Rachid El YAMLOULI ¹

IBN KHALDUN AND KHALDOUNIA: A SYSTEMATIC STUDY

<http://dx.doi.org/10.47832/2717-8293.8-3.14>

Research Article

Received:

01/10/2021

Accepted:

20/10/2021

Published:

01/11/2021

This article has been
scanned by **iThenticat**
No plagiarism detected

Copyright © Published
by RimakJournal,
www.rimakjournal.com

Rimar Academy, Fatih,
Istanbul 34093 Turkey
All rights reserved

Abstract:

This study seeks to contribute to the formation of an outcome of knowledge and methodology capable of reconstructing the Khaldunian perception, especially in the tools it adopted in reading and writing history, based on the mechanisms that control this history from the asabiyyah analogy, or in re-aligning the historical method by rejecting attribution and adopting natures Urbanism is a criterion for distinguishing between news and facts according to what history provides, not what isnad means in its jurisprudential style, which reads events in isolation from social, political and economic contexts.

What this methodology, Ibn Khaldun was able to present an original alternative to reading history and raising it to the point of objectivity in looking at facts and phenomena, but we think that the author of the introduction neglected while presenting his vision in the science of urbanism about a number of changes that had an effective effect on influencing history and Directing its course, and the commercial and mystical variable is one of the most prominent of these components that Ibn Khaldun did not include in his intellectual and historical system, until his vision equals the required efficiency in the distinctive pattern of him, his thought, and its renewal.

Key words: Human Urbanism, Asabiyyah, The mystic variant, Commercial variable.

---

¹ Dr. , Secondary 16 November, Morocco, rachidyamlouli@gmail.com , <https://orcid.org/0000.0001-6296-8648>

ابن خلدون والخلدونية: دراسة منهجية

رشيد اليملولي بن علال²

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى الإسهام في تكوين حصيلة معرفية ومنهجية قادرة على إعادة تقويم التصور الخلدوني خاصة في الأدوات التي اعتمدها في قراءة التاريخ وكتابته، انطلاقاً من الآليات المتحركة في هذا التاريخ من مثل العصبية، أو في إعادة بناء المنهج التاريخي برفض الاسناد واعتماد طبائع العمران معياراً للتمييز بين الأخبار والوقائع وفق ما يقدمه التاريخ لا ما يعنيه الإسناد في أسلوبه الفقهي، الذي يقرأ الأحداث في تواترها لا في سياقاتها المتعددة.

استطاع ابن خلدون بهذه المنهجية أن يقدم بديلاً أصيلاً لقراءة التاريخ ورفعته إلى درجة الموضوعية في النظر إلى الوقائع والظواهر، إلا أننا نحسب أن صاحب المقدمة تغاضى وهو يقدم رؤيته في علم العمران، عن بعض المتغيرات التي كان لها الأثر الفعال في التأثير على التاريخ وتوجيه مساره، ويعد المتغير التجاري والصوفي من أبرز هذه المقومات، التي لم يدرجها ابن خلدون في نسقه الفكري والتاريخي، حتى تستوي رؤيته مع النجاعة المطلوبة في فكره.

الكلمات المفتاحية: العمران البشري، العصبية، المتغير الصوفي، المتغير التجاري.

المقدمة:

ترتد صعوبة حصر المتن الخلدوني ليس إلى طبيعة الإرث المعرفي والمنهجي، ولكن إلى التأويلات التي رافقت قراءة المقدمة، وما جاء قبلها أو بعدها من عبر وسيرة وشفاء السائل. ونعد هذه المحاولة استمراراً للقراءة الواعية التي تستحضر المقدمة استحضاراً نقدياً، يربطها بنسقتها الدال عليها والمعبر عنها، لهدف أرقى هو ضبط أسسها التاريخية التي تفصح عن مضامينها، وتبين بعضاً من ملامحها دون أن تدعي تقويضها وهدمها من الأساس.

ينطلق صاحب تكوين العقل العلمي (باشلار، 2001، ص 15) من مسلمة أساسية مفادها أن الحقل التاريخي وبفلسفته المعرفية يتنافى ويتعارض مع كل مبدأ معياري أو نموذجي يصيغه في قواعد عامة، ومن ثم فهو غير خاضع للتنميط أو القولية الرامية إلى بناء الأحداث وصياغتها في قوالب جاهزة وأشكال ثابتة.

وعلى هذا الأساس نفترض أن علم التاريخ "و قوانين" العمران البشري وفق تصور ابن خلدون ليست قوانين جاهزة تعكس "عبقرية" ما، بقدر ماهي في العمق نتيجة لمسار تراكمي قدمت له الثقافة الإسلامية في مختلف تجلياتها على امتداد قرونها وفتراتها الزمنية (كوثراني، 2013، ص 94 . 195).

أ. ملامح عامة في الرؤية والمنهج الخلدوني

تتتمي الرؤية الخلدونية في مبناها ومعناها إلى سياق زمني ومجالي محدد هو العالم الإسلامي في مناحيه العامة والغرب الإسلامي على وجه التحديد، أي أن تفسير وتعليل التاريخ يقف عند العصبية ومقوماتها في المجال السياسي، لدرجة

² د.، ثابوية16 نوفمبر التأهيلية، المغرب، rachidyamlouli@gmail.com

يصعب فيها الحديث من داخل التصور الخلدوني عن الدول التي أسست مشروعيتها السياسية على رمزية الجهاد والشرف والارتباطات الرمزية (جسوس، 2003، ص174، بورقية، 1991، ص7).

لقد ظلت العصبية أسيرة زمنها الخاص سياسيا ومجاليا، ولا نحسب في هذا المستوى أن الرؤى التي قدمت المقدمة بوصفها تععيدا علميا لعلم الاجتماع، إلا رؤى ايديولوجية تخلط بين الأزمنة علميا وثقافيا، حيث أنها تتحدث عن مؤشرات قد تسعف في التمهيد لعلم الاجتماع بالقدر الذي تسهب في رصد خصائص علم العمران البشري، وهذه القرائن إنما تندرج في إطار معرفة شاملة يصعب فيها إيجاد القواعد والشروط الاستمولوجية لمفهوم ودلالة العلم، وآية ذلك أن المعارف مهما كانت طبيعتها غير محددة بزمن أو شخصية معينة، لأنها مرتبطة بالحاجات البشرية (الزعي، 1983، ص50)، ومحكومة بروح العصر مادام العلم والأفكار المتعلقة به يعسر الحديث فيها عن البداية الواضحة المعالم والمتكاملة الخصائص، فهو أي العلم. ينمو ويتطور مع الزمن وينبني على التراكم والنقد المستمر، وكل مسعى لتقويمه إنما يتم من خلال معرفة سياق صياغته والأسس الناظمة له علميا وفلسفيا، ونرجح من هذا المنطلق أن الفكر الموسوعي الذي تتسم به المقدمة يعطي عناصر علمية متنوعة لا نستطيع أن نسمة بالإطار المرجعي للمعارف كلها، خاصة وأن الزعامة المعلنة لا يمكن أن تكون من صنع إنسان واحد (بلانشاي، 2004، ص61)، والعبقرية مهما علت وارتقت لن تحل محل البدائل النظرية.

إن التجاوز الذي حققه ابن خلدون إنما يعزى في طبيعته إلى قدرته على إعادة بناء وتركيب المعارف التي نشأت في سياق الحضارة الإسلامية (كوثراني، 2013، ص99)، وكل محاولة في هذا السياق لاستعادته بقراءة "احتفالية" تتجسد في وصفه نموذجا تقدما (جغلول، 1980، ص15) إنما تسعى إيجاد موطئ قدم بين الدول التي لا تقل أهمية في صنع الحضارة والإسهام فيها، بعد أن تزايد الاهتمام بالتراث وقيمة العودة إلى ينابيع وأصول التراث الإسلامي في عموميتها (الزعي، 1983، ص76)، وكأن الأمر يتعلق بإيجاد مثال لهذا التراث بغية تبوء المراكز المتقدمة في سلم الدول الرائدة، تحول بموجبها ابن خلدون إلى مفتاح لكل التفاسير والتحليل (برنشفيك، 1988، ص410)، وارتقى في الغرب الأوروبي كذلك إلى المؤرخ الوحيد والمفكر المتفرد الذي له الريادة والسبق المعرفيين (الشداي، 2000، ص9)، ولن نجافي الصواب إذا ما أدخلنا "داء التاريخ" ضمن الأزمنة الحضارية التي تستقي ذاتها من المشاكل والنظم الثقافية الراهنة، وإسقاطها دون حواجز على زمن ابن خلدون، دون فحص مسبباتها وسياقاتها، لتتحول بذلك الاستعادة والتقدير معا إلى مجرد تأويل محدد لنظام الحضارة الإسلامية (تضغوت، 2004، ص35)، وانعكاس أمين لاهتمامات المؤلف الشخصية وهو واجسه.

لقد شكل الارتداد إلى الماضي "آلية" تعويضية أكثر منه اختيار تاريخي ممكن ومتاح، يستكين إلى الماضي بعدة سطحية ونداء مستلب ونماذج جاهزة، تعمل بوعي على تعميق جذور العطل العميق والاستقالة من العصر لأنها لا تنتج فكرا وكفى !!.

توجس أحد الدارسين (الجابري، 1984، ص83-85) من المقدمة حين حسب أن المدة المخصصة لها تحضيراً وتأليفاً غير كافية، ورجح ذلك انطلاقاً من أن السنة التي تلت تلك الأشهر تعرض فيها ابن خلدون للمرض، من هنا قد نساير دارسا مهتما (محمود، 1996، ص9) حين اعتقد أن هذه المقدمة لا يمكن أن تهبط من وحي السماء ولا من واد عبقر مستندا في ذلك على دعامة أساس تكمن في إحجامة عن ذكر مصادره، وقد كفانا دارس حصيد (أومليل، من دون سنة، 124. 125. 126. 127) التأكيد على أن ابن خلدون لم يسكت عن ذكر مصادره، وإن كنا نرى أنه أحجم عن ذكرها في تفسيره لخصائص العمران وظواهره، في الوقت الذي ذكرها في أسانيده وبعض أخباره في المجالات الأخرى. ولا غرو أن يستفيد صاحب المقدمة من إخوان الصفا وابن مسكويه (الطالبي، 1979، ص108)، ويستخدم نصوص ابن رضوان وسراج الملوك وحتى المرادي وابن حزم (النشار، 1984، ص32. 37. 38)، وابن الخطيب بعد أن تزامن ظهور المقدمة مع مقامة السياسة والإشارة إلى أدب الوزارة، وهو تزامن لا يعد دليلا على الاقتباس والنقل ضرورة، بل قد يفيد التفاعل والاستفادة وإن انطوى إيرادها على صمت مطبق من ابن خلدون.

ب. ابن خلدون والمجال السياسي.

لعل المقدمة بناء معرفي ومنهجي يسعى إلى الجمع بين التصور النظري الخلدوني والمعطيات التاريخية التي استقاها من تجربته السياسية بعد تنقلاته بين الإمارات والدول، فهي بهذا المعنى وعاء يعبر عن منطلقات وتجليات العمران البشري، ويتفرع عن هذا البناء حسب أحد المهتمين (أومليل، من دون سنة، ص 67) مستويان؛ مستوى المعاش بأصنافه المؤطرة في الباب الخامس من الكتاب الأول (ابن خلدون، 2005، ص 353)، ومستوى السلطة أي مختلف أطوار هذه السلطة من البداوة حتى الدولة وأجهزتها المعبر عنها بالخطط في الباب الثاني من الكتاب الأول (ابن خلدون، 2005، ص 143)، ولعل فهم ابن خلدون للسياسة لا ينفصل عن طبيعة أوجه العلاقة ومراحلها التي تؤلف فيما بين مقومات الملك خاصة العصبية والدين، وذلك عبر عقل وتفسير الروابط التي تجمع بين هذه المكونات فيما يمكن أن نسميه العمران السياسي، والذي يجد مظهره في الغاية من السياسة (ابن خلدون، 2005، ص 278) وهي على وجهين؛ أحدهما ما يراعى فيه مصلحة العموم، ومصلحة السلطان في استقامة ملكه على الخصوص، والثاني أن يراعى فيها مصلحة السلطان وكيف يستقيم له الملك مع الاستطالة وتكون المصالح العامة في هذه تبعاً، ويجمع هذه الأنواع ضمن السياسة العقلية لا السياسة الشرعية وهي التي تنحو نحو حيز المحكومين في الدنيا والآخرة، مؤكداً في هذا السياق على أهمية دوام النوع البشري الذي يفترض وجود الوازع المنظم (ابن خلدون، 2005، ص 278).

تركز اهتمام ابن خلدون على تطور الدولة في الزمان من خلال تفصيله في المراحل التي تجتازها سواء بوصفها دولة "شخصية" أو دولة "كلية" (الجابري، 1991، ص 223)، ويتضح أن المقدمة انطلقت من المجتمع بهدف الوصول إلى الدولة (العلام، 1991، ص 214)، عبر التفصيل في كيفية نمو الدول وانحطاطها عبر السيطرة على ظواهر الحياة البشرية، هو ما جعله يتجاوز السياسة وفق الأسلوب الشرعي للسياسة على شاكلة ما قدمه الطرطوشي: "وكذلك حوم القاضي أبو بكر في كتاب "سراج الملوك" وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله، إلى أن يقول عنه: "و لا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجاباً، إنما هو نقل وتركيب شبه بالمواعظ، وكأنه حوم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله (ابن خلدون، 2005، ص 44)، من هنا نزع أن ابن خلدون إنما استند على المعرفة التاريخية لا الشرعية في تصوره السياسي، ولا يخامرنا شك في أنه كان حسب واطروري (واتروري، 2004، ص 56) ممن كان لهم اليد الطولى في تفسير الأنظمة السياسية الريفية وفي طليعتها النموذج المغربي، وتشخيصه في شكل دوري شبيه بالدورة البيولوجية للكائنات الحية منذ الولادة وإلى غاية الوفاة (الشداوي، 2000، ص 33)، وهذا الزمن الدوري انعكاس في حقل التاريخ للضرورة الطبيعية منبثق من رؤية مطلقة مطبقة على التاريخ بواسطة العقل التجريبي (رضوان، 2006، ص 172) وخاضع بطبيعة الحال لمقياس العصبية، إذ على درجة قوتها أو ضعفها يتوقف امتدادها الزماني والمكاني، وهو مفهوم للزمن يعمل في أعماق البنيات الاجتماعية والسياسية (لاكوست، 1982، ص 114 81).

تفرض هذه الجبرية الزمنية على الجماعات البدوية نظاماً عصبياً تنحته وتصيغه عوامل موضوعية تجعل المعيار القبلي قانوناً يسود ويحكم بتأثير من قوة العصبية (الأنصاري، 1998، ص 186)، والتي تعتمد إلى استغلال تضامنها وتقوية لحمتها بغرض الوحدة والتوحيد لعموم المجال المحيط بها، في أفق تقوية امتدادها خارج حدودها، ليس رغبة في التوسع والاحتلال، وإنما لامتلاك الزعامة القبلية والسيادة باسمها (القبلي، 1987، ص 11). ويبدو أن هذه القوة تمتد إلى تحديد المرتبة الاجتماعية والرتبة المرتبطة بها والقائم على الجاه والقرب من الحاكم (ابن خلدون، 2005، ص 361)، وحسبنا في هذا أن ابن خلدون كان أميناً في تصوره للزعامة السياسية التي أرساها الفقه السياسي السني المدافع عن الشوكة والعصبية وإرادة القوة (أميرة، 1995، ص 56)، واستمراراً للنسق السياسي الذي كانت فيه العصبية القبلية تعبيراً عن التدين والتغلب القبلي الذي أخذ صفة الإجماع بتعبير أدونيس (أدونيس، 1994، ص 166)، بحيث لم تكن الدعوة الدينية وانسجاماً مع المجرى التاريخي إلا عاملاً معضداً على توحيد العصبية المتناحرة، مما قد يحيل على أن الدين في علاقته بالعصبية لم يكن إلا أداة تخدم وظيفة سياسية بالدرجة الأولى (كوثراني، 2013، ص 110)، وبالقدر المعبر عن القوة والعصبية لم تكن الرؤية الخلدونية تروغ إصلاح الدولة، بل كانت واقعية لا ترجى منها غاية إلى إذا أزالته عصبية جديدة توفرت لها شروط النجاح، مخالفين بذلك رأي بادي (بادي، 1996، ص 273) الذي ظن أن التصور السياسي الإسلامي كان بغرض إصلاح الدولة القائمة وليس خلقها من جديد.

ليس من شك أن التصور السياسي الخلدوني لا يشكل استثناء في تأكيده على مبدأ العصبية / القوة، بل امتدادا طبيعيا للنظرة السياسية السنية المدافعة عن الشوكة والعصبية بدین في وظيفته وليس قيمه، وقد كانت هذه النظرة تكريسا لمزيد من السلطة بمفهوم النظام، ومدها بمكاسب جديدة تضفي عليها المناعة اللازمة التي عملت على تشكيل العقل الجمعي، وصياغة كل مناحي الحياة بما يتماشى وجوهرها وهدفها الأسمى (عبد الجواد، 2000، ص 8)، لذا التصور الخلدوني في المجال السياسي دفاع تاريخي بعدة تاريخية ودينية عن السلطة وتاريخها مهما كانت طبيعتها ومهما كانت فلسفة الاستقراء التاريخي صادقة وأمينية، ولا نحسب أن الكتابة التاريخية وبمعنى أدق تصور ابن خلدون السياسي إلا تدعيما لتاريخ الكتابة السلطوية التي سعت جاهدة للدفاع عن رأيها وتبرير تأويلها، وإسبال الحلم والشرع على سيفها ودمويتها، ويمكن هنا أن نستعين بالأوصاف الأسطورية التي خص بها ابن خلدون أبو فارس عبد العزيز الميرني وهو يهديه فقط نسخة من المقدمة لتوضع في خزانة فاس: "أنحفت بهذه النسخة منه خزانة مولانا السلطان الإمام المجاهد الفاتح الماهد المتحلي منذ خلع التماث ولوث العمائم بحلى القانت الزاهد، المتوشح من زكاء المناقب والمحامد، وكرم الشماثل والشواهد، بأجمل من القلائد في نحور الولايد (ابن خلدون، 2005، ص 14) وهذه الأوصاف الطويلة والعريضة لا تعكس إلا ذهنية انساقت وراء الدفاع عن السلطة مهما كلفها الأمر ولو كان على حساب التاريخ والحقيقة، ويكفي دليلا على ذلك أن النعوت المومأ إليه، لا تساير الظرفية العامة التي تميزت بالصراع الطويل على العروش دون توفير الأمن والسكينة للمجتمع وتلبية حاجاته المتنوعة.

لم يكتب ابن خلدون المقدمة بروح مستقبلية ورؤية مفتوحة، بل كان مشدودا إلى نماذج قبلية مستقاة من التاريخ في صيغته الحدية، من هذا الأساس أعاقته هاته الرؤية إمكانية النظر إلى التاريخ برؤية يطبعها اجترار الوسائل الكفيلة بتجاوز فقه الضرورة وسياسة القسر والإجبار، وتجاوز الأزمة المرتبطة به، لذا تعد القراءة الخلدونية للتاريخ وتحديد السياسي منه امتدادا لنسق الاستقراء الذي لم يستطع تخطي عتبة عصره، لم يقدم رؤى بديلة بإمكانها تقديم خيارات ممكنة، أو على أقل تقدير التخفيف من شدة ووطأة السلطة التي زادت الرؤية الخلدونية تأكيدا وحضورا، لأنها تجاوزت التاريخ نحو تأكيد الثقافة الفقهية السنية في قالبها السياسي المعروف.

ج. علم التاريخ عند ابن خلدون وبعض معالم التشكيك.

يدخل المشروع الخلدوني في إطار المحاولات الجادة التي قعدت لمفهوم القطيعة المنهجية بين تصورين للتاريخ؛ تصور تقليدي قوامه الحدث بمفهومه الدائري، والتصور الجديد القائم على علم العمران الذي سنه ابن خلدون بعد البيروني والمسعودي معيارا يتم فيه الفصل بين الأخبار المقبولة، والمرفوضة (العروي، 1983، ص 15)، وعلى أساسه تتوقف عملية الفهم والكتابة من خلال ضبط مجمل خصائص الظاهرة الإنسانية التي تقدمه عملية التحكم في تداول العصبية (قهوي، 2001، ص 42)، بمعنى أن معرفة طبائع العمران تسمح برصد قوانين التاريخ والاجتماع البشري، التي تسير على وثيرة التطور غير الخاضع لطابع وحيد، يقول ابن خلدون: "و من 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 الأحاد من أهل الخليفة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وثيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول" (ابن خلدون، 2005، ص 35).

دافع ابن خلدون عن شرعية التغير باعتباره آلية منهجية ومعرفية قادرة على تبين مجريات التاريخ انسجاما مع ما يراه العقل وتثبتته التجربة ويسنده العلم (برنشفيك، 1988، ص 409)، مخالفا بذلك إرثا تاريخيا طويلا من العنينة، والإسناد الذي أقره العديد من المؤرخين من الفقه إلى التاريخ، بغية تأكيد منحي الثبات والاستقرار في النظر إلى الوقائع والأحداث، في الوقت الذي أرسى صاحب المقدمة للحركة المرتبطة بسنة التاريخ، وهي حركة دائبة تنتقل وتتنقل بشكل مستمر من مستوى عمري إلى آخر من البداوة إلى الحضارة. فإذا كان الإسناد يفيد في علوم الحديث حقيقة الخبر من خلال التراجع بعميلة التناقل صعودا في الزمن حتى الأصل، سعيا وراء تنقية الخطاب الديني من الشوائب التي تعلق به وتحوره عن معناه الأصلي، فإن هذه الآلية غير ناجعة في الخبر الخاص بالاجتماع البشري (كوثراني، 2013، ص 101)، ذلك أن شرعية علم التاريخ إنما تقاس بقوانين التاريخ والمجتمع، وتلغي الاستنساخ المتوالي والمكرر لأنماط السرد

والخبر المعهودة في الرواية التاريخية القائمة على الإسناد، دون تمييز بين الحقيقة الدينية والتاريخية المرتبطة بالفعل، والأثر الإنساني المتباين طبيعة وفلسفة، مما يحيل انسجاماً مع هذه الآلية أننا بصدد سكون وكمون على مستوى التاريخ والخطاب المرافق له أيضاً، عبر الإقرار بجمود الزمان وثباته، وتحويل الماضي إلى حاضر في نسخ متكررة، تعمل بوعي تام على تنميط الأزمنة وبناء أواصر الاستمرارية المطلقة بينها (العظمة، 1987، ص 37).

إن الثورة على الإسناد وإقرار منهجية علم العمران يعدان بداية ثورة معرفية خلدونية في مجال التاريخ (وقيدي، 2000، ص 42)، تجلت معالمها في الرؤية الخاصة للتاريخ والحقل الاجتماعي استناداً إلى الفعل الإنساني، فحسب أن حقيقة التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني في مختلف تجلياته، ومظاهره سواء تعلق الأمر بالجانب السياسي، أي العصبية وأصناف التغلب وما ينشأ عن ذلك من الدول ومراتبها، أو ما ينتحله البشر في أعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع (ابن خلدون، 2005، ص 40)، ويعزى الإعراض عن هذه الظواهر والاكتفاء بسرد الخبر على أساس الإسناد، إنما يرتد إلى المعاطب التي حددها في الكذب والتشيع للآراء والمذاهب، والثقة بالناقلين والذهول عن المقاصد، وما إلى ذلك من أسباب أتى صاحب العبر على ذكرها (ابن خلدون، 2005، ص 40).

استناداً إلى كل ذلك رفض الإسناد، والترم بملاحظة طبيعة الأشياء من خلال منهج الاستقراء الذي قوامه طبائع الأحوال في العمران.

يعتقد دوس (دوس، 2009، ص 21) أن المخططات العامة التي تفترض محركاً محدداً للتاريخ، غالباً ما تكون مبنية على فلسفة الجواب عوض أن تكون مؤسسة للسؤال، ومن ثم نخال أن ابن خلدون سقط فيما آخذ به من سبقه من المؤرخين فيما سماه التبدل والتحول في العصور والأجيال أي طبائع العمران، فهل كان ابن خلدون وهو يصوغ مبادئ هذا العلم على وعي تام بمتغيرات عصره؟ أم أدمجها بوعي مسبق في سياق علمه دون أن تقدم له معطيات كفيلة بتغيير منحاها التفسيري؟.

نفترض انطلاقاً من قراءة واعية أن صاحب العبر لم يكن على وعي تام بمقتضيات عصره، وأن الخلفية التاريخية الثاوية وراء رؤيته لعلم العمران لم يكن القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي حاضراً بتقلباته وتحولاته في فلسفته التفسيرية، وإن كان حاضراً بتقلباته في ذهنه حسب ما صرح به في بداية المقدمة من أن هذا القرن عرف العديد من التغيرات التي عصفت بالعمران، وأردت دوله ضعيفة خاملة على مستوى المغرب والمشرق الإسلاميين (ابن خلدون، 2005، ص 38)، لهذا لم يلتفت إلى كل الثوابت المتحركة في تاريخ بلاد المغرب (القبلي، 1987، ص 54)، وأول القرائن الدالة على ذلك ما يعاب على مقومات الملك التي حسبها ضرورة لقيام أي سلطة سياسية، ومنها المثل الأعلى الديني بوصفه آلية للتجاوز السياسي، حيث لم يكن موففاً في تأكيد هذا المعطى من الناحية التاريخية وفي الفترة التي عاشها وخبر الكثير من أحداثها، إذ غاب هذا المقوم في قيام وصعود التجربة المرينية، والعبدودية وأقل تحديداً الحفصية، حيث أن ظهور هذه القوى لاستعادة المجد الموحد قد تم في انفصال تام عن غياب الرسالة السياسية والدينية، واحتكمت إلى مبدأ الواقعية والمنفعة في أبهى تجلياتها (أومليل، من دون سنة، ص 156)، بشكل قد يدفعنا إلى القول بأن الرؤية الخلدونية كانت محدودة في الزمان، لأنها حاولت التأكيد على المتجانس لا المتباين الذي دافعت عنه، مما يفيد أننا بصدد حركة تاريخية لا تنفذ إلى المنحنى والمنعرجات التاريخية.

ومن جانب آخر استطاع أن يبين مستويات الانتقال من القبيلة إلى الدولة، لكنه "فشل" في تفسير الطبيعة الاجتماعية لحركة الانتقال هاته، وذلك بغية معرفة الانحلال التدريجي لعلاقات الأنساب (جغلول، 1980، ص 93)، وفي هذا لم يقدم ما من شأنه أن يساعد في فهم الأسباب العميقة الدالة على أزمة القرن 8هـ / 14م (لاكوست، 1982، ص 80)، وحتى من داخل مقوم العصبية لم يميز ابن خلدون حسب دارس مهتم (مطاع، 1981، ص 6) بين عصبية البداوة لدى عرب الفتوحات الإسلامية، وبين العصبية المتأتمية من الاتحاد العقدي المبني على المشروع الثقافي للأمة الحاملة لرسالة النبوة، ارتباطاً بذلك كانت نظريته مؤسسة على القبائل المتحركة والمتعاقبة داخل بنية مستقرة، لا على أساس الأفراد والجماعات إن جازنا رأي أحد الدارسين (واتروري، 2004، ص 57).

إلا أن التساؤل الملح والذي عبر عنه دارس حصيف (العروي، 2005، ص 28-29) هو أن المقدمة لم تستطع أن تسهم في تغيير وجهة المؤرخين أو التأثير عليهم لبناء ذهنية تاريخية تستجيب لمطلب المقدمة وأسسها المنهجية، ويعود الأمر حسب الدارس ذاته . إلى أن الأمر كان صعباً بالنظر إلى الوعي التاريخي الذي كان يعيش في تلك المرحلة مرحلة التراجع .

والتفكك، و نرجح أن المقدمة في هذا السياق كانت جزيرة غنية محاطة بذهنية غير قادرة على الرقي بها في أفق استيعابها أولا، ثم نقدها وتطويرها للإسهام في التأسيس الفعال والمنتج لمجال التاريخ قبل الثورات المنهجية والمعرفية التي جاءت فيما بعد خاصة في أوروبا.

تثير مسألة أخرى قلقا منهجيا وتاريخيا مفاده الحيز الذي خصصه ابن خلدون للطاعون الأسود، الذي كان دافعا وموجها لكتابة العبر، حيث لم يحظ إلا باهتمام طفيف (نشاط، 1993، ص 5)، وينتقل هذا الاختصار والاقتصاد في المعطيات التاريخية إلى الأحداث المتعلقة ببلاد المغرب، والتي اقتفى فيها خطى من سبقه مكرسا ما دأبت على تعميقه وتكريسه الذهنية الغالبة والطاغية في حقل الرواية التاريخية عصرئذ (العروي، 1983، ص 39)، والدال على ذلك الاقتضاب الشديد الذي طغى على التاريخ المرابطي والموحدي، لدرجة تجعل من روايته أقل عمقا وثراء من رواية ابن عذاري على سبيل المثال، في قضايا المهمشين والفئات المتضررة والحياة داخل البلاط، وكذلك سير الإدارات. قد يفسر هذا الأمر في الرؤية والتعليل معا إلى الرؤية الأفقية، وصيغة التعميم التي اصطبغت بها "نظرية" العمران، وإلى النزعة الطبيعية والبيولوجية التي وجهت عالم المقدمة (ابن خلدون، 2005، ص 158)، وأعاققت إمكانية الحديث عن الإرادة السياسية والفردية أو التاريخ المفتوح (العروي، 1983، ص 71).

انطلق ابن خلدون من أساس مرجعي لم يجد عنه ولو لماما، عكس المجال الحضاري الذي انطبقت عليه ملاحظاته ونمط تفكيره، وهي الآلية التي حاولت وأجادت في تعديل التواريخ الخاصة لكي تتوافق مع التاريخ العام والطبائع العمرانية الفاعلة فيه، حيث لم تنفصل هذه الرؤية عن أهل السنة والجماعة، وتحديدًا في شقها الأشعري والمالي، حتى غدا الرأي الخلدوني حسب البعض (عبد الجواد، 2000، ص 326) بعيدا عن استيعاب وفهم إشكالية النص السني خاصة في مسألة التنصيب السياسي فيما يعرف بقضية النصوص الدينية الداعمة للسلطة السياسية إن وضعا أو تأويلا، وحتى فيما سمي تاريخيا الفتنة الكبرى بين علي ومعاوية كان رأيه غامضا ومبهما لدرجة كبيرة، سندنا في ذلك ما ورد على لسانه: وإنما اختلف اجتهداهم في الحق وسفه كل واحد منهم نظر صاحبه باجتهاده في الحق فاقتتلوا عليه. وإن كان المصيب عليا فلم يكن معاوية قائما بقصد الباطل، إنما قصد الحق وأخطأ والكل كانوا في مقاصدهم على حق" (ابن خلدون، 2005، ص 192).

أما على صعيد المقومات التاريخية التي صاغت جانبا كبيرا من المجال السياسي الوسيط، وكانت دعامة أساس لبناء الحكم وتقويته، تجاهلها أو تغاضى عنها ابن خلدون، وفي أحسن الحالات لم يكن هو أيضا على دراية بها بفعل تبدل الأحوال، وهي متغيران:

المقوم التجاري

وهذا المتغير انفك من التصور الخلدوني أثناء تحديد الآليات الفاعلة في التاريخ؛ فهل تغاضيه أو ذهوله عنه يرجع إلى أن التجارة لم تكن بتلك القيمة التي كانت للعصبية في تقوية عضد الملك أم أن الرؤية الخلدونية للتجارة هي التي حالت دون إدراك أهمية هذا المقوم في تقوية الوجود السياسي للدول الوسيطة.

ترد التجارة عند صاحب المقدمة انطلاقا من مستوى التعريف (ابن خلدون، 2005، ص 366) مرورًا برصد خصائصها ضمن المعاش، وهذه النظرة تنتصر للمعاش البدوي باعتباره المنتج للدولة، في الوقت الذي يوسم المعاش الحضري بالسلبية لسبب رئيس أنه مقبوض للدولة، وأسير اقتصاد كمالي ترفي (البزاوي وآخرون، 1989، ص 39)، وتحضر النظرة الأخلاقية بصفة خاصة في تصنيف التجار دون تحديد دورهم الاجتماعي بحكم الخلال التي تميزهم من قبيل المكايسة والمماحكة والبعد عن المروءة والمخاتلة والخداع (ابن خلدون، 2005، ص 367 . 370)، ونفترض أن رأي الفقيه تغلب على رأي المؤرخ ما دامت الأخلاق التجارية قد أباحت لنفسها تجاوز النص الشرعي وخلفياته، وأسست ذاتها وقانونها على ظروف العصر وأخلاقه. والتساؤل هنا يطرح بخصوص الازدواجية في النظر إلى المعايير، ما بين المضمون التاريخي والواقعي لمفهوم العصبية وإقرانه بالعديد من النماذج، وفي الآن ذاته التعالي على التاريخ، والانتصار للفقه في النظر إلى التجارة وأكثر تحديدًا التجار!!.

يبين ابن خلدون أن إسهام السلطان في التجارة يعمق من ضعفها ويعجل بتدهورها (ابن خلدون، 2005، ص 257)، يعمم هذه القاعدة ويعطيها صبغة إطلاقيه، دون تحديد أو توصيف أي التجارة الداخلية أو البعيدة المدى ؟، ويضيف

في إطار تأكيد الأسلوب الفقهي الطائفي في هذه المسألة على حساب نظرة مؤرخ علم العمران، أن أخلاق التجار نازلة عن أخلاق الملوك والشرفاء (ابن خلدون، 2005، ص 367)، وإن كنا نظن أن قصر دناءة الأخلاق على التجار دون الملوك إنما هو انتصار للفقهاء السياسي السني، الذي روج للذات السلطانية التي تتعالى على التاريخ، وتأتي الانصياع لضوابط الشرع، ويمكن افتراض أن حضور الرؤية الفقهية دون التاريخية في النظر إلى التجارة، هو الذي حجب إمكانية الوعي بأهمية التجارة البعيدة المدى في صعود وتقوية السلط السياسية الوسيطة، وأكثر تحديدا المرابطين، والموحدين، والمرينيين، إذ أن الدولة المرابطية أسست ذاتها وفي الكثير من الملامح على التجارة المرتبطة بأهمية المداخل الناتجة عن عقود التجارة الدولية الكبرى، وعلى دور الوساطة ومراقبة الطرق، فالمتبع لهذه الدولة في مسار تمهيد بلاد المغرب يلاحظ أنها أسست توازناتها السياسية على نظام الأحلاف القبلية، التي كانت تحذوها رغبة جامحة للسيطرة على ذهب السودان، فقد جددت الحلف ثلاث مرات (القادري، 1990 . 1991، ص 84)، كما أن صعودها نحو الشمال كان يقتضي أثر المسالك التجارية المتجهة جنوبا . شمالا وجنوبا . شرقا (الجنحاني، 1980، ص 101).

أما الدولة الموحدية وبفعل ما استجد من تطورات جوهرية في الطرق التجارية في القرن 6هـ / 12م، فقد عوضت هذا النقص بتكثيف العلاقات مع القوى التجارية السائدة في المجال المتوسطي وفي طليعتها جنوة (الشريف، 1995، ص 72).

وفيما يخص الدولة المرينية فيفهم اهتمامها المتزايد بأهمية التجارة في دعم صعودها السياسي انطلاقا من الصراع المرير الذي خاضته ضد قبائل المعقل وبني عبد الواد من أجل السيطرة على سجلماسة والتي لا يخفى دورها التجاري في العصر الوسيط، يقول الناصري في هذا الصدد: "وكمل بفتحها للسلطان يعقوب فتح بلاد المغرب وتمشت طاعته" (الناصر، 1954، ص 37)، وقد زاد الاهتمام بالتجارة البعيدة المدى لما تدره من مداخل حيوية خاصة مع أراغون وقطالونيا (سعيدان، 2003، ص 107 . 110، 111)، ومع جنوة (نشاط، 1996 . 1997، ص 6 وما بعدها)، ومع بيزا (نشاط، 1988 . 1989، ص 324).

المقوم الصوفي

أفرد صاحب العبر حيزا مهما للتصوف سواء في المقدمة (ابن خلدون، 2005، ص 449) أو شفاء السائل، إلا أن هذا الاهتمام لم يرق إلى الأصالة المعهودة، إذ لم يحضر التصوف ونظام الولاية في الأثر الخلدوني بمثل حضوره في المرحلة قيد الدرس حيث غدا حقيقة تاريخية دعمها الواقع الناتج عن تبدل الأحوال، حيث شكلت الدولة المركزية المرابطية نقطة انطلاق التصوف باعتباره حركة لها توجهاتها الخاصة، ومرجعيتها المحددة التي نافست السلطة العلمية التي مثلها الفقهاء، والسلطة السياسية التي عبرت عنها الدولة القائمة، بل وأصبح فاعلا رئيسا على الساحة السياسية للمغرب الإسلامي أواخر القرن 6هـ ومستهل القرن 7هـ / 12 . 13م، بعد أن حسم الصراع لصالح قوى سياسية تستند على هذه المرجعية.

يفهم الامتداد الصوفي في تحوله إلى قاعدة لها وزنها وتأثيرها، حسب ما تجسده العلاقة مع السلطة، والتي أخذت منحى المواجهة في البداية عبر نفى زعماء التيار الصوفي من مثل ابن بركان، وابن العريف، نحو مراكش في عهد علي بن يوسف (ابن بشكوال، 2003، ص 82) بل وقتل بعضهم حسب ما تعبر عنه حالة ابن بركان (ابن الزيات، 1997، ص 170)، أو بواسطة أسلوب احتواء المد المتزايد باللجوء إلى سياسة الإغداق، والإنعام بالأموال (ابن الزيات، 1997، ص 145)، أو ظواهر التوقير والاحترام مع آل أمغار بعين تيط بأزمور (القادري، 1993، ص 179).

أما في العصر الموحي؛ فالتعامل مع التيار الصوفي كان محكوما بطبيعة الرؤية السلطوية للسلطة القائمة، وما يمكن أن يفسر هذا الموقف مسألتان:

- اندلاع ثورة المريدين بزعامة ابن قسي، وهي مؤشر على إمكانية استثمار التصوف لخدمة أغراض سياسية لإقامة دولة الولاية.

- ظهور الكتابة المناقبي، وقد أخذت في مرحلتها الأولى في هذا العصر طابع الترجمة المجالية لمناطق محددة تكشف عن سيادة التصوف في غالبية المناطق، ومن الأمثلة الدالة على ذلك كتاب التشوف للتادلي والذي يترجم لمراكش ونواحيها، والسر المصون للصدفي لمتصوفة من المغرب والأندلس، والتميمي في المستفاد الذي صرف عنايته لمدينة فاس وما

والاهاء، ودعامة اليقين للعزفي الذي خصصه لأحد رموز التصوف وهو أبو يعزى، وصولاً عند البادسي في المقصد الشريف للمنطقة الممتدة بين بادس وسبته، وانتقال التصوف نحو الكتابة إنما يجد تفسيره في وجود تيار اجتماعي له سماته الخاصة وتعبيره الدال على رؤيته المخالفة لسلطة الدولة والفقهاء معا.

لقد لجأت الدولة الموحدية في بداية أمرها إلى استعمال أسلوب المواجهة المباشرة التي تجلت في استدعاء الأزموري، وأبي يعزى إلى العاصمة مراكش فور الاستيلاء عليها (الشريف، 2002، ص 45).

وقد سارت على هذا النهج حسب ما تجسده عملية التصفية الجسدية، والمراقبة الجبرية، والإشخاص، والتغريب، والحبس (بولقطيب، 1998 . 1999، ص 368)، التي وصلت إلى حد إعدام أحد الأولياء الذي اتهم بقلب النظام السياسي الموحد (العمرائي، 1995 . 1996، ص 13)، ولا يمكن فصل سياسة المواجهة المباشرة عن الدلالات المستوحاة من قراءة ثورة ابن قسي وابن يدر الدكالي قراءة سياسية صرفة فرضت اللجوء إلى مثل هذه الأساليب رغبة في تقوية سلطة الدولة وتحصينها من أي تهديد محتمل.

و لم تقف سياسة الدولة اتجاه المتصوفة على الصيغة المباشرة فقط، بل عملت على ترسيم التعليم الصوفي وتنظيمه في طوائف، وجاءت هذه السياسة بعد فشل الإجراءات الأولى، وتمثل ذلك على وجه الخصوص في اسكان رمز التصوف في العصر الموحد أبي العباس السبتي بالعاصمة، والسماح له بإلقاء مبادئ طريقته في المدرسة التي خصصت لهذا الغرض (الشريف، 2002، ص 46).

هذه الكتلة الصوفية التي ولدت مع المرابطين وزادت نفوذاً مع الموحدين، ستسهم إلى جانب هزيمة العقاب في تشكيل نواة المعارضة المتنامية إلى حين إسقاط الموحدين، لأنها اصطبغت طيلة القرن 6 هـ / 12 . 13 م بالصبغة الصوفية التي تزعمها زهاد (الجابري، 2000، ص 321).

أما في العصر المريني فقد ارتقى التصوف نحو مدارج التنظيم والهيكلية في إطار طوائف كالتائفة الشعبية، والصنهاجية، والمجرية، والحاحية، والغماتية، وطائفة الحجاج (ابن قنفذ، من دون تاريخ، ص 63 . 64) وفي إطار زوايا كذلك كزاوية تافراست، واعتمدت السلطة في إطار تركية شرعيتها التي افتقرت إليها، على قاعدة محبة الأشراف ورعاية المتصوفة، وإمعاناً في التقليل من الامتداد الصوفي وتهديده للسلطة، استعانت الدولة المرينية بالأشراف للحد من هذا التزايد، والأكثر من ذلك سارعت الدولة إلى تدعيم التأليف المناقب الموالى والسائر في ركابها وفق ما يعبر عنه في مرحلة أولى الحضرمي في مؤلف السلسل العذب، وفي مستوى ثاني رفع بعض سلاطين الدولة، وهو أبو الحسن المريني، إلى مرتبة الأولياء من خلال فلسفة الكتابة التي ميزت المسند الصحيح الحسن لابن مرزوق، والذي جاء في بنيته وخطابه لاينماز قيد أنملة عن باقي كتب المناقب.

غير أن هذه الرعاية والاحتضان لم يكن مانعاً من تنامي الحركة التمردية التي قادها الفقهاء والصوفية الشاذلية التي ألهمت الحركات السياسية التي جاءت بعد القرن 8 هـ / 14 م (القبلي، 1987، ص 63)، وكانت أحد العوامل الرئيسة لإسقاط الدولة المرينية.

خاتمة

إن القراءة التي انصرف هذا المجهود لتوضيح بعض عناصرها، قراءة مبنية على فلسفة إعادة بناء تصور نقدي للمقدمة سواء من خلال دراسات سابقة، أو عبر قراءة واعية تدمج ابن خلدون في سياق المعرفة الخاصة بالعالم الإسلامي مع تقدير إسهامه المنهجي، والمعرفي لاستيعابه في مرحلة أولى، وتجاوزه في المستوى الثاني من عملية الفهم والتقدير هاته، وحصر "نظريته" العمرانية في مجال محدد وزمان معين، وهكذا وإن كان للعصبية دور مهم في صياغة الملك السياسي، وتقويته في مراحل محددة من عمر الدولة، فإنها بالمقابل عامل إضعاف الدولة في طور انحدار عمرانها، لذا فتفسير التاريخ انطلاقاً من العصبية يقف منهجياً عند التجربة الموحدية، وينطبق بصفة خاصة عليها وعلى الدولة المرابطية قبلها، دون الدول التي تلتها والتي افتقدت إلى أحد الدعامات المقوية للعصبية، ونعني بذلك المشروع السياسي والديني الذي غاب عند التجارب التي حاولت جاهدة إحياء المجد الموحد في توحيد المنطقة، ومن ثم نخلص إلى أن العصبية غير قادرة على تفسير الصعود السياسي للدول التي أعقبت مرحلة ما بعد القرن 8 هـ / 14 م، حيث جرى التعويل على الوسائل الرمزية لبناء الشرعية السياسية من مثيل الشرف، والارتباط بالزوايا، وإحياء سنة الجهاد.

الجانب الثاني الذي حد من الأصالة الخلدونية هو الإسناد وفيه قدم ابن خلدون ثورة منهجية قوامها أن هذه الآلية الفقهية قاصرة عن احتواء التغير، والتبدل الذي تفرضه طبائع العمران، لأنه يروم أساس الدفاع عن الثبات والاستمرارية دون روح أو معنى تؤثته حيوية، وسخونة الوقائع والظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ونفترض أن هذا الوعي المنهجي لم يكن حاضرا عند ابن خلدون وهو يشيد صرح المقدمة في ظل وقائع القرن الثامن الهجري الذي خصه بوصف دقيق، هذا القرن الذي حمل معه متغيرات كبيرة تمتد جذورها إلى منتصف القرن الخامس الهجري / الحادي عشر الميلادي، وهي المتغير التجاري الذي كان دوره فعالا في توجيه السلط السياسية، وتأطير العديد من أحداث الصراع بين القوى والكيانات المحلية سواء في العصر المرابطي أو الموحيدي أو المريني .

إضافة إلى المتغير الصوفي الذي تحول إلى عامل رئيس في بناء التوازنات الاجتماعية والسياسية للمرحلة، ونحسب أن ابن خلدون سقط في الذهول الذي انتاب المؤرخين الذين سبق أن عاب عليهم الداء ذاته، وتغاضى عن روح العصر ليعيد صياغة تاريخ مفتوح على كل الاحتمالات، عوض أن يكون تاريخ الضرورة والقسر والانغلاق، فالقانون الذي لا يتغير هو قانون التغير كما قال كارل ماركس، بخلاف الظواهر الاجتماعية والسياسية فهي أظن بنفسها من أن تثبت زمنا طويلا على إيقاع أو وثيرة واحدة.

لائحة المصادر والمراجع:

- ابن الزيات، التادلي. (1997) التشوف إلى رجال التصوف . تحقيق أحمد التوفيق . منشورات كلية الآداب الرباط المغرب.
- ابن بشكوال، أبو القاسم خلف الله. (2003) كتاب الصلة في تاريخ علماء الأندلس تحقيق صلاح الدين الهواري. المكتبة العصرية بيروت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. (2005) مقدمة ابن خلدون . تحقيق درويش الجويدي. المكتبة العصرية بيروت.
- ابن رضوان، أبو القاسم. (1984) الشهب اللامعة في السياسة النافعة . تحقيق علي سامي النشار. دار الثقافة الدار البيضاء.
- ابن قنفذ، أبو العباس أحمد الخطيب. (1965) أنس الفقير وعز الحقيير . تصحيح محمد الفاسي وأدولف فور. منشورات المركز الجامعي للبحث العلمي الرباط.
- التميمي، أبو عبد الله محمد. (2002) المستفاد في مناقب العباد بمدينة فاس وما يليها من العباد. تحقيق محمد الشريف. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية تطوان. المغرب.
- الناصري، أحمد بن خالد. (1955) الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى. تحقيق جعفر الناصري وأحمد الناصري. ج3 الدار البيضاء المغرب.

المراجع

- أدونس (1994) الثابت والمتحول. ط7 . ج1. دار الساقى بيروت.
- أميرة حلمي مطر (1995) الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس . ط 5 . القاهرة مصر.
- أومليل، علي. (من دون سنة) الخطاب التاريخي دراسة لمنهجية ابن خلدون. معهد الإنماء العربي بيروت.
- إيف، لأكوست. (1982) العلامة ابن خلدون . ترجمة مشال سليمان. ط3 . دار ابن خلدون بيروت.
- الأنصاري، محمد جابر. (1998) العرب والسياسة أين الخلل؟ جذور العطل العميق. ط1 دار الساقى بيروت.
- البزاوي الكبير، وآخرون (1989) التجارة من خلال كتابات ابن خلدون ندوة التجارة وعلاقتها بالدولة والمجتمع. كلية الآداب عين الشق الدار البيضاء.
- الجابري، محمد عابد. (1984) العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ. دار النشر الدار البيضاء.
- الجابري، محمد عابد. (1991) التراث والحداثة. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
- الجابري، محمد عابد. (1993) نحن والتراث . ط6 . المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.

- الجابري، محمد عابد. (2000) العقل الأخلاقي العربي. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
- الجنحاني، الحبيب. (1980) دراسات مغربية في التاريخ الاقتصادي للغرب الإسلامي. ط1. دار الطليعة بيروت.
- الحسين، بولقطيب. (1998 . 1999). " الدولة الموحدية ومجال المغرب الأقصى"، رسالة دكتوراه غير منشورة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة أبي شعيب الدكالي المغرب.
- الزعي، محمد. (1983) " حول إشكالية المؤسس الحقيقي لعلم الاجتماع" مجلة دراسات عربية: السنة 19 العدد 9 : 50، 76
- الشريف، محمد. (1995) سبته الإسلامية. ط1. تطوان المغرب.
- الطالبي، محمد وآخرون. (1979) نظرية النشوء والارتقاء. منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط.
- الشداوي، عبد السلام . (2000) ابن خلدون من منظور آخر. ترجمة بشرى الفكيكي ومحمد الهلاي. دار توبقال للنشر. الدار البيضاء المغرب.
- العروي، عبد الله. (1983) العرب والفكر التاريخي. دار التنوير المركز الثقافي العربي.
- العروي، عبد الله. (1983) ثقافتنا في ضوء التاريخ. المركز الثقافي العربي.
- العروي، عبد الله. (1996) مفهوم العقل مقالة في المفارقات. ط1. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء.
- العروي، عبد الله. (2005) مفهوم التاريخ الألفاظ والمذاهب المفاهيم والأصول. ط4. المركز الثقافي العربي الدار البيضاء. بيروت.
- العظمة، عزيز. (1987) التراث بين السلطان والتاريخ. ط1 الدار البيضاء.
- العمرائي، محمد. (1995 . 1996) " الفتن والتمردات بالمغرب الأقصى والأندلس خلال القرن 6هـ / 12م"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا غير منشورة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية الرباط المغرب.
- القبلي، محمد. (1987) مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب في العصر الوسيط. دار توبقال للنشر الدار البيضاء.
- القادري، إبراهيم بوتشيش. (1993) المغرب والأندلس في عصر المرابطين. ط1. دار الطليعة بيروت.
- القادري، إبراهيم بوتشيش. (1990 . 1991) " الحياة الاجتماعية في المغرب والأندلس خلال عصر المرابطين"، رسالة لنيل دكتوراه دولة. كلية الآداب والعلوم الإنسانية مكناس، المغرب.
- بادي، برتران. (1996) الدولتان الدولة والمجتمع في الغرب ودار الإسلام. ترجمة نخلة فريفر ط1. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
- باشلار، غاستون. (2001) تكوين العقل العلمي. ترجمة خليل أحمد خليل. ط6. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان.
- برنشفيك، روبر. (1988) تاريخ افريقية في العهد الحفصي. ترجمة حمادي الساحلي، ط1. ج1 دار الغرب الإسلامي، بيروت.
- بلانشاي، روبر. (2004) الاستمولوجيا. ترجمة محمد بن جماعة. ط1. دار محمد علي للنشر.
- بورقية، رحمة. (1991) الدولة والسلطة والمجتمع. ط1. دار الطليعة بيروت.
- تضغوت، محمد. (2004) نحو تحديث دراسة التاريخ الإسلامي. رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة.
- جسوس، محمد. (2003) أطروحات حول المسألة الاجتماعية. منشورات الأحداث المغربية الدار البيضاء.
- جغلول، عبد القادر. (1980) الإشكاليات التاريخية لعلم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون. ترجمة فيصل عباس، ط1 دار الحداثة الدار البيضاء.
- دوس، فرانسوا. (2009) التاريخ المفتت من الحوليات إلى التاريخ الجديد. ترجمة محمد الطاهر المنصوري. ط1 المنظمة العربية للترجمة، بيروت.
- رضوان، سليم. (2006) نظام الزمان العربي دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
- سعيدان، عمر. (2003) بنو مرين وعلاقاتهم بإسبانيا القطلانية. منشورات سعيدان الجمهورية التونسية.
- عبد الجواد، ياسين. (2000) السلطة في الإسلام. ط2. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.

- قهوي، محمد. (2001) "الإسلام الإداري دعوة للتأسيس"، مجلة فكر ونقد: السنة 5 العدد 42: 42.
- كوثراني، وجيه. (2013) تاريخ التأريخ اتجاهات مدارس مناهج. ط2. المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، قطر بيروت.
- محمود، اسماعيل. (1996) نهاية أسطورة. دار عامر للطباعة والنشر.
- مطاع، صفدي. (1981) "الرحمن السلطان الشيطان": مجلة الفكر العربي المعاصر: العدد 12: 6
- نشاط، مصطفى. (1993) "المغرب الميري وأزمة القرن الثامن الهجري / الرابع عشر الميلادي النقدية" مجلة أمل: السنة 1. العدد 3: 5
- نشاط مصطفى (1988 . 1989) "التجارة بالمغرب الأقصى في العصر الميري الأول (668 هـ . 759 هـ)"، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا، كلية الآداب والعلوم الإنسانية عين الشق الدار البيضاء، المغرب.
- نشاط، مصطفى. (1996 . 1997) "جنوة وبلاد المغرب من سنة 609 إلى 759 هـ / 1212 . 1358م"، رسالة دكتوراه دولة غير منشورة. جامعة محمد الأول كلية الآداب والعلوم الإنسانية، وجدة، المغرب.
- واتريوري، جون. (2004) أمير المؤمنين الملكية والنخبة السياسية المغربية . ترجمة عبد الغني أبو العزم وعبد الأحد السبتي، ط1 . الرباط.
- وقيدي، محمد. (2000) "التاريخ بين العلم والمنهج". مجلة أمل : السنة 7. العدد 21 : 42