

# التأصيل السوسيولوجي بين الوضعية الغربية والفكر الخلدوني فرضية القطيعة في الفكر الخلدوني-

sociological authenticity between Western positivism and Khaldunian thought hypothesis of  
the rupture in the thought of ibn khaldun

بن حليمة صحراوي<sup>1</sup>

كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم

تاريخ الإرسال: 2018 / 10 / 22 تاريخ القبول: 2019 / 01 / 22 تاريخ النشر: 2019 / 06 / 16

\*\*\*\*

## ملخص

يتناول هذا المقال التأصيل السوسيولوجي بعيدا عن المدارس الوضعية كونت، دوركايم، النموذج الميكانيكي والنموذج البيولوجي لأنها نشأت في بيئات تختلف عن بيئتنا شكلا وموضوعا.

البحث في تراثنا عن نظرية نابعة من ثقافتنا، متجذرة في وعينا، لا يمكن إلا أن يكون -ابن خلدون- ونظرية التطور بالقطيعة إذ قارناه بالوضعية التي ترى أن المجتمع يتطور بالتراكم، فالفوضى الاجتماعية حسب كونت هي انعكاس للفوضى العقلية التي يعيشها الأفراد وبالتالي فالعودة إلى العقل هي السبيل الوحيد لإعادة المجتمع إلى الطريق الصحيح.

وقد ركزنا في بحثنا على عالم الاجتماع التونسي عمري لعروسي في شرحه لمفهوم القطيعة في الفكر الخلدوني بحيث استلهمنا فكرة القطيعة من كتابه الموسوم "من أجل علم اجتماع القطيعات - القبيلة في المغرب الوسيط" - pour une sociologie des ruptures - la tribu au Maghreb médiéval حيث طرح سؤالا مهما في مقدمة الدراسة: لماذا لم يتبع المغرب (كل بلدان المغرب) في تاريخه النموذج التراكمي مثل أوروبا الغربية؟

إن غياب تاريخ مبني على التراكمات (ربما يعود لكثرة الصراعات) البناء على ما سبق يقودنا إلى طرح إشكالية القطيعة فتاريخ المغرب الوسيط مبني على القطيعة (دورة ابن خلدون حيث القبيلة في المغرب الداخلي تمثل القاعدة الأولى لتفسير القطيعة فهي تتميز تاريخيا بالانشقاق، والتمركز ضد الحضر والتمهيش الذاتي عن حركة العمران)، والعودة إلى نقطة البداية ومؤشرات التغير عند ابن خلدون هي: الترف والظلم.

الكلمات المفتاحية: الوضعية، التراكم، القطيعة، الاستمرارية، الانقسامية

Abstract This article deals with the sociological rooting away from the status schools because they originated in environments that differ from us in form and subject. Therefore, the research of our heritage from a theory rooted in our culture and rooted in our consciousness can only be Ibn Khaldun and the theory of evolution by rupture if we compare it to the position that society evolves Accumulation, social chaos, as mentioned above, is a reflection of the mental disorder experienced by individuals and therefore return to reason is the only way to bring society back to the right path

Key words: positivism; accumulation; rupture; continuity; segmentarism.

## 1-مقدمة

هناك دراسات كثيرة تناولت فكر ابن خلدون ومن زوايا متعددة من طه حسين في الأدب، والفلسفة، وعلم الاجتماع، وعلوم سياسية، والاقتصاد، والدراسات الأنثروبولوجية، خاصة المدرسة الانقسامية، لكن الشيء الذي تعمقه هذه الدراسات والكتابات يتمثل في فكرة التطور بالقطيعة-الدورة التاريخية المستمرة عند ابن خلدون.

تغير المجتمع بالقطيعة يعني تغير السلطة السياسية أي القمة بالقطيعة وتأثيرها على بنية المجتمع اقتصاديا واجتماعيا وثقافيا وفكريا. وبما أن جذور الاجتماع حسب مارسيل موس Marcel Mauss هي التبادل الثقافي ضمنيا يحتوي على تبادلات اقتصادية، واجتماعية وسياسية.

نتساءل كذلك هل الحالة الستاتيكية statique هي إشارة إلى عجز المجتمعات التقليدية عن إحداث نقلة نحو الأفضل، بل تبقى تراوح نفسها وتعيد إنتاج ميكانيزمات علاقتها، إذ أن هذه الوضعية المتميزة التي أخذتها مسألة الصراع بين المعاصرة والأصالة هي التي تدفعنا اليوم إلى البدء في إعادة طرح موضوع النهضة العربية على أساس أو انطلاقا من مناقشة مسألة الثقافة والتوتر الذاتي الذي تعيشه بين قيم الحاضر المعاصر وقيم الماضي التاريخي.<sup>1</sup>

نقارن بين فكرة التراكم عند Auguste Comte اوغست كونت وحتمية Karl Marx كارل ماركس من جهة وفكرة القطيعة عند ابن خلدون.

## 2-العرض

### 2-1-1-التراكم عند اوغست كونت

حاولت الثورة الفرنسية أن تلغي المسيحية كليا وتحل محلها دين العقل والفلسفة راحت تتطرف في الاتجاه المعاكس وتحاول حذف الدين كليا من الساحة، من هذا الجو ظهر كونت محاولا إيجاد حل بين التعصب المسيحي والأصولية المتشددة ومحاكم التفتيش مع رفض النزعة المادية والإلحادية. ولهذا فنجد أن كونت يكره الثورة (التغيير الجذري)، لأنها تؤدي إلى الفوضى والاضطراب، وقد اتفق كونت مع جميع المفكرين الذين عاشوا في السنوات التي تلت الثورة على وجوب وضع أسس ثابتة لمجتمع جديد، وأن يعقب عصر الاضطراب المنتصرم عصر

<sup>1</sup> - برهانن، غليون، اغتيال العقل، موفم للنشر، 1990 ص: 33

استقرار. ودار على جميع الألسن هذا السؤال: كيف يمكن تنظيم المجتمع من جديد على أساس أن النظام القديم قد أنهار.<sup>1</sup>

وللخروج من الفوضى والاضطرابات الاجتماعية استلهم كونت طريقة جديدة لتنظيم المجتمع تعتمد على وضع أسس وضعية أي أسس العلوم الدقيقة بحيث تتفق عليها كل العقول لتفسير الظواهر الاجتماعية ولهذا سماها في البداية الفيزياء الاجتماعية؛ أي: يجب أن تكون قوانينها تشبه قوانين الفيزياء التي تتفق عليها كل العقول، وان تكون هذه الحالة الوضعية خاتمة الحالتين الأوليتين: الحالة اللاهوتية والحالة الميتافيزيقية، فيجب قبل الشروع في وضع النظم الجديدة أن تنظم طريقة التفكير.

وذلك لا يمكن تحقيقه إلا بإيجاد مجموعة من الآراء التي تتقبلها العقول. فالتنظيم الاجتماعي يتوقف إذن في النهاية في نظر كونت، على التنظيم العقلي.<sup>2</sup>

وقد فسر كونت في قانونه المشهور بقانون الحالات الثلاث كيفية انتقال البشرية من حالة ذهنية إلى حالة أخرى. بميلاد البشرية ارتبطت ذهنيها بالطبيعة حيث كانت تعتقد أن الطبيعة مسكونة بقوى خارقة (مثلا سكان النيل كانوا يعتقدون أن النيل مسكون بقوى خارقة هي المسؤولة عن الجفاف وعن الفيضانات ولهذا وضعت وسيطا بينها وبين النيل حيث كانت ترمي فيه أجمل فتاة لتتجاوز قلقها)، بعد ذلك تطورت ذهنية البشرية وأصبحت تعتقد في تعدد الآلهة بحيث لكل ظاهرة إله يتحكم فيها، وبعد ذلك تطورت البشرية واقتنعت بإله واحد وسُميت هذه المرحلة بالمرحلة اللاهوتية، ثم زادت درجة تطور البشرية وأصبحت تفسر وجودها تفسيراً فلسفياً وسُميت بالمرحلة الميتافيزيقية وختاماً لهذا التطور وصلت البشرية إلى درجة دقيقة من الوعي والمنطق بحيث تجاوزت الغيب والفلسفة، وأصبحت تعتمد على العقل وهي المرحلة الوضعية التي يكون فيها العقل هو السيد في التفسير والفهم محاكاة للعلوم الدقيقة، حيث نلاحظ أن كونت أعطى الأسبقية للعقل ثم الفلسفة وأخيراً الدين، إنه قانون الحالات الثلاث. وقد حدد صيغة هذا القانون في هذه العبارة: بناء على طبيعة العقل الإنساني نفسها لا بد من كل فرع من فروع معرفتنا من المرور في تطوره بثلاث حالات متعاقبة: الحالة اللاهوتية أو الخرافية والحالة الميتافيزيقية أو التجريدية والحالة الوضعية أو العلمية.<sup>3</sup>

1- السيد، محمد بدوي، مرجع سابق، ص: 108.

2- المرجع نفسه، ص: 108.

3- السيد، محمد بدوي، المرجع السابق، ص: 11.

وقد شبه كونت تطور البشرية بتطور الكائن الحي، فسمى المرحلة اللاهوتية بمرحلة الطفولة البشرية، والمرحلة الميتافيزيقية بمرحلة شباب البشرية وأخيرا المرحلة الوضعية بنضج البشرية. عندما تكلم كونت عن التطور نظر إلى التطور البشري بأجمعها أو ما أطلق عليه اسم الكائن الأعظم le grand Etre رأى كونت أن الإنسانية مرت في تطورها بمراحل تطابق المراحل التي وصفها في قانون الحالات الثلاث.<sup>1</sup>

## 2-2- الحتمية عند ماركس

يمثل ماركس شق الصراع في الوضعية أي أن المجتمع مجموعة من القسومات المتصارعة، عكس كونت الذي يمثل جانب الوفاق؛ أي: أن المجتمع عبارة عن كل منسجم ومتماسك، يعترف ماركس بتأثيره بجدلية هيغل لكنه في الوقت نفسه ينتقد هذه الجدلية التي تمشي على رأسها ولذا يجب قلبها لتستقيم، حيث تأثر ماركس بهيغل الذي اعتبر الخلافات المحرك الأساسي للتاريخ، كما أعجب بفكرته القائلة بأن الدولة شخص حقيقي لها الحق المطلق في اتخاذ الإجراءات الضرورية لإسعاد أبناء المجتمع، وبالتالي فهي تحتل مكانة عالية تسود فيها السيادة الوطنية في مجموع الأفراد.<sup>2</sup>

يرى هيغل أن الدولة عقلانية وموضوعية بعيدة عن ذاتية الأفراد، وهي في الوقت نفسه تتركب وتوفق بين الخاص والعام كما تتركب بين كل التناقضات الاجتماعية. أما بالنسبة لماركس فالدولة قوة ضرورية لتجاوز حالة الاغتراب، والتناقضات ولها وظيفة مؤقتة تتمثل في القضاء على الطبقات والتناقضات الاجتماعية تمهيدا للمجتمع الشيوعي، بعد أداء وظيفتها المتمثلة في القضاء على جذور الصراع، وبالتالي فإن الدولة أداة توفيق ما بين الفرد الذي يسعى وراء مصالحه الخاصة من جهة وفكرة الشمولية أو العمومية من جهة أخرى. تمثل الدولة الشمولية، فتعمل وفق ذلك على تخليص الإنسان من تناقضات مصالحه الخاصة أي أن الدولة تجسد العقلانية.<sup>3</sup> بمعنى أن الدولة ضد لا عقلانية الأفراد، على عكس ذلك يؤكد

1- المرجع نفسه، ص: 119.

2- نور الدين، حاروش، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، 2009، ص: 355.

3- حسن، ملجم، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، المطبعة الجزائرية للمجلات والجراند، بوزريعة الجزائر، 1993، ص: 84.

ماركس بأن الدولة لا تمثل ولا تحقق العقلانية. والدولة التي تحدث عنها هيكل هي مجرد وهم.<sup>1</sup> أي أن الوهم السياسي يمثل الاغتراب السياسي.

قلب ماركس جدلية هيكل من المثالية (عالم الأفكار) إلى عالم الواقع بتطبيق هذه الجدلية على الاقتصاد السياسي لريكاردو Ricardo وادم سميت Adam Smith. وقد عارض سيباغ Lucien Sebag النقد الذي وجهه ماركس لهيكل، عندما قال بأنه جعل الجدول الهيكل يوقف على قدميه بعد أن كان واقفا على رأسه، ذلك أننا لسنا بصدد حتمية علمية نتبين فيها السبب من المسبب، بل بصدد مجال اجتماعي إنساني نسبي يحتم علينا أن ننظر إلى الجدول الهيكل في إطاره الخاص وألا نعتبره مقلوبا كما فعل ماركس، ثم إن الميزة الأساسية هي التغير والرمزية، أي أن البناء النظري لهيكل يختلف عن البناء النظري لماركس، ولا يمكننا القول بان هذا صحيح وهذا خاطئ.<sup>2</sup>

هذا في الضفة الأوروبية، والغرب المسيحي، أما في الضفة الأخرى، فتكمن ثورة ابن خلدون الفكرية في تحريره الفكر التاريخي من المضمون التيولوجي اللامنطقي على وجه الخصوص، ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن بالضبط في أنه حرر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بان اكتشف في واقعات التاريخ عقلها المادي فأحل ضرورة العمران محل الله-أو ما يشبهه-في تفسير الظواهرات جميعا، فاستبدل التأويل بالتفسير، فكان التفسير، بالضرورة، ماديا، وكان علميا من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضا للدين، أو الشرع، ومبادئه.<sup>3</sup>

بمسحه لتاريخ من سبقوه لم يعثر ابن خلدون على الجانب العقلي والسوسيلوجي في الأحداث المؤرخة بل حشو لأحداث متناقضة في جملها، فحين عكف على أعمال المؤرخين، ممن سبقوه من الإغريق والفرس والمسلمين، عله يجد جوابا لما يشغل باله ظل بحثه عبثا. فأسفار من سبقوه كانت مجرد أخبار عن حوادث الزمان والأنام، وهذا ما عبر عنه بقوله "إذ هو في

1- المرجع نفسه، ص: 84.

2- عمر، مهبيل، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، الطبعة الثانية، 1993، ص: 181.

3- مهدي، عامل، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي - بيروت- 1985، ص: 78-79.

ظاهرة لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى، تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال... وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان فيهم الزوال"<sup>1</sup>

## 2-3- أصل فكر القطيعة وروافد ابن خلدون.

من المصادر المهمة القرآن الكريم "لا ريب أن القرآن الكريم بقصصه عن حياة المجتمعات الغابرة، واندثارها ودورها والتاريخية كان مصدر الهام لابن خلدون."<sup>2</sup> كذلك الحديث الشريف خاصة فيما يخص أخلاق الراوي ومنهج الجمع انبرى الفقهاء لوضع قواعد لجمع الحديث، وتمييز صحيحه من موضوعه، واشتروا في الحديث اتصال السند، والضبط، وفقد الشذوذ، وفقد العلة القادحة.<sup>3</sup> كذلك تبحر ابن خلدون في الفقه أكسبه منطق التحليل والاعتماد على الواقعية ويوجد الرافد الأندلسي أيضا حيث إن ما يلفت الانتباه في مصادر ابن خلدون المكتوبة غلبة المكتبة الأندلسية."<sup>4</sup>

من روافد الفكر الخلدوني ومصادره الرافد الأندلسي متمثلا في مقامات السرقسطي "مقامات السرقسطي (أبي الطاهر التميمي السرقسطي - تعكس التدهور الحضاري بالأندلس " ذلك أن السرقسطي قد كتبها تحت تأثير سقوط مدينة سرقسطة في أيدي العدو النصراني سنة 512 فكانت هذه الكارثة الحضارية مشعل فكر السرقسطي."<sup>5</sup>

وتجلت آثار السرقسطي في تحليله لنفسية البدو والأعراب، فمن المفاهيم الواردة في المقامات اللزومية وحلها ابن خلدون في مقدمته مفهوم الجيل وأعمار الدول ... البداوة والعرب بمعنى "الأعراب" باعتبارهم عامل تخريب للمدن حيث خصص السرقسطي المقامة 22 لثناء القيروان بعد تخريبها "والمدينة قد استولى عليها الخراب وذهبت بدولتها الأعراب."<sup>6</sup> كذلك من الروافد التي أثرت في ابن خلدون رسائل إخوان الصفا فيما يخص أعمار الدول والأجيال، وإخوان الصفاء جماعة من المفكرين لا تعرف أسماؤهم أو شخصياتهم على وجه

1- عبد القادر عرابي "قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون" ص: (39-70)، أزاد احمد علي و[ آخرون]، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، مارس، الطبعة الأولى، 2004. ص: 41.

2- المرجع نفسه، ص: 58.

3- المرجع نفسه، ص: 58.

4- سليم ريدان (في منابع الفكر الأندلسي) رحاب المعرفة، السنة التاسعة العدد 51، ماي- جوان 2006، ص: 58.

5- المرجع نفسه، ص: 61.

6- المرجع نفسه، ص: 62-63.

اليقين، كل ما يعرف عنهم أنهم ينتمون إلى الشيعة الإسماعيلية وقد عاشوا في القرن الرابع الهجري، وكتبوا مجموعة من الرسائل هي أشبه ما تكون بدائرة المعارف ... وقد تضمنت رسائلهم كثيرا من الأفكار التي لها صلة بالأمر الاجتماعي. ومن هذه الأفكار قولهم بأن الدولة لها عمر تنتهي بانتهائه... فكل دولة لا بد أن تميل إلى الهبوط بعد ارتفاعها. إنها تبدأ في أول أمرها نشيطة قوية ثم تأخذ بالانحطاط والنقصان شيئا فشيئا. حيث يظهر على أهلها الشؤم والخذلان، ولا بد لها في النهاية من حد تقف عنده.<sup>1</sup> وتحليل ابن خلدون تغيرت قيم البداوة من نظرة إيجابية إلى نظرة سلبية فالمؤكد أن البداوة تحمل قيما وفضائل، لكن منذ عهد ابن خلدون أصبحت مرتبطة بأفكار العنف والتوحش.<sup>2</sup>

وقد بني منطق ابن خلدون منهجيا على مبدأ لغوي وهو علاقة المبتدأ بالخبر فمنهجيا لكل مقدمة نتيجة - خاتمة- مثل النحو لكل مبتدأ خبر، وهذا المعنى حمل معناه عنوان كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر من أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر... إن العنوان الفرعي لكتاب العبر يعلم القارئ زيادة على ذلك أن الكتاب سيعالج أيضا ذلك العنصر الأساسي (المبتدأ) الذي يصاغ منه الخبر التاريخي، واستعمال هذا المصطلح "المبتدأ" هو استعمال مجازي، فابن خلدون يستعمله كي يبين علاقة أولية، منطقية ووجودية، بين هذا المبتدأ والخبر التاريخي، وهو المصطلح الذي يدل أيضا على (خبر) المبتدأ في علم النحو والصرف.<sup>3</sup>

حملت طريقة ابن خلدون في التحليل قطيعة مع ما كان كتب قبله، وهذه ميزة المغاربة منها فلسفة التاريخ، في القرون المتوسطة فلا تؤثر مؤلفات في هذا الفن (السياسة) لغير علماء الإسلام فهم ألفوا فيه ممزوجا بالأخلاق كالرازي، والطوسي، والغزالي، والعلاني وهي طريقة الفرس، وممزوجا بالأدب كالمعري، والمتنبي وهي طريقة العرب، وممزوجا بالتاريخ كابن خلدون وابن بطوطة، وهي طريقة المغاربة.<sup>4</sup>، وعلى العكس من النزعة الأفلاطونية فواقعية ابن خلدون دفعته إلى التمييز بين النموذج المثالي والواقع حيث اهتم بالتمييز بين الخلافة (الدولة العادلة)

1- علي الوردي، (ابن خلدون وإخوان الصفاء)، رحاب المعرفة، العدد 51، جوان 2006، ص: 88.

2- Hicham jait, **la personnalité et le devenir arabo-islamique**. Édition du seuil, paris 1974, p:23.

3- عزيز، العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1997، ص: 14.

4- عبد الرحمن، الكواكي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص: 27-28.

التي تحققت في عهد النبي (ص) والخلفاء الراشدين الأربعة الأوائل، والملك المعرض للظلم نسبيا... يبدو أن ابن خلدون، الذي هجر الحقل الفقهي التيولوجي، وهجر فيما يبدو كل انشغال إيديولوجي لم يعالج تشكل السلطة إلا من المنظور الذي يستنتج من طبيعة المجتمع. ونجد هنا مصادرتين تشكلان قاعدة أولية وشرطين قبليين للبناء السياسي وهما: التعاون بين الناس، خصوصا في جانبه المتعلق بالتقسيم الاجتماعي للعمل، والإكراه الضروري لتحقيق ذلك التعاون.<sup>1</sup>

في العمران الخلدوني البداوة هي مقدمة الحضرة أي المبتدأ، والحضر هو النتيجة والخبر من منظور ابن خلدون فالملك في تشكله، وانطلاقا من كونه يستمد أصله من البداوة، يوفر شروط أقول المجتمع الذي أدى إلى ميلاده ويعلن عن مجيء مجتمع جديد.<sup>2</sup> وتتضح هذه المقدمات من زاوية أخرى فالمقدمة بكاملها وصف مفصل لأزواج من تناقضات متعاقبة: بدو/حضر، حكام/محكومون، عسكريون/مدنيون، فضيلة/بذخ، توحش/عمران، قوى/انحطاط...<sup>3</sup>

### 3- مناقشة الفرضية

إذا أسقطنا فرضية الدراسة على المجتمع الجزائري تاريخيا ومذهبيا فقد مرا لمجتمع الجزائري بعدة قطيعات هي: المذهب الإباضي الرستمي، الشيعي الفاطمي، الحنفي العثماني، المالكي حيث خضع التغير الاجتماعي لمنطق القطيعة وليس لمنطق التراكم والاستمرار أي منطق الدائرة وليس الخط المستقيم، وزاد الاستعمار من تعميق قطيعته. لم تكن امتدادات لبعضها بل كانت القطيعة فيما بينها: الرستميون من القرن 8 إلى ق 10، الفاطميون والحماديون (من القرن 10 إلى ق 12) الزيانيون (ق 13 إلى ق 16). فإذا ماعدنا إلى صورة اختيار الشجرة - الجينيالوجيا -، فإن التلميذ الجزائري يجد رجليه في جرجرة، و(عروقه) جذوره في واد الرافدين والقلب في الشرق الأوسط! ولكن أين رأسه؟" (المؤرخ رضوان عيناد) وقد عرفت خلالها الجزائر تعاقب عدة حضارات إنسانية كالفينيقيين، الرومانيين، الونداليين، البيزنطيين، ثم العرب المسلمين وصولا إلى الأوروبيين.

1- عبد السلام، الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة: محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2000، ص: 28-29.

2- المرجع نفسه، ص: 28.

3- عبد الله، العروي، ابن خلدون وماكيافللي، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990، ص: 51.



تفسير التغير الاجتماعي كأنه يترجم عجزا تاريخيا في المجتمعات العربية ذاتها، عن كسر طوق دائرة إعادة التركيب السياسي والاجتماعي المستمرة، فالانقسامية ذات المرجعية الدوركهايمية، والمدرسة الماركسية والفيبرية تلتقي- بالرغم من تبايناتها النظرية "مع التحليل الخلدوني عند عدم توافر الشروط التاريخية لإحداث نقلة نوعية في النموذج المجتمعي الذي صيغ نظريا مزدوج التركيب عمران بدوي وعمران حضري<sup>1</sup>

#### 4-استنتاج

هناك من ينتقد الفرضية الانقسامية على أنها أطروحة الجمود، وعجزها المنهجي أي عجز النموذج عن تصور الديناميكية الاجتماعية بحيث تهمل الفرضية الانقسامية تاريخ المجتمعات إهمالا تاما، إن الانصهار والانشطار يعد ميزة المجتمعات الانقسامية، ظاهرتان موضوعيتان لهما دور فعلي يمكن معاينته، لكن هناك عوامل أخرى أثرت على المجتمعات المغاربية في فترة ما قبل الاستعمار " النظام الانقسامي نظام سكوني (التوازن)<sup>2</sup>، وهناك من يرمز للمغرب -غرب الشمس-يخضع لمنطق النهاية والأقول مع حركة الشمس، المغرب؟ بلاد مغيب شمس الشرق، والشمس هنا ليست بالمعنى الحقيقي فحسب، وإنما كذلك بالمعنى المجازي. المغرب إذن هو القطر الذي تغيب فيه ثقافة المهد الإسلامي وأشعتها وتضعف بفعل المغايرة البشرية. ففي مسالك المغرب الوعرة العريضة، يمكن القول حقا إن ذاكرة المشرق تعيش نوعا من المحنة وتنتهي إلى التصدع.<sup>3</sup> والمغرب بتنوعه المذهبي الإثني شجع الاضطرابات السياسية ففي صفحة من مروج الذهب متعلقة بالمغرب نقراً:

"وقد ذكرنا في كتابنا أخبار الزمان خبر المغرب ومدنها ومن سكنها من الخوارج والاباضية والصفيرية ومن سكن المغرب من المعتزلة وما بينهم وبين الخوارج من الحروب."<sup>4</sup> وبالرغم من

<sup>1</sup>- عادل بن الحاج رحومة، "في معنى القبيلة بين ابن خلدون ومافزولي: المجتمع موضع استفهام؟" ص(95-113) جمال شعبان و[آخرون]، فكر ابن خلدون، الحدائنة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى، فبراير 2007. ص:101.

<sup>2</sup>- ليليا، بن سالم، "التحليل الانقسامي لمجتمعات المغرب العربي الكبير: حصيلة وتقييم" ص(11-42)، ليليا بن سالم و[آخرون]، الانثروبولوجية والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة الأستاذ عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفسلق، سلسلة المعرفة التاريخية، الطبعة الأولى، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، 1988: ص32.

<sup>3</sup>- سالم، حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى، 1998، ص:

51.

4- المرجع نفسه، ص: 52.

الاضطرابات السياسية والاجتماعية التي استلهم منها ابن خلدون تفكيره إلا أن هناك من ينتقده بأنه استنتج مقدمته من دراسته لمجتمع في حالة سكون وركود بُني على سلسلة من القطيعات، فهو يمثل بثشاؤمه حالة ركود لا على حالة تطور وحركة، أو بعبارة أخرى، أن ابن خلدون اهتدى إلى تحليل آلية نظام قائم، بل مستقر في الحضيض، لا إلى سبر أسباب تكوينه ووسائل إصلاحه. «عكس المجتمعات الأوروبية التي حافظت على التراكم الماضي والبناء بدون قطيعة جذرية مع الماضي. فالثورة التي قطعت الإنسان الأوروبي عن المجال التقليدي المبني على الأسرة وجماعته وأثرت في سلوكه هي الثورة التي تشمل النهضة، الإصلاح، الثورة الصناعية، وكذلك الثورات السياسية للقرن السابع عشر والتاسع عشر»<sup>1</sup>.

لقد تساءلنا قبل أن نتبنى أطروحة ابن خلدون عن مدى صلاحية وفعالية هذه المقاربة لتفسير التغير الاجتماعي، أليس ابن خلدون أقرب إلينا من السوسيولوجيا الغربية؟ من المؤكد أن العلامة ابن خلدون قد أقام نظرية في التاريخ لم يسبقه إليها أحد، ولكنها نظرية تطرح سؤالاً يتعلق بمدى صلاحيتها في المجتمع العربي الراهن إذ أنه مجتمع تتبادل فيه البنيات التقليدية والحديثة التأثير... لماذا لم يهتم العرب المسلمون بالمفكرين الكبار من طراز ابن خلدون وابن رشد وانشغلوا بكتاب أقل درجة؟ يرجع هذا الأمر إلى ما يطلق عليه سوسيولوجية الإخفاق *sociologie de l'échec*<sup>2</sup> بغض النظر عن الدوافع الموضوعية التي ألهمت ابن خلدون، فإن هناك دوافع ذاتية، خاصة به وبعائلته وبلده في جميع محاولاته مع أمراء غرناطة وبجاية وتونس وانتهت كلها بالسجن أو بالطرد أو الفرار وهذا الفشل السياسي هو الذي كان وراء الكتابة التاريخية عنده<sup>3</sup> "ربما رأى ابن خلدون أن الطاعون هو مرض اجتماعي أكثر منه عضوي، لأن الدولة عاجزة عن التصدي لهذا المرض، فهي تتجه نحو الانحدار والانحطاط لقد بلغت مرحلة الغريزة وقد لا نخطئ الصواب إذا تلمسنا آثار الطاعون النفسية بين علماء العصر ومفكره، أو فسرنا به إلى حد ما تشاؤمية ابن خلدون أو نظريته الدائرية للتاريخ... فهل لان الدول المغربية خلافا للدول الأوروبية وحتى للجارا الإسبانية، كانت عاجزة عن التدخل لوقف انتشار

1- David Riesman, La foule solitaire anatomie de la société moderne, traduit par Edgard Morin, édition B.Arthaud, Paris 1964. p:26.

2- أحمد الصادقي (ملاحم البعد النقدي في النظرية الخلدونية)، التربية والتكوين، دورية مغربية، ملف ابن خلدون، الدار البيضاء المغرب، العدد 2، 2007، ص: 75.

3- المرجع نفسه: ص82.

البواء، نظرا لأنه، كما يسجل ابن خلدون، لا يتفشى إلا في طور هرم الدولة ودخولها مرحلة الهدم والتلاشي، مما يؤكد ثابت القطيعة بين الدولة ومجتمع الأهالي والسكان<sup>1</sup> ينطلق في تفسيره للمجتمع من الواقع (ما هو كائن) ولا يتخيل مجتمع (ما يجب أن يكون) إننا نجد بعض الملامح لعملية السبر هذه (سبر غور الظاهرة الاجتماعية) لدى بعض المفكرين العرب الإسلاميين قبل ابن خلدون، مثل الفارابي وابن رشد، هذين المفكرين نظرا إلى القضايا الاجتماعية التاريخية من خلال منظور فلسفي يطرح مسائل الوجود والمعرفة والإنسان على نحو كلي. إنهما لم يركزا بحثهما على المجتمع من حيث خصوصيته، بل من حيث هو جزء من الوجود الكلي. أي أنهما ركزا جهودهما على الوجود "التحتي" الذي هو الطبيعة أو الكون، بينما المجتمع، كشكل لاحق من أشكال الوجود.<sup>2</sup>

أما ابن خلدون فقد درس المجتمع كجانب من الوجود لكن من منظور التاريخ الذي يفرزه منطق معين بعيدا عن الميتافيزيقيا حيث كتب: ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمم واليوم، نهيت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السوم. فأنشأت في التاريخ كتابا، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجابا، وفصلته في الأخبار والاعتبار بابا بابا، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا، وبنيتها على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الإعصار، وملئوا أكناف النواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال أو القصار، ومن سلف من الملوك والأنصار، وهم العرب والبربر، إذا هما الجيلان اللذان عرف بالمغرب مأواهما، وطال فيه على الأحقاب مئاها، حتى لا يكاد يتصور فيه ما عداهما، ولا يعرف أهله من الأجيال الأدميين سواهما. فهذبت مناحيه تهديبا، وقربته لإفهام العلماء والخاصة تقريبا، وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكا غربيا، واخترعته من بين المناحي مذهبا عجيبا، وطريقة مبتدعة وأسلوبا. وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها،

1- د. سالم حميش، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى ابريل 1998، ص: 64.

2- طيب، تزيي، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، 1971، ص: 391.

ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزغ من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك"<sup>1</sup>

#### 5- نقد

لا زالت القبيلة ضمنياً محركاً خفياً في الفعل السياسي، فهي محرك وعائق في نفس الوقت خاصة في بناء المؤسسات السياسية التي تخضع بموجبها إلى منطق الأشخاص وليس منطق البرامج، فخطابها يظهر على السطح أوقات الأزمات والانشقاقات بعد التحالفات، أو ما يسمى أنثروبولوجيا الانشطار والانصهار فالأجدى هو أن نرى في ظاهرة القبيلة عنوان التوبة إلى الذات في ظروف القاهرة، أن نتصورها كنتيجة ورمز معاق.<sup>2</sup> ولم تتغير مكانة وبنية القبيلة إلا في جزئها المرتبط بالدولة -المركز- (السعودية، العراق، الأردن، ليبيا)، لكنها مستمرة ضمنياً بمنطق آخر، إن الجديد البنيوي الذي يميز القبيلة المعاصرة في العراق هو تبعيتها للدولة، واعتمادها على الدولة في إعادة إنتاج نفسها، مما يشكل خسارة نسبية لسيادتها السياسية وسيادتها في الأرض.<sup>3</sup> وقد يتساءل آخرون عن نسبة صحة تفسير ابن خلدون لدور العصبية الفعال سياسياً، حينما تعلق الأمر بخلافة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما. بحيث إن مفهوم العصبية بالمعنى الخلدوني - وهو مفهوم تاريخي مادي- إذا كان قد استطاع أن يفسر استئثار قريش بالسلطة على سائر القبائل، فهو لا يستطيع أن يفسر اختيار أبي بكر بالذات دون غيره من رجالات قريش. ذلك أن الرئاسة -وفقاً لابن خلدون- لا تكون إلا في أهل العصبية ومن ثم فهي لا تنتقل إلا إلى أقوى فروعها، الأمر الذي كان يقتضي أن يتأخر أبو بكر باعتباره تميمياً ينتهي إلى أضعف حلقة في حلقات العصبية القرشية، وأن يتقدم بنو أمية أو بنو هاشم أو بنو مخزوم وما ينطبق على أبي بكر، ينطبق على عمر وهو من بني عدي، الذين لم يكونوا على أي حال، أقوى بطون قريش.<sup>4</sup>

1- أبو زيد عبد الرحمن، ابن خلدون، المقدمة، بيروت، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، المجلد الأول، الطبعة الثالثة، 1967، ص: 6.

2- عبد الله، العروي، مجمل تاريخ المغرب، المرجع السابق، ص: 100.

3 - هشام داود، "المجتمع والسلطة في العراق المعاصر" ص(149-191)، إسحاق نقاش [وآخرون]. المجتمع العراقي حفرات سوسولوجية في الاتنيات والطوائف والطبقات، الطبعة الأولى، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت 2006، ص: 171.

4- عبد الجواد، ياسين، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 1998، ص: 328.

في الظاهر تدعي الماركسية أن الدين أفيون الشعوب أي أن الدين إذا أصبح خطابا إيديولوجيا يصبح مخدرا لأن الإيديولوجية هي: خطاب يزيّف الوعي وخطاب يبرر الوضع كما أنه خطاب يقلب الواقع. ومع هذا فأصل الماركسية ديني إذا أخذنا في التحليل أصل الجدلية الهيجيلية التي أصلها الثالث المسيحي، أي علاقة الله المطلق مع مريم النسبية، إن المعرفة الحقيقية هي التي تجد الطريقة الأبدية للتوليد. بل لابد لنا أيضا من إيجاد أداة دقيقة إلى حد ما، تؤمن فهم كيفية هذا التوليد، ووتيرة هذه الصيرورة... إنها التثليث. وأقصد هنا التثليث المأخوذ كمولد. ويكفي التفكير بالثالث المسيحي حتى نفهم أن المبادئ في هذا التثليث غير مقابلة، ولكنها تعرف بواسطة حركة وحيدة الاتجاه. الأمر الذي يجعل الأول يولد الثاني، ويأتي الثالث من الاثنين السابقين بواسطة ضرورة غامضة. إن هيغل الذي درس اللاهوت بدل ترتيب هذا المخطط وعدله، ووقته، وحصل منه دون شك على عناصر جدليته.<sup>1</sup>

## 6-التوصيات

ينبغي العمل على تثمين محتويات كتاب العبر لابن خلدون بحيث مازالت المقدمة حبلى بالأفكار والمشاريع النقدية كمشروع مالك بن نبي المستلهم من أفكار ابن خلدون، إن تاريخ الفلسفة السياسية يختزل إلى نقطة هامة هي التفكير بالآخر، أي الآخر الذي هو مرآة الأنا، فالعدو هو محرك أفكارنا وهو الذي يحدد اتجاهات فكرنا الحربية، والسلمية. إن الفلسفة السياسية (وكل الفلسفات الكبيرة ذات نتائج سياسية وربما كانت ذات منابع سياسية) تأتي غالبا من التفكير باضطرابات دولة معارضة ومجاورة. إن أفلاطون، السياسي الكبير جدا كان يفكر بإسبارطة، مع أنه من أثينا. وأرسطو كان يفكر بمقدونيا إمبراطورية الاسكندر (الرواقية) stoïcisme عبارة عن فكرة صنعتها عقول إغريقية عن الإمبراطورية الرومانية. وكان هوبس يفكر بلويس الرابع عشر، على حين كان مونتيسكيو يفكر بانكلترا كما كان "كانط" يفكر بالعام 1789 (عام اندلاع الثورة الفرنسية)<sup>2</sup>

إن النموذج النظري المتمثل في القبيلة في المجتمع الانقسامي، الذي درسه Evans-Pritchard إيفانس بريتشارد عند النوار les Nuer وكذلك Gellner غيلنر في دراسته للمغرب الموسومة بصالحاء الأطلس، يمثل الخطوط الكبرى للنظام الانقسامي ذي الفوضى المنظمة.

1- جان، غيتون، الفكر والحرب، ترجمة: المقدم الهيثم الأيوبي وأكرم ديري، بدون طبعة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1980، ص: 70.

- جان، غيتون، المرجع السابق، ص: 70<sup>2</sup>

انطلاقاً من هذه الحالة، فمأسسة السياسي في هذه المجتمعات القبلية هي البرنامج الطموح الذي يتبناه لعروسي عمري: حيث يقدم نموذجاً عاماً للمجتمع المغربي الوسيط، مجتمع قبلي في خضمه تطورت دول نوعاً ما بوتيرة سريعة الزوال. فقد كانت مرجعيته المنهجية العلامة ابن خلدون، بيد أن لعروسي عمري، أغنى وطور خط ابن خلدون. فقد برهن الباحث لعروسي على أصالة النموذج الخلدوني، في نقطة البداية حين يتزوج الصوفي-الديني-مع الأسطوري - القبيلة والانتماء-، حول حكمة شيخ حامل لمشروع إيديولوجي وسياسي.

على هذه القواعد تأسست الإمبراطوريات والدول - الموحدون والمرابطون- مع الأخذ بالمتغيرات الخارجية للعالم القبلي البربري وعلى أشكال الولاء - التحزب والزبونية- نموذج الأدارسة والفاطميين- وقد ظهر لعروسي وفيما وسجين النموذج الانقسامى - بداية من هانوطو- لتورتو hanoteau et Letourneux ودوركايم Durkheim- غيلنر Gellner مفضلاً الشكل على المضامين الاجتماعية، فمبدأ - سوسولوجية القطيعة- تتضمن بعض التشابه والتداخل مع الماركسية-التراكم- لكنها تنفرد بالدورة التاريخية المتواصلة، استمرارية القطيعة أو التطور بالقطيعة هو المركز الفكري لابن خلدون، فالقطيعة في مضمونها هي الدورة الخلدونية، أي أن الحاضر يبني على قطيعة مع الماضي والمستقبل يبني بالقطيعة مع الماضي والحاضر.

## 7-قائمة المراجع

### المصادر

- ابن خلدون، عبد الرحمن أبو زيد، المقدمة، المجلد الأول، بيروت: مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، 1967.

### المراجع

- نقاش، إسحاق و[آخرون]، المجتمع العراقي حفريات سوسولوجية في الاثنيات والطوائف والطبقات، معهد الدراسات الإستراتيجية، بيروت، الطبعة الثالثة، 2006

- بدوي السيد، محمد، مدخل إلى علم الاجتماع، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1985، ص: 108 - غليون، برهان، اغتيال العقل، موفم للنشر، الجزائر، 1990.

- حاروش، نور الدين، تاريخ الفكر السياسي، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

- مهيبيل، عمر، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر، ديوان المطبوعات الجامعية، بن عكنون الجزائر، الطبعة الثانية، 1993.

- ملحم، حسن، التحليل الاجتماعي للسلطة، منشورات دحلب، المطبعة الجزائرية للمجلات والجرائد، بوزريعة، الجزائر، 1993.

- عامل، مهدي، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت، 1985.

- آزاد، احمد علي و[آخرون]، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى، مارس 2004.
- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة: عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الثانية، 1997.
- الكواكي، عبد الرحمن، طابع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، بيروت، الطبعة الأولى، 1984.
- الشدادي، عبد السلام، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة: محمد الهاللي وبشرى الفكيكي، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 2000.
- العروي، عبد الله، ابن خلدون وماكيافلي، سلسلة بحوث اجتماعية، دار الساقى للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، 1990.
- العروي، عبد الله، مجمل تاريخ المغرب، الجزء الثاني، المركز الثقافي العربي، الطبعة الثانية، الدار البيضاء، 2004.
- غيتون، جان، الفكر والحرب، ترجمة: المقدم الهيثم الأيوبي وأكرم ديري، المؤسسة العربية للدراسات النشر، بيروت، 1980.
- شعبان، جمال و[آخرون]، فكر ابن خلدون الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى، 2007.
- بن الحاج رحومة عادل، "في معنى القبيلة بين ابن خلدون ومافزولي: المجتمع موضع استفهام؟" ص(95-113) جمال شعبان و[آخرون]، فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، الطبعة الأولى، فبراير 2007.
- بن سالم، ليليا و[آخرون]، الأنتروبولوجية والتاريخ حالة المغرب العربي، ترجمة الأستاذ عبد الأحد السبتي وعبد اللطيف الفسلق، سلسلة المعرفة التاريخية، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء المغرب، الطبعة الأولى، 1988.
- حميش، سالم، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، دار الطليعة للطباعة والنشر بيروت، الطبعة الأولى، 1998.
- ياسين، عبد الجواد، السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 1998.
- تيزني، طيب، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، الطبعة الخامسة، دمشق، 1971.
- Riesman, David, La foule solitaire anatomie de la société moderne, traduit par : Edgard Morin, édition B.Arthaud, Paris 1964.
- Amri, Laroussi, pour une sociologie des ruptures –la tribu au Maghreb médiéval, Tunis, Université de Tunis-I, Faculté des sciences humaines et sociales, Série Sociologie, 2, vol. VI, 1997.
- Jait Hicham, la personnalité et le devenir arabo-islamique. Édition du seuil, paris 1974

#### المجلات

- رحاب المعرفة، السنة التاسعة، العدد 51، ماي-جوان 2006، عدد خاص ابن خلدون.
- التربية والتكوين، دورية مغربية، ملف ابن خلدون، العدد 2، المغرب، 2007.