الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

إخوان الصفا وابن خلدون

-مقاربة ابستمولوجية-

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة الماستر في التاريخ

تخصص: تاريخ القرون الوسطى

إعداد الطالب:

خالد مقران

إشراف الأستاذ:

د. الطاهر بونابي

السنة الجامعية: 1434-1435هـ / 2013-2014م

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة المسيلة

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم التاريخ

إخوان الصفا وابن خلدون

-مقاربة ابستمولوجية-

مذكرة مكملة لمتطلبات نيل شهادة الماستر في التاريخ

تخصص: تاريخ القرون الوسطى

إعداد الطالب:

خالد مقران

إشراف الأستاذ:

د. الطاهر بونابي

السنة الجامعية: 1434-1435هـ / 2013-2014م

الاستهلال

﴿ إنّ إنكـار المنـاهج العلميـة الغربيـة لا يُشَـكِّل في حَـدِّ ذاتـه ثقافـة، والرَّقصُ المَسْعُور حول الذّات المفقودة لن يجعلها تنبعث من رمادها ﴾

"عبد الله العروي"

الإهداء

إلى التي جعل الله الجنة تحت أقدامها

والتي غمرتني بعطفها، وأنارت لي درب حياتي بحبها نبع الحنان

أمي العزيزة حفظها الله وأطال في عمرها.

إلى الذي رباني على الفضيلة والأخلاق وشملني بالعطف والحنان وتحمل عبء الحياة حتى لا أحسّ بالحرمان: أبي العزيز حفظه الله.

إلى جدتي الغالية.

إلى شموع قلبي إخوتي وأخواتي الأعزاء.

خالد

شكر وعرفان

أتقدم بالشكر الجزيل إلى أستاذي المشرف: الدكتور الطاهر بونابي، الذي له أفضال على تكوين شخصيتي العلمية، وأيادٍ بيضاء عليّ طول مشواري الدراسي، وشاكر لنصائحه، وتوجيهاته العّلمية والمنهجية التي ذلّلت لي البحث، ودائماً ما أركبنا الصّعاب، حباً فينا فجزاه الله عنا خيراً، وما عسانا سوى القول أتعبتنا من بعدكم أستاذي.

وخالص الشكر والامتنان إلى الأستاذ الفاضل: الدكتور لخضر بولطيف نظير ما أمدني به من مستندات ودفعات معنوية أبوية، وجلسات علمية حوارية شيقة ولو على حساب وقته؛ والتي فتقت لي بعض جوانب البحث فجزاه الله خير الجزاء على كل مساعداته، فأنتم كالغيث أينما حللتم نفعتم.

المقدمـــة

أ- أهمية الموضوع وإشكاليته:

قدّم التصور الجديد للتاريخ، انعكاسات جمة على صناعة المؤرخ، فإلغاء الحدود بين التاريخ وعلوم الانسان والمجتمع، أدى إلى بروز تخصصات ثنائية المشارب مثل الابستمولوجيا التاريخية وتاريخ الأفكار، الديموغرافيا التاريخية، والتاريخ الاقتصادي، والتاريخ الاجتماعي...، ومنه الاستفادة من المفاهيم وتبني المناهج والتقنيات والأدوات المستعملة في هذا العلم الاجتماعي أو ذاك.

وهذا الأمر أدى إلى بروز تخصصات جديدة في ميدان التاريخ مثل تاريخ الذهنيات والتصورات أو تاريخ المؤسسات والمعتقدات أو تاريخ السلطة، وكذا تاريخ العلوم وتاريخ الأفكار، والتي جاءت مع مدرسة الحوليات الفرنسية حين انفتح مؤرخو الحوليات على التخصصات الاجتماعية المختلفة الأخرى، وكان له أكبر الأثر على صناعة التاريخ الجديد، فالتجديد لم يلحق موضوع ومنهج المؤرخ فحسب بل أثر في "**عقلية المؤرخ**" ذاتها فهذا الأخير أصبح مستعدا لتقبل كل مستجدات محيطه العلمي.

في حين شكل موضوع تأثيرات الحضارة وظاهرتي الابداع والتقليد جدلاً كبيرا بين الأكاديميين[1]، حيث أنتجت في مقارباتها الحضارية حقلاً في البحوث التاريخية ألا وهو الاهتمام بالتّأريخ للعلوم الذي يتناول دراسة فترات حاسمة، في تاريخ المجتمعات سواءً الأنساق الذهنية أو البنى المعرفية أو حالات الضعف والهوان والنّكوص، فعندما يعرف هذا المجتمع أو ذاك تحولا جذريا، ويحدث انقلاب شامل يمس ركائزه وأسسه الإبستمية، تبرز الحاجة إلى وضع هاته الفترة أو تلك في إطار السياق العام للتاريخ قصد رصد الأجوبة لأسئلة ممكنة، تتعلق بتحديد الأسباب التي أدت إلى هذه التقلبات المعرفية والمفاهيمية والتأريخ لها من منظور ابستمولوجي ، وبروز الاهتمام بتاريخ العلوم هو أمر لا يخرج عن هذه القاعدة، إذ لا يمكن أن نفهم طبيعة القطيعة الابستّمولوجية إلا في إطار شروط نظرية واجتماعية محددة هي التي جعلت تاريخ العلوم أمرا ممكنا.

ولعلّ أكبر النصوص التراثية تمثيلاً للعقلانية العربية الإسلامية قد تم التغاضي عن مستويات الابداع والتفوق فيها، سواء كان مقصودا أم غير مقصود، على غرار كتابات اخوان الصفا (ق4هـ)، وأبي حيان

(1) من بين هذه الدراسات على سبيل المثال لا الحصر: إمام إبراهيم أحمد: **تاريخ الفلك عند العرب**، ط1، القاهرة: المكتبة الثقافية ،1989م؛ أحمد عبد الباقي: **معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري**، بيروت: مركز دراسات الوحدة،1991م؛ محمد عابد الجابري: **نحن والتراث– قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي–**، ط6، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م؛ حكمت نجيب عبد الرحمن،: **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، العراق: منشورات جامعة الموصل، 1977م. أنظر: محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**: ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت: مركز الانماء القومي، 1996؛ حسين مؤنس: "**الحضارة–دراسة في عوامل قيامها وتطورها–**"، سلسلة عالم المعرفة، ط2، ع/237، سبتمبر 1998م، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب؛ محمد عبد الرحمن مرحبا: **المرجع في تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت: دار الطليعة،1987م؛ عباس محمود العقاد: **أثر العرب في الحضارة الأوربية**، ط 2، القاهرة: دار المعارف، 1960م؛ جمال الفندي،: **الجغرافيا عند المسلمين**، ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني،1986م.

التوحيدي (ت414هـ)، وابن رشد(ت595هـ)، وابن خلدون (ت 808هـ)، التي ظلت ردحاً من الزمن طي النسيان نتيجة للتعتيم عليها من طرف السلطان أو من قبل -فقهائه-، أو القراءة المذهبية الأرثوذكسية التي هي خاصية في العقل العربي الإسلامي إلى اليوم، فمثلا يُصادر كل إنتاج خارج دائرته واهمال كثير من التّمثلات الحضارية. ولعل الإنتاج الفكري للشعوب البربرية واحد من ضحاياه؛ ضف إلى ذلك ما أنتجه الإسلام الشيعي والإسماعيلي، والاباضي، فقد أُعتبرت نصوص غير تمثيلية للإسلام، في حين أن المستشرق أخرج هذا التراث للنور وقدمه للقارئ العربي، الذي ما فتئ حتى قام العقل الاسلامي بممارسة **سلطة زمانية** عليه، وفي أحيان هدمه ومصادرته بنفس المستوى الأيديولوجي[1] عهد فقهاء السلطان في فترة الإسلامي الكلاسيكي.

ومن هنا يأتي موضوع بحثنا "**اخوان الصفا ابن خلدون – مقاربة ابستمولوجية-**" كنتيجة لهذه الفراغات المنهجية التصورية في قراءة التراث، التي جاءت نتيجة **لثالوث الكتابة التاريخية** الكلاسيكية بعد خروج المجتمعات العربية من الاستعمار منتصف القرن السابق؛ والتي مثّلتها المدرسة المصرية والعراقية المبكرة مع بروز فكرة القومية العربية، في حين كتب المؤرخ العربي في حالة اضطراب؛ وكرد على الكتابة الاستشراقية الوضعانية بمناهجها الثقيلة، أطرها العقل الأيديولوجي والمركزية الحضارية والتوظيف الانتقائي وكذا البُعد الحنيني في ممارسة الكتابة لتسلية هموم الحاضر في حقل التاريخ للعلوم وتأثيرات الحضارة عموماً.

غير أن موضوع التأريخ للعلوم بأدوات البحث الحديثة لم يحض بالاهتمام الكافي من قبل الباحثين، بالرغم من وجود دراسات مرجعية تناولت التراث والفكر الانساني بصفة عامة، جاءت بحمولة معرفية ومفاهيمية ضخمة نظرا لتطبيقهم أدوات الحفر الأركولوجي والابستمولوجي في دراساتهم على التراث العربي الإسلامي التي تعتبر مرجعية للباحث المعاصر على مستوى الإستشكال والتطبيق[2].

---

(1) تمثلت هذه المصادرة والهدم مثلاً في دراسة الأستاذ محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة –نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا-**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.

(2) من بين الدراسات المرجعية في نقد الفكر العربي الإسلامي والتأريخ للعلوم: سالم يفوت: : **نحن والعلم – دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي-**، ط1، بيروت: دار الطليعة،1995م؛ ـــــ: **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع**، بيروت: دار الطليعة، 1976م؛ **حفريات المعرفة الإسلامية**: بيروت: دار الطليعة، 1990؛ ناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني –الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية-**،تونس: دارالجنوب،2008م؛ محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي–دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية-** ،ط9،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2009م،ـــ: **نحن والتراث–قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي-**، ط6، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م،ـــــ: **تكوين العقل العربي**، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م ؛ محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح،ط3، بيروت: مركز الانماء القومي، 1996م، محمد أركون: **أين هو الفكر العربي المعاصر؟**، ـــ: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**: ترجمة هاشم صالح،ط3،بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996م؛ ـــــ: **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الانماء القومي،1994م.

والجدير بالتنويه أنّ مثل هذا العزوف عن الخوض في مثل هذا الموضوع وما شابهه؛ مردّه إلى كون الثورة المعرفية والمنهجية في الوطن العربي لم تصبوا لفتح زاوية النقد الابستمولوجي للمعرفة وكذا القطيعة المنهجية مع العقل التراثي، الذي يطرح نفسه ابستمولوجيا؛ والبحث فيه يتطلب تقنيات وأدوات منهجية خاصة ودُربة بمساءلة النصوص على مستوى البنية والمضمون، والمفكر واللامفكر فيه، والتي لم تكن متاحة قبل فترة قريبة[1].

وعلى ضوء هذه الأسباب ارتأيت أن ألج هذا الموضوع بالدراسة، والتّقصي للاعتبارات التالية:

أولا: من المعرف أن للموضوع علاقة نفسية وأكاديمية بشخصية الباحث، والسؤال القلق الأبرز الذي انطلقت منه هو: لماذا بقي التراث يمارس سلطته المعرفية علينا، حتى على مستوى المناهج التراثية لم نحدث قطيعة ابستمولوجية معها؟، وما هو علاقة أسئلة الواقع بالتراث؟، مع أنه كوّن فينا عقول تراثية تركن إلى الماضي المقدس أكثر من محاولة الإجابة على إشكالات الواقع المدنس.

ثانيا: أردت من خلال هذه الدراسة المتواضعة ممارسة الأدوات المنهجية الحديثة التي تنطوي تحت المناهج التصورية التي يغلب عليها إعمال الأنظار والنقد، والممارسة النقدية العميقة للتراث، والتي لازال العقل العربي إلى اليوم يُنكر إنسانية الفكر وعالميته، والاستفادة من المناهج والأدوات لا يخرج عن ظاهرة المثاقفة الحضارية لكن ضمن الخصوصية الإسلامية.

ثالثا: محاولة الخروج عن الخط السائد في التاريخ للعلوم والكتابة التاريخية على العموم، حيث أن الأخيرة تعرف رتابة على مستوى النسق المعرفي والمنهجي، ولم تخرج بعد إلى الممارسة الفعلية والوصاية على النص التراثي وليس العكس، وبالتالي التخلص من التأريخ للقمم العلمية بدافع الحنينية والتمجيدية، إلى التأريخ للعلم ومفاهيمه.

رابعا: ابراز مدى إمكانية الاستلهام من التراث بوصاية العقل العلمي المعاصر، وإعادة نقد جذري للكتابة التي جاءت مُتخمة بالأيديولوجيا التي لم يتخلص منها المؤرخ العربي، ولم يخرج عن الأصنام الثلاث في الكتابة التاريخية.

خامسا: الغاية المعرفية من المقاربة بين ابن خلدون وإخوان الصفاء اللذين فصلت بينهما حقبة من الزمان تقدر بأربعة قرون، هي محاولة رصد شمولية المعرفة ودلالة المفاهيم الخلدونية، التي كلما كثرت الدراسات حوله كلما زاد ضبابية بالإضافة إلى ما في هذه الرسائل من فائدة ومتعة وإثارة لاهتمام النقاد والباحثين أكثر من غيرهم من

(1) والجدير بالذكر أن المشاكل والعوائق التي يعانيها العقل العربي والإسلامي تتحدد في مستوى المنهج بالدرجة الأولى، فمازال التهاون في سؤال المنهج قائما ومقاربة النظريات المنهجية ضعيفة، والانتقال من منهج لآخر، يشكل موضة معرفية ليس إلا، فلا مشادة في إشكالية المنهج كما يرى المفكر عبد الله العروي والذي يقول، بحسه التاريخاني: «عندما أتكلم عن المنهج أعني في الواقع منطق الفكر الحديث بعد أن انفصل عن الفكر القديم»؛ **مفهوم العقل –مقالة في المفارقات–**، ط1، بيروت– الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996م، ص12.

القامات العلمية في تراثنا العربي الإسلامي، حيث كان لهم الفضل في إغناء تراثنا العريق بالفلسفة اليونانية والوقوف على النّقلة الابستمولوجية لكبار المفكرين من ذوي النباهة والفهم والإدراك – وفي طليعتهم ابن خلدون طبعا –.

وعلى ضوء هذه الاعتبارات حاولت الإجابة على بعض تساؤلات الموضوع:

– إلى أي حد وظف المؤرخ العربي التراث لغايات أيديولوجية وهل كتب في لحظة مفارقة للواقع أم أن المستشرق ظلّ يُطلُ عليه شاء أم أبى، في حالة من تصفية حساب حضاري مع المستشرق؟

– هل أنتج المؤرخ العربي نصاً موازيا ألغى به الحضور القوي للنص الاستشراقي المدجج بالعمق المعرفي والأدوات والمستمسك المادي القوي، كونه من أخرج كبريات النصوص التأسيسية للفكر العربي الإسلامي.

– أيمكن اعتبار ظاهرة الرقص المسعور حول الذات التراثية كما عبر عنها "العروي" حلاً وخلاصاً للمؤرخ العربي في إيجاد الخلاص المعرفي والمنهجي المكون للفعل الحضاري والعلمي في التراث؟

– هل وفقت الدراسات التي جاءت كبديل للقراءة الأيديولوجية للتراث والعلوم؟؛ وما مدى تأثيرها في المدرسة المغاربية التاريخية المعاصرة وتطويرها على مستوى المنهج والموضوع؟

– ماهي أهم مواضيع الاتفاق والاختلاف بين الفكر الخلدوني والموسوعة الفلسفية لإخوان الصفا؟

– ألم يوفق العقل العربي والإسلامي لفهم المعجم اللساني والمفاهيمي الخلدوني ذو الشمولية؟؛ وهل أن علمه الجديد "العمران" أشمل من" علم الاجتماع الحديث"؛ وما موضوع علمه الذي تتبع به الظاهرة الاجتماعية وكشف به قوانين ناموسية فسر بها الدولة والملك والعصبية والحتمية التاريخية والجغرافية؟

–هل قدم اخوان الصفا المعرفة الجغرافية والعمرانية وفق موقف ابستمولوجي أم أنها موقف أنطولوجي وجودي؟

– ما حقيقة الإضافات الجغرافية في المقدمة؟ وهل سار بها على نفس النسق الابستمي لعصره ومن سبقه أم أن المقدمة ذات عطاء جغرافي واسع لم يخرج بها عن فلسفة العمران الخلدونية المؤطرة لثلث المقدمة؟

ب–المنهج:

لا أحسب نفسي مارست المنهج الابستمولوجي بكل أدواته وتصوراته، لكن حاولت قدر المستطاع للإجابة على تساؤلات الدراسة التي انطلقت منها، بعد الاستئناس بدراسات مرجعية طبقت المنهج الابستمولوجي بأدواته المتمثلة في تأزيم الموضوع أولا والنزعة النقدية المبنية على التساؤل وان لم نستطع حله، كما دعا إلى ذلك الأستاذ سالم يفوت.

قام منهج العمل على أربع مراحل نظرية وعملية، أولا جمع النصوص الأساسية محل الدراسة والتركيز على مستوى التوظيف للنص في مصدره الأصلي في أي حقل معرفي وظف، والبنية العامة التي جاء بها، ثم ثانياً

قمت بعملية تفكيك مرحلي لموضوع العمران والجغرافيا وتتبع الخيوط الناظمة على ضوء نظرية المعرفة لدى كل منها والتي بدت ظاهرة في موضوع تصنيف العلوم، وكمرحلة ثالثة إبراز المرتكزات العلمية والدلالية مستعينا في ذلك بالتحليلات التي قدمت لنفس المفهوم، ثم تتبع المفهوم تاريخيا وفق كرونولوجيا ركّزت فيها على قاعدتين اثنين هما مدى عمق المصطلح ومفهومه في نصه الأصلي و تتبع توظيفه تاريخيا في كبريات النصوص التأسيسية سوء لعلم العمران أو الجغرافيا ، وفي المرحلة الرابعة إعادة تركيب المعرفة ومقاربة النصوص ببعضها في الموضوع الواحد وإبراز النسق البنيوي للمعرفة وما مدى اسهام أو إضافة كل من ابن خلدون واخوان الصفا كل على حدى، كما حاولت أن أتجنب مطبات التأريخ السردي والأساليب الانشائية والتركيز على المعرفة، والمفاهيم وفقط.

ج–الصعوبات:

لا أنكر مدى صعوبة الموضوع كونه على حد اطلاعي مستحدث في حقل الدراسات التاريخية وعليه وجدت نفسي أمام دراسات ابستمولوجية ذات خطاب علمي عالي الطرح و اصطلاحات عميقة التركيب والدّلالة ، وعليه ما بين الاستئناس بها ودراسة أكبر نصين تأسيسيين في الفكر الإسلامي هما موسوعتا اخوان الصفا و ابن خلدون لمست صعوبة في استنطاق النصوص، التي لم يسمح لي الوقت لقصره بمساءلة أكبر عدد من الموضوعات فاكتفيت بموضوع العمران والجغرافيا، اعترف أني لم أجد صعوبة عند اخوان الصفا بقدر ما لم أستطع فهم مقاصد ابن خلدون إلا بعد أن قرأت مقدمته عدة مرات قراءة امعان واستقصاء، وفي كل مرة اكتشف منها وجها جديدا وحتى كتابة هذه الأحرف، وما يدريني لعلني مازلت بعيداً عن مقاصده كغيري .

إذ لا يخلو أي بحث على بساطته وتوفر مادته منها وهذه يذللها الصبر وقوة الإرادة. والسكوت عن ذكرها أولى.

د–عرض الموضوع:

ولإيراد مادة الموضوع، بصيغة يسهل فهمها وإعطاءها بعدا منهجيا، تأتى لي صياغتها بما توفر لي من نصوص ومفاهيم؛ وفق خطة رأيت أنها الأنسب لعرضها والتي انتهت مقدمة حول الموضوع تطرقت فيها الى شبه احاطة بظاهرة الكتابة في ظل المناهج الكلاسيكية والحل المقترح من طرف مؤرخي العلوم وإلى فصل تمهيدي، وفصلين وكل فصل منها يتفرع لمباحث غايتها تفريع الإستشكال للوصول إلى حل ممكن وتطبيق جدي لممارسة النقد والتساؤل الابستمولوجي وهي تتمفصل إلى:

-جاء الفصل الأول بعنوان " **قراءة التراث من الأيديولوجي إلى الابستمولوجي**" كمدخل إلى الموضوع الذي هو وليد تساؤل حضاري قبل أن يكون أكاديمي، حاولت تقديم المناهج التي أرخت للعلوم ومرجعياتها الفكرية لفهم ملابسات التوظيف وكذا فهم العائق الابستمولوجي الذي نعيش فيه حاليا جراء بقاء المنهج نفسه في دراساتنا اليوم، ومبحث في الابستمولوجيا التاريخية كبديل لقراءة التراث والتاريخ للعلوم، وفي مبحث ثانٍ تناولت تطبيقات الإبستمولوجيا التاريخية، لكل من سالم يفوت ومحمد اركون في ميدان التاريخ للعلوم والفكر العربي الإسلامي عموما.

- في حين عنونت الفصل الثاني بـ" **العمران مقاربة ابستمولوجية**" تناولت فيه مبحثين الأول يخص نظرية المعرفة لدى اخوان الصفا وابن خلدون في تصنيفهما للعلوم ودلالاته الفكرية، وفي مبحث ثاني عالجت ابستمولوجيا البنية والمفاهيم العمرانية في تفرعين الأول يخص العمران وسياقات التوظيف ودلالات المعنى، والتفرع الثاني البنية العميقة للعمران عند ابن خلدون.

- اما فيما يخص الفصل الثاني فدرست فيه " **تاريخية علم الجغرافيا وحقول التنظير الخلدوني**" الذي جاء على ثلاث مباحث الأول قدمت فيه تقسيم الأقاليم والجغرافيا الطبيعية حتى عصر اخوان الصفا (ق4هـ/10م)، اما المبحث الثاني فخصصته للجغرافيا والعطاء الخلدوني في المقدمة ركزت فيه على المنهج والمصادر وسياقات الجغرافيا الإقليمية عند ابن خلدون.

وجاء في المبحث الثالث حقول الإضافة الخلدونية حسب ابستمية عصره وتعداد اضافاته على شتى أنواع الجغرافيا ومباحثها بالإضافة إلى التركيز على فلسفة ابن خلدون الجغرافية.

-وأخيرا خلصت إلى خاتمة ضمّنت فيها نتائج وأفاق الدراسة، رصدت من خلالها مجمل ما توصّل إليه البحث من إضافات، كانت نتيجة لتساؤلات طرحناها في المقدمة وحاول هذا العرض المقتضب جاهدا؛ الحصول على أجوبة ولو نسبية لها، لتكون لبنة أولى للبناء على منوال هذا الموضوع.

هـ-نقد المصادر والمراجع:

●المستندات المصدرية الأساسية:

مع أن طبيعة الموضوع لا تستدعي توظيف مصادر كثيرة، لكن الأمر اضطرني للرجوع إلى بعضها على سبيل التوظيف التاريخي لاحترام المنطق الابستمولوجي وتتبع التوظيفات المفاهيمية في بعضها.

- **كتاب المقدمة لابن خلدون (ت 808هـ)**: مجال الاشتغال عليها تقريبا ثلث الدراسة كونها المصدر المرجعي والمتأخر ابستمولوجيا وهي محل المقاربة، لأن النص الخلدوني ذو مكامن وضروب صعبة ، تتبعنا فلسفة ابن خلدون العمرانية والجغرافية فيها نصاً بنص الى غاية النهاية من فصل العمران، كون المقدمة ذات بينة شمولية ومعطى فلسفي مركب بمفاهيم غاية في التعقيد وتتبع دلالتها وفق المنظور الخلدوني كان غايتنا في تقصي المقدمة، وذلك لما تحمله في ثناياها من قوة التنظير، وشمولية في المعرفة، تعكس موسوعية مؤلفها، كما مثلت جانبا قويا جدا من الفكر الخلدوني، ومعارفه الاجتماعية، والسياسية، والدينية، والاقتصادية.

-**رسائل اخوان الصفا وخلان الوفا(ق4هـ)**: مع أنها اثنتان وخمسون وهي أشبه بموسوعة وموزعة على أربع مجلدات إلا أن المعرفة لم تكن مُبوبة على أبواب متناسقة، حيث أن استخراجي للنصوص من ثنايا رسائلهم الموزعة على غير الترتيب الذي ألفناه للعلوم في عصرنا، وحتى عند ابن خلدون، شكل لديّ حالة من الخوف على أن يفقد النص سياقه الأصلي، لكن حاولت جاهدا قراءة مضامين ومضارب النصوص قراءة عميقة وبنفس طويل كون مجال اشتغالي على الرسائل، لم يتجاوز ثلاث مستويات هي النصوص الدالة على العمران والجغرافيا وتصنيف العلوم في عصرهم، حيث وجدت أنهم يتكلمون على الاجتماع الإنساني في أجزاء الكتاب الأربعة وعلى غير ترتيب منهجي وعليه حاولت تقديمها كما وردت عندهم بأمانة.

- **كتاب الفهرست لابن النديم(ت380هـ)**: كان مجال الاستفادة منه عند تتبع نمط التصنيف في القرن الثالث والرابع الهجري وتتبع تصنيف العلوم عند فرفوريوس الصوري شارح فلسفة أفلوطين ومقاربتها بفلسفة وتصنيف إخوان الصفا وتجليات الأفلاطونية المحدثة.

•المستندات المرجعية الحديثة:

تعدد أوجه الاستفادة من المراجع والدراسات الحديثة التي تضمنت في ثناياها مساءلة لنص التراثي وتاريخ العلوم ولعل أهم المراجع كان لها الأيادي البيضاء-إن صح التعبير-على البحث:

-نحن والعلم لسالم يفوت: قدم لي الرؤية المنهجية كونه قام بالتأريخ لعلم الفلك في الغرب الإسلامي منتهجاً في ذلك المنهج الابستمولوجي والحفر الأركولوجي فقد استفدت منه أيما استفادة إذ قدّم مقاربة حضارية في غاية الشمولية والمعقولية في تناوله لتأريخ علم الفلك في الغرب الإسلامي.

-محمد عابد الجابري وثنائيته الرائعة :العصبية والدولة، ونحن والتراث، حيث تناول فيهما الفكر الخلدوني من زوايا عديدة لم تغب عنه المساءلة الابستمولوجية التي لجأت إليها لدقة الملاحظة الجابرية وقوة الطرح ، ومنه أخذنا العقبة المعرفية والقطيعة الابستمولوجية كانت دراسته بمثابة النظارة التي مكنتني من قراءة النص الخلدوني، مع بعض التحفظ على موضوع المقدمات الابستمولوجية الكبرى حيث قال: أن المقدمة عادية وهي لم تخرج عن ابستمية عديد المقدمات الكبرى في التاريخ، مع اعترافه بالقطيعة الابستمولوجية التي قام بها ابن خلدون على مستوى فهم وفلسفة التاريخ .

الفصل الأول

قراءة التراث من الأيديولوجي إلى الابستمولوجي

1. **منهجيات التأريخ للفكر العربي الإسلامي**

أ- مناهج الاستشـــــراق

ب- مناهج المؤرخ العربي

1. **الابستمولوجيا التاريخية كبديل لقراءة التراث** والتأريخ للعلوم

أ- منهج محمد أركون

ب- منهج سالم يفوت

قراءة التراث من الأيديولوجي إلى الابستمولوجي:

يتفاوت الاشتغال ونقد وغربلة التراث بين الباحثين والمؤرخين العرب بدرجات متفاوتة ولن نندهش كوننا نشترك مع الأوربيين في مجال الاشتغال على نقد التراث والتأريخ للعلوم؛ ولكن الدهشة سرعان ما تزول كوننا نحن نعمل على التراث الديني المذهبي والنزعة التمجيدية والاختباء وراء نظريات **العقل التراثي** أو كما يدعى بـ "الاستشراق المعكوس "، في حين أن العقل الغربي حل مشكلته مع التراث منذ حوالي مأتى سنة، فشتان بين تراث العقلانية وتراث التراث[1].

ونحن بدورنا نتساءل ما هو سبب تخبط المؤرخ العربي في دراسة التراث؟ ما سبب هذا العجز عن دراسة التراث دراسة علمية ابستمولوجية، لا إسقاطيه، لا أيديولوجية؟ لماذا لا تطرح الأسئلة القلقة حتى وان لم يتم حلها؟

إن حديثنا عن التأريخ للمعرفة ضمن منظومة الفكر الإسلامي والغربي يُرجعنا دوما إلى ثنائية الإبداع والتقليد للفلسفة اليونانية[2]، وفي مرات تطرح إشكالية الهدم والمصادرة على حسب موقف "العقل الأيديولوجي"[3]، رغم هذا فقد اتضحت الخطوط العريضة للمعرفة في ميادين مختلفة تجسدّت عبرها، كالاقتصاد والتربية والمنطق والرياضيات وكذا إشكالية التوفيق بين الحكمة والشريعة[4].

---

(1) هاشم صالح: **الانسداد التاريخي–لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي–**، ط2، بيروت: دار الساقي، 2010م، ص233.

(2) أنور الجندي: **تأصيل مناهج العلوم والدراسات الإنسانية بالعودة إلى منابع الفكر الإسلامي**، بيروت: مكتبة صيد، ب ت، ص 06.

(3) العقل الإيديولوجي –مصطلح نصاري– يعني عقل منحاز انتقائي (دفاعا وهجوما) يُسخّر العقل لخدمة المعتقد الجماعي، لكنه ينزلق بسرعة وبسهولة نحو ممارسات شبه عقلية أو غير عقلية تقوده إلى الضلال وتغذية الأوهام وإذكاء النزاعات وتغذية التعصب والتزمت، ومن الآليات المألوفة للعقل الإيديولوجي الاختزال والتمويه والتبرير والإسقاط والطمس والاصطفاء، والخلط بين الوصف والتقييم، وتنظيم الأفكار والمقولات ضمن خط أو لون إيديولوجي واحد وكذا بعض الوظائف المعيارية المتمثلة في تقديم حجج ومبررات مؤيدة للمعتقد الإيديولوجي والمبررة له ولو بالتضخيم أحيانا وبالتقليص أحيانا أخرى، ينظر: ناصيف نصّار: **الأيديولوجية على المحك**، ط3،بيروت: دار الطليعة، 1994م،ص 50.

(4) من هذا المنطلق قام المسلمون بترجمة بعض العلوم والمعارف التي احتاجوا اليها في حياتهم العملية والدينية كالفلك والكيمياء ثم ترجموا المنطق للاستفادة به في المجادلات الدينية، فقادهم ذلك الى الفلسفة الإلاهية والطبيعية والسياسية فوجدوا أنفسهم أمام فكر يتعارض مع كثير من القضايا الإسلامية الأساسية فلجأوا إلى التوفيق وساعدهم في ذلك الشروح والكتب المنحولة التي كتبت في العصر الهيليني؛ أنظر: محمد عابد الجابري: **نحن والتراث–قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي–**، ط6، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م، ص61.

ولعل أهم ما يحركنا نحو تراثنا الفكري هي فكرة اسقاط همومنا الأيديولوجية التي تحركنا[1]، وهي سمة اقرتها معظم الدراسات المنشغلة بالتراث العربي الاسلامي؛ وبالذات إشكالية التّأثير والتّأثر ضمن سياقات المنجز أو الفعل الحضاري عموما.

في هذا السياق نطرح التساؤل ما هي أهم هذه المناهج التي أرخت للعلوم العربية الإسلامية؟ وماهي أهم الملامح والتصورات العفوية والمقصودة التي حضرت وسارت مع مؤرخ العلوم واستند اليها –كمرجعية–أثناء تعامله مع الفكر العربي الإسلامي بصفة عامة ومع التأريخ للعلوم بصفة خاصة؟

1. منهجيات التأريخ للفكر العربي الإسلامي:

يعتبر الاستشراق عموما المجال المعرفي الذي تكوّن في الثقافة الغربية من خلال اعتنائها بالثقافة الشرقية (آداب، علوم، لغات، أديان... إلخ)، وهو قديم قدم اهتمام الغرب بالشّرق فإرهاصاته الأولى ترجع إلى بعض مفكري اليونان، لكن هذا الاهتمام عرف تطورا كبيرا منذ الحروب الصليبية، ثم النهضة الأوربية[2] والتنوير فالحداثة، بمعنى أن العلم الاستشراقي رافق تطور الفكر الغربي وتأثر بما عرفه الفكر من ثورات وانقلابات معرفية[3].

حيث أن البنى الفكرية للعالمين الشرقي والغربي وان كانت منابعها واحدة وتجلياتها مختلفة إلا أن مؤرخ العلم "جورج سارتون" يوكد على قضية محورية في قوله: «في خضم الصراع الحضاري بين الشرق والغرب كانت الإنجازات العربية الإسلامية ومنها تاريخ العلم، من جملة ضحايا هذ الصراع»[4].

لا ندعي في رصدنا لِنصوص مُفكرين غربيين أن كل ما قدموه من قراءات للخطاب المنهجي ضمن الفكر الإسلامي هي عين العقل لكن نؤكد على أهمية الطرح المنهجي عند تناوله للعقبات الابستمولوجية، التي

(1) محمد عابد الجابري: **نحن والتراث**، ص09.

(2) فلسفة ابن رشد التي احتضنها الأوروبيون لكونها تضم شروحا وافية لفلسفة أرسطو، فعلت هي أيضا فعلها في حركة الإصلاح الديني التي قادها "توماس الإكويني"؛ ينظر: عباس محمود العقاد: **أثر العرب في الحضارة الأوربية**، ط 2، القاهرة: دار المعارف، 1960م، ص 106.

(3) تأثر روادها بالفلسفة الوضعية التي سادت أوربا خلال القرن 19م، فقد دعا رواد هذه المدرسة التاريخية إلى ضرورة اعتماد الوثيقة في كتابة التاريخ. فالتاريخ يصنع بالوثائق، ولا تاريخ بدون وثيقة كما قال مؤرخي هذه المدرسة؛ محمد أركون وآخرون: **الاستشراق بين دعائه ومعارضيه**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي:2000م، ص47.

(4) **تاريخ العلم**، ترجمة: إبراهيم بيومي وآخرون، القاهرة: دار المعارف،1957م، ج1، ص 20-21.

لا يكاد المؤرخ العربي يتجاوزها أو يتناولها إما لداعي رفض أدوات ومناهج علوم الانسان والمجتمع الحديثة أو لسيطرة فكرة الخصوصية الإسلامية الكلاسيكية، التي نراها تُطل على الباحث وتشغل حيزا كبيرا من الأبحاث والدراسات.

أ-منهاج الاستشراق:

أسدى "المستشرقون "خدمة للتراث العربي الإسلامي لا تقدر بثمن[1]، رغم كل ما يمكن أن يقال؛ لأنه كان موازيا ومرتبطا بإرادة الهيمنة الاستعمارية للدول الغربية، حيث تعالت أصوات من داخل هذا المجال داعية الى ضرورة التخلي عن هذه التسمية (استشراق) من قاموسها حيث قالوا: «ليس هناك نوعان من البشر، الأول شرقي والثاني غربي، وإنما البشرية هي واحدة في جوهرها، العلم واحد للشرقي والغربي»[2].

تعامل الاستشراق مع التراث العربي الإسلامي وفق الفرع المعرفي السائد آنذاك[3]، ونستطيع أن نميز ثلاث مستويات في المنطلقات المنهجية في أبحاثهم ومن أبرزها:

جاءت دراساتهم انتقائية للتراث الإسلامي، والتركيز على فترة تاريخية دون أخرى أو على مفكرين معينين دون غيرهم حيث أنهم اهتموا بفترة ازدهار الفكر الإسلامي، أي حتى القرن السابع للهجرة/ الثالث عشر ميلادي، كما أن اهتمامهم تركز بصورة على نصوص كبار المفكرين المسلمين المنظور على أنها نصوص

---

(1) ومن الأمثلة الناصعة للبحث الاستشراقي في إعادة بعث نصوص جد مهمة من التراث الإسلامي ولاسيما المفكرين المغضوب عليهم من قبل السلطان أو من قبل فقهائه، مثالنا كتاب "فصل المقال" لابن رشد (ت 595هـ/1198م)؛ الذي كان طي النسيان إلى أن جاء المستشرق "م.ج مولير" الذي نشره لأول مرة عام (1958م)، ما قيل حول مؤلفات ابن رشد ينسحب على ابن خلدون (ت 808هـ/1405م) وغيرهما من أعمدة الفكر العربي الإسلامي؛ ينظر: محمد أركون: **أين هو الفكر العربي المعاصر؟**،ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، 1995م، ص 307.

(2) محمد أركون وآخرون: **الاستشراق بين دعاته ومعارضيه**، ص36.

(3) لعبت هذه المعرفة -أي الاستشراق-في الواقع دوراً ايجابيا لا يستهان به في اندلاع ما يدعوه العرب "بالنهضة"، وأهم المكتسبات التي حققتها وأقلها عرضة للرفض والجدال هي نتاج المدرسة الوضعية (الوثيقة) أو كما يعرف بقوة "المستمسك المادي" وعلى رأسها الطباعة النقدية لمجموعة من كبريات النصوص العربية -الإسلامية الكلاسيكية-، هذه النصوص التي كانت مطموسة ومنسية لعدة قرون حتى من قبل المسلمين والتراث الإسلامي نفسه، إن عملية نبش النصوص من مرقدها وتحقيقها على الطريقة الفللوجية الدقيقة (أي الفقه لغوية) لا تزال أبعد ما تكون عن الانتهاء، ذلك أن هناك مخطوطات عديدة جدا مدفونة في طوايا المكتبات العالمية، ولم تحقق بعد ولم تر النور، ومن المعلوم أن المنهجية الفللوجية الصارمة تشكل احدى الميزات الأساسية والملازمة للإسلاميات الكلاسيكية، ومن المؤسف له أن تحقيق النصوص الاسلامية القديمة في العالم العربي لا يراعي أبسط قواعد هذه المنهجية الفللوجية التي مورست في الغرب بدءا من القرن السادس عشر لبعث التراث الاغريقي واللاتيني؛ أنظر: محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**: ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت: مركز الانماء القومي، 1996م، ص 245،246.

تمثيلية نموذجية على غرار أعمال الفارابي (ت339هـ/950م)، وابن سينا (ت427هـ/1037م)، الغزالي(ت505هـ)، ابن رشد (ت 520هـ)، ابن خلدون (ت 808هـ)، وفي المقابل تم اهمال المؤلفات والكتابات المتعلقة بإسلام ما بعد القرن (7هـ/13م)[1].

وكذلك في اعتقادهم أن المعجزة اليونانية في جوهرها أن اليونان «أذكى شعوب الأرض وأقربها إلى الكمال واختصاص أنفسهم بكل فضيلة قضوا على أنفسهم بهذا الموقف لأنهم بعد أن انتصروا على الفرس في حروبهم الطويلة المعروفة ركبهم غرور فتعففوا عن العمل واستكثروا من العبيد لخدمتهم ...وأوغل علماؤها في التفلسف»[2]، وأنهم فاقوا كافة الشعوب القديمة في القدرة على التجريد والنزر العقليين وفي حب المعرفة لذاتها أي أنهم كانوا عرقا مفكراً[3].

في حين ناقش المفكر المغربي "طه عبد الرحمان" مسألة نبوغ العقل اليوناني، والتي سماها "**بالفلسفة الواحدية**" وأطلق على سياق نشوئها "**حضارة القول**"؛ حيث أكدّ على أن طغيان العقل وغياب مفاعيل الحركة والإرادة الفكرية لذلك فهي فلسفة "**نخبوية**" لا يتعاطاها سوى نخبة من نوابغ الفكر بعيدين عن فقه الممارسة والتطبيق، وهو ما يفتح الباب لنقدها من هذه الجهة بسبب التراكمات النظرية والمفاهيمية الميتافيزيقية العقيمة وإن كانت بالنسبة للآخرين عنوان الفلسفة والحضارة[4].

يفند "جورج سارتون" في كتابه "تاريخ العلم" فكرة" المعجزة اليونانية " التي أنطلق منها العقل الاستشراقي في دراسته للتراث الشرقي وأشاع من الأفكار ما جعل كثير من الناس يظن أنها ولدت من العدم، لأن التاريخ يعلمنا أنه لا شيء يحدث من لا شيء، وقدم مقاربة حضارية استوعب فيها جغرافيا قديمة واسعة وأكد أن المعجزة «لها أب وأم شرعيان، أما أبوها فهو تراث مصر القديمة، وأما أمها فهي مهد بلاد ما بين النهرين والشرق القديم مهد الحضارات»[5].

---

(1) محمد أركون وآخرون: **الاستشراق بين دعائه ومعارضيه**، ص39،40.

(2) حسين مؤنس: "**الحضارة–دراسة في عوامل قيامها وتطورها–**"، سلسلة عالم المعرفة، ط2، ع/237، سبتمبر 1998م، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص50.

(3) سالم يفوت: **نحن والعلم – دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي–**، ط1، بيروت: دار الطليعة،1995م، ص21.

(4) **سؤال الأخلاق–مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية–**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م، ص 77.

(5) **تاريخ العلم**، ص23.

ولا غرابة أن المعجزة الأوربية وهي الأخرى قد انطوت على خلفيات قوامها الاعتقاد بوجود استمرارية بين الثقافة الهيلينية والأوروبية كما لو كانت هذه الأخيرة الوريث الشرعي الوحيد للثقافة الهيلينية والامتداد المطلق لها؛ وعليه «فإن اللحظة العربية كما عُبّر عنها —لحظة نشاز–أي هامشية لا محل لها من الإعراب»(1).

و لم يقتصر تأثير الثقافة العربية الإسلامية المترجمة على العلوم التطبيقية فقط ، بل إن حركة الترجمة التي كانت واسعة و طويلة الأمد قد تبعتها حركة مثاقفة عميقة ظهرت آثارها واضحة في جميع ميادين النهضة الأوروبية، فالنظرة الإسلامية للعلوم والطب القائمة على البحث و الملاحظة و التجربة، ووجود المناقشات الكثيرة بين المسلمين أنفسهم أدت إلى انفتاح الذهن الأوربي ومحاولة خروجه عن قيود الكنيسة في الأمور العلمية والطبية وعن الحدية في الكتب اليونانية، ومهدت السبيل أمام النظرة العلمية ومناقشات آراء الأقدمين ومناقشة بعضهم البعض في العلوم والفلسفة وغيرها، فكان ذلك عاملا مهما في تطور الحضارة الأوربية في عهد النهضة(2).

يجدر الحديث هنا على أن فلسفة ابن رشد التي احتضنها الأوروبيون؛ لكونها تضم شروحا وافية لفلسفة أرسطو ، فعلت هي أيضا فعلها في حركة الإصلاح الديني التي قادها "**توماس الإكويني**" بعد أن تشبع بفكرة التوفيق بين الفلسفة و الدين ، و دعم المبادئ الدينية بالأفكار الفلسفية؛ «إن تأثير "ابن رشد" على آراء القديس "توماس الإكويني" واضح المعالم بالرغم من نقد هذا الكاهن له والتقليل من شأنه ، فقد ألف القديس "توماس" كتبه بعد أن شاعت بين الرهبان دروس الفلاسفة الأندلسيين وفلاسفة المشرق من المسلمين، ولم يكن في كل ما كتب في موضوعات الله والروح ووسائل الوصول إلى الحقيقة سوى أراء ابن رشد»(3).

ويمكن القول بأن إشكالية المنهج الحداثي ما زالت تُرفض من طرف دُعاة **العقل الخصوصي** وهذا لا يُقوي إلا سلطة الاستشراق من جهة، وتراكم عمليات الأسطرة للتراث من جهة أخرى، مما يعني أن مشروع العقل النقدي الجديد سيكون منطلقة المعرفي هو بداية التخلص من أحكام الاستشراق الجاهزة ومن سطوة التراثوية، لصالح رؤية منفتحة للمناهج خارج نزعة القداسة ووهم الأصالة المطلقة وحسبنا في ذلك ما قاله المستشرق المتنور "**ماكسيم رودنسون**": «النتائج النقدية التي خلص إليها مستشرقو العصر السابق عن "التاريخ

(1) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص21.

(2) عباس محمود العقاد: **أثر العرب في الحضارة الأوربية**، ص 68-70.

(3) نفسه: ص107-109.

المقدس" الإسلامي عن شكل تأليف القرآن... المعتبرة في الماضي مكتسبات نهائية نسبيا للعلم كثيرا ما وضعت موضع شك »[1] ومن خلال هذا الحكم في أفق بناء نظرية عربية حول الآخر والذات، وكل معضلات الاستشراق وخفاياه. وستكون تلك هي إشراقة الفكر التاريخي العربي وبداية سقوط أطروحة الاستشراق المركزية، آنذاك يمكن وضع الاستشراق وجها لوجه أمام أحكامه المسبقة عن الحضارات الشرقية عامة والإسلامية خاصة. تسقط في تعميمات وأحكام "أيديولوجية" مما يجعلها لا تتمكن من إدراك تاريخ العِّلم العربي ومنزلته الحقيقية من العلِّم العالمي"[2]

ب- منهاج المؤرخ العربي:

تناول المؤرخ العربي حقل تاريخ العلوم ضمن المعطى الحضاري الذي ترهل فيه العقل العربي وكذا ضمن "**الخصوصية الدغمائية**"[3]، حيث أن غالبية كتابات النخب المثقفة التي كتبت في تاريخ الفكر والعلوم بصفة خاصة جاءت كتاباتها مضطربة في بنيتها وقراءتها للتراث غالبا ما أدت الى النكوص والتراجع بنا إلى الوراء[4].

جدير بالذكر أن المؤرخ العربي كتب في مرحلة تاريخية هامة كرد فعل، حيث أن أهمية المرحلة تستدعي ظاهرة الكتابة كرد فعل سيسيولوجي؛ في حين أكدّ ابن خلدون أن الكتابة حالة نفسية وهي من خواص الإنسان[5]، وعلى ضوء انتاج المؤرخ العربي يمكن سحب علم "**سيسيولوجيا الجماهير**" على المؤرخين العرب أكثر من "**علم النفس الفردي**" لفرويد[6]، لأن المؤرخين العربي بعد الخروج من الاستعمار والامبريالية مطلع

(1) **جاذبية الإسلام**، ترجمة: إليسا مرقص، ط1، بيروت: دار التنوير، 1982م، ص85.

(2) ناصيف نصار: **طريق الاستقلال الفلسفي**، ط1، بيروت: دار الطليعة،1975، ص36.

(3) وهي إهمال النصوص المعتبر بأنها غير تمثيلية للإسلام؛ أي اهمال الإسلام الشيعي والاباضي أو "الخارجي"، وتركيز الانتباه فقط على الاسلام السني المعتبر أنه يمثل كل الاسلام أو يمثل الأرثوذكسية أي الاسلام "الصحيح والمستقيم "، وأما ما عداه فبدع وهرطقات، والواقع أن الاسلام السني ليس الا عبارة عن تنظير عقائدي دغمائي جاء فيما بعد أو كتب فيما بعد من أجل تبرير ما حصل وخلع المشروعية على الأمر الواقع؛ والدغمائية هي التعصب لفكرة معينة من قبل مجموعة دون قبول النقاش فيها أو الإتيان بأي دليل ينقضها لمناقشته أو كما هي لدى الإغريق الجمود الفكري أو المعتقد الأوحد؛ أي هي التشدد في الاعتقاد الديني أو المبدأ الأيديولوجي، أو موضوع غير مفتوح للنقاش أو للشك؛ أنظر: محمد أركون: **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر** ، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، 1995، ص 169.

(4) هاشم صالح: **الانسداد التاريخي**، ص257.

(5) ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (ت808هـ): **المقدمة – الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**–، عني بنشرها: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر،2001م، ص 417.

(6) غوستاف لوبون: **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،2013م، ص 235.

القرن العشرين بالإضافة إلى نكسة 1967م، اشتغلوا "**كجمهور محدد**" وقاموا بردود فعل جماعية لا تختلف كثيرا على "**رد فعل الجماهير**" وبالتالي جاءت معظم كتاباتهم إيديولوجية حامية لملئ "**العقل الجّمعي**" للجمهور بالحماس المستمد من التراث ضد حضارة المستعمر الامبريالي، الأمر الذي كوّن "**جمهور غوغائي**" شديد الهيجان و الانفعال، بل إن كثيرا من المؤرخين العرب انصهروا في الجماهير الشعبية نفسها على المستوى السيسيولوجي، ولم تعد هناك أي مسافة تفصل بينهم وبينها، وتعطلت لديهم ملكة "**الروح النقدية** "**والنّزعة العقلانية**" [1].

يجدر بنا التساؤل هنا عن مستويات المؤرخ العربي في الأسطرة والأدلجة والاسقاط؟ وكيف وظّف المؤرخ العربي التراث لغايات – قومية ومذهبية–وماهي أهم المنطلقات المنهجية للمؤرخ العربي؟

كوننا بعيدون عن ثورة المناهج الإنسانية في الدراسات الأكاديمية المعاصرة لم نكد نجد دراسات عالجت موضوع منهجيات التأريخ للعلوم بصفة خاصة سوى محاولات تعد على اليد الواحدة[2]، حيث وضحت القصور المنهجي وجاءت قراءتهم على المستوى المنهجي مثل ما سنشرحه.

حالة الضعف الحضاري أجبرت المؤرخ العربي على اتخاذ "**ظاهرة الإسقاط**" منطلقا منهجيا، حيث نعني هنا إسقاط هموم الحاضر على الماضي وهي حالة نستطيع أن نلمسها في أغلب الدراسات[3] المؤرخة للعلوم العربية الإسلامية، حيث قدم محمد عبد الرحمن تاريخ العلوم على أنها «كاشفة لنا عن شخصيتنا، وهادية لنا في هذا التّيه الواسع العظيم»[4]؛ ومعينةً «على استنبات الوعي القومي وتوكيد الهوية القومية الواحدة واغناء الذخيرة الروحية والرصيد العقلي بالمنجزات والمكتسبات ...»[5].

---

(1) هاشم صالح: **الانسداد التاريخي**، ص259.

(2) هذه الدراسات: سالم يفوت: **نحن والعلم**؛ ص 5-24، حسن عبد الحميد: **مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية**، ط2، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013م، ص 129-153، هاشم صالح: **الانسداد التاريخي**، ص249-286.

(3) من بين الدراسات: محمد عبد الرحمن مرحبا: **المرجع في تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت: دار الطليعة،1987م؛ حكمت نجيب عبد الرحمن: **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، العراق: منشورات جامعة الموصل، 1977م؛ علي عبد الله الدفاع: **العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية**، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة،1981م.؛ ياسين خليل: **التراث العلمي العربي**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1978م؛ علي عبد الله الدفاع: **رواد علم الفلك في الحضارة العربية الإسلامية**، ط3، الرياض: مكتبة التوبة، 1993م؛ حسن عاصي: **المنهج في تاريخ العلوم عند العرب**،ط1،بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ب ت، أحمد عبد الباقي: **معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري**، بيروت: مركز دراسات الوحدة،1991م.

(4) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص7.

(5) محمد عبد الرحمن مرحبا: **المرجع في تاريخ العلوم عند العرب**، ص40.

وينطلق بعض الكُتَّاب في دراساتهم، من الاعتقاد بأنه «في مرحلة الوّعي لابدّ للدّراس من أن يعيد النّظر في المعطيات الحضارية والتاريخية، ليجعل منها تراثاً يرفد الحياة الجديدة مما لا ينضب من كسب مادي ومعنوي ... وتوظيف الجوانب المشرقة من التراث في خدمة الأمة في مرحلة وعيها وتقديرها الجديد لدورها»(1).

وفي السياق نفسه يصرح أصحاب هذه الدراسات أن لدراسة تاريخ العلوم عند العرب "**وجهاً قومياً**"(2) من حيث أن التراث ككل يرتبط بمشاعر وأهداف قومية ارتباطاً وثيقاً، لذا فإن «الواجب القومي والأمانة العلمية يحتمان على الباحث دراسة التراث العلمي العربي، ويبعث الأفكار والمبادئ والنظريات والمواقف والإنجازات الأصيلة للبرهنة على أن الأمة العربية قد اسدت بفضل علمائها وفلاسفتها ومفكريها للإنسانية الشيء الكثير»(3).

كما يتضح من دراسات أخرى من تاريخ العلوم أنها وظفت التراث العلمي وحولته على حد تعبير المفكر الكبير "سالم يفوت" إلى "**تاريخ للعبرة والموعظة**"(4)، جاء كنتيجة لحالة "التراجع والتردي" التي آل اليها المسلمون، مع الاعتقاد بأنه «من العسير على أمة غفلت عن أسس حضارتها حتى تردت إلى الحضيض راسفة طويلاً تحت نير الاستعمار الأجنبي أن تخرج من هذه الوهدة وتعود إلى تأدية الدور الذي يليق بها بوصفها خير أمة أخرجت للناس، دون أن تعي تاريخها وتلقنه لأبنائها»(5)، ومن هذا المنظور تحول تاريخ العلم الذي من المفروض أن يكون **درساً ابستمولوجياً** إلى **درسٍ أخلاقي حضاري** ذو حمولة أيديولوجية واضحة غاب فيها التأريخ الفعلي للعلوم، يلجأ فيها المؤلف إلى انتقاء الاستشهادات التي تخدم الطرح التمجيدي لجهود العلماء المسلمين، أما النصوص التي لا تخدم ذلك الطرح فيسكت عنها(6).

---

(1) حكمت نجيب عبد الرحمن: **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، ص8.

(2) يبدو لي أن القومية العربية، التي لم تكن عند الجابري مشروعا سياسيا يتعامل معه بمعقولية نسبية، بقدر ما كانت قناعة عارمة استثمرت استثمارا نفسيا مكثفا وفكرة ثابتة اجتاحت كيانه كله، قد أملت على الجابري بديهيات "العقل العربي" الزائفة ومعتقداته الايديولوجية والعاطفية وخصوصياته العربية الإسلامية التي هي خصوصيات الاثنية المركزية عند القبائل البدائية التي تتصور كل منها أنها "استثناء" من القبائل الأخرى لا ينطبق عليها ما ينطبق على باقي القبائل التافهة، ألا يكون العقل العربي من هذا المنظور ترجمة "فلسفية" لـ "الاشتراكية العربية" و"الاستقلال التاريخي للذات العربية" ترجمة للقومية العربية وأمتها الموحدة وغيرها من الخصوصيات الموجودة في عالم الأذهان أكثر مما هي موجودة في عالم الأعيان؟، ينظر: محمد عابد الجابري: **تكوين العقل العربي**، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م، ص 85-96.

(3) ياسين خليل: **التراث العلمي العربي**، ص4.

(4) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص10.

(5) علي عبد الله الدفاع: **رواد علم الفلك في الحضارة العربية الإسلامية**، ص151.

(6) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص11.

منطلق وغرض آخر لتأريخ العلوم يجدُر الإشارة له هو "**التمجيد والحنينية**"(1)، حيث تعثر في ثنايا الكتابات على الماضي العلمي العربي على كل صفات الكمال والقداسة التي تخفف الواقع "**المُدنّس**" وهذا ما يجعل البعض من تلك المؤلفات تقوم بتعداد أوجه السبق من الناحيتين العلمية والمنهجية، وكل ما يسجل للعرب في المجال العلمي، وهي حالة متقدمة في رصد قمم وشخصيات علمية ومنه تحوّل تأريخ العلم إلى تأريخ لسير العلماء الذاتية وذكر لأعمالهم وأخبارهم واكتشافاتهم مظهراً لذلك(2)، في حين لم يتم دراسة حقل العلوم والفكر العربي الإسلامي كمفاهيم ومواضيع وقضايا إشكالية يتجاوز فيها المؤرخ هالة القداسة والتلويح بإعادة قراءة سير العلماء ليُحولها إلى نهضةٍ مأمولة، وهي كما نرى مغالطة منهجية كبرى لن تتحول إلى واقع علمي أبداً .

كما يذهب البعض إلى "**القفز عبر العصور**" وهم من قام بنقد العلوم محاولة منهم انكار كل فضل لأوروبا والغرب ولم يفرز سوى "**استشراق معكوس**" يستند الى "**مركزية سلفية**" متعصبة تقوم على منطق أن كل نظريات الأخر سابقاً وحالياً سبقهم اليها العرب والمسلمون وهلمّ جراً والأمثلة عديدة(3).

وفي منهج تاريخ العلم يوضح المفكر عبد الله العُّروي أن "الأيديولوجيا" التي يحملها المؤرخ ذو المركزية السلفية هي مجموع القيم والأخلاق والأهداف التي ينوي تحقيقها على المدى القريب والبعيد أو هي نظام الأفكار المتداخلة (كالمعتقدات والتقاليد والمبادئ والأساطير) التي تؤمن بها جماعة معينة أو مجتمع ما وتعكس مصالحها واهتماماتها الاجتماعية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والنظامية وتبررها في نفس الوقت، وتقوم هذه المرجعية بمهمة التبريرات المنطقية والفلسفية لنماذج السلوك والاتجاهات ، والأهداف وأوضاع الحياة العامة السائدة(4)، وجدير بالذكر أن مرجعية أي مؤرخ منهم تنطوي على تفسير وإعادة صياغة أطر مرجعية

(1) يقترن بهذه الظاهرة مثالنا على التمجيد والحنينية حيث أن الجزم القاطع بأن العرب والمسلمون هم مكتشفو "المنهج العلمي التجريبي" حتى تمادوا في رصد الظاهرة لحد التخمة –الأدبية –كون القضية لا تعدوا ذكرا لإنجاز على أهميته إلا أن العقل العربي بقي يتلمس منه الخلاص لواقعه وتسلية همومه، «فمن أبرز ما يسجل للعرب في هذا المجال صياغاتهم العلمية والمنهجية للعلوم البحتة على أسس تجريبية صحيحة ترفض الخرافة، وتعتمد البحث الجاد والبراهين كما ينبغي أن يكون»؛ ينظر: حكمت نجيب عبد الرحمن: **دراسات في تاريخ العلوم**، ص9.

(2) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص11.

(3) حتى أن بعضهم ذكر أن أصل النظرية الذرية المعاصرة قد سبق الأشاعرة الأوروبيين في اكتشافها بقولهم: "بالجزء الذي لا يتجزأ" وأيضا نظرية علاقات "الارتياب واللايقين" لعالم الفيزياء الألماني "لفيرنر هايزنبيرغ" (1901م-1976م) التي سبقه إليها الغزالي(ت505ه/1058م) عند إبطاله مبدأ السببية، ينظر: سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص22.

(4) عبد الله العروي: **مفهوم الأيديولوجيا**، ط5، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م، ص103-109.

أيديولوجية بديلة على أن هناك من يرى أن عناصر الأيديولوجية حقائق صادقة ومذاهب ثابتة وليست صيغاً فلسفية أو نظرية يمكن أن تتوافق مع كل تغير في الظروف الاجتماعية والثقافية[1].

هكذا أُنتِج الاستشراق المعكوس الذي كَتب في حالة رفض لمنهج المستشرق العلمي ذو البنية المعرفية والمنهجية والوثائقية بدرجة عالية، حيث أن المؤرخ ذو المرجعية السلفية يُركز على الذات ويكرس التقوقع فيها، فقد هيمنت على جُلّ الدارسين العرب المعاصرين في مجال تأريخ العلوم وغيره، في محاولة للتحرر من المركزية الأوربية، وقدموا لنا أطروحات "**لاتاريخية**" مبنية على الخصوصية والهوية أفرزت ذاتاً تركن إلى الماضي وإن لم نخطأ التقييم فهي تعاصر الماضي أكثر مما تعاصر حاضرها، وفي أغلب النتائج فهذه الذات أخرجها رُكونها للماضي من التاريخ.

2. الابستمولوجيا التاريخية كبديل لقراءة التراث والتأريخ للعلوم:

ومع انفتاح التاريخ على العلوم الأخرى، سواء الإنسانية منها أو الدقيقة، تمكن المؤرخون من التزود بأدوات بحث جديدة جعلتهم يعيدون النظر في كثير من القضايا التاريخية، ويطرحون أسئلة جديدة ومشكلات تاريخية لم تكن إلى عهد قريب في متناول المشتغلين بالتاريخ، لقد نظر الثنائي "**لوسيان فيفر**" و"**مارك بلوخ**" إلى الكتابة التاريخية على أنها طرح للمشكلات الكبرى للإنسان في سياق "**الزمن التاريخي الطويل**"، وذلك بنية إخراج الكتابة التاريخية من نمطية الحدث السياسي والوقائع الضيقة[2]، وفي هذا الصدد يقول المؤرخ الفرنسي لوسيان فيفر: «سيساهم في كتابة التاريخ اللغوي والأديب والجغرافي والقانوني والطبيب وعالم الأجناس والخبير بمنطق العلوم...الخ »[3].

(1) عبد الله العروي: المرجع السابق: ص 122.

(2) مسعود ضاهر: "**بروديل والنظرية المتوسطية**"، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع/43، 1987م، ص31.

(3) عبد الله العروي: **مفهوم التاريخ**، ط4، الدار البيضاء-المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005م، ص187.

ومع رصدنا لأهم الحقول المعرفية التي تعاملت مع التراث العربي الإسلامي سواء من ناحية المنطلق المنهجي أو مرجعية التفكير الاجتماعية –**الأيديولوجيا**–ونزعَاتُها المتعددة في القراءة والتوظيف، وبكل ما لها من مغالطات تاريخية وعلمية، يقترح مؤرخو العلم[1] البديل الابستمولوجي[2] لتغيير الخطاب الأكاديمي في دراسة العلوم وبدونه لن نتجاوز "**العائق الابستمولوجي**" الذي طرحة "غاستون باشلار بعبارة أدق يقول: «إن العقل ينمو في جو الأزمة، وكل نضج فكري مزعوم يشكل عائقاً في درب المعرفة». وهنا دور الابستمولوجيا في إعادة دراسة معرفة علمية مبنية على الموضوعية بعيدة كل البعد عن القراءات المتعددة للموضوع الواحد وحسبنا في ذلك أكبر كتاب قدمت له قراءات متضاربة؛ ونعني هنا "**مقدمة ابن خلدون**" التي وظفت في قراءة العديد من المرجعيات فكلٌ ينسبه إلى تيارٍ فكريٍ معينْ، ويُقدم في كل مرة على حَسب تخصصات الدارسين واسقاطاتهم الأيديولوجية[3].

(1) في مقدمة المناديين لضرورة تطبيق المنهج الابستمولوجي لنقد ودراسة العلوم هو سالم يفوت، حيث يظهر المنهج الابستمولوجي والحفر الأركولوجي الذي يقترحه الأستاذ عند دراسته التطبيقية وهو يؤرخ لعلم الفلك في المغرب والأندلس، فعملية "الحفر" لا تنطلق من بداية غير محددة، ولا تتجه نحو مستقبل غير معروف، لأن هدفها هو الإجابة عن سؤال راهن وهو: ما هي مساهمة المفكرين المغاربة والأندلسيين في نشأة العلم الحديث وعلى رأسه علم الفلك سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص5؛ ومن أهم دراساته الابستمولوجية: **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع**، بيروت: دار الطليعة، 1976م؛ **حفريات المعرفة الإسلامية**: بيروت: دار الطليعة، 1990،و هناك العديد من الدراسات التي طبقت المنهج الابستمولوجي على غرار: ناجية الوريمي بوعجيلة: **حفريات في الخطاب الخلدوني** –الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية–،تونس: دارالجنوب،2008م؛ محمد عابد الجابري: **بنية العقل العربي–دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة** في الثقافة العربية–،ط9،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2009م،ـــــ **نحن والتراث**، ـــــ **تكوين العقل العربي**؛ محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**، ترجمة: هاشم صالح،ط3، بيروت: مركز الانماء القومي، 1996م، محمد أركون: **أين هو الفكر العربي المعاصر؟**، ـــــ: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**: ترجمة هاشم صالح،ط3،بيروت: مركز الإنماء القومي، 1996م.حسين عبد الحميد: **مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية**.

(2) **الابستمولوجيا**: هو مصطلح جديد أي لون جديد من الدراسات التي تتخذ المعرفة والمفاهيم موضوعا لها، وأن الشيوع الواسع لهذا المصطلح دليل على وجود مشاكل جديدة أو نظرات جديدة إلى مشاكل قديمة تدعوا الحاجة إلى جعلها موضوعا لعلم جديد، ويشتق هذا المصطلح من كلمتين يونانيتين (Episteme) ومعناها: علم و(Logos) معناها: نقد، نظرية، دراسة، فالابستمولوجيا إذن من حيث الاشتقاق اللغوي هي: علم العلوم أو دراسة النقدية للعلوم، ينظر: علي حسن كركي: **الإبستمولوجيا في ميدان المعرفة**، ط1، بيروت: شبكة المعارف،2001م، ص15. «ان تاريخ العلوم جدل بين العوائق الابستمولوجية والقطيعات الابستمولوجية»، ينظر: محمد الوقيدي: **ما هي الابستمولوجيا؟** ط2، بيروت: مكتبة المعارف للنشر، 1987م، ص 15.

لهذا تعرف الابستمولوجية بأنها صفة جوهرية أي الدراسة النقدية للمبادئ أو الفرضيات أو النتائج العلمية الهادفة إلى بيان أصلها المنطقي لا النفسي ، وقيمتها وأهميتها الموضوعية حيث «تتناول بالدرس والنقد مبادئ العلوم وفروضها ونتائجها لتحديد قيمتها وحصيلتها الموضوعية ،استنادا إلى التوجه الابستمولوجي المعاصر لنظرية تاريخ العلوم، واعتمادا كذلك على الأسئلة القلقة التي بدأ مؤرخو العلم وفلاسفته يطرحونها حاليا؛ وثانيا نقد المنهجية التي سادت تاريخ العلوم والتي ترجع إلى سرد الحكايات والوقائع، والاكتفاء بتجميع وتسجيل الاكتشافات والنظريات والابتكارات المتراكمة؛ ينظر: المرجع نفسه: ص 23–28.

(3) من الإنصاف التنويه إلى أن هذا الاتجاه عمد إلى توظيف إيديولوجي للنص الخلدوني، وهو ما يعتبر توظيفا للماضي من أجل إنقاذ الحاضر،

ومن التساؤلات التي تحضرني هل هناك مناهج بصيغة الجمع أم منهج واحد عالج به المفكرون المعاصرون الفكر العربي الإسلامي؟ إلى أي مدى وفق المنهج الابستمولوجي في نقد التراث؟ وماهي أهم الدراسات التي طبقت المنهج في التأريخ للفكر العربي الإسلامي ونقده ضمن الخصوصية–الإسلامية–؟

ب- **منهج محمد أركون:**

عرف المغرب العربي عديد المحاولات الناجحة في حقل الفكر العربي الإسلامي، ينتمي أصحابها إلى صنف المفكرين والأساتذة الذين تزودوا بتكوين علمي منهجي غربي غلبت عليه الثقافة الفرنسية ومن هنا قدموا نتاج تكوينهم في شتى في اهم قضايا الفكر العربي الإسلامي.

ومن بواكير الدراسات الابستمولوجية في هذا المضمار دراسة المرحوم الأستاذ "محمد أركون" التي نجحت إلى حد كبير مع ابراز ثلاثيته المشهورة تحت عناوين: "تاريخية الفكر العربي الإسلامي"(1)، " الفكر الإسلامي قراءة علمية"(2)، "الفكر الإسلامي نقد واجتهاد"(3).

ومن مقدمة الكتاب الأول يجد القارئ طرحاً صريحا صبّ فيه منهجه في الفكر العربي الإسلامي، فهو يكرس المقدمة لموضوع المنهج ويسأل كيف ندرس الفكر الإسلامي؟، وتجاوز المنهج التاريخي الكلاسيكي والتحرر من منهج الاستشراق "الفيلولوجي" الذي أراد اساتذته حبسه فيه، يؤكد ذلك قوله: «لقد آن الأوان لكي نتجاوز النزعة الأخلاقوية أو الوعظية السائدة في الجهة العربية –الإسلامية. وكذلك ينبغي تجاوز الخطابات الايديولوجية الطنانة والسهلة التي لا تكلف اصحابها شيئا يذكر. ينبغي تجاوز كل ذلك لكي ننخرط

عن طريق إعادة تأهيل التراث كسبيل للنهضة التي لا سبيل آخر لها سوى استرجاع القيم الثقافية والعلمية القديمة، بغية الاعتماد عليها لحماية الشخصية العربية الإسلامية من الأطماع الاستعمارية والثقافية الغربية، وهو بطبيعة الحال توظيف إيديولوجي من أبرز مظاهره السقوط في التمجيد والافتخار، ورفع الماضي إلى مستوى ريادة الحاضر. سالم يفوت: **"ابن خلدون وحدود التأويل"**؛ ضمن كتاب: **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، لمجموعة باحثين، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007م.ص30.

(1) ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت: مركز الانماء القومي،1996م.

(2) ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت: مركز الإنماء القومي،1996م.

(3) ترجمة: هاشم صالح: الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، د ت.

في نقد ابستمولوجي عميق لكل من النظامين الفكريين التاليين: النظام العربي الاسلامي الكلاسيكي(1) من جهة، والنظام الغربي من جهة أخرى».

كما أن المشتغل على النص الأركوني لا يجد صعوبة في إدراك الحضور القوي "لميشال فوكو" ومفاهيمه ومصطلحاته، ومن بين هذه المفاهيم الأساسية في البناء الفلسفي لفوكو "**مفهوم الابستمي**"(2)

والتي تترجم الى العربية "**بالمنظومة الفكرية**" وكما هو الحال عند هاشم صالح تحت اسم "**المجال المعرفي الاصولي**"(3)، وكذلك نجد المصطلح بنفس التوظيف عند الجابري وسالم يفوت.

كما لا يمكن اعتبار "**الإبستمية**" مرادفاً للمعرفة بل هي تعبير عن النظام أوعن المبدأ التاريخي الذي يتحكم في مختلف معارف حقبة تاريخية، فالإبستمية هي النظام الخاص بالمعرفة و الذي يتميز بالعمومية والشمولية والعمق، و يوضح اركون مفهوم الأبستمية بقوله : هي مجموع الروابط القائمة بين العلوم والأشكال الابستمولوجية والوضعيات والممارسات الخطابية ، تسمح بفهم الالتزامات و الإكراهات التي تفرض نفسها على الخطاب في لحظة معينة وهو ما يعني عند اركون فتح العقليات المغلقة وتحريرها ،وإضاءة "**اللامفكر فيه**"(4) بالاستناد إلى بنيوية فوكو(5).

---

(1) جدير بالتنويه هنا أن القصد من المصطلح هنا هو الاستشراق التقليدي؛ حيث يفرق أركون بين ابستمية الفكر الإسلامي والاستشراق والغرب: «إن الإسلاميات الكلاسيكية هي عبارة عن خطاب للعربي حول الإسلام، أي خطاب يهدف إلى العقلنة في فهم الإسلام. ولكن كلمة إسلاميات (Islamologie) كمصطلح اختراع غربي بحت، ذلك ان المسلمين يكتفون بالتحدث عن الإسلام مثلما يفعل المسيحيون عندما يتحدثون عن المسيحية»؛ ينظر: محمد أركون: **الفكر العربي الإسلامي نقد واجتهاد**، ص92.

(2) ورد مفهوم "الابستمي" عند فوكوا على أنها جملة المسلمات الضمنية التي تتحكم بكل الإنتاج الفكري في فترة زمنية معينة، ويميز بين ابستمية العقل الكلاسيكي، وإبستمي الفكر الإسلامي الكلاسيكي، وإبستمي الفكر المعاصر.ينظر: محمد أركون: **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: دار الانماء،1994م، ص68.

(3) هاشم صالح: **الانسداد التاريخي**، ص107.

(4) هو مصطلح أشاعه "هيدغر"، حيث بين في كتابه (ماذا ندعو تفكيراً؟) بأن اللامفكر فيه هو لا يمثل نقصاً في المفَكِر، بل اللامفكر ليس هو كذلك دائماً إلا من حيث انه لامفكر، وهو أشبه بذلك النوع من الخطأ الذي لم يصبح بعد حقيقة أو من اللافهم الذي لم يَسرِ بعد على طريق التأويل، إن اللامفكر فيه عند اركون هو ليس إلا تراكماً للمستحيل التفكير فيه في عدة مراحل متعاقبة من التاريخ وذلك لأسباب دينية آو اجتماعية أو سياسية؛ أنظر: مطاع صفدي، **نقد العقل العربي–الحداثة وما بعد الحداثة–**، ط3، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م، ص168؛ محمد أركون، **الفكر الإسلامي، قراءة علمية**، ص18.

(5) أنصار بيار: **العلوم الاجتماعية المعاصرة**، ترجمة: نخلة فريفر، ط1، بيروت –الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992م، ص242.

ومن الملاحظ فإن أركون ينقد "**النزعة التاريخوية**"(1) التي لم تحدث القطيعة الابستمولوجية فالأخير يفرق عادة بين القطيعة الابستمولوجية والقطيعة الإبستميائية، فالأولى اقل عموماً واتساعاً، وهي قد تعني حصول قطيعة فكرية محدودة على مستوى علم الفيزياء مثلاً من دون أن يعني ذلك حصول القطيعة على المستويات المعرفية الأخرى من فلسفية وسياسية وغيرها. وهذا ما حصل عندما قلب أينشتاين رأساً على عقب الفيزياء التقليدية واكتشف نظرية النسبية عام 1905، في حين إنّ الثورة المعرفية الفلسفية الموازية (من نقد أدبي وتاريخ وعلم اجتماع، الخ ...) لم تحصل إلا بعد 1950م، أما القطيعة الإبستميائية فتشمل عادة عدة مستويات معرفية دفعة واحدة وفي فترة زمنية واحدة "(2)

يرى أركون أنه منذ النقد الذي وجهه "ابن رشد" والذي انتهى بالفشل لم تدرس مطلقاً مشكلة الروابط بين العلوم الدينية والعلوم العقلية بكل أبعادها الفكرية الحقيقية في المناخ الإسلامي، نقصد بذلك التناقض بين العلماء –الفقهاء– من جهة وبين المثقفين و الأدباء الذين كانوا يميلون إلى تشكيل طبقة متجانسة من جهة أخرى كما لم تدرس الأبعاد التاريخية المتمثلة بالظروف السياسية و الاجتماعية والاقتصادية المحبذة إما لنزعة إنسية (هيومانيزم) وإما "**لأرثوذكسية مغلقة**" وصارمة كما حصل بعد القرن الخامس الهجري(3) لقد قام أركون بتفكيك مفهوم الأرثوذكسية في الإسلام وكيفية نشوئها واشتغالها في التاريخ وبين كيف أنها بصياغتها القطعية ومسلماتها وبسبب سيطرة المخيال الجماعي على قطاعات واسعة من الناس أدت إلى عدم معرفتنا بالحقائق الحقيقية : أي التاريخية و العلمية والفلسفية وفرضت بدلاً عنها الحقائق السوسيولجية(4).

---

(1) النزعة التاريخوية الوضعية: هي النزعة التي تؤمن بأن الأحداث أو الوقائع أو الأشخاص الذين وجدوا حقيقة و الذين دلت على وجودهم وثائق صحيحة هم وحدهم الذين يمكن قبولهم كمادة للتاريخ الحقيقي الفعلي، وهذا يعني استبعاد كل العقائد والتصورات الجماعية التي تحرك المخيال الاجتماعي أو تنشطه من ساحة علم التاريخ، وهنا تحديداً يكمن اعتراض اركون إذ يرى اركون بأن مثل هذه العقائد والتصورات هي قوى حاسمة تغذي الديناميكية التاريخية وتدعمها، إن النمط الوضعي للعقل حسب اركون قد تجاهل أو أساء فهم المكانة الأنتربولوجية للخيال، ويقصد بالخيال هنا بصفته الملكة الشغالة في كل النشاطات الفنية و الرؤى السياسية، و أيضاً الخيال بصفته وعاءً لاحتواء المعتقدات والتصورات الجماعية التي تمارس دورها كمخيال اجتماعي، أنظر : محمد اركون: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ،ط1 ، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001م، ص49.

(2) أنصار بيار: **العلوم الاجتماعية المعاصرة**، ص 242-243.

(3) الزواوي بغورة: **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر،2001م، ص 68.

(4) جورج طرابيشي: **من النهضة إلى الردة –تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة–**، ط1، بيروت: دار الساقي،2000م، ص139-140.

أن المنهجية الحديثة التي يتبعها أركون في "**تاريخ الأفكار**" لا تفصل بين حركة الأفكار من جهة وحركة الواقع أو المجتمع من جهة أخرى كما يفعل تاريخ الأفكار التقليدي الذي يدرس تسلسل الأفكار أو النظريات لذاتها وبذاتها، ومن هنا يقدم أركون ومن خلال هذه المنهجية صورة تاريخية عن مسار الفكر على مدار القرون، وليس صورة تجريدية ومثالية تحلق فوق السحاب، وهذه المنهجية التاريخية التي يريد أركون تطبيقها على الفكر العربي– الإسلامي هي نفس الثورة المنهجية أو الابستمولوجية والتي طبقت على تاريخ الفكر الأوربي منذ الستينيات والتي مارستها الحوليات الفرنسية، وميشيل فوكو في أركيولوجيا المعرفة، أو تفكيك الميتافيزيقيا "لجاك دريدا" ، أو المنهجية السوسيولجية الحديثة[1].

ب– منهج سالم يفوت:

وفي دراسات مرجعية في المنهج الابستمولوجي، يلاحظ الأستاذ سالم يفوت أن هناك إهمالا للعلم وتاريخه في الفكر العربي المعاصر؛ فالذين كتبوا في هذا الموضوع –وهم قلائل–لم يكتبوا تاريخا فعليا، إذ يغلب على تاريخهم الحنين والتمجيد والتعظيم لماضينا العلمي، والقراءات الجديدة للتراث، هي أيضا لم تهتم بجدية بالعلم العربي وتاريخه، فلقد أقصته من اهتماماتها التراثية، فهو يقول: «بل حتى الذين يكتبون عن "التراث" من زاوية قراءته وإعادة قراءته، أو بوصفه عامل تأهيل للنهضة والتجديد يسقطون في مواقف تحذف من التراث جانب العلم، أي ما هو أشد ارتباطا والتصاقا بالتاريخ الثقافي العالمي، فلا يرد له ذكر، بينما يحتل الفقه والفلسفة والكلام والشعر وغيرها مكان الصدارة» هذا ما يجعل أن السلفي يلتقي مع المستشرق في «تنحية العلم العربي من تاريخ العلم»[2]

إن الوقوف عند العوائق والتصورات التي تحكمت في رؤية المؤرخين العرب للعلم، دفعت بالأستاذ سالم يفوت إلى بلورة أسلوب جديد لتناول التراث العلمي والمعرفي الإسلامي، ويجتهد هذا الأسلوب في تجاوزه، أولا، التقريض الذي يكتفي بتقرير الوقائع والتصفيق لها؛ كما يعمل ثانيا على كتابة تاريخ للعلم من منظور

(1) جورج طرابيشي: المرجع السابق، ص 146.

(2) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص76

"**موضوعي**"(1) والأسلوب الذي يود الأستاذ سالم يفوت بلورته يستند إلى تصور "**بنيوي ابستمولوجي**"؛ ويمكن أن نجمل أهم عناصر هذا "**البعد المنظومي الابستمولوجي**" في:

– اهتمام هذا المنظور بالأشكلة والتساؤل والتأزيم، أكثر من اهتمامه بالحلول والأجوبة فمهمة المؤرخ هي طرح "**أسئلة راهنة**" بغية إبراز "**العوائق**" وأشكال الانحباس التي تعرفها الثقافة لهذا فما يهم الأستاذ سالم يفوت هو الوقوف عند "المحاور الأساسية التي تستقطب استقطابا إشكاليا"(2)مجموعة من المواقف والسلوكات، فنحن أمام ما يطلق عليه "**جيل دولوز**" بأنطولوجيا السؤال(3)، حيث يكون التركيز على السؤال في علاقته مع الوجود هو الشغل الشاغل الذي يهم المؤرخ، وهذا ما يسمح بالقيام بعمل "**جنيالوجي**"(4) يبين أصول الأسئلة التي تهم الحاضر والبعد الذي يكفي على هذا الاتجاه هو البعد النقدي من "**فحص**" و"**تقويم**" بهدف إجلاء التصورات العفوية وتفكيكها وبيان الفراغات التي تخترقها.(5).

–الاهتمام بالعلاقات التي تنشأ وتتشكل من عناصر مختلفة ومتباينة والتي تعطي لهذا الأسلوب طابع البعد المنظومي، وتكمن أهمية هذا البعد في كونه يخلصنا من النظرة التطورية للتاريخ، التي تستند إلى الاعتقاد في صيرورة ذات اتجاه وعناصر واحدة مطابقة ومشابهة لأصلها. فالتفكير في العلم وقضاياه، من الوجهة "**المنظومية**"، يعني الوقوف عند تفاعل العلم مع بيئته ومحيطه، وإبراز الوظائف والأدوار التي يقوم بها، والتي تجعله عنصرا أصيلا من حاجيات المجتمع ومتطلباته، فدور العلوم في النهوض بالمجتمع لا يقل أهمية عن دور

(1) سالم يفوت: المرجع السابق، ص5.

(2) سالم يفوت: **حفريات الاستشراق–في نقد العقل الاستشراقي–**، ط1، بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1989م، ص7.

(3) نفسه: ص 8.

(4) تعد الجنيالوجيا الأداة التي تسمح للفلسفة بأن تلتقي بالتاريخ؛ بجعل الفلسفة تتخلى عن منطلقاتها الميتافيزيقية، والدفع بالتاريخ إلى أن يكون اهتماما بما يحدث فعلا في جميع مستوياته المختلفة، من هنا تظهر الجنيالوجيا وسيلة لتقويض الميتافيزيقا باعتبارها إنتاجا للحقيقة، من خلال نقد لمنطلقاتها، وإعادة النظر في الأساس المفاهيمي الذي تستند إلى الأزواج. ولعل أهمية البحث الجنيالوجي، كتقويض للميتافيزيقا، تظهر في وصفه للواقع الإنساني، كواقع يتشكل من الصراعات والمصالح، ومن ثمة الهيمنة، والرغبة في التملك؛ ينظر: ميشيل فوكو: "**نيتشه–الجنيالوجيا والتاريخ–**" ضمن كتاب: **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، ط،1، الدار البيضاء–المغرب: دار توبقال، 1988، ص 19-44.

(5) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص89.

المجتمع في تطوير العلوم[1] هذا ما يؤكد –حسب سالم يفوت–أنه لا يجب الفصل بين النظرية والممارسة ولكن الاعتماد على "**إرادة واحدة**"[2]، تلم أشتات الأبحاث العلمية والأنشطة التكنولوجية.

– الاهتمام بالكيفية التي تتعامل بها ثقافة ما مع داخلها، وهي تواجه الخارج بهدف طيه وثنيه. لهذا يكرر الأستاذ سالم يفوت على طول صفحات الكتاب أن "**تقدم العرب**" و"**نهضتهم**" رهينة برؤية ذاتية تبدع نموذجا تنمويا [3] في الخارج، وجعله ثنية[4] في الداخل مازالت تمثل عائقا أمام المجتمع العربي، فتقوّت بذلك تبعيتهُ لمراكز الغرب، بسبب أخطاء في المناهج العلمية الأكاديمية.

ويطلق الأستاذ سالم يفوت على عملية طي الخارج عندما يتعلق الأمر بالعلم لفظ "**التوطين**"، ويعني بذلك "**غرس تقاليد الخلق والإبداع**"[5]، فالثقافة المواكبة للتاريخ هي التي تجعل من نفسها إلى حد ما، صدى للعلم واستجابة له، تفتح لها بابا من خلاله تطل على التاريخ لتركب مركبه ولتستوعب قيم التجديد وتبلور حداثة فلسفية وثقافية[6]

–عدم القفز على التاريخ بالاهتمام بشكل فعلي بما وقع في سياقه التاريخي، والتخلي عن فكرة "**وحدة التاريخ**" ووحدة مراحله وأطواره وتجانس اتجاهاته من الماضي إلى المستقبل [7] فالحدث التاريخي لا يجد معناه إلا في علاقته مع أحداث أخرى تنتمي إلى نفس السلسلة[8]مما يعني أن التاريخ عبارة عن مجموعة من الأحداث التي تنتمي إلى سلاسل مختلفة، وعلى المؤرخ أن يكون جد يقظ عند بنائه لهذه السلاسل.

---

(1) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص85.

(2) نفسه: ص92.

(3) نفسه: ص98.

(4) مصطلح اجرائي نقصد به ثني التراث بكل مقوماته، أي ممارسة الوصاية الأيديولوجية عليه لا العلمية.

(5) نفسه: ص80.

(6) سالم يفوت: **نحن والعلم**، ص 95.

(7) ميشيل فوكو: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، ط1، الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي، 1986، ص9.

(8) نفسه: ص 199.

يظهر من القضايا السالفة الذكر أن طريقة الأستاذ سالم يفوت التي يقترحها تهدف أولا إلى بلورة حفريات جديدة للمعرفة العربية الإسلامية [1]، استنادا إلى التوجه الابستمولوجي المعاصر لنظرية تاريخ العلوم، واعتمادا كذلك على الأسئلة القلقة التي بدأ مؤرخو العلم وفلاسفته يطرحونها حاليا؛ وثانيا نقد المنهجية التي سادت تاريخ العلوم والتي ترجع إلى سرد الحكايات والوقائع، والاكتفاء بتجميع وتسجيل الاكتشافات والنظريات والابتكارات المتراكمة[2]وما يجب التأكيد عليه هنا، هو أن "**حفريات**" الأستاذ سالم يفوت، جعلت تصوره "**المنظومي البنيوي**" لا يرى في العلم إنتاجا غربيا أو سلعة تستورد، وإنما قيماً ثقافية هامة من حيث هي روح وثابة ومنهج نقدي يستفز المسلمات الموجودة والشائعة و لأن هذا التاريخ يهدف إلى كتابة تاريخ المفاهيم والموضوعات والقضايا المحورية [3].

نلفت النظر أن هذه الدراسات شكلت قطيعة ابستمولوجية على مستوى نظام المعرفة السائد في الدراسات والأبحاث الاكاديمية الحديثة والمعاصرة للمؤرخ والمفكر وفيلسوف التاريخ العربي، وظهر جليا استحضارهم للمنهج الابستمولوجي الذي حفروا به عميقاً في النص التراثي، وبالموازاة هل كان للمنهج الابستمولوجي ارهاصات في كتابات إخوان الصفا وابن خلدون على مستوى المعرفة و النّقد ، وكذلك أيمكن القول أن هناك نقلات ابستمية عامة أم قطيعة ابستمولوجية اختصت بفن من الفنون دون بقية حقول المعرفة؟

(1) ميشيل فوكو: **حفريات المعرفة**: ص200.

(2) ميشيل فوكو: "**الحقيقة والسلطة**"، ضمن كتاب: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، ط1، بيروت: دار التنوير، 1984، ص77.

(3) سالم يفوت: **نحن والعلم**: ص94-95.

الفصل الثاني

العمران مقاربة ابستمولوجية

1. ابستمية تصنيف العلوم:

أ- التصنيف ودلالاته الفكرية عند اخوان الصفا

ب- التصنيف والقاعدة الإبستمية عند ابن خلدون

2. ابستمولوجيا البنية والمفاهيم:

أ- العمران سياقات التوظيف ودلالات المعنى

ب- البنية المفاهيمية العميقة للعمران عند ابن خلدون

العمران مقاربة ابستمولوجية:

شكّل مصطلح " **العمران**" ومفهومه الذي اكتسب أهمية كبرى في الدراسات التاريخية والاجتماعية الحديثة، بفضل الاستعمال المميز الذي حظي به في القرن (8هـ/14م) من طرف ابن خلدون، أحد أهم مفكري العرب والمسلمين جدلاً ، وأُنتجت حوله دراسات عديدة تراوحت بين رصد الموضوع ضمن قراءة تشكيكه للعقل الخلدوني[1] وأخرى بطبيعة التجربة السيسيولوجية الخلدونية [2] أو مقارنة نصية لنصوص المقدمة مع نصوص "إخوان الصفا"، لكن المثير في أن بعض الدراسات تناولت الموضوع من زاوية أيديولوجية لزعم الأسبقية والريادة لمحمود اسماعيل في اكتشاف الخيوط الرابطة بين متن المقدمة ونصوص الرسائل[3]، بصرف النظر عن تباين التأويل واستخلاص النتائج في دراسة هذا الأخير أو عند من سبقوه على نحو ما

---

(1) العديد من الباحثين العرب شكّك في كفاءة ابن خلدون ونزاهته العلمية، فحاولت تجريد نصوصه من شرف الريادة الإبداعية نذكر من بينهم: طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية–تحليل ونقد–**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط1، مصر: مطبعة الاعتماد، 1925م؛ علي أومليل: **الخطاب التاريخي–دراسة لمنهجية ابن خلدون**، ط4، الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي المغربي،2005م؛ ومحمود إسماعيل: **نهاية أسطورة – نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا–**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.

(2) من بين أهم الدراسات نخص بالذكر: حسن الساعاتي: **علم الاجتماعي الخلدوني –قواعد المنهج–**، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م؛ وسامية حسن الساعاتي: **ابن خلدون مبدعا –قراءة جديدة لفكره ومنهجه في علم الاجتماع–**، ط1، القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2006م؛ ومصطفى الشكعة: **المغرب والأندلس –آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية–**، ط1، القاهرة: نهضة مصر، 1987م؛ ومصباح عامر: **علم الاجتماع –الرواد والنظريات–**، الجزائر: دار الأمة، 2004م؛ وخليل شرف الدين: **ابن خلدون**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995م؛ وعلي الوردي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م.

(3) الجدير بالذكر أن المطلع اطلاعا ولو سطحيا على كتاب "نهاية الأسطورة" سرعان ما يلمس الفرق الشاسع بين مستوى هذا الكتاب ومستوى أعمال محمود السابقة عنه والتي تنم عن كفاءة علمية يأنسها القارئ وإن اختلف معه في تحليله وآرائه الجريئة بما اتسمت به من ضبط في الرصد التوثيقي وتماسك في البناء النظري، وهي مزايا تغيب كليا عن هذا الكتيب، إذ يلاحظ خلوه من الطرح النظري العميق، ومن المساءلة الابستمولوجية لعدد من المفاهيم والقضايا التي يعالجها، ولعل ذلك ما جعل أسلوب القراءة الذي مارسه الدكتور محمود على النصوص المنتقاة، والإجراء الذي سلكه في سبيل إثبات السرقة العلمية يأتي في غاية السطحية وغير مقنع على الإطلاق حيث عمد إلى اختيار وانتقاء فقرات معزولة عن سياقاتها الأصلية من المقدمة، وأخرى منزوعة من رسائل إخوان الصفا تخص مباحث معينة ثم عرضها بتجريدها عن البنية الفكرية التي تتصل بها والإشكالات التي تعبر عنها، وفي الحقيقة لا ندرك حقيقة "الجريمة" التي اقترفها ابن خلدون، إذ يستعمل ألفاظا تفيد معاني مختلفة (النقل ، السطو ، الاقتباس، التلخيص، الانتحال، التأثر، أخذ المعنى ، الإفادة ،إعادة صياغة ، الأخذ مع التعديلات أو التحفظات)، بينما لا نعثر ولو على نص واحد من بين النصوص التي أوردها يطابق أو يماثل في المبنى والمعنى حرفيا نصوص إخوان الصفا إلى حد أن الباحث في حرصه على إقناع القارئ بما يكفي من الشواهد والقرائن، يعتبر استهلال ابن خلدون لفصول المقدمة بعبارة "اعلم"، وهي العبارة ذاتها التي تستهل بها سائر فصول الرسائل ما ينهض دليلا على سرقة ابن خلدون، فهل هذا التعبير التقليدي الذي تحفل به أمهات الكتب التراثية يرقى إلى حجة إثبات الإدانة أم هو مجرد تعسف لإبراز حقيقة متوهمة في ذهن الباحث، علما أن هذا الاستهلال غير شامل لكل فصول المقدمة. ينظر: محمود إسماعيل: **نهاية أسطورة**، ص9-33.

أوضحناه في الفصل السابق من آليات منهجية تخصص بها المؤرخ والعربي في التأريخ للعلوم، التي غالباً ما أنتجت نصاً مضطربا من حيث البنية المعرفية وقصوراً في الأدوات المنهجية.

غير أن السؤال الذي يطرح نفسه على المستوى الابستمولوجي **هل موضوع علم العمران ذو بنية إشكالية تاريخية تطرح نفسها على مستوى فلسفة التاريخ التأملية (=أحداث) وفلسفة التاريخ النقدية(=معرفة)؟ وهل نظرية ابن خلدون الابستمولوجية في المقدمة سبقتها مقدمات ابستمولوجية في عديد من أمهات الكتب؟ أم أن ابن خلدون قد قام بقطيعة ابستمولوجية على مستوى البنية والنسق المعرفي؟**

1. ابستمية تصنيف العلوم:

في بداية التأصيل الابستمولوجي لموضوع الاجتماع الإنساني لابد من معرفة نمط تصنيف العلوم(1) عند إخوان الصفا(2) وابن خلدون والذين يشكلان ملمحاً هاماً لدراسة الأرضية المعرفية لهما وإبستمية المعرفة

---

(1) التصنيف بشكل عام هو عملية ذهنية يتم من خلالها إدراك أوجه الشبه الواحدة بين الأشياء وهو تصور للمعرفة البشرية هدفه تحديد العلاقة المتبادلة بين العلوم ومكانتها في نسق المعرفة والتي تخص صفات الموضوعات التي تدرسها العلوم المختلفة وتعكس الصلة بين هذه الموضوعات، كما أنه لا يوجد تصنيف ثابت لا يتغير للعلوم كون التصنيف يرتبط بنظرية العلم عبر العصور؛ ينظر: حسن عبد الحميد: **مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية**، ص72.

(2) هم جماعة سرية من الفلاسفة المسلمين لا تعرف أسماؤهم أو شخصياتهم على وجه اليقين، اتخذوا لأنفسهم اسماً جامعاً وهو "اخوان الصفا وخلان الوفا "، اقتبسوه من باب الحمامة المطوقة في كتاب "كليلة ودمنة" وكل ما يعرف عنهم أنهم ينتمون إلى القرن الرابع الهجري ، اعتمدوا العمل السري وفي ثنايا رسائلهم تعبير عن الاضطهاد الذي يلاحقهم، كتبوا مجموعة من الرسائل، هي أشبه ما تكون بدائرة معارف مرتبة، تضم علوم عصرهم، وقد عدّها البعض أول دائرة معارف في العالم، وقد تضمنت هذه الرسائل أفكارا اجتماعية وميتافيزيقية... يراجع علي الوردي: **منطق ابن خلدون**، ص151-162؛ وعوض سليم خليفة: **"عبد الرحمن المفتري عليه"**، مجلة الجامعة المغاربية (ليبيا)، ع1/السنة الثانية، 2007م، ص79-80، وعبد الرزاق أبو الصّبر: **تاريخ الغرب الإسلامي من خلال جغرافيا مشرقية مؤلفة قبل نهاية القرن الخامس للهجرة-دراسة نصوص-**،ط1، بيروت: دار الكتب العلمية،2013. ج1، ص 333-334.

هذا وقد أشار إخوان الصفا في رسائلهم إلى أن الصفا يعني النقاء والصفاء من شوائب التغيير والاستحالة، وأن من عدم هذه الصفة لا يكون من إخوان الصفا، فيقولون: "واعلم يا أخي أن حقيقة هذا الاسم -أي إخوان الصفا-هي الخاصة الموجودة في المستحقين له بالحقيقة لا على طريق المجاز. واعلم يا أخي -أيدك الله تعالى- أنه لا سبيل إلى صفاء النفس إلا بعد بلوغها إلى حد الطمأنينة في الدين والدنيا جميعا... ومن لا يكون كذلك فليس هو من أهل الصفاء، لأنه لو كان من أهل الصفاء لكان له بصفائه عمن دونه الغنى، واعلم يا أخي أن حقيقة الصفاء أيضا هي أن لا يغيب عن النفس الصافية الزكية شيء من الأشياء التي بها الحاجة إليها... وبالصفاء تتهيأ له الراحة... ونريد أن نأتي بفصل نذكر فيه شيئا من ذلك مما رمزت به الحكماء، وأشارت إليه العلماء، وتتدبره بنفسك الطاهرة وأنوارك الظاهرة وروحك المضيئة الصافية من نجاسة المعصية... وعند ذلك تكتمل تلك الصورة الصافية فتصير كالمرآة الصقلية التي تتراءى في جوهرها الصورة الصامتة لها بما هي بها... بلغك الله وإيانا إلى غاية الصفا...". **رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء** (ق 4هـ) -العلوم الناموسية الإلهية والشرعية الدينية-، بيروت: دار صادر، د.ت، ج4، ص 411-413.

لعصرهم كون نظرية تصنيف العلوم عندهم تشكل منطلقا هاما في دراستنا وتوضح المعطى الابستمي الواضح في نمط التصنيف.

أ- التصنيف ودلالاته الفكرية عند اخوان الصفا:

من خلال التوزيع الذي وزع به إخوان الصفا رسائلهم الاثنتين والخمسين على العلوم، ومن خلال ما تناولته بعض تلك الرسائل مباشرة من تصنيف للعلوم وخاصة «رسالة الصنائع العلمية» نتبين صورة العلوم عندهم، وتتمثل هذه الصورة فيما يلي:

تنقسم العلوم إلي ثلاثة أقسام رئيسية، ويشتمل كل قسم على أجزاء وفروع على النحو التالي:

أولا: العلوم الرياضية أو علم الآداب وقد وضع أكثرها لطلب المعاش:

ويشتمل على علم القراءة والكتابة، وعلم النحو واللغة، وعلم الشعر والعروض، وعلم الحساب والمعاملات، وعلم الزجر والأول، وعلم العزائم والكيمياء والحيل، وعلم الحرف والصنائع، وعلم الحرث والنسل، وعلم السير والأخبار.

ثانيا: العلوم الشرعية الوضعية، وقد وضعت لطب النفوس وطب الآخرة:

وتشتمل على علم التنزيل، وعلم التأويل، وعلم الروايات والحديث، وعلم الفقه والأحكام، وعلم المواعظ والتصوف وعلم تأويل المنامات.

ثالثا: العلوم الفلسفية الحقيقية: وتشتمل على أربعة أنواع:

الرياضيات: وهي علم العدد والهندسة والنجوم والموسيقي.

المنطقيات: وهي علوم صناعة الشعر، والخطب والجدل، والبرهان، المغالطة.

الطبيعيات: وهي علوم المبادئ الجسمانية، والسماء والعالم والكون والفساد، وحوادث الجو، والمعادن والنبات والطب والبيطرة.[1]

الإلهيات: وهي خمسة أنواع: علم الباري، وعلم الروحانيات، علم النفسيات، علم المعاد علم السياسة (تشتمل السياسة على فروع: النبوية، المملوكية، العامية، الخاصة، الذاتية)[2].

---

(1) **رسائل أخوان الصفا**: ج2، ص 110-115.

(2) نفسه: ج2، ص116.

الجدير بالذكر أن القراءة الابستمولوجية "**للهيكل الشجري**" في تصنيف العلوم عند إخوان الصفا، نجده من أقدم التصنيفات وجذوره تعود الى ما ورد ذكره في التوراة عن "**شجرة المعرفة**" وهي مشابهة الى حد التطابق ما أورده "فرفوريوس الصوري" في القرن الثالث ميلادي(1)، وان كان تصنيفهم غير مشابه تماما لتصنيف أفلاطون حيث أن الأخير اعتمد في تصنيفه **النموذج الخطي الرأسي** بدءاً بالعلوم التي تدرس المبادئ والمثل ويعني به" **العام المجرد**"، ثم العلوم الرياضية، نهاية بالعلوم الطبيعية أين ينتهي الى "**المحسوس الطبيعي**"(2).

يظهر جليا الاضطراب المنهجي في تصنيفهم للعلوم في رسائلهم الاثنين والخمسين وكلامهم متفرق بين الفصول عكس تصنيف ابن خلدون فقد قدمه وفق ابستمية عصره وبترتيب منهجي(3).

كما لم نلمس الجدة مع تقسيم إخوان الصفاء دون إهمال الأثر اليوناني على توجهاتهم الفكرية، وللإشراق حضورٌ في ترتيب مختلف العلوم كالعلم الإلهي والطبيعي، ونعني هنا بالعلم الإلهي الجانب الميتافيزيقي الذي يهتم بمعرفة البارئ، ومعيارا أخر من العلوم يذكر العلوم العقلية التي يندرج ضمنها الفقه، القراءة، وهنا

---

(1) ساهم فرفوريوس الصوري (سرياني) في ابتكار فلسفة خاصة، أطلق عليها الأفلاطونية المحدثة، نسبة إلى معلمها الشهير أفلوطين(ت270م) وجمع فرفوريوس محاضرات معلمه ووضعها في كتاب اسمه (التاسوعات)، فبدا واضحاً في الكتاب أنه من الصعب التفريق بين آراء أفلوطين وبين آراء فرفوريوس الصوري. في روما، كان فرفوريوس يدرّس اللغات اليونانية واللاتينية والسريانية، معتمداً في منهاجه على أشعار هوميروس (ق 9ق م) وهسيود (ق8 ق م)، وعلى فلسفات أفلوطين وأرسطو. ترك فرفوريوس عدداً من الكتب الهامة، منها "بحث في كهف الحوريات" وهو كتاب خاص بالشعر، لم يعرفه العرب، ولكن السريان عرفوه واستفادوا منه كثيراً. وفي مجال الفلسفة، اشتهر بأنه من أعظم شرّاح الفلسفة الأرسطية، وألف كتاب "نقاط البدء" تعرض فيه لفلسفتي أفلاطون وأرسطو. ومن ثم كتب (الكلام على السماع الطبيعي لأرسطو) وهو ثمان مقالات، فسر فرفوريوس منه المقالات الأربع الأولى. وغيرها من الكتب، أهمها "تفسير كتاب الأخلاق لأرسطو" وهو اثنتا عشرة مقالة شرحها فرفوريوس بالسريانية، ثم نقلها حنين بن اسحق إلى العربية. ومن الكتب الهامة أيضاً: (رسالتان في الرد على الكاهن المصري أيونابيوس) شرح فيه مذاهب أفلاطون وأرسطو في العلم الإلهي، وقد انتصر له وفسره أبو بكر محمد بن زكريا الرازي. اهتم فرفوريوس كثيراً بالنفس الإنسانية، وحاول أن تكون شروحاته ميسرة عنها، ومن ثم فقد أولى جوهر الأشياء عناية خاصة في كتاباته وشروحاته، فقال: "إن تغير صفة جوهرية للشيء تجعل منه شيئاً آخر، وتتغير صفة جوهرية، تثير في الشيء اختلافاً ولكن تبقى حقيقته كما هي". ذكر المسعودي بأن فرفوريوس قد وصل إلى حالة الإشراق (أي رؤية العالم الأعلى) مرة واحدة قبل وفاته في جزيرة صقلية عام 315م. وهي شبه الحالة التي كانت تحصل للمتصوفة المسلمين (الاتحاد/الحلول). أنظر: المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين(ت345هـ)، **التنبيه والإشراف**، تحقيق: عبد الله إسماعيل الصّاوي، القاهرة: دار الكتب العلمية، 1938م، ص53،138، ابن النديم، أبو الفرج محمد بن ابي يعقوب(ت380هـ/990م): **الفهرست**، بيروت: منشورات دار المعرفة، ب ت.ص354.

(2) حسن عبد الحميد: **مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية**، ص73

(3) نفسه: ص81.

يصبح الحوار حول معيار تصنيف العلوم من منطلق إشراقي أمرا أدى بالفلسفة فقدان وإبطال بعض معارفها وتأخير الفلسفة لحساب علوم أخرى[1].

ومن الملاحظ أنهم خصصوا القسم الأول والثاني للعلوم العملية في فصل بين علوم الآداب وعلوم الشريعة، وخصصوا الثالث للعلوم النظرية فيما يشبه تماما العلوم النظرية عند أرسطو مع زيادة المنطقيات إذ جعلها أرسطو خارج الهيكل لأنه من علوم الآلة، لقد اجتمعت في هيكلها على مبدأ الفصل بين العلوم النظرية والعلوم العملية، وجعل النظرية تدور على الإلهيات والرياضيات والطبيعيات العملية تدور على الأخلاق والسياسة المدنية والمنزلية، وهو ما يجعل هيكلها العام يحاكي الهيكلية الأرسطية، وقاموا بتخصيص قسم من قسمي العلوم العملية لبعض العلوم الإسلامية المستجدة مثل علم التأويل وعلم الروايات وعلم الفقه والسنن، وعلم المواعظ.

على هذا النسق الذي صنف به إخوان الصفا سار عليه الفارابي أيضا، فقد قدموا للحديث على أصناف العلوم بقولهم: «أعلم يا أخي بأن العلوم التي يتعاطاها البشر ثلاثة أجناس: فمنها الرياضية، ومنها الشرعية الوضعية، ومنها الفلسفية الحقيقية»[2] وهو ما يوحي بأن التصنيف ينطلق من منطلق تجريدي لا من إحصاء واقعي، حيث إن الانتقائية في إدراج العلوم العلمية والرياضية والفلسفة إلى إهمال الكثير من العلوم الإسلامية.

(1) **رسائل أخوان الصفا**: منشورات مطبعة نخبة الأخبار، 1931، ج1، ص21.

(2) نفسه: ص 23.

ب– التصنيف عند ابن خلدون والقطيعة الإبستمية للعلوم العربية الإسلامية:

يعد تصنيف العلوم، سواء في مرحلة تاريخية معينة أو بالنظر إلى المراحل التاريخية المتعاقبة، ليست مجرد حصر منطقي أو إحصاء تقني لعلوم العصر فحسب، وإنما هي صورة من صور الحياة العقلية والفكرية والتربوية للمجتمع الذي تظهر فيه، ولذلك فتصنيف العلوم لا يمكنه أن يتم خارج الإطار التاريخي والثقافي العام لحركة المجتمع الذي يحتضنه، ولعله بسبب من هذا الارتباط، عمد ابن خلدون إلى الربط بين التاريخ الحضاري العام للمجتمع العربي وبين نشوء العلوم وتطورها، تبعا لما عرفه المجتمع العربي في مساره التاريخي من تحولات عقلية وعلمية وفكرية وحضارية، بحيث إنه في مقدمته: "يعرض لتاريخ العلم في إطار التاريخ العام للمجتمع الإسلامي، ومن ثم فهو لم يفصل بين العلم وبيئته وفلسفته"[(1)].

أما "**إبستيمياً**" لم يسر في نفس الدّرب الكلاسيكي لمن سبقوه بل أيد بعض العلوم مع إتباعها بنصوص نقدية ويرى ابن خلدون أنّ العلوم صنفان منها العقلي ومنها النقلي، فبينما يهتم العلم العقلي بالاجتهاد الإنساني الذي يهتدي إليه بفكره إلى الحكمة، يتعلّق الثاني بالنقل الذي يقوم على أساس الجانب الشرعي[(2)]، وهي مساءلة ابستمولوجية هامة طرحها ابن خلدون حيث انه لم يفصل العلوم الحكمية عن "**اللغوس**" «أمّا العلوم العقليّة الّتي هي طبيعيّة للإنسان من حيث إنّه ذو فكر فهي غير مختصّة بملّة بل بوجه النّظر»[(3)].

غير أنّ من أبرز مبادئ التقسيم التي أرساها علماء التصنيف العرب[(4)]، تلك القسمة الثنائية المشهورة التي تفصل بين العلوم العقلية والعلوم النقلية[(1)]، أو بين العلوم الشرعية والعلوم الحكمية ولقد تعددت

(1) أحمد فؤاد باشا: "**ابستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي**"، مجلة: منبر الحوار، ع/16، السنة: 4، شتاء 1989-1990م/1410هـ، ص 15. ولمزيد من التوسع في ذلك ما جاء في فصل: إن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران: «وقد كنا قدمنا أن الصنائع إنما تكثر في الأمصار، وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلة والحضارة والترف تكون نسبة الصنائع في الجودة والكثرة، لأنه أمر زائد على المعاش... واعتبر ما قررناه بحال بغداد وقرطبة والقيروان والبصرة والكوفة، لما كثر عمرانها صدر الإسلام، واستوت فيها الحضارة، كيف زخرت فيها بحار العلم، وتفننوا في اصطلاحات التعليم وأصناف العلوم، واستنباط المسائل والفنون حتى أربوا على المتقدمين وفاتوا المتأخرين، ولما تناقص عمرانها وابذعرّ سكانها انطوى ذلك البساط بما عليه جملة، وفقد العلم بها والتعليم وانتقل إلى غيرها من أمصار الإسلام». **المقدمة**: ص548.

(2) أنور الجندي: **تأصيل مناهج العلوم والدراسات الإنسانية بالعودة إلى منابع الفكر الإسلامي**، بيروت: مكتبة صيد، ب ت، ص61.

(3) ابن خلدون: **المقدمة**: ص629.

(4) وإن عبّر الغزالي عن المعرفة التي تنطلق من إحساسنا بالأشياء ومختلف الموضوعات الخارجية نجد أنّ ابن خلدون يشير «أنّ الإنسان يولد خال من كل معرفة غير أنّه يملك الاستعدادات والوسائل التي تمكّنه من اكتساب معرفة، والحواس هي نقطة انطلاق إلى المعرفة وبهذا يرجع المعرفة إلى أسس تقوم على التجربة، ومعرفة نظرية وأخرى ظنية". أنظر: عبد المجيد النجار: **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م، ص37.

المصطلحات الدالة على هذه القسمة لتشمل على سبيل المثال العلوم الشرعية في مقابل العلوم غير الشرعية عند الإمام الغزالي[2] أو علم الدين وعلم الدنيا عند جابر بن حيان[3]، أو العلوم الحكمية الفلسفية والعلوم النقلية الوضعية عند ابن خلدون[4] وحاجي خليفة[5]الذي استلهم كثيرا من تقسيمات ابن خلدون ومصطلحاته. وقد يقال علوم الشريعة في مقابل علوم العجم.

ويلاحظ أن هذه القسمة الثنائية توجد عند علماء التصنيف ذوي النزعة الإسلامية غير التقليدية، وهي النزعة التي اتجه أصحابها إلى: استجلاء خصائص العلوم في واقع البيئة الثقافية الإسلامية لتشتق منها أسسا للتصنيف، تعود في طبيعتها إلى الأصول العقدية التي كانت البيئة الثقافية الإسلامية امتدادا لها، وبعدا من أبعادها[6]، وقد مثل هذه النزعة عدد كبير من العلماء الذين شغلوا بمسألة تصنيف العلوم في الثقافة العربية، ولعل من أبرز ما يميز هذا الاتجاه هو تحرر أصحابه من سيطرة روح التصنيف الأرسطية بطوابعها التجريدية التي تعكس في نهاية المطاف طبيعة الثقافة اليونانية، ويمكن أن نذكر من هؤلاء على سبيل المثال ابن النديم، صاحب الفهرست، وابن حزم الظاهري في رسالتيه: رسالة التوفيق، ورسالة في مراتب العلوم[7]،وكذلك ابن خلدون في مقدمته، وحاجي خليفة في كشف الظنون[8].

وإذا سلمنا بمنطق ابن خلدون على مستوى النسق الذهني في التصنيف والذي يدل على الاتجاه الذي سلكه في تصنيفه للعلوم يبرز إشكالية معرفية والتي انطلق منها ابن خلدون لتكوين "**خطاب ابستمولوجي**" برزت فيه الوحدة الداخلية للنص الخلدوني على مستوى الأرضية المعرفية نذكرها مختصرة وهي قانون السببية، التبدل والتغير (البداوة والحضارة/ الازدهار والانهيار)، العلة الفاعلة المادية (عمران، العصبية) والعلة الصورية.

---

(1) رينهارت دوزي: **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمد سليم النعيمي وجمال الخياط، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1982م، ج6، ص476.

(2) أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ): **إحياء علوم الدين**، تحقيق: بدوي طبانة، أندونيسيا: مكتبة كرياطة فوترا سماراع، 1957م، ج4 ص 27.

(3) رسالته في الحدود ضمن: **المصطلح الفلسفي عند العرب**، ص 167.

(4) **المقدمة**: ص550.

(5) **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: دار إحياء التراث العربي، د ت، ج1، ص11-41.

(6) عبد المجيد النجار: **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ص 58.

(7) أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي(ت456هـ/1064م): **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر ج4، د ت، ص61 وما بعدها.

(8) وقد بين حاجي خليفة أن هناك بعض العلوم التي لا تستجيب لهذه القسمة كعلم المناظرة وعلم الجدل وعلم الخلاف، ولذلك لم يظهر له إدراجها ضمن علوم المتشرعة أو ضمن علوم الفلاسفة، انظر: **كشف الظنون**، ج1، ص11.

وقد تتخذ هذه العلاقة بين العلوم، سلسلة من الترابطات العضوية التي تستغرق علوما كثيرة، يكون فيها اللاحق نتيجة طبيعية لسابقه، بل إن توسيع مدارك الإنسان يقترن بهذا الترابط والتكامل، ذلك أن إتقان علم من العلوم يساعد صاحبه على معرفة علم أو علوم أخرى، وبقدر إجادة الإنسان لعلوم معينة، تتوثق معرفته بالعلوم الأخرى.

وقد عبر ابن خلدون عن مظاهر الترابط والتداخل بين العلوم الشرعية مثلا تعبيرا دقيقا شاملا، وسنورده على طوله لأهميته في بيان ما نحن بصدده، يقول: «وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله ﷺ، وما يتعلق بذلك من العلوم التي تهيئها للإفادة، ثم يستتبع ذلك علم اللسان العربي الذي هو لسان الملة وبه نزل القرآن. وأصناف هذه العلوم النقلية كثيرة، لأن المكلف يجب عليه أن يعرف أحكام المفروضة عليه وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب والسنة بالنص، أو بالإجماع أو بالإلحاق. فلابد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه أولا، وهذا هو علم التفسير. ثم بإسناد نقله وروايته إلى النبي ﷺالذي جاء به من عند الله ﷻ واختلاف روايات القراء في قراءته، وهذا هو علم القراءات. ثم بإسناد السنة إلى صاحبها، والكلام في الرواة الناقلين لها ومعرفة أحوالهم وعدالتهم، ليقع الوثوق بأخبارهم بعلم ما يجب العمل بمقتضاه من ذلك، وهذه هي علوم الحديث، ثم لابدّ في استنباط هذه الأحكام من أصولها من وجه قانوني يفيد العلم بكيفية هذا الاستنباط، وهذا هو أصول الفقه. وبعد هذا تحصل الثمرة بمعرفة أحكام الله ﷻفي أفعال المكلفين، وهذا هو الفقه. ثم إن التكاليف منها بدني ومنها قلبي، وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر، والنعيم، والعذاب، والقدر، والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام. ثم النظر في القرآن والحديث لابد أن تتقدمه العلوم اللسانية لأنه متوقف عليهما، وهي أصناف، فمنها علم اللغة وعلم النحو وعلم الأدب...».[1]

فالعلوم على اختلاف وتنوع مجالاتها، وتعدد مناهجها، واختلاف أغراضها ومقاصدها الدينية والدنيوية، تتناسل فيما بينها لتشكل وحدة متآلفة يحتل كل علم فيها موقعه في سلسلة العلوم التي تشكل الهيكل التصنيفي الذي يراه هذا العالم أو ذاك[2]، بل إن تلك التفرقة المعروفة بين العلوم الشرعية والعلوم العقلية

(1) ابن خلدون: **المقدمة**: ص550.

(2) يقول "اليوسي" في نهاية حديثه عن العلوم الفلسفية: «وهذا آخر العلوم الفلسفية، وقد تواطأ على بعضها الملة والفلسفة كالعلم الإلهي... والطب والعبارة والتوقيت، فهي موجودة في لسان الشرع، وأدخل منها في الملة ما عمت منفعته وعظمت فائدته، مع هذه المذكورة كالمنطق والحساب وما يحتاج إليه من علم الهيئة

أو المقتبسة، قد تضمحل حدتها حين تصبح معرفة بعض العلوم الرياضية ـ مثلا ـ ضرورية لا غنى عنها لعلوم الشرع، التي تعتمد على نتائجها اعتمادا ظاهرا كما هو الشأن في علم الفرائض، الذي يحتاج صاحبه إلى معرفة الحساب، لتقدير أحكام المواريث، وتقرير حقوق الناس أصولا وفروعا.

ومن هنا تحدث العلماء عن العلوم العددية وما تتفرع إليه من علوم كالحساب، والجبر، والمقابلة، والمعاملات التي تكون في البيوع والزكاة والمساحات وكل ما له علاقة بالمعاملات العددية، بل إن ابن خلدون يجعل "**علم الفرائض**" الذي هو من علوم الشريعة وتابع للفقه فيها، من العلوم الفرعية التابعة لعلم العدد، من جهة حاجة الفقيه الماسة إلى معرفة أصول صناعة الحساب من أجل تصحيح قسمة التركات وتعيين حقوق الورثة بحسب الأسهم المستحقة، يقول في سياق حديثه عن فروع علم العدد (من علم التعاليم): «ومن فروعه أيضا الفرائض، وهي صناعة حسابية في تصحيح السهام لذوي الفروض في الوارثات إذا تعددت وهلك بعض الوارثين، وانكسرت سهامه على ورثته، أو زادت الفروض عند اجتماعها وتزاحمها على المال كله... فيحتاج في ذلك كله إلى عمل يعين به سهام الفريضة من كم تصح، وسهام الورثة من كل بطن مصححا حتى تكون حظوظ الوارثين من المال على نسبة سهامهم من جملة سهام الفريضة، فيدخلها من صناعة الحساب جزء كبير من صحيحه، وكسره، وجذره ومعلومة ومجهولة، وترتب على ترتيب أبواب الفرائض الفقهية ومسائلها، فتشتمل حينئذ هذه الصناعة على جزء من الفقه، وهو أحكام الوراثة من الفروض والعلول، والإقرار، والإنكار، والوصايا، والتدبير وغير ذلك من مسائلها، وعلى جزء من الحساب، وهو تصحيح السّهمان باعتبار الحكم الفقهي وهي من أجلّ العلوم »(1)

لقد كان لابن خلدون الإقرار بمبدأ تداخل العلوم دافعاً إلى التأكيد بنسب وبدرجات متفاوتة على ضرورة الشروع في أخذها وتحصيلها وفق منهج تربوي تعليمي يراعي البدء بالأهم منها فالأهم، شريطة إحكام ما بدئ به أولا قبل الانتقال إلى العلوم الأخرى(2)، وشريطة عدم رفض أي علم من العلوم مهما يكن موضوعه صغيراً كان أم كبيراً، شريفاً أم وضيعاً(3).

ومن علم الهندسة، كالتكسير، وكثير منها متروك إلا في الخصوص»، أنظر: أبو المواهب الحسن بن مسعود اليوسي (ت 1102هـ):**القانون في أحكام العلم أحكام العالم وأحكام المتعلم**، تحقيق: حميد حماني، ط1، الرباط: مطبعة شالة،1998،ص176.

(1) **المقدمة**: ص637-638.

(2) نفسه: ص8.

(3)لا نريد الدخول هنا في عرض المواقف المختلفة من بعض العلوم كالمنطق والسحر والألغاز والفلسفة، ذلك أن أغلب من رفض مثل هذه العلوم، لم يرفضوها عند التأمل لذاتها وإنما لبعض نتائجها وابن خلدون بتمرده على الفلسفة القديمة والمنطق القديم، وخصوصا ابستمية القرون الوسطى، فاعتبروا أن الإبداع العظيم الذي جاء به ابن خلدون، إنما نشأ عن كونه استطاع أن يتحرر من المنطق القديم، وأن يتخذ لنفسه منطقا جديدا، فعدوه أول من حاول النزول بالفلسفة من

إن هذه المعالجة المنطقية للعلوم الوضعية ومن ثم الربط بينها وبين العلوم النقلية، له دليل على الحّس المنهجي لدى ابن خلدون، فطريقته في عرضها فريدة ولو كان تعدادها لا يلفت النظر كثيراً، حيث أن تنظيمها التراتبي في المقدمة يبدوا مطابقا لمعقولية التصنيفات المكتبية المعاصرة[1]، في حين يؤكد عزيز العظمة أن تكامل أساليب واهداف العلوم، يحتل المرتبة الأولى في ذهن ابن خلدون وهذا ساعده على أن يحدد بصورة قاطعة حدود العلوم وموضوعاتها التركيبية[2].

أ– العمران سياقات التوظيف ودلالات المعنى:

نظراً لصعوبة وتشعب الموضوع، فإن المحاولة تهدف إلى توفير المساءلة الابستمولوجية، والمفاهيمية الضرورية لفهم النّص، من أجل إعادة تركيب مفصّلة لطبائع وأطوار العمران.

إذا قرأنا طرح اخوان الصفا على مستوى "**التدبير/الاجتماع**" والصياغة النظرية التي وردت عند الاخوان في فصل الكلام عن السياسة حيث يقولون« اعلم يا أخي ايدّك الله ﷻ واينا بروح منه بأن الانسان الواحد لا يقدر أن يعيش نكدّا لأنه محتاج إلى طيب العيش من إحكام صنائع شتى، ولا يمكن الإنسان الواحد أن يبلغها كلها؛ لأن العمر قصير والصنائع كثيرة، فمن ها اجتمع في كل مدينة أو قرية أناس كثيرون لمعاونة بعضهم بعضاً، وقد أوجبت الحكمة الإلهية والعناية الربانية بأن يشتغل جماعة منهم بإحكام الصنائع وجماعة في التجارات، وجماعة بإحكام البنيان... لأن مثلهم في ذلك كمثل أخوة من اب واحد في منزل واحد متعاونين في معيشتهم كل منهم في وجه منها»[3].

يعد هذا النص الوحيد والأقرب الذي وظفه الاخوان–**فيما أُدعي أنه العمران**–واستدلّ به الأستاذ محمود إسماعيل في مقارنته النصية للمقدمة والرسائل[4]، حيث أن النص جاء في سياق حديثهم عن المجتمع والحاجة إلى الدين كأساس للتدابير السياسية، كما ورد هذا المفهوم عند **الغزالي** في قوله بتنظيم الحياة بمختلف

عالم ما وراء الطبيعة، إلى العالم الحسي الواقعي؛ ذلك أن فائدة المنطق بالنسبة إلى ابن خلدون في أنه يجعل المفكر بارعا في ترتيب الأدلة والحجج، إلا أنه لا يطابق الحياة الواقعية، وأن الواجب يقضي على من يريد فهم الحياة الواقعية أن ينظر فيها حسب منطق آخر، وأكدوا على أن لو كان ابن خلدون سائرا على نفس المنهج المنطقي الذي سار عليه الفلاسفة قبله لما استطاع أن ينتج علما جديدا. أنظر: علي الوردي: **منطق ابن خلدون**، ص13، 14، 35.

(1) **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط2، بيروت: دار الطليعة، 1987، ص 155-156.

(2) نفسه: ص 168-169.

(3) إخوان الصفا: **الرسائل**، ج1، ص 99-100.

(4) محمود إسماعيل: **نهاية اسطورة**: ص 76-90.

الأعمال التي يمارسها البشر من فنون وصنائع وحرف، والتي بواسطتها يحافظون على قوام هذه الحياة، فهو يعتبر أن انتظام أمر الحياة البشرية في هذه الدنيا لا يتم إلا "بأعمال الآدميين" وصناعاتهم وحرفهم(1).

ويظهر أن هذا "**التراث الأنثروبولوجي الفلسفي** "(2) يقيّم الحياة الاجتماعية على الحاجات الأساسية للجسد وعلى ما يتميز به هذا الجسد البشري من استعدادات تقنية موجهة نحو تكوين أدوات وإقامة نظام للعمل وتبادل الخبرة بين البشر، فهذا قدامة بن جعفر (3) حيث يعتبر الجسد البشري قاعدة للاجتماع و للصناعات والأفعال التقنية بسبب طبيعته الأصلية التي تميز بها عن الحيوانات؛ يقول: «لما خلق الله ﷻ عز وجل الإنسان مقصوداً به تلقاءُ غرضٍ يجيءِ به نحوه، ومرهوناً بخلقه نحو أمر من الأمور قصد به قصده، ركَّبه في جسد يليق بذلك المقصد، وجعل له من الآلات ما يشاكل الغرض المعتمد ولما خلق الإنسانَ للتمييز والمقايسة، جعله في جسد متأتٍّ للحال التي أرادها سبحانه؛ وجعل آلاتِ جسده مشاكلة لما ينحو به نحو

---

(1) يسترسل الغزالي في تحليل القاعدة التقنية للمجتمع، فيحلل نظام الصنائع ويركز فيه على ما يسميه الصنائع المرتبطة بنظام الدنيا، وهو نظام تقني للجسد يكون فيه العمل وسيلة لإشباع الحاجات الأساسية للبشر، وقد ركز الغزالي في هذا السياق على صناعات عديدة وعلى علاقتها بما يسميه «أعيان الموجودات» أهمها الأرض وما عليها من معادن ونبات والكائنات الحية بما في ذلك الإنسان مضطر إلى ثلاثة: القوت والمسكن والملبس. فالقوت للغذاء والبقاء؛ والملبس لدفع الحر والبرد؛ والمسكن لدفع الحر والبرد ولدفع أسباب الهلاك عن الأهل والمال. ولم يخلق الله القوت والمسكن والملبس مصلحاً بحيث يستغني عن صنعة الإنسان فيه. نعم خلق الله ذلك للبهائم، فإن النبات يُغذي الحيوان من غير طبخ. والحر والبرد لا يؤثر في بدنه فيستغني عن البناء ويقنع بالصحراء؛ ولباسها شعورها وجلودها، فتستغني عن اللباس. والإنسان ليس كذلك؛ فحدثت الحاجة إلى ذلك إلى خمس صناعات هي أصول الصناعات وأوائل الأشغال الدنيوية، وهي: الفلاحة والرعاية والاقتناص والحياكة والبناء، ينظر: الغزالي: **احياء علوم الدين**، ج1، ص54،55،66،226؛ ج3، ص236، ج4، ص219.

(2) وهي أساساً علم خاص بدراسة التاريخ الطبيعي لمجموع أوجه النشاط البشري التي أصبحت منجزاتها الراقية في المجتمعات المتمدنة، ولهذا، فمن الضروري العمل على فحص التراث العربي الإسلامي، بتنوّعه وغزارته ودراسته دراسة متأنية ومتعمّقة، ولا سيّما تلك الأعمال ذات الصلة المباشرة بالأنثروبولوجيا، من أمثال : مؤلّفات أخوان الصفا، وكتاب " الحيوان " للجاحظ، وكتابات أحمد ابن مسكويه وكذا ابن خلدون فقد تؤدّي هذه الدراسات إلى إعادة تاريخ الأنثروبولوجيا من جديد، أو على الأقلّ، إعادة أصولها المعرفيّة والمنهجيّة، بحيث لا تردّ جميعها إلى عصر النهضة (التنوير) في أوروبا فحسب، بل يوجد في هذا التراث الحضاري العربي، الكثير من المفهومات والنظريات عن الجنس البشري والحضارة الإنسانية، وأوجه الحياة اليوميّة ومشكلاتها، ممّا لا يزال يشغل بال الباحثين الأنثروبولوجيين المعاصرين.أنظر: حسين فهيم: **قصّة الأنثروبولوجيا – فصول في تاريخ الإنسان**–، (الكويت):سلسلة عالم المعرفة، ع/198، فبراير 1986، ص259.

(3) لا توجد لدينا معلومات عن تاريخ ولادته، نشأ في أسرة مسيحية قاطنة في البصرة وكان من المقربين للبلاط العباسي. يقول ابن النديم: «كان نصرانياً، وأسلم على يد المكتفي بالله وكان قدامة أحد البلغاء الفصحاء، والفلاسفة الفضلاء ممن يشار إليه في علم المنطق». عُهدت إليه بعد إسلامه مناصب حكومية رفيعة وتولى في أواخر حياته منصب صاحب البريد. وكان إلى جانب عمله الإداري مهتم بالمسائل الأدبية، قدّم في إحدى كتبه نظرية جريئة في الشعر تشابه نظرية ابن المعتز وقد تجلت فيها نفوذ الفلسفة اليونانية التي من المحتمل أن يكون قد تعرف عليها وفق تقاليد أسرته، آثاره أشار ابن النديم إلى طائفة من مؤلفاته، منها: كتاب الخراج وصنعة الكتابة، كتاب نقد الشعر، كتاب صابون الغم، كتاب صرف الهم، كتاب جلاء الحزن، كتاب درياق الفكر، كتاب السياسة، كتاب الرد على ابن المعتز فيما عاب به أبا تمام، كتاب حشو حشا الجليس، كتاب صناعة الجدل، كتاب الرسالة في أبي علي بن مقلة (النجم الثاقب)، كتاب زهر الربيع في الأخبار وغيرها. ينظر: مقدمة ناشر كتاب: أبو الفرج، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي(ت337هـ): **الخراج وصناعة الكتاب**، ط1، بغداد: منشورات دار الرشيد، 1981م، ص1-5.

هذه الغاية، من اليد التي تليق بالصناعات المختلفة، والرِّجْل التي على مثل هذه الحال زيادةً، حتى إنه لو عُـدَّ ما يهيئه الإنسانُ من يده وأكثر أعضائه في تصاريف الأحوال التي يحتاج إليها، لكانت كثيرةً معجبةً»[1].

من الملفت للنظر أن مصطلح الاجتماع الإنساني بمفهوم التعاون لم يتغير، و ما طرحه اخوان الصفا ما هو إلا استمرارية لطرح "**أفلاطون وأرسطو**"[2] حول طبيعة الاجتماع البشري وما ترتب على ذلك من اعتبار الحياة الدنيا وسيلة والاخرة غاية وهذه النظرة الثنائية هي نفسها في فكرة الاخوان: « كل واحد منا مركب من جوهرين متباينين متضادين: أحدهما هو الجسد ... واما الجوهر الآخر فهو الروح اللطيف ... ومادامت النفس مع الجسد مربوطة بع الى الوقت المعلوم، فلا بد من النظر فيما تصلح به معيشة الحياة الدنيا، وما تنال به النجاة والفوز في الآخرة. واعلم ان هذين الأمرين لا يجتمعان ولا يتمّان إلا بالمعاونة ولا تكون إلا بين اثنين أو أكثر»[3].

وغاية الاخوان في الاجتماع أنه المعاونة على أمور الدنيا وتكون بقوة الاجسام، أما المعاونة على أمور الآخرة فتكون بالعلوم والمعارف، وغاية ذلك عندهم هو تحقيق «كمال السعادة الباقية في الدنيا والآخرة»[4].

وهذه الفكرة ترتبط بالمصالح المادية والمعنوية لا بفلسفة العمران العميقة التي طرحها ابن خلدون كما سنبين لاحقا.

على ضوء مفهومية وتوظيف مصطلح العمران لدى اخوان الصفا و الغزالي فقد كتب العلماء عن الشؤون الاجتماعية منذ زمن طويل، حيث تحدث سقراط وأفلاطون وأرسطو عن هذه الشؤون، كما أن العلماء المسلمين لم يقصروا في هذا الجانب، بل إن مباحثهم تناولت خصوصية الاجتماع والتعاون وغيرها من التوظيفات الابستمولوجية للمصطلح، ومن بين هذه الأبحاث يمكن ذكر كتاب "**الرسالة الكاملية**" لابن النفيس (ت687هـ/1288م)، الذي كانت له آراء في العمران والاجتماع الإنساني، والحكومة الشرعية وما إلى ذلك في قوله «ولا بد أن يكون الإنسان مدنيا حتى يكون مع جماعة، يكون لبعضهم أن يزرع، وللآخر أن

(1) ابن قدامة البغدادي: **الخراج وصناعة الكتاب**، ص 185.
(2) محمد فريد حجاب: **الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا، القاهرة**: منشورات الهيئة المصرية للكتاب،1982م، ص281.
(3) إخوان الصفا: **الرسائل**، ج4، ص169.
(4) نفسه: ج4، ص 167،298.

يحرث، وللآخر أن يخبز، وللآخر أن ينقل المادة، وللآخر أن يخيط الثوب، ونحو ذلك»[1]. فمن خلال هاته النصوص المبثوثة على أبواب الكتب غاب عليها التوظيف السيسيولوجي ضمن نواميس حركة التاريخ حيث وظف المفهوم في سياقات التضامن الاجتماعي والتدبير السياسي والحكمة الإلهية للاجتماع الإنساني.

ب-البنية المفاهيمية العميقة للعمران عند ابن خلدون:

يجيب "**علم العمران**"[2] على إشكالية مزدوجة هي قاعدة الفكر الخلدوني: الأولى، منهجية متعلقة بكتابة التاريخ، تطمح إلى منح المؤرخ قواعد وتزويده بمنهج من أجل انتقاء، تسلسل، وتقديم الأحداث، والثانية ذات طبيعة فلسفية تقوم على أساس البحث عن معنى التاريخ الإنساني، سؤال يناقشه ابن خلدون من وجهة نظر سياسية، والذي يمكننا أن نلخصه في ثلاث أسئلة أساسية: **لماذا يوجد الملك؟ كيف يحصل ولماذا يضيعُ؟** تتداخل المسألة المنهجية مع الفلسفية هنا، لأنه من أجل الإجابة على السؤال الثاني توجَّب وضع طريقة للبحث في الأحداث، هي البحث عن مفهوم العمران كاتجاه للتاريخ ومقاربة علمية لعلم العمران.

يقرر ابن خلدون أنه بسبب مطالعته لكتب السابقين له، وسبر أغوار التاريخ، قد اكتشف علماً جديداً، وصنف كتاباً في أسباب قيام الدول ونشأتها والتغيير الذي يطرأ عليها، مبيناً أنه أوجد علل وأسباب لذلك، مستفيدا من دراسة تاريخ الدولة العربية الإسلامية، وبعض الدويلات الأخرى في المشرق العربي ومغربه[3].

تعد المقدمات النظرية السّتة لابن خلدون في العمران البشري نسقاً معرفيا وجب التنبيه عليه[4] ، حيث أنها ولأول مرة تصبح الحياة الاجتماعية للبشر قوة أساسية خلاّقة في دراسة التاريخ ونقده[1] وتعد بداية

(1) **الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، ط2، مصر: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1987م، ص161.

(2) لهذا السبب يُعتبر ابن خلدون واضعَ علمٍ جديد، لأنّه غَيَّر معنى "عمران"، الذي استعمله كلفظ ذو حمولة معرفية جديد فعليا. وتداوله غيره من بعده، خاصة في بداية القرن التاسع عشر توازيا مع انتشار فكره في أوروبا حيث أثار لفظ عمران جدلا في العلوم الإنسانية وأصبح موضوعا للنقاش في الدراسات الخلدونية إلى غاية الآن. يتعلق الأمر بمفهوم جديد كثير التمفصلات، يطرح العديد من الإشكاليات المعجمية، لأنّه من جهة، ليس ذو دلالة واحدة، ومن جهة أخرى صعوبة وجود مقابل له في اللّغات الأوروبية يدل على معناه دلالة دقيقة. أنظر: خليل شرف الدين: **ابن خلدون**، ص 71.

(3) **المقدمة**: ص8.

(4) المقدمات الستة في العمران البشري هي: -أسباب نشوء المجتمع البشري وحقيقته، -تأثير الظروف الطبيعية والجغرافية في الخصائص السيكولوجية للبشر -مدى تأثير ماوراء الطبيعة على حياة المجتمع وإمكانية ادراك هذا التأثير -الإنسان مدني بالطبع (يقتبس المبدأ المعروف من

القطيعة الابستمولوجية على مستوى الممارسة المنهجية عند نقد مناهج المؤرخين ومغالطهم [2]أرجع أن هذه الأخطاء ترجع الى أن هؤلاء لم يدرسوا قوانين المجتمعات أو ما أصطلح عليه "**بالحوادث والأحوال**"[3] حين أكدّ في فضل علم التاريخ « اعلم أنّ فنّ التّأريخ فنّ عزيز المذهب...فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوّعة وحسن نظر وتثبّت يفضيان بصاحبهما إلى الحقّ وينكّبان به عن المزلّات والمغالط لأنّ الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرّد النّقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السّياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنسانيّ ولا قيس الغائب منها بالشّاهد والحاضر بالذاهب ... ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النّظر والبصيرة في الأخبار فضلّوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط»[4]، لقد بيّن ابن خلدون أن الظاهرة الاجتماعية[5] يجب أن تدرس كما تدرس العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين، وقد عبر عن هذه الظواهر بمصطلح (علم العمران أو الاجتماع الإنساني) وهو العلم الذي يسمى بالسيسيولوجيا[6] .

والجديد في التنظير الخلدوني هو دراسته للظواهر السيسيولوجية ضمن قوانين تتحكم بها ولا تخرج عنها، وأن هذه القوانين خاضعة للأدوار التي يقوم بها أفراد المجتمع «وكأن هذا علم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً»[7].

أرسطوطاليس «الانسان سياسي بالطبع»، وهذا يعني السياسية المدنية) –التعاون والتبادل بين الناس ويعبر عنه ابن خلدون بالعمل والتعاون – الاجتماع الإنساني ضروري.انظر: سفيتلانا باتسييفا: **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان إبراهيم، ليبيا–تونس: الدار العربية للكتاب، 1978م، ص 191-195.

(1) نفسه: ص197.

(2) ارتكز نقد ابن خلدون للمؤرخين من معاصريه أساسا على تقليدهم الأعمى لمنهج الحديث: واجه عقدة نقد الخبر عن طريق حل إشكالية اتصال الحدث بتمثلاته. أراد بذلك معرفة المبادئ التي تسمح بتمييز الصحيح من الخطأ، تحليل أحداث الماضي واستعمالها لفهم الحاضر. أنظر: علي أومليل، **الخطاب التاريخي**، ص 11.

(3) **المقدمة**: ص47.

(4) نفسه: ص13.

(5) الظاهرة الاجتماعية: هي النظم والقواعد والاتجاهات العامة، التي يشترك في إتباعها أفراد مجتمع ما، ويتخذونها أساساً لتنظيم حياتهم العامة وتنسيق العلاقات التي تربط بعضهم ببعض، والتي تربطهم بغيرهم، أنظر: عبد الواحد وافي: **ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع**، أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة :1962م، ص64.

(6) عبد الواحد وافي: **ابن خلدون منشئ علم الاجتماع**، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، د ت، ص67.

(7) **المقدمة**: ص49.

يندرج موضوع العلم الخلدوني في مجال الواقع الحسي، وهو الأمر الوحيد الذي يمكن إدراكه عن طريق العقل البشري، وعليه تحدث ابن خلدون في مقطع طويل من كتاب المقدمة بالتفصيل عن العناصر الأساسية المكونة للتاريخ، يتعلق الأمر بما ينتج عن التعاون البشري الذي يسميه "عمران" ويشمل مختلف مظاهر الحياة داخل المجتمع، من السياسة إلى الاقتصاد، من أنماط الحياة إلى العلوم والتعليم، ومن المسائل التي تعرّض لها ابن خلدون بالدراسة والتحليل والاستنباط والاستنتاج "**ظاهرة التغيير والتّبدل** " مبيناً أنها خاضعة "**للحتمية التاريخية**"، وأنها ليست ظاهرة عرضية، إنما تسير وفق قوانين تتحكم بها، يظهر ذلك من سياق قوله: «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال» (1)، وعليه فالعمران كعلم إذن مفهوم يحدد حقل بحث المؤرّخ: «العمران وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها وهو سابق على التمحيص»(2).

وعموما، فان ابن خلدون أحدث قطيعة ابستمولوجية مع الاتجاه السابق في الكتابة التاريخية، فقد عمل على تجاوز أليات ومواضيع التاريخ الحدثي، ودعا إلى تاريخ نقدي اشكالي يقر بأهمية العوامل التركيبية للمجتمع والعمران في دراسة التاريخ(3) وهي قطيعة سبقت تلك القطيعة التي عرفتها مدرسة الحوليات على مستوى المنهج والموضوع(4).

---

(1) ابن خلدون: **المقدمة**، ص37.

(2) نفسه: ص48.

(3) المصطفى الخصاضي: **قضايا ابستمولوجية وديداكتيكية في مادتي التاريخ والجغرافيا**، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 2001م، ص44.

(4) لقد ساهم ظهور هذا الاتجاه الجديد في الدراسات التاريخية في إثارة مجالات جديدة للبحث، كتاريخ الذهنيات والطقوس اليومية والخوف والجسد...الخ. خصوصا وأن البحث التاريخي اغتنى بمناهج جديدة ومتنوعة. وفي هذا الصدد يقول الفيلسوف الفرنسي" ميشال فوكو": «يتوفر المؤرخون على أدوات صاغوها بأنفسهم في جانب منها، وتلقوها في جانب أخر كنماذج النمو الاقتصادي، والتحليل الكمي ومنحى التغيرات الديمغرافية، ودراسة المناخ وتقلباته، ورصد الثوابت السيسيولوجية. لقد مكنتهم تلك الأدوات من أن يبينوا داخل حقل التاريخ طبقات رسوبية متباينة، فحلت مكان التعاقبات الخطية التي كانت حتى تلك الآونة تشكل موضوع البحث التاريخي عمليات سبر الأغوار وتعدد مستويات التحليل». أنظر: مشيل فوكو: **حفريات المعرفة**، ص 5.

ولكـي يكتمـل الحـديث عـن الاجتمـاع والعمـران فـإن مـن الضـروري الإشـارة إلى تعريـف ابـن خلـدون للعصبية ذلك أن هذه "**العصبية**"[1] هي ما يجعل الاجتماع البشري ممكناً، بحيث يقود ذلك الاجتماع فيما بعد إلى إمكانية قيام العمران، فالتسلسل عند ابن خلدون يصبح كالتالي:

عصبية ← اجتماع بشري ← عمران[2]

← الدولـــــة[3] ←

صحيح أن ابن خلدون لم يهتم في القسم الأكبر من مقدمته إلا بتلك العصبية المنشاة للدولة بشكل خاص الأمر الذي دفع الكاتب الفرنسي "**ايف لاكوست**" إلى القول أن: «ابن خلدون حينما يذكر الشعب أو السكان ينبغي أن نفهم من ذلك أنه يعني غالبا القبيلة القائدة»[4]، لكن حين يؤكد ابن خلدون في مقدمته على أن « اعلم أنّ السّلطان في نفسه ضعيف يحمّل أمرا ثقيلا فلا بدّ له من الاستعانة»[5]، حيث أنه يعني بالعصبية فقط من حيث أنها رابطة دفاع، أو قوة مواجهة، تنظم العلاقات الخارجية للمجموعات المتماسكة في البادية، علاقتها بعضها مع بعض، وعلاقتها مع الدولة، هذا هو المنطلق الأساسي لأبحاث ابن خلدون في العصبية[6].

جدير بالذكر أن البنية المعرفية لمفهوم العمران عند ابن خلدون تجاوزت التوظيف الذي طرحه اخوان الصفا كونهم قدموه في سياق التدبير السياسي وفصل حاجة الناس الى التعاون، حيث يرون «أن الاجتماع يظل قائما طالما ظلت الحاجة التي تدعوا إلى الاجتماع باقية، وأن طلب وان بطلت العلة التي تدعوا إلى ذلك انفض الاجتماع»[7]، إلا أن الاجتماع بين البشر قدموا له سببين هما أن جميع العلوم والصنائع موجودة في داخل نفوس واجسام جميع البشر ولكن لا يتهيأ لأي إنسان بمفرده أن يستنبط بقوته الجزئية وحده جميع هذه

(1) وعلى غرار مصطلح العصبية وموضوعات التاريخ والأخلاق: فإن محمود إسماعيل يشكك أن كل النظريات التي نسبت إليه، حول العصبية، والدولة، والتفسير التطوري للتاريخ، وأعمار الدولة، وغيرها، مأخوذة كلية عن إخوان الصفا، أنظر: **نهاية أسطورة**، ص 91-107.

(2) ابن خلدون: **المقدمة**، ص 193-194.

(3) العصبية وحدها شرطاً للدولة الناشئة حسب ابن خلدون «فبهذه العصبيّة يكون تمهيد الدّولة وحمايتها»، **المقدمة**: ص 195،

(4) نقلاً عن: رياض عزيز الهادي: "**مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون**"، مجلة العلوم السياسية، منشورات جامعة بغداد، العراق، ع/37، ص5.

(5) **المقدمة**: ص292.

(6) حسن الساعاتي: **علم الاجتماع الخلدوني**، ص31.

(7) اخوان الصفا: **الرسائل**: ج4، ص170.

العلوم والصنائع[1]، بالإضافة الى تفاوت الناس في درجات عقولهم واستعداداتهم الطبيعية واختلاف خواص أنفسهم[2].

ويمكن القول بأن هذا الطرح جاء في إطار محاولة تجذير وتأصيل نظرية الاشراقيين[3] حيث أن نظرية المعرفة لدى الاخوان مبنية على فلسفة اجتماعية ثورية ممزوجة بما يدينون به للمنهج الموروث عن فلاسفة اليونان (افلاطون وأرسطو) إضافة الى ما استمدوه من تعاليم الإسلام[4]. على عكس ابن خلدون وشمولية النظرة لديه حيث فصل منهجيا وابستمولوجيا بين الاجتماع كظاهرة سيسيولوجية والعمران كظاهرة إنسانية حضارية شق بها ابن خلدون ابستمية عصره ومنهج كتابة **"التاريخ المقدس إبستيمياً"**

فابن خلدون من خلال مقدمته وضع معايير تعتمد في معالجة الوقائع التاريخية، يسع المؤرخ من خلالها التمييز بين الصادق والزائف من الأخبار، كما أجرى تحقيقات هامة على كبريات نصوص التراث الإسلامي من المؤرخين كـ"ابن هشام"، و"ابن إسحاق"، و"الواقدي"، و"البلاذري"، و"ابن عبد الحكم"، و"الطبري"، و"المسعودي"، فاستبعد عددا من الأخبار، على أنها محض اختلاق، غير ممكن الحدوث بسبب طبائع الأشياء وقوانين العمران، أي أن علم العمران وإحكام العادة وقواعد السياسية لا تعني سياقات اخوان الصفا في الاجتماع والتدبير الأنثروبولوجي، فعمران ابن خلدون يتجاوز ابستمية عصر إخوان الصفا.

غير أن السياق التاريخي للعمران جاء في ثوب فلسفة التاريخ الخلدونية التي سبقت "**الميكيافيلية**" حسب المفكر "عبد الله العروي "حين حاول رصد للمرجعية الأرسطية المشتركة بين المفكرين حيث عمل على تأطير جانب من نصوصهما انطلاقا من الحضور الذي يتمتع به الأثر الأرسطي في أعمالهما، وفي وجهتهما النظرية والمنهجية العامة، وذلك بحكم أن الأرسطو طاليسية كانت الثقافة الأساسية لجميع معاصريهما،

---

(1) إخوان الصفا: **الرسائل**، ج3، ص404.

(2) نفسه: ج3، ص 425،427.

(3) يرى أصحاب هذه النظرية: أن الوصول إلى معرفة حقائق الوجود يتم عن طريق النور الذي يقذفه الله ﷻ في قلب عبده بعد تطهير نفسه. ويعتبرون الله والملأ الأعلى أي عالم الأرواح جوهر روحاني من نور، فيكون وصول المعرفة من النفس الطاهرة من خلال النور الواصل من عالم الأرواح ومن أشهر رواد هذه المدرسة ابن سينا (ت 428هـ). أنظر: الطاهر بونابي: **التصوف في الجزائر خلال القرنين (6-7هـ/ 12-13م)**، عين مليلة-الجزائر: [2004 م]، ص 42.

(4) محمد فريد حجاب: **الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا**، ص 274.

ليخلص "العُروي" إلى أن كل من ابن خلدون وميكافيللي قد أسسا علما جديدا حل محل التاريخ الأخلاقي والأخلاقية النظرية، وهذا الاكتشاف من شأنه أن يكفل لهما مجدا مديدا[1].

غير أن ابن خلدون اعتمد على "**أنثروبولوجيا سالبة**" بخلاف أرسطو، حيث يلحظ أنَّ الأصل الأولي للتنظيم الاجتماعي هو في الطبيعة الحيوانية للإنسان، التي تدفعه إلى التوحش والظلم. بسبب هذه الطبيعة السلبية يحتاج الإنسان إلى وازع، أي السياسة: «فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما في طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم، فالسلاح الذي يدفعون به الحيوان عنهم يتوفر لجميعه، وبذلك فهم في حاجة إلى واحد منهم تكون له عليهم الغلبة والسلطان، وهذا هو معنى الملك»[2].

أضف إلى ذلك وعيه بضرورة تناول الواقع الاجتماعي السياسي من جميع الجوانب، وضرورة تناول الوقائع في علاقتها بعضها مع بعض[3]، وأن مسألة الموضوعية هي جزء من مسألة المعقولية والتعقل، كما فسروا لجوء ابن خلدون إلى التأليف في التاريخ رغبته في شرح فشله، وبالتالي شرح نجاح أو فشل الأفراد والجماعات فيه[4]

الجدير بالذكر أن معظم الدراسات التي تناولت الفكر الخلدوني ونظرية العمران في مضامينها التاريخية، تناولها البعض مستقلة وخارج سياق الرؤية التاريخية الخلدونية ولم يربطوا التنظير الابستمولوجي لمفهوم العصبية والدولة والسلطة والملك، كون هذه المفاهيم ليست غاية في حد ذاتها لدى ابن خلدون ولا وسيلة، ولكنها مكون من مكونات عملية التطور البشري والمجتمعي، ومن ثم لا يمكن عدُ "علم العمران" مستقلا عن بقية المفاهيم والأبعاد الخلدونية [5]

(1) **ابن خلدون وميكيافيللي**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، لندن: دار الساقي، 1990م، ص20، 53، 54.

(2) **المقدمة**: ص56.

(3) وردت معظم الدراسات حول فكر ابن خلدون في مستويين: الأول مثلته الدراسات الغربية عن اسهامه في فلسفة التاريخ والحضارات، والمستوى الثاني مثلته الادبيات العربية بتركيزها على اسهامه في علم الاجتماع مثلته كل من تيار العلمانية الحديثة و المدرسة القومية اليسارية، لكن من المؤكد أن كلا التيارين قدما تفسيرين لاحتفائها بابن خلدون المدرسة اليسارية ركزت على المادية التاريخية في فكر ابن خلدون، والمدرسة الغربية ركزت على البعد المنهجي في تراث ابن خلدون من ناحية نظرية العمران وتحليل ديناميكية التفاعلات العليا والدنيا، أنظر: نادية محمود مصطفى: "**أفكار حول اسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية –دراسة استكشافية في الإشكاليات المناهجية–**"، مجلة إسلامية المعرفة، (بيروت)، ع51/ شتاء 2007م، ص 132.

(4) ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون –تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه–**، ط3، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994م، ص56.

(5) ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، ص 103-104.

حتى صار مفهوم العمران يتكرر في الدراسات الحديثة والمعاصرة ولا يفهم إلا على ضوء ابستمية العصر الحديث وهو خطا ابستمولوجي فادح، **فالمعجم اللساني** لدى ابن خلدون لم يُفهم على حد رأيي بعدُ وهو دليلُ تخبط واضطراب القراءات الخلدونية ، فالمقدمة هي تعبير عن رؤية كلية وشاملة متعددة الأبعاد لظاهرة ومفهوم "العمران" بأوسع معانيه، ولعل هذه الكلية لا بد أن يتناولها الباحث دون اجتزاء أو استقلالية وهي من أهم سمات التأصيل الابستمي للظواهر والعلوم وهي **"الكلية"** التي تتجاوز الثنائيات[1](**ابداع/تقليد، نقل/عقل، غيب/خرافة، واقع/أسطورة، مقدس/ مدنس، قيمي/ مادي**) ، وبدونها لن نتجاوز على حد تعبير غاستون باشلار "**العائق الابستمولوجي**"[2] وسيتحول النص بدلاً من النّقد المفاهيمي الابستمولوجي إلى مستوى الموروث التّمجيدي وكذلك "**المقدّس المتعالي**".

بقيت إشكالية التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون تلهم غالبية الباحثين[3] والبقاء في زاوية ضيقة والبحث في حلقة مفرغة، حيث بتجاوزنا لهذا العائق الذي تجاوزه ابن خلدون نفسه، وقدم لنا أسساً خصبة لمواصلة الامتداد بهذا التراث امتدادا خلاقاً، بناءاً على الفكر الخلدوني وانجازه في المقدمة، وإن كان يمثل امتداداً للفكر العربي الإسلامي عامة وللفقه الإسلامي خاصة في تطبيقه لعلم العمران على التاريخ الإنساني فإنه بذلك يعتبر قد قام بقطيعة ابستمولوجية مع نظام المعرفة وإبستمية الفكر العربي الإسلامي عموماً[4].

---

(1) عبد القادر جغلول: **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي**، بيروت: دار الحداثة، 1987م، ص6.

(2) إن مفهوم القطيعة الابستمولوجية: هو المفهوم الذي يعبر في نظر باشلار عن القفزات الكيفية في تطور العلوم ويكون من نتائجها تجاوز العوائق الابستمولوجية القائمة. أو كما يقول محمد الوقيدي: ليست هناك قطيعة ابستمولوجية حاسمة ونهائية، فكل فترة من تاريخ المعرفة العلمية عوائقها وعندما تحدث قطيعة ابستمولوجية داخل فكر علمي لكي تسمح بفصل ذلك قيام فكر علمي جديد. أنظر: محمد الوقيدي: **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، بيروت: مكتبة المعارف للنشر، 1984م، ص158-159.

(3) حول إشكالية الثنائيات (الدين/ العلم؛ القيمية/ الواقعية) جاءت دراسات إسلامية تأصيلية وركزت على الدين في فكر ابن خلدون. على سبيل المثال: مصطفى الشكعة: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط3، القاهر: الدار المصرية اللبنانية، 1992م؛ عبد الحليم عويس: **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ط1، الدوحة-قطر: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996م.في مقابل الدين نجد فلسفة واقعية لفكر ابن خلدون عند: ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**.

(4) جلال أمين العالم: **مفاهيم وقضايا إشكالية**، د م، د ت، ص 273.

الفصل الثالث

تاريخية الجغرافيا وحقول التنظير الخلدوني

1. الجغرافيا الطبيعية

أ- تقسيم الأقاليم حتى القرن (4هـ/10م)

ب- اخوان الصفا والفكر الجغرافي

2. الجغرافيا والعطاء الخلدوني في المقدمة

أ- قراءة في المنهج والمصادر

ب- الجغرافيا الطبيعية سياقات خلدونية

3. حقول الإضافة حسب الإبستمية الخلدونية

أ- الجغرافيا البشرية

- الجغرافيا الاجتماعية
- جغرافيا المدن
- الجغرافيا اللغوية
- الجغرافية الطبية
- الجغرافيا الاقتصادية
- الجغرافيا السياسية

ب- فلسفة ابن خلدون الجغرافية

تاريخية الجغرافيا وحقول التنظير الخلدوني:

يرجع الاهتمام بالمعلومات الجغرافية إلى عصور قديمة جداً، ويمكن أن نعثر على شذرات منها في "الإلياذة والأوديسة" التي كتبها الشاعر اليوناني الشهير "هوميروس"، في القرن التاسع قبل الميلاد، يصف فيها طبيعة البلاد التي مرّ بها اليونان، وأحوال سكانها ونظم الحياة فيها. وكذلك قصة " الفرسان العرب"[1]، حيث لا يمكن أن نتعَّرف على طبيعة الفكر الجغرافي وتطوره، إلا عن طريق استعراض التاريخ الجغرافي، ظاهرة من ظواهر التطور العلمي، وخير المناهج التي اتبعت الطريقة التاريخية في فهم الجغرافيا هو منهج الابستمولوجيا التاريخية، الذي يعد بحق حلاً منهجياً لتتبع تطور الفلسفة الجغرافية والمنهج الجغرافي.

فالتفكير الجغرافي إذن قديم قدم الإنسانية ذاتها، والمجهودات التي قام بها المفكرون من أجل تفهم الظاهرات الكونية المحيطة بهم، وتفهم مركز الإنسان بين هذه الظاهرات، تعتبر المنشأ الأول للجغرافيا، ويبدو أن سكان الحوض الشرقي للبحر المتوسط، كانوا من أوائل الذين أسهموا في نمو المعرفة الجغرافية؛ إذ نشأت في هذه المنطقة أقدم الحضارات التي عرفتها الإنسانية[2].

تهدف المحاولة إلى إظهار بعض القضايا المنهجية والمفاهيمية التي طرحها ابن خلدون[3] واخوان الصفا ومن سبقهم في مصنفاتهم ابستمولوجيا، وتبيين على أنها نموذجاً للمصنفات التراثية المتعلقة بطريقة المعالجة للمفاهيم والحقائق الجغرافية التي وردت لديهم، وأصبحت الآن منذُ تنظيرها واقعاً ملموساً في البيئات الجغرافية.

كم نطرح التساؤل ماهي مصادر المعرفة عن الجغرافيين العرب والمسلمين؟، وماهي مستويات الابداع والتقليد في البنية الفكرية للجغرافيا؟، وماهي مستويات الابداع الخلدوني سواء من ناحية المواضيع المطروحة أو مفاهيم فلسفته الجغرافية التي هي جزء من العقل الخلدوني في المقدمة؟

---

(1) محمد محمود الصياد: **الفكر الجغرافي وتطوره**، مجلة الثقافة العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ع1957/3، ص 36.

(2) أبو الخير يحيى بن محمد شيخ: "**الأبعاد المفاهيمية للمنهجية العلمية في التراث**" المجلة العربية للعلوم الإنسانية، (الكويت): ع/49، خريف 1994م، ص 161.

(3) تناول ابن خلدون فصلا كاملا عن علم الجغرافيا مربوطا بعلم العمران، وفصل فيه في باب "تفصيل الكلام على هذه الجغرافيا" وهي سمة الجغرافيا الخلدونية، أنظر: **المقدمة**: ص57–109؛ حيث جاءت المعرفة الجغرافية الخلدونية غير مفصولة عن المعرفة التاريخية، أنظر: ناصيف نصار: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون**، ص 175.

أ- الجغرافية الطبيعية:

خضعت "**المؤلفات البلدانية**"[1] وتتمثل في المصنفات التي اتخذت المنهج الوصفي أساسًا لها، وكذلك المعاجم الجغرافية وأحيانًا كتب الرحلات الجغرافية التي يغلب على تناولها المنهج الوصفي، وقد اتبع الجغرافيون في تناولهم لجغرافية البلدان أسلوب المشاهدة والزيارات الميدانية، فقد زار معظمهم الأقاليم والبلدان التي تحدثوا عنها[2]، لاسيما الرعيل الأول منهم من أمثال اليعقوبي، وابن حوقل، والمسعودي، والإدريسي وغيرهم، وقد تناولوا في مصنفاتهم الجغرافية هذه أوصافًا للأقاليم والمدن والشعوب وأديانها وعاداتها ودراسة للمسالك وطرق المواصلات التي تربط بين المدن المختلفة والأبعاد بينها وما يفصل بينها من أنهار وبحار وبحيرات وجبال، ومن نماذج هذه المصنفات كتب المسالك والممالك لابن خرداذبه(ت300هـ) الذي يذكر أنه كتبه لأحد الأمراء العباسيين[3] ، كتاب الأقاليم لهشام الكلبي، جزيرة العرب للأصمعي، البلدان لليعقوبي، صفة جزيرة العرب للهمداني، أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم للمقدسي، الأقاليم للإصطخري، صورة الأرض لابن حوقل، وتقويم البلدان لأبي الفدا عماد الدين بن إسماعيل وغيرهم[4].

1-تقسيم الأقاليم حتى القرن 4هـ/10م:

ظل الجغرافيون الأوائل يقسّمون الأقاليم وفقًا لما توارثوه عن الفرس واليونان، إلى أن اتخذت الجغرافيا الإقليمية مفهومًا جديدًا لفكرة الإقليم بدءًا من القرن الرابع الهجري على يد من أطلق عليهم الجغرافيون الإقليميون ويمثلهم أبو زيد البلخي[5] (ت 322هـ) والإصطخري(ت346هـ)، وابن حوقل، والمقدسي، ولم يتفق الجغرافيون المسلمون في تلك الحقبة على نمط واحد لتقسيم الأقاليم.

---

(1) خضعت المؤلفات البلدانية في بادئ الأمر لنمط التأليف الذي كان سائدًا في كل مجالات المعرفة آنذاك، فلم تكن الكتابة متخصصة، ولم يكن الكُتّاب متخصصين، لذا كان ينحو وصفهم إلى الشمول بدلاً عن العرض المفصل لتلك المناطق من المعمورة التي كانت تبعد عنهم، لذا فقد تركوا لنا آدابًا جغرافية على درجة كبيرة من الدقة عن قلب العالم الإسلامي، لكن تقلّ هذه الدقة وتضعف كلما ابتعدنا إلى أطرافه في آسيا وإفريقيا. أنظر: محمد محمود الصياد: **الفكر الجغرافي وتطوره**، ص37.

(2) أوليري: **مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**، ترجمة: تمام حسان، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1957، ص39.

(3) اغناطيوس يوليانوفتش كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1963م، ج1، ص 155.

(4) مصطفى عامر وآخران: **قواعد الجغرافيا العامة**، ط2، القاهرة: 1950م، ص8.

(5) تنسب إليه المدرسة البلخية وقد كتب البلخي كتابه الجغرافي " صور الأقاليم" وهو شرح على الخرائط سنة 308هـ، أو بعد ذلك بقليل، درس

حيث قسمها الإصطخري أحيانًا وفقًا لطبيعة الإقليم وأخرى وفقًا للأقوام ولغاتهم وثالثة لنوع الحكم، وقسم الأقاليم الإسلامية المعروفة على عهده إلى عشرين إقليمًا [1]وهناك تشابه كبير واضح بين تقسيم ابن حوقل والإصطخري للأقاليم، إلا أن ابن حوقل كان كثيرًا ما يلتزم في بعض تقسيماته الإقليمية بالعامل السياسي والإداري أكثر من الجانب الطبيعي الذي انتهجه الإصطخري، وقسّم ابن حوقل العالم الإسلامي إلى اثنان وعشرون إقليمًا وهي نفس الأقاليم التي ذكرها الإصطخري مع زيادات طفيفة كأن يذكر مع الديلم طبرستان أو مع مفازة خراسان يضيف فارس، أما الإقليمان الجديدان لديه فهما الأندلس وصقلية.

ومن خلال هذا التقسيم نجد أنه لم يخرج عن التقسيم "البطليموسي" (ق 2هـ/ 8م)[2]، الذي كان نتاج الفكر الجغرافي من قبله وخصوصا دراسات "هيبارك"[3] و "مارينوس الصوري" غير أن كتاب "بطليموس" الضخم المسمى "سنتاكسيس"(الجغرافيا) والذي ترجم للعربية تحت عنوان "المجسيطي" ظل المعوّل عليه والكتاب المعتمد لعدة قرون[4].

= في العراق ثماني سنوات درس على الكندي. أنظر: جمال الفندي: **الجغرافيا عند المسلمين**، ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني،1986م، ص127.

(1) هي: ديار العرب، ويضم شبه الجزيرة العربية وبادية الشام، بحر فارس، ويضم الخليج العربي والبحر الأحمر، ديار المغرب، ويضم بلاد الأندلس وأقطار المغرب العربي والصحراء الكبرى، ديار مصر، وتضم مصر وبلاد البجة (شرق السودان)، أرض الشام، بحر الروم، ويضم شرقي البحر الأبيض المتوسط وبحر مرمره وجزره، أرض الجزيرة، ويضم منطقة الجزيرة في العراق وبعضًا من البادية الشمالية، العراق، ويمتد من تكريت إلى عبدان وما بين النهرين، خوزستان، بلاد فارس، بلاد كرمان ويضم القسم الجنوبي الشرقي من إيران وبلاد السند، أرمينيا والران وأذربيجان، إقليم الجبال ويضم بلاد كردستان، الديلم ويضم البلاد الواقعة على سهول بحر الخزر الجنوبية، بحر الخزر ويضم منطقة بحر الخزر، مفازة خراسان ويضم منطقة صحراء شرقي إيران، سجستان ويضم جزءًا من أفغانستان، خراسان ويضم شمال غرب أفغانستان وشمال شرق إيران، ما وراء النهر ويضم منطقة سهول نهري سيحون وجيحون، أنظر: شريف محمد شريف: **تطور الفكر الجغرافي** ، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، 1976، ص85، أنظر أيضا أقسام الأقاليم في الكتاب: الإصطخري، أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي(ت 346هـ): **المسالك والممالك**، بيروت: دار صادر، 2004م.

(2) تدلنا جغرافيا بطليموس عل مدى اتساع المعارف في عصر الإمبراطورية الرومانية. غير أن جغرافيته تتألف من قائمة بأسماء أمكنة وأقاليم مع إشارات الى العروض والأطوال مستمدة من جغرافيا "هيبارك"، أنظر: رينيه كولزييه: **تطور الفكر الجغرافي**، ترجمة: عبد الرحمن حميدة، ط1، دمشق: دار الفكر، 1982م، ص 33

(3) من كبار الجغرافيين في العصور القديمة، اكتشف ظاهرة الاعتدالين، قدم دراسات هامة في تاريخ الجغرافيا لعل أهمها توصله لتحديد أطوال الأقاليم وتطبيقه على شبكة الاحداثيات الأرضية أي خطوط الطول ودوائر العرض، وظاهرة الكسوف والخسوف، وحركة المد والجزر وتأثير ظاهرة المقابلة والاقتران بالنسبة للقمر وتأثيراتها، أنظر: رينيه كولزييه: **تطور الفكر الجغرافي**: ص 24,23.

(4) نفسه، ص 37،36.

غير أن تقسيم الأرض إلى سبعة أقاليم تقسيم يعتمد أساسا على حسابات العلماء اليونان الفلكية[1]، مع إعادة ترتيب لجغرافية بطليموس عهد الخوارزمي(ت232هـ) الذي رتّبها ترتيبا جديدا وأضاف كثير من أقاليم الجغرافيا العربية، على سبيل المثال قسم "بطليموس" العالم الى إحدى وعشرين منطقة، بينما قسمها الخوارزمي الى سبعة أقاليم حسب درجات العرض، وهو تقسيم جديد فيه ابتكار واصالة ونقلة علمية في الفكر الجغرافي[2] وتمثل ذلك ايضاً في إصلاح أزياج (=الجداول الفلكية) بطليموس[3]، ويعدّ كتاب الخوارزمي "صورة الأرض" أشهر مؤلفات الجغرافيا الفلكية وأكثرها أثرًا في الجغرافيين الذين أتوا من بعده[4].

بقيت المعرفة في الجغرافيا الإقليمية على حالها عهد شمس الدين أبو عبدا الله المقدسي البشاري (ت390هـ)، ويعد المقدسي من العلماء الذين كتبوا في الجغرافيا الإقليمية، ويتضح ذلك بجلاء في كتابه أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم واقتصر فيه على مملكة الإسلام، ولم يدون شيئًا عما سواها لأنه كما يقول لم يزرها، ولم ير فائدة في ذكرها وإن كان قد ذكر الأماكن التي يقطنها المسلمون منها. وقام في هذا المصنف بالتركيز على الجغرافيا الوصفية؛ كالكلام عن الأقاليم السبعة وسطح الأرض والأقسام السياسية وذكر المسافات وطرق المواصلات، وقلّما تعرض للجغرافيا الطبيعية كالجبال والأنهار، ولكنه أسهب في الجغرافيا البشرية كالبحث في المناخ والزرع والشعوب واللغات وأنواع التجارة، والأخلاق والطباع والعادات، والضرائب، ورسم في كتابه البلدان خريطة مجسّمة وضّح فيها الأقاليم التي زارها وحدودها[5]، وجعل فيها الطرق المعروفة التي تصل بين المدن باللون الأحمر والصحاري باللون الأصفر، والبحار باللون الأخضر، والأنهار باللون الأزرق والجبال باللون الأغبر[6].

---

(1) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ج1، ص 101.

(2) نفسه: ص 103-104.

(3) ترجم كتاب بطليموس عدة مرات في العصر العباسي حيث اعتمد عليه "ابن خرداذبه" وربما كان في أصله اليوناني أو في ترجمته السريانية ومن كتبه الأخرى التي اعتمدها الجغرافيون العرب، المجسيطي أو المقالات الأربعة، وكتاب الانواء: انظر: جمال الفندي: **الجغرافيا عند المسلمين**، ص101.

(4) إمام إبراهيم احمد: **تاريخ الفلك عند العرب**، ط1، القاهرة: المكتبة الثقافية ،1989م، ص52.

(5) المقدسي، شمس الدين أبو عبدا الله البشاري(ت390هـ): **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، القاهرة: منشورات مكتبة خياط، 1984م، ص 58.

(6) جمال الفندي: **الجغرافيا عند المسلمين**، ص 132-133.

أ- أخوان الصفا والفكر الجغرافي:

اهتم اخوان الصفا بالجغرافيا فأفردوا لها رسالة خاصة هي الرسالة الرابعة في القسم الرياضي، وقد تناولت هذه الرسالة صفة الأقاليم وما في الربع المسكون من الأرض وذكره حيث ورد فيها: «صفة الربع المسكون من الأرض ثم اعلم ان في هذا الربع الشمالي المسكون سبعة أبحر كبار في كل بحر منها عدة جزائر، كل جزيرة منها من عشرين فرسخاً»(1)، وذكروا وقوف الأرض في وسط الهواء وسببه، وصفة الأقاليم السبعة(2).

لم تخرج الجغرافية عن المفهوم القديم، وبقيت جغرافيا "**بطليموس**" المرجع الأهم ومنه نقل الاخوان معارفهم بشهادتهم، ومثالنا في تقسيم الاقاليم حيث ورد عندهم في فصل الجغرافيا ما نصه: « هذه الأقاليم كلها إذا سارت الشمس في درجات برج الحمل والجوزاء اختلفت ساعات النهار ...هذا كله وشرحه طويل مذكور في المجسيطي...»(3)، ويعتبر هذا التقسيم الشائع والذي بقي في كتب الجغرافيا، حيث أن المتتبع للتقسيمات الإقليمية يلحظ أن إخوان الصفا لم يطوروا النسق ولا البنية المعرفية في الجغرافيا وبشهادتهم كما أسلفنا الذكر وما قدموه أشبه بموسوعة في الجغرافيا شملت مختلف المعارف المتوفرة في عصرهم وفق ترتيب إبستمي خاص بعصرهم ، وهذا راجع ما أصطلح عليه ببقاء بمرحلة الترجمة التي غطت العالمين القدمين الهيليني والروماني(4).

من الملاحظ أنهم بقوا على نفس المنهج في سياق حديثهم على علاقة المناخ والتربة بالنبات الطبيعي بقولهم: «ومن النباتات من لا ينبت إلا في البلدان الدفيئة، ومنه لا ينبت على رؤوس الجبال، ومنه ما ينبت على شطوط الأنهار وسواحل البحار، ومنه ما بنبت في الآجام والغياض»(5)، على ضوء هذا التنصيص ي

(1) **الرسائل**: ج1، ص 130.
(2) نفسه: ص 126-145.
(3) نفسه: ص 134.
(4) محمد محمود محمدين: **التراث الجغرافي الإسلامي**، ط3، الرياض: دار العلم، 1999م، ص 265.
(5) **الرسائل**: ج1، ص160.

نلمس الجانب الوصفي فيما أدّعي على أنه تنظير جغرافي أصيل وهي حقائق مناخية من مقدمات الجغرافيا المناخية القديمة[1].

ومما تجدر الإشارة إليه أن الاتجاه العام في تقسيم ووصف الأقاليم الجغرافية لم يبدو كاتجاه جديد في القرن (4هـ/10م)، بل لم يتعدى التقليد البطليموسي، ويصف كراتشكوفسكي هذا الاتجاه بالمدرسة الكلاسيكية لجغرافي هذا العصر، ويقول: «هذا النمط من المصنفات الجغرافية الذي يرجع أساسا الى وصف العالم أصله من بلخ (يقصد أبو زيد البلخي) أخذوا عنه وأضافوا إليه عالم من ولاية فارس بغيران ويقصد بهذا العالم "أبوا إسحاق الإصطخري"»[2].

2- العطاء الجغرافي الخلدوني في المقدمة:

ضمّن ابن خلدون في مقدمته معلومات جغرافية ثرية ومهمة يمكن وصفها بالفكر الجغرافي [3]المتنوع من حيث موضوعاته وشموليته بشكل يصعب حصره والوقوف عليه واستقصاؤه في مثل هذا البحث الذي قد لا يُظهر سوى جزء من كلٍ، لما كانت مهمة بحثنا الوقوف على المنهجية العلمية في عرض الأفكار الجغرافية الواردة في "المقدمة" وتوضيحها بصورة متفقة مع الهدف من الدراسة؛ أي ربطها بالمعرفة الجغرافية عند اخوان الصفا وغيرهم من الجغرافيين.

ننوه أنه لمن الجدير الإجابة على تساؤل محدد هو: ما طبيعة منهجية ابن خلدون في إبراز وعرض المعلومات الجغرافية الكائنة في مصنفه؟ ولتضييق هذا التساؤل الذي قد لا تتمكن الدراسة من الإحاطة به بهذا الإجمال، تم اختيار تساؤلات فرعية مستخلصة منه، وهي:

.كيف أثرت شخصيته في تبني الأفكار الجغرافية؟

---

(1) محمد محمود محمدين: **التراث الجغرافي الإسلامي**، ص 266.

(2) كراتشكوفسكي: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ج1، ص 62.

(3) هناك فرق بين المعلومات الجغرافية وعلم الجغرافيا؛ فالمعلومات الجغرافية معروفة منذ بداية الحياة الإنسانية، إذ أن الإنسان كان لابد أن يتعرف على بيئته وعن مواطن الرزق فيها. أما علم الجغرافيا فهو يعنى بجمع هذه المعلومات الجغرافية وعرضها وتحليلها وتفسيرها وفق منهجية علمية محددة. وقد انتظر العالم قروناً عديدة قبل الوصول إلى هذا المستوى من المعرفة العلمية، وكان من الطبيعي أن يبدأ ذلك في بلاد الإغريق فإليهم يرجع الفضل في تسمية هذا العلم، وفي إرساء قواعده وأسسه، وهم الذين صاغوا كثيراً من الفرضيات والنظريات عن الكون ونشأته، والأرض وسطحها وأبعادها وحركاتها، وما تحويه من مظاهر طبيعية وبشرية، أنظر: محمد محمود الصياد: "**الفكر الجغرافي وتطوره**"، ص 55.

. هل منهجيته ذات ارتباط بالتخصص العلمي الدقيق فقط؟

. وكيف هي طبيعة الفلسفة الجغرافية في دراسته الإقليمية؟

. هل هناك توازن في الإضافة العلمية على مستوى فروع الجغرافية؟

.كيف توصل إلى بعض الحقائق التي أصبحت مفاهيم نظرية؟

إن الإجابة على تلك التساؤلات كفيلة بأن توضح جزءاً من المنهجية المستقلّة في عرض الفكر الجغرافي والمفاهيمي الرصين الذي بنى عليه العمران وجغرافيا "مقدمته".

أ– قراءة في المنهج والمصادر:

يمتلك ابن خلدون أسلوب النقد التحليلي الناشئ من تجربة واقعية عاشها عندما خاض غمار السياسة وتقلب داخل المجتمع بفئاته المتعددة، واطلاعه على كتب القوم كما ذكر في مقدمته وخصوصا الفلسفة الإلهية والطبيعية لذلك جاءت آراؤه وتحليلاته قريبة جداً من الواقع حتى تجاوزت إلى اكتشاف قوانين المعيش والعمران؛ فهي قريبة، بل تنافس إلى حد كبير ما توصل إليه العلماء المحدثون في كثير من المجالات[1].

وتدفعنا هذه الملاحظة إلى تأييد ما ذهب إليه الباحث "على أومليل" بخصوص علاقة ابن خلدون بمصادره إذ يرى أن ابن خلدون ليس من صنف المؤلفين الذين يكتفون باستقاء مادة موضوعهم من مصادر ومظان معينة، وهو ما بوسع ومكنة أي باحث أن يستقصيها ويصنفها ويقومها من زاوية العلاقة المباشرة بين "**المصادر والمعارف**"، وإنما ابن خلدون يتجاوز هذا المستوى ويخضع المعرفة المستقاة من مصادر متنوعة لتفكير نظري قصد صياغة تنظير معين[2].

من أهم مصادر "ابن خلدون" كتاب الجغرافيا لبطليموس حيث أخذ عنه، ولم يُعبه ذلك لأن العلم متاح ومُشاع يتداوله الجميع؛ ففي "المقدمة" يقول: « وفي وسط هذا الإقليم في الجزء الخامس منه بلاد الحبشة على واد يأتي من وراء خطّ الاستواء ذاهبا إلى أرض النّوبة فيصبّ هناك في النّيل الهابط إلى مصر وقد وهم فيه

(1) الميلود الكوني الذيب: "**الفكر الجغرافي عند ابن خلدون**"، رسالة ماجستير، قسم الجغرافيا، كلية العلوم الاجتماعية بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1403 هـ، ص22.

(2) علي أومليل: **الخطاب التاريخي**: ص39.

كثير من النّاس وزعموا أنّه من نيل القمر وبطليموس ذكره في كتاب الجغرافيا وذكر أنّه ليس من هذا النّيل»[1]، وكذا في كلامه عن ربع الأرض المعمور بالسكان والذي اتهم فيه بأنه سرقه عن اخوان الصفا حسب صاحب كتاب الأسطورة فابن خلدون يصرح بمصادره ويذكر نقوله فجاء في قوله« إنّ المخبرين عن هذا المعمور وحدوده وعمّا فيه من الأمصار والمدن والجبال والبحار والأنهار والقفار والرّمال مثل بطليموس في كتاب الجغرافيا»[2].

وبدرجة ثانية اعتمد كتاب " أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم "، للمقدسي، حيث أخذ عنه عند للأقاليم وتحديدها وذكر الأسماء المرتبطة بها[3].

ولم يقتصر على هؤلاء فحسب، بل أخذ كذلك عن آخرين، المسعودي، والبكري، وياقوت الحموي، وإخوان الصفا، وابن خرداذبه في مصنفه "المسالك والممالك"، فيذكره «...وقد ذكر عبد الله بن خرداذبه في كتابه في الجغرافيا...»[4]، وفي ذكره للبكري (ق5هـ/11م) «ومنها ما نقله البكريّ في بناء المدينة المسمّاة ذات الأبواب»[5].

ومن مصادره الشخصية المشاهدة والمعاينة وإعمال الأنظار وهي خاصته في الكتابة، حيث برزت هذه الصفة في منهجه بسبب الزيارات التي قام بها سواءٌ رحلاته في انحاء المغرب والأندلس والشام. والتي مع حسه الجغرافي الذي كان يتمتع به، يعكس ذلك سرعة ربطه بين الظواهر المتعددة على أساس التشابه والتضاد والسببية[6].

وقد وردت المعاينة والمشاهدة في كثير من الاستشهادات الجغرافية التي ساقها في مصنفه، فعلى سبيل المثال، حدد وسائل العلاج في البادية بقوله: «وللبادية من أهل العمران طبّ يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثا عن مشايخ الحيّ وعجائزه، وربّما يصحّ منه البعض إلّا أنّه ليس على قانون

(1) **المقدمة**: ص 71.
(2) نفسه: ص 58.
(3) نفسه: ص 64.
(4) نفسه: ص 100.
(5) نفسه: ص433.
(6) محمود أمين العالم: **مفاهيم وقضايا إشكالية**، ص 240-241.

طبيعيّ ولا على موافقة المزاج. وكان عند العرب من هذا الطّبّ كثير وكان فيهم أطبّاء معروفون كالحارث بن كلدة وغيره»(1).

ولا يعد مفهوم التجربة عند ابن خلدون مفهوماً مبلوراً من الناحية النظرية التجريبية، وإنما يحصل في المرات المتعددة بالتكرار ليحصل على العلم والظن(2). وتجاوز البحث في المصادر التي استعملها: فهو لا يرجع إلى المصادر لكي يستقي منها معرفة فحسب، بل يفكر في هذه المعرفة تفكيراً نظرياً؛ وبعبارة أخرى، هو يوظف المعارف المستسقاة من مصادر مختلفة لأجل صياغة تنظير معين أو قد يكون لديه حدس لتنظير ما، فيسعى في دعمه بشواهد، فتكون القراءة دعماً للتنظير(3).

كما أن مستوى الإبستمية العامة للفكر الخلدوني نلمسها في المنهج العلمي العام الذي سار عليه وسنقدم بنية ونسق الفكر الجغرافي الخلدوني وفق مقاربة منهجية وابستمولوجية، كالتالي:

من أهم أنظار ابن خلدون **تصويب المعلومة** التي نقلها أو حاول تحليلها، وعليه اعتمد في كتاباته على أساس التحليل والاستقصاء الرامي إلى فحص المرويات أو النصوص الموروثة، فالأخبار التي تصل إليه عن طريق الرواة لا يأخذ بها من دون تحليل وتمحيص(4)، باعتبار أن الخبر يحتمل الصواب والخطأ، وهذه الوسيلة هي التي تتوافق مع منهجية البحث الصحيحة، ويورد هذا المنهج بقوله: «فلا تثقنّ بما يلقى إليك من ذلك وتأمّل الأخبار واعرضها على القوانين الصّحيحة يقع لك تمحيصها بأحسن وجه والله الهادي إلى الصّواب»(5).

فنحن نراه يقف مثلاً، موقف المتشكك من النظرية القائلة بخلو البلدان إلى الجنوب من خط الاستواء من السكان لإفراط الحر، وفي هذا يقول: « ومن هنا أخذ الحكماء خلاء خطّ الاستواء وما وراءه وأورد عليهم أنّه معمور بالمشاهدة والأخبار المتواترة فكيف يتم البرهان على ذلك؟، والظّاهر أنّهم لم يريدوا امتناع

(1) **المقدمة**: ص 651.

(2) ناصيف نصّار، **الفكر الواقعيّ عند ابن خلدون**، ص202.

(3) علي أومليل: **مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير**: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار العربية، 1980م، ص 67،68.

(4) وبالرغم من أن هذا المنهج ينطبق على علم التاريخ الذي ترد فيه الأخبار والروايات بشكل أكبر، فإن هذا يسري على الجغرافيا أيضاً، وبالتالي يمكن القول بأن منهج ابن خلدون العلميّ ينطبق على كل كتاباته وليس التاريخ كما يظن البعض فشمولية طرحه هي التي لابد أن تدرس مجتمعة لا مجزأة ومبتورة عن السياق الخلدوني.

(5) **المقدمة**: ص18.

العمران فيه بالكلّيّة إنّما أدّاهم البرهان إلى أنّ فساد التّكوين فيه قويّ بإفراط الحرّ والعمران فيه إمّا ممتنع أو ممكن أقليّ وهو كذلك فإنّ خطّ الاستواء والّذي وراءه وإن كان فيه عمران كما نقل فهو قليل جدّا»[1].

غير انه **استخدام قانون المطابقة في التحليل** الذي يعد هذا القانون أساساً هامّاً في منهجية ابن خلدون باعتباره حجر الزاوية في "مقدمته"، خاصة في العمران والاجتماع البشري الذي يستلزم النظر فيه، وقد ألح على هذه الفكرة في مواطن متعددة، والغرض من هذا النظر استخلاص ما يلحق بهذا الاجتماع من الأحوال سواءٌ لذاته أو بمقتضى طبعه، وإن تطبيق قانون المطابقة جره إلى الكشف عن القوانين الاجتماعية[2].

ولقد بيّن "ابن خلدون" كعادته بواسطة "**ابستمولوجيا العمران**" انتفاء تماثل بعض الظواهر على وجه الأرض بالدليل العلمي، ومن الأمثلة على ذلك ما أورده بقوله:« وقد زعم ابن رشد أنّ خطّ الاستواء معتدل وأنّ ما وراءه في الجنوب بمثابة ما وراءه في الشّمال فيعمر منه ما عمر من هذا والّذي قاله غير ممتنع من جهة فساد التّكوين وإنّما امتنع فيما وراء خطّ الاستواء في الجنوب من جهة أنّ العنصر المائيّ غمر وجه الأرض هنالك إلى الحدّ الّذي كان مقابلة من الجهة الشّماليّة قابلا للتّكوين ولما امتنع المعتدل لغيبة الماء تبعه ما سواه لأنّ العمران متدرّج ويأخذ في التّدريج من جهة الوجود لا من جهة الامتناع وأمّا القول بامتناعه في خطّ الاستواء فيردّه النّقل المتواتر والله أعلم. ولنرسم بعد هذا الكلام صورة الجغرافيّا كما رسمها صاحب كتاب روجار»[3] وهذا يقف دليلاً أن المقدمة تضمنت خارطة العالم.

كما يجب الإشارة إلى انتهاجه الأسلوب الوصفيّ، نظراً لشيوعه في عصره وعصور سابقيه، وهذا لا يعني أنه لا يورد بعض القياسات الكمية، وخاصة في المسافات؛ إلا أن الغالب هو الوصف المبني على ما ذكر من التحليل والاستقصاء التام للمعلومة المطروحة.

---

(1) **المقدمة**: ص 66.

(2) محمد الطالبي: **المنهجية الخلدونية–ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**–، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار العربية، 1980م، ص39 . 40.

(3) **المقدمة**: ص66.

ب- الجغرافيا الطبيعية سياقات خلدونية:

تظهر جوانب هذه السياقات والمفاهيم الجغرافية ودلالتها في "**المعجم الخلدوني**" عند دراسة الموضوعات التي ناقشها ابن خلدون في "مقدمته"، والتي شملت مقتطفات من الجغرافية الطبيعية وأخرى في الجغرافية البشرية بشكل أكثر تفصيلاً وأوسع تحليلاً؛ ولقد سلك في استعراض الموضوعات التسلسل المنطقي، فالظروف الطبيعية وما يتعلق بها ارتبطت بأبواب في أول "المقدمة"، ثم أتبعها ببيان الجوانب البشرية.

صفة الأرض حيث أورد ابن خلدون صفتها، ونلمس فيها "**النقلة الابستمولوجية**" في "**بنية المفهوم**" مع ملاحظة هامة وهي التنبيه على نقله للمفهوم ونقده ، فذكر نقلاً عن الجغرافيين التالي: « اعلم أنّه قد تبيّن في كتب الحكماء النّاظرين في أحوال العالم أنّ شكل الأرض كرويّ وأنّها محفوفة بعنصر الماء كأنّها عنبة طافية عليه فانحسر الماء عن بعض جوانبها لما أراد الله من تكوين الحيوانات فيها وعمرانها بالنّوع البشريّ الّذي له الخلافة على سائرها وقد يتوهّم من ذلك أنّ الماء تحت الأرض وليس بصحيح وإنّما النّحت الطّبيعيّ قلب الأرض ووسط كرتها الّذي هو مركزها والكلّ يطلبه بما فيه من الثّقل وما عدا ذلك من جوانبها وأمّا الماء المحيط بها فهو فوق الأرض وإن قيل في شيء منها إنّه تحت الأرض فبالإضافة إلى جهة أخرى منه»(1).

كما دفع التوهم الذي قد يفهمه البعض والمرتبط بعلاقة الماء بالأرض في "**مساءلة ابستمولوجية**" نقد فيها المعرفة السابقة ونستشهد له بنصه الآتي: «أنّ الماء تحت الأرض وليس بصحيح وإنّما النّحت الطّبيعيّ قلب الأرض ووسط كرتها الّذي هو مركزها والكلّ يطلبه بما فيه من الثّقل وما عدا ذلك من جوانبها وأمّا الماء المحيط بها فهو فوق الأرض وإن قيل في شيء منها إنّه تحت الأرض فبالإضافة إلى جهة أخرى منه. وأمّا الّذي انحسر عنه الماء من الأرض ...ثمّ إنّ هذا المنكشف من الأرض للعمران فيه القفار والخلاء أكثر من عمرانه والخالي من جهة الجنوب منه أكثر من جهة الشّمال»(2).

وفي جغرافية البحار تناول وصف البحار عند حديثه عن الأقاليم المعمورة مع تفصيل لخصائص البحر الرومي، فقال:« وذكروا أنّ هذا البحر المحيط يخرج من جهة المغرب في الإقليم الرّابع البحر الرّوميّ المعروف يبدأ في خليج متضايق في عرض اثني عشر ميلا أو نحوها ما بين طنجة وطريف ويسمّى الزّقاق ثمّ

---

(1) **المقدمة**: ص66.

(2) نفسه: ص 57.

يذهب مشرّقا وينفسح إلى عرض ستّمائة ميل ونهايته في آخر الجزء الرّابع من الإقليم الرّابع على ألف فرسخ ومائة وستّين فرسخا من مبدئه وعليه هنالك سواحل الشّام وعليه من جهة الجنوب سواحل المغرب أوّلها طنجة عند الخليج ثمّ إفريقية... ومن جهة الشّمال سواحل القسطنطينية عند الخليج ثمّ البنادقة ثمّ رومة ثمّ الافرنجة ثمّ الأندلس إلى طريف عند الزّقاق قبالة طنجة ويسمّى هذا البحر الرّوميّ والشّاميّ وفيه جزر كثيرة عامرة كبار مثل أقريطش وقبرص وصقلّيّة وميورقة وسردانية »(1).

وفي هذا وصف شامل للبحر الرومي، وهو ما يعرف حالياً بالبحر الأبيض المتوسط؛ فقد حدد أبعاده بالفراسخ، وهي وحدة الطول المستعملة على عهده، ولم يغفل وصف البحار ذات الارتباط بالبلاد الإسلامية، إذ خص الخليج العربي وبحر الخزر والقلزم (الأحمر) وكذلك المحيط الهندي بالعرض الوافي، كما هو شأن البحر الرومي.

ركز في عرضه على **المجاري المائية والأنهار** التي يستغلها البشر في كثير من النشاطات، كالزراعة والاستقرار على ضفافها، كما تجدر الإشارة أنه لم يفصل بين "**فلسفته العمرانية**" وتحليلاته الجغرافية، وعليه يقول ابن خلدون: «أمّا الجزء الأوّل من هذا الإقليم ففيه مصبّ النّيل الآتي من مبدئه عند جبل القمر كما ذكرناه ويسمّى نيل السّودان ويذهب إلى البحر المحيط فيصبّ فيه... وليس وراءهم في الجنوب عمران يعتبر إلّا أناسيّ أقرب إلى الحيوان العجم من النّاطق يسكنون الفيافي والكهوف ويأكلون العشب والحبوب»(2).

أما "**الجغرافيا الإقليمية**" فكعادته لا يقبل المعرفة كما وردت وأضاف عليها وليس كما تصوره البعض مجرد ناقل(3)، مع أنه انتهج في دراسته للأقاليم السبعة المنهجيةَ نفسَها التي اتبعت في المصنفات البلدانية التي وردت في كتابات من سبقه، خاصة الإدريسي، ولم يكتف بالنقل، بل أضاف معلومات أخرى لما تتضمنه بعض الأقاليم من معالم لم ترد في تلك المصنفات.

فعندما أورد الإدريسي جزر البحر المتوسط، مثلاً، ذكر أنها مجموعة جزر متجاورة تشكل وحدة جغرافية، أما ابن خلدون، فأضاف إلى ذلك جزراً أخرى كجزر الأزور، وهي التي لا يمكن أن تقع ضمن

---

(1) **المقدمة**: ص59.

(2) نفسه: ص 69-70.

(3) محمود إسماعيل: **نهاية اسطورة**، ص59-62.

"**الوحدة الجزرية**" التي أوردها الإدريسي، ومن الإضافات الأخرى ما أنكره على "بطليموس" الذي أفاد بخلو المناطق جنوب خط الاستواء من السكان، وقام ابن خلدون بإيجاز ما ذكره الإدريسي في كل إقليم، وذلك بقوله:« ونحن الآن نوجز القول في ذلك ونذكر مشاهير البلدان والأنهار والبحار في كلّ جزء منها ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب "نزهة المشتاق" الّذي ألّفه العلويّ الإدريسيّ الحمّوديّ لملك صقلّيّة من الإفرنج وهو زجار بن زجار»[1].

ولتحديد بعض خصائص الأقاليم[2] بشيء من الإيجاز، كان استعراضها لإيضاح بعض المرئيات الجغرافية وفق الرؤية الخلدونية، ويتبين أن تصنيف الأقاليم الذي أخذ به ابن خلدون مقارب لما هو موجود حالياً، إلا أن التصنيف الداخلي لكل إقليم يختلف عما هو موجود، إذ «أن هذا التقسيم إلى أقاليم تقسيم فلكيّ قام على أساس علم الفلك القديم، وحدود الأقاليم مقدرة على أساس النجوم وأفلاكها وما يقابلها على وجه الأرض؛ فهي ليست وهمية فحسب، كما يقول الإدريسي وابن خلدون، بل هي مستحيلة»[3].

ومما ساعد ابن خلدون على تحديد الأقاليم وتصحيح بعض ما ورد فيها قدرته على قراءة الخرائط و"**المصورات الجغرافية**"، وهذا ما أورده عند الحديث عن الإقليم الأول: «البلاد الّتي في حافات البحر الرّوميّ

---

(1) **المقدمة**: ص68.

(2) يبدأ الإقليم الأول من خط الاستواء إلى بحر الغزال تقريباً، وتقع فيه من البلاد المعروفة أثيوبيا وباب المندب واليمن وجنوب الهند. وذكر ما حل بتلك البلاد من تعسف الإفرنج حينما سبوا البشر وباعوه. وذكر بعض المزايا لهذا الإقليم: فقد أورد، مثلاً، طباع الذين يسكنون الكهوف والفيافي؛ يقول فيهم إنهم أناس أقرب إلى الحيوان، يسكنون الفيافي والكهوف ويأكلون العشب والحبوب غير المهيأة، وربما يأكل بعضهم بعضاً، وليسوا في عداد البشر.

الإقليم الثاني: يغطي شمال الصحراء، ويمتد شرقاً ليضم جنوب مصر وجنوب غرب شبه الجزيرة العربية وأجزاء من إيران وبلاد الهند إلى السند.

في حين الإقليم الثالث: يقع هذا الإقليم إلى الشمال من سابقه. ويمكن تحديده بشكل عام في شمال أفريقيا والجزيرة العربية وشمالي إيران وأفغانستان المعروفة باسم أرض كابل. وفي محاولة منه لإبعاد التعميم الذي قد يحصل نتيجة لاتساع الإقليم، قام بتفصيله إلى عشرة أقاليم داخلية يمكن أن تتوافق فيها السمات الطبيعية والبشرية.

بينما يمتد الإقليم الرابع من الغرب نحو الشرق ابتداء بالأندلس ثم البحر المتوسط وما يحويه من جزر وكذلك جنوب إيطاليا وبلاد آسيا الصغرى. ولقد أخذ بأسلوب التقسيم الداخلي للإقليم . المتبع عند غيره . ليقلص من التعميم الذي تضعف فائدته العلمية

يقع الإقليم الخامس إلى الشمال من إسبانيا ويغطي جنوب أوربا والبحر الأسود والقسطنطينية وأراضي يأجوج ومأجوج. ويعد هذا الإقليم من الأقاليم التي أوردها نصاً من الإدريسي، نظراً لعدم تمكنه من الوصول إلى هذه المناطق.

غير أن الإقليم السادس يغطي الإقليم جميع أجزاء شمال أوربا ابتداء ببحر الشمال، فالأراضي المنخفضة

وختم هذه الأقاليم بالإقليم السابع الذي ذكر فيه أن البحر المحيط غمر عامته، ولا يوجد سوى جزر ظهرت وهي إسلنده، أما في أجزائه الشرقية، فهي أرض يابسة يغطيها الجليد في بعض أوقات السنة، مما جعل عمرانه قليلاً نسبة إلى غيره مما سبق، أنظر: **المقدمة**، ص68-100.

(3) حسين مؤنس:" **ابن خلدون جغرافيّاً**"، مجلة كلية العلوم الاجتماعيّة، (الرياض)، ع/3، 1399هـ، ص350-351.

وفي عدوته **مكتوبة كلها في صحيفة** على شكل ما هي عليه في الوجود وفي وضعها في سواحل البحر على ترتيبها ومهابّ الرّياح وممرّاتها على اختلافها معها في تلك الصّحيفة **ويسمّونها الكنباص**»[1].

3- حقول الإضافة حسب الإبستمية الخلدونية:

إن الفكر الجغرافي في "مقدمة" ابن خلدون ثري بالمعلومات الجغرافية، شامل لمعظم موضوعاتها بشكل يصعب حصره والوقوف عليه واستقصاؤه في مثل هذا البحث الذي قد لا يُظهر سوى جزء من كل في الفكر الجغرافي الذي يمتلكه. ولعل الوقوف على المنهجية العلمية والمفاهيمية، في عرض الأفكار الجغرافية في "المقدمة" من سمات هذا البحث الذي يحاول إيضاحها بصورة متفقة مع الهدف من الدراسة.

أ- الجغرافيا البشرية:

اهتم ابن خلدون بالجانب البشري من الجغرافيا اهتماماً يتفوق على الجانب الطبيعي، خاصة ما يتعلق بالظواهر الاجتماعية وما يؤثر فيها وما يتأثر بها من مؤثرات هي في غالبها عوامل بشرية بحتة. وإن "مقدمته" مليئة بالطرح العلمي للأفكار الجغرافية[2] من الناحية البشرية. ولصعوبة حصرها في هذا البحث، فإنه من الممكن ضرب بعض الأمثلة منها، ويعد ذكر فروع الجغرافيا البشرية وما ورد فيها من أفكار في "مقدمة" ابن خلدون أجدى وسيلة للوصول إلى الفكرة الجغرافية لكل فرع.

(1) **المقدمة**: ص69.

(2) تتمحور أفكار "ابن خلدون" في علم الجغرافيا، حول وإرجاعه لاختلاف البشر في ألوانهم، وأجسامهم، وميولاتهم، ونشاطاتهم، وصفاتهم الجسمية والعقلية، إلى البيئة الجغرافية. في حديثه عن شكل الأرض الكروي، والبحار، والأنهار، والمسالك والممالك، أنظر: أحمد العجلان: **التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتيسكيو**، ط1، دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2009م، ص77-85.

- **الجغرافيا الاجتماعية:**

اعتنى ابن خلدون بتقصي النواحي الاجتماعية[1] بعد دراسة الأقاليم التي استعرضها في مقدمته الثالثة عن المعتدل من الأقاليم والمنحرف منها[2]، فذكر «الإقليم الرّابع أعدل العمران والّذي حافاته من الثّالث والخامس أقرب إلى الاعتدال والّذي يليهما والثّاني والسّادس بعيدان من الاعتدال والأوّل والسّابع أبعد بكثير فلهذا كانت العلوم والصّنائع والمباني والملابس والأقوات والفواكه بل والحيوانات»[3].

غير أنه ذكر أثر هذا العيش في حياة الشعوب المختلفة حسب البيئات، كما ذكر الاختلاف بين البدو والحضر وعدّ النشاط الاقتصاديّ هو الذي يفصل حياة المجتمع[4]، وفي هذا تقول "سيفيتلانا باتسييفا"، أن علاقة الحياة البدوية بالحياة الحضرية هي علاقة المرحلة السفلى بالمرحلة العليا لتطوُّرِ المجتمع، فالمرحلة السفلى هي مرحلة الإنتاج البدائي القليل التفاوت والمستوى الأدنى للحياة؛ والمرحلة العليا هي مرحلة الإنتاج المتنوع والمتطور. والتحول من المرحلة السفلى إلى المرحلة العليا هو نتيجة لحشد القوى العاملة في مكان واحد ونزوح سكان القرى إلى المدن[5].

كما حدد بعض صفات البدو والحضر، فهو يرى أن البدو أقرب إلى الخير من الحضر؛ وسبب ذلك أن النفس على الفطرة الأولى سريعة لتقبل ما يرد إليها[6]، وأن البدو أقرب إلى الشجاعة من الحضر باعتبار أن الحضر وجدوا الراحة وانغمسوا في الترف الذي يجعلهم غير قادرين على المدافعة عن أنفسهم خلافاً للبدو الذين لا يكلون من الدفاع عن أنفسهم إلى غيرهم[7].

---

(1) يعدّ ابن خلدون من الذين عالجوا مبكرا ظواهر البيئة وآثارها الإيجابية والسلبية في حياة الشعوب، من حيث: نظمهم السياسة والاقتصادية والعلمية والأخلاقية والعقلية؛ كأثر الخصب على البدن وأحواله، وفي حال الدين والعبادة، لينسبوا إلى ابن خلدون الريادة في الجغرافيا البشرية، فاعتبروه المصدر الأول لجميع البحوث المتصلة بدراسة البيئة وظواهر المناخ، أنظر: علي بن عبد الله الدفاع: **رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية الإسلامية**، السعودية: منشورات مكتبة التوبة، د.ت، ص 216؛ و مصطفى النشار: **تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون**، القاهرة: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م، ص197.

(2) عالجها في فصل كامل، أنظر: **المقدمة**: ص 103-108.

(3) نفسه: ص 103.

(4) نفسه: ص 111.

(5) **العمران البشريّ في مقدمة ابن خلدون**: ص 43-44.

(6) **المقدمة**: ص153.

(7) نفسه: ص155.

- **جغرافية المدن:**

يرى ابن خلدون أن الأمم تتجه إلى اتخاذ المنازل للقرار والمأوى حينما يعمها الترف، ويجب أن يراعى في مواضع المدن دفع المضار (الحماية) وجلب المنافع وتسهيل المرافق [1](ماءً ومراعيَ ومزارع)، وعلل أسباب خراب المباني التي خطتها العرب بقوله: «لا تكون المباني وثيقة في تشييدها ... وذلك قلّة مراعاتهم لحسن الاختيار في اختطاط المدن ... في المكان وطيب الهواء والمياه والمزارع والمراعي فإنّه بالتّفاوت في هذا تتفاوت جودة المصر ورداءته من حيث العمران الطّبيعيّ والعرب بمعزل عن هذا»[2].

ولقد ربط بين الحضارة وزيادة بناء المدن عند تعليله "**الأنثروبولوجي**" للأسباب التي جعلت المدن قليلة في أفريقيا. فهو يذكر« أنّ هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السّنين قبل الإسلام وكان عمرانها كلّه بدويّا ولم تستمرّ فيهم الحضارة حتّى تستكمل أحوالها والدّول الّتي ملكتهم من الإفرنجة والعرب لم يطل أمد ملكهم فيهم حتّى ترسخ الحضارة منها فلم تزل عوائد البداوة وشئونها»[3].

حيث تقوم منهجيته في دراسة المدن على التعليل، ومن ثم الوصول إلى التنظير بدلاً من الوصف، فـ"المقدمة" لا تولي وصف المدن القدر الذي تحاول فيه تحديد العوامل المقترنة بظروف مواقعها ونموها وأحجامها، مع تحديد لتعريف المدينة.

- **الجغرافية اللغوية:**

بيَّن ابن خلدون أن اللغة العربية سادت المغرب والمشرق لكونها لغة القرآن؛ كما ذكر أسباب فساد اللغة العربية بقوله: «وإن كان اللّسان العربيّ المضريّ قد فسدت ملكته وتغيّر إعرابه والسّبب في ذلك ما وقع للدّولة الإسلاميّة من الغلب على الأمم والدّين والملّة صورة للوجود وللملك... ثمّ فسد اللّسان العربيّ بمخالطتها في بعض أحكامه وتغيّر أواخره وإن كان بقي في الدّلالات على أصله وسمّي لسانا حضريّا في جميع أمصار الإسلام»[4]، وهو سبب أن اللغة الاعجمية صارت لغة العلوم بينما العربية بقيت للكلام والشعر.

---

(1) **المقدمة**: ص433.
(2) نفسه: ص 448.
(3) نفسه: ص 446.
(4) نفسه: 447.

- **الجغرافيا الطبية:**

أشار ابن خلدون إلى أن صناعة الطب أصبحت ضرورية في المدن والأمصار، وتطرق إلى أصل الأمراض «فأمّا قوله المعدة بيت الدّاء فهو ظاهر وأمّا قوله الحمية راس الدّواء فالحمية الجوع وهو الاحتماء من الطّعام. والمعنى أنّ الجوع هو الدّواء العظيم الّذي هو أصل الأدوية وأمّا قوله أصل كلّ داء البردة »[1].

وذكر طب البادية بقوله «أن للبادية من أهل العمران طبّ يبنونه في غالب الأمر على تجربة قاصرة على بعض الأشخاص متوارثا عن مشايخ الحيّ وعجائزه، وربّما يصحّ منه البعض إلّا أنّه ليس على قانون طبيعيّ»[2].

من هذا يتضح أن ابن خلدون استلهم كثيراً مما ورد في الحديث الشريف وجعل منه المبدأ في دراسته الطبية؛ كما أنه لا يؤيد في كثير من الأحوال الطب البدوي، وهو ما يعرف حالياً بالطب الشعبي الذي يعتمد على التجربة والخطأ في كثير من الأحيان.

- **الجغرافيا الاقتصادية:**

تعد الجغرافيا الاقتصادية [3]الفرع الرئيس في الجغرافيا البشرية، ولعل الاستطراد في فروعها، كغيره من علماء الجغرافيا، راجع إلى صلتها بحياة الناس ومعاشهم.

فتناول في مجال الجغرافيا الزراعية مراحل الفلاحة التي يكون ثمارها جني الأقوات: «هذه الصّناعة ثمرتها اتّخاذ الأقوات والحبوب بالقيام على إثارة الأرض لها ازدراعها وعلاج نباتها وتعهّده بالسّقي والتّنمية إلى بلوغ غايته ثمّ حصاد سنبله واستخراج حبّه من غلافه وإحكام الأعمال لذلك، وتحصيل أسبابه ودواعيه.»[4].

(1) هذا الشرح من الحديث النبوي للرسول ﷺ:«المعدة بيت الداء والحمية رأس الدواء، وأصل كل داء البردة»، أنظر: **المقدمة**: ص 520-521.
(2) **المقدمة**: ص 651.

(3) استكشف ابن خلدون عدة قوانين اقتصادية، يمكن تصنيفها إلى مجموعتين؛ قوانين تعمل على تفسير انتقال المجتمع من حالة إلى حالة أخرى، أو من مرحلة إلى مرحلة أخرى، وقوانين تعمل على تفسير متغيرات اقتصادية معينة، ومن أمثلة النوع الأول القانون المفسر لعلاقة العمران بالصنائع، والقانون المفسر لعلاقة العمران بالعلم والتعليم، ومن أمثلة النوع الثاني القوانين المفسرة للأثمان، المتمثلة في نظرية القيمة عند ابن خلدون. ليكون بذلك العقل الخلدوني "عقلا مبدعا اقتصاديا"، أنظر: مصطفى الناشر: **تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون**، ص212.
(4) **المقدمة**: ص509.

وأوضح أن البدو هم أصحاب الفلاحة ونسبها إليهم، وهذا مخالف للواقع إلى حد ما، خاصة في جزيرة العرب. لكن قد يكون له واقع في بلاد المغرب؛ فسكان بعض المناطق الصحراوية ينفرون من الزراعة ويهتمون بالرعي، فإن غالب اهتمام سكان البادية منصب على الرعي.

وتطرق إلى الجغرافيا الصناعية في مواضع عدة، وخص بذلك صناعة البناء باعتبارها أول الصنائع وأقدمها؛ فالإنسان جبل على التفكير في عواقب أحواله، نظراً لأن المسكن من ضروريات الحياة التي يحسب لها. وذكر الوسائل التي يتم بها البناء، وذكر صناعة النِّجارة وما تقوم عليه وهو الخشب الذي سخره الله لعباده، فقال عن ذلك «فأمّا أهل البدو فيتّخذون منها العمد والأوتاد لخيامهم والحدوج لظعائنهم والرّماح والقسيّ والسّهام لسلاحهم وأمّا أهل الحضر فالسّقف لبيوتهم والأغلاق لأبوابهم والكراسيّ لجلوسهم»[1].

وحدد موطن صناعة الحياكة التي تقوم في الحضر فقال: «وإنّما تفصيل الثّياب وتقديرها وإلحامها بالخياطة للباس من مذاهب الحضارة وفنونها»[2]، وتناول جغرافية التجارة، وهي فرع من فروع الجغرافيا الاقتصادية، في "مقدمته" بتعريف التجارة «بأنها محاولة الكسب بتنمية المال بشراء السلع بالرخص وبيعها بالغلاء أيّاً ما كانت السلعة من دقيق أو زرع أو حيوان أو قماش. وذلك القدر النامي يسمى ربحاً»[3].

كما ذكر الأصناف التي تحترف التجارة وأخلاقهم، واستعرض بعض الأساليب التي تتخذ بالتجارة كالاحتكار حتى يحين وقت غلاء السلعة؛ فيظهرها التاجر بغرض زيادة الكسب الحاصل من قلة العرض لتلك السلعة.

(1) **المقدمة**: ص 514.
(2) نفسه: ص 517.
(3) نفسه: ص 494.

- **الجغرافيا السياسية:**

أجاد ابن خلدون في وضع أطر نظرية لهذا الفرع. فلا أحد ينكر البصمات التي وضعها في الجغرافيا السياسية. فـ"المقدِّمة" احتوت على كثير من المفاهيم السياسية التي تقف موازية لكثير من المفاهيم السياسية المعاصرة برصانتها العلمية المفاهيمية ودلالتها التطبيقية، ومنها:

"**مفهوم الدولة عند ابن خلدون**"[1] يعد أول من حاول تحديد الدولة، منتهجاً المنهج العلمي ومجتنباً "**التفسير اللاهوتي**" الذي كان سائداً آنذاك، فهو أول من أعلن أن الدولة "**ظاهرة اجتماعية**" تنشأ بفعل القوانين الطبيعية[2]،أما تعريف الدولة من وجهة نظره، فهي الامتداد المكاني والزماني لحكم عصبية ما[3]، من هذا التعريف يحدد أن الدولة تقوم بالعصبية، كما نوه بعدم قيام دولة بلا عصبية، وبناءً على ذلك قام بتصنيف الدول إلى نوعين وهما "**دولة شخصية**"، وهي تمثل حكم شخص واحد مثل دولة الوليد بن عبد الملك؛ ودولة أبي جعفر المنصور، التي هي "**دولة كلية**"، وتمثل مجموعات حكام يحكمون وينتمون إلى قبيلة واحدة[4].

واستعرض الدولة والدعائم التي تقوم عليها، وهذه الدعائم في نظره أربع هي: العصبية، والفضيلة، ووجود دعوة دينية أو مبدأ أساسي، ثم ضعف دولة سابقة حتى يتاح قيام دولة أخرى على أنقاضها[5].

كم ان قيام الدولة في نظر ابن خلدون، على أربع دعائم كما ذُكر آنفاً، وهي العصبية والفضيلة ووجود دعوة دينية أو مبدأ سياسي، ثم ضعّف الدولة التي قامت على أنقاضها، وهذه هي النشأة الطبيعية لأي دولة نشأت في مواطن الحضارات السابقة، وهذا ينطبق على الدول التي قامت في وادي النيل والعراق واليمن، ويمكن تطبيق مبادئ قيام الدولة التي وضعها في الدول الإسلامية بعد الخلفاء الراشدين، سواء الأموية أو العباسية أو العثمانية ومعظم دول العالم الإسلامي الحديث.

---

(1) فاقت نظرية ابن خلدون بحكم شموليتها في تكوين الدولة ونشاتها، نظرية "جونز" وإن كانت تختلف عن مبادئ ابن خلدون في قيام الدولة، فإنها قريبة المعنى ممّا ذكره؛ فنظرية جونز في نشأة الدولة تنص على «أن فكرة الدولة وليدة سلسلة من التطورات مكونة من خمس حلقات هي: فكرة سياسية ـ قرار (عزم) ـ حركة ـ ميدان ـ دولة» وهذا ما أوضحه الدكتور طه الفرا من وجود سلسلة ناقصة أطلق عليها "الاستقرار والترابط"، وهو ناتج عن تأثرها بالإطار الديني، وهذا ما ورد عند ابن خلدون من قيامها على أساس دعوة دينية، أنظر: هاشم صالح: **الانسداد التاريخي**: ص 174.

(2) الميلود الكوني الذيب: "**الفكر الجغرافي عند ابن خلدون**"، ص 235.

(3) **المقدمة**: ص41.

(4) هاشم صالح: **الانسداد التاريخي**: ص 401.

(5) مصطفى الخشاب: **علم الاجتماع ومدارسه**، القاهرة: منشورات دار الأنجلو المصرية،1983م، ص155.

كم قدم أطوار الدولة حيث وضع ابن خلدون عمراً للدولة قدره بمائة وعشرين سنة تمر فيه الدولة بثلاثة أطوار رئيسة:

النشأة والنمو: ذكر أهمية العصبية ودورها في نشأة الدولة ونموها في بداية الأمر: «إن الدولة العامة في أولها يصعب على النفوس الانقياد لها إلا بقوة قوية من الغلب»(1). وفي هذا الطور يستفحل الاستبداد وانتزاع المقاليد من الدولة التي قامت على أنقاضها، وتكون العلاقة السائدة بين أفراد العصبية الحاكمة علاقة تتَّضح فيها المساهمة في السلطة.

طور العظمة والمجد: يتم الرخاء في هذا الطور، وبدلاً من خشونة البداوة، تبدأ رقة الحضارة ويكون فيها الاستبداد والانفراد بالمجد من قبل الحاكم على أفراد العصبية التي ينتمي إليها، ويميل الحاكم إلى الموالي في نصرته. وذكر ابن خلدون ذلك بقوله: «ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي»(2)

طور الهرم والاضمحلال: بعد الدور الأول للدولة والقائم على العصبية ودخول الموالي في الطور الثاني، يكون هناك ضعف في العلاقة العصبية بين الحاكم وأهل عصبيته، مما يؤدي إلى طمع الآخرين فيه. ويتأتى ذلك عندما تصل الدولة إلى مرحلة الهرم والفساد الذي يعم الدولة كلها: «يصيب الرئيس أولاً، ثم أهل عصبيته ثانياً، ثم مجموع الدولة حاكمين ومحكومين»(3)

وعمر الدولة الذي ذكره ابن خلدون قد لا ينطبق على معظم الدول لظروف تساعد على الامتداد الزمني، خاصة إذا سلكت هذه الدول مسالك تجعل الشعوب التي تعيش في كنفها آمنة. وربما كان الحكم على العمر لدول عاصرها أو استنتجها عبر التاريخ.

(1) **المقدمة**: ص194.
(2) نفسه: ص220.
(3) نفسه: ص 190.

ب- فلسفة ابن خلدون الجغرافية:

عندما درس ابن خلدون طبيعة الأقاليم، حاول تحديد أثرها في الإنسان "**فسيولوجياً**"، ومن هذا المنطلق وضع فصلين للبحث عن أثر المناخ في تحديد ألوان البشر؛ فقد دفع التوهم السائد حول سواد بشرة السودانيين بقوله: «وقد توهّم بعض النّسّابين ممّن لا علم لديه بطبائع الكائنات أنّ السّودان هم ولد حام بن نوح اختصّوا بلون السّواد لدعوة كانت عليه من أبيه ظهر أثرها في لونه»[(1)].

وأوضح أثر البيئة في سلوك الإنسان، وفي اختلاف أحوال العمران، وفي الخصب، وفيما ينشأ من الآثار في أبدان البشر، يقول: «اعلم أنّ هذه الأقاليم المعتدلة ليس كلّها يوجد بها الخصب ولا كلّ سكّانها في رغد من العيش بل فيها ما يوجد لأهله خصب العيش من الحبوب والأدم والحنطة والفواكه لزكاء المنابت واعتدال الطّينة ووفور العمران وفيها الأرض الحرّة الّتي لا تنبت زرعا ولا عشبا »[(2)].

ان نظرية ابن خلدون المعرفة " **بالحتمية الجغرافية**" المنسوبة إلى "مونتسيكيو" في كتابة "روح القوانين"، وقد حاول تفسير العلاقة بين الطبيعة والإنسان بشكل مبالغ فيه. وآراء مونتسيكيو تتضح في تحديد أثر الحرارة والبرودة على جسم الإنسان، وما يترتب عليه من سلوك يؤدي إلى إيجاد نمط أسلوب معين من أساليب العيش[(3)].

من خلال ما سبق ذكره في منهج وحقول الابداع الخلدوني في المقدمة نستشف أن وعلى هذا الأساس، فإن ابن خلدون اعترف بوجود تأثير للبيئة على الإنسان، فإنه لم يمنعه هذا من الإيمان بمجهودات الإنسان التي

---

(1) **المقدمة**: ص105.

(2) نفسه: ص109.

(3) ظهرت آراء مونتسيكو بعد فترة زمنية تصل إلى أربعة قرون. وقد حاول تفسير العلاقة بين الطبيعة والإنسان بشكل مبالغ فيه. وهي تتمحور في تحديد أثر الحرارة والبرودة على جسم الإنسان، وما يترتب عليه من سلوك يؤدي إلى إيجاد نمط أسلوب معين من أساليب العيش. ومن أهم المقولات التي دافع عنها مونتسيكو في كتابه "روح القوانين" ما يلي:

- تقلل شدة الحرارة القوة وتزيل النشاط. ولذلك تصل قوة الإنسان إلى أقصى درجاتها في البلاد الباردة، وتنخفض إلى أدنى درجاتها في البلاد الحارة؛ -إن التأثير الذي يحصل بهذه الصورة يسري إلى القوة المعنوية والفكرية أيضاً([26]). ولهذا السبب، فأهل الشمال أكثر شعوراً بالتفوق وأقل ميلاً للاحتيال؛ -تباين الشجاعة والجبن بين أهل الشمال والأقاليم الحارة. - تتأثر الغريزة الجنسية بالحرارة؛ فهي مفرطة في البلاد الحارة وضئيلة في الأقاليم الباردة؛ -موافقة الأوامر الإسلامية لأهالي الأقاليم الحارة، بعكس أهل الشمال الذين توافقهم النصرانية؛ -النساء أكثر تحجباً في المناطق الحارة لكبح جماح الغرائز؛ -تتضح الديمقراطية في الأقاليم الباردة، والاتِّصاف بالعبودية والإسلام في الأقاليم الحارة. - تتضح الديمقراطية في الأقاليم الباردة، والاتِّصاف بالعبودية والإسلام في الأقاليم الحارة. انظر: **ساطع الحصري**: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م، ص41-42.

يستطيع بها تخطي العقبات الطبيعية في بعض الأحيان، بمعنى أن لديه اقتناعاً بأن الإنسان حباه الله بقدرة على تغيير البيئة بما يتوافق مع احتياجاته.

ويعد ابن خلدون صاحب نظرة جيدة، ففي هذا الباب يؤمن بحتمية الظروف الطبيعية التي يعيشها الإنسان من ناحية وبقدرة الإنسان اللاّمحدودة في السيطرة على هذه البيئة والتعامل معها بما يكفل له البقاء والعيش الكريم[1]، وليس ثمة تشابه بين ابن خلدون ومونتسكيو، لأنه أكثر واقعية؛ وقد اعترف ابن خلدون بالتأثير الحاسم للبيئة في منطقة الأقاليم المتطرفة فحسب[2]، وهذه النظرية تعد ممارسة جديدة لعلم الجغرافيا وفيها من **تجاوز العوائق الابستمولوجية** التي سادت عصره على مستوى ممارسة العلم، ولعل في ما ذكره "ساطع الحصري" توضيحاً للفرق بين ابن خلدون ومونتسكيو حينما قال: «إن ابن خلدون قال أيضاً بتأثير الأقاليم والطبيعة في أخلاق الإنسان، ولكنه لم يغال في هذا المضمار كما غالى "مونتسكيو"؛ فلم يقع في الأخطاء التي وقع فيها هذا المفكر المشهور»[3].

---

(1) **المقدمة**: ص134.

(2) باتسييفا سفيتلانا: **العمران البشريّ في مقدمة ابن خلدون**، ص211.

(3) **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**: ص 29

الخاتمة

عند هذا الحد ونتاج لمشمولات الدراسة التي أردنا بها السير لمنهج ابستمولوجي نقدي لا نقلي تراثوي، في حين أن الأخير يمتاز بثلاث صفات هي: تمرير الأفكار بدون مناقشة، وتكرارها بدون تمحيص، وتبريرها، بل والدفاع عنها حتى الموت؛ فبالأولى، يتحول العقل إلى وعاء يضم كمًّا فوضويًا من الأفكار، بدون نسق ابستمولوجي.

وبالثانية تتشكل الدغمائية، لأن أفضل تعريف لها هو حمل أفكار متضاربة، تصل إلى درجة التناقض بدون شعور حاملها بذلك.

وبالثالثة تتشكل العقلية أحادية الرؤية المريرة التي ترى الكون من خلال منظار بلون خاص، مبني على الراديكالية والتطرف؛ فالوجود أبيض أو أسود، والبشر هم إما في خانة طاهر مقدس، أو دنس حقير، معنا أو ضدنا، والنشاط الإنساني لا يقوم على تحرير العقل، بل على اصطياد الأتباع، وبناء حلقات الدراويش الجدد التي حاولنا أن نوضحها قدر المستطاع مع إعطاء حلول للعقل الفعال الناقد.

تبين لي أيضا عبر محاور هذه الدراسة وفي سياق عملية الحفر هذه وتنقيبا عن ربوة فكرية صلبة، نرسي عليها دعائم الفكر الخلدوني، تأتي محاولتنا لتضاف إلى المحاولات السابقة، يحدونا الأمل فيها بالتحلي بالموضوعية ما أمكن والواقعية المستنبطة من النصوص الخلدونية، لتخليص ابن خلدون من الأحكام التعسفية الإيديولوجية، التي تكاد تفرغ منهجه من مقوماته الأصيلة وتجعله منهجا متعدد الخصوصيات، متنوع المنابع، متناقض الرؤى.

إن مما يكاد يُسلم به معظم الباحثين، هو أن عبد الرحمن ابن خلدون سيظل علامة مميزة في تاريخ الحضارة الإسلامية الإنسانية معا، لكن قطعيته الابستمولوجية أولا مع التاريخ من التفسير اللاهوتي الى التفسير الواقعي البشري، ولذلك أنتج المنهج الخلدوني معجما ألسنياً من المصطلحات، هي ما يجُسّد مظاهر التخلف في المجتمع الإسلامي، وحوافز نهضته وتقدمه، فالعمران، والعصبية، و الحكم، والكسب، والمعاش، إن هي إلا عينات من هذا القاموس الذي أبدعه ابن خلدون داعيا إيانا إلى تأمله، ومحاولة استخلاص المعاني المتضمنة داخله، لما فيها من دوافع للنهوض من كبوة السقوط.

إن الحاسة النقدية التاريخية التي تمتع بها ابن خلدون، دشنت طريقة نادرة ومنهجًا إنقلابيًا في تاريخ الفكر الإنساني. فالأخبار بعد النقلة الابستمولوجية بالنسبة له، لا تكتسب صحتها ممن رواها، بل باستنطاقها هي بالذات، ومن خلال الوقائع والعمران، فأصبح الواقع هو المرجع في الحكم على الواقعات وهي عين العقلانية الخلدونية.

أما عن اسطورة محمود إسماعيل التي سعي فيها إلى شرح أطروحته متوسلاً بنصوص مبتورة عن سياقها، وبمفاهيم مستقاة من حقول معرفية متنوعة كمفهوم اللامفكر فيه، ولاشك أن استعمال المفاهيم ليست عملية لفظية وشكلية أو مجرد مفاهيم فلسفية مجردة تُسْتَهْوى، وإنما هي توظيف إجرائي لابد أن يعي الباحث خلفياته المعرفية و الابستمولوجية، وهذا ما لا نلمسه في طريقة استثمار محمود لبعض هذه المفاهيم، فبدل أن نعتبر أن فكر وتاريخ إخوان الصفا برمته يدخل في "اللامفكر فيه" كما ذهب إلى ذلك، نرى أن المقتضى المنهجي يفرض أن نتساءل عن معنى ودلالات اللامفكر فيه بالنسبة لإخوان الصفا، بمعنى ما هي العوائق الحقيقية التي كانت تقيد فكرهم وفكر غيرهم، وتجعل هذا الفكر أسير البنية الثقافية السائدة لا يتجاوز ما تسمح به بالتفكير.

وكأفق لهذه الدراسة فإن الدعوة إلى قراءة ابستمولوجية جديدة للمنهج الخلدوني وشموليته وارتباطه بكتاب العبر، حيث أن طرحه العميق في المقدمة، يبدوا معاصرا لنا أكثر مما نبدو معاصرين لأنفسنا، هي إذا دعوة إلى تجديد تعاملنا مع المناهج التي سبقتنا، وعلى ما تتضمنه من إيجابيات وجوانب قوة – فالأزمنة تتغير والإنسان يتطور، وعلى منهجية التعامل مع الآخرين أن تتجدد وتتغير هي الأخرى، وفي ذلك كل القوة. حيث أن إن القرآن الكريم لم يردد عبثًا، وفي صور شتى، مصيبة مرض "الآبائية"، التي تعني بكلمة أخرى تعطيل العقل عند مواجهة الحقائق الدامغة؛ فما لم ينكسر التقليد، لا يبدأ العقل في النبض والخفقان والحياة، فضلاً عن الإبداع، فإنه لن يصل إلى شاطئ اليقين.

الوراقيـــــــــة

أولا–المحررات باللغة العربية:

1. المصادر:

- إخوان الصفا (ق 4هـ/10م): **رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء،**
- ـــــــــــــــــ، نشرة مطبعة نخبة الأخبار، 1931م، ج1.
- ـــــــــــــــــ، نشرة بيروت: دار صادر، د.ت، ج 2؛3؛4.
- الإصطخري، أبو إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي (ت 346هـ): **المسالك والممالك**، بيروت: دار صادر، 2004م
- حاجي خليفة، مصطفى بن عبد الله القسطنطيني (ت1067هـ/1657م): **كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون**، بيروت: منشورات دار إحياء التراث العربي، د ت.
- ابن حزم، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد القرطبي (ت456هـ/1064م): **رسائل ابن حزم**، تحقيق: إحسان عباس، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، د ت، ج4.
- ابن حيان، جابر بن عبد الله الأزدي (ت117هـ/ 737م): "**رسالة في الحدود**"، ضمن كتاب: **المصطلح الفلسفي عند العرب –تحقيق عدة رسائل قديمة في المنطق والفلسفة–**، تعليق: عبد الأمير الأعسم، ط2، القاهرة: الهيئة المصرية للكتاب، 1989م.
- ابن خلدون، أبو زيد عبد الرحمن بن محمد الحضرمي (ت808هـ/1405م): **المقدمة – الجزء الأول من تاريخ ابن خلدون المسمى ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر–**، عني بنشرها: خليل شحادة، بيروت: دار الفكر،2001.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد(ت505هـ): احياء علوم الدين، تحقيق: بدوي طبانة، أندونيسيا: مكتبة كرياطة فوترا سماراع، 1957م، 4ج.
- ابن النديم، أبو الفرج محمد بن ابي يعقوب (ت380هـ/990م): **الفهرست**، بيروت: منشورات دار المعرفة، ب ت.
- أبو الفرج، قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي (ت337هـ): **الخراج وصناعة الكتاب**، ط1، بغداد: منشورات دار الرشيد، 1981م.

- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت345هـ)، **التنبيه والإشراف**، تحقيق: عبد الله إسماعيل الصّاوي، القاهرة: دار الكتب العلمية، 1938م.
- المقدسي، شمس الدين أبو عبدا لله المقدسي البشاري(ت390هـ): **أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم**، القاهرة: منشورات مكتبة خياط، 1984م.
- ابن النفيس، علاء الدين (ت 687هـ/1288م): **الرسالة الكاملية في السيرة النبوية**، تحقيق: عبد المنعم محمد عمر، ط2، مصر: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1987م.
- اليوسي، أبو المواهب الحسن بن مسعود (ت 1102هـ): **القانون في أحكام العلم أحكام العالم وأحكام المتعلم**، تحقيق: حميد حماني، ط1، الرباط: مطبعة شالة، 1998م.

2. المراجع العربية:

أ- الكتب:

- أحمد، إمام إبراهيم: **تاريخ الفلك عند العرب**، ط1، القاهرة: المكتبة الثقافية ،1989م.
- إسماعيل، محمود: **نهاية أسطورة –نظريات ابن خلدون مقتبسة من رسائل إخوان الصفا–**، القاهرة: دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 2000م.
- أومليل، على: **الخطاب التاريخي–دراسة لمنهجية ابن خلدون–**، ط4، الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي المغربي،2005م.
- ـــــــــ: **مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير**: المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار العربية، 1980م.
- الباقي، أحمد عبد: **معالم الحضارة العربية في القرن الثالث الهجري**، بيروت: مركز دراسات الوحدة،1991م.
- بغورة، الزواوي: **ميشيل فوكو في الفكر العربي المعاصر**، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر،2001.

- بوعجيلة، ناجية الوريمي: **حفريات في الخطاب الخلدوني –الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية–**، تونس: دارالجنوب،2008م.
- بونابي، الطاهر: **التّصوف في الجزائر خلال القرنين (6–7هـ/ 12–13م)**، –الجزائر: عين مليلة، [2004 م] .
- الجابري، محمد عابد: **بنية العقل العربي–دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية–**، ط9، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية،2009م.
- ـــــــــــــ: **تكوين العقل العربي**، ط10، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2009م.
- ـــــــــــــ: **نحن والتراث–قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي–**، ط6، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م.
- جغلول، عبد القادر: **الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي**، بيروت: دار الحداثة، 1987م.
- الجندي، أنور: **تأصيل مناهج العلوم والدراسات الإنسانية بالعودة إلى منابع الفكر الإسلامي**، بيروت: مكتبة صيد، ب ت.
- حجاب، محمد فريد: **الفلسفة السياسية عند اخوان الصفا**، القاهرة: منشورات الهيئة المصرية للكتاب،1986م.
- الحصري، ساطع: **دراسات عن مقدمة ابن خلدون**، ط3، بيروت: دار الكتاب العربي، 1967م.
- الخصاضي، المصطفى: **قضايا ابستمولوجية وديداكتيكية في مادتي التاريخ والجغرافيا**، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح، 2001م.
- خليل، ياسين: **التراث العلمي العربي**، بغداد: مطبعة جامعة بغداد، 1978م.
- الدفاع، علي بن عبد الله: **رواد علم الجغرافيا في الحضارة العربية الإسلامية**، السعودية: منشورات مكتبة التوبة، د.ت.
- ـــــــــــــ: **العلوم البحتة في الحضارة العربية الإسلامية**، ط1، بيروت: مؤسسة الرسالة،1981م.

- ـــــــــــــــــ: **رواد علم الفلك في الحضارة العربية الإسلامية**، ط3، الرياض: مكتبة التوبة، 1993م.
- الساعاتي، حسن: **علم الاجتماعي الخلدوني –قواعد المنهج–**، بيروت: دار النهضة العربية، 1981م.
- الساعاتي، سامية حسن: **ابن خلدون مبدعا –قراءة جديدة لفكره ومنهجه في علم الاجتماع–**، ط1، القاهرة: منشورات المجلس الأعلى للثقافة، 2006م.
- شرف الدين، خليل: **ابن خلدون**، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1995م.
- شريف، شريف محمد: **تطور الفكر الجغرافي**، القاهرة: مكتبة الانجلو مصرية، 1976م.
- الشكعة، مصطفى: **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته**، ط3، القاهر: الدار المصرية اللبنانية، 1992.
- ـــــــــــــــــ: **المغرب والأندلس –آفاق إسلامية وحضارة إنسانية ومباحث أدبية–**، ط1، القاهرة: نهضة مصر، 1987م.
- صالح، هاشم: **الانسداد التاريخي–لماذا فشل مشروع التنوير في العالم العربي–**، ط2، بيروت: دار الساقي، 2010م.
- أبو الصّبر، عبد الرزاق: **تاريخ الغرب الإسلامي من خلال جغرافيا مشرقية مؤلفة قبل نهاية القرن الخامس للهجرة–دراسة نصوص–**، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2013، ج1.
- صفدي، مطاع: **نقد العقل العربي–الحداثة وما بعد الحداثة–**، ط3، بيروت: مركز الإنماء القومي، 1990م.
- الطالبي، محمد: **المنهجية الخلدونية–ابن خلدون والفكر العربي المعاصر–**، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، الدار العربية، 1980م.
- طرابيشي، جورج: **من النهضة إلى الردة –تمزقات الثقافة العربية في عصر العولمة–**، ط1، بيروت: دار الساقي،2000.

- عاصي، حسن: **المنهج في تاريخ العلوم عند العرب**، ط1، بيروت: مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، ب ت.
- العالم، جلال أمين: **مفاهيم وقضايا إشكالية**، د م، د ت.
- عامر، مصباح: **علم الاجتماع –الرواد والنظريات–**، الجزائر: دار الأمة، 2004م.
- عامر، مصطفى وآخران: **قواعد الجغرافيا العامة**، ط2، القاهرة: 1950م.
- عبد الحميد، حسن: **مستويات الخطاب المنهجي في العلوم العربية الإسلامية**، ط2، القاهرة: رؤية للنشر والتوزيع، 2013م.
- عبد الرحمان، طه: **سؤال الأخلاق–مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية–**، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2000م.
- عبد الرحمن، حكمت نجيب: **دراسات في تاريخ العلوم عند العرب**، العراق: منشورات جامعة الموصل، 1977م.
- العجلان، أحمد: **التوظيف السياسي لنظرية البيئة الطبيعية بين ابن خلدون ومونتيسكيو**، ط1، دمشق: دار ومؤسسة رسلان، 2009م.
- العروي، عبد الله: **مفهوم الأيديولوجيا**، ط5، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1993م.
- ـــــــــــ: **مفهوم التاريخ**، ط4، بيروت–الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي، 2005م.
- ـــــــــــ: **مفهوم العقل –مقالة في المفارقات–**، ط1، بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1996م.
- العقاد، عباس محمود: **أثر العرب في الحضارة الأوربية**، ط 2، القاهرة: دار المعارف، 1960م.
- عويس، عبد الحليم: **التأصيل الإسلامي لنظريات ابن خلدون**، ط1، الدوحة–قطر: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1996م.
- الفندي، جمال: **الجغرافيا عند المسلمين**، ط1، بيروت: دار الكتاب اللبناني،1986م.

- فهيم، حسين: **قصّة الأنثروبولوجيا – فصول في تاريخ الإنسان–**، (لكويت): سلسلة عالم المعرفة، ع/198، فبراير، 1986م.
- كركي، علي حسن: **الإبستمولوجيا في ميدان المعرفة**، ط1، بيروت: شبكة المعارف،2001م.
- مجموعة باحثين: **الأبنية الفكرية في زمن ابن خلدون**، تنسيق: بناصر البعزاتي، ط1، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2007م.
- محمدين، محمد محمود: **التراث الجغرافي الإسلامي**، ط3، الرياض: دار العلم، 1999م.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن: **المرجع في تاريخ العلوم عند العرب**، بيروت: دار الطليعة،1987م.
- مصطفى، الخشاب: **علم الاجتماع ومدارسه**، القاهرة: منشورات دار الأنجلو المصرية،1983م.
- مؤنس، حسين: **"الحضارة–دراسة في عوامل قيامها وتطورها–"**، سلسلة عالم المعرفة، ط2، الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ع/237سبتمبر، 1998م.
- النجار، عبد المجيد: **مباحث في منهجية الفكر الإسلامي**، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992م.
- النشار، مصطفى: **تطور الفلسفة السياسية من صولون حتى ابن خلدون**، القاهرة: الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م
- نصّار، ناصيف: **الأيديولوجية على المحك**، ط3، بيروت: دار الطليعة، 1994م
- ــــــــــــ: **الفكر الواقعي عند ابن خلدون –تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه–**، ط3، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1994م.
- ــــــــــــ: **طريق الاستقلال الفلسفي**، ط1، بيروت: دار الطليعة،1975م.
- وافي، عبد الواحد: **ابن خلدون منشئ علم الاجتماع**، القاهرة: مكتبة نهضة مصر، د ت.
- الوردي، علي: **منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته**، ط2، لندن: دار كوفان، 1994م.
- الوقيدي، محمد: **فلسفة المعرفة عند غاستون باشلار**، بيروت: مكتبة المعارف للنشر، 1984م.

- ـــــــــــــ: **ما هي الابستمولوجيا؟**، ط2، بيروت: مكتبة المعارف للنشر، 1987م.
- يفوت، سالم: **حفريات الاستشراق–في نقد العقل الاستشراقي–**، ط1، بيروت–الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1989م.
- يفوت، سالم: **نحن والعلم – دراسات في تاريخ علم الفلك بالغرب الإسلامي–**، ط1، بيروت: دار الطليعة،1995.
- ـــــــــــــ: **حفريات المعرفة الإسلامية**: بيروت: دار الطليعة، 1990م.
- ـــــــــــــ: **فلسفة العلم المعاصرة ومفهومها للواقع**، بيروت: دار الطليعة، 1976م.

ب– الدوريات:

- باشا، أحمد فؤاد: "**ابستمولوجيا العلم ومنهجيته في التراث الإسلامي**"، مجلة: منبر الحوار، ع/16، السنة: 4، شتاء 1989–1990م/1410هـ، ص 9–31.
- حسين مؤنس:" **ابن خلدون جغرافيّاً**"، مجلة كلية العلوم الاجتماعيّة، (الرياض)، ع/3، 1399هـ، ص340–384.
- خليفة، عوض سليم: "**عبد الرحمن المفتري عليه**"، مجلة الجامعة المغاربية، (ليبيا): ع1/السنة الثانية، 2007م.
- الذيب، الميلود الكوني: "**الفكر الجغرافي عند ابن خلدون**"، رسالة ماجستير، قسم الجغرافيا، كلية العلوم الاجتماعية بالرياض، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1403 هـ.
- شيخ، أبو الخير يحيى بن محمد: "**الأبعاد المفاهيمية للمنهجية العلمية في التراث**"، المجلة العربية للعلوم الإنسانية، (الكويت): ع/49، خريف 1994م، ص 155–185.
- الصياد، محمد محمود: **الفكر الجغرافي وتطوره**، مجلة الثقافة العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ع1957/3، ص 35–77.
- ضاهر، مسعود: "**بروديل والنظرية المتوسطية**"، مجلة الفكر العربي المعاصر، ع/43، 1987م، ص29–41.

- مصطفى، نادية محمود: "**أفكار حول اسهام التراث الخلدوني في الفكر الدولي والنظرية الدولية – دراسة استكشافية في الإشكاليات المناهجية–**"، مجلة إسلامية المعرفة، (بيروت)، ع51/ شتاء 2007م، ص 127-175.
- الهادي، رياض عزيز: "**مفهوم الدولة ونشوئها عند ابن خلدون**"، مجلة العلوم السياسية، (العراق): منشورات جامعة بغداد، ع/37، ص78-104.
- وافي، عبد الواحد: **ابن خلدون أول مؤسس لعلم الاجتماع**، أعمال مهرجان ابن خلدون، (القاهرة): 1962م، ص61-87.

ثانيا–المحررات باللغة الأجنبية:

- أركون، محمد وآخرون: **الاستشراق بين دعائه ومعارضيه**، ترجمة: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي:2000م.
- أركون، محمد: **الفكر الإسلامي قراءة علمية**: ترجمة هاشم صالح، ط3، بيروت: مركز الإنماء القومي،1996م.
- ــــــــــ: **الفكر الإسلامي نقد واجتهاد**، ترجمة: هاشم صالح: الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ب ت.
- ــــــــــ: **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 2001م.
- ــــــــــ: **أين هو الفكر العربي المعاصر؟**،ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت: دار الساقي، 1995م.
- ــــــــــ: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**: ترجمة: هاشم صالح، ط3، بيروت: مركز الانماء القومي، 1996.
- ــــــــــ: **قضايا في نقد العقل الديني**، ترجمة هاشم صالح، بيروت: مركز الانماء القومي،1994م.

- بيار، أنصار: **العلوم الاجتماعية المعاصرة**، ترجمة: نخلة فريفر، ط1، بيروت –الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1992م.
- باتسييفا، سفيتلانا: **العمران البشري في مقدمة ابن خلدون**، ترجمة: رضوان إبراهيم، ليبيا–تونس: الدار العربية للكتاب، 1978م
- حسين، طه: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية–تحليل ونقد–**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، ط1، مصر: مطبعة الاعتماد، 1925م.
- دوزي، رينهارت: **تكملة المعاجم العربية**، ترجمة: محمد سليم النعيمي وجمال الخياط، بغداد: دار الشؤون الثقافية العامة، 1982م، ج2.
- دي لاسي، أوليري: **مسالك الثقافة الإغريقية إلى العرب**، ترجمة: تمام حسان، المكتبة الثقافية، القاهرة، 1957م.
- رودنسون، ماكسيم: **جاذبية الإسلام**، ترجمة: إليسا مرقص، ط1، بيروت: دار التنوير، 1982م.
- سارتون، جورج: **تاريخ العلم**، ترجمة: إبراهيم بيومي وآخرون، القاهرة: دار المعارف،1957م..
- العروي، عبد الله: **ابن خلدون وميكيافيللي**، ترجمة: خليل أحمد خليل، ط1، لندن: دار الساقي، 1990م.
- العظمة، عزيز: **ابن خلدون وتاريخيته**، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، ط2، بيروت: دار الطليعة، 1987م.
- فوكو، ميشيل: "**الحقيقة والسلطة**"، ضمن كتاب: **نظام الخطاب**، ترجمة: محمد سبيلا، ط1، بيروت: دار التنوير، 1984م.
- ـــــــــــ: "**نيتشه–الجنيالوجيا والتاريخ–**" ضمن كتاب: **جنيالوجيا المعرفة**، ترجمة: أحمد السطاتي وعبد السلام بن عبد العالي، ط1، الدار البيضاء–المغرب: دار توبقال، 1988م.
- ـــــــــــ: **حفريات المعرفة**، ترجمة: سالم يفوت، ط1، الدار البيضاء–المغرب: المركز الثقافي العربي، 1986م.

- كراتشكوفسكي، أغناطيوس يوليانوفتش: **تاريخ الأدب الجغرافي**، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، القاهرة: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1963م، ج1.
- كولزييه، رينيه: **تطور الفكر الجغرافي**، ترجمة: عبد الرحمن حميدة، ط1، دمشق: دار الفكر، 1982م.
- لوبون، غوستاف: **حضارة العرب**، ترجمة: عادل زعيتر، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة،2013م.

الكشافات

1- كشاف الأعلام البشرية

2- كشاف الاصطلاحات العلمية

1- كشاف الأعلام البشرية:

-أ-	
- إخوان الصفا	30؛ 31؛ 32؛ 39؛ 40؛41؛ 45؛ 46.
- الإدريسي	62.
- أرسطو	15؛ 33؛ 34.
- الأصمعي	51.
- الإصطخري	52؛ 55.
- أفلاطون	33؛ 41.
- ايف لاكوست	45.
-ب-	
- بطليموس	52؛ 53؛ 54؛ 56؛ 57؛62.
- البكري	57.
- البلاذري	46.
-ت-	
- توماس الإكويني	12؛ 15.
-ج-	
- جابر بن حيان	36.
- جاك دريدا	25.
- جورج سارتون	12؛ 15.
-ح-	
- حاجي خليفة	31؛ 36.
- الحارث بن كلدة	58.
- ابن حزم الظاهري	36.
- ابن حوقل	51؛ 52.
-خ-	
- ابن خرداذبه	51؛ 53؛ 57.
- ابن خلدون	14؛16؛21؛28؛30؛31؛33؛35؛36؛37

- ابن خلدون	38؛39؛41-47؛55-71.
- الخوارزمي	53.
-ر-	
- ابن رشد	59.
-س-	
- ساطع الحصري	71.
- سالم يفوت	18؛ 23؛ 25؛ 26؛ 27؛ 28.
- سيفيتلانا باتسييفا	64.
- ابن سينا	14.
-ط-	
- الطبري	46.
- طه عبد الرحمان	14.
-ع-	
- ابن عبد الحكم	46.
- عبد الله العُروي	19؛ 46؛ 47.
-غ-	
- الغزالي	39؛ 41.
-ف-	
- الفارابي	14؛ 34.
- أبو الفدا عماد الدين بن إسماعيل	51.
- فرفوريوس الصوري	33؛ 36.
- فرويد	16.
-ق-	
- قدامة بن جعفر	40.
-ل-	
- لوسيان فيفر	20.
-م-	
- مارك بلوخ	20.

- ماكسيم رودنسون	15.
- محمد أركون	22؛ 23؛ 24.
- محمد عبد الرحمن	17.
- محمود اسماعيل	39.
- المسعودي	46.
- مونتسيكيو	70.
- ميشيل فوكو	23؛ 24.
-ن-	
- ابن النديم	36.
-هـ-	
- هاشم صالح	23.
- ابن هشام	46.
- هوميروس	50.
-و-	
- الواقدي	46.
-ي-	
- ياقوت الحموي	57.
- اليعقوبي	51.

2-كشاف المصطلحات العلمية:

-أ-	
- إبستمولوجيا	11؛ 21؛ 48؛ 50؛ 59.41؛33،39،
- الإبستمية	23؛ 32؛ 48؛ 58؛ 63.
- الاجتماع الإنساني	31؛ 39؛ 41؛ 43؛ 45؛ 46؛ 59.
- الأرثوذكسية	24.
- الأرضية المعرفية	31؛ 36.
- أركيولوجيا المعرفة	25.
- أزياج	53.
- الاستبداد	69.
- الاستشراق المعكوس	11؛ 20.
- استقطاب إشكالي	44.
- الأسطرة	15؛ 17
- إسقاطيه	11.
- أقاليم	49
- أنثروبولوجيا سالبة	47.
- انقلابات معرفية	38.
- أيديولوجية	11؛ 19؛ 21.

– ب –	
– البادية	52؛ 66؛ 67.
– البطليموسي	52؛ 55.
– البعد المنظومي الابستمولوجي	26؛ 50؛ 54.
– البنى الفكرية	12.
– بنية المفهوم	60
– بنيوي ابستمولوجي	26.
– ت–	
– تاريخ الأفكار	25.
– تاريخ العبرة والموعظة	18.
– تاريخ العلم	14؛ 16؛ 18؛ 19؛ 25؛ 28.
– تاريخ المفاهيم	28.
– التاريخ المقدس	16.
– تاريخ نقدي	44.
– التجريدية	36.
– تحولات عقلية	35.
– التدبير	39.45
– التراث الأنثروبولوجي الفلسفي	40
– تراث التراث	11
– تراث العقلانية	11
– التراكمات النظرية	14
– تصنيف العلوم	14
– التضامن الاجتماعي	31؛ 32؛ 33؛ 36.
– التغيير والتّبدل	42.
– تفكيك الميتافيزيقيا	44
– التمجيد	25

- التنوير	19؛ 22.
- التوطين	40
	27
-ث-	
- الثورة المعرفية	24؛ 25
-ج-	
	53
- الجداول الفلكية	66؛ 67
- الجغرافيا الاقتصادية	51؛ 52؛ 53؛ 54؛ 56؛ 61.
- الجغرافيا الإقليمية	66.
- الجغرافيا الزراعية	68.
- الجغرافيا السياسية	53؛ 60
- الجغرافيا الطبيعية	53
- الجغرافيا الوصفية	60
- جغرافية البحار	17
- جمهور غوغائي	17
-ح-	

- الحتمية التاريخية	44
- الحدث التاريخي	20
- الحدث السياسي	20
- حركة مثاقفة	15
- الحضارة	19
- حضارة القول	14؛ 17
- الحضر	14
- الحقائق السوسيولجية	64؛ 67.
- حقبة تاريخية	24.
- الحوادث والأحوال	59؛ 66؛ 41؛ 44
-خ-	
- الخصوصية	13؛ 16؛ 20؛ 22.
- خط الاستواء	56؛ 58؛ 59؛ 62.
- خطاب ابستمولوجي	36
- الخطاب المنهجي	23
-د-	
- درس ابستمولوجي	23
- درس أخلاقي	22
- دولة	68
- دولة شخصية	68
- دولة كلية	68
-ر-	

- رد فعل الجماهير	17
- الروح النقدية	35
-ز-	
- الزمن التاريخي الطويل	20
-س-	
- السببية	36
- السلوك	19
- سيسيولوجيا الجماهير	16
-ش-	
- شجرة المعرفة	33
-ط-	
- الطب	58؛ 66
-ظ-	
- ظاهرة الإسقاط	17
-ع-	
- العام المجرد	33
- العائق الابستمولوجي	21؛ 48.
- عصبية	45
- العقبات الابستمولوجية	37
- العقل الاستشراقي	14
- العقل الأيديولوجي	11
- العقل التراثي	17
- العقل الجّمعي	15
- العقل الخصوصي	21
- العقل الخلدوني	16
- العقل العربي	16؛ 18؛ 19
- العقل النقدي	15
- العقل اليوناني	14

- العقليات	23
- العلة الصورية	36
- علم النفس الفردي	16
- علوم الانسان والمجتمع	13
- العلوم الدينية	24
- العلوم العقلية	24
- العمران	36؛42؛44؛45؛56؛59؛61؛64؛65؛66؛70
-ف-	
- فسيولوجيا	70
- الفعل الحضاري	12
- فعل سيسيولوجي	16
- فقه الممارسة	14
- الفكر التاريخي	16
- الفلاحة	66؛ 67
- فلسفة التاريخ التأملية	31
- فلسفة التاريخ النقدية	31
- الفلسفة الواحدية	14
- فلسفة نخبوية	14
- الفلسفية الموازية	24
- الفيزياء التقليدية	19؛ 24
- الفيلولوجي	22
-ق-	
- قانون المطابقة	59
- القسمة الثنائية	35، 36.
- القطيعة الابستمولوجية	24؛ 43، 44، 48
- القطيعة الإبستميائية	24
- القفز عبر العصور	19؛27
- قومية	17،18

-ك-	
- الكنباص	63
-ل-	
- لاتاريخية	20
- اللامفكر فيه	23
-م-	
- المبدأ التاريخي	**23**
- المجال المعرفي الاصولي	**23**
- المحسوس الطبيعي	**33**
- المخيال الجماعي	**24**
- المدنّس	**19**
- مركزية سلفية	**48؛19**
- المساءلة الابستمولوجية	**19**
- المصورات الجغرافية	**62**
- المعجم اللساني	**60**
- الممارسات الخطابية	**12؛ 17**
- المنجز	**23**
- المنظومة الفكرية	**28**
- المنظومي البنيوي	**26**
- المنظومية	**51، 61**
- المؤلفات البلدانية	**25**
- الميتافيزيقيا	**46**
- الميكيافيلية	

-ن-	
- النزعة التاريخوية	**24**
- النّزعة العقلانية	**14**
- نزعة القداسة	**15؛ 19**
- نزعة إنسية	**24**
- النسق	**31؛ 34؛ 36؛42؛54؛58**
- النسق الذهني	**36**
- نصوص تمثيلية	**13**
- نظرية النسبية	**23**
- نقد ابستمولوجي	**60**
- النقلة الابستمولوجية	**33**
- النموذج الخطي الراسي	
-هـ-	
- الهوية	**17؛20**
- الهيكل الشجري	**33**
- الهيكلية الأرسطية	**34**
-و-	
- الواقع الحسي	**44**
- الوقائع الضيقة	**20**
- وجه قومي	**18**
- وحدة التاريخ	**27**
- وهم الأصالة	**15**

فهرس
الموضوعات

الإهداء

الشكر والعرفان

المقدمة .....**أ–ذ**

الفصل الأول: قراءة التراث من الأيديولوجي إلى الابستمولوجي.....10-28

1. منهجيات التأريخ للفكر العربي الإسلامي.....11-12

أ– مناهج الاستشـراق.....12-16

ب– مناهج المؤرخ العربي.....16-20

2. الابستمولوجيا التاريخية كبديل لقراءة التراث والتأريخ للعلوم.....20-22

أ– منهج محمد أركون.....22-25

ب– منهج سالم يفوت.....25-28

الفصل الثاني: العمران مقاربة ابستمولوجية.....29-48

1. ابستمية تصنيف العلوم.....31-32

أ– التصنيف ودلالاته الفكرية عند اخوان الصفا.....32-34

ب– التصنيف والقاعدة الإبستمية عند ابن خلدون.....35-38

2. ابستمولوجيا البنية والمفاهيم.....38-39

أ– العمران سياقات التوظيف ودلالات المعنى.....39-42

ب– البنية المفاهيمية العميقة للعمران عند ابن خلدون 42-48

الفصل الثالث: تاريخية الجغرافيا وحقول التنظير الخلدوني.....49-50

1. الجغرافيا الطبيعية.....51

أ– تقسيم الأقاليم حتى القرن (4هـ/10م) 51-53

ب– اخوان الصفا والفكر الجغرافي.....54-55

2. الجغرافيا والعطاء الخلدوني في المقدمة.....55-56

أ– قراءة في المنهج والمصادر.....56-59

ب- الجغرافيا الطبيعية سياقات خلدونية.....60-63
3. حقول الإضافة حسب الإبستمية الخلدونية.....63-71
أ- الجغرافيا البشرية.....63-69
- الجغرافيا الاجتماعية.....64
- جغرافيا المدن.....65
- الجغرافيا اللغوية.....65
- الجغرافية الطبية.....66
- الجغرافيا الاقتصادية.....66-67
- الجغرافيا السياسية.....68-69
ب- فلسفة ابن خلدون الجغرافية.....70-71
الخاتمة.....72-74
الوراقية.....75-85
الكشافات.....86-97
1-كشاف الأعلام البشرية.....86-89
2-كشاف الاصطلاحات العلمية.....90-97
فهرس الموضوعات.....98-100

.