العدد الواحد والعشرون
2004

مجلة كلية

الدعوة الإسلامية

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة تصدر سنويا

1372 من وفاة الرسول ﷺ الموافق لعام 2004 مسيحي

- من بلاغة الضمائر في القرآن الكريم
- الفكر الأندلسي والافتراضات الإيديولوجية للنهضة الأوربية
- من أعلام ليبيا (الشيخ أحمد البهلول)
- بصمات يهودية على حركة الاستشراق

ابن خلدون

وبعض آرائه الايستيمولوجية/الأبستمية

دكتور الياس بلكا
الرباط - المغرب

ابن خلدون نتاج مميز للحضارة العربية ـ الإسلامية... نتاج عبقري، استطاع أن يغطي مجموعة من الحقول المعرفية، بل أن يبدع أخرى جديدة، كعلم الاجتماع مثلاً، أو ما كان يسميه هذا العالم الفذ بـ: طبائع العمران.

لقد أشبع الدارسون الفكر الخلدوني بحثاً، وتناولوه من نواح متعددة... حتى أصبح هذا كله يشكل مكتبة مستقلة، جزء منها باللغات الأوروبية الرئيسة. لهذا لا أنوي هنا دراسة هذا الفكر المتقدم، ولا حتى عرضه باختصار... لكنني أنتهز هذه الفرصة لأدعو القارئ الكريم إلى قراءة مقدمته الشهيرة لكتابه في التاريخ[1].

(1) مقدمة كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر.

بينما أقتصر هنا على بسط بعض آرائه في الأبستيمولوجيا، وخصوصاً منها قضية طبيعة العقل وحدوده.

الوجود. الموضوعي للعالم:

وابن خلدون ـ كسائر مفكري الإسلام ـ يعتقد في الوجود الموضوعي للعالم الخارجي، ولذا رفض رأي بعض المتصوفة الذين اعتبروا أن الموجودات كلها مشروطة بوجود المدرك البشري لها ـ حسياً كان أم عقلياً ـ، بحيث لو فرضنا عدم هذا المدرك ـ أي غياب آلات الإدراك ـ لم يكن في الوجود تفصيل، بل يكون واحداً وبسيطاً، كالنائم التي يعتبر ما حوله ـ بالنسبة إليه ـ في حكم المعدوم. ويستدل ابن خلدون على بطلان هذا الكلام بالحس والبداهة، معتقداً أن محققي الصوفية يرون أن الذي يذهب هذا المذهب إنما يتوهم، فيخطِّؤونه[2].

العقل بين الغيب والشهادة:

وإذا كان من أهم ما يمتاز به الإنسان عن كثير من المخلوقات: العقل، وما ركب الله تعالى فيه من أنواع الإدراك... فإن ابن خلدون يميز في عمل هذا العقل بين مجالين هامين وكبيرين: أحدهما مجال مقفل أمام العقل بسبب طبيعته الذاتية التي جعلت منه أداة عاجزة عن اختراق هذه الدائرة، وهي أساساً عالم الغيب. والآخر مجال مفتوح للعقل، هو الفارس فيه والأصل والحكم... وهو ـ بشكل رئيس ـ عالم الشهادة. وهذا التمييز عظيم الشأن، بل هو من أخطر ما جاءت به نظرية المعرفة الإسلامية، ومن أبعده أثراً في مختلف نواحي الحياة، بما فيها الحياة الفكرية والعلمية والتقنية... ولم ينتبه الفكر الغربي إلى أهمية هذاالفصل، قبل كانط.

---

(2) راجع المقدمة، ص352 (أثناء كلامه عن: علم التصوف) وقد اعتمدت على نسختين: الأولى عن مطبعة محمد عاطف بالقاهرة، دون تاريخ. والثانية ضبطها خليل شحادة وراجعها سهيل زكار، عن دار الفكر، طبعة ثانية، سنة 1988.

لقد اعتبر ابن خلدون أن صناعة الحساب شريفة، «ينشأ عنها ـ في الغالب ـ عقل مضيء درب على الصواب»[3]. ويقول ـ في فرع آخر من الرياضيات ـ: «واعلم أن الهندسة تفيد صاحبها إضاءة في عقله واستقامة في فكره، لأن براهينها كلها بيِّنة الانتظام جلية الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها ونظامها... وكان شيوخنا ـ رحمهم الله ـ يقولون: ممارسة علم الهندسة للفكر بمثابة الصابون للثوب الذي يغسل منه الأقذار وينقيه من الأوضار والأدران...»[4] أما علم الهيئة ـ أو الفلك ـ فهو أيضاً صناعة شريفة وعلم جليل...[5] وكذلك استطرد ابن خلدون في حديثه عن كثير من العلوم، كالطبيعيات، والطب، والفلاحة..

لكن الغيبيات بخلاف هذا، إذ لا يوجد ـ ولا يمكن أن يوجد ـ علم بشري يستطيع إدراكها: «الغيوب لا تدرك بصناعة ألبتة، ولا سبيل إلى تعرُّفها، إلا للخواص من البشر، المفطورين عن عالم الحس إلى عالم الروح»[6]. وهم الأنبياء خاصة.

ولذلك نحن لا نستطيع أن ندرك حقيقة هذه الغيوب، وأعظمها الخالق... بل نحن مدعوون إلى التصديق بها: «اعلم أن الشارع لما أمرنا بالإيمان بهذا الخالق الذي رد الأفعال كلها إليه وأفرده به... وعرفنا أن في هذا الإيمان نجاتنا عند الموت إذا حضرنا، لم يعرِّفنا بكنه حقيقة هذا الخالق المعبود، إذ ذاك متعذر على إدراكنا ومن فوق طورنا...»[7] وإنما عرّفنا ببعض صفاته. قال ابن خلدون: «وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلٰهية وكل ما وراء طوره، فإن

---

(3) المقدمة، ص359.

(4) المقدمة، ص361 ـ 362. في الأصل: جليلة، وأظنه خطأ.

(5) المقدمة، ص363.

(6) المقدمة، ص86.

(7) المقدمة، ص345.

ذلك طمع في محال. ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك. على أن الميزان في أحكامه صادق، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وصفاته، فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه. وتفطنْ في هذا الغلط ومن يُقدِّم العقل على السمع في أمثال هذه القضايا وقصور فهمه واضمحلال رأيه»[8].

وإنما قَصُر العقل عن استيعاب جميع الوجود، لأنه لم يزود بجميع آلات الإدراك والمعرفة التي تُخوِّل له الوصول إلى كل الموجودات، كما أن من فقد حاسة ما ـ من الحواس الخمس ـ يغيب عنه قسم من الواقع. يقول القاضي ابن خلدون: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها، والوقوف على تفصيل الوجود كله، وسفه رأيه في ذلك. واعلم أن الوجود عند كل مدرِك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك والحق من ورائه. ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات، ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات. وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات. ولولا ما يردُّهم إلى ذلك تقليد الآباء والمشيخة من أهل عصرهم والكافة لما أقروا به، لكنهم يتبعون الكافة في إثبات هذه الأصناف لا بمقتضى فطرتهم وطبيعة إدراكهم، ولو سئل الحيوان الأعجم ونطق لوجدناه منكراً للمعقولات وساقطة لديه بالكلية. فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الناس، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك، والله من ورائهم محيط. فاتَّهِم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك وأعلم بما ينفعك، لأنه من طور فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك»[9].

---

(8) المقدمة، ص343 ـ 344.

(9) المقدمة، ص343.

العلاقة السببية:

ويتعرض ابن خلدون لمشكلة فلسفية كبيرة هي العلّية ـ أو السببية ـ، فيُقدمها مثالاً لتعقد الوجود واستحالة الإحاطة به وفهمه كاملاً... وفي الوقت نفسه يُعلل بها عجز العقل البشري عن بلوغ هذه الإحاطة وإدراك كنه الأمور. وهو في رأيه هذا تَبَع للأشاعرة الذين كان لهم موقف مميز ومعروف من قضية السببية، سبقوا به هيوم خصوصاً، وكذا فلاسفة الوضعية. لكن ابن خلدون أحسن تقديم هذا الرأي الكلامي والتعبير عنه، قال: «اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية، فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة وعنها يتم كونه. وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخرى. ولا تزال تلك الأسباب مرتقية حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه وتعالى، لا إله إلا هو. وتلك الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضاً ويحار العقل في إدراكها وتعديدها. فإذاً لا يحصرها إلا العلم المحيط، سيما الأفعال البشرية والحيوانية، فإن من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات، إذ لا يتم كون الفعل إلا بإرادته والقصد إليه. والقصود والإرادات أمور نفسانية ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضاً. وتلك التصورات هي أسباب قصد الفعل، وقد تكون أسباب تلك التصورات تصورات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصورات مجهول سببه. إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها. إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضاً، والإنسان عاجز عن معرفة مباديها وغاياتها. وإنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي طبيعة ظاهرة ويقع في مداركها على نظام وترتيب، لأن الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها. وأما التصورات فنطاقها أوسع من النفس لأنها للعقل الذي هو فوق طور النفس، فلا تدرك الكثير منها فضلاً عن الإحاطة. وتأمّل من ذلك حكمة الشارع في نهيه عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها، فإنه واد يهيم فيه الفكر ولا يجلو منه بطائل ولا يظفر بحقيقة: ﴿قُلِ ٱللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ

يَلْعَبُونَ﴾[10]. وربما انقطع في وقوفه عن الارتقاء إلى ما فوقه فزلّت قدمه وأصبح من الضالين الهالكين، نعوذ بالله من الحرمان والخسران المبين. ولا تحسبن أن هذا الوقوف أو الرجوع عنه في قدرتك واختيارك بل هو لون يحصل للنفس وصبغة تستحكم من الخوض في الأسباب على نسبة لا نعلمها، إذ لو علمناها لتحرزنا منها. فلنتحرز من ذلك بقطع النظر عنها جملة. وأيضاً فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول، لأنها إنما يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر. وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[11]. فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنها وإلغائها جملة والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها، لترسخ صفة التوحيد في النفس، على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا، لاطلاعه على ما وراء الحس. قال ﷺ: «**من مات يشهد أن لا إله إلا الله دخل الجنة**». فإن وقف عند تلك الأسباب فقد انقطع وحقّت عليه كلمة الكفر؛ وإن سبح في بحر النظر والبحث عنها وعن أسبابها وتأثيراتها واحداً بعد واحد، فأنا الضامن له ألا يعود إلا بالخيبة. فلذلك نهانا الشارع عن النظر في الأسباب وأمرنا بالتوحيد المطلق... وإذ تبين ذلك فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع. فإذاً التوحيد هو العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه وترجع إلى قدرته، وعلمنا به [أي الله] إنما هو من حيث صدورنا عنه لا غير، وهذا هو معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك»[12].

إبطال الفلسفة الإلٰهية:

ولما كان البحث في أسباب الحوادث وعلل الأشياء بهذا التشعب

---

(10) سورة الأنعام، الآية: 91.

(11) سورة الإسراء، الآية: 85.

(12) المقدمة، ص342 ـ 343 ـ 344. هذا النص من أفضل ما يوجد في التعبير عن موقف الأشاعرة من مشكلة السببية.

والتعقيد، حيث يستحيل كشف السلاسل السببية اللانهائية للموجودات... فإن من الطبيعي أن يرفض ابن خلدون قيام الفلسفة. خاصة في شقها الميتافيزيقي الإغريقي، والتي هي ـ بالأساس ـ مزيج من فلسفات أرسطو وأفلاطون وأفلوطين.

لقد زعم هؤلاء وأتباعهم ـ ومنهم ابن سينا والفارابي... ـ «أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنها بعض من مدارك العقل»[13].

وقد عوَّل الفلاسفة لأجل اكتشاف هذا الوجود على «قانون يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل، وسموه بالمنطق»[14]. وعماد هذا المنطق ـ كما شرح ذلك ابن خلدون[15] ـ هو التجريد، بالانطلاق من صور معينة إلى أخرى أعم منها وأشمل. فيبدأ الذهن بالموجودات الشخصية ـ أو الفردية ـ المحسوسة فيجرد منها صوراً تنطبق على جميع الأشخاص، وهي المعقولات الأوائل. ثم يؤلف الذهن بين هذه المعقولات أو المعاني، وبين غيرها مما يشترك معها في معنى ما، فيشكل المعقولات الثواني.. وهكذا، حتى ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص، والتي لا تجريد بعدها، وهي الأجناس العالية. والمقصود أن الفيلسوف يعتبر أنه «إذا نظر الفكر في هذه المعقولات المجردة طلبت صور الوجود كما هو، فلا بد للذهن من إضافة بعضها إلى بعض ونفي بعضها عن بعض بالبرهان العقلي اليقيني [أي بناء علاقات]، ليحصل تصور الوجود تصوراً صحيحاً مطابقاً»[16]. فيكفي الآن لإنتاج معرفة صادقة عن الوجود ألا تخطئ في

---

(13) المقدمة، ص401.

(14) المقدمة، ص401.

(15) راجع: المقدمة، ص401 ـ 402، (فصل في إبطال الفلسفة).

(16) المقدمة، ص402.

إقامة البراهين واستنتاج القضايا. . . أي يكفي المنطق الصحيح.

وحاصل ما آلت إليه هذه الطريقة الفلسفية «أنهم عثروا أولاً على الجسم السفلي، بحكم الشهود والحس. ثم ترقى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس، من قبل [أي بسبب] الحركة والحس في الحيوانات. ثم أحسوا من قوى النفس بسلطان العقل، ووقف إدراكم؛ فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على أمر الذات الإنسانية، ووجب أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان. . .»[17] ثم ـ بالمنطق نفسه ـ قالوا: توجد عشرة أفلاك، مع كل فلك عقل، ومنها العقل الفعال. . . والوجود يتدرج من عالمنا إلى الفلك الأقرب وعقله الخاص. . . إلى المبدأ الأول، وهو الواحد. . . والتفاصيل في هذا كثيرة، لكنها لا تهم، لأن غرضي هنا أن أوضح للقارئ كيف أمل هؤلاء الفلاسفة في فهم الكون بأسلوب منطقي صوري.

في قصور المنطق:

ولابن خلدون رد هام وعميق على هذا الطريق، بل هو أشد عقلانية وأكثر احتراماً للعقل من الفلاسفة القدماء الذين قصد إلى الرد عليهم. وخلاصته أن «البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه قاصرة وغير وافية بالغرض»[18]، لأن المنطق لا يكشف عن الوجود ولا يعطينا معرفة حقيقية به.

وتفصيل هذا أن المنطق لا ينفع لا في عالم المادة أو الطبيعة، ولا في عالم الروح وما وراء الحس. أما «في الموجودات الجسمانية ـ ويسمونه العلم الطبيعي ـ فوجه قصوره [أي المنطق] أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة ـ كما في زعمهم ـ وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام كلية عامة والموجودات الخارجية متشخِّصة بموادِّها، ولعل في

(17) المقدمة، ص402.

(18) المقدمة، ص403.

المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين...»[19] هذه هو سبيل المعرفة في الطبيعيات: الحس والتجربة، لا مجرد التأملات النظرية الفارغة التي تبني عوالم من الأوهام ـ كنظرية الفيض والفلك الفلسفي ـ، ثم تقتنع بها وتُصر على حمل الناس عليها بدعوى أنها مقتضى العقل اليقيني.

ونظراً لعقم هذه الطريقة المنطقية في مجال الطبيعة... فقد عُدَّت لاحقاً من أهم أسباب عدم ظهور العلم التجريبي في العالم القديم، قبل الإسلام. حتى قال عالم المنطق الإنجليزي المعاصر برتراند راسل: إن الله لم يبتل البشرية بالفقر ولا بالجوع وإنما ابتلاها بأرسطو.

ثم قال ابن خلدون: «وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلٰهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرَّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية»[20]. أي أن البرهنة على أمر ما تقتضي حداً أدنى من الإحساس به وتفهمه. وما لا شعور لنا به على أي نحو من الأنحاء، ولا أصل له نقيسه عليه... فكيف نحكم فيه. وهذه مشكلة التجريد، وخلاصتها أن الفكر لا بد أن يرتد أخيراً إلى المحسوس.

---

(19) المقدمة، ص403. يقصد بمصطلح: الخارج، ما نسميه الآن بالواقع.

(20) المقدمة، ص403.

لقد فهم ابن خلدون جيداً الطابع الصوري للمنطق، ولذلك كانت الثمرة الوحيدة والحقيقية للفلسفة ثمرة منطقية لا معرفية وهي «شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين... فيستولي الناظر فيها [أي في كتب الفلاسفة] بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات...»[21] ثم لا ينبغي استعمال هذه الملكة المنطقية في الطبيعيات، ولا في ما وراء الطبيعيات بشكل خاص.

العقل بين الفلسفة والكلام:

وقد كان ابن خلدون منطقياً مع نفسه حين فرّق بين الفلسفة وعلم الكلام، فأثبت مشروعية الفن الثاني دون الأول. وذلك لأن المتكلم يستخدم العقل وبراهينه في مرحلتين: الأولى، لإثبات وجود الله تعالى ووحدانيته، ولذلك قال المتكلمون بأدلة الغائية والعناية والتمانع وإبطال التسلسل... ونحوها، مما الهدف منه إقناع العقل ـ بطريق العقل ـ بوجود الخالق... وفي المرحلة الثانية، يحاول المتكلم أن يثبت النبوة، وصحة رسالة الأنبياء، خصوصاً النبوة الخاتمة للرسول العربي عليه الصلاة والسلام. ولذلك كان عماد هذا البحث هو موضوع المعجزة.

لكن بمجرد أن يصل المتكلم بالإنسان المخاطَب إلى هذا المستوى، أي الإقرار بالرسالة المحمدية.. فإن وضع العقل يتغير، حيث يصبح الوحي هو القاضي والحكم، وهو الذي يرسم للعقل مجال تدخله في الدين ـ وفي الغيبيات خاصة ـ وكيفيته وحدوده... ولذا ترى أن نمط الاستدلال الكلامي يختلف، فهو ـ في المرحلتين الأوليتين ـ عقلي برهاني، لكنه ـ بعد ثبوت النبوة ـ نصي، عمدته القرآن وصحيح السنة أو مشهورها. وليس يعني هذا أن المتكلم لا يعود إلى النص في البداية، أو أنه يلغي العقل تماماً في النهاية، إنما المقصود اللون العام. وهذا معنى كلام ابن خلدون الآتي: «ومسائل علم الكلام إنما هي عقائد

(21) المقدمة، ص405. وفي نسخة أخرى: الحجج، بدل الحجاج.

متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد الإيمان، ولك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين. وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلٰهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها. فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه»[22].

ابن خلدون... رائداً للباراسيكولوجيا:

أريد من هذه الفقرة أن أنبه على جانب هام في «المقدمة»، رأيت أكثر الكاتبين عنها أهملوه... فقد اعتنى ابن خلدون ـ خصوصاً في أوائل المقدمة وأواخرها ـ بالظواهر الغريبة في الوجود أو التي لها علاقة بالغيب وشؤونه، فقدّم لها وشرحها، ثم حاول تعليلها... فهو لذلك رائد من رواد الباراسيكولوجيا، يستحق أن يذكر في تاريخها وضمن علمائها أو مفكريها. ولو أنك قارنتَ بين المقدمة وأي كتاب معتمد في هذا الفن.. لوجدت أن أكثر الظواهر الغريبة التي تحدث عنها ابن خلدون توجد اليوم ضمن القضايا أو الإشكالات الأساسية للباراسيكولوجيا المعاصرة، مع اختلاف ـ بالطبع ـ في أسلوب المعالجة ومناهجها[23].

---

(22) المقدمة، ص368. (فصل في الإلٰهيات).

(23) انظر مثلاً Robert Amadou: La parapsychologie. Edition Denoël أو ـ ضمن السلسلة الفرنسية: ماذا أعرف؟ ـ: Y. Castellan: La parapsychologie.

فسّر ابن خلدون النبوة، ثم ظاهرة الكهانة، وفرّق بينهما. ثم درس الرؤيا والأحلام المنامية. وكانت له عناية خاصة بقضية الإخبار عن المستقبل، من غير طريق التجربة أو النظر العقلي، أي بأساليب غيبية... وغير ذلك كثير[24]. ثم «وضع» ابن خلدون لتعليل هذه الظواهر نظرية في تدرج عوالم المخلوقات واتصال بعضها ببعض، وكيف يمكن أن يستحيل بعضها إلى ما فوقها أو ما دونها[25]... وربط هذا بأنواع قوى الإدراك الإنساني من الحس والحس المشترك والخيال والوهم والقوة الحافظة وقوة الفكر. كما قسّم النفوس إلى ثلاثة أصناف، بحسب استعدادها للعالم الأعلى...[26].

واهتم ابن خلدون أيضاً بالتجربة الصوفية، فاعترف بها وبصدق أساسها. لكنه رأى أن المعرفة الصوفية ذوقية لا يمكن تبليغها للآخر باللغة المعتادة، ولذلك فهي معرفة قاصرة على أهلها. وأبعد المدارك عن جنس الفنون والعلوم هي مدارك الصوفية، «لأنهم يدّعون فيها الوجدان ويفرون عن الدليل، والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها وتوابعها». لكن التصوف ـ عنده ـ موجود لا يمكن إنكاره، بل هو دليل على عالم الغيب، وعلى أن الوجود لا يُدرك بالعقل المحض وحده[27].

---

(24) راجع المقدمة، صفحات: 76 إلى 90، 354...

(25) انظر: المقدمة، ص72 ـ 73.

(26) المقدمة، ص73 إلى 75.

(27) المقدمة، ص350 ـ 351، 354 ـ 355، 369.