

## الموقف النقدي من علم الكلام والفلسفة عند "ابن خلدون"

المدرس المساعد حسن محمد جاسم الجابري

قسم الفلسفة/ كلية الاداب/ جامعة البصرة

### المخلص:-

تميّز "ابن خلدون" بصورة كبيرة في دراساته النقدية مُتخذاً منها أداة ومنهجاً للوصول إلى الحقيقة، إذ أخذت حيزاً كبيراً وواسعاً في مجال البحث لدى الغربيين قبل الإسلاميين فارتفعت به لأسمى مكانة. ولم يكن "ابن خلدون" أول من استخدم المنهج النقدي للوصول إلى الحقيقة، بل أن تاريخ الفكر الإنساني أفرز من سبقه إلى ذلك من الفلاسفة على مَرّ العصور، إلا أنه يعد أول من دخل العالم الغربي بإسهاماته النقدية والفكرية فغزى ميادين مختلفة وأثر فيها، فكان الرائد الأول والناقد الأعظم والواضع الأسبق لعلوم مختلفة. ومن جملة نقوده إنكاره لموضوع العقائد الدينية والايمانية والاستدلال بها عن طريق العقل والبرهان، بل ترجع في مصدريتها إلى تشريعات خاصة نأخذها من الوحي نفسه، دون أن يستطيع العقل الوصول إلى كنهها وتبرير أسبابها على أن يكون للعقل دور ثانوي في اسناد هذه الحقائق ودفع الشبهة عنها لا أكثر.

كلمات مفتاحية: سيرة الشاعر، مفهوم التناص، التناص الديني، قصيدة الصديق.

تاريخ القبول: ٢٠٢٢/٠٩/١١

تاريخ الاستلام: ٢٠٢٢/٠٣/٢٨

## The Critical Perspective on Ibn Khaldun's Philosophy and Speech Science

**Asst. Lect. Hasan Mohammed Jasim Al Jaberi**  
**Department of Philosophy/ College of Arts/University of Basrah**

### **Abstract:**

Ibn Khaldun is characterized by his critical approach all over his studies. His critical approach has occupied a significant interest for the westerns even before the Islamic scholars. Ibn Khaldun was not, in fact, the first but one of the pioneer philosophers to use the critical approach to decipher the complexity of being and reality. The human history has pointed to those philosophers who used it; however, Ibn Khaldun was one of those who instrumentally utilize the critical approach through his vast scientific and conceptual contributions in various domains of knowledge. One of his critical insights is the denial of the religious and faith beliefs as the ground for logical arguments instead of the mind and the rational reasoning.

**Keywords:** Morpheme, philology, diversity, exponential term.

**Received:** 28/03/2022

**Accepted:** 11/09/2022

**المقدمة:-**

يعد ابن خلدون أحد أهم الفلاسفة الذين ظهروا على مر العصور إذ لم يترك باباً إلا ودون فيه آراءه الفلسفية والعلمية، حتى عُدَّ عند الغرب قبل الشرق مؤسساً بحق لعلوم ومعارف مختلفة، فله الفضل والأولوية في نشأة علم الاجتماع وفلسفة التاريخ وغيرها، وذلك لوضعه نظريات متعددة كانت محط اهتمام الدارسين والباحثين والمختصين في تلك العلوم المتشعبة.

إن هذه الدراسة النقدية يدور محورها الأساس حول النقد الذي وضعه ابن خلدون لعلم الكلام والفلسفة، وتظهر معظم آراء ابن خلدون في كتابه "المقدمة" الذي يُعد بحق كتاباً شاملاً وضع فيه أكثر مبانيه المختلفة، على أن لا تغفل هذه الدراسة كتابه "لباب المحصل في أصول الدين" لما له من آراء كلامية بيّنها ووضعها قبل كتاب "المقدمة"، لذا وُضِعَ البحث في جملة من المباحث ضم كل مبحث مجموعة من المطالب، فاخص المبحث الأول لبيان حياة ومصادر وفلسفة ابن خلدون، ثم بيّنا بلمحة موجزة النقد كمنهج عند فيلسوفنا. أما المبحث الثاني فجاء بعنوان "موقف ابن خلدون النقدي" وتحدّدت مهمة مطالبه لبيان الخطوط الرئيسة التي وضعها لنقد علم الكلام والفلسفة حيث نادى صراحة بالتخلص من شوائب الفنين معاً لما لهما من فساد بين دارسيهما. وأخيراً إن هذه الدراسة المختصرة قد اعتمدت في مباحثها على نصوص ابن خلدون، إضافة إلى الرجوع لبعض المراجع التي بحثت في فلسفته واجتماعه وكلامه.

**المبحث الأول**

(ابن خلدون، لمحة من حياته، مصادره، فلسفته، المنهج النقدي)

**المطلب الأول/ ابن خلدون (لوحة حياته)**

يعتبر ابن خلدون كما كتب الباحثون والمختصون في الفلسفة العربية والإسلامية واحداً من أبرز الفلاسفة الذين أنجبهم الحضارة الإسلامية في مغربها العربي. ولد ابن خلدون في مدينة تونس (٢٧ مايو سنة ١٣٣٢م)، قرأ القرآن وهو يافع، كما تعلم اللغة العربية على يد أبيه، كما درس الفقه على يد أبي عبد الله الجياني، وأخذ الحديث عن شمس الدين الوادباشي، في حين نهل العلوم العقلية كالمنطق وسائر الفنون الحكمية والتعليمية من أبي محمد بن إبراهيم الأبي<sup>(١)</sup>.

ولا نجد بُدّاً من الوقوف على بعض الحقائق والمحطات التي لازمت حياة ابن خلدون المختلفة، حيث اجتاح الطاعون الجارف مدينته مما تسبب بموت والديه وهلاك العديد من مشايخه وأساتذته، ثم بعد رحلة مليئة بالحوادث والمغامرات قرر فيلسوفنا قيد البحث السفر إلى مدينة فاس عند السلطان أبي عنان (١٣٢٩-١٣٥٨م) وذلك بعد أن ذاع صيته فطلب الحاجب يستقدمه، هنا بدأ ابن خلدون بالتقرب من الملك فأصبح من حواشيه المقربين، وعليه انتظم في مجلسه العلمي إذ عكف ابن خلدون إثناء مقامه بفاس على النظر والقراءة والدرس ولقاء المشيخة من أهل المغرب والأندلس، ثم اتهم ابن خلدون بالتآمر على السلطان أبي عنان فأودع السجن حتى وفاة السلطان أبي عنان، فبادر القائم بالدولة الوزير الحسن بن عمر إلى إطلاق جميع المعتقلين ومنهم ابن خلدون، ثم أعيد إلى الكتابة<sup>(٢)</sup>.

ولما لم يجد ثمة من مطمح له بفاس، خشي ان تؤدي به الدسائس إلى عواقب وخيمة فسعى في العودة إلى وطنه معترضا السفر له إلى تلمسان ليساعد سلطانه على حكومة مراكش، لكن أنكر الحاكم هذا الأمر على ابن خلدون إذ ارتاب في أمره فأذن له بالسفر إلى أي مكان يشاء دون تلمسان فاختر فيلسوفنا الأندلس بعد أن اجتاز البحر، إذ أصبح من أشد المقربين إلى حاكمها نتيجة صيته ولمعان اسمه، على أن الحسد ما لبث ان دب بين حاشية الحاكم فقرر ابن خلدون السفر والرجوع إلى أفريقيا إذ تقلد في بجاية منصب الحاجب أو رئيس الوزارة فاشتغل حينما بالتعليم كما لزم تنظيم شؤون الدولة<sup>(٣)</sup>. والتوقف على البعد الذاتي في هذه الدراسة سيُشكل أهمية كبرى في صقل آراءه الفلسفية والكلامية، فلا يخفى ما تركه البيئة الاجتماعية والدينية والإيديولوجية والسياسية من أثر كبير في الطروحات الخلدونية وتركيب صور عن الأمور المختلفة.

#### المطلب الثاني/ مصادره المعرفية والفلسفية

يذهب ابن خلدون في مقدمته الى نقد العديد من المذاهب والفلاسفة والمؤرخين ليضع بذلك منهجا خاصا به اعتمد فيه على الواقع والتجربة رافضا العديد من تلكم الآراء التي وضعها هؤلاء، شاقا لنفسه طريقا انبرى من خلاله لتبيان آراء معرفية جديدة فكان بحق واضعا لأسس العديد من العلوم والمعارف، كعلم الاجتماع وفلسفة التاريخ وغيرها.

ويلاحظ في دراسة ابن خلدون أنه على الرغم من ذلك النقد الذي وجهه للفلاسفة والمؤرخين غير أنه استقى مصادر معرفته من سابقه في التاريخ والاجتماع والفلسفة، فلا يمكن أن يُنكر بأخذه بعضا من آراء الفارابي (٨٧٤-٩٥٠م) التي وضعها الأخير في كتابه (آراء أهل المدينة الفاضلة)، إذ أخذ عنه حاجة الإنسان إلى الاجتماع ونشأة المدن والقرى، كما تأثر به في تقسيم العلوم<sup>(٤)</sup>. ولم يكن الفارابي أول من وضع تلك الآراء في الاجتماع والسياسة، بل قد سبقه بقرون عديدة كل من أفلاطون وتلميذه أرسطوطاليس والمتتبع لآراء هؤلاء والقارئ لفكر ابن خلدون يجد شهما كبيرا بين آراء الأخير وآراء أساطين فلاسفة اليونان في أصل الاجتماع ونشوء الدولة والحاجة الماسة لها، كما يجد تقاربا كبيرا في غيرها من المواطن.

والتبصر في فلسفة ابن خلدون تُظهر تأثر فيلسوفنا بـ أخوان الصفا واستلهم منهم تقسيمهم للعلوم وآراءهم في تأثير طبيعة البلدان في الأخلاق، وتقسيمهم للصناعات وعناصرها المحتاجة إليها، كما نهل من كتاب (مفاتيح العلوم) الذي صنفه الخوارزمي (٧٨٠-٨٥٠م)، ونقل كثيرا من الأفكار السياسية اعتمادا على كتاب (الأحكام السلطانية) لأبي الحسن الماوردي (٩٧٤-١٠٥٨م)، كما أنه لم يترك كتاب (الوزارة وسياسة الملك) وكتاب (سراج الملوك) للطروطوشي الأندلسي (١٠٥٩-١١٢٦م)، كما استقى عن (الجمهورية) لأفلاطون (٤٢٧-٣٤٧ ق.م) وعن (السياسات) للمعلم الأول (٣٨٤-٣٢٢ ق.م) جزءا من آرائه السياسية<sup>(٥)</sup> كتلك التي تصلح للناس وفيها فائدة مرجوة لهم لذا يُصرح في مقدمته: ((يعبر الحكماء عن هذا بقولهم "الإنسان مدني بالطبع" أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم))<sup>(٦)</sup>، أو قوله ((وكذلك يحتاج كل واحد منهم أيضا في الدفاع عن نفسه إلى الاستعانة بأبناء جنسه))<sup>(٧)</sup>.

ويذكر ابن خلدون جالينوس وخاصة كتابه (منافع الأعضاء)، وبطليموس وكتابه (الجغرافيا)، ويذكر المؤرخين كالطبري وابن اسحق والواقدي والمسعودي وأبي حيان وغيرهم، ويذكر كثيرا من الفلاسفة كابن سينا إضافة لما تقدّم من أسماء<sup>(٨)</sup>.

## المطلب الثالث: الفلسفة والنقد

## أ- فلسفة ابن خلدون

تعد (المقدمة) التي وضعها ابن خلدون حاوية على أكثر آراءه الفكرية والفلسفية والاجتماعية والتاريخية، حتى أن هذا الكتاب الضخم الذي عرف به جعله من رواد الفكر العالمي، وما يهمنا في هذا المبحث أن نبيّن أبرز الآراء التي ساقها مؤلف المقدمة في مقدمته، فيلاحظ بأن العلوم العقلية (الفلسفية) لا يمكن أن تكون مختصرة على مكان وزمان دون آخر بل هي ((من طبيعة الإنسان باعتباره ذو فكر، فهي غير مختصة بملة، بل يوجد النظر فيها لأهل الممل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجود في النوع الانساني مذ كان عمران الخليفة))<sup>(٩)</sup>.

ومثل هذه العلوم هي التي تسمى بحق فلسفة أو حكمة، وهي شاملة لعلوم مختلفة، كعلم المنطق الذي ((يعصم الذهن الخطأ في اقتناص المطالب المجهولة، وفائدته تمييز الخطأ من الصواب))<sup>(١٠)(١١)</sup>.

ثم أنه يفصل القول في العلوم الفلسفية المختلفة فيعمد إلى الكلام عن الطبيعيات أو كما يسميه العلم الطبيعي حيث يكون النظر عند الفلاسفة فيه ((إما في المحسوسات من الأجسام العنصرية المكونة عنها من المعدن والنبات والحيوان، والأجسام الفلكية والحركات الطبيعية، أو النفس التي تنبعث عنها الحركات))<sup>(١٢)</sup>، ويجعل ابن خلدون هذا العلم ثانياً في التصنيف بعد المنطق، أما الثالث فهو ما كان يبحث عن ((النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي))<sup>(١٣)</sup>، أما آخر العلوم فهو النظر في المقادير، ويشتمل على أربعة علوم مختلفة هي علم الهندسة حيث يكون فيه النظر في المقادير على الإطلاق، وثانها العلم الأثرماتيقي والذي يختص بمعرفة العوارض التي تحصل للكلم المنفصل أي العدد، ثم علم الموسيقى والذي يختص بمعرفة نسبة الأصوات والانغام التلاحين وغيرها، وآخر فروعها هو علم الهيئة الذي يختص بتعيين الأشكال للأفلاك ومعرفة أوضاعها المختلفة<sup>(١٤)</sup>.

هذه أبرز العلوم السبعة التي تكلم عنها ابن خلدون في مقدمته، على أن يكون لكل واحد منها فروع تخص طبيعته.

ولأن الأوضاع المذهبية والسياسية والفكرية والدينية تتقلب في عصر "ابن خلدون" أمكن التفطن إلى أنّ (المقدمة) التي وضعها صورة حية للحياة الاجتماعية في مختلف البيئات والأماكن التي تقلب فيها الرجل وللعصر الذي انقضت فيه حياته، فقد أراد ابن خلدون أن يقدم على تدوين تاريخ المغرب فكتب المقدمة بنظرته الاجتماعية والسياسية مستغرقاً في كتابتها حقبة زمنية ليست بالطويلة تكاد تصل إلى خمسة أشهر ونيف من الأيام، وكان الداعي إلى وضعها انصرافه إلى كتابة التاريخ التي يقتضي الرجوع إلى مآخذ متعددة ومعارف متنوعة وحسن نظر وتثبت ولا يمكن - كما يرى ابن خلدون - أن يتم ذلك بمجرد النقل، بل يجب معرفة أصول العادة وقواعد السياسة، وطبيعة العمران والأحوال التي ترافق المجتمعات الإنسانية، فلم يكتفِ بسرد الأخبار والوقائع والاحداث بل أراد أن يضع قوانين تاريخية وان يفهم وينظر ويتعقل ويعمل، وأن يُعير جميع الظواهر الاجتماعية ما تستحقه من الأهمية<sup>(١٥)</sup>.

من هنا يرفض ابن خلدون تلك المحاولات التي حاولت أن تعلق الأحداث التاريخية على أساس من الأسطورة والتقليد والخرافة، فينقل "دي بور" في كتابه (تاريخ الفلسفة في الإسلام) بأن الاوائل على زعم ابن رشد لم يوفوا الحوادث التاريخية حقها من الدرس العميق، فلقد أورتونا مؤلفات تاريخية ضخمة جديرة في مكانها أن

تستقر بين الآثار الفنية لا غير، فلم يكن التاريخ عندهم علما من العلوم يقوم على منهج فلسفي معتبر، حتى أنهم عللوا الكثير من الحوادث والوقائع الإنسانية كبلوغه ورغبته في المدنية والاجتماع بتفاسير ليست علمية كأن تستند على حوادث أولوية كالطوفان والزلازل والخوف وغيرها، فحاول ابن رشد (١١٢٦-١١٩٨م) أن يفسر التاريخ على اساس فلسفي متين معتمدا على الأدلة المُقنعة والعلم الخاص به، فنظر في أحوال الاجتماع والجنس والهواء والكسب ونحوها بإدراك عقلي سواء في الفرد نفسه أو في علاقته مع المجتمع<sup>(١٦)</sup>.

ولهذا العلم الجديد الذي ابتكره ابن خلدون في فهم التاريخ والعمران أهمية كبيرة، فهو قانون لتمحيص الحق من الباطل في معرفة الروايات والحوادث المختلفة، وإظهار الممكن والمستحيل فيها، ينص ابن خلدون في مقدمته: ((فإن كل حادث من الحوادث، ذاتا كان أو فعلا، لا بد له من طبيعة تخصه في ذاته، وفيما يعرض من أحواله، فإذا كان السامع عارفا بطبائع الحوادث والأحوال في الوجود ومقتضياتها أعانه ذلك في تمحيص الخبر على تمييز الصدق من الكذب، وهذا أبلغ في التمحيص من كل وجه يُفرض))<sup>(١٧)</sup>. ويحاول ابن خلدون أن يفهم التاريخ على أساس برهاني وفلسفي فنظر إلى الموضوع من أفق شاسع جدا إذ أنه يُبين في مقدمته التي وضعها ((ما يعرض للبشر من اجتماعهم من أحوال العمران في الملْك، والكسب والعلوم والصنائع بوجوده برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف الخاصة والعامة، وتندفع بها الأوهام وترتفع الشكوك))<sup>(١٨)</sup>، فجعل من المجتمع الإنساني برمته وما يعرض له من ظواهر وحوادث طبيعية مادة لتأمله، محاولا دراسته بالتأمل والتحليل في جميع أطواره منذ نشأته وبدأوته إلى استقراره وانتظامه في المصر والدولة، وتردده بين الضعف والقوة، والفتوة والكهولة، والنهوض والسقوط، ويستقصي خلال ذلك أحوال المجتمع وخواصه، وعناصر تكوينه وتنظيمه، من الفرد والجماعة إلى السلطان والدولة، وما يعرض لهذه العناصر في حياتها الخاصة والعامة من الظروف والأحوال<sup>(١٩)</sup>.

#### ب- المنهج النقدي عنده:

ثمة اجماع لدى الدارسين بأن ابن خلدون عُرف باستخدام النقد كأداة ومنهج للوصول إلى الحقيقة، إذ كان كما يُعبّر "طه حسين" ((يحيط كل أعماله بعناية دقيقة، فقد كونه دراسة طويلة راسخة لجميع العلوم التي عرفها العرب إلى عهده))<sup>(٢٠)</sup>، هذه العناية الدقيقة هي التي يلاحظها الباحث بدقة كبيرة في نقدية ابن خلدون اتجاه العديد من الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم، فكان هو الرائد الاول والناقد الأعظم لتلك المشاحنات الكبيرة التي حدثت على قرون من الزمن الطويلة بين أنصار الفلسفة اليونانية وتابعيها من جهة وبين المناوئين وخصومها من جهة ثانية حتى أفرز ذلك أن يكون ابن خلدون لا الغزالي وابن رشد كبير الناقدين وعلى طليعتهم ويبرر ذلك بعض الباحثين بأن ((الغزالي حاول أن يشكك في نظريات الفلاسفة وأن يُبين نواقصها وتناقضاتها والطرق المسدودة التي تؤدي إليها، وذلك من أجل تخليص العقيدة السنية التي كانت فيها))<sup>(٢١)</sup>، في حين أن نقد ابن خلدون مغاير لنقد الغزالي بعض المغايرة، إذ أنهما يعتمدان وينطلقان من مقدمات مغايرة ومختلفة بينهما<sup>(٢٢)</sup>، في حين أن ((جاء رد ابن رشد مبينا ضعف نقد الغزالي وتهافته، إلا أنه لم يُفلح في إعادة تثبيت الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية))<sup>(٢٣)</sup>.

ولمّا كان الفيلسوف لا يدّخر جهدا في بيان نسقه الفلسفي وبناءه الفكري اتجاه الوقائع فإنّ السبيل إلى ذلك لا يتحصّل من خلال التعليقات أو الشروح أو التصنيفات على ما سبقه من مصنفات مختلفة، بل يتأتّى من القدرة على نقد وهدم تلكم الآراء ثم محاولة بناءها فكان الملاحظ أنّ المنهج النقدي الذي اتبعه ابن خلدون لم

يكن بدافع المعركة والرفض المطلق لهؤلاء بل وقف شاكاً وناقداً إزاء منهجهم، معتبراً كل من أرسطوطاليس وأفلاطون أعظم فيلسوفين في تاريخ الإنسانية، فهو بدل الدخول في تفاصيل النقاش حول الماهيات والأعراض، والواجب والممكن وغيرها، يصب اهتمامه على المنهج الذي اعتمده الفلاسفة في استقصاءاتهم النظرية، لذا اعتمد النقد فكان أكثر جذرية وحسماً من الغزالي وابن رشد<sup>(٢٤)</sup>.

ويكتب "فخري" في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية) بأن أبرز ما يتجلى هذا النقد عند ابن خلدون في ((تقييمه لفائدة المنهج الفلسفي، فيبلغ ذروة الإحكام وبعد الغور، في مبحث نقدي عنوانه "إبطال الفلسفة وفساد مُنتحلها"، ويمهد ابن خلدون لهذه الدراسة النقدية بتقسيم العلوم إلى عقلية ونقلية ويتخلل تصنيفه هذا تعليقات موجزة على نشوء الفلسفة وتطورها))<sup>(٢٥)</sup>. وهذا النقد وظّفه ابن خلدون في نقده للتاريخ والفلسفة والكلام والتصوف، حتى أصبح يُعرف بين الأوساط الغربية قبل الإسلامية والعربية، إذ على الرغم من ظهور العديد من الفلاسفة المشائين وغير المشائين الذين استخدموا النقد في فلسفتهم على آراء وفلسفات مختلفة، إلا أن الفكر الغربي ((يرتفع بتراث ابن خلدون إلى أسى مكانة، وقد عرف التفكير الغربي قبل ابن خلدون طائفة كبيرة من المفكرين المسلمين لم يرتفع كثير منهم إلى مكانته...))<sup>(٢٦)</sup>.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر يهتم النقد الغربي بابن خلدون ونظرياته المختلفة عناية خاصة، حتى أصبح بعض الباحثين يعدون اكتشاف الغرب له اكتشافاً علمياً حقاً، وكان أعجب ما في ذلك أن يظفر الغرب في تراث المفكر المسلم بكثير من النظريات الفلسفية والاجتماعية والتاريخية، التي لم يطرقها البحث الغربي إلا بعد ابن خلدون بعصور طويلة، فقد اكتشف الفكر الغربي لدهشته وأعجابه بتراث ابن خلدون كثيراً مما رددّه مكيافلي (١٤٦٩-١٥٢٧م) بعده بقرن، وما رددّه فيكو ومونتسكيو (١٦٨٩-١٧٥٥م) وأدم سميث وأوجست كونت بعده بقرون<sup>(٢٧)</sup>. وكان المعتقد بأن البحث الغربي هو أول من اهتدى إلى فلسفة التاريخ، ومبادئ الاجتماع، فإذا بابن خلدون يسبقهم بعصور ويغزو بمقدمته هذه الميادين ويعرض كثيراً من نواحيها ونظرياتها بقوة وبراعة، حتى أصبح النقد الغربي بعد أن اكتشفه ودرسه يرتفع به إلى أسى مكانه، ويضعه في سلك الفلاسفة ومؤرخي الحضارة وعلماء الاجتماع، بل يعترف له بالسبق في هذه الميادين<sup>(٢٨)</sup>. من هنا يلاحظ الدارسون شريقيون وغربيون التشابه الكبير والجلي بين الأفكار التي يطرحها ابن خلدون والعديد من الفلاسفة الغربيين فهناك ((تشابهاً قوياً أحياناً بين آراء ابن خلدون وآراء مونتسكيو في البيئة الطبيعية والاجتماعية، ويرون تشابهاً قوياً بين آرائه وآراء جستاف لوبون))<sup>(٢٩)</sup>. كما تتجلى أوجه الشبه كذلك بين ابن خلدون وبين "فيكو" (١٦٦٧-١٧٤٤م) فقد ضمن الأخير كتابه مبادئ عامة ونظريات مختلفة في مجرى تاريخ الأمم وتطوراتها، مما يجعل لموضوعه صلة حقيقية بموضوع مقدمة ابن خلدون ولو في الأهداف والأغراض، كما هناك أوجه شبه بينه وبين "مكيافلي" (١٤٦٩-١٥٢٧م) إذ هناك من الآراء التي ساقها صاحب كتاب الأمير كراهيه في السلطات والحكومات والامارات وسقوط الدولة وهوضها، وكلها تحدّث عنها صاحب المقدمة، ولا يخفى الشبه بين ابن خلدون وروسو (١٧١٢-١٧٧٨م) إذ يرى كلاهما بأن حياة المدن والمجتمع تفسد الاخلاق، كما أنّ نيتشه (١٨٤٤-١٩٠٠م) لم يستطع أن يتعد عن فيلسوفنا قيد البحث، خاصة أن شرط العمران في أن يخضع العدد الأكبر لقبضة جماعة من ذوي البطش<sup>(٣٠)</sup>.

المبحث الثاني

(موقف ابن خلدون النقدي)

المطلب الأول/ موقف ابن خلدون من علم الكلام

أ- تعريف ونشأة علم الكلام وموضوعاته:

يعتبر علم الكلام من العلوم المهمة ذات الفائدة الكبيرة التي انتجها المسلمون فكان نتاجا فكريا وعقديا وفلسفيا خاصا بهم، غرضه البحث في أصول الدين على أن يتضمن الحجاج في العقائد الإيمانية استنادا إلى العلوم العقلية كعلم المنطق وما فيه من أدلة عقلية ك"الأقيسة والبراهين"، ويعتبر علم الكلام قد نشأ في وسط فلسفي وعقلي خالص، كما كانت مهمته الوقوف أمام الهجمات الفلسفية من الأديان المختلفة أو الدفاع عن بعض العقائد الدخيلة التي باح بها نظراء الدين الواحد بعد أن كانوا شيعا ونحلا مختلفة<sup>(٣١)</sup>.

وعلى الرغم من أن علم الكلام علم خالص نابع من النسق الفكري الإسلامي إلا أن أبرز ما يؤخذ على علم الكلام أنه قد مُزج بمذاهب وأفكار شرقية كما شابه عناصر يونانية ومزج بعلوم فلسفية مختلفة مما سبب أن يقف بعض فقهاء المسلمين واعتبار المتكلمين مُبتدعة على اعتبار أن متكلمي الإسلام تحدثوا عن الميتافيزيقا فكان في نطاقه ((المذاهب الفلسفية الكبرى، وعمل المسلمين الباهر في تفسير الكون، واكتشاف القوانين الوجودية، وتوصلهم إلى مفهوم للوجود والحركة وللعلة يُخالف اليونان، ويسبقون به مفكري أوربا المحدثين وفلاسفتها))<sup>(٣٢)</sup>.

والخطاب الذي طرحه ابن خلدون أراد منه معالجة قضايا علم الكلام في كتابين مهمين من كتبه، وهما (المقدمة)، و (لباب المحصل في أصول الدين)، إذ في مقدمته وتحديدًا في الجزء الثالث منها يشرع أولا بيان ماهية هذا العلم حيث يحدّد بـ ((علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية))<sup>(٣٣)</sup>، ويجد الباحث بأن هذا التحديد لا يحيد عنه أكثر المختصين في علم الكلام حيث يرون بأن العقائد الإيمانية ينبري لها علم الكلام بين التأييد والتعزيب ليدافع عنها بالحجج المنطقية والبراهين الاستدلالية العقلية، والمتكلم عندما يأخذ العقائد الدينية فإنه يأخذها كحقائق إيمانية مسلم بها ثم يحاول أن يقيم البرهان عليها بالأدلة والحجج المختلفة، وهذا الأمر يقود إلى التفرقة بين علم الكلام والفلسفة إذ الأخيرة تبحث بالوجود بما هو موجود حيث يكون الفيلسوف فيها خاليا من كل اعتقاد مسبق، ولم يغفل ابن خلدون عن بيان التفرقة بينهما عندما صرّح بأن المتكلمين يستدلون في أكثر المسائل التي يبحثون بها كمسألة وجود الله وصفاته وأحواله وهو نوع استدلالهم غالبا فإنهم يقرون بوجود فاعل ومُوجدٍ لهذا الكون ثم يبرهنون عليه، أما نظر الفيلسوف في الإلهيات فهو النظر والتأمل في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته<sup>(٣٤)</sup>.

أما عن سبب تسميته بعلم الكلام فهناك العديد من الآراء التي سيقّت وقيلت في هذه المسألة لا يمكن أن يتحمل ذكرها هذا المختصر، وجُلُّ ما يمكن الإشارة إليه هو السبب الذي أرجعه فيلسوفنا في تسمية هذا العلم، إذ يذكر "صبيح" في كتابه (في علم الكلام) بأن ابن خلدون يوعز السبب في تسميته إلى قدرة هذا العلم على المناظرة وخاصة على البدع الدخيلة، كما أن هذا العلم يحصل بالكلام الصرف ولا مجال فيه إلى العمل<sup>(٣٥)</sup>، لذا حملت وظيفة هذا العلم ((الرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة))<sup>(٣٦)</sup>. وهذا الرد يحصل عادة بالكلام الذي يقابل بذاته تلك العلوم التي من حقها أن يُعمل بها في الواقع كالفقه الذي يتعلق بالعبادات والمعاملات وكلها عمل، فجاء مقابلة الكلام بالفقه كما تتقابل الأقوال



بالأفعال من حيث أن الكلام لا يدخل تحت جنس شيء من العمل في الواقع الخارجي، وهذه المقابلة ترد عندما تُصنّف وتُقسّم العلوم إلى أصنافها، كما أنها لا تقع تبريراً للتسمية حال غيرها من التبريرات، ولا يمكن عدّها تفسيراً لنشأة ذلك العلم، فتكون بذلك لاحقة لا سابقة<sup>(٣٨)</sup>.

أما عن سبب نشأة علم الكلام فيعزوها إلى كثرة الاختلافات حول العقائد الايمانية، إذ أنها وإن كانت معروفة لدى المسلمين إلا أنه ((وقع خلاف في تفصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل، زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام))<sup>(٣٩)</sup>. ومن العوامل الأخرى التي فطن لها كيف أن الفلسفة انتشرت في أكثر المجالس والاطراف حتى انتشرت بين المتكلمين بصورة كبيرة فبدأ بعضهم يخالف البراهين الحقة أخذاً بالبراهين التي يقتبسها من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات موظفاً إياها في المسائل العقائدية، فأدخلوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة، ثم توغل المتأخرون منهم في مخالطة كتب الفلاسفة والتبس عليهم العديد من الموضوعات فجعلوا الفلسفة وعلم الكلام شيئاً واحداً، فصار علم الكلام مختلطاً بمسائل الميتافيزيقا وكتبه محشوة كأن الغرض من موضوعيهما ومسائلهما واحداً فالتبس على الناس الكثير من الموضوعات<sup>(٤٠)</sup>.

ويشرح ابن خلدون في مقدمته إلى بيان موضوعات هذا العلم حيث أن الشارع قد أمر الناس بتوحيد مطلق لله تعالى ذاته وصفاته، وإرجاع كل المخلوقات إليه ووصفه بما يليق به من صنع وقدم وإرادة وحياة وغيرها، كما يجب تنزيهه عن كل ما لا يليق به من صفات النقص التي تُلحق عادة بالأدَميين، كما يجب التسليم في موضوعات هذا العلم بصحة الوحي وبعثة الرسل للنجاة من أحوال البرزخ ثم المعاد، كما يجب التسليم والإذعان بوجود حياة أخرى تتقاسمها الجنة والنار<sup>(٤١)</sup>.

وقد ورد في القرآن الكريم آيات كثيرة تنزه الذات الإلهية عن كل نقص وفاقة بما لم تضع فيها مجالاً للتأويل والتفسير والتبرير، وهي واضحة وصريحة يجب الإيمان بها دون شك وريب، ولكن الاختلاف وقع في آيات أخرى يعدها ابن خلدون بالقليلة كلها توهم التشبيه لله تعالى، أدى ذلك أن يذهب بعض الفرق إلى القول بها دون تأويلها، كالمبتدعة الذين أوغلوا في التشبيه، فاعتقدوا ((في الذات اليد والقدم والوجه عملاً بظواهر وردت بذلك))<sup>(٤٢)</sup>، وهؤلاء كما يدل ابن خلدون ((وقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة أي التنزيه))<sup>(٤٣)</sup>. ومنهم من شدّ حصر التشبيه في الصفات الإلهية دون الذات فنسبوا إليه الحرف والصوت والجهة والاستواء وهؤلاء لا يختلفون في جوهر قولهم عن الفرقة الأولى فحاولوا تصحيح رؤيتهم بالقول ((صوت لا كالأصوات، جهة لا كالجّهات، نزول لا كالنزول))<sup>(٤٤)</sup>. فكانت مسألة التأويل والاستدلال والبحث في الآيات القرآنية المتشابهة والمحكمية ومسألة تنزيه الباري بالأدلة والبرهان العقلية هي من أهم موضوعات هذا العلم. ولا غرو عند ابن خلدون بأن المسلمين في الصدر الأول رأوا بأنّ العقل معزول عن تقدير العقائد وعليه فإنّ سبيلها الوحيد ومصدرها المؤكد هو الوحي لا غير<sup>(٤٥)</sup>.

ب- موقف ابن خلدون من المسائل الكلامية:

ينبغي لنا أن نشير في بحثنا هذا بأن ابن خلدون يشرح في مقدمته إلى نقد علم الكلام أولاً ثم بعد ذلك يشن هجومه النقدي على الفلسفة والفلاسفة وبيان فساد منتحلها.

فبعد أن يُبين تعريف ونشأة ومسائل علم الكلام يولج البحث تفصيلاً في فهم الآيات القرآنية التي تتعلق بالذات الإلهية وصفاته وبخلق العالم، حيث كانت هذه الموضوعات وغيرها سبباً لاختلافات وتعارضات أثارت حفيظة المسلمين بمذاهبها المختلفة مما هدّدت وحدة دينها وعقيدتها، فانبرى العديد من المتكلمين كالأشعري والباقلاني والجويني والرازي والغزالي حاول كل من هؤلاء أن يدلوا بدلوهم وبين رأيهم في الموضوعات الكلامية المختلفة. يرى بأن علم الكلام لم يعد ضرورياً وواجباً تُحتمُّ وجوبه ضرورات مطلقة، بل أن كل ما في أمره أن ساعدت وجوده ضرورات آنية أو مرحلية انتفت بزوال أسبابها، فظهوره وتطوره لم يكن إلا بسبب الذود والدفاع عن العقيدة الدينية ضد هجمات المبتدعة والمُشبهة والفلاسفة، وما أن انتهت وتوقفت تلك الأسباب التي قادت هجومها على العقائد الإيمانية يستطيع المسلم الرجوع إلى النصوص المقدسة للوصول إلى معرفة العقيدة دون الاهتمام بتبريراتها وتفصيلها<sup>(٤٦)</sup>.

ويرفض أن تكون الحقائق الإيمانية يُستدل لها عن طريق المنطق والعقل والبرهان، بل أنها ترجع في مصدريتها إلى تشريعات خاصة نأخذها من الوحي نفسه بواسطة الأنبياء، فالعقل ليس من شأنه أن يدرك تعاقب جميع الأسباب بطولها وعرضها بل يمكن له أن يجيبنا عن المسائل التي تخص طوره ومجاله، فإذا خرجت الأسباب والعلل عن طوره ركنا إلى مشرع آخر غير العقل، أي وجب الرضوخ إلى السمع والنقل في أمرها، والاعتراف بالعجز عن إدراك نهايتها وكيفية تأثيرها وتفويض ذلك كله إلى خالق الأسباب، فيُنهي ابن خلدون النظر في الأسباب القصوى ويدعو للأخذ بالحقائق الإيمانية كما وردت في الشرع<sup>(٤٧)</sup>. لذا كان موضوع علم الكلام عند أهله هو العقائد الإيمانية بعد فرض صحتها من قبل الشرع نفسه لا من قبل البراهين العقلية، لكن من الممكن أن يأتي دور العقل لتعضيد واسناد هذه الحقائق لتدفع البدع وتزيل الشكوك والشبهات عن تلكم العقائد<sup>(٤٨)</sup>.

يركز ابن خلدون في نقده لعلم الكلام على فكرة التوحيد إذ يجعل لها الأولوية في هذا النقد، لذا يجعل افتتاح الفصل المخصص لعلم الكلام في مقدمته بالقول: ((وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد. فلنقدم هنا لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ))<sup>(٤٩)</sup>، ويذكر العديد من الأدلة العقلية التي تثبت من خلالها هذه المسألة من خلال إثبات وجود الله أولاً، فيذكر دليلين لوجوده تعالى هما، أولاً، برهان الحدوث الذي يُقرر له بالقول بأن ((كل حادث له مُحدث لأنه ممكن لأنه وُجِدَ بعد العدم))<sup>(٥٠)</sup>، إذ لا يمكن للحادث أن يُفويض لنفسه الوجود فيخرج عن العدم من تلقاء نفسه بل يستلزم وجود مُفويض يُفويض عليه الوجود. وهذا القول نفسه كذلك يُدلل عليه في المقدمة التي وضعها عندما صرّح ((اعلم أن الحوادث في عالم الكائنات، سواء كانت من الذوات أو الأفعال البشرية والحيوانية، فلا بد لها من أسباب بهذا المعنى متقدمة عليه... حتى تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه..))<sup>(٥١)</sup>.

وثانياً، برهان الإمكان الذي يقسم من خلاله الموجودات إلى واجبة الوجود وممكنة الوجود وممتنعة، حيث يفويض الواجب الإمكان والوجود على بقية الموجودات إذ فرض وجوده وجب وجوده، بعكس الممكن الذي تتساوى فيه نسبة الوجود واللاوجود، ويذكر ابن خلدون هذا البرهان لإثبات وجود الله بقوله: ((وإما يُستدل على وجوده {بإمكانها لكثيرها..})<sup>(٥٢)</sup>. ويبدأ ابن خلدون فحصه النقدي على إثبات وجود الله بالطرق العقلية المتقدمة، وهو لا يرى بأن العقل البشري باستطاعته الخوض في سلسلة الحوادث والممكنات للوصول إلى السبب الأول، فيتترك مسألة تناهي السلاسل السببية أو عدم انتهاءها دون أن يقدم لها الحل، وإذا تدخل

العقل في طريق العلاقة السببية فإنه غير قادر وعاجز عن إدراك جميع الأسباب في جميع الاتجاهات، وهذا يعني أنه في موقع التبعية والمحدودية<sup>(٥٣)</sup>، فيدعو ابن خلدون صراحة وعلائية إلى عدم زجّ العقل وتوظيفه في مسائل ليست له شأن بها، إذ يرى بأنه هناك مدركات هي فوق مدركاتنا المخلوقة والمحدودة، فعليك أيها الإنسان أن تتبع ما أمرك به الشارع في اعتقادك وعملك إذ أنه احرص على سعادتك ومنفعك، فمسائل التوحيد والصفات والآخرة والنبوة هي فوق طورك، ومن نطاق أوسع من نطاق فكرك، وليس ذلك قاذح بمدركك وعقلك<sup>(٥٤)</sup>.

ويأخذ انطلاقاً من استدلال بعضهم على العقائد الايمانية بالأدلة العقلية اختلاط العلمين معاً، حتى ((التبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر))<sup>(٥٥)</sup>، وهذا ما شخصه ابن خلدون عندما أصبح المتكلمين يشتغلون بمسائل ترتبط بالفلسفة أكثر من الكلام نفسه وهو ما يرفضه وينقده فيلسوفنا إذ أن توغل المتأخرون منهم في مخالطة كتب الفلسفة أدى إلى التباسهم بين مواضيع العلمين، فحسبوهما واحداً<sup>(٥٦)</sup>. في حين كان المتكلمون القدماء عندما يخوضون البحث في المسائل العقائدية والكلامية لم يكن هدفهم إلا الوصول إلى وجود الباري وصفاته، وهذا ما شكّل أكثر أنواع استدلالاتهم، فخوضهم مثلاً في الكائنات وأحوالها هدفها اثبات الصانع لها، وهو ما يختلف مع أمر الفلسفة التي تنظر للأجسام والكائنات من حيث تتحرك وتسكن، أما المتكلم ينظر إليها من حيث دلالتها على فاعل، وأما في الإلهيات فينظر لها الفيلسوف الناظر في الوجود المطلق وما يوجبه لذاته، بخلاف المتكلم الذي ينظر للإلهيات من حيث تدل على الموجد<sup>(٥٧)</sup>. والمستخلص من ذلك لا يجوز الخلط بين مسائل ومناهج الفنين إذ أن الفلسفة تستقل بنفسها لتثبت مسائلها بعد أن يتجرد دارسوها من كل فكر وعقيدة مسبقة، بينما يتلقف المتكلم حقائقه الايمانية بصورة قلبية ثم يريد أن يبرهن على حقيقتها وصحتها وهو ما يتنافى عادة لا مطلقاً بابتعاده عن الموضوعية. وأبرز ما يتجلى فيه موقف ابن خلدون من علم الكلام في رؤيته القائلة بأن علم الكلام كان ضرورياً للرد على الملاحدة والدفاع عن الدين، ولكن بعد ان تصدى أئمة أهل السنة لهؤلاء فإنهم كفونا شأنهم، وحين مر الجنيد بعلماء يزهون الله عن صفات الحدوث وسمات النقص بالحجج العقلية، قال بأن نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب، فما حاجتنا إذن إلى مثل هذا العلم<sup>(٥٨)</sup>.

#### ت- موقف ابن خلدون من الإمامة:

يعد موضوع الإمامة من أهم المواضيع التي شغلت اهتمام المسلمين وفكرهم، فكانت الإمامة من أعقد المواضيع التي خاض فيها المتكلمون آراءهم بين الوجوب والإنكار، حتى مال بعضهم إلى إرجاع نشأة هذا العلم واقتراحه بمشكلة الإمامة وتحديدًا مع اللحاظ الأولى لوفاء الرسول.

لقد ظهر الخلاف بين المسلمين بعد وفاة النبي في أحقية الخلافة والزعامة من بعده إذ تشتت آراء الناس وتباينت مشاربهم، فتشعبوا شعباً وصاروا فرقا ومذاهب متباينة، إن هذا الخلاف ارتبط بتاريخ الفكر الإسلامي فكانت له علاقته بالعقائد وبالدين، فعرض له علماء الكلام باعتباره داخلاً في إطار علمهم، وعالجوه على مستويات مختلفة، فرأى بعضهم أنه أصلاً من أصول الدين كما هو الأمر مع الشيعة الامامية، ومنهم من ذهب إلى أنه فرع من فروعها كما هو الأمر مع أكثر المسلمين، فظلت هذه المشكلة محط بحث وتأمل ونظر واختلاف بين المدارس الكلامية المختلفة<sup>(٥٩)</sup>.

ولم يترك ابن خلدون مسألة الإمامة دون أن يبحثها في كتابيه (المقدمة) و (لباب المحصل)، فكان لها أثرها في مسلكها الديني الفكري، وما يُلفت الانتباه بأن ابن خلدون اعتبر الإمامة أو الخلافة مسألة مصلحة اجتماعية يعضدها طبيعة الامور السياسية ونظام الدولة، ومدار الخلاف فيها يقع حول تساؤل عريض عن أحق المؤمنين بتولي رئاسة الدولة الإسلامية، ولأن الإسلام دين ودولة فقد تحول فيه الصراع السياسي وتغلغل في مختلف المجالات ومنها العقائدية، ومنه أطلّ الخطر المُحدق بالأمة الإسلامية فمزق وحدتها وفتّق سوادها شيعة وجماعات متناثرة ومتناحرة وصل بهم الحال إلى وضع صورة نمطية سلبية عن الآخر المخالف حتى وصل بهم الأمر على تكفير بعضهم للبعض الآخر<sup>(٦٠)</sup>.

وانعكس هذا الفهم على تصوره للسياسة وعلى علم الاجتماع، فناقش موضوع الإمامة من حيث البداية والنشأة وكيف قاد هذا الموضوع إلى ان يتحول بأمر المسلمين إلى فرقا وشيعة مختلفة، على أن يكون اهتمامه بهذه المسألة راجع إلى أمرين رئيسيين هما، إنها:  
أولاً: إحدى مسائل علم الكلام الكلاسيكي.

ثانياً: اهتمامه بعلم العمران وكيفية نشأة الدولة، وحديثه عن التكوين والازدهار والأفول، فكان موضوع الإمامة لا يحيد عن السببين بشيء<sup>(٦١)</sup>.

ويردّف بين الإمامة والخلافة على اعتبار إن الفحوى والمضمون لهما واحد في الغاية، لذا يُعرّف هذا المنصب ((نيابة عن صاحب الشريعة في حفظ الدين وسياسة الدنيا به، ويُسمى خلافة وإمامة، والقائم به خليفة وإماماً))<sup>(٦٢)</sup>، أما كونه إماماً على اعتبار أنه يجب تقديمه وطاعته والاقتران به كما هو الحال في إمة الصلاة، وأما تسميته خليفة فكون يخلف النبي في أمته<sup>(٦٣)</sup>.

أما عن وجوبها من عدمه فيذكر بأن الإمامة قد ((قيل واجبة عقلا على الله، وقال جمهور اصحابنا والمعتزلة سمعاً، وقال الأصم والخوارج لا تجب))<sup>(٦٤)</sup>، ثم أنه في كتاب المقدمة يشرع بتفصيل الكلام في هذه المسألة وهو يرى بأن الشيعة ذهبوا إلى أن الإمامة واجبة بالدليل العقلي، وهم يستدلون على ذلك بجملة من الأدلة منها أن العقل يحكم بالضرورة بأن كل اجتماع وأمة تستحيل حياتها إلا بوجود إمام يدفع عنهم التنزع لازدحام الأغراض، حيث يبعد عنهم الهرج المؤذن بهلاك البشر وانقطاعهم، مع أن الشرع هو الذي يؤكد على ضرورة حفظ النوع<sup>(٦٥)</sup>. ينقد ابن خلدون هذا الرأي الذي جاءت به الشيعة الامامية في اثبات وجوب الإمامة بالعقل، وهو يرى فيه بأنه غير مُسلم، إذ أن الوازع بوجود الإمام أو الخليفة قد يكون بسطوة الملك وقهر الشوكة، وهذا الأمر يتضح في الأمم السابقة كالمجوس وغيرها التي بنت تاريخها وحضارتها بدون الحاجة إلى إمام، فلم يكن لديهم كتاب ولم تبلغهم دعوة، كما أنه يمكن القول في رفع التنزع معرفة كل واحد بتحريم الظلم على الآخر بحكم العقل ومسلماته، فادعاء الشيعة لأن ارتفاع النزاع إنما يكون بوجود الشرع هناك ونصب الإمام هنا غير صحيح، فلا ينتهز دليلهم العقلي على وجوب الإمامة بالعقل فيلزم كونها راجعة للشرع<sup>(٦٦)</sup>.

وأخيراً على الرغم من الحملة التي يشنها ابن خلدون على علم الكلام إلا أنه في نهاية الفصل الثالث من مقدمته التي خصصها لهذا العلم لا يخفي فائدة هذا العلم لـ ((أحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجاج النظرية على عقائدها))<sup>(٦٧)</sup>.

المطلب الثاني/ موقف ابن خلدون من الفلسفة<sup>(٦٨)</sup>

أ- مدخل عام:

يعد موقف ابن خلدون من الفلسفة وبقية المسائل التي عالجهها من الموضوعات التي لا اجماع مطلق عليها، إذ يعتبر البعض بأنه ((ليس سهلاً أن يحيط الدارس بكل الملابسات التي عاشها ابن خلدون لكي يقارن بين المكتوب والمعاش، وليس سهلاً أن يكشف بوضوح عن موقفه من الفلسفة))<sup>(٦٩)</sup>.

ولم يكن هو أول فيلسوف يضع موقفاً نقدياً من الفلسفة<sup>(٧٠)</sup>، إذ أن ((الموقف من الفلسفة في الإسلام جنس تحته أنواع، ذلك أن المواقف التي وقفها حملة العلم في الإسلام من الفلسفة لم تبلغ في تعددها وتنوعها مبلغ المخالفة فقط، بل تعدتها إلى درجة المغايرة))<sup>(٧١)</sup>، ومن جهة نجد أن الجاحدين للفلسفة على طول السنين اتخذوا مواقفهم لم تكن سائرة على وتيرة واحدة من الحدة والصرامة بل منتقديها كانوا من الفلاسفة انفسهم أو رجال الدين من فقهاء ومتكلمين و متصوفين وغيرهم.

ومن جملة هؤلاء "ابن خلدون" الذي بلا ريب كان أحد أهم الشخصيات في الثقافة العربية والإسلامية إذ بالإضافة إلى كونه فيلسوفاً ومؤرخاً وسوسيولوجياً نجده يمتاز بالمنهج العلمي والنقدي في دراسته، بيد أنه لا يقدم موقفه من الفلسفة على طبق من ذهب، ما دام أن صاحب المقدمة لم يرضَ لنفسه أن يرفضها ويعادها ويشطب عليها بجرّة قلم، كما أن لم يشأ يحتضنها بحرارة كما يُعبر بعض الدارسين لفكره، من هنا وقف "ابن خلدون" واختار "المنزلة بين المنزلتين" مشترطاً على دارس الفلسفة شروطاً تحصينية تقيه من لسعات عقارب الفلسفة وهي شروط غير مرفوضة في تلك البيئة الإسلامية التي كانت سائدة، فتجعل موقف ابن خلدون من هذه البضاعة متمسماً بالفراة ومغرباً بالاقتناص<sup>(٧٢)</sup>.

وعلى الرغم من أنّ يشرع في مقدمته إلى اعطاء نوع من الأهمية للفلسفة على اعتبار أنّ فلاسفة الإسلام برعوا في تناول الفلسفة اليونانية فأصبحت لهم موضوعات ومساائل فلسفية خاصة بهم خالفوا فيها كثيراً أو قليلاً آراء أرسطوطاليس<sup>(٧٣)</sup>، إلا أنه وضع فصلاً خاصاً تحت عنوان (في ابطال الفلسفة وفساد منتحلها) يذهب من خلالها إلى إعطاء أهمية كبيرة لهذا الموضوع كما يتبين من أول الكلمات التي يذكرها في بداية الفصل وهو يرى بأنها عارضة في العمران دخيلة عليه، لما لها من ضرر كبير على الدين، توجب بيان فاسدها من صالحها والكشف عن المعتقد الصحيح والحق فيها إذ أن ((قوماً من عقلاء النوع الانساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحس، تُدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية... وهؤلاء يسمون الفلاسفة وهو باللسان اليوناني محب الحكمة))<sup>(٧٤)</sup>. إلا أن القارئ لتلك المقدمة يجد بوضوح تام أن ابن خلدون يذكر الفلاسفة المشائين<sup>(٧٥)</sup> غَيْرَ مَرَّةٍ وهو يقر بشهرتهم ومجهوداتهم الفكرية وإن كان لا يقبل أن يأخذ منهم إلا ما ظنّه صحيحاً وحقيقياً فهذا أرسطوطاليس ((كان أرسخيم في هذه العلوم قُدماً وأبعدهم فيها صبيتا وشهرة، وكان يُسمى المعلم الاول، فطار له في العالم ذكر... ثم عكف عليها النظار من أهل الإسلام وحنقوا في فنونها، ودونوا في ذلك الدواوين، وأربوا على من تقدمهم في هذه العلوم، وكان من أكابريهم الفارابي وابن سينا والقاضي أبو الوليد بن رشد، وأبو بكر بن الصائغ بالأندلس إلى آخرين بلغوا الغاية في هذه العلوم))<sup>(٧٦)</sup>.

ولما كان ينطلق في دراسته للأشياء من الأسباب المادية وينطلق من الأحوال السائدة والعادات الواقعة والمألوفة فإنه رأى بأن العقل البشري من خلاله يُمكن أن نصل إلى العديد من النتائج، لكن هذا العقل قاصر عن الإحاطة والنفوذ إلى الوجود الغيبي الخارج عن نطاق الحس، فبذلك قلب ابن خلدون أساليب الرؤية التي كانت

سائدة في مجملها ليحل مكانها بأن ((الموجودات التي وراء الحس، وهي الروحانية، ويسمونه العلم الإلهي، 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 مُدرك لنا بالحس، فننتزع منه الكليات))<sup>(٧٧)</sup>.

وعلى ذلك ليس من شأن العقل البشري أن يدعي قدرته وإمكاناته للعلم بكل شيء، ثم إن الفلسفة لما كانت علم بالوجود والموجودات والنظر فيها انطلاقاً من العقل والمنطق فإنه بالبداية يتضح بأن ابن خلدون لا يقبل أن نصل استناداً إلى هذا العقل والإحاطة بجميع الجوانب المعرفية، بل إن العقل والفلسفة بإمكانها أن تصل إلى عدد من جوانب المعرفة المادية في إطارها الاجتماعي الخاضع للحس والمتصل بالحياة الواقعة في نطاق الاختبار الإنساني، ومع كل ذلك فإن الفلسفة لا يمكن أن تصل للإنسان إلى المعرفة يقينية ونهائية في كل الجوانب من الوجود، وعلى إثر ذلك يتضح بأن عالم ما بعد الطبيعة لا قدرة للعقل الإنساني على اقتحامه فما على الإنسان إلا أن يترك الولوج فيه وأن يبتعد عن محاولة اقتحامه إذ لا يمكن التوصل إليه ولا البرهان عليه، وما دام العقل الإنساني قاصراً على إدراك جوانب من الموجودات المادية الواقعة تحت الحس، فإنه لا يستطيع إدراك الذوات الروحانية التي لا يصل إليها الحس<sup>(٧٨)</sup>.

#### ب- نقده لمفهوم السعادة:

يبدأ ابن خلدون نقده في هذا الفصل برفضه للأسس التي يضعها الفلاسفة للوصول إلى الموجودات والحقائق المختلفة، حيث يرى هؤلاء بأن السعادة لا تناط لأفرادها إلا بعد أن يكتسبها المرء من خلال الدلائل والبراهين النظرية والعقلية والتي تعتمد في أساسها على الاستدلال المنطقي، رافضين أي دور في كسب المعرفة والحقائق للأدلة النقلية والتي يُعتمد فيها على الوحي أو الشرع، ثم يضرب ابن خلدون مثلاً على ذلك في مسألة التمييز بين الفضيلة والريذة حيث أن الفلاسفة ((يزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء، مع تهذيب النفس وتخليقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد الشرع، لتمييزه بين الفضيلة والريذة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره، وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته))<sup>(٧٩)</sup>. ومن النظر في الجزئيات في عالم الحس يستطيع العقل أن يرتقي إلى معرفة العقل الأول، الذي هو عند الفلاسفة الله، ويتأمل هذا العقل تتحقق للإنسان سعاداته القصوى، وهذه السعادة التي هي في نظرهم سعادة عقلية محضة، يجوز أن تحصل للإنسان كما يدعون بمعزل تام عن الوحي<sup>(٨٠)</sup>. فكون السعادة هي إدراك الموجودات على ما هي عليه بالبراهين العقلية وهو قول الفلاسفة يعد عند ابن خلدون قول مزيف ومردود، فيؤكد ابن خلدون أن التجربة وفحص الحقائق الجزئية واستقراء الحوادث الشخصية ومباشرة الكون بطريق الحواس والعقل، كل أولئك هو الدعامة التي يقوم عليها العلم بحقائق الأشياء، أما ما عدا ذلك من بحوث ونظريات ميتافيزيقية مجردة مبنية على المنطق الصوري، لا تفيد علماً حقيقياً<sup>(٨١)</sup>.

وهو يرى بأن الإنسان مركب من جزأين أحدهما جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد منهما مدارك مختصة به، والمدرك فيهما واحد وهو الجزء الروحاني، يدرك تارة مدارك روحانية وأخرى مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم<sup>(٨٢)</sup>. ولما كان الإنسان متمزج فيه ثنائية الروح والجسد فإن لكل واحد منهما ابتهاج وسعادة بنوع من المدارك خاص به، على أن يكون ابتهاج الروح أشد من ابتهاج البدن، ولكن هذا الإدراك لا يحصل بعلم ولا بنظر، بل عن طريق كشف

حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة، وهو أشبه ما يكون بتلك الحالة التي تحصل للمتصوفة، فابن خلدون كما يكتب "صليبا" يسلم بصحة ما قاله الفلاسفة عن الابتهاج بالإدراك الروحاني إلا أنه يُبطل زعمهم أن البراهين والأدلة العقلية توصل على هذا النوع من الإدراك، لأن الأدلة العقلية من جملة المدارك الجسمانية، وهي لا تتم إلا بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر، فكيف تحصل بها السعادة الروحانية وهي لا تتم إلا بإماتة القوى الدماغية كلها<sup>(٨٣)</sup>.

أما في موضوع السعادة الأخروية التي تحدث بها الفلاسفة، ينقد ابن خلدون مثل هذا الزعم الذي يحصل لهم بطريق النظر العقلي، إذ هو في نظره قول باطل لأن الإدراك الذي يحصل للنفس بكشف حجاب الحس قد يكون من جملة الملاذ الروحية، لكنه ليس السعادة الأخروية كلها<sup>(٨٤)</sup>. والمُحصِّلَة من ذلك كله بأن ابن خلدون يُبطل ويُنقد سعادة الفلاسفة من وجهين:

الأول: كونها لا تحصل للنفس بالإدراك الذاتي بل بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس.

الثاني: إن العقل عاجز عن إدراك الموجودات التي تقع ما وراء الحسي، فكيف يقولون أن سعادتهم تتم بإدراك كُنه الوجود<sup>(٨٥)</sup>.

ثم إن ابن خلدون لا يترك أمر الفلاسفة بالجملة والإبهام بل يعتمد إلى بيان رئيسهم عادة إياه ((إمام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ودون علمها وسطر حجاجها فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني.. يسمونه المعلم الأول على الاطلاق، يعنون معلّم صناعة المنطق،... ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيما رآه حذو النعل بالنعل، إلا القليل.. وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي ابن سينا))<sup>(٨٦)</sup>.

ت - نقده للتجريد الميتافيزيقي:

يبطل ابن خلدون زعم بعض الفلاسفة بأن العقل الإنساني قادر على معرفة الحقائق من دون استعانة بوسائل أخرى للمعرفة، بل ((إنها بعض من مدارك العقل))<sup>(٨٧)</sup>، أي ليست المعارف كلها يمكن ان تستند إليه، فيعتمد غير مرة إلى تفنيد آراءهم في ذلك ويضع حدودا للعقل يوجب من خلالها عدم الثقة بالعقل كمصدر مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها أو أن يقف على تفصيل الوجود كُله، ومعنى ذلك أن العقل عاجز عن إدراك حقائق الوجود كوجود بشموله وتفصيلاته، كما أنه لا ثقة مطلقة بنتائجه في هذا المجال، فالمدركات العقلية برأيه تعتمد على الحواس، وحيث أن الحواس محدودة، فينبغي أن تكون المدركات العقلية محدودة<sup>(٨٨)</sup>.

فلا يمكن لهذا العقل الإنساني أن يذهب بعيدا في معرفة جواهر الكائنات والوجود وان يقوم بتجريدها لذا ينص ((أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه))<sup>(٨٩)</sup>، من هنا انطلق ليعتبره مبني على استحالة اليقين العقلي في مطابقة نتائج التجريد للأشياء في ذاتها، فعلى:

الوجه الأول هناك من الحقائق والكائنات والعلوم الطبيعية كالمعرفة الفيزيائية خارجة عن النفس والتجريد النظري، وهي شخصية ومادية، لا يمكن للعقل أن يصل فيها إلى أحكام عامة وكلية بعد ان يضيف العقل التعريفات والقضايا بعضها إلى بعض، إذ الأحكام الذهنية أشياء مجردة والكائنات الطبيعية موجودات مادية<sup>(٩٠)</sup>، وعليه يفرق ابن خلدون بين النتائج الذهنية العامة والتي يصل الفلاسفة إليها من الأقيسة والحدود المنطقية، وبين العلم الطبيعي عند هؤلاء والذي لا يمكن أن نصل إلى أحكام عامة فيه بنفس الألية المعتمدة عند هؤلاء إذ أن الحقائق الطبيعية والموجودات الخارجية شخصية وجزئية، فيعتبر ابن خلدون أن العلوم

الطبيعية تستند على الملاحظة والتجربة وليس البرهان المنطقي فقط، كما أنها متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده، لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها<sup>(٩١)</sup>.

أما الوجه الثاني من نقد ابن خلدون فإنه يدور على عدم وجود أساس للنظر في ما يسمى الموجودات المفارقة، فعلى صعيد المعرفة الطبيعية لا بد من الاتصال بموجودات عينية واقعة تحت الإدراك الحسي، ولكن المعرفة الميتافيزيقية تزعم تجاوز مستوى المعرفة الطبيعية والوصول إلى الماهيات الخالصة الموجودة خارجا عن المادة وفوقها، ويلاحظ ابن خلدون كما يكتب "نصار" بأن ما يستند إليه الفلاسفة نوعان من التمثيل وكلاهما تحكيمي، فالتمثيل مبني على الشبه بين الجوهر المركب للإنسان والجواهر السماوية، فهذه الجواهر لها حركات كاملة وهذا يعني أنه يجب أن تكون لها أنفس وعقول، كما للإنسان نفس وعقل، إذ أن النفس هي مبدأ الحركة<sup>(٩٢)</sup>.

ويتضح مما تقدّم من إجمال بأن فيلسوف فاس رفض ونقد اعتقاد الفلاسفة بأن العقل يستطيع لوحده إدراك الوجود شريطة أن يتقيد بأصول المنطق، معتبرين العقل أداة لتصحيح العقائد الإيمانية، وهذا بالطبع ما يرفضه ابن خلدون إذ أن نطاق الموجودات يتقاسم بين المحسوس واللامحسوس كالروحانيات، ومعنى ذلك أن ذوات الكائنات الروحية لا يمكن إدراكها بالعقل والتجريد منها ماهيات أخرى، لكونها ليست محسوسة<sup>(٩٣)</sup>. وإذا كان قد أنكر على الفلسفة بمنطقها ومنهجيتها مقدرتها على الاحاطة بجميع العلوم كما تدّعي، فإنه قد حصر مباحثها في مجالين:

الأول: مجال العلوم الطبيعية، والفلسفة قادرة على أن تحتوي هذا النوع من العلوم كونها تقوم على المشاهدة والعيان في مجال الجسميات والمحسوسات. وعلى الرغم من هذا فإن ابن خلدون يرى قصورها أيضا عن تحقيق التصديق اليقيني فيها. إلا أنه لا يُمكن من خلالها إن نسند ((الموجودات كُلّها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به في الترتي إلى الواجب، فهو قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك...، وكأّتهم في اقتصارهم على اثبات العقل فقط والغفة عمّا وراءه بمثابة الطبيعيين على اثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النفس والعقل، المُعتقدين أنّه ليس وراء الجسم في حكمة الوجود شيء))<sup>(٩٤)</sup>.

الثاني: مجال علم المنطق، فإن ((البراهين التي يزعمونها على مُدّعاتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالعرض))<sup>(٩٥)</sup>، فصحيح في نظره عبارة عن قوانين يُعرف من خلاله صحيح الفكر من فاسده في الحدود المعروفة للماهيات، والحجج المفيدة لتصديقات، وبهذه القوانين ينطلق الفكر الإنساني من الجزئيات إلى الكليات، وبه يتميز الإنسان عن الحيوان، إلا أنّ ذلك لا يعني التشبث به والاعتماد على براهينه وأقيسته بصورة كبيرة، فيوصي بالحذر منه إلا في الحدود التي يخدم بها العلوم الشرعية<sup>(٩٦)</sup>.

ومن ذلك نزع إلى استنتاج بأن بطلان الفلسفة امر حتمي في جملة من الموارد المختلفة، فبعض هذه العلوم عارضة في العمران وضررها كبير في الدين ويجب أن يُصدَع بشأنها ويكشفَ عن المعتقد الحق فيها، فينقد ابن خلدون زعم أكثر الفلاسفة قدرتهم على إدراك الوجود بأجمعه سواء في جانبه الحسي أو الماورائي، فليس من شأن العقل والمنطق أن يعرف ويدرك الذوات ومعرفة أحوالها وأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، كما زعم هؤلاء أنّ تصحيح العقائد الإيمانية يكون من قبل النظر لا من جهة السمع لأنها بعض من مُدركات العقل<sup>(٩٧)</sup>. فبانت الملامح الثابتة على بطلان الفلسفة باعتبار اساليبها المبتورة والمتجزئة غير وافية



لكثير من المقاصد، ناهيك عما فيها من مخالفة للشرائع وظواهرها ((وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصل ملكة الجودة والصواب في البراهين، وذلك أنّ نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطوه في صناعتهم المنطقيّة))<sup>(٩٨)</sup>.

ومن نافلة القول بأن المهتمين بدراسة فلسفة ابن خلدون يجعلون منه قريبا من الغزالي في تنبيهه للموقف الذي يضعه إزاء الفلسفة لذا يقول بعضهم ((والحق أن هذا الموقف يكاد يكون نسخة عن موقف الغزالي كما نعرفه من كتاب تهافت الفلاسفة))<sup>(٩٩)</sup>، أو قولهم: ((هذه هي الحدود التي أقرها ابن خلدون للفلسفة، وهذا هو النطاق الذي على الفلاسفة أن يصلوا إليه ويجولوا به، وما أشبه هذا الموقف بموقف الإمام الغزالي))<sup>(١٠٠)</sup>.

#### الخاتمة:

تعد رؤية ابن خلدون النقدية من أهم الرؤى التي وضعها في المنهج الفلسفي الإسلامي كأداة ومنهج للوصول إلى الحقيقة، حتى أخذت حيزا كبيرا وواسعا في مجال البحث لدى الغربيين قبل الإسلاميين فارتفعت به إلى أسمى مكانة. ويمكن أن نجمل أهم محاور البحث في النقاط الآتية:

**أولاً:** لم يكن هو أول من استخدم المنهج النقدي للوصول إلى الحقيقة، بل قد سبقه إلى ذلك العديد من الفلاسفة سواء من اليونان أو الإسلام أو غيرهم، إلا أنه يعتبر أول من دخل العالم الغربي بإسهاماته النقدية والفكرية فغزى ميادين مختلفة وأثر فيها، فكان الرائد الأول والناقد الأعظم والواضع الأسبق لعلوم مختلفة.

**ثانياً:** ينكر أن يكون موضوع العقائد الدينية والإيمانية يستدل بها عن طريق العقل والبرهان، بل ترجع في مصدريتها إلى تشريعات خاصة نأخذها من الوحي نفسه، دون أن يستطيع العقل الوصول إلى كنهها وتبرير أسبابها على أن يكون للعقل دور ثانوي في استناد هذه الحقائق ودفع الشبهة عنها لا أكثر.

**ثالثاً:** يجحد فيلسوفنا الآراء التي يضعها الامامية لإثبات مسالة الإمامة وأنها تجب عقلا، لذا يرى بأن التبريرات التي يقدمها مذهبهم لا تخلوا من الارتباب، فيعمد في نقدها على توظيف قضايا تاريخية و نفسية للرد على مسلمات عقائدية وإيمانية، ثم يرجع وجوبها إلى الشرع، على أن تكون الإمامة عنده هي الخلافة.

**رابعاً:** يذكر ويمدح الفلاسفة المشائين غير مرة ويشيد بمجهوداتهم العلمية، إلا أن ذلك لم يمنعه من رفض الفلسفة ونقدها وكونها عارضة على العلوم دخيلة عليه، لما لها من ضرر على الدين يتجلى في فساد منتحلها ودارسها.

**خامساً:** رفض الأسس التي يضعها الفلاسفة للكشف عن الحقيقة ومنها أنكر وزيف قولهم أن تكون السعادة تعتمد على الحجج البرهانية والاستدلالات المنطقية.

**سادساً:** يُبطل قول الفلاسفة بأن العقل الإنساني قادرا على كشف جميع المعارف والوصول إلى معرفة الجواهر المختلفة من موجودات ووجود وكائنات وعلوم، دون الاستعانة بمصادر أخرى كالشرع أو التجربة أو الملاحظة.

#### الهوامش:

(١) ينظر: بدوي، عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة، ج ٣، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٨٤، ص ٥.

(٢) المرجع السابق، ص ٥-٦.

(٣) ينظر: حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد)، وضع بالفرنسية وترجمه إلى العربية محمد عبد الله عنان،

مطبعة الاعتماد، مصر، ط ١، ١٩٢٥، ص ١٤-١٥.

- (٤) ينظر: الحوفي، أحمد محمد: مع ابن خلدون، مكتبة نهضة مصر، الفجالة (القاهرة)، ب. س، ص ١٥.
- (٥) ينظر: المرجع السابق، ص ١٦.
- (٦) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشداوي، ج ١، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء، ط ١، ٢٠٠٥، ص ٦٧.
- (٧) المصدر السابق، ج ١، ص ٦٨.
- (٨) ينظر: الحوفي، أحمد محمد: مع ابن خلدون، ص ١٦.
- (٩) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ١، ص ٧١.
- (١٠) المصدر السابق، ج ٣، ص ٧١.
- (١١) وعلى الرغم من المآخذ التي يأخذها ابن خلدون على المنطق كما سيتبين في لاحق الصفحات من بحثنا هذا إلا أنه لا ينكره من حيث هو آلة لتنظيم المعرفة، وإنما ينكره فقط إذا أُريد به أن يكون أداة لتوليد المعرفة، فكان المنطق عنده ميزان دقيق يُصحح به العلم لا وسيلة لكسبه، فالمنطق لا يُفيد إلا في نطاق ضيق جدا هو النطاق الذي يخص ترتيب الأدلة، وهو لا يفيد علما جديدا ولا يثمر عنه، ولكنه يصف طريق العلم ويرسم السبيل الذي يجب أن يُسلك في التفكير. ينظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (النشأة والتطور والنضوج)، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٩٣، ص ٥٦٢.
- (١٢) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ص ٧١.
- (١٣) المصدر السابق، ص ٧٢.
- (١٤) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ص ٧٢.
- (١٥) ينظر: الفاخوري، حنا/ الجر، خليل: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، دار الجبل، بيروت، ط ٣، ١٩٩٣، ص ٤٧٨.
- (١٦) ينظر: دي بور، ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمة محمد أبو ريدة، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط ٥، بدون سنة طبع، ص ٤١٠.
- (١٧) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ١، ص ٥٣.
- (١٨) المصدر السابق، ص ٦٢.
- (١٩) عنان، محمد عبد الله: ابن خلدون (حياته وتراثه الفكري)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط ٤، ٢٠٠٦، ص ١١٧-١١٨.
- (٢٠) حسين، طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد)، ص ٣٠.
- (٢١) نصّار، ناصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)، دار الطليعة، بيروت، ط ٣، ١٩٩٤، ص ٨٤.
- (٢٢) ينظر: مرحبا، محمد عبد الرحمن: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (النشأة والتطور والنضوج)، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٩٣، ص ٥٥٩.
- (٢٣) نصّار، ناصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)، ص ٨٤.
- (٢٤) ينظر: المرجع السابق، نفس الصفحة.
- (٢٥) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، نقله من الإنكليزية إلى العربية كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت، ط ٢، ٢٠٠٠، ص ٤٩٨.
- (٢٦) عنان، محمد عبد الله: ابن خلدون (حياته وتراثه الفكري)، ص ١٧٢.

- (<sup>٢٧</sup>) ينظر: الحوفي، أحمد محمد: مع ابن خلدون، ---- ص ٢١. ينظر كذلك: عنان، محمد عبد الله: ابن خلدون (حياته وتراثه الفكري)-، ---- ص ١٧٤.
- (<sup>٢٨</sup>) المرجع السابق، ص ١٧٤-١٧٥.
- (<sup>٢٩</sup>) الحوفي، أحمد محمد: مع ابن خلدون، ---- ص ٢١.
- (<sup>٣٠</sup>) ينظر: الفاخوري، حنا/ الجبر، خليل: تاريخ الفلسفة العربية، ج ٢، ---- ص ٥١٦-٥١٧.
- (<sup>٣١</sup>) يُنظر: النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج ١، دار المعارف، الإسكندرية، ط ٥، ١٩٧١، ص ٣٨.
- (<sup>٣٢</sup>) المرجع السابق، ص ٣٩.
- (<sup>٣٣</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ---- ص ٢٣.
- (<sup>٣٤</sup>) يذكر "أبوريان" بأن مضمون هذا التعريف له دلالات مختلفة منها أن قوام هذا العلم الدفاع عن العقيدة ومن أبرز أصولها التوحيد، اعتمادا على الأدلة العقلية، لكن يفترض بالمتكلم أن تكون لديه معرفة وإيمان وإطلاع مسبق بالعقائد المفروضة عليه، أما اختصاص علم الكلام بالرد على المنحرفين عن مذهب أهل السنة فذلك يعني بأن ابن خلدون قد كان أشعريا يقصر الكلام على مذهب الأشعرية وحدهم.
- يُنظر: أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٢، ب. س، ص ١٣٣. وكذلك ص ٢٠٦.
- (<sup>٣٥</sup>) ينظر: صبيحي، أحمد محمود: في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، ج ١، دار النهضة العربية، بيروت، ط ٥، ١٩٨٥، ص ١٧.
- (<sup>٣٦</sup>) ينظر: المرجع السابق، ص ١٩.
- (<sup>٣٧</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ---- ص ٢٣.
- (<sup>٣٨</sup>) ينظر: صبيحي، أحمد محمود: في علم الكلام (دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، ج ١، ص ١٩-٢٠. ينظر كذلك: أبو زيد، منى أحمد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، بيروت، ط ١، ١٩٩٧، ص ٢٨.
- (<sup>٣٩</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ---- ص ٣١.
- (<sup>٤٠</sup>) يُنظر: التكريتي، ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام، دار الأندلس، بيروت، ٢٠٠٧، ص ٢٩٢.
- (<sup>٤١</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين، مراجعة ودراسة محمد علي أبو ريان وآخرون، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ١٩٩٦، ص ١٣. (من مقدمة الكتاب لأبي ريان).
- (<sup>٤٢</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ---- ص ٣٢.
- (<sup>٤٣</sup>) المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (<sup>٤٤</sup>) المصدر السابق، نفس الصفحة. ينظر كذلك: ابن خلدون، عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين، ص ١٤-١٥. (من مقدمة الكتاب لأبي ريان)
- (<sup>٤٥</sup>) يُنظر: أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام "المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية"، ---- ص ٥٥.
- (<sup>٤٦</sup>) ينظر: نصّار، نصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ---- ص ٦٩-٧٠.
- (<sup>٤٧</sup>) ينظر: صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، بيروت، ط ٣، ١٩٩٥، ص ٦٣١.
- (<sup>٤٨</sup>) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ---- ص ٣٥.

- (<sup>٤٩</sup>) المصدر السابق، ج ٣، ص ٢٣.
- (<sup>٥٠</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين، ص ١٣٩. ينظر كذلك: أبو زيد، منى أحمد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ٨٢-٨٣.
- (<sup>٥١</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ص ٢٣.
- (<sup>٥٢</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين، ص ١٣٩.
- (<sup>٥٣</sup>) ينظر: نصّار، نصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ٧٤.
- (<sup>٥٤</sup>) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ص ٢٦.
- (<sup>٥٥</sup>) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٥.
- (<sup>٥٦</sup>) المصدر السابق، نفس الصفحة.
- (<sup>٥٧</sup>) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ص ٢٦.
- (<sup>٥٨</sup>) ينظر: صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، ص ٦٣٠.
- (<sup>٥٩</sup>) ينظر: أبو زيد، منى أحمد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ١٥٦.
- (<sup>٦٠</sup>) يُنظر: أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام "المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلامية"، ص ١٢١.
- (<sup>٦١</sup>) أبو زيد، منى أحمد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ص ١٥٦-١٥٧.
- (<sup>٦٢</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٢، ص ٣٢٩.
- (<sup>٦٣</sup>) المصدر السابق، ج ٢، نفس الصفحة.
- (<sup>٦٤</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين، ص ١٩٥.
- (<sup>٦٥</sup>) ينظر: ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٢، ص ٣٣٠.
- (<sup>٦٦</sup>) ينظر: المصدر السابق، ج ٢، نفس الصفحة.
- (<sup>٦٧</sup>) المصدر السابق، ج ٣، ص ٣٦.
- (<sup>٦٨</sup>) يرى ابن خلدون بأن الفلسفة تتضمن جملة من العلوم المختلفة منها علم المنطق والعلم الطبيعي والعلم الإلهي والتعاليم، وكل هذه العلوم يتفرع عنها جملة من العلوم المختلفة، ولم يكن نقد ابن خلدون لهذه العلوم يقع على جميع تفاصيلها بل أنه فصل القول في المسألة بصورة كبيرة، وهو نقد بعض الجوانب منها فمثلا في تعامله مع التاريخ اعتبره فنا من الفنون تتداوله الأمم والاقبال، كل البشرية بمختلف طبقاتهم وتوجهاتهم تسمو لمعرفته، فيه الحوادث التي لا يشذ عنها الملوك والأقيال، تتناول فهمه العلماء والجهل. وعلى الرغم من ذلك فإنه خاضع للنقد الخلدوني، فلا ثقة مطلقة بالناقلين، ولا حاجة للمبالغة والمحاباة في الوصف، الاغفال والجهل لكثير من الأحوال، الميل مع الهوى الديني أو المذهبي أو السياسي.
- يُنظر: جعفر، نوري: التاريخ "مجاله وفلسفته"، مطبعة الزهراء، بغداد، ١٩٥٥، ص ٣٢. ينظر كذلك، فروخ، عمر: المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ١، ١٩٧٠، ص ٣٣٩-٣٤٠.
- (<sup>٦٩</sup>) آيت حمو: محمد: ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، دار الطليعة، بيروت، ١، ٢٠١٠، ص ١٥.
- (<sup>٧٠</sup>) تعرضت الفلسفة الإسلامية بعد نشأتها إلى جملة من الهجمات والنقود المختلفة، فرفضها فلاسفة وفقهاء وسياسيين وغيرهم، وقد زعم المؤلف الفرنسي أرنست رينان (١٨٢٣-١٨٩٢م) بأن الفلسفة العربية أو -الإسلامية- هي الفلسفة اليونانية

مكتوبة بأحرف عربيّة، يرفضُ الباحثين هذا التصور معتبرين إياه "مزعم تافه" على اعتبار إن الفلسفة التي كتبها العرب والمسلمون كان وليدة وخالقة ومبدعة وهي لم تعالج بالتحديد المسائل التي عالجها اليونان حصراً، بل أنّ العقل يفرض بأن الحضارات والثقافات تتطور، واعتماد حضارة وثقافة على أخرى سابقة لا ينفي ولا ينزع منها قيمتها وقدرها ولا أهميتها التي أدتها اداه رسالتها العلميّة أو الفكريّة أو الدينيّة أو الفلسفيّة.

يُنظر: فروخ، عمر: العرب والفلسفة اليونانيّة، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، ١٩٦٠، ص ١٦.

(<sup>٧١</sup>) أيت حمو: محمد: ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف، ----- ص ١٥. ينظر كذلك: السعيد، أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون، دار الهادي، بيروت، ط ١، ٢٠٠٦، ص ٧٢.

(<sup>٧٢</sup>) المرجع السابق، ص ١٦.

(<sup>٧٣</sup>) يُنظر: أبو ريان، محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام "المقدمات، علم الكلام، الفلسفة الإسلاميّة"، دار النهضة العربيّة، بيروت، ط ٢، ب. س، ص ٢٦.

(<sup>٧٤</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ص ١٧٨.

(<sup>٧٥</sup>) جحد بعض المختصين أهمية الدور الذي تركه الفلاسفة المسلمين على البحث والدرس الفلسفي على مرّ العصور، فأروه أنّه يخالف العقيدة والشريعة الإيمانيّة من جهة، كما نه عبارة عن تقليد لموروثات اغريقيّة أو هيلينيّة سابقة، فجحدوا على الفلاسفة المسلمين كل طرفاة وإبداع، وصرّحوا بأن الفلسفة الإسلاميّة هي فلسفة الفلاسفة، فتعرض الكندي والفارابي وابن سينا وابن رشد وابن باجة وابن طفيل وغيرهم إلى حملة كبيرة من النقد والتجريح، وعلى الرغم من كل ذلك بسطت الفلسفة الإسلاميّة نفسها بين الأوساط على اعتبارها إبداع كان لها تفكير خالص عبرت فيه عن ذاتها، كما أنّ فلاسفتها تميّزوا بتفكير تنسيقي كان لهم فيه حظ من الابتكار. يُنظر: النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ----- ص ٢٧-٢٨.

(<sup>٧٦</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ١، ----- ص ٧٤-٧٥.

(<sup>٧٧</sup>) المصدر السابق، ج ٣ ص ١٨٢. يُقارن مع، فروخ، عمر: المنهاج الجديد في الفلسفة العربيّة، ٣٣٤.

(<sup>٧٨</sup>) يُنظر: فروخ، عمر: المنهاج الجديد في الفلسفة العربيّة، ----- ص ٣٢٨-٣٢٩.

(<sup>٧٩</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ص ١٨٠.

(<sup>٨٠</sup>) فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلاميّة منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، ص ٤٩٨.

(<sup>٨١</sup>) ينظر: مرجبا، محمد عبد الرحمن: خطاب الفلسفة العربيّة الإسلاميّة (النشأة والتطور والنضوج)، ص ٥٦٠.

(<sup>٨٢</sup>) ينظر: صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربيّة، ----- ص ٦٣٨.

(<sup>٨٣</sup>) صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربيّة، ----- ص ٦٣٨-٦٣٩.

(<sup>٨٤</sup>) ينظر: المرجع السابق، ص ٦٣٩.

(<sup>٨٥</sup>) ينظر: حمّود، كامل: دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة، ----- ص ٣٢٧.

(<sup>٨٦</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ----- ص ١٨٠.

(<sup>٨٧</sup>) ابن خلدون، عبد الرحمن: المقدمة، ج ٣، ----- ص ١٧٨.

(<sup>٨٨</sup>) ينظر: حمّود، كامل: دراسات في تاريخ الفلسفة العربيّة، دار الفكر اللبناني، بيروت، ١٩٩١، ص ٣٢٤.

- (<sup>٨٩</sup>) ابن خلدون, عبد الرحمن: المقدمة, ج ٣, ص ١٨١. ينظر كذلك: الحلو, عبده: الوافي في تاريخ الفلسفة العربية, دار الكتاب اللبناني, بيروت, ط ١, ١٩٩٥, ص ٥٣٨.
- (<sup>٩٠</sup>) نصّار, ناصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه, ص ٨٧.
- (<sup>٩١</sup>) ابن خلدون, عبد الرحمن: المقدمة, ج ٣, ص ١٨١.
- (<sup>٩٢</sup>) نصّار, ناصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه, ص ٨٧-٨٨.
- (<sup>٩٣</sup>) حمّود, كامل: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية, ---- ص ٣٢٥-٣٢٦.
- (<sup>٩٤</sup>) ابن خلدون, عبد الرحمن: المقدمة, ج ٣, ---- ص ١٨١.
- (<sup>٩٥</sup>) لبن خلدون, عبد الرحمن: المقدمة, ج ٣, ---- ص ١٨١.
- (<sup>٩٦</sup>) ينظر: موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي: الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي, دراسة وتحليل وتعليق, عبد الأمير شمس الدين, الشركة العالمية للكتاب, بيروت, ط ١, ١٩٩١, ص ٤٠-٤١.
- (<sup>٩٧</sup>) يُنظر: فروخ, عمر: المنهاج الجديد في الفلسفة العربية, ---- ص ٣٣٣.
- (<sup>٩٨</sup>) ابن خلدون, عبد الرحمن: المقدمة, ج ٣, ---- ص ١٨٥.
- (<sup>٩٩</sup>) الحلو, عبده: الوافي في تاريخ الفلسفة العربية, دار الكتاب اللبناني, بيروت, ط ١, ١٩٩٥, ص ٥٣٧.
- (<sup>١٠٠</sup>) موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي: الفكر التربوي عند ابن خلدون وابن الأزرقي, دراسة وتحليل وتعليق, عبد الأمير شمس الدين, ص ٤٢.

### المصادر والمراجع:

- أيت حمو: محمد: ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف, دار الطليعة, بيروت, ط ١, ٢٠١٠.
- بدوي, عبد الرحمن: موسوعة الفلسفة, ج ٣, المؤسسة العربية للدراسات والنشر, بيروت, ط ١, ١٩٨٤.
- التكريتي, ناجي: الفلسفة الأخلاقية الأفلاطونية عند مفكري الإسلام, دار الأندلس, بيروت, ٢٠٠٧.
- جعفر, نوري: التاريخ "مجاله وفلسفته", مطبعة الزهراء, بغداد, ١٩٥٥.
- حسين, طه: فلسفة ابن خلدون الاجتماعية (تحليل ونقد), وضع بالفرنسية وترجمه إلى العربية محمد عبد الله عنان, مطبعة الاعتماد, مصر, ط ١, ١٩٢٥.
- الحلو, عبده: الوافي في تاريخ الفلسفة العربية, دار الكتاب اللبناني, بيروت, ط ١, ١٩٩٥.
- حمّود, كامل: دراسات في تاريخ الفلسفة العربية, دار الفكر اللبناني, بيروت, ١٩٩١.
- الحوفي, أحمد محمد: مع ابن خلدون, مكتبة نهضة مصر, الفجالة (القاهرة), ب. س.
- ابن خلدون, عبد الرحمن: المقدمة, حققها وقدم لها وعلق عليها عبد السلام الشدادي, ج ١, ج ٣, بيت الفنون والعلوم والآداب, الدار البيضاء, ط ١, ٢٠٠٥.
- ابن خلدون, عبد الرحمن: لباب المحصل في أصول الدين, مراجعة ودراسة محمد علي أبو ريان وآخرون, دار المعرفة الجامعية, الاسكندرية, ١٩٩٦.
- دي بور, ت. ج: تاريخ الفلسفة في الإسلام, ترجمة محمد أبو ريدة, مكتبة النهضة المصرية, القاهرة, ط ٥, ب. س.
- أبو ريان, محمد علي: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام "المقدمات, علم الكلام, الفلسفة الإسلامية", دار النهضة العربية, بيروت, ط ٢, ب. س.

- أبو زيد، منى أحمد: الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر، بيروت، ط١، ١٩٩٧.
- السعيد، أثر الفارابي في فلسفة ابن خلدون، دار الهادي، بيروت، ط١، ٢٠٠٦.
- صبيح، أحمد محمود: في علم الكلام (دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين)، ج١، دار النهضة العربية، بيروت، ط٥، ١٩٨٥.
- صليبا، جميل: تاريخ الفلسفة العربية، دار الكتاب العالمي، بيروت، ط٣، ١٩٩٥.
- عنان، محمد عبد الله: ابن خلدون (حياته و تراثه الفكري)، دار الكتب والوثائق القومية، القاهرة، ط٤، ٢٠٠٦.
- الفاخوري، حنا/ الجر، خليل: تاريخ الفلسفة العربية، ج٢، دار الجبل، بيروت، ط٣، ١٩٩٣.
- فخري، ماجد: تاريخ الفلسفة الإسلامية منذ القرن الثامن حتى يومنا هذا، نقله من الإنكليزية إلى العربية كمال اليازجي، دار المشرق، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.
- فروخ، عمر: العرب والفلسفة اليونانية، المكتب التجاري للطباعة، بيروت، ١٩٦٠.
- فروخ، عمر: المنهاج الجديد في الفلسفة العربية، دار العلم للملايين، بيروت، ط١، ١٩٧٠.
- مرحبا، محمد عبد الرحمن: خطاب الفلسفة العربية الإسلامية (النشأة والتطور والنضوج)، مؤسسة عز الدين، بيروت، ١٩٩٣.
- موسوعة الفكر التربوي العربي الإسلامي: الفكر التربوي عند ابن خلدون و ابن الأزرق، دراسة وتحليل وتعليق، عبد الأمير شمس الدين، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، ط١، ١٩٩١.
- النشار، علي سامي: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ج١، دار المعارف، الإسكندرية، ط٥، ١٩٧١.
- نصّار، ناصيف: الفكر الواقعي عند ابن خلدون (تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه)، دار الطليعة، بيروت، ط٣، ١٩٩٤.