بحوث ودراسات

وحدة "المقدمة" وبنيتها العميقة

أبو يعرب المرزوقي*

تمهيد:

تدرك كل عين فاحصة أن وحدة كتاب "المقدمة" لابن خلدون تنطوي على إشكال، سواء في الوحدة المعنوية، أي: وحدة العلم الذي تتكلم عليه، أو الوحدة المادية؛ أي: نسبة ما ورد فيها من مضامين إلى مطالبها النظرية. هذا فضلا عن بعض التداخل بين المضامين والأغراض. والمعلوم أن معرفة الجواب الخلدوني أمر بدهي لا يحتاج إلى سؤال وبحث؛ لأن ابن خلدون حدد مبدأ وحدة الموضوع، ومبدأ ترتيب المسائل، ومبدأ وحدة الغاية النظرية التي يسعى إلى تحقيقها المصنف، وذلك في نص صريح ختم به الفصل الأول من الكتاب الأول من التاريخ أو المقدمة، وزاده توكيدا في الخاتمة.

لكن هذه الأمر البدهي لا يكفي، وبالذات لبداهته. والمبادئ الثلاثة التي ذكرها ابن خلدون مبادئ مضاعفة:

1. فمبدأ الوحدة المعنوية لموضوع العلم الجديد هو: تصور الإنسان، ومسائله مستنتجة من خاصياته بتفصيل معلل تعليلا يؤسس لتبويب المسائل دون ترتيب، ودون أن تكون الخاصيات منسوبة صراحة إلى المقوم النوعي الذي ساد في التعريف المعلوم في الفكر الفلسفي المتقدم عليه.

2. ومبدأ ترتيب المسائل التي يعالجها العلم، وهو يتضمن تحديد تجانس المسائل الوظيفي في العمران، وجهات تعلقها بما يقيم الوجود الإنساني، أعني: الضروري والحاجي

* أستاذ الفلسفة اليونانية والعربية في جامعة تونس الأولى، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية.
abouyaareb@yahoo.com

والكمالي، مع إشارة إلى معيار الجمع بين المسائل التي يعالجها بعض الأبواب ولا سيما البابان الأخيران.

3. ومبدأ النظرية الخالصة: وهو التمييز بين علم العمران لذاته، وهو ذو مسائل شريفة، ثم علم العمران بوصفه أداة للنقد التاريخي أو تصحيح الأخبار، دون الإشارة إلى أي المطلبين، بحكم ما ورد من العلم في المقدمة: أهو أحدهما أو كلاهما، وبأي ترتيب، إن سلمنا باختلاف هيئة العلم عند النظر إليه بالمقصدين.

ولسنا نزعم، في الكلام على وحدة المقدمة المعنوية، أن ابن خلدون قد كانت قدرته التأليفية دون الواجب. كما أننا لا نزعم في كلامنا على الوحدة المادية أن في متن العمل بعض المنحولات عليه. كل ما في الأمر أننا ندعي أن النظر في المقدمة ذو مستويات أربعة لا بد من الفصل بينها، وتحريرها من الخلط بين مطالبها؛ حتى ندرك أعماق المشروع الخلدوني،[1] فنستطيع البناء عليه ومواصلته كما طلب منا المؤلف في خاتمة عمله. فالنظر في المقدمة قد جمع أربعة مستويات على النحو الآتي:

1. ما فوق النظرية: تأسيس علمية فن التاريخ بنقله من ظاهره (=أدب) إلى باطنه (=علم)، وتأسيسه على العلم الجديد الذي سماه ابن خلدون بعلم العمران البشري والاجتماع الإنساني. والتأسيس لا يكون بقول ينتسب إلى العلم نفسه، أعني: النظرية المبتكرة، بل هو ينتسب إلى ما بعد النظرية، أو إلى نظرية من قوة ثانية، وذلك هو القول الذي يفتتح به ابن خلدون مقدمته في الخطبة، ومقدمة المقدمة، وفي المقدمة الأولى من

(1) فليس من قصور المبدعين أن يكون إبداعهم في تدفقه الأول حائلا دون التنظيم الصناعي للمبدعات. فهي تخرج من ذهن صاحبها بدفق وانبجاس لا يقف عنده أي جهد للروية التنظيمية، التي هي في العادة ثمرة العودات المتوالية على العمل من صاحبه أولا، ومن المدرسة الفكرية التي تولت مهمة التطوير. وقد يكون التطوير أحيانا قلبا للمشروع رأسا على عقب، دون أن يُعد ذلك خروجا عن القصد الأول للمبدع الذي يبقى له الفضل الأول والأخير.

الباب الأول، فضلا عن القسم النقدي الذي يبني عليه نظرية المعرفة في الباب السادس من المقدمة.[2]

2. النظرية المقصودة بالذات من تأليف المقدمة: علم العمران (لذاته، أو لوظيفته في تصحيح الأخبار، أو من المنظورين، سواء اتحدا أو اختلفا). وهذا هو العلم الجديد الذي يعده ابن خلدون من إبداعه،[3] الذي ما تزال طبيعته مجهولة لتردد قرائه المحدثين في تسميته خلال إسقاطهم تسميات العلوم الحديثة عليه فبعضهم يعده بداية علم الاجتماع،

(2) ما كان يمكن لابن خلدون أن يبدع علم العمران أساسا لنقل التاريخ من ظاهره إلى باطنه من دون أمرين ينتجان عن انتسابه إلى الفكر الأشعري:
الأول: هو استبدال نظرية أفعال العباد المخلوقة لهم بنظرية أفعالهم المكتسبة دون خلق منهم.
والثاني: هو استبدال نظرية الضرورة السببية الفلسفية بنظرية مجاري العادات دون نفي للانتظام.
فمن دون نفي حرية الإنسان الخالقة للأفعال يمتنع القول بانتظام سلوك البشر فيكون البحث في قوانين تنتظم بها هذه الأفعال ممتنعا. وإذن، فالنظرية الاعتزالية تتنافى وكل إمكانية لتأسيس علم السلوك الإنساني، المحدد لقوانين كلية، اللهم إلا إذا رددنا مفهوم الخلق إلى نظرية الطبائع. ولهذه العلة عد الفلاسفة العلوم العملية من جنس مختلف تماما عن العلوم النظرية. ومع ذلك فهم عندما يحاولون تأسيس العلوم العملية يضطرون إلى نظرية الطبائع في التاريخ الطبيعي. والنظرية الفلسفية القائلة بالضرورة السببية نجدها عند التعمق هي أيضا حائلة دون العلم عامة، فضلا عن العلم الإنساني. فلو كانت السببية ضرورية بإطلاق لما كان يمكن استثناء الإنسان منها، ولاستحال وضع نظريات علمية مختلفة؛ إذ يكون الفكر –وهو ظاهرة طبيعية– خاضعا للضرورة السببية، فتكون المعرفة مجرد تَرَاء، ويكون الفكر مرآة لا يستطيع افتراض غير ما يتراءى عليه. فكيف له عندئذ أن يضع نظريات معرفية؟ وهبنا سلمنا بأن الاختلاف بين المناظر Perspectives في الترائي هو الذي يعلل النظريات المختلفة فسيبقى سؤال تاريخية المعرفة: كيف يمكن فهمه والمناظر واحدة لم تتغير؟ وفي الحقيقة فإن الفلاسفة يكاد علمهم يؤول إلى هذا المنظور: فعندهم أن العلم يكفي فيه الحقائق الأولية وهي تراء للعالم في العقل ثم المنطق لاستنتاج كل الحقائق الثانوية؛ أي المستنتجة أو النظرية في مقابل الأولى التي هي بدهيات ضرورية ولا حاجة إلى التجربة. أما القول بمجرى العادات فهو لا ينفي الانتظام، ومع ذلك فهو يعده من الوقعات التي لا تعلم إلا بشهادة التجربة، فتكون التجربة أمرا جوهريا للمعرفة، واكتشاف القوانين بدلا من الاكتفاء باستنتاجها من الحقائق الأولية المزعومة وهي في الحقيقة تجارب غفلة عن العالم.

(3) ابن خلدون. **المقدمة**، ص66: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاما وأعثرنا على علم جعلنا سِن بكره وجُهينةَ خَبَرِه، فإن كنتُ استوفيتُ مسائلَه وميزْتُ سائع الصناع وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية. وإن فاتني شيء في إحصائه، واشتبهت بغيره مسائله، فللناظر المحقق إصلاحه، ولي الفضل لأني نهجت له السبيل وأوضحت له الطريق والله يهدي بنوره من يشاء.".

والبعض الآخر يسميه علم الحضارة، وآخرون ينفون الأمرين ويعدونه إرهاصات في فلسفة التاريخ.

3. ما دون النظرية المقصودة بالذات أو النظريات الفرعية: العلوم التي تتفرع عن علم العمران لتدرس مقوماته المتمايزة رغم التداخل بينها في تقويمها له: كعلم الاقتصاد، وعلم التربية، وعلم السياسة، وعلم الثقافة الرمزية إلخ. وهذه العلوم الفرعية متعددة، ومن ثم فهي غير العلم الواحد الذي ينتظم به عقدها ويحاول ابن خلدون تأسيسه، فتكون هذه العلوم فروعا منه أو علوما جزئية، هي في نسبتها إليه كالعلوم الجزئية في الفلسفة التقليدية في نسبتها إلى علم ما بعد الطبيعة.

4. تطبيقات هذه العلوم الفرعية في نقد الأخبار التاريخية وتصحيحها، أو تحليل الظاهرات العمرانية وعلاجها، أي: تطبيق نظريات علم العمران على أمثلة تاريخية. لكن ابن خلدون يطبق تارة نظرية العمران ككل، مثل: تفسير التمييز بين سلوك البدو وسلوك الحضر، مميزا بين الأخلاق في العمران البدوي (مثال العباسة) والعمران الحضري؛ وهو يطبق طورا قوانين الديموغرافيا (مثل الكلام في أعداد جيش بني إسرائيل) أو قوانين السياسة (مثل تفسير نكبة البرامكة)، إلخ.

فكانت المقدمة من ثم متعددة الأغراض مختلطتها. وإذن فهي تحتاج إلى الفصل بين مستوياتها فصلا دقيقا، يمكن من فهم الحبكة النظرية، التي حددت معالم الثورة الخلدونية في المجال الجديد الذي فتحه للعقل البشري، بأن جعل فن التاريخ –الذي هو الأداة الأساسية في علوم الملة التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج التاريخي– مادة للفكر، الذي سيحولها إلى فن فلسفي، دون أن يزعم أنها علم، نظير الأداة الأساسية في العلوم اليونانية التي تستند كلها بلا استثناء إلى العلاج المنطقي، التي جعلها أرسطو فنا فلسفيا دون أن يزعم أنها علم.

فالعمل الخلدوني بدأ بما بعد النظرية، عندما طلب تأسيس نسبة التاريخ إلى الحكمة، بما يمكن أن نطلق عليه اسم: "نقل فن التاريخ من جنس فن الأدب إلى جنس فن الفلسفة". ثم أردف ذلك بالنظرية التي تجعل ذلك ممكنا. وخلال ذلك قدم نماذج من

علاجات تستند إلى علوم تتفرع عن هذا العلم مثل: الاقتصاد، والسياسة، والتربية، إلخ، مضمنا ذلك كله أمثلة ضربها على انطباق نظرياته التي استمدها من تاريخ العمران الإسلامي. فكان هذان العنصران الأخيران (علاج علوم العمران الجزئية والتطبيق) مصدر الاستطراد الذي يمكن أن يستغنى عنه، رغم كونه يكاد يتجاوز نصف المقدمة من حيث الكم. والأخطر من ذلك كله، أن الاستطراد خلال التمثيل أصبح بما بلغت إليه نسبته مع العلاج العلمي المقصود بالذات مصدرا لأخطاء تأويلية خطيرة، حالت دون الكثير من الدارسين وفهم طبيعية المشروع الخلدوني.

فضرب الأمثلة الواردة في المقدمة جعل البعض يتصور نظرية صاحبها مستندة إلى منهج استقرائي، ظنا منه أن الأمثلة ليست للتوضيح، بل هي أعيان مستقرأة. وبذلك انقلب التوضيح المتأخر عن تأسيس العلم إلى سند مقدم عليه، فلم تعد أمثلة ابن خلدون أمثلة توضيحية تبين مدلول نظرياته، بل أصبحت أعيانا استقرائية تستمد منها النظرية بالتعميم المخل، كما تصور المرحوم عبد الرحمن بدوي،[4] وكل الذين يبالغون في دور تجربة ابن خلدون السياسية في نظرياته العمرانية أو في الكلام على منهجه الواقعي.

كما أن الاستطرادات بدت لمن لا يميز بين مستويات النظرية الخلدونية وكأنها جزء أصيل منها، فعد عرض ابن خلدون لعلوم عصره جزءا من علمه الجديد، في حين أن ما ورد في هذه العروض لا يرقى حتى إلى تاريخ الأفكار فضلا عن اعتباره من علم اجتماع العلم. وحتى بعض مداخلات ابن خلدون مجادلا آراء العلماء في العلوم التي عرضها من حيث هو فيلسوف، أو متكلم، أو فقيه، أو لغوي، أو مؤرخ إلخ، فإنها ليست من أغراض

(4) يقول عبد الرحمن بدوي: "إن ابن خلدون أراد أن ينظر في العمران البشري، فلماذا اقتصر نظره على المجتمع الإسلامي إذن؟ وكيف يحق له أن يستخرج قوانين عامة تنطبق على العمران كله إذا اقتصر على شواهد من تاريخ محدود ومجتمع معلوم." انظر مقاله: **ابن خلدون وأرسطو**، الوارد في أعمال مهرجان ابن خلدون القاهرة 2-6 يناير 1962، ص161. وهو يضيف أن ابن خلدون لو استقرأ العمران في مصر لغير كل نظرياته، ظنا منه أن المقدمة استقرائية وليست استنتاجية، وغفلة عن كون ابن خلدون قد عاش في مصر أكثر من عشرين سنة، ولم يغير البنية النظرية للمقدمة، رغم إضافة عناصر مضمونية لم تكن موجودة قبل مقامه في مصر.

علم العمران، ولا حتى من أغراض التاريخ؛ لأنها من مسائل العلم المعروض، وليست من مسائل علمه أو تاريخه.

سنطلب وحدة المقدمة وبنيتها بالبحث في المسألتين التاليتين: إشكالية وحدة المقدمة المعنوية والمادية، والسبل الممكنة لعلاج مسألة وحدة المقدمة.

المسألة الأولى: وحدة المقدمة المعنوية والمادية:

من المعلوم أن المقدمة محاولة لتأسيس كتابة التاريخ كتابة نقدية، تصحح الأخبار فتبدو مدخلا تمهيديا، ومن ثم ففيها عينة نموذجية من تصحيح الأخبار، أوكتابة التاريخ كتابة نقدية. وكل العينة مستمدة من التاريخ الإسلامي، حتى وإن كان بعضها يتكلم في أحداث غير إسلامية مروية بمنظور المؤرخ الإسلامي. وهي-كذلك- تأسيس لعلم جديد يحدد شروط هذه الكتابة النقدية؛ شروطها المنهجية والأداتية، فتكون بمعنى العلم المؤسس للتاريخ عملا؛ أي حدثا في التاريخ، وعلما؛ أي خبرا عن أحداث التاريخ. ومن ثم فالتمهيد التأسيسي ذو بعدين، فهو علم أنطولوجية موضوع التاريخ الذي سماه ابن خلدون عمرانا(=عمل التاريخ)، وعلم ابستمولوجية التاريخ التي سماها تصحيح الخبر (=علم التاريخ). ويوحد بين الوجهين مفهوم فلسفة التاريخ التي ترد العينات المضروبة أمثلة من انطباق النظرية العمرانية؛ بغرض التحقق منها، وليست مادة استقرائية بنيت عليها النظرية.

فماذا يمكن أن يكون في هاتين الحالتين:

مبدأ وحدة موضوع العلم الجديد، الجامع بين الأنطولوجيا (طبيعة الموضوع) والإبتسمولوجيا (طبيعة علمه)، ومبدأ تبويب المصنف، إذا عددناه متضمنا أهم مسائل علمه الجديد، رغم أن ابن خلدون يسلم بأنه لم يستوف المسائل، واكتفى ببعضها معتبرا تعيين موضع العلم كافيا لجعل الأجيال الخالفة قادرة على مواصلة المهمة؟[5] وكيف يكون

(5) ابن خلدون. **المقدمة**، خاتمة الكتاب ص1169: "وقد كدنا نخرج عن الغرض، ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي (موضوعه) هو طبيعة العمران وما يعرض له. وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاء له. ولعل من يأتي بعدنا، ممن يؤيده الله

هذا العلم مختلفا عن علم السياسة المدنية (ولا هو أيضا 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)، ومع ذلك تشتق وحدته من تصور الإنسان؟

لكن هل الوحدة المقصودة مشتقة من مفهوم الإنسان حقا، أعني: كما يتصوره الفلاسفة على ما قد يبدو من مدخل الباب الأول؟ أم إن ابن خلدون يؤسسها على مفهوم للإنسان مغاير للتعريف الفلسفي؛ لأنه أضاف إلى الإنسان محددا أساسيا هو "من حيث الاجتماع"، أعني: ضمنيا، وليس "من حيث الطبيعة"؟ ألسنا نفهم هذا الفرق في ضوء المقابلة بين السياسة "بمقتضى الأخلاق والحكمة"، والسياسة "من حيث الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم كما يخبر عنه التاريخ." فيكون التحديد الجديد للإنسان انفصالا عن التاريخ الطبيعي، وانحيازا إلى التاريخ الحضاري، لا سيما وهو يرجعه إلى مفهوم الإستخلاف في دلالاته الأربع؟[6]

وبذلك، نجدنا أمام تراكب المبدأين المحددين لوحدة المصنف معنويا وماديا:

1. مبدأ وحدة وجهي العلم: أعني علم العمران منظورا إليه لذاته، ومنظورا إليه من حيث هو علم مساعد؛ فمن حيث هو علم لذاته، يكون علم العمران: علم منظومة العلوم التي تدرس الظاهرات العمرانية دون أن يكون موضوعه إحدى هذه الظاهرات. لكن ذلك لا يكفي لأداء دور الأداة التي يصحح بها الخبر التاريخي، فلا يمكن له أن يحقق ذلك إلا بمنظومة العلوم التي هو نظام عقدها. فما يساعد المؤرخ ليس علم العمران الكلي وحده، أو نظام عقد العلوم التي موضوعاتها مقومات العمران، بل لا بد من القوانين التي تكتشفها علومه الجزئية، التي تدرس هذه المقومات أعني محددي صورته؛ أي: السلطة الزمانية أو علم السياسة، والسلطة الروحانية أو علم التربية، ومحددي مادته؛ أي

بفكر صحيح وعلم مبين، يغوص في مسائله على أكثر مما كتبنا. فليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم، وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئا فشيئا إلى أن يكمل، والله يعلم وأنتم لا تعلمون."

(6) المرزوقي، أبو يعرب *Ibn Khaldun's epistemological and axiological paradoxes*, تونس: الدار العربية للكتاب، 2006م.

أسباب المعاش أو الإنتاج المادي وأسباب التآنس أو الإنتاج الثقافي، وجدل محددي العلاقة بين صورة العمران ومادته اللتين اجتمعتا من حيث دورهما المحدد للعمران.

2. ومبدأ وحدة وجهي المصنف: فلمبدأ وحدة الكتاب وجهان كذلك: أولهما يحدد المضمون، والثاني: يرتب عناصره. فأما الوجه الذي يحدد المضمون فهو "خواص الإنسان المميزة له من حيث الاجتماع"؛ وأما الوجه الذي يرتب عناصر المضمون فهو "توجيه" ما لأجله كان العمران من شروط قيام الوجود الإنساني؛ أعني: جهة الضروري؛ أي التساكن؛ للتعاون من أجل الرزق والحماية، وجهة الحاجي، وجهة الكمالي؛ أي: التساكن؛ من أجل الذوق والرعاية. فمفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع" يحدد العناصر التي يتقوم بها العمران، الذي هو موضوع العلم، وينتج بالتبعية تحديد مسائل علمه في ذاتها، ومن حيث دور قوانين الظاهرة العمرانية الأداتي في نقد الخبر وتصحيحه. أما رتب جهات الشروط التي يتقوم بها الوجود الإنساني فتحدد مراتب هذه العناصر في الظهور التكويني خلال تاريخ أي جماعة، ومن ثم فهي ترتب المسائل بحسب توالي الضروري والحاجي والكمالي من الشروط العمرانية في الوجود الإنساني. لكن التدقيق في دلالة هذين المبدأين يدفعنا إلى طلب مبدأ أبعد غورا؛ لأنه يمكننا من تمييز المسائل المعالجة بدقة علمية أكبر، فنكتشف التبويب العلمي الأوضح لخطة كتاب "المقدمة".

مضمون "المقدمة" بمقتضى المبدأ الأول: هل مفهوم "الإنسان بمقتضى ما يعرض لأحواله من أمور من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا"[7] المعلن هو مفهومه المحدد للقسمة

(7) المؤولون العجلون لا ينتبهون إلى أن العروض الذاتي يتعلق بالأحوال في الاجتماع وليس بذات الإنسان. فما يعرض للأحوال في الاجتماع عروضا ذاتيا يعرض لأحوال الإنسان وليس لذات الإنسان، ومن ثم فهو ليس مما يعرض للإنسان عروضا ذاتيا فيكون من جنس ما يحصل له من حيث انتسابه إلى التاريخ الطبيعي؛ أعني: موضوع علم الأحياء، بل عروض عرضي ينتسب إلى التاريخ الحضاري. إنما الأمر يتعلق بالتاريخ الحضاري؛ أي: ما يحدث للإنسان في التاريخ، من حيث هو كائن حضاري، وليس من حيث هو كائن بيولوجي. والكائن البيولوجي يحتاج إلى الحضارة رغم كونها في حد معين تصبح داء قاتلا، لذلك فالخصائص التي يذكرها ابن خلدون موضوعا لعلم العمران ليست خصائص بيولوجية أو نفسيه، بل هي عمرانية: العلوم والحكم، والصنائع، والتساكن من أجل التآنس واقتضاء الحاجات. ومن الملاحظات المثيرة للاهتمام علاقة هذه المسألة بما ينسبه ابن خلدون للحضارة من ضرر على الإنسان، من حيث هو طبيعي، فهي قد تصل حدا من التأثير في أحوال الإنسان يفسد ذاته، أي: قواه من حيث هو كائن بيولوجي له صفات المستخلف، أو ما يسميه ابن خلدون بحب التأله والرئاسة الفطرية أو الحرية. الحضارة هي إذن ما يحصل من التساكن والتنازل من محددات للأحرار المتساكنين والمتنازلين الذين لهم ذوات بيولوجية لا بد من الحفاظ على قواها، وشرطه: أن يعامل الإنسان

التي نجدها في العلمين: علم "عمل التاريخ" وعلم "علم التاريخ"؟ وإليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الأول: "لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها[8] ... وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضا ذاتيا انحصر الكلام في..."[9]

مضمون "المقدمة" بمقتضى المبدأ الثاني: هل رتب الشروط تقتضي القسمة التي نجدها في المقدمة أم أن الترتيب مضاعف خمس مرات؛ أعني: في كلا العمرانين: البدوي والحضري، كلا على حدة، ثم في تفاعلهما في الاتجاهين؛ أي: في أثر العمران البدوي في العمران الحضري، وفي أثر العمران الحضري في العمران البدوي، ثم في مبدأ وحدة العناصر الأربعة التي هي في العنصرين الحدين وتفاعلهما،كما في باب العمران على الجملة؟ إليك كيف يصوغ ابن خلدون المبدأ الثاني: "وقد قدمت العمران البدوي؛ لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد. وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار. وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي، وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي. وجعلت الصنائع من الكسب؛ لأنه منه ببعض الوجوه، ومن حيث العمران كما نبين لك بعد."[10]

وابن خلدون يعلل في نص المبدأ الثاني ترتيب المسائل كما يعلل التمييز بين وحداتها. وقد علل الترتيب في ثلاث مراحل: 1. مرحلة المقدم المطلق، وهو العمران البدوي ثم مرحلتي الترتيبين النسبيين أعني 2. تقديم الملك على البلدان 3. تقديم المعاش على العلوم، وكان يمكن أن يعلل تقديم الملك والبلدان على المعاش والعلوم، لكنه لم يفعل، وقد

من حيث هو مستخلف، سواء تحددت شروط هذه المعاملة بالعقل (السياسة العقلية)، أو بالشرع (الساسية الشرعية)، أو بالجمع بينهما؛ لأنهما لا يختلفان إلا بنظرية أصل قيم السياسة وليس بها؛ فالقيم واحدة لكن العقل ينسبها إلى اجتهاد الإنسان العاقل، والنقل ينسبها اجتهاد الإنسان المؤمن.

(8) يذكر ثلاث خاصيات في ترتيب مغاير لما ورد في المقدمة هي: العلوم، والحكم، والصناعات. وهي جميعا ثمرة الخاصية الرابعة التي هي التساكن والتنازل أو العمران، وتستهدف غايتين هما: التآنس، واقتضاء الحاجات.

(9) ابن خلدون. **المقدمة**، ص67-68.

(10) المرجع السابق، ص68.

يكون سكت عنه لأنه يبدو من تحصيل الحاصل المضمر في الترتيبين النسبيين. أما تعليل توحيد المضمونات فيخص مسألة وضع الصناعات مع المعاش، ولم يعلل مسألة وضع الآداب والتربية مع العلوم، لكن أهم ما يلفت الانتباه هو عدم ذكر مضمون الباب الأول، أو العمران على الجملة، الذي كان من المفروض أن يكون مقدما عليها جميعا فلا تكون هذه المنزلة للعمران البدوي.

وهذه الملاحظة اللافتة هي التي تعلل في نظرنا اعتبار الباب الأول شاملا لنوعي العمران، فيكون معنى "على الجملة" هو الواحد المشترك بين النوعين، ومن ثم فهو لا يقبل الترتيب؛ لأنه الأول والأخير، أو لكونه مشروطا في كل المسائل؛ أي: إن العمران البدوي والعمران الحضري كلاهما خاضع لمحددات العمران على الجملة. وبذلك، يصح ما قاله ابن خلدون على تقديم العمران البدوي، فهو الأول بالقياس إلى كل المسائل، بما في ذلك العمران على الجملة، الذي لا يوجد له دور إلا بوصفه شرط العمران بشرط ظهور شكله الأول.

المسألة الجوهرية:

كيف قلب ابن خلدون العلاقة بين النظري والعملي في حد الإنسان الفلسفي؟ فلم يعد "تصور الإنسان" من حيث هو "حيوان عاقل" محدد الخاصيات العملية للإنسان من حيث هو "حيوان مدني"، بل صار مفهوم "الإنسان من حيث الاجتماع (ما يترتب على التساكن للتآنس)" و" الإنسان من حيث العمران (ما يترتب على التساكن للتعاون)"[11] هما المقدمان على الحيوان العاقل، رغم أن العلاج لا بد فيه من دور؛ لما يحصل من تلازم هاتين الصفتين؛ أعني: الحيوانية التي تكون فيها العاقلية غاية وصورة، والعاقلية التي تكون

(11) ثنائية التسمية لموضوع العلم الجديد ليس إذن وليد الصدفة، بل هو غائر في أعماق المقومات الأساسية لهذا الموضوع. فهو التساكن للتآنس (اجتماع)، وذلك هو مستوى الغاية الأساسية للوجود الإنساني، أو الذوق وهو التساكن للتعاون أو التعايش (عمران)، وذلك هو مستوى الأداة الأساسية للوجود الإنساني، أو الرزق. وهدف السلطان على التساكن للتعاون هو تنظيم حياة الإنسان المادية وهو أصل الوجه المادي من صورة العمران أو السلطة السياسية وهدف السلطان على التساكن للتآنس هو تنظيم حياة الإنسان الروحية وهو أصل الوجه الرمزي من صورة العمران أو السلطة الروحية أو التربوية. لذلك فليس من الصدفة أن تكون بداية المقدمة همها الأساسي مشكل الرزق، وغاتيها همها الأساسي مشكل الذوق.

فيها الحيوانية بداية ومادة. فصار العملي متقدما على النظري، والعرضي على الذاتي، أو التاريخي على الطبيعي؟ وقد أنتج هذا التقديم –وإن بصورة ضمنية لم يصرح بها ابن خلدون– تقديم الإرادة على العقل، وأصبح النظري نفسه يقدم فيه بعده الإنتاجي على النظري الخالص، حتى إنه عرف العقل بوصفه نظام تقنيات وصنائع –بالأساس–[12] تابعا للعقل العملي، الذي هو نظام خطط وسلط بالأساس. كما أنتج نقلة ثورية قطعت نهائيا مع النفس والمنزل نموذجين لصورة العمران ومادته؛ لتستعيض عنهما بأمرين بين النفوس وبين المنازل:

الأمر الأول: هو صراع الإرادات على المنزلة في سلم السلطة والمهابة، وعلى طبيعة الغايات التي تحدد شرعية انتظام الحياة الجماعية الانتظام الذي يقتضيه الاجتماع؛ أي التآنس من أجل الذوق والسلطان الروحاني عليه وبه.

(12) التعريف الخلدوني للنظر والعقل بالسببية الذريعية: **المقدمة**، الباب السادس، فصل في أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر ص838–840: "فمنها (الأفعال) منتظم ومرتب، وهي الأفعال البشرية. ومنها غير منتظم ولا مرتب، وهي أفعال الحيوانات غير البشر. وذلك الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو بالوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطن بسببه أو علته أو شرطه وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانيا عنها ولا يمكن إيقاع المتقدم متأخرا ولا المتأخر متقدما. وذلك المبدأ قد يكون له مبدأ آخر من تلك المبادئ لا يوجد إلا متأخرا عنه، وقد يرتقي ذلك أو ينتهي. فإذا انتهى إلى آخر المبادئ في مرتبتين، أو ثلاث، أو أزيد، وشرع في العمل الذي يوجد به ذلك الشيء بدأ بالمبدأ الأخير الذي انتهى إليه الفكر فكان أول عمله ثم تبع ما بعده إلى آخر المسببات التي كانت أول فكرته.... وأما الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل؛ إذ الحيوانات إنما تدرك بالحواس ومدركاتها متفرقة خلية من الربط؛ لأنه لا يكون إلا بالفكر. ولما كانت الحواس المعتبرة في علام الكائنات هي المنتظمة وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر. واستولت افعال البشر على عالم الحوادث بما فيه، فكان كله في طاعته وتسخره، وهذا هو معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إِنِي جَاعِلٌ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةً", فهذا الفكر هو الخاصية البشرية التي تميز بها البشر عن غيره من الحيوان. وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته".

والأمر الثاني: هو صراع الإرادات على علامات الأدوات في سلم الثروة والجاه، وعلى طبيعة الأدوات، التي تحدد فاعلية انتظام الحياة الجماعية التي يقتضيها العمران؛ أي: التعاون من أجل الرزق والسلطان الزماني عليه وبه.

لقد قلب ابن خلدون العلاقة بين فقه الظاهر وفقه الباطن في مفهوم الإنسان السياسي، مزيلا الفرق بينه وبين الديني؛ إذ يسعيان إلى تحقيق معاني الإنسانية، كما يشير إليها في نظرية التربية التحررية التي تمثل غاية العمران السوي. فقد قدم الوازع الذاتي على الوازع الأجنبي في العمران السوي؛ بسبب ما للوازع الأجنبي من إفساد على ما للإنسان من معان الإنسانية التي له، من حيث الاجتماع التي هي المدافعة والرئاسة الطبيعية للإنسان، فبات التربوي والسياسي تحرريين بالأساس.

النقلة من نموذج السلطة الخارجية، روحية كانت أو زمانية، إلى نموذج العقدين: العقلي[13] والشرعي[14] يجعل الكلام في العصبية، بمعناها المستقل عن أصل قيامها بدورها الموجب، من سوء الفهم الذي أفسد قراءات الفكر الخلدوني السائدة.

وعلينا الآن أن نبحث مسألة وحدة "المقدمة" المادية، بعد أن نظرنا في وحدتها المعنوية بتحليل المبدأين المتعلقين بتحديد المضمون وترتيبه. ويعتمد بحثنا في مسألة الوحدة المادية على ثلاث ملاحظات: كيفية، وكمية، وفلسفية.

وتتعلق الملاحظة الفلسفية بضرورة الجمع بين القسم المحدد للقطب الثاني من شرط الشروط في المشروع الخلدوني، قصدت: الموقف النقدي من مبدأ الفكر الفلسفي المطلق؛ أي: مبدأ التطابق بين المنطق العقلي والوجود، وهو الشرط الذي يكمل الموقف النقدي من مبدأ الفكر النقلي؛ أي: مبدأ التطابق بين المنطق التاريخي والوجود. والمعلوم أن القطب الثاني لا يبرز البروز الكافي؛ لأنه يأتي في الباب السادس بصورة عرضية خلال الكلام عن المنطق والفلسفة.

(13) بين الحاكم والمحكوم بتوسط حساب المصالح الدنيوية: طاعة مقابل تحقيق مصالح.
(14) بين الحاكم والمحكوم بتوسط حساب المصالح الأخروية بالإضافة إلى الدنيوية: طاعة مقابل إرضاء الله وتحقيق المصالح.

الملاحظة الكيفية: وتبدو ملاحظة إيجابية: فالمقدمة أو الكتاب الأول من كتاب العبر يمكن أن تعد خزينة معلومات، لذلك فكل المختصين في علوم الملة، سواء أكانت نقلية أم عقلية يمكن أن يجدوا فيه مادة للقول، لكن أليس ذلك أمرا يفقد العمل وحدته الموضوعية فيجعله من جنس الموسوعات؟ وهل يمكن القبول بما تمثله محاولات دراسة فكر ابن خلدون من منطلق أحد العلوم المنسوبة إليه، التي يسعى أصحاب القراءات إلى رد كل فكره إليها، حتى ولو اقتضى ذلك إضفاء وحدة متكلفة لا تحقق المطلوب؟ أليس تعدد التأويلات الممكنة دليلا على فقدان العمل للوحدة التي يتصف بها علم من العلوم، إذا كان قد بلغ مرحلة النضج العلمي؟

الملاحظة الكمية:[15] وتبدو حادة مما ورد في الملاحظة الكيفية؛ فعدم التناسب بين الأبواب أمر لا يمكن أن يغفله القارئ النابه، ودون التعرض إلى مسألة المضمون الواحد في المقدمة، مع أن عدم التوازن الكمي بين الأبواب لا يعد دليلا كافيا على انخرام ما في بنية العمل، فيقتضي التساؤل عن مدى انتساب الكثير من المضمون إلى المشروع الواحد الذي يعلنه المؤلف، ويتجلى عدم التوازن بالصورة التالية:

الباب الأول: في العمران على الجملة: من ص74 إلى ص209، فيكون مجموع صفحاته 136 صفحة.

الباب الثاني: في العمران البدوي: من ص210 إلى ص270، فيكون عدد صفحاته 71 صفحة.

الباب الثالث: في الدول: الصفحات: 271-608، فيكون عدد صفحاته 338 صفحة.

الباب الرابع: في العمران الحضري: الصفحات: 609-677، فيكون عدد صفحاته 69 صفحة.

(15)ابن خلدون. **المقدمة**، بيروت: دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، 1967.

الباب الخامس: في المعاش والصنائع: الصفحات 678 إلى 768، فيكون عدد صفحاته 91 صفحة.

الباب السادس: في العلوم والتعليم: الصفحات 769-1169، فيكون عدد صفحاته 401 صفحة.

المدخل والخاتمة:

يتضمن خطبة الكتاب من ص1 إلى ص11، ومقدمة المقدمة من ص12 إلى ص56. ويمكن أن نضيف إليهما خاتمة الكتاب، صفحة واحدة، والمقدمة الأولى: من الباب الأول من ص69 إلى ص73، فيكون عدد صفحاته 62 صفحة. ولما كانت خطبة الكتاب متضمنة التعريف الثوري لعلم التاريخ سلبا، بالانتساب إلى ما يماثل جنس الأدب، وإيجابا بالانتساب إلى الحكمة، بمعنى الحكمة النظرية أو العلم، وليس بمعنى الحكمة العملية، فإن عدها جزءا من الكتاب وليست مجرد خطبة يجعل القسم الأول مضاهيا كميا لمعدل مقدار الأبواب عندما نخلصها مما نعده ليس منها.

وبين أن الكتاب بهذه المعطيات الإحصائية فاقد للتوازن الكمي، فيحتاج إلى تحليل يعيد النظر في التبويب، أو على الأقل يحدد المسائل المتعددة في بعض الأبواب، حتى وإن كانت متقاربة الغرض. وأول ملاحظة كمية تظهر أن المقدمة تنقسم إلى مجموعتين، كل منهما ذات ثلاثة أبواب، إذا ما استثنينا مؤقتا المدخل: خطبة، ومقدمة، وخاتمة. لكن إحدى المجموعتين أبوابها طويلة، والأخرى أبوابها قصيرة. وإذا عددنا معدل طول الأبواب القصيرة معيارا للحجم الأقصى، وطول المدخل معيارا للحجم الأدنى، أمكن أن نقسم الأبواب الطويلة إلى أقسام من جنس الأبواب القصيرة. فمعدل الأبواب القصيرة هو: (71+69+91)، مقسوما على 3= 77 صفحة. وبذلك يكون حجم الباب مراوحا بين طول هذا المعدل، وطول المدخل أي: بين 77 مقدارا أقصى و 62 مقدارا أدنى.

ويمكن أن نختار عملية أبسط لتعيين الحدين: الأقصى، والحد الأدنى، للمسائل في كتاب "المقدمة"، فنأخذ المعدل بين أطول الأبواب القصيرة وأقصرها، ونعده الحد الأقصى، ونأخذ المدخل معيارا للحد الأدنى، فيكون المعدل بين مقدار باب المعاش، أي: 91 صفحة، ومقدار باب العمران الحضري، أي: 69 صفحة، هو الحد الأقصى أي 80 صفحة، ومقدار المدخل الحد الأدنى، أي: 62 صفحة. فتكون الحصيلة هي هي تقريبا. وبذلك يكون الباب الأول مؤلفا من مسألتين: إحداهما تتعلق بالعامل الطبيعي وتأثيراته، والثانية تتعلق بالعامل الرمزي وتأثيراته. ويكون الباب الثالث مؤلفا من خمس مسائل: أولاها: تتكلم في نشأة الدول، والثانية: في نظرية الخلافة والإمامة عند المسلمين، والثالثة: في تطور مؤسسة الخلافة، والرابعة: في وظائف الدولة الخلافية والسلطانية، والأخيرة: في مقومي الدولة أي في الجند والحرب، وفي المالية العامة، وعلاقة ذلك بحياة الدولة اتساعا وضيقا. أما الباب السادس فيتألف من ست مسائل: الأولى: تتعلق بنظرية التناسب بين العمران والعلوم، ونظرية تكوينية العلم، والثانية: بعرض العلوم النقلية، والثالثة: بعرض العلوم العقلية ونقدها، والرابعة: تتعلق بنظرية التربية والتعليم، والخامسة: بنظرية اللسان وتعليمه، والأخيرة: بنظرية الذوق والأسلوب والأدب.

مسائل الكتاب بحسب التبويب الجديد هي إذن: مسألة واحدة في المدخل، ومسألتان في الباب الأول، ومسألة واحدة في الباب الثاني، وخمس مسائل في الباب الثالث، ومسألة واحدة في الباب الرابع، ومسألة واحدة في الباب الخامس، وست مسائل في الباب الأخير. فيكون المجموع: 17 مسألة. لكن هذه المقادير قد تبدو متفاوتة عند التطبيق بعد القسمة النظرية بحسب المعيار الذي اخترناه؛ لأن بعض المسائل نجدها نظرية خالصة عارية عن التطبيق والاستطراد، وبعضها الآخر نجده مثقلا بالتطبيق، أو بالاستطراد، أو بهما معا. فيبدو التوازن مفقودا؛ لأن بعض المسائل تجد فيها مقدار 10 صفحات لا غير، وبعضها الأخر يصل إلى المئين.

الملاحظة الفلسفية: لكن هذا القسم الأول المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر النقلي؛ أي: التوحيد بين المنطق التاريخي والوجود، يمكن أن يكتمل إذا أضفنا إليه

القسم المتعلق بالموقف النقدي من مبدأ مبادئ الفكر العقلي؛ أي التوحيد بين المنطق العقلي والوجود. وفيه مسألتان: الأولى: هي نقد المعرفة الفلسفية التقليدية ونقد العلوم الزائفة التابعة لها، والثانية: هي نظرية المعرفة البديلة التي يقدمها ابن خلدون. ولو أدخلنا هذا العنصر لأصبح القسم الأول بمقدار الحد الأقصى أي حوالي 90 صفحة؛ إذ يضم إليه فصل الفكر الإنساني، وفصل المنطق، وفصل نقد الميتافيزيقا)، فيكون المجموع مماثلا لحجم الأبواب الأخرى بعد تحريرها من الاستطرادات، فيكون متن الكتاب المنتسب إلى العلم المطلوب حوالي نصف الكتاب، ويكون الاستطراد الذي ليس له محل في الكتاب، النصف الباقي تقريبا.

المسألة الثانية: تحديد وحدة "المقدمة" المعنوية والمادية تحديدا معرفيا

السبيل الأولى:

هل نقبل الإيغال في السؤال النظري حتى نرتفع إلى مستوى من سعى إلى جعل المستحيل ممكنا؟ كيف أمكن لابن خلدون أن يطلب أمرا كان يعد في عصره من الأمور الممتنعة: نقل التاريخ من جنس القص الأدبي إلى جنس العلاج الفلسفي؟[16] وكيف يقبل ابن خلدون الإيغال في طلب علم "أداة" وهو من دعاة عدم الاهتمام في العلوم الأدوات في نظريته التعليمية؟ فهل يعد ابن خلدون طلب العلم الأداة من جنس طلب العلوم الغايات في التأسيس النظري، حتى وإن كان ينبغي الاقتصار على قدر محدود منه في التعليم؟ وكيف نفهم وحدة الموضوع من خلال كلامه عن شروط علمية التاريخ؟ يمكن أن نسلك إلى الجواب عن هذه الأسئلة سبل النصوص ما بعد النظرية التي تؤسس العلم

(16) فرضيتنا أن ذلك ما كان ليكون ممكنا لولا أن القرآن الكريم قد مهد له الطريق: فهو يجعل القص سُلما، يصل بين التاريخ في فهمه وتأويليه الرمزي، والتاريخ في مستوى فعله وتحقيقه المادي. والعلم هو الواسطة بين قص التاريخ وعمل التاريخ؛ لأنه ضَرْبٌ من قَصه قصا، يجعلُ فِعْلَه يكون على علم. وتلك هي الغاية القرآنية: أن يقص التاريخ قصص القرآن، وأن يعمل المؤمنون به التاريخ، فيُعِدهم إلى عَمَلِه على عِلْم به؛ فتدبرُ التاريخ لا يكون إلا من خلال قصه وعَمَلِه، لكأن القص تأويلٌ فرضي، والعملَ تجريبٌ فِعْلي، والعلم حصيلة ذلك، والعمل المطلوب من كل ذلك هو عمل التاريخ على علم، بفضل التواصي بالحق (في النظر أو الاجتهاد) والتواصي بالصبر (في العمل أو الجهاد).

الجديد:

النص الأول من خطبة الكتاب

ما شروط المشروع الخلدوني الساعي إلى نقل فن التاريخ من جنس الأدب إلى جنس الفلسفة؟ "أما بعد، فإن فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال، وتشد إليه الركائب والرحال، وتسمو إلى معرفته السوقة والأغفال، وتتنافس فيه الملوك والأقيال، ويتساوى في فهمه العلماء والجهال.

1. المعنى الأدبي للتاريخ: "إذ هو في ظاهره لا يزيد عن إخبار عن الأيام والدول، والسوابق من القرون الأول، وتنمو فيها الأقوال، وتضرب فيها الأمثال، وتطرف بها الأندية إذا غصها الاحتفال، وتؤدي إلينا شأن الخليقة كيف تقلبت بها الأحوال، واتسع للدول فيها النطاق والمجال، وعمروا الأرض حتى نادى بهم الارتحال، وحان منهم الزوال.

2. المعنى العلمي للتاريخ: و(هو) في باطنه نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها خليق."(17)

فيم تتمثل أدبية التاريخ وعلميته؟ أليست المقابلة هنا بينة المعالم، وهي بين مقومين لكلا المجالين: الأدبي، والفلسفي، وهما الموضوع المعالج فيه، وضرب العلاج منه.

فالمجال الأدبي هو الموضوع (إخبار عن الأيام والدول)، وضرب العلاج (نمو الأقوال وضرب الأمثال في الأندية إذا غصها الاحتفال؛ فالكلام ليس محكوما بمنطق الخطاب الدلالي (منطق المطابقة مع الموضوع)، بل بآلية توالد الخطاب التداولي (منطق توارد الخواطر في السمر). أما المجال الفلسفي فهو الموضوع (الكائنات والوقائع) وضرب العلاج (نظر وتحقيق وتعليل للمبادئ والأسباب عميق؛ فالكلام ليس محكوما بمنطق الخطاب التداولي (السمر)، بل بمنطق الخطاب الدلالي (التعليل).

(17)ابن خلدون. **المقدمة**، خطبة الكتاب، ص2-3.

السبيل الثانية:

هل يحدد تعريف الموضوع الذي يخبر عنه التاريخ (العمران) وحدة العلم المطلوب؟ فالخبر هو العلم، والعمران المخبر عنه هو الموضوع. لكن ما طبيعة الخبر في هذه الحالة؟ وكيف يصبح عندما يمحص بعلم العمران، بالقياس إلى ما كان قبل هذا التمحيص؟ فأيهما هو علم التاريخ؟ هل هو الخبر الممحص؟ أم إن فعل التمحيص بقوانين العمران هو علم التاريخ؟ فابن خلدون يعرف علم التاريخ معتبرا إياه خبرا عن الاجتماع الإنساني والعمران البشري: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم."(18) لكنه لم يختر–صراحة– بين وحدة نسق القضايا التي يعلمها علم العمران، ونسق القضايا التي يخبر بها علم التاريخ بعد أن تمحص بقوانين العمران. فهل هما علم واحد أم علمان متمايزان؟ فإذا اتحد النسقان من القضايا، فما الحاجة إلى نسق قضايا الخبر التاريخي إذا كان نسق قضايا علم العمران يقدم الحقائق نفسها؟ وإن تمايزا، ففيم التمايز؟

السبيل الثالثة:

هل الوحدة هي منظومة العلوم التي يستند إليها هذا العلم في وظيفته النقدية أعني في تصحيح الأخبار؟ يحدد ابن خلدون قائمة العلوم المساعدة في عملية تمحيص التاريخ دون أن يصنفها بصورة تطابق ما يشير إليه من مسائل في علمه الجديد فهل هي منظومة العلوم التي يرأسها علم العمران الذي ينسب إليه وظيفة تصحيح الأخبار، ولأجلها طلبه رغم شرف مسائله في ذاتها؟ فهو يقول: "فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسية، وطبائع الموجودات، واختلاف الأمم، والبقاع، والأعصار، 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

(18)ابن خلدون. **المقدمة**، المقدمة الأولى من الباب الأول، مرجع سابق، ص57.

كونها، وأحوال القائمين بها، وأخبارهم، حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث، واقفا على أصول كل خبر. وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا، وإلا زيفه واستغنى عنه."[19]

السبيل الرابعة:

ما طبيعة الوحدة الموضوعية للظاهرة العمرانية في ذاتها، بصرف النظر عن وظيفة علمها النقدية في التاريخ؟ وهل لعلم العمران في ذاته، وللجمع بين كونه في ذاته وبين كونه أداة، وحدة يمكن تحديدها، كما يمكن تحديد وحدة علم المنطق، من حيث هو علم لذاته، ومن حيث هو أداة منهجية في العلوم الأخرى؟ هذا التمييز الجوهري ينص عليه ابن خلدون نصا صريحا: "وإذا كانت كل حقيقة متعقلة طبيعة[20] يصلح أن يبحث عما يعرض لها من العوارض لذاتها، وجب أن يكون باعتبار كل مفهوم وحقيقة علم من العلوم

(19) ابن خلدون. **المقدمة**، مقدمة المقدمة، مرجع سابق، ص45-46.

(20) لا يمكن أن تكون هذه الكلمة نعتا لاسم كان كما في نص كتاب المقدمة طبعة دار الكتاب اللبناني (=طَبْعِية)، بل هي خبر كان (=طَبِيعَة) كما نفترض؛ ليكون النص ذا معنى مناسب لقصد ابن خلدون. فقصده أن كل حقيقة معقولة تكون طبيعة؛ ويعني ذات طبيعة، ومن ثَم، فهي قابلة لأن يناظرها علم خاص بها. وهذا هو الأمر الجديد، وليس أن كل حقيقةٍ طبيعيةٍ متعقلة قابلةٌ للعلم. فذلك أمر مفروغ منه في الفلسفة القديمة. وعسر فهم هذه الجملة الخلدونية آل بالترجمة الإنجليزية إلى محاولة في مقاربة للمعنى، تحرفت عن النص فحرفت المعنى. والترجمة أتت على النحو الآتي:

The accidents involved in every manifestation of nature and intellect deserve study. Any topic that is understandable and real requires its own special science. In this connection, scholars seem to have been interested mainly in the results (of the individual sciences).." Trans. F. Rosenthal, Ibn Khaldun, The Muqaddimah, An Introduction to History, R&Kegan Paul, London and Henley,1967, p.79.

وطبعا فابن خلدون لم يقصد ما فهم المترجم من الجملة الأولى التي تعنينا. وكان ينبغي أن تكون الترجمة:

If every understandable reality has its own nature whose own essential " accidents should be studied, it is necessary that each concept and reality corresponds to a specific science… ».

يخصه .لكن الحكماء لعلهم إنما لاحظوا في ذلك العناية بالثمرات. وهذا إنما ثمرته في الأخبار فقط كما رأيت، وإن كانت مسائله في ذاتها وفي اختصاصها شريفة، لكن ثمرته تصحيح الأخبار وهي ضعيفة؛ فلهذا هجروه، والله أعلم. وما أوتيتم من العلم إلا قليلا."(21)

فنحن أمام علم العمران لذاته، وعلم العمران الأداة لتصحيح الخبر. لكن التاريخ نفسه علم أداة. وإذن، فنحن نبحث في علم أداة (علم العمران) لعلم أداة (علم التاريخ) لا يمكن لأي علم من العلوم غير الطبيعية أن يكون في غنى عنه، بل حتى العلوم الطبيعية فإنها تحتاج إليه؛ لأن ما نستمده من التجربة خبر عن الطبيعة، لا بد أن ينقد في ضوء ما يماثل علم العمران في هذه الوظيفة، فضلا عن كون العلوم الطبيعية من أهم الظاهرات العمرانية.(22) وهكذا يكون لدينا أربعة علوم: علم أداة شرط أول، هو: علم العمران، وعلم أداة شرط ثان، هو: علم التاريخ، وعلم الظاهرات الإنسانية، وعلم الظاهرات الطبيعية.

وإذن، فعلم العمران لذاته، فضلا عن كونه علم مواضع العلوم الإنسانية، فإنه كذلك علم مواضع العلوم الطبيعية، لمجرد كون هذه العلوم من الظاهرات العمرانية التي يشملها هذا العلم الذي يقبل التسمية بما بعد التاريخ، لا سيما أن ابن خلدون لا يقصره على حضارة بعينها، بل هو يشمل العالم كله عملا بأفق الخطاب العلمي في الحضارة الإسلامية، فأفقه يحدده الخطاب القرآني، من حيث هو خطاب لكل البشر: فالعلم الجديد يتكلم على"الاجتماع الإنساني (....) (و) عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك، والدول، ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من: الكسب، والمعاش، والعلوم، والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك

(21)ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص 63.
(22)وهذا ما يؤيد المقارنة مع ما ينسب إلى العلم القبلي سواء أكان ميتافيزيقيا أم نقديا.

العمران بطبيعته من الأحوال."[23] وهكذا فإن هذا العلم لا يقتصر على درس الحضارة الإسلامية.

السبيل الخامسة:

علم العمران علم رئيس Architectonic science، ويمكن تحديد وحدته بالقياس إلى وحدة كتاب أرسطو في ما بعد الطبيعة؛ بسبب تماثل الدور بين العلمين، ودلالة ما أشار إليه ابن سينا من ضرورة تسمية علم ما بعد الطبيعة بعلم ما قبل الطبيعة. فيكون العلم الخلدوني الجديد علم ما قبل التاريخ، وليس علم ما بعده. وهو إذن في منزلة الفلسفة الأولى التي أصبحت من وظائف فلسفة التاريخ، لا فلسفة الطبيعة؛ تقديما للموقف العملي على الموقف النظري، واستبدالا للمنظور الديني بالمنظور الفلسفي، الذي يقدم النظري على العملي. ولما كان ما قبل الطبيعة هو علم مبادئ الطبيعة، وعلم مبادئ علمها، فكذلك يكون علم ما قبل التاريخ: علم مبادئ التاريخ، وعلم مبادئ علمه. لكننا نحافظ على "ما بعد" التي استقرت ترجمة ل Meta اليونانية، قاصدين بها عند نحتها مع كلمة تاريخ قياسا على لحمها مع كلمة طبيعة العلم المؤسس للتاريخ.

فأي معنى يمكن أن نفهم من ما بعد التاريخ؟ رغم أن ابن خلدون لم يصرح بهذا الأمر كما يتبين من تفسيره محاولته إثبات موضوع علمه وتعيين موضعه. ولعل أفضل نص يثبت الطبيعة المابعدية لفعل التأسيس الخلدوني هو اضطراره إلى جعل كلامه من جنس الكلام في العلم الأول، الذي لا يمكن أن يستمد مبادئه من علم متقدم عليه. فعندئذ يتوقف العمل بالمبدأ المنطقي الذي يشير إليه ابن خلدون في هذا النص: "وفي هذا الكلام نوع إثبات للموضوع في فنه الذي هو موضوع له. وهذا وإن لم يكن واجبا على صاحب الفن لما تقرر في الصناعة المنطقية أنه ليس على صاحب علم إثبات الموضوع في ذلك العلم، فليس أيضا من الممنوعات عندهم، فيكون إثباته من التبرعات والله الموفق بفضله."[24]

(23) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ص61-62.
(24) المرجع السابق، ص71.

وعلم العمران الذي يؤسسه ابن خلدون ليس مضاعفا بمعنى المقابلة بين دوره وصفه أداة، وكونه لذاته فحسب، بل هو مضاعف–أيضا– حتى في كونه لذاته، فهو:

1. علم الموضوع الأصل، الذي تتفرع عنه موضوعات العلوم الجزئية، التي تدرس أبعاد العالم التاريخي أو العمران، قياسا على العلوم الجزئية التي تدرس أبعاد العالم الطبيعي أو الكيان. فإذا كان تناسب الوجود هو الذي يحدد وحدة موضوع ما بعد الطبيعة، فهل يوجد تناسب وجود يمكن أن نعرف به وحدة العمران، من حيث هو موضوع علم؟

2. علم نسق العلوم، من حيث إن سلسلة العلوم التي تدرس مقومات الظاهرة العمران تنتهي إلى العلم المؤسس، بمقتضى كون العلم لا يبرهن على مبادئه، بل يتسلمها، ويكون البرهان عليها من العلم الأسمى في السلسلة.

بل إن دوره بوصفه أداة–هو بدوره– مضاعف: فهو أداة في المجال النظري؛ لكونه يستعمل لتصحيح الأخبار، ومن ثم فهو أداة النقد التاريخي، لكنه يؤدي دورا أداتيا أهم لعله هو المقصود الأول من ثورة ابن خلدون. فنسبته إلى عمل التاريخ على علم من جنس نسبة التكنولوجيا إلى علوم الطبيعة؛ ذلك أن العلوم المتفرعة على علم العمران (العلوم الأربعة)، فضلا عن علم العمران الكلي (العلم الخامس)، تمكن الأمة التي لها علم بشروط عمرانها وأحواله، أن يكون تاريخها شبه عمل مخطط؛ فتكون نسبة هذا التخطيط إلى مجريات التاريخ المتروي، أعني: ما يخضع من التاريخ للإرادة الإنسانية كنسبة الاستراتيجية إلى التكتيك في الحروب.

الخاتمة:

لعل كلامنا على تقديم فاعلية ما هو رمزي على فاعلية ما هو مادي في فلسفة ابن خلدون، خلال البحث في وحدة المقدمة وبنيتها، يستفز القائلين بانتساب فكره إلى الفاعلية الاقتصادية؛ بسبب كلامه على أنماط العيش، أو إلى الفاعلية العضوية؛ بسبب كلامه على العصبية، لذلك فسنكتفي في الخاتمة بالتعريج على دلالة هذين المفهومين؛

دلالتهما التي أسيء فهمها بصورة أفسدت كل نظريات ابن خلدون. فعندنا تقديم الدلالة الرمزية للاقتصاد والعصبية على دلالتهما المادية هو جوهر الإضافة الخلدونية؛ كلاهما أداة، ولا يؤثر بذاته بل بمعناه الذي تحدده الثقافة. فالتحليل الدقيق لنظرياته يبين أن العصبية، من حيث هي ظاهرة طبيعية وبمفردها، لا تفضي إلا إلى الهرج، وهي لا تؤثر أداة لتحقيق فاعلية الجماعة الملتحمة فيها إلا بفضل الشرعية التي تؤسسها. وهذه الشرعية الأصل أربعة أنواع مثلها مثل العصبية التي هي الفرع. فالعصبية التي تستند إليها الأسر الحاكمة نوعان بمقتضى نوعي الشرعية، وكلاهما مضاعف: عصبية شرعيتها مستمدة من العامل المؤثر في النسب، وعصبية شرعيتها مستمدة من العامل المؤثر في الاصطناع. ورغم أن نوعي العصبية يبدوان مستتبعين نوعي الشرعية وغالبين عليهما، فإنهما في الحقيقة تابعان لهما؛ فشرعية المساواة في المنزلة والكرامة هي العامل المؤثر الذي تستند إليه في عصبية النسب، وشرعية الحظوة والمنفعة هي العامل المؤثر الذي تستند إليه عصبية الاصطناع. لذلك كانت الأولى تفسد بمجرد أن يشمخ الحاكم، فيتعالى على مشاركيه في النسب ممن أسس معه الدولة، وهو أمر متعاكس النسبة مع صعود العصبية المصطنعة بالمال والنفوذ بدل المنزلة والكرامة، وكانت الثانية تفسد بمجرد أن يطمع المصطنع في الاستحواذ على مزايا المصطنع.

وهذا كله يتعلق بمبدأ الالتحام في الجماعة القيمة على الدولة، بمعنى: الجماعة الحاكمة، ولا يتعلق بالدولة بمعنى منظومة المؤسسات التي يسميها ابن خلدون صورة العمران؛ ذلك أن العصبية التي تقوم عليها الدول بالمعنى الثاني (التي لا ينطبق عليها قانون أعمار الدول بالمعنى الأول، أعني: القانون الخاص بالأسر الحاكمة لا بمؤسسات صورة العمران)، هذه العصبية هي بدورها مضاعفة، ومضاعفة التأسيس. فهي "عقدية اثنية"، أو "عقدية حضارية". فمن جنس الأولى دولة الخلافة التي هي عقدية، وتدوم أكثر من الأسر التي من النوع الأول؛ لأن الأسر فيها تصبح رموزا عقدية، وليست فقط سلطانا دنيويا، وتلك هي العلة في سعي الأسر الحاكمة إلى أن تسمو إلى رتبة الخلافة، وتلك هي الدولة التي تبقى مؤسساتها ثابتة الشكل والمضمون، رغم تداول الأسر الحاكمة عليها، بل

وحتى الأجناس المختلفة والمنتسبة إلى الحضارة نفسها. وبداية هذا الجنس من العصبية هو تجاوز الأسر إلى الإثنية، حيث تتعدد العصبيات المتوالية في الجنس الإثني نفسه، كأن يتحدث ابن خلدون عن انتهاء دولة العرب أو مضر (الخلافات العربية الأربعة: الأموية الشرقية، والغربية، والعباسية، والفاطمية) ثم يليها صعود تعدد العصبيات في إثنية أخرى، كدولة البربر في المغرب، ودولة العجم ودولة الترك في المشرق. ولهذه العصبية غاية، هي العصبية العقدية الحضارية. فأفول دولة العرب التي يشير إليها ابن خلدون، وصعود دولة البربر مغربا، ودولة العجم مشرقا، لا يعني أفول دولة الإسلام وحضارته.

وحتى نفهم هذه الأبعاد الأربعة ينبغي أن نربطها بمعاني التاريخ الأربعة: التاريخ قصيره وطويله، ولكل منهما معنيان. فالقصير معناه يخصان حضارة بعينها أو يعمان العالم كله، فيكون عندئذ تاريخا صورته عصبية حاكمة في إحدى مناطق العالم، أو تاريخا صورته صراع عصبيات حاكمة متجاورة في العالم. والتاريخ الطويل يكون في مستواه الأدنى تاريخ الدولة العقدية اثني (دولة العرب، ودولة العجم، ودولة البربر مثلا) وفي حده الأقصى تاريخا عقديا حضاريا (تاريخ المسلمين ومن عاصرهم من الأمم، فضلا عمن تقدم عليهم). لكن كل هذه المعاني تغيب عن بال الباحثين في نظريات ابن خلدون؛ لاقتصار نظرهم على الوجه الجدالي من فكره في ردوده على الفلاسفة الذين ينكرون عامل القوة أو الشوكة في العمران.

وفي الجملة، فإن العصبية من حيث هي بعد القوة الناتجة عن التلاحم، تتحدد بسر التلاحم؛ فهو النسب، والمال، والشرعية العقدية الإثنية بداية، ثم الحضارية غاية. وفي الحقيقة فإن هذه المبادئ التي تجعل العصبية تعصبا كلها متعاوضة ومتجانسة؛ فالنسب يكون في الأصل دمويا ثم يصبح ماليا، ثم يصبح إثنيا، ثم يصبح حضاريا. وكلها تتحدد بالتقابل كالحروف في اللغة: فداخل المجتمع الواحد يتمايز الناس بالنسب والثروة والعقيدة والإثنية وبين المجتمعات المختلفة كذلك. فبالمقابل مع المسيحي يعرف الفرد المسلم نفسه بكونه غيره من حيث هو مسلم، وفي مدينته يعرف الإنسان نفسه قبالة من هو أسرة أخرى بأسرته، وقبالة من هو طبقة أخرى بطبقته، إلخ. أما بالنسبة إلى الظن بأنه مادي

النزعة فإن التفسير واحد؛ التركيز على البعد الاقتصادي ليس إلا لأن الفلاسفة والمتكلمين في نظرية الدولة يهملون هذا الأمر ويتصورون البعد السياسي كافيا.

ويمكن أن نشرح مسألة استناد العصبية إلى مبدأ متقدم عليها، هو أساس شرعيتها وسر فاعليتها؛ إذ هي ليست المبدأ إلا عند من يقرأ ابن خلدون قراءة سطحية، بل هي لا تعدوكونها أداة المبدأ الذي يحقق الالتحام الشارط؛ لتكوين قوة الجماعة الحاكمة أو الشوكة المشروطة في كل حكم سياسي. فالمبدأ هو أصل الشرعية التي تحقق الالتحام بين أفراد الجماعة؛ لكي تصبح قوة قادرة على القيام بأعباء الحكم ببعديه: المادي (الشوكة)، والرمزي (علة شرعيتها التي تجعلها متجهة نحو تكوين نظام وليس اجتماع قوة للسلب والنهب فحسب، كما هي حال العمران عندما تفقد العصبية هذا الأساس، فتكون مفضية للهرج كما يقول ابن خلدون). وهذا المبدأ ذو مستويات خمسة: مبدآن اثنان، كل منهما ذو بعد مادي، وبعد رمزي، فيكون المجموع اثنين ماديين، واثنين رمزيين. وأصل هذه المبادئ كلها مبدأ خامس يجمع بينها أربعتها، وهو ذو طبيعة يصعب تحديدها؛ لأن هذا المبدأ هو في الوقت نفسه مصدر البعد المادي، والبعد الرمزي، في تصوير الوجود عامة، وفي تصوير الوجود الإنساني خاصة؛ أعني: في تحقيق المزاج الصوري للعناصر المادية التي تصبح قادرة على الفعل الهادف، وهو عين انصوار المادة وتمدد الصورة دون أن يكون صورة ولا مادة؛ لكأنه النواة التي لها حدان هما: الصورة، والمادة، ومساران: إلى التصور، وإلى التمدد.

فعصبية الانطباع ذات حدين: أدنى مادي، وأقصى رمزي، وهما القبيلة والإثنية، والأول: نسب فعلي، والثاني: نسب رمزي؛ لأن أساس الأول مادي وهو وحدة الدم، وأساس الثاني رمزي وهو وحدة الثقافة (اللغة والعوائد والتقاليد).

وعصبية الاصطناع ذات حدين: أدنى مادي، وأقصى رمزي، وهما الاصطناع المصلحي الدنيوي (وأساسه العقل)، والاصطناع المصلحي الأخروي (وأساسه الدين).

أما عصبية الأخوة البشرية فمبدأ شرعيتها يعتمد على المبدأ الخامس، أي: على المنزلة الإنسانية كما يحددها القرآن الكريم، وكما فهمها ابن خلدون؛ أعني: منزلة الخليفة الذي

كلف بعمارة العالم ورعايته، وهي تناسب المعنى الأخير للتاريخ: التاريخ الكوني الذي يتكلم عليه القرآن، ويكون المخاطب فيه الإنسان من حيث هو ابن آدم المستخلف. ولها كذلك حدان: حد الرسالة من حيث هي مشروع يستند إلى مفهوم الاستخلاف بمعانيه الخمسة، أي: الاستخلاف النظري المجرد والمطبق (أدوات الاستخلاف هما العلم وتطبيقاته)، والاستخلاف العملي المجرد والمطبق (غايات الاستخلاف هما العمل وتطبيقاته)، ومن حيث هي شريعة تنظم المعمورة بمقتضيات ذلك المشروع.

وكان لا بد للمشروع من زمن طويل؛ لكي يحقق شروط القيام بما تتطلبه هذه الرسالة؛ أعني: كل القرون السابقة من تاريخ الأمة الإسلامية التي باتت اليوم قادرة على تحقيق تلك الرسالة بعد أن تحقق شرط قيام المشروع المادي (دار الإسلام)، وشرط قيامه الرمزي (رسالة الإسلام) تحققا فعليا في التاريخ. ولذلك فهما قلب التاريخ العالمي بأحيازه الخمسة: (زمانه، ومكانه، وسلمه، ودورته المادية، ودورته الرمزية، كما أثبتنا في غير موضع)[25] كما يتبين ذلك سلبا (معاداة القوتين المسيطرتين على العالم المادية والروحية للإسلام والمسلمين أعني: أمريكا وإسرائيل) وإيجابا قدرة الأمة على الاستئناف بعد كبوة ما يمكن أن يسمى بمرحلة النوم الشتوي الذي عشناه من عصر ابن خلدون إلى بداية حروب التحرير.

والمنطق الحاكم في توالي مبادئ الشرعية التي تجعل العصبية أداة للعمل، ومن ثم قوة سياسية قادرة على تصوير العمران، هو المنطق التالي:

تبدأ العصبية عصبية دم، أو تكون نسبا طبيعيا. ثم تمر مباشرة إلى عصبية الاصطناع المصلحي الدنيوي. وهذا الاصطناع الذي يبدو أمرا عرضيا، علته استفراد الحاكم بالمجد المشروط بإبعاد العصبية الأولى هو في الحقيقة الشرط الضروري والكافي لتكوين أجهزة الدولة، من حيث هي إدارة لوظائفها الخمس: (الرعاية السياسية العامة، والتربية، والإنتاج

(25) مثل كتابي في شروط نهضة العرب والمسلمين، وحوارية مستقبل الفلسفة مع الأستاذ تيزيني، أو حوارية النظر والعمل مع الأستاذ حنفي، إلخ وثلاثتها صدرت عن دار الفكر بدمشق، وبيروت بين 2000 و2006.

المادي، والإنتاج الرمزي، والرعاية الروحية العامة). ومن غير ذلك لا يمكن للدولة أن تكون أداة طيعة بيد سلطان الرعاية العامة السياسية، والرعاية العامة الروحية. ثم تطغى عصبية الاصطناع، أو التكنوقراط الذين بيدهم أجهزة الدولة، فتكاد تخرج المستبد من سلطانه.

لذلك يجد المستبد نفسه بحاجة إلى عصبية النسب مرة ثانية، لكنها تكون عصبية نسب من درجة أسمى وأوسع فتكون رمزية؛ إنها عصبية النسب الثقافي أو الإثنية (كل العرب، مثلا، في الأزمة التي أدت إلى نكبة البرامكة). وبعد ذلك تحتاج الدولة إلى عصبية أوسع تجمع الإثنيات المتوالية على الحضارة نفسها، فنعود إلى عصبية الاصطناع، ولكن في مستواها الرمزي لا الطبيعي: فننتقل من عصبية الاصطناع بحساب مصالح الدنيا إلى عصبية الاصطناع بحساب مصالح الأخرى، وتلك هي عصبية العقيدة التي نتكلم فيها على الدولة؛ دولة الإسلام، لا دولة العرب، أو الفرس، أو الترك. لكن الأفق الأعم يبقى عصبية الأخوة البشرية لجمعها بين كل هذه المستويات الأربعة السابقة. ولا يتم ذلك إلا عندما تتحقق غاية ما لأجله جاءت الرسالة الخاتمة: دولة أبناء آدم أو وحدة الحضارة الإنسانية مع التعدد والاختلاف.

ويمكن أن نثبت العلاقة الوطيدة بين الحدين الأدنى والأقصى في مستويي: العصبية الطبيعية، والاصطناعية. فالحد الأدنى ذو صلة بالرزق. والحد الأقصى ذو صلة بالذوق. أو إن شئنا فإن مدار الحدين الأدنيين: الرزق، لكن مدار حديهما الأقصيين هو: الذوق؛ أعني: التعالي على التحديد الرزقي إلى التحديد الذوقي؛ حيث يتحرر الإنسان من الحاجة المادية، ويصبح تواقا إلى أفق رمزي، فيحصل الانتقال من غلبة القانون الطبيعي فيهما إلى غلبة القانون الخلقي عليهما. وبذلك فهما يؤسسان السلطان على الرزق وبه، أو السلطان السياسي والسلطان على الذوق وبه، أو السلطان الروحي.

وتجاوز السلطانين إلى السلطان المطلق، أو عبادة الواحد الذي لا معبود سواه، هو الذي يمكن أن يرفع الإنسان إلى عصبية الأخوة البشرية لإعمار العالم ورعايته؛ تحريرا له من شرور العولمة الخمسة:

1. شر الرزق، أو المجاعات المادية العالمية.
2. شر الذوق، أو المجاعات الروحية العالمية.
3. شر السلطان على الرزق، أو الطغيان الزماني العالمي.
4. شر السلطان على الذوق، أو الطغيان الروحاني العالمي.
5. شر السلطان المطلق، أو الجاهلية الحديثة التي ألهت الإنسان، فقتلته بعد أن ظنت نفسها قتلت الله.

ودلالة دور الاقتصاد عند ابن خلدون من جنس دور العصبية. فمثلما أن العصبية مبدؤها ليس فيها، بل في نوع الشرعية التي تستمد منها قيامها، فكذلك الاقتصاد، ليس مبدؤه منه، بل من الثقافة التي يستمد منها قيامه. وهذه الثقافة مناسبة للشرعيات التي أشرنا إليها. فمن ثقافة المنزلة الواحدة في عصبية النسب بمرحلتيها، إلى ثقافة منزلة الصنائع في عصبية الاصطناع بمرحلتيها، لينتهي بثقافة الجمع بين الثقافتين السابقتين؛ أعني: أسرة الخلافة التي لها ثقافة المنزلة الواحدة وحكم الشرع (رئاسة الأشراف، وهي في الأساس خلقية؛ لأنها تستند إلى الترئيس الطوعي من قبل المؤمنين)، والأسر المتداولة على السلطنة ولها ثقافة الصنائع وحكم الأمر الواقع والقوة (سيادة الأعناف، وهي في الأساس مادية؛ لأنها تستند إلى إكراه المسودين).

وقد دعا ابن خلدون إلى تعميم المنازل كما يحددها حكم الشرع، فكان قائلا بالاقتصاد التحرري الذي يحول دون السلاطين والاغتصاب، وعد الخطط الخلافية ذات ضمانة دينية وخلقية لشروط العدل في العمران. وهو يعد العدل مبدأ كل اقتصاد مزدهر؛ لأنه يقوي الأمل، ومن ثم القدرة على الإنتاج والإبداع. إن الاقتصاد في نسبته إلى الثقافة بهذا المعنى يناظر العصبية في نسبتها إلى الشرعية. لكن الإيديولوجيات العربية بتأثير من اليعقوبية الفرنسية[26] أهملت هذا التحليل وتصورت الثورية كافية لتغيير سنن الأمم، فكان

(26) اليعقوبية: حركة سياسية Les Jacobins، سيطرت خلال الثورة الفرنسية، ولا تزال محددة لخصائص الفكر السياسي الفرنسي رغم عدم وجود حزب حالي بهذا الاسم. يغلب عليها

أن استبدلوا ملكيات دستورية ضمنيا؛ لأنها بدأت تستقر على شرعية نابعة من قيم الأمة بجمهوريات لا دستورية؛ إذ ليس لها أي أساس عقلي أو ديني. لذلك فهي قد أصبحت ملكيات متنكرة وأقل خضوعا للقانون والأخلاق من كل الملكيات البدائية.

لم تفهم النخب التنويرية الزائفة أن ما استنبطه ابن خلدون من تاريخ المؤسسات في الحضارة الإسلامية، كان يمكن أن يكون الأساس المتين لتحديث ناجح في صورة العمران (الدولة والتربية)، وفي مادته (الاقتصاد والثقافة)، فتطورها بمقتضى شرعيتها الذاتية يجعلها قابلة لتحقيق ما وصفه ابن خلدون من فصل بين:

– سلطة رمزية تحقق وحدة الأمة، التي ينبغي أن تكون رمزية وروحية (الخلافة سابقا ويناظرها رئيس الدولة لو تم التحديث المبني على العلم).

– وسلطة مادية تعالج قضايا الحكم التي هي في الجوهر مادية (السلطنة سابقا ويناظرها رئاسة الحكومة لو تم التحديث المبني على العلم).

وتلك هي العلة–حسب رأيي– في أن الجمهوريات العربية تعاني من تخلفها حتى على الملكيات العربية: فهذه أقرب إلى تحقيق شروط الدولة القانونية من تلك، ومن ثم فهي الوحيدة التي يتوفر فيها مفهوم الجمهورية res publica أو الشأن العام؛ بسبب تحرر الحاكم من ذاته الطبيعية، وتحوله إلى ذات معنوية أو اعتبارية، بعد أن صار رمز الشرع المتعالي على الجميع، سواء اعتقدت الجماعة في كونه، دينيا منزلا، أو عقليا موضوعيا، أو جامعا بين الوجهين، كما هي الحال في التصور السني للسياسة.

أملي أن يكون الله قد وفقني إلى فيه الصواب وهو على كل شيء قدير.

التعصب للوحدانية المجردة التي تنفي التعدد، وتقول بمركزية السلطة المطلقة، ومن ثم بالعلمانية التي تفصل بين الدين والدولة فصلا مطلقا.