رأي وحوار

ابن خلدون وإشكالية الفلسفة

عماد الدين خليل*

مقدمة:

لا يـزال الخطـاب الفلسـفي الإسـلامي في معطياتـه التراثيـة، بحاجـة إلى المزيـد مـن القـراءات لتحديـد مسـاحات الإيجـاب والسـلب فيـه، ولتبـيّن أبعـاد دوره في النهـوض أو التراجع الحضاري للأمة، ولتفحص عناصر الإبداع والاتباع في حلقاته كافة.

ومعروف أن المعطى الفلسفي اليوناني مارس ضغطاً متواصلاً على العقل المسلم، لم يقـدّر لكثيرين مـن المشـتغلين بالفلسـفة الإسـلامية، في مـرحلتي النقـل (الترجمـة) والإنشـاء، الفكاك من إساره. ولكن هذا لم يمنع من وقفة هنا أو نقد هناك، وربما رفض أو إضافة في مكـان آخـر، عـبر التعامـل مـع هـذا المـوروث الـذي وجـد الأبـواب أمامـه مشـرعةً علـى مصـراعيها لـدخول السـاحة الإسـلامية، بتوجيـه وإسـناد السـلطة حينـاً، وبجهـد مسـتقل للمشتغلين بالفلسفة من المسلمين أنفسهم تارةً أخرى.

إن الكندي والفارابي وابن سينا، وغيرهم ممن كان تأثرهم واضحاً بالفلسفة اليونانية إلى الحدّ الذي يصير فيه بعضهم مجرد (ناقل) أمين لمقولات هذه الفلسفة، ويصير أحدهم –وهو الفارابي– معلماً ثانياً لأساطينها، وتصير فئة ثالثة (شارحةً) لهذه الفلسفة... هؤلاء يقابلهم من رفض الاستسلام لضغوط الفلسفة اليونانية ومعطياتها، وأدانها، ووجه نقده الحادّ للمشتغلين بها، وربما دفعه ردّ الفعل إلى إنكارها وإعلان الحرب عليها.

---

* دكتـوراه في التـاريخ الإسـلاميّ، وأسـتاذ التـاريخ في جامعـة الموصـل/ العـراق، مفكـر وأديـب. البريـد الإلكـتروني: imadaltalib@yahoo.com

تم تسلم الورقة بتاريخ ٢٠١٥/١٢/٢٥م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٦/٦/٦م.

وثمة فئة رابعة وقفت موقفاً وسطاً فأخذت من الفلسفة اليونانية وأعطتها؛ إذ قبلت جوانب منها، ونقدت وفنّدت ورفضت جوانب أخرى... لم تكتف بالنقل عن الآخر وانما أضافت إليه وأغنته بالمزيد من الكشوف والمفردات.

وإذا كان الغزالي، بسببٍ من نزوعه الصوفي وكتابه (تهافت الفلاسفة) قد أخذ مكانةً واسعةً على خارطة الصراع بين الطرفين، واعتبره بعض غلاة المعاصرين نقيضاً لعقلانية ابن رشد، فإن ابن خلدون الذي يتفق (الغلاة) وغير الغلاة على (عقلانيته) المعروفة في (المقدمة)، وقف الموقف نفسه، وأدان المشتغلين بالفلسفة وأعلن عن بطلان منتحليها.

وقد يبدو هذا الموقف في ظاهره متناقضاً بإحالته على الخط العقلاني لابن خلدون، كما أنه يبدو متناقضاً من ناحية كون ابن خلدون من المشتغلين بالفلسفة، أو بشكل أدق بفرع من الفلسفة، بل إنه المؤسس له باتفاق دارسي ابن خلدون كافة، ألا هو فلسفة العمران، أو الاجتماع البشري، أو –بالتعبير الحديث– فلسفة التاريخ.

سيتضح عبر هذا البحث أن الأمر في الحالتين لا ينطوي على أي تناقض... فالهجوم على صنف من الفلسفة، وليس مطلق الفلسفة كأداة عمل عقلي في الظواهر والموجودات والأشياء، لا يرتطم بالعقلانية، بل على العكس، قد يكون تأكيداً لدور العقل فيما هو من دائرة اختصاصه، وتجنيباً له عن الهدر والابتزاز فيما هو خارج دائرة قدراته الذاتية على الكشف والإدراك.

كما أن الهجوم على صنف من الفلسفة لا يعفي القائلين به من اشتغالهم بفروع الفلسفة الأخرى التي هُيِّئت عقولُهم للاشتغال بها، ومن ثمّ الوصول إلى نتائج أكثر دقةً ومصداقية.

أولاً: إضاءات ضرورية

لعل من بين العوامل العديدة التي ساقت حضارتنا الإسلامية إلى الانكماش والشلل أن أصحابها أهدروا كثيراً من طاقاتهم في البحث عما وراء المنظور: عالم الغيب الذي هو

من اختصاص الوحي الذي يتنزل بالنبوات لكي يمنح الإنسان الإضاءات الضرورية عن عوالم لم يُهيَّأ للعقل البشري إدراك ماهياتها والعبور إلى شطآنها... قفزةً غير مسوّغة من الفيزيقا إلى الميتافيزيقا التي بذل معظم الفلاسفة جهودهم للإلمام بأبعادها... وفوق أن هذا الجهد لم يأت بطائل، بنتائج محددة تحديداً علمياً برهانياً قاطعاً، فإنَّه قاد إلى خطيئتين كانتا من بين أسباب نكوصنا الحضاري. فأما أولاهما فهي هدر الطاقات العقلية فيما هو ليس من اختصاصها والانسحاب شيئاً فشيئاً من توظيف هذه الطاقات في الكشف عن فيزياء العالم والكون القريب، والتنقيب عن طاقاتهما المذخورة، ووضع اليد على السنن والنواميس التي تسير بها السماوات والأرض، وتوظيف ذلك كله للتحقق بالقوة، وتيسير شؤون الحياة في مناحيها كافة تنفيذاً لمنطوق الآية الكريمة: ﴿وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ ٱللَّهُ مَن يَنصُرُهُۥ وَرُسُلَهُۥ بِٱلْغَيْبِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ قَوِىٌّ عَزِيزٌ ﴿٢٥﴾﴾ (الحديد: ٢٥).

وأما ثانيتهما فهي أن الإلحاح الميتافيزيقي هذا قاد بالضرورة إلى عرض وتبّني منظومات من الأفكار والعقائد الظنية التي كانت وراء السبب في ظهور (الفِرَقية) في تاريخ المسلمين، وتشظية الأمة إلى ما سبق وأن حذّر منه رسول الله صلى الله عليه وسلم، من أنها ستفترق إلى بضع وسبعين فرقة، وهو تحذير ينطوي على بعده الحضاري الإيجابي لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

هذا العبور غير المسوّغ من الفيزيقا إلى الميتافيزيقا، هو نوع من الإغواء الذي مارسته الفلسفة اليونانية إزاء العقل المسلم، وهو في جوهره إبحار ضد مقولات القرآن والسنة، من حيث إنهما يحملان خطاباً واضحاً منبثاً في كتاب الله وأحاديث رسوله صلى الله عليه وسلم، وهو خطاب يحث المسلمين في هذا العالم أن يُعملوا عقولهم وحواسهم في (الكتلة) التي سخرت لهم ابتداء، والتي استُخلِفوا فيها من أجل إعمارها وذلك من خلال الإمساك جيداً بفيزياء العالم وامتلاك شروط السيادة الحضارية على الأرض.

ولا يخفى على أحد حقيقة أن تأكيد القرآن في عشرات المواضع ومئاتها، على ضرورة إعمال العقل والحواس في هذه الكتلة، من أجل توظيف الطاقات، والمنافع التي سخرت

للإنسان ابتداء... يقابل ذلك إشارة واحدة... واحدة فقط عن (الروح) التي هي من أمر الله؛ الروح التي لا يكاد الإنسان يفقه كنهها، أو يعلم عنها شيئاً: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ ۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ (الإسراء: ٨٥).

إن هذا التوزيع المقصود، بعدم تكافؤه، لهو دليل عمل أريد للمسلم في هذا العالم أن يتبناه إذا أراد فعلاً أن يكون سيداً على العالمين، وأن تكون أمَّتُه هي الأمة الوسط التي تشهد على البشرية وتقودها، ويكون الرسول شاهداً عليها، تنفيذاً لمنطوق الآية الكريمة: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِّتَكُونُوا۟ شُهَدَآءَ عَلَى ٱلنَّاسِ وَيَكُونَ ٱلرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾ (البقرة: ١٤٣).

ولقد سبق لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن قال محذراً المسلمين من الانزلاق بعيداً عن المعادلة الحضارية المحسوبة: (تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله)[1] إنه –ها هنا– يدعونا للتفكير في الخلق الذي يقود إلى العلم والتكنولوجيا، بموازاة تأكيد إبداعية الله في العالم، والايمان بوحدانيته سبحانه وتعالى. ويحذرنا من التفكير في الذات الإلهية التي تعلو على الأفهام، وتستعصي على القدرات البشرية، وهو التفكير الذي يقود إلى الماورائيات والميتافيزيقا، وما يتمخض عن هذا كله من هدر للطاقة العقلية.

إنه يريدنا أن نتعامل مع الكتلة الكونية، وأن نكشف عن قوانينها لتنمية الحياة التي سخّرت إمكاناتها للإنسان من أجل التحقق باستخلافه العمراني في العالم، بدلاً من هدر الطاقة فيما هو خارج عن حدودها وإمكاناتها وضرورات صيرورتها الحضارية في الأرض.

إذن فابن خلدون لا يناقض نفسه عندما يخصص مساحات واسعة من (مقدمته) لفلسفة التاريخ، وعندما يهاجم في الوقت نفسه (الفلسفة) ويعلن عن فساد منتحليها. ولنتابع –بالإيجاز المطلوب– المسألة في وجهيها معاً، وبما أن الوجه الأول قد كتب فيه الكثير فلنا أن نكتفي بمتابعة معطياته الأساسية في المقدمة لكي ننتقل بعد ذلك إلى الوجه الآخر: موقف ابن خلدون من (الفلسفة).

[1] رواه ابن عمر مرفوعاً، كما رواه بلفظ آخر كل من أبي نعيم في الحلية، والأصفهاني في الترغيب، والطبراني في الأوسط، والبيهقي في شعب الايمان، والديلمي في الفردوس. ورغم ضعف الأسانيد فإن اجتماعها يكسب الحديث قوةً، ومعناه صحيح.

ثانياً: مع الفلسفة

لم يكن قد عرف لعلم العمران، وسنن التحضر، وقوانين الحركة التاريخية حتى عصر ابن خلدون "فلسفة" ترتبط بها فيقال –مثلاً– فلسفة التاريخ، أو فلسفة الحضارة، أو فلسفة العمران البشري، انما هو فرع جديد مستحدث من نتاج القرنين التاسع عشر والعشرين، حيث ظهر كبار فلاسفة التاريخ والاجتماع، بدءاً من أوغست كومت وانتهاء بأرنولد توينبي، مروراً بهيغل وماركس وإنغلز وفيكو وكروتشه واشبنغلر وشفيتزر... وغيرهم.

ونحن لا نستطيع أن نحكم البعديات بالمعطيات القبلية فنرغم ابن خلدون على أن يسمي نفسه فيلسوفاً للتاريخ أو الحضارة، رغم أنه في الواقع كان كذلك... وعلى ذلك فإن مهاجمته للفلسفة، وبعبارة أدق لفرعها المعني بالميتافيزيقا، لا تمثل أي تناقض مع اشتغاله بالفلسفة في سياق التاريخ والحضارة (العمران) والاجتماع. فالتسميات قد لا تعني شيئاً إزاء المعطى المعرفي الذي تنطوي عليه.

هناك أكثر من إشكالية بخصوص اعتبار ابن خلدون أول مكتشف لقوانين الحركة التاريخية، وأول مشتغل بما يسمى اليوم فلسفة التاريخ. وتتمثل هذه الإشكالية في سياقين، يقوم أولهما على أن القرآن الكريم، وبقوة العلم الإلهي وإحاطته ونفاذه، سبق ابن خلدون بثمانية قرون.

ولا يخفى على أحد أن النصّ القرآني أَوْلى الظاهرة التاريخية اهتماماً بالغاً، وخصّص لها مساحة كبيرة وفق أبعاد تتدرج بين العرض المباشر والسرد القصصي (الواقعي) لتجارب عدد من الجماعات البشرية من جهة، واستخلاص يتميز بالتركيز والكثافة للسنن التاريخية التي تحكم حركة الجماعات والدول والحضارات عبر الزمان والمكان من جهة أخرى، مروراً بمواقف الإنسان المتغيرة من الطبيعة والعالم، وبالصيغ الحضارية التي لا حصر لها والتي تتأرجح بين البساطة والنضج والتركيب. وتبلغ هذه المسألة حداً من الثقل والاتساع في

القرآن الكريم بحيث أن جلّ سوره لا تكاد تخلو من عرض لواقعة تاريخية، أو إشارة سريعة لحدث ما، أو تأكيد على قانون أو سنة تتشكل بموجبهما حركة التاريخ.[٢]

والقرآن الكريم يقدم أصول (منهج) متكامل في التعامل مع التاريخ البشري، والانتقال بهذا التعامل من مرحلة العرض والتجميع إلى محاولة استخلاص القوانين التي تحكم الظواهر الاجتماعية-التاريخية، كما فعل ابن خلدون -فيما بعد- فأعطى بذلك الإشارة لغيره من فلاسفة التاريخ الذين ما تلقوا إشارته تلك وبنوا عليها إلّا بعد انقضاء قرون عديدة. وهذا يتمثل بالتأكيد المستمر في القرآن على قصص الأنبياء وتواريخ الجماعات والأمم السابقة، وعلى وجود (سنن) و(نواميس) تخضع لها الحركة التاريخية في سيرها وتطورها وانتقالها من حال إلى حال.[٣]

وعلى التأثير المؤكد لأصول المعطيات الإسلامية، قرآناً وسنة، في فكر ابن خلدون (فيما سبق وأن ناقشناه في كتاب: ابن خلدون إسلامياً)[٤] ولا سيما فيما يختص بالفكر الخلدوني والتصوّر الإسلامي، فإننا لا نكاد نعثر على إشارة مباشرة، يعلن فيها ابن خلدون (السبق) القرآني في مسألة الكشف عن قوانين الحركة التاريخية، ويجب أن نتذكر -إنصافاً للرجل- أنه لم تكن قد تشكلت حتى عصره تفاسير شمولية للقرآن الكريم تتيح للباحثين الاستمداد الأكثر موضوعية وامتداداً من كتاب الله. وما من شك في أن المعطيات العلمية والمنهجية للقرنين الأخيرين، أطلعتنا -كأدوات- على أبعاد في القرآن ما كانت الأجيال السابقة قد اطلعت عليها، وذلك مصداق الآيتين الكريمتين: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴿٥٣﴾﴾ (فصلت: ٥٣)، ﴿بَلْ كَذَّبُوا۟ بِمَا لَمْ يُحِيطُوا۟ بِعِلْمِهِۦ...﴾ (يونس: ٣٩).

---

[٢] للمزيد من التفصيل ينظر:
- خليل، عماد الدين. **التفسير الإسلامي للتاريخ**، بيروت: دار العلم للملايين، ط٤، ١٩٨٣ م، ص٥-١٧.

[٣] المرجع السابق.

[٤] انظر: خليل، عماد الدين. **ابن خلدون إسلامياً**، دمشق: دار ابن كثير، ط٢، ٢٠٠٥م.

أما السياق الآخر للإشكالية فهو أن فكر ابن خلدون في المقدمة لم يتخلّق فجأة من الفراغ، وأنه قد سُبق، بكل تأكيد، ببعض الكشوف التي جاء هو –فيما بعد– فعمّقها ووسع نطاقها وأضاف إليها الكثير... فمن المستحيل أن نتصوّر ابن خلدون وكأنه حالة استثنائية في حضارة قدّمت الكثير، وأنه لم يتأثر مطلقاً بمن سبقوه، خاصةً إذا تذكرنا البيئة الزمنية والمكانية التي اشتغل فيها، حيث كان الجهد الحضاري الذي انطفأ في بغداد بسبب الغزو المغولي، قد انسحب غرباً باتجاه الشام والجزيرة الفراتية وفلسطين ومصر والشمال الإفريقي والأندلس، لكي ما يلبث أن يزدهر هناك ويؤتي ثماره، ويخرج على الناس بأساطين البحث والفكر والثقافة الإسلامية في مجالات معرفية شتّى قدمت للمكتبة الإسلامية عطاءً في غاية الخصب والابتكار، ولا ننسى هنا رجالاً كالمقريزي، وابن تغري بردي، والسيوطي، والسخاوي، وابن تيمية، وابن القيم، والنويري، والقلقشندي، والعمري، والمقدسي، وابن الرزاز الجزري، وغيرهم كثيرون.

فابن خلدون –في ضوء هذه الحقائق– لم يكن حالة شاذة أو استثنائية، إلّا بقدر إضافاته النوعية المتميزة والمبتكرة لحلّ الفروع المعرفية التي اشتغل بها، وبخاصة قوانين العمران؛ أي فلسفة التاريخ.

وعلى مدى التصنيف في حقل التاريخ، ومنذ بدايات مبكرة، نلتقي ببعض الإضاءات الكاشفة في سياق قوانين الحركة التاريخية، التي يمكن أن يكون ابن خلدون قد أفاد منها وبنى عليها، ومضى بها خطوات واسعة جداً إلى الأمام. ويمكن أن نشير هنا إلى المسعودي، وابن مسكويه، والماوردي، والطرطوشي، وابن حزم، ونظام الملك، وابن الجوزي، وابن الأثير، وابن تيمية، وابن الطقطقي، والمؤلفين الموسوعيين كالنويري، والعمري، والرحالة، والجغرافيين كابن جبير، وابن بطوطة، والاصطخري، والمقدسي، والتطيلي، وابن حوقل، وابن خرداذبة، والظاهري، وأبي الفدا، وابن الفقيه، والقزويني، والمروزي، وياقوت الحموي... وكتب تاريخ الأدب وبخاصة كتب الجاحظ، والإبشيهي، وابن عبد ربه،... وغيرهم.

والآن... فإننا لو جئنا إلى المقدمة بوصفها عملاً في فلسفة التاريخ، لإعطاء صورة شاملة عن تركيب هذه المقدمة وارتباطاتها المنهجية، فإننا سنرى كيف أن ابن خلدون – بعد تقديم يستعرض فيه أسباب كتابته للمقدمة بقدر تعلّق الأمر بإعادة قراءة التاريخ في ضوء قوانين العمران أو الحضارة، لتخليصه من المزيّف والكاذب والدخيل– يفرش رؤيته للتاريخ البشري وقوانينه التي استخلصها عبر استقراء مساحات واسعة منه، ينصبّ معظمها على التاريخ الإسلامي، في ستة أبواب، يتضمن كل واحد منها عدداً يزيد أو ينقص من النظريات التي يسعى للبرهان عليها لكي تغدو قوانين مسلّمة، وهو يسمي كل واحدة من هذه النظريات بالمقدمة أو الفصل. والبرهان الذي يعتمده هنا يستمدّ وقائعه وقرائنه من تاريخ المجتمعات البشرية نفسها حيناً، ومن معطيات وكشوف العلوم المختلفة حيناً آخر، ومن بداهات المنطق ومواضعاته حيناً ثالثاً.

ثالثاً: ضد الفلسفة

وإذا كان ابن خلدون في الصفحات السابقة يقف في صف الفلسفة، بغض النظر عن التسمية المعلنة أو المباشرة لموقفه، فإنه في أماكن أخرى من (المقدمة) يقف ضد الفلسفة! فلنرجع إلى معطياته بهذا الخصوص للتأكيد –مرةً أخرى– على أنه ليس ثمة من تناقض في موقفه هذا.

إن الرجل يطرح موقفه تحت عنوان (فصل في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها) وهو يأتي في الباب السادس من مقدمته الذي يتناول فيه (العلوم وأصنافها).[٥] حيث يقوده تحليله العميق إلى القول بتعارض الفلسفة والدين. وهو موقف إسلامي ذكي مقنع يصدر عن فهم دقيق للعلاقات المتبادلة بين العقل والشرع، وبين العقل والعالم... لولا أن ابن خلدون أخطأ العنوان، أو أن العنوان أخطأ الرجل، فجاء بهذه الصيغة التعميمية، و(التعميم) هو إحدى ثغرات المقدمة ولا ريب.

[٥] ابن خلدون، عبد الرحمن. **مقدمة ابن خلدون**، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، القاهرة: لجنة البيان العربي، ١٩٦٢م، ج٦، ص١١٩٩–١٢٠٧.

(إبطال الفلسفة)!! وللوهلة الأولى يبدو أنه يرفض الفلسفة بأنماطها وحقولها واختصاصاتها جميعاً، ولما كانت هناك أنماط شتى من الفلسفة: كفلسفة الأخلاق، فلسفة الجمال، فلسفة الفن، وفلسفة التاريخ... إلى آخره... وكان هو نفسه فيلسوفاً على هذا المستوى الأخير، وإن لم يكن مصطلح (فلسفة التاريخ) قد برز بعد وتبلور... تبدَّى لنا كيف أن الرجل يناقض نفسه بنفسه، ويعلن عن إبطاله للفلسفة وفيها من الفروع والأنماط ما هو ضروري جداً للتقدم الجاد العميق في حقول المعرفة، ولفهم الارتباطات الشاملة بين الحقائق التي تتضمنها هذه الحقول.

لكننا بتجاوز العنوان، يتبين لنا، بمجرد اجتياز الأسطر الأولى، أن الرجل لا يقول بإبطال عموم الفلسفة، وإنما نوع واحد منها فقط هو المسمى بفلسفة الإلهيات أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، بما أن العقل البشري والأدوات الحسيّة التي يعتمدها، غير قادرتين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتوجب -على ذلك- أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية الموحى بها من الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض، ولا في السماء والذي أحاط -سبحانه- بكل شيء علماً!

وطالما تجاوز العقلُ وأدواتُه الحسيّة حدود اختصاصاتهما المعقولة، انتهى بهما المطاف إلى الضياع، والتبذير في الطاقات البشرية التي كان أحرى بها أن تتجه للعلم فيما هو أقرب إليها وأجدى عليها، فتترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين، فتسلم وتعرف كيف تضع خطاها، مستمدة الضوء في تلك الدائرة اللامتناهية من مصادر أخرى تفوق العقل والحواس قدرة على رؤية ما يجري هناك.

إن ابن خلدون يذكرنا، بموقفه الملتزم هذا، بالغزالي، الذي كان فيلسوفاً هو الآخر، ولكنه سدد ضربات قاسية للفلسفة بمعناها الميتافيزيقي هذا في كتابه (تهافت الفلاسفة) على وجه الخصوص... ويذكرنا، في الجهة الأخرى، بجهود حشد كبير من الفلاسفة المسلمين: الكندي، الفارابي، ابن سينا... إلى آخره... كانوا أشبه بظلال لفلاسفة اليونان، أفنوا أعمارهم في هذا الحقل وكتبوا كثيراً في الإلهيات وأجهدوا عقولهم في تحليل معطيات ما وراء الطبيعة بحثاً عن العلة والمعلول وواجب الوجود ومتناهى الأول، ولم يصلوا

-في نهاية الأمر- إلّا إلى تعميمات وإشارات معقدة غامضة، صحيح أنها في معظمها أكدت التوجه صوب الله الواحد سبحانه، إلا أنها استنزفت من قدرات العقل البشري جهداً أكبر بكثير من النتائج التي بلغتها، لأن تلك الجهود كانت ضرباً في يمّ ليس من السهولة بمكان الوصول إلى مرافئه وشواطئه، في وقت كانت الشرائع الموحى بها من الله سبحانه وتعالى قد حسمته بوضوح وإعجاز بالغين... ولأن جهداً كهذا كان أحرى أن يبذل فيما هو أجدى على الإنسان والعمران البشري في تقدّمه ورقيّه.

وما لنا ألّا نرجع إلى ابن خلدون نفسه لكي نرى ما الذي يريد أن يقوله؟

" هذا الفصل وما بعده[٦] مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير، فوجب أن يصرح بشأنها ويكشف عن المعتقد الحق فيها. وذلك أن قوماً من عقلاء النوع الإنساني زعموا أن الوجود كله، الحسيّ منه وما وراء الحسيّ، تدرك ذواته وأحواله بأسبابه وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأن تصحيح العقائد الايمانية من قبل النظر (أي العقل) لا من جهة السمع (أي النقل عن الشرائع الموصى بها من الله سبحانه وتعالى) فإنها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمون فلاسفة، جمع فيلسوف، وهو باللسان اليوناني محب الحكمة. فبحثوا عن ذلك وشمّروا له ووضعوا قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحق والباطل وسموه بالمنطق." وبعد أن يعرف المنطق يقول "... ثم يزعمون أن السعادة في إدراك الموجودات كلها، ما في الحسّ وما وراء الحسّ بهذا النظر وتلك البراهين."[٧]

فهو إذن يرفض ما يريده هؤلاء الفلاسفة من تحكيم كلي للعقل في مسائل الحس وما وراء الحس، ومن إخضاعه للعقائد الايمانية التي تندّ عن دائرة المعقول والمحسوس، ويرى في ذلك ضرراً كبيراً يلحق بالدين، لأن هذا الموقف في نهاية التحليل تجاوز للاختصاص الذي اختصت به طاقات الإنسان وقدراته. وهذا التجاوز سيكون على حساب المعطيات الدينية التي وإن جاءت في كثير من جوانبها مساوقة لبداهات العقل

[٦] المرجع السابق، أبطال صناعة النجوم، ج٦،ص١٢٠٧-١٢١٥ وسيأتي الحديث عنه.
[٧] المرجع السابق، ج٦، ص١١٩٩-١٢٠١.

والحسّ السليمين، إلاّ أنها بصدورها عن مصدر هو أكبر بكثير في رؤيته من العقل والحسّ، وأكثر شمولية وموضوعية واستشرافاً، بما لا يقبل القياس، يجعلها لا تخضع للحصر الحسيّ أو العقلي، وإلا كانت النتائج التي سنصل إليها إما خاطئة من الأساس، أو أنها –على أقل تقدير– ستجعل العقل فوق الدين، وستفقد هذا الدين إلزاماته الفوقية وأبعاده الغيبية، وتجعله في نهاية الأمر لعبة يتلهى بها الفلاسفة على ضوء معطيات عقولهم النسبية دون أن يحاول أحدهم يوماً التزام مقولاتها... وحاشا للدين من هذا المصير!!

بل يحدث ما هو أبعد من ذلك: رفض لشريعة الله الموحى بها إلى أنبيائه (عليهم السلام) واتباع للشرائع التي يسنّها العقل البشري، وابتكار طريف لمعنى النعيم والعذاب لم يقل به دين من الأديان. وهذا ما يصل إليه ابن خلدون من خلال تحليله لطرائق هؤلاء الفلاسفة في التدرج من الحسيّ إلى ما وراء الحسيّ، وفي الحكم على مجريات السماء البعيدة استناداً إلى ما يلحظونه في الأرض القريبة... يقول: "وحاصل مداركهم في الوجود على الجملة وما آلت إليه، وهو الذي فرعوا عليه قضايا أنظارهم، أنه عثروا أولاً على الجسم السفلي بحكم الشهود والحسّ، ثم ترقّى إدراكهم قليلاً فشعروا بوجود النفس من قبل الحركة والحسّ بالحيوانات، ثم أحسّوا من قوى النفس بسلطان العقل. ووقف إدراكهم فقضوا على الجسم العالي السماوي بنحو من القضاء على الذات الإنسانية، ووجب عندهم أن يكون للفلك نفس وعقل كما للإنسان. ثم أنهوا ذلك نهاية عدد الآحاد وهي العشر، تسع مفصلة ذواتها جمل وواحد أول مفرد وهو العاشر.[٨] ويزعمون أن السعادة في إدراك الوجود على هذا النحو من القضاء مع تهذيب النفس وتخلقها بالفضائل، وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته، وأن ذلك إذا حصل للنفس حصلت لها البهجة واللذة، وأن الجهل بذلك هو الشقاء السرمدي. وهذا عندهم هو النعيم والعذاب في الآخرة... إلى خبط لهم في تفاصيل ذلك معروف من كلماتهم."[٩]

[٨] يشير بذلك إلى نظرية العقول عند الفارابي وعدد من فلاسفة المسلمين. انظر بالتفصيل:
– المرجع السابق، الهامش رقم ١٣٢٢، ج٦،ص٩٨٠.

[٩] المرجع السابق، ج٦، ص١٢٠١.

فلا معنى لنزول الأديان إذن، ولا حاجة لاتصال الوحي ببني آدم عن طريق رسل الله سبحانه وتعالى، ما دام أن مجموعة الفلاسفة، قادرة بمنهجها الذي يبدأ من الأسفل ويصعد إلى الأعلى، على منح الإنسان الدين الذي يسعده ويبهجه! وهكذا يتبدى لنا الضرر الذي حذر منه ابن خلدون في بداية فصله هذا.

إننا هنا قبالة منهج مقلوب: أن نصل إلى الدين السماوي من خلال الأرض السفلية، وأن نحظى بنعيم الكلي الخالد من خلال رؤية المحدود الفاني. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا الجهد المقلوب، يستنزف من العقول البشرية طاقات كبيرة وهي تعمل في غير حقلها، كان أحرى أن تبذل في مجال تنمية العمران في العالم من خلال فهم هذا العالم القريب، ومحاولة كشف سننه والسيطرة عليها وتسخيرها لصالح الإنسان فيما هو من اختصاص العقل والحسّ البشريين.

أما المنهج الديني فهو على العكس من ذلك، يجعلنا نعتمد منهجاً يقف دائماً في وضعه الصحيح: أن السماء هي التي تمنح الأرض الهدى الذي تسير فيه إلى غايتها، والله سبحانه وتعالى، الذي هو أدرى بخلقه، هو الذي يبعث بوحيه الأمين، بين الحين والحين، ينقله الأنبياء الكرام إلى أجيال البشرية حقبة في أثر حقبة حتى خاتم الأنبياء عليهم السلام. وهكذا فإن الكليّ هو الذي يقود المحدود، وأن الخالد هو الذي يحدو الفاني، ما دام عالَم السماء، عالَم ما وراء الحسّ والإدراكات العقلية النسبية، يندّ عن طاقة الإنسان وسعيه فيه لا يعدو أن يكون سعياً ظنياً، فأحرى بالعقل والحسّ البشريين أن يتجها للعمل في قلب العالَم، في دراسة مادته وفهم علاقاته وإدراك سننه... وحينذاك سيعرف الإنسان، ليس فقط الطرائق التي تمكنه من إعمار العالم بوصفه مستخلفاً فيه، وإنما سيزداد إيماناً بالله والتزاماً بوحيه الأمين من خلال إدراكه للحكمة المقصودة في خلق هذا العالَم، والتناسق المعجز في وظائفه وتركيبه. وهكذا فبينما ينتهي الأمر بالفلسفة إلى أن تقف نقيضاً للعلم المجدي الفعال، وأدواته عقلاً وحواساً، ينتهي الدين إلى تأكيد لهذا العلم وتنشيط لأدواته.

وبعد أن يشير ابن خلدون إلى أن إمام هذه الفلسفة الذي استوفى مسائلها هو أرسطو المسمى بالمعلم الأول، يلتفت التفاتة ذكية بقوله "... ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتبع فيها رأيه حذو النعل بالنعل، إلّا في القليل، وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي، تصفحها كثير من أهل الملّة، وأخذ من مذاهبهم من أضلَّه الله من منتحلي العلوم (الفلسفية) وجادلوا عنها واختلفوا في مسائل من تفاريعها وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي وأبو علي بن سينا... وغيرهما."[١٠]

ولكن مهما يكن من أمر هذه الاختلافات فإن فلاسفة المسلمين الأُوَل ما كانوا بأكثر من ظلال لأسلافهم اليونان، اتبعوا رؤيتهم في الفلسفة (حذو النعل بالنعل)!

يبدأ ابن خلدون بعد ذلك بمناقشة وجهات هؤلاء الفلاسفة وتفنيد ما يستحق منها التفّنيد، فيقول: "فأما إسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول، واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب، فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله، فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك ﴿...وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٨﴾﴾ (النحل: ٨)، وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه، بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة، المعرضين عن النقل والعقل، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء. وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض. أما ما كان منها في الموجودات الجسمانية، ويسمونه العلم الطبيعي، فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنية التي تستخرج بالحدود والأقيسة، كما في زعمهم، وبين ما في الخارج غير يقيني، لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بمولدها، ولعل في المواد ما يمنع من مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي، إلّا ما يشهد له الحسّ من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها؟"

[١٠] المرجع السابق، ج٦،ص١٢٠١.

يقول ابن خلدون: "وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسّ وهي الروحانيات، ويسمونه العلم الإلهي، وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأساً، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجربة المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى، بحجاب الحسّ بيننا وبينها، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مدركاتها، وخصوصاً في الرؤية التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه، وقد صرح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن ما لا مادة له لا يمكن البرهان عليه، لأن مقدمات البرهان من شرطها أن تكون ذاتية. وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وانما يقال فيها بالأحق والأولى، يعني الظن، وإذا كنا إنما نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولى. فأي فائدة لهذه العلوم والاشتغال بها؟ ونحن إنما عنايتنا بتحصيل اليقين فيما وراء الحسّ من الموجودات، وهذه هي غاية الأفكار الإنسانية عندهم..."

ثم يقول: "... وأما قولهم إن البهجة الناشئة عن هذا الإدراك هي عين السعادة الموعود بها فباطل أيضاً، لأنا إنما تبين لنا بما قرروه، أن وراء الحسّ مدركاً آخر للنفس من غير واسطة، وأنها تبتهج بإدراك ذلك ابتهاجاً شديداً، وذلك لا يعين لنا أنه عين السعادة الأخروية، ولا بدّ، بل هي من جملة الملاذ التي لتلك السعادة. وأما قولهم إن السعادة في إدراك هذه الموجودات على ما هي عليه، فقول باطل مبني على ما كنّا قدمناه في أصل التوحيد من الأوهام والاغلاط في أن الوجود عند كل مدرك منحصر في مداركه، وبيّنا فساد ذلك، وان الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفي إدراكه بجملته روحانياً أو جسمانياً."

"والذي يحصل من جميع ما قررناه من مذاهبهم أن الجزء الروحاني إذا فارق القوى الجسمانية أدرك إدراكاً ذاتياً له مختصاً بصنف من المدارك وهي الموجودات التي أحاط بها علمنا، وليس بعلم الإدراك في الموجودات كلها إذا لم تنحصر، وانه يبتهج بذلك النحو

من الإدراك ابتهاجاً شديداً، كما يبتهج الصبي بمداركه الحسيّة في أول نشوئه. ومن لنا بعد ذلك بادراك جميع الموجودات، أو بحصول السعادة التي وعدنا بها الشارع إن لم نعمل لها؟ ﴿هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ ﴿٣٦﴾﴾ (المؤمنون: ٣٦)."

"وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملابسة المحمود من الخلق ومجانبة المذموم، فأمر مبني على أن ابتهاج النفس بإدراكها الذي لها من ذاتها هو عين السعادة الموعود بها، لأن الرذائل عائقة للنفس عن تمام إدراكها ذلك، بما يحصل لها من الملكات الجسمانية وألوانها، وقد بيّنا أثر السعادة والشقاوة من وراء الإدراكات الجسمانية والروحانية. فهذا التهذيب الذي توصلوا إلى معرفته إنما نفعه في البهجة الناشئة عن الإدراك الروحاني فقط، الذي هو على مقاييس وقوانين. وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق، فأمر لا يحيط به مدارك المدركين. وقد تنبه لذلك زعيمهم ابن سينا فقال في كتاب المبدأ والمعاد ما معناه: إن المعاد الروحاني وأحواله هو مما يتوصل إليه بالبراهين العقلية والمقاييس؛ لأنه على نسبة طبيعية محفوظة ووتيرة واحدة، فلنا في البراهين عليه سعة. وأما المعاد الجسماني وأحواله فلا يمكن إدراكه بالبرهان لأنه ليس على نسبة واحدة، وقد بسطته لنا الشريعة الحقة المحمدية، فلينظر فيها ولنرجع في أحواله إليها."

ويختتم ابن خلدون مناقشته بقوله: "فهذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حوَّموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها"، ثم يشير إلى الثمرة الوحيدة التي نحظى بها من شجرة الفلسفة هذه، تلك هي شحذ الذهن البشري وتمكينه من ترتيب الأدلة المنطقية وسوق البراهين على ما يسعى إلى إثباته. وهذا يدل على انفساح صدر ابن خلدون لكل علم بشري وملاحظة سلبياته وإيجابياته على السواء، في محاولة منه أن يأخذ الحكمة من أي وعاء خرجت كما علمه الرسول صلى الله عليه وسلم أن يكون. "وأما مضارها -أي الفلسفة- فهي ما علمت. فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكبَّنَّ أحد عليها وهو خلو من علوم الملّة، فقَلَّ أن يسلم لذلك من

معاطبها."[١١] وأما الذين يختارون أن يتحصنوا -أولاً- بكتاب الله وسنة رسوله عليه السلام، فلهم أن يبحروا حيث يشاءون، وأن يسبروا غور الفلسفة أياً كانت، فإنهم سوف يصلون شاطئ الأمان وقد ازدادوا إيماناً ويقيناً.

إلّا أن ابن خلدون يحبذ "الاعراض عن النظر فيها؛ إذ هو مِنْ ترْك المسلم ما لا يعنيه "فإن هذه المسائل" لا تهمنا في ديننا ولا في معاشنا فوجب علينا تركها."[١٢] فكأنه، انطلاقاً من موقف الإسلام نفسه، يريد أن يحفظ على العقل البشري طاقته الفعالة، فلا تستنزف فيما هو غير مجدٍ، ولا تعمل إلا فيما يعود على الإنسان المسلم بالخير في دينه ومعاشه... أي أن ينصبّ جهدها في صميم العالم، لا فيما وراء العالم... حيث اختصاص الأديان...

ومن زاوية الرؤية الدينية المتسلحة بالعقل، نفسها، يدعو ابن خلدون إلى إبطال خرافة التنجيم، تماماً كما دعا إلى إبطال خرافة فلسفة الإلهيات وما وراء الطبيعة... كلتاهما خرافة، بما أنهما تقودان العقل البشري إلى ساحة الكون غير المنظور، بما لم يهيأ له أساساً. والخرافة، بمعنى ما، هي أن نتحرك إلى أهدافنا من دون الوسائل المنطقية التي توصلنا إلى تلك الأهداف. وإذا كانت الممارسة الفلسفية لما وراء الطبيعة تغطي على عبثها ولاعقلانيتها بنوع من المنهجية المدعاة، وبحشد من المصطلحات المعمّاة... فإن التنجيم يضرب بهذا كله عرض الحائط، ويعتمد أسلوباً في العلم ما أنزلت معطيات العقل والمنطق وبداهاتهما به من سلطان، يقول ابن خلدون: "فهذه الصناعة يزعم أصحابها أنهم يعرفون بها الكائنات في عالم العناصر قبل حدوثها من قبل معرفة قوى الكواكب وتأثيرها في المولدات العنصرية مفردة ومجتمعة، فتكون لذلك أوضاع الأفلاك والكواكب دالة على ما سيحدث من نوع من أنواع الكائنات الكلية والشخصية..."[١٣] إلى آخر هذا الغثاء.

وهو ينفي أن يكون الأنبياء عليهم السلام قد مارسوا هذا الأسلوب، وحاشاهم. يقول: "... ذهب ضعفاء -من أصحاب التنجيم- إلى أن معرفة قوى الكواكب وتأثيراتها

[١١] المرجع السابق، ج٦، ص١٢٠٢-١٢٠٧.
[١٢] المرجع السابق، ج٦، ص١٢٠٣.
[١٣] المرجع السابق، ج٦، ص١٢٠٧.

كانت بالوحي، وهو رأي قائل (خاطئ ضعيف) وقد كفونا مؤونة إبطاله... ومن أوضح الأدلة فيه أن تعلم أن الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أبعد الناس عن الصنائع، وأنهم لا يتعرضون للإخبار عن الغيب، إلّا أن يكون عن الله، فكيف يدَّعون استنباطه بالصناعة ويشيرون بذلك لتابعيهم من الخلق؟"[١٤] والقرآن الكريم يعلن مراراً على لسان الرسول الأمين صلى الله عليه وسلم أنه ما جاء لكي يطّلع الناس على الغيب، بهذا الأسلوب أو ذاك ﴿...أَدْرِي أَقَرِيبٌ أَم بَعِيدٌ مَّا تُوعَدُونَ ﴿١٠٩﴾﴾ (الأنبياء: ١٠٩)، ﴿...وَلَوْ كُنتُ أَعْلَمُ الْغَيْبَ لَاسْتَكْثَرْتُ مِنَ الْخَيْرِ وَمَا مَسَّنِيَ السُّوءُ إِنْ أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ وَبَشِيرٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ (الأعراف: ١٨٨)، ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ﴿٤٢﴾ فِيمَ أَنتَ مِن ذِكْرَاهَا ﴿٤٣﴾ إِلَى رَبِّكَ مُنتَهَاهَا ﴿٤٤﴾﴾ (النازعات: ٤٢-٤٤)... إلى آخر الآيات الكريمة...

وبعد أن يستعرض ابن خلدون مقولات بطليموس وتلامذته، في هذا الميدان، يتقدم لتفنيدها بحجج عقلية بيّنة، ويصل إلى القول: "... إن تأثير الكواكب فيما تحتها باطل؛ إذ قد تبيّن في باب التوحيد أن لا فاعل إلا الله، بطريق استدلالي كما رأيته، واحتجّ له أهل علم الكلام بما هو غني عن البيان من أن إسناد الأسباب إلى المسببات مجهول الكيفية، والعقل متّهم على ما يقضي به فيما يظهر بادئ الرأي من التأثير، فلعل استنادها على غير صورة التأثير المتعارف، والقدرة الإلهية رابطة بينها كما ربطت جميع الكائنات علواً وسفلاً، سيما والشرع يرد الحوادث كلها إلى قدرة الله تعالى ويبدأ مما سوى ذلك. والنبوات أيضاً منكرة لشأن النجوم وتأثيرها، واستقراء الشرعيات شاهد بذلك مثل قوله صلى الله عليه وسلم: "ان الشمس والقمر لا يخسفان لموت أحد ولا لحياته" وفي قوله تعالى في الحديث القدسي: "أصبح من عبادي مؤمن بي وكافر بي. فأما من قال مُطرنا بفضل الله ورحمته فذلك مؤمن بي كافر بالكواكب، وأما من قال مطرنا بنوء[١٥] كذا فذلك كافر بي مؤمن بالكواكب". فقد بان لك بطلان هذه الصناعة عن طريق الشرع وضعف مداركها مع ذلك من طريق العقل، لما لها من المضار في العمران الإنساني بما

[١٤] المرجع السابق، ج٦، ص١٢٠٧-١٢٠٨.

[١٥] سقوط نجم وطلوع آخر. وواضح أن هذا لا علاقة له بالقوانين الطبيعية التي تسيّر الرياح كأداة لسقوط الأمطار والتي أشار إليها القرآن الكريم مراراً دليلاً على قدرة الله سبحانه وتعالى ورحمته بالعباد.

تبعث في عقائد العوام من الفساد إذا اتفق الصدق في أحكامها في بعض الأحايين اتفاقاً لا يرجع إلى تعليل ولا تحقيق، فيلهج بذلك من لا معرفة له ويظن اطّراد الصدق في سائر أحكامها، وليس كذلك، فيقع في ردّ الأشياء إلى غير خالقها. ثم ما ينشأ عنها كثيراً في الدول من توقع القواطع وما يبعث عليها ذلك التوقع من تطاول عداء المتربّصين بالدولة إلى الفتك والثورة، وقد شاهدنا من ذلك كثيراً. فينبغي أن تحظر هذه الصناعة على جميع أهل العمران لما ينشأ عنها من المضار في الدين والدول."

ثم يبين كيف أن حظر الشريعة لهذا العبث المدعو علماً، دفع أصحابه إلى ممارسته بمعزل عن الجمهور، وتسترهم عن الناس كي لا ينكشف أمرهم، وهذا مما زاده ألغازاً وتعقيداً: "فأين التحصيل والخدمة مع هذ كلها؟ ومدعي ذلك من الناس مردود على عقبه ولا شاهد له يقوم بذلك، لغرابة الفن بين أهل الملّة وقلة حملته... والله أعلم بالغيب ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ فَلَا يُظۡهِرُ عَلَىٰ غَيۡبِهِۦٓ أَحَدًا ٢٦﴾ (الجن: ٢٦)" [١٦]

خاتمة:

استهدف هذا المقال حلّ إشكالية التناقض الظاهري في موقف ابن خلدون من الفلسفة منهجاً، أو أداة عمل، لسبر غور الظواهر والموجودات والأشياء، وقد تمثل هذا التناقض الظاهري في هجومه المعروف في (المقدمة) على الفلسفة، وإعلانه عن بطلان منتحليها، في الوقت الذي كانت فيه المقدمة نفسها نتاجاً فلسفياً بمعنى من المعاني، باعتبار أن البحث في قوانين الظواهر العمرانية هو بالتعبير الحديث فلسفة في التاريخ.

بدأ المقال بالتأشير على مواقف ثلاثة من الفلسفة اليونانية على إطلاقها: التقبل، الرفض، النقد والإضافة والإغناء، وذلك للعثور على الموقع الذي اختاره ابن خلدون من بين هذه السياقات الثلاثة؛ إذ إنه رفض الفلسفة وأدان المشتغلين بها، ولكن ليست الفلسفة على إطلاقها، وإنما تلك التي تعني بالإلهيات أو ما وراء الطبيعة (الميتافيزيقا)، بما

[١٦] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون**، مرجع سابق، ج٦، ص١٢٠٨-١٢١٣.

أن العقل البشري والأدوات الحسيّة التي يعتمدها غير قادرتين على سبر أغوار هذا العالم الذي يتحتم –على ذلك– أن يبقى في دائرة اختصاص الشرائع الفوقية والأديان المنزلة، الموحى بها من الله الذي لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء، والذي أحاط – سبحانه وتعالى– بكل شيء علماً.

وطالما تجاوز العقل وأدواته الحسيّة حدود اختصاصاتهما المعقولة انتهى بهما المطاف إلى الضياع، ومورس نوع من التبذير في الطاقات البشرية التي كان أحرى بها أن تتجه للعمل فيما هو أقرب إليها وأجدى عليها، وأن تترك ما وراء العيان لأصحابه الحقيقيين، فتسلم وتعرف أين تضع خطاها.

ولكن، إذا كان البحث في قوانين العمران والحركة التاريخية يعد اليوم فلسفة تدعى "فلسفة التاريخ" حيث لم يكن مصطلح كهذا قد اعتمد حتى ما بعد عصر ابن خلدون بعدة قرون، فإن الرجل قد رمى بثقله –بعيداً عن مسميات الأشياء– في دائرة الاشتغال بالفلسفة، أو بعبارة أدق، بفرع منها يعنى بالكشف عن قوانين العمران، أو الحضارة، أو الاجتماع. وهو في هذا الجانب –إذا استثنينا المعطيات القرآنية– يعد المؤسس الأول لهذا العلم أو لهذه الفلسفة.

وابن خلدون في موقفه المزدوج هذا من الفلسفة يحقق مقاربة مدهشة للمنطوق الإسلامي في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم، من حيث تأكيدهما الملحوظ على الالتحام بفيزياء العالم (الفيزيقا) وتوظيف ما تنطوي عليه من إمكانات التنمية والعمران والتحضّر؛ تنفيذاً لمبادئ (التسخير) و(الاستخلاف) و(العمران)، والمنبثة في النصّ القرآني والأحاديث النبوية، وتحذيرهما –في الوقت نفسه– من هدر الطاقات في البحث فيما هو خارج عن نطاق قدرة الحسّ والعقل البشريين على الوصول إلى كنهه أو تحديد ماهيته. فمن بين مئات الآيات والمقاطع القرآنية في السياق الأول، لا نجد سوى آية واحدة حول (الروح) وكيف أن العلم البشري القليل، المحدود يعجز عن الإجابة على سرّها المخفي في طيّات الغيب، بموازاة حديث نبوي يقول: "تفكروا في آلاء الله ولا تفكروا في الله."

إن رحلتنا هذه مع موقف ابن خلدون من الفلسفة تقودنا إلى الإشارة بإيجاز إلى المشروع الإسلامي باعتباره مشروعاً حضارياً ينطلق من مثلث التسخير والاستخلاف والعمران، لإعادة بناء العالم على هدي كلمات الله، أي شريعته القادمة بقوة الوحي وواسطة النبوة من السماء. وهو في جوهره مشروع واقعي يستهدف توجيه الطاقات البشرية الحسية والعقلية، في مساحاتها الممكنة، وينأى بها عن الهدر والابتزاز فيما هو خارج عن قدراتها المحدودة.

ويوم أن أخذ الأجداد بهذا المبدأ، وتعاملوا بفقه عميق مع مطالب الخطاب القرآني والنبوي بخصوص الظاهرة الحضارية، ومهمة المسلم في هذا العالم، ملكوا رقبة العالم، وأصبحوا سادة الأرض لأكثر من قرنين من الزمن. ثم كان أن هبّت أعاصير البحث في المجهول، والجدل في متناهي الأول وواجب الوجود، ومحاولة جعل العقل ندّاً للدين في رسم خرائط الغيب... وهدرت طاقات كان أولى أن تمارس الكشف والتنقيب، والبناء والإعمار، بالتحامها بالكتلة وإدراك أسرارها، بدلاً من تضييع قواها فيما هو خارج عن دائرة القدرة... ليس هذا فحسب، بل إن الأمر تعدّى ذلك إلى فتح بوابة السوء التي قادت إلى ظهور وتمركز الظاهرة الفرقية في الجسد الإسلامي المعافى فحقنته بجملة من الأمراض كانت من بين أسباب الضمور والشلل الحضاري الذي لحق بالأمة عبر قرون تخلفها.

وخلاصة الأمر ان ابن خلدون، في موقفه الذي عالجه البحث، كان أكثر مقاربة للمنطوق الإسلامي، من عشرات غيره من الفلاسفة والفِرَقيين، فوضع يده -بذلك- على عوامل نهوض الأمة، وعوامل شللها وانحسارها.