

## ابن خلدون : مقارنة إبستمولوجية

### ملخص:

إن دول العالم التي طالما فرقها جغرافيا ، و السياسة ، و الاقتصاد ، و الثقافة ، وتوزيع الثروات ، تجمعها اليوم مفردة جديدة هي " الأزمة المشتركة " ، لان ثورة المعلومات و الاتصالات ألغت كل الحدود ، و الثقافة العالمية التي ظن الجميع أنها مجرد خيار أمست حتمية . و مستعمرات الماضي أصبحت جزء من العلاقات الدولية . لذلك فنحن بحاجة اليوم و أكثر من أي وقت مضى لإعادة قراءة التاريخ، لنستطيع أن نتعامل مع أي " أزمة مشتركة " حالية أو مستقبلية. و من دون شك فإن التعاطي الإبستمولوجي مع الفكر الخلدوني أصبح ضرورة علمية تفرض نفسها على الساحة المحلية العربية و على الساحة الدولية أيضا . ابن خلدون الذي حلل طبيعة المجتمع العربي القروسي المتوسطي ، و وضع كل تفاصيل نشوء ، قيام و فناء الحضارة . نستدعيه اليوم بقوة لمساعدنا في وضع قراءة علمية لما يحدث على الساحة المحلية و الدولية . خاصة بعدما أثبتت نظريات الصراع الدولي الحديثة عدم قدرتها على تفسير أشكال الصراع في عالم ما بعد الحرب الباردة ، و بذلك تقف نظرية ابن خلدون في قراءة التاريخ و في صيرورة الحضارات و التي ترى بأن أسباب الصراع و الفناء تحدث داخل الحضارة نفسها أمام نظرية صامويل هنتنغتون التي ترى بأن الصراع اليوم أصبح حتمية تاريخية تقوم بين الحضارات الكبرى و تنتهي بغلبة حضارة واحدة تكون هي الحضارة العالمية.

أ.صبا البوسطجي  
كلية العلوم الإنسانية والإنسانية  
قسم علم الاجتماع  
جامعة قسنطينة 2

### Abstract:

All over the world, the States which are separated by geography, politics, economy, culture and the distribution of resources end up united by a new expression of what is known as « the common crisis ». The *information and communications technology revolution* has abolished any remaining border. The so-called world culture appears nowadays to be a necessity and no more a mere option. The old colonies has become actively involved in world matters. It is then necessary, nowadays and more than in any other era, to rethink history in order to be able to face any present or future « common crisis ». Therefore, a close epistemological scrutiny of Ibn Khaldoun's thought becomes imperative, not only when considering the Arab world alone but on the scale of whole world as well. This famous historian indeed brought to light, through an in-depth and original analysis, the specifics of the Arab medieval civilization in its all steps : appearance, expansion and decline. In a context where modern theories of « clash of civilizations » has failed to comprehend the post-Cold War new world order, Ibn Khaldoun's work enable us to develop a scientific approach of the events which are occurring in both the international and the local scenes.. From this point of view, we are going to confront Ibn Khaldoun's history of civilization theory to the Samuel Huntington's. Whereas the former pretends that conflicts and the causes of decline appear from within a civilization itself, the latter leans on external factors and describes a conflict as a historical need for opposing great civilizations. According to Huntington, the one which prevails in that war ends up being the world civilization.

### مقدمة:

يعتبر الفكر الخلدوني محطة خاصة في تاريخ الفكر العالمي ، هذه المحطة تحمل خصوصية التمركز الزماني و المكاني في أن واحد. فابن خلدون هو معاصر القرون الوسطى ، الزمن الذي سجلت فيه حضارات العالم بشرقها و غربها قرار عبورها أو لا عبورها إلى مرحلة الحدائة . و هو الذي تنقل على طول الساحل الأبيض المتوسط من الأندلس إلى الإسكندرية ، هذا الساحل الذي يفصل شمال الكرة الأرضية عن جنوبها ، و تصطف عليه أهم دول أوروبا في مقابل أهم دول إفريقيا .

و هناك أيضا أين كان للتاريخ برغم جموده ، معاني تتجاوز حدود الزمان . فالتجربة التاريخية القروسطية تجربة خاصة بكل المقاييس . و من ثمة كان ابن خلدون طفرة ذلك العصر ، لا شيء ، إلا لأنه برغم كل الصراعات الدينية و السياسية و الأيديولوجية التي طبعت المنطقة استطاع أن يكتب ما حدث في تلك الفترة و ما قد يحدث . في أثناء تحرير هذا المقال ، لم تواجهنا إشكالية المصادر و المراجع لأنها توفرت في كل أشكالها و توجهاتها ، و لكن عوض أن توضح لنا هذا الفكر زادته غموضا . لأنها على كثرتها اتخذت طريقة الاصطاف الأفقي، لا التراكم العمودي. مما جعل مهمة بناء فكرة معينة تخص الفكر الخلدوني و تناولها بالدراسة و التحليل ، مهمة صعبة للغاية . لذلك وجدنا أن الحل يكمن في إتباع المنهج المقارن و منهج تحليل المضمون في آن واحد . فاخترنا مفكرين كتبنا عن ابن خلدون بدقة و موضوعية. و على رغم من اختلاف اختصاصهما و توجهاتهما، إلا أن مقارنتهما كانت ممكنة، لأن كلاهما اتبع نهج الخطاب العقلاني. هذان الكاتبان هما:

الجيوسياسي الفرنسي " ايف لاکوست"<sup>(1)</sup> و الفيلسوف المغربي " محمد عابد الجابري "<sup>(2)</sup>. في هذا المقال ، قمنا باختيار زاوية المقاربة الأبيستولوجية على وجه التحديد ، على اعتبار أنها القاعدة الأساسية التي يجب أن نحدد معالمها بشكل واضح لكي نصل فعلا إلى جوهر الفكر الخلدوني، و من ثمة طرحنا فكرة تصنيف ابن خلدون من حيث الاختصاص ، فكان هذا المفكر أمام جدلية الانتماء لفلسفة التاريخ أو لعلم التاريخ ، وفي الحقيقة إن هذا الطرح ما هو إلا عينة واحدة من بين مجموع جدليات كثيرة حاولت باستعمال كل الحجج أن تثبت انتماء ابن خلدون إلى واحد من بين العديد من الاختصاصات العلمية الحديثة. و لتحقيق هذا الهدف قمنا بعرض الأوضاع الأبيستولوجية التي سبقت و تزامنت مع وجود ابن خلدون، مركزين على فكرة القطيعة الأبيستولوجية التي قام بها، ثم ما جاء به من جديد فيما يخص كتابة التاريخ. لقد حاولنا أن تكون مقالتنا هذه فضاء علميا لطرح الأفكار و فرزها، عن طريق المقارنة بين آراء الجابري و لاکوست، و من ثمة فتحنا الباب أمام التساؤل الرئيسي التالي : كيف استطاع ابن خلدون أن يخرج دراسة التاريخ من خانة السرد إلى حقل علم التاريخ الذي يتصف بالدقة و الموضوعية ؟ و كيف مهد ذلك لدخول مفهوم الحضارة إلى قلب الأبيستولوجيا لأول مرة ؟

#### ابن خلدون بين فلسفة التاريخ و علم التاريخ :

على الرغم من كل المحاولات التي أرادت أن تضع ابن خلدون في خانة فلسفة التاريخ، يبقى لاکوست مصرا على رأيه في أن ابن خلدون كانت له الأسبقية التاريخية في وضع ركائز علم التاريخ كعلم منفصل بذاته عن باقي العلوم الأخرى، و يطرح في مؤلفه الموسوم " ابن خلدون ولادة التاريخ، ماضي العالم الثالث " تساؤل مهم و أساسي هو: لماذا تطورت الفلسفة و الفن بدون انقطاع مقارنة مع تطور الفكر التاريخي؟ و يجيب على هذا التساؤل في الفقرة التالية: " إن الفن و الفلسفة يقدمان استعدادا كبيرا للتكيف مع شروط ثقافية هي بالمقابل غير مواتية لتطور الفكر التاريخي، على اعتبار أن الفلسفة كانت خلال مدة طويلة الخادمة المطيعة إلى حد ما لعلم اللاهوت، و كان الفن عميل الدين الذي شكل الأساس الظاهر إلى حد ما لأيديولوجية سائر الحضارات." <sup>(3)</sup> و ليوضح الأمر وضع مقارنة بين الفيلسوف و المؤرخ، حيث وجد أن الفيلسوف يستطيع أن يتجرد من شروط عصره، أما المؤرخ فمن المستحيل أن ينطلق من مفاهيم وحيدة. و يرى أن استدلال ابن خلدون الجدلية و المادية لا يمكن أن تصدر مباشرة من تقاليد الفلسفة، فلو أن ابن خلدون أراد أن يضع مؤلفا فلسفيا في الأساس، لكان بحث عن معاضدة استدلاله التاريخية بالنظريات الفلسفية لدى متقدميه، لأنه يعرف آثارهم حق المعرفة، و لكنه عندما يعرض أو يبين مبادئ منهجه التاريخي ، فهو لا يستند عمليا قط على نفوذ فلاسفة عصره الكبار. و لكن لاکوست هنا يتحدث عن الفلسفة بشكل عام و ليس عن فلسفة التاريخ ، لان هناك فرق بينهما ، لذلك يجب أن نتحدث قليلا عن ثلاثة مفاهيم مهمة و رئيسية هي: الفلسفة، فلسفة التاريخ، و علم التاريخ. و لنخرج قليلا عن التعريفات المجردة و التي قد لا تفهم أحيانا، ارتأينا أن نعرض رأي الدكتور أيمن الحجواي، و يقول في هذا الصدد: " إن الفلسفة تبدأ من النقطة التي يقف فيها العقل متحيرا و مندهشا أمام حدث ما، حيث يرى أن الأفا من التفاحات سقطت على الآلاف من الناس قبل نيوتن، و لكن حين بدأت الحيرة أمام ذلك السقوط ابتدأت الفلسفة، ثم تولد عن تلك الحيرة محاولة التفسير التي قادت إلى

اكتشاف قانون الجاذبية، و بعد الاكتشاف أصبح القانون جزءا من علم الفيزياء، و لم يعد فلسفة لان الاندهاش و الحيرة قد انتهيا " (4) . لذلك فهويرى أن الفلسفة تظل أوسع من العلم، لأنها تستوقف الفكر أمام المجهول، ثم يتولد عنها العلم الذي يحاول إدخال المجهول إلى معلوم.

إذا ما حاولنا أن نطبق هذه الجزئيات التي حاول الحجاوي أن يفسر بها مفهوم الفلسفة بطريقة مبسطة على ابن خلدون، هل نستطيع أن نعتبره قد أذهل أمام تهاوي دول عصره الواحدة تلو الأخرى، ( هذا الذهول الذي لم يستطع أن يمسه المؤرخين الذين سبقوه )، و قرر بناء على ذلك أن يكتشف سبب هذه الظاهرة. و بعد بحثه و تفصيله وجد مجموعة من الأسباب التي تفسر له هذه الظاهرة، ليضع يده أخيرا على قانون يسير نشوء و فناء الدول والحضارات في المجتمعات القبيلية. و بهذا فإن ابن خلدون ابتدأ بفلسفة التاريخ و انتهى عند علم التاريخ. و يضيف الحجاوي أن علم التاريخ يكاد يقتصر على الإلمام بالأصول التي يمكن للمؤرخ أن يتبعها في أثناء تسجيله للأحداث، في حين أن فلسفة التاريخ هي الوقوف بتساؤل أمام الإحداث التاريخية، و ما السبب الكامن وراء حدوثها. و يختم حجته بمقارنه بقول فيها " لقد فلسف ماركس التاريخ، فخرج للعالم بتلك النظرية الشمولية، و من قبله ابن خلدون، لم يرض بحصر التاريخ في إطار تسجيل أحداثه، بل تجاوز ذلك إلى فلسفته، فجاءت المقدمة بعلم جديد لم تعرفه كتب التاريخ من قبله " (5) . بالنسبة للجابري فإنه لا يقف عند حد أثر الفلسفة في مقدمة ابن خلدون، بل يعتبره فيلسوفا للتاريخ و مؤرخا في آن واحد، و فصل في هذه النقطة كثيرا للحد الذي وضح فيه نوع هذه الفلسفة تحديدا، فيقول: " .... أما في تاريخنا نحن العرب فلقد برزت الحاجة إلى رؤية فلسفية للتاريخ مع ابن خلدون يوم كان حاضر الوطن العربي و الإسلامي يشهد تغيرات تعكس في الاتجاه العام " تراجعاً " و ليس " تقدماً "، فلقد اتجه صاحب المقدمة إلى تفسير " التراجع " لا " التقدم " و من هنا كانت فلسفة التاريخ الخلدونية فلسفة " تراجع " في التاريخ، بينما كانت فلسفة التاريخ عند مفكري أوروبا القرنين الثامن عشر و التاسع عشر فلسفة تقدم. " (6) و يقارن الجابري في هذا الجزء من كتابه إشكالية الفكر العربي المعاصر بين ابن خلدون و كوندراسيه، هذا الأخير الذي على الرغم من عزله في فندق صغير هروبا من سياسة طاغية، نادى بالتححرر و التقدم و الكمال، عكس ابن خلدون الذي ركز في مقدمته على الخمول و الانقباض .

و بذلك فإن الجابري و على الرغم من إقراره مرارا و تكرارا بان ابن خلدون هو مؤسس علم التاريخ بامتياز، و لكنه في نفس الوقت يعتبره واحد من أهم فلاسفة التاريخ، لأنه يرى أن فلسفة التاريخ تقوم في جوهرها على اكتشاف العقل في التاريخ. و يقول في هذا الصدد: " إن ما يهمنا في موضوعنا ليس تفسير رؤية ابن خلدون للتاريخ و لا تبريرها، بل ما يهمنا أساسا هو المشروع الحضاري العربي الذي كان ابن خلدون نفسه ثمرة من ثماره، أي ممكنا من ممكاته التي تحققت، و لكن التاريخ، منظوراً إليه من الزاوية الفلسفية، ليس مقصوراً على ما تحقق فقط بل انه ما كان صائرا إلى التحقيق. و بعبارة أخرى إن فيلسوف التاريخ لا تهتمه الأحداث التاريخية الفريدة التي تحققت إلا بقدر ما تشير إلى نزوعات التاريخ التي لم تتحقق كاملة إلى المشروع الحضاري الذي كان يبني و يشيد من خلال تزامم الأحداث التاريخية الفريدة و تعاقبها .. " (7) و في نفس هذا السياق يقول فريد العليبي: " إن ابن خلدون و على الرغم من معاداته الصريحة للفلسفة، إلا انه لم يفلت من قبضتها، لان الدارس للمقدمة يقف على آراء فلسفية عديدة و تطويع لمفاهيم فلسفية شهيرة مثل المادة و الصورة، و نقل لبعض أقوال الفلاسفة، إضافة إلى دعوة صريحة منه إلى ضرورة اعتماد البرهان " (8).

و يقول أندري ادم، أن محمد عزيز لحبيب دافع عن ابن خلدون بعد أن اتهم بالتناقض، كونه يحتقر الفلسفة في الوقت الذي استند في أثناء تصوره للتاريخ على فلسفة. فيقول: " إذا اعتمدنا على النية و الاهتمام، فإن الأمر يتعلق فعلا بفلسفة، و لكن من حيث التقنية فهو ليس كذلك " (9) و بين كل هذه الآراء التي على الرغم من اختلافها تحمل حججها الموضوعية معها، نطرح التساؤلات التالية:

إذا اعتبرنا فعلا أن ابن خلدون احد فلاسفة التاريخ، لماذا يصير في مقدمته على إتباع الغزالي في تحريم الفلسفة و ينعتها بأسوء النعوت من جهة، و من جهة أخرى يلحق بأستاذه الأبلي الذي انتقل من تونس إلى

فاس ، لغرض تلقينه كل أصول الفلسفة؟ وكيف نفسر أيضا التناقض ما بين استعماله للكثير من المصطلحات و الأفكار الفلسفية في مؤلفه من ناحية، و ذمه للفلسفة و دارسيها من ناحية أخرى؟ هل كان ابن خلدون مقتنعا فعلا بذلك أم انه كان يخشى على نفسه بعدما حرمت الفلسفة في ذلك العصر، و من هذا المنطلق هل أوقع ابن خلدون نفسه عمدا في هذا التناقض؟

**موقع ابن خلدون في الخارطة الابستمولوجية** إن هدفنا الرئيسي هو ليس فقط إبراز ما جاء به ابن خلدون من تجديد، و لكن معرفة موقع هذه الإضافة بالمقارنة مع مجمل المعرفة الابستمولوجية، ما الذي سبقه؟ و ما الذي عاصره؟ و ما الذي تلاه؟ و هنا يصبح ابن خلدون جزء من مشهد ابستمولوجي كبير، لا قطعة فنية منقطعة النظير، عزلت بمفردها في احد متاحف الفكر العربي. إن ما جاء به ابن خلدون بقي فكرا خاص به، افتقد فيما بعد إلى التراكم، و بذلك لم يتحول إلى مدرسة فكرية خلدونية. لذلك حان الوقت للتوقف عن البحث في حياة ابن خلدون الشخصية و التوجه بالدراسات المعمقة إلى ظروف عصره الابستمولوجية، لأنها وحدها قادرة على توضيح أبعاد نظريته و من ثمة الدخول في مرحلة إنشاء مدرسة خلدونية حقيقية.

و لان مقالتنا هذه تدور دائما حول الجابري و لاكوست، فسنقوم بعرض طرحهما لهذه الجزئية و محاولة وضع استنتاجات موضوعية بناء على ذلك .

بعد مجموع القراءات التي قمنا بها، وجدنا اختلافا في طريقة الطرح بشكل عام، حيث حاول لاكوست أن يعطي للتقديم الابستمولوجي بعدا عالميا، و يحدد إضافات ابن خلدون في مجال علم التاريخ على وجه التحديد، و كان منهجه واضحا و منظما. ابتداء بعرض لمحة تاريخية عن الفكر التاريخي منذ العهد البابلي، مبينا بوضوح أن الاهتمامات اللاهوتية ظلت لفترة زمنية طويلة تحول دون التطور الجيني للفكر التاريخي. وهو يرى أن هذه الظاهرة بقيت بالغة التعميم حتى القرن التاسع عشر، باستثناء حالتين فقط ، الأولى تمثل في العالم اليوناني اللاتيني توسيديد، و الثانية في الحضارة الإسلامية القروسطية و المتمثلة في ابن خلدون. لان هذين الاثنین كتبنا التاريخ بطريقة مختلفة عن من عاصروهم. و بين لاكوست بوضوح و اختصار كيف أن ابن خلدون قام بقطيعة مهمة في الفكر التاريخي للعالم الإسلامي القروسطي.

حيث قام بتحديد بعض إشكاليات كتابة التاريخ في الإرث الفكري العربي الإسلامي، كإشكالية الكذب و الخوارق في الأدب العربي، إشكالية السرد التاريخي، و إشكالية جهل العلاقة القائمة بين وقائع التاريخ السياسي و العسكري و بين التطور الاقتصادي و الاجتماعي. و أمام كل هذه الإشكاليات ، قام ابن خلدون بإعادة ترتيب الغرفة الابستمولوجية بطريقة علمية، أخرجت التاريخ من عالم المعرفة المبني على اللاهوت و الأدب . و حسب تصور لاكوست، فان ابن خلدون فعل ذلك أولا عن طريق إدخال مصطلحات تقنية جديدة و حديثة بالنسبة لعصره ، و التخلي عن استخدام التعبيرات الشعرية و الأدبية، و لذلك لم تكن المقدمة كتاب معدا لإطراء المستمعين، بل كتاب تفكير و جهد من البحث و الفهم، و ثانيا تركيزه على بنية الفئات ، و ابتعاده عن وصف شخصية كبار الأبطال، و عوض أن يسرد قصة مأسوية من تاريخ الأمراء، اختار قصة عادية بنوع خاص تنشأ فيها الأحداث الكبرى من الأساس الذي يشكل الحياة الاقتصادية و التنظيم الاجتماعي. **ثالثا** : تصدى للسرد التاريخي عن طريق استعمال التفكير المنطقي في كتابة التاريخ، و استعماله أيضا للعلوم الإضافية للتاريخ مثل الاقتصاد، و الجغرافيا، و الديمغرافيا ...، و كذلك استخدام مبدأ السببية الذي يعتمد على فهم أسباب كل حدث فهما عميقا. **رابعا** : إقامة علاقة بين مختلف القطاعات: حيث سجل مؤلف ابن خلدون انقلابا أساسيا في الفكر التاريخي، ضمن الحد الذي أقام فيه العلاقة بين قطاعات، كانت المعرفة حتى ذلك الحين تفصل ما بينها بطريقة تكاد تكون تامة. إضافة إلى ذلك تكلم لاكوست أيضا عن أهم المفكرين الذي سبقوا و عاصروا ابن خلدون، مركزا على ابن رشد و الغزالي، على اعتبار أن كليهما لعب دورا مفصليا في برمجة الفكر العربي منذ ذلك الحين.

أما بالنسبة للجابري فإنه يطرق هذا الموضوع في اثنين من مؤلفاته. ففي كتابه " إشكالية الفكر العربي المعاصر " قدم الفكر بوصفه أداة و محتوى، يرتبط بعلاقة عضوية مع المحيط الاجتماعي و الثقافي

الذي ينتمي إليه، فعلمية التفكير ذاتها لا تتم إلا داخل ثقافة معينة و بواسطتها، لذلك يجب معرفة القاعدة الإبستمولوجية لتلك الثقافة ، أو نظامها المعرفي. و لكن الإشكالية التي يطرحها الجابري هنا مختلفة بعض الشيء، لأنه يرى أن الثقافة العربية ليست مكونة من نظام معرفي واحد، و لكن من ثلاث نظم معرفية متميزة و متصادمة، و ذلك منذ بداية تشكلها، كثقافة عالمية، مع العصر العباسي الأول و الذي يعتبر عصر التدوين و الترجمة. تقدم هذه النظم المعرفية الثلاثة رؤية خاصة للعالم و توظف مفاهيم و آليات معينة في إنتاج المعرفة. هذه النظم هي :

البيان، العرفان و البرهان.  
و يخلص الجابري إلى أن الصراع بين هذه النظم المعرفية الثلاثة انتهى بانتصار العرفان، لا كنظام معرفي مؤسس لايدولوجيا سياسية أو دينية معينة، بل كبديل لكل نظام معرفي آخر و لكل أيديولوجيا تريد تبرير سياسة ما أو تكريس واقع سياسي معين. انه التصوف الذي اكتسح الساحة، فنقل خطاب اللاعقل إلى مملكة البيان و البرهان و أيضا إلى مملكة العامة، فتدقق اللامعقول بلباسه الديني الذي حول العامة إلى قوة مادية تقف أمام وجه كل نهضة عقلية أو حركة إصلاحية ، و بذلك فهو عصر الانحطاط الذي سجل فيه العقل العربي استقالته. و يرى الجابري أن أي تحليل لتاريخ الفكر العربي و الثقافة العربية، سيظل ناقصا و ستكون نتائجه مظلمة إذا لم يأخذ في حسابه دور السياسة في توجيه هذا الفكر و تحديد مساره و منرجاته .

و هنا استنتج الجابري أن علم الخوارزمي و البيروني و ابن الهيثم و ابن النفيس و غيرهم كان يقع خارج حلبة الصراع، و لذلك لم يكن لديه أي دور يذكر في المعارك الفكرية و الأيديولوجية، و بالتالي فهو لم يساهم في تغذية العقل العربي و لا في تجديد أشكاله، و بقي يكتسي نفس الطابع من نهاية عصر التدوين و إلى بداية عصر ما بعد ابن خلدون، و إلى قيام النهضة العربية الحديثة، و إلى غاية يومنا هذا. يطرح الجابري في هذا العرض المختصر و المركز صورة معبرة لماضي الفكر العربي ، لكن السؤال المطروح ما الذي قدمه ابن خلدون في ظل هذه الأوضاع المتردية؟ و ما هي مواقفه اتجاه هذه النظم المعرفية الثلاث؟ و إلى أي واحد منهم كان ينتمي؟ أم أن ابن خلدون كان له وضعه الإبستمولوجي الخاص؟

يرى الجابري انه على الرغم من إعلان بطلان الفلسفة، بقي ابن خلدون فيلسوفا في تفكيره ، و في نقده للميتافيزيقا و قضاياها، بل انه حاول أن يعقلن ما هو بعيد عن العقل، كقضايا الكاهنة و السحر و " الكيمياء " و التنجيم و غيرها. و فصل الجابري طويلا في العديد من القضايا التي تخص إضافات ابن خلدون في الفلسفة، كمراتب الوجود، و حدود المعرفة العقلية، و إشكالية العقل و النقل أو بعبارة أخرى مشكل التوفيق بين الدين و الفلسفة، و التي تعتبر من أهم الإشكاليات في الفكر الإسلامي. يفرّد الجابري لهذه القضايا فصولا طويلة من كتابه : " العصبية و الدولة "، و هذا ليس غريبا عنه كفيلسوف، و لكنه انتقل فيما بعد ليفصل في موضوع كتابة التاريخ و المؤرخين ، و الحقيقة انه نهج تقريبا نفس نهج لاکوست ، لأنه تكلم أولا عن الأخطاء التي كانت قبل ابن خلدون ثم انتقل إلى انتقاد ابن خلدون لها، و أخيرا إلى ما قدمه من طريقة جديدة لكتابة التاريخ، و لكن هناك بعض الاختلافات فيما يخص تحديد منطلقات ابن خلدون و سلاحظ ذلك في أثناء العرض القادم .

تطرق الجابري إلى مشكل السببية عند ابن خلدون، و التي يرى أن معظم الباحثين اختلفوا فيها، لذلك لا يجب الفصل في هذا الإشكال إلا إذا توفر شرطين: أولهما، فهم واضح و دقيق لما يعنيه ب " طبائع العمران "، و ثانيهما، استحضار آراء الأشاعرة في مشكلة السببية الذين يبنون مبدأهم على رفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، و يتلخص رأيهم في أن الاقتران و الارتباط بين الأسباب و المسببات ليس ضروريا، و كل ما هناك أن الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى، و يقول الجابري في هذا الصدد: " .... فالسببية عندهم ( الأشاعرة ) و عند ابن خلدون كذلك ليست مبدأ عقليا ضروريا كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة، و هكذا ففكرة العادة عندهم مؤداها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فان الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقترن بها، و لكن دون أن تحدث علاقة ضرورية بين الاثنتين، و بما هي عادة فإنها تقوم على المشاهدة و التجربة " (10)

يقول الجابري أن ابن خلدون يتبنى نفس هذا الموقف، مع فارق دقيق و هو انه يرى العادة قد استقرت و ذهبت الخوارق و صار الحكم للعادة، في حين أن قدماء الأشاعرة إنما قالوا ب " فكرة العادة " ليتركوا الباب مفتوحا أمام الخوارق و المعجزات.

إن الجابري مع هذا الطرح يناقض لأكوست بشكل جوهري، لان اعتبار ابن خلدون سببيا بطريقة الأشاعرة، شيء يناقض الطريقة التي حلل بها هذا المفكر المجتمع و الدولة و التاريخ الشمال الأفريقي الوسطي بشكل عام. و قبل إطلاق أحكام مسبقة في هذه الجزئية بالذات يجب التحري و الرجوع إلى كتب التاريخ الإسلامي من جهة و كتاب العبر لابن خلدون من جهة أخرى، لان الجابري بهذا الطرح يفتح الباب واسعا أمام عدة تساؤلات قد تقلب موازين الفكر الخلدوني.

أما بالنسبة لموضوع الاهتمام بالتاريخ، يرى الجابري بان الاهتمام به قد رافق نشوء و نمو الحضارة الإسلامية في مختلف عصورها، بل يمكن القول بان الحضارة الإسلامية هي " حضارة تاريخ "، فالإسلام عقيدة و شريعة، فهو لا يدعو إلى الإيمان فقط، بل إلى تنظيم معين للشؤون الاجتماعية و السياسية، و منه يرى الجابري أن خير معين في هذا الوضع هو التاريخ، ليسجل به الماضي بكل وقائعه، و يستعين به علماء الدين حين يريدون التفقه، فأى مشاكل قد تحدث في الحاضر سواء كانت اجتماعية أو سياسية أو اقتصادية .... الخ يجب حلها كما حلها السلف في مسائل مماثلة . إذن هكذا كان التاريخ في الفكر الإسلامي، ما الذي غيره ابن خلدون إذن؟ يرى الجابري أن ما يثر الانتباه في التجديد الخلدوني هو تصوره عن " باطن التاريخ "، تشكل هذا التصور لديه بعد أن عاش ابن خلدون تجربة سياسية صعبة عندما قتل صديقه أمير بجاية و تشرده هو بدوره، و منذ ذلك الحين أصبح لا يرى في الأحداث، صغيرة كانت أو كبيرة، سوى صفحة من صفحات كتاب التاريخ. و هنا تجاوزت مشكلة ابن خلدون حدود تجربته الشخصية. و يقول الجابري هنا :

" و من هنا بدا اهتمام ابن خلدون بالتاريخ، و اهتمامه هذه المرة بأحداث الماضي، ليس من أجل التسلية، أو مجرد العلم بها و بتفاصيلها، بل من أجل استنطاقها، و استفناء مجرياتها، و الاستعانة بها لفهم الحاضر. إن التاريخ حقا، هو " مخبر التجارب " الإنسانية " (10) صحيح إن الجابري بعد ذلك يعرض كيف تنبه ابن خلدون إلى أخطاء المؤرخين الذين طالما اتصفوا باللاموضوعية، و لكنه يوعز السبب الرئيسي إلى توجه ابن خلدون إلى كتابة التاريخ بهذه الطريقة إلى حادث شخصي خلق عنده هذه النظرة المختلفة للتاريخ و كيفية كتابته، و هنا نقطة خلاف أخرى مع لأكوست الذي لم يذهب إلى هذا الحد من التفسير.

صحيح أن لأكوست و الجابري يطرقان نفس الأبواب تقريبا أثناء تحديد الحدود الاستمولوجية الخلدونية و لكن هناك بعض الفروقات الجوهرية في الطرح، فقد تميز عرض لأكوست بالعلمية و الدقة الشديدة، فنجده يحاول إن يخرج من العمومية للخصوصية، و يركز على إبراز مقاييس علمية وجد أنها متوفرة بكل شروطها فيما طرحه ابن خلدون، في المقابل نجد أن تحليل الجابري أوسع و أشمل، يركز على السياق الفكري الذي ولد فيه الفكر الخلدوني، و يحاول وضع افتراضات جديدة تضع الفكر الخلدوني مرة أخرى في إشكالية تحديد اختصاصه و توجهه و منطلقاته.

#### الخاتمة:

لقد كانت مراحل كتابة هذا المقال شيقة و شاققة في آن واحد، لان الهدف الرئيسي لم يكن مجرد إعادة تركيب للمشهد الفكري الخلدوني ليضاف إلى الكم الكبير من المشاهد التي تملأ الكتب، و لكن الهدف هو تقديم طرح استمولوجي يعتمد على الموضوعية، فبعد هذه المقارنة التي بحثنا فيها على تكامل الرؤية المعرفية، أكثر مما حاولنا إثبات عن طريقها تنافر المنطلقات الفكرية العربية مع المنطلقات الفكرية الغربية، خلصنا إلى مجموعة هامة من الأسئلة التي نستطيع أن نبني عليها مشروع بحث آخر و الذي سيكون أعمق و أدق . فتح الجابري الباب واسعا أمام تساؤلات تخص بنية النظم المعرفية في الفكر العربي الإسلامي، و موقع ابن خلدون فيها، و الأهم من ذلك معرفة نقاط الخلل و الضعف التي حالت دون نشأة مدرسة خلدونية. فالجابري الذي كان همه الوحيد هو تشریح بنية العقل العربي، استعان كثيرا

بالفكر الخلدوني بكل ما يحمله من أبعاد اجتماعية و سياسية و ثقافية للوصول إلى أساس هذه البنية العقلية.

صحيح أن الجابري وضع تحليلات عميقة لمواضيع أساسية في الفكر العربي، و لكن يبدو أن ذلك شغله عن التفكير في عالمية هذا الفكر، و عن أزمة الصراعات السياسية، الاقتصادية، و الثقافية التي يعيشها العالم بشقيه الشمالي و الجنوبي، و التي بلغت حدودها النظرية القصوى عندما طرح المفكر الأمريكي ساموئيل هنتنغتون فكرة صراع الحضارات. و هنا يبرز تحليل لاکوست بقوة، و اضعا ملف أزمة الفكر العربي على طاولة الحوار العالمية، لان انشغاله العميق بقضية الاستعمار، و تخلف العالم الثالث، و بحثه الجاد عن أجوبة لكل هذه القضايا في الفكر الخلدوني يعني الكثير.

أمام كل هذه المعطيات سنختم مقالنا هذه بالتساؤلات التالية: إلى أي مدى أصبح علم الاجتماع التاريخي واحد من أهم الفروع العلمية اليوم؟ و هل يستطيع أن يلعب دورا أساسيا في إعادة تنظيم العلاقات الدولية بين الشمال و الجنوب؟ و هل نستطيع عن طريق إعادة قراءة للفكر الخلدوني أن نرد على مقولة صراع الحضارات للمفكر الأمريكي ساموئيل هنتنغتون؟

### الهوامش:

(1) ايف لاکوست هو جيو-سياسي فرنسي، ولد بالمغرب و أمضى جزءا كبيرا من شبابه متنقلا بين المغرب و الجزائر، اختص في مجال الجغرافيا السياسية، و حاول تسليط الضوء على حالة التخلف التي يعيشها العالم الثالث، و خاصة الشمال الإفريقي الذي يحتل موقع جيو-سياسي مهم جدا

(2) محمد عابد الجابري فيلسوف و مفكر مغربي، نال شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة سنة 1970، و هو صاحب سلسلة نقد العقل العربي، و هو مبتكر مصطلح " العقل المستقيل"، هذا العقل الذي يبتعد عن النقاش في القضايا الحضارية الكبرى.

(3) Lacoste, Y. (1981) Ibn Khaldoun, Naissance de l'Histoire, Passé du Tiers-Monde, Paris, Maspéro. P 182 .

(4) الحجاوي، أيمن فتحي. ابن خلدون و المادية التاريخية. المؤتمر العلمي الدولي " ابن خلدون: علامة الشرق و الغرب". كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين. 2012. ص 6.

(5) الحجاوي، أيمن فتحي. ابن خلدون و المادية التاريخية. المؤتمر العلمي الدولي " ابن خلدون: علامة الشرق و الغرب". كلية الآداب، قسم علم الاجتماع، جامعة النجاح الوطنية، فلسطين. 2012. ص 6.

(6) الجابري، محمد عابد. إشكالية الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 2. 1990. ص 117.

(7) الجابري، محمد عابد. إشكالية الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 2. 1990. ص 119. <sup>1</sup>

(8) العليبي، فريد. ابن رشد و ابن خلدون و التفكير في السياسة. مجلة المستقبل العربي. العدد 344. مركز دراسات الوحدة العربية. 2007 ص 58

(9) الجابري، محمد عابد. إشكالية الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. ط 2. 1990. ص 83.

(10) نفس المصدر السابق. ص 92.

### المراجع

1 ( الجابري، محمد عابد. إشكالية الفكر العربي المعاصر. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت، ط 2. 1990.

- 2) الجابري ، محمد عابد . نحن و التراث – قراءة معصرة في تراثنا الفلسفي - . المركز الثقافي العربي . بيروت . ط 6 . 1993 .
- 3) الجابري ، محمد عابد الجابري . فكر ابن خلدون العصبية و الدولة – معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي - . مركز دراسات الوحدة العربية . ط 6 . 1994 .
- 4) الحجاوي ، ايمن فتحي . ابن خلدون و المادية التاريخية . المؤتمر العلمي الدولي " ابن خلدون : علامة الشرق و الغرب " . كلية الاداب . قسم الاجتماع . جامعة النجاح الوطنية . فلسطين . 2012 .
- 5) العليبي ، فريد . ابن رشد و ابن خلدون و التفكير في السياسة . مجلة المستقبل العربي ، العدد 344 . مركز دراسات الوحدة العربية . 2007 .
- 7) Adam , André . Mohammed-Aziz Lahbib , Ibn Khaldoun , présentation , choix de textes , bibliographie . Revue de l'occident musulman et de la Méditerranée, N 6, 969. PP. 177/179.
- 8) Lacoste ,Yves . Ibn khaldoun – naissance de l'histoire, passé du tiers monde. Impression réalisée par CPI Bussiére a Saint-Amand-Montrond (Cher). 1 er tirage : octobre 1998 .France .