موقف ابن خلدون من علم الكلام والفلسفة

د. غسان إسماعيل عبد الخالق الفطافطة
عميد كلية الآداب والفنون / جامعة فيلادلفيا

ملخص البحث

يهدف هذا البحث إلى إبراز مرجعيات الموقف الخلدوني من علم الكلام والفلسفة؛ فقد تطلّب ارتحال ابن خلدون من المغرب العربي إلى المشرق، ضرورة مسايرة المزاج العام في مصر والشام والعراق، وبالتالي تغييب الدور المحوري للمعتزلة في إنشاء علم الكلام وإبراز دور الأشاعرة في الوقت نفسه، تمهيدًا لنفي الحاجة كليًا إلى علم الكلام بدعوى انعدام الحاجة إليه بعد أن استتب أمر العقيدة. وأما على الصعيد الفلسفي، فقد انحاز ابن خلدون إلى الفلسفة الغزالية بوصفها الصيغة السلفية الأشعرية المضادة لعقلانية ابن سينا وابن رشد، ثم نفي الحاجة إليها أيضًا للسبب ذاته.

هذا ولم يدّخر الباحث جهدًا لتجلية حقيقة مركزية ابن رشد في الإطار المرجعي الفلسفي لابن خلدون، خلافًا لما ذهب إليه بعض الباحثين.

Abstract

Ibn Khaldūn's Position on Islamic Kalām and Philosophy

This article aims at highlighting Ibn Khaldūn's authorities regarding the views he held on Islamic Kalām and philosophy. His trip to the east required that he be accommodating to the general temper in Egypt, Syria, and Iraq, downplaying the role of the Mu'tazilites in establishing Islamic Kalām and, at the same time, highlighting the role of the Ash'arites, with the aim of annulling Islamic Kalām as unnecessary since the creed had been established on firm grounds. Philosophically, Ibn Khaldūn tended to adopt the philosophy of al-Gazālī, which he took to be the traditional Ash'arite version of Islam, and which was opposed to the rationalism of Ibn Sīna and Ibn Rushd, which he then wanted to exclude as no longer necessary.

Contrary to what some other researchers have been contending, the article attempts to highlight the centrality of Ibn Rushd's philosophy as the frame of reference for Ibn Khaldūn's thinking.

ابن خلدون حلقة الوصل

إذا كان ابن خلدون قد استطاع أن يستوعب محصلة التفاعل السياسي الفكري الاجتماعي على امتداد سبعة قرون[1]، والمعبَّر عنه أيديولوجيًا وفلسفيًا، بدءًا بعقلانية المعتزلة، مرورًا بتوفيقية الأشاعرة، ثم العقلانية الميتافيزيقية بمظهريها السينوي والرشدي[2]، وانتهاء بوقف الجدل وانتهاء الأمر لصالح الموقف السلفي بوجه عام... إذا كان ابن خلدون قد استطاع أن يستوعب ذلك حقًا، فإن بوسعنا إذن، القول بأنه –منظورًا إليه على انه حلقة الوصل بين لحظتي بناء وانهيار في الحضارة العربية– يمثّل بأطروحته الأساسية حول «العمران» وما يمكن أن تثيره من مسائل أخرى تتفرّع عنها، المساهمة الأولى في دراسة واقع الانحطاط في الحضارة العربية الإسلامية، بحيث يمكننا النظر أيضًا إلى كل المساهمات النظرية التي دارت من حول دراسة واقع الانحطاط في الزمن الحديث على أنها استئناف –بصورة أو بأخرى– على (الهاجس الرئيس)[3] في الأطروحة الخلدونية. إن هذا الاستئناف استند إلى واقع يفرض ويبرر استمرارية الحوار لأنه (أي الواقع) يمثّل في حدِّ ذاته استمرارية (حضور ومطابقة)[4] لفكر القرون الوسطى.

لقد عبَّر هذا الحوار عن نفسه بدءًا بمرحلة الاكتشاف[5] مرورًا بتمثّل هذا الهاجس[6]، ومن ثم محاولة تجاوزه ونقده ونفيه[7]. وبهذا المعنى فإن تجاوز الواقع العربي الحديث والمعاصر هو في أحد وجوهه تجاوز للدورة المغلقة في التصور الخلدوني للحضارة.

ولهذا فإن دراستنا للفكر الخلدوني، تستمد مشروعيتها وضرورتها القصوى من استيعاء حقيقة أن الأطروحة الخلدونية مثَّلت حوارًا مع واقع الحضارة العربية الإسلامية في القرون الوسطى إبّان أفولها، الواقع الذي لا يزال مرسخًا بوجه أو بآخر في الزمن الحديث والمعاصر[8].

ابن خلدون بين الذاتي والموضوعي

يتسم الجانب الذاتي في شخصية ابن خلدون بقليل من الغموض، وباستثناء مدى التأثير الذي مارسه (الآبلي) على فكره، وما يمكن أن نبني على ذلك من استنتاجات قد تعزّز قناعتنا بالأهمية البالغة التي مثّلها (ابن رشد) من خلال الآبلي، فإن بوسعنا ملاحظة أن معظم منعطفات حياة ابن خلدون تبدو واضحة بحيث يسهل على الباحث استنباط ما يمكن استنباطه من هذه المنعطفات.

ولد ابن خلدون في تونس سنة (733هـ/1322م)، من أرومة عريقة تنحدر من جنوب الجزيرة العربية، وتتمتع بامتيازات سياسية واقتصادية لافتة جعلتها في موقع السلطة[9] إبّان حكم الدولة الحفصية. وقد تلقى علومه التقليدية الأولى في جامع الزيتونة بتونس، من قراءة القرآن وعلوم الحديث والتفسير واللغة... إلخ.

ويبدو أن اجتياح المرينيين[10] لفاس، قد شكّل لدى ابن خلدون نقلة معرفية جديدة، مكَّنته من الاطلاع على العلوم العقلية والفلسفية والدّقيقة، إذ تتلمذ على مجموعة من المعلّمين المغتربين من الأندلس وعلى الأخص شيخه الآبلي. وقد انخرط ابن خلدون في العشرين من عمره تقريبًا، في الحياة العملية، من خلال احترافه للسياسة دون ثبوت معين في ولائه، وزيرًا وسفيرًا وقائدًا للجيش، إلى أن اعتزل الحياة العامة في سنة (776هـ/1374م)، ليتفرغ لكتابة مؤلفه (العِبَر) في قلعة ابن سَلامة في تاوغرت من بلاد بني توجين ما بين عامي (778–780هـ/1375–1378م)، ولينذر نفسه للقضاء بعد ذلك؛ إذ منذ وصوله إلى مصر سنة (785هـ/1383م)، وحتى وفاته سنة (809هـ/1407م)، فقد شغل وظيفة القاضي المالكي الأكبر غير مرّة[11].

لقد أنجز ابن خلدون طيلة حياته مؤلّفات[*] نعلم منها: (تعليق على أرجوزة لابن الخطيب حول أصول الفقه، وتعليق على البردة، وتلخيص في المنطق، وكتاب في الحساب، وتلخيص لأعمال ابن رشد، إضافة إلى (التعريف) وهو ترجمة ذاتية ألحقها بمؤلّفه الرئيس: (كتاب العِبَر) المكوّن من المقدّمة وستة كتب أخرى تبحث جوهريًا في تاريخ البربر[12].

إن إضاءتنا للجانب الذاتي لن تكتمل إلا من خلال إضاءة الشرط الموضوعي، هذا الشرط الذي أثّر في وعي ابن خلدون إلى حد بعيد، لدرجة أنه مثَّل فيما بعد أهم دوافع المشروع الخلدوني وطموحه إلى تأسيس علم جديد يدرس واقع الاجتماع البشري وسرَّ قيام الدولة وأفولها؛

- فمن الناحية الاقتصادية، شهدت علاقات الإنتاج السائدة ركودًا ترافق بتدنّي مستوى الصناعة والحِرَف في الوقت الذي كانت الرأسمالية التجارية الأوروبية الصاعدة تتوّج نجاحاتها باكتشاف الطريق الموصل إلى

الذَّهب مباشرة.

- ولم تكن الأوضاع السياسية أحسن حالاً، إذ كان الاضمحلال في رقعة الدويلات الإسلامية في الأندلس مطّردًا لصالح الإسبان. وفي شمال إفريقيا انعدمت القدرة على فرض سيادة مركزية تحتوي تمرّد القبائل المستمر. وفي الشرق كان المغول يدقّون أبواب العالم الإسلامي بقوّة تؤذن بقرب انهيار الخلافة.
- أما بالنسبة للوضع الفكر والثقافي، فقد كان الجمود ممثلاً بحسم الموقف لصالح السَّلفية هو المهيمن، إذ أصبحت الفلسفة اجترارًا لابن سينا وابن رشد، وتوقَّف علم الكلام وحل محله التفسير والحديث إضافة إلى انتشار الطرق الصوفية، ناهيك عن الموقف المتشدّد أصلاً من الفلسفة وعلم الكلام.
- وقد تحالفت الظروف البيئية مع كل هذه الظروف المفرطة في مأساويتها فانتشر الطاعون وكثير من الأوبئة لمرات عدة[13].

اكتشاف ابن خلدون

ويبدو أن ثمّة إجماعًا على أن المقدِّمة قد عانت من إهمال طال لمدة أربعة قرون، وأن اكتشاف المقدمة قد تزامن مع إرهاصات فكر النهضة في العصر الحديث، وتحت تأثير الضغط الحضاري للغرب[14]. ويبدو أيضًا أن الغرب لم ينشغل بالمقدّمة كمستند تراثي نظري يسوِّغ المفهوم الاستعماري ويرسخ الواقع العنصري في المغرب العربي فحسب[15]، بل تعدّى ذلك أيضًا إلى العمل على مصادرة الفهم الموضوعي للمقدّمة، بحيث مثّلت القراءات العربية في المقدّمة صدى واضحًا للمأزق الحضاري للمثقف العربي المتمثّل في شعوره بالقصور والنقص الحضاريين من جهة ومحاولته تجاوز هذا القصور والنقص من خلال إيجاد علاقات إبدال وتماثل ومقارنة بين الفكر الخلدوني والفكر الأوروبي الحديث من جهة أخرى.

لقد اكتشف الطهطاوي (المقدّمة) في سنة (1857م)[16]، وعمل على نشرها في الوقت الذي ظهرت أول ترجمة لمقتطفات ونصوص من المقدمة في سنة (1868م) على يد البارون (دوسلان) باللغة الفرنسية[17]، وفيما نجد أن الإشكالية الخلدونية وجَّهت خطاب فكر النهضة بصورة أو بأخرى لمحاولة تعرّف الذات وإثباتها إزاء الآخر / الغرب، فإن القراءات الخلدونية في إطار الفكر العربي لم تخل من الوقوع في دائرة توجيهات المنهجية الأوروبية[18]. ففي مرحلة مبكرة، اتسمت هذه القراءات بالطابع النقدي الذي كان السمة العامة لموقف الدارسين الأوروبيين لفكر ابن خلدون[19]، ثم ما لبثت هذه القراءات أن اتّخذت مسارات أخرى في اتجاهين[20]:

- الأول: اتّجاه جَهِدَ لإقامة مقارنة بين فكر ابن خلدون وفكر هذا أو ذاك من الفلاسفة الأوروبيين، تجعله متطابقًا مع فكر فلاسفة العصر الأوروبي الحديث.
- الثاني: اتّجاه حاول إقامة علاقات (تماثل أو إبدال) بين فكر ابن خلدون وفكر ماركس تحديدًا. ومن الملاحظ أن هذا الاتّجاه يتفاوت في اعتبار ابن خلدون (رائدًا) للماركسية من خلال تأكيده وجود (تماثلات بين ماركس وابن خلدون) تفرز بدورها (علاقات تتابع بين الاثنين)[21] – ما يؤدي إلى القول بأن (الماركسية لم تكن غريبة على العالم العربي)– واعتبار ابن خلدون (بديلاً) لماركس بهدف اعتماده (قاعدة) لدراسة المجتمعات المغربية الراهنة[22].

وبعيدًا عن هذه القراءات، نجد أن السَّلفية تعاملت مع إشكالية التراث، والخلدونية منها، على اعتبار أنها مسألة ماضوية قبلية... في ذاتها وبذاتها[23].

الإطار المرجعي التاريخي

ما من شك في أن الخطاب الخلدوني قد تحرّك، في أحد أبرز جوانبه، في إطار الإشكالية التاريخية، وبدافع إنتاج رؤية فلسفية نقدية للتاريخ. ولقد تناول معظم الدارسين هذا الجانب بشيء من الإفاضة، انطلاقًا من أن ابن خلدون، قُدِّم أساسًا على أنه مؤسِّس أصيل لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع.

وفي حدود الإشكالية التاريخية، يمكننا أن نحدّد الإطار المرجعي الذي انطلق منه ابن خلدون، بالطبري (ت310هـ/923م) فالمسعودي (ت345هـ/956م)، فالماوردي (ت450هـ/1058م)، وقد يتسع هذا الإطار ليشمل ابن تيمية والغزالي، فيما يتعلق بالفكر السياسي للدولة[24]. وتمثل هذه المصادر المرجعية، مسلّمة بالنسبة لكثير من الدارسين، على حين أن مشكل الأصالة لدى ابن خلدون يتمثّل في مدى علاقة مقدمته بكتاب أبي بكر الطرطوشي؛ (سراج الملوك).

الإطار المرجعي الكلامي

في خضم واقع الصراع السياسي، برز تيار المعتزلة، مظهرًا للعقلانية التي لم تألُ جهدًا في عقلنة فهم العقيدة والوقوف في وجه تيار النقل من جهة، وفي وجه تيار جدل العقائد والديانات الأخرى المختلطة بمجموعة من الأفكار الفلسفية من جهة ثانية.

لقد كان على المعتزلة أن يقدموا إجابات مقنعة إزاء مستجدات الواقع الناتجة عن التسارع العظيم في خطى تطور المجتمع والفكر العربي الإسلامي، فخاضوا المعركة بجدارة يتفق حولها كثيرون. إن بعض دارسي الفكر الاعتزالي، توصّلوا إلى وجود علاقات تربط المعتزلة بالدعوة والدولة العباسية منذ أربعة عقود[25]، ومما يعزِّز هذه الوجهة في الدراسة، المنهج الجدلي الذي يرى في الفكر الاعتزالي: جانبًا يمثِّل نظرًا عقلانيًا أحدث قفزة واسعة في الفكر العربي الإسلامي، وجانبًا آخر يمثِّل مضمونًا عقائديًا يسوِّغ أيديولوجية النظام العباسي الرسمية[26].

إن الفكر الاعتزالي الذي قام على نفي مقولة الجبر وحمَّل الإنسان مسؤولية اختيار أفعاله خلافًا لجبرية السلطة الأموية، هو الفكر نفسه الذي قام على التنزيه المطلق للذات الإلهية، فنفى التجسيم والتشبيه، متناغمًا مع عقيدة التوحيد المطلق للنظام السياسي العبّاسي. لكن ممثّلي هذا الفكر لم يتمكّنوا من الحيلولة دون توظيفه كأيديولوجية في وجه التيارات الدينية والفلسفية الأخرى التي كانت تمثل واجهة نظرية لطموحات سياسية، ما أدى إلى تنصيب المعتزلة كهدف مباشر للموقف العام المضاد، الذي ترسَّخ بنجاح أحمد ابن حنبل (241هـ/855م) في اكتساب تعاطف القطاع الأوسع من الناس، حين قاوم بصلابة محاولات السلطة العبّاسية لإجباره على القول بخلق القرآن، فكان أن ظل التيار السَّلفي يتنامى حتى وجد صياغته النظرية على يديّ أبي الحسن الأشعري (260هـ/873م–330هـ/941م)، الذي وضع أسس برنامج عقائدي تحوّل إلى برنامج رسمي للسلطة السياسية في العالم العربي والإسلامي لقرون تلت.

ومن المرجَّح أن الانعطاف الحاد داخل الفكر الاعتزالي، قد حدث تحت ضغط التيار السُّنِّي المحافظ

واستجابة له، وقد تمثّل بخروج أبي الحسن الأشعري في سنة (300هـ) على المعتزلة[27]، وإعلانه من على منبر المسجد في البصرة أنه تاب وأقلع عما كان يجاري به المعتزلة، وأنه يتصدّى للرد عليهم ويظهر فضائحهم. غير أن من الراجح أيضًا أنه لم يبرز فجأة دون مقدّمات، إذ إن هذا التحوّل كان قد بدأ قبل ذلك بكثير، وبدءًا من قمة هرم السلطة السياسية العباسية، أي بعد موت الخليفة الواثق (232هـ/847م).

وعلى الرغم من الضربات الموجعة التي وجهتها الأشعرية للفكر الاعتزالي خاصة وللعقلانية عمومًا، فإنها (الأشعرية) لم تستطع الانفكاك كليّة من تأثير المنهج العقلاني لأسباب منها:

أولاً: أن أبا الحسن الأشعري كان تلميذًا لأبي علي الجبّائي (ت303هـ/915م) أحد أبرز شيوخ المعتزلة في البصرة[28].

ثانيًا: أن الفكر الاعتزالي رغم كل الظروف التي أحاطت به، كان قد أصّل نزعة عقلانية من الصعب تجاوزها. لذلك، فقد راعت الأشعرية هذه الناحية، وجاءت معبّرة شكليًا عن المنهج العقلاني، فاستندت إلى الاستدلال المنطقي، وحكم العقل، ورفض الجبر صراحة، والقول بالجوهر والعرض والعلّة وبالمذهب الذَّري[29].

إن الحديث عن المذهب الأشعري، يدفعنا إلى القول – ضرورة– بأن محاولة أبي الحسن الأشعري في القرن الثالث الهجري لنقد أسس المذهب الاعتزالي، وجدت تتمّتها في القرن الخامس الهجري على يدَيّ الغزالي – بهدف نقد أسس الفلسفة المشرقية– بعد أن نضجت وتنامت وامتلكت سلاحًا منطقيًا أكثر مضاء[30].

إن هذه السيرورة / التيار وفي أطوارها الثلاثة: الأشعرية، ما بعد الأشعرية، فالغزالية، ارتكزت على ثلاثة مرتكزات هي[31]:

- الالتفاف على علم الكلام الاعتزالي من خلال التوظيف التوفيقي للمنطق والعقل، على نحو ينسجم مع الدور الذي اضطلع به المذهب الأشعري في الفكر العربي الإسلامي.
- إظهار كل ما هو خارج الإطار المرجعي للإسلام (القرآن، الحديث) من مقولات فلسفية منطقية، على أنه «مدخل للشَّر، ومدخل الشَّر شَرّ». وقياسًا على هذا الحكم يغدو كل ما هو وافد من بلاد الكفر كفر لأنه (بدعة).
- التركيز على استنفاد علم الكلام مبرّراته الأيديولوجية والتاريخية بعد أن استتبَّت العقيدة الإسلامية وانتهى أمر الملاحدة.

إن مساهمة ابن خلدون في علم الكلام، تظل محكومة بشرط الأيديولوجيا ولكنها تتحرّر منها، لا من خلال تجاوز الموقف السلفي الأشعري، وإنما من خلال تجاوز الإشكالية برمّتها، وذلك بحصر مجال المعرفة العقلية في الواقع ونفي شرعية الطموح لتأسيس معرفة ميتافيزيقية. وبوسعنا ملاحظة أن الأيديولوجيا توجّه الوعي التاريخي لدى ابن خلدون فيما يتعلّق بسيرورة علم الكلام، بحيث يمكننا رصد ذلك التجاوز والتغييب لدور المعتزلة وتصنيفهم كأهل بدعة فحسب، فيما يتضخَّم الدور الأشعري لا على أنه انعطاف حاد في سيرورة الكلام الاعتزالي باتجاه سلفي، وإنما على أنه البداية الحقيقية لعلم الكلام الإسلامي، والخطاب النقيض لأهل البِدَع والمنحرفين عن السُّنَّة، ومن ثم يبدو الفهم الخلدوني لعلم الكلام عميق الصِّلة بالأشعرية.

ومن الملاحظ أن تاريخ علم الكلام، خلدونيًا، يتحدّد من زاويتين:

- الأولى: زاوية ترى في علم الكلام مرحلة أولى تتمثّل بالجدل الأشعري الاعتزالي، وتنتهي بحسم الموقف لصالح الأشعريّة خصوصًا، والسلفيّة عمومًا، كمقدّمة لمرحلة تالية تبدأ مع الغزالي وتتوّج بنقد الأشعرية الجديدة للفلسفة العقلانية الميتافيزيقية.
- الثانية: زاوية ترى في علم الكلام سيرورة صاعدة؛ بدءًا بالأشعري مرورًا بالباقلاّني ثم الغزالي وانتهاء باختلاط علم الكلام بالفلسفة وتداخلهما.

وبهذا فإن ابن خلدون يؤرّخ لعلم الكلام بوصفه علمًا أشعريًا ويراه في سيرورتين: سيرورته في ذاته، وسيرورته في ضوء حواره مع التيارات الأخرى. غير أنه ينفي علم الكلام في المحصِّلة النهائية ليتوصَّل إلى نفي الفلسفة! فإذا كان علم الكلام قد صار عنده (علمًا غير ضروري لهذا العهد) على الرغم من أي دليل يمكن أن يقدَّم على أن علم الكلام شديد الصلة بالعقيدة الإسلامية، فحري من باب أولى نفي الفلسفة، وهي الدَّخيلة والحادثة في الملّة الإسلامية.

ينطلق ابن خلدون أساسًا من استيعاء ظاهر لكيفية وضرورة اكتساب المعرفة بوصفها مظهرًا اجتماعيًا، من خلال تحقيق فائض في الإنتاج، ينتقل بالمجتمع من مرحلة التفكير بسبل توفير الاكتفاء المعاشي، إلى مرحلة التفكير بإنتاج المعرفة وامتلاك الأدوات، وهذه المعرفة تتحدّد في صنفين[32]:

- الأول: صنف طبيعي، مرجعه العقل، وهو يُكتسب تراكميًا بإطالة النظر والتفكير وتطلّب البرهان.
- الثاني: صنف نقلي، مرجعه الوحي (الكتاب والسنة)، ويقتصر دور الإنسان فيه على التنظيم، بإلحاق الفروع من المسائل بأصولها.

وعلى الرغم من أن ابن خلدون لم يستطع تجنّب الاستطراد إلى الفلسفة في علم الكلام، والعكس صحيح، فإنه يميِّز تمييزًا واضحًا بين علم الكلام والفلسفة؛ فالفيلسوف ينظر في الوجود من حيث أنه موجود، على حين أن المتكلِّم ينظر في الوجود من حيث أنه يدل على المُوجِد[33]. وهذا يقودنا إلى القول بأن ابن خلدون إذا كان أشعريًا في علم الكلام، فإنه إذا تطلب الأمر (إدخال الردّ على الفلاسفة في العقائد) غزالي أشعري[34].

وفي معرض نفيه للفلسفة، يتوجّه بالنقد أساسًا لها كما تمثّلت في صورتها المشرقية السينوية. وهو يمارس هذا النفي، عبر منظور أشعري. وما يحملنا على تبني هذا الرأي: عدم انطباق النقد الإبستيمولوجي الخلدوني على الفلسفة الرشدية قدر انطباقه على الفلسفة السينوية، وملاحظة أن المعطيات الإبستيمولوجية الخلدونية تتناغم مع المعطيات التي انتهت إليها الفلسفة الرشدية.

يرى ابن خلدون أن التوحيد هو موضوع علم الكلام، ويعتبر البحث في التنزيه هو الإشكالية الحقيقية لعلم الكلام التي أفرزت المعتزلة كتيار (بدعة) استدعى بدوره بروز التيار الأشعري[35]. وفيما نلاحظ أن ابن خلدون يتجاوز الدور التاريخي الذي أدّاه المعتزلة في الثقافة والفكر وعلم الكلام أساسًا، فإنه لا يألو جهدًا في إبراز التيار الأشعري على أنه المنقذ من الضلال –فالاعتزال بدعة تبنّاها النظام السياسي العبّاسي ليبرّر اضطّهاده للسَّلفيّة بالاستناد إلى مقولة خلق القرآن– وعلى أنه البداية الحقيقية لعلم الكلام، مصورًا الطور الاعتزالي عمومًا على أنه بدعة[36] ومتجاوزًا عن علاقة التتابع التي تربط المعتزلة بالأشاعرة.

إن الجدل الاعتزالي – الأشعري في إطار علم الكلام، ينتهي بحسم الأمور لصالح الأشعرية عمومًا وبصعود التيّار السلفي المحافظ ممثلاً في الباقلاني[37]، تمهيدًا للطور الثالث المتمثّل بظهور تيار اللاعقلانية الميتافيزيقية (السَّلفية في طور توظيفها للفلسفة ليس كنتيجة للطور الثاني، وإنما كرد فعل على العقلانية في مظهرها الفلسفي) ممثلة بالنقد الذي وجهه الغزالي مسلحًا بالمنطق للفلسفة السينوية ومتجاوزًا موقف الباقلاني من حيث أن (بطلان الدليل مؤذن ببطلان المدلول)[38]، ليتداخل بعد هذا الطور علم الكلام بمبحث الفلسفة، فيختلطا على الناس حتى عدوُّهما مبحثًا واحدًا[39].

ويسترعي أنظارنا أن التعريف الخلدوني لعلم الكلام يتحدّد بثلاثة مستويات:

- المستوى الأول: تاريخي يختزل الجدل الأشعري – الاعتزالي[40]، بدافع أيديولوجي مضمر، ويعزّز هذا الفهم انطلاق ابن خلدون مباشرة من فهم الأشعرية لمفهوم العلَّة خالصًا إلى قصور العقل. فهو ينطلق صعدًا في إثباته للوجود من المقولة الأشعرية التي مؤداها أن (الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدّمة عليها، بها تقع في مستقر العادة وعنها تتم، وكون كل واحد من هذه الأسباب حادث أيضًا، فلا بد له من أسباب أخرى، ولا تزال الأسباب في ارتقائها تتفسح وتتضاعف طولاً وعرضًا، ويحار العقل في إدراكها وتعديدها، فإذا لا يحصرها إلا العلم المحيط)[41].

هذا الاقتباس يوضّح إلى حد بعيد وجه التناقض في الفهم الأشعري لمفهوم العلَّة، إنه يثْبتها ولكنه يفرّغها من مضمونها المعرفي، فهو من حيث المبدأ يسلّم بقانون السببيّة لأنه لا بد لكل مسببّة (من أسباب متقدمة عليها، بها تقع في مستقر العادة، وعنها تتم) لكن اعتباره الأسباب حادثة دومًا وفي وضع تغير دائم، يجعل من المستحيل تحديد العلاقة بين السبب والمسبَّب، فلا يعود للسببيّة وجود ولا يعود ثمّة أيّة إمكانية لاستنباط علاقات سببيّة متتابعة؛ فما هو سبب الآن يغدو مسبَّبًا، لأنه خاضع لفعل الخلق المستمر إلى ما لا نهاية، وما قد يبدو لنا اقترانًا وشاهدًا على علاقة سببيّة بين سبب ومسبَّب ليس إلا علاقة ظاهرية، على حين أن السبب الأساس للفعل هو الإرادة، وهما مسبّبان عن تصور قبلي ينتج عن تصوّر آخر... وهكذا إلى ما لا نهاية، وذلك لأن (الأفعال البشرية والحيوانية من جملة أسبابها في الشاهد القصود والإرادات أمور نفسانية، ناشئة في الغالب عن تصورات سابقة يتلو بعضها بعضًا، وتلك التصوّرات هي أسباب قصد الفعل وقد تكون أسباب تلك التصوّرات تصوّرات أخرى، وكل ما يقع في النفس من التصوّرات مجهول سببه، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية ولا على ترتيبها)[42].
- المستوى الثاني: أيديولوجي ملتزم بالأشعرية الغزالية، وهو مستند يوظفه ابن خلدون في نفيه للفلسفة، ما دام أنه يتحرك في إطار علم الكلام[43].
- المستوى الثالث: واقعي يمثل خروج ابن خلدون من إشكالية علم الكلام لتأسيس نظرية في المعرفة استنادًا إلى نفي علم الكلام ذاته، في الوقت الذي سيوظف معطيات علم الكلام لنفي الفلسفة[44].

الإطار المرجعي الفلسفي

إن أهمية توضيح مدى التأثير الذي مارسه (الآبلي)[45] على ابن خلدون، ترتد في أساسها إلى أنها تبرز مدى العلاقة بين ابن رشد وابن خلدون. فالآبلي هو الاسم الأكثر رسوخًا في وعي ابن خلدون قياسًا إلى

سائر مشايخه[46] الذين كانوا إحدى حسنات الغزو المريني لفاس، بما نقلوا معهم من ثقافة عقلية وفلسفية. إن الآبلي ليس مجرد أستاذ تقليدي بل هو مَعْني بإكساب تلميذه نمطًا من المعارف والأدوات والملكات بدءًا بالعلوم البحتة كالرياضيات والفلك والطب مرورًا بالتاريخ وانتهاء بالعلوم العقلية والفلسفية[47]. وكانت نتيجة ذلك كلِّه محاولة مبكرة لابن خلدون تجلّت في (شرح اللّباب) على (محصّل الرّازي)، والتي مثّلت لابن خلدون مدخلاً جيدًا للاطلاع على إشكاليات الفكر العربي الإسلامي. إن هذه المحاولة المبكِّرة التي تمت برعاية وتشجيع من الآبلي[48]، يجب أن لا تنسينا الموقف الفلسفي الذي تبناه (الآبلي)؛ فالآبلي رشدي في الموقف الفلسفي ولا يعقل بحال من الأحوال أن يغدق على تلميذه من فيض علمه دون أن يوقفه وبعمق على جوانب الإشكالية الرشدية في الفلسفة العربية الإسلامية. ولا يلغي هذا ما ذهب إليه بعض الباحثين من أن ابن رشد لم يشكِّل مصدرًا معرفيًا لابن خلدون، استنادًا إلى الإشارات الخاطفة التي يخصه بها من جهة، وإلى أن ابن خلدون لم يَعْدُ في إشارته لابن رشد أكثر من أنه عدّه شارحًا ومتَّبعًا غير مخالف لأرسطو من جهة ثانية[49].

هذا الحكم المتسرِّع يمكن نقضه استنادًا إلى المفارقات الكامنة فيه، والتي تتمثل في محاولة الجمع بين إطلاق هذا الحكم والإشارة إلى: (ما أصاب فلسفة ابن رشد من معارضة واضطهاد)[50]، وكون ابن خلدون قد اضطلع بتلاخيص لأعمال ابن رشد لكنه لم يتأثر به ولم يكن على اطّلاع جيد على فلسفته!!

إن الإشارة إلى ما أصاب فلسفة ابن رشد، تتضمن تفسيرًا لا يوظّف من جانب صاحب الرأي الآنف الذكر، فهو تفسير يمكن من خلاله فهم المفارقة الماثلة في تتلمذ ابن خلدون على الآبلي «الرشدي» وعدم تعرضه لاحقًا بكثير من الإشارة إلى علاقته بالفلسفة الرشدية، ذلك أن ابن خلدون انتمى إلى عصر اتّسم ببروز موقف متشدّد من الفلسفة بوجه عام ومن الفلسفة الرشدية بوجه خاص، وحري به أن لا يضع نفسه موضع اتهام لم يبرأ منه، حتى وهو يشغل وظيفة الفقيه المالكي الأول.

قد يستند بعض الباحثين في معرض إثباتهم ضعف العلاقة بين الفكر الخلدوني وفلسفة ابن رشد إلى عبارة يقول فيها ابن خلدون: (وأما ابن رشد فلخص كتب أرسطو وشرحها متَّبعًا له غير مخالف)[51]، وأرى أنه استناد يظهر استقراء ناقصًا للفكر الخلدوني، فالواقع أن ابن خلدون لم يألُ جهدًا في التنويه بابن رشد إلى جانب غيره من الفلاسفة معتبرًا إياه ممثلاً أساسيا للفلسفة الإسلامية، في إطار تمثُّلها للفلسفة اليونانية ومحاولتها تأسيس مقولاتها الخاصة، فها هو يقول في معرض رصده التاريخي لسيرورة العلوم العقلية منذ اليونان وحتى انتهت إلى المجتمع العربي الإسلامي: (ودوَّنوا في ذلك الدواوين وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم، وكان من أكابرهم أبو نصر الفارابي، وأبو علي بن سينا، بالمشرق، والقاضي أبو الوليد بن رشد والوزير أبو بكر بن الصائغ إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم)[52].

هذا الاقتباس يظهر بوضوح مركزية الموقع الفلسفي الذي يمثّله ابن رشد في وعي ابن خلدون إلى جانب غيره من فلاسفة العرب والمسلمون، وسوف نلاحظ لاحقًا علاقة التناظر القائمة في وعي ابن خلدون بين ابن سينا في المشرق الإسلامي وابن رشد في المغرب الإسلامي، ذلك أن حديث ابن خلدون عن ابن سينا في المشرق يستدعي دائمًا نظيره في المغرب؛ ابن رشد.

ومما ينقض القول بأن ابن خلدون لم يعْدُ في تقييمه لابن رشد أكثر من كونه ملخصًا وشارحًا لأرسطو متَّبعًا

لـه غيـر مخـالف، قـول لابـن خلـدون فـي معـرض حديثـه عـن مقـولات المنطـق: (وتُرجمـت كلّهـا فـي الملّـة الإسـلامية وكتبهـا وتداولهـا فلاسـفة الإسـلام بالشـرح والتلخيص كمـا فعلـه الفارابي وابـن سـينا ثـم ابـن رشـد مـن فلاسفة الأندلس)[53].

إن هذا القول يظهر بوضوح أن ابن خلدون لم يقتصر حكمه على ابن رشد فحسب – لو افترضنا جدلاً أنه يذهب هذا المذهب فعلاً– بل هو يسحبه على ابن سينا والفارابي أيضًا. هذا لو أردنا نقض الرأي الآنف على المستوى الحرفي، ولكن... هل كان ابن خلدون يعتقد فعلاً أن ابن رشد ومثله ابن سينا والفارابي ليسوا سوى شرَّاح وملخصين لأرسطو؟ لعل أحد المرتكزات العقائدية التي انطلق منها الكلام الأشعري هو الذي يضيء لنا الدافع المضمر في الخطاب الخلدوني لإظهار ابن رشد والفارابي وابن سينا، محض شرَّاح وملخِّصين ومتَّبعين، لأنه يوظف الأداة الأكثر فعلاً في محاربة الفلسفة كبدعة أجنبية[54].

وإذا كان القول بضعف التأثير الرشدي على الفكر الخلدوني – لدرجة الزعم بأن اطّلاع ابن خلدون على مؤلّفات ابن رشد كان اطّلاعًا ضعيفًا– هو قول ينقصه الاستقراء التام للفكر الخلدوني، فإن في هذا القول مغالطة ثانية تتمثّل في النظر إلى ابن سينا على أنه (زعيم الفلاسفة) في وعي ابن خلدون، بحيث يتحدّد موقعهم بالنسبة له، فهم يمهّدون له أو يتبعوه أو ينقدوه[55].

إن الموقع الذي مثّله ابن سينا بالنسبة لابن خلدون لا يمكن تحديده من خلال الاستقراء السريع لمنطوق الخطاب الخلدوني الذي لا ننكر أنه أبرز أهمية نسبية لابن سينا، وإنما يتحدّد من خلال فهمنا للكيفية التي انتهت بها فلسفة ابن سينا إلى ابن خلدون، أي عبر أي منظور عقائدي.

مما لا شك فيه أن ابن سينا مثَّل تكثيفًا فلسفيًا لطموح يهدف إلى بناء فلسفة مشرقية خالصة، تقوم على مزج الدين بالفلسفة مزجًا عنيفًا وتستوعب الفلسفة والدين في آن واحد. إلاّ أن هذا الطموح اصطدم بنقد حاد من جانب الغزالي كممثّل للأشعرية في طورها الثاني، ولتيار السلفية بوجه عام[56]. أي أن (خصوصية) ابن سينا الفلسفية تتبدّى بالنظر إليها عبر النقد الذي وجهه الغزالي لابن سينا كممثّل نموذجي للتيّار الفلسفي مقابل التيار السلفي ممثّلاً بالغزالي. على أن ابن سينا يظل محتفظًا بهذه الخصوصية ما دمنا في إطار المشرق والفلسفة المشرقية، أما خارج هذا الإطار فيبرز ابن رشد، ولا تعود السينوية المظهر الوحيد للتيّار الفلسفي في إطار إشكالية العقل والنقل في الحضارة العربية الإسلامية.

وبوسعنا القول إن المركزية التي يمثّلها ابن سينا في وعي ابن خلدون ليست مركزية مباشرة، بل هي مركزية تقوم في وعيه عبر الغزالي، وضمن الشرط الزمكاني للفلسفة المشرقية. إن هذه المركزيّة لا تلغي ولا تنقض المركزيّة المضمرة للفلسفة الرشديّة في وعي ابن خلدون، التي يمكن استنتاجها من خلال علاقة التناظر – التداعي بين ابن سينا في المشرق وابن رشد في المغرب، والتي يمكن أن نستنبط منها المؤثّرات المضمرة للرشدية في فكر ابن خلدون. لقد أراد ابن سينا أن يمزج الفلسفة بالدين ضمن تصوّر إشراقي فيما أراد ابن رشد أن يفصل بين الفلسفة والدين باستقلالهما عن بعضهما البعض، وإن كان قد أكّد اتحادهما في الغاية[57].

وإذا كان ابن سينا قد تعرّض لنفي فلسفي من جانب الغزالي، فإن ابن رشد مارس نفيًا مزدوجًا لأشعرية الغزالي ومشرقية ابن سينا، مشكِّلاً ومؤسِّسًا –رغم كل الاضطهاد الذي أحاق به وبفلسفته– موقفًا جديدًا أدى

رغم كل شيء إلى إحداث تأثير امتد حتى طال الشريعة نفسها وعلم التوحيد في الدوائر الفقهية السلفية، فتمّ تبني الاستدلال والبرهان المنطقي في هذه الدوائر ذاتها[58].

وما ينطبق على ابن سينا في إطار إشكالية العقل والنقل، ينطبق إلى حدّ بعيد على الفارابي[59] في إطار الفكر الفلسفي السياسي. إن العلاقة التي يمكن أن نقيمها بين الفكر السياسي الخلدوني ونظيره الفارابي، لا ترتدي أهميتها من وجود استمرارية أو صدى للفلسفة السياسية الفارابية في الفكر السياسي الخلدوني، وإنما من وجود نقض خلدوني تام للأسس الفلسفية للفكر السياسي في (المدينة الفاضلة).

لقد مثّل الفارابي في تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية محاولة مثاليّة وشموليّة، طمحت إلى تنصيب العقل أساسًا مرجعيًا يقابل النص الديني، إلاّ أن هذه المحاولة لم ترتق إلى مستوى إحداث أي تأثير في مجريات الواقع السياسي والفكري، فلم تنجح في إثارة إشكالية من النوع الذي أثارته إشكالية الجمهورية الأفلاطونية في الفكر اليوناني والغربي عمومًا. إن عدم وجود كيان سياسي متحمّس لتطبيق هذا الفكر على أرض الواقع أدّى إلى عزلة هذه المحاولة عن الفعل الاجتماعي، فظلّت خارج السياق التاريخي الاجتماعي، ومتحرّكة في حقل المثاليّة الميتافيزيقيّة[60].

ولا يلغي هذه المثاليّة اقتراب هذه المحاولة من معاينة الواقع بمنظور (سوسيولوجي). وقد وجد البحث فيها عن أساس أخلاقي للنظام الذي ينتج الفعل الاجتماعي نقيضه في (المقدّمة)، وذلك بالسعي إلى معرفة المجتمع كما هو، دون أي طموح إلى إنتاج أساس أخلاقي لمجتمع مثالي أو إنتاج «تقنيات» لحفظ هذا النظام الاجتماعي، فابن خلدون لم يعتقد أساسًا بوجود نظام خالد يمكن أن يستمد مشروعيته من أسس أخلاقية فلسفيّة[61].

إن هذه الإطلالة على الجانب الفلسفي في الإطار المرجعي للفكر الخلدوني، تدفعنا إلى التسليم بأن الخلدونية مثّلت تناغمًا مع الرشديّة فيما يتعلّق بنقد الأساس الأبستيمولوجي للفلسفة وعملت على الدفع بالنقد الرشدي للفلسفة المشرقية إلى أقصى حدوده الممكنة، إذ أن الفلسفة التي مثّلت هدفًا لمشروع النقد الرشدي هي ذاتها التي أبطلها ابن خلدون، أي الفلسفة المشرقية تحديدًا، وبالتالي فقد مثّلت الخلدونية في حقل العلم / الأبستمولوجيا، المتمم النقدي للرشدية في الفلسفة[62].

إلا أن هذا القول يجب أن لا يؤخذ بإطلاق، ذلك أنه يجب النظر بعين الاعتبار إلى الجانب العقائدي الأشعري العميق في الإطار المرجعي للفكر الخلدوني، وهو ما يفسر ذلك البخل في التنويه بالدور الحيوي الذي أدّاه ابن رشد على صعيد إعادة تأسيس الفلسفة الأرسطية ونقدها. ويجب أن لا ننسى أن الرشدية تمثّل من جانب ما الرضّة التي حاولت الأشعرية أن تتجاوزها؛ فابن رشد مثّل بحق الكابح النظري لفورة الأشعرية وهيمنتها الفكرية، وكان يمكن أن يحدث في تاريخ الأشعرية ذلك الكسر الحاد الذي أحدثه الغزالي في الفلسفة، لولا مجمل الشروط الموضوعية التي تحالفت ضده. لهذا فإننا نفهم جيدًا ذلك التحرّز من الرشدية في المقدمة الخلدونية، وإن كانت معطيات هذه الرشدية تلتقي في نهاية المطاف مع كثير من معطيات المشروع الخلدوني، فيما يتعلّق بنقد المعرفة الميتافيزيقية وتأسيس معرفة عقلانية بعيدًا عن إشكالية الخلط بين الدين والفلسفة. وبهذا المعنى فإن التغييب دافعه أيديولوجي وهدفه عدم إبراز النموذج الفلسفي الذي هدّد طروحات

الأشعريّة.

إبطال الفلسفة السينوية

يميز ابن خلدون بين الفلسفة وعلم الكلام، من حيث هما مبحثان يشتركان في دراسة الوجود، لكنهما يختلفان في الوجهة؛ فالفلسفة تدرسه من حيث أنه موجود على حين أن علم الكلام يدرسه من حيث هو دليل على الموجِد. وقد أشرنا فيما سبق إلى أن ابن خلدون يدرك ذلك التداخل بين المبحثين سواء من الناحية المعرفية الصّرفة، أو من ناحية ما أدى إليه اختلاط أمر المبحثين على المتأخِّرين.

وينطلق ابن خلدون في إبطاله للفلسفة من تأكيده أن الفلسفة مرتبطة من حيث نشوئها بالتطور الاجتماعي ومتعارضة مع الدين، لادّعائها إمكانية امتلاك المعرفة بعامة تأسيسًا على العقل وعبر (عقلاء النوع الإنساني) الذي اعتمدوا قانونًا يميّز بين الخطأ والصواب، ومن استيعائه سيرورة الفكر الفلسفي (اليوناني) منذ أرسطو الذي كان تلميذًا لأفلاطون وحتى اتصاله بالمجتمع العربي الإسلامي من خلال حركة الترجمة، بتشجيع من بعض الخلفاء العبّاسيين، حيث وجد هذا الفكر ممثّلين له، كالفارابي وابن سينا وابن رشد. ولا يفوت ابن خلدون تأكيد أن هذا الفكر كما تمثَّل في الحضارة العربية يرتد إلى أصول أرسطية أساسًا. فأرسطو هو المعلِّم الأول وهو مهذِّب وواضع علم المنطق وغيره من مباحث الفلسفة، وهو الذي استلهمته مساهمات المشتغلين من العرب المسلمين بالفلسفة، تقليدًا وتحريرًا[63].

إن الفلسفة التي يعنيها ابن خلدون هي فلسفة أرسطو وامتدادها في المجتمع العربي الإسلامي، وهو يعي هذه الفلسفة على أنها ارتقاء بالإدراك من مستوى المشاهدة الحسية إلى مستوى التعقّل للطبيعة وما بعد الطبيعة، بترتيب متصاعد في المعرفة يبدأ من العقل العاشر، وهو أقرب العقول إلينا، بحيث يمثّل كل فلك عقلاً ونفسًا. ويرى ابن خلدون أن غاية هذه الفلسفة، هي سعادة الفيلسوف بما يحرزه من معرفة باتصاله بالعقل الفعّال، وأنه بعكس هذه المعرفة يكون شقيًا[64]. ووسيلة هذه المعرفة، المنطق، الذي هو تجريد للمعاني المستمدة من الجزئيات، بدءًا بالتصوّر الذي يعي العلاقة التي تربط بين جزئيات من النوع نفسه أي وعي المعقولات الأولى، مرورًا بتجريد معان كلية عن العلاقات التي تربط بين تصورات عن جزئيات من نوعين فأكثر، وانتهاءً بمعان جوهرية بسيطة غير قابلة للتجريد ولا محسوسة أي المعقولات الثواني. ويعمل المنطق من خلال هذه التصورات والتجريدات وفقًا لمعيار الصدق بغية امتلاك يقين مطابق[65].

وإذا كان ابن خلدون قد قرّر ضرر الفلسفة منذ افتتاحه الكلام عليها كظاهرة تعرض في العمران، فإنه حين يتصدّى لنقضها، يتجاوز هذا الموقف باتجاه تأسيس نقد يتحدّد في ثلاثة مستويات:

- نقد العقل الميتافيزيقي

يرى ابن خلدون أن الفلسفة باختزالها الوجود إلى تسعة مراتب بدءًا من العقل الأول وحتى التاسع، هو تأسيس يحصر الوجود في نطاق ضيق قاصر عن إدراك اللامتناهي واللامحدود في العالم، لأنه (العالم) في حالة صيرورة وخلق دائمين، غير قابل للاحتواء والتصور، مما ينفي أية إمكانية لامتلاك أية معرفة يقينية بالعالم استنادًا إلى العقل فحسب[66].

وبلا شك، فإن النقد الذي يتقدم به ابن خلدون على هذا الصعيد يرتد في أصوله إلى الأشعرية في تصورها

لمفهوم السببيّة، فاقتران السبب بالمسبَّب أمر غير وارد لأن ما قد يبدو لنا على أنه علاقة اقتران ما هو في الحقيقة إلا مستوى ظاهر تقدِّمه لنا الحواس، ولكن ثمّة علاقات ليس بوسعنا الوقوف على كنهها، هذا إذا افترضنا أساسًا إمكانية تعيين السبب في زمنين متتابعين. وحيث إن السبب في حد ذاته قد يغدو مُسبَّبًا، مما يعني انعدام أيّة إمكانية لتحديد علاقة سببيّة، فإن العالم متسع، فسيح، لا يسعنا الإحاطة به.

- نقد المعيار الصُّوريّ

أما فيما يتعلق بتوسل هذه المعرفة من خلال المنطق، فهو توسل قاصر، لأنه لا يفي بغرض المطابقة بين الحكم والواقع، وذلك لأن كل ما في الذهن من تصوّرات عن الواقع الخارجي ليس سوى معطى تجريدي يتكون من خلال الحواس التي ترصد الحركة الظاهرية. فهو بهذا المعنى تصور يعي ظاهر الحركة ولا يعي جوهر الحركة. وبهذا أيضًا يكون دليل الوجود الواقعي هو المشاهدة والحس وليس البرهان[67]، لأن البرهان ليس سوى المعطى الثالث للوجود: (الحس، التصور، البرهان)... لكن إذا كان هذا هو مستوى صدق المعيار في الواقع، فكيف يكون الأمر فيما وراء ذلك؟

إن هذا الصدق يفقد أي مستوى من اليقين كونه غير مُدْرَك ولا مرئي. إن ابن خلدون يضطر إلى إكساب المعيار المنطقي في مجال الواقعات المشخَّصة يقينًا نسبيًا، وإن أكّد الفرق المعياري القائم بين الواقعة والحكم، لينفي تمامًا إمكانية توفّر أي يقين بخصوص ما وراء الطبيعة.

- نقد السعادة الفلسفيّة

ينقض ابن خلدون إمكانية تحقيق سعادة فلسفية تتساوى مع السعادة الأخروية بالمعنى الديني، من خلال اتصال العقل مع العقل الفعّال، اعتمادًا على أن العقل (=الدماغ) وما يحصّله من براهين وأدلّة ترتد في النهاية إلى إدراكات حسية. فهي بهذا المعنى معطى مادي، ولا سبيل لإدراك ما هو غير محسوس أو مدرك بالمادة والحس، لأن الوسيلة الوحيدة لإحراز هكذا معرفة، هي الكشف الباطني دون توسّط من العقل، بكسر حاجز الحس والمادة والانعتاق من فاعليّة الفكر. غير أن هذه المعرفة أيضًا إن هي تحصَّلت، غير قابلة للتعبير عنها، لأنها خارج إطار المعرفة العقلانية تمامًا.

فالمعرفة أو الإدراك يتحددان في مستويين: مستوى روحاني بلا توسط من العقل ومجاله (اللاواقعي)، ومستوى حسي يحكمه العقل ومجاله (الواقعي). والسعادة في كليهما حاصلة، غير أن مفهوم السعادة الفلسفية كما يراه ابن خلدون مفهوم مبالغ به لأنه يقوم على مفارقة تتمثل في إقحام العقل فيما هو غير مُدْرَك من ناحية، ولأنه يؤكد نسبية المعرفة تبعًا لتفرّقها في إدراك كل فرد على حدة[68] من ناحية ثانية.

الهوامش:

(1)د. فرحان صالح، جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث، ص63.

(2)د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص72–73.

(3)د. فهمي جدعان، نظرية التراث، ص126. وانظر للباحث نفسه: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، ص78–95، 111، 130، 142، 144، 161.

(4)د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص7.

(5)د. فهمي جدعان، نظرية التراث، ص126–127، حيث يشير إلى أن رفاعة الطهطاوي (1216هـ/1801م – 1290هـ/1873م) هو أول مفكري عصر النهضة العربية الذين اكتشفوا ابن خلدون وتابعوه في إشكاليته... وقد شجَّع عند منتصف القرن التاسع عشر مطبعة الحكومة في بولاق على نشر (مقدمة ابن خلدون)... وهذا يتطابق مع ما ذهب إليه د. عبد القادر جغلول من أن (الطبعة الأولى الكاملة باللغة العربية للمقدمة كانت بتاريخ 1857م من عمل نصر الهوريني، القاهرة بولاق). انظر: د. عبد القادر خغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ص17، هامش(1).

(6)د. فهمي جدعان، نظرية التراث، ص128، 123، 134.

(7)د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص7.

(8)انظر حول ذلك الدراسة الضافية للدكتور محمد عابد الجابري (ما تبقى من الخلدونية) ضمن ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص275–306.

(9)للاطلاع على تفصيل أوسع حول المنعطفات الأساسية في حياة ابن خلدون انظر: د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص18، 19، 20، 21. د. فرحان الصالح، جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث، ص65، 66. وبوسع من يريد التعمّق أكثر في هذا الصّدد أن يعود إلى كتاب "التعريف"، لابن خلدون، مع مراعاة حقيقة أن ابن خلدون إذ يؤرخ لنفسه، فإنما هو يغيِّب ويبرز ما يرى أنه منسجم مع الأوضاع السياسية والفكرية السائدة في زمنه.

(10) حدث هذا الاجتياح في سنة 699هـ/1269م، تقريبًا.

(11) د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص21.

(*) استوفى المؤلِّف الكلام على السيرة الذاتية والعلمية لابن خلدون في الفصل الأول من كتابه (مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني) فلينظر. أما بخصوص كتابَي ابن خلدون: (شرح لباب المحصّل... وشفاء السائل) فسوف يرد ذكرهما لاحقًا.

(12) د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص39–40.

(13) للاطّلاع على تفاصيل أوسع حول الظروف الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية المحيطة بابن خلدون، انظر: د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص22–24.

(14) د. فهمي جدعان، نظرية التراث، ص126–128.

(15) د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص12–13.

(16) د. فهمي جدعان، نظرية التراث، ص126.

(17) د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص12.

(18) د. فرحان الصالح، جدلية العلاقة، ص84–85.

(19) د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص13.

(20) المرجع السابق، ص14–15.

(21) وهذا التوجّه ينطبق على معظم الدراسات التي أنجزت بهذا الصدد أوروبيًا، مثل دراسة لاكوست وغارودي. انظر حول ذلك: د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص14–15. د. فرحان صالح، جدلية العلاقة، ص87–88.

(22) وهذا التوجّه ينطبق على معظم الدراسات التي أنجزت بهذا الصدد عربيًا، مثل دراسات "مغاربي وحبابي" في المغرب العربي، انظر: د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص15.

(23) حول السَّلفية بمعناها الواسع، انظر: د. فرحان صالح، جدلية العلاقة، ص86.

(24) د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص316–330. د. فرحان صالح، جدلية العلاقة، ص73–76.

(25) انظر حول ذلك: د. فاروق عمر، بحوث في التاريخ العبّاسي، ص72–92.

(26) د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ص856–857.

(27) المرجع السابق، ص864.

(28) المرجع السابق، ص864.

(29) المرجع السابق، ص864.

(30) للاطلاع على عرض أوسع حول هذه الناحية انظر: المرجع السابع، ص865–867.

(31) ننطلق في تأسيسنا لهذه المرتكزات من الخطاب الخلدوني انظر: المقدّمة، ج2، ص1069 وما بعدها.

(32) انظر ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1024–1026، حيث يقول: (... فمتى فضلت أعمال أهل العمران عن معاشهم، انصرفت إلى ما وراء المعاش من التصرُّف في خاصية الإنسان وهي العلوم والصنائع [وهي]... على صنفين: صنف طبيعي للإنسان أن يهتدي بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية وهي التي يمكن أن يقف عليها الإنسان، بطبيعة فكره، ويهتدي بمداركه البشرية، إلى موضوعاتها، ومسائلها، وإنماء براهينها ووجوه تعليمها، حتى يقفه نظره ويحثه على الصواب من الخطأ فيها من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول... وأصل العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة).

(33) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1082.

(34) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1082.

(35) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1082.

(36) انظر ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1078، 1079، 1080. حيث يقول: (... لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء والّف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب... فقضوا بأن القرآن مخلوق، بدعة، صرح السلف بخلافها، وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمة السلف، فاستحل لذلك أيسار كثير منهم ودماؤهم وكان ذلك سببًا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعًا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق... ورد على المبتدعة في ذلك كله، وتكلم فيما مهّدوه لهذه البدع... وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد).

(37) انظر: د. محمد عابد الجابري، ما تبقى من الخلدونية، ص276.

(38) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1082.

(39) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1082.

(40) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1082.

(41) انظر ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1078، 1079، 1080. حيث يقول: (... لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء والّف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آي السلوب... فقضوا بأن القرآن مخلوق، بدعة، صرح السلف بخلافها، وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمة السلف، فاستحل لذلك أيسار كثير منهم ودماؤهم وكان ذلك سببًا لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد، دفعًا في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين فتوسط بين الطرق... ورد على المبتدعة في ذلك كله، وتكلم فيما مهّدوه لهذه البدع... وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد).

(42) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1069.

(43) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1069.

(44) انظر ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1082. حيث يقول: (فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية).

(45) انظر: د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص29. حيث يحيل إلى دراسة له نشرت في مجلة "دراسات إسلامية" تعرّف بالآبلي أستاذ ابن خلدون.

(46) انظر حول ذلك: د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص30–32.

(47) د. محمد سويسي، ابن خلدون والعلوم العقلية، ضمن ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، ص155–178.

(48) د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص29–31.

(49) ومنهم د. ناصيف نصار، حيث يرى أن (... ابن خلدون لا يبدو أبدًا متأثرًا تأثرًا مباشرًا بابن رشد، واطلاعه على مؤلفات فيلسوف الأندلس كان على ما يبدو اطّلاعًا محدودًا جدًا، ... ابن رشد مذكور مرة واحدة(؟؟) وبوصفه ملخصًا لكتب أرسطو...إلخ). المرجع السابق، ص41.

(50) د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص42.

(51) المرجع السابق، ص41.

(52) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1124.

(53) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1139.

(54) انظر: د. حسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة الإسلامية، ص865–867.

(55) د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص42.

(56) انظر حول ذلك: د. محمد عابد الجابري، ما تبقى من الخلدونية، ص277.

(57) المرجع السابق.

(58) انظر: د. عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، ضمن ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، ص236.

(59) د. محمد عابد الجابري، ما تبقى من الخلدونية، ص278.

(60) د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي، ص340–349.

(61) د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية، ص39–40.

(62) د. محمد عابد الجابري، ماتبقى من الخلدونية، ص279.

(63) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1209، 1210، 1211.

(64) المصدر السابق، ج3، ص1209، 1210، 1211.

(65) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1211.

(66) ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1210.

(67) انظر ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1212. حيث يقول: (فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب الله، فالوجود أوسع نطاقًا من ذلك...).

(68) انظر ابن خلدون، المقدّمة، ج3، ص1212–1213. حيث يقول: (وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العقل الطبيعي، فوجه تصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني...إلخ)... (وربما يكون تصرف الذهن أيضًا في المعقولات الأوَل المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينًا... إذ المعقولات الأوَل أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها...).

المصادر والمراجع والدوريات

- المصادر

- ابن خلدون، التعريف، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1951.
- ابن خلدون، المقدّمة، تحقيق: د. علي عبد الواحد وافي، ط3، دار النهضة، مصر، القاهرة، د. ت.

- المراجع

- د. حسين مروّة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، ط4، بيروت، 1981.
- د. عبد القادر جغلول، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، ط3، بيروت، 1982.
- د. غسان عبد الخالق، مفهوم الأدب في الخطاب الخلدوني، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، ط2، عمّان، 2007.
- د. فاروق عمر، بحوث في التاريخ العبّاسي، دار العلم ببيروت ومكتبة النهضة ببغداد، ط1، 1977.
- د. فرحان صالح، جدلية العلاقة بين الفكر العربي والتراث، دار الحداثة، ط1، بيروت، 1983.
- د. فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق، ط1، عمان، 1985.
- د. ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الوحدة، ط1، بيروت، 1984.

- الندوات

- د. عبد المجيد فريان، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، ضمن ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- د. محمد سويسي، ابن خلدون والعلوم العقلية، ضمن ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- د. محمد عابد الجابري، ما تبقى من الخلدونية، ضمن ندوة: ابن خلدون والفكر العربي المعاصر، جامعة الدول العربية، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.