علاقة علم التاريخ بعلم الاجتماع في الفكر الخلدوني
مقاربة للمنظومة المعرفية الجزائرية في علاقتها بالواقع الجزائري

أ قطوش توفيق

قسم علم الاجتماع والديمغرافيا

جامعة البليدة 02

ملخص:

إن هذه الدراسة تهتم بواقع العلوم الإنسانية الاجتماعية في المجتمع الجزائري من جهة ،وعلاقتها "بالخلدونية "في المستوى السوسيولوجي و الابستمولوجي من جهة أخرى ، ومن المؤكد والمعروف ان الجزائر بذلت جهود قصوى في هذا الإطار حيث أسهمت في بعث "مؤتمرات ولقاءات وأيام دراسية ونشريات، خاصة بابن خلدون وفكره،حتى أصبح اليوم ابن خلدون ومقدمته معروفا عند المثقفين و غير المثقفين ، "المقدمة" تبقى ولحد اليوم عملا أصيلا وفريدا من نوعه ،ليس فقط في قيمته العلمية وعمقه النظري فحسب،ولكن أيضا بالنظر إلى معاصرته لحقائق سوسيولوجية في مجتمعاتنا العربية الإسلامية اليوم، ومن جهة أخرى لم يكتشف ابن خلدون إلا من طرف الغرب بعدما اكتشفوا في أعماله قيم علمية ومنهجية كالموضوعية والبعد التجريبي ، وهذا يعني أن ابن خلدون مازال مجهولا في وطنه ولم يدرس الدراسة العميقة و الصحيحة بسبب خاصة العوائق المعرفية في العقلانية العربية الإسلامية من جهة وبسبب الاضطرابات السوسيواقتصادية و الاجتماعية من جهة أخرى.

Résumé:

Ce travail s'intéresse à la réalité des sciences sociales et humaines dans La societee algérienne d une part , et sa relation avec "le khaldounisme" dans sa dimension sociologique et épistémologique d'un autre part،Il est certain , que la societe algérienne a concentré beaucoup d'efforts en terme d'activité culturelle concernant " ibn khaldoune " ، il faut savoir qu'ibn khaldoune n'a été connu entant qu'une sommité scientifique qu'après avoir été lût et étudié par l'occident , ce qui pourrait impliquer qu'ibn khaldoune n'est toujours pas "correctement" étudié dans son pays et dans son monde arabo-musulmans, faute , malheureusement, des contraintes cognitives et faute de l'instabilité sociopolitique et économique qui perdurent dans tous les pays du tiers-monde

مقدمة:

قد تبينا أن الخلدونية اليوم غير موجودة كليا و لاجزئيا، في النظرية السوسيولوجية من حيث التعامل النظري و أيضا من حيث التدريس اللهم إلا الوجود الشكلي، الذي لا يزيد ابن خلدون و نظريته إلا بعدا عن واقع التعاطي مع مختلف الإشكالات(الاجتماعية والسياسية و الاقتصادية) ولا يزيده أيضا إلا تهميشا في مجال العلوم و المعرفة، مما انعكس سلبا على الروح الإبداعية لدى علماء الاجتماع في الوطن العربي.[1]

و إذا كانت العلوم الإنسانية الاجتماعية، عنوان المجتمعات المعقدة و الحديثة من حيث أنها الوسيلة الوحيدة لضبط الروابط الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية في المجتمع المعاصر، فهي تعتبر بدون شك، بديلا عن النظرة " القبلية،أو الإقطاعية" المتحكمة في المجتمعات ما قبل المصنعة

المدخل النظري:

ويبدو أن هناك إشكال بالنسبة لمجتمع، يطمح لولوج عصر ما بعد المجتمع "القبلي"، (عصر مجتمع الحداثة) بمؤسسات اجتماعية، يلعب فيها الدين دور الضابط و المحرك و الموزع للسلطة و تغيب عنها العلوم الإنسانية الاجتماعية باعتبارها منظومة وضعية غريبة عن الثقافة العربية الإسلامية، بل ويزعم كثير من العرب و المسلمين أن في المنهج الديني و النموذج الابستمي الأصولي النابع من "المضانين" ومن السيرة النبوية ومن إجماع الصحابة و التابعين و تابعي التابعين ومن أنواع القياس و الاستحسان و الاجتهاد، كفاية ضامنة لولوج المجتمع الحديث في القرن الواحد و العشرين ، إن ما نراه، اليوم في واقعنا العربي الإسلامي (الجزائر كمثال)، من صراع سياسي واقتصادي واجتماعي إنما سببه الأول – في نظرنا- يعود لعدم بناء جهاز معرفي، متناسق فيما يخص النموذج[2] ذلك أن كل منظومة قيمية تحمل قي طياتها مسلمات معرفية خاصة بها

و السؤال،يطرح من باب العلاقة واقع / معرفة، هل هو ذو دينامكية رقمية، مستقيمة المسار و التطور أو هو صراع و اختلاف قي إطار الدياليكتيك واقع / معرفة، معرفة / واقع ؟

و هل قمنا بتفعيل واقعنا بفكرنا و فكرنا بواقعنا، و كيف كان ذلك،أم هو استراد لتجربة غريبة عن واقعنا ظهرت في الغرب، ونمت و تطورت به حتى إذا أتت أكلها وتفوقت في المعمورة جئنا بها إلى واقعنا تحت عناوين شتى كالعالمية ووحدة التطور البشري واعتبرناها تجربة مكتملة لا تحتاج سوى للتطبيق ؟

ذلك أن الغرب، قد حدد تلك العلاقة منذ أمد (عصر النهضة)، عندما اعتبر هيجل التطور الجدلي، إنما يكون على مستوى الفكر و تابعه في ذلك تيار من الفلاسفة المثاليين، والذين يجدون منبعهم الأول (قبل هيجل) في التراث الديني القديم الكنسي المسيحي واليهودي إلى قبيل النهضة الأوربية، و التي أعقبتها إصلاحات سياسية و اجتماعية واقتصادية،بعد الارهصات الأدبية و الفنية في جنوب أوربا (ايطاليا، اسبانيا) و ارهصات عصر الأنوار شمال القارة الأوروبية (شمال فرنسا، ألمانيا بريطانيا).

إن هذا التفاعل بين الارهصات الأدبية و الفنية و الارهصات الفلسفية و الفكرية في إطار التغيرات السياسية،الاقتصادية و الاجتماعية (الثورة الفرنسية، الثورة الصناعية، الثورة الفكرية و الإصلاح الديني) هو الذي أنتج – قي الحقيقة – الملامح و الأصول الأولى للمجتمع الغربي، الذي حصر الدين في مساحة ضيقة ورفع لواء اللائكية و العلمانية قي بعض المرات بصراحة ظاهرة، وفي مرات أخرى لم يجرؤ، إلا على المحافظة على الطقوس الدينية ظاهرا و الاعتقاد بالعلمانية و مبادئها باطنا .

وإذا عدنا لمجتمعاتنا العربية الإسلامية (الجزائر)، نجد أن الإشكال المطروح، يكمن قي عدم التفاعل بين الواقع و الفكر و بالتالي في عدم الوصول إلى ماهية و صورة المجتمع العربي،

ذلك أن منتجات التفاعل (واقع / فكر)،(فكر / واقع) في الغرب و الذي أنتج ماهية وصورة المجتمع الغربي الملخصة في المجتمع الصناعي، فالمجتمع الحداثي و مابعد الحداثي والذي ارتبطت فيه كل مرحلة (المجتمع المصنع المجتمع الحداثي، مجتمع مابعد الحداثة) بجملة من الوسائل و الأدوات المعرفية و النماذج الابستمية التطبيقية كالمنتجات الصناعية،مناسبة في صورتها و ماهيتها مع ماهية و صورة كل مرحلة نجدها على- العكس من ذلك-، في المجتمعات العربية، قد تمت بطريقة جد مخالفة، و في غياب التفاعل (واقع/ فكر) (فكر / واقع)، مما جعل لاتناسب بين مراحل تطور المجتمع وبين ما رافق ذلك من وسائل وأدوات معرفية ونماذج ابستمية ووسائل تطبيقية، و هو الذي أدى إلى عطالة الأدوات و المناهج و تهميشها، بل أصبحت حجر عثرة أمام تفاعل المجتمع بواقعه لعدم التناسب بين الطرفين (واقع / فكر) من جهة وبين منتجات صناعية و أدوات معرفية مستوردة من الغرب من جهة أخرى.

ولعل ابن خلدون يقدم لنا في إطار هذا الإشكال: المبرر المنهجي للقيام بتفعيل واقعنا مع فكرنا من حيث كونه هو (ابن خلدون) و مقدمته المثال القوي على وجود علاقة ابستمولوجية بين الفكر العربي الإسلامي وواقع المجتمعات العربية الإسلامية آنذاك و الذي استطاع أن ينتج باعتراف الغرب،مفاهيم و قوانين سوسيولوجية بل واستطاع أن ينتج، خاصة، منهجية ابستمية،

يقول عنها جورج لابيكا أنها تعبر عن سمة و عمق النهضة الأوربية في مجال العلوم الإنسانية و الاجتماعية، و السؤال المطروح هو: كيف استطاع ابن خلدون أن يصل إلى هذه المفاهيم " الحداثية" كالموضوعية، و الملاحظة، و التجربة و خاصة تطبيق المنهج التجريبي على المواضيع الإنسانية الاجتماعية في إطار النموذج المعرفي العربي الإسلامي، حيث انتهت هذه التجربة المعرفية العربية الإسلامية إليه (ابن خلدون) مما مكنه أن يجري عليها عملية تحليل ابستمولوجي، انتهى باكتشافه لعلم العمران ؟

إن الشجاعة العلمية و التركيز المنهجي، جعلا ابن خلدون، يتعمق في نقد التراث العربي الإسلامي، النابع من النموذج المعرفي العربي، و التي تعتبر الديانة الإسلامية و مناهجها الأصولية،من أهم روافدها إضافة –طبعا– إلى التراث الأدبي الجاهلي كالشعر و الخطابة وعلم الأنساب، أو ما يسميه الجابري: "البيان" و هذا ما يطرح بعض التساؤلات الخطيرة مثل:

كيف استطاع هذا الفكر في غياب النقد الغربي أن يصل إلى العلوم الإنسانية، الاجتماعية ومناهجها ؟ و ما موقف ابن خلدون من العلاقة ' فكر / واقع)، (واقع / فكر) ؟ و ما شكل و محتوى النموذج الخلدوني، هل كان ذو دينامكية رقمية مستقيمة المسار و التطور، أو كان تطورا ديالكتيكيا أو كلاهما ؟

التاريخ كمنهج تحليل لظواهر اجتماعية:

إن التاريخ كان الانطلاقة المنهجية على المستوى النظري، بينما كان الواقع (الاضطرابات السياسية الاجتماعية، الاقتصادية) هو الذي جعل ابن خلدون يعمل فكره، و هو يلاحظ هذا التفسخ بين دولة الحفصيين قي تونس، ودولة الزيانيين بالجزائر، دولة المريينين بالمغرب، بل حتى في دولة غرناطة باسبانيا و القبائل الخارجة عن الحكم المركزي (السايبة) و التي كانت تلعب دور المهيمن على التصرفات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية في هذه الدويلات الجنوبية (المخزن)، أكثر من ذلك و تبعا لمفهوم" العصبية " وجد ابن خلدون أن محرك هده الدول (الحفصية، الزيانية، المرينية، السايبة المخزن)، بل و محرك من سبقها من إمبراطوريات عظيمة (المرابطين، الموحدين)، إنما كانت "عصبية" البادية و ذلك –طبعا– في غياب التجديد الفكري و لهذا نراه يسمي هذه القبائل بالدول ذلك أنها الممول الأساسي للجهاز السياسي و العسكري و الاقتصادي، بل وحتى للجهاز العلمي و الثقافي في المدن و بهذا نفهم أيضا، كيف يتعجب كثير من المحللين[3] عندما يقرؤون لابن خلدون وهو يتكلم عن بعض القبائل، فيسميها بالدول، و هو ما يخالف في اعتقادهم، مفهوم الدولة الحديث و التي تعني: شعب و أرض، و سيادة،

ولكن ابن خلدون كان أكثر سوسيولوجية عندما تكلم عن هذه القبائل باعتبارها أساس وعمق السيادة و الشعب، و حامية الأرض و المسؤلة عليها من خلال "العصبية" الريفية

وهكذا نرى أن ابن خلدون توصل إلى علم العمران، عندما انتقد التاريخ، نقدا منهجيا، ابستومولوجيا ومن خلال المنظومة المعرفية العربية الإسلامية، بعدما أخضع كل ذلك للواقع الاجتماعي، مما جعله ينتج علم العمران، و قد فعل كل ذلك، دون أن يقطع علاقته بالتطور الفكري المستقيم، المسار و التطور في إطار الحضارة العربية الإسلامية و هذا بالفعل الذي يجعلنا نلاحظ أن الغرب – في إطار الصراع – انقسم إلى قسمين: أحدهما يرى أن المعرفة تتطور في خط مستقيم، عن تطور الواقع و تغيراته (هيجل) و قسم آخر، يرى أن الواقع بتطوره هو الذي يؤدي إلى تطور الفكر (كارل ماركس)، بينما يرى ابن خلدون أن هناك ديلكتيك (واقع / فكر) (فكر / واقع)، فهو لم يتخل عن العقيدة الإسلامية،بل من خلالها انتقد واقعه، فتوصل إلى علم العمران ، وإذا خرجنا من هذا الموقف النظري الابستمي، و حاولنا أن ندخل واقعنا اليوم من خلال متابعة تغير القيم الاجتماعية و تطورها في علاقتها مع الواقع الاجتماعي عامة، و الواقع الجزائري، خاصة، ولنأخذ هنا المرحلة الاستعمارية و مرحلة الاستقلال و بناء الدولة الوطنية أو ما يعرف بالجمهورية الأولى .

المدخل الواقعي:

تدل أغلب الدراسات التي أجريت على المجتمع الجزائري أثناء الحقبة الاستعمارية (مرحلة الثورة الجزائرية) أن قيم التضامن الاجتماعي بين الفئات الاجتماعية المختلفة في الجزائر، بل و العلاقة بين العصبية الريفية و عصبية المدينة، آنذاك كانت في تكامل و لم تكن في صراع، وتواصلت على هذه الشاكلة إلى السنوات الأولى من الاستقلال، فكانت تحاول أن تلعب دور الرابط الاجتماعي لمختلف الفئات الاجتماعية من جهة، كما لعبت دورا أساسيا في تحريك هذه الجماعات لمواجهة تحديات مابعد الاستقلال، من جهة أخرى .

والى هنا، يمكن طرح السؤال المنهجي المتعلق، بمحتوى هذه القيم التراثية النابعة من عمق المجتمع الجزائري من جهة و تلك الوافدة إليه من الحضارة الغربية السائدة و المهيمنة من جهة أخرى ذلك أن التكامل بين" العصبيتين" الريف و المدينة تحقق في مواجهة القيم "الكولونيالية" الوافدة، هذه الأخيرة لم تحاول أبدا أن تتفهم،نظيراتها من القيم العربية الإسلامية أو أن تتحاور معها بل راحت على غرار ما قامت بع الحضارة الغربية في أمريكا مع الهنود الحمر، تحاول أن تبيدها و تجتثها من على وجه المعمورة فلا يبقى لها ذكر في التاريخ كما فعل أسلافهم مع القرطاجنيين، وذلك –في الحقيقة– الذي أدى إلى شحذ القيم التراثية وتماسكها في مواجهة خطر الاندثار و الزوال، فتماسكت فئات المجتمع الجزائري وتكاملت القيم من خلال تكامل" العصبيتين" (ريف/مدينة) قي إطار ميكانزمات الدفاع، بل أنها راحت تستعمل و تتبنى القيم الوافدة (الغربية) استعمالا براقماتيا،تكتيكيا لا يرقى إلى مستوى القناعة[4]، مما فوت فرصة النقاش الهادئ و البناء بين المنوضومتين(العربية الإسلامية و الغربية) ، فإذا رحنا، نستعرض محتوى هذه القيم التراثية، نجدها تتلخص –خاصة– في البعد الإسلامي و الانتماء العربي، و بدرجة أقل في البعد الأمازيغي،و التي تعاملت مع قيم الغرب المستعمر (العلمانية، الموضوعية، الليبرالية، الديمقراطية، الحداثة) تعاملا براقماتيا، تكتيكيا، إنما كانت تقصد استعماله واستغلاله كشكل دون محتوى اللهم محتوى القيم التراثية، و التي كانت هي الأخرى آنئذ،في بداية تلاقحها، تبعا للتطورات الفكرية و المعرفية من جهة و التطورات الاجتماعية و السياسية من جهة أخرى و التي ظهرت إرهاصتها آنذاك (محمد بن عبد الوهاب في الحجاز، جمال الدين و محمد عبدوه في المشرق،محمد علي في مصر، عبد الكريم الخطابي في المغرب، ابن باديس في الجزائر) .

و الخلاصة، هي أنه لم يتح للمنظومة المعرفية العربية ما يلزمها من حرية وهدوء، يمكنها من بذل الجهد الابستمولوجي، فإذا أتيح للنهضة الأوربية من خلال الاحتكاك بالحضارة الإسلامية،و بعد الثورة الفرنسية، و الثورة الصناعية و اختراع المطبعة، الوقت الكافي والحرية اللازمة لتبلور مشروع نهضة حضارية، انطلاقا من فكر عصر الأنوار الذي كان يبني وعيا حضاريا في إطار انغماسه ومشاركته في عمق التغيرات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية في القرن السادس عشر والسابع عشر و الثامن عشر، فانه لم يتح للنخبة العربية عامة و الجزائرية، خاصة فرصة مناقشة الفكر العربي الإسلامي، ولا الفكر الغربي،مفضلة تأجيل ذلك النقاش إلى فترات مابعد الاستقلال

و قي مرحلة الاستقلال،– خاصة بداية الثمانيات–،عرف المجتمع العربي، (الجزائر كواحد منها)انتشار للقيم الإسلامية " المعاصرة" أو ما يعرف اليوم بالإسلام الحداثي المبني على فكرة الإصلاح و الثورة و الذي أستطاع أن يعمل ما لم تستطيع القيم الأوربية فعله، بحيث دخلت مفاهيم حداثية كثيرة في السلوك و الفكر و اللباس (لباس المرأة: الحايك / الحجاب) والشعور العربي الإسلامي (الجزائر كمثال) مثل بناء الجمعيات و اعتماد المؤسسات السياسية و الاقتصادية و الاجتماعية، على الطريقة الحدثية (المجتمع المدني)، ولم يكن ذلك ليتحقق لو لم تأتي به هذه الحركات الإسلامية،و التي كانت بمثابة الواسطة حيث سمحت لها شعبتها و انتشارها في أوساط الشعب و فئاته المختلفة أن تتجرأ على ما لم تستطيعه الاديولوجيات الأخرى قبل و بعد الاستقلال فتشكلت منظومة قيم جديدة تتميز بمصطلحات حديثة كالديمقراطية، و الجمهورية و المجتمع المدني، و الممارسات القانونية (المجلس القضائي، المجلس الدستوري، مجلس القضاء الإداري) و التعاملات الاقتصادية والاجتماعية (البنوك خدمات التأمين الإحصاءات

السكانية و التغيرات الديموغرافية،) بل ظهر ذلك حتى على مستوى الأدب و أنواع الفنون كالرسم و المسرح و السينما، مما جعل المجتمع العربي عامة و الجزائري خاصة يعرف تغييرا هيكليا في جوهره.

هوامش:

1. أبو القاسم سعد الله "معالم لدخول عصر التنوير" يومية الشروق،ص21 ليوم الخميس 06 ديسمبر 2012

2 . ابوزيد عبد الرحمان لبن خلدون " كتاب العبر و ديوان المبتدأ و الخبر في أيام العرب و العجم و من عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر "، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ج 1، ط2: لجنة البيان العربي، 1965.

3. بن عمار الصغير " التفكير العلمي عند ابن خلدون " الجزائر: الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، 1978.

4. جغلول عبد القادر «الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون " بيروت: دار الجزائر، 1982.

5. لابيكا جورج " السياسة و الدين عند ابن خلدون " ترجمة: موسى وهبي، شوقي دويمي، بيروت، 1987.

6. المنوني محمد " نماذج من اهتمامات المؤلفين العرب بالمقدمة الخلدونية " " الرباط: منشورات كلية الآداب و العلوم الإنسانية، 1979.

7/ مزيان عبد المجيد " النظرية الاقتصادية علد ابن خلدون و أسسها من الفكر الإسلامي و الواقع الاجتماعي" الجزائر: س و ن ت، 1981.

8.ناصر ناصف الفكر الواقعي عند ابن خلدون: تفسير تحليلي وجداني لفكر ابن خلدون في بنيته و معناه"لبنان: دار الطليعة، ط2، 1985.

10. بن اشنهو عبد اللطيف" تكوين التخلف في الجزائر: محاولة لدراسة حدود التنمية الرأسمالية بالجزائر بين عامي 1830-1962 الجزائر: ش و م ت، 1979.

11/ بن نبي مالك، ترجمة: عبد الصبور شاهين « ميلاد مجتمع " دمشق: دار الفكر، 1985

12. الكنز علي " " جول الأزمة: 05 دراسات حول الجزائر و العالم العربي " الجزائر: دار بوشان للنشر، 1990.

13. قطوش توفيق " الخلدونية في الجامعة الجزائرية بين الطرح العلمي و الاستعمال الشكلي " رسالة لنيل سهادة الماجيستير، قسم علم الاجتماع ، جامعة بوزريعة ، 2002/ 2003.