

ابن خلدون في منظور الحداثة(*)

ناصيف نصّار(**)

عميد معهد العلوم الاجتماعية في الجامعة اللبنانية.

مدخل

ليس من المستغرب أن يذهب انتباه القارئ الذي يستوقفه عنوان هذه الدراسة، «ابن خلدون في منظور الحداثة»، إلى التفكير في إمكانيات تفسير فكر ابن خلدون وتقييمه من موقع الحداثة الأوروبية. أليست الحداثة في جميع الأدبيات التي تتناول تاريخ الفكر والحضارة هي تحديداً الحداثة الأوروبية؟ ثم، أليس ابن خلدون أقرب المؤلفين العرب في القرون الوسطى إلى روح هذه الحداثة بعقلانيته ونظرياته حول التاريخ والاجتماع الإنساني؟

أجل، الذهاب إلى التفكير في هذا الاتجاه مشروع، ولا يزال مفتوحاً لاجتهادات جديدة. ولكننا، لاعتبارات عدة، لن نسير في هذه الدراسة تماماً في هذا الاتجاه، فالحداثة الأوروبية ليست، في نظرنا، النمط الوحيد الممكن لتحقيق الحداثة، وإن كان من غير الممكن التفكير في أي حداثة أخرى في العالم اليوم من دون تواصل جدّي وعميق معها. إن تاريخ الحداثة على مستوى البشرية بأسرها تاريخ متراكم، على امتداد الأحقاب والحضارات، ولكنه في الوقت عينه منفتح على التعدد والانقطاعات.

تفكر أوروبا في حداثتها ويتخذ تفكيرها هذا أشكالاً مختلفة ومذاهب متعارضة، وتتساءل هل انتهى طور حداثتها ودخلت في طور جديد من تاريخها، أم أنها تمر بتحوّلات ضمن المسار العام لحداثتها. والشعوب غير الأوروبية تفكر، هي أيضاً، في الحداثة، تحت ضغط الحداثة الأوروبية وتحدياتها بالطبع، وتتساءل كيف ينبغي لها أن تتصرف حتى تأخذ بحركة الحداثة

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: الملتقى الدولي «ابن خلدون ومنابع الحداثة» المنعقد في بيت الحكمة، تونس، ١٣ - ١٩ آذار/مارس ٢٠٠٦، احتفالاً بالذكرى المئوية السادسة لوفاة ابن خلدون.

(**) له مؤلفات عديدة منها: في التربية والسياسة: متى يصير الفرد في الدول العربية، مواطناً؟ (٢٠٠٠)، ومفهوم الأمة بين الدين والتاريخ: دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي الإسلامي (٢٠٠٣).

وتشارك فيها؟ فلا شيء يمنع من التفكير في الحادثة، وبالتالي في التراث وفي المستقبل، انطلاقاً من تصور تعدّدي ونسبي لحركة الحادثة في التاريخ العام للبشرية. إن تصوراً كهذا يتيح لنا أن نفكر في الحادثة ومشكلاتها باستقلالية وبمسؤولية كاملة. وفي ما يخص ابن خلدون، إنه يدعونا إلى قراءته من زوايا ثلاث متقاطعة، أعني من زاوية ما يختزنه فكره من تصوّر للحادثة؛ ومن زاوية إنجازات الحادثة الأوروبية وتحولاتها؛ ومن زاوية سعينا الخاص إلى الإسهام في حركة الحادثة.

إذاً فإن حديثنا، في هذه الدراسة، عن فكر ابن خلدون «في منظور الحادثة»، لا يرمي إلى الكشف عن أسباب جديدة للافتخار بحدّاثه خلدونية بالمعايير الأوروبية، ولا إلى البحث عن أصول للحادثة الأوروبية في فكر ابن خلدون، وإنما يرمي إلى التأمل مع ابن خلدون في فكرة الحادثة. هذا يعني أننا سنذهب إلى نص ابن خلدون من دون أن نقيم فيه، وسنأتي به إلينا من دون أي توهّم حول إمكانية إقامته بيننا. أي إننا، في عبارة أخرى، سنتحاور مع ابن خلدون محترمين الفارق التاريخي بيننا وبينه، بين عالمه وهمومه وبين عالمنا وهمومنا. وبالنظر إلى المناسبة التي ينعقد فيها هذا الحوار، فإننا سنكتفي من التأمل معه في فكرة الحادثة بالتساؤل والتحليل والتأويل دون استفاضة في آرائنا في المسألة^(١).

ولكن كيف نتأمل مع ابن خلدون في فكرة الحادثة، ولفظة الحادثة غائبة تماماً عن النص الخلدوني؟ هذا السؤال يثير قضية الفكرة والتعبير اللفظي عنها. ومعلوم أن هذه القضية مفتوحة على كثير من الحالات المتنوعة. فقد يكون غياب اللفظة دليلاً على غياب الفكرة، وقد لا يكون؛ حيث إن الفكرة تجد ما يؤيدها، أو ما يشير إليها على نحو ما، في ألفاظ قريبة، أو في عبارات أخرى واستدلالات تؤدي المعنى المقصود. عندما قال الشاعر: «النفس راغبة إذا رغبتها، وإذا ترد إلى قليل تقنع»، فإنه كان يدرك تماماً مرونة الرغبة، وإن عبّر عنها بألفاظ أخرى. وبناء عليه، فإنه يتعين علينا، قبل أي شيء آخر، أن نبين مدى حضور فكرة الحادثة في ثنايا النص الخلدوني، أو أن نبين ما نستطيع وضعه تحت لفظة الحادثة انطلاقاً من معطيات النص الخلدوني. وهكذا يكون السؤال الأول في تأملنا هذا: إلى أي حدّ يتضمن نصّ ابن خلدون فكرة الحادثة؟ وماذا يتعلّق بهذه الفكرة في أطروحاته الظاهرة ومعانيه الباطنة؟

أولاً: التاريخ والحادثة

كيفما اتجه النظر إلى الحادثة، فإنه يجد معنيين فيها، معنى ما هو حديث في مقابل ما هو قديم، ومعنى ما هو جديد في مقابل ما هو تقليدي. الأزمنة الحديثة تحمل الحادثة بقدر ما هي منتجة لأشياء جديدة، ذات قيمة أصيلة في تفتح الإنسان تاريخياً (أفكار، أنظمة، فنون، مؤسسات، منتوجات تكنولوجية، الخ). وإلاّ فإنها مجرد أزمنة متأخرة، في مقابل

(١) نعتد الطبعة التي أشرف عليها الدكتور علي عبد الواحد وافي. انظر: أبو زيد عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، مقدمة ابن خلدون، إشراف علي عبد الواحد وافي، ٤ ج (القاهرة: منشورات لجنة البيان العربي، ١٩٥٧ - ١٩٦٢).

أزمنة سبقتها بالنسبة إلى الزمن الحاضر، فالمقوم الحقيقي للحدث هو إذاً الجديد السامي القادر على الثبات في وجه التقليدي، فيتعايش معه أو يحل محله، في حركة صنع الإنسان لذاته وتاريخه. والجديد أنواع متعددة بحسب ميادين النشاط الإنساني، فالحدث، إذاً، أنواع لكل واحد منها - ضمن تفاعلاتها - شروطه وأسبابه ومعايره ومضامينه ونتائجه؛ وليس من الضروري أن تكون على الدرجة نفسها من التقدم في المجتمع الواحد، ففي المجتمع المنفتح بحركة الحدث، يتغير وضع التقاليد القديمة تدريجياً، وترسخ تقاليد جديدة تستمر إلى أن يأتي جديد آخر ينافسها في المكانة والقيمة. وهكذا ترتبط حركة الحدث بعملية الإبداع الحق، الإبداع الذي له قيمة بقدر ما يحقق القيم العليا للإنسان النازع إلى الكمال. فليس كل تقليد سيئاً لمجرد أنه تقليد، وليس كل جديد حسناً لمجرد أنه جديد، فماذا أدرك ابن خلدون من هذا كله؟ وكيف أدركه؟

من الواضح مما تقدم أن التغيير شرط أساس للحدث. المجتمع الراكد أو المكتفي باستمرار تقاليده والمحافظة على أنماط سلوكياته ليس مجتمعاً حدثياً. ولكن التغيير ليس شرطاً كافياً لحصول الحدث؛ أو بالأحرى ليس أي تغيير مهما كان منتجاً ضروري للحدث. ثمة شروط أخرى لا بد منها لتكوين الحدث في التاريخ، لأن قوام الحدث، كما قلنا، إنما هو ظهور جديد أصيل ينافس التقاليد القائمة في المكانة والقيمة، فهل يمكننا أن نقول إن الفكر التاريخي عند ابن خلدون يتضمن وعياً معيناً للحدث بهذا المعنى؟ الجواب عن هذا السؤال يتطلب تحليلاً دقيقاً لنظرة ابن خلدون إلى التغيير التاريخي، في ما هو وراء نظرياته عن العمران وانقسامه إلى عمران بدوي وعمران حضري وعن العصبية

المجتمع الراكد أو المكتفي باستمرار تقاليده والمحافظة على أنماط سلوكياته ليس مجتمعاً حدثياً.

وفاعليتها، وعن الدول وتعاقبها وأطوارها، ففي البداية، ينبغي تسجيل الوعي الحاد في نص ابن خلدون لحقيقة التبدل في التاريخ. «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال» (ص ٢٥٢). التاريخ يتغير باستمرار، وليس تكراراً رتيباً. ومن أكبر الأخطاء في المعرفة التاريخية الذهول عن هذه الحقيقة التي تصيب الأفراد كما تصيب الجماعات والأمم. ولكن، إذا كان «تبدل الأحوال في الأمم والأجيال» حقيقة لا شك فيها، فكيف يقع هذا التبدل، وكيف يتجه؟ لقد فكر ابن خلدون في هذين السؤالين بصورة جدية، وإن كانت طريقته في معالجتهما تختلف عن الطرق المعتمدة في فلسفات التاريخ الحديثة، ففي رأيه، ثمة نوعان من التغيير في التاريخ: واحد يقع على التدرج، ويعرف أحياناً أشكلاً عميقة، وآخر يتخذ شكل الانقلاب الكاملة، وهو يشمل أحوال العمران جميعاً. **التغيير الأول**، بطيء، لا يتميز فيه اللاحق عن السابق تميزاً قاطعاً، بل يكون الاختلاف بينهما في بعض الجوانب، ثم في جوانب أخرى؛ وهو على أي حال نسيج من المحاكاة والمباينة، فلا يظهر فيه الجديد بقوة. **أما التغيير الثاني**، فإنه أعمق وأشمل، ولا يقع كل يوم، بل في عملية الانتقال من حقبة تاريخية طويلة إلى حقبة أخرى بسبب تغيير جذري في المسرح التاريخي. وقد وقع، في نظر ابن خلدون، ثلاث مرّات في تاريخ العالم، المرّة

الأولى مع مجيء «الفرس الثانية والروم والعرب»، بعد «أمم الفرس الأولى» ومن عاصرهم من أمم العالم؛ والمرة **الثانية** مع مجيء الإسلام ودولة مضر؛ و**الثالثة** مع ذهاب دولة العرب وانتقال الأمر إلى العجم «مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال». وهو يتهيأ للمرة **الرابعة**، بسبب «ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة»، من عوامل الانقباض والانحطاط والخمول (ص ٢٥٢ - ٢٥٣ و ٢٥٨).

لا يهمننا هذا التحقيق للتغيرات الشاملة الكبرى في التاريخ في حد ذاته؛ فمن الواضح أن قيمته، على انفتاحه، محدودة بحدود ما كان سائداً في عصره من نظرة إلى التاريخ العالمي انطلاقاً من المركزية العربية الإسلامية؛ وإنما يهمننا من جهة الخلفية النظرية التي تصاحبه، تأسيساً أو استنتاجاً. إذ إن ابن خلدون لا يكتفي بوصف التغير التاريخي وتمييز مراحل ورواية وقائعه، بل يفكر فيه ويحاول تفسيره واستخراج الحقائق الكبرى الكامنة فيه. وفي سياق هذه المحاولة يتوصل إلى إدراك حدسي لحقيقة الحداثة، ولكن من دون أن يتخذ منها موضوعاً للبحث.

التوصل إلى حدس حقيقة الحداثة يعني الارتفاع من مجرد إدراك التغير في التاريخ إلى إدراك أهمية الجديد فيه. ومسألة الجديد في التاريخ مسألة دقيقة، لأنها تتداخل مع مسائل عدة، بعضها ذو طابع تفسيري، وبعضها الآخر ذو طابع معياري. ولذلك لم يتفطن لها بما تستحق من الانتباه جميع الذين درسوا، بإعجاب في معظم الأحيان، آراء ابن خلدون في التغير التاريخي، وتساءلوا عن مدى اهتداء ابن خلدون إلى فكرة التقدم من خلال نظريته عن الأدوار في تطور الدول وفي الانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري، وفي عوامل الانحطاط التي لا يفلت من تأثيرها أي عمران حضري^(٢). إن مسألة الجديد في التاريخ تتقاطع مع مسألة التقدم، ولكنها لا تتطابق معها تماماً. وبالتالي، فهي متميزة عن مسألة الغاية العليا للتاريخ. الجديد هو ما يخرج عن المألوف والمعتاد والمعروف، هو ما يكسر قوالب التكرار للشيء عينه، ويأتي، في الشكل أو في المضمون، شيئاً مبتكراً أو مخترعاً أو مبتدعاً؛ وذلك بصرف النظر عما إذا كان للتاريخ قانون عام يحكم مراحل أم لا، أو غاية عليا يتجه نحوها أم لا. وفي الواقع، يمكن أن نجد عناصر كثيرة تدل على معنى الجديد في تحليلات ابن خلدون للتغير التدريجي. إلا أن التعبير الأقوى عن شعوره بالجديد في حركة التاريخ جاء في معرض حديثه عن التغيرات الانقلابية الشاملة. وقد صاغه في جملة رائعة تختزن عالماً من المعاني في شكلها ومضمونها، حيث قال في نهاية المقدمة العامة لكتابه كله، **كتاب العبر**، وليس فقط للكتاب الأول منه المعروف بـ **المقدمة**:

«وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره، وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث» (ص ٢٥٨).

لم يكتب أحد في العصور القديمة، على حد ما أعلم، جملة تضاهي هذه الجملة في قوة التعبير عن التغيرات الكبرى في التاريخ. ولا أظن أن أحداً في العصور الحديثة كتب في معناها ما

(٢) انظر على سبيل المثال الملاحظات الثاقبة حول أطروحات ابن خلدون عن التغير التاريخي في: محمد الطالبي، **ابن خلدون والتاريخ** (بالفرنسية) (تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٧٣).

هو أقوى منها. ولذلك لا يجوز أن نمر عليها مروراً سريعاً، ولا سيما إذا أردنا الجمع بين الإنصاف والاستفادة. فلننظر إذاً، في فقراتها الثلاث، وفي عناصرها واحداً واحداً.

«إذا تبدلت الأحوال جملة...» يتوقف معنى هذه العبارة على المقصود بلفظة «الأحوال». ومعلوم أن هذه اللفظة ترد كثيراً تحت قلم ابن خلدون، فما هو المقصود بها؟ التفسير القريب يفيد أن المقصود بها إنما هو الصفات الطارئة على الكائنات، والقابلة للتغير بحسب تفاعل هذه الكائنات مع محيطها، كالبرودة والسخونة، والغنى والفقر، والجاه والمجد، والتفكك والانحطاط، والاضطراب والأزمات. ولكن هذا التفسير ضيق جداً بالنسبة إلى فكر ابن خلدون، فالأحوال التي يقصدها ابن خلدون تشمل الصفات الطارئة على الكائنات، كما تشمل الكائنات نفسها، وبخاصة في «الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم». الأحوال في تاريخ العمران هي صفات وأوضاع مثل التوحش والتأنس والتغلب والملك والألسنة والعوائد والصنائع والاعتقادات والعلوم، وما إليها وما ينتج عنها؛ ولكنها أيضاً القبائل والأمم وأجيالها. الأحوال هي مادة التغير التاريخي بقدر ما هي صورته. ولذلك عندما يتحدث ابن خلدون عن تبدل «الأحوال جملة»، فإنه يعني أقصى ما يستطيع التغير بلوغه في تاريخ الاجتماع الإنساني، على صعيد الصفات والأوضاع، وعلى صعيد الناس أنفسهم. التبدل يصيب مظاهر العمران كما يصيب أهل العمران. وما يهم ابن خلدون في هذه المسألة هو بالضبط دفع الوعي التاريخي إلى إدراك هذه الحقيقة بكليتها.

على هذا الأساس، نفهم الصيغة الشرطية لفكرة ابن خلدون، فما يعنيه لفظ «إذا» في عبارة ابن خلدون «إذا تبدلت الأحوال جملة»، ليس من قبيل الشرط أو السبب، بقدر ما هو من قبيل الإشارة إلى زمن خاص. الحقيقة القائمة هي التبدل، وفي تعبير أدق، التبدل المتواصل. وفي هذا التبدل المتواصل، بقدر ما ينبغي اعتبار علاقة السبب والنتيجة، ينبغي اعتبار الظرفية الزمنية التي يشير إليها لفظ «متى». لكل تبدل زمن يقع فيه. والتبدل حاصل لا محالة. إلا أن «تبدل الأحوال جملة» لا يحصل كغيره من التبدلات. إنه تبدل قليل الوقوع في التاريخ، إذ إنه تبدل شامل لكل شيء في **العمران البشري**. ولهذا السبب عينه، يتعدى إطلاق حكم محدد، على أساس السببية، في شأن ما ينتج عن حصوله. إن قول ابن خلدون: «إذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من أصله»، ليس من الناحية المنطقية مثل قوله: «إذا استحكمت طبيعة الملك من الانفراد بالمجد وحصول الترف والدعة، أقبلت الدولة على الهرم». هنا يوجد سبب ونتيجة، سبب له ظروف تحققه، ونتيجة تلزم عنه بعد حصوله. فهل «تبدل الأحوال جملة» سبب لما يحصل بعده من نوع السبب الذي يشكله «حصول الترف والدعة» في تطور أحوال الدولة؟ بالطبع لا. ولذلك ينبغي التركيز في تفسير ما يقوله ابن خلدون عن «تبدل الأحوال جملة» على الزمن الاستثنائي المتسم بالانقطاع الكلي أو القريب منه.

وفي الواقع، يرشدنا ابن خلدون إلى ما يعنيه بعبارة «تبدل الأحوال جملة» بقوله «فكأنما» جواباً عن «إذا»، فهذه اللفظة ليست مقصودة لتحديد ما ينتج من «تبدل الأحوال جملة»، بل لتبيين ما ينطوي عليه هذا التبدل وما يمكن أن يبقى مبهماً في ذهن القارئ إذا اكتفى بفهم التبدل فهماً سطحياً. وهكذا ينبغي أن نقرأ «إذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق من

أصله...» بمعنى إن القول بتبدل الأحوال جملة يكشف عن حقيقته بقدر ما يفهم في ضوء ما هو أشبه حقيقة به، أي تبدل الخلق من أصله. وبهذه الطريقة في الطرح، ينقل ابن خلدون انتباه القارئ من مصطلح «الأحوال»، الذي قد يتسبب بسوء فهم لفكره، على الرغم من حرصه على تحديد محتواه، إلى مصطلح آخر يعتقد أنه أوضح وأصح.

وما هو هذا المصطلح الآخر؟ إنه أقوى ما توافر لابن خلدون من ثقافته الإسلامية، أي مصطلح «الخلق»، لا بمعنى فعل الخلق، بل بمعنى المخلوقات. وفي الواقع، لا بد من الاعتراف بأن انتقال الذهن من «تبدل الأحوال» إلى «تبدل الخلق» يعطيه أقصى فكرة ممكنة عن موضوع التبدل. ولزيد من التأكيد على شمولية «الأحوال» المتبدلة، يضيف ابن خلدون مصطلح «العالم» الذي هو مشترك بين لاهوت الطبيعة والفلسفة الكوسمولوجية. وهكذا، إذا كان «تبدل الأحوال جملة» يشبه، في نظر ابن خلدون، «تبدل الخلق» و«تبدل العالم»، فإنه في الإمكان أن نقول إن ابن خلدون يوظف أعلى المصطلحات الميتافيزيقية المتوافرة له لكي يصف حقيقة ما يجري في التغير التاريخي الكبير. وأكثر من ذلك، فإنه يحرص على شرح ما يعنيه بمدى التبدل، فيصف تبدل الخلق بأنه تبدل «من أصله»، ويصف تبدل العالم بأنه تحول «بأسره». وهل يبقى شيء من دون تبدل إذا «تبدل الخلق من أصله، وتحول العالم بأسره»؟

نحن حقاً أمام نظرة راديكالية وشمولية إلى التغير التاريخي الكبير. تحولات التاريخ تتخذ بموجب هذه النظرة شكل حقب طويلة، لكل واحدة منها أصولها وفروعها وحوادثها الخاصة، أي، بلغة العمران، أممها وقبائلها وأجيالها وجميع ما يقع لهم في تعاقب الأيام والسنين من عوارض وأحوال في مجرى «اعتمادهم للعالم». هل هذه الحقب منفصلة تمام الانفصال بعضها عن بعضها الآخر؟ وهل يوجد شيء من الوحدة داخل كل واحدة منها؟ وما هو قانون تعاقبها في حال وجود قانون لتعاقبها؟ وكيف يجري التغير في كل واحدة منها؟ وهل ثمة معنى أعلى لمسيرة التاريخ الذي يشملها جميعاً؟ هذه أسئلة لا بد للمتأمل في الحداثة مع ابن خلدون من أن يطرحها، لأن جرأة ابن خلدون تشجع على طرحها. والحق أن ابن خلدون فتح الباب لطرحها، وتطرق لبعضها تلميحاً وإماماً: غير أن ما يهمنا هنا من فكره يتمحور حول نقطة واحدة، أعني مسألة الجديد في تمايز الحقب وتعاقبها.

وفي هذه النقطة بالذات، يأتي جواب ابن خلدون قاطعاً، ومستكملاً لما يريد قوله. كأنه شعر بضرورة مزيد من الوصف لتوضيح فكرته عن التبدل الشامل في التاريخ، فأضاف: «وكأنه خلق جديد، ونشأة مستأنفة، وعالم محدث». وانتقل، على اقتناع بأن الفكرة قد توضح كفاية، إلى التطبيق بالنسبة إلى تاريخ المغرب لعهد. فهل نمر على هذه الإضافة كأنها أقرب إلى البيان الأدبي منها إلى الكشف الفكري؟

المصطلح الاسمي الجديد في هذه الفقرة، بالنسبة إلى الفقرة السابقة، هو مصطلح «النشأة». فمادامت إضافة هذا المصطلح بين «الخلق» من جهة و«العالم» من جهة أخرى؟ إنها تعني أن اعتبار «الخلق» و«العالم» في الفقرة الثالثة يختلف عن اعتبارهما في الفقرة الثانية. ففي هذه الأخيرة، كان دورهما شرح المقصود بالأحوال وعمق التبدل الذي يصيبها وشموليته. وأمّا في الفقرة الثالثة، فإن النظر إليهما يتم باعتبار القبل والبعد. إن مفهوم النشأة

يحيل على زمنية التغير، ويستلزم بالتالي النظر إلى ما يتغير من جهة القبل والبعد؛ وبالفعل نفسه، فهو يحملنا على الانتباه إلى نوعية الجانب الزمني للتبدل، فالتبدل يفترض شيئاً موجوداً في الزمن، شيئاً يتحرك فتختلف أحواله بحركته، بصرف النظر عما إذا كان هذا الشيء مخلوقاً من لا شيء أم لا، وعما إذا كان للزمن بداية أم لا. التبدل يقول إن (س) يحل بدلاً من (ص)، وبالتالي فإن (س) يأتي بعد (ص)، وذلك بحركة الشيء وتفاعله مع غيره. والتبدل في التاريخ يقول إن أحوالاً معينة تنشأ في العمران، ثم تنشأ بعدها أحوال أخرى، وهكذا دواليك، فالنشأة هي الشكل المتعين للتبدل في الزمان والمكان، ولا سيما في التاريخ.

ولكن التبدل الذي يتحدث عنه ابن خلدون هو تبدل جذري وشامل، كما شرحناه في السطور السابقة. فما هو الوصف الصحيح لهذا التبدل من جهة القبل والبعد؟ بكلمات أخرى،

**التحول في التاريخ هو تحول
خلاق. وذلك من دون نفي
لميتافيزيقيا الخلق؛ لأن كل ما
يحتويه محدث، وليس قديماً.**

ما هو الطابع الجوهري للاختلاف بين حقبة تاريخية وبين حقبة أخرى تأتي بعدها؟ جواباً عن هذا السؤال، ينبغي أن نتفهم الأوصاف الثلاثة التي يذكرها ابن خلدون لتبيين فكرته عن نوعية التبدل الكبير في التاريخ، فالنشأة «مستأنفة»، والخلق «جديد»، والعالم «محدث». كل واحد من هذه الأوصاف الثلاثة مهم في ذاته، ويتضمن عالماً من الدلالات. إلا أن جمعها معاً في فقرة واحدة لتبيين معنى واحد، يقتضي أن يكون تفهم الواحد منها متكامل مع تفهم الاثنين الآخرين.

في فكرة الاستئناف، التي تعني المعاودة مرّة أخرى في ظروف أخرى، تأتلف فكرة الاختلاف مع فكرة الاستمرار. أن تستأنف عملاً ما يعني أن تعود إليه بعد انقطاع، مع إمكان أن يكون عملك اليوم مختلفاً جداً عما كان عليه في الأمس. لنأخذ بعض الأمثلة. في المجال القضائي، يعني الاستئناف انتقال الدعوى من محكمة إلى محكمة أعلى منها؛ وفي مجال النظام الدولي، يعني إنشاء منظمة الأمم المتحدة استئنافاً لعصبة الأمم؛ وفي مجال الألعاب الرياضية، يعني تنظيمها في إطار الأولمبياد استئنافاً لتقليد يوناني قديم؛ ففي هذه الأمثلة، تختلف النسبة بين الاختلاف والاستمرار، بنسبة اختلاف معطيات الموضوع المستأنف وظروف استئنافه، بحيث يمكننا أن نفهم من خلالها أن المقصود من إسناد الاستئناف إلى النشأة هو أقصى درجات التباين مع الاستمرار، فالنشأة المستأنفة في فكر ابن خلدون تجري في تاريخ العمران البشري. ولذا، فإنها تحتفظ بعناصر من طبيعة البشر ومن طبيعة «اعتماهم للعالم»، وتفتح في ما عدا ذلك على كل أشكال الاختلاف ودرجاته. وهذا بالضبط ما يعنيه «الجديد» محمولاً على «الخلق»، ففي التاريخ البشري، لا يتغير الإنسان من حيث إنه خليفة، بل تتغير أحواله من حيث إنه فاعل زمني الوجود. وأقصى درجات هذا التغير يتخذ شكل «خلق جديد»، أي خلق آخر يعقب خلقاً ويسبق خلقاً يأتي بعده. بهذا المعنى، التحول في التاريخ تحول خلاق، وذلك من دون نفي لميتافيزيقيا الخلق؛ لأن كل ما يحتويه محدث، وليس قديماً (أزلياً)، وإحداثه ليس مثل خلق الله للمحدث. نحن في عالم الحدوث والحوادث والمحدثات، ولسنا في عالم الجواهر الثابتة الأزلية.

إن تفكير ابن خلدون في حركة الخلق في التاريخ تفكير مركّب، ينطوي على تمييز غير متبلور بين لاهوت الخلق وبين النظرة العقلية إلى أحوال الخليقة؛ وهو حدائي، بحسب تعبيرنا، لأنه بالضبط يؤكد أن استئناف التبدل الشامل في التاريخ إنما هو «عالم محدث»، أي «خلق جديد».

على هذا النحو، تبدو فكرة الحداثة جزءاً لا يتجزأ من نظرة ابن خلدون إلى حركة التاريخ في مستوى تحولاته الكبرى. والحق أن ذلك ليس بمستغرب بالنسبة إلى مؤرخ مفكر ينظر إلى الكائنات جميعاً بوصفها «حوادث»، ويلاحظ أن التاريخ بأسره سلسلة عوالم «محدثة»، وأن عملية حدوث هذه العوالم ليست تكراراً لعالم أصلي واحد، بل خلق يتجدد من حقبة إلى أخرى. ولكن، هل اكتفى ابن خلدون بحدس فكرة الحداثة في مستوى تحولات التاريخ الكبرى فقط؟ قد يبدو الأمر كذلك لمن يغرق في تحليلات ابن خلدون الاجتماعية التي تؤكد في كثير من المواضع أن الحوادث التي تدرسها محكومة بقوانين دورية. ولكن الأمر يتغير إذا تساءلنا، قبل أن نغرق في تلك التحليلات، عن التحول النظري الذي جعلها ممكنة. وهذا ما نحاوله في القسم التالي.

ثانياً: الحداثة وإنشاء علم العمران

يرى ابن خلدون أن التبدل في التاريخ «داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليقة» (ص ٢٥٢)، فما قيمة هذا الرأي بالنسبة إلى موضوعنا؟ أليس فيه منفذ إلى جانب آخر في فكرة الحداثة عند صاحبه؟

ثمة تأويلان ممكنان للقول إن التبدل في التاريخ داء شديد الخفاء. التأويل الأول ميتافيزيقي، والثاني معرفي. وفي الواقع، لا يستقيم وصف التبدل التاريخي بالداء إلا لفكر يعتقد بالثبات والخلود ويرى فيهما شرطاً للسلامة والسعادة الحقيقيتين لبني البشر. التبدل داء لأنه يقود إلى الفناء. ولا يرغب الإنسان في الفناء، بل في البقاء، وفي النعيم. المسألة ليست مسألة انتقال من حال جيدة نسبياً إلى حال سيئة نسبياً، بل مسألة وضع وجودي هو، في حد ذاته، وضع سيئ، لأنه محكوم بالزمن، وبالتالي بالفناء. هذا هو معنى القول إن التبدل في التاريخ داء. ولكن إذا ركزنا الانتباه على وصف هذا الداء بأنه «شديد الخفاء»، فإن التأويل يتجه عند ذاك إلى المستوى المعرفي، لأن الخفاء والظهور وصفان للأشياء بالنسبة إلى إدراكنا لها، وليس بالنسبة إلى وجودها في ذاتها. ونص ابن خلدون يدعونا إلى التمسك بقوة بهذا الاتجاه، دون إشاحة النظر كلياً عن الاتجاه الأول. التبدل في التاريخ «شديد الخفاء»، ولا سيما التبدل الكبير الشامل؛ فهو أشبه بالمرض الخبيث الذي لا يظهر للعيان إلا بعد أن يكون قد انتشر في الجسم كله. المسألة، وفقاً لهذا الاتجاه، هي إذاً مسألة إدراك لحقيقة ما يجري في حوادث التاريخ من تبدل متواصل. فهل ينتج التبدل في التاريخ إدراكاً متساوفاً معه عند الذين يعيشونه؟

يجيب تاريخ الفكر التاريخي كما عرفه ابن خلدون بالنفي. التبدل في التاريخ لا ينعكس في وعي الناس الذين يعيشونه، إلا عبر أفراد قلائل، إذ «لا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليقة». وذلك لأن الناس غارقون في حياتهم اليومية، وذاكرتهم لا تتناول «الأحقاب المتطاولة». ومن هنا الدور العظيم الذي يؤديه المؤرخون الكبار في الكشف عن التبدلات العميقة في التاريخ، تلك التبدلات التي يستأنف التاريخ فيها حركته «كأنه خلق جديد». وهذا يعني أن الحداثة في

حركة التاريخ تظهر، في أزمان معينة، في مستوى الفكر التاريخي، وليس فقط في مستوى مراحل التاريخ الكبرى. المؤرخ العظيم، من طراز المسعودي، ينقل الوعي التاريخي إلى مرحلة جديدة. فهو، بهذا الاعتبار، من صانعي الحداثة الفكرية. وما أدرك ابن خلدون قيمة المسعودي إلا لأنه شعر أن مشروعه التأليفي يؤهله لكي يكون مثله «أصلاً يقتدى به». ومستند شعوره هذا ليس فقط ما أراده من تأليف عن أحوال المغرب بعدما تلاشى حكم العرب فيه وانتقل إلى البربر، بل أيضاً ما أراده من تأليف عن **العمران البشري** على العموم. الوعي التاريخي ينقلب في تأليفه وعياً علمياً بـ **العمران البشري**، وعياً يدرك أن اختلافه عما قبله عميق، إلى درجة يصح معها وصف مضمونه بأنه «خلق جديد». ولذلك، لا يسعنا ونحن نتأمل في الحداثة مع ابن خلدون إلا أن نتوجه نحو هذا الوعي، ونحلل كيفية تعبيره عن نفسه بوصفه وعياً حداثياً.

عندما انتهى ابن خلدون من تأليف **كتاب العبر**، بعد رحلته من تونس إلى مصر، أراد تعميمه على طلبة العلم في دولة بني مرين، فأهدى منه نسخة إلى السلطان عبد العزيز المريني لكي يضعها في تصرف الطلبة في جامع النرويين في مدينة فاس. ووضع لهذا الغرض تمهيداً ضمّنه نظريته الشخصية إلى كتابه، فقال، بعد تحديد مفهومه لعلم التاريخ وتقدير ما فعله المؤرخون العرب قبله:

«ولما طالعت كتب القوم، وسبرت غور الأمس واليوم، نبهت عين القريحة من سنة الغفلة والنوم، وسُمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السؤم. فأنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً، وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً، وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً؛ وبنيتها على أخبار الأمم الذين عمروا المغرب في هذه الأعصار وملأوا أكناف الضواحي منه والأمصار... وهما العرب والبربر... فهذبت مناحيه تهذيباً، وقربت لإفهام العلماء والخاصة تقريباً، 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 الإنساني من العوارض الذاتية ما يمنعك بعقل الكوائن وأسبابها، ويعرفك كيف دخل أهل الدول من أبوابها؛ حتى تنزع من التقليد يدك وتقف على أحوال ما قبلك من الأيام والأجيال وما بعدك» (ص ٢١٢ - ٢١٣).

يتحرك الوعي التاريخي في هذا النص حول نفسه لكي يتموقع بالنسبة إلى تاريخه في العالم العربي الإسلامي، فيختصر في انعكاسه على نفسه قصة خروجه من تقليد عريق وانتهاجه طريقاً جديدة في البحث والتأليف. الوعي التاريخي الجديد لم يتكون فجأة ومن الصفر، بل من التأمل في وعي تاريخي سابق، محفوظ في «كتب القوم»، ومن التأمل المقارن في أحوال الماضي والحاضر. والتأمل المزدوج هذا لم يكن تأمل رجل يدرس التاريخ كباحث منقطع إلى البحث، وإنما كان تأمل رجل خاض العمل السياسي في بلدان المغرب مدة طويلة، وهو يطلب المزيد من المعرفة في شتى الحقول الدينية والعقلية. الوعي التاريخي الجديد يشبه انفتاح العين بعد النوم على يوم جديد مختلف اختلافاً جذرياً عما قبله. والانفتاح المقصود ليس مجرد استقبال وتلقٍ، إنه، فضلاً عن ذلك، عمل في الفكر يرمي إلى الكشف عن بواطن التاريخ وعن معقوليته. «أنشأت في التاريخ كتاباً، رفعت به عن أحوال الناشئة من الأجيال حجاباً... وأبدت

فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً». وليس الأهم في كينونة هذا الوعي أن تكون المادة التاريخية التي اشتغل عليها هي المادة الأصلية الحية التي اختبرها من خلال السياسة، وإنما الأهم ما يدركه في نفسه من صفات متولدة من انقطاعه عن تراث المؤرخين السابقين له. قد يكون في العبارة عن تلك الصفات بعض المبالغة. ولكن المبالغة جانب له معناه في تحرك الوعي الذاتي. إن وعي ابن خلدون بكتابه في التاريخ وعي غير تقليدي، بمعنى أنه لا يترجم فضله بلغة المديح لنفسه والافتخار بنفسه، بل بلغة الخلق المدهش، ويترك للقارئ أن يبدي رأيه في ما يعرضه عليه. نقول: الخلق المدهش، لأننا نرى أن هذا بالضبط ما يقصده ابن خلدون من خلال وصفه لكتابه بأنه «مسلك غريب» و«مذهب عجيب» و«طريقة مبتدعة». والحق أن هذه الأوصاف القوية المتكاملة ليست موجهة إلى الوعي التاريخي الجديد نفسه، بهدف تأكيد الاعتزاز بنفسه، بقدر ما هي موجهة إلى القارئ، طالب العلم في عاصمة الموحدين وفي أي قطر إسلامي آخر، حتى يخلع عن نفسه نير التقليد وينتقل، باقتناع ومتعة، إلى وعي جديد بالتاريخ. الوعي التاريخي الجديد يريد أن يكون تأسيساً لحقبة جديدة في الفكر التاريخي. أليس هذا كله دليلاً على أن موقعه في تاريخ الوعي التاريخي تموقع حدثي من داخل الفعل؟

لا شك في ذلك. والدليل لا يقف عند ما يشعر به من غربة وغرابة وعجب من جهة تأليفه، بل يتعداه إلى نوع الفعل الذي أدّى إلى هذا الشعور. وفي هذا السياق، ينبغي أن نعطي القيمة الدلالية لأفعال الإنشاء والاختراع والابتداع حقها الكامل. النشأة التي تحدثنا عنها سابقاً تصبح هنا «أنشأت»، كما تصبح أيضاً «الناشئة من الأجيال». والإنشاء الذي يصف خلق الله للإنسان - «أنشأنا من الأرض نسماً، واستعمرنا فيها أجيالاً وأممًا» (ص ٢٠٧) - يتحدد هنا اختراعاً وابتداعاً وتهذيباً ورفعاً لحجاب وشرحاً. وهذا هو بالضبط الجانب الفعلي في الحادثة. الوعي التاريخي الجديد يعلن من خلال تجربته الخاصة أن الحادثة في التاريخ فعل إنساني، فعل يقوم به الإنسان بعقله ومشاعره، بما يعني أن تبدل الأحوال هو، في جانب منه على الأقل، تبديل واعٍ وتحويل مقصود.

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الحادثة في الوعي التاريخي تتحقق على مستويين: مستوى الجهاز المنهجي والمفاهيمي الذي به يتم الإدراك والتفطن، ومستوى الموضوع المستكشف والنظرية الموضوعية لتفسيره. وفي الواقع، لا يميز ابن خلدون تمييزاً كافياً بين هذين المستويين. ولكنه يتناولهما بكل تأكيد في حديثه عن كيفية إنشائه لعلم العمران، فلنتابع تأملنا معه في هذه الناحية من فكرة الحادثة.

يتحرك الوعي التاريخي في نص ابن خلدون على أساس أن المعرفة التاريخية تحتاج إلى أن تنتقل من «مجرد النقل» إلى تمحيص الأخبار بالعقل، فماذا يعني هذا الانتقال؟ إنه يعني أن «فن التاريخ» يحتاج إلى أن يتحول، في مراتب المعرفة، إلى علم عقلي. وعندما يتحول إلى علم عقلي، فإنه يستحق أن يدخل في عداد «علوم الحكمة». هذا هو جوهر الطرح الخلدوني للوعي التاريخي الجديد، من خلال تمييزه الشهير بين الظاهر والباطن في المعرفة التاريخية، ومن خلال تصديده لمغالط المؤرخين السابقين. ولكن كيف يتحول فن التأريخ إلى علم التاريخ؟ لقد لامس علماء الحديث هذا السؤال، وأجابوا في حدود ما يهتمهم بما سموه التعديل والتجريح،

وأضاف المؤرخون بعض القواعد الأخرى، ولكنهم لم يهتدوا إلى «القانون في تمييز الحق من الباطل من الأخبار». ولذلك سعى ابن خلدون إلى إيجاد هذا «القانون»، وأوجده بالفعل - حسبما أعتقد - في ما سماه علم العمران. إذاً، فإن علمية المعرفة التاريخية تتحقق من طريق علم العمران. إلا أن هذا لا يعني أن علم العمران يقوم خارجاً عن الوعي التاريخي الجديد، وإنما يعني أن الوعي التاريخي الجديد هو جديد بفضل تحوله الجذري، واكتشافه أن الأخبار عن حوادث الماضي هي، في حقيقتها، أخبار عن الاجتماع الإنساني الذي له طبيعته الخاصة، في الماضي كما في الحاضر، وله بالتالي قوانينه الخاصة التي يتعين على العقل إدراكها. وهكذا تتخذ الحادثة في الوعي التاريخي شكل ارتقاء إلى نوع من أنواع العقلانية. وهذه نقطة تحتاج إلى إيضاح. ولكن، قبل التطرق إليها، يحسن بنا أن نحلل المفردات التي يصف بها ابن خلدون عملية إنشائه لعلم العمران، ففي هذه المفردات ما يستوقف ويفيد تأملنا هذا في فكرة الحادثة.

١ - «وكأن هذا علم مستقل بنفسه» (ص ٢٦٥). من اللافت أن يبدأ ابن خلدون تقديم علم العمران الذي يقيمه لتزويد فن التاريخ بقاعدة نظرية متينة بإثبات استقلاليتها، وأن يربط هذا الإثبات بكاف المقاربة. الرائد المكتشف يتحفظ لأن القضية كبيرة، ووجوهها متشابكة؛ وهو يعلم أن الموضوع قد لامسه مؤلفون قبله من بعض جوانبه في سياق كتاباتهم عن السياسة والتاريخ والشرائع. ولا شك في أن اكتشاف ميدان في الخليفة يصلح أن يكون موضوعاً لعلم قائم بنفسه من الأمور البالغة الأهمية بالنسبة إلى الحادثة النظرية. إلا أن ذلك ينبغي ألا يحجب الوجه الآخر

الحادثة النظرية تبدأ بالشعور بحرية العقل واستقلاليتها عند الباحث المفكر، بما يجعله متحفزاً ومسؤولاً عن التقدم في طلب الحقيقة.

للمسألة، وهو استقلالية المفكر الباحث نفسه، فالحادثة النظرية تبدأ بالشعور بحرية العقل واستقلاليتها عند الباحث المفكر، بما يجعله متحفزاً ومسؤولاً بالاشتراك مع غيره، عن التقدم في طلب الحقيقة، ومستعداً لكسر التقليد، وللمغامرة والريادة. وهذا بالضبط ما ينبغي أن نراه وراء حرص ابن خلدون على إثبات استقلالية علم العمران، قبل أي شيء آخر.

٢ - «وإعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعتز عليه البحث وأدنى إليه الغوص» (ص ٢٦٦). يؤيد هذا النص الطابع الحداثي لإنشاء علم العمران بكلمات صريحة الدلالة، فالغوص فعل يقوم به السابح الماهر، الواثق من نفسه، والمستعد للنزول تحت سطح المياه بحثاً عن غرض ما. الغوص صورة جميلة في ميدان التاريخ، توحى بقوة بوجود حقائق تحت سطح الحوادث والأخبار السطحية؛ وبضرورة وإمكانية الوصول إليها لتجديد الوعي التاريخي. ولكثرة ما مارس ابن خلدون الغوص بحثاً عن تلك الحقائق، بقياس الماضي على الحاضر والحاضر على الماضي، توصل إلى علم «مستحدث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة». فهل يلزم أكثر من هذه المفردات وضوحاً للتعبير عن السير في طريق الحادثة؟ قلنا سابقاً أن ابن خلدون يفكر في التاريخ على أساس مبدأ الحوادث. وها هو يحدد في هذا النص وجهاً أساسياً من أوجه الحوادث، وهو الاستحداث.

والصيغة اللغوية لهذه المفردة أقوى ما في اللغة العربية للدلالة على طلب الفعل من داخل الفاعل. ولذلك، أن يكون علم العمران برمته «مستحدث الصنعة»، يعني أن الوعي البشري قد حقق قفزة نظرية هائلة في معرفة الإنسان لنفسه بنفسه في وجوده التاريخي. وكل قفزة من هذا النوع تبدو غريبة، وتثير الاستغراب، في الثقافة التي تظهر فيها، ولا سيما إذا كانت هذه الثقافة قد استقرت على حصر الاجتهاد في الفروع، وتخلت مع تفاقم الانحطاط عن الاجتهاد بأسره. وأمّا أن يكون علم العمران «عزيز الفائدة»، فليس من باب الدعاية الذكية لمواجهة الاستغراب، بل من باب الشعور بالنتائج الإيجابية المتعددة التي يمكن أن يسفر عنها علم العمران، والتي لا يذكر النص الخلدوني نفسه سوى بعض منها.

٣ - «وكأنه علم مستنبط النشأة» (ص ٢٦٦). تكمل هذه الفكرة الفكرتين السابقتين، إذ إنها تنقل تقديم عملية إنشاء علم العمران إلى المستوى الإبيستيمولوجي. وفي الواقع، بعد تحديد علم العمران كعلم مستقل بنفسه، وليس كعلم متفرع من غيره، وبعد تمييزه عن علم الخطابة وعلم السياسة المدنية، يلتفت ابن خلدون إلى الأساس الذي ارتكز عليه لكي يستحدث هذا العلم. ولكن ربط نشأة هذا العلم بالاستنباط يثير مسألة المقدمات التي انبنى عليها إنشاؤه، ومسألة مدى اهتمام الحكماء القدماء باستثمار هذه المقدمات بهدف إنشائه. أمّا المقدمات، فإنها تجتمع في المبدأ القائل إن كل حقيقة طبيعية متعلقة يمكنها أن تكون موضوعاً لعلم يخصصها. وأمّا التحقيق التاريخي لهذا المبدأ، فإنه أمر يدرسه ويقرره تاريخ العلوم في أمم النوع الإنساني. وهذا يعني أن الحداثة النظرية كما يتصورها ابن خلدون مفتوحة على جميع الحقائق الطبيعية القابلة للدراسة العقلية، كما إنها مفتوحة على مشاركة جميع العقول الرائدة في جميع الأمم. وفي ما يخص علم العمران بالذات، يلاحظ ابن خلدون أن تاريخ العلوم كما عرفه لا يذكر علم العمران في عداد العلوم العقلية. ولكنه لا يقطع في مسألة عدم إنشائه قبله، لأن ما وصل إلى العرب، بحسب قوله، مقتصر على علوم اليونانيين، ولعل الأمم السابقة قد اهتدت إلى علم العمران، ثم ضاع مع علوم أخرى تدل عليها آثار مختلفة.

٤ - «ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً» (ص ٢٦٧). قد يبدو هذا التأكيد متعارضاً مع ما سبق تأكيده من بحث وغوص واستنباط واستحداث. ولكن الثاني الدقيق في تأويله يكشف عن أمرين: حرص ابن خلدون على التخفيف من الاعتزاز بتفوقه واستحقاقه الشخصي، ورغبته، في الوقت نفسه، في إظهار الطابع السامي والعجيب للعلم الذي ابتدعه، فالقول بالإلهام الإلهي ليس فيه ما يضر البحث العلمي ما دام المرجع المعتمد في هذا البحث إنما هو العقل وقوانينه ووسائله وتراكم إنجازاته وإبداعاته.

٥ - «ليس على مستنبط الفن إحصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل» (ص ١٣٥٥). بهذه الفكرة التي يختتم بها ابن خلدون المقدمة، يتوجه النظر إلى جانب مهم في الحداثة العلمية، وهو جانب الجديد والتكامل بين العلماء في أبحاثهم ضمن حقل معين. الحداثة في العلوم تكمن في إيجاد علوم جديدة، كما تكمن أيضاً في إيجاد مسائل جديدة ومعلومات جديدة في علوم قائمة. المؤسس لعلم معين ليس مطلوباً منه إبلاغه إلى الكمال، لأن المسؤولية في

بناء العلم مشتركة، عبر الأجيال، بين المؤسس والباحثين الذين يتابعون عمله فيضيفون إلى ما اكتشفه مسائل جديدة ومعلومات جديدة. وهذه حال علم العمران، كما هي حال جميع العلوم السابقة واللاحقة. وهكذا، فإن البحث العلمي لا ينغلق إلا بعد اكتمال جميع العلوم الممكنة.

في ضوء هذا التحليل، نعود إلى مسألة العقلانية في السعي الخلدوني لتجديد الوعي التاريخي. ونلاحظ أننا أمام دور مركزي معطى للعقل في الحداثة النظرية. الوعي التاريخي يتحول إلى علم بالانتقال من مجرد قبول الأخبار، وتجميعها وترتيبها في رواية خادمة لغرض ذاتي، إلى نقدها نقداً عقلانياً، خادماً للحقيقة؛ وهذا النقد يصبح ممكناً إذا تحرك العقل وأنشأ العلم الذي يمكن تمحيص الأخبار على أساسه. وإنشاء العلم ممكن لأن العقل قادر على استنباط العلوم من مبدأ قابلية حوادث الطبيعة للمعرفة بالعقل، فالمسألة إذاً هي، أولاً، الاعتراف بضرورة إخضاع الأخبار المنقولة للعقل؛ وثانياً تفعيل العقل بتوسيع مجالات اشتغاله. وهذا يعني أن الحداثة النظرية تعبير عن عقلنة متوسعة، ليس في مجالات الطبيعة الفيزيائية والبيولوجية فقط، بل في مجالات الطبيعة الإنسانية أيضاً. العقلنة التي يتصورها الفكر الخلدوني تشمل الوعي بالتاريخ الفعلي للبشر والوعي بالعالم حولنا. وفضله الخاص يتعلق بالعقلنة الأولى، لأن الثانية كانت مكرسة في «علوم الحكمة» قبله. وقد يبدو لنا هذا الفضل دون أهميته الحقيقية بعد التقدم الاستثنائي الذي عرفته العلوم الإنسانية في أوروبا منذ أواسط القرن التاسع عشر. ولكن النظرة المنصفة إلى تاريخ الحداثة في تاريخ البشرية بأسرها، وليس فقط في تاريخ الشعوب الأوروبية والأمريكية، كفيلة بتصحيح الحكم في شأنه. لقد كان ابن خلدون، بإنشائه علم العمران البشري، واحداً من كبار الفاتحين في تاريخ الحداثة العلمية. هذا واقع تاريخي من واجبنا الاعتراف به وإعلانه وتوظيفه؛ وبخاصة في هذه الأيام المضادة لتيار عقلنة النظر إلى الاجتماع والتاريخ.

نقول إن الحداثة النظرية عند ابن خلدون تعبير عن عقلنة متوسعة، ولا نقول إنها تعبير عن عقلنة لامحدودة ومفتوحة على المطلق. وذلك لأن ابن خلدون واضح وحاسم في عزل العقل عن معرفة المطلق الذي هو من باب الغيب، وواضح وحاسم أيضاً في التمسك بالعقل لمعرفة حوادث الطبيعة والتاريخ التي هي تحت طوره. «بل العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها» (ص ١٠٣٧)، ولا سيما بوصفه عقلاً منطقياً وعقلاً سببياً. فإذا كان له حد يقف عنده - وهذا ما سيستقيض كانط في شرحه في كتابه **نقد العقل المحض** - فإن ذلك لا يمنعه من استكشاف ميادين «الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية» (ص ١٠٣٥)، ودراسة موضوعاتها واحداً واحداً بحسب قدرته كعقل نظري. وفي هذا السياق، يحسن بنا أن نتذكر أن ابن خلدون يميز في نظريته عن الفكر الإنساني، بين ثلاثة عقول يسميها «العقل التمييزي: وهو الفكر الذي يستخدمه الإنسان لمعرفة الترتيب الذي بين الأشياء في الخارج بهدف «إيقاعها بقدرته»؛ و«العقل التجريبي»: وهو الفكر الذي ينتج للإنسان «الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم»؛ و«العقل النظري»: وهو «الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل» (ص ٩٧٥)، فعلى أساس هذا التمييز، يحتل العقل النظري مرتبة متميزة، لا يقلل من أهميتها

أنها منفصلة بذاتها عن مطلب العمل. المعرفة بالعقل النظري تنمو وتتوسع، وفي هذه العملية تنتظم التصورات والتصديقات «انتظاماً خاصاً على شروط خاصة»، وتنشأ العلوم تبعاً حتى يتوافر للإنسان «تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله وأسبابه وعمله». ولذلك، إذا كان من الصحيح وصف عقلانية ابن خلدون بأنها واثقة من نفسها ومعتدلة، كما لاحظ كثير من الدارسين لفكره، فإنه من الصحيح أيضاً وصفها بأنها توسعية.

والحق أن ابن خلدون قد أعطى الدليل على توسعية العقلانية من جهته بإنشاء علم العمران. ولكنه، في الحقيقة، ذهب إلى أبعد من ذلك، فأظهر نوعاً جديداً من العقل، لا تدرك قيمته إلا في منظور الحداثة. في النظرية التقليدية، العقل البشري يكون، أولاً، عقلاً بالقوة، ثم يصير عقلاً بالفعل. ولكن ما هو الدور الذي يلعبه تكاثر العلوم وتراكمها في تطور العقل بالفعل نفسه؟ هذا السؤال ظل غائباً عن النظرية التقليدية، لأنها لم تنظر إلى العقل من زاوية التاريخ. ولم يجد هذا السؤال طريقه إلى نظرية العقل عند ابن خلدون، إلا لأنها أبدعت علم العمران ونفذت من خلاله إلى تاريخ العقل وانعكاس ممارسته المتواصلة على مستوى نموه وتطوره. فوجدت، في النهاية، أن العقل البشري يتحقق في جملة من العقول، المتعددة بحسب العلوم، وفي عقل آخر يمكن تسميته على نحو صحيح بأنه العقل الحضاري. فكيف توصل ابن خلدون إلى هذه الإضافة الرائعة؟

يعرف كل دارس لابن خلدون أن مفهومه للعمران يشمل جميع مقومات الاجتماع الإنساني ومظاهره. ولذلك نجد في المقدمة فصولاً كثيرة مخصصة للعلوم والصنائع، بعد تلك التي تناولت العمران البشري عموماً والعمران البدوي والدولة وطرق المعاش. وفي ثنايا هذه الفصول التي تتناول ميادين الصنائع والعلوم وتواريخها وتفاعلها مع أحوال العمران الاقتصادية والسياسية، يلاحظ ابن خلدون أن تكاثر العلوم والصنائع وتراكمها من جيل إلى جيل، بفعل توسع العمران الحضري وازدهاره، يترك آثاراً في النفس، بحيث يبدو الناس متفاوتين في العقل، على غرار ما يبدو أهل المشرق مثلاً بالنسبة إلى أهل المغرب. والوضع الحقيقي لهذا التفاوت إنما هو في «العقل المزيّد» وليس في العقل الطبيعي. «وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيّد» (ص ٩٨٩)، فما هو هذا العقل الذي يسميه ابن خلدون «العقل المزيّد»؟ إنه العقل المتولد من تراكم الممارسة، في العمران الحضري، للعقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري ومن تواصلها بواسطة التعليم. فهو عقل جامع لكل أنواع الجديد والراقي الناتجة بفكر الإنسان في تطور العمران. ولما كانت الحضارة هي غاية العمران، وهي ما يتسبب في توليد هذا العقل، وفي الوقت نفسه ما يستوعبه ويستفيد منه، فلا حيد عن الصواب في تسميته بالعقل الحضاري. لنقرأ بعض ما يقوله ابن خلدون في هذا الصدد:

«الحكمة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً والحضارة الكاملة تفيد عقلاً، لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمر الدين واعتبار آدابها وشرائطها، وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً فيحصل منها زيادة عقل» (ص ٩٧٢).

من اللافت في هذا النص وفي أمثاله، تشديد ابن خلدون على التجربة وعلى الصنائع. كأن العقل الحضاري يتألف من آثار العقل التمييزي وآثار العقل التجريبي فقط. وهذا انطباع خاطئ. لأن النص الخلدوني لا يبيّن مفاهيمه الرئيسية دفعة واحدة، بل يبينها بصورة متكاملة بحسب السياقات التي ترد فيها، فالعقل النظري، ليس منفصلاً عن العقل التمييزي والعقل التجريبي؛ فهما محتاجان إليه، وهو يأتي في مرتبة أعلى تفترضهما، فما هو العقل التمييزي؟ إنه «تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً، ليقصد (الإنسان) إيقاعها بقدرته». إنه عقل ذو غاية عملية، نفعية، معاشية. ولذا يمكن أن يسمى عقل العمل اليدوي، عقل التعامل مع الأشياء، أو عقل المعاش، أو العقل الصناعي، حيث إن «الصناعة هي ملكة في أمر عملي فكري» (ص ٩٢٣). ولكنه أولاً، إدراك الترتيب الذي في الأمور الطبيعية أو الوضعية. «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» (ص ٩٧٦). أوليس من مهمة العقل النظري أن يكشف عن الأسباب والعلل والشروط التي تخضع لها حوادث الكون وحوادث الإنسان؟ لا شك في ذلك. وهذا يعني أن العلوم العقلية، ولا سيما في جانبها المتعلق بأعمال المعاش والصنائع، جزء لا يتجزأ من العقل الحضاري. نقول هذا، لا لكي نوحى أن ابن خلدون أدرك العلاقات التبادلية المعقدة بين العلوم والصناعة والتكنولوجيا، فهذا أمر لم يكن في متناول علم العمران لعهد، بل لنظهر التقدير الكبير الذي أبداه ابن خلدون لعقلانية الإنسان العملية؛ فالإنسان، في نظره، يتميز عن الحيوان بأنه ذو فكر وبأن أعماله إنما تتم بالفكر، وبالفكر يحصل الانتظام الخاص بها. «وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة، تكون إنسانيته» (ص ٩٧٧). غير أن انتظام الأفعال الإنسانية بالفكر لا ينحصر في مستوى العقل التمييزي وما يستلزمه من معارف نظرية. وذلك لأن الإنسان اجتماعي بالطبع، ففي هذا المستوى في وجود الإنسان، يتحول الفكر إلى عقل تجريبي «يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم» (ص ٩٧٥). وبهذا التحول تمتد العقلانية العملية إلى مجال الاجتماع والسياسة.

المحور في هذا المجال هو التعاون، وبالتالي هو تجنب المنازعة والحرب قدر الإمكان. ولا يتم ذلك من دون توظيف الفكر في تمييز الحسن من القبيح، والصالح من الفاسد، بالتجربة الصحيحة التي لا تبعد المعاني فيها عن المحسوس والمقارن عن المحسوسات. وهذا يعني أن ابن خلدون يستعيد في هذه المسألة جانباً من الفلسفة الاجتماعية اليونانية، وجانباً من مذهب المعتزلة لكي يوظفه في إطار نظريته الواقعية إلى العمران البشري، وليس في إطار النظر اللاهوتي، ولا في إطار النظر المثالي إلى الإنسان. العقل التجريبي عنده هو عقل التعامل الاجتماعي والسياسي في حدود قوانين العمران وتحولاته كما تصورها، وليس عقلاً منشغلاً بمطالب التغيير والإصلاح والتقدم، فالمعاني التي يتوصل إليها ضرورية ومفيدة لتأمين التعاون والمشاركة بين أفراد القبائل والأمم. «ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له منها، مقتنصاً له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه، حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلاً وتركاً» (ص ٩٧٩). وليس لها وظيفة أبعد من ذلك. هذا صحيح في إطار المنطق العام للنص الخلدوني. ولا ريب في أنه يبدو مخيباً في منظور الحداثة التي تطمح إلى أن تتعدى حدود الحداثة النظرية نحو الحداثة العملية، الاجتماعية والسياسية. ولكن، قبل أن نعلن خيبتنا، هل

تأملنا تأملاً كافياً في معنى ما يقرره النص الخلدوني من أن الإنسان قادر على إقامة التعامل الاجتماعي والسياسي على قواعد العقل، وتحديدًا على العقل التجريبي؟

ثالثاً: الحداثة ومسألة السياسة العقلية

الحداثة في السياسة لها وجهان: وجه فكري ووجه عملي، لأن السياسة نفسها عمل وفكر. على أن الفكر السياسي ليس حكراً على أهل السياسة، وإنما يشاركونهم في إنتاجه أهل الثقافة على اختلاف أنواعهم وأصنافهم. ومن الواضح أن ابن خلدون يكتب في السياسة بوصفه مؤرخاً، ولكنه مؤرخ خاض غمار السياسة واختبرها بنفسه لمدة طويلة، متقلباً بين الدول التي كانت قائمة في تونس والجزائر والمغرب والأندلس، فهو يكتب إذاً في السياسة كمؤرخ وسياسي معاً. إلا أن المؤرخ في كتاباته لا يتناول السياسة كرواية للحوادث السياسية فقط، لأنه أنشأ علم العمران وربط الكتابة التاريخية به. ولذلك ينبغي لنا أن نبحث عن الحداثة في فكره السياسي، لا بوصفه بحثاً في الأنظمة السياسية وفي المفاضلة بينها، بل بوصفه بحثاً في طبيعة السياسة بحسب طبيعة العمران البشري وحقائق التاريخ.

كان الفكر السياسي قبل ابن خلدون موزعاً بين مقاربات الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء والأدباء والمؤرخين وكتاب السلاطين. وكانت النزعة المعيارية عند هؤلاء جميعاً هي التي تسود رؤاهم إلى شؤون السياسة وتحدد معنى معارفهم السياسية. وهذا بالضبط ما انقلب عليه ابن خلدون، مستفيداً من إسهامات السابقين له الذين عرفهم من فلاسفة وأدباء ومتكلمين وفقهاء ومؤرخين، واضعاً الفكر السياسي تحت مبادئ الواقعية السوسيولوجية، بحيث يمكننا أن نقول إن الجديد الأصيل في فكره السياسي، على الأقل في إطار الثقافة العربية الإسلامية، إنما هو تعريفه للفكر السياسي بأنه عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ.

ولكن هل يمكننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك، فنقول إن هذه الوجهة الجديدة في النظر إلى السياسة قد أقضت إلى الكشف عن شيء جديد في طبيعة السياسة؟ هذا هو السؤال الذي يهمننا الآن. ولسنا نتوقع أن تكون الإجابة إجابة قاطعة ونهائية، لأن النص الخلدوني شديد التعقيد والتشابك وغني الدلالات والإيحاءات، على الرغم من الجهود المبذولة لإخراجه في صيغة واضحة التنظيم والترتيب. ولسنا نطمح إلى أن تكون الإجابة عنه إجابة شاملة، لأننا لا نتناول الفكر السياسي الخلدوني بأسره، بل نتناول منه فقط فكرة «السياسة العقلية» وما يتعلّق بها. في عبارة أخرى، إننا نريد أن نتأمل في فكرة السياسة العقلية لنرى إلى أي حدّ تشكل عنصراً من عناصر الحداثة الخلدونية. كيف طرح ابن خلدون فكرة السياسة العقلية؟ وما هي مراميه المعلنة أو المضمرّة من طرحها؟ وإلى أي حد يمكن اعتبارها خطوة في طريق الحداثة السياسية؟

طرح ابن خلدون فكرة السياسة العقلية مرتين على الأقل بصورة واضحة ومباشرة. المرة الأولى في الفصل المخصص لشرح «معنى الخلافة والإمامة»، والمرة الثانية في الفصل المخصص للتذكير بأن «العمران البشري لا بدّ له من سياسة ينتظم بها أمره». والحق أن طرح فكرة السياسة العقلية في معرض الكلام على الخلافة والإمامة، ليس إقحاماً للفكرة في غير محلها، لأن الفصل المعنون «في معنى الخلافة والإمامة» ليس مخصصاً لمسألة الخلافة وحدها،

بل هو تنمة لفصل سابق مخصص لشرح «حقيقة الملك وأصنافه»، ولم يتناول أصناف الملك إلا من زاوية ما هو ملك تام وما هو ملك ناقص. وهكذا يكون الفصل المتعلق بشرح «معنى الخلافة والإمامة» تكملة لما قبله، من حيث إنه يستعيد مسألة أصناف الملك، وتمهيداً لما بعده من فصول تتناول بالتفصيل مسألة الخلافة.

وليس معنى ذلك أن ابن خلدون يجعل من الخلافة نوعاً من أنواع الملك، وإنما معناه أن مسألة الخلافة مطروحة في تصويره للأمور الإنسانية بالنسبة إلى قوانين الاجتماع البشري التي تحدد مرتبتها وتفسر مصيرها. النص واضح، ولا بد من أن نحترم دقته الصارمة. «فقد تبين لك من ذلك معنى الخلافة، وأن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار؛ والخلافة هي حمل الكافة على مقتضى النظر

الحداثة في السياسة لها وجهان: وجه فكري ووجه عملي، لأن السياسة نفسها عمل وفكر.

الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها» (ص ٥١٨). الخلافة سياسة، وليست ملكاً. ولكن ما هي حقيقتها من الوجهة الاجتماعية التاريخية؟ إن طرح السؤال على هذا النحو يضع مسألة الخلافة في تاريخ السياسة، وتحديداً في مواجهة النوعين الرئيسيين في الملك، الملك

«الطبيعي» والملك «السياسي»، فهذان النوعان من السياسة أقدم من الخلافة وأشد ارتباطاً ورسوخاً في طبيعة الاجتماع البشري. وذلك لأن الاجتماع البشري يحتاج بطبيعته إلى الحاكم القاهر الوازع؛ وهذا الحاكم الضروري للاجتماع البشري، إما أن يتبع سياسة شهوانية تحكمية، وإما أن يتبع سياسة عقلية. ومعنى هذا أن النص الخلدوني ينزع عن الخلافة طابع المركزية في النظر إلى السياسة، ويتجه إلى البحث في أنواع السياسة في الاجتماع الإنساني من دون مبادئ معيارية مسبقة، فالسياسة الشهوانية التحكمية والسياسة المصلحية العقلية والسياسة الدينية الشرعية كلها من واقعات التاريخ. ولذلك فإن الحكم عليها يجب أن ينبني على ما تمثله في التاريخ الفعلي للإنسان الاجتماعي.

وهكذا فإن السؤال عن كيفية طرح ابن خلدون للسياسة العقلية يقتضي، ليس فقط تحليل مفهومه لهذه السياسة، بل أيضاً تحليل نظريته إلى السياسة الشرعية والسياسة التحكمية الشهوانية. فمن هذا التحليل المزدوج يمكننا أن نستخلص ما تنطوي عليه فكرة السياسة العقلية من سمة حداثية، أو من إمكان للحداثة.

نستخدم عبارة «السياسة التحكمية الشهوانية» بمعنى ما يسميه ابن خلدون «الملك الطبيعي» لكي نتجنب الالتباس، وذلك لأن السياسة العقلية هي أيضاً «طبيعية» بمعنى أنها تقع وفقاً لطبيعة العمران ومقتضياته. والسؤال هو: ما الفرق الجوهرى بين السياسة التحكمية الشهوانية وبين السياسة العقلية، مع العلم أنهما تقعان كلتاهما تحت مقولة الملك الذي يقوم على الاستعباد والقهر؟ يجيب النص الخلدوني بوضوح حاسم: الفرق في الهدف، وبالتالي في الوسيلة، فالسياسة التحكمية الشهوانية تهدف إلى إشباع رغبات الحاكم وأهوائه، وإلى المحافظة على الملك

بكل وسائل القوة؛ وهذا يؤدي إلى تعسف وتحميل المحكومين ما لا يطيقون، ومنازعة مستمرة وسفك دماء. وبوصفها كذلك، فهي لا تشكل خروجاً حقيقياً من حالة العدوان والفوضى التي يقع فيها الاجتماع البشري إذا خلا من الحاكم الوازع. ولما كان الإنسان حيواناً مفكراً، وليس فقط حيواناً يشتهي ويغضب، فقد أدرك بعقله التجريبي أن السياسة الناجحة تقتضي مراعاة المصالح في العمران، مصالح الحاكم من جهة، ومصالح المحكومين من جهة ثانية، كما أدرك أن الوسيلة إلى ذلك هي قوانين عامة، «تسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها» (ص ٥١٦)؛ الأمر الذي يؤمن للدولة الاستقرار وتتمام الاستيلاء. «فإذا كانت هذه القوانين مفروضة من العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها، كانت سياسة عقلية» (ص ٥١٧).

إذاً، فإن السياسة العقلية تأتي بجديد حقيقي في سياسة **العمران البشري** بالنسبة إلى السياسة التحكومية الشهبونية، وأصل هذا الجديد هو العقل التجريبي. هل نحن أمام قطيعة بين نوعين من السياسة؟ قد يحلو لبعضهم تأويل النص الخلدوني على هذا النحو. ولكننا لا نميل، من جهتنا، إلى هذا التأويل، لأن الفرق الذي نحن بصده، وإن كان جوهرياً، إلا أنه يقع تحت مقولة واحدة هي مقولة الملك، ويحتمل التدرج، ففي رأي ابن خلدون، تكون السياسة العقلية على وجهين: «أحدهما تراعى فيه المصالح على العموم ومصالح السلطان في استقامة ملكه على الخصوص»، والثاني تراعى فيه مصلحة السلطان أولاً، ثم تأتي مصالح الكافة تبعاً» (ص ٧١٢). وهذا يعني أنه من المبالغة أن نقول إن النص الخلدوني ينطوي في أعماقه على فكرة القطيعة بين «الملك الطبيعي» وبين «الملك السياسي»، فالفرق بين هذين النوعين من الملك يتأتى من قدرة الإنسان الاجتماعي على تشغيل عقله التجريبي واستحداث سلوك سياسي يتناسب مع مقتضيات طبيعة الإنسان وطبيعة العمران من دون خروج عن نظام الاستبداد. وأما القطيعة، فإنها لا تكون حقاً قطيعة إلا إذا كانت قطيعة مع مفهوم الملك نفسه. وفي رأينا، إذا كان ابن خلدون لم يقم بهذه القطيعة، لأسباب عدة، فإنه بالطريقة التي اعتمدها للدفاع عن السياسة العقلية قد وفر لمن بعده من أصحاب العقول المبدعة قاعدة للقيام بها.

ومن أجل إدراك أفضل لرأينا هذا، لننظر في ما يقوله ابن خلدون عن السياسة الدينية، وتحديدًا عن السياسة في الإسلام. وقبل أن نفحص آراءه في مسألة الخلافة وما تسمح لنا باستنتاجه في ما يخص السياسة العقلية، لننظر في ما يقوله عن الوظيفة السياسية للنبوة. فهذه المسألة أكثر المسائل راديكالية في تصوّر السياسة الدينية. وفي ضوء حلها، تتقرر أمور كثيرة في نظرية العلاقات بين الدين والسياسة.

في الفصل الأول من الباب الأول من أبواب **المقدمة الستة**، يبيّن ابن خلدون معنى أن الاجتماع ضروري للإنسان بموجب تركيبه وحاجاته إلى الغذاء وإلى حماية نفسه من العدوان عليه من الحيوانات ومن الآخرين من أبناء جنسه. ويقرر في هذا السياق ضرورة وجود الحاكم الوازع الذي وظيفته الأساسية منع حصول العدوان بين الناس بعضهم على بعضهم الآخر، ممهداً بذلك لنظريته عن العصبية وأدوارها في الاجتماع والسياسة، وبهمه في هذه المرحلة من عرض مذهبه أن يؤكد الطابع الطبيعي الخالص لوجود الحاكم في الاجتماع الإنساني. ومن أجل ذلك، يتصدى للفلسفة التي أرادت، على الرغم من نزعتها العقلانية، أن تبرهن ضرورة

الشرع الإلهي بطريق النبوة للسياسة بين البشر. ونظراً إلى أهمية المسألة، نرى أن نثبت نصه بحرفيته كاملاً، كما هو:

«وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلي، وأنها خاصة طبيعية للإنسان، فيقررون هذا البرهان إلى غاية وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع، ثم يقولون بعد ذلك: وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتي به واحد من البشر، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ليقع التسليم له والقبول منه، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف. وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه. إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التي يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته، فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب؛ فإنهم أكثر أهل العالم؛ ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار فضلاً عن الحياة. وكذلك هي لهم لهذا العهد في الأقاليم المنحرفة في الشمال والجنوب، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة، فإنه يمتنع. وبهذا يتبين لك غلطهم في وجوب النبوات وأنه ليس بعقلي. وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف» (ص ٢٧٤ - ٢٧٥).

يبدأ هذا النص بتعميم خاطئ، إذ إن بعض الفلاسفة فقط، من أمثال ابن سينا، حاول إثبات وجوب النبوة بالدليل العقلي. ولكن هذا لا يقدح في قيمته واستتبعاته، فمن جهة الفلاسفة، يطلب هذا النص تصحيح مسار الاستدلال بخصوص الحاكم الوازع بحيث لا تتجاوز مقدّماته معطيات الواقع التاريخي من دون مسوّغ معقول، فالواقع التاريخي يقول إن وجود البشر وحياتهم الاجتماعية السياسية أمر لا يحتاج بالضرورة إلى شرع إلهي يأتيهم بطريق النبوة، فالسياسة كانت موجودة، ولا تزال موجودة في أمم ليس لها كتاب منزل وشرع من عند الله، فما الداعي للقفز فوق هذا الواقع وتجاهله؟ إن منطق الضرورة الطبيعية والتغالب والمصلحة يكفي لتفسير هذا الواقع. وهذا بالضبط ما يشرحه ابن خلدون بنظريته عن العصبية وعن السياسة العقلية. العصبية تفسر ظاهرة الحاكم القاهر المستبد بالأمر، القادر على حمل الناس على التسليم والانقياد لحكمه، والسياسة العقلية تفسر ظاهرة القوانين التي تصون مصالح الحاكم ومصالح المحكومين على ترتيب معين، فلا حاجة، من حيث المبدأ، من أجل استمرار النوع البشري وتطور العمران، ليس فقط إلى شرع من عند الله، بل أيضاً إلى كل معرفة عملية يزعم أصحابها استمدادها من عالم الغيب.

ولكن، إذا كان الأمر كذلك، فما هو الموقف الواجب اتخاذه من السياسة الدينية، أي السياسة المستمدة من النبوة والشرع الإلهي الذي تبلغه الناس بواسطتها؟ يؤكد النص أن المذهب الصحيح في شأن النبوة هو مذهب السلف القائل، من داخل الشرع، إنها هداية من الله ونعمة من نعمه، وليست واجباً عليه بالمعنى العقلي للواجب. ويوضح ابن خلدون رأيه في السياسة الدينية المنبثقة من النبوة في الإسلام في معرض شرحه لضرورة السياسة لانتظام شؤون العمران البشري، فيقول مستدركاً على السياسة العقلية التي اعتمدها الفرس، «وهي على وجه الحكمة»: «وقد أغنانا الله تعالى عنها في الملة ولعهد الخلافة» (ص ٧١٢). وهذا يعني أن الموقف من السياسة في الإسلام يمر عبر الموقف من الخلافة، إن لم يكن متطابقاً بالكلية معه.

وفي هذه النقطة الجوهرية بالذات، يخرج ابن خلدون من الوجهة الفقهية التي تنظر في الخلافة وأحكامها ومؤسساتها، أو في ما هو وراءها من تشريع سياسي في القرآن والسنة، بلغة الواجب الديني الذي تحقق أو الواجب الذي يتعين على المسلمين تحقيقه، إلى الوجهة الوجودية - الواقعية التي تنظر إلى السياسة الدينية، وبخاصة إلى الخلافة، كأمر واقع حصل في التاريخ وتفاعل معه وخضع إلى شروطه. وقد كان خروجه هذا خطوة جبارة على طريق إعادة بناء الفكر السياسي في الثقافة العربية. ولكنه ظل ينتظر عصر النهضة حتى وجد من يتجاوب معه ويبني عليه.

العبرة الرئيسية التي يتوقف عندها ابن خلدون من تاريخ الخلافة، بعد تأكيد أن مستنداتها هو الإجماع - والإجماع فعل بشري وليس فعلاً إلهياً - هي العبرة المتعلقة بشرط انتماء الخليفة إلى قريش. ففي رأيه، ليس اشتراط النسب القرشي للخليفة، كما حصل بإجماع الصحابة يوم السقيفة، من دون علة اقتضته. وهذه العلة ليست «التبرك بوصلة النبي (ﷺ)»، بل هي أعمق من ذلك لأن إدارة شؤون المسلمين بعد وفاة النبي (ﷺ) أعادت إلى الصدارة التركيبية القبلية للعرب، فالحكمة من اشتراط النسب القرشي للخليفة هي وجود العصبية الغالبة بين العرب المسلمين في قريش. هذا هو السبب الحقيقي لما جرى يوم السقيفة بين المهاجرين والانصار وما أصبح تقليداً في ما بعد. وعلى هذا النحو، أعاد ابن خلدون مسألة الخلافة إلى مسرح الاجتماع السياسي المحكوم بتركيبية العمران البدوي، واستخلص منها قانوناً عاماً ينطبق على كل الحالات التي تنشأ في تاريخ الاجتماع السياسي، فقال: «إنه لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم؛ وقل أن يكون الأمر الشرعي مخالفاً للأمر الوجودي» (ص ٥٢٧).

بهذه العودة إلى «الأمر الوجودي» لفهم «الأمر الشرعي» يخطو ابن خلدون خطوة حاسمة، وبمعنى ما راديكالية في الانتقال من عقل السياسة بلغة الفقه، إلى عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ. والحق أنه لا يكتفي بتفسير نشوء الخلافة بعلة العصبية القرشية الغالبة، بل يبسط هذا التفسير على تاريخ الخلافة ومصيرها. وفي هذا الاتجاه، يأتي الفصل الشهير في المقدمة الذي يدور على «انقلاب الخلافة إلى الملك». وهو فصل من أروع ما كتب حول الجدلية بين عامل الدين وبين عالم العصبية القبلية، على أنها جدلية جرت بتأثير متزايد للعصبية القبلية، في اتجاه تحول الخلافة إلى ملك، لأن طبيعة العمران هي هكذا. «اعلم أن الملك غاية طبيعية للعصبية، ليس وقوعه منها باختيار، إنما هو بضرورة الوجود وترتيبه» (ص ٥٣٨). وينتهي الفصل بخلاصة ناصعة، تقرر حقيقة تاريخية قاطعة، لا ينفع معها أي حنين إلى الماضي: «فقد تبين أن الخلافة قد وجدت بدون الملك أولاً، ثم التبست معانيهما واختلطت، ثم انفرد الملك، حيث افترقت عصبيته من عصبية الخلافة» (ص ٥٤٨).

ولكن، إذا كانت هذه هي حقيقة الخلافة من الوجهة الاجتماعية التاريخية، فماذا يعني تلاشيها بالنسبة إلى السياسة الدينية؟ هل يعني ذهاب الخلافة واضمحلال عصبية قريش التي وفّرت لها الدعامة عبر أطوار انقلابها إلى ملك، أن السياسة الدينية الإسلامية الحقة كانت مرحلة استثنائية في تاريخ السياسة في **العمران البشري**، حيث إنها كانت «**قليلة البلب**» (ص ٨٧١)، وأن الأمور عادت إلى مجاريها من اقتضاء العصبية القبلية للملك، ومن تقلب الملك بين السياسة التحكومية وبين السياسة العقلية؟

لقد واجه ابن خلدون هذا السؤال، لأنه كان مدرِكاً للتحوّلات العميقة التي طرأت على العالم الإسلامي بعد زوال الخلافة الأموية في الأندلس، والعباسية في المشرق، وبخاصة بعد ما زال نفوذ العرب، «وصار الأمر في أيدي سواهم من العجم مثل الترك بالمشرق والبربر بالمغرب والفرنجة بالشمال، فذهبت بذهابهم أُمم وانقلبت أحوال وعوائد نسي شأنها وأغفل أمرها» (ص ٢٥٣). ولا يسعنا في هذا التأمل معه في فكرة الحداثة إلا أن نرافقه إلى آخر ما توصل إليه وسجله حول السؤال المذكور. ولعلنا لا نخطئ إذا قلنا إن قناعته العلمية كانت متجهة إلى ملاحظة نوع جديد من السياسة العقلية، يختلف عن النوع الذي لاحظ وجوده قبل الإسلام، وبخاصة عند الفرس. ودليلنا على ذلك ما يثبته تعليقاً على السياسة العقلية وتمييزه فيها بين وجهين كما ذكرنا سابقاً، حيث يقول: «وهذه السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع التي لسائر الملوك في العالم من مسلم وكافر. إلا أن ملوك المسلمين يجرون فيها على ما تقتضيه الشريعة الإسلامية بحسب جهدهم؛ فقوانينها إذاً مجتمعة من أحكام شرعية وآداب خلقية وقوانين في الاجتماع طبيعية، وأشياء من مراعاة الشوكة والعصبية ضرورية» (ص ٧١٢).

نقول إن آخر ما تصوره ابن خلدون كمؤرخ يفكر في تحولات التاريخ الكبرى هو نوع جديد مختلط من السياسة العقلية. ويهمن أن يتضح للقارئ أن ابن خلدون يقدم هذا النوع الجديد من السياسة تحت مقولة السياسة العقلية، وليس تحت مقولة السياسة الدينية أو السياسة الشرعية، وذلك لاقتناعه التام أن الدين لم يذم الملك في ذاته، كما إنه لم يذم القوى الشهوانية والغضبية في ذاتها، وأن العصبية التي حلت محل عصبية العرب وأنشأت دولاً على قدر قوتها مدفوعة بحكم الواقع إلى التصرف بمقتضى الملك، وإلى بناء هذا التصرف على نوعين من الأحكام، نوع مستمد من الشرع الديني ونوع مستمد من العقل التجريبي، فعلى أساس الملك وفي إطاره، لا يمكن أن تكون السياسة سياسة دينية، بالمعنى الدقيق للكلمة، وإنما يمكنها أن تكون سياسة عقلية، تضم إلى القوانين المفروضة من «العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها»، قوانين أخرى مفروضة من الشرع الديني. وعندما يحصل هذا، فإن السياسة العقلية تكون قد أكدت قدرتها على استيعاب مستجدات التاريخ واستعدادها للانتقال إلى نوع جديد، حين تتوافر الشروط والأسباب المناسبة.

ورب معترض يقول إن هذا التأويل يتجاوز الفكر الخلدوني، ويرى في إمكانيات السياسة العقلية أكثر مما لاحظ ابن خلدون فيها. فقد كان عالم ابن خلدون محكوماً بمسارين مغلقين: مسار الدورة المتكررة بين البداوة والحضارة، ومسار المنظومة الفقهية المكتملة. ولذلك لم يكن في مقدوره أن يرى أفقاً للسياسة العقلية أبعد من أفق الجمع والتوفيق بين متطلبات العصبية ومقتضيات الشرع وحكمة العقل. وفي الواقع، نحن لا نجادل في صحة هذا الاعتراض، بل نضيف إليه عامل الانحطاط العام الذي أعطى ابن خلدون الانطباع العميق بأنه أمام انسداد تاريخي شامل. وإنما نحاول أن نتفهم، من الوجهة النظرية، كيفية تعامل ابن خلدون مع مفهوم السياسة العقلية، بهدف رفع العقبات التي حالت دون جعله مرتكزاً للحداثة السياسية، مع شعوره بقيمته الرفيعة في تحقيق المصالح العامة للإنسان الاجتماعي.

وفي هذا الاتجاه، لا بد لنا من تسليط الضوء النقدي على موقف ابن خلدون من السياسة

المدنية، ففي هذا الموقف، يكمن سوء فهم خطير ينبغي كشفه وتبديد نتائجه.

وفي الواقع، يتحدث ابن خلدون مرتين عن «السياسة المدنية»: مرة لكي يميز موضوع علم العمران عن موضوعها، ومرة لكي يميزها عن **السياسة العقلية** التي سبق أن ميزها عن «السياسة الدينية». وليس في المرة الأولى ما يثير القلق والاستغراب، لأن تعريف السياسة المدنية بأنها «تدبير المنزل والمدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة، ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه» (ص ٢١٦). تعريف صحيح، يتفق إجمالاً مع التقليد الكلاسيكي للفلسفة السياسية الآتية إلى العرب من الأغارقة، ولأن علم العمران لا يتطابق مع هذا التعريف. ولكن الأمر يختلف في المرة الثانية، حيث تصبح السياسة المدنية نوعاً من تصور طوباوي للمجتمع الفاضل المتحرر من السياسة كلياً.

إن قناعة ابن خلدون العلمية كانت متجهة إلى ملاحظة نوع جديد من السياسة العقلية تختلف عن النوع الذي لاحظ وجوده قبل الإسلام.

«وما نسمعه من السياسة المدنية، فليس من هذا الباب. وإنما معناه عند الحكماء ما يجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع في نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً،

ويسمون المجتمع الذي يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة، والقوانين المراعاة في ذلك بالسياسة المدنية، وليس مرادهم السياسة التي يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة، فإن هذه غير تلك. وهذه المدينة الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع. وإنما يتكلمون عليها على جهة الفرض والتقدير» (ص ٧١١ - ٧١٢).

يثير هذا الفهم للسياسة المدنية الاستغراب الشديد، من دون شك، لأنه مبني على جهل كامل لفلسفة المدينة الفاضلة كما بناها الحكماء، وبخاصة أفلاطون والفارابي. ولكن مرادنا في هذا التأمل ليس تفنيده، ولا البحث عن الأسباب التاريخية للوقوع فيه، بل اعتباره من حيث تأثيره في مفهوم السياسة العقلية. ومن هذه الزاوية يبدو لنا أن محدودية الأفق في مفهوم ابن خلدون للسياسة العقلية ليس مردها إلى طبيعة المجتمع الذي عاش فيه ابن خلدون فقط، بل إلى سوء فهمه لفلسفة السياسة المدنية أيضاً. فهذه الفلسفة لا تبعد إطلاقاً عما تبغيه السياسة العقلية من «حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار»، ولكنها تذهب إلى أبعد من ذلك، فتطرح السؤال عن شرعية الحكم السياسي وعن الطبيعة الإنسانية التي يجب عقلاً اشتقاق تلك الشرعية منها، وعن الأشكال المختلفة للحكم السياسي، وبالتالي عن الشكل الأفضل، بصورة مطلقة أو نسبية. وقد أعطت بالمزيج الذي عرفته في أعمال أرسطو بين المثالية والواقعية نتائج باهرة لا تزال جديرة بالاعتبار. المنطلقات الأنثروبولوجية والأخلاقية تتألف في فلسفة السياسة المدنية مع ابتكارات المخيلة لدعم إرادة الإنسان الاجتماعي في تحسين أوضاعه بحسب نظام يختاره على أساس العدل، وليس فقط بحسب ما تقتضيه وتحده علاقات القوة. ولذلك، إذا كان صحيحاً أنه، كما يقرر ابن خلدون، «لا يقوم بأمر أمة أو جيل إلا من غلب عليهم»، فالبحث ينبغي أن يتناول قواعد المغالبة

وشروطها على أساس مفهوم فلسفي متطور لطبيعة الإنسان والعدل، وليس على أساس ما يحدده منطق المجتمع البدوي. وهذا يعني أننا في الخلاصة، إذ نرفض الانسحاق إلى التفكير الافتراضي القائل إنه لو كان ابن خلدون عارفاً بحقيقة فلسفة السياسة المدنية، لكان غير نظرتة إلى إمكانيات السياسة العقلية في المستقبل. لا نتردد، في المقابل، في القول إن إسهامه البديع المتمثل في عقل السياسة بلغة العمران والتاريخ وفي تمسكه بالسياسة العقلية، على الرغم من انحطاط عصره، كان خدمة عظيمة للعقل السياسي ووظيفته الحداثية.

ملاحظات ختامية

وهكذا، يتبين لنا كيف كانت فكرة الحداثة عاملة في نص ابن خلدون، وبالتالي كيف يمكننا التعامل مع هذا النص باعتباره منبعاً من منابع الحداثة. وليس مقصودنا منابع الحداثة المصادر التي استمدت منها الحداثة الأوروبية مبادئها وقيمها، بل المصادر التي يصلح للحداثة العربية أن تتغذى منها لكي تبني نفسها وتحمل مكانها في مسيرة الحداثة في التاريخ البشري بأسره، فقد قلنا في المدخل إن الحداثة متعددة في وحدتها، وإننا نريد أن نتحاور مع ابن خلدون في منظور الحداثة لكي نرى كيف، وإلى أي حد، يفيدنا التحاور معه لكي ندخل في حركة الحداثة، فموقع ابن خلدون إذاً ومكانته في تاريخ الحداثة أمران مطلوبان في إطار السؤال عن التوجه الذي ينبغي لنا اعتماده للإسهام في حركة الحداثة، فنحن لسنا خلدونيين، ولا يمكننا أن نكون خلدونيين، إلا بمقدار ما نجد في نص ابن خلدون ما يرشدنا، بفعل حداثته، إلى بناء حداثتنا بجهدنا وإبداعنا.

لقد بنت أوروبا حداثتها، ونشرتها في أنحاء العالم بما تمتعت به من أسباب التفوق. وليس في الدراسات التاريخية لنشوء هذه الحداثة وأطوارها ما يثبت أن ابن خلدون كان بالفعل أصلاً من أصولها، فالعلوم الاجتماعية تكونت بفعل التفكير العقلاني في تطورات المجتمع الرأسمالي وتناقضاته وأزماته وثوراته وحاجاته إلى التوسع من جهة، والاستقرار من جهة أخرى. ولا أظن أن الترجمات التي قام بها بعض المستشرقين لبعض نصوص ابن خلدون، ثم الترجمة الكاملة لـ *المقدمة* إلى الفرنسية في ستينيات القرن التاسع عشر بقلم البارون دوسلان (Baron de Slane)، قد لعبت دوراً مباشراً ذا أهمية في ذلك التكوين.

وفي أي حال، فإن هذا لا يمنع من إثبات السبق الحقيقي لابن خلدون في تأسيس علم الاجتماع قبل أوغوست كونت بقرون: غير أن عملاً من هذا النوع ليس هو الأهم. وإنما الأهم هو التوظيف الفعلي للنص الخلدوني في ترسيخ المقاربة السوسيولوجية للشؤون الإنسانية في العقلية العربية، ثم نقد محدودية هذا النص في ما يخص فلسفة الوجود الإنساني وفلسفة الوجود على العموم.

وتوضيحاً لهذه المهمة المزدوجة التي تتأسس على ما حاولنا إظهاره من حركة حداثية في النص الخلدوني، نضع في تصرف القارئ الملاحظات الثلاث التالية:

١ - التعامل الجدي مع التأسيس الخلدوني لعلم العمران يتطلب، فضلاً عن الاستيعاب التحليلي لمبادئه وآلياته، متابعة هذا التأسيس، الذي جاء بمثابة «نشأة مستأنفة»، في الحداثة

الأوروبية، فالافتخار به يظل فارغاً ومن دون جدوى ما لم يتحول دافعاً إلى الإبحار في عوالم العلوم الاجتماعية كما قامت وتطورت، ولا تزال تتطور، في بلدان الحداثة الأوروبية، وذلك بناء على مبدأ وحدة العلم ورغبة ابن خلدون نفسه. لنأخذ مثلاً سوسيولوجيا الدين، فهل نعتبر أنها علم أوروبي حديث وننسى الجهود الجريء الذي بذله ابن خلدون لإقامتها بواسطة تفسيره الاجتماعي لجوانب عدة من الدعوة الدينية الإسلامية ومؤسساتها؟ وهكذا قل في معظم العلوم الاجتماعية. والحق، في نظرنا، أن الصعود على كتفي هذا المفكر العبقري يتيح لنا أن ننتقل إلى العلوم الاجتماعية التي ازدهرت ازدهاراً عظيماً في الحداثة الأوروبية، وأن نستوعب مناهجها ومذاهبها ونستفيد منها، نظرياً وعملياً، من دون انقطاع كامل عن التراث، وبالتالي من دون شعور بالغربة، ولا بالاغتراب. وإذا أردنا مزيداً من الدقة، فإنه يتوجب علينا أن نعتز بأن التعمق في العلوم الاجتماعية عبر أطوارها الحديثة هو الطريق الفضلى إلى اكتشاف كنوز النص الخلدوني السوسيولوجية. ولكن هذا الاعتراف، بقدر ما يثير التأييد والارتياح عند أصدقاء الحداثة، يثير النفور والخوف عند أعدائها. ولا شك في أن قوة هؤلاء الأعداء من أهم الأسباب لتردي أوضاع العلوم الاجتماعية، تعليماً وبحثاً، في معظم البلدان العربية.

٢ - يمثل مفهوم السياسة العقلية، إلى جانب المفاهيم التي لها طابع سوسيولوجي في تحليلات ابن خلدون السياسية، نقطة ارتكاز مهمة من منظار الحداثة. أن تكون السياسة مبنية على اعتبارات عقلية لجلب المصالح العامة ودفع المضار ليس بالأمر الذي يمكن الاستهانة به. ولكن السياسة العقلية ضمن نظام الاستبداد ليست أرقى ما يستطيع العقل السياسي الكشف عنه، شريطة أن يكون عقلاً فلسفياً، وليس فقط عقلاً سوسيولوجياً. ومن هنا الحاجة إلى إعادة بناء مفهوم السياسة العقلية بحيث يصبح تطبيقاً لفلسفة الحق السياسي، وليس لفلسفة الملك. وهذا يقتضي بطبيعة الحال فلسفة حقوقية عامة مشتقة من مفهوم للإنسان الاجتماعي لا يطمس الحرية والمساواة كما يفعل النص الخلدوني، فالتعامل مع هذا النص كمنبع من منابع الحداثة لا يقتضي فقط كشف إمكانياته، بل يقتضي أيضاً كشف محدوديته .

٣ - يعي الفكر الذي أبدع المقدمة أهمية ما أبدعه كإنجاز للعقل النظري. ولكنه لا يؤسس هذا الوعي على تصور شامل لمكانة الإبداع في جملة الوجود الإنساني. الوجود، بالنسبة إليه، أوسع من أن يحاط به بالعقل، ومملكة العقل هي الواقع الطبيعي والتاريخي المحدود. ولكن، بما «أن عالم الحوادث الفعلية إنما يتم بالفكر»، بحسب ما يقرره هو نفسه، فإن السؤال لا بد من أن يتناول أمرين: أولاً، دور العقل النظري - ومعه دور المخيلة - وليس فقط دور العقل التمييزي والعقل التجريبي، في الفعل الإنساني، وثانياً، دور الفكر العقلي بأكمله كوسيلة أو كمرجع لما يقصد الإنسان إيجاده، وليس فقط كقدرة لمعرفة ما هو موجود واقع. هذا السؤال يقود إلى التفكير في الإنسان باعتباره كائناً موجوداً، وبالتالي في العلاقات بين كونه موجوداً واحداً وبين كونه موجوداً موجداً، ويقود في النهاية إلى إعادة طرح سؤال الوجود من زاوية جديدة. والحق أنه، إذا كان هذا السؤال يتجاوز آفاق الفكر الخلدوني، فإن التأمل اليوم في تطورات الحداثة ومشكلاتها - وبعضها خطير ومقلق حقاً - لا يمكنه أن يتجنبه □