النزعة النقدية عند ابن خلدون

د. زبيدة الطيب
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية ـقسنطينة

الملخص

إن القارئ لتراث ابن خلدون يلحظ نزوعا منقطعا نحو إعادة النظر في الكثير من المعارف والعلوم التي توارثها المسلمون ونقدها وتمحيصها. وهي النزعة التي يكون قد استقاها من عناصر شكلت مصادر نزعته النقدية وهي: **أولا القرآن الكريم، ثانيا الفلسفة، ثالثا ظروف عصره الفكرية والسياسية.**

وتتجلى نزعة ابن خلدون النقدية في: **أوّلا نقد العقل، ثانيا نقد الفلسفة، ثالثا نقد التاريخ، رابعا نقد طريقة التربية والتعليم، خامسا نقده لعلم الكلام، سادسا نقد التصوف.**

إن النزعة النقدية الخلدونية هي وليدة المرجعية والرؤية الإسلامية، ولم تكن نزعة انقلابية عليها جميعا لأنها شهدت العديد من محطات الموافقة؛ فالنقد الخلدوني لا يعني المخالفة دائما، وهي بالنسبة للمسلمين اليوم، بمثابة النبراس الذي يمكن أن نستعين بضوئه من أجل المساهمة في خلق حالة نقدية تعنى برسم ثقافة النقد وتوسيع مفهومه بعيدا عن التوجس الذي جعل منه مظهرا للعداوة والخصومة

Abstact: Ibn khaldun's critical propensity

The reader of Ibn khaldun's heritage certainly notice his tendency to reconsider a lot of sciences and knowledge which has been inherited by Muslims then creticised and viwed.

Ibn khaldun built his critical propensity on many elements: First: the holy Quran. Second: philosophy. Third: his time's catastrophical conditions especially from the ideological point of view.

Also, his propensity appears clearly in: 1 : mind's criticism, 2: philosophy criticism, 3: history criticism, 4: theology criticism, 5: mysticism (sufism) criticism.

Thus, we conclude that: The khaldunian critical propensity

is a result of an Islamic background that elevates the minds status and includs the majority of Ibn khaldun s time knowledge and sciences.

This propensity can be used by Muslims nowadays to creat a critical status that draws a cultural criticism and extends its concept away from the apprehention that makes it manifests hostility, antagonism and isolation.

مقدمة:

لقد بات البحث عن دعائم التقدم والانتقال بالمجتمعات الإسلامية من حالات التخلف والجهل والكسل والوصاية على العقل إلى لحظة الحرية والإبداع مطلبا ضروريا ظلت النخب العلمية والفكرية تسخر له جهودها منذ بدء النهضة التي لاحت بوادرها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، وهي لا تزال إلى اليوم تجتهد في البحث عن الآليات الممكنة لصناعة تلك اللحظة. وربما كان من أهم تلك الآليات «الروح النقدية» التي تعد أبرز العناوين التي كان لها دور فعال في تنوير العقل الأوروبي والانتقال به من وضع التخلف والكسل إلى الحرية التي تمثل لحظة انعتاق العقل نحو استرداد حقه في المراجعة والنقد والفحص.

والناظر في الفكر الإسلامي القديم يلحظ ذلك النزوع نحو إعطاء العقل دوره في المراجعة والنقد والفحص متجليا في بعض المحطات الفكرية التاريخية التي أسهمت في إرساء دعائم وأسس الفكر النقدي في الكثير من المعارف والأحداث في الفكر الإسلامي، ونعني بها اللحظة الخلدونية؛ ذلك أن العودة إلى التاريخ الفكري للمسلمين من أجل البحث عن لحظات التنوير هو ضرورة. وهو، بنظري، لا يشكل نوعا من الاستيلاب الفكري لمصلحة القدامى، كما يعتقد البعض، بقدر ما هو محاولة للاستفادة منها من أجل الخروج من القصور والعجز الذي يشكله تكلس العقل داخل ثقافة ظلت تتغذى من رفض النقد وتعمل على اغتيال العقل النقدي الحر، ولذلك جاء هذا المقال لتحيين فكر ابن خلدون ونزعته النقدية حتى نقرأ بها سياقنا ووضعنا ومن ثمة محاولة الإسهام في رسم حالة نقدية في الواقع الإسلامي.

إن النقد، كنزعة شملت الميادين السياسية والاجتماعية والفكرية، نجدها قد ارتبطت، على وجه الخصوص، بمدرسة فرانكفورت الألمانية وروادها الذين ثاروا على الكثير من الأوضاع، ومنها تلك التي أفرزتها حركة الأنوار بخصوص العقل. وأسس لها إيمانوال كانط من خلال منجزاته الثلاث: نقد العقل الخالص (1781م) ونقد العقل العملي (1788م) ونقد ملكة الحكم (1790م) وهذه النزعة النقدية غير التي خص بها الميدان الأدبي؛ إذ إن هذه الأخيرة ليست خاصة بمدرسة فرانكفورت فقط[1].

ومع أن النقد ارتبط بمدرسة فرانكفورت، إلا أن ذلك لم يمنع من اعتباره أحد لوازم الحداثة وأبرز خصائص حركة التنوير التي عنيت بنقد المعارف السابقة وتخليصها من الخرافة المرتبطة بالميتافيزيقا ومن ثمة تمييز المعرفة العلمية عن المعرفة الميتافيزيقية وتحريرها من الارتباط بها؛ ذلك«... أن الحداثة ليست مسارا بلا عقبات أو بلا نواقص، الحداثة تُولِّد دائما مضادات لها وهذا هو سر قوتها ونجاحها. العقل في الحداثة يصطدم دائما بعقبات مضادة وكثيرا ما يدمر مساره السابق أو جزءا منه في عودة نقدية على ذاته بعد أن اكتشف أنه كان مسارا خاطئا»[2].

وقد تبدت تلك الروح النقدية في أول الأمر في النصوص المقدسة وفي التراث الديني المسيحي عموما؛ حيث تدخل العقل بقوة من أجل ما اعتبرته الحداثة الأوروبية عقلنة الدين و«...إصلاحه والابتعاد به عن طريق الغطرسة والتسلط»[3] الذي ميز المسيرة الدينية للكنيسة خاصة في العصور الوسطى.

وبحسب هذا الربط بين النقد والتنوير أو بين النقد والحداثة فإنه لا يكون المرء تنويريا حداثيا ما لم يمتلك عقلا نقديا؛ لأن الحداثة في الأصل هي حالة تساؤلية تقوم على

---

[1]- محمد الخوني، التنوير والنقد: منزلة كانط في فرانكفورت، ط1، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2006، ص122.

[2]- هاشم صالح، هامش: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995، ص65

[3]- فتحي ورشيدة التريكي،فلسفة الحداثة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992، ص 31.

النقد وعلى امتلاك الروح النقدية. ومعنى ذلك أن الروح النقدية قد لازمت العقل الأوروبي طوال مسيرته الفكرية منذ عصر النهضة. وارتباطه بمدرسة فرانكفورت لا ينفيه عن باقي مراحل ومحطات الفكر الأوروبي إلى يوم الناس هذا.

وإذا كان ذلك هو المراد بالروح النقدية في السياق الأوروبي فكيف يمكن أن نفهمها عند ابن خلدون؟

إن القارئ لتراث ابن خلدون، والمتمثل خاصة في المقدمة، يلحظ نزوعا منقطعا نحو إعادة النظر في الكثير من المعارف والعلوم التي توارثها المسلمون ونقدها وتمحيصها. وهو ما يدفعنا إلى التساؤل عن المصادر التي استقى منها تلك الروح النقدية في عصر اتسم بالفوضى والتخلف والجمود والرتابة في كل الميادين السياسية والاجتماعية والفكرية وطبع الحياة الإسلامية برمتها شرقا وغربا؟

إن ابن خلدون هو ابن بيئة وثقافة إسلامية مصدرها الأول هو القرآن الكريم، وهي بيئة وثقافة انتهلت من ثقافات وأمم أخرى بفعل الاحتكاك والتعايش والترجمة عقب حركة الفتوحات التي شملت الكثير من الأقطار والأمصار وما تلاها في أزمنة لاحقة.

ومن جهة أخرى هو ابن بيئة عاشت الفوضى السياسية والجمود الفكري الذي بلغ أوجه في الغرب الإسلامي والأندلس. وقد تمكن من معايشة تلك اللحظة عن قرب بفعل تنقلاته ورحلاته الكثيرة بين الشرق والغرب والحضر والقفر وبفعل تقلده مناصب كثيرة وحساسة في عدة دول مشرقا ومغربا من التدريس إلى القضاء والحجابة وما إلى ذلك... وهو ما جعلنا نقول بأن النزعة النقدية عند ابن خلدون قد اشتركت في تشكلها عدة مصادر.

مصادر النزعة النقدية عند ابن خلدون:

مما لا شك فيه أن **القرآن الكريم** يشكل بالنسبة لابن خلدون المصدر الرئيسي للنزوع نحو النقد وعدم الاستكانة والركون للموروث وكذا رفض ما فسد من ثقافة الآباء والأجداد تحت عناوين الوفاء لهم والتمسك بميراثهم؛ فالقرآن الكريم أسس لمنهج نقدي متكامل يظهر من خلال:

1/ الدعوة إلى التفكير والتأمل في آيات الله تعالى المسطور منها والمنظور منها: فقال تعالى في ذلك: [أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا] [محمد: 24] وقال [أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا] [النساء:82] وأمر بالتدبر في الآفاق والأنفس فقال [سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ] [فصلت: 53]. ومعنى ذلك أنه ربط الإيمان بالتفكير بحيث تصير قوة الإيمان ومقدار رسوخه بمقدار درجة التفكر والتأمل؛ فكلما كان التفكير أعمق كان الإيمان والتعلق بالله أقوى وأرسخ.

2/ **الدعوة إلى إعمال العقل:** أي تحكيم العقل وتوظيفه وتحريره من الخرافة والجهل وترك التقليد والنأي عن اتباع القدامى من غير تمحيص أو مراجعة لما تركوه. ولذلك ذم الله تعالى ذلك السلوك في العديد من الآيات منها قوله تعالى: [قَالُوا حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا] [المائدة: 104]. وقوله: [قَالُوا بَلْ وَجَدْنَا آبَاءَنَا كَذَلِكَ يَفْعَلُونَ] [الشعراء: 74]. وقوله: [إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُهْتَدُونَ][الزخرف/ 23].

3/ **التحذير من الظن كمنهج للمعرفة:** فقال تعالى: [إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا] [يونس:36]ونفى العلم عن الذين يتبعون الشيء بطريق الظن فقال: [مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ] [النساء: 157]. ودعا إلى ضرورة التمحيص والمراجعة وعدم الاستكانة إلا للمعرفة اليقينية الصحيحة التي يرتاح إليها العقل والمنطق السليم.

4/ **التحذير من اتباع الهوى المفضي إلى التلاعب بالمعرفة وتمييع دور العقل:** فقال [وَلَا تَتَّبِعِ الْهَوَى فَيُضِلَّكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ] [ص:26] [إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ] [النجم:23].

5/ **تحدي المشركين وغيرهم أن يأتوا بآية منه أو سورة مثله:** فقال: [وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ وَادْعُوا شُهَدَاءَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ] [البقرة/23].

وهو ما يكشف للقارئ أن النص القرآني هو في حقيقته نص مفعم بالدعوة إلى النقد والمراجعة، وهو يضع المتلقي في ذلك الجو على نحو مستمر. ومن ثمة أمكننا القول بأن النقد هو اتجاه عام خط له القرآن الكريم من أجل ترسيخ مبدأ وثقافة النقد. يقول الباحث المغربي يوسف كلام:«... إن القرآن لا يخاف من النقد بل هو نفسه نص نقدي بامتياز أقام أسسه وقدم بدائله العقائدية والتشريعية والأخلاقية من خلال نقده للعقائد والتشريعات السابقة وإبراز ما تعرضت له من تغييرات نتيجة الفعل الإنساني والزمني[...] وفي نفس الوقت بقي القرآن كتابا مفتوحا يدعو قارئيه لتدبره بل ويتحداهم بصفته الإلهية الخالدة التي لا تقبل التغيير ولا تخضع له والتي تعتبر صفة إلهية تجعله بما تضمنه من الآيات الكونية والإنسانية والواقعية الخالدة فوق كل شبهة»[1] .

لا شك أن تلك الأجواء النقدية التي تصنعها الآيات القرآنية الداعية إلى التأمل والآيات التي تنكر الإتباع من غير تدقيق والتي تحث على التيقن وعدم السير وراء الظن والتي تتحدى المناوئين والمعارضين وغيرها...لم تكن لتغيب عن عقل ابن خلدون. وقد شكلت المنهل الأول والمنبع الرئيسي لنزوعه نحو النقد لا لأنها تشكل فكر وثقافة المحيط الوحيدة أو لأنها ثقافة العصر التي لا مجال للهروب منها، كما يذهب إلى ذلك الجابري، بل لأنها، بالدرجة الأولى، معطيات ومبادئ وقوانين أقنعت العقل الخلدوني وأشبعت فضوله المعرفي الذي تجاوز ظروف وثقافة عصره.

إن تأثير القرآن الكريم في توجيه ابن خلدون نحو القراءة النقدية ليس محل تسليم من قبل العديد من المفكرين في العالم العربي والإسلامي بل والعالم كله؛ فمنهم من يرد ذلك إلى الفلسفة اليونانية ومن ذلك ما يقوله المستشرق دي بوير: «... إن الدين لم يؤثر في آراء ابن خلدون العلمية بقدر ما أثرت الأرسطوطاليسية الأفلاطونية»[2]. ويضيف

[1]– القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس–دراسة تحليلية– مجلة المعيار، ع 28، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ديسمبر، 2011، ج1، ص292

[2]– محمد عبد الله عنان، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965، ص177

الدكتور ناتانيل شميت الأستاذ بجامعة كورنل بأمريكا أن ابن خلدون عندما: «... يذكر خلال بحثه كثيرا من آيات القرآن فليس لذكرها علاقة جوهرية بتدليله، ولعله يذكرها فقط ليحمل قارئه على الاعتقاد بأنه في بحثه متفق مع نصوص القرآن»[1]. وبحسب تلك القراءة فإن النزعة النقدية عند ابن خلدون تكون نابعة من فراغ كما عبر عن ذلك المفكر العراقي عماد الدين خليل وهو يتحدث عن المنهج العلمي عند ابن خلدون؛ إذ يقول: «... وبهذا سيكون المنهج العلمي لابن خلدون متشكلا في الفراغ وستكون روحه العلمية في حالة انشقاق عن مطالب الرؤية العقيدية للإسلام الذي ينتمي إليه»[2]. وهي النظرة التي خط لها الاستشراق وتحاول المركزية الأوروبية والغربية عموما ترسيخها في العقل الإسلامي، ألا وهي تجريد الإسلام من أي نظرة عقلانية واحتكارها لمصلحة الغرب والعنصر الغربي فقط.

ومع الإقرار بالدور الفعال للقرآن الكريم في توجيه العقل الخلدوني نحو النقد، إلا أنه لا يمكننا بأي حال من الأحوال إغفال، دور **الفلسفة** في ذلك. وهو ما يظهر من خلال حديث ابن خلدون عن تعلقه بالفلسفة وبشيخ الفلسفة في عصره والذي تتلمذ على يديه وأخذ منه وهو في مقتبل العمر. والمقصود هو الشيخ أبو عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي الذي يصفه بأنه:«... الإمام الكبير العالم العلامة فخر الدين والدنيا حجة الإسلام والمسلمين غياث النفوس شيخ الجلالة وإمامها ومبدأ المعارف وختمها؛ ألقت العلوم زمامها بيده وملكته ما ضاهى به كثيرا ممن قبله وقل أن يكون لأحد من بعده فهي جارية على وفق مراده سائغة له حاليْ إصداره وإيراده»[3]. وفي موضع آخر يصفه بأنه " شيخ العلوم العقلية"؛ حيث يقول وهو يصف شيوخه: «...ومنهم شيخ العلوم العقلية، أبو عبد الله

---

[1]- المرجع نفسه، ص 190.

[2]- عماد الدين خليل، المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، 9-12 سبتمبر 1989، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي،ص4.

[3]- عبد الرحمن ابن خلدون، لباب المحصل في أصول الدين، تحقيق وتعليق: عباس محمد حسن سليمان، راجعه: محمد علي أبو ريان، الاسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996،ص60

محمد بن إبراهيم الآبلي»[1].

وقد أفصح ابن خلدون عن تأثره به وأخذه العلوم العقلية عنه فقال: «... ولما قدم على تونس في جملة السلطان أبي الحسن لزمته، وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية والتعليمية وكان، رحمه الله، يشهد لي بالتبريز في ذلك [..] وهو في خلال ذلك يُعلِّم العلوم العقلية، ويبثها بين أهل المغرب، حتى حذق فيها الكثير منهم من سائر أمصارها، وألحق الأصاغر بالأكابر في تعليمه»[2]. «...مما يدل على أن تفكيره الفلسفي قد بدأ يتفتح وأن معارفه الفلسفية قد أخذت تتسع وتتركز»[3]. منذ مراحل تعلمه الأولى، وهو ما يدل أيضا على أنه كان للفلسفة دورا لا يستهان به في تشكل العقلية النقدية لابن خلدون.

وربما ظهر في ذلك ما يثبت التناقض في موقف ابن خلدون من العلوم العقلية والفلسفة بين ما يبديه من إعجاب وتعلق بالآبلي وبالفلسفة وبالعلوم العقلية من جهة، وبين موقفه الذي يبديه في المقدمة حول الفلسفة ودور العقل.

غير أن ما يبدو أنه تناقض هو زائل، بنظري، لأن تأثر ابن خلدون في بداية حياته وهو شاب بالآبلي وبالفلسفة لم يصنع منه فيلسوفا بقدر ما كان لذلك الإعجاب أثرا كبيرا وبصمة واضحة في نزوعه العقلاني وإسهاما بيّنا في تكوين عقله النقدي. وهذا كائن في دنيا الناس فليس كل من كان متأثرا أو متعلقا بالفلسفة ومهتما بموضوعاتها هو بالضرورة فيلسوفا، بل إن ذلك التأثر قد يكسب الإنسان قدرة على التحليل والتركيب والفهم المتميز والفحص والنقد والمراجعة ولا يجعل منه بالضرورة فيلسوفا. ونعتقد أن هذا ما حدث مع ابن خلدون. وآية ذلك نظرته العميقة إلى الفلسفة وحدود المعرفة العقلية التي يميز فيها بين

---

[1]- عبد الرحمن ابن خلدون، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا،ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004، ص40

[2]- المصدر نفسه،ص 41.

[3]-محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي،ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص43

مصادر المعرفة ومجالاتها كما سيأتي بيانه.

وهنا نعثر على تفسير آخر للمفكر المغربي محمد عابد الجابري يوضح فيه سبب انصراف ابن خلدون عن الفلسفة والعلوم العقلية عموما والذي بدأ مع تواجده بفاس، وهو أن طموحه السياسي ورغبته الكبيرة في تولي المناصب العليا في الدولة هو ما جعله ينصرف عنها؛ ذلك أن الجو العام الذي كان يسودها كان جوا معاديا للفلسفة والفلاسفة منذ حملة الغزالي في "تهافت الفلاسفة" وهو ما جعلهم مقصد الحاقدين والحساد خاصة إذا كانوا من أصحاب المراكز المرموقة في الدولة والمجتمع، وهي الحال التي كان عليها ابن خلدون؛ «... فتهمة الاشتغال بالفلسفة وبالتالي "الكفر والإلحاد" كانت سيفا مصلتا يهدد الرقاب باستمرار خصوصا رقاب أولئك الذين كانوا يتمتعون بمراكز سياسية تجعلهم دوما هدفا لسعايات المنافسين ولطعن الطاعنين. ولما كان ابن خلدون من أصحاب الوظائف والنفوذ فقد كان عليه —إذا ما أراد الاحتفاظ بمركزه السياسي وتجنب تلك التهم الخطيرة– أن يساير الركب فينقطع عن العقليات جملة والفلسفة خاصة وينصرف إلى العلوم الدينية وفي مقدمتها الفقه».[1]

لقد جعل الجابري من ابن خلدون ميكيافيليا خالصا يحمل شعار "الغاية تبرر الوسيلة" تحركه الأطماع السياسية وتوجهه سطوة المناصب والألقاب فيختار أن يضحي بالفلسفة وبالعقل في سبيل الظفر بواحد من تلك المناصب ومن ثمة إرضاء طموحه السياسي العارم.

ومع الإقرار بأن ابن خلدون يعتريه من أعراض النقص ما يعتري جميع البشر ولن يكون استثناء في ذلك، إلا أن تفسيرا كهذا يدحضه تصريح ابن خلدون وقوله بأنه جاهد وقبِل بمنصب عرَضه عليه حاكم تونس ابن تافراكين، بالرغم من كراهته ذلك، أملا في الخروج إلى فاس من أجل العلم بعد أن عم الطاعون وهجر العلماء وعلى رأسهم الآبلي تونس؛ حيث يقول: «...فلما دعيت إلى هذه الوظيفة سارعت بالإجابة لتحصيل غرضي من اللحاق بالمغرب لما أصابني من الاستيحاش لذهاب أشياخي وعطلتي عن طلب

[1]– المرجع نفسه، ص50

العلم»[1] ؛ أي أنه رفض المنصب من أجل اللحاق بالعلماء وخاصة منهم الآبلي. وهكذا يجتمع في عقل ابن خلدون مصدران أسهما بقوة في تشكيل نزعته النقدية وتوجيهه نحو التمحيص وإعادة النظر في الكثير من الأوضاع والمعارف.

ومع قوة ذنكين المصدرين ودورهما الجلي في توجيه العقل الخلدوني إلا أنه بإمكاننا أن نعثر على عوامل أخرى تكون قد ساعدته أيضا. ومن ذلك **الظروف الخانقة**، خاصة في جانبها الفكري، والتي كانت تعج بالخرافة والتفسير الأسطوري في الكتابات التاريخية وتُميِّزها الرتابة والتكرار والتجريد والبعد عن الواقع في باقي العلوم، ومن جهة أخرى انغراسه العملي الواضح في مسائل ومشاكل محيطه وأمته.

لقد شكل ذلك الواقع الفكري الكارثي، بالنسبة للعقل الخلدوني المهيأ للنظر والنقد كما سبقت الإشارة إليه، عامل استفزاز على أساس أن البيئة الحبلى بالمشاكل هي في أغلب الأوقات بالنسبة للحاذقين وذوي المواهب بيئة حبلى بالتفكير والنظر. ومن ثمة كانت تلك المشاكل والأوضاع رافدا ومصدرا مُهِما لنزعة ابن خلدون النقدية.

وقد نقل لنا ابن خلدون جوانب من تلك الأوضاع بخصوص حال المعارف والعلوم وهو ما يدل على درجة القلق الفكري وحجم المعاناة التي كان يعيشها فيقول: «... فالعلوم النقلية الشرعية التي نفقت أسواقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها [...] وكسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند العلم والتعليم»[2].ففي علوم القرآن اقتصر الناس على أرجوزة الخراز التي«... اشتهرت بالمغرب واقتصر الناس على حفظها»[3]. وفي التفسير لخص ابن عطية التفاسير السابقة «... ووضع ذلك في كتاب متداول بين أهل المغرب والأندلس»[4] وفي الحديث «... انقطع لهذا العهد تخريج شيء من الأحاديث واستدراكها على

[1]– ابن خلدون، التعريف بابن خلدون...، مصدر سابق، ص 65.

[2]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني،1967، المجلد الأول،ص781–782

[3]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص785

[4]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص787

المتقدمين»[1]. وفي الفقه «... وقف التقليد في الأمصار عند هؤلاء الأربعة [يقصد الأئمة الأربعة] ودرس المقلدون لمن سواهم وسد الناس باب الخلاف وطرقه لما كثر تشعب الاصطلاحات في العلوم. ولما عاق عن الوصول إلى رتبة الاجتهاد ولما خشي من إسناد ذلك إلى غير أهله ومن لا يوثق برأيه ولا بدينه فصرحوا بالعجز والاعواز وردوا الناس إلى تقليد هؤلاء»[2]. وأما علم الفرائض «... فلم يعد متداولا بين الناس» [3]. وأما الجدل والمناظرات فهي «... لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية»[4].كما هجر علم الكلام لعدم الحاجة إليه «... إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودونوا والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا»[5]. وأما العلوم العقلية كالفلسفة والمنطق فإنها لم تستطع النهوض بعد الضربة الموجعة التي وجهها إليها الغزالي وبعد نكبة ابن رشد وتوالي إحراق كتب الفلاسفة وفتاوى تحريمها وتبديع أهلها[6]. ولم يكن حال المشرق آنذاك بأحسن من نظيره في المغرب «... وكأني بالمشرق قد نزل به مثل ما نزل بالمغرب، لكن على نسبته ومقدار عمرانه، وكأنما نادى لسان الكون في العالم بالخمول والانقباض فبادر بالإجابة»[7].

وهكذا يمكننا القول بأنه كان الفضل **للقرآن الكريم** في تهيئة العقل الخلدوني لكسب النظرة النقدية، **وللفلسفة** فضل دعمه **وللواقع المتردي** فضل استفزازه فتضافرت، برأيي، لتصنع من ابن خلدون عقلا نقديا بامتياز.

لكن بأي معنى هو عقل نقدي؟ هل هو نقدي بالمعنى الذي أشرنا إليه في السياق الأوروبي؛ أي تلك النزعة التي يقودها العقل ويميزها التمرد على الدين وإنكار المعرفة

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول،ص793

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 802–803

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 811

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 821

[5] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 837

[6] – توفيق الطويل، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2، القاهرة، مكتبة مصر، ص117

[7] – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص53

الميتافيزيقية في عصر النهضة والتنوير والحداثة ثم على عقل الأنوار فيما بعد- الحداثة ومدرسة فرانكفورت؟

لا شك أن نزعة ابن خلدون تختلف عن ذلك كليا سواء من حيث مصادر تشكلها التي يمثل الدين عمودها الفقري، كما رأينا، أو من حيث تجلياتها التي يظهر فيها النص القرآني موجها للعملية النقدية بشكل رئيسي كما سنعرض له في النقطة التالية.

تجليات النزعة النقدية عند ابن خلدون:

أولا: نقد العقل: العقل كما يراه ابن خلدون هو أعظم نعمة وهبها الله تعالى للإنسان. ومن ثمة أولاه عناية واهتماما كبيرين. ويظهر ذلك خاصة من خلال تمييزه بين ثلاث مراتب للعقل: « **العقل التمييزي**[...] وهو قدرة عقلية تمكننا من التمييز بين الأشياء وتصور كل منها على حدة [...] وهي معرفة حسية تستند أساسا على ما تنقله إلينا الحواس. ولذلك كانت في معظمها مجرد تصورات. [...] **العقل التجريبي** أو المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة. والمقصود هنا التجربة الاجتماعية بالخصوص [...] وفوق العقل التجريبي هناك **العقل النظري**. وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاما خاصا على شروط خاصة»[1]. فالعقل التمييزي، كما يراه ابن خلدون، يظهر من خلال خلق الله تعالى الإنسان من جنس الحيوانات وتمييزه له عنها بالفكر الذي يوقع به أفعاله على انتظام. ولذلك كانت «... الأفعال الحيوانية لغير البشر فليس فيها انتظام لعدم الفكر الذي يعثر به الفاعل على الترتيب فيما يفعل [...] ولما كانت الحواس المعتبرة في عالم الكائنات هي المنتظمة. وغير المنتظمة إنما هي تبع لها اندرجت حينئذ أفعال الحيوانات فيها فكانت مسخرة للبشر واستولت أفعال البشر على عالم الحوادث فكان كله في طاعته وتسخره. وهذا معنى الاستخلاف المشار إليه في قوله تعالى "إني جاعل في الأرض خليفة" فهذا الفكر هو الخاصة البشرية التي تميز البشر عن غيره من الحيوان»[2].

وأما العقل التجريبي فيشرحه بأنه كان«... للبشر بما جعل الله فيهم من انتظام

---

[1] - محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص67

[2] - المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص839- 840

الأفعال وترتيبها بالفكر، كما تقدم، جعل منتظما فيهم ويسرهم لإيقاعه على وجوه سياسية وقوانين حكمية ينكبون فيها عن المفاسد إلى المصالح وعن الحسن إلى القبح بعد أن يميزوا القبائح والمفسدة بما ينشأ عن الفعل من ذلك عن تجربة صحيحة وعوائد معروفة بينهم فيفارقون الهمل من الحيوان وتظهر عليهم نتيجة الفكر في انتظام الأفعال وبعدها عن المفاسد. هذه المعاني التي يحصل بها ذلك لا تبعد عن الحس كل البعد ولا يتعمق فيها الناظر بل تدرك بالتجربة [...] ويستفيد كل واحد من البشر القدر الذي يسر له مقتنصا له بالتجربة بين الواقع في معاملة أبناء جنسه حتى يتعين له ما يجب وينبغي فعلا وتركا»[1]؛ أي يكتسب من العلم بمقدار ما له من التجربة في الحياة «... وهو يحصل بعد العقل التمييزي» [2].

وأما العقل النظري فهو «... ما يحصل في تصور الموجودات غائبا وشاهدا على ما هي عليه»[3]. وقد نال العقل النظري نصيبا وافرا من النقد باعتباره العقل الذي أقحم نفسه فيما لا قبل له به وفوق طاقته وحدوده. ونقصد مسائل الغيب وما ارتبط بالموجودات الماورائية، وهو «... ميدان ما وراء الحس [الذي] لا ترقى إليه المعرفة البشرية»[4].

ولذلك نجده يميز بين العلوم النقلية والعلوم الشرعية أو كما يسميها الوضعية والعلوم العقلية؛ فيقول: «اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر على صنفين: صنف طبيعي للإنسان أن يهتدي إليه بفكره وصنف نقلي يأخذه عن واضعه. الأول: وهي العلوم الحكمية والفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر... والثاني هي العلوم النقلية الوضعية وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 841

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص842.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 847

[4] – محمد عابد الجابري، العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 71

من مسائلها بالأصول بوجه قياسي». أي أن العقل في الأمور النقلية له دور يتحدد في قبولها أولا ثم تخريج طرقها وتأويل جوهرها.

إننا نستنتج من ذلك عدة أمور من ذلك:

1/ إن العقل بنظر ابن خلدون مهما أوتي من القوة فإنه يظل عاجزا عن مقاربة المسائل الغيبية.

2/ إن المسائل الإلهية وسائر الموجودات الماورائية مصدرها ومنهجها الوحي الصحيح.

3/ إن الاعتماد على العقل في مقاربة تلك المسائل هو تضييع للجهود وتضليل للعقول.

4/ إن حدود ومجال الممارسة العقلية هو التمييز والتجريب.

5/ إنه لا علم يرجى من خوض العقل فيما لا قدرة له عليه، ولذلك نجده ينتقد الخلط بين المنهج العقلي والنقلي لأنه لا يمكن أن يحصِّل منه طالبه علما مفيدا طالما أنه يخوض في غير مجاله وهو بذلك يتعدى حدوده الطبيعية.

إن ذلك لا يعني تهوين ابن خلدون للعقل أو تأخير دوره بقدر ما يعني إطلاقا له لممارسة دوره فيما هو متاح وفيما هو داخل قدرته وطاقته. يقول في ذلك«... وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه فهو ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها»[1]. غير أن قدرته تقف عند حدود المشاهد وليس في طاقته أن يتعرف على ما هو غيب؛ لأن حاله، حينئذ، سيكون كحال من طمع أن يزن جبلا بميزان الذهب. يقول في ذلك: «... العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنه لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره فإن ذلك طمع في محال ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال»[2].

ثانيا: نقد الفلسفة:

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 825

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص825

واستكمالا لنقده للعقل وحدوده المعرفية نجده ينتقد الفلسفة باعتبارها عملا يتجلى فيه النظر والتعقل؛ حيث يعرف ابن خلدون الفلسفة والفيلسوف أولا بالقول بأنها اعتقاد «...قوم من عقلاء النوع الإنساني أن الوجود كله الحسي منه وما وراء الحسي تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل وهؤلاء يسمون فلاسفة»[1]. والفلسفة، كما يذكر، هي كلمة يونانية تعني حب الحكمة، و«... لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة [...] وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا»[2]. وقد لاحظ ابن خلدون، وهو ينتقد الفلسفة، أنها في جهة أخرى من العالم كانت تنشط وروادها وتلامذتها يتكاثرون فيقول:«... وكذلك بلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الإفرنجة من أرض رومة وما إليها من العدوة الشمالية نافقة الأسواق وأن رسومها هناك متجددة ومجالس تعليمها متعددة ودواوينها جامعة وحملتها متوفرون وطلبتها متكثرون»[3].

ومع ذلك فقد حمل عليها في فصل بعنوان "**في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها**" من حيث أنها تعطي العقل الحق في أن يبحث في العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة وهذه «...ذواتها مجهولة رأسا ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها»[4]. ومن ثمة «...لا يوصل فيها إلى يقين يعني الظن، كما يقول كبيرهم أفلاطون، وإذا كنا نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط فيكفينا الظن الذي كان أولا»[5]؛ أي «... أن العقل البشري والأدوات الحسية التي يعتمدها الفيلسوف غير قادرتين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتحتم، بناء على ذلك، أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لا يخفى

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 939

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 995.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص894.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص997.

[5] –المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 997.

عليه شيء في الأرض ولا في السماء والذي أحاط –سبحانه– بكل شيء علما»[1].

والناظر في موقف ابن خلدون من الفلسفة يظهر له للوهلة الأولى رفضه المطلق لها، غير أن الأمر ليس على تلك الصورة؛ إذ «...إن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الإلهيات أو ما وراء الطبيعة»[2]. وهو ما نفهم منه أن نقد ابن خلدون للفلسفة إنما هو من جهة إعطائها العقل الحق في البحث في غير مجاله الطبيعي، ومن ثمة تحديد نشاطه المعرفي ومجاله المتمثل في الطبيعة والإنسان وحظر استعماله في المجال الميتافيزيقي أو الماورائي. وهو لا يعني نفيه العقلانية أو التفسير العقلاني بقدر ما يعني إعطاء العقل حدوده والمجال الذي يثمر فيه وينتج من دون أن يغرق ويغرق معه الإنسانية في التيه والضلال. بدليل أنه «... لم يستطع التحرر كليا من الفلسفة والتفكير الفلسفي حتى عندما جند ذكاءه وسخر معلوماته لبيان» إبطال الفلسفة وفساد منتحلها« فهو لم يتخذ موقف الفقهاء من أمثال ابن الصلاح والذهبي الذين أفتوا بتحريم الفلسفة وبكفر المشتغلين بها وضرورة إحراق كتبها وإعدامها من الوجود دون أن يلموا بها ولا بقضاياها [...] ولم يهاجم الفلسفة على العموم ولم يكن نقده لها يستهدف تكفير أصحابها وصرف الناس عنها وإنما هاجم الميتافيزيقا لكونها لا توصل إلى يقين»[3]. وقد ذكر لها من الفوائد أنها تعين على «... شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»[4].

ثالثا: نقد كتابة التاريخ:

وقد كان التاريخ أكثر الحقول المعرفية التي نالها نقد ابن خلدون؛ ذلك أن التاريخ عنده هو«... فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ؛ هو يوقفنا على أحوال

---

[1]– عماد الدين خليل، المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية، مرجع سابق، ص7

[2]– المرجع نفسه، ص7.

[3]– محمد عابد الجابري، العصبية والدولة...، مرجع سابق، ص67.

[4]– عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص1001.

الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا»[1] ولما كانت تلك قيمته وأهميته «... فهو محتاج إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت يفضيان إلى الحق وينكبان به عن المزلات والمغالط لأن الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في الاجتماع الإنساني ولا قيس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب فربما لم يؤمن فيها من العثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق» [2].

إن ابن خلدون يقدم لنا قيمة وأهمية التاريخ. غير أنه يرى أنه لا يمكنه آداء ذلك الدور ما لم يتزود المؤرخ بجملة من المعارف تجعله لا يقتصر على سرد الأحداث والوقائع بقدر ما تمكنه من أن يبحث في عللها وأسبابها ومن ثمة الوقوف على النتائج والاستفادة مستقبلا في بناء المجتمعات والدول على أسس صحيحة وصلبة. وقبل ذلك نجده يذكر الكثير مما قد يوقع في المغالط والمزلات وبالتالي يحول دون بلوغ غاية المؤرخ ومن ذلك:

1/ عدم التمحيص والمبالغة في نقل الخبر: «... وما ذلك إلا لولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة على المتعقب والمنتقد حتى لا يحاسب نفسه على خطأ ولا عمد ولا يطالبها في الخبر بتوسط ولا عدالة ولا يرجعها إلى بحث وتفتيش» [3].

2/ ذهول المؤرخ عن تبدل الأحوال «... ومن الغلط الخفي في التاريخ الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل أعصاره ومرور الأيام وهو داء دوي شديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد يتفطن له الآحاد من أهل الخليقة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 12.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 12.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص16.

الأشخاص يكون في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول»[1].

3/ التحيز المذهبي والطائفي: وهو من بين الأسباب التي يرى ابن خلدون أنها حرفت مسار الكتابة التاريخية؛ ذلك أن «... النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى تتبين صدقه من كذبه. وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحلة قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل والتشيع غطاء على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص»[2].

4/ الاكتفاء بالنقل عن الرواة من دون تمحيص أو تدقيق: وهو ما من شأنه أن يجعل المؤرخ حاطب ليل يكتفي بجمع ما يسمع أو ما ينقل إليه ويجعل، بالتالي، من التاريخ مجرد مادة مجموعة لا نعرف صوابها من خطئها. ومرده «... توهم الصدق [...] وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبيس والتصنع فينقلها المخبر كما رآها»[3].

5/ عدم العناية ببيان المقاصد والعبر: لأنه الهدف الرئيسي من الكتابة التاريخية ومن دونها يفقد التاريخ معناه عند ابن خلدون؛ إذ يقول: «... ومنها الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع »[4].

وأما المعارف التي بها يتزود المؤرخ لحصول الفائدة فيفصح عنها بقوله: «... يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينها من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي

---

[1]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص46.

[2]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص57.

[3]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 58.

[4]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص58.

كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعبا لأسباب كل حادث واقفا على أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحا وإلا زيفه واستغنى عنه»[1].

إنه بتجاوز تلك المغاليط وحصول المعارف تتحقق غاية المؤرخ؛ حيث يكون التاريخ «... نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق»[2]. على عكس ما كان عند المؤرخين الذين سبقوه مثل ابن اسحاق والطبري وابن الكلبي والواقدي والمسعودي وهم من أصحاب التواريخ العامة فـ «... في كتب الواقدي والمسعودي من المطعن والمغمز ما هو معروف عند الأثبات ومشهور بين الحفظة والثقات.[...] والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم »[3].

وهكذا كان التاريخ عند ابن خلدون طبقتان: ظاهر التاريخ الذي لا يزيد على إخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأول تنمو فيها الأقوال وتضرب فيها الأمثال. وباطنه بما هو نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق. وبذلك «... يتجاوز الأمر عنده مرتبة النقل ليرتقي إلى مرتبة الاعتبار والاستنطاق»[4].عن طريق البحث عن تفسير عقلاني لما يحدث من وقائع وأحداث من خلال قراءة التاريخ.

رابعا نقد طريقة التعليم والتربية:

ينتقد ابن خلدون طريقة التعليم التي كانت تسود عصره؛ حيث يقول:«...وقد شاهدنا كثيرا من المعلمين لهذا العهد الذي أدركنا يجهلون طرق التعليم وإفاداته» [5]. وذلك

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص45–46.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 2–3.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص3– 4 .

[4] – محجوب بن ميلاد، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1980، ص 251

[5] – عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، المجلد الأول، ص1030.

من جهات منها:

– إنها لا تراعي التدرج ومن ثمة قدرة طالب العلم. يقول في ذلك: «إعلم أن تلقين العلوم للمتعلمين إنما يكون مفيدا إذا كان على التدريج شيئا فشيئا وقليلا قليلا يلقى عليه أولا مسائل من كل باب في الفن هي أصول ذلك الباب ويقرب له في شرحها على سبيل الإجمال [...] ثم يرجع به إلى الفن ثانية فيرفعه في التلقين عن تلك الرتبة إلى أعلى منها ويستوفي الشرح والبيان ويخرج من الإجمال ويذكر ما هنالك من الخلاف ووجهه إلى أن ينتهي إلى آخر الفن[...] ثم يرجع به وقد شدا فلا يترك عويصا ولا مبهما ولا منغلقا إلا وضحه وفتح له مقفله فيخلص من الفن وقد استولى على ملكته. هذا وجه التعليم المفيد وهو كما رأيت إنما يحصل على ثلاث تكرارات»[1].

– إنها لا تراعي سن المتعلم واستعداده فيقول:«...ويراعى في ذلك قوة عقله واستعداده لقبول ما يرد عليه حتى ينتهي إلى آخر الفن وعند ذلك يحصل له ملكة في ذلك العلم إلا أنها جزئية وضعيفة وغايتها أنها هيأته لفهم الفن وتحصيل مسائله»[2]. لأن «... قبول العلم والاستعدادات لفهمه تنشأ تدريجيا»[3].

– إنها تعتمد العنف وسيلة للتعليم؛ فيقول ابن خلدون واصفا تلك الطريقة ومنبها إلى أخطار العنف في التدريس وتبعاتها الكارثية على الفرد والمجتمع: «... ومن كان مرباه بالعسف والقهر من المتعلمين أو المماليك أو الخدم سطا به القهر وضيق على النفس في انبساطها وذهب بنشاطها ودعا إلى الكسل وحمل على الكذب والخبث خوفا من انبساط الأيدي بالقهر عليه وعلمه المكر والخديعة لذلك صارت له هذه عادة وخلقا وفسدت وفسدت معاني الإنسانية التي له من حيث الاجتماع والتمدن»[4].

خامسا: نقد علم الكلام:

[1]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 1030.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص1030.

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 1031.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 1042– 1043.

يعرف ابن خلدون علم الكلام بقوله: «هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»[1]. ومن خلال التعريف يتضح للقارئ دور هذا العلم في نظر ابن خلدون. وهو الدفاع عن العقيدة الإسلامية ضد من يسميهم المبتدعة والمنحرفين عن عقيدة السلف من السلف خاصة. وقد «...قام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين»[2]. وأعطي هذا الاسم «... إما لما فيه من المناظرة على البدع وهي كلام صرف وليست براجعة إلى عمل، وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي»[3].

وقد انتقده ابن خلدون من جهتين:

أولهما: الإيغال في خلط الكلام بالفلسفة حتى ذهب ذلك بالاصطلاح القديم والذي ظهر في ما يسميه بطريقة المتأخرين؛ حيث «... التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر ولا يحصل عليه طالبه»[4].وقد بدا أن هذا النقد قد اقتصر على المتأخرين الذين بالغوا، بحسبه، في الخلط بين الفلسفة والكلام من غير أن يشمل بعض أئمة الأشاعرة كالغزالي مثلا لأنهم لم يوغلوا في البحث الفلسفي وتمييع العقائد الإيمانية كما فعل المتأخرون؛ حيث يقول: «... ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب فإنها، وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة المتأخرين من بعدهم».[5]

ثانيهما: عدم الحاجة إليه لانعدام حاجة العصر إليه: وهو أنه ما دام أصل قيام

---

[1] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص821.

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص833

[3] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 843.

[4] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 837

[5] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص837

هذا العلم هو الرد على المبتدعة والمنحرفين فإن الحاجة إليه تنتفي بخلو العالم منهم؛ إذ«... ينبغي أن يعلم أن 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 والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا» [1].

سادسا: نقد التصوف:

والتصوف عند ابن خلدون هو «... من العلوم الشرعية الحادثة في الملة. وأصله أن طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمة وكبارها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم طريقة الحق والهداية. وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه»[2]. فالأصل أن التصوف، كما يراه ابن خلدون، هو الزهد في الإقبال على الدنيا وملذاتها وتركها زيادة في التقرب إلى الله تعالى، وقد كان هو الأساس الذي بنى عليه النبي صلى الله عليه وسلم تربية الصحابة وأفراد المجتمع الإسلامي الأول. وهم الذين حرصوا على فهمها وتطبيقها من بعده؛ إذ كانت الدنيا وزخرفها آخر اهتمامهم.

غير أن الذي حدث، كما يقول ابن خلدون، أن ما دخل على حياة المسلمين من مظاهر الترف وكثرة المال وبعد الزمن عن مرحلة الوحي وزمن النبوة كل ذلك أحدث انقلابا في سلوك الناس فبدا الزهد في الدين في مقابل الزهد في الدنيا فلم يعد ذلك سلوكا عاما لجميع أو أغلب المسلمين، بل سلكه البعض ممن لم تتمكن الدنيا وملذاتها من نفوسهم. وهؤلاء هم من أطلق عليهم تسمية المتصوفة. يقول ابن خلدون:«...فلما فشا الإقبال على الدنيا في القرن الثاني وما بعده وجنح الناس إلى مخالطة الدنيا اختص المقبلون على العبادة باسم الصوفية والمتصوفة»[3].

ثم إن هؤلاء المتصوفة رسموا لأنفسهم طرقا خاصة لبلوغ السعادة في الدنيا والآخرة؛

---

[1]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص837

[2] – المصدر نفسه، المجلد الأول، ص863.

[3]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 863.

فجعلوا المجاهدة في العبادة هي الأساس الذي ينبني عليه حدوث الحال، وكلما رسخت العبادة رسخ الحال إلى أن يصير مقاما. ثم أن الترقي في المقامات معناه الوصول إلى التوحيد والعرفان وتلك هي السعادة المرجوة[1].«..ولهم في كل ذلك آداب مخصوصة بهم واصطلاحات في ألفاظ تدور بينهم»[2]. «... وصار علم التصوف في الملة علما مدونا بعد أن كانت الطريقة عبادة فقط»[3].

وقد اشتمل التصوف، كما مارسه وكتب فيه كبار الصوفية، على:

المجاهدات: وهي «.. ما يحصل من الأذواق والمواجد ومحاسبة النفس على الأعمال لتحصل تلك الأذواق التي تصير مقاما ويترقى منه إلى غيره»[4].

الكشف: والمراد به «... الحقيقة المدركة من عالم الغيب مثل الصفات الربانية والعرش والكرسي والملائكة والوحي والنبوة والروح وحقائق كل موجود غائب أو شاهد وتركيب الأكوان في صدورها عن موجدها»[5].

التصرفات في العوالم: ويقصد بها الكرامات

الشطحات: وهي «...ألفاظ موهمة الظاهر صدرت من الكثير من أئمة القوم»[6].

وقد أعمل ابن خلدون النقد فيما وجد عليه القوم فقبل بعضها ورد الآخر «...فأما الكلام في المجاهدات والمقامات وما يحصل من الأذواق والمواجد في نتائجها ومحاسبة النفس على التقصير في أسبابها فأمر لا مدفع فيه لأحد»[7].بمعنى أن هذا النوع من السلوك غير معترض عليه لأنه يوافق ما يدعو إليه الكتاب والسنة. «... وأما الكلام في كرامات القوم

---

[1]- أنظر: المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 864- 865.

[2] - المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 865.

[3]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 866.

[4]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 879.

[5]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 879.

[6]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 879- 880.

[7]- المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880.

[...] فأمر صحيح غير منكر»[1]. ويكفي التحقق منه التفريق بينها وبين المعجزة التي تقع للأنبياء من أجل إزالة الالتباس الذي احتج به أبو إسحاق الإسفرايني وغيره من أئمة الأشعرية. «... وقد وقع للصحابة وأكابر السلف كثير من ذلك»[2]. «... وأما الكلام في الكشف [...] فأكثر كلامهم فيه نوع من المتشابه»[3]. ولذلك ينبغي التمييز فيه بين صاحب الفضل والاقتداء الذي قد يوجد له عذر الغيبة عن الحس التي تجعله ينطق بما لا يقصد كما وقع لأبي يزيد البسطامي «وبين من لم يعلم له فضل أو اقتداء، ومن تكلم وهو يقصد لأنه حاضر في حسه ولم يملكه الحال كما وقع للحلاج ولذلك أفتى الفقهاء بقتله»[4].

ويبقى أن المتصوفة الذين يسميهم ابن خلدون أهل الرسالة أعلام الملة لم يكونوا يحرصون على كشف الحجاب، بل كانوا «... يفرون منه ويرون أنه من العوائق والمحن وأنه إدراك من إدراكات النفس وأن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان وعلم الله أوسع وخلقه أكبر وشريعته بالهداية أملك فلم ينطقوا بشيء مما يدركون بل حظروا الخوض في ذلك»[5].

لقد تبين لنا مما سبق بخصوص موقف ابن خلدون من التصوف أنه لم يكن مخالفا في كثير مما صدر عن القوم، وأن موقفه هذا لم يكن محض اتباع وتقليد بقدر ما كان نقد وتدقيق في ما عثر عليه. والأمر نفسه ينسحب على موقفه من العلوم والمعارف التي ذكرنا؛ أي أنه في كل الأحوال هو صادر عن نزعة نقدية تميز مسلك الرجل سواء كان موافقا لها أو مخالفا.

إن ما يمكن أن نستنتجه هو أن النزعة النقدية التي خطها ابن خلدون في عصر تميز بكل أنواع الاضطرابات والتخلف والفوضى في جميع الأصعدة هو صناعة عقلية ترفض

---

[1]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880.

[2]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880.

[3]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 880 .

[4]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 881.

[5]– المصدر نفسه، المجلد الأول، ص 881.

الاستكانة للجاهز وتتخذ من السؤال والمساءلة منهجا والإبداع غاية وهدفا. وهو عمل يتوق العقل الإسلامي إلى استعادته اليوم من أجل تعميق الوعي بالذات وإخراجها من الوضع النرجسي الذي يحول دون ذلك الهدف (أقصد الإبداع).

وهو من ثمة ضرورة تكاد تكون محل إجماع بين أغلب المفكرين اليوم على اختلاف مشاربهم ومنطلقاتهم الفكرية. يقول المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز: «...لم يعد مثل هذا النقد فعلا مشروعا بمعايير المعرفة والأخلاق فحسب، بل بات يرقى إلى مستوى الفريضة العلمية التي تترتب على المثقفين العرب على مقتضى العين لا الكفاية وهو اليوم —النقد نعني– شرط صحي لازم لإعادة بناء عمران ثقافي اهترأت أساسه بالتقادم»[1].

ومع ثراء التراث النقدي، كما يظهر عند ابن خلدون، إلا أن ارتباطه بالغرب في هذا العصر جعل منه خاصية أوروبية وغربية بحتة لا يشاركه فيها غيره، وجعل الكثير من المثقفين في العالم العربي والإسلامي لا ينظرون إلى الرصيد النقدي الإسلامي ويزهدون فيما وصل إلينا. وهو أمر أسهم في تأخير إنتاج وممارسة فكر نقدي في العالم العربي والإسلامي بل العكس من ذلك كرس ثقافة التكرار وقضى على السؤال والنقد والتمحيص فيه. يقول الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز: «... ومع اليقين بأن النزعة النقدية في الغرب والتي هي إحدى سمات الحداثة الأوروبية لها في التاريخ الثقافي العربي أشباه ونظائر غير أنه لم يذهب إلى الحد الذي يثمر فيه رصيدا نظريا وثقافيا قابلا لتحقيق إشباع حقيقي للحاجات المعرفية والثقافية. وآي ذلك أن جمهور الثقافة العربية يجد نفسه مضطرا دائما إلى البحث عن إجابات عن أسئلة الثقافة والاجتماع في الفكر والثقافة الغربيين هذا دون أن ننسى أنه يجد نفسه —وللإنصاف يجد البعض منه نفسه– مغمورا بالشعور الطاغي أن المثقفين العرب لا يفعلون إزاء هذه الأسئلة في أفضل الأحوال سوى إعادة إنتاج المقولات الغربية بعد تعريبها: كلا أو جزء بما معناه أنهم يجهرون بالعجز عن ممارسة أي نوع من أنواع المبادرة والإبداع خارج سياق التكرار والترداد أو تسول الأجوبة واستعارتها دون تمحيص»[2].

---

[1] – عبد الإله بلقزيز، ص 84–85.

[2]– المرجع نفسه، ص 58.

الخاتمة:

بعد هذا العرض نخلص إلى أن نزعة ابن خلدون النقدية هي وليدة المرجعية والرؤية الإسلامية، وهي نزعة تعلي من شأن العقل من دون أن تؤلهه. وقد شملت معظم علوم ومعارف عصره، ولم تكن نزعة انقلابية عليها جميعا لأنها شهدت العديد من محطات الموافقة؛ فالنقد الخلدوني لا يعني المخالفة دائما.

إن النزعة النقدية الخلدونية هي، بالنسبة للمسلمين اليوم، بمثابة النبراس الذي يمكن أن نستعين بضوئه من أجل خلق حالة نقدية تعنى برسم ثقافة النقد وتوسيع مفهومه بعيدا عن التوجس الذي جعل منه مظهرا للعداوة والخصومة وأُغلق به باب الحوار الفكري وحُصر به التفكير في العقل الواحد والشخص الواحد والمذهب الواحد.

قائمة المصادر والمراجع:

القرآن الكريم

أولاً: الكتب

1. بلقزيز عبد الإله، نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين، ط1، بيروت، المركز الثقافي العربي، 2000.

2. التريكي فتحي ورشيدة، فلسفة الحداثة، دط، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1992.

3. الجابري محمد عابد، فكر ابن خلدون: العصبية والدولة- معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي،ط5، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1992.

4. ابن خلدون الباب المحصل في أصول الدين، تحقيق وتعليق: عباس محمد حسن سليمان، راجعه: محمد علي أبو ريان، الإسكندرية، دار المعرفة الجامعية، 1996.

5. ////// المقدمة، ط3، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1967، المجلد الأول.

6. ///// ، التعريف بابن خلدون ورحلته شرقا وغربا،ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، 2004

7. الخوني محمد، التنوير والنقد: منزلة كانط في فرانكفورت، ط1، سوريا، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2006.

8. صالح هاشم، هامش: محمد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال... أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، ط2، بيروت، دار الساقي، 1995.

9. الطويل توفيق، قصة النزاع بين الدين والفلسفة، ط2، القاهرة، مكتبة مصر.

10. عنان محمد عبد الله، ابن خلدون: حياته وتراثه الفكري، ط3، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1965.

11. ميلاد محجوب، في تاريخ الفكر الإسلامي، ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، الدار العربية للكتاب، 1980

ثانيا: المجلات:

12. كلام يوسف، القراءات الحداثية للقرآن الكريم ومناهج نقد الكتاب المقدس- دراسة تحليلية- مجلة المعيار، ع28، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة، ديسمبر،2011، ج1

ثالثا: الندوات:

13. خليل عماد الدين، المنهج العلمي والروح العلمية لدى ابن خلدون وصلتها بالإسلامية، ندوة قضايا المنهجية في الفكر الإسلامي، قسنطينة، الجزائر، 9-12 سبتمبر 1989، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.