

مدخل

نشوء المشكلة وبنيتها

١ - ملاحظات منهجية

ضرورة دراسة نشوء المشكلة. لقد حقق التاريخ للفلسفة تقدماً عظيماً إذ حاول التغلب على ثنائية الواجهة التطورية والواجهة المذهبية أو النظامية. فالبحث عن تماسك الكلام لا يمكن اجراؤه بدون البحث عن تأثيرات الفيلسوف وتوجاهات فكره في أثناء تكونه وتناميه. وقد اختصر هنري جوهيه ذلك بقوله: «ان تواصل التطور ليس سوى طريقة أخرى للتعبير عن تماسك النظام»^(١).

ولكن، ينبغي الإقرار بأن التطور والنظام لا يتطابقان أبداً على وجه التام. فالنظام الفلسفي، أو ذو الطابع الفلسفي، تعبير عما يرغب صاحبه فيه من توحيد فكره والواقع أكثر مما هو تعبير عن وحدة محققة تماماً. مما يعني أن التوفيق بين مقتضيات الوجهتين لا يخلو عند التطبيق من صعوبات جدية. ففي كل حالة، ينبغي الاهتمام الى نوع التكييف والتطويع اللازمين لكي تنفذ الدراسة بقدر ما يمكن الى أعماق عملية الخلق الفكري وصميمها. فكيف يمكن تطبيق هذا المنهج العام في دراسة فكر ابن خلدون؟

واقعة أولى تفرض نفسها فرضاً، وهي أن مجمل فكر ابن خلدون موجود في مؤلفه الضخم، (كتاب العبر)، الذي تصوره وكتب القسم

(١) غوهيه: التاريخ وفلسفته، ص ٣٩

الأكبر منه بين سنة ٧٧٦/١٣٧٥ وسنة ٧٨٤/١٣٨٢^(١). والكتاب الأول من (كتاب العبر)، وهو المعروف باسم (المقدمة)، تم إنجازها، بحسب قول ابن خلدون نفسه، «بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهذيب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعمائة»^(٢). وهو الذي يشتمل على أفكار ابن خلدون الجديدة. وإذن، فالوجهة المناسبة لدراسة (المقدمة) هي الوجهة النظامية. إن الطابع الفذ المفاجيء الذي تتسم به (المقدمة) بالنسبة إلى حياة ابن خلدون وإلى مجمل الثقافة العربية الإسلامية، مضافاً إليه الأحكام في تأليفها، يدعو مؤرخ الفكر إلى الاهتمام رأساً بوحدة الأفكار التي تشتمل عليها من وجهة حركتها الداخلية.

إننا نقبل هذه النتيجة بدون تحفظ. ومع ذلك، لا نستطيع الابتداء بالبحث على هذا المستوى. إذ يستحيل مباشرة دراسة فكر ابن خلدون، رغم كل الظواهر، بدون اعتبار جدي لكل المرحلة التحضيرية التي سبقت إبداع (المقدمة). فالسؤال الذي يجب علينا الإجابة عنه، قبل أي سؤال آخر، هو: لماذا أصبح ابن خلدون في لحظة معينة من حياته مؤرخاً وعالم اجتماع؟ الإجابة عن هذا السؤال البسيط المباشر هي المفتاح لفهم تأليف ابن خلدون. إذا أهملت، فإنه يتعذر فهم فكر ابن خلدون على حقيقته. وعلى العكس، فإن نوعيتها تحدد نوعية تفسير الفكر الخلدوني في مجمله.

(١) راجع: التعريف، ص ٢٤٦، ٢٥٠. لقد استمر ابن خلدون في أثناء إقامته بالقاهرة في ادخال تعديلات وإضافات على مؤلفه. ولكن ذلك لا يشكل صعوبة ذات شأن أمام دراسة فكره في جانبه الواقعي. وكذلك لن نتعرض للكتاب الصغير، (شفاء السائل) الذي لم يتأكد بعد تاريخ تأليفه والذي يتعلق فقط بفكر ابن خلدون الديني. هذا مع العلم أن بعض الباحثين، ومنهم الدكتور علي عبدالواحد وافي، يشك في نسبة هذا الكتاب إلى ابن خلدون. راجع: المقدمة، ص ٧٨٦ - ٧٨٧ وص ١٣٦٤ - ١٣٦٥.

(٢) المقدمة، ص ١٣٥٥.

يعزز هذا الاعتبار نوعان من الأدلة. يتعلق الأول منها بالدراسات الخلدونية، والثاني بطبيعة التجربة الكلية التي عاشها ابن خلدون. وفي الواقع، لم يتوصل معظم دارسي فكر ابن خلدون والمعلقين عليه الى الاحاطة إحاطة شاملة به^(١). إذ بهرتهم أصالة (المقدمة) وأبعادها، فلجأوا الى تجزئة بنيانها وتحليل كل جانب من جوانبها على حدة، في ضوء اهتمامهم الخاصة أو بالنسبة الى قطاعات محددة من قطاعات المعرفة. وكانت النتيجة تراكمياً في الدراسات والمقالات التي، رغم فائدتها من زاوية خاصة، لا تخلو من تشويه لفكر ابن خلدون الحقيقي وسوء إدراك لمعنى كل جانب من جوانبه داخل بنيته الشاملة. وحتى الدراسات الشاملة لا تنجو من هذا النقد، إذ أن ما يميزها عن غيرها إنما هو عدد الجوانب المعالجة فقط. ولا نجد فيها اهتماماً بالروابط الأساسية التي تشكل هيكل (المقدمة). بالطبع، هناك صعوبات مهمة تحول دون وصول البحث الى المرام بسهولة، ليس أقلها تعقد المادة الخلدونية والايجاز في كثير من المواضيع والتشابك في تفاصيل بعض الأجزاء. ومن جهة ثانية، ينبغي الاعتراف ببعض التقدم في التعمق في عدد من النقاط الهامة. ولكن، رغم ذلك، يبقى العيب الرئيسي لتلك الدراسات قائماً وملخصه أنها تعتبر (المقدمة) «موسوعة»، في حين انها تشكل «كلاً» أو «تأليفاً». والتأليف ينتظم حول محور موحد، ويستقيم على قاعدة، وتتلاحم أجزاءه بفضل هيكل. وباعتباره ككل، فهو يشكل جواباً عن مشكلة أساسية. وهذا بالضبط ما خفى على معظم الدارسين والنقاد. فلأنهم لم يدركوا المشكلة، لم يتمكنوا من التوجه نحو اعتبار الحل في كليته. ولأنهم لم يسيطروا على الحل في كليته، لم يتمكنوا من اكتشاف محوره المولّد: العمليتان متلازمتان، والنجاح أو

(١) باستثناء محسن مهدي الذي كان بحسب علمنا اول من حاول تقديم تفسير شامل لفكر ابن خلدون كمفكر ذي بنية نظامية. راجع: فلسفة ابن خلدون في التاريخ، لندن، ١٩٥٧.

الفشل في أحديها يؤدي الى النجاح أو الفشل في الأخرى.

وهكذا ننتقل الى تجربة ابن خلدون والى استقصاء مشكلته من وجهة تطويرية. الابداع الفكري حدث يتجاوب مع مقتضيات تضرب جذورها في الحياة والتجربة. وتحليل تلك المقتضيات يوفّر الوسيلة للنفاذ الى داخل التأليف المكتمل، إذ يكشف لنا عن نمط تشكّل المشكلة التي كانت أصلاً له. والسبب القريب لعدم تطبيق هذا النوع من التحليل على فكر ابن خلدون يكمن في عدم تركيز الانتباه على المؤشرات التي تدل على أن ابن خلدون كان في أثناء مغامراته السياسية يتابع الدراسة والتأمل والتنقيب^(١). وفي الواقع لا يوجد أي انقطاع في حياته بسبب ما حدث له بين سنة ٧٥٢/١٣٥١، وهي السنة التي اختتم فيها نشأته الأولى وانخرط في الحياة السياسية، وسنة ٧٧٦/١٣٧٥، وهي السنة التي اعتزل فيها الحياة السياسية. وإنما يوجد انتقال طبيعي من مستوى الى مستوى آخر، بفضل تجربة سياسية طويلة وغنية جداً. وعليه، لا يمكن تبين طبيعة المشكلة الكامنة في أصل (المقدمة) إلا بالنسبة الى هذه التجربة التي جعلت صاحبها يشارك في الحياة السياسية الاجتماعية في جميع أقطار المغرب. ومن هنا ضرورة بدء البحث بدراسة التطور العام لتجربة ابن خلدون. ولكن ذلك يقتضي أولاً تدليل بعض الصعوبات.

المنهج الواجب اتباعه. الصعوبة الأولى تتعلق بمسألة الموضوعية. إذا كان المطلوب الأمانة لفكر ابن خلدون، فكيف نضمن الوصول الى حقيقة تجربته الحية وعلاقتها مع تأليفه؟ ألسنا معرضين للقيام بترتيب تحكيمي للأشياء، من أجل الوصول الى نتائج معروفة سلفاً؟ ان مقتضى

(١) كتب غاستون بوتول في الطروحة عن ابن خلدون: «ان سيرة حياته تساعد بقوة على تفهم (المقدمة) وعلى تحديد قيمتها وبنحو ما على فهم تطور فكره». ابن خلدون وفلسفته الاجتماعية، ص ٤٠. ولكنه لم يستثمر هذه الفكرة ابدأً.

الموضوعية الذي يكمن وراء هذين السؤالين يشكل مشكلة رئيسية في مجال التأريخ للفكر. إلا أن هذه المشكلة لا تبدو عسيرة الحل فيما يخص موضوع بحثنا. فالنصوص هي بلا ريب المستند الرئيسي. ولكن، ألا يوجد غاية جدلية تربط ما بين الحياة والتأليف؟ ان الجزم أو الافتراض بأن (المقدمة) موضوعة انطلاقاً من مشكلة أساسية لا يعني أن دلالة التجربة مقتصرة على مضمون التأليف أو مستنبطة منه؛ وإنما يعني، على العكس، أن التجربة وجدت اكتهاها وتحققها التام في مضمون التأليف. فلو لم يعان ابن خلدون، في حياته اليومية، قضايا كثيرة، عقلية وسياسية في وقت واحد، لما كتب (المقدمة). ان العلم بالتأليف الحاصل يرشد الى كيفية حصوله، والعلم بكيفية حصوله يسمح بتحديد دقيق لموقعه. وهذا ممكن بدون خروج عن حدود الموضوعية.

لقد أنجز الباحثون، جزئياً على الأقل، دراسة العوامل الاجتماعية والسياسية، وعلى الخصوص العوامل النفسية، التي يفترض أنها أثرت بشكل أو بآخر على تفكير ابن خلدون. فالمطلوب الآن هو دمج تأثيراتها المتشابكة في سياق وجهة تنطلق من داخل تجربة ابن خلدون. بعبارة أخرى، ينبغي الشروع الآن بما هو أبعد من الترميم الموضوعي للوقائع، أي الشروع بالكشف عن الدلالات الحية التي هي بمثابة النسيج الداخلي للفكر. وهذا يتطلب بذل جهد تعاطفي كبير. لا ريب في ذلك. ولكن، ينبغي الإقرار بأن ذلك يشكل شرطاً لا بد منه وجزءاً لا يتجزأ من كل عمل تنقيحي تفسيري يتناول تمظهر الإبداع الإنساني. إن معرفتنا لحقيقة تأليف ابن خلدون، وبالتالي لقيمه بالنسبة إلينا، ستظل ناقصة ما دمنا لم نحاول أن نكشف عن تطوره الذاتي بدءاً بمراحل نشأته الأولى، في بيئته الخاصة. ولهذا كله، ستشتمل لوحة المراجع التي لا بد من اللجوء إليها على عناصر كثيرة مختلفة، وأهمها: النصوص، المعنى الداخلي لكل حدث، الوقائع الظرفية، الصدى الذي كان للحدث أو للفعل في المجال النفسي الاجتماعي، والموقع الذي لكل

جزء تفصيلي في إطار التجربة ككل. بالنسبة الى تجربة والى فكر في غنى تجربة ابن خلدون وفكره، لا يجوز إهمال أي حدث، مهما كان ضئيلاً.

وهكذا، فإننا نحاول أن نصل الى أقصى الموضوعية، وأن نقدم وصفاً شاملاً يتناسب مع تجربة كلية. فبقدر ما ننجح في ذلك، نستطيع أن نفهم طبيعة وبنية مشكلة (المقدمة)، هذا الكتاب اللغز في الثقافة العربية الاسلامية. وفي سبيل ذلك، علينا أن نحدد الكيفية التي بها ينبغي استعمال الوثيقة الرئيسية التي هي كتاب (التعريف).

طريق مزدوج. النظرة العامة التي يعطيها المؤلف عن نفسه هي بالتأكيد الطريق الأقرب للدخول الى عالمه. ولكنه طريق مزدوج. صحيح أن كتاب (التعريف) لا يهمننا هنا إلا كدليل، ولكن ذلك لا يسمح لنا بتفسير النظرة التي يشتمل عليها من وجهة خارجية. بالطبع، انه، ككل سيرة ذاتية، جزء من سيرة المؤلف نفسه. إلا أن معنى ذلك أنه يتوجب علينا معرفة معطياته معرفة جيدة حتى نتجنب كل تشويه وكل تفسير اعتباطي، وبخاصة حتى نتوصل الى تفهم مطابق لسيرة المؤلف في ذاتها.

وعلى العموم، الاختلاف كبير بين دارسي ابن خلدون في تقديرهم لكتاب (التعريف) واستعمالهم له. ولنذكر على سبيل المثال موقفين يثلان ذلك الاختلاف خير تمثيل. يقول طه حسين: «ما يسيطر عند ابن خلدون هو فكرة الأنا. اهتمامه بنفسه يظهر في سيرته الذاتية كما في سائر مؤلفاته، وانه لمن المرجح أنه لم يكتب سيرته الذاتية إلا بدافع الرغبة في التحدث عن نفسه، وفي إظهار نفسه. وفي الواقع، لقد كان ابن خلدون أول كاتب عربي يخصص كتاباً كاملاً عن تاريخ حياته»^(١).

(١) راجع: طه حسين: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، تحليل ونقد، ص ٢١

ويشير جاستون بوتول من جهته الى « ان سيرة ابن خلدون الذاتية قصيرة جداً، واننا نجد فيها خصائص التصور الشرقي، أو بشكل أعم تصوّر القرون الوسطى، عن الخير. فهو يروي الواقعات ولا يتعرض للأفكار»^(١). الفرق بين هذين الرأيين في وجهة النظر. يمزج طه حسين في تقديره اعتباراً أخلاقياً يغيب لحسن الحظ تحت قلم جاستون بوتول. ولكن، مهما كان الدافع وراء هذين التقديرين، فالمهم هو أنها يقفان عند الخصائص البرّانية لكتاب (التعريف)، في حين أن المطلوب هو كشف علة هذه الخصائص، ودالاتها بالنسبة الى كتابة ابن خلدون والى التاريخ. ان لكتاب (التعريف) أهمية قصوى في نظر الفيلسوف الحلل الذي يبحث عن المسارات المحجوبة في تقدم الروح. إذ أنه يتضمن لحظة متميزة من لحظات الوعي والذاتية التاريخية، مما يدل على السبيل المؤدي الى أصول (المقدمة). ومن هنا ضرورة تحليل، ولو سريع، لسّماته الرئيسية، من الزاوية التي تهمنا، أي نشوء المشكلة.

من الواضح أن كتاب (التعريف) لا يتصف بشيء من صفات المذكرات الخاصة أو من صفات الاعترافات. ففي لحظة من حياته، قرّر ابن خلدون كتابة سيرته الذاتية. لماذا؟ هذا هو السؤال الأولي الذي نجيب عليه بدءاً ببعض الملاحظات السلبية.

إنه لمن الطبيعي جداً أن يدور خير السيرة الذاتية على أنا المؤلف. ولكن، ثمة طرق عديدة للإخبار عن الذات. فالشكل الذي ترتديه السيرة الذاتية، يكشف عن حقيقة صاحبها أكثر من غيره من العناصر. لقد وضع القديس أوغسطينوس في إعترافاته أخص ما في كيانه الداخلي - بقدر ما يمكن للخصوصية الداخلية أن تتمظهر وتتموضع. فاعترافاته تشتمل على تحليل دقيق لكل مراحل تطوره. فهو يعاين ماضيه، ويفحص أعماله وأفكاره وعواطفه، ويتهم نفسه، ويدافع عن

(١) راجع: بوتول. المرجع السابق، ص ٩

نفسه، ويجاكم نفسه أمام محكمة وعيه المرتدّ الى الايمان والمكرس كله لله. ويجعلنا نشاهد تحولات النغم اللامتناهي الداخلي، حيث تستعيد النفس انجازاتها وإمكاناتها التي تلاشت وتحولها الى تكفير عن معاصيها، والى ترنيم وصلابة. وعلى العكس من ذلك، فإن ابن خلدون لا يشعر بأي ميل الى تحليل الذات وفحص الضمير. فهو لا يبدي في أي موضع من سيرته الذاتية إهتماماً بتساؤل عن نفسه. وهذا المعنى، كان طه حسين على حق حيث وضعه في الطرف المقابل لأبي العلاء المعري. وعلى العموم، يمكننا القول أن (اعترافات) أوغسطينوس وكتاب (التعريف) لابن خلدون يعكسان طبعين وتصورين للإنسان مختلفين جذرياً ومرتبطين بروح الحضارتين اللتين ينتميان إليهما^(١).

وفي مقابل ذلك، يجمع الدارسون على الإشادة بصفات اللاتحيّز والموضوعية عند ابن خلدون المؤرخ. هذه الصفات موجودة في نص كتاب (التعريف) بصورة إجمالية. ولن نستغرب ذلك إذا تذكرنا أن ابن خلدون وضع هذا النص وألحقه بـ(كتاب العبر) حوالي السنة ٧٩٧/١٣٩٥، في أثناء إقامته بالقاهرة^(٢). وفي الواقع، يعرض ابن خلدون في هذا النص «واقعات» حصلت له أو لغيره. إلا أن المسافة التي يقيمها الوعي «التعريفي» بينه وبين نفسه لا تصل الى حدّ جعله مشاهداً مجرداً من كل مصلحة. لقد كتب ابن خلدون كتاب (التعريف) مدفوعاً بأهداف محددة في بيئة نفسية اجتماعية محدّدة. ففي موقفه العام يكمن شيء ما عميق. فإذا نستطيع قوله في هذا الصدد؟

يظهر الطابع المحدود لموضوعية ابن خلدون من خلال شيئين: غياب

(١) يمكن المقارنة بين عبقرتي افريقيا الشمالية. وفي ظننا ان هذه المقارنة يمكن ان تؤدي الى نتائج هامة.

(٢) التعريف، ص ٣٠٣ - المقدمة، ص ٢١٤ - ٢١٦. القسم الأخير من كتاب التعريف متأخر قليلاً عما قبله. ولكنه لا يختلف في شيء من حيث الشكل أو الأسلوب.

بعض الوقائع المهمة من نص الخبر « التعريفي »، (مثلاً: كتابات مرحلة الشباب)، والأهمية اللامتناسبة المعطاة للحادثات المذكورة في الخبر. بالطبع، يمكن تفسير ذلك بالنسيان أو بالتناسي، بنوع من التشويه غير المقصود أو ببعض الاعتبارات التي فرضتها ظروف المكان والزمان. ولكن هذه الأسباب، إذا كانت ضرورية لشرح بعض التفاصيل، فهي غير كافية كتفسير شامل. فالتفسير الشامل يقتضي طرح السؤال عن العلة في مستوى الاتجاه العام لكتاب (التعريف). إذا كان ابن خلدون يتوسع في بعض التفاصيل التاريخية، المهمة للمؤرخ أكثر مما هي مهمة لكاتب سيرة، بدلاً من أن يهتم بذكر تفاصيل حياته العينية المهمة، فذلك دليل على أن مشروعه ليس مشروع فحص ضمير واعتراف وكشف عن خصوصية ذاته. ولا يفيدنا شيئاً اللجوء الى أسباب لاواعية. إذ أن الواقع يقضي بأن نتبع الاشارات التي يعطيها الوعي عن نفسه وأن ننطلق منها لاستخلاص الفكرة المسيطرة التي تتفرع منها كل الأسباب الممكن تعدادها.

وأول ما ينبغي عمله هو تحليل مفهوم التعريف. فالتعريف المقصود هنا ليس التعريف المنطقي، وإنما هو التعريف بالمعنى اللغوي العام. والتعريف بالشيء أو بالشخص لا يتطلب من التدقيق والتعمق والحصص ما يتطلب تعريف الشيء أو الشخص. إنه يعني إعطاء معلومات عن الشيء أو الشخص، أو إعطاء لمحة سريعة وعامة، أو إزالة الإبهام والالتحديد^(١). وعندما يكون الموضوع الرجال العظام، فهو يعني إثبات الملامح العامة لحياتهم وأعمالهم، ولا يستلزم عنصر التحليل، ويرادف الى حدّ ما مفهوم الترجمة. وإذا كان الموضوع مجالاً من مجالات الفكر، فهو يعني عرضاً أولياً أو مدخلاً الى الدراسة المفصلة لذلك المجال. وتحت قلم ابن خلدون، تعني لفظة التعريف رسم صورة عن حياة الشخص، في

(١) راجع: لسان العرب، الجزء التاسع، بيروت، ١٩٥٦، ص ٢٣٧.

ملاحظتها العامة والظاهرة، من الجهة التي يعرفها الناس ويحفظها التاريخ المشترك. ومن هنا نفهم كيف أن ابن خلدون لم يقصد الى كتابة رواية كاملة عن تجاربه. لقد كان مقصوده التحدث عن مظهرات كيانه التاريخي، الثابتة في نسيج الحياة الاجتماعية السياسية. ولذلك اقترن مفهوم التعريف عنده بمفهوم الخبر. ويظهر ذلك، على سبيل المثال، في ختام الاستطراد الطويل حول أساتذته وشيوخه في أيام أبي الحسن، حيث يقول: «وليس موضوع الكتاب الإطالة، فلنقتصر على هذا القدر ونرجع الى ما كنا فيه من أخبار المؤلف»^(١).

الكلمة الأخيرة من هذا المقتبس موجودة في صلب عنوان كتاب (التعريف)، وهي تستحق منا كل انتباه وعناية^(٢). لقد قرّر ابن خلدون كتابة سيرة حياته، لا بسبب إنجازاته السياسية، وإنما بسبب إنجازاته العقلية. وهذا شيء في غاية الأهمية ويستتبع نتائج جمة. في عام ٧٨٤/١٣٨٢، اضطر ابن خلدون الى مغادرة تونس، لسبب جوهرى، وهو كونه مؤلف (المقدمة)^(٣). وبعد أن يخرج المؤلف من يدي مؤلفه، تنعكس آثاره عليه، ويتبع قدره الخاص. وفي عام ٧٩٧/١٣٩٥، يقرر ابن خلدون أن يكتب سيرة حياته بوصفه مؤلفاً. وقد كان لهذا القرار أثر واضح في نوعية روايته. فمن يقرأ بتمعن كتاب (التعريف) يدرك بسهولة أن كل شيء فيه موجّه ومرتب حول تلك الصفة الأساسية. بعبارة أخرى، يشكل (كتاب العبر) تبريراً لكتاب (التعريف)، وهذا الأخير يحاول بدوره تبرير (كتاب العبر). ومن هذه الزاوية، لا ينفصل قرار كتابة التعريف عن كيفية تنفيذه.

(١) التعريف، ص ٥٦. انظر أيضاً ص ١٤٠، ٣٠٢، ٣٢٨.

(٢) العنوان الكامل كما أثبتته ابن خلدون في ذيل (كتاب العبر) هو: «التعريف بابن خلدون مؤلف الكتاب ورحلته غرباً وشرقاً».

(٣) راجع القسم الثاني من الفصل الرابع من هذه الدراسة.

ان كتاب (التعريف) يتضمن تعبيراً عن حركة أخيرة للوعي بالذات تكمل بصورة مباشرة الحركة العظيمة التي أوجدت (المقدمة).

جميع الأسباب الأخرى التي يمكن ذكرها لتفسير كتاب (التعريف) من رغبة في المجد والعظمة أو حاجة للعزاء في العزلة أو حاجة للتعويض والدفاع عن النفس أو غير ذلك ليست سوى أسباب ثانية بالنسبة الى حركة الوعي العامة التي تستجمع الحياة كلها حول عامل الإبداع. إلا أن تلك الحركة ليست شفاقة لنفسها. فهي تبدو منقسمة في هويتها. ففي كتاب (التعريف)، ينظر الوعي الى ماضيه وكأنه ماضٍ مستقل تماماً عنه، أي أنه لا يطرح نفسه ناظراً الى ماضيه باعتباره نتيجة خرجت سابقاً من حركته وهي حاضراً مدركة في انتائها الى صيرورته. الماضي يتمتع فيه بنوعين من الوجود، ولهذا يحدث الانقسام فيه ويساعده على الظهور بمظهر الموضوعية. بعبارة أخرى، يفتقر الوعي « التعريفي » الى الاعتراف الصريح بوضعه كذات. ولو حصل هذا الاعتراف لاندجت الأنا الظاهرة وتوحدت تماماً مع الأنا المبدعة. مما يعني أن الذات من حيث هي محور ومصدر مبادرة لم تحقق انسجامها التام. في (كتاب العبر) اتجهت الذات الى إدراك قيمة إبداعها لنفسها. إلا أن بعض ما انطوى عليه ذلك الابداع حال دون وصول الذات الى استجماع كل كيائها واكتمال وعيها بنفسها لنفسها. وبعد، ليس بالشيء القليل الأهمية أن يكون كتاب من هذا النوع قد رأى النور في ثقافة لا تستثير الوعي الذاتي ولا تدفعه بصراحة الى معاناة خلق الذات بالذات.

وهكذا تبدو معطيات كتاب (التعريف) في ضوء مثلث الدلالات: نفسياً وتاريخياً وفلسفياً. سنعود الى الدلالة الفلسفية فيما بعد. ونحصر كلامنا الآن في الدالتين الأوليين. فبالرغم من موضوعيته، لم يكتب ابن خلدون رواية متوازنة وكاملة عن حياته. ثمة أحداث كثيرة متروكة

في الظل، أو معروضة بشكل سيء بالنسبة الى اللوحة العامة لحياته. ولذا ينبغي إجراء تصحيحات كثيرة على نص (التعريف) استناداً الى نصوص أخرى. ومع ذلك، يظل (التعريف) الطريق الأضمن لتجنب المسالك الخاطئة. وعليه، يجب علينا الرجوع الى الانسان كما كان فعلاً، انطلاقاً من الانسان كما رأى نفسه، وبدون ترك المستوى الذي رأى نفسه عليه. وهذا يقتضي اتباع نهج فينومينولوجي أقل ما فيه أنه شديد الدقة واللطافة.

٢ - المعرفة والسلطة

بين العيني والمجرد. الصعوبة التي تواجهنا منذ البداية ناتجة من التحويل التصوري الذي يعرض تحت شكل الخبر المركب المكتوب تجربة متواصلة ومتجانسة، بينما كانت هذه التجربة في واقعها العيني مليئة بالانقطاعات غير المتوقعة والحادثات غير المحسوبة. فالوعي التعريفي يحرك تصورات مجردة؛ وهو نفسه على نحو ما وعي مجرد. ولذا يجب على الوصف المطابق لصورته العينية أن يتجاوز آثار الماضي من أجل إعادة تركيب الحالات الحقيقية والامكانات التي تلاشت في السيرة نفسها. غير أن وجود المجرّد في النص التعريفي بالشكل الذي ظهر فيه يدل على أنه كان حاضراً في صلب كينونة الوعي قبل أن يصبح وعي مؤلف عظيم. وهذا يعني أنه يتوجب علينا أن نعوض وراء مظهر المجرّد كما هو معروض في كتاب (التعريف) وان نستكشف نمط الوجود الأصلي لذلك المجرّد الذي كان جزءاً لا يتجزأ من حركة الوعي المبدع، لا مجرد انعكاس أو تابع. وهذا هو أساس التحليل المزدوج، المتراجع المتقدم، الذي نقوم به الآن.

انطلاقاً من هذا الأساس، تكتسب المعطيات المتعلقة بنسب ابن خلدون دلالة مغايرة لتلك التي لا ترى فيها سوى مجرد تفاصيل

تاريخية^(١). لا شك في أن النظرة الأولى الى تلك المعطيات منساقة الى تفسيرها كعمل مؤرخ. وقد رأى فيها بعض المعلقين تعبيراً عن تعويض أو إسقاط على ماضي الأجداد لرغبة في المجد غير مشبعة. أي أن ابن خلدون جاول أن يخفف، وهو في عزلة، في مصر، من المصائب التي حصلت له بتوكيد جديد لشرف عائلته الشهيرة، من أصولها في شبه الجزيرة العربية حتى أهله الأقربين، مروراً بسلسلة الأجداد الأندلسيين. ولكن من الواضح استناداً الى ملاحظتنا السابقة أن هذا التفسير لا يغطي سوى الجزء السطحي من تلك المعطيات. وفي الواقع، إذا حلا ابن خلدون أن يبين لنا أصوله، فليس ذلك بدافع الكبر أو بدافع إظهار مكانته الاجتماعية أو بغير ذلك من هذه الدوافع، وإنما لسبب عميق جداً وله صلة بحياته كلها. ان تذكر الأجداد يترجم التأثير الذي كان لهم على حياته، بدءاً بالعلاقات الاجتماعية التي عاشها في مرحلة طفولته وشبابه. ففي إطار الوعي بالذات، يعبر استذكار النسب عن إهتمام المؤلف بالتعرف على الأبعاد الحقيقية لكيانه التاريخي، وباكشاف المهدّات الأصلية التي لعبت دوراً في تحديد مصيره الخاص. ولذا تتوافق هنا حركة تموضع الوعي مع حركة الولادة والنشأة، ويتطابق تصور الكهل مع بدايات تحرك وعي الشاب كسليل عائلة عالية المكانة في مجتمع تونس. وبالفعل، فقد كانت هذه العائلة بفضل سعة أحوالها ونفوذها في عهد الحفصيين، تغذي في نفوس أبنائها الشعور بعظمة ماضيها وبواجب الاضطلاع بما يسمح به إرث الأجداد على الصعيد السياسي والصعيد الثقافي، كما كانت توفر لهم جميع الشروط الضرورية لنموهم العقلي والأخلاقي: وقد أفاد ابن خلدون من وضعية عائلته الى أبعد الحدود. فكان من الطبيعي أن يعترف بذلك، بالأسلوب الذي كان شائعاً في عصره.

(١) التعريف، ص ٣ - ١٧.

ما يقوله ابن خلدون عن سنواته الأولى ضئيل جداً. ولكننا بالنظر الى البيئة العائلية التي نشأ فيها نستطيع إعادة تركيب الحالة النفسية الذهنية في المرحلة الأولى من شبابه. بين العام ١٣٣٠/٧٣٠ والعام ٧٤٦/١٣٤٦، عرف حكم السلطان أبي بكر نوعاً من الاستقرار السياسي. القبائل العربية كانت هادئة، وجيرانه في تلمسان كانوا تحت سيطرة سلطان فاس. ففضى ابن خلدون تلك الفترة في تونس منصرفاً الى الدروس التقليدية، تحت إشراف والده الذي كان متخصصاً في الأدب واللغة العربية وتحت إشراف علماء وشيوخ مشهورين أو أصدقاء للعائلة. وهكذا درس القرآن والحديث وجزءاً مهماً من الفقه المالكي واللغة والأدب^(١). وعلى العموم، نستطيع القول أن دراسته الأولى كانت واسعة بالمقارنة مع تلك التي كان أولاد ذلك الزمان يتلقونها. وتلك كانت الثمرة الأولى لوضعيته الاجتماعية^(٢). ولكن لا يجوز لنا ذلك الذهاب الى أن ابن خلدون قد برهن عن نبوغ مبكر. على العكس، ان ما يلفت الانتباه في شخصيته وما هو سمة مميزة لعبقريته هو قدرته الهائلة على الاستيعاب. فكل فروع المعرفة تهمة. غير أن العلم الذي كان يتلقاه في شبابه الأول لم يكن ينطوي على حافز الى الإبداع. والتأثير النفسي لدروسه الأولى كان يساعد على ترسيخ العقيدة واحترام التقليد ويوجه الانتباه في الوقت نفسه نحو العلاقات الاجتماعية في الحياة اليومية. فالفقه المالكي يفسح في المجال للعادات والأعراف المحلية، في إطار أمانة دقيقة لبعض المعطيات الأساسية. وإذا أضفنا الى هذا كله تأثير إشتراك العائلة في الحياة العقلية والسياسية لدولة الحفصيين، فإننا نحصل على لوحة تقريبية للوضعية النفسية الذهنية

(١) التعريف، ص ١٧ - ٢٠، ٣٣٥، ٣٤٠ - المقدمة، ص ١٣٠٥.

(٢) المقدمة، ص ١٢٤٠ - ١٢٤٢، حيث يشرح ابن خلدون كيف ان تدريس الاولاد في المغرب لم يكن يتعدى تعليمهم القرآن والحديث.

التي عاشها ابن خلدون في شبابه، وهي وضعية كانت تؤهله على الأرجح للقيام بوظيفة شبيهة بتلك التي تولاها والده أو بعض أجداده^(١). غير أن مجرى الأمور قد غير معالم اللوحة الى حدّ أنه يستحيل تبين الحتميات المتشابهة من الحوادث العارضة والمؤثرة. صحيح أن ابن خلدون الشاب كان يهيء نفسه للاشتراك في الحياة السياسية للدولة الحفصية وان الهدوء السياسي في أثناء شبابه كان هدوءاً سريع العطب. ولكن، لا شيء كان ينبىء بتلاقي الحوادث الضخمة التي وقعت في عام ٧٤٨/١٣٤٨ وأثرت تأثيراً جذرياً في حياة المجتمع التونسي. وإذا كان كتاب (التعريف) لا يذكر تلك الحوادث إلا على سبيل الإشارة، فذلك لا يعني أبداً أن أثرها في نفس عبد الرحمن كان سطحياً أو أن ذكراها قد شحبت مع الأيام. لقد كان تأثير تلك الحوادث في حياة ابن خلدون وفي فكره تأثيراً عميقاً. ولذلك لا يجوز لنا المرور عليها بسرعة. إنها في الواقع ما يمكن تسميته التجربة المنعطف في حياة ابن خلدون. لنحاول إذن ترميمها وكشف طبيعتها الحقيقية.

أثار موت السلطان أبي بكر، في عام ٧٤٦/١٣٤٦، تصارعاً دموياً بين المتنافسين على الحكم^(٢). فأتاح ذلك الفرصة للسلطان المريني أبي الحسن للتدخل بحجة إعادة النظام، وكان في الواقع يتحين الفرصة الملائمة منذ بعض الوقت لبسط سيطرته على الدولة الحفصية. فاجتاح تونس، وأزاح الحفصيين عن الحكم، واستقر في قلعة العاصمة. وباشر

(١) حول هذه المسألة، أنظر برونشفيك: تونس في عهد الحفصيين، الجزء ٢ ص ١٦٧ -

(٢) من اجل قراءة وصف موسع للحوادث السياسية التي جرت في تلك السنة، راجع، برونشفيك: المرجع السابق، الجزء الأول/ جويليان: تاريخ افريقيا الشمالية، ص ١٣٥ -

تدعيم سيطرته باتباع سياسة عظمة متشددة، مستعيناً بهيبة مجموعة من العلماء استقدمهم معه من تلمسان ومن فاس. فأحدث ذلك تبديلاً عميقاً في بنية المجتمع التونسي السياسية، إذ اختل التوازن بين العائلة الحاكمة والارستقراطية المسيطرة والقبائل العربية، وضربت مصالح مختلف الفئات الاجتماعية، وبخاصة مصالح القبائل. نجح أبو الحسن في السيطرة على الوضع، ولكن الى حين. فقد أثار مجهله بعض الوقائع السياسية الاجتماعية ومستلزماتها الادارية وبقراره فرض سياسة اقتصادية ضيقة على القبائل العربية، خلافاً لما تعودته، تمرد هذه القبائل بالقرب من القيروان. وتبع هذا التمرد انتقاص ابن تافراكين، الرجل القوي في الدولة الحفصية، عليه، وما عم التمرد أن عم البلاد. وعبثاً حاول أبو الحسن المقاومة في القلعة. فقد اضطر الى ترك تونس، مخلفاً وراءه إنكساراً ذريعاً. والضربة القاضية كانت مزدوجة، إذ انتشر وباء الطاعون وأعلن ابنه أبو عنان خلعه واستولى على الحكم في فاس.

تلك كانت باختصار الحوادث الضخمة التي وقعت بين عام ٧٤٨/١٣٤٨ و عام ٧٥٠/١٣٥٠. وفي إمكاننا تمييز ثلاثة أنواع من العوامل فيها: العامل السياسي، والعامل البيو - إجتماعي الذي شكله الطاعون والذي جاء، على ما هو معروف، شاملاً في الاصابة والتدمير، وأخيراً العامل الثقافي. وإذ نقوم بهذا التمييز، فإننا لا ننسى الطابع الكلي الذي اجتمعت فيه تلك العوامل الثلاثة، وعلى أي حال، فابن خلدون نفسه يدعونا الى اعتماده، إذ يبدو أنه خصص حديثه في كتاب (التعريف) عن تلك المرحلة للعامل الثقافي، بعد أن كان قد وصف العامل السياسي في الجزء الأخير من (كتاب العبر)^(١)، وأشار الى «الطاعون الجارف» في مواضع عدة من (المقدمة) وسائر أجزاء (كتاب العبر).

(١) كتاب العبر، طبعة بولاق، الجزء السابع، ص ٢٦٧ - ٢٧٧.

لم تكن الدروس التي تلقاها ابن خلدون قبل الاجتياح المريني دروساً معمقة. ولذلك كانت حماسته عظيمة عندما تسنى له أن يتعرف على العلماء المعروفين الذين جاؤوا في صحبة أبي الحسن، وبالتالي أن يشبع رغبته في العلم والمناقشة والاكتساب. وهكذا توسعت وتعمقت معرفته في اللغة والأدب وفي الحديث والفقه، وبقيت تفاصيل عديدة متعلقة بلقاءاته مع شيوخ تلك المرحلة محفورة في ذاكرته^(١). وهذا هو السبب الذي حمله على تخصيص صفحات طوال للتحديث عن أولئك الشيوخ الذين كانوا مفخرة المغرب. وبالتالي لا لزوم لافتراض سبب آخر، كالذي يفترضه طه حسين حيث يقول أن ابن خلدون «أراد التدليل على أنه يمكن الوثوق بالشيوخ الذين علموه... حيث أنه وضع كتاب (التعريف) في القاهرة وكان لزاماً عليه أن يظهر أنه على الأقل في منزلة منافسيه وخصومه الذين كانوا يعلمون في الأزهر»^(٢). فمن وجهة الوعي الذي يستجمع تاريخه، تبدو السير التي كتبها ابن خلدون عن شيوخه، وهي رغم تفاوتها مليئة بالحياة، وكأنها تعبير عن إرادة إبعاد النسيان عن أولئك الشيوخ الذين أعجب بهم وأحبهم ولعبوا دوراً إيجابياً في التحضير للتأليف الذي قام به فيما بعد. ان في كتابة تلك السير شكلاً من أشكال الاعتراف بالجميل لا يمكن نكرانه.

وفي الحقيقة، لو لم يكن بين أولئك الشيوخ الذين تعلق ابن خلدون بهم وأشبعوا نهمه الى العلم، شيخ متميز بأسلوبه، متفرد بنزوعه، شهير في جميع أنحاء أفريقيا الشمالية، لما كان الدور الايجابي الذي لعبوه قد تجاوز حداً معيناً. ذلك الشيخ هو محمد بن ابراهيم الآبلي^(٣). وفي

(١) التعريف، ص ٢٠ - ٥٦.

(٢) طه حسين: المرجع السابق، ص ٤.

(٣) للمزيد من التفصيل حول علاقة ابن خلدون مع الآبلي، يمكن الرجوع الى الدراسة التي نشرناها في مجلة «دراسات اسلامية» تحت عنوان: «استاذ ابن خلدون: الآبلي».

الواقع، لقد أحدث تعرف ابن خلدون على هذا الشيخ، «شيخ العلوم العقلية» كما يلقبه، وتعلمه عليه مدة ثلاث سنين، تبدلات عميقة في نشأته. وإليه ينبغي الرجوع في معرض البحث عن الشروط الأولى التي ساعدت عبقرية ابن خلدون على الانطلاق. ومن بين الباحثين، محسن مهدي هو الوحيد الذي حاول استخلاص معنى من لقاء ابن خلدون مع الشاب والآبلي. إلا أنه، بسبب تفسيره لفكر ابن خلدون في ضوء إشكالية واسعة، لم يتوصل إلا إلى نتائج على شيء من الإبهام والحيد عن الصواب^(١). وفي التحليل الأخير، ما تشير علاقة ابن خلدون مع الآبلي هو مسألة ثقافة ابن خلدون الفلسفية والأصول الفلسفية لنظرياته في (المقدمة). فالآبلي هو الشيخ الذي علم ابن خلدون مبادئ الفلسفة، إذ أدخله عالم العلوم العقلية وأرشده في دراسة المنطق والرياضيات وعلم الأصول وسائر فروع الحكمة^(٢). وفيما بعد، ركز ابن خلدون انتباهه على مسائل فلسفية محددة. إلا أنه واجه المشكلة الفلسفية أو مشكلة الفلسفة في أثناء تدريبه على يدي الآبلي. فكيف انطرح عليه هذه المشكلة؟

كان الآبلي يعتمد في تعليمه على ثقافة موسوعية في مجال العلوم العقلية ويحاول أن يجي الميل إلى العلم النظري وروح البحث النقدي. والتراث الذي كان يرجع إليه هو تراث المشاركة الذي تعزز بعد ابن سينا والغزالي بجهود علميين هما فخر الدين ابن الخطيب الرازي ونصير الدين الطوسي. والمسألة التي أضحت تحتل مركز الصدارة في الطور الأخير من أطوار هذا التراث هي مسألة المعرفة ومعاييرها. فالنظر العقلي كنظر شرعي وذو ثمرة كان قد تراجع وبرزت محاولات لتنظيم فروع المعرفة والتوفيق فيما بينها وتحول الاهتمام نحو مسائل تتعلق

(١) راجع: محسن مهدي: المرجع السابق ص ٢٩، ٣٦.

(٢) التعريف، ص ٢٣، ٣٨.

بمصادر المعرفة الانسانية وأنماطها. وهكذا، كما قلنا في دراستنا المشار إليها سابقاً، «واجه ابن خلدون مع الآبلي، في وقت واحد، مشكلة فلسفية ومشكلة الفلسفة. إذا كانت الفلسفة تقوم على النظر العقلي الخالص، فما هو حقها وما هو نصيبها من الحقيقة أو الواقع؟». هذا هو السؤال الذي انطرح، بهذا الشكل أو بغيره، على ابن خلدون في إطار علاقته مع الآبلي. وان أفضل طريقة للتأكد من ذلك هي تفحص أول كتاب وضعه ابن خلدون، وقد وضعه بإشارة من الآبلي وتحت إشرافه، ويهمله الدارسون إجمالاً بدون مبرر، ألا وهو كتاب (اللباب).

هذا الكتاب، من حيث هو مختصر لمؤلف الرازي الموسوعي (المحصل) وحسب، يشير الى مجموعة من الصفات الأخلاقية والعقلية^(١). واستعراض سريع لمضمونه يساعد على تفهم أفضل للبيئة العقلية التي نما فيها فكر ابن خلدون الشاب. وفي الواقع، يتضمن كتاب الرازي، الذي هو أشبه بمجلاصة فلسفية - كلامية، أربعة أقسام. القسم الأول يشمل على مسائل معرفية حول التصور والتصديق والاستدلال والبرهان والدليل والضرورة وشروط المعرفة النظرية. والثاني يشمل على مسائل فلسفية خالصة، كما رتبها وبلورها الفلاسفة والمتكلمون، وهي في الدرجة الأولى مسائل الوجود والموجودات، الواجب والممكن، الجوهر والاعراض، القديم والحادث، الواحد والكثرة، العلة والمعلول. والقسم الثالث يشمل على مسائل كلامية خالصة حول الذات الإلهية والأدلة على وجود الله والصفات الإلهية والأفعال الإلهية وأسماء الله. أما القسم الرابع، فإنه يشمل على مسائل عدة تقليدية، كمسألة النبوة

(١) العنوان الكامل لكتاب الرازي هو: «كتاب محصل افكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين»، القاهرة ١٩٠٥/١٣٢٣، وهو مطبوع مع تعليقات الطوسي وكتاب آخر للرازي. والعنوان الكامل لمختصر ابن خلدون هو: «لباب المحصل في اصول الدين»، ط. تطوان ١٩٥٢. حول نوعية الاختصار، راجع عبد الرحمن بدوي: مؤلفات ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٦ - ٧.

أو الآخرة أو الإمامة. وفي الحقيقة، جميع المسائل الكبرى التي حركت الفكر العربي الإسلامي تجد مكاناً لها في كتاب (المحصل)، وهي منسقة تنسيقاً جديداً تحت تأثير النزاع الذي نشب بين الفلاسفة وعلماء العقيدة. الفلسفة تحاول أن تجد منفذاً مقبولاً الى مجال علم الكلام، وعلم الكلام يحاول أن يستوعب بعض العناصر المقبولة من الفلسفة (ذات الطابع الارسطوطاليسي). ولكن هذا التلاقي لم يتحول فعلاً الى تأليف حقيقي^(١).

كان ابن خلدون على وعي تام بغنى كتاب (المحصل). فهو يقول في التمهيد لمختصره: «وجدناه كتاباً احتوى على مذهب كل فريق وأخذ في تحقيق كل مسلك وطريق إلا أن فيه إسهاباً لا تيل همم أهل العصر إليه وأطناباً لا تعول قرائحهم عليه»^(٢). غير أن ابن خلدون لم يكتف بمجرد الاختصار، سهيلاً للاطلاع. فقد أضاف تحت قلم الطوسي بعض التعليقات الشخصية، ونظر الى أبعد من تفاصيل المسائل. فالمسافة الزمنية التي تفصله عن مرحلة المناقشات الفلسفية الكلامية ساعدته على الإحاطة بمشكلة الانتاج النظري ككل. لقد حمله الحماس على الجزم قطعياً بأن «العلم الإلهي» يفوق فروع العلم جميعاً، إذ أنه يشتمل على مبادئ تلك الفروع ويوفر السعادة لصاحبه. ولكن علم الكلام لم ينتصر انتصاراً ساحقاً، ولم يستطع تأكيد استقلالته ووحدته. فالخلافات بين علماء الكلام، والنزاعات بين المتكلمين والفلاسفة تشهد على ضعف النظر الكلامي. ومن جهة أخرى، توصل ابن خلدون الى ملاحظة مهمة جداً، وهي أن علم الكلام قد ترك من زمن بعيد. فإذا كان الأبلي يحاول أن ينعش الميل الى النظر العقلي، فإن المجتمع لا يأبه

(١) راجع: العصور الكلاسيكية والانحطاط الثقافي في الاسلام، ص ١٠٢ غارديه - قنواني. مدخل الى علم الكلام الاسلامي، ص ١٦٠ وما بعدها.

(٢) اللباب، ص ٢٠.

لجهوده وقصده.. الذين يطلبون المعرفة يطلبونها فقط لأغراض دنيوية، أي أنهم لا يبحثون بواسطتها عن السعادة الكاملة، ولا رغبة عندهم في التبحر في المطولات. وهذا كله يعني أن بناءات العقل النظري لها فائدة محدودة.

تدل هذه الملاحظات، بالرغم من طابعها الموجز، على أهمية مقدمة (الباب) بالنسبة الى تطور ابن خلدون النفسي والذهني. ففي هذه المرحلة من تطوره، لم يتوصل صاحبنا الى إلقاء الشك بوضوح على القيمة الداخلية للنظر الفلسفي. إلا أنه بدأ يلاحظ ويفكر في فائدة المعرفة النظرية ومحدداتها الاجتماعية التاريخية. إذا كان المجتمع لا يهتم بانتاج العقل النظري، فهذا يدل على أن عمل العقل النظري لا يتحدد فقط بمعيار المنطق والحقيقة. فهناك حالة المجتمع في مرحلة من مراحل تطوره. وهي تشكل محدداً رئيسياً لعمل العقل النظري. ان مرتبة المعرفة محددة بمحاجات المجتمع العامة. بعبارة أخرى، لا يتعلق العالم المجرد للعقل النظري بالمنطق وحسب، وانما يتعلق أيضاً بالواقع، العيني والاجتماعي. وبالطبع، فقد كانت ردة فعل ابن خلدون على هذه المسائل ردة عامة وعلى شيء من الإيهام. ولكنها كانت تعكس حقيقة الواقع المصاب بالتفكك والانحطاط والانحلال. وقد جاء الطاعون والحرب ليكتملا ما كان ناقصاً من مشهد الانحطاط والخراب.

في كتاب (التعريف)، يذكر ابن خلدون دوماً الطاعون والحرب معاً، ليعيد الى الذاكرة الظروف التي هلك فيها عدد من العلماء الذين كانوا قد أتوا الى تونس مع أبي الحسن، وبعضهم كان على علاقة وثيقة مع والده، أو قضى أياماً أو شهوراً في منزله. ولكن موت هؤلاء العلماء لم يؤثر في نفسه بقدر ما أثر فيها موت والديه. وموت هؤلاء جميعاً أحدث في نفسه شعوراً ما بالجزلة لن يفارقه طول حياته. وإذا كانت ذكرى هذه المصائب سريعة في نص (التعريف)، ففي (المقدمة) يتوسع

ابن خلدون ويرسم صورة شاملة عن الوضعية الاجتماعية التاريخية بجميع أبعادها. لنقرأ ما كتبه في أواخر الأربعينات من عمره: «وإما لهذا العهد، وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهده و تبدلت بالجملة، واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بن طراً فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كسروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم عامة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان للكهم. هذا الى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجيل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحاسنها، وجاء للدول على حين هزمها وبلوغ الغاية من مداها فقلّص من ظلّالها وفلّ من حدها وأوهن من سلطتها وتداعت الى التلاشي والاضمحلال أحوالها، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع ودرست السبل والمعالم وخلت الديار والمنازل، وضعفت الدول والقبائل، وتبدل الساكن. وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه. وكأننا نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فيادر بالاجابة»^(١).

هذه الصورة الحالكة تعبّر عن مشاعر القلق والخوف التي عاشها ابن خلدون الشاب في الوقت الذي كان يتفتح فيه على الحياة وتهيأ لمواجهةها. وبعد أن أصبح فجأة مسؤولاً عن نفسه، تعين عليه أن ينخرط في غمار مجتمع لا يبعث فيه شيء على الاطمئنان. وعدم الاستقرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي حمله على المراقبة والموازنة بين القوى المتصارعة حتى يختار الجهة التي يمكنه التعاون معها. وهكذا تسنى لابن خلدون الشاب أن يتعلم أشياء كثيرة من الكتب، وفي الوقت نفسه أن يكتشف أشياء كثيرة من خلال حياة المجتمع التونسي

(١) المقدمة، ص ٢٥٨.

وما عرفه آنذاك من ظروف عصيبة. تسنى له أن يعاين وقائع الحرب بين أبي الحسن والقبائل العربية، واللعبة المعقدة جداً والمكونة من مصالح ومناورات ومؤامرات وتحالفات، كما تمكن من إدراك الترابط بين الحكم السياسي والمصالح الاقتصادية ونمط معاش الجماعات. فالقبائل العربية تمردت لأنها أصيبت بالحيف في مصالحها. ولكن الحكم السياسي الذي جوهره السيطرة يستطيع اللجوء الى مختلف الوسائل لتدعيم سيطرته. وفي الواقع، لم يكن أبو الحسن يقصد الى غير ذلك عندما استقدم معه مجموعة العلماء من فاس ومن تلمسان. بعبارة أخرى، انكشف الحكم السياسي كعامل محدّد ومحدّد. نجاحه متوقف على تصرف معين مبني على معرفة بالقوى والجماعات الفاعلة. والسيطرة بالقوة لا يمكن أن تدوم طويلاً، وخاصة بعد أن غاب المثال الديني من ساحة الحياة السياسية وأصبح الصراع العسكري هو القاعدة الوحيدة. فبعد انتصار القبائل وانقلاب ابن تافراكين، عاد بنو حفص الى الحكم في تونس، ولكن دولتهم، بعد أن أصابها ما أصابها من حرب وطاعون، لا توفر حظوظاً كثيرة لمستقبل لامع. وكان ابن خلدون يتأمل ذلك كله، ويعي تماماً صعوبات الوضع الذي هو فيه. وهذا هو السبب الذي جعله لم يفرح كثيراً عندما دعاه ابن تافراكين الى وظيفة كاتب العلامة^(١). لقد كان شاعراً بتفوقه العقلي وبالطموح الكبير في نفسه^(٢). ولكن لم يكن في وسعه سوى الانتظار والترقب حتى تسمح له الظروف بتحقيق طموحه.

وهكذا شهد ابن خلدون في أواخر العقد الثاني من عمره حوادث ضخمة، وعاش هو نفسه تجربة حاسمة. التاريخ يواجهه بمختلف أشكاله: تاريخ عائلته، تاريخ التقليد الثقافي، الأدبي والفقهية والكلامي

(١) التعريف، ص ٥٧ - ٥٨.

(٢) التعريف، ص ٢٣، ٨٠، ٢٤٩.

والفلسفي، تاريخ دول المغرب ونزاعاتها... ويضغط هذا التاريخ على فكره المتقبل على مختلف الأصعدة: العيني والمجرد، النظري والعملي، المباشر الآتي والبعيد غير المحدد. ويثير في نفسه تساؤلات كثيرة... ولكن، عشرون عاماً ستنقضي قبل أن تتحدد المشكلة بدقة وينتظم الجواب.

توسط السياسة. المرحلة التي تبدأ الآن في حياة ابن خلدون مرحلة طويلة، معقدة، وليس من اليسير تخليص تشابكاتها. وفي (التعريف)، يكرس لها ابن خلدون صفحات وصفحات، بدون أي طابع أو تعليق تحليلي. وليس في نيتنا هنا، عرض تفاصيل وتقلبات هذه المرحلة^(١). وإنما سنكتفي بما هو جوهري فقط، أي بما ينير موضوع بحثنا الذي محوره تفاعل الحوادث والتفكير.

مع عودة المحفصيين الى الحكم، بدأت مرحلة سياسية جديدة في تاريخ تونس، ولكن ابن خلدون لم يبتهج لعودتهم. فالضعف الذي أصاب الدولة الحفصية وموت والديه وذهاب أسانذته مع انسحاب المرينيين، كل ذلك كان يدفعه الى البحث عن مستقبله في بلد آخر، وبالتحديد في بلاط بني مرين، أسياد المغرب. ولكن قرار الرحيل قرار صعب. يشهد على ذلك ما حاوله محمد، أخو ابن خلدون الأكبر، من صدّه ومنعه من ترك تونس وركوب مركب المغامرة^(٢). إلا أن ابن خلدون كان جاداً في قراره اللحاق ببني مرين. وجاءته الوظيفة التي أسندها إليه ابن تافراكين، فاستعملها لتحقيق مأربه. وبالفعل، فقد

(١) يتضمن كتاب عبدالله عنان «ابن خلدون: حياته وتراثه»، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٣، ص ١٢ - ١٠٩، عرضاً مفصلاً عن حياة ابن خلدون السياسية.

(٢) التعريف، ص ٥٨ «فلما رجع بنو مرين الى مراكزهم بالمغرب، وانحسر تيارهم عن افريقية [تونس] واكثر من كان معهم من الفضلاء صحابة واشياخ، فاعتزمت على اللحاق بهم، وصدني عن ذلك اخي وكبيرى محمد رحمه الله.»

خرج مع العساكر التي أرسلها سلطان تونس لمواجهة عساكر الأمير أبي زيد، صاحب قسنطينة. ولما انهزمت عساكر الحفصيين، نجح ابن خلدون بنفسه، وقضى شهراً عدة في المغرب الأوسط، وأفلح في نهاية الأمر في الوصول إلى فاس حيث وجد ما يرضيه في بلاط أبي عنان من جو سياسي وثقافي^(١). وهكذا لم يجد ابن خلدون صعوبة كبرى في الرحيل إلى بلاط بني مرين. إلا أن ذلك لا يقلل من أهمية قراره الذي يدل بوضوح على قوة شخصيته واصراره على مجابهة مشاق المغامرة وأخطارها. ومنذ ذلك الحين، حملته الاعتداد بالنفس وطغيان الشباب، كما يقول، على الوقوع في شتى أنواع الظروف. وفي الحقيقة، إذا نظرنا إلى رحيله من تونس إلى فاس نظرة شاملة ثاقبة، فإننا نجد فيها تعبيراً عن احتجاج على الاتجاه الانحطاطي للحضارة ورفض للحالة المتردية التي كان محكوماً عليه بها لو بقي في تونس. لقد أكد ابن خلدون برحيله هذا إرادته في التفاعل اللامحدود مع حياة عصره السياسية والثقافية. ولن يعود إلى تونس إلا بعد زمن طويل. وسيواجه بعد عودته، أي في عام ٧٨٤/١٣٨٢، رفضاً من جهة فئة من النافذين في الدولة الحفصية مقابلاً لرفضه لهذه الدولة في عام ٧٥٣/١٣٥٢. مما يعني أن نوعاً من الالتزام في التاريخ لا يفتردي صاحبه إلا بالغرلة.

في فاس. اهتم ابن خلدون بمواصلة دروسه. ولكن تيار الحياة السياسية جذبه بسرعة. فأصبح همه الأكبر أن يستطيع إقامة التوازن بين مقتضيات العمل العقلي ومقتضيات العمل السياسي اللذين يتجادبان به بشدة. وفي الواقع، كل ما في حياة ابن خلدون من مغامرة يتجمع حول هذين الوجهين من شخصيته. ففي فترة أولى، انصب على

(١) التعريف، ص ٥٨ - ٦٨.

راجع عن تاريخ مدرسة فاس تفاصيل شيقة في دراسة جاك بيرك المنشورة في المجلة التاريخية للقانون الفرنسي، باريس ١٩٤٩.

تحصيل العلم. ولكن لم يطل به الزمن حتى انغمس في دسائس البلاط، وعرف السجن، ثم المجد. وحله طموحه اللامحدود على الانتقال الى بلاط آخر. فلم يسمح له، خوفاً منه، إلا بالتوجه الى الأندلس. فانتقل الى الأندلس، وعاش فيها فترة من الهدوء والمجد والتوازن بين تعاطي العلم وتعاطي السياسة. ثم عادت حركة التجاذب من جديد في اتجاه العمل السياسي ووصلت الى أقصى درجاتها، وتولى ابن خلدون منصب الحجابة في بجاية، دون أن ينقطع عن العلم والتعليم. إلا أن الوضع أخذ بالتأزم، وعدم الاستقرار وانسداد المسالك بالتزايد. وبقي التأرجح قوياً لفترة من الزمن قضاها ابن خلدون متنقلاً بين المغرب الأوسط والمغرب الأقصى والأندلس. وفجأة، غادر ابن خلدون الساحة السياسية، واعتزل في قلعة ابن سلامة. وخرج من عزلته تلك (كتاب العبر).

في ضوء هذا الوصف، تنكشف الروابط العميقة بين مغامرات ابن خلدون السياسية وتأليفه. وفي الواقع، لم يشعر ابن خلدون في أي فترة من هذه المرحلة من حياته بأنه خرج من دائرة التجاذب والتمزق بين الحاجة الى العمل والحاجة الى المعرفة. ففي جميع فترات هذه المرحلة، نراه منكباً على تحقيق طموحاته السياسية وطموحاته العقلية، ولا نراه أبداً مستعداً للتخلي عن هذه أو تلك، إلا بعد أن انسدت المسالك وتلبدت أجواء التورط السياسي بما ينذر بالعواقب الوخيمة. خرج ابن خلدون من تونس حاملاً تطلعات وآمالاً عريضة، فعاش التناقض بين إرادة المجد السياسي في منطقة منقسمة على نفسها، متشرذمة، مفككة، وبين إرادة المعرفة، في مجتمع لم يكن حضور المعرفة فيه سوى ذكرى وتراث. وفي إطار هذا التناقض ينبغي فهم التصارع المستمر في نفسه بين تطلعاته وحيياته. المقاطع التي تتحدث في (التعريف) عن نداء العلم وإلحاحه كثيرة. إلا أن إلحاحها يزداد قوة وضغطاً بقدر ما تتجمع

المآزق في التجربة السياسية^(١). وفي هذا الاتجاه أيضاً، ينبغي فهم تحضير (المقدمة). والسبب هو أننا، إذا كنا عاجزين عن تتبع تطور أفكار ابن خلدون في علاقاته مع مختلف البلاطات ومختلف القبائل - نظراً لقلّة المعلومات الأكيدة حولها -^(٢) فإننا نستطيع على الأقلّ تبيين مستلزمات ومعنى ذلك التناقض الذي اخترق حياته وانتهى بولادة (المقدمة). وفي الحقيقة، ان هذا التبيين هو السبيل الوحيد الممكن لإدراك أعماق فكره.

انضوى نشاط ابن خلدون العقلي في هذه المرحلة على الأصعدة الثلاثة: البحث، والتدريس، والتأليف: حول البحث والتدريس، لا نملك سوى إشارات غامضة، لا تسمح لنا بتحديد كيفية متابعته لأبحاثه والمواد التي كان يعلّمها. ولكن من الواضح أن الاطلاع الواسع الذي عرضه في (كتاب العبر) قد حصله في أثناء هذه المرحلة، في أغليته ان لم يكن في كليته، بدون أن ينفصل تحصيله له عن التأمل والنقد. لقد ساعده الانتقال من عاصمة الى أخرى، ومن حلقة من العلماء الى أخرى، على تكوين ثقافة موسوعية في مجالات العلوم الدينية والتاريخ والأدب وعلوم الحكمة. وانكبابه المتواصل على البحث وعلى الاحتكاك مع «شيوخ العلم» دليل على أنه لم يتوصل بعد الى مطلوبه. أما تأليفه في هذه المرحلة، فإنه كان عبارة عن كتب ظرفية، لم يصل إلينا منها شيء، ولم يذكرها ابن خلدون في (التعريف)، وإنما ذكرها له بعض

(١) التعريف، ص ٦١، ٦٨، ١٠٥، ١١١ - ١١٢، ١٤٤ - ١٤٥، ٢٤٠ - ٢٤٣، ٢٤٥.

(٢) الاسئلة التي يمكن طرحها في هذا الصدد هي على سبيل المثال: ماذا كان تصور ابن خلدون للسياسة عندما كان على علاقة وثيقة جداً مع الملك النصري، محمد الخامس؟ ماذا كانت نواياه عندما تقرب من قبائل رياح...؟ في الواقع لا يمكن تقديم اي جواب اكيد على مثل هذه الاسئلة، والتخمين في مثل هذه الحالة ليس الحل الأفضل.

معاصريه^(١). فما هي؟ وما قيمتها في سياق تطوره الفكري؟

إنها خمسة، وهي كما ذكرها الوزير ابن الخطيب: شرح البردة، وشرح للرجز الصادر عن ابن الخطيب في أصول الفقه، وموجز في المنطق، وكتاب في الحساب، وتلاخيص من كتب ابن رشد. لم يصل إلينا نصّها، ولكنها تستحقّ منّا وقفة قصيرة. إذ أن لها أهمية خاصة بالنسبة إلى عقلانية ابن خلدون وتصوره للفلسفة. وانه لمن الواضح أن النصّين الأولين لا يتضمنان مشكلة ولا يهاننا كثيراً. أما الثلاثة الأخرى، فينبغي إثارة التساؤل حولها.

يبدو الكتاب في الحساب أقلّ الثلاثة إتباساً ومثاراً للجدل. فابن خلدون لم يبرهن في يوم من الأيام على أنه تخصص في علم التعاليم تخصصاً معمقاً. العرض الذي خصّسه للعلوم الرياضية في الباب السادس من (المقدمة) يدل على أن معلوماته في هذا المجال واسعة ومتمينة^(٢). والمرجّح أنه، بعد أن تلقى مبادئ علم التعاليم على يد الألبلي، تابع تحصيله في أثناء إقامته في فاس. مما يسمح بالظن أن الكتاب الذي ألفه يشبه كتاب (اللباب) ويختصر كتاباً لابن البناء، أو

(١) راجع: ابن الخطيب: الاحاطة في اخبار غرناطة، وكتاب المقرئ: (نفع الطيب)، الجزء الرابع، القاهرة، ١٣٠٥ هـ، ص ١١. يذكر المقرئ كتاب (اللباب) في عداد الكتب التي وضعها ابن خلدون في شبابه. وقد تحدثنا عنه سابقاً. وتجدر الإشارة إلى ان كتاب الاحاطة الذي اخذ عنه المقرئ قد تم وضعه في سنة ٧٦٥/١٣٦٤، كما تجدر الإشارة هنا إلى الوصف الذي يصف به ابن الخطيب، الوزير والأديب الأندلسي الشهير، صديقه ابن خلدون، ويقول عنه: «رجل فاضل، حسن الخلق، جم الفضائل،... اصيل المجد، وقور المجلس،... صعب المقادة، قوي الجأش، طامح لفنن الرياسة، خاطب للحظ، متقدم في فنون عقلية ونقلية،... سديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور،... حسن العشرة... مفخر من مفاخر النجوم المغربية.»

(٢) المقدمة، ص ١٠٩١ - ١١٠٢. يضع ابن خلدون في عرضه الجبر ضمن العلوم العددية، وعلم البصريات ضمن العلوم الهندسية. ويختم عرضه بلمحة عن الازياج في العلوم الفلكية.

لغيره. والشيء نفسه تقريباً يصح على الموجز في المنطق. لكن، هنا، ينطرح سؤال هام: من هو المؤلف الذي رجع إليه ابن خلدون لكي يضع ذلك الموجز؟ هل هو ابن رشد أم مؤلف مشرقي كالخونجي؟

هذا السؤال مرتبط بالسؤال الذي ينطرح حول التلاخيص التي وضعها ابن خلدون من كتب ابن رشد، وهو السؤال عن مدى معرفة ابن خلدون لفكر ابن رشد. وهذا السؤال مهم جداً، والجواب عليه عسير. فالذين يميلون الى ربط ابن خلدون ورده الى الخط القويم للفلسفة العربية الاسلامية يعتمدون على تلك التلاخيص وينطلقون منها لتفسير فكر ابن خلدون في إطار إشكالية الفلسفة الرشدية، الاسلامية من جهة والارسطوطالية من جهة ثانية. ولكن الفحص الدقيق للمعطيات التي بين يدينا يمنع من اللجوء الى مثل هذا التفسير. فابن خلدون لا يبدو أبداً متأثراً متأثراً مباشراً بابن رشد، واطلاعه على مؤلفات الفيلسوف الأندلسي كان على ما يبدو إطلاعاً محدوداً جداً. والأسباب التي تدعم هذا القول عدة. ففي (التعريف)، ابن رشد مذكور مرة واحدة، وبوصفه ملخصاً لكتب أرسطو^(١). وفي (المقدمة)، نجد مذكوراً بالاسم أكثر من مرة، ولكن في جميع المرات بوصفه ملخصاً أو شارحاً لكتب صادرة عن مؤلفين يونانيين، وعلى الأخص أرسطو^(٢). والرأي العام الذي لابن خلدون عن مؤلفات ابن رشد يتلخص في هذه العبارة: «وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعاً له غير مخالف»^(٣). ومن جهة ثانية، لا يذكر ابن خلدون اسم ابن رشد بين أسماء المؤلفين في الطب، بينما يذكر الرازي والجوسي وابن سينا وابن زهر. ولا يشير إليه في معرض الحديث عن النزاع الذي نشب بين

(١) التعريف، ص ٦٥.

(٢) المقدمة، ص ٤٣٣، ١٠٩٠، ١١٠١، ١١٠٥، ١١١٢.

(٣) المقدمة، ص ١١٠٨.

الغزالي والفلاسفة. فالرد الذي قام به ابن رشد على الغزالي جدير على الأقل بالإشارة. ومن جهة أخرى، لا نجد تحت قلم ابن خلدون أي مؤشر أكيد يسمح لنا بالافتراض أنه عرف فكر ابن رشد التوفيقي والمعروض في كتاب (فصل المقال) وكتاب (مناهج الأدلة). أما فكر ابن رشد السياسي، فيبدو أن ابن خلدون لم يعرف شيئاً منه^(١). وفي مقابل ذلك، يتمتع ابن سينا في نص ابن خلدون باعتبار مميز. فهو «زعيم» الفلاسفة. (والفضل في ذلك يعود جزئياً لبنية مؤلفاته المذهبية الجامعة). وسائر الفلاسفة يتحدد موقعهم بالنسبة له. فهم يهدون له، أو يتبعوه أو ينقدوه^(٢). وإذا أضفنا إلى هذا كله ما أصاب فلسفة ابن رشد من معارضة واضطهاد، فإننا نحصل على ما يمكننا الاستناد إليه لتحديد العلاقة بين ابن خلدون وابن رشد. ففي نهاية الأمر، لا يبدو لنا من الجائز اعتبار ابن خلدون مكملاً مباشراً للفلسفة اليونانية العربية. وهذا لا يلغي كون فكره واقعاً تحت تأثير هذه الفلسفة. وإنما يعني أن فكره لا يركز على معطياتها الأساسية نفسها ولا يتجه في الاتجاه نفسه الذي سارت فيه. إن ثقافة ابن خلدون الفلسفية لم تطرح أمامه وجهاً لوجه القضية الشائكة المتعلقة بالتعايش بين الفلسفة والشريعة، وإنما طرحت أمامه قضية قيمة الفلسفة من حيث هي نتيجة للنظر العقلي. وهكذا تجاوز تفكير ابن خلدون تقليد الفلسفة العربية

(١) يبدو أن ابن خلدون كان يجهل تماماً تعليق ابن رشد على (جمهورية) أفلاطون. راجع بخصوص هذا التعليق روزنتال: تعليق ابن رشد على جمهورية أفلاطون، وانظر أيضاً للمؤلف نفسه الفكر السياسي في العصور الوسطى الإسلامية، ص ٢٥٦، ومن جهة أخرى، لا يزال الرأي الذي أبداه جوتييه في كتابه عن ابن رشد (باريس، ١٩٤٨، ص ١٤) وكرره بدوي (أعمال مهرجان ابن خلدون، ١٩٦٢، ص ١٥٥) والقائل بأن ابن رشد عرف (السياسيات) لأرسطو، بدون سند حقيقي. انظر فالزر مؤلفات يونانية منقولة إلى العربية، ص ٢٤٣.

(٢) المقدمة، ص ١٠٩٣ - ١٠٩٧، ١١٠٥، ١١٠٧، ١١٠٨، ١٢٠٦.

الاسلامية، وانطوى على إشكالية جديدة. وعليه، يبدو لنا أن ما لخصه ابن خلدون من كتب ابن رشد كان ذا قيمة محدودة، متصلة بالناحية التعليمية أكثر مما هي بالتفلسف بالمعنى الحضري. ومن المرجح جداً أن تكون الكتب التي لخصها شروح ابن رشد على منطق أرسطو وعلى مؤلفاته في الطبيعة وما بعد الطبيعة.

يبقى سؤال توقف عنده بعض الدارسين وينبغي بحثه هنا. وهو: لماذا أغفل ابن خلدون ذكر كتاباته في مرحلة الشباب في كتاب (التعريف)؟ هل هو تجاهل مقصود؟ أم مجرد إهمال؟ كل الافتراضات ممكنة. ولكن لا يجوز في رأينا الاعتماد على هذا التجاهل لاستخراج حجج تؤكد نوعاً من الحذر تجاه الفلسفة، كالحجة القائلة بأن ابن خلدون أراد التغطية على ماضيه الفلسفي، بسبب وجوده في مجتمع يعادي الفلسفة والفلاسفة^(١). لا، لم يكن ابن خلدون ليخشى خصومه، لا في المغرب، ولا في مصر، ولم يحاول في كتاب (التعريف) التغطية على بعض جوانب ماضيه، خوفاً أو تملقاً. لقد قرّر كتابة سيرة حياته باعتبار نفسه مؤلف (كتاب العبر). وبالمقارنة مع هذا الكتاب العظيم، لا تستحق الكتابات الصغرى أن تذكر. وبعد، ما الخطر الذي كان يُشكّله ذكر كتاب (اللباب) على ابن خلدون؟ لقد كانت كتابات ابن خلدون الشاب المذكورة في كتاب (الاحاطة) للوزير ابن الخطيب. وكان ابن خلدون يعرف ذلك، فأثر لهذا كله صرف النظر عنها وعدم التوقف عندها^(٢).

(١) علي الوردى: منطق ابن خلدون، القاهرة، ١٩٦٢، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٢) التعريف، ص ٤٠، ٤٢، ١٢٩ - ١٣٠. في عام ٧٦٩/١٣٦٨، ارسل ابن الخطيب رسالة الى ابن خلدون يقول له فيها انه بعث كتاب «تاريخ غرناطة» الى مصر مع جملة كتب اخرى. وهذا يعني ان ابن خلدون كان معروفاً في مصر قبل قدومه اليها عام ٧٨٤/١٣٨٢.

وهكذا يدل ابن خلدون على أنه كان شديد الميل الى العلوم العقلية، وعلى أن عقلانيته قد تشدّدت وتوضّحت في هذه المرحلة من حياته. فبعد فترة تحمس للنظر اللاهوتي الميتافيزيقي، مال اتجاهه العقلاني نحو مجالات أشد صلابة، يستطيع العقل فيها التثبيت بنفسه من متانة معطياته الخاصة. وبالنسبة الى هذه المتانة ينبغي تقييم المعارف التي يحصلها الانسان بنفسه، فتصبح مقبولة أو مرفوضة. وفي الحقيقة، لم يكن الاهتمام بالمنطق والرياضيات، وهو اهتمام موجه نحو البحث عن كيفية المعرفة اليقينية، السبب الأوحد لميل عقلانية ابن خلدون عن آفاق «العلم الإلهي». فلقد كان لتجربته السياسية دور حاسم في ذلك.

تجربة ابن خلدون السياسية مشوبة بالالتباس. اننا نجعل مقاصد الرجل الحقيقية. ولذلك، وفي سبيل توضيح الموقع الذي تحتله تجربته السياسية في الإطار العام لنشأته، ينبغي التمييز بين أربعة مفاهيم مترابطة بشدة فيما بينها، ومن شأنها أن تتيح معالجة مقبولة لجوانب تلك التجربة المعقدة. وهذه المفاهيم هي: الفكرة السياسية، أي المبادئ والأهداف التي توجه العمل السياسي، والنظرة السياسية، أي المجموعة المنظمة للتصورات المختلفة عن جوانب الواقع السياسي، والمعرفة السياسية، أي مجموعة المعلومات والخبرات المستمدة من التجربة السياسية، وأخيراً العمل السياسي الذي يمكن أن يكون ممارسة فعلية للحكم أو سعياً الى ممارسته. بواسطة هذه المفاهيم الأربعة نستطيع بسهولة الإحاطة بطبيعة تجربة ابن خلدون السياسية وبمعناها. وفي الواقع، لا يترك طموح ابن خلدون أي شك حول الطابع المصلحي والأثاني لتصرفاته^(١). ولكن هل كان عند ابن خلدون فكرة عن إصلاح المجتمع؟ وهل كان ينوي تنفيذها بواسطة الاستيلاء على الحكم؟ ربما. ولكن الوقائع التي بين يدينا لا تشتمل على أي مؤشر يفيد أن ابن خلدون

(١) التعريف، ص ٦٠ - ٦١، ٨٠، ٨١ - ٨٢.

كان يستلهم مثلاً سياسياً في أثناء تنقلاته وتحركاته وتورطاته. لو وجد هذا المثال، لكان قوامه إرادة التوفيق بين الحكم من حيث هو قائم على القوة، والشريعة من حيث هي المرجع الأساسي لتنظيم المجتمع، والعقل من حيث هو أداة تمييز الصالح والمفيد. ولقد رأينا سابقاً أن ثقافة ابن خلدون لم تطرح أمامه بشكل سافر مشكلة التنظيم الجذري للمجتمع. ومن جهة ثانية، لا يبدو مؤلف (التعريف)، في أي موضع من كتابه، معذباً بسبب المسافة بين واقع عصره السياسي والمثال الديني أو الفلسفي للمدينة الكاملة. ومن جهة ثالثة، لم يكن التساؤل حول نظام الحكم وتراتب السلطة والنظام السياسي الأفضل شيئاً مزدهراً في تاريخ المغرب. وهذا كله يفسر عدم وجود فكرة سياسية موجهة لعمل ابن خلدون السياسي. كان المثال القديم للدولة، المستمد من الشريعة والمنتش لفترة في أيام الموحدين، ينكشف أمام ابن خلدون في صورة مثال يفرق، ولم يكن للتساؤل الفلسفي حول السيادة وتنظيم الدولة أي وجود في عصره. المثالية السياسية تولد في مجتمعات يستحيل تحقيق الانسجام السياسي فيها بصورة عينية مباشرة ويشعر العمل السياسي فيها بالحاجة الى تبرير عقلي.. فالاضطراب الحاصل من جهة والتوق الى الدولة الكاملة من جهة ثانية يتضافران ويدفعان بالفكر الى البحث عن أفضل أشكال الحكم. ولم يكن هذا هو الواقع في عصر ابن خلدون وتجربته. فلا غرابة في عدم وجود أي تطلع مثالي عنده. لقد كان المحرك الرئيسي في حياة ابن خلدون السياسية محركاً شخصياً محضاً. فقد كان واعياً بتفوقه، وساعياً للحصول على مجد مناسب لأصوله وصفاته^(١). ومن الدلائل على سعيه الأناني الى الرئاسة انه، عندما أحس بخطور على نفسه، لم يتردد في إرسال أخيه ليقوم بالمهمة المطلوبة منه^(٢). ولم يشعر بأي حرج عندما غادر غرناطة، وكان يتمتع فيها

(١) التعريف، ص ٧٧ - ٧٨.

(٢) التعريف، ص ١٠٣، ١١١.

بحياة هنيئة ومرتبة ممتازة، قاصداً سلطان مجاية الذي دعاه لتولي منصب الحجابة^(١). ان تولي السلطة سبب للحصول على جميع الخيرات والملاذ. إنه هدف في حد ذاته^(٢).

ولكن إذا كانت الفكرة السياسية لم تتولد من العمل السياسي، فهذا لا يعني أن ابن خلدون كان معارضاً لسيطرة الفكرة السياسية على العمل السياسي. المسألة هي مسألة كيفية قيام العلاقة بين الطرفين. ففي حياة ابن خلدون، لم يكن الارتقاء الى مستوى الفكرة السياسية إمكاناً حقيقياً موجوداً في صلب الحركة الاجتماعية السياسية. وعلى العكس، كان من الممكن بلورة نظرة ما سياسية، انطلاقاً من معلومات مستمدة من الخبرة الحية أو من التراث. وهذا بالفعل هو الطريق الذي سلكه ابن خلدون.

والحق أن وضعية ابن خلدون النفسية والاجتماعية والذهنية كانت تؤهله للسلوك في ذلك الطريق بمجدارة. فبينما كان منخرطاً في غمار الحياة السياسية حتى أذنيه، لم يفقد القدرة على الرؤية الواضحة الدقيقة التي تدرك في وقت واحد تفاصيل الوضع وبنيته العامة. ومن المعروف أن السير في وضع إجتماعي سياسي دائم التغير يقتضي براعة وليونة وسرعة وقدرة على التوقع، وعلى الأخص علماً بالشوابت التي تبقى رغم التغير. وعليه، نفهم كيف أن حالة اللإستقرار في حياة ابن خلدون السياسية ساهمت في تفتيح ذهنه على جميع ظاهرات الحياة الاجتماعية السياسية. والذين يحكمون على هذه الحالة من خلال منظور معاصر، ويرون فيها انتهازية ووصولية وعدم وفاء، لا يفهمونها في إطار القرن الذي عاش فيه ابن خلدون ولا

(١) التعريف، ص ٩٦، ١٠٤، ١١٠.

(٢) المقدمة، ص ٤٦١.

يدركون أهميتها العميقة في تمكين ابن خلدون من عدم الالتصاق وعدم الفرق في جزئيات دولة بعينها^(١). ان يقظة التفكير تحول التجريبية والذرائعية المحدودة الأفق الى تعرف عقلائي على الواقع. وفي إطار هذا التعرف، يتكون التصور العقلي للواقع السياسي الاجتماعي. وانطلاقاً من هذا، لا يصعب تفسير الباقي، وتبيين الغنى الذي ينطوي عليه تفاعل الممارسة والتفكير. وفي الواقع، كان تنقل ابن خلدون المستمر بين دول متعددة ومتشابهة - وإذن صالحة للمقارنة - سبباً لكي يتحول الى مراقب نفساني واقتصادي وتاريخي واجتماعي، ولكي يدرك كيف يمارس الحكم، ويعلم ما يجري في بلاطات السلاطين وما يشعر به الشعب، ولكي يعرف ما تشكله في السياسة القوة العسكرية والمالية، وما يقوي الدولة أو يضعفها، الخ.. والى جانب مشاهداته العينية، كانت قراءاته وتأملاته في كتب الفقه والتاريخ والسياسة تسعفه وتقدم له الإطار التصوري الضروري للسيطرة ذهنياً على عالم تجربته. وهكذا تلاقحت عناصر التجربة وعناصر التفكير النظري في ذهن ابن خلدون، وحلته معاً على إعادة النظر في مسألة التعقل.

العمل السياسي والمعرفة السياسية شيئان متعلقان بالعقل العملي. ولكن المعرفة السياسية، بقدر ما تتميز عن الوضعية التجريبية، تنطوي على ما هو مجرد وتميل في بعض جوانبها نحو العقل النظري. وقد رأى ابن خلدون بكل وضوح هذه الحركة التي تنطلق من العيني الى المجرد وخصص لها تحليلاً جليلاً. ففي أحد الفصول الأخيرة من (المقدمة)، عقد مقارنة بين النهج الفكري عند رجل السياسة والنهج الفكري عند رجل العلم، الفقيه أو الفيلسوف، وبرهن أن رجل العلم النظري لا يستطيع مباشرة السياسة بسبب ابتعاده الشديد عن التجربة الاجتماعية^(٢). ان رجل العلم النظري معتاد على الابتعاد عن الواقع

(١) أنظر برونشيك المرجع السابق الجزء الثاني، ص ٣٨٠ حيث يوجد توضيح كاف للمسألة.

(٢) المقدمة، ص ١٢٤٥ - ١٢٤٧.

الحسي وعلى الاقتصار على الأفكار المجردة العامة التي من شأنها أن تصلح في كل مكان وزمان. فالفيلسوف يركز على معيار المطابقة للبرهنة على حقيقة أفكاره، والفقيه يتطلب أن يخضع الواقع لمقتضيات مبادئ الشريعة والقناعة التي يستمدّها من مبادئها. ولكنها لا يستطيعان مباشرة الواقع العيني كما يطرح نفسه علينا. إذ أن التطابق بين الذهني المجرد والكائنات الجزئية أو الفردية يضعف أو يتلاشى بقدر ما يعتمد الذهن عن الواقع الخارجي ويتحرك فقط في عالم المجردات. وعلى العكس من ذلك، فإن رجل السياسة مدعو باستمرار الى العمل في ظروف خاصة، وفي خضم واقع متحرك بلا انقطاع، وقراره لا ينتج حقيقة مجردة، بل فعالية حسية. وبقدر ما يتطلب العمل السياسي رجوعاً الى المعرفة، يتعين على العقل السياسي أن يحيط بالواقع من زاوية جزئياته التي لا محيد عنها. ولذلك لا يجوز للعقل السياسي أن يقع في التعميمات المتسرفة وفي الاستنباطات المحكمة شكلاً. فمهمته تتطلب الانتباه لكل حدث، ولكل واقعة، ولكل وضع خاص، وبالتالي تكوين معرفة غنية، دقيقة، نافعة. ان رجل العلم النظري يجهل طبيعة العمل السياسي. ولذلك لم ينجح الفكر النظري دوماً في تطبيق مضامينه وإدخالها في مجرى التاريخ. وهذا يعني أنه يجب على العقل أن يتصرف حيال الواقع «كالسباح لا يفارق البرّ عند الموج» خوفاً من الغرق والهلاك.

هذا التشبيه الجميل يعبر تعبيراً تاماً عن النقطة التي انتهى إليها تطور ابن خلدون الذهني تحت تأثير تجربته السياسية. وخلاصة الأمر أن ضرورات العمل السياسي تركت أثراً عميقاً على صعيد نظريته الى المعرفة. وضرورات الفكر الصحيح عنده رفضت ترك السياسة في حالة اللاتحديد التام. بعبارة أخرى، تحتاج المعرفة الصحيحة بالواقع الاجتماعي السياسي الى شيء آخر غير المنطق الذي يهتم فقط بالحقيقة

الصورية. إنها تحتاج الى منهج مناسب يكشف عن تفصلات الواقع العيني ويؤدي الى تعقله تعقلاً نظرياً مطابقاً.

وهكذا يتبين كيف تحول ابن خلدون بعد مرحلة نشأته الأولى التي اختتمها بكتاب (اللباب)، وكيف أصبح في منتصف الأربعينات من عمره جاهزاً للقيام بالتأليف بين معطيات تجربته السياسية ومعطيات تفكيره العقلي. فما هي المشكلة الرئيسية العامة التي نى عليها ذلك التأليف؟

٣ - المشكلة

الفشل والعزلة. عندما توجه ابن خلدون الى قلعة ابن سلامة، كان قراره نهائياً بالخروج من حلبة السياسة في جميع أقطار المغرب والانقطاع الى البحث والتأليف. وفي الواقع، قضى في قلعة ابن سلامة أربع سنوات، «متخلياً عن الشواغل كلها»، منصرفاً الى التأمل في تجربته وفي تاريخ أقطار المغرب. وقد عرض حصيلة تأمله في (كتاب العبر) وعلى الأخص في الكتاب الأول منه، أي (المقدمة). وفي الحقيقة، لا بد من الاعتراف بأن عزلة ابن خلدون في قلعة ابن سلامة من اللحظات الكبرى في تاريخ العقل البشري، تلك اللحظات التي لن ينكشف سرّها تماماً ولن يستنفد غناها^(١).

لقد كانت تجربة ابن خلدون عبارة عن انخراط كلي في كلية حركة عصره. وفي قلعة ابن سلامة، وعت هذه التجربة نفسها كتجربة كلية. وقد وعت نفسها بهذا الشكل لأنها لم تحقق عينيّاً الانسجام بين تناقضاتها. ففي التأمل العقلي وبواسطته، انقلب الممثل مشاهداً،

(١) التعريف، ص ٢٤٥ - ٢٤٦. عن كيفية تأليف (المقدمة)، وسائر اجزاء (كتاب العبر)، راجع: ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، القاهرة، ط ١٩٦١، ص ١١٧ وما بعدها، ومحسن مهدي: المرجع نفسه، ص ٤٩ - ٥٢.

وتحولت حياته، وأصبح الفشل طريقاً الى النصر. فإعجزت التجربة عن تحقيقه، حققه العقل على صعيده. وهكذا تحولت التجربة الى انفتاح على الواقع، وتحول التصور العقلي الى وسيلة لتكثيف نتائج التجربة وعبرها. بعبارة أخرى، اضطلع الفكر بمهمة توحيد ما بدا مجزأً، مبعثراً، في التجربة الحسية، وحاول الوصول الى الانسجام المفقود. ولكن الطريق الى ذلك التوحيد لم يكن ليقف عند حدود تجربة ابن خلدون الشخصية. إذ أن هذه التجربة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بتاريخ المغرب في مجمله، وبالتالي بتاريخ المشرق الاسلامي في مجمله. ولذا كان لا بد من أن يمر ذلك التوحيد بالتاريخ العربي الاسلامي في عمومه. وهكذا استعاد الوعي بالذات في شخصية ابن خلدون أبعاده التاريخية. فمهمة تجاوز الفشل دارت حول الصعوبة الموجودة في الواقع وأرجعت الفشل الى التاريخ والى مسار الحياة الاجتماعية نفسه، هذا المسار الذي يعبر عن حالة الدولة من جهة، وعن بقايا حركة حضارية تختضر. وفي هذه الوجة يبدو تأمل ابن خلدون في عزلته، من حيث تحول من تأمل في تجربة شخصية الى وعي بالتاريخ، وكأنه النقطة المضيئة في صيرورة إجتماعية تاريخية تبحث عن فهم نفسها. ولم يكن الفشل في نهاية الأمر سوى الفرصة التي أتاحت ظهور هذه النقطة المضيئة، وبالتالي استرجاع أبعاد التاريخ العربي الإسلامي في عمومه. وعليه، إذا كان ثمة خط واضح لتجاوز الفشل، فإنه كان موفوراً في تعقل إطاره وشروطه وعمله، أي في تفسيره تفسيراً يقلل من قيمة ما هو عرضي فيه.

إذا صح هذا التحليل، فإننا نفهم سبب تهافت جميع الحلول، من نوع التسليم بالأمر الواقع، التي لا تتناسب مع الإرادة الأصلية في السيطرة وتحقيق الذات. لقد كان طموح ابن خلدون كبيراً ومغامرته مهمة الى حد أنه لم يكن ممكناً له أن يقبل بأقل من تجاوز لفشله متناسب مع شخصيته. وهذا التجاوز لم يكن ممكناً خارجاً عن دائرة

العقل أو الروح. فتفسير الفشل تفسيراً تاريخياً موضوعياً جاء تعبيراً عن تلك الإرادة التي لم تعرف الوهن، بالرغم من كل ما أصابه، أي إرادة المعرفة التي أثبت أن تجربتها نتائج فشل الإرادة المعاصرة لها، أي إرادة القوة والسلطة. وفي حقيقة الأمر، خرجت (المقدمة) من تمازج هاتين الإرادتين. فلنحاول توضيح ذلك.

حلول ينبغي استبعادها. ثمة ثلاث قضايا، مترابطة فيما بينها ترابطاً شديداً، تبدو لنا خارجة عن إطار مشكلة ابن خلدون. الأولى تتعلق بالنظرية الفلسفية عن السلطة أو الحكم المثالي، والثانية بالأخلاق السياسية، والثالثة بفن العمل السياسي. وفي الواقع، وكما ذكرنا سابقاً، لا يبدو التساؤل الفلسفي حول مبادئ الحكم وكيفيةه قد راود تفكير ابن خلدون. فلا السؤال عن تنظيم المجتمع وإصلاحه، ولا السؤال عن شروط حصول ذلك، حاضر في ذهنه. أضف الى ذلك أن ابن خلدون، عندما كان في عزله في قلعة ابن سلامة، كان قد بلور تصوراته الفلسفية، وهذه التصورات كانت تعارض بصورة عامة التأمل الفلسفي الموغل في التجريد^(١). وإذن، لم يكن ممكناً لإرادة المعرفة عنده ان تسلك في وجهة المثالية السياسية أو في وجهة البحث الفلسفي عن أسس السلطة.

واستبعاد هذه الوجة يؤدي الى استبعاد القضية الأخلاقية من حيث أنها تتناول مبادئ العمل السياسي وقواعده وضوابطه. فلا مجال لطرح قضية الاخلاق السياسية في مجتمعات ألغت كل دور لخطاب العقل وأضحت ساحة السياسة فيها كلياً تحت سيطرة القوة والعنف. ومن جهة ثانية، كان الفقهاء والكتاب السياسيون قد توسعوا في معالجة هذه القضية، في ضوء مقتضيات الشريعة التي لا تفصل الأخلاق عن الحقوق. وابن خلدون كان يعرف ذلك تماماً، ويعرف كذلك أن أي

(١) انظر الفصل الأول من هذا الكتاب.

إعادة بحث أي جانب من جوانب الاخلاق السياسية كانت شيئاً شبه متنع وبدون فائدة^(١). والحق أن لنشأته على المذهب المالكي دوراً في تركه أمور العمل لقواعد التقليد والعرف. وفي عزله في قلعة ابن سلامة، لم يكن همه الأول التفكير في العمل، حقوقاً وواجبات، فضائل وذنائب، في أي جانب من جوانب الحياة الاجتماعية. كان همه الأول أن يفهم ويفسر. ولذا تقدمت في ذهنه «الواقعات» على «الواجبات»، وتحددت بها مشكلته الرئيسية.

ومن جملة ما يمكن إيرادها للدلالة على عدم اهتمامه بمشكلة العمل إنه لم يفكر في وضع كتاب في الفن السياسي، أي في كيفية ممارسة الحكم والوصول إليه والحفاظ عليه، مع أن حياته وخبرته السياسية كانتا توهلانه جيداً لوضع مثل هذا الكتاب. على هذا الصعيد، نجد فارقاً كبيراً بين ابن خلدون ومكيافلي. فهذا الأخير أراد وصف الوسائل والطرق التي تمكن «الأمير» من الوصول الى الحكم ومن البقاء فيه^(٢).

(١) المقدمة، ص ٩٩٣، ١٠١٧.

تجدر الإشارة هنا الى مخطوط مهم هو بمثابة عرض شامل للفكر السياسي كما عرفه العالم الاسلامي ومارسه وكرسه. وعنوانه: الشهب الالامعة في السياسة النافعة، لمؤلفه ابن رضوان. وفي الواقع يعالج هذا الكتاب في فصوله الخمسة والعشرين جميع جوانب الممارسة السياسية في ظل الملكية الخلافية. وبالنسبة الى كل جانب، يجمع المؤلف نصوصاً من المفكرين المشهورين كإبن حزم والطرطوشي والماوردي، او نصوصاً منسوبة الى رجال كبار في السياسة كعمر او معاوية... ومجموع الكتاب واضح، نافع، ولكنه يخلو من اي جهد نقدي. وقد لقي ابن خلدون المؤلف في تونس وفي فاس (التعريف، ص ٢٣، ٤٢ - ٤٥). وعرف على الأرجح كتابه الذي لا يزال تاريخ تأليفه غير مؤكد بدقة، ولكن من المرجح ايضاً ان تأثير ابن رضوان على ابن خلدون لم يكن تأثيراً عميقاً مبدداً. اذ ان كتابه في السياسة النافعة لم يشتمل على اي اطروحة جديدة حقاً في مجال الفكر السياسي. ولعل الخدمة الفضلى التي قدمها لرجل طموح مثل ابن خلدون كانت توفير لوحة جامعة من الأفكار السياسية المختلفة التي عرفها التراث العربي الاسلامي.

(٢) مكيافلي: الأمير، الفصل الثاني وغيره. المقارنة بين ابن خلدون ومكيافلي ممكنة، وقد قامت محاولات عدة في هذا الصدد. ولكننا نعتقد ان هذه المقارنة ينبغي ان تأخذ بعين الاعتبار الفوارق بينها اكثر مما فعله الدارسون حتى الآن.

ولكن وصفه ينطوي في حقيقة الأمر على غايات سياسية عميقة. فكل فن سياسي يستلزم نظرية في العمل، أي في نهاية المطاف فلسفة سياسية. ولم يكن وارداً عند ابن خلدون طرح فلسفة سياسية لتوجيه العمل السياسي العيني. فالفارق بينه وبين مكيافلي يكمن في القصد الأساسي وفي الوضعية الحضارية العامة، وليس فقط في مسألة الفن السياسي.

إن نتيجة هذه الملاحظات السلبية تقربنا من القناع الحقيقي لفكر ابن خلدون. ففي (المقدمة)، لا ريب في أن عناصر عديدة تنتمي إلى هذا أو ذاك من هذه الحلول المستبعدة. إلا أن النظرة العامة التي تندرج فيها تلك العناصر تتجاوز السياسة من كل الجهات، ففي قلعة ابن سلامة، لم يكن موضوع تأمل ابن خلدون محركات العمل السياسي وآليته وحسب، وإنما كان محركات الدول ومصيرها ككل. أي أن موضوع تأمله كان حركة التاريخ. في قلعة ابن سلامة، كان الوعي بالذات فاقداً القدرة على مواجهة المستقبل والتخطيط له، كما كان فاقداً التطلع إلى المثال. ولذا انكفاً على الماضي، وتحول إلى وعي بالتاريخ.

التاريخ كمجال للتعرف على مصير الدول. استناداً إلى الشروح السابقة، نستطيع الآن مباشرة تحديد المشكلة الرئيسية في فكر ابن خلدون وصياغتها بما يمكن من الضبط والدقة. فالسؤال البسيط والدقيق الذي ينبغي لنا الإجابة عنه هو: لماذا أصبح ابن خلدون في عزله في قلعة ابن سلامة مؤرخاً؟ قد يندهش القارئ أو الدارس المستعجل لطرح هذا السؤال. ولكن التحليل الذي يتوخى الدقة والعمق الحقيقي لا يمكنه إلا أن يبدأ بتقديم جواب عنه. وإلا، فإن كل تفسير سيأتي مضافاً من خارج وكأنه قناع يخفي المعالم الحقيقية لفكر ابن خلدون. وهذا السؤال في حقيقته يشمل على شقين. الشق الأول منه يتناول صيرورة فكر ابن خلدون في ذاته ولذاته، والشق الثاني منه

يستلزم الرجوع الى تفسير عام يتناول فكر ابن خلدون كظاهرة ثقافية تاريخية. وبالطبع لا يمكن معالجة الشق الثاني قبل الشق الأول. فلنحاول الآن معالجة الشق الأول، على أن نعود الى الشق الثاني فيما بعد.

في خاتمة المدخل العام الى (المقدمة)، المخصص للحديث عن « فضل علم التاريخ » يذكر ابن خلدون التغيرات الجذرية التي أصابت بلاد المغرب في عصره، ويشير الى ما أنجزه المؤرخ الشهير، المسعودي، ويبرر ما يريد القيام به. لنقرأ هذا النص: « وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه وتبدلت بالجملة... وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث. فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجياها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها، ويقفو مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدي به من يأتي من المؤرخين من بعده»^(١).

هذا النص هو، دون أي ريب، في غاية الأهمية. إذ أنه يشتمل على كل ما يلزم لفهم تحول ابن خلدون الى مؤرخ. لنفحصه إذن بكل عناية وانتباه.

لنلاحظ أولاً حرص ابن خلدون على ربط مشروعه بحاجة موجودة في عصره بصورة ملحة. هذه الحاجة منسجمة مع تجربته والعبر التي استخرجها منها. إنها هي منطلق مشروعه ومبرره. فابن خلدون يدرك نفسه شاهداً على التبدل الجذري الشامل الذي طرأ على أحوال المغرب. وانطلاقاً من كونه شاهداً، يريد أن يروي ما حدث^(٢). والفعل

(١) المقدمة، ص ٢٥٨. انظر أيضاً ص ٢١٢ حيث يتحدث ابن خلدون عن اسباب تأليف (كتاب العبر): « ولما طالمت كتب القوم، وسيرت غور الأسس واليوم... ».

(٢) حول الشهادة والرواية، راجع تحليلات القرافي الدقيقة في كتاب (الفروق)، القاهرة،

١٣٤٤ هـ، جزء ١، ص ٤ - ١٧.

الذي يجمع الشهادة والرواية بشكل ثابت هو فعل التدوين. فالتدوين يعني بالنسبة الى الوعي القيام بجهد لتثبيت شيء معين موضوعياً، كما وصل الى الوعي عن طريق الحواس، أي كتابته بكل أمانة وبدون نقصان. وبالنسبة الى الشيء، يعني فعل التدوين احترام ذلك الشيء في طبيعته وفي الصورة التي ظهر للوعي فيها. ان فعل التدوين أكثر من مجرد الشهادة. إنه فعل يطال الوجود نفسه. فهو تثبيت في الوجود بواسطة الكتابة لشيء يتهدده النسيان والعدم. وتاريخ المغرب يحتاج الى من يدون ما جرى فيه من انقلابات اجتماعية شاملة. فمن يستطيع القيام بالمهمة بأحسن مما يقوم بها اللاعب الشاهد المعتزل؟ يدرك ابن خلدون أهمية موقعه بالنسبة الى تاريخ المغرب كله، ويضع نصب عينيه نموذج السعودي. فالمسعودي تحول في كثير من البلدان. وأفاد من محاولات المؤرخين قبله. ووضع تاريخاً جامعاً لأخبار البلدان والدول حتى عصره. فهو يصحح أن يقتدى بما فعله لعصره. ولذا لا يتردد ابن خلدون في إعلان قصده في أن يكون أصلاً بالنسبة الى تاريخ المغرب لعصره، كما كان المسعودي أصلاً بالنسبة الى تاريخ المشرق لعصره. ولكن إرادة السير في خط المسعودي تنعكس على فعل التدوين وتجعل منه فعلاً معقداً ومتطلباً لعمليات فكرية عدة. وهذا كله يعني أن قرار التأريخ الذي اتخذته ابن خلدون تجاوباً مع حاجة عصره قرار متعدد الأسباب والأبعاد.

وإذا جمعنا نتائج هذا التحليل مع ما قلناه سابقاً، فإن قرار التأريخ هذا ينكشف لنا على حقيقته ويظهر الفشل السياسي في أصله. ففي الفشل وبسببه، تبلور الحدس المركزي عند ابن خلدون واتخذ شكل وعي حاد بالتبديل الاجتماعي التاريخي الشامل. ولكن، حتى يتحول هذا الوعي بالتبديل الى إرادة لتدوينه في كتابة تاريخية، لا بد من شرط إضافي. وفي الواقع، لا يرجع الوعي الى الماضي، حتى لو كان

متمتعاً بقدره كبيرة على الحفظ، إلا انطلاقاً من مصالح ومؤثرات في الحاضر. بعبارة أخرى، ينبغي للماضي الذي يتجه الوعي نحوه أن يشكل قيمة بالنسبة الى الحاضر وأن يكون مضمونه قابلاً للاندراج في حقل الوعي الحاضر. والدائرة المتوسطة التي تجعل هذا الاندراج ممكناً هي الدائرة التي يتقرر فيها الحاضر، أي دائرة السياسة. فبعد أن يعترف الوعي بأهمية الحدث السياسي في ذاته، يستطيع مدفوعاً بدوافع مختلفة أن يتحول الى وعي تأريخي، وأن يستعمل الماضي من أجل إضاءة مسار الحوادث التي نتجت منه أو ارتبطت به. هذه هي الوجهة التي ينبغي اعتمادها لفهم طبيعة قرار ابن خلدون. وفي الواقع، لم تنكشف كثافة الماضي لابن خلدون في كل أبعادها ومعانيها إلا بفضل توسط تجربته السياسية وما رافقها من تفكير متواصل. وهذا ما يشرح جزئياً على الأقل السرعة التي اتخذ بها قراره، وخططه وأنجز مشروعه. ان الوعي بالتبدل الاجتماعي التاريخي الشامل يدلّ على يقظة السياسي وعلى الأهمية التي كان يوليها لمجمل الواقع الاجتماعي السياسي ومقوماته المختلفة. ومحور هذا الواقع إنما هو الدولة. مما يعني أن التبدل المشهود هو تبدل في واقع على نوع من التنظيم أو الانتظام وقابل للمعاينة من جهة تنظيمه أو انتظامه وتطوره. وهكذا يكون قرار التأريخ عند ابن خلدون قراراً لتدوين الماضي من حيث هو مجال للتعرف على مصير الدول ويتوحد فيه تفسير الدولة وتفسير التاريخ.

ومن هنا، نستطيع أن ننتقل الى الجوانب الأخرى التي يشتمل عليها تحول ابن خلدون الى مؤرخ. فقراره بتدوين «أحوال الخليفة والآفاق وأجياها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها» لا ينفصل عن الواقعية العملية التي كانت قاعدته في حياته السياسية كلها. والواقعية في العمل السياسي تعتبر في الدرجة الأولى الوقائع والقوى وعلاقتها بعضها مع بعض. فلا بدّ لها من الموضوعية والدقة والتنبيه الى التغيرات

المتواصلة في حلبة الصراع على السلطة. وقد اكتسب ابن خلدون كمؤرخ كثيراً من الواقعية العملية التي طبقها. فأدرك أنه لا يجوز رؤية الواقع الاجتماعي السياسي من جانب واحد، وفهم أن الرواية التاريخية ينبغي أن تتناول الوقائع في علاقاتها بعضها مع بعض، وأن مسألة الموضوعية إنما هي جزء من مسألة المعقولة أو التعقل. بعبارة أخرى، إذا كان الوعي التاريخي يرى إلى الماضي باعتباره حاضراً انقضى، ويقبل بفكرة زمانية الانسان وبلا عودة التغير، ويعترف بأهمية الماضي، فذلك لأنه ينبغي استخلاص معقولة ما، بالاستناد إلى السببية وإلى نهج عقلي في البحث. إن الواقع التاريخي مقصود في وعي ابن خلدون كمجال لشرح فشله، وبالتالي لشرح نجاح أو فشل الأفراد والجماعات فيه. والحكمة المقصودة ليست أكثر من استخراج العبرة من تفسير صحيح بقدر المستطاع لحركة التطور التاريخي الشامل.

إذا صحَّ هذا التحليل، فإنه يرشدنا إلى نوعين من النقص: النقص الذي نجده عند دارسي ابن خلدون الذين يفسرون فكره بالنسبة إلى مقاصد يتوهمونها عنده أو يفترضونها دون أدلة كافية، والنقص الذي نجده عند ابن خلدون نفسه على صعيد التاريخ وفلسفته. ولذا ينبغي التشديد على كيفية انطراح المشكلة الرئيسية عند ابن خلدون وعلى مضمونها. إن القصد الرئيسي الذي قصده ابن خلدون هو كتابة التاريخ وتعلقه في ضوء مقتضى تبين آلية التطور الاجتماعي السياسي واحترام جميع الوقائع في نسيج الحياة الاجتماعية.

التاريخ كعلم. البعد الأخير في مشروع ابن خلدون يتعلق بتراث علم التاريخ في الثقافة العربية الإسلامية. لم يكن ابن خلدون جاهلاً بهذا التراث. ولذلك، كما توافق قراره بكتابة التاريخ، تاريخ المغرب على الخصوص، مع مشكلته الشخصية، حاول أن يبرر مشروعه بالنسبة إلى المؤرخين الذين سبقوه. فكيف نوى تدوين الأخبار التاريخية، وهو

العلم بأحوال المغرب ومناطقه والحامل ثقافة واسعة وعميقة في مجالات العلوم الدينية والعلوم العقلية؟

كل تأريخ هو إدراك بالرجوع الى الوراء للضرورة الإنسانية، أيًا كان التصور حول طبيعة هذه الصيرورة أو معناها. فاللجوء الى الذاكرة الشخصية ضروري أحياناً. ولكن المؤرخ لا يستطيع في أي حال الاكتفاء بها. إذ يجب عليه منذ البدء جمع الأخبار المروية المتناقلة وتمحيص أحوال ناقلها الخلقية والنفسية. هذا الواجب، كان ابن خلدون يعرفه تماماً بفضل عمل المؤرخين السابقين الذين أخرجوا كتابة التاريخ من دائرة الأسطورة وجعلوا منها صناعة متميزة. ولكن الواقعية السياسية علّمت ابن خلدون عن حقائق التاريخ ما ليس في كتب المؤرخين وأخبار الرواة. فجعلته في موقع أبعد من مجرد المطالبة بضرورة نقد الرواة. فمن الشروط أو الصفات المتوجبة على المؤرخ المهادف الى إدراك الوقائع التاريخية في حقيقتها العينية، فضلاً عن الروح النقدية، الضبط والدقة والاستعداد لتفحص كل خبر في ذاته من حيث الشكل ومن حيث المضمون. والمؤرخون السابقون تباينوا كثيراً في نوعية مسلكهم التاريخي. ولذلك، كان أول ما تعين على ابن خلدون القيام به هو نقد مسلك المؤرخين السابقين من وجهة الروح الواقعية التي ينبغي أن تكون في أساس كل علم. وقد أدى به هذا النقد الى صياغة منهج معين في فحص الأخبار التاريخية. ولكن هدف ابن خلدون يتخطى مسألة المنهج الشكلي، على أهميتها الكبرى. إذ أن ما يريده من خلال نقد المؤرخين السابقين هو الوصول الى تكوين معرفة تامة، أي مؤسسة في الواقع وفي الفكر. الكلام التاريخي الواقعي هو كلام عقلي معقول، أي كلام يستوعب التشابكات المعقدة بين الحوادث ويجمع تفاصيلها في قالب متماسك. والوسيلة الوحيدة في رأي ابن خلدون لحصول ذلك إنما هي السببية. فعقل

الحوادث يكون باكتشاف أسبابها وعللها. ولكن طموح ابن خلدون يتخطى هذه النقطة أيضاً. لقد حاول المسعودي الانتقال من مستوى الأخبار الخاصة بعصر أو جيل الى مستوى «الأحوال العامة للآفاق والأجيال والأعصار»^(١). وأسهم بذلك في تعميق تفسير الحوادث التاريخية. فلم يكن أمام ابن خلدون، وهو الباحث عن تفسير عام لشروط التطور الاجتماعي السياسي، إلا أن يسير على الطريق الذي سار عليه المسعودي. ويصبح إذا نجح «إماماً للمؤرخين يرجعون إليه. وأصلاً يعملون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه»^(٢). وهذا يعني أن المعقولة التاريخية لا تستقيم فقط بالسببية التسلسلية، وإنما تتطلب ربط هذه السببية بعموم الواقع الاجتماعي المتطور. بعبارة أخرى، المعقولة التاريخية التي يتطلع إليها ابن خلدون لا تصبح معقولة تامة إلا إذا كان قوامها بنية إجتماعية سياسية متحققة ومعقولة في وقت واحد.

بنية إجتماعية سياسية متحققة ومعقولة، تلك هي العناصر الجوهرية لمشكلة ابن خلدون. وفي إطار هذه المشكلة، تتحدد معالم الحدس المركزي الذي هو الوعي بالتبدل التاريخي وبضرورة تدوين هذا التبدل. فمن جهة أولى، تدفع الحاجة الى تفسير واقعي تفكير ابن خلدون نحو الوضعية الاجتماعية العامة التي تكتنف الحوادث الفردية. ومن جهة ثانية، تدفعه الحاجة الى تفسير عقلي الى البحث عن أساس المعرفة المطابقة. وقد حاول ابن خلدون السيطرة على تجاذب هاتين الحاجتين. فالحركة العامة التي تشمل (المقدمة) يمكن رسمها في شكل خط مقوس، قمته تمثل مشكلة المعرفة التاريخية، وجانبها يمثلان أساسها النظري وأساسها السوسولوجي. وهذه الحركة العامة، البسيطة والمعقدة في وقت

(١) المقدمة، ص ٢٥٧.

(٢) المقدمة، ص ٢٥٨.

واحد، لا تنكشف أمام الانتباه التحليلي إلا على أساس الوعي بأن (المقدمة) تشكل خطوة كبرى في الظهور التدريجي للعقل التاريخي.



هكذا، على ما يبدو لنا، توصل ابن خلدون الى تصور تأليفه. فإذا نظرنا الى هذا التأليف من وجهة التطور الذي هو حصيلته، فإنه لا يعسر علينا فهم حلقاته وتمفصلاته. وفي الواقع، لا يمكن فهم الوحدة التي تلف موقف ابن خلدون الفلسفي ونظرته الدينية وفكره التاريخي والسوسيولوجي إلا في سياق تطوره النفسي الذهني الاجتماعي الذي شمل تأثيره جميع نواحي تأليفه. وعلى هذا الأساس نستطيع الآن مباشرة دراسة الجواب المعروض في (المقدمة). ولما كان من الضروري توضيح وجه التماسك في فكر ابن خلدون لزم أن نبدأ بتحليل أساسه الفلسفي. وبعد دراسة هذا الأساس، ننتقل الى دراسة منهجه وفكره التاريخي. وأخيراً ندرس واقعيته السوسيولوجية التي هي ثمرة مبادئه ومنهجه.

هذا كله يشكل التفسير التحليلي لواقعية ابن خلدون. وهذا التفسير ضروري، في الحقيقة، بالنسبة الى التأريخ المتين للفكر. ولكننا سنتخطاه بسبب الغاية التي توجه بحثنا، وهي فهم شروط ممارسة التفكير الفلسفي في الثقافة العربية الاسلامية. ومن أجل أن تتمكن من تحقيق تلك الغاية انطلاقاً من وضع ابن خلدون المتميز، ينبغي لنا أن نكمل التفسير التحليلي بتفسير جدلي. لذا، سنحاول القيام بهذا التفسير الجدلي في القسم الثاني، حيث ندرس الموقع الذي يحتله فكر ابن خلدون الواقعي في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية. وذلك على أمل أن تكون نقطة الوصول محطة لانطلاق جديد.