آفاق الثقافة والتراث

مجلة فصلية ثقافية تراثية

تصدر عن دائرة البحث العلمي والدراسات بمركز جمعة الماجد للثقافة والتراث

السنة الخامسة ـ العددان العشرون والحادي والعشرون ـ ذو الحجة ١٤١٨ هـ ـ ابريل (نيسان) ١٩٩٨م

نظرية المعرفة ومراتب العقل عند ابن خلدون

بقلم الأستاذ : سعيد الغانمي - ليبيا

لم تحظ نظرية المعرفة لدى ابن خلدون بالدراسة التي تستحقها، بل هي، على العكس من ذلك، جعلت عددًا من الباحثين يصرف النظر عنها بصفتها بؤرة للتناقضات التي تجمع بين المعقول واللامعقول في تفكيره. ويبدو لنا أن السبب في التناقضات الظاهرة في عرض نظريته في المعرفة، يعود إلى ابن خلدون نفسه. لقد كتب في مفتتح «المقدمة» فصولاً عن الممارسات الخارقة، مثل النبوة والكهانة والفراسة والتأثير عن بعد، مقتنعًا بأن كثيرًا من هذه الظواهر الخارقة واقعي يجب التسليم بحصوله، بينما ذهب في مباحث العلوم إلى نفي التعليل الفلسفي لها. وهذا ما جعل الباحثين يتصورون أنه إذ يطردها من الباب، يقبلها من الشباك. وحين درس أساس المعارف، ميّز بين ثلاثة أنواع من العقل، شرح اثنين منها؛ لأنهما متماشيان مع نظريته في العمران، وأجّل الثالث. ونحن إذ نقرأ، الآن، مشروع ابن خلدون في نظرية المعرفة، لا بدّ من أن نضع في اهتماماتنا مقدار المكر الذي مارسه في كتابته، بتشتيته أفكاره أحيانًا، وإخفائه لها، أو التمويه عليها أحيانًا أخرى.

السببية والزمان

يصنّف ابن خلدون الأفعال إلى نوعين: منتظمة، وهي الأفعال البشرية، وغير منتظمة، وهي الأفعال الحيوانية. ويعزو الانتظام في الأفعال البشرية إلى الفكر الإنساني القادر على إدراك الترتيب الزماني بين الحوادث. فإذا أراد الإنسان إيجاد شيء من الأشياء، فلا بدّ أن يتمثل في ذهنه سلسلة أسبابه وشروطه، بحيث لا يمكن إيقاع المتقدم متأخرًا، أو المتأخر متقدمًا. فالسببية هي فهم موقع الزمان في ترتيب الحوادث، وإدراك تعلّق اللاحق بالسابق منها. وواضحٌ أنَ هذا الإدراك لا يتعدى حدود العالم المحسوس: «اعلم، أرشدنا الله وإياك، أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والأحكام، وربط الأسباب بالمسبّبات، واتصال الأكوان بالأكوان، واستحالة بعض الموجودات إلى بعض، لا تنقضي عجائبه في

ذلك ولا تنتهي غاياته»(١). أمّا في العالم الروحاني، فيبطل مفعول السببية؛ لأنه عالم مجرّد عن المادة، ومنزّه عن الزمان. لا يمكن تعليل الاتصال بالعالم الروحاني، كما يحدث في حالة الأنبياء والأولياء؛ لأنه اتصالٌ غير زماني، بل يقع «كأنه في لحظةٍ واحدة، بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان». هكذا يعني حصول الأشياء في لحظة شمول الزمن القيومية Panchromic ، لدى ابن خلدون، الخروج من عالم السببية. فغياب الترتيب الزماني غياب للسببية. وبهذا المعنى يجب أن نفهم نفي ابن خلدون لفكرة «العلم المحيط». يتحدث ابن خلدون في فصل «علم الكلام» عن تشعّب الأسباب ولا تناهيها: «وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسّحُ وتتضاعف طولاً وعرضًا، ويحار العقل في إدراكها، فلا يحصرها إلا العلم المحيط»(٢). أمّا العقل الإنساني، بنهائيته ومحدوديته، فعاجزٌ عن إدراك لا تناهيها، ولا يحيط علمًا في الغالب إلاّ بالأسباب الطبيعية الأرضية الداخلة في «نظام وترتيب»: أي في إطار الزمان. فالفكر البشري محصورٌ بإدراك الكائنات في العالم، بقدر ما تكون حاصلة في إطار الترتيب الزماني. وإذا ادّعى الفكر الإحاطة بلا تناهي الأسباب، فقد ادّعى الإحاطة بلا تناهي الزمان. وهذا شيء لا يمكن البرهنة عليه: «ولا تثقنَّ بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدرٌ على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود، وسفْهُ رأيه»(٣). بعبارة موجزة، توجد السببية الداخلة في إطار الإدراك البشري حيث يوجد الترتيب الزماني، ويمكن إدراج الأحداث في تسلسل خطي متوالٍ، من متقدم إلى متأخر، ومن سابق إلى لاحق، أمّا إذا ادّعى العقل الخروج عن الزمان، وأبطل توالي الأحداث وتتابعها، فقد أبطل السببية، وادعى ما لا برهان عليه.

مراتب العقل الثلاث

في رأي ابن خلدون أننا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم: أولاً: العالم الحسّي الذي يشترك به الإنسان مع الحيوان في إدراكه، وثانيًا: العالم النفسي، الذي يعلم الإنسان وجوده علمًا ضروريًا، مع أنّ وجوده يتعالى على الحسّ، وثالثًا: العالم الروحي، وهو عالم الأرواح والملائكة، الذي نشعر بوجوده لوجود آثاره فينا، مع اختلاف طبيعته عن طبيعة وجودنا الحسّي.

تقابل هذه العوالم الثلاثة، ثلاثة أنواع من العقول، بحيث يناسب كل عقل منها العالم الذي يريد إدراكه. وهذه العقول هي:

أولاً : العقل التمييزي

وهو العقل الذي يدرك به الإنسان العالم الحسي: أو هو بتعبير ابن خلدون «تعقل

الأمور المرتبة في الخارج ترتيبًا طبيعيًا، أو وضعيًا؛ ليقصد إيقاعها بقدرته». وقد مرَّ بنا أنَ الترتيب بمصطلح ابن خلدون يعني التعليل بالمتقدم والمتأخر، أي التعليل الزمني بـ «قبل» و«بعد». ومجال فاعلية هذا العقل هو العالم المحسوس الخارجي الموجود وجودًا موضوعيًا. وبه يتدبر الإنسان أمورَ منافعه ومعاشه ويدفع مضاره.

وبعبارة أخرى العقل التمييزي، هو العقل الذي يعيش به الإنسان العادي حياته اليومية، ويعمل، وربّما يتملق ويتكاثر ويحيي متطلبات وجوده الأرضي.

ثانيًا : العقل التجريبي

وهو «الفكر الذي يفيد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم. وأكثره تصديقات تحصل بالتجربة شيئا فشيئا إلى أن تتم الفائدة منها»(٤). وإذا كان العقل التمييزي مما يشترك به الناس جميعًا، الخاصة والعامة، فإنّ العقل التجريبي هو الفاعلية التي يختص بها أهل الرأي والأدب، وصنّاع المعتقدات الدينية والسياسية والثقافية. وإذا كان مجال فاعلية الأول هو العالم الموضوعي الحسي، فإن مجال فاعلية الثاني هو القضايا النفسية الذاتية؛ أي عالم الرموز الروحي الفردية والاجتماعية التي لا تكتمل إلا بالتجربة الطويلة، التي تستغرق زمنًا تدريجيًا، ربّما لا يحسّ به الأفراد.

ثالثًا : العقل النظري

اكتفى ابن خلدون في تعريفه العقل النظري، عند تعرضه للعقلين السابقين بالقول إنه «الفكر الذي يفيد العلم أو الظن بمطلوب وراء الحس، لا يتعلق به عمل». وحين شعر بالحاجة إلى مزيد من التوضيح، لطبيعة هذا العقل، فقد فضّل تأجيل الأمر، وأوكله إلى المختصين: «وبعد هذين مرتبة العقل النظري الذي تكفّل بتفسيره أهل العلوم».

إن ابن خلدون يتعمد تجاهل الكشف عن ماهية العقل النظري، ويحيل القارىء إلى مراجعة رأي أهل العلوم. لماذا يفعل ابن خلدون ذلك؟ ومن هم أهل العلوم هنا؟ ذلك ما سنراه فيما بعد. ويمكننا الآن أن نرسم المماثلة بين العوالم الثلاثة ومراتب العقل الثلاث لدى ابن خلدون بالشكل الآتي:

نوع العقل	مجال فاعليته
العقل التمييزي	العالم الحسي
العقل التجريبي	العالم النفسي والرمزي
العقل النظري	العالم الروحي والملائكي

ابن خلدون وابن رشد

على الرغم من كثرة إشارات ابن خلدون إلى ابن رشد في «المقدمة»، إلا أنه لم يشرْ إليه في «التعريف» إلا مرة واحدة، أسقط فيها اسمه متعمدًا. ففي حديثه عن أبي عبدالله محمد بن عبد السلام المغربي وعلاقته بالشريف الحسني العلوي يرد النص الآتي: «زعموا أنه كان يخلو به في بيته، فيقرأ عليه فصل التصوف من كتاب الإشارات لابن سينا، لمّا كان هو أحكم ذلك الكتاب على شيخنا الآبلي، وقرأ عليه كثيرًا من كتاب الشفاء لابن سينا، ومن تلاخيص كتب أرسطو (....)»(٥). هنا يوجد فراغ في الأصل. ألم يكن ابن خلدون يعلم أن ملخص كتب أرسطو هو ابن رشد؟ ألم يكتب هو نفسه في «المقدمة» النص الآتي:

«وأمّا ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متبعًا غير مخالف»؟ من الواضح أن ابن خلدون يتعمد تجنب ذكر أية علاقة شخصية يمكن أن تربطه أو أحد أساتذته بواحد من الفلاسفة، تمامًا كما تجنب ذكر الرازي والطوسي، مع أنه ألّف كتابًا في شبابه من وحيهما، وأشار إليهما في المقدمة بعد ذكر ابن رشد مباشرةً، دون أدنى تلميح إلى كتابه السابق.

هل يعني هذا أنه ألّف كتابًا من وحي ابن رشد أيضًا، أصرَّ على طريقته أن يخفيَ الإشارة إليه؟ لا تحتاج هذه المسألة إلى مزيد من التدقيق: لأن صديقه ابن الخطيب يذكر بصريح العبارة أنه «لخص كثيرًا من كتب ابن رشد»(٦).

لقد جعلت هذه العلاقة المغيبة بين الفيلسوفين عددًا من الباحثين المعاصرين يذهبون فيها مذاهب متناقضة. يقول ناصيف نصار: «لا نجد تحت قلم ابن خلدون أيَ مؤشر أكيد يسمح لنا بالافتراض أنه عرف فكر ابن رشد التوفيقي المعروض في كتاب «فصل المقال» وكتاب «مناهج الأدلة». أما فكر ابن رشد السياسي، فيبدو أن ابن خلدون لم يعرف منه شيئًا». ويستخلص من ذلك أنه «لا يبدو من الجائز عدّ ابن خلدون مكمّلاً مباشرًا للفلسفة اليونانية العربية، وهذا لا يلغي كون فكره واقعًا تحت تأثير هذه الفلسفة، وإنما يعني أن فكره لا يرتكز على معطياتها الأساسية نفسها، ولا يتجه الاتجاه نفسه الذي سارت فيه. إنّ ثقافة ابن خلدون الفلسفية لم تطرح أمامه وجهًا لوجه القضية الشائكة المتعلقة بالتعايش بين الفلسفة والشريعة، وإنما طرحت أمامه قضية قيمة الفلسفة من حيث هي نتيجة للنظر العقلي»(٧). في حين يستخلص د. عبد الرحمن بدوي من إشارة ابن الخطيب تناقض ابن خلدون في فترتي الشباب وكتابة «المقدمة»، ويتساءل: «ترى أيَ عامل كان له أثره في هذا التّناقض الصارخ في موقف ابن خلدون؟ يلوح أن منحنى تطوره قد

سار من النزعة العقلية في عهد الشباب، وأوائل الكهولة إلى النزعة اللاعقلية في حدود الخمسين» (٨).

يبدو لنا أنَ ابن خلدون قد تشبع بمؤلفات الفلاسفة في شبابه، ولا سيَما الفارابي وابن سينا وابن رشد، في قضايا الميتافيزيقا ونظرية النفس والعقول، وغير ذلك، ولكنه عاد بعد مرحلة «المقدمة» إلى نقدها نقدًا لاذعًا، دون أن يتخلص من تأثيرها فيه تمامًا.

أهل العلوم

ولكن من هم «أهل العلوم» الذين أحال إليهم ابن خلدون شرح فكرة العقل النظري؟

يذكر ابن خلدون في فصل «العلوم العقلية وأصنافها» من «المقدمة» أنها تسمى علوم الفلسفة والحكمة. وبعد استعراض تاريخ هذه العلوم عند الكلدانيين والفرس يقدَم سلسلة نسب هذه العلوم عند اليونان: «واتصل فيها سند تعليمهم، على ما يزعمون، من لدن لقمان الحكيم في تلميذه بقراط [اقرأ: سقراط] آلدن، ثمَ إلى تلميذه أفلاطون، ثمَ إلى تلميذه أرسطو، ثمَ إلى تلميذه الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وغيرهم». وحين انتقلت الفلسفة إلى العرب المسلمين برز عددٌ من الفلاسفة «من أكابرهم في الملّة أبو نصر الفارابي، وأبو علي ابن سينا بالمشرق، والقاضي أبو الوليد ابن رشد، والوزير ابن الصائغ بالأندلس، إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم» (٩).

إذا أسقطنا الثلاثة الأُول وابن الصائغ معهم: لأن إضافتهم فخرية، فإنَ سلسلة نسب هذه العلوم العقلية ستكون أرسطو ـــ الاسكندر الافروديسي ـــ ثامسطيوس. الفارابي ـــ ابن سينا ـــ ابن رشد.

لكن كيف يرفع ابن خلدون الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس إلى منزلة أرسطو؟ ولماذا يتجاوز عددًا آخر من فلاسفة اليونان ممن ترجمت أعمالهم إلى العربية؟ لا بدَ أن هناك «موضوعة» واحدة تجمع بين هؤلاء الفلاسفة، مع نظرائهم من الفلاسفة العرب، وتسوغ هذه السلسلة النسبية. في تقديري أنَ هذه الموضوعة هي قضية «مراتب العقل».

لقد كتب الاسكندر الافروديسي – من بين كتب ورسائل كثيرة يشرح بها أفكار أرسطو – رسالة سمَاها «في العقل على رأي أرسطو طاليس» ترجمها إلى العربية إسحاق بن حنين(١٠)، وفيها ذهب إلى أن العقل لدى أرسطو على ثلاثة أنواع: العقل الهيولاني، والعقل بالملكة، والعقل الفعَال. وقد عدَ العقل الهيولاني باقيًا ببقاء البدن، فاسدًا بفساده. ثم جاء ثامسطيوس، فعدَه جوهرًا غير قابل للفساد. وفي «شرح كتاب النفس» حاول ابن رشد التوفيق بين الرأيين. وذهب إلى أن العقل بالملكة (أو العقل المستفاد) يعمل وسيطًا بين

العقل الهيولاني الذي هو بالفعل دائمًا وبين العقل الفعّال الذي هو بالقوة دائمًا.

ومن هنا فإنّ العقل بالملكة يكون أحيانًا بالقوة، وأحيانًا بالفعل، ولهذا يُسمّى مستفادًا. فهو يستطيع أن يتصل بالعقل الفعال ويستفيد منه الكمال. «ذلك أنّ الكمال الطبيعي ينجم عن حصول الملكات النظرية القصوى في النفس. أمّا هذا الكمال الإلهي فينجم عن إضافةٍ ما، سُمّي العقل من جرّائها مستفادًا. فكأنّ الاتصال الذي يبلغه الإنسان، عند بلوغه هذه المرتبة، «موهبة إلهية». مع ذلك، يأخذ ابن رشد على الصوفية مذهبهم في الاتحاد. فهم لم يدركوا هذه المرتبة، بل أدركوا من ذلك أشياء شبيهة بها، وذلك لتفريطهم بالمعارف النظرية في طلبها(١١).

يسبغ ابن خلدون في فصول «المقدمة» الأولى على عوالمه الثلاثة، العالم الحسي الجثماني، وعالم النفس الرمزي، وعالم الملائكة الروحاني، العلاقة الفلسفية التي يضفيها ابن رشد على العقول الثلاثة: «ثمّ إنّا نجد في العوالم على اختلافها آثارًا متنوعة. ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر. وفي عالم التكوين آثار من حركة النموّ والإدراك تشهد كلها بأنّ لها مؤثرًا مبايتًا للأجسام، فهو روحاني، ويتصل بالمكوّنات، لوجود اتصال هذا العالم في وجودها، وذلك هو النفس المدركة والمحركة. ولا بدّ فوقها من وجود آخر يعطيها قوى الإدراك والحركة، ويتصل بها أيضًا ويكون ذاته إدراكًا صرفًا وتعقلاً محضًا، وهو عالم الملائكة»(١٢).

من الواضح أن ابن خلدون يسترد أفكار ابن رشد ويموه عليها بمصطلحاته الخاصة. فكما عدّ ابن رشد العقل الهيولاني بالفعل دائمًا، كذلك يرى ابن خلدون العالم الحسّي والملكة الذهنية اللازمة لإدراكه. ومثلما عدّ ابن رشد العقل الفعال مجردًا دائمًا يستوي فيه العقل والعاقل والمعقول، كذلك يرى ابن خلدون العالم الروحاني إدراكًا صرفًا وتعقلاً محضًا يتحد فيه العقل والعاقل والمعقول. أمّا عالم النفس، فهو شأنه شأن العقل المستفاد لدى ابن رشد، الوسيط بين العالمين، فيكون مرة بالفعل ومرة بالقوة. فالنفس الإنسانية «ذات روحانية موجودة بالقوة من بين سائر الروحانيات، وإنما تخرج من القوة إلى الفعل بالبدن وأحواله. وهذا أمرٌ مدرك لكل أحد»(١٣).

وليس معنى هذا أن البدن هو الذي يخرجها من القوة إلى الفعل، ولكنه المحلّ اللازم لإخراجها. هذا التماثل في البنية، لا الوظيفة، يدفع ابن خلدون إلى مهاجمة مَنْ يختلف معهم. ولكنّه بدلاً من أن يهاجم الصوفية – كما فعل ابن رشد – وينفي فكرة اتصالهم بالعقل الفعّال أو العالم الروحاني،

فإنه يهاجم العرافين: «وأما العرافون فهم المتعلقون بهذا الإدراك، وليس لهم ذلك الاتصال، فيسلطون الفكر على الأمر الذي يتوجهون إليه، ويأخذون فيه بالظن والتخمين، بناءً على ما يتوهمونه من مبادىء ذلك الاتصال والإدراك، ويدّعون معرفة الغيب، وليسوا منها على الحقيقة»(١٤).

مهما تماثلت النظريتان في البنية، ظلتا مختلفتين في الوظيفة. لقد كان ابن رشد يفكر في توظيفها لحلّ المشكلات في المعرفة، بينما كان ابن خلدون يريد توظيفها لحلّ المشكلات في المصلحة.

حدود العقل

هل يستوعب العقل النفس كلّها لدى ابن خلدون؟

هنا ينفصل ابن خلدون انفصالاً بائنًا عن ابن رشد؛ لأن هذا الأخير يوسّع من وظيفة العقل في النفس و«يتضح بالدليل الفلسفي أنّ في النفس عند ابن رشد جزءًا واحدًا قابلاً للمفارقة أو الخلود، هو العقل بقسميه: الهيولاني والفعّال»(١٥)، بينما نجد ابن خلدون يقلّص دور العقل إلى حدٍّ كبير، ويرى أنه وظيفة محضة من وظائف النفس. فالعقل التكليفي، مثلاً، وهو قوّة من قوى النفس تابعة للعقل التجريبي، هو «علومٌ ضرورية للإنسان يشتد بها نظره، ويعرف أحوال معاشه واستقامة منزله». ويصرّ ابن خلدون دائمًا على تكرار أن الله خلق العقل للإنسان: لكي يدرك به العلوم والصنائع فقط، لا لكي يتصل من خلاله بالعوالم العلوية. وبالتالي فإنّ العقل الإنساني محدودٌ بحدود عالم المعاش الطبيعي. فكما خلق الله لكل حيوان من الحيوانات جهازًا دفاعيًا يساعده على البقاء، فأعطى السموم للأفاعي، والمخالب للضواري، والأجنحة للطيور، أعطى الإنسان العقل. وهو جهازٌ محدود بحدود العالم الحسي. ومن هنا يظهر خطأ من يستعمله للبحث في العقائد الغيبية أو الميتافيزيقية؛ لأنّ هذه العقائد «لا رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه.. لأن العقل معزولٌ عن الشرع وأنظاره».

العقل التجريبي

يعيش الإنسان في وسطه الثقافي والاجتماعي محتاجًا إلى غيره؛ إذ لا تمكن حياة المنفرد من البشر، ولا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه. وينتاب هذا الوجود نازعان: نازعٌ اجتماعي يدفعه إلى التعاون مع بقية الأفراد، ونازعٌ فرديّ يدفعه إلى التنافس معهم. وفي كلتا الحالتين لا بدّ من انتظام الأفعال وترتيبها على «وجوه سياسية وقوانين حكمية». وهذه القوانين تدرك كلها بالتجربة التي تتراكم في ذات الفرد حتى تتحوّل إلى

ملكة راسخة. العقل التجريبي، إذن، يصحح نفسه بالتجربة باستمرار، وهو البؤرة التي تلتقي فيها هموم الفرد بهموم المجتمع، بحيث تراكم لدى كليهما خبرة مكتسبة عبر الزمن. يصف د. عبد السلام المسدي النزعة التجريبية لدى ابن خلدون بوصفها إرضاءًا لضغطين متزامنين، هما ضغط الحاجة، وضغط الرغبة بقوله: «إنّ قانون الحاجة هو المحصلة الفيزيائية لقوتين ضاغطتين: قوة الاقتضاء الخارجي، وقوة النزوع الداخلي، فالأولى تستجمع الحاجة المتسلطة على الإنسان بوصفها تحديًا لوجوده، والثانية تشكّل مسعى الإنسان إلى الاستجابة الطبيعية»(١٦).

إن وظيفة العقل التجريبي في تيسير المصلحة هي التي تجعله قرينًا بالزمان. لذلك يؤكد ابن خلدون على أنّ العقل التجريبي كفيلٌ بحلّ جميع المعضلات المتعلقة في مجال فعاليته بما تسعه التجربة من الزمن. وهو يشرح المثل السائر «مَنْ لم يؤدبه والداه، أدبه الزمن»: بأن مَنْ لم يتعلمْ من أبويه، وبضمنهما المشيخة والأكابر، لا بدَّ أن يتعلم من التجارب على توالي الأيام، فيكون الزمان بمنزلة معلمه ومؤدبه.

من ناحيةٍ أخرى، لكون هذا العقل وسيطًا، من حيث البنية، بين العقلين الآخرين، فإنه يتردد دائمًا بين النفي والإثبات؛ لأنّ كلاً من العقلين الآخرين يجتذب إليه الجزء القريب من الوسط الرابط بين الطرفين. وهكذا تجعل بنية هذه العقل منه، إضافة إلى وظيفته، بحاجة دائمة إلى الزمن معيارًا لتأكيد مصداقيته.

الفأر العملاق

لكي يوضح ابن خلدون قصور العقل التجريبي عن إدراك الوقائع اللامتناهية، يذكر قصة تكذيب الناس لابن بطوطة فيما رواه من قصص البذخ والترف لدى ملوك الهند. ويمثل عليها بعد ذلك بقصة «ابن الوزير الذي اعتقله السلطان». وخلاصة القصة أن أحد السلاطين اعتقل وزيره وابنه الصغير، وبقي الاثنان في السجن، حتى كبر الولد، ولم يكن قد رأى أو سمع بالغنم أو البقر أو الإبل، لأنه لم يشاهد في السجن من الحيوانات سوى الفأر. وحين فطن، صار يسأل عن اللحوم التي يأكلها، فيقول له أبوه: هذا لحم الغنم. لكنّه لعجزه عن إدراك الغنم، كان يتخيلها على هيئة الفأر. وكذلك الحال مع البقر والإبل. لأنَ من طبيعة العقل التجريبي أن يقيس الغائب على الشاهد، دون أن ينتبه إلى خطئه، فيقيس الأغنام والأبقار والإبل التي لم يشاهدها على فئران السجن الصغيرة.

يماثل د. علي الوردي بين قصة «الفأر

العملاق» هذه وقصة «نهر الجنون» المعروفة، حيث ألقي في أحد الأنهار عقار يبعث على الجنون. فشرب أهل القرية كلهم منه عدا الملك. فصار أهل القرية يتهامسون بأنّ الملك صار مجنونًا، وأنه يجب خلعه. فاضطرّ الملك أن يشرب من ماء نهر الجنون، ليكون عاقلاً مثلهم. وبهذا استطاع أن يحتفظ بعرشه. يقول د. الوردي: «إن ابن خلدون يشير إلى خطأ بعض الناس الذين يحاولون مخالفة العادات السائرة حيث يرونها غير صالحة، فيتخذون عاداتٍ أخرى أصلح منها في نظرهم. وهم إذ يفعلون ذلك يرميهم الناس بالجنون. وفي هذا خطرٌ عليهم، وربّما فقدوا ما لديهم من جاهٍ وسلطان»(١٧).

يبدو لنا أنّ قصة «الفأر العملاق» أوسع من ذلك: لأنها تشمل مخالفة العادات المألوفة في المجتمع، وتزيد عليها في نقد طبيعة العقل التجريبي. وهي تذكرنا من حيث البناء والمضمون بقصة «الكهف» في جمهورية أفلاطون، حيث أُوثق مجموعة من الناس في كهفٍ منذ الطفولة، بسلاسل ثقيلة بحيث لا يستطيعون نهوضًا ولا حراكًا ولا التفاتًا، وأُديرت وجوههم إلى داخل الكهف، فلا يملكون إلاّ النظر أمامهم، فصاروا يرون على جدار الكهف أمامهم ظلال الناس وأشباح الأشياء التي تسقطها نار موقدة أمام الكهف. ولمّا كانوا لم يروا في حياتهم سوى الأشباح، فقد توهموها أعيانًا، وصاروا يقيسون، مثل ابن الوزير في حكاية الفأر العملاق، الغائب عن أعينهم بالشاهد أمامهم على جدار الكهف(١٨).

أراد أفلاطون بهذه الحكاية أن ينقد العقل التجريبي، ويبرهن على صحة المثل والنماذج الخالدة، في حين أراد ابن خلدون بها أن يبرهن على العكس، وهو قصور العقل عن إدراك الغائب عنه. وإذا استعدنا تمييز ابن خلدون، بين «السبب النجومي» المحلّق في الفضاء، و«السبب الأرضي» اللصيق بهذا العالم، فنستطيع القول إن أفلاطون كان يريد أن يقدّم تفسيرًا «نجوميًا» لبنية هذه الحكاية، بينما قدّم ابن خلدون تفسيرًا «أرضيًا» لاشتغالها.

لوح العقل الأبيض

المعرفة، إذن، ليست تذكرًا للمثل، كما يرى أفلاطون، ولا اتصالاً بالعقل الفعّال، كما يرى الفلاسفة. بل هي حصيلة التجربة الاجتماعية المتغيرة.

لقد أعطى الله العقل التمييزي للإنسان ليتميز به عن بقية الحيوانات، وأعطاه العقل التجريبي: ليفهم به عالمه، ويذلل الصعاب التي تقف في طريقه، كما أعطاه العقل النظري: ليحظى بتصوّر الموجودات في العوالم الأخرى. وجميع هذه المراتب العقلية

«كسبية» بطبيعتها: أي إنها كانت بعد أن لم تكن. والإنسان «قبل التمييز خلوٌ من العلم بالجملة، معدودٌ من الحيوانات»(١٩). ثمّ يحصل له الانسلاخ من الحيوانية والارتفاع إلى البشرية بمقدار استكماله للمعرفة في درجاتها الثلاث. فالإنسان - كما يقول ابن خلدون: «جاهل بالذات عالم بالكسب»، يولد وعقله صفحة بيضاء، ليس فيها معرفة قبلية، ثمّ تبدأ التجارب الكسبية بالانتعاش عليها؛ لترتفع به في سلَم الرقي من مرتبة الحيوانية إلى مرتبة الإنسانية. وبالتالي فإنّ المعرفة في جميع درجاتها معرفة تجريبية «كسبية»، أي مكتسبة بالتجربة الاجتماعية في العالم الفعلي الواقعي. إن احترام ابن خلدون للمعرفة العيانية الحدسية في التجارب الخارقة لا ينتمي إلى الجزء الخارق فيها، بل ينتمي إلى الجزء «التجريبي». ولهذا يحرص على التأكد من مصداقيتها تجريبيًا، بالمشاهدة أو الخبر، وليس استنادًا إلى قوانين عقلية كليّة.

العقل النظري

العقل النظري من طبيعة مختلفة، في رأي ابن خلدون؛ لأنه يتعلق بعالم الملأ الروحاني الأعلى. وفي العالم الروحاني ذوات مدركة نعلم وجودها من تلقينا آثارها في أنفسنا. وبسبب موقع العقل التجريبي وسيطًا بين العقل التمييزي والعقل النظري، فإنه يستطيع تصوّر طبيعة العالم الروحاني؛ أي إن العقل التمييزي يدرك، والعقل التجريبي يفهم، والعقل النظري يتلقى، والعقل التجريبي يحلل. وأبسط تصوّر ممكن للأرواح هي أنها ذوات مجردة عن المادة، وعقل صرف يتحدد فيه العقل والعاقل والمعقول، وكأن حقيقتها الإدراك والعقل فحسب. وبسبب هذا التجرد المطلق عن الزمان فإنّ الروحانيات لا تخضع لمعايير الإثبات الخارجية في دليل المطابقة، بل لا يمكن الاتصال بها إلاّ من وراء حجاب. ولا ينكشف هذا الحجاب إلا بالعيان والتجربة الحدسية التي لا يتوافر عليها إلا الأنبياء والأولياء والصوفية وذوو المواهب الخارقة (كالرؤية والكهانة والعرافة وغيرها). العقل النظري، بعبارةٍ أوضح، فعالية سلبية لا يمكن البرهنة عليها سلبًا ولا إيجابًا؛ لأنها تشترط غياب العقل التجريبي أصلاً. «أمَا ما يزعمه الحكماء الإلهيُّون في تفصيل ذوات العالم الروحاني وترتيبها، المسمَاة عندهم بالعقول، فليس شيء من ذلك بيقينيّ؛ لاختلال شرط البرهان النظري فيه. لأنّ من شرطه أن تكون قضاياه أولية ذاتية. وهذه الذوات الروحانية مجهولة الذاتيات، فلا سبيل للبرهان فيها، ولا يبقى لنا مدرك في تفاصيل هذه العوالم إلاّ ما نقتبسه من الشرعيات التي يوضحها الإيمان ويحكمها»(٢٠).

الخبر والإنشاء

يميّز ابن خلدون، متابعًا السكاكي ومدرسته، بين الخبر والإنشاء(٢١). الجملة الخبرية «هي التي لها خارج تطابقه»، والجملة الإنشائية هي «التي لا خارج لها كالطلب وأنواعه». وسينقل ابن خلدون هذا التمييز نقلة مهمة يتحوّل بمقتضاها من مستوى البحث البلاغي الصرف إلى مستوى البحث المعرفي (الابستمولوجي). فالخبر تاريخيّ بالضرورة، ولهذا لا بدّ من إخضاعه للفحص العقلي التجريبي من حيث الإمكان المادي والمطابقة مع الخارج. في حين أن الأخبار الشرعية «تكاليف إنشائية» أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصدقها. وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط»(٢٢).

هنا نلاحظ اختلاف الملكة التي تتلقى الخبر عن الملكة التي تتلقى الإنشاء. فهي في الخبر، البرهان أو النظر أو العقل التجريبي، بينما هي في الإنشاء الظن. وقد رأينا كيف يزيّف ابن خلدون ادّعاءات الفلاسفة، ويصفها بأنها ظنون محضة و«أوهام» و«أغلاط» و«تزييف أقوال باطلة»، أي باختصار مجرّد «إنشاء» بلاغي لا دليل عليه.

إذن، ما الفرق بين الإنشاء الديني والإنشاء الفلسفي،، ما دام كلا الإنشائين يفيد الظن فقط، ولا يقبل المطابقة مع الخارج؟

يجيب ابن خلدون أنّ الإنشاء الفلسفي لا يترتب عليه غير المعرفة الظنية، بينما تترتب على الإنشاء الديني مصلحة فعلية. فليس المقصود من الإنشاء الديني الإيمان وحده، بل حصول صفة منه تتكيف بها النفس. صحيحٌ أننا لا نجد الناس جميعًا بمنزلة واحدة في كيفية التسليم به. ولكنّ ذلك لا يحول دون ترسيخ العقائد التي يدعو إليها الإنشاء الديني بمرور الزمن. يقول ابن خلدون: «إنّ كثيرًا من الناس يعلم أن رحمة اليتيم والمسكين قربةٌ إلى الله، ويقول بذلك ويعترف به. وهو لو رأى يتيمًا أو مسكينًا لفرّ منه واستنكف أن يباشره.. فهذا إنما حصل له من رحمة اليتيم مقام العلم، ولم يحصل له مقام الحال والاتصاف. ومن الناس من يحصل له مع مقام العلم والاعتراف مقامٌ آخر أعلى من الأوّل، وهو الاتصاف بالرحمة وحصول ملكتها. فمتى رأى يتيمًا أو مسكينًا بادر إليه، ومسح عليه، والتمس الثواب في الشفقة عليه.. وكذلك علمك بالتوحيد مع اتصافك به»(٢٣).

ليس المقصود من الإنشاء الديني، إذن، العلم وحده، بل العلم والاتصاف به، أي العمل المتكرر مرّات غير منحصرة: لأنّ ملكة أي شيء لا تحصل إلا بتكراره حتى يتحول إلى خاصية حالية، تؤدي مصلحةً ما في المجتمع، وهذه الخاصية أقرب إلى الطبيعة منها إلى العلم.

«فقد تبيّن لك من جميع ما قررناه أنَ المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس، يحصل عنها علم اضطراري للنفس». هكذا يكون للعقل النظري وظيفة نفعية يصبَ من خلالها بالنتيجة في خدمة العقل التجريبي. وهذا المعنى للمَلَكة بوصفها بنية تترسخ بالتكرار والتجربة هو الذي يحتاج إليه ابن خلدون في تصنيفه للعلوم والصنائع.

٢ - الطور الميتافيزيقي

وهو في نظر كونت تعديل محض للطور اللاهوتي، وهما يشتركان في خصائصَ عديدة. ففي هذا الطور الميتافيزيقي يريغ الإنسان إلى البحث عن العلل الأولى، والوصول إلى معرفة المطلق. لكنه يستبدل في هذا الطور بالعوامل الخارقة على الطبيعة «قوى مجردة يتصور أنها قادرة بنفسها على إحداث كل الظواهر المشاهدة» (٢٥).

٣ - الطور الوضعي

في هذا الطور يكتفي الإنسان «بالمعرفة النسبية»، معرفة الظواهر وعلاقاتها بعضها ببعض، وينبذ تجريدات الميتافيزيقا. فقانون الجاذبية الذي وضعه نيوتن هو نموذج التفسير في الطور الوضعي: إنه يفسَر مجموعة هائلة من الظواهر المتنوعة، لكنه لا يقول شيئا عن «الثقل» و«الجاذبية» كما هما في ذاتيهما، فهذه أمورٌ يمكن أن نتركها لتخيلات اللاهوتيين وتدقيقات الميتافيزيقيين» (٢٦).

تكمن خطورة قانون كونت في كشفه أنَ الفكر الإنساني يمرّ في تطور عقلي، للمجتمعات من حالة معرفية إلى أخرى، وأن أشكال بناء المجتمع تتطور أيضًا، وأن هناك مماثلة بين خطي التطور في الفكر الإنساني وأشكال مجتمعاته. يقول كونت: «لا يمكننا إلا بتجريد ضروري أن ندرس التطور العقلي للإنسان بانفصال عن تطوره الزماني، أو أن ندرس الذات الإنسانية بدون مجتمع؛ لأن هذين التطورين، على الرغم من أنهما مختلفان، ليسا مستقلين، بل يضغط الواحد منهما على الآخر بتأثير متصل وضروري لكلٌ منهما» (٢٧).

ويمكننا أن نرسم مخطط الأدوار الثلاثة بما يماثل مخطط مراتب العقل عند ابن خلدون:

تطور الفكر	اشكال بناء المجتمع
المرحلة اللاهوتية	المجتمعات البدائية
المرحلة الميتافيزيقية	المجتمعات الوسيطة
المرحلة الوضعية	المجتمعات الحديثة

يتمثل الفرق بين المخططين في طغيان فكرة «الزمانية» على مخطط كونت، وخلوّ مخطط ابن خلدون منها. فبينما يتحدث كونت عن مراحل متعاقبة في الزمان، يتحدث ابن خلدون عن مراتب متداخلة في مستوى التفكير الواحد. وبالتالي فإنّ ابن خلدون لا يقرن في مخططه بين الزمان ومراتب المعرفة؛ لأن هذه المراتب يمكن أن تتزامن معًا في مرحلة ثقافية معينة.

ويجد في التجربة أن بعض أفراد المجتمع يلجأ إلى المعرفة الحدسية (العقل النظري) وبعضهم يكتفي بالمعرفة التجريبية. ليس معنى هذا بالطبع أنه لا يربط بين المعارف والعقول وبين تطوّر أشكال المجتمع، بل بالعكس. وسنرى كيف يربط الظواهر المعرفية بالظواهر العمرانية في المجتمع ارتباطًا ضروريًا. وإذا فحصنا ملكة العلوم والصنائع لديه، فإننا سنجدها العقل التجريبي. لقد أخرج ابن خلدون العقل التمييزي، بوصفه خارجًا عن إطار الزمان والمكان والمادة، من دائرة الزمانية، واستبقى العقل التجريبي وحده مرتبطًا بالزمانية. وبالنتيجة، فإنّ درجة انفتاح العقل التجريبي ترتبط وحدها بأشكال بناء المجتمع، وصلة قرباه الضرورية من ناحيتي العمران والبداوة. وما لم يجد العقل التجريبي دفعةً إعجازية من العقل النظري، تبثّ فيه روحُ عصبية دينية معينة، فإنّ تطوره سيظل متدرجًا خاضعًا لنسبة العمران في المجتمع.

الحواشي

١ – مقدمة ابن خلدون: ٨٨.
٢ – المصدر نفسه: ٣٢٣.
٣ – المصدر نفسه: ٤٢٤.
٤ – المصدر نفسه: ٣٩١.
٥– التعريف (الطبعة الملحقة بالعبر): ٤٠٢/٧.
٦ – مؤلفات ابن خلدون: ٣٩.
٧ – الفكر الواقعي عند ابن خلدون: ٤٢.
٨ – مؤلفات ابن خلدون: ٤٠.
٩ – مقدمة ابن خلدون: ٤٥٤.
١٠ – شروح على أرسطو مفقودة في اليونانية ورسائل أخرى: ٣١ – ٤٢.
١١ – ابن رشد:١١٠. وهناك رسالة صغيرة بعنوان: (الاتصال بالعقل الفعال) نشرت ملحقة بكتاب ابن رشد عن شرح كتاب النفس لأرسطو منسوبة لابن رشد، وأعاد نشرها د. ماجد فخري في كتابه ابن رشد: ١٨١ – ١٨٦. غير أن نسبتها لابن رشد موضع شك: لأن مؤلفها يخاطب فيها مَن سمّاه «مولاي وسيدي». ولذلك يرجح د. ماجد فخري نسبتها إلى ابنه أبي محمد عبدالله بن

رشد. ثم يضيف: «وليس في الرسالة شيء عندنا.. سوى هذه العبارة، يستدلّ به على أنها ليست من وضع ابن رشد جملة». ولا يبعد في رأينا أن تكون هذه الرسالة من تلخيص ابن خلدون في شبابه، ولعلّ المخاطب بها أستاذه الآبلي، كما فعل في تلخيصه لمحصل الرازي. غير أن إثبات ذلك يحتاج إلى مزيد من التوثيق الفيلولوجي ومعرفة تاريخ نَسْخ المخطوطة الأصلية. والجدير بالذكر أنّ هذه الرسالة تناقش رأيي الاسكندر الافروديسي وثامسطيوس وتوفّق بينهما. وكان المسعودى قد أشار إلى الثلاثة، إشارة سريعة لا تخلو من اضطراب (مروج الذهب ٢/٢٣٦). وفي الفوز الأصغر لمسكويه: ١٩٢ عند حديثه عن كتاب النفس لأرسطو أن «أجلة المفسرين اختلفوا في تفسيره، أعني الاسكندر وثامسطيوس ومن تبعهما؛ لأن كل واحدٍ منهما فهم عن الحكيم (أرسطو) غير ما فهمه «الآخر».

١٢ – مقدمة ابن خلدون: ٨٩.

١٣ – المصدر نفسه: ٩٧.

١٤ – المصدر نفسه: ٩٩.

١٥ – ابن رشد: ١١٧.

١٦ – مع ابن خلدون، قراءات: ١٦٥.

١٧ – منطق ابن خلدون: ١٩٤.

١٨ – الجمهورية لأفلاطون (ترجمة حنا خبان): ٢٠٦.

١٩ – مقدمة ابن خلدون: ٣٩٥.

٢٠ – المصدر نفسه: ٣٩٤.

٢١ – ابستمولوجيا الخبر بين المسعودي وابن خلدون، أبواب، العدد (١٦): ١٧٢.

٢٢ – مقدمة ابن خلدون: ٣٥.

٢٣ – المصدر نفسه: ٤٢٥.

٢٤ – عبقريات ابن خلدون: ٢٢٣.

٢٥ – محاضرات: ١/٩.

٢٦ – موسوعة الفلسفة: ٢/ ٣١٢ – ٣١٣.

٢٧ – الفلسفة والعلوم: ٢٠ بتصرف منا.