إبطال ابن خلدون للفلسفة

سليمان الشواشي*

مقدمة:

يُعدّ عبد الرحمن ابن خلدون شخصية فذَّة في تاريخ الفكر الإسلامي، فهو عالم موسوعي في سائر العلوم التي كانت رائجة في عصره. وقد اتّسم بعمق التفكير، وتحكيم العقلانية في كل شيء، ودقة استقراء الأحداث، في عصر غلبت فيه الرواية على النقد، والنقل على العقل، والخيال على الشك، والوهم على التجربة. فقلب ابن خلدون هذا الوضع المعرفي المختل رأساً على عقب؛ إذ احتكم إلى العقل، وقدّم التجربة الحسية على النظر المجرد؛ مما بوّأه لأن يكون الواضع الأول لفلسفة التاريخ، والمؤسس الأول لعلم الاجتماع، الذي عبّر عنه في (المقدمة) بـ (علم العُمران البشري)، فكان بحق أول فيلسوف مؤرخ، "ورائد العقل، والحداثة" كما وصفه محمد الطالبي.[1] فضلاً عن تجاربه السياسية العميقة.

ولذلك حظي ابن خلدون باهتمام الباحثين، والدارسين؛ عرباً، ومستشرقين، وإنْ كانت الدراسات الاستشراقية أسبق تاريخاً، وأعمق أثراً؛ لأنَّ الغرب اكتشفه قبل أن يكتشفه الشرق، فترجمت حياته ترجمة دقيقة، ونشرت كتبه كلها تقريباً، وأقيمت المهرجانات لإحياء ذكراه، وصدرت بحوث عدة حول آرائه ونظرياته. ولكن جلّ هذه الدراسات تركزت حول نظرياته في علم العُمران البشري، والاجتماع الإنساني، في حين أن ابن خلدون شخصية غنيّة، ذات جوانب متعددة.

ويبدو أن هناك جانباً في تراث ابن خلدون، ما زال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والبحث، وهو الجانب الفلسفي، على الرغم من تناوله، من أستاذين جليلين، هما:

* أستاذ بجامعة الزيتونة سابقا، وباحث بالمعهد العالي لأصول الدين بتونس. بريد إلكتروني: slimenchaouachi@yahoo.fr

[1] الطالبي، محمد. **ليطمئن قلبي**، تونس: سراس للنشر، ٢٠٠٧م، ص٢١.

إبـراهيم مـدكور، وأبـو العـلاء عفيفـي، فقـد قـدم الأول بحثـاً بعنـوان: (ابـن خلـدون الفيلسـوف)، وقـدّم الثـاني بحثـاً بعنـوان: (موقـف ابـن خلـدون مـن الفلسـفة والتصـوف)، إسهاماً منهما في أعمال مهرجان ابن خلدون المنعقد في القاهرة سنة ١٩٦٢.

ولكنهما اقتصرا في بحثيهما، على مكانة ابن خلدون الفلسفية، ولم ينظرا إلى المسألة نظـرة شموليـة، بحيـث يُنـزلا موقفَـه مـن الفلسـفة، في الإطـار العـام للمشـروع الفلسـفي الخلـدوني، فجـاء بحـث كـل منهمـا مبتسـراً ومنقوصـاً. ولـذا أردت أن أتنـاول هـذا الجانـب وهو: إبطال ابن خلدون للفلسفة، موضحاً الأسباب، والنتائج، ومتبعاً في ذلك منهجاً استقرائياً، تحليلياً. وهنا لا بدّ من طرح الإشكاليات الآتية:

هـل كـان ابـن خلـدون فيلسـوفاً في مسـتوى الفلاسـفة الإسـلاميين الكبـار، كالفـارابي، وابـن سـينا، وابـن رشـد، حـتى يتصـدى لنقـد الفلسـفة وإبطالهـا؟ وإذا سلّمنا بعبقريـة ابـن خلدون الفلسفية، ألا يعني ذلك أنَّه تأثر بمن سبقه من الفلاسفة، كالغزالي مثلاً في نقده للفلسفة؟ وإذا لم يكن ابن خلدون قد تأثر بأحد من الفلاسفة الذين سبقوه، فما هي نواحي الجدة والإبداع في نقده؟

الإشكالية الأولى: هل كان ابن خلدون فيلسوفاً في مستوى الفلاسفة الإسلامين الكبار حتى يتصدى لنقد الفلسفة وإبطالها؟

إن الإجابة عن هذه الإشكالية، تتطلب الوقوف على حياة ابن خلدون، من حيث نشأتُه، وتعلُّمه، فضلاً عن البيئة الثقافية التي عاش فيها.

لقد أراحنا ابن خلدون من عناء البحث والتنقيب في مختلف المصادر، لمعرفة هذه المحطات من حياته؛ لأنه كتب سيرته الذاتية في مصنف خاص، جعله خاتمة لكتابه الشهير (كتاب العبر...) وسماه: (التعريف بابن خلدون ورحلته غربا، وشرقا).[٢] تناول فيه نسبه، ونشأته، ومغامراته السياسية، ومجمل الأحداث التي وقعت في عهده، كالحروب

[٢] طبع هذا الكتاب طبعات عدّة، إلا أن أحسنها شكلاً ومضموناً، طبعة تونس ٢٠٠٦م، تحقيق: محمد بن تاويت الطنجي، تقديم: إبراهيم شبوح.

المدمرة بين الدول المغربية، والطاعون الجارف الذي ألمّ بالبلاد التونسية سنة ٧٤٩هـ/١٣٤٨م، الذي قضى على أسرته وكثير من شيوخه، مما حدا ببعض المترجمين له، إلى عدِّ حياته قطعة من تاريخ الدول المغربية في أواسط القرن الثامن الهجري.[٣] وسنعتمد على هذا الكتاب اعتماداً كلياً، في تحصيل ابن خلدون العلمي، ومدى حذقه في العلوم العقلية بصفة خاصة.

نشأ ابن خلدون في بيت عريق في العلم، والأدب، والسياسة. وكان يفتخر بأصله الأندلسي،[٤] ولذلك حرص والده على أن ينخرط ابنه في التعليم بجامع الزيتونة، وأن يأخذ العلم عن أشهر شيوخ ذلك العصر، فتوسط له لدى شيخ العلوم العقلية، أبي عبد الله محمد بن إبراهيم الآبلي (ت٧٥٧هـ)، الذي كانت تربط بينهما علاقة صحبة،[٥] ولعل الذي جمع بينهما هو الأصل الأندلسي. وقد تحدث ابن خلدون عن شيخه هذا، بكل إجلال وتقدير، فهو لا يذكره إلا مقروناً بكلمة (شيخنا) أو (شيخ التعاليم) أو (شيخ أهل المغرب في العلوم العقلية).[٦]

وقد خصص له ترجمة مُطَّولة في (التعريف)، ذكر في خاتمتها العلوم العقلية التي أخذها عنه، قال ابن خلدون: "فلزمت مجلسه، وأخذت عنه الأصلين، والمنطق، وسائر الفنون الحكمية، والتعليمية، وكان رحمه الله يشهد لي بالتبريز في ذلك."[٧] كما أثنى عليه في (لباب المحصل) فقال: "فاقتطفنا من يانع أزهاره، واغترفنا من معين أنهاره، وأفاض علينا سيب علومه، وحلاّنا بمنثور درِّه ومنظومه، إلى أن قرأنا بين يديه كتاب (المحصل) الذي صنعه الإمام الكبير فخر الدين الرازي."[٨]

ويتبين لنا مما تقدم: أن ابن خلدون قد أخذ عن شيخه الآبلي العلوم الفلسفية، حسب تسميته لها في (المقدمة)، وهي: علم المنطق، والعلم الطبيعي، والعلم الإلهي، وعلم

[٣] عنان، عبد الله. **ابن خلدون، حياته، وآثاره**، القاهرة: دار الكتب المصرية، ١٣٥٢هـ/١٩٣٣م.
[٤] ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون**، مرجع سابق، ص١.
[٥] المرجع السابق، ص٣٧ آخر سطر.
[٦] الحاجري، محمد طه. **ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة**، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت.، ص١٥٠.
[٧] ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٢، ٣٨.
[٨] ابن خلدون، **لباب المحصل في أصول الدين**، تحقيق: رفيق العجم، بيروت: دار الشروق، ١٩٩٥م، ص٣١.

التعاليم أو المقادير، وهذا الأخير يشتمل بدوره على علم الهندسة، وعلم العدد، وعلم الموسيقى، وعلم الهيئة، وهذه أصول العلوم الفلسفية.[٩]

لقد كان للفكر الفلسفي اليوناني امتداد وتأثير واضح في الفكر الفلسفي الإسلامي، ولذا كان لزاماً على الشيخ الآبلي، أن يعرّف ابن خلدون بالفلسفة الإسلامية، ومناهجها، ونظريات أصحابها. وهذا ما حدث، فقد قرأ ابن خلدون لفلاسفة المغرب، ولا سيما مؤلفات ابن رشد، وهي أقرب ما تكون إليه، ففي حديثه عن الطبيعيات، يقول عن ابن رشد: "فلخّص كتب أرسطو، وشرحها متبّعاً له غير مخالف."[١٠] فضلاً عن فلاسفة المشرق، فهو يعترف لابن سينا، استيعابه لعلوم الفلسفة، بل تفوقه ونبوغه فيها، فهو يقول: "وأوعب من ألّف في ذلك ابن سينا في كتاب (الشفاء)، جمع فيه العلوم السبعة للفلاسفة، ثم لخّصه في كتاب (النجاة)، وفي كتاب (الإشارات)، وكان يخالف أرسطو في الكثير من مسائلها، ويقول برأيه فيها."[١١] ولا يغفل ابن خلدون عن الإشارة إلى أهمية كتاب (الإشارات)، وعناية أهل المشرق به، والشروح التي ألّفت حوله، ويشير أيضاً في (المقدمة) إلى كتاب (المبدأ والمعاد) لابن سينا ناقلاً عنه بعض الأقوال.[١٢]

إلا أنَّه لا يروي شيئاً عن ابن رشد، وربما يرجع ذلك إلى الموقف المعادي لابن رشد، الذي اتخذه الفقهاء، والصوفية، ورجال السياسة.[١٣] على الرغم من أنَّ ابن الخطيب، ذكر في ترجمته لابن خلدون، في كتاب (الإحاطة في أخبار غرناطة)، أنَّه لخّص كثيراً من كتب ابن رشد،[١٤] ولكنه لم يبيّن نوعية هذه الملخصات، هل هي في الفقه؟ أو في علم الكلام؟ أو في الفلسفة؟

---

[٩] ابن خلدون، **المقدمة**، طبعة: مصطفى محمد، مصر: المكتبة التجارية، د.ت، ص٤٧٩، الفصل الثالث عشر في العلوم العقلية.

[١٠] المرجع السابق، ص٤٩٢ الفصل الثامن عشر في الطبيعيات.

[١١] المرجع السابق.

[١٢] المرجع السابق، ص٥١٩ الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.

[١٣] أبو زيد، منى. **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص٢٠.

[١٤] المقّري، **نفح الطيب**، بيروت: دار صادر، ١٣٨٨هـ/١٩٦٨م، ١٨١/٦.

كما اطلّع على كتب الغزالي، ولا سيّما كتابه (تهافت الفلاسفة). يقول ابن خلدون: "من أراد إدخال الردّ على الفلاسفة في عقائده، فعليه بكتب الغزالي، والإمام ابن الخطيب (هو الفخر الرازي)، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للإصلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل، والالتباس في الموضوع، ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم."[١٥]

وهكذا استقى ابن خلدون معارفه الفلسفية؛ اليونانية منها، والإسلامية، من خلال تتلمذه على الآبلي، الذي كان ينزع نزعة عقلية حرة، على الرغم من غلبة الفكر المحافظ، واتهام كل من يشتغل بالفلسفة بالزيغ عن الدين، والفساد في الاعتقاد.

ويعلق جاك بيرك jack berque على هذه الشخصية الفذة بقوله: "إنه لوجه غريب هذا الآبلي، هذا المعلم الرحالة، الذي يبدي بين آونة وأخرى، من الشذوذ الفكري، تعمقاً في الحسابيات وفي الفقه، وفي المجاهدة الصوفية، وهو في الوقت ذاته، ينزع نزعة عقلية حرة في الثورة ضد الخنوع الفكري، الذي كان سائداً في المؤسسات العلمية في عصره."[١٦]

وإذا تأملنا (التعريف) يتضح لنا: أنَّ التكوين الذي تلقاه ابن خلدون، كان قصيراً جداً، فلم يقض في دراسة العلوم الفلسفية على الآبلي سوى سنتين، أو أكثر، وهما غير كافيتين لتأهيله في تلك العلوم الصعبة، والمتشعبة؛ لأنَّه توقف عن الدراسة عندما بلغ من العمر ست عشرة سنة تقريباً، بسبب الطاعون الذي قضى على أسرته، وعلى كثير من مشائخه.[١٧] ولكن هذا الانقطاع عن الدراسة، لم يمنع ابن خلدون من الحصول على ثقافة واسعة في شتى العلوم والمعارف. وكان دافعه في ذلك، المحافظة على المجد التليد للأسرة، والذكاء الوقاد الذي يتمتع به، والظروف السانحة لطلب العلم، فقد كانت تونس يومئذ، مركز العلوم والآداب في بلاد المغرب، ومنزل الكثير من علماء الأندلس، الذين

[١٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٦٧، الفصل العاشر في علم الكلام.

[16] Les arabes d hier et demain, op.cit.seuil paris 1950. p 121

[١٧] ابن خلدون، **التعريف بابن خلدون**، مرجع سابق، ص٢٧.

هاجروا إليها. كما كان ابن خلدون يتردد على ممالك فاس، وتلمسان، وغرناطة، ويتصل بعلماء هذه الممالك، ويأخذ عنهم، لتحقيق طموحه العلمي، وربما السياسي.

وحصيلة الرأي: أن ابن خلدون، وإن لم يحصل على تكوين علمي واسع، على الأشياخ بجامع الزيتونة، فقد حصل على معارف موسوعية، نتيجة جهوده الشخصية، واتصاله بالأوساط الثقافية الكبرى، كما كانت إقامته بمصر سبباً في توسيع معلوماته، وتدقيقها، فقد كانت القاهرة في ذلك العهد، أهم مركز ثقافي في العالم الإسلامي، بعد سقوط بغداد، وانهيار الأندلس؛[١٨] إذ اعترف باستفادته من مصنفات في العلوم العقلية، بعد أن استقر بمصر، فهو يقول: "ولقد وقعتُ بمصر على تآليف متعددة، لرجل من عظماء هراة من بلاد خراسان، اشتهر بسعد الدين التفتزاني، منها في علم الكلام، وأصول الفقه، والبيان، تشهد بأنَّ له ملكة راسخة في هذه العلوم."[١٩]

وبهذا الاعتبار، فالتشكيك في التكوين الفلسفي لابن خلدون، لا يستند إلى دليل قاطع، والدليل على ذلك، أنَّ أول تأليف له، كان كتاب (لباب المحصل)، الذي فرغ منه في سن العشرين. وإن كان هذا الكتاب، ليس تأصيلاً للفكر الكلامي، وإنَّما هو تلخيص (لمحصل الرازي)، لكنه يدل على ميل ابن خلدون إلى العلوم النظرية، كعلم الكلام، والفلسفة، والمنطق، وأيضاً تأليفه (شفاء السائل لتهذيب المسائل)،[٢٠] الذي تناول فيه موضوع التصوف، مبيناً الفرق بين طريق الصوفية، وطريق الشريعة، والمنطق. ثم إنَّ المتأمل في (المقدمة)، وخاصة ما كتبه ابن خلدون عن العلوم العقلية، وأصنافها، يدرك الثقافة الفلسفية الواسعة، التي كان يتمتع بها، فهو يعرّف هذه العلوم تعريفاً دقيقاً، ويبحث في تفاصيلها، ومراحل تطورها، وأشهر المؤلفات فيها، فضلاً عمّا يوجهه من نقد علمي لمواطن الخطأ فيها.[٢١]

---

[١٨] مدكور، إبراهيم. مهرجان ابن خلدون، بحث بعنوان: **ابن خلدون الفيلسوف**، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٢٣.

[١٩] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٨١، الفصل الثالث عشر في العلوم العقلية.

[٢٠] ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، تحقيق: أبي يعرب المرزوقي، تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م.

[٢١] انظر على سبيل المثال نقده للمنطق الصوري، ونقده لاختلاط علم الكلام بالفلسفة، وإنكاره لصناعة النجوم والكيمياء:

- ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٩٥، ٥٠٤، ٥١٩.

وعلى هذا الأساس، يمكن عدّ ابن خلدون فيلسوفاً، لا يقل شأناً عن بقية الفلاسفة الإسلاميين، كالفارابي، وابن سينا، وغيرهما، وهو ما ذهب إليه المستشرق الهولندي (دي بور) في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية)؛ إذ صنفه في زمرة فلاسفة المغرب، أمثال ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد، وقال عنه: "مفكر متزن، يحارب الكيمياء، وصناعة النجوم، بالأدلة العقلية، وهو كثيراً ما يعارض النزعة الصوفية العقلية عند الفلاسفة، بمبادئ الدين البسيطة، وقد يكون ذلك عن اقتناع شخصي، أو لاعتبارات سياسية."[٢٢]

غير أنَّ بعض الدارسين لفلسفة ابن خلدون، يستنقص من معارفه الفلسفية، ولا يسلّم بأنَّه فيلسوف بالمعنى التقليدي للكلمة، ومن هؤلاء إبراهيم مدكور، الذي يرى أنَّ ابن خلدون، وإن توفرت لديه ثقافة فلسفية، إلا أنَّه لم يكن يُلمّ بتاريخ الفلسفة إلماماً دقيقاً، فكان يخلط مثلاً بين الرواقيين، والمشائيين، ويعدّ الإسكندر الإفروديسي من بين تلاميذ أرسطو المباشرين.[٢٣] ثم يحاول التقليل من هذا الاستنقاص فيقول: "والواقع أن تاريخ الفلسفة، لم يكن واضحاً وضوحاً تاماً لدى كثير من مفكري الإسلام."

أما أبو العلاء عفيفي، فإنَّه يرفض أن يصنَّف ابن خلدون ضمن فلاسفة الإسلام الكبار، كالفارابي، وابن سينا؛ لأنَّه ليس له مذهب فلسفي شامل، يمثل نظريات ميتافيزيقية، وإبستمولوجية، ولكن له نظريات فاحصة في كل من هذين الميدانين، وما يتصل بهما من ميادين الفكر الديني، كميدان علم الكلام، وعلم التصوف مثلاً، وهي نظرات لها قيمتها الفلسفية، ولكنها لا ترقى إلى مستوى المذهب الفلسفي. وهو في هذا الصدد، أشبه بالغزالي، المفكر، والناقد، والمصلح، منه بالفيلسوف صاحب المذهب.[٢٤]

ويبدو أنَّ اشتراط عفيفي في الفيلسوف، بأن يكون صاحب مذهب فلسفي، وإلا فهو ليس بفيلسوف، شرط غير منطقي، فضلاً عن كونه غير واقعي، فكم من فيلسوف قديماً، وحديثاً، تعاطى الفلسفة، ورغم ذلك لم يكن له مذهب فلسفي. ثم إن أبا يعرب

---

[٢٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة: محمد عبد الهادي أبو ريدة، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٠م، ص٤١٢.

[٢٣] مدكور، **ابن خلدون الفيلسوف**، مرجع سابق، ص ١٢٣.

[٢٤] عفيفي، أبو العلاء. مهرجان ابن خلدون، بحث بعنوان: **موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف**، القاهرة، ١٩٦٢م، ص ١٣٥.

المرزوقي أستاذ الفلسفة بالجامعة التونسية، المهتم بابن خلدون، وفلسفته، والمؤلف للعديد من الكتب في هذا المجال.[٢٥] أكد على أن ابن خلدون، فيلسوف بالمعنى التقليدي للكلمة، أي أنه صاحب نسق فلسفي يعالج المسألة المعرفية، والعملية، والقيمية، والوجودية، وأنه أحدث انقلاباً فلسفياً تمثل في إعادة ترتيب هذه المسائل، بتقديم المسألة العملية، على المسألة المعرفية، والقيمية، والوجودية. [٢٦]

وانطلاقاً من هذا التحليل، للفكر الفلسفي الخلدوني، فإنَّنا لا نشك في أنَّ ابن خلدون، كان فيلسوفا، لايقل شأناً عن بقية الفلاسفة، فقد ألّف في الفلسفة، ومارسها، ونقدها. وقديماً قال أرسطو: إن من ينكر الميتافيزيقا يتفلسف ميتافيزيقيا. وقال حديثاً بعض الفلاسفة الميتافيزيقيين عن خصومهم من الفلاسفة الوضعيين: "إنهم الفلاسفة الذين يفاخرون، بأنهم ليسوا بفلاسفة، إن موقفهم من إنكار الفلسفة، موقف فلسفي لا محالة."

الإشكالية الثانية: إذا سلّمنا بعبقرية ابن خلدون الفلسفية، ألا يعني ذلك أنَّه تأثر بمن سبقه من الفلاسفة، كالغزالي مثلاً في إبطاله للفلسفة؟

صحيح أنَّ ابن خلدون، لم يكن أول من نقد الفلسفة، ودعا إلى إبطالها، نصرة للدين، وترسيخاً لعقيدته، وإنما سبقه إلى ذلك وفرة من المفكرين المسلمين، منذ أن نشأ الصراع بين النقل والعقل في بداية القرن الثاني للهجرة، فقد ظهرت في هذه الفترة، مقالات الجهمية،[٢٧] والقدرية،[٢٨] في نفي الصفات، ومسؤولية الإنسان عن أفعاله، وكان

---

[٢٥] منها تحقيق:
- كتاب (**شفاء السائل لتهذيب المسائل**).
- كتاب (**المفارقات المعرفية، والقيمية في فكر ابن خلدون**)، تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٦م.
- كتاب (**الاجتماع النظري الخلدوني، والتاريخ العربي المعاصر**)، تونس: الدار المتوسطية للنشر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م.

[٢٦] ابن خلدون، **شفاء السائل لتهذيب المسائل**، مرجع سابق، ص٧.

[٢٧] نسبة إلى جهم بن صفوان، المتوفى سنة ١٢٨هـ/٧٤٥م، ومقولته ذات شعبتين: إحداهما تتضمن نفي الصفات الإلهية، والثانية تتضمن الجبر. انظر:
- الشواشي، سليمان. **واصل بن عطاء وآراؤه الكلامية**، تونس: الدار العربية للكتاب، ١٩٩٣م، ص١٥٦.

منهجهما استخدام العقل، وتأويل الآيات. وقد تصدى علماء الحديث لهذا الاتجاه، ولعل موقف الشافعي خير شاهد على ذلك، فقد بيّن أن مصدر العلم هو الرواية والسماع، وأن العلوم التي تستند إلى مصدر آخر، كالعقل مثلاً، ليست من الدين في شيء؛ إذ قال:

كل العلوم سوى القرآن مشغلة إلا الحديثُ، وإلا الفقه في الدين

العلم ما كان فيه قال حدثنا وما سوى ذاك وسواس الشياطين[٢٩]

ثم اشتد الصراع بين أهل الحديث، والمعتزلة، الذين ورثوا الجهمية، والقدرية، لإفراطهم في استعمال العقل في تقرير المسائل العقدية، وامتحانهم لعلماء الحديث في مسألة خلق القرآن. وجاء أبو الحسن الأشعري، فحاول التوسط بين هاتين الطائفتين، ودعا إلى تقديم النقل على العقل، محدداً دور العقل في كونه وسيلة لإثبات الشرع والبرهان عليه.

ولكن الصراع الحقيقي في هذه القضية، كان دائراً بين تيارين فلسفيين؛ تيار تبنى الفكر الفلسفي اليوناني، وانبهر به أيما انبهار، كالكندي،[٣٠] والفارابي،[٣١] وابن سينا،[٣٢] وابن رشد.[٣٣]

وتيار آخر تبنى النظام المعرفي الإسلامي، وعدّ مصدر المعرفة الدينية هو الوحي، وأن العقل خادم له ومؤيد، وكان زعيم هذا التيار الغزالي، ومن ورائه الفقهاء، والمحدثون.

---

[٢٨] ظهرت القدرية على يد معبد الجهني (ت٨٠هـ)، وغيلان الدمشقي (ت١٠٥هـ)، والجعد بن درهم (ت١١٨هـ). ويزعم هؤلاء أن كل عبد خالق لفعله، ولا يرون الكفر والمعاصي، بتقدير الله تعالى. انظر:
- المرجع السابق.
- الشواشي، سليمان. "موقف السلطة الأموية من القدريين الأوائل"، **النشرة العلمية للكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين**، ع٧، ١٤٠٥هـ/١٩٨٤م.

[٢٩] ابن كثير، **البداية والنهاية**، بيروت: مكتبة العارف، ١٩٦٦م، ١٠/٢٥٤.

[٣٠] انظر دفاع الكندي عن الفلسفة في:
- **رسائل الكندي**، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، ص٢٥-٣٥.

[٣١] انظر مقالة الفارابي في:
- الفارابي، **معاني العقل**، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، ١٩٣٨م.

[٣٢] العراقي، محمد عاطف. **ثورة العقل في الفلسفة العربية**، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٨م، ص٧١.

[٣٣] المرجع السابق.

ولنصرة هذا التيار، ومقاومة خصومه، ألّف الغزالي كتابه الشهير (تهافت الفلاسفة).[٣٤] وكان يرمي من ورائه هدمَ الفلسفة الإلهية، بوصفها مضموناً عقدياً وثنياً، وهدف كذلك إلى زعزعة ثقة الناس في هذه الفلسفة، والتشكيك في قدرة العقل، واستحالة الوثوق به في المسائل الإلهية.[٣٥]

وعلى الرغم من محاولة ابن رشد، الهادفة إلى رد الاعتبار للفلسفة، بردّه على الغزالي في كتابه (تهافت التهافت)،[٣٦] إلا أنَّ محاولته باءت بالفشل؛ لأنَّ التيار المناهض للفلسفة والمتمثل في الفقهاء، والمحدثين، والمتصوفة، ورجال السياسة،كان أكثر قوة، وأشد عنفاً، فقد أصدر ابن الصلاح (ت٦٤٣هـ/١٢٤٥م) فتوى في تحريم الاشتغال بالفلسفة.[٣٧] ثم كانت حملة ابن تيمية (ت٧٢٨هـ/١٣٢٧م) على الفلاسفة، والمتكلمين، والمتصوفة، ويظهر ذلك بصفة خاصة في كتابيه: (موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول)، و(نقض المنطق).

وبهذا العرض يتبين لنا: أن قضية الصراع بين الوحي والعقل، أو بين الدين والفلسفة، قضية قديمة، شغلت معظم المفكرين المسلمين، لارتباطها بالحياة الدينية، والسياسية، والثقافية. ولذلك لا نستغرب أن يتناول ابن خلدون هذه القضية، وهو المفكر الموسوعي، فضلاً عن الاعتبارات الأخرى التي كانت تحفُّ بهذه القضية.

أما مسألة تأثره بالغزالي من عدمها، فإنَّ ذلك يتوقف على بيان العنصرين الآتيين:

١) معرفة الأسباب التي دفعت كلاً منهما إلى إبطال الفلسفة.

٢) المقارنة بين القضايا الفلسفية التي اتجه كل منهما إلى نقدها.

وما تفرع عنهما من نتائج متفقة أو مختلفة.

---

[٣٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، ١٩٧٢م.

[٣٥] المرجع السابق، ص٢٤.

[٣٦] ابن رشد، **تهافت التهافت**، تحقيق: سليمان دنيا في جزأين، القاهرة: دار المعارف، ١٩٨٠م.

[٣٧] ابن الصلاح، **فتاوى ومسائل ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه**، تحقيق: عبد المعطي قلعجي، بيروت: دار المعرفة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

العنصر الأول: الأسباب التي دفعت كلاً منها إلى إبطال الفلسفة:

ذكر الغزالي –في مقدمة كتابه (تهافت الفلاسفة)– الأسباب التي دفعته إلى الرد على الفلاسفة القدماء، فقال: "إنِّي قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم، التميّز عن الأتراب، والنظراء، بميزة الفطنة، والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين... بل خلعوا بالكُلّية ربقة الدين، ويتبعون رهطاً يصُدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجا، وهم بالآخرة هم كافرون."[٣٨]

ثم بيّن الغزالي، مصدر هذا الكفر، والتمرد على الدين فقال: "وإنما مصدر كفرهم، سماعهم أسماء هائلة، كسقراط، وأبقراط، وأفلاطون، وأرسطوطاليس، وأمثالهم....، وحكايتهم عنهم –مع رزانة عقولهم، وغزارة فضلهم– منكرون للشرائع، والنِّحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان، والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة، وحيل مزخرفة... ولذلك حررت هذا الكتاب، رداً على الفلاسفة القدماء، مبيناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم فيما يتعلق بالإلهيات."[٣٩]

ونستنتج من هذه المقتبسات أموراً عديدة أهمها:

١. إن السبب الرئيس الذي دفع الغزالي إلى تأليف كتابه هذا، هو شعوره بالخطر المحدق الذي يتهدد الدين الإسلامي.

٢. إن مصدر هذا الخطر، هو الفلسفة اليونانية الإلهية، التي تمثل التمرد على الدين، بل الكفر الصريح.

٣. إن موطن النزاع بين الغزالي، والفلاسفة القدماء، ومن سار على نهجهم من الفلاسفة الإسلاميين، هو العلم الإلهي، ووسيلة إدراكه العقل المجرد.

غير أن محمد عابد الجابري.[٤٠] يرى أن حملة الغزالي على الفلسفة، لا تخلو من أسباب سياسية؛ إذ إنَّ نقد الغزالي للفلسفة، ولا سيّما فلسفة ابن سينا، هو نقد سيء

[٣٨] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٣.

[٣٩] المرجع السابق، ص٧٤–٧٥.

[٤٠] الجابري، محمد عابد. **بنية العقل العربي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ١٩٨٦م، ص٥٠١.

للإسماعيلين؛ إذ إنَّ فلسفة ابن سينا تلتقي في الجانب المشرقي منها، مع الفلسفة الإسماعيلية، العدو الأكبر للدولة العباسية السلجوقية، التي كان أبو حامد ينطق باسمها، ويأتمر بأوامرها. فضلاً عن أن فلسفة ابن سينا، في الجانب الكلامي منها، تريد احتواء علم الكلام، وتقوم مقامه، بتبني قضاياه، وصياغتها صياغة (برهانية)، وهذا من شأنه سحب البساط من تحت المذهب الأشعري، مذهب الغزالي، ومذهب الدولة التي ينطق باسمها.

ويبدو أن ادعاء الجابري، بأن حملة الغزالي ضد الفلسفة، لها صبغة سياسية، بعيد الاحتمال، وذلك للاعتبارات الآتية:

١. إن التزام الغزالي بالدفاع عن الدين، المهدَّد بخطر الكفر، أقوى، وأشد، من دفاعه عن إيديولوجية الدولة، ومذهبه الأشعري.

٢. إن الغزالي لم يتخلَّ عن الدفاع عن الدولة العباسية السلجوقية، وإنما رتّب أولوياته، فقد رد على الفلاسفة اليونانيين، والإسلاميين أولاً، ثم رد على الإسماعيلية ثانياً، في كتابه (فضائح الباطنية)، مستدلاً على أن الخليفة العباسي (المستظهر بالله)، هو الخليفة الشرعي للمسلمين.

٣. إن نقد الغزالي لفلسفة ابن سينا، كان موجهاً بالدرجة الأولى إلى العلم الإلهي، وإلى وسيلة إدراكه، وهو العقل المجرد، ولم يكن موجهاً إلى الفلسفة الإسماعيلية، أو إلى علم الكلام.

وخلاصة القول: إن الغزالي بوصفه فقيهاً، وأصولياً، ومتكلماً، وفيلسوفاً، كان يعتقد اعتقاداً جازماً، أن الفلسفة اليونانية الإلهية، بحكم بنيتها، وطبيعتها، ومنهجها، خطر على الدين الإسلامي، ولذلك قام بعمليتي هدم وبناء، من خلال كتابيه: (تهافت الفلاسفة) و(إحياء علوم الدين).

أما الأسباب التي دفعت ابن خلدون، إلى إبطال الفلسفة، فيمكن استقراؤها من الفصل الذي كتبه في هذا الغرض، والفصول التي لها صلة مباشرة به مثل: (علم الكلام) و(أصناف العلوم) و(العلوم العقلية) و(المنطق) و(التصوف). ومن أهم هذه الأسباب:

السبب الأول: خطر الفلسفة على الدين

يرى ابن خلدون "أنَّ علوم الفلسفة، والحكمة، ضررها في الدين كبير، فوجب أن يُصدع بشأنها، ويُكشف عن المعتقد الحق فيها، وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني، زعموا أن الوجود كله؛ الحسي منه، وما وراء الحس، تدرك أدواته، وأحواله بأسبابها، وعللها، بالأنظار الفكرية، والأقيسة العقلية. وأن تصحيح العقائد الإيمانية، من قبل النظر، لا من جهة السمع."[٤١]

ونستنتج من هذه الفقرة أنَّ ابن خلدون قد اتخذ موقفاً معادياً للفلسفة، نظراً للضرر الكبير الذي تلحقه بالدين، فهي تعتمد في إدراكها لما وراء الحس، أي (العلم الإلهي)، على العقل دون سواه، ومن ثم فهي لا تعترف بالوحي في تقرير العقائد الإيمانية، إنما مصدرها الوحيد في ذلك، النظر الفكري، والقياس العقلي. ولذا لا بدّ من الإصداع بالرأي في شأنها، وكشف المعتقد الحق فيها، وإبطال شبهات منتحليها كالفارابي، وابن سينا، وغيرهما.[٤٢] وبناء على ذلك، ركز ابن خلدون في نقده للفلسفة، على مواطن الخلاف بينها، وبين الدين، ولا سيما في مسألتي: العلم الإلهي، ووسيلة إدراكه بالعقل المجرد. ولكن هل الغيرة على الدين وحدها، هي التي دفعت ابن خلدون، إلى معاداة الفلسفة، وإبطالها؟ يرى أركون[٤٣] أن الجانب الإيديولوجي في فكر ابن خلدون، والمتمثل في تأييده لنظرية الدولة الإسلامية في الحكم، وللشريعة الإسلامية في تسيير المجتمع، وانحيازه إلى المذهب المالكي، واعتناقه المذهب الأشعري، قد دفعه إلى اتخاذ موقف، ضد

[٤١] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٤ وما بعدها، الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.

[٤٢] المرجع السابق.

[٤٣] أركون، محمد. **نحن وابن خلدون، ضمن أعمال ندوة ابن خلدون**، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، ١٩٨١م، ص٣١.

سائر المذاهب المشهورة في الفكر الإسلامي. ومعنى ذلك أن النزعة الإيديولوجية عند ابن خلدون، هي التي جعلته يعادي الفلسفة، ويسعى إلى إبطالها.

وهذا التفسير الأنثروبولوجي لأركون له أهميته، ولكن لا يمكن أن نعدّه الدافع الوحيد لنقد الفلسفة عند ابن خلدون، بحكم التزامه بالدين، وأحكامه، فقد كان منطلقه في إبطال الفلسفة منطلقاً دينياً محضاً، فنحن لا نجد رأياً واحداً سواء في (المقدمة) أم في غيرها من المؤلفات، يخالف تعاليم الإسلام، فضلاً عن أنه لا يمكن أن نتجاوز عمّا عبّر عنه ابن خلدون، منطوقاً، ومفهوماً، من أن ضرر الفلسفة على الدين كبير.

ويرى محمد الطالبي، في كتابه (ليطمئن قلبي)،[٤٤] أن إبطال ابن خلدون للفلسفة، يرجع إلى سببين رئيسين، هما:

١. جمود الفلسفة، وتحجرها، وغلبة الأوهام عليها في عهده. فالفلسفة في ذلك العصر، قد ضعفت وهزلت، وصحّ قول الشاعر فيها:

لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس

فابن خلدون -في نظر الطالبي- لا يبطل الفلسفة معاداةً لها، وإنما يبطلها لهزالها الذي أصبحت عليه، ولو كان هناك فلاسفة في عصره، من طراز ابن سينا، وابن رشد، لكان لإبطاله للفلسفة أثر حميد؛ إذ سيدفع من يرد عليه، كما كان الشأن بالنسبة للغزالي، وابن رشد.

٢. إن الفلسفة ليست من العلوم الصحيحة، التي تثبت أمام التجربة، فكان من الضروري إبطالها، لتعويضها بالعلم الجديد الذي أسسه، وهو علم قائم على الملاحظة، والتجربة.

ويبدو أن السبب الأول الذي ذكره الطالبي -وإن كان ذا أهمية- إلا أنه لا يمكن عدّه سبباً رئيساً في إبطال الفلسفة؛ لأنه يسلب ابن خلدون دفاعه عن الدين، ويبعده عن حلبة الصراع بين الدين والفلسقة، ثم إن ابن خلدون قد أوضح الضرر الكبير الذي

[٤٤] الطالبي، محمد. **ليطمئن قلبي**، مرجع سابق، ص٢١ وما بعدها.

لحق الدين من جراء استعلاء الفلسفة عليه، فضلاً عن تحذيره لكل من ينظر فيها، من الوقوع في المعاطب، إذا لم يكن متسلحاً بعلوم الملة.[٤٥]

أما السبب الثاني الذي ذكره الطالبي، فهو نتيجة لما توصل إليه ابن خلدون، أثناء معالجته لقضية الصراع بين الدين، والفلسفة. فلم يكتف ابن خلدون بالهدم فقط، وإنما أوجد البديل، وهو تحويل وجهة الفكر الإنساني عامة، والإسلامي خاصة، من البحث في عالم ما وراء الحس، وأداته النظر المجرد، إلى البحث في عالم الحس، ووسيلته الملاحظة، والتجربة. وهذا هو المنهج القويم للدفاع عن الدين، ونصرته، وهو منهج إسلامي محض، قال محمد عبده: "فدعوة الدين إلى الفكر في المخلوقات، لم تكن محدودة بحدّ، ولا مشروطة بشرط."[٤٦]

والملاحظ أنَّ عدداً من الباحثين، حاولوا تجاهل الدافع الديني عند ابن خلدون، في إبطاله للفلسفة، ومن بينهم (دي بور)، الذي ادعّى أنَّ الدين لم يؤثر في آرائه العلمية، مقارنة بأثر مذهب أرسطو، وجمهورية أفلاطون، والفلسفة الفيثاغورية.[٤٧]

والواقع أنَّ هذا الرأي لا يستند إلى دليل، بل إنَّ ابن خلدون، كان وفياً لتعاليم الإسلام، ولمذهبه الأشعري، ولفقهه المالكي، وفاء تاماً. وهذا ما أكَّده (هاملتون جب) من أنَّ ابن خلدون، كان من كبار علماء المسلمين، ومن الشخصيات المرموقة، في مذهب الإمام مالك، وأنَّه على سعة أفقه، لم يُصدر رأياً واحداً يجافي تعاليم الإسلام، بل إنَّ مفاهيمه المتطورة، كانت تطويعاً للمجتمع، من منطلق روح الإسلام.[٤٨]

السبب الثاني: تناقص العمران

وهناك سبب آخر ذكره ابن خلدون، في مناسبات عديدة، وهو أن معالم الحضارة قد اندرست في بلاد المغرب، وسند العلم قد انقطع، وأصبحت البداوة غالبة على أهله،

---

[٤٥] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٩، الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.

[٤٦] عبده، محمد. **رسالة التوحيد**، بيروت: دار إحياء العلوم، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ص٤٥.

[٤٧] دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ١٩٨٠م، ص٤١٢.

[٤٨] نقلاً عن: الشكعة، مصطفى. **الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون**، الدار المصرية اللبنانية، ١٩٨٨م، ص١٨٢.

[٤٩] ومعنى ذلك: أنَّ تناقص العمران، لا بدّ من أن يؤدي إلى تناقص العلوم –حسب القانون الخلدوني–[٥٠] ومن ثم صار الإجهاز على الفلسفة أمراً حتمياً. ولكن ابن خلدون لم يحاول عدّ هذا السبب من بين الأسباب التي دفعته إلى إبطال الفلسفة، وكأنه أراد من ذلك تركيزه على العامل الديني فقط.

وإذا قارنّا بين هذه الأسباب، التي دفعت الغزالي، وابن خلدون، إلى إبطال الفلسفة، فإننا نلاحظ أن هناك تشابهاً بينهما؛ إذ ركز كل منهما على تخطئة الفلسفة في الإلهيات، وعجز العقل عن إدراك الحقائق الماورائية، وهذا ما جعل (أبو العلاء عفيفي) يصف موقف ابن خلدون من الفلسفة، بأنه امتداد لموقف الغزالي، وتطوير له، وفي عبارة أخرى يقول: "لقد خلّف الغزالي أنصاراً أقوياء، حذوا حذوه، ونشروا تعاليمه، منهم فخر الدين الرازي في المشرق، وابن خلدون في المغرب."[٥١]

ويبدو أن مجاراة عفيفي في هذا الرأي، غير صحيحة؛ لأن الاتفاق بينهما في سبب أو سببين، لايؤدي حتماً، إلى القول بأن ابن خلدون متأثر بالغزالي، أو امتداد له، وهذا ما سنوضحه في العنصر الثاني.

العنصر الثاني: القضايا الفلسفية التي اتجه كل منهما إلى نقدها:

إن القضايا التي نقدها الغزالي، وأبطل بموجبها الفلسفة عديدة، أبرزها: نظرية قِدَم العَالَم، والقول بأن الله يعلم الكليات وحدها، دون الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد، على أساس قولهم: بأن الأرواح وحدها هي التي لا يجوز عليها الفناء.

وهذه المسائل الثلاث، هي التي كفّر بها الغزالي الفلاسفة،[٥٢] إضافة إلى مسألتين أخريين هما: اعتمادهم على العقل مصدراً وحيداً للمعرفة، ونفي السببية.

---

[٤٩] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٨١، الفصل الثالث عشر في العلوم العقلية.

[٥٠] المرجع السابق، ص٤٣٤، الفصل الثالث في أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران.

[٥١] عفيفي، أبو العلاء. **موقف ابن خلدون من الفلسفة والتصوف**، مرجع سابق، ص١٣٥.

[٥٢] الغزالي، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨١هـ/١٩٦١م. ص١١١.

أما القضايا الفلسفية التي نقدها ابن خلدون، وأثبت بطلانها فهي عديدة، أهمها: أن المصدر الوحيد عند الفلاسفة، في تقرير العقائد الإيمانية، هو العقل؛ واعتدادهم بالبراهين المنطقية؛ وأنَّ السعادة عندهم، هي إدراك الوجود بالنظر، والبرهان؛ وأنّ الإنسان مستقل بتهذيب نفسه؛ وأخيراً اعتقادهم في بعض الأوهام، والخرافات، وذلك بأن للفلك نفساً كالإنسان، والعقل الفعّال، والعقول العشرة.

وإذا قارنّا بين هذه القضايا، التي بحثها كل منهما، نلاحظ أن هناك تشابهاً واضحاً في قضيتين هما: اعتماد الفلاسفة على العقل مصدراً وحيداً للمعرفة، ونفي السببية.

ولكن إذا أنعمنا النظر، في طريقة معالجة كل من الغزالي، وابن خلدون لهاتين القضيتين، والنتيجة التي توصل إليها كل منهما، ندرك أن التشابه بينهما ظاهري، ولا يدل على تأثر ابن خلدون بالغزالي. فأبو حامد مثلاً ينفي السببية في كل شيء؛ إذ لا علاقة بين العلة والمعلول، وأن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست علاقة ضرورية، وإنما جرت العادة، على أن النار يتبعها إحراق، دون وجود علاقة بينهما.[٥٣] وهو بذلك يردُّ على (الفارابي)، و(ابن سينا) اللذين تبنيا رأي أرسطو في هذه المسألة من أن الأمور الطبيعية، تجري دائماً على سنن واحد، ما لم يقطعها قاطع.[٥٤]

وقد دافع ابن رشد عن نظرية السببية، ورأى "أنَّ العقل ليس هو شيء أكثر من إدراكه الموجودات بأسبابها، وبه يفترق من سائر القوى المدركة، فمن رفع الأسباب فقد رفع العقل."[٥٥] وتعد مسألة السببية من أهم المسائل وأخطرها على العلم الطبيعي؛ لأن إنكار السببية إنكار للعلم.[٥٦]

أما ابن خلدون، فقد تباينت آراء الباحثين حوله، في هذه المسألة،[٥٧] ولكن بالرجوع إلى النصوص التي بين أيدينا، نجد ابن خلدون يرفض السببية، بوصفها قانوناً طبيعياً

---

[٥٣] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٣٩.

[٥٤] أرسطو، **الطبيعة**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨٤م، ١٥٦/١.

[٥٥] ابن رشد، **تهافت التهافت**، مرجع سابق، القسم الثاني، ص٩٨٨.

[٥٦] الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٥٠٥

[٥٧] أبو زيد، منى. **الفكر الكلامي عند ابن خلون**، مرجع سابق،ص٦٠.

صارماً، عند حديثه عن العقائد الإيمانية، فهو يرى أنَّ نهي الشارع عن النظر إلى الأسباب في المسائل العقدية، والوقوف معها هو عين الحكمة، والصواب؛ لأنَّ البحث في ذلك عبارة عن وادٍ يهيم فيه الفكر، ولا يحصل منه بطائل، ولذلك قال تعالى: ﴿ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ﴾ (الأنعام: ٩١) ويسعى ابن خلدون إلى الاستدلال على صحة رأيه في هذه المسألة فيقول: "فوجه تأثير هذه الأسباب في الكثير من مسبباتها مجهول؛ لأنها إنما يوقف عليها في العادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير، وكيفيته مجهولة، قال تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ (الإسراء: ٨٥) فلذلك أُمرنا بقطع النظر عنها، وإلغائها، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها، وفاعلها، وموجدها، لترسخ صفة التوحيد في النفس على ما علّمنا الشارع الذي هو أعرف بمصالح ديننا، وطرق سعادتنا."[٥٨]

ولكنه يقول بالحتمية، والضرورة بين الأسباب والمسببات، عند حديثه عن العمران البشري، والاجتماع الإنساني،[٥٩] فقد ذكر في مقدمة (المقدمة) أثناء حديثه عن فنِّ التاريخ "أن التاريخ ليس مجرد سرد للأخبار، أو جمع لتواريخ الأمم، والدول، وإنَّما هو نظر وتحقيق، وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق."[٦٠]

ثم يتحدث عن موضوع (المقدمة) فيقول: "...وشرحت فيه من أحوال العمران والتمدن، وما يعرض في الاجتماع الإنساني من العوارض الذاتية ما يمتلك بعلل الكوائن وأسبابها."[٦١] وفي بيانه لترتيب الكتب والفصول في (المقدمة) يقول: "الكتاب الأول في العمران البشري وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، ولما لذلك من العلل والأسباب"[٦٢] وهكذا فقد نفى ابن خلدون السببية في المسائل العقدية، والتزم بها أثناء حديثه عن العمران والتمدن. وبناء

---

[٥٨] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٥٩.

[٥٩] حسين، طه. **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة: محمد عبد الله عنان، طبعة القاهرة، ١٩٢٥م، ص٤١.

[٦٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤.

[٦١] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٦.

[٦٢] المرجع السابق.

على ذلك، فإنَّ ابن خلدون، قد ذهب مذهب الغزالي، في نفي السببية في المسائل العقدية، ولكنه خالفه أثناء حديثه عن العمران البشري والاجتماع الإنساني.

وأما المسألة الثانية التي اشتركا في نقدها، وإبطالها، فهي اعتماد الفلاسفة على العقل، بوصفه مصدراً وحيداً للمعرفة.

لقد حاول الغزالي تحديد (العلم اليقيني)، والوقوف على حقيقته، ليحكم من خلاله على المعارف التي يحصل عليها، هل هي صحيحة أو خاطئة؟ ولكنه وجد أنَّ ذلك متوقف على أدوات الإدراك المعرفي، وهي الحواس والعقل، وعندئذ قرر اختبارها ليتأكد من صلاحيتها لكسب العلم اليقيني.

وقد اتبع الغزالي في ذلك منهجاً فريداً لم يسبقه إليه أحد من الفلاسفة؛ إذ شكّك في الحواس، وأظهر إمكانية خطئها، وضرب أمثلة متعددة على ذلك، أدت به إلى بطلان ثقته بالمحسوسات.[٦٣] كما شكّك في قدرة العقل على المعرفة، بل تأكد له استحالة الوثوق بالعقل، في المسائل الإلهية، وضرب أمثلة جديرة بالاعتبار، لبيان إمكان خطأ العقل في أحكامه.[٦٤]

ولكن رحمة الله تداركته فأعادت إليه الوثوق بالعقل؛ إذ يقول: "ورجعت الضروريات العقلية مقبولة وموثوقاً بها على أمن ويقين، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله في الصدر، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف."[٦٥] ومعنى ذلك أنَّ الغزالي يعترف بالعقل، وأنَّه مصدر من مصادر تحصيل العلم، بوصفه ضرورة من ضرورات الدين، ولكنَّه ليس مستقلاً عنه، وإنَّما هو خاضع له، ومتوقف عليه. ونتيجة لهذا الشك الذي أسسه الغزالي في الحواس والعقل، خلص إلى أنَّ أساس المعرفة هو الإلهام، فاعتمد عليه بدلاً من الحواس والعقل.

---

[٦٣] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق: جميل صليبا وكامل عياد، بيروت: دار الأندلس، ١٣٩٣هـ/١٩٧٣م، ص٨٤.
[٦٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٣٧ وما بعدها.
[٦٥] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص٨٦.

أما ابن خلدون، فقد نقد العقل، بوصفه المصدر الوحيد للمعرفة عند الفلاسفة، سواء فيما يتعلق بمعرفة الطبيعة أو بما وراءها، أي (العلم الإلهي)، وعمل على تفنيد هذا الرأي بشتى الأدلة؛ العقلية منها والنقلية. ومن بين هذه الأدلة:

١. إنَّ العقل لا يمكنه أن يكون الأداة الوحيدة لدراسة الطبيعة، ومعرفة أسرارها، وقوانينها؛ لأنَّ الوجود أوسع نطاقاً من مدارك العقل، ولا يستطيع عقل بشري أن يحيط به، سواء الحسي منه، أو ما وراء الحس، فخَلْق الله أكبر من خَلْق الإنسان، قال تعالى: فهو يقول: ﴿وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ (النحل: ١٨) فهو يقول: "واعلم أن الوجود عند كل مدرك في بادئ رأيه، منحصر في مداركه لا يعدوها، والأمر في نفسه بخلاف ذلك، والحق من ورائه، ألا ترى الأصم كيف ينحصر الوجود عنده في المحسوسات الأربع، والمعقولات، وتسقط من الوجود عنده المسموعات، وكذلك الأعمى أيضاً يسقط عنده صنف المرئيات."[٦٦]

ثم يزيد المسألة توضيحاً فيقول: "إنَّ اقتصار الفلاسفة على إثبات العقل فقط، وعدم اعترافهم بمصادر المعرفة الأخرى، هم بمثابة الطبيعيين الذين اقتصروا على إثبات الحس فقط، وأعرضوا عن النقل والعقل، واعتقدوا أنَّه لا يوجد شيء وراء المدركات الحسية."[٦٧] وهذا خطأ واضح لا لَبس فيه.

٢. إن المعرفة في نظر ابن خلدون ليست فطرية في النفس، كما ذهب إلى ذلك أفلاطون، من أنَّ الأفكار فطرية في النفس، اعتماداً على وجود النفس في عالم المُثُل، وجوداً سابقاً على دخولها الجسد.[٦٨] أو كما زعم أرسطو، ومن اتبعه من الفلاسفة الإسلاميين، من أن العقل ملكة سامية بعيدة عن كل تجربة حسية.[٦٩] وإنما العقل صفحة بيضاء، والإنسان يكتشف المعارف بعد احتكاكه بالواقع، قال تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُم مِّنۢ

[٦٦] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٤٥٩، الفصل العاشر في علم الكلام.
[٦٧] المرجع السابق، ص٥١٦، الفصل الرابع والعشرون في إبطال الفلسفة.
[٦٨] أبو زيد، منى. **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، مرجع سابق، ص٤٥.
[٦٩] غلاب، محمد. **المعرفة عند مفكري الإسلام**، القاهرة: الدار المصرية للتأليف والترجمة والنشر، ١٩٦٦م، ص٦٣.

بُطُونِ أُمَّهَٰتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۙ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴾ (النحل: ٧٨)

فالمعرفة –في نظر ابن خلدون– يحصل عليها الإنسان بمداركه الجسمانية، أي بوساطة آلات الجسم من الدماغ والحواس، ومن ثم فمصادر المعرفة عنده هي: الحس، والتجربة، والعقل، وأن البراهين العقلية من جملة المدارك الجسمانية.

وهكذا فقد أخطأ الفلاسفة –في نظر ابن خلدون– في اعتمادهم على العقل وحده، وإعطائه السلطة المطلقة لمعرفة أسرار الكون، وكشف خفايا الوجود، وإنما هناك مصادر معرفية أخرى، إلى جانب العقل، وهي: الحس، والتجربة، والإلهام، وفوقهم جميعاً الوحي.[٧٠]

٣. إن البراهين المنطقية التي يستخدمها الفلاسفة للوصول إلى الحقيقة، ويعتدّون بصحتها، ويقينيتها، تعد –في نظر ابن خلدون– قاصرة وغير وافية بالغرض، سواء في الموجودات الحسية أي (العلم الطبيعي) أم في الموجودات غير الحسية، وهي الروحانيات أي (العلم الإلهي). ويظهر القصور في الموجودات الحسية، في أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود، والأقيسة من جهة، وما في الخارج من جهة أخرى أمر غير يقيني؛ لأنَّ تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها، وهو ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي؛ لأنَّ دليلَه شهودُه لا تلك البراهين.[٧١]

وبناء على ذلك: فإنَّ المنطق –في نظر ابن خلدون– لا يولّد معرفة ولا يكتشف حقيقة، وإنَّما يساعد على الوصول إلى المعرفة، وبهذا الاعتبار فليس له ذلك الشأن الكبير الذي أضفاه الفلاسفة عليه، وإنما يستطيع فحول النظار الاستغناء عنه في جميع فروع العلم.[٧٢] غير أنَّ ابن خلدون يعترف بأنَّ للمنطق ثمرةً واحدة، وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة، والحِجاج لتحصيل ملكة الجودة، والصواب في البراهين.[٧٣]

---

[٧٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٧ وما بعدها، الفصل الرابع والعشرون، في إبطال الفلسفة.

[٧١] المرجع السابق، ص٥١٦.

[٧٢] دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، مرجع سابق، ص٤١١.

[٧٣] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٥١٩، الفصل الرابع والعشرون، في إبطال الفلسفة.

وأما وجه القصور في العلم الإلهي "فإنَّ ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها، والبرهان عليها؛ لأنَّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية، إنما هو ممكن فيما هو مدرَك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، لحِجاب الحس بيننا وبينها... وقد صرّح بذلك محققوهم، حيث ذهبوا إلى أنَّ ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه."[٧٤]

٤. إنَّ قولهم: بأنَّ تصحيح العقائد الإيمانية من قبل النظر، لا من جهة السمع قولٌ باطل، ومتهافت.[٧٥] وذلك لأنَّ هذه العقائد متلقاة من الوحي الإلهي، كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل، وتعويل عليه، فإذا هدانا الشارع إلى حقيقة من الحقائق، فينبغي أن نسلّم بذلك، ونعتقد في صحتها، اعتقاداً جازماً، ولا نعتمد على العقل في تصحيحها، ولو بدا لنا أن هناك تعارضاً بين الوحي، والعقل. وإنما علينا أن نؤمن بها كما جاء بها الشارع، ونسكت عمّا عجزنا عن إدراكه، ونفوّض الأمر إلى الله تعالى؛ لأن مدارك صاحب الشريعة، أوسع نطاقاً، وأكثر إحاطة من الأنظار العقلية، فهي فوقها، ومحيطة بها.[٧٦]

وهنا يفصح ابن خلدون عن معتقده السلفي، الذي أخذه عن الإمام مالك، عندما سئل عن مسألة الاستواء على العرش فقال قولته المشهورة: "الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة" كما أكد من خلال قوله بعزل العقل عن الشرع، وعدم التعويل عليه، أو الرجوع إليه في تقرير العقائد الإيمانية، أنه أشعري قلباً وقالباً.

ويتبين لنا مما تقدم: أنَّ ابن خلدون وإنْ أبطل الفلسفة، ونسف الميتافيزيقا، وأداتها العقل المجرد، إلا أنَّه لم يسلب العقل جميع قدراته، وإنَّما قيَّد سلطته، وحدّ حدوده، في ما وراء الطبيعة، وأطلق له العنان في الطبيعة، كما أنه لم يشك في الحواس، ولم يُفقدها دورها الأساسي في المعرفة، وكل ذلك من أجل مشروعه الجديد، وهو علم العُمران البشري، والاجتماع الإنساني، الذي يعتمد على التجربة، ودقة الملاحظة.

---

[٧٤] المرجع السابق، ص٥١٦-٥١٧.

[٧٥] المرجع السابق.

[٧٦] المرجع السابق، ص٤٩٥، الفصل الحادي والعشرون في علم الإلهيات.

فالنتيجة التي توصل إليها الغزالي، مغايرة لما توصل إليه ابن خلدون؛ لأنَّ كلاً منهما له دوافعه الخاصة، ومنهجه المعين، وغايته المحددة، وإنْ وجد تشابه بينهما، فإنه من باب وقوع الحافر على الحافر، كما يقول الأدباء، وليس من باب التبعية، والتقليد، كما ذهب إلى ذلك أبو العلاء عفيفي.

الإشكالية الثالثة: إذا كان ابن خلدون لم يقلد أحداً من الفلاسفة الذين سبقوه، فما هي نواحي الجِدّة والإبداع في نقده؟

إن نقد ابن خلدون للفلسفة، وتقويض أسسها، لم يكن ترفاً عقلياً، دون غاية، أو هدف، وإنما كان يهدف إلى حماية الدين من جهة، وإلى تأسيس مشروع بديل عن الفلسفة التقليدية من جهة أخرى، يتمثل في إيجاد مجال معرفي، موضوعه: الظاهرات الاجتماعية، والحضارية. وغايته: إصلاح الحياة الاجتماعية، والسياسية، وهو حسب تسمية أبي يعرب المرزوقي: علم "ما بعد التاريخ" قياساً على تسمية الميتافزيقا، بعلم "ما بعد الطبيعة"[٧٧]

ولكن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن، هل تحقق مشروع ابن خلدون هذا؟

إن مشروع ابن خلدون لم ينجح، وليس هذا الفشل راجعاً إلى خلل في العلم الجديد الذي ابتكره، وإنما يرجع إلى أسباب أخرى تصلح أن تكون بحثاً مستقلاً في حد ذاته، ولكن سنحاول أن نذكر بعضها بإيجاز:

١. إن ابن خلدون كان سابقاً عصره، كما يقول محمد الطالبي؛ إذ "كان ابن خلدون، رائداً من رواد الحداثة، حداثة لم تتحقق؛ لأن ابن خلدون كان سابقاً لعصره."[٧٨] وهذا ما أشار إليه (دي بور) قبل الطالبي، في حديثه عن فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، حين قال: "لقد سارت آمال ابن خلدون في طريق التحقيق، ولكنها لم

[٧٧] المرزوقي، أبو يعرب. **المفارقات المعرفية والقيمية في فكر ابن خلدون**. بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م، ص ٥ وما بعدها.

[٧٨] الطالبي، **ليطمئن قلبي**، مرجع سابق، ص٢١.

تتحقق على أيدي المسلمين، وكما أنه لم يُسبق إلى ابتكار موضوعه، فكذلك لم يجد من يخلفه في أبحاثه."[٧٩]

٢. تصدع كيان الأمة الإسلامية، وظهور دويلات، وإمارات، في مختلف نواحي العالم الإسلامي، على أساس السيف والغلبة، بعيدة عن كل القيم الروحية. ودخولها في حروب مدمرة فيما بينها، فضلاً عن حروبها مع الآخر الخارجي، فنتج عن ذلك الاستبدادُ، والظلمُ، والقهُر، الذي هو مُؤذِن بخراب العمران،[٨٠] ومدمرٌ لإنسانية الإنسان.

٣. إن حكام هذه الدويلات والإمارات، من ملوك طوائف، وبربر، ومماليك، وأتراك، لم يكن أحد منهم يحمل أي مشروع ثقافي أو حضاري، من شأنه التشجيع على العلم، والنهوض الفكري، والمعرفي، وإنما همهم الوحيد كان تركيز نفوذهم، والمحافظة على عروشهم، وبذلك انعدمت الظروف السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، لاحتضان المشروع التجريبي الذي دعا إليه ابن خلدون في الفكر الإسلامي، وفاتت الفرصة على المجتمع الإسلامي لإحداث القفزة الصناعية التي حصلت في الغرب، التي بسببها حسم الأمر لصالحه.

٤. التأطير الخانق من طرف الطرق الصوفية، التي صار لها النفوذ الأكبر في العالم الإسلامي، فنشرت روح التواكل، وأطفأت جذوة العقل، واستنامت للخيالات، والأوهام

وبعد أن أوضحنا الأسباب، التي دفعت ابن خلدون، إلى إبطال الفلسفة، لا بدّ من بيان النتائج المنجزة عن ذلك:

إن ابن خلدون ليس أول من عادى الفلسفة، أو سعى إلى إبطالها، وإنما هو حلقة من حلقات الصراع بين الدين والفلسفة، أو بين الوحي والعقل. هذا الصراع الذي ابتدأ في أول الأمر، صراعاً معرفياً إبستمولوجيا، لكن لم يلبث أن تدخلت السياسة فيه، فتحول إلى صراع سياسي، ذي صبغة دينية، كما هو الشأن في عهد المأمون (١٩٨-

[٧٩] دي بور، **تاريخ الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٤٢٠.

[٨٠] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص٢٨٦، الفصل الثالث والأربعون، في أن الظلم مؤذن بخراب العمران.

٢١٨هـ)، الذي نصر المنهج العقلي عند المعتزلة، وعمل على نشر الفلسفة الأرسطية، العقلانية، والبرهانية، كما يقول عابد الجابري.[٨١] للقضاء على غنوصية الشيعة، وظاهرية الحنابلة.

وما حدث في عهد الوزير السلجوقي نظام الملك (٤٠٨هـ-٤٨٥هـ)، الذي اتخذ فقه الشافعي، وعقيدة الأشعري، مذهبا رسميا للدولة، لتوحيد المجتمع الإسلامي حول مذهب عقدي واحد من ناحية، ومقاومة الباطنية، والكرامية من ناحية أخرى،[٨٢] وأنشأ المدارس النظامية، في كافة أنحاء الدولة السلجوقية، ولا سيّما في بغداد،[٨٣] وانتدب لها أشهر علماء أهل السنة، من: الشافعية، والأشاعرة، للتدريس فيها.[٨٤] وما فعله صلاح الدين الأيوبي، الذي حمل الناس كافة، على التزام مذهب الأشعري، للقضاء على الإسماعيلية الفاطمية قضاء تاماً. وفي السياق نفسه كانت دعوة المهدي بن تومرت، وخلفائه من بعده، وهي حمل الناس على اعتناق المذهب الأشعري، قطعاً لدابر المرابطين.

وهذا الصراع الذي اختلط فيه الديني بالسياسي، مورس فيه الاضطهاد بأبشع صوره، كحرق الكتب، والجَلْد، والسجن، وقطع الأرزاق، وحتى القتل.[٨٥] وبذلك فقد أضر هذا الصراع، بالدين، والفلسفة، والسياسة، وبالأحرى أضر بنهضة الأمة الإسلامية، وتطورها، بل لا نبالغ إذا قلنا: إنَّه كان أحد أسباب تراجع الحضارة الإسلامية، وتأخرها. فلو لم يكن هذا الصراع محتدماً، لأثمرت فلسفة ابن رشد، في المغرب، والمشرق، ولأسهمت في نهضة فكرية، كما هو الشأن في الغرب؛ إذ وجدت الفلسفة الرشدية أرضاً خصبة، فنمت، وأزهرت، ومهدت لقرن الأنوار.

أما أبرز النتائج، التي أنجزت عن معاداة الفلسفة، وإبطالها، فهي:

---

[٨١] الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٣٩٥.

[٨٢] السبكي، **طبقات الشافعية**، تحقيق: محمود محمد الطناحي ومن معه، مصر: عيسى البابي الحلبي، ط١، ٣٩٣/٣.

[٨٣] ابن الأثير، **الكامل**، القاهرة: مطبعة الاستقامة، ١٠٣/٨، حوادث ٤٥٧هـ.

[٨٤] أمثال أبي إسحاق الشيرازي، وأبي المعالي الجويني، والغزالي.

[٨٥] انظر صوراً من هذا الاضطهاد في:

- المقريزي، **الخطط**، بيروت: دار صادر، ٢٠٩/١، ٣٥٧/٢، ٣٥٨، ٣٩٠.
- المقري، **نفح الطيب**، مرجع سابق، ١٣٦/١.

١. إهمال العلوم، وصرف الناس عن الاشتغال بها:

إن محاربة الفلسفة، على مدى قرون عديدة -إلى عهد ابن خلدون- قد أضر بالعلوم، سواء أكانت رياضية، أم طبيعية، ضرراً شديداً، لارتباطها بالفلسفة؛ ذلك أنَّ الفلسفة، عبارة عن دوحة عظيمة، تمثل أغصانها سائر العلوم المتعارفة في ذلك العصر، كالطب، وعلم الحساب، والهندسة، وعلم الفلك، والموسيقى، والنفس، والسياسة، وغيرها، ولذلك كانت الفلسفة، تنعت بأمّ العلوم.

فالغزالي مثلاً، قد حذّر من الاشتغال بالرياضيات؛ لأنها فخ توقع المسلم في حب الفلسفة، والشغف بها،[٨٦] وإذا تخلى المسلم عن الرياضيات، المشهود لها بصحة النتائج، فمن الطبيعي أن يتخلى عن سائر العلوم الأخرى، التي دونها أهمية وصحّة. وحتى العلوم الرياضية، والطبيعية، التي عرفت ازدهاراً في عهد العباسيين، ولا سيّما في عهد المأمون، أهملت، واندرست، ولم يبق منها، إلا كباقي الوشم على ظاهر اليد، ولم يبق منها أثر في العصور المتأخرة، إلا بعض الحساب البسيط، والفلك القديم، لمعرفة أوقات الصلاة.[٨٧]

٢. جمود الفكر الإسلامي، وتحجّره:

إن محاربة الفلسفة، ورفع شعار تغليب النقل على العقل، على الصعيدين؛ المعرفي، والسياسي، أدى إلى انحسار العقل وتهميشه، وجعله تابعاً، بعد أن كان قائداً، ومسدداً، وهو ما نتج عنه جمود الفكر الإسلامي، وتحجّره، وتقوقعه في إطار مذهبي معين، سواء في الأصول، أم في الفروع، بحيث لم يترك للمُسلِم أية حرية فكرية، يكتشف من خلالها الحقيقة، أكانت هذه الحقيقة دينية، أم سياسية، ولذلك صارت ظاهرة التبعية والتقليد السمة الواضحة للفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة.

---

[٨٦] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٠١. وانظر أيضاً:
- الجابري، **بنية العقل العربي**، مرجع سابق، ص٥٠٤، الذي بيّن تناقض الغزالي في تحذيره من الرياضيات من ناحية، وإلحاحه على الأخذ بالمنطق من ناحية أخرى.

[٨٧] المحافظة، علي. **الاتجاهات الفكرية عند العرب في عصر النهضة**، بيروت: الأهلية للنشر والتوزيع، ١٧٩٨-١٩١٤، ١٩٨٣م، ص١١.

٣. فشل محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة:

لقد حاول العديد من الفلاسفة الإسلاميين، في المشرق، والمغرب، التوفيق بين الدين والفلسفة،[٨٨] لتخفيف حدة هذا الصراع، وإيجاد تعايش سلمي بين الطرفين المتنازعين، ولكن هذه المحاولات –مع كل أسف– باءت بالفشل، بسبب مهاجمة كثير من المحدّثين والفقهاء لكل بحث عقلي لايتقيد في نتائجه بالعقيدة المقررة سابقاً، ويتبع هذا، اضطهاد السلطة والعامة لكل مفكر حر، وفي كثير من الأحيان، تكون دوافع الاضطهاد، لا علاقة لها بالدين أصلاً.[٨٩] وبذلك كانت السمة المميزة للعلاقة بين الفقهاء والمحدثين، من جهة، وأنصار الفكر الحر من المعتزلة، والفلاسفة، من جهة ثانية، الاقصاء، والاضطهاد في معظم فترات التاريخ الإسلامي، مشرقاً، ومغرباً.

خاتمة:

إن ابن خلدون، فيلسوف لا يقل شأناً، عن بقية الفلاسفة الإسلاميين، وهو صاحب نسق فلسفي، عالج من خلاله، قضايا فلسفية معقدة، كالقضية المعرفية، والعملية، والقيمية، والوجودية، معالجة متقدمة جداً، حتى عدّه البعض رائداً من رواد الحداثة. ولقد بيّنا كيف أن ابن خلدون لم يتأثر بالغزالي في نقده للفلسفة؛ لأنَّ كلاً منهما له دوافعه الخاصة، ومنهجه المعيّن، وغايته المحددة. وقد كان نقد ابن خلدون للفلسفة نابعاً من غيرته على الدين، وتمسكه الشديد بتعاليم الإسلام، ولذلك فإبطاله للفلسفة، كان بالدرجة الأولى، من أجل الدين، ودرء الخطر عنه، ومن أجل إيجاد بديل عن الفلسفة التقليدية، يختلف عنها في المنهج، والموضوع، والغاية، وهو علم العُمران البشري، والاجتماع الإنساني.

وظهر لنا أنَّ محاربة الفلسفة، على الصعيدين: الفكري، والسياسي، قد فتح الباب على مصراعيه للمتصوفة، بل إنَّ الغزالي، قد أعطى الشرعية للتصوف، الذي كان يجد

[٨٨] موسي، محمد يوسف. **بين الدين والفلسفة**، مصر: دار المعارف، ١٩٥٩م، ص٤٥ وما بعدها.
[٨٩] المقريزي، **الخطط**، مرجع سابق، ٣٥٧/٢.

معارضة من المحدّثين، والفقهاء، والمتكلمين، وحتى إنَّ حملة ابن تيمية على المتصوفة، لم تفلح في إيقاف هذا التيار، كما أنَّ ابن خلدون قد تأثر بهذا المناخ السائد، وأظهر نزوعه إلى التصوف، بل تزكيته لهذا التيار، وبذلك انتشر التصوف في العالم الإسلامي، انتشار النار في الهشيم، فدخل العالم الإسلامي، في سبات عميق، إلى أن أيقظته مدافع نابليون، سنة ١٧٩٨، أثناء حملته على مصر.

وما من شك في أنَّ محاربة الفلسفة، والفتاوى الصادرة في تحريمها، ما زالت سارية المفعول إلى اليوم، في بعض البلدان العربية، على الرغم من تباعد الزمن، بين أولئك، وهؤلاء، فالغزالي، وابن الصلاح، وابن تيمية، وابن خلدون، عندما حاربوا الفلسفة، لم تكن هذه الفلسفة–في عهدهم– دعامة أساسية في الحياة الفكرية، بل كانت تعد نوعاً من الترف العقلي، فضلاً عما كان يخالطها من أوهام. أما في العصر الحديث، فقد صارت الفلسفة، أساس النهضة الأوروبية، والقطب الذي تدور حوله التيارات السياسية، والاقتصادية، والاجتماعية، ولذلك فالازورار عنها، وتجاهل دورها في الحياة الفكرية، اقتداءً بالسلف، يُعدّ هروباً من الواقع، وعدم إدراك للقوانين الاجتماعية في النهوض، والسقوط.