

الروح النقدية عند ابن خلدون

د. محمد بسناسي / جامعة ليون 2.

وطيد*:

إذا كان مجيء ابن خلدون (1332م-1406م)¹ في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية متزامنا وعصر الانحطاط والانكماش، فإن ذلك لم يثنه البتة من التميز الفائق في شقّ ضروب علمٍ اختلقها اختلاقا، وفي إعادة قراءة مستأنية للتاريخ؛ فمؤلف (المقدمة) يمكن عدّه زبدة التّنظير الخلدوني في العمران البشري، وتفصيل في جملة الأسس المتعددة الجوانب التي يقوم عليها، وفيه قدّم حوصلة فلسفته في فهم التاريخ؛ فتصدّى باحثا، وناظرا في مسار الأمم والدول والممالك، واقفا على تتبع أطوار العمران وبواعثه وأحواله، من نشوء وتوهج وانحلال وضمحلّ، كلّ ذلك والرجل معوّل على منهج التحليل العقليّ، بكثير من العمق، وبكثير من الزاد المعرفي؛ فسبق الرجل عصره، وأغنى من بعده.

*-Abstract: There is no doubt about the genius of Ibn Khaldūn. Indeed, Ibn Khaldūn has made several notable advances in some areas of knowledge such as the treatment of the historical corpus, the creation of a field dealing with social societies (the purpose was to describe the society from many points of view: sociologically, politically, economically and culturally). He also invented a kind of philosophy of history that seeks to establish laws governing the evolution of history. This field tends also to explain the events that occur within societies. However, until now, there are differences about the classification of Ibn Khaldūn's work; it is so difficult to put it under one specific field rather than the other. This difficulty arises from the encyclopedic knowledge of Ibn Khaldūn. In fact, he mastered several subjects. In addition, there is a second discrepancy about the origin of the extraordinary genius of our Arab scholar. So, this latter will be the starting point of this contribution. We want to explore the critical thinking which is, we believe, the main reason that could explain Ibn Khaldūn's intelligence. We will develop the manifestations of critical thinking through the study of some cases that reflect it. To achieve this goal, we will analyze some statements from Prolegomena that deal both with the theory of Assabiyya and the theme of exegesis.

Keywords: Ibn Khaldūn, the theory of Assabiyya, critical thinking, exegesis, recounting history, the archaeology of knowledge, methodical discourse

¹ - مراجع عديدة تطرقت لترجمة حياة ابن خلدون، ومن الطريف القول إنّ حتى ابن خلدون نفسه وضع لنفسه سيرة حياته في مصنف وسمه ب: (رحلة ابن خلدون).

لم تكن نتاجات ابن خلدون، لتندرج في إطار اجترار ما قد تمّ تدوينه من قبل، وما تنوّل بين العلماء السابقين له، بل إنّه تشبّع حدّ الثمالة بهمة العارف، وتسّجّ بروح نقدية جريئة ونادرة، وقبّض قبضة مضاء على أدوات التحليل والتّعليل، ومسك بتلابيب النظر والتّنظير والتّمحيص؛ فكان صاحب منهج وطريقة، ولم يرتض الانزواء تحت راية من برعوا في الشّروح والحواشي، وتفننوا في التّقليد تحت ذريعة ما سمي بغلق أبواب الاجتهاد. لذا، قد يكون الفكر الخلدونيّ آخر وأميّز ما تمخّض عن الحضارة العربيّة الإسلاميّة في القرن الذي سبق سقوط الأندلس (1492م).

وإذا كان العِلْمُ عِلْمَيْن كما يقول الدكتور مكي درار: "عِلْمُ رواية وعِلْمُ دراية"¹، فإنّ ابن خلدون قد فاز بناصيّة العِلْمَيْن، إلى درجة أنّ سهمه في ذلك كان وافرا مدرارا؛ فدانت له أسباب النبوغ، لما تهيّأ له من ذكاء حادّ، ومن فطنة بارعة وبصيرة ثاقبة، ولما حصل له من أسفار، ومن تعهّد "المكاتب العديدة التي بحث فيها في مراکش وغرناطة والقاهرة"²، بلّ ما تلقّنه في مسقط رأسه تونس، وفي حاضرتي تلمسان وبجاية. أضف إلى ذلك كونه فاعلا سياسيا في عصره؛ فحذق عن بصيرة أمور السّياسة وشؤونها، واستلهم قوّة الحدس والتحري مما يقتضيه أمر القضاء، من دقّة وتمحيص وبُعْدِ نَظَرٍ، وخبر شؤون العالم لمخالطته السلاطين والملوك، ولما حصل له من تعاظمي للديبلوماسيّة بخاصّة في الأندلس. وفيما سيلي من حديث، يهْمُنَا الإمعان في إبراز تجلّيات الروح النقدية عند ابن خلدون، وبَسْطُ طبيعة منهجه الفريد من نوعه، وتتبع كلّ ذلك بين ثنايا مجتزئات خطّابيّة من مدوّنة (المقدمة)، تمسّ بخاصّة ما دار حول نظريّة العصبيّة، وما جاء من عرض لعلم التفسير، ولنستهلّ البّحث ببَسْط مفهوم الروح النقدية.

1. في طبيعة الروح النقدية:

نجد من تعريفات الروح النقدية في القواميس المختصّة عرضا لحدّها كما يلي: "مسألة حرية النظر بحيث لا تقبل مرجعيّة ماعدا سلطة العقل. وتتعارض [الروح النقدية] في الآن نفسه مع العادات المألوفة المكتسبة ومبدأ المرجعيّة، ومجازا تعني

¹ - درار، مكي، كلمة افتتاحية بجامعة أحمد بن بلّة بوهان بتاريخ: 3 ماي 2015، بمناسبة انعقاد جلسة علمية شارك فيها كاتّب هذه السطور.

² - حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية: تحليل وقصد، ترجمة محمد عبد الله عنان، ط1. (مصر: مطبعة الاعتماد، 1925م)، ص:12.

إظهار الحرية في التقييم"¹، وفي مدونة قاموسية أخرى نلفي ما نصّه: "يمتلك الروح النقدية مَنْ لا يقبل أيّ إدعاء إلّا بعد أن يتساءل بادئا حول قيمته، سواء من جهة محتواه (نقد باطني)، وسواء من ناحية أصله (نقد خارجي)"².

تنكشف طبيعة الروح النقدية، إذا، من حيث هي حضور ذهني دائم، شغال للنظر وباعث قوي للتبصر في ماهية الأمور، بعد عرض المسائل المطروقة على التحليل العقلي السليم، دون خضوع مسبق للأفكار الشائعة المعروفة، أو لسلطان الآراء المشهورة، أو انقيادا لمرجعياتها المفروضة. وينطلق البحث النقدي من تحرر تام في درّس القضايا، بإعمال البعد العقلي الفاحص: أي إنّ منطلقه الأساسي هو الحرية، التي هي مبدأ ارتكاز لا مناص منه، في التحليل والبحث والتقييم. بطبيعة الحال، لا نقول إنّ ابن خلدون تحلّى مطلقا بهذه الروح النقدية في كل ما أتى به، بل وحتى هو اعترف بأنّه يمهد الطريق لمن سيأتي بعده، لمواصلة الخوض فيما انتهى من علم طريف، وهو يلتمس الأعذار لدى القارئ إن تعثّر هنا أو هناك، تبعا لجدة ما وجّه إليه النظر والأنظار، ولكن نريد من خلال هذه الورقة توكيد فكرة نزوع ابن خلدون إلى ممارسة روح نقدية فريدة من نوعها، إذا ما قسناها بما ميّز سياق عصره في البلاد العربية وفي العالم أجمع.

2. حادثة فكر ابن خلدون:

إنّ آثار ابن خلدون ما زالت تنعم بكثير من الخصوبة: ذلك لأنّها اتّسمت بميسمين: كانت جادة وسابقة لعصرها. والحجّة تكمن في أنّ الدراسات الأكاديمية ما انفكت تولي عناية فائقة بالمنجز الخلدوني، وتسلّط الضوء على ما اهتدى إليه الرجل الفذّ، من مشروع فكري متكامل البنين، تقوم قائمته على فهم وتحليل محرّكات التاريخ، واستيضاح أسس العمران البشري، وأطوار الحضارة. والغريب أنّ ما توصل إليه ابن خلدون لم يلقَ قبولا حسنا في وقته، أو لنقل اهتماما واحتفاء خاصين، تبعا

¹ - Godin, Christian, Dictionnaire de philosophie, (Paris, Fayard/éditions du temps, 2004), p. 435. « Exercice libre du jugement qui n'admet d'autre autorité que celle de la raison. S'oppose à la fois aux habitudes acquises et au principe d'autorité. Par métonymie, désigne qui fait montre de sa liberté de jugement ».

² - Lalande, André, Vocabulaire technique et critique de la philosophie, (Paris, Quadrige /Puf, 2002), p. 197. « On appelle en ce son esprit critique celui qui n'accepte aucune assertion sans s'interroger d'abord sur la valeur de cette assertion, soit au point de vue de son contenu (critique interne), soit au point de vue de son origine (critique externe) ».

لاستحكام التقليد المسرف، ولغلبة نزعة حاربت الأفكار العقلانية، إذ لم تتَر مصنفات لاحقة تسير في نهج ما شقّه ابن خلدون، فتزيد في إثراء مشروعه الفكري، وفي إخصابه. والملاحظ أنّ القرن الخامس عشر الميلادي (وفاة ابن خلدون) عرف انكماشاً حضارياً غير مسبوق في التاريخ العربي الإسلامي (سقوط آخر القلاع في الأندلس)، وتمكّن العنصر الأجنبي في البلاد العربية، بل وسارت الأمور إلى انحطاط فكري وعلمي بثبات. وفي الغرب لم تُعرف أفكار ابن خلدون إقبالا حقيقياً إلا في القرن التاسع عشر، حيث بدأ التعريف به وبأعماله من لدن بعض المستشرقين¹، وشيئاً فشيئاً أخذت ترجمة مدوّنته تجري مجراها في اللغات الأوروبية. هذا الاكتشاف الحديث لابن خلدون، إن صحّ التوصيف، أفرز انكباً بحثياً أكاديمياً، شرقاً وغرباً، حول تصانيفه التي مهّدت السبيل -بإجماع يكاد يكون شبه كلي من لدن أولى العلم- لنشوء طائفة من الحقول المعرفية العديدة من شاكلة: علم الاجتماع، فلسفة التاريخ، علم التاريخ، علم الاقتصاد السياسي، علم الأنثروبولوجيا الثقافية، ويُزجي عبد السلام شداي سبباً آخر، يُقَسَّرُ ما يجذب الدرس الأكاديمي لينكبّ على فكر ابن خلدون في الوقت الزاهن؛ فيقول إن: "مكانته في تاريخ العلوم والفكر لم تُحدّد بعدُ تحديداً بما فيه الكفاية"²، نظراً لأن ابن خلدون كان ذا سهم في حقول معرفية عديدة كما ذكرناه.

3. مصنف المقدمة:

مثلما يشير إليه وسُمّ مدوّنة ابن خلدون ب: (المقدمة)³، فلقد أرادها صاحبها مهاداً لموسوعته التاريخية (كتاب العبر)⁴، وفيها بَسَطَ نظريته في فهم التاريخ، وفي مقاربة الأسس التي يقوم عليها علم العمران البشري (علم الاجتماع)، وهي تتوزع بين ثنانياً فصول ستّة، وجاء منها متشعباً في مرامه، متكاملاً في عمارته، أحاط فيها ابن خلدون بطبيعة العمران البشري وأحواله، وخاض في جملة مسائل منها: مسألة الملك

¹ - فيما يخص الترجمة إلى اللغة الفرنسية، ترجم سيلفستر دي سامي (Silvestre de Sacy) مقتطفات من مقدمة ابن خلدون سنة 1806م، وبعد ذلك ترجم كاترمير (Etienne Marc Quatremère) كلّ نص المقدمة سنة 1858م.

² - Cheddadi, Abdesselam, Actualité d'Ibn Khaldûn: conférences et entretiens, (Maroc. Maison des Arts, des sciences et des lettres, 2006), p.7. « Sa place dans l'histoire des sciences de la pensée n'a pas encore été suffisamment bien définie ».

³ - كتب ابن خلدون (المقدمة) في قلعة بني سلامة الواقعة في تيارت (الجزائر) ما بين جويلية ونوفمبر من عام 1377م.

⁴ - العنوان الكامل هو: (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر).

(الحكم). وتطوّر الدولة ونظرية العصبية، وعلاقة الملك بتأسيس الحضارة، وسمات العمران وما يشتمل عليه من مقومات ضرورية (الاقتصاد)، والجوانب الثقافية والمعرفية للعمران (العلوم، المعارف الفكرية، الذكاء الإنساني)؛ أي جملة الماديات والعقليات التي تشكّل مفاصلا، لا بدّ منها لنشوء الحضارة، وربّط بين فهم التاريخ ودراسة علم العمران البشري لاستخلاص قوانين ثابتة، تفسّر الظواهر، وتعلّل حركية التاريخ.

في كثير من مواضع (المقدمة)، يقف ابن خلدون وقفة الناظر المتمعّن في الرواية التاريخية؛ فيقلّبها ذات اليمين وذات الشمال، ويحقّق في بواطنها، ويوغل في تمحيصها مستقصيًا ومعلّلاً مذهبه من القول؛ ذلك أنّه لم يتلقف الرواية التاريخية على عواهنها، بل إنّه أخضعها لدراسة فاحصة وواعية في الآن ذاته، إذ تركّز همّه على استخلاص سنن محرّكة للتاريخ، وقوانين كبرى تنشأ عنها الحوادث والوقائع. ولقد سعى ابن خلدون سعيا حثيثا إلى توجيه النظر والعناية "بأنّ المقياس الصحيح الذي يمكن به تمحيص أخبار التاريخ هو فهم طبائع المجتمع. ومن هنا وجدنا ابن خلدون ينكب على كتابة المقدمة يريد بها تبيان تلك الطبائع. وكأنّه يريد من المؤرخين الذين يأتون بعده أن يعرضوا أخبارهم على تلك الطبائع فيقبلوا بما كان ملائما لها، ثم يرفضوا البقية"¹.

ولعلّ الحرية التي تمتّع بها ابن خلدون، أعطته ذلك المجال الرحب والخصب في جملة ما ابتدعه في (المقدمة)، وفيما حققه من إضافة بل ومن تجاؤز للمعرفة التي كانت سائدة في عصره؛ فعلاوة على ما كان معروفا في وقته من منطق أرسطي، ومنطق الكشف الغيبي، تفرّد ابن خلدون عمّا سواه باستعمال المنطق الحسي، بوصفه طريقا ثالثا للمعرفة، "كان ابن خلدون يؤمن بوجود ثلاثة أنواع من المنطق: 1 المنطق الكشفي الذي يصلح للبحث في الأمور الإلهية والروحية وما أشبهه، 2 المنطق العقلاني الذي يصلح لبحث الأمور القياسية كالهندسة والحساب وما أشبهه، 3 المنطق الحسي وهو الذي يصلح لبحث الأمور الاجتماعية والسياسية وما أشبهه"²، وعليه فإن ابن خلدون زعزع من منظومة المفاهيم التي كانت سائدة، وألقى الضوء على الوجود المادي الحسي. وحَدَّث لابن خلدون هذا التحوّل الاستمولوجي، بفضل

¹ - الورد، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، ط2. (لندن، دار كوفان، 1994م)، ص145.

² - علي الورد، المرجع نفسه، ص 66.

ما كان ينعم به من روح نقديّة، لا ترضى أبدا بما هو كائن، وتنطلق من حرّية التفكير، لتشيّد معالم جديدة من البحوث الاجتماعيّة، ولا شك أنّ الحرّية شرط من شروط الخلق والتجديد، فلو انعدمت لسارت الأشياء مجرى التقليد، تتقيّد به ولا تتخطاه، ولتعتّلّ إذ ذاك ناموس التغيير، "ولربما كان من قلائل المفكرين المسلمين في عصره، ممّن أبانوا في مؤلفاته عن حرّية تعبير مضارعة لتلك التي انماز بها المفكرون الأوروبيون، إذ إنّهم منذ النهضة إلى القرن الثامن عشر، تخلّصوا شيئا فشيئا من أدبيات الفلسفة القديمة"¹.

ويكاد متن (المقدمة) يمجّج باحتدام الروح النقديّة احتداما مطردا، لما تأخذه من أشكال في تشغيل قراءة عميقة، ودراسة ثاقبة، دون موارد، أو مهادنة، ولعلّ تميّز (المقدمة) في المعرفة الإنسانية تكمن في أنّها "تشكّل تحوّلًا حقيقيًا للفكر التاريخي: فالأسباب العميقة للأحداث، لأوّل مرّة يُبحث عنها في مجمل الشروط الاقتصادية وفي تطوّر البنى الاجتماعيّة"².

وبما أنّ التراث العربيّ الإسلاميّ، يرتبط ارتباطا عضويًا بالمدونة الدينيّة؛ فقد كانت تجارب القراءة العقليّة واجتهاداتها - على جسارتها - لا تلقى صدارة الرّحب، ولا تحظى بالقبول الحسن، والأمثلة في هذا كثيرة: مجابهة الفكر الاعتزاليّ، والفكر الصوفيّ، والفكر الفلسفيّ، ويمكن القول: "إنّ ضرورات ما هو مقدّس، كانت تحدّد غالبا من الفكر النقديّ"³، وفي هكذا سياق، يتبيّن جليّا مدى الجرأة - أو ما نسميها نحن بالروح النقديّة المتأصّلة في فكر ابن خلدون - التي كانت عونًا محرّكا في التحليل الذي توصل إليه، انطلاقا من الاستقراء والاستنتاج، باستخلاص القوانين الكلّية استخلاصا تجريبيّا.

واتّسمت مدونة (المقدمة) بأسلوب خاص، وحفلت بطائفة من المصطلحات المكرورة، التي تسمّي المفاهيم المختلفة بتسميّات مؤلدة لها؛ فجرت لغة ابن خلدون

¹ - Cheddadi, Abdesselam, Ibn khaldûn l'homme et le théoricien de la civilisation, (Paris, Gallimard, collection: « Bibliothèque des Histoires », 2006), p. 235. « Il fut probablement un des rares penseurs musulmans de son époque à témoigner, dans son œuvre, d'une liberté d'esprit comparable à celle des penseurs européens qui, de la Renaissance au XIII siècle, se détachèrent peu à peu de la tradition philosophique antique ».

² - لاكّوست، إيف، العلامة ابن خلدون، ترجمة ميشال سليمان، ط3. (بيروت، دار ابن خلدون، 1982م)، ص 223.

³ - لاكّوست، إيف، المرجع نفسه، ص 219.

على لسان فاتح، في مذاهب معرفيّة، لم تكن مطروقة، مما سوّغ له التوسّل بلغة علّم، تبتغي الدقّة، والوضوح، وتنأى عن الغرابة والتعقيد في عمومها، "وقد أسبغ عليه ذلك الذهن الضليع شخصيّة بارزة جدًّا، شديدة الوضوح، نشعر بها في كلّ مؤلفه، وإليها يرجع الفضل في استحالة خلطه بغيره من كتّاب جنسه وعصره"¹. ومن خصائص التّأليف لدى ابن خلدون هو إعمال الروح النقديّة حتّى بعد الانتهاء من وضع مدوّناته، إذ تعهّدها بين الفينة والأخرى تنقيحاً وتهذيباً، وكان يضطلع بذلك بانتظام، وهذا إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على هوس مُصاحِبٍ له في تقصّي الحقّ، وفي تحريّ الصواب والأخذ به، إنّ تبيّن له شيء منه، "وقد عُرف عن ابن خلدون أنّه كانت تصدر عنه نسخ من كتابه ما بين الحين والحين؛ يهديها إلى الملوك والوزراء تارة، ويأخذها عنه الطلبة الدارسون تارة أخرى"².

4. سمات المنهج العلمي عند ابن خلدون:

لقد كان ابن خلدون يمارس القراءة النقديّة للمادة، إذ ما كان التسليم المطلق بما حوته بطون المتون التّاريخيّة من عوائده البتّة. ولئن اعتمد على المسعودي أكثر من الطبري، إلّا أنّه ينتقدهما معاً، ويفسّر قصور تحليلهما "لاعتمادهم" [1] [...] على مجرد النقل غثاً وسميناً³، كما ينزع إلى رشح الأخبار بغربال المنطق، "وتأمل الأخبار واعرضها على القوانين الصحيحة"⁴. ويبسط ابن خلدون منهج قراءته النقديّة على امتداد موضوعات المدونة؛ ذلك أنّ (المقدّمة) تمثّل تنويجاً لأعماله الفكرية، وعصارة اتجاهاته المعرفيّة؛ "فعلى نقيض غالبية مؤلفي عصره، لم يكن ابن خلدون يشرح النصوص الماضويّة، ولم يكن يتطرق لأراء الرّاسخين في العلم ممن هو معترف بهم إلّا نادراً، وإن فعل فغالبا لانتقادهم، لقد كان يتحدث باسمه الخاص"⁵. إنّ ممارسة القراءة النقديّة هي التي دفعته إلى النظر في التّاريخ، من منظور مغاير لذلك

¹ - حسين، طه، المرجع نفسه، ص 30.

² - أفضل تصدير بن تاويت الطنجي، محمد، محقق كتاب رحلة ابن خلدون، ط1. (بيروت، منشورات محمد علي بيضون-دار الكتب العلميّة، 2004م)، ص 12.

³ - ابن خلدون، عبد الرحمن (ت 808هـ)، المقدمة. (بيروت، منشورات محمد علي بيضون، (دون تأريخ)). ص 8.

⁴ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 5.

⁵ - Krzysztof Pomian, Ibn Khaldûn au prisme de l'Occident, (Paris, Gallimard, collection: « Bibliothèque des Histoires », 2006), p. 214. « A la différence de la plupart des auteurs de son temps, il ne commente pas des textes venus du passé et n'invoque des opinions des autorités reconnues que rarement, souvent pour les critiquer. Il parle en son nom propre ».

الذي عهده النَّاسُ، مِنْ نَقْلِ بَسِيطٍ لِلرَّوَايَاتِ، وَقَبُولٍ مُطْلَقٍ لِلْأَخْبَارِ. لَقَدْ انْقَلَبَ ابْنُ خَلْدُونٍ عَلَى الْمَفْهُومِ الْقَدِيمِ لِلتَّارِيخِ، لِيَسْتَعْمَلَ أَدَوَاتَ إِجْرَائِيَّةَ جَدِيدَةٍ، تَأْخُذُ فِي الْحِسَابِ مَعْطِيَّاتٍ وَطَبَائِعَ وَأَحْوَالَ الْعِمْرَانِ الْبَشَرِيِّ، الْكَفِيلَ بِتَقْدِيمِ عِلَلٍ مَنْطَقِيَّةٍ تَفْسِّرُ الْحَوَادِثَ، وَتَعْلَلُ الْوَقَائِعَ؛ فَبِالنِّسْبَةِ لِابْنِ خَلْدُونِ، لِلظَّوَاهِرِ الْبَشَرِيَّةِ أَسْبَابٌ وَبَوَاعِثٌ، وَهِيَ مُتَّصِلَةٌ وَمُتَشَابِكَةٌ، وَتَدْفَعُ حَرَكِيَّةَ التَّارِيخِ دَفْعًا؛ لِذَا نَجِدُ فِي (الْمَقْدِمَةِ) تَنْظِيرَاتٍ مُخْتَلِفَةٍ ابْتَدَعَهَا، فِي أَصُولِ السِّيَاسَةِ، وَدَوْرَةِ الْحَضَارَةِ، وَالْاِقْتِصَادِ، وَفِي أَحْوَالِ الْعِمْرَانِ الْبَشَرِيِّ، وَالْأَصُولِ الَّتِي يَتَوَيَّعُ عَلَيْهَا، كَمَا تَضَمَّنَتْ رُؤْيَاهُ لِعِلْمِ التَّارِيخِ، وَتَعَرَّضَتْ لَجُمْلَةِ الْعُلُومِ النَّقْلِيَّةِ وَالْعَقْلِيَّةِ؛ أَيِ مُحَوَّرِيَّةِ الْجَانِبِ الثَّقَافِيِّ، وَالذِّكَاةِ الْبَشَرِيِّ فِي خَلْقِ الْحَضَارَةِ.

مَا يَنْفَرِدُ بِهِ ابْنُ خَلْدُونِ هُوَ إِعْمَالُهُ لِلْعَقْلِ فِي النَّظَرِ وَالِاسْتِقْصَاءِ، بِحُكْمِ اسْتِقْلَالِيَّةِ الْمَنْهَجِ الْمَعُولِ عَلَيْهِ بَعِيدًا عَنِ التَّرَاكُمِ التَّقْلِيدِيِّ، فَكَانَ هَاجِسَهُ الْوَصُولُ إِلَى نَوَاحِجِ مَنْطَقِيَّةٍ، قَابِلَةٍ لِلتَّصْدِيقِ وَالِاسْتِسَاغَةِ، وَمِنْ أَجْلِ ذَلِكَ " تَأَسَّسَ بِحُثِّ ابْنِ خَلْدُونِ حَوْلَ الْمُلَاحَظَةِ، وَعَوَّلَ عَلَى الْمَنْطِقِ وَلَا سِيَّمَا بِالِاسْتِعَانَةِ بِالِاسْتِدْلَالِ الْاسْتِقْرَائِيِّ " ¹، وَلِذَا فَقَدْ كَانَتْ الرُّوحُ النَّقْدِيَّةُ هِيَ الْكَفِيلَةُ بِتَقْدِيمِ قِرَاءَةٍ مُسْتَأْنِيَّةٍ، مُرْتَكِزَةً عَلَى طَائِفَةٍ مِنَ الْمَفَاهِيمِ وَالْمُصْطَلَحَاتِ، الَّتِي هِيَ عِمَادُ الْخَطَابِ الْمُنْهَجِيِّ وَالْعِلْمِيِّ، وَتَتَوَسَّلُ كَذَلِكَ بِاسْتِنْقَاطِ الْخَبَرِ وَعَرْضِهِ عَلَى التَّحْلِيلِ النَّقْدِيِّ الصَّارِمِ؛ فَكَانَ يَعْتمِدُ فِي الْبَحْثِ وَالِاسْتِنْبَاطِ عَلَى عِلْمِ الْعِمْرَانِ الْبَشَرِيِّ، وَالَّذِي كَانَ " يَقُومُ بِدَوْرِ الْمَفْسَّرِ الْمُعْيَارِيِّ " ²؛ أَيِ إِنَّ ابْنَ خَلْدُونِ أَوَّلَى طَبِيعَةَ الْبَيْئَةِ الْحَاضِنَةِ لِلْجَمَاعَةِ الْبَشَرِيَّةِ قَسْطًا كَبِيرًا مِنَ النَّظَرِ، لِمَا تَعَكَّسَ بِهِ مِنْ تَأْثِيرَاتٍ غَيْرِ خَافِيَّةٍ عَلَى طَبَائِعِ النَّاسِ وَطَرَائِقِ تَصَرُّفِهِمْ، فَجَاءَتْ الْمَقْدِمَةُ مُسْتَصْفًى لِمَعَارِفِ شَتَّى، وَفَاتِحَةً لِعُلُومٍ تَفْتَقَتْ بَعْدَ قُرُونٍ عَدَّةٍ، وَفِي كُلِّ فَصْلِ، يَقِيدُ ابْنُ خَلْدُونِ قَارِئَهُ وَيَزِيدُ، وَيَقُودُهُ إِلَى مَسْلَكٍ جَدِيدٍ، أَخْذَا بِيَدِهِ عَنِ عِلْمٍ أَكِيدَ.

نَحْسِبُ إِنَّ الرُّوحَ النَّقْدِيَّةَ الْمُتَوَقِّدَةَ هِيَ الَّتِي أَمَدَّتْ ابْنَ خَلْدُونِ بِوَسَائِلِ إِجْرَائِيَّةٍ، مَكْنَنَتَهُ مِنْ مَقَارِبَةِ مَادَّةِ الدَّرْسِ - سِوَاءَ كَانَتْ الْمَادَّةُ تَارِيخِيَّةً أَوْ مَعْرِفِيَّةً - بِبَصِيرَةٍ وَوَعْيٍ

¹ - Smail Goumeziane, Ibn Khaldûn (1332-1406) un génie maghrébin, (Paris, Apollonia éditions/ EDDIF, 2006), p. 33. « Ibn Khaldûn fondait son étude sur l'observation et sur le recours à la logique en utilisant notamment le raisonnement inductif ».

² - العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخيته، ترجمة عبد الكريم ناصيف، ط2، (بيروت، دار الطليعة، 1987م)، ص 192.

عميقين؛ الشيء الذي أكسب خطابه منهجية بائنة في التحليل والتعليل والتقصي، لذا جاءت النواتج دانية إلى المنطق، وفائزة بقبول واستساغة العقل؛ فهذا إيف لاکوست (Yeves Lacoste) يصف نزعة ابن خلدون في البحث قائلاً هو: "أحد المؤرخين النادرين في دفع الاهتمام بالعقلنة"¹، ويتجلى هذا بيسر في مذهب تحليل الوقائع وشرح الأحداث، وفي تقصي الأسباب والعلل، بوضع قوانين توافق العقل، وتوائم سلطان المنطق. وإنّ اطلاع ابن خلدون الواسع، ولاسيما ما انتهت إليه العقلانية العربية، ومذاهب الفلسفة، حتّى وإن كان يتبرّم أكثر من مرّة من مسلك المعتزلة والفلاسفة؛ فإنّ نزعته العقلية لا تكاد تخفى على دارس، ولا تغيب عن نابه؛ ذلك أنّه كان يجنح في أكثر من مناسبة إلى أن يظهر في مظهر المدافع عن المذهب السنيّ، والمؤمن بأطروحاته. وقد يجد هذا الموقف سبباً له فيما أصاب الفكر بصفة عامة، والفلسفي بخاصة من تراجع ونكوص في الحضارة العربية الإسلامية، وهيمنة التيار التقليدي، الذي لطالما حارب الفكر العقلاني وحاصره، "وشيئاً فشيئاً، استولت الاهتمامات اللاهوتية على الحياة الثقافية بأسرها، وأقصت الأبحاث الغربية عن الدين"².

ومن مقتضيات البحث العلمي الصارم توافر شرط النزاهة والتجرد، وهذا ما أبان عنه ابن خلدون في أكثر من موضع في (المقدمة)، إذ سعى قصارى الطاقة إلى الإحجام عن التعصّب لأصوله؛ فكان يتجرّد إلى أقصى الحدود، ويعالج غالباً الظواهر الاجتماعية والأحداث التاريخية بموضوعية، تسترعي الإشارة إليها، والتي هي شرط من شروط البحث العلمي اليوم؛ فكان ينزع إلى "تجرّد لا غبار عليه، وحياد لا يتقيّد به إلا الملاحظ التجريبي أو عالم التصنيف"³، ولا ريب أنّ قوّة التجرد التي تمتّع بها ابن خلدون كانت نابعة من استقلالية فكر ومن روح نقدية لازمتها؛ فأمدته بذلك السند الاستيمولوجي في النظر والشرح والبرهان والاستنتاج، للوصول في آخر المطاف إلى تعييد قواعد، وتأسيس نظريات متسقة والفرضيات اتساقاً منطقيّاً تامّاً. وبغية ترجمة هذا المذهب من القول ليصُدّق على متن (المقدمة)، ارتأينا تتبّع ما جاء

¹ - لاکوست، إيف، المرجع نفسه، ص 223.

² - المرجع نفسه، ص 226.

³ - Claude Horrut, Ibn Khaldûn: un islam des «Lumières», (Bruxelles. Editions Complexe, collection: «Théorie politique», 2006), p. 174. «... Détachement incontestable, effacement qui est celui d'un observateur empiriste et typologue ».

به ابن خلدون في معرض حديثه عن نظرية العصبية، لتبيان شرط توافر النقد الواعي لإرساء تنظير جادٍ، كما سنورد آراء ابن خلدون حول مصادر علم التفسير، نظرا لحساسية هذا العلم؛ فهو يدرس تأويل أي القرآن الكريم، والمتوخى من الدراسة هذه هو النظر في مدى تحقيق الروح النقدية في فصل الحديث عن علم التفسير ومصادره.

5. الروح النقدية والتنظير الخلدوني:

يتأسس التنظير الخلدوني على جدية القراءة المطروحة في فهم وتتبع مسار التاريخ، وحركة المجتمع المطردة؛ إنها قراءة تتميز بحضور نقدي لافت، بحيث تتجلى اجتهادات ابن خلدون في استنباط نظريات كلية، تفسر أحوال الدول، وأطوارها المتباينة، إذ إنَّ الروح النقدية هي في الآن ذاته باعث للتنظير، وصورة مجلوة له. والتنظير لا ينبثق من فراغ فكري، بل هو تتويج لجملة مفاهيم تحاول أن تشكل بنيةً تصويرية منسجمة، ورؤية متكاملة تخص قضية من القضايا، أو مبحثا من المباحث، أو حقلا من الحقول المعرفية. ولا تخلو (المقدمة) من أطرٍ نظرية، جاءت مؤسّسة لأفق فكري رحب، متغذية من روح النقد الممنهج، بغية بناء مشروع واضح، وإرساء مفاهيم بحثية جديدة. ولعلَّ من أبين ما عولج من مسائل في (المقدمة)، تلك القضايا المتعلقة بالملك، والسياسة، وأطوار الدول، والدورة الحضارية، وخصائص العمران البشري؛ فجاء بذلك الطرح الفكري شاملا، ونقديا، ومؤلدا لمفاهيم غير معهودة، تبحث عن العلل والقوانين والسنن النازمة للتاريخ والمجتمع على حدّ سواء، وهذا هو الهم الذي ساور البحث الخلدوني، خاصة ونحن نعلم أنّه عاش في فترة من "الافتقار ومن الاختلال العام [...] وابن خلدون كان هنا لينظّم مسيرة الفكر الجديد وليد الفوضى الاجتماعية العامة، فكان فكر البهائية موجّها نحو المستقبل"¹.

لقد اتّسمت القراءة الخلدونية بكثافة نقدية، وتمثّلت في ذلك الحضور المتدفق، في درس الظواهر، واستبطان مظاهرها وسيرورتها وعلامتها؛ فيقترجم مدونة التاريخ والواقع الاجتماعي، بإيغال رصين في جملة ما حفلت به من تفاعلات وتبدلات، من أجل بلوغ مرحلة التنظير العام، بعد الملاحظة، والتبصر، والتحليل، والنقد، و"كان أوسكار ويلد (Oscar Wilde) قد قال: إنّ المخيّلة تُحاكي، وإنّ الفكر والنقد وحدهما

¹ - معتوق، فردريك، تطور علم اجتماع المعرفة، ط1، (بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1982م)، ص 12.

هما اللذان يخلقان¹، ومن ثمة فالنقد نشاط أساسي، وشرط ضروري لممارسة التأطير المفاهيمي، ولإصابة حصّة من التنظير العميق. والروح النقدية لا تكتفي بالنقض والتفويض، وإنما تعكف على الغوص في ماهية الأشياء، وكشف جذورها وأسبابها، ولا يتهى هذا إلا لأولئك الذين بلغوا الغاية من المعارف، وتسّلحوا بتفكير واعٍ وقلق. فالتنظير هو ترجمة عملية لمستوى معين من القراءة التحليلية والتعليلية، وتجسيد حيّ لمناهج النقد المستعملة، وكان ابن خلدون يُنظرُ مستعينا بمادية الحراك التاريخي والاجتماعي، وبالعوامل المؤثرة في هذا الحراك؛ لذلك كان حريصا أشد الحرص على ضرب الأمثلة من التاريخ ومن صميم مجتمعه لكي يتساقط السقف التنظيري مع الواقع الفعلي. ولما حذق ابن خلدون شؤون السياسة، ودوايب الحكم والرياسة، نظرا لاتصاله بالملوك وتقلده مختلف المناصب، انكبّ على بلورة ما خلّص لديه من تجارب وخبرات عملية، وما أتيح له من معطيات ومعارف نظرية؛ فاستفاد من هذا وذاك في بوتقة تنظيره الشهير الدائر حول العصبية أو ما سمي ب: نظرية العصبية؛ فهذه الأخيرة ما هي إلا إفراز لجهود ذلك العقل الخلدوني القلق، المهووس بما حلّ في عصره من اضطرابات خطيرة جمّة، وبسّط ابن خلدون نتاجا نقديا فريدا، حتّى إنّه وصّفَ القلب الذي صَفّفَ فيه متن (المقدمة) ب: الغريب، واستند بوعي إلى أحوال الاجتماع والاقتصاد وتأثير المناخ، مُعَوِّلا على تفكير حادّ، وتنظير جادّ، و"لا شكّ في أنّ الاختبار والتأمل كانا المصدرين الأساسيين لعمل صاحب المقدمة"².

إنّ التغيرات الاجتماعية، والتقلّبات السياسية، التي تمسّ الدول والممالك، قد كانت من أهم القضايا التي شغلت فكر ابن خلدون، نظرا لما عايشه بأمر عينيه من تنازع مستمر على السلطة، إذ غالبا ما كانت تتأزم الأوضاع وتفرض إذ ذاك إلى حالة من الاضطراب؛ ذلك أنّ الاستقرار السياسي عامل رئيسي لبناء الحضارة وللدفع بأسباب الازدهار. ولقد كانت المنطقة المغاربية في عهد ابن خلدون تعرف احتداما شديدا للاستحواذ على السلطة؛ فكثُرَت الدسائس والمؤامرات، وقلّما استتبّ الحكم أمدا لفريق دون الآخر؛ لذلك نزعَت القراءة الخلدونية المتأملّة في السياق السياسي إلى

¹ - كانغيلام، جورج، دراسات في تاريخ العلوم وفلسفتها، ترجمة محمد بن ساسي، ط1. (بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2007م)، ص 295.

² - الفخوري، حنا والجرج، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، ط3. (بيروت، دار الجليل، 1993م)، ج2، ص 482.

التنويه بالدور البارز الذي تلعبه العصبية في قلب الموازين السياسية، وتغذية الحراك الاجتماعي، وفي نشأة الدول وازدهارها، وارتكزت العصبية على ثنائيي الحضر والبدو؛ فالعصبية يستأثر بها البدو لما يعيشونه من حياة شاقة ومن ارتحال دائم، كما أنّ أهل البدو هم أولوا بأس شديد وضراوة، أما الحضر فيرتكنون إلى الدعة والخمول، فتَضَعُفُ عصبيتهم تبعاً لذلك وتتلاشى. وتقوم العصبية في دائرتها الأولى على النسب؛ "فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريباً بحيث حصل الاتحاد والاتحام كانت الوصلة ظاهرة"¹. وقد تتجاوز دائرة النسب لتضمّ العبيد والموالي؛ أي إنّ كتلة العصبية قابلة للاستيعاب، وبالنسبة لابن خلدون فالعصبية هي أصل التدافع بين البشر، وعامل رئيسي في تزامهم المستمر لامتلاك زمام الأمر السياسي والسلطوي، إذ "بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة"².

وتقوم أسس العصبية على انصهار الفرد في الجماعة المنتهي إليها، بفضل صلة الدم مثلاً، وينجم عن ذلك تغلب مصلحة الانتماء الجمعي، ولما تتوافر العصبية على الشبكة اللازمة، فإنّها تنطلق في معارضة الحكم القائم بغية تقويض أركانه، وفرض سلطانها. "يقول ابن خلدون إنّ العصبية هي التي تدفع بالقبيلة إلى الألفة والمحبة، وتدفعها أيضاً إلى الإتحاد والوئام والدفاع عن المصالح المشتركة، وإنّ شيئين يقويان العصبية وهما احترام العرف والعادة"³. يتضح أنّ العصبية الغالبة تصبو أبداً إلى تحقيق مطالبها ومصالحها، ولا تحصل لها الغلبة إلا إذا كانت أواصرها مشدودة ومتّحدة من جهة، وإذا كانت تنسجم مصالحها وتتفق من جهة أخرى، بفعل وشائج الانتماء الواحد؛ فتندفع بلا موارد إلى تجسيد هدف التغيير، والدفاع عن الآمال المشتركة، وهذا ما يفسّر درجة الإرادة التي تعمّ العصبية الملتحمة، إذ تقارُبُ وجهات النظر، وحدوث اتفاق جامع، يكسبها قوة ضاربة، والتحاماً متيناً. وعليه، فالعلاقة تلازمية بين الفرد والجماعة، إذ هو أكثر ما يحتاج إليها لبلوغ مآربه الشخصية، والجماعة يلزمها كلّ فرد من أفرادها لتشكيل قوة التغيير القاهرة؛ وبذا تغدو العصبية بُنيةً مترابطة، منسجمة ومتعاضة، وغاية اللّحمة الحاصلة هو الملْك؛ ذلك

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 102.

² - المصدر نفسه، ص 110.

³ - لطفي جمعة، محمد، تاريخ فلاسفة الإسلام. (القاهرة، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2014م)، ص 238.

أنّ "الرياسة لا تكون إلّا بالغلب، والغلب إنّما يكون بالعصبية"¹، وكلّما اشتدّ عود عصبية من العصبية، انطلقت في رفع سقف آمالها، ولربما فازت بتأييد عصبية أخرى، تنضمّ إليها وتتألف معها، لتشكلّ حلفاً أكبر، ولما كانت القوّة الكاسحة هي باعث التّغيير السياسي، راح ابن خلدون يشير إلى استحالة التداول السلي على السلطة، لما يقول: "وَقَلَّ أَنْ يُسَلِّمَهُ أَحَدٌ لِمُصَاحِبِهِ إِلَّا إِذَا غَلَبَ عَلَيْهِ؛ فَتَقَعَ الْمُنَازَعَةُ وَتَفْضَى إِلَى الْحَرْبِ وَالْقِتَالِ وَالْمُغَالِبَةِ"²، وقد يحدث أن تكتسي العصبية الثوب الديني، فيقوى الحافز وتنمحي الخلافات البينية، و"الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق"³، وتضعف العصبية المسيطرة على الحكم تبعاً للترف المترتب عن ملذات الحكم، وعن الإسراف في التكاثر والتراخي، لأنّ الشوكة تكون دائماً لأهل البدو، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "من عوائق الملك حصول الترف وانغماس القبيل في النعيم"⁴؛ فيدخل إذ ذاك العصبية الضعف والانطفاء شيئاً فشيئاً، وتطفق في الاضمحلال، وتحلّ محلّها عصبية أقوى، وهكذا تتداول العصبية على الحكم، لما تتوافر القوّة القاهرة، والشوكة الضاربة التي لا سبيل إلى ردّها، ويقرّر ابن خلدون أنّ الدولة "لها أعمار طبيعيّة كما للأشخاص"⁵، وبذا تشهد الدولة أطواراً متباينة من النشوء، والقوّة، فالترف، ثم الضعف والزوال، وهو يصل إلى تقديرها زمنياً؛ فيقول: "عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال"⁶. ويلاحظ أن تنظير ابن خلدون حول أطوار الجيل أخذ "بحتميّة التطوّر وعوّد الماضي بعد نهاية الدّور، دون ما أمل بتجدّد أو تقدّم. فكل دولة تقوم على أنقاض أخرى وتسير سيرها في مختلف أطوارها، وهكذا إلى ما لا نهاية له"⁷.

لا ريب في أنّ ابن خلدون يعطي نظرية متكاملة، وقراءة نقدية رصينة وواعية، للتغيير الاجتماعي الذي ينشأ عن التصادم بين العصبية، وتنافسها المشتعل على الملك،

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 105.

² - المصدر نفسه، ص 122.

³ - المصدر نفسه، ص 125.

⁴ - المصدر نفسه، ص 111.

⁵ - المصدر نفسه، ص 134.

⁶ - المصدر نفسه، ص 135.

⁷ - الفخوري، حنا والجرج، خليل، المرجع نفسه، ص 496.

الذي هو سمة جوهرية من سمات العمران البشري، وجُل هذه المفاهيم التّفسيرية، تتمّ عن سعة تحليل ونظر، وعن وفارة فكر ديدنه كثرة التساؤل، وتترجم طفرة المفاهيم ما تحلّى به من قوة روح نقدية ميّالة إلى البحث عن الاستدلال من الوقائع التاريخية، من أجل الوصول إلى تقنين أطوار الدّول، وبواعث الازدهار والاضمحلال، استنادا إلى نظرية العصبية، وهو في كلّ ذلك يبني تصوّره العام لمسار الأمم والدول على أساس الواقع الاجتماعي، الذي عاينه، وعاشه، بل وكان فاعلا فيه أحيانا، فقدر له أن يستمدّ منه قراءته النقدية المتكاملة والمتشعبة المناحي، وهو بذلك يختلف عن أولئك الفلاسفة، الذين خاضوا في ماهية المدن الفاضلة، ذات الصبغة الطوباوية، والتي استلهموها من عالم المثل المتخيّل؛ فتجاوزَ بذلك المفاهيم التقليدية الفلسفية في رسم إطار الدول والسياسة، بفضل ما قيّض له من روح نقدية ملازمة، دفعته إلى مساءلة كلّ من الواقع والتّاريخ، للخلوص إلى تفسيرات معقولة، وتنظيرات سائغة، بعيدا عن التفلسف التجريدي، الذي لا يمتّ بصلة إلى واقع الناس الأرضي، "فكان أول من حاول أن يربط بين تطوّر الاجتماع الإنساني وبين علله القريبة، مع حسن الإدراك لمسائل البحث، وتقريرها مؤيدة بالأدلة المقنعة"¹.

وإضافة إلى التّاريخ والاجتماع، اتكأ ابن خلدون كذلك على الجانب النفسي، وسلط الضوء على ما يميّز فئات المجتمعات من طبائع متباينة، لما يطرق موضوعا أو يخوض في صوغ تصوّر عام لمسألة من المسائل، وحتى نظرية العصبية، تقوم على سند استمدّه من الخصائص النفسية التي تنفرد بها فئة اجتماعية دون أخرى، إذ نراه يمعنُ وصف ما يعتري النفس الإنسانية من أحاسيس ونوازع قبل وأثناء وبعد نيل الملك؛ فالقراءة النقدية الخلدونية راعت الجانب النفسي الهام؛ لأنّه مُوجّه ومؤطر لسلوك الإنسان، ولا يمكن بحال من الأحوال تغييره، أو إقصاؤه من التحليل والاستنباط، وغير خاف ما يكتنف معرفة النفس وعوائدها من أثر جليّ على سلوك المرء والجماعة، "ومعرفة النفس تفرض معرفة طبيعتها ونزعاتها وميولها وجميع أوجه نشاطها، كما تفرض معرفة علاقاتها بالجسد وبالبيئة المادية والإنسانية التي يعيش فيها الإنسان"²، من خلال هذا العرض المقتضب، يمكن الوصول إلى أنّ النقد

¹ - دي بور، ت. ج، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد عبد الهادي أبو ريّة، ط3. (بيروت، دار النهضة العربية، 1954م)، ص 335.

² - الفخوري، حنا والجر، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، ط3. (بيروت، دار الجيل، 1993م)، ج1، ص 9.

الخلدوني ينبني على روافد معرفية كثيرة، أكسبت نقده المتانة الابستمولوجية، ولوّنت تنظيره أبعادا فلسفية تميل إلى علم الاجتماع والسياسة والتاريخ وعلم النفس؛ "فالمقدمة محاولة نقد تاريخي، وثورة على طريقة المؤرخين"¹، ومن ثمة، نستطيع القول إنّ الروح النقدية هي الكفيلة بتوجيه زمام البحث إلى أقصى مداه دائما، وهي شرط حيوي لممارسة التنظير، وسنّ القوانين، واستخلاص المفاهيم.

6. تجليات الروح النقدية في مبحث علم التفسير:

يقع فصل الحديث عن علم التفسير في باب: (العلوم وأصنافها والتعليم وطرقه)، وهو وإن تطرق لجملة العلوم والمعارف فبُغية التركيز على ضرورتها في البناء الحضاري للمجتمع، وبمعنى آخر فإنّ ابن خلدون سلّط الضوء على قوّة ومكانة الذكاء البشري في صنع المجتمع وتشييد أركانه، وغير خافية الفوائد البيداغوجية التي عرّف بها العلوم، إذ ورد تقديمها في المقدمة، ولو "[بشكل] جزئي لاستيسار تعليمها"².

وفي شكل تمهيد لمبحث علم التفسير، يَعرِّضُ ابن خلدون سبب فهم العرب المباشر للقرآن الكريم إبان فترة نزوله؛ فلقد "كانوا كلّهم يفهمونه ويعلمون في مفرداته وتراكيبه. وكان يُنزل جملا جملا، وآيات آيات، لبيان التوحيد والفروض الدينية بحسب الوقائع"³. وهكذا، شكّل سياق نزول الآية أو جملة من الآي أو السورة الإطار المرجعي لاستكناه المعنى، واستجلاء المقصود من النص، وحتّى ولئن اعتاصت بعض المفردات ولم تُدرَك معانيها؛ فقد كان الرسول قائما بين صحابته شارحا للمسائل، ومفسّرا للمقاصد، ولذا يتجلّى سبب انتفاء الحاجة إلى تدوين هذا العلم؛ بسبب أنّ حصول معرفته كان حصولا مباشرا، متصلا بسياق النزول، وبفهم الرسول للمعنى إن اكتنفته غوامض من جوانب ما. ثمّ إنّ ابن خلدون يستتبع هذه التوطئة باستدلال من القرآن، بعضّد ما ساقه من مهاد ﴿لَتَبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾⁴؛ فهذه الآية تثبت صراحة أنّ دور الرسول لا يقتصر على تبليغ آي القرآن فحسب، وإنّما يمتدّ كذلك لتبيينه للناس، حتّى يتمّ إيصال الرسالة على أكمل وجه. وبذا كان

¹ - الفاخوري، حنا والجرج، خليل، تاريخ الفلسفة العربية، ط3. (بيروت، دار الجيل، 1993م)، ج2، ص 478.

² - Thoraval, Yves, Dictionnaire de civilisation musulmane, (Paris, Larousse, 2001), p 134. « [Ibn Khaldoun an évoqué les sciences] en partie pour faciliter leur enseignement ».

³ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 348.

⁴ - الآية 44 من سورة النحل: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾.

الصحابة يعون وعيا سليما ما هُم بصدد تَلَقِّيهِ من لدن الرّسول: "فكان النبي صلّى الله عليه وسلّم يبيّن المجمل ويميّز الناسخ من المنسوخ، ويعرفه أصحابه، فعرفوه، وعرفوا سبب نزول الآيات ومقتضى الحال منها منقولاً عنه"¹، وتنوّقت أسباب النزول خلال صدر الإسلام، ويسوق ابن خلدون مثالا على ذلك قائلا: "كما علم من قوله تعالى ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾ أنّها نعي النبي صلّى الله عليه وسلّم وأمثال ذلك ونقل ذلك عن الصحابة رضوان الله عليهم أجمعين"².

ثم تلت مرحلة المعرفة المباشرة مرحلة ظهور العلوم وتخصّص مباحثها وتفرّد موضوعاتها؛ فعقب طور التداول الشفهي -الذي طالما ميّز العرب عن سواهم في التلقين -دعت الحاجة المسيسة إلى حفظ العلم في قراطيس ومصنّفات جامعة وحافطة، وكما قيل "العلم صيد والكتابة قيد"، وفي صدد تغاير طرائق التّعليم، يقول ابن خلدون: "ولم يزل ذلك متناقلا بين الصّدر الأوّل والسلف، حتّى صارت المعارف علوما"³؛ فما كان يدخل في إطار المعارف العامة، التي شاعت مشافهة من دون حاجة إلى مراجع كتابيّة، استحالّت إلى علوم مستقلّة بذاتها، ومنها مبحث التّفسير، "ودوّنت الكتب، فكتب الكثير من ذلك، ونُقِلَت الآثار الواردة فيه عن الصحابة والتابعين"⁴. وعليه، فما كان مجرد مادّة شفهيّة، محفوظة في الصدور، أصبح مادة مكتوبة، بغرض صون العلم من الضياع، وتيسير تداوله في تصانيف خاصّة، وهذا ما ينطبق كذلك على علوم اللسان، التي كانت "ملكات للعرب لا يرجع فيها إلى نقل ولا لكتاب"⁵، إذ كان اكتساب اللسان العربي سليقيّا، يرثه الولدان عن الآباء، إلى أن اختلط العرب بغيرهم، وامتدّت جغرافية دولة الإسلام، مما دفع إلى تفتّق علوم اللسان العربي دفعا قاهرا، "ثم صارت علوم اللسان صناعيّة من الكلام في موضوعات اللغة وأحكام الإعراب والبلاغة في التراكيب؛ فوضعت الدواوين في ذلك"⁶.

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 348.

² - ابن خلدون، عبد الرحمن، نفسه. والآية من سورة النصر، وقد ورد في تنوير المقياس من تفسير ابن عباس، (بيروت، منشورات محمد علي بيضون-دار الكتب العلميّة، 2000م)، ص 661: "إذا جاء نصر الله على أعدائه قرّيش وغيرهم [...] فاعلم أنّك ميت [...] فعني رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في هذه السورة بالموت".

³ - ابن خلدون، عبد الرحمن، نفسه.

⁴ - المصدر نفسه.

⁵ - ابن خلدون، عبد الرحمن، نفسه.

⁶ - نفسه.

ثم يأتي الرّبط بين علم التّفسير، وعلوم اللغة، من حيث إنّ تفسير أي القرآن، يستند إلى دراية كافية باللسان العربي لفقه المقصود؛ "فاحتيج [إلى علوم اللسان] في تفسير القرآن، لأنّه بلسان العرب وعلى منهاج بلاغتهم"¹. وتفرّع عن هذا التداخل بين العِلْمَيْن التّفسير اللغوي، والذي يستعين فيه المفسّر بالجوانب اللغويّة لاستجلاء المعاني، واستيضاح الميّم. والنّوع الآخر من التّفسير هو التّفسير النّقلي، والذي قوامه "معرفة النّاسخ والمنسوخ، وأسباب النزول ومقاصد الآي، وكلّ ذلك لا يُعرف إلّا بالنقل عن الصحابة والتابعين"².

وقد نوّه ابن خلدون بالجهود المضنيّة للقدامى في جمع وتحصيل الروايات، إلّا أنّه أشار إلى النقائص التي اعتورتها، وهو بهذا لا يستسلم بسهولة إلى زخم المادة المتوصّل إليها، وإنّما يقدّم حكما متوازنا بشأنها؛ فمن جهة يصحّح بما بذلوه من أخبار وروايات قائلا: "وقد جمع المتقدمون في ذلك وأوعوا"³، ومن جهة أخرى يُعقّب على ما تراكم من جُهدٍ تجسّموه: "إلّا أنّ كُتُبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود"⁴، ويتضح، إذا، أن ابن خلدون يُثني على سعي العلماء السّابقين، وفي الوقت نفسه يُلفت الانتباه إلى أنّ سعيهم هذا ما هو إلّا جهد بشري، شابه النقص، ودخله الخلط، ومن ثمّة فالمادة التّاريخيّة قميّنة بالخضوع للنظر، ومسألة قابلة للأخذ والردّ، بإعمال العقل، وتشغيل الفكر، وتحريك روح النّقْد البناء، لاستجلاء الحق من الزيف، والصواب من الخطأ. ولا نستغرب ذلك من ابن خلدون، وهو الذي رأى التّاريخ والمجتمع في سياقهما المعقّد والمتشابك؛ فراح ينقد مبدأ الماهيّة وقوانينه، ويتجلى ذلك من خلال ما أبداه من أفكار في (المقدمة)، فلا يمكن النظر إلى الأشياء من زاويتها السكونيّة (statique)، وإنّما الظواهر تتشكّل في إطار ديناميّة مطرّدة، وسيروية تطوّر (évolutive).

وفي خضمّ حديث ابن خلدون عن المدوّنة التفسيريّة في التراث العربي الإسلامي، نجده يدرسها أيضا من ناحية تراكمها التّاريخي التعاقبي؛ فيعلّل تسرّب الدخيل في الأخبار والروايات، وامتزاجها بما صحّ حقّا وحقيقا من المنقولات، إذ يعزو ذلك لكون "العرب

1 - نفسه.

2 - نفسه.

3 - نفسه.

4 - نفسه.

لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنّما غلبت عليهم البداوة والأميّة¹. يتمّ هذا التّعليل عن نزعة ابن خلدون الاجتماعية في مقارنة تحليل الظواهر البشرية، وعن فلسفة متأصلة في سبر غور التاريخ ونظرته له؛ ذلك أنّ ابن خلدون كان بمثابة " الشخصية المثقفة الأكثر تشبّعاً بالصرامة في وقته في بلاد المغرب، ونستطيع عدّه ليس بالمؤرخ فحسب، ولكن أيضاً أول ملاحظ للمجتمع الإسلامي"². وبذا، فإنّ النظر من الزاوية الاجتماعية، قادت ابن خلدون إلى القول بعدم حصول تجربة سابقة للعرب في ميدان التّأليف، وفي تعاطي الكتابة، فهي أمة عُرفت بالتميّز في الشعر، وروايته، وكانت بالمقابل أميّة من حيث الخوض في الوضع، وممارسة التصنيف، وهي فوق ذلك لم تُعرّف بصولات وجولات في ضروب العلم والفنون المختلفة؛ فلم تكن لتمتلك إذ ذاك ناصية المنهج العلمي الصّارم في الوضع والتّأليف، وقد تفرّغ لهذا الصنيع، وتصدّى له في الغالب الأعمّ العجم؛ ذلك أنّهم كانوا ذوي أقدام راسخة في القراءة والتّدوين، وقد كان لهؤلاء القوم سواء في علوم اللسان أو التّفسير تأثر بخلفيات مرجعياتهم السّابقة، التي انعكست في نتاجاتهم، وهذا بتباين في الدرجة، ووجدت الرواسب الثقافيّة والحضاريّة طريقاً لها، فيما عكفوا على تدوينه بلسان العرب، وتجلّى ذلك في جملة ما ألفوا وصنّفوا.

وتسوّى للعجم التّدوين، نظراً لما هو ثابت من أمر أميّة العرب بخصوص استعمال الخط والجذازات، وتفسير ابن خلدون صادق، ذلك أنّ العرب كانت أمة حافظة، تعتمد على المنقول الشفهي المحض، ولم تعتن بوضع التصانيف والأسفار، وآية ذلك أنّه لم يتمّ وضع مصحف جامع إلّا في عهد عثمان بن عفّان (رضي الله عنه)، بعد مقتل الحفظة، وبعد أن طفق غير العرب يلحنون في القراءة. ومن منظور ابن خلدون الاجتماعي، لم تكن العرب إلى الحضارة أميل، وإنّما غلبت عليها نزعة البداوة، والتي تمثّل "الطور الأوّل لكلّ جماعة أو قبيلة وهي لا تنافي الطبيعة البشريّة"³، واستشرت فيهم الأميّة، حتّى إنّ الرسول صلّى الله عليه وسلم كان أمياً غير قارئ، وتلك الخاصيّة

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن، نفسه.

² - Mantran, ROBERT (dir.), Les grandes dates de l'Islam. (Paris: Larousse, 1990), p. 80. « Personnalité intellectuelle la plus rigoureuse de son temps au Maghreb, Ibn Khaldoun peut être considéré non seulement comme un historien, mais aussi comme le premier observateur de la société musulmane ».

³ - أنظر تصدير بن تاويت الطنجي، محمد، المرجع نفسه، ص 7.

كانت معجزة له، لا منقصة لشخصه الكريم. وعليه، فقد عدّ ابن خلدون مسألة القراءة والكتابة من الأفعال التي تُمارس في جوّ يتسم بالحضارة، بعيدا عن مجتمع منهمك في مسائل العيش الأساسية وضرورياته الأوليّة، وغارق في أطناب البداوة. إنّ عدم إتقان الكتابة والقراءة، كانت تجرّ العرب حال حصول فضول لديهم إلى مُساءلة أهل الكتاب، وطلب مرادهم عندهم؛ " فإذا تشوّقوا [العرب] إلى معرفة شيء مما تشوّق إليه النفوس البشريّة في أسباب المكوّنات، وبدء الخليقة، وأسرار الوجود، فإنّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدونه منهم، وهم أهل التّوراة من اليهود ومن تبع دينهم من النصاري¹. ولقد كان من نواتج عدم الاهتمام بالقراءة والكتابة، والاكتفاء بالسافر بالنقل الشفهي، أنّ ضربت الأميّة وشائجها في جزيرة العرب، وبلغت درجة استحكام هذه الأميّة إلى حد طلب حاجتهم من العلم من أهل الكتاب مباشرة، بدل التعلّم، والبحث عنه باستقلاليّة. وفي هذا اللجوء إلى أهل الكتاب إقرار بقانون الغلبة، ففي هذه الحال العرب مغلوبون على أمرهم، تبعاً لعدم فوزهم بنصيب من العِلْم، يَسُدُّون به حوائجهم الفضوليّة، ممّا حَتَم عليهم الانقياد لمن هم أكثر منهم معرفة، من جانب الأخذ بالعلم والتصديق به، وهم بذلك يتلقفون عنهم العِلْمَ تقليدا بلا فحص ولا رويّة، لانتفاء العلم لديهم، ناهيك عن أدوات نقده. ولا نتفق مع ما ساقه طه حسين حول الطّرح الذي مفاده أنّ منهج ابن خلدون لا يولي أهميّة لتقليد الرواية، إذ يقول في هذا الصدد ما نصّه: "المسألة الأساسية في التّاريخ قد فاتته فهو لا يعني بالبحث عن المصادر ولا يفحصها"²، فقد بسّط ابن خلدون رؤيته بوضوح تام في مستهل (المقدمة)، إذ نظر إلى المدوّنة التّاريخيّة السابقة له، ووجد فيها ما يتعارض وميزان العقل والمنطق، وما ينافي قوانين الاجتماع البشري، لذلك اهتدى إلى فكرة ربط محرّكات التّاريخ، بالظواهر الاجتماعيّة، وما تسفر عنه من قوانين ونواميس وطبائع إنسانية، إذ هذا الرّبط خليق بتقديم قراءة نقدية ومنهجية لسيرورة التّاريخ البشري؛ "فلقد اتّسم بعبقريّة خوّلت له تنظيم التّفكير، وفي طرح جملة القوانين المستحكمة، حسبته، في رقيّ الامبراطوريات وفي موتها"³ وكما

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 248.

² - حسين، طه، المرجع نفسه، ص 48.

³ - Miquel, André, L'Islam et sa civilisation, (Paris, Armand Colin, 7 ème édition, collection: «Destins du monde», 2003), p. 303. « IL a eu le génie de systématiser cette réflexion, de dégager UN ensemble de Lois régissant, selon lui, l'essor et la mort des empires ».

بيّناه، فإنّ ابن خلدون يمعن النظر في المصادر التاريخية، وكتب التفسير القديمة جزء من المدونة التاريخية الشارحة للدين، وهو لم يكتف بقدر ضئيل من الفحص والتثبت، وإنما أوغل في عملية الاستقصاء والتحري؛ فيلتفت إلى طبيعة الناس، وبيّنتهم، ودرجتهم من العلم، ليفسر أسباب التشكيك في مصادر علم التفسير؛ إذ إضافة إلى غلبة البداوة على العرب (لم يكونوا أهل قراءة وكتابة، ولا أهل علم تبعاً للسبب الأول، وأنهم غالباً ما كانوا يعولون على أهل الكتاب لطلب معرفيٍّ ما)، يذهب إلى أبعد من ذلك قائلاً: " وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب"¹، يترجم هذا الاستشهاد نزعة ابن خلدون في دفع زمام الروح النقدية إلى أقصى حدٍّ دائماً، فلم يتوقف عند تقسيم مبسّط بين عرب لم تُؤت حظاً من العلم، واتسمت بالبداوة، وبين أهل كتاب فازوا بنصيب من العلم، بل إنّ ابن خلدون يُفصّل حتّى في محدودية، ما أوتي أهل الكتاب من علم؛ فهم، بالنسبة له، كذلك بادية قريبة من بداوة العرب، وبين الفريقين تأثير وتأثر، وعلمهم سطحي، ويقتصر على جملة من العموميات. وهنا مجال لتتبع كيف يركّز ابن خلدون على ثنائيي الحضر والبداوة، ليس في هذا السياق فقط، ولكن بشكل مطرد في (المقدمة). وهنا نقض لقانون الذاتية، فالأشياء لا يحكمها الجمود المطلق، أو السكونية الدائمة، وإنما تتفاعل فيها ثنائية السكون والحركة. ويعلّل ابن خلدون أسباب وقوع "الغثّ والسمين والمقبول والمردود" في كتب التفسير، أنّ أولئك الذين أسلموا من أهل الكتاب "بقوا على ما كان عندهم"²، بمعنى بقاء رواسب معارفهم السابقة، وتقيّسها فيما كتبوا في التفسير وفي غيره، وهو في هذا لا يختلف عن مستشرق حديث، اعترف بتأثر أهل الكتاب بسوابقهم من الديانات لما أسلموا، "ويبدو أن الكثير ممن اعتنقوا الدين باكراً عن نيّة خالصة، أثروا الدين والجماعة التي التحقوا بها ناهلين من مصادر تربيته اليهودية"³. وقد كان المفسرون ذوي الخلفية اليهودية يحتاطون مما تم فيه التفصيل، مثلما هو الحال مع الشرائع، والتي جاءت نصوصها واضحة.

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 349.

² - ابن خلدون، عبد الرحمن، نفسه.

³ - Bernard Lewis. Islam, traduit par Jacqueline Carraud. (Paris. Quarto/ Gallimard, 2005), p. 540.
« Apparemment animés d'une fois sincère, bien des convertis de la première heure enrichirent la religion et la communauté qu'ils avaient rejoints en puisant aux sources de leur éducation juive ».

ولا يمتطي ابن خلدون صهوة التعميم، ولكن يُسَيِّ أولئك الذين ينبغي الاحتياط في الأخذ عنهم، من جملة من أسلم من أهل الكتاب، وبخاصة ذوي الخلفية اليهودية، من الذين شابت معارفهم الشوائب نظرا لتأثير خلفياتهم المرجعية السابقة في تفكيرهم، "وهؤلاء مثل كعب الأحبار ووهب بن منبه وعبد الله بن سلام وأمثالهم. فامتألت التفاسير من المنقولات عندهم، في أمثال هذه الأغراض أخبارا موقوفة عليهم، وليس مما يُرجع إلى الأحكام فيتحرى في الصحة التي يجب بها العمل"¹. يصل ابن خلدون إلى انتقاد مضامين مدونات التفسير، لما تنوّل فيها مما ورد على لسان كعب الأحبار وأمثاله، من الذين استحكمت إسرائيليّاتهم في متون ما أخذ عنهم في علم التفسير. ويستتبع ابن خلدون قراءته للمدونة التفسيرية، مذكرا أنّ أصحابها، غصّوا الطرف عن المنقولات التي كان مصدرها رواة ذوي خلفية يهودية، "وتساهل المفسرون في مثل ذلك وملئوا كتب التفسير بهذه المنقولات"² ويورد تعليلا لقبول ما روه في مصنفات علم التفسير مؤداه أنّهم ذوّوا قدم راسخة في العلم، لما اشتهروا به من تضلّع في دياناتهم السابقة للإسلام، وبعد إسلامهم علا شأنهم، وارتفعت حظوتهم بين الناس، إذ "بعُد صيتهم وعظمت أقدارهم، لما كانوا عليه من المقامات في الدين والملة"³، وبذا فقد شفع اعتناقهم الدين الإسلامي لأمر الأخذ عنهم؛ فلم يثبت الناقلون صحة الأخبار التي يوردون، والتفاصيل التي يُزجون بين تضاعف كتبهم ومرة أخرى، نستشف مدى درجة قراءة ابن خلدون للمصادر، فربّ سائل يسأل: لماذا وَجَدْتُ التأثيرات المرجعية غير الإسلامية مكانا لها في كتب التفسير؟ فيردّ ابن خلدون بأنّ تضلّع أمثال كعب الأحبار في الدين اليهودي، ومكانتهم العلمية بعُد إسلامهم جعلهم محلّ ثقة وقبول. ونحن نريد لفت الانتباه إلى أنّ ابن خلدون لما يورد معلومة، يستتبعها منهجيا بالتحليل والتعليل؛ فيقدّم إذ ذاك قراءة عميقة، تحيط إحاطة وافية بالمسألة وبحيئياتها الدقيقة.

ويواصل ابن خلدون تقديم أدلة على ما يقول مشيرا أنّ التفاسير القديمة الأولى، تعرّضت للنقد والدراسة، وأُجريت عليها مراجعات، تمخّضت عنها تصانيف، اضطلعت باستنباط ما هو أقرب قريبا من الصحة، وتمّ هذا الاجتهاد على يد أبي

¹ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 349.

² - نفسه.

³ - ابن خلدون، عبد الرحمن، نفسه.

محمد بن عطية (ت541هـ) والقرطبي (ت671هـ)، وفي هذا السمت يقول ابن خلدون: "فلما رجع الناس إلى التحقيق والتمحيص، وجاء أبو محمد بن عطية من المتأخرين بالمغرب، فلخص تلك التفاسير كلها، وتحرى ما هو أقرب إلى الصحة منها [...] وتبعه القرطبي في تلك الطريقة على منهاج واحد"¹. ثم يقف ابن خلدون عند إجراء تطبيقي وهو المقارنة، ويتبين له أن ما وضعه أبو محمد بن عطية "حسن المنطق"²، إذ التوسل بالمقارنة يسمح بالحكم على المدونات، وتمييز مراتبها. ويغض النظر عن الحكم الذي انتهى إليه ابن خلدون، فإن رأيه دليل آخر على روحه النقدية في تتبع الموضوع المطروح، وهو لا يستسلم لحكم ما دون أعمال النظر، وتمحيص الأشياء وتقليبها من جهاتها المختلفة؛ فحتى وإن أشار إلى تصدي المتأخرين لعلم التفسير، بإعادة قراءته قراءة نقدية جديدة؛ فإنه لم يخف استحسانه، لما أصابه محمد بن عطية في هذا العلم من بين نظرائه.

يتطرق كذلك ابن خلدون إلى نوع التفاسير الثاني، والذي يتكى على علوم اللسان، وهو تابع للضرب الأول من التفاسير (الناظرة في أسباب النزول، وفي سياق الآي)، وقل أن ينفرد إذا الصنف الثاني عن الصنف الأول. وطراً التفسير المتصل بعلوم اللسان، تبعاً لما أُنشئت من مباحث في اللسان العربي، وفي هذا الصدد يقول ابن خلدون: "وإنما جاء هذا [التفسير القائم على علوم اللسان] بعد أن صار اللسان وعلومه صناعات"³، ويضرب مثلاً على هذا الصنف من التفاسير بما جاء به الزمخشري (ت538هـ) في (الكشاف)⁴. وهنا كذلك ينظر ابن خلدون بنظرة نقدية إلى هذا النموذج من المصنفات، وبخاصة (الكشاف)، إذ يسوق ما نصّه: "إلا أن مؤلفه من أهل الاعتزال في العقائد، فيأتي بالحجاج على مذاهبهم الفاسدة"⁵، وبمعنى آخر يلفت ابن خلدون الانتباه إلى ضرورة النظر في الانتماء المذهبي لواضع المصنف، وعدم فصل الأول عن الثاني، وابن خلدون وإن ذكر المدونة التفسيرية للزمخشري، إلا أن تحفظه يبقى قائماً، تبعاً لتأثير المذهبي المعتزلي في المتن التفسيري، وهو إذ يصدر حكمه؛ فمن منطلق خلفية إتباعه لمذهب أهل السنة، ومع ذلك فابن خلدون

¹ - نفسه.

² - نفسه.

³ - ابن خلدون، عبد الرحمن، نفسه.

⁴ - الوسم الكامل لكتاب الزمخشري هو: (الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل).

⁵ - ابن خلدون، عبد الرحمن، المصدر نفسه، ص 349.

لا يُنكرُ للكشاف محامدا، لاسيما فيما يتعلّق بضروب البلاغة، وعلوم اللسان: "فصار بذلك للمحققين من أهل السنّة انحراف عنه وتحذير للجمهور في مكانه، مع إقرارهم برسوخ قدمه فيما باللسان والبلاغة"¹. وعليه، نلتمس دقّة النقد وتحديد إطاره دون تعسّف، ودون هضم حقّ لقامة عاليّة الشأن من شاكلة الزمخشري، وهنا يخالف ابن خلدون النظريات السالفة، التي إمّا أن تأخذ عن علّم ما العلّم أو تتركه بالكلية، وهذا وفقا لمبدأ الماهية، وبخاصّة فيما يتعلق بقانون عدم الجمع بين النقيض، إلّا أنّ ابن خلدون يتجاوز هذا المبدأ، ويشير إلى مكنم التحذير في الأخذ عن الزمخشري، ويورد سبب ذلك، ويشير إلى ما يحسّن الاستفادة منه، وبخاصّة الجانب البلاغي (وهذا بطبيعة الحال حسب نظرة ابن خلدون).

إنّ هذه الجولة التي عكفت على استيضاح الروح النقدية التي تلازم الخطاب الخلدوني في الغالب الأعمّ، أبانت عن روح متوقّدة، مهووسة بسبر الأشياء سبرا متكاملا، كيما تجلو الصورة؛ لذلك يحفل الخطاب الخلدوني بتشابك الإجراءات النقدية، ومناهج مقاربتة الفاحصة؛ فيستهلّ ابن خلدون بمقدمات تمهيدية، ليستدرج المتلقي بقوة تحليل، سرعان ما تأخذ طابع العمق والشمولية، وتضطبع المقاربة بتقليب المسألة المطروقة من جهات مختلفة، إذ "ما يميّزه أساسا، بالنسبة لمؤرخين آخرين، هو اهتمامه البالغ بقانون السببية. فهو يتجاوز تحليل الأسباب المباشرة، لكي يتقدّم في البحث عن الأسباب العميقة، في الأصعدة التي لا تصدر عن الفكر التاريخي التقليدي"². وتستمدّ الروح النقدية قوّتها من تنوع الحجج التي تعضد مذهبه من القول، من حجج نقلية، وأخرى منطقية عقلية، وصولا إلى دلائل تاريخية، وتعويلا على منهج التحليل الاجتماعي، الذي يكاد يقتزن بشروحات ابن خلدون اقترانا ملازما، على امتداد صفحات (المقدمة)، وكلّ هذا من أجل الوصول إلى نواتج قابلة للاستساغة، غير أنّ سطوة الروح النقدية التي طفحت في مصنّف (المقدمة)، ومنهجه البحثي بصفة عامة، لم تُحملا بَعْدَه على أساس أنّهما مهاد وطيد، لشقّ فتوحات علمية جديدة، "وظلّ منهجه غير مفهوم في البلاد الإسلامية إلى

¹ - نفسه.

² - لاكوست، إيف المرجع نفسه، ص 223.

أن استكشفه الاستشراق الأوربي خلال القرن التاسع عشر"¹، ولذلك تصدق تمام الصديق عبارة أن ابن خلدون سبق وقته وفاته أقرانه.

خاتمة:

لقد أدرك ابن خلدون تشابك الأسباب التاريخية المؤثرة في الأحداث والوقائع، بفعل ما حصل له من تجارب، وأسفار، وما عاينه من تقلبات جمّة وخطيرة، أضف إلى ممارسته السياسية، وامتهانه للديبلوماسية، وضلوعه بشؤون القضاء والتعليم. إن كل ما حصل له من خبرات سعيدة وقاسية في الحياة، قد أسهم في صقل فكر فريد من نوعه؛ فلم ينتهج ابن خلدون ما سنّه الأولون من مناهج وسنن، ولم يرتض بغير مسلك استحدثه خصيصاً، لمقاربة المجتمع البشري بكثير من التجرد والواقعية، ومن ثمة لدرك البواطن المسيرة للتاريخ، وهذا ما جعله يفوز بمكانة مرموقة في تاريخ الأفكار والمعارف البشرية، فالفهم الخالدة لا تتخبر الطرق الميسورة، ولا تكتفي بالتقاليد المشهورة، حتى إن أندري ميكوال (André Miquel) أعجب بابن خلدون أيما إعجاب، فوصفه بأنه: "واحد من أكبر الكتاب في كل الأوقات"².

تيقن ابن خلدون بما تشبّع به من خلفية ثقافية، بأن كشف فواعل التاريخ ومحركاته لا ينبغي أن تغفل السياقات الاجتماعية وتأثيراتها في الجماعة البشرية، وفي مصائرهم ومآلاتهم. لقد "كان ابن خلدون يعرف أن العوامل التاريخية لا توجد جميعاً في ساحات القتال، أو داخل القصور، وبما أن له تكوين فيلسوف وعالم، أخذ يبحث عنها منهجياً في مختلف أصعدة الحياة الاقتصادية والاجتماعية"³.

لقد كانت مقارنة ابن خلدون تنطلق دائماً من فهم التاريخ في إطار فهم أسس الحضارة، ومن ثمة جاءت تلك الروح النقدية المتأصلة فيه، لتجعله ينزع إلى تحليل هو أميل ما يكون إلى الموضوعية؛ فلم يُسلم إذ ذاك تسليماً ساذجاً بما ورد في المدونة التاريخية، ولم يتردد في التحري في طبيعة الرواة، واستيضاح انتماءاتهم، وخلفياتهم الثقافية، وتأثيرات السياق الجغرافي فيهم، ودرجة التحضر من عدمه، إذ أخذ شكل البحث الخلدوني حفراً معرفياً في استكشاف الأسباب والعلل الأولى، ومثل هذا

¹ - Thoraval, Yves. Op.Cit., p. 134. « Par SA méthode inconnue en Islam jusqu'à SA découverte au XIX siècle par l'orientalisme européen ».

² - Miquel, André. Op.Cit., p. 302. « Un des plus grands écrivains de tous les temps ».

³ - لاكوست، إيف المرجع نفسه، ص 237.

الهوس العلمي "هو، لا محالة، ذو أصل فلسفي"¹، لكنّها فلسفة حسّية، تجاوزت المنطق الأرسطي، وأدمجت العنصر المادي، والاقتصادي، والعامل السياسي، والبيئي، والوسط الجغرافي، والجانب المعرفي الثقافي، والاجتماعي وحتى النفسي في تقديم قراءة واعية وعميقة لحركة التاريخ الإنساني، بغية استنطاقه واستخلاص سننه.

ومن ثمة جاء تبیان دور الروح النقدية في ورقتنا هذه، لئلاّ الانتباه إلى أن ابن خلدون كان يمثل فكرا متحرّرا، ومستنيرا في الآن ذاته، وحاول أن يحدث قطيعة في الكتابة التاريخية التقليدية المتوارثة، التي لطالما انبنت على السرد الجاف المسطح والمكروور، والتي أهملت بذلك جملة المعطيات الاجتماعية والمادية، فيما طرحته من مادة ورواية.

لقد سعينا من وراء عرض نظرية العصبية إلى إبراز دور الروح النقدية في إرساء تنظير جاد، أتى بمفاهيم جديدة، وبتصور متكامل يتكئ على حفر معرفي عميق وأصيل؛ فعكف ابن خلدون على بلورة بواعث وآليات قيام الدول وزوالها، ورسم أطوارها وحدّد أعمارها، ولم يتهيأ له كلّ هذا الفتح المعرفي بلا ذلك القلق الفلسفي، إذ النّقد شرط من شرائط ممارسة التّنظير والتّقييد، والنّقد بعد ذلك هو انعكاس جلي لما بلغه ابن خلدون من قراءة واعية وعميقة في فهم حركة التاريخ، من خلال استخلاص علله وسننه الكبرى.

ومن خلال طرح نظرة ابن خلدون للمدونة التفسيرية (علم التفسير)، اتضح حجم ذلك الحضور المكثف للروح النقدية، وما انطوت عليه من مستويات عميقة في القراءة. وبذا، فإنّ التحليل الخلدوني يقوم على استقصاء مستفيض، يسعى به للإحاطة بالجوانب المدروسة إحاطة شافية وافية، عندما يخوض في مسألة من المسائل أو قضية من القضايا، ولقد رأينا كيف نزع ابن خلدون إلى أن يمازج بين المناهج البحثية المختلفة للوصول إلى نواتج قابلة للاستساغة العقلية.

¹ -Cheddadi, Abdesselam, Ibn Khaldûn l'homme et le théoricien de la civilisation, (Paris, Gallimard, collection: «Bibliothèque des Histoires», 2006), p.198. « Une telle préoccupation est incontestablement d'origine philosophique ».