مجلة الريادة للبحوث والأنشطة العلمية
Al-Riyadah Journal For Researches
And Scientific Activities

العدد الخامس
June 2022 يونيو

علاقة الفلسفة بِعِلم الكلام في فِكر ابن خلدون

د/ عبد الله محمد الشاوش
جامعة الزنتان / كلية التربية/ يفرن

الملخص:

لقد تأثر علم الكلام منذ فترة مبكرة من تاريخ نشأته بالفلسفة اليونانية ، إلا أنه بقى ملتزما بالمشكلات الفكرية التي أوجدتها الصراعات الاجتماعية والسياسية داخل العالم الإسلامي أو الصراع الفكري بين الإسلام وخصومه ، وعلى الرغم من ذلك ، كان علم الكلام القناة التي وصلت بين الفكر الاسلامي والفلسفة اليونانية ، فالفيلسوف الإسلامي الكِنْدي أول فلاسفة الإسلام المتأثرين بالفلسفة اليونانية ، فَعِلْم الكلام حينما بلغ نضجه بات متوافقا تماما مع الفكر الإسلامي وفَسَحَ للعقل مجالات التفكير وتحصيل المعرفة ، حيث كان لابن خلدون موقفا واضحا من الفلسفة وعلم الكلام من خلال الاعتماد على التحليلات الفلسفية والمنطقية في عرض الموضوعات الكلامية في كتابه (اللباب المحصل) لينطلق من الموقف الكلامي الفلسفي نفسه ، حيث خاض في مسائل الفلسفة وربطها بمسائل علم الكلام ومناقشتها.

المقدمة :

تعتبر طريقة المتكلمين المتأخرين ثورة فلسفية منطقية في تاريخ تطور علم الكلام الإسلامي ، إلا أن الدراسات الإسلامية قد تجاهلتها مند وقت مبكر وحتى الآن . وإذا أردنا تقييم هده الطريقة في إطار ما سبقها من طرق فكرية وما يدور حولها من أحداث سياسية ، فإننا نعتقد جازمين أن هذا العمل صائب وذلك لمساعدته على توضيح بنية الفكر الإسلامي في عصوره المتأخرة .

ومن الطبيعي فإن عدة تيارات فلسفية وكلامية سابقة ستجد ضالتها ومبتغاها في هذه الطريقة ، ولكن لا يكفي على الإطلاق مجرد الإشارة إلى ذلك ، حيث أن الدراسات التحليلية المقارنة لهده الطريقة ستظل التفسير الأول والأخير لها .

وما يشكل المقابل لهذه الطريقة عند عبد الرحمن بن خلدون ، هو كتابه (لباب المحصل في أصول الدين) باعتباره أحد المصادر الأساسية لهذه الطريقة . والذي يُعَبِّر عن مدى نزوع مؤلفه

إلى التفكير الفلسفي والمنطقي ، مما جعله يتفهم الأحداث الاجتماعية والتاريخية فَهْماً صحيحا ، إلى جانب نقد الأخبار نقدا علميا دقيقا ، والناظر إلى كتاب لباب المحصل يدرك جازما ما قد اجتمعت فيه النظريات الفلسفية مع كل ما يترتب عليها مع المشكلات الكلامية يعتبر فلسفة كلامية ازدهرت في عالم ديني وسياسي تستقطبه صيحات الفقهاء والحكام ضد الفلسفة والمنطق ، وبذلك تستحق العناية بالبحث والتدقيق ، لأنها تعكس البنية الثقافية التي كان عليها الإسلام.

وإذا اعتبرنا القول الصائب أن المنطق الصُّوري هو المنهج الذي عمل عليه علماء الكلام المتأخرين مما ساعدهم في إدخال المسائل الفلسفية واستخدامها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية ، فعَمَل ابن خلدون يمكن أن يُتَّخَذ كأداة لإثبات ذلك ، وللمقارنة بين طريقة المتكلمين المتقدمين والمتأخرين .

أولا : أهمية الدراسة :

تكمُن أهمية الدراسة في توضيح أن المتكلمين والفلاسفة قد اختلفوا في بعض المسائل ، كحدوث الأجسام على أربعة مذاهب ، فَبَيَّن البعض أنها حادثة ، في حين بَيَّن آخرون أنها قديمة كما قال البعض أنها أزلية ، بينما يُبطِل ابن خلدون هذه الأقوال جميعا ، وينفي وجوب أبديتها خلافا لرأي الفلاسفة .

ثانيا: إشكالية الدراسة :

تجاوزت العصور المتأخرة في الإسلام الموقف الكلامي والذي جرى فيه المتكلمون في طريقة أهل السنة والسلف الصالح – من الموقف الكلامي الفلسفي ، فحادوا عن المنهج الإسلامي في التدليل على صحة قضاياهم ، واستراحوا إلى التبرير الفلسفي ، مما دفع ابن خلدون للانطلاق من الموقف الكلامي نفسه ، فموقف ابن خلدون من علم الكلام مثير للشك ، وكان لابد من دراسة موقفه والسبب الحقيقي له .

ثالثا : منهجية الدراسة :

تعتمد هذه الدراسة على المنهج الوصفي التحليلي للمسائل التي من شأنها تبنى العلاقة بين علم الكلام والفلسفة من أجل الرابط المنطقي والعلمي بينهما.

رابعا : تقسيمات الدراسة :

قُسِّمَت الدراسة إلى ثلاثة مباحث وخاتمة .

المبحث الأول : العلاقة بين علم الكلام والفلسفة ، ويشمل :

المطلب الأول : من ناحية المنهج ويشمل : رؤية ابن خلدون للنظر – الحجة أو الدليل _ طرق الاستدلال .

المطلب الثاني : من ناحية الموضوع ويشمل : المعلومات أو الطبيعيات ، الالهيات والسمعيات ، النبوة ، المعاذ ، الأسماء والأحكام .

المبحث الثاني : موقف ابن خلدون من علم الكلام الخالص .

المبحث الثالث : موقف ابن خلدون من علم الكلام الفلسفي .

المبحث الأول : العلاقة بين علم الكلام والفلسفة :

أولا: من ناحية المنهج :

يجب على الباحث في المسائل الأساسية للرؤية الفلسفية سواء كان لِعِلم أصول الدين أو علم الكلام ،أن يحدد الطريق الذي ينبغي أن يسلكه ، ليسهل عليه الوصول من خلاله للمسائل الأساسية بصورة صحيحة ودقيقة .

لذلك ، يبدأ علم الكلام المتأخر بمقدمة نظرية عن العلم ، لأنه لا يستطيع معرفة العلم إلا بعد معرفة المعرفة نفسها ، من حيث المبادئ والحجم وأحكام النظر ، حتى يمكن له تحديد إمكانيات الإنسان للمعرفة أولا ، حتى لا يبنى الإنسان أقل ما يستطيع أو أكثر مما تؤهله إليه حواسه وعقله. (1)

وفي هدا الصدد ، نرى ابن خلدون بدأ كتابه بمقدمة منطقية اشتملت على أن البديهيات هي الحقائق التي تدرك في ذاتها من حيث هي هي ، لا مع حكم تصور ، ومعه تصديق (2) . وهنا نرى أن ابن خلدون قد اتفق مع فخر الدين الرازي الذي يرى أن التصديق هو إدراك مع الحكم ، وعند الفلاسفة هو الحكم فقط (3). وفي ذلك مخالفة صريحة لجمهور الفلاسفة حول معنى التصديق.

وهنا يتساءل ابن خلدون هل التصور والتصديق مكتسب ام غير مكتسب ؟ فيرى أن التصورات غير مكتسبة ، وذلك لسببين : أولهما : أن التصور وإن كان شعورا به امتنع طلبه لحصوله . وثانيهما : أن تعريف المهية لا يكون بذاتها ، أو بما يكون داخلا فيها ، ومن ثَمَّ لا يمكن اكتسابها . (4) .

وهدا ما جعل ابن خلدون يؤكد أن التصور غير مكتسب قائلا : ((وقد بان أن التصور إما بديهي ، أو حسي ، أو وجداني ، أو ما يركبه العقل أوالخيال منها ، والاستقراء يحققه)). (5) وفي هدا إشارة إلى أن العقل أو الخيال هو الطريق إلى إدراك التصورات ((6)). ولما كان التصديق عبارة عن التصور في الحكم ، فان كل تصور يتوقف عليه تصديق غير مكتسب فهو غير مكتسب . أما الذي يتوقف عليه تصديق مكتسب ، فقد يكون مكتسبا وقد لا يكون مكتسبا . ((7)).

والتصديق ليس كله بديهيا ولا نظريا ، وإلا لزم الدور أو التسلسل وهما محالان . ((8)).

وبدلك ، لابد من الانتهاء إلى ما يكون بديهيا غنيا عن الاكتساب ، كالوجدانيات أو الحسيات أو البديهيات ، رغم اختلاف جمهور العقلاء بشأن البديهيات والحسيات.

المطلب الأول : رؤية ابن خلدون للنظر :

يرى ابن خلدون أن النظر هو ترتيب تصديقات يمكن التوصل بها إلى تصديقات أخرى ، مع سلامة جزئية . أي الجزء الصوري وهو صحة الاستدلال القياسي ، حيث أن المقدمات اليقينية لابد أن تنتج نتيجة يقينية . وأما الجزء المادي ، فهو أن يكون برهانيا . ((9)). ومن هنا يتبين أن ابن خلدون يؤكد أن الإدراك العقلي صادق في العلم وفي الإلهيات على خلاف ما يراه الحسيون .

أما معرفة الله بغير معلم ، فان ابن خلدون يشجبها تماما اتفاقا مع ظاهر الشريعة الإسلامية التي تقر بالوحي والنبوة ، حيث أن الذات الإلهية وأحوالها مجهولة لنا ، فلا توجد مقدمات ضرورية تناسب العلم بداته حتى يستنتج منها بالنظر . وبدلك لابد من معلم مؤيَّد من عند الله تعالى بين المقدمات المناسبة من التصورات والتصديقات ، ومن المفيد القول أن نرى أن ابن خلدون يميز بين أساطين المعتزلة الدين قالوا بمعرفة الله تعالى بالفعل فقط ، وبين جمهور المعتزلة الدين يتفقون – في تصوره – مع الأشاعرة في القول بضرورة الوحي والنبوة . ولعلى انتقاد ابن خلدون

لمن ينكرون المعلم والنبوة كان يقصد به دحض رأي البراهمة . ((11)). المُنكِر للنبوة والمعتمد على العقل فقط . ومن هنا نرى انه لا يتفق مع بعض المعتزلة ومع ابن سينا بصفة خاصة في قولهم بإثبات معرفتنا بالإلهيات عن طريق الإدراك العقلي فحسب ؛ ومن ثَم ينتهي ابن خلدون كأشعري متأخر إلى أن النظر واجب سمعا ، ثم يأتي لاحقا ثبوته بالعقل .

ثم نرى ابن خلدون بعد دلك يناقش كيفية حصول العلم بعد النظر ، فيرى أنه عادة عند الأشعرية ، وتولدا عند المعتزلة . لكنه يرى – بالاتفاق مع الرازي – أن حصول العلم ايجابيا بعد النظر ، لأن من عَلِم أن العالم متغير والمتغير ممكن ، فمن البديهة يمتنع ألا يعلم النتيجة .((12)).

المطلب الثاني : الحجة آو الدليل :

الحجة عند المناطقة عبارة عما يتألف من قضايا يتجه بها الى مطلوب يستحصل بها ، وما سُمِّيَت حُجة إلا لأنه يحتج بها على الخصم لإثبات المطلوب . وتهيئتها لأجل الدلالة يسمى استدلالا((13)).وما يراه ابن خلدون أن الدليل هو ما نلتزم بمعرفته عن طريق العلم ، أي لا يقوم العلم إلا على أساس النظر والعلم الصحيح ، وليس الفاسد أي الظن . وفي هدا الصدد أشار ابن خلدون إلى أن الدليل اللفظي لا يفيد اليقين بدون الاحتراز من عصمة الرواة ، ومعرفة دلالة الألفاظ وصحة إعرابها وتصريفها ، وعدم الاشتراك ، والتخصيص الشخصي آو الزماني ، وبذلك ينبغي أن نحدد باستمرار كل ما يرد إلينا من معان نقلية ، بحيث تتفق مع العقل والمنطق .

والدافع إلى ذلك ، أن الدليل النقلي الخالص لا يمكن تصوره، لأنه لا يعتمد إلا على صدق الخبر وكلاهما لا يثبتان إلا بالحس والعقل طبقا لشروط التواتر. حيث أن الدليل النقلي يقوم على التسليم المُسبق بالنص كسلطة إلهية، غير قابلة للمناقشة والرفض، باعتباره دليل إيماني صرف يعتمد على سلطة الوحي لا على سلطة العقل، وبالتالي لا تلزم إلا المؤمن بها سلفا ((14)).

ولم يكن لابن خلدون أي اختلاف في هده النقطة عما ساد الاتجاه الأشعري المتأخر، حول الدعوة إلى استخدام منهج التأويل العقلي في مجال علم الكلام ((15)).

المطلب الثالث : طرق الاستدلال :

يعرض ابن خلدون لطرق الاستدلال الأرسطية والرواقية معا، ومن خلال عرضه يتبين مدى فهمه الدقيق لتلك الطرق؛ حيث أن الاستدلال المنطقي عنده ينقسم إلى ((16)) :

1- الاستدلال بالعام على الخاص ، وهو ما يعرف عند المناطقة بالقياس . وهو الذي يتوجب أن يستخدم الدهن فيه القواعد العامة المسلم بصحتها لكي يصل إلى المطلوب .

2- الاستدلال بالخاص على العام ، وهو ما يعرف بالاستقراء عند المناطقة ، والذي يجب أن يدرس فيه الدهن عدة جزئيات ، ليستنبط منها حكما عاما.

3- الاستدلال المندرج تحت وصف معين ، على لزوم هدا الوصف لشيء آخر يشترك مع الشيء الأول في الخاصية المقصود بها الحكم ، وهدا النوع هو المعروف بالقياس الفقهي.

وينقسم القياس المنطقي عند ابن خلدون إلى عدة أقسام منها:((17)).

1-الاستدلال باللازم على الملزوم ، فيوجب وضع الملزم وضع اللازم، ورفع اللازم رفعه تحقيقا للزوم ولا يوجب العكس.

2-حصر الشئ في قسمين، وإيجاب أحدهما برفع الآخر وبالعكس مثل الاستدلال على حدوث العالم، فالعالم لا يخرج عن أن يكون مُحدَثا أو قديما، ومحال أن يكون قديما، وبالتالي فهو محدث.

3-الحكم بثبوت شيء أو سلبه على شيء آخر ، وتعدي هدا الحكم إلى شيء ثالث ،فيكون له حكم الشيء الأول . وهو ما يعرف عند المناطقة بعلاقة التعدي، ومثال دلك (كل أهي ب، وكل ب هي ج، أدن كل أهي ج).

4-الحكم بأنها عند ثبوت الصفة لشيء بأنها لابد أن تنفي عن نقيض هذا الشيء، لان النقيضان لا يجتمعان معا في وقت واحد لتباينهما.

ومما سبق يمكن القول أن ابن خلدون عندما يحاول أن يقيم بناء العلم كان حريصا على توخي وجهة النظر السابقة عليه ، حيث نرى أنه لم يأت بجديد مند منطق الفارابي أو ابن سينا أ أو حتى كتب الغزالي المنطقية في هذا الصدد ، وبهذا نجده يستخدم المنطق الصوري أداة ومنهجا للبحث والاستدلال ، فاستطاع أن يُسْهِمَ في المنهجية الجديدة لعلم الكلام . وتلك المنهجية هي التي جعلته يهتم بالمسائل الفلسفية ، واستخدامها كمقدمات في الاستدلال على العقيدة الإسلامية .

ثانيا: من ناحية الموضوع :

بعد الحديث عن المنهج الذي اتبعه ابن خلدون وهو المنهج الفلسفي ، آن لنا أن نعرض آرائه الكلامية الفلسفية ، تلك الآراء التي بدأها بدراسة الجانب الطبيعي ؛ فبعد حديثه عن العلم

عَزم على تحديد الموضوعات التي ينصَبُّ عليها هدا العلم ؛ حيث إن هده الموضوعات هي بمثابة المقدمات العقلية التي لابد منها لمعرفة الإلهيات . حتى يتمكن من بحث موضوع الإلهيات بحثا يغلب عليه الطابع الأشعري ، لكنه يُضفِي عليه نظرة فلسفية . إضافة إلى الجزء الآخر من آرائه والتي تابع فيها طريقة المتأخرين ، تلك الآراء التي تأثرت بالجانب الفلسفي هي :

1- المطلب الأول : المعلومات والطبيعيات :

يرى ابن خلدون أن المعلومات إما أن تكون موجودة أو معدومة، وأن تصورهما بديهي لتوقف هدا التصديق عليه ، ولان العلم بالوجود جزء من علمي بوجودي البديهي ((18)).

وينقسم الموجود إلى جوهر وعرض ، دون أي وساطة بينهما ، وهناك الثابت والمنفي . وبهده الطريقة نجد ابن خلدون يستطرد في الكلام عن أجناس الموجودات التي تتفق فيما بينها جوهريا، بينما يكون الاختلاف بين الأفراد اختلافا جزئيا فيما بينهم ، كما هو الحال عند القائلين بالمثل . كما يرد على قول الفلاسفة بوجود العدم الذي يرفض هدا الرأي، حيث لا يمكن تصور وجود الماهية المعدومة ((19)).

ومن المفيد القول أن أبن خلدون يأخذ برأي الفلاسفة حول تقسيم الموجودات حسب رأي الفارابي ((20)). إلى موجود واجب الوجود وهو الله تعالى ، وموجود ممكن ، وهو واجب الوجود لغيره ، أي ما عدا الله تعالى .

ويفسر أبن خلدون هدا القول بأن الوجود إما أن يكون عين الموجودات وإما أن يكون غيره . أما الماهية فلا تخلو من الوجود والعدم ، ، واذا وجدت مع أحدهما فهي تنفي الآخر .

ويشير ابن خلدون إلى خواص الواجب وصفاته كالآتي:

1-انه لا يجب لغيره ، وإلا ارتفع بارتفاعه ، وما بالذات لا يرتفع.

2- أنه لا جزء له ، وإلا احتاج له فيكون ممكنا .

3- أن وجوبه لذاته وليس زائدا على ذاته .

4-انه واجب من جميع جهاته.

ثم يناقش ابن خلدون مسألة عرض الزمان ، ويرى من وجهة نظره بأن الزمان يستلزم محالات ، ويني بذلك أن القول بالحدوث الزمني مستحيل ((21)).

كما ناقش ابن خلدون رأي المعتزلة بهذا الخصوص ،ويصل إلى رفض القول بحدوث الزمان ، ويرى أنه لا ينطبق إلا على الوجود الإلهي والصفات الإلهية . وبعد ذلك يتناول ابن خلدون مسألة الحركة والسكون ، حيث رد على دعوى أرسطو في تقريره لحركة العالم وقدمها ((22))،من خلال وجهة نظره بأن كل ما هو موجود فهو مخلوق . ولم يكتف أبن خلدون بذلك بل عرض إلى مناقشة آراء المتكلمين والفلاسفة بشأن موضوع الأجسام في مقوماتها وعوارضها ، وفي ذلك يشير حول مقوماتها إلى أن جمهور المتكلمين يرون أن الجسم مركب من أجزاء محسوسة وموجودة بالفعل ؛ وأن العض يرى أن الجسم لا متناهى ومنهم النظام الذي يقول بالفطرة ((23)).

ويرد ابن خلدون على ذلك ، فيرى ان الجسم بسيط وليس متناهيا .

كذلك رد ابن خلدون على رأي الشيخ الرئيس (ابن سينا)في أن الجسم مركب من الهيولي والصورة ((24)). كما رد أيضا على ضرار والنجار المعتزلين والقائلين بان الجسم مركب من لون ، وطعم، ورائحة، وبرودة ، ورطوبة ، ويبوسة ، بقوله: لابد لكل جسم من مقوم مكاني تحل فيه هده الصفات المذكورة ((25)).

وفي ما يتعلق بالأعراض ، يرى ابن خلدون أن الأعراض متماثلة ومستوية ومتساوية في حيزها ، أي في مكانها ؛ وهي لاتتداخل ، ولايجوز خلوها من اللون أو الطعم أو الرائحة . كما يرى أيضا أن الأعراض مرئية ويجوز اقترافها، أي انفصالها عن مقومها ؛ وهي متناهية على عكس ما يقول به النظام ((26))؛ و لا تجب أبديتها خلافا لرأى الفلاسفة والكرامية .

الكرامية: هي إحدى فرق المرجئة؛ والكرامية هم أصحاب أبي عبد الله محمد بن كرام، وكان ممن يثبت الصفات إلا انه ينتهي فيها إلى التجسيم والتشبيه. وتعددت طوائفهما لأنهم يعدون فريقا واحدا.

وما نخلص إليه ونلاحظه أن ابن خلدون على الرغم من رده الصريح على الفلاسفة والمعتزلة إلا أن موقفه العام كان بعيدا كل البعد عن الموقف الأشعري ، حيث وجه كل اهتمامه الى موقف الفلاسفة في موضوعاتهم ، التي يحتاجونه للخوض في مسائل الإلهيات بصفة عامة .

2- **المطلب الثاني : الإلهيات :**

يعالج ابن خلدون بعض الموضوعات في علم الكلام ، والتي تقوم الفلسفة بمعالجتها بصفة عامه ، والتي من بينها الكلام في ذات الله تعالى وصفاته وأفعاله وأسمائه .

ففي جانب الذات يبدأ ابن خلدون بعرض أنواع الاستدلال على وجود الذات الإلهية ، وفي دلك يرى انه لما كان لكل حادث محدث وجد بعد العدم ، عن طريق إمكان وجودها لكثرتها ، أي عدم خضوعها لمبدأ الضرورة ، ومن ثم ، فأن المؤثر في كل هده الأحوال هو الله ، وهو الواحد في ذاته وصفاته وأفعاله . وينتهي ابن خلدون نهاية فلسفية بقوله: ((مدبر العالم واجب الوجود ، وإلا فله مؤثر ، فإما أن يدور فيتقدم الشيء على نفسه ، أو يتسلسل ، فجموع السلسلة ممكن ، لافتقاره إلى جزئه . فالمؤثر أما المجموع ، أو بعضه ، فيتقدم الشيء على نفسه بمرتبة أومرتبتين ، والخارج عنهما واجب ، فهو أزلي ابدي ((27)).

وحول صفات الله تعالى يرى ابن خلدون أن الماهية الإلهية إنما تقوم بذاتها ، وتخالف ما عداها من الموجودات ؛ وفي هدا رد على رأي أبي هاشم وابن سينا . حيث أن الماهية ليست مركبة من صفات متعددة وإلا لافتقرت إلى جزئها ، وهذا يدل على أن صفاته تعالى عين ذاته ((28)).

وهذا الرأي من قبل ابن خلدون يعد نتيجة منطقية ودلك لارتباطه بموقف نصر الدين الطوسي ، وهو الموقف الذي تأثر فيه بفكرة ((أن الصفات هي عين الذات)) كما هو الحال عند المعتزلة (29))وما يراه ابن خلدون وهو عين الصواب أن الله تعالى ليس بمتحيز في مكان خلافا لما يقوله المجسمة أوالمشبهه.

كما رفض ابن خلدون نظرية الفيض عند الفلاسفة الإسلاميين الدين جعلوا الله تعالى موجبا بالذات من أمثال : ابن سينا والفارابي ، تلك النظرية القائلة بصدور الموجودات عن الله تعالى بطريق الضرورة واللزوم ؛ إضافة إلى تقريرها للقدم الزماني للعالم (30)

الإلهية ، والإحاطة بماهيته تعالى بقوله: ((وحقيقته غير معلومة ، اد المعلوم منه أما السلوب أوالاضافات المغايرة ، ولا يستلزمان العلم بها ، وأيضا فلايكتسب التصور)) (31). وبدلك نجد ابن خلدون يتفق مع الفلاسفة والفرق الإسلامية الأخرى ، ما عدا الاشاعرة (32).

وقد تناول ابن خلدون موضوع الفعل الإلهي، حيث يرى أن الله هو الفاعل على الحقيقة ،أم الإنسان فليس له الاختيار المطلق ؛ فالله هو الخلق لكل شيء، وبإرادته فعل كل كائن . ويقدح ابن خلدون في التولد على ما يراه المعتزلة (33). والحسن والقبيح في نظر المعتزلة ذاتيان، وهدا ما رفضه ابن خلدون الذي يرى إنهما يقعان تحت حكم الشرع ،وكذلك القبح والشر ليسا من الله. وهذا خلافا لما يراه المعتزلة بأن الله تعالى يقدر على فعل القبيح ، وان كان منزها عن فعله (34).

3- **المطلب الثالث : السمعيات:**

تناول ابن خلدون مسائل دينية لإدخال للعقل فيها كالنبوات ، والمعاد ، والأسماء والأحكام ، والإمامة وغيرها حيث بدأ الحديث

الحديث عن بعض المسائل :

1- النبوة:

يرى ابن خلدون إن نبوة محمد صلى الله عليه وسلم جاءت صادقة حيث ظهرت معجزة القرآن الكريم على يديه كما يدل على صدق نبوته أيضا أخلاقه وأفعاله وسيرته الحسنة ، وإخبار الأنبياء المتقدمين والكتب السماوية ومنها القرآن الكريم على شخصية النبي صلى الله عليه وسلم، وهنا نرى ابن خلدون يرد على من قدحوا في إعجاز القرآن ، مثل الدهرية الذين ينكرون الصانع، يبدو أن ابن خلدون يوافق الرازي في أن الكرامات جائزة بخلاف رأي المعتزلة ، ودليل ذلك قصة مريم ، كما أشار ابن خلدون على أفضلية الأنبياء عليهم السلام على الملائكة خلافا لما يراه المعتزلة ، وخاصة القاضي عبد الجبار والفلاسفة . ويدلل على ذلك بقوله تعالى : (إن الله اصطفى آدم ونوحا) (35).

2- المعاد:

من المعروف أن الشرع أثبت المعاد الجسماني ، كما قرر إجماع المسلمين علي ذلك، أي بمعنى إعادة المعدوم ، أو بجمع أجزاء البدن مرة ثانية .

وبذاك يتفق ابن خلدون مع الرازي في الرد على منكري البعث والمعاد ردودا تتصف بالحسم، كما يتفقان في رؤيتهما للبعث الروحاني والجسماني بأنهما ممكنان عقلا، قياسا على إمكان إعادة المعدوم ((36)) .

3- الأسماء والأحكام :

ما يراه ابن خلدون أن الإيمان لغة هو((التصديق بما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم بالضرورة))؛ وبهدا نرى ابن خلدون يختلف عن المعتزلة في هدا الرأي لأن المعتزلة يرون أن الإيمان أثر من آثار الطاعة . كما أن السلف يقولون أن الإيمان هو تصديق وعمل وإقرار ؛ وما يرونه بشأن فعل الواجبات فهو الدين الإسلامي (37).

موقف ابن خلدون من علم الكلام الخالص :

يعرف ابن خلدون علم الكلام بأنه ((علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية ، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة)) (38).

ومن المفيد القول أن ابن خلدون يؤكد بأن مدار العقائد الإيمانية هو التوحيد ، وفي ذلك يصيغ أدلته العقلية التي تبين أن التوحيد على طريقة أهل السنة وفي ذلك يقول : أن كل حادث لابد له من سبب متقدم عليه ، وترتقي هذه الأسباب إلى أن تنتهي إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها وهو الله سبحانه وتعالى .

وبدلك يرى ابن خلدون أن هناك أمور من جملة الأفعال النفسية – يلقيها الله تعالى . والإنسان عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها . فلا يحيط علما إلا بالظاهر منها ، كما يرى أن الله تعالى نهانا عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها ، لأن الباحث عن الأسباب قد تنقطع به السبل في مرحلة ما ، فيقف عاجزا عن الارتقاء إلى ما فوقه .

ونخلص من ذلك أن الشخص الذي يتوقف عن استكمال النظر في الأسباب صعودا إلى السبب الأول سيتحكم فيه هدا الموقف ولا يستطيع الانفكاك عنه . ومن ثم يجب الاحتراز من هدا الموقف ، وذلك بقطع النظر عن الخوض في الأسباب ، لجهلنا بتأثير تلك الأسباب في الكثير من مسبباتها ، لتعودنا على رؤية المسبب يتبع السبب ، أي اقتران المعلول بالعلة (39). وفي هذا يقول ابن خلدون: أمرنا الشارع بقطع النظر عن تلك الأسباب جملة ، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها ، حتى ترسخ صفة التوحيد في النفس كما يلهمنا الله تعالى ، وهو أعرف بمصالح ديننا وطرق سعادتنا ، وهذا هو ما يسمى بالتوحيد المطلق (40).

وعندما كثرت العلوم والصنائع وشغف الناس بالتوين والبحث ، وألف المتكلمون في التنزيه حيث ظهر فريق المعتزلة فعمموا التنزيه في آيات السلوب ، وقضوا بنفي صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة والحياة وأن الصفات زائدة على أحكامها ، فلو قلنا انها قديمة سيؤدي ذلك الى القول بتعدد القدماء في الذات (41).

ويرد ابن خلدون على المعتزله بأنهم يعتقون دلك لأنهم يرون أن الصفات عين الدات . وابن خلدون يرفض هذا القول ، لآن الصفات ليست عين الدات ولا غيرها ، ويرى ان المعتزلة نفوا السمع والبصر لكونهما من عوارض الأجسام (42). الا ان ابن خلدون يرى ان الأمر ليس في ثبوت صفة السمع أو عدمه ، بل في ادراك المسموع أو المبصر (43). كما ينطبق هدا القول على صفة الكلام ، فالمعتزلة يعقلوها (44). ومن ثم ، قضوا بأن القرأن مخلوق (45).

موقف إبن خلدون من علم الكلام الفالسفي :

ما يفيد القول أن المجتمع الاسلامي قد عرف العديد من العلوم ومنها علم الفلسفة والمنطق ، حيث قرأه الكثير من الناس ، مما جعلهم يميزون بينه وبين العلوم الفلسفية معتبرين أنه أداة أو معيار نسبر به الأدلة ، مما جعلهم يخالفوا كثيرا من أدلة الأقدمين من المتكلمين . والظاهر أن أصحاب هذه الطريقة الأخيرة من المتكلمين اقتبسوا آرائهم من كلام الفلاسفة في لطبيعيات والالهيات فاستخدامهم للمنطق حال دون استخدام مناهج المتكلمين في التدليل على صحة قضاياهم ؛ وأصبحت طريقة المتأخرين من علماء الكلام مختلفة عن طريقة أوائل المتكلمين . وقد حاول المتأخرون الرد على الفلاسفة لمخالفتهم في العقائد الايمانية ، معتبريهم من خصوم هذه العقائد (46).

ويذكر ابن خلدون أن ابو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي هما أول من كتب في طريقة الكلام من المتكلمين الدين تأثروا بالفلسفة وتبعهم جماعة آخرون وساروا على منوالهم واعتمدوا تقليدهم ، ثم استمر هدا التيار حتى اختلط علم الكلام بالفلسفة مما جعل حقيقة الموضوع ملتبس عن الناس في العلمين ، وبذلك حسبوه أمراً واحدا بسبب اشتباه المسائل فيهما ، كما يرى ابن خلدون أن هذه الطريقة صالحة عند طلبة العلم للاطلاع على المذاهب السابقة ، في حين أن طريقة السلف قد

انتهى دورها ، لان هذا العلم غير ضروري لهذا العهد ، حيث انقضى عهد الملاحدة والمبتدعة ، وكفانا الأئمة من أهل السنة فيما كتبوه ودوَّنوه في انتصارهم للعقائد)47).

ويقصد ابن خلدون هنا بالملاحدة والمبتدعة الفلاسفة وأصحاب الأفكار والنزعات – الذين يتلمسون الحقائق الكونية خارج العالم الغيبي ، وهم من يؤلفون الدائرة الفكرية التي يحاربها علم الكلام الأشعري (48).

ولأجل ذلك ينصح أبن خلدون من يريد التصدي والرد على الفلاسفة دفاعا عن العقائد الإيمانية ، الرجوع الى مؤلفات الغزالى والرازي . وينبه في ذلك إن وقع فيها مخالفة لطريقة المتكلمين القدماء ، فإنها لا تختلط فيها المسائل بدرجة كبيرة بين علم الكلام والفلسفة (49).

ومن هنا نرى أن تأثير الغزالي في المغرب أكثر منه في المشرق ، والسبب في ذلك هو سيطرة الذهب الفقهي المالكي هناك ، وهو المذهب المنطبع بالطابع السلفي الأكثر محافظة والتزاما للنصوص المأثورة (50). وبذلك وضع ابن خلدون خطا فاصلا بين ((لباب المحصل)) و((المقدمة))، ومن هنا نعتقد أن هذا الأمر هو الذي جعل ابن خلدون يشير في مقدمته – إلى أن طريقة المتأخرين تصلح عند طلبة العلم فحسب ، للإطلاع على المذاهب السابقة مثل ما فعله هو ، عند تأليفه كتاب ((لباب المحصل)) في بداية دراسته الفلسفية والعلمية .

الخاتمة :

من خلال عرضنا لعلاقة الفلسفة بعلم الكلام في فكر ابن خلدون تبين لنا أن ابن خلدون لم يلتزم خلال عرضه لمشكلات علم الكلام في ((مقدمته)) بما أورده في مؤلفه ((لباب المحصل)) ويبدو أنه كان يواجه ثلاثة مواقف من المفكرين من خلال كتابه اللباب وهم الرازي والطوسي وأستاذه الآبلي .مما جعله يواجه مشكلات فلسفية بحثه ، حيث كانت السمة الغالبة على تطور علم الكلام ودخوله الى المجال الفلسفي واستفادته من مواقف الفلاسفة كأبن سينا مثلا .ليس ذلك فحسب بل نرى ابن خلدون لم يستخدم في مقدمته الأقيسة المنطقية ، في حين استخدم القياس الفقهي والاستقراء ، وقد اتضح لنا ان المتأخرين من المتكلمين وهم الذين مزجوا علم الكلام بالفلسفة ، إنما يرجع لهم الفضل في التعرض لمشكلات علم الكلام بأسلوب منطقي قياسي .

ولكن يُحفظ لابن خلدون دوره في وضع بصماته الفكرية الكلامية الأشعرية على مقدمته ، حيث تناول التوحيد المطلق بالمعنى الذي أشار اليه المتكلمون ، وما تناوله ينسحب على باقي مشكلات علم الكلام الخالص ، حيث لم يتوسع في معالجة هذه المشكلات عند المبتدعة والمشبهة . وتمسكه بالرأي الوسط لأبي الحسن الأشعري، وبذلك رفض آراء المعتزلة بصفة خاصة ، والحق أن تأثير الغزالي في الأوساط الثقافية شديد ، سواء في المشرق أو المغرب ، وبذلك لم يستطع ابن خلدون الانفكاك من هدا التأثير ، مما أدى به الى اعتبار طريقة المتأخرين تدريسية لطلبة العلم فقط.

الهوامش :

1- ابن خلدون: لباب المحصل أصول الدين تحقيق : الأب ، في لوسيانو روبيو، دار الطباعة المغربية ،تطوان، 1952 م.

2- أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين ،تحقيق : محمد محي الدين عبد الحميد ، مكتبة النهضة المصرية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، 1969م.

3-أبوريده : النظام ، 117-124.

4-ابن سينا : النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، نشرة محي الدين صبري الكردي ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، 1938م.

5 - : الفارابي: عيون المسائل ، (ضمن كتابرة الثم المرضية في بعض الرسالات الفارابية ، تحقيق : فردريك ريتر يشي، ليدن ، 1893م.

6-القاضي عبد الجبار : المحيط بالتكليف ، تحقيق : عمر السيد عزمي ، مراجعة : د . أحمد فؤاد الأهواني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ، القاهرة ، 1965م.

7- القاضي عبد الجبار :شرح الأصول الخمسة ، تحقيق : دعبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة، الطبعة الأولى ، القاهرة ، 1965م.

8- الخياط : الإنتصار، تحقيق : نيبرج، الطبعة الأولى ، مصر، 1935م.

9-الغزالي: الاقتصاد في الإعتقاد ، مكتبة محمد علي صبيح ،القاهرة ، 1962م.

10- الغزالي :قواعد العقائد ، تحقيق موسى محمد علي، عالم الكتاب ، الطبعة الثانية ، بيروت، 1985م.

11- الرازي : محصل ، ص223-227.

12- أحمد صبحي :في علم الكلام ، مؤسسة الثقافة الجامعية ، الطبعة الرابعة ، الاسكندرية ، 1982م.

13- الشهرستاني : نهاية الإقدام في علم الكلام ، تحقيق : الفرد جيوم ، مكتبة زهران ،بدون تاريخ .

14- جعفر آل ياسين : فيلسوف عالم ، دار الأندلس ، الطبعة الأولى ، بيروت ،1984م.

15-حسين حنفي : دراسات إسلامية ، دار التنوير ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1983م.

16- حسين حنفي : من العقيدة إلى الثورة ، مكتبة مدبولي ، القاهرة ، بدون تاريخ .

17- حسين مروة : النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية ،دار الفارابي ، الطبعة السادسة ، بيروت ، 1988م.

18-فخر الدين الرازي : محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين ،تحقيق : طه عبد الرؤوف سعد ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

19- محمد رضا المضفر : المنطق ، دار التعارف ، بيروت ، 1995م.

20- محمد علي أبوريان : تاريخ الفكر الفلسفي ، دار الجامعات المصرية ، الطبعة الخامسة ، 1974م.

21- ماهر عبد القادر : فلسفة العلوم (المنطق الاستقرائي) دار النهضة العربية ، بيروت ، 1984م.

22-ناصر الدين البيضاوي : طوالع الأنوار من مطالع الأنظار ، تحقيق : عباس سليمان ، دار الجبل – الأزهرية ، الطبعة الأولى ، بيروت ، 1991م.