النظرية الاجتماعية بين عبد الرحمن ابن خلدون وكارل ماركس
Social Theory between Abdurahman Ibn Khaldoun and Karl Marx

أ.المهدي لحمامد، معهد الدوحة للدراسات العليا – قطر

ملخص: تروم هذه الدراسة طرح مقارنةٍ بين النظرِ الاجتماعي لدى كلٍّ من عبد الرحمن ابن خلدون وكارل ماركس، عبر البحث في أوجه الوصل والفصل بينهما من حيث المقاربات النظرية التي اقترحاها لدراسة المجتمع، وذلك بالاعتماد على مستويات ثلاث من المقارنة، أولها يتمثل في دور النظرية الاجتماعية، وثانيها يرتبط بموضوع النظرية الاجتماعية عند كل منهما، أما آخرها فيتعلق بمستوى ابستمولوجي-مفهومي حددناه في مفهوم التاريخ، وعلى ضوء ما أعثَرت عليه هذه المقارنة ننتهي إلى إعادة طرح السؤال التأسيسي حول إمكان/ات إنتاج معرفة علمية عن المجتمع خارج أطر تفكيرٍ غربي متمركز حول ذاته.

الكلمات المفتاحية: دراسة مقارنة للنظرية، ابن خلدون، كارل ماركس.

Abstract: This study aims to compare between Abdurahman Ibn Khaldoun and Karl Marx in the light of their contributions on social theory, through three comparable levels; the first one concerns the role of social theory, and the second level about the subject of social theory, and the last one is related to an epistemological-conceptual level determined in the concept of History. This theoretical comparative study concluded by re-asking the fundamental question of producing a scientific knowledge about societies out of western ethnocentric paradigm.

Keywords: theoretical comparative study, Ibn Khaldoun, Karl Marx.

مقدمة:

يستطيع النّاظر في عددٍ من الدراسات المتخصصة منها وغير المتخصصة أن يجد اهتماماً واسعاً بالمقارَنة بين الماركسية والخلدونية، فمِن قائلٍ إن ماركس ما كان له أن يكتشف ما اكتشفه لولا استفادته ممّا أنتجه ابن خلدون، إلى آخر استهوته الفكرة فراح ينادي بالماركسية الإسلامية المتجذرة في التاريخ والمعبر عنها بشكلها الناضج والمكتمل في كتاب المقدمة، نجد اتجاهات أخرى تطرح سؤالاً يرتبط بالفائدة من البحث في موضوع مبتذل ومتكرّر نُشرت دراسات كثيرة حوله.

إن إيجاد مسوغ علمي لإعادة طرح المقارنة في هذا البحث يمكن أن نتلمّسه بدايةً في الجدال الذي عرفته مسألة التأسيس العلمي للسوسيولوجيا، حيث ظل هذا الأخير لعقود طويلة من الزمن – وربما لا يزال- أكثر الموضوعات التي طُرحت بإلحاح وترتّب عنها نقاش واسع بين الباحثين والباحثات بمختلف أطيافهم، ويمكن أن نلاحظ وجود اتجاهين رئيسيين طَبعَا مختلف النقاشات حول هذا الموضوع، الاتجاه الأول يمثّله النقاش الذي جرى بين الباحثين بالمجال الغربي حول تأسيس علم الاجتماع، واشترك عموماً في كون السوسيولوجيا "بنت الثورات" أي أن جذورها التاريخية تعود إلى القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

أما الاتجاه الثاني الذي تمركز بالعالم العربي فقد انقسم إلى شطرين، الأول ذهب في اتجاه التسليم بالأطروحة المركزية التي أتينا على ذكرها سابقاً، أما الثاني فاعتبر أن علم الاجتماع بما هو "ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى"(ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص56) فإن معالمه الأولى قد ظهرت بشكل واضح منذ القرن الرابع عشر مع ابن خلدون، وبناءً عليه فإن علم الاجتماع هو سليل البيئة العربية و"ابنها الشرعي".

وبين هذا الاتجاه وذاك ارتسمت نزعات تجاذبها كلا الطرفين، فالأول ينطلق من خلفية عربية-عروبية يبحث من خلالها عن أرضية معرفية وتاريخية تنبثق من صميم التراث العربي يؤسس بموجبها لما يعتبره "علم اجتماع عربي"بمقدوره أن يقدم فهما نوعياً للبنية العربية على تعدّد مستوياتها، أما الثاني فلم يسْلم من النزوع الإثنومركزي الذي اعتبر بموجبه أن تثوير النظرية العلمية لا يمكن أن يتم إلا من داخل النسق العلمي الغربي الحديث الذي افتُتح منذ عصر التنوير (القرنين السابع عشرو الثامن عشر) حيث زاد الاهتمام بدراسة الظواهر الاجتماعية وفقاً للأصول العلمية التي أخذت تسود العقلية الأوروبية(كريب إيان، 1981، ص10).

وإذ نعتبر أن موضوع السّبق في التأسيس العلمي للسوسيولوجيا الذي استمال عدداً من الباحثين يُفقر السوسيولوجيا معرفياً أكثر ممّا يغنيها فإننا سننطلق في هذه الورقة من مستويات محددة من النظرية الاجتماعية لِنقرأ على ضوئها الفكر الخلدوني والماركسي، والقصد من هذه القراءة ليس إقامة مضمار تنافسي بينهما للفكر عن سبقِ واحدٍ منهما دون الآخر، وإنما الهدف هو الحوار مع فِكرهما معاً من أجل فتح الموضوع على مسالك جديدة تُتيحها النظرية السوسيولوجية وكذا البحث في مدى إمكانية إنتاج معرفية عن المجتمع

العربي خارج النموذج الأوربي، وبناءً عليه نصوغ الإشكالية كالآتي: ما هي أوجه الوصل بين الماركسية والخلدونية من حيث المقاربات النظرية التي اقترحتها كلّ واحدة منهما لدراسة المجتمع؟.

نحدد اشتغالنا على هذه الإشكالية في ثلاث مستويات أساسية؛ أولها يتمثل في دور النظرية الاجتماعية بالنسبة لكل من الماركسية والخلدونية، لأن من شروط النظرية الاجتماعية "التعبير عن الغرض منها عموما، وأهداف كل مكون من مكوناتها تخصيصا"(عبد المعطي عبد الباسط، 1981، ص11)، وعليه فإن مقارنتنا للنظريتن على ضوء الدور الذي يقيمه كل من ابن خلدون وماركس لنظريته سيسمح لنا بمعرفة ما إذا كانت تستجيب هذه الأدوار لشرط العلمية المطلوب في كل نظرية اجتماعية.

أما الثاني فيرتبط بموضوع النظرية الاجتماعية عند كل منهما، ويعود اهتمامنا بهذا الأخير إلى كونه شرط أساسي تلتقي عنده مجمل الكتابات التي عنيت بشروط النظرية العلمية حيث يشترط في النظرية أن تكون "متفردة في موضوعها ومشروعها التفسيري، ذلك لأن وجود نظرية أخرى تدرس نفس الموضوع وتفسره بنفس العوامل والطرق يضعف النظرية ويجعلها تكراراً لا مبرر له، يتنافى مع قاعدة الاقتصاد العلمي"(عبد المعطي عبد الباسط، 1981، ص11)، ونهدف هنا إلى الكشف عن مدى تحقيق الموضوع الذي اهتمّا به لشرط العلمية.

ويتعلق الموضوع الأخير بمستوى ابستمولوجي-مفهومي حددناه في مفهوم التاريخ داخل النظرية الاجتماعية لابن خلدون وماركس، وقد اقتصرنا على هذا المفهوم نظراً لما حازه من اهتمام في كتاباتهما، وكذا احتلاله لحيّز هام من النقاش السوسيولوجي المتعلق بالنظرية الاجتماعية، وسيمكننا هذا المفهوم من معرفة الوزن الذي يقيمه كل منهما للتاريخ داخل النظرية الاجتماعية.

إن تناولنا للماركسية والخلدونية على ضوء هذه الشروط النظرية المقترحة سيسمح لنا إذن بالمرور من مستويات عدة من المقارنة، أولها يتمثل في دور النظرية الاجتماعية، وثانيها يُحيلنا إلى الموضوع الذي حدده كلّ منهما للنظرية، وآخِرها ذو بعد ابستمولوجي-مفاهيمي نتطرق من خلاله لمفهوم التاريخ وارتباطاته بكلا النظريتين.

1. دور النظرية الاجتماعية: بين ماركس وابن خلدون

لعلّ قراءة النص الخلدوني أو الماركسي على حدٍ سواء تحول دونه عراقيل عدة، في مقدمتها أسلوبهما ومنهجهما الخاص في التحليل والمعالجة، وكذا طبيعة الدينامية الداخلية لمضمون مواضيعهما في الزمان والمكان، والتي تلعب فيها ثقافتهما الموسوعية وتصوراتهما التاريخية دورًا كبيرًا.

فإضافة إلى كونهما يجمعان بين تخصصات المؤرخ والسوسيولوجي والأنثربولوجي والاقتصادي والسياسي، فإن لهما قدرة فائقة على الانتقال السلس من حقل معرفي إلى آخر، والنهل من مختلف مصادر المعرفة الإنسانية المتاحة في عصرهما على اختلاف مشاربها،

وتطويعها وفق قوالب خاصة تتلاءم واللغة التي يعتمدانها كما تصب في صميم الأهداف التي يقيمانها للنظرية الاجتماعية.

وفي معرض تناولنا لأدوار النظرية الاجتماعية لدى ابن خلدون وماركس، لا بد من الإشارة إلى ملاحظة مبدئية أساسية تجنباً للبس ودرئا لأي خلط، تتعلق هذه الأخيرة بكون مفهوم "النظرية الاجتماعية" لم يجري الحديث عنه في حقل علم الاجتماع كما هو معلوم إلا في البارادیغم الحداثي بعد صيرورة من التطورات المعرفية والفكرية، وعليه لم يكن ممكنا لابن خلدون ضمن السياق التاريخي الذي شكل فكره أن يحتكم للنموذج الديكارتي/ الحداثي الذي يرى في تناول الموضوع المعرفي موضوعاً للمعرفة (Haddab Mustapha, 2010, p9-18)، وبناءً عليه فإن حديثنا عن نظرية اجتماعية لدى ابن خلدون هو في حقيقته حديثٌ عن ما يسميه هذا الأخير "النّظر" وتارة أخرى "علم العمران" وتارات أخرى يطلق عليه "علم التاريخ".

ينطبق نفس الوضع على كارل ماركس الذي يُوظّف النظرية الاجتماعية بمعاني متعددة لكنه في مجمل مؤلفاته ورسائله لا يستخدم مفهوم "النظرية السوسيولوجية" بشكل واضح يمكن النفاذ لمضامينه مباشرةً، بل إنه يرفض من الأساس هذا المفهوم نظراً لكونه يرتبط آنذاك بالاتجاه الوضعي الذي أسسه أوغست كونت والذي يمثل النقيض المباشر للفكر المادي آنذاك (عبد المعطي عبد الباسط، 1981، ص69)، وفي الكثير من كتابات ماركس يجري الحديث عن التاريخ أو الأحداث التاريخية كإحالة على النظرية الاجتماعية.

1.1. التفسير أو الكشف عن السببية التاريخية

يعتبر التفسير واحداً من أهم الأدوار التي يجب أن تقوم بها النظرية الاجتماعية، حيث ينبغي لهذه الأخيرة أن "تمدنا بتفسير مقبول للظاهرة يمكن الدفاع عنه امبريقياً" (لطفي طلعت إبراهيم، 2009، ص39)، ونجد أن ماركس وابن خلدون لم يغفلا هذا الشرط وأوكلا للنظرية دور التفسير، ويقوم التفسير أو النسق العلي (السببي) كما سماه عبد الله إبراهيم على "تصور علاقة زمنية ثابتة بين الظواهر، بحيث يؤدي وجود ظاهرة ما بالضرورة إلى وجود الظاهرة الثانية" (إبراهيم عبد الله، 2010، ص144).

وقد نأى ابن خلدون بنفسه عن وظائف الحد الأدنى للنظرية الاجتماعية إلى مستويات أكثر شمولاً، حيث أن هدفها "لا يقتصر على عرض الوقائع وتنسيقها كما يذهب إلى ذلك بيير دوهيم P. Duhem (كريب إيان، 1981، ص12)، بل يتمثل في تفسير الأحوال العمرانية من خلال استيعاب أخبار الخليقة استيعاباً (...) وإعطاء حوادث الدول عللاً وأسباباً (ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص11)، وبهذا المعنى فإن الطرح الخلدوني لا يقوم على وصف تسجيلي لأحداث الأيام والأزمان أو تصحيح لمغالطات المؤرخين حولها، بل هو عملية تحويل لهذه الأحداث إلى وقائع تاريخية، فالحدث لا يصير في الممارسة التاريخية موضوع معرفة إلا بربطه بأسبابه أي بالضرورة العمرانية التي هو – أي الحدث- منها الأثر(عامل مهدي، 2006، ص82-83).

ويتموقع ماركس جنباً إلى جنب مع ابن خلدون ضمن هذا البارادیغم السوسيولوجي القائم على التفسير، حيث أن النظرية الماركسية ترى في الظواهر الاجتماعية التي تشكل البناء الفوقي مثل الدولة، القانون، الدين... إلخ نتاجاً تاريخياً للبناء التحتي الذي يسير بالتناظر مع مستوى تطور قوى الإنتاج في تناقضها مع علاقات الإنتاج القائمة عبر التاريخ.

يمكن استيعاب هذا التوجه التفسيري الذي ميّز ابن خلدون وماركس من خلال تمردّهما على المناهج التاريخية القائمة نظراً لكونها كانت تلغي السببية الاجتماعية، فالأول دخل في صراع مع المنهج النّقلي والوصفي الذي تبين له "عجزه عن تفسير التغيرات البنائية التي حدثت بالمجتمع العربي بعد الغزوين الصليبي والمغولي"(عرابي عبد القادر، 2008، ص41)، معتبراً أن "فن التاريخ في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول ... وفي باطنه نظر وتحقيق" (ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص5-6)، أما الثاني فقد عارض عدداً من الاتجاهات المثالية التي يجسدها الهيغليون الشباب آنذاك حيث يقول في معرض نقصده لفيورباخ مثلا إنه "يُذيب الجوهر الديني في الجوهر الإنساني، ولكن الجوهر الإنساني ليس تجريدا ملازما للفرد المنعزل فهو في حقيقته مجموع العلاقات الاجتماعية كافة"(ماركس كارل، 1845)، ويفيد هذا بأن السببية الاجتماعية التي يجري الحديث عنها لدى ماركس ترتبط بمستوى مادي تجري داخل العالم وليس خارجه.

ويشترك الاثنان في اعتبار السببية التاريخية مادية/واقعية وليست ميتافيزيقية، حيث اعتبر ماركس أن البحث في المجتمع عملية لا يمكن أن تنفصل عما يعتمل فيه من الظواهر المادية، وأن مسببات الظواهر ترتبط بالعلاقات المفروضة فالناس يدخلون بسبب الانتاج الاجتماعي لشروط وجودهم في علاقات محددة وضرورية ومستقلة عن ارادتهم (Marx Karl, 1859, p19)، ويذكر كذلك فؤاد البعلي في معرض حديثه ابن خلدون أن الأخير قد هاجم الميتافيزيقا وتحليل المجتمعات خارج شروطها الواقعية، هذا بالإضافة إلى كونه قد رفض دور الفلاسفة المثاليين، كما فصل نفسه عن المثالية الذاتية وعن التخمين العقلي وفلسفة الإلهيات(البعلي فؤاد، 2006، ص39-40).

1.2. انتاج القوانين

يرتبط التفسير التي تناولناه آنفاً أيّما ارتباط بفكرة انتاج القوانين عند ابن خلدون، ويمكننا أن يتلمس القارئ لابن خلدون تصوّره للتاريخ من حيث هو حركة الكلّ الاجتماعي، وليس عرضاً للأحداث المعزولة أو نوعاً من الإخبار الحدثي، وفي تناوله للكذب في التاريخ مثلا لا يكتفي ابن خلدون بسرد قصص عن أخبار كاذبة بل يبحث في الأسباب التي تدعوا إلى الكذب في نقل الأخبار، حيث يقول "ومن الأسباب المقتضية للكذب في الأخبار الثقة بالناقلين (...) ومنها الذهول عن المقاصد (...) ومنها توهم الصدق (...) ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع (...) ومن الأسباب المقتضية له أيضا، وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران"(ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص52-53).

ولنأخذ من القوانين العدّة التي عرضها ابن خلدون واحداً يتعلق بالتغير الاجتماعي كونه أحد أهم موضوعات السوسيولوجيا، يقول ابن خلدون عما يسميه "تبدل الأحوال والعوائد"(ابن

خلدون عبد الرحمن، 2005، ص42) أنه تابعٌ لعوائد السلطان معتبراً "أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأزمنة والدول" (ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص40-41).

وليس ماركس بِبَعيد عن فكرة انتاج القوانين المتعلقة بالتغير الاجتماعي سِيما وأنه صاحب نظرية الإنتقال من المشاعية البدائية ثم العبودية مروراً بالاقطاعية فالرأسمالية وانتهاءً بالإشتراكية ثم الشيوعية، ويحتكم هذا الانتقال إلى قانون الصراع الطبقي الذي حكم كل المجتمعات عدا المشاعية البدائية(ماركس كارل، انجلز فريديريك، 2015، ص45).

وإذا كان ماركس قد عمل على قلب الديـاليكتيك ليصير علمـا بالقوانين العامة للحركة سواء في العالم الخارجي أم في الفكر الإنسـاني"(ماركس كارل، انجلز فريديريك، ص43)، وذلك بهدف رؤية المجتمع بشكل مادي، فإن ابن خلدون يتحدث هو الآخر عن قوانين لتمييز الحق من الباطل واعتبرها غرضاً من كتابه الأول وتتمثل قوانينه في "أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذلك وبمقتضى طبعه"(ابن خلدون عبد الرحمن، 1979، ص61)، كما تظهر في ثنايا النص الخلدوني بعض البذور الأولى للقواعد المتعارف عليها في منهج البحث الاجتماعي مثل الشك والسببية والعقلانية، وقد سمحت له هذه الأخيرة أن يصوغ قوانين عامة للاجتماع الإنساني(عرابي عبد القادر، 2008، ص53) إذ يقول في هذا الباب "فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والإستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به... وإذا فعلنا ذلك كان قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الإخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"(ابن خلدون عبد الرحمن، 1979، ص53).

1.3. التنبؤ

لا ينفصل التفسير عن التنبؤ فالأول يؤدي للثاني، ومن وظائف النظرية التنبؤ بالحقائق (J. Goode William, Hat Paul, 1972, p8) لذلك كان لزاماً على المنظّرين أمثال ماركس وابن خلدون وفق منطِق اشتغالهما التفسيري أن يتنبأ بمستقبل البنيات الاجتماعية التي درسوها.

إن ابن خلدون يُصدّر كل فصل من مقدمته بعنوان يحوي فرضية، وقد سمح له هذا الأسلوب في الكتابة بالإضافة إلى عرض مسلمات يعتبرها ابن خلدون لازمة لتحقق معقولية كل مجتمع، أن ينتج تنبؤات تضمنتها بالخصوص نظريته في العصبية، حيث تمر هذه الأخيرة بثلاث مراحل تبتدئ الأولى لحظة الصفاء الفطري للقبيلة في غياب أي حكم مركزي، وتلحقها مرحلة ثانية تمثل فترة العمران الحضري حيث تنشأ الدولة كقوة منظمة للقبيلة، وفي المرحلة الثالثة عندما يشتد الاستبداد وتحتدم العصبية بعد طول رخاء تؤول العصبية إلى

التفكك، فتضطر إلى أن تُخلي المكان لعصبية أخرى بديلة(الحبابي محمد عزيز، 2008، ص92-93).

تنبأ ماركس هو الآخر بأن هناك مرحلة معينة من تطور قوى الانتاج المادية للمجتمع تستلزم قيام الثورة نظراً لاستعصاء حل التناقضات بين الطبقتين المتصارعتين، ويقول في هذا الصدد بالبيان الشيوعي "فلترتعد فرائِصُ الطبقات الحاكمة من الثورة الشيوعية، فلن يخسر البروليتاريون فيها سوى أغلالهم، وسيكسبون عالماً"(ماركس كارل، انجلز فريديريك، ص159)، ومن هنا يمكننا أن نتلمس عنصر التنبؤ ضمن نظريته والذي لا ينطلق من الماهية الإنسانية باعتبارها تجريداً، وإنما من حيث هي مجموع العلاقات الاجتماعية القائمة واقعياً والتي يمكن تفسيرها في الحياة الاجتماعية وتناقضاتها المعتملة بين الطبقات.

1.4. الفاعلية الاجتماعية للنظرية الاجتماعية:

تتجاوز النظرية الاجتماعية التي يجري الحديث عنها عند ماركس موقع التفسير والتنبؤ إلى الفعل المادي في الواقع، فالعمل النظري عند ماركس تطور بالموازاة مع الصراع السياسي والاقتصادي مع تيارات أخرى، ولا تخلو كتابات ماركس من ردود مباشرة وغير مباشرة على عدد من سياسي ومفكري عصره سواء في كتاباته الصحفية، ونخص بالذكر في هذا الاتجاه كتاباته في الجريدة الرينانية وصحيفة راينش والمجلة المسماة آنذاك الحولية الفرنسية الألمانية أو كذلك في مؤلفاته السجالية مع مفكري عصره في كتابه حول بؤس الفلسفة مثلا.

وكان ماركس حسب العديد من الباحثين قد نعى الفلسفة بصيغتها القديمة ودورها القديم، "حين جعلها تهتم بتغيير العالم لا بتفسيره فحسب"(فلوري لوران، 2008، ص11)، وباتت النظرية كما يفهمها ماركس فاعلة في الحزب الثوري والنقابات العمالية وفي تأطير الجماهير العفوية وهو ما تعكسه قولته الشهيرة "لم يفعل الفلاسفة حتى اليوم سوى تفسير العالم بطرق مختلفة، لكن الأمر الهام هو تحويله" (ماركس كارل، انجلز فريديريك، 1932، ص653).

ويمكننا أن نلاحظ كذلك جانباً ثوريا أو على الأقل إصلاحياً متعلقا بابن خلدون سواء في تاريخه الشخصي أو في مقدمة ابن خلدون كون هذه الأخيرة جاءت في الأساس كإجابة عن أزمة تعتمل في القرن الرابع عشر، مع أن العروي ذهب في اتجاه اعتبار هذه الفكرة مخالفة للصواب ولا ينبغي التعامل مع مؤلف ابن خلدون على أنه تفسير أو حل للمشاكل إذ أنه لا يعدوا أن يكون مجرد وصف وتحليل لبنية تاريخية معينة(الهراس المختار، 2008، ص169).

إن ما يشترك فيه الرجلان إذن هو أن كليهما هجرا الأدوار التقليدية للنّظر الاجتماعي، وانخرطا عبر التفكير والممارسة في السياسة وواقعها العملي، فإذا كان ماركس قد شغل مناصب سياسية حيث أنه كان على رأس الأممية الأولى التي أسسها وصاغ رفقة انجلز بيانها الشيوعي، فإن ابن خلدون، "ورغم عدم تقلّده المناصب السياسية، إلا أنه أدى العديد من المهام السياسية الخارجية لبعض الأمراء، كما هاجر إلى مصر وشغل منصب القضاء المالكي بتكليف من سلطانها 'الظاهرة برقوق' لمدة غير يسيرة"(العلام عبد الرحيم، 2016، ص218).

2. موضوع النظرية الاجتماعية:

يتحدّد كل علمٍ بموضوعه، ونجد ابن خلدون يحدد أهم مواضيع علمه في "التأنس، والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"(ابن خلدون عبد الرحمن، 1979، ص23)، واضح إذن من قولِه أن الموضوع يرتبط بمستويات اجتماعية من البحث وليست فلسفية أو دينية، فإذا تناولنا ابن خلدون وفق منظور علم الاجتماع الديني كما نفهمه اليوم سنجد أنه كان أقرب إلى دراسة التدين منه إلى دراسة الدين مع أنه كان متدينا، شديد الإيمان بدينه ويقول علي الوردي نقلا عن الحصري في هذا الإطار "لم يمزج وقائع التأريخ بأخبار الكهنة (...) ولم يحاول تفسير التأريخ بتأثيرات النجوم، كما فعل جان بودن، كما أنه لم يكتف برد عوامل التأريخ إلى مشيئة الله كما بوسسو، ولا حاول اتخاد التاريخ وسيلة لإثبات قدرة الله، كما فعل فيكو"(الوردي علي، 1994، ص22-23).

لقد انخرط ابن خلدون وماركس في دينامية عصرهما فجاءت مواضيع اشتغالهما مواكبة لإشكالات مجتمع يتغير في كليته، فالأول واكب "نمطاً متدهوراً للتاريخ العربي" كما سماه الخطيبي، أما الثاني فقد زاول أكثر من أي منظر آخر مفعول النظرية باعتباره مفعولا سياسياً "ينصبّ على إتاحة النظر (theorein) إلى 'واقع' لا يُعتبر موجوداً بصورة تامة إلا إذا عُرف واعتُرف به"(بورديو بيير، 1998، ص35)، وبناءً عليه فموضوع النظرية هو الواقع الذي يعترف به الناس ويتعاملون وفق شروطه وعياً منهم بذلك أو بدون وعي (أي أيديولوجياً)، وضمن كتاب "الإيديولوجية الألمانية" حيث يصفي ماركس وانجلز حسابهما مع المثالية الألمانية يرد قولهما "قررنا أن نعمل معاً لإظهار التضاد القائم بين طريقتنا في النظر وبين التصورات الإيديولوجية للفلسفة الألمانية، والحقيقة أننا قررنا أن نصفي حسابنا مع وهمنا الفلسفي السابق"(ماركس كارل، انجلز فريديريك، 1932، ص651-653)، يوضح هذا إلى حد بعيد أن الماركسية في لحظتها هاته قد وجدت موضوعها الخاص(الأحداث التاريخية) وقطعت كل صلة مع الإيديولوجيا، بما هي تناول لموضوعات مثالية (الروح/الوعي المطلق...).

وحيث أن طموح ابن خلدون يتجسد بالأساس في البحث في أسباب حصول "الوقائع الاجتماعية" فقد انتقد المؤرخين الذين جعلوا من تدوين أخبار الدول دون بيان لأصولها موضوعاً لهم، ويقول "أنشأت في التاريخ كتابا رفعت به عن أحوال الناشئة حجابا (...) وأبديت فيه لأولية الدول علالاً وأسبابا (...) شرحت فيه من أحوال العمران والتمدن (...) ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من بابها"(ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص9).

ومن بين المواضيع الذي اهتم بها الاثنان نجد ظاهرة التغير الاجتماعي التي احتلت قدراً غير يسير من النقاش السوسيولوجي، حيث يقرر ابن خلدون من جهته أن "أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام

والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"(ابن خلدون عبد الرحمن، ص28)، في حين يحدد ماركس موضوع التغير من جهته بالعلاقات الاجتماعية الأساسية الموضوعية التي يأتي في مقدمتها العلاقات الإنتاجية(عبد المعطي عبد الباسط، 1981، ص69)، وهذا يقارب إلى حد بعيد منظور ابن خلدون الذي أرجع ما يسميه اختلاف الأجيال في أحوالهم إلى اختلاف نحلتهم من المعاش(ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص191)، وبهذا فإن كِلا الطرحين يستخلصان تطور التكوينات الاجتماعية من مستويات معاشية بالمعنى الخلدوني/ مادية بالمفهوم الماركسي.

3. مفهوم التاريخ:

إذا كانت الإبداعات الفكرية والاجتماعية المتميزة للقرن التاسع عشر قد سمحت لماركس أن يتلمس جوانب أساسية من الحضارة الرأسمالية فإن ابن خلدون قد زامن لحظة التدهور التاريخي دون أن تتوفر له مداخل تُسعف في فهم الأزمة الماثلة أمامه، إلا أن ما يشتركان فيه معاً هو ما يمكن أن نطلق عليه "العودة الإشكالية للتاريخ" فكلاهما انصرفا إلى دراسة التاريخ من حيث هو مشكلة ينبغي التوقف عندها من أجل الوعي بالحاضر.

ويمثل التساؤل حول مفهوم التاريخ أمراً جوهرياً حسب ابن خلدون "لأنه قائم أينما اتجه الفكر"(العروي عبد الله، 2005، ص29)، وعلى نحو ما يتعذر فهم التاريخ دون العودة إلى أشكال إنتاج الحياة المادية عند ماركس، فإنه يتعذر كذلك في المنظور الخلدوني دون ربطه بمفهوم آخر هو العصبية، ففي طيات هذا المفهوم نجد العناصر الموضوعية التي تدفع بالتاريخ ليأخذ مساره الدائري، حيث أن تعضد العصبية أو ضعفها يؤدي بالتاريخ إما إلى تشكل دولة قوية أو انكماشها لتظهر على انقاضها دولة جديدة، إن هذا المفهوم يتضمن رؤية دورية للتاريخ، رؤية العود الأبدية.

وحيث أن ابن خلدون ينتقد علم تاريخ الأسر المالكة ويفضح قصورها المنهجي ووظيفتها الاجتماعية الرامية إلى التزييف، حيث أن علم التاريخ في العصرين الأموي والعباسي كان علماً متماسكاً قادراً على أن يتتبع بطريقته الخاصة شؤون الإمبراطورية الإسلامية الواسعة، لكن أصبح فيما بعد مجرد فرع لتسجيل الأنساب في خدمة الطبقة الحاكمة(الخطيبي عبد الكبير، ص171)، فإنه –أي ابن خلدون- يُشارك الطرح الماركسي الذي يرى أن التاريخ إذا أراد أن يكون علماً فعليه إذَّاكَ أن يدرس صنائع منتجي القيم المادية؛ العبيد والأقنان ثم البروليتاريين، وليس تاريخ الملوك والجنرالات والأسياد ومُخضعي الشعوب.

وكما يقسم ابن خلدون المؤرخين -بعد سلسلة طويلة من التصنيف- إلى "فحول المؤرخين في الإسلام" الذين "استوعبوا أيام أخبار الأيام وجمعوها وسطروها في صفحات الدفاتر وأودعوها"(ابن خلدون عبد الرحمن، 2005، ص6) مثل الطبري والمسعودي، وفئة ثانية من المؤرخين خلفت الفئة الأولى وسماها "المتطفلين وبليدي الطبع والعقل" وهم ممّن "جهلوا التاريخ حقيقة واهتموا به رسماً، فزوروا الوقائع، وجهلوا أسباب الأحداث، وجهلوا فهم مجرى الأحداث وصدقوا أشياء غير معقولة ولا تاريخية لجهلهم أصول التاريخ وسنن

الأمور"(عروسيه التركي، 2008، ص346)، نجد كارل ماركس كذلك يقيمُ تقسيماً للمؤرخين، فالصنف الأول هم المؤرخون البرجوازيون/ المثاليون الذين يتناولون التاريخ كانعكاس للروح أو للإرادات الفردية للأشخاص المعزولين أو يعتقدون بكمال النظام الرأسمالي وخلوده(انجلز فريديريك، 1980، ص7-20)، ومؤرخين ماديين يعتبرون أن العملية التاريخية تتشكل من خلال انتاج وإعادة انتاج الحياة الفعلية الناتجة عن العلاقات الاقتصادية، وما يتبعها من أشكال البناء الفوقي الحقوقي والسياسي والديني... إلخ(انجلز فريديريك، 1980، ص6).

يشترك كل من ابن خلدون وماركس كذلك في كونهما منظرين للتاريخ العام Marco-histoire ويلتقيان في كون البنيات الاجتماعية لا يمكن أن تفهم إلا في كليتها وإرتباطاتها المتشاملة، وكما لا يمكن أن نفهم الدولة عند ماركس دون ربطهما بالسياسة والاقتصاد والقانون... إلخ، فإنها كذلك لا يمكن أن تُفهم لدى ابن خلدون دون ربطها بالعصبية المهاجِمة والعصبية المهاجَمة وجدل البدو والحضر و وهو يمكن أن أدخل السببية التاريخية، وهذا ما يفسر أن موضوعات كالدولة مثلا قد شغلت بالهما فهي في اعتقاد ابن خلدون "المحور الذي تدور حوله شؤون الاجتماع والهيكل الذي يقوم عليه نسيج الحياة الاجتماعية، ولذلك كانت المسألة الأساسية التي شغلت باله والتي تدور عليها أبحاثه ودراساته"(الجابري محمد عابد، 1994، ص119).

عودٌ على بدءٍ: هل من سبيل لإنتاج معرفة علمية عن المجتمع خارج أطر تفكيرٍ غربي؟

في حدود ما سمحت به هذا البحث تطرقنا لمستويات مُقارِنة مِن ماركس وابن خلدون؛ أوّلها يتمثل في دور النظرية الاجتماعية، وثانيها يتعلق بالموضوع الذي حدده كلّ منهما للنظرية، وآخرها ذو بعد ابستمولوجي-مفاهيمي تناولنا من خلاله مفهوم التاريخ وتصورات كلا النظريتين له. وإذا كانت هذه المقارنة بين فكر ماركس وابن خلدون تبدوا في ظاهرها عملية استكشاف لأوجه الوصل والفصل وأبعاد الإكمال والاستكمال بين فكرين متمايزين، فإنها في الواقع تستحيل في مستوى من مستويات التحليل إلى مقارنة للشرق بالغرب، لا لأنهما ينتميان إلى حضارتين مختلفتين، بل لأن شروط انتاج المعرفة العلمية تحتكم بالضرورة إلى السياق التاريخي والاجتماعي والاقتصادي والإيديولوجي الذي متحا منه.

فماركس مثلا لم يكن لِيَتسنى له التوصل إلى فروضه النقدية وما يتبعها من مفاهيم (الاستلاب، فائض القيمة، الايديولوجيا... إلخ) ما لم يُعايش الظروف التاريخية للقرن التاسع عشر، والحال نفسه ينطبق على ابن خلدون الذي يعتبر عبد الله العروي أنه كان "واعيا بنبوغه لكنه لم يدرك إلى أي حد كان نابغة، لذلك كلما طلعنا أعمال غيره وعدنا إليه وجدنا آثاراً جديدة لهذا التفوق، فمحدودية فكره مرتبطة بمحدودية مجتمعه وهذه المحدودية هي التي تبرز مدى عبقريته. نفس الأمر ينطبق على كل من أقرانه، أرسطو، ماكيافلي، مونتسكيو"(العروي عبد الله، 2014، ص18-19).

إن نبوغ ابن خلدون بهذا المعنى قد لا يتحول إلى قصور إلا في الحالة التي نُسقط فيها كل تراثه على مفهومنا نحن –هنا والآن- للنظرية الاجتماعية أو للتاريخ أو للدولة... إلخ، ومن ثم

فإن السؤال المناسب لا يتعلق في اعتقادنا بإمكانية انتاج معرفة سوسيولوجية خارج أوربا - على أهمية هذا السؤال- بل يرتبط بإمكانية إنتاج معرفة علمية عن المجتمع في سياقات سوسيولوجية-تاريخية محددة، ونصير بموجب هذه "الممارسة الانعكاسية" على خُطى بيير بورديو الذي قال "بضرورة إخضاع العلم للتحليل التاريخي والسوسيولوجي وذلك حتى نسمح للذين يشتغلون في العلم بفهم الآليات الاجتماعية التي توجه ممارساتهم العلمية وبهذه الطريقة سيكونون ليس فقط أسياد ومالكي الطبيعة حسب مقولة ديكارت وإنما كذلك وهذا ليس بالأمر الهين، أسياد ومالكي العالم الاجتماعي الذي تنتج فيه المعرفة العلمية." (بزاز عبد الكريم، 2006-2007، ص126) بهذا المعنى فإن طرح سؤال انتاج معرفة اجتماعية (ولا نقول سوسيولوجية) خارج النموذج الأوربي، يَقصِد في جزء كبير منه انتاجها وِفق منطق الإبداع الخلدوني (وشروطه التاريخية) خارج "أوربا ماركس" المركزية (رأسمالياً) والمتمركزة عرقيا ومعرفيا حول ذاتها.

حسب منطق السؤال المطروح فإن الهدف يتمثل من جهة في تقويض "الممارسة العلمية" التي تغفل أصالة وإبداعية أي نظرٍ في الاجتماع الإنساني وشروطه باقتصارها على تناول الموضوعات المطرُوقة في النص دون استدعاء قراءات متعددة للشروط التاريخية التي أنتجت هذا النص، ومن جهة ثانية يرمي إلى نقد كل تضخيمٍ وتعميم أو أدلجة لأي نظرية اجتماعية والمفاهيم الناتجة عنها بحيث يتم اجتثاثها من سياقاتها الزمانية والمكانية الخاصة ومُماثلتها مع مفاهيم من سياقات أخرى، بهدف التأكيد على إمكانية الإنتاج الاجتماعي خارج المركز الأوربي أو البحث عن سبقٍ في هذا الإنتاج، فَهَل من السهل مثلاً أن نضع مفهوم العصبية ضمن مفهوم صراع الطبقات كما فعل العديد من الباحثين؟ ونخص بالذكر هنا مهدي عامل في كتابه بعنوان "في علمية الفكر الخلدوني" ومحمد عابد الجابري في كتابه "فكر ابن خلدون: العصبية والدولة" بالإضافة إلى فؤاد البعلي في كتابه "ابن خلدون رائد العلوم الإنسانية والاجتماعية" والطاهر عبد الله في كتابه "نظرية الثورة من ابن خلدون إلى ماركس".

بإمكان هذا الوَضْع الضّمني أن يكون مجحفاً في حالات معينة بحيث يَشْجن مشروع ابن خلدون في خانة علم غريب عنه نسميه اليوم "السوسيولوجيا" كما قد يستقيم في حالات أخرى ننظر فيها إلى المعرفة الخلدونية في الحدود التي ترسمها معايشته لشروط التاريخ المادية، أي تلك التي هِي فِيه تُنتج، وتجنّب النظر إليها بالقياس إلى مُطلقٍ من المعرفة يُنتجه فكرٌ-نموذج(عامل مهدي، 1986، ص80)، غير أنه في كلتا الحالتين لن يبتعد عن إشكالية انتاج المعرفة/ المفهوم من داخل النظرية الاجتماعية سواء في سياقات عربية أو غربية، والجدال الضّمني هنا كما يشخّصه عبد الكبير الخطيبي يتجسد في "التناقض بين أنطولوجيا دينية وأنطولوجيا تاريخية، بين أيديولوجيا أساسها لاهوتي وايديولوجيا ترى الطبقات المجتمعية موضوعاً للتاريخ"(الخطيبي عبد الكبير، ص159)، ومن دون شك أن العلوم الاجتماعية بالعالم العربي تعيش هذا الجدال/ الأزمة سواء في المعرفة أو السياسة وهو ما ينعكس سلباً على كل محاولة في التشييدِ النظري الاجتماعي.

قائمة المراجع:

1. إيان كريب(1981)، النظرية الاجتماعية، ترجمة محمد حسين غلوم، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
2. التركي عروسيه(2008)، هل مازالت رؤية ابن خلدون للتاريخ وكتابته كما جاءت في المقدمة ناجعة اليوم؟، أعمال ندوة راهنية ابن خلدون، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، صفاقص.
3. المختار الهراس(2008)، القبيلة والدورة العصبية: قراءة في التحليل الخلدوني للمجتمع القروي المغاربي، الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
4. بيير بورديو(1998)، أسباب عملية: إعادة النظر بالفلسفة، دار الأزمنة الحديثة، بيروت.
5. طلعت إبراهيم لطفي(2009)، النظريات المعاصرة في علم الاجتماع، دار غريب، القاهرة.
6. كارل ماركس، فريديريك إنجلز(1932)، الأيديولوجيا الألمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق، دمشق.
7. كارل ماركس، فريديريك إنجلز(2015)، البيان الشيوعي، ترجمة عفيف الأخضر، منشورات الجمل، بيروت.
8. كارل ماركس، فريديريك انجلس(دون تاريخ نشر)، مختارات، الجزء الرابع، دار التقدم، موسكو.
9. كارل ماركس(1845)، موضوعات عن فيورباخ، تاريخ الاسترجاع، 3 يناير 2017، من: www.marxists.org/arabic/archive/marx/1845/feuerbach.htm
10. لوران فلوري(2008)، ماكس فيبر، ترجمة محمد علي مقلد، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت.
11. محمد عابد الجابري(1994)، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
12. محمد عزيز الحبابي(2008)، الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
13. مهدي عامل(2006)، في علمية الفكر الخلدوني، دار الفارابي، بيروت.
14. عبد الرحمن ابن خلدون (دون تاريخ نشر)، المقدمة، مطبعة مصطفى محمد، القاهرة.
15. عبد الرحمن ابن خلدون (1979)، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللبناني، بيروت.
16. عبد الباسط عبد المعطي(1981)، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت.
17. عبد الرحمن ابن خلدون(2005)، المقدمة، تحقيق عبد السلام الشدادي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء.
18. عبد الرحيم العلام(2016)، سؤال الدولة والدين عند مكيافيلي وابن خلدون، مجلة إضافات، ع 33-34.
19. عبد القادر عرابي(2008)، قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون، الفكر الاجتماعي الخلدوني: المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت.
20. عبد الكبير الخطيبي(دون تاريخ نشر)، النقد المزدوج، دار العودة، بيروت.
21. عبد الكريم بزاز(السنة الجامعية 2006-2007)، علم اجتماع بيار بورديو، رسالة دكتوراه، جامعة منتوري، قسنطينة.
22. عبد الله إبراهيم(2010)، علم الاجتماع، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
23. عبد الله العروي(2014)، في نقد الأيديولوجيا، مجلة النهضة، العدد 8.

24. عبد الله العروي(2005)، مفهوم التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء.
25. علي الوردي(1994)، منطق ابن خلدون، دار كوفان للنشر، بيروت.
26. فريديرك انجلز(1980)، رسائل حول المادية التاريخية 1890-1894، ترجمة إلياس شاهين، دار التقدم، موسكو.
27. فؤاد البعلي(2006)، ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية والإنسانية، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق.
28. Karl Marx(1859), Contribution à la critique de l'économie politique, Editions sociales, Paris, Texte disponible en ligne (Les classiques des sciences sociales): www.classiques.uqac.ca/classiques/Marx_karl/contribution_critique_eco_pol/contribution_critique.html
29. Mustapha Haddab(2010), Philosophie et savoir sociohistorique dans la pensée d'Ibn Khaldoun, Revue Algérienne d'anthropologie et de sciences sociales, 49.
30. William J. Goode, Paul Hat(1972), Methods in Social Research, MCG Book Company, New York.