مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون

عزمي طه السيد*

المقدمة:

انعقد إجماع الغالبية العظمى من الباحثين في قضايا الفكر والعلوم الاجتماعية على أن ابن خلدون مفكر أصيل مبدع، وعى أوضاع عصره وأحداثها، وأوصله وعيه هذا واهتمامه بضرورة وعي حركة التاريخ على حقيقتها إلى إنشاء علم جديد, هو "علم العمران البشري." ولابد أن ابن خلدون كان في وعيه مشروع واضح المعالم والقسمات لإصلاح الفكر وأحواله في عصره، مشروع يجدد فيه أحوال الفكر المتردية والمتصدعة، معتمدا على منهج علمي واقعي، وعقلانية عملية منضبطة بضوابط العقيدة الإسلامية.

فكرة توافر هذا الوعي عند ابن خلدون هي الفرضية التي سينهض هذا البحث للتحقق منها، مؤملين أن نجد في تجربة ابن خلدون الفكرية ومشروعه الفكري فكرة نعتبر بها, أو درسا يفيدنا في واقعنا الحاضر، دون أن نطلب من ابن خلدون أن يقدم لنا حلولا لمشكلاتنا الفكرية القائمة؛ لأن هذا الطلب –في حالة وجوده– هو غاية العجز من جانبنا.

إن مفكرا أصيلا يعيش عصرا هذه صورة أحواله، ويقوم بوصفها وصفا علميا، يقول فيه: "وأما لهذا العهد, وهو آخر المائة الثامنة، فقد انقلبت أحوال المغرب الذي نحن شاهدوه, وتبدلت بالجملة ...، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقا وغربا في منتصف هذه المائة الثامنة، من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم، وذهب بأهل الجيل، وطوى كثيرا من محاسن العمران ومحاها...، وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر، فخربت الأمصار والمصانع، ودرست السبل والمعالم...، وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن

* أستاذ الفلسفة الإسلامية في جامعة آل البيت في الأردن، ورئيس تحرير المجلة الأردنية للدراسات الإسلامية. azmitahaa@hotmail.com

على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة. وإذا تبدلت الأحوال جملة فكأنما تبدل الخلق من أصله ...، وكأنه خلق جديد ونشأة متستأنفة."[1]

هذا الوصف للواقع من خبير معاين، نتوقع من صاحبه أن يكون له موقف ما تجاهه، وهذا ما كان عليه الأمر مع ابن خلدون، وهو ما لمسه بوضوح دارسو ابن خلدون، وهو نفسه قد حدد لنا ما سيكون عليه موقفه تجاه أحوال عصره المتردية؛ إنه إعادة كتابة التاريخ بطريقة جديدة، وهذا عمل فكري نظري، وهو يأتي أولا قبل العمل والفعل، فإصلاح الفكر يسبق إصلاح الأحوال. يقول ابن خلدون مؤكدا عنوان موقفه الفكري بعد الوصف العام لأحوال عصره: "فاحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والآفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها."[2]

هذا التدوين للتاريخ لا بد أن يكون وفقا لفلسفة في تدوين التاريخ جديدة، وأن يتم بطريقة جديدة تتلافى الأخطاء وجوانب القصور التي وقع فيها المؤرخون والمفكرون قبله، وهي أخطاء منهجية عميقة ودقيقة بينها قبل أن يبشر بتدوينه الجديد للتاريخ الذي كان إنجازه تجسيدا لمشروعه في "التجديد الفكري"

ويحاول هذا البحث أن يوضح عددا من جوانب هذا المشروع التجديدي، ولا سيما في أربعة مجالات هي علم التاريخ، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف، ويستخلص من ثم بعض معالم هذا المشروع الإصلاحي.

أولا: فكر ابن خلدون ومشروعه:

نتحدث هنا عن مشروع فكري سينهض ببنائه وبيانه ابن خلدون، ويتصف هذا المشروع الفكري النظري بأنه واقعي؛ أي أن ما ينطوي عليه من أفكار تراعي الواقع وتتعامل معه، ويمكن تطبيقها إذا ما تهيأت لذلك الظروف والأسباب. ولأن مشروع ابن

(1) ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط3، القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، 1979، ج1، ص325–326.

(2) المرجع السابق، ج1، ص326.

خلدون فكري وجدناه يتحدث عن مفهوم الفكر, وحقيقته, ومراتبه، وأن ما يجري من حوادث على أيدي البشر يتم بالفكر، وأن الفكر يسبق العمل المنظم الذي له غاية وأهداف. وسوف نعرض –بإيجاز– رأي ابن خلدون في الفكر ومراتبه؛ لنرى أين يقع مشروعه الفكري من مراتب الفكر.

الفكر – في نظر ابن خلدون – هو ميزة الإنسان التي تميزه عن الحيوانات الأخرى، وبه يتمكن من تدبير معاشه وجميع أمور حياته.[3] والفكر نشاط تقوم به "قوى في بطون الدماغ" بعد أن تصل إليها صور المحسوسات، فهذه القوى المختصة بالنشاط الفكري تمارس فعلها على "صور المحسوسات،" وهذه القوى هي التي سماها القرآن الكريم: الفؤاد والأفئدة، وعليه فالفكر عنده "تصرف في تلك الصور (الحسية) وراء الحس، وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب."[4] وهذا التصرف (الفكر) الذي تقوم به القوى الخاصة التي في بطون الدماغ، أي: الأفئدة، يكون على ثلاث مراتب، ويمكن أن يطلق عليها: مراتب الفكر أو مراتب العقل، وهي:

1. الفكر أو العقل الذي يدرك الأشياء الموجودة في الخارج فيصل إلى معرفة أهم خصائصها والأشياء التي تشابهها من وجه, وتختلف من وجه، أي تدرك "علم التصورات،" الذي نميز به شيئا عن آخر داخل الجنس الواحد، وقد سماه ابن خلدون: "العقل التمييزي."[5]

2. الفكر أو العقل الذي يقوم بتحديد قواعد المعاملات بين الناس، والآداب التي ينبغي مراعاتها، وهذه القواعد والآداب هي الجانب العملي من "العلم التصديقي،" وتكرار فعلها أو سماعها يوجد عند الإنسان خبرة وتجربة، وقد سماه ابن خلدون: "العقل التجريبي؛"[6] إذ يقوى نشاطه وإدراكه بتكرار التجربة.

(3) المرجع السابق، ج3، ص1007–1008.
(4) المرجع السابق، ج3، ص1008–1009.
(5) المرجع السابق، ج3، ص1009.
(6) المرجع السابق، ج3، ص1009.

3. الفكر أو العقل "الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس لا يتعلق به عمل."[7] فالعلم هو المعرفة, أو المعلومات, أو القضايا الصادقة بداهة أو بالدليل، والظن معرفة أو معلومات يميل الذهن في أمر تصديقها إلى أحد الطرفين (أي: الإثبات أو النفي مع احتمال وقوع الطرف الآخر)، والعلم والظن هما من "العلم التصديقي". والعقل يختص بالوصول إلى هذين النوعين من التصديق الواقعين في المعرفة النظرية، وهي معرفة غايتها معرفة حقائق الأشياء من خلال معرفة خصائصها وأسبابها وعلاقاتها، دون أن يكون في ذهن الساعي وراء هذا النوع من المعرفة غاية عملية. وقد سمى ابن خلدون هذه المرتبة من الفكر أو العقل: "العقل النظري"، وهو المرتبة الأعلى من مراتب العقل أو الفكر. ويأتي في درجة أدنى منه، "العقل التجريبي"، ثم أدنى من الأخير،"العقل التمييزي." ويرى ابن خلدون أن في كل مرتبة من مراتب العقل هذه درجات.[8]

ثم إن أفعال الإنسان التي يريد أن تتحقق في الواقع خارج الذهن، لا تتم إلا بالفكر الذي يحدد أولا مقصد الفعل وغايته، ثم يشرع في بيان الخطوات التي توصل إلى هذا المقصد، ويرتبها ترتيبا من حيث إمكان تنفيذها واحدة تلو الأخرى، وقد أكد ابن خلدون ذلك في عبارته: "فلا يتم فعل الإنسان في الخارج إلا بالفكر في هذه المرتبات (الخطوات)؛ لتوقف بعضها على بعض، ثم يشرع في فعلها."[9]

لقد كان مشروع ابن خلدون فكريا، أوضح غايته النظرية والعملية، وأوضح خطواته وترتيبها ليشرع بعد ذلك "في فعلها" فعلا يحتاج إلى مؤسسات قادرة على العمل والتنفيذ لإنجازه.

كان قصد ابن خلدون من مشروعه التجديدي تحقيق هدفين: الهدف الأول هدف نظري علمي خالص، غايته[10] معرفة حقيقة الأخبار والأحداث التاريخية والدول والحضارات وتحولاتها، وقد عبر ابن خلدون عن هذا الهدف مشيرا إلى كتابه الذي تضمن

(7) المرجع السابق، ج3، ص1009.
(8) المرجع السابق، ج3، ص1011.
(9) المرجع السابق، ج3، ص1011.
(10) نفرق بين الغاية والهدف على النحو الآتي: الغاية والهدف كلاهما أمر نطلب تحقيقه ونسعى للوصول إليه، لكن الهدف أقرب في الوصول إليه، والغاية هي آخر الأهداف، وتحقيق الغاية يتم بعد تحقق هدف أو أكثر.

مشروعه الفكري، بقوله: "فاستوعب أخبار الخليقة استيعابا، وذلل من الحكم النافرة صعابا، وأعطى لحوادث الدول علالا وأسبابا، وأصبح للحكمة صوانا، وللتاريخ جرابا."[11] والواقع أن ابن خلدون قد حقق أهدافا جزئية أخرى داخلة في هذا الهدف النظري تتصل بعلوم أخرى مما يحتاج إليه المؤرخ في تدوين التاريخ وتحقيق غاياته. فهو يتحدث عن علم تاريخ شامل لكل أحوال الحياة الاجتماعية وجوانبها، ويتحدث عن مؤرخ موسوعي شامل لكل علوم عصره، وقد جاء جانب من مشروعه الإصلاحي التجديدي متعلقا بالحقول الفكرية الرئيسة، وأعني: علم الكلام, والفلسفة, والتصوف، إذ هي داخله ضمن عبارته: "النحل والمذاهب وسائر الأحوال" التي أوردناها آنفا.

والهدف الثاني من مشروع ابن خلدون التجديدي هدف عملي، غايته أخذ العبرة من التاريخ؛ لينتفع بها الناس في حاضرهم ومستقبلهم، وهو هدف كبير وهام، وأخذ العبرة هو استفادة من أحداث الماضي وتجاربه، وعبور منه إلى الحاضر والمستقبل؛ تمسكا بالإيجابي, والنافع, وأسباب القوة والمنعة, والازدهار، وتركا للسلبي والضار وأسباب الضعف والمهانة والاضمحلال والاندحار؛ هذا الهدف العملي الإصلاحي والتجديدي في الوقت نفسه، عبر عنه ابن خلدون في عنوان مؤلفه الذي دون فيه التاريخ، المعروف بعنوان: "كتاب العبر..." وقد جاء العنوان طويلا (نسبيا) ليشير بوضوح إلى مضمونه ومحتواه ومقصده، فهو كتاب مليء بالعبر، وهذا هو الهدف العملي، ثم هو كتاب في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم، وهذا هو الهدف العلمي النظري، أعني: معرفة حقيقة تاريخ هذه الأمم. يقول ابن خلدون مبينا مقصده من الكتاب وموضحا لمحتواه: "ولما كان مشتملا على أخبار العرب والبربر من أهل المدن والوبر، والإلماع بمن عاصرهم من الدول الكبر، وأفصح بالذكرى والعبر.. سميته: كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر."[12]

(11) المرجع السابق، ج1، ص286–287.
(12) المرجع السابق، ج1، ص287.

هكذا نرى أننا أمام مشروع فكري له غاية علمية صرفة، من توضيح لحقائق الأمور, وإضافة للمعرفة، وغاية عملية مرتبطة بالغاية النظرية العلمية تمهد لتحقيق الإصلاح والتجديد والنشأة المستأنفة على أرض الواقع.

وقد انصب الجهد التجديدي لابن خلدون على عدد من المجالات، هي تلك الحقول العلمية والميادين الفكرية الرئيسة التي تعامل معها ابن خلدون في مشروعه الفكري التجديدي، سواء أكان هذا التعامل نقدا أم بيانا لأسباب الوقوع في الخطأ، أم تنقيبا عن الأسس، أم تصحيحا للمناهج والمسارات، أم تصويبا للغايات، أم بحثا للوصول إلى الثمرات. هذه الحقول العلمية أو الميادين الفكرية التي نرى أن المشروع الخلدوني ركز عليها هي: علم التاريخ، وعلم الكلام، والفلسفة، والتصوف.

أما علم العمران وفلسفة التاريخ، فلم يكونا قبل ابن خلدون يمثلان علما يمكن أن يشار إليه كذلك؛ لذا سنتحدث عنهما بوصفهما ثمرات لهذا المشروع الفكري. وأما العلوم السابقة فهي علوم موجودة قائمة قبل ابن خلدون، وقد عرفها ابن خلدون معرفة الخبير، وكان جزء من مشروعه التجديدي موجها إليها؛ لتجديد ما بلي منها, وإصلاح ما رآه فاسدا من أحوالها.

ثانيا: التجديد في علم التاريخ:

1. حاجة علم التاريخ إلى إصلاح:

يرى ابن خلدون أن علم التاريخ علم كبير الأهمية لدى الأمم المختلفة، وأنه لجأ إلى دراسة التاريخ طلبا منه لـ "فهم ما كان يجري من أحداث"[13] في عصره، وهي أحداث – كما تقدمت الإشارة– تعبر عن تراجع فكري وحضاري، وأيضا لأخذ العبر من هذا العلم، فعلم "التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل."[14] ومن خلال المعرفة

(13) الطالبي، محمد. منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر، **أعمال ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، 1980، تونس: الدار العربية للكتاب، 1982م، ص27

(14) ابن خلدون.**المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص325.

السياسية والاجتماعية والاقتصادية والفلسفية التي ينبغي توافرها في المؤرخ يمكن الوصول إلى السنن التاريخية، ويمكن بذلك التنبؤ العلمي وأخذ العبر، والتحكم في تخطيط أمور المجتمعات المستقبلية.

هذا ما ينبغي أن يكون عليه علم التاريخ، والمشكلة القائمة ترجع إلى طبيعة التاريخ؛ إذ له ظاهر وباطن، فالتاريخ: "هو في ظاهره لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول..."[15] وهو "في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق."[16] والمؤرخون في عصره, وكذلك من كان قبلهم, اهتموا واكتفوا بالجانب الظاهر وأهملوا أو جهلوا الجانب الباطن، فهم: "لم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحوال, ولم يراعوها... فالتحقيق قليل، وطرف التنقيح في الغالب كليل..."[17]

نظر ابن خلدون نظرا دقيقا متأنيا في واقع التدوين التاريخي حتى عصره ليحدد أسباب الكذب في الأخبار التاريخية المدونة، ووصل إلى تحديد أسباب عديدة منها: التشيعات للآراء والمذاهب, والثقة بالناقلين دون تمحيص ما ينقلون, والذهول عن المقاصد لما ينقلون, وتوهم الصدق, وأكثره يأتي من الثقة بالناقلين للأخبار, والجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع, والتقرب لأصحاب التجلة والمراتب بالثناء والمدح الذي يكون في أحيان كثيرة بما ليس فيهم, والجهل بطبائع الأحوال في العمران, وهذا هو أهم الأسباب التي تؤدي بالضرورة "المقتضية" إلى تطرق الكذب في الأخبار التاريخية، وهو "سابق على جميع ما تقدم" ذكره من أسباب؛ وذلك لشمول أحوال العمران لمعظم جوانب النشاط البشري، فكانت المعرفة به "أبلغ (السبل)

(15) المرجع السابق، ج1، ص282.
(16) المرجع السابق، ج1، ص282.
(17) المرجع السابق، ج1، ص283

في التمحيص من كل وجه يعرض،"[18] وهو "أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة."[19]

إن العلم بطبائع الأحوال في العمران هو "القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار،"[20] فيه نعرف الممكن منها من المستحيل، وهذا "وجه برهاني لا مدخل للشك فيه؛"[21] أي أن تطبيق هذه المعرفة هو سلوك علمي دقيق، ونتائجه "برهانية".

لكن العلم "بطبائع الأحوال في العمران" بوصفه علما مستوفيا لشروط العلم لم يكن معروفا قبل ابن خلدون، ويستحق أن يكون علما مستقلا بنفسه؛ إذ قد توافرت له شروط العلم المستقل على يد ابن خلدون، يقول مبينا ذلك: "وكأن هذا علم مستقل بنفسه؛ فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل: وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا.[22]

هكذا بدا مما تقدم أن التفكير في إصلاح علم التاريخ في ظاهره وباطنه قد وصل منتهاه على مرحلتين:

المرحلة الأولى: تشخيص الداء ببيان أسباب الوقوع في الخطأ في تدوين أخبار التاريخ، وكان الداء الأكبر والسبب الأهم من كل الأسباب هو "الجهل بطبائع الأحوال في العمران،" الأمر الذي حدا بابن خلدون إلى إنشاء علم جديد مستقل عن علم التاريخ، لكنه علم ضروري لمن يريد تدوين التاريخ.

(18) المرجع السابق، ج1، ص329.
(19) المرجع السابق، ج1، ص330.
(20) المرجع السابق، ج1، ص331.
(21) المرجع السابق، ج1، ص331.
(22) المرجع السابق، ج1، ص331.

المرحلة الثانية: وصف العلاج بعد أن تم تشخيص الداء، وقد كان العلاج إنشاء "علم العمران" أو "علم الاجتماع الإنساني" فيتعلمه المؤرخ؛ لكي يصبح قادرا على تقديم الحقيقة عن أحداث الماضي ووقائعه.

ولأن "الحقيقة" لا يكفي فيها رواية الأخبار والنظر في أحوال الرواة فإنه لا بد من معيار معتمد للحقيقة في مجال علم التاريخ، وهذا المعيار هو المطابقة؛ أي: مطابقة الخبر لما جرى وحدث في الواقع، ف"الإخبار عن الواقعات لا بد في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة."[23] والحق أن ابن خلدون لم يبتكر هذا المعيار, فقد كان معروفا وممارسا لدى أهل الفلسفة والمنطق والكلام، وعبروا عنه بقولهم: "مطابقة ما في الأذهان لما في الأعيان"، وقد أفاد ابن خلدون من هذا المعيار فجعله مقدما على المعيار الذي كان مستخدما في تصحيح أخبار التاريخ من قبل، وهو معيار الجرح والتعديل لرواة الأخبار؛ لأن الترتيب المنطقي لخطوات منهج التحقق من الأخبار والواقعات وصدقها أن يبدأ بالنظر "في إمكان وقوعه"[24] قبل التحقق من رجال السند بالجرح والتعديل.

وتطبيق معيار "المطابقة" يفرض على مطبقه العلم بأحوال العمران والاجتماع البشري، هذا العلم الذي أعلن ابن خلدون عن تأسيسه، وهذا يتضمن وجود "القواعد والأصول"[25] لحدثان حوادث الماضي وتبدل أحوالها، "والقيام على أصول الدول والملل, ومبادئ ظهورها, وأسباب حدوثها, ودواعي كونها."[26] وفي هذا العلم "تعليل للكائنات ومباديها دقيق،"[27] وهو "لذلك أصيل في الحكمة عريق."[28] وهذه الموضوعات والقضايا، التي ذكر ابن خلدون أنها تقع في العلم الجديد الذي أبدى فيه –كما يقول:

(23) المرجع السابق، ج1، ص331.
(24) المرجع السابق، ج1، ص331.
(25) المرجع السابق، ج1، ص320.
(26) المرجع السابق، ج1، ص320.
(27) المرجع السابق، ج1، ص282.
(28) المرجع السابق، ج1، ص282.

"لأولية الدول والعمران عللا وأسبابا"[29] تقع ضمن ما يعرف اليوم بـ: فلسفة التاريخ, وفلسفة الحضارة، فهذان الفرعان من فروع الفلسفة يخدمان علم التاريخ في نهاية الأمر، ويعينان المؤرخ على أن يصل إلى الحقيقة التي هي عند ابن خلدون مطابقة الأخبار للوقائع والأحوال.

وهكذا سار ابن خلدون في مشروعه الفكري التجديدي من التفكير في إصلاح علم التاريخ، فشخص الداء أولا، ثم وصف العلاج ثانيا؛ وجاء علاجه مبتكرا لم يسبق إليه في تركيبه، وهو إنشاء علم جديد لم يسبقه -إلى جمع عناصره وتركيبه في صورة علم مستقل- أحد قبله، يقول في ذلك: "ونحن ألهمنا الله ذلك إلهاما، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجهينة خبره."[30]

ولم ينص ابن خلدون على اسم هذا العلم بصورة صريحة قاطعة، لكنه حدد موضوعه بقوله: "فإنه ذو موضوع, وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني،"[31] وعليه يمكن تسميته، نيابة عن ابن خلدون: "علم العمران البشرى؛" لأن العمران لا يكون إلا بالاجتماع الإنساني، فهو داخل فيه، ولأن اسم: الاجتماع الإنساني يحيل إلى علم الاجتماع المعاصر. والحق أن هذا العلم الذي أنشأه مفكرنا أوسع بكثير من علم الاجتماع كما حدد موضوعه في عصرنا الحاضر، فهو يشمل معظم ما يطلق عليه اليوم اسم: العلوم الاجتماعية، ولا أدل على ذلك من تنوع الموضوعات التي عدها مباحث في هذا العلم. وقد قال بهذا الرأي قبلنا محمد عزيز الحباني، وذلك في قوله: "إن الذين يريدون الاعتزاز بابن خلدون كمنشئ للسوسيولوجيا يبخسونه حقه؛ لأن الإبداع الخلدوني الأصيل هو "العمران البشري،" وهو أشمل من السوسيولوجيا؛ إنه القارة العلمية التي يطلق عليها اليوم اسم: علوم الإنسان."[32]

(29) المرجع السابق، ج1، ص285.
(30) المرجع السابق، ج1، ص334.
(31) المرجع السابق، ج1، ص331.
(32) الحباني، محمد عزيز. تعقيب على الندوة، **أعمال ندوة ابن خلدون**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، 1979، ص435-436.

ويمكن القول باطمئنان تام: إن علاج ابن خلدون المبتكر لإصلاح أوضاع علم التاريخ والأوضاع الفكرية عموما من خلال إنشاء "علم العمران البشري" يدخل فيه كل من: علم الاجتماع, وفلسفة التاريخ, وفلسفة الحضارة.

2. جوانب التجديد في علم التاريخ:

أ. التجديد في علم التاريخ نفسه:

وشمل ذلك إعادة تحديد موضوعه, وبيان مباحثه ومسائله, وتحديد غايته؛ أما التجديد في موضوعه فهو أنه أضاف إلى الجانب الظاهر من موضوعه جانبا باطنا، فقد كان الحال عند المؤرخين أن ظاهر علم التاريخ" لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول..."[33] فوجد أن هذا غير كاف في تحقيق غاية هذا العلم، فأضاف إلى العلم بالظاهر العلم بالباطن، وحدد ما يقصده بباطن علم التاريخ بقوله: "وفي باطنه نظر وتحقيق, وتعليل للكائنات ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق،"[34] وهذه الإضافة والتوسعة في موضوع علم التاريخ ستجعله علما عريقا وأصيلا من علوم الحكمة، يقول: "فهو لذلك (جانب الباطن) أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق."[35]

هذه عبارات تستحق وقفة للتأمل والتحليل؛ لما تنطوي عليه من نظرة جديدة لعلم التاريخ، فهو يريده أن يصير – بهذه المواصفات التي حددها – واحدا من علوم الحكمة، بل علما أصيلا فيها، لا أن يضاف إلى قائمة هذه العلوم مجاملة أو جزافا، وإنما لأن أصوله –كما يراها– هي أصول علوم الحكمة، فهو: "خليق أن يعد في علومها" بأصوله وجذوره وأسسه. إنه، بهذا الوصف الجديد لموضوعه، يعيد الاعتبار لعلم التاريخ، ويثبت نسبه وشجرة عائلته التي ينتمي إليها، وهي علوم الحكمة.

(33) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص282.
(34) المرجع السابق، ج1، ص282.
(35) المرجع السابق، ج1، ص282.

ونرى أن خلدون قال ذلك وهو على وعي كامل بدلالة ما يقوله، وهو وعي ينطوي على ثقة كبيرة بالنفس, وجرأة علمية وفكرية؛ ذلك أنه لم يكن أحد يفكر في أن يكون علم التاريخ واحدا من علوم الحكمة (علوم الفلسفة)[36]؛ للاختلاف بينها في الموضوع والمنهج بشكل عام. ومع ذلك فإن الموقف يشوبه شيء من الغموض، فهل كان ابن خلدون يقصد أن يصبح علم التاريخ أحد علوم الحكمة، أم أن المقصود بهذا الوصف هو العلم الجديد الذي أنشأه, وهو "علم العمران البشري؟" إننا لا نجد كلاما صريحا يجيب عن هذا التساؤل، لكن سياقات كلامه تدفعنا إلى أن نفهم أن علم التاريخ لا يتم إلا بجانبه الباطن، وهذا أحد جوانب التجديد؛ وأن جانب علم التاريخ الباطن هو هذا العلم الجديد، "علم العمران البشري"؛ ومن ثم فإن "علم العمران البشري" سيكون جزءا من علم التاريخ (في صورته التامة ظاهرا وباطنا)؛ وأن علم "العمران البشري" واحد من علوم الحكمة أصيل، وأن علم التاريخ في صورته التامة سيكون واحدا من علوم الحكمة، بسبب جزئه الباطن.

والواقع أن جعل علم التاريخ واحدا من علوم الحكمة كان طموحا عند ابن خلدون على المستوى النظري؛ ذلك أنه في تدوينه للتاريخ كان تقليديا، فقد رأى أغلب الباحثين أن ابن خلدون "يقصر التاريخ على مضمونه التقليدي المتعارف منذ قرون، ويفصل عنه ما يهم الإنسان من حيث هو إنسان متطور، فيجعل من ذلك (أسا) منفصلا على حدة, تنبني عليه مقاصد المؤرخ، أي: عملية التاريخ."[37] وعليه نرى أن الذي أراده ابن خلدون فرعا من فروع علوم الحكمة (= الفلسفة) هو فقط "علم العمران البشري", وليس علم التاريخ.

---

(36) لفظة فلسفة تعني: محبة الحكمة. ولفظ سوفيا Sophia ليس يونانيا (كما اكتشفناه لأول مرة في كلام أفلاطون)، وكثير من الفلاسفة المسلمين, مثل ابن سينا, استخدموا لفظ حكمة وعلوم الحكمة بدلا من لفظ فلسفة وعلوم الفلسفة، وابن خلدون نراه يسير في هذا التوجه. انظر:

– أفلاطون، **محاورة كراتيليوس**، ترجمة ودراسة: عزمي طه السيد، عمان: وزارة الثقافة، 1995، ص81.

(37) الطابي، محمد. **منهجية ابن خلدون التاريخية وتأثيرها في المقدمة وكتاب العبر**، مرجع سابق، ص47.

إن "علم العمران البشري" بالصورة التي وضعها ابن خلدون ووصفها في المقدمة هو أحد علوم الحكمة الأصيلة، وعلوم الحكمة=الفلسفة، تتصف بعدد من الصفات الذاتية الجوهرية:

أولها: أنها بحث عن حقائق الأشياء؛ فالفلسفة غايتها الوصول إلى الحقيقة في الأمور التي تبحثها، و"علم العمران البشري" يبحث عن الحقيقة، والحق والحقيقة مطلب المؤرخ, ومطلب "علم العمران البشري" كذلك، فكثيرا ما وقع المؤرخون في الغلط في نقل الأخبار؛ لأنهم لم يمحصوها في ضوء "علم العمران البشري،" فضلوا عن الحق"[38] الذي هو المطلب والغاية. إن تقييم الأخبار التي تناقلها المؤرخون يكون "بمعرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها،"[39] فالصدق هو الحق، ومعيار الصدق والحق هو"المطابقة."[40] إن "علم العمران البشري" يهدف إلى معرفة حقيقة أحوال العمران البشري، ويعين في الوقت نفسه على تمحيص أخبار التاريخ للوصول إلى الحقيقة. فإذا، هذا العلم يشترك مع علوم الحكمة[41] في الغاية, وهي: البحث عن حقائق الأشياء؛ ولذلك فهو "أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق."[42]

ثانيها: التعمق في البحث، وتعني أن الباحث عن الحقيقة لا يكتفي بالوقوف على السبب الظاهر القريب للموضوع، أو الأمر الذي يبحث فيه، وإنما يبحث عن الأسباب البعيدة حتى يصل إلى جذور الأسباب وأصولها، فهو يريد أن يعرف السبب، وسبب السبب، وسبب سبب السبب... حتى يصل إلى أول الأسباب وأصلها.[43] وعلم العمران البشري، وهو باطن علم التاريخ فيه هذه الخصيصة، فهو: "تعليل للكائنات

(38) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص291.
(39) المرجع السابق، ج1، ص330.
(40) المرجع السابق، ج1، ص331.
(41) السيد، عزمي طه. **الفلسفة: مدخل حديث**، ط1، عمان: دار المناهج، 2003م، ص17–24.
(42) ابن خلدون. **المقدمة**، ج1، مرجع سابق، ص282.
(43) السيد، عزمي طه. **الفلسفة**، مرجع سابق، ص54.

ومباديها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق، فهو لذلك أصيل في الحكمة عريق."[44] أي أنه واحد من علوم الحكمة؛ وكذلك يقدم هذا العلم "لأولية (بداية نشوئها) الدول والعمران عللا وأسبابا،"[45] وأيضا يبحث هذا العلم في "...الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها... حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث."[46] كما يشير ابن خلدون إلى إنشائه لعلم العمران البشري, وأنه لا يكتفى فيه بالملاحظات العابرة والبحث السطحي، بل يحتاج إلى بحث متعمق، وذلك في قوله: "أعثر عليه البحث, وأدى إليه الغوص."[47]

ثالثها: النقد والتعليل والتفسير، وهذه الأمور معروفة في علوم الحكمة (الفلسفة), وهي موجودة في "علم العمران البشري." فأول ما وصف به ابن خلدون هذا العلم هو أنه: "نظر وتحقيق, وتعليل للكائنات ومباديها دقيق."[48] وقال في موضع آخر، مؤكدا صفة التعليل في هذا العلم الذي أنشأه: "وأبديت فيه لأولية الدول عللا وأسبابا،"[49] وأنه شرح فيه "... ما يمتعك بعلل الكوائن وأسبابها."[50] وكذلك أكد أن من يشتغل بهذا العلم عليه أن لا يكتفي في مقارنة أحوال الحاضر والماضي بذكر جوانب الاتفاق والاختلاف، بل يجب عليه "تعليل المتفق منها والمختلف."[51] والتعليل يفيد في النقد ويعين عليه. والنقد يحتاج إلى معيار يحكم به على الأمور، وفي الممارسات الفلسفية لا بد أن يجري النقد وفق معايير يعتد بها، وغيابها أدى إلى وقوع المغالط، فهو يقول: "وكثيرا ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غثا أو سمينا، لم يعرضوها على أصول (وهذه ممارسة نقدية), ولا قاسوها

(44) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص282.
(45) المرجع السابق، ج1، ص285.
(46) المرجع السابق، ج1، ص320.
(47) المرجع السابق، ج1، ص331.
(48) المرجع السابق، ج1، ص282.
(49) المرجع السابق، ج1، ص285.
(50) المرجع السابق، ج1، ص286.
(51) المرجع السابق، ج1، ص320.

بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة ..."[52] وابن خلدون لا يرى في علم العمران البشري أقوالا في الحكمة العملية فحسب، وإنما هو علم يفسر مثل هذه الأقوال, فيجيب عن الأسئلة: كيف؟ ولماذا؟ يقول معلقا على بعض الحكم العملية الموجزة التي نقلها من "الموبذان وأنوشروان" مبينا أنهم لم يعطوا تفسيرا لها، وأن كتابه أعطى ذلك: "وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك, وأعطيته حقه من التصفح والتفهم، عثرت في أثنائه على تفسير هذه الكلمات، وتفصيل إجمالها مستوفى بينا بأوعب بيان، وأوضح دليل وبرهان؛"[53] وهذا ما تقوم به الفلسفة.

رابعها: العقلانية التي تتجلى في تقديم البراهين والأدلة التي توافق العقل, وتتسق مع قوانينه، وهذه الصفة موجودة ضمنا في الخصائص الثلاث السابقة، ومع ذلك كرر ابن خلدون التأكيد على أن بحثه عن الحقيقة في الأخبار وتعليله لها وتفسيرها كان ببراهين وأدلة عقلية، ففي الاقتباس السابق آنفا أكد أن تفسيره للجمل الحكمية العملية كان "بأوضح دليل وبرهان." كما أن الكثير من المسائل التي ذكرها ابن المقفع في "السياسات...، على منحى الخطابة" موجودة في كتاب ابن خلدون، لكنها عند ابن المقفع "غير مبرهنة كما برهناه."[54] والتقصي نفسه موجود عند الطرطوشي في كتابه "سراج الملوك"، فهو لم يستوف المسائل، "ولا أوضح الأدلة ...، ولا يكشف عن التحقيق قناعا، ولا يرفع بالبراهين الطبيعية حجابا؛ إنما هو نقل وتركيب شبيه بالمواعظ."[55]

لهذه الأقوال وغيرها في وصف تمسك ابن خلدون –في علم العمران البشري– بالأدلة والبراهين العقلية التي هي صفة منهجية جوهرية من صفات الفلسفة، فإن هذا العلم "أصيل في الحكمة عريق، وجدير بأن يعد في علومها وعريق."[56]

(52) المرجع السابق، ج1، ص291.
(53) المرجع السابق، ج1، ص333–334.
(54) المرجع السابق، ج1، ص334.
(55) المرجع السابق، ج1، ص334.
(56) المرجع السابق، ج1، ص282.

وبعد، فإننا نرى ما قدمناه من أدلة آنفا، كافية في إثبات أن ابن خلدون كان يتحدث عن "علم العمران البشري" الذي أنشأه بوصفه واحدا من علوم الحكمة (الفلسفة) الأمر الذي سنجد انعكاساته في موقفه من كل من: علم الكلام, والفلسفة.

وفضلا عن ذلك فإننا نلاحظ –في رصدنا لجوانب التجديد في علم التاريخ عند ابن خلدون– أن إضافته للجانب الباطن قد استلزم إضافة مباحث ومسائل جديدة لعلم التاريخ، مثل: التاريخ السياسي، والتاريخ الاقتصادي، والتاريخ الحضاري، وهي مباحث لم يكن المؤرخون السابقون يولوها اهتماما خاصا، فكان البحث فيها يأتي بصورة عابرة غير مقصودة لذاتها.

أما تجديد ابن خلدون في غاية علم التاريخ، التي ينبغي أن يضعها المؤرخ نصب عينيه وهو يبحث ويدون، فهي غاية نظرية، هدفها الوصول إلى الحقيقة في ذكر الوقائع والأخبار، بحيث تكون "مطابقة" بالفعل لما جرى في الواقع؛ وهي –أيضا– غاية عملية، هدفها استخلاص "العبر" التي تجعلنا نستفيد من تجارب الماضي في حاضرنا ومستقبلنا. إن تأكيد ابن خلدون على غاية علم التاريخ في جانبيها: النظري, والعملي مظهر من مظاهر التجديد في علم التاريخ؛ ذلك أن علم التاريخ قبل ذلك لم يكن "التحقيق" فيه كافيا، وكأن غايته كانت النقل لأجل النقل، وأحيانا النقل للإمتاع والمؤانسة في نقل الأخبار الغريبة، وحين لا تكون الحقيقة هي المطلب النظري لن يكون الاعتبار مطلبا مسوغا, فجاء ابن خلدون وضبط أمر الغاية، فكان هذا تجديدا.

ب. إصلاح منهج البحث في علم التاريخ:

وقد استوفى العديد من الباحثين في فكر ابن خلدون هذه المسألة دراسة؛ ولذلك فإننا نكتفي هنا بإشارات موجزة لأبرز جوانب التجديد في المنهج التاريخي عند ابن خلدون.

فهو يؤكد على أن المنهج غايته مساعدة المؤرخ في الوصول إلى الحق، فإنه بدون السير على المنهج السليم في الكتابة التاريخية يقع البعد عن هذه الغاية، كما حدث

للمؤرخين قبله، إذ "ضلوا عن الحق."[57] وهنو يبين أسباب وقوع الخطأ والكذب في الأخبار التاريخية، وسنرى أن الوعي بهذه الأسباب يساعد في خطوة منهجية أخرى من خطوات المنهج الموصل إلى الحق، وهي نقد الأخبار وتمحيصها.

وهو يعتمد الشك المنهجي، بمعنى: التوقف عن الحكم على الخبر بالصدق أو الكذب حتى يتم "تمحيص (كل واحد من هذه) الأخبار, وتمييز صدقها من كذبها."[58] ولذلك لا بد من نقد الأخبار وتمحيصها وفق "طبائع العمران"، فيعلم في ضوء هذا التمحيص والنقد "أن ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع"[59]

ثم إنه ينقد الرواة وفقا لطرق وأساليب الجرح والتعديل التي مارسها علماء الحديث وبعض المؤرخين السابقين، وهو منهج معروف عند المحدثين. وهو يعرض الأخبار، بعد التمحيص المضموني والتمحيص الإسنادي، على "معيار المطابقة"؛ للتأكد من كون الخبر قد وقع بالفعل, وكان نقله موافقا لما جرى في الواقع بالفعل ومطابقا له. ثم هو يلجأ إلى التعليل والتفسير للوقائع والأحداث ببيان أسباب وقوعها، ولماذا جاءت على النحو الذي جاءت عليه.

وقد رأى الكثير من الباحثين أن هذه الجوانب التجديدية في مجال منهج البحث التاريخي هي جوانب نقدية؛ لما فيها من تركيز كبير على تمحيص الأخبار، وهي جوانب واقعية؛ لأن النقد يتم في ضوء "طبائع العمران" والإمكان الواقعي، وليس في ضوء الإمكان العقلي فحسب، وعليه يمكن وصف المنهج التجديدي وتجديد المنهج عند ابن خلدون بأنه واقعي نقدي.[60]

(57) المرجع السابق، ج1، ص291.
(58) المرجع السابق، ج1، ص330.
(59) المرجع السابق، ج1، ص330. والمقصود بطبائع العمران: القوانين والسنن التي تحدث وفقا لها الوقائع في الحياة الاجتماعية، وتتغير وتتطور، فهي من ثم السنن الاجتماعية.
(60) جدعان، فهمي. حوار حول آفاق الدراسات الخلدونية، **أعمال مؤتمر ابن خلدون والفكر العربي المعاصر**، مرجع سابق، ص551.

على أنه يجدر التنبيه أن الوصول إلى "طبائع العمران البشري"، يحتاج إلى منهج يقوم على التمييز بين ما يلحق أحوال العمران "لذاته وبمقتضى طبعه، وما يكون عارضا لا يعتد به، وما لا يمكن أن يعرض له،"[61] فإذا تبين هذا، "كان ذلك لنا قانونا في تمييز الحق من الباطل في الأخبار, والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه."[62] وهذا المنهج –الذي سيوصلنا إلى القوانين الطبيعية للعمران البشري– هو منهج جديد، وإن كانت أدواته مستمدة من مناهج معروفة في علوم أخرى، فالوجه البرهاني أو الاحتجاج البرهاني معلوم ومعروف بتفاصيله في علم المنطق، ونتائج الاستدلال البرهاني يقينية "لا مدخل للشك فيها"؛ لأنه استدلال صادق المقدمات، صحيح الصورة. كما أنه معروف –أيضا– في علم أصول الفقه في الاستدلال القياسي التمثيلي, أي: القياس الفقهي، ومعروف في منهج علم الكلام في الاستدلال المعروف بقياس الغائب على الشاهد. كما أن فكرة تمييز الصفات التي للشيء بمقتضى طبعه والصفات العارضة هي فكرة معروفة في: الفلسفة, وعلم الكلام, وعلم المنطق. وهي تقابل ما يسميه المناطقة "الذاتيات" و"الأعراض"، لكننا نؤكد ثانية أن استثمار هذه الأنواع من الاستدلال في منهج "علم العمران البشري" ومنهج البحث التاريخي هو تجديد في حد ذاته.

والحق أن صفة أخرى اتصف بها منهج ابن خلدون، وهي واضحة في كل ما ذكرناه آنفا عن المنهج عنده، هي صفة العقلانية، ومظاهر هذه العقلانية: استخدام البراهين والأدلة التي تركب على العقل؛ والنقد الذي يتم وفق معايير مستمدة من طبائع الأشياء وأحوالها القائمة في الواقع بالفعل، وليس وفقا لأهواء أو مصالح ذاتية، وكذلك نجده في قياس الغائب على الشاهد من الأحوال, وفي تطبيق "معيار المطابقة"، وفي التمييز بين الذاتي والعرضي من الأحوال والخصائص، وبلفظ جامع: إن العقلانية تتجلى في كل خطوات المنهج عند ابن خلدون, وفي إجراءاته, وفي ضوابطه، وفي غايته.

وعليه, سيكون الوصف الأتم للمنهج التجديدي عند ابن خلدون هو: أنه منهج عقلاني نقدي واقعي، وهذه الأوصاف الثلاثة متسقة متكاملة لا تعارض بينها.

(61) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص331.
(62) المرجع السابق، ج1، ص331.

ج. تأصيل علم التاريخ وتقعيده:

هذا الجانب هو ما يعرف اليوم باسم فلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة. وابن خلدون لم يطلق على هذا الجانب من العلم الجديد الذي أنشأه واحدا من هذين الاسمين، فعلم العمران البشري الذي جعله "باطن علم التاريخ" علم شامل لأكثر من موضوع أو علم، وفق تقسيم العلوم المعاصرة، إذ لم تكن هذه التخصصات الدقيقة قائمة في ذهن ابن خلدون، وكانت نظرته أن هذه الجوانب تتكامل في هذا العلم الجديد الشامل؛ ولهذا آثرنا تسمية هذا الجانب تسمية نحسب أن ابن خلدون يرضاها، وهي: "تأصيل علم التاريخ وتعقيده"؛ أي: إقامة هذا العلم على أصول ثابتة في الطبيعة الإنسانية في جانبيها: الفردي, والاجتماعي، وعلى أصول ثابتة في حقائق الأشياء والواقع الذي يعيش فيه الإنسان.

وقد أشار ابن خلدون إلى أهمية وضع القواعد العامة والقوانين التي يرى أنها تحكم مسار التاريخ والدول والحضارات ضمن ما يحتاج المؤرخ إلى العلم به. فهو يرى أن على المؤرخ أن يعرض ما لديه من "خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان، وإلا زيفه واستغنى عنه."[63] لهذا قلنا إننا نحسب أن ابن خلدون يرضى عن هذه التسمية. هذه الأمور كلها واقعة ضمن ما يعرف اليوم باسم: فلسفة التاريخ, أو فلسفة الحضارة.

ويرى الجابري أن مقدمة ابن خلدون كانت متميزة؛ "لأنها لم تكن فقط مقدمة لـ " تأسيس" وجهة نظر أو بيان منهج، بل كانت أكثر من ذلك، مقدمة لتأسيس علم جديد...، يقوم على النظر والتحقيق والتعليل والتفسير، وهدفه بيان كيف تقوم الدول والأمصار وما يرافق أو ينتج عن قيامها من صنائع وعلوم...، وبكيفية عامة: كيف تنشأ الحضارة؟ وكيف، ولماذا، تزول أو تتراجع؟"[64] ويتابع الجابري وصفه لعلم التاريخ بحسب

(63) المرجع السابق، ج1، ص320

(64) الجابري، محمد عابد. ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون، **أعمال ندوة ابن خلدون**، (مرجع سابق)، ص76–77. وهذه الفكرة موجودة في كلام ابن خلدون، انظر:

تصور ابن خلدون مشيرا إلى المبادئ والأسس بقوله: "هذا التصور الجديد الواسع الشامل لموضوع التاريخ يطرح قضية المنهج، بل يطرح أكثر من ذلك: المقدمات والمبادئ التي يجب أن يستند عليها هذا العلم. وابن خلدون واضح في هذا كل الوضوح."[65] هذه القضايا هي ما يسمى اليوم: فلسفة التاريخ (وفلسفة الحضارة) وهو ما سميناه "تأصيل علم التاريخ وتقعيده"، وهي قضايا وأمور جديدة على علم التاريخ في الصورة والوعي اللذين وجدا عند ابن خلدون، وكان هدفه من ذلك إصلاح علم التاريخ وتجديده.

ويمكن استخلاص مجموعة من المبادئ والأسس التي قدمها ابن خلدون، والتي تعد مادة أساسية لما يعرف اليوم بفلسفة التاريخ وفلسفة الحضارة.

– أول هذه الأسس التي جعلها أصولا لفهم التاريخ: وحدة الطبيعة الإنسانية, "فالإنسان مدني بالطبع، والله –سبحانه وتعالى– خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغداء..."[66] ولنا أن نلحظ في هذا الأساس أو الأصل الرجوع إلى النظرة الإسلامية حول المهمة التي كلف الخالق بها الإنسان من البدء، أعني: الخلافة في الأرض وعمارتها.

– الأساس الثاني هو: ضرورة الملك، فإذا وجد الاجتماع الإنساني وجد الملك، فهذا "خاصة للإنسان طبيعية ولا بد منها،"[67] فبالملك "يدفع عدوان بعضهم عن بعض...، [ف] لا يصل أحد إلى غيره بعدوان."[68]

– الأساس الثالث يرجع إلى: طبيعة المكان الذي يعيش فيه الإنسان، فلطبيعة المكان أثر في أحوال العمران، فهذه الأرض أقاليم مختلفة, تختلف طبائع كل منها، وتؤثر طبيعة المكان في طبائع البشر وعاداتهم, الأمر الذي يؤدي إلى اختلاف العمران كما وكيفا, يقول ابن خلدون: "ونحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة أن الأول والثاني من الأقاليم

– ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص285–286، ص287، ص291.

(65) الجابري. **ابستيمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص 77.

(66) ابن خلدون. **المقدمة**، مرجع سابق، ج1، ص337.

(67) المرجع السابق، ج1، ص339.

(68) المرجع السابق، ج1، ص339.

المعمورة أقل عمرانا مما بعدها، ...، وأمم هذين الإقليمين وأناسيهما ليست لهم الكثرة البالغة، وأمصاره ومدنه كذلك. والثالث والرابع وما بعدها بخلاف ذلك، فالقفار فيها قليلة, والرمال كذلك, أو معدومة، وأممها وأناسيها تجوز الحد من الكثرة، وأمصارها ومدنها تجاوز الحد عددا...، وقد ذكر كثير من الحكماء أن ذلك لإفراط الحر وقلة ميل الشمس فيها عن سمت الرؤوس."(69)

– الأساس الرابع: وجود سنن للاجتماع البشري في جميع أوجه النشاط الإنساني، من: ظهور الملك والدول، وأحوال المعاش والكسب والصنائع, إلخ. وقد حاول ابن خلدون التدليل على وجود هذه السنن من خلال الكشف عن عدد كبير منها, وتوضيح كيف أن هذه السنن طبيعية لجملة الأحوال والظروف التي يمر بها العمران البشري وتحيط به، والباب الثاني من المقدمة بيان لذلك.

– الأساس الخامس: يؤكد وجود أسباب لحدوث الأحوال وتغيرها في الاجتماع الإنساني والعمران البشري، فعلم التاريخ هو: "علم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق،"(70) ومعرفة أسباب الشيء هي التي تمكن من تعليله وتفسيره، وبها نصل إلى اكتشاف السنن الكونية أو الاجتماعية.

وإذا كانت هذه أبرز الأسس أو الأصول التي يقوم عليها علم التاريخ، وهي أصول وأسس علم العمران البشري، وتقع في المبحث الفلسفي المسمى: فلسفة التاريخ، فإن ثمة عددا من القواعد الكلية – مما يدخل اليوم في فلسفة التاريخ – بينها ابن خلدون، وجعلها من الأمور التي يجب على المؤرخ معرفتها والوعي بها؛ ليكون أقدر على فهم أحداث التاريخ وتعليلها، وأبرز هذه القواعد الكلية:

* العصبية, وهي السبب الرئيس المؤسس لقيام الدولة.

(69) المرجع السابق، ج1، ص347–348.
(70) المرجع السابق، ج1، ص282.

* الدولة محكومة بتطور حتمي: النشأة والشباب، ثم الاستقرار والحضارة، ثم الهرم والاضمحلال المؤدي إلى انتهاء الدولة.

* يبدأ تطور المجتمع بالبداوة، ويتدرج إلى الحضارة مع وجود الدولة.

* هناك تبدل في الأحوال والعادات الاجتماعية يلازم الاجتماع الإنساني، ويختلف باختلاف العصور، وهو المسمى في علم الاجتماع اليوم بالتغير الاجتماعي.

* تكثر العلوم والصناعات حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة.

ويحسن التنبيه إلى أن إيرادنا لهذه الأسس والقواعد لا يعني البتة أنها قضايا مسلم بصدقها من كل وجه، أو أنها خالية من الصواب تماما. على أن قصدنا إيضاح جانب التجديد في حاجة المؤرخ إلى معرفة الأسس والقواعد التي يقوم عليها علم التاريخ، وأن ابن خلدون كان سباقا إلى الكلام في هذا المجال الذي عرف باسم: فلسفة التاريخ.

ثالثا: الإصلاح والتجديد في علم الكلام:

أعطى ابن خلدون علم الكلام قدرا من اهتمامه ضمن كلامه عن العلوم النقلية "المستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول،.. وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة."[71]

والواقع أن ابن خلدون، كما يبدو فيما كتبه عن علم الكلام، وما يظهر بصورة غير مباشرة في مواضع متفرقة من المقدمة، كان أشعريا مخلصا، وأن ما قدمه من تعريف بعلم الكلام عبر في ثناياه عن أبرز معتقداته التي هي معتقدات الأشاعرة، فضلا عن تأكيده المباشر على صواب آراء الأشاعرة عموما؛ فهو يقول بالكسب في بيان حقيقة أفعال العباد،[72] ويقول بالسببية, بمعنى: "مستقر العادة"[73] المشاهد في التلازم بين السبب

(71) المرجع السابق، ج3، ص1026.
(72) المرجع السابق، ج3، ص1069.

والنتيجة، مع الجهل بـ "وجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها،"[74] وينقد القائلين بالتشبيه في الذات وفي الصفات،[75] ويؤكد "أن الصفات ليست عين الذات (الإلهية) ولا غيرها،"[76] ويخطئ المعتزلة في "نفي صفات المعاني, من: العلم, والقدرة, والإرادة, والحياة زائدة على أحكامها،"[77] وفي قولهم بخلق القرآن،[78] ويعدهم أصحاب بدعة في ذلك.

والحق أن عرضه لتطور علم الكلام يشير إلى إتقان وفهم دقيق لهذا العلم وقضاياه، وفيه ملاحظات وتعليقات دقيقة لا تصدر إلا من خبير بهذا العلم ومسائله وإشكالاته، لكننا نكاد لا نجد جديدا يذكر باستثناء توضيحه العملي والصوفي النزعة لمفهوم "التوحيد"، وموقفه من علم الكلام، فهنا يكمن ما رأيناه عند ابن خلدون موقفا إصلاحيا تجديديا، يمكن توضيحه في الآتي:

1. تفضيله طريقة المتقدمين:

فضل طريقة المتقدمين من متكلمي الأشاعرة؛ حيث كان علم الكلام متميزا عن الفلسفة غير مختلط بها كما عند المتأخرين من الأشاعرة، بجانب أخذهم بمبدأ: "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول،"[79] الذي ترك المتأخرون اعتقاده، وأوصى باستعمال كتاب "الإرشاد" لأبي المعالي الجويني مرجحا طريقة المتقدمين. فابن خلدون يريد أن يصلح الوضع القائم المختلط في علم الكلام بإعادة اتباع طريقة المتقدمين.

2. التحليل النقدي لأسباب الخلاف بين الفرق:

(73) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(74) المرجع السابق، ج3، ص1070.
(75) المرجع السابق، ج3، ص1077–1078.
(76) المرجع السابق، ج3، ص1078.
(77) المرجع السابق، ج3، ص1078.
(78) المرجع السابق، ج3، ص1078–1079.
(79) المرجع السابق، ج3، ص1081.

قدم تحليلا نقديا دقيقا بين فيه أسباب الخلاف في تفاصيل العقيدة لدى الفرق الاعتقادية المختلفة؛ إذ أرجع السبب الرئيس إلى الآيات المتشابهة التي اختلفت فيها أفهام العلماء في الفرق المختلفة.(80) كما فرق بين نظر الفيلسوف ونظر المتكلم؛ فنظر "الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد."(81) هذا التحليل والتفريق قد لا يرى بعض الباحثين فيه جديدا يضاف إلى المعرفة في مجاله، لكن الجديد في بيانه أنه يريد إصلاح الوضع القائم المشوش وغير الأصيل في علم الكلام, حيث اختلط النظر الفلسفي بالنظر الكلامي، فكان كلامه في ضوء مقصده إصلاحا وتجديدا.

3. بيان أهمية العقل وحدود إدراكه:

أكد أهمية العقل في مجال إدراكه، وبين حدوده؛ فالإنسان يدرك من الوجود بحسب ما تصل إليه مداركه، ومن فقد حاسة فقد إدراك الوجود المتصل بها. وإدراك العقل تابع لما تصل إليه الحواس، وهناك وجود وموجودات لا تصل إليها الحواس، ومن ثم لا يصل إليها إدراك العقل.(82) فالعقل "ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها"(83) في حدود إدراكاته، وهي الموجودات التي تدرك بالحواس، أما أمور الغيب فلا يمكن أن تبحث بطريق العقل بحثا يوصل إلى اليقين، فأنت: "لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره (أي الغيب) فإن ذلك طمع في محال."(84) فأمور العقيدة تؤخذ من الشرع، والشرع هو معيارها والمبين لحقيقتها في حدود ما يستطيع العقل إدراكه. ويوضح ابن خلدون ذلك بمثال دقيق في قوله: "ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب، فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن للعقل حدا يقف عنده، ولا يتعدى

(80) المرجع السابق، ج3، ص1084– 1092
(81) المرجع السابق، ج3، ص1082.
(82) المرجع السابق، ج3، ص1071.
(83) المرجع السابق، ج3، ص1071.
(84) المرجع السابق، ج3، ص1071.

طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه."[85] هذه النظرة إلى العقل وحدوده موجودة عند أشعري عتيد تأثر به ابن خلدون كثيرا، وهو أبو حامد الغزالي (ت505/1111م)، لكن الجديد هو أن ابن خلدون يستثمر هذه الفكرة حول العقل في مجال علم الكلام لإصلاح ما رآه بحاجة إلى إصلاح، وهو ولوج العقل إلى ميدان لا يستطيع الخوض فيه بسبب طبيعته، وهو ميدان الغيب بعامة, وميدان التوحيد بخاصة.

4. بيان مفهوم جديد للتوحيد:

طرح ابن خلدون مفهوما للتوحيد نعده جديدا في سياق علم الكلام وإن كان هذا المفهوم يرجع إلى عناصر موجودة ومعروفة في كل من: علم الكلام، والتصوف. وأهمية التوحيد, في علم الكلام الذي يبحث في العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، في أنه القضية الكبرى في هذه العقائد، وأنه "سر هذه العقائد الإيمانية."[86] ويعرف ابن خلدون التوحيد بقوله: "هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته."[87] هذا التحديد لمفهوم التوحيد مبني على مقدمات عقلية، وهي أن للحوادث أسبابا، وأن سلسلة الأسباب لا بد أن "تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها, سبحانه لا إله إلا هو."[88] فالعقل يوصل فقط إلى هذه النتيجة: وجود الخالق مسبب الأسباب كلها، لكن الإحاطة بالأسباب وتشعباتها وكيفية تأثير أحدها في الآخر، كل ذلك يعجز العقل عن إدراكه، فإذا أيقن العقل أنه عاجز عن مثل هذه الإدراكات مع القناعة الكاملة بأن الله الخالق, سبب الأسباب كلها، واحد، فذاك هو التوحيد على مستوى الإيمان

(85) المرجع السابق، ج3، ص1071– 1072.
(86) المرجع السابق، ج3، ص1069.
(87) المرجع السابق، ج3، ص1072.
(88) المرجع السابق، ج3، ص1069.

والتصديق القلبي "الذي هو تصديق حكمي."[89] أما كمال التوحيد فيحتاج إلى "حصول صفة منه (أي من التصديق القلبي) تتكيف بها النفس." وهذه الصفة لا تتحقق إلا بممارسة الأعمال على الصورة التي تطابق الإيمان القلبي وتؤكده، وأن تتكرر هذه الأعمال حتى تترسخ ملكه التوحيد, "ويحصل الاتصاف والتحقيق"[90] بمفهوم التوحيد. وأما الاقتصار على الإيمان القلبي، أي: المستوى النظري الذي لا يرافقه اتصاف النفس بهذا المعنى من خلال الممارسة المتواصلة فهو "قليل الجدوى والنفع."[91]

ولعل هذه العبارة الأخيرة هي مفتاح الفهم لحقيقة الإصلاح والتجديد الذي يريده ابن خلدون في مجال علم الكلام. إن "الجدوى والنفع" الحاصل من علم الكلام الذي يمارس في عصره، حيث اختلط بالفلسفة، قليل جدا؛ فالمتكلمون يبذلون جهدا ذهنيا بلا طائل, أو مردود نافع مفيد، فكل عمل من الأعمال بلا جدوى ولا نفع، فهو إلى العبث أقرب منه إلى العمل الحكيم.

إن ابن خلدون يريد أن نستعمل عقلنا في حدود نطاقه, وأن لا نتجاوز به حدوده فنضل، ويصبح جهدنا بلا جدوى، كما يريد من علم الكلام أن يوصلنا إلى العمل التوحيدي الكامل الذي يفيدنا في الدنيا والآخرة، وهو أن تكون أعمالنا وفق الاعتقاد الذي طلب منا التحقق به والاتصاف به من خلال السلوك العملي المتواصل. هكذا يبدأ علم الكلام عقليا, مستخدما للعقل في حدوده، ثم ينتهي ذوقيا يختلف إدراكه من شخص إلى آخر؛ لأن الذي يمارس "ما طلب اعتقاده" هو الأكمل في فهم حقيقة التوحيد الذي هو "سر العقائد الإيمانية." فهذا الكلام الأخير عن "الاتصاف والتحقق" لا يختلف في جوهره عن كلام الصوفية في موضوع التوحيد والتحقق به.

هذا الموقف من علم الكلام موقف جديد في عصر ابن خلدون وهو يهدف منه إلى إصلاح حال علم الكلام وتجديده، وذلك بصرف النظر عن تقييم هذا الموقف، إنه في

(89) المرجع السابق، ج3، ص1072.
(90) المرجع السابق، ج3، ص1073.
(91) المرجع السابق، ج3، ص1073.

واقع الحال موقف فكري ينسجم مع الموقف الإصلاحي التجديدي للفكر، الذي هدفه أن يكون للأوضاع الفكرية والنشاط الفكري "جدوى ونفع."

5. الجانب العملي من علم الكلام:

يرى ابن خلدون أن علم الكلام ينبغي أن لا يقف عند مستوى المعرفة النظرية فحسب، بل يجب أن يكون علما نظريا يؤدي بصاحبه إلى العمل وفق مقتضيات النظر، فيكون "الإقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة الشريفة، قال صلى الله عليه وسلم في رأس العبادات: جعلت قرة عيني في الصلاة. فإن الصلاة صارت له صفة وحالا يجد فيها منتهى لذته وقرة عينه."[92] وللمتابع أن يلحظ ما انتهى إليه البحث في علم الكلام وفي التوحيد، وهو الغاية والمقصود في نظره: أن تصير الاعتقادات والعبادات "صفة وحالا," وهذا كلام صوفي مستنير ملتزم بضوابط الشريعة. إنه كلام جديد في سياق علم الكلام, وبهذا الوصف المتقدم يصبح علم الكلام له "جدوى ونفع."

6. قصر علم الكلام على أهل الاختصاص:

يرى ابن خلدون أن يقصر دراسة علم الكلام –وفقا للطريقة التي فضلها– وهي طريقة المتقدمين من الأشاعرة– على المتخصصين في العلوم الشرعية، أي: على "حامل السنة" بعبارة ابن خلدون: "إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها."[93] وأن يقتصر على "آحاد الناس" وليس جميعهم ممن يقدر على استثمار العلم النظري ليصل به إلى نهايته بأن يصيره صفة له وحالا.

وعليه، فإن "هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا."[94] فالجديد هنا أنه لا يريد علم الكلام متطلبا إجباريا لجميع طلبة العلم، وأن

(92) المرجع السابق، ج3، ص1073.
(93) المرجع السابق، ج3، ص1083.
(94) المرجع السابق، ج3، ص1083.

تقتصر دراسته على المتخصص في العلم الشرعي؛ ذلك أنه كان بعض المتكلمين المتأخرين يطالب جميع الناس أن يكون إيمانهم بالعقيدة مقرونا بأدلة المتكلمين – العويصة في كثير من الأحيان– وإلا كان إيمانهم ناقصا.

رابعا: الإصلاح والتجديد في الفلسفة:

بدأ ابن خلدون حياته الدراسية المتخصصة بالاشتغال بعلوم الفلسفة وعلم الكلام، بعد دراسته للعلوم الشرعية. ويتضح للمتخصص في الفلسفة –من خلال ما أورده في المقدمة عن الفلسفة ومباحثها– تمكنه من منهج الفلسفة وروحها، ومعرفته بأسسها ومنطلقاتها، ومقاصدها وغاياتها، إضافة إلى المعرفة بآراء الفلاسفة ومذاهبهم. يضاف إلى ذلك كله أنه وضع مبحثا فلسفيا لأول مرة, هو مبحث فلسفة التاريخ. والنتيجة من كل ما تقدم أنه في الفلسفة عريق، وجدير أن يعد من أعلامها وخليق.

بالرغم من هذه النتيجة، فإن الناظر في موقف ابن خلدون السلبي من الفلسفة, وما بذله من جهد في نقدها وتفنيد أبرز نظرياتها وإبطالها والتحذير منها، سوف يستغرب هذا الموقف من مفكر حرص على الموضوعية والواقعية والعقلانية في أغلب ما قدمه من آراء واجتهادات في المقدمة، وإن الأمر يتطلب –وفقا لما كان يطلبه من المؤرخ– تحقيقا وتعليلا وتفسيرا، وتطبيقا لمعيار مطابقة الواقع، وعدم الاكتفاء بالوقوف عند الظاهر.

1. فهم ابن خلدون للفلسفة، ونقده لها:

بدأ ابن خلدون كلامه عن الفلسفة بالتأكيد في أول جملة منه على أمرين: أولهما: موضوع الفلسفة, وذلك في الفصول التي تتحدث عنها, وصناعة النجوم, والبحث عن الإكسير، وهي فصول مهمة. وثانيهما: أهمية الفلسفة، وبيان موقفه منها، وأنها ليست

أساسية في العمران، فهي عارضة فيه بالرغم من انتشارها في المدن، مع أن "ضررها في الدين كثير."[95]

موضوع الفلسفة عند ابن خلدون هو الوجود كله: الحسي (عالم الطبيعية) وما وراء الحسي[96] (ما بعد الطبيعة).

ومنهج البحث في الفلسفة: الأدلة العقلية المختلفة, ومنها علم المنطق. وقد وضعه الفلاسفة "قانونا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل."[97]

غاية الفلسفة: الوصول إلى العلم بحقيقة الوجود، بجانبيه: الحسي, وما وراء الحسي, وبعبارة ابن خلدون: "تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها؛"[98] وهذه غاية علمية نظرية، وهناك غاية عملية هي: الوصول إلى معرفة الخير والشر والتمييز بينهما؛ وذلك ممكن لأن الإنسان–في نظر بعض الفلاسفة– قادر على ذلك بعقلة ونظره وفطرته التي تميل إلى المحمود وتجتنب المذموم. وهذه المعرفة غايتها عملية؛ لأن المقصد منها تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل."[99]

وظيفة الفلسفة: ما تقوم به الفلسفة في الحياة مرتبط بغايتها ذات الجانبين: النظري, والعملي. فالوظيفة المرتبطة بالغاية النظرية هي: زيادة علمنا بحقائق الأشياء والوصول إلى الحقيقة؛ والوظيفة المرتبطة بالغاية العملية هي: تقديم الإرشاد والهداية للناس؛ ليهذبوا نفوسهم بالسير على الفضائل, والابتعاد عن الرذائل. وهناك وظيفة أخرى ادعاها بعض الفلاسفة ونسبوها إلى الفلسفة, وهي: "تصحيح العقائد الإيمانية بالنظر لا من جهة السمع؛"[100] وهذه الوظيفة تجعل الفلسفة حاكمة على الدين (كما رأيناه عند

(95) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(96) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(97) المرجع السابق، ج3، ص1210.
(98) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(99) المرجع السابق، ج3، ص1211.
(100) المرجع السابق، ج3، ص1209.

الفيلسوف المعروف: الفارابي، المتوفى 339 هـ)،[101] ومنافسة للدين في وظيفته الرئيسة, وهي: الهداية. وسنرى فيما يأتي كيف أن هذه المسألة الأخيرة، أعني: ادعاء الفلسفة القيام بوظيفة الهداية وتصحيح العقائد الإيمانية هي التي جعلت ابن خلدون يؤكد أن الفلسفة- ومعها صناعة النجوم وصناعة البحث عن الإكسير – " ضررها في الدين كثير."[102]

ثمرة الفلسفة: هي الوصول إلى السعادة الحقة في نظرهم، التي هي سعادة معنوية أو روحية تحصل لـ "إدراك الموجودات على ما هي عليه؛"[103] أي: نتيجة لمعرفة حقائق الموجودات، وهذا الإدراك يحصل بالبراهين، وهذه السعادة تمتد إلى الآخرة، فنعيم الآخرة ولذته معنوي نفسي، وأما "الشقاء السرمدي" في الآخرة فهو عدم حصول هذا الإدراك، أي: الجهل بحقائق الأشياء.[104]

استشعر ابن خلدون خطر الفلسفة على الدين، بل وخطرها على العمران البشري أيضا، وذلك بعد إدراكه لطبيعة الفلسفة في جوانبها المختلفة. ولذلك رأيناه يعرض أبرز آرائهم, ويحاول إبطالها وإظهار تهافتها؛ دفاعا عن الدين، وعن العمران البشري المنشود.

لقد كانت الفلسفة في عصر ابن خلدون مختلطة بعلم الكلام، وكانت الأذهان تتوجه عند ذكر الفلسفة إلى أهم مباحثها, وهو مبحث الإلهيات، وإن كانت الطبيعيات والمنطق من علوم الفلسفة والإلهيات أو ما بعد الطبيعة عند الفلاسفة موضوعاتها تتشابه مع موضوعات العقيدة وتتقاطع معها، ومن هنا جاء الجانب الأكبر من ضررها على الدين, أعني: من مبحث الإلهيات.

لقد كان الفلاسفة (بعضهم على الأقل) يرون أن لكل فلك في الأجرام السماوية نفسا وعقلا كما للإنسان، وأنها كلها ترجع إلى "العقل الأول" ضمن سلسلة العقول

(101) السيد، عزمي طه. **الدين والإيديولوجيا في مشروع الفارابي السياسي**، المفرق(الأردن): دار المسار للنشر والتوزيع، 2002، ص151– 155.
(102) المرجع السابق، ج3، ص1209.
(103) المرجع السابق، ج3، ص1214.
(104) المرجع السابق، ج3، ص1215.

التسعة التي زعموها للأفلاك. وهذا في نظر ابن خلدون "قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقا من ذلك، (والله) يخلق ما لا تعلمون."[105] وهم في هذه الفكرة يشبهون الماديين (الطبيعيين) الذين قصروا الوجود على الأجسام المادية الطبيعية، "المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء."[106]

وكانوا يرون أن المنهج الذي يوصل إلى إدراك حقيقة الوجود هو صناعة المنطق التي كان أرسطو(ت 322 ق. م) "أول من رتب قانونها, واستوفى مسائلها, وأحسن بسطها."[107] وهذا المنهج الذي يقوم –في نظرهم– على تقديم البراهين، هو في نظر ابن خلدون منهج قاصر، و"البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات، ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض."[108] ويرجع ابن خلدون هذا القصور إلى أمرين: الأمر الأول: طبيعة البراهين المنطقية التي تعتمد على الأحكام الذهنية الكلية، وهي أحكام موجودة في الذهن فقط، ولا وجود لها في الواقع الخارجي؛ لأن الموجودات الخارجية متشخصة بموادها،"[109] ولا يوجد فيه إلا الجزئيات، ويمكن أن يكون فيه من المواد الجزئية "ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي،"[110] وما عند الفلاسفة من صواب في مبحث الطبيعيات لا يرجع إلى مطابقة ما في الذهن من أحكام كلية للواقع، وإنما دليله الحاسم التجربة المشاهدة. والأمر الثاني: يتعلق بما وراء الحس، أي: ما بعد الطبيعة والوجود الروحي، مما يدخل في العلم الإلهي، فإنه لا يمكن تقديم برهان على ما يقولونه من قضايا وفقا لشروط البرهان المنطقي؛ لأننا "لا ندرك الذوات الروحانية" بالحواس، والأمر في أحسن أحواله على ما قاله كبير الفلاسفة أفلاطون (ت 347 ق.م): أن الإلهيات لا يوصل فيها "إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأحق

(105) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(106) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(107) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(108) المرجع السابق، ج3، ص1212.
(109) المرجع السابق، ج3، ص1212. يطلق على هذا الرأي حول علاقة الكليات بالواقع اسم: "المذهب الاسمي"، وهو أحد المداخل لنقد المنطق الأرسطي الذي مارسه ابن خلدون.
(110) المرجع السابق، ج3، ص1212.

والأولى, يعني: الظن،"[111] إشارة إلى استخدام الاستدلال التمثيلي الذي نتائجه ظنية (وهو الاستدلال المعروف عند المتكلمين باسم: قياس الغائب على الشاهد.) وبما أننا في البحث الفلسفي "إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولا. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها،"[112] إذا كانت لا توصلنا إلى اليقين في شأن عالم ما وراء الطبيعة؟

ويرى الفلاسفة (أو بعضهم على الأقل) أن السعادة هي في إدراك الموجودات على ما هي عليه، ويتوصل إلى هذا الإدراك بالبراهين، ويرد ابن خلدون على هذا الرأي بالقول: إن البراهين لا توصل إلى هذا الإدراك، وأيضا فإن السعادة وابتهاج النفس يكون حقيقيا وقويا إذا كان للنفس من ذاتها، دون وسائط من حس أو غيره، وهذا يكون لبعض الصوفية ذاتيا ذوقيا، ولا يمكن التعبير عنه. وعليه, فإن كان مطلب السعادة مسلما للفلاسفة فإن الطريق الذي وصفوه لتحقيقها "غير واف بمقصودهم."[113]

ويرون أن الإنسان قادر عن طريق الفلسفة بـ "عقله ونظره" أن يميز بين الفضيلة والرذيلة؛ إذ لديه ميل فطري للفضيلة واجتباب الرذيلة. ولما كان إدراك الإنسان للوجود محدود بمداركه المحدودة فإن إدراك الوجود على ما هو عليه لا يحصل له، وما يحصل له من ابتهاج ببعض الأمور ونفور عن بعضها الآخر يكون وفق إدراكاته القاصرة، ومن ثم فنظره وعقله لا يستطيع أن يبين الفضيلة والخير من الرذيلة والشر، كما يزعمون.[114]

والخلاصة أن علم الفلسفة لا يحقق ما نصبه له الفلاسفة من أهداف، وهذا السبب كاف لإبطال الاشتغال بها، وهناك سبب آخر وهو "ما فيه (علم الفلسفة) من مخالفة الشرائع وظواهرها."[115] ومع ذلك فإن ابن خلدون يرى أن للفلسفة فائدة واحدة, "وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة, والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في

(111) المرجع السابق، ج3، ص1213.
(112) المرجع السابق، ج3، ص1213.
(113) المرجع السابق، ج3، ص1214.
(114) هذا جوهر كلام ابن خلدون في نقده الموجز لهذا الرأي كما استخلصناه من كلامه.
(115) المرجع السابق، ج3، ص1216.

البراهين ...؛ لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم (مقصود الفلاسفة) فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار."[116] وهذه الفائدة يتبعها فائدة أدنى, وهي: الاطلاع على مذاهب الفلاسفة وآرائهم. أما ما خرج به من توصيات بعد هذا النقد فهو أن لا يبدأ من يريد النظر في كتب الفلسفة إلا بعد أن يكون قد درس العلوم الشرعية لدرجة الامتلاء، وأن يدرسها بنظرة نقدية شكية، "متحرزا من معاطبها."[117]

2. جوانب التجديد في الفلسفة عند ابن خلدون:

إذا كان المقصود بالتجديد هنا: إضافة مبحث جديد, أو تقديم نظرية جديدة في النظر إلى إحدى القضايا الفلسفية: كقضية الوجود, أو الأخلاق, أو السعادة، فإننا لا نجد بهذا المعنى جديدا يذكر. وحين عددنا ابن خلدون مجددا في الفلسفة؛ فلأنه قدم موقفا جديدا تجاه الفلسفة, هذا الموقف قد يراه البعض هدما للفلسفة، لكننا لا نراه كذلك بالكلية، ونرى فيه جانبا إيجابيا سنوضحه لاحقا -إن شاء الله- لكننا نورد فيما يأتي ما نحسب أن ابن خلدون فكر فيه, وعده تجديدا ضمن مشروعه الفكري التجديدي الواسع:

1. عمل على هدم الفلسفة, أوالتقليص من دورها ووظيفتها الفكرية لصالح علم جديد أنشأه, "أصيل في الحكمة (الفلسفة) عريق، وجدير بأن يعد في علومها وخليق."[118] وهذا العلم الفلسفي الجديد يريد ابن خلدون لطلبة العلم العقلي أن يقبلوا عليه؛ لأنه علم كبير النفع من جهة، ولأنه من جهة أخرى يقوم على البراهين، والأهم من ذلك أنه لا يشكل خطرا على الدين، ولا يدعي "تصحيح العقائد الإيمانية", ولا يعاندها. هكذا نرى أن نقد الفلسفة, لاسيما مبحث الإلهيات منها, (وهو مبحث ما بعد الطبيعة) لصالح مبحث جديد وعلم جديد من علومها, هو: "علم العمران البشري" هو جانب من جوانب التجديد الفكري في نظر ابن خلدون.

(116) المرجع السابق، ج3، ص1217.
(117) المرجع السابق، ج3، ص1217.
(118) المرجع السابق، ج1، ص282.

2. بيان ضرر علم الفلسفة على العمران حين ينافس الدين في الهداية والإرشاد، وهو عاجز عن القيام بهذه المهمة الكبرى في حياة الإنسان الاجتماعية. فإطلاق العنان لهذا العلم يؤثر في العمران البشري, وحياة الناس الاجتماعية, ويلحق الضرر بهما. أما البديل الجديد فإنه لا توجد فيه هذه السلبية، وإنما هو علم نافع لمعرفة حقيقة العمران.

3. نادى بفصل الفلسفة عن علم الكلام؛ بسبب ما حدث عند متأخري المتكلمين من مزج بينهما, بحيث كادت معالم كل علم أن تتلاشى في معالم العلم الآخر.

4. أراد في جانب من نقده وهجومه على الفلسفة "التهوين" من شأنها على المستوى النظري وعلى المستوى العملي.

فعلى المستوى النظري فإن الفلسفة لا توصلنا إلا إلى ظنون, لاسيما في مجال: الإلهيات, والأخلاق, وتحصيل السعادة. في حين أن لدينا الشرع الذي يقدم لنا في هذه المجالات علما ومعرفة يقينية مؤكدة.

وأما على المستوى العملي فإن هداية الشرع هداية إلهية، وهداية الفلسفة محدودة؛ لأن مدارك الإنسان وعلمه محدودان، فهي إذا لا تصلح أن يأخذ الناس الهداية منها، وقد أغناهم الله بهدايته التي تعكس علمه المطلق.

5. يتبع هذا الجانب العملي في التهوين من شأن الفلسفة زعم الفلسفة أنها توصل الإنسان إلى السعادة الحقة التي هي في جوهرها عندهم لذة النفس وبهجتها بإدراك حقائق الأشياء. وهذه -في نظر ابن خلدون- لذة محدودة بحدود مدركات الإنسان، ثم إنه لا يصل إلى هذا القدر المحدود منها إلا قلة من الناس هم الفلاسفة، فأين هذا من السعادة التي بينها الشرع، والتي هي أشمل وأوسع كما وكيفا، وأكثر تنوعا لدرجة تصل فيها إلى "ما لا عين رأت, ولا أذن سمعت, ولا خطر بقلب بشر"، وهو السعادة الأخروية.

خامسا: الإصلاح والتجديد في التصوف:

قدم ابن خلدون عرضا موجزا ومفيدا عن نشأة التصوف, وتطوره, وبيان حقيقته, ورأيه فيه. إضافة إلى نقد بعض النظريات التي نقلت عن عدد من الصوفية, مثل: الحلول والاتحاد. ويلاحظ على كلام ابن خلدون عن التصوف أنه صاحب خبرة عملية فيه، وأنه ليس باحثا فحسب، كما يلاحظ -أيضا- تعاطفه القوي مع التصوف الذي نعلم تاريخيا أنه كان واسع الانتشار في عصره. وهذا التعاطف ظهر في نقده الذي كان في بعض المواضع بمثابة التماس العذر لبعض الصوفية؛ لهذا جاء نقده للتصوف بمثابة وضع بعض الضوابط التي تهدف إلى إصلاح التصوف؛ ليصبح -إذا ما روعيت هذه الضوابط- مقبولا.

ونورد فيما يأتي أبرز هذه الضوابط (الإصلاحية) التي قدمها ابن خلدون في مجال التصوف:

1. السلوك الصوفي ينبغي أن لا يخرج عن "الطاعة والإخلاص"[119] لله، ويكون مبنيا على الإيمان.

2. على المريد السالك أن يكثر من "محاسبه نفسه في سائر أعماله؛"[120] حتى لا يقع منه تقصير, فيعيق وصوله إلى غايته، وهي: الوصول "إلى مقام التوحيد والعرفان."[121]

3. المجاهدة قد توصل إلى الكشف، فإذا كوشف السالك فعليه أن ينضبط بعدد من الضوابط, منها: أن يقلد العظماء ممن حدث لهم الكشف كالصحابة، فلا يغتر بالكشف, ولا يخبر "عن حقيقته شيئا لم يؤمر بالتكلم فيه."[122] ويعد ما وقع له محنة. ومنها: أن عليه في كل الأحوال أن ينظر في أحواله؛ ليرى إن كان سلوكه مستقيما أم فيه خلل. فالكشف "لا يكون صحيحا كاملا عندهم إلا إذا كان ناشئا عن

(119) المرجع السابق، ج3، ص1098.
(120) المرجع السابق، ج3، ص1099.
(121) المرجع السابق، ج3، ص1099.
(122) المرجع السابق، ج3، ص1102.

الاستقامة؛"[123] ذلك أنه قد يحصل كشف بسبب رياضات وسلوك غير مستقيم. ومنها: عدم وصف تجربة الكشف بطريقة أهل العلم الظاهر؛ لأن تفهيم ذلك للآخرين غير ممكن، ويزيد الأمور غموضا، ولا فائدة منه للآخرين.

4. يرى ابن خلدون أن لا فائدة في صوغ نظريات حول حقيقة الألوهية والتوحيد مستندة إلى الكشف؛ لما يظهر فيها من مخالفة لظاهر الشرع، ولما فيها من إبهام وإيهام، ولاستحالة هذا الأمر بحسب طبائع الأمور.[124]

5. لا يقر ابن خلدون الصوفية في قولهم بالقطب "لتعلم المعرفة بالله؛ لأنه لا يقر بوجود هذه "المملكة الوهمية" التي يرأسها القطب، ولا يرى الناس لها آثارا في حياتهم، ويرى ابن خلدون أن هذه الفكرة منقولة ومأخوذة عن الشيعة الإسماعيلية على وجه الخصوص."[125]

6. قدم ابن خلدون تحليلا وتقييما للسلوك الصوفي في عناصره المختلفة، وبين للمتصوفة ولغيرهم ما رآه الحق في هذا الأمر، فكلامه فيه إصلاح من جانب، وفيه تعليم وتوجيه لغير الصوفية، إلى الأسلوب الأصوب والأمثل في الحكم على الصوفية والسلوك الصوفي وتقييمه.

وقد قسم ابن خلدون السلوك الصوفي إلى أربعة عناصر، وقيم كل عنصر على النحو الآتي:

الأول: "المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد... (فهذا) أمر لا مدفع فيه لأحد، وأذواقهم فيه صحيحة, والتحقق بها عين السعادة."[126]

(123) المرجع السابق، ج3، ص1104–1107.
(124) المرجع السابق، ج3، ص1109.
(125) المرجع السابق، ج3، ص1108–1109.
(126) المرجع السابق، ج3، ص1112.

الثاني: "كرامات القوم, وإخبارهم بالمغيبات, وتصرفهم في الكائنات، فأمر صحيح غير منكر ...، وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك, وهو معلوم مشهور."[127]

الثالث: "الكشف, وإعطاء حقائق العلويات, وترتيب صدور الكائنات، (فهذا) أكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه؛ لما أنه وجداني...، واللغات لا تعطي دلالة على مرادهم منه...، فينبغي أن لا نتعرض لكلامهم في ذلك ونتركه فيما تركناه من المتشابه."[128]

الرابع: "الألفاظ الموهمة التي يعبر عنها بالشطحات ويؤاخذهم بها أهل الشرع، فاعلم أن الإنصاف في شأن القوم أنهم أهل غيبة عن الحس, والواردات تملكهم...، وصاحب الغيبة (عن الوعي بنفسه وما حوله وما يقول) غير مخاطب، (وهذا حال لا اختيار له فيه فهو مجبور) والمجبور معذور."[129] وأما غير المجبور الذي يتكلم في حال الصحو والحضور في حسه وإدراكه فهو مؤاخذ، "ولهذا أفتى الفقهاء وأكابر الصوفية بقتل الحلاج؛ لأنه تكلم في حضور وهو مالك لحاله."[130]

نلمس في هذا التقييم إصلاحا طفيفا أدخله بلباقة وحكمة، مبينا للصوفية أنه منصف لهم في نقده وتقييمه، وقد نظرنا إلى هذا على أن فيه جانبا إصلاحيا.

ولسائل أن يسأل: لماذا الاهتمام والدعم والترويج للتصوف ضمن مشروع عقلاني، عند مفكر اعتمد العقلانية الواقعية النقدية في هذا المشروع؟ والذي أراه في الجواب عن هذا التساؤل هو: أن ابن خلدون يرى أن في الإنسان عقلا ونفسا (روحا)، والعقل مداركه وإدراكاته تابعة لما يأتيه عن طريق الحواس، ولهذا فهو محدود في إدراكاته بهذا العالم الحسي. لكن ابن خلدون يرى أن هناك عالما آخر وراء العالم الحسي، وهو جانب من

(127) المرجع السابق، ج3، ص1112–1113.
(128) المرجع السابق، ج3، ص1113.
(129) المرجع السابق، ج3، ص1113–1114.
(130) المرجع السابق، ج3، ص1114.

الوجود لا يستطيع الإنسان تجاهله وعدم التعامل معه، والله الخالق –سبحانه وتعالى– لا يدرك بالحواس، فالعقل عاجز عن إدراك حقيقته وإدراك معنى توحيده، وهنا يأتي دور النفس (أو الروح) أن تدرك بما لها من ذاتها من إمكانات هذا الجانب غير الحسي من الوجود، فكأن هناك تناظرا بين قسمي الوجود: الحسي وما وراءه، ووسيلتي الإدراك في الإنسان: العقل والنفس؛ الأول وسيلة إدراكه العقل، والثاني وسيلة إدراكه النفس.(131)

إن اعتماد الإنسان في سعيه للوصول إلى الحقيقة الكاملة –بقدر طاقته– لا يكفي فيه العقل، ولا بد له من استثمار إمكانات النفس (أو الروح)، والتصوف يلبي هذه الحاجة لدى الإنسان، وبذلك يحدث في ذات طالب الحقيقة التوازن، فما لا يصل إليه العقل تكمله الروح، ومن يصل إلى هذا التوازن يصبح إنسانا متوازنا في ذاته وكيانه، لكنه أكثر من ذلك سيكون إنسانا إيجابيا في حياته الاجتماعية، مساهما من موقعه في الحياة في القيام بدوره في حركة الاجتماع الإنساني وإعمار هذا الكون. لكن مع هذه الفائدة الكبرى يظل التصوف أمرا ذاتيا وذوقيا، وهذا لا يعني البتة أنه لا حاجة إليه، وأنه يمكن الاستغناء عنه.

هكذا نرى أن للتصوف مكانا في مشروع ابن خلدون الفكري التجديدي؛ إذ به يكون التوازن بين حاجات العقل وحاجات الروح. لهذا يمكن أن تضاف صفة "الروحانية" إلى مشروع ابن خلدون الفكري بكل ثقة واطمئنان، وهي صفة حانت إضافتها، فيكون مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون يتصف بأنه: عقلاني نقدي واقعي روحي عملاني.

الخاتمة:

(131) انظر تحليلا ابستمولوجيا دقيقا لهذا الموضوع في:
– الجابري: **ابستومولوجيا المعقول والأزمة في مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ص79–95.

كان هذا البحث اجتهادا في بيان جوانب التجديد الفكري عند ابن خلدون في كل من علوم: التاريخ, والكلام, والفلسفة، والتصوف, فهل كانت جوانب التجديد هذه أجزاء من مشروع للتجديد الفكري يتصف بالاتساق والترابط؟

أظهر البحث أننا أمام مشروع متسق ومتكامل في التجديد. فقد أخبرنا ابن خلدون أننا أمام عصر تبدلت أحواله جملة؛ انتقص عمران الأرض، ونقص البشر، وخربت الأمصار والمصانع, إلخ. فكأنما تحول العالم بأسره (إلى النهاية)، وكأنه (أمام) خلق جديد ونشأة مستأنفة. وهو أمام هذا العصر يقوم بواجبه الفكري؛ فيقدم مشروعا تهتدي به هذه النشأة المستأنفة، أو النهضة المرجوة للعالم الإسلامي. والفكر يسبق العمل؛ لذلك كان مشروعه مشروعا فكريا. وإذا كانت كل الأحوال قد أصابها انتقاص العمران فلا بد أن يكون المشروع شاملا لكل جوانب الحياة.

وإذا كان العاقل الحكيم يتعلم من أخطاء غيره، ويعتبر بتجارب الآخرين، فإنه لا بد من الرجوع إلى التاريخ للتعرف على تجارب الأمم ونشوء الحضارات والدول، وازدهار عمرانها واضمحلاله. لكنه لم يجد في التاريخ المدون شفاء لغليل، ولا جوابا عن أسئلة هو في أمس الحاجة إليها، بجانب ما فيه من الأخطاء والأخبار الكاذبة. وهنا جاء إحساسه بالمسؤولية المقرون بالثقة بالنفس وبالعزيمة القوية.

والحاجة أم الاختراع؛ الحاجة ليست معرفة الأخبار فحسب، وإنما هي النظر فيها والتحقيق، والتعليل للأحداث والأحوال بمعرفة طبائعها؛ للوصول إلى القوانين التي تحكم وقوعها، حتى يمكن في النهاية أن نصل إلى ما يسميه فلاسفة العلم التنبؤ والتحكم. وهكذا سيكون إتمام ظاهر علم التاريخ بباطنه الذي هو "علم العمران البشري." هكذا سيكون دور التاريخ في صورته التامة، ظاهره وباطنه، مصدرا للعبر نستفيد من تجارب الماضي في قيام الدول والحضارات والعمران في جوانبه المختلفة.

وهذه النشأة المستأنفة لن تكون تكرارا لما حدث للأمة في الماضي واستنساخا لأحوالها، والأمة لها عقيدتها السمحة البسيطة في أصولها بحيث يفهمها الجميع بلا عناء.

لكن علم الكلام في صورته التي وصل إليها لا يصلح لتوضيح العقيدة لتكون أساسا للعمل وموجها له؛ لأجل ذلك كان علم الكلام (العقيدة) جزءا من مشروع ابن خلدون، يهدف إصلاحه، ويبين أن جوهر العقائد الإيمانية هو التوحيد، والتوحيد ليس علما نظريا فحسب، وإنما هو إيمان وطاعة وإخلاص. فكان مفهوم التوحيد الذي قدمه ابن خلدون جديدا في سياق علم الكلام، لكنه مألوف مفهوم في سياق التصوف. والصوفية قالوا بأن أفضل كلمة في التوحيد قول أبي بكر الصديق: إن العجز عن إدراك وحدانية الله هو الطريق إلى توحيده، وهي الفكرة التي أدخلها ابن خلدون إلى علم الكلام، يريد بذلك صرف الناس عن البحث بأنظارهم في حقيقة الذات الإلهية، وصفاتها، وغير ذلك مما بحث فيه المتكلمون ولم يصلوا فيه إلى طائل سوى الخلافات؛ لأن هذا الأمر لا يدرك بالعقل, وإنما يدرك بالروح ذوقا وكشفا.

ولأن مقصود ابن خلدون في مشروعه الفكري الوصول إلى أفكار عملية ينبني عليها عمل وجدناه يتجه بنظره إلى علم آخر هو الفلسفة، فرأى أن أهم مباحثه هو مبحث الإلهيات، وأن أصحابه يزعمون أن أدلتهم وفق شروط علم المنطق توصل إلى إدراك حقائق الوجود الحسي وما وراءه، وتحقق للإنسان السعادة، ويمكن أن تكون بديلا عن الدين، فبين أن هذه دعوى كبيرة وخطيرة، فوضح حقائق الأمور في هذا الشأن، وبين أن الفلسفة قاصرة، وأقصى ما تصل إليه في مجال ما وراء الحس أو ما بعد الطبيعة الظن. وإذا، فهي لا تستحق ما يبذل فيها من عناء، وهو يريد من طلبة العلم أن ينصرفوا عن الفلسفة غير المجدية كثيرا في الإعداد والاستعداد الفكري للنشأة المستأنفة إلى هذا العلم الجديد الذي يوصلنا إلى فهم طبيعة العمران البشري.

ولأن العمران البشري هو بالإنسان وللإنسان، والنشأة المستأنفة يقوم بها الإنسان، وهذا الإنسان ليس عقلا فحسب، وإنما هو "عقل ونفس (أو روح)، وفاعلية الإنسان في أفضل أحوالها تكون باستثمار طاقتي العقل والروح، فإنه لا يجوز أن يهمل جانب الروح ونشاطها؛ حتى تسهم في هذه النشأة المستأنفة، ويحدث التوازن في المشروع الفكري.

هذه صورة مشروع التجديد الفكري عند ابن خلدون، نحسب أن الترابط بين أجزائها قد توضح، وذلك بالتوجه نحو غاية واحدة، هي الإعداد الفكري لنشأة مستأنفة لأحوال الأمة وأوضاعها وعمرانها. ونحسب أن خصائص هذا المشروع أصبحت واضحة ومسوغة:

فهو عقلاني يعتمد قوانين العقل والعلوم العقلية. ونقدي؛ لنقده الأوضاع القائمة في الماضي والحاضر. وواقعي؛ لأنه موجه إلى الواقع ويراعي ماله من طبائع وما يجري عليه من سنن. وروحي؛ لأنه جعل في مشروعه دورا للروح ونشاطها لتحقيق التوازن والتكامل بين نشاط العقل ونشاط الروح. ويمكن إضافة وصف "العملانية، [132] وهو وصف له ما يسوغه لأن مشروع ابن خلدون الفكري يهدف إلى العمل، ويسعى إلا أن يتحول ما يتضمنه من أفكار إلى عمل على أرض الواقع. وهكذا يصبح وصفنا الأخير لمشروع ابن خلدون خماسي الأبعاد: عقلانيا، نقديا, واقعيا, روحيا, عملانيا.

تبقى مسألة العبر والدروس التي يمكن لنا، نحن المتأخرين، أن نأخذها من تجربة ابن خلدون ومشروعه الفكري. لقد ألف ابن خلدون كتابه في التاريخ، وسماه: "كتاب العبر..." فكأن العبرة والاعتبار هما الهدف العام لدراسة التاريخ وتجاربه ووقائعه. والعبرة يمكن أن تتحقق حتى لو كان الزمان غير الزمان، وكانت الأحوال غير الأحوال. فالاعتبار هو عبور وانتقال من الماضي إلى الحاضر والمستقبل. ويتم بالنظر من كل الجوانب في واحدة أو أكثر من التجارب الإنسانية الماضية، ثم تجريدها من خصوصية المكان والزمان، ومن مادة الوقائع والأحداث؛ لتبقى لدينا صورة التجربة عارية عن أي علائق ممثلة لزمان الواقعة أو مكانها، ثم إعادة كسوتها في إطاري: الزمان والمكان الجديدين والعلائق القائمة فيهما؛ لإنجاز تجربة إنسانية جديدة يتوقع لها النجاح والبعد عن الأخطاء.

(132) الزعبي، أنور. **مسيرة المعرفة والمنهج في الفكر العربي الإسلامي**، ط1، عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار الرازي، 2007، ص180. أخذنا مصطلح "العملانية" عن الدكتور أنور الزعبي الذي يرى أنه يعبر عن النزعة العملية الذرائعية في فكر ابن خلدون.

إن الحاجة إلى الاعتبار هي أشد ما تكون عند الأزمات، أو تدهور الأحوال. وقد رأينا أن مشروع ابن خلدون الفكري بدأ عندما شعر بالأزمة، ورأى أن الأحوال بعامة بحاجة إلى نشأة مستأنفة وبداية جديدة، والأمة اليوم تشعر بالحاجة إلى النشأة المستأنفة، وقد مضى على هذا الشعور أكثر من قرن من الزمان، وهذا يكفي مسوغا لاستدعاء مشروع ابن خلدون الفكري بين عصره وعصرنا، لكننا لا نتوقع أن يقوم ابن خلدون باقتراح الحلول العملية لمشكلاتنا وأزمتنا.

وهذه أبرز العبر التي يقدمها المشروع الفكري التجديدي لابن خلدون في ضوء الوصف الخماسي الأبعاد لهذا المشروع:

1. عبر العقلانية، وتنطوي على التحديد الإجرائي للسلوك العقلاني النظري والعملي ومعرفة حدود العقل، وأين يمارس نشاطه ودوره، وأين ينبغي أن يقف. ومن مظاهر العقلانية في مشروع ابن خلدون التخطيط السليم الذي يضع الهدف, ويرتب الخطوات الموصلة إليه ترتيبا يحصل به الانتظام والنظام في أفعالنا. ومن مظاهرها –أيضا– البحث عن أسباب الأحداث والوقائع الطبيعية وفقا لطبائع الأشياء والأحوال.

2. عبر النقدية، وهي متفرعة عن العقلانية، وتعني: النظر في الأمور والأحوال، وتمييز الصواب من الخطأ، والحق من الباطل، والخير من الشر، والنافع من الضار، وبيان أسباب الجوانب السلبية، وأسباب وقوع الجوانب الإيجابية، ويدخل هنا التفسير والتعليل الممهدان للتنبؤ والتحكم.

3. عبر الواقعية، وتعني –فيما تعني– الرجوع إلى الواقع وما جرى فيه بالفعل، فما طابق الواقع من المعلومات والأخبار كان حقا، وأن نراعي فيما نقترحه إمكان تطبيق هذه الاقتراحات والأفكار على أرض الواقع، وأن نراعي في خططنا وفكرنا طبائع الواقع وما فيه من أحوال وأوضاع وتغيرات.

4. عبر الروحانية، وتعني: أن لا نغفل حقيقة أن الروح جزء ومكون رئيس من مكونات الكيان الإنساني، وأن للروح مجالها ونطاق نشاطها، وأن الأكمل أن لا يتغلب

جانب العقل على جانب الروح أو العكس، وأن نجتهد في تحقيق هذا التوازن في سلوكنا بين نشاط العقل ونشاط الروح. ولعل هذا ما جعل ابن خلدون يرى أن للتصوف مكانا في مشروعه الفكري، وهو أيضا –في جانب منه– يسوغ الاهتمام بالعلوم النقلية بعامة.

5. عبر العملانية، وهي صفة من صفات مشروع ابن خلدون؛ إذ كان يريد من العلم والفكر أو يؤديا إلى عمل يتجسد على أرض الواقع، وهذه صفة إسلامية سادت في الحياة العلمية لدى المسلمين (العلم النافع)، فهو محق في أن يكون للعلم "جدوى ونفعا." وبهذا المعيار انتقد علم الكلام في بعض المباحث التي لا يترتب عليها عمل.

هذه عبر فيها صفة العموم، وثمة عبر أكثر تحديدا، منها:

– تعميق دراسة التاريخ بالفلسفة (البحث عن الحقيقة والكلية والتعمق)، وجذب الفلسفة إلى الواقع وتقريبها بالتاريخ.

– ضرورة التمييز بين العلوم بمعرفة موضوع كل علم, ومسائله, وغايته, ووظيفته، والتمييز بين العلوم لا يعني انعزالها وعدم تعاونها أو تكاملها، فلا بد من ذلك للوصول إلى الحقيقة الأصوب والعمل الأتم. والمشروع النهضوي للأمة بحاجة إلى تضافر كل العلوم.

– لا ينبغي التفكير في الإصلاح والتجديد باستخدام إطار مرجعي من بيئة وحضارة مختلفة أو معادية فابن خلدون جدد معملا إطار المرجعية الفكرية الإسلامية ومستخدما المفاهيم المعتمدة الراسخة فيها، وأضاف إليها.

– الابتعاد في علم الكلام عن بحث القضايا التي "لا جدوى منها ولا نفع" ولا يترتب عليها عمل.

– عدم معرفة حقيقة الفلسفة ووظيفتها في ضوء تاريخها جعل بعض أتباعها يعتقدون قدرتها على تقديم الهداية للإنسان. وقد فعلت الفلسفة هذا في المجتمعات التي لم يكن فيها دين يقدم الهداية الحقة للناس، أيام اليونان والعصور الوسطى، وفي المجتمعات

العلمانية الغربية في العصر الحديث. أما وظيفة الفلسفة في المجتمع الذي يسوده الإسلام فهي البحث العقلي للوصول إلى الحقائق، وخدمة الحقائق الدينية.

– التصوف الحق المنضبط بضوابط الشرع والعقل يحقق التوازن في الحياة والفكر.

وأخيرا، نختم بعبرة ثمينة تضمنها مشروع ابن خلدون التجديدي الفكري، وهي أن الإصلاح والتجديد والتطوير إلى الأفضل لا يكون إلا بالاجتهاد، وأن ننزع من التقليد أيادينا, ولكن الاجتهاد يصيب ويخطئ, وقد اجتهد ابن خلدون، ولا نزعم أنه معصوم عن الخطأ، لكننا نرى أن صوابه كان هو الغالب.