

مكتبة عالم

فني عالمية
الفكر
الخطابوني



مكتبة عالم

في علمية الفكر الخلدوني



جميع الحقوق محفوظة

دار الفارابي - بيروت

ص ب ٣١٨١

تلفون ٣١٧٢٠٥

بهم تربويّ أكتب هذا البحث أردته اختبارياً، أعني
تمريناً في قراءة نص تراثي بفكر مادي. «النص لابن خلدون،
مقتطف من المقدمة التي بعنوان: « في فضل علم التاريخ... »
ومن الصفحات الأولى من الكتاب.

١ - في موضوع « المقدمة » :

في كلامه على كتابه، وعلى موضوع هذا الكتاب، يقول ابن خلدون: « . . . أنشأت في التاريخ كتاباً . . . وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً، وبنيت على أخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الأعصار . . . وهما العرب والبربر . . . فهذبت مناحيه تهذيباً . . . وسلكت في ترتيبه وتبويبه مسلكاً غريباً، واخترعته من بين المناحي مذهباً عجيباً، وطريقة مبتدعة وأسلوباً، وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن وما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية ما يمتعك بعلى الكوائن وأسبابها ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها، حتى تتزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك، ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب :

الكتاب الأول في العمران . . .

الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجياهم ودولهم منذ مبدأ

الخليقة إلى هذا العهد . . .

الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من
زناة...»^(١).

واضح من كلام ابن خلدون أنه أنشأ كتاباً في التاريخ،
وان هذا الكتاب مؤلف من مقدمة وثلاثة كتب. («المقدمة»
تضم إذن، بالإضافة إلى المقدمة التي بعنوان: «في فضل علم
التاريخ»..، الكتاب الأول). ومجرد النظر في ترتيب الكتاب
يقودنا إلى طرح هذا السؤال: إذا كان لمقدمة الكتاب «في
فضل علم التاريخ»... علاقة طبيعية بموضوع الكتاب الذي
هو «في التاريخ»، فإن العلاقة بين الكتاب الأول الذي هو
«في العمران»، وموضوع الكتاب بكامله ليست، للوهلة
أولى. بدهية. بتعبير آخر، لماذا البحث في العمران ما دام
الكتاب هو في التاريخ؟ وما هي العلاقة بين المعرفة العمرانية
والكتبة التاريخية؟ وهل الأولى أساسية للثانية؟ هل هي شرط
لغيرها؟ هذا هو السؤال الرئيسي الذي يفاجئنا ابن خلدون
بتخرجه. وتدجىء به الفكر الذي سبقه. ذلك أن هذا الفكر

(١) نعتد في هذا البحث طبعة «المكتبة التجارية الكبرى» من
«المقدمة». القاهرة ص ٦٠.

لا يسمح بطرح ذلك السؤال الذي يفترض طرحه فكراً من نوع آخر. يربط التاريخ بالعمران ربطاً يتميز به.

لكن الإجابة عن ذلك السؤال تستلزم، حكماً، تحديد موضوع لتاريخ كعلم. وحده هذا التحديد هو الذي يتيح

-- معرف هل البحث في العمران ضروري للبحث في التاريخ. والقضية ليست شكلية -- على أهمية الجانب الشكلي فيما إليها قضية علمية التاريخ، أو عدم علميته. هل يمكن للتاريخ أن يتكون في علم؟ أم هل أن تكونه هذا أمر مستحيل؟ فإذا كان الأمر ممكناً، فما هي شروطه؟ ثم أن تلك القضية أساسية لتحديد موقف صحيح من الفكر الخلدوني نفسه. ومن تماسكه الداخلي. وابن خلدون واع لها، مدرك لأهمية ترتيب الكتاب وتبويبه. فهذا عمل من ابتكاره، لم يسبقه إليه أحد. إن منطق عرض الأفكار وتربطها الداخلي جزء لا يتجزأ من عملية البحث. بل العلمية تقضي، أحياناً، بمنطق معين من العرض دون غيره، بحسب موضوع المعرفة. ما نريد قوله هو أن بين هذا الموضوع ومنطق عرضه علاقة ضرورة تحدّد للفكر طابع علميته. كما في مثال ابن خلدون الذي ينبني عنده الفكر، في كتابه الأول بكامله، بحسب

منطق استخلاصي تؤكّده وتدل عليه عناوين الفصول نفسها
الموضوعة كـمعارف، أو نظريات، تقام عليها براهين - هي
تفاصيل الفصول - تفتتحها عبارات كهذه: « وبيانه أن... »،
« ذلك أن... » « وسبب ذلك... » الخ.

ستعيد: قادنا السؤال الأول عن العلاقة بين البحث في
العمران والبحث في التاريخ إلى سؤال ثانٍ عن موضوع
التاريخ كعلم. الجواب عن الأول نجده في الجواب عن الثاني.
فلنترك، إذن، ابن خلدون يحدد لنا موضوع التاريخ. يقول
في أول صفحة من كتابه: « أما بعد فإن فنّ التاريخ... في
ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من
لقرون الأول، تنمو فيها الأحوال، وتضرب فيها الأمثال،
وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال... وفي باطنه نظر
وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات
الوقائع وأسبابها عميق... » (ص ٣ - ٤).

٢ - التاريخ بين مفهومين :

نحن هنا. في هذا النص، أمام مفهومين نقيضين للتاريخ: مفهوم يقف عند ما هو من التاريخ ظاهره، ومفهوم يخترق الظاهر إلى الباطن في بحث عن حقيقة التاريخ، ليجعل منها موضوعاً لعلم. المفهوم الأول ليس بعلمي، ولا يسمح بتكوين التاريخ في علم. وهو الذي كان سائداً في «تاريخ» المؤرخين السابقين على ابن خلدون. انه مفهوم تجريبي، من حيث أن الواقع التاريخي فيه يتماثل مع ظاهره. وظاهره أحداث الماضي تتتابع بلا رابط أو مبدأ يفسرها. فإذا اتخذ التاريخ هذه الأحداث موضوعاً له، كان سرداً لها ينقل منها الطريف في هدف التسلية أو المتعة، أو في هدف أخلاقي. كأن التاريخ باب من أبواب الحكمة، غايته أن يستخلص من أحداث الماضي درساً للحاضر، به يهتدي صاحب الأمر إلى أمره. ليس للتأريخ، هنا، أن يُنتج معرفة، أو أن يفسر الأحداث بالأسباب. له أن يعظ، وللحاضر أن يتعظ. ما دامت غايته كذلك، فطبيعي أن تنمو الأقوال في عملية السرد

التاريخي. من هذا لمستحب إن كان فيه تحقيق للغاية.
وصيحي يصح بجانب الخطأ، في تلك العملية، الصواب،
ولاً يكبر نمؤرح قدرة على التمييز بينها، في غياب تام
لكر تربط داخلي خفي بين الأحداث، وقد تسطحت.

سجرت فنقول: إن المفهوم الإخباري، أو الحديثي، للتاريخ
مفهوم تجريبي يجد أساسه النظري الضمني في أن الواقع
ينحصر في ظاهره. وظاهره ما يبدو للمعين في التجربة
المباشرة، أو ما هو مرئي بها. لذا كان الإخبار (بكسر
الهمزة) نقلاً للإخبار (بفتح الهمزة) عن الذي بدت له
مرئية، فكان أول من رآها. (إنه الأول، يستعيد في هذا
التاريخ ما قبل العلمي أسطورة الأول في الدين، الذي هو
البادي، أو سمته. إن شئت، الله. فكر هو هو إياه، واحد
في مجالات مختلفة، كالدين والتاريخ والفلسفة، يرده الأشياء
والأحداث دوماً. خطأ، إلى أولها. فبالأول يكون كل
موجود. إذن، إليه يرده كل وجود. هذا هو الفكر الديني).
وكان الإخبار بالتالي، نقلاً عن نقل عن نقل الخ...،
وصولاً إلى المصدر الأول الذي هو العين الأولى. وسلسلة هذا
النقل لا تتضمن ضرورة التحقق من صحة المنقول، ولا تمتلك

القدرة على التمييز بين الخطأ والصواب، ولا تمتلك أدوات هذا التمييز. أو قل بتعبير آخر، ان منطق النقل هذا يقضي - بالنظر في الناقل لا في المنقول، إن هو قضى بذلك. فكيف نكون معرفة إذا لم يكن نظر في موضوعها؟ وكيف يمكن للتاريخ أن يتكوّن في علم، بحسب هذا المفهوم التجريبي، وعلى قاعدة هذا الفكر الديني؟

أما المفهوم الآخر، وهو الخلدوني، فيقوم على نقض لمفهوم التجريبي نقضاً جذرياً. ذلك أن التاريخ عند ابن خلدون ليس سرداً للأخبار، لأن الواقع التاريخي ليس واقعاً حديثاً. انه، في الظاهر، حديثي. والعلم يقضي بنقض هذا لظاهر للوصول إلى الباطن الذي هو الواقع. فالتنقض هذا هو عملية استخراج للواقع من ظاهر يحجبه. ولا بد في هذه العملية من إنتاج الأدوات النظرية الضرورية لها، والتي هي منظومة المفاهيم العلمية. هذا ما سيقوم به ابن خلدون في «مقدمته». ثم ارتباط ضروري، إذن، بين تحديد الواقع التاريخي وتحديد العلم التاريخي، بمعنى أن بنية هذا الواقع، الذي هو موضوع معرفة، هي التي تحدّد شكل مقاربتة. ولنقرأ النص الخلدوني السابق بدقة: ثمّة مقارنة يقيّمها ابن

خلدون فيه بين ما هو التاريخ - أو قل التأريخ - في ظاهره،
 وما هو في باطنه، أي في حقيقته الفعلية. إنه، في الظاهر،
 أخبار: بينما هو، في باطنه، علم بكيفيات الوقائع. وربما
 وجب القول إن عليه أن يكون كذلك، لأنه ليس بعد كما
 يجب عليه أن يكون: علماً سيئيه ابن خلدون في بنائه
 موضوعه ونظريته. وبالانتقال من صعيد الظاهر إلى صعيد
 الباطن. ينتقل الكلام من الأخبار إلى الوقائع، فيتغير موضوع
 التاريخ نفسه. بين الخبر والواقع - أو الواقعة - اختلاف هو
 القائم بين الظاهر والباطن، وبين الحدث وما يتحكم بالحدث،
 بين التاريخ في مفهومه السردي ما قبل العلمي والتاريخ في
 مفهومه العلمي. والقضية ليست قضية اختلاف لفظي بين
 كلمة «أخبار» وكلمة «الوقائع». إنها قضية معرفية أساسية
 لها علاقة بتحديد المفهوم العلمي للتاريخ. فالخبر - من حيث
 هو مادة المعرفة التاريخية - يسمح بالسرد، بل يفرضه،
 فتستحيل به الممارسة التاريخية إخباراً هو نقل للأحداث
 يتبع متابعتها دون تفسير. أما الواقع فهو، كمادة للمعرفة
 التاريخية، لا يسمح بالسرد لأنه، في بنيته المعقدة، ليس
 حدثاً، بل علاقة، أو مجموعة مترابطة من العلاقات هي التي،

في تحركها، تولد الأحداث. ففي الممارسة التاريخية العلمية، لا بدّ إذن من الذهاب في الأحداث إلى أصولها، أو أسبابها التي هي هي تلك العلاقات بالذات. معنى هذا أن المؤرخ لا يلتقط موضوعه بعين تجريبية، أو يجده جاهزاً في حقل التجربة المباشرة، لأن موضوعه ليس حدث. بل هو ذلك الواقع الذي يحمل الحدث ويجعله ممكناً. قدلاً ستجده. أي للتفسير، أو للتعليل. المؤرخ هو الذي يجي موضوعه في عملية فكرية يذهب فيها من الحدث إلى الواقع. ولواقع هو الذي، في ظاهره الحدوثي، يختفي عن العين التجريبية. لا تستكشفه إلا عين مفهومية تنتج كموضوع علم.

الواقع التاريخي الذي يشتغل عليه المؤرخ ويعالجه في ممارسته العلمية ليس الحدث في صيورته المعرفية خيراً. بل هو - إن جاز التعبير - هذا الكلّ من الأحداث الاجتماعية التي تترايط في واقعة تاريخية تظهر في شكل حدث: كمنكبة البرامكة مثلاً، أو نشأة الدولة، أو ثورة الزنج الخ... لا بدّ، إذن، من إخضاع هذا الحدث، في الممارسة التاريخية، لمعالجة علمية تعيده إلى وضعه الفعلي في شبكة العلاقات التي يترايط فيها مع غيره من الأحداث في واقعة تاريخية. بهذه المعالجة،

يكتسب الحدث وجوده الواقعي الذي يمكنه من أن يكون موضوعاً لمعرفة هي، في الحقيقة، معرفة هذا الواقع الذي يحركه ويحدده. فالممارسة التاريخية هي، في طابعها العلمي، ستكشف هذا الواقع الذي يحمل الأحداث، لأنه قاعدتها لمادية، أي التربة الفعلية التي فيها تنمو. بتعبير آخر، إن المعالجة التاريخية للحدث لا تكتسب طابعها العلمي إلا بربط الحدث إلى تربته التي هي واقعه الفعلي. ويصير التاريخ علماً إذ يصير بحثاً، أو نظراً في هذا الواقع وفي كميّاته، أي في أشكال وجوده التاريخي، وبالتالي، في الحركة التي تحمله إلى ما هو فيه من أشكال، أو إلى ما يصير إليه من أشكال. فالتاريخ، من حيث هو علم بكميّات الوقائع، هو علم هذه الحركة، أي علم صيرورة الواقع في كميّاته. والقول بعلمية المعرفة التاريخية، من حيث هي معرفة بكميّات الوقائع - لا من حيث هي معرفة إخبارية بتسلسل الأحداث وتتابعها - يستلزم بالضرورة البحث في أسباب هذه الكميّات، أي في الأسباب التي تتحكم بالحركة التاريخية للواقع.

يقول ابن خلدون: إن علم التاريخ «نظرٌ وتحقيقٌ». في هذا القول، إذن، رفض لأن يكون التأريخ سرداً أو نقلاً

إخبارياً، وفيه، بالمقابل، إظهار لضرورة البناء النظري في عملية البناء العلمي للتاريخ. (نقصد بالبناء النظري هنا عملية إنتاج المفاهيم النظرية التي بها تم عملية إنتاج المعرفة). وفيه أيضاً إظهار لضرورة التحقق من صحة الأخبار المنقولة. فما كان مستحيلاً في أفق الفهم التجريبي للتاريخ، قد صار ضرورة في أفق فهمه العلمي. هكذا يفتح ابن خلدون قارة جديدة من المعرفة، بتحديد التاريخ على ذلك الوجه، ضد ما كان عليه التاريخ من قبل عند الأسبقين.

ويتابع ابن خلدون تحديده التاريخ فيقول: انه «تعليل للمكائنت ومبادئها»، و«علم بكيفيات الوقائع وأسبابها». في الظاهر، هاتان العبارتان تقولان شيئاً واحداً هو ضرورة البحث في الأسباب. فالتعليل هو إرجاع الشيء إلى علته، وعلته سببه. لكن بين العبارتين، في الحقيقة، اختلافاً طفيفاً له أهمية معرفية بالغة. فالعبارة الثانية تؤكد ضرورة البحث في أسباب حركة الواقع، بينما تؤكد الأولى ضرورة البحث في أسباب وجود هذا الواقع، أو مبادئه، في الشكل الذي هو قائم فيه. ويتضح هذا الاختلاف حين نفهم أن الواقع الذي يتكلم عليه ابن خلدون ليس سوى الواقع الاجتماعي

نفسه. فالتاريخ ينظر، إذن، في المبادئ التي يقوم بها الواقع الاجتماعي هذا، أي في الشروط الأساسية لوجود الكل الاجتماعي، وفي أسباب حركته وتغيراته. وبما أن هذه الأسباب هي في هذا الكل الاجتماعي، وليست خارجه، فلا بد، في البدء، من النظر في بنية هذا الكل ومعرفة المبادئ التي تتحكم بترابطه الداخلي الذي يجعل منه كلاً اجتماعياً متماسكاً، حتى يتمكن المؤرخ من تحديد أسباب حركته وتغيراته، وبالتالي، من التأريخ له.

طرحنا في مطلع هذا البحث سؤالاً عن علاقة علم العمران بعلم التاريخ. ها قد اقتربنا من الجواب عنه. نستبق البحث ونقول إن العمران هو موضوع علم التاريخ. فالبحث في الاجتماع، في شروطه وقوانينه، هو موضوع التاريخ، لأن التاريخ ليس حركة الأحداث، بل حركة الوقائع، أي حركة الكل الاجتماعي، ولأن التأريخ - أي الممارسة التاريخية - ليس، بالتالي، إخباراً حديثاً، أي نقلاً للأحداث، بل هو إخبار واقعي. والواقع هذا، بالضرورة، اجتماعي. لئن كان الإخبار الحديثي نقلاً، فإن الإخبار الواقعي (الاجتماعي) ليس نقلاً أو سرداً، وليس بإمكانه، أصلاً، أن

يكون كذلك، لأن النقل أو السرد هو بالحدث وللحدث، والواقع الاجتماعي الذي يُخبر التاريخ عنه، أي يؤرخه، ليس أحداثاً، إنما هو بناء مترابط معقد من العلاقات المختلفة. لذا، كان الإخبار الواقعي الاجتماعي، بالضرورة، تفسيراً وتعليلاً، وبالتالي، بحثاً علمياً (نظراً وتحقيقاً) في السببية التاريخية لهذا الكل الاجتماعي، أي في آليته الداخلية التي هي منطق وجوده وحركته.

٣ - في السببية التاريخية :

وهنا نقف لحظة عند مفهوم السببية التاريخية ونطرح سؤالاً: ما هو السبب في التاريخ، بعامة، وفي مفهومه الخلدوني، بخاصة؟

من السهل تحديد السبب في إطار مفهوم تجريبي للتاريخ. فبما أن التاريخ، في مثل هذا المفهوم، تاريخ حدثي، فالسبب فيه حدث. معنى هذا أن علاقة السببية بين الأحداث هي، إن وُجدت، علاقة تتابع بينهما، يتحدد فيها الحدث السابق كسبب، واللاحق كأثر، لمجرد كون الأول سابقاً على الثاني، في تسلسل التتابع بينهما، من غير أن يكون بين الاثنين أي ضرورة في وجود ترابط بينهما. وبانتفاء وجود الضرورة هذه ينتفي، في الحقيقة، وجود السببية نفسها. لذا، يمكن القول إن هذه السببية الميكانيكية أو الحديثة ليست سببية إلا في الظاهر. لأنها تقيم بين الأحداث علاقة خارجية تستقل فيها الأحداث، بعضاً عن بعض، فتبطل، إذاً، عملية التفسير، ويبطل، ببطلانها، العلم نفسه، فيستحيل التأريخ سرداً

للأحداث كما يظهر للعين في مباشرتها، ويكون السرد بالمثل. وما في هذا كله أي إنتاج لمعرفة تاريخية، بل فيه، بالعكس، تعطيل للمعرفة.

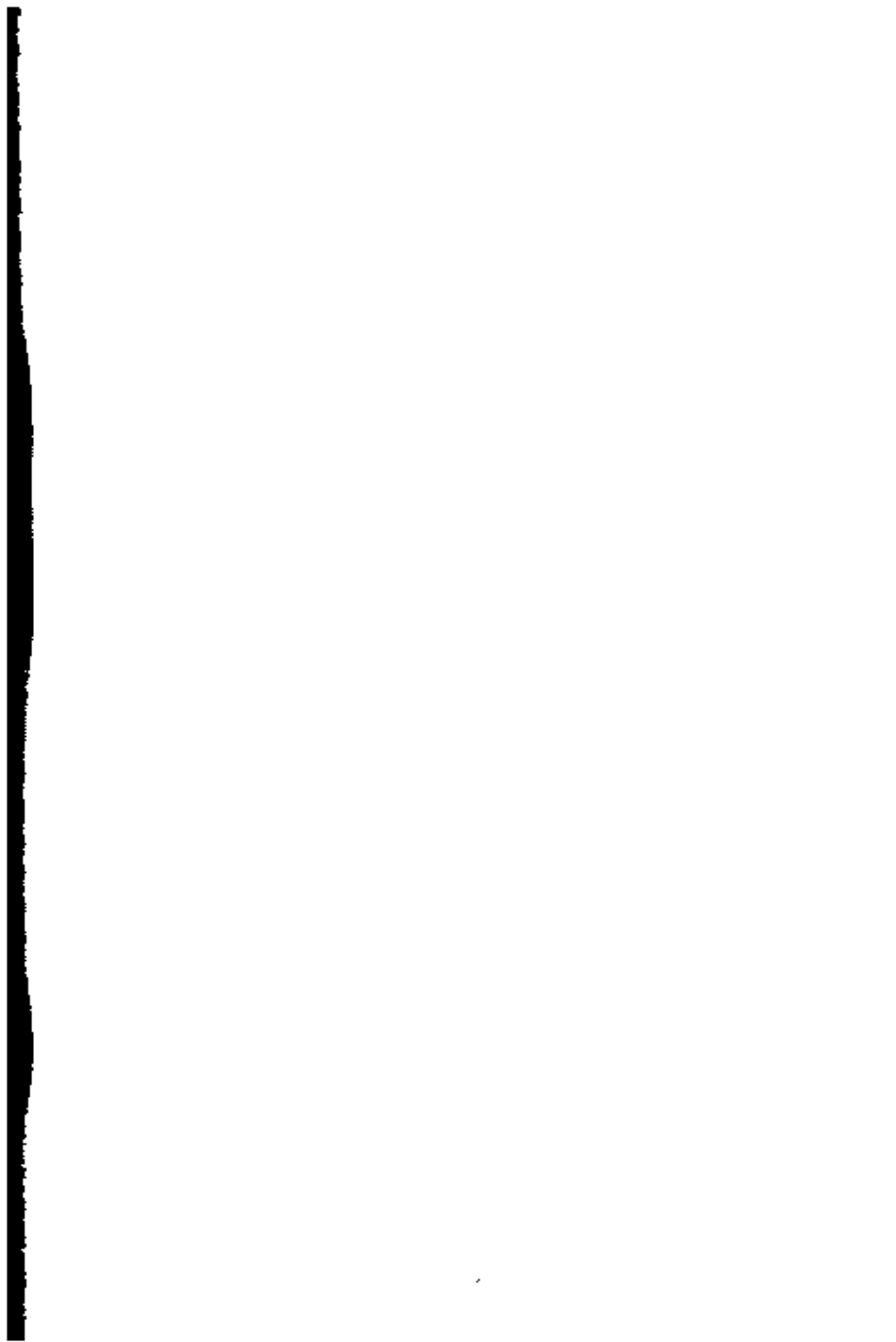
أما في إطار المفهوم العلمي للتاريخ، الذي يحاول ابن خلدون إنتاجه، فمن المستحيل أن يكون السبب حدثاً. إنه علاقة اجتماعية محددة، بها تتولد الأحداث، فتخرج إلى ظاهر الواقع مرئية غير مترابطة. والعلاقة هذه ليست مرئية بالعين التجريبية. ولئن ظهرت في الأحداث، أو ما بينها، ففي شكل هي فيه (٢) غير ما هي في حقيقتها الفعلية، أي في واقعها العلمي. لذا، كان لا بد من استخراجها بأدوات معينة قادرة على تملكها المعرفي. والأدوات هذه لا يجدها المؤرخ جاهزة في حقل التجربة المباشرة، بل عليه أن ينتجها مفاهيم

(٢) كما في شكل العلاقة التي قد يضعها مؤرخ تجريبي بين الأحداث، من خارج الأحداث. لينظمها بحسب نموذج عقلي أو رياضي أو إحصائي أو احتمالي.. هو بالطبع نموذج مثالي. فكان شكلنة الأحداث في مثل هذا النموذج كافٍ لأن يصير التاريخ علماً، أو لأن يتحرر التاريخ من تجريبيته هذا ما يقوم به تاريخ تجريبي معاصر، واجتاع تجريبي معاصر أيضاً.

نظرية (كمفهوم العصبية، مثلاً، أو الملك أو التغلب...) ليستخرج بها، في عملية من الإنتاج المعرفي، ما هو خفي في الواقع الاجتماعي من علاقات لا يقوم الواقع إلاّ بها، ولا يتحرك إلاّ بتحركها. وحين تتمكن تلك المفاهيم النظرية من تحديد هذه العلاقات، تكون قد حدّدت، بالفعل، القوانين التي تتحكّم بالواقع الاجتماعي وبحركته. فموضوع المعرفة التاريخية هو، إذن، هذه القوانين التي تكون المعرفة التاريخية بمعرفتها. فهي التي تفسّر الوقائع التاريخية، وبها تتحقق عملية التعليل العلمي. إذن، فالسبب في التاريخ ليس الحدث، بل هو قانون الحركة الاجتماعية. إن الممارسة التاريخية هي الممارسة التي تُنتج معرفة بقوانين الحركة التاريخية للواقع الاجتماعي. بإنتاج معرفة هذه القوانين، لا يتمكن المؤرخ من تفسير وقائع الماضي والحاضر، بالقبض على أسبابها وحسب، بل هو يتمكن أيضاً من القيام بما يُسمّى، في لغة مثالية، « التنبؤ » التاريخي، الذي هو تملك معرفي للضرورة التاريخية التي تتحكّم بالضرورة الاجتماعية. وهذه الضرورة ليست ضرورة حديثة - بمعنى أن « التنبؤ » التاريخي ليس تنبؤاً سحرياً أو نبوياً

بالأحداث، من حيث هي أحداث - بل هي ضرورة الكل الاجتماعي في صيرورته التاريخية، محكوماً بمنطقه الداخلي. إن الضرورة التاريخية هي - بتعبير آخر - منطق الاجتماع البشري. إنها الضرورة الخلدونية في انتقال المجتمع من البداوة إلى الحضارة، أو في انتقال الدولة من طور إلى طور، أو في وصول العصبية إلى غايتها التي هي المملك. وهي نفسها التي تفسر لنا ما قد يبدو للبعض انه، في النص الخلدوني الأول الذي أثبتنا، لفظة عابرة فرضها السجع. يقول ابن خلدون: «... وشرحت... ما يعرض في الاجتماع الانساني من العوارض الذاتية... حتى تنزع من التقليد يدك، وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال، وما بعدك...». قالطموح العلمي لابن خلدون لا يقتصر، إذن، على تفسير الأحوال العمرانية في الماضي والحاضر، بل يتعدى ذلك إلى تفسير ما سيأتي في المستقبل من أحوال أيضاً. إنه الطموح نفسه الذي تتضمنه كل نظرية علمية، من حيث هي بالذات نظرية علمية، لها طابع كوني. فكونية النظرية ملازمة لعلميتها، تستقرى، الممكن في ضرورة الحاضر. هكذا يمتلك الفكر الواقع: بمعرفته قوانينه. وهذه المعرفة طابع

كوني، لأن لها طابعاً علمياً. لكن كونيتها لا تضعها خارج التاريخ، بل فيه، من حيث هي، بالضرورة، معرفة تاريخية، أي نسبية، تتغير بتغير شروطها التاريخية التي هي حدودها، والتي فيها، بالتالي، يتحدد طابعها الكوني. معنى هذا أن تطور النظرية المادية للتاريخ هو الذي يسمح لنا بأن نقوم بقراءة - كهذه - لفكر ابن خلدون، تضعه في حدوده المعرفية التاريخية التي فيها، وليس من خارجها، أو بالمطلق، تتحدد علميته. فعلمية هذا الفكر لا تنكشف في حدودها التاريخية، أي في نسبتها، إلا بمثل هذه القراءة، في ضوء حاضر النظرية المادية للتاريخ، ودرجة تطورها الراهن. وما يصح على التاريخ يصح على مجالات المعرفة الأخرى - ويصح على التطور التاريخي للمجتمعات البشرية أيضاً - ففي ضوء حاضر الفكر العلمي يتحدد طابع ماضيه وحدود علميته، كما في ضوء النظرية الفيزيائية الحديثة، في تطورها الراهن، يمكن القيام، مثلاً، بقراءة علمية للفيزياء النيوتونية، ترسم حدودها المعرفة التاريخية التي فيها يتحدد طابعها العلمي. (راجع بشلار).



٤ - في موضوع التاريخ:

انطلقنا من سؤال: ما هو موضوع «المقدمة»؟ وكان جواب ابن خلدون انه أنشأ في التاريخ كتاباً. ثم قادنا السؤال إلى سؤال آخر: ما علاقة علم التاريخ بعلم العمران؟ فرأينا أن هذه العلاقة تتحدّد بتحديد موضوع التاريخ، وتتضح بإيضاحه. وكان الموضوع هذا بحثاً في الأسباب التي تفسّر الوقائع الاجتماعية. ورأينا أن هذه الأسباب هي القوانين التي تحكم الاجتماع البشري في واقعه، وفي حركته التاريخية. وهنا نسمح لأنفسنا بإثبات هذا النص الذي يحدّد بدقة متناهية موضوع التاريخ وعلاقته بالعمران. يقول ابن خلدون: «... حقيقة التأريخ أنه خَبَرٌ عن الاجتماع الانساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلّبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من المُلْك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران

بطبيعته من الأحوال» (ص ٣٥).

التاريخ خَبْرٌ عن الاجتماع الانساني. ليس خبراً عن أحداث، ولا معنى لهذا التحديد، لأن الاجتماع ذلك ليس أحداثاً. انه علاقة عمرانية بين البشر والعالم. الاجتماع الانساني هو عمران العالم. والنص الخلدوني يحدد بدقة هذا المفهوم الأساسي. فعمران العالم هو بناؤه الاجتماعي الذي يقضي بتحويله وتنظيمه ونتاجه بشكل يجعله قلاباً لأن يكون عالم البشر، فيعتمرونه. انه، إذن، علاقة اجتماعية، وبالتالي: تاريخية، بين البشر والعالم. والعلاقة هذه علاقة مادية يصير فيها العالم للبشر بالشكل الذي يملكه فيه البشر. وللدقة نقول: إن عمران العالم هو تملكه الاجتماعي. لهذا التملك أشكال مختلفة، وأطوار متعددة تخضع لقوانين محددة هي قوانين الاجتماع البشري. موضوع التاريخ هو علاقة هذا التملك العمراني للعالم الذي هو بالضرورة تملك مادي اجتماعي. فعن طريقة أعمال البشر ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع يكمن التملك، وهو يختلف باختلاف أحوال العمران وأشكاله، مثل التوحش والتأنس، أو البدو والحضر. ولا يمكن فصل هذه الأحوال العمرانية،

التي هي أشكال تاريخية محددة من علاقة البشر الانتاجية بعالمهم، عن أشكال السُّلك والدولة، أي عن الأشكال السياسية لهذا الوجود الاجتماعي البشري. معنى هذا أن العلاقة العمرانية من حيث هي علاقة اجتماعية بالعالم، هي في الحقيقة علاقة معقدة ترابط فيها علاقتان أساسيتان: علاقة البشر بالعالم، وعلاقة البشر بعضهم ببعض. الأولى تحدّد الثانية، والعكس بالعكس. لكن الواضح في النص الخلدوني هو أن الثانية علاقة تغلب عنها ينشأ السُّلك وتنشأ الدولة. انها، بتعبير آخر، علاقة سيطرة، هي التي تولّد السُّلك والدولة، بحسب منطق الضرورة في آلية العصبية.

يذكرنا النص الخلدوني هذا بنص شهير لماركس، في مقدمة كتابه «اسهام في نقد الاقتصاد السياسي». صحيح أن مفهوم الاقتصادي بما هو علاقات الانتاج التي هي القاعدة المادية للاجتماع البشري، لا وجود له في البناء النظري الخلدوني. بل أن هذا البناء يكاد يكون قائماً، في تماسكه المفهومي الداخلي، على قاعدة غياب الاقتصادي، من حيث هو المحدّد للكلّ الاجتماعي. والحيّز المحوري الذي يحتله مفهوم العصبية فيه يؤيد هذا القول. ومع هذا، وبغض النظر

عن أسباب ذلك الغياب - لنا عودة لاحقة إليه - فبالإمكان القول إن ابن خلدون يحدّد الاجتماع الانساني تحديداً مادياً، في قوله إنه عمران العالم. ويفهم هذا العمران أيضاً فهماً مادياً حين يرى فيه مجموع العلاقات المختلفة التي يدخل فيها البشر بعضهم مع بعض في علاقاتهم بالعالم، هذا الذي هو - ضرورة، عالم اجتماعي، وبالتالي تاريخي، لا ينفصل فيه وجوده الفعلي عن شكل وجوده. هذا الاجتماع الذي هو عمران العالم، هو موضوع التاريخ. فابن خلدون يؤسس، إذن، في الحقيقة علماً واحداً هو علم التاريخ، من حيث أن هذا العلم هو العلم الاجتماعي نفسه. وتأسيس هذا العلم هو الذي يفرض ضرورة النظر في العمران، من حيث أن العمران هو موضوعه. معنى هذا أن التاريخ لا يصير علماً إلا بضرورته تاريخياً اجتماعياً، أي تاريخاً للاجتماع البشري، وان هذا الاجتماع لا يكون موضوع معرفة علمية إلا إذا كان، كما هو في حقيقته الفعلية. اجتماعاً تاريخياً. ذلك أن التاريخ هو. في واقعه، حركة هذا الاجتماع، أو قل إنه آليته الداخلية التي هي زمان وجوده، أو وجوده الزماني. لذا، كان على ابن خلدون، في كتابته تاريخ العرب والبربر، أن يبتني، في البدء،

موضوع العلم التاريخي، بإنتاج مفهومه النظري، حتى يتمكن من القيام بكتابة ذلك التاريخ. فالممارسة التاريخية التي هي التأريخ نفسه، تجد شرط إمكانها في إنتاج المفهوم النظري للتاريخ، وبالتالي، في إنتاج موضوع هذا العلم. هذا ما قام به ابن خلدون في «المقدمة»، وهذا ما يفسر تقسيم كتابه.

٥ - في علمية الفكر الخلدوني :

ليس ما كتبه ابن خلدون في « مقدمته » بحثاً في فلسفة التاريخ أو العمران. لو كان الأمر كذلك، لكان الفكر الخلدوني، برغم أصالته، امتداداً للفكر الفلسفي العربي الإسلامي السابق عليه، ينخرط فيه ويكمله في خطه نفسه. ولقد ذهب البعض هذا المذهب في تأويله، فعاب عنه جديد ذاك الفكر. وجديده أنه لا يستوي على أرض معروفة هي أرض الفلسفة، يشذب بعضاً منها، أو يصلح، أو يضيف. جديده أنه ينتقل بالفكر إلى أرض بكر، في تأسيسه علماً هو علم التاريخ، بناه - على حدّ قوله - « على أخبار الأمم الذين عمّروا المغرب في هذه الأعصار... وهما العرب والبربر ». وفي موضع آخر من « المقدمة » يقول، محدّداً موضوعه، ومبيناً المهم الذي يستحوذ على تفكيره: « ... قصدي في التأليف المغرب وأحوال أجياله وأمه وذكر ممالكه ودوله ودون ما سواه من الأقطار لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأمه. وان الأخبار المتناقلة لا تفي كنه ما أريد منه... »

منطلق الفكر الخلدوني في « المقدمة » منطلق صادي. و « المقدمة » تكاد تكون بكاملها بحثاً في أسباب أزمة التطور التاريخي للمغرب، واحتدامها في القرن الرابع عشر. في تاريخ المغرب. وفي منطق هذا التاريخ نفسه، يبحث ابن خلدون عن هذه الأسباب، فلا يُرجعها إلى مبادئ فلسفية قبليّة يُسقطها. من خارج، على هذا التاريخ وواقعه، كما قد يفعل فيلسوف من قبله. منطلق الفكر الخلدوني علمي لأنه، بالضبط، منطلق مادي: فابن خلدون يعالج مشكلة محدّدة هي مشكلة تلك الأزمة التي كان يتلمّسها في مظاهر انحطاط المغرب في القرن الرابع عشر. وفي هذا المجال يقول مؤرخ معاصر:

« في القرن الرابع عشر أصبح الاضطراب عاماً: بدأ نفوذ الملوك هزياً أكثر فأكثر. محاولتهم لمركزة الحكم كانت تنهار عند موتهم، إن لم تكن في حياتهم. المطالبون بالعرش يتكاثرون، كما تتكاثر ثورات القصور. تمرّد الحكام يتضاعف: فيحاولون الانشقاق أكثر فأكثر.. أما بخصوص القبائل العسكرية، فإن أهميتها كانت تزداد باستمرار،

تُرَكَّبها اغراءات مختلف الملوك أو الطامعين بالعرش. وكان رؤساء القبائل يجيزون لأنفسهم حق التمتع باقطاعات متزايدة الأهمية. وكانت هذه الامتيازات الأميرية تُضعف من السلطة المركزية التي كانت أعجز من أن تقاوم مطامع الرؤساء الكبار...

إن تباطؤ تجارة الذهب بين أفريقيا الشمالية وبين السودان أثار أكبر قسم من العقبات التي عرفتھا الدول المغربية من القرن الرابع عشر. ومن أجل محاولة الحفاظ على الأرباح التي كانوا يجنونها من التجارة، استخدم الملوك مختلف السبل المغلّة على المدى القصير، والمفلسة على الأجل الطويل... إن مصادرة البضائع، والسلب، والاحتكارات، والامتيازات الفادحة، وسائر هذه التصرفات المخربة، والمستخدمة كما يشير ابن خلدون، عندما دخلت المملكة مرحلة الانهيار، لتتعارض مع أشكال التعاون التي تُشرك التجار والملك في مراحل ازدهار مرحلة التجارة...^(٣).

(٣) إيف لاکوست، «ابن خلدون»، ترجمة ميشال سليمان، دار ابن خلدون، ص ٩٩ - ١١٥. راجع الفصل الخامس بكامله بعنوان: «أزمة القرن الرابع عشر».

لا يهتمّ ببحثنا كثيراً أن ندخل في تفاصيل هذه الأزمة وأسبابها، أو في اختلافها عن الأزمات السابقة التي مرّ بها المغرب.. (ويرى ايف لاكوست هذا الاختلاف في تحوّل طرق الذهب بين أفريقيا الشمالية والسودان، فيجعل من هذا التحوّل السبب الأساسي - إن لم يكن الأوحّد - لأزمة القرن الرابع عشر، وهذا التفسير الواحدي قابل للنقاش) - ما يهتمّ البحث هو أن ننظر في هذه العلاقة العضوية بين العملية المعرفية لتكوّن علم التاريخ عند ابن خلدون، وبين الحركة التاريخية المادية لمغرب القرن الرابع عشر. وجود هذه العلاقة هو الذي يسمح لنا بتمييز الفكر الخلدوني من الفكر السابق عليه، بأنه فكر علمي. وعلميته تكمن في أنه يبحث في حركة التاريخ المادية وشروطها الفعلية عن الأسباب التي تفسر تلك الأزمة، وتفسّر أيضاً غيرها من الأزمات التي تعاقبت في تاريخ المغرب فمنعته من أن يصل إلى نوع من الاستقرار ينطلق فيه في حركة تطور دائم ومتصاعد، بدلاً من أن يكون أسير حركة دائرية متكررة، ما إن تبلغ فيها الدولة ذروة تطورها حتى تبدأ بالانهيار، كأنها محكومة بلعنة. وبتعبير آخر نقول إن الشرط الأول لتكوّن علم تاريخي هو أن ننظر

في التاريخ بعين مادية تجرد في التاريخ نفسه أسباب حركته وظواهرته. أما العائق الأول الذي يحول دون تكون هذا العلم، فهو أن تنظر في التاريخ بعين دينية ترى إلى الظواهرات كلها. في التاريخ كما في الاجتماع، في منظور علاقة خلق تقيمها بين خالق وخليقة، وترد الأسباب إلى خالقها. هكذا يستحيل التاريخ، في بحثه نفسه عن الأسباب، فرعاً من الفقه، أو من فلسفة غيبية. مثل هذا التاريخ هو الذي كان سائداً، فكان عائقاً يحول دون تكون التاريخ في علم. أو قل إن الفكر الديني الذي كان يحكم الممارسة التاريخية هو الذي كان العائق المعرفي. ليس بفكر هو امتداد لهذا الفكر ينسب التاريخ في علم، بل بفكر آخر منعتق منه، هو فكر مادي نجده، بالتحديد، في الفكر التاريخي لابن خلدون. علمية هذا الفكر تكمن في موقف مادي من التاريخ يفسر التاريخ من داخله - لا باللجوء إلى مبدأ خارجي - بأسباب هي فيه، لها، بالتالي، طابع مادي. ولهذا التفسير الطابع العلمي الذي للفكر، حتى لو أخطأ الفكر في التفسير، أو قل في تحديد الأسباب بدقة. لذا وجب التمييز في المعرفة بين خطأ علمي وخطأ غير علمي. فالأول ضروري بسبب من تاريخية

المعرفة، ووجوده لا ينفي الطابع العلمي من الفكر الذي يقع فيه. بل هو، بالعكس، يؤكد، فيحدده، أي يضعه في موقعه من الحركة التاريخية للمعرفة. وقد يلعب هذا الخطأ، أحياناً، دوراً إيجابياً في تطور المعرفة، في ميدان من ميادينها، بمعنى أنه قد يكون ضرورياً لهذا التطور. انه، في كل حال، خطأ فكر علمي، ويتحدد، كخطأ، بالنسبة إلى هذا الفكر وعلى تربته. أما الثاني، فهو من فعل فكر غير علمي. وقد لا يصح تحديده، بكل دقة، كخطأ، لأنه من فعل هذا الفكر، بينما الخطأ ليس خطأ إلا قياساً على فكر علمي. فالثاني هذا، إذن، لا يدخل في تاريخ العلم، ولا يحظى بكرامة الأول، بل يدخل في تاريخ ما قبل الفكر العلمي. إنه من عنصر معرفي آخر. ومن تربة معرفية أخرى.

ونعود إلى ما كنا فيه من تحديد علمية الفكر الخلدوني فنقول: إن فكراً تاريخياً لا يمتلك أدواته المعرفية النظرية يصعب عليه أن يعالج، بعلمية، مشكلة ملموسة محددة، إلا إذا كان فكراً تجريبياً، فقبل بأن تكون معالجته متسطة، تكتفي من الواقع بظاهره، ومن المعرفة بمقاربة هذا الظاهر. فالمقاربة العلمية نفسها تفترض، بالضرورة، وجود نظرية بها

تكون المقاربة. وتملك القانون الكوني شرط، بالطبع، لإمكان تمييزه. يدفعنا إلى هذا القول سؤال يطرحه أيف لاكوست هو التالي: « لماذا لم يشرح ابن خلدون هذه الأسباب الخارجية للأزمة العامة التي عاناها المغرب في القرن الرابع عشر؟ »^(٤) والمؤلف يرى في عدم طرح هذا السؤال « ثغرة » في فكر ابن خلدون، وإن كان يحاول أن يجد لهذه « الثغرة » مبرراتها. أما الأسباب الخارجية التي يشير إليها، فتتضمن عنده، كما سبق القول، في انعطاف طرق الذهب عن شمال إفريقيا.

لن ندخل في نقاش تاريخي حول الأسباب الفعلية لأزمة القرن الرابع عشر، فهذه القضية ليست من صلب بحثنا. ما نبحث فيه له طابع منهجي، هو تحديد علمية الفكر الخلدوني. فما هو، في نظر ذلك المؤرخ « ثغرة » في هذا الفكر، ربما كان، في الحقيقة، وجهاً أساسياً من وجوه علميته. لو كان النظر الخلدوني محدوداً بحدود القرن الرابع عشر وأزمته، لربما كان في عدم طرح ذلك السؤال تلك « الثغرة ». لكنه يخترقها

(٤) المرجع السابق نفسه.

إلى ما قبل هذه الأزمة وما بعدها أيضاً، في اتجاه المنطق الداخلي العام للحركة التاريخية المادية - وبالتالي، لحركة العمران - التي بها تتولد تلك الأزمات جميعاً، على اختلافها. أنه، بتعبير آخر، يخترق حدود واقع تاريخي معين، في اتجاه واقع من نوع آخر هو واقع نظري ينتجه في ضرورته المعرفية. ففي ضوء هذا الواقع النظري يكون النظر العلمي ممكناً في الواقع التاريخي، وتكون معرفته، في ضوءه، ممكنة. هكذا يتميز الكوني من المعرفة: بأن تنظر، مثلاً، في أزمة القرن الرابع عشر بعين النظرية، لا بعين تجريبية تقطع الواقع عن نظريته، فيسطح، ويدب فيه الهزال. فكونية المعرفة سابقة على تمييزها، ضرورة بالطبع، له. ومعرفة الملموس من الواقع (ويقال الخاص) ليست علمية إلا بقدر ما تكون تمييزاً للكوني من المعرفة. هذا الترابط القائم في الفكر الخلدوني بين النظري والتجريبي، يلزم الفكر العلمي ويميزه من غيره. لكن ضرورة النظري تتأكد فيه ساطعة، كأن لها الأولوية، لا سيما في بدايات تكوّن العلم، أي في مرحلة انبناء منظومة مفاهيمه. وابن خلدون نفسه يؤكد ما نقول، في كلامه على المنهج الذي اعتمده في كتابه، والذي يذهب فيه الفكر، على حدّ تعبيره،

« من باب الأسباب على العموم، إلى الإخبار على الخصوص »
(ص ٧).

ويذكرنا هذا القول بقول يحدّد فيه ماركس منهجه فيقول
إن الفكر فيه « يرتقي من المجرّد إلى الملموس ».
خلاصة القول إن المعرفة العلمية لأزمة تاريخية معينة،
كأزمة المغرب مثلاً، ليست ممكنة إلا على قاعدة نظرية علمية،
للتاريخ؛ وانتفاء هذه النظرية يحول دون الوصول إلى تلك
المعرفة. أما الوهم بإمكان الوصول إلى معرفة علمية خاصة
بأزمة تاريخية معينة دون إستاد هذه المعرفة إلى نظرية علمية
للتاريخ، أي، بالتالي، إلى معرفة القوانين الكونية للحركة
التاريخية المادية. فذلك هو الوهم التجريبي بعينه. فيه لم يقع
ابن خلدون لأن همته في تأسيس علم التاريخ كان همّ الوصول
إلى صياغة هذه القوانين، انطلاقاً من البحث في أسباب
الحركة التاريخية الملموسة للمغرب. فعلمية فكره، في هذا
المجال، تكمن في ربطه عملية صياغة تلك القوانين الكونية،
التي هي عملية بناء النظرية العلمية للتاريخ، بعملية البحث
في هذه الأسباب، أي بعملية التفسير المادي (الاجتماعي)
للتاريخ المغربي. لذا، كان قادراً على أن يقرأ بنظريته العلمية

هذه، ليس تاريخ المغرب وحده، بل تاريخ المشرق أيضاً. إن قبضه المعرفي على الآلية الداخلية للحركة التاريخية - لا سيما بمفهوم العصبية ودورها في صيرورة الدولة، وعلاقة هذه الصيرورة بطبيعة العمران البشري - مكّنه من تفسير تاريخ المغرب وغير المغرب من الأقطار التي تتحكم بصيرورتها القوانين التاريخية والعمرانية نفسها التي حددها في مقاربتة تاريخ المغرب. وبتعبير آخر نقول إن الطابع العلمي لقراءة التاريخ المغربي، (البحث في الأسباب العمرانية للواقعات التاريخية) هو الذي يعطي الأدوات النظرية (منظومة المفاهيم الخلدونية) قدرتها الاستقرائية التي تمكنها من أن تتخطى حدود الحقل التاريخي المغربي إلى حقل التاريخ الاجتماعي بعامّة، فتكتسب، بهذه القدرة الاستقرائية، طابعها الكوني. لذا، أمكن لابن خلدون، في مواقع كثيرة من مقدمته، أن يفسر صيرورة الدولة العباسية أو الأموية أو غيرها من الدول التي تقوم على عصبية، لأن أدواته النظرية تملك هذه القدرة التفسيرية، برغم كونها قد أنتجت في حقل التاريخ المغربي. والأصح القول: لأنها أنتجت في هذا الحقل. ذلك أن العلاقة بين هذا التاريخ المحدد وبين كونية المفاهيم النظرية الخلدونية

ليست علاقة واهية، أو عَرَضية. فتأريخ المغرب يسمح أكثر من غيره برصد العصبية التي هي، عند ابن خلدون، القوة المحركة للتاريخ في المجتمعات القبلية. لقد بلغت العصبية في تاريخ المغرب مرتبة من الصفاء النظري لم تبلغها، مثلاً، في تاريخ المشرق. من هنا أتت العلاقة بين كونية النظرية التاريخية الخلدونية وبين تميّز الواقع المغربي، حقل تكوّنها التاريخي. هذه العلاقة شبيهة، إلى حد كبير، بالعلاقة بين نظرية رأس المال عند ماركس، في طابعها الكوفي، وبين تاريخ انكلترا الاقتصادي. ففي هذا البلد، بلغت الرأسمالية، في تحقّقها التاريخي الفعلي، درجة من الصفاء النظري لم تبلغها في البلدان الأوروبية الأخرى في القرن التاسع عشر، فكانت انكلترا، بذلك، حقل اختبار للنظرية الماركسية، بالشكل الذي كان فيه المغرب، في القرن الرابع عشر، حقل اختبار للنظرية التاريخية الخلدونية.

٦ - القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر الاجتماعي :

بالفكر الخلدوني ابتداءً الفكر العلمي في تاريخ الفكر العربي . لا سيما في حقل الفكر الاجتماعي - أو العمراني - وفي حقل الفكر التاريخي . نبدأ بالأول من هذين الحقلين ، ونورد هذا النص الذي يحدد المعالم الأساسية للقفزة العلمية التي قام بها الفكر الخلدوني في هذا الحقل . يقول ابن خلدون :

« وأما الأخبار عن الواقعات فلا بدّ في صدقها وصحتها من عتبار المطابقة ، فلذلك وجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصرّ فيها ذلك أهم من التعديل ومقدماً عليه ، إذ فائدة لانشاء مقتبسة منه فقط ، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة . وإذا كان ذلك ، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونمّيّز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه ، وما يكون عارضاً لا يُعتدّ به ولا يمكن أن يُعرض له ، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل

في الاخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه . وحينئذ ، فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه ، وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الصدق والصواب فيما ينقلونه ، وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تأليفنا » (ص ٣٧ - ٣٨) .

نقف قليلاً عند هذا الحد من النص قبل أن نكمل قراءته لنقول ان الفصل في تحليل علمية الفكر الخلدوني بين الحقل الاجتماعي والحقل التاريخي ، فصل اعتباطي ، لأن التداخل بينهما أساسي لفهم علمية هذا الفكر . ولئن فصلنا بينهما ، فالأسباب تعليمية بحت .

يعيدنا هذا النص إلى مشكلة عالجتاها سابقاً ، هي التالية : ما هو منطق الضرورة في أن يكون الاجتماع البشري الذي هو العمران موضوعاً لعلم قائم بذاته ، ما دام ابن خلدون ينشئ كتاباً في التاريخ ؟ الجواب هو أن منطق الضرورة هذا هو منطق الممارسة التاريخية ، كممارسة علمية . فالتحقق من صحة الأخبار عن الوقائع هو الذي يفرض ضرورة اعتماد مبدأ المطابقة معياراً لهذه الصحة . والمطابقة قائمة بين الخبر

والواقعة. فالتحقق من صحة الخبر يبدأ بالتحقق من إمكان وقوع الواقعة، ففي هذا الإمكان تجد صحة الخبر أساسها المادي. أما إذا ثبت، بالعمران، أن الواقعة محكومة بمنطق الاستحالة، فالخبر مغلوط بلا ريب. وقانون التمييز بين الإمكان والاستحالة في وقوع الواقعة يكون بالنظر في الاجتماع البشري الذي هو هو العمران. هذا يعني، بتعبير آخر، أن قوانين الاجتماع البشري هي الأساس المادي لإمكان تكون التاريخ في علم، وان تملكها المعرفي شرط أساسي لعلمية الممارسة التاريخية. ولا يدخل في موضوع هذه المعرفة العلمية إلا ما هو من طبيعة العمران، أي من ضرورته. أما العارض، أو المستحيل، أي « ما لا يمكن أن يُعرض له »، فلا.

ونعود فنطرح هذا السؤال: أين تكمن علمية الفكر

الخلدوني؟

علمية هذا الفكر ليست بسيطة، ولا تنحصر في طابع واحد دون غيره. إنها علمية معقدة. لقد قفز ابن خلدون بالفكر العربي إلى علميته، بتحريره النظر في الموجودات، ومنها الوقائع العمرانية والتاريخية، من هيمنة الفكر الديني.

فميزة هذا الفكر انه ينظر في الموجودات جميعاً في ارتباطها
 بمبدأ وجودها الذي هو من خارجها، فهو الخالق، وهي
 خليقته. أما المعرفة، فتكون بالنظر فيها، لا لذاتها، أو
 بمقتضى طبعها - فهي قائمة بخالقها، ضرورة بضرورته -، بل
 من حيث هي تدل على خالقها. فغاية الفكر في المعرفة أن
 يدرك الفكر مبدأ وجود كل موجود. انها الحكمة، أم
 المعارف كلها. هكذا حددها ابن رشد في «فصل المقال»،
 فما خرج على الفكر الديني، بل عقله، فبلغ به شكلاً من
 العقل هو، بالتأكيد، غير الذي نجد في الفكر الخلدوني. ففي
 هذا الفكر يقوم العقل على استقلال الموجود بذاته عن كل ما
 ليس هو، وعن كل ما هو من خارجه، فلا يدخل في دائرة
 معرفته إلا ما هو ضروري بضرورته، لا بضرورة غيره.
 فالعقل، في هذا الفكر، ليس عقلاً فقهيّاً، أي تعقيلاً للنظر
 الديني من موقع هذا النظر نفسه. انه، بالعكس، عقل علمي
 ينظر في الاجتماع البشري «لذاته وبمقتضى طبعه»، فيجعل من
 هذا الاجتماع موضوع علم قائم بنفسه، مستقل عما سبقه من
 معارف هي، في حقولها المختلفة، فروع من الفلسفة. ولئن
 نظر في الدين، ففي ضوء القوانين العمرانية، كظاهرة

عمرانية. (مثلاً، في علاقة الدين بالعصبية، وأثرها في الدولة). أما ربط العمران بالدين ربطاً تبعياً، فهذا ما يرفضه ابن خلدون رفضاً قاطعاً، لأن فيه نفيًا للفكر العلمي، وعودة إلى الفكر الديني، كما في مثال أولئك الفلاسفة الذين « يحاولون إثبات النبوة، بالدليل العقلي » (ص ٤٣)، فيردون وجوب النبوة إلى ضرورة الحكم الوازع، فيجد العمران، حينئذ، في الدين مبدأ عقلانيته، ويفقد، بالتالي، إمكان أن يكون موضوع علم قائم بذاته. هكذا يستعيد الفكر الديني، بالسرّ، كامل هيمنته، فيفقد النظر في العمران وظاهراته إلى مبدأ العمران الذي هو، في عقلانيته نفسها، الدين وحده. ويستحيل التفسير فقهاً.

ضد هذا التفسير الذي ليس بتفسير، ينبي التفسير الخلدوني. أما أمر النبوات ووجوبها، « فليس بعقلي »، ومعالجته ليست من شأن علم العمران. « إنما مدركه الشرع، كما هو مذهب السلف من الأمة » (ص ٤٤). في هذا القول تمييز بين دائرة العمران ودائرة الشرع. الأولى تدخل في دائرة العلم، الثانية في دائرة الدين. ولا يصح الخلط بينهما. للعلم مشكلاته، ومناهجه، ونظمه المعرفية. وللدين كذلك. أو

للفقه وأمر الشرع. والخطأ كل الخطأ أن تقرأ واقعات العلم بفكر ديني، أو أن تقرأ واقعات الدين بفكر علمي. فهذا ليس ذاك، وذاك ليس هذا. لكل عقله. لذا، لا يجد ابن خلدون غضاضة في أن يكون سلفياً في أمور الشرع، بينما هو يبني للفكر التاريخي علميته. وعلمية الفكر الخلدوني لا تنحصر في قوله بوجود قوانين موضوعية تحكم الاجتماع الإنساني وتحدد طبيعته، بل هي في هذا التحديد المادي للاجتماع البشري، من حيث هو طبيعي، أي ضروري. فكلمة «الطبيعي» لها عند ابن خلدون معنى «الضروري». بهذا ينتفي الطابع الغيبي من فكر ابن خلدون، مع أن هذا الطابع يكاد يكون ملازماً للفكر العربي السابق عليه. (أنظر ص ٤١ المقدمة). وتحديد الاجتماع بأنه اعتراف للعالم يدفعنا إلى أن نرى في العلاقة العمرانية علاقة معقدة، من حيث هي، في وجه منها، علاقة البشر بعالمهم، وفي وجهها الآخر، علاقة البشر بعضهم ببعض. ولا يمكن فصل هذين الوجهين الواحد عن الآخر، فالشكل الذي يعتمر فيه البشر عالمهم - واعتماد العالم هو تملكه المادي الذي يكون بانتاجه - هو الذي يحدد شكل العلاقة بينهم، والعكس بالعكس. لذا أمكن القول إن

علمية الفكر الخلدوني تكمن في ماديته. فضرورة الاجتماع البشري تفرضها وتحددها طبيعة العمران نفسه، فإذا اختلف هذا، اختلف ذلك.

لكن علمية المقاربة الخلدونية تكمن، بوجه خاص، في ذلك الفهم العميق لعلاقة التاريخ بالعمران. بتحديد هذه العلاقة، حدّد ابن خلدون الشروط المعرفية لتكون العلم التاريخي، فرأى أن التاريخ هو، بالضبط، حركة العمران البشري الذي يخضع، في حركته، لقوانين موضوعية، باكتشافها يبتدىء تاريخ علم التاريخ. إن هذا الربط للتاريخ بالعمران هو التربة المادية التي فيها يمكن للتاريخ أن يتكوّن في علم. والربط هذا هو هو الثورة المعرفية التي حققها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي. فقفز بهذا الفكر إلى علميته. فالقفزة العلمية التي حققها ابن خلدون في حقل الفكر العمراني هي نفسها التي قام بها في حقل الفكر التاريخي، ولا يمكن الفصل بين الحقلين، فعلمية الفكر الخلدوني تكمن، بالضبط، في الربط بينهما. وما هذا الربط سوى ضرورة الفكر العلمي في أن يتملك، بمنطقه النظري، منطق الواقع المادي. ولا يتملكه إلا بمقدار ما يكون وفاقاً له، في انتاجه الأدوات

المفهومية الضرورية لتملكه، فلا يُسقط نفسه عليه، لأن في هذا الإسقاط غيبية ربما كانت هي التي نجدتها في فلسفة التاريخ، حين تحمل فلسفة التاريخ محل علمه.

وابن خلدون مدرك علمية فكره، ومدرك علاقة الاختلاف التي تربطه بمن سبقه ممن أتوا، في الظاهر، على ذكر ما هو يعالجه معالجة علمية. ففي كلامه على علم العمران، يقول.

«وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة... أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة، إنما هو الأقوال النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما

يشبهانه. وكأنه علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة... وهذا الفن الذي لاح لنا النظر فيه نجد منه مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهين علومهم، وهي من جنس مسائله بالموضوع والطلب، مثل ما يذكره الحكماء والعلماء في إثبات النبوة من أن البشر متعاونون في وجودهم فيحتاجون فيه إلى الحاكم والوازع، ومثل ما يذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللغات أن الناس يحتاجون إلى العبارة عن المقاصد بطبيعة التعاون والاجتماع... ومثل ما يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية... فإنها كلها مبنية على المحافظة على العمران فكان لها النظر فيما يعرض له... وكذلك أيضاً يقع إلينا القليل من مسائل في كلمات متفرقة لحكماء الخليفة، لكنهم لم يستوفوه... وفي الكتاب المنسوب لأرسطو في السياسة المتداول بين الناس جزء صالح منه إلا أنه غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين، ومختلط بغيره... وكذلك تجد في كلام ابن المقفع ما يستطرد في رسائله من ذكر السياسات الكثير من مسائل كتابنا هذا غير مبرهنة كما برهناه، إنما يجليها في الذكر على منحي الخطابة في أسلوب الترسل وبلاغة

الكلام . وكذلك حوَم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك . وبوبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا هذا ومسائله ، لكنه لم يصادف فيه الرمية ولا أصاب الشاكلة ولا استوفى المسائل ولا أوضح الأدلة ، إنما يوب الباب للمسألة ثم يستكثر من الأحاديث والآثار وينقل كلمات متفرقة لحكماء الفرس مثل بزرجمهر والموبدان وحكماء الهند والمأثور عن دانيال وهرمس وغيرهم من أكابر الخليقة ولا يكشف عن التحقيق قناعاً ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حججاً ، إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ ، وكأنه حوَم على الغرض ولم يصادفه ولا تحقق قصده ولا استوفى مسائله . ونحن أئمننا الله إلى ذلك إلهاً واعترنا على علم جعلنا بين نكرة وجهينة خبره ، فإن كنت قد استوفيت مسائله وميزت عن سائر الصنائع أنظاره وأحجاءه ، فتوفيق من الله وهداية ، وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت بغيره ، فللناظر المحقق إصلاحه ، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق...» (ص ٣٨ - ٤٠) .

يبتدىء النص بكلمة تطرح مشكلة في جلته الأولى :
 كأن هذا علم مستقل بنفسه...» . الكلمة - المشكلة هي

« كأن »، فكيف يمكن تفسيرها في سياق النص الخلدوني؟ يؤكد المؤلف استقلال هذا العلم الذي هو موضوعه العمران البشري والاجتماع الإنساني، فاستقلال العلم باستقلال موضوعه، ولا بد. بالتالي، من البحث في ما يعرض له من الأحوال لذاته، وليس لما قد ينتج عن هذا البحث فيه من فائدة أو ثمرات قد تخدم فناً آخر. وهذا عين الموضوعية العلمية. فالبحث في موضوع من موضوعات المعرفة لا يكتسب علميته إلا بمقدار ما يكون بحثاً في هذا الموضوع لذاته، لا لمنفعة قد تنتج عنه. ذلك أن العناية بثمرة العلم تبتعد بالعلم عن معرفة موضوعه. هذا ما يؤكد ابن خلدون في قوله: « إذا كانت كل حقيقة متعلقة طبيعية يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن تكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم يخصه. لكن الحكماء لعلمهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات، وهذا (أي علم العمران) إنما ثمرته في الأخبار فقط... وإن كانت مسأله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته في تصحيح الأخبار، وهي ضعيفة، فلهذا هجره » (ص ٣٨). يطرح ابن خلدون في هذا النص مشكلة معرفية بالغة الأهمية: ما هو العائق

المعرفي الذي كان يحول دون تكوّن علم العمران كعلم مستقل بنفسه؟ انه، بحسب ابن خلدون، نوع من الفكر هو الذي ينظر في موضوع العلم. لا لذاته، بل لثمراته. أو قل لمنفعة، أو حكمة، أو درس أخلاقي. وهذا الفكر ليس بعلمي. وليس به يُبنى العلم. إن له من الواقع موقفاً هو موقف خطابي، وهو الذي كان به يتميّز الفكر السابق على الفكر الخلدوني. بتحديد ذلك الشرط المعرفي الأساسي لتكوّن العمران في علم قائم بذاته، أحدث ابن خلدون انعطافاً جذرياً في تاريخ الفكر العربي، بأن انتقل به من موقف خطابي من الواقع إلى موقف علمي. الموقف الخطابي يفقد الموضوعية التي هي أساسية للنظر العلمي. ذلك أن المنفعة لها فيه لغبة على المعرفة. أما الموقف العلمي فهو الذي يتميّز به فكر. كالفكر الخلدوني، وفي هذه الموضوعية التي تظهر في أنه ينظر في موضوع المعرفة لذاته، أو قل، بمعنى آخر، إن المعرفة هي عنده غاية في ذاتها.

نعود إلى تلك الكلمة - المشكلة، (كأن) التي يتبدى بها ذلك النص الخلدوني فنقول: إن استقلال علم العمران بموضوعه، وبالنظر في هذا الموضوع لذاته، يجب ألاّ يحجب

عنا رؤية العلاقة المعرفية التي تربطه بعلم التاريخ. فعلم العمران، كما سبق القول، هو الأساس المعرفي لعلم التاريخ، لأن التاريخ الفعلي هو الحركة المادية لهذا العمران نفسه. وهذه الحركة هي، بالضبط، الشكل المادي لوجود القوانين العمرانية. لذا، وجب النظر في هذا العمران لذاته (وبهذا تتكوّن علم العمران كعلم مستقل بنفسه)، حتى نتمكن من الأريخ له فالتاريخ، إذن، من حيث هو علم، هو تاريخ هذا العمران الذي، في صيرورته لذاته موضوع علم مستقل بذاته. يصير موضوعاً لعلم التاريخ.

ثم ينظر ابن خلدون في علاقة الاختلاف بين علم العمران الذي يؤسس، وبين «العلوم» القديمة القائمة، أو المعارف المكتسبة، ويرى ضرورة في تأكيد هذا الاختلاف الذي فيه تكمن علمية فكره. فعلم العمران ليس من علم الخطابة (لكن التاريخ قريب، في مفهومه السابق على المفهوم الخلدوني، من «هذا العلم») ولا هو من علم السياسة المدنية الذي هو، في تعريفه الخلدوني، «علم» أمريّ تنتظم فيه المدينة، أو المنزل، «بمقتضى الأخلاق والحكمة»، لا بمقتضى قوانين العمران الضرورية. (إلى هذا «العلم» الأمريّ تنتسب جمهورية

تقلاطون. أو مدينة الفارابي الفاضلة). بين السياسة المدنية وبين العمران فارق هو القائم بين ما قبل العلم، مما يشبه العلم من الحكمة، وبين العلم. ففي الحالة الأولى لا يخضع الاجتماع البشري لقوانين موضوعية تحكمه، بل ياتر بنظام يسقطه عليه الفكر من خارج. وفي هذا نفي للعلم هو نتيجة مباشرة لنفي وجود تلك القوانين، وفيه، بالتالي، موقف مثالي من الواقع الاجتماعي هو نقيض الموقف العلمي منه. أما في الحالة الثانية، فناظم هذا الواقع ليس الفكر، بل ضرورة العمران التي هي قاعدة معرفته العلمية. إن الشرط المعرفي الأساسي لضرورة الاجتماع موضوعاً لعلم قائم بنفسه هو النظر فيه من حيث انه يخضع، في انتظامه الداخلي، وفي حركته التاريخية الضرورية، لقوانين موضوعية لا علاقة لها بتاتاً بأحكام الشريعة أو بمبادئ الفقه، أو الأخلاق، أو الحكمة. إنها شيء آخر لا عهد للفكر السابق به. هذا الاختلاف هو الذي يسمح لصاحب «المقدمة» بأن يؤكد جدّة العلم العمراني، بقوله عنه إنه «علم مستنبط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد من الخليفة».

لئن كان هذا الاختلاف واضحاً بين علم العمران. وتلك

« العلوم » الأمرية، فلربما لم يكن كذلك بينه وبين فنون قريبة منه تعرّضت لموضوعات تدخل في حقله. فمن الحكماء من كتب في السياسة، ومن الفقهاء من قارب موضوع العمران في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد، وفي كتاب السياسة لأرسطو ذكر لهذا الموضوع، وكذلك في كتابات ابن المقفع والطراطوشي. وبرغم هذا كله، يؤكد ابن خلدون جدّة العلم العمراني ويرفض أن يرى في بعض من كتابات هؤلاء الحكماء أو الفقهاء أصلاً تاريخياً بعيداً لهذا العلم الذي لا تاريخ له، لأنه ابتداءً تاريخه بكتابات ابن خلدون الذي أسسه. فما هي الأسباب المعرفية التي تدعم هذا القول؟ أول هذه الأسباب أن ما نجده عند هؤلاء الحكماء أو الفقهاء من مسائل لها علاقة بالعمران، إنما هو « مسائل تجري بالعرض لأهل العلوم في براهينهم ». هذا يعني أن هؤلاء لا يعالجون تلك المسائل لذاتها، من حيث هي مسائل عمرانية، بل يعالجونها عرضاً، من حيث هي أمثلة، للتدليل على مسائل « علومهم » الفقهية أو الفلسفية. فهذه المسائل ليست، إذن، عندهم مسائل عمرانية، بل مسائل فقهية أو فلسفية.. أما صيرورتها مسائل عمرانية، فمرتبطة بالنظر فيها لذاتها، أي في ضرورتها. وهذا النظر

يستدعي، حكماً، تحديد موضوع العمران كموضوع مستقل بنفسه، ويستدعي، بالتالي، تكوين هذا العلم كعلم متميز من «العلوم» الفقهية أو الحكمية. هذا ما قام به ابن خلدون، فانتقل بفكره من حقل معرفي إلى حقل آخر لم يكن له وجود من قبل. غير أن هذا الانتقال لم يكن مجرد انتقال إلى حقل آخر من حقول المعرفة، دون تغيير في بنية الفكر وفي منهجه وشكل مقاربه موضوعه. لم يكن هذا الانتقال، بتعبير آخر، من الفقه إلى العمران، مثلاً، على أساس تماثل بنية الفكر التي هي واحدة في الحقلين المختلفين. بل لقد أحدث اختلافاً في بنية الفكر نفسه، بين وجوده في هذا الحقل، ووجوده في ذلك. لقد انتقل الفكر إلى علميته بانتقاله هذا إلى حقل المعرفة العمرانية. وهذا واضح في تحديد ابن خلدون لعلاقة الاختلاف المعرفي التي تربطه بأرسطو، أو ابن المقفع، أو الطرطوشي. ففي كتاب السياسة لأرسطو، جزء «صالح منه (أي من علم العمران)»، إلا أنه غير مستوفٍ ولا معطى حقه من البراهين، ومختلط بغيره».

في هذا الحكم الخلدوني على أرسطو ثلاثة مآخذ نظرية تمنع أرسطو أن يكون مؤسساً للعلم العمراني، أو أن يكون

مصدرًا تاريخياً بعيداً من مصادره. فكتاب «السياسة» لم يستوف موضوع العلم العمراني حقه من البراهين، برغم كون السياسة جزء من العمران. فلماذا لا يعد ابن خلدون نفسه مكتملاً لأرسطو، أو مضيفاً على كتاب «السياسة» أجزاء بها يكتمل علم العمران، فيكون حينئذ ابن خلدون امتداداً لأرسطو، كما كان ابن رشد، مثلاً، امتداداً له، مجدداً مفكره؟؟ أين تكمن، بتعبير آخر، علاقة الاختلاف المعرفي بين هذين الفكرين؟

حين يأخذ ابن خلدون على أرسطو عدم استيفائه، في كتاب «السياسة»، موضوع علم العمران حقه من البراهين، فلا يعدّه مؤسساً لهذا العلم، برغم بحثه في جزء منه (أي في «السياسة»)، فإنما هو، نعني ابن خلدون، يحدّد، في شكل غير مباشر، الشرط المعرفي الأساسي لوجود مثل هذا العلم، لا سيما في المرحلة الأولى من تأسيسه، أو قل من انبثائه. والشرط هذا هو استيفاء موضوعه حقه من البراهين، أي اكتمال البحث فيه. ويكون ذلك ببناء نظريته المتناسكة. معنى هذا أن العلم لا ينبني، في مرحلته الأولى التأسيسية، كعلم متميّز إلا في إطار نظرية هي وحدة العلاقات القائمة بين

مفاهيمه، في بنية واحدة متماسكة. فالوجود العلمي لموضوع هذا العلم هو وجوده النظري، أي وجوده في نظرية متكاملة. لذا كان الكلام في السياسة، مثلاً، في معزل عن الكلام في العصبية، أو الدولة، أو التغلب، أو الملك، أو غير ذلك من المفاهيم العمرانية، كلاً ما لا طابع علمياً له، لأن علميته تتحدد بعلاقاته ببقية هذه المفاهيم، في إطار الوحدة البنيوية للنظرية. وبتعبير آخر، إن استيفاء الكلام في موضوع العمران لا يكون إلا ببناء نظرية العمران. وهذا ما لم يقم به أرسطو.

والقول بضرورة وحدة النظرية كشرط محدد للعلمية، يقود إلى المأخذ الثاني الذي هو عدم اعطاء موضوع العمران، عند السابقين على ابن خلدون ممن تناولوا بالعرض جزءاً منه، حقه من البراهين. هذا القول ينطبق على أرسطو، كما ينطبق على ابن المقفع والطرطوشي. فاعطاء موضوع العلم حقه من البراهين ليس ممكناً إلا بوجود نظرية متكاملة متماسكة تترابط فيها المفاهيم بشكل استخلاصي ضروري. وإقامة البرهان على القول ضروري لتحديد علميته، فبالبرهان يُخرج القول من الرأي (أو من الخطابة وبلاغة الكلام) إلى العلم. لكن البرهنة

هذه تستلزم بالضرورة. وتفترض أيضاً، وجود تلك النظرية التي بها وحدها يتميز موضوع العلم كموضوع مستقل بنفسه، من حيث هو. بالتالي، غير مختلط بغيره. وهذا يقود إلى المآخذ الثالث، وهو أن البحث عند أرسطو، أو غيره من السابقين على ابن خلدون. في وجه من وجوه العمران - كالسياسة - قد اختلط بأبحاث أخرى في موضوعات لا علاقة لها بموضوع العمران، في تميّزه العلمي. فالشرط الأساسي لبناء علم من العلوم، هو ألا يختلط موضوعه بموضوعات غيره من العلوم.

هذه المآخذ الثلاثة تعود، في الواقع، كلها إلى مآخذ واحد هو أن العمران لم يكن، قبل ابن خلدون، موضوعاً متميزاً لعلم متميز. وليس ما ورد في كتابات سابقة من كلام على أحد حيرانه - لا سيما السياسة - تاريخياً له، ولا يدخل في تاريخه. لأن تاريخه الفعلي لا يبدأ إلا مع تكوّنه في نظرية، فيها وبها يتكوّن موضوعه كموضوع معرفة علمية. بهذا المعنى يمكن القول إن موضوع العلم موضوع نظري تبيّنه النظرية في تحديدها المفهومي له، أي إنتاجها مفهومه العلمي. من هنا أتت أهمية الشكل في تحديد علمية المعرفة، أو عدم

علميتها؛ في تحديد علمية معالجة الفكر موضوعه، أو عدم علمية هذه المعالجة. فالشكل الخطائي، مثلاً، أو الشكل غير البرهاني، ليس علمياً، كالكلام، في هذين الشكلين، على العمران، أو على جانب منه، فهذا أيضاً ليس بعلمي. إن غياب المفهوم النظري للعمران هو الذي يحدّد شكل الكلام عليه، أو على أحد جوانبه، كشكل خطائي أو غير برهاني. كما أن إنتاج مفهومه النظري، أي قل إن بناء موضوع العلم العمراني كموضوع نظري، هو الذي يحدّد له، عند ابن خلدون، شكلاً من المعالجة هو شكله البرهاني. والشكل هذا ينجسد في حركة استخلاص المفاهيم النظرية، في علاقاتها الضرورية داخل البناء النظري الواحد. لذا، كان ابن خلدون مؤسساً لعلم ما عرفه السابقون عليه، بل حوّموا على موضوعه من غير أن يصادفوه، في مجرى كلامهم على واقع تجريبي له علاقة بالعمران. وما صادفوا موضوع هذا العلم، برغم تحويهم عليه، إلا لأنهم لم يبنوه نظرياً، أي لم يُنتجوا مفهومه النظري. فموضوع العلم ليس مُعطى جاهزاً في حقل التجربة المباشرة. أي في حقل الواقع التجريبي. إنه بالعكس، موضوع نظري يُبنى في عملية معقدة هي،

بالضبط، عملية انتاجه المفهومي. ما كان للطراطوشي أن يصادف، إذن. موضوع العمران، فالموضوع هذا ليس في واقع تجريبي. بل في نظرية تبنيه. كان عليه، بالتالي، أن ينتج متبديه نظري كي يصادفه « في حركة فكره ».

ملاحظة أخيرة: كان علينا، في سياق ما سبق، أن نضع بين يدينا كمنه « علم » و « علوم »، كلما جرى الكلام على « علم »، عتقه أو خطابه أو السياسة المدنية الخ... حتى نذكر « الخارق المعرفي » بين « علم » كهذا الذي كان سائداً قبل « حروب » و « بين علم »، بالمعنى الحديث الجديد للكلمة، « علم » صاحب « المقدمة »، في تأسيسه علم التاريخ. ولعل مصر لا تنبسط، وربما الصعوبة، في فهم جديد الفكر « حروب » في علاقته بمن سبقه، راجع، في وجه منه، إلى اللغة العربية التي تشير بكلمة واحدة، كلمة « علم »، إلى نوعين مختلفين متناقضين من المعارف: نوع له طابع علمي، كعلم العمران أو التاريخ مثلاً، ونوع ليس له، بكل دقة، مثل هذا الطابع، كـ « علم » الفقه أو الكلام أو غيرها. لا نجد في العربية كلمتين مختلفتين للتمييز. مثلاً، بين Science و Savoir ، كما في الفرنسية. في العربية كلمة واحدة بها نشير إلى

واقعين معرفيين مختلفين، هي كلمة « علم ». وهذا ما يساعد على طمس الاختلاف بين الفكر الخلدوني وفكر من سبقه، ويساعد، بالتالي، على طمس جديد الفكر الخلدوني. وحال ابن خلدون هذه ليست فريدة. إنها حال كل جديد من الفكر يصطدم بجهاز من اللغة قائم موروث، يضيق بالضرورة عنه. بين جديد الفكر وقديم اللغة توتر وصراع لا بد للناقد من لحظها إذا أراد أن يرى، بالفعل، جديد الفكر ذلك. ولا بد من رؤية التوتر والصراع في مثال ابن خلدون الذي، فيما هو يحلل بوضوح ساطع علاقة الاختلاف التي تربط جديد فكره. في حقل العمران والتاريخ. بمن سبقه، نراه يستخدم لكلمة نفسها ليدلّ على العلم الجديد الذي يؤسس له، وعلى « علوم » سابقة تختلف عن علمه بأنها، بالضبط، ليست عموماً. أو قل إنها « علوم » ليست كعلمه. لرؤية هذا الاختلاف في تماثل اللفظ بين العلمين، لا بد من فكر قادر على أن يفكر الاختلاف. إنه فكر مادي.

٧ - القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل لفكر التاريخي:

• يمكن التاريخ علماً. كان سرداً إخبارياً. لأول مرة، مع
ابن خلدون، يتكوّن التاريخ في علم. ما هي طبيعة القفزة
العلمية التي قام بها ابن خلدون في تاريخ الفكر العربي؟ أين
يكمن الاختلاف بين الفكر التاريخي الخلدوني والفكر التاريخي
القديم؟

- عتبة قفزة بعض النصوص، يمكننا أن نبيّن هذا
الاختلاف. ابن خلدون يرى ضرورة في تحديد موقفه من
التاريخ حتى يستقر. وفي إقامة الحدّ المعرفي الفاصل بينه وبينهم
حتى لا يكثر وهمه. كتابته التاريخ هي امتداد لكتابتهم، لا
مجرد وصف عريق عند العرب. عرفوه ومارسوه حتى
قبل الإسلام.

كانت الكتابة التاريخية عند العرب تتطور، بوجه عام، في
تجاهين: الأول هو العناية بدراسة الحديث النبوي وسيرة

الرسول، والثاني هو الاهتمام بالمآثر والأنساب القبيلة^(٥) ويوجز الدكتور الدوري رأيه في هذه القضية في قوله: « إن علم التاريخ عند العرب هو تطور طبيعي في الاسلام. فالدين الجديد، وتكوين امبراطورية، ووضع تقويم ثابت (التقويم الهجري)... كل هذه هيأت الأساس. ثم أن الاتجاهات الاسلامية المتمثلة في الاهتمام بسيرة الرسول، وابعاد الأمة وخبرائها، وآراء وأحكام علمائها، وبالحوادث الكبرى التي حدثت سيرها التاريخي، كانت الدوافع الرئيسية لدراسة التاريخ في المدينة. ومن جهة ثانية فإن الاتجاهات القبيلة نحو العناية بالأنساب والأيام والشعر استمرت في المراكز القبيلة الجديدة في الكوفة والبصرة في إطار جديد، ووجدت حوافز جديدة في التيارات السياسية والاجتماعية والمدنية الجديدة» (ص ٥٧ من الكتاب المذكور).

يتبين لنا من النص السابق أن الطابع الغالب في هذا المفهوم للتاريخ هو الطابع الحداثي، سواء في ضرورة العناية

(٥) راجع هذا الصدد، مقدمة كتاب الدكتور عبدالعزيز الدوري: « بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب » - وبوجه خاص، ص ٣٢ - ٦٠.

بأخبار القبيلة وأيامها والتثبت من صحة النسب، أم في ضرورة العناية بأخبار الرسول وأقواله، أي بالحديث والسنة، والتحقق من صحتها. ويكون النقد، أو ضبط الخبر، في حالتين. عن طريق الإسناد، الذي هو الرجوع في تسلسل خبره من أصله الأول. «لذا - يقول الدكتور الدوري في كتابه المذكور - نفاً - كان التأكد من سلسلة الرواية هو السبيل التي تشتم من صحة الرواية» (٦).

ب. منطق لإسناد هذا هو منطق ارجاع الخبر المنقول إلى أصله الحديثي. عبر سلسلة من الرواية يجري التحقق من كل حلقة فيها. لكن هذا المنطق ليس منطقاً تفسيرياً، ولا يمكن به أن يكون كذلك. فهدف المؤرخ لم يكن تفسير الحدث، أي إنتاج معرفته، بل تثبيته كحدث. لذا، كان عليه أن يعيد بناء التاريخ أحداثاً تتسلسل في تعاقبها، فيكتفي من التاريخ بتدوين أحداثه. لأن التاريخ عنده هو سلسلة أفعال البشر. وللدقة يجب حصر هذه الأفعال في أفعال الخلفاء والملوك، أو قل للمتسامح، في أفعال أعلیاء القوم، أي النافذين من

(٦) المصدر نفسه، ص ٥٨.

الطبقات المسيطرة. في هذا الفهم التجريبي المتسطح للتاريخ،
ثمة إذن علاقة عضوية بين الخبر والحدث والفعل البشري.
فاخير هو مادة المؤرخ، لأن الواقعة التاريخية (أو الواقع
التاريخي) هي عنده الحدث، الذي هو فعل بشري. وحركة
التاريخ، في هذا الضوء، هي تسلسل وتعاقب حدثي هدم
يفسر لنا غطاءً من الكتابة التاريخية خاصاً بالأوائل فمما هذه
الكتابة، كان يظهر «تأكيد قوي على عصر بوقت
والتسلسل الزمني براعي في كتب التاريخ بصورة عامة وهم
يظهر في كتابة التاريخ على أساس تعاقب الخلفاء. وتنبع
الحوادث، أو توالي الطبقات، ويصل حدوده الدقيقة في كدنة
التاريخ على السنين. وكانت التواريخ والأسانيد العناصر
الأساسية في الضبط. وفي كتب الأنساب والطبقات، يلاحظ
الزمن في ذكر تواريخ الوفيات وفي ذكر الأعمار. فالتاريخ
هو فعاليات البشر في أوقات معينة. وهذه النظرة إلى الوقت
إسلامية» (٧).

التاريخ، في هذا المنظور، مجموع أحداث هي، في نهاية

(٧) المصدر نفسه ص ٥٩.

التحليل. أفعال أولي الأمر من القوم، الذين هم في السلطة. وكتابة هذا التاريخ لا تستدعي اعتماد أي منهج تفسيري. فالفعل البشري هذا هو المبدأ التفسيري. إنه فعل من بيده المُلْك، وحده لا شريك له في الفعل، إذ لا شريك له في المُلْك. ولهذا الفعل طابع التعالي الذي للفعل الإلهي. فهذا نموذج لذاك، كالمه نموذج للسلطان. ولماذا التفسير في التاريخ ما دامت الواقعة التاريخية حدثاً، والحدث فعل من به تأمر الأحداث؟ لذا كان النقل السردي منهجاً لكتابة هذا التاريخ الذي هو، في حركته، تعاقب حدثي. أما الإسناد، فهو حركة هذا التعاقب، إنما مقلوبة. هنا أيضاً ترى التضامن المفهومي قائماً بين حركة التعاقب الحدثي في حركة التاريخ، وحركة السرد الإخباري النقلي في كتابته، وحركة الإسناد في الثبوت من صحته. على مثل هذه التربة غير العلمية كان ينمو التاريخ ويكتب. لذا، كان على مؤسس علم التاريخ أن يبدأ كتابة التاريخ بنقدٍ للمؤرخين وممارستهم، يقيم به الحد المعرفي الفاصل بين كتابة للتاريخ علمية، وكتابة غير علمية، فاستهل كتابه الأول بمقدمة « في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإماع لما يعرض للمؤرخين من المغالط وذكر شيء من

أسبابها» (ص ٩).

موضوع النقد في هذه المقدمة هو، كما يقول ابن خلدون مغالط المؤرخين. بتحليل هذه المغالط وتحديد أسبابها، يقيم ابن خلدون الاختلاف بينه وبين السابقين عليه. والاختلاف هذا ليس بسيطاً، كما قد يبدو في الظاهر، كأن يكون. مثلاً، قائماً بين مؤرخ وقع في مغالط، ومؤرخ لم يقع فيها. فكان أفضل منه. لكن مفهوم التاريخ كان عند الإثنين واحداً، أو كان الفكر التاريخي عندهما واحداً. والاختلاف ليس في المنهج وحده، مثلاً، بين من يعتمد النقل في ذكر الأخبار وسردها، فيعجز عن التثبت من صحتها، وبين من يعتمد منهجاً آخر يمكنه من تمييز الحق من الباطل في الأخبار، فيكون له فضل على الأول، لكن التاريخ عند الإثنين واحد، من حيث هو تاريخ إخباري سردي. هكذا يقوم اختلاف بينهما على قاعدة تربة فكرية واحدة.

وما هذا باختلاف، وليس الذي يميز الفكر الخلدوني من غيره. الاختلاف القائم بين هذا الفكر والفكر التاريخي السابق عليه ليس اختلافاً منهجياً إلا لأنه اختلاف في فهم التاريخ نفسه. بين أن يكون علماً، أو لا يكون. وهو أيضاً اختلاف

الموضوع من العلم، بين أن يكون حدثاً مُعطى، أو أن يصير واقعاً مادياً فعلياً باستخراج القوانين الموضوعية التي تتحكم به. وقل، في تعبير آخر، ليس اختلاف المنهج هذا الذي هو قائم بالفعل بين الفكرين: الفكر الخلدوني والفكر السابق عليه، سوى اختلاف في بنية الفكر نفسها، من حيث أن المنهج هو حركة البنية من هذا الفكر، في مقارنة موضوعه. واختلاف هذه البنية الفكرية هو أثر من اختلاف بنية الواقع التاريخي نفسه، بين أن يكون تعاقباً حدثياً، وبين أن يكون وحدة الترابط من العلاقات العمرانية الاجتماعية التي تكوّنه. قد يكون مفيداً لمتابعة البحث أن نقوم بتحليل تفصيلي لبعض النصوص الخلدونية التي تؤكد هذه الحركة المعقدة من إنباء العلم التاريخي في حركة نقض ما قبل هذا العلم من تاريخ إخباري.

وحركة هذا النقض تبدأ في السطر الأول من الصفحة الأولى من «المقدمة»، إذ يميز ابن خلدون بين ما هو التاريخ في ظاهره، وما هو في باطنه، أي بالتالي، في حقيقته العلمية. ولقد أثبتنا هذا النص في مطلع هذا البحث. بقراءته يتبين لنا أن المأخذ الأساسي لابن خلدون على المؤرخين السابقين هو،

بكل بساطة، انهم لم يمارسوا التاريخ علماً، بل اكتفوا منه بما ليس بالعلم، أي بعملية الإخبار نقلاً وسرداً دون تحقيق. ولا قدرة لهم على تحقيق ليس بضروري في منهجهم النقلي. يكون التاريخ علماً بصيرورته بحثاً في تعليل الكائنات، وتحديد أسباب الوقائع. من هنا ينطلق الاختلاف الأساسي بين ابن خلدون ومن سبقه من المؤرخين. من هذا الاختلاف القائم بين ما هو علم التاريخ، وما هو ليس بهذا العلم، ينتج الاختلاف في المنهج. فبسبب ذلك الاختلاف، كان «التحقيق قليلاً» عند المؤرخين السابقين، كما يقول ابن خلدون (ص ٤). ذلك أن التحقيق في صحة الأخبار المنقولة ليس ضرورياً إلا لمنهج ينطلق من فهم علمي للتاريخ هو أن التاريخ ليس سرداً إخبارياً. بل تفسير للوقائع التاريخية واستكشاف لأسبابها. فالوقائع، أو الوقاعات، إذا جُردت عن أسبابها، صارت - على حد تعبير ابن خلدون - «صوراً قد تجردت عن موادها... وحوادث لم تُعلم أصولها» (ص ٥). هكذا كانت عند المؤرخين السابقين الذين كانوا «إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً. لا يتعرضون لبدايتها، ولا يذكرون

السبب الذي رفع رايته... ولا علة الوقوف عند غايتها،
فيبقى الناظر متطلعاً بعد إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول
ومرتبها، منتشاً عن اسباب تزاوجها أو تعاقبها، باحثاً عن
مُتَّع في تباينها أو تناسبها...» (ص ٥).

من هذا النص نفهم أن الأوائل من المؤرخين كانوا
يعتمدون التاريخ على أنه مجرد نقل للأخبار، دون ذكر
لأسباب. وليس في هذا النقل إنتاج لأي معرفة. هنا يكمن
جذر الاختلاف المعرفي بين الفكر الخلدوني والفكر السابق عليه.
ومغالط المؤرخين كثيرة. بإمكان قارئ الصفحات الأولى
من « المقدمة » أن يجد أمثلة عديدة عليها. منها قول المسعودي
في جيش بني اسرائيل انه بلغ السماية ألف في عهد موسى
- (وهو قول مأخوذ عن التوراة بلا نقد) - ، أو ما ذكره
المسعودي نفسه في سبب نكبة البرامكة الخ... وستتناول
بالتحليل، لاحقاً، مثلاً من هذه الأمثلة يوضح لنا منهج ابن
خلدون في نقد المادة التاريخية التي يشتغلها المؤرخ. لكن ما
نود تأكيده، في البدء، هو أن الأهم ليس في تحديد هذه
المغالط، أو تصحيحها، بل في ذكر الأسباب المعرفية التي
جعلت مثل هذه المغالط ممكنة، إن لم نقل ضرورية. فتحديد

هذه الأسباب هو . بجد ذاته ، تحديد للاختلاف المعرفي بين الفكر الخلدوني والفكر السابق عليه . وهو . بالتالي . تحديد لطاع العلمة الخاصة بالفكر الخلدوني

ليست القضية ، إذن ، في أن المؤرخين الأوائل ارتكبوا أخطاء كثيرة في تحقيق الأخبار المنقولة ، وفي تمييز الصحيح منها من الباطل . القضية هي في أنهم لم يقوموا بعملية التحقيق هذه . بل حتى لو أبادوا القيام بها ، لما أمكنهم ذلك ، لأنهم كانوا يفتقدون الفكر القادر على القيام بها ، ويفتقدون ، بالتالي ، الأدوات المعرفية الضرورية لها . فخطأهم لم يكن إذن خطأ في التحقيق . إنه في عجزهم عن القيام به وما العجز هذا فيهم بذاتي ، بل هو هو البنية غير العلمية لفكرهم التاريخي نفسه . فالبنية هذه هي التي تولد ، في ممارستهم التاريخية . بالضرورة . تلك الأخطاء . ليس العيب ، إذن ، في وجود الخطأ نفسه . إنه في وجود البنية من الفكر . فما هي هذه البنية الفكرية التي تُنتج المغالط باستمرار ؟

إنها البنية الفكرية نفسها التي هي كانت تمنع تكون التاريخ في علم - لا تلك المغالط - ، والتي كانت تحكم الفكر العربي في تحركه . ليس في حقل التاريخ وحده ، بل في حقول

المعرفة الأخرى أيضاً. إنها بنية فكر تجريبي يرى من التاريخ ظاهره الحدسي، فيحتجب عنه ما هو، عند ابن خلدون، «أسن للمؤرخ» (ص ٣٢)، بدونه تتعطل الممارسة التاريخية وتفتقد طابعها العلمي، فتسقط في ممارسة النقل الإخباري. ولأس هـ الذي هو شرط لتكون التاريخ في علم هو عبر نفسه. فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها لاحراً (ص ٤). والطبائع جمع طبيعة: والطبيعة هي هي للضرورة. كما في عبارة «طبيعة العمران البشري» التي يُكبر ابن خلدون من استعمالها. هذا يعني أن للعمران ضرورة تحكمه. هي ضرورة قوانينه الموضوعية التي تحدده في وجوده التاريخي، وفي اختلافه من طور إلى طور، ومن بلد إلى آخر. فكيف يمكن للمؤرخ أن يتحقق من صحة الأخبار، فلا ينقلها إلا بعد نقد، وهو يفتقد أداة هذا النقد التي هي مفهوم العمران في ضرورة قوانينه؟ كيف يمكن له أن يفسر الوقائع، وهو يجهل أسبابها التي هي هذه القوانين بالذات؟ كيف يمكن لعلم التاريخ أن يبني على قاعدة هذا الجهل بأسباب الوقائع وقوانين العمران، وفي غياب هذا المنهج النقدي في تحقيق الأخبار المنقوتة؟

قلنا إن بنية من الفكر كانت تمنع تكوّن التاريخ في علم، ومبرّنا هذا الفكر بأنه تجريبي. وليس من الخطأ القول إن هذا الفكر فكر ديني، أو قل إنه تجريبي لأنه ديني. بمعنى أنه يقوم. في طابعه التجريبي، على قاعدة الفكر الديني نفسه فالله، في هذا الفكر، هو الخالق، ناظم الأحداث وعاقلها، وهو العلة. لا علة سواه. لكنه المنزّه بالمطلق عن البشر وإدراكهم. مثل هذا الفكر لا يسمح للمؤرخ بأن يكون إلا واحداً من اثنين: إما راوية ينقل الأخبار. يسردها دون تحسّب. إذ هو يكتفي من الأحداث بالنظر فيها دون النظر في عقلاها، وإما فقيهاً - (أو حكماً، سيان، ما دام الفكر الديني واحداً في الفقه والحكمة) - إذا نظر في عقل الأحداث، فتأولها بردها إليه، إذ أن العقل هذا هو الله.

ضد هذا الفكر الديني بالذات، كان على التاريخ أن ينبني في علم. وشرط تكوّن هذا العلم أن يكون للأحداث عقل يحكمها، وأن يكون هذا العقل فيها، لا خارجها. أي أن يكون له، بالتالي، طابع مادي، لا أن يكون عقلاً غيبياً. ثورة ابن خلدون الفكرية تكمن، بالضبط، في أنه حرّر الفكر التاريخي من هيمنة الفكر الديني، بأن اكتشف في

واقعات التاريخ عقلها المادي فأحلَّ ضرورة العمران محل
الله - أو ما يشبهه - في تفسير الظواهرات جميعاً، فاستبدل
التأويل بالتفسير، فكان التفسير، بالضرورة، مادياً، وكان
علمياً من حيث هو مادي، دون أن يعني هذا رفضاً للدين،
و الشرع. ومبادئه. فالشرع شيء، والتاريخ - أو العمران -
شيء آخر. وليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا. ولئن دخل
شرع. أو الدين، في حقل العمران. أو التاريخ - كما هو
وقع الأمر في «المقدمة» -، فكأمر عمراي، أو تاريخي،
عدي. لا كأمر غيبي أو إلهي. ويُنظر فيه، حينئذ، بعين
لعمران وقوانينه، لا بعين الدين ومبادئه، أو بعين الشرع
وأحكامه. فلمسائل الشرع منطقتها، ولمسائل العمران والتاريخ
منطقتها. ولا يصح، في المعرفة، الخلط بين المنطقين. الأول
قائم على قاعدة فكر ديني يربط الظواهرات بمبدأ خارجي هو
الله، ربطاً هو الذي في علاقة الخلق بين الخالق والخليقة. أما
التاني فقائم، عند ابن خلدون بالذات، على قاعدة فكر مادي
يقطع الظواهرات عن كل مبدأ من خارجها، ويربطها
بقوانينها الداخلية الموضوعية ربطاً مادياً، هو الذي في علاقة
الواقع بالواقع في حركته التاريخية، بين الظاهر منه والباطن،

في معزب عن كثر عدم غيبي، كأن عالم الغيب لا وجود له. فإن
وحد. أي رعم نثناء ضرورة وجوده العمرانية. ففي حقل
الترع ودين. لا في حقل العمران أو التاريخ. ذلك أن
لعم. ما ت يسي مادياً، ضد الغيب والمطلق، وإما لا يكون
عم. يكون إذاك فرعاً من الفقه، أو من الحكمة الإلهية.
هد ما أدركه ابن خلدون في مقاربتة التاريخ مقارنة مادية
هي هي مقاربتة العمرانية. لذا، يمكن القول انه، بنقده منهج
النقل عند المؤرخين السابقين. لم يكن ينقد ممارستهم التاريخية
وحسب، وإنما كان ينقض، في نقده هذا، مفهوماً للتاريخ
هو وليد فكر ديني يقف عائقاً في وجه تكوّن التاريخ في علم.
ضد هذا الفكر الغيبي، الديني. إذن - ولا نقول ضد الدين،
فالفارق بين العبارتين كبير - كان ابن خلدون يشق في تاريخ
الفكر العربي درب العلمية، فيضع لعلم التاريخ أسسه، ويحدد
للممارسة التاريخية منهجها العلمي.

ما هي أسس هذا المنهج؟

نصوص كثيرة تحدد هذه الأسس، في معالجتها مغالط
المؤرخين. منها ذلك النص الذي يجري فيه الكلام على مبدأ
المطابقة، أثبتناه سابقاً، فليسمح لنا القارئ بالعودة إليه

ثانية، لأهميته معرفية، حتى لو كان في هذه العودة بعض التكرار. ليس ضرورياً، بالطبع، أن نورده مرة أخرى، فليرجع إليه قارئنا. يعم في هذا البحث، وإما في «المقدمة» (ص ٣٧ - ٣٨)

في ذلك نص، يصحح ابن خلدون مبدأ أساسياً يعتمد عليه في الممارسة التاريخية. نتحقق من صحة الخبر المنقول، أو من بطلانه. هذا مبدأ هو مبدأ المطابقة. العلاقة، في هذه المطابقة، قدسية. ليس بين خبر وآخر، بل بين الخبر المنقول وبين قديمين لإجتماع البشري. فالهدف من النظر في الخبر، في ضوء مبدأ المطابقة، ليس تعديل الخبر أو تصحيحه، بل غير ذلك وأبعد؛ انه تحديد إمكان وقوع الحدث المنقول خبراً، أو استحالة هذا الوقوع. من هذا الإمكان، أو من هذه الاستحالة، نصل إلى ضرورة التعديل والتصحيح، أو إلى ضرورة رفض الخبر من أساسه، إذا كان الحدث الذي ينقله مستحيل الوقوع بمقتضى قوانين الاجتماع البشري. لذا، وجب على المؤرخ أن يكون مُلمّاً بهذه القوانين، وإلا بطلت الممارسة التاريخية في مبدئها. ما هو ممكن الوقوع من الأحداث ممكن بمقتضى ضرورة الاجتماع وقوانينه، وهو، بالتالي، قابل لأن

بكون خبراً صحيحاً. وما هو مستحيل الوقوع من الأحداث
مستحيل بمقتضى هذه الضرورة وقوانينها، وخبره، بالتالي،
مرفوض لأنه ناطل. معنى هذا أن المؤرخ لا يُخضع لعملية
التحقق التاريخي إلا ما هو ممكن بضرورة الاجتماع؛ أما ما هو
ليس كذلك. فيرفضه دون تحقيق^(٨) بل إنه لا يأخذ من

(٨) وفي هذا يقول ابن خلدون، في سياق نقده مغالط المؤرخين،
ومنطق تمحيص الخبر: «... زتمحيصه - أي الخبر - إنما هو بمعرفة طبائع
العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها
من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواية، ولا يرجع إلى
تعديل الرواية حتى يُعلم أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع؛ وأما إذا
كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل والتجريح».

ثم يتابع ابن خلدون نصه فيقول، مبيّناً الفارق بين منهج الشرع
ومنهج التاريخ في التحقق من صحة الأخبار: «وإنما كان التعديل
والتجريح هو المعبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف
إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة
الظن الثقة بالرواية بالعدالة والضيظ. وأما الأخبار عن الواقعات...»
إلى آخر النص الذي أثبتنا سابقاً.

نفهم، إذن، من نص ابن خلدون أن ما قد يصح في الشرع من منهج
التعديل والتجريح، لا يصح في التاريخ. فكل ليس هذا ذاك ولا ذاك ←

الأخبار إلا ما ليس منها عارضاً، أي خارجاً عن هذه الضرورة وقوانينها. والعارض هذا هو الحدث الذي لا يخضع لمنطق هذه الضرورة. إنه، بتعبير آخر، حدث فردي خارق للعادة الاجتماعية التي هي الضرورة الاجتماعية نفسها. إنه الاستثناء الذي لا قاعدة له، أي لا قانون له. لذا، يصعب تصوّر وقوعه، إن لم نقل إن وقوعه مستحيل. وسواء أكان مستحيل الوقوع بالضرورة الاجتماعية، أم ممكن الوقوع، من حيث هو عارض، أي من خارج هذه الضرورة الاجتماعية - وهذا مرفوض أصلاً، بمقتضى العمران -، فهو ليس بموضوع معرفة تاريخية، بمعنى أن الممارسة التاريخية لا تأخذ به. ولا تجعل منه موضوع معرفة. وهذا له أهمية بالغة في تحديد موضوع علم التاريخ.

ليس الحدث، بما هو حدث، موضوعاً لهذا العلم. إنه الحدث، من حيث هو ممكن بالضرورة الاجتماعية. إنه، بتعبير آخر، صيرورة هذه الضرورة، في الحركة التاريخية، إمكاناً متعدداً. فالتحقيق التاريخي في الممارسة التاريخية هو

» هذا. لذا وجب التمييز بينها. هذا ما ذهبنا إليه في قراءتنا النص الخلدوني، فأيد ابن خلدون، بنصه، قراءتنا.

هذا النظر نفسه في حركة تحقق الضرورة الاجتماعية
وصيرورتها إمكاناً حديثاً. فحركة الفكر التاريخي في ممارسة
منهج النقد العلمي « يارجاع الاخبار إلى طبائع العمران »
(ص ٤)، و « بعرضها على القوانين الصحيحة » (ص ١٣)
- على حد تعبير ابن خلدون - هي في علاقة عكسية مع
حركة التاريخ في صيرورة الضرورة الاجتماعية إمكاناً
حديثاً معنى هذا أن حركة الفكر تلك هي نفسها حركة
التاريخ هذه. لكنها معكوسة. إن علمية المنهج الخلدوني
تكمن في هذه العلاقة العكسية بين منطق الفكر ومنطق
التاريخ، التي تجعل من حركة الأول حركة تمثلك معرفي
للمنطق التاريخي. والتملك المعرفي هذا ليس ممكناً إلا لأن
الفكر ينهج، في منطق، منهج التاريخ المادي نفسه - وهو،
لهذا، فكر مادي - فيرجع الأحداث والواقعات إلى موقعها
الفعلي في منطق الضرورة التاريخية. لكن إرجاعه لها إلى
موقعها هذا يستلزم، بالضرورة، استخراج القوانين التي
تتحكم بها. وعملية الاستخراج هذه هي عملية انتاج
المعرفة العلمية التاريخية التي لا تتحقق إلا بأدوات معرفية
ضرورية هي أدوات مفهومية. فالقوانين الاجتماعية ليست

مرئية في الأحداث كما في مرآة. انها علاقات ضرورية تولد، في حركة آليتها الداخلية، أحداثاً لا يمكن فهمها إلا بالنظر فيها من حيث هي آثار من هذه الآلية بالذات. لذا، كان النظر العلمي فيها. بالضرورة، تحقيقاً - لا سرداً منقولاً عن سرد منقول عن آخر منقول الخ... -، وكان التحقيق هذا حركة فكرية تعكس حركة تولدها المادي، بإرجاعها إلى «أصولها» و «أسبابها»، أي إلى هذه الآلية التي تولدت منها، فكانت أحداثاً وقعت.

إذن، ليس الحدث بذاته موضوع المعرفة التاريخية، فمعرفة الحدث بذاته ليست معرفة، بل هي سرد أو نقل. والسرد الحدسي في الممارسة التاريخية يتضمن فهماً غير علمي للتاريخ يجعل من التاريخ مجرد تعاقب حدسي لا ضرورة تحكمه، أو آلية داخلية يخضع لها. موضوع المعرفة التاريخية ليس الحدث بذاته. بل علاقة الحدث بضرورته التي ليست فيه، بل في علاقة ولدته في إمكانه حدثاً. وعلاقته بهذه الضرورة هي علاقة بالآلية الداخلية للاجتماع البشري (آلية القوانين العمرانية)، من حيث أن هذه الآلية هي حركة التاريخ الاجتماعي. فموضوع العلم التاريخي ليس الأحداث

بذاتها، بل هو هذه الآلية الموضوعية في ضرورتها التاريخية. وهذا، بالضبط، ما كان يفتقده الفكر التاريخي السابق على ابن خلدون. بتأكيد هذه الآلية الموضوعية للحركة التاريخية الاجتماعية، يقفز ابن خلدون بالفكر العربي من عالم «الغيب والشهادة» إلى عالم الموضوعية العلمية. فالقضية عنده ليست، كما قد يبدو للوهلة الأولى، قضية اكتشاف منهج نقدي للممارسة التاريخية، قادر على تصحيح «مغالط المؤرخين». إنها قضية بناء فكر علمي في عملية بناء علم التاريخ. بقطع معرفي مع فكر ديني هو المهيمن في الفكر العربي. بصيرورة التاريخ علماً، موضوعه العمران وقوانينه، صار ممكناً، بل ضرورياً، إيجاد ذلك المنهج النقدي. وبتعبير آخر، في نقد مغالط المؤرخين، كان ابن خلدون ينقض، في الحقيقة، مفهوماً للتاريخ غير علمي، هو مفهوم هؤلاء، وينتج، في هذا النقض، المفهوم العلمي للتاريخ. فالنقد الخلدوني، إذن، يكمن في هذا النقض الذي يقيم الاختلاف المعرفي، أي الحدّ الفاصل في التاريخ بين ما قبل العلمي منه وبين العلمي. إنه هذا الاختلاف نفسه الذي، في ممارسته، وبها، تُنتج المعرفة التاريخية.

٨ - تحليل مثال :

وللتوضيح، هذا تحليل لمثال من ممارسة هذا النقص
خلدونى. يقول ابن خلدون :

« ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة في
سبب نكبة الرشيد للبرامكة، من قصة العباسة أخته مع جعفر
بن يحيى بن خالد مولاها، وانه لكلفه بمكانها من معاقرة إياها
الخمير، إذن لها في عقد النكاح دون الخلوة، حرصاً على
اجتماعها في مجلسه، وأن العباسة تحببت عليه في التماس الخلوة
به لما شغفها من حبه، حتى واقعها (زعموا في حالة السكر)،
فحملت ووشى بذلك للرشيد فاستغضب » (ص ١٥).

هذا هو الخبر المنقول عن كافة المؤرخين الأقدمين. وهو
لا ينقل حدثاً وحسب، بل يقدم تفسيراً للحدث، بتحديد
سبب وقوعه. أما الحدث، فهو نكبة البرامكة. منقولاً خبراً
عن المؤرخين. وأما السبب: فحدث آخر، هو غضب
الرشيد. والعلاقة بين الحدثين - كما في الرواية - علاقة تتابع
(بين غضب الرشيد ونكبة البرامكة)، هي علاقة سببية.

والسببية هذه، كما هو واضح في هذا الفكر التاريخي، سببية تجريبية. حدثية. من حيث أن الحدث السابق ليس سبباً إلا لكونه سابقاً، والحدث اللاحق ليس أثراً لا لكونه لاحقاً، والعلاقة بين الاثنين علاقة خارجية، بل قل ميكانيكية. فالسبب حدث نفسي (الغضب)، والأثر حدث تاريخي، أو سياسي (نكبة البرامكة وإبعادهم عن السلطة السياسية). ثم إن هذا الأثر هو بدوره سبب لأحداث أخرى لاحقة، هي معه في علاقة تعاقب. هكذا يتسطح التاريخ عند هؤلاء المؤرخين أحداثاً تتسلسل في تعاقب مستمر.

ما هو الموقف العلمي للمؤرخ من هذا الخبر المنقول؟ كيف تكون معالجة هذا الخبر علمية؟ ما هي أدوات العمل التي بها يشغل المؤرخ هذا الخبر الذي هو مادته الأولى؟ أي أثر ينتجه المؤرخ في نهاية معالجته هذه؟

نجد أجوبة عن هذه الأسئلة في معالجة ابن خلدون لهذا الخبر المنقول. وللتبسيط يمكن لنا أن نقسم هذه المعالجة بقسمين: القسم الأول ينطلق من رفض الخبر رفضاً باتاً، وفيه يعلل ابن خلدون هذا الرفض ويبين أسبابه. إنه القسم النقدي من المعالجة. أما القسم الثاني، ففيه يحدد ابن خلدون الأسباب

الفعلية لنكبة البرامكة. القسم الأول فيه نقض لما هو التاريخ في ظاهره، كما نجده في ممارسة المؤرخين الأوائل. أما في القسم الثاني، فننقل ابن خلدون إلى صعيد الممارسة التاريخية من حيث هي. في طابعها العلمي، ممارسة إنتاج لمعرفة تاريخية، أي من حيث هي تفسير لواقع تاريخي مادي محدّد.

القسم الأول: بعد عرضه للخبر كما ورد منقولاً، يبدأ ابن خلدون عملية النقض برفض مباشر للخبر. فيقول: وهيئات ذلك من منصب العباسية في دينها وأبويها وجلالها. وأنها بنت عبدالله بن عباس (مؤسس الدولة العباسية، م ع. ١٠)، ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشرف الدين وعطاء الملة من بعده. والعباسية... ابنة خليفة أخت خليفة محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية... قريبة عهد ببداوة العربوية وسذاجة الدين البعيدة عن عوائد الترف ومراتع الفواحش... فكيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس سرفها العربي بمولى من موالي العجم... وكيف يسوغ من الرشيد أن يصهر إلى موالي الأعاجم على بعد همته وعظم آبائه. ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسية بابنة ملك من عطاء زمانه لاستكف لها عن مثله مع مولى من

موالي دولتها وفي سلطان قومها واستنكره ولجّ في
نكذبه... « (ص ١٥).

لا يكتفي ابن خلدون برفض الخبر المنقول، بل يعلل
رفضه - وهذا هو الأهم في منهجه النقدي - فيعتمد، في هذا
التعليل، المنهج الذي استحدثه، والذي يقوم على مبدأ
المطابقة. فهو يعرض الخبر على قوانين العمران فيراه غير
مطابق لها، فيرفضه. لأن هذه القوانين تقضي برفضه. فاختبر
هذا باطل لأن الحدث الذي ينقله بالسرد غير ممكن الوقوع،
بضرورة العمران وقوانينه، لا سيما بضرورة العصبية وقوتها
في الأطوار الأولى من الدولة؛ حين تلتحم - أي العصبية -
بالدعوة الدينية، فتزداد قوة على قوة. ليس حشواً قول ابن
خلدون، في نصه السابق، ان العباسة يفصلها عن عبدالله بن
عباس، مؤسس الدولة العباسية. أربعة رجال. « فنهاية
الحسب في العقب الواحد - كما يقول - أربعة آباء » معنى هذا
أن العصبية العباسية لم تكن، في أيام العباسة، قد دخلت في
طور انحلالها وتفككها، بل كانت، بالعكس، في ذروة
قوتها. لذا، لم يكن ممكناً، بحكم قانون العصبية، ان تسلك
العباسة ذلك السلوك من الترف والفحش الذي لا يظهر إلا في

آخر أطوار الدولة، مع تلاشي العصبية والتحلال قوتها. ويعرض ابن خلدون ذلك الخبر على قانون آخر من العمران هو قانون نمط الحياة الخاص بالبداءة، فيرى أن البداءة بعيدة عن «عوائد الترف ومراتع الفواحش»، تمتاز بسذاجة الدين التي تفتقدها حياة الحضرة والعباسة «قريبة عهد ببداءة العروبية وسذاجة الدين». فما نُقل من قصة العباسة، إذن، ليس ممكن الوقوع، بسبب من هذا القانون الأساسي من العمران البدوي. فالخبر المنقول يخرج على ضرورة العمران وقوانينه، ولا يصح أن يأخذ المؤرخ، في تحقيقه، إلا بخبر هو في علاقة مطابقة مع هذه الضرورة العمرانية. أما ما يخرج عليها، فمرفوض في علم التاريخ وممارسته.

ثم يعرض ابن خلدون الخبر أيضاً على قانون آخر من قوانين العصبية، هو التعصب للنسب - وهو هو الشرف - ورفض أي اختلاط بغيره. فكيف يصح ما نُقل من قبول العباسة باختلاط نسبها، ليس بغيره وحسب، بل بما هو دونه، وهي المحفوفة بالملك والخلافة النبوية؟ إن مبدأ السلطان يستنكر اختلاط النسب بغيره، بله بمن لا نَسَبَ له من

الموالي. لهذا كله وجب رفض ذلك الخبر المنقول، لأنه باطل.
فثمة استحالة، بضرورة العمران، في وقوع الحدث نفسه الذي
هو خبر عنه. في الممارسة التاريخية، يكون التحقيق، إذن،
بتحديد الإمكان أو الاستحالة في وقوع الحدث. والإمكان
والإستحالة يكونان بضرورة العمران، أي بآليته الداخلية.

القسم الثاني: لكن ابن خلدون لم يكتف بنقض الخبر
المنقول على الوجه الذي بينا، بل هو يقترح تفسيراً للحدث،
أو قل للواقعة، هو النقض الفعلي. يقول ابن خلدون في
تفسيره ما يلي: « إنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم
على الدولة واحتجافهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب
اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره، وشاركوه
في سلطانه. ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه، فعظمت
آثارهم وبعُد صيتهم، وعمروا مراتب الدولة وخططها
بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم، واجتازوها عن سواهم...
فتوجه الإيثار من السلطان إليهم، وعظمت الدالة منهم وانبسط
الجاه عندهم، وانصرفت نحوهم الوجوه، وخضعت لهم الرقاب
وقصرت عليهم الآمال، وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا
الملوك وتحف الأمراء، وتسربت إلى خزائنهم في سبيل التزلف

والإستقالة أموال الجباية، وأفاضوا في رجال الشيعة وعظاء
القرابة العطاء... واستولوا على القرى والضياع من الضواحي
والأمصار في سائر الممالك. . إنما قتلتهم الغيرة والمنافسة في
الاستبداد من الخليفة فمن دونه... ومن تأمل أخبارهم
واستقصى سر الدولة وسيرهم وجد ذلك محقق الأثر ممهد
الأسباب...» (ص ١٥ - ١٧).

لم نورد من نص ابن خلدون في تفسيره نكبة البرامكة
- وهو يمتد على أكثر من ثلاث صفحات ونصف - غير هذا
المقطع القصير. حتى يتسنى لنا التركيز على السبب الرئيسي
الذي يفسر به صاحب «المقدمة» ذلك الحدث التاريخي. هذا
السبب هو استبداد البرامكة بالدولة واستئثارهم بالملك. إن
مشاركتهم الخليفة في سلطانه هو الذي فرض على الرشيد
ضرورة ضربهم واستئصالهم من جسم الدولة. وما هذه
الضرورة سوى ضرورة السياسة نفسها. ذلك أن طبيعة
الملك الاستبدادي هي التي تقضي بضرورة أن ينفرد الخليفة
بالملك دون سواه. فهو الذي، كالله، لا شريك له في ملكه
وسلطانه. أو قل هكذا عليه أن يكون، بحسب نموذج الأعلی
الذي هو الله، فهو في الأرض ظلّه. (والله، في السماء، ظل

هذا المستبد . كلٌّ يعكس في مرآة الآخر وجهه) . من طبيعة المُلْك الانفراد بالمجد : هذا ما يقوله ابن خلدون . فالمشاركة نقيض للمُلْك . من حيث هو يقوم على الاستبداد . فإذا كانت ، قادته إلى زوال ، فيستبدّ ، إذآك ، به من كان شريكاً فيه معنى هذا أن الرشيد لم يكن له خيار في أن يستبد أو لا يستبد ، فيقضي على البرامكة أو لا يقضي عليهم . كان عليه ، بضرورة منطلق المُلْك الاستبدادي ، إآما أن يقبل بمشاركتهم له في سلطانه . فيقبل بمنطق هذه المشاركة ، الذي يقود إلى القضاء على مُلكه ، وانتقال المُلْك إلى البرامكة ؛ واما أن يرفض المشاركة في مبدئها ، فيبقى له المُلْك وحده . ومنطق هذا الرفض يقود إلى ضرورة القضاء على البرامكة . لم يكن الخيار ذاك ، في مبدئه ، خياراً ذاتياً حراً ، بل كان في حقيقته الفعلية ، سواء في حالة الرفض أم في حالة القبول ، خضوعاً لضرورة السياسة في قانونها الموضوعي الذي هو ، في نظام الملْك الاستبدادي ، قانون ضرورة الانفراد بالمُلْك . لقد إآتمد ابن خلدون هذا القانون في تفسير ذلك الحدث (نكبة البرامكة) ، فكان الحدث أثراً لسبب هو هذا القانون نفسه ، وكان التاريخ في أحداثه - سواء ما وقع منها بالفعل (كما في

نكبة الرامكة)، أو ما لم يقع، وهو منها ممكن الوقوع، (كما في ما كان سينتج، بضرورة السياسة نفسها، عن عدم إقدام الرشيد على ضرب الرامكة، من إستبداد هؤلاء بالملك دونه)، - تحقيقاً لحركة الضرورة فيه.

بهذا التفسير الخلدوني، تظهر السببية التاريخية، في حقيقتها الفعلية، على نقيض ما هي عليه عند المؤرخين الأرائل من تعاقب، أو تتابع حدّثي لا رابط فيه بين الأثر والسبب سوى ما تضعه عين المؤرخ التجريبي من تواصل خارجي بين الأحداث. في تسطح الواقع التاريخي أحداثاً لا أصول لها، أي صوراً تجردت عن مادتها الاجتماعية. السببية التاريخية هي، عند ابن خلدون، هذه العلاقة التي يتحدد فيها الحدث، في إمكان وقوعه. أو في استحالة هذا الوقوع منه. بالقوانين الموضوعية الضرورية التي تحكم الصيرورة الاجتماعية. انها، بتعبير آخر، هذه العلاقة التي تتربط فيها الأحداث، ليس بتتابعها الخارجي - وما هذا التتابع منها بتربط - بل بضرورة الاجتماع وقوانينه. فالأحداث آثار تولدها حركة هذه الضرورة. لذا. في تفسيره نكبة الرامكة، لا يربط ابن خلدون هذا الحدث. ربطاً سببياً، بحدث سابق عليه، بل

يربطه بضرورة الاجتماع في قاعدة السياسة (الانفراد بالمُلْك). بهذا التفسير الذي يستند إلى علاقة السببية التاريخية بين هذه الضرورة. من حيث هي القانون العمراني، وبين الحدث، من حيث هو أثر، منها أو منه. يبطل وجود أي علاقة سببية في تتابع الأحداث، حتى لو كان هذا التابع احدثي صحيحاً. معنى هذا أن الحدث - في المثال الذي نحن بصدد تحليله - حتى لو كان بذاته صحيحاً: أي حتى لو صح، افتراضاً، أن العباسة قد قامت بما قامت به، وان الرشيد قد استغضب، فهو - أي الحدث - ليس سبباً يفسر ما وقع، بل السبب في التاريخ هو القانون العمراني.

هكذا نرى أن النقد الخلدوني لمغالط المؤرخين لا يكمن في نقد منهجهم الثقلي، أو في تصحيح مغالطهم، بقدر ما يكمن في هذا التفسير للتاريخ وأحداثه، بضرورة الاجتماع وقوانينه. فالغلط ليس في تحديد الحدث - السبب. لو كان كذلك، لكان النقد صحيحاً له بتحديد الحدث - السبب، أي بالقول إن السبب ليس هذا الحدث، بل حدث آخر، أو بالقول، مثلاً، أنه ليس كما نُقل، بل شيء آخر. الغلط في الحقيقة، هو في قولهم إن السبب في التاريخ هو حدث. هذا القول هو

أساس المنهج النقلي. فابن خلدون يأخذ، إذن، على المؤرخين هذا الأساس الذي يقوم عليه منهجهم النقلي، والذي يولد، بالضرورة، وباستمرار تلك المغالط التي ليس بإمكان منهجهم هذا أن يتلافى الوقوع فيها. معنى هذا أن الاختلاف بين صاحب «المقدمة» وبين من سبقه لا ينحصر في اختلاف في الميـّج، دون الفكر، بين من أخطأ في نقل الخبر فلم يتمكن من التحقق من صحته بإرجاعه إلى الحدث. كما وقع، فنقله سرداً دون تحقيق، وبين من تمكن من تصحيح الخطأ في نقل الخبر، فنقل الحدث خبراً صحيحاً. بأن سرده كما وقع، فأرجع الخبر إلى الحدث في نمائله به. فظل التاريخ، في الحالين، سرداً للأخبار، أي نقلاً لها، مع فارق واحد هو أن هذا النقل فيه مغالط. في الحالة الأولى: بينما هو: في الحالة الثانية، لا مغالط فيه. لو كان هذا هو الاختلاف بين ابن خلدون ومن سبقه. لكان الفكر الخلدوني امتداداً للفكر التاريخي السابق عليه. لا يتميز منه بجديد هو طابعه العلمي. لكنه ليس كذلك. فالاختلاف، كما سبق القول، ليس في المنهج إلا لأنه قائم بين فكر تاريخي هو علمي في تفسيره الأحداث، من حيث هي واقعات، بربطها بأسباب مادية

تولدها هي قوائين العمران، وبين فكر غير علمي يكتفي من التاريخ بسرد أحداثه منقولة دون تحقيق. لئن كانت الممارسة التاريخية نقلاً للحدث في خبر، فإن النقد فيها مستحيل. إلا إذا كان هذا النقد إرجاعاً للخبر إلى «أصله» الخدثي. أي إلى الحدث كما وقع. لكن هذا ليس بنقد. ولتارجح، في ممارسته هذه، ليس بعلم. فمثل هذه الممارسة لا تنجح معرّفه، حتى لو لم تخطئ، في نقل الأخبار، أو سردها. أما إذا كتبت الممارسة التاريخية تفسيراً للواقعات بربطها بأسبابها. فالقد في هذه الممارسة ليس ممكناً وحسب، بل هو ضروري. ولا يكون النقد هذا نقداً إلا بإرجاع الحدث، من حيث هو الخبر المنقول، إلى أصله في ضرورة العمران، أي بإرجاعه، ليس إلى تماثله بحدث وقع هو أصله، بل إلى هذه الضرورة التي هو منها الأثر. وما هذه العملية سوى تحويل للحدث إلى واقعة تاريخية. هي تحويل له إلى موضوع معرفة تاريخية. معنى هذا أن الحدث لا يصير، في الممارسة التاريخية، موضوع معرفة إلا بهذا التحويل له إلى واقعة تاريخية. وعملية هذا التحويل هي، بالضبط، ربطه بأسبابه، أي بالضرورة العمرانية نفسها التي هو منها الأثر. فأخذ الحدث بذاته أو لذاته، سرداً أو نقلاً. لا

يجعل منه موضوع معرفة . إن ما يجعل منه موضوع معرفة هو تحدده كأثر من ضرورة موضوعية ، بوضعه في علاقة مع هذه الضرورة . هي علاقة السببية التي فيها يتحدد كأثر ، فيصير في هذا التحدد واقعاً (أو واقعة) تاريخياً قابلاً للدراسة العلمية ، أي قابلاً لأن يكون موضوع معرفة تاريخية . فموضوع هذه المعرفة هو ، إذن . وليد تلك الممارسة .

٩ - مقاييس النقد التاريخي :

في نصين سابقين، رأينا ابن خلدون يدعونا إلى « تأمل الأخبار وعرضها على القوانين الصحيحة حتى يقع لنا تمحيصها » (ص ١٣ - ١٤). فما هي هذه « القوانين الصحيحة »؟ وما هي طبيعتها؟ ثم إن ابن خلدون يدعونا إلى « أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران »، لأننا فيه نجد القانون « في تمييز الحق من الباطل في الأخبار » (ص ٣٧). القوانين الصحيحة التي يشير إليها ابن خلدون هي، إذن، قوانين هذا الاجتماع بالذات. في نص آخر، نجد تفصيلها. يقول ابن خلدون:

« ... لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل، ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد أو الحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق. وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع

لاعتيادهم فيها على مجرد النقل غثاً أو سميئاً، ولم يعرضوها على أصولها ولا قاسوها بأشباهاها ولا سيروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات. وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط...» (ص ٩ - ١٠).

نستخلص من هذا النص أن مقياس النقد التاريخي أربعة:

١ - أصول العادة: ليس « للعادة » في هذا النص، بالطبع، دلالة نفسية أو فردية، بل لها دلالة اجتماعية. إنها ما نشير إليه بعبارة « التقاليد ». فهي، بالتالي، هذا الشكل الممارسي المتكرر من علاقة البشر بعالمهم. ولا يمكن أن يفهم شكل هذه العلاقة إلا بارتباطه بما يسميه ابن خلدون « أحوال الاجتماع البشري ». فالعادة تجد. إذن، أصولها في العلاقة العمرانية، من حيث علاقة اعمار البشر عالمهم.

٢ - قواعد السياسة: وهذه القواعد مرتبطة أيضاً - كما رأينا في المثال السابق - بطبيعة العمران. وبأطوار الدولة.

٣ - طبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الانساني. وطبيعة العمران ضرورته. إنها تعني خضوعه لقوانين موضوعية تحكم ضرورته التاريخية. والأحوال هي الأطوار

التي تمرّ ب هذه صيرورة (كما في أطوار الدولة مثلاً) والتي تحدد حركة تحالفات فيها . فبتحديد هذا التحالف في حركة انتقال عصر من حال إلى حال وما يترتب عليه من انتقال صفة من صور في طور . يمكن للمؤرخ أن يؤرخ . وإلا تفتقر عمده لخصي بالحاضر . وغاب عنه ما بينها من اختلاف محوري أساسي لوجود الممارسة التاريخية نفسها ، ولطابعها العلمي .

٤ - وعن المقياس الثالث ينتج المقياس الرابع الذي هو قياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب . فصيرورة العمران ، من حيث هي حركة تحالف وانتقال من حال إلى حال ، أو من طور إلى طور . هي التي تقضي بهذا القياس ، لتمييز ما بين الحاضر والذاهب من تماثلة أو مخالفة . إن هذا المنهج من المقارنة الذي يبتدئه ابن خلدون في الفكر التاريخي والاجتماعي يجد . إذن . أساسه المادي في بنية الصيرورة التاريخية للعمران ، من حيث هي حركة تحالف .

وفي نص آخر . يعود ابن خلدون إلى القضية إياها ليحدد ما يحتاج إليه المؤرخ من معارف حتى يكون لممارسته طابع علمي ، فيقول :

« ... يحتاج صاحب هذا الفن (المؤرخ) إلى العلم بقواعد

السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعاصير في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال. والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف، وتعليل المتفق منها والمختلف، والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها واخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل خبره، وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فان وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً، وإلا زيفه واستغنى عنه...» (ص ٢٨).

في هذا النص، يؤكد ابن خلدون مرة أخرى مبادئ النقد التاريخي التي وضعها. ولكنه يؤكد أيضاً ما لم يؤكد في النص السابق من ضرورة التنبه إلى وجود الاختلاف بين الأمم والبقاع والأعصار في سائر الأحوال العمرانية. ووجود هذا الاختلاف هو الذي يقضي بضرورة المقارنة، في الممارسة التاريخية، بين الحاضر والغائب. فكيف يفهم ابن خلدون علاقة الاختلاف هذه، وكيف يفسرها؟

يقول في نص آخر: «ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول

عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام. وهو داء دوى شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب سطاولة. فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة. وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم وتنحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر. إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة. وانتقال من حال إلى حال. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأعصار. كذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول. سنة الله التي قد حلت في عباده (...) والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد ان عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه (...). وأهل المملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر فلا بد من أن يفرغوا إلى عوائد من قبلهم ويأخذون الكثير منها، ولا يغفلون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم ومزجت من عوائدهم وعوائدها خالفت أيضاً بعض الشيء وكانت للأول أشد مخالفة، ثم لا يزال التدرج في المخالفة حتى ينتهي إلى المباينة بالجملة. فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في المملك والسلطان لا تزال المخالفة في

العوائد والأحوال واقعة، والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة ومن الغلط غير مأمونة؛ تخرجه مع الذهول والغفلة عن قصده وتعوج به عن مراده. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها فيجريها لأول وهلة على ما عرف، وقيسها بما يشهد، وقد يكون الفرق بينها كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط...» (ص ٢٨ - ٢٩).

هذا الغلط الذي يشير إليه ابن خلدون هو في التاريخ خفي. لذا. كان نقده يتطلب من المؤرخ يقظة فكرية ونظرية أكبر من تلك التي يتطلبها نقد مغالط المؤرخين الأخرى. والسؤال. في هذا المجال هو التالي: أين يكمن هذا الغلط؟ ومن أين يأتي طابع الخفاء فيه؟ أما الغلط فهو في الذهول عن حركة التبدل في أحوال الاجتماع وعن الاختلاف القائم فيها بين حال وحال، بالانتقال من حال إلى حال.

والغلط هذا خفي لا يتجنب الوقوع فيه إلا من كان مسلحاً بنظرية العمران وصورته التاريخية.

ولئن دققنا النظر في لغة ابن خلدون التي تجري فيها معالجة قضية الاختلاف هذه، لوجدنا بعض الالتباس: فمن

جهة أولى. يبدو للقارىء ان ابن خلدون يتأول حركة التبدل في حركة الاجتماع كأنها « سنة الله في عباده ». فهي الحركة نفسها التي نجدها في الأشخاص، بمعنى أن ضرورتها هذه هي ضرورة طبيعية. ثم إنها حركة تدرجية في التبدل، لا يظهر فيها الاختلاف إلا بالابتعاد عن المصدر الأول، أو الأصل. وهذا قول لا أصالة فيه. فالفكرة التي يتضمنها هي فكرة فقهية دينية حدها عند الكثيرين من المفكرين السابقين.

لكننا، من جهة ثانية، نجد عند ابن خلدون محاولة جديدة عتمة حركة التقطع في الحركة التاريخية نفسها، وذلك في كلامه على أحوال العمران. أو أحوال اعمار العالم. فهو يجد في هذه العلاقة المادية من اعمار البشر عاملهم، أساس لاختلاف بين أحوال العمران، وليس « سنة الله ». معنى هذا، بتعبير آخر، ان الاختلاف ذلك راجع إلى أسباب مادية تاريخية. لا إلى أسباب طبيعية غيبية. أو قل ان تلك الأسباب، لا هذه. هي التي تفسر الاختلاف. ولئن كانت « سنة الله » تؤكد. فهي، في النص الخلدوني نفسه لا تفسره، فالتفسير، في هذا النص، مادي. والأمثلة التي يؤيد بها ابن خلدون فكره تدل، كلها، على ما نقول. (ص ٣٠

وما بعدها). ثم إن نظريته في أطوار الدولة تؤكد هذا التفسير المادي التاريخي للاختلاف. فثمة علاقة تواز بين أحوال العمران وأطوار الدولة، كما أن الانتقال في العمران من حال إلى حال مرتبط بانتقال الدولة من طور إلى طور، والعكس بالعكس. طبيعي إذن، أن نذهب في تأويل الفكر الخلدوني في هذا الاتجاه المادي التاريخي، لا سيما أن الاختلاف المادي فيه بين حال وحال، أو بين طور وطور، هو مقياس التحقيق في الممارسة التاريخية. يؤكد صحة هذا التأويل ان ابن خلدون يؤرخ الماضي بقياسه على هذه الأطوار التي تمر بها الدولة. وهذه الأحوال التي يمر بها العمران. فالتاريخ يتمرحل عنده بهذه الأطوار - قياساً على صيرورة الدولة - وبهذه الأحوال العمرانية - قياساً على صيرورة العمران.

بهذا التمرحل وحده للتاريخ، تمكن كتابة التاريخ، ويمكن للتاريخ أن يصير علماً. بهذا التمرحل، يظهر بوضوح بطلان النظرة التجريبية التي ترى في حركة التاريخ حركة استمرار وتتابع.

في غياب الاقتصادي في الفكر الخلدوني

ك قد أشرنا في بدايات هذا البحث إلى غياب مفهوم
الاقتصادي في ائبناء النظري الخلدوني، وقلنا إن هذا البناء
يكد يكون قوئاً، في تماسكه الداخلي، على قاعدة غياب هذا
معيوم تدي هو هو نفسه مفهوم نمط الانتاج. والسؤال الذي
يصرح في هذا المجال هو التالي: ما الذي يفسر غياب هذا
معيوم في الفكر الخلدوني؟ ألا يحول هذا الغياب دون طبع
هذا الفكر بطابع مادي؟ كيف يصح تأكيد علمية هذا
الفكر، بينما علمية الفكر تقضي بأن يؤكد الفكر أن
الاقتصادي هو المحدد لكل الاجتماعي في حركته التاريخية
نفسها؟

قد يكون للبعض على هذا السؤال اعتراض هو أن السؤال
قد يتضمن، في صيغته نفسها، إسقاطاً للفكر الماركسي على
الفكر الخلدوني - أو ما يشبه الإسقاط - في شدة هذا، قسراً،

في اتجاه ذلك. كأن المأخذ عليه أنه لم يكن فكراً ماركسياً، حتى قبل أن يكون فكراً ماركسي.

لعل في السؤال ما يثير التباساً، بل لعل فيه ما يسمح بمثل هذا الاعتراض. فلنوضح للقارئ، فكرنا، ولنوضح منهج الذي يعتمد.

في أول سطر من هذا البحث حددنا منهج البحث فقمنا إننا سنقرأ النص الخلدوني في ضوء الفكر المادي. وكثر قراءة محكمة بموقع الفكر الذي به تكون. ولا قراءة إلا من موقع فكري محدد. أما تلك التي قد ندعي أنها من حرج المواقع كلها، فمستحيلة في مبدئها، إلا إذا كانت من موقع المطلق، فكان الله، إذآك، هو القارئ. لكن هذا افتراض نرفضه. ما دام فعل الكتابة فعلاً تاريخياً، وفعل القراءة كذلك. لا إفلات للفكر من أفق الزمان. فيه ترسم ملامحه. يتغير بتغير موقع النظر فيه. كأنه ليس إياه. كأنه ليس بواحد. يتعدد. يتجدد. كلما قرىء يصير. إنه المتخالف في صيرورته. ألا يكون هو هو: هذه صيرورته. وكيئونه ألا يكون جوهرأ، بل أن يكون، دوماً، في علاقة بفكر يستقرئه. بهذه العلاقة وحدها يكون، لا وجود له إلا بها،

ولها الوجود كله . إنها ، بالضبط ، وجوده الزماني ، هذا الذي ليس له غيره .

لكن ، حتى لا تكون القراءة إسقاطاً لفكر على آخر يلغي ما قد يكون بين الفكرين من اختلاف . فيلغي فعل القراءة نفسه ، لا بد للفكر القارئ ، من أن يكون قادراً على أن يفكر الاختلاف فيقرأه . ويكون به قادراً على أن يقيم الحد المعرفي العاصل بينه وبين ما يقرأ . سواء أكان الفكر القارئ فكر اختلاف ، أو قر فكرياً اختلافياً ، حتى لو كان بين القارئ والمقروء من تفكر تماثل ذلك أن التماثل نسبي بينهما . قائم على قاعدة من الاختلاف هي قاعدته المادية نفسها . لذا ، كان تنكر لاختلافي . بالضرورة ، فكراً مادياً ، وكانت القراءة به ممكنة . لا من حيث هي إسقاط لفكر على آخر ، بل من حيث هي . بالعكس . قراءة المختلف ، بفكر مختلف .

أما الفكر التماثلي فعاجز عن أن يفكر الاختلاف . لذا كانت القراءة به باطلة : فإذا قرأ ترائي ، فأنتي المقروء على صورته ، يتعرفه إذ يتعرف وجهه . كالتخلق ينصر في ما خلق ، فتدلّ عليه خليقته ، والفكر ذاك بها يستدلّ عليه . يكرر فعل

الخلق ويصبو إلى فعل هو النموذج في المطلق، يتكرر في كل جديد. إنه الفكر الديني. تسميه الفلاسفة فكراً مثالياً. وهو الرجسيّ بامتياز. يميّز أفكاراً قد تتباين في الظاهر. والمنطق منها واحد، إذا هي ردت إليه. ويظهر في أكثر من شكل. في أن تقول. مثلاً: لا يفهم الإسلام سوى فكر إسلامي. يحطه فكرٍ يختلف عنه. للغرب فكر الغرب، وللشرق فكر الشرق، بل حتى للبنان أيضاً فكره. فكر الأصالة، أو فكر الخصوصية، أي فكر الذات. بالتماثل تكون المعرفة، من داخل: تكررأ به يبقى كلٌّ في أصلته، ويبقى لها. فما الزمان، وما التاريخ سوى حركة هذا التكرار العظيم الذي ربما سماه البعض (هيجل) الشامل، فيه التعرف بعد طول اغتراب. ثم تلتئم الذات بالذات في فكر التماثل. كل جديد هو قديم يتكرر. هكذا يسمح بعض الكتبة لنفسه بأن ينظر في حاضر تاريخنا الاجتماعي وجديده بعين قديم من الفكر هو عنده فكر الداخل - الأصالة - الخصوصية. أو بكلمة. فكر الإسلام الذي هو واحد في تعدده. من حيث هو فكر الذات في وجه فكر الآخر. وما دام التاريخ حركة يتكرر فيها الواحد، من حيث هو الجوهر، فطبيعي أن يكون ذلك المنهج من النظر

متّقا، إذ الجديد يكرّر القديم في وحدة الذات بالذات. إذن، مفتاح معرفة الحاضر هو الماضي، من حيث أن الماضي هو الذات قبل اغترابها في الآخر. والأصالة تقضي بضرورة عودة الذات إلى الذات ضد الآخر. يفكر ابن خلدون يحاول، مثلاً، أن يتسلح بعض الكتبة من أتباع ذلك الفكر الديني، ضد الفكر المادي وكونيته. وفي هذا ما يشهد على أن الحاضر - والصراع الطبقي في الحاضر - هو الذي يفسّر تفسيراً مادياً منهج ذلك الفكر، في حنيه إلى ماضٍ يستحضره، ضد القائم والآتى، فيرى فيه جديداً يتوق إليه، ونموذجاً يسعى إلى تحقيقه، ضد الجديد الفعلي المتولّد في حركة حاضر يتصدّع.

وفي السياسة تأخذ تلك الحركة من التكرار اسم التصالح. فالنقيض متيل النقيض، ولا تناقض في التماثل. إنما وهم منه يولّده إلغاء النقيض الفعلي الذي ليس نقيضاً للقائم إلا بقدر ما هو عنه مختلف. فبالاختلاف يكون التناقض، صراعاً في هدف التغيير. والتغيير هذا، لأنه مادي، لا يكون بالتصالح، بل بتقويض القائم ونظامه. وقياساً على ما سبق نقول: لا يُنقض الطائفي بالطائفي، لا في الفكر ولا في السياسة، بل به

يتعزّز، حتى لو كان نقداً. لا تناقض بين الطائفي والطائفي، حتى لو بدا بينهما تناقض، كالذي يظهر بين هذا الطرف أو ذاك من شتى الأطراف الطائفية في الحرب الأهلية في لبنان، من حين إلى آخر، بحسب تطور التناقض الطبقي الفعلي في هذه الحرب، بين القوى الرجعية الفاشية، وبين القوى لوطنية الديمقراطية لا تناقض بين أطراف متماثلة تتبادل أدوارها من موقع طبقي واحد. لا اختلاف بينها، بل ائتلاف يضعها جميعاً في طرف واحد من التناقض. هو الطرف البرجوازي المسيطر. وهي فيه، على اختلافها الظاهري، بالطائفي واحدة، من حيث أن الطائفي هو الشكل التاريخي المحدد الذي فيه يسيطر ذلك الطرف المسيطر. أما نقيض هذا فليس بطائفي، ولا يمكن له أن يكون كذلك. فلو كان، برغم هذا، كذلك، فمارس نقض البرجوازية ونظام سيطرتها الطبقيّة ممارسة طائفية، لتعطل نقضه. ولانتهى وجوده الطبقي نفسه، من حيث هو نقيض البرجوازية. هذا يعني، بتعبير آخر، أن الطرف الذي هو في التناقض الطبقي القائم نقيض البرجوازية، إنما هو نقيض الطائفي، من حيث هو نقيض البرجوازية. وهو أيضاً هذا النقيض نفسه، من حيث هو،

بالضبط، نقيض الطائفي. أو قل إن نقضه الطائفي، في هذه الشروط التي يوجد فيها البرجوازي في شكله الطائفي الملازم له، يضعه في موقع طبقي هو موقع نقيض البرجوازية. فالتلازم القائم بين الطائفي والبرجوازي هو الذي يحدد التلازم الفعلي بين نقيض هذا ونقيض ذاك.

على قاعدة الاختلاف يقوم التناقض، لأن التناقض مادي. هذا ما يمكن استخلاصه مما سبق. وهذا ما نصل إليه لنؤكد، من جديد، ضرورة النظر في الفكر الخلدوني في ضوء فكر مادي هو فكر اختلافي قادر على قراءة هذا الفكر في تميزه، بوضعه في حدود بيته؛ وفي شروطه التاريخية الخاصة. من موقعه الذي هو هو، في الحاضر، موقع اختلافه، يطرح هذا الفكر على الفكر الخلدوني ذلك السؤال الذي هو وحده قادر على طرحه: لماذا غياب الاقتصادي في فكر هو، في تميزه نفسه، فكر مادي؟ وكيف تستقيم علمية هذا الفكر على قاعدة ذلك الغياب؟

لعل شرط تَمَفُّهُم الاقتصادي أن يتعمم الانتاج السلعي، فينتقل، باستحالة قوة العمل نفسها سلعة، إلى الانتاج الرأسمالي الذي فيه تستقل القيمة بذاتها عن السلع جميعاً،

فتوجد لذاتها مثبته في رأس المال الذي يظهر كشيء، وما هو بشيء، بل علاقة اجتماعية هي، بالضبط، علاقة إنتاج. ليس غريباً أن ينتظر علم الاقتصاد بدايات القرن التاسع عشر حتى يتكون في علم مستقل متميز بتميز موضوعه واستقلاله. وسواء أكان الاقتصادي، موضوع هذا العلم، هو الحاجة، كما في الاقتصاد الكلاسيكي الرجوازي. أو نمط الإنتاج، كما في النقد الماركسي لهذا الاقتصاد. فإن ما يمكن حطه هو أن تمفهم الاقتصادي، في تحده كـموضوع تعلم متميز قائم بذاته. يجد شرطه التاريخي المادي في صعود رأسمالية وتوسعها، من حيث هي نمط الإنتاج المسيطر في حياة الاجتماعية القائمة. هذا يعني، بتعبير آخر. أن تحديد موضع النظري للاقتصادي في الكل الاجتماعي مرتبط. في مكانه نفسه. بتكون الرأسمالية وسيطرتها في هذا الكل. لا لأن الاقتصادي يلعب في هذا النمط من الإنتاج دون غيره دور العامل المسيطر، بالإضافة إلى دوره الطبيعي الذي هو في كل نمط من إنتاج دور العامل المحدد، كما يؤكد بولنتزاس، استناداً إلى التوسير، - فالسيطرة، في رأينا. هي بالعكس دوماً للياسي، مهما اختلفت أشكال ظهوره، من حيث هو

هو الصراع الطبقي، في تحدده بالاقتصادي، (لمزيد من التفصيل حول هذه القضية، بالإمكان الرجوع إلى كتابنا « في التناقض ») - بل ربما لأن الاقتصاد الطبيعي الذي يغلب، في وجه عام، في الأنماط السابقة على الرأسمالية، يسهم في تغييب الاقتصادي. ويجول دور تمنهما النظري. من حيث هو - أي عدم لامتناه عسبي - محكوم بآلية من إعادة الإنتاج هي - بعدة لانتاج بسيطة حتى لا يتوسع فيها، بل تكرر كأنه عكس آلية توسع في إعادة إنتاج رأس المال التي كسرت. ربما لأول مرة في التاريخ، حركة التكرار القدري في إعادة إنتاج خاصة بأنماط الإنتاج السابقة على الرأسمالية. وتحررت لانتاج. وتحررت قواه - لا سيما بفعل الثورة العلمية، وسورة الصناعية - وتؤكد طابعه الاجتماعي التاريخي، فالماضي بالتالي، ضد طابع طبيعي كان له، كقدر غيبي يحكمه. وكان في أساس هذا التحرر كله، ربما كشرط له، تحرر قوة العمل من كل قيد، حتى من قيد الشروط المادية الضرورية للعمل، فاستحالت سلعة تنفرد، دون غيرها من السلع جميعاً، بميزة إنتاج القيمة، في علاقة اجتماعية محددة من الإنتاج هي. بالضبط، العلاقة الرأسمالية. بهذه العلاقة يتحدد

الاقتصادي، وفي شكلها الرأسمالي هذا يتوجد في صفائه النظري .
ومهما يكن من أمر هذه الأسباب أو غيرها مما لم نذكر ،
ومما يضيق عنها إطار هذه الخاتمة لو ذكرنا ، فإن ما يهم
البحث ، في حالة الراهنة ، هو التأكيد على ارتباط الفكر ، حتى
في نشاطه النظري نفسه . بشروطه التاريخية المادية ، ارتباطاً لا
إفلات منه ، مهما شطّ الفكر أو جمع . بل إنه ، حتى في جموحه
هذا ، يؤكد ارتباطه ذاك في أكثر من شكل . فغياب
الاقتصادي ، مثلاً ، في الفكر الخلدوني - وهذا موضوع بحثنا
الآن - لا ينفي عن هذا الفكر طابعه المادي بقدر ما قد
يؤكدده . وما في هذا القول منا لعب لفظي . وما فيه مهارة
جدل . فلو صح أن تمفهم الاقتصادي مشروط بتكوّن نمط
الانتاج الرأسمالي وسيطرته ، فمن الخطأ الفادح أن يُطلب من
هذا الفكر أن ينتج معرفة تحول الشروط المادية نفسها لنشاطه
النظري دون إنتاجها ، ومن الخطأ الفادح أن يُنفي الطابع
المادي عنه بسبب غياب ذلك المفهوم فيه . ولعل ما يقود إلى
الوقوع في مثل هذا الخطأ هو ما يسميه ابن خلدون ، بحسب
تاريخي مادي رهيف ، «الذهول عن تبدل الأحوال بتبدل
الأعصار ومرور الأيام» . إنه ، بالضبط ، تغييب التاريخ في

قراءة الفكر وفي قراءة الواقع أيضاً. وما نظن أن فكراً مادياً متسقاً يرتكب خطأ كهذا. فلئن فعل، فإسقاط لنفسه على فكر خلدوني فيه يتمرأى. وما هو، في هذا، بفكر مادي، حتى لو ادعى المادية، أو الماركسية. أما الفكر المادي، فمن موقع اختلافه. في الحاضر، كفكر ماركسي، يبحث، بل من الضروري أن يبحث عن الطابع المادي للفكر الخلدوني في حيز آخر غير الحضور النظري للاقتصادي في البناء المفهومي للفكر. فالمادية لم تبتدعها الماركسية، ولم تبتدئها. إنها قديمة قدم الفلسفة نفسها، تتجدد في أشكال مختلفة، بتجدد الصراع الدائم بينها وبين المثالية. لا يمكن. إذن، حصرها في الماركسية التي هي فيها شكل تاريخي محدد، لكنها فيه في شكلها المتسق. (وحدها الماركسية هي مادية متسقة). هذا يعني، في تعبير آخر، أن المادية ليست واحدة. فلو كانت كذلك، وكانت هي هي الماركسية، لصح ما قد يزعم بعض المتزمتمين من أن الماركسية هي المقياس بالمطلق، به يُقاس كل فكر، فتختلف درجة ماديته باختلاف قربه من - أو بعده عن - المقياس الذي هو النموذج، كأنه مثال أفلاطوني. يكون الفكر، إذًا، مادياً في حالة واحدة هي الحالة التي

يتطابق فيها مع النموذج. ولا تطابق بين الاثنين إلا على قاعدة
 من وحدة التماثل بينها. إذن، يكون الفكر مادياً إذا كان
 ماركسياً، لأن الفكر الماركسي وحده هو الفكر المادي. أما
 الأفكار الأخرى، لا سيما تلك التي هي سابقة عليه، فغير
 مكتملة في ماديتها، تكتمل فيه إذا تطابقت به فصارت به.
 تُقاس، وكل اختلاف يميزها منه ليس سوى اختلال فيها، أو
 نقصان. هكذا ينزلق ذلك الفكر، بتمنذجه، من موقع فكر
 هو اختلافي لأنه مادي، يفكر الاختلاف فيردّه إلى شروطه
 المادية التي هو بها اختلاف مادي، إلى موقع فكر تماثلي هو
 موقع نقيضه، به ينقلب الاختلاف تماثلاً، بتغييب شروطه
 تلك. لا يمكن لفكر يحكمه منطق التماثل أن يفكر الاختلاف؛
 فمثلن هو فكره، ألغاه. برده إياه تماثلاً، بضرورة المنطق الذي
 يحكمه. على قاعدة مادية هي قاعدة الحركة التاريخية نفسها
 يقوم كل اختلاف، سواء بين فكر وفكر، أو بين واقع
 وواقع. لعل تأويلاً هيجلياً للفكر الماركسي، أو لعل نظراً فيه
 بمنطق التماثل نفسه الذي يحكم الفكر الهيجلي، هو الذي يفسر
 انزلاقه الممكن من موقعه المختلف إلى موقع نقيضه. فزوال
 الاختلاف بين النقيضين، بتأويل هيجلي لوحدة التناقض

بينهما ، من حيث هي وحدة تماثل ، - كما في القول ، مثلاً ، إن
الديالكتيكية الماركسية هي هي الديالكتيكية الهيجلية ، لكن
مقلوبة - هو الذي يسمح بذلك الانزلاق الذي يحول ، تالياً ،
دون رؤية الفكر الخلدوني في تميزه بذاته ، أي في اختلافه .
كفكر مادي ، عن الفكر الماركسي الذي به يُقرأ . نقول هذا
ونؤكد أن تُنظر في الفكر الخلدوني بفكر يحكمه منطق
التماثل . كالفكر الهيجلي مثلاً ، أو كفكر « ماركسي » يحكوم
بمنطق التماثل إياه الذي يحكم الفكر الهيجلي ، بسبب من انزلاقه
إلى موقع هذا الفكر . يقود إلى نتائج تختلف اختلافاً جذرياً
عن النتائج التي قادتنا إليها قراءتنا . (قارن بقراءة هيجلية
كالتّي نجدها ، مثلاً ، في أطروحة ناصيف نصار) . والاختلاف
هذا عائد ، بالطبع ، إلى اختلاف في الفكر الذي به نقرأ . من
هنا أتت ضرورة ألا ننحرف في قراءة الفكر الماركسي ، بما
هو فكر ماديّ متسق ، عن منطقته كفكر اختلافي . حتى لا
نحرف بالفكر الخلدوني نفسه ، في قراءتنا إياه بذاك الفكر ،
عن منطقته كفكر عادي . ومادية هذا لا ينتقص منها اختلافه
عن ذلك . فلا معنى للقول ، مثلاً ، - إلا ، ربما ، في فكر
تماثلي - إن الفكر الخلدوني أقلّ مادية من الفكر الماركسي

الذي له كمال المادية، ولذاك نقصانها. بل ربما يجب القول، بالعكس، إن مادية الفكر الخلدوني تكمن، بالتحديد، في اختلافه عن الفكر الماركسي، من حيث أن هذا الاختلاف هو اختلاف مادي. فاختلاف الشروط التاريخية المادية الخاصة بكل من الاثنين هو الذي يقضي بضرورة وجود اختلاف بينهما. والاختلاف هذا ليس كمياً، ولا معنى له أن يكون كذلك، فالمادية لا تُقاس بدرجات على نموذج من الفكر يجسدها. إنه، بالعكس، اختلاف بنيوي، لأنه مادي في الفكر والمعرفة.

في أفق يتحدد بالقفز من فوق الشروط المادية للفكر، وبتجريده منها، يمكن أن نأخذ على الفكر الخلدوني غياب مفهوم الاقتصادي فيه، فنرفض، بالتالي، أن يكون له طابع مادي، قياساً على فكر نضعه، بتأويل معين، نموذجاً للمادية، هو الفكر الماركسي، ونرفض أيضاً، بهذا الرقص، أن يكون له طابع علمي. لكن هذا الأفق من الفكر ليس بأفق لفكر تاريخي، ولا لفكر مادي؛ وليس، بالتالي، أفقاً لفكر علمي، من شروطه الأساسية أن يكون مادياً، تاريخياً. فكيف نحكم على مادية الفكر الخلدوني، وعلى علميته، بفكر يقتلعه من

شروطه ليضعه فوقها، وينظر فيه من خارج التاريخ، كأنه في فضاء من المطلق؟

بفكر آخر ننظر فيه، هو فكر مادي تاريخي يضعه في أفق شروطه، وينظر فيه من داخل هذه الشروط، وفي علاقة بها. لذا، يمكن القول بدقة إن الفكر الخلدوني فكر مادي بسبب من تساقه مع هذه الشروط نفسها التي تحول دون تفهم الاقتصادي. فغياب هذا المفهوم فيه إنما هو نتيجة لاتساقه هذا الذي هو تأكيد لماديته، والذي يتعكس، في بنائه النظري، في موقع محوري الذي يحتله فيه مفهوم العصبية، وفي تأكيده دور السيطرة الطاعية الذي يعود، بالتالي، إلى الايديولوجي - السياسي في المجتمعات القبلية. فكأن مادية الفكر الخلدوني، في شكلها التاريخي المحدد الذي تظهر فيه في غياب مفهوم الاقتصادي: (من حيث أن غياب هذا المفهوم يدل على اتساق لذلك الفكر مع شروطه المادية، هو تأكيد لماديته)، هي في علاقة عكسية مع الشكل التاريخي المحدد الذي تتحدد فيه مادية الفكر الماركسي: ضور مفهوم الاقتصادي في هذا الفكر، وتأكيد دوره المحدد لكل الاجتماعي. لا في حيز مفهوم الاقتصادي، بل ربما في حيز مفهوم

العصبية، من حيث هو ناظم شبكة المفاهيم العمرانية؛ يمكن البحث عن الطابع المادي للفكر الخلدوني. أما علميته، فلها شكل مادّيته. ولها، بالتالي، كهذه، طابع تاريخي تحدده لتروط نفسها التي تحدد شكل مادّيته. هذا يعني أن من الخطأ وضع نموذج للعلمية، (أو للمادية)، به تُقاس علمية (أو مادّية) كل فكر، كأن فكراً ما (بضمناً هو الماركسي) هو نموذج، فهو المطلق الذي، به، كل ما عداه نسبي.

ليس من فكر هو النموذج، وليس على نموذج ينبي لفكر العلمي. ولئن كانت المعرفة التي ينتجها هذا الفكر نسبية، فهي نسبية، لا بقياسها على مطلق من المعرفة ينتجه فكر - نموذج، بل بضرورة طابعها التاريخي. فعلميتها قائمة في الحدود التي ترسمها شروطها التاريخية المادية، تلك التي هي فيها تُنتج. إن تاريخية المعرفة العلمية هي التي تحول، إذن، دون أن يكون لهذه المعرفة نموذج، أو أن تكون متاحاً لفكر - نموذج. كل فكر محكومٌ بشروطه. حتى في طموحه أن يكون النموذج. يطبعه التاريخ، فيطبع المعرفة التي ينتج.

والشروط التي فيها أنتج الفكر الخلدوني منظومة المعارف التاريخية والعمرانية في «المقدمة»، هي شروط مجتمع قبلي

تَغيبُ فيه علاقاتُ القرابةِ علاقاتِ الإنتاجِ من غير أن تلغيها، بل بها تتحدد في تحديدها العصبية، من حيث هي القوة المحركة للتاريخ، أو قل إنها - أي العصبية - تظهر كذلك في تحددتها هذا الذي هي به أثر من اقتصادي لا حضور له إلا في أثره. ولقد رأينا أن تفهم الاقتصادي في مثل هذا المجتمع ما قبل الرأسمالي أمر يصعب تصور إمكانه. لذا، يمكن القول إن بنية هذا المجتمع هي هي العائق المادي الذي يصطدم به الفكر الخلدوني، في عاجز بنائه النظري عن القبض المعرفي على الاقتصادي، في نشاطه العلمي نفسه، أي في إنتاجه معرفة غلط لسحرك الداخلي للمجتمعات العربية الإسلامية، في تحكم آلية لعصبية م. ولهذا العجز فيه أساس مادي لا ينفي علميته، بل يؤكدها. من حيث هو يدل على حدودها. فعلميته محدودة بحدود مديته. ككل فكر علمي له حدوده التي هو فيها فكر علمي، فإذا تحطأها، أو رُفِعَ إلى المطلق، فقد علميته. هكذا يُفقد الفكر الخلدوني علميته بعض الكتب من متاويله تأويلاً دينياً هو عندهم سلاح في صراع ايديولوجي طبقي راهن ضد الفكر الثوري المادي، فيستنفرون ابن خلدون ضد ماركس، في استنفارهم الشرق ضد الغرب. والذات ضد الآخر،

فيقتلعون منظومة المفاهيم الخلدونية من تربتها التاريخية . فتبدو
صاحبة لكل زمان ومكان، فهي هي فكر الأصالة، والأصالة
هي الأصالة، إسلام هو جوهر يتكرر .

لكن علمية الفكر الخلدوني انبنت ضد فكر غيبي يعي
بالوهم التاريخ، ويلغي بالوهم شروطه . لقد أقام ابن خلدون
في الفكر العربي قاعدة للفكر العلمي، وهياً لهذا الفكر لبناء
التحتي النظري الذي هو ضروري لإقلاعه، وأقلع به في حقل
التاريخ والعمران، فاخترق جدار الفكر الديني إلى فضاء آخر
من المعرفة يرسم جديده في حدود بنية اجناعية قبلية هي التي
كانت قائمة في المغرب في القرن الرابع عشر . ولئن نحن
حاولنا . في هذا البحث . قراءة نص منه بفكر مادي ، فلأن
الفكر المادي قادر . من حيث هو فكر احتلافي ، على تحرير
العلمي فيه من حدود تعوق تطوره ، كفكر مادي متسق
ليست العلاقة التي نُقيمها بين ابن خلدون وماركس علاقة
استبدال لهذا بذاك ، أو لذاك بهذا . إنها ، بالعكس ، علاقة
تاريخية يتحدد فيها الفكر الماركسي كمنقذ للفكر الخلدوني ،
من حيث أن بهذا النقد تتحدد علمية هذا الفكر ، وبه تتقدم
المعرفة .

الملحق

هذه بعض النصوص التي استندنا إليها في دراستنا،
نضعها بين يدي القارئ، للفائدة.

النص الأول

أما بعد فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم
والأجيال وتشد إليه الركب والرحال، وتسمو إلى معرفته
السوق والأعمال، وتتنافس فيه الملوك والأقوال،
وتتساوى في فهمه العلماء والجهال، إذ هو في ظاهره لا
يزيد على أخبار عن الأيام والدول، والسوابق من
القرون الأولى. تنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال،
وتطرف بها الأندية إذا غصها الإحيفال، وتؤدي لنا شأن
الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها
النطاق والنجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم
الإربحال. وحان منهم الزوال. وفي باطنه نظر وتحقيق،

وَتَعْلِيلٌ لِلْكَائِنَاتِ وَمَبَادِيئِهَا دَقِيقٌ، وَعِلْمٌ بِكَيْفِيَّاتِ الْوَقَائِعِ
 وَأَسْبَابِهَا عَمِيقٌ، فَهَوَّ لِذَلِكَ أَصِيلٌ فِي الْحِكْمَةِ عَرِيقٌ،
 وَجَدِيرٌ بَأَن يُعَدَّ فِي عُلُومِهَا وَخَلِيقٌ، وَإِنَّ فُحُولَ الْمُؤَرِّخِينَ
 فِي الْإِسْلَامِ قَدْ اسْتَوْعَبُوا أَخْبَارَ الْأَيَّامِ وَجَمَعُوهَا،
 وَسَطَرُوهَا فِي صَفَحَاتِ الدَّفَائِرِ وَأَوْدَعُوهَا، وَخَلَطَهَا
 الْمُنْتَظِفُونَ بِدَسَائِسَ مِنَ الْبَاطِلِ وَهَمُّوا فِيهَا وَأَبْتَدَعُوهَا،
 وَزَخَّافَ مِنَ الرِّوَايَاتِ الْمُضَعَّفَةِ لَفَقُوهَا وَوَضَعُوهَا،
 وَأَقْتَفَى تِلْكَ الْأَثَارَ الْكَثِيرُ مِمَّنْ بَعْدَهُمْ وَأَتَّبَعُوهَا. وَأَدَّوَهَا
 إِلَيْنَا كَمَا سَمِعُوهَا، وَلَمْ يُلَاحِظُوا أَسْبَابَ الْوَقَائِعِ
 وَالْأَحْوَالِ وَلَمْ يُرَاعُوهَا، وَلَا رَفَضُوا تُرْهَاتِ الْأَحَادِيثِ
 وَلَا دَفَعُوهَا، فَالْتَحْقِيقُ قَلِيلٌ، وَطَرْفُ التَّنْقِيحِ فِي الْعَالِبِ
 قَلِيلٌ، وَالْغَلَطُ وَالْوَهْمُ نَسِيبٌ لِلْأَخْبَارِ وَخَلِيلٌ، وَالتَّقْلِيدُ
 عَرِيقٌ فِي الْأَدَمِيِّينَ وَسَلِيلٌ، وَالتَّطْفُلُ عَلَى الْفُنُونِ عَرِيضٌ
 طَوِيلٌ، وَمَرَعَى الْجَهْلِ بَيْنَ الْأَنَامِ وَخِيمٌ وَبَيْلٌ، وَالْحَقُّ لَا
 يُقَاوِمُ سُلْطَانَهُ، وَالْبَاطِلُ يُقْدَفُ بِشَهَابِ النَّظَرِ شَيْطَانَهُ،
 وَالنَّاقِلُ إِنَّمَا هُوَ يُمْلِي وَيَنْقُلُ، وَالْبَصِيرَةُ تَنْقُدُ الصَّحِيحَ إِذَا
 تَمَقَّلَ، وَالْعِلْمُ يَجْلُو لَهَا صَفَحَاتِ الْقُلُوبِ وَيَصْقُلُ ص ٣-٤

النص الثاني

فَأَنشَأْتُ فِي التَّارِيخِ كِتَابًا، رَفَعْتُ بِهِ عَنَ أَحْوَالِ النَّاشِئَةِ
مِنَ الْأَجْيَالِ حِجَابًا، وَفَصَّلْتُهُ فِي الْأَخْبَارِ وَالْإِعْتِبَارِ بَابًا
بَابًا، وَأَبْدَيْتُ فِيهِ لِأَوَّلِيَةِ الدُّوَلِ وَالْعِمْرَانِ عِلَلًا وَأَسْبَابًا،
وَبَنَيْتُهُ عَلَى أَخْبَارِ الْأُمَمِ الَّذِينَ عَمَرُوا الْمَغْرِبَ فِي هَذِهِ
الْأَعْصَارِ، وَمَلَأُوا أَكْنَافَ الصُّوَاخِي مِنْهُ وَالْأَمْصَارِ. وَمَا
كَانَ لَهُمْ مِنَ الدُّوَلِ الطُّوَالِ أَوْ الْقِصَارِ، وَمَنْ سَلَفَ لَهُمْ مِنَ
الْمُلُوكِ وَالْأَنْصَارِ. وَهَمَّا الْعَرَبُ وَالْبَرْبَرُ، إِذْ هُمَا
الْجِيلَانِ اللَّذَانِ عُرِفَ بِالْمَغْرِبِ مَا وَاهُمَا وَطَالَ فِيهِ عَلَى
الْأَحْقَابِ مَثْوَاهُمَا، حَتَّى لَا يَكَادُ يَتَّصَرُّ فِيهِ مَا عَدَاهُمَا،
وَلَا يَعْرِفُ أَهْلُهُ مِنْ أَجْيَالِ الْأَدَمِيِّينَ سِوَاهُمَا، فَهَدَيْتُ
مِنَاحِيَهُ تَهْدِيًّا، وَقَرَّبْتُهُ لِأَفْهَامِ الْعُلَمَاءِ وَالْخَاصَّةِ تَقْرِيْبًا،
وَسَلَكْتُ فِي تَرْبِيئِهِ وَتَبْوِيئِهِ مَسْلَكَ غَرِيْبًا، وَأَخْتَرَعْتُهُ مِنْ
بَيْنِ الْمَنَاحِي مَذْهَبًا عَجِيْبًا، وَطَرِيقَةً مُبْتَدَعَةً وَأَسْلُوبًا،
وَشَرَحْتُ فِيهِ مِنْ أَحْوَالِ الْعُمْرَانِ وَالْتِمَدُّنِ وَمَا يَعْرِضُ فِي
الْإِجْتِمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ مِنَ الْعَوَارِضِ الذَّاتِيَّةِ مَا يُمْتَعَكَ بِعِلَلِ
الْكَوَائِنِ وَأَسْبَابِهَا، وَيُعْرَفُكَ كَيْفَ دَخَلَ أَهْلُ الدُّوَلِ مِنْ

أَوَابِهَا، حَتَّى تَنْزِعَ مِنَ التَّقْلِيدِ يَدَكَ، وَتَقِفَ عَلَى أَحْوَالِ مَا
قَبْلَكَ مِنَ الْأَيَّامِ وَالْأَجْيَالِ وَمَا بَعْدَكَ وَرَبَّتُهُ عَلَى مُقَدِّمَةِ
وَتَلْتَةِ كُتُبٍ:

الْكِتَابُ الْأَوَّلُ فِي الْعُمَرَانِ وَذِكْرِ مَا يَعْرِضُ فِيهِ مِنْ
الْعَوَارِضِ الذَّائِمَةِ مِنَ الْمُلْكِ وَالسُّلْطَانِ وَالْكَسْبِ
وَالْمَعَاشِ وَالصَّنَائِعِ وَالْعُلُومِ وَمَا لِيذَلِكَ مِنَ الْعِلَلِ
وَالْأَسْبَابِ

الْكِتَابُ الثَّانِي فِي أَخْبَارِ الْعَرَبِ وَأَجْيَالِهِمْ وَدَوْلِهِمْ مُنْذُ
تَبَدُّلِ الْحَقِيقَةِ إِلَى هَذَا الْعَهْدِ وَفِيهِ مِنَ الْإِلْمَاعِ بَعْضُ مَنْ
عَاصَرَهُمْ مِنَ الْأُمَمِ الْمَشَاهِيرِ وَدَوْلِهِمْ مِثْلَ النَّبَطِ
وَالسَّرْيَانِيِّينَ وَالْفُرْسِ وَبَنِي إِسْرَائِيلَ وَالْقُطْبِ وَالْيُونَانِ
وَالرُّومِ وَتُرْكِ وَالْإِفْرَنْجِيَّةِ.

كُتُبُ ثَلَاثُ فِي أَخْبَارِ الْبُرْبُرِ وَمَوَالِيهِمْ مِنْ زَنَاتِهِ
وَذِكْرِ رُبِّيَّتِهِمْ وَحَيَالِهِمْ وَمَا كَانَ بِدِيَارِ الْمَغْرِبِ خَاصَّةً
مَنْ لَمَسَتْ وَسَدُونَ ثُمَّ كَانَتْ الرَّحْلَةَ إِلَى الْمَشْرِقِ
لَا جُنَاءَ عُرْدِهِ، وَقَضَاءَ الْفَرَضِ وَالسُّنَّةِ فِي مَطَافِهِ وَمَزَارِهِ،
وَالْوُقُوفِ عَلَى تَرْتِيبِهِ فِي دَوَائِبِهِ وَأَسْفَارِهِ، فَزِدْتُ مَا نَقَصَ

مِنْ أَخْبَارِ مَلُوكِ الْعَجَمِ بِتِلْكَ الدِّيَارِ، وَدَوَّلِ التَّرِكِ فِيمَا
 مَلَكُوهُ مِنَ الْأَقْطَارِ، وَأَتَبَعْتُ بِهَا مَا كَتَبْتُهُ فِي تِلْكَ
 الْأَسْطَارِ، وَأَدْرَجْتُهَا فِي ذِكْرِ الْمُعَاصِرِينَ لِتِلْكَ الْأَجْيَالِ
 مِنْ أُمَّةِ النُّوَاجِي، وَمَلُوكِ الْأَمْصَارِ وَالضَّوَّاجِي، سَالِكًا
 سَبِيلَ الْإِخْتِصَارِ وَالتَّلْخِصِ، مُفْتَدِيًا بِالْمَرَامِ السَّهْلِ مِنْ
 الْعُويصِ، دَاخِلًا مِنْ بَابِ الْأَسْبَابِ عَلَى الْعُمُومِ إِلَى
 الْإِخْبَارِ عَلَى الْخُصُوصِ فَاسْتَوْعَبَ أَخْبَارَ الْخَلِيقَةِ
 اسْتِيعَابًا، وَذَلَّلَ مِنَ الْحُكْمِ النَّافِرَةَ صِعَابًا، وَأَعْطَى
 لِحَوَادِثِ الدَّوَلِ عِلَلًا وَأَسْبَابًا، فَاصْبَحَ لِلْحِكْمَةِ صَوَانًا،
 وَالتَّارِيخِ جِرَابًا. ص ٦-٧

النص الثالث

اعْلَمَ أَنَّ فَنَّ التَّارِيخِ فَنٌّ عَزِيزٌ الْمَذْهَبِ جَمَّ الْفَوَائِدِ
 شَرِيفُ الْعَايَةِ إِذْ هُوَ يُوقِفُنَا عَلَى أَحْوَالِ الْمَاضِينَ مِنْ
 الْأُمَمِ فِي أَخْلَاقِهِمْ. وَالْأَنْبِيَاءِ فِي سِيرِهِمْ. وَالْمُلُوكِ فِي
 دَوْلِهِمْ وَسِيَاسَتِهِمْ. حَتَّى تَتِمَّ فَايِدَةُ الْاِقْتِدَاءِ فِي ذَلِكَ لِمَنْ
 يَرُومُهُ فِي أَحْوَالِ الدِّينِ وَالدُّنْيَا فَهُوَ مُحْتَجٌّ إِلَى مَاخِذِ

مُتَعَدِّدَةٌ وَمَعَارِفٌ مُتَنَوِّعَةٌ وَحُسْنُ نَظَرٍ وَتَثْبِتٌ يُفْضِيَانِ
 بِصَاحِبَيْهِمَا إِلَى الْحَقِّ وَيُنَكِّبَانِ بِهِ عَنِ الْمَزَلَاتِ
 وَالْمَعَالِطِ لِأَنَّ الْأَخْبَارَ إِذَا اعْتَمِدَ فِيهَا عَلَى مُجَرَّدِ النَّقْلِ
 وَلَمْ تُحْكَمْ أَصُولُ الْعَادَةِ وَقَوَاعِدُ السِّيَاسَةِ وَطَبِيعَةُ الْعُمَرَاءِ
 وَالْأَحْوَالُ فِي الْإِجْتِمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ وَلَا قِيسَ الْغَائِبِ مِنْهَا
 بِالشَّاهِدِ وَالْحَاضِرِ بِالذَّاهِبِ فَرُبَّمَا لَمْ يُؤْمَنْ فِيهَا مِنْ
 الْعُثُورِ وَمَزَلَةِ الْقَدَمِ وَالْحَيْدِ عَنْ جَادَةِ الصِّدْقِ وَكَثِيرًا مَا
 وَقَعَ لِلْمُؤَرِّخِينَ وَالْمُفَسِّرِينَ وَأَيَّمَةِ النَّقْلِ مِنَ الْمَعَالِطِ فِي
 الْحِكَايَاتِ وَالْوُقُوعِ لِاعْتِمَادِهِمْ فِيهَا عَلَى مُجَرَّدِ النَّقْلِ عَثًّا
 أَوْ سَمِينًا وَلَمْ يَغْرِضُوهَا عَلَى أَصُولِهَا وَلَا قَاسُوهَا بِأَشْبَاهِهَا
 وَلَا سَبَرُوهَا بِمَعْيَارِ الْحِكْمَةِ وَالْوُقُوفِ عَلَى طَبَائِعِ
 الْكَائِنَاتِ وَتَحْكِيمِ النَّظَرِ وَالْبَصِيرَةِ فِي الْأَخْبَارِ فَضَلُّوا عَنْ
 الْحَقِّ وَتَاهُوا فِي بَيْدَاءِ الْوَهْمِ وَالْغَلْطِ. ص ٩-١٠

النص الرابع

يَحْتَاجُ صَاحِبُ هَذَا الْفَنِّ إِلَى الْعِلْمِ بِقَوَاعِدِ السِّيَاسَةِ
 وَطَبَائِعِ الْمَوْجُودَاتِ وَأَخْتِلَافِ الْأَسْمِ وَالْبِقَاعِ وَالْأَعْصَارِ

فِي السِّرِّ وَالْأَخْلَاقِ وَالْعَوَائِدِ وَالنَّحْلِ وَالْمَذَاهِبِ وَسَائِرِ
 الْأَحْوَالِ وَالْإِحَاطَةِ بِالْحَاضِرِ مِنْ ذَلِكَ وَمُمَاثَلَةِ مَا بَيْنَهُ
 وَبَيْنَ الْعَائِبِ مِنَ الْوَفَاقِ أَوْ بَوْنِ مَا بَيْنَهُمَا مِنَ الْخِلَافِ
 وَتَعْلِيلِ الْمُتَّفَقِ مِنْهَا وَالْمُخْتَلِفِ وَالْقِيَامِ عَلَى أَصُولِ
 آدَوُلٍ وَتَمَلُّسٍ وَمُنَادَىءٍ طُورَهَا وَأَسْبَابِ حُدُوثِهَا وَدَوَاعِي
 كَوْنِهَا وَخَوْبِ نِقَاطِهَا بِهَا وَأَخْبَارِهِمْ حَتَّى يَكُونَ مُسْتَوْعِبًا
 لَا مَسَّ كَلِّ حَرِيءٍ وَحَيْثُ يَعْرِضُ خَبْرَ الْمُنْقُولِ عَلَى مَا
 عَدَهُ مِنْ تَقْوَعِدٍ وَأَصُولِ قِيَانٍ وَأَفْقَها وَجَرَى عَلَى
 نَتْمِهَا كَرِّ صَحِيحًا وَإِلَّا زَيْفَهُ وَأَسْتَغْنَى عَنْهُ. ص ٢٨

النص الخامس

حَقِيقَةُ التَّأْرِيخِ أَنَّهُ خَبْرٌ عَنِ الْاجْتِمَاعِ الْإِنْسَانِيِّ الَّذِي
 هُوَ عُمْرَانُ الْعَالَمِ وَمَا يَعْرِضُ لِطَبِيعَةِ ذَلِكَ الْعُمْرَانِ مِنْ
 الْأَحْوَالِ مِثْلِ التَّوَحُّشِ وَالتَّنَاسُلِ وَالْعَصَبِيَّاتِ وَأَصْنَافِ
 التَّغَلُّبَاتِ لِلْبَشَرِ بَعْضِهِمْ عَلَى بَعْضٍ وَمَا يَنْشَأُ عَنْ ذَلِكَ مِنْ
 الْمُلْكِ وَالْأَدْوَالِ وَمَرَاتِبِهَا وَمَا يَنْتَجِلُهُ الْبَشَرُ بِأَعْمَالِهِمْ
 وَمَسَاعِيهِمْ مِنَ الْكَسْبِ وَالْمَعَاشِ وَالْعُلُومِ وَالصَّنَائِعِ

وسائر ما يحدث من ذلك العُمران بطبيعته من الأحوال .
ص ٣٥

النص السادس

وَمَنْ الْأَسْبَابَ الْمُقْتَضِيَةَ لَهُ (أَيَ لِلْكَذِبِ
فِي الْخَبْرِ) أَيْضاً وَهِيَ سَابِقَةٌ عَلَى حَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ
الْجَهْلُ بِطَبَائِعِ الْأَحْوَالِ فِي الْعُمُرَانِ فَإِنَّ كُلَّ
حَادِثٍ مِنَ الْخَوَادِثِ ذَاتاً كَانَتْ أَوْ فِعْلاً لَا بُدَّ لَهُ مِنَ
السَّمْعِ عَارِفاً بِطَبَائِعِ الْخَوَادِثِ وَالْأَحْوَالِ فِي تَوْجُودِ
وَمُقْتَضِيَاتِهَا أَعَانَهُ ذَلِكَ فِي تَمْحِصِ الْخَبْرِ عَلَى تَسِيرِ
الصِّدْقِ مِنَ الْكُذْبِ وَهَذَا أُبْلَغُ فِي التَّمْحِصِ مِنْ كُلِّ وَجْهِ
يَعْرَضُ وَكَثِيراً مَا يَعْرَضُ لِلْسَّامِعِينَ قَبْلَ أَنْ يَحْدُثَ
الْمُسْتَحِيلَةَ وَيَنْقَلِبُونَهَا وَتَوَثَّرَ عَنْهُمْ كَمَا نَقَلَهُ لِمَعْرُودِيٍّ
فِي حَدِيثِ مَدِينَةِ التُّحَاسِ وَأَنَّهَا مَدِينَةٌ كُلُّ بَنَاتِهَا تُحَاسِرُ
بِصَحْرَاءِ سِجْلِمَاسَةَ ظَنِرَ بِهَا مُوسَى بْنِ نُصَيْرٍ فِي غَزْوَتِهِ إِلَى
السَّمْعَرِبِ وَأَنَّهَا مُعَلَّقَةٌ الْأَبْوَابِ وَأَنَّ الصَّاحِدَ إِلَيْهَا مِنْ
أَسْوَارِهَا إِذَا أُشْرِفَ عَلَى الْخَائِطِ صَفَّقَ وَرَمَى بِنَفْسِهِ فَلَا

يُرْجَعُ آخِرَ الدُّهْرِ فِي حَدِيثِ مُسْتَحِيلِ عَادَةً مِنْ خُرَافَاتِ
الْقُصَاصِ وَصَحْرَاءِ سَجِلْمَاسَةَ قَدْ نَفَضَهَا الرُّكَّابُ وَالْأَدِلَاءُ
وَلَمْ يَقِفُوا لِهَذِهِ الْمَدِينَةِ عَلَى خَبَرٍ ثُمَّ إِنَّ هَذِهِ الْأَحْوَالَ
الَّتِي ذَكَرُوا عَنْهَا كُلَّهَا مُسْتَحِيلٌ عَادَةً مُنَافٍ لِلْأُمُورِ
الطَّبِيعِيَّةِ فِي بِنَاءِ الْمُدُنِ وَآخِطَاطِهَا وَأَنَّ الْمَعَادِينَ غَايَةَ
الْمَوْجُودِ مِنْهَا أَنْ يُصْرَفَ فِي الْآنِيَةِ وَالْخُرْتَى (١) وَأَمَّا
تَشْيِيدُ مَدِينَةٍ مِنْهَا فَكَمَا تَرَاهُ مِنْ الْإِسْتِحَالَةِ وَالْبُعْدِ وَأَمثالُ
ذَلِكَ كَثِيرَةٌ وَتَمْحِصُهُ إِنَّمَا هُوَ بِمَعْرِفَةِ طَبَائِعِ الْعُمَرَانِ
وَهُوَ أَحْسَنُ الْوَجُوهِ وَأَوْثَقُهَا فِي تَمْحِصِ الْأَخْبَارِ وَتَمْيِيزِ
صِدْقِهَا مِنْ كَذِبِهَا وَهُوَ سَابِقٌ عَلَى التَّمْحِصِ بِتَعْدِيلِ
الرُّوَاةِ وَلَا يُرْجَعُ إِلَى تَعْدِيلِ الرُّوَاةِ حَتَّى يُعْلَمَ أَنَّ ذَلِكَ
الْخَبَرَ فِي نَفْسِهِ مُمَكِّنٌ أَوْ مُمْتَنِعٌ وَأَمَّا إِذَا كَانَ مُسْتَحِيلًا فَلَا
فَائِدَةَ لِلنَّظَرِ فِي التَّعْدِيلِ وَالتَّجْرِيحِ وَلَقَدْ عَدَّ أَهْلُ النَّظَرِ
مِنَ الْمَطَاعِينَ فِي الْخَبَرِ اسْتِحَالَةَ مَدْلُولِ اللَّفْظِ وَتَأْوِيلَهُ بِمَا
لَا يَقْبَلُهُ الْعَقْلُ وَإِنَّمَا كَانَ التَّعْدِيلُ وَالتَّجْرِيحُ هُوَ الْمَعْتَبَرُ

(١) الخرتى، بالضم، أُنثى البيت.

فِي صِحَّةِ الْأَخْبَارِ الشَّرْعِيَّةِ لِأَنَّ مُعْظَمَهَا تَكَالِيفُ إِنْشَائِيَّةٌ
 أَوْجِبَ الشَّارِعُ الْعَمَلَ بِهَا حَتَّى حَصَلَ الظَّنُّ بِصِدْقِهَا وَسَبِيلُ
 صِحَّةِ الظَّنِّ الثِّقَةُ بِالرِّوَاةِ بِالْعَدَالَةِ وَالضَّبْطِ. وَأَمَّا الْأَخْبَارُ
 عَنِ الْوَأَقِعَاتِ فَلَا بُدَّ فِي صِدْقِهَا وَصِحَّتِهَا مِنْ أَعْتِبَارِ
 الْمُطَابَقَةِ فَلِذَلِكَ وَجِبَ أَنْ يُنظَرَ فِي إِمْكَانِ وَقُوعِهِ وَصَارَ
 فِيهَا ذَلِكَ أَهَمُّ مِنَ التَّعْدِيلِ وَمُقَدِّمًا عَلَيْهِ إِذْ فَائِدَةُ الْإِنْشَاءِ
 مُقْتَبَسَةٌ مِنْهُ فَقَطْ وَفَائِدَةُ الْخَبَرِ مِنْهُ وَمِنْ الْخَارِجِ بِالْمُطَابَقَةِ
 وَإِذَا كَانَ ذَلِكَ فَالْقَانُونَ فِي تَمْيِيزِ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ فِي
 الْأَخْبَارِ بِالْإِمْكَانِ وَالْإِسْتِحَالَةِ أَنْ نَنْظُرَ فِي الْاجْتِمَاعِ
 الْبَشَرِيِّ الَّذِي هُوَ الْعُمْرَانُ وَتَمْيِيزِ مَا يَلْحَقُهُ مِنَ الْأَحْوَالِ
 لِذَاتِهِ وَبِمُقْتَضَى طَبْعِهِ وَمَا يَكُونُ عَارِضًا لَا يُعْتَدُّ بِهِ وَمَا لَا
 يُمْكِنُ أَنْ يَعْرِضَ لَهُ وَإِذَا فَعَلْنَا ذَلِكَ كَانَ ذَلِكَ لَنَا قَانُونًا فِي
 تَمْيِيزِ الْحَقِّ مِنَ الْبَاطِلِ فِي الْأَخْبَارِ وَالصِّدْقِ مِنَ الْكُذْبِ
 بَوَاجِهِ بُرْهَانِيٍّ لَا مَدْخَلَ لِلشَّكِّ فِيهِ وَحِينَئِذٍ فَإِذَا سَمِعْنَا عَنْ
 شَيْءٍ مِنَ الْأَحْوَالِ الْوَأَقِعَةِ فِي الْعُمْرَانِ عَلِمْنَا مَا نَحْكُمُ
 بِقَبُولِهِ مِمَّا نَحْكُمُ بِتَرْيِيفِهِ وَكَانَ ذَلِكَ لَنَا مَعْيَارًا صَحِيحًا
 يَتَخَرَّى بِهِ الْمُؤَرِّخُونَ طَرِيقَ الصِّدْقِ وَالصَّوَابِ فِيمَا

يُنْقَلُونَهُ وَهَذَا هُوَ عَرَضُ هَذَا الْكِتَابِ الْأَوَّلِ مِنْ تَأْلِيلِنَا....

ص ٣٥ - ٣٨

النص السابع

كَأَنَّ هَذَا عِلْمٌ مُسْتَقِلٌّ بِنَفْسِهِ فَإِنَّهُ ذُو مَوْضُوعٍ وَهُوَ
الْعُمْرَانُ الْبَشَرِيُّ وَالْإِجْتِمَاعُ الْإِنْسَانِيُّ وَذُو مَسَائِلٍ وَهِيَ
بَيَانُ مَا يَلْحَقُهُ مِنَ الْعَوَارِضِ وَالْأَحْوَالِ لِذَاتِهِ وَاحِدَةً بَعْدَ
أُخْرَى وَهَذَا شَأْنُ كُلِّ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ وَضَعِيًّا كَانَ أَوْ
عَقْلِيًّا. وَاعْلَمْ أَنَّ الْكَلَامَ فِي هَذَا الْعَرَضِ مُسْتَحْدَثٌ
الصَّنْعَةُ غَرِيبٌ النَّزْعَةُ عَزِيزٌ الْفَائِدَةُ أَعْتَرَّ عَلَيْهِ الْبَحْثُ
وَأَدَّى إِلَيْهِ الْعَوَاصُ وَلَيْسَ مِنْ عِلْمِ الْخِطَابَةِ إِنَّمَا هُوَ الْأَقْوَالُ
الْمُقْتَبَعَةُ النَّافِعَةُ فِي اسْتِمَالَةِ الْجُمْهُورِ إِلَى رَأْيٍ أَوْ صَدِّهِمْ
عَنْهُ وَلَا هُوَ أَيْضًا مِنْ عِلْمِ السِّيَاسَةِ الْمَدِينِيَّةِ إِذْ السِّيَاسَةُ
الْمَدِينِيَّةُ هِيَ تَدْبِيرُ الْمَنْزِلِ أَوْ الْمَدِينَةِ بِمَا يَجِبُ
بِمُقْتَضَى الْأَخْلَاقِ وَالْحِكْمَةِ لِيَحْمَلَ الْجُمْهُورُ عَلَى مِنْهَاجٍ
يَكُونُ فِيهِ حِفْظُ النَّوْعِ وَبِقَاوُهُ فَقَدْ خَالَفَ مَوْضُوعُهُ مَوْضُوعَ
هَذَيْنِ الْفَنَيْنِ اللَّذَيْنِ رَبَّمَا يُشَابِهَانِهِ وَكَأَنَّهُ عِلْمٌ مُسْتَنْبَطٌ

النَّسَاءَ وَالْعُمَرَى لَمْ أَقِفْ عَلَى الْكَلَامِ فِي مَنَحَاهُ لِأَحَدٍ مِنَ
 الْخَلِيفَةِ مَا أَدْرِي الْغَفْلَتِهِمْ عَنْ ذَلِكَ وَلَيْسَ الظَّنُّ بِهِمْ أَوْ
 لِعَلَّهُمْ كَتَبُوا فِي هَذَا الْغَرَضِ وَاسْتَوْفَوْهُ وَلَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا
 فَالْعُلُومُ كَثِيرَةٌ وَالْحُكَمَاءُ فِي أُمَّمِ النَّوْعِ الْإِنْسَانِيِّ مُتَعَدِّدُونَ
 وَمَا لَمْ يَصِلْ إِلَيْنَا مِنَ الْعُلُومِ أَكْثَرُ مِمَّا وَصَلَ فَأَيُّنَ عُلُومِ
 الْفُرْسِ الَّتِي أَمَرَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِمَحْوِهَا عِنْدَ الْفَتْحِ
 وَأَيُّنَ عُلُومِ الْكِلْدَانِيِّينَ وَالسَّرْيَانِيِّينَ وَأَهْلِ بَابِلَ وَمَا ظَهَرَ
 عَلَيْهِمْ مِنْ آثَارِهَا وَنَتَائِجِهَا وَأَيُّنَ عُلُومِ الْقَبْطِ وَمَنْ قَبْلَهُمْ
 وَإِنَّمَا وَصَلَ إِلَيْنَا عُلُومُ أُمَّةٍ وَاحِدَةٍ وَهِيَ يُونَانَ خَاصَّةً لِكَلْفِ
 السَّامُونِ بِإِخْرَاجِهَا مِنْ لُغَتِهِمْ وَأَقْبَادِرِهِ عَلَى ذَلِكَ بِكَثْرَةِ
 السُّتُوحِمْ وَبَذْلِ الْأَمْوَالِ فِيهَا وَلَمْ نَقِفْ عَلَى شَيْءٍ مِنْ
 عُلُومِ غَيْرِهِمْ وَإِذَا كَانَتْ كُلُّ حَقِيقَةٍ مُتَعَلِّقَةً طَبِيعِيَّةً يَصْلُحُ
 أَنْ يُحْتَجَّ عَمَّا يُعْرِضُ لَهَا مِنَ الْعَوَارِضِ لِذَاتِهَا وَجَبَ أَنْ
 يَكُونَ رَاعِيًا كُلِّ مَفْهُومٍ وَحَقِيقَةٍ عِلْمٍ مِنَ الْعُلُومِ يَخْصُهُ
 لِكِنْ نَحْكُمُهُ لِعُلْمِهِمْ إِنَّمَا لَاحِظُوا فِي ذَلِكَ الْعِنَايَةَ
 بِالنِّسْرَتِ وَهِيَ سِتْرُ ثَمَرَتِهِ فِي الْأَخْبَارِ فَقَطُّ كَمَا رَأَيْتَ وَإِنْ
 كَانَتْ نَسْمَةً فِي ذَاتِهَا وَفِي أَحْصَانِهَا شَرِيفَةً لَكِنْ ثَمَرَتُهُ

تَصَحِيحُ الْأَخْبَارِ وَهِيَ ضَعِيفَةٌ فَلِهَذَا هَجَرُوهُ وَاللَّهُ أَعْلَمُ وَمَا
أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. وَهَذَا الْفَنُ الَّذِي لَنَا النَّظَرُ
فِيهِ نَجِدُ مِنْهُ مَسَائِلَ تَجْرِي بِالْعَرَضِ لِأَهْلِ الْعُلُومِ فِي
رَأْيِهِنَّ عُلُومُهُمْ وَهِيَ مِنْ جِنْسِ مَسَائِلِهِ بِالْمَوْضُوعِ
وَالطَّلَبِ مِثْلَ مَا يَذْكُرُهُ الْحُكَمَاءُ وَالْعُلَمَاءُ فِي إِثْبَاتِ النَّبُوَّةِ
مِنْ أَنَّ الْبَشَرَ مُتَعَاوِنُونَ فِي وُجُودِهِمْ فَيَحْتَاجُونَ فِيهِ إِلَى
الْحَاكِمِ وَالْوَارِعِ وَمِثْلَ مَا يُذَكَّرُ فِي أَصُولِ الْفِقْهِ فِي بَابِ
إِثْبَاتِ اللَّغَاتِ أَنَّ النَّاسَ مُحْتَاجُونَ إِلَى الْعِبَارَةِ عَنِ
الْمَقَاصِدِ بِطَبِيعَةِ التَّعَاوُنِ وَالْإِجْتِمَاعِ وَتَيَانِ الْعِبَارَاتِ
أَخْفَ وَمِثْلَ مَا يَذْكُرُهُ الْفُقَهَاءُ فِي تَعْلِيلِ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ
بِالْمَقَاصِدِ فِي أَنَّ الزَّنَا لِلْأَنْسَابِ مُفْسِدٌ لِلنَّوْعِ وَأَنَّ الْقَتْلَ
أَيْضًا مُفْسِدٌ لِلنَّوْعِ وَأَنَّ الظُّلْمَ مُؤَذِّنٌ بِخَرَابِ الْعُمْرَانِ
الْمُفْضِي لِفَسَادِ النَّوْعِ وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنْ سَائِرِ الْمَقَاصِدِ
الشَّرْعِيَّةِ فِي الْأَحْكَامِ فَإِنَّهَا كُلُّهَا مَبْنِيَّةٌ عَلَى الْمُحَافَظَةِ عَلَى
الْعُمْرَانِ فَكَانَ لَهَا النَّظَرُ فِيمَا يَعْضُ لَهْ وَهُوَ ظَاهِرٌ مِنْ
كَلَامِنَا هَذَا فِي هَذِهِ الْمَسَائِلِ الْمُمْتَلَةِ وَكَذَلِكَ أَيْضًا يَقَعُ
إِنَّا الْقَلِيلُ مِنْ مَسَائِلِهِ فِي كَلِمَاتٍ مُتَفَرِّقَةٍ لِحُكَمَاءِ الْخَلِيفَةِ

بِالْمَوَاعِظِ وَكَأَنَّهُ حَوْمٌ عَلَى الْغَرَضِ وَلَمْ يُصَادِفْهُ وَلَا
تَحَقَّقَ قَصْدَهُ وَلَا اسْتَوْفَى مَسَائِلَهُ وَنَحْنُ الْهَمْنَا اللَّهُ إِلَى ذَلِكَ
إِلْهَامًا وَأَعَثَرْنَا عَلَى عِلْمٍ جَعَلْنَا بَيْنَ نُكْرَةٍ وَجَهِيئَةٍ خَبْرَةً فَإِنْ
كُنْتُ قَدْ اسْتَوْفَيْتُ مَسَائِلَهُ وَمَيَّزْتُ عَنْ سَائِرِ الصَّنَائِعِ
أَنْظَارَهُ وَأَنْحَاءَهُ فَتَوَفَّقُ مِنْ اللَّهِ وَهِدَايَةَ وَإِنْ فَاتَنِي شَيْءٌ فِي
إِحْصَائِهِ وَأَشْتَبَهْتُ بغيرِهِ فَلِلنَّاطِرِ الْمُحَقِّقِ إِصْلَاحُهُ وَلِي
الْفَضْلُ لِأَنِّي نَهَجْتُ لَهُ السَّبِيلَ وَأَوْضَحْتُ لَهُ الطَّرِيقَ....
ص ٣٨ - ٤٠

النص الثامن

نُبِّينُ فِي هَذَا الْكِتَابِ مَا يُعْرَضُ لِلْبَشَرِ فِي اجْتِمَاعِهِمْ
مِنْ أَحْوَالِ الْعُمُرَانِ فِي الْمُلْكِ وَالْكَسْبِ وَالْعُلُومِ
وَالصَّنَائِعِ بِوُجُوهِ بُرْهَانِيَّةٍ يَتَضَحُّ بِهَا التَّحْقِيقُ فِي مَعَارِفِ
الْخَاصَّةِ وَالْعَامَّةِ وَتَنْدَفِعُ بِهَا الْأَوْهَامُ وَتُرْفَعُ الشُّكُوكُ
وَنَقُولُ لَهَا كَانَ الْإِنْسَانُ مُتَمَيِّزًا عَنْ سَائِرِ الْحَيَوَانَاتِ
بِخَوَاصِّ اخْتَصَّ بِهَا فَمِنْهَا الْعُلُومُ وَالصَّنَائِعُ الَّتِي هِيَ نَتِيجَةُ
الْفِكْرِ الَّذِي تَمَيَّزَ بِهِ عَنِ الْحَيَوَانَاتِ وَشَرَفَ بِوَصْفِهِ عَلَى
الْمَخْلُوقَاتِ وَمِنْهَا الْحَاجَةُ إِلَى الْحَكْمِ الْوَازِعِ وَالسُّلْطَانِ

الْقَاهِرِ إِذْ لَا يُمَكِّنُ وُجُودَهُ دُونَ ذَلِكَ مِنْ بَيْنِ الْحَيَوَانَاتِ
 كُلِّهَا إِلَّا مَا يُقَالُ عَنِ النَّحْلِ وَالْجَرَادِ وَهَذِهِ وَإِنْ كَانَ لَهَا
 مِثْلُ ذَلِكَ فَبَطْرِيْقِ الْهَامِي لَا بِفِكْرِ وَرَوِيَّةٍ وَمِنْهَا السَّعْيُ فِي
 الْمَعَاشِ وَالْإِعْتِمَالُ فِي تَحْصِيلِهِ مِنْ وُجُوهِهِ وَأَكْتِسَابِ
 أَسْبَابِهِ لِمَا جَعَلَ اللَّهُ فِيهِ مِنَ الْإِفْتِقَارِ إِلَى الْغَدَاءِ فِي حَيَاتِهِ
 وَبَقَائِهِ وَهَدَاهُ إِلَى التَّمَسُّكِ وَطَلَبِهِ قَالَ تَعَالَى أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ
 خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى وَمِنْهَا الْعُمْرَانُ وَهُوَ التَّسَاكُنُ وَالْتَنَزُّلُ فِي
 مِصْرٍ أَوْ جِلَّةٍ لِلْأَنْسِ بِالْعَشِيرِ وَأَقْنِصَاءِ الْحَاجَاتِ لِمَا فِي
 طَبَاعِهِمْ مِنَ التَّعَاوُنِ عَلَى الْمَعَاشِ كَمَا نُبَيِّنُهُ وَمِنْ هَدَى
 الْعُمْرَانِ مَا يَكُونُ بَدْوِيًّا وَهُوَ الَّذِي يَكُونُ فِي الصَّوْحِيِّ
 وَفِي الْجِبَالِ وَفِي الْجَلَلِ السَّمْتَجَعَةِ فِي الْقِفَارِ وَأَطْرَفِ
 الرَّمَالِ وَمِنْهُ مَا يَكُونُ حَضْرِيًّا وَهُوَ الَّذِي بِالْأَمْصَارِ
 وَالْقُرَى وَالْمُدُنِ وَالْمَدَرِ لِلْإِعْتِصَامِ بِهَا وَالتَّحْصُنِ
 بِجُدْرَانِهَا وَلَهُ فِي كُلِّ هَذِهِ الْأَحْوَالِ أُمُورٌ تَعْرُضُ مِنْ حَيْثُ
 الْإِجْتِمَاعِ عَرُوضًا ذَاتِيًّا لَهُ فَلَا جَرَمَ أَنْ حَصَرَ الْكَلَامُ فِي هَذَا
 الْكِتَابِ فِي سِتَّةِ أَبْوَابٍ. الْأَوَّلُ فِي الْعُمْرَانِ الْبَشَرِيِّ عَلَى
 الْجُمْلَةِ وَأَصْنَافِهِ وَقِسْطِهِ مِنَ الْأَرْضِ. وَالثَّانِي فِي الْعُمْرَانِ

الْبَدَوِيَّ وَذَكَرَ الْقَبَائِلَ وَالْأُمَمَ الْوَحْشِيَّةَ. وَالثَّالِثِ فِي
 الدُّوَلِ وَالْخِلَافَةِ وَالْمُلْكِ وَذَكَرَ الْمَرَاتِبَ السُّلْطَانِيَّةَ.
 وَالرَّابِعِ فِي الْعُمَرَانِ الْحَضَرِيِّ وَالْبُلْدَانَ وَالْأَمْصَارَ.
 وَالْخَامِسِ فِي الصَّنَائِعِ وَالْمَعَاشِ وَالْكَسْبِ وَوُجُوهِهِ.
 وَالسَّادِسِ فِي الْعُلُومِ وَآكْتِسَابِهَا وَتَعَلُّمِهَا. وَقَدْ قَدِّمْتُ
 الْعُمَرَانَ الْبَدَوِيَّ لِأَنَّهُ سَابِقٌ عَلَى جَمِيعِهَا كَمَا نُبَيِّنُ لَكَ بَعْدُ
 وَكَذَا تَقْدِيمُ الْمَلِكِ عَلَى الْبُلْدَانِ وَالْأَمْصَارِ وَأَمَّا تَقْدِيمُ
 الْمَعَاشِ فَلِأَنَّ الْمَعَاشَ ضَرُورِيٌّ طَبِيعِيٌّ وَتَعَلُّمُ الْعِلْمِ
 كَمَا لِي أَوْ حَاجِيٌّ وَالطَّبِيعِيُّ أَقْدَمُ مِنَ الْكَمَا لِي وَجَعَلْتُ
 الصَّنَائِعَ مَعَ الْكَسْبِ لِأَنَّهَا مِنْهُ بِبَعْضِ الْوُجُوهِ وَمِنْ حَيْثُ
 الْعُمَرَانُ كَمَا نُبَيِّنُ لَكَ بَعْدُ وَاللَّهُ الْمَوْفِقُ لِلصَّوَابِ
 وَالْمُعِينُ عَلَيْهِ. ص ٤٠-٤١

فهرس

٥	مقدمة
٧	١ - في موضوع « المقدمة »
١١	٢ - التاريخ بين مفهومين
٢١	٣ - في السببية التاريخية
٢٧	٤ - في موضوع التاريخ
٣٣	٥ - في علمية الفكر الخلدوني
		٦ - القفزة العلمية للفكر الخلدوني
٤٥	في حقل الفكر الاجتماعي
٦٧	٧ - القفزة العلمية للفكر الخلدوني في حقل الفكر التاريخي
٨٧	٨ - تحليل مثال
١٠١	٩ - مقياس النقد الاجتماعي
١٠٩	الخاتمة
١٢٧	ملحق
١٢٧	النص الأول
١٢٩	النص الثاني
١٣١	النص الثالث
١٣٣	النص الرابع
١٣٣	النص الخامس
١٣٤	النص السادس
١٣٧	النص السابع
١٤١	النص الثامن