B. Bouazzati, "Ba'ḍ simat al-tadlīl al-Khaldūnī", *Afkar* (2010), 11: 239-294

بعض سمات التدليل الخلدوني

بنّاصر البُعزّاتي[1]

Khulasah

Makalah ini menerokai metod-metod yang digunakan oleh Ibn Khaldūn dalam mencatat dan mengemukakan peristiwa sejarah dan bagaimana beliau mengeluarkan dalil-dalil berkenaan darinya. Ia juga memperkatakan tentang pendekatan Ibn Khaldūn dalam mena`kul, berhujah dan memperkatakan sesuatu idea. Kajian ini, yang didasarkan kepada pembacaan-ulang text *al-Muqaddimah*, cuba menilai kekuatan dan kelemahan kaedah penghujahan falsafah Ibn Khaldūn

Kata kunci: Ibn Khaldūn; *al-Muqaddimah*; kaedah penghujahan; falsafah sejarah Islam; sejarawan Islam

Abstract

This article explores the methods followed by Ibn Khaldūn in presenting historical events and deducing proofs from them. It also deals with his approach in reasoning, arguing and expressing ideas. This study, which is fundamentally based on a reexamination of his *al-Muqaddimah*, tries to evaluate the quality of the methods of argumentation present in Ibn Khaldūn's philosophical thought

Keywords: Ibn Khaldūn; *al-Muqaddimah*; methods of argumentation; Islamic philosophy of history; Muslim historian.

[1] الأستاذ الدكتور بناصر البعزاتي هو الأستاذ الدكتور في قسم الفلسفة، جامعة محمد الخامس برباط، المغرب.

مقدّمة

بلوَر ابن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ/١٣٣٢-١٤٠٦م) مشروعاً فكرياً يطمح إلى سبر النواميس التي تحكم سير المجتمعات البشرية وتغيّر أحوالها في شموليتها؛ فنحَتَ مفاهيم إجرائية انطلاقاً من استقراء الحالات التاريخية الكثيرة التي أورد معلومات عنها قصد الكشف عن النظام الملازم الذي تترتّب فيه تلك الحالات وتتلوّن بأولياته. وقد انتقد ما أتى به الدارسون قبله من رؤى حول الظواهر المجتمعية والتحولات التاريخية، منبّهاً على ما يشوبها من نقص في التحقيق والتدقيق؛ فأخضع روايات السابقين وأدلّتهم لفحص نقدي بناء على معاينة الأحداث، وأعلن عن عزمه على نسج معالم نظر جديد يضع الأحداث في ترتيب مضبوط بناءً على مقاييس عقلية، بدل الركون إلى الشائع من الآراء.

في البناء النظري الذي نسجه ابن خلدون ترتبط المفاهيم فيما بينها بروابط معيّنة في برامج قطاعية حسب ما إذا كان يتناول بالبحث تطور الصنائع أو تكوّن الدول أو تداول المعارف أو طرق التدريس أو الاعتبارات الثقافية أو البيئية العاملة على سيادة مذهب فقهي محدّد. وهو يعالج كثرة من المسائل الفكرية والثقافية والسياسية والاقتصادية، لأنه يريد أن ينسج رؤية متكاملة عن أسباب التمدّن الحضاري وعن عوامل الركود، يمكن توظيفها لفهم التراجع الحضاري الذي انخرطت فيه مجتمعات الغرب الإسلامي آنذاك.

وقد أتى ابن خلدون أحياناً بوصف مفصّل في أمور، وبتفسير مدقق أحياناً أخرى، وبإشارات مقتضبة أخرى، حسب ما يتوفر عنده من معلومات. وفي الأحكام التي يصدرها حول المسائل المجتمعية والسياسية والفكرية يحاول الإتيان بترتيب للقرائن والأدلة بدرجة من المتانة تختلف من سياق لآخر، يجعلها سنداً للأطروحة الشاملة المؤطِرة لأحكامه. فعبّر عن رؤية لا تخلو من جدّة في باب تكوّن الدول بسَوْرة العصبية، وفي تقدّم العلوم والصنائع بالرخاء الحضاري،

وفي تنامي الترف في أوساط الحكّام ودوره في ذوبان التحالفات العصبية وانتقال المُلك من عصبية إلى أخرى منافسة، وفي المناسَبة بين الجبايات وكثرة خدّام السلطة؛ حيث تتجاوز الرؤية المركَّبة الوصفَ العادي الساذج، وفي نفس الوقت تُحاول الإعراض عن التفسيرات البعيدة المغرقة في التخمين.

وابن خلدون سلّم بأن للأحداث، في عوالم الجماد والنبات والحياة والدول، نظاماً مرتّباً، حيث ترتبط فيما بينها برباط سببـــي، قابل لأن يُكشَف عنه بالتعقّل المتبصّر؛ فانطلق، تبعاً لهذه المسلّمة، ينسج ترتيباً للأدلة مساوقاً لها، قائماً على الكشف عن الأسباب وراء الأحداث وعن ترابطها داخل ذلك النظام، مع اعتبار خصوصيات كل مجال.

في هذه المقالة، ننظر في الطرق التي سلكها ابنُ خلدون في عرْض الوقائع وبناء الأدلّة، وفي الأساليب التي استعملها في فاعلية التعقّل والتدليل والتعبير؛ فنحاول الكشف، من خلال انتقاء أمثلة من المتون الخلدونية، عن مواطن القوة والضعف في البناء الاستدلالي عنده؛ ونبرز مستوى إحكام النسج النظري، وفحصه على ضوء ما كان متوفّرا آنذاك من معلومات ومن آليات للتعليل والبناء والاستنتاج.[1]

١. المشروع النظري لابن خلدون

اكتسب ابن خلدون معرفة تجمع بين عدة ميادين "عقلية" و"نقلية"، والتقى شخصيات علمية وتنقّل بين مدن كانت مراكز فكرية، ثم مارس مهامّ سياسية لدى الحكّام في فاس وبجاية وغرناطة. وقد أخذ نصيباً من العلوم والفلسفة في شبابه، بجانب تكوينه في اللغة والفقه والأصلين، في ظل مناخ ثقافي يسيطر عليه الفقه المالكي

[1] كثيرة هي الدراسات عن مكانة أبي زيد عبد الرحمن بن خلدون الفكرية؛ ولا يمكن التطرق لها ومناقشتها بتفصيل. وفي مقالتنا نركز على نظام القول الخلدوني وترتيب عناصر التدليل فيه، دون وقوف عند الجزئيات.

والتصوف السنّي والكلام الأشعري (بينما يرفض بعض المالكية علم الكلام جملة).[١] غير أن عدم الاستقرار الاجتماعي والسياسي آنذاك كان وراء اصطدامه مع واقع يحدّ من طموح الأفراد والفئات المنتجة، خارج الانتماء "العصبـــي". ويبدو أن التكوين الذي ظل يشحذ عقلَه هو ما اكتسبه من خبرة شخصية من خلال معاشرته للحكّام ولمنافسيهم؛ ومن هنا فكرة تدوين تصوّره ونظره التاريخي في خواصّ أحوال المعاش وتغيّر العوائد وتبدّل الأوضاع السياسية.

توجد في نظر ابن خلدون مرحلتان في الكتابة التاريخية لدى المسلمين: مرحلة الأوائل، منهم الواقدي والطبري والمسعودي، تتميّز برواية الأخبار وإطلاق الأحكام بدون تحقيق، ومرحلة ثانية يمثلها ابن حيان وابن الرقيق وهما "مَن عدل عن الإطلاق إلى التقييد، ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو البعيد. فقيّد شوارد عصره، واستوعب أخبار أفقه وقطره [...]"[٢]. كما يرى المؤرخ أن عمل أبي بكر الطرطوشي (ت ٥٢٠هـــ/١١٢٦م) شكّل تقدّما في النظر التاريخي لكنه لم يستوف المسائل المبحوثة و لم يوضّح الأدلة المعوّل عليها، إنما في كلامه "نقل وترغيب شبيه بالمواعظ".[٣]

---

١ يذكر ابن خلدون أساتيذه السطي والآبلي والحضرمي وآخرين، ويذكر بعض مَن لقي من المفكرين واستفاد منهم، في ترجمته الشخصية في آخر كتابه التاريخي. أنظر **رحلة ابن خلدون ١٣٥٢-١٤٠١**، تحقيق محمد بن تاويت الطنجي، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ٢٠٠٣. وعن كتابات ابن خلدون، أنظر عبد الرحمن بدوي، **مؤلفات ابن خلدون**، ليبيا-تونس: الدار العربية للكتاب، ط ٢، ١٩٧٩م.

٢ ابن خلدون، **المقدمة**، تحقيق عبد السلام الشدادي، الدار البيضاء: بيت الفنون والعلوم والآداب، ٣ أجزاء، ٢٠٠٥م؛ ج١، ص٨.

٣ ابن خلدون، **المقدمة**، ج١، ص٥٩. وفعلاً، يغلب لدى الطرطوشي أسلوب النصح. وممّا ورد عنده، واستفاد منه ابن خلدون: "واعلم أن عدل الملك يوجب الاجتماع عليه، وجورَه يوجب الافتراق عنه. عدل الملك حياة رعيته. قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه: إمام عادل خير من مطر وابل، وأسد حطوم خير من سلطان ظلوم، وسلطان ظلوم خير من فتنة تدوم. واتفق حكماء العرب والعجم على هذه الكلمات فقالوا: الملك بناء والجند أساسه؛ فإذا قوي الأساس قام البناء، وإن ضعف الأساس انهار البناء. فلا سلطان إلا بجند، ولا جند إلا بمال، ولا مال إلا

فتوطّد لدى ابن خلدون عزمٌ أكيد على الإتيان بنظر مقيّد مضبوط، وفي منأى عن التخمينات البعيدة والتشيع المذهبي المانع من سلوك طريق الحق، مقرّراً سلوك تبويب وترتيب للمواضيع المدروسة مميّزيْن وغير مألوفيْن؛ حيث يأخذ على عاتقه تصحيح السائدِ من الأحكام الخاطئة المسْبَقة التي لا تقوم على تعليل مضبوط، ثم بلورةَ رؤية مطابقة أو قريبة من المطابقة للواقع.

سجل ابن خلدون ملاحظات عن كتب التاريخ، حيث يطغى الغلط في الأخبار والخلوّ من التعليل في إيراد الأحداث؛ وأشار إلى "مغالط المؤرّخين"، القائمة على أصول وأدلة ضعيفة أو سوفِسطية، ومعلناً أنّ تناوله نقديّ يحتوي جديداً في مذهبه وأسلوبه.[١] وهو ينتقد التأليف التاريخي السائد إلى أيامه لاعتماده على تكرار الرواية دون تمحيص؛[٢] ومبدأه أن تجنّب "المزلات والمغالط" يحتاج إلى تكوين معرفي واسع ونظر بصير وتثبّت من الروايات بواسطة الفحص النقدي للثغرات في التدليل. ويؤكد عزمه على الكشف عن الأسباب الفاعلة في وقوع الأحداث، وإيضاح مكنوناتها الخاصة، تجنباً لما يُتناقل من "خرافات العامّة". ومن أجل ذلك يرى ضرورة اللجوء إلى "قانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"[٣]. وهذا القانون ينبثق عن نظر يرتقي بالتأني المتدرّج

بجباية، ولا جباية إلا بعمارة، ولا عمارة إلا بعدل؛ فصار العدل أساساً لكل الولايات"، **سراج الملوك**، القاهرة: المكتبة المحمودية، ١٩٣٥، ص٨٨-٨٩.

١ **المقدمة**، ج١، ص٩.

٢ **المقدمة**، ج١، ص١٣-١٤. كتب في ذلك: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسّرين وأئمة النقل المَغالط في حكايات الوقائع لاعتمادهم فيها على مجرد النقل، غثاً أو سميناً، لم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار. فضلّوا عن الحق، وتاهوا في بيداء الوهم والغلط، سيما في إحصاء الأعداد والأموال والعساكر إذا عرضت في الحكايات؛ إذ هي مظنة الكذب ومطية الهذر؛ ولا بد من ردّها إلى الأصول وعرضها على القواعد".

٣ **المقدمة**، ج١، ص٥٦.

من التمييز إلى التجريب فإلى التعقيل،[١] من خلال ضبط الطرق الاستدلالية؛ ولذلك يقتضي التمحيص في البحث التاريخي توفراً على زاد علمي عميق وقدرة على التقدير العقلي الذي يتطلب تشغيلاً مناسباً وذكياً للمقاييس المنطقية.

وفي الحقيقة يشتمل مشروع ابن خلدون على شقّين أو برنامجين: علم العمران الذي عدّه جديداً بدرجة مهمّة، وهو الذي ينظر في الاجتماع الإنساني وما يطرأ عليه من تقلبات في الكسب والمعاش والترف؛[٢] وباعتباره علماً يقوم على إدراك ما "يعرض في الاجتماع الإنساني من الأعراض الذاتية ما يمتّعك بعلل الكوائن وأسبابها"[٣]. ثم على ضوء نتائج علم العمران ومفاهيمه المثمرة يطمح إلى مراجعة كتابة التاريخ وتمحيص أولياتها واستنتاجاتها. إذ من أجل ذلك يحتاج المؤرخ إلى بناء نظرية متكاملة عن أنماط الاجتماع البشري في أحوال بداوته وحضارته قبل أن ينطلق في تقصّي الأحداث التاريخية في تشعبها وتسلسلها السببـــي. وكأنّ علم العمران بالنسبة لعلم التاريخ مثل علم الهندسة بالنسبة لعلم المناظر ومثل علم الحساب بالنسبة لعلم الموسيقي. فتمحيص الأخبار وتمييز الصدق والكذب فيها يجب أن يتمّا بعد النظر

---

١ في نظر ابن خلدون، يتكوّن "العقل التمييزي" لدى الإنسان مع بداية الفكر المنتظم في شكل تصوّرات، ثم يرتقي الفكر إلى "العقل التجريبي" عند حصول العلم بالصالح والفاسد من الآراء، ثم يرتقي إلى "العقل النظري" عندما يتمكن الفكر من استنتاج المجهول من المعلوم بقياس الغائب على الشاهد وآليات أخرى. **المقدمة**، ج٢، ص٣٣٨-٣٤٩.

٢ **المقدمة**، ج١، ص٥١-٥٢: "هو عمران العالَم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال، مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من المُلك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع، وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال".

٣ **المقدمة**، ج١، ص٩-١٠. والنظر في أسباب العمران يتمّ من خلال "ذِكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من المُلك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب"؛ (نفسه، ص١٠). فمن عوارض الدول الهرم، مثلما هو الأمر لدى الحيوان والإنسان؛ وكما أن الهرم لا مفرّ منه لدى الحيوان والإنسان فلا مفر منه أيضاً لدى الدول.

في ما إذا كان الخبر في حدّ ذاته ممكناً أو ممتنعاً على ضوء معرفة بطبائع العمران جديرة بالثقة، أي إذا ما كان مقبولاً بمقاييس عقلية أو لا.[١]

يرى ابن خلدون أنه لا يمكن تجاوز الأخطاء في أخبار المؤرخين إلا بالتعرّف على المبادئ والأصول والقيم التي عنها تصدر المواقف والصراعات والحروب. وتقتضي المرحلة الأوّلية في الفحص تشكيكاً في ما ورد على لسان المؤرخين والحذرَ من المبالغات المألوفة لدى العموم؛ "إلا أن الكافّة اختصّوهم بقبول أخبارهم واقتفاء سننهم في التصنيف واتّباع آثارهم. والناقد البصير قسطاس نفسه في تزييفهم في ما ينقلون أو اعتبارهم. فللعمران طبائع في أحواله تُرجع إليها الأخبارُ وتُحمل عليها الرواياتُ والآثارُ"[٢]؛ وذلك لكون العمران يتبدل من حقبة إلى أخرى، ويختلف عند الأمم، ممّا يجعل الأحداث تحدث هنا على غير جريانها هناك؛ ولكون عوائد الأمم لا تستقر على وضع واحد، وجب تجنّب التعميم في الحكم، من خلال امتحان الروايات وانتقادها بوضعها على محكّ قوانين عقلية. وإذن، يجب النظر إلى تتابع الأحداث وتبدّل الأحوال من زاوية أصول ومبادئ عقلية وشحذ موازين وثيقة المبنى؛ ويتطلب هذا الأمر معرفة جيّدة بأنماط العيش المتنوعة لبيان ما تشترك فيه المجتمعات وما تختلف فيه، وإعمال مقاييس الاستدلال الصحيح في ذلك.

تتأسس معارضة ابن خلدون للرواية التقليدية للأحداث على كون هذه مجرّد سرد يُتناقل من جيل إلى جيل بدون وجه برهاني؛ بينما يقرر أن على البحث التاريخي أن يكشف عن عرى السرد بالسبر والبرهان. وهكذا رأى أنه لا بد لتقصّي الأحداث من مقدّمات نظرية تتبلور في علم العمران، توظّف مفاهيم خصبة

---

١ **المقدمة**، ج١، ص٥٥.

٢ **المقدمة**، ج١، ص٧. وعن محتوى التكوين الأوّلي للمؤرخ، يقول: "فإذن يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السِير والأخلاق والعوائد والنِحل والمذاهب وسائر الأحوال [...] وحينئذ يعرض خبرَه المنقول على ما عنده من القواعد والأصول"، (نفسه، ص٤٠-٤١).

ومولّدة مثل مفاهيم "المعاش" و"البداوة" و"الحضارة" و"الاجتماع" و"العصبية" و"الوازع" و"المُلك"، وفهماً للعلاقة العضوية بين العمران والصنائع والعلوم؛ كما تربط بين حجم الجبايات واتساع رقعة السوق أو تقلّصها، وأثر ذلك على التغيّر الذي يطرأ على التجارة، ثم على أوضاع الدولة تبعاً لذلك.

هكذا فإن علم العمران الذي يقْدم ابن خلدون على وضع مبادئه ومفاهيمه يستفيد من مقتضيات البرهان ومواضيع الخطابة والسياسة المدنية، لأنه قريب من هذه الميادين النظرية؛ لكنه ينكبّ على دراسة الوقائع في تفاصيلها المخصوصة وترابطها العضوي بكيفية أفضل ممّا تفعل تلك، عبر إعطاء علل وأسباب "لحوادث الدول"؛[1] إذ كانت السياسة المنتشرة في الكتب غير مستوفاة البرهنة، مما يستدعي تجديداً في الأدوات المفهومية والآليات العقلية.[2] ومن هنا ضرورة استيعاب طرائق البرهنة، لأنها توجّه العقل في سبيل ضبط الترابط الاستدلالي بين مكوّنات النظر العلمي، وإبراز مسالكها المتنوعة من أجل الفرز بين الوثيق وغير الوثيق في البناء المعرفي في علمي العمران والتاريخ، تسليماً أن مبادئ علم التاريخ تتبلور ضمن علم العمران؛ فالأخطاء لا ترتفع إلا بإبطال المغاليط التي تقوم عليها وببيان الصواب بطريق برهاني، ومن هنا وجوب النظر في المنطق ذاته.[3]

ليس علم العمران جديداً كلّ الجدّة بموضوعه ومسائله، لأن القدماء قد ذكروا أموراً متعلقة به؛ لكن الموضوع أصبح أكثر تحديداً وتمييزاً لدى ابن

---

[1] **المقدمة**، ج١، ص١١. ويؤكد ابن خلدون: "ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول، وتعاصر الأمم الأول، وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل [...] إلا واستوعبتُ حُمله وأوضحتُ براهينه وعلله".

[2] **المقدمة**، ج١، ص٥٨.

[3] وميّز ابن خلدون عمله كما يلي: "ونحن نبيّن في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في المُلك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهامُ وترتفع الشكوكُ". والانتقادات التي وجهها للمؤرخين السابقين عليه، وللمسعودي بكيفية بارزة، يبررها بكون كتاباتهم خالية من البرهان. **المقدمة**، ج١، ص٣٠١.

خلدون بفضل المنهج المعتمَد، بالاستناد إلى القالب البرهاني الذي تُصبّ فيه مسائلُه. فموضوع العلم المزمع تأسيسه يشترك مع الخطابة والسياسة، ولكنه مغاير لهما بطرح متميّز، "وكأنّه علم مستنبَط النشأة"؛ كما أن الكلام فيه "مستحدَث الصنعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعْثرَ عليه البحثُ وأدّى إليه الغوصُ"، إلى درجة يبدو "وكأنّ هذا علمٌ مستقلّ بنفسه".[1] إنما الخطابة والسياسة المدنية يستندان إلى طرائق "إقناعية" ظنيّة وإلى المشهورات، بينما يستثمر العلم الجديد أوجُهاً برهانية منطلقة من مبادئ بديهية؛ ومن هذا الترقّي المتدرّج من الظن (القائم على آليات إقناعية) إلى اليقين (القائم على البرهان)، يمكن أن يصبح علم العمران علماً قائماً بذاته.

لم يكن الفلاسفة يعدّون التاريخ عِلماً، والمؤرخون لم ينحتوا أدوات نقدية فعّالة لتمحيص الأخبار؛ ولذا فعلمُ العمران الخلدوني يقدّم خدمةً لعلم التاريخ إذ يرفعه إلى مصافّ العلمية، بفضل تشغيله للبرهان العقلي. وبذلك يحتلّ العلم الجديد مكان الفلسفة الإلهية، إذ كانت هذه الأخيرة تشغّل المنطق البرهاني تشغيلا غير وثيق، في نظر ابن خلدون؛ ثم إنه لم تعد هناك حاجة إليها. وعن طريق تأسيس العمران على قواعد برهانية، وتأسيس التاريخ على العمران، يصبح التاريخ نفسه

---

[1] **المقدمة**، ج١، ص٥٦. يتحدث محسن مهدي عن مشروع علم العمران باسم "science of culture"، ويقابل "civilization" بـــ"حضارة" بينما نرى أن "science of civilization" أفضل، أو لنقل علم الاجتماع، اعتباراً أن العمران يكون بالاجتماع. انظر:

Muhsin Mahdi (1957), *Ibn Khaldun's Philosophy of History*, The University of Chicago Press, 1971.

وفي نظر مهدي، يقوم علم العمران على ثلاث مقدمات هي (١) أن الاجتماع ضروري، و(٢) أن الإنسان – بطبيعته البدنية – والمجتمع مرتبطان بالبيئة الطبيعية، و(٣) أن الإنسان – بطبيعته العقلية – والمجتمع مرتبطان بالعالَم الروحي؛ وموضوع هذا العلم يتمثل في خمس مسائل أساسية هي (١) العمران البدوي وانتقاله إلى العمران الحضري، و(٢) الدولة، و(٣) المدينة، و(٤) الحياة الاقتصادية، و(٥) العلوم والعلاقات فيما بينها؛ (المرجع أعلاه، ص١٧٢). وفي نظر مهدي، فإن علم العمران والتاريخ يدرسان مظهرين لنفس الواقع؛ التاريخ يتبيّن الأحداث الخارجية، بينما يفسّر علم العمران طبيعة نفس الأحداث وأسبابها؛ (نفسه، ص١٧١).

علماً برهانياً بدرجة ما؛ وفي نفس الوقت يتقرّب العِلمان معاً من أسباب السياسة الشرعية من خلال إعادة بناء مفاهيم العلمين ودمجهما في المناخ الفكري السائد.[١]

وإذن، فتمحيص الأخبار، في رأي ابن خلدون، لا يتمّ إلا عبر تشغيل مقاييس وموازين عقلية تعيّن ما يرتبط بالموضوع وما لا يرتبط به، وتزن وثاقة المبنى في الأقوال، تجنباً للميول المذهبية والتداعيات المبالِغة. ولذلك لا يمكن أن يرقى النظر في العمران والتاريخ إلى مصاف العلوم حقاً إلا بإتقان صناعة المنطق وإعمالها في ترتيب الأحكام؛ المنطق الذي هو "قوانين يُعرف بها الصحيح من الفاسد في الحدود المعرِّفة للماهيات والحجج المفيدة للتصديقات"[٢]. إذ التحقق من الأخبار يقتضي نظراً في ترابط الأقوال ومقارنة الروايات المتعددة، وسبراً لنوايا القائلين وأغراضهم، ووضع محتوياتها على محكّ ميزان العقل.

---

[١] بهذا الترقّي في الاستدلال يصبح علم العمران علماً برهانيا، يسحب السياسة والخطابة من تحت مظلتهما الفلسفية المشائية، ويدمج المسائل التي كانت تعالَج فيهما ضمن موضوع علم العمران؛ ثم يضع علم العمران من بين العلوم العقلية في انسجام مع العقيدة الإسلامية؛ فعلم العمران علم برهاني، قريب من اليقين، لأنه يصل إلى قوانين العمران العامة والكونية. بينما علم التاريخ سيظل أقل برهانية، قريباً من الظن وأقل يقيناً، لأنه علم وفن وصناعة متعلقة بمعرفة الأحداث الجزئية والمحلية؛ فهو مرتبط بفهم الأحداث وسياسة الدولة؛ أي أنه علم ذو فائدة عملية، في انسجام مع السياسة الشرعية (مثال العدل عنده)، بجانب الفقه. ومن الأسباب التي دفعت ابنَ خلدون إلى الاهتمام بالتاريخ فشله في التأثير على الحكّام في فاس وغرناطة وبجاية، ورغبته في فهم الجمود الحضاري لمنطقة الغرب الإسلامي. يختلف هذا النظر قليلاً مع خاتمة كتاب محسن مهدي (ص٢٨٥-٢٩٦)؛ لكن ليس هذا مكان التوسّع في الموضوع.

[٢] **المقدمة**، ج٣، ص٩١. تطور البحث في آليات البرهنة وأشكالها (الحملية والشرطية...) عند الفلاسفة مستنداً إلى أرسطو والرواقية، بينما تطورت آليات التحليل والتركيب والتمييز وبرهان الخلف في العلوم "العقلية" (الرياضية)، وتطورت آليات السبر والتقسيم والتعليل في العلوم "النقلية"؛ ولا شك أن ابن خلدون كان واعياً بتعدد الآليات وتداخلها.

٢. معرفة ابن خلدون بالمنطق وطرائق التدليل

اندمج المنطق ذو الأصول المشائية والرواقية في الثقافة الإسلامية تدريجياً، ومن خلال مجادلات بين المناطقة الفلاسفة من جهة والفقهاء والنحاة والمتكلمين من جهة ثانية. فقد قرّب الفارابي المنطق إلى اللغة العربية، وأعاد ابن سينا بناءه لإدماجه مع مكونات الثقافة الإسلامية. ثم دخل المنطق إلى ميدان أصول الفقه مع ابن حزم (ت٤٥٦هـ/١٠٦٤م) والغزالي (ت ٥٠٥هـ/١١١١م) ثم ابن الخطيب الرازي (ت ٦٠٦هـ/١٢٠٩م)، باعتباره نظراً في آليات استنباط الأحكام الشرعية من بعضها البعض. وانفصل تدريجياً عن بطانته الفلسفية المشائية والأفلاطونية المحدثة بنسبة مهمّة؛ واندمج أكثر مع مكونات الفكر الإسلامي خلال القرن الثالث عشر، على يد الخونجي (ت ٦٤٦هـ/١٢٤٨م) والأبهري (ت ٦٦٣هـ/١٢٦٥م)، ثم القزويني الكاتبي والأرموي والشمس السمرقندي (ت ٦٩١هـ/١٢٩١م) وآخرين، وأصبح بحثاً في ضبط أنماط القياس وترتيب المقدمات فيها وشروط الصحة ومدى الفائدة في النتائج اللازمة عن المقدمات.[١] وبذلك تحرَّر النظر المنطقي من القالب

[١] لقد كانت قواعد المنطق موضوع تنقيح وتهذيب منذ تلاميذ أَرسطو (أساساً تيوفرسطُس) إلى القزويني الكاتبي والأرموي، مروراً بعمل الفارابي (ت ٣٣٩هـ/٩٥٠م) وتلاميذه وابن سينا (ت ٤٢٨هـ/١٠٣٧م) وتلاميذه والساوي (ت ٥٤٠هـ/١١٤٥م) والطوسي (ت ٦٧٢هـ/١٢٧٤م) وآخرين، وتخلصت مما علق بها من استلزامات فلسفية، خصوصاً ما هو من الإلهيات؛ وأصبح المنطق قوانين مجردة محايدة بدرجة مهمّة (وعلى هذا الأساس اعتبر الغزالي معرفتَه ضرورية). وبلغ النظر في المنطق مستوى عال من الضبط والتقعيد، خصوصاً على يد نجم الدين علي بن عمر (أو عمر بن علي) القزويني الكاتبي (ت ٦٧٩هـ/١٢٨٠م)، المعروف بدبيران، في كتابه **الرسالة الشمسية في القواعد المنطقية** (وله أيضاً كتاب **حكمة العين**)، وسراج الدين محمود بن أبي بكر الأرموي (ت ٦٨٢هـ/١٢٨٣م) في كتابه **مطالع الأنوار**. وقد نشطت المناقشات بين تلاميذ هؤلاء، وكُتبت شروح كثيرة على الكتابين خلال قرون. ويغلب الظن أن كتابات القزويني والأرموي لم تُستوعب جيّداً في الغرب الإسلامي، إن كانت قد قُرئت كلها.

اللغوي والوعاء الفلسفي الإغريقيين، قبل زمن ابن خلدون، وأصبح قابلاً للاستعمال كأداة منهجية – محايدة نسبياً – في النظر العلمي.

غير أن الطرف المناهض للمنطق ذي الجذور الفلسفية طوّر التفكير في آليات القياس التمثيلي، خصوصاً لدى المتكلمين ولدى الشافعية والحنفية في أصول الفقه؛ ثم بلغ التنظير أوجه على يد ابن تيمية الحنبلي، الذي بيّن أن لا مفاضلة بين قياس البرهان وقياس التمثيل من حيث اليقين، وأن الثاني أوثق من الأول بالنظر إلى قربه من الحدس الطبيعي، في مقابل الطابع الصناعي للأول. وقد أكد على أن طرائق الاستدلال الصحيح لا تنحصر في القياس وترتيب مقدماته ذلك الترتيب المفروض اصطناعاً؛ ثم عدّ قياس التمثيل أسلم اعتباراً أنه لا يصطدم بمسلّمات الإيمان، مقابل اعتبار منطق البرهان منخرطاً في فلسفات منافية للمعتقد الديني.[1]

للقياس البرهاني ألفاظ خاصة وترتيب للحدود (أكبر وأوسط وأصغر) والقضايا (مقدمة كبرى ومقدمة صغرى ونتيجة)، وتراتبية في أشكال الاستدلال وشروط الاستنتاج الصحيح؛ وللقياس التمثيلي ألفاظ خاصة مثل الأصل والفرع والعلّة والحكم، وتراتبية في الاستنتاج (قياس الشبه، قياس العلة، قياس الأولى، قياس الغائب على الشاهد). وشهد تطور الأفكار جدلاً بين أصحاب قياس البرهان وأصحاب قياس التمثيل، لكن لم يكن الجدل مثمراً دائما، حيث احتدّ الصراع أحياناً. وعند الفترة التي عاش فيها ابن خلدون، اقتنع أغلب العلماء (ما عدا من كان غرضُه معارضة العلم بالدين) بأن لكل واحد من النمطيْن من القياس مكانةً خاصة ومتميّزة في الفاعلية الفكرية.

---

[1] بسط أبو العباس بن تيمية الحرّاني (ت ٧٢٨هـ/١٣٢٨م) أفكاره في كتابين مهمّين: **كتاب الرد على المنطقيين** بدرجة أساسية، وكتاب **نقض المنطق** بدرجة أقل. وجلّ انتقاداته للمنطق الصوري سديدة، لكن كان الغرض منها هو الدفاع عن مسلّمات المعتقد الإسلامي في التفكير، مما جعله يضع العلوم "العقلية" كلها في سلة واحدة مع المنطق الصوري؛ كما لم يدرك تلك الدينامية الداخلية للمنطق ذاته، التي كانت قد أدّت به إلى التحرر من البطانة الفلسفية الموروثة عن الإغريق.

وقد انتبه ابن خلدون إلى أهمية المنطق، بكونه يقدّم مجموعة من الموازين تفيد على الأقل في نظم ترتيب الاستدلال، بعد التنقيب والفحص بالحدس والتمييز الطبيعيين الفطريّيْن اللذين يمثّلان صميم العملية التدليلية العقلية؛ حيث كتب: "ثم الصناعة المنطقية هي كيفية فعل هذه الطبيعة الفكرية النظرية، تصفه ليُعلَم سدادُه من خطئه؛ لأنها وإن كان الصواب لها ذاتياً إلاّ أنّه قد يَعرض لها الخطأ في الأقلّ من تصوُّر الطرفين على غير صورتهما ومن اشتباه الهيئات في نظم القضايا وترتيبها للنتاج؛ فيُعين المنطق على التخلص من ورطة هذا الفساد إنْ عرض"[1]. فالتعليل السديد حاصل الحدس العقلي النبيه؛ لكن بما أن المنطق ينظر في هيئة الأدلة التي تصوغها الفاعلية العقلية في مختلف الميادين، فاللجوء إلى قواعده يمكن أن يكشف عن ثغرات أو نواقص في ما يبنيه التعقّل الطبيعي من أدلة.

كثير من علماء الفقه اهتموا بالمنطق بطريقة أو بأخرى في البيئة التي نشأ فيها ابن خلدون؛ وقد تكوّنوا على يد أستاذهم الآبلي وآخرين؛ منهم الشريف التلمساني (٧١٠-٧٧١هـ/ ١٣١٠-١٣٦٩م)، "فارس المعقول والمنقول، صاحب الفروع والأصول"[2]. وعاصر ابنُ خلدون الفقيه ابن عرفة الورغمي التونسي (٧١٦-٨٠٣هـ/١٣١٦-١٤٠١م)، وكان لهما نفس الأساتيذ تقريباً في الفقه والأصول والمنطق والحساب في شبابهما؛ وربما كان بينهما تنافس أدى إلى تنافر. ورغم أن الورغمي كان فقيهاً مالكياً، مثل ابن خلدون، فإنه كتب في المنطق و لم يعلّق

---

[1] **المقدمة**، ج٣، ص٢١٦. ويمضي قائلاً: "فالمنطق إذاً أمرٌ صناعي مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها. ولكونه أمراً صناعياً، استُغنيَ عنه في الأكثر. ولذلك نجد كثيراً من فحول النظّار في الخليقة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة علم المنطق، ولا سيما مع صدق النية والتعرّض لرحمة الله تعالى؛ فإن ذلك أعظم مُعين. ويسلكون بالطبيعة الفكرية على سدادها، فتفضي بهم بالطبع إلى حصول الوسط والعلم بالمطلوب، كما فطرها الله عليه".

[2] **رحلة ابن خلدون**، ص١٠٥. كتب الفقيه أبو عبد الله الشريف التلمساني، في المنطق **شرح كتاب الجمل للخونجي**، وفي أصول الفقه كتاب **مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول ومثارات الغلط في الأدلة**.

عليه أو يعارضه.[١] وقد عالج، وإن بكيفية موجزة، مبهمة شيئاً ما، مسائل في الاستدلال وناقش آراء الرازي والخونجي والأبهري والأرموي. بينما حديث ابن خلدون عن المنطق متقطع وغير مسترسل، ويدلّ على أنه لم ينخرط في التقليد المنطقي الذي كان يسير في اتجاه التحرر من سلطة القدماء ويعلن المنطق علماً ذا قواعد متميّزة، رغم وعي ابن خلدون بفعالية المنطق وإدراكه لحدود الصورية في الاستدلال.[٢]

وفي باب التدليل الممارَس في الفقه يعطي ابن خلدون نظرة عن استخراج الأحكام الفقهية من الأصول من خلال استخدام آليات عقلية، وعن الاختلاف الذي كان يطبع طرائق الاستنباط لدى الأجيال المتتالية.[٣] ويشير إلى فعالية القياس التمثيلي في الممارسة الفقهية وخصوبته في استقراء الحالات وتكوين الأحكام استثماراً للسوابق القريبة؛ كما يخبر بكون الصحابة والسلف مارسوا هذا القياس لكون النصوص الأصلية غير صريحة في كل النوازل والتفاصيل، مما يفرض إلحاق النوازل بالسوابق، "فإذا هم يقيسون الأشباه بالأشباه منهما ويناظرون

---

١ عن تكوين ابن عرفة ومكانته أنظر ابن مريم، أبو عبد الله محمد بن محمد التلمساني، **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، نشره محمد بن أبي شنب، الجزائر: المطبعة الثعالبية، ١٩٠٨م، ص١٩٠-٢٠١.

٢ نسب ابنُ الخطيب السلماني (ت ٧٧٦هـ/١٣٧٤م) لابن خلدون مؤلفاً في المنطق؛ لأنه في هذا الوقت كان يشرح مؤلفات متنوعة شرحاً موجزاً: "ولخّص كثيراً من كُتب ابن رشد. وعلّق للسلطان أيام نظره في العلوم العقلية تقييداً مفيداً في المنطق"، **الإحاطة في أخبار غرناطة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م، ج٣، ص٣٨٦). لكن لا نظن أن ابن خلدون استوعب تفاصيل مسائل المنطق جيداً، استيعاباً يخوّل له أن يأتي بكلام أكثر أو أحسن مما أتى به التلمساني والورغمي. فالمؤرخ لم يستكمل تكوينه العلمي على يد أساتيذ أكفاء بعد الآبلي (ت ٧٥٧هـ/١٣٥٦م)؛ وربما كتب ملخصاً موجزاً مما بقي يتذكره من دروس هذا الأستاذ، وهو بعدُ شاب يتجاوز العشرين بقليل. وحيث يتحدث ابن خلدون في **المقدمة** عن المنطق يأتي بذِكر عابر لمؤلفات أَرسطو في ذلك، بدون نظر في الأشكال والأضرب وطرق التحويل فيما بينها.

٣ **المقدمة**، ج٣، ص٣. فيقول: "وكان السلف يستخرجونها من تلك الأدلة على اختلاف فيما بينهم لا بد من وقوعه ضرورة [...] وأيضاً فالسنّة مختلفة الطرق في الثبوت وتتعارض في الأكثر أحكامُها، فتحتاج إلى الترجيح وهو مختلف. وأيضاً فالأدلة من غير النصوص مختلَف فيها".

الأمثال بالأمثال بإجماع منهم وتسليم بعضهم لبعض في ذلك"[١]. بل إنه يعتبر التمثيل ممارسة تلقائية ومألوفة للذهن، لكنها محفوفة بخطر الانحراف عن الصواب والاستسلام للمعتاد من الروايات.[٢] غير أنه لا يفعل إلا أن يُخبر بذلك من غير إبراز لأساليب التعقّل ومستوى حضور التأويل، ودون مناقشة للخلفيات الكامنة وراء الاختلاف في فهم أنواع التمثيل ونتائج اشتغاله. كما أن ابن خلدون لم ينغمس في مناقشة خصوبة هذا القياس وشروط الصواب فيه وما قدّمه الأصوليون من رؤى في تصنيف الأدلة وسبل الترجيح فيما بينها، إلا إذا كان بكيفية عابرة.

يرى ابن خلدون أن الفلاسفة منذ زمن اَرسطو فكروا في إنشاء مقاييس للتعقّل الصائب، وأخرجوها في أشكال متراتبة من حيث العموم والخصوص؛ "ووضعوا قانوناً يهتدي به العقلُ في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسمّوه المنطق"[٣]. وسار على خطى السابقين في اعتبار المنطق آلة معيارية مقوّمة للعقل وموجّهة نحو السداد في الرأي: "علم المنطق، وهو علم <أو قانون> يعصم الذهن عن

---

١ **المقدمة**، ج٣، ص١٦. ولا يفوته أن يؤكد على المكانة التي لا محيد عنها للقياس في أصول الفقه؛ إذ يقول: "ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن، لأن فيه تحقيق الأصل والفرع في ما يقاس وبمائَل من الأحكام؛ وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علِق به في الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه، إلى مسائل أخرى من توابع ذلك، كلها قواعد لهذا الفن"؛ (ص١٧).

٢ **المقدمة**، ج١، ص٤٢؛ حيث يقول: "والقياس والمحاكاة للإنسان طبيعة معروفة، ومن الغلط غير مأمونة، تخرجه مع الذهول والغلط عن قصده، وتعوج به عن مرامه. فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضين ولا يتفطن لِما وقع من تغير الأحوال وانقلابها؛ فيجريها لأول وهلة على ما عرف، ويَقيسها بما شهد. وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط". (في بعض الجزئيات لا نتابع تحقيق الشدادي).

٣ **المقدمة**، ج٣، ص١٧٨. ويسترسل: "ومحصَّل ذلك أن النظر الذي يفيد تمييز الحق من الباطل إنما هو للذهن في المعاني المنتزعة من الموجودات الشخصية، فيتجرد أولاً منها صور منطبقة على جميع الأشخاص، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي يرسمها في طين أو شمع"؛ (ص١٧٨-١٧٩).

الخطإ في اقتناص المطالب المجهولة من الأمور الحاصلة المعلومة"[1]. أما الغرض الأساسي من هذا القانون فهو رسم الفاصل بين الصواب والبطلان في التفكير، من خلال وضع شروط للاستدلال الصحيح وتمييز المثمر من الفاسد من بين الاستدلالات؛ ولكنه ليس ضرورياً ضرورة مطلقة، بل إن استعماله مشروط: "وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقية. وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكمية من الطبيعيات والتعاليم وما بعدهما، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات؛ لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم، فهي أصحّ ما علمناه من قوانين الأنظار"[2]. فلقد تطور النظر في طرائق الاستدلال الصحيح، بمعزل عن المادّة التي ينصبّ عليها، وأصبح بذلك علماً مجرّداً؛ لكن التجريد من جهته أصبح حاجباً للاطلاع على جزئيات المواضيع؛ وعلى الناظر أن يسلك الطريقة المؤدية إلى المطلوب حسب خصوصيته، لأن أشخاص المادة هي التي تحدد وثاقة المبنى؛[3] إذ البرهنة في الطب لا تبلغ دقة

---

[1] **المقدمة**، ج٣، ص٧١. ويسترسل: "وفائدته تمييز الخطأ من الصواب في ما يلتمسه الناظر في التصورات والتصديقات الذاتية والعرَضية ليقف على تحقيق الحق في الكائنات نفياً وثبوتاً بمنتهى فكره".

[2] **المقدمة**، ج٣، ص١٨٥. ثم يعلّق: "هذه هي ثمرة هذه الصناعة، مع الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم؛ ومضارها ما علمتَ"؛ (نفسه، ص١٨٦). ومضار المنطق واضحة عند تطبيقه في مواضيع بعيدة عن المحسوس، وخصوصاً في الالهيات: "وأما البراهين التي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض"، (ص١٨١).

[3] **المقدمة**، ج٣، ص٩٢-٩٣؛ حيث كتب: "وذلك أن المطالب التصديقية على أنحاء. فمنها ما يكون المطلوب فيه اليقين بطبعه؛ ومنها ما يكون المطلوب فيه الظن، وهو على مراتب. فيُنظر في القياس من حيث المطلوب الذي يفيده، وما ينبغي أن تكون مقدماته بذلك الاعتبار ومن أي جنس تكون من العلم أو الظن".

البرهنة في الهندسة؛ وبين الظن واليقين مستويات من الصواب متدرجة، وعلى الناظر التمييز بينها.

وهكذا، فالاسترشاد بالبرهان ضرورة عقلية لا محيد عنها، لأن الكشف عن الأسباب وراء الظواهر يتطلب تنظيماً للتفاصيل وترتيباً للأحكام المؤدّية إلى المطلوب، أي تأليفاً وثيقاً للأدلة، بدون خضوع لتعاليم الأقدمين. وفعلاً فإن ابن خلدون صرّح بأنه بلغ مرماه عبر تدبير للأدلة دون حاجة إلى سلطة خارجية، قائلاً: "وأنت إذا تأملتَ كلامنا في فصل المُلك والدول، وأعطيتَه حقه من التصفّح والتفهّم، عثرتَ في أثنائه على تفسير هذه الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفىً مبيَّناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان، أطلعَنا اللهُ عليه من غير تعليم أَرسطو ولا إفادة الموبذان"[1]. فعندما يتقصّى العالِم ظاهرةً ما، عليه أن يستحضر قوانين المنطق، لا ليطبقها بإسقاطها تعسّفاً على خواصّ الظاهرة، بل ليتجنب التناقض والمغالطة في التعقّل والاضطراب في الربط السببـــي لمكوّنات الظاهرة فقط. ولا يدخل تلك القوانين إلا عند الوصول إلى لحظة ترتيب الأدلة ببيان سندها لتستقيم البرهنة ويتوثّق البناء البرهاني. أما الاستقصاء في إيراد تفاصيل مجردة عن القياس بدون فائدة عملية، فإنه، في نظر ابن خلدون، لغو مضرّ ومضيعة للعمر.[2]

وبدون شك، كان ابن خلدون ومعاصروه مدركين أن الزلل يتهدد كلا النمطين من القياس: قياس الاستنباط البرهاني وقياس التمثيل. ولهذا رأى ابن خلدون فائدة نظرية هامّة في إخضاع العمران لقواعد البرهان، مع تكييف هذه القواعد لتنسجم مع مواضيع العمران المتنوعة. ولكن يصعب تبيّن مكامن كل استدلالات ابن خلدون قصد تصنيفها تصنيفاً دقيقاً. كما أنه لا يحدد موقفه من تصورات الغزالي، الذي تحمّس للقياس الصوري، ولا من ابن تيمية الذي عارضه جملة.

---

[1] **المقدمة**، ج١، ص٥٩.

[2] **المقدمة**، ج٣، ص٢١٦-٢١٩.

٣. بنية الاستدلال لدى ابن خلدون

في نظر ابن خلدون، على المؤرخ أن يسبر خبايا الأحداث في تشابكها العلاقي وتسلسلها السببـــي، وأن يراجع التهويل الذي تأتي به الروايات المعتادة: فهناك روايات يمجّها الإدراك السليم، وهناك خرافات تُدسّ في الأخبار بسبب الميول المشايعة، وتقديراتٌ عددية (في تقدير الجيوش والأموال والممتلكات والجواري) لا يقبلها العقل. لذلك يجب الاحتكام إلى المقارنة والمماثلة بين الأحداث على محك مقاييس عقلية؛ "فليرجع الإنسان إلى أصوله، وليكن مهيمناً على نفسه، ومميّزاً بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته"[١]، عوض الانسياق مع روايات يمتزج فيها الوصف الساذج بالنسج الخيالي. إذ لا ريب أن الإصابة في الاستنتاج تتطلب استناداً إلى مبادئ عقلية في التمييز والتعليل والتقدير والربط والمقارنة، تحدّد توليد الأحكام بعضها من بعض وتقيّده.

إذن، يرى ابن خلدون ضرورة إعمال النظر النقدي، عبر التحليل والمقارنة من أجل كشف الحجاب عن انتظام الأحداث في تعالقها السببـــي؛[٢] فهذه وظيفة التمييز التي تصنّف وتقارن وتؤلّف بين الأحكام المعبّرة عن جريان الأحداث والمتتبّعة لتحولاتها في الزمن.[٣] ثم يجب وضع الأحكام المستقاة في ترتيب للعبارة

---

١ **المقدمة**، ج١، ص٣١١. ويسترسل: "فما دخل في نطاق الإمكان قبِلَه، وما خرج عنه رفضَه؛ وليس مرادنا الإمكان العقلي المطلق، فإن نطاقه أوسع شيء، فلا يفرض حداً بين الواقعات. وإنما مرادنا الإمكان بحسب المادة التي للشيء. فإذا نظرنا أصل الشيء وجنسه وفصله ومقدار عِظمه وقوّته أجرينا الحكم في نسبة ذلك على أحواله وحكمنا بالامتناع على ما خرج من نطاقه".

٢ **المقدمة**، ج١، ص١٥٢: "[...] هذا العالَم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام، وربط الأسباب بالمسببات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته".

٣ **المقدمة**، ج٢، ص٣٣٩: "وذلك أن الفكر يدرك الترتيب بين الحوادث بالطبع أو الوضع. فإذا قصد إيجاد شيء من الأشياء، فلأجل الترتيب بين الحوادث لا بد من التفطّن بسببه أو علته أو

قابل لأن يوضع على محك قوانين المنطق. لكن قد لا تُسعف المعرفة بقوانين عقلية في الكشف عن خبايا الوقائع نظراً لتشابك صيغ البرهان ومستويات الجدل والخطابة، ثم لتشعب حيثيات الوقائع؛ وقد يؤدي هذا التشابك والتشعب إلى زلات في المبنى والبرهنة. إذ يؤكد: "ومن هنا تعلم أنّ صناعة المنطق غير مأمونة الغلط، لكثرة ما فيها من الانتزاع وبُعدها عن المحسوس"[١]. ولهذا يوصي صاحب العمران الناظرَ النبيه بالاحتراز من متاهات الأشكال المجرّدة للمنطق، لأن استعمال تلك الأشكال والمفردات يؤدي به في الغالب إلى الدوران بين الأشكال والأضرب في القياس بدون طائل؛ فيقول: "فإذا ابتليتَ بمثل ذلك وعرض لك ارتيابٌ في فهمك أو تشغيب بالشبهات في ذهنك، فاطّرحْ ذلك وانبُذْ حُجب الألفاظ وعوائق الشبهات، واترك الأمر الصناعي على جملة، واخلص إلى فضاء الفكر الطبيعي الذي فُطرتَ عليه، وسرّحْ نظرك فيه، وفرّغ ذهنك للغوص على مرامك منه، واضعاً قدمك حيث وضعها أكابرُ النُظار قبلك"[٢]. إن تعقّل الأمور على الوجه السليم يتمّ من خلال تتبّع الترتيب الطبيعي للأمور بأسبابها واطرادها؛ وذلك عبر مراحل متدرجة وممتزجة من الإدراك والتمييز والحدس والتعقّل. أما الحصول على المطلوب على أكمل وجه فلا يتمّ إلا بسبر نافذ من خلال رؤية هي أقرب إلى نور قلبيّ يدلّه على الطريق المؤدية إليه. وبعد الفوز بالمطلوب، يجب سبك العبارات المتكوّنة عقلياً في بناء استدلالي متسق يبيّن الخفي ويوضح

شرطه، وهي على الجملة مبادئه؛ إذ لا يوجد إلا ثانياً عنها. ولا يمكن إيقاع المتقدّم متأخراً ولا المتأخر متقدّماً".

١ **المقدمة**، ج٣، ص٢٢٨. ويضيف: "فإنها نظر في المعقولات الثواني؛ ولعل الموادّ فيها ما يمانع تلك الأحكام وينافيها عند مراعاة التطبيق اليقيني. وأمّا النظر في المعقولات الأول، وهي التي تجريدها قريب، فليس[ت] كذلك، لأنها خيالية، وصور المحسوسات حافظة مؤذنة بتصديق انطباقه". تتمثل المعقولات الأول عنده في علوم الدين، بينما تتمثل الثواني في العلوم الأداتية مثل النحو والمنطق.

٢ **المقدمة**، ج٣، ص٢١٦-٢١٧ (في نسخ أخرى، "ارتباك" بدل "ارتياب").

نظام القول ويخرج التعقّل في قالب استدلالي صريح. "وحينئذ، فارجعْ إلى قوالب الأدلة وصوَرها، فافرغه فيها ووفّه حقه من القانون الصناعي؛ ثم اكسُه صور الألفاظ وأبرزْه إلى عالم الخطاب والمشافهة وثيقَ العُرى صحيح البنيان"[١]. هكذا يكون دور المعرفة بالمنطق منحصراً في الحرص على تجنب التناقض وترتيب القرائن والأدلة لبيان المقدمات والنتائج بعد أن يتم الكشف عن العلل والأسباب من خلال آليات لا تتقيد بقواعد قبْلية؛ إذ يقوم الكشف نفسه على الحدس النبيه غير المشوب بتعقيدات المنطق الصوري. والتعقل الطبيعي ينضج بالسبر والجدل، لأن الجدل هو الذي يمكّن من اكتشاف الحدود الوسطى الواصلة بين الأحكام؛ إذ يقوم الحد الأوسط مقام "الرابط بين الطرفين" أو "الجامع بين الطرفين" في الاستدلال.[٢]

وبهذا النظر الثاقب، يؤكد ابن خلدون على ضرورة التكوين النظري في ميادين شتى وضرورة الإلمام بالمنطق، مع الوعي بحدوده، ويسجّل في سياق حديثه عن طرائق التعليم، الترابط العضوي بين التعليم الجيّد المنفتح و"حصول المَلَكة والحذق في العلوم. وأيسر طرق هذه المَلَكة فتقُ اللسان بالمحاورة والمناظرة في المسائل العلمية"[٣]. وكأن على المقبل على التكوين النظري، قبل ممارسة البحث في العمران والتاريخ، أن يكون ممتلكاً لأوّليات التمييز بين المفيد وغير المفيد من جزئيات المنطق المعهود.

وهذا التحفّظ الخلدوني من تعقيدات المنطق ليس موجوداً لدى معاصره وزميله في الدراسة ابن عرفة الذي لم يخض في مشاكل التشغيل العملي للمنطق، إذ يقول: "وبعد، لمّا مزج أكثرُ متأخري علماء الأصليْن بكلامهم كثيراً من

---

[١] **المقدمة**، ج٣، ص٢١٧. فالمنطق كالنحو من العلوم الآلية، ويجب أن لا يستبحر فيها المعلم والمتعلم، ولا يستكثرا من مسائلها، وأن يكتفيا بما قلّ من أجل فهم العلوم المقصودة بالذات. نفسه، ص٢١٩.

[٢] **المقدمة**، ج٢، ص٣٤٤؛ ج٣، ص٩٣ و ٩٦ و ٢١٦.

[٣] **المقدمة**، ج٢، ص٣٥٢.

القواعد المنطقية وفصولاً من أحكامه التصوّرية والتصديقية، حتى أنّ بعض مَن أدركناه مِن أشياخ الزمان كان يلمع ببعض ألفاظ مبادئ الفنّ في المسائل الفقهية فيما يدّعيه ويفسّره، فيسكت بذلك عن مراجعته غيرُ المُشارك فيه سكوت الأخرس عمّا يتيقّنه ويستبصره، فأوجب ذلك المشاركةَ فيه علماً وتعليماً، واتّباعَ الحقّ فيه ردّاً وتسليماً"[1]. لربّما أن ابن خلدون انتقد استعمال منطق البرهان من خلال إدراك لأهمية قياس التمثيل في الممارسة العقلية، ولكنه رأى أن قياس التمثيل بدوره قد يؤدي إلى زلاتٍ ما لم يميّز الباحث بين خصوصيات الحالات موضوع الفحص.

لا يمكن أن يخفى عن ابن خلدون أن القياس التمثيلي يلعب دوراً مهمّاً في الفقه والنحو والأصلين، لأن التدليل ينطلق من أمثلة محدودة لإصدار أحكام حول أمثلة قريبة منها في صفة ما. ففي أصول الفقه، يعدّ التمثيل الآلية الأساسية في إلحاق الفرع بالأصل، والخاص بالعام واللاحق بالسابق. فيقول: "ثم إن النظر في القياس من أعظم قواعد هذا الفن؛ لأن فيه تحقيق الأصل والفرع في ما يُقاس ويُماثَل من الأحكام، وتنقيح الوصف الذي يغلب على الظن أن الحكم علِق به في الأصل من بين أوصاف ذلك المحل، ووجود ذلك الوصف في الفرع من غير معارض يمنع من ترتيب الحكم عليه، إلى مسائل أخرى من توابع ذلك، كلها قواعد هذا الفن"[2]. وقد تطور القياس التمثيلي منذ الأوّلين إلى زمن ابن خلدون، واغتنى من حيث الاجتهاد في شروطه ورجحان

---

[1] أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة الورغمي، **المختصر في المنطق**، حققه سعد غراب، ضمن **رسالتان في المنطق**، تونس: المطبعة العصرية، (د.ت.)، ص٥٩-٦٠. ويسترسل قائلاً: "وربّما كان يجري في الإلقاء لطلبة من تحقيق وتحصيل وتدقيق وتأصيل ما لا يجدونه مسطوراً مقرَّراً، ولا منقولا ولا محرراً. فرأيتُ أن أجمع لهم قواعدَ الفنّ بوسط الاختصار مع زيادة عريّة عن الإكثار، منبّهاً على ما قيل من مشهور رأي مضعف وبرهان مزيف"، (ص٦٠). فواضح أن ابن عرفة يتجنب التشكيك الصريح في جدوى الاستعانة بالمنطق في الفقهيات؛ لكنه يلمح إلى أن الأول متعلق بقواعد مجردة بينما الفقهيات مجال اجتماعي وأخلاقي عملي.

[2] **المقدمة**، ج٣، ص١٧.

القياس وتصنيف الأدلة القياسية من حيث قوتها؛ ومارسه كل العلماء بطريقة أو بأخرى. وقد أصبح هذا القياس منطق العلوم اللغوية والدينية، خصوصاً لدى الحنفية والشافعية، وإن بقي أغلب النظّار يحكمون بأن المعرفة المستندة إليه من قبيل الظن. أما ابن خلدون فدعا إلى الاحتياط من الغلط في الانتقال من حالة إلى أخرى في الحكم.[١] غير أنه لم يقدّم صورة عن خصوبة القياس التمثيلي وعن العوائق التي تحدّ من الاشتغال به؛ ولم ينظر في الترجيح وسبل التصنيف فيه. وأيضاً فإنه لم يتحدث عن خصوبة برهان الخُلف العملية، وإن كان اطلع على مبادئ في الرياضيات وفروعها.

لا شك أن لابن خلدون تكويناً في أوائل الرياضيات، شأنه شأن متعلمي ذلك الزمان. وقد قدّم أفكاراً عامة حول تعريف العلوم الرياضية وفروعها؛ ففي باب الهندسة كتب: "واعلم أن الهندسة تفيد صاحبَها إضاءة في عقله واستقامة في فكره؛ لأن براهينها كلها بيّنة الانتظام، جليّة الترتيب، لا يكاد الغلطُ يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها؛ فيبعُد الفكر بممارستها عن الخطإ وينشأ لصاحبها عقل[ه] على ذلك المهيع"[٢]. ولم يفُته أن يخبر بما تقدّمه الهندسة من فائدة في البناء والنجارة.[٣] لكن يبدو أن تكوينه العلمي لا يتجاوز المستوى الأولي؛ إذ أتى بمعلومات فقيرة عن علم الفلك والبصريات والهندسة، رغم ازدهارها في المشرق ومصر والأندلس منذ قرون. ولم ينتبه إلى الآليات المشتغلة في هذه العلوم مثل التحليل والتركيب وبرهان الخلف. وابن خلدون عاصر الفقيه العالِم

---

[١] **المقدمة**، ج٣، ص٢٢٧-٢٢٨. وكتب: "ولا يقاس شيء من أحوال العمران على الآخر؛ إذ كما اشتبها في أمر واحد، فلعلهما اختلفا في أمور"، (ص٢٢٧).

[٢] **المقدمة**، ج٣، ص٨٥.

[٣] **المقدمة**، ج٢، ص١٧٧ وص٢٩٨-٣٠٠.

العقباني القاضي وصاحب مؤلفات في الرياضيات والفرائض والمنطق؛[1] غير أنه لم تتوفر أسباب التبادل الفكري بينهما، حتى يستفيد صاحب العمران من دور التقدير الكمّي في تطوّر الخبرة والمعرفة. ويبدو أن ابن خلدون لم يكن متفاعلاً بكيفية إيجابية مع جماعات المفكرين في الميادين المختلفة لتخصيب الرؤى وتهذيبها؛ بل عوّل على خبرته في الوظيفة والمعاينة بشكل أساسي.

يمكن القول إن في التدليل الخلدوني مواطن برهان وإيحاء وتلميح وضرب الأمثلة؛ فهو ترتيب عادي بالنظر إلى اتساع المجالات المتعلق بها وكثرة الأخبار وتضارب الروايات، بدرجة تجعل توفير التماسك في الاستدلال أمراً صعباً. وما أكد عليه من كون "الاجتماع ضروري للنوع الإنساني"[2]، وأن الاجتماع "خاصة للإنسان طبيعية"[3] من قبيل ما كان يقال عن كون الإنسان مدنياً بالطبع. لكنه يعتبر أيضاً بأن "المُلك طبيعي[اً] للإنسان لِما فيه من طبيعة الاجتماع"[4]، وأن "المُلك هو غاية العصبية"[5]، وأن "المُلك غاية طبيعية للعصبية"[1]، وأن "المُلك خاصة

---

[1] لدى ابن مريم كلام وجيز عن أبي عثمان سعيد بن محمد العقباني (٧٢٠-٨١١هـ/١٣٢٠-١٤٠٨م)، أنظر **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، ص١٠٦-١٠٧. وقد عاصر العقباني علماء رياضيات آخرون عاشوا في نفس المنطقة منهم ابن قنفذ القسنطيني. أنظر مقالتنا "الرياضيات زمن ابن خلدون"، ضمن كتاب **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، ٢٠٠٧م، ص١٥٥-١٨٢.

[2] **المقدمة**، ج١، ص٦٨.

[3] **المقدمة**، ج١، ص٦٩.

[4] **المقدمة**، ج١، ص٢٣٣.

[5] **المقدمة**، ج١، ص٢٢٧ و٢٣٣. يمكن تعريف العصبية كما يلي: العصبية حالة ذهنية، مركبة من قناعات واستعدادات وإدراكات وانتظارات، تربط بين أفراد منتظمين في جماعات ذات مصالح مشتركة على المدى البعيد، تتبادل شعوراً بالتضامن والتآزر، وتتقاسم الخيرات بناءً على أعراف وترتيبات متفق عليها بدرجة مهمّة. وتتقوّى روابط وأفعال التضامن بدرجة ما عندما تتعرض الجماعة، كلها أو بعضها، لضغط (زلزال أو جفاف ...) أو لتهديد خارجي؛ بينما تتراجى تلك الروابط والأفعال بدرجة ما عندما تتوفر أسبابُ الاطمئنان المادية والمعنوية؛ وتبعاً لتقوية روابط العصبية وتراخيها تتسع أو تضيق قبضة العصبية عددياً ومجالياً؛ لكنها تبدع

طبيعية للإنسان"[٢]، وأن "المُلك منصب طبيعي للإنسان"[٣]، وأن "المُلك إنما بالعصبية"[٤]، وأن "التغلّب المُلكي غاية العصبية"[٥]. ويربط المُلك بالعصبية بواسطة التغلب: "وذلك لأن المُلك إنما يحصل بالتغلّب، والتغلب إنما يكون بالعصبية"[٦]، وأن المدافعة والمقاومة والمطالبة والحماية من فعل العصبية.[٧] ولا شك أن هذه المفاهيم، وغيرها المرتبطة بها، تقدّم مفاتيح لفهم الظواهر المجتمعية والسياسية بدرجة مهمّة؛ فيتضح أن ابن خلدون يفسّر تاريخ المجتمعات والدول بالعصبية، أي يؤكد على أن العصبية هي محرّك كل مظاهر التنافس والصراع حول أسباب المعاش ومن أجل السيطرة على مقاليد الحكم.

أساليب وحيلاً للفعل قصد إدامة وجودها وانتقالها إلى الأبناء والأحفاد. وبما أن الأساليب تتنوع حسب البيئة والمصالح والعلاقات مع الجوار، فلا بدّ أن تتخذ العصبية أشكالاً مختلفة في البوادي والحواضر، ثم حسب المكانة التي تحتلها إزاء السلطة الحاكمة التي هي أيضاً حاصل تفوّق عصبية معيّنة عُدّةً وعدداً أو حاصل تكتل لعصبيات عِدة متضامنة. لمزيد تفصيل، أنظر محمد عابد الجابري، **العصبية والدولة**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٧١م، ص٢٤٥-٣١٩؛ على أومليل، **الخطاب التاريخي**، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، ط ٢، ١٩٨٤م، ص١٤١-١٤٤، وص١٥٢-١٥٦.

١ **المقدمة**، ج١، ص٣٤٦.

٢ **المقدمة**، ج١، ص٢٤٨.

٣ **المقدمة**، ج١، ص٣٢١.

٤ **المقدمة**، ج١، ص٢٧٥.

٥ **المقدمة**، ج١، ص٢٢٦. ويقول: "أن الآدميين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض، لا بدّ أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية، وإلا لم تتم قدرته على ذلك؛ وهذا التغلب هو المُلك. وهو أمر زائد على الرئاسة، لأن الرئاسة إنما هي سؤدد، وصاحبها متبوع، وليس له عليهم قهر في أحكامه. وأما المُلك فهو التغلب والحكم بالقهر"، (ن ص).

٦ **المقدمة**، ج١، ص٢٦٦.

٧ **المقدمة**، ج١، ص٢٣٠-٢٣١، وص٣٢١-٣٢٢.

إن فكرة العصبية، باعتبارها وراء تكوّن الدول وانتقال المُلك من عائلة إلى أخرى وكونها محرّك الصراع حول السلطة، نتيجة لِما تراكم عند ابن خلدون من إحصاء لمظاهر مُعاينة أو موثّقة من الصراعات بين الأمويين والعباسيين والعلويين والمرابطين والموحدين والحفصيين والمرينيين والعبدواديين؛ حيث تتشكل العصبيات حسب الانتماء العائلي والتحالفات السياسية. فأصبحت العبارة "الدولة بالعصبية" قانوناً عاماً يفسّر العلاقة بين الأحداث والوقائع الطارئة من حروب وصراعات وثورات وانقلابات داخل نفس العائلة الحاكمة. ويمكّن إدراك هذه العلاقة بين العصبية والحُكم عبر صبّها في علاقة استنتاج لزومية بين مقدمات ونتائج، إلى درجة تسمح بالتنبؤ بمصير حكم عائلة ما من خلال قوة أو ضعف العصبية لدى أفرادها.

كما نظر ابن خلدون في دور الجباية والمكوس في قيام الدولة ونموّها، بحيث تكون الجبايات قليلة عند النشأة، ثم تتزايد مع تزايد حاجات الحكّام وخدّامهم؛ وتؤدي الزيادة إلى تقلّص الاقتصاد وإنهاك كاهل الرعايا من جهة، وإلى تفشّي الترف في الأوساط الحاكمة من جهة أخرى، فتبدأ الدولة في الاضمحلال بالتدريج. فيرى "أن الجباية أوّل الدولة تكون قليلة الوزائع كثيرة الجملة، وآخر الدولة تكون كثيرة الوزائع قليلة الجملة"[1]. إذ تبدأ الدولة بحالة بداوة، ثم يكثر العمران، وتشيخ الدولة بمظاهر الترف المرافقة لرقّة الحضارة.[2] فالعلاقة السببية وطيدة بين حجم الجباية وتكوّن الدولة واستقرارها وازدهار العلوم والصنائع؛ كما أن تقهقر الدولة

---

[1] **المقدمة**، ج٢، ص٦٧. ويستمرّ: "والسبب في ذلك أن الدولة، إن كانت على سُنن الدين، فليس إلا المغارم الشرعية [...] وإن كانت على سنن العصبية والتغلب، فلا بد من البداوة في أوّلها".

[2] **المقدمة**، ج٢، ص٦٩: "اعلم أن الدولة تكون في أولها بدوية، كما قلنا؛ فتكون لذلك قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده؛ فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً؛ فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها، بل يفضل منها كثير عن حاجاتها. ثم لا يلبث أن تأخذ بدين الحضارة والترف وعوائدها [...] ويكثر خرج السلطان خصوصاً كثرة بالغة بنفقته على خاصته وكثرة عطائه. ولا تفي بذلك الجباية، فتحتاج الدولة إلى الزيادة في الجباية لِما تحتاج إليه الحامية من العطاء والسلطان من النفقة [...]".

واندثار مظاهر العمران يكونان بسبب عدم توازن بين مصادر المالية والمصاريف؛ حيث يقول في ذلك: "فلا تزال الجملة في نقص ومقدار الوزائع والوظائف في زيادة لِما يعتقدونه من جبر الجملة بها، إلى أن ينتقص العمران بذهاب الآمال من الاعتمار. ويعود وبال ذلك على الدولة، لأن فائدة الاعتمار عائدة إليها"[١]. وإذا انتشر احتكار التجارة والزيادة في الجبايات فوق المُطاق في دولة ما بدون عدل سارع إليها الاضطراب ثم الخراب.

إن الفكرة "قوة الدولة بوفرة الجبايات" مستنتجة من المعاينات المتعددة بخصوص تزايد الضرائب وتناقصها؛ إذ لاحظ ابن خلدون أن موارد الدولة في نشأتها تكون قليلة، ثم تزيد المداخيل بتوفّر الاستقرار، الذي يؤدي بدوره إلى ازدهار العمران وانتقال العمران من مستوى البداوة إلى الحضارة ... حيث إن الوفرة تؤدي إلى الإقبال على الكماليات، فإلى الترف ثم الانحلال، فإلى سقوط الدولة. هكذا أصبحت تلك الرابطة بين الجباية وحال الدولة قانوناً عاماً لفهم العلاقة السببية بين النشاط الاقتصادي وتبدّل الدول؛ ويمكن التنبؤ بمستقبل دولة ما من خلال ملاحظة تغيّر محصول الجباية، إما إلى الرخاء أو إلى الوهن.

ويعبّر ابن خلدون عن فكرة الترابط بين الأحداث بصيغ مختلفة، مثل "والسبب في ذلك" و "والسبب في ذلك أن"،٢ و "وذلك أن" و "لِما"، أو يبني الاستدلال على صيغة لزوم "إذا...فإن"، و "إن...فإن"، أو يعطف العبارات مع بعضها البعض ترتيباً أو سببياً بواسطة الحرف "فَـــ". فيقول مثلاً: "وإذا قلّت الوزائع والوظائف على الرعايا نشطوا للعمل ورغبوا فيه، فيكثر الاعتمار ويتزايد لحصول الاغتباط بقلّة المغرم؛ وإذا كثر الاعتمار كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، فكثرت

---

[١] **المقدمة**، ج٢، ص٦٨.

[٢] **المقدمة**، ج١، ص٢٣٩، ٢٤٢، ٢٤٧، ٢٦٧، ٢٧٣، ٢٧٥، ٢٩٤؛ ج٢، ص٦٦، ٦٧، ٧٤، ٧٩، ١٠٥، ١٧٩، ١٩٩، ٢٠١، ٢٠٣، ٢٢٢، ٢٨٢، ٣٥٦.

الجباية التي هي جملتها"[1]. ويستنتج الفكرة التي يرمي إلى دعمها عن طريق استدلال من مقدمة واحدة أو من مقدّمتين أو من ثلاث أو أكثر؛ كما يعبّر عن العلاقة السببية بواسطة قاعدة الوضع (إثبات المقدّم)، بصيغ لغوية متنوعة. هكذا ففي استدلالات ابن خلدون تذكير واستعارة وقياس الغائب على الشاهد ودعم بمثال وتلميح وطيّ ونقلة صريحة أو مضمرة.

كما يبرز ابن خلدون علاقة تناسبية ما بين التغير في أمرين، حيث يرتبط كل تغير في أحد الأمرين بالتغير في الآخر، بتوفّر السبب؛ فيقول مثلاً: "اعلم أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لِما يرونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابُها مِن أيديهم. وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك. وعلى قدر الاعتداء ونِسبته يكون انقباضُ الرعايا عن السعي في الاكتساب. فإن كان الاعتداء كثيراً وعامّاً في جميع أبواب المعاش كان القعود عن الكسب كذلك، لِذهابه بالآمال جملة بدخوله من جميع أبوابها؛ وإن كان الاعتداء يسيراً كان الانقباض عن الكسب على نِسبته"[2]. وعن طريق الربط السببـــي بين الأحداث وتحديد العلاقة التناسبية في

---

[1] **المقدمة**، ج٢، ص٦٧. وهذا مثال آخر، لم يرد فيه "فإنّ"، لكنه مفهوم: "فإذا تدامروا (البشر) لذلك وتواقعت الطائفتان، إحداهما تطلب الانتقام والأخرى تدافع، كانت الحرب. وهو أمر طبيعي في البشر لا تخلو عنه أمّة ولا جيل"، (ج٢، ص٥٥).

[2] **المقدمة**، ج٢، ص٨٠. ويسترسل في استنتاجاته المترابطة سبباً والمتناسبة تقديراً: "والعمران ووفوره ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال وسعي الناس في المصالح والمكاسب، ذاهبين وجائين. فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران وانتقضت [انقبضت] الأحوال وابذعرّ الناس في الآفاق من غير تلك الإيالة وفي طلب الرزق في ما خرج عن نطاقها؛ فخفّ ساكن القطر وخلت ديارُه وخربت أمصارُه، واختلّ باختلاله حال الدولة والسلطان لِما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة". وكتب أيضاً: "فعلى نسبة مال الدولة يكون يسار الرعايا، وعلى نسبة يسار الرعايا أيضاً وكثرتهم يكون مال الدولة. وأصله كله العمران وكثرته. فاعتبره وتأمله في الدول تجده"، (ج٢، ص٢٢٥).

تدرجها ومداها، يرمي ابن خلدون إلى تقييد خطابه وجعله أجود ترتيباً وأوثق برهانية؛ وهكذا يتخذ الاستدلال عنده صيغاً وأساليب متعددة، ومختلفة من حيث ضبط عناصره، مثلما هو شأن الكتابة في الدراسات الاجتماعية والتاريخية.

بديهي أن استنتاجات ابن خلدون ليست بنفس الوثاقة في كل المسائل المعالَجة؛ ومن الطبيعي أن يكون التدليل عنده، شأن كل تدليل في ميادين الاجتماعيات والتاريخيات، قبله وبعده، تأليفاً متشعباً بين استدلالات برهانية (الاستنباط بأنماطه) وجدلية (التمثيل بأصنافه) وخطابية (الاستعارة بأنواعها) بدرجات متباينة لا انفصام بينها، حسب وفرة المعلومات ودرجة جلاء أو خفاء العوامل الفاعلة في الأحداث ودرجة التيقّن منها؛ ولا يمكن أن تُحصر استدلالاته في نمط واحد.[1] إنما يحرص مؤرخنا على تجنّب المبالغات والمزالق المغلّطة التي وقع فيها مَن كتب قبله.

---

[1] يرى عبد المجيد تركي أن طريقة ابن خلدون استقرائية ثم استنباطية، "كيف يفسّر ابن خلدون ظاهرة ازدهار العلوم الدينية وركودها بالمغرب والأندلس"، ضمن **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨١م، ص٢٧٢. ولكن الاستقراء والاستنباط أنماط متداخلة ومن مستويات مختلفة، ويجمع بينها التمثيل لأنه آلية أكثر مرونة وانفتاحاً وقابلة للمراجعة على ضوء المستجدات. ويرى الشدادي أن ابن خلدون سار على منهج "فرضي استنباطي"، مرجع يأتي ذكره (ص٢٤٩)، كما يرى عزيز العظمة أن كتابة المؤرخ تستجيب "لشروط الاستنباطية" ويوجد فيها "غرض استنباطي"، انظر:

Aziz Al-Azmeh, *Ibn Khaldun: An Essay in Interpretation*, London : Frank Cass, 1982, p. 156

ولكنه يعود إلى الحديث عن "انعدام التمفصل الموحّد" و"غياب مبدإ مكوّن جامع" بين الشتات وعدم التماسك الذي يطبع المتن الخلدوني (نفسه، ص١٦٢). وفي نظرنا أن حظ الاستنباط في الإنسانيات والاجتماعيات والتاريخيات ضئيل جداً. أنظر كتابنا **الاستدلال والبناء**، ١٩٩٩م، ومقالتنا "الصلة بين التمثيل والاستنباط". أما علي الوردي، فيعالج منطق ابن خلدون معالجة فلسفية عامة لا تقف عند أنماط الاستدلال، أنظر **منطق ابن خلدون**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٢م.

٤. ثغرات في التدليل الخلدوني

لا شك أن ابن خلدون مصيب في ما اعتبره من إخفاق التناول المنطقي لمكنونات العالَم الروحي،[١] وحدوده في دراسة وقائع المجتمع والتاريخ والفقه؛ اعتباراً أن الأقيسة المنطقية تنصبّ على العلاقات المجردة ولا شأن لها بالجزئيات الشخصية. لكنه، وهو يتناول الظواهر الفقهية والثقافية والفكرية، يظل حبيس المأثور أحياناً كثيرة؛ فيكتفي بتداعيات غير مضبوطة، ولا يربط هذه الظواهر بالمواقع المجتمعية والمواقف الفئوية "العصبية". ولذا ينتج عن هذا التهاون في السبر نقصٌ واضح في الربط السببي بين تلك الظواهر؛ وبالتالي يكون نسجُه أحياناً متقطعاً، أو ينتقل من موضوع إلى آخر نقلة فجائية، أو يتوقف الاسترسال في توليد النتائج من ترتيب الأحداث.

وقد تحدّث ابن خلدون في مواقع كثيرة عن نموّ العلوم والصنائع باعتباره ناتجاً عن ازدهار العمران؛ حيث قال في حديث عن عوامل ذلك النموّ: "ويبلغنا عن أهل المشرق أنّ بضائع هذه العلوم لم تزَل عندهم موفورة، وخصوصاً في عراق العجم وما بعده في ما وراء النهر، وأنّهم على نَبَجٍ من العلوم العقلية والنقلية لِتوفّر عمرانهم واستحكام الحضارة فيهم. ولقد وقفتُ بمصر على تواليف في المعقول متعددة لرجلٍ من عظماء هراة، من بلاد خراسان، يشتهر بسعد الدين التفتزاني منها في علم الكلام وأصول الفقه والبيان، تشهد بأن له ملكة راسخة في هذه العلوم. وفي أثنائها ما يدل على أن له اطلاعاً على العلوم الحكمية وتضلّعاً بها

---

[١] **المقدمة**، ج٢، ص٣٤٤. إذ يقول: "وما يزعمه الحكماء الإلهيون في تفصيل ذواته وترتيبها المسمّاة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيقيني لاختلال شرط البرهان النظري فيه، كما هو مقرر في كلامهم في المنطق؛ لأن من شرطه أن تكون قضاياه أوّلية ذاتية؛ وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات؛ فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلا ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمانُ ويحكمها". وذلك لأن "البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية"، (ج٣، ص١٨٣)، وليست مؤهلة لإدراك الروحيات.

وقدماً عالية في سائر الفنون العقلية"[١]. فهذه إشارة عابرة منه و لم ينطلق في التفكير باحثاً في العلاقة التي تربط بين مختلف مكوّنات العمران والفاعلية العقلية في الجدل والفلسفة والعلوم والفنون في محيط التفتازاني، رغم أنه أكّد على أن وفرة العلوم والصنائع بازدهار العمران، في بعض مناطق شرق العراق ومصر، واستمرار الاهتمام بالنظر العقلي المتفتح هناك.[٢] إن التفتازاني[٣] عالِم اشتغل في إطار تقليد فكري راسخ، يغلب عليه تياران متنافسان متفاعلان: تيار ابن الخطيب الرازي – عبد الرحمن الإيجي (عضد الدين) وتيار ابن سينا – محمد الطوسي (نصير الدين)، تقليد هو امتداد لتلك الدينامية الخصبة في كل الميادين العلمية في بلاد فارس، ومنها أعمال الرازي التحتاني[٤] والتفتازاني وغيرهما؛ بينما لم يكن ابن

---

١ **المقدمة**، ج٣، ص٧٥-٧٦ (في النشرات الأخرى **للمقدّمة**، "بحّ" عوض "ثبج"). وكتب أيضاً: "فأهل المشرق على الجملة أرسخ في صناعة تعليم العلم، بل وفي سائر الصنائع؛ حتى أنه ليظن كثير من رحّالة أهل المغرب إلى المشرق في طلب العلم أن عقولهم على الجملة أكمل من عقول أهل المغرب وأن نفوسهم الناطقة أكمل بفطرتها من نفوس أهل المغرب"، ج٢، ص٣٥٣؛ وأيضاً ج٢، ص٣٥٥.

٢ **المقدمة**، ج٣، ص٢٣٢. فقد كتب: "[...] ولا أوفر اليوم حضارة من مصر. فهي أمّ العالَم وإيوان الإسلام وينبوع العلوم والصنائع. وبقي بعض الحضارة في ما وراء النهر لِما هنالك من الحضارة بالدولة التي فيها. فلهم بذلك حصة من العلوم والصنائع لا تُنكَر. وقد دلّنا على ذلك كلامُ بعض علمائهم في تواليف وصلت إلينا إلى هذه البلاد، وهو سعد الدين التفتازاني. وأما غيره من العجم، فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلاماً يعوَّل على نهايته في الإجادة". بينما يتردد في موضع آخر: "وقد كسدت لهذا أسواق العلم بالمغرب [...] وما أدري ما فعل الله بالمشرق. والظنّ به نفاق العلم فيه واتصال التعليم في العلوم [...]"، ج٢، ص٣٦٠.

٣ هو مسعود بن عمر التفتازاني، سعد الدين (٧٢٢-٧٩٢هـ/١٣٢٢-١٣٩٠م)، متكلم أصولي شافعي ماتريدي، له في المنطق **تهذيب المنطق والكلام وشرح الرسالة الشمسية في المنطق** وشروح أخرى في المنطق، وكتابات في العلوم النقلية.

٤ محمد بن محمد الرازي التحتاني، قطب الدين (٦٩٠-٧٦٧هـ/١٢٩١-١٣٦٥م)، تلميذ العلامة الحلّي (تلميذ نصير الدين الطوسي)، فيلسوف ألف كتاب **تحرير القواعد المنطقية في**

خلدون يرى إلا شخصاً دار حوله الحديث في القاهرة آنذاك، بدون محاولة فهم لتلك السيرورة المفهومية في العلوم والمنطق والفلسفة.

وينتقل ابن خلدون فجأة إلى ذكر ازدهار الدراسات الفلسفية والإقبال عليها من لدن أعداد كبيرة من الطلاب والمهتمّين، وعن تعدد المجالس المقامة في مناطق شمال البحر المتوسط لمناقشة مسائلها وتأسيس فضاءات لاحتضانها؛ فيقول: "كذلك يبلغنا لهذا العهد أن هذه العلوم الفلسفية ببلاد الفرنجة من أرض رومة، وما إليها من العُدوة الشمالية، نافقة الأسواق، وأن رسومها هنالك متجددة، ومجالس تعليمها متعددة، ودواوينها جامعة، وحَمَلتها متوفّرون، وطلبتها متكثّرون"[1]. ولكن صاحب علم العمران لا يربط بين ازدهار المدن والمعمار والفنون والتجارة والترجمة والتعليم الجامعي في إمارات شمال روما ربطاً سببياً؛ فهذه أنشطة منسجمة ومتداخلة ومتفاعلة، يقوم بعضها على بعض، والاشتغال في واحد منها يفضي إلى الاشتغال في الآخر. ولا يدرك ابن خلدون هذه الأمور لكي تتكون عنده رؤية متماسكة عن الترابط المرتّب بين الازدهار العمراني والفاعلية الفكرية والنشاط الاقتصادي. بل يكتفي بإيراد خبر يتيم دون وضعه في ترتيب عقلي، أو حتى طرح سؤال حول ما كان يحصل شمال روما.

وفي باب حديث ابن خلدون عن علم الكلام لا يطمئن إلى تطور الآليات المستعملة فيه، التي جعلته يندمج عضوياً مع الفلسفة الإلهية؛ إذ كتب: "ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لاشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها،

شرح الرسالة الشمسية وكتاب **لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار** ورسائل أخرى في المنطق والفلسفة.

[1] **المقدمة**، ج٣، ص٧٦.

فصارت كأنها فنّ واحد [...] وصار علم الكلام مختلطا بالحكمة"[1]. والحق أن هذا الامتزاج المثمر حصل نتيجة ما عرفه الجدل الكلامي من تطور تاريخي حرصاً على التحقق من خلال شحذ الأدلة القائمة على المثال والمثال المضادّ، من أجل الإقناع، في سياق تنافس بين الرؤى. وفي نظر المؤرخ أن هذا الامتزاج أضَلّ المتكلمين المتأخرين ومن تبعهم من معاصريه، وجعلهم يبتعدون عن العقائد الإيمانية السليمة، في حين أدرك المتقدمون، مثل الباقلاني والجويني حدود استعمال الجدل ذي الأصل الفلسفي.[2] وينفر من هذا التطور الحاصل لدى من يسمّيهم بالمتأخرين من علماء الكلام؛ بل إنه يشكك في أغراض الجدل الكلامي، ويدعو إلى تركه، "فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدَّث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها ليُعلَم بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً كما هو

---

[1] **المقدمة**، ج٣، ص١٠٦. ويستمرّ: "وكتبه محشوة بها، كأن الغرض من موضوعها ومسائلها واحد؛ والتبس ذلك على الناس، وهو غير صواب". كما يشمئز من إدماج المتأخرين "من غلاة المتصوفة المتكلمين بالمواجد أيضاً، فخلطوا مسائل الفنين بفنهم"، (ص١٠٧).

[2] **المقدّمة**، ج٣، ص٣٤-٣٥؛ حيث كتب: "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنّين من الآخر"، (ص٣٥). يبدو أن ابن خلدون كان في شبابه قريباً من الأفلاطونية المحدثة (وأركان من بقايا المشائية) حتى سن الأربعين تقريباً، ثم ابتعد عن المذهبين الفلسفيين بعد اغتيال ابن الخطيب السلماني (عام ٧٧٦هـ/١٣٧٤م)، واقترب من مذهب الغزالي، مع بقائه على المذهب المالكي في الفقه. وفي هذه المرحلة الثانية ألف كتاب **شفاء السائل لتهذيب المسائل** ذي التوجه الصوفي السنّي. أنظر: أبو يعرب المرزوقي، **دراسة تحليلية للعلاقة بين السلطان الروحي والسلطان السياسي**، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩١م. يرى محسن مهدي أن ابن خلدون دافع عن فلسفة اَفلاطُن واَرسطو ضد الأفلاطونية المحدثة والذرانية والإسمانية في المنطق؛ وأن مشروع المؤرخ يندرج "ضمن إطار الفلسفة التقليدية وقائم على أسسها" (ص٢٨٥-٢٨٦). هذه مبالغة، لأن ابن خلدون أعاد ترتيب الحقل المعرفي جملة، لكي يندمج في البيئة الإسلامية. ناقشَ عبد السلام الشدادي تصوّر محسن مهدي وبيّن هفوته. أنظر:

Abdesselam Cheddadi, *Ibn Khaldūn*, Paris: Gallimard, 2006, pp. 201-214.

شأن الفلسفة"[1]. ويؤكد على أن الموقف السليم هو الاكتفاء بما كان عليه علم الكلام في زمانه الأوّل مع المتقدمين، أي عندما كان مقتصراً على الدفاع عن عقيدة السلف ومذهبهم، وبالتالي عندما كان العقل يلتزم بمادة المعتقد الديني ولا ينفتح على المعارف الأخرى؛ وكأن ابن خلدون يريد أن يقول، ولو إضماراً، إن محاولة التدليل هنا أصبحت خروجاً عن جادّة الصواب. والغريب أن ابن خلدون يقرّ بأن الفقه المالكي يناسب طباع البداوة، وأنه لم ينفتح على رقّة الحضارة، بخلاف ما حصل في أغلب التيارات الحنفية والشافعية والشيعية التي تكيّفت مع المستجدات بفضل الاجتهاد والجدل؛[2] ولكنه لم يسترسل في النظر، لا قياساً ولا مقارنة تاريخية بين عناصر المذهب المنخرط في الحضارة والمذهب الذي يتحصّن في التقليد. وهو يتحدث عن "التفاوت بين المدارك والعقول" في باب الزايرجة، وعمّن له "مزيد ذكاء وحدس"، ويحذّر من إنكار وجود مستويات عالية من الإدراك والتعقّل.[3] ولكنه لا يربط فكرة تزيّد الذكاء

---

[1] **المقدّمة**، ج٣، ص١٠٦. أما تلخيصه لكتاب **المحصّل** لأبن الخطيب الرازي، بكتاب **لباب المحصَّل في أصول الدين** فقد كان في زمن شبابه، إذ ألفه وعمره عشرون عاماً؛ ثم إن **التلخيص** لا مجهود فيه (انظر تحقيق رفيق العجم، بيروت: دار المشرق، ١٩٩٥). وبعد هذا الوقت بزمن يسير، لخص بعض كتب ابن رشد وربما ألف في المنطق والحساب. لكن عندما بلغ الخمسين من عمره مال بوضوح إلى الفقهيات والتاريخ.

[2] **المقدمة**، ج٣، ص٣-٩. ثم كتب بعد ذلك في باب الخلافيات: "وتواليف الحنفية فيه والشافعية أكثر من تواليف المالكية؛ لأن القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم، كما عرفت. فهُم لذلك أهل النظر والبحث. وأما المالكية، فالأثر أكثر معتمدهم وليسوا بأهل نظر"، (نفسه، ص٢١). بل يشير إلى غضاضة البداوة كما يلحق الغضاضة بالمالكية، في حين يبقي الربط بين رقّة الحضارة وازدهار التيارات الحنفية والاعتزالية وما قرب منها مضمَراً. فيبدو، بتفضيله للمالكية على الاعتزال والماتريدية والحنفية، وحتى على الشافعية المتفتحة، وكأنه يفضّل البداوة على الحضارة.

[3] **المقدمة**، ج١، ص١٨٥. ولكن ابن خلدون يقرّ بالتفاوت في الإدراك والتعقّل من حيث الاتصال بالعالَم الروحي؛ بينما يبدو أنه يسوّي بين الأفهام في إدراك الوقائع المنتمية إلى العالَم العياني؛ ففي باب "فن التاريخ": "تتساوى في فهمه العلماء والجهّال"، (نفسه، ص٥).

والحدس والتعقل بحقيقة التفاعل بين العلوم والفنون والفلسفة والمنطق، رغم أن بين يديه كل المقدمات والقرائن المفضية إلى ذلك الربط؛ حيث أقرّ في سياق مغاير: "فإن أحوال الوجود والعمران متفاوتة، ومَن أدرك منها رتبة سفلى أو وسطى فلا يحصر المدارك كلها فيها"[١]. وإعراض ابن خلدون عن استنتاج ما يمكن استنتاجه من أحكامه نفسها لا يخلو من انحسار المدارك وضيق مدى الترتيب التدليلي لديه بين المقدمات والقرائن والنتائج. فيبدو نظر ابن خلدون سجيناً للخبر العادي ومُعرضاً عن التمحيص.

وفي العلوم النقلية، يلاحظ ابن خلدون الاختلاف في استعمال القياس التمثيلي بكثرة لتعذّر وجود قوانين كلية، لأن التمثيل يتكيف مع خصوصيات كل مجال. ففي الفقه يستعمل القياس من منطلق وجود نصّ مقدّس لا يمكن الخروج عن مبادئه، بينما في اللغة توجد ممارسات ولا يوجد نص أمثل؛ حيث يكون القياس هنا غير خاضع للضوابط الموجودة هناك. "وكذلك لا تثبت اللغات بقياس ما لا يُعرف استعمالُه على ما عُرف استعماله بجامع يشهد باعتباره في الأول، شأن القياسات الفقهية، فيثبت الخمر للنبيذ باستعماله في ماء العنب باعتبار الإسكار الجامع؛ لأن شهادة الاعتبار في باب القياس إنما مدركها الشرع الدال على صحة القياس من أصله، وليس لنا مثله في اللغة إلا بالعقل؛ وهو تحكّم"[٢]. وفعلا، فقد أصاب ابن خلدون في التعبير عن فارق بين السابقة أو المثال في الفقه والسابقة أو المثال في اللغة؛ لكنه لا يأتي بتبرير عقلي متماسك قائم على أدلة مدعومة بأمثلة في هذا الشأن. ومن جهة أخرى لم يحاول ابن

---

[١] **المقدمة**، ج١، ص٣٠٩. وكتب قبله مباشرة: "فاعتبر ذلك في نِسب الدول بعضها إلى بعض، ولا تُنكرنّ ما ليس بمعهود عندك ولا في عصرك شيء من أمثاله، فتضيق حوصلتُك عن ملتقط الممكنات. فكثير من الخواص إذا سمعوا أمثال هذه الأخبار عن الدول السالفة بادر بالإنكار، وليس ذلك من الصواب".

[٢] **المقدمة**، ج٣، ص٢٤٣.

خلدون تفسير كون القياس التمثيلي ازدهر في مدرستـــي الحنفية والشافعية في أصول الفقه، بجانب الأخذ بطرق منطق البرهان (على مراحل)، وأن هذا الاختيار التركيبـــي هو الذي يكمن وراء الخصوبة الفكرية لدى المدرستين.[١] ورغم أنه يشير مراراً إلى أن أقاليم شرق العراق عرفت مناقشات بين مذاهب الحنفية والشافعية وتيارات الاعتزال والماتريدية والشيعة، وهي التي بقيت فيها رسوم التمدّن، فإن المؤرخ لم يحاول ربطاً بين المذهبية الفقهية والفاعلية الفكرية والتمدّن العمراني. وفي مسائل عدّة، لا يبحث في تعليل الظواهر التي يسردها مختزلة ومنقطعة عن سياقها التاريخي.

ثم يجانب ابن خلدون الصواب في ما رأى أنه لم تعد هناك حاجة إلى علم الكلام في زمانه وأن مهامّه الإقناعية قد انتهت؛ إذ كتب: "وعلى الجملة، ينبغي أن تعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفَونا شأنهم في ما دوّنوا وكتبوا. والأدلة العقلية إنما احتيج إليها لما دافعوا ونصروا. وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام ينزه الباري عن الكثير من إيهاماته وإطلاقاته"[٢].

---

[١] يعلي ابن خلدون من شأن علم أصول الفقه باعتباره "من أعظم العلوم الشرعية وأجلّها قدراً وأكثرها فائدةً"، (ج٣، ص١٥). وفعلاً عرف أصول الفقه نُضجاً على يد كثير من الأصوليين: الأحناف بدرجة أولى، والشافعية بعدهم في الأهمية؛ فتكوّنت أساليب في الجدل والمناظرة في الخلافيات ... بفضل الدمج بين أصول الفقه والكلام والمنطق. لكن ابن خلدون يقدّم سرداً عاماً عن تطور أصول الفقه، ذاكراً الدبوسي (ت ٤٣٠هـ/١٠٣٨م)، واضعاً إياه من بين المتقدّمين، والبزدوي (ت ٤٩٣هـ/١٠٩٩م) والعميدي (ت ٦١٥هـ/١٢١٨م)، واضعاً إياهما من بين المتأخرين؛ ولا يبرر أساس التمييز بوضوح. ثم يذكر النسفي دون أن يعيّن أياً من النسفيين، لأن كثيرين يحملون هذا الإسم! ويقول عن طريقة المتأخّرين: "وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية"، (ج٣، ص٢٢). وكأن صاحب العمران يميل إلى بداوة المالكية وينفر من حضارة الجدل والمناظرة والخلافيات!

[٢] **المقدّمة**، ج٣، ص٣٦.

فهل يمكن تصور عمران بشري بدون تنافس الأفكار وانتقاد التصورات؟ واضح أن ابن خلدون يحصر وظيفة علم الكلام في الذود عن الفهم السنّي الأوّل للمعتقد الدينـــي،[1] ويتجاهل أن بعض السنّة (الماتريدية وبعض الأشاعرة الشافعية) استمروا يجادلون إلى زمن ابن خلدون، زيادة على أن علم الكلام ظل يتطرق لمسائل معرفية وتدليلية دقيقة. في حين نجد الشريف التلمساني قد عرض الأفكار في الأصول والمنطق عرضاً موجزاً بدون أن يحمل على اندماج المنطق والجدل كما فعل ابن خلدون.[2] إذ في مناخ التفاعل المنفتح المثمر هذا بين الفلسفة والمنطق والأصلين، نشط البحث والمناظرة في جدوى قياس البرهان وقياس التمثيل وخصوبتهما.

لقد ظلت جذوة البحث والجدل والمناظرة متّقدة في بعض مناطق شرق بغداد؛ وأخبر عنها ابنُ خلدون دون أن يكلّف نفسه عناء البحث في ملابسات المناخ الثقافي والفكري وفي ملامح الفاعلية الفكرية هناك. وهو يكتفي بإبداء ملاحظات متسرعة، خصوصاً حيث يحكم بأنّ بَعد ابن الخطيب الرازي والنصير الطوسي لم يأتِ أحدٌ بكلام مفيد.[3] والحقيقة أن الطوسي كان يشتغل مع جماعة

---

[1] **المقدّمة**، ج٣، ص٢٣ و١٠٦.

[2] أنظر لدى ابن مريم تفاصيل عن مساهمات الشريف التلمساني الفكرية: **البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان**، ص١٦٤-١٨٤. كتب عنه أنه كان "مائلاً للنظر والحجة، أصولياً متكلماً جامعاً لكثير من العلوم العقلية القديمة والحديثة"، (ص١٦٨). ويقول عنه: "كثير الإنصاف في البحث والمناظرة [...] إماماً في العلوم العقلية كلها، منطقاً وحساباً وتنجيماً وهندسة وموسيقى وطباً وتشريحاً وفلاحة وكثيراً من العلوم القديمة والحديثة"، (ص١٧٣). يجب فهم أن "تنجيم" هنا بمعنى علم الفلك. قد يكون في هذا الإطراء مبالغة، ولكن ما يهم هنا هو امتحان مواقف ابن خلدون وإبراز أنه لم يكن متفاعلاً مع مكوّنات المناخ الفكري لعصره و لم يرتبط بعلاقات تعاون علمي مع أهل العلم في عصره.

[3] **المقدمة**، ج٣، ص٢٣٢. يرى مهدي أن المتأخرين مالوا إلى إسمانية (nominalism) الرواقية في المنطق باعتباره عِلماً في حد ذاته، لا باعتباره أداة للعلم مثلما لدى أَرسطو (مرجع مذكور، ص٨٠). الحق أن هذه الثنائية في المنطق تُجووزت منذ الفارابي؛ حيث أصبح المنطق علماً وآلة

علمية (بجانب القزويني الكاتبي وآخرين)، وكوّن بحّاثين مرموقين في مختلف العلوم العقلية، منهم قطب الدين الشيرازي الذي جدّد في علم الفلك، وتلميذه كمال الدين الفارسي الذي جدّد في علم المناظر؛ كما أن تلميذ الطوسي، الفيلسوف العلامة الحلي نبغ في الفلسفة والأصول، وعليه درس قطب الدين الرازي، ثم الإيجي والتفتازاني بكيفية غير مباشرة؛ وكل هؤلاء عاشوا قبيل ابن خلدون، ولم يطّلع على أعمالهم الفكرية المتقدمة نسبياً. ولذا يظل فهمُ ابن خلدون لتاريخ الأفكار ناقصاً جداً، فيظل تقييمه متعثراً.

واضح أن ابن خلدون يميل إلى أسلوب المتقدّمين وينفر من طريقة المتأخرين التي تدمج الجدل الكلامي بأشكال منطقية برهانية، بخلاف معاصره الورغمي الذي لا ينفر كثيراً من ذلك الدمج الخلاّق، حيث يقول هذا الأخير: "وبعد، لّما كان علم الكلام هو المُوصل لإدراك حقيقة الإيمان بواضح الأدلّة والبرهان، المنجي من الخلود في النيران، رأيتُ أن أجمع فيه مختصراً شاملا أصولَ طريقتي الأقدمين والمتأخّرين من أهل هذا الشّأن [...]"[1]. بل إن المؤرّخ يذهب إلى اعتبار المناظرة الأصولية لدى المتأخرين مليئة بالسفسطة رغم تحرّي طرق الاستدلال فيها "كما ينبغي"؛ فتضطرب أحكامه ويسقط هو بالذات في المغاليط السوفِسْطية التي طالما حذّر منها.[2] ثم إن الجدل بين المسلمين والمسيحيين واليهود وغيرهم لم ينته

في نفس الآن. ومهدي على صواب في قوله إن الأصوليين منذ الرازي فيما بعد أصبحوا فلاسفة الجماعة (الإسلامية) (نفسه، ص١٠٥)، ومعنى هذا أن ابن خلدون بالغ في التحفظ منهم.

[1] ابن عرفة الورغمي، **المختصر الشامل**، مخطوط المكتبة الوطنية بتونس، رقم ٧٨٩٥، ١ظ، عن سعد غراب، "باب الإمامة من كتاب **المختصر الشامل** لابن عرفة الورغمي"، **حوليات الجامعة التونسية**، ٩، ١٩٧٢م (ص١٧٧-٢٣٤)، ص١٨٣.

[2] **المقدّمة**، ج٣، ص٢٢. ليس واضحاً ما أراد ابن خلدون قوله من كون صور الأدلة والأقيسة مراعاة ومحفوظة في استدلال ما رغم غلبة المغالطة والسفسطة عليه! أو أنه لم يدقق العبارة!

في أي فترة من التاريخ؛ والمثال هو دفاع ابن كمونة البغدادي (معاصر الطوسي) عن اليهودية، واستمرار المناقشات الدينية في الشام والعراق.

لقد اعتمد ابن خلدون كثيراً على التمثيل واستقراء الحالات والمقارنة في المسائل التي نظر فيها؛ لكن التمثيل عنده يقف غالباً عند قياس الشبه، والمقارنة لا تتعدى المعطيات الكيفية ولا مكان للمقادير والنسب فيها. فقد قاس عُمر الدولة على عُمر الكائن الحي، وتلك فرضية قائمة على الحاجة إلى مثال قريب وليست قائمة على سبر؛ لأن الجهاز البيولجي غير الهيئة المجتمعية. ثم إنه لم ينتقل من فكرة تزيّد العقل ونضجه بالتعليم والعلم لكي يستنبط منها فكرة التطور الحضاري للإنسانية ككل، رغم تغيّر أوطان مراكز التمدّن. وفعلا فإنّ التفاعل بين الفكر الفلسفي والعلوم والفنون والصنائع هو المحرّك للتقدّم، في حين رأى فيه ابن خلدون خلطاً غير مرغوب فيه. وربما أن العلوم والصنائع تزدهر في نظره بازدهار العمران، ولكن لم يقل عن الأثر العكسي: أي أثر العلوم والصنائع في العمران.

ويأتي التدليل الخلدوني أحياناً في صيغة انطباعات لا تستوفي الشروط الأوّلية لاستدلال مقنع. فمثلاً يعتبر كوْن بعض المعتزلة والخوارج رأوا أن لا حاجة إلى إمام عند توفّر العدل في المجتمع مجرّد نزوة لإشباع ميل نحو رفض الحكم، واعتبر موقفهم من قبيل الشذوذ؛[1] ولم يبذل ما يكفي من التقصّي صوب الكشف عن

[1] **المقدّمة**، ج١، ص٣٣٠-٣٣١: "وقد شذّ بعض الناس فقال بعدم وجوب هذا المنصب رأساً، لا بالعقل ولا بالشرع؛ منهم الأصمّ من المعتزلة وبعض الخوارج، وغيرهم. والواجب عند هؤلاء إمضاء أحكام الشرع. فإذا تواطأت الأمّة على العدل وتنفيذ أحكام الله لم تحتج إلى إمام، ولا يجب نصبه. وهؤلاء محجوجون بالإجماع. والذي حملهم على هذا المذهب إنما هو الفرار عن الملك ومذاهبه من الاستطالة والتغلب والاستمتاع بالدنيا لّما رأوا الشريعة ممتلئةً بذمّ ذلك والنعي على أهله ومرغّبةً في رفضه. واعلم أن الشرع لم يذم الملك لذاته، ولا حظر القيام به؛ وإنما ذم المفاسد الناشئة عنه من القهر والظلم والتمتع باللذات".

العلاقات الممكنة بين الهيئات التي تتوزّع السلطة داخل المجتمع وبيان شروط إقامة العدل؛ فكان تدخّله من قبيل الفقيه الواعظ المبرر للوضع القائم، بحكم انشغاله بضرورة إقامة السياسة على مقتضيات شرعية، معتبراً ذلك أفضل سمات العمران.[١]

إن العصبية لدى ابن خلدون هي أصل كل مجريات الاجتماع البشري وتكوّن الدول واضمحلالها آنذاك؛ وفي هذا النظر صواب مهمّ. ومن خلال إدراك ثاقب يقرّ بأن العصبيات يتغلب بعضها على بعض، وأن العصبية قد تُنسى (**المقدمة**، ١، ٢٦٠)، وقد يُستغنى عنها (١، ٢٦٠)، وأن العصبية تتقوّى (١: ٢٦٨، ٢٧٣، ٢٨٢)، وأنها تَضعف وتَنقص (١: ٢٢٨، ٢٦٣، ٣١٥)، وأن العصبية تتعرض للفساد (١: ٢٦٢، ٢٨٤)، وأن العادة والألفة قد تقوم مقام العصبية، حيث كتب: "الإنسان ابن عوائده ومألوفه، لا ابن طبيعته ومزاجه"[٢]؛ وأن "الخُلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه"[٣]؛ وأن العصبية في البداوة أقوى من الحضر، وأن "خشونة البداوة قبل رفه الحضارة [...] وأحوال الحضارة ثانية عن أحوال البداوة"[٤]؛ وأن "كل واحد من البدو والحضر متفاوت الأحوال من جنسه؛ فربّ حيّ أعظم من حيّ، وقبيلة أعظم من قبيلة، ومصرٍ أوسع من مصر، ومدينة أكثر عمراناً من مدينة"[٥]؛ ثم يبرز التغير الذي يلحق ميول الأفراد والفئات بالتمدّن: "فتذهب خشونة البداوة وتضعف العصبية والبسالة"[٦]، إلخ.

---

١ نفور ابن خلدون من التناول الفلسفي للتمدّن مرتبط بميله إلى تفضيل آراء السلف؛ وعبّر عن ذلك في مناسبات كثيرة، مثل ما كتب: "وأكثر الأحكام السلطانية جائرة في الغالب، إذ العدل المحض إنما هو في الخلافة الشرعية، وهي قليلة اللبث"، **المقدمة**، ج٢، ص٢٢١.

٢ **المقدمة**، ج١، ص٢٠١.

٣ **المقدمة**، ج١، ص٢٩٦.

٤ **المقدمة**، ج١، ص١٩٥.

٥ **المقدمة**، ج١، ص١٩٦.

٦ **المقدمة**، ج١، ص٢٢٨.

رغم كل هذه الإقرارات الوجيهة من لدنه، فإن صاحب العمران لا يستنتج شيئاً صريحاً حول تحوّل العصبية بفعل الانتماء العقيدي، حيث يقلل من دور المعتقدات في شحذ شخصية الأفراد والجماعات، رغم إقراره بدور الدين في مضاعفة قوة العصبية.[١] كما يقلل من شأن أثر المصالح الاقتصادية في ميول الفئات المختلفة واختياراتها الثقافية والفكرية، بسبب الاحتكاك بمظاهر العمران والنشاط الحِرفي والاقتصادي؛ رغم أنه يؤكد على أن "الدولة سوق"[٢]، أي فضاء للاحتكاك والتبادل والتنافس. كما أنه لا ينتبه إلى علاقة الطابع الهرمي للمجتمع والسلطة بتوزيع الثروة. ولهذا تظل فكرة العصبية عنده كياناً حاضراً في كل مرافق الحياة، وكأنها قائمة على أساس عِرقي، رغم أن النَسب في نظره "أمر وهمي لا حقيقة له"[٣]؛ ورغم أن الولاء والمخالطة بالرق وبالحلف عنده **مثل** النسب.[٤] فيتوقف الترتيب التعليلي عنده في منتصف الطريق، ولا يستجمع أحكامه لاستنتاج فكرة وثيقة عن اتّجاه التحول الذي يطرأ على العصبية بالذات، ولا ينقّب في أسباب ذلك التحول في العصبية، فتزيدها حدّة أو تلطّف منها.

وفي نظر ابن خلدون في الجبايات وعلاقتها بالنشاط الاقتصادي وبتحول الدولة من عصبية إلى أخرى، حاول أن يتقصّى الترابط والآثار بين العناصر الثلاثة؛ لكن الأفكار تزدحم في ذهنه فيضطرب في التقديم والتأخير، ويكرر أفكاراً، ويتغافل عن إبراز عناصر أخرى، مثل نظام المِلكية ونوعية المزروعات

---

١ **المقدمة**، ج١، ص٢٦٨.

٢ يؤكد ابن خلدون على طابع السوق الذي للدولة، حيث أن "الدولة والسلطان سوق للعالَم"، (**المقدمة**، ج١، ص٣٤)، وأن "الدولة والسلطان هي السوق الأعظم للعالَم" (ج٢، ص٧٩)، وأن "السلطان والدولة سوق العالم" (ج٢، ص٢٢٣)، أن "الدولة هي السوق الأعظم" (ج٢، ص٢٨٦). ورغم حديثه عن السوق، لم يتطرق لأهمية الطرق التجارية والتجارة الخارجية والتنافس.

٣ **المقدمة**، ج١، ص٢٠٨. وأيضاً: "لأن أمر النَسب، وإن كان طبيعياً فإنما هو وهمي"، (ج١، ص٣١٤).

٤ **المقدمة**، ج١، ص٢٠٧ و ٣١٤.

وطرق السقي ووسائل الإنتاج ومردودية الشغل والفقر، وغيرها من مكوّنات العملية الإنتاجية.

بناء على ما سبق من ملاحظات نسجل بعض الثغرات في التدليل الخلدوني:

١) يتخذ كثير من استدلالات ابن خلدون طابعاً تركيبياً يغلب عليه وصل اللاحق بالسابق بدون سؤال محفّز على مزيد فحص؛ حيث ينمو النص بدون نظر في التصورات المعارضة. فيكون التركيب هنا على شاكلة تأليف مُرسَل لا على شاكلة تركيب توليدي مترابط قائم على عمليات تحليل سابقة؛ لأن التحليل فيه خافت شيئاً ما. أما ما ذكره عن التركيب والتحليل، فلا دور له في البناء الخلدوني.[١]

٢) في المتن الخلدوني بعض استدلالات غير مكتملة؛ حيث يبدأ المؤلف التدليل بحرف الشرط، ولا ينتهي بجواب الشرط؛ أي أنه يأتي بمقدم الشرط في شكل متوالية موصولة من الجمل، ولا يأتي بتالي الشرط بمعنى مرتّب واضح؛ مثل التدليل: "فإذا استمرت الدولة واتصلت، وتعاقب ملوكها واحداً بعد واحد، واتصفوا بالكيس، وذهب سر البداوة والسذاجة وخلقها من الإغضاء والتجافي"[٢]. فيكون التدليل عبارة عن تتابع مرسل لأحكام يصعب تبيّن نوع العلاقة بينها. وهذا مثال آخر: "فإذا رسخ عزُّه [أي صاحب الدولة] وصار إلى الانفراد بالمجد، واحتاج إلى الانفراد بنفسه عن الناس للحديث مع أوليائه في خواص شؤونه لِما يكثر حينئذ من غاشيته، فيطلب الانفراد من العامة ما

---

١ المعروف أن التحليل التركيب عمليتان متوازيتان متداخلتان تُستعملان في البرهان الرياضي، في حين تحدّث عنهما ابن خلدون في نطاق نسج الصور الخيالية بانتزاعها من المدرَكات الحسية (**المقدمة**، ج١، ص١٦٤)؛ وهو من قبيل الإقحام غير المجدي. كما أنه يستعمل بعض المفردات أحياناً بمعنى باهت، مثل استعماله لحدّ "البرهان" بمعنى فقهي؛ (نفسه، ص٢٣٤).

٢ **المقدمة**، ج٢، ص٦٨؛ ويستمر: "وجاء الملك العضوض والحضارة الداعية إلى الكيس وتخلق أهل الدولة بخلق التحذلق، وتكثرت عوائدهم وحاجاتهم بسبب ما انغمسوا فيه من النعم والترف، فيكثرون الوظائف والوزائع حينئذ على الرعايا والأكرّة والفلاحين وسائر أهل المغارم".

استطاع، ويتخذ الإذن ببابه على من لا بد منه من أوليائه وأهل دولته، فيكون حاجباً له عن الناس، ويقيمه ببابه لهذه الوظيفة"[1]. فهنا أيضاً متوالية من الأحكام بدون رابطة استدلالية بيّنة بينها، أو هي في حاجة إلى تبيين.

٣) ترد الأحكام لدى ابن خلدون أحياناً مبعثرة على شكل تداعيات مشتتة للأفكار، بدون خيط واصل واضح ولا ترتيب عقلي ناظم للأحكام؛ مثلاً عندما ينتقل في نفس الفقرة من الحديث عن العالم العنصري إلى حديث عن المكوّنات الجسمية فإلى العلوم فإلى شرف الحسب.[2]

٤) يتوقف الاستدلال أحياناً بدون استرسال ويستطرد مقدّماً معلومات يتيمة، مثل إخباره عن ازدهار الفكر شرق بغداد وعن التفتازاني ثم روما؛ فيتخلّى عن الترتيب المترابط الذي يسمح بتوليد مزيد أحكام مسترسلة، ويستسلم للسرد الساذج؛ كما يقوم بانتقالات فجائية من فكرة إلى أخرى بعيدة، في حين أن المفروض أن يكون كل حكم حلقةَ وصل بين الحكم السابق واللاحق.[3]

---

[1] **المقدمة**، ج٢، ص٨٦.

[2] **المقدمة**، ج١، ص٢٢١: "اعلم أن العالَم العنصري بما فيه كائن فاسد، لا من ذواته ولا من أحواله. فالمكوّنات من المعدن والنبات وجميع الحيوانات، الإنسان وغيره، كائنة فاسدة بالمعاينة؛ وكذلك ما يعرض لها من الأحوال، وخصوصاً الإنسانية. فالعلوم تنشأ ثم تدرس، وكذلك الصنائع وأمثالها. والحسب من العوارض التي تعرض للآدميين؛ فهو كائن فاسد، لا محالة. وليس يوجد لأحد من أهل الخليقة شرف متصل في آبائه من لدن آدم إليه، إلا ما كان من ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم كرامة به وحياطة على الشرفية".

[3] رُبّ معترض يقول إننا نُلزم ابنَ خلدون بأمور بعيدة، وأننا نُسقط على كتاباته أحكاماً تنتمي إلى الفكر الحالي، وأننا ننتقي عبارات من نصوصه، للطعن في وثاقة مبنى استدلالاته. ليس الأمر كذلك؛ بل لا نعمل إلا أن نستنتج ما كان يمكن له استنتاجه من أقواله بالذات، ولم يفعل. وإذا كان هو لم يفعل، فلأن السقف الذي كان يحدّ من أفق رؤيته كان يمنعه من الاسترسال في توليد نتائج تنتج عن أقواله ضرورة أو ترجيحاً. معنى هذا أن كفاءته التدليلية كانت متواضعة عملياً رغم وعوده النظرية. كأن يقول أحدٌ "عمر أكبر من علي"، ثم "علي أكبر من حسن"، ولا يستنتج "عمر أكبر من حسن"، رغم أن النتيجة في متناوله بحيث تسمح بها المقدمتان بدون مزيد افتراض. ربما كانت تلك الجمل اليتيمة إضافات لاحقة فلا تندمج في السياق!

٥) صرّح ابن خلدون بأن البرهان يمكّن من استنتاج المجهول المطلوب من المعلوم؛ ومن جهة أخرى أكد على استغناء فحول النظّار عن صناعة المنطق.[١] نعم إن الأقيسة البرهانية الصحيحة الكلاسكية لا تسمح للنتيجة بأن تأتي بأكثر ممّا يسلّم به في المقدّمات. ثم إن التمثيل يأتي بأفكار طريّة جديدة، فتَكون حصيلته دائماً في حاجة إلى فحص وتحقيق. أما الآليات الدقيقة المنتجة للجديد فعلا فهما آليتا النِسب والجبر الرياضية، كما ورد لدى معاصريه من الرياضيين؛ وفي الاجتماعيات يُستعان بآليات التمثيل في مستوياتها المختلفة. ويشير ابن خلدون أحياناً إلى "التناسب بين الموجودات والمعلومات"[٢]؛ ثم كتب: "فظهر التناسب بين الأمور هو الذي يخرج مجهولها من معلومها. وهذا إنما هو في الواقعات الحاصلة في الوجود أو العلم. وأما الكائنات المستقبلة، إذا لم تُعلم أسباب وقوعها ولا ثبت لنا خبر صادق عنها، فهو غيب لا تمكن معرفته"[٣]. لكنه يشير إلى هذه الفكرة في سياق حديثه المطنب عن الزايرجة والمعرفة بالغيب، لا في مجال النظر العلمي، ممّا يدل على تقصير بيّن في ممارسته البرهانية الفعلية. ثم هو يستبعد معرفة "الكائنات المستقبلة"، في حين أن آليات النِسب لعبت دوراً أساسياً في استنتاج المجهول من المعلوم من فجر المعرفة.

---

١ **المقدمة**، ج٣، ص٢١٦.

٢ **المقدمة**، ج١، ص١٨٥.

٣ **المقدمة**، ج١، ص١٨٦. أما ما قاله ابنُ خلدون عن تبريزه في العلوم العقلية: "ولّما قدم <الآبلي> على تونس [...] لزمتُه وأخذتُ عنه الأصلين والمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية؛ وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك" (**رحلة ابن خلدون**، ص٦٨)، فغير مؤكد؛ إذ درس عنه ثلاث سنوات وسنّه ما بين السابعة عشر والتاسعة عشر، قبل ١٣٥١/٧٥٢، فكيف يستطيع تذكّر ذلك بعد حوالي أربعين سنة. والأرجح أن معرفة ابن خلدون بالرياضيات متواضعة. وقد قال عنه ابن الخطيب: "وألف كتاباً في الحساب"، (**الإحاطة**، ج٣، ص٣٨٦). والمرجّح أن الأمر يتعلق بكراسة لا ترقى إلى مستوى مؤلفات معاصريه الغرناطي أو القسنطيني أو العقباني في الرياضيات.

٦) يقف ابن خلدون أحياناً عند إقرار علاقة معيّنة ولا ينتبه إلى ضرورة الإقرار المعاكس بالأحرى. فحين يتحدث عن استعمال الهندسة في البناء والنجارة والأعمال الأخرى، لا يستنتج شيئاً بخصوص ما يؤدي إليه ذلك الاستعمال من تطوير الهندسة وتطوير المجال الذي تُطبّق فيه. فيؤكد على أن كمال الصنائع بكمال الحضارة ولا يقول بأن كمال الحضارة بكمال الصنائع (أو يقول ذلك بكيفية عابرة)[١]؛ ويقول بأن العلم يتقدم بالعمران ولا يقول إن العمران يتطور بالعلم؛ فتغيب عنده فكرة تخصيب المعارف والفنون والصنائع بعضها بعضاً. ويبدو أنه من المبالغة القول إن ابن خلدون سار على منهج "أشبه بالمنهج الهندسي"[٢]، أو إنه "كان يقصد إلى تأسيس علم التاريخ العمراني تأسيساً برهانياً على منوال هندسة اقليدس"[٣]. وليس من الضرورة العلمية أن يطمح إلى سير البحث في الإنسانيات والاجتماعيات والتاريخيات على منوال علم استنباطي على شاكلة الهندسة، اللهم إن كان الأمر يتعلق باقتفاء مصطنع؛ إضافة إلى أن تكوين ابن خلدون في الرياضيات متواضع. كما يبالغ كثيراً مَن يرى أن تحليلات ابن خلدون واستنتاجاته تكاد "تشبه في بنائها، على الأقل، بنية الاستدلال الرياضي"[٤].

---

١ **المقدمة**، ج٢، ص٢٩٨. في الصفحة ٢٩٩ كتب عن النجارة عرَضاً: "هذه الصناعة من ضرورات العمران، ومادتها الخشب". ولكن عندما يكون بصدد النظر في أحوال العمران لا يتحدث إلا على الأثر في اتجاه واحد، أي أثر العمران في الصناعة.

٢ محمد عابد الجابري، مرجع سابق، ص١٦٢.

٣ عبد الرحمن طه، مرجع ذكره آت، ١٩٨١م، ص٦١؛ ١٩٩٨م، ص٣٩١. وإعجاب ابن خلدون بالبرهان الهندسي لا يعني تمكّنه منه؛ وشهادة الآبلي له بالتبريز في العلوم العقلية أتى على لسانه هو لا على لسان سلطة علمية أخرى.

٤ عبد المجيد مزيان، **النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون**، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، ط ٢، ١٩٨٨م، ص٦٦. ولننتبه إلى أن مزيان يقول "على الأقل"! إنما لم يلتزم ابن خلدون بنموذج محدد في تقصّيه النظري، بل يستحضر أحياناً جالينُس وأخرى اَرسطو وأخرى فيتاغوراس (وليس من الضروري أن يلتزم بمدرسة محددة).

ممّا سبق، يظهر أن التدليل الخلدوني يتّسم بالسداد في بعض المواطن، حيث يربط بين المقدمات والنتائج ويعيّن السند والجامع والرابطة التي تسمح بالانتقال من حكم إلى آخر؛ لكن توجد عنده استدلالات تعتريها ثغرات عدّة في التوثيق والمبنى والترتيب والوثاقة في مواطن أخرى.[١]

٥. حدود التفسير والفهم لدى ابن خلدون

في حالات من التدليل الخلدوني كثير من الصواب، لكن في حالات أخرى يقف التدليل في منتصف الطريق. إذ يجعل ابن خلدون المُلك استجابة لحتمية يسميها "مقتضى العصبية"، ويبرر بها حتى المناداة بضرورة القُرشية في الخلافة، كما يبرر بها انتقال الملك من الخلافة إلى الوراثة زمن معاوية. ويتخذ موقف مهادنة من بيده زمام الأمور تمشياً مع أغلب المالكية. ورفضه للموقف الاعتزالي والخارجي آت من التزامه المالكي الأشعري لا من تحليل، ومن هنا أخذه ببعض آراء الطرطوشي أحياناً، لا نتيجة فحص تاريخي مستوفٍ.[٢]

---

[١] يختلف تقييمُنا للاستدلال لدى ابن خلدون عن تقييم الأستاذ عبد الرحمن طه؛ حيث أنهى كلامه بهذه العبارات: "فجاء نصُه متّسماً بثراء استدلالي قلَّ نظيرُه، حيث إن الكثرة في الاستدلالات والتنوّع في طرقها والتداخل بين مستوياتها، كل ذلك بلغ فيه **أشُدّه**؛ وما كان ابن خلدون لِيقْوى على تكثير الاستدلال داخل نصّه، إن في طرقه أو في مراتبه، لولا التكوين البرهاني المتين الذي تزوَّد به؛ وما كان لِيصل بهذه الكثرة الاستدلالية إلى غايته في التبليغ والإقناع لولا تفطنه كذلك لحقيقة علمية أخرى، وهي حقيقة الفكر الطبيعي، هذا الفكر الذي عمل عمله في هذا النص، فتسرّب إلى أعمق بنياته وأغناها أيّما إغناء". **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٨م، ص٤٠٠. ولكن تقييمنا أقل اختلافاً عن الرؤية التي عبر عنها الأستاذ طه في صيغة أولى لهذا الفصل ساهم بها في ندوة سنة ١٩٧٩م، وفي جزئيات فقط (أنظر "عن الاستدلال في النص الخلدوني"، ضمن **أعمال ندوة ابن خلدون**، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، ١٩٨١م، ص٥٧-٧١).

[٢] ظل الفقه المالكي بالغرب الإسلامي محافظاً ولم يستفد من التطور الذي عرفه في العراق بعد منتصف القرن الخامس الهجري (ومن استفاد من ذلك، مثل أبي الوليد الباجي، لقي معارضة

تذهب بعض القراءات إلى إسقاط متعسّف لقناعات مذهبية على المتن الخلدوني، مثل تلك التي تنطلق من التزام مسبق بمذهبية تقدّم نفسها وكأنها منتهى النظر؛ والإسقاط يستغل اتساع المجال الذي يتعلق به القول الخلدوني؛ لكن أدوات التحليل في هذا القول تقف ضد كل تأويل يتجاوز حداً معيّناً. مثلاً هناك من يجد لدى ابن خلدون "تصورات عقلانية استثنائية بالنسبة إلى زمنه"؛ ولكنه يعود إلى التذكير بأن المؤرّخ "ليس فيلسوفاً عقلانيا شارداً في القرن الرابع عشر"![1]

تركيز ابن خلدون على دور العصبية في تكوّن الدولة وفي انتقال السلطة من قبيلة إلى أخرى ومن عائلة إلى أخرى يدل على فهم صائب للتغير

عنيفة)؛ كما بقيت أشعرية الغرب الإسلامي تنفر من الجدل والمنطق، فلم تستفد مما تمّ في المشرق الإسلامي من اندماج نسبي؛ وقد عُرف الغزالي باعتباره جامعاً بين الفقه والتصوف السني ولم يُعرف كناظر في القياس التمثيلي والقياس ذي الأصل الفلسفي. وابن خلدون عانق ميول الجمهور، ولم ينطلق من شك نقدي.

[1] انظر:
Yves Lacoste, *Ibn Khaldoun: Naissance de l'Histoire* (1966), Paris: La Découverte, 1998, pp. 239, 241.
يدعي الجغرافي إيف لاكوست أن ابن خلدون أبدع تصوراً جديداً وثورياً بحيث لم يُفهم حقاً (ص٢٣٤). ويغرق أحكامه في الإبهام، إذ يرى في مواقف ابن خلدون "وثبة عقلانية" رغم حضور "تصورات مضادة للعقلانية صرفة"؛ (نفسه، ص٢٤١). ثم يعود إلى التأكيد على أن الفهم الصائب الوحيد هو الإقرار بأن الفكر الخلدوني جملةً "متناقضٌ جدلياً" (ص٢٤٧)؛ ثم يقرر أن ابن خلدون "يفكر ويتعقّل في منهجه التاريخي مثل عالِم حديث" (ص٢٥١)، ويؤكد بعد ذلك أن ابن خلدون "ينتمي إلى حركة التقوى الرجعية المتجهة ضد الفلاسفة العقلانيين" (ص٢٥٣). ويتحدث المؤلف عن كون "البصيرة العلمية" لابن خلدون "حاصل تناقض بين عقلانية صارمة ورد فعل صوفي قوي" (ص ٢٦٠). لا شك أن الإمعان في البحث عن مكامن العقلانية واللاعقلانية والجدلية في المتون المدروسة ينتهي إلى تعسف واصطناع وتضارب في الأحكام. نعم، هناك تشتت في أفكار ابن خلدون، لكن وصفها بالعقلانية واللاعقلانية غير مفيد، لأن حدّي "العقلانية" و"اللاعقلانية" بالذات غير محددين في الفهم السويّ؛ والعقلانية من جهة أخرى ليست قيمة ثابتة.

السياسي، لكنه يجانب الصواب في اعتباره عمر الدول منحصراً في ثلاثة أجيال، وفي عدم توسيعه لمفهوم العصبية بالانتباه إلى دور المصالح الاقتصادية لمختلف الهيئات الحرفية. فالانتماء إلى نفس الهيئة المهنية قد يلعب دوراً ذا بال في تمتين أواصر التآزر في حركية التنافس من أجل امتلاك السلطة السياسية. وقد أشار إلى دور الاعتقاد الديني في تقوية العصبية، وهو ما يعني أن العصبية بالذات من مستويات مختلفة من الصلابة، و لم ينتبه إلى دور التحالف المهني في تصليب العصبية أو تراخيها.

وفي علاقة الدولة بالعصبية، فصّل ابن خلدون القول وعدّد الأمثلة، إلى درجة أن كل شيء أصبح يُفسَّر بالعصبية؛ وانتبه إلى أن العصبية تتلاشى في العمران الحضري، لكنه لم يفكر في ما يمكن أن يقوم مقام العصبية هناك، بما أن النظام ضروري للمدينة، أي بما أن "الاجتماع ضروري للإنسان" أينما كان. بل إنه لا يدقّق ما يقصده بحدّ الدولة: فأحياناً يفهم منه كيان العائلة أو القبيلة الماسكة بسلطة البلاد، عندما يتحدث عن نشوء الدولة وانقراضها، وأحياناً يُفهم منه الكيان المجرّد المتعالي عن العائلة، أي وجود الاستمرارية رغم تغيّر العائلة الحاكمة. وأيضاً فالسلطان عنده أحياناً هو شخص الحاكم وفي أخرى هو هيئة الحكم.

رغم أن ابن خلدون يقرّ بأن العصبية متفاوتة،[1] أي تزيد وتنقص، فلا يحدد العوامل في تلك الزيادة والنقصان إلا بكون الدولة في بدايتها أو تقهقرها. ورغم أنه يصرّح بتفاوت العصبيات[2] وتحالفها وتفسّخ الروابط فيما بينها وتغلّب بعضها على الآخر، وأن "مزاج الدولة إنما هو بالعصبية"[3]، وأن الدين يضاعف من قوة

---

[1] **المقدمة**، ج١، ص٣٢٢.
[2] **المقدمة**، ج١، ص٢٤٠، ٢٤١.
[3] **المقدمة**، ج١، ص٢٧٦.

العصبية[1]، وأن ترف الحضارة يخفف منها، فإنه لا يفحص أنماط الحكم الممكنة التي يستلزمها خطابُه نفسه؛ فظل استدلالُه ناقصاً مبتوراً، وغلب على خطابه التداعي المرسَل، والبرهان فيه ضعيف.

كان ابن خلدون ملاحظاً جيّداً للصراعات حول السلطة بين العائلات المرينية والحفصية والعبدوادية، وكذا الصراعات داخل نفس العائلة الحاكمة من منطلق خبير عايش عن قرب مناورات البلاط؛ وكان يسجّل مظاهر الجمود الفكري وخاصة ركود العلوم العقلية وعدم جدوى طرق التدريس المتّبعة، كما كان يرى بوادر تقلّص النشاط الاقتصادي؛ وعبّر عن كل ذلك بمفاهيم تفيد في تكوين تصوّر يؤلّف بين الظواهر التي يلاحظها. ولكن نظراً لفقر تكوينه في العلوم العقلية، فإنه لم يتمكن من الربط بين تلك الملاحظات لكي يركّب استدلالاً قوياً ووثيقاً لتفسير ملابسات المنعطف التاريخي في زمانه؛ فكانت استدلالاتُه تقف عاجزة عن استكمال القرائن وبلورة الوقائع من أجل فهم صائب. وفشله هذا هو الذي كان وراء استغراقه في الفقهيات وسلوك الصوفية السنّية المكتفية بالسير على صور مثلى مُنشأة عن الماضي.

ربط ابن خلدون بين العناية بالعلوم وازدهار العمران، حيث يصف الحالة في الأندلس، مفسّراً "وذهبتْ عنايتُهم بالعلوم لتناقص عُمران المسلمين بها منذ مئين من السنين"[2]. لكنه لا يفصح عن تصوّر واضح في شأن العلاقة بين العلوم العقلية وازدهار العمران. فتظل إشاراته عابرة وغير مفصّلة، مليئة بالثغرات

---

[1] **المقدمة**، ج١، ص٢٦٨.

[2] **المقدمة**، ج٢، ص٣٥٣. يبدو أن مؤرّخنا لم يكن ملمّاً بتطور الأفكار العلمية بالأندلس بحسب الزمن، فإلى بداية القرن الرابع عشر (الثامن الهجري) ظلت العلوم هناك مزدهرة. ولم يبدأ الركود منذ مئين من السنين كما يقول، بل منذ قرن واحد فقط (وأقل من قرنين).

والنقص في المعلومات.[١] ورغم أن ابن خلدون تحفّظ من الاعتماد على الرواية وبادر إلى انتقادها، فإنه يروي كثيراً عن السابقين بدون تمحيص. وهذا يعني أن انتقاده لمبدإ السنَد كان أمراً عابراً، والحال أن السند هو عماد العلم عنده: فوجود العلم باتّصال السنَد، وغيابه بانقطاع السند.[٢]

ومن سمات عدم تماسك رُؤى ابن خلدون أيضاً أنه يعتبر من جهة أن العلوم الحكمية الفلسفية صنف طبيعي للإنسان؛ ثم من جهة أخرى يؤكد: "وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسانُ بطبيعة فكره ويهتدي بمداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها وأنحاء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره وبحثه على الصواب من الخطإ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر"[٣]. وهو يقرّ بأن الفلسفة تشحذ العقل وترشده إلى التمييز بين الأدلة، ويسجّل أن لا اختلاف في الفلسفة عند الأمم، "لأنها إنما تأتي على نهج واحد في ما تقتضيه الطبيعةُ الفكرية في تصور الموجودات على ما هي عليه"[٤]؛ ولكنه يحكم على الفلسفة بإفساد العقل في نفس الوقت، بما تزرعه في الذهن من سؤال وتشكيك في التفسيرات الموروثة. ورغم تسليمه ببعض الفائدة النظرية في دراسة المنطق، فإنه لا يرى

---

١ لعل ما لاحظه محمد القبلي من ثغرات في تحليل ابن خلدون مرتبط بتوقّف التدليل الخلدوني وتقطّعه في كثير من الحالات وتشتّته. أنظر محمد القبلي، "ما لم يرِد في كتابات ابن خلدون"، ضمن **أعمال ندوة ابن خلدون**، ص٣٥٨؛ معاد ضمن كتاب المؤلف: **مراجعات حول المجتمع والثقافة بالمغرب الوسيط**، الدار البيضاء: توبقال، ١٩٨٧م، ص٦٤-٦٥.

٢ **المقدمة**، ج٢، ص٣٥١-٣٥٣. كتب مثلاً: "وأما المشرق، فلم ينقطع سَنَد التعليم فيه، بل أسواقه نافقة وبُحوره زاخرة لاتّصال العمران الموفور واتّصال السَّنَد فيه"، (ص٣٥٣). ولا يرى أن أساس خصوبة العلم هي دينامية الحوار والنقد والاعتراض عن الآراء السائدة دائماً.

٣ **المقدمة**، ج٢، ص٣٥٨.

٤ **المقدمة**، ج٣، ص٢٠٥. الحق أن ما قاله ابن خلدون عن الفلسفة مضطرب. وليس صدفة أن الفصل المتعلق بها هو بين الفصول المتحدثة عن السحر والطلسمات وأسرار الحروف والكيمياء ثم التنجيم !

فائدة في سبر الموجودات بآلياته؛ ويقول: "وأما البراهين التي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض"[١]. إنما في رأيه صواب بدرجة ما، لأن فعالية المنطق الصوري محدودة في الإنسانيات عامة، لكنه لا يفصح عن سمات معيّنة لتلك الآليات التي يعتبر أنها تقوم مقام المنطق التقليدي.

وأيضاً هناك عدم انسجام في بعض أحكامه، عندما يحكم بأن المتكلمين المتقدمين بالغوا في إنكار أهمية المنطق،[٢] في حين يرمي دمج الكلام بالمنطق عند المتأخرين بعدم الصواب.[٣] ولا يتقصّى ابن خلدون تفاصيل المواقف الفكرية ليتبين الفرق بين سبل التجديد ومعاقل التقليد. كما أنه يشِيد بفنّ البيان، بالنظر إلى جدواه في التفسير، الذي يرى أن الزمخشري المعتزلي انفرد به، لكن يرميه باتباع الهوى: "لولا أنه يؤيد عقائد أهل البِدع عند اقتباسها من القرآن بوجوه البلاغة"[٤]. فلم يدرك ابن خلدون أن إعمال العقل لدى المعتزلة هو الذي قادهم

---

١ **المقدمة**، ج٣، ص١٨١. ويبرر ذلك كما يلي: "أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أنّ المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها؛ ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما لا يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها؛ وربما يكون تصرف الذهن أيضا في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينيا بمثابة المحسوسات؛ إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه. فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب علينا تركُها".

٢ **المقدمة**، ج٣، ص٩٥-٩٦.

٣ **المقدمة**، ج٣، ص٣٣-٣٦ وص١٠٦-١٠٧.

٤ **المقدمة**، ج٣، ص٢٤٧. ثم يعلّق محرّضاً على مواجهة الاعتزال: "ولأجل هذا يتحاماه كثيرٌ من أهل السنّة، مع وفور بضاعته من البلاغة. فمَن أحكم عقائد السنّة وشارك في هذا الفن بعض المشاركة حتى يقتدر على الردّ عليه من جنس كلامه، أو يعلم أنها بدعة فيعرض عنها ولا تضرّه

إلى التجديد في ميادين فكرية بدرجة ما، وأن اهامهم بالبدعة هو دفاع عن الجمود الفكري، وبالتالي هو دعوة إلى عدم التمدّن الحضاري. ولعلّ مردّ هذا التضارب في الحُكم هو كون رؤية ابن خلدون لتاريخ الأفكار لا تخرج عن النمط الخبري، حيث أن التحليل والتفسير فيها خافتان خجولان.[١]

مما سبق، يمكن ترتيب بعض عثرات ابن خلدون في التفسير والفهم، كما يلي:

١) يجانب ابن خلدون الصواب في رأيه عن نهاية علم الكلام وفساد الفلسفة. وقد كتب معاصره ابن عرفة كتاباً في علم الكلام يؤلف بين آراء مالكية وشافعية، ويناقش مختلف المواقف، وكان ابن خلدون على قيد الحياة.[٢] كما انبعث علم الكلام على يد السنوسي ومعاصريه خلال القرن الخامس عشر. والبديهي أن علم الكلام جزء من العمران البشري وليس كمالياً كما يدعي صاحب **المقدمة**.

٢) كان اطلاع ابن خلدون عن ماضي العلوم العقلية فقيراً جداً. فقد أورد معلومات هزيلة عن علوم الهيئة والمناظر والطبيعيات، تدلّ على أنه لم يطلع على المؤلفات الأساسية العاكسة لخصوبة النظر العلمي قبل زمانه بقرون، مثل كتابات الكندي وابن قرة والبوزجاني وابن الهيثم والخيام وغيرهم.[٣] وقد أورد اسم

في معتقده؛ فإنه يتعين عليه النظرُ في هذا الكتاب للظفر بشيء من غرائب الإعجاز، مع السلامة من البِدع والأهواء".

١ وفي حديث ابن خلدون عن سيادة اللغة العربية في المجتمعات الإسلامية يقول إن "لغات الأمصار الإسلامية كلها بالمشرق والمغرب لهذا العهد عربية"، (المقدمة، ج٢، ص٢٤٠)؛ بينما يقرر بعد حين في حديثه عما وراء العراق، قائلا: "حتى أن كتب العلوم صارت تُكتب باللسان العجمي، وكذا تدريسه في المجالس"، (نفسه، ص٢٤١).

٢ ابن عرفة الورغمي، **المختصر الشامل**، مذكور؛ عرض فيه المسائل المعتادة في علم الكلام مثل التوحيد والنبوة والصفات والدليل والعلية والإمكان والامتناع والإمامة ...، وناقش مختلف الرؤى للفرق الكلامية.

٣ ينسب عبد المجيد مزيان لابن خلدون معرفة شاملة بالعلوم: "إن في تصنيف العلوم الواردة في **المقدمة** مع ذكر تاريخ كل علم وأمهات الكتب الواردة فيه وتدقيق المناهج، والاطلاع على ضعف بعض العلوم وصحة البعض الآخر منها، لدليل واضح على مدى تشبّع ابن خلدون

العالِم ابن الرقّام يتيماً، وفعل ذلك في سياق حديثه المطوّل عن الزايرجة (وأسرار الحروف والطلسمات ...)، لا في سياق علوم الهندسة أو أخرى.[1] وفي مناقشة ابن خلدون للسحر والتنجيم يظل فهمه باهتاً؛ إذ عدّ السحر من العلم، قائلاً: "وليس كل ما حرّمه الشرع من العلوم بمنكر الثبوت. فقد ثبت أن السحر حق مع حظره، لكن حسبنا العلم ما علمنا الله"[2].

٣) أورد ابن خلدون أفكاراً غنية ومقارنات مفيدة بين الظواهر المجتمعية عن العصبية وأحوال المعاش والجبايات، لكنه بقي عند حدود المقارنة الكيفية، و لم يعبّر عن عناصر المقارنة والتعليل بالكميات والمقادير لكي يسهل تتبّع التغيّر الذي يطرأ على الظواهر اتساعاً وتراجعاً لتفسير وتيرة التغيّر واتجاهه؛ وبدون تعبير بالكميات والمقادير تظل المعلومات عامّية وكيفية وساذجة. فلم يستثمر ما كانت علوم الحساب والهندسة والجبر تقدّمه من أدوات للتعبير والمتابعة، لأن تكوينه الرياضي كان متواضعاً. ولا يبدو لنا أن ما ادّعاه إِيف لاكوست من أن

بالروح العلمية الشمولية بكل ما تقتضيه من عقلانية وتعميم ومنهجية"، (**النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون**، ص٦٤). ويؤكد مزيان أن "لدينا أكثر من نص خلدوني يثبت أنه عقلاني متصلب؛ وهو مثل الأشعري يحارب العقلانية المثالية باسم العقلانية التجريبية العلمية [...]"، (نفسه، ص٢٩٧). ومثل هذا الكلام لا يفعل إلا أن يغرق الأفهامَ في الإبهام ويعوق محاولة الفهم السليم.

[1] **المقدمة**، ج٣، ص١٥٩. هو أبو عبد الله محمد بن ابراهيم بن علي المُرسي الأوسي، الملقّب بابن الرقّام (توفي ٧١٥هـ/١٣١٥م)؛ عاش بين مرسية وغرناطة. له مؤلفات في علوم الرياضيات والطب والأصول، وكتاب جيّد في المناظر الهندسية بعنوان **رسالة في علم الظلال**. كتب عنه ابن الخطيب: "كان نسيج وحده وفريد دهره، علماً بالحساب والهندسة والطب والهيئة"، (**الإحاطة**، ج٣، ص٤٩).

[2] **المقدمة**، ج٣، ص١٢٣. وكلامه في الطلسمات والشعوذة وأسرار الحروف والزايرجة ساذج، بدون نظر تحليلي؛ ويؤكد على الحل الذي أتت به الشريعة، حيث لم تفرّق بين تلك الأصناف. إنما يميّز ابن خلدون بين السيمياء والطلسمات: "بل صاحب الطلسمات أوثق منه <صاحب السيمياء>، لأنه يرجع إلى أصول علمية وقوانين مترتبة"، (ص١٢٢). وردت الجملة ذاتها عن السحر في **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، مذكور، ص٢٢٠.

مقدّمة ابن خلدون "ذات طابع موسوعي لأنها تُكوّن بلا شك التركيب الأكثر شمولية للعلوم الإنسانية الذي أنجزه العربُ"[١] ذو وثاقة وصدقية مبررتين تاريخياً.

٤) يتقطع التعليل الخلدوني أحياناً ويستسلم صاحبه لمعيارية فقهية محافظة في تقييم الظواهر الفكرية والحضارية. فابن خلدون ينتقد أبا بكر الطرطوشي، ويحكم عليه بغلبة الترغيب الشبيه بالمواعظ؛[٢] لكن بعض فقرات صاحب مشروع علم العمران تنتهي بالتذكير بالاعتبار والاتعاظ. وقد منعه هذا الحرص من لدنه على ملاءمة التعليل والتفسير مع معيارية منغلقة من تحليل مدقق لوقائع الكسب والمعاش والسلطة والإنتاج والمِلكية، ومن توليد أفكار أكثر نفاذاً حول أسباب التمدّن.

٥) لدى ابن خلدون عجز على إدراك ملابسات التراجع الحضاري الذي انخرطت فيه مجتمعات الغرب الإسلامي آنذاك. وربما لن نبالغ إن قلنا إن تأليف ابن خلدون بالذات مندرج ضمن سيرورة التراجع تلك؛ إذ كان عنده نوع من التحفّظ من العلوم العقلية. والروح التي جعلها ابنُ خلدون تسري في متونه مشحونة بالأسى والاستسلام، تعبيراً عن عدم فهم كثير من المسائل التي يطرقها ولا يبتّ فيها بوضوح.

٦) صحيح أن مشروع علم العمران أتى بأفكار جديدة واعدة في سبيل فهم السيرورات الاجتماعية والسياسية، لكنه مجرد بداية ظلت بدون امتداد مثمر لدى الأجيال اللاحقة. ولذلك ظل الوضع الإبستمولُجي لعلم العمران بالذات مبهماً، كما أن علاقته بعلم أو فنّ التاريخ ظلت غامضة؛ إذ يرى ابن

---

[١] إيف لاكوست، مرجع سابق، ص٢٠٧. الحق أن **المقدمة** لا تقدّم حتى جرداً بإنجازات العلماء الذين سبقوا ابنَ خلدون وأحرى أن تقدم تركيباً شمولياً أو فهماً لتاريخية المعرفة العلمية.

[٢] **المقدمة**، ج١، ص٥٩. أما عن علاقته بابن رضوان (صاحب **الشهب اللامعة**، المتوفى عام ٧٨٣هـ/١٣٨١م)، فلا يأتي ابن خلدون بشيء عنها، رغم أنه التقاه وجالسه.

خلدون أن ثمرته تصحيح الأخبار فقط، رغم كون مسائله شريفة؛ ومن جهة أخرى يقارنه بما "يذكره الحكماء في إثبات النبوّة"، وما "يُذكر في أصول الفقه في باب إثبات اللغات"، وما "يذكره الفقهاء في تعليل الأحكام الشرعية بالمقاصد"[1]. هكذا يظل تصوّرُه للبحث التاريخي خاضعاً لمعيارية فقهية تكتفي بتطبيق ما هو متعارف ولا تستكشف ملابسات الوقائع.

خاتمة

نخلص بعد هذه الإطلالة السريعة على مبنى التدليل في الكتابة الخلدونية إلى أنّ التجديدَ الفكري الذي أتى به ابن خلدون متواضعٌ بالنظر إلى ما كان يتوفر آنذاك من معلومات عن تاريخ المجتمعات والحضارات والعلوم، ومن العّدّة الفكرية لدى بعضهم عند منتصف القرن الرابع عشر الميلادي. وهناك قصور واضح في التحليل العلمي لديه، رغم أن كثيراً من الميادين العلمية والأدوات المنهجية كانت في متناوله؛ حيث أعرض عنها أو تجاهلها ومال إلى الاعتبارات الفقهية والأحكام العامّة، فمنعته من التقصّي العقلي والنقدي للواقع المجتمعي والمعرفي.

أحياناً يتخذ الاستدلال لدى ابن خلدون طابعاً متيناً، حيث يفصح عن مقدمات وثيقة مؤدّية إلى النتيجة التي يريد بيانها؛ لكن في عدة مناسبات يكون التدليل ضعيفاً يقف عند ملاحظات ساذجة من قبيل ما يُتداول في المجالس العمومية. فلا يتوفّر في كتاباته ما كان يريد أن يتوفّر فيها فعلاً من وثاقة المبنى. ولم يكن متمكّناً جيّداً من آليات تدليل خصبة من أجل ربط تعليلي نقدي بين ملابسات الواقع الإديولُجي والسياسي للمجتمع وما كان يتدفق عليه من معلومات متنوعة ومتشعبة قصد تكوين رؤية ذات أثر إيجابي في المجتمع والفكر والسياسة. وأحياناً ينقل ابن خلدون أخباراً عن غيره بدون تشكيك ولا تمحيص.

---

[1] **المقدمة**، ج١، ص٥٧.

إن الاستدلال الخلدوني عادي، تلتقي فيه أنماط من الأدلّة من مستويات متفاوتة من المتانة، وليس ذا ميزة تجعله مؤسساً لجنس معرفي جديد. فبقي مشروعه سجين الإرث السنّي الحريص على حراسة صورة ساذجة عن ماضي الحضارات وعن مكنوناتها الثقافية والفكرية؛ حيث تمتزج في كتابته أحكام الواقع بالانطباعات الذاتية إلى درجة خضوع ما يعتبره من الواقع لمعيارية فقهية منغلقة تمنع من الانتقال إلى جنس النظر العلمي. وهذا الامتزاج هو الذي يقف وراء مظاهر من عدم التماسك في بعض أحكامه؛ إذ لم يكن يتقصّى الوقائع ليتتبّع ترابطها السببـــي بسبب حرصه على الالتزام بمذهبية فقهية محافظة، راسخة في الأذهان إلى درجة تمنع من الانطلاق في طلب معرفة جديدة. فتتسرب قناعتُه السنّية إلى مقدمات استدلالاته وتستقرّ في استنتاجاته؛ وتبدو بعض هذه وكأنها مجرّد تبرير لأحاديث سنية وأحكام عامّة محسوبة على الكلام المأثور.

لقد أعلن ابن خلدون عن ضرورة توفير وثاقة المبنى في التدليل والبرهنة، وجودة الربط الوثيق بين الأحكام، وإحكام ترتيب الانتقال من حكم إلى آخر؛ لكنه في الممارسة أتى أحياناً باستطرادات مخلّة بالاستدلال وبإطناب في العبارة تتكرر فيه الإشارات بدون تقييد وبدون حصر للمجال المبحوث. كما أنه أتى بأخبار بدون مقدمات مناسبة وبدون متابعة لمسار الأحداث، سائراً على خطى الروايات السابقة؛ ولذلك كان التجديد عنده متواضعاً، إضافة إلى ما توفر عنده من خصوصيات أسلوبية لا تنفذ إلى صميم المسائل المبحوث فيها.

ما من شك في أن التفسير الخلدوني لكثير من ظواهر الكسب والمعاش والسلطة والصراع يمثّل تقدّماً نسبياً في فهم المجتمع؛ لكن فهمه ظل مكبَّلاً بمقتضيات السياسة الشرعية المستظلة بذهنية فقهية محافظة. إن طعنه في الفلسفة ونفوره من اندماج علم الكلام وأصول الفقه والمنطق وقفا علامة بارزة على هذا التكبيل. هناك ولا شك فلسفة خلدونية في تصوره للمنطق والعمران والتاريخ والتربية،

ذات ملامح مغايرة شيئاً ما للمذاهب السابقة عليه؛ لكن ابن خلدون لم يستوعب جيداً أسباب النمو في العلوم العقلية لكي يوفّق في استكمال أوّليات علم جديد؛ فكانت مساهمته في تطور العلوم الاجتماعية متواضعة نسبياً.