# حول كتاب جورج لابيكا عن ابن خلدون

## إنقطاع مثلث بين القارئ والمقروء

محمد فرحات

ظاهرة وفرة الترجمات العربية للدراسات الغربية عن ابن خلدون(*)، تذكّر بوفرة التأليف الغربي عن المؤرخ العربي الكبير. ومرجع الظاهرة كون التعرف الى منهج ابن خلدون التاريخي يشكل محاولة مشرقية للعودة الى الخصوصية، ولتنشيط الذاكرة التراثية في فكرنا العربي المعاصر، ويبدو هذا الأمر بمثابة استجابة لتراكم مسائل الفكر السياسي والتاريخي التي لم تحّل منذ انهيار الدولة العثمانية، وانما جرى إهمالها أو تناسيها أو جعلها مادة لسجال ايديولوجي آني لم يؤت أُكلاً، ولم يحقق نقلة نوعية في خط حضاري غير متنكر للاستمرارية التطورية.

أما مرجع وفرة التأليف الغربي عن ابن خلدون فهو اعتبار الاوروبيين تاريخ ابن خلدون وبخاصة مقدمته بمثابة سبيل الى معرفة اكثر تفصيلاً بالمغرب العربي، معرفة تساعد على توطيد المصالح الاوروبية على طول الشاطىء المتوسطي الجنوبي؛ من هنا ترجم سيلفستر دو ساسي مقتطفات من المقدمة، وما لبثت الدراسات والترجمات ان توالت، بحيث اعتبر مؤرخ رصين مثل ارنولد توينبي ان المقدمة «أعظم كتاب من نوعه انتجه

(*) «السياسة والدين عند ابن خلدون»، تأليف جورج لابيكا، تعريب د. موسى وهبي ود. شوقي دويهي. الناشر دار الفارابي - بيروت - شباط (فبراير) ١٩٨٠.

الذهن البشري في كل مكان وزمان ».

حكم مطلق، وشاهد جيد، لكنه يذكرنا بمأساوية الانقطاع العربي عن ابن خلدون. ان المنهج الخلدوني استعمل لفترة وجيزة وطبّقه واضعه على تاريخ المغرب العربي، وما لبث المفهوم ان أهمل حتى القرن العشرين. وبهذا يكون المنهج قد واجه انقطاعاً في المكان (اقتصاره على المغرب اذ كان ابن خلدون يجهل فعلاً جزئيات الوقائع في المشرق) وانقطاعاً في الزمان (ما لبث عصر الانحطاط أن ترّسخ بعد وفاة ابن خلدون، وتلت ذلك في عصر النهضة نزعة للارتباط بالمركزية الاوروبية، قطعت كل صلة لها بالتراث واعتبرته جميعه عضداً للسلفيين في صراعهم مع الحداثة، ومن هذا التراث بالطبع منهج ابن خلدون التاريخي).

هذا الانقطاع بوجهيه المكاني والزماني يجعل الاستعانة بالمنهج الخلدوني مسألة مليئة بالمصاعب وتحتاج الى جهد معرفي نقدي يأخذ بعين الاعتبار الوقائع العربية والشرقية بجملها في زمن القطع، كما يعتني بمستجدات الفكر العالمي التي تجد لها محلاً ومصداقية كبيرين في المأزق الحضاري المعاصر للعالم العربي والاسلامي.

يتناول جورج لابيكا في كتابه « السياسة والدين عند ابن خلدون » المسائل الأكثر اهمية وخطورة في الحضور الراهن للمنهج الخلدوني: السياسة والدين، الهم العلمي والنقل، وبمعنى آخر التاريخية والفوقانية. تلك هي الثنائيات التي يحلّل المؤلف موقعها في بنية المنهج الخلدوني، فيطرح سلسلة من المساءلات ويلوح بالدلالة الرئيسية للفكر الخلدوني وكيفية حله لتناقضات مفترضة لهذه الثنائيات ومنطلقاتها.

يستند المؤلف في دراسته الى مقدمة والى تاريخ ابن خلدون[1]؛ اذ انه اختار من اتساع فكر ابن خلدون النظرَ الى المنهج والتحقق منه ثم تطبيق ابن خلدون لمنهجه على وقائع تاريخية في المغرب العربي. إذن، فالمؤلف يهتم بالمنهج الخلدوني تحديداً في التاريخ. وهو يتبع الخطوط الثلاثة التالية:

« ١ ـ انشاء ابن خلدون لعلم اجتماع عام: تحدد « المقدمة » منهجاً يطمح الى تفسير الحضارة (العمران) بوصفها كُلاً. ويرسم المنهج، العلم الجديد، لنفسه حقلاً تطبيقياً يحدده ترتيب مفهومي.

٢ ـ شكلية الدين: يظهر الدين (ستاتياً) خاضعاً خضوعاً تاماً للمفاهيم الأساسية، التي تصف علم العمران، ويكشف الدين من جهة أخرى (دينامياً) عن فعالية خاصة به في تأسيس المجتمعات التي تتوحد فيها السلطة الزمنية بالسلطة الروحية.

٣ ـ الدعوة المحمدية[2]: أطلقنا هذه التسمية على السيرورة المولدة لمثل تلك المجتمعات. وقد قدم لنا ابن خلدون بحسب المعايير التي حددها منهج العلم الجديد وبدون الرجوع بالى تدخّل فوقاني، قدم عرضين تاريخيين: احدهما يتعلق بتأسيس محمد (ﷺ) للدولة الاسلامية، وآخر يسعى الى البحث عن المخطط الأصلي في نشأة الهيئات السياسية المغربية ».

تتوزع الخطوط الثلاثة على فصول ستة يسبقها مدخل وتليها « خلاصات وآفاق »:

الفصل الأول يبحث في العلم الجديد الذي هو العمران. ويلاحظ المؤلف ان ابن خلدون مثقف عضوي وعضويته، من حيث المبدأ، لا تتيح له وضع نظرية في التقدم. بيد أن ابن خلدون ينطلق من عضويته ليقف على حدود الموقف الرسمي، فيعتبر المذهب المالكي تعبيراً عن وجه من وجوه المعاش، وبمثل هذا الاعتبار يسلك فكر ابن خلدون طريقاً تؤدي به الى تحديد العلم الجديد، او العمران، أو وقائع الحضارة.

والعمران من جانب سلبي يتميز عما يقاربه من العلوم كالخطابة والسياسة، فهو ليس بذي منفعة شخصية. ومن جانب نقدي هو عملية تفحص خلدونية

جدالية لمواقف المؤرخين الأسلاف، هنا يبدو رقي التاريخ الى مصاف العلم النظري مشروطاً بنقد المنهج، ومن النقد استعانة ابن خلدون بقانون الأجيال لفض النزاع في مسألة اخلاق هرون الرشيد والزعم انه عربيد سكير...

ومن جانب ايجابي يبدو العمران مبدأ أو غاية مشروع ابن خلدون التاريخي، اذ معه يلتقي التاريخ بالسوسيولوجيا وتجري ادانة التاريخ التقليدي. ويتبدى العمران في شكلين: بداوة وحضارة. الاولى طور أدنى يميل دائماً للخروج من نفسه والوصول الى الثانية؛ وفي سيرورة تطوره هذه يخضع العمران للعصبية[٣]. المقدمة كلها محاولة لتوضيح هذه المسألة، ويمكن تلخيص مفاهيم ابن خلدون على صورة شجرة تمثل منشأ العمران: الجذور هي البادية، والجذع هو المُلْك والحضارة، والمعاش هو الأغصان، والعلوم هي الورق والثمر، أما العصبية فهي نسغ الشجرة كلها.

الفصل الثاني من الكتاب عنوانه «الدين والعمران» وهو يبحث في اشكالية الدين في منهج ابن خلدون، بادئاً بوضع صاحب المقدمة أمام موقفين: اما أن يكون منهجه قد حوَّل الدين الى وجه من وجوه العمران فيصير ابن خلدون - القاضي المالكي - ملحداً، وإما أن يستثني الدين من دينامية العصبية فيكونُ هنا مجالٌ للتشكيك بعقلانيته؟ ويحاول المؤلف ان يتنسم الموقف الحقيقي لابن خلدون في علاقة الدين بالعمران فيلحظ ان الدين ليس غائباً عن المنهج الخلدوني، وهو يحضر جنباً الى جنب مع مفهوم المُلْك (الانتروبولوجي) كعلة لوجود العمران، ومع دور الجغرافيتين الطبيعية والبشرية في العمران من حيث ان مفهوم «العادة طبيعة ثانية» يخترق المقدمة بشكل ملحوظ.

يعاود المؤلف تساؤله عن علاقة الدين بالعمران فيحاول بطريقةٍ تقارب حد التعسف، ان يلمح الى «عقلانية» صافية عند ابن خلدون. يقول: «وهكذا يتكشف النص عن منطق داخلي يحركه على الرغم من التكرار والبطء والسذاجة التي تثقله (...) وتشهد الجمل الاعتراضية هنا وهناك ان ابن خلدون لم يتراجع في شيء عن جهد الفهم العقلاني الذي يمتاز به. فالشك في تفسيرات المنجمين للنبّوة لا يسمح بالاستنتاج ان لا علاقة اطلاقاً بين الكهانة والنبوّة...

وحين يتوصل المؤلف الى استقراء جواب من ابن خلدون يفي بالغرض، ينتقل في الفصل الثالث «العصبية والدين» للقول إن حيزاً ينبغي ان يفرد للدين، الى جانب الاقليم والمحيط والغذاء، في العمران. ويعرض للموقع السياسي للدين عند ابن خلدون فيرى ان بلوغ الدعوة الدينية يخضع للعصبية انطلاقاً من الحديث الشريف «ما بعث الله نبياً إلاّ في منعة من قومه»، ويستشهد بفصلين من المقدمة (ص١٥٨ - ١٥٩) عنواناهما: في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها، في أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم.

ان العصبية لدى ابن خلدون مبدأ ديالكتيكي حقيقي يلعب دور الوسيط بين وجهي العمران - البداوة والحضارة. والغاية التي تهدف اليها العصبية هي الفوز بالمُلْك، ويستنتج المؤلف ان ثمة ميلاً عند ابن خلدون لأفضلية العصبية على الدين في العمران، وان الفعالية الايديولوجية للدين هي بالتالي نتيجة اكثر منها سبباً.

مثل هذه الاستنتاجات تبدو غير مقنعة من ناحيتين: كونها تنطلق من مفهوم مطلق للدين كما هو وارد في أدبيات الفكر السياسي الاوروبي وكونها تقابل بين هذا المفهوم وتعبير الدين (الملة) عند ابن خلدون، وهما بالطبع مختلفان.

وكأن المؤلف يعي مباشرة ضعف استنتاجاته فينتقل الى معنى الدين تحديداً عند ابن خلدون، الذي هو الاسلام، ويلحظ ان فرادة الدين في العمران عند ابن خلدون تعني فرادة الاسلام: فموطن نشوئه - الجزيرة

العربية - يشكل استثناء لنظرية الأقاليم التي وضعها ابن خلدون، والاسلام نفسه يبدو من وجهة تفسير العصبية ذا طابع فريد. هنا يعمد المؤلف الى رفع تأثير الدين الى مستوى العصبية فيقول: «اذا كان صحيحاً أن أي دين لا يفرض نفسه دون شوكة العصبية، فإنه صحيح أيضاً أنه ليس ثمة من عصبية تتمكن من الغلبة طويلاً إلاّ بشرط تعاظم قوتها بدعوة دينية».

وحين يرد في المقدمة (ص١٥١) الآتي: «العرب لا يحصل لهم الملك الا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة»، فان المؤلف يميل الى اعتبار خصوصية الاسلام بمثابة معادل لما يسمى التشديد على العامل الايديولوجي في الاستيلاء على السلطة السياسية والاحتفاظ بها.

هنا يعود المؤلف الى سؤاله الأساسي ويطوره: هل يطعن الاستثناء الاسلامي بصحة سوسيولوجيا ابن خلدون و «بالعقلانية التي تستند اليها» أم يتوصل التفسير العلمي الى استيعاب الاستثناء الاسلامي؟ وتأتي محاولة اخرى للجواب، في الفصل الرابع «تأسيس الدولة الاسلامية».

الدولة الاسلامية هي نقل مفهوم العصبية الى مفهوم الدعوة، ثم نظم علاقة جدلية بينهما، فالدعوة هي للخلافة بمثابة العصبية للملك، والاسلام استثناء «لأن امر الدين كان كله بخوارق العادة من تأليف القلوب عليه واستماتة الناس دونه» (المقدمة ص٢١٣)، لكن المؤسسات السياسية الاسلامية ليست بأمن من ان تتحول معها مدينة المؤمنين الى مدينة الانسان، فسرعان ما وجد المسلمون أنفسهم ازاء نظام سياسة دينية تنقلب معه الخلافة الى ملك (كان مفهوم الملك في الصدر الاول للاسلام مظنةً للباطل ورمزاً لعادات الأعداء من أكاسرة وقياصرة).

سياسة دينية؟ تعني «سياسة» من باب أولى. والخلافة بتحولها الى ملك زمني، لا يبقى منها سوى الشكل، وتحتفظ بسمة محض سياسية، وهذا ما يعيد القوة الى عصبيات تحمل شعاراً دينياً، من هنا يفسر المؤلف كيف أن ابن خلدون لم يدرس السياسة الاسلامية الاّ بعد ان عرض القواعد العامة للدينامية الاجتماعية لمفهوم العمران. فمعنى العصبية يبقى في كل الأحوال مفهوماً سوسيولوجياً مركزياً في إطار الأمة، ومن خلال العلاقة الجدلية بين مفهومي العصبية والدعوة، انبثقت العصبية القديمة مجدداً على شكل أحزاب، بعد أن انتقلت الغلبة من قريش الى عصبيات اخرى، فمع نهايات الدولة العباسية صار لكل شعب عصبيته الظاهرة. وصار صعباً اكثر فأكثر ربط الجميع بعصبية مركزية.

تدول الدول وتبقى سنة التبدل. والسياسة الدينية، كما يراها المؤلف عند ابن خلدون، حالة خاصة من حالات السياسة العامة، فثمة قانون الأجيال: الباني (النبي)، المباشر (الراشدون) المقلد (معاوية) الهادم (يزيد).

ولكن، هل يرى ابن خلدون ان فعالية الاسلام استنفدت في الوضع التاريخي الذي شهد ظهوره وازدهاره، أم أنه يتخطى هذا الوضع الرابط للاسلام بزمن محدد؟

هذا السؤال هو تطوير لأسئلة المؤلف السابقة، وهو افتتاح للفصل الخامس «الدعوة المحمدية»: يرى المؤلف ان الفتح الاسلامي اقترن وأدى الى ثلاثة انواع من الوقائع.

١ - تفكك المدينة الثيوقراطية وانتصار جد مبكر للحكم الوراثي، الذي بدأ مع الدولة الاموية.

٢ - انتشار الفتن.

٣ - عودة ملامح البداوة، حتى عند العرب المسلمين.

هذه الوقائع تعطي العبرة بأن الملك يتطلب الدعوة التي تحيل بدورها الى العصبية. فمع انهيار الدولة

العباسية وبعدها عادت البداوة في الشعوب الاسلامية المعزولة تنتج بدعها وحركاتها.

وفي الفصل السادس «السياسة والدين» يدرس المؤلف نتائج الحركات البدوية وافكارها ودعواتها، فيرى ان الدعوة تتميز بنمط عيش بدوي تنطلق منه، فالبداوة تعني الخصاصة أو الندرة او مقياس الوجود الأدنى الذي هو الحيازة الدنيا، وان لها عصبيتها. فسمات الحركات البدوية كونها مقلدة لما قبلها وظرفية وسلبية، وكثيراً ما كان المخطط: عصبية ← دعوة ← ملك، يُختزل ليصير: عصبية ← ملك، مما يستتبع كون الدعوة غالباً ذريعة سرعان ما يُتخلى عنها لدى استتباب عرش جديد. من هنا فانَّ ابن خلدون يرى في الشريعة عاصماً والضمانة الأكثر وثوقاً للحضارة.

أخيراً اين أصبح سؤال المؤلف؟ لم يجد جواباً واضحاً يحيل ابن خلدون الى «عقلاني» صافٍ. بيد ان جورج لابيكا يتنسم مثل هذه العقلانية لدى ابن خلدون ليطل على اسلام اليوم، فيرى ان نهضة الاسلام وحراكيته الملحوظة في السبعينات من قرننا، تكمن في «أن الاسلام نذير بالحاجة الى تلك الطفرة الجذرية الكفيلة باعادة المبادرة التاريخية الى البلدان العربية، ولا تكمن في الاسلام نفسه الذي يعيق الثورة المزمعة».

لا ندري عن أية ثورة يتحدث المؤلف، فضلاً عن أن هذا الحكم يكاد يجعل من المؤلف، دون أن يقصد، قريباً من «رينان ماركسي»[٤]. صحيح انه يقول بعدم استمرار الزمن الخلدوني وانقفاله على الايديولوجية الاسلامية وجعله من الشيوقراطية الاولى نموذجاً سياسياً مثالياً، بيد ان جورج لابيكا لا يتورع عن استقراء «حداثة» ما، من ابن خلدون «الشاهد على مرحلة تنقفل».

الدراسات الغربية احتفلت باين خلدون على طريقتها، وكثيراً ما اتخذت **العصبية** معنى **الوطنية** (كما عند ايف لاكوست). بيد أن جورج لابيكا ينطلق من النص الخلدوني ويبقى أميناً ما استطاع في استقرائه، وهذه الأمانة أدَّت به الى ارتباك مرده اختلاف الادوات المعرفية والمناهج بين القارىء والمقروء.

ثمة انقطاع مكاني وزماني بيننا وبين ابن خلدون، وثمة انقطاع مثلث مكاني وزماني وحضاري بين جورج لابيكا وابن خلدون. واذا كان لا أحد يقول بمصداقية المنهج الخلدوني اليوم، فان ملامح هذا المنهج يمكن ان تشكل مادة لاعادة صياغة المنهج مُعاصِراً، وبما يراعي العمران وملابساته المعقدة التي تقع المناهج الغربية في صلبها.

---

## هوامش

(١) الاسم الكامل لتاريخ ابن خلدون: «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» طبعته مؤسسة دار الكتاب اللبناني في بيروت. أما مقدمة ابن خلدون فالشواهد منها تستند الى طبعة دار احياء التراث العربي في بيروت وهي مصورة عن طبعة بولاق، وارقام صفحاتها متوافقة مع ارقام صفحات معظم الطبعات المصورة والمتداولة.

(٢) يعلن المؤلف مقصده من تعبير «الدعوة المحمدية» بأنه السيرورة المولدة لشيلات المجتمع الاسلامي الاول. بيد ان التعبير «محمدي» مرفوض عموماً اذا قُصد منه الاسلام كدين ومعتقد وحضارة.

(٣) يقول محمد امين العالم: «ليست العصبية في تقديري هي القانون الأساسي الوحيد كما تقول معظم الدراسات الخاصة باين خلدون، وانما هناك قانون آخر لا يقل أهمية هو قانون التراكم الاقتصادي. ولكل من هذين القانونين دوره الخاص أو وظيفته الخاصة. فالعصبية هي قانون الانتقال من السلطة البدوية الى السلطة الحضرية. أما قانون التراكم الاقتصادي فهو قانون الانتقال من البنية البدوية الى

البنية الحضرية. وما أكثر ما يتم الخلط بين هذين الأمرين في كثير من الدراسات ». ـ راجع دراسته «مقدمة ابن خلدون ـ مدخل ابستمولوجي»، نشرتها مجلة «الفكر العربي» في العدد السادس، ص٤١.

(٤) يكتب ارنست رينان بعنف، مقارناً الحضارة الاوروبية بالحضارة السامية: «في الزمن الذي نحن فيه، ان الشرط الضروري لانتشار الحضارة الاوروبية هو تدمير الشيء السامي على وجه التخصيص. تدمير السلطة الثيوقراطية للاسلام وتدمير الاسلام!».