

ملاحظة هامة:

رغم أن الوثيقة مفتوحة أمام التوظيف العلمي لا يجوز تعديلها أو نشرها بأي طريقة كانت وتحت أي ظرف من الظروف نظرا لطابعها المؤقت المستجيب بالدرجة الأولى للأغراض البداغوجية التعليمية التي ليست سوى محطة في أهداف أعم لها بالنسبة لصاحبها.

للمزيد من التوضيح الرجاء الاتصال بـ:

الأستاذ عرقوب كمال

أستاذ مساعد بجامعة باجي مختار-عنابة

كلية الآداب و العلوم الإنسانية و الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

البريد الإلكتروني:

Kamelark920@gmail.com

إشكالية المحاولة التأسيسية الأولى لعلم الاجتماع

في الوطن العربي

تمهيد:

يقودنا البحث في الفكر السوسيولوجي العربي إلى طرح الأسئلة المنطقية و البديهية التالية: متى ظهر علم الاجتماع في "الوطن العربي" ؟ و بصيغة أخرى من هو أول مفكر عربي حاول أن يدرس ظواهر مجتمعه وفق مقتضيات علم الاجتماع ؟ .

إذ ما تأملنا مواقف علماء الاجتماع العرب حول هذه الأسئلة سنجد موقفين رئيسيين بصددها: هناك بداية الموقف الذي يرجع علم الاجتماع إلى القرن الرابع عشر تحديدا ويربطه على وجه التحديد بالمشروع الخلدوني لتأسيس علم العمران البشري. و هناك في المقابل موقف الذي يرجع ظهور علم الاجتماع في الوطن العربي إلى القرن العشرين، فقبل هذا التاريخ لم يكن هناك علم اجتماع بل ضروب من التفكير الاجتماعي الفلسفي حول قضايا معنية في العالم العربي.

البطاقة الأولى: المشروع الخلدوني وفق

علي الوردي

يستدعي الكلام عن مشروع خلدوني لعلم الاجتماع في القرن الرابع عشر أن تقدم مبررات اختياره كنقطة انطلاق للفكر السوسيولوجي العربي ، و في الحقيقة لن نجد أفضل من عالم الاجتماع العراقي علي الوردي لمعرفة جزء من الأسس التي يستند عليها المدافعون عن استحقاق هذا الرجل لهذا الفضل ليس في الوطن العربي فقط بل كونيا.

ومرد ذلك لا يعود بالدرجة الأولى إلى القضايا التي بحثها عبد الرحمان ابن خلدون ، بل إلى المنهج الذي استند عليه في دراستها ، لقد كانت أصلته قائمة على ثورية منهجه بالمقارنة مع ما يطلق عليه علي الوردي المنطق القديم ... شهدنا الفرائي وابن الطفيل و ابن رشد و أمثالهم من اتباع المنطق القديم، وهم يتحدثون في القضايا الاجتماعية، فلم نجد منهم إلا تكرار لآراء الإغريق القدامى في الغالب. و ربما رأينا بعض التجديد و التحوير لتلك الآراء ، إنما هي مع ذلك لم يستطيعوا أن يخرجوا كثيرا من لحصار الذي ضربه عليهم المنطق القديم.

المنطق في معناه البسيط منهج لتحصيل المعرفة و الحكم على صحتها أو خطأها ، و لقد كان أرسطو أول من قدم الصياغة الأولى الأكثر وضوحا في تعيين خطواته و شروطه، يتميز المنطق الأرسطي بميزتين مهمتين :

- الأولى شكلانيته بمعنى إعطائه الأولوية لصورة الشيء على مادته بحيث يتم البحث في خصائصه المجردة الثابتة التي لا تتغير بتغير الزمان أو المكان

● الثانية استنباطيه إنه ينطلق من قضية كلية عامة ، ليستنتج منها نتائج جزئية خاصة، و أهم صوره هو القياس. و لكن صروية المنطق الأرسطي لا ينبغي أن يخفي عن أن له شقا حسيا استقرائيا قام من جاء من بعده بطمسه فهو يؤكد على أن الشيء له مادة و صورة ، فصورة طاولة ما تكون في شكلها الهندسي المجرد أما مادتها فهي الخشب أو الحديد .

و علاوة على صوريته و استنباطية هذا المنهج هناك مبادئ أو شروط يجب الالتزام بها لضمان صدقيه النتائج التي يتم التوصل إليها:

1. مبدأ العقلانية : لا يمكن للحواس أن تكون أساس لمعرفة متينة و صادقة حول الأشياء، و عليه لبد منا استبعادها و الاعتماد على المعرفة العقلية الواضحة و الغير متناقضة سبيلا لتحقيق ذلك.
2. مبدأ السببية : إن لكل نتيجة علة تسبقها في الزمان.
3. مبدأ الماهية: لشيء ماهية ثابتة لا يمكن أن تتناقض مع نفسها و لعدم التناقض هذا ثلاث صور فرعية يمكن إيجازها كتالي :

● قانون الذاتية: الشيء يظل هو هو نظرا لامتلاكه خصائص ثابتة لا تتغير بمرور الزمن ، فإذا حكمنا على الشيء أنه خير سيظل هذا الحكم صحيحا إلى الأبد.

● قانون عدم التناقض : لا يمكن أن يجتمع في الشيء نقيضان ، فإما أن نقول على الشيء أنه حار أو أنه ساخن.

● قانون الوسط المرفوع : ليس هناك وسط بين النقيضين ، فلا توجد حالة وسيطة بين الخير و الشر القبح و الجمال ، العدل والظلم.

لقد كان لهذا المنطق دورا كبير في طريقة تصور علماء ذلك العصر أو من سبقهم لقضايا مجتمعاتهم المختلفة ، فعلى سبيل عندما يبحث شخص مثل الماوردي في موضوع الدولة هو لا يفعل ذلك بموجب واقعها المادي القائم على علاقات القوة و الصراع بل بموجب صورتها المجردة ، أي خصائصها الثابتة التي لا يمكن أن تتغير بتغير الزمان والمكان. ويتم ذلك انطلاقا من مقدمات عقلية كلية تأخذ على أنها بديهيات مقبولة بذاتها لا يمكن الشك فيها ، وهي نفسها التي نستنبط منها نتائج جزئية نحكم بها على الواقع وهي سليمة من الناحية المنطقية الصورية بحكم توافر مبادئ وشروط القياس المنطقي عليها (العقلية، والسببية، والماهية)، و لكنها قد تتناقض مع معطيات الواقع المادي.

على هكذا منهج في دراسة واقع المجتمعات الإسلامية قلب ابن خلدون الطاولة ، فراح ينتقض سواء ضمينا أو علينا ميزاته و المبادئ التي يقوم عليها :

نقد مبدأ العقلانية الصورية :

العقل البشري محدود وفق رأي ابن خلدون و لا يمكنه أن ينظر في حقائق الكون إلا ضمن نطاق لا يجوز أن يتعداه . إن العقل الصوري عاجز ليس فقط على فهم الأمور الإلهية كما ذهب إلى ذلك الغزالي و لكنه قاصر على فهم الأمور الاجتماعية علاوة على الأمور الإلهية.

حسب رأي ابن خلدون هناك من العلوم ما يخضع لمنطق أرسطو كعلم الهندسة و الحساب و ما أشبهه ، و منها ما لا يخضع له كعلم الاجتماع. ففي رأيه المعرفة الاجتماعية يجب أن تستمد من المحسوس و لصيقة به ، فإذا كثرت الانتزاع و البعد عن المحسوس كانت غير مأمونة العواقب. إن الحس عند ابن خلدون أصـدق من القياس المنطقي و التجريد العقلي في فهم الأمور الاجتماعية. من مزايا ابن خلدون أنه ينظر في الأمور باعتبار محتواها المادي المتلبس بشبكة الحياة و ليس باعتبار صورتها المثالية المطلقة.

و لكن هل فهم من ذلك أن ابن خلدون كان ماديا في نظريته للمعرفة ؟ لا يجيب عي الوردي فابن خلدون كان يؤمن بوجود ثلاثة أنواع من المنطق :

1. المنطق الكشفي المناسب للبحث في الأمور الإلهية و الروحية و ما شابه ذلك .
 2. المنطق العقلاني و الذي يصلح للبحث في القياسية كالهندسة و الحساب و مآشبهه.
 3. المنطق الحسي و هو الذي يصلح لبحث الأمور الاجتماعية و السياسية.
- ولقد وظف ابن خلدون هذه المناهج الثلاث في حياته الفكرية فهو يعترف أولا أنه كتب مقدمته تحت تأثير الإلهام الآتي كما يفعل المتصوفة، ثم نراه ثانيا ينسق الكثير من فصول مقدمته على نمط ترتيب الأدلة يشبه ما يفعله علماء المناطق و الهندسة ، و هو أخيرا يحاول استقراء نعظم أفكاره من الواقع الاجتماعي المحسوس.

نقد مبدأ السببية:

إن ارتباط الأسباب بالمسببات ليس ارتباطا منطقيا ضروريا ، بل هو ارتباط ندركه بحكم العادة التي تربط بين الأشياء لاقتربها لحظة مشاهدتها و تكرار ذلك ، فنحن تعودنا مثلا على النار تحرق ما يتصل بها ، و لكن خاصية الإحراق حسب موقف ابن خلدون ليت ضرورية ، فقد يجد أن تكون نار من دون أن تحرق ، لقد تعودنا مثلا بأن تشرق الشمس من المشرق ، و لكن خاصية ظهور الشمس من المشرق ليس ضرورية فقد يحدث و أن تشرق من المغرب يوما ما ، إن السببية التي نقيمها بين الظواهر ناجمة عن عادتنا في إدراكها ليس إلا.

نقد مبدأ الماهية :

إن دراسة نظرية ابن خلدون حول البداوة و التحضر متناقضة من دون شك مع قوانين الفكر التي يتطلبها المنطق الأرسطي في تحصيل ما يعتبره معرفة سليمة حول الأشياء:

1. نقض مبدأ الذاتية : يتناقض الجانب الديناميكي من نظرية ابن خلدون مع ما يطرحه هذا القانون ، فخصائص البداوة متغيرة و ليست ثابتة كما أن خصائص التحضر تخضع لنفس المبدأ ، ما نلاحظه من ثبات في الخصائص غير ناجم عن تكوين عقلي أو بدني بل لعيشهم في ظروف اجتماعية تضطرهم إلى التخلق بها.

2. نقض مبدأ عدم التناقض: بالنسبة لابن خلدون يمكن للظاهرة الاجتماعية أن يجتمع فيها النقيضان على عكس ما يطرحه المنطق الأرسطي للبداءة صفات متناقضة بين الحسن و القبح إن البدو أكثر الناس توحشا، وميلا لنهب، والتخريب، وأشدّهم بعدا عن العلم و الفن و الصناعة، ولكنهم من جهة أخرى ذوي شجاعة كبيرة ، وفطرة سليمة، وابتعادا عن الترف.

3. نقض مبدأ الوسط المرفوع: لقد فطن ابن خلدون لإشكاليات الشائيات المنطق الأرسطي التي تمنعنا من فهم تدرج ظواهر الواقع الاجتماعي كتدرجية شدة البداءة على سبيل المثال فالبدو ليس في نفس المستوى من البداءة كونها على درجات وفق قساوة الطبيعة و توغلهم في الصحراء و بعدهم عن مستلزمات الحضارة ، أشد الناس بداءة من يعتمدون في معاشهم على الإبل، ثم يليهم أصحاب الشاة والبقر، وفي الأخير من يشتغلون في الزراعة، و هذا حال التحضر كذلك فهو على درجات.

إن ثورية المنهج الخلدوني على المنطق الأرسطي هي من أعطتنا في المقام الأول أول سوسيولوجي عربي وفق علي الوردي ، أو بصيغة أخرى أو عقل عربي تعامل مع قضايا مجتمعه وفق منهج مختلف ،ليقدم لنا فهما جديدا و مختلفا عن من سبقوه. لقد كان عبد الرحمان ابن خلدون على قناعة بأنه قد أسّس حقلًا علميًا جديدًا لم يسبق إليه أحد من البشر و لقد كان على وعي بأنه لم يقم سوى بوضع خطوطه الأساسية أما النقائص والتفصيلات فسوف يغطونها من يشتغلون فيه من بعده.

ولكن ماذا كان مصير علم العمران البشري يتساءل علي الوردي ؟ لقد كان مآل مشروعه الضياع السبب العام وراء ذلك أن المجتمع بصفعة لم يدركا أنها بحاجة لعلم جديد يتناول له الظواهر الاجتماعية و فق أفق مختلف، و هذا التفسير يشمل كذلك نشأة علم الاجتماع في الغرب لقد كان الناس على قناعة أن ما توارثوه من أفكار وعادات و تقاليد و ثقافة في نهاية الأمر كاف لفهم القضايا الاجتماعية وكذلك التعامل معها ، و إذا ما حاول أحدهم الخروج عن ما ألفوه و اعتبروه مهّدا و مهّدا لنظامهم الاجتماعي و من تم ناصبوه العدا.

وخلاصة القول حول وفق علي الوردي إن العلم بوجه عام ليس سوى ظاهرة اجتماعية. و هو لا ينمو بمجهود فرد واحد، بل ينمو كما تنمو أي ظاهرة اجتماعية أخرى . و إذا أتيح لفرد عبقرى أن يسبق زمانه بإنشاء علم جديد، قبل أن تكون في المجتمع حاجة بذلك العلم، فلا بد أن يكون مصيره الإهمال و النسيان. و هذا ما إنتهى إليه مصير علم الاجتماع الخلدوني.

البطاقة الثانية: المشروع الخلدوني وفق

محمد عابد الجابري

تقود طروحات علي الوردي إلى نتيجة واحدة و هي أن ابن خلدون قد أسس في القرن الرابع عشر علما جديدا لم يسبق إليه أحد ، و هذا العلم هو علم العمران البشري ، أو علم الاجتماع بمصطلحات عصرنا ، و السبب في هذه الأسبقية هي المنهج الخلدوني.

إن هكذا طرح يبدو مبالغ فيه و فق محمد عابد الجابري، الذي يدعونا إلى قراءة أكثر موضوعية لمشروع ابن خلدون، صحيح أنه أسس علم جديد، إلا أنه علم لم يصل إلى حد القطيعة الراديكالية البراديغم الأرسطي، وما فعله ابن خلدون على وجه التحديد أنه وسع علم الطبيعيات عند هذا الأخير نحو القضايا الاجتماعية وهذا الفعل يشبه إلى حد كبير ما قام به علماء اجتماع الوضعيون في القرن الثامن عشر.

لقد عرف ابن خلدون علمه الجديد انطلاقا من التعريف الذي قدمه المناطق القدماء لعلم الطبيعة فإذا كان هذا الأخير العلم الذي ينظر في جسم العالم و في ما يعرض له من الأحوال من حيث السكون و الحركة و التغير فإن علم الجديد هو كذلك يمتاز بما يلي:

- الموضوع: يبحث في الجسم الاجتماعي أي الاجتماع الإنساني
- الأعراض الذاتية: ومثلما تبحث الطبيعيات في طبائع المادة أو خصائصها وهي في حالة حركة و سكون وتغير فكذا العمران يبحث الأعراض الذاتية للعمران البشري و هو في الخصائص المميزة لسكونه عند وضع البداوة و خصائصه في حالة الحرة و التغير نحو الحضرة.
- المسائل: إن لهذا العلم مسائل فرعية تشتق من الأعراض الذاتية . أما عن خواص هذه الأعراض و المسائل فعبد الرحمان ان خلدون يقدم لنا نماذج مثل التوحش و التأنس و العصبيات، و الغلبة و ما ينشأ عنها من ملك و دول ، و تحضر أي سائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.
- المقدمات: أي المبادئ المسلم بها في ذلك العلم و التي تبث مسائله وهي إما أوليات عقلية محضة أو قضايا تجريبية ضرورية أو من قبيل الحدسيات. يتأسس العمران البشري عند ابن خلدون على ستة مقدمات أساسية ، جاءت من حيث ترتبها كتالي :
 1. ضرورة الاجتماع و قيام السلطة.
 2. قسط العمران من الأرض.
 3. تأثير الهواء في الكثير من لون البشر و الكثير من أحوالهم.
 4. أثر الهواء في أخلاق البشر.
 5. اختلاف أحوال العمران في الخصب و الجوع و ما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقها.

6. أصناف المدركين للغيب من البشر بالفطرة أو الرياضة.

على أن الجابري يبنينا إلى أن لمفهوم الأعراض الذاتية ، و لطبائع العمران معنى خاص عند ابن خلدون ، هو معنى متطابق مع التصور الأرسطي للظواهر الطبيعية على وجه التحديد والحركة و لسكون و التغير تحدث في الجسم الطبيعي، لا بفعل عوامل خارجية، لا بفعل العلاقات القائمة بين الأشياء في الطبيعة ، بل تحدث فيه بالطبع

وبهذه الطريقة فإن غاية العلم الأرسطي بصفة عامة ، و علم العمران البشري بصفة خاصة لا تتمثل في البحث عن العلاقات القائمة بين الأشياء، و لكن في خواص الأشياء الثابتة فالهدف هو الكشف عن طبائع الأشياء، لا عن القوانين التي تتحكم فيها أو تربط بينها ، لنرى ما يقوله الجابري في هذا الصدد: « لعله من الواضح الآن أن ابن خلدون لا يهدف إلى دراسة الظواهر الاجتماعية بغية التعرف على القوانين التي تتحكم فيها، كما يقول ذلك معظم الباحثين، بل إنه يهدف إلى ما يحدث في العمران بمقتضى طبعه. و فرق شاسع بين فكرة القانون كما نفهمها ليوم، وفكرة الطبع كما كان يقدمها لقدماء. إن فكرة القانون باعتبارها علاقة ضرورية بين حادثين، أو مجموعة من الحوادث، لم تكن قد تبلورت بعد، و لم تكن العلاقات بين الأشياء تستأثر باهتمام العلماء ، و إنما كانت أنظارهم منصرفة إلى دراسة خصائص الأشياء، الخصائص الثابتة الملازمة لها دوما، و التي تشكل طبيعتها.

إن تحليلات الجابري تنسف تقريبا كل ما نسبته علي الوردي حول تصور ابن خلدون لأسس مصداقية العلم ولغاياته الإستراتيجية إن العلم الطبيعي لا يبحث في الأعراض الغير ملازمة لشيء و المعتمدة على العوامل الخارجية التي تزول بزوالها.

علاوة على ذلك لم يكن العمران البشري خارجا عن مقتضيات المنظور الإسلامي للوجود ، فعلى هذا الأخير وضع ابن خلدون تصوره لمراتبه الثلاث:

تقسم هذه النظرة الوجود إلى المراتب بداية هناك بصفة عامة عالمان عالم مادي و عالم روحاني لا تدركه الحواس، و هذا الكون بعالمية عبارة عن حلقات متصلة بعضها ببعض بدأ من الجماد إلى النبات ثم الحيوان فالإنسان فعالم الملائكة و الملاء الأعلى.

يقع الإنسان في مركز الكون ، و هو متصل بالعالم المادي بجسمه و حواسه ، و بالعالم الروحاني بروحه ، و كل حلقة من الحلقات مستعدة إلى أن تتصل بما هو أعلى منها استعدادا طبيعيا فالمعادن يمكن تتصل بعالم النبات وهذا الأخير بالحيوان، و هذا الأخير إلى إنسان الذي يمتلك استعدادا طبيعيا لتصير نفسه بالفعل من جنس الملائكة في ظروف خاصة و في لفترات معينة.

الوجود إذن ، عبارة عن مراتب و درجات. و كل مرتبة منها مستعدة لأن تصير إلى التي تليها من جهة العلوم، كما أن كل واحدة تمارس تأثير في التي تليها من جهة الأسفل. و الإنسان الذي يحتل المرتبة الوسطى ، يمارس تأثيره في الكائنات التي تحت مرتبته فيسخرها لمصلحته، و لكنه في ذات الوقت خاضع لتأثير القوى الموجودة في المراتب التي فوق افقه. إن العالم الروحاني يؤثر في الإنسان فيوجه سلوكه و يتحكم في مصيره بالشكل الذي سنبينه بعد.

و لكن كيف عرفنا بوجود هذه العوالم، و بالأخص كيف عرفنا أن هناك عاملين مختلفين عالم حسي و عالم روحياني ، و ما دليلنا على أن النفس البشرية هي حلقة الوصل بين هاذين العالمين ؟
لا يشكك ابن خلدون في تراتبية الوجود التي يقدمها ، و هو ينطلق من وجود اي تصوره لهذا الوجود و من مدركاته الحسية و العقلية لإثبات العالم الحسي و عالم النفس ، أما العالم الروحاني فهو يستدل عليه بآثاره فينا كمثل الرؤيا الصادقة .

● عالم الحس يدرك بالحواس و نحن نشترك مع الحيوان في ذلك فالحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها بالحواس الخمس.

● عالم النفس ويدرك بالفكر الذي يعطينا معرفة تتجاوز مدارك الحس فنعرف أن لنا نفسا بين أضلعنا و بالتالي عالما آخر و بعبارة أخرى، يمكن القول أن معرفة الحيوان إحساس محض، أما معرفة الإنسان فهي إدراك و تعقل.

● العالم الروحاني و نستدل عليه بما يخلفه فيه من آثار ...التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات و الوجهات نحو الحركات الفعلية، فنعلم أن هناك فاعلا يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا، و هو عالم الأرواح و الملائكة، و فيه ذوات مدركة، لوجود آثارها فينا، مع ما بيننا و بينها من مغايرة.

ولكن لما ندرك تفاصيل العام الروحي؟ حول هذا السؤال تدور نظرية المعرفة لابن خلدون ، و بناء عليها يعني بطلان الفلسفة أو الميتافيزيقا.

يميز ابن خلدون بين ثلاثة مراتب في العقل الإنساني و المعرفة المستندة إليه:

● العقل التمييزي : و المعرفة المحصلة عن طريق هذا العقل حسية بالأساس فهي في معظمها مجرد تصورات نميز عن طريق الأشياء كل على حدى.

● العقل التجريبي (العقل العملي): و المعرفة المحصلة عن طريقه معتمد على التجربة الاجتماعية فالإنسان كائن اجتماعي اكتسب من علاقاته مع غيره عوائد و تجارب و معارف كثيرة يوظفها في حياته العملية.

● العقل النظري: و هو تصورات و تصديقات تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة(...) و غاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه و فصوله و علله. فيكمل العقل بذلك و يصير عقلا محظا و نفسا مدركة و هو معنى الحقيقة الانسانية. و هذا جل ما يقوله ابن خلدون حول العقل النظري أمر طبيعي وفق الجبري لأن هذا العلم مشغول قبل كل شيء بالمسائل التاريخية و الاجتماعية و حدها و هي ميدان العقل التجريبي كما أنه لا يؤمن بقدرة العقل النظري على تصور الوجود كله فما وراء الحس مجال لا يمكن للمعرفة العقلية أن تتعقله

إن الإنسان من دون العقل التمييزي سيكون خاليا من كل علم جاهلا وهنا يأتي دور العقل التجريبي المتكون من معارفنا و تجاربنا السابقة ...فنراه يكشف خواص الأشياء ، و يدرك ترتيب الحوادث، و يفتن إلى عللها و شروطها

و مبادئها فيصبح هكذا قادرا على الابتكار و تسخير العالم لمصلحته , بذلك تستولي أفعال الانسان على الحوادث بما فيه، فكان له في طاعته و تسخيره.

ولكن العقل التجريبي يقف عند هذا الحد فباعتماده على الحس تقتصر فاعليته على الميدان الحسي و من ثم لا يستطيع الإحاطة بالأسباب جميعها ، و كل محاولة لتجاوز ذلك لن تنتج سوى وهما و ذلك لأن العلاقة السببية ليست علاقة منطقية أو مبدا عقليا، وإنما هي علاقة نكتشفها بالمشاهدة و التجربة ، و نقف عليها (بالعادة لاقتزان الشاهد بالاستناد إلى الظاهر) و لهذا السبب كان العلم الإلهي مستحيلا لأن ذوات ما بعد الطبيعة مجهولة رأسا، فلا يمكن إدراكها حسيا ولا البرهنة عليها عقليا.

إن الموقف العقلاني الذي ظل ابن خلدون محتفظا به سواء من حيث حدود المعرفة البشرية أو نقده للعلوم العقلية سيصبح متناقضا و رجعيا بالنسبة للبعض عند الحديث عن قدرة النفس و ليس العقل على اكتساب معارف من عالم غيب أما بالنسبة للجابري لا تناقض في موقف ابن خلدون فمن جهة هو يرى أن العقل مقيد بالتجربة و ما عدا ذلك وهم ، ومن جهة ثانية هو ابن تجربة اجتماعية همت فيها المعتقدات الغيبية . على أن ابن خلدون لم يكن يؤمن بإيمان العوام بهذه الخوارق بل حاول أن يضع إيمانه في قالب عقلي ليثبت إمكانية العلم بالغيب.

إن النفوس البشرية في اتصالها مع العالم العلوي على ثلاثة أصناف:

- صنف منقطع بالكلية : لاستناده فقط على المعرفة العقلية المحدودة بحدود الحس و التجربة.
 - صنف متوسط: في إمكان أصحابه الاتصال بهذا العالم عبر الاكتساب و التمرن المفضيان لتسامي عن عالم الحس (أهل الكشف الصوفي).
 - صنف استثنائي: يستطيع بفطرته تجاوز الوضع البشري الجسدي و الروحي ليشهد الملاء الأعلى ، و هذا حال الأنبياء .
- من بين كل أنماط المعرفة المتولدة عن هذه الأصناف الثلاثة حول العلم الإلهي تكون معرفة النبي أصدقها ، فإن كان الصنف الثاني يستطيع الولوج للعالم الغيبي عبر الرؤيا و هذه محتملة الخطأ عن عملية التأويل و التعبير و هكذا سنجد أنفسنا في نهاية الأمر أمام صنفين من الحقائق : حقائق يؤكدتها العقل، و حقائق يقررها الدين، و بالتالي نجد أنفسنا إزاء تلك المشكلة العويصة التي شغلت الفلاسفة و المفكرين في الإسلام، منذ بداية التفكير الفلسفي في المجتمع الإسلامي إلى حين أفول أيام ابن خلدون ، ونعني مشكلة التوفيق بين الدين و الفلسفة العقل و النقل
- بالرغم من عقلانية ابن خلدون التي لا يمكن أن ينكرها أحد ، يقي علم العمران البشري مشحونا بالفكر اللاهوتي و الديني ، و هته ميزة سنجد أنه أصبحت مرفوضة من قبل علم الاجتماع لغربي الحديث و ذلك بعد تطورات فلسفية و مريرة .

نخلص من ذلك كله إلى نتيجة هامة، كما يرى الجابري هي أن ابن خلدون – خلافا لما يذهب إليه بعض الباحثين- لم يتحرر نهائيا من أطر التفكير القديمة. لقد بنى ملاحظاته في ميدان السياسية و الاجتماع و الحكم طبقا لقوالب الفكر السائدة آنئذ، و هي قوالب المنطق الأرسطي.