

## ابن خلدون وعلم الكلام : بعض القضايا

عبد الجليل سالم \*

## I

## علم الكلام في التراث الخلدوني

تناول ابن خلدون علم الكلام، ومباحثه المتعلقة به في أربعة آثار له يتقدمها لباب المحصل ثم المقدمة، فشفاء السائل في (تهذيب المسائل)(1) و(عقيدة الحق) وهي مؤلفات أو آثار تكاد تكون مجهولة عند أغلب الدارسين. وقد نبّه إليها باحث مغربي(2).

## 1 - المقدمة(3)

اشتملت على كثير من الفصول ذات الصلة بعلم الكلام، لعل أبرزها (فصل في علم الكلام) وهو مثبت في جميع نسخ المقدمة. وقد تعرض فيه لتعريف العلم وموضوعاته، كما توقف فيه عند (لطيفة في برهان عقلي يكشف لنا عن التوحيد) وهي ذات صلة بموقفه المعرفي فأجل الحديث عنه. ومسألة الذات والصفات والإيمان، كما تحدّث عن أهم أطوار العلم من خلال أهم مدارسه وأشهر شخصيات كل مدرسة، وهذا العنصر يُتمّمه فصل (كشف الغطاء عن المتشابه من الكتاب والسنة) حينما تكلم عن أطوار مدرسة الاعتزال من خلال أعلامها إلى حدود القرن الرابع على الأقل.

وفي هذا الفصل تحدّث عن أنواع المتشابه خاصة في الآيات المتعلقة بالله، وكيفية تعامل السلف والمعتزلة معها ومسألة القدر. وقضية المدارك وعلاقتها بالمعرفة الحسية والغيبية. والذي يجب التأكيد عليه أن كلامه عن المدارك والرؤيا والنبوة يندرج ضمن موقف نظري عام يحكم فكر ابن خلدون العقلي/الاسمي.

وهذا الفصل غير مثبت في جميع نسخ المقدمة الخطية، ويبرّر الدكتور علي عبد الواحد وافي (ظهور هذا الفصل في بعض النسخ دون بقيتها بأن ابن خلدون في أثناء تنقيحه للمقدمة وجد أن ما ذكره في فصل واحد عن علم الكلام غير كافٍ لبيان حقائق هذا العلم، ويحتاج إلى أن يفصل الموضوع بشكل أكبر، وهذا ما دفعه إلى إضافة فصل ثانٍ لعلم الكلام في المقدمة، ويذهب(4) وافي إلى اعتبار الفصلين مؤلفاً قيمياً في علم التوحيد، يشرح أهم مسائله، ويحقق أهم نقاط الخلاف بين مدارسه وطوائفه، ويدل على تمكن ابن خلدون من بحوثه، ووقوفه على مختلف فرقته ومذاهبه، وسعة اطلاعه على ما كتب فيه(5).

والواقع أن المقدمة تحتوي على فصول كثيرة لا غنى للدّارسين لموقف ابن خلدون

الكلامي من الرجوع إليها والاعتماد عليها. ولعل أول ما يطالعنا (المقدمة السادسة من الباب الأول) في أصناف المدركين للغيب من البشر وما يليه من (تفسير حقيقة النبوة) و(الوحي) و(الكهانة) و(الرؤيا) والأخبار بالمغيبات)(6) والفصول المتعلقة بالإمامة والخلافة(7) (الفصول 25-26-27). أضف إليه الفصل الثاني والخمسين في أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه) أضف إلى ذلك أيضا فصولا من الباب السادس (الفصل الحادي عشر، 12-14، 13-31) وكلها تخدم نظرية ابن خلدون في الوجود والمعرفة كما سنرى لاحقا. فهذه الفصول مجتمعة -أضف إلى الفصلين السابقين- يمكن اعتبارها المادة الكلامية في كتاب المقدمة.

## 2 - (باب المحصل في أصول الدين)(8)

وهو كتاب لخص كتاب الرّازي (ت 606/1210م) (كتاب محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء و(المتكلمين) بإشارة من أستاذه الأبلي وتحت إشرافه. وهذا الكتاب الذي يعتبر من الكتب المبكرة لابن خلدون يجب ألا ينظر إليه بوصفه تلخيصا لا- جِدّة فيه -كما ذهب بعض الدّارسين-(9) بقدر ما يجب النظر إليه من زاوية تبرز الاستعداد المبكر لابن خلدون للنبوغ في المسائل الفلسفية عامة، فالكتاب يشير إلى مجموعة من الصّفات الأخلاقية والعقلية، وهو يساعد على معرفة أفضل بالبيئة العقلية التي ترعرع فيها ابن خلدون الشاب، وقد قسمه إلى أربعة أركان تناول في ركنها الأول المقدمات من بدهيات ونظر ودليل، وفي الثاني عرض لمسائل الوجود والموجودات، الواجب والممكن، الجوهر والعرض، القديم والحادث، الواحد والكثرة، العلة والمعلول. أما القسم (الركن) الثالث فمسائله كلامية خالصة تدور حول الذات الإلهية، والأدلة على وجود الله وصفاته وأفعاله وأسمائه تعالى-. أما القسم الرابع (الركن) فإنه ناقش فيه مسائل عدّة تقليدية كالنبوة والآخرة والإمامة وغيرها.

وفي هذه المرحلة من حياة ابن خلدون العقلية والنفسية لم يتوصل إلى التشكك في القيمة الدّاخلية للنظر الفلسفي. ولكن الكتاب يبقى ذا علامة دالة على تكوينه العقلي على يد الأبلي المبكر الأمر الذي سيمكنه لاحقا من إبداع نظرياته في الوجود والمعرفة(10).

## 3 - (عقيدة الحق)

وهذا الأثر الذي لا- نعلم عنه شيئا من حيث المحتوى والحجم، وتاريخ التأليف، يوجد بالمغرب الأقصى ذكره المجاري في برنامجه، الصفحة 150، والعنوان قد يفسر تاريخ تأليفه. فهل يقصد بعقيدة الحق ما درج عليه الأشاعرة من اعتبار أنفسهم أهل الحق؟ كما هو معلوم في مصنفاتهم التي أولها الإبانة حيث نجد صدى للمصطلح وإن كان يقصد بأهل الحق فيه السلف، وبذلك يكون ابن خلدون قد قرّر منهج السلف كما مال إليه في المقدمة في إطار موقفه من علم الكلام، أم هل يقصد بهم الأشاعرة عامة الذين لا يسلم لهم خصومهم الحنابلة بذلك(11).

#### 4 - (شفاء السائل في تهذيب المسائل)(12)

لمّا كان التصوّف وعلم كلام يشتركان في مسائل عقديّة ومسائل وجودية ومعرفة وإن اختلفت الرؤية - فإنه يمكن اعتبار هذا الكتاب مصدرا لأراء ابن خلدون العقديّة والمعرفية والوجودية.

## II

### ابن خلدون مؤرخا لعلم الكلام

يرتبط تعريف ابن خلدون لعلم الكلام في المقدمة بتاريخه: نشأة وتطوّرا. فهو يركز على المضمون العقدي والمنهج العقلي في الاستدلال لهذا المضمون. فيربط بين العقائد الإيمانية المسلم بها في علم الكلام وبين حدوثه في الملة، ثم أطواره التاريخية التي سنخصها في هذا العنصر ببعض الملاحظات التي نراها ضرورية مزيدا في التدقيق والتحقيق. فالعقائد قرّرها النص القرآني خاصة، ثم حدث خلاف في تأويلها (تفصيلها) (فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل زيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام)(13). ففي هذا النص يشير ابن خلدون إلى سبب داخلي لنشأة علم الكلام وهو القرآن نفسه بوصفه عاملا- أوليا، وهو ما يتسق مع رأي ابن خلدون الذي يعتبره علما حادثا في الملة. كما أنه يضعه ضمن العلوم النقلية في مقابل العلوم العقلية قصد إبراز مكانته بين سائر العلوم بحكم أنه رئيس سائر العلوم الإسلامية(14).

### تعريف علم الكلام

يقول ابن خلدون في تعريفه للعلم: (وهو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة. وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد)(15).

يحتوي هذا التعريف على جانب إيجابي يهدف إلى اثبات العقائد بالعقل، والآخر سلبي يرمي إلى تشويش وتزييف كل ما يخالفها أو يناقضها.

وهذا التمييز قد سبق إليه الفارابي (ت 339 هـ) في تعريفه للكلام(16) ونجد أثره لدى الغزالي (ت 505 هـ) وابن خلدون، وإن كان الغزالي يركز على الوظيفة السلبية لعلم الكلام ويجمع ابن خلدون بينهما. مع ملاحظة أن كلا من الفقه والكلام في أي ملة في نظر الفارابي يحتوي أحكاما نظرية وأحكاما عملية بخلاف الموقف السائد من كون الكلام يتعلق بالنظر فحسب(17).

إن تحديد طبيعة الكلام التي هي موضوع تعريفه يتمّ باستقراء تاريخه. يقول ابن خلدون: (وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فروضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يُسدّدل عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد. وإذا تأملت حال الفنّ في حدوثه وكيف تدرّج كلام الناس فيه صدرا

بعد صدر - علمت حينئذ ما قررناه لكل في موضوع الفنّ وأنه لا يعدوه(18). فالملاحظ وجود تفاعل بين النظري والتاريخي في فكر ابن خلدون، وهو ذو أهمية بالغة في فكر ابن خلدون عامة(19).

## تاريخ العلم عند ابن خلدون

لقد أرّخ ابن خلدون لعلم الكلام في المقدمة في فصلين اثنين: فصل علم الكلام، و(فصل كشف الغطاء) الذي غفل عنه جلّ الدارسين؛ ذلك أنهم اعتقدوا أنه أهمل دور المعتزلة في تأسيس العلم، ولكن إذا رجعنا إلى هذا الفصل أمكن تعديل الموقف وتفهم عمل ابن خلدون.

### أ - من النشأة إلى ظهور الأشعرية

ينطلق ابن خلدون في المقدمة في (فصل علم الكلام)، وفصل (كشف الغطاء) من قضية الأسماء والصفات وموقف السلف ثم الفرق (المبتدعة) كالمعتزلة منها. وهذا ما يشعر بأن ابن خلدون لم يغفل دور المعتزلة ومكانتهم في تاريخ العلم وإن كان لا يتعاطف معهم ولكنه يوصفه مؤرخاً - أنزلهم منزلتهم الخاصة بهم نقيض ما يعتقد، (وجاء المعتزلة) فأثبتوا هذه الصفات(20) أحكاماً ذهنية مجردة، ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسموا ذلك توحيداً، ومما يؤكد رأينا أن ابن خلدون واصل الحديث عن أعلام المدرسة الاعتزالية إلى أن وصل إلى الجبائي أستاذ الأشعري الذي سينفصل عنه بسبب قضية الصلاح والأصلح كما يقرر ابن خلدون ذلك.

### ب - التأسيس النظري(21)

والفترة الأساسية اللاحقة في تاريخ العلم يمثلها الباقلاني (ت 403هـ) الذي هدّب الطريقة وعبّرَها بالمقدمات النظرية التي يبنى عليها الاستدلال (الجوهر الفرد، الخلاء، العرض لا يقوم بالعرض ولا يبقى زمانين) وألحقها بالعقيدة، فوجب اعتقادها والإيمان بها، وبذلك قد أقر أهم قاعدة عنده (علم الكلام)، وهي أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، ذلك أنه إذا كانت الأدلة التي تثبت العقائد هي مدلولات تلك الأدلة التي لا تصح إلا بها - وجب اعتقاد تلك المقدمات لتوقف الكل عليها.

ثم بعد هذه المرحلة يأتي الإمام الجويني (ت 481هـ) الذي لا يطيل الحديث عنه، ولكن ملاحظة ابن خلدون تبقى ذات دلالة عميقة حينما يقرر أن الناس قد اتخذوه إماماً لعقائدهم، والسرّ في ذلك (محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام)(22). وأصلها كتاب الإرشاد، وما حذا حذوه، وهذا ما يقرّر ابن تيمية نفسه حينما يعتبر الجويني أقرب إلى السنة من سائر الأشاعرة (الغزالي - الرازي) الذين وجد في كلامهم مادة اعتزالية زائدة عن المادة الفلسفية. ولعل ابن خلدون نفسه سيختار هذا المنهج عينه حينما دعا إلى الرجوع إلى عقائد السلف.

### ج - الاقتباس من العلوم الفلسفية: (المنطق - الطبيعيات - الإلهيات)

انتشار المنطق في الملة والتفريق بينه وبين العلوم الفلسفية الأخرى من حيث إنه (قانون ومعيار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها) (23). وأعيد النظر في نظريات الكلام وقواعده بالبراهين المنطقية، فأدى ذلك إلى مخالفة تلك النظريات وتلك القواعد القديمة واقتباس النظريات الطبيعية والميتافيزيقية الفلسفية. وأعظم نتيجة هي التخلي عن قاعدة الباقلاني من أن بطلان المدلول من بطلان دليله الذي يميّز طريقة المتقدمين في القول: إنه لا يلزم من بطلان الدليل بطلان المدلول، وهي قاعدة المتأخرين. ولكن في هذه المرحلة احتفظ علم الكلام بخصومته مع الفلسفة (24) رغم تغلغل الفلسفة فيه، ويمثل هذا الاتجاه في التأليف الكلامي الإمام الغزالي ثم ابن الخطيب الرازي (ت 606هـ) وهذا ما سنناقش فيه ابن خلدون لاحقاً.

#### د - اختلاط الكلام بالفلسفة

المرحلة النهائية هي اختلاط العلمين بعد توغل المتأخرين من المتكلمين في مخالطة كتب الفلاسفة إذ عاهم اشتباه المباحث (المسائل) بين الكلام والفلسفة إلى أن يعتقدوا أن موضوعهما واحد، فاختلط علم الكلام بالفلسفة بصفة نهائية (بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر) (25). ويميّز ابن خلدون في هذا الخلط بين مرحلتين:

**الأولى:** خلط مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة نظراً إلى اشتراكهما في المباحث وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الميتافيزيقا (العلم الإلهي)، ومسائله بمسائلها فصارت كأنهما فن واحد (اتحاد).

**الثانية:** تغيير المتكلمين للترتيب الفلسفي في الطبيعيات والإلهيات (وخلطهما فناً واحداً قدموا فيه الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات (الطبيعة) وتوابعها، ثم بالروحانيات وتوابعها، إلى آخر العلم، كما فعله ابن الخطيب في (المباحث المشرقية)، وجميع من بعده من علماء الكلام) (26). وهذا هو الموجود في كتاب المواقف للإيجي (ت 756هـ) وفيه يشير ابن خلدون إلى حالة مماثلة عند غلاة الصوفية الذين خلطوا بين الكلام والفلسفة وأذواقهم ومواجدهم إذ (جعلوا الكلام واحداً فيها كلها... والمدارك في هذه الفنون الثلاثة متغايرة مختلفة، وأبعدها عن جنس الفنون والعلوم مدارك الصوفية؛ لأنهم يدعون فيها الوجدان، ويفرّون عن الدليل. والوجدان بعيد عن المدارك العلمية وأبحاثها) (27).

إن أهم ما نلاحظه في تاريخ علم الكلام تمييز ابن خلدون بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين (28). كما أنه يعتبر الغزالي أول من كتب على طريقة المتأخرين مع الرازي، والفيصل بين الطريقتين هو النفور من صور الأدلة والأقيسة المنطقية اليونانية عند الأولين كما يتجلى عند الباقلاني والإقبال على خلاف ذلك على المنطق اليوناني عند الآخرين، وتفريقهم بين المنطق من حيث هو أداة للاستدلال وبين موضوعه (الطبيعيات والإلهيات). والذي يعنينا هو أن ابن خلدون قد شرع بهذا التمييز (القسمة) للتقليد في تقييم الأشاعرة، الذي يبقى قاعدة عند مؤرخي الفكر الإسلامي من بعده إلى اليوم. ولكن توجد ملاحظات واعتراضات على هذا التقسيم الذي ينعكس على دراسة الأشعرية ذاتها.

فبمقارنة كتابين في أصول الدين يمثلان طريقة (المتقدمين)، ولنأخذ نموذجاً لذلك كتابا (التمهيد) للباقلاني (ت 403هـ) وكتاب (أصول الدين) للبغدادي (ت 429هـ) بكتابين يمثلان طريقة (المتأخرين)، ولنأخذ كتابين أولهما "المباحث المشرقية" للرازي (ت 606هـ)، وثانيهما (المواقف في علم الكلام للإيجي (ت 756هـ) فنلاحظ طريقتين مختلفتين ومنهجين متميزين كلياً: إلا على مستوى المباحث وترتيبها أو طريقة معالجتها، أو رفع الأمر إلى طرق الاستدلال والمعالجة فيها. فلا عجب أن نجد في (المباحث المشرقية) ما لا نجده في (أصول الدين للبغدادي أو في (التمهيد) للباقلاني، إذ عند الرازي كما هو معلوم مزجٌ شديدٌ بين الموضوعات الكلامية والمباحث الميتافيزيقية (العلم الإلهي)، وحضور لافت لابن سينا (ت 429هـ) وهو بذلك إحياء للسيبويه الأمر نفسه يمكن أن يقال عن (مواقف) الإيجي. ولكن المشكلة تكمن في (اقتصاد) الغزالي (ت 505هـ) الذي يقول سعيد بن سعيد العلوي: (لو أن قارئاً أخذ كتاب (الاقتصاد في الاعتقاد) لأبي حامد الغزالي ومضى يقرأ التمهيدات الأربعة... وتابع القراءة بعد ذلك فتصفح الأقطاب الأربعة... ثم التفت يمناً فوجدت عيناه على (التمهيد) و(أصول الدين) والتفت يسرة فوجد (المباحث المشرقية) و(المواقف) ثم لو أنا طلبنا منه أن يجد لكتاب الغزالي مكاناً بين الكتب الأربعة المذكورة- فإن هذا القارئ سيتردد طويلاً... فلو نظر في (الاقتصاد) من جهة اللغة والمصطلح بل من جهة القضايا والموضوعات المعالجة ذاتها - لوجد جامعاً قوياً يجمع مع كل من (التمهيد) و(أصول الدين). ولو نظر في الكتاب من حيث (الحضور الإغريقي) فيه لوجد فيه ما لم يجده عند الباقلاني أو البغدادي، ففي الكتاب ملامسة كثيرة للمنطق اليوناني وتأثر بعبارة الفلاسفة أحياناً... (29) فالكتاب من هذه الزاوية يقترب من (المباحث المشرقية) بعض الشيء، ولكن من حيث المضمون لا يجعله مع كتاب الرازي في صف واحد ولا شيء فيه يبيح اعتباره من جنس ما كتبه الإيجي وأمثاله من المتأخرين). وبذلك يكون (الاقتصاد) قد سلك فيه صاحبه طريقاً مغايراً للطريقتين اللتين رسمهما ابن خلدون، وأراد لحجة الإسلام أن يكون (أول من كتب) في الطريقة الثانية، وإنما يجب أن يقال عن هذه الطريقة أنها (تنتمي إلى المتقدمين بمضمونها، وإلى المتأخرين بشكلها، فهي إذن تمثل مرحلة انتقالية. أما (طريقة المتأخرين) فإنما نجدها كاملة شكلاً ومضموناً عند الرازي (30) وبذلك تقع مراجعة ابن خلدون في قسمته الثنائية إلى الشهرة التي سار عليها مؤرخو الأشعرية. فأخذ أمرين اثنين يلزم الأخذ بهما: فإما القول بثلاثية القسمة عوض ثنائيتها والحديث عن طريقة وسطى وسبيل ثالث متميز بين المتقدمين وطريقة المتأخرين (الرازي)، وإما التأكيد على صحة القسمة الثنائية، من حيث الشكل لا المضمون، والقول بطريقة أولى هي (طريقة المتقدمين) وطريقة ثانية هي (طريقة المتأخرين)، ويكون الجديد أن تعتبر بداية الطريقة الثانية مع فخر الرازي "شكلاً ومضموناً على حد قول الجابري، ثم "تطورها" بعد ذلك عند اللاحقين عليه حيث (اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لم يعد يتميز أحد الفنين من الآخر ولا- يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعل البيضاوي في الطوابع، ومن جاء بعده من علماء العجم...)(31).

وبذلك تكون الطريقة الأولى عند الأشعرية ممثلة في الباقلاني والجويني والغزالي، والطريقة الثانية يدشنها فعليا الرازي وتتعمق أكثر مع الإيجي والبيضاوي(32).

### III

#### الجانب النقدي (النظري) عند ابن خلدون

لعلّ الطريف في الأمر، أن ابن خلدون في محاولته تأسيس المعرفة وبخاصة المعرفة الاجتماعية، ينطلق من علم الكلام ذاته ويخترق الفلسفة الميتافيزيقية، وينتهي إلى العلوم الجزئية. وقد يبدو ذلك غريبا. ولكن السبب هو موقفه السلبي من النظر في المجردات العالية، فكيف ذلك؟

إنه يجب البحث عن منطلقات أي عقلانية نقدية (اسميّة) إما في نقد المعرفة وإما في نظرية الوجود تكون أساسا للمعرفة. وقد كانت المسألة بالنسبة لابن خلدون معقدة بسبب اختلاط علم الكلام بالفلسفة عند المتأخرين. وهذا ما يفسر اضطراره إلى البدء بعلاقة علم الكلام بالفلسفة، وتفحص أساس النظر الكلامي الميتافيزيقي قبل الانتقال إلى مسائل المعرفة الأخرى(33).

إن الخلط الذي نجده بين الكلام والفلسفة عند المتأخرين كالبيضاوي لا مبرر له بل يؤكد ابن خلدون على رفض هذا الاختلاط وتباين العلمين من حيث النظر بالرغم من اتحادهما الجزئي في المسائل (الموضوع) (والحق مغايرة كل منهما لصاحبه بالموضوع والمسائل، وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام كأنه إنشاء لطلب الاعتقاد بالدليل، وليس كذلك...)(34).

إن الحقيقة الدينية لا تأتي ثمرة للبرهان، (وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع)(35). وهذا يعني أن الاستدلال كما يمكن أن يثبت العقيدة، يمكن أن ينفىها؛ إذ العقيدة مستمدة من الشرع لا من العقل و(مسائل علم الكلام إنما هي عقائد منلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى عقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به. فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدّث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثا عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوما هو شأن الفلسفة، بل إنما هو التماس حجة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها... وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف...)(36).

وعليه، فلا يجوز الخلط بين علم الكلام والفلسفة. فالنتيجة التي انتهى إليها بعد التحليل التاريخي لنشأة علم الكلام وتطوره تستلزم في جوهرها موقفا جديدا يسمح لصاحبه بإعادة صياغة الإشكالية الكلامية والفلسفة في آن واحد. وابن خلدون في تأكيده على ضرورة تخليص العقيدة من مجال النظر العقلي المجرد لا يرجع ذلك إلى خوفه على العقيدة ولا يهدف إلى تحرير الفلسفة من الارتهان العقدي وإنما بسبب تهافت الأساس الفلسفي للنظر اللاهوتي الميتافيزيقي. ولكي يعقلن هذا الفصل من الفلسفة والكلام، فإنه أخذ موقفا من

الفلسفة، ذلك أنه يرفض من الفلسفة أساسا الميتافيزيقيا والطبيعيات والعمليات وتصور المصير. ويبطل دعوى الفلاسفة في إدراك الوجود كله حسيه وروحانيه بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، في إسناد الموجودات إلى العقل الأوّل، وفي جعل السّمع جزءا من هذه المدارك العقلية، وبذلك تصحّ العقائد الإيمانية نظرا لا سمعا (وحيا)(37). بينما هو يرفع إثبات العقائد عقلا بالاستقلال عن الشرع وإمكانية البرهنة عمّا وراء عالم الحس(38)، كما يرفض حصر الوجود في المراتب التي تصوّرها الفلاسفة: (فهذا قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقا من ذلك)(39).

وفي موضع آخر يؤكد هذا المعنى (والوجود أوسع من أن يحاط به، أو يستوفي إدراكه بجملته روحانيا وجسمانياً)(40). ولما كانت السعادة عند الفلاسفة تكمن في (إدراك الموجودات كلها ما في الحسّ وما وراء الحس بهذا النظر وتلك البراهين)(41). فإن ابن خلدون يرفض هذا التصور، الناتج عن هذا الموقف الفلسفي من الوجود. لأنه يؤدي كذلك إلى الاستغناء عن الشرع في تحديده للعقائد وما به يؤدي إلى السعادة من أعمال، إذ يقول: (السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخليقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان، ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره)(42).

بعد تخلص الكلام من الفلسفة يمكن تعديل الموقف من تصور ابن خلدون للفلسفة الذي لا يمكن اعتباره سلبيا إجمالا: إذ الفلسفة عنده نظر ملائم لطبيعة الإنسان فيما هو قابل لأن ينظر فيه بالفكر، ولا خلاف في أن العلوم الفلسفية من مقتضيات الطبيعة الفكرية، وبذلك يكون ابن خلدون قد رفض نهائيا استقلال العقل عن الشرع في نظرية الوجود ونظرية السعادة(43).

وبناء على ما تقدّم من تحليل، يجب أن نفهم نقده للبرهان الكلاسيكي على وجود الله عند الفلاسفة كما عند علماء الكلام، وهو برهان السببية.

يعتبر ابن خلدون التوحيد سرّ هذه العقائد الإيمانية(44)، وهي الفكرة التي يركز عليها كل الانتباه. وذلك راجع إلى تناول علم الكلام من الأساس الذي سيؤدي به إلى نقد المعرفة ذاتها واكتشاف منهجه الجديد (علم العمران). وهذا ما جعله يفتتح فصل (علم الكلام) بما سمّاه (لطيفة في برهان عقلي يكشف عن التوحيد على أقرب الطرق والمآخذ)(45).

وابن خلدون إذ يفعل ذلك فإنه يتجاوز إشكالية الغزالي وابن رشد (ت 595هـ) فمنهجه لا يمرّ بالعقلانية الميتافيزيقية ولا- بالأعقلانية الصوفية، ولا يرتكز على تصور فلسفي ثنائي، وإنما ينطلق من فحص دقيق لمشكل العقل في محاولته إثبات وجود الله.

إن استدلال ابن خلدون يتملّ في ربط الحوادث في دنيا المخلوقات بأسباب متقدّمة عليها، متولدة عن أسباب أخرى، وترتقي كلها إلى (مسبب الأسباب وموجدها وخالقها) وباتساعها يقصر العقل عن إدراكها وحصرها. خاصة إذا ما تعلق الأمر بالأفعال الحاصلة عن أمور



نفسانية ناتجة بدورها عن تصورات سابقة مجهولة السبب. والعقل عاجز عن معرفة مبادئ هذه التصورات وغاياتها (وإنما يحيط علما في الغالب بالأسباب التي هي طبيعية ظاهرة، وتقع في مداركها على نظام وترتيب)(46). وهو ينتهي إلى استنتاج (أمر يوافق الشرع من قطع النظر إلى الأسباب وإغائها جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب... لترسيخ صبغة التوحيد في النفس)(47). فابن خلدون يطوِّع الفلسفة لهذا المعنى بحصر العقل الإنساني في حدود الطبيعة، والتخلي عن تتبع تسلسل الأسباب التي لا تكاد تنتهي. يقول في ذلك: (الطبيعة محصورة للنفس وتحت طورها، وأمَّا التصورات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنها من العقل الذي هو فوق طور النفس فلا تكاد النفس تدرك الكثير منها فضلا عن الإحاطة)(48). وابن خلدون، إذ يختلف عن النموذج الكلامي الذي يرفض عادة هذا التسلسل الكثير من الأسباب، ويختلف عن التصور الفلسفي الذي يضع وسائط معدودة بين الله والعالم، حتى وإن سلم بتعدد الشبكة العلية - فإنه يظل أقرب إلى النموذج الصوفي، إذ يقول: (سلف الصوفية... يرون أن الموجودات لا تنحصر في مدارك الإنسان)(49) لذلك يرى قطع النظر إلى الأسباب "والتوجه إلى مسبب الأسباب (... لترسيخ صبغة التوحيد في النفس على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا...)(50).

إن الوجود أوسع من أن يحيط به الفكر وهو ما يستند إلى نظرية ابن خلدون في أطوار الوجود وأطوار المعرفة المختلفة التي يردّ بها على ما يدّعيه الفلاسفة من الوقوف في علم الإلهيات على معرفة الوجود على ما هو عليه، ومن كون السعادة هي في ذلك)(51). (واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه)(52). ويؤكد هذا المعنى مرة أخرى (فالحصر مجهول والوجود أوسع نطاقا من ذلك. ولا يعني ذلك تشكيكا في قدرة العقل وهو الميزان الصحيح... غير أنك لا تطمح أن تزن به أمور التوحيد والآخرة... فإن ذلك طمع في محال)(53).

هذا هو البرهان العقلي (الفلسفي) عند ابن خلدون ضد البرهان على التوحيد بالسببية الميتافيزيقية. ورغم مما قد يبدو فيه من تأثير بالغزالي فهو لا يخلو من الجدة والطفرة والقوة. فمن ناحية أولى لا يقصد به التشكيك في علاقة السببية (الطبيعية) بقدر ما هو رفض للمنحى الكلامي الميتافيزيقي الذي يدّعي البرهنة عقليا على وجود السبب الأول، ومن ناحية ثانية نجد فيه مكانا واسعا للأمور النفسانية (الأفعال) إلى جانب الأمور الطبيعية (الذوات) مما يوسّع مجال البحث ويمهّد للحديث على العمران والتاريخ)(54).

وبناء على ما تقدم من تحليل، فإن ابن خلدون ينتهي إلى اعتبار التوحيد هو (العجز عن إدراك الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، إذ لا فاعل غيره...)(55). وهو ينتهي إلى اختيار صوفي إذ نتحوّل في العقائد والأعمال من مستوى العلم المجرد إلى الحال، ومن القول إلى الاتصاف. وهو ما يطلق عليه ابن خلدون (حصول الملكة) التي ترسخ في النفس بعد العلم والعمل والمران (التكرار) يقول في ذلك: (فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظائر،

والمطلوب إنما هو العلم الحالي (من الحال) الناشئ عن العادة(56).

وفي الختام، إن الذي يجب التأكيد عليه كنتائج لبحثنا، أن المساحة الكلامية في التراث الخلدوني أوسع مما اعتقد بعض الدارسين حتى في المقدمة ذاتها هذا فضلا عن "شفاء السائل" ورسالة أو كتابه (عقيدة الحق) المجهولة إلى الآن. كما أنه يجب النظر إلى فصول المقدمة المتعلقة بالمباحث الكلامية في ضوء نظرية ابن خلدون في المعرفة والوجود وهو المهم في أي قراءة نسقية بنيوية لفكر ابن خلدون. هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنه يجب النظر إلى تقسيم ابن خلدون لتاريخ علم الكلام بشيء من التحفظ ومزيد التدقيق حيث يجب اعتبار الغزالي هو المنزلة الوسطى بين المرحلتين إذ هو ينتمي إلى الأولى مضمونا، وإلى الثانية شكلا، وضرورة اعتبار الرازي هو الممثل الحقيقي للمرحلة الثانية (مرحلة المتأخرين)، كما أنه يمكن التقليل من إهمال ابن خلدون للمعتزلة في تاريخ علم الكلام، بالعودة إلى فصل (كشف الغطاء) إذ يعتبر مكملا لفصل علم الكلام، وبذلك يمكن تعديل الحكم الصادر في شأن ابن خلدون إذ اعتبرت نشأة الكلام الحقيقية عنده بدأت بالأشاعرة. أما عن العنصر الثالث (النظري) فيجب التأكيد على أن ابن خلدون في نقده لمسلك المتكلمين والفلاسفة وموقفهم من الوجود والمعرفة فإنما يصدر عن موقف نظري طريف يمثل أساس العقلانية الاسميّة التي سببني عليها علمه للعمران البشري.

\*\*\*\*\*

## الحواشي

(\* أكاديمي من تونس.

1- أفادني الدكتور عمار الطالبي أنه تم اكتشاف المخطوطتين للكتاب بالرباط أخيرا. وهو يعتبر الشفاء قد كتب قبل المقدمة.

2 - إبراهيم حركات، مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم في القرن 9/15م، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء ط 1، 2000م، 2/397.

3- ابن خلدون، المقدمة، مكتبة المدرسة ودار الكتاب اللساني، بيروت ط 3 1967م.

4 - وافي (عبد الواحد)، ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب- نشر مكتبة مصر 1962م: 275.

5- ن-م، 276.

6- المقدمة، 159 - 209.

7- المقدمة، الفصل الخامس والعشرون (25).

8 - بدوي (عبد الرحمن)، مؤلفات ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس ط 2 1979م، ص 33 - 38: انظر: كلام بدوي المفصل حوله وانظر مقدمة تحقيق د. رفيق

العجم للكتاب، دار المشرق، بيروت ط 1 1995م، ص307.

9- إبراهيم مدكور -ابن خلدون والفلسفة- ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962م، ص 128 وكتاب منى أبو زيد، الفكر الكلامي، ص 34-35.

10- انظر: ناصيف نصار: الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط 1، 1981م، ص 30-33. ولعل شبيهاً به وقع لابن تيمية الذي شرح الكتاب، وهو في سن الثلاثين مما مكنه لاحقاً من تقديم مشروعه القائم أساساً على نقض الرازي ممثلاً طريقة المتأخرين في علم الكلام.

11- انظر: تحليل سالم يافوت لعلاقة الحنابلة بالأشاعرة، ابن حزم والفكر الفلسفي، الناشر المركز الثقافي العربي، ط 1، 1986م، ص 44 وما بعدها.

12- حقق هذا الكتاب مرات أولها تحقيق محمد بن تاويت الطنجي نشر استنبول 1957م، والثاني الأب أغناطيوس اليسوعي نشر المطبعة الكاثوليكية بيروت 1959م وتحقيق الدكتور أبو يعرب المرزوقي، نشر الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس 1991م.

13- المقدمة، 830

14- حسن محمود الشافعي، المدخل إلى دراسة علم الكلام، الناشر مكتبة وهبة، القاهرة ط 2، 1991م، ص 23.

15- المقدمة، 821.

16- انظر: رأي مصطفى عبد الرزاق في تعريف الفارابي للكلام، الشافعي، مدخل إلى دراسة علم الكلام، ص 15-17 وانظر موقف منى أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت ط 1، 1997م، ص 28.

17- عن مختلف جوانب التعريف لعلم الكلام انظر: الشافعي، المدخل، ص 13 – 24. ففيها استقصاء جيد لجل الاتجاهات في التعريف وانظر كذلك أحمد محمود صبحي – في علم الكلام، دار النهضة العربية – بيروت، ط 5، 1985م، ص 16-19.

18- المقدمة، 836 – 837.

19- المقداد منسية – ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون، دراسات عربية العدد 9/10 السنة الثالثة والثلاثون، 1997م، ص 73.

20- المقدمة، 852-853، وانظر المعنى نفسه في ربط النشأة بالمسألة في فصل علم الكلام، ص 832-833 وهو يذكر المعتزلة.

21- المقدمة، 835.

22- ن-م، 837 – انظر: رأي الدكتور المقداد منسية، المقال السابق، ص 67.

23- المقدمة: 835 انظر: تفصيل ابن خلدون الجيد لمسألة المنطق وعلاقتها بالكلام في فصل " علم المنطق": 913 – 915 وهذا ما يؤكد تكامل فصول المقدمة واعتبار هذا الفصل خادما للكلام.

24- ربما في هذا الإطار يفرق ابن خلدون بين عمل المتكلم وعمل الفيلسوف: 836.

25- ن-م، ص 837.

26- المقدمة، 921، هذا ما يؤكد تكامل بعض فصول المقدمة من حيث اعتبارها مرجعا واحدا يخدم مادة الكلام ضمن نظرية ابن خلدون في الوجود والمعرفة.

27- ن – م، ص 923.

28- انظر: تفصيل ذلك عند الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط 1، يناير 1986م، ص 2/506 – 523، وانظر: المرزوقي، منزلة الكلي، ط 1، 1994م.

29- سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري، دار المنتخب العربي، بيروت ط 1992م، ص 10 والفكرة تلخيص للجابري في البنية كما مرّ بنا.

30- الجابري، البنية / 2/510.

31- المقدمة، ص 837.

32- انظر: سعيد بن سعيد، الخطاب الأشعري، 12 وما بعدها.

33- ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص 69.

34- المقدمة، ص 823-922.

35- ن-م، ص 836.

36- ن-م، 922 – 923.

37- المقدمة، 993-995 (فصل إبطال الفلسفة).

38- ن. م، ص 997.

39- ن. م، ص 996.

40- ن. م، ص 1000 (فصل علم الكيمياء).

41- المقدمة، ص 993.

42- ن-م، ص 994 – 995.

- 43- المقداد منسية، المقال السابق، ص 68.
- 44- المقدمة، ص 821.
- 45- ن-م، ص 822. انظر: ناصيف نصّار، ص الفكر الواقعي، ص 72 – 73 – 74.
- 46- المقدمة، ص 822 – 823.
- 47- ن-م، ص 823.
- 48- ن-م، ص 823 وكذلك 993-994.
- 49- المقدمة: 881.
- 50- ن-م، ص 823.
- 51- ن-م، ص 821.
- 52- ن-م، ص 824.
- 53- ن-م، ص 825.
- 54- ناصيف نصّار، الفكر الواقعي، ص 76.
- 55- المقدمة، ص 825.
- 56- ن-م، ص 827-82.