

إعادة اكتشاف ابن خلدون وتجديد قراءته

كلود هوروت - ترجمة: محمّد الحاج سالم

تقديم المترجم

كان المؤرّخ الفرنسي المعاصر كلود هوروت (Claude Horrut) قد أصدر في عام 2006 كتابًا على غاية من الأهمّية في مجال الدراسات الخلدونيّة بعنوان: «ابن خلدون: هل يمثّل إسلام التنوير؟»⁽¹⁾. وقد ارتأينا نقل الفصل الرابع من هذا الكتاب إلى العربيّة (في انتظار أن تسمح الظروف بنشر ترجمة الكتاب برمّته، وهي جاهزة تقريبًا لو ما يزال يُوجد من الناشرين من يهتمّ بنشره) لما يتضمّنه من نقد علي صارم لمجمل المقاربات التي تناولت الفكر الخلدوني في العصر الحديث: (فلسفيّة، سوسيولوجيّة، ماديّة، مركزيّة عرقيّة)، وخاصّة منها ذات المنزع الماركسي.

وفي هذا الفصل، يعرض كلود هوروت بشكل نقدي متميّز أنماط القراءات الأربعة هذه، ويوضّح ما لها وما عليها، مستخلصًا أنّها تُعاني عمومًا من اعتماد بعض الباحثين اجتزاء فكر ابن خلدون، والاحتفاظ منه بما يتوافق مع مقولات الفكر الغربي الحديث حصريًا، ولا يتعارض مع مقارباتهم، والحال أنّه ينبغي تناول الأثر الخلدوني باعتباره كلاً لا يتجزأ ومرجعًا للثقافة التاريخيّة التي تتجاوز حدود الحضارات. ذلك أنّ الأثر الخلدوني نتاج عقل كوني هو ابن عصره، بقدر ما هو «حديث»؛ كما هو أيضًا سجين التصنيفات الاجتماعيّة لدول المغرب في القرن الرابع عشر للميلاد، بقدر ما هو استهلال للتنوير الذي انبثق في ديار الإسلام لتشعّ أضواؤه في أوروبا لاحقًا. ولعلّ ما يدلّ على هذه الكونيّة، من بين عديد الأمثلة، تساؤل ابن خلدون بشأن الإنسان مطلقًا وتبدّل أحوال عمرانته عبر الأزمنة والأمكنة، حتّى وإن كان همّه الأوّل تقصّي أحوال العمران العربي الإسلامي وتحليل طرائق تحولاته من عمران بدويّ إلى عمران حضري بقيام عصبيّة أفقها الاستيلاء والتغلّب في سبيل بناء دولة. ومن هنا، فإنّ محاولة إعادة قراءة الأثر الخلدوني لا ينبغي لها أن تطمس فضله في تحديث علم التاريخ أو العمران البشري حين حرّره من كلّ الحتميّات الغيبيّة مُلقيا به في خضمّ «نهر الزمنيّة الإنسانيّة الجامح».

¹ - الكتاب المقصود هو:

Horrut (Claude), *Ibn Khaldûn, un islam des «Lumières»*, Paris: Les Éditions Complexe, 2006, 227 pp.

أما أهمّ ما جاء في الكتاب، كما تراءى لنا، فهو موقف المؤلّف من الفكر الخلدوني واعتقاده بأنّه يُمكن أن يُمثّل نموذجًا يحتدي به المثقّفون العرب اليوم، وأنّه حريّ به أن يُقدّم لنا، نحن العرب والمسلمون في ظروفنا الراهنة، بديلاً متميّزاً عن كلّ من الأصوليّة المتطرّفة والحدائويّة المستغربة.

اكتشفت أوروبا ابن خلدون على يد الفرنسي سيلفستر دي ساسي Sylvestre de Sacy الذي نشر في عام 1810 مقتطفات من كتاب «المقدمة» باللّغة العربيّة مع ترجمتها الفرنسيّة. وبعد ذلك بعامين، سلّط الألماني هامر بروغستال (Hammer Prugstall) الأضواء على ابن خلدون في كتاب أصدره في فيينا. وفي العقد الموالي، التحق بالركب جوزيف غارسن دي تاسي (Joseph Garcin de Tacy) في عام 1824، ثمّ كوكبار دي مومبري (Coquebert de Mombret) الذي نشر عدّة مقتطفات من المقدمة في المجلّة الآسيويّة (*Le Journal asiatique*). لكن احتلال الجزائر وقرار وزير الحرب القاضي بترجمة كتاب «العبر» في عام 1840، هو ما سيطلق شرارة الشغف العلمي بهذا الكتاب، قبل أن يتزايد مع مرور الوقت الاهتمام به.

ففي عام 1841، نشر نوال دي فيرجيه (Noël des Vergers) مختصرًا لتاريخ ابن خلدون تحت عنوان: «تاريخ شمال أفريقيا تحت حكم الأغالبة، وصقلية تحت الحكم الإسلامي» باللّغة العربيّة مع ترجمته إلى الفرنسيّة. وفي عام 1844، قام البارون دي سلان (Le baron de Slane)، وقد كان مكلفًا رسميًا بترجمة مجمل كتاب العبر، بترجمة السيرة الذاتية لابن خلدون (التعريف)، قبل أن ينشر في عام 1847، الكتاب الثالث من العبر باللّغة العربيّة، ليلها نشر ترجمة مجمل الكتاب في أربعة مجلّدات بين عامي 1852 و 1856.

أمّا في العالم العربي، فقد تمّت الطبعة الأولى من كتاب العبر على عجل في سبعة مجلّدات، وصدرت في بولاق قرب القاهرة بين عامي 1867 و 1868. وبهذا يمكن القول إنّ كتاب العبر غادر مطاوي النسيان وعرفّ بابن خلدون عند العديد من الباحثين. وفي القرن العشرين، ومن خلال دراسة متأنّيّة، أهدانا محمّد بن تاويت الطنجي نسخة عربيّة مرضيّة للغاية من كتاب التعريف تحت عنوان: «التعريف بابن خلدون ورحلته شرقًا وغربًا»، وقد نُشر في القاهرة في عام 1951. وبهذا أعاد الحياة لكتاب «شفاء السائل في تهذيب المسائل» الذي نُشر في اسطنبول في عام 1958.

وقد شهد مجال ترجمة «المقدمة» حدثان بارزان، ثمثلا في صدور نسختين منها مترجمة إلى الإنكليزية، الأولى بترجمة فرانز روزنتال (Franz Rosenthal) في ثلاثة مجلدات في عام 1958، والثانية بترجمة فنسنت مونتيل (Vincent Monteil) في بيروت عامي 1967-1968 في ثلاثة مجلدات أيضًا.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، حين غدا كتاب المقدمة متاحًا لجمهور واسع، وإلى حدّ اليوم، سادت قراءات متتالية لهذا الأثر: قراءات التمركز العرقي حتى فترة ما بين الحربين في فرنسا، وقراءات القوميين العرب في العالم العربي، ثمّ القراءات الماديّة والسوسولوجيّة، وخاصّة الفلسفيّة، اليوم. غير أنّ أوجه القصور الكامنة في هذه الانعطافات والتي تنمّ عنها تحليلات كبار العقائديين غير واضحة تمام الوضوح. لذا ارتأينا وجوب إبرازها من أجل فهم أفضل لأثر ابن خلدون. وفي هذه السبيل، سنتناول هذه القراءات واحدة تلو أخرى من أجل فهم استدلالتي للتداخلات والمفارقات التاريخيّة، وفي ذهننا قولة ابن خلدون: «والله سبحانه المسؤول أن يجعل أعمالنا خالصة في وجهتها» (المقدمة، ص 10).

قراءات التّمركز العرقي

اشتكى العديد من المؤلّفين، وخاصّة ذوي الثقافة العربيّة الإسلاميّة، ممّا تقوم به النزعة العرقيّة من تشويه لأعمال ابن خلدون. ولنذكر هنا الأعمال المرجعيّة لعبد السلام الشّدادي في مقدّمات ترجماته للسيرة الذاتيّة تحت عنوان «رحلة الغرب والشرق ول مقتطفات من الكتابين الثاني والثالث تحت عنوان شعوب العالم وأممه»⁽²⁾. وتتمثّل النزعة العرقيّة في هذا السياق في النظر إلى تاريخ ابن خلدون بمعايير التاريخ «بالمعنى الحديث للمصطلح» (أي كما يُنظر إليه من قبل العلم الغربي)، واعتباره ضربًا

² - Cheddadi (Abdesselam), *Ibn Khaldûn, Voyage d'Occident et d'Orient*, Paris, Sindbad, 1980 ; *Peuples et nations du monde* (extraits des Ibar), 2 tomes, Paris, Sindbad, 1999.

من الأدب غير المفيد، والالتحاق بذلك بقافلة المشكّكين في مجمل الأعمال التاريخية المنجزة في العصور الوسطى⁽³⁾.

ويؤدّي إسقاط هذه النزعة العرقية على كتاب العبر، إلى تشوّه أوّل يزعم التمييز في هذا العمل بين جزء هامّ فيه (أيّ الكتاب الأوّل، أو المقدّمة) وجزئه الثاني، أيّ تاريخ المشرق والمغرب (الكتابان الثاني والثالث)، إذ لا فائدة تُرتجى منه إلاّ ما تضمّنه من قصّ لأحداث ينبغي إعادة بنائها لأنّها تنتمي إلى أدبيّات التّاريخ العربيّ المليء بعيوب نوعيّة. ولعلّ خير مثال لهذه الإدانة ذات النزعة العرقية في فترة ما بين الحربين هو موقف عالم الاجتماع غاستون بوطول^(4*) (Gaston Bouthoul مؤسس «دراسات الحرب» الذي ستؤثّر أعماله في مسار البحث الغربي لاحقًا⁽⁵⁾).

غير أنّ علم التّاريخ العربيّ، كما يُشير عبد السلام الشّدّادي، لا يستجيب لأيّ من معايير العلم الغربيّ، لأنّه تطوّر في سياق ثقافيّ آخر. فخلافاً لغيره من العلوم التي بلغت أعلى المراتب في الإمبراطوريّة العربيّة، فإنّه لم يستخدم ميراثاً هيلستينيّاً في مناهجه ومعارفه، إذ إنّ التّاريخ كعلم، كان حلقة ضعيفة في العالم اليوناني الروماني الغارق في التّاريخ الأسطوري أو التّاريخ.

وقد كان ابن خلدون بلا شكّ يبحث عن هذا المصدر حين كتب بخصوص كتاب العبر:

«ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليقة، ما أدري ألغفلتهم عن ذلك وليس الظنّ بهم، أو لعلّهم كتبوا في هذا الغرض واستوفوه ولم يصل إلينا. فالعلوم كثيرة، والحكماء في أمم النوع الإنساني متعدّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر ممّا وصل. فأين علوم الفُرس التي أمر عمر رضي الله عنه بمحوها

³ - انظر:

Carbonnell (Charles-Olivier), *L'Historiographie*, Paris, PUF, 7^e édition, 2002.

^{4*} - اسمه الحقيقي غاستون بوالطبول، وهو يهودي تونسي من مواليد 1896 بمدينة المنستير التونسية قبل هجرته إلى فرنسا التي توفي فيها في عام 1980 [المترجم].

⁵ - Bouthoul (Gaston), *Ibn Khaldūn, sa philosophie sociale*, Paris, Librairie Orientaliste, Paul Geuthner, 1930.

عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها ونتائجها؟ وأين علوم القبط ومن قبلهم؟ وإتّما وصل إلينا علوم أمة واحدة وهم يونان خاصّة، لِكَلْفِ المأمون بإخراجها من لغتهم واقتداره على ذلك بكثرة المترجمين وبذل الأموال فيها، ولم نقف على شيء من علوم غيرهم»، (المقدمة، ص 50).

ولنشر بعجالة إلى الاهتمام المتبصّر لابن خلدون بتاريخ الشعوب العظيمة في الشرق القديم، قبل أن تتعرّب وتدخل الإسلام، وقبل عدّة قرون من الاكتشافات الأثريّة لحضارات الإمبراطوريّات النهريّة الكبرى على ضفاف دجلة والفرات والنيل، وظهور النصوص المدفونة في الرمال وما كشفت عنه من إبداعات ثقافيّة كانت حاسمة في تاريخ البشريّة. أضف إلى ذلك، أنّنا بتنا نعرف منذ الاكتشافات الأثريّة المنجزة في القرن العشرين أنّه لا يمكننا اختصار تاريخ الشرق في تاريخ الإسلام. ومع ذلك، فإنّ تاريخ الغرب يقوم على انفصام مشابه في النظر إلى أسبقيّة الحقائق الحضاريّة السابقة على المسيحيّة. ولنذكر أيضًا بأنّ فهم حضارة ما، غير ممكن إلّا من خلال منظور جامع للثقافات، وقائم على تبادلات متناقضة بين حضارات متقاربة كانت أم متباعدة. وقد سلك التاريخ عند العرب، وإن كان متأخرًا ومحدودًا، وإلى زمن قريب، مسارًا فريدًا من نوعه في الثقافة العربيّة الإسلاميّة. ولهذا، يدعو عبد السلام الشّدادي إلى تحليل عمل ابن خلدون بطريقة جديدة:

«يجب الاعتراف بأنّ التاريخ عند العرب أبعد من أن يكون نسخة مشوّهة من علم التاريخ، حتى وإن كان، من وجهة نظر معيّنة، يتناول نفس الموضوع ونفس الواقع. وسواء كان الهدف منه اكتشاف مفهوم الزمن أو التطوّر، أو تمثّل الأصول، أو رأينا فيه معيّنًا لا ينضب من الوقائع المتعلقة بالماضي، فإنّه لا ضير في ذلك. لكن التاريخ عند العرب هو أيضًا وفي المقام الأوّل مجال معرفي ينخرط في نظام ثقافي غير غربي، تشكّل وتطوّر في ظلّ ظروف خاصّة، وحدّد قضايا وجرب مفاهيم، وتولّى وظائف في المجتمع وفي المجال العامّ للمعرفة أبعد ما يكون عن تلك التي كانت موجودة في الغرب. لقد حان الوقت للتوقّف عن النظر إليه

بمنظور علمٍ ومقولاتٍ تُشوّهه لأنّها تنتمي إلى نظام ثقافي مختلف كلّ الاختلاف.
فإذا غيرنا هذا المنظور، فحينها فقط يمكن أن تفتح أمامنا آفاق جديدة من
المقارنة المثمرة»⁽⁶⁾.

وقد انضاف إلى هذه الانعطافة التي عرفها الأثر الخلدوني والتي أدّت إلى إصدار حكم
نقدي، بل سلبي، على الكتابين الثاني والثالث من كتاب العبر، انعطافة أخرى أشدّ مكرّاً
استهدفت المقدّمة نفسها وكتاب التعريف، وبشكلٍ أعمّ ابن خلدون. فمع اكتشاف دي
سلان لمقدّمة ابن خلدون، بدأت محاولة دمج الكتاب الأوّل في الثقافة الغربيّة، وظهر
حينها هذا «الكتاب الرائع» على أنّه عمل رائد لجميع العلوم الاجتماعيّة المعاصرة. ومن
هنا أضحي ابن خلدون في نظر المؤلّفين، «سابقاً» على مكيا فيلي وبودين ومونتسكيو
وهوبز، بل رائد مفكّري القرون التالية، من كونت إلى ماركس وهيغل، دون أن ننسى
دوركهايم وباقي الأسماء الكبيرة في علم الاجتماع المعاصر. ومع ذلك، وما أن اشتهر كتاب
المقدّمة الذي تمّ تقديره بالإجماع، حتّى وجد نفسه حبيس عالم قرن منحطّ (القرن
الرابع عشر المظلم)، والذي مثل نهاية حضارة الإسلام. وكان الدليل على ذلك غياب الأثر
عن اهتمامات المجال المعرفي العربي الإسلامي، الذي كان هو نفسه منحطّاً وغير قادر
على فهم «الأنوار». وما فتحته المقدّمة من آفاق.

ولعلّ أبعد من أوغل في هذا الخطاب المشوب بالإيديولوجيا الكولونياليّة كان إميل
غوتيه (Émile Gauthier) في كتابه «أسلمة شمال إفريقيا» مع عنوان فرعي: «القرون
المظلمة في المغرب العربي» المنشور في عام 1927^(7*).

فقد امتلأ الكتاب بأفكار شائنة تداولتها العديد من الأعمال في تلك الفترة، سواء منها
الفرنسيّة منها أو الأنجلو سكسونيّة، وتكرّرت فيها الإشارة إلى أثر ابن خلدون بوصفه
العمل الذي توجّ الإسلام المنحطّ والمتراجع. كما أضحي كتاب التعريف متدارساً من

⁶ - Cheddadi, *Peuples et nations du monde*, t. I, op. cit., p. 24-25.

⁷ - *توضيح من المترجم: الكتاب المقصود هو: Gautier (Émile Félix), *L'islamisation de l'Afrique du Nord : les siècles obscurs du Maghreb*, Paris, Payot, 1927.

منظور مماثل يهدف التقليل من الهالة العلميّة للمؤرّخ المسلم الكبير، وتحويله في بعض الأحيان إلى «نابغة متأمر»، أو «جاسوس للإسلام».

لكن ابن خلدون، كما سبق أن رأينا، كان منخرطاً في ثقافة العائلات الأميريّة العظيمة التي كانت سائدة في جميع بلاطات المغرب والأندلس. وقد كانت فاس تتنافس في إقامة المجالس والمآدب الفاخرة التي لم تكن تقلّ عنها بذخاً تلك التي تُقام في غرناطة أو مراكش أو تونس. وما تزال الإنشاءات المعماريّة وما وصلنا من شهادات عن رقيّ الثقافة والفنون في هذا المحيط الثقافي، ماثلة أمامنا للدلالة على عالم من الرقيّ والأدب الرفيع والحكمة والاعتدال. وباختصار، على مقام رفيع من الحضارة. وقد كان ابن خلدون ينتهي إلى فئة علماء الثقافة الأندلسيّة ممّن عهد إليهم المرينيّون (دولة بني مرين) بمهمّات مختلفة، دون أن ننسى النصرينيّين (دولة بني نصر) والحفصيين (دولة بني حفص)، ولذلك كان يُستقبل أينما حلّ بما يليق بمقامه من حفاوة وتكريم. وقد عاش ابن خلدون، لاسيّما في المغرب الأقصى، وفي تلمسان على وجه الخصوص، مواقف عصبية نتيجة التنافس بين الفيوداليّين الذين استعادوا قوّتهم بعد انهيار دولة الموحدّين. ومن هذا المنظور، فقد كانت الصراعات على السُلطة داخل المغرب المرينيّ تدور على خلفيّة اجتماعيّة سياسيّة تميّزت بتفتّت البلد نتيجة عودة الفيوداليّة المتلتهّفة على جمع الضرائب العقاريّة والمكوس التجاريّة بالسيطرة على المدن التجاريّة ونقاط مرور السلع، ومنها الذهب والعبيد على وجه الخصوص⁽⁸⁾. وقد أتاح ذلك سهولة تغيير التحالفات وتزايد المؤامرات والدسائس، ناهيك عن تنامي عدد الأسرى والقتلى؛ وكان كبار خُدّام المخزن يعيشون في خطرٍ كبير، وكانوا واعين بعدم الاستقرار وإمكانية تغيير الأوضاع بين لحظة وأخرى. ولذلك كان عليهم إمّا المناورة وسرعة الاصطفاف مع الغالب أو الارتحال، على غرار ما فعل محمّد ابن مرزوق [الفقيه المحدث - م]، في فراره إلى تونس ومن ثمّة إلى مصر، بعد اغتيال السلطان أبي سالم. لكن لسان الدين ابن الخطيب كان أقلّ حظاً كما نعرف،

8 - وقد أدّى ذلك إلى انعدام الأمن بشكل كبير وتحويل مسارات تجارة الذهب إلى الشمال الشرقي الأكثر أمناً، على حساب منطقة المغرب. حول تجارة الرقيق، انظر:

Heers (Jacques), *Les Négriers en terre d'islam. La première traite des Noirs (VIIe-XVIe siècles)*, Paris, Perrin, 2003, 313 p.

حيث حاول الالتحاق بالمغرب الأقصى بعد إبعاده من بلاط غرناطة، إلا أنه قُبض عليه ليُودع السجن قبل أن يُقتل.

وقد تمكّن ابن خلدون من الخروج من مواقف «حساسة»، لكننا على بُعد ثمانية قرون من الوقائع، ولا يُمكننا إلاّ استقراء ما جاء في كتاب التعريف لبناء هذه الصورة لشخصيّة طاغية إلى حدّ ما، وهو ما نرفضه. فمن خلال ما وصفه من مواقف شخصيّة في سيرته الذاتيّة، لا يبدو أنّه تعرّض للقمع من قبل المرينيين في فاس. أمّا في مواقف أخرى، فقد وضع نفسه تحت حماية المخزن الفاسي [السلطان - م]. وكان يبدو في بعض الأحيان وكأنّه جاسوس في بلاد السببة [الخارجة عن حكم السلطان - م]، حيث كانت المفاوضات قائمة لتأمين الدعم المطلوب لسياسات المركز، لا سيّما حين يتعلّق الأمر بالحصول على جنود لتأمين العمليّات العسكريّة أو حفظ الأمن.

إنّ الصورة التي يرغب العلم المعاصر في رسمها لابن خلدون هي صورة منظر كبير للثقافة العربيّة الإسلاميّة، يكتب في قرن لم يكن فيه عالم الإسلام منحلّاً. فقد شكّلت فيه إمبراطوريّات جديدة في الشرق بعد سقوط بغداد، كما تبلورت فيه الإمبراطوريّة التركيّة المغوليّة منذ القرن الثالث عشر مع جنكيز خان قبل أن تتوسّع توسّعاً كبيراً مع تيمورلنك في القرن الرابع عشر. ومن جانبها، سيطرت الإمبراطوريّة العثمانيّة انطلاقاً من تركيا على جزء كبير من البلقان ودخلت مرحلة توسّع وصلت حدّ حصار فيينا في عام 1683. كما ظلّت مصر المماليك حينها مملكة قويّة.

ولنذكر أيضاً على المستوى العلمي والثقافي، أنّ العالم العربي حافظ على التراث اليوناني الفارسي الذي مكّن الغرب المسيحي، بعد قرون من الظلمة، من تجديد نفسه على المستوى الحضاري. ألا ينبغي على كلّ منّا المساهمة في تثمين التراث الثقافي الأوروبي-متوسطيّ الذي ظلّ فيه المكوّن العربي الإسلامي منذ العصور القديمة عاملاً رئيسياً في تطوير القيم الكونيّة؟ الحقّ أنّ هذا الأمر كان بعيداً عن اهتمامات القراءة الماركسيّة لابن خلدون.

القراءات المادية

سيطر علم الاجتماع الماركسي ذي المنحى العلمي على القرن العشرين. لذا، فإنّه لا يُستغرب أن يكون اهتمامٌ بالفكر السياسي وأن يُنتج خطابًا حول ابن خلدون يمكننا اليوم تحليله باعتباره انعطافة أخرى أدّت إلى تشويه محتوى الأثر وأهميته. ففيما يتعلّق بالمحتوى، فإنّ التحليل المادّي لا يشمل الجزء المكرّس لتاريخ المغرب، ولا الكتاب الثاني الذي يحضر فيه التاريخ الديني بقوة، ولا شفاء السائل، ناهيك عن كتاب التعريف، ليقصر التفكير فحسب على المقدّمة، حتّى وكأنّ الماركسيّين يكادون لا يرون لابن خلدون أثرًا سواها. بل إنّ أيّ إشارة من قبله إلى الدين ليست سوى تعمية لتبرير بحثه حول الحضارة في مجتمع تقليدي يُهيمن عليه، من الناحية الإيديولوجيّة، حرّاس العقيدة الإسلاميّة. وبعبارة أخرى، فإنّ ابن خلدون هو مؤلّف مادّي متنكّر في زيّ رجل مسلم، وهو يكتب تحت ذاك القناع الديني الذي يبدو أن لا وظيفة له إلاّ الرغبة في أن يقتنع به جمهور لم «يتعلّم» بعد بالدرجة المطلوبة! أمّا فلسفة ابن خلدون التاريخيّة، فتستمدّ أسسها من أرسطو عبر تأثير ابن رشد، في حين أنّ منهجه، حيث نجد المادّيّة والجدليّة والتاريخ، فهو ما يجعل منه مؤلّفًا ما قبل ماركسي. ونحن نجد هذه الإشكاليّة، التي نرى أنّها مغلوبة تاريخيًا ومشوّهة تمامًا، عند العديد من المؤلّفين الذين قدّموا، من جهةٍ أخرى، مساهمات كبيرة في تعريف الجمهور الغربي بكتاب المقدّمة. ولن نذكر هنا من بين المؤلّفين الماركسيّين سوى جورج لابيكا (Labica Georges) وإيف لاكوست (Yves Lacoste) وجمال الدين بن الشيخ، وبنسالم حمّيش.

كرّس جورج لابيكا العديد من الأعمال لابن خلدون. ولأغراض تحليلنا، سنكتفي هنا بكتابه: «السياسة والدين عند ابن خلدون»⁽⁹⁾. ففي عبارات لا لبس فيها، يصف الكاتب ابن خلدون بما يُشبهه صفات السيّد جوردان⁽¹⁰⁾ (Jourdain*)، ويجعل منه مفكّرًا ماركسيًّا دون أن يعرف أنّه كذلك. ولسوء الحظ، فإنّ جورج لابيكا هو من كتب نثرًا حول ابن خلدون دون أن يكون لما كتب كبير علاقة بالمحتوى الفعلي لكتاب العبر.

⁹ - Labica (Georges), *Politique et religion chez Ibn Khaldûn*, Alger, SNED, 1968, 205 p.

¹⁰ - السيّد جوردان: بطل إحدى مسرحيات موليير التي استوى بها على عرش الفكاهة المسرحية في الآداب الفرنسيّة. ومدار الفكاهة في شخصيته أنّه من محدثي النعمة أراد أن ينشئه بالنبلاء، فاتّخذ له معلّمين يعلمونه القراءة والرقص والبلاغة، وجاء بالطرائف وهو يحاول أن يفهم دروسهم ويُعبّ على شروحمهم وأقوالهم، حتّى أنّه، كما قال، كان يتكلّم «النثر» طوال حياته، ولا يعرف ذلك حتّى عرفه من كلام معلّم البلاغة!

وهكذا نعرف منذ البداية أنّ المؤلّف العربي المسلم كان لديه «انتماء طبقي»⁽¹¹⁾، بل إنّ نظريّته حول «ال عمران البشري» تنخرط في جدليّة التشكيلات الاجتماعيّة التي تستند إلى «العصبية».

و داخل شبكة القراءة هذه، لن يكون على جورج لابيكا سوى وضع الدين ضمن «البُنية الفوقيّة». ومع اعترافه بأنّ «الدين غير مستثنى من مشروع ابن خلدون»، فإنّه لا يمنحه سوى وظيفة ثانويّة مقارنة بالعصبية التي كان لها نفس الوظيفة التي تحوّلت عند ماركس إلى صراع طبقي⁽¹²⁾. فوظيفة العصبية أنّها تؤدّي إلى الحصول على السيادة، ولذلك لم يجد جورج لابيكا بعدها صعوبة في إعطاء الدين نفس الوظيفة، وتحويله إلى إيديولوجيا طبقة ساعية إلى الحصول على السُلطة في مسيرتها الجدليّة والتاريخيّة، نحو تشكيلة اجتماعيّة أخرى (ال عمران الحضري)، «مع كلّ ما يتّصل بها من مظاهر»⁽¹³⁾.

وفي نهاية كتابه، يوسّع لابيكا كلامه ليعمّمه على الإسلام كلّه:

«وبالتالي، فإنّ الإسلام من وجهة نظر سياسيّة لا يعدو أن يكون سوى تعبيرة إيديولوجيّة عن بُنية اقتصاديّة واجتماعيّة متجاوزة؛ فدوره في الماضي، حتّى وإن كان على مستوى المرجعيّة وبصرف النظر عن تأسيس الدولة المحمديّة، لم يكن مطلقًا. وهو في الوقت الحاضر – بوصفه ذكرى وذريعة – لا يعدو علامة على التغيّر العميق الذي سيؤدّي إلى استعادة دول المغرب، إن لم يكن جميع الدول العربيّة، مبادئها التاريخيّة. لكن مثل هذه الطفرة، في سياق تصفية الاستعمار، كي لا نقول الاستعمار الجديد، تتّصف بجميع خصائص أزمة اقتصاديّة واجتماعيّة وسياسيّة خطيرة. ومهما كانت المبررات التي يتمّ التدرّع بها لإبقاء هذا الإطار المرجعي اللاهوتي، فإنّها لا تستطيع إخفاء الحقيقة التي تُغطّيها، ألا وهي الصراع الطبقي»⁽¹⁴⁾.

11 - نفس السابق، ص 20. ويُضيف لابيكا: «وفي السياسة، لعب الدور الموكل للمنتمين إلى طبقته».

12 - نفس السابق، ص 47. ويُوضّح لابيكا بشأن الدين عند ابن خلدون: «وبذلك فهو مجرد عامل من الدرجة الثانية ودوره غير مؤكّد».

13 - نفس السابق، ص 37-38. ويُصنّف لابيكا: «وبهذا، فإنّ العمران ملازم لكلّ تشكّل اجتماعي، في حين أنّ إيقاعه، أو بالأحرى مسار تطوّره من نمط اقتصادي بدني (بدوي) إلى نمط أعلى (حضري) مع جميع المظاهر المرتبطة به، هو في نهاية التحليل أساس العصبية».

14 - نفس السابق، ص 202.

وقد كانت هذه هي الحقيقة التي وضعها إيف لاکوست موضع سؤال في أطروحته التي ناقشها في الجزائر عام 1962، التي نشرتها دار ماسبيرو (Maspéro) عام 1966، قبل أن تُنشر في سلسلة كُتُب الجيب لدار لاديكوفرت (Découverte) في عام 1998 مع مقدّمة جديدة⁽¹⁵⁾. فقد ربط لاکوست الطالب في ذلك الوقت، الإطار الاجتماعي والاقتصادي والسياسي والأيدولوجي الذي انغمس فيه ابن خلدون بـ«نمط الإنتاج» الذي سبق أن أطلق عليه ماركس اسم: «نمط الإنتاج الآسيوي». وبمعنى آخر، فقد رسم لاکوست الإطار الذي نضع فيه الاستثناء الذي يبطل القاعدة! ومع ذلك، وعلى حدّ علمنا، فإنّه لم يسبق لماركس مطلقاً أن أكّد أن «نمط الإنتاج الآسيوي» يشمل منطقة المغرب، بينما يسمح إيف لاکوست لنفسه بذلك، ولا يرى مانعاً بالتالي من القيام ببحث أقلّ دغمائيّة وميلاً إلى الماديّة التاريخيّة من بحث لابيكا. فقد سمح له بسط «نمط الإنتاج الآسيوي» ليشمل المغرب بالبحث في البُنى الأساسيّة للفيوداليّة المغربيّة، وهو ما جعل جرأته النظرية تُبدع مفهومًا غنيًا بالإمكانات السياسيّة، وهو مفهوم «المجتمعات الجامعة بين الأرستقراطيّة القبليّة والتجاريّة» في إطار بُنى «ديمقراطيّات عسكريّة».

وقد ينبغي للمرء توقّع أن يكون هذا المفهوم موضوع تحليل مباشر في الجزء الأول من عمل إيف لاکوست؛ لأنّ القارئ يظلّ بعيداً عن فهم البُنى الشكليّة أو الماديّة لما يُسمّى «الديمقراطيّة العسكريّة» التي يقترحها ريمي لوفو (Rémy Leveau) في قراءته للمغرب المعاصر وفي حديثه عن «الفلاح المدافع عن العرش»⁽¹⁶⁾. وفي الجزء الثاني من دراسته، يتناول إيف لاکوست، من خلال التاريخ، المقاربة الخلدونيّة للوقائع الماديّة (الأحوال) ليكتشف فيها عناصر تتعلّق بالماديّة التاريخيّة والجدليّة. بيد أنّ عالم الجغرافيا يُخفّف من تعبيراته حين يُؤكّد تفرد ابن خلدون بهذه المفاهيم وابتعادها عن كلّ فكر نسقي. كما لا يستبعد حقيقة أنّ الدين أو العلوم النقلية يمكن أن يكون لها مكانة في فكره. لذا،

¹⁵ - Lacoste (Yves), *ibn Khaldûn : Naissance de l'Histoire, passé du tiers-monde*, Paris, La Découverte, 1998, 267 p.

فإنّ مقارنة عالم الجغرافيا السياسيّة لموضوعه كانت دقيقة. ولعلّ هذا المقطع يلخّص إشكاليّته العامّة بشكل جيّد:

«في الواقع، فإنّ المنطق الجدلي عند ابن خلدون لا يقوم على أساس فلسفي واعٍ. فهو لا يُمكن أن يظهر إلّا في إطار تجريبي وتفكير تاريخي باتّم معنى الكلمة. ويُمكن سحب نفس الملاحظة على المقاطع التي يظهر فيها ابن خلدون رائدًا للماديّة التاريخيّة، إذ إنّ مفاهيمه التجريبيّة لا تستند إلى أيّ حجّة فلسفيّة. فهي لا تُحدّد سوى الاعتبارات التاريخيّة البحتة للعمل. وبالمقابل، فإنّ حديث ابن خلدون المطوّل عن الفلسفة والدّين، مستوحى من الأشكال التقليديّة للتفكير الفلسفي السائد في ذلك الوقت ومن العقيدة الدينيّة».⁽¹⁷⁾

وقد ألهمت أبحاث لاكوست العديد من الأعمال التي لم تحترم دقّة المعلّم دائمًا، وخاصّةً عند الواقعيين تحت تأثير الماركسيّة المبتدلة التي تحوّلت إلى صنم، بعيدًا عن كلّ نقاش نقدي.

وممّن وقعوا تحت هذا التأثير، نجد جمال الدين بن الشيخ في مقاله المخصّص لابن خلدون في الموسوعة العالميّة (*Encyclopaedia universalis*)، حيث يكتب هذا المؤلّف:

«إنّ عقلانيّة المنهج [عند ابن خلدون]، وإن استبعدت الخوض في ماهيّة الطبيعة البشريّة، فإنّها استبعدت أيضًا على ما يبدو اعتماد أيّ أساس ديني. ويمكن تحليل السلوك الاجتماعي للجماعة، كما هو موضّح في المقدّمة، على النحو التالي: ولادة عصبية، أيّ ولادة التحام على أساس قرابة الدّم يكون معبرًا عن المصالح والسلوكيّات التي تؤسّس جماعة؛ تخضع العصبية لديناميّة تطوّر تُظهر قوّتها؛ تسعى الجماعة إلى فرض سيادتها (الملّك). وفي هذه اللحظة يتدخّل

عامل آخر للحضارة، وهو الدين، تلك البنية الفوقية الخاضعة لخصائص احتميات أساسية (جغرافية، اجتماعية اقتصادية، إلخ) ومقتضياتها. لذلك تتوافق كل مرحلة من مراحل التطور الاجتماعي مع نوع من السلوك الديني. وينخرط الدين في وضع يلعب فيه وظيفة سياسية. فهو الذي يُسند حركة العصبية نحو الملك، ومن هنا أهمية الدعوة، أي الدعاية الإيديولوجية التي تسمح للعشيرة بإعطاء معنى لقوتها، وتأكيد الطابع المثالي لتكريس تلك القوة»⁽¹⁸⁾.

وواضح أنّ هذه المقاربة تتشابه إلى حدّ كبير مع مقاربة جورج لابيكا. ولنلاحظ ما يقوله جمال الدين بن الشيخ في هذا المقطع:

«يجب علينا أيضًا أن نُشير بوضوح إلى قيام ابن خلدون صراحة باستحضار غير عقلائي للنبوة المحمدية. وسيكون من الخطير غضّ النظر عن حضورها الدائم في ثنايا عمله بوصفها نموذجًا أوليًا لا يُضاهى»⁽¹⁹⁾.

وتُظهر تحليلات بنسالم حميش أنّ الانعطاف ناتجة عن استخدام منهجية ماركسية يصفها بـ«الماركسوية» (مقترنة بحساسية قومية ونضالية ليس من المؤكّد أنّ إحداهما قد تُساعد وحدها على فهم كتاب العبر⁽²⁰⁾).

18 - قام جمال الدين بن الشيخ بترجمة بعض نصوص جورج لابيكا تحت عنوان: عقلائية ابن خلدون، مقتطفات من المقتمة. انظر: Labica (Georges), Bencheikh (Jamel Eddine), *Le rationalisme d'ibn Khaldoun. Extraits de la Muqaddima*, Centre pédagogique maghrébin, Alger, Hachette, 1965, 207 p.

كما تُشير إلى مقاله الصادر في عام 1965 تحت عنوان: «لمحة حول علم اجتماع الدين عند ابن خلدون»، انظر: Bencheikh (Jamel Eddine), « Esquisse d'une sociologie de la religion chez Ibn Khaldûn », Pensée, n° 123, octobre 1965.

أما أهمّ مقال له في هذا الخصوص، فهو الصادر في الموسوعة العالمية تحت عنوان «ابن خلدون». انظر: Bencheikh (Jamel Eddine), « Ibn Khaldûn », in *Encyclopaedia universalis*, vol. VIII, Paris, 1968, p. 700-701.

19 - تجدر الإشارة هنا إلى أنّ تحقّق جمال الدين بن الشيخ هذا «تجاه من يتجاهل دور النبوة المحمدية في عمل ابن خلدون»، لا يبدو لنا واضحًا. فهل تُؤدّي المقاربة المادية حتمًا إلى هذه «النتيجة»؟

20 - انظر: Himmich (Ben Salem), *penser la dépression : Partant d'Ibn Khaldûn*, Rabat, Édino, Éditions Anthropos, 189 p. ولعلّ الاستنتاج الذي يُمثّل جزءًا من «خطر المادية التاريخية» يدلّ على تردد المؤلف في تحديد منهجيته وجهازه المفاهيمي. فهو يقول: «ومع ذلك، وبالعودة إلى مادته العلمية وتجربتها من منظورها العقائدي الصائب، فإنّ الخطاب حول التاريخ سيكون، رغم كلّ شيء، ماديًا وضعيًا ودوريًا. وبهذا المعنى، يمكنه أن يتعرّض لخطر قراءة ماركسوية»، المصدر نفسه، ص 161.

إنَّ إسقاط نمط تفكير غربي وتنموي أو استيراده، يُمكن تشبيههما بكونهما شكلين من أشكال الاستعمار الفكري. وكم من أعمال نُشرت حول ابن خلدون، لاسيما في البلدان الاشتراكية زمن هيمنة الماركسيّة، باسم إيديولوجيا الثّورة.

القراءات السوسولوجيّة

تقع القراءات السوسولوجيّة الغربيّة لابن خلدون في علاقة مماثلة. وبالطّبع، فقد فضّلت تلك القراءات «المقدّمة» متجاهلة بشكل متميّز أعماله الأخرى. وقد يعود ذلك إلى أنّ اجتذاب المقدّمة إلى حظيرة العلوم الاجتماعيّة ومنها علم الاجتماع على وجه الخصوص، أسهل من اجتذاب الكتابين الثاني والثالث. وواضح أنّ هذا السلوك يُخالف مبدأ وحدة العمل، وهو المبدأ، أو بعبارة أدقّ، الهندسة التي يتمسّك بها ابن خلدون بشراسة! فإذا أضفنا إلى هذا التشويه ما سبق أن أشرنا إليه من تحيّر المركزيّة العرقيّة، فسنكون أمام العيوب الرئيسيّة لعمل غاستون بوطول حول ابن خلدون، وهو مرجع مهمّ حول الموضوع⁽²¹⁾. ففي هذه الدراسة، يؤكّد عالم الاجتماع منذ البداية وجهة نظره البحثيّة، بهذه الكلمات:

1) إنّ «المقدّمة» هي محاولة للنّقد التاريخي؛ ففيها يُعارض المؤلّف ميل المؤرّخين الشرقيّين نحو جمع الأخبار والوقائع دون تمحيص، والخلط بين الأحداث التاريخيّة والأخبار أو الحكايات العجيبة، من أجل الظهور بمظهر العالم بكلّ شيء والعارف ببواطن الأمور. أمّا هدف ابن خلدون، فهو كما يقول، وضع قاعدة ثابتة لتمييز صحيح الأخبار من سقيمها؛ وإيجاد أداة تُمكن من تقييم الوقائع بدقّة. هذا هو الهدف الذي وضعه لنفسه.

2) وجهة النظر الثانية، التي سنعتبرها سوسولوجيّة بشكل صحيح، هي محاولته تفسير الظواهر الاجتماعيّة⁽²²⁾.

²¹ - Bouthoul, *Ibn Khaldûn, sa philosophie sociale*, op. cit.

ويرى غاستون بوطول، أنّ التعريف الذي أعطاه ابن خلدون للتاريخ هو من الاتّسع من حيث الموضوع، حتى أنّه يُمكننا الحديث عن علم اجتماع «بالمعنى الحديث للمصطلح». ويُضيف:

«الغرض من التاريخ، كما يقول ابن خلدون، هو فهم الحالة الاجتماعيّة للإنسان، أيّ الحضارة، وتعريفنا بالظواهر التي ترتبط بها بشكل طبيعي، وهي الحياة البدويّة، وتليين الطباع، والعصبيّة الأسريّة والقبليّة، ودرجات تفوّق الشعوب بعضها على بعض بما يُؤدّي إلى نشوء الإمبراطوريّات والممالك، وتمايز المراتب بين الناس، وأصناف المعاشات التي يُكرّسون لها أعمالهم وجهودهم، مثل المهن المربحة، والصناعات المعاشيّة، والعلوم والفنون، وأخيرًا كلّ التغيّرات التي يمكن لطبيعة الأشياء أن تُؤثّر بها في طبيعة المجتمع. وهذا التعريف هو من أكثر التعريفات اكتمالاً؛ حتّى أنّه يتجاوز مجال علم الاجتماع ذاته. فحين نقوم بتحليله، ندرك أنّه يحتوي على بذور جميع العلوم الاجتماعيّة كما تُوجد وتُتصوّر حاليًّا»⁽²³⁾.

ولنلاحظ، فيما يتعلّق بموقف ابن خلدون بالعميقة، هذا التقدير المنصف عند غاستون بوطول:

«يُوجد مصدر آخر للقلق الدائم بشأن ابن خلدون، وهو عدم مناقضته لتعاليم الدين في أيّ نقطة مطلقاً، حتى أنّه يُورد إشارات مطوّلة جدّاً لكي يُثبت، حين يتطرّق إلى مسألة حسّاسة، أنّ فلسفته تتفق تمام الاتّفاق مع العميقة الإسلاميّة، بل ويُقدّم حججاً جديدة لفائدتها. وهذا الانشغال بالعميقة، هو ما يمنع مؤلّف كتاب المقدّمة من الدخول في بعض النقاشات التي كانت ستكون مثيرة للاهتمام. كما أنّه لم يتطرّق مطلقاً، في حديثه عن المسائل الاقتصاديّة،

إلى المسائل التي تُنظّمها الشريعة الدينيّة بشكل قاطع، مثل الملكيّة الخاصّة، والقرض بفائدة، والضرائب... وهو الموقف نفسه فيما يتعلّق بمسائل السيادة السياسيّة»⁽²⁴⁾.

ثمّ يُحدّد عالم الاجتماع خمسة موضوعات تُشكّل قراءته للمقدّمة، وهي: علم الاجتماع العامّ، وعلم النفس الاجتماعي، وعلم النفس السياسي، والعصبية، والتغيّر السياسي.

وهكذا يبدو ابن خلدون، في نهاية هذه التحليلات، حاملاً لفلسفة خضوع، وغير مشكّك في ثوابت مجتمع إسلامي غير منشغل في عصره الذهبي بمسألة التقدّم، بل بالعودة إلى مصادر الإسلام الأوّل. وبهذا المعنى، فإنّ فلسفة ابن خلدون الاجتماعيّة هي فلسفة عصر لم يقطع مع الانحطاط ولم يغتنم فرصة «النهضة» التي بدأت تتشكّل ملامحها على الضفة الشماليّة للبحر المتوسّط. وهذا لعمري استنتاج مطبوع بشدّة بالتمركز العرقي، إذ يُصوّر مؤرّخاً مسلماً رجعيّاً، شجاعاً في الحياة، لكنّه في الوقت نفسه متجاوزاً من قبل التاريخ (وهذه منقصة في المؤرّخ)⁽²⁵⁾.

أمّا عند فؤاد بعلي، فنحن أيضاً في حضرة مقارنة سوسيولوجيّة تسمح للمؤلّف باستخراج الإسهامات الرئيسيّة التي قدّمها الفكر الخلدوني في كتاب المقدّمة من أجل فهم العمليّات الاجتماعيّة⁽²⁶⁾. وانطلاقاً من التفكير في «العلم الجديد» الذي يقترحه ابن خلدون، يُحاول هذا المؤلّف فهم تلك الإسهامات باعتماد الفصول الرئيسيّة للمقدّمة: العمران البشري بشكل عامّ، والعمران البدوي، والسُلطة، والعمران الحضري.

24 - نفس السابق، ص 27-28.

25 - نفس السابق، ص 77-91.

26 - Baali (Fuad), *Society, State and Urbanism : Ibn Khaldûn sociological Thought*, New York, State University of New York Press, 1982, 167 p.

ويتمثل منظور البحث عند فؤاد البعلي في إظهار أنّ ابن خلدون كان أوّل عالم يضع أسس علم اجتماع نظري وتجريبي في الوقت نفسه، وهذا يكون سابقاً على كونت ودوركهايم ومالينوفسكي والعديد من علماء الاجتماع المعاصرين (وهذا مثال جيّد على المفارقة التاريخية!). فابن خلدون في رأي البعلي، يُخصّص جزءاً من كتابه للتمدّن باعتباره غاية الأسر المالكة حين استيلائها على السُلطة؛ وهو يعتمد مقارنة نظريّة وتجريبيّة للوقائع الاجتماعيّة، أيّ قائمة على الملاحظة، وهو ما يجعل منهجه مقارنيّاً وتاريخيّاً. وهذا يُسقط فؤاد البعلي معايير علم الاجتماع الغربي التي تعلّمها على مؤلّف من القرن الرابع عشر.

أمّا عبد الغنيّ المغربي، الأستاذ بجامعة الجزائر، فقد نشر في عام 1971، كتاباً بعنوان «الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون»⁽²⁷⁾. وقد سمحت الثقافة العربيّة الواسعة عند المغربي، إلى جانب معرفته العميقة بأعمال ابن خلدون، بإصدار أحكام قاطعة أحياناً حول المقاربات التي ميّزت بعض الأعمال⁽²⁸⁾. وعلى عكس ما قد يبدو، فإنّ تفكير المؤلّف لم يقتصر على المقدّمة وحدها، بل شمل العمل في مجمله في بيئته الثقافيّة المغربيّة والمشرقيّة. ولذلك نندهش حين يكتب المغربي مدّعياً اعتماد علم الاجتماع وحده، كلاماً من قبيل:

«إنّ كثيراً من أولئك الشراح والمعلّقين رغم ثرائهم الفكري أكّدوا أنّه فيلسوف الاجتماع أو فيلسوف التاريخ. ولكن هذه المزاعم لا سند لها، لأنّها لا تعتمد على أساس من الجديّة والصحّة. والحقيقة أنّ عالمنا الاجتماعي لم يحاول أن يصنّف كتاباً حول المدينة المثاليّة كما فعل ذلك مثلاً أفلاطون (الجمهوريّة)، والفارابي

²⁷ - Megherbi (Abdelghani), *La Pensée sociologique d'Ibn Khaldûn*, Alger, Entreprise nationale du Livre, 2^e édition, 1977, 228 p.

²⁸ - على سبيل المثال، وفيما يتعلّق بطه حسين ودراسته التحليليّة والنقدية للفلسفة الاجتماعيّة عند ابن خلدون (باريس، 1917)، يكتب عبد الغنيّ المغربي إنّ «تكوينه الأدبي لم يسمح له بجني أيّ فائدة من المقدّمة». كما يقول أيضاً: «أمّا محمّد عبد الله عنان، فإنّ عمله حول ابن خلدون ينضح بالمواقف الشخصيّة والعنانيّة. وهو أيضاً لم يفهم شيئاً كثيراً من فكر ابن خلدون»، المصدر نفسه، ص 48. وتجدد الإشارة إلى أنّ كتابي طه حسين ومحمّد عبد عنان يُستخدمان بوصفهما مرجعين في عدّة أعمال بارزة حول ابن خلدون في النصف الأوّل من القرن العشرين. انظر كتابي طه حسين ومحمّد عبد الله عنان:

Hussein (Taha), *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldûn*, Paris, Pédone, 1917.

Enan (mohammad Abdullah), *Ibn Khaldûn, his Life and Work*, Lahore, 1941.

ملاحظة من المترجم: عدنا من أجل الاقتباسات إلى الترجمة العربيّة لكتاب عبد الغنيّ المغربي، انظر: المغربي (عبد الغنيّ)، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة: محمّد الشريف بن دالي حسين، ديوان المطبوعات الجامعيّة، الجزائر، 1989.

(المدينة الفاضلة)، ولم يضع كذلك قوانين حول الصيرورة الاجتماعية والتاريخية المستمدة من الفناء النير [النيفاننا]. فالقواعد التي يعرضها في المقدمة متعلقة بدينامية المجتمعات المغربية القروسطية»⁽²⁹⁾.

فمن خلال حبس ابن خلدون في علم الاجتماع وحده، فإنّ عبد الغني المغربي يقوم هو أيضاً بتحريف العمل الذي لا يتوافق مضمونه ومجاله بسهولة مع حدود الأطر المعرفية الحديثة. فالعلم الجديد الذي يقترحه ابن خلدون ويتساءل بشأنه، هو المعرفة بلا حدود، وإلاّ لكان مؤلّف كتاب العبر حدّد لنا موضوعه بدقّة. إنّ علم يخضع لمبدأ الوحدة ويقود نحو الخالق. ذلك أنّ «الكلّ واحد» كما يقول ابن خلدون، والعنصر هو مجرد مكوّن من مكوّنات الكلّ (سبق أن أكدنا هذا في الفصل الأوّل). كما يُمكننا أيضاً انتقاد هذا المؤلّف، الذي تُعدّ تحليلاته من بين الأفضل حول هذا الموضوع، في إهماله الإشارة إلى التاريخ الذي اختزل إلى مجرد تاريخ للمجال الاجتماعي الاقتصادي المغربي.

فلا ينبغي أن ننسى أنّ الخطاب الخلدوني هو خطاب في التاريخ العالمي، وفقاً للإشكالية التي سبق أن حدّدناها. أمّا استنتاج المغربي، فهو يأخذ نبرة متشدّدة عند إدانة «العلوم الاجتماعية المستوردة» والتأكيد على ضرورة إيجاد علاج لمشكلة التبعية الثقافية هذه:

«إنّ ابن خلدون نفسه يأتينا بالجواب عن ذلك [...]، لذا يُمكن لجميع المضطهدين في الأرض أن يأخذوا بأراء ابن خلدون»⁽³⁰⁾.

ولعل قراءة فلسفية للخطاب الخلدوني قد تميل إلى إظهار أنّ النبيّ وحده هو من يجب أن يكون قدوة لكلّ طالب خلاص في إطار الأمة الإسلامية. فهذا، على ما يبدو لنا، لا يُمثّل خيانة لابن خلدون وإنسيته الإسلامية.

²⁹ - Megherbi, *La Pensée sociologique d'Ibn Khaldûn*, op. cit., p. 95.

³⁰ - المصدر نفسه، ص 224-225. وغني عن البيان أنّ الجزائر كانت في السّنين والسبعينات من القرن الماضي في طليعة العالم الثالث، وأنّ نخبتها تحشّدت بشكل عامّ حول مشاريع السلطة.

القراءات الفلسفية

إنّ الفلسفة التي اعتمدها ابن خلدون في أعماله، رغم أنّه يُنكرها، هي الفلسفة العربيّة ذات الأصل اليوناني المستمدّة من ابن رشد. وكيف يمكن أن يكون الأمر خلاف ذلك ما دام الطالب الشابّ ابن خلدون تلقّى تعليمه على يد الأستاذ الشهير محمّد بن إبراهيم الأبلي، وهو فيلسوف بارز نقل أعمال ابن رشد لجمهور كبير في زمنه (التعريف، ص 54-58). أضف إلى ذلك أنّ الأبلي نشر بنفسه أعمال ابن رشد حين كتب العديد من الملخصات التي لم تصل إلينا للأسف، وذكرها لسان الدين بن الخطيب في كتابه: «الإحاطة في أخبار غرناطة».

ولا جدال في هذا السياق، في أنّ أرسطو قد لعب، عبر ابن رشد، دورًا رئيسيًا في تشكيل أفكار ابن خلدون. غير أنّ مقارنة أعماله من خلال الفلسفة اليونانية اللاتينية سوف تُؤدّي إلى انعطافة جديدة نجدها في أعمال مرجعية لثلاثة مؤلّفين في مجال الدراسات الخلدونية، هي ما سنقدّمه هنا باقتضاب.

أولهم هو طه حسين الذي طبع من خلال كتابه المنشور بالفرنسيّة في عام 1917، البحث في الفكر الخلدوني بطابع مميّز، وهو كتاب تضمّن أطروحته للدكتوراة في الآداب التي ناقشها في جامعة السوربون. وقد وُلد طه حسين في صعيد مصر عام 1889، وفقد بصره منذ الصغر. إلّا أنّ ذلك لم يمنعه من متابعة دراسته والتعرّف إلى الأدب العربي الكلاسيكي، مبدئيًا في الوقت نفسه اهتمامًا باللغة الفرنسيّة التي تعلّمها، وهو ما سمح له بين عاميّ 1915 و 1919 بالالتحاق بجامعة السوربون في باريس، حيث اكتشف أناطول فرانس، وكبار كتّاب الأدب الفرنسي. وبعد أن تابع دروس عالم الاجتماع إميل دوركايم (Émile Durkheim)، أنجز بحثًا حول ابن خلدون، كسبنا به كتابًا رائعًا⁽³¹⁾.

³¹ - Hussein (Taha), *Étude analytique et critique de la philosophie sociale d'Ibn Khaldân*, op. cit., p. 23.

ملاحظة من المترجم: اعتمدنا من أجل الاقتباسات النسخة العربيّة من كتاب طه حسين، انظر: حسين (طه)، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل ونقد، نقله إلى العربيّة: محمّد عبد الله عنان، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1925.

ولا جدال البتّة في جودة التعبير التي يتميَّز بها طه حسين، فهي واضحة منذ الفصل الأوّل المكرّس لحياة ابن خلدون وشخصيّته. بيد أنّنا نكتشف منذ البداية، نبرة شكّ كبير تجاه العلامة، إذ يعتبره شاذّ السلوك: «ولم يذكر التاريخ الإسلامي قطُّ كاتبًا أشدَّ إكبارًا لنفسه وأوفر شعورًا بقيمته مُضحّيًا بالدين والأخلاق في سبيل أطماعه الضّخمة»⁽³²⁾. أمّا في عرضه التوضيحي، فيشير الخطّ العامّ للكاتب إلى عدم الرضا عن المشروع الذي اقترحه ابن خلدون لدراسة «قوانين تطوّر العمران البشري بشكل عام». فهذه القوانين لم يجدها طه حسين في عمل ابن خلدون الذي بدا له شديد التديّن، وعاجزًا عن تحديد العناصر العلميّة التي تسمح بتأسيس فلسفة اجتماعيّة. ولكن الواضح أنّ ابن خلدون، كما يشير عبد الغنيّ المغربي، لم يكن يسعى إلى تأسيس علم جديد (بالمعنى الحديث للكلمة). ففي الواقع، وهذا ما سنعود إليه في الخاتمة، فإنّ مؤلّف كتاب العبر لم يكن يعترم إجراء تعديلات على العلوم الفلسفيّة والعقلانيّة (الحكميّة والفلسفيّة)؛ إذ كان يعمل ضمن إطار العقيدة الإسلاميّة، وهي عقيدة كانت تنظر بارتياح، لاسيّما في منطقة المغرب، إلى العواقب المحتملة لتعميم فلسفة قريبة جدًّا من العقلانيّة الأرسطيّة⁽³³⁾.

وفي بحثه عن حداثة ديمقراطيّة للإسلام، اهتمّ طه حسين بعد أن خاب أمله في ابن خلدون، بالحياة الأدبيّة والأكاديميّة والسياسيّة في مصر التي كانت تعيش آنذاك تحولات عميقة التي كان يرى أن لا مستقبل لها إلاّ بتبنيّ النموذج الأوروبي. وهو يؤكّد، فيما يتعلّق بفكرة زائفة لكتّابها رائجة، أنّ العالم الغربي ليس ماديًّا ولا إمبراليًّا، وأنّ أوروبا تنشر ثقافة إنسانيّة تحترم الأديان، وتحترم الفضائل المدنيّة والديمقراطيّة⁽³⁴⁾.

32 - نفس السابق، ص 24.

33 - انظر مقدّمة ابن خلدون، (الفصل الحادي والثلاثون: في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها).

والفلسفة من أصل يوناني، أو فارسي أحيانًا، مدانة من قبل الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة، وهو ما سيردّ عليه ابن رشد بكتاب تهافت التهافت. وبما أنّ الفلسفة لا تستعين بالعلوم النقلية في تفسيرها لعالم الطبيعة وما وراء الطبيعيّة، فهي مدانة بلا شكّ من أنصار النزعة العقائديّة الضيقة، بمن فيهم الغزالي، الذي حمل لواء الهجوم عليها رغم أشعريّته.

34 - انظر:

Hourani (Albert), *La Pensée arabe et l'Occident*, traduit de l'anglais par Sylvie Besse Ricord, Paris, Groupe Naufal Europe édition, 1991, p. 333-349.

وفي هذا الكتاب يُتناول خطاب طه حسين في سياق القوميّة المصرية في فترة بين الحربين.

وبعد أربعين عامًا من صدور كتاب طه حسين، قام محسن مهدي، مدير مركز دراسات الشرق الأوسط بجامعة هارفارد (35)، بإنجاز بحث مهمّ حول الفكر الخلدوني. وقد حظي الكتاب منذ نشره بأكثر التقديرات توهجًا لكونه مثل أول محاولة تفكير عميق حول فلسفة التاريخ، أيّ قوانين العمران البشري بشكلٍ عامّ، ومقاربتها انطلاقًا من الثقافة، وهو ما يُشير إليه العنوان الفرعي للدراسة: «دراسة في الأسس الفلسفية لعلوم الثقافة»، ويُشير محسن مهدي إلى أنّ المشكلة التي واجهها ابن خلدون منذ شبابه، وكذلك في القاهرة في مرحلة نضجه، هي المشكلة ذاتها التي يُواجهها كلّ مسلم في تاريخه الشخصي: التوفيق بين الوحي والفلسفة، وهي أيضًا نفس المشكلة التي واجهها الفكر الغربي في العصر الوسيط في محاولة التوفيق بين الإيمان والعقل، والتي شغلت كذلك ابن رشد.

ويُلخّص أحمد عبد السلام بشكل جيّد إشكاليّة محسن مهدي في العبارات التالية:

«وهكذا، لم يُشكك ابن خلدون في المبادئ الفلسفية والدينية التي كانت مقبولة في زمانه وفي البيئة التي عاش فيها؛ فقد كان مخلصًا إلى حدّ كبير لتعاليم شيوخه التي تلقاها في تونس، وخاصّة في فاس في بلاط المرينيين. وهذه القناعة التي عبّر عنها محسن مهدي في الصفحات الأولى من كتابه، أعاد تأكيدها في الخاتمة، مشيرًا إلى أنّ أصالة ابن خلدون تكمن في كونه المفكّر الوحيد الذي حاول بناء علم اجتماعي على أساس مقولات فلسفة الإسلام الكلاسيكية» (36).

وبالفعل، فإنّ الفحص المتعمّق الذي يُقدّمه محسن مهدي للفصل السادس من المقدمة حول العلوم والتعليم، يجعل من الممكن تصنيف ابن خلدون في فئة المفكرين العقائديين في المجال الديني، وفي فئة المفكرين الكلاسيكيين على المستوى الفلسفي.

³⁵ - Mahdi (Muhsin), *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*, Chicago, The University of Chicago Press, 2^e édition, 1971, 325 p.

³⁶ - Abdesselem (Ahmed), *Ibn Khaldûn et ses lecteurs*, P.U.F, Paris, 1983.

أمّا بخصوص تاريخ ابن خلدون، وهو جزء رئيسي من كتاب العبر، فيشير محسن مهدي إلى أنّ صاحبه ولئن انتقد أسلافه المتقدمين في مسائل تفصيليّة، إلاّ أنّه لم يخرج عن مدارهم. فابن خلدون، لا تظهر أصالته إلاّ في شرحه أحوال المجتمع انطلاقاً من الثقافة، وهذا ما يستعيّره من الأرسطيّة، سواء في بناء جهازه المفاهيمي أو في منهجيّته. فالعلم الجديد، فلسفة شديدة القرب من ابن رشد وأرسطو. وهي شديدة القرب لا غير، لأنّ ابن خلدون - كما يقول ناصيف نصّار - كان له دوّمًا في كلّ مسألة: «رأيه الخاصّ».

وناصيف نصّار معروف بأعماله ومنتشوراته العديدة حول ابن خلدون، ومنها كتاب يُعتبر اليوم مرجعًا في هذا المجال⁽³⁷⁾. وقد دفعته دراسته الفلسفة إلى تخيل أنّه يُمكن من خلال الفلسفة، استكناه معنى العمران البشري التاريخي، ولكن داخل إطار الثقافة العربيّة الإسلاميّة. ويعود اهتمام نصّار بابن خلدون في المقام الأوّل إلى حقيقة أنّ الفلسفة الغربيّة (الهيغليّة على وجه الخصوص)، تشتغل بمعزل عن ثقل الدين، بينما نجد في الإسلام، حضورًا دائمًا للنبوّة بما يجعل التوفيق بين العلوم العقليّة، والعلوم النقلية حجر عثرة أمام الفيلسوف العربي المسلم، أو ببساطة أمام العالم الذي يتساءل عن معنى التاريخ⁽³⁸⁾.

وفي هذا السياق الثقافي غير القابل للاختزال، يبحث ناصيف نصّار في أعمال ابن خلدون، وخاصّة منها المقدّمة والتعريف، ويفهمها بشكل مختلف عن فهم محسن مهدي. وهو يُشير إلى أنّ ما يُشكّل تحدّيًا أمام المؤرّخ، بعد تأكيد اعتقاده الديني، هو البحث عن العقلانيّة وفعلها في تاريخ العمران البشري، ومن هنا الرؤية المتعمّقة التي قدّمها لكتاب المقدّمة. فقد لاحظ وجود اختلاف بارز بين أرسطو وابن رشد، وابن خلدون. فحيث يثق المعلّمان في «العقل المفكّر»، يُفضّل ابن خلدون «العقل الملاحظ»، أيّ من ناحية أولى العقلانيّة التي سيتحوّل إليها الفكر الغربي بشكل تامّ، والتجريبية من ناحية أخرى، وهي معطى أساسي في الثقافة العربيّة الإسلاميّة، الذريّة (atomiste) في جوهرها، والتي تنطلق من حالة مفردة من أجل وضعها ضمن سلسلة علل يفهمها

³⁷ -Nassif Nassar, *La Pensée réaliste d'Ibn Khaldûn*, P.UF, Paris, 2^e dition, 1997.

البشر. وبعبارة أخرى، فإنّ ابن خلدون يثق في حقيقة الوحي في ما يندّ عن الفهم الإنساني؛ أمّا ما يمكن للتفكير العقلي الوصول إليه، فيطلب على غرار القديس توما الأكويني، أن يراه كي يُؤمن به. وهو على وجه الخصوص، لا يطلب فهم الأحوال الظاهرة، بل فهم الأحوال الواقعة، دون معارضة الوحي والعقل. وهذا التوليف، كما يعتقد ابن خلدون؛ هو واجب كلّ إنسان يُفكّر، إذ الكلّ واحد.