منزلة الفلسفة في مقدمة ابن خلدون

الباحث سعيد العثماني
باحث بسلك الدكتوراه، مجال الفلسفة وتاريخ العلوم
جامعة ابن طفيل، القنيطرة
المغرب

الملخص:

تعد مقدمة ابن خلدون من أهم الكتب التي ألفت بالغرب الإسلامي خلال الفترة التي تلي ابن رشد. لقد دخل الغرب الإسلامي في مسلسل من التحولات والأزمات، والمقدمة تعبر عن هذا المسلسل في مختلف تجلياته السياسية والثقافية والحضارة. إنها عملية تقويم لهذه المرحلة أولا، وهي ثانيا جزء من هذه المرحلة ولا يمكن فصلها عنها. هي تشخيص للتراجع الحضاري والثقافي للعالم الإسلامي، من خلال بيان أسباب هذا التراجع ومظاهره، وهي أيضا صورة لهذا التراجع على مستويات شتّى، من بينها مستوى التعاطي مع العلوم الفلسفية عامة، والإلهيات على الخصوص.

إن المقدمة لم تسلم من الأزمة، بل جسدت الكثير من مظاهرها، لأن في نهاية المطاف لا يمكن عزل المؤلف عن عصره. وابن خلدون لم يفكر إلا من داخل مفاهيم وتصورات وروح العصر. ومن بين مظاهر الأزمة في المقدمة موقفها من الفلسفة، حيث ينتهي المؤلف إلى القول: "ولا يُكِبّنّ أحد عليها وهو خِلو من علوم الملة، فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها"[1]. مجسدا في ذلك أبرز مبادئ النزعة الإسلامية المحافظة في الغرب، والتي وقفت ضد الفكر الفلسفي، رغم تمتع الغرب الإسلامي بتراث فلسفي وعقلي متين ورفيع.

ـ ويعامل ابن خلدون الفلسفة بنفس النكران الذي عامل به سادته المختلفين، فنحن نعلم مبلغ إقدامه على تركهم وخيانتهم ومداراتهم"[2].

ـ يطعن على الفلسفة بأسرها طعنا نهائيا، ويجاهر بأن لا فائدة منها، ويقول إن الدين يسدّ كل حاجياتنا ويكفل لنا السعادة الصحيحة"[3].

ـفهو إذن يرفض ما يريد هؤلاء الفلاسفة في تحكيم كلي للعقل في مسائل الحس وما وراء الحس...ويرى في ذلك ضررا كبيرا يلحق الدين"[4].

الكلمات المفتاحية: ابن خلدون، الفلسفة، المقدمة والفلسفة، منزلة الفلسفة.

تقديم:

الحديث عن ابن خلدون[5] هو حديث عن واحد من أشهر أعلام الغرب الإسلامي خلال مرحلة ما بعد ابن رشد[6]. فأعلام الفكر والعلم بعد الشارح الأكبر بالغرب الإسلامي تعد على رؤوس الأصابيع، لأن هذا الفضاء من العالم الإسلامي سيدخل في سلسلة من التحولات السياسية والاجتماعية والأزمات كانت لها آثارا كبيرة على الفكر والثقافة بالعالم الإسلامي عامة، وبالجزء الغربي منه على الخصوص. وابن خلدون هو بلا شك أحد نتائج هذه الظروف وهذه التحولات والأزمات، عاشها وعبّر عنها، واتخذ موقفا إزاءها، وذلك من خلال كتابه الأساسي والأكثر شهرة المقدمة.

إن المقدمة هي محاولة ابن خلدون تأسيس لعلم جديد وهو علم العمران. والعمران هو تصرف في الماديات، بناء وتشييدا. فهو إذن عبارة ملخصة لمجموع الصنائع[7]. فالعمران والمدينة والصنائع والعقل والعلوم مفاهيم مترابطة، متشاكلة، متلازمة. وتلازمها يميّز مرحلة من التطور التاريخي والاجتماعي والحضاري. غير أن الصنائع والعلوم منها ما هو ضروري، ومنها ما ليس كذلك. بل، ومنها ما هو مخرب للعمران. الشيء الذي فرض على ابن خلدون باعتباره مفكرا في العمران، أن ينظر فيها بعين الفحص والتفكيك والنقد.

فما هي أهمية وأبعاد المقدمة في سياق الفكر العربي بالغرب الإسلامي؟ كيف يصنف ابن خلدون المعارف والعلوم بصفة عامة، ثم ما منزلة الفلسفة داخل المقدمة وداخل العمران الخلدوني؟

I المقدمة، أهميتها وأبعادها.

بداية، نعرف جميعا بأن "المقدمة" ليست إلا مقدمة، كما يشير اسمها ذاته، لمؤلف كبير وضخم وهو "العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر". غير أن هذا المؤلف الضخم لم يحظَ بالشهرة التي حظيت بها المقدمة، أو على الأقل اقتصرت شهرته في دائرة تخصصه وهو التاريخ. فيما المقدمة حظيت بشهرة كبيرة وواسعة في مجالات خارج اهتمامات التاريخ، بالمعنى الحصري والضيّق للفظ التاريخ. وامتدت شهرتها إلى مجالات الفلسفة والاجتماع والاقتصاد والسياسة وغيرها. وهذا الامتداد نتيجة كونها تضمنت موضوعات متعددة ومختلفة تتعلق بهذه المجالات أولا، ثم تضمنت إجابات ومواقف شخصية خلدونية اتجاه هذه الموضوعات، ما يجعلها أشبه بموسوعة فلسفية في الثقافة والآداب والعلوم العربية عامة، أكثر من كونها مجرد مقدمة لمؤلف في التاريخ.

ونستطيع أن نقول بدون خوف من آفة المبالغة، وبالنظر إلى الموضوعات الإشكالية والفلسفية التي تصدت لها، أن المقدمة تشكل بالنسبة للفكر العربي الإسلامي ما تشكله الجمهورية أو السياسات للفكر اليوناني، إذ تضم أغلب الموضوعات التي أثيرت هناك حول أمور الدولة، والاجتماع البشري، وتأثير البيئة على الطباع، والنظم السياسية، وطرق الكسب، ومنزلة العلوم، ونظرية المعرفة، ونظرية المعاش والكسب...، وكل هذا بنوع من التحليل والتفكيك العميقين لهذه الموضوعات، ومقاربتها من زوايا عقلية واجتماعية وفلسفية وشخصية، وهو ما جعل المقدمة تطرق أبوابا فلسفية وتفتح أفاقا واسعة للفكر والتأمل.

هذه المواقف الشخصية والفلسفية لابن خلدون حول هذه الموضوعات هي ما جعل المقدمة محط نقاشات ودراسات وأبحاث مختلفة في مجالات فكرية متعددة ومتنوعة. فسنجد دراسات تتكلم عن ابن خلدون كمؤسس لعلم الاجتماع، بمعناه الحديث حتى، إذ يقول محقق إحدى مخطوطات المقدمة الدكتور علي عبد الواحد وافي في تمهيده لها: "وخاصة في مقدمته التي أنشأ فيها علما جديدا، وهو ما نسميه الآن، علم الاجتماع أو السوسيولوجيا، وأتى فيها بما لم يستطع أحد قبله أن يأتي بمثله، بل بما عجز كثير ممن جاء بعده من أئمة علماء الاجتماع أن يصل إلى شأوه". وقال آخر. "ابن خلدون في نظر الباحثين الجديين الكفوئين، هو أعظم مفكر اجتماعي ظهر في خلال الحقبة الطويلة التي تفصل بين أرسطو وماكيافللي"[8].

ودراسات تتحدث عنه كمؤسس لعلم الاقتصاد، أو على الأقل كمؤسس لموضوعات ومفاهيم في هذا العلم إذ يكتب أحد الباحثين: "وتعتبر نظريته في مجال تحرير التجارة أحد مرتكزات منظمة التجارة العالمية، ...ويعتبر ابن خلدون أول من استخدم التحليل الاقتصادي في التنبؤ بنهوض وسقوط الحضارات والممالك والدول". ودراسات تتكلم عنه كأحد مؤسسي الفلسفة السياسية الحديثة، لما لاحظته من تقاطعات وتشابهات بين تحليلات ابن خلدون وتحليلات ماكيافللي إذ يكتب: "حين نقرأ ابن خلدون وماكيافللي، نقع على أقوال متماثلة تقريبا. لن نحصيها هنا إحصاء كاملا، فهي كثيرة جدا"[9].

ليس لذينا شك أن مثل هذه الأحكام ستغضب الكثير من المختصين في هذه العلوم التي رُبط تأسيسها بابن خلدون، بل وقد أغضبت الكثير فعلا، ومنهم من خرج في منابر ثقافية وعلمية سعى من خلالها جاهدا إلى نسف فكرة اعتبار ابن خلدون مؤسس علم اجتماع، وبالتالي إبطال الكثير من هذه الأحكام التي تصب في اتجاه السبق الخلدوني في هذا العلم أو ذاك. ولكن، نحن لا تهمّنا كثيرا مدى صحة استنتاجات هذه الدراسات أو تلك، فكل هذه الدراسات المختلفة والمتصارعة تستند إلى فرضيات ومنطلقات وأدلة لها نصيبها من الصواب. فما يهمنا أكثر هو أن ابن خلدون، والمقدمة تحديدا، فجرت نقاشات ومناظرات علمية في ميادين معرفية مختلفة. ولا تقوم الدراسات والأبحاث المختلفة والمتناقضة إلا على الشخصيات الكبيرة. ما من شخصية علمية كبيرة إلا كانت موضع جدل وجدال. ولعل هذه النقاشات الصحية كانت بفضل الطابع الموسوعي للمقدمة من خلال ثراء وتعدد مواضيعها وقضاياها، والطابع الفلسفي والشخصي الذي تحمله الكثير من أحكامها حول الموضوعات المطروقة. ومن بين هذه الموضوعات ما يتعلق بالصنائع والعلوم.

II المقدمة ونظرية تصنيف العلوم.

يكتب ابن خلدون عن العمران كموضوع للتاريخ، ويعرفه على النحو الآتي: "اِعلم أنه لما كانت حقيقة التأريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل: التوحش، والتأنس، والعصبيات، وأصناف التغلّبات،...والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[10].

لما كان هذا العلم الخلدوني يتناول ما يعرض في العمران البشري، فإن العلوم هي من الأمور التي تعرض فيه، وبالتالي يستلزم الأمر ليس فقط تناولها وفحصها وترتيبها وتصنيفها، وهو العمل الذي قامت به المقدمة بلا شك. ولكن، أيضا، ولعله الأهم، التموضع واتخاذ موقف إزاء هذه العلوم والصنائع. وفي هذا السياق يميز ابن خلدون بين نوعين أو صنفين من العلوم العارضة في العمران البشري في عصره: "صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمّن وضعه"[11].

والصنف الأول من هذه العلوم، وهو الصنف الطبيعي الذي يختص بالإنسان من حيث هو ذو فكر وعقل، ويرد هذا الصنف بتسميات مختلفة كالعلوم الحكمية، والعلوم الفلسفية، والعلوم العقلية، التي يعرفها صاحب المقدمة قائلا: "وأما العلوم العقلية التي هي طبيعية للإنسان من حيث إنه ذو فكر فهي غير مختصة بملة. بل، بوجه النظر فيها إلى أهل الملل كلهم، ويستوون في مداركها ومباحثها، وهي موجودة في النوع الإنساني منذ كان عمران الخليقة"[12].

والعلوم النقلية باعتبارها صنفا ثانيا معفية من أن تُعمِل العقل، أو أن يُعمَل فيها العقل، وأن يُتخذ بصددها موقف عقلي وشخصي، فلا يرد فيها العقل إلا عرضا، لأنها نقلية منقولة: "وكلّها مسندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي. ولا مجال فيها للعقل،...وأصل هذه العلوم النقلية هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله"[13].

إن تصنيف العلوم إلى نقلية وعقلية لا يستوعب كل المعارف الإنسانية المعروفة، والتي يزخر بها المجتمع البشري، إذ هناك صنف آخر من العلوم لم يذكر هنا، وكل من يقرأ المقدمة سواء في الفصول المعنية بشكل مباشر بتصنيف العلوم أو في فصول أخرى سيلاحظ أن هناك صنف آخر وهو العلوم الكشفية التي توجد مع العقلية جنبا إلى جنب ضمن الصنف الطبيعي. بل، وتختلط بالعقلية حينا وتتعزز بها حينا آخر. وهذه الظاهرة معروفة عند ابن خلدون فقد يصنف علما ثم لا يخوض فيه، أو يخوض في علم ثم لا يعمل على تصنيفه داخل نسق العلوم، كما جدث مع علم التاريخ نفسه، الذي خاض فيه، دون أن يذكره في التصنيف. حتى سجل أحد الباحثين ملاحظة عن التصنيف الخلدوني للعلوم كاتبا: "إن الملاحظة الأولى التي يمكن ان نسجلها على هذا التصنيف، من وجهة نظر الموضوع الذي نحن بصدده، أنه لا يذكر التاريخ وعلم العمران"[14].

لذلك من يطالع المقدمة سيجد علوما، أو مباحثا لا يجد ابن خلدون حرجا أن يسميها علوما، خاض فيها تحليلا وتفكيكا ونقدا دون أن يذكرها في التصنيف، ودون أن يدرجها إلى مجال النقل أو العقل، فمدراك الإنسان أوسع من ثنائية العقل والنقل. وهذا ما يجعلنا نقول مع عبد العروي أن العلوم تنقسم "في نظر ابن خلدون على نقلية وعقلية وكشفية، وهذه إلى إلهية وشيطانية. يراها كلها قائمة في العمران، مجربة، لا شك في وجودها مهما كان حكم الشريعة فيها، إذ التحريم لا يعني الانعدام بل يستلزمه. يصفها ابن خلدون ويطيل الوصف معتمدا في الغالب على أقوال من يتعاطى إليها. فهي إذن علوم في اصطلاحه. لا فرق، ظاهريا على الأقل، بينها وسائر العلوم النقلية والعقلية"[15].

والعلوم العقلية كما العلوم الكشفية، بحكم أنهما لا يسندهما الشرع أو النقل، تحتاج أن يتخذ بصددهما موقف، إذ مادام هي عقلية، ونتيجة استعمال العقل، أو نتيجة قدرات الإنسان الذاتية بصفة عامة، فالأولى أن يعمل فيها العقل. وابن خلدون يُعمل فيها العقل، ويحكّم بصددها فوق ذلك، النقل والشرع. وإعمال العقل فيها، بمثابة كون ابن خلدون بذلك الفعل يستبق عملا سيسمى فيما بعد بالممارسة الإبستيمولوجية، بما هي ممارسة ودراسة نقدية للعلم من خلال فحص أسسه، ومنطلقاته، ومناهجه، ونتائجه وثمراته.

وتشتمل العلوم العقلية حسب تصنيف المقدمة على أربعة علوم وهي:

1_علم المنطق، موضوعه النظر في عوارض الموجودات، وثماره تمييز الخطأ من الصواب، وعصمة الذهن من الخطأ عند بناء المعارف من خلال استنباط الأمور المجهولة من الأمور المعلومة. وهذا العلم عرف في نشأته التاريخية بارتباطه بالفلسفة، وباعتباره مدخلا إليها. وخاصة في ارتباطه بالاستخدام في الإلهيات.

2_علم الطبيعة، موضوعه النظر في المحسوسات والأجسام وما يلحقها من تغير وحركة وسكون وتكوّن وفساد.

3_العلم الإلهي، موضوعه النظر في الأمور التي وراء الطبيعة من الروحانيات والجواهر اللامادية.

4_علم التعاليم، موضوعه النظر في المقادير. ويشتمل على أربعة علوم وهي: الأرتيماطيقي، والموسيقى، والهندسة، والهيئة.

تلك هي العلوم السبعة (المنطق، الطبيعيات، الإلهيات، الأرتيماطيقي، الموسيقى، الهندسة، والهيئة) والتي تدخل ضمن ما يسمى بالعلوم العقلية، أو علوم الفلسفة والحكمة، وعن هذه العلوم السبعة تتفرع علوما أخرى متعددة ومتنوعة. ولكن، تبقى هذه هي الأصول التي تشتق منها وتنفصل عنها بقية العلوم العقلية.

وإذا كانت هذه العلوم العقلية ترتبط بالعلوم الكشفية كما قلنا، باعتبارها جميعا طبيعية في العمران، وطبيعية في الإنسان، من حيث هو كائن عاقل، ومن حيث هو يُعمِل تفكيره وعقله وقدراته فيما يحيط به من الأشياء والموضوعات، وما يشغله من اهتمامات،

ومن حيث هو يتطلع لمعرفة أسرار الكون باستعمال مجموع طاقاته وقواه، فإن هذا يقتضي اتخاذ موقف من هذه العلوم. ومعنى اتخاذ موقف منها هو النظر في مضمون مادتها، ويقينية نتائجها، وثمار الاشتغال بها، وفي مدى حاجة المجتمع البشري عامة، والمجتمع الإسلامي خاصة إليها. وهو الأمر الذي سنبحثه في هذا المقال من خلال الوقوف على منزلة الفلسفة تحديدا في المقدمة والعمران الخلدوني، على أن نتابع الأمر بصدد علوم أخرى في مقالات مقبلة.

III المقدمة والفلسفة.

في معرض الحديث عن الفلسفة، وقبل اتخاذ أيّ موقف إزاءها، يعرض ابن خلدون لمجموعة من القضايا التي تتصل بالبحث الفلسفي عامة، وتنتمي خاصة إلى مباحث مختلفة من الفلسفة: المنطق، ونظرية المعرفة، والإلهيات، والأخلاق. ولا يستقيم الحكم على الفلسفة بفسادها أو صلاحها، إلا بعد عرض هذه القضايا وتفكيكها أولا. ويمكن القول إن هذه القضايا التي ناقشها ابن خلدون في المقدمة تدور بالأساس على أربعة قضايا، يمكن عرضها على الشكل التالي:

أولا، قضية نظرية المعرفة وكون العقل عند الفلاسفة مصدر وأساس المعارف حول الوجود مهما كانت طبيعة هذا الوجود مادية محسوسة أو روحانية معنوية. ثانيا، قضية البراهين العقلية وأنها وحدها قادرة وكافية من أجل التدليل على صواب الأحكام والمعارف والمواقف. وتصحيح كل المعتقدات الإنسانية. وثالثا، قضية السعادة، و"قولهم إن السعادة في إدراك الموجودات على ما هي عليه، بتلك البراهين"[16] " ورابعا، قضية الأخلاق، والفضائل "وأن ذلك ممكن للإنسان ولو لم يرِد شرع لتمييزه بين الفضيلة والرذيلة من الأفعال بمقتضى عقله ونظره وميله إلى المحمود منها واجتنابه للمذموم بفطرته"[17]. ويتولى ابن خلدون الرد على مضامين هذه القضايا كالآتي:

1_ قضية كفاية العقل وحدة لتكوين معرفة شاملة ودقيقة حول الوجود مهما كانت طبيعة هذا الوجود مادية أو روحانية، وكفاية العقل أيضا، في تصحيح عقائد الناس ومعتقداتهم، سواء كانت هذه المعتقدات مستمدة من تجارب طبيعية أو فوق طبيعية أو دينية. فالأمر هنا يتعلق بنقطتين: كفاية العقل من حيث المنهج والطريقة للوصول إلى الحقيقة، وكفاية العقل من حيث قدرته على احتواء كل جوانب الوجود الطبيعي وغير الطبيعي.

يعرض ابن خلدون في سياق المنهج مسار تكوّن المعرفة البشرية كما يراه الفلسفة. ويحيل تحديدا إلى أسس نظرية المعرفة اليونانية أو كما تلقاها فلاسفة الإسلام. وهي النظرية المعرفية التي تقوم على الدور الأساسي والفعال لعملية التجريد في الانتقال من المحسوسات إلى المعقولات. فالمعرفة في نهاية المطاف هي تجريد، حيث يتوجه النظر العقلي في بدايته إلى الأشياء المحسوسة، فيجردها من الأمور العارضة، ومن الخواص الزائلة والمتلاشية، فيتحصل لديه بعد هذه الفاعلية العقلية "صور منطبقة على جميع الأشخاص، كما ينطبق الطابع على جميع النقوش التي ترسمها في طين أو شمع، وهذه مجردة من المحسوسات تسمى المعقولات الأوائل"[18]. إذن، التجريد هو عملية انتقال من المحسوسات إلى المعقولات، من خلال إقصاء العوارض، والاحتفاظ بالخواص المشتركة العامة، وهي المعاني الكلية أو المعقولات الأوائل.

وفي المستوى الثاني تبدأ عملية تجريد ثانية، ليس من رتبة المحسوسات، ولكن من نتائج العملية السابقة. تبدأ العملية من تلك المعاني الكلية، المشتركة مع معاني أخرى. هنا علمية التجريد تتم على المعاني المشتركة، ...وهكذا. "إلى ان ينتهي التجريد إلى المعاني البسيطة الكلية المنطبقة على جميع المعاني والأشخاص ولا يكون منها تجريد بعد هذا، وهي الأجناس الكلية"[19].

إن التجريد عملية ذهنية تمر بأطوار، من الأشياء والمحسوسات إلى المعاني الكلية والمعقولات الأوائل، ثم إلى الأجناس العالية. إنها عملية إقصاء الثانوي والهامشي والزائل، والاحتفاظ بالأساسي والجوهري والثابت. وهذه المجردات والمعقولات هي ما يعطينا معرفة،

وهي ما يعطينا علما ومعرفة بما يحيط بنا من أشياء وظواهر. فالمنهج المعرفي الفلسفي هنا قائم على التجريد، وعلى الجدل الصاعد من المحسوس إلى المعقول.

الرد الذي يقدمه ابن خلدون حول نظرية المعرفة من هذا المنظور الذي يسند كل المعارف إلى العقل، يقوم على فكرتين: الأولى، أن إسناد الترقي المعرفي إلى العقل وحده، هو "قصور عمّا وراء ذلك من رتب خلق الله. فالوجود أوسع نطاقا من ذلك (ويخلق ما لا تعلمون)"[20]. والثانية، وهي نتيجة الأولى مفادها أن هذا الفهم هو فهم المذهب الطبيعي، ومذهب "المعتقدين أن ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء"[21]. فالفكرة الأولى تثبت حسب ابن خلدون قصور معرفي، إغفال جزء مما هو داخل في مقولة الوجود. وهو إقرار باستحالة مضي التجريد من الطبيعي الذي هو أساس أي عملية تجريدية إلى ما بعد الطبيعي. والفكرة الثانية تثبت فساد المذهب الطبيعي في حصر المعرفة البشرية في إطار الموجودات المدركة بداية بالحس. ولكن، في الحقيقة، "الوجود أوسع من أن يحاط به أو يستوفى إدراكه بجملته روحانيا أو جسمانيا"[22].

2_ قضية البراهين، البراهين المنطقية والبراهين التجريبية، باعتبارها حسب الفلاسفة هي المعايير القادرة على حسم صدق أو كذب كل قضايا المعرفة البشرية. لكن، في نظر ابن خلدون البراهين قاصرة وغير كافية، ولا تفي بالغرض. ويدخلها القصور من مدخلين:

أ_ المدخل الأول، أن ادعاء المطابقة بين المعارف المستخلصة ذهنيا وعقليا وبين الموجودات التي في الخارج أمر غير يقيني. وهنا إشارة إلى فساد معيار المطابقة بين ما هو في الأذهان وبين ما هو في الأعيان. فالنتائج الذهنية المستخرجة بالحدود والأقيسة والعمليات العقلية، لها طابع الأحكام الكلية والعامة، فيما الموجودات الخارجية أفراد وأشخاص وجزئيات، ومواد يخالطها التنوع والتغيّر والحركة المستمرة والدائمة، "ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي"[23]. فلا يكون التطابق، وإن كان، فلا يكون إلا في دائرة الموجودات الجسمانية، وبالتالي يكون الدليل دليل شهادة لا دليل البرهان العقلي.

أ_ المدخل الثاني: وحتى لو افترضنا صدق التجريد في حالات معيّنة، وبالتالي سلامة البراهين، إلا أن هذا لن يكن إلا في إطار الموجودات الجسمانية، أي إلا في أطار ما هو مدرك لنا. وبعبارة عامة وشاملة إلا في إطار العلم الطبيعي. فيما التجريد في عالم ما بعد الطبيعة، عالم الروحانيات مستحيل، لأن ذوات موضوعات ما بعد الطبيعة مجهولة للإنسان. "وأما ما كان منها في الموجودات وراء الحس، وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة، فإن ذواتها مجهولة رأسا، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها، لأن تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى،.... فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة، إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها، وخصوصا في الرؤيا التي هي وجدانية لكل واحد وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه"[24].

هكذا يعترض ابن خلدون على قيام المعارف الماورائية كعلم. ويؤكد على محدودية العقل في الاشتغال خارج نطاق الإدراكات. أي، في نهاية المطاف استحالة قيام مبحث الإلهيات كمعرفة دقيقة ويقينية. وهنا يعود ابن خلدون ويتبنى الموقف الذي ينسبه لأفلاطون في الإلهيات، وهو الموقف الذي يقوم على الظنية في هذا المجال، لا على القطع واليقين. وفي ذلك يكتب: "وقال كبيرهم أفلاطون إن الإلهيات لا يوصل فيها إلى يقين، وإنما يقال فيها بالأخلق والأولى، يعني بالظن. وإذا كنا نحصل بعد التعب والنصب على الظن فقط، فيكفينا الظن الذي كان أولاً"[25].

3_ وأما قضية السعادة المتوقفة على معرفة الموجودات على وجهها الحقيقي بواسطة العقل والبراهين. وبعبارة أشمل وأدق أن السعادة معرفة وعلم، والجهل شقاء وبؤس. فيقول حولها ابن خلدون أنه "قول مزّيف ومردود"[26]. ويعمل على تفنيد هذه الفكرة من خلال الإشارة إلى كون الإنسان يتركب من جزئين: جزء جسماني وآخر روحاني، وهما على علاقة اتحاد وامتزاج، لا على علاقة انفصال وافتراق. ورغم هذا الاتحاد فإن الجهة المسؤولة عن الإدراك واحدة، وهي الجزء الروحاني. هذا الأخير يدرك ما هو روحاني، أي يدرك الموضوعات الروحانية تارة، ويدرك ما هو جسماني، أي الموضوعات الجسمية المادية تارة أخرى. وإدراك الروحانيات يتم بدون واسطة، فالموضوع الروحاني له نفس الطبع الذي للجهة المدرِكة، وبالتالي لا يحتاج فيه إلى واسطة. فيما يدرك بقية الموضوعات المادية من خلال واسطة الجسم والحواس.

والسعادة الإنسانية حسب ابن خلدون لا تخرج عن دائرة هذا التقسيم، فهناك سعادة ناتجة عن مدركات جسمانية، أي سعادة من خلال واسطة الجسم. وهناك سعادة ناتجة عن مدركات روحانية وبدون واسطة. فالطفل وهو ما يزال تحت سيطرة الجسم يسعد بما يدركه من الموضوعات الحسية. يسعد بما يبصره من أنوار وأضواء ويسمعه من أصوات وأنغام، ويلمسه من نواعم ولطائف، ويشمه من روائح زكيات.

صحيح أن هذه الموضوعات الحسية قد تخلق بهجة وسعادة. ولكن، كل هذا هو رتبة فقط من السعادة، وليست السعادة بأكملها وعلى إطلاقها. هي رتبة من السعادة، ولعلها أدنى رتب السعادة. فالنفس أشد سعادة في ارتباطها بالموضوعات الروحانية، لكونها أولا تدركها مباشرة وبلا واسطة الجسم، ولكون الجسم ثانيا قد يكون حاجزا أمام سعادة النفس الحقيقية. "فالنفس الروحانية إذا شعرت بإدراكها الذي لها من ذاتها بغير واسطة، حصل لها ابتهاج ولذة لا يعبّر عنهما"[27].

إن السعادة الحقيقة هي السعادة الناتجة عن الموضوعات الروحانية، إذ الجسم لا يلعب في الغالب إلا دور العائق أمام الانسان، ويفوّت عليه تحصيل السعادة الحقيقية والقصوى، لما يخترقه من رغبات، وشهوات، وملذات الحيوانية. وهذا ما يبرر سعي الكثير من الجماعات الصوفية والدينية وأصحاب الرياضات الروحية إلى تحقير مطالب الجسم في مقابل السعي الحثيث لصقل النفس البشرية، والتركيز على مطالب الروح، "فيحاولون بالرياضة إماتة القوى الجسمانية ومداركها"[28].

إن السعادة الحقيقة لا تحصل إلا بالتخلص من شواغل الجسم وشوائبه، حيث تتقلص المسافة بين الذات المدرِكة والموضوعات المدرَكة. تتقلص المسافة من حيث التخلص من الواسطة، وتتقلص المسافة من حيث الروحاني يدرك الروحاني الذي من نفس طبعه. وهذه رتبة أعلى في سلّم السعادة من الرتبة السابقة.

ويتابع ابن خلدون مناقشة هذه المسألة ليخلص إلى هذه النتيجة الخطيرة، وهي التمييز بين العقلي والروحاني. فإذا كان الفلاسفة قد ربطوا السعادة والابتهاج بهذه الإدراكات العقلية، وبحصول البراهين العقلية على المطلوبات المدروسة والمبحوثة، فإن ابن خلدون يرى أن السعادة والابتهاج لا يحصلان إلا من خلال إماتة القوى العقلية نفسها.

إن العقل إذا كان عاجزا في المعرفة–كما رأينا سابقا، فإنه أكثر عجزا في ميدان السعادة. فحال العقل كحال الجسم يعيق السعادة، لأن العقل في نهاية المطاف يؤول إلى الدماغ، وبالتالي إلى جزء الجسم لا إلى جزء الروح. وفي هذا يقول "فأما قولهم إن البراهين والأدلة العقلية محصلة لهذا النوع من الإدراك والابتهاج عنها فباطل كما رأيته، إذ البراهين والأدلة من جملة المدارك الجسمانية لأنها بالقوى الدماغية من الخيال والفكر والذكر. ونحن نقول: إن أول شيء نعنى به في تحصيل هذا الإدراك إماته هذه القوى الدماغية، لأنها منازعة له قادحة فيه، وتجد الماهر منهم عاكفا على كتاب الشفا والإشارات والنجاة وتلاخيص ابن رشد للقصّ من تأليف أرسطو وغيره، يبعثر أوراقها ويتوثق من براهينها، ويلتمس هذا القسط من السعادة فيها. ولا يعلم أنه يستكثر بذلك من الموانع عنها"[29].

4_ أما فيما يخص قضية الأخلاق، فينصرف ابن خلدون إلى مناقشة مسألة كفاية العقل لبناء القيم الأخلاقية. أي، المسألة التي تعرف في التقاليد الإسلامية الكلامية بالتقبيح والتحسين العقليين. والتي عبر عنها ابن خلدون بمسألة "إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملامسة المحمود من الخُلق ومجانبة المذموم"[30].

فصاحب المقدمة يرى أن هذا الطرح القائم على قدرة الإنسان على تهذيب نفسه وتخليقها يقوم على مبادئ نظريتهم في السعادة. أي، أن قضية الأخلاق والسعادة متصلتان ومتشابكتان، ولا يمكن الفصل بينهما. ونحن نعلم مدى التعالق بين القضايا الأخلاقية والقضايا السياسية والقضايا المعرفية عند الفلاسفة القدماء، وخاصة فلاسفة اليونان. وتلتقي نقطة السعادة مع نقطة التهذيب الذاتي للنفس دون الحاجة لأوامر خارجية اجتماعية أو دينية أو قانونية تحدد المذموم والممدوح في كون الإنسان قادر ذاتيا أن يشرع أوامرا أخلاقية، وأن يؤسس نظاما للأخلاق الحميدة بالعودة إلى ذاته وحدها.

إن سعادة الإنسان تقوم على ابتهاج النفس من خلال إدراكها لذاتها، ومن خلال إدراكها للموضوعات الروحانية التي هي من طبعها. والرذائل تتصل بالجسد مما له من شهوات ورغبات. وبالتالي، فالجري خلف مطلوبات الجسد هو مصدر الشقاء وعائق أمام السعادة. والنتيجة أن الإنسان بطبعه وعقله يستطيع تهذيب نفسه من خلال نفوره الذاتي من الرذائل، لأنها أولا ترتبط بالجسد، ولأنها ثانيا تجلب له الشقاء والتعاسة، وتبعده عن السعادة. وهكذا يتوصل للمحمود من الأفعال من تلقاء عقله وتفكيره، بناء على أن المحمود مصدر السعادة، والمذموم مصدر شقاء. ويلخص ابن خلدون هذا كاتبا: "وأما قولهم إن الإنسان مستقل بتهذيب نفسه وإصلاحها بملامسة المحمود من الخلق ومجانبة الذموم، 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"[31].

ينتقد ابن خلدون هذه الصورة الضيقة للسعادة في حصرها ضمن إدراك الذات لذاتها فقط. أي، ينتقد بناء الذات السعيدة على الذات العارفة. هذه السعادة لا تتسع إلى ما وراء ذلك، إلى ما وراء عالم الإدراكات. وبالتالي، إذا كان هذا الأمر تقليص لدائرة السعادة، فهو نتيجة تقليص لدائرة إمكان الذات الإنسانية أن تشرع لذاتها كل قيم الخير، وكل أوامر السلوك. فتقليص دائرة المعرفة والإدراك إلى دائرة المحسوس والمعقول، أدى إلى تقليص دائرة التشريع الذاتي للفعل الأخلاقي، وتقليص دائرة السعادة. "وأما ما وراء ذلك من السعادة التي وعدنا بها الشارع على امتثال ما أمر به من الأعمال والأخلاق فأمر لا تحيط به مدارك المدركين"[32].

وفي هذا السياق يتبنى ابن خلدون التصور الإسلامي للأوامر الأخلاقية، بما هي أوامر إلهية، وبالتالي تصور السعادة بما هي سعادة أخروية بالأساس، وخارج دائرة أي إدراك حسي أو عقلي معرفي. فأوامر السلوك هي أوامر إلهية، والسعادة الحقيقة هي في اتباع هذه الأوامر الإلهية. وهكذا فإن خوض ابن خلدون في هذه القضايا الفلسفية التي تتصل بالمعرفة والأخلاق والسعادة، ينتهي وينحل إلى موقف تتلخص معالمه وملامحه كالآتي:

1_ وجوب ترك الاشتغال بعلم الطبيعة، فهذا يدخل ضمن ترك المسلم ما لا ينفعه ولا يعنيه، ولذلك سيقول: "فإن مسائل الطبيعيات، لا تهمنا في ديننا ولا معاشنا، فوجب علينا تركها"[33].

2_ العلوم الفلسفية هي علوم تخالف المعتقد الديني الإسلامي، وبالتالي فهي ضارة به، وهو الأمر الذي استهل به فصل ابطال الفلسفة وفساد منتحلها حيث يكتب: "هذا الفصل وما بعده مهم لأن هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير"[34].

3_ العلوم المنطقية غير وافية بمقاصد الفلاسفة منها من جهة، وقاصرة عن إقامة البرهان والدليل على ما تدّعيه من جهة ثانية، ومخالفة للشرائع من جهة ثالثة. "فهذا العلم كما رأيته غير واف بمقاصدهم التي حوّموا عليها مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها"[35].

4_ إذا كان المنطق لا يمكن فصله عن الفلسفة، وخاصة مبحث الإلهيات فإن أعلى ما يمكن أن يستفيد الإنسان من المنطق هو: "شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين، ...، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجج والاستدلالات لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم"[36].

5_ إذا كان الخطاب الخلدوني حول الفلسفة عموما، وحول مبحث الإلهيات خصوصا، أقل حدة من خطاب أبو حامد الغزالي، إذ يتجنب ابن خلدون أحكام التكفير والتحريم ومفاهيم لتسفيه، ولغة التحدي، فإن النتائج لا تختلف كثيرا عن تلك التي انتهى إليها الغزالي، حتى وإن كان ابن خلدون يحرص أن تكون معركته مع الفلسفة والفلاسفة معركة على أرضية معرفية محضة، أكثر من كونها معركة على أرضية دينية توزع أحكام التكفير والإخراج من الملة. سينتهي التحليل الخلدوني هو الآخر إلى تبني نزعة محافظة تدعو للقطيعة مع الفلسفة. وإذا فرضت ظروف ما على المسلم النظر في كتب الفلسفة وآراء الفلاسفة، فعلى الأقل، ألا يتم ذلك النظر إلا بعد الاحتراز والحيطة التامة من المعاطب والمغالط التي تشوب هذا العلم، وأن يكون هذا الاطلاع بعد اغتراف الشخص من علوم الشريعة قرآنا وتفسيرا وفقها وحديثا، كنوع من التحصين.

خاتمة:

وباختصار، فإن الخطاب الخلدوني حول الفلسفة، وإن كان تميز بنوع من المجابهة المعرفية المحضة مع الفلاسفة، وبنوع من التفكيك المنهجي لبعض القضايا الفلسفية المعرفية والسلوكية الأخلاقية، فإنه انتهى إلى موقف يرتمي في أحضان نزعة محافظة متأصلة ومستمرة وسائدة بالشرق الإسلامي وغربه. نزعة ترفض الفكر الفلسفي، وتستخف بثمرات المنطق، وكل ذلك مدعوم ببعض الأدلة والحجج مستمدة أحيانا من مناقشات عقلية، وفي أحايين كثيرة مأخوذة من العلوم الشرعية، ومسنودة بمعطيات وتصورات ومعتقدات الدين الإسلامي.

الهوامش:

[1] ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، تحقيق: هيثم جمعة هلال، مؤسسة المعارف، ط1، 2007، ص: 556

[2] حسين طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عبد الله عنان، مطبعة الاعتماد، ط1، 1925، ص: 159

[3] حسين طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، نفسه، ص: 159

[4] خليل عماد الدين، ابن خلدون إسلاميا، دار ابن كثير، ط1، 2005، ص: 98

[5] ابن خلدون (1332/1406)

[6] ابن رشد (1126/1198)

[7] العروي عبد الله، مفهوم العقل، المركز الثقافي العربي، ط5، 2012، ص: 195

[8] العروي عبد الله، ابن خلدون وماكيافللي، ترجمة: خليل أحمد خليل، دار الساقي، ط1، 1990، ص: 5

[9] العروي، ابن خلدون وماكيافللي، نفسه، ص 9

[10] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 53

[11] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 471

[12] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 516

[13] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 472

[14] وقيدي محمد، العلوم الإنسانية والايديولوجيا، منشورات عكاظ، مطبعة فضالة، 1988، ص: 6

[15] العروي، مفهوم العقل، نفسه، ص: 181

[16] ابن خلدون، المقدمة، نفسه: ص: 554

[17] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 552

[18] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 551

[19] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 552/551

[20] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 553

[21] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 553

[22] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 555

[23] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 553

[24] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 554

[25] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 554

[26] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 554

[27] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 554

[28] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 554

[29] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 555

[30] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 556

[31] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 256

[32] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 256

[33] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 553

[34] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 551

[35] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 256

[36] ابن خلدون، المقدمة، نفسه، ص: 556