مقدمة ابن خلدون

مدخل ابستمولوجي

محمود أمين العالم

مقدمة من زاوية مدخل ابستمولوجي

يناقش الاستاذ محمود امين العالم في هذه الدراسة فكر ابن خلدون في «المقدمة» وهو هنا يقدم مفهومه الخاص لهذا الفكر الذي يجمع بين المنهج العقلاني والفكر الديني. ففي رأي العالم ان هناك تداخلاً وتناسجاً بينهما. وهو هنا يدحض بعض النظريات الغربية التي تتحدّث عن ابن خلدون متناسية هذا التوازن.

والافكار التي يطرح الباحث في هذه الدراسة شخصية توصل اليها ببحوثه واستنتاجاته. ومجلة «الفكر العربي» تقدم هذه الدراسة استكمالا لما كتب (خصوصاً عند الغربيين) عن صاحب «المقدمة».

ما أشد الاختلاف بين الدارسين حول حقيقة فكر ابن خلدون في مقدمته[1]. بل ما أشد المغالاة أحيانا في تقييم هذا الفكر. فهو عند دارس ليس بصاحب نظرية علمية أصلا، وإنما هو مجرد واصف طوبوغرافي لاحداث المغرب في عصره؛ وهو عند دارس آخر رائدٌ للمادية الجدلية والمادية التاريخية؛ وهو عند دارس ثالث مجرد امتداد للمدرسة المشائية والافلاطونية الجديده في الفكر العربي الاسلامي؛ وهو عند دارس رابع مناقض لهاتين المدرستين وامتداد للفكر الأشعري أو الغزاليّ خاصة، وهو عند دارس خامس انقطاع كامل عن المنطق الصوري الأرسطاطالي، وهو عند دارس سادس زنديق يتخذ من الدين تقيّة، أو ان الدين عنده على الأقل ليست له الصدارة في تفسير نظرياته بل لعله يتركه على عتبة نظرياته العقلانية، وهو عند دارس سابع متدين عميق التدين، وليست نظرياته التاريخية الاجتماعية إلا امتداداً وتجسيداً لرؤيته الدينية. وهكذا.. وهكذا.

على أن هؤلاء الدارسين جميعا– على اختلاف آرائهم– يجمعون، أو يكادون– على أن ابن خلدون مفكر عقلاني؛ يتخذ من السببية منهجاً لتحديد معالم التاريخ الاجتماعي الذي يدرسه، بل إنه مفكر عقلاني لا يلجأ إلى التفسير التجريدي المتعالي، بل ينطلق تفسيره من الواقع المباشر، بل المعاين. على أن هذا كذلك قد يثير بعض القضايا الإشكالية. فالقول بالعقلانية وحدها أو السببية وحدها أو الواقعية وحدها، قد لا يسهم في التحديد الدقيق لفكر ابن خلدون. فالقول بالعقلانية لا يستبعد القول بالماورائية أو المثالية، فما أكثر المفكرين العقلانيين المثاليين، والقول

بالواقعية لا يستبعد القول بالوضعية، والقول بالسببية على إطلاقها لا يعطي دلالة محددة لطبيعة هذه السببية.

ثم ماذا نقول عن تديُّنه، بل تصوُّفه؟ وما العلاقة بينهما وبين عقلانيته وواقعيته. هل تدينه مجرد تقيَّة كما يقال؟ أم أن هناك توازياً أو ثنائية في الفكر الخلدوني بين العقلانية والدين.

لهذا كله، رأيت أن **البحث في الأسس الإبستمولوجية [المعرفية] لفكر ابن خلدون قد يكون مدخلا ملائما لمحاولة الإجابةعلى هذه الإشكاليات.**

* * *

نقطة البداية في تحديد الأرضية الابستمولوجية لعالم ابن خلدون، هي مفهوم الضرورة عنده، أو ما يسميه عادة بالطبيعي أو الطبيعة.

إن الضرورة تمسك بعناصر هذا العالم جميعاً، سواء كانت جمادا أو نباتا أو حيوانا أو مجتمعا إنسانيا. وهي تمسك به على عدة أنحاء. فمن ناحية، لكل عنصر من العناصر «طبيعية تخصُّه» «وكل حادث من الحوادث ذاتا كان أم فعلا، لا بد له من طبيعة تخصُّه من ذاته وفيما يعرض له من أحواله[٢]. ومن ناحية أخرى، هناك اتصال وتداخل بين هذه العناصر جميعا، ومن ناحية ثالثة، تجرى أمور هذه العناصر جميعا في ذاتها أو فيما بينها بمقتضى قوانين ضرورية. **ولن نجد في هذه الضرورة تدخلاً مباشرا لقوى طبيعية، أو تداخلا بين هذا الوجود الطبيعي الضروري وبين هذه القوى، سواء على النحو الذي يقول به الأشاعرة في نظريتهم الذرية، أو على النسق التراتبي الذي تقول به المدرسة الأفلاطونية الجديدة في الفكر العربي الاسلامي**، وقد نجد أحيانا تداخلا مباشرا إلهياً في عالم ابن خلدون، ولكن ما أندره. فلا مجال في هذه الطبيعة للمصادفة (أو ما يسميه ابن خلدون بالبخت أو الاتفاق بالمعنى المثالي أي انتفاء الاسباب. فالبخت عنده هو «وقوع الأشياء عن الأسباب الخفية»[٣]. المصادفة إذن ليست نقيضاً للضرورة، وليست حدثا يتحقَّق بغير أسباب. على أن الأسباب الخفية عند ابن خلدون هي في الأغلب أسباب معنوية، مثل «خدع البشر وميلهم في الإرجاف والتشانيع التي يقع بها التخاذل» كما يقول في الفصل الخاص بالحروب.. وقد تكون هناك أسباب سماوية «لا قدرة للبشر على اكتسابها تلقى في القلوب فيستولي الرعب عليهم لأجلها فتختل مراكزهم فتقع الهزيمة»[٤]. ما أندر أن نجد في طبيعة ابن خلدون هذا التدخل الالهي المباشر. على أنه تدخل ذو أثر معنوي. والمهم هنا أن نبرز ان المصادفة عند ابن خلدون تخضع لأسباب وإن تكن أسباباً غير محددة أو مجهولة أو خفية على حد تعبيره، وليست ذات طابع غائي كما هو الشأن في فلسفة أرسطو. ولهذا فهي بعدٌ من أبعاد الضرورة وليست انتفاءً لها، وذلك للطابع المادي للضرورة عنده.

إن الضرورة عند ابن خلدون ضرورة شاملة لها قوانينها وطبائعها الكامنة فيها. وهي قوانين، أو «عوارض ذاتية» على حد تعبيره، أو طبائع، **مادية عيانية متشخِّصة، سواء في المجال الطبيعي ام في المجال الانساني الاجتماعي**.في المجال الطبيعي تتحقق بالمركَّب المزاجي لمختلف العناصر المكونة للشيء. وفي المجال الانساني الاجتماعي تقوم أساساً على

أحوال مثل التوحُّش والتأنُّس والعصبيات والعمران البشري وأصناف التغلُّبات 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 العمران بطبيعته من الأحوال[٥].

على أن هذه الضرورة ليست مستوية، بل هي ضرورة تتَّسم دوما بالتفاوت وانعدام التكافؤ، وانعدام التوازن في صميم بنائها، سواء كان ذلك في المتكوَّن العنصري أم في المتكوَّن الاجتماعي. **إن التفاوت وانعدام التكافؤ وانعدام التوازن هي نسيج هذه الضرورة أو هذه الطبيعة**، يقول ابن خلدون «إعلم أن كل متكوَّن من المولَّدات العنصرية فلا بد له من اجتماع العناصر الأربعة على نسبة متفاوتة. إذ لو كانت متكافئة في النسبة لما تمَّ امتزاجها. فلا بد من الجزء الغالب على الكل»[٦]، وكذلك الأمر في المتكون الاجتماعي، فمن «ضرورة الاجتماع – على حد قوله – التنازع لازدحام الأغراض»[٧]، «والعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلاف المصالح»[٨]، «والاجتماع والعصبية بمثابة المزاج للمتكون. والمزاج في المتكون لا يصلح إذا تكافأت العناصر، فلا بد من غلبة أحدهما وإلا لم يتم التكوين. وهذا هو سر اشتراط الغلب في العصبية»[٩].

ومن هذه النصوص وغيرها نستخلص عدة أمور:

أولا: وحدة قانون التكوين الطبيعي والاجتماعي عند ابن خلدون.

ثانيا: أن التفاوت وعدم التكافؤ هو نسيج العلاقات سواء في الطبيعة أم المجتمع.

ثالثا: أنه لا سبيل إلى السيطرة على هذا التفاوت وعدم التكافؤ إلا بغلبة عنصر وسيادته تحقيقاً للمتكون الطبيعي العنصري أو للمتكوّن الانساني الاجتماعي.

على أننا نستخلص **رابعا**: أن أساس التفاوت في المجتمع البشري هو اختلاف طبائع الأمم كثرةً وقلةً، وأحوالاً ومصالح. ولا بد في مواجهة هذا من قوة تسعى لتحقيق التوازن والتناسب كما هو في المتكون العنصري. ولا يتم هذا كما يقول ابن خلدون إلا «**بالإكراه عليه**». ذلك «أن الجاه متوزع في الناس، مترتّب فيهم طبقة بعد طبقة، ينتهي في العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية، وفي الأسفل إلى من لا يملك خيراً ولا نفعا بين أبناء جنسه، وبين ذلك طبقات متعددة»[١٠]، ولا سبيل إلى وجودهم جميعا، بل وجود النوع البشري، إلا بالتعاون. فكيف التعاون مع كل هذا الاختلاف؟ ويجيب ابن خلدون: «إن هذا التعاون لا يحصل إلا بالإكراه عليه»[١١]، إذ «ما لم يكن الحاكم الوازع أفضى ذلك إلى الهرج المؤذن بهلاك البشر[١٢].

على أن هذا الإكراه أو هذه الغلبة والسيطرة في عالم ابن خلدون، ليست إلا غلبة وسيطرة مؤقتة، **فهي لا تُفضي** إلى التعاون والتوازن والتناسب إلا لمرحلةٍ سرعان ما تتحرَّك من داخلها ومن خارجها قوى التفاوت واللاتوازن من جديد. بل إنها لمتحركةٌ دوماً لتغيير السلطة المسيطرة وتعديل السيادة الغالبة بأخرى، وهكذا، **فإن التوازن الإكراهي أو القهري لا ينفي اللاتوازن المتصل**.

ومن هذا التوازن المختل، دوماً، أو هذا اللا توازن والتفاوت، تنبع قوانين الحركة في التاريخ الخلدوني. على أنها ليست كذلك حركة مستوية – شأن هذا الواقع الضروري غير المستوى – وليست مجرد حركة خطية طويلة مستقيمة. وإنما **هي حركةٌ صراعية من أجل السيطرة على اللا توازن تحقيقاً للتوازن الذي سيظل بالضرورة مختلاً.**

وهذه الحركة قد تكون تدرجاً في الاختلاف وقد تكون تباينا، وقد تكون انقلابا شاملا، وقد تأخذ شكلاً دورياً. وما أكثر ما وقف الدارسون عند هذه الدورية الخلدونية. وقد يحسن أن نقف قليلا عندها.

لعلنا نتبين الأساس النظري لهذه الدورية الخلدونية في الفقرة الأولى من الفصل الخاص «بأن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أبناء». يقول ابن خلدون في هذه الفقرة «إن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد لا من ذواته ولا من أحواله. فالمكونات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات – الانسان وغيره – كائنة فاسدة بالمعاينة. **وكذلك يعرض** لها من الأحوال وخصوصا الإنسانية»[١٣]. على أن النص يصدمنا في البداية بتناقض ظاهري. إذ كيف نوفّق بين قوله في بداية النص «إن العالم العنصري بما فيه كائن فاسد **لا من ذواته ولا من أحواله**» وبين قوله بعد ذلك «إن جميع مكوناته كائنة فاسدة بالمعاينة». وقد حل بعض المترجمين الأوروبيين لمقدة ابن خلدون هذا التناقض الظاهري في النص بتعديل بداية الفقرة بما يتفق ونهايتها. فغضُّوا النظر عن لا النافية وقالوا بأن[١٤] العالم العنصري بما فيه كائن فاسد من ذواته ومن أحواله. وهي ترجمة مخطئة بغير شك لم تفهم سر النّص وأهميته. والحقيقة أن ابن خلدون في هذه الفقرة **إنما يضع الأساس النظري لما نسميه بالدوريّة.** فهو يقول بالثبات والتحول في آن. إن العالم العنصري ككل غير متغير في ذواته وأحواله. لكن مكوناته فاسدةٌ، وفسادها يتحقّق في إطار ثبات الكل. إن الفساد يجري على نسق ثابت، وفي ديمومة متكررة ومعنى هذا بتعبير آخر، أن التحول والتغيُّر والفساد محكومة بقوانين ثابتة لا تفسد ولا تتغير. إن «نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة أبناء»، هذه قاعدة ثابتة، هي تتحقق بتغير أوضاع وحالات ومكونات. ولكن تحققُها ثابت. إي أن قاعدة التغير ثابتة، أو هو تغير نمطيّ متكرر على نسقٍ واحد، وفق قانونٍ كوني ثابت، هذا – في تقديري – هو الأساس النظري عن ابن خلدون للقول بالدورية، بل بما يمكن ان نستخلصه من انعدام التقدُّم والتطور في الصورة العامة للتاريخ الاجتماعي عند ابن خلدون وإن ادركناها عنده في تفاصيل هذا التاريخ.

على أن هذه الدورية عند ابن خلدون **ليست دورية قدرية** – كما يقال أحيانا – مفروضة من قوة فوق طبيعية، بل هي دورية نابعة من مفهوم الضرورة الشاملة عنده. وهي مع ذلك تتحقق وفق قوانين موضوعية خاصة بكل من حالات التغير والتبدل. وهي قوانين خاصة تتحقق وفق قانون كوني عام. ولهذا يحرص ابن خلدون على تحديدها تحديدا رياضيا، يخضع فيه الخاص للعام، فهناك قانون ثابت للانتقال من سلطة البداوة إلى سلطة الحضارة، وهناك تحديد لطبيعة السلطة المستحدثة، وتحديد لمراحل ازدهارها ثم بداية انهيارها فانهيارها الأخير. إنها دورية محدَّدة محتومة. ولكن لما كانت الضرورة عند ابن خلدون **ضرورة غير مستوية**، رغم شمولها وكليتها، فما أكثر ما يخرج عن هذه الحدود المحددة، ويتخلى عن تحديداته الرياضية المفضَّلة، متبينا في تجارب التاريخ ما يندُّ عن هذه التحديدات ويخرج عليها خروجا جزئيا أحيانا، وخروجا كليا أحيانا أخرى، أو بتعبير آخر، يتكشَّف الخاص الذي لا يخضع

للعام خضوعا كاملا، بل تكون له عموميته الخاصة أيضا. فهذه الدورية المحددة المحتومة قد نراها عنده في **ظواهر الخصوصية التاريخية في الشمال الإفريقي المغربي أساساً، ولكننا نخرج معه إلى خصوصية تاريخية أرحب تخفت فيها هذه الدورية المحددة أو تتلاشى**. ألا يحدثنا ابن خلدون في فصوله الخاصة بالدولة العامة عن أن تحديد هذه الدولة ومداها مكاناً وزماناً إنما يتحقق وفق عصائبها كثرةً وقلةً[١٥] ؟ ومعنى هذا أنه ليست هناك أدوار أو أجيال أربعة بالحتم للدولة. ألا يحدثنا ابن خلدون كذلك عن دول أخرى امتدَّت أعمارها آلاف السنين كملك القبط واليونان والرومان ثم لك الاسلام وحضارة اليمن منذ عهد العمالقة والتبابعة ودولة النبط والفرس وغير ذلك [١٦]؟ ومعنى هذا أنه ليس هناك تحديدٌ زمني كذلك بالحتم لعمر الدولة. وبتعبير آخر ليست هناك دورية محتومة.

هناك إذن الثبات العام في قاعدة التغيير، ولكن هناك كذلك الخصوصية في قاعدة التغيُّر أيضا. هناك الدورية العامة وهناك الخروج الخاص جزئيا أوكليا أحيانا على هذه الدورية. ولكن هذا الخروج على الدورية لا ينفي ارتباط الخاص بعامٍ أرحبَ من حدود الدورية. أي لا ينفي ارتباطه بالضرورة الشاملة على نحو غير دوري. وهكذا بين العام والخاص تتنوَّع طبيعة الحركة التاريخية عند ابن خلدون، لانها تنبع من ضرورة شاملة، ولكنَّها موضوعية عيانية متشخصة غير مستوية. حتى هذه الحركة الدورية المحددة المحتومة عند ابن خلدون لا تنبع من حتم قدري – كما ذكرنا – وانما من أسباب موضوعية يحدِّدها. فهي في الحقيقة تعبير عن قانونية موضوعية لهذا الواقع المتحرّك نفسه.

على أن هذا ينقلنا إلى نقطة أخرى في معرفية ابن خلدون. فلكل شيء – كما يقول مفكرنا – طبيعةٌ تخصه. ولكن هذه الخصوصية ليست خصوصية مغلقة على ذاتها بل هي خصوصية منفتحة على غيرها من الخصوصيات بل إن حقيقتها ليست في هذه الخصوصية وحدها، وإنما في علاقتها بهذه الخصوصيات الأخرى. إن حقيقتها ليست في ذاتها، وإنما في نسبتها، في إضافتها، في فاعليتها، فالملك حقيقة سياسية اجتماعية ،لها قوانينها الخاصة. ولكنها ليست في ذاتها وإنما في إضافتها. يقول ابن خلدون في فصل «في حقيقة الملك وأصنافه» : «الملك منصب طبيعي للانسان» ثم لا يلبث أن يقول في الفصل التالي مباشرة : «فإن الملك والسلطان من الأمور الإضافية وهي نسبة بين منتسبين. فحقيقة السلطان أنه المالك للرعية القائم في أمورهم عليهم. فالسلطان من له رعية، والرعية من لها سلطان. والصفة التي له من حيث إضافته إليهم هي التي تسمى الملكة وهي كونه يملكهم»[١٧]. وكذلك الأمر في حديثه عن العصبية، فالعصبية عند ابن خلدون كما نتبينها في العديد من فصوله التي يخصصها لها، ليست في ذاتها، ليست في نسبها، أو حسبها، ليست في مجرد علاقة الدم أو الرحم فحسب وانما في ثمرتها، في فاعليتها أساسا.

إن حقيقة الشيء عند ابن خلدون ليست في طبيعته الثابتة الخاصة، فحسب وإنما في نسبته، في إضافته، وأساسا في فاعليته.

ولعلنا نجد في الجانب الاقتصادي من مقدمة مفكرنا العديد من الأمثلة التي تبرز هذا المفهوم وتؤكِّده. فالعمل هو أساس القيمة. «وكلما زاد العمل في الشيء زادت قيمته»[١٨]. وليست قيمته الفنية في ذاتها وإنما هي «من دخول قيمة العمل الذي حصلت به، إذ لولا العمل لم تحصل فنيتها»[١٩] إلى غير ذلك من العديد من النصوص.

وبهذين المفهومين: النسبة والإضافة من ناحية، والفاعلية والعمل من ناحية أخرى، كأساسيْن لتحديد حقيقة الأشياء، يخرج فكر ابن خلدون عن حدود منطق الهوية أو الذاتية الأرسطي، كما يخرج عن حدود العلة الغائية والعلة الصورية باعتبارهما اهم العلل في الفكر الأرسطي، إلى منطق **تجريبي وظيفي** تكون فيه العلة الفاعلة هي العلة الأساسية.

حقا إننا لا نجد في نسيج فكر ابن خلدون وفي منهجه أحيانا خروجا كاملا عن الفكر المشّائي، بل ما أكثر ما يحتفل به ويستفيد منه. ولكننا في ممارسته الفكرية – اكتشافا للقوانين التاريخية الاجتماعية – نتبيَّن أن الغلبة للمنطق التجريبي. وقد لا نجد كذلك في كتاباته أثرا كبيرا للعلة الغائية، وإن وجدنا أثرا للعلة الصورية. ولكن **ما أكثر ما يستخدم هذه العلة الصورية استخداما يفقدها حدودها الصورية**. فهو يؤكد نظريا في بعض المواضع من مقدمته العلاقةَ الوثيقة بين الصورة والمادة مع أولية الصورة على المادة. ولكنه في التطبيق العملي لهذا المبدأ نفسه يجعل ما يسمّيه بالصورة أقرب إلى مفهوم العلة المادية والعلة الفاعلة. ففي الفصل الخاص «بالأمصار التي تكون كراسيّ للملك» يقول ابن خلدون: «إن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها. وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور والعمران دون الدولة والملك متعذر». ثم يقول «وإذا كانا لا ينفكّان فاختلال أحدهما مؤثر في اختلاف الآخر، كما أن عدمه مؤثر في عدمه» ثم لا يلبث أن يقول: «لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة»[٢٠]، وهكذا تصبح العلة الصورية في نهاية الفقرة علة مادية فاعلة، تصبح عصبية وشوكة. وفي فصل آخر بعنوان «في لغات أهل العمران» يقول: «الدين والله صورة للوجود والملك، وكلها مواد له، والصورة مقدمة على المادة»[٢١] وهنا يصبح الملك مادة بعد أن كان صورة في النص السابق.

على أننا لو خرجنا من نصوصه ذات الطابع العام واستقرأنا قوانينه التي يستخلصها من وقائع التاريخ، لتبيّن لنا **أن العلة الفاعلة والعلة المادية هما أساس العلل عنده**. هما حقيقة الأشياء والظواهر، وبتوفرهما تتحقق الظواهر وبانعدامها تزول وتنهار. لا نتبين هذا فحسب في قانونه الأثير عن العصبية وإنما في قوانينه الاقتصادية عامة، حقاً إن الدولة كما يقول فعالة بعصبيتها في مادتها أي العمران. ولكن هذا العمران بدوره كذلك، بازدهاره أو بانحداره وانهياره مؤثّر فعال في الدولة، بل قد يكون له الأثر الأكبر. ذلك ان «صورة العمران – كما يقول ابن خلدون – تفسد بفساد مادتها»[٢٢]

على أن الفاعلية عند ابن خلدون ليست مفهوما إراديا فحسب وإنما ذات دلالة مادية محددة، تكاد تقوم أساسا على الكم أو النسبة. ففاعلية العصبية التي هي فائدتها وثمرتها إنما تقوم أساسا على الكثرة، بل إن العصبية ذاتها إنما هي بكثرة عصائبها المنضوية تحتها. «فالعصبية – كما يقول ابن خلدون – إنما هي بكثرة العدد ووفوره»[٢٣]، وامتداد الدولة مكانا وزمانا إنما يتحدّد بكثرة أو قلة عصائبها. وكثرة الفعلة وكثرة السكان لها تأثير فعال في النمو الحضاري؛ إلى ذلك من العديد من الأمثلة التي تعبِّر عن التأثير الفعال للكم. والحقيقة أن الكم أو المقدار أو النسبة بشكل عام تلعب

دورا بالغ الأهمية في عالم ابن خلدون الفكري. ولعلنا هنا نلمس بشكل عابر نقطة دقيقة في قوانين الحركة التاريخية عنده. **فليست العصبية في تقديري هي القانون الأساسي الوحيد كما تقول معظم الدراسات الخاصة بابن خلدون؛ وإنما هناك قانون آخر لا يقل أهمية هو قانون التراكم الاقتصادي. ولكل من هذيْن القانونين دوره الخاص أو وظيفته الخاصة.**

فالعصبية هي قانون الانتقال من السلطة البدوية إلى السلطة الحضرية. أما قانون التراكم الاقتصادي فهو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية. وما أكثر ما يتم الخلط بين هذين الأمرين في كثير من الدراسات. يقول ابن خلدون في الفصل الأول من الباب الثاني من المقدمة تحت عنوان «في أن أجيال البدو والحضر طبيعية» متحدثا عن العمران البدوي: إن «معاشهم وعمرانهم من القوت والكِنّ والدفء إنما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ويحصّل بُلغة العيش من غير مزيد عليه للعجز عما وراءذلك. فمهما **اتسعت** أحوال هؤلاء المنتحلين للمعاش وحصل لهم ما فوق الحاجة من الغنى والرفه، دعاهم إلى السكون والدعة، وتعاونوا في **الزائد** على الضرورة واستكثروا من الأقوات والملابس والتأنق فيها وتوسعة البيوت واختطاط المدن والأمصار للتحضر»[٢٤]. ومن هذا النص نتبين أن الانتقال من بنية العمران البدوي إلى بنية العمران الحضري إنما هو نتيجة لتوفر ما فوق الحاجة، واتساع الأحوال المعيشية، أي بتعبيرنا المعاصر، تحقق تراكم اقتصادي ووفرة انتاجية. هذا إذن هو قانون الانتقال من البنية البدوية إلى البنية الحضرية. أما العصبية، كما أشرنا من قبل، فهي قانون الانتقال من سلطة الرياسة البدوية إلى سلطة الملك الحضرية. حقاً هناك ترابط وتفاعل بين القانونين. بل لعل ابن خلدون يهتمُّ في دراسته بالسلطة السياسية أكثر من اهتمامه بالبنية الاجتماعية الاقتصادية، بل لعله يجد في البنية السياسية الفوقية فاعلية أساسية في البنية الاقتصادية التحتية سلباً أو إيجابا. ولكنه لا يغفل كذلك عن أثر البنية التحتية وفاعليتها. فلو تأمَّلنا قانون الانحدار الحضاري عنده لتبين لنا أن انعدام العصبية أو ضعفها، ليس هو القانون الأساسي الحاسم في هذا الانحدار، بل نجد هذا القانون متمثِّلاً في انعدام التراكم الاقتصادي. فإذا كان تقلُّص العصبية يؤدّي إلى تقلص الملك وزواله (رغم أن ابن خلدون يحدثنا عن امكانية العصبية والاستغناء عنها دون زوال الملك[٢٥]، فإن انعدام أو توقف التراكم هو الأساس في الانحدار والانهيار الحضاري. وهو يفضي بالضرورة إلى انهيار السلطة. على حين أن انهيار السلطة – أحيانا – قد لا يفضي إلى الانهيار الحضاري.

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الترف ويتخّذه علامة بل سببا في بداية الانحدار والانهيار، فهو لا يستخدم في الحقيقة مفهوماً أخلاقيا بل يستخدم مفهوما اقتصاديا، إنه زيادة المنصرف عن المنتج أو استنفاد العائد الانتاجي وتبديده بالبذخ. يقول ابن خلدون: إن الدولة في بدايتها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف فيكون خَرْجها وانفاقها قليلا... فيكون من الجباية وفاء بأزيد منها، بل أفضل من حاجاتها... فإذا أخذت الدولة بدين الحضارة في الترف.. فيكثر خراج الدولة ولا تفي الجباية بحاجتها فتزيد منها للحماية ونفقات السلطان والترف... فتُستحدث أنواع من الجبايات على البياعات والأثمان في الأسواق.. فتكسد الأسواق لفساد الآمال.. ويؤذن الله باختلال العمران[٢٦].

وعندما يحدثنا ابن خلدون عن الظلم والاحتكار ومشاركة السلطان في التجارة، لا يتحدث كذلك حديثا أخلاقيا

أو عن مجرد فساد في السلوك، وإنما يتحدث حديثا اقتصاديا يبين فيه ظواهر انهيار الحضارة، مرجعاً ذلك إلى فساد السوق وانعدام الانتاجية.

وهكذا يتبيّن لنا أنه **إذا كانت العصبية هي قانون السلطة الحضرية، وبذهابها تذهب السلطة، فإن التراكم الانتاجي هو قانون البنية الحضرية، وبانعدامه تبديدا وتبذيراً تنهار البنية الحضرية كذلك.**

والحقيقة أنني ما قصدت أن أعرض لهذه النقطة تفصيلا، وإنما أشير إليها فحسب – على أهميتها – في معرض الحديث عن دور الكم في الحركة التاريخية الخلدونية.

إن الكم – كثرة أو قلة – يلعب كما اشرنا من قبل دوراً بارزا في الخريطة العمرانية الخلدونية. ويرتبط مفهوم الكم بشكل عام بمفهوم آخر هو ما يمكن أن نطلق عليه «ترويض الواقع أو تكميمه» بمعنى تحويل قانون الحركة الاجتماعية التاريخية إلى قانون رياضي كمّي. إن ابن خلدون شغوف كل الشغف بهذا الاتجاه الرياضي في تحديد الأحداث والاحوال. فعمر الجيل أربعون سنة، وعمر الدولة أربعة أجيال، وأشرف النسب في أربعة أباء، إلى غير ذلك. إن ابن خلدون يخرج بهذه التحديدات الكمية من المنطق المشّائي الكيفي إلى المنطق الكمّي الرياضي. ولكن ما أكثر ما في تحديداته الرياضية من تحكُّم وتعسُّف. على أنها في الحقيقة تعبير عن تطلُّعه الى التحديد الكمّي الدقيق للظواهر.

غير أن أهمية الكم عند ابن خلدون لا تنسيه أهمية الكيف، وإن جعل الأهمية الأولى للكم في أغلب الأحيان. وما أكثر ما **نجده مشغولا بلعبة الكمّ والكيف في نسيجه الفكري**. فالعصبية التي هي الكثرة تقوى بالدعوة الدينية، وتضعف أو تعود إلى حدود نسبتها الكمية بضعف الدعوة الدينية. وإن تكن «الدعوة بغير عصبية – كما يقول ابن خلدون – لا تتم»، «فما بعث الله نبيا إلا في منعةٍ من قومه». والعصبية بدورها لهامتمماتها العضوية التي لا قوام لها إلا بها، ألا وهي «الخلال»[٢٧]. **على أن القوة الفاعلة عنده، في نسيج فكره الاجتماعي التاريخي، هي الكم العصبي أساسا، أما الكيف المعنوي فليس إلا عاملا مساعداً.**

ومن مفهوم الكم عند ابن خلدون ننتقل إلى مفهوم آخر يقترب منه هو مفهوم الزمن، الزمن عنده ليس هو الآن المنفصل، ليس هو الانقطاع والتقطع الذري الأشعري الذي يعدُّه بعض المستعربين – وهذا خطأ في تقديري – تعبيرا عن مفهوم الزمن عامة في الفكر العربي الاسلامي. وليس الزمن عنده امتداداً خطياً طولياً، أو تسلسلا آليا. قد نستطيع أن نقول إنه كمية الحركة، لو استخدمنا المفهوم الأرسطي ونقلناه إلى المجال التاريخي العمراني. على أنه **زمن وظيفي في قلب الظواهر**. فعمر الدولة أو زمنها مرتبط بسلوكها السلطوي والاجتماعي وتكوينها العصبي. وزمن الظواهر ليس في أحداثها الجزئية التفصيلية وإنما في علاقاتها العمرانية ووظيفتها. فعمر الحادث – كما يقول ابن خلدون – «من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية. فإذا كانت العصبية قوية كان المزاج تابعاً لها. وكان أمد العمر طويلا. والعصبية إنما تكون بكثرة العدد ووفوره»[٢٨] بل **يكاد مدى الزمن أن يشتبك مع مدى المكان والمسافة ليصبح زمانا مكانيا**. فبعد النص السابق يواصل مفكرنا قوله وهو يتحدث عن أمد الدولة: «إن النقص إنما يبدو في الدولة من الأطراف، فإذا كانت ممالكها كثيرة كانت أطرافها بعيدة عن مراكزها وكثيرة. وكل نقص يقع فلا بد له من زمن،

فتكثر أزمان النقص لكثرة الممالك واختصاص كل واحد منها بنقص وزمان، فيكون أمدها»[٢٩].

ومن مفهوم الزمن الوظيفي هذا يبرز لنا مفهوم التاريخية عامة عند ابن خلدون إنها ليست تاريخية أحداث جزئية، وإنما هي تاريخية ظواهر اجتماعية عمرانية. ولهذا كان من الطبيعي أن يكون منهجه التاريخي ليس هو منهج السرد أو الرواية، أو التمحيص الجزئي للاخبار، وانما منهج الامتلاك العقلي لطابع الظواهر وعوارضها الذاتية كشفا لأسبابها وقوانينها الداخلية.

ولعل هذا ينقلنا إلى مفهوم رئيسي في نسيج فكر ابن خلدون هو مفهوم السببية.

والسببية عنده نابعة من أرضية الضرورة في عالمه، ومن الطبيعة الخاصة لهذه الضرورة، ولهذا فهي ليست سببية خارجية، وليست سببية مستوية وليست سببية جزئية أو واحدية، وليست تسلسلا آليا خطياً، و **إنما هي قوة ذاتية فعّالة في تكوين الشيء نفسه، أو الظاهرة نفسها.**

انه يبحث عما يسميه «السبب الأرضي» وليس عنده سبب أرضيّ واحد لظاهرة؛ بل هناك دائما أسباب متعددة متشابكة عضويا مع ظاهرتها، فمحنة البرامكة مثلا مع هارون الرشيد، لا تُردّ إلى سبب خارجي أو جزئي جانبي هو قصّة العباسة كما يفعل المؤرخون السابقون عليه، وإنما يردها إلى صميم ظاهرة الصراع على السلطة العباسية. وازدهار الملك أو انهياره، نتبين أسبابه داخل ظاهرة الازدهار والانهيار نفسها. ونتبين هذه الاسباب متشابكة متداخلة مترابطة عضوياً وعندما يناقش ابن خلدون أثر النجوم في أخلاق البشر في فصله الخاص إبطال صناعة النجوم ويشكك في هذه الصناعة، يستند في شكه إلى تعدد الأسباب وتشابكها وتعذر الإحاطة بها، وكذلك الأمر في حديثه القيِّم في الفصل الخاص بالكيمياء عن تعذر تحويل المعادن الى ذهب وفضة، وكذلك في معالجته لمختلف الظواهر الاجتماعية. هناك دائما أكثر من سبب للظاهرة الواحدة، وهي أسباب متشابكة في قلب الظاهرة نفسها. حقا قد نجد في كثير الأحيان أسباباً ذات طابع خارجي أو علوي ديني، ولكنها تتشابك مع الأسباب الأخرى في صياغة الظاهرة. على أن الأسباب عنده قد تكون عوامل فعالة، وقد تكون مجرد مقدمات منطقية في بعض الأحيان. والأسباب عنده هي أسباب طبيعية (نجومية أو جغرافية) وأسباب نفسية واسباب بيولوجية واسباب اجتماعية واسباب اقتصادية وأسباب دينية، وما أكثر ما تجتمع أغلب هذه الأسباب معاً في الظاهرة الواحدة، بل قد تكون لكل مرحلة من مراحل نمو الظاهرة وتغير أحوالها الطبيعية والعمرانية أسبابُها الخاصة الداخلةُ في بنيتها، وبهذا يكاد **يربط ابن خلدون بين السببية والزمنية.** فمع اختلاف الأطوار الزمنية للمتكوّن الطبيعي والاجتماعي تختلف الأسبابُ والنتائج.

خلاصة الأمر، أن السببية عند خلدون سببية متعددة و «تنفسح وتتضاعف طولا وعرضا – على حد تعبيره – ويحار العقل في إدراكها وتعديدها»[٣٠]. والحقيقة إننا عنده لا نتبيّن تعددية الأسباب فحسب، بل تكاد تفضي بنا هذه التعددية السببية إلى القول **باحتمالية المعرفة.** لا تشكّكاً في المعرفة وإنما تدقيقاً علميا لها.

على أن مفهوم السببية عنده يثير قضية أخرى حول حقيقة هذه السببية. فقد نجد في كثير من نصوص المقدمة ما يكاد يجعل السببية لديه قريبة الشبه بمفهوم الغزالي للسببية.

فالاقتران – عند الغزالي[٣١] – بين ما يعتقد في العادة سببا وما يعتقد مسبّبا ليس ضروريا. والفعل عند الغزالي لا يحدث بالاقتران و إنما **عند** الاقتران إذ لا فعالية لشيء في شيء وإنما الفاعلية لله وحده، وابن خلدون قد يقول كلاماً قريبا من هذا وإن لم يطابقه. فالملك مثلا عنده هو ثمرة العصبية ولكنه يضيف أن هذا الملك «خيرٌ ساقه الله تعالى، مناسبٌ لعصبيتهم وغلبتهم». وفي قول آخر: «تأذّن الله بوجودها فيهم لوجود علاماتها» أي العصبية.[٣٢] وعلى هذا ففاعلية العصبية ليست إلا مناسبة تتحقق بها إرادة الله. ومفهوم **المناسبة** هذا يقترب من المفهوم الأشعري والغزالي عامة. حقا، إن ابن خلدون لا يذهب إلى ما يذهب إليه المذهب الأشعري الذرّي الذي يقول بتدخّل الله في كل آن، ولا يقول ما يقول به الغزالي من أن الفاعلية تتحقق عند الاقتران لا بالاقتران. إن ابن خلدون يقول بوضوح عبر نسيج فكره كله بفاعلية الأشياء في بعضها البعض. ولهذا يظل التدخل الإلهي، أو تحقق إرادة الله، عنده مشروطاً بتوفر المناسبة أي العصبية. ولهذا فليس صحيحا ما يقوله بعض الدارسين من أن السببية الخلدونية هي نفسها السببية الغزالية. **ففارق بين فاعلية الله عند الاقتران في رأي الغزالي، وبين الفاعلية المادية بالاقتران وإن جاءت تحقيقا لإرادة الله عند ابن خلدون**. على أن هذه القضية تنقلنا إلى قضية أكبر، وإن تكن غير منفصلة عن السببية الخلدونية هي قضية العلاقة بين الفكر الخلدوني الموضوعي العقلاني بل المادي، وفكره الديني، فما أشد الخلاف الدائر حول هذا الأمر بين الدارسين.

والحق، أن ابن خلدون لا يتخلى عن منهجه العقلاني على عتبة الحقل الروحي، ولا يتخلى عن دينيته على عتبة منهجه العقلاني كما يقول بعض الدارسين، بل من المتعذر أن نستبعد عقلانية ابن خلدون باسم دينيته، أو نستبعد دينيته باسم عقلانيته؛ فهذان المنهجان عنده متناسجان متداخلان وقبل أن أعرض بأختصار لهذه المسألة، أرى من الضروري أن نفرق بين أمرين عند ابن خلدون أكثر ما يتم الخلط بينهما مما يؤدي إلى كثير من النتائج غير الصحيحة. **نفرق بين الدين كرؤيا انطولوجية وكونية يؤمن بها ابن خلدون، والدين كدعوة يدرسها ابن خلدون كظاهرة سياسية عمرانية.**

إن الدعوة الدينية هي جزء من العملية الفاعلة في النظرية الاجتماعية الخلدونية، وإن لم تكن العلة الأساسية فيها، اللهم إلا في المرحلة الأولى للدعوة الاسلامية. على أن الدعوة الدينية تتخذ دائما عند ابن خلدون المرتبة الثانية بعد العصبية في قوى الفعل الحضاري. فلا فاعلية لها وحدها. فالدعوة الدينية عند ابن خلدون، كما يؤكد دائما، لا تتم بغير عصبية «وما بعث الله نبياً إلا في منعة من قومه». وما أكثر الحركات الدينية التي قامت على الحق وفشلت لأن العصبية لم تتوفّرلها، كما يعرض لنا ذلك ابن خلدون بتفصيل. ولهذا، **يعالج الدعوة الدينية باعتبارها إيديولوجية**، بل يكاد في كثير من الأحيان يعتبرها انعكاساً للأوضاع العمرانية. ولعلنا نتذكر تفسيره لانتشار المذهب المالكي في المغرب والاندلس، «فالبداوة كانت غالبة على أهل المغرب والاندلس، ولم يكونوا يعانون الحضارة التي كانت لأهل العراق. فكانوا إلى أهل الحجاز أميل لمناسبة البداوة. ولهذا لم يزل المذهب المالكي غضا عندهم، ولم يأخذه تفتّح الحضارة وتهذيبها كما وقع لغيرة من المذاهب»[٣٣].

هذا عن الدعوة الدينية، أما الدين كعقيدة ورؤيا فيكاد أن يكون عنده متناسجا متداخلا مع صميم نسيج فكره الموضوعي. إنه ليس إيديولوجية يعالج فعاليتها وأثرها ويحدد حدودها ودلالتها. وإنما هو **جزء من رؤيته الموضوعية للعالم بما لا يتناقض مع هذه الموضوعية.**

ولسنا نستخلص هذا- كما يفعل بعض الباحثين- مما نجده في نهاية فقرات المقدمة من كلمات دينية، من آيات قرآنية أو أحاديث يختتم بها هذه الفقرات. على أن هذه التعابير الدينية نفسها ليست- كما يذهب بعض الباحثين كذلك- مجرد كلمات ملصقة جرياً على العادة المتبعة، أو يقصد بها التقيّة. فما أكثر ما نجد في هذه التعابير تلخيصا دقيقا للفقرة التي يختتمها. ففي الفصل الرابع عشر من الباب الثاني المعنون «في أن البيت والشرف للموالي وأهل الاصطناع إنما هو بمواليهم...». يختتم ابن خلدون هذا الفصل بالآية «وإن أكرمكم عند الله اتقاكم». وفي هذا الفصل يعرض لمسألة الانتساب إلى عصبية الدولة عن غير طريق الولاء. ولهذا تأتي الآية في نهاية الفصل تأكيداً لهذا المعنى. إن اقربكم إلى الله هو اكثركم تقوى له. واقربكم إلى السلطان هو أكثركم ولاء له. وهكذا نجد أن القول الديني الذي يختتم به الفصول في الاغلب هو تتويج وتأكيد للمقدمة النظرية التي عالجها الفصل نفسه. وما أكثر الأمثلة على ذلك.

على أننا في قلب الفصول ذاتها نجد كثيرا من الاستشهادات من القرآن والحديث المدعِّمة للقوانين العقلانية المعالجة في هذه الفصول. بل لعلنا نجد **أن كثيرا من هذه القوانين العقلانية، بل المصاغة صياغة كميّة رياضية، تجد سندها الأساسي في الدين.** فقول ابن خلدون بالاربعين عاما عمرا للجيل، هو استخلاص من قصة ضلال اليهود في سيناء، وقاعدة العقب في أربعة أبناء، مستمدة من قول الرسول عن يوسف بن يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم، الكريم بن الكريم بن الكريم بن الكريم، فضلا عن الآية التوراتية التي تقول «إن الله ربك طائق غبور مطالب بذنب الآباء للبنين على الثوالث والروابع»[٣٤]. والقول بتفرد الملك بالمجد تسنده الآية «لو كان فيها آلهة إلا الله لفسدتا». وقانون القمع والإكراه في السلطة تحقيقا للتعاون الاجتماعي يستند إلى الآية «ولولا دفعُ الناسَ بعضَهم ببعض لفسدت الأرض». وقانون الترف وما يفضي اليه من انحدار حضاري يستند إلى الآية «وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها»، وغير ذلك من عشرات الآيات والأحاديث التي يستمدّ منها ابن خلدون، أو يستند إليها في صياغة أهم قوانينه العمرانية. والملاحظ أن قوانينه العمرانية العقلانية تستند إلى هذه الرؤية الدينية دون أن تفقد عقلانيتها. كيف نفسر هذا؟ لا نقول بما يقول به بعض الدارسين من أنها تقيّة. فما أكثر ما كان ابن خلدون يقوم بتأويل بعض الآيات والأحاديث بجرأة دعماً لما يذهب إليه؛ هذا فضلا عن تفضيله الصريح للدولة الشرعية على الدولة السياسية.

وفي اعتقادي أن الرؤية عنده ليست رؤية موازية أو مناقضة لرؤيته العمرانية العقلانية. بل متناسجة متوافقة معها، بل متداخلة في صميم بنائه الفكري دون أن يقلل هذا من عقلانيته وموضوعيته. ويقول ابن خلدون في هذا: «قلَّ أن يكون الأمر الشرعي مخالفا للأمر الوجودي»[٣٥]. **وفي تقديري أن المصدر الثقافي لهذا التناسج والتوافق هو أن**

ابن خلدون عالم مجتهد في مدرسة الفقه الاسلامي. هذا هو الأساس النظري والمنهجي برأينا للفكر الخلدوني. ولست هنا أتحدث بالطبع عن المصادر الحيّة لهذا الفكر، التي لا ينبغي أن نردّها إلى ثقافته الفقهية فحسب، بل نَردّ أساسا إلى سيادة الإيديولوجية الدينية في عصره فضلا عن مشاركته العملية العميقة وممارساته ومعاناته السياسية العاصفة لهموم هذا العصر المأزوم. إنما أقصر حديثي هنا على المصدر الثقافي وحده وهو في تقديري الفقه الإسلامي أساساً.

فالفقه الإسلامي بطبيعة وظيفته العملية يغلب عليه الطابع العقلاني والتجريبي معاً. فهو اصطدام دائم بالخارج الاجتماعي تطبيقاً للأحكام الشرعية في مراعاة لهذا الواقع الخارجي الانساني. **بل اكاد أجد أثرا منهجيا لقاعدة المصلحة في الفقه الاسلامي عامة، والمصلحة المرسلة في الفقه المالكي بوجه خاص في فكر ابن خلدون، إن قاعدة إصدار الأحكام بما تفضي اليه المصلحة تتحوَّل من جانبها القياسي العملي في الفقه إلى جانبٍ نظري تجريبي في فكر ابن خلدون في إطلالته على الواقع الاجتماعي التاريخي. ويتحقق بهذا تناسج وتوافق بين قواعد الدين ومنهج الممارسة العقلانية التجريبية.**

بل لعل تفرقته المنهجية بين الظاهر والباطن في الدراسة التاريخية أن تكون امتداداً للمنهج الكلاميّ عامةً. على أن هذه قضية كبيرة قد لا تتسع لها هذه الصفحات المحدودة. المهم أنني أرى انه برغم تأثره بمختلف مدارس الفكر العربي الاسلامي، حتى تلك التي اختلف معها كالأفلاطونية الجديدة والمشّائية، فهو في الأساس امتداد لمدرسة الفقه الإسلامي في دراسة التاريخ والعمران البشري، فضلا عن أنه امتداد – في مجال دراسته هذه – للمدرسة العلمية العربية الاسلامية عند ابن الهيثم وجابر بن حيان وغيرهما، فضلا عن أنه امتداد كذلك للمدرسة الاعتزالية رغم حملته عليها.

خلاصة الأمر، أنه قد يكون **من الخطأ أن نقيم تناقضا أو توازيا أو ثنائية استبعادية بين ابن خلدون رجل الفكر العقلاني التجريبي، وابن خلدون رجل الدين.** فهما متناسجان متداخلان أحيانا إلى حد التواحد، وأحيانا إلى التمايز، ولكن دون انفصال أو انقطاع مطلق.

انتقل بعد ذلك إلى نقطة أخيرة في هذا الموضوع وهي العلاقة بين الفكر والواقع عند ابن خلدون. يقول في الفصل الخاص بأحكام الفقه: «علم الفقه وما يتبعه من الفرائض»، «الوقائع المتجددة لا توفي بها النصوص»[٣٥]، وتكاد هذه العبارة أن تكون مفتاحا لنظريته في المعرفة. رغم أنه يتحدث هنا عن النصوص الشرعية، فإن القول ينطبق على كل نص يشير إلى الواقع، أو بتعبير آخر، إنه يحدد طبيعة العلاقة بين الفكر والواقع. ونستطيع أن نترجمها بعبارة عصرية هي «**أن الواقع أغنى من أيّ تعريف**». على أننا نستخلص من عبارة ابن خلدون موضوعية الواقع الخارجي واستقلاليته وأولويته على الفكر. ولعل هذا يذكرنا برده الحاسم على ابن دهقان الذي كا يقول بذاتية المدركات. فالوجود عند ابن دهقان مشروط بوجود المدرك الحسّيّ. والوجود المفصَّل كله مشروط بوجود المدرك البشري. «فلو فرضنا عدمَ المدرك البشري جملةً لم يكن هناك تفصيل للوجود»[٣٦]. وهو قول يذكرنا بالفيلسوف الانكليزي المثالي بيركلي. ويرد ابن خلدون على هذا الرأي بأنه «في غاية السقوط، لأننا نقطع بوجود البلد الذي نحن مسافرون عنه واليه

يقينا، مع غيبته عن أعيننا، وبوجود السماء المظلة والكواكب وسائر الأشياء الغائبة عنا. والانسان قاطع بذلك ولا يكابر أحد نفسه باليقين»[٣٧]. **الوجود المستقل عنا بتفاصيل وجوده موجود يقيني إذن عند ابن خلدون. وهو سابق على وجودنا ومعرفتنا به. وليست مدركاتنا العقلية إلا تجريداتٍ منه**، كما يقول في فصول عديدة. ولكنَّ هناك اختلافا بين تجريداتنا العقلية والموجودات الخارجية المتشخصة بموادها على حد تعبيره. فتجريداتنا العقلية هي أحكام ذهنية كلية عامة، «ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارج الشخصيّ، اللهم إلا ما يشهد به الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين»[٣٨]. العلاقة بين الفكر والواقع عنده إذن علاقة مطابقة. **ويصحّ الفكر إذا تمت مطابقته مع الواقع المتشخص**. فإذا لم يتطابق فلا صحة ولا يقين. ولهذا فالمعوقات الأوائل هي أقرب إلى الصحة واليقين. على أن المعرفة عند ابن خلدون لا تقف عند حدود معرفة الوجود المتشخّص بمواده فسحب معرفة عيانية مباشرة، أي لا تقف عند حدود المعرفة الحسية الجزئية، **وإنما تتحقّق كذلك بالامكان العقلي**، لا الإمكان العقلي المطلق «وإنما الإمكان بحسب المادة التي للشيء»[٣٩]، على حد تعبير وعلى حد تعبير ابن تيمية من قبله.

ورغم أن هذه المعرفة هي معرفة بما هو مدرَك لنا–كما يقول ابن خلدون– فإن هذه المعرفة **ليست معرفة بالظواهر بالمعنى الكانطي كما يقول بعض الدارسين، وإنما هي معرفة بالخارج المتحقق**. فالمقصود «بالمدرك لنا» عند ابن خلدون ليس هو ما نفرض عليه مقولاتنا الإدراكية– كما هو الحال في فلسفة كانط– وإنما هو المتشخص بمواده، القابل للمعاينة، واقعا أو إمكانا، وإدراكنا له هو إدراك لطبيعته وحقيقته. **ولهذا يكاد المتعقَّل عند ابن خلدون أن يكون هو نفسه الطبيعي والضروري بكمال الانطباق بينهما**[٤٠]. حقا، هناك متعقَّلات تبلغ من التجريد مبلغا لا يصح معها الانطباق على واقع، وهي المعقولات الثواني والثوالث إلى ما فوق ذلك، ولهذا لا نصيب لها من الانطباق أو اليقين. ولهذا كذلك، كما يذهب ابن خلدون، «كان العلماء أبعد البشر عن السياسة ومذاهبها بأنهم معتادون النظرَ الفكري والغوص على المعاني وانتزاعها من المحسوسات وتجريدها في الذهن أموراً كليةً عامة» لا تتعلق «بخصوص مادة ولا شخص ولا جيل ولا أمة ولا صنف من الناس. ويطبقون بعدُ، ذلك الكلّي على الخارجيات» ولهذا «لا تصير إلى مطابقة»، «والسياسة يحتاج صاحبها إلى مراعاة ما في الخارج»[٤١].

وهناك معرفة ثالثة خارج المدرَك كله، وخارج المتعقل المباشر والممكن بمادته. وهي معرفة الحقائق الدينية العليا. وهي لا تدخل في مجال الإدراك الحسّي المباشر، أو المتعقَّل الممكن، وتندّ عن التجريدات العقلية العليا. وإنّما طريق معرفتها هو الذوق الصوفي. **وأكاد أقول مجتهداً أن هذه المعرفة الذوقية هي شكل معكوس باطنياً للمعرفة العقلانية الخارجية عند ابن خلدون. ولهذا فكلتا المعرفتين تقومان على التجربة والمعاينة، باطنية كانت أم خارجية.**

إن العقل محدود بحدود مدركاته المباشرة والممكنة عند ابن خلدون، وذلك لمحدودية إحاطته بما فوق ذلك. ولكنه إمكان مفتوح للمعرفة الخارجية لو توفرت له الاحاطة بالأسباب المتعددة، وهو إمكان مفتوح للمعرفة بما فوق المدركات بتوفر شروط المعرفة الذوقية.

وابن خلدون في فصوله الخاصة بإبطال الفلسفة وصناعة النجوم وإنكار ثمرة الكيمياء، لا يبطل الفكر النظري

العقلي، ولا العلم بالنجوم والكيمياء إنه في الفلسفة يرفض الفكر التأملي الماورائي الخالص، وهو في علم النجوم يعدد لنا الأسباب التي تتعذر الإحاطة بها، لضمان المعرفة اليقينية بتأثير النجوم في أخلاق البشر، وهو في علم الكيمياء كذلك لا يرفض مبدأ مساوقة الطبيعة بالفعل الصناعي، ولا إمكانية تحويل العناصر بعضها إلى بعض. إنه إنما يبيّن تعذّر الإحاطة والسيطرة على الأسباب المتعددة، المتحولة في مرحال مختلفة زمنيا، تحقيقا لتحويل المعادن إلى ذهب وفضة. بل إنه يستبعد إمكان تخليق الإنسان من المنيّ لو توفّرت الإحاطة بكيفية تخليقه[٤٢].

إن ابن خلدون في هذه الفصول إنما يحدد لنا شروط المعرفة العلمية المنضبطة، ولا يدحضها كما يذهب بعض الدارسين.

وهو في نهاية الفصل الخاص بالكيمياء، يفسّر الموقف الفكري من مسألة تحويل المعادن إلى ذهب وفضة تفسيراً اجتماعيا، أي ينظر الى الفكر كذلك باعتباره أيديولوجية. فالفلاسفة الذين قالوا بإمكان تحويل المعادن إلى ذهب وفضة كانوا من أهل الفقر، والذين قالوا باستحالة ذلك كانوا من أهل الغنى والثروة وبذات التفسير الايديولوجي ينتقد ابن رشد في فصل آخر فيما يتعلق بموقفه من معنى الحسب[٤٣].

إن الفكر عند ابن خلدون ليس مجرد تجريد من واقع متحقق متشخّص سواء كان منطبقا معه أم متعاليا عليه، بل هو كذلك تعبير عن موقف اجتماعي أي هو إيديولوجي لو فقد انطباقه الدقيق على حقائق هذا الواقع.

* * * * *

من هذه الإلمامة السريعة ببعض المفاهيم الابستمولوجية في فكر ابن خلدون نستطيع أن نقول إن فكره ليس فكراً إمبيريقيا (أي تجريبيا ساذجا مباشرا تجزيئيا وإن كان يستند أحيانا في تعميماته النظرية على بعض المعطيات التجريبية الجزئية المباشرة)، وليس فكرا ميتافيزيقيا متعاليا على الواقع، وإنما هو فكر عقلاني تجريبي مادي متوافق مع معطيات فكره الديني وثقافته الفقهية.

على أن ابن خلدون بانجازه الفكري في المقدمة، وإن يكن يعتبر امتداداً للفكر العربي الاسلامي عامة، وللفقه الاسلامي خاصة في تطبيقه الحي على مجال التاريخ الاجتماعي، فإنه يعتبر قطيعة إبستمولوجية (معرفية) معه، ذلك لأنه كان امتداداً خلاقا له في إطار عصره الخاص.

ولعل ابن خلدون بهذا يقدم لنا أسساً خصبة لمواصلة الامتداد بهذا التراث، امتداداً خلاقا كذلك بالنسبة له وبالنسبة لابن خلدون نفسه، في إطار معطيات عصرنا الخاص. ولعل في هذا يكمن طريقنا للأصالة والتجدد[٤٤] معا.

المراجع -

١ - اعتمدنا على نسخة «المقدمة» المطبوعة في القاهرة عام ١٩٣٠ (المطبعة الازهرية مع مراجعتها على مختلف الطبقات العربية وخاصة النسخة التي حققها علي عبد الواحد وافي

٢ - انظر ص ٢٩ - ٣٠.

٣ - انظر ص ٢٣٢.

٤ - انظر ص ٢٣٢.

٥ - انظر ص ٢٩.

٦ - انظر ص ٤٦٧.

٧ - انظر ص ١٦٠.

٨ - انظر ص ١٧٦.

٩ - انظر ص ١١١.

١٠ - انظر ص ٣٢٧.

١١ - انظر ص ٣٢٧-٣٢٨.

١٢ - انظر ص ١٦٠.

١٣ - ١١٤- ١١٥.

١٤ - هكذا ترجم النص: Vincent Monteil

Le monde des élements (al-àlam al-unsuri) nait et meurt - tout en ce qui concerne ses essences que ses conditions".
Ibn Khaldún: Discours sur l'histoire universelle: Tome I Beyrouth 1967. p.271.

١٥ - انظر ص ١٣٦.

١٦ - انظر ص ٣١٠.

١٧ - انظر ص ١٥٦- ١٥٧.

١٨ - انظر ص ٣٢٠.

١٩ - انظر ص ٣٢٠.

٢٠ - انظر ص ٣١٦.

٢١ - انظر ص ٣١٨.

٢٢ - انظر ص ٢٤٠.

٢٣ - انظر ص ١٣٦.

٢٤ - انظر ص ١٠١- ١٠٢.

٢٥ - انظر ١٢٩- ١٣١.

٢٦ - انظر ص: ٢٣٣- ٢٣٤- ٢٣٥.

٢٧ - راجع ص ١١٩ وما بعدها.

٢٨ - راجع ص ١٣٦.

٢٩ - راجع ص ١٣٦.

٣٠ - راجع ص ٣٨٤- ٣٨٥.

٣١ - راجع في هذا «تهافت الفلاسفة» لأبي حامد الغزالي. ص ١٩٥ وما بعدها. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٢.

٣٢ - انظر ص ١٢٠- ١٢١.

٣٣ - انظر ص ٣٧٦- ٣٧٧.

٣٤ - انظر ص ١١٥- ١١٦.

٣٥ - انظر ص ٣٧٣.

٣٦ - انظر ص ٣٩٦.

٣٧ - انظر ص ٣٩٦.

٣٨ - انظر ص ٤٥٧.

٣٩ - انظر ص ١٥٢.

٤٠ - انظر ص ٣٢.

٤١ - انظر ص ٤٧٩.

٤٢ - انظر ص ٤٦٧- ٤٦٨.

٤٣ - انظر ص ١١٣.

٤٤ - ألقي هذا البحث في «الملتقى الدولي حول ابن خلدون» الذي انعقد في الجزائر بين ٢١ - ٢٦ من شهر حزيران - يونيو (١٩٧٨).