

الفكر الخلدوني والعلوم العقلية

الفلسفة نموذجاً

✍ الأستاذة ليليا بن صويلح
قسم علم الاجتماع
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
- جامعة قلمة -

يشكل فكر العلامة عبد الرحمن ابن خلدون والفترة التي عاش فيها أزمة القرن 8هـ/14م في بلاد المغرب نقطة تحول في مسار الحضارة العربية الإسلامية والكتابة التاريخية، مما جعله يرصد وبشكل تحليلي تفسيري بعيداً عن السرد كل هذه الوقائع في كتاباته فتحوّلت بذلك الكتابة التاريخية من التاريخ الإخباري إلى موضوع للمعرفة التاريخية والسوسيولوجية.

لقد كان الفكر الخلدوني وما يزال بكل ما أنتجه من أفكار، نظريات، تصورات يشكل جوهر الدراسات العلم اجتماعية التي لم يتناولها أحد قبله.

لقد تفتن لهذه المسائل وعالجها وهنا تكمن عبقريته ويؤكد بقوله: «فإذا جئت بشيء منها فالله الحمد وإن أخطأت فعلى الذي يأتي بعدي أن يصلح». ولا يتوقف الأمر عند هذا الحد فقط، فابن خلدون من المفكرين الأوائل الذي كون تصورا خاصا به للتاريخ الإسلامي ومسيرته، وهو تصور مستمد من ظروف تجربته، ووقائع عصره، والمعطيات الاجتماعية والتاريخية للمجتمعات التي عاش فيها ودرس أحوالها. فتكونت لديه نظرة فلسفية إلى الكون والإنسان، وعلى أساس هذه النظرة كون فلسفته السياسية والاجتماعية وعلى الأصح نظرتة

عليها في هذه الورقة من خلال العناصر التالية:

- خلفية ابن خلدون التاريخية.
- تعريف المعرفة الفلسفية عند ابن خلدون.
- مستويات أو مصادر المعرفة عند ابن خلدون.
- موقف ابن خلدون من الفلسفة.

أولاً: خلفية ابن خلدون التاريخية

كان ابن خلدون قد ولد عام 732هـ الموافق لـ 1332م في تونس بعد وفاة ابن رشد في مراكش بمائة وأربع وثلاثين سنة، يعود نسبه إلى وائل بن حجر من عرب اليمن، دخل جده خلدون الأندلس مع جيش الفاتحين، واشتهرت أسرته بالعلم والسياسة. ثم رحلت عائلته إلى المغرب، حيث استقرت في تونس وهنالك ولد ابن خلدون، تربى في كنف والده رجل العلم، حيث درس على أبيه وعلى بعض شيوخ زمانه أولى علوم القرآن والفقه والحديث وانتقل بعدها إلى جامع

الفلسفية إلى تاريخ الإسلام فانتج ظاهرة خلدونية منفردة بكامل أبعادها، وقدم تفسيرات فلسفية في تحليل المجتمع البشري في ضوء الحضارة، نشوؤها، ازدهارها، الأمر الذي ساعده كثيراً في إنتاج ظاهرة خلدونية منفردة بكامل أبعادها. ولكن هل يعني ذلك قبول الدعوة إلى اعتبار ابن خلدون فيلسوف؟ وكيف قرأ ابن خلدون الفلسفة؟ إن التأمل في مراحل تطور فكر ابن خلدون يستشف إمكانية التمييز بين مرحلتين أساسيتين:

- مرحلة الاهتمام بالعلوم العقلية لدرجة نعت بها ابن خلدون بأنه عقلاني حتى في أبسط تصرفاته وسلوكاته.
- رحلة الانصراف إلى العلوم الدينية والتصوف.

- ولكن هل يعني ذلك الدخول في مرحلة الإعراض عن الفلسفة وقضاياها؟ هل أن ابن خلدون قد تحرر كلياً من الفلسفة والتفكير الفلسفي؟ وما المقصود بالفلسفة عنده؟ هي جملة من التساؤلات التي نحاول الإجابة

الزيتونة حيث كان الطلبة آنذاك يتلقون دروسا في التعبير والحديث والفقه والفلسفة والعلوم الطبيعية وغيرها. ووافق دخوله مرحلة الشباب وفود بعض شيوخ وعلماء الأندلس على تونس ليتلقى منهم المزيد من العلوم وأهم شيوخه أبو عبد الله بن جابر، وأبو عبد الله السبطي، وأبو محمد الحضرمي وعبد الله الآبلي... الخ وفي هذه المرحلة بالذات تأثر ابن خلدون بشيخه الآبلي الذي لازمه في شبابه بالتحديد بين سنته الخامسة عشر والعشرين حتى أنه اسماء شيخ العلوم العقلية ومنه أخذ عقلانيته . وقد تصور بعض الباحثين أن تأثير الآبلي في ابن خلدون كان من العمق بحيث أن فلسفة الآبلي قد انتقلت إلى ابن خلدون مما جعل الفكر الخلدوني يقع في دائرة المعرفة الآبلية التي أثرت في عقيدته، تقول باتسييفا: «لقد صيغت أسس عقيدة ابن خلدون تحت تأثير الآبلي الذي مجده ابن خلدون، والذي استشهد بتأثيره أكثر من مرة في طائفة من المسائل الهامة، ومن

الواضح أن أبحاثه في الرياضيات والمنطق والفلسفة كتبت تحت تأثير معلم ابن خلدون أي الأستاذ الآبلي»⁽¹⁾. وحسب الجابري أن مشروع ابن خلدون تأليف كتاب لباب المحصل وهو في سن العشرين لم يكن معبرا عن موقف ناضج له من الفلسفة والفلاسفة⁽²⁾. امتاز ابن خلدون بسعة إطلاعه على ما كتبه الأقدمون وعلى أحوال البشر وقدرته على استعراض الآراء ونقدها، وقد كان لخبرته في الحياة السياسية والإدارية وفي القضاء إلى جانب أسفاره الكثيرة في شمالي إفريقيا وغربها إلى مصر والحجاز والشام أثر بالغ في موضوعية وعلمية كتاباته عن التاريخ وملاحظاته. وقد كتب ابن خلدون مقدمته سنة 779هـ/1378م وكان قد بلغ من العمر سبعا وأربعين سنة، فجاءت بلا ريب ممثلة لما عاناه عصره الذي كان موصوفا بالتشرذم السياسي في المغرب، بعد أن سقطت بغداد على أيدي المغول سنة 656هـ الموافق لـ

1258م⁽³⁾ ويمكن رصد الأحداث البارزة التي أثرت في حياة ابن خلدون وتكوينه العلمي والسياسي:

- مرض الطاعون الذي شاهده وهو يحصد البلاد والعباد ففي السنة الثامنة عشر من عمره شهد وقوع الطاعون الجارف عام 749هـ والذي ذهب ضحيته مئات الألوف من البشر وحتى بينهم أبواه ومعظم شيوخه وهذا كان له عظيم الأثر في حياته وفي تكوينه⁽⁴⁾.

- تجربته السياسية الخاصة التي تراوحت بين تقلده أعلى المناصب فقد شغل منصب قاضي فاس وكتابا عاما لها، حاجبا لأمبر بجاية وأخيرا قاضي القضاة للمالكية بمصر وبين تشرده في العراء ودخوله السجن أكثر من مرة⁽⁵⁾.

- معيشته في أحضان العمران البدوي عشر سنوات قبل تأليفه المقدمة⁽⁶⁾.

- معاصرته لمرحلة دخول العالم الإسلامي فيما يسمى «عصور

الانحطاط» فقد كان القرنان 14 و15 يمثلان عصر تراجع والمخطاط ومن أصعب الفرون في التاريخ لآراء القوى المتصاعدة الجديدة في أوروبا، ففي وقت بدأت تفكك حضارة المجتمعات العربية مشرقا ومغربا، كانت أوروبا تتصعد فيها الحضارة الجديدة⁽⁷⁾.

جملة من الأحداث والظروف التي تفاعلت فيما بينها لتؤثر في فكر ابن خلدون فتكونت لديه نظرة فلسفية إلى الكون والإنسان، وعلى أساس هذه النظرة كون فلسفته السياسية والاجتماعية وعلى الأصح نظره الفلسفية إلى تاريخ الإسلام فأبدع في إنتاج المقدمة وتقديم تفسيرات فلسفية في تحليل المجتمع البشري في ضوء الحضارة: نشوئها، ازدهارها واندثارها. لكن هل يعني ذلك قبول دعوة إلى اعتبار ابن خلدون فيلسوف؟ وهل انقلب على بعض الباحثين وعلى الفلسفة التي بدأ بها في حياته العقلية؟

الكبرى، وهذا ما يراه «إيف لا كوست» إن ابن خلدون لشهادة حية لمواصلة التفكير العقلاني في عصره وإن التيار الذي أوجده ابن رشد في المباحث الفلسفية لم يندثر بعد بل أن ابن خلدون بلور العقلانية في أبحاثه العلمية⁽⁸⁾.

يرى ابن خلدون في المقدمة أن الفلسفة من العلوم التي استحدثت مع انتشار العمران، وأنها كثيرة في المدن ويعرفها قائلا: «بأن قوما من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسي منه وما وراء الحسي، تدرك أدواته وأحواله بأسبابها وعللها، بالأنظار الفكرية والاقيسة العقلية وأن تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر لا من جهة السمع فإنها بعض من مدارك العقل، وهؤلاء يسمون فلاسفة جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمروا له وحووموا على إصابة الغرض منه ووضعوا قانونا يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق»

وما هو موقف ابن خلدون من الفلسفة؟. ولغرض البحث في هذه المسائل سنقوم بعرض النص الخلدوني في الفصل الرابع والعشرين في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها» لنقيم عليه حججنا في أصول موقف ابن خلدون من الفلسفة، ولكن قبل ذلك سنذهب إلى تحديد مجال المعرفة الفلسفية عنده.

ثانيا: تعريف المعرفة الفلسفية عند ابن خلدون

إن المتبع لتاريخ الفلسفة عموما والفلسفة العربية الإسلامية خاصة يجد أنها تدور حول مسائل الميتافيزيقيا والتفكير التجريدي فأغلب الفلسفات العربية التي سبقت ظهور ابن خلدون هي فلسفات تقيم أسسها على البحث في إشكالية الدين والإله والأخلاق، لكن ابن خلدون غير هذا المسار إذ يعتبر نقطة انعطاف في التفكير العربي الإسلامي وحتى التفكير العالمي فهو أول من نظر فيما يعرف بفلسفة التاريخ وفلسفة المجتمع، وكان له رأي خاص في العديد من القضايا الفلسفية



- المعرفة الفلسفية في جانب كبير منها وعقلانية المعتزلة واتضح هذا التأثير في تقوم على أساس التأمل، كل سطر من سطور المقدمة، يقول الفيلسوف لا يبدأ كالباحث العلمي محمد عابد الجابري: «إنه على الرغم من حيث انتهى الآخرون، بل يتخذ له نقطة بدء جديدة في بحثه للموضوع أو للظاهرة ولكن دائما من خلال رؤيته الذاتية مما يسقط عنه صفة الموضوعية.

ثالثا: مستويات أو مصادر المعرفة عند ابن خلدون

يمكن القول بأن مصادر المعرفة عند ابن خلدون شديدة التأثير برؤية إسلامية، وفي هذا الصدد يشير «جورج سارتون» وهو أحد كبار مؤرخي العالم في النصف الأول من القرن العشرين إذ يقول: «لكي نفهم ابن خلدون، يجب أن نضع في أذهاننا خلفيته الدينية، وفي هذا الصدد يمكن أن يقال أن أسس أفكاره لم تكن اجتماعية بل دينية»⁽¹²⁾.

لقد اخذ ابن خلدون بالمنهج العقلي الإسلامي، فتأثر بعقلانية فلاسفة الأندلس مثل ابن باجة وابن عربي، وفي مجال أسس المعرفة يعارض ابن خلدون ادعاء الفلاسفة في تفسير مجموع الوجود، وذلك لأن «الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا»⁽¹⁴⁾ أما الذين يفترضون أن لا وجود إلا للروح فهم يشبهون من حيث الزعم

طريق استخدام الحواس الظاهرة كالسمع، البصر الشم، الذوق، اللمس 2/ المعرفة العقلية: تكون مرتبطة أساساً بالمعرفة البشرية ومصدرها العقل والعقل مشروط بالتجربة ومبني على محدود بنطاقها. ويعد ابن خلدون من المفكرين الذين يعتمدون على العقل ويثقون به، ولكنه لا يعتمد عليه اعتماداً كلياً بل يقر أن نطاق أو مجال مدركات العقل محدود بمحدود الطبيعة. هذا ويميز ابن خلدون بين ثلاث (03) درجات أو مستويات في العقل الإنساني⁽¹⁶⁾.

2-1 العقل التمييزي:

المعرفة الحاصلة بهذا العقل معرفة حسية تستند أساساً على ما تنقله إلينا الحواس، ولذلك كانت مجرد تصورات في معظمها.

2-2 العقل التجريبي: والمقصود به

العقل العملي، يشير إلى المعرفة التي يكتسبها الإنسان بالتجربة، والمقصود بالتجربة هنا التجربة الاجتماعية بالخصوص، فحصر مجال إدراك العقل في المحسوسات والمعاني المستقاة منها.

المتطرق الطبيعيين الذين يفردون الجسم وحده بالوجود وعليه يقر ابن خلدون بأن الموجودات صنفان

• موجودات محسوسة

• موجودات ما وراء الحس

ابن خلدون لا ينكر دراسة ظواهر ما وراء الحس، ولكنه في المقابل يؤكد محدودية مجال تدخل العقل البشري في إدراك هذه الموجودات. ويشير بأن عمل العقل مثل عمل الميزان محدود بمحدود، ومن ثم يرى شرعية الرجوع إلى الديانة والشريعة في كل ما يقع وراء تلك الحدود⁽¹⁵⁾. وانطلاقاً من المنظور الديني والإسلامي خاصة فإن المصدر الأول للمعرفة الإنسانية هو الاعتماد على الحواس الخمس، وهو ما يدفعنا إلى القول بأن مستويات المعرفة عند ابن خلدون هي:

1/ المعرفة الحسية: وهي المعرفة البسيطة المتوفرة لدى جميع البشر، بل أقول لدى جميع الكائنات الحية بما في ذلك الحيوان، والتي يمكن استقائها عن

2-3 العقل النظري:

يشير إلى مجموعة التصورات التي تنظم انتظاما خاصا، وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه.

3/ المعرفة الغيبية أو الميتافيزيقيا:

لا مجال لتدخل العقل فيها، يقول ابن خلدون في هذا الصدد «الظاهرة الخفية... كالوحي والملائكة والجن والبرزخ وأحوال القيامة... متعذرة على الفهم»⁽¹⁷⁾.

من خلال هذا التقسيم يتضح جليا بأن ابن خلدون لا يتفق مع الفلاسفة خاصة العقليين منهم الذين يقرون بأن المعرفة مركزة فقط في العقل وبالتالي فله القدرة المطلقة على معرفة كل أمور ما وراء الطبيعة أو كل الموجودات بما في ذلك الروحانية. ومن الواضح هنا أن ابن خلدون يتابع الغزالي في موقفه العام من معرفته بالوجود عن طريق الشرع الذي حدده الوحي بالقوة الإلهية، فليس في مقدور الإنسان

توظيف العقل لتفسير أسباب الكون وعقله التي جاء بها الفلاسفة.

إن ابن خلدون لا يرفض العقل كما فعل «هيوم» الذي يراه يستقبل المعارف فقط، ولكنه يراه نعمة له مجال محدد، أي أن الحقيقة الوجودية شيء وما يدركه العقل منها شيء آخر فنفس الإنسان ليست مرآة ينعكس عليها الوجود كله كما يدعي ذلك الفلاسفة الميتافيزيقيين ولكنها مرآة ينعكس عليها ما يدركه من الوجود والذي يكون قد تحصل عليه من تجاربه⁽¹⁸⁾.

لقد لاحظ ابن خلدون بأن الفلاسفة السابقين يعتبرون العقل بمثابة الميزان الصحيح لأن أحكامه يقينية لا كذب فيها، غير أنه لا ينكر ميزة العقل وفضله على البشر، بل يرفض هذه الثقة المطلقة في العقل وقدرته على اكتشاف الحقيقة كاملة، لأن العقل البشري عاجز عن إدراك ما يقع وراء الحس من أمور التوحيد، الآخرة، حقيقة النبوة ومسائل الميعاد وصفات الله وسائر أمور



البشري في إدراك موجودات أو ظواهر ما وراء الحس، ولكن هذا لا ينبغي أن ينفي عدم وجودها إذ يقول: «اعلم أن الوجود عند كل مدرك في باديء رايه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه ألا يرى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع والمعقولات ويسقط من الوجود عنده صنف المسموعات، وكذلك الأعمى أيضا يسقط عنده صنف المرئيات... فلعل هناك ضربا من الإدراك غير مدركاتنا»⁽²¹⁾.

رابعاً: موقف ابن خلدون من الفلسفة

إن محاولة تغطيتنا لهذا الجزء تحتم علينا أولاً ضرورة الإشارة والتنبيه إلى أن أغلب الفلسفات العربية التي سبقت ظهور ابن خلدون هي فلسفات تقيم أسسها على البحث في مشكلة الدين والإله والأخلاق بمعنى أنها فلسفات كانت تدور حول أمور أو ظواهر الميتافيزيقيا والتفكير التجريدي البعيد كل البعد عن العلم.

الروحانيات، بل هو يقول بوجوب قبولها والعمل بها من غير إدخال العقل وإشغال الفكر بها، لأنها خارجة عن نطاق مداركنا يقول ابن خلدون «واعلم بما ينفعك لأنه من طور فوق إدراكك ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك، وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه، بل العقل ميزان صحيح فأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة، وحقيقة النبوة، وحقائق الصفات الالهية، وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في محال، ومثال ذلك رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال»⁽¹⁹⁾. إذن فموقف ابن خلدون واضح وصريح في محدودية مجال تدخل العقل وأكثر من ذلك هو ينبه إلى خطورة الثقة المطلقة في قدرة العقل قائلا: «ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأساليبها، والوقوف على تفاصيل الوجود كله»⁽²⁰⁾. وفي مقام ثاني يستثني ابن خلدون إمكانية تدخل العقل

ففيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، كل مدرك فله ابتهاج بما يدركه... فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ، فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنهما. والإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة. والمتصوفة كثيرا ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس، بحصول هذه البهجة وهذا الرأي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم، وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم.

أما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقى إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك

الفلسفة كطريقة للمعرفة يتحدد موقف ابن خلدون المرتبط بروايته الإسلامية تحت عنوان «فصل في إبطال الفلسفة وفساد متحلها». في الواقع أن ابن خلدون لا يثور على الفلسفة كتفكير عقلاني منطقي بل يثور على الفلسفة كوسيلة للبحث في الميتافيزيقيا التي يراها بعيدة المنال وطلب في المحال⁽²²⁾.

يقول ابن خلدون في المقدمة: «إن التصور التام عندهم (أي عند الفلاسفة) هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له. وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو... ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين، فقول مزيف مردود، وتفسيره أن الإنسان مركب من جزئين أحدهم جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به، والمدرك



الفلسفة كطريقة للمعرفة يتحدد موقف ابن خلدون المرتبط بروايته الإسلامية تحت عنوان «فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها». في الواقع أن ابن خلدون لا يثور على الفلسفة كتفكير عقلاني منطقي بل يثور على الفلسفة كوسيلة للبحث في الميتافيزيقيا التي يراها بعيدة المنال وطلب في المحال⁽²²⁾.

يقول ابن خلدون في المقدمة: «إن التصور التام عندهم (أي عند الفلاسفة) هو غاية الطلب الإدراكي، وإنما التصديق وسيلة له. وما تسمعه في كتب المنطقيين من تقدم التصور وتوقف التصديق عليه فبمعنى الشعور لا بمعنى العلم التام، وهذا هو مذهب كبيرهم أرسطو... ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه بتلك البراهين، فقول مزيف مردود، وتفسيره أن الإنسان مركب من جزئين أحدهم جسماني والآخر روحاني ممتزج به، ولكل واحد من الجزئين مدارك مختصة به، والمدرك

فيهما واحد وهو الجزء الروحاني يدرك تارة مدارك روحانية وتارة مدارك جسمانية، إلا أن المدارك الروحانية يدركها بذاته بغير واسطة، والمدارك الجسمانية بواسطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، كل مدرك فله ابتهاج بما يدركه... فلا شك أن الابتهاج بالإدراك الذي للنفس من ذاتها بغير واسطة يكون أشد وألذ، فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبر عنهما. والإدراك لا يحصل بنظر ولا علم، وإنما يحصل بكشف حجاب الحس ونسيان المدارك الجسمانية بالجملة. والمتصوفة كثيرا ما يعنون بحصول هذا الإدراك للنفس، بحصول هذه البهجة وهذا الرأي زعموه بتقدير صحته مسلم لهم، وهو مع ذلك غير واف بمقصودهم.

أما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفائهم به في الترقى إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك

الحس من ذلك فدلّله شهوده لا تلك البراهين. فأين اليقين الذي يجدونه فيها، وربما يكون تصرف الذهن أيضاً في المعقولات الأول المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات، إذ المعقولات الأول أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها، فنسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه.

فإن مسائل الطبيعيات لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها⁽²³⁾.
إن الفكر الخلدوني لا يدعو، ولا يقول بإبطال الفلسفة بكامل فروعها واختصاصاتها، ولكن يقتصر نقده على جزئها المتعلق بالبعد الميتافيزيقي الذي يبحث في فلسفات الإلهيات، النبوة، الآخرة، ما وراء الطبيعة. يقول ابن خلدون «... ما كان منها في الموجودات

من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاق من ذلك، (ويخلق ما لا تعلمون)، وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام، خاصة المعروفين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء.

أما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات، ويعرضونه على معيار المنطق وقانونه، فهي قاصرة وغير وافية بالغرض.

أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمونه العلم الطبيعي فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والاقيسة كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة. والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي اللهم إلا ما لا يشهد له

التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه علم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها بجهولة رأسا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى بحجاب الحس بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها، فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه. وقد صرح بذلك محققهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية.⁽²⁴⁾

فالعقل البشري يتسم بنوع من العجز، أو أقول بدرجة من المحدودية في كشف ثم في مرحلة لاحقة في فهم وتفسير خبايا وأسرار هذا العالم الروحاني، ولكن إذا

حاول العقل البشري أن يتجاوز أو يتطفل إلى عالم ما وراء الحس فالنتيجة المترتبة عن ذلك هي إلحاق الضرر بالدين، لأن هذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية ويتعدى طاقات الإنسان وقدراته التي وهبها الله سبحانه وتعالى والموجهة أساسا لاستيعاب وبحث الموجودات، ولكن في جزئها المتعلق بممكن الوجود. وهذا من منطلق أن ابن خلدون يقسم الموجودات إلى محسوسة وما وراء محسوسة. وفي مقام آخر يقسم الموجودات إلى قسمين فيقول: «وأما الموجودات تنقسم ... واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى وممكن وهو ما عداه»⁽²⁵⁾.

واجب الوجود: الله سبحانه وتعالى، وجوده دائم، أزلي، أبدي.

ممکن الوجود: كل ما سوى الله أي العالم والطبيعة، أو كل ما يمثل الواقع المحسوس لأنه أساس المعرفة عند ابن خلدون، وليس الأفكار العقلية التي افترضها الفلاسفة عن الطبيعة.

وفي مقابل تقسيمه للموجودات يقدم ابن خلدون تقسيما آخر للعلوم.



1/ علوم عقلية:

سبيلها إلينا هو الوحي، الشرائع السماوية، المنهج الشرعي لا مجال للعقل إلا في إلحاق الفرع بالأصل وتبقى القضايا الإيمانية الصرفة كأمور التوحيد والآخرة، النبوة، الله وكل ما وراء طور العقل من المسائل التي يمسك ابن خلدون عن التفكير في شأنها. ويقول بوجود قبولها والعمل بها مباشرة من غير إدخال العقل في أمرها وإشغال الفكر بها لأنها خارجة عن نطاق المدركات البشرية، وإن حاول العقل البشري تجاوزها فالتائج المتوصل إليها ستكون خاطئة في الأساس وستجعل العقل فوق الدين، وتفتح المجال لإتباع شرائع يسنها العقل البشري تحت طائفة العلمانية. فابن خلدون لا يريد أن تستنزف طاقات العقل فيما هو غير مجد أو غير نافع له لا في دينه ولا في معاشه والأخطر من ذلك إدخال العقل في متاهات وفي أمور غيبية يعجز عن استيعابها، فالأجدد أن ينصب جهده في صميم العالم لا فيما وراء العالم حيث اختصاص الأديان.

2/ علوم عقلية (مثل الفلسفة، المنطق).

يرى أن أداة تحصيلها هي الحواس، العقل والعقل بالنسبة لابن خلدون مشروط بالتجربة وأي مسألة يقررها في ميدان ما وراء الحس هي مجرد تخمين.

وعلى الرغم من إنكار ابن خلدون لفائدة معرفة عالم ما وراء الطبيعة بالعقل إلا أنه لم ينكر دور الفلسفة في تنظيم المعرفة فيقول: « فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»⁽²⁶⁾.

ومهم جداً أن نشير بأن ابن خلدون لم يفتي بعدم الأخذ بالفلسفة، فهو لا يمانع بتعاطيها إذا كان المتعاطي لها على قدر من الإطلاع على علوم الدين من عقيدة، حديث، فقه، تفسير فيقول: «وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والإطلاع على التفسير

الفقه ولا يكبّن احد عليها وهو خلو
من علوم الملة فقل أن يسلم لذلك من
معاطبها. ولعل ابن خلدون وابن رشد
اتفقا على أن البحث في هذا العلم
يستوجب الإمام بعلوم الشرع حتى لا
يضل العقل ويتوه في مجاهل الفكر المجرد
لأن الشرع يرد العقل إلى البسيط لا إلى
المعقد وإلى التجريب لا إلى التجريد.
وتبقى الفلسفة في رأي ابن خلدون
عاجزة أمام المشاكل الاجتماعية التي
تواجه الإنسان في حياته مما أدى به إلى
وضع بديل عنها اسماء «علم العمران»
أو ما نعبر عنه بعلم الاجتماع .
ومن زاوية الرؤية الإسلامية
المستمدة من كتاب الله وسنة رسوله -
صلى الله عليه وسلم -
يدعو ابن خلدون إلى إبطال فلسفة
الإلهيات وما وراء الطبيعة أو الميتافيزيقيا
وهذا يعكس في الواقع احترامه للعقل
البشري من جهة ومن ناحية أخرى
يترجم اعترافه بقصور أو بنسبية المعارف
والعلوم التي ينتجها العقل البشري، وهو

يصرح في الفقرات الأخيرة من المقدمة
بأن العلم اليقين الغير مشكوك فيه من
خصائص الله - عز وجل - .
وتبقى المقدمة بناء شامخ في تراث
الفكر العربي الإسلامي عالج فيها ابن
خلدون الكثير من القضايا، وربط عديد
الظواهر بشكل متناسق يدعو للدهشة،
يقول محمد عابد الجابري: «فإننا نرى
أن البحوث التي تتناول هذه المسائل
(الغيبات والروحانيات والحالات
النفسية) في المقدمة ليست بحوثا
استطرادية، بل هي جزء لا يتجزأ من
الهرم العمراني الخلدوني ... وفي رأيي
أن مقدمة ابن خلدون سواء من حيث
مضمونها أو من حيث ترتيب فصولها
وتتابع فقراتها وتناسق أجزائها تشكل
بناءا هرميا متماسكا ... إن الذي يشد
الانتباه والإعجاب معا، هو ذلك
التماسك المنطقي الذي يسود المقدمة من
أولها إلى آخرها والذي جعل من كل
فكرة فيها نتيجة للتي قبلها ومقدمة للتي
بعدها»⁽²⁷⁾.



في الأخير نقول بأن الفلسفة الخلدونية هي فلسفة عمران لأنها تبحث في الأفراد، المجتمعات، الثقافات، الحضارات، نشؤها، تطورها، فأنحلالها واندثارها، والعقل الخلدوني متأثر إلى حد كبير بالتصور الاستمولوجي الإسلامي، وهو عقل يستعمل كل مصادر المعرفة السابق ذكرها وبذلك يخالف الفكر الوضعي الغربي (خاصة أوجست كونت) الذي يقول بالعقل المادي التجريبي. كما أن ابن خلدون لم يجرزما في محدودية المعرفة الفلسفية المتناهية والتي تستند أساسا إلى المنهج العقلي، حيث أن هناك مجال آخر أو عالم آخر يتعلم بوجودات ما وراء الحس من غيبات روحانيات أو ما يندرج في المعرفة الماورائية لا يستطيع أن يدركه العقل البشري.

(1)- سفيتلانا باتسييفا: العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، 1978، ص 71.

(2)- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون- العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي، ط 5، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت: 1992، ص 42.

(3)- عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف نصير الدين الطوسي- مؤسس المنهج الفلسفي في علم الكلام الإسلامي، ط 2، بيروت: 1980، ص 43-44.

(4)- رحاب عكاوي: ابن خلدون أشهر مؤرخ عرفه الإسلام، ط 1، دار الفكر العربي، بيروت: 1998، ص 13.

(5)- محمد أحمد الزعبي: حول الإرث السوسيولوجي لابن خلدون، مدخل عام بحث نشر في سلسلة كتب المستقبل العربي، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد 31، ط 1، بيروت: مارس 2004، ص 12.

(6)- نفس المرجع، نفس الصفحة

(7)- عبد الأمير الأعسم: دراسة معمقة للبحث عن منهج جديد للفكر العربي المعاصر، بحث نشر في كتاب تحدي البقاء الحضري للأمة العربية، بغداد: 1994، ص 26.

(8)- الصغير بن عمار: الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط 3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر: 1981، ص 7.

(9)- عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، دار القلم، بيروت: 1978، ص 489.

(10)- أحمد بدر: أصول البحث العلمي ومناهجه، وكالة المطبوعات، الكويت، 1979، ص 15-16.

(11)- أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد: فلسفة ابن رشد، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، بيروت: بدون تاريخ، ص 27.

(12)- SARTON(G): introduction to the history of science

(13)- محمد عابد الجابري: نحن والتراث: قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي، دار الطليعة، بيروت: 1980، ص 52.

(14)- عبد الرحمن ابن خلدون، المرجع السابق، ص 712.

(15)- ساطع الحصري: دراسات عن مقدمة ابن خلدون، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1967، ص 493.

(16)- محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون - العصبية والدولة، مرجع سبق ذكره، ص 70.

(17)- عبد الرحمن ابن خلدون، المرجع السابق، ص 1192.

- (24) - المرجع نفسه ، ص 997
- (25) - عبد الرحمن ابن خلدون: الباب المحصل في أصول الدين، دار الطباعة المغربية، تطوان: 1953، ص 32.
- (26) - عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، المرجع السابق، ص 1326.
- (27) - محمد عابد الجابري: فكر ابن خلدون - العصبية والدولة، مرجع سابق، ص 116-115.

- (18) - الصغير بن عمار: الفكر العلمي عند ابن خلدون، ط 3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر: 1984.
- (19) - عبد الرحمن ابن خلدون: المرجع السابق، ص 933.
- (20) - المرجع نفسه، ص 1171.
- (21) - المكان نفسه.
- (22) - الصغير بن عمار: المرجع السابق، ص 15.
- (23) - عبد الرحمن ابن خلدون: المرجع السابق، ص 709.