مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي

د. محجوب بن ميلاد

إن حظوظ ابن خلدون المؤرخ الفيلسوف والعالم الاجتماعي حظوظ غريبة في تاريخ الفكر الاسلامي. ذلك أن ظهوره في أفق الحضارة الاسلامية عند بدء احتضارها لم يتح لنور عبقريته ان ينتشر فيكون بدء حركة عقلية كان في الامكان أن يكون لها أزكى الأثر، وأخصب النتائج في ميدان البحوث التاريخية والاجتماعية من جهة، وفي تطعيم الفكر الاسلامي السني منعش التطعيم من جهة ثانية.

هذا فضلاً عما كان لابن خلدون من المطامح القصوى: أن يحمل المسلمين على أن يزدادوا وعياً بحقائق مجتمعاتهم وبما يهيمن عليها ـ في تطورها ـ من دواعي التوحيد أو التشتت أو من عوامل القوة والضعف.

ومن يدري لعل أصدق عبارة تخص امره ـ دقيق التخصيص ـ إنما هي تلك العبارة التي خص بها ـ هو نفسه ـ أمر كل حضارة في أوان احتضارها إذ قال بعد وصفه أسباب هرمها وعلل انهيارها:

« وربما يحدث عند آخر الدولة قوة توهم أن الهرم قد ارتفع عنها. ويومض ذبالها إيماضة الخمود كما يقع في الذبال المشتعل فإنه عند مقاربة انطفائه يومض إيماضة توهم انها اشتعال وهي انطفاء »[1].

فابن خلدون كان آخر إيماضة عبقرية أومض بها الفكر السني الأشعري قبل انطماس أنواره العبقرية. فلم ينهض أحد ـ من بعده ـ في أجواء الفكر الاسلامي ليواصل العمل الذي عبّد سبله، وحفر أنفاقه ودلّ

على منهاجه، ورسم أهدافه، ولم يستجب أحد للنداء الحار المؤثر الذي وجّهه ـ في خاتمة المقدمة ـ لأجيال المستقبل إذ قال:

« عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب ـ الاول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه ـ وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية. ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيّده الله بفكر صحيح، وعلم مبين يغوص من مسائله على أكثر مما كتبنا، فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله، وإنما عليه تعيين موضع العلم، وتنويع فصوله، وما يتكلم فيه. والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً إلى أن يكمل. والله يعلم وانتم لا تعلمون »[٢].

فكان ـ من جراء ذلك ـ أن بقي فتح ابن خلدون مجهولاً في الأقطار العربية مدة القرون الماضية فلم يثمر إثماره، ولا كان له شرف تأسيس مدرسة جديدة تضطلع بأعباء الرسالة الخلدونية الجديدة فيعنى الباحثون تحت لوائها بمعالجة جوهري قضاياها: أعني قضايا علم التاريخ وعلم الاجتماع وعلم الحضارات.

وهل أنا في حاجة الى أن أذكر أن الغربيين هم الذين اكتشفوا ابن خلدون في غضون القرن الأخير، وهم الذين انبروا لترجمة مقدمته الى شتّى لغاتهم، وهم الذين أعطوه بعض حقه من التنويه من وراء ما بذلوه من الجهود لإماطة اللثام عن المكانة التي يحتلها في نطاق تاريخ الفكر العالمي؟ فحرروا في ذلك ما حرروا من عديد الدراسات والفصول. وألقوا ما ألقوا من مختلف التآليف. فتكوّن من ذلك كله مكتبة لا يُستهان بها.

أما العرب فإنهم لم يهتمّوا بشخصية ابن خلدون الاهتمام الجدي إلا أخيراً: أعني منذ أن أخذ اهتمامهم يتجاوز أمر النهوض بالشعر أو الادب ليتعلق بقضايا العلوم وبقضايا الفكر.

وليس من شك ـ عندي ـ في أنك إنما تنتبه لجنس عظمة ابن خلدون، وللمكانة التي يحظى بها في عيوننا عندما تنتبه لكون اهتمامنا به وبفتحه المبين كان مساوقاً لما نحن بصدد مشاهدته من الآيات الدالة على انبعاث النظرة العلمية والنظرة الفلسفية في ربوعنا.

كفاك دليلاً قاطعاً على ذلك ان كان المقياس الحقيقي الذي يجب ان تستند اليه عندما تعنى بتقييم ما ألف العرب المعاصرون من التآليف عن ابن خلدون ـ سواء أكانت بالعربية أو بلغة من اللغات الأجنبية ـ إنما هو مقياس أصالة أصحابها، إما في الميدان العلمي المختص أو في ميدان النظر الفلسفي.. ولا عبرة بعشرات المقالات أو الفصول التي دبج ديباجتها أدباء متطفّلون على هذين

الميدانين. وقديماً شكا ابن خلدون نفسه تطفّل المتطفلين إذ قال:

«التطفل على الفنون عريض طويل. ومرعى الجهل بين الآنام وخيم وبيل. والحق لا يقاوم سلطانه. والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه. والناقل انما هو يملي وينقل. والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل. والعلم يجلو لها صفحات القلوب ويصقل[٣].

أليس لنا ـ في مثل هذه الملاحظة ـ فيصلُ التفرقة بين نوعين من العقول. فكان لا يعبأ ـ في ميدان البحث والنظر ـ إلا بأثمار العقول التي ما انفكّ ابن خلدون يشير ـ خلال صفحات المقدمة ـ الى أخصّ خصائصها أعني الفكر الصحيح. والتثبّت والروح النقدي واليقظة لدقائق الأمور. والتفاني في سبيل كل تحقيق وتمحيص. والبصر الدقيق بطبائع الأشياء والغوص على لطيف أسرارها.

وقلها باختصار: هي الخصائص الجوهرية التي تؤهل العقول للسير في سُبُل الحق على تخوم المجهول فتضمن لها كل فتح مبين، وكل كشف عبقري.

ومما يدعو للتفاؤل العريض أن كنا لا نُجيل البصر النزيه فيما ألفه العرب المعاصرون من التآليف عن ابن خلدون من دون أن تطالعنا ببعض هذه الخصائص العقلية. وأنه ليمكن لك ان تضع في مقدمتها ثلاثة كتب تجد فيها ـ ناصعة ـ آيات التحليل الدقيق ـ العلمي أو الفلسفي ـ مثلما تجد فيها أصدق الحرص على إجلاء الحق مع الاحتياط في تنكّب السُبُل التي من شأنها ان تفسد البحث بتلويثه بلوثة الإسفاف أو التمجيد الفارغ أو الأحكام العامة الجائرة.

أما تلك الكتب الثلاثة فاثنان منها كتبا بلغة الضاد. وهما كتاب ساطع الحصري: «دراسات في مقدمة ابن خلدون[٤]» وكتاب علي الوردي: «منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته[٥]».

وأما الكتاب الثالث فكتب بالفرنسية. وهو لناصيف نصار وعنوانه: «الفكر الواقعي عند إبن خلدون».

وأنت لا تقف أمام هذه الكتب الثلاثة من دون ان تستشعر من عزة الروح الجديد الذي أصبح يحدو العقول العربية المعاصرة أثناء عطفها على شخصية ابن خلدون. فلا يحفزها إلا حافز واحد: أعني تخصيص الجهود العقلي الذي بذله ابن خلدون عند تحريره المقدمة التخصيص الفني النزيه الدقيق إجلاءً للمكانة الحق التي هي مكانته في تاريخ الفكر على الاطلاق.

ولست أعني بهذا أني أشاطر أصحاب هذه الكتب الثلاثة في كل ما ذهبوا اليه من الآراء عند محاولتهم تخصيص تلك المكانة. وإنما الذي أزعمه هو أنهم سلكوا مناهج جدية ـ رغم اختلافهم في النزعة والاختصاص ـ فرفعوا البحث الى مستوى عقلي لا تحلق معهم فيه من دون أن يكون لأنظارهم ما يثير فيك كل حرص على النشاط النقدي البارع وما يحبب اليك الهجوم على جوهري القضايا.

فما تجتازه الأقطار العربية من الظروف التاريخية العصيبة، وما نجابهه من مشاكل العصر في جميع الميادين، حري بأن يحتم علينا أن نجعل هذا الروح الجديد هو الحادي لنا في كل ما نقبل عليه من البحوث لاستخلاص ملامح الذات من وراء كشفنا عن مقتضى تطورات الفكر الاسلامي وعن خصائص أعلامه حتى يتسنى لنا الإخلاص الحي لأعزّ الأشواق سواء أكان ذلك في ميادين النظر أو في ميادين العمل.

وفي الحق فإنه ليس بالأمر الهين أن تجلي المكانة التي هي مكانة ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي خاصة، أو في تاريخ الفكر على الإطلاق.

ذلك أنك إن كنت ممن أجالوا النظر فيما جرى ـ في الغرب ـ من البحوث في غضون القرن الماضي وفي غضون هذا القرن عن قضايا التاريخ ومناهجه، وعن قضايا علم الاجتماع ومناهجه، وعن قضايا فلسفات التاريخ وأهدافها، وعن شؤون الحضارات والثقافات وعن أسرار حركتها وسكونها ـ كنتَ أميَل الى الاجحاف بأمر ابن خلدون منك الى انصافه.

أما اذا ما أبيت إلا أن تقصر نظرك على آفاق الحضارة الاسلامية وعلى أعلامها فإنه يسهل عليك أن ترى في ابن خلدون عبقرية الى جنب عبقريات أخرى تعدّها الثقافة الاسلامية مثلما يسهل عليك أن تنوّه به كمؤرخ أو كعالم اجتماعي أو كفيلسوف حضارة. إلا أنك لا تروم تخصيص جنس المجهود العقلي الذي بذله. وتخصيص جنس الرابطة التي تربط بينه وبين الفكر الاسلامي حتى ترى نفسك في حيرة شديدة، وكنت ميالاً الى أن ترى فيه ـ مثلما رأى فيه ناصيف نصّار لغزاً من ألغاز الثقافة الاسلامية.

ولو أننا حاولنا ان نكشف عن سر هذه الحيرة الشديدة التي يشعر بها كثير من العرب المعاصرين فتحملهم على أن يعتبروا ابن خلدون فلتة من فلتات الثقافة الاسلامية لقلنا ـ جازمين ـ إنها ترجع الى سبب واحد يكمن في الطريقة التي تعوّد القدامى سلوكها عندما يعنون بتأريخ شؤون الفكر الاسلامي،

واقتفى المحدثون أثرهم فيها ـ في غير ما شعور منهم بالعواقب الوخيمة التي تنجر عن تلك الطريقة ـ ناهيك أنها تجعل من المستحيل عليك أن تدرك جنس تطور الفكر الاسلامي خلال العصور، وجنس خصائص أطواره في تتابعها متصلة ببعضها من جهات منفصلة عن بعضها من جهات لما اشتمل عليه ذلك التطور من المنعرجات الحاسمة.

وإنه ليكفيك أن تتناول أي كتاب من الكتب التي ألفها القدامى أو المحدثون ممن عنوا بتاريخ شؤون الفكر الاسلامي لتدرك أنه مبوّب أبواباً مستقلة بعضها عن بعض: فهذا باب يخص الاعتزال والمعتزلة؛ وهذا باب يخص الإرجاء والمرجئة؛ وهذا باب يخص الخروج والخوارج. وهذا باب يخص التشيّع والشيعة؛ وهذا باب يخص الأشعرية والأشاعرة؛ وهذا باب يخص التصوّف والمتصوّفة؛ وهذا باب يخص الفلسفة والفلاسفة.

فمؤرخو الفكر الاسلامي ـ سواء أكانوا من القدامى أم من المحدثين ـ يجتثّون تلك الفِرَق وأصحابها ـ على اختلاف نزعاتهم ـ من البيئة التي هي بيئتهم ومن العصور التي هي عصورهم، كما لو لم يكونوا ينتمون الى ثقافة واحدة تنمو مع الزمن، ويستمدون منها أصولهم وأشواقهم وأهدافهم القصوى ليتغلبوا بها على ما كان يعترضهم ـ مع تعاقب العصور ـ من عقبات يريدون تذليلها في ميادين النظر والعمل.

وبالرغم مما يرددونه في كتبهم من أصداء ذلك الجدال الحاد العنيف الذي اتصل مدى القرون بين المتكلمين والفلاسفة. أو بين المتكلمين والمتصوّفة أو بين المتصوفة والفلاسفة ـ فأحدث ما أحدث من البلبلة في الأفكار وانجرّ عنه ما انجر من المآسي النفسية أو الاجتماعية أو السياسية أو الحضارية ـ فمحال أن تجد من بين أولئك المؤرخين لشؤون الفكر الاسلامي من يدلّك على ما كان من تلاقح الأفكار، أو من يدلك إما على ما تمّ من الفتوحات القارة على يد هذه الفرقة أو على يد تلك أو على يد هذا المفكر أو على يد ذاك فكان لها التأثير الحاسم في توجيه الفكر الاسلامي من حيث هو فكر ينير أرجاء ثقافة نامية زاحفة، وإما على جنس المآزق التي انتهى اليها تفكير هذا المفكر أو ذاك ـ مهما تكن نزعته أو فرقته ـ فكُتب على الثقافة الاسلامية أن يضيق أفقها، أو أن ينطمس منها بعض القيم، مثلما كتب على أبناء تلك الثقافة ـ بكل ذلك ـ العجز عن غلاب مشاكلهم النظرية أو العملية.

فالطريقة التي سلكها القدامى وسلكها المحدثون من بعدهم طريقة الأسهل والأرفق، لا طريقة الأصعب والأشق. كفتهم مؤونة الكشف عن أسرار تنوّع المصطلحات والمفاهيم والمقالات بتنوّع المذاهب والفِرَق

في تاريخ الفكر الاسلامي، فعجزوا عن أن يعتبروا الثقافة الاسلامية من حيث هي حقيقة عضوية واحدة تتنازعها خلافاً.

فلا هي كانت لتعينهم على أن يصوّروا لك الضمير الاسلامي في حرصه على أن يتحسس جوانبه، وعلى أن يصيخ لأشواقه القصوى، ناشداً ابداً على ضوء مختلف المذاهب والآراء التعمّق أكثر فأكثر في فهم أسرار التنزيل، ما دام الكتاب هو المرجع الأخير الذي ترجع اليه العقول لتنير أرجاء التجربة البشرية ـ فتُحرّر ما تُحرّر من مختلف الأنظار، وتنتحل ما تنتحل من شتى المذاهب. ولا هي كانت لتيسر لهم إدراك أسرار نمو الفكر الاسلامي أو أسرار تقلّص ظله.

وإن شئت فقل باختصار إن تلك الطريقة عاجزة عن أن تكشف لك عن المحرك الذي كان محرك الفكر الاسلامي في زحفه أو نموه واطراد توفيقه في علاجه قضاياه النظرية والعملية، مثلما هي عاجزة عن الكشف عما شكاه ـ خلال العصور ـ من المعطّلات التي عطّلت سيره فعقّمت إثماره وأجدبته ـ في آخر الأمر ـ فكان ما كان من إفلاس الحقيقة وكان ما كان من انهيار الحضارة الاسلامية.

فهذا الأمر ـ وانه لأمر خطير ـ هو الذي يجب أن نرجع اليه عندما نرى العرب المعاصرين يحارون في أمر ابن خلدون ويرون فيه ـ مثلما رأى ناصيف نصار ـ أنه لغز من ألغاز الثقافة الاسلامية، أو أنه فلتة من فلتاتها ويعنون بذلك أن ليس بينه وبينها ما يعلل ظهوره كعبقرية أصيلة من عبقريات هذه الثقافة الأصيلة.

وإن نحن أردنا ـ أن نكشف لك الغطاء عن النسب الروحي الذي هو نسب ابن خلدون ـ من حيث هو مفكر عبقري ينتمي للثقافة الاسلامية ـ والعرب منذ القديم مغرمون بالأنساب ـ وجب علينا أن نجيبك بجواب بسيط يعرفه جميع الباحثين الذين عطفوا على شخصيته بالبحث والتحليل إلا أنهم لم يقفوا عنده ليستنتجوا منه ما يجب استنتاجه لإنارة هذه الشخصية الجبارة ولإنارة مقدمتها بساطع الأنوار.

أما الجواب البسيط فينحصر في قولك: ابن خلدون تونسي، مالكي في الفقه، أشعري في الأصول، ويسلك في البحث والنظر مناهج أشعرية المتأخرين.

ولا تظنن أني سالك طريق الهزل في اجابتك بهذا الجواب البسيط في سياق الحديث عن النسب الروحي الذي هو نسب ابن خلدون من حيث هو عبقرية أصلية تنتمي للثقافة الاسلامية الأصيلة. فأنت لا

تزن كل لفظ من ألفاظ هذا الجواب البسيط من دون ان تدرك جميع خصائص هذه العبقرية، وجميع خصائص المجهود العقلي الذي أملى عليه فصول المقدمة فصلاً فصلاً.

هو أولا تونسي:

إن قلت لك أنه أولا تونسي فإنما أعني بذلك أن اسهامه في تزكية الثقافة الاسلامية وفي إثرائها بتحريره المقدمة كان مطبوعاً بطابع العقلية التونسية في أجلى مظاهرها، وفي أروع مقتضياتها، وفي أسمى درجات كمالها.

لقد عُنيت ـ منذ بعضة أعوام ـ بأمر الكشف عن أخصّ خصائص العقلية التونسية عندما تحظى بتفجير ينابيع إخلاصها فتعرج الى أعلى قمم فتحها، فانتهيت الى هذه الحقيقة التي لا يخامرني في أمرها شك: وهي أن الذات التونسية أحرص ما تكون على النظرة الشاملة لشعورها العنيف بأن النظرة الشاملة هي التي تمكنها ـ وحدها ـ من البصر بحقائق الأمور، سواء أكان ذلك في الميدان النظري أو في الميدان العملي.

فلئن كان اليونان يحرصون على الجمال وعلى ما يدلّ عليه الجمال من الانسجام في شؤون الوجود. ولئن كان الفراعنة يحرصون على الخلود أو البقاء ويحاولون غلاب عناصر الموت والفناء، ولئن كان الألمان يحرصون على القوة وعلى مظاهر القوة في زخر الحياة، ولئن كان الفرنسيون يحرصون على الفهم وعلى الوضوح وعلى الدقة، فإن الذات التونسية تنشد قبل كل شيىء أبعاد الشمول وسعة الآفاق... فهي تأبى السدود وتأبى الضيق مثلما تأبى الحياة الحصر والاختناق.

لا شك أن مثل هذه الأحكام العامة يجب الوقوف منها بما يجب من الحيطة والحذر لما قد يكون فيها من العسف والغلو، ولما تجده أحياناً من الصعوبة في تطبيقها على جميع الجزئيات. إلا أن الأمر الجزم هو كونها تدل ـ دلالة الوضوح ـ على نزعات عامة، أصيلة ملحوظة في تاريخ تلك الأمم ـ من حيث هي حقائق روحية ـ ويمكن الاهتداء بهديها وسط أدغال واقعها التاريخي.

ومهما يكن من أمر فإنك لا تقف من شخصية ابن خلدون من خلال بروزها في صفحات المقدمة، من دون أن تنتبه الى كونه صورة حيّة تقمّصت فيها ـ بأروع ما يكون التقمّص ـ روح الشمول.

فابن خلدون لم يشارك فيما أرادت ظروف حياتهأن يشارك فيه من المغامرات السياسية ـ شرقاً وغرباً ـ ولم ينتبه في آخر الأمر الى ما أرادت ظروف حياته أن ينتهي اليه من الانقطاع للعلم وللتأليف انقطاعاً كلياً لا يشغله عن ذلك شاغل حتى وجد روح الشمول لديه مجالاً فسيحاً يتجلى لك فيه، وحلبة

منقطعة النظير تبرز لك فيها آثاره: فالتاريخ وأحداثه وأطواره وصروفه وشعوبه ودوله هي ذلك المجال عينه، وهي تلك الحلبة نفسها.

وما أن أجال ابن خلدون نظره الثاقب في التاريخ وشؤونه حتى كان لروح الشمول لديه وميض ونغم ورقص.

فهو لم يكتف ـ مثلما كان يكتفي سائر المؤرخين الاسلاميين قبله ـ بالعطف على التاريخ لتسجيل أحداثه، واستقصاء أخباره، وإحصاء مظاهره وانقلاباته، واقتفاء آثار دوله وشعوبه. بل هو أراد ما لم يرده أحد من قبل: أن يرضّي روح الشمول بالغوص على أسبابه وعلله، والكشف عن النواميس التي تهيمن على سير الأحداث، وتسلسل الأمور وتولّد الحضارات على اختلافها. فيتم له بذلك ما لم يتم لسائر المؤرخين قبله: أعني الادراك الشامل المحيط الذي يهتك أسرار التطور البشري خلال الدهور سواء أكان رقياً وازدهاراً أو تقهقراً واضمحلالاً.

وانت لا تنظر للمقدمة من حيث هي مشروع عقلي جبار حتى يتبيّن لك أنه يصف لك الحضارة الاسلامية ككل، أو كحقيقة عضوية جميع أجزائها متماسكة وجميع مظاهرها: الروحية والعقلية والاقتصادية والصناعية والعسكرية أبداً متفاعلة: سواء أكان تفاعلها تفاعل زكاة ونموّ وتوحيد أو تفاعل تناحر وتناقض وتشتيت.

هو روح الشمول يسمو الى قمته فيتم على يد ابن خلدون ولادة وليدين، أعني ولادة فلسفة التاريخ وولادة علم الاجتماع.

وحق لابن خلدون أن يسجل هذا الفتح العظيم في تاريخ التفكير الاسلامي فيقول متحدثاً عن هذا الكشف الذي كشفه في علم الاجتماع بالخصوص حديثاً عصرياً عجيباً:

«وكأن هذا العلم مستقل بنفسه. فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الانساني. وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا هو شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أم عقلياً[٦]».

ثم هو يردف هذا القول مؤكداً:

«واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعة عزيز الفائدة أعثر عليه البحث وأدق اليه الغوص... وكأنه علم مستنبط النشأة»[٧].

وإنه ليمكن لك أن تجزم بأن مقدمة ابن خلدون كلها إملاء رائع أملاه روح الشمول في نشوة بطر عقلي عطف على موضوع العمران البشري عطفاً أساسه الاستقراء والملاحظة والنظر، وما عجّت به حياته الباطنة من كنوز التجارب الحية المباشرة فأحاط بجميع أجزائه وأنحائه وتبيّن ـ بوضوح ودقة ـ أسرار تماسك أجزائه وانحائه فأدرك نواميس نشوئه وتطوره.

وليس من شك ـ عندي ـ في أنك لا تفهم من مقدمة ابن خلدون هيكل بنائها ما لم تتبيّن أنها مشروع عضوي من مشاريع روح الشمول.

ومن دون ذلك لا يمكن لك إرجاع الفروع الى أصولها ولا الاحداث الى أسبابها ونواميسها.

وهذا ـ في نظري ـ هو سر الخطأ الذي وقع فيه لطفي جمعة في كتابه (فلاسفة الاسلام) حينما أكد ـ مثلما أكد غيره من العرب المعاصرين ـ أن ابن خلدون لم يتعرّض في الباب السادس من أبواب المقدمة للعلوم وأصنافها وللتعليم وطرقه وسائر وجوهه فعالج من القضايا الخاصة بصناعة التعليم وبعلوم القرآن والتفسير والقراءات والحديث والفقه والفرائض والجدل والكلام، إلا على سبيل الاستطراد على نحو ما عوّدنا به كتاب العرب القدماء من الاستطراد في تآليفهم.

وفات لطفي جمعة ـ مثلما فات غيره ـ من العرب المعاصرين أن دماغاً منظماً جباراً كدماغ ابن خلدون ليس يمكن ان يسمح لنفسه باستطراد يستغرق من مقدمته واحداً وخمسين فصلاً.

إلا أن تفصيل هذه الفصول العديدة كان حرياً بأن يحمل لطفي جمعة، مثلما كان حرياً بأن يحمل غيره، على أن يتهموا أنفسهم بدلاً من أن يتهموا ابن خلدون. ولو انهم احتاطوا قليلا فاتهموا أنفسهم إذن لأدركوا أن ابن خلدون إنما كان ـ في تلك الفصول ـ يعطف على ظواهر هي من أهم الظواهر الاجتماعية معدناً وجنساً ناهيك أنها هي المحرك النظري أو المحرك المذهبي للمجتمع بأسره.

وإن أنت اعتبرت ـ مثلما اعتبروا ـ أن العلوم والصنائع خارجة عن موضوع العمران البشري وأن النظر فيها على نحو ما فعل ابن خلدون ليس يمكن اعتباره إلا ضرباً من الاستطراد، فحري بك أن تعتبر ـ كذلك ـ ان محرك السيارة ليس جزءاً من السيارة وأن الأحسن أن تطرحه وأن تكفي نفسك مؤونة الاهتمام به والاعتناء.

فالعلوم والصنائع هي التي تضمن للمجتمع الخروج من حالة البداوة، وما يتبع حالة البداوة من غلظة وشظف عيش، الى حالة الحضارة وما يتبع الحضارة من رقي وازدهار. هي بالضبط محرك المجتمع فيما يعرف من أحوال التطور، والدليل على ذلك أنه يكفي أن يتعطّل هذا المحرك عن السير المنتظم لينحلّ

المجتمع ويتدهور.

ألم يشرح لنا ابن خلدون ـ في غضون المقدمة ـ أن انحطاط الأقطار الاسلامية في ذلك العصر إنما يُعزى الى انقطاع سند التعليم فيها؟.

* * * * * * * * *

إن روح الشمول هو الذي أملى على ابن خلدون مقدمته كلها.

وقد لا يكون ذلك أبين ولا أظهر في أي فصل من فصول المقدمة منه في تلك الفصول الوجيزة التي خص بها علم الكلام أو علم التصوّف أو ما شئت من العلوم الاسلامية. وقد استطاع ابن خلدون في هذه الفصول الوجيزة جداً أن يضع مادة غزيرة جداً وانما تم له ذلك لاقتصاره على الأصول دون الفروع. وإن هو ذكر فرعاً فعرضاً وحرصاً على إجلاء أصل من الأصول:

فكان ـ بفضل ذلك ـ لا مندوحة لمؤرخ تلك العلوم الاسلامية من العودة الى تلك الفصول الخلدونية: فهي المرجع الذي لا غناء عنه نظراً الى أن ايجازها البليغ جعل منها مختصراً غزيراً يوحي للفكر اليقظان بما يوحي من بروق الادراك الدقيق، والفهم النيّر وسط أدغال البحث والنظر...

ولنلاحظ ـ في خاتمة تعليقنا على بعض آثار روح الشمول الذي تنمّ عليه مقدمة ابن خلدون أن هذا الروح استطاع ان يستغلّ كل ما جاء في القرآن من مُعجز التلويح ـ من وراء بعض آياته ـ الى ما تحظى به الأمم من عزة وسؤدد وازدهار إذا ما بنت صرحها على تقوى من الله ورضوان فلازمت ـ في شؤونها ـ تقييد النفس بصارم مقتضيات ما يمكن أن نسميه (عصبية الحق)، وإلى ما تُمنى به من التشتّت والخسران والانهيار إذا ما بنت بنيانها على جرف هارٍ. فأتخذت شعاراً لها الجور والعدوان وتنكبت ـ بذلك ـ سُبُل كل معروف!

وانه ليمكن لك ان تجزم بأن ما يسمى (فلسفة التاريخ) عند ابن خلدون ليس إلا مشتقاً مما جاء في الكتاب العزيز من ومضات معجزة في هذا الصدد.

وأنت لا تتدبر الخطوط العامة الجوهرية التي هي خطوط المقدمة من دون أن تدرك أن ابن خلدون لم يدرس ما درس من شتى الثقافة الاسلامية. عقليّها ونقليّها، ولا أطلع على ما اطلع عليه من الكتب ولا كانت ثقافته تستوعب جميع ما جدّ في أفق الفكر والنظر، ولا أجال بصره الحاد في شؤون الوجود الانساني إلا على أساس تدبّر يقظان لآي الكتاب ولما يعرب عنه، أي الكتاب، من المقاصد القصوى

فحظي بهذا الشرف العظيم: أن اشتق من المعدن القرآني أصول فلسفة التاريخ وجوهري خصائص العمران البشري.

أفيمكن بعد هذا ان نعتبر ابن خلدون لغزاً من ألغاز الثقافة الاسلامية؟

ابن خلدون مالكيّ ثانياً:

ولا أريد أن أطيل في تخصيص هذا الجانب من جوانب شخصية ابن خلدون، يكفيني أن أذكر أنه يقدّر الامام مالكاً بن أنس فائق التقدير. ناهيك أنه تصدّى - أيام إقامته بالقاهرة - لتدريس كتاب الموطأ.

وفي الخطبة التي ألقاها في مفتتح تدريسه تراه ينوّه بالأئمة الأربعة إجمالاً، ثم تراه يخص الامام مالكاً بن أنس فيلتمس الرضى «عن إمامنا من بينهم الذي حمل الشريعة وبيّنها. وحرّر مقاصدها الشريفة وعيّنها. وتعرّض في الآفاق منها والمطالع بين شهبها اللوامع فزيّنها نكتة الهداية إذا حقق مناطها وشرط التحصيل والدراية إذا روعيت أشراطها. وقصد الركاب إذا ضربت في طلب العلم آباطها، عالم المدينة وإمام هذه الأمة الامينة. ومقبس أنوار النبوّة من مشكاتها المبينة، الامام مالك بن أنس ألحقه الله برضوانه. وعرّفنا بركة الاقتداء بهديه وعرفانه».

وليس من ريب في أن مثل هذه العبارات انما تعرب عما يكنّه ابن خلدون من الاعجاب الصادق المطلق للإمام مالك بن أنس.

والذي أريد التشديد عليه والتأكيد - في سياق حديثنا - هو أن هذا الاعجاب الصادق المطلق الذي يكنّه ابن خلدون للامام مالك ليس إلا الاشارة البليغة للانسجام العقلي والروحي الكامل - الذي بين روح الامام مالك من حيث هو فقيه (المصالح المرسلة) فيأبى إلا أن يجعل منها أصلاً متيناً من أصول فقهه - وبين روح ابن خلدون من حيث هو عالم اجتماعي يعرف ما يعرف من ناري مقتضيات الحياة الاجتماعية وأكيد مصالحها.

فابن خلدون لم يكن مالكياً تقليداً لأن ظروف حياته أرادت له أن يولد في بيئة مالكية تقليداً! وإنما هو انتحل المالكية مذهباً في الفقه اجتهاداً لما وجد من التجانس أو الالتحام بين أشواقه العقلية والروحية وأشواق الامام!

ابن خلدون أشعري ثالثاً:

إن كان ابن خلدون مالكياً في الفقه. فهو أشعري في الأصول. وينتحل في الاشعرية طريق المتأخرين بحسب تعبيره الخاص، بالرغم مما يبدو عليه من بعض الاحتراز عند ذكر بعض المقالات الأشعرية على نحو ما كان من الغزالي الأشعري حينما يبدي ـ هو ايضاً ـ بعض الاحتراز أمام بعض المقالات الأشعرية.

والذي اعنيه هو أن ابن خلدون لم يكن أشعرياً تقليداً مثلما أن الغزالي لم يكن أشعرياً تقليداً. فكلاهما من فحول الأشعرية ينتحلان طريقة المتأخرين من أعلامها الكبار. وإن كان شتّان بين جنس فتح الغزالي في إحياء علوم الدين وبين جنس فتح ابن خلدون في تخصيص شؤون العمران البشري.

وليس من ريب في أننا ـ إذ ننتهي الى أشعرية ابن خلدون ـ إنما ننتهي الى نقطة جوهرية من نقاط بحثنا عن المكانة التي يحتلها ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي. إن لم نقل إنها أهمها على الاطلاق، ناهيك انها تشكّل (محور) انتاج ابن خلدون صاحب المقدمة، أو إن شئت فقل إنها مفتاح المقدمة لا تضعها نصب عينيك من دون أن يستنير «صرح المقدمة» من حيث هو (مشروع عقلي) عتيد، أو أثر من أهم آثار الأشعرية الفاتحة! فيصبح من المستحيل عليك أن تعتبر ابن خلدون ـ كما اعتبره بعض العرب المعاصرين «لغزاً» من ألغاز الثقافة الاسلامية أو فلتة من فلتاتها نظراً الى أنه يضحى من الضروري ـ عند ذكر ابن خلدون ـ أن تعدّه في عداد أسرة الاشاعرة: فحلاً من فحولها: إحساساً، وعقيدة ومنحى تفكير!

إلا أن هذه «النقطة الجوهرية» من نقاط بحثنا صعبة التحرير من جراء الطريقة الغبية التي تعود مؤرخو الفكر الاسلامي ـ قديماً وحديثاً ـ أن يسلكوها في صعيد تأريخهم شؤون ذلك الفكر وقضاياه في غير ما اهتمام بالكشف عن خصائص تطوره وعن خصائص ما كان له من المنعرجات الحاسمة: كل منعرج منها يصرف ـ بارع التصريف ـ الوصل والفصل معاً: أعني انه يلعب في تاريخ الفكر الوظيفة المزدوجة التي تلعبها المفاصل في البدن: إن هو فصل ـ من جهة ـ بين الفترة التي قبله والفترة التي بعده حقّق الوصل بينهما من جهة أخرى.

وانما كان الأمر كذلك لأن العقول الاسلامية على اختلاف نزعاتها وتباين فِرَقها كانت تشعر بوقر المسؤولية فيما يخص مصير الفكر الاسلامي: إلا أن هذا الشعور بوقر المسؤولية لم يكن أيام حيوية الفكر الاسلامي ـ شللاً يشل العقول ـ على نحو ما انتهى اليه في عصور الانحطاط بل كان على العكس الحافز يحفزها على أن تنشد أبداً الفتح حتى يكون إخلاصها للضمير الاسلامي أزكى فأزكى، وحتى يكون فهمها الأسرار التنزيل أعمق فأعمق وأوسع فأوسع!

وإن نحن أدركنا هذا وجب علينا ـ لاستخلاص أشعرية ابن خلدون ـ أن نعدل عن التشديد على ما يزعمه المؤرخون للفكر الاسلامي من القطيعة المطلقة بين الأشعري والمعتزلة. فشخصية جبارة كشخصية الأشعري تبقى الى سن الأربعين علماً من أعلام الاعتزال ليس يمكن أن تمحو مطلقاً ـ وبجرة قلم ـ ما بين عشية وضحاها مذهباً نشأت في أحضانه، وتغذت بأصوله فكان الممرن لعضلات تفكيرها والحافز لاندفاعها في ميادين النظر. زد على هذا أن تلك القطيعة لو كانت مطلقة لما أمكن للحنابلة أن يرفضوا التحالف مع الأشعري عندما أعرب ـ في مفتتح «كتاب الإبانة عن أصول الديانة» عما يكنّه لابن حنبل إمامهم من الاعجاب الصادق الحار وعما له من الرغبة الشديدة في أن ينضوي تحت لوائه فيجعل قدرته العقلية في الجدل في خدمة (التقوى) التي كان شعارَها ورمزَها.

رفضوا التحالف معه مؤكدين: «ما زال في صدرك بقايا من بقايا الاعتزال.».

وبالفعل فإن الأشعرية ـ عند الأشعري وعند الأشاعرة الأُول ـ لم تبرز للعيان ـ في بداية أمرها ـ من جهة انفصالها عن الاعتزال. بل قل إن الجمهور كان أشد إحساساً بجهة اتصالها بالاعتزال. من ذلك ما كان يبدو عليها من التعويل السافر على الاستدلال العقلي فيما تُقبِل عليه من ضروب الجدل تعويل المعتزلة أنفسهم عليه ـ بالرغم مما كان الأشعري يوجهه من لاذعِ النقد للمعتزلة ولبعض مقالاتهم الجوهرية.

فيبقى أمر الأشعرية متشابهاً يحفّ به ما يحف من ضروب اللبس والشبهات وتحار العقول فيه مدة من الزمن ليست بالقصيرة.

بل قل إن الأشاعرة الأُوَل أنفسهم ـ أمثال الباقلاني ـ احتفظوا بأصل كان يسوّي بينهم وبين المعتزلة في حلبة النظر وقالوا بأن (بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول)[٩]. وهو أصل يمكن لنا اعتباره ـ جزماً ـ خيانة صريحة لزبدة أشعرية الأشعري في أعمق مطامحها القصوى! ذلك أنه أصل اعتزالي جوهراً ومطمحاً باعتبار أنه يجعل من العقل «المقياس الحق» للوجود!

ولم تتخلص الأشعرية من هذا الأصل ولم يرجع الاشاعرة الى الاخلاص الكامل لإمامهم الاشعري إلا بفضل ما كان ـ أولا ـ من كفاح المتصوّفة في حلبة اقتناصهم أسرار «الحياة الباطنة» وبفضل ما كان ـ ثانياً ـ من كفاح الغزالي في حلبة النظر والتجربة الباطنة فحظي بأن أعاد تحرير الاشعرية تحريراً جديداً أبرز فيه ما كان مستتراً من أصول الاشعرية في شكلها الاول مستعيناً في ذلك بما تم من الفتوحات القارة على أيدي فحول المتصوّفة فكانت هذه «الاشعرية الجديدة» ـ بذلك ـ أشد إخلاصاً لأشواق الاشعري ولاهدافه القصوى!

فهذه «الاشعرية الجديدة» ـ هي التي يسميها ابن خلدون «طريقة المتأخرين من الاشاعرة». وهي

طريقة انتبه أصحابها الى أن الوجود أغزر وأوسع من المعقول فلم يعتقدوا ـ بحسب عبارة ابن خلدون نفسه ـ « بطلان المدلول من بطلان دليله »[١٠].

وإلى هذه الاشعرية الجديدة ينتمي ابن خلدون. وعلى ضوء مبادئها وأصولها يجب أن نفهم أخص خصائص المقدمة من حيث هي فتح مبين من فتوحات الاشعرية الجديدة!

وليس من شك في أننا لا نحظى بهذا الفهم إلا اذا ما وضعنا نصب أعيننا نقاطاً جوهرية تخص جنس « الانقلاب العقلي » الذي تمّ على يدي الاشعري وكافح الغزالي ـ كفاحه المجيد ـ في سبيل توضيح معالمه لانقاذه مما كان يحف به من ضروب اللبس.

ولا أدلّ على ذلك من وقوفنا ـ وقفة وجيزة ـ أمام مقالة الكسب عند الاشعري فهي مقالة يحفّ بها ما يحفّ من ضروب اللبس.

فهذا يجذبها الى اليمين فيجعلها ضرباً جديداً من القول بالجبر.

وهذا يجذبها الى اليسار فيزعم انها تخوّل الانسان بعض الاختيار.

وهذا يكتفي بأن يقول إنها« توسّط »بين الجبر والاختيار في غير ما حرص منه على أن يشرح لنا أو يحلل جنس هذا التوسط.

فانتهى الامر بالعقول الى القول بأن كسب الاشعري لغز ليس شيء أغمض منه!

وما انتبه أحد الى كونه أنصع عبارة عن جنس (الانقلاب العقلي)الذي تم على يد الاشعري من حيث هو معتزلي صادق الاعتزال إن قال بالعقل وبالمعقول فلفهم الوجود مطلقاً والوجود الانساني خاصة!

ولنذهل دقيقة عن كل ما جرى من ضروب التفكير بعد الاشعري، ولنضع أنفسنا ـ بالخيال ـ مكان الاشعري قبل خروجه من الاعتزال. ولنتصوره زعيماً معتزلياً بصدد تدبّره حقيقة الانسان سائلاً النفس عن أمر الانسان من حيث هو حقيقة حية عاقلة تجد نفسها في هذا الوجود وسط حقائق أخرى لا تُحصى عداً ولها ما لها من شتى الخصائص فما عسى أن يكون شأن هذه الحقيقة الانسانية في هذا الوجود؟ وما عسى أن يكون جنس اقتدارها في مجابهة ظروف مصيرها بالإضافة الى القدرة القديرة التي بأمرها الجزم كان كل شيء على ما هو عليه؟

فهل كان تخصيص المعتزلي للانسان « تخصيص حق » عندما جزم بحرية الارادة؟ أو عندما جزم بقدرته على خلق أفعاله؟ أو عندما جزم باختياره؟

لا شك أن المعتزلي لم يجزم بذلك إطلاقاً. فقد قيّد عروج الانسان لقمم الاختيار بشرائط دلنا على بعضها حينما أكّد ـ بالإضافة للانسان ـ ضرورة التجرد عن الألف وعن العادة وعن الاهواء لا شك كذلك ان الجاحظ المعتزلي زاد شرطاً رابعاً فدعا الى ضرورة الهيمنة على قوى الطبع؟

فهل ترى المعتزلي استعرض جميع شرائط الاختيار؟ أم هل تراه ذهل عن شرائط أخرى لا بد من مواصلة البحث والتحقيق للكشف عنها؟

وما يحملك ـ حتماً ـ على أن توجّه لنفسك هذا السؤال أن ترى بعض المعتزلة يصدع بحرية الارادة فينتهي به الاخلاص للحق أن يحترز هذا الاحتراز الخطير فيلاحظ ان الارادة في نفسها غير مختارة!

فما معنى هذا الاحتراز؟ أليس هو الاعتراف الصريح بأن الانسان لم يخلق نفسه ولا هو قرر ـ مختاراً ـ أن يكون صاحب ارادة مثلما ان سائر الحيوانات لم تخلق نفسها ولا جعلت نفسها على ما غرز فيها من شتى الغرائز؟

هنا نفهم العوامل التي انتهت بالاشعري الى القول بالكسب!

فهو في الحقيقة ـ إنما أراد أن يستأنف مقالة الاختيار الاعتزالي على أساس تحليل أتمّ وأدقّ لمنزلة الانسان في الوجود. فجعل من الأفعال الصادرة عن الانسان ثمرة لاقتران القدرة الربانية بالقدرة الانسانية معتبراً إياها اعتبارين فأكد انها خلق من قبل الرب، وكسب من قبل الانسان. فأشار بذلك الى أمرين عظيمين: أشار ـ أولا ـ الى أن الانسان ما كان ليكون أهلاً للعروج الى قمم الاختيار الا قضاءً وقدراً. وأشار ـ ثانياً ـ الى ضرورة الكفاح الذي يجب ان يضطلع به الانسان ليعرج الى تلك القمم.

فدحض بذلك غلواء المعتزلي وغلواء الجبري في تطرّفها تطرف النقيضين.

ولقد لخّص الغزالي مقالة الكسب ـ بأصدق ما يكون التلخيص ـ حينما أكد أن (الانسان مجبور على الاختيار).

* * * * * *

وفي الحق فاني لم أقصد الى تحرير مقالة الكسب في حد ذاتها من وراء ما ذكرت لك في ايجاز من أمر الاسباب التي حملت الاشعري على القول بالكسب. وانما الذي قصدت اليه هو الانتهاء بك الى جنس الانقلاب العقلي الذي تمّ على يديه وأبلى الغزالي البلاء الحسن لإبراز ما استتر من أصوله في نطاق أشعرية جديدة سُميّت بطريقة المتأخرين.

وإنك لتنتبه الى خصائص هذا الانقلاب العقلي عندما تلاحظ ان الأفعال الانسانية تُنْسَب في نظر المعتزلة الى العباد وحدهم مطلقاً والى الرب وحده مطلقاً في نظر الجبرية. أما في نظر الاشعري فهي تنسبُ الى الرب والى العباد في حين واحد في نطاق اعتبارين اثنين(١١).

فمقالة الكسب لم تذع بين الناس حتى صاح المعتزلة: (هذا كلام غير مفهوم)(١٢).

وإنه في الحقيقة لكذلك في نطاق فهمهم للعقل وفي نطاق فهمهم للنشاط العقلي: فهم لا يتصوّرون تعلّق فاعلين بفعلٍ واحد!

إلا أن الغزالي يجيبهم الجواب المفحم مؤكداً:

(أقول نعم! ذلك غير مفهوم إذا كان للفاعل معنى واحد. وإن كان له معنيان ويكون الاسم مجملاً بينهما لم يتناقض كما يقال: قتل الامير فلاناً. ويقال قتله الجلاد، ولكن الأمير قاتل بمعنى والجلاد قاتل بمعنى آخر!)(١٣).

فنحن ـ من دون ريب ـ أمام فهم جديد للعقل وللنشاط العقلي في اقتناعه الحق، وهو فهم يمتاز عن فهم المعتزلة لها من نواح ثلاث:

أما الناحية الاولى فإنك تخصّها إذ تقول:

إن المعتزلة يفهمون مبدأ السببية فهماً خاصاً. فيتصورون سلسلة الاسباب حلقة بعد أخرى كل حلقة تتسبب في الحلقة التي بعدها بحسب اتجاه يحكي المستقيم، وعلى أساس المبدأ اليوناني القائل بأن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد.

أما الاشعري فإنه بقوله بالكسب فتح الباب لتتعدد أسباب المسبِّب الواحد. وسنرى ان ابن خلدون سيفتح الباب ـ في بحوثه التاريخية والاجتماعية لتتعدد مسبّبات السبب الواحد. وهو موقف خطير جداً باعتبار انه دحض غير مباشر لنظريات الفيض والصدور على اختلافها. وهو أمر طبيعي من مفكر موحّد يدين بأن الواحد الأحد خلق كل شيء!

وأما الناحية الثانية فإنك تخصها إذ تقول: إن النشاط العقلي لا يكون جدياً مثمراً موثوقاً بما ينتهي اليه من النتائج إلا اذا بقي نشاطه يتطعّم بالواقع لا يخرج عنه مهما يكن تجريده، أو تصوره أو خياله، سواء أكان ذلك الواقع تجربة نفسية أو روحية باطنة أو تجربة خارجية موضوعية!

ولقد أعرب الغزالي عن كل هذا بعبارة بليغة على نحو عادته في نحت العبارات البليغة في وضوحها

الباهر إذ قال: العقل كالشيخ لا يستطيع السير إلا مستنداً الى عكاز التجربة.

وأما الناحية الثالثة فهي تنحصر في انقسام مملكة الحق الى منطقتين اثنتين لكلتيهما خصائصها: أو إن شئت فقل إن المعرفة أصبحت معرفتين إحداهما تُسمّى بلغة المتصوّفة «حقيقة»: أساسها الذوق والمشاهدة والتجربة الباطنة. والثانية تسمّى علماً اساسها التجربة الخارجية واستقراء جزئياتها، وتصفّح أعراضها واستنباط نواميسها.

وبديهي أنّ لا نضع هذه «الخصائص الجوهرية» التي هي خصائص هذا «الانقلاب العقلي» الذي تم على يد الأشعري وانبرى الغزالي بعده لتدعيم أركانه والتعمق في البحث لإبراز ما استتر من أصوله في أشعرية الاشعري، أو ما التبس من أمره عند تلاميذه الأُول ـ من دون أن ندرك جنس «المشروع العقلي» الذي هو مشروع ابن خلدون من وراء تحريره المقدمة!

فبالرغم من أن ابن خلدون على اطلاع دقيق بأمر ما كان من نشاط المتصوّفة في سبيل الكشف عن أسرار الحياة الباطنة الزاخرة بما لا ينفك ينبجس منها من الخواطر والهواجس والحقائق والفتوح ـ فإنك تراه يترك هذا الميدان لأصحابه سواء أكانوا معتدلين فيحظون برضاه أو مغالين متطرّفين فيسلط عليهم لاذع نقده ليعمد ـ مباشرة ـ الى التجربة البشرية الخارجية للكشف عن نواميس ظواهرها التاريخية والاجتماعية والسياسية والثقافية والحضارية: فاتحاً من الفاتحين، ويسلك طريقة المتأخرين من الأشاعرة لا يحيد قيد أنملة عن أعز أشواقها، وعن مقتضياتها الصارمة! فلئن قنّن الغزالي أصول «الاقتصاد في الاعتقاد» فكان فاتحاً في أصول الدين، فهو (ابن خلدون) يأبى إلا أن يقنّن لك أصول الاقتصاد في تحسّسك الواقع العمراني للكشف عن نواميسه.

فهذا هو «مشروعه الحق» من وراء تحريره المقدمة!

وهو مشروع أوسع بكثير مما ذهب اليه ساطع الحصري حينما أكد أن محور نظرية ابن خلدون هو «موضوع العصبية»، أو حينما أكد طه حسين أنه «موضوع الدولة» أو حينما أكد علي الوردي انه موضوع «البداوة والحضارة وما يقع بينهما من صراع»!

فابن خلدون نفسه شاعر ـ عنيف الشعور ـ بحقيقة مشروعه الجديد، لا ينفك يشير الى جنسه.

ولما كان شأنه شأن الفاتحين فإنه أبى إلا أن يخاطب أجيال المستقبل ليسلّم اليها ما يسميه «الكنز العظيم»، أو «الذخيرة الشريفة». وهو لا يعني بهاتين العبارتين سوى «دستور الاقتصاد» في ميدان البحوث التاريخية والاجتماعية والحضارية.

أليس هو القائل:

«واعلم أيها المتعلم أني أتحفك بفائدة في تعلّمك، فإن تلقيتها بالقبول وأمسكتها بيد الصناعة ظفرت (بكنز عظيم) و(ذخيرة شريفة). وأقدم لك مقدمة تعينك في فهمها. وذلك ان الفكر الانساني طبيعة مخصوصة فطرها الله كما فطر سائر مبتدعاته. وهو وجدان حركة للنفس في البطن الاوسط من الدماغ تارة يكون مبدأ الافعال الانسانية على نظام وترتيب وتارة يكون مبدأ لعلم ما لم يكن حاصلاً بأن يتوجه الى المطلوب وقد يصور طرفيه يروم نفيه أو إثباته فيلوح له الوسط الذي يجمع بينهما أسرع من لمح البصر إن كان واحداً أو ينتقل الى تحصيل آخر إن كان متعدداً ويصير الى الظفر بمطلوبه.

هذا شأن هذه الطبيعة الفكرية التي تميز بها البشر من بين سائر الحيوانات ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية تصفه لتعلم سداده من خطأه. وانها وإن كان الصواب لها ذاتياً الا أنه قد يعرض لها الخطأ في الأقل من تصور الطرفين على غير صورتها من اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتاج فتعين المنطق للتخلص من ورطة هذا الفساد اذا عرض[١٤].

وإن نحن وقفنا عند هذا النص الخطير وجدناه يدور حول نقاط جوهرية ثلاث هي:

أولاً: طموح ابن خلدون في أن يعتمد منطقاً جديداً هو «منطق الكشف». وهو منطق يعتمد قبل كل شيء وبعد كل شيء (جسّ الواقع على نحو ما يكون من الطبيب حينما يجس بدن المريض حتى يمكن له أن يهتدي الى حقائق الأمور).

فمنطق استقراء الوجود هو الذي يضمن له ـ في نظره ـ أثبت النتائج.

ثانياً: عدم اطمئنانه للمنطق الصوري ـ في حلبة الكشف عن الجديد نظراً الى أنه يعتمد مفاهيم عامة مجردة إن انطبقت على جانب من جوانب الواقع فهي لا تنطبق على الواقع من حيث هو «كل». أما قانون «الاقتصاد في النظر» فهو ـ على العكس ـ يحرص على الاهتداء الى حقيقة «الكل» لا الى جوانب متناقضة أو متهاجرة من هذا الكل. فالفلاسفة الذين يغترون بالمفاهيم المنطقية المجردة يحدثونك ـ مثلا ـ عن الوحدة وعن الكثرة في حين أن الواقع يطالعنا إما بالوحدة المتكثرة أو بالكثرة الموحدة!

ألم يشرع لنا الغزالي شرع هذا الاقتصاد في النظر فدلّنا على أنماط فتوحه؟ يجد العقول الاسلامية ممزقة بين اختيار المعتزلي وجبر الجهمي فيعطف على حقيقة الانسان يفحصها ـ فحص اليقظة والدقة ـ فيجد الانسان لا مختاراً مطلقاً ولا مجبوراً مطلقاً فيلوح له بأسرع من لمح البصر أنه (مجبور على الاختيار).

ثالثاً: أما فيما يخص المنطق الصوري فليس بصحيح ان نقول إن ابن خلدون يزدريه أو أن نقول ـ مثلما قال علي الوردي ـ إنه نقض مبادىء الفكر التي ينهض عليها المنطق الصوري.

فهذه المبادىء هي مبادىء الفكر. وهي باقية ما بقي للفكر نشاط. ذلك أنها هي التي تضمن للفكر الانسجام، والنظام، والترتيب، في كل ما ينتج وفي كل ما يعرضه على العقول من الفتوح:

فمهما يكن لك من فتوح أو مهما يكن لك من كشف، ومهما يكن لك من حدوس فلا بد لك من عرضها على العقول لتدرك أمرها فتحظى عندها بالرفض أو بالقبول! وعرضها على العقول إنما يجري على أساس مراعاة المنطق وما ينهض عليه المنطق من المبادىء العقلية الجوهرية.

إلا أن الأمر الذي يشدد عليه ابن خلدون إنما ينحصر في كون الكشف لا يقع عن طريق المنطق والآراء المجردة. بل هو ـ في نظره ـ يقع عن ممارسة الواقع وعن تصفّح جزئياته وأعراضه. لذلك تراه يوجّه نصيحته لطالب العلم بعدم الاغترار بحجب الالفاظ حتى لا يتيه فكره فيما ليس له مستند من الواقع. قال ابن خلدون:

«ربما وقف الذهن في حجب الالفاظ بالمناقشات او عثر في اشتراك الآلة بشغب الجدال والشبهات وقعد عن تحصيل المطلوب ولم يكد يتخلص من تلك الغمرة الا قليل ممن هداه الله. فاذا ابتليت بمثل ذلك وعرض لك ارتباك في فهمك أو تشعيب بالشبهات في ذهنك فاطرح ذلك وانتبذ حجب الألفاظ وعوائق الشبهات واترك الامر الصناعي جملة واخلص الى فضاء الفكر الطبيعي الذي فطرت عليه وسرح نظرك فيه وفرغ ذهنك فيه للغوص على مرامك منه واضعاً لها حيث وضعها أكابر النظار قبلك مستعرضاً للفتح من الله كما فتح عليهم من ذهنهم من رحمته وعلّمهم ما لم يكونوا يعلمون فاذا فعلت ذلك أشرقت عليك أنوار الفتح من الله بالظفر بمطلوبك وحصل الامام الوسط الذي جعله الله من مقتضيات هذا الفكر ونظره عليه...

وحينئذ فارجع به الى قوالب الأدلة وصورها فافرغه فيها ووفّه حقه من القانون الصناعي ثم اكسه صور الالفاظ وابرزه الى عالم الخطاب والمشافهة وثيق العرى صحيح البنيان!»[١٥].

وإن أنت أمعنت النظر في مثل هذه السطور أفلا تدرك ان الكشف عن الحقائق في ميدان البحث والطلب إنما يتم بما يلمع في الذهن من لوامع الحدس او الالهام، وأن تعبيرك عما حدست في نفسك أو عما أُلهمت بعد البحث والتنقير والتمحيص إنما يجب أن يكون على أساس الوفاء لمقتضيات المنطق ولمبادىء العقل؟

فابن خلدون يتفق ـ مطلق الاتفاق مع الغزالي في كل ما يخص النشاط العقلي وضروب الخطى التي

يخطوها الفكر أثناء سعيه الدائب وراء الكشف ووراء تصيّد الحقائق: سواء أكانت من حقائق الحياة الباطنة أو من حقائق العالم الخارجي.

فإن هما يتفقان في اعتبار أن الواقع أغرز وأوسع من المعقول فيعزلان العقل عن الخوض فيما وراء الواقع ويعزلان المنطق عن شرف الكشف عن الجديد من الحقائق، فكلاهما يؤمنان بأن المنطق هو الآلة المثلى في العرض والتنظيم والتبويب والترتيب لما يلمع في الذهن من لوامع الحق.

وسواء آعتنى الغزالي بالكشف عن اسرار الحياة الباطنة، وباستخلاص معالم النظرة القرآنية للوجود إحياء لعلوم الدين، أو اعتنى ابن خلدون بالكشف عن العمران البشري وما يعرض له وعما يحدو العمران البشري وما يعرض له من النواميس الدالة على أسباب تطوره ـ رقياً أو انحداراً. وقوة والتحاماً أو ضعفاً وانحلالاً ـ فالنشاط العقلي ـ عندهما ـ واحد. ومفاتيح العلوم والمعارف واحدة.

فكلاهما يتّحدان في اعتبار أن جوهر هذا النشاط يقظة دائبة لا تنفك تميّز الاشياء. ولا تنفك تنظر بينها. ولا تنفك تسعى وراء تقرير ما بين الأشياء من صنوف الروابط: سواء أكانت روابط شَبَه أو روابط اختلاف أو روابط تضاد.

والكشف عن كل هذا ـ عندهما ـ يكون إما استقراء أو استنتاجاً أو حدساً.

وكلاهما ـ الخصوص ـ يقولان بالأسباب في نطاق أشعرية المتأخرين على نحو ما بيّنا.

ولا أريد أن أختم هذه الملاحظات السريعة من دون ان أبدّد وهماً قاتلاً كان ابن رشد مسؤولا عن ترويجه. وهو وهم ما زالت العقول العربية المعاصرة تُنسِء في أجله كلما تعرضت في تأليفها لتحليل نقد الغزالي لقانون السببية في كتابه (تهافت الفلاسفة).

من المعلوم أن الغزالي قال في هذا الكتاب بصريح العبارة: «الاقتران بين ما يُعتقد في العادة سبباً وما يُعتقد مسبَّباً ليس ضرورياً عندنا»[١٦]. ومن المعلوم كذلك أنه زاد هذه العبارة توضيحاً فأكد: هو «اقتران التساوق لا الضرورة»[١٧].

أما ابن رشد فإنه يعلّق على ذلك مهوّلاً فيقول: «فمن رفع الاسباب رفع العقل». ثم يزيد في التهويل فيردف قائلاً: «إن المعرفة بتلك المسبَّبات لا تكون على التمام الا بمعرفة أسبابها. فرفع هذه الاشياء هو مبطل للعلم ورفع له!»[١٨].

وليس من شك في أن الحق يبدو لك ـ لأول وهلة ـ في جانب ابن رشد وفي جانب العقول العربية

المعاصرة التي ما زالت تجدد لموقفه رسوماً.

أما إذا ما تثبّت في الأمر فقرأت قول الغزالي على ضوء انتاجه الضخم تبيّن لك ـ بالوضوح الباهر ـ أن ابن رشد تسرّع في الحكم مثلما يتسرّع ابناء هذا العصر لعدم انتباههم لأمرين اثنين:

أما الامر الاول فينحصر في ذهول ابن رشد وفي ذهول المعاصرين عما أكّده الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) بصريح العبارة:

«ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة وظن ان مسالكهم نقيّة عن التناقض ببيان وجوه تهافتهم. فلذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدّعٍ مثبت. فأكدر عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزامات مختلفة... ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص»[١٩].

فما ذهب اليه الغزالي في أمر اقتران السبب بالمسبب يجب اعتباره تحدياً معجزاً للفلاسفة. وهو قول فكر يقظان يريد حملهم على أن يخلصوا في التحليل لجنس ذلك الاقتران من دون ان يتجاوزوا ما تشهد به التجربة.

فاقتران ما نعتقده سبباً بما نعتقده مسبباً ليس يعدو التساوق لعجزنا ـ أولاً ـ عن أن نشاهد سريان القوة الفاعلة مما نسميه سبباً الى ما نسميه مسبباً ولجهلنا ـ ثانياً ـ بكيفية ذلك السريان مطلق الجهل.

قصارى ما في الامر أنّا نسجّل ما تمليه علينا التجربة فاستقر بالاذهان بمستقر العادة. ولذلك شبه الغزالي العقل بالشيخ الذي لا يسير إلا مستنداً الى عكاز التجربة!

فموقف الغزالي من قانون السببية لا يبطل العلم ولا يرفع الأسباب كما زعم ابن رشد. بل هو ـ على العكس ـ الحافز القوي على تصفّح شؤون الواقع للانتهاء الى ما يمكن الانتهاء اليه من معرفة نواميسه الحقيقية. وما انتهاض ابن خلدون الاشعري الغزالي للكشف عن نواميس العمران البشري الا دحضاً حاسماً لزعم ابن رشد.

وأما الامر الثاني الذي ذهل عنه ابن رشد وذهل عنه المعاصرون فيما يخص موقف الغزالي من قانون السببية فينحصر في كونه يأبى أن يعتبر نواميس الكون وأسبابه اعتبار الطبيعيين الدهريين لها؟ لكونه يأبى إلا أن يرجع تلك النواميس وتلك الأسباب الى أمر القدرة الربانية التي شاءت أن تكون على ما هي عليه!

فتحليل الغزالي لقانون السببية لم يكن فيه متحدياً للفلاسفة فحسب، ولم يكن فيه مخلصاً لوحي التجربة فحسب، بل كان فيه ايضاً ـ وبالخصوص ـ مخلصاً للحرية الربانية في تخليقها ما تخلق.

وبعد أفلا يتضح لنا ـ من وراء كل هذا ـ أمر المكانة التي يحتلها ابن خلدون في تاريخ الفكر الاسلامي؟

فابن خلدون ليس «لغزاً» من ألغاز الثقافة الاسلامية. هو ثمرة من أزكى ثمارها. جنس اتصاله بما أعرب عنه التنزيل من الاشواق القصوى في حلبة «العصبية للحق»، وجنس اتصاله بما جد في أبعاد الثقافة الاسلامية من الفتوحات العقليّة والروحية.

هو أشعري من فحول «الاشعرية الجديدة» على نحو تحرير الغزالي لها. وتتجسّم فيه أعز أشواقها في ميدان المعتقد مثلما تتجسم فيه أبعد مطامحها في ميدان العلم على الاطلاق.

وليس من شك في أننا ـ في مثل هذه الظروف التي هي ظروفنا ـ أحوج ما نكون الى بذل أقصى الجهود في سبيل توضيح معالم الفكر الاسلامي حتى يمكن لنا استئناف السير واضحي النظرة صادقي العزم في مجابهة قضايا المصير.

هوامش:

١ ـ ابن خلدون، المقدمة: ص٢٩٤، مطبعة مصطفى محمد بمصر، دون تاريخ.
٢ ـ المصدر السابق: ص٥٨٨.
٣ ـ المصدر السابق: ص٤.
٤ ـ ساطع الحصري: دراسات في مقدمة ابن خلدون، دار المعارف بمصر ـ ١٩٣٥.
٥ ـ علي الوردي: منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٧.
٦ و٧ ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص٣٧.
٨ ـ ابن خلدون، التعريف بابن خلدون، ص٣١٥، دار الكتاب اللبناني ـ بيروت.
٩ ـ راجع: ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص٤٦٥.
١٠ ـ راجع: ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص٤٦٦.
١١ ـ محجوب بن ميلاد: في سُبُل السُنّة الاسلامية، ص٧١، دار بو سلامة للطباعة، تونس، ١٩٦٢.
١٢ ـ ١٣ ـ المصدر السابق: ص٣٠٦.
١٤ ـ ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص٥٣٥.
١٥ ـ ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص٥٣٣.
١٦ ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص٢٧٧، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٢٧.
١٧ ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص٢٧٨.
١٨ ـ ابن رشد: تهافت التهافت، ص٥٢٢، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٣٠.
١٩ ـ الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ص١٤