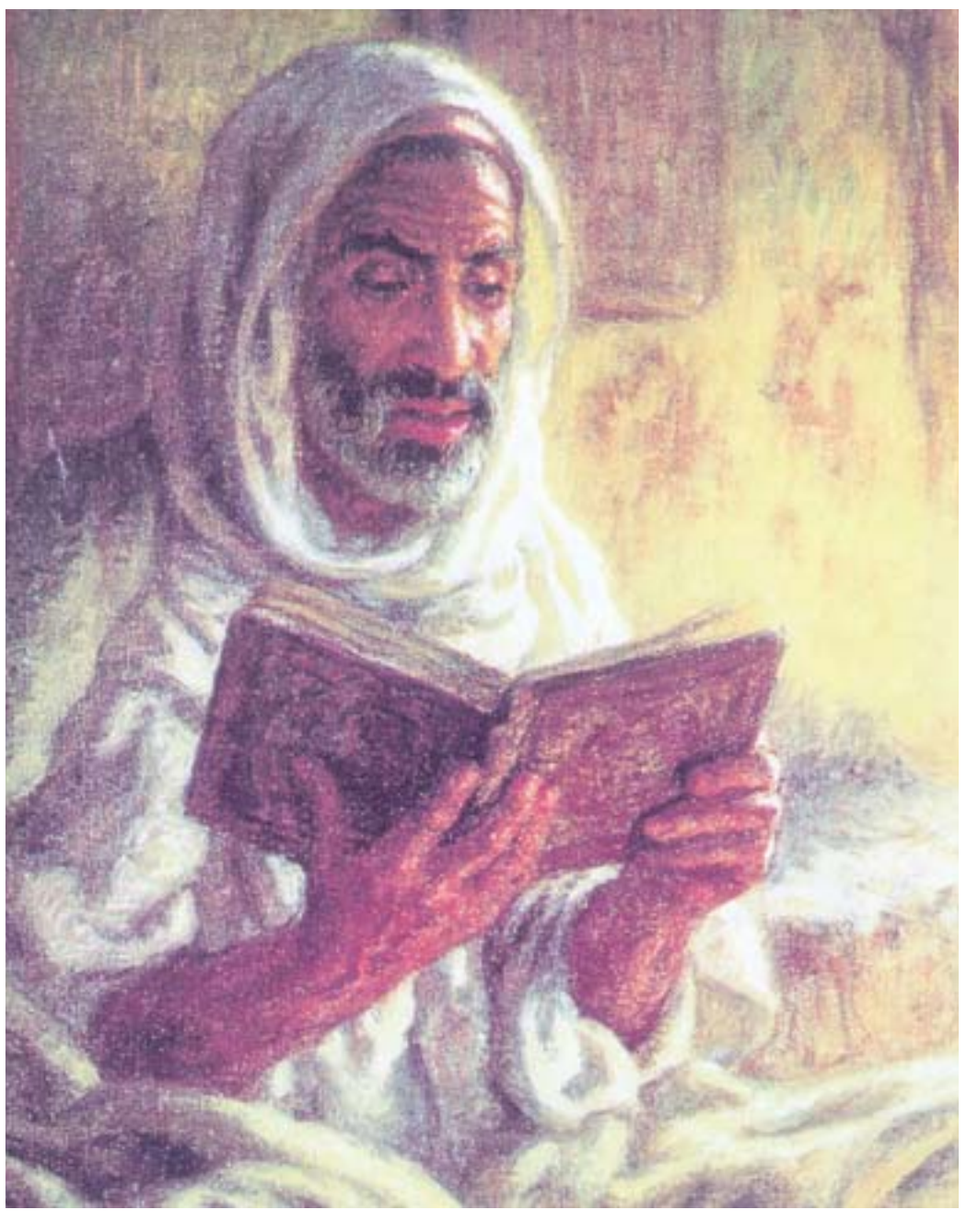
قـــــــراءة ابـــــن خـــلـــدون



ما القراءة؟

ماذا نقصد بمعنى القراءة ودلالتها ،ونحن نعرض لموضوع يتعلق بالعلامة ابن خلدون وقد اخترت صفة « العلامة» التي اختارها الباحث الفرنسي ايف لاكوست ،وجعلها عنواناً لكتابه الشهير عن ابن خلدون ،وهي صفة أكثر تعبيراً عن ذلك المثقف المتعدد الاهتمامات والمتنوع المباحث ،فهي تجمع بين المؤرخ والفيلسوف وعالم الاجتماع وعالم الانثروبولوجيا وغيرها من الصفات العلمية التي يمكن أن نطلقها على ابن خلدون،وفقاً لما درس وقدم من مباحث وعلوم ضمنها مؤلفه الكبير «المقدمة» والقراءة مفتاحنا للدخول ،ليس إلى عالم المقدمة وعلومها ومفاهيمها ،فذلك مبحث آخر ومنحى آخر للقراءة ،لكن ما نسعى لتحقيقه هو قراءة بعض التجارب التي قام بها بعض المثقفين العرب ،الذين أنجزوا قراءات نوعية لفكر ابن خلدون ،في مراحل تاريخية مختلفة ،منذ أن بدأ المثقف النهضوي يطرح أسئلة التقدم والنهضة في القرن التاسع عشر ،باعثاً في الأذهان ما كان ابن خلدون قد آثاره من أسئلة وأفكار ،في القرن السادس عشر حين أدرك بعقل يقظ أن ثمة عللاً وأسباباً ينبغي كشفها وتحليلها ،لمعرفة ذلك الخراب الذي يسري في مجتمعات بلاد المغرب آنذاك ويحيق بدوله وممالكه كقدر لا رادله.

هشام علي

هكذا نصل إلى أول بند في استراتيجية القراءة ،إنها قراءة غير بريئة ،فمن المعروف ،ليس ثمة قراءة بريئة ،يقول الفيلسوف لويس التوسر في تقديمه لقراءة رأس المال» لماركس» وإذن فالقراءة الفلسفية لرأس المال هي شيء مضاد للقراءة البريئة تماماً ،إنها قراءة آثمة ولكنها لا تبرأ من خطئها باعترافها به ،إنها خلافاً لذلك ،تطالب بجعل خطيئتها خطيئة صالحة» وتدافع عنها ببيان ضرورتها، وهذا يعني أنها قراءة ذات استثناء تسوغ ذاتها بما هي قراءة ،طارحة على كل قراءة آثمة ،السؤال بالذات ،الذي يكشف القناع عن براءتها ،أي مجرد السؤال عن براءتها، ونعني به « ما القراءة)١ »).(

إننا لم نكف عن قراءة «المقدمة» منذ النهضة نقرأ نصوصها كما كتبها ابن خلدون في زمانه ،ونقرأها كما أعاد قراءتها المفكرون العرب المعاصرون في عمليات متلاحقة، نقرأها في كتابات أولئك الذين قرؤوها من أجلنا قراءة حسنة أو سيئة ،على حد تعبير التوسر أيضاً.

نقرأ ابن خلدون مع مفكري النهضة وهم يطرحون سؤال التقدم ،ونقرأه مع طه حسين وهو يتأمل إخفاق المثقف النهضوي. نقرأ ابن خلدون ونحن نجتر هزائمنا وتجاربنا الفاشلة محاولين استعادة ذلك الفكر الذي انبثق من ركام الخرائب التاريخية ليؤسس علماً جديداً للمجتمعات ،هو علم العمران ،ويختط مفهوما للعصبية والدولة تفسر أسباب صعود الدول وانهيارها. نقرأ ابن خلدون وقد رفع عنه بعض الباحثين عباءة الفقيه وعمامة القاضي المسلم وألبسوه قبعة كارل ماركس وقلنسوته السوداء ،أو حين يستعيده المثقفون المغاربة لدراسة المجتمعات القبلية وعصبياتها السياسية ،من أجل مواجهة الخطاب الاستشراقي والكولونيالي الذي كان غالباً في دراسة هذه المجتمعات.

إلا أننا في هذه القراءة ،التي تقوم على قراءات سابقة، امتلأت بمواقف سياسية وأيديولوجية مختلفة ،أو عبروا عنها وحاولت استعادة ابن خلدون من أجل أهداف راهنة ،وهذا يضعنا ثانية أمام السؤال الدائم ،ما هي القراءة؟ أو كيف نقرأ ابن خلدون؟ ولماذا نعيد قراءة «المقدمة» بعد ستة قرون على وفاة مؤلفها؟ هل نقرأ المقدمة لنكشف عن حداثة فكر صاحبها ،وأنه لا يزال مثقفاً معاصراً لنا ،يقدم لنا مفاتيح فكره لعبور المسارات المغلقة أو تلك التي نتعثر فيها.

هل يرتبط ابن خلدون بتجربة ذلك التاريخ المسدود الذي تحدث عنه الباحث سالم حميش والذي ما يلبث يتكرر في تجارب مسدودة وهزائم ممدودة؟

ترى هل نلتمس تبريرات خلدونية لهذا التاريخ المسدود، أم أننا نحاول أن نكتشف وراء هذا الانسداد التاريخي أسباباً وعوامل اجتماعية تنخر بيئة المجتمع وتآكل أساس دوله المتعاقبة. وهذا الانحدار أو التآكل ليس مرده قدراً محتوماً أو عقيدة دينية ،ولكنه كامن في قلب هذه المجتمعات المتصارعة ،ومرده غياب المشروع التاريخي وغياب الطبقة الاجتماعية المتبنية لذلك المشروع.

ففي تفسيره لعجز الحضارات الشرقية عن التحول إلى مجتمعات حديثة متقدمة،يرى لاكوست إن غياب الطبقة البرجوازية في الشرق هو السبب ،هذه الطبقة التي قادت النهضة الصناعية ،وليس تطور قوى الإنتاج فقط. والطبقة البرجوازية امتياز أوروبي خاص ،والبلدان المتخلفة حالياً كانت تاريخياً مناطق بدون برجوازية.

لم يصرح ابن خلدون بهذا الكلام بطبيعة الحال ،على نحو جلي ومحدد لأن تطور المعرفة في عصره لم يكن يتيح له مثل هذا الفهم ،فالإنسان لا يفكر إلا في القضايا التي يستطيع حلها ،كما يقول كارل ماركس. إلا أن ابن خلدون استشعر بعبقرية نادرة ،حسب تعبير ايف لاكوست ،هذه القضايا»،إن كان لم يطرحها بشكل جدي نظراً لظروف ذلك العصر» فهو قد ارجع الإخفاقات السياسية» وبالتالي الاقتصادية والاجتماعية» في شمال أفريقيا ،إلى غياب فئة اجتماعية قادرة» على غرار البرجوازية» على ربط القوى التي عقب تكوين الدولة ،كانت دائماً خاضعة لتشتت لا مفر منه. أدرك ابن خلدون وجود فجوة في تلك المجتمعات تعود إليها أسباب الإخفاق التاريخي وزوال الدول وظهور الأزمات لكنه لم يستطع أن يذهب إلى أبعد من ذلك ،أي أن يصف الطبقة الاجتماعية الغائبة ،وإلى دورة الإنتاج الضائعة داخل المدن. لقد وصف مجتمعات تعيد إنتاج أزماتها ،كأنها تقصد ذلك وتسعى إليه ،لأنها لم تتمكن من ضبط إنتاجها الاقتصادي والمجتمعي وتحديد اتجاه تطورها ،أو لأن ثمة فجوة في داخل بنية هذه المجتمعات، حدس ابن خلدون بوجودها ،لكنه لم يستطع تسميتها في ذلك الحين)٢ .(

هل يمكننا قبول قراءة لاكوست ،التي تبدو في جوهرها قراءة مزدوجة ناتجة عن قراءة أخرى موازية ،قراءة تضعنا في حضرة إجابة قدمت عن سؤال غائب ،سؤال التخلف وأسبابه الناجمة عن عجز في بنية المجتمع، أو سؤال التقدم الذي لم يكن ممكن التحقيق في تلك المجتمعات التي لم تظهر فيها البرجوازية.

لعل المثقف النهضوي ،متمثلاً في رفاعة الطهطاوي أو خير الدين التونسي حدس بهذا السؤال ،لكنه لم يستطع أن يمد جذوره إلى القرن الرابع عشر إلى ابن خلدون ،ولذلك أقول أن لاكوست وضعنا أمام إجابة السؤال الذي لم يطرحه المثقف النهضوي حين كان يلهج بلفظ ظاهره ،وهو يشهد التقدم الغربي ،غير أن عقله لم يدرك أن هنالك عوامل اقتصادية واجتماعية وراء ذلك التقدم ،وإنه في المقابل ،ثمة عوامل اجتماعية واقتصادية وراء التأخر التاريخي ،عوامل شلت قدرات مجتمعاتنا على الحركة وعطلت عملية الإنتاج وتطور السياسة والمجتمع. ذلك هو السؤال الغائب عن أسئلة النهضة العربية.

السؤال الذي كان بإمكانه أن يجمع الطهطاوي. بابن خلدون. إجابة ايف لاكوست إجابة قادمة من مكان آخر، من مؤلفات ماركس ومن تاريخ الغرب. ولعل المثقف النهضوي كان يستطيع البقاء قريباً من سؤاله ،سؤال التقدم والتأخر .،سؤال النهضة والانحدار ،لكنه كان يتصرف كما لو إن ابن خلدون لم يظهر في ثقافتنا.

هل يمكننا مقاربة ابن خلدون على ضوء ما تقدم، باعتباره مثقفاً نهضوياً!

لقد رأينا كيف غاب ابن خلدون ،عن فكر النهضة العربية في القرن التاسع عشر حين التفت المثقف النهضوي العربي إلى الخارج ،وراح يبحث عن أسباب التقدم في الغرب ،كما برر أسباب التأخر في الاستعمار القادم من الغرب أيضاً. لقد سيطر الغرب على عقل المثقف،وهو وحده الذي يملك مفاتيح التقدم وأسراره.وهذه الرؤية صحيحة بطبيعة الحال ،بل انها رافعة التقدم والنهضة في ذلك الحين ،ولكن ثمة فجوة ،غياباً وعجزاً بنيوياً ملازماً لهذه المجتمعات ،ليست أسبابه دينية على نحو ما يقول ماكس فيبر وأتباعه ،ولاهي مناخية أو سلوكية على نحو ما تقول مدارس الانثروبولوجيا الكولونيالية والاستشراق ،وقد كانت هذه التيارات والمدارس هي المتاهة التي ضاع بداخلها المثقف النهضوي ،حين كان يجاهد في مجادلة إجابات متعددة عن سؤال غائب ،لا احتاج للقول أن ذلك السؤال الغائب.

كان سؤال ابن خلدون الذي اتجه إلى داخل المجتمع حين أكتشف أسباب الانحدار التاريخي وضمور الدول والأمم ولذا نجد بعض الباحثين العرب اليوم يرجعون بدايات النهضة إلى ابن خلدون فالنهضة في نظرهم لم تبدأ مع حملة نابليون برونابرت على مصر ولا مع رحلة الطهطاوي إلى باريس ولكنها بدأت قبل ذلك بكثير مع سؤال ابن خلدون عن طبائعا لعمران وأسباب الخراب والتآكل.

لحظة استعادة ابن خلدون أو لحظة قراءته النهضوية تضعنا أمام مسألة أساسية تحكم القراءة وتتحكم فيها فبالإضافة إلى أن هذه القراءة غير بريئة كما، أنها قراءة ذات طابع تعميمي قراءة مزدوجة ناتجة عن قراءة أخرى أو أنها قراءة تبحث عن أغراضها الموجودة مسبقا في الذهن إننا نقرأ وكأن الكلمات ثقوب في صفحة يطل منها المفهوم الذي نريده أو الرؤية التاريخية التي نسعى لإثباتها هكذا بدلا من قراءة ابن خلدون وفكره قرأ الفكر العربي المعاصر قضاياه وأيديولوجياته داخل المقدمة وبذلك ضاعت المفاهيم الخلدونية الحقيقية أو أنها أخذت تتلون بألوان قراءتها المتعددة الأمر الذي يجعل العودة المتكررة لقراءة ابن خلدون نوعا من البحث المتواصل عن حقيقة المفاهيم ومعانيها وهذه النتيجة تقودنا إلى سؤال القراءة مرة ثانية أو السؤال عن طريقة القراءة ومنهجها ويمكن أن نستعيد هنا بمناسبة قراءة ابن خلدون وتجربة قراءة رأس المال وطرائقها ومنهجياتها المتعددة يقترح بيير ما شري طريقة في القراءة تقوم على إساءة الفهم أو على البحث فيما لا تدركه القراءة الساذجة إنها تجربة للقراءة بعيون أخرى غير عيوننا إنه ينبغي عندما يتعلق الأمر بتجاوز المختلط لإدراك المعقول أن نقرأ ما هو أداة المعقولية وحسب معلقين الواقعية المباشرة وكل ما يمكن إحلاله محل الواقع فعوضا عن الكلمات نقرأها لنتبين الموقع الذي حطت فيه رحالها أو الصفحة التي رحبت عليها نهتم بالوسائط أي بهذه الروابط التي هي محل البرهان ذاته أي بالمفهومات التي تحدد صورة الاستدلال أفلا يمكن لهذه الكلمات التي تحمل المعنى ودقة العرض أن تؤدي لنا الخدمة التي تؤديها كلمات السر؟)٣(

هل تتفق هذه القراءة البنيوية التي تهتم بتشكيل الخطاب إلى جانب مضمونه مع القراءات العربية لفكر ابن خلدون وعلى وجه الأخص لمقدمة ابن خلدون.

ولعله من السابق لأوانه أن نحاول الإجابة على هذا السؤال لكننا نستمر في تحليل »ما شري« وطريقته في القراءة إذن ينبغي علينا أن نتجاوز التفسير والشرح اللذين كانا شغل الفلسفة التقليدية الشاغل أن نتجاوز عما يبدو جوهريا أول الأمر أي المضمون لكي ننتبه انتباها كليا إلى تفاصيل الكتابة ذاتها هذا المنهج ليس أصيلا إلى حد بعيد بيد أنه ربما لم يطبق بعد على قراءة رأس المالي إنه يشبه بما فيه الكفاية المنهج الذي يلجأ إليه بورجيس بخياله في حكايته عن بطرس مينار فنحن نقرأ بعيون غير عيوننا نقرأ كما لو كان الأمر متعلقا بنص مخالف تماما حيث نجد أن ما يتراءى جليا هو هذا الشيء بالذات الذي يسقط سقوط النفاية أمام نظر القراءة التقليدية ويفلت منها على هذا النحو في حين أن هذه القراءة التقليدية تعتقد أنها ضمنت السيطرة الفنية عليه.

إن قراءة كهذه تكون دقيقة أي ليست تعسفية ولكنها ليست نهائية إطلاقا إنها ليست القراءة الممكنة الوحيدة لرأس المال ولا أحسن القراءات إنها إذا أردنا حيلة مؤقتة، تتيح لنا أن نستخلص من داخل النص بعض المسائل التي كان يجب على ماركس حلها من أجل كتابته)٤ .(

يبدو أننا اقتربنا من تحديد مفهوم معين للقراءة إنها قراءة ملتبسة تعميمية غير بريئة مشتبكة بتقاطع قراءات أخرى قراءة من جملة قراءات ليست أحسنها ولا أسوأها لكنها تحاول أن تخلص لمفهومها أن تقرأ النص وأن تشمل القراءة تلك الهوامش والنوافل التي تفيض أو تزيد عن القراءات الموضوعية أو ما تدعي إنها موضوعية قراءة لا تنحصر بتحديد المضمون وحسب بل تتجاوزه إلى الشكل إلى المقروء إلى البنية المعرفية الإبستمية أي إلى سياق النص ومكوناته المركبة في الثقافة والمجتمع وفي قدرات الكاتب أيضا قراءة تتجاوز المتن إلى الهوامش والحواشي.

وهنا نصل إلى سؤال آخر، لا يختلف عن سؤال القراءة، لكنه يحاول أن يضيف إليه، أن يضيئه ويتجاوزه. هذا السؤال هو «لماذا نقرأ ابن خلدون؟ ماذا نبحث في صفحات المقدمة؟ هل نقرأها كنص انغلق منذ سنوات قرون، وقال كل ما يمكن قوله في ذلك الزمان؟ أم أننا نقرأ المقدمة على مستويين، تزامني وتاريخي، أي أننا نحاول موضعتها في سياق الكتابة التاريخية العربية، وفي سياق الإنتاج الفكري الراهن، وما هي أغراض القراءة الخلدونية؟

هل نقرأ ابن خلدون لنبحث عن أجوبة لأسئلتنا الراهنة؟ أم أننا نحاول أن نستحضر ابن خلدون إلى حاضرنا، ونقرأ المقدمة ككتاب ينفتح على هذا الحاضر وقضاياه، ليثير أسئلة على إجابات معروفة؟ وفي الحالتين، لا يبدو أننا نقرأ المقدمة قراءة حقة، ولكننا نعبر بعيوننا وعقولنا فوق الخطاب الخلدوني دون أن نمسك بمفاتيح فكره، يمكن أن نستعيد هنا تجربة أخرى للقراءة تجربة مفكر وفيلسوف معاصر قام بقراءة نص «ما الأنوار» للفيلسوف كانط، يكشف لنا ميشيل فوكو تجربته في هذه القراءة، وفوكو معروف بقراءته لما هو مقروء وما هو لا مقروء في النصوص، وفي رأيي أن تعليق فوكو على نص كانط ينبغي أن يقرأ سطراً سطراً، ليس من أجل مطابقته مع قراءتنا لنص ابن خلدون، بل لندرك معنى القراءة، أو كيف يمكن تشكيل قراءة تجمع الماضي والحاضر، دون أن تستعيد أسئلة الماضي أو تلغي إشكالات الحاضر. «إن نص عصر التنوير يختلف عن كل هذه النصوص فهو على الأقل – لا يطرح أياً من هذه الأسئلة لا سؤال الأصل ولا برغم ما يبدو للناظر – سؤال الإنجاز، بل يضع بصفة محتشمة، تكاد تكون جانبية مسألة الغائية الكامنة في سياق التاريخ ذاته، والمسألة التي تبدو لي مطروحة لأول مرة في نص كانط هذه هي مسألة الحاضر، أي السؤال عن الآنية : ماذا يحدث اليوم؟

ماذا يحدث الآن وما هو هذا «الآن» الذي نوجد نحن وغيرنا فيه، ومن الذي يحدد اللحظة التي اكتب فيها؟ استطاع فوكو أن ينتزع جوهر نص كانط عن التنوير، فهذا الفيلسوف لا يستعيد ماضي التنوير، ولكنه يجعله حاضراً إن السؤال عن التنوير، كما صاغه كانط «يتعلق بهوية الحاضر، وقبل كل شيء بتحديد عنصر معين من الحاضر لا بد من التعرف عليه وتمييزه وفك شفرته من بين كل العناصر الأخرى، حتى يصبح السؤال: ما الذي يشكل في الحاضر، الآن، المعنى في تفكير فلسفي ما؟». وهذا العنصر الذي يحدد الحاضر، يحدد أيضاً اندماج الفيلسوف في السياق الفلسفي والفكري، ويجعله ينتمي لذلك السياق كما يجعله فاعلاً فيه.

يقدم لنا كانط في نص التنوير مسألة الحاضر كحدث فلسفي ينتمي إليه الفيلسوف الذي يتحدث عنه، ويرى فوكو أن هذه هي المرة الأولى التي نشاهد فيها الفلسفة تعمل على صياغة إشكالية لا نيتها النظرية، ويضيف «إن تساؤل الفيلسوف عن انتمائه لهذا الحاضر لم يعد إطلاقاً تساؤلاً حول انتهائه لمذهب ما أو لتراث معين، ولا حول قضية انتمائه لمجموعة إنسانية بصفة عامة، بل أصبح السؤال يخص انتماءه لـ «نحن» محدد، لهذا ألـ»نحن »الذي سيصبح في الفلسفة موضوع تفكيرها، ومن هذا المنطلق لم يعد من الممكن أن يتجنب الفيلسوف السؤال حول انتمائه المتفرد لهذا ألـ»نحن» كل هذا أي الفلسفة كعملية تجعل من الآنية أشكالاً، وكتساؤل الفيلسوف عن هذه الآنية التي ينتمي إليها والتي لا بد أن يتخذ له منها موقفاً – كل هذا سيمكن من تمييز الفلسفة كخطاب الحداثة وكخطاب عن الحداثة).٥»(

وقد طرحت الحداثة في الغرب سؤالها في اتجاهين : إما في اتجاه سلطة علينا قبولها أو رفضها (أي سلطة نقبل وأي نموذج نتبع، إلخ؟) وأما في شكل تقويمي مقارن : هل القدامى أفضل من المحدثين؟ وهل أننا في فترة انحطاط، إلخ؟) لكننا نرى مع (نص كانط)، يقول فوكو «ظهور صيغة جديدة في طرح مسألة الحداثة إذا لم يعد السؤال في علاقة المحاذاة مع القدامى، بل أصبح في علاقة يمكن أن نسميها «شعاعية» «انطلاقاً من آنية المتسائل : على الخطاب بدءاً من الآن أن يضع في الحساب آنيته حتى يحدد فيها مجال تواجده الخاص من جهة، وحتى يتلفظ بمعناه من جهة ثانية، ثم وفي نهاية الأمر كي يميز صيغة العمل الذي يستطيع القيام به داخل هذه الآنية).٦»(

نحن في هذا المقال أمام قراءتين، قراءة كانط لفلسفة التنوير وقراءة فوكو لنص كانط، وفي القراءتين نجد اتجاهاً قوياً ليس لقراءة النص بالطريقة المعتادة، قراءة الكلمات والمفاهيم والموضوعات، على العكس، تبدو القراءة متحركة في اتجاه آخر، يبتعد عن حرفية النص، لكنه يحاول اقتناص كنهه وجوهره المتخفي اللامقروء، المتواري بين السطور والكلمات، ولذلك فإن كانط حين أجاب عن سؤال التنوير١٧٨٤ (م) كان يفكر في سؤال ما انفك يلح عليه، سؤال الثورة التي ما لبثت الأحداث أن قادت إليها بعد سنوات، أي الثورة الفرنسية١٧٨٩ (م). وهذه هي ميزة التساؤل الفلسفي عن هوية وجودنا في الآنية التي نعيشها، وهي الركن الأساسي في فلسفة كانط النقدية، ويرى فوكو أن هذا التراث النقدي الجديد يطرح السؤال : ما هو المجال الحالي للتجارب الممكنة؟ »والأمر لا يتعلق هنا بتحليلية الحقيقة، بل يمكن أن نسميه بأنطولوجية الحاضر؟ أي انطولوجيتنا نحن ذاتنا، ومن هنا أرى أن الاختيار الذي نتعرض له اليوم هو الآتي : فأما أن نختار فلسفة نقدية تأتي إلينا على أنها فلسفة تحليلية تتناول الحقيقة بصفة عامة، وأما أن نفصل فكراً نقدياً يأخذ شكل انطولوجية لـ (نحن ذاتنا)، أي انطولوجية الآنية«، (٧).

ربما فوت المثقف العربي النهضوي فرصة تكوين مثل هذه الفلسفة النقدية التي تسهم في تحديد »آنيتنا« رغم أن سؤال الهوية والآنية كان مثاراً آنذاك، إلا أنه وقع في أسر الوعي المقارن بالآخر الغربي المتقدم، وكانت الأيديولوجية الدينية غالبة على ذلك السؤال، فالغرب غير المسلم هو المتقدم، تلك هي المشكلة بالنسبة لفكر النهضة.

وسوف نلاحظ لاحقاً أن غياب أسئلة الحاضر والآنية والهوية فوت على مثقفي النهضة وَمَنْ تلاهم فرصة قراءة ابن خلدون بطريقة لا تستدعيه من الخارج، من زمن آخر، ولكن تضع فكره ضمن سؤال »الآنية« الراهن التاريخي وقضاياه ومشكلاته، قراءة لا تحاول تحليل الحقيقة في فكر ابن خلدون، ولكنها تقوم على اكتشاف اللامقروء والمتخفي في سياق ذلك الفكر، قراءة نقدية تأخذ شكل انطولوجية الآنية، على نحو ما يقول فوكو.

هل يبدو أننا نتجاوز حدود الواقعية والموضوعية حين نشرك التوسر وفوكو وماشري وغيرهم من مفكري البنيوية والحداثة الغربية في محاولتنا لقراءة ابن خلدون وتحليل القراءات العربية التي حققها أجيال من المثقفين العرب، أو أننا نحاول أن ننفتح بقراءتنا على تجارب أخرى في القراءة للمقارنة من جهة ولتعقيد منهجيات القراءة من جهة أخرى، إن فكر ابن خلدون يلاقينا عند كل منعطف من منعطفات الفكر وتحولات السياسة والتاريخ ويدعونا لقراءته، بصورة متكررة ودورية، كأنه يؤشر إلى تلك السطور التي لم نقرأها أو لم نحسن قراءتها أو إلى تلك المعاني المختفية بين السطور، التي تحتاج إلى قراءة أخرى مغايرة، لا تكتفي بفك حروف الكلمات وترتيب السطور، بل تقرأ النص الخلدوني كنص إشكالي يطرح علينا أسئلة الحاضر ولا يكتفي ببناء الماضي، إن فكر ابن خلدون لا ينتمي إلى الماضي إلا باعتباره زمن الكتابة، لكنه يلاقينا في الحاضر والمستقبل، وهذا هو زمن القراءة أو تجربة القراءة التي تشد النص الخلدوني إلى الحاضر والمستقبل، قراءة تحاول تحقيق حوار مع النص الخلدوني وحوار الفكر المعاصر مع ذاته، قراءة تقوم بفك أسر النص المكتوب من حرفيته لتعلن حرية القراءة، حرية السؤال والجواب، وبذلك لا يغدو النص الخلدوني آمراً أو مالكاً للحقيقة، بل يكون مشاركاً ومحاوراً للفكر الذي يقرأه، وهذا ما نراه مع الفيلسوف الألماني غادامير حين قال إن ما يعطي التراث كينونته الحية هو انبثاقه عبر العصور والأزمنة التي يستمد منها قدرته على الاستمرارية والحضور، وأن ما يجعل نصاً قابلاً للقراءة والتأويل هو تمتعه بالخصائص والإمكانيات التي تكون قادرة على إلغائه، على تدميره كنص وعلى تفكيكه أو قابليته لهذا التفكيك.

ينبغي أن نضيف أن قراءة ابن خلدون هي جزء من عملية شاملة، هي قراءة التراث العربي بشكل عام، وربما كان ابن خلدون أكثر حظاً من غيره من المفكرين والفلاسفة العرب والمسلمين من حيث القراءات المتعددة ومن حيث محاولة ربط المشروع الخلدوني بالمشروع الثقافي والتاريخي الراهن، ونلاحظ أن هناك تطوراً منهجياً في قراءة التراث بشكل عام، ونشير على نحو خاص إلى تجارب متميزة قام بها مفكرون مثل : حسن حنفي، حسين مروة، محمد عابد الجابري، محمد أركون، طيب تيزيني، نصر أبو زيد، محمد مصباحي وغيرهم.

وقراءة التراث تدخل في سياق منظومة فكرية معاصرة، لا تتجه نحو إعادة بناء الماضي ورص حجارته، بل هي تهدف إلى تجديد الفكر المعاصر الذي يتجه إلى التراث وهو يسير إلى الأمام، وبذلك يصبح التراث مسألة مصير ومستقبل، وقد قام محمد أركون بوضع اقتراحات لقراءة هذا التراث، وهو يحدد جوانب أربعة متلازمة لهذا التراث :

١– جانب ما قد فكر فيه.

٢– جانب ما يمكن التفكير فيه.

٣– ما لا يمكن التفكير فيه، وهو قسمان : عالم الغيب، وما منع المفكر فيه تناوله بالبحث الحر.

٤– ما لم يفكر فيه بعد : وهو نتيجة ما لا يمكن التفكير فيه، »ومن الملاحظ البين أن مجال ما لم يفكر فيه بعد في الفكر التراثي وفي الفكر العربي الحديث أوسع وأهم من مجال ما فكر فيه في القسم من التراث الذي تعرفنا عليه، لا أقول في التراث كان قبل اندثاره وانحساره وتشتيته في مخطوطات موزعة في العالم لا يزال معظمها مجهولاً.

مَنْ لنا بمفكرين وباحثين وأدباء ومبدعين وقادة سياسيين يدركون هذا الوضع، ويلتزمون بمشروع تاريخي لإحياء التراث فحسب، بل لإنقاذ الفكر العربي من قيود الماضي وسجون الحاضر والسلطات الغيبية«، (٨).

الهوامش :

١– لويس ألتوسر، قراءة رأس المال ج، صـ١١.

٢– إيف لاكووست، العلاّمة ابن خلدون.

٣– ألتوسر، قراءة رأس المال، ج١، صـ٢٥٥.

٤– نفس المصدر، صـ٢٥٦.

٥– ميشيل فوكو، ما التنوير – مجلة »الكرمل«.

٦– ميشيل فوكو نفس المصدر السابق.

٧– ميشيل فوكو نفس المصدر السابق.

٨– التراث وتحديات العصر، صـ١٦٧.