أي علم اجتماع عربي نُريد؟

الدكتور فردريك معتوق

سلسلة اجتماعيات عربية (١٣)

أي علم اجتماع عربي نُريد؟

منتدى المعارف
alMaaref Forum

الفهرسة أثناء النشر - إعداد منتدى المعارف

معتوق، فردريك

أي علم اجتماع عربي نريد؟/ فردريك معتوق.

(سلسلة اجتماعيات عربية؛ ١٣)

١٨٦ ص.

ببليوغرافية: ص ١٨٥ ـ ١٨٦.

ISBN 978-614-428-283-0

١. علم الاجتماع ـ البلدان العربية. أ. العنوان. ب. السلسلة.

303

«الآراء التي يتضمنها هذا الكتاب لا تعبّر
بالضرورة عن وجهة نظر منتدى المعارف»

© جميع حقوق الطبع والنشر محفوظة للمنتدى

صورة الغلاف: مقدّمة ابن خلدون، وردة نبتت في قلب الصحراء العربية

الطبعة الأولى، بيروت ٢٠٢٤

منتدى المعارف

بناية «طبارة» ـ شارع نجيب العرداتي ـ المنارة ـ رأس بيروت

ص.ب: ٧٤٩٤ ـ ١١٣ حمرا ـ بيروت ٢٠٣٠ ١١٠٣ ـ لبنان

بريد إلكتروني: info@almaarefforum.com.lb

الإهداء

إلى الدكتور محمد المعزوز

المحتويات

مقدّمة: ما هكذا تورد الإبل يا سعد! ١١

الفصل الأول: من كونت إلى بارسونز، علماء اجتماع غربيّون طليعيّون ١٥

أولاً: أوغست كونت، الداعية الاجتماعي ١٦

ثانياً: إميل دوركايم، الأكاديمي المسؤول ٢٠

ثالثاً: شارلز بووث، الباحث المستقل ٢٤

رابعاً: ماكس فيبر وتجسير العلاقة ٢٦

خامساً: تالكوت بارسونز، على الضفة الأخرى من المحيط الأطلسي ٢٨

الفصل الثاني: ابن خلدون، عالِم اجتماع عربي فذّ ٣١

من هو ابن خلدون؟ ٣٢

الفصل الثالث: ابن خلدون، كما فهمه طه حسين ٤٧

أولاً: الدوافع والتصنيف الشخصي ٤٨

ثانياً: لِما الإصرار على صفة الفيلسوف؟ ٥٢

ثالثاً: الوجه الآخر وحدوده ٥٥

خلاصة ٦٠

الفصل الرابع: أول كتاب في علم الاجتماع بالعربية: الشروع بالانزياحات ٦٣

أولاً: الانزياح النظري ٦٤

ثانياً: الانزياح المنهجي ٦٧

ثالثاً: الانزياح الحضاري ٧٢

رابعاً: النيّة والنتيجة ٧٥

الفصل الخامس: ابن خلدون ومونتسكيو، من الداخل ٧٩

أولاً: أبرز ما يجمع بين الرجلين ٨٠

ثانياً: الفخّ الذي وقع فيه مونتسكيو ٨٥

ثالثاً: ابن خلدون ٨٩

الفصل السادس: ابن خلدون عالماً اجتماعياً عربياً ٩٧

أولاً: النسبية الاجتماعية وأخواتها ٩٨

ثانياً: من النسبية الثقافية إلى تشكّل المعرفة ١٠٢

ثالثاً: الإسهام الخلدوني وتنظير المُلاحَظ ١٠٦

الفصل السابع: اختراع المُلاحظة بالمُشاركة ١١١

أولاً: حياة وعِلم ١١٢

ثانياً: عِلم وحياة ١١٤

ثالثاً: من أطوار المُلك إلى أطوار العمران إلى أطوار علم الاجتماع ١٢٥

الفصل الثامن: إشكاليّتا ابن خلدون **١٢٧**

أولاً: الإشكاليّة السببيّة ١٢٩

ثانياً: الإشكاليّة الوظيفيّة ١٣٥

الفصل التاسع: المفتاح المركزي الخلدوني **١٤٣**

أولاً: مسارات المفهوم ١٤٤

ثانياً: متلازمة العصبيّة وتجلّياتها الميدانية اليوم ١٥١

ثالثاً: أيضاً وأيضاً ١٥٦

الفصل العاشر: بين المجتمع الأهلي التقليدي ومجتمع الطبقات الصناعي **١٦١**

خصائص ومميزات ١٦١

خاتمة: هكذا تورد الإبل يا سعد! **١٧٩**

أولاً: نحن والثقافة العصبيّة العميقة ١٨٠

ثانياً: الأنموذج الإرشادي الجماعاتي ١٨١

ثالثاً: الشباب وتحدّيات المستقبل ١٨٣

المراجع **١٨٥**

مقدمة

ما هكذا تُورد الإبلُ يا سعدُ!

هناك سؤال مؤرق دائمٌ يَقضُّ مضجع علم الاجتماع والمشتغلين به في عالمنا العربي هو: **لماذا لا يتقدَّم علم الاجتماع عندنا؟**

تدفعنا الرغبة في المساهمة بمدّ عملية التفكير بمستقبل علم الاجتماع، وظيفةً ودوراً، في العالم العربي المُعاصر إلى طرح السؤال الإشكالي الآتي: **هل نرضى بعلم الاجتماع عندنا كما هو عليه اليوم، أم أنَّنا نُريد الانتقال به إلى مستوى آخر؟ وفي النهاية، أي علم اجتماع عربي نُريد؟**

نبدأ بملاحظة موضوعيَّة لا تخفى على عين أحد من المهتمّين بهذا الشأن، وقد أشار إليها بوضوح سعيد المصري قائلاً: "تحقَّقت إنجازات مؤسسيَّة وعلميَّة على صعيد علم الاجتماع في العالم العربي. وهناك دلائل على مدى التطوّر الإيجابي الذي لحق بتجربة علم الاجتماع في الجامعات العربية، أبرزها: كثرة عدد الأقسام فيها، وكثرة عدد الدارسين والخرّيجين، ووجود متخصّصين من حملة الماجستير والدكتوراه في علم

الاجتماع في الجامعات كافّة، وظهور الكثير من مراكز الأبحاث والدراسات التي تأخذ بعين الاعتبار أهميّة البحث الاجتماعي"[1].

هذا الكلام صحيح، لكن هذا الجهد الكمّي الذي كلَّف تضحيات جمَّة لم يفضِ في النهاية إلى إنشاء علم اجتماع عربي حقيقي، أي أنَّ الجانب الكمّي فيه لم يتمخَّض عن تقدّم نوعي في المجتمع، بحيث إنَّ علم الاجتماع عندنا لا زال بمثابة علم اجتماع مُعرَّب، لا علم اجتماع عربي، في مقابل وجود علم اجتماع فرنسي حقيقي، وآخر بريطاني، وآخر ألماني، وآخر أميركي. والكلمة الأكثر تكراراً عند تناول هذه المسألة طرفياً لا تتعدَّى تكرار مصطلح "التحدّيات"، وكأنّي بنا لا زلنا في الطور الأوّل من العملية.

وهنا نتساءَل: لماذا يا تُرى؟ فهل لعلم الاجتماع روّاد عند سوانا فيما نحن نفتقر إلى رائد ومؤسِّس؟

طبعاً لا، فابن خلدون موجود بقوّة في كتب التراث خاصَّتنا، والتغنّي به لا ينقطع، علماً أنَّه يستحقّ ذلك بكلّ تأكيد، إذ لم يشهد الفكر العالمي السابق له، لا في الصين ولا في الهند ولا في بلدان الغرب أحداً يؤسّس لهذا العلم مثله.

لكنَّ المشكلة تقع في مكان آخر: تقوم في عدم قيامنا بنقل صاحب **المقدّمة** من مجال التراث إلى مجال حياتنا اليوميّة والعملية المعاصرة، علماً أنَّ هذا ما قمنا به أيضاً مع جميع علمائنا الذين نُتابع أعمالهم حقلياً وتجريبياً في حياة الأجيال التي خَلَفتهم.

فمشكلتنا مع أعلام التراث، أمثال ابن سينا وابن رشد وابن النفيس وصولاً إلى ابن خلدون أنَّنا نسجنهم في كتب التراث الجميلة والمُذَهَّبة ونُحيلهم إلى ما يُشبه التحنيط المعرفي. نحترمهم ونُمجِّدهم، لكنَّنا نُجمِّدهم في الوقت عينه، ولا نسمح للديناميَّة

(١) سعيد المصري، "علم الاجتماع في العالم العربي خلال العقدين الماضيين"، في: جوزيف مايلا [وآخرون]، **الفكر العربي في عقدين، ٢٠٠٠ـ٢٠٢٠** (بيروت: مؤسَّسة الفكر العربي، ٢٠٢١)، ص ٢١٧.

البحثيَّة الكامنة فيهم بمتابعة الحياة في تفكُّرنا، كما فعل الأوروبيّون مع علومهم عندما بادروا إلى تأليف ونشر **"الإنسيكلوبيديا الفرنسيّة"** اعتباراً من منتصف القرن الثامن عشر.

فأنا لا أرى على سبيل المثال أنَّ علم الاجتماع الدوركايمي المعروف أقوى وأعمق من علم العمران البشري الخلدوني، ذلك أنَّ الأوّل يحصر نفسه بالظاهرة الاجتماعية التي يدرسها، فيما الثاني عبر مفهوم العمران البشري الذي يُشير إلى مدى العمر كلّه أيضاً، يشمل الشأن الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والثقافي والديني والفنّي على السواء.

كما أنَّني أعتبر أنَّ تأسيس مفهوم النسبيَّة الاجتماعية (Social relativity) الذي يقوم عليه علم الاجتماع برمَّته راهناً، قد أطلقه ابن خلدون في **المقدّمة**.

فما أقوى هذا المفهوم الحيوي (العقل الجديد) الذي يأتي على ذكره والذي يُشير إلى أنَّ المعرفة تراكميَّة وغير ساكنة وتولِّد شبكة معارف وتحليل عند الإنسان!

لن أُتابع سرد ما قدَّمة ابن خلدون ولن أولِه الاهتمام النظري الكافي لأنّي سأعود إلى هذه الأمور كافة، بالتفصيل، في فصول هذا الكتاب. سأكتفي بالقول فقط إنَّ لدينا في **المقدّمة**، العدَّة النظريَّة والمفاهيم التأسيسيَّة العملانيَّة المواتية وبعض من نماذج التحليل الثاقبة المبنيَّة على أسئلة إشكاليَّة كتلك التي نُعلِّم طلابنا طرحها قبل الشروع في أبحاثهم. فكلّ ما يحتاجه علم الاجتماع العربي موجود عند ابن خلدون.

باختصار، تأسَّس علم الاجتماع الغربي على مفهوم مركزي احتلَّ الوعي الجَمعيّ الغربي اعتباراً من منتصف القرن التاسع عشر وقيام الثورة الصناعيَّة، ولمّا يزل ساكناً فيها، هو مفهوم الطبقات. أمَّا عندنا، فالتركيب الاجتماعي لا يقوم على هذا المفهوم، بل على مفهوم الجماعات، المُعشش في عمق وعينا الجَمعيّ، على رغم عمليات التفرنس والتأمرك والتبرطن التي يتلطَّى البعض خلفها.

لذلك لا يصحُّ أن ننقل نظريَّة المعرفة السوسيولوجيَّة خاصَّتنا إلى حقل علمي غربي ووضع أسس البحث فيه على أنموذج إرشادي حديث يختلف عن الأنموذج الإرشادي التقليدي الذي نُقيم نحن فيه حتى إشعار آخر.

الفصل الأول

من كونت إلى بارسونز: علماء اجتماع غربيّون طليعيّون

يترافق في الغرب نشأة علم الاجتماع مع ذكر الثورة الصناعية التي عايشتها المجتمعات خاصَّته في عصر جديد. بدأت المسألة باختلال مجتمعي كبير، اقتصادي-اجتماعي-ديمغرافي، وضع الجميع أمام تساؤلات حضاريَّة كبيرة. فالأنموذج الإرشادي الجديد، الذي سُرعان ما عُرف بالحداثة (Modernism)، كان يقتضي استنزاف المجتمع الزراعي الريفي وتحويله إلى مجتمع مديني، بغية تفعيل العجلة الرأسمالية الكبرى.

غير أنَّ أوروبا كانت قد دخلت إبّان تلك المرحلة نفسها في طور الدول الوطنيَّة المدنية وأفكارها المُستوحاة من مبادئ الثورة الفرنسيَّة التي حصلت قبل نصف قرن، بحيث إنَّ قَوْلَبَة الأنموذج الإرشادي الجديد في العدالة الاجتماعية والإنتاج الصناعي الرأسمالي الربحي لم تكن سهلة على الإطلاق، وقد تسبَّبت بتناقضات اجتماعية جمَّة، لم يكن الفكر الفلسفي الكلاسيكي الشائع آنذاك قادراً على فهمها والتعامل معها على نحو ناجح.

من وحي هذه الأزمة الفكرية المُستجدَّة، كما من رحم الثورة الصناعية الظافرة في كلّ من ألمانيا وبريطانيا وفرنسا، نشأ شكل جديد من التفكير الحريص على العقلانيَّة والمساواة الاجتماعية، من ناحية، والتقدّم الصناعي، من ناحية ثانية، فاستجاب عدد من المثقفين الجدد لهذا النداء المعرفي الجمعي العميق، وأطلقوه على عِلم جديد يُحاكي الأنموذج الإرشادي الطبقي الجديد من منطلق التفكير الاجتماعي والاقتصادي المُبيَّأ في أرضيَّة الحداثة الجامعة رمزياً ومعنوياً بين موروثات عصر الأنوار والثورة الفرنسيَّة، الموصولة بروحيَّة التقدّم العلمي والصناعي.

أولاً: أوغست كونت، الداعية الاجتماعي

عايش الفيلسوف الشاب أوغست كونت (١٧٩٨ ـ ١٨٥٧) زمنين أوروبيين مضطربَين: زمن الثورة الفرنسيَّة الظافرة (١٧٨٩ – ١٧٩٩)، ثمَّ زمن الحروب النابوليونية الذي انتهى بعودة الملكيّة إلى السلطة، وغرق البلاد في الثورات العمَّالية العنيفة (١٨٤٨)، أي أنَّ وعيه تزامَن مع انتقال جبري من طوبى الثورة الفرنسيَّة إلى معضلات الثورة الصناعية – الظافرة هي أيضاً – المُرفقة بصدام بنيوي حاد بين أرباب العمل الجشعين والعمّال المقهورين، تحت قبَّة نظام سياسي عاجز إمبراطوري جديد (نابوليون الثالث) يبحث عن خشبة خلاص هو أيضاً.

هنا، وفي هذه اللحظة التاريخيَّة الدقيقة، قدَّم أوغست كونت مشروعه الخاص للخروج من هذا المأزق الكبير. فهو، قبل دوركايم، لمَسَ حضور الأنوميا (فقدان المعايير) في هذا الزمن الجديد الناشئ، غير أنَّه لَمَسَ أنَّ ثمَّة مُكتسبات أتت بها الثورة الفرنسيَّة (عقلانيَّة الحكم الجمهوري وشعارات: الحريَّة، العدالة الاجتماعيَّة، الأخّوة)، فقرَّر أن يُقدِّم مشروعاً حضارياً جديداً تحت شعار "النظام والتقدّم"، فأسَّس جمعيَّة بهذا الغرض في شباط/فبراير ١٨٤٨ تبنّاها النظام السياسي الحاكم لكونها لا تدعو إلى الثورة على السلطة، بل الانتقال الهادئ والمُنظَّم نحو مجتمع وضعي (Positivist) جديد، يدعو إلى التكاتف بين الجميع لبناء مستقبل جديد لفرنسا وأوروبا والعالم قاطبة.

ـ في الإعلان التأسيسي لهذه الجمعيَّة العلميَّة الفلسفيَّة المُستقلَّة، أي غير الحكوميَّة، يؤكّد كونت الأفكار الآتية، التي من المفيد الاطلاع عليها:

"تهدف الجمعيَّة إلى إعادة تنظيم الآراء والأفكار السائدة والأعراف كمنطلق لتجديد تدريجي للمؤسسات الاجتماعية" [1]. لم يُعجِب هذا الطرح الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت ميل الذي وصفه بالاستبداد الفكري وانتقده بشدَّة، غير أنَّ خطاب كونت

(1) Auguste Comte, *Discours sur l'esprit positif* (Paris: Union Générale d'Edition, coll. 10/8, 1963), pp. 157-159 Document II, pp. 160-170 Document III.

الوضعي لاقى رواجاً واسعاً في فرنسا، فأسَّس لعصر فلسفي جديد، كما لنشأة علم جديد هو علم الاجتماع.

يُتابع كونت في إعلان فكرته قائلاً: تسعى الجمعيَّة "لتعميم تعليم شعبي سليم" على أسس وضعيَّة، "بُغية التتميم العضوي للثورة الحضاريَّة الكبرى"[٢]، ما يعني أنَّ مشروعه كان طموحاً جداً، إذ يهدف إلى العمل لنقلة مجتمعية كبرى لم تكتمل مع الثورة الفرنسية التي غرقت في الحروب النابوليونية والتشتّت الاجتماعي والسياسي الذي لحقها، حتى فاجأته الثورة الصناعيَّة بأزماتها الاجتماعية الحادَّة والدمويَّة.

من هذا المنطلق يتَّضح أنَّ أوغست كونت حمل في شخصه شخصيتين: شخصيَّة الفيلسوف النيو-تنويري، الوضعي، وشخصيَّة المصلح الاجتماعي. ومن أجل تحقيق هدفه التغييري المجتمعي الأبعد، الحضاريّ الطابع، رأى كونت في إعلانه أنَّ التوعية العموميَّة أفضل سبيل لبلوغ هدف جمعيَّة "النظام والتقدّم".

ولتحقيق ذلك دعا إلى "وجوب تقديم دروس مجانيَّة وعموميَّة على الدوام"، وقد أطلق على هذه الدروس المفتوحة والعموميَّة تسمية "التعليم الوضعي" الذي شمل الرياضيات والبيولوجيا والتاريخ وحتى العلوم الفلكيَّة الحديثة. فطلب من زملائه خرّيجي جامعة البوليتكنيك (الجامعة التكنولوجية الكبرى في باريس في حينه)، من أساتذة وطلّاب ومهندسين وأطبّاء وفلاسفة وعلماء، أن يُشاركوا في جمعيَّته، ويُبادروا إلى تقديم الدروس والمحاضرات المجانيَّة والعموميَّة كلٌّ في مجاله.

وكان هو شخصياً على رأس هذا الفريق الواسع من الناشطين الاجتماعيين الذين ملأوا زمنه، وحتى بعد مماته تابعوا هذه المهمّة التي لم يشهد العالم مثيلاً لها من قبل. فهو لم يكد يهدأ في تقديم محاضراته في النقلات النوعية الفكرية التي جرَّها معه هذا العصر الوضعي الجديد، المختلف عن العصر الميتافيزيقي السابق، كما عن العصر اللاهوتي الذي سبقهما (وهو ما أطلق عليه تسمية قانون الحالات الثلاث).

---

(٢) Ibid, p. 157.

كان هدف الدروس التي استنزفت في النهاية طاقة أوغست كونت هو بلوغ تشعّبات النسيج الاجتماعي الفرنسي برمَّته، وبخاصَّة داخل شرائحه الشعبيَّة الفقيرة التي لم تكن تتوفَّر لهم فرصة التعليم أو الاطلاع على علوم وأفكار باتت تحيط بهم، والمحصورة سابقاً بطبقة الأغنياء والميسورين. أراد كونت أن يوسِّع دائرة هذه المعرفة الوضعيَّة التي كان ينشدها حول العقلانية والواقعيَّة والتجريبية والنسبية، علماً أنَّ نقل هذه الأمور إلى أناس نشأت طرائق تفكيرهم وتخطيطهم وتنفيذهم على التقليد والأحكام المسبقة الجاهزة لم يكن بالأمر السهل.

لكنَّ كونت، كفيلسوف متنسِّك وناشط اجتماعي لا يكلّ، أمضى حياته كلَّها في هذه المهمّة، الأمر الذي جلب له تقديراً شعبياً ورسمياً عظيماً إلى درجة أنَّ تمثاله البرونزي يحتلّ اليوم الساحة الصغيرة التي تقع مقابل مدخل جامعة السوربون الشهيرة في العاصمة الفرنسيَّة.

كما أشار في إعلانه المُخصَّص لإطلاق جمعيَّته التي سُرعان ما أضحت تضمُّ مئات الأطبّاء والعلماء والفلاسفة وحتى بعض العمّال المتخصّصين الذين ترقّوا، في كاراتهم، إلى رتبة معلّم، إلى الآتي: "في النهاية هناك علم واحد على وجه الأرض، وهو علم الإنسانيَّة"[٣]، مُعبِّراً عن التزام نادر عند المثقّفين بالمسألة الاجتماعية الضحلة، في أوساط الفئات الاجتماعية الأكثر فقراً والأقل تعلّماً. وكأنّي به قد أطلق، منذ منتصف تسعينيّات القرن التاسع عشر فكرة ومشروعاً ستتبنّاه مؤسسة اليونسكو، التابعة للأمم المتّحدة، بعد قرن من الزمن وتُمَأسسها على المستوى العالمي.

ربَّما أنَّ هذا ما كان يُشير إليه أوغست كونت عندما ختم إعلانه، في شباط/فبراير ١٨٤٨، بالدعوة إلى الشروع بـ"هذا المشروع التشاركي الاجتماعي الأكبر"[٤].

ـ نشير أخيراً هنا إلى أنَّ هذا الفيلسوف الاجتماعي المُلتزم الذي أطلق تسمية علم الاجتماع "Sociologie" على هذا العلم المُنبثق من الفلسفة الوضعيَّة، كان له فضل

---

(٣) Ibid, p. 158.

(٤) Ibid, p. 159.

في فصل التفكير السوسيولوجي، القياسي، عن التفكير الفلسفي، المعياري. وهذا ما سمح بتمييز إبيستمولوجي لم يكن قائماً قبله. فالفلسفة حقلها عالم الأفكار، فيما علم الاجتماع الجديد، حقله الوقائع الاجتماعية.

كما أنَّ مشروعه الفكري هذا توسَّع نطاقه كثيراً في فرنسا حيث انضمَّ إليه كُثُر، أمثال الأديب إميل زولا، والفيلسوف العقلاني إرنست رينان، والمفكّر تاين، وكلّهم من أعلام الثقافة في ذلك العصر.

ومن تلاميذ مدرسته الفكرية في البرازيل، غداة مشاركتهم في الانقلاب العسكري الذي أطاح بالنظام الملكي في البلاد عام ١٨٨٩ وتأسيس أوّل جمهوريَّة برازيليَّة، ضباط شباب قاموا بتثبيت شعار جمعيَّة كونت العتيدة على العلم البرازيلي الجديد، حيث هو حتى اليوم (Ordem e Progresso).

كرَّر كونت كلّ ما سبق من أفكارٍ أتينا على ذكرها في النظام الداخلي للجمعيَّة التي أسَّسها وأدارها بعد ذلك حتى مماته، مؤكّداً أيضاً على نقطتين:

أولاً، تمثَّلت الأولى بأنَّ كلّ مَن ينوي الاشتراك في مشروعه التحديثي الاجتماعي يجب أن يتخلّى عن منصبه السياسي إن كان من أهل السياسة. فهو كان حياديّاً ومستقلّاً في مشروعه. كان يرى أنَّ مشروعه جامع وحضاريّ شامل، اجتماعي قلباً وقالباً، يهدف إلى بناء "مستقبل حقيقي"(٥) بعيداً عن التحريض على الصراع الطبقي والصدامات الثوريَّة التي كانت تُعيق التقدّم الحضاري العام المُرافق للثورة الصناعيَّة.

ثانياً، دار جُلُّ تفكير وعمل كونت حول هاجس عايشه من حوله بقلق، فكان كلّ همّه نزع فتيل الانفجار الطبقي الحاد عبر سبك تناقضاته في فلسفة اجتماعيَّة تمتصّ الأزمات الكامنة في أحشائها، وذلك تحت راية الدولة العلمانيَّة التقدّميَّة الجامعة، بهدوء حضاريّ بنَّاء. فكان يدعو الأوساط كافة إلى التكامل الاجتماعي الوطني والمدني العابر للطبقات.

---

(٥) Ibid. p. 163.

ثانياً: إميل دوركايم، الأكاديمي المسؤول

شعور إميل دوركايم (١٨٥٨ - ١٩١٧) بالمسؤوليَّة تجاه علم الاجتماع كبير جداً، فهو بدأ حياته الأكاديميَّة في جامعة بوردو كمدرّس لمادة التربية، غير أنَّه لم يعتبر التربية علماً بذاته على رغم إتقان تعليمها لفترة من الزمن تجاوزت عقداً كاملاً، بل إنَّ علم الاجتماع بدا له علماً حقيقياً، وقد ساهم قبل بيار بورديو الذي يستشهد به مراراً وتكراراً، بوضع أسسه الإبيستمولوجيَّة.

فبعد انتقاله إلى جامعة باريس وتسلّم كرسي علم الاجتماع فيها، تركَّز حضوره العلمي الواسع في هذا المجال. فقد ثابر على الإنتاج العلمي فيه طوال ثلاثة عقود من الزمن، كما أنَّه أسَّس المجلة الأولى المتخصّصة بالمقاربات السوسيولوجيَّة (L'année Sociologique) التي شارك بمقالاتها عدد من طلاّبه المميَّزين نذكر من بينهم مارسيل موس (١٨٧٢ - ١٩٥٠) مؤسس المدرسة الفرنسية للأنثروبولوجيا.

لو قارنّا بين أوغست كونت وإميل دوركايم بإمكاننا إبداء ملاحظة مفادها أنَّ كونت قد اهتمَّ بالجانب الفلسفي للسوسيولوجيا مُعمِّماً منظورها ميدانياً في الأوساط الاجتماعية كافة، فيما اكتفى دوركايم بتعميق أسس علم الاجتماع كعلم أكاديمي يستحق مكانته إلى جانب العلوم الأخرى. وقد نجح فعلاً بمسعاه، بحيث إنَّ العديد من النقّاد يعتبرونه مؤسس علم الاجتماع الحقيقي من دون أن يكونوا على خطأ كلّياً.

فإميل دوركايم قد فرض نفسه بجدّية وعمَّق إسهاماته في هذا الحقل الجديد، بعيداً عن العاصمة باريس حيث كان يخشاه ضمناً كبار الأساتذة الذين كانوا يصرّون على إبقائه في مدينة بوردو البعيدة، محصوراً في مادة التربية. بيد أنَّ شهرة دوركايم العلميَّة تعاظمت تدريجياً على مستويين معاً:

- ربط السوسيولوجيا بالأبحاث الميدانية.
- تمتين وتحديد الأسس المنهجيَّة لعلم الاجتماع.

يتَّضح هذا الأمر من خلال عناوين مؤلّفاته الأولى[٦]:

- **١٨٩٣: في تقسيم العمل الاجتماعي.**
- **١٨٩٧: الانتحار، دراسة في السوسيولوجيا.**
- **١٩٠١: قواعد المنهج السوسيولوجي.**

أبرز ما تقع عليه عيننا في عناوين هذه المؤلّفات هو طابعها السوسيو-معرفي، قبل انتقالها إلى المنهجيّات. ومن حيث لا يدري دوركايم فإنَّ وعيه العلمي تواءَم مع هذا الزلزال الاجتماعي الذي أطلقته الثورة الصناعية، إذ حصلت ثورة مدوِّية ودمويّة عام ١٨٤٨ شملت القطاع العمّالي الباريسي برمَّته، ثمَّ أخرى سياسيَّة-عمَّالية عام ١٨٧٣ (كومونة باريس) هزَّت البنيان الاجتماعي عميقاً في كلّ البلاد وصار الصدام الحادّ من يوميّات حياة الناس.

فالثورة الصناعية كانت شرسة في مفاعيلها، مثلها مثل الثورة الفرنسيَّة قبل نصف قرن. وقد أتت بطبقة جديدة من أصحاب الرساميل الكبيرة والأصول الأرستقراطيَّة عموماً التي أمسكت بحزم زمام السلطة الاقتصادية والسياسية إلى حدّ ما.

ولأنَّ إميل دوركايم، مثله مثل أوغست كونت وتلاميذهما، ومثل السواد الأعظم من علماء الاجتماع في العالم ينحون منحى الوسطيَّة، فقد ذهب أولاً إلى دراسة الانعكاسات الاجتماعية لتقسيم العمل، مركِّزاً منظوره لا على الجانب الاقتصادي بل على مفاعيله الاجتماعية. لذلك عمل دوركايم على البحث عن مخارج لصراع الطبقات -الهاجس الأكبر في الوعي الجمعي آنذاك ـ بانياً الجسور بين قطاعَي الرأسماليين المُفعِّلين للإنتاج (المفيد للدولة)، والعمَّال المحقّقين له، ضمن بنية واحدة موحَّدة، يأتمر الجميع بها، وتتجسَّد بدولة القانون والمؤسسات الوطنية المدنية.

---

(٦) De la division du travail social (Paris: Alcan, 1893).
Le suicide, étude de sociologie (Paris: Alcan, 1897).
Les règles de la méthode sociologique (Paris: Alcan, 1901).

فقد قرَّر دوركايم، من دون أن يشهرها، مقولة أستاذه كونت، في "النظام والتقدّم" في كتابه الأول، عارضاً حلاً لاتوافقياً فحسب (كما يحصل في المجتمعات التقليدية حيث لا يطول الزمن حتى ينقلب أحد الأطراف عليه) بل تكاملياً. بمعنى أنَّ الجميع له مكانه في دنيا العمل الذي هو اجتماعي الجوهر والأفق، واقتصادي واجتماعي المسار، لا اقتصادي بحت. وبهذا المعنى لا حاجة إلى صدام سياسي بين طبقتي الرأسماليين والعمّال عند وجود دولة القانون والمؤسسات الحديثة.

كانت هذه هي الرؤية الحديثة التي ساهم علماء الاجتماع في إرسائها ورضي الكلّ في النهاية بها مع مرور الزمن. من هنا لم يكن من باب الصدف أن يقصد دوركايم في مؤلّفه الثاني، ظاهرة اجتماعية بامتياز تعبّر عن هذا الاختلال العام الذي كان يعيشه المجتمع الفرنسي والأوروبي عموماً بعدما أعطاه تسمية "الأنوميا" Anomie، أي الزمن الانتقالي بين زمنين، حيث تتداعى القيم القديمة (هنا الزراعية الإطار) ولم تقم بعد قيم الزمن الصناعي الجديد. فكانت دراسته في الانتحار، عام ١٨٩٧، وضعاً للإصبع على الجرح وبحثاً عن رؤية قيميَّة جديدة لزمن الرأسمالية المتوحّشة كما يسمّيها المؤرخون.

والمقنع أكثر ما في كتابة دوركايم هذه، أنَّها جاءَت متماسكة جداً ومنهجيَّة، إذ كانت مبنيَّة على نظرية النسبية الاجتماعية (لا الفلسفية الصرفة) وعلى قاعدة الإحصاء، ضمن سؤال إشكالي محدَّد (لماذا ينتحر الناس في باريس؟) وفرضيَات ثمان عمل على فحصها منهجياً الواحدة تلو الأخرى قبل أن يستقرّ على خلاصة مفادها أنَّ الأنوميا المجتمعية العامّة قد تجلَّت اجتماعياً ونفسياً.

جاء كل ذلك في بحث ميداني من الطراز الأول أضحى اليوم أنموذجاً لدروس المنهجيَّة لطلاب علم الاجتماع المعاصرين في الغرب والعالم أجمع. وقد طوَّر دوركايم لاحقاً كتاباته في موضوع التكامل الاجتماعي (Integration) من هذا المنطلق.

وهنا لا بدَّ من أن نتوقَّف عند هذا المفهوم الذي لم يكن رائجاً قبل زمن الثورة الصناعية في أوروبا. كان موجوداً في اللغة اللاتينية (Integrare) وتمّ استخدامه كمصطلح عام من دون مدلول اجتماعي. فمن أعطاه قيمته المعرفية الجديدة كان دوركايم. وهذا

الأخير لم يلجأ إليه سوى كمفهوم عملاني للإشارة إلى المعنى الكامن في شعار "النظام والتقدّم" الذي وضعه أستاذه كونت قبل نصف قرن. أي أنَّ المقصود بمفهوم التكامل يتعدّى مجرّد الدمج (الذي لا يؤدّي في دلالته العميقة إلى ذوبان عنصرين مختلفين في بعضهما البعض ليشكّلا وحدة عضويّة جديدة واحدة). فالتكامل لعب في كتابات دوركايم، اعتباراً من مطلع القرن العشرين وحتى وفاته دوراً تفسيرياً بنَّاءً ووضعياً لمستقبل الظاهرة التي كانت تشغل بال القرن التاسع عشر الأوروبي برمَّته. جاء مفهوم التكامل ليقدّم البديل عن الصدام الاجتماعي والصراع الطبقي والأنوميا الحضارية السائدة إذّاك في زمن الثورة الصناعية.

وبهذا المعنى، ونظراً إلى الرّواج الواسع اللاحق الذي عرفه هذا المفهوم والذي صار مفهوماً مركزياً في علم الاجتماع الأوروبي، ثمَّ الأميركي والعالمي، لا نُغالي إن قلنا أنَّه يُشكّل زهرة سوسيولوجيا دوركايم. فهو يحتلّ دوراً مركزياً في بنيان النظريَّة الدوركايمية الغربية يشبه الدور المركزي الذي يحتلّه مفهوم العصبيَّة في النظرية العمرانية الخلدونية.

لا يُشكِّل هذا الحدث في الحقيقة صدفةً، بل هو، كما بدأ يُشير لنا المشهد المعرفي الغربي، عصارة تحليل وتفسير واستلهام النقلة المعرفية المطلوبة للخروج من زمن الحضارة التقليدية السابقة إلى زمن الحضارة الحديثة التي فرضت نفسها فرضاً على العالم الغربي.

من هنا فقد ساهم علم الاجتماع الفرنسي، ثمَّ البريطاني والألماني والأميركي، في استشراف وفهم مفهوم التكامل المركزي وأهميّته في تمتين اللحمة الاجتماعية أفقياً بصهر الإرادات كلّها، السياسيّة والاقتصادية والاجتماعية، في دولة القانون والمؤسسات، والمواطنة المدنيَّة الكاملة، تحت شعارات ثلاثة: "النظام والتقدّم والتكامل" التي لا خلاف حولها عند الجميع، بل الجامعة تحت سقف أنموذج إرشادي نوعي جديد عُرف بالحداثة.

وباستطاعتنا القول إنَّه، لولا إسهام علم الاجتماع بهذا المفهوم العابر للطبقات، والموحِّد للإرادات السياسية تحت قبَّة دولة المواطنة المدنية، لما أبصر الأنموذج الإرشادي الغربي الحديث النور أبيستمولوجياً واستدام، بل كان وقف عند تناقضات الثورة الصناعية والصراعية الكبيرة التي كانت قد جعلته مجرَّد منظور ربحي لفئة من المتمولين الرأسماليين الكبار الذين لا بديل اجتماعياً حقيقياً لهم ولا رؤية حضارية "عمرانيَّة" مستقبلية لهم.

فتح مفهوم التكامل الاجتماعي، المنبثق من رحم الانتحار وعذابات الطبقة العمّالية آنذاك، الباب واسعاً أمام النقلة الجماعية المطلوبة، بهدوء وحكمة وعدالة مجتمعية شاملة، بحيث أضحى الكلّ رويداً رويداً، في الدول الغربية المعاصرة، يعترف بحقوق الآخر كاملة، أياً كان هذا الآخر.

بات مفهوم التكامل الاجتماعي بصيغته الدوركايمية، يحتلّ مكانة مركزيَّة في الثقافة الداخلية الغربية، لكن من دون أن يسعى الغربيون حقاً إلى تحقيق هذا التكامل خارج حدود دولهم. وهناك ألف مثال على ذلك عبر القارات كافة حيث يتمّ التعامل مع المجتمعات كشعوب تقليدية عليها أن تبقى على حالها كي ينعم الغرب بالتقدم. وهذا ما تعبَّر عنه فكرة "الشمال والجنوب" راهناً وحتى إشعار آخر.

ثالثاً: شارلز بووث، الباحث المستقل

من أبرز الذين أسَّسوا لانتشار علم الاجتماع في العالم الغربي شخص لم يتميَّز بطموح أكاديمي أو جاه علمي محدَّد، عمل انطلاقاً من قناعته الشخصيَّة ومن انتمائه لمدرسة أوغست كونت الوضعية الاجتماعية على نحو ساهم بتقديم كنز بحثي لا يُقدَّر بثمن.

كان شارلز بووث (١٨٤٠ - ١٩١٦) صاحب سفينة شحن بريطانياً يعيش ويعمل في لندن. وقد تابع بألم أحوال شريحة واسعة من سكان هذه العاصمة الزاهرة آنذاك والتي كانت تُشكّل أحد القلوب النابضة للثورة الصناعية في أوروبا.

فقد قام هذا المثقَّف غير التقليدي بإطلاق أول بحث ميداني سوسيولوجي حقيقي في عصره، إذ بادر إلى ابتداع ما يُعرف اليوم بالبحث الاجتماعي (Social Inquiry) بإدارته على نفقته الخاصة لفريق من الباحثين السوسيولوجيين الذين جابوا مدينة لندن

بكاملها، شارعاً شارعاً، مستقصين عن أحوال السكان، على مدى ثلاث سنوات متتالية، بين عامي ١٨٨٦ و١٨٨٩.

ففي نتيجة بحثه الميداني الطويل الذي استخدم لأولّ مرَّة استمارة بحث (Social Survey)، تمكَّن عام ١٨٨٩ من تقديم تقرير مطوَّل يحمل اسمه واسم زوجته ماري التي عاونته في العمل، تحت عنوان "حياة وعمل الشعب في مدينة لندن"[٧].

في هذا العمل الضخم الذي رفع لاحقاً للسلطات في المدينة، تمكَّن بووث من رسم خرائط الفقر، بالألوان، شارعاً بشارع، في شتّى أنحاء العاصمة، مبيِّناً أنَّ ٣٠٪ من سكّانها كانوا يعيشون تحت حدِّ الفقر. وكان قد حدَّد الفقر بمدخول للفرد يقلّ عن ٢١ شلناً في الأسبوع. كما قام، انطلاقاً من معاينات فريق بحثه الميداني ومقابلاته في كلّ شارع من الشوارع، بتحديد ماهيَّة الفقر كما مفاعيله الاجتماعية الميدانية، إذ أفاد في نهاية كتابه بأنَّ الفقر آفَّة بكل معنى الكلمة على المجتمع، ذلك أنَّه يستتبع المرض، ثمَّ بعد حين الوفاة. وقد ناقش هذه المسألة مع عدد من الأطباء والكهنة الذين يعيشون ويعملون في هذه الشوارع.

لم يلمع شارلز بووث في سماء الكتابة النظرية السوسيولوجيَّة، أو حتى في صقل المفاهيم وتأصيلها، كما فعله إميل دوركايم، غير أنَّه تفوَّق على الجميع بأنَّه أوّل مَن خاض بحثاً ميدانياً سوسيولوجياً مُركّباً مع فريق عمل حقلي يعتمد استمارة بحث مُحدَّدة، تدور أسئلتها حول الفقر ومندرجاته الحياتية في مدينة لندن.

فهو استوحى فلسفة أوغست كونت الاجتماعية واستوعب شعاره حول النظام والتقدّم، منطلقاً منه للقيام بتحقيق واقعي له عبر كشف ما كانت تتستَّر عليه الرأسماليَّة المتوحّشة آنذاك، ومن المعروف أنَّ تقريره السوسيولوجي المُفصَّل والدقيق الذي رفعه للسلطات في لندن، المُزيَّن بما عُرف لاحقاً بخرائط الفقر (Poverty Maps) في المدينة، قد حثَّ المسؤولين على إدخال إصلاحات على سياساتهم المدنيَّة تجسَّدت بتقديم

(٧) Charles and Mary Booth, "Life and Labor of The People in London", 1889.

مِنَح معاشيَّة لكبار السنّ (Old Age Pensions) وإنشاء الوجبات المجانيَّة لطلّاب المدارس العموميَّة (Free School Meals) بتحويل الدولة البريطانية تدريجياً إلى دولة رعاية.

ما قام به لاحقاً دوركايم، في كتاب **"الانتحار"**، بعد ثماني سنوات، يُحاكي عمل بووث في مآله المعرفي الأخير، لكنَّه لا يتفوَّق عليه بجانبه الميداني. فما قام به بووث هو إطلاق العمل البحثي الحقلي السوسيولوجي بكلّ مكوّناته. فهو شكَّل فريق عمل ميدانياً عمِل انطلاقاً من استمارة بحث مركَّزة، وقام لاحقاً برفدها بمقابلات (Interviews) مع أهل اختصاص ومعرفة في الحياة العمليَّة (أطباء وكهنة)، أي أنَّه قام لاحقاً بتحليل وتفسير ظاهرة غير مدروسة من قبل، بكامل العدَّة السوسيولوجيَّة التي يستخدمها اليوم عالم الاجتماع الشاب في أبحاثه. في المُقابل نُشير هنا إلى أنَّ دوركايم لم يُغادر مكتبه في الجامعة عندما بادر إلى تأليف كتابه في **"الانتحار"**، كآفة من آفات الثورة الصناعية، بل كان يعتمد على ابن شقيقته مارسيل موس الذي جال على دوائر الشرطة في مختلف أنحاء باريس، ثمَّ يقوم بتقديم الإحصاءات مبوَّبة ومُنجزة التحليل لخاله، من دون أن يذكر هذا الأخير في كتابه الأمر. هذا لا يُنقص قيمة الإسهام العلمي الذي قدَّمه لاحقاً دوركايم. فهو فقط يُشير إلى ذهنيَّة مُترسِّخة في الوسط الجامعي الفرنسي التقليدي تتمثَّل بالأستذة المُتعالية (Mandarinat).

في النهاية عمل بووث كمفكِّر وباحث مستقل، من دون تكوين مُسبق، لكن يبقى أنَّ بووث مثله مثل دوركايم وقبلهما كونت، كانوا يحملون جميعاً، كلٌ بتلوينه وأسلوبه الخاص، هاجس الهمّ الاجتماعي الطبقي الأكبر المُعاصر لهم، مُحاولين جميعاً العمل في الاتجاه نفسه، تفكيراً وبحثاً وكتابةً وروحاً، إن صحَّ التعبير. وقد ساهموا جميعاً بوجود المخارج الناجعة له، كما تُبيّنه الوقائع اليوم في سياسات دول المواطنة المدنيَّة الديمقراطيَّة الراسخة في الغرب.

رابعاً: ماكس فيبر وتجسير العلاقة

تنوَّعت المقاربة أكثر مع الألماني ماكس فيبر (١٨٦٤ - ١٩٢٠) الذي وضع نفسه تحت راية علم الاجتماع، لكن من منظور متميّز وخاص. فهو لم ينطلق، لا علناً ولا ضمناً، من أنَّ الانتماء إلى طبقة هو أمر محتَّم ونهائي فيؤثِّر على الفرد ومصيره

الاجتماعي على نحو مُبرم، بل إنَّ الطبقة هي جزء من انتماء ثلاثي يضم أيضاً المكانة التي ينحتها كل فرد ضمن الطبقة التي يتواجد فيها، وأيضاً السلطة التي يكتسبها بنفسه خلال هذه المكانة.

فالطابع الإداري وعمل الفرد جزء أساس من تكوين الوِضْعَة الطبقية لكلّ فرد منَّا، بحيث إنَّها قابلة للتعديل. وهذا مفهوم تطوَّر لاحقاً في علم الاجتماع الأميركي تحت مفهوم الحركيَّة الاجتماعية (Social Mobility)، أي أنَّه ذهب أبعد من سابقَيْه في تشخيص الطبقة ومسؤوليات الفرد ضمنها، بحيث غدت مقاربته ديناميكيَّة وغير سلبية تجاه الانتماء الطبقي، علماً أنَّ أخاه كان رأسمالياً ألمانياً وكان هو مسؤول عن إدارة مصنعه.

لذلك خصَّص ماكس فيبر قسماً من عمله لمسائل الإدارة الاجتماعية، كما لأهميَّة إنشاء بيروقراطيَّة متخصّصة وفاعلة لإنجاح العملية الصناعية ككل. فالثورة الصناعية، في نظره، كما ظهر عند أسلافه في علم الاجتماع الأوروبي، لم تكن نقمة، بل نعمة، بمعنى أنّ للمجتمع مصلحة في التقدّم الصناعي وما يقدِّمه إلى جميع مكوّناته، وليس فقط لأرباب العمل وأصحاب الرساميل.

عمِلَ ماكس فيبر على ردم الهوّة التي كانت قائمة في الأذهان، كما في العقيدة الشيوعية المنتشرة آنذاك، متخطّياً الانفعال الفلسفي الوضعي الذي كان قد بادر إليه كونت، كما الاكتفاء بالتأكيد على دور المؤسسات الاجتماعية في مسيرة الأفراد تحت سقف المواطنة المدنية، وطارحاً المسألة الاجتماعية انطلاقاً من جوهر العمل وفكرته التأسيسية داخل منظومة التفكير الرأسمالية منذ تأسيسها. فأظهر أنَّ للرأسمالية روحاً تقوم على أداء العمل كقيمة دينية، لدى طائفة البروتستانت الكالفينيَّة، وأنَّ الثراء المتأتّي عن العمل المتقن والمفيد للناس هو ثواب من عند الله، في كتابه الشهير الذي يحمل عنوان **"الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية"** (١٩٠٥).

وفي ذلك أنصف ماكس فيبر كلاًّ من الرأسمالية والدين، إذ بيَّن إيجابيّات العمل والإيمان على حدٍ سواء. وهذا شأن ساهم بعمليَّة التجسير الفكرية التي كان يحتاجها كل من الطرفين، المؤمن والرأسمالي.

صحيح أنَّ عالم الاجتماع الألماني لم يأتِ صورةً طبق الأصل لكونت أو دوركايم أو بووث، غير أنَّه لم يخرج عن الأنموذج الإرشادي التأسيسي لعصر الحداثة المستجدّ، مُساهماً ربَّما أكثر من سواه في تفسير هذا التحوّل المجتمعي الأكبر من منظور الطبقة العليا منه، بينما اهتمّ سابقوه أكثر بالدنيا. غير أنَّ الجميع، في النهاية، انطلق من مركزيَّة مفهوم الطبقة في البنيان الاجتماعي الغربي الحديث.

خامساً: تالكوت بارسونز، على الضفَّة الأخرى من المحيط الأطلسي

انساب علم الاجتماع الأميركي في سياق الأنموذج الأوروبي، مُضيفاً إليه لمسته الخاصة من دون تغيير قواعد هذا العلم الجديد، المُنخرط في الهمّ الاجتماعي والمدني العام، مع تأكيد اللُحمة الاجتماعية المواطنيَّة.

فالمجتمع الأميركي لم يكن بمنأى عن صراع الطبقات، إلا أنَّ علماء الاجتماع فيه، بخاصة بعد انهيار بورصة نيويورك عام ١٩٢٩ لاحظوا تفسُّخات اجتماعية حادَّة قابلة للتفاقم، فعمل قسم منهم ضمن فرق الباحثين الذين ساهموا في ترسيم سياسة الـ New Deal الإصلاحية التي بادر إليها الرئيس فرانكلين روزفلت. وبعد نجاحها، تابع تالكوت بارسونز (١٩٠٢ – ١٩٧٩) العمل ضمن الروحيَّة العلمية نفسها، بالتأكيد على مفهوم التكامل الدوركايمي، الضامن لحقوق أفراد المجتمع تحت سقف دولة المواطنة المدنية الديمقراطية.

فاشتهر بارسونز بعد ذلك كمنظِّر أميركي يرفع راية الوظيفيَّة البنيويَّة (Structural Functionalism) مؤكّداً على أنَّ النسق الاجتماعي العام إنَّما ينشأ من مُشاطرة جميع الأفراد في المجتمع لثقافة واحدة.

ثمَّ ذهب شارحاً أنَّ جوهر المُشاركة لثقافة واحدة إنَّما يقوم على مُشاطرة قيم واحدة، حيث إنَّ التضامن والاستقرار الاجتماعيين يقومان على منظومة قيم مشتركة. من هنا أهميَّة المدرسة في بناء المنظومة الرمزيَّة والمعنوية التي تتخطّى التربية الأهلية والبيتية بنوعيَّة قيمها العليا، الوظيفية المعنى والبنيوية الطابع.

بذلك يكون بارسونز قد طوَّر ما جاء عند دوركايم، ومستوحياً ما جاء عنده في شأن المؤسسات ودورها الاجتماعي ولا سيما التربوي المدني. فالكلام عنده تأكيد دائم على الاستقرار الاجتماعي (Social Stability) في ظل تنام لافت للطبقات الوسطى في الولايات المتحدة، كجسر تلاقٍ بنّاء وفاعل بين الطبقتين العُليا والدنيا في البلاد. كمّا أنَّ بارسونز يلتقي أيضاً مع ماكس فيبر في تأكيده أنَّ الدين يفيد في تمتين الاستقرار الاجتماعي.

كل ذلك يعيدنا إلى أنَّ علم الاجتماع الغربي قد دار جوهراً نحو نقطة واحدة هي مُعالجة صدمة الثورة الصناعية ومندرجاتها في أوروبا، كما في الولايات المتحدة، منعاً لتحوّلها إلى مصدر صدام طبقي واقتتال ثوري دموي. فكان علم الاجتماع حامل لواء رؤية وسيطة تقوم على استيعاب الثورة الصناعية والترويج لعقلانيَّتها وفائدتها على المجتمع على المدى الطويل، بالعمل على مفهوم التكامل الاجتماعي، كما على استيعاب الثورات الاجتماعية الرافضة لها بالتأكيد على التوازن المجتمعي العام والاستقرار العام.

وقد جاءَت هذه الرسالة غير المُعلنة عند ضفَّتيّ المحيط الأطلسي موحَّدة، فأثمرت بناء مجتمعات غربية متوازنة تحمل منظومة قيم جديدة لا تُدير ظهرها كليّاً للقديمة (الدين) ضمن عقلانية التقدّم الصناعي، لكن تحت سقف الانتظام العام.

وقد صحَّ هذا المنظور في النهاية إلى درجة أنَّ هناك بعض المجتمعات الكبرى (كالصين على سبيل المثال) اقتنعت، بعد زيارة هيسياو بينغ إلى سنغافورة، بضرورة الانتقال إلى هذا الأنموذج الإرشادي الغربي الحديث بالتطعّم الإرادي به والخروج من دائرة الأيديولوجيا الصرفة والعقيدة السياسية المغلقة التي مَشَت عليها طويلاً من دون أن تفلح في تقدّم مجتمعها. أي أنَّ علم الاجتماع الغربي عموماً لم يتشكَّل بالصدفة، كما أنَّه لم ينمُ من غير مشروع حضاري تقوم عليه مبادراته وإبداعاته المختلفة، بل استجاب لمطلب معرفي خطير، هو بناء جسر متين، بهدوء وعزم، بين مقتضيات التقدّم العقلاني والصناعي من ناحية، وحفظ التوازن المجتمعي العام، لمصلحة الطرفين. وقد يحصل ذلك بالتكامل بين الطبقات كلّها، ضمن أنموذج الدولة الحديثة، رافعة شعار الثورة الصناعية والثورة الفرنسية المنصهرين مواطنياً وديموقراطياً ومدنياً.

الفصل الثاني

ابن خلدون: عالِم اجتماع عربي فذّ

منذ خمسين عاماً ولي أستاذان...

الأول، والأكبر، هو ابن خلدون. إذ لم أجد منذ تعرَّفت إليه، أجدر منه لملاحظة ودراسة وتفسير الوعي الجَمعي العربي، الماضي والحاضر على حدّ سواء. فهو أب المُقاربة السوسيولوجيَّة في تاريخ الفكر العالمي - كما سأبيّنه بعد قليل - من دون منازع، لكنَّه لم ينل حقّه بالكامل والوافي لا من أهله ولا من زمنه، حيث يذهب إعجاب من بقوا من شعبه حاضراً إلى وجوه علمية لامعة في الغرب تستحقّ كلّ التقدير، ولكن من دون إنكار الإسهام الاستثنائي والأول الذي قدَّمه العلاّمة العربي في **مقدّمة** كتاب **العِبَرْ**.

بفضل ابن خلدون وإسهامه الفكري المُتميّز، بِتنا نملك اليوم مفتاح الظاهرة الاجتماعية العربية المعاصرة وشيفرة طرائق التفكير والتخطيط والتنفيذ الخاصة بالجماعات العربية المتفرِّقة التي تتكوَّن منها ما نُطلق عليه اليوم تسمية "المجتمعات العربية".

هو كان ولا يزال الأقوى في فهم ما كان يجري إبّان القرن الرابع عشر وقبله، وهو لا يزال راهناً، حياً يُرزق، قادراً على تقديم تفسير لسرَّ ديناميَّة عمراننا البشري. لذلك هو عالم اجتماع حقيقي تمكَّن من اختراق بواطن البنية المعرفية خاصَّتنا وخاصَّة جميع المجتمعات البشرية التقليدية، شرقاً وغرباً، قبل أن تدخل عليها ثورة الحداثة الغربية وتجبرها على التمويه.

أمَّا أستاذي الثاني فهو الجمهور العام والناس عموماً، حيث إنَّ أبحاثي الميدانية التي لم أفصلها يوماً عن معرفتي وتكويني السوسيولوجيّ المعاصر هي صقلت تكويني بالمعرفة المباشرة والحيَّة، لا المُستقاة من الكتب. علَّمني جمهور أبحاثي الحقلية ما

أعرفه اليوم، مصوّباً استنتاجاتي على الدوام وكاشفاً عن كل مستور أقع عليه وتغلّفه بالأحكام أو التصوّرات المسبقة أو المثالية أو الشائعة أو المنقولة.

كان أستاذي الثاني، في كلّ بحث من أبحاثي تناول فيه العالم العربي المعاصر يعيدني إلى أستاذي الأول وإلى نظريَّته التيليسكوبية المتمثّلة بالعصبية، المحاطة بكويكبات متنوّعة تدور كلّها بانتظام في فلكها.

فالجماعات عندنا، عبر توزّعها على حقول عدّة، تتجلّى في تعابير مختلفة ترتبط كلّها بجذع معرفي واحد هو العصبيّة. وقد ظهرت تِباعاً أشكال هذا الوعي العصباني البشري في العمران لابساً لبوس العشيرة في زمن القطيع الأول، ثمَّ القبلي بعدما تراكبت العشائر وصار فيها عصبيّة غالبة وعُصَيْبيّات تابعة، ثمَّ العنصري مع بداية التمييز بين الأعراق، ثمَّ الديني مع دخول الأديان الكبرى على خط السلطة في القارات كافّة، وصولاً إلى المذهبية التي تشكّل آخر تمظهراتها السياسية. ذلك أنَّ العصبية، كما يذكّرنا به صاحب المقدمة، غايتها المُلك.

ـ من هو ابن خلدون؟

عندما يبحث المرء عن صفة أساس يُعرف بها عند عبد الرحمن ابن خلدون سُرعان ما يجد نفسه أمام فيض من الأوصاف... فهو عند البعض فيلسوف ومؤرّخ، وعند البعض الآخر عالم اجتماع ومفكّر، وأيضاً عند آخرين، نابغة وقاضٍ وسفير ووزير وعلّامة.

في الحقيقة كان ابن خلدون كل ذلك ومحصّلة معرفية لجميع هذه الروافد التي أتت بها حياته المهنية والعملية والاجتماعية. ولا غرابة في الأمر حيث إنَّ كلّ واحد منّا يُراكم شخصيّات اجتماعية مختلفة داخل وخارج بيته، فتصبّ تجارب كلّ حقل في حقل آخر من حيث لا ندري، أو لا تصبّ بحسب ما يرتئي الفرد، ثمَّ تصبّ خلاصة جميع هذه التجارب المتفرّقة في مصبّ الحاضر واليومي، فتشكّل ما نُطلق عليه تسمية الوعي الجمعي الذي يضمّ خلاصة تجارب الماضي ومصالح الحاضر بحسب ما تراه الجماعة البشرية.

لكن، من بين هذه التعريفات هناك واحد يهمني في المقام الأول، هو وصف ابن خلدون بعالِم اجتماع وعدم التردّد، في الترجمات إلى اللغات الأجنبية بنقلها تحت تسمية A Sociologist.

في الحقيقة علينا أن نخشى التهوّر والتسرّع في اعتماد هذه التسمية لمجرَّد أنَّ العلّامة العربي أطلق بين عامي ١٣٧٥ و١٣٧٧ علماً جديداً أسماه "علم العمران البشري".

ـ هل يعتبر ابن خلدون عالِم اجتماع؟

سنُغادر المسارات الأدبية العامة للانتقال إلى مُساءَلة من نوع آخر، هي المُساءَلة الإبيستمولوجيَّة، هذه المُقاربة التي لم يطرحها أحد قبل صدور كتاب الفرنسي بيار بورديو **"مهنة عالِم الاجتماع"** الذي صدَر عام ١٩٦٨ [١].

يُشير بورديو في هذا الكتاب التأسيسي، في البداية ومنذ فصله الأول، على مدى اثنتي وعشرين صفحة متتالية، أنَّ المُرتكز الأساس لمن يودُّ الانتقال إلى مهنة عالِم الاجتماع أن يعمد إلى مبدأ القطع السوسيولوجي (La Rupture Sociologique) الذي من دونه لا يصحُّ الدخول إلى الحقل الإبيستمولوجي الخاص بعلم الاجتماع. فهو يعتبر أنَّ مبدأ القطع السوسيولوجي هو المعيار والشرط المسبق الذي يفصل الهاوي أو المتعدّي على الاختصاص وبين مَن يلتزم به علمياً.

وهذا ما يُبعد عن علم الاجتماع بالمناسبة الكتّاب الذين عُرفوا بأعلام الأدب الاجتماعي (نجيب محفوظ، Victor Hugo مثلاً) وكتّاب المذكّرات الاجتماعية (المُحبّي، بديري الحلّاق، Saint – Simon، Jules César)، كما يدخل في هذه الخانة عدد من المحسوبين على علم الاجتماع (نقولا الحدّاد، Lucien Lévy-Bruhl).

يُحدِّد بورديو شروط (Préalables) القطع السوسيولوجي بإلزاميَّة اعتماد مَن يَرغَب بالدخول إلى الفضاء الإبيستمولوجي السوسيولوجي المبادئ التالية:

---

(١) Pierre Bourdieu, *Le Métier du Sociologue: préalables épistémologiques* (Paris – La Haye ; New York : Mouton éditeur, 1968), pp. 27 – 49.

- تخطيّ وهم المعرفة المباشرة.
- تخطي وهم الشفافية.
- النظر في نسق العلاقات.
- تجنُّب الوقوع في فخّ سُلُطات اللغة.
- تخطيّ إغراء التنبؤات.
- مُحاذرة التقاليد النظرية.
- التمييز بين المعرفة السوسيولوجية ونظريّة النَسَق الاجتماعي.

أـ الآن فلنرَ إن كان ابن خلدون ينتمي فعلاً إلى الحقل السوسيولوجي بحسب المعايير الإبيستمولوجيَّة التي وضعها بيار بورديو، وهنا نقول: هل هي صدفة أنَّ صاحب **المقدّمة** قد بادر هو أيضاً، وقبل بورديو بستة قرون ونصف إلى الإشارة في مطلع كتابه، تحت عنوان: **"في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع لما يعرض المؤرخون من المغالِط وذكر شيء من أسبابها"** إلى أنَّ قارئ السيَر التاريخيَّة ألاّ يُصدّق بالضرورة كل ما جاء فيها، بل إنّه يأخذ الحذر من المغالطات والمبالغات التي تبعدها عن الحقيقة، حيث يكتب ناقداً:

"أعلم أنَّ فن التاريخ فنٌّ عزيز المذهب جمُّ الفوائد شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتمَّ فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه من أحوال الدين والدنيا فهو محتاج إلى مآخذ متعدّدة ومعارف متنوعة وحُسن نظر وتثبُّت يُفضيان بصاحبهما إلى الحق ويُنَكبّان به في المزلات والمغالط لأنَّ الأخبار إذا اعتُمِد فيها على مُجرَّد النَّقل ولم تُحكَم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب فرُبَّما لم يؤمن فيها من العثور ومَزَلَّة القدم والحيَد عن جادَّة الصدق وكثيراً ما وقع للمؤرّخين والمفسّرين وأيمَّة النَّقل من المُغالطات من الحكايات والوقائع لاعتمادهم فيها على مجرَّد النقل غثّاً أو سميناً ولم

يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهها ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النَّظر والبصيرة في الأخبار فضلٌ عن الحقّ وتاهوا في بيداء الوهم والغَلَط"[٢].

ثمَّ يُبيّن ابن خلدون أمثلة على الوقوع في "وهم المعرفة المباشرة" التي يُشير إليها بورديو في "إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر"، وهو في ذلك يرفض السذاجة عند كلّ مَن يتعاطى هذا العِلم أو سواه من العلوم، مُطالباً العالِم بالتحلّي بالحسّ النقدي وسبر الحقيقة "بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأحكام"، أي أنَّ اللجوء إلى "المعيار" يوازي ما يرفعه بورديو تحت مسمّى "الشرط"، كما أنَّ الإجراء الفكري المُسبق هذا يضع ابن خلدون وبورديو في خندق واحد مع أوغست كونت، مؤسس علم الاجتماع الغربي، الذي كان يُشدّد دوماً على أنَّ السوسيولوجيا تقوم على مُرتكزيَن: العِلم والموضوعيَّة.

وهذا تحديداً ما نستشفّه من إشارة ابن خلدون إلى ضرورة تحكيم البصر والبصيرة، أي ما يُشاهده العالِم بأُمّ العين كما ما يُشاهده بعين العقل. هنا أيضاً تحضرني ملاحظة بيتيريم سوروكين الذي أشار إلى أنَّ أرقى نوع من التكامل البشري هو التكامل المنطقي – الدلالي (logico-meaningful integration) الذي يجمع الفلاسفة والموسيقيين العظماء وكبار علوم الرياضيّات في العالم من دون أن يلتقوا مع بعضهم البعض.

ب- الثقافة الشائعة والمصداقية العمومية التي ترافقها على مستوى ما يُعرف بالرأي العام أمر مضلّل بالنسبة إلى عالم الاجتماع إذا لم يتَّخذ جانب الحيطة. لكنَّ الحيطة المطلوبة منه أصعب من تلك المطلوبة منه عندما يقرأ نصّاً أو نقلاً مكتوباً لحادثة أو ظاهرة كبيرة، إذ إنَّ الحيطة من نصّ مكتوب أسهل اعتماداً من حيطة تتنازل لرواية أليفة أو حكم شعبي شائع، أو إحصاء عام لنتائج استفتاء شعبي.

---

(٢) عبد الرحمن ابن خلدون، **كتاب العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (المقدّمة)** (بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.])، ص ٩.

وهذا تحديداً هو ما يقصده ابن خلدون من ضرورة "الوقوف على طبائع الكائنات"، التي هي كائنات بشرية قد تتبدَّل شهاداتها ورواياتها وحتى مواقفها بعد أسبوع أو شهر من الحادثة نفسها.

لا يُطيل الكلام هنا ابن خلدون لكنَّه يعي تماماً مخاطر هذه الشفافية العمومية التي قد تكون صالحة فقط لظرف معيَّن ونسبي تبدّله الأحداث اللاحقة. ومن هنا استخدامه لـ "طبائع الكائنات" التي يعرف تماماً مدى استعدادها لتغيير مواقفها بحسب المصلحة أو ظروف الانفعال، بحيث إنَّ شفافية اليوم قد تنقلب غموضاً وغياباً للشفافية غداً، وهو قد عاش ذلك مراراً وتكراراً في ضمّه إلى هذا السلطان ثمَّ طرده بسبب وشاية أو شائعة، ثمَّ انتقاله من مسؤولية إلى أخرى، ومن أمير إلى آخر بشكل طبيعي وشفاف ظاهراً، عند الذهاب كما عند الإياب.

يعلم تماماً ابن خلدون حدود الشفافية الاجتماعية التي هي دوماً نسبيَّة، والتي ينبغي على عالم الاجتماع ألا يتبنّى نتائجها. يُشير بوضوح في هذا الصدد ابن خلدون كاتباً في إحصاء الأعداد من الأموال والعساكر المنقولة في الحكايات أنَّه "مظنَّة الكذب ومظنَّة الهدر، ولا بدَّ من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد"[٣]. فلا مصداقيّة للحكاية حتى ولو أنَّها بدت شفّافة ومطوَّبة في الذاكرة الشعبية أو مدوَّنة في إحصاء.

حذَر ابن خلدون العلمي شديد وصارم، تماماً كما هي الحال عند بيار بورديو الذي يبدو تلميذاً فكرياً له، مع حفظ المسافات والأزمنة.

ج- طِبقاً للشرط الإبيستيمولوجي الثالث، على عالم الاجتماع أن يُمعن النظر في نسق العلاقات الداخلية للجماعة البشرية التي يدرسها، وألا يكتفي بالتركيز على التشابهات العامة، مُفضياً إلى تشخيص ثنائيات، بل عليه أن يغوص في دقائق نسق العلاقات الداخلي، بحيث ينفذ إلى الاختلافات الداخلية والتفصيلية التي يقوم عليها كل نسق.

---

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

أي أنَّ المطلوب من عالم الاجتماع تجزئة كل وحدة ودراسة نظام العلاقات بين أفرادها وليس فقط مقارنتها مع كتل اجتماعية أخرى. بكلمة يعني ذلك إعطاء الأولوية للفرد وخصوصيات ودوافع رابطه بالنسق الاجتماعي الذي يتحرَّك ضمنه. فهل أنَّ ابن خلدون أخضع همومه البحثية السوسيولوجية لهذه القاعدة التي تُشكّل اليوم أساساً في المقاربة الحديثة؟

مع الأسف، لا.

فابن خلدون يتعامل مع المجتمع الذي يدرسه على قاعدة ثنائيات كبيرة ولا يُقيم وزناً للترابطات النسقية القائمة داخل كلّ جماعة. فهو، بكلّ بساطة، عالِم اجتماع الجماعات، وهذا ما يتطابق مع النظرية الاجتماعية التي تسود كلّ المجتمعات التقليدية على وجه الأرض، ماضياً وحاضراً. فعلى سبيل المثال يكتب في الفصل الرابع من المقدّمة الخامسة، تحت عنوان: "في أنَّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر" ما يأتي:

"وأهل الحضر، لكثرة ما يُعانون من فنون الملاذ وعوائد الترف والإقبال على الدنيا والعكوف على شهواتهم منها وقد تلوَّثت أنفسهم بكثير من مذمومات الخُلق والشر، وبَعُدَت عليهم طرق الخير ومسالكه بقدر ما حصل لهم من ذلك حتى لقد ذهبت عنهم مذاهب الحِشمة في أحوالهم... وأهل البدو، وإن كانوا مُقبلين على الدنيا مثلهم، إلا أنَّه في المقدار الضروري، لا في الترف ولا في شيء من أسباب الشهوات واللذات ودواعيها... فقد تبيَّن أنَّ أهل البدو أقرب إلى الخير من أهل الحضر"[٤].

يشتغل هنا صاحب **المقدّمة** ضمن الثنائيّات الكُبرى التي قد تسمح له بتقديم صور بانوراميَّة عامَّة وكاشفة، لكن هذه المشاهد الكبيرة تنقصها الدقَّة وتغرق في التعميم. وفي النهاية وعي ابن خلدون في أحوال العمران البشري يبقى وعياً قائماً على الجماعات الكبرى.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٢٣.

لكنَّنا نُضيف مباشرة أنَّ عِلم اجتماع ابن خلدون يعمل ضمن مجتمعات تقليدية تتوزَّع على جماعات متماسكة ومتجانسة، لا على مجتمعات أفراد كما تلك السائدة اليوم في المجتمعات الحديثة. لذلك فإنَّ كلّ من يعمل في مجال علم الاجتماع في مجتمع تقليدي يعلم تماماً أنَّه أقرب إلى منظور ابن خلدون منه إلى منظور بيار بورديو. فما هو قائم راهناً في جميع البلدان العربية من دون استثناء هو جماعات تتوزَّع على تنوّعات متماسكة وقائمة بذاتها ومستقلَّة عن بعضها البعض، هي الجماعات القَبَليَّة والجماعات الحضريَّة (إذ لا تزال تُقسَّم المدن في ليبيا، سكانياً، إلى "حضور"، أي إلى حَضَر، يسكنون عموماً في وسط المدينة، لأنَّهم الأقدم إقامة فيها، وإلى "بوادي"، أي بدو، استوطنوا لاحقاً في المدينة فأقاموا في أطرافها، أو في القسم الشمالي أو الجنوبي منها).

اليوم أضحت الجماعات أكثر تنوّعاً، فهي تتوزَّع على جماعات قَبَليَّة وبدويَّة، وعائلية تحت مظلَّة العشيرة، وقوميَّة وعنصريَّة (كمثل الحراطين والبيضان في موريتانيا) ودينيَّة ومذهبيَّة في آخر العنقود.

د ـ لم يستوفِ صاحب **المقدّمة** الشرط الإبيستمولوجي الثالث الذي يُشير إليه بورديو، غير أنَّه يستوفي بامتياز مقتضيات الشرط الرابع المتعلّق بتجنُّب الوقوع في فخّ سلطات اللغة. لا بَل سنُبيِّن هنا أيضاً بأنَّه كان سبّاقاً ليس فقط على مستوى الثقافة العربية، بل أيضاً على مستوى الثقافة العالمية بهذا الإجراء العلمي الرفيع.

فقد حقَّق ابن خلدون هذا الأمر في أدقّ وأهمّ مفهوم بنى هو نفسه نظريَّته العمرانيَّة كلّها، ألا وهو مفهوم العصبيَّة، حيث نقرأ في الفصل الثامن وتحت عنوان: "في أنَّ العصبيَّة إنَّما تكون من الالتحام بالنَسَب أو ما معناه".

في الحقيقة يبدأ تحفّظه الأساس على مفهوم العصبيَّة المركزي لديه من العنوان. فهو يعتبر أنَّ النَسَب فيه الأصيل وفيه الوكيل. وهذه أوَّل طعنة بجوهر المفهوم.

أمَّا الطعنة القطعيَّة الأقوى فتأتي بعد قليل، في شرحه لمفهوم النَسَب حيث يكتب: "إنَّ النَسَب إنَّما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المُناصرة

والنعرة وما فوق ذلك مُستغنى عنه، إذ النَسَب أمر وهمي لا حقيقة له، ونفعه إنَّما هو في هذه الوصلة والالتحام"[٥].

لم نشهد في الثقافة الغربية طعناً ابيستمولوجياً بمفهوم مركزي يعتمده عِلم على نحو مركزي في أعماله مثل الذي يرد تحت قلم ابن خلدون حتى القرن العشرين، مع غاستون باشلار وطوماس كوهن.

أمَّا لماذا يقوم ابن خلدون بالقطع المعرفي مع مفهوم تأسيسي لِعلم العمران البشري الذي يقدّمه بكلّ اعتزاز للعِلم الإنساني الكونيّ، كمن يعتلي مركباً يقوم نفسه بإحداث ثقب في أسفله؟ فالسبب مزدوج، إذ إنَّ صاحب **المقدّمة** يُشير إلى القارئ بأنَّه غير مخدوع بمحمول مفهوم النَسَب، الوهمي والفارغ من الحقيقة في نظره، من ناحية، ومن ناحية ثانيَّة بأنَّه كعالِم اجتماع يحفظ حقّ مفهوم العصبيَّة لحضوره الميداني الكثيف والكاسح في شؤون الحياة اليومية والعمليَّة العربية.

فهو يولي مفهوم العصبيَّة مكانة وأولويَّة سوسيولوجيَّة من باب ملاحظته الثابتة والبنيويَّة في حياة بني العرب في زمانه، ولكن مع التحفّظ المشروع عليه عند تأصيله المعرفي. وهذه خطوة لا يقوم بها إلا العالِم الذي يحترم حقوق الواقع ويأخذ بالوقائع الميدانية من دون أن يتخلّى عن محاذرته السقوط في فخّ "سلطات اللغة" التي تنقلها لنا المفاهيم الشائعة التي يخال للعامة وللمثقَّفين أيضاً أنَّها معصومة عن الخطأ وبريئة من أي تشويه. والواقع هناك ما يُعرف بالحقيقة الظاهرة والحقيقة الكامنة، وابن خلدون كان يعرف تماماً كيف يفصل الزيت والماء في مضمار سلطات اللغة.

هـ- في ما يتعلَّق بالمحور الإبيستمولوجي المتعلّق بوجوب تخطّي إغراء إصدار التنبؤات السوسيولوجيَّة من قِبَل عالِم الاجتماع، وهو أمر شائع وواسع الانتشار، فما هو الموقف الذي يعتمده صاحب **المقدّمة**؟

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

في الحقيقة لا يُطلِق ابن خلدون تنبؤات في كتابه، حتى عندما يكتب مثلاً، بأسلوب الجزم: "في أنَّ الدعوة الدينيَّة من غير عصبيَّة لا تتمّ". فهو يضع عنوان مقطع (في أنَّ...) ولا يؤكّد صحَّة هذه الفكرة لاحقاً، بل يكتفي بتفحّصها في ضوء مجريات أحداث الماضي وطبائع المُلك وأهل الرعيَّة لدى شعوب عربيَّة يعرفها، على امتداد العالم الإسلامي آنذاك.

فهو يعرض هذا النوع من الاستخلاصات على نحو فرضيّات للتفكير والبحث ليس إلا. وعدم تعميمه لخلاصاته في المجالين السياسي والديني هو الذي يُضفي اليوم مصداقيَّته على التفكير العلمي. فربَّما أنَّ تاريخ الإسلام الذي يعرفه، منذ الفتح إلى زمنه هو، يتوافق نسبياً مع هذا الاستخلاص، غير أنَّ ما حصل لاحقاً من انتشار الإسلام في القارة الإفريقيَّة، جاء على نحو ناعم وسلمي ومن دون الحاجة إلى الاستقواء العصباني، كونه حصل عبر تلاقح ثقافي مع السكان المحلّيين إثر تواصل التجار المسلمين معهم على نحو مطَّرد وبنّاء.

هذا لا يمنع أن يقرَّ الباحثون بأنَّ أفكار ابن خلدون كان لها أجنحة فطارت (كأفكار ابن رشد) وحطَّت بعد ذاك بعيداً فأزهرت. ففي هذا الصدد يُشير السيد فريد العطّاس إلى الآتي:

"يُعدّ أخذ العثمانيين بأفكار ابن خلدون أمراً مثيراً للاهتمام، لأنَّه يُقدّم لنا مثالاً لقراءة نادرة لابن خلدون، ليس لأنَّها قراءة لا تحمل نزعة المركزية الأوروبيَّة فقط، بل لأنَّها قراءة سابقة على تلك النزعة. ولكن من الصحيح أيضاً أنَّ قراءتهم لابن خلدون كانت معياريَّة وأيديولوجيَّة بوجه عام. "فقد استشهدوا بما يُسمّى "دائرة العدالة" لتسويغ الإصلاحات المطروحة والهادفة لتقوية السلطة السلطانيَّة"[٦]. والواقع هو أنَّ بعض

(٦) السيد فريد العطّاس، **تطبيق ابن خلدون**، ترجمة: أسامة عباس (بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١)، ص ١٣٩.

العلماء العثمانيين كانوا يعتبرون أنَّ دولتهم دخلت في طور الركود والانحطاط، وأبرزهم حاجي خليفة ومصطفى نعيمة بعدما كان شيخ الإسلام محمد صاحب قد نقل **المقدّمة** عام ١٧٤٩ إلى اللغة التركيَّة ونشرها. فقام مصطفى نعيمة بالنقل والتعميم. فبعدما اطَّلع مصطفى نعيمة على **مقدّمة** ابن خلدون التي نقلها إلى اللغة التركية ونشرها شيخ الإسلام محمد صاحب، استساغ أن يعمّم "دائرة العدالة" الواردة عند ابن خلدون، بعد عثمنتها وتركيزها على شخص السلطان حصراً، بغية تعزيز الإصلاحات التي كان يراها نعيمة ضروريَّة من دون وضع السلطان تحت سقف الشريعة في أمور تفيد تطوّر الدولة.

لذلك عُلِّقت بعد ذلك "دائرة العدالة" التي صاغها نعيمة في جميع الإدارات الرسمية والديوان، كي يهتدي بها الرعايا كافّة. وهي تقول:

- لا سلطان من دون عسكر.
- لا عسكر من دون مال.
- لا مال من دون رعايا.
- لا عدالة من دون سلطان.
- التوازن سرّ العدالة.
- الدنيا حديقة وأسوارها الدولة.
- ركيزة الدولة الشريعة.
- لا شريعة من دون سلطان.

السلطان في البداية والمنتصف والختام. وهو الآمر الناهي على كلّ شيء.

و- في ما يتعلَّق بمحاذرة التقاليد النظريَّة، يبرز إسهام ابن خلدون جلياً في دعم هذا النزوع (trend) العلمي الحديث. فهو تقليدي في هويَّته وانتمائه الدينيين. **فالمقدمة**

تبوح بذلك في كلّ فصل من فصولها لمن يتابعها، غير أنَّه يحفظ حقّ العلم دوماً جنباً إلى جنب مع حقّ إيمانه الديني. واللافت أنَّ الأوّل راسخ في ذهنه تماماً كما الثاني.

وبالعودة إلى المحاذرة الإبيستمولوجيَّة للتقاليد النظرية التي ينبّه منها بيار بورديو، نرى أنَّ ابن خلدون خير مجسِّد لها، إذ إنَّه يبني علمه الجديد، أي علم العمران البشري، على مطالعة طويلة يُبيّن فيها إخفاق ناقلي أخبار العمران في توصيل فكرة متماسكة، لا توهّمات ولا مُغالاة ولا مغالطات فيها، عن العمران البشري يغيب عنها "توهّم الصدق" (وهنا تجدر إشارة إضافيَّة إلى تطابق مفاهيم العلّامة العربي مع العالِم الفرنسي).

ومن هنا يبدأ ابن خلدون مشروعه العلمي، حيث يُعلن أنَّه لا يُحاذر النظريّات السابقة فحسب، بل إنَّه يطرح بكلّ ثقة بديلاً منها، بانياً عمله كلّه على ملاحظة ومتابعة موضوعيَّة للوقائع، وليس للأخبار المنقولة، ويضعه في مصاف علماء الاجتماع الكبار. ولعلَّ هو أكبرهم لأنَّه كان، موضوعياً، المُبادر الأوَّل لطرح العِلم الجديد كمشروع علمي جديد.

في هذا الصدد يكتب باحثاً عن "طريق الصدق والصواب"، أي في سياق الحقائق الموضوعيَّة:

"هذا هو غرض هذا الكتاب **(مقدّمة كتاب العِبَر)** الأول من تأليفنا، وكأنَّ هذا العِلم مُستقلّ بنفسه، فإنَّه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً أو عقلياً"(٧).

في الحقيقة لا فرق هنا بين ابن خلدون وأوغست كونت، فهذا الأخير، الذي يُعتبر غرباً مؤسِّساً لعلم الاجتماع، بدأ تأسيس علمه الجديد (la sociologie) بفصله إبيستمولوجياً عن الفلسفة التي كان أهلها يعتبرون أنَّ تقديم توصيف وشرح الظواهر الاجتماعية منوط بهم، على خُطى أرسطو. فعل ابن خلدون الأمر نفسه مع المؤرّخين

(٧) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٣٨.

الذين كانوا ينقلون أخباراً وحكايات عن العمران البشري تشوبها قلَّة الدقَّة والصدق، وكثرة المُغالاة وحتى الخُرافة (في ما ينقله مثلاً المسعودي عن عمران مدينة الإسكندريَّة على يد إسكندر الفاتح بعد تهريبه الجنّ من شواطئها).

قام الاثنان، ابن خلدون وأوغست كونت بدحض النظريّات السابقة في تفسير العمران البشري. الأوَّل أنقذه من براثن المُغالاة والخرافة وقلَّة التقدير، حالة بحالة، أو كما يقول بدراسة العوارض والأحوال "واحدة بعد أخرى"، ذلك أنَّ لكلّ حالة تفسيرها الخاص، فلا يصحّ التفسير التعميمي، المثالي أو العام.

بيد أنَّ تفصيلاً صغيراً يرتدي دلالة أكيدة يلفت انتباهنا في هذا المضمار، وهو أنَّ خيار تسمية هذا العلم الجديد في الغرب، على يد أوغست كونت، جاء متردّداً بعض الشيء، إذ كانت تسميته الأولى "الفيزياء الاجتماعية" قبل أن ترسو المفاضلة على "السوسيولوجيا". أمَّا ابن خلدون فلم يتردَّد البتَّة فقدَّم لنا أعمق تسمية لهذا العِلم الجديد وهي "علم العمران البشري".

ز- في الشرط الإبيستمولوجي الأخير، يُشدّد بيار بورديو على مسألة دقيقة وهي تجنُّب عالِم الاجتماع الخلط بين ما يُسمّيه النظريات الفرعية المتعلّقة بالأنساق الاجتماعية القطاعيَّة النسقيَّة ونظريَّة المعرفة السوسيولوجيَّة العامة، كمثل اعتماد نظريَّة سببيَّة ما في دراسة ما، ثمَّ سحبها كعقيدة على مجمل الظاهرة الاجتماعيَّة، أي على النظريَّة السوسيولوجيّة برمَّتها، واعتبار أنَّ النظريَّة السببيَّة مثلاً قادرة على تفسير كلّ شيء في المجتمع المدروس.

وهنا تحديداً بإمكاننا أن نعتبر أنَّ ابن خلدون لم يقع في فخّ هذا الخلط بين النظريَّة التي قد تصحّ لجزء من دون أن تصلح للمجموع، بل إنَّه يُميّز عملياً، نظرياً وتطبيقياً. ففي حين يعتمد على النظريَّة المناخيَّة في تمييزه بين طبائع الحضر والبدو، كما مرَّ معنا قبل قليل، لا يقوم بسحب هذه النظريَّة على مجمل ظاهرة عمران العرب، بل إنَّه يتّكئ على نظرية سببيَّة هي نظريَّة المناخ في توصيف أوَّلي، ثمَّ بعد ذلك، في فصول لاحقة يعتمد نظريَّة وظيفيَّة في أطوار المُلك الخمسة، فتأتي مُختلفة عن المُقاربة السابقة من

دون تنقيحها، حيث إنَّ نظريَّة العمران البشري، كنظريَّة كُبرى، قادرة على استيعاب التجلّيات النظريَّة المختلفة التي يعود إليها (من دون تصنيفها) في **المقدّمة**.

فالعمران البشري - وما أجمل وما أوسع هذا المفهوم الخلدوني- هو نظريَّة المعرفة السوسيولوجيَّة التي اعتمدها ابن خلدون، حافظاً حقّ كلّ مقاربة جزئيَّة، وغير سامح لغُلب نظري عام من هذه النظريَّة القطاعيَّة على تلك، أو من تلك المقاربة المنهجيَّة على تلك.

فالتنوّع النظري معتمد في **المقدّمة** تحت سقف العمران البشري العام، في الطبائع والصنائع كلّها التي تصبّ كلّها، في نهاية المطاف، في مصبّ إنساني مبيّئ عام. ولهذا السبب بالذات، عندما نقرأ رائعة ابن خلدون العلمية نجد أنفسنا أمام معرفة سوسيولوجيَّة واحدة تشمل الحقول كافة، في الاقتصاد والسياسة والاجتماع والفن والعمارة والثقافة والموقف من الدين والدنيا على حدّ سواء.

في النهاية يتَّضح لنا:

- أنَّ ابن خلدون عالِم اجتماع حديث بالمعنى الإبيستمولوجي لمشترطات بيار بورديو، فمن أصل سبعة منها يستوفي التطابق مع ستة منها، وذلك إن دلَّ على شيء فعلى تمكُّن هذا الإنسان من اختراق العصور والظهور في القرن الحادي والعشرين كعالِم فذّ لم تشِخ لا مفاهيمه ولا مُقارباته النظرية، ولا ثُقِب منظوره التفسيري للحالة الاجتماعية كما لنوعيّة الوِضعة العلميَّة للدخول في الصحيح في عمليات التفسير.

- أنَّ ابن خلدون لا يُعطي الأولويَّة لخصوصيّات الفرد ودوره المنفرد في حضوره الاجتماعي، ويُفضّل على ذلك التركيز على إطار ودور الجماعة الحاضنة لهذا الفرد، كما يبقى وفياً لِما نطلبه من طلاب علم الاجتماع اليوم بإلحاح، ألا وهو تبييء موضوعهم والنظر إليه من الداخل باتجاه الخارج وليس العكس. وهذا هو تحديداً ما يفعله ابن خلدون الذي يتعامل مع جمهور بحثه ميدانياً، لا نظرياً. بمعنى أنَّه ينطلق من تركيب المجتمع التقليدي الذي يعيش ويعمل فيه، ويُعبّر عنه وعن روحه، باعتباره مجتمع مبنيّ على الجماعات الإثنية، لا على الطبقات الاجتماعية-الاقتصادية.

فكيف نأخذ، من ناحيتنا، الأمر عليه فيما هو المطلوب منّا يقع هنا تحديداً. في وعينا الجمعي جميع تصرّفاتنا من المحيط إلى الخليج تنبع من طرائق تفكير وتخطيط وتنفيذ أهل جماعات، وليس من العيب أن نُقرَّ مرحلياً أنَّ بنيتنا الاجتماعية والمعرفية مبنيَّة على هذه القاعدة.

فالإقرار بالأمر تكون الخطوة الأولى لتصحيح البوصلة النظريَّة التي نستخدمها في الدراسات السوسيولوجيَّة لدراسة الديناميَّة الحياتيَّة العربية العامة. وصاحب **المقدّمة** لا زال قادراً على تنويرنا في هذا المضمار. علينا أن نصوّب بوصلتنا البحثيَّة نحو الجنوب، لا نحو الشمال، حيث لسنا معرفياً منه في الوقت الراهن. وبالتالي من الخطأ أن ننظر إلى أنفسنا بعيونه وأن نعتمد على بوصلته السوسيولوجيَّة التي تزيدنا اغتراباً. فلنكن منسجمين مع ما نحن عليه موضوعياً اليوم. فلنعد إلى نقطة انطلاقنا الموضوعيَّة مع ابن خلدون، ونترك بعد ذلك للمستقبل احتمال تحقّق نقلة إلى الحداثة قد تحدث أو لا تحدث... فالله أعلم.

الفصل الثالث

ابن خلدون، كما فهمه طه حسين

هو أمر مُفرح أن يُبادر شخص كطه حسين إلى تخصيص أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة السوربون في فرنسا عام ١٩١٧، تحت عنوان "دراسة ونقد فلسفة ابن خلدون الاجتماعية"، بإشراف بروفسور في الـ Collège de France (المؤسسة الأكاديمية الأرقى شأناً للعلوم الإنسانية والاجتماعية في فرنسا) هو بول كازانوفا (١٨٦١ـ١٩٢٦)، أستاذ اللغة العربية وآدابها ومدير المعهد الفرنسي للأركيولوجيا الشرقية.

لذلك بإمكاننا أن نقول بأنَّ طه حسين، كموفد للجامعة المصرية حينذاك، قد دخل من الباب الواسع الصروح الثقافية العليا في فرنسا مصطحباً معه قامة عربية كبيرة تليق بمقامه ومقامها. واللافت في الأمر هنا أنَّ أستاذه، بحسب ما يُصرّح به شخصياً، قد أمدَّه بقائمة من أعمال المستشرقين الأوروبيين الذين كانوا سبقوا طه حسين إلى الاهتمام بما قدَّمه ابن خلدون. فالإعجاب العلمي في أوروبا كان قد أدرك أهميّة صاحب **المقدّمة** منذ زمن، وقد أعاره بول كازانوفا بعض هذه الأعمال ليطّلع عليها كما يُشير الأديب المصري نفسه. وذلك إن دلَّ على شيء فعلى أنَّ جاه ابن خلدون العلمي كان حاضراً في فرنسا وألمانيا وإيطاليا وبريطانيا مؤمّناً له في جامعاتها ومعاهدها حضوراً ثابتاً واعترافاً مسبقاً بمكانته.

لذلك طُلب من طه حسين أن يُدلي بدلوه العربي في هذا السياق، على نحو تحليلي ونقدي كما هو معهود في أطروحات الدكتوراه في الجامعات الغربية. فقام طه حسين بالمهمة على مدى سنتين وقفل عائداً عام ١٩١٧ إلى بلاده وكان له من العمر عند شروعه بأطروحته ٢٦ سنة.

أولاً: الدوافع والتصنيف الشخصي

يُشير طه حسين في مقدّمة أطروحته إلى الآتي: "يحتفظ تاريخ الآداب العربية منذ عصر الجاهلية إلى عصرنا بذكر رجلين يمتاز كلٌّ منهما بابتكار خارق لم يتَّصف به أحد من المسلمين، أساتذة أكانوا أم تلامذة"[١] قاصداً ابن المعرّي وابن خلدون.

ففي حين يُشير إلى عبقريّة أبي العلاء بخاصة في "رسالة الغفران"، ومجموعته الشعريَّة "اللّزوميّات"، كأعمال تنضح "بفلسفة باهرة"، حسب قوله، يقول في ابن خلدون "أمَّا عمل الثاني فطبيعته تُخالف عمل الأول تمام الخلاف، وقد لا يُمكن أن نصفها بالعبقريّة. فقد كان ابن خلدون عقليّة علمية، ولم تُمكّنه حياته الدبلوماسية، التي امتزجت أيّما امتزاج بالدسائس والمصاعب السياسية، من أن يُطيل التأمّل في نفسه أو في الحياة الأخرى. على أنَّه استخرج من تلك الحياة ذاتها ومن دراسة لتاريخ الإسلام ومختلف النظريات الفلسفية التي عرفها المسلمون دراسة عميقة مستفيضة وفلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه"[٢].

منذ الصفحة الأولى من أطروحته يعترف طه حسين باختياره المُتعمَّد لشخص ابن خلدون، ولكن بتحفُّظ. كما أنَّ منبع هذا التحفُّظ يجيء على مستويين: الأول، منهجي، والثاني، شخصاني. فعلى المستوى الفكري والنظري يذهب تقدير طه حسين بوضوح إلى أبي العلاء المعرّي الذي سبق أن ثمَّن عالياً فلسفته الوجوديَّة الفذَّة في رسالة الدكتوراه التي قدَّمها في الجامعة المصريّة عام ١٩١٤، قبل قدومه مُبتَعَثاً إلى فرنسا. ما يعني أنَّ في سلَّم التقدير العلمي يأتي فيلسوف المعرَّة أولاً فيما يقع في المرتبة الثانية ابن خلدون الذي يُشير إليه صاحب الأطروحة كفاقد للعبقريَّة.

إلا أنَّه يستدرك التناقض في موقفه تجاه شخص ابن خلدون بعد أسطر، حيث يُشير إلى أنَّ مؤلّف **المقدّمة** "استخرج دراسة عميقة مستفيضة وفلسفة جديدة موضوعها

---

(١) طه حسين، **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية – تحليل ونقد**، ترجمة محمد عبد الله عنان (مصر: مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر، ١٩٢٥)، ص ٥.

(٢) المصدر نفسه، ص ٥.

المجتمع وتاريخه". أي، ضربة على الحافر وضربة على المسمار. يبدأ بنزع صفة العبقرية والإبداع عنه، ثمَّ ينعطف على قولته الأولى ليُشيد به، بالإشارة إلى أنَّ ابن خلدون قد قدَّم فلسفة جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه.

لو تابعنا تشخيص طه حسين نلمس في مطلع أطروحته، كما في متنها مراراً وتكراراً، ثنائيّة في التقدير تجاه صاحب **المقدّمة**. فهو لا ينفكّ عن الإشارة إلى "حياة ابن خلدون الديبلوماسيّة التي امتزجت إيّما امتزاج بالدسائس" [٣]. وقد اصطبغت شخصيَّة ابن خلدون هذه بالدسائس في نظر طه حسين، في شؤون حياته العملية لاحقاً، مُرفقة بقلَّة الصدق والتلاعب السياسي.

ففي معرض ذكره لسيرة ابن خلدون الحياتيّة يُشير طه حسين إلى أنَّه، بعد ضمّه إلى بلاط السلطان و"تعيينه كاتباً للعلاّمة – حيث كان عليه أن يوقّع المراسيم بِشار السلطان – ومنذ ذلك الحين، ثارت في نفس الفتى شهوة الصراع والدسّ التي عُرفت بها أسرته منذ قرون"[٤].

ثمَّ عندما انتقل إلى مصر وصار ابن خلدون في منصب قاضي قضاة المالكيّة عام ١٣٨٤، فيما الجاه الأكبر كان يعود لقاضي قضاة الشافعيّة بين القضاة الأربعة، يكتب طه حسين: "نَقِمَ من قاضي الشافعيّة لسلطته وأهميّته وأخذ في منافسته، لكنَّه أخفق في محاولته... ولم يلبث إلا قليلاً في ذلك المنصب حتى انتهت الدعوة التي أثارها خصومه عليه في البلاط وفي الشعب بعزله. حينذاك أيقن أنَّه لا يستطيع دسّ الدسائس في بلاط مصر"[٥].

في السياق نفسه يُشير طه حسين إلى أنَّ ابن خلدون، بعد غرق أسرته في عرض البحر قبالة الإسكندرية غداة استقدامه لها من تونس، يتحسَّر على "فقدانه إلى الأبد المال والسعادة والبنين"، في سيرته الذاتية، حيث أتى المال أولاً! أمَّا مسك الختام في

(٣) المصدر نفسه، ص ٥.
(٤) المصدر نفسه، ص ١٣.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٨.

تقبيح صورته الشخصية لدى القارئ فيرويه انطلاقاً ممّا نُقل عن ابن خلدون كموفد سلطاني إلى تيمورلنك، قبل نهب وتدمير التتر لدمشق عام ١٤٠١، حيث نقرأ:

"وقد أثار اهتمام الملك تيمور بعلمه الواسع في التاريخ والجغرافيا. أعجبته أجوبته عن عدَّة أسئلة عن إفريقيا الغربية، فطلب إليه أن يكتب له وصفاً جغرافياً لتلك الأمصار. فكتب له ابن خلدون رسالة في ذلك، وقد ظلَّ ضيف الملك خمسة وثلاثين يوماً، وأمر تيمور بترجمتها"[٦].

في النهاية، عندما قدَّم ابن خلدون هديَّتين لتيمور (مصحف شريف وبعض الحلوى المصريّة) سأله الغازي التتري عن رغباته "فحدَّثه الأول عن غربته، وقال له أنَّه غادر أسرته بإفريقيا، وأنَّه وحيد في دمشق"[٧]، فيلاحظ طه حسين في هامش رسالته الآتي: "قدَّمنا أنَّ زوجة المؤلف وأولاده ماتوا غرقاً قبل ذلك ببضع سنوات". أي أنَّ ابن خلدون كان يكذب.

ويُمعن طه حسين في توصيفه مُضيفاً:

"والحقيقة هي أنَّ خُلُق ابن خلدون لم يتأثّر لا بانحطاط الدولة العربية ولا بما اعترى حياته من اضطراب، بل كان منذ بدء حياته حتى نهايتها أقرب إلى الابتهاج والثقة بنفسه، وكان دائماً يومّل أن تُكلَّل جهوده بالظفر رغم خيباته. ألم نره قبل وفاته بخمسة أعوام، في سن السادسة والستين، يحاول نيل الحظوة لدى تيمور؟ فلمّا لم ينجح، عاد إلى القاهرة هاذئاً ساخراً من تيمور والتتار جميعاً"[٨].

كلّ ما سبق يبيّن كم أنَّ موقف طه حسين من ابن خلدون كان مبنيّاً على نفور شديد تجاه شخصيَّته وهندساته السيكولوجيّة لمواقفه العامة، حيث يتلاعب بها بحسب مصالحه الخاصة على الدوام. فالأديب المصري غير معجب بالكاتب المغاربي-الأندلسي على المستوى الشخصي ولا يُسرّ الأمر، بل يكشفه ظنّاً منه أنَّه

(٦) المصدر نفسه، ص ٢١.
(٧) المصدر نفسه، ص ٢٢.
(٨) المصدر نفسه، ص ٢٣.

من موجبات مقاربته العلميّة أن يكشف النقاب عمّا هو مُضيء كما عمّا هو غير أخلاقي في شخصيّة الكاتب.

فعلى رغم إقرار طه حسين بالصعاب السياسية التي رافقت حياة ابن خلدون العلمية بعد وفاة والديه بالطاعون الأكبر عام ١٣٤٨، كسليل أسرة مهجَّرة من إشبيلية، لا يأخذ طه حسين في الحسبان طبيعة عمل كتّاب السلطان وحاشيته العلمية آنذاك في مدن ومملكات بلدان إفريقيا الشمالية، بل يريد طه حسين من ابن خلدون أن يكون شبيهاً بابن رشد، صارماً في أخلاقيّاته كما في تفكيره. أي أنَّ الأديب المصري يتناول ابن خلدون فكرياً ويعزله قسرياً عن تأثيرات الوجود. يتعامل معه كفيلسوف كانطي. غير أنَّه إن قمنا باعتماد منظور سوسيولوجي لمقاربة حياة وعمل ابن خلدون ستبدو لنا الأمور مختلفة، حيث إنَّ الرجل كان – ولفترة طويلة ـ محطَّ دسائس وغيرة وطعون عديدة، في بلاطات السلاطين الصغار في شمال إفريقيا والأندلس. وقد عانى كثيراً من عواقب هذه الممارسات السياسويّة في الحوكمات العصبيّة السائدة آنذاك في هذا الوسط.

وقد اضطرّ تعلّمها لمواجهة مطبّاتها. فهو كان ضحيّة سلوك الدسائس العامرة بين الأخ وأخيه، وصراعات العلماء الداخليّ، وأطماع الطامعين في المال العام الذي لم يُفهم البتَّة بصيغته الاسميّة الحقيقية. فالسائد في "الدولة" التي يعكف ابن خلدون على تحليلها هو السلوك العصباني الاستئثاريّ والجشع. وهذا ما سيبيّنه عندما سيتناول أطوار المُلك الخمسة حيث لا يثق الحاكم بأهله وأبناء عشيرته، بل يستبعدهم عن السلطة لصالح غرباء، كي يحافظ على الغنائم كاملة لشخصه وبيته، مع تكرار تاريخي لافت للأمر.

فالدولة التي عاش فيها ابن خلدون ما كانت بحسب تعبيره، هو، سوى دولة للمُلك، أي دولة للعصبيّة. وممارساتها الحتمية معروفة وبعيدة كل البُعد عن الأخلاقيّات الفلسفية. لذلك كانت الدسائس والدسائس الدفاعية المُضادّة جزءاً من قانون اللعبة السياسية القائمة. فلو لم يكن ابن خلدون مُلمَّاً بالقانون السائد في هذا الصدد لأكلته الذئاب.

أمَّا "دسائسه" فلم تكن يوماً مؤذية، حيث كانت تنبع من رغبة بتجنّب نكسة عمليّة أو حياتيّة، بالتهرّب الناعم من أوزارها المحتملة. فالذكاء الخلدوني في هذا المضمار لطالما كان استباقياً وناعماً، دفاعياً وغير مؤذٍ في جوهره.

لذلك لا نحبّذ تركيز طه حسين الدائم على شخصيّة كاتب **المقدّمة** كما فعله، من دون منح المتّهَم الحق بالدفاع عن نفسه. كما من الضروري تسجيل ملاحظة مفادها أنَّ تقاليد التحليل الإبيستمولوجي السويّ يقضي بعدم الخلط بين القيمة العلمية للعمل والقيمة الشخصيّة لصاحب المنتوج العلمي. غير أنَّ طه حسين فضَّل البقاء في التقليد المعمول في وسطه الأدبي المحافظ بشدَّة وغير المساوم على الأخلاقيّات، بحيث إنَّه، تحت ستار الموقف النقدي المطلوب من كل صاحب أطروحة أكاديمية في الجامعات الغربية، صوَّب نقده على نوعيّة عمل ابن خلدون وشخصه.

ثانياً: لِما الإصرار على صفة الفيلسوف؟

بدءاً بعنوان الأطروحة وحتى صفحاتها الأخيرة يُصرّ طه حسين على اعتبار ابن خلدون فيلسوفاً، تارةً يُلمُّ بالتاريخ وتارةً بالمجتمع، بحيث يغدو عنده في النهاية "فيلسوفاً اجتماعياً". فهو قام في نظره بتقديم "دراسة عميقة مستفيضة فلسفية جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه".

تجدر الإشارة بدايةً أنَّ الأديب المصري لا يُشير، لا من بعيد ولا من قريب، إلى النظريّة الكبرى التي قدَّمها ابن خلدون تحت عنوان "علم العمران البشري" الذي منه ينبثق مشروعه الفكري ككلّ. أين ذهبت نظريّة ابن خلدون المركزيّة هذه والتي يندرج تحتها عمله ككل؟ لا يبدو أنَّها جديرة بالظهور على رادار طه حسين الذي يكتفي بالإشارة إلى "دراسة عميقة مستفيضة، فلسفية جديدة موضوعها المجتمع وتاريخه".

فالخطوة الأولى لتحجيم مشروع ابن خلدون العلمي تبدأ عند طه حسين بتعريته من عموده الفقري النظري، وبالتالي من طابعه الأساس الذي قصده صاحب **المقدّمة** منذ الصفحات الأولى لعمله حيث أكَّد نيَّته باستنبات علم جديد (وليس مجرّد دراسة مهما جاءت مستفيضة وجديدة) هو علم العمران البشري.

لم يُطلق ابن خلدون مشروعه الفكري الفذّ إلا بعد نفوره الطويل من حال الشؤون السياسية الميؤوس منها، المُصاحبة لدولة المُلك والعصبيّة في تلاوينها المختلفة. وعبقريّته (التي ينفيها عنه الأديب المصري) إنَّما نبعت من عذاباته الحياتيّة والفكريّة المديدة التي دفعته أخيراً إلى طلاق عوالم السياسة الدائريّة المغلقة باللجوء الإراديّ إلى العزلة في قلعة ابن سلامة، للعمل على تقطير تجربته العلمية والعملية والحياتية ككل في صفاء الصحراء. فولِدت في أعقاب هذا السفر الداخلي نظريّة متكاملة لعلم جديد أسماه علم العمران البشري.

تجدر الإشارة إلى أنَّ هذا العلم لا يقتصر على استعراض ثنائية البدو والحضر التي لا تشكّل سوى منطلق لتأسيس عمليّة تفكير أوسع بكثير تستهدف علم العمران البشري ككلّ، أي ما يوازي اليوم، في العلوم الحديثة، علم الحضارات البشرية التي لا يقدّم ابن خلدون منها إلا الشقّ العربي والإسلامي.

وهذا ما يُشير أيضاً إلى أنَّ العالم العربي قد حفظ حدوده العلمية ولم يُغامر فيما لا يعرفه (عن الفرس أو الغرب الأوروبي مثلاً)، مع إنَّ ما يأتي على ذكره في ما يتعلَّق بالعصبيّة ومندرجاتها في حكم الجماعات البشرية التقليدية، في القارات كافّة، لا زال صالحاً ومبتكراً وحياً يُرزق حتى اليوم في غير قارّة.

لذلك كلّه، كأنّي بطه حسين يصرّ على ربط ابن خلدون بالمركب الفلسفي كي يحرمه من التصاقه بمدار علم العمران البشري، الشامل والمكتمل نظرياً، الذي أراد العلاّمة العربي أن يؤسّس له. فابن خلدون لا يُفلسف الأفكار ويُتابعها في فضائها الخاص، بل يُلاحظ الوقائع ويبني عليها أفكاراً وقواعد نظريّة لفهمها بارتباطها بحياة الإنسان اليومية والعملية. فأفكاره ليست أفكاراً فلسفية بهذا المعنى، أي أنَّه يُحاكي الوجود ولا شيء سواه، ويستنبط من ملاحظته العلمية، كما يفعل العالم البيولوجي في مجاله، ثوابت ثمَّ قواعد، ثمَّ نظريّة متكاملة تربط الأجزاء كلّها ببعضها البعض.

لم يُشيّد ابن خلدون فكرته على فكرة أخرى، بل أسَّسها على ملاحظة وعلى وقائع، فخرجت مسبوكة بالواقعيّات الاجتماعية المعيوشة، بحيث يحوّلها في النهاية

إلى قاعدة عامة. وهذا أصلاً ما يُشير إليه طه حسين من حيث لا يدري حين يخصّص الفصل الخامس من أطروحته لـ"الظواهر الاجتماعية للحياة البدوية"، والفصل السادس لـ"الظواهر الاجتماعية لحياة الحضر"، والفصل الثامن لـ"الخواص العامة لحياة الحضر"، والفصل التاسع لـ"وسائل الكَسْب"، وكلّها تنضوي تحت مسمّى واحد هو الظاهرة الاجتماعية المحضة، وحيث إنَّ علم الاجتماع هو، في تعريفه الأصلي، علم الظاهرات الاجتماعية. فلماذا يُصرّ الأديب المصري على استبعاد ابن خلدون عنه، وفي جريرة هذا الموقف، إنكار علم العمران البشري الخلدوني كعِلم خاص ومستقلّ ومتكامل البنيان النظري؟

صفة "الفيلسوف الاجتماعي" لا تكفي لإنصاف ما قدَّمه ابن خلدون، ولا صفة "المؤرّخ"، ذلك أنَّ ابن خلدون لم يحسب نفسه يوماً، ولم يقدّم نفسه على أنَّه فيلسوف، مع كلّ احترامه للفلسفة واسهاماتها، كما للفلاسفة الإغريق والعرب.

أمَّا بالنسبة للتاريخ فلا يحسب ابن خلدون نفسه عاملاً في مجاله، ولا يعتبر نفسه مؤرّخاً البتة، بل إنَّ مقاربته لعلم العمران كطرح نظري جديد تبدأ بالإشارة إلى العيوب الجوهريّة الكامنة في التأريخ العربي والإسلامي التقليدي، حيث الخرافة وأحياناً الأساطير والمبالغات وقلَّة الدقة العلمية كانت بارزة.

كما يُشير إلى أنَّ كل ما كان مبنياً في التأريخ العربي القديم على النَسَب والأنساب غير دقيق وغير مطابق للعقل. حتى أنَّه يبدأ بنفسه هو، حيث يُشير طه حسين في سياق سرده لتفاصيل أصول ابن خلدون الأسريّة، قائلاً:

"فإذا كان هذا النَسَب صحيحاً فإنَّ مؤلّفنا يكون سليلاً لأمير من قبيلة كندة الشهيرة... لكنَّ المؤلّف يشكّ في صحَّة نَسَبه، فهو يجد أنَّ بينه وبين خلدون عشرة أجداد (بحسب التسلسل المعتمد) مع أنَّه يجب طبقاً لقاعدة قرَّرها في **مقدّمته** أن يكون بينهما عشرون، أو بالأحرى واحد وعشرون، إذ يجب طبقاً لهذه القاعدة أن يُحتسَب لكلّ قرن ثلاثة أجيال، وبين المؤلّف وأول "خلدون" سبعة قرون"[٩].

(٩) المصدر نفسه، ص ٩ و١٠.

مع الإشارة هنا إلى أنَّ ابن خلدون قد اعتمد في هذا النقد الذاتي النزاهة العلمية، إذ طبَّق القاعدة إيّاها على نفسه كما على سواه، فشكَّك من دون تردّد بنَسَبه هو.

ثالثاً: الوجه الآخر وحدوده

بعد خمسة وعشرين صفحة من الملاحظات النقدية في الفصل الأول من أطروحته حيث تناول طه حسين شخصيَّة ابن خلدون، يتبدَّل موقف الأديب المصري فينتقل إلى تقييم أعمال الرجل على شكل تقدير مُستحَقّ، ويكتب:

"على أنَّ الذي يعنينا من أمره بنوع خاص هو توقّد ذكائه وسموّ فكره ذي الرجاحة النادرة، وسعة معارفه ورسوخها، وطرافة آرائه ونفاسة مؤلّفاته. يوجد في هذا العالم رجال لا وازع لهم ورجال بلاط مهرة دهاة، لكن يندر وجود ذوي النباهة الطريفة الخصبة. وإنَّ ابن خلدون أحد هؤلاء. فإليه يرجع الفضل في أنَّ الآداب العربية تستطيع أن تفخر بأنّها كانت الأولى في وضع الفلسفة الاجتماعية في قالب علمي. ومن السخف أن نتمسَّك ببوادر ضعف إنسانية جداً لنتوصَّل إلى أن ننتقص من شخصيّة لا ريب في عظمتها"[١٠].

غريب هو هذا الأمر وغريبة هي هذه الانعطافة. حيث يشبّه طه حسين، في ثنائية موقفه من الرجل، شخصاً يشرب من بئر ثمَّ يرمي فيه حجراً كبيراً، فيحاول بعدها سحب الحجر من قعر البئر، غير أنَّه يعجز عن ذلك. فيبقى الحجر في مكانه، ينضح مذاقاً مُرّاً سيتأثَّر بطعمه كلّ مَن سيشرِب لاحقاً من ماء هذا البئر، في مصر كما في بلدان عربية عدة أخرى.

وعندما نتابع ما كتبه الأديب المصري في أطروحته نلمس استمراراً لنهجه النقديّ المعهود الذي يعجز عن مغادرة فضائه الخاص، أي الفضاء الأدبي، حيث ينتقد عموماً **مقدّمة** ابن خلدون كأنَّها عمل أدبي. فلا تعجبه المهارات الكتابية الخاصة بالمؤلّف وهو يعمد إلى الطعن بها حيث يقول:

---

(١٠) المصدر نفسه، ص ٣٦.

"لم يكن لديه من قوّة التعبير ما يتّفق وقوة التفكير. فقد أفلح في التعبير عن مذهب فلسفي كامل ولكنَّه لم يستطع أن يسبغ على فلسفته لغة خاصَّة به. فإننا نجد في مؤلّفه لغة الفقهاء والنحويين وعلماء المنطق. وقد أسفر عن ذلك أسلوب غريب التنوّع ولكن غير مُلتئم، إذ كثيراً ما يُعالج الفكرة بإسهاب مملّ جداً أو باختصار يدنو إلى الغموض"(١١).

في الواقع لم تنشأ الكتابة السوسيولوجية أو اللغة السوسيولوجية في الغرب إلا مع إميل دوركايم الذي جعلها متماسكة وصارمة ومسؤولة. لكنَّ الاجتماعيّات في الكتابة الأدبية في الغرب كانت قد بدأت قبل أربعة قرون، الأمر الذي يعني أنَّ تبلور أسلوب الكتابة لا يظهر سوى لاحقاً. وقد حصل ذلك في أوروبا بفضل الجامعات والبحث الأكاديمي. لذلك لا لوم حقيقةً على ابن خلدون إن جاء ما كتبه بالطريقة التقليدية المعهودة لدى العلماء والفقهاء في زمانه، وهو كان، موضوعياً، واحداً منهم.

وهل أنَّ مونتسكيو كان أنجح في أسلوبه في عصر الأنوار، حيث يختلط عنده أسلوب الكتابة المنمَّقة والقانونية بأسلوب التعبير الشعبوي وأحياناً بالتمظهر العلمي؟ إلا أنَّ ما من أحد ينتقد هذا الرجل على أسلوبه غير المستقرّ، بل يتوقّف الكلّ عند براعة بعض الأفكار التي قدَّمها وعلى رأسها مبدأ فصل السلطات في الدساتير.

وفي مغالطة منهجيَّة أيديولوجيَّة المنشأ يتابع طه حسين نقده قائلاً، عام ١٩١٧:

"إنَّ **المقدّمة** بدأت تفقد هيبتها من تلك الوجهة (الأدبية) منذ نيّف وعشرين سنة لأنَّ التقدّم في نشر الآداب القديمة وتأثير الآداب الفرنسية والإنكليزية قد دفعا الذوق الأدبي إلى وجهة أخرى"(١٢).

في هذا الكلام انزياح معرفي أصاب جميع أدباء وكتّاب النهضة العربية، ومنهم طه حسين، حيث الانبهار بالغرب غدا قاعدة جديدة للذائقة الأدبية والفلسفية عموماً.

---

(١١) المصدر نفسه، ص ٢٩.

(١٢) المصدر نفسه، ص ٢٩.

فالمسألة لا تتوقَّف عند إشارة الأديب المصري إليها، بل عند عدم تعليقه عليها وهو الذي، في صفحات سابقة، أعاب على صاحب **المقدّمة** عدم تأثّره بالانحطاط العربي في زمنه.

ـ أمَّا فيما يتعلَّق بما يصفه طه حسين بالفلسفة الاجتماعية عند ابن خلدون، فيتوقَّف الأديب المصري عند نقطتين تشكّلان ظاهرات اجتماعية بالمعنى الدوركهايمي للكلمة، لا مجرَّد مراجعات فكرية فلسفية بحتة، الأمر الذي يُبعد مجدداً صفة "الفيلسوف الاجتماعي" عن ابن خلدون ويُقرّبه أكثر من صفة عالم اجتماع التي هي صفته الموضوعيَّة المُستحقَّة، حيث يكشف طه حسين أنَّ ابن خلدون يتعامل مع "المعجزات" وحتى مع بعض السحر من منطلق إيماني، لا من منطلق عقلاني. وهنا نقطة هامة يضع عليها الإصبع الأديب المصري من حيث لا يدري، إذ إنَّ ابن خلدون لا ينتمي إلى زمن الحداثة والعلمانية الغربية، بل إلى فضاء الثقافة الإسلامية السائدة في عصره والتي لم يطَّلع على سواها.

ولكن رغم ذلك هو عالِم اجتماع باستخدامه الملاحظة السوسيولوجية كتقنيَّة أساس لسبر معنى الظاهرات السياسية. علماً أنَّ ذلك لا يمنعه من أن يكون عالِم اجتماع مؤمناً، يحفظ لنفسه الحق بالإيمان بالمعجزات والكرامات القادرة على تغيير مسارات وقوانين الطبيعة، لكنَّه في الوقت نفسه لا يتردَّد في الإشارة إلى مفهوم جديد ومن ابتكاره وهو"الاصطباغ بالدين" عندما تقوم قبائل بربرية بتوظيف الإيمان الديني بمشاريعها السياسية العصبيّة.

أي إنَّه، سوسيولوجياً، يعطي ما لقيصر لقيصر، وما لله لله. فالتماسف الفكري موجود عند ابن خلدون حتى عندما يُلامس الموضوعات الدينيَّة كظاهرات سياسية وليس كأحداث خارجة عن دائرة التحكيم العقلي.

ـ نقطة أخرى يُشير إليها طه حسين هي التقليد imitation، حيث يكتب في هذا المضمار:

"قسَّم ابن خلدون التقليد إلى ثلاثة أنواع: الأول تقليد الرعيَّة للحاكم، والثاني تقليد الغالب للمغلوب...، وأمَّا الثالث فهو عكس الثاني، أي تقليد المغلوب للغالب"[١٣].

تُعيدنا مجدداً هذه الإشارة إلى أنَّنا لسنا في حضرة فلسفة للتقليد، بل أمام متابعة خلدونيّة سوسيو-معرفية، تصنّف أشكالاً من السلوك البشري وتربطها بحيثيّات سياسية واجتماعية، ما يسمح بنقلها من مرتبة الحدث الجماعي إلى مرتبة الحدث الاجتماعي، الشامل، الخاضع لقاعدة عامّة، والقابل للتحليل السوسيولوجي.

فابن خلدون، لاحظ، كما فعله من قبله اليعقوبي، نزعة جماعية عند الناس في الرعيّة لتقليد أذواق الحاكم في المأكل والملبس والسلوك الثقافي العام. ويلاحظ بالتالي في هذا الشأن حضور ظاهرة اجتماعية مُستدامة. لكنَّه يُضيف إليها وجود ظاهرة أخرى تتمثَّل بتقليد الغالب للمغلوب. وهو شأن لاحظه بنباهة ابن خلدون عند تساؤله السوسيو-معرفي المقصود: لماذا كان الذين أطلقوا العلوم عند العرب، مطلع الحضارة العربية-الإسلاميّة من غير العرب؟ مُشيراً إلى تأثير الحياة الثقافية الفارسية على الفاتحين العرب في هذا المضمار، حيث يجيب ابن خلدون نفسه بأنَّ السبب يعود إلى طغيان البداوة على الفاتحين العرب إذّاك والتقدّم الحضري على المغلوبين الفرس. فالغالب عسكرياً مضطر لتقليد الغالب ثقافياً، حتى لو كان هذا الأخير مغلوباً ومهزوماً سياسياً.

بيد أنَّ الأمور تتبدَّل بعد ترسّخ سلطة الغالب، فيملي سلوكه بعد جيل أو جيلين على الذين يحكمهم، في ملبسهم ومركبهم وسلاحهم وسائر أحوالهم، على حد ما يُشير إليه ابن خلدون نفسه.

- يقترب طه حسين من ابن خلدون عندما يقوم بتحليل ما جاء في **المقدّمة** في موضوع الدولة، إحدى المؤسّسات الاجتماعية الكبرى التي يأتي على ذكرها إميل دوركهايم، فيُلاحظ بحق ما يأتي:

---

(١٣) المصدر نفسه، ص ٤٤.

"والظاهر أنَّه لم تكن لابن خلدون فكرة واسعة عن المجتمع تتميَّز بشكل خاص عن فكرته عن الفرد. ومع أنَّه يقرّر أنَّ المجتمع السياسي ليس متَّحد الشكل في كلّ زمان ومكان، فإنَّه يلفت إلى أنَّ ذلك المجتمع قد يتميَّز تميّزاً تامّاً مخالفاً لتميّز الفرد، وأنَّ له وجوداً ثابتاً وحقيقة غير الحقيقة الفرديّة "[١٤].

استمدَّ طه حسين هذه الفكرة من دوركهايم (ولكن من دون أن يأتي على ذكره) ممهّداً بها ما سيُدلي به فيما يتعلَّق بالدولة تحت قلم ابن خلدون، حيث يُتابع:

"فإذا لم ندرس المجتمعات المنظّمة التي عاشت في قلب الدولة الإسلامية، وإذا لم نلتفت إلا إلى المجتمع السياسي - وذلك مع استثناء القرن الأول للهجرة - فإنَّ المجتمع الإسلامي لم يقدّم لنا أيَّة قوة اجتماعية. فقد كان الخلفاء والملوك والقواد دائماً يحكمون ويديرون العالم الإسلامي كما يرون. وإذا كنّا في الواقع قد وصلنا اليوم إلى أن نرى في المجتمع استقلالاً حقيقياً، فإنَّ ذلك لم يحدث إلا بعد التطوّر العظيم الذي حملته الحركة الديموقراطية القوية في العصور الحديثة إلى المجتمعات الأوروبية. وهذه الحركة لم توجد في المشرق قط، ولا في أيّامنا هذه. فليس غريباً ألا تلفت نظر ابن خلدون الحقائق الاجتماعية التي نرى اليوم طرافتها وأهميّتها"[١٥].

والواقع أنَّ ما استوقف ابن خلدون كان يُطلق على تسميته دولة المُلك، أو دولة العصبيّة، أي تلك المتمأسسة والمتجسّدة بصاحب الشوكة في القبيلة أو العشيرة الظافرة بالسلطة غُلباً. بيد أنَّ طه حسين لا يذهب بتحليله إلى حدّ فهم وظيفة ودور العصبيّة سوسيولوجياً وانعكاسهما على مفهوم الدولة.

ـ أمَّا مقصلة طه حسين الذي اطّلع بشكل حثيث على **المقدمة** فتكمن في ما كتبه ابن خلدون من غير أن يفهمه الأديب سوسيولوجياً حيث نقرأ:

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٦٠.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٦١.

"قدّم ابن خلدون، حسبما نعرف من تاريخ الفلسفة حتى القرن الرابع عشر، لأول مرّة، إلى الفلسفة موضوعاً جديداً. فهو قد لاحظ أنَّ مظهراً كاملاً في الحياة البشريّة يستحق أن يُعتبر وأن يُدرَس على حدة، وحاول أن يظفر بسرّه. لكن هل يكفي ذلك لأن نمنحه كما فعل Gumplowicz وFerrero (مستشرقان) لقب عالم اجتماع sociologue، وأن نعتبر بحثه باكورة لما نُسميّه اليوم علم اجتماع؟ إنّي أعتبر أنَّ ذلك يكون مبالغة كبيرة، أولاً لأنَّ موضوع بحثه وهو الدولة، أضيق من أن يصلح موضوعاً للاجتماع. فهو جزء منه، وذلك الجزء أبعد من أن يكون كلّاً له"[١٦].

يعيب الأديب المصري على ابن خلدون أنَّه اقتصر في **المقدّمة** على دراسة الدولة، معتبراً إيّاها "شكلاً اجتماعياً" ومظهراً، وغير كافية لاستيفاء شرط الانتماء إلى صلب علم الاجتماع. والواقع أنَّ الدولة، عند ابن خلدون كما عند سواه من علماء الاجتماع المعاصرين ليست شكلاً، بل إطاراً اجتماعياً بذاته، شاملاً وحمّالاً لمعانٍ سوسيولوجيّة فرديّة وعامّة على حدّ سواء.

خلاصة

لذلك كلّه، ومع تقديرنا لما كتبه طه حسين في رسالة الدكتوراه خاصّته، فإنَّنا نأخذ على إشكاليّته افتقاراً لمنظور نظريّ سوسيولوجي مناسب، حيث إنَّه، منذ اللحظة الأولى وعلى نحو إطلاقيّ، يضع ما جاء في **مقدّمة** ابن خلدون في خانة التاريخ الاجتماعي والفلسفة الاجتماعية، وذلك من دون أن يُلمَّ بمعايير النقد الإبيستمولوجي، إذ يضع الموضوع برمَّته في مداره هو، أي في النقد الأدبي، لا في مداره الصحيح، الواقع في علم الاجتماع الخلدوني.

فهو يكتفي بدحض اعتراف مستشرقين غربيين انتماء صاحب **المقدّمة** إلى علم الاجتماع، معتبراً أنَّ ذلك يكفي لإعطاء ابن خلدون حقّه، مع أنَّه في أطروحته هو، لا يُشير إلى "فلسفة اجتماعية" بعينها بقدر ما يستعرض "ظواهر اجتماعية" ومؤسسة

(١٦) المصدر نفسه، ص ٦٣.

اجتماعية كبرى (الدولة)، ويمرّ مرور الكرام على مفهوم العصبيّة، التأسيسي في علم العمران البشري الخلدوني.

لم يدخل طه حسين في أطروحته إلى عمل ابن خلدون من باب تقنيّة سوسيولوجية (كتحليل المحتوى مثلاً) لكي يكتشف أنَّ الكلمات المفاتيح في **المقدّمة** لم تكن من جوهر فلسفي، بل إنَّها جاءَت كلّها بمضمون سوسيولوجيّ، حيث تطغى مفاهيم العصبيّة والغُلب والعمران.

توقَّف الأديب المصري عند "الأشكال الاجتماعية"، لكنَّه لم يلجأ إلى "الوقائع الاجتماعية" (social facts) التي لا انتماء لعلم الاجتماع من دون الخوض في غمارها، وما أكثرها في **المقدّمة**، بل هي ركاز منظور ابن خلدون الذي لم يلجأ إلى فلسفة الظاهرة الاجتماعية بقدر ما ذهب إلى ملاحظتها في وقائعها.

أمَّا نقطة الضعف الأكبر لِما جاء في أطروحة طه حسين، فهو استخفافه بالجانب النظري من علم العمران البشري. وهو شقّ من عمل ابن خلدون انحنى أمامه المستشرقون قبل كتّاب لغة الضاد وعلماء الاجتماع المعاصرين، حيث من دون استكشاف أبعاد هذه النظريّة الأولى والمبتكرة والعربية لا مجال للتعامل السويّ مع مشروع ابن خلدون.

فالمقدّمة مشروع علمي فريد من نوعه يهدف الى قراءة وفهم العمران والحضارة البشرية ككلّ، بالعمل على ضمّ الظاهرات الاجتماعية الفرعية كلّها إلى نهر الوعي البشري المديد الذي ينبع من الماضي السحيق ويتابع سيره في المجتمعات المعاصرة.

الفصل الرابع
أوّل كتاب في علم الاجتماع بالعربية: الشروع بالانزياحات

هو دليل اهتمام أن يكون قد صدر أول كتاب في علم الاجتماع باللغة العربية عام ١٩٢٤، أي باكراً نسبياً في حينه، مقارنة بعدد لا بأس به من البلدان غير الغربية. فقد قام كاتب وإعلامي وصيدلي لبناني عمل وعاش في مصر، هو نقولا الحدّاد (١٨٧٨ - ١٩٥٤)، بنشر مؤلَّف يحمل عنوان **"كتاب علم الاجتماع"** في تلك السنة. وهو قد تزوَّج من روز أنطون، شقيقة النهضوي المعروف فرح أنطون، وبعد ذاك صار صاحب مجلّة **"السيدات والرجال"** التي أسَّستها بداية زوجته روز تحت عنوان مجلة **"السيدات"**.

من المعروف أيضاً أنَّ **"كتاب علم الاجتماع"** قد وُزِّع مجاناً، بعد صدوره، على جميع المشتركين بالمجلَّة. في الإطار نفسه نُشير إلى أنَّ نقولا الحداد كان قد سافر عام ١٩٠٧، برفقة زوجته وفرح أنطون، إلى نيويورك، أملاً بإصدار جريدة **"الجامعة"** هناك، كجريدة يومية، للعرب المنتشرين في الأميركيتين الشمالية والجنوبية. لكن هذا المشروع لم يُبصر النور، غير أنَّ القناعات النهضوية كانت جيّاشة عند المُسافرين الثلاثة. فقد اهتمَّ نقولا الحداد كثيراً خلال السنة التي أمضاها في أميركا، بالاطلاع على علم جديد كان بدأ يروّج بقوة في الأوساط الإعلامية الأميركية، هو السوسيولوجيا. كما أنَّه عند عودة المجموعة إلى القاهرة، حمل معه عدداً من الكتب بالإنكليزية حول هذا العلم، بغية الإفادة منها في تأليفه لكتابه العتيد الذي صدر بعد عقد ونصف من الزمن.

ومن المعروف أيضاً أنَّ نقولا الحداد كان يُجيد اللغة الإنكليزية وأتقنها لاحقاً في الجامعة الأميركية في بيروت أثناء تحصيله لشهادة الصيدلة التي نالها عام ١٩٠٢.

أولاً: الانزياح النظري

في مقدّمة كتابه يُقدّم لنا نقولا الحداد منظوره العام لعمله كما للعلم الجديد الذي ينوي إدخاله إلى الثقافة العالِمة العربية السائدة في عصره. فيتبيَّن لنا، منذ البداية، أنَّ عمله مبني على خلفية غير مُعلنة من الانزياحات الخطيرة لم تأتِ لصالح الانطلاقة العلمية المفترضة لعلم الاجتماع العربي، أو الموجودة أقلّه في نوايا الكاتب الطوباوية.

ـ يُعرّف نقولا الحداد علم الاجتماع في كتابه على النحو الآتي: **"إنَّه موضوع مترامي الأطراف، مشتبك المظاهر، مُعقَّد البواطن"**[1].

ماذا يعني ذلك؟

يعني ببساطة أنَّنا أمام لا تعريف (non- definition). فالتعريف المطروح لا يردّك إلى حقل محدَّد إبيستمولوجياً، بل يأخذك إلى حقل مُبهم. وقد صيغ التعريف على شكل متاهة فكريَّة يضيع فيها القارئ ولا يرى لنفسه سبيلاً للخروج بعد ذلك.

غريب هذا التعريف الذي يُبعدك قصداً عن المنظور العلمي بدل أن يُقرّبك منه، بل يطرح أمام مخيّلتك مشهداً مغلقاً لشدَّة تعقيده، يُبقيك فوراً خارج دائرة الفهم. فالنظريَّة السوسيولوجية كما رسمها الروّاد الغربيّون لهذا العلم غائبة تماماً عن الصورة، وهي بذلك تُبعد الموضوع عن حقله.

ليس في هذا التعريف أي شيء يُشير إلى النسبية الاجتماعية، علماً أنَّ علم الاجتماع اعتباراً من كونه علم النسبية الاجتماعية ولا شيء سواه، إن كان عند كونت أو دوركايم أو بووث، أو حتى مع فيبر الذي شدّد فقط على أنَّه علم النسبية الاجتماعية – الاقتصادية، ولكن لا ذكر لأي شيء من هذا القبيل في مقدمة **"كتاب علم الاجتماع"** الذي كان مفترضاً به أن يُدخِل القارئ العربي إلى هذا العِلم من بابه الواسع والدقيق، لا من انعكاسات مُبهمة في ذهن الكاتب.

---

(١) نقولا الحداد، **كتاب علم الاجتماع**، ط ١. القاهرة: [د. ن.]، الكتاب الأول ١٩٢٤، الكتاب الثاني ١٩٢٥؛ الكتابان الأول والثاني، ط ٢، بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢، ص ٩ـ١٠.

كما أنَّ هذا التعريف يُبعد القارئ عن تحديد الهدف منه. فعلم الاجتماع إنَّما يتوجَّه ويوجّه الباحث والقارئ إلى الوقائع الاجتماعية (social facts). ومن هنا فهو علم وضعي، ولا يصحّ تعريفه على غير هذا المنحى. فأين الظاهرة الاجتماعية التي تتوجّه نحو إحدى الوقائع النافرة في سياق الحياة البشرية، دافعةً التفكير العلمي إلى التوقّف عندها والشروع بالملاحظة؟

يشعر القارئ أنَّ هذا التعريف تعريف أدبي عام وذاتي، لا يُدخله إلى فضاء التفكير العلمي، بل يُبقيه تحت قبَّة ثقافته الأدبية التي نتربّى عليها جميعاً في كنف المجتمعات والجماعات التقليدية. وقد ذهب بي الأمر شخصياً عندما اطلعت على هذا التعريف لأول مرَّة إلى قصيدة شهيرة للأديب الفرنسي فيكتور هوغو الذي يصف أخطبوطاً ضخماً في أعماق المحيط يحتجز البحّارة في القعر ويمنعهم من العودة إلى سطح المياه فيهلكون.

لا يدعو التعريف الذي يقدّمه نقولا الحداد إلى التفكير، بل يدعو إلى الانفعال والتأثّر بتوصيفات افتراضيّة (موضوع مترامي الأطراف، معقَّد البواطن) تقفل الباب أمام عمليات التفكير مضموناً وشكلاً (موضوع مشتبك المظاهر)، فمن يطَّلع على هذا التعريف يشعر تلقائياً بأنَّه مُستبعد من هذا العلم، وأنّه عاجز عن فهم مراميه، علاوة على أنَّ مراميه لا تبدو له واقعة تحت عنوان العِلم، ولا هي ترتبط بحقل معيَّن.

لا يدخل نقولا الحداد إلى علم الاجتماع من حقله الخاص، ولا من المعرفة السوسيولوجية، فيبقى هو، ويُبقي القارئ معه، في فضاء لا وضوح فيه، تسوده التصوّرات المتخيّلة والأحكام المُسبقة. وهذا ما يضعه خارج دائرة العِلم الذي يهدف إلى التعريف به بلغة الضاد.

ـ تُلبِسُك المقاطع الثلاثة التي يتألّف منها تعريفه ثوب الرّهبَنَة، كي تدخل بعدها بخشوع وخوف إلى داخل هيكل يبدو عظيماً ومبهماً في الوقت نفسه، هيكل من دون أعمدة ولا جدران ولا سقوف تضع حدوداً للبصيرة فيه، فتهرع راكعاً.

كان من المفترض أن تكون المقدّمة التي وضعها نقولا الحداد لكتابه تشويقاً وباباً مفتوحاً على فوائد ومزايا هذا العلم، طالما أنَّ الهدف التعريف به. وإذ يقوم المؤلّف بعكس ذلك، جاعلاً من التعريف تطويقاً وتغليقاً للعلم وإبعاداً معنوياً للقارئ، بحيث إنَّ التقريب يتحوّل هنا إلى استبعاد غير مُعلن بالطبع، لكن محسوس ومُدرَك تماماً من قِبل متلقّي الرسالة.

لا يدخل المريد أو الهاوي أو التلميذ إلى علم يخشاه خشية عميقة. إلا أنَّ همَّ الكاتب لا يقع هنا، ولا أفق تربوياً علمياً له. فموضوع علم الاجتماع تحت قلمه لا يُطلّ على النسبية الاجتماعية للظواهر كافة، بل يُطلّ على مشهد يُذكّرنا بـ "دانتي"، لا بأيّ من واضعي أسس هذا العِلم فلسفياً أو أكاديمياً.

ـ يُغلف الحدّاد موقفه بالمعرفة الشكليَّة والباطنيَّة بعلم الاجتماع، مُستخدماً ريشته الأدبية القادرة على استحضار صورة كبيرة تقطع الأنفاس، عبر ثلاثية تسمّر الفكرة الفارغة التي يقدّمها مكانها وفي ذهن القارئ على حدّ سواء (١ـ مترامي الأطراف ٢ـ مشتبك المظاهر ٣ـ معقَّد البواطن).

ونتيجة لذلك يُغيّب كلياً إمكانيَّة إشراك التفكير النقدي العقلاني في التفكير السوسيولوجي المفترض، حتى أنَّه لا يأتي على ذكر مبدأ تأسيس المعرفة السوسيولوجيَّة وهو الملاحظة. فمنها ينطلق التحليل، وفي سياقها يندرج بعدها التفسير.

لا شيء من هذا القبيل في تعريف صاحب **"كتاب علم الاجتماع"**، فلا رائحة ملاحظة أو نقد بإمكاننا أن نشتمّها من تقديمه لهذا العلم الذي أبهره إبهاراً في الولايات المتحدة الأميركية من دون أن يدفعه إلى الالتحاق عقلاً وروحاً به.

أقصى ما يتوصَّل إليه هذا التعريف هو وضع القارئ في مدار فلكي مُبهم، وتركه فيه منفرداً بعد ذاك. فهو يُقارِب اجتماعيات عامّة، لا علم اجتماع. كما أنَّه يُقاربها انطلاقاً من تصوّرات نشأ عليها تكوينه العام الأدبي، الذي يغلب عليه الخيال ولا حضور يُذكر فيه للأفكار المبنيَّة منهجياً. وبإمكاننا أن نذهب أبعد، طالما أنَّه قَبِلَ أن يتحمَّل مسؤولية إطلاق علم الاجتماع في المكتبة العربية، بالقول أنَّ ما يعرضه على القارئ لا قدرة له

على تحويله إلى مهتم ومريد لهذا العلم الجديد، بل على العكس من ذلك فهو كمن يُعيده أدراجاً إلى الطفولة حيث الأولويَّة للاندهاش السحري والانبهار الصامت، أي أنَّه يعمل على استصغار القارئ بإبقاء مستويات المخاطبة معه على مستوى الصوَر العظيمة المؤثّرة، لكن المُفتقرة إلى ترشيد حقيقي للفكرة.

فلو عصرنا ما جاء في تعريف نقولا الحداد حول علم الاجتماع لما استخرجنا نقطة واحدة من المعرفة السوسيولوجيَّة، ولو في البديهيات. لماذا يا تُرى؟

لسبب بسيط، هو أنَّ صاحب هذا الكتاب لم يكن يسعى حقيقة إلى الترويج العلمي لهذ العلم الجديد بقدر ما كان يسعى إلى السبق الصحفي. فهو إعلاميّ وصاحب مجلّة مقروءة، ويعرف أنَّ من قواعد التشويق الإعلامي السبق الصحفي. يُضاف إلى ذلك أنَّ المناخ الثقافي العام الذي كان يعيش فيه نقولا الحداد كان مناخ النهضة العربية. وفي هذا المناخ كان قد استُبدل الانبهار بالتراث العربي بانبهار الحداثة الغربية. لكن في الموقف يُبقي النهضويّون في حالة ذهنيّة واحدة من التقليد، مع انتقال هذا الأخير من تقليد للشرق القديم إلى تقليد للغرب الحديث. وهذا ما لا يكفي لإطلاق علم حديث بطبيعة الحال.

ثانياً: الانزياح المنهجي

في سياق شرحه لطبعة عمله أثناء وضعه لـ"كتاب علم الاجتماع"، يكتب نقولا الحداد ما يأتي في مقدّمته:

"لم أجرؤ أن أقدم على تأليف هذا الكتاب... إلا بعد أن قضيت خمسة عشر عاماً أدرس وأطالع نخبة المؤلّفات الاجتماعية على اختلاف وجهاتها ومناحيها".

ـ بعد الانزياح النظري، ها هو المؤلّف يُدخلنا، على نحو مكشوف، في انزياح ثانٍ هو الانزياح المنهجي، وبغية الدخول إليه يبدأ بتمويه الخطوة بوصفها بالجريئة. هو يُريد أن يُشير إلى أنَّ عمله ككلّ هو عمل جريء وأنَّ الجرأة في نقل عِلم من العلوم تحتاج حتماً روحيَّة الإقدام. لذلك يضع نفسه على هذه المرتبة بتواضع مصطنع سرعان ما سنكتشف أسسه عند الاطلاع على محتويات الكتاب.

ليس التفاخر بحجة التواضع سمة خاصة بنقولا الحداد، فالأدباء الفرنسيّون يلجأون إليه كثيراً في الأدب الكلاسيكي، إلا أنَّ ميّزة أديبنا أنَّه يستخدمها بهدف إظهار صعوبة المهمّة التي يُلقيها، هو بنفسه، على أكتافه. يُريد منها أن يجني كلّ الفضل في ما يقوم به. لكنَّ الجرأة قيمة معيارية تصحّ في التوصيف الأدبي، غير أنَّها قليلة الحضور في المجال العلمي حيث يحلّ مكانها السعي الدؤوب والمتواصل لاكتشاف حقيقة ما في حقل علمي ما. لذلك لا يصحّ كثيراً هذا المصطلح في معرض الإقدام على ترجمة وتوليف عدد من أفكار ومبادئ قام آخرون بضبطها وتضمينها في مؤلّفات علمية.

ولكي يُعطي خطوة الجرأة التي خطاها الكاتب يُضيف أنَّها كلَّفته خمس عشرة سنة من الاهتمام بالموضوع، وليس العِلم، الذي انكبَّ على تفحُّصه والاطلاع عليه. فالتفاخر ينضح في مقدّمة المؤلّف كلّما تقدّمنا أكثر فيها، علماً أنَّ لا حاجة إلى خمس عشرة سنة لتأليف كتاب هو في النهاية ثمرة توليف لمقالات وكتابات في علم الاجتماع الأميركي الذي اطّلع عليه.

فعندما نقرأ ما جاء في **"كتاب علم الاجتماع"** نجد أنفسنا أمام "مؤلّف" غير أصيل قام بتجميع مجموعة واسعة من المقالات والكتب المنشورة في أميركا، وبعضها في بريطانيا، على هوى الكاتب.

والحقيقة أنَّ نقولا الحداد، النهضوي العربي، لم يقم بغير ما قام به النهضوي الأكبر، أعني بطرس البستاني، عندما قام بوضع **"دائرة المعارف"** التي حاولت أن تُقلّد "الإنسيكلوبيديا الفرنسية" من دون أن ترتقي إلى مستواها، حيث كان يكتفي بطرس البستاني، بالتعاون لاحقاً مع عدد من أقربائه، باختيار مقالات صادرة عن مجلات غربية، فرنسية وأميركية، حول موضوعات تهمّ القارئ العربي، ثمَّ يترجمها ترجمة كيفيَّة ليقدّمها بعدها في قالب اللغة العربية من دون إضافات نوعيّة أو نقديّة.

ولم يحتج أحد بعدما صدرت **"دائرة المعارف"** مرفقة بعنوان ثانٍ بالفرنسية، هو: Encyclopédie Arabe؛ مع العلم أنَّ لا إسهام عربياً حقيقياً فيها سوى في المقالات المتعلّقة باللغة العربية والأدب العربي القديم. هكذا عمل النهضويّون عموماً،

بالاستعارة الفكريّة غير المتفحّصة نظرياً للمادة المنقولة والمعروضة على أساس أنَّها مادة تهمّ العصور الحديثة، وغير الموثَّقة منهجياً في أصول نقل المصادر والمقالات، أي باستسهال علمي لم يأتِ لاحقاً بأي جديد يُذكر على مستوى الوعي الجمعي التقليدي السائد في العالم العربي.

ـ ما يؤكّد الأمر عند نقولا الحدّاد أكثر هو أنَّه يؤكّد في **مقدّمة** كتابه أنَّه قضى خمسة عشر عاماً يدرس ويُطالع "نخبة المؤلّفات الاجتماعية على اختلاف وجهاتها ومناحيها". هنا أيضاً لا نفهم تحديداً ما الذي يقصده بالمؤلّفات الاجتماعية، بدل أن يُشير إلى المؤلّفات السوسيولوجيّة، ذلك أنَّ الفرق كبير بين مؤلّف اجتماعي وآخر سوسيولوجي. فالروايات على أنواعها، هي مؤلّفات اجتماعية، ومنها **"مدام بوفاري"** للكاتب الفرنسي غوستاف فلوبير، التي تنتهي بعملية انتحار مدوّية، غير أنَّها لا تُقارن مثلاً بكتاب **الانتحار** لدوركايم، الذي يتناول الموضوع نفسه سوسيولوجياً، أي بالاعتماد على تقنيات ومنهجيّة علم الاجتماع وقواعده في التحليل والتفسير.

فطالما أنَّ صاحب **"كتاب علم الاجتماع"** لا يُميّز بين الاجتماعي والسوسيولوجي في التأليف، كيف يُمكن أن ينقل الرسالة العلمية التي يحملها علم الاجتماع الدوركايمي مثلاً، كإعلامي نشط، يسمح نقولا الحداد لنفسه بألا يتوقّف عند هذه التفاصيل اللغويَّة؟ غير أنَّ هذه ليست تفاصيل لغوية، بل هي تفاصيل مفاهيمية، ومَن ينقل علماً من لغة أخرى، من المفترض أن يحترم وزن الكلمات وألا يقع في التسرّع الكتابي.

لكن، هنا أيضاً، يتبيَّن أنَّ الكاتب النهضوي بقي منهجياً خارج دائرة أصول العِلم الذي بادر إلى نقله إلى الثقافة العربية، وأنَّ عمله لم يأتِ ضمن مشروع علمي واسع النطاق، بل اكتفى بوِضْعَة هاوٍ ظرفي عجول لعلم الاجتماع.

ـ فلو ألقينا نظرة على ما يحتوي كتابه نلاحظ أنَّ المراجع في كتابه من مصدر واحد أميركي – بريطاني، وبلغة واحدة، الإنكليزية، وتدور كلّها حول الجانب النظري من علم الاجتماع. ومن أبرز المؤلّفات التي يستشهد بها:

GIDDINGS, The Principles of Sociology.

BLACKMAR, Elements of Sociology.

ROSS, The Social Psychology.

DEALY & WARD, Pure Sociology.

يبدو نقولا الحداد مشدوداً في نقل المقدّمات النظرية لعلم الاجتماع من دون الاكتراث بالجانب التطبيقي الذي هو في أساس هذا العلم الجديد لكونه يقوم على رصد الظاهرات الاجتماعية وتحويلها إلى موضوعات للتحليل والتفسير السوسيولوجي.

لذلك، ليس غريباً في هذا الصدد أن يتجاهل الحداد كلّياً أي ذكر للعمل السوسيولوجي اللافت والتأسيسي الذي قام به شارلز بووث صاحب الدراسة الميدانية الأولى في هذا الحقل، مع تحديد خرائط الفقر في مدينة لندن، شارعاً بشارع، كما سبق أن أشرنا إليه. فحتى انحيازه لأصحاب المؤلّفات الأكاديمية باللغة الإنكليزية لم يدفعه إلى القيام بجردة تشمل الذين اهتموا بالشأن النظري على قدم المساواة مع الذين برعوا في الدراسات الحقلية السوسيولوجيَّة.

ونُضيف إلى ذلك أنَّ **"كتاب علم الاجتماع"**، الأوّل باللغة العربية، لم يأتِ على ذكر الذين ساهموا بتأسيسه وتطويره في اللغات الأخرى. فأوغست كونت غائب عن الصورة، وكذلك إميل دوركايم، ويُشاركهما في الغياب الألماني ماكس فيبر.

لا يُعدّ هذا الغياب بريئاً في نظر العلم، حيث إنَّه تغييبٌ لا يمكن تبريره، ما يجعل هذا الكتاب مؤلّفاً ناقصاً ومنحازاً. وغريب كيف أنَّ هذا الأمر يشبه اليوم ما يعيشه أساتذة علم الاجتماع في المعاهد والكلّيات من الاكتفاء في محاضراتهم بذكر المدارس الاجتماعية التي درسوا عليها هم أثناء تحصيلهم للتعليم العالي. ففي الجامعات العربية الواقعة في المغرب وتونس والجزائر وموريتانيا يسود تعليم النظريات ومناهج المدرسة الفرنسية (والألمانية بقدر أقلّ) في علم الاجتماع، في المقابل يسود في بلدان الخليج تعليم أسس هذا العلم طبقاً للنظريات والمناهج المعتمدة في المدارس البريطانية والأميركية لعلم الاجتماع. وذلك مع تغييب كامل لأي مدرسة عربية في هذا الحقل... علماً أنَّنا سنتوقَّف لاحقاً ومطوّلاً عند هذا القصور.

ـ ما تجدر الإشارة إليه في الانزياح المنهجي لعلم الاجتماع في بيئاتنا العربية هو ما يُشير إليه نقولا الحداد أيضاً عندما يُشدّد على أنَّه أمضى عقداً ونصف من الزمن "يدرس ويُطالع نخبة المؤلّفات الاجتماعية".

فعندما يقول أنَّه أمضى كلّ هذا الوقت في الدرس والمطالعة كأنّي به يصرّح بأنَّه لم يُمارس البحث الميداني السوسيولوجي ولم يطّلع عليه، على رغم كلّ الأهمية التي يرتديها البحث الحقلي.

فكيف الاكتفاء بعلم يقع نصفه في التجربة ونصفه الآخر في الخلاصات النظرية من دون إيلاء الشقّ الأول حقّه. فالتنظير لا يجعل من أي كتاب كتاباً في علم الاجتماع إن لم يُحاكِ حياة البشر اليومية والعملية. فالغرق في التنظير والنظريات يبتر مقاربة عالم الاجتماع عن الوقائع الاجتماعية، المتحرّكة دومًا طبقاً لقانون النسبية الاجتماعية الذي تأسَّس عليه هذا العلم.

في الواقع، غرق نقولا الحداد في التبسيط، كإعلامي في المقام الأول كان يبحث عن التعريف السريع والمباشر، على لسان هذا وذاك، من دون الانخراط الحقيقي في عملية التفكير السوسيولوجي وموجباته المنهجية. وهو بذلك على نقيض تام مع النهج الذي اعتمده إميل دوركايم، على سبيل المثال، الضالع في تحديد قواعد المنهج السوسيولوجي والملتزم بها.

وقد أدّى طغيان الهاجس التبسيطي عنده إلى تبسيط علاقته المعرفية مع علم الاجتماع، بحيث إنَّه، بدل أن يتهيَّب المهمّة التي اختارها لنفسه (تقديم علم جديد لثقافة تقليدية سائدة) صار يستسهل تلخيص الأفكار المتوفرة وعرضها بحلّة تعريفية بسيطة لا همَّ إبيستمولوجياً فيها.

كان العالم العربي يحتاج إذّاك إدخالاً لائقاً في الثقافة العالمية الحديثة والمتقدّمة السائدة في الغرب: الثورتين السياسية (الفرنسية) والصناعية (الأوروبية). وقد قام اليابانيّون بالتعامل مع علومها ومعارفها على نحو عميق ودؤوب وشديد الجدّية. أمَّا نقولا الحداد، مثله مثل السواد الأعظم من النهضويين العرب، فقد قام بعمل متسرّع

وتبسيطي انبهاري ينشد التغيير على مستوى تقديم إنجازات فكريّة غربيّة جاهزة، من دون التدقيق أو الاهتمام بالجانب العملاني والتجريبي لهذه الأفكار.

فالإعجاب المبني على الانبهار، نَفَسُه قصير ولا يذهب بعيداً في مساراته، وسرعان ما ينهار في الواقع المعيش، حيث لنقل العلوم أصولٌ لا استسهال فيها ولا تسرّع ولا تعامل طوباوياً مع الأمور.

ثالثاً: الانزياح الحضاري

أرخص ما انطلق منه وأورده نقولا الحداد في مقدّمة **"كتاب علم الاجتماع"** يرد في عباراته الأخيرة حيث يقول: "ويعتقد البعض أنَّ **مقدّمة** ابن خلدون بحث اجتماعي. إنَّ ابن خلدون لم يستخرج من الحقائق العمومية مبادئ عامة، بل وصف الأحوال الاجتماعية السياسية. **فمقدّمة** ابن خلدون بيان للشؤون السياسية في عصره، لا علم اجتماع".

في هذه النقطة بالذات يتَّضح كم أنَّ نقولا الحدّاد بعيد عن الموضوعية وقريب من الجهل الثقافي، البالغ حدود التنكّر الحضاري. فلنُفنِّد الأمر نقطة بنقطة.

ـ يبدأ نقولا الحداد كلامه في صدد موقع ابن خلدون من تاريخ علم الاجتماع العالمي باعتماد تشكيك مقصود. إذ، باستخدامه تعبير "ويعتقد البعض" يُحاول منذ كلماته الأولى إبطال مكانة ابن خلدون بحصره ضمن جدران أحكام عامّة صادرة عن مجهولين على شكل ظنون. فلا هو يُسند كلامه إلى جهات يكتفي بالتشكيك بعلميَّتها ولا هو يُشير إليها بوضوح.

والواقع أنَّ هذه الجهة، في فضائه الثقافي النهضوي التقليدي، تحمل اسم التراثيين. فالتراث لا يبدو له مصدر ثقة أو علم. وجميع الذين ينضوون تحت لوائه مشكوك بعقلانيَّتهم وصوابيَّة أحكامهم التي لا تتجاوز حدّ الاعتقادات.

فنقولا الحداد، كما كلّ النهضويين، يستهجن التراث العربي وأعماله ومضامين هذه الأعمال. فلا يرى في ابن خلدون غير ما يراه منبهر بالحضارة الغربية الحديثة لا يُقيم وزناً لحضارته هو.

ـ يتَّهم الحداد ابن خلدون بأنَّه لم يستخرج من الحقائق العمومية مبادئ عامة. فيستوقفنا هنا مباشرة لجوءه إلى مصطلح غامض لا يعني شيئاً في حقل علم الاجتماع هو "الحقائق العمومية". فالمفهوم الصحيح للكلام المفيد في هذا المجال يقتضي اللجوء إلى مفهوم واضح المعالم وغير مُبهم هو مفهوم "الظاهرة الاجتماعية". فهنا يقع عمل عالِم الاجتماع. وإن لم يقع هنا فمن حقّنا أن نُسائله عن جدوى عمله كما عن صوابيّة منظوره العلمي.

يكتفي صاحب **"كتاب علم الاجتماع"** باللجوء إلى مصطلح أدبي عام، خال من أي دلالة سوسيولوجيّة محدَّدة، علماً أنَّه، في التعليق نفسه، يُشير إلى إنتاج مبادئ عامة عند صاحب **المقدّمة**. فتارة يلجأ إلى مصطلحات أدبية عامّة، وتارة أخرى يُحاول أن يُظهر تمرّسه بالمفاهيم العلمية، عبر عمليّة خلط للحابل بالنابل، كما يُقال باللهجة العامّية.

وإن قمنا باعتبار إنَّه يقصد ما يعنيه بالمفهوم العلمي الذي يلجأ إليه وهو المبادئ العامّة، فعلى أي مبادئ عامّة يتكلَّم؟ أولَم يطّلع على نظريّة أطوار المُلك التي يقدّمها ابن خلدون وعلى مبدأ التطوّر الداخلي للسلطة في العمران الاجتماعي-السياسي-الاقتصادي لدولة المُلك؟ لا بَل إنَّ هذا المبدأ المتطوّر والمكوَّن من عتبات خمس مختلفة مع بعضها البعض والمتكاملة في آن معاً يعجّ بالإبداع المنهجي. لكنَّ كاتب الأسطر لا يراها، ونشكّ جداً في أن يكون قد قرأ عمل ابن خلدون بالكامل.

فهو لا يجرؤ الإقدام على مطالعة "نخبة المؤلّفات الاجتماعية الغربية" باستسهال، بل يُكرّس لها خمس عشرة سنة متتالية بحسب قوله، إلا أنَّه يجرؤ على إطلاق الأحكام المبرمة على الكاتب العربي، وهو منطق معكوس يُشير إليه ابن خلدون نفسه عندما يأتي على ذكر مَيل المغلوب إلى تقليد مَن قام بغلبه.

ـ نُتابع ونُلاحظ أنَّ في اعتبار عمل ابن خلدون مجرّد "وصف للأحوال الاجتماعية والسياسية" في زمنه تصغير مقصود لهذا العمل السبّاق الذي أراد أن يتخطّى زمانه –وقد نجح بذلك ـ مُطلقاً مفهوم "العمران البشري"، غير المحصور بمكان وزمان محدّدين، بل المفتوح على الإنسانية جمعاء في مساراتها من أبعد الماضي إلى أقرب الحاضر.

لا يأتي نقولا الحداد على ذكر هذا المفهوم الذي نقل الظاهرة الاجتماعية من أحضان التاريخ العربي القديم إلى قلب سوسيولوجيا المعرفة الحديثة. وهنا أيضاً إشارة إلى أنَّ المتهِم متَّهَم عملياً لأنَّه لم يقرأ **مقدّمة** ابن خلدون على نحو يسمح له بانتقادها، لا بَل بالتشكيك بما جاء فيها وما خلصت إليه.

ـ أمَّا الحكم المبرم الذي يطلعه صاحب **"كتاب علم الاجتماع"** فيأتي في الفقرة الأخيرة، حيث يعتبر أنَّ "**المقدّمة** بيان للشؤون السياسية في عصر، لا علم اجتماع". هو حكم لمحكمة تفتيش ترفع ظاهراً راية العقلانية والتقدّم والنهضة، فيما هي ترسل المتّهم، من دون تبرير قانوني مبنيّ، إلى المقصلة مباشرة.

فبعد استهجان هذا الكنز الكامن في التراث العربي، ها هو الكاتب يقوم بتقزيم ما قدَّمه ابن خلدون. فهل خفي عن ثقافة هذا الإعلامي ربَّما الناجح في مجاله لكن المتطاول والمتعدّي على علم الاجتماع، أنَّ مبدأ النسبية الاجتماعية يُطالب عالِم الاجتماع، ماضياً وحاضراً، بأن يُعيد كلّ ظاهرة بشريّة (سياسية أكانت، أم اقتصادية، أم فنية، أم ثقافية، أم اتصالية)، إلى أساسها الاجتماعي. فهو يُفسّر الظاهرة السياسية التقليدية، وليس العربية فقط، كما سنراه لاحقاً، بالظاهرة الاجتماعية. وهكذا تكون الإشكالية البحثية الحقيقية التي تُعتَمَد حالياً في الأبحاث كافَّة. وهذا تحديداً ما قام به دوركايم في دراسته الأولى الشهيرة التي قادته إلى تفسير حاضر ظاهرة الانتحار بماضيها بالظاهرة الاقتصادية القديمة وانكسارها أمام الثورة الصناعية في الغرب.

في جميع الأحوال، وتخفيفاً للخطأ الجسيم، لا بل للأخطاء العلمية الكبرى التي ارتكبها نقولا الحداد الذي أخرج بعنف ابن خلدون من حقل علم الاجتماع، لا بدَّ من

الإشارة إلى أنَّ طه حسين نفسه، كرائد من روّاد الأدب العربي، في الأطروحة التي قدَّمها عام ١٩١٧ في جامعة باريس تحت عنوان:

"Etude analytique et critique de la philosophie sociale chez Ibn Khaldoun, 1917"

كان قد وقع هو أيضاً في هذا الفخّ، حيث قام هو أيضاً بإخراج ابن خلدون من حقل علم الاجتماع، ولكن بلُطف، عندما اعتبر أنَّه من المبالغ اعتبار ابن خلدون مؤسساً لعلم الاجتماع.

رابعاً: النيَّة والنتيجة

كي نستخلص عبرة من كلّ ما سبق بإمكاننا العودة إلى المثل الفرنسي الذي يقول إنَّ طريق جهنّم معبَّدة أحياناً بالنوايا الحسنة، بمعنى أنَّ التعامل مع الأفكار والمفاهيم قد يأتي بنتائج مُعاكسة للنيَّة الكامنة فيها والقصد الأوّل منها. فالنهضة والتراث مفهومان يُشيران سلفاً في أذهاننا إلى مقصد بالتقدّم عند الأول، ومقصد بالنماء عند الثاني، غير أنَّ التعامل مع كلّ منهما قد يؤدّي إلى عكس ما يقصدان.

فقد لمسنا كيف أنَّ النهضوي الإعلامي نقولا الحداد، باسم علم الاجتماع، قام بالالتفاف على عالم اجتماع عربي كان قد طرح أسس علم كان سيعشقه العالم الغربي بعد خمسة قرون ونيف. وهو كان يظنّ نفسه بنّاءً وإيجابياً وعقلانياً في فعلته هذه، مهيّئاً الأذهان للثقافة الحديثة كخشبة للخلاص.

والحقيقة أنَّ الثقافة الحديثة قد تكون بالغة الفائدة في بعض الميادين عندما يتمّ التعامل معها بشكل صحيح، وغير مفيدة عندما تُنقل نقلاً ببغائياً وحرفياً، بحيث إنَّه غير ضروري وغير عقلاني أن نقوم بتحطيم أعلام التراث خاصَّتنا بغية إعلاء شأن روّاد العلوم الغربية والدخول في صلب علومهم الجديدة.

ففي علومنا القديمة كنوز من المعارف المكتومة، وعلى نحو خاص عند ابن خلدون في **المقدّمة** الصفات الإيبيستمولوجية نفسها تشبه آبار النفط والغاز المدفونة في بطن الأرض: إن لم نقم باستخراجها، لا قيمة لها ولا دور لها في العمران.

لذلك فإنَّ التراثيين التقليديين الذين يتعاملون مع التراث على نحو تقليدي، تحقيقاً سطحياً لأعماله، يشبهون بشكل معكوس النهضويين الذين يُديرون ظهورهم له، علماً أنَّ الاثنين، النهضوي والتراثي، ينطلقان من نوايا حسنة، غير أنَّهما لا يسمحان في النهاية لأعمال التراث، كما لأعلامه، بالخروج من بواطن الأرض والماضي بغية الدخول، بعد التكرير، إلى حياتنا اليومية والعملية المعاصرة.

فالأصولية التراثية المنغلقة هي الوجه الآخر للنهضويَّة العلمانية المتسرّعة. تعيش الأولى في مثالية ماضٍ زاهر لم يعد موجوداً، والثانية في طوبى مستقبل غير مُتحقّق. وباسم حفظ التراث وتمجيده يقوم المثقف العربي التراثي بتمجيد مضامين هذا التراث. النيّة مباركة ولكنَّ النتيجة موجعة، بمعنى أنَّ أعمال التراث لم تكن، في الأصل، أعمالاً تراثيّة، بل كانت أعمالاً حيّة وتبغي تقديم إجابات بنّاءَة ومفيدة لأسئلة العصر الذي أبصرت فيه النور. لذلك فإنَّ المعارف التي تقدّمها حيّة، ونحن مَن يقوم بتمجيدها، بحجّة الحفاظ عليها، نحن مَن استنبت مصطلح التراث وعزَّزناه واعتمدناه بالمعنى الذي نستخدمه اليوم منذ قرن ونيّف من الزمن.

فلماذا نلجأ إلى استخدام مفهوم التراث للإشارة إلى أعمالنا الثقافية والفنية والعلمية الماضية، في حين أنَّ الغربيين لا يلجأون إلى هذا المصطلح عند إشارتهم إلى أعمالهم الثقافية والفنية والعلمية؟

ببساطة لأنَّهم اعتادوا تأهيلها تدريجياً، وقاموا بتكريرها، إذا صحَّ التعبير، كي تُصبح صالحة للاستخدام المعاصر ومتكاملة مع زمنهم المعرفي الحديث. هم لم يبقوها مدفونة في بواطن الأرض والماضي، بل حافظوا على حياتها.

فما الفرق علمياً بين العِلم التراثي والعِلم الحيّ؟

كلاهما عِلم، لكنَّ الفرق هو أنَّ العِلم التراثي (علم الطب عند ابن سينا مثلاً) هو ثمرة تجارب ومعرفة تمَّ استخلاصها من هذه التجارب (المداواة بالعسل والأعشاب المفيدة النافعة). لكن بعد توقّف التجارب تجمَّدت المعرفة الطبيَّة المنبثقة عنها، فقمنا بحفظها، في شكلها هذا في كتب مذهَّبة جميلة في مكتباتنا وتمجيد أعلامها

والتفاخر بهم. أمَّا عِلم الطب الحديث فهو علم يقوم على ثمرة تجارب تلتها معرفة أولى، لكن نتيجة هذه المعرفة الأولى تلاها اختبار أوّل فتعدَّلت، ثمَّ اختبار الاختبار الثاني بعد حين، ثمَّ اختبار لنتيجة الاختبار الثالث والرابع والخامس والسادس، ولم تتوقَّف الأمور حتى اليوم.

فالفرق كلّه يقوم على الاختبار المستدام للمعرفة، وهذا أمر يخشاه العقل التقليدي ويُحاربه.

الفصل الخامس

ابن خلدون ومونتسكيو، من الداخل

لِما التوقّف عند هذه المقارنة قبل الشروع بشرح مرتكزات علم العمران البشري الخلدوني؟ لسبب بسيط، وهو أنَّ أوّل مَن أشار إلى أهمية عمل العلّامة العربي هو مستشرق نمساوي يُعتبر أكثر المستشرقين الغربيين اكتمالاً علمياً، وهو Joseph Von Hammer-Purgstall (١٧٧٤ - ١٨٥٦).

خلال تحقيق مهامه الديبلوماسية في إسطنبول، دفعه شغفه العلمي بالتاريخ والثقافات الشرقية القديمة إلى الاطلاع على **مقدّمة كتاب العبر** التي كان قد ترجمها من اللغة التركية شيخ الإسلام محمد صاحب ونشرها عام ١٧٤٩، غير أنَّ فون هامر عاد إلى كتاب ابن خلدون باللغة العربية لكونه ضليعاً بلغة الضاد، فأُعجب به أيُّما إعجاب.

وبما أنَّه كان معروفاً ومحترماً في أوساط المستشرقين الألمان في برلين وهايدلبرغ، شاع التعريف الذي أطلقه على ابن خلدون، مُشجّعاً الجميع على قراءة ما كتبه، حيث كان يصف ابن خلدون بـ"مونتسكيو العرب"، وذلك، إن دلَّ على شيء، فعلى أنَّه كان قد عظَّم كثيراً إسهامات عالِم العمران البشري العربي، فوضعه في مرتبة أولى بارزة مقابل فلاسفة عصر الأنوار الأوروبي الاجتماعيين، من بينهم صاحب كتاب **روح الشرائع**.

بعد ذاك انتشر جداً حضور ابن خلدون، وبدأت ترجمته إلى اللغات الأوروبية. وفي أعقاب هذا الاهتمام الفكري الغربي الكبير دبَّ الحماس عند العرب، فقامت مطبعة بولاق بنشر **مقدّمة** ابن خلدون على نطاق واسع عام ١٨٤٩.

أمَّا سؤالي، بعد توجيهي تحيَّة إكبار للمستشرق النمساوي المُفضِل على الثقافة العربية، فهو: لماذا ابن خلدون كان "مونتسكيو العرب" في نظر فون هامر؟ وما الذي

يقرّب ويُفرّق بين هذين العالِمين اللذين تفصل بينهما ثلاثة قرون ونصف من الزمن، يوجّه أحدهما تفكيره شرقاً والآخر غرباً؟

أولاً: أبرز ما يجمع بين الرجلين

ـ مونتسكيو (١٦٨٩ – ١٧٥٥) سليل أسرة فرنسية نبيلة، يحمل لقب بارون، ولا زال قصر عائلته موجوداً في جوار مدينة بوردو حتى اليوم. كان والده نقيباً لخيّالة ملك فرنسا، صاحب جاه سياسي وأملاك عقارية وافرة، بحيث إنَّ الرجل نشأ في عائلة معنيَّة بالشأن السياسي، تحت مظلّة النظام الملكي السائد، فتهيّأ وعيه للتعامل مع الشأن السياسي ومندرجاته.

مثله كان ابن خلدون (١٣٣٢ – ١٤٠٦) سليل أسرة بني خلدون، الحضرمية اليمانية الأصل، التي حكمت مدينة إشبيلية عسكرياً وسياسياً طوال أكثر من قرن. فكانت أسرة ذات جاه سياسي واسع ومجد عسكري مؤكّد، بحيث إنَّ ابن خلدون عاش على خلفية الإرث السياسي والاجتماعي، فانسحب الأمر لاحقاً على حياته الفكرية والعملية.

لذلك، فإنَّ الرجلين يأتيان من أفق سياسي وتربوي ترك لاحقاً بصماته في إنتاجهما الفكري الذي يربط بين تجلّييه: منطق معنوي واستعدادات معرفية واحدة.

ـ بعد تقلّب الأوضاع السياسية في إشبيلية وخلع بني خلدون من سدَّة السلطة، اضطرّ والد ابن خلدون إلى الهرب واللجوء إلى الضفة المقابلة للبحر المتوسط، فغادرت العائلة الأندلس واستقرَّت في تونس. وهناك قرَّر الوالد ترك السياسة وشجونها للتفرّغ للفقه وعلوم اللغة. فمشى ابن خلدون الشاب على خطى والده، فدرَّس الفقه وتمرَّس به، ملازماً مجالس العلماء المحيطين بوالده. فأضحت الشريعة جزءاً أساساً من تكوينه الفكري بعد ذلك، فصار قاضياً.

من ناحيته، أرسل والد مونتسكيو ابنه إلى باريس كي يدرس القانون في جامعة كهنوتية كاثوليكية، بحيث صار الشاب مونتسكيو ضليعاً في المجال الحقوقي، ومتعمّقاً بالسنن والقوانين والتشريعات، في تطبيقاتها المتنوّعة والمختلفة في القانون اليوناني والروماني والإقطاعي والملكي.

وقد عُرف مونتسكيو، بعد عودته إلى مدينة بوردو وتبوّئه منصب القاضي، باهتماماته العلمية تجاه العلوم الطبيعية، حيث انضمَّ إلى أكاديمية العلوم في جامعة بوردو وقدَّم جائزة سنوية للمتفوّق بعلم التشريح في كلّية الطب. فالعصر السائد كان عصراً للأنوار وشغوفاً بالعلوم الجديدة.

ـ تقصَّد هذا القاضي والفيلسوف أن يجول في العواصم الأوروبية للازدياد معرفة، فسافر لمدة ثلاث سنوات ونيّف في أرجاء القارة، ملتقياً برجال القانون والعِلم والسياسة، في الجامعات والأكاديميات وخارجها، في برلين وفيينّا وبودابست وبراغ ووارسو ولوفان في بلجيكا، مُعمّقاً معارفه ومُوسّعاً أفقها بالاحتكاك بوجهات نظر ومصادر ونقاشات عاش على وقعها كطالب عِلم معمِّر لا يهدأ.

جاء ترحال ابن خلدون، من ناحيته، تجوالاً جغرافياً واسعاً بين أمصار ومدن وممالك المغرب العربي الأوسع، من تونس إلى الجزائر إلى المغرب، عبر التواصل الدائم بالأندلس. لكن، على عكس تجوال مونتسكيو المريح، جاء ترحال ابن خلدون قسرياً. فمن يطّلع على تفاصيل سيرته الحياتية يكتشف كم أنَّ حياته كانت مضطربة، فما كان يعمل في بلاط هذا السلطان حتى يُطيح به آخر، وما إن كان يُعيَّن في وظيفة كاتب أو معاون لحاجب سلطان حتى كان ينقلب عليه الحاكم أو الحاشية المحيطة به، فينفر هارباً من تونس إلى سبتة، ومنها إلى قفصة فبسكرة، ثمَّ فاس فتلمسان فبجاية، فالهروب إلى غرناطة في الأندلس، ثمَّ العودة، في سلسلة لا تنتهي من الكرّ والفرّ استقرَّت به، في النهاية، في قلعة سلامة الواقعة في جنوب ولاية قسنطينة.

ـ هناك تفرَّغ ابن خلدون، مُحاطاً بأفراد أسرته الصغيرة، لكتابة **المقدّمة** في جُزْءَيْها الأول والثاني، بين عامي ١٣٧٥ و١٣٨٠، مُنكبّاً على إطلاق علم جديد هو علم العمران البشري. وقد قسَّم عمله في هذا السياق إلى ستة فصول كبرى: خصَّص الأول للعمران البشري، والثاني للعمران البدوي، والثالث للدول والخلافة والمُلك، والرابع للعمران الحضري والبلدان والأمصار، والخامس للصنائع والمعاش والكسب، والسادس للعلوم واكتسابها وتعلّمها.

وقد تجاوز كتابه الموسوعي في أشكال العمران البشري خمس مئة صفحة مفعمة بالملاحظات السوسيولوجيّة والتحليل المباشر والحي للظاهرات العمرانية كافة، بين الماضي والحاضر، مُبلوراً نظرية اجتماعية-سياسية متكاملة تنطلق من منظومة التفكير السياسية الأولى التي عرفتها البشرية، ألا وهي العصبية. علماً أنَّ هذا المفهوم العملاني الذي استُنبِت عند فجر البشرية، وبداية الوعي الاجتماعي الإنساني، كان لا يزال حياً وفاعلاً في زمن ابن خلدون، كما أنَّه لا يزال حياً يُرزق في زمننا الحاضر، في الوعي والممارسة.

غير أنَّ المفارقة هي أنَّ العصبية تابعت سيرها بهدوء وثبات داخل بُنى المعرفة العربية المعاصرة، ولم يُتابعها أحد بعد ابن خلدون، بل استُهجنت واعتُبرت وهماً غير موجودة اليوم وتخطّاها التاريخ.

نُشير أخيراً أنَّ ابن خلدون قام باستكمال **المقدّمة** في القاهرة عام ١٣٩٠، بعدما استقرَّ فيها نهائياً اعتباراً من عام ١٣٨٤ حيث عُيِّن قاضياً للمذهب المالكي، بحيث إنَّ عمله الكتابي استغرق خمس عشرة سنة.

ـ غداة عودته من ترحاله الأوروبي الطويل، عاد مونتسكيو إلى مدينة بوردو أواخر عام ١٧٣١، وانكبَّ على تأليف **"روح الشرائع"**. ظلَّ يجتهد ويكتب في هذا الموضوع طوال ست عشرة سنة قبل أن يدفعه إلى النشر في جنيف (سويسرا) حيث أبصر النور عام ١٧٤٨.

كان كتاب مونتسكيو موسوعياً في حقل القوانين والتشريعات، تماماً كما كان كتاب ابن خلدون في مجال تجلّيات العمران البشري. وقد ذهب التشابه الشكلي حتى في العَمَلَيْن إلى درجة تقاربهما في عدد الصفحات وتطابقهما في عدد من الأقسام (ستة عند الاثنين).

في أوجه التقارب الشكلي نُشير أيضاً إلى أنَّ مونتسكيو قد وضع اللمسات الأخيرة على عمله الضخم الذي أضحى مرجعاً في العلوم السياسية والقانونية اليوم، بعمر

التاسعة والخمسين، فيما استكمل ابن خلدون أيضاً كتابه الذي بات مرجعاً تأسيسياً اليوم لفهم التركيب المعرفي للمجتمعات التقليدية ماضياً وحاضراً، بعمر الثمانية والخمسين.

لا يكفي النضج العلمي وحده للأعمال الخالدة إذا لم يُرافق بالنضج الفكري لصاحب العلم، بخاصة في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية، فلا قدرة للعمل على اختراق الأزمنة والعصور. وفي هذا الصدد، ابن خلدون ومونتسكيو كبيران في فضاء المعرفة البشرية.

ـ في عَمَليّ ابن خلدون ومونتسكيو نقول أخيراً إنَّ مصبّ مشروع الرجلين الفكري الأبعد جاء واحداً، فالاثنان تاقا إلى بناء عمران بشري سويّ.

الكلمة المفتاح لمشروع مونتسكيو تجسَّد بالوصول إلى هذا العمران عبر بناء دولة عادلة مبنيّة على الديمقراطية، ذلك أنَّه يستعرض في كتابه القوانين والأنظمة كلّها ليصبَّ في النهاية في طوبى الدولة الغربية الحديثة التي تُحقّق العدالة لجميع مواطنيها، وذلك بعد تظهيره بالحجج القانونية والدستورية، لفشل التجربة الأرستقراطية في الحكم (حيث يصطدم أرباب المال والأعمال بالنبلاء) ولعجز التجربة الملكية عن ممارسة السلطة (نظراً إلى انحيازها للخاصَّة على حساب العامَّة) ولأهوال التجربة الاستبدادية على المحكومين (بسبب اعتمادها على الترهيب المستدام).

من هذا المنطلق، كأنّي بمونتسكيو يبشّر من حيث لا يدري بالثورة الفرنسية الآتية بعد ثلاثة عقود ونيّف، واعتباره أوروبيّاً فيما بعد، من أعلام عصر الأنوار الأوائل. ففي هذه النقطة بالذات كان هو كذلك، مُبشّراً سبّاقاً لطوبى سياسية واجتماعية سيرسو عليها لاحقاً الحكم في معظم الدول الحديثة.

مثله مثل ابن خلدون، كان يُنشد تحضّر الإنسان وتقدّم أنظمة الحكم عنده ببلوغ مراتب الوعي الديمقراطي والمحافظة عليه بمبدأ "فصل السلطات" الذي دخل اليوم صلب معظم الدساتير في العالم. اعتمد مونتسكيو في هذه العملية على حركة ديناميكية

تنطلق من الماضي وتمرّ وبالحاضر لتُحاكي المستقبل، حيث إنَّه كان يتعامل مع قوانين وتشريعات وضعية، من صنع الإنسان، قابلة للتعديل على نحو دائم.

أمَّا ابن خلدون، بالمقارنة معه فقد كان ستاتيكياً، بمعنى أنَّه كان يُنشد العدالة (لا الديمقراطية) انطلاقاً من التطبيق السويّ للشريعة الإسلامية، المنبثقة من كتاب مقدَّس مُنزَل. لذلك لا نشعر عندما نقرأ **المقدّمة** أنَّ المستقبل يُشكّل همّاً اجتماعياً وسياسياً أكبر، بل إنَّ المحافظة على روح الشريعة في الحكم والسلوك الاجتماعي العام، تحت قبَّة الإيمان الديني، تضمن عدالة المُلك ورفاهيّة الناس. ومن هنا فإنَّ العصبية عنده لا تُشكّل خطراً مُطلقاً بالنسبة إليه ولا يخشاها معرفياً، لا في أحداث ماضي المجتمعات العربية، ولا في الزمن الذي كان يُعاصره.

هنا يكمن الفرق النوعي بين المشروعين، فمشروع مونتسكيو توعوي تغييري، يُنشد بديلاً ديمقراطياً غير موجود في زمنه، فيما مشروع ابن خلدون توعوي مُحافظ، لا يُطالب بتغيير بنيويّ، لا في أنظمة الحكم ولا في الشرائع المُعتمدة.

وطالما أنَّ الشريعة موجودة، فهي قادرة على إيجاد حلّ لكلّ المشكلات البشريّة. تُقابل قلق مونتسكيو الإستراتيجي على المجتمعات السياسية في الغرب طمأنينة استراتيجيّة على المستوى المعرفي العام عند ابن خلدون.

لجأ الاثنان للعقل وللتبصّر في حالة العمران البشري، لكن من دون أن يعتمدا الخلفيّة الفكرية نفسها. لذلك، بقدر ما يتشابهان في بعض المناحي، يختلفان في أصل المُقاربة. فكان ابن خلدون يُحرّك تفكيره الاجتماعي ضمن الدائرة التي كان يعيش فيها، أي دائرة التقليد، أمَّا مونتسكيو فتحرَّك تفكيره ضمن الدائرة السياسية القلقة التي كان يعيش فيها، فيُنشد التعبير في المُنطلقات.

من هنا، وطِبقاً لقانون النسبيّة الاجتماعية، باستطاعتنا القول إنَّ ابن خلدون كان على حقّ، فيما مونتسكيو لم يكن على خطأ هو أيضاً. فالأول كان يعيش في حضارة عربية تغادر عصرها الذهبي وتتهاوى، فيما الثاني كان يستبصر ويُنشد عصراً نورانياً جديداً.

ثانياً: الفخّ الذي وقع فيه مونتسكيو

لكن، بما أنَّنا وصلنا إلى هذا الحدّ في المقارنة، فلنذهب إلى مكان آخر في المشروع الفكري للرجلين، وتحديداً إلى النظريّة التي يعتمد عليها مونتسكيو في تفسير سرّ التناقض العمراني البشري، ألا وهي نظريّة المناخ.

نظريَّة المناخ قديمة، تعود إلى الإرث الأرسطي الإغريقي والزمن الفلسفي الذي شكَّله هذا الإرث. من أبرز الذين تبنّوا هذه النظريّة، صاعد الأندلسي المتوفى عام ١٠٧٠، في كتابه **طبقات الأمم**، الذي يُشير فيه إلى تأثير المناخ على الناس والأمم جسدياً وذهنياً على السواء، مُقسماً الدنيا إلى "أمم نابهة وأمم غير نابهة"، حافظاً العرب ضمن الفئة الأولى، إلى جانب الفرس والكلدان واليونان والقبط والترك والهنود والصينيين، ومُعيداً الظاهرة برمَّتها إلى الحظّ المناخي، نظراً إلى وقوع أهل هذه الأمم في الأقاليم المتوسطة للكرة الأرضية، حيث المناخ معتدل. أمَّا الأمم التي تقع في شمال وجنوب المعمورة، فهي الأقلّ حظاً، ذلك أنَّ شدَّة الحر أو البرد تؤدّي إلى تبخّر القرائح أو تجمّدها، فتغلب البلادة في البلدان الباردة والطيش والنوك في البلدان الحارة، علماً أنَّ صاعد الأندلسي لم يُشر في كتابه إلا إلى استعدادات نفسية واجتماعية في معرض تحليله لهذه الظاهرة[1].

إلا أنَّ أغرب ما في الأمر، عند مطالعتنا لرائعة مونتسكيو **روح الشرائع**، وهو القائل بالعقلانية كنهج أساس له في التفكير، بأنَّه يُعيد الخلل في انتظام القوانين عبر العالم، ماضياً وحاضراً، إلى نظرية المناخ.

ففي منتصف القرن الثامن عشر الأوروبي، المعروف بعصر الأنوار، يُخصّص مونتسكيو، الذي يقول إنَّه تتلمذ على كتابات شيشرون الروماني ورينه ديكارت الفرنسي، أي على منهج دقيق وموضوعي وصارم في أحكامه، فصلَيْن مُطوَّلَيْن من مؤلّفه الشهير الذي صار مرجعاً في عصره لنظرية المناخ.

---

(١) انظر: فردريك معتوق، **تطوّر الفكر السوسيولوجي العربي** (طرابلس ـ لبنان: جرّوس برس، ١٩٨٨)، ص ١٤ـ ٢٨.

في هذا الصدد يُطالعنا الفصل الرابع عشر من **روح الشرائع** بالعنوان الآتي: "في القوانين وعلاقتها بالمناخ"[٢]، ثمَّ يذهب شارحاً "شعوب البلدان الحارة متردّدون كالعجائز فيما شعوب البلدان الباردة شجعان كالشباب اليافعين"، ثمَّ يُضيف: "في البلدان الباردة شهوة الملذات قليلة فيما يتعاظم شأنها في البلدان الوسيطة، أمَّا في البلدان الحارة فهي طاغية"[٣]. ويُتابع قائلاً: "تغدو حرارة المناخ مرتفعة إلى درجة أنَّها تنهك الأجساد، وهذا ما يؤدّي إلى فقدان النباهة والمبادرة المفيدة والمشاعر الكريمة"[٤].

بغية تبرير استنتاجاته، يستعين هنا مونتسكيو بالعلوم لكي يُعتبر كلامه كلاماً عقلانياً وعلمياً، فيروي لنا بالتفصيل اختبار قام به هو شخصياً في قبو منزله، حيث قام بتجليد، ثمَّ بتسخين لسان خروف، وتبيَّن له بعدما استعان بميكروسكوب، أنَّ النتوءات العصبيّة الموجودة على سطحه كانت تختفي في البرد، وتبرز بقوة عند تعريض اللسان المذكور لحرارة مرتفعة، وهذا ما دفعه إلى كتابة الأسطر الآتية: "إنَّ هذه الملاحظة تؤكّد ما قلته أنَّ النتوءات العصبية لا تتبلور في البلدان الباردة، بل تبقى مُضمرة وتبقى في جيوبها، حيث لا تعود على تماس مع تأثير الأشياء الخارجية، ممّا يعني أنَّ الأحاسيس تكون عندها غير متأججة. ففي البلدان الباردة، التفاعل مع الملذّات هو في حدّه الأدنى، فيما يكبر في البلدان المعتدلة، ويتضخَّم كثيراً في البلدان الحارة" [٥].

بعد ذلك، ينتقل مونتسكيو من تأثير المناخ على الأطباع إلى تأثيره على طبيعة القوانين والدساتير والتعامل مع المسألة السياسية ككلّ على هذه القاعدة، بحيث إنَّ القوانين المرافقة للديمقراطية (مثاله الأعلى) لا تنبت إلا في البلدان الباردة، وتحديداً في الدول الأوروبية الغربية، فيما البلدان الحارة، التي تقع في الشرق، تقبع تحت أنظمة الاستبداد. وهو يُشير بالاسم إلى ولايات الدولة العثمانية العربية، وإلى

---

(٢) Montesquieu, *L'Esprit des Lois* (Paris: éd. Gallimard, 1995), p. 154.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٦.

الإمبراطورية الفارسية في الفصل الخامس عشر من القسم الثالث، حيث نقرأ تحت عنوان "استعباد السود":

"لو كان لي أن أساند حقنا في تحويلنا السود إلى عبيد لقلت الآتي:

ـ بما أنَّ شعوب أوروبا أبادت شعوب أميركا، اضطرَّت إلى استعباد شعوب إفريقيا لتحويل الأراضي إلى أراضي صالحة للزراعة.

ـ لكان السكّر باهظ الثمن لو لم يتمّ اللجوء إلى عبيد للعناية بالنبات الذي يُستخرج منها.

ـ المعنيّون بالعبوديَّة هم سود البشرة من أعلى رؤوسهم إلى أخمص قدميهم، وأنفهم مفطوس بحيث يستحيل عملياً التأسّف عليهم.

ـ كما لا يمكننا الاعتقاد بأنَّ الله، الكامل الحكمة، قد وضع روحاً طيّبة في جسد أسود كهذا"[٦].

عند قراءة هذه الأسطر يتبيَّن لنا كم أنَّ مونتسكيو قد غادر شواطئ العقلانية التي يدّعي اعتمادها في مقدّمة كتابه، حيث يُشير إلى "ضرورة شفاء الذات من الأحكام المسبقة"، وضرورة العمل على "توعية البشر أجمعين"[٧].

في القسم الأول، ثمَّ الخامس، من **روح الشرائع** تبدأ الخلاصات بالظهور، حيث يتم الربط بين حتميّات نظرية المناخ كما يراها مونتسكيو. فبينما كان صاعد الأندلسي يذكر هذه الحتميات على أساس ثنائية الأقاليم المعتدلة وأقصى شمال وجنوب المعمورة، جاءَت مع مونتسكيو بشكل استنتاجات وحتميات على قاعد ثنائية الشرق والغرب.

فالغرب عنده بارد ومتقدّم في تشريعاته وأنظمته السياسية ودساتيره الآخذة منحى الديمقراطية على نحو مطّرد. في المقابل، يضع الشرق في مصاف البلدان الحارة،

(٦) المصدر نفسه، ص ١٦٥.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٩.

ذات الأنظمة السياسية الاستبدادية والشرائع والدساتير المنحازة لحاكم مطلق لا يُقيم وزناً للشعب. في شرحه لفكرته يوجّه سهماً مقصوداً إلى ديانة هذه الشعوب الشرقية، فيكتب مثلاً: "في الدول الاستبدادية، للدين تأثير أكبر من ذلك الذي يكون في دولة أخرى. فهو يُشكّل مصدر خوف يُضاف إلى الخوف السائد. ففي الإمبراطوريات المحمدية، ينبع جزئياً من الدين هذا الاحترام العجيب الذي تكنّه الشعوب لحكّامها" (في الفصل الرابع عشر من القسم الأول، تحت عنوان: "كيف أنَّ القوانين تكون نسبية طبقاً لمبدأ الحكم الاستبدادي")[٨].

أمَّا في القسم الخامس من الكتاب، وفي الفصل الثالث منه، نقرأ أيضاً في العنوان: "في أنَّ الحكم المعتدل يتناسب أكثر مع الديانة المسيحية، فيما يتناسب الحكم الاستبدادي مع الديانة المحمدية"[٩]، وهو في السياق نفسه يُشير إلى أنَّ "الحكام المسيحيين هم أقل شراسة من الحكام المحمديين".

فأين ذهب مونتسكيو بالعقلانية والتوعية التي يعد بها القارئ في مقدّمة كتابه؟ وأين هو ابتعاده عن الأحكام المسبقة الذي يُنشده؟ ولِما تسير أحكامه المُسبقة بنظريّة لا تمتّ بصلة إلى الفكر المتنوّر، والاستعانة الهزيلة بتجربة "علمية" لا تقدّم ولا تؤخّر في مجال المعرفة البشرية؟ ولِما القفز الدائم من القوانين إلى الجغرافيا المزاجيّة، وإلى أنظمة الحكم دون تسويغ نظري مُقنع؟

نقول كلّ ذلك للإشارة إلى أنَّ ليس كلّ ما يلمع ذهباً. صحيح أنَّنا نحترم جداً مبدأ فصل السلطات الذي كان لمونتسكيو الفضل في جعله بنداً أساساً في معظم الدساتير الحديثة في العالم اليوم، كما أنَّنا نحيّي رفعه شعار الديمقراطية كطريق لبناء مجتمعات الحداثة والحرية والمواطنة المدنية العادلة المنشودة اليوم، غير أنَّ ذلك لا يمنعنا من الإشارة أيضاً إلى المغالطات النظرية والمنهجيّة التي اعتمدها في كتابه الشهير.

---

(٨) المصدر نفسه، ص ٥٧.

(٩) المصدر نفسه، ص ٢٨٩.

في المغالطات النظرية، تقف ركاكة اعتماده على نظرية المناخ كمفتاح لتفسير "روح" الشرائع وأنظمة الحكم في العالم، حيث إنَّه يستشهد بقوانين من الماضي والحاضر، كما من المكسيك والصين وكمبوديا واليابان وألمانيا وبريطانيا وفرنسا وعدد كبير من دول العالم، لكنَّه يُخضعها جميعاً تحت إمرة نظريّة المناخ بعد ليّها بحسب مصلحة الكتابة.

علامة على ذلك يقوم بِليّ نظريّة المناخ أيديولوجياً، فيما صاعد الأندلسي قبل سبعة قرون، لم يقم بذلك البَتَّة، مُكتفياً بالتوقف عند تأثير المناخ على طبائع البشر. أمَّا مونتسكيو فهو يسحب الموضوع إلى السياسة ويربط الأنظمة السياسية بطبيعة المناخ، ثمَّ ما يلبث أن ينحاز إلى الغرب أيديولوجياً في ما يكتب باعتباره الغرب موطناً "طبيعياً" للديمقراطية، والشرق موطناً "طبيعياً" للاستبداد، مع كلّ مندرجات المقاربة التي أتينا على ذكرها.

أمَّا في المغالطات المنهجية، فتقوم على قلّة دقته بالمفاهيم. فهو تارة يتكلَّم على الشعوب، وطوراً على المجتمعات، خالطاً بين ما يصحّ للشعوب (التي يعطيها المعنى الروماني القديم، أي الإثنيات الثقافية) وما يصحّ للمجتمعات العضويّة التي ترافق الدولة المواطنيّة الحديثة، الطوباوية حتى ذلك الوقت في أوروبا والعالم أجمع في حينه.

كما أنَّ موقفه العنصري من العرق الأسود و"تفهّمه" وتبريره للعبوديّة في زمنه، يتعارضان مع دعوته إلى المساواة بين جميع الناس التي يؤكّد عليها مراراً وتكراراً في كتابه.

من دون أن ننسى جهله التام بالديانة الإسلامية الذي يدفعه إلى إطلاق أحكام مسبقة ومُغرضة لا تليق لا بكتابه، ولا باعتباره فيلسوفاً من أعلام عصر الأنوار في أوروبا.

ثالثاً: ابن خلدون...

فهو اختلف هنا مع مونتسكيو.

صحيح أنَّ صاحب **المقدّمة** قد استعان بنظريّة المناخ الأرسطية، وصحيح أيضاً أنَّه اطّلع على كتاب صاعد الأندلسي، لكن لا انزياحات نظريّة أو منهجيّة في طرحه.

هو يطرح هذه المسألة في **المقدّمة** الثالثة والرابعة والخامسة من كتابه الأول. فلنتابع بداية عناوينها.

المقدّمة الثالثة: "في المعتدل من الأقاليم والمنحرف، وتأثير الهواء في ألوان البشر والكثير في أحوالهم"[١٠].

المقدّمة الرابعة: "في أثر الهواء في أخلاق البشر"[١١].

المقدّمة الخامسة: "في اختلاف أحوال العمران في الخصب والجوع وما ينشأ عن ذلك من الآثار في أبدان البشر وأخلاقهم" [١٢].

نُشير إلى أنَّ ابن خلدون يستخدم مصطلح الأخلاق في هذا الخصوص، بمعنى مصطلح الطباع. فهو يقول مثلاً "قد رأينا من خُلق السودان على العموم، الخفّة والطيش وكثرة الطرب، فنجدهم مولعين بالرقص على كلّ توقيع"، بحيث إنَّه يُشير إلى تأثير المناخ على الطباع والأمزجة الاجتماعية العامة، لا إلى أخلاقيّات بالمعنى الروحاني أو الديني للكلمة.

نُلاحظ تدرّجاً في تناوله للموضوع، علماً أنَّ هذا التدرّج في فكرته لم يأتِ بمحض الصدفة، فابن خلدون إنسان عقله مرتَّب وليس من عاداته أن يُكرّر ما سمعه أو قرأه أو شاهده من دون إبداء رأيه بالأمر أو إضافة ملاحظة من عنده، أو حتى إعادة ترتيب المسألة على نحو موضوعي، كما يفعله هنا تحديداً.

إنّه يدخل إلى الموضوع بشكل تقليدي، من باب تأثير الهواء على الطباع ويخرج من باب العمران البشري، على نحو غير تقليدي، أي أنَّه كعالِم اجتماع أصيل، يُبصر في بواطنه ظاهرة اجتماعية.

---

(١٠) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٨٣.
(١١) المصدر نفسه، ص ٨٦.
(١٢) المصدر نفسه، ص ٨٧.

فهو لا يعمل كمونتسكيو الذي يهبط بالفكرة من فوق، كمعطى جبري ونهائي، وهو لا ينجرّ إلى التفكير الإطلاقي أو يُصدر الأحكام المُطلقة، بل يكتفي بعرض ما هو معروف ومتداول في هذا الصدد عند الذين تطرّقوا من قبله إلى الموضوع في **المقدّمة** الثالثة، الطويلة نسبياً، ولا يتوقَّف عند خلاصاتها، بل يُتابع في المقدّمتين الأخريين من الكتاب الأول، عملية الشرح والتفكير.

في **المقدّمة** الرابعة يتوسَّع بالموضوع، لكن مدقّقاً به ومتفحّصاً له، الأمر الذي يؤدّي به إلى الإقرار بصحَّة هذه النظريّة القديمة التي يركنها العلم اليوم في مستودعات الجغرافيا البشرية. فهو يُقرّ بتأثير المناخ على طباع البشر وسلوكهم الاجتماعي العام، وقد بات هذا الأمر أمراً لا جدال فيه طالما أنَّه يبقى محصوراً في هذه الحدود.

أمَّا أخذ الموضوع إلى التأثيرات العميقة على الذهن البشري، وجعله مصدراً أساساً ووحيداً لتكوين الأفكار القانونية والسياسية، كما يفعله مونتسكيو، فليس وارداً عند ابن خلدون الذي يطرح الموضوع ومخرجاته على نحو مختلف نظرياً ومنهجياً على حدّ سواء.

فعنده، في **المقدمة** الخامسة من الفصل الأول، تفسير اجتماعي لتأثير المناخ على البشر كظاهرة اجتماعية عامة. يحوّل ابن خلدون هذه الظاهرة إلى الملاحظة السوسيولوجية، فتخرج منها ظاهرة سوسيولوجيّة تحمل دلالة وتفسيراً. فالتفسير موجود في الوفرة أو القلّة التي يستتبعها شكل المناخ، بحيث تنشأ، أو لا تنشأ، ظاهرة الجوع البشري. وسيبني ابن خلدون منظوره النظري، أي إشكاليَّته على هذا الحدث الاجتماعي (social fact) وتحليله له، لا على مشاهدة لسان خروف، مبرّداً أو مُسخَّناً.

لذلك يأتي تحليله مدروساً ومسؤولاً، ففي معرض مقاربته العمرانية لتأثير المناخ يُلاحظ، ولا يقول أو ينقل، عن أهل مصر أنَّه "غلب عليهم الفرح والخفَّة والغفلة عن العواقب، حتى أنَّهم لا يدَّخرون أقوات سنتهم ولا شهرهم، وعامة مأكلهم من أسواقهم. ولمَّا كانت فاس من بلاد المغرب بالعكس منها من التوغّل في التلول الباردة، كيف ترى أهلها مطرقين إطراق الحزن، وكيف أفرطوا في نظر العواقب، حتى إنَّ الرجل منهم

ليدَّخر قوت سنتين من حبوب الحنطة، ويباكر الأسواق لشراء قوته اليومي مخافة أن يُرزأ شيئاً من مدَّخره" (١٣).

هكذا لا يقع ابن خلدون في فخّ الطيران فوق عش الكوكو، ولا يبقى عند حافَّة الموضوع، بل يلتزم سوسيولوجياً وينخرط به عمرانياً. فتأثير الجوع هو السرّ وهو مدخله الحقيقي إليه. وهو يأتي عنده في نهاية عرضه، لا في مُستهلّه. وذلك إن دلَّ على شيء، فعلى أنَّ تفكير ابن خلدون تحليلي وموضوعي، لا استقرائي مثالي.

الجوع هو ما يولّد الفقر والعوز، ويؤثر تالياً على العمران. هذا يعني أنَّ عين ابن خلدون هي على أبعاد التأثير المناخي الملموسة، وليس المُتخيَّلة، على حياة الناس اليومية والعمليَّة. هو يُقارب تأثير المناخ في انعكاساته السوسيولوجية على البشر، لا في انعكاساته الفلسفية أو الفكرية أو الحقوقية أو السياسية المفترضة.

يحترم ابن خلدون الموضوع الذي ينكبّ على درسه ولا ينفعل به. يبقى على مسافة عقلانية منه، ولا يتوغَّل في الاستطرادات البعيدة أو الاستنتاجات المتسرّعة، المبنيَّة على أحكام مسبقة أو أفكار شائعة. يتقدَّم في موضوعه ببطء، منطلقاً ممَّا هو معروف ولكن متحفّظاً عليه في الآن معاً، تماماً كما يفعله مع علم التاريخ القديم عند المسعودي والطبري، منتقداً ما جاء فيه من مغالاة غير مقبولة للعقل والاستطرادات الأسطورية المعفيّة من أي عقال.

يلتزم بما هو موجود في المكتبة الثقافية العامة ويحترم عمل الذين سبقوه، لكن من غير أن يتعبَّد لما جاء عندهم. فهو يحفظ لنفسه حقَّين هما في أساس كلّ علم، أي الملاحظة والنقد.

ومن هنا فهو قادر على تجديد كلّ مقاربة يدخل فيها، وقد نجح أيّما نجاح في خطوته هذه في مجالي السياسة (أطوار المُلك) والعمران البشري (سوسيولوجيا الزمن الذي عاش فيه). كما أنَّه ساهم على نحو أكثر تواضعاً في مجالات أخرى، ومنها

(١٣) المصدر نفسه، ص ٧٦ـ٧٧.

إبقاء نظريّة المناخ في إطار انعكاساتها الاجتماعية على أشكال العمران، مع فتح باب إشكالي تأسيسي هو الجوع، كباب لم يخطر على بال سابقيه (أرسطو وصاعد الأندلسي)، ولا خطر ببال مونتسكيو المُستعلِم التنويري، على رغم حروب المئة سنة (١٣٣٧ – ١٤٥٣) والأربعين سنة (١٥٥٦ – ١٥٩٥) والثلاثين سنة (١٦١٨ – ١٦٤٨) التي تسبَّبت بمجاعات شعبية فتّاكة وهائلة في فرنسا وألمانيا، ساهمت لاحقاً بنشأة وعي سياسي مختلف في أوروبا.

***

ماذا يعني كلّ ما تقدّم؟ يعني أنَّ أوجه الشبه بين ابن خلدون ومونتسكيو، كما رآها المستشرق النمساوي مشكوراً، تقع في الشكل والصورة الشائعة العامة، أمَّا في الجوهر فالاختلافات عديدة وكبيرة:

ـ **أوّلها** أنَّ ابن خلدون لم يكن عنصرياً، بل إنَّه تعامل مع الحضارات كلّها على قدم وساق. فهو يعترف بالإسهامات الحضريّة المعروفة كلّها، ولا يُميّز فيها بين قارة شرقية وأخرى غربية، أو بين قارة إفريقية وأخرى أوروبية، فيما مونتسكيو يوغل الطعن بالحضارات غير الغربية من منطلق مركزَته الثقافية الأوروبية المفرطة. ولا بدَّ هنا من التذكير بما كتبه ابن خلدون في **المقدّمة**، عاتباً عتباً علمياً رفيع المستوى على المؤرّخين العرب المتجاهلين نقل الإسهامات الحضارية الكبرى لغير الحرب، حيث قال:

"فالعلوم كثيرة، والحكماء في أهم أنواع النوع الإنساني متعدّدون، وما لم يصل إلينا من العلوم أكثر مما وصل. فأين علوم الفرس التي أمر عمر، رضي الله عنه، بمحوها عند الفتح؟ وأين علوم الكلدانيين والسريانيين وأهل بابل وما ظهر عليهم من آثارها؟ وأين علوم القِبط ومَن قبلهم؟" .

ـ **ثانيها** أنَّ مونتسكيو، استناداً إلى مروحة واسعة من القوانين والتشريعات العالمية كان قد تمكَّن من ضبط أحد مبادئ تبعثّرها وعدم تناسقها في تأمين الحكم العادل للبشر، فقدَّم البديل المتمثّل بفصل السلطات التشريعية والتنفيذية، والقضائية عن بعضها البعض، غير أنَّ هذا السبق الدستوري الحديث لا يُقدّم، بذاته، نظريّة متكاملة

للسلطة السياسية. لذلك فإنَّ عنوان كتابه (**"روح" الشرائع**) يشكو من بعض الاستكبار العلمي. علاوة على أنَّ مفهوم الروح مفهوم وجداني وعاطفي يأخذنا إلى الاستنسابية في التقدير. فهو بمثابة فذلكة فلسفية ليس إلا، لا مفهوم عملاني.

في المقابل، ومن دون أن يدَّعيه الكاتب، نحن أمام منطق العمران. وهذا شأن أقرب إلى الواقعية والعقلانية من الاستنساب. فابن خلدون لا يتوجّه إلى أفكار شائعة وأحكام مُسبقة لتحديد موقفه من عبوديّة السود، كما فعل مونتسكيو، بل يُفنّد الوقائع الميدانية منطقياً عندما يتناول بكلامه ظاهرات عمرانية.

ـ **ثالثها** وأخيراً، لا بدَّ من التوقّف عند طبيعة النقد الذي يلجأ إليها الرجلان، فالنقد أساس التفكير العقلاني، ومن معدنه يُعرف معدن تفكير الكاتب.

مع ابن خلدون نشعر دوماً إنَّنا أمام موجة نقد من العيار الصافي. فهو يعتمد على الموضوعيّة والشفافية فيه ولا يتردَّد باعتماده على ما يكتبه. في هذا الصدد، يُنهي كتابه لا بخاتمة، بل بانفتاح على مزيد من البحث، حيث يقول:

"وقد استوفينا من مسائله (العمران) ما حسبناه كفاية، ولعلَّ مَن يأتي بعد، ممن يؤيّده الله بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا" (١٤).

لا نلمس عند مونتسكيو تواضعاً علمياً مماثلاً، بل استعلاءً متواصلاً بحجة العِلم الذي كسبه، إذ إنَّه يُشعِر القارئ، عند نهاية كلّ فصل، لا عند نهاية كتابه فحسب، بأنَّه يختِم العِلم في الحقل الذي يتناوله.

في المقابل، نرى أنَّ ابن خلدون يطَّلِع ويتفحّص ويُدقّق في الأفكار والأحكام قبل أن يعتمدها، بحيث إنَّه لا يتردَّد بدحض تلك التي لا سند واقعياً لها، إذ إنَّ العِلم عنده بالملاحظة السوسيولوجيَّة، الفاحصة والمدقّقة بالوقائع الميدانية، وليس بما يُقال أو يُنقل عنها، حتى على يد الأسماء الكبيرة. وكمثال على ذلك أعطى علم الاجتماع حقّه الكامل عندما كتب الأسطر الآتية:

---

(١٤) المصدر نفسه، ص ٥٨٨.

"وقد تعرَّض المسعوديّ للبحث عن السبب في خفَّة السودان وطيشهم، وكثرة الطرب فيهم، وحاول تعليله. فلم يأتِ بشيء أكثر من أنَّه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي أنَّ ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ منه من ضعف عقولهم. **وهذا كلام لا محصّل له ولا براهين فيه**. والله يهدي مَن يشاء إلى صراط مستقيم"[١٥].

فهو مؤمن بالله، ومؤمن أيضاً بالوقائع الاجتماعية القابلة للبرهنة، بحيث إنَّ إيمانه لا ينفصل عن عقلانيّة موقفه الفكري والعلمي من العمران البشري. وهذا موضوع سنعود إليه في فصل لاحق.

(١٥) المصدر نفسه، ص ٨٧.

الفصل السادس

ابن خلدون، عالِماً اجتماعياً عربياً

بدأت الأمور في الغرب بطرح أوغست كونت لأنموذج إرشادي جديد، حيث اعتبر أنَّه ليس للفلسفة أن تفسّر الظاهرة الاجتماعية، بل لعلم جديد لا يقوم على التأمّل المجرَّد، وإنَّما على التفسير الوضعي، فكان علم الاجتماع.

كان ابن خلدون قد طرح هو أيضاً، قبله بأربعة قرون ونصف، أنموذجاً إرشادياً جديداً يعتبر أنَّه ليس للعالِم العربي أن يفسّر الظاهرة الاجتماعية، بل إنَّ المهمّة منوطة بعلم جديد هو علم العمران البشري قام هو بإطلاقه.

إلا أنَّ التجربتين تلتقيان على جوهر إبيستمولوجي واحد، وهو ضرورة تفسير الوقائع الاجتماعية اجتماعياً، من داخل فضائها الموضوعي والمعيش. إبداع كونت العلمي، على حقّه في الاعتبار، سرعان ما تمأسس ودخل في الوعي الجمعي الغربي ومساهماً بتطويره، من باب تأثيره الناعم والمديد عليه، علماً أنَّ هذا الأمر ما كان ليحصل لو لم يكن هذا العلم ذا طابع تقدّمي، يواكب رسالة الدولة الحديثة الناشئة، الوطنية والمدنية البنيان، ويستجيب لمطلب اجتماعي واسع وحقيقي.

في المقابل، لم يحصل إبداع ابن خلدون على حقّه في الاعتبار العلمي، فبقي طويلاً محصوراً في أعمال التراث، ولم يُسْتَنْفَد منه لا في الحقل الثقافي، ولا في حقل سياسات الحوكمة. والسبب هو أنَّه نشأ في الأصل محافظاً، لا مشروعاً سياسياً أو أكاديمياً له. حتى إنَّ علماء الاجتماع وأساتذة هذه المادة في العالم العربي قد أداروا ظهرهم له لضعف إيمانهم بثقافتهم من ناحية، كما للطبيعة الساكنة والمحافظة للإرث الخلدوني الذي يتطابق مع مشهد الاستمرارية وديمومة

التكوين الطاغي على المجتمعات العربية المعاصرة، الستاتيكية والمحافظة رغم كلّ الادعاءات المعاكسة المعلنة.

وتأتي هنا ملاحظة الباحث عدنان الأمين، حفراً وتنزيلاً لتفسير هذه الظاهرة الاجتماعية، حيث يقول: "إنَّ ضعف البحث العلمي (في العالم العربي) مرتبط بقوة، بضعف الحاجة الاجتماعية إليه" [1].

إلا أنَّنا سنحاول أن نقوم بمهمَّة الإضاءة العلمية على كنوز **مقدّمة** ابن خلدون من منطق متواضع يعتبر أنَّه "على الديك أن يصيح، وربّك هو الذي يُخرج الضوء".

فما الذي قدَّمه العلّامة العربي؟

أولاً: النسبية الاجتماعية وأخواتها

أطلَّ علم الاجتماع في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر في الغرب على متن مفهوم تأسيسي هو النسبية الاجتماعية. من ناحيته، كان ابن خلدون، في العقود الأخيرة من القرن الرابع عشر قد طرح هذا المفهوم، فأسَّس عليه علم العمران البشري الذي بقي من دون استثمار علمي.

هناك تذكير دائم بمحوريّة هذا المفهوم في **المقدّمة** في فصول الكتاب كلّها، كما للقارئ أن يكتشفه تباعاً صفحة بعد صفحة، حيث إنَّ النسبية الاجتماعية هي، في نظر ابن خلدون "طريق الصدق والصواب" التي ضلَّ عنها المؤرّخون العرب. ولا يتردَّد في منح هذه الطريق صفة "المعيار". لذلك يُعرّف مشروعه على النحو الآتي:

"هذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا، وكأنَّ هذا عِلم مستقل بنفسه. فإنَّه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته، واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم وضعياً أو عقلياً".

(١) عدنان الأمين، **إنتاج الفراغ - التقاليد البحثية العربية** (بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٢١)، ص ٢٣.

"واعلَم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، غزير الفائدة، أَكثَر عليه البحث، وأدّى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة. إنَّما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأيٍ، أو صدّهم عنه"[٢].

واثق الخطى يعرّف ابن خلدون عمله بأنَّه مشروع جديد ومستقلّ، موضوعه العمران البشري والاجتماع الإنساني، يدرس تجلّياته حالةً بحالة، ملقياً الضوء على العوارض (الظاهرات) بالغوص فيها بحثاً عمّا هو مقنع ونافع في معرفتها، لكن من دون أحكام مُسبقة، بحيث يحفظ لنفسه حقّ تأكيد ما جاء حولها، أو صدّه.

كما أنَّه يُشير إلى أنَّ علمه الجديد لا علاقة له بعلم الخطابة أو البيان. وهذا كلّه يضعه إبيستمولوجياً في فضاء علمي غير معهود، لا عند العرب ولا عند الفرس والهنود والصينيين، ولا عند الإغريق والرومان.

من هنا، فإنَّ علم العمران البشري والاجتماع الإنساني علم ينطق من تحت، من الوقائع البشرية في الحياة اليومية والعملية، لا من عالم الأفكار أو الأحكام المسبقة. فهو مبنيّ على نسبية الاجتماع، ولذلك فإنَّ أعراضه بحاجة إلى الغوص والتدقيق، كما للتأكيد أو الدحض. ولا يتورَّع هنا ابن خلدون من اللجوء إلى كلمة الصدّ، أي الرفض القاطع لِما هو غير متوافق مع "طريق الصدق والصواب" التي تُشكّل وحدها طريق العِلم.

ـ من هذا المنطلق، وصدّاً لقوله إنَّ الشاعر ابن طبيعته ومزاجه، فالذي ألفه من الأحوال حتى صار خُلقاً ومَلَكَةً وعادةً تنزل منزلة الطبيعة والجَبلَة. واعتبر ذلك في الآدميين، تجده كثيراً صحيحاً"[٣].

فالمجتمع هو الذي يكيّف الفرد، وليس العكس، وهذا هو سرّ علم الاجتماع عنده وعند جميع الذين سلكوا دروب هذا العلم الثابت في معياره والمتنوّع في تجلّيات الظاهرات الاجتماعية التي يدرسها.

---

(٢) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٣٨.
(٣) المصدر نفسه، ص ١٢٥.

ومن أبرز هذه التجلّيات، نسبيّة الثقافة عند أهل العمران البشري، يستعرضها ابن خلدون على النحو الآتي قائلاً: "إنَّ العلوم تكثر عندما يكثر العمران وتعظم الحضارة، والسبب في ذلك أنَّ الصنائع إنَّما تكثر في الأمصار. وعلى نسبة عمرانها في الكثرة والقلَّة، والحضارة والترف، تكون نسبة الصنائع والجودة والكثرة، لأنَّه أمر زائد على المعاش. فمتى فضُلت أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرّف في خاصيّة الإنسان وهي العلوم والصنائع"(٤).

لا يأتي مُصطلح النِّسبة مصادفة هنا، بل يتكرَّر مرَّتين للتأكيد على أنَّ أمور العمران البشري لا تسير على هواها، بل إنَّ طبيعتها تراكميَّة، علماً أنَّ التراكم ينبع أيضاً من الطابع النوعي لهذا التراكم الذي يزداد جودة وإبداعاً مع تقدّم مهارات الصنّاع.

فالنسبيَّة الثقافية في **المقدّمة**، أينما وقعت عيناك عليها، نسبيّة عمرانيّة. يعظم العمران البشري، فتعظم الصنائع معه ويجوز إنتاجها على نحو مطرد. هذا ما يُشير إليه ابن خلدون هنا، غير أنَّه سيشير في مواضع أخرى من كتابه إلى ظاهرة عكسية تنتج عن تداعي العمران عندما يحصل. فليست حياة العرب في زمن كتابة **المقدّمة** زمن عمران مستدام، بل إنَّ أزمنة التداعي العمراني قد حصلت أمام ناظريه في الأندلس، لذلك فإنَّ النسبية الثقافية، تحت قلمه نسبية مطلقة: قد تتحرَّك على نحو صاعد، فيُشير إليها الكاتب، وقد تتحرَّك هبوطاً، وهذا ما سيُشير إليه الكاتب أيضاً. فهو يواجه الحقائق العلمية والحقلية بموقف واحد، هو موقف النقد العلمي المتحرّك طبقاً لحراك القاعدة الاجتماعية التي "يؤدّي إليه الغوص"، على حدّ تعريفه لمهام عِلم العمران البشري التي أتى على ذكرها، وسيلتزم بها من بداية مشروعه حتى نهايته.

فهكذا يكون العِلم أو لا يكون.

---

(٤) المصدر نفسه، ص ٤٣٤.

ذلك أنَّ وحدة المعيار ركن أساس من المشروع العلمي، أياً كان هذا المشروع. وابن خلدون، في هذا الصدد، لا يخون عقل القارئ بإخفائه الوجه الآخر للقمر، بل يستبصره ويستحضره على الدوام.

ـ من ضمن مبدأ النسبية الثقافية، يأتي أيضاً ابن خلدون على ذكر وجود التلاقح الحضاري الذي بات اليوم مف هوماً شائعاً ومحبَّباً في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا المعاصرين تحت مسمّى "الانتشارية" diffusionism حيث نقرأ في **المقدّمة**:

"تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة. فانتقلت حضارة الفرس للعرب بني أميَّة وبني العبّاس. وانتقلت حضارة بني أميّة في الأندلس إلى ملوك المغرب من الموحّدين وزناتة لهذا العهد. وانتقلت حضارة بني العبّاس إلى الدَيْلَم ثمَّ الترك ثمَّ السلجوقية، ثمَّ الترك المماليك بمصر، والتتر بالعراقيين"[٥].

لا يكتفي ابن خلدون باكتشاف النسبية في وجهها الثقافي، بل يوسّع دائرة تفكيره إلى أبعاد النسبية الحضارية انطلاقاً ممّا هو مطّلع عليه في العمران البشري. فهو يعرف تماماً ما يتكلَّم عنه ويحصر نفسه فيه، كعالِم يحترم نفسه ويُلمُّ ويُقرُّ بحدود معارفه. وهذا شأن لافت عنده وغائب عند سواه.

يتكلَّم على التلاقح الحضاري محصوراً بالعالم العربي. فما يكتبه في هذا الصدد في الأندلس والمغرب قد عايشه بأُمّ العين، وهو شاهد حسيّ عليه لكثرة تجواله في تونس والجزائر والمغرب، تزامناً مع ترحاله السياسي بين ديوان سلطان من هنا، وملك من هناك، وذهابه المتكرّر إلى الأندلس، تارة سفيراً، وتارة أخرى لاجئاً وهارباً.

كما أنَّ استقراره في مصر اعتباراً من سنة ١٣٨٤ قد سمح له أيضاً بالاطلاع عن كثب على كلّ ما يتعلّق ببلدان المشرق العربي، لكون القاهرة في حينه كبرى العواصم الثقافية العربية ودُرَّة الفكر الإسلامي، بحيث إنَّ توسيعه لدائرة انتقال الحضارة العربية يجيء طبقاً لمعرفة موثَّقة لما يتكلّم عليه.

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٤.

لا يدّعي ابن خلدون معرفة بالحضارات العالمية الأخرى، اللاتينية أو الصينية أو الهندية، فيقف عند حدّه العلمي لأنَّه يعرف ويحترم نفسه، كما لأنَّه لا يريد أن يقع في فخّ المغالط التي وقع فيها المؤرّخون العرب القدماء الذين يكتبون في ما يعرفون وفي ما لا يعرفون على حدّ سواء.

ثانياً: من النسبية الثقافية إلى تشكّل المعرفة

قليلون هم الذين حاولوا أن يتناولوا هذا الجانب من المسألة الثقافية التي تُعنى بتكوين المعرفة في ذهن الإنسان. اثنان فقط برزا في هذا الحقل خلال القرن العشرين: الأول هو جان بياجيه (Jean Piaget) ١٨٩٦ – ١٩٨٠، عالم النفس السويسري الذي قادته أبحاثه في الذكاء عند الطفل إلى تقديم نظرية يسلك فيها أربع مراحل متعاقبة قبل أن تكتمل مَلَكات التفكير عنده[٦]. أمَّا الثاني فهو عالم الاجتماع الفرنسي بيار بورديو (Pierre Bourdieu)، (١٩٣٠ – ٢٠٠٢)، الذي اشتغل على بنية المعرفة داخل ذهن الإنسان، في ارتباطها بمراحل نشأته وتعلّمه وظروف حياته اليومية والعملية، مُطلقاً على هذا المسار التكويني الذهني الطويل تسمية الهابيتوس (habitus).

أقصى ما توصَّل إليه بيار بورديو في هذا المضمار هو تقديم تعريف مركَّب وصعب لِما يعنيه هذا المفهوم، انطلاقاً من عمليات رصد ميداني لعمليات اجتماعية عدَّة (في التوجّه العلمي وارتياد المتاحف واللقاءات الراقصة في القرى الفرنسية وسلوك المزارعين في الأرياف الجزائرية،...إلخ).

يعتبر عالم الاجتماع الفرنسي أنَّ الهابيتوس هو "نظام من الاستعدادات الدائمة، المنظَّمة والمُنظِّمة في آنٍ معاً، يمكن نقله من مجال إلى آخر"[٧]، أي أنَّه بمثابة بنية منظَّمة من الأفكار الجاهزة المُنظَّمة والثابتة في ذهن الإنسان، تتطابق مع المسار الاجتماعي العام الذي نشأ وعمل فيه، ولعب دور بنية منظِّمة في سلوكه العام في حياته

(٦) 1- sensorimotor intelligence, 2- preoperational thinking, 3- concrete operational thinking, 4- formal operational thinking.

(٧) Pierre Bourdieu, *Le Sens Pratique* (Paris: Éditions de Minuit, 1980), p. 88.

الراهنة، وذلك من دون أن تفترض وعياً كاملاً لمكوّناتها من قِبَلِ صاحبها وحاملها. ثمَّ يُضيف في الصفحات التي تلي تعريفه أنَّ الهابيتوس مدين لتاريخ كلّ فرد من الأفراد في المجتمع، كما أنَّه منسجم عموماً مع الحسّ السليم العام (le sens commun) السائد في وعي الجماعة التي يعيش ويعمل داخلها.

أمَّا ابن خلدون فقد اختصر المسافات كلّها ونفذ إلى جوهر هذه الفكرة، من دون التعقيد البورديوي، حيث كتب في هذا الصدد:

"إنَّ الحضر لهم آداب قي أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم، وجميع تصرّفاتهم. فلهم بذلك كلّه آداب... وهي صنائع يتلقّاها الآخر عن الأول منهم. ولا شكَّ أنَّ كلّ صناعة مرتَّبة، يَرجع فيها إلى النفس أثر يُكسبها **عقلاً جديداً**، وتستعدّ به لقبوله في صناعة أخرى، ويتهيّأ بها العقل بسرعة الإدراك والمعارف"[٨].

ببلاغة لافتة يُبَسّط صاحب **المقدمة** مفهوماً استغرق وقتاً طويلاً قبل أن يُبصر النور في علم الاجتماع الغربي. صحيح أنَّ علم الاجتماع الفرنسي قد فصَّله وشرحه وأصَّله على نحو نظري متقن، طِبقاً للتقاليد الأكاديمية الغربية السائدة، غير أنَّنا نشعر أنَّه لم يتوصَّل إلى بلورته النهائية إلا بعد عقد ونصف من الزمن، بعد تناوله لأول مرَّة في كتابه **الورثاء** (*Les héritiers*).

كما أنَّ المخاض جاء عسيراً، إذ اضطر أيضاً عالم الاجتماع الفرنسي اللجوء إلى مصطلح لاتيني جاف، بيته بعيد، كما يُقال في العامية، للتعبير عن هذا المفهوم الغني جداً والكاشف في دنيا المعرفة السوسيولوجية الحديثة.

لم يحتج الأمر كلّ هذا العناء عند ابن خلدون الذي أطلق عليه اسماً مبتكراً، هو العقل الجديد، الذي عبَّر من خلاله عن عمليات التقطير للوقائع الثقافية التي في ذهن

(٨) ابن خلدون، المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

الإنسان، حيث تشكَّل عنده مع مرور الزمن، عقل إضافي، بمعنى فهم إضافي جديد لكلّ الشؤون ذات الصلة المُواكِبة لحياته اليومية والعملية.

فالعقل الجديد هذا، يختصر عمليات التفكير من ناحية، كما أنَّه، من ناحية ثانية, يفتحها على عمليات فهم تتجاوز التجربة (أو التجارب الأولى) السابقة.

كيف ذلك؟ فلندقّق في ما جاء بقلم علم العمران البشري العربي.

في معرض "غوصه" في عمران أهل الحضر تستوقف ابن خلدون ظاهرة سرعان ما ينكبّ على الوقوف عندها، ألا وهي دينامية الثقافة. فبعد الإشارة المتكرّرة إلى نسبية الثقافة، ها هو ينتقل وينقلنا معه إلى فهم معمَّق لمفاعيلها في ذهن الإنسان، فيغوص في الموضوع. ويحمل هنا مفهوم الغوص الخلدوني أو ما يُقصد به في علم الاجتماع الحديث بالملاحظة العلمية.

فهو لا يتوقَّف عند تمظهرات الظاهرة الثقافية، بل يخترق مستوياتها الأولية ليلج إلى سرّها، وسرّها هذا يكمن في حركتيها الفاعلة، أي أنَّ العناصر الثقافية المكتسبة في الحياة اليومية والعملية لا تخضع لعملية مراكمة وتكديس فحسب، بل تذهب مذهب التقطير الذهني الداخلي، بحيث تنتج خلاصات، وهذه الخلاصات تتحوَّل إلى شبكات قراءة واستبصار معارف جديدة.

رائع ومبسَّط هو تحليل ابن خلدون، بحيث يلخّصه في النهاية بتصوير نظري وعملي لا يحتاج إلى اللجوء إلى لغة أجنبية، هو "العقل الجديد"، فالثقافة في سيرورتها التاريخية، تستنبت بعد تفاعلها في وعي الإنسان، معرفة.

ـ يبدأ ابن خلدون معالجة هذا المفهوم ببطء وهدوء، إذ إنَّه يدخل إليه من باب آداب السلوك (codes de conduite) التي يتميَّز بها أهل الحضر في مختلف مناحي حياتهم (أحوالهم في المعاش والمسكن والبناء وأمور الدين والدنيا، وكذا سائر أعمالهم وعاداتهم ومعاملاتهم وجميع تصرّفاتهم، (فلهم في ذلك كلّه آداب)، أي لا يفصل الشؤون الثقافية عن الشؤون الحياتية. فأعمال البشر وعاداتهم ومعاملاتهم تصبّ كلّها

في خندق واحد هو الحياة اليومية والعملية. فلا تمييز عنده بين ما يتعلَّق بالأعمال والعادات والتصرّفات الاجتماعية، ذلك أنَّ خلاصاتها مجتمعة تذهب إلى الذهن وتتفاعل فيما بينها بشكل طبيعي.

وهنا تحديداً نكتشف مرّة جديدة أنَّ ابن خلدون عالم اجتماع حقيقي، لا يفصل بين الشقّ الثقافي والشقّ العملي الإنتاجي لحياة الأفراد، ذلك إنَّما هو، ككلّ، صنعة من إنتاج العقل البشري الدامج الأكبر. فالصنائع البشرية تتكامل في ذهن الإنسان، من أي أفق أتت، بحيث إنَّ لا ثنائية في طرح ابن خلدون بين الفكر والعمل، بين الثقافة والإنتاج العملي في حياة البشر. فالعمل والتعامل يرتديان معنى سوسيولوجياً واحداً لكونهما ينتميان إلى حقل بشري عمراني واحد.

ثمَّ يتعمَّق صاحب **المقدّمة** بهذه الظاهرة الذهنيَّة الجامعة، ليكتشف أنَّ المسألة المطروحة ليست ساكنة، ذلك أنَّ تفاعل عناصرها المختلفة فيما بينها (الأعمال والمعاملات والتصرّفات) تُفضي بالأفراد إلى استعدادات ذهنية ستطولها هي نفسها، في ما بعد، مساهمة بفهم متجدّد للواقع المحيط.

ماذا يعني ذلك؟

يعني شيئاً كثيراً، وهو أنَّ "العقل الجديد" الذي تستولده أفعال وأفكار وتصرّفات البشر تُفضي إلى الكشف على أنَّ الذهن الإنساني ليس مجرّد مستودع، بل هو نهر جارف ومستدام من صنائع العقل التي تتعدَّل باستمرار، والتي يأخذ بها، أو لا يأخذ بها الفرد.

فالعقل الجديد، كالمحرّك النووي، لا ينطفئ، مُستقبِلاً مُستخلصات متعدّدة من الأعمال والتعاملات والتصرفات تجعله أداة مفتوحة للتغيير، أو للتعديل أو للمحافظة البحتة على ما تمَّ استخلاصه.

تماماً كما سيفعله بيار بورديو بعد عدَّة قرون، ينقلنا ابن خلدون مع مفهوم العقل الجديد من الاستنتاج البسيط إلى الاستقراء المبني. يتكشَّف عالم العمران البشري

عن أنَّ ما بعد الاستنتاج الكمّي المباشر هناك جانب نوعي وهام غير مباشر لا يمكن الولوج إليه إلَّا بالاستقراء.

لذلك يرى في الوقائع الثقافية الأوّلية ما لم يرَه سواه من قبله في النظريات السابقة لعصره وتلك المُعاصرة له، شرقاً وغرباً، من وجود حقائق معرفية ثانوية، بالغة الرفاهة وغير قابلة للإدراك بالاستكشاف الأوّلي الذي يتوقّف عند ما هو ظاهر. يدخل ابن خلدون إلى قلب الظاهرة الثقافية، فيكتشف في تجلّياتها المختلفة وحدةً جامعة، غير مرئية وكامنة في المعنى الأبعد للمعرفة في تكوّنها ومساراتها المشتركة في الذهن البشري.

ثالثاً: الإسهام الخلدوني وتنظير المُلاحَظ

يقوم الإسهام العلمي الخلدوني على تأسيسه المبكّر لعنصرين، أحدهما نظري والآخر منهجي.

فعلى المستوى النظري، كما مرَّ معنا، أطلق مفهوم النسبية الاجتماعية وتعمَّق وتوسَّع بدرس تمظهراتها في جميع مناحي العمران البشري، بدءاً بتحديده المطوَّل لخصائص ومميّزات المجتمعين البدوي والحضري.

فكانت المقارنة مُنطلقاً فكرياً لشروعه في عملية الاستكشاف الدؤوب والمسؤول لهذا الحقل. فجاءت نتيجة "غوصه"، مُستعيناً بالمقارنة، موفَّقة وصائبة لانغماسه الميداني الطويل في تناقضات وأزمات أهل الحضر، المُمسكين بالسلطة، وأهل البداوة المنتشرين في القبائل المحيطة بالأمصار الصغرى والمتوسّطة، في بلاد المغرب والأندلس.

وقد جاء صقله لمعارفه التفصيليَّة والدقيقة لتركيب وآليات فعل وانفعال البنيتين البدوية والحضرية بطيئاً وثابتاً في الآن معاً، طوال المدة الزمنية التي قضاها في خدمة دواوين سلاطين تونس وبجاية وتلمسان وفاس وقسنطينة وأمراء الأندلس.

سمحت له هذه المدّة الطويلة من العمل السياسي، ما بين عاميّ ١٣٥٤ و١٣٨٤، قبل انتقاله إلى مصر، بالتعرّف إلى دقائق الخلافات والتحالفات بين القبائل، كما

خصوصيّات كلّ قبيلة في رأس السلطة، في المدينة، والمتمثّل بسلطانها لكون حكّامها في بلاد المغرب قد استساغوا هذا اللقب ولبسوه وألبسوه لمَن حولَهم.

لذلك عندما نستعرض عناوين فصول **المقدّمة**، من بدايتها حتى نهايتها، غالباً ما تستوقفنا إشارة لابن خلدون إلى خصائص ومميّزات الحضر والبدو، جملة وتفصيلاً، بحيث إنَّ مفهوم النسبية الاجتماعية نبت عنده من معايشة ميدانية لأوجه الاختلاف الكثيرة، وأوجه التطابق القليلة لدى كل من البنيتين الاجتماعيّتين. توصَّل ابن خلدون إلى نتائجه العامة بعد مخالطته الحقلية لأهل الحضر والبداوة، على مدى ثلاثة عقود خدم خلالها بلاطات مختلفة سمحت له بالاطلاع على خصائص كلّ من المكوّنين.

ولأنَّ حقل اختباره، إبّان القرن الرابع عشر، كان مجتمعاً حضرياً/ بدوياً تقليدياً، جاءت نظريّته العمرانية تقليدية ومبنية على معايير العمران البشري السائد آنذاك. لذلك عندما يقوم اليوم معظم المثقّفين العرب، ومن بينهم أساتذة تعليم مادة علم الاجتماع، بالاستخفاف بما قدَّمه ابن خلدون، لَا بَل استهجانه واستهجان نظريّته، فيكشفون عن جهلهم بالعلم، كما بمبدأ النسبية الاجتماعية، فالعلم أيضاً هو نسبي، قياساً بالمجتمع الذي نشأ فيه.

جاء تركيز التحليل السوسيولوجي الخلدوني على ثنائية البدو والحضر، على المستوى النظري، انسجاماً مع الحقل الاجتماعي الساكن والتقليدي الذي كان يعيش ويعمل فيه. لذلك فإنَّ استهدافه لتجارب العمران في البيئتين الحضرية والبدوية لم يكن تقليدياً إذّاك، بل من صميم الواقع المعيش وانسجاماً مع الأفق الاجتماعي السائد.

هكذا فعل لاحقاً كونت وبووث ودوركايم وفيبر الذين قرأوا النسبية الاجتماعية من منظور الفضاء العمراني للعصر الذي كانوا يعيشون فيه، بحيث إنَّ فكرة النسبية الاجتماعية ارتبطت، عملياً وحياتياً، بصدام الطبقات القديمة المتصدّعة بالجديدة الصاعدة والناشئة، وما بينهما من أزمات واختلالات مجتمعية صغرى وكبرى.

بإمكاننا أن نختصر هذا التباين الزمني والعمراني مقاربتيْ النسبية الاجتماعية بالعنوان الذي يعطيه ابن خلدون للفصل الثامن عشر من القسم الخامس عشر من **المقدّمة**، حيث يُعنوِن: "في أنَّ رسوخ الصنائع في الأمصار إنَّما برسوخ الحضارة وطول أمده"، الصادر

عام ١٣٧٨، وعنوان كتاب ماكس فيبر، **الاقتصاد والمجتمع**، الصادر عام ١٩٢٢، حيث يتَّضح أنَّ زمنين عمرانيين يفصلان بين عالميْ الاجتماع المذكورين. فكيف، والحال تلك، عدم احترام المسافة المعرفية المرافقة لكلّ من الزمنين، فيما الأوّل لا زال قائماً على حرف يدوية تتأرجح على وقع رسوخ المُلك في بيئات عربية حضرية دائمة الاختلال والاهتزاز، وأخرى حسمت أمرها لمصلحة الاقتصاد الصناعي وعمرانه الاجتماعي؟

هذا يعني أنَّ مفهوم النسبية الاجتماعية يشهد هو أيضاً تطبيقات نسبية لا تسمح لا بالتعميم ولا بالانسحاب من مجتمع إلى آخر، وبخاصة من زمن إلى آخر.

من هنا، فإنَّ نقل استخلاصات ابن خلدون النظرية لا تصحّ إلا على المجتمعات القديمة، حيث تصبّ حفراً وتنزيلاً، في التجليات النيو- تقليدية السائدة في العديد من الدول الإفريقية والشرق أوسطية والآسيوية اليوم، ولم تعد تصحّ في المجتمعات الصناعية الغربية وبعض الآسيوية.

في المقابل، من المستحيل أن ننقل استخلاصات دوركايم وبووث وفيبر في مجالات النسبية الاجتماعية وأخواتها إلى مجتمعات غير صناعية، ذلك أنَّ عملية كهذه مخالفة لمبدأ النسبية الاجتماعية للعلوم، كما أظهره جلياً طوماس كوهن في كتابه الشهير **بنية الثورات العلمية**.

- في الإسهام المنهجي، لا بدَّ من أن نذكر تدشينه للملاحظة العلمية واعتماده لها على طول **المقدّمة** وعرضها، لا يُعطيها التسمية الدوركايمية المعتمدة اليوم في علم الاجتماع، لكنَّه يعطيها معناها في مفهوم "الغوص" في العمران الذي يؤكّد عليه كركن من أركان علم العمران البشري.

وهو غوص بالقطعة، حالة بحالة، كما يُشير إليه، بحيث يسمح هذا الغوص - الملاحظة، ليس فقط بضبط ملامح وحدود الظاهرة الاجتماعية، بل يُتيح أيضاً استخراج استخلاصات نظرية منها، كما يفعله مثلاً عندما يتفحَّص خصائص ومميّزات القبائل في بلاد المغرب، ثمَّ الطوائف في بلاد الأندلس، فيخلص إلى نظرية واحدة في العصبية ذات مستويين.

فلا شيء يمكنه التفلّت من الملاحظة الخلدونية المتحرّكة في المجالات العمرانية كافة. ففي الشقّ الاقتصادي من العمران يُلاحظ مثلاً أنَّ ضبط الأسعار مُلازم لحياة أهل الأمصار، طِبقاً لضرورات الحكم والجباية الضريبية. غير أنَّه يتوقَّف عند تفلّت البدو من هذا القيد لاعتمادهم على منتوجاتهم المحلية وبقائهم في دائرة محصورة من خيرات لا تخضع لقانون السوق، وبالتالي لا تحتاج إلى تسعير.

عند ابن خلدون، الملاحظة تقنية ذهنية وبصرية تُفضي إلى تقييم سوسيولوجي، وليست ملاحظة عابرة كملاحظة الأديب التي تبقى أفقية ووضعية. عند صاحب المقدّمة الملاحظة أداة عملانية يستخدمها في ذهنه الفاحص للغوص عمودياً في الظاهرة التي تتجلّى فيها. هي أداة عقليّة فاحصة لِما هو ظاهر ولِما هو كامن على السواء.

لذلك، عند ابن خلدون، تفتح الملاحظة المنهجية الباب لخطوة منهجية لاحقة وأشدّ تطلّباً في الغوص، هي النقد.

هكذا نرى أنَّ ابن خلدون يتقدَّم بتحليل ما، لكنَّه في الوقت عينه هو مستعدّ لمراجعة نتيجته المباشرة، أي أنَّه يحفظ حقّ النتيجة غير المباشرة التي قد تكون كامنة في أحشائه. فيلاحظ رسوخ الصنائع في الأمصار، بيد أنَّه يربط هذا الرسوخ بديمومته، حيث إنَّه عندما يتراجع أو يتهاوى رسوخ الصنائع، كما حصل في الأندلس في أيّامه، فالظاهرة الصاعدة تتحوَّل إلى ظاهرة هابطة، أي أنَّ الملاحظة العلمية التي يعتمدها تمشي سوياً مع إدراكه للنسبية الاجتماعية. فالمفهوم والملاحظة شريكان في عملية واحدة هي كشف أوجه العمران البشري التي لا تستقرّ على حالة واحدة، لا في المجتمعات التقليدية، ولا في المجتمعات الحديثة.

ابن خلدون عالِم، وفي ذهن العالِم تتجاور الأفكار، لكنَّها لا تختلط ببعضها البعض. هذه المسافة التي يقيمها صاحب **المقدّمة** في كلّ عملية قياس لظاهرة عمرانية تستوقفه، تجعل من التكامل بين النظري والمنهجي باباً مفتوحاً على الإبداع، بحيث لا نشعر بأنَّ فصلاً ما يقوم بين تقنيّة التقاط الصورة وأسلوب تحليل محتواها.

ولأنَّ العملية المذكورة تأتي طبيعية ومستدامة في فصول **المقدّمة** المختلفة وموضوعاتها المتنوّعة، لا نعود نُميّز بين النظري والمنهجي في المقاربة. فهنا تكمن عبقريّة عالِم الاجتماع الحقيقي.

ـ في جميع الأحوال نُشير إلى أنَّ هذا الإجراء سيتكرَّر في موضوع آخر وهام تدور حوله **المقدّمة**، هو العصبية. فقد تمكَّن كاتبها من تطويق موضوعه الشائك بمحاصرته على المستويين النظري والمنهجي.

يستخدم ابن خلدون في مقاربته العمرانية كافة المنظور إيّاه، إذ إنَّه يقوم بتنظير المُلاحَظ. فهو ينطلق من البسائط التي تستوقف انتباهه، فيتعامل معها بنباهة، بحيث تتحوَّل إلى استخلاصات سوسيولوجية يقرأ من خلالها الظاهرة الاجتماعية مرَّة ثانية بعيون بصيرة العالِم، فيتمكَّن من تنظيرها وتظهيرها علمياً. فالكلّ كان يُعايش منذ قرون ظاهرة العصبيّة من قبله في العالم العربي الواسع، لكن أقصى ما توصَّل إليه جميع الذين سبقوه هو الوقوف عند حدّ اعتبار العصبية مرادفاً للقبيلة.

غير أنَّ ابن خلدون الذي خالط القبائل والعشائر من قُرب لاحظ أنَّ ميزة القبائل المتجسِّدة في مفهوم العصبيّة لا تنحصر فقط في أهل البادية، بل إنَّها تنسحب أيضاً على أهل الحضر. فالعصائب، بمعنى الإثنيات، جلّها موجود في البوادي، إلا أنَّ العصبيّة شأن ذهني مشترك للجميع.

ومن هذه الملاحظة الثاقبة توزيع كلامه على ثنائية نظريّة ـ تجريبية تمثَّلت بالبداوة والحضارة كعنصرين متعارضيْن شكلاً، ومُلتقييْن عملاً، في العمران البشري التقليدي. فلا يفصل بين دنيا البدو – التي يرى فيها أساساً – ودنيا الحضر – التي يرى فيها استكمالاً – بحيث إنَّ التكامل المنطقي العميق يسود الثقافتين البدوية والحضرية في زمنه، كما في الأزمنة المعاصرة التي لم تتبدَّل فيها الرؤية الخلدونية بَعد.

من هنا يدخل ابن خلدون في مفهوم العصبية من باب الملاحظة السوسيولوجية، ليخرج منها بمفهوم نظري مُبتكر سنُخصِّص فصلاً كاملاً للإبحار فيه.

الفصل السابع

اختراع المُلاحظة بالمُشاركة

علاوة على طرحه المُبكِّر لمفهوم النسبية الاجتماعية والبناء عليه في كتابه، وعلاوة على الدخول في ما سيُصبح لاحقاً تقنيّة أساس في علم الاجتماع الحديث، وأعني هنا بالملاحظة العلمية، فقد ذهب الأمر بابن خلدون إلى حدود الإبداع، حيث إنَّه قدَّم لأوّل مرَّة في تاريخ هذا العلم تقنية في البحث السوسيولوجي لطالما بَنَت المدرسة السلوكية الأميركية (behaviourism) مجدها عليها، وهي تُعرف اليوم بـ"الملاحظة بالمُشاركة" (participative observation).

اعتمدت مدرسة شيكاغو في علم الاجتماع على النظريّة السلوكية التي تقول بأنَّ السلوك يُكتسب من خلال التفاعل مع المجتمع والبيئة المحيطين بالفرد، وعليه طوَّرت تقنية الملاحظة بالمشاركة عند الباحثين في حقل علم الاجتماع بغية استكشاف السلوك الاجتماعي المديني، وبخاصَّة انحرافاته، علماً أنَّ هذه التقنية تقضي بأن ينغمس الباحث في بيئة اجتماعية ينوي درسها بغية التعرّف إليها من الداخل، والتمكّن من فهم المنطق الذي يسوس سلوكها في نهاية المطاف. وقد برزت هذه المدرسة ككل بين الحربين العالميتين الأولى والثانية، مُتصوّرة المشهد السوسيولوجي العام في أميركا والعالم.

أمَّا ابن خلدون، فكان قد بادر إلى اكتشاف هذه التقنية السوسيولوجية واعتمادها في **المقدّمة** في ما يُعرف عنده بأطوار المُلك، ذلك إنَّه عندما نطَّلع على هذه المقاربة في الشأن السياسي التقليدي (لا العربي فحسب) نلمس مباشرة إبداعاً علمياً يذهب أبعد بكثير ممَّا تمكَّن بلوغه مكيافيللي في كتابه **الأمير**.

وقد أدّى هذا الأمر، من حيث لا يدري قُرَّاء **المقدّمة** المختلفين، إلى إقرارهم بوجود "نظريّة أطوار المُلك عند ابن خلدون"، أكانوا من المؤيّدين أو من غير المؤيّدين له، تقديراً لما قدَّمته ولمّا تزال.

أولاً: حياة وعِلم

لم تولد تقنية المُلاحظة بالمُشاركة جاهزة مع ابن خلدون عندما أبصر النور عام ١٣٣٢، بل هو مَن استولدها فكرياً من أحداث حياته، بعد أربعة عقود ونصف من الزمن، فيما كان مُنكبّاً على كتابة مؤلّفه العتيد. كي نفهم خلفيّات هذا الأمر لا بدَّ من الاطلاع على الأحداث التي مرَّ بها حتى عام ١٣٧٥.

كان والد ابن خلدون فقيهاً معروفاً، وكان ابنه عبد الرحمن يسير على خطاه ويُشارك في كلّ مجالس الفقهاء التي كان والده جزءاً منها، مُكرِّساً نفسه لهذا العِلم. غير أنَّ والده وأمّه توفِّيا عام ١٣٤٨ بالطاعون الأسود الذي ضرب أنحاء شمال إفريقيا تِباعاً، كما توفّي السواد الأعظم من الفقهاء الذين كان يرتاد مجالسهم بسبب الوباء نفسه.

دفع هذا الواقع الشاب ابن خلدون، في عمر السابعة عشرة، عام ١٣٤٩، إلى السعي للحصول على وظيفة كاتب في ديوان بلاط بني مَرين، فكان له ذلك. بعد ذلك، ونظراً إلى اجتهاده في عمله وقدراته الأدبية واللغوية المتقدّمة، عُيِّن مستشاراً في مجلس أبي عنان، ملك المغرب الأقصى. غير أنَّ الأحوال سُرعان ما تبدَّلت بسبب وشاية شاعت ضدَّه، فسجنه أبو عنان بعدما اتُّهِم بالاتصال بأبي عبد الله الحفصي، سلطان بجّاية.

تسبَّب له هذا الأمر بالبقاء في السجن لمدّة سنتين، بين عامي ١٣٥٦ و١٣٥٨، إلا أنَّ انتقال المُلك إلى السلطان أبي سالم الذي خلف أبي عنان، سمح له بالخروج من السجن، فالتحق بديوان السلطان الجديد وخدم في بلاطه.

عام ١٣٦٠ كلَّفه السلطان أبو سالم بما كان يُعرف بـ "خطَّة المظالم" حيث كان عليه تقديم المشورة للحاكم في قضايا الاعتداءات والتعدّيات مصحوبةً باقتراح معالجات تستوحي أحكام الشرع الإسلامي. لكنَّ هذه الوظيفة المرموقة التي نجح فيها

ابن خلدون سرعان ما أثارت حَسَدَ المستشارين الآخرين في بلاط السلطان، فخُلعَ مِن منصبه على خلفيّة وشايات مُغرضة مرَّة جديدة.

غير أنَّ السلطان أبا سالم خُلع بدوره من سُدَّة المُلك بعد فترة، على يد أخيه تاشفين، الأمر الذي سمح لابن خلدون بعرض خدماته مجدّداً على صاحب الشوكة الجديد. فأُعيد إلى مهامه السابقة وإلى وظيفته الدقيقة السالفة.

ففي عام ١٣٦٢، رغب بالسفر إلى الأندلس، فسمح له السلطان بذلك، فحلَّ على حاكم غرناطة، محمد بن يوسف الأحمر، الذي استقبله بحفاوة لافتة في قصره نظراً إلى شهرة ابن خلدون. ثمَّ كلَّفه الأمير بسفارة يلتقي خلالها ابن خلدون بملك قشتالة الإسباني (Castilla) ويطرح عليه عقد صلح مع أمير غرناطة. ونظراً إلى نجاح ابن خلدون بالمهمّة، كافأه الأمير، فاقتطع له أرضاً في غرناطة. إلا أنَّ الأوضاع سرعان ما انقلبت مرَّة أخرى، فبدأت الوشايات المُغرضة، فاستبعده الأمير ولم يعد ضيفاً في بلاطه. عندها فهم ابن خلدون أنَّ الأمر قد حُسم على هذا النحو، فأقفل عائداً إلى بلاده.

كان سلطان بجاية قد راسله خلال الفترة التي كان فيها في الأندلس، فعلِم بالأمر وعرض على ابن خلدون منصباً مرموقاً في بلاط بجاية، وهو منصب الحاجب. في سُلَّم اتخاذ القرار السياسي في دولة المُلك، كان هذا المنصب هو الأرفع بعد منصب الأمير أو الملك أو السلطان بحسب التسميات المختلفة التي كان يستسيغها أصحاب الشوكة في كلّ هذه البلدان.

أمَّا مهام الحاجب، فكانت حجب صاحب السلطة والقرار الأعلى عن العامة (عموم الناس والوجهاء) والخاصة (أقارب الحاكم والعائلات النافذة سياسياً) من ناحية، كما كانت تقضي وظيفته أيضاً بالتوسّط الدائم بين مراجعات الوزراء وصاحب القرار السلطاني.

لذلك، غادر ابن خلدون الأندلس عام ١٣٦٥ والتحق بسلطان بجاية الذي استقبله استقبالاً رسمياً وشعبياً كبيراً عند وصوله، بحضور رجال الدولة وحشود شعبية غفيرة. بيد أنَّ السلطان أبو العبّاس أحمد اجتاح بعد فترة قسنطينة، التابعة لابن عمّه أبو عبد

الله، فقتل قريبه واستولى على المدينة، وهاجم أبو العبّاس بعدها بجاية، فخسر سلطانها المعركة واضطر إلى الفرار، وفرَّ معه ابن خلدون.

عندما علم سلطان تلمسان، الأمير أبو حمّو، بما حصل، عرض على ابن خلدون منصب الحاجب في بلاطه، شرط أن يُساعده في الاستيلاء على بجاية (المرفأ الحصري لتصدير شمع النحل إلى أوروبا في حينه، ومن هنا كلمة bougie، بالفرنسية التي تعني الشمعة) وذلك عبر تأليب القبائل ضدَّ أبو العبّاس فعاونه ابن خلدون في الأمر.

بيد أنَّ هزيمة جيش ابن حمّو أمام جيش أبو العبّاس أدّى إلى فراره، كما فرَّ ابن خلدون، مستشاره الأول.

في أعقاب ذلك، رحل ابن خلدون مجدّداً إلى الأندلس، فعاد إلى غرناطة علَّه يلقى عطفاً من أميرها ابن الأحمر. لكنَّ فتور الاستقبال وغياب الحماسة السياسية لدى صاحب الشوكة في غرناطة دفعاه للعودة مجدّداً إلى بلاده في المغرب عام ١٣٧٣.

عام ١٣٧٤ توجَّه ابن خلدون إلى أسرة صديقة له في وهران، من وجهاء قبيلة بني عريف، مُبدياً رغبته باعتزال العمل السياسي والتفرّغ للكتابة، فعُرِض عليه الإقامة في قصر ابن سلامة، في الريف المحيط، حيث اختلى ابن خلدون برفقة أسرته.

وبدأ بعدها، اعتباراً من عام ١٣٧٥ تأليف عمله المأثور، طوال أربع سنوات متتالية، حتى ١٣٧٨، حيث انتهى من صياغة كتاب **العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر**، في منتصف العقد الخامس من حياته المضطربة.

ثانياً: عِلم وحياة

على مدى قرابة ثلاثة عقود متتالية من الزمن انغمس ابن خلدون رغماً عنه في الحياة السياسية المباشرة، وهو الذي كان يرغب في البداية اتباع خطى والده والبقاء في دائرة علوم الفقه. إلا أنَّ تواصله المديد بالشؤون السياسية على امتداد بلدان المغرب العربي والأندلس، صعوداً وهبوطاً، ذهاباً وإياباً، تقرّباً واستبعاداً، هو الذي سمح له باستعادة تجربته الحياتية عبر إخضاعها لما يشبه التكرير العلمي، أفضى به

إلى تقديم ما يُعرف اليوم – من دون أن يلجأ هو نفسه إلى اختيار هذه التسمية – بـ "نظريّة أطوار المُلك".

حصلت هذه العملية، مع التقلّبات التي رافقتها، من غير إرادته في البداية، لكن ليس من غير وعيه، حيث إنَّه تعامل في النهاية معها على البارد، في هدوء قلعة ابن سلامة، فقام بتقديم ما يشبه التقرير العلمي الذي يُطلب اليوم من الباحثين الميدانيين في هذا الحقل، في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا وعلم النفس الاجتماعي الحديثيْن.

وهذا التقرير النوعي، كما هو مُعتمد في تقنية الملاحظة بالمشاركة اليوم، نوعياً بامتياز، يختصر في صفحتين ملاحظة ومُعايشة ميدانية وفكرية استمرَّت عند ابن خلدون من عمر السابعة عشرة حتى عمر الخامسة والأربعين، انتقل خلالها من ديوان إلى آخر، ومن سلطان إلى سلطان، ومن أمير إلى أمير، قبل أن يختلي ليستخلص عِبَرَ ما حصل له. غير أنَّه، عندما يستعرض الأطوار الخمسة للمُلك، لا يتكلَّم على نفسه، وعلى ما خاضه، بل يقوم بعملية تمأسف علمي تُفضي به إلى عرض خلاصة علمية خالصة لثوابت السياسة والحوكمة في دولة المُلك التقليدية التي يُطلق عليها هو أيضاً اسم "دولة المُلك" مُعتبراً في هذا السياق أنَّ غاية العصبية المُلك.

الخلاصات التي يقدّمها تقريره النوعي الموجز والمكثَّف جداً تدور حول مفهوم الدولة، حيث يستهلّ الفصل السابع عشر من القسم الثالث من **المقدّمة** بالقول:

"إنَّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجدّدة، ويكسب القائمون بها في كلّ طور خُلقاً من أحوال ذلك الطور، ولا يكون مثله في الطور الآخر لأنَّ الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه، وحالات الدولة، وأطوار لا تعدو في الغالب خمسة أطوار".

ولكن، كي نكون واضحين، هل يكفي أن يكون ابن خلدون قد عاش ما عاشه كي يكون قد بلغ به الأمر استخدام ما يُعرف اليوم بالملاحظة بالمشاركة؟ طبعاً لا.

لذلك سنلجأ إلى ما يُطلب من الباحثين المقتدرين إنجازه وكشفه، ثمَّ تضمينه في تقريرهم، كي يكونوا قد استوفوا فعلاً المطلوب. يُطلب منهم:

أ ـ الكشف في عمق الموضوع المدروس، غير الظاهر للعيان.

ب ـ إظهار السلوك الذي يُرافقه بتشعّباته المختلفة.

ج ـ تحديد المنظور الأبعد للموضوع المدروس.

د ـ تبيان نمط الديناميَّة الاجتماعية التي يندرج فيها الأمر برمَّته.

فهل أنَّ ابن خلدون قد حقَّق هذه الأهداف في معالجته لأطوار المُلك الخمسة في حينه، أي قبل خمسة قرون ونصف من تمأسس هذه التقنية في الجامعات الأميركية؟

الجواب، هو نعم، وسنعمل على إظهاره للتو نقطة بنقطة.

أ ـ عنوان الموضوع المدروس موجود في مستهلّ العنوان الذي يعطيه لهذا الفصل، وهو الدولة. فقد جاء العنوان كإعلان للموضوع لا لُبسَ فيه، حيث كتب ابن خلدون في هذا الصدد: "في أطوار الدولة وأحوالها وخُلق أهلها باختلاف الأطوار".

فالموضوع الأساس هو الدولة، أي المؤسسة السريّة الكبرى التي تتحكّم بالعمران. أي أنَّ الموضوع، في نظر ابن خلدون ليس فقط موضوعاً من العيار الثقيل، بل هو الموضوع الأم، الذي ستتفرَّع منه قضايا العمران، ازدهاراً أو خراباً.

لذلك، فإنَّ الكلمة التي تُرافق الدولة هي الأطوار، بمعنى أنَّ هناك متغيّرات تتحكَّم بهذه الدولة بحيث تبدو، منذ العنوان، ظاهرة نسبية، إذ يربطها فوراً الكاتب المحلّل بـ"خُلق" البشر الذين يديرونها، أي السمات الأخلاقية التي تحكم الحكّام، وهي متعدّدة.

يُلاحظ صاحب **المقدّمة** أنَّ "الطور الأول هو طور الظفر بالبغيَّة وغُلب المدافع والمُمانع والاستيلاء على المُلك وانتزاعه من أيدي الدولة في هذا الطور" [1].

(١) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

فالمُلك الذي تستأثر به دولة معيَّنة هي السُلطة التي تُمسك بزمام أمورها جماعة من الناس، مُستحضرة، وصاحبة عصبية سمحت لها، في صيغتها السابقة بالاستيلاء على السلطة.

بهذا المعنى الدولة مُتجسّدة بشرياً ومُشخصنة، تعني المؤسسة ومن هو على رأسها على السواء. تماماً كما كان يقول ملك فرنسا لويس الرابع عشر الذي كان يصرّح: "أنا هو الدولة".

لذلك من المهم أن نفهم أنَّ مفهوم الدولة هنا، المقصود منه دولة المُلك، لا دولة القانون والمؤسسات الحديثة التي ستُبصر النور بعد أربعة قرون ونيّف على يد الثورة الفرنسية الشعبية والمدنية.

في هذا السياق، تستوقفنا ظاهرة ثقافية معاصرة تسود بلدان العالم العربي المعاصر، حيث يتمَّ الخلط بين دولة المُلك والدولة الحديثة عبر إلباس قبَّعة الدولة للمؤسستين، علماً أنَّ المؤسسة الأولى، أي دولة المُلك، تختلف جوهراً عن الثانية، دولة القانون والمؤسسات والقرار الوطني والشعبي.

لذلك يُشير ابن خلدون بوضوح إلى أنَّ الانتقال من طور إلى طور آخر في دولة المُلك يتبع "الخُلق" الطاغي على هذا الطور، أي مزاج الحاكم ومنظومة القِيَم التي يعتمدها هو شخصياً.

ففي شرحه للطور الأول يُشير إلى أنَّ الدولة تؤخذ الغُلب من أيدي الأسرة المُمسكة قبلها بها، ما يعني أنَّ العنف العسكري والانقلاب على صاحب السلطة السابق هو الوسيلة الوحيدة للظفر بالبغيّة.

أمَّا البغيَّة في دولة المُلك، فيُشير إلى عناصرها صاحب **المقدّمة** ذاكراً، على التوالي: "اكتساب المجد وجباية المال والدفاع عن الحوزة والحماية... لأنَّ ذلك هو

مقتضى العصبية التي وقع بها الغُلب وهي لم تزل بعد بحالها"[٢]، حيث يتبيَّن أنَّ المُبتغى من المُلك ودولته هو الشهرة (اكتساب المجد) وجباية المال (أي الاستيلاء على مال أهل الحضر على نحو غنيمة مستدامة) والدفاع عن الجماعة التي بفضل عصبيّتها أمكن الاستيلاء على المدينة كمركز للمُلك. وهذه "البغيّة" التي يحدّد معالمها الأساس ابن خلدون في الطور الأول من معالجته لموضوع دولة المُلك لا يختلف في النهاية عن تلك التي تسوقها روايات وسِيَر دول المُلك في الغرب الأوروبي الفيودالي (من القرن الخامس إلى القرن الخامس عشر)، بمعنى أنَّ دولة المُلك التي يذكرها ابن خلدون ويشرح فصولها هي نفسها الدولة القديمة التي كانت سائدة في الغرب في الزمن نفسه والتي لم يتمكَّن مكيافللي من شرح جوهرها بشكل معمَّق ومُقنع.

فدولة المُلك العربية، مثلها مثل الدولة القديمة في أوروبا وأنحاء العالم أجمع، ما هي إلا الدولة التقليدية، السائدة بين البشر منذ قديم الأزمان في القارات كافّة، أيّ مؤسسة تكون على رأسها أسرة حاكمة يتقدَّمها صاحب الشوكة المحارب فيها، تسعى خلف البغيَّة نفسها، أي المجد والمال ورعاية أهل العَصَب بإغداق الامتيازات عليهم لكونهم حُماة الصف الأول عند اهتزاز العرش.

أمَّا ميزة دولة المُلك العربية، فهي لا تتحوَّل إلى سلالات مالكة على مدى قرون كما في بلدان الغرب إلا في ما ندر، ذلك أنَّ أطوار المُلك فيها "لا تعدو في الغالب خمسة أطوار" كما يُلاحظ ابن خلدون، فتبقى في خانة ما يُطلق عليه كتّاب السِيَر والطبقات في التراث العربي تسمية "الأسر الحاكمة"، المختلفة عن الأسر المالِكة.

ب ـ أمَّا السلوك الذي تسعى تقنية المُلاحظة بالمُشاركة متابعته لدى أهل المُلك، موضوع البحث الأساس، فيوفيه ابن خلدون حقّه تحت مفهوم الخُلق. ففي هذا الصدد لا يكتفي بتقديم عرض عام لخصائص طرائق التفكير وطباع أهل السلطة، بل يُصنّفها

(٢) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

درجات وعيارات تُبيّن لنا كم هو مُلمٌّ بتفاصيل الظاهرة السياسية العربية وأهلها لكونه واكبها وعايشها على مدى عقدين ونصف من الزمن، بحيث غدت بمثابة خبزه اليومي.

يُلاحظ بدايةً ابن خلدون أنَّ ثمَّة تواؤماً بين أطوار المُلك وأطوار الطباع والأخلاق لدى أهل الحكم، وذلك إن دلَّ على شيء فعلى فهم، وهو يعبّر عنه خير تعبير عن شخصانية السلطة، حيث إنَّه، عندما يصف الطور الأول من المُلك بـ"طور الظفر بالبغيَّة وغُلب المدافع والمُمانع"، والثاني بـ"طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالمُلك"، فهو يُشير بوضوح إلى أنَّ مسار السلطة والإمساك بها مُرتبط بأخلاقيّات الحاكم ومعاييره القيميّة الأساس في التعامل مع المسألة السياسية على نحو عام.

فدولة المُلك مُشخَّصة، وهي تتجسَّد في "خُلق" صاحب الشوكة حصراً، لا في قوانين أو دستور. لذلك يسهل على هذا الأخير اللجوء إلى الغُلب، الذي هو دستور القبائل وقانونها الأساس منذ فجر التاريخ. وعليه فإنَّ لا مشكلة في الاستبداد. وابن خلدون يُعبّر بشفافية عن هذا الخُلق الذي يُمارسه الأمير أو السلطان أو الملك بدايةً على خصمه وعدوّه الجالس على سدَّة المُلك في بجاية أو تلمسان أو تونس أو فاس أو غيرها من الأمصار والمدن المتوسطة الحجم أو الكبرى نسبياً، بالغُلب والعنف العسكري المباشر في الطور الأوّل.

غير أنَّ ما يلفت انتباه ابن خلدون في ملاحظته السوسيولوجية، أمرٌ بالغ الدلالة المعرفية، وهو أنَّ هذا العنف ضدّ الآخر سُرعان ما يرتدّ بحركته في الطور الثاني من المُلك، حيث يُسلَّط على الأقربين الأعضاد. فيكتب صاحب **المقدّمة** أنَّ "الطور الثاني طور الاستبداد على قومه (قوم صاحب المُلك الجديد) والانفراد دونهم بالمُلك ولجَّهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة"[٣].

يغدو بذلك المُلك مُطلقاً وفي يد شخص واحد يستأثر ليس فقط بالسلطة كلّها من دون مُنازع ولا شريك من أقربائه، بل بكلّ ما ستقدّمه من منافع سيقوم هو شخصياً

(٣) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

بتوزيعها على مَن يتقرَّب منه. فهي عمليّة طلاق سياسي من أصناف العنف الرمزي، السياسي الناعم، يتطابق تمام التطابق مع العنف الخشن الدموي الذي يلجأ إليه صاحب الغُلب في الطور الأول.

هكذا ننتقل من الاستبداد المباشر والقاسي إلى استبداد موازٍ، غير مباشر وناعم، ولكن من الجوهر الغُلبي نفسه. وهذا ما يُذكّرنا بالمثل القَبَليّ القائل: "أنا وأخي على ابن عمي، وأنا وابن عمي على الغريب". إلا أنَّه من المعروف أنَّ دينامية السلوك العنيف، عندما تنطلق، لا تفعل فقط في اتجاه واحد، بل ترتدّ لاحقاً بالاتجاه المُعاكس. فينتقل فعل العنف من الغريب إلى القريب. وهذا هو تماماً ما استطاعت عبقريَّة ابن خلدون من التقاطه، ذلك أنَّ "أنا وأخي على الغريب" سُرعان ما تتحوَّل إلى "أنا على أخي".

وهذا ما يجعل من مفهوم الأخوّة في الوعي الجمعي العربي والتقليدي عموماً مفهوماً مُلتبساً، منسوب الثقة فيه ضعيف لكونه "طورياً"، كما أشار إليه ابن خلدون، العارف ببواطن الحياة السياسية في البلاطات.

أستعين في البداية بإخوتي وابناء عمّي للوصول إلى "البغيَّة"، لكن، عندما أحصل عليها أستأثر بها وأقوم باستبعاد مَن شاركوني بالجهاد، لئلاّ يغدو جزءاً من "المساهمة والمشاركة" بالمُلك.

بل يقوم صاحب **المقدّمة** بتفصيل هذه العمليّة قائلاً:

"ويكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيّاً باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع، والاستكثار من ذلك لجدع أنوف أهل عصبيَّته وعشيرته المقاسمين له في نسبة الضاربين بالمُلك بمثل سهمِهِ"[٤].

(٤) المصدر نفسه، ص ١٧٥.

بعد ذلك يصف ابن خلدون الأطوار اللاحقة ضمن حركيَّة في أخلاقّيات إدارة المُلك حيث تختلف في كلّ طور عن الطور السابق.

فالطور الثالث هو "طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات المُلك ممّا تنزع أطباع البشر إليه، من تحصيل المال وتخليد الآثار وبُعد الصيت"(٥).

أمَّا الطور الرابع فهو "طور القنوع والمُسالمة، ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه"، فهو "يتبع آثارهم حذو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء... ويرى أنَّ في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنَّهم أبصر بما بنوا من مجده"(٦).

أمَّا الطور الخامس فهو "طور الإسراف والتبذير"، ويكون صاحب الدولة في هذا الطور "مُتلِفاً لِما جمعه أولوه، في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه... وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المُزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض"(٧).

بهذه المشهدية النفسيّة-الاجتماعية الواسعة والكاشفة الحيّة، يصوّر لنا ابن خلدون السلوك المتحرّك لدولة المُلك من خلال طباع وخُلق ومنظومة قيَم الماسكين بزمام السلطة فيها، والذين يُطلق عليهم تسمية "أصحاب الدولة"، وهي البالغة الدلالة في ضوء شرحه المُستفيض والبليغ في آن لطبيعة مواقفهم وقراراتهم وتصرّفاتهم في حياتهم اليومية والعملية.

ج ـ هل تمكَّن ابن خلدون من كشف المنظور الذي تقوم عليه دولة المُلك، موضوع البحث، طِبقاً لِما ترسمه تقنية المُلاحظة بالمُشاركة الحديثة؟

---

(٥) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٦) المصدر نفسه، ص ١٧٦.
(٧) المصدر نفسه، ص ١٧٦.

الجواب هو نعم، ذلك أنَّه تمكَّن من الإجابة عن ثلاثة أسئلة، هي: كيف تنظر دولة المُلك إلى نفسها؟ وكيف تنظر إلى الدنيا المحيطة بها؟ وكيف تنظر إلى مستقبلها؟

بالإجابة عن السؤال الأول، تنظر دولة المُلك إلى نفسها على قاعدة سياسية بحتة، والسياسة تقوم على مبدأ الغُلب، بحيث إنَّ "البغيَّة" التي تصبو إليها، ثمَّ تتمكَّن من بلوغها بالقوة، لا تُغادر المستوى السياسي الأفقي والمادي. فكلّ مَا يعمل عليه صاحب الشوكة الجالس على سدَّة السلطة مسقوف بالانشغالات الآتية:

في الطور الأوّل من مشروع دولة المُلك يُشير صاحب **المقدّمة** إلى أهدافه، وهي: "اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة"، وفي الطور الثاني يُعنى صاحب الدولة "باصطناع الرجال واتخاذ الموالي والصنائع والاستكثار من ذلك"، وفي الطور الثالث من المُلك يذهب اهتمام صاحب الدولة، مَلِكها ومالِكها، إلى "تحصيل ثمرات المُلك"، فيهتمّ بـ"الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها"، ثمَّ يتوجَّه إلى "تشييد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتّسعة والهياكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشراف الأمم ووجوه القبائل، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه، واعتراض جنوده وإدرار أرزاقهم وإنصافهم في أعطياتهم لكل هلال حتى يظهر ذلك عليهم في ملابسهم وشُكبهم وشاراتهم يوم الزينة، فيُباهي بهم الدول المُسالِمة ويُرهب الدول المحاربة، وهذا الطور آخر أطوار الاستبداد".

في الطور الرابع تظهر معالم الوهن في قبضة صاحب الدولة على مُلكِه، فيغرق في التقليد والقنوع والمسالمة وتضعف شوكته؛ وفي الطور الخامس يغرق صاحب الدولة "في الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه... فيكون مخرِّباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون"، فتكون النتيجة "حصول طبيعة الهرم في الدولة، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء، إلى أن تنقرض".

وبذلك كأنّي بابن خلدون يصوّر لنا في صفحتين مكثّفتين ومُركّزتين فيلماً سينمائياً تبدأ قصّته بغُلب كاسح لفاتح عظيم يَعلم أبناؤه وأحفاده أنَّه سينتهي بخراب. وتُستعاد الكَرَّة في المشهد العصباني في اللاحق، بعد خمسة أجيال بحسب ابن خلدون الذي يُضيف، بحذر، كلمتيْ "في الغالب".

أمَّا الإجابة عن السؤال الثاني في توصيف ابن خلدون التحليلي والنوعي لظاهرة المُلك، فنُلاحظ غياباً تامّاً للشعب أو للناس كما كانوا يُسمّون في حينه، أو ما يُعرف في التراث العربي بـ "العامّة". ولهذا التغييب والحذف الرمزي دلالة كبيرة، فدولة المُلك لا تمتّ بأي صلة إلى دولة الديمقراطية.

جُلَّ ما نقرأه في الأطوار الخمسة للمُلك هو ذكر لكلمات مفاتيح هي: صاحب الدولة والحاشية والجند وجباية المال والصنّاع (الخدم) والموالي ووجهاء القبائل وأشراف الأمم والجاه والصيت. ففي جميع هذه الكلمات-المفاتيح الذي يكشفها تحليل المحتوى (content analysis) هناك محذوف أكبر هو المحكومين الذين يُعتبرون مجرَّد "رعايا"، فلا يقيم الملك وزناً لهم، ولا يذكرهم بالاسم، بل يُكتفى بالإشارة إليهم على نحو معكوس في "جباية المال".

أمَّا في الإجابة عن السؤال الأخير المتعلّق بمستقبل دولة المُلك، فقد عزى ابن خلدون الأمر بانسداد الأفق، فالهرم والمرض حتى الانقراض. وذلك إن دلَّ على شيء، فعلى غياب مشروع سياسي، حيث يُختصر المُلك بالسلطة.

وغياب المشروع السياسي الاجتماعي الذي يقف عند حدود رفاهية الحاشية والعسكر، لا عموم المحكومين، يقف في النهاية عند حدّ الجاه الذي سيستفيد منه في النهاية صاحب الدولة. فالرفاهية الممنوحة للمقرَّبين هي امتياز حصري، لا حق عام، حتى عندما يستفيد بعض القادمين من أوساط الرعايا؛ إذ إنَّ منح الرفاهية لهم مشروط بولائهم المطلق والمزاجي لصاحب الشوكة والدولة، أي أنَّ الطريق إلى الديمقراطية الشاملة وغير المشروطة غير واردة في قاموس دولة المُلك، المُنغلقة على عصبيّة أسرة محاربة تقتحم السلطة اقتحاماً وتستكملها.

د ـ يفترض الشق الأخير من استخدام تقنية الملاحظة بالمشاركة، كما هي مُعتمدة أكاديمياً وبحثياً اليوم، الولوج إلى الكشف عن الديناميّة الاجتماعية العامة المُفعِّلة للظاهرة المدروسة. فعلامَ تقوم ديناميّة دولة المُلك، كما يصفها ويشرحها ابن خلدون؟ هل تمكَّن من إظهار طبيعتها الداخلية؟

في الحقيقة، بإمكاننا أن نقول إنَّ ابن خلدون قد اخترق السرَّ بإشارته المباشرة إلى مفهوم العصبيّة الغامر والمُغلِّف لظاهرة المُلك برمَّتها في العالم العربي الذي كان قائماً بزمانه.

فلو عدنا إلى التعريف الذي كان يُعطيه ابن منظور من قَبلِه في **"لسان العرب"** نكتشف كم أنَّ المسافة النظريَّة كبيرة بينه وبين ما يقدّمه ابن خلدون بعد قرن من الزمن. فعند ابن منظور "العصبية هي أن يدعو الرجل إلى نُصرة عصبيّته والتآلف معهم على مَن يُناوئهم، ظالمين كانوا أو مظلومين"، أمَّا عند ابن خلدون فإنَّ المفهوم يتعدّى مجرَّد إشارته إلى رابطة دم، ليُشير إلى أنَّ "غاية العصبيّة المُلك"، بحيث إنَّ لا عصبيّة من غير مُلك، بل إنَّ المُلك هو جوهر مشروع العصبيّة. فالديناميّة الاجتماعية التي يقوم عليها المُلك دينامية نفسية-اجتماعية قبليَّة بامتياز، ولا شيء غير ذلك.

من هنا ينزعج الكثير من علماء الاجتماع العرب المتفرنسين أو المتأمركين أو المتبرطنين عندما يُثار مفهوم العصبيّة للإشارة إلى ظاهرات سياسية معاصرة على امتداد الشرق الأوسط المعاصر، خشية أن يُكشف النقاب عن الوجه الحقيقي للدينامية المعرفية القَبَليَّة التي لا زالت تفعل فعلها في المجتمعات القائمة اليوم.

وفي اعتقادي أنَّ ما كشفه ابن خلدون حول "مقتضى العصبيّة" كما يُشير إليه في شرحه للطور الأوّل من دولة المُلك الآيلة إلى الانقراض في الطور الأخير، ثمَّ إلى انبعاث دورة جديدة من المُلك مشابهة ومُطابقة للسابقة، وهكذا دواليك إلى ما شاء الله، يمنح مفهوم العصبيّة في تجارب المجتمعات القديمة والتقليدية السائدة حتى اليوم معنى حضارياً عضوياً.

فالعصبيَّة ليست إضافة في الدينامية الاجتماعية العامة، بل هي مكوّن ثابت لها. والعصبيّة "تتجدَّد" في أطوارها، حيث إنَّها تواكب "الأطوار المختلفة والحالات المتجدّدة" لدولة المُلك، لكن من دون أن تتغيَّر.

فالتغيير غير مرغوب فيه، لا بنيوياً ولا عضوياً، بل جُلَّ ما تسمح به دينامية المُلك هو البناء ثمَّ الخراب، ثمَّ البناء والخراب مجدّداً، على نحو تكرار شكليّ مُستدام من دون أن يتمكَّن أبداً سيزيف من إيصال الصخرة إلى قمَّة الجبل.

ثالثاً: من أطوار المُلك إلى أطوار العمران إلى أطوار علم الاجتماع

مجتمعات ودول العصبيَّة مُستضعفة وضعيفة. إنها مُستضعفة لأنَّ نظام حياتها جعلها مُستضعفة ورهينة سلوك وطرائق في التفكير والتخطيط والتنفيذ لا يسمح لها بالخروج من مدار التقليد المسقوف والمُقفل. وهي ضعيفة لأنَّ المنطق الذي يحكمها في التنشئة والتربية السياسية مغلق ودائري، يُعيد أبناء الجماعة دوماً إلى نقطة انطلاق لا تصبو إلى التغيير ولا تسمح بنيوياً به. فالنظام العصباني مُقفل معرفياً بإحكام، ويُعاقب بألف طريقة وأسلوب المُعاندين وغير المُشاطرين لمنظوره.

هكذا كان النظام منذ فجر التاريخ البشري، وهكذا سيبقى، لأنَّه يستجيب لقواعد تأمين البقاء، بحدوده الدنيا، كما للارتياح والطمأنينة البسيطة التي يوفّرها.

لكن هذا النظام، نظام عمراننا الأول، المتجمّد، الذي تدقُّ أبوابه بقوة أنظمة الحياة والسلوك المُطابقة لعمران آخر وجديد، هو عمران الحداثة. فالضياع بين العمرانَيْن بإمكانه أن يطول ويستديم كما يحصل اليوم في العالم العربي وعلى امتداد الشرق الأوسط، كما بإمكانه أن يجد صيغة للتغيير مناسبة تنقله من عمران للماضي إلى عمران للمستقبل.

هذا كلّه يبدأ بفكرة وقرار وتصميم ميداني للقيام بالنقلة الحضارية المنشودة والمطلوبة. والمدخل إلى هذا المشروع الحضاري يقوم على التعرّف إلى الذات

الاجتماعية، حيث يأتي هنا دور علم الاجتماع القادر على شقّ الطريق الموصلة إلى هذا الهدف الأبعد، الطوباوي والضامر في نفوس الشباب في الوقت الراهن.

فعلم الاجتماع، إن أراد أن يُشارك في بناء هذا المستقبل في مجتمعات ودول العصبيّات، عليه أن يبدأ من حيث ينبغي أن يبدأ، أي نفسه، إذ يؤسّس نفسه على ما انتهى إليه ابن خلدون، أعني العصبيَّة، بُغية التعرُّف إليها وتفكيكها وإلغائها تدريجياً ولاحقاً من نظامنا المعرفيّ العام.

الفصل الثامن

إشكاليّتا ابن خلدون

تحتلّ الإشكالية مكانة مفصليّة في البحث السوسيولوجي الحديث، إذ من دونها لا تستقيم أطروحة جامعية، ومن دونها لا بوصلة هادية من التقنيات المستخدمة. لذلك تحتلُّ الإشكالية في دروس المنهجيَّة في التعليم العالي مكانة مركزية ومفصلية.

أمَّا الفرضيّات فتنبثق من الإشكالية، فتُحاول إمَّا تأكيد ما تقوم عليه أو تعديله أو نفيه. فهي في المستوى المؤازر للبحث السوسيولوجي، لا في مركز الصدارة، ذلك أنَّ الإشكاليّة (la problématique) هي المنظور النظري الذي يعتمده الباحث لاستكشاف الظاهرة التي يدرسها بهدف تفسيرها، لا بهدف توصيفها فحسب. من هنا ينبغي أن يكون هذا المنظور النظري المُعتَمَد من قِبَلِ الباحث مبنيّاً على تكوين نظري متين، قادر على استبصار عدَّة سكك للتحليل، مع الاحتفاظ بمسؤولية اختيار الأكثر صواباً عند الباحث شخصياً.

لذلك، فإنَّ وضع إشكاليّة يعني بناء أطروحة على المستوى النظري، بانتظار أن تؤكّدها معطيات البحث الميداني. وهي مُرهقة للباحث وسيف مسلط على رقبته طوال عمله. لكن، إن أصاب، ستنعكس قوّة صحّة الإشكالية على طرحه الذي سيساهم بعد ذلك في إغناء العلم وتوسيع أفق الوعي الجمعي من حوله في جمهور القرّاء.

برَع بووث في بريطانيا عندما اعتمد **خرائط الفقر** في لندن كمرتكز إشكالي لبحثه، الأمر الذي أوصله إلى اكتشاف أنَّ ثمَّة ركازاً للفقر يتمثَّل بالمرض والبطالة والموت المبكر على مستوى ثلث سكان المدينة.

ارتقى دوركايم أكثر في هذه الخطوة المنهجيّة التأسيسية للبحوث المُعمَّقة، فذهب في بناء إشكاليَّة متينة نظرياً، تقوم على **الأنوميا** كاختلال بنيوي عام، ثمَّ بيَّن صحَّتها في بحثه الحقلي حول الانتحار.

جاء بعدها بيار بورديو ليستكمل المسيرة هذه في بحثين متميّزَين ومتقدّمَين، بنى الأول على إظهار زيف **ديمقراطية التعليم** في فرنسا، مُستنداً إلى بحث ميداني صلب وموثَّق[1]، والثاني على إظهار زيف شِعار **ديمقراطية الثقافة** من خلال دراسة جمهور وتوجّهات مُرتادي المتاحف في فرنسا[2]، وبذلك أحدَث هزَّة في الرأي العام الفرنسي مرَّتين، طاعناً بشعارات رسمية طالما كانت ترفعها الدولة الفرنسية، الأمر الذي سمح للسلطات لاحقاً في تصويب سياساتها في هذا المضمار.

قد يتساءَل قارئ هنا، ما دخل ابن خلدون بالأمر؟

والجواب هو أنَّ ابن خلدون قد لجأ هو أيضاً إلى إشكاليّات صلبة ومتينة في **المقدّمة**. ففيما اعتمد دوركايم على **إشكاليّة سببية** (causale) في بحثه في تفسير لظاهرة الانتحار، وفي ما بعد اعتمد بورديو على **إشكالية وظيفية** (fonctionnelle) لتفسير ظاهرة غياب الديمقراطية الحقَّة في النظام التعليمي الفرنسي في السبعينيات وما قبلها، ثمَّ على **إشكالية بنيويّة** معرفية (structurelle) لتفسير بُعد الهمّ الثقافي في المتاحف الفرنسية عن ديمقراطية الثقافة الحقّة، تبيَّن لنا أنَّ عالم العمران البشري العربي كان قد فتح باكراً الباب للإشكاليّات واستخدامها في الأبحاث، ولم يكتفِ بالمبادرة إلى طرح الصِيَغ الأولى للملاحظة السوسيولوجية والملاحظة المُشاركة، بل إنَّه بلغ به الأمر إلى استثمار إشكاليَّتين واضحتَين لمن يُحسن قراءة **المقدّمة**.

جاءَت **الإشكالية** التي استخدمها **سببيّة**، بناها على سؤال بحثي هو الآتي: **لماذا تداعى العمران البشري في الأندلس؟**

---

(١) Pierre Bourdieu, *La reproduction* (Paris: Éditions de Minuit, 1970).

(٢) Pierre Bourdieu, *L'amour de l'art* (Paris: Éditions de Minuit, 1974).

أمَّا **الإشكالية** الثانية، والأكثر عمقاً، فكانت من طبيعة **وظيفيّة**، وقد بناها ابن خلدون الباحث الفقيه على سؤال بحثي هو الآتي: **ما الذي ربط بين الدين والعصبيّة في صراع قبيلَتَيّ زناتة والمصامدة في المغرب؟**

والسؤالان البحثيان المطروحان كانا راهنَيْن في زمنه.

أولاً: الإشكاليّة السببيّة

عاش ابن خلدون في الأندلس من حيث تتحدَّر أسرته، وأحبَّها وكان يلجأ إليها في المِحَن. بيد أنَّ هذه البلاد لم تبقَ صورة في خياله، ولا شغلت مخياله، بل توقَّف عند تجربتها، لا ليبكي على أطلالها، إنَّما للبحث في أسباب تهاويها في زمنه. لذلك يتوقَّف شارحاً ومُحلّلاً موضوعياً ما أصاب بلده الأم من ترهُّل يُحاكي إلى حدّ ما، ما جاء عنده في رصده للطور الخامس من المُلك.

يقوم بمتابعة هذا الموضوع على امتداد فصول **المقدّمة**، الأمر الذي يعني أنَّه ذو أهميّة خاصّة في وعيه، وأنَّه معنيٌّ به من حيث لا يدري. إلا أنَّه لا يقع في فخّ الانفعال، بل يتماسف مع الموضوع ويتعامل معه كظاهرة اجتماعية برّانية. وهنا يتبيَّن مرَّة جديدة كم أنَّه صلب علمياً في ابتعاده المنهجي عن موضوع كان من السهل عليه التعامل عاطفياً معه.

ـ في أحد الفصول من القسم الأول من **المقدّمة** يكتب:

"في الأندلس لم يكن لإطراح العرب أمر النَسَب، وإنَّما لاختصاصهم بالموطن بعد الفتح، حتى عُرفوا بها وصارت لهم علامة زائدة يتميَّزون بها عند أمرائهم. ثمَّ وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم، وغيرهم، فأطرحت ثمَّ تلاشت القبائل ودُثِرت، فدُثِرت العصبيّة بدورها، وبقي ذلك البلد كما كان"[٣].

(٣) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٣٠.

يتوجَّه ابن خلدون مباشرة إلى الماضي لتفسير ما يظهر أمام عينيه في الحاضر. لذلك يبدأ تحليله بعيداً عن تاريخ العرب، حيث كان للأنساب قيمة تعبويّة متميّزة، غير أنَّه، بعد سنوات من الفتح يُلاحظ أنَّ التسميات باتت في الأندلس ترتبط أكثر فأكثر بالموطِن. فالانتماء إلى مدينة أو منطقة غدا يغلب على الهوية الاجتماعية للأفراد، وبدا مع هذه الظاهرة تراجع حضور النَسَب العائلي القَبَليْ.

فالحياة في الحواضر أتى بنتائج عدّة على أهل الأندلس، إذ إنَّه أضعف الروابط التضامنية القائمة عند بداية العمران، فتلاشت اللُّحمَة التقليدية الأولى، الأمر الذي أدّى إلى فساد الأنساب بالجملة وفقدانها لثمرتها العصبيّة، كما يقول.

فهذا كان الثمن الأول للتحضّر الأندلسي الذي جاء بالمدينة كوحدة جديدة للاجتماع والوعي المُرافق له، وقد حصل هذا الأمر على حساب الرابطة العصبيَّة التي كان عمادها النَسَب والخضوع المعرفي العام له في الوعي الجمعيّ الأندلسيْ.

صارت الحياة في الحواضر المتقدّمة والزاهرة مصدراً للبحبوحة، كما لانتشار العلوم والصنائع، مع ما يُرافقها من تحرّر نسبي في التفكير والسلوك، حيث تسمح الحياة المدينيَّة بخوض تجارب فرديّة عديدة، بعيداً عن ضغط الحياة في البادية أو تحت سقف عصبيَّة تقليديَّة مُغلقة.

ومع التفلُّت من وحدانيَّة مَصدر الإملاءات في السلوك الاجتماعي الذي تمشي عليه الأنساب وثمرتها من العصبيَّة، تُطلُّ في الأمصار الأندلسيّة الجديدة والمُتعدّدة (قرطبة ومدريد وإشبيلية وغرناطة ومَلَقَة وطليطلة) برأسها من جديد هي الاختلاط والتهجين السكاني؛ حيث إنَّه عندما "وقع الاختلاط في الحواضر مع العجم وغيرهم، فسُدت الأنساب بالجملة". وقد سَمَحت لذلك أنماط الحياة الحضريَّة في هذه البلاد التي استوطنها العرب منذ عام ٧١١ مع دخول طارق بن زيّاد إليها، للأجيال اللاحقة، بخوض تجربة تهجين ديموغرافيْ فعَلَت فِعلها، ليس فقط داخل النسيج الاجتماعي للعنصر العربي الذي قَدِم، بل أيضاً داخل الوعي الجمعي الجديد الذي أطلقه.

وهنا لا بدَّ من الإشارة إلى أنَّ مصطلح "الهجان" الذي يرتدي صبغة سلبيّة في اللغة العربية، حيث يصطدم بمصطلح آخر هو الأصالة، الأكثر كثافة معنوية، لا يسري في الديموغرافيا الحديثة من أيّ دونيَّة تُذكر، بل إنَّ الهجانة هي مدخل إلى طرح تجارب جديدة واستنبات ظاهرات اجتماعية خلّاقة غير معروفة عن ذي قبل.

من هنا، فإنَّ اختلاط العرب في الأندلس، تدريجيّاً، بالعجم وغيرهم، كما يصفهم ابن خلدون، جعل من هذه البلاد، بفضل طغيان الحياة الحضرية فيها، وبفضل إحلال الانتماء إلى موطن بدل الانتماء إلى نَسَب، مُختبراً اجتماعياً كبيراً لتجربة غير مألوفة. فالتراجع في رموز الانتماء الأولى سمح لرموز الرابطة الحضريَّة الجديدة على أجنحة "الاختلاط"، بالتقدُّم وجعل وجه الأندلس مختلفاً، بعد مضيّ خمسة قرون على الفتح، لِما كان عليه في البداية. يرى ابن خلدون في هذه الظاهرة التهجينيَّة، التي أدَّت إلى الاختفاء التدريجيْ للأنساب وعصبيّاتها، سبباً تأسيسيّاً لتهاوي الأنموذج الإرشادي الأندلسي الذي تأسَّست عليه البلاد، أي أنَّ تفسيره يقوم هنا على الاستعانة بالتاريخ الاجتماعي في انتقاله من صيغة قديمة إلى صيغة أخرى وجديدة.

وتُشبه هنا إشكاليَّة ابن خلدون السببيَّة التاريخيّة تلك التي سيعتمدها دوركايم لتفسير ظاهرة تداعي مماثلة تَسبَّب بها التهجين الصناعي للحياة الاجتماعية القائمة قبلها.

ـ ثمَّ يُتابع ابن خلدون تفسيره لظاهرة التداعي الأندلسي بالبناء على القاعدة الإشكاليّة نفسها، حيث يؤكّد على السبب التاريخي الاجتماعي إيّاه قائلاً:

"وكذا دولة بني أميّة بالأندلس: لمَّا فَسُدَت عصبيّتها من العرب استولى ملوك الطوائف على أمرها واقتسموا خططها، وتنافسوا بينهم، وتوزَّعوا ممالك الدولة، وانبرى كلّ واحد منهم على ما كان في ولايته، وشمخ بأنفه. وبلغهم شأن العجم من الدولة العبّاسيّة، فتلقَّبوا بألقاب المُلك، ولبسوا شاراته، وأمنوا ممن ينقص ذلك عليهم أو بغيره، لأنَّ الأندلس ليس بدار عصائب وقبائل"[٤].

(٤) المصدر نفسه، ص ١٥٥.

يتجلّى مشهد التداعي العام هنا على نحو أفضل. فابن خلدون لا يتكلَّم عن ظاهرة اجتماعية "بِنت ساعتها" كما يُقال باللغة العامّية، بل يضع نصب عينيه ظاهرة عمرانية شاملة. ومن هنا أقرب ما يكون عليه في هذا المضمار هو علم اجتماع المعرفة الذي لا يكتفي بجزء من المشهد العام، بل يذهب إليه كاملاً. ولذلك لا ينفصل في تحليله التاريخ عن المعرفة والمجتمع.

الإشكاليّة عنده **عمرانيّة**. ولهذا السبب تدفعه إلى العنصر التاريخي الذي قامت عليه ثمَّ انفصلت إدارياً عنه. فمع أنَّه صاحب نظريّة أطوار المُلك، فهو لا يستعين بها في التحليل لأنَّها غير مُطابقة لطبيعة النسيج الاجتماعي القائم على الأرض. ونذكر هنا أنَّ ابن خلدون يستعرض في الربع الأخير من القرن الرابع عشر ظاهرة تداعٍ حضاريّة استغرقت ستة قرون ونصف قبل أن تظهر في زمنه على النحو الذي هي عليه. لذلك ما كان بإمكانه إلا سلوك نهج واحد، وهو العودة إلى التاريخ التراكمي المُطرد للظاهرة التي كان يدرسها. فكان مُرتَكَز إشكاليّته عمرانياً تاريخياً طبقاً لمنطق الملاحظة السوسيولوجيّة العمرانية الذي طبّقه عليها.

وهو اختار هذه الإشكاليّة بربطه السببي لمعنى الرابطة الاجتماعية السياسية التي كانت قائمة عند فتح الأندلس بالمعنى المستجدّ القائم أمام ناظريه. فيفهم جوهر عمليّة الفصل التي أصابت التجربة الأندلسيّة سبباً ومعرفياً في الكلمات الأخيرة من تفسيره حيث يقول: "إنَّ الأندلس ليس بدار عصائب وقبائل". وهو أشار قبل قليل إلى دور عمليات الاختلاط السكاني والتهجين الحاصلة في الحواضر الأندلسيّة، والتي سرَّعت عمليات التخلّي عن الأنموذج الإرشادي العربي، القَبَليّ، الأصليّ، لمصلحة أنموذج إرشاديّ أندلسيّ، حضريّ، فرض نفسه تدريجياً طبقاً لقانون النسبية الاجتماعية. وحيث إنَّ حضوراً بنيوياً للعصبيَّة العربية الأوليّة، صارت الهجانة المعرفيّة من دون عقال، حرّة في النسيج الاجتماعي- السياسي الذي سُرعان ما قَوْلَبَته على قاعدة اختلاطها المعرفي "بالعجم وغيرهم" الذين كانوا يُشكّلون الأكثريّة السكّانية على الأرض.

لذلك أيضاً لم تأتِ نظريّة المُلك هنا مُطابقة للأنموذج العربي المنشود من قِبَلِ الفاتحين الذي لم يتطابق مع طبيعة التربة الاجتماعية والحضريّة السائدة في المجتمع.

فأطوار السلطة لدى الطوائف لا تشبه أطوار المُلك لدى القبائل. وهذا أمر فهمه سوسيولوجياً صاحب **المقدّمة**، فنقل مغزاه لنا بعقل بارد وبموضوعيّة العالِم، مُرفِقاً خطوته بابتعاد إراديّ عن نظريّة قام بوضعها هو بنفسه، مُدركاً ومُقرّاً بأنَّها غير مناسبة في الحالة الأندلسيّة.

ـ في القسم الأخير من كتابه يعود ابن خلدون فيؤكّد كاتباً:

"وأمَّا أهل الأندلس فذهب رسم التعليم من بينهم، وذهبت عنايتهم بالعلوم لتناقص عمران المسلمين بها منذ مئتين من السنين. ولم يبقَ من رسم العِلم فيهم إلا فنّ العربية والآداب. امتصروا عليه والحفظ سَنَد تعليمه بينهم، فانحفظ بحفظه. وأمَّا الفقه بينهم فرسم خلوّ وأثر بُعد عين. وأمّا العقليّات، فلا أثر ولا عين. وما ذلك إلا لانقطاع سَنَد التعليم فيها بتناقص العمران وتغلّب العدوّ على عامتها إلا قليلاً بسيف البحر شُغلهم بمعايشتهم أكثر من شُغلهم بما بعدها. والله غالب على أمره"(٥).

لا يُعيد ابن خلدون سبب تداعي الأحوال في الأندلس إلى علَّة واحدة تقع في الشأن السياسي وتشرذمه في دولة الطوائف، إنَّما يُضيف إليها سبباً معرفياً أعمق وأكثر خطورة يتمثَّل بانقطاع رسم العِلم فيها. ويُشير إلى أنَّ الأمر قد بدا جليّاً منذ قرنين من الزمن، أي إلى القرن الثاني عشر حيث تراجعت حركة التعليم وضَعُف الاهتمام بالعلوم.

يربط هنا الشأن السياسي المتراجع والآيل إلى التفكّك، لا بأطوار العصبيّة، بل بتداعي العمران ككلّ والمعارك المُستديمة التي كانت تشنّها جيوش الملوك المسيحيين الإسبان، فأدَّت إلى حالة عدم استقرار مديدة دفعت العديد من أصحاب الصنائع والحرفيين المهرة العرب بالعودة إلى المغرب بحثاً عن الاستقرار السياسي والمهني

(٥) المصدر نفسه، ص ٤٣٣.

والأهلي، بحيث إنَّ الفقهاء اللامعين اختفوا رويداً رويداً عن الشاشة، علماً أنَّهم كانوا يُشكّلون إنتلّجنسيا المجتمع في ذلك الزمن، وغاب الإبداع وحلّ مكانه الحِفظ.

لهذه الأسباب مجموعة، تداعى العمران الأندلسي قرناً بعد قرن قبل أن ينتهي إلى زوال عام ١٤٩١. فبهذه الإشكالية العمرانية العامَّة، المبنيّة على الكشف عن الأسباب في تاريخ الأندلس الاجتماعي والسياسي والثقافي أجاب ابن خلدون عن السؤال البحثي المطروح.

كما أنَّ ابن خلدون، صاحب **المقدّمة** وصاحب العِلم المتماسك، لا يكتفي باللجوء إلى إشكاليّته السببيّة هذه في متابعة تداعي أحوال الأندلس، بل إنَّه ينقلها إلى حقل آخر هو كثير الاطلاع الميداني عليه، يتجسَّد بتوقّفه المُتسائل سوسيولوجياً عن ظاهرة اجتماعية عمرانية لافتة هي "قلَّة المدن والأمصار بإفريقيا (تونس) والمغرب"، حيث يُفسّرها قائلاً:

"والسبب في ذلك أنَّ هذه الأقطار كانت للبربر منذ آلاف من السنين قبل الإسلام وكان عمرانه كلّه بدوياً ولم تستمر فيهم الحضارة... فالصنائع بعيدة عن البربر لأنَّهم أعرق في البدو، والصنائع من توابع الحضارة وإنَّما تتمّ المباني فيها. فلا بدَّ من الحذق في تعلّمها. فلمَّا لم يكن للبربر انتحال لها، لم يكن لهم تشوّق إلى المباني فضلاً عن المدن... فتجد أهل البدو لذلك يستنكفون عن سُكنى المدينة أو الإقامة بها فلا يدعو إلى ذلك إلا الترف والغنى"(٦).

ثمَّ يأتي ابن خلدون على ذكر "الأندلس والشام ومصر وعراق العجم" أي أمصار ومُدن قرطبة وإشبيلية ودمشق والقاهرة وبغداد، حيث الحضارة عامرة، مشيراً إلى سبب عمراني مرَّة جديدة، إذ حيث العمران البشري بدوي تقلّ المدن وتغيب الأمصار الكبيرة، ومع غيابها تغيب مرفقاتها من ازدهار للصنائع والعلوم والآداب على أشكالها، والترف والفن.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ٣٥٧.

من هنا يقدّم ابن خلدون تفسيراً لتقدّم المشرق العربي، مقارنة بالمغرب العربي، في بداية انتشار الإسلام، علماً أنَّ الأمور اليوم باتت مختلفة تماماً عمَّا كانت عليه في تلك الحقبة الزمنية.

بيد أنَّ المهم في الأمر هو أنَّ ابن خلدون يلجأ إلى منهجيّة تفكير منطقيَّة، عقلانيَّة وموضوعيَّة، لتفسير الظاهرة الاجتماعية التي يستهدفها بملاحظته السوسيولوجيَّة، بحيث إنَّ **إشكاليَّته السببية التاريخية** في العمران بدَت له مناسبة لتفسير غياب المدن والأمصار، وقلَّة الصنائع والعلوم والمعارف في بلدان شمال إفريقيا في زمن ما من عمرانها البشري.

ثانياً: الإشكاليّة الوظيفيّة

أُذكّر بداية أنَّ ابن خلدون كان عالِماً، كما أنَّه كان فقيهاً، وقد لمع في المجالَين، ففي الثاني بلغ مرتبة قاضي قضاة المالكية في القاهرة وأُعيد تثبيته في هذا المنصب أربع مرّات. أمَّا في العِلم، فكما تبيَّن في الفصول السابقة، كان طليعياً ومُبدعاً أيضاً، علماً أنَّه، عندما كان يكتب في علوم العمران البشري (وهو ما يقابل العلوم الإنسانية والاجتماعية اليوم في الجامعات الحديثة) لم يخلع عن أكتافه ثوب الفقيه، بل لبس معه ثوب العالِم، ولم يرَ في الأمر لا نقص للعلم ولا نقص للفقه.

لذلك لم يخف منه فقهاء السلطان العثماني في إسطنبول، بل بادروا إلى التعريف به من قِبَل العرب، واستيحاء منه أفكار علميّة مفيدة في شأن إدارة السياسات الاجتماعية في السلطنة عندما بدأوا يخافون عليها من الترهّل وبلوغ الطور الخامس من أطوار المُلك. لكن ذلك لم يحدث، كما نعلم، لكنَّنا لا نعرف بالتحديد تأثير صاحب **المقدّمة** فكرياً في الأمر، بخاصة بعد تعميم وتبنّي دوائر الديوان السلطاني وفروعها وموظّفيها لـ "دائرة العدالة" التي قدَّمها ابن خلدون كمرشد للسلطة التقليدية منذ غابر الأزمان.

يبقى أنَّ الثقة التي سلَّفها الفقهاء العثمانيّون للأفكار والمعالجات والتفسيرات الوضعيّة التي كان يسوقها ابن خلدون لم تتزعزع وما أزعجتهم البتَّة، بل قوبلت بالترحيب، بحيث إنَّهم حيّوا بشخصه زميلاً لهم وعالِماً في أحوال العمران البشري في الآن معاً.

وهو، بالمناسبة، أمر يُشير إليه ابن خلدون من ضمن قناعاته الراسخة، حيث يرى أنَّ "المقاصد الشرعيّة في الأحكام كلّها مبنيّة على المحافظة على العمران"[٧]. ولذلك نراها تُحظّر الزنا الذي يُفسِد النوع وكذلك القتل، وأيضاً الظُلم الذي يؤذِن بخراب العمران المُفضي إلى فساد النوع بدوره.

لذلك لا يرى ابن خلدون وجود أي تعارض بين الدين والعمران البشري، وتالياً مع علم العمران البشري الذي تكون غايته المحافظة على هذا العمران. هذه النقطة هامَّة لأكثر من اعتبار.

الاعتبار الأول هو أنَّه، ضِمن فهم ومعايشة ابن خلدون للعمران البشري مشرقاً ومغرباً وأندلسياً، فإنَّ الدولة (بمعنى السلطة السياسية العليا) تستفيد من حضور الدين في المجتمع. وهذه فكرة سترد لاحقاً عند إميل دوركايم الذي يعتبر أنَّ الدين هو مؤسسة اجتماعية كبرى، مثلها مثل المؤسسة التعليمية والمؤسسة العسكرية. فكلّها تفيد في إنجاح قيام الدولة الوطنيّة.

من ناحيته، لخَّص ابن خلدون الأمر في عنوان للفصل الخامس من القسم الثالث من كتابه حيث نقرأ: "في أنَّ الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوّة على قوّة العصبية التي كانت لها من عددها"[٨]. فهو يُقرّ بهذا المبدأ ويذهب إلى تدعيمه بأمثلة عدَّة، فالدولة التقليدية بحاجة إلى الدعوة الدينية لمضاعفة قوة حضورها الاجتماعي ومشروع عمرانها في الحرب، كما في السلم.

بيد أنَّه يُشير في الفصل الذي يليه مباشرة، إلى الشقّ الآخر من المعادلة مُعنوناً: "في أنَّ الدعوة الدينية من غير عصبيّة لا تتمّ"[٩].

---

(٧) المصدر نفسه، ص ٣٩.
(٨) المصدر نفسه، ص ١٥٨.
(٩) المصدر نفسه، ص ١٥٩.

ماذا يعني ذلك؟ يعني أنَّ الدعوة الدينية تحتاج في المجتمعات التقليدية إلى مؤازرة لعصبيّة قبيلة تبادر إلى اعتمادها. فالدولة، كمؤسسة سياسية كبرى، تحتاج إلى الدين كمؤسسة اجتماعية كبرى، والعكس صحيح.

كما أنَّ لجوء صاحب **المقدّمة** إلى مفهوم العصبيَّة، المرادف للقبيلة في الفهم العام السائد في عصره، لا يبدو له غير طبيعي، ذلك أنَّنا في زمن دولة المُلك أينما كان، وجميع صيَغ الدولة في العالم العربي والعالم الأوروبي مبنيّة كلّها على صيغة ركيزتها الأساس دولة للمُلك، ولا شيء سواه.

من هنا إن أردنا أن نفهم ما يقصده ابن خلدون، علينا أن نضع كلامه ضمن الزمن الذي كتب فيه عمله. فهو قارب الظاهرة الاجتماعية الدينية بوقائعها الميدانية ومعطياتها التاريخية المعروفة. وهنا أذكّر بأنَّ الشِعار الأبرز في زمن الحرب الداخلية التي حصلت في فرنسا بين الكاثوليك والبروتستانت بين عامي ١٥٥٦ و١٥٩٥ كان: "ملك واحد، عقيدة واحدة، قانون واحد" (Un roi, Une foi, Une loi).

بالنسبة إلينا، يُشير كلّ ذلك إلى أنَّ ابن خلدون، الفقيه والعالِم، يتعامل مع الموضوع على قاعدة منظور ميداني على مبدأ النسبية الاجتماعية، أي أنَّه لا يحاول أن يطير بالموضوع إلى المثاليّات العليا، مُتجنّباً الإشارة المسؤولة إلى ميدانيّاته وتجلّياته البشرية في واقع الحياة اليومية والعملية.

إنّه يُجلّ ويُقدّس ويحترم الشريعة ويلتزم بكلّ الأحكام التي تصدر عنها، واجداً فيها خيراً للعمران البشري، إلا أنَّه كالديك الذي لا ينام إلا من عين واحدة، فهو يُبقي تفكيره العقلاني حاضراً على الدوام في التحليل والتفسير. وهذا ما يوصلنا إلى جوهر **الإشكالية الوظيفية** التي سيعتمدها في مقاربته لظاهرة استوقفته بقوّة، فجعلته يطرح سؤالاً بحثياً لم يجرؤ أحد سواه على طرحه من قبله: "ما الذي ربط بين الدين والعصبية في صدام قبيلتيّ زناتة والمصامدة في المغرب؟

ـ في خضمّ توقّفه العلمي أمام حضور الدعوة الدينية الحاسم في المعركة الحربية إبّان الحروب التي خيضت في معارك القادسية واليرموك، وتفحّصه لهذا الموضوع

الكبير، يعمد ابن خلدون إلى تقديمه لقارئ **المقدّمة** ما نُسمّيه اليوم، باللغة الأكاديمية، دراسة حالة (monography)، حيث نقرأ عنده ما يأتي:

"تغلب الدولة مَن كان تحت يدها من العصائب المتكافئة لها، أو الزائدة القوة عليها، الذين غَلَبَتهم بمضاعفة الدين لقوّتها، ولو كانوا أكثر عصبيّة منها وأشدّ بداوة.. وأعتَبِر هذا في الموحّدين مع زناتة، لمّا كانت زناتة أبدى من المصامدة وأشدّ توحشاً. وكان للمصامدة الدعوة الدينية بأتباع المهدي، فلَبِسوا صبغتها، وتضاعفت قوة عصبيّتهم بها، فغلبوا على زناتة أولاً واستتبعوهم، وإن كانوا من حيث العصبيّة والبداوة أشدّ منهم. فلمَّا خَلوا من الصِبْغَة الدينية، انتفضت عليهم زناتة من كلّ جانب، وغلبوهم على الأمر، وانتزعوه منهم. والله غالب على أمره"(١٠).

يتوقَّف بدايةً ابن خلدون في هذه الفقرة من كتابه، كما في طول **المقدّمة** وعرضها، عند مفهوم تأسيسي هو العصبيّة. فهذه الأخيرة، كما سنقوم بتفصيله في الفصل اللاحق، تُشكّل قلب الدينامية الاجتماعية والنفسية النابض للعمران البشري ككلّ في المجتمعات الوحيدة التي يعرفها، أي المجتمعات التقليدية، بحيث إنَّ العصبيّة تكاد تغدو بمثابة روح العمران البشري البدوي. لذلك هو يُشدّد دوماً على "قوّتها".

ثمَّ يوقّف عند الدين كرافد للدولة حيث يَسمح "بمُضاعفة قوّتها"، ويشرح الأمر بأنَّ الدولة (أي دولة المُلك) التي تستند إلى الدين في تغلُّبها على عصبيّات قبائل متكافئة لها، أو الزائدة القوة عليها (عبر التعبئة التي تتيحها الدعوة الدينية) ستتفوَّق عليها، حتى لو كانت هذه القبائل المُنافسة لها أشدّ وأعرق بداوةً منها.

بهذا المعنى، وعلى البارد، يقوم ابن خلدون باستنبات معادلة نظريّة مفادها أنَّ العصبية القَبَليَّة قوة لا تُقهر بذاتها، نظراً إلى رابطة الدم والنَسَب التي توفّرها لأهليها، فتجعل منها لُحمة اجتماعية ونفسية وسياسية تربط بين أهلٍ (ضمن جماعة متماسكة ومغلقة) يُدافعون عن أنفسهم ومصالحهم بالاستماتة، بحيث إنَّ رابطة الدم ذات الجذور

(١٠) المصدر نفسه، ص ١٥٨.

الأقدم في التاريخ الإنساني، تصحبها العصبيّة في صيغتها القَبَليَّة والعشائرية الأقوى والأشدّ تجذّراً حتى ظهور الدعوة الدينيّة.

هنا تنكسر المُعادلة الأولى، العصبيّة القَبَليَّة الصرفة، إن صحَّ التعبير، ويُضاف إليها عنصر إيمانيّ لم يكن من أصلها في البداية. فالعصبيَّة القَبَليَّة الصرفة لطالما قامت على عنصر معنوي وأرضيّ، ضمن رابطة الدم الدفاعيَّة الموروثة عن الأزمنة الغابرة، الأفقيّة والمادّية. أمَّا العصبية القَبَليَّة، عند إضافة الرابطة الإيمانيَّة عليها، فتغدو عند ابن خلدون، من صنف مختلف يحوّلها إلى رابطة دم ودين.

ومن هنا تصير الشحنة العصبية فيها مُضاعفة، ذلك أنَّ الاستماتة فيها لم تعد مرتبطة بغنيمة يستفيد منها أفراد الجماعة على الأرض، ضمن أسوار القبيلة، بل تتحوَّل إلى كسب سماوي رمزي ينتظر الشهيد في الجنَّة، تحت سقف الأمة، المُخترقة إيمانياً للقبائل كلّها، أي أنَّ التحليل الخلدوني يقوم بإنشاء عتَبَتَيْن للعصبيَّة، إحداهما قَبَليَّة والأخرى دينيَّة، مُميّزاً بين خصائص الأولى ومميّزات الثانية. وكي تبدو الصورة أوضح، يستعين بما حدث في الصراع بين قبيلتي زناتة والمصامدة في المغرب.

بعد هذا التصنيف الأوّليّ، الهام منهجياً ولكن الناقص، يُمعن ابن خلدون في الموضوع، فيُلامِس، ثمَّ يكتشف سرّ الظاهرة الاجتماعية، فيُعطيها تفسيراً اجتماعياً من دون المساس بجوهر الدين والإيمان.

كيف ذلك؟

يعود إلى حادثة تاريخيَّة تتعلَّق بالصّدام الذي قام ذات يوم بين قبيلتي زناتة والمصامدة في بلاد المغرب التي يعرفها ويعرف شعوبها تمام المعرفة، فيُلاحظ سوسيولوجياً أنَّ ما حصل إذّاك يختلف عمّا كان مألوفاً من ذي قبل، حيث إنَّ القاعدة المعهودة كانت تعتبر أنَّ القبيلة الغالبة في المعارك تجيء دوماً لمصلحة القبيلة "الأشد بداوة"، وبالتالي الأعرق عصبيّة والتحاماً واستماتة. وكانت قبيلة زناتة من هذا الصنف، لكنَّها، عندما هاجمتها قبيلة المصامدة تغلَّبوا على زناتة واستتبعوها.

ويشير هنا ابن خلدون إلى أنَّ المصامدة ما كانوا ليتمكّنوا من ذلك لولا أنَّهم لم يعمدوا إلى مُضاعفة قوّة عصبيّتهم باتباع الدعوة الدينية المهديّة، "فلبسوا صِبْغتها، وتضاعفت قوة عصبيَّتهم بها، فغلبوا على زناتة أولاً واستتبعوهم، وإن كانوا من حيث العصبيّة والبداوة أشدّ منهم".

يستوقفنا هنا مفهوم "الصِبْغة الدينيَّة" ويُحيّرنا بعض الشيء في الوقت عينه، فهو غير وارد في مؤلّفات ذلك العصر أو العصور التي سبقته. المفهوم المذكور ليس مجرَّد صورة مجازيّة يُطلقها كاتب من منطق وحي أدبيّ، بل إنَّ المطروح هو مفهوم سوسيولوجيّ مُبتكر استخرجه صاحب **المقدّمة** من ملاحظة حقليّة دؤوبة. وما يؤكّد الأمر هو استخدامه مرَّتين له في الفقرة نفسها التي أتينا على ذكرها آنفاً، إذ يُتابع ابن خلدون كلامه قائلاً: "فلمّا خلوا من تلك الصِبْغة الدينيّة انتفضت عليهم زناتة من كلّ جانب وغلبوهم على الأمر وانتزعوه منهم".

بإمكاننا أن نفسّر خطوة ابن خلدون الفكريّة هذه على مستويَيْن: على المستوى الأول، هي خطوة فكريّة متقدّمة غير قابلة للدحض لأنَّها تقوم على وقائع اجتماعية-سياسية ملموسة، منها ما حصل قبل اعتماد المصامدة للدعوة الدينية، والمستوى الثاني بعد تخلّيهم عنها، حيث إنَّ المبادرة الأولى جلبت لهم النصر، أمَّا الثانية فالهزيمة، مع مفصل أساس يتمثَّل بالتزامهم بدعوة دينية معيّنة، ثمَّ التخلّي عنها.

وقد حصل الأمر إرادياً في المرَّتَين، حيث جاء الأمر واعياً في الدخول، وواعياً أيضاً في الخروج، بحيث من الممكن التوقّف عند هذا الحدّ في التحليل ورمي التفسير على المصلحة فقط لتفسير الظاهرة المذكورة، ولكنَّا قَبِلنا منطقياً بالأمر، فالقبائل البدويّة عبر العالم أجمع والتاريخ البشري كلّه كانت تبحث دوماً عن تأمين مصالحها الماديّة والآنيَّة في المقام الأول. لذلك ذهب أصحاب الشوكة من قبيلة المصامدة الواسعة إلى الدعوة الدينية من منطلق مصلحتها بها، وبغرض الاستقواء بها على قبيلة زناتة الأكثر توحّشاً وشراسة.

غير أنَّه عند تغيّر وجهة مصالحها وتخلّيها عن الدعوة الدينية، عادت الأمور إلى المعادلة القديمة والأولى، أي قبيلة ضد قبيلة، فانكسرت مفاعيل المعادلة الثانية، أي قبيلة + دعوة دينية ضد قبيلة. فكانت النتيجة ضياع الغُلب على المصامدة وانقلابه عليهم.

بيد إنَّ ابن خلدون، بتقصّده استخدام مفهوم الصِبْغَة الدينية يذهب أبعد من التفسير الأوليّ، السوسيولوجيّ البحت، لينتقل إلى تفسير نوعي ومعرفي أعمق للظاهرة التي سردها لنا ببلاغة لافتة.

فتشديده على الصِبْغَة الدينية وأنَّ قبيلة ما قد لبست هذه الصِبْغَة، يسير إلى موقف فكري من هذه العملية. فاعتماد الدعوة الدينية جاء هنا، مصلحياً، برّانياً، لا إيمانياً، والانسحاب منها بعد الحصول على "البغيّة" يؤكّد زيف الخطوة. لذلك يقوم هنا عالِم الاجتماع-الفقيه ابن خلدون بتوصيف الظاهرة الاجتماعية أولاً، ثمَّ بإصدار حُكم مبرم عليها. ما حصل مع المصامدة مُستهجن من قبله ومرفوض معنوياً. لذلك لا يعدو كونه صِبْغَة، لا دخولاً حقيقياً في الإيمان الديني.

ومن هذا المنطلق بإمكاننا أن نعتبر أنَّ ابن خلدون هو مَن أشار إلى ما يُعرف اليوم بالتوظيف السياسي للدين، رافضاً اعتبار الدعوة الدينية مجرّد عبّارة لبلوغ أهداف سياسية.

كما أنَّه، بهذه الخطوة وهذا المفهوم الدّال الجديد قد فصَلَ بين الدين كإيمان والدين كعصبيّة. فالموقف الثاني إنَّما يوصل صاحبه عاجلاً أو آجلاً إلى الهلاك.

أوَلا يرِد في "الحديث الشريف"، كما ينقله ابن منظور في معرض شرحه لمصطلح العصبية في **لسان العرب**: "ليس منّا مَن دعا إلى عصبيّةٍ أو قاتل عصبيَّة"؟

الفصل التاسع

المفتاح المركزي الخلدوني

العصبيَّة هي المفهوم التأسيسي لنظريّة العمران البشري الخلدونيّة، كما هي مفتاحها المركزي المنهجي. من هنا لا مجال لفهم علم العمران الإنساني الذي وضعه صاحب **المقدّمة** من دون إعطاء العصبيّة حقّها.

لذلك أجد أنَّ ما دفعني إلى كتابة هذا الفصل يرتبط بمسألتَين:

ـ الأولى هي مركزيّة هذا المفهوم وصلاحيّته في أن يكون بيد كلّ باحث وباحثة في العالم العربي والشرق الأوسط وجميع البلدان في العالم التي تضمّ مجتمعات تقليديّة أو نيو-تقليديّة، مفهوماً إجرائياً سوسيولوجياً حقيقياً يُساهم في ضبط بوصلته "الغوص" بمعناه الخلدونيّ.

في هذا الصدد، سنقوم بعرض بعض من حالات لا تُحصى ولا تُعدّ تصحّ فيها المُقاربة العصبيّة في المجالَين الثقافي والاجتماعي، مستوحاة من وقائع ميدانيّة نعيش في خضمّها من دون أن نفهم بالضرورة مغزاها الأبعد أو منبعها الأصليّ، ذلك أنَّ العصبيّة فيروس نائم في عمق وعينا النفسي والاجتماعي الجَمعيّ.

ـ الثانية هي أنَّ العصبيّة، كنظريّة، قادرة على إماطة اللثام راهناً عن ظاهرات مجتمعيّة عربية كبرى تنتشر في مجتمعاتنا وبين جماعاتنا، علماً أنَّ هذه الظاهرات تستفيد من غطاء كثيف من الأعراف وطرائق التفكير والتخطيط والتنفيذ التي لا تُعلن مقصدها كي تبقى بعيدة عن المُساءَلة.

فكيف لنا أن نبني شباباً مستقبلياً عربياً واعياً ومسؤولاً إن لم نُغادر إرادياً فضاءات المسكوت عنه في توجّهاتنا وخياراتنا ونظرتنا إلى أنفسنا كما إلى العالم الخارجي والآخرين؟

فابن خلدون يستطيع أن يساعدنا على خطو هذه الخطوة في ما أتحفنا به من رؤى سوسيولوجيّة سبّاقة مبنيّة على عقلانيّة التعامل مع الظاهرة الاجتماعية ككلّ. صحيح إنَّه لم يقدّم لنا كل شيء، ولكن كيف له أن يقوم بذلك في زمن كانت دولة المُلك فيه الأفق المجتمعي والمعرفي الأوحد المُتاح؟ ولكن من الصحيح أيضاً أنَّ مسؤوليّة استكمال ما بدأ به ملقاة اليوم على أكتافنا نحن، وتتحدّانا.

أولاً: مسارات المفهوم

تأصيلاً للمفهوم، نقول إنَّ أول ذكر فكريّ جاء على يد اليعقوبي عام ٩٠٢. ففي كتابه **مُشاكلة الناس لزمانهم وما يغلب عليهم في كلّ عصر**، في معرض استعراضه لسيرة سوسيولوجيّة مختصرة لواحد وثلاثين من خلفاء المسلمين نقرأ ما يأتي:

"١٥ـ وكان مروان بن محمّد بن مروان بن الحَكم (٧٤٤ - ٧٥٠)، فكان في أيّامه كلّها في حروب، إلا أنَّه أول خليفة أظهر العصبيّة وأوقعها في الناس"[١].

وفي دراسة وتحقيق لافتَين يكتب عالم الاجتماع السعودي الشاب عبد الرحمن الشقير: "يقصد المؤلّف العصبيّة القبليّة. وكانت تحظى باهتمام شعبي كبير. وكان الشعراء هم الأداة المحرّكة لها شعبياً، والمؤلّفون هم أداتها الفكريّة.

ويروي المسعوديّ أنَّ العصبيّة نشأت بين الشعراء في المفاضلة بين النزاريّة واليمانيّة، أو بين العدنانيّة والقحطانيّة، فانحاز الخليفة مروان بن محمد إلى النزاريّة،

(١) أحمد بن إسحق اليعقوبي، **مُشاكلة الناس لزمانهم**، دراسة وتحقيق عبد الرحمن عبد الله الشقير (بيروت: منشورات جداول، ٢٠١٩).

ممَّا جعل اليمانيّة ينحازون إلى الدعوة العبّاسيّة. فكانت أحد أبرز أسباب سقوط الدولة الأمويّة (المسعوديّ، **مروج الذهب**، ج ٣، ص ١٩٣)"[٢].

من الواضح هنا أنَّ العصبيّة كانت ترتدي طابعاً معرفياً وسياسياً قَبَليّاً. فهي كانت تنطلق على المنابر وفي المجالس من قصائد شعراء يطير كلّ واحد منهم بقبيلته وجماعته إلى فضاءات التفاخر والتكابر والاستئثار بحق العظمة على نحو حصري، على خلفيّة غُلب سياسي رمزي، ذلك أنَّ كل قبيلة، كبيرة أكانت أم صغيرة، غالِبة أكانت أم مُستَتْبَعَة، كانت تعتبر أنَّ المُلك من حقّها في الوقت المناسب وعند تبدّل موازين القوى وأطوار المُلك في يوم من الأيام.

لذلك كانت قصائد الشعراء تؤجّج العواطف وتستنفر أهل العشائر والقبائل كافّة، الغالِب والمغلوب منها، وتعبئتها ضدّ بعضها البعض حتى تنشأ بين أهلها الخصومات والصدامات التي لا تنتهي، فتكون النتيجة في آخر الأمر تفتّت اللُحمة الاجتماعية وتفكّك المجتمع وتداعي وحدة وتواصل العمران البشري. وفي "سورة الشعراء"، في **القرآن الكريم**، أبلغ ما يُمكن أن نقرأه في هذا الصدد.

أمَّا ابن منظور، صاحب كتاب **"لسان العرب"** الذي أبصر النور عام ١٢٩٠، فقد بقي ضمن الفضاء نفسه، إذ قدَّم العصبيّة على أنَّها "أن يدعو الرجل إلى نصرة عصبيّته، والتألّب معهم علة مَن يناوئونهم، ظالمين كانوا أو مظلومين"، وبذلك أبقى التأصيل القَبَليّ البحت الذي كان قد اعتمده اليعقوبي من قبله، لا بل سوَّى بين العصبيَّة والقبيلة، مُعتبراً أنَّ الأولى تعني الثانية.

كما أنَّ في تأصيله للمصطلح عاد إلى "العَصَبَة" مُعتبراً أنَّ هذه الأخيرة تعني "الأقارب من جهة الأب، لأنَّهم يعصبونه ويتعصَّب بهم، أي يُحيطون به ويشتدّ بهم"، بحيث بقي تعريف ابن منظور تحت سقف العشيرة كنواة تأسيسية للقبيلة وكمرجعيّة بطركيّة في الارتباط والانتظام الاجتماعي والنفسي للجماعة البشرية الصغرى.

---

(٢) المصدر نفسه، ص ٩١.

مع ابن خلدون، اعتباراً من عام ١٣٧٥، تختلف الأمور نوعياً، إذ يغدو تعريف **المقدّمة** تعريفاً مَلِكاً، صلباً ومتنوّع التجلّيات، يطال ويُعنى بجميع أوجه وأطوار العمران البشري الأوسع.

فالتعريف الخلدوني، بهذا المعنى، أعمق وأغنى بكثير مما جاء في التراث الثقافي السابق له. فقد غدت العصبيّة مع ابن خلدون مفهوماً عمرانياً بامتياز، الأمر الذي أبعدها عن أمرَين:

ـ **الأول**، هو اعتبار أنَّها منظومة سلوكيّة ترتبط بالبنية الاجتماعية القَبَلِيَّة فقط، وأنَّ انتماءها المعرفي يقف عند حدود المجتمعات ذات التركيب القَبَليّ. وهذا فخّ يقع فيه السواد الأعظم من المثقفين العرب المعاصرين الذين يكتفون بتبنّي التعريف الأجنبي للعصبيّة معتبرين إيّاه مجرَّد (tribal instinct)، أي نعرة قَبَليّة ليس إلا، حيث إنَّ ابن خلدون سيدحض هذا التقصير في فهم جوهر المفهوم بربط العصبية بالعمران الحضاري البشري ككلّ، الأمر الذي سيجعل العصبيّة مفتاحاً معرفياً مركزياً لتفكير وسلوك أهل البوادي كما أهل الحضر على السواء، في العالم العربي ولكن أيضاً أينما كان عبر الحضارات العالمية الأخرى، لكونها جميعاً نابعة من منشأ عشائري وقَبَليّ واحد كما يذكّرنا بذلك على الدوام علماء الأنثروبولوجيا.

ـ **الثاني**، هو الحصر الخاطئ والشاسع لمفهوم العصبيّة بمجتمعات ماضية انقطعت وذهبت مع الريح. وهذا موقف لطالما اصطدَمْتُ به عندما بدأت أكتب في العصبيّة، حيث قام اليساريّون، كما القوميّون، من ذوي الثقافة الحزبية العربية باستهجان ما كنت أُشير إليه، نافين عن العصبيّة راهنيّتها في طرائق التفكير والسلوك في العالم العربي المعاصر، لمجرّد أنَّ واضعها كان ينتمي إلى مجتمعات قائمة قبل سبعة قرون.

كانت حجَّتهم في هذا الصدد أنَّنا بتنا ننتمي اليوم إلى عصر حديث أو معاصر أو جديد (وهنا كانوا يضيعون في اختيار الصفة المناسبة، ويتعثّرون في غبارهم الأيديولوجي). بيد أنَّ الأبحاث السوسيولوجيّة الجادَّة كانت ولمّا تزل

تبيّن أنَّ العصبيّة لم تُغادر ربوعنا بعد، لأنَّنا لم نقم بما قام به الغربيّون من تطليق إبيستمولوجيّ لها في أعقاب ثوراتهم الثلاث: الثقافيّة (مع عصر النهضة الأوروبية في القرنين الخامس عشر والسادس عشر التي أطلقت، في الأدب والفن، حركة (humanism)، ثمَّ السياسية (مع الثورة الفرنسية التي أطلقت فكرة الفرد الحرّ في شرعة حقوق الإنسان والمواطن التي اعتمدتها وعمّمتها بعد آب/أغسطس ١٧٨٩)، ثمَّ الصناعيّة (مع قيام الثورة الصناعية التي اعتمدت العقلانية والوضعية مُرتكزاً لتقدّم المجتمعات الحديثة).

لذلك يبدأ اليوم وعي عالِم الاجتماع العربي الجديد بتبييء منطلقات المعرفة التي تسود داخل المجتمعات العربية المعاصرة الساعية إلى التحديث، لكن تحت سقف العصبيّات الموروثة عن الأسلاف، فيما لا زالت دستوراً لحياته اليومية والعملية، على نحو مُدرَك، كما على نحو غير مُدْرَك.

وقد لاحظ، في هذا الصدد، عالم النفس مصطفى حجازي "أنَّ العصبيّة، على اختلاف ألوانها، راسخة في تطوّر الجنس البشري (ما قبل الصناعي)، وأنَّ التحوّل إلى المجتمع المدني القائم على المؤسسات، والفردية القائمة على الكفاءة الإنتاجية، هو من ثمار الثورة الصناعية وما واكبها من ثورة ثقافية وثورة على صعيد تحوّلات المجتمع الإنساني"[٣].

كان ابن خلدون منخرطاً عيشاً وفكراً وروحاً في زمنه، ولذلك فقد عاش كتابة **المقدّمة** على نحو استعادة لكلّ تجاربه وقراءاته وملاحظاته في هذا الفضاء الأوسع الذي أسماه العمران البشري، فارتقى بأفكاره إلى أقصى ما استطاعه في عصره.

من هنا، وجد أنَّ ما يُحرّك هذا العمران وأشكال الوعي البشري، صعوداً أو هبوطاً، تقدّماً أو استكانةً، إبداعاً أو جهلاً، إنَّما هي فكرة مركزيّة: **العصبيّة**. فعمل على

(٣) مصطفى حجازي، **العصبيّات وآفاتها - هدر الأوطان واستلاب الإنسان** (الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٩)، ص ٧٠-٨٠.

استكشافها وحصرها وفهم طباعها وطباع مَن تعامل معها في التاريخ، كما في حياته العملية والمعاصرة.

وحيث إنَّه وجدها في أكثر من مجال، على امتداد كتابه، فقد تنوّع وترقّى شرحه لها أكثر في كلّ فصل تناولها فيه. وتجدر الإشارة إلى أنَّه استخدم هذا المفهوم في **المقدّمة** ١٩٩ مرّة، لذلك فإنَّ التعريف الأكاديمي، الصافي والتام، الذي بتنا نحن معتادين عليه في الكتب المدرسية والجامعية غائب عنده، حيث إنَّه يتوزّع على حقول عدّة، كما على استخدامات متلاحقة ومتناسقة تصبّ كلّها في منطق واحد وتتكامل فيما بينها لمن يُتابعها بصبر وهدوء.

فلو سألنا مما تتكوّن العصبيّة؟ يأتينا الجواب في فقرة شديدة البلاغة يقول فيها ابن خلدون:

"المُغالبة والمُمانعة إنَّما تكون بالعصبيّة لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه"(٤). كما يأتينا استكمال للفكرة مع قول ابن خلدون بإيجاز لافت: "إنَّ الغاية التي تجري إليها العصبيّة هي المُلك"(٥). إذاً على مستوى جريان حياتها، تكون العصبيّة مُرتبطة بالمُلك، أي بالاستئثار بالسلطة. وهي، في بلوغها لهذا الأفق الأبعد، إنَّما تُعكّز على المُغالبة (العسكريّة)، ثمَّ المُمانعة (السياسية) بعد تحقيق النصر والاستحواذ بالبغيّة.

بيد أنَّ هذه العملية العسكرية والسياسية تعتمد في الأساس على آليّات اجتماعية ونفس-اجتماعية تتجسَّد في النعرة والتذامر والاستماتة.

فالجماعة العصبية تؤسس لُحمتها على نعرة (من نعير، أي من صوت حاد يخرج من عمق الخيشوم) يستنفر بصراخ جميع أعضاء الجماعة، يأتي بعدها مباشرة التذامر (وهو التجمّع الغريزي والفوري للاطلاع على الحدث والتسلّح بالموقف الجماعي

(٤) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٥٤.
(٥) المصدر نفسه، ص ١٣٩.

الواجب اتخاذه منه)، وأخيراً يتقرَّر الهجوم على المُعتدي، أو على العدوّ المرسوم في كلمة صاحب الشوكة في الجماعة ومقاتلته حتى الموت بالاستماتة، "كل واحد منهم دون صاحبه"، أي أنَّ الدفاع عن الجماعة العصبيّة نفسي واجتماعي وروحيّ على حدّ سواء (من هنا شِعار: "بالدم! بالروح! نفديك يا فلان")، وعلى كلّ فرد أن يتحمَّل لوحده، دون صاحبه، هذا القرار المصيري الأقصى.

هكذا تكون العصبيّة، كما هي مفهومة ومعيشة، كلٌ متكامل. من هنا، فإنَّ غايتها هي سياسية، إلا أنَّ مساراتها الحياتية والعمليّة هي نفسيّة واجتماعية في الأصل. هي فهم شامل (comprehensive) للذات والدنيا، والخارج والداخل، والأنا والآخر، والأنا والنحن، والسلطة والمادة والروح، بحيث لا يُمكن فصل عنصر من هذه العناصر عن المُكوّنات الأخرى، ذلك أنَّها تسير مع بعضها البعض، بتكامل، في ذهن حامل العصبيّة. من هنا قوّة العصبيّة الهائلة على نقل الجبال من مكانها.

ومن هنا أيضاً تفوّق العصبيّة على الأيديولوجيا. فالأيديولوجيات هي من إنتاج الأزمنة الحديثة، وتقوم على الإقبال الفردي على تبنّي فكرة ضمن مشروع فكري متكامل على قاعدة خيار حرّ وعقلاني يحتمل التحفّظ.

أمَّا العصبيّة، فهي تقوم على إقبال جماعي على الالتزام بموقف تُمليه مصلحة الجماعة نفسياً واجتماعياً ووجودياً، من دون تحفّظ، وهو التزام بسلّة من التوجيهات المسبوكة والناجزة تشترط على صاحبها الإيمان الوجودي بها، لا الاقتناع الفكري بها فحسب.

لا يُناقش صاحب العصبيّة إيعازات هذه الأخيرة، لأنَّه يثق بها ثقة عمياء بصحّتها وصوابيّتها، فهي مقعّرة في وعيه أباً عن جدّ، ولا حاجة إلى إعادة النظر فيها. ولأنَّها على هذا النحو فهي مريحة، لأنَّها تختصر عمليّات التفكير وقراراتها على صورة تعاليم واستخلاصات حكيمة لبقاء وديمومة الجماعة.

لذلك تغلَّبت العصبيّتين القوميّة الروسية والدينيّة الأرثوذكسية على الأيديولوجيّات الشيوعيّة في الاتحاد السوفياتي السابق، على رغم استحكام الأيديولوجيا الماركسية- اللينينيّة بالسلطة في هذه البلاد على مدى سبعين سنة متتالية.

نُشير أخيراً في سياق نظريّ بحت، إلى أنَّ ابن خلدون الذي يُقرّ بحضور العصبيّة الفاعل والمُستدام في حياة الشعوب التقليديّة والجماعات القائمة فيها، هو غير مُقتنع إبيستمولوجياً بمرتكزها. فهو يقول في فصل يحمل عنوان "في أنَّ العصبيّة إنَّما تكون من الالتحام بالنَسَب أو ما في معناه": "إنَّ النَسَبَ أمر وهميّ، لا حقيقة له، ونفعه إنَّما في الوصلة والالتحام"[٦].

ما الذي يعنيه ذلك؟ وهل أنَّ هذا القول ينمُّ عن تناقض في فكر صاحبه الذي يُشكك في المساحة المعرفيّة التي يحتلّها النَسَب (النَسَب أو ما في معناه)، ثمَّ يصدر حُكماً قاطعاً فيه (النَسَب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له)؟

لا تناقض البتَّة في الأمر، إذ إنَّه يُشير إلى تعامل إجرائي ميداني مع مفهوم يرى إنَّه فاقد المُرتكز الإبيستمولوجي، لكن حيّ يُرزق في الوعي الجَمعيّ وأهل العمران البشري الراهن. فهو يتمأسف نظرياً معه من دون أن يتجاهل ضرورة التعامل معه واستخدامه في تحليل وتفسير الظاهرة الاجتماعية.

تماماً كما يفعله اليوم باحث شاب في علم الاجتماع، يتناول مفهوم الاستعمار في تحليله لمخلّفات سلسلة طويلة من الوقائع التي تنتمي روحاً إلى هذا الطور من الحكم السياسي الأجنبي، من دون أن يؤمن بالاستعمار كمشروع، ولا بالاستعماريّة كنظريّة يقوم عليها (colonialism).

يتعامل ابن خلدون مع هذا المفهوم المركزي في كتابه تعاملاً واقعياً، لا تعاملاً طوباوياً. وهو يقوم بذلك بعقلانيّة مشابهة لتلك التي لجأ إليها في سياق كلامه مع "الصِبغَة الدينيَّة" التي تُرافق أحياناً الدعوة الدينية.

---

(٦) المصدر نفسه، ص ١٢٨ - ١٢٩.

لا يغشّ بالمفاهيم، تماماً كما أنَّه في مطلع كتابه لا يغشّ بالتاريخ، حيث يبقى تعامله مع الوقائع رهن ملاحظاته السوسيولوجية، من دون مُساومة، كما أنَّ تعامله مع المفاهيم يبقى هو أيضاً رهن من خلال التحكيم العقلاني الذي يخضعهم له، وهذا شأن لم نره عند سواه من كتّاب عصره. بل هو وحده مَن تعامل مع الكتابة الاجتماعية كمفكّر ودارس حقيقي.

ثانياً: مُتلازمة العصبيّة وتجلّياتها الميدانية اليوم

رأينا أنَّ العصبيّة تقوم اليوم على متلازمة النعرة والتذامر والاستماتة، فهذه هي النتيجة. لكن كيف نصل إليها، وكيف تدخل إلى الوعي الجَمعيّ لأفراد الجماعة البشريّة، فتغدو بعد ذلك بمثابة برنامج حاسوب عقل الإنسان؟ وكيف تنتقل لاحقاً إلى سلوك الأفراد في حياتهم اليومية والعملية؟

هذه الأسئلة الإشكاليّة التأسيسيّة دفعت إلى إجراء بحث نوعي استكشافي عام ٢٠١٩، حول التشكّلات الأولى لمفهوم العصبيّة في ذهن الإنسان العربي، فور إبصار الطفل النور في أحضان أسرته، ثمَّ الخضوع لتنشئته الاجتماعية الأولى والتأسيسية على يد والديه وأفراد الأسرة المحيطة في البيت العائلي. وقد قام هذا البحث السوسيو-معرفي المنحى[٧]، على عيّنة من ربّات وأرباب البيوت الذين يعملون في جميع الأنحاء والأوساط اللبنانية، كما من ضمن جميع الطوائف والمذاهب الدينية السائدة محليّاً (دروز، مسيحيّون، مسلمون: سنّة وشيعة) ومن كلّ الطبقات الاقتصادية ـ الاجتماعيّة التي يتكوّن منها النسيج الاجتماعي اللبناني، في إطار دراسة حقليّة تعتمد المقابلة نصف الموجّهة ومُرشداً للأسئلة.

فما الذي تبيّن لنا؟

(٧) فردريك معتوق وفادي دقناش، **التنشئة على العصبيّة** (بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٩).

ـ في تسمية الأبناء والبنات عند الولادة، تبيّن لنا أنَّ المسألة لا تحصل بالصدفة عند السواد الأعظم من الذين قابلهم فريق البحث الميداني[٨]، بل على قاعدة معايير محدَّدة.

في الماضي، كانت العائلة الممتدّة كلّها تُشارك في اختيار الاسم الأنسب للمولود/ة الجديد/ة، أمَّا اليوم فباتت المهمّة أكثر حصراً، إذ إنَّها تقتصر عموماً على الوالدين. ولا شكّ في أنَّ للحياة الحضريّة تأثير على هذا المنحى الثقافي المُستجدّ، لكنه يبقى ضمن المحافظة على التقليد.

يذهب الخيار **الأول** في التسمية إلى الإرث العائلي، لصالح الجدّ أو الجدّة عامّة، أو لصالح أحد الأقارب البارزين. والمقصود بالخطوة هذه هو التأكيد على استمرارية التواصل مع الأسلاف، وهذا الشيء جميل يمتّ إلى التعبير الرمزي بالعرفان لِما قدَّموه للأخلاف. فالعائلة قيمة لا يتخلّى عنها الوالدان، تُطبع في الوعي كما في لاوعي المولود/ة الجديد/ة بالاسم الذي يحمله/تحمله كما بالدلالة التي يرتديها هذا الاسم.

الخيار **الثاني** يذهب، من ناحيته، إلى التسميات الدينية، في خطوة تُشير إلى التمسّك برمزيّة الانتماء الديني أو المذهبي. نلمس في هذا الشأن أنَّ العُرف العائلي في التسمية هو الأقوى نزوعاً، مع لمسة أبويّة بطركيّة، إذ إنَّ أسماء الجدّ أو الجدّة الغالبان في المفاضلة هم لجهة الأب في الأسرة، مع تركيز خاص على اسم المولود الذكر البكر، انسجاماً مع هذا المنظور. كما نلمس بالتوازي نزعة لاستحضار الانتماء الديني والمذهبي في الوقت عينه في عمليات اختيار التسميات المناسبة للمواليد الجدد، ذكوراً وإناثاً.

علماً أنَّ الدلالة الأبعد في التنشئة هذه أنَّها تستتبع استعدادات ونزعة معرفية مضمرة لربط العائلي بالديني/المذهبي، ثمَّ لاحقاً بالسياسي.

---

(٨) طالب سعد، زينب زعيتر، منى مارتينوس، جان-كلود الحصري، رجاء الغصيني، عبّاس رضا، هاني لاغا، شادي أحمد.

فقد بيَّنت المقابلة في أسئلتها وأجوبتها اللاحقة مشتركات "ماذا يتعلّم الطفل عن العائلة؟". في الحضن العائلي الدافئ ترد التعابير التي تعبّر عن كيفية تعلّم محبة العائلة: فالعائلة توصف فوراً بالملجأ، توفر للفرد الأمان والأمن في أحضان جماعته الصغرى، المرتبطة بعائلة كبرى تكون حاضرة في بيئته المعيشية العامة.

فالعائلة في الوعي الجمعي عند الأهل، ثمَّ عند الأطفال، ملجأ مادّي ومعنوي يوفّر الطمأنينة داخل وخارج أسوار البيت، حيث إنَّ الأسرة النواتية - أياً كانت - هي امتداد عائلي خارجي واسع، في الحياة اليومية والعملية.

كما تكرِّر كثيراً مشتركات الإجابة أنَّ العائلة هي "الوطن الأول"، وبهذا المعنى تكتسب العائلة بُعداً وجودياً شاملاً، فيه ما يرتبط معنوياً وعاطفياً ومادياً بالأسرة، ولكن أيضاً ما يقترن بالسياسة. فالعائلة هي الوطن الصغير الذي سيتشكّل لاحقاً على أنموذجه الوطن الكبير.

يقودنا ذلك إلى وقائع معرفية، تُطلق عليها تسمية الأعراف، تنبني تدريجياً في ذهن الطفل بالتواؤم مع الوعي الجمعي، وهي تجمع بين قيم وجودية، هي الأهل والبيت والوطن، بحيث إنَّنا في حضرة تنشئة كلّانيّة تأسيسية تتكامل فيها الاستعدادات العاطفية والاجتماعية، من حيث لا يدري أصحابها، إلى استعدادات سياسية لاحقة.

وستظهر الصورة الكاملة لهذا المآل مع المشهد الثاني في التنشئة البيتية التي سترافق حياة الطفل تحت السقف العائلي.

فالوالدان هما مَن سيقوم بتأمين المبادئ الأولى للتربية الدينية للأطفال، وهما سيقومان بهذه المهمة طِبقاً للأعراف العامة التي تربّوا هم عليها على نحو عام.

كما هو منقول إلى الأطفال، التعليم الديني بدا في الحالة اللبنانية عموماً، وفي الأديان كافة، تعليماً عن الطقوس الدينية على خلفية أنَّ الانتماء الديني انتماء جوهري. فالدين موجود في هويّة الناشئة وسلوكها انطلاقاً من المحدّدات التي رسمها الأهل في البيت، والعائلة الموسّعة خارجه.

ومهما حضرت في ترسيم هذا الانتماء الديني بعض الاستشهادات المتفرّقة من الكتب المقدّسة، فإنَّ جُلّ التعليم الديني البيتي يعتمد على الالتزام بالطقوس الجماعية كترسيم لمعالم وحدود الانتماء. وفي غمرة هذا الترسيم يتبيّن أنَّ مفهومي الأهل، الـ"نحن" والآخرون، أي الـ"هُم"، يأتيان على مقام خلافي على الدوام، إذ بيَّنت الدراسة الميدانية أنَّ لا مساومة ممكنة بين الـ"نحن" والـ"هُم".

الـ"نحن" في منظور التنشئة المعتمدة في البيوت، يرتدي طابعاً خلافياً ملازماً مع ظهور الـ"هُم" عند الطرف الآخر، الأمر الذي يستعيد من حيث لا يدري الأهل معادلة العصبيّة العتيدة، حيث تكون قبيلتنا أو عشيرتنا في موقع المفاضلة المطلقة، وقبيلة أو عشيرة الطرف الآخر في موقع الخصم، بانتظار أن يتحوّل إلى موقع العدو.

وبسهولة تنتقل هذه الصورة الخلافيّة إلى مواقف صداميّة عندما يُطلب من أطفال هذه الجماعة عدم اللعب أو الاحتكاك مع أطفال من جماعة الـ"هُم"، أي من الجماعة المقابلة.

هكذا تتسلَّل تدريجياً، عبر تكرار كلمتين تبدوان بسيطتين (نحن وهُم)، إلى المسالك، كما إلى الوعي، وتؤدّي مواقف استعدادية إلى الخصومات الداخلية والأهلية، الأكثر انتشاراً في المجتمعات ذات التركيب التقليدي، كما بات معروفاً اليوم.

لذلك عندما يتوجّه الطفل بعد عدّة سنوات إلى المدرسة، ثمَّ الجامعة، يكون قد ترسّخ مفهومه للدنيا والآخرين على قاعدة غُلبيّة، حيث يقف هو في خانة الجماعة الغالِبة والأفضل والأشرف عندما يكون "أهله" في السلطة، أو رمزياً عندما يكونون خارجها (أي مؤقّتاً، طبقاً لنظرية المُلك)، فيكون عندها خارج البيت متسلحاً بتنشئة عصبيّة مُعلنة وضامرة في آن معاً، مُسْتَكْمَلَة العناصر، صلبة جداً وعصيّة على الطعن أو المُساءَلة لكونها وجوديّة ومن "الأعراف"، أي من الأحكام التي تسود الوعي الجمعي عند كلّ جماعة من الجماعات في المجتمع التقليدي. هذا هو تحديداً ما أظهرته

دراسة ميدانيّة أخرى أجراها نديم محسن في ثلاث جامعات حالية في لبنان، اثنتان في القطاع الخاص، وواحدة في القطاع العام عام ٢٠١٨، حيث تبيّنت له الوقائع الآتية[٩]:

ـ في مجموعة الأصدقاء: كانت تضمّ هذه الأخيرة، عند الجميع وفي نسبة تزيد على ٧٥٪ من الطلاب الجامعيين، صداقات معروفة الأفق الثقافي مسبقاً، أي من الانتماء الديني المذهبي الواحد، كما من التوجّه السياسي عينه.

ـ الزواج: الغالبية الساحقة من الطلّاب صرّحوا بأنَّهم لا يرضون الزواج سوى من أشخاص يشاطرونهم الانتماء الديني الواحد، بل الانتماء المذهبي الواحد، على رغم الاختلاط المسيحي ـ المسلم في هذه الجامعات.

ـ المناخ الثقافي: صرَّح الطلاب، في غالبيّتهم العُظمى، أنَّ المناخ السياسي والثقافي العام داخل الحرم الجامعي لا يختلف عن ذلك الذي يسود خارج أسوار المؤسسة الأكاديمية التي يُتابعون تحصيلهم العلمي فيها.

ـ السكن: يفضّل السواد الأعظم من الطلاب الإقامة والسكن في مناطق تنسجم مع تكوينهم الثقافي والديني، حيث إنَّ ذلك يريحهم نفسياً، كما قالوا، ويُشعرهم بالأمان. فالمنطقة التي ينوون العيش فيها هي تلك التي تنسجم مع الأعراف التي تسود في أذهان أهلهم، والتي قاموا بنقلها لهم من خلال تنشئتهم البيتية التأسيسية.

هكذا يتَّضح المشهد العام للمسار المعرفي ككلّ. فالتنشئة البيتية هنا تنشئة عصبيّة ناعمة، يتمّ زراعتها في السنوات الأولى من حياة الطفل، ثمَّ تُقطف ثمارها عندما يبلغ سنَّ الرشد. ولا فرق هنا إن كان متعلّماً أو غير متعلّم، فالتنشئة الأولية هذه أقوى من أي تأثير لاحق.

يدفعنا هذا الأمر – وهنا تقع أهميّة الأبحاث السوسيولوجية الميدانية – إلى إعادة النظر بالمفاهيم التي يستخدمها الباحثون في مجال علم الاجتماع، من دون إخضاعها

(٩) نديم محسن، "بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية"، أطروحة دكتوراه في العلوم الاجتماعية، غير منشورة، الجامعة اللبنانية، ٢٠١٩، ص ١٧٨ – ١٧٩.

للتبييء المعرفي المناسب، ولا للمُساءَلة النقدية العلمية. فمفهوم التنشئة الاجتماعية (socialization)، بخلفيّته الثقافية الغربية، حيث الفصل بين المصادر الأولية (البيت والتربية الدينية) والثانوية (المدرسة، الجامعة، ميدان العمل)، لا ينطبق على الواقع العربي العام حيث لا حضور معرفياً فاعلاً وموضوعياً للمُكتسبات العقلانية المُرتبطة بالمصادر الثانية.

فعلى العموم، يرتدي الشباب في المجتمعات التقليدية معطفاً معرفياً واقياً من مطر كلّ جديد وطارئ على تنشئتهم العصبية الراسخة قي عمق وعيهم الجمعي.

وقد بيَّن بحث سوسيولوجيّ موسَّع لعلي وطفة حالةً مُطابقة لِما ذكرنا، في أوساط طلّاب جامعة الكويت، فـ"الولاء للقبيلة يتصدَّر العوامل الأخرى من حيث أهميَّته، ويأخذ مكانه في قمَّة السلَّم التراتبي، حيث أجمع ٨٩,٧٪ من الطلاب أفراد العيّنة على أهميَّة العامل القَبَلي في السلوك الانتخابي للناخبين في الكويت. ويلي العامل القَبَليّ العامل العشائري الذي احتلَّ المرتبة الثانية وبفارق محدود جداً عن سابقه، حيث أعلن ٨٩٪ من الطلاب أفراد العيّنة أنَّ الناخبين ينتخبون نوّابهم على أساس الانتماء إلى العشيرة. ويأتي العامل الطائفي في المرتبة الثالثة من حيث الأهميّة، حيث أعلَن ٨٨,٥٪ من الطلاب أنَّ الانتماء الطائفي يُحدّد السلوك الانتخابي للناخبين..."[١٠].

ثالثاً: أيضاً وأيضاً

لمن يتساءَل عن راهنيّة حضور العصبيّة في حياتنا اليومية والعملية، ومعها ضرورة البناء على نظريّة ابن خلدون التي لا زالت حيّة تُرزق، نُشير إلى ظاهرات اجتماعية لا زالت قائمة في حاضرنا مُستحكمة به في غير مجال، ومن أبرزها تلك التي يُشير إليها محمد يحيى حسني في مقالة تحت عنوان: "حراطين موريتانيا: إلى أي مدى يتحكّم الأصل الاجتماعي في فرض الحراك وتغيير المكانة؟" حيث يدرس حالة الحراطين،

(١٠) علي أسعد وطفة، "محدّدات السلوك الانتخابي النيابي وديناميّاته في دولة الكويت"، جامعة الكويت، **حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعية**، الحوليّة ٣٢، ٢٠١٢، ص ٨٦.

وهم فئة من الموريتانيين الحاليين كانوا فيما مضى عبيداً، فتمَّ تحريرهم بعد نيل بلادهم الاستقلال. وبما أنَّ كلّ واحد منهم اعتُبر "حراً طارئاً"، راجت تسميتهم بعد ذلك بـ"الحراطين" في مقابل "البيضان"، أي العرب الذين كانوا أسيادهم فيما مضى.

ينطلق الباحث في مُستهلّ مقاربته للموضوع من سؤال إشكالي جرت صياغته على نحو موسَّع وغير مباشر حيث يقول: "يأتي اختيارنا شريحة الحراطين نموذجاً لأسباب علميّة وعمليّة، لعلّ من أهمها الثقل الديمغرافي لشريحة الحراطين في المجتمع الموريتاني، حيث يمثّلون، بحسب إحصاءات غير رسمية، نسبة تصل في أقصى تقدير إلى ٤٥٪ من مجموع السكان، ومكانة هذه الشريحة باعتبارها فئة مُستَعبَدَة وتابعة سابقاً، ووقوعها في أسفل هرم التراتبية الاجتماعية، ومعرفة التغيّرات التي شملت محدّدات الحراك الاجتماعي قبل ميلاد الدولة الوطنيّة في عام ١٩٦٠ وبعده، بأيديولوجيّتها الوطنية المساواتية، وبمدرستها الجمهورية، وقطاعاتها المهنية والوظيفية الحديثة التي من المفترض أن تكرّس مبدأ تكافؤ الفرص من ناحية، وتؤسّس لتراصف طبقي جديد على أسس مختلفة عن تراتبية المجتمع التقليدي"[١١]. فهل "تمَّت تصفية العبوديّة وإنصاف هذه الشريحة وتمكينها من حقوقها السياسية والاقتصادية بما يتناسب وحجمها الديموغرافي" اليوم؟

يُتابع الباحث برصانة ودقّة هذه المسألة من خلال فحصه لمسارات التمكين المفترض ليكتشف في النهاية ما وصفه بإعادة إنتاج التهميش والاستبعاد في بيروقراطية الدولة، حيث يُلاحظ، بعد مضي أكثر من نصف قرن على تجربة الدمج الاجتماعي الوطنية المفترضة أنَّ "الجيل الثالث هو جيل أزمة بمعانٍ عدّة، فهو من ناحية يمتلك تطلّعات كبرى إلى المستقبل بفعل انفتاحه الكبير على الخارج، وحظي بقدر لا بأس به من التعليم بصورة عامة، لكنَّه في الوقت ذاته يعاني انسداد فرص الحراك أمامه، ولا

(١١) محمد يحى حسني، "حراطين موريتانيا: إلى أي مدى يتحكّم الأصل الاجتماعي في فرص الحراك وتغيير المكانة،" **مجلة عمران**، العدد ٤٥، المجلّد ١٢، صيف ٢٠٢٣، ص ٦٤.

يجد متنفّساً لطاقاته، ما غذىّ الجريمة في أوساطه وجعله مصدر قلق وخطر، بدلاً من أن يكون فاعلاً في البناء والتقدّم"[١٢].

ثمَّ يصل الباحث في ختام بحثه العمراني البشري الممتع إلى الخلاصة الآتية: "من خلال ما سبق يتَّضح أنَّ الحراك الاجتماعي لا يزال ملتبساً في المجتمع الموريتاني بالعديد من المحدّدات الأولية غير الموضوعية المرتبطة بمجتمع ما قبل الدولة، في المجتمع الموريتاني التقليدي بنظامه القَبَليّ الصارم وتراتبيّته الصارمة على أساس النَسَب والأصل الاجتماعي"[١٣].

فالمحدّدات التي تأتي في رأس قائمة الممانعة الصارمة لظهور حراك اجتماعي سوي في نظام سياسي جمهوري مفترض، إنَّما هي من طبيعة عصبيّة لا تُعلن عن طبيعتها الحقيقية، لكن الذين يعيشون مفاعيلها العامة في الحياة اليومية والعملية يعلمون تماماً أنَّها تعود إلى أسباب معرفية كامنة في الثقافة الموريتانية العميقة السائدة. وهي ثقافة عميقة تمسك بزمام أمرها فئة اجتماعية لطالما استحكمت في الماضي بالسلطة والمُلك.

فالعصبيّات تسكن في أعماق الوعي الجمعي، وأصحابها يسعون إلى تأبيدها باللجوء إلى تعامل عملاني وواقعي مع مستجدّات تغيّر موازين القوى السياسية عالمياً ومحليّاً، من غير المساس بجوهر معادلات الأعراف الاجتماعية الموروثة ومُندرجاتها في حقول العمران البشري ككلّ.

تُذكّرنا هذه الوقائع بأهميّة مفهوم **الغُلب** عند ابن خلدون، وهو مفهوم يتكرّر ٢٩٥ مرّة في **المقدّمة**، أي أكثر من مفهوم **العصبية** نفسه بنسبة ٣٣٪.

فما يتناوله البحث الذي أتينا على ذكره للتو هو الوجه الآخر للقمر، أي الوجه الناعم للمُغالبة المتمثّل بالممانعة، كما ورد في تعريف ابن خلدون للعصبيّة، حيث

(١٢) المصدر نفسه، ص ٩٢.
(١٣) المصدر نفسه، ص ١٠٠.

إنَّه بعد تحقيق الغُلب العسكري في مرحلة من المراحل التأسيسية الأولى يأتي زمن الاستتباع. وفي زمن الاستتباع لا تصحّ ممارسات الاستبداد والقهر المباشر بحدّ السيف، بل ما تستعين به العصبية في هذا الزمن الذي يطول بقدر طول وإتقان مهارات الاستحكام السياسي من قبل الطرف الغالب، هو ممارسات العنف الرمزي، إذ لا يُقمع مادياً المغلوب، بل يُحكم بأسلوب لا يسمح له بمغادرة وِضعة الاستتباع التي يقبع فيها.

فالممانعة الغُلبية تبقي المُسيطَر عليه في حالة الحياة، ولكن على هامش ما ينال منها الغالب. فلا حقوق مُكتسبة ونهائية في دوائر القرار مثلاً، ولا في ما يحيط بدولة المُلك من أمجاد ورفاهية وجاه.

كان الحاجب يقوم بهذا الدور في الماضي، حاجباً صاحب المُلك عن العامة والخاصة، أمَّا اليوم فقد تطوّرت أساليب إدارة الدولة، فماشتها العصبيّات وتطوّرت معها، ذلك أنَّ العصبيّات لها عقلانيّتها التقليدية الفوّارة هي أيضاً، ومرونيّة كبيرة في التعامل مع المستجدّات، فباتت اليوم تستعين في الدول النيو-تقليدية القائمة بمهارات الحوكمة في ممارستها للممانعة السياسية.

ومن أساليب هذه الممانعة المستحدثة إدارة المؤسسات الرسمية بحيث تلبّي المطالب العامة التي يرفعها المُستتبعون وأخلافهم، من دون إظهار أي صدّ مسبق أو استبعاد بالمطلق، كما كان يحصل في زمن حجّاب السلاطين والملوك.

لا يقلّ ذكاء العصبيات عن ذكاء أي منظومة تفكير سياسية حديثة، بل إنَّ بإمكانها مجاراة التغيير والتبدّلات بصلابة داخلية لافتة لا تُعلن بالضرورة عن هويّتها. فهذا هو الحال في "الجمهوريات" المعاصرة المنتشرة في غير دولة تقليدية راهناً، والتي لا يعدو كونها نيو-دولٍ للمُلك مُقنَّعة.

الفصل العاشر

بين المجتمع الأهلي التقليدي ومجتمع الطبقات الصناعي

بين المجتمع الأهلي التقليدي ومجتمع الطبقات الصناعي الحديث مسافة معرفية تلقي بثقلها على منظور أبناء وبنات كلّ منهما، بحيث إنَّ الإنسان واحد هنا وهناك، ومستويات الذكاء واحدة عند الاثنين، غير أنَّ ما يفصل بينهما يكمن في طرائق التفكير والتخطيط والتنفيذ الخاصة بكلّ منهما. فما هي خصائص ومميّزات كل من هذين المجتمعين؟

ـ خصائص ومميّزات

١ـ المجتمع الأهلي التقليدي هو الأقدم تاريخياً، إذ يعود ظهوره إلى فجر الإنسانية، حيث شكَّل عماد العمران البشري الأول. لذلك هو الأعرق والأكثر تقعّراً وتجذّراً في الوعي البشري. وقد شكَّل وأنشأ وعياً اجتماعياً ونفسياً وسياسياً لا زال فاعلاً حتى اليوم في بيئات واسعة عبر العالم أجمع، علماً أنَّ ركاز هذه البيئات يقوم على الجماعة.

وبالجماعة، نقصد في علم الاجتماع الجماعة الأهلية (community) التي تقيم بين أفرادها روابط نفسية واجتماعية خاصة بها وشديدة التماسك تؤدّي إلى ذوبان الوعي الفردي أمام الوعي الجمعي السائد فيها، أو أقلّه الاستسلام أمام مشيئته والانصياع لأمرته، حيث يقوم صاحب الشوكة في الجماعة بقيادتها والاستئثار بقرارها مع وجود مجموعة من المستشارين غير الملزمين، على شكل مجلس.

لذلك تلعب رابطة الدم والنَسَب دوراً أساساً في اللُحمة التي تُسيّر تفكير وسلوك الجماعة الأهلية. فالقرابة البيولوجية هي المنطلق، لكنَّ التمظهرات الرمزيّة لهذه القرابة

(حيث الكلّ إخوان داخل الجماعة) تلعب أيضاً دوراً فاعلاً، وعندها تكون أواصر حضور اللُحمة الدموية المباشرة. فالوعي الجماعي يتحرّك ويُماشي التطوّر التاريخي فيه، لكن مع البقاء ضمن المنطق التأسيسي نفسه. يُضاف إلى ذلك أمرٌ هام يتمثَّل بعصيان الجماعة عن الذوبان في جماعة أخرى، مهما كلّف الأمر، ذلك أنَّ حسّ البقاء يقوى على وعيها الجمعي في مواجهة الخارج والآخر، أيّاً كان هذا الخارج، وأيّاً كان هذا الآخر.

أمَّا مجتمع الطبقات الصناعي الحديث، فليس مجتمعاً مقعَّراً ولا قديماً، بل هو حديث النشأة إذ يعود ظهوره إلى شهر آب/أغسطس ١٧٨٩، حيث أبصرت النور "شرعة حقوق الإنسان والمواطن"، مع قيام الثورة الفرنسية، ثمَّ مع تشرّب مجتمعات ودول أوروبا والغرب عامة لمبادئها التأسيسية في تشكيل الحقوق والواجبات الدستورية للأفراد.

فعلى عكس ما يقوم عليه المجتمع الأهلي التقليدي، أي الجماعة، يقوم مجتمع الطبقات الصناعي على الفرد، حيث إنَّ دستور دول مجتمع الطبقات يقوم على حقوق وواجبات الأفراد، في مقابل واجبات وحقوق الجماعات في الدول الأهلية التقليدية.

من هنا يأتي منظور كلّ طرف مختلفاً في فهمه للدنيا والماضي والحاضر والمستقبل. فالتطلّع الأهلي مسقوف، فيما التطلّع الفردي المواطني متحرّر. لا يُبصر هذا ما يُبصره ذاك، ولا تحمل مدلولات موحَّدة لدى الإنسان هنا والإنسان هناك.

تعيش الجماعة على وقع مفاهيمها الريعية ورؤيتها للدنيا والكون، فيما يعيش الفرد على وقع الإنتاج والحريّة والمساواة في العدالة الاجتماعية. لذلك يغدو القاموس المعرفي لكلّ طرف مختلفاً عن قاموس الطرف الآخر، وعندما يحصل لقاء بين فرد من المجتمع الأهلي التقليدي، وآخر من مجتمع الطبقات الحديث، يُخال أنَّ حواراً يقوم بينهما، فيما لا يتجاوز الأمر حدود حوار المجاملة، لكون المدلولات المعرفية العميقة للمفاهيم التأسيسية تنتمي إلى فضاءَين متعارضين في الأفق الاجتماعي اللذين يصبّان فيه.

فالأنموذج الإرشادي الأهلي يستوحي معارف التراث والأسلاف ومقدّسات وأعراف كلّ جماعة من جماعته، بينما يستمدّ مجتمع الطبقات المدني المواطني معارفه

من دستوره الجديد المتجسّد بشرعة حقوق الإنسان والمواطن، ذلك أنَّ هذا الدستور الوضعي لا يعترف إلا بالعلاقة بين عنصرين متكاملين فقط، هما المواطن المدني والوطن القومي (citoyen-nation).

٢ـ في مجتمع الطبقات يأتي الفصل اقتصادياً واجتماعياً وثقافياً، بينما يأتي في المجتمع الأهلي التقليدي معرفياً بين الجماعات. فالمجتمع الأهلي مجتمع يسوده انقسام عموديّ بين جماعاته لا يسمح بدمجها ببعضها البعض. فالجماعات العصبيّة لا تسمح بتعكير ما تعتبره صفاء وحدتها التي تُجاور جماعات أخرى من دون أن تتماهى معها بالانتماء والتعريف، لَا بَل تُصرّ كلّ جماعة (دينية أو قبَليّة أو قومية أو عنصرية) على تمايزها من أي جماعة ليست منها، فكلّ جماعة عالم بذاته ودنيا بذاتها.

علماً أنَّ الانتماء إلى جماعة يفترض من كل عضو/ة فيها التأكيد العلني الدائم على هذه الفرادة، وتنبع هذه الخاصيّة من أنَّ العضو في الجماعة يعتبر نفسه ضمناً أرقى وأفضل وأشرف من ذلك الذي ينتمي إلى جماعة أخرى، أيّاً كان جاه هذه الأخيرة. فالجماعات المختلفة تعتبر نفسها كلّها على مستوى واحد من الجاه، حتى تلك التي جرى استتباعها سياسياً.

كما تنبع أيضاً هذه الخاصيّة من تعامل ضمني ومكتوم مع أي عنصر ينتمي إلى جماعة أخرى على أنَّه عدوٌّ بالقوة والاستعداد. فالتعامل معه بالتالي حذر على الدوام وغير مريح، إذ يتطلَّب تنبّهاً دائماً للتعبير والسلوك خشية أن تثير أي خطوة ناقصة ردّة فعل غير مُستحبَّة ستقود إلى ردّة فعل جماعية مُضادَّة.

فالجماعات تمشي على البَيْض عندما تكون في حضرة بعضها البعض ولا تثق ببعضها البعض، مع فيض من المجاملة وإشارات التحفّظ والاحترام. فلا وحدة حقيقية ممكنة بين مواقفها إلا على مصلحة آنيّة مشتركة، لأنَّ بنيانها المعرفي لا يضمّ في قاموسها، كلّها، الانتماء المعرفي الواحد. في المقابل، يتميّز مجتمع الطبقات الذي نشأ في الغرب، حيث يسود اليوم مبدأ الحرية والانعتاق من أسر الجماعات الدينية التي تسبَّبت له بحروب طويلة ومكلفة، وبات أفراده مقتنعين بجدوى الطلاق مع فكرة

الجماعات المنفصلة والمتحاربة على الدوام، ومقتنعاً أنَّ ما يؤمّن هو نفسه وإنتاجه وكدّه وجدّه، لا جدوده وجاههم العصبي. لذلك فهو يرى اليوم في المواطنة المدنية المساوية في حقوقها وواجباتها للجميع، كما في دولة المواطنة التي تحكمه أساساً لعقده الاجتماعي الحديث، بعيداً عن دولة المِلك والأمير، وقريباً من مؤسسة الإنتاج الصناعية والتكنولوجية التي بات ينتمي إلى ثقافتها وبنيتها المعرفية الجديدة.

٣ـ ونظراً إلى أنَّ الأنظمة السياسية تنشأ من طبيعة وخُلق أهلها وبنية استعداداتهم المعرفية، فإنَّ الدول القائمة في المجتمعات التقليدية تجد صعوبة قصوى في الوحدة لكونها منقسمة إلى جماعات عموديّة صارمة تغلب عليها العصائب. وقد أشار ابن خلدون إلى ذلك حين صاغ عنوان الفصل التاسع في القسم الثالث من **المقدّمة** على النحو الآتي: "أنَّ الأوطان الكثيرة القبائل والعصائب، قلَّ أن تستحكم فيها دولة"[١].

لا يستطيع الوعي الجمعي الناشئ لدى فرد من جماعة بعينها أن يتقبَّل مفهوم الوحدة على أساس أنَّه فكرة قابلة للتوسيع، بحيث تجمعه وتساوي بينه وبين شخص من جماعة وعصبية قبلية أو دينية أو قومية مختلفة. فالوحدة الوحيدة الممكنة في نظره لا تصحّ إلا ضمن دائرة الجماعة التي ينتمي إليها. فهي امتياز حصريّ لجماعته ودنياه.

لذلك تتوّج دولة المُلك الخلدونية التعريف بالمجتمعات الأهلية التقليدية، فيما باتت دولة المواطنة المدنية الحديثة تتوّج السلطة في المجتمعات الغربية المعاصرة؛ بحيث إنَّ البنية المعرفية لم تعد تُشير لدى الجهتين إلى معانٍ واحدة بسبب عدم قيامها على مُرتكزات واحدة في طرائق التفكير والسلوك الاجتماعية. وقد أصبحت الخلفيّة التي يعود إليها الوعي الجمعي هنا مختلفة (من دون أن تكون مناقضة كليّاً) عن مثيله في الجهة المقابلة، إذ بقيت **الجماعة** ومصالحها المتغيّر المستقل والتفسيري في **المجتمعات الأهلية التقليدية**.

---

(١) ابن خلدون، مرجع سابق، ص ١٦٤.

وقد غدت **الطبقة الاجتماعية** ومصالحها المتغيّر المستقل والتفسيري في **المجتمعات الغربية الحديثة**، حيث يعتبر الفرد نفسه أكثر تحرّراً وعدالة اجتماعية ومساواة.

تعلو العديد من الأصوات للتنديد بعمومية هذا التقسيم الذي يعتبر مفكرون مسلمون وبوذيّون وبراهمانيّون أنه غير مطابق للحقيقة، مُعيدنه إلى العامل التأسيسي فيه، ألا وهو الدين. وهم من هذه الناحية مُصيبون معرفياً، ويُساندهم فكرياً في هذا الموقف كبير علماء الاجتماع الألمان، ماكس فيبر، الذي بنى نظريّته الاقتصادية الرأسماليّة على الأخلاق البروتستانتيّة القائمة من وجهة نظره في "روحها".

بيد أنَّ ما يعنينا من هذا الأمر هو شقّه السوسيولوجيّ، أي ذلك الذي يتعلّق بالوقائع الاجتماعية الميدانية التي يفرزها في الحياة اليومية والعملية على مستوى سلوك الأفراد. فالإنسان الذي يعتمد بوصلة جماعية لهديه في حياته ليس كالذي يعتمد بوصلة فرديّة يهتدي بها في سلوكه العام. من هنا تقتصر مقاربتنا على مخرجات السلوك الاجتماعي لا على أحقيّة هذا المصدر أو ذاك في الدافع لها.

فالوعي الجمعيّ الأهلي والوعي الجمعيّ الحديث لا يستقيمان على قاعدة واحدة ويتجاوران حالياً في العدد الأكبر من الدول غير الغربية ولا يلتقيان كلّياً، بل إنَّ الممانعات تطفو دوماً على سطح الماء.

لماذا يا تُرى؟ ببساطة لأنَّ الغرب غالب حضارياً اليوم، وفارض لمعاييره الاقتصادية والسياسية والثقافية التي تصعب مواجهتها. فالسلوك الناتج من هذه الهيمنة وارد ذكره أيضاً في **مقدّمة** ابن خلدون الذي كتب في عنوان الفصل الثالث والعشرين من القسم الثاني من مؤلّفه" "إنَّ المغلوب مولعٌ أبداً بالاقتداء بالغالب في شِعاره وزيّه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"[٢].

٤ـ أمَّا في ما يتعلّق بالمجتمعات العربية التي تعيش في البَيْن بَيْن، كالمجتمع اللبناني مثلاً، فما الذي يحصل؟

---

(٢) المصدر نفسه، ص ١٤٧.

لنا في ما يُعرف اليوم بانتفاضة ١٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٩ في لبنان، والظاهرة الاجتماعية التي قامت عليها، والتي تابعتها جميع القنوات التلفزيونية المحليّة والعربية في حينه بشغف لافت لكونها أتت تحت مسمّى "الشعب اللبناني ينتفض"، عرض وتفسير سوسيو-معرفي لديناميّتها الكامنة.

بعد النزول العفوي إلى الشارع لآلاف المتظاهرين في هذا التاريخ، حصلت تظاهرة مليونيّة ضخمة بعد يومين، وبدأت هذه الانتفاضة الشعبية الواسعة التي التفَّ حول شِعاراتها التغييريّة السواد الأعظم من المواطنين في البلاد. بيد أنَّه بعد مضي سنة ونيّف تفتَّتت الحركة وتشرذمت وحوربت، بحيث إنَّها عجزت عن بلوغ الأهداف المرفوعة في شِعاراتها وإحداث تغيير عام، إذ اقتصر الأمر في النهاية على إدخال ١٣ وجهاً سياسياً جديداً فقط إلى البرلمان اللبناني (الذي يضمّ ١٢٨ عضواً) رفعوا شِعار "التغيير" عام ٢٠٢٢.

ما الذي حصل، ولماذا فشلت هذه الانتفاضة العارمة التي كانت ترفع "قبضة الثورة" عالياً؟

هناك كتاب هام عمل على توثيق أحداثها وشهادات ناسها وأبرز محطّاتها يُتيح التعرّف إلى معطيات كميّة ووضعيّة عديدة ومفيدة[٣]. بيد أنَّ الطابع الغالب على ما جاء في التحليل الذي يواكب هذه الظاهرة سياسي الجوهر تأريخيّ المنحى. وهذا ما سيترك لنا مساحة من الإضافة تذهب مذهب التفسير السوسيو-معرفي.

إذ يُشير هذا الكتاب، ذاكراً أبرز نتائج تداعي هذه الانتفاضة العارمة بعد أقلّ من سنتين على انطلاق شرارتها، إلى "الاختفاء المتسارع للطبقة الوسطى التي قامت فئات واسعة منها بالثورة وكانت مادتها الرئيسة، وهي تعيش اليوم نزيفاً متسارعاً في الهجرة إلى خارج لبنان"[٤].

---

(٣) **كتاب جماعي**، أعدَّه وأشرف عليه خالد زيادة ومحمد أبي سمرا، **انتفاضة ١٧ تشرين في لبنان** (بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٢).

(٤) المصدر نفسه، ص ٣٥.

سنُتابع القراءة في الكتاب الذي يؤرّخ مسار هذه الانتفاضة لإيضاح فكرتنا، إذ يُشير أيضاً إلى أنَّ "متظاهري ١٧ تشرين بحشودهم التلقائيّة أو العفويّة، وجماعاتهم ومجموعاتهم وروابطهم ومنظّماتهم الكثيرة، على الرغم من شِعاراتهم التي تعبّر عن تعدّدية الآراء، بدا إدراكهم أو وعيهم السياسي ضعيفاً، في ما يتجاوز التظاهر والاحتجاج، فلم يصوغوا برنامج الحدّ الأدنى للتغيير الذي نادوا به، وعجزت مئات المنظمات أو المجموعات الشبابية بأغلبيّتها من أن تخطو في اتجاه ما تقتضيه السياسة من تحالف لتحقيق المشروع التغييري"(٥).

هذا ما يُعيدنا إلى طبيعة النسيج الاجتماعي اللبناني الذي كانت تغلب فيه الطبقات الوسطى، قبل عام ٢٠١٩، بنسبة تتجاوز الثلثين من مجموع عدد السكان في البلاد. واتساع هذه الطبقات كان يُعطي لبنان ميّزته الثقافية العامة بين الدول العربية كلّها، إذ كانت تقوم على مداخيل وافرة لأهلها وتعليم نوعي متقدّم وتأمينات صحيّة مناسبة وتمثّل مفرط بالغرب. فكان أبناء الطبقات الوسطى يعيشون انتماءهم على أنَّه صورة ما يقوم في المجتمعات الغربية المتقدّمة، مع تفاخر بالشبه مع هذه الطبقات. بيد أنَّ النتيجة المفاجئة سياسياً وغير المفاجئة سوسيولوجياً هي أنَّ أبناء وبنات هذه الطبقات لم يكونوا يُشكّلون طبقة واحدة ذات وعي اجتماعي وسياسي واحد، بل كما يُشار إليه في الكتاب، كانوا يتوزَّعون على "مئات المنظّمات أو المجموعات الشبابيّة" التي كانت تجتمع يومياً في خيَم مختلفة ومتعارضة، تدور نقاشاتها فيها تحت سقف تنشئتهم العصبيّة الدفينة الأصليّة، حيث تُدافع كلّ جماعة عن ثوابتها السياسية التقليدية وتُمانع الدخول في جبهة واسعة تحمل مشروعاً تغييرياً واحداً تضمُّ الجميع.

فالوعي العصبانيّ غير المُدْرَك كان يسود وعيهم الجَمعيّ، وكانوا يتصرَّفون كجماعات تحمل كلٌّ واحدة منظورها الخاص، تنتقد الجماعات الأخرى ولا تُحاسب نفسها. لذلك لم يتشكَّل وعيها على قاعدة طبقيّة على نحو المثال الحضاري الغربي

(٥) المصدر نفسه، ص ٢٧.

الذي اعتقدوا واهمين أنَّ بإمكانهم استيراده من دون دفع متوجّباته المعرفيّة الملزمة في الوحدة والتغيير.

وما يؤكّد دقّة تحليلنا هو دراسة سوسيو-معرفية للانتخابات النيابية اللبنانية التي أجريت في العام ٢٠٢٢ لفادي دقناش، الذي تبيَّن له أن هذه الانتخابات قد أعادت إنتاج الطبقة السياسية نفسها التي كانت مُستحكمة ومُحتكرة للسلطة قبل انتفاضة تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٩. فالناخب اللبناني في الدائرة الانتخابية الثانية (طرابلس والمنية والضنيّة) لم يقترع وفق أنموذج إرشادي جديد قائم على إحداث قطع معرفي في ممارسته الانتخابية، ووفق وعي مواطني مدني يختلف عن ممارسته السابقة، بل جاء استمراراً لنهج تقليدي يقوم على الانتخاب انطلاقاً من العصبيّة العائلية (النَسَب، الجاه السياسي والعائلي والمناطقي) والعصبيّة الحزبيّة-المذهبيّة، من خلال استخدام السلطة الحاكمة نفسها (السابقة والحالية) لأدوات الشحن الإعلامي، والمال الابتزازي الانتهازي، وقانون انتخابي ينسف قيم الانتفاضة التي كانت تُنادي بالمواطنة المدنية كبديل من العصبيّات بمختلف تلاوينها، فجاءَت الأصوات التفضيليَّة لتصبَّ في مصلحة المذهب والطائفة، وتُعيد المشهد لِما كان عليه سابقاً، باصطفاف الناخب وراء عصبيّته المذهبية[٦].

٥- تسود المجتمع الأهلي التقليدي الأعراف، فهي الدستور الاجتماعي والسياسي الحقيقي للجماعات المنضوية تحت لوائه. وهي تسود في وعي أفراده حيث إنَّهم يثقون بها لعراقتها ووسع انتشارها وصحَّة أحكامها النسبيّة على مدى العصور. فالأعراف مُستخلص العادات والتقاليد، ولذلك هي أقوى منها لكونها أكثر تركيزاً وترسّخاً تاريخياً.

لا تقتصر الأعراف في المجتمع الأهلي التقليدي على الاجتماعيّات، بل هي تذهب أبعد من ذلك مُستحكمةً بالذهنيّات. فالأفكار والأحكام العموميّة التي تختزنها

(٦) فادي دقناش، "قراءة سوسيو-معرفية للانتخابات النيابيّة اللبنانية ٢٠٢٢،" مجلة **إضافات**، الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، العددان ٦١-٦٢، صيف وخريف ٢٠٢٣.

تخترق طرائق التفكير والسلوك اليومي بمبيحاتها ومحرّماتها التي يعود قسم وافر منها إلى ما قبل ظهور وتمأسُس الأديان المعاصرة.

فالعصبيّات والثأر نشأت في أذهان التجمّعات البشرية الأولى واستوطنت في الأعراف الاجتماعية العامة منذ غابر الأزمنة، بحيث إنَّ تقعّرها المعرفي هذا قد منحها صلابة وقوّة معنويّة ومصداقيّة اجتماعية سمحت لها بالاستقرار في عمق الوعي الجمعي للجنس البشري ككلّ.

أمَّا مجتمع الطبقات الحديث الذي أبصر النور وتمأسس بعد قيام الثورة الصناعية في الغرب الأوروبي والأميركي، فقد قام بمراجعة واسعة لها في أكثر من حقل، بحيث قرَّر منذ قرنين من الزمن الذهاب مذهب الأفراد كمواطنين مسؤولين وأحرار، ودول لا تقيم وزناً دستورياً للجماعات ومعتقداتها الحصريّة والخاصّة.

نشأت عند هذا المجتمع ذهنيّة تحمل صفة الحديثة، تتحرَّك تحت سقف القوانين المدنيّة الفرديّة وتتجاهل الأعراف السائدة في جماعاتها هي، العائدة إلى زمن ما قبل الحداثة. وهي، بقدر استهجانها للأعراف الاجتماعية القديمة السائدة في المجتمعات الأهليّة تُلاقي استهجاناً موازياً ومعاكساً من قِبَلِ أبناء وبنات الجماعات السائدة فيها.

فتكون النتيجة ما يُشبه صدام الذهنيّات، القديمة والحديثة، التي لا تعترف حقاً ببعضها البعض، وتكتفي بالتعايش السلمي تارة، وطوراً العنيف.

كما إنَّ انتقال هذا الصدام إلى داخل المجتمعات في الدول النيو-تقليدية قادر على استنبات صدامات داخليّة بين مكوّناتها، كما سبق وأشرنا إليه في الفقرة السابقة.

٦- في جريرة هذه الذهنيّات يأتي التعامل مع المفاهيم من منطلقات مغايرة معرفياً، لا تشير إلى المدلولات نفسها، ولا إلى طرائق الالتزام بها في السلوك في الحياة اليومية والعملية.

ففي مجتمع الطبقات الحديث ابتعاد قانوني عن إلزامية الانصياع للأعراف، فيما نُلاحظ في المجتمعات التقليديّة احتراماً بالغاً رسمياً وعمومياً، لحضورها في الحياة الاجتماعية والسياسية على السواء.

يقوم مفهوم المجتمع الأهلي والتقليدي على تركيب من الجماعات التي يسودها منطق الغُلب المقنَّع، مع قشرة ضعيفة من التحديث في العادات، ولكن ليس في التقاليد والأعراف. فالولاء هنا يجيء مُطلقاً ومفروضاً، كما أنَّ الطاعة تأتي عُرفيّة طوعيّة قبل أن يُطوّبها الشكل القانوني المحليّ المناسب.

في المقابل، تتحرَّك الذهنيّة الحديثة، لا المُستحدَثة، على مقلب معرفي آخر، إذ إنَّها تُصرّ على أولويَّة وأحقيَّة القرار الفردي ودوره في ترسيم معالم مسارات الحياة العامة والخاصة. فالحياة العامة والخاصة خاصَّة عندها، وكذلك هو الولاء السياسي، حرّ وفرديّ بامتياز.

أمَّا في المجتمع الأهلي فالحياة العامّة عامَّة، والحياة الخاصّة عامة هي أيضاً، بحيث إنَّ المنطق الذي يسودها أينما كان، في البيت كما في مجال العمل، مبنيّ على الأعراف العامة، الريعيّة والتقليدية. لذلك عندما استوقفتنا عدم مطابقة ابن خلدون لمعيار التفكير الفردي الحرّ والالتزام الإبيستمولوجي به من قِبَل الباحث السوسيولوجيّ على نحو ما رآه بيار بورديو، فإنَّ الأمر يعود إلى اختلاف طبيعة الميدان عند كلّ منهما. فبورديو يتكلَّم على مجتمعات غربية طبقية حديثة على الباحث أن يدرسها بمعايير العصر الحديث، فيما ابن خلدون ينكبّ على الغوص في معرفة مجتمع أهلي تقليدي لم يعش الثورة الصناعية ولا مندرجاتها المعرفية، بحيث لا مجال متاحاً له لاستبصار هذا المعيار، ولا لتطبيقه في عمله السوسيولوجي المزنَّر معرفياً بسيادة موضوعيّة للجماعات لا للطبقات الاجتماعية والاقتصادية.

٧ـ المجتمع الأهلي التقليدي مبنيّ في نسيجه المعرفي على واجبات وحقوق الجماعات التي يتكوَّن منها، والتي هي غير متجانسة في انتمائها، بينما يقوم المجتمع

الطبقي الحديث على حقوق وواجبات الفرد، بحيث إنَّه، بنتيجة هذا التوزّع، يختلف منظور الناس، هنا وهناك، فيما يتعلّق بمفهوم المواطنة.

فالمفهوم التقليدي للمواطنة موجود، لكن في جُلّه، مدلوله جغرافيّ، على نحو ما أشار إليه ابن منظور في تعريفه لمصطلح الوطن. فهو غير مرتبط بسلّة من القوانين والتشريعات المدنية المبنيّة على شرعة تشترط تذويب الانتماءات الخاصة كشرط مسبق للدخول إليه، بل إنَّه يُحاكي الجماعات، ويؤكّد الولاء لقادة جماعات بعينها تُشبه في تركيبها الرعايا.

وعلى عكس هذا الأمر، فإنَّ المواطنة المدنيّة في المجتمع الطبقي الحديث (حيث باتت الطبقات الوسطى هي الطاغية، بعد عقود من التضحيات والمجهودات الفردية والعامة، والإصلاحات في سياسات الدولة الاجتماعية والاقتصادية) أضحت عقيدة العقائد، لا تخضع لأشخاص أو لقادة، بل لدستور مدني يساوي بين الجميع في الحقوق والواجبات. من هنا تغدو البوصلة المعرفية لهذا النوع من الانتماء الوطني في قلب شرعة حقوق الإنسان والمواطن الغربية، طبعاً مع الإشارة هنا، إلى أنَّ دول الغرب الصناعي لا تطبّق هذا المفهوم ضمن هذه الأسس إلا على مواطنيها، ولا تُقيم وزناً لِما يدور في بلدان الجنوب عموماً كما يصفونها.

يبقى أنَّ مفهوم المواطنة المسنون على هذا النحو غير المتجانس أبقى الهوّة كبيرة بين المجتمعات المتماسكة اجتماعياً بالقناعة الحرَّة الفرديّة، والجماعات الممسوكة اجتماعياً بالأعراف والتقاليد والولاءات التقليدية التي تصبّ جماعياً في وعي جمعيّ موحَّد من دون أن يكون واحداً، إذ إنَّ إرادة التوحيد بالآخر المختلف، حتى لو كان من أبناء العمّ، ليس وارداً في قاموسها.

٨ـ وهنا أسمح لنفسي بالتوقّف عند ظاهرة غالباً ما تمرّ بسلاسة ومن دون أن تثير الاهتمام الذي تستحقّه، وهي تتعلّق بما يُحاكي سؤالاً بحثياً معرفياً على نحو ما نطرحه في مطلع الأبحاث السوسيو-معرفية:

لماذا حصل اختيار عنوان: "شرعة حقوق الإنسان"، عام ١٩٤٨، عند إطلاق أعمال منظمة الأمم المتحدة وأدوارها العالمية، كحكومة عليا لحكومات الدول كافة المنتمية إليها، وليس العنوان الأصلي الذي وضعته الثورة الفرنسية قبل قرن ونصف وهو "شرعة حقوق الإنسان والمواطن"؟

ليس في الأمر صدفة، فالمؤسسات الكبرى تختار دائماً عناوين أعمالها وحضورها بدقّة فائقة. الفارق بين العنوان الأصلي والعنوان المستوحى منه هو كلمة "المواطن"، وهذا يُسمّى في تقنيّة المحتوى بالمحذوف. فما تمَّ حذفه هو كلمة حمّالة بمعانٍ كبيرة في الزمن الذي طُرحت فيه. فالمفهوم الذي تنطوي عليه خطير بالنسبة إلى مجتمعات ودول العالم غير الغربي، لسبب بسيط وهو عدم سيادة هذا المفهوم في قوانينها ودساتيرها المبنيّة على مفاهيم تقليدية للسلطة، بل ولعدم الارتياح لمدلولاته البعيدة المدى التي تُلزِم بشكل من الأشكال حامليه.

لذلك، في ما يُشبه عمليّة تواطؤ معرفيّ كبرى، خطت دول الغرب المتقدّم، الصناعي والطبقي، خطوة إلى الوراء بتخلّيها عن هذا المفهوم الذي يخصّها، وخطت في المقابل دول العالم الثالث كما ستسمى بعد ذلك بقليل، خطوة مماثلة إلى الوراء بقبولها "شرعة حقوق الإنسان" بصيغتها العمومية التي لا تخدش المشاعر السياسية للدول التقليدية البنيان، الأهليّة الاجتماع، والريعيّة الاقتصاد.

فجاء الحلّ في نهاية المطاف، توافقياً معرفيّاً، لا يُشكّل خطراً على أحد، فيما هو، في الواقع، حلٌّ يسمح للدول المتقدمة الغربية باستدامة سيطرتها على العالم من دون نيّة في جعل المجتمعات الأهلية التقليدية تحذو حذوها في تقدّم مشابه لتقدّمها.

٩ـ من اللافت في المجتمعات الأهلية التقليدية أنَّه عند احتدام الخلاف تصبّ الأمور بسهولة في الحرب الأهلية، فلا تعود هذه تتوقّف إلا بعد غُلب يحقّقه هذا الطرف أو ذاك، أو بتوافق يُلبَس عنوان "لا غالب ولا مغلوب"، فتتأجَّل مفاعيل الخلاف إلى مرحلة لاحقة من دون حلّ نهائي، بحيث يبقى جمر العصبيّات المتقاتلة مدفوناً في الرماد.

إن نار حروب العصبيّات لا ينطفئ، كما أنَّ حلّ "لا غالب ولا مغلوب" خادع، بحيث إنَّ النفوس تبقى، قبل وبعد الصدام، كما نشأ أهلها وعاشوا عليه في بيئاتهم المعرفية المغلقة، تماماً كما شرحه ابن خلدون.

واللافت في الأمر هنا أنَّ الوعي الجمعي العربي الذي يُشاطره الجميع من دون أن يدركوه، بما فيه المتعلّمين، قد دفع بهذه الفئة الأخيرة، منذ عصر النهضة، إلى وصف الحروب التي حصلت في بلدان الغرب بالحروب الأهلية. فنقرأ عن الحرب الأهلية الفرنسية والحرب الأهلية الأميركية والحرب الأهلية الروسية، وهي حروب تحمل في بلدانها الأم تسمية "civil wars"، أي الحروب المواطنية، أو الحروب بين مواطنين يختلفون على دستور الدولة، على العدالة الاجتماعية المفقودة أو على محو العبودية حيثما حصلت.

لذلك، فإنَّ نعتها بالأهلية ينطوي على مفارقة في فهمها. لم تكن هذه الحروب التي خيضت في هذه البلدان الغربية في الأعوام ١٧٨٩ و١٨٦١ و١٩١٧ حروباً كالحروب الأهلية التي يتخاصم فيها طرفان على مُلك أو غنيمة، بل كانت حروباً من أجل مشروع سياسي عام، لا من أجل تحسين شروط مشروع سياسي خاص.

من هنا، فإنَّ الحروب المواطنية التي شهدتها دول الغرب الصناعي انتهت بانتهائها، فيما الحروب الأهلية التي اشتعلت في قبرص ولبنان والصومال والبوسنة والسودان وسوريا والعراق واليمن وليبيا، غير قابلة للانطفاء لكونها راسية على وعي جمعي عصبي الخيط والحياكة.

١٠ـ علاقة أبناء وبنات المجتمعات الأهلية التقليدية بتراث أسلافهم علاقة وقار وتقديس، لذلك لا يمسّون أعمال التراث بالنقد والمراجعة والتفسير، بل يقدّسونه على وجه العموم ويمجّدونه، فيفضّلون المحافظة عليه وتذهيب مؤلّفاته بدل إبقائه حياً واستخراج ما يُفيد حياتهم المعاصرة منه. هم تقليديّون بالمعنى الحرفي للكلمة في تعاملهم مع كنوز التراث.

يُلاحَظ، في هذا السياق، أنَّ هذا التمجيد المُفرط للتراث يؤدّي إلى تجميده وإبقائه في خوابي الماضي، من دون السماح له بالتواصل مع الحاضر، وبالتالي تُقطَع أمام التراث أي إمكانية للعبور إلى المستقبل.

يُريح هذه الوِضْعَة المعرفية أهلها لسكونها، غير أنَّها تُفقدهم في الوقت عينه جعل التراث جسر عبور إلى الحياة اليومية والعملية المعاصرة، حيث بقي محفوظاً محافظة سلبية تحرمه من متابعة الدور التحفيزي الفكري الذي كان في أساس مشروع الذين ساهموا بإنتاجه بعقولهم المبدعة، وديناميتهم الفكرية الفوّارة في زمانهم. وكأنّي أمام شعب يُفضّل أن يُبقي نفطه مخزَّناً في باطن الأرض، بدل استخراجه وتكريره والاستفادة منه.

في مقابل ذلك، نجد مجتمعات الغرب الصناعي تتقن متاحفها المتعدّدة والمتنوّعة، وتوجّه تلاميذ المدارس إليها برفقة متخصّصين يعملون على شرح خصوصيّات أعمال التراث للإفادة منها في الحاضر. وقد شاركتُ إحدى المرّات بزيارة هذا النوع من النشاطات المدرسيّة، وهو كاتدرائيّة نوتردام في باريس، برفقة أستاذ للرياضيات جاء مع طلّابه إلى المكان هذا، لا للصلاة بل ليشرح لهم المميّزات الهندسيّة للقوس القوطي في فن العمارة. فالزيارة كانت درساً بكلّ معنى الكلمة.

هذا ما جرى منذ القرن الثامن عشر في المجتمعات الصناعية الطبقية في الدول الغربية الحديثة التي تحترم تراثها بقدر ما تعمل على إدماجه في ثقافة الأجيال الطالعة، بعد إخضاعه لقراءة عصريّة جديدة، بعيون الأزمنة الحاضرة ومن دون تقديسه وتجاهله. فأعمال التراث إنَّما هي أعمال من إنتاج الإنسان، وليست كتاباً مقدَّساً.

١١ـ يوصلنا كلّ ما تقدّم إلى ملاحظات سوسيولوجية كبرى قوامها أنَّ جداراً معرفياً زجاجياً عالياً يفصل بين أنماط التفكير والتخطيط والتنفيذ لدى المجتمعات الصناعية الحديثة ومثيلها لدى المجتمعات الأهلية التقليدية.

تأتي هذه الأنماط في المعرفة البشرية ممّا يُسمّى في لغة الإبيستمولوجيا بالنماذج الإرشادية. وقد عرَّفها واستفاض بشرحها الأميركي طوماس كوهن في كتابه **بنية الثورات**

العلمية، حيث اعتبر أنَّها تتمثَّل "بالاكتشافات العلمية، المُعترَف بها عالمياً، التي تقدّم لجماعة من الباحثين، لفترة من الزمن، مشكلات نموذجيّة وطرائق حلّها"(٧).

في المجال الاجتماعي، تتجسَّد هذه النماذج الإرشادية بمنظومات التفكير والسلوك التي يعتمدها الناس، فيما هي تقدّم لهم مجموعة من الأسئلة العملانية، في حياتهم اليومية والعملية، والإجابات الجاهزة عليها؛ وهو ما نُطلق عليه اسم معارف الناس. علماً أنَّ كوهن ينبّهنا إلى أنَّ هذه المعارف التي تبدو نموذجيّة وثابتة ومثبَّتة في الوعي الجمعي، هي كذلك، لكن لفترة من الزمن قد تطول أو تقصر. ففي مجال العلوم الفيزيائية لاحَظ وبيَّن كيف أنَّ هذه النماذج الإرشاديّة، المدينة للبيئة العامة التي تعيش ضمنها مجموعة من العلماء تتوالى في ظهورها ولا تدوم طويلاً، إذ يؤدّي كل اكتشاف علمي جديد، في مجال الكهرباء مثلاً، إلى دحض النظرية العلمية التي قام عليها اكتشاف علمي سابق تجاوزه اكتشاف جديد آخر.

فينشأ مع هذا الاكتشاف الجديد الذي تسوقه مجموعة بحثيَّة جديدة (الجماعة العلمية community of scientists) أنموذج إرشادي جديد يهتدي به الجميع بعد ذلك، فيغدو قاعدة جديدة للتفكير وشرطاً لعلميَّتها. أمَّا في الحقل الاجتماعي، فالأمور مشابهة لِما سجَّله توماس كوهن، لكن ضمن معطيات مختلفة نسبياً، لأنَّ حقل العمران البشري يخضع للنسبيّة الاجتماعية، لا لثبات قوانين الطبيعة، كما هي الحال في عالم الفيزياء.

كيف ينسحب مفهوم الأنموذج الإرشادي على العالَم الاجتماعي وعلى موضوعنا بالتحديد؟

شدَّد كوهن على الطابع المتغيّر في الأنموذج الإرشادي، بوتيرة سريعة في مجالات العِلم الذي بدأ الباحثون يدرسون مبادئه في قوانين الطبيعة. غير أنَّ هذه المبادئ لم تتكشَّف كلّها دفعة واحدة، ولا على يد عالِم واحد، بحيث إنَّ كلّ عالِم مُخترع ومُبدع

(٧) Thomas Kuhn, *La structure des révolutions scientifiques* (Paris: éd. Flammarion, 1983), p. 13.

ما، يكتشف محطَّة من هذه المعرفة قبل أن يقوم آخر، بعد حين، باكتشاف منظور جديد وأعمق، فيُعْتَمَد ويتقدَّم العِلم ويُتابع مساره الحيّ في العقول العلمية من دون تمييز بين بلد وآخر، أو لغة وأخرى، أو دين وآخر.

أمَّا في الحقل الاجتماعي، فالنماذج الإرشاديّة أبطأ بكثير في ظهورها، كما في المسارات التي تتبعها. فمنظومات تفكير وسلوك البشر ارتبطت بحياتهم اليومية والعملية منذ فجر التاريخ، بحيث تأثَّرت بالقنص لتأمين البقاء، ثمَّ بالزراعة لمدَّة أطول، ثمَّ بظهور الأديان وتطوّر المعارف.

أمَّا الأنموذج الإرشادي الاجتماعي الذي طغى طوال تلك الحقبات، فبات يُعرف اليوم بالتقليدي، بمعنى أنَّه اعتمد تقليد جوهر المعارف التي وصلت إليه. فجدَّد في تجلّياتها لكن من دون أن يمسَّها بتغيير بنيوي.

فكانت تسود فيه العلوم النقليّة وتعتمد التفاسير التي لا تُخَلْخِل ولا تُزَعزِع المعارف والسلوكيات المنقولة عن الأسلاف.

أمَّا المجتمعات الغربية، فقد شرعت منذ منتصف القرن الثامن عشر باستنبات أنموذج إرشادي جديد يرتكز على العقلانية والاختبار، فصارت تُراجع وتُسائِل وتنتقد، ثمَّ تنقض بعضاً ممَّا جاء على يد أبناء العصور التقليدية السابقة، فميَّزت نفسها بمنظور مغاير يعتمد في حياته الاجتماعية والثقافية، ومبادئ مختلفة سُمّيت بالحديثة.

بيد أنَّ تجربة المجتمعات الغربية هذه لم تشمل مجتمعات المعمورة كلّها، بل بقيت غالبية المجتمعات البشرية مُتمسّكة بأنموذجها الإرشادي التقليدي، ولم يشأ قادتها، ولا ممثّلو المعرفة فيها، القيام بنقلة معرفيّة فيها، حفاظاً على البُنى التقليدية المُريحة التي تربّوا وعاشوا عليها.

لذلك، نشهد اليوم استمراراً لهذا التوزّع الثنائي بأشكال متنوعة ونسبيّة، لكن على نحو طاغٍ، نلمسه بسهولة عند الانتقال بين القارّات. وميّزة هذا التنوّع الغالب أنَّه يُضيّع الباحث السوسيولوجي في أحيان عدَّة عندما تحصل عمليات التهجين الثقافي.

فالسواد الأعظم من المجتمعات والدول التقليدية ذات الأنموذج الإرشادي، تقوم بتمويه تقليديّتها الاجتماعية في معارفها العميقة بقشرة من التحديث الثقافي والتكنولوجي، سُرعان ما ينكشف زيغها في الانتخابات الرسميّة التي تخوضها من أجل الواجهة الديموقراطية الواجب الانصياع لها لجاهها العالمي المُستجد ولصورتها الخارجيّة.

وهنا تبدأ تحديداً مهمّة عالِم الاجتماع الذي يستبصر الحقيقة الموضوعيّة لطبيعة الظاهرات الاجتماعية التي تُحيط به في مجتمعه، باحثاً عن منطقها الداخلي، ومُحاولاً تفسيرها في ضوء الأنموذج الإرشادي الذي تنتمي إليه موضوعياً، لا في ضوء مفاهيم ونظريّات منقولة عن عِلم نبت وتمأسس وتكوَّن في قلب أنموذج إرشادي مُختلف ومُغاير.

أشير في هذا الصدد إلى أنّي، عندما أقول ذلك، لا أقصد التقليل من قيمة المجتمع التقليدي، ولا المبالغة بقيمة المجتمع الصناعي الحديث، فهذان المجتمعان محطّ احترام سوسيو-معرفي واحد عندي. لكلّ واحد منهما حيثيّاته الخاصة والعامّة، وما هو عليه وأتفهّمها، لكن لا أسمح لنفسي، في الوقت عينه، خلط الحابل بالنابل، والاستخفاف بمرتكزات العقلانية الموجودة في علم العمران البشري الخلدوني، كما في علم الاجتماع الحديث.

خاتمة

هكذا تُورَدُ الإبلُ يا سعدُ!

أعتقد أنَّه آن الأوان للأوساط التي ترفع راية علم الاجتماع في العالم العربي المعاصر أن تعي عدَّة أمور تؤخذ عامة في الحسبان، علماً أنَّ هذا السهو ليس بريئاً في ظنّي، بل هو مقصود معرفياً. غير أنَّ التعبير عن هذه الحقيقة يجيء مُموَّهاً ومُغطّى بألف ستار وحجاب.

فالظاهرة الاجتماعية لها خلفيّة تاريخيّة على الدوام، ومثلها المُقاربة العلمية لهذه الظاهرة لها، هي أيضاً، خلفيَّة خاصَّة بها. لذلك، لو نقلنا عِلماً نقلاً حرفياً وأميناً من ثقافة إلى أخرى، فإنَّه لن يفلح بالطريقة نفسها حيث حلّ، إذ إنَّ استيعابه، وخاصَّة تطبيقه، لا يأتي ضمن المحفّزات المعرفيّة الأولى التي بُني عليها، ما عدا عندما ينتقل من حاضن اجتماعي وثقافي صناعي إلى حاضن اجتماعي وثقافي هو أيضاً، كما حصل في المجتمعات الغربية، على سبيل المثال.

أمَّا عندما يُنقَل عِلم من حاضن اجتماعي وثقافي طَبَقي صناعي إلى آخر أهلي تقليدي، فشرط العملية هو إعادة العمل على تبييء مفاهيم ومنطلقات هذا العلم النظريّة، وإن كانت عملية النقل هذه صعبة ومُضنية في مجالات العِلم الدقيقة، فإنَّها أصعب في مجال العلوم الإنسانية.

وفي مجال العلوم الاجتماعية، بدت عمليات النقل سهلة نسبياً في حقل الأنثروبولوجيا، لكون هذا العلم يهتم أصلاً بالمجتمعات ذات البُنى القديمة والتقليدية، إلا أنَّ نقل علم الاجتماع، كما صيغ في الغرب، إلى الأكاديميّات والجامعات العربية،

فإنَّه لا يخلو من المخاطر، نظراً إلى إحجام معرفي عام، كان ولا يزال يخشى الذهاب بعيداً في المُساءَلة الحضارية العامة.

لذلك جاء النقل عندنا محصوراً فيما كانت تُمليه - ولمَّا تزل - ثقافتنا العميقة، ذات الأسوار العالية التي تمتدّ عُمقاً... وارتفاعاً.

أولاً: نحن والثقافة العصبيّة العميقة

من أين تأتي قوة هذه الثقافة؟

ـ تأتي من أنَّها أوسع مصداقيّة اجتماعية من الثقافة التنويرية التي هي ثقافة عالِمة، وهي تختلف نسبياً في اهتماماتها عن اهتمامات الثقافة الشعبية المنتشرة في الأوساط كافة. فالثقافة العصبيَّة تستنبطها الثقافة العميقة التي تحتل المجالَين العام والخاص، إذ إنَّك تجدها في التعليم البيتي كما في التعليم المدرسي، في التنشئة الأهلية كما في التربية المدرسية ذات المضامين المُوجَّهة عن بُعد. فالثقافة العميقة كامنة حتى في طرائق نقل الثقافة التنويرية المنشودة، ولا تعترف بالفواصل المعرفية التي تُقام لدى المفكّرين الغربيين بين المجال الخاص والمجال العلني العام، حيث إنَّ البيت والشارع والمدرسة تأتمر كلّها بأحكام منظومة تفكير موحَّدة معرفياً وتقليدية البنيان.

ـ تأتي أيضاً قوة الثقافة العصبية العميقة من كونها أشدّ وقعاً نفسياً على الناس. فهي ثقافة الأجداد والأسلاف، وعليه، فإنَّ احترام مضامينها والالتزام بإيعازاتها يتواءَم تماماً مع احترام بنية العلاقات الاجتماعية السائدة، ذلك أنَّها لا تتطلَّب مجهوداً أو تأقلماً أو تغييراً في طرائق التفكير والسلوك، بل تستوجب فقط تقليد ما هو مُتعارَف ومُتَّفق عليه في الثقافة العمومية السائدة.

من هنا، هي مُريحة نفسياً وسهلة الهضم والفهم والاستيعاب، إذ إنَّ جميع هذه العمليات، مع القلق النسبي الذي يُرافق كل واحدة منها، قد حصلت في غابر الأزمنة،

وترسَّخت جيلاً بعد جيل، بحيث غدت الثقافة العميقة هي الأقرب منالاً ذهنياً، والأسرع استجابة لمواجهة أسئلة الحاضر والمستجدَّات كافّة.

ـ تأتي أخيراً قوة الثقافة العصبيَّة العميقة من ارتباطها بالهابيتوس الجماعي. فهي بمثابة شخصيّة ثقافيّة ذهنية تُغلِّف جميع أفكار الكائن الاجتماعي، تماماً كما يُغلِّف النسيج الضام جميع أعضاء الجسم البشري.

فوجود هذا النسيج الداخلي والناعم يتمتَّع بوظيفتَين: الأولى، هي تغذية الأعضاء على نحو دائم بالدم والأوكسجين، والثانية، الفصل بين بعضها البعض. وهكذا يفعل الهابيتوس في ذهن الإنسان، إذ يقوم بتغذية دائمة لطاقاته التفكيريَّة بخلاصة تجارب الأسلاف، كما ينظّم العلاقة والتناسق بين مجالات التفكير المختلفة (الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والمُعتقدي والبقائي...) من دون أن يؤدّي ذلك إلى تداخل بين وظائف وخصوصيّات كل مجال من هذه المجالات مع مجال آخر.

ثانياً: الأنموذج الإرشادي الجماعاتي

ينام هذا الأنموذج الإرشادي الموروث عن الأزمنة الغابرة في تلافيف الثقافة العميقة التي يهتدي بها وعينا الجَمعيّ. ويجعل المهتمّين بعلم الاجتماع في العالم العربي يطرحون تساؤلاً مماثلاً لذلك الذي طالما سمعناه من أفواه أهل النهضة، قوامه: **لماذا تقدَّم علم الاجتماع في الغرب ولم يتقدَّم عندنا؟**

وقد عبَّرت عن هذا الفكرة عبير أحمد قائلة: "ممّا لا شكَّ فيه أنَّه بالإمكان نشوء علم اجتماع عربي قادر على القيام بمهمَّته والإسهام ببناء إنسان عربي جديد متوازن ومستقرّ. يتحقَّق ذلك، أولاً، بتحرير هذا العِلم من سطوة العمل الجامعي الأكاديمي ودمجه في المجتمع واستيعاب الحركية الاجتماعية، وثانياً، بخلق باحثين حقيقيين وإطلاق يدهم في الموضوعات والقضايا كافة"[1].

(١) عبير أحمد، "علم الاجتماع عند العرب وإشكالاته،" موقع **أفق** الإلكتروني، مؤسسة الفكر العربي، ١٤ شباط/فبراير ٢٠٢٠.

ما تُشير إليه الباحثة هنا، في أسباب التعثُّر، هو عدم تجرّؤ العاملين في حقل علم الاجتماع على تخطّي هيبة هذا العِلم الأكاديمية الذي جاءَنا عن طريق مكتبة نظرية وتطبيقية متكاملة، ومؤسسات ثقافية عليا نشأت في الغرب وانتشرت في العالم كلّه خلال نصف قرن.

لكن هذه الطلّة المُهيبة التي عاشتها العلوم العربية بعد خروجها من التصحّر الثقافي العثماني الطويل، لا يُمكن ردّها إلى الفعل الغربي بقدر ما ينبغي إعادتها إلى غياب ردَّة الفعل العربية المناسبة. من هنا، فإنَّ عدم إطلاق يدّ باحثين عرب حقيقيين أمر يحتاج إلى تدقيق. فالباحثون العرب هم أنفسهم مَن أحجم عن إطلاق يدهم.

فهُم مَن أدار ظهره للإرث السوسيولوجي الغني الكامن في **المقدّمة**، وفي نظريّة ابن خلدون في علم العمران البشري. وهُم مَن تجاهلوا مُهمَّة تكرير وتطوير ما جاء عنده. فهل انتظر أوغست كونت أو إميل دوركايم أو شارلز بووث أو ماكس فيبر أو تالكوت بارسونز أو بيتريم سوروكين أن تُطلَق يده كي يشرع بالبحث والكتابة السوسيولوجيّة غرباً؟

وهل أنَّ إطلاق الإنسيكلوبيديا الفرنسية استأذن أو طلب دعم مؤسسة رسمية كي ينطلق؟

في الحقيقة تضع عبير أحمد الإصبع على الجرح، فتُشير إلى أنَّ مشكلتنا الأولى تكمن في العنصر البشري، لا في العِلم بحدّ ذاته. فتماماً كما أنَّ قيام الدولة لا يتحقَّق إلا بتوفّر رجال دولة حقيقيين، فإنَّ قيام عِلم الاجتماع لا يتحقَّق إلا من خلال توفّر باحثين اجتماعيين حقيقيين.

لكنَّنا شاهدنا في الفصول السابقة كيف أنَّ عمليات النقل كانت غير مؤاتية بسبب ناقليها لا بسبب العلوم نفسها، إذ إنَّها قامت على انبهار بالمركزيّة الثقافية الغربية، والإسراع بالالتحاق بها من دون تمييز بين ما هو مناسب فيها (التقنيات والمنهجيات) وما هو أقلّ فائدة (النظريات الاجتماعية).

فجاءَت عمليات النقل مُنحازة من حيث لا يدري ناقلوها الذين أضافوا إليها استهجاناً غير مُبرّر لمخزون هذا العِلم في تراثنا.

أمَّا العطل الآخر الذي أصاب العنصر البشري الموكلة إليه حضارياً مهمَّة نقل علم الاجتماع إلى الثقافة العربية على نحو حيّ وفاعل، فيقع على كاهل قسم لا بأس به من أساتذة علم الاجتماع الذين لم يُبالوا سوى بتدريس هذه المادة كما وصلتهم من مصادرها الغربية. فتعاملوا باستكبار فارغ مع هذا العلم، كما مع طلّابهم، ناعتينه بالعلم المستحيل، تبريراً لإحجامهم عن جهود تطويره وتبييئه، فاكتفوا برجمه من بعيد فيما كانوا يعتاشون منه، من دون السعي إلى تقديم أي مساهمة تدفع بالعلم إلى الأمام. فالاستكانة الفكرية وغياب الشجاعة الميدانية يرافقان الموقف الممانع، المُعلن أو غير المُعلن الذي يُواكب أصحاب هذا الموقف العلمي المُخادع (pseudo-scientifique).

لذلك، على الأجيال الطالعة أن تكون أجرأ من الأجيال السابقة، وأن تتعامل مع علم الاجتماع، لا كمادة للحفظ أو الرفض، بل كعلم حيّ يحتاج إلى بناء مفاهيمه المركزية في ضوء الأبحاث الميدانية وما يصدر عنها من نتائج موضوعية. وهذا هو موقف يحتاج إلى انفتاح عقلاني حقيقي لا تشوبه أي صِبغة من صِبغات التشويه أو التمويه التي تغلب عليه حالياً.

فاليوم، بعد قرن بالتمام على ظهور أول كتاب في علم الاجتماع باللغة العربية، نحن أمام تحدّ علمي حقيقي. فإمَّا أن نرفع هذا التحدّي أو ألا نفعل. لكن إن أقدمنا على الفعل فابن خلدون لن يتردَّد بمؤازرتنا.

ثالثاً: الشباب وتحدّيات المستقبل

لِما التذكير في آخر الكلام على الاعتماد الحيّ على الجيل الشبابي الجديد، للشروع في عملية استنهاض عِلم اجتماع عربي حقيقي من قلب مخزونات علم العمران البشري الخلدوني؟

لسبب بسيط، وهو أنَّه عند إطلاق مشروع جديد، لا يصحّ تولّي أمره موضوعياً لجيل قديم، ذلك أنَّه بات يُعاني على العموم، ومن حيث لا يدري من تكلّس في التعامل مع الموضوع. فالروتين الطويل يقتل التفكير المعمَّق ويُنشئ آليّات ذهنيّة مُستكينة.

وقد شهدنا مِراراً فشل عمليّات الإصلاح التربوي عندما كانت تُقرّر السلطات الرسمية، في غير بلد ودولة، تطبيق مناهج جديدة في التعليم لهيئات تعليمية سالفة كانت تعمل بكلّ اطمئنان ضمير على إفشال هذه المناهج لكونها غير معنيّة جوهرياً بها.

صحيح أنَّنا بحاجة قصوى إلى نقل الموروث الثقافي الذي حصلنا عليه، بيد أنَّ هذه العملية لا تستقيم من دون إدخال هذا الموروث ضمن ديناميّة اجتماعية أكثر مُلاءَمة للعصر الجديد.

وفي حالة نقل علم الاجتماع، فالبداية بالنسبة إلينا تكون بالتخلّي عن تكتيك التسرّع الذي اعتمده أرنب لافونتين والتحوّل إلى استراتيجيّة السلحفاة المجتهدة التي كسبت في النهاية السباق. وتقوم هذه الاستراتيجية على تبييء منظورنا إلى الظاهرة الاجتماعية خاصّتنا ومَوْضَعَة مفاهيمنا ونظريّتنا السوسيولوجية، تماماً، كما فعل اليعقوبي وابن سينا وابن رشد وابن خلدون خلال القرون السابقة، حيث لم يكونوا بحت نقليين، بل قدَّموا إضافات متنوّرة خلال العصور التي عاشوا وعملوا فيها. ومعهم اتَّخذ علم العمران البشري العربي معناه الحضاري الحيّ الذي ننام عليه اليوم.

فهل ورَد مفهوم العمران في **المقدّمة** ٢٠٤ مرّات من باب الصدفة؟

لذلك علينا أن نحذو حذوهم. فيا شباب العالم العربي المتعلّم، ارفعوا هذا التحدّي!

المراجع

١ـ العربيّة

كتب

ابن خلدون، عبد الرحمن. **كتاب العِبر وديوان المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر، ومَن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، (المقدّمة)**. بيروت: دار إحياء التراث العربي، [د. ت.].

الأمين، عدنان. **إنتاج الفراغ – التقاليد البحثية العربية**. بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ٢٠٢١.

حجازي، مصطفى. **العصبيّات وآفاتها – هدر الأوطان واستلاب الإنسان**. الدار البيضاء؛ بيروت: المركز الثقافي العربي، ٢٠١٩.

الحداد، نقولا. **كتاب علم الاجتماع**. ط ١. القاهرة: [د. ن.]، الكتاب الأول ١٩٢٤، الكتاب الثاني ١٩٢٥. الكتاب الأول والكتاب الثاني. ط ٢. بيروت: دار الرائد العربي، ١٩٨٢.

حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية – تحليل ونقد**. ترجمة محمد عبد الله عنان. مصر: مطبعة الاعتماد بشارع حسن الأكبر، ١٩٢٥.

العطّاس، فريد (السيّد). **تطبيق ابن خلدون**. ترجمة أسامة عبّاس، بيروت: مركز نهوض للدراسات والبحوث، ٢٠٢١.

كتاب جماعي، أعدَّه وأشرف عليه خالد زيادة ومحمد أبي سمرا. **انتفاضة ١٧ تشرين في لبنان**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠٢٢.

مايلا، جوزف [وآخرون]. **الفكر العربي في عقدين، ٢٠٠٠ـ٢٠٢٠**. بيروت: مؤسَّسة الفكر العربي، ٢٠٢١.

معتوق، فردريك. **تطوّر الفكر السوسيولوجي العربي**. طرابلس ـ لبنان: جرّوس برس، ١٩٨٨.

معتوق، فردريك، وفادي دقناش. **التنشئة على العصبيّة**. بيروت: منتدى المعارف، ٢٠١٩.

اليعقوبي، أحمد بن إسحق. **مُشاكلة الناس لزمانهم**. دراسة وتحقيق عبد الرحمن عبد الله الشقير. بيروت: منشورات جداول، ٢٠١٩.

دوريات

أحمد، عبير. "علم الاجتماع عند العرب وإشكالاته". موقع **أفق** الإلكتروني، مؤسسة الفكر العربي، ١٤ شباط/فبراير ٢٠٢٠.

حسني، محمد يحيى. "حراطين موريتانيا: إلى أي مدى يتحكّم الأصل الاجتماعي في فرص الحراك وتغيير المكانة. " **مجلة عمران**، العدد ٤٥، المجلّد ١٢، صيف ٢٠٢٣.

دقناش، فادي. "قراءة سوسيو-معرفية للانتخابات النيابيّة اللبنانية ٢٠٢٢. " **مجلة إضافات**، الجمعية العربية لعلم الاجتماع بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية، العددان ٦١ـ٦٢، صيف وخريف ٢٠٢٣.

وطفة، علي أسعد. "محدّدات السلوك الانتخابي النيابي وديناميّاته في دولة الكويت." **حوليّات الآداب والعلوم الاجتماعية**، جامعة الكويت، الحوليّة ٣٢، ٢٠١٢.

رسائل جامعية وأطروحات

محسن، نديم. "بين المعرفة العلمية والمعرفة الدينية". أطروحة دكتوراه في العلوم الاجتماعية، غير منشورة، الجامعة اللبنانية، ٢٠١٩.

٢ـ الأجنبيّة

Books

Booth, Charles and Mary. *Life and Labor of The People in London*. 1889.

Bourdieu, Pierre. *L'amour de l'art*. Paris: Éditions de Minuit, 1974.

___ *La reproductio*n. Paris: Éditions de Minuit, 1970.

___ *Le Métier du Sociologue: préalables épistémologiques*. Paris – La Haye; New York: Mouton éditeur, 1968.

___ *Le Sens Pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1980.

Comte, Auguste. *Discours sur l'esprit positif*. Paris: Union Générale d'Edition, coll. 10/8, 1963.

Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. Paris: Alcan, 1893.

___ *Le suicide, étude de sociologie*. Paris: Alcan, 1897.

___ *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: Alcan, 1901.

Kuhn, Thomas. *La structure des révolutions scientifiques*. Paris: éd. Flammarion, 1983.

Montesquieu. *L'Esprit des Lois*. Paris: éd. Gallimard, 1995.