

موقف ابن خلدون من علم الكلام



سعيد البوسكلاوي
باحث مغربي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

موقف ابن خلدون من علم الكلام^(١)

سعيد البوسكلاوي

جامعة زايد، أبوظبي / جامعة محمد السادس، وجدة

1- عرض هذا العمل في صورته الأولى يوم 2 ماي 2007، ضمن يوم دراسي حول **فكر ابن خلدون** من تنظيم مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، وجدة، وشعبة التاريخ بكلية الآداب - وجدة، ومؤسسة مولاي سليمان بمقر هذه الأخيرة بوجدة. وقدم للنشر في الفترة نفسها تقريباً إلى مجلة **فكر** المغربية، ولم أدر إلى يومنا هذا هل نشر أم لا؟ وفي كل الأحوال، فالنسخة التي أقدمها هنا نسخة مراجعة ومغتنية بمراجع لم أقف عليها في حينها، أو أنها صدرت لاحقاً. فقد صدرت، في الفترة نفسها التي أنجزت فيها هذا العمل، دراسة جيدة بالعربية تتناول موضوع علم الكلام عند ابن خلدون من إنجاز محمد زاهد كامل جول، "علم الكلام الخلدوني"، مجلة **إسلامية المعرفة**، 51، 2007. ولا بد من الإشارة، قبل ذلك، على العمل المتميز الذي كان قد أنجزه المقداد منسية عرفة، «ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون»، دراسات عربية، العدد 10/9، 1997، وأعيد نشره في صورة منقحة ضمن دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص 51-73؛ كما أحيل على مقالة موجزة، لكنها مفيدة أنجزها عبد الجليل سالم، بعنوان «ابن خلدون وعلم الكلام: بعض القضايا»، مجلة **التسامح**، 16، 2006؛ علاوة على كتاب منى أحمد أبو زيد، **الفكر الكلامي عند ابن خلدون**، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997 الذي صار مرجعاً كلاسيكياً في الموضوع، وقد ناقشته في بعض المواضع من هذا العمل؛ وأطروحة عبد الله عبد الرشيد عبد الله عبد الجليل، **ابن خلدون وآراؤه الاعتقادية (عرض ونقد)**، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، تحت إشراف إبراهيم محمد إبراهيم، 1420هـ؛ وأيضاً:

Amilah Binti Awang Abd. Rahman, "Ibn Khaldūn's Discourse on 'ilm al-Kalam, in Islamic Revealed Knowledge, Dimensions of Thought, edited by Thameen Ushama, International Islamic University of Malaysia, 2011, pp. 197-210.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

تقديم

نسعى في هذا العمل إلى الوقوف على طبيعة الموقف الخلدوني من علم الكلام، بوصفه علماً يقف على التخوم بين علوم المنقول وعلوم المعقول، واضعين نصب أعيننا، بالدرجة الأولى، تحليل مواقف صاحب كتابي لباب المحصل والمقدمة من هذا العلم، في سياق معطيات عصره التاريخية. ولن نغفل موقفه من بعض العلوم الأخرى القريبة من هذا الفن الذي يكاد يشكّل، إلى جانب أصول الفقه، المجال الوحيد المتبقي في هذا العصر لإعمال النظر وتوظيف أدوات الفلسفة والمنطق في دراسة قضايا الدين وتقديم إجابات نظرية قوامها الاستدلال والحجاج على مختلف أنواع الأسئلة العقديّة التي قد يطرحها، سواء المشاركون في العقيدة والمذهب أو المخالف والمبتدع.

ولا شك أنّ لحيثيات العصر الاجتماعيّة العامّة دوراً في طبيعة الموقف أو المواقف التي اتّخذها فقهاء بلاد المغرب، ومن ضمنهم ابن خلدون، من علم الكلام وغيره في العصر المرينيّ وبعده؛ حيث تراجع الاهتمام بالعلوم عامّة وعلوم المعقول خاصّة، وكان من الطبيعيّ أن يتراوح الموقف من هذه الأخيرة بين منافع ومناهض، وبين مؤلّ ومفوّض، وبين معترض مجادل ورافض متشدّد. وهذا الأمر ليس جديداً، فالتشكيك في شرعيّة هذه العلوم، ومنها علم الكلام، قد صاحبها منذ ظهورها على أرض الإسلام؛ غير أنّ النقاش حول جدوى علم الكلام عاد ليبرز بحدّة، بعد تراجع الاهتمام بعلوم الفلسفة، بين علماء أهل السنّة الذين انقسموا إلى مؤيدين ورافضين ومعتدلين لمواقف توفيقية. فما موقع ابن خلدون من هذه المواقف المختلفة؟ وكيف ينظر إلى هذا العلم وهو عالم مهتمّ، وفقه مالكي مبرز، وسياسي محنّك، ومؤرّخ مدقّق، ومنظر مجدّد؟ ما منزلة علم الكلام عنده؟ وما درجة اهتمامه بهذا العلم إجمالاً؟ هل كان صاحب المقدمة ملماً فعلاً بدقيق هذا العلم ومتابعاً لسجلات المتكلمين حول قضايا المختلفة؟ وهل يخاصمه، جرياً على رأي الجماعة «الغالبية» في عصره، أم أنّه ينافح عن أصوله ومنهجه؟ وإذا كان الجواب يميل أكثر، كما سنبيّن، إلى تغليب موقف الدفاع، فعن أيّ كلام يدافع ابن خلدون؟ وأيّ أصول كلاميّة وعقدية يتبنّى صاحب المقدمة؟ وأيّ منهج ينتصر له في الخوض في موضوع العقائد؟ وقبل ذلك، ما هو هذا الموقف الغالب عند أهل عصره من علم أصول الدين؟ بل ما هو الموقف الغالب لدى ابن خلدون نفسه؟ نطرح السؤال بهذه الصيغة لأننا لن نعدم، بأيّ حال، إلى الانتصار لموقف معيّن غير الذي انتصر له صاحبه، ولا النفخ في موقف على حساب موقف آخر، ولا البحث عمّا يدعّم تصوّراً مسبقاً رسمناه في مخيلتنا عن ابن خلدون؛ بل سنلزم أنفسنا بمنهج استكشافيّ يزعم لنفسه أكبر قدر ممكن من الحياد العلميّ، بناء على وعي منهجيّ صارم، نصوصيّ وتاريخيّ، يعتمد

أساساً على استثمار منطوق النص، لكن مع الحرص على تسييج التأويل بما يحتمله سياق النص والتاريخ معاً، وتفادي إطلاق العنان لتأويلات قد لا يسمح بها أفق العصر وحدوده الفكرية والعقدية وغيرها.¹

1. عصر ابن خلدون والموقف من الكلام

نعلن، منذ البداية، أنّ نصوص ابن خلدون تكشف عن موقف متضارب من علم الكلام، إذ نجد فيها دفاعاً عن هذا العلم وتكريساً لأهميته في الحجاج عن العقائد الإيمانية من جهة، وفي الآن نفسه، نجد فيها نوعاً من مناهضة هذه الصناعة وتقرير عدم ضرورتها على عهد صاحب المقدمة من جهة أخرى. ولعلّ هذا ما حفّزنا على الخوض، في أكثر من دراسة، في موضوع وضعيّة علم الكلام في عصر ابن خلدون والعصر الذي يليه؟² إذ لا مناص للباحث من التوقّف متسائلاً عن حقيقة موقف الرجل من هذا العلم، ولاسيما عندما يجد نفسه أمام موقفين متناقضين (في الظاهر على الأقل): موقف إيجابي يدافع فيه ابن خلدون عن الموقف الأشعري في العقيدة بقوة ويردّ دعاوى الخصوم، ومن خلال ذلك ينافح عن علم الكلام ومنهجه ضدّ الرافضين للتأويل من المشبهة وغيرهم؛ وموقف سلبي يقرّر فيه، بصريح العبارة، أنّ هذا العلم قد استوفى وظيفته أو يكاد، وانتقت الحاجة إليه وانعدمت أسباب وجوده في عصره. إنّه موقف كفيل باستفزاز التفكير وإثارة أسئلة عدّة: هل فعلاً انتهت الخصومة العقدية في عصر ابن خلدون؟ ومن ثمّ، هل انتهت وظيفة الكلام والجدل في هذا العهد؟ كيف تشكّل موقف أو مواقف صاحب المقدمة من هذا العلم؟ وما هي الحثثيات العقدية أو التاريخية التي تكون قد فعلت فعلها في تكوين هذا الموقف؟ وهل ينفرد علم الكلام من بين غيره من العلوم بهذا الموقف؟

1- في كتاب خصّص لدراسة الفكر الكلامي عند ابن خلدون يحضر هذا النظر الأحادي، إلى حدّ ما، وأخذ قول ابن خلدون معزولاً عن سياقه أحياناً. نقرأ فيه، على سبيل المثال، وصفاً لما قرّره ابن خلدون من عدم الحاجة إلى علم الكلام في عصره بأنّه «دعوة خطيرة في تاريخ الفكر العقائدي الإسلامي، لأنها دعوة إلى إنهاء دور علم الكلام [...] يأتي ليحذف علم الكلام من دائرة العلوم النافعة»؛ منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997، ص 34. ويتحدّث الكتاب، في هذا الصدد أيضاً، عن «النكسة» و«الانتكاسة»؛ تقول الباحثة: «ويمكننا القول إنّ النكسة الحقيقية لهذا العلم قد بلغت ذروتها في عصر ابن خلدون عندما جرّده من دوره الحقيقي [...]»، وكان ابن خلدون في أحد مؤلفاته رمزاً لهذه الانتكاسة عندما وضع تلخيصاً لأحد كتب علم الكلام السابقة؛ نفسه، ص 35. ويصف ساطع الحصري المؤلفات، التي لم يذكرها ابن خلدون في ترجمته لحياته، بأنّها «كتابات تافهة» في نظره، «ولذلك لم يتباه بها ابن خلدون». يقول ساطع الحصري: «وأما عدم ذكر ابن خلدون لهذه المؤلفات في ترجمة الحياة التي كتبها بنفسه، فلا يمكن أن يفسّر إلاّ بأنها كانت تافهة في نظره. ويغلب على الظنّ، والحال هذه، بأنّها كانت بمثابة كراسات الدرس أو التدريس العارية من الآراء المبتكرة. ولذلك لم يتباه بها ابن خلدون، فلم يذكرها في ترجمة حاله»؛ ساطع الحصري، دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتاب العربي، ط 3، 1967، ص 96. يعلق الأب أغناطيوس عبده خليفة على حكم الحصري، قائلاً إنّ فيه «إجحاف وسرعة»؛ انظر هامش 11

2- «الجدل الكلامي في عصر ابن خلدون»، ضمن: الأبنية الفكرية بالغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، تنسيق بتأصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، سلسلة ندوات ومناظرات 2007، صفحات 153-125؛ «هل انتهى علم الكلام بعد ابن خلدون؟»، مجلة يتفكرون، (قريباً)؛ «بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده»، الرباط: موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة (فئة أبحاث محكمة)، نشرت يوم 18 يونيو، 2016، صفحة 29. يمكن تصفّح الدراسة على الرابط التالي: <http://www.mominoun.com/pdf1/2016-06/kalamsnoussi.pdf>

وضمن كتاب العلم والتعليم في بلاد المغرب من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الهجري، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، 2016 (قريباً).

في الواقع، نجد مواقف متضاربة لدى ابن خلدون في دفاعه عن العقل وفي رفضه لأدواته، في نقده المذهب المالكيّ وذوده عنه في الآن نفسه، في رفضه الفلسفة وممارسته التفكير الحرّ، وفي رفضه الكلام ودفاعه عن المذهب الأشعريّ. فكيف نفسّر، إذاً، هذا التضارب في الموقف الخلدونيّ من علم الكلام وغيره؟

قبل فحص دعوى ابن خلدون، نشرع بالتذكير بأهمّ ما انتهينا إليه في أعمال سابقة من بعض الخلاصات حول علم الكلام في عصر ابن خلدون وبعده:

أولاً: إذا كان البعض يتحدّث عن كون الكلام عرف «قمتّه» مع ابن خلدون ويرى آخرون، في المقابل، أنّ هذا العلم عرف «انتكاسة» على يد هذا المفكر، فقد وقفنا على حقيقة مفادها أنّ علم الكلام لم يعرف لا قمتّه ولا نهايته مع صاحب المقدّمة واللّباب؛ فالقرنان الثامن والتاسع عرفا متكلمين كثر يفوقون ابن خلدون إنتاجاً وعناية بهذا العلم من المالكيّة الأشاعرة وغير الأشاعرة، لكن دون أن نتعسّف في إخراج ابن خلدون من دائرة المتكلمين أصلاً، كما رام ذلك البعض. وقد تأكّد لدينا، ضدّاً على ظاهر حكم ابن خلدون، استمرار الاشتغال بهذا العلم في هذا العصر، وإن كان بحدّة أخفّ ممّا كان عليه في العصر الموحدّي³.

ثانياً: إذا كنّا قد سجّلنا، إجمالاً، تراجع الجدل الكلاميّ الرفيع في بلاد المغرب في هذه الفترة وانحصاره داخل المذهب السنيّ، فإنّنا سجّلنا كذلك تراجع الأشاعرة المغاربة عن كثير من قضايا الأشاعرة المتأخّرين وطرأ عليهم نتيجة اقتضاءات ظروف عصرهم وصعود خصوم سنيين أقوىاء يرفضون النظر الكلاميّ أصلاً، مضموناً وطريقة، وهم يمثّلون التوجّه التقليديّ الأكثر تشبّهاً بمنابع الدين الإسلاميّ في أصلته وفطرته رافضين كلّ تأويل يستفاد من مناهج قد يشتمّ فيها أنّها تحيل على مرجعيّات وأصول من خارج المجال التداوليّ الإسلاميّ السنيّ العربيّ. ويمكن أن نضيف إلى ذلك وضعيّة العصر الاجتماعيّة العامّة التي وإن عرفت نوعاً من الاستقرار على عهد بعض الأمراء الحفصيين والمرينيّين الذين شجّعوا العلم وأهله وشيّدوا المدارس، إلا أنّه وبعد منتصف القرن الثامن كثرت الأوبئة وتقلّص انتشار التعليم؛ فالطاعون الجارف الذي أصاب المنطقة كان، بوصف بنّاصر البُعْزاتي، «مصيبه أنهكت قوى المجتمع المغربيّ [...] ويمثّل

3- عن المؤلفات العقديّة في عصر ابن خلدون، انظر، على سبيل المثال، إبراهيم حركات، مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم في القرن 9/15م، ج. 2، دار الرشاد الحديثة، الدار البيضاء ط 1، 2000م، ص 397.

الوباء، إضافة إلى غرق الأسطول البحري المغربي في التاريخ نفسه، حادثين خطيرين في التاريخ الفكري المغربي، حيث مات علماء عديدون وضاعت مؤلفات»⁴.

ثالثاً: وقفنا على وجود موقفين على الأقل من علم الكلام في هذا العهد، أحدهما رافض له والثاني مدافع عنه، وقد يجتمعان في شخص واحد يتبنى الكلام ممارسة ويرفضه مبدئاً، أو تجد شخصاً يجمع بين طريقتي التأويل والوقف معاً تبعاً لطبيعة القضايا التكنولوجية المثارة. وموقف ابن خلدون أعقد مما نتصور كما سنرى، وإن كان لا يندكلىة عن إطار مواقف أهل عصره، لكنه يندفعاً عن التصنيف ضمن موقف الرفض السلبي المطلق أو الاعتماد المتحرر الكامل، وعن موقف الجمع بين الرفض المبدئي والتبني العملي.

وهكذا، إذا كان ابن خلدون قد انتهى من تأريخه لعلم الكلام، ومن رصد وضعيته عصره العقديّة، إلى حكم مفاده انتفاء الحاجة إلى هذا العلم في عصره وعدم ضرورته بعد أن استتبّت السيادة لمذهب أهل السنة واندحر الخصوم التقليديون من فلاسفة ومعتزلة وغيرهم؛ وإذا كنّا، في المقابل، قد أبرزنا أنّ الكلام استمرّ في الشرق كما في بلاد المغرب على عهد ابن خلدون وبعده، إذ موضوعات الدين كما موضوعات الدنيا أمور لا ينتهي فيها الكلام؛ وقد وقفنا على كثير من الأسماء التي خاضت في هذا العلم في هذه الفترة التاريخية وبعدها، وهو أمر يصعب معه مجازاة ابن خلدون في موقفه بانتهاء علم الكلام في عصره⁵؛ إلا أننا نظلّ، مع ذلك، نعتقد أنّ لهذا العالم الفدّ دواعي حقيقة دفعته إلى تبني هذا الموقف وتقرير هذا الحكم. فماذا يقصد ابن خلدون من وراء هذا القول؟ وما السبيل إلى رفع اللبس عن هذا الموقف الخلدوني من علم الكلام؟ وما هو

4- يقول بنّاصر البُعْرَاتي: «وتجب الإشارة إلى أنّه ساد عدم الاستقرار، وتتابع الأوبئة والمجاعات خلال منتصف القرن الرابع عشر، وكان الطاعون الجارف الذي أصاب شمال أفريقيا خصوصاً، عام 749-750 / 1348-1349، مصيبة أنهكت قوى المجتمع المغربي. فأقبل الناس على التصوّف الشعبي، بما يخرط فيه من معتقدات وطقوس ساذجة ومبتذلة؛ في حين تراجع الفكر الصوفي المتنوع الروافد وذو المناحي الفلسفية المتفتحة، وترك المكان فارغاً لادّعاء البركة والتأثير في مجرى الأحداث. يرجّح أنّه خلال الثلث الأول من القرن الثامن الهجري، كان التدريس والتأليف العلميان منتعشين، مع الحفاظ على مستوى متوسط على الأقل؛ أما بعد منتصف القرن، فقد تقلص التدريس والتأليف معاً. وحسب الذين كانوا ذوي تكوين فكري متقدّم، مثل أبي موسى عيسى بن الإمام (ت 749/1348) والأبلي (توفي 757/1356)، لم يتركوا تأليف علمية، رغم دورهم الرائد في التدريس. وبمثل الوباء، إضافة إلى غرق الأسطول البحري المغربي في التاريخ نفسه، حادثين خطيرين في التاريخ الفكري المغربي، حيث مات علماء عديدون وضاعت مؤلفات»؛ ب. البُعْرَاتي، «علم الطب زمن ابن خلدون»، هسبيريس تمودا، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2008، ص ص 11-43.

5- كما لا يصحّ أن نستنتج أحكاماً اعتماداً على موقف ابن خلدون أو قيمة مساهمته على العصر في كليلته أو على قيمة علم الكلام في بلاد المغرب، وهو الحكم الذي قد يفهم من عمل محمد زاهد كامل جول الذي انتهى من دراسته الجيدة حول «علم الكلام الخلدوني» إلى ضعف مساهمة المغاربة عموماً؛ قد يكون الأمر صحيحاً عن ابن خلدون لا عن غيره، بل وقد يكون صحيحاً عن القرن الثامن لا عن القرن الموالي الذي عرف مستوى متميزاً تعكسه عقائد السنوسي بالخصوص ومناظراته مع ابن زكري والمغيلي وغيرهم. يقول: «إنّ المطالعة الدقّيقة لمجمل الآراء التي قدّمها ابن خلدون في علم الكلام - سواء في المقدمة أو لباب المحصل أو شفاء السائل وتهذيب المسائل - تدلّ على معرفة ابن خلدون بهذا العلم، إلا أنّ هذه المعرفة لا تتجاوز ما أنتجه الأشاعرة في المشرق العربي، وخصوصاً ما وصل إلى المغرب من هذا الإنتاج الكلامي، كما سوف يظهر بشكل جليّ في بحثنا. فالعوامل التي أدّت إلى نُضج علم الكلام في المشرق لم تتوفّر في المغرب، إذ لم تشهد تحديّات فكرية تُناهض العقيدة الدينية كلّ تلك التي تمثّلت بالذيانة المسيحية واليهودية والمذاهب المانوية والتنوية الفارسية والبرهمية الهندية والفلسفة اليونانية وغيرها، والتي كانت سبباً أساسياً في نشأة علم الكلام الإسلامي وتطوره وازدهاره، عن طريق المعتزلة في أوائل القرن الثاني الهجري، ثمّ اتساعه على يد الأشاعرة والماتريدية وغيرها من الفرق. أمّا الفكر الكلامي في المغرب فقد ظلّ دوماً تابعاً ومقلداً لما كان يدور في المشرق، دون زيادة وابتكار في صلب المسائل والقضايا والتحديات، ويعود ذلك إلى هيمنة الفكر السلفي الذي يقوم على الإيمان بظواهر النصوص، وعدم التوسّع في تأويلها بسبب سيطرة الفقه المالكي، والالتفاف والتسكك بمقولة الإمام مالك الشهيرة: «الاستواء معلوم، والكيف مجهول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة»». محمد زاهد كامل جول، «علم الكلام الخلدوني»، م. م.، ص ص 95-96.

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

قسم الفلسفة والعلوم الإنسانية

قضية المتشابه من الكتاب والسنة والبدع والإمامة وغيرها. وما الفصلان الطويلان اللذان وقَّعهما على علم الكلام في المقدمة¹⁵ إلا دليل على ذلك.

يبدو في الفصل الأول مؤرخاً أكثر منه متكلماً، وإن كان لا يخفي أبداً غيرته على عقيدته الأشعرية. فقبل أن يعرض، وبكثير من الموضوعية، تاريخ هذا العلم، نشأته وتطوره ومناهجه والتيارات التي تقاسمتها، يعمد إلى تقديم أمرين لا يخلوان من ذاتية المفكر الأشعري وتصوره الشخصي المتأثر لا محالة بحديث عصره العقدي.

أولاً: يعرف علم الكلام بأنه «علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»¹⁶، وموضوعه «إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع»¹⁷. كما نجده يصنف علم الكلام ضمن علوم النقل، ويرى أنه كلام صرف ولا علاقة له بالعمل؛ وكأن هذا العلم فقد تماماً كل وظيفة عملية في زمن ابن خلدون.

في التعريف دفاع لا إثبات؛ فهو يحصر صراحة وظيفة الكلام في الدفاع عن عقائد السلف بالحجج العقلية ضد الخصوم «المبتدعين» بعد أخذها مسلمة صحيحة كما وصلتنا عن السلف، ولا مجال لأي إثبات أو تعليل عقلي لأصول قد تتجاوز حدود العقل البشري كما دأب المتأخرون على ذلك، واهمين في نظر ابن خلدون. لذلك، فالتعريف يتضمن نقداً ضمنياً لطريقة المتأخرين الذين لم يقفوا عند حدود الدفاع، بل تجاوزوا ذلك إلى محاولة البرهنة العقلية على أصول العقائد، وهو ما يراه صاحبنا نوعاً من التفلسف في الدين وخطأً بين منهج المتكلمين، الذي يكتفي بالتماس حجة تعضد العقائد التي لا يجب أن يصححها العقل (وإنما تؤخذ نقلاً عن السلف)، وبين منهج الفلاسفة الذي يقدم الدليل بعد ما لم يكن. ولهذا السبب دعا ابن خلدون إلى ضرورة الفصل بين العلمين لاختلاف أصولهما ومنهجهما وغاياتهما. وإن كان موضوع الوجود مشتركاً بين الفئتين إلا أن جهة نظر المتكلم إليه ليست هي جهة نظر الفيلسوف؛ فإن «نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما

15- يرد أحد الفصلين مثبتاً في جميع نسخ المقدمة، بينما يبدو أن الثاني أضافه ابن خلدون أثناء تنقيحه للمقدمة، علاوة على فصول أخرى تناول فيها قضايا كلامية بشكل مباشر أو غير مباشر. ففي بعض النشرات نجد الفصلين معاً متتاليين. انظر تعليق روزنتال في هامش 369 من ترجمته لمقدمة ابن خلدون.

Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal, New York: Pantheon Books, 1958, Vol. 3, p 55, note 369.

انظر أيضاً تعليق علي عبد الواحد كافي في هامش 1443 ب، ص 1078

16- ابن خلدون، المقدمة، ج. 3، حقه ع. عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط. 3، بدون تاريخ، ص 1069

17- نفسه، ج. 3، ص 1082

هو نظر في الوجود المطلق، وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدلّ على الموجد»¹⁸. وعليه، فابن خلدون لا يرفض علم الكلام، بل يرفض طريقة المتأخرين؛ لكن هل استطاع أن يتحرّر منها عملياً؟ سنعود إلى هذا الموضوع لاحقاً.

ثانياً: رغم نقده طريقة المتأخرين، نجده يقدر برهنة عقلية على مبدأ التوحيد، قدّم صاحب المقدمة تصوّراً فلسفياً لمفهوم التوحيد، وإن كان لا يخرج عن التصوّر الأشعريّ عموماً، وخاصّة كما نظر له أبو حامد الغزالي، وبالأخصّ ما يتعلّق منه بنقد العقل وتأكيد الوعي بمحدودية إمكاناته، بالإضافة إلى رفض مبدأ السببية في الطبيعة (رغم أنّ ابن خلدون قد حافظ على هذا المبدأ في المجال الإنسانيّ وطبقه بمرونة ونسبية كبيرتين).

وهكذا، فبعد تعريفه الكلام، وتقديم تصوّره الفلسفيّ للتوحيد، وتحديد بعض أصول مذهب السلف كما يتمثله الأشاعرة، راح يقدر تاريخاً لعلم الكلام بدءاً بلحظة الخلاف وتشكّل هذا الفنّ مع حدوث «بدعة» المعتزلة، والخلاف مع المشبهة، وظهور الأشعريّ الذي يصفه بإمام المتكلمين؛ فتوسّط بين التيارين، وأثبت الصفات دون أن يسقط في التشبيه ولا في مذهب النفي الاعتزاليّ. غير أنّ المتأخرين الأشاعرة باينوا المتقدّمين في طرائقهم حتّى انتهى الأمر بهذه الصناعة إلى الامتزاج بالمنطق والفلسفة. ومن هنا ميّز بين طريقتي المتقدّمين والمتأخرين، ثمّ ميّز بين المتأخرين ومتأخري المتأخرين، إلى أن وصل في آخر فقرة من هذا الفصل إلى تقرير استنتاج مفاده عدم ضرورة هذا العلم في عصره بالنسبة إلى طالب العلم؛ وذلك لسببين: أولهما انقراض الملحدة والمبتدعة، وثانياً كفاية ما كتبه أهل السنّة في هذا العلم.¹⁹

وإذا كان قد انتهى في الفصل المذكور إلى تبني موقف «سلبّي» من علم الكلام، فإنّ ثمة موقفاً آخر لدى ابن خلدون يعكسه، علاوة على مؤلفه لباب المحصل فصل ثانٍ أضافه إلى المقدمة. وهنا يحقّ لنا أن نتساءل عن سرّ إضافته هذا الفصل؟

18- نفسه، ج. 3، ص 1083. عن طبيعة علم الكلام الخلدونيّ، انظر المقداد منسية، «ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون»، ضمن دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، ص ص 66-71. وعن طبيعة علم الكلام بشكل عامّ وعلاقته بالفلسفة، انظر أيضاً:

L. Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée. — Paris, Vrin 1970, pp. 309-330 ; Richard Frank, « The Science of Kalam », Arabic Sciences and Philosophy, 2, 1992, pp. 7-37.

19- يقول ابن خلدون: «وعلى الجملة فينبغي أن يعلم أنّ هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروريّ لهذا العهد على طالب العلم؛ إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنّة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا»؛ المقدمة، ج. 3، م. م، ص 1083

لعل الأمر راجع إلى شعوره بعدم إيفاء هذا العلم ما يستحقّه من إحاطة وتفصيل، كما ذهب إلى ذلك محقق الكتاب علي عبد الواحد وافي²⁰؛ وإن كان الأمر لا يخرج عن هذا الإطار، إلا أننا نودّ، من جهتنا، أن نضيف ما يلي:

أولاً: إنّه استشر عدم إيفاء المذهب الأشعريّ حقّه ورفع اللبس عن مذهب السلف وأهل السنّة الذي ينافس الأشاعرة فيه تيار آخر لا تخفى قوّته في عصر ابن خلدون.

ثانياً: يعكس هذا الفصل اهتماماً وعناية أكبر بهذا العلم ووعياً بقيمته وأهميته ليس في التاريخ الإسلامي فقط، وإنما أيضاً لدى نخب عصره.

ثالثاً: وهو أمر مرتبط بالسابق، لا نستبعد أن تكون هذه الإضافة استدراكاً للموقف «السلبّي» الآنف، حتّى يميّز بين موقف المؤرّخ وموقف المتكلّم وحتّى لا يُساء فهمه من طرف فرقة المشبّهة التي ترفض التأويل أصلاً، وتقدّم تصوّراً عن مذهب السلف غير تصوّر المذهب الأشعريّ الذي ينتصر له صاحب المقدّمة.

إذا كان في الموقف الأوّل (أي في الفصل الأوّل) يميل أكثر إلى تقرير مذهب أهل التفويض الذي جعله مذهب السلف، فإنّه في الموقف الثاني (في الفصل الثاني) ينتصر للتأويل وأهله في مواجهة المشبّهة من أهل الحديث، وليس ضدّاً، كما قد يفهم، على مذاهب السلف التي يظلّ متشبّهاً بها. ولذلك، يجب ألا نستغرب إن وجدناه يعمد، في هذا الفصل الذي خصّصه لكشف الغطاء عن مفهوم المتشابه من الكتاب والسنّة، إلى توضيح ما يقصده بعقائد السلف وتمييز الطائفة السنيّة عن الطائفة المبتدعة ومحاولة تمييز طريق أهل السنّة التقليدي (أي ما كان عليه السلف) عن طريق أهل الابتداع في العقائد تبعاً لتصور الموقف الأوّل الذي ينتصر له ابن خلدون وأصحابه.

ومفهوم المتشابه كان موضوع اختلاف بين الطوائف الإسلاميّة، بل كان سبباً في حدوثها. فإذا كان مفهوم المُحكم واضحاً، وهو في اصطلاح الفقهاء «المتّضح من المعنى»، فإنّ الأمر لم يكن كذلك بالنسبة إلى موضوع المتشابه الذي يعرض مختلف الآراء التي تضاربت في فهم ظاهر بعض النصوص الذي يفيد نوعاً من التشبيه وتأويلها. يحضر مفهوم المتشابه في موضوع الصفات دون غيره من القضايا التي حاولت بعض الفرق أن توهم بحصول التشابه فيها، لذلك يؤكّد ابن خلدون أنّ التشابه، وبالتالي النقاش حوله، يحمل

20- يسجّل علي عبد الواحد وافي، في سياق حديثه عن موضوع المتشابه، ما يلي: «سيدرس موضوع المتشابه دراسة وافية في الفصل التالي لهذا مباشرة، وهو أحد الفصول التي تزيد بها طبعة باريس على الطبعة المتداولة. ويظهر أنّ ابن خلدون قد اكتفى في المبدأ فيما يتعلّق بهذا الموضوع بما ذكره هنا. ثم رأى في أثناء تنقيحه للمقدّمة أن يوفي الكلام عنه، فعقد له فصلاً على حدة»؛ نفسه ص 1078، هامش 1434 ب. عن مفهوم المتشابه انظر

Harry A. Wolfson, the Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, 1976, pp. 5-13.

فقط على «الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً»²¹. والمسلمون إنما اختلفوا، بعد السلف، في هذه الظواهر وفي فهم هذه النصوص وتأويلها «وتنازعا وتطرقوا البدع إلى العقائد»، فظهرت فرق ومذاهب يحصرها في: المعتزلة، والأشاعرة، والمشبّهة والمجسّمة. وهو إذ يعتمد إلى عرض هذه المذاهب²² فمن أجل «إثبات الصحيح منها على الفاسد»، ولكي ينتصر لمذهب أهل السنة في صورته الأشعرية. ونصوص ابن خلدون الكلامية تفيد بما لا يدع مجالاً للشك ترسخ النهج الأشعري لدى هذا المفكر المغربي.

وهكذا، نجد في المقدمة، جنباً إلى جنب، تاريخاً لهذا العلم بحياد كبير وموضوعية نادرة، دفاعاً عن الكلام والمذهب الأشعري، إحاماً للخصوم، وردّاً على المشبّهة، وتكريساً لعقيدة الأشاعرة عقيدة لأهل السنة؛ لكن في المقدمة أيضاً حكم بنهاية هذا العلم وعدم الحاجة إليه في عصره، وفي المقدمة عبارات تعكس بوضوح موقفاً سلبياً من علم الكلام. فكيف يمكن تفسير هذه الازدواجية في الموقف الخلدوني؟

3. تحليل ازدواجية الموقف الخلدوني

قبل الخوض في هذا السؤال، نقف برهة عند عبارة ابن خلدون التي حملها حكمه بعدم ضرورة علم أصول الدين لطالب العلم في عهده. لقد عبّر عن هذا الموقف في سطور قليلة لا تتعدى فقرة واحدة، وهي الأخيرة من الفصل الأصلي الذي خصّصه لعلم الكلام ضمن تأريخه للعلوم في المقدمة. إنها فقرة تلخص، في الواقع، موقف أبي حامد الغزالي بوضوح، كما تعكس مواقف كثير من علماء العصر. تحليل أيضاً إلى موقف صوفي، يشي بتقديم التصوّف بوصفه بديلاً عقدياً لا يقتضي الاستدلالات النظرية وأغوارها؛ وهو البديل الذي كان الغزالي قد انتصر له في نوع من الزواج بين الفكر الأشعري والفكر الصوفي، مؤسساً بذلك لمرحلة جديدة عنوانها الدعوة إلى تصوّف سنّي معتدل يجمع بين الاستدلال والمجاهدة، وبين الفقه والكلام

21- نفسه، ج. 3، ص 1087

22- في عرضه للأراء المختلفة في مفهوم المتشابه يشرع ببدعة المعتزلة الذين نفوا الصفات وجعلوها «أحكاماً ذهنية مجردة ولم يثبتوا صفة تقوم بذاته، وسمّوا ذلك توحيداً»، وفي الأفعال إذ «جعلوا الإنسان خالقاً لأفعاله ولا تتعلق بها قدرة الله تعالى، لا سيّما الشرور والمعاصي منها، إذ يمتنع على الحكيم فعلها. وجعلوا مراعاة الصلح للعباد واجبة عليه، وسمّوا ذلك عدلاً بعد أن كانوا أولاً يقولون بنفي القدر»، المقدمة، ج. 3، ص 1088. رجع بعض المعتزلة عن القول بنفي القدر، حسب، ثم «جاء النظام وقال بالقدر واتبعوه، وطالع كتب الفلاسفة وشّدّد في نفي الصفات، وقرّر قواعد الاعتزال»، وكانت طريقتهم تلك تسمّى علم الكلام «لما فيها من الحجاج والجدل» أو لنفيهم صفة الكلام. بلغ الصراع أشده بين المعتزلة وأصحاب الحديث لا فقط حول قضايا كلامية، بل أساساً حول مبدأ ممارسة الكلام في الأصول وحول مدى شرعية ممارسة التأويل. ولعل لحظة الأشعري كانت حاسمة في التمهيد لقرار مشروعية هذا العلم واستحسان الخوض فيه. وهكذا، بعد الأحناف المعتزلة اعترف به الشافعية (وأبو الحسن الأشعري منهم) وبعض المالكية؛ إذ ظلّ كثير من المالكية حذرين من علم الكلام وأهله. أما الحنابلة فقد ظلوا متشددين في موقفهم الرافض لهذا العلم. ولذلك، كان من الطبيعي أن يستمر الصراع ويحتد، في أحيان كثيرة، بين الأشاعرة والحنابلة بعد تراجع المذهب الاعتزالي. ولعلّ انفتاح الأشاعرة على الفكر الصوفي زاد من حدة الخصومة بين هذين التيارين العقديين. يقول أحمد محمود صبحي بهذا الصدد: «وقد تحالف الأشاعرة مع الصوفية فعّد الأولون كثيراً من الصوفية من رجالهم والعكس صحيح فاشتدّ بذلك الجفاء بين الأشاعرة والحنابلة لخصومة الآخرين للتصوّف واعتباره بدعاً لم تكن على العهد الأول من الإسلام»؛ أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، دراسة فلسفية لأراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج. 2: الأشاعرة، بيروت: دار النهضة العربية، ط. 5، 1985، ص 16-17. ولنا أن نضيف أن الانفتاح الأشعري على الفكر الصوفي في صورته السنية، الذي يعتبر الغزالي أكبر نموذج عليه، تكرّس أكثر في بلاد المغرب حيث عرف التصوّف انتشاراً شعبياً كبيراً.

به على هذه الحجّة من ضعف الاعتقاد الحاصل عن التقليد، بل يدعو إلى ضرورة «تقويّته وإثباته في نفس الصبيّ والعاميّ حتّى يترسّخ ولا يتزلزل»²⁷؛ لكن لا عن طريق تعلّم فنون الجدل والكلام، وإنّما عن طريق العبادة وتلاوة القرآن وتفسيره وقراءة الحديث وتدبّر معانيه²⁸. وهكذا، يدعو أبو حامد، بشكل حاسم، إلى تقادي تعليم وتعلّم الجدل والكلام والحرص على ذلك؛ «فإنّ ما يشوّشه الجدل أكثر ممّا يمهّده، وما يفسده أكثر ممّا يصلحه»²⁹.

ففي سياق هذا الموقف صنّف أبو حامد كتابه المشهور إجماع العوام عن علم الكلام مقرّراً فيه حكمه بمنع جمهور الناس من الجدل في أصول الدين مستشهداً بموقف السلف من علم الكلام وعدم خوضهم فيه لا بسبب عدم وجود دواعيه، إذ كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوة محمد، ولكن بسبب معرفتهم أنّ المجادلة هي مثار الفتن ومنبع التشويش؛ كما يستشهد بلجؤهم إلى قوّة السيف لفرض الدين الجديد لا إلى الإقناع³⁰. وقد رفض ابن تيمية وأصحاب الحديث الجدل الكلامي أصلاً، للسبب ذاته واستناداً إلى موقف السلف الذين لم يخوضوا في هذا العلم المستحدث في الملة؛ بل نهوا عنه، في نظر أصحاب هذا المذهب، مستشعدين بكثير من الأخبار في نهى الصحابة عن الخوض العقليّ في أصول الدين.

ولا شك أنّ ابن خلدون قد أطلع على مثل هذه الآراء المناهضة للجدل والكلام في كتابات حجة الإسلام، وهي الأفكار ذاتها التي كان قد استعادها شيخ الإسلام بقوة وكرّسها تلامذته، بتطرّف أحياناً، ووجدت صدى كبيراً في بلاد الإسلام السنيّ مغرباً ومشرقاً في القرن الثامن وبعده. فموقف ابن تيمية صريح في رفضه هذا العلم؛ فهو يسم الكلام وأهله بأشنع النعوت، ويذهب إلى حدّ إخراج المتكلّمين من دائرة أتباع الرسول³¹، لا يميّز بينهم وبين الفلاسفة المشائين ويصفهما معاً بكونهما «من أعظم بني آدم حشواً وقولاً للباطل وتكذيباً للحقّ في مسائلهم ودلائلهم، لا تكاد - والله أعلم - تخلو مسألة واحدة عن ذلك»³². وإذا كنّا لا نجد إحالات كثيرة لدى المغاربة على ابن تيمية في هذا العصر، إلا أنّ آثار فكره حاضرة لديهم بقوة، ولعلّ شهرة تلميذه ابن

27- نفسه، ص 27

28- يقول أبو حامد: «[...] وليس الطريق في تقويّته وإثباته أن يعلم صناعة الجدل والكلام، بل يشتغل بتلاوة القرآن وتفسيره، وقراءة الحديث ومعانيه، ويشتغل بوظائف العبادات...»؛ نفسه، ص ص 27-28

29- نفسه، ص 28

30- الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام، نشره محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط.1، 1985، ص 85

31- بعد أن أكد أنّ الطائفة هي أهل السنّة والحديث وهم أتباع الرسول حقاً ويمتازون عن غيرهم، بضيف ابن تيمية قائلاً: «[...] وأمّا غير أتباعه» (أي الرسول) من أهل الكلام [...]»؛ نقض المنطق، حققه محمد حمزة وسليمان الصنيع، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، ص 24

32- نفسه، ص 24. ومن الواضح أنّ وصف المتكلمين والفلاسفة بالحشويّة هو ردّ لهم لللقب ذاته الذي يطلقونه عادة على جماعة أهل الحديث أو على طائفة منهم على الأقل.

القيم وحضوره أقوى لدى الجمهور إلى يومنا هذا³³. ولا شك أنّ هذه الآراء كان لها أثرها في توجيه موقف علماء هذا العصر، ومن ضمنهم ابن خلدون، من طرائق المتأخرين في علم الكلام.

4. ابن خلدون بين طريقتي المتأخرين والمتقدمين³⁴

ليس نقد طريقة المتأخرين رفضاً لفنّ الكلام في ذاته، وإنما هو نقد لما انتهى إليه من اختلاط بأصول الفلسفة والمنطق. لكن، إلى أيّ حدّ تمكّن ابن خلدون من التحرّر من طرق المتأخرين وهو واحد منهم؟ أين نصنّف ابن خلدون؟ وكيف يمكن تفسير صعود هذه الدعوة، في بلاد المغرب، إلى العودة إلى الأصول والمناهج الكلامية الأولى كما سطرها المتقدمون؟ ما المقصود بهاتين الطريقتين؟ وما هي الحدود النظرية والتاريخية الفاصلة بينهما؟

لا نعرف الزمن الذي تبتدئ منه طريقة المتأخرين ولا الزمن الذي تنتهي إليه، عادة ما يؤرّخ لبداية مرحلة المتأخرين من إمام الحرمين، غير أنّ الخلاف يظلّ قائماً حول لحظة الجويني وموقعه بين الطريقتين. وقد انتهى تطوّر علم الكلام تدريجياً إلى الامتزاج بالمنطق والفلسفة. وقد رصد ابن خلدون مختلف محطات تطوّر علم الكلام، ويحضر في تأريخه ذاك هاجس منهج هذا العلم وارتباطه بالمنطق منذ البداية إيجاباً وسلباً؛ فهل يشكّل انفتاح الكلام على المنطق نقطة ضعف في هذا الفنّ أم مكن قوّته؟

33- يحيل ابن الأزرق، مثلاً، على ابن تيمية في كتابه بدائع السلك في طبائع الملك مرّة واحدة، لكنه يحيل كثيراً على تلميذه ابن القيم (ت. 751هـ/1350م).

34- في كلام «منى أحمد أبو زيد» خلط، على ما يبدو، بين الطريقتين: «[...] وهذه الطريقة يسميها ابن خلدون باسم طريقة المتأخرين، وهي طريقة انتبه أصحابها إلى أنّ الوجود أغزر وأوسع من المعقول. وهذه الطريقة المتأخرة هي نفسها الصورة الأولى التي حاول أن يقدّمها الأشعرية عن نشأة مذهبه، ثم خرج عليها أعلام المذهب كالرازي والإيجي والبيضاوي، وعادت مرّة أخرى للإخلاص الكامل لإمامهم الأشعري، وهذه الطريقة هي التي حاول ابن خلدون أن ينتمي إليها، وهي طريقة تميل إلى الأخذ بالمنهج السلفي»؛ الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية، 1997، ص 41. وقد ذهب سالم عبد الجليل إلى ضرورة النظر إلى الغزالي بوصفه يمثل مرحلة وسطى بين الطريقتين والرازي ممثلاً حقيقياً للمرحلة الثانية؛ يقول: «فإنه يجب النظر إلى تقسيم ابن خلدون لتاريخ علم الكلام بشيء من التحفظ وبمزيد من التدقيق حيث يجب اعتبار الغزالي هو المنزلة الوسطى بين المرحلتين، إذ هو ينتمي إلى الأولى مضموناً، وإلى الثانية شكلاً، وضرورة اعتبار الرازي هو الممثل الحقيقي للمرحلة الثانية (مرحلة المتأخرين)». فإذا كان معيار ابن خلدون بين الطريقتين هو مدى حضور طرائق الفلاسفة لدى الأصوليين، فإنّ الغزالي لا يخرج عن إطار المتأخرين وأنّ الرازي يمثل قمة هذه الطريقة لا ممثلاً حقيقياً. ما لا يجب إغفاله أنّ التقسيم تاريخي يبدأ مع الجويني الذي يمثل تلك المرحلة الوسطى بين الطريقتين والمرحلتين. وإن كان الأمر يتعلّق بمرحلتين في تاريخ المذهب الأشعري (ولعلّ أهمّ من يمثل طريقة المتقدمين الأشاعرة هو الباقلاني) لا في تاريخ علم الكلام لأنّ المعتزلة الأوائل مثل أبي الهذيل والنظام والكندي اعتمدوا طريقة الفلاسفة في كثير من القضايا الكلامية. ونقرأ عند محمد زاهد كامل جول رأياً آخر في الموضوع؛ إذ يقول: «إنّ التمييز الذي يعتمد عليه ابن خلدون بين طريقة المتقدمين والمتأخرين في علم الكلام كان سائداً في عصره، حيث نجد مثل هذا التمييز لدى شيخ الإسلام ابن تيمية، وكذلك ابن عرفة، إلا أنّ هذا التمييز لا يبدو دقيقاً؛ فالقول إنّ الغزالي أول من كتب على منحنى المتأخرين لا يصمد أمام التاريخ، وكذلك طريقة المتقدمين التي يعتبر إمامها الباقلاني الذي يعتبره ابن خلدون أول من وضع طريقة تقوم على اعتماد المذهب الذري أولاً [46]»، ثمّ على العلاقة المثبتة بين الأصول الفلسفية والعقدية، وعلى القول إنّ «بطان الدليل يؤذن ببطان المدلول». وبحسب ابن خلدون: انتشرت من بعد الجويني علوم المنطق في الملّة، وقرأ الناس وفروا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنّه قانون ومعيّار للأدلة فقط، تسبّر به الأدلة، كما يسبر سواها، ثمّ نظروا في تلك القواعد والمفاهيم في فنّ الكلام للأقدمين؛ فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدت إلى ذلك، وربّما كان كثير منها مقتبساً من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، فلما سبروها بمعيار المنطق ردهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا ببطان المدلول على بطلان دليله للطريقة الأولى وسمّى طريقة المتأخرين. فالفرق في نظر ابن خلدون بين المتقدمين والمتأخرين: أنّ المتقدمين يتقيدون بالمبدأ الذي وضعه الباقلاني، وهو أنّ «بطان الدليل يؤذن ببطان المدلول»، أمّا المتأخرون فيرفضون ذلك بعد دخول المنطق الأرسطي، ولا يبدو لي أنّ هذا التمييز حاسم في التفريق بين طريقتي المتكلمين، ولعلّ ابن خلدون أراد أن يؤكد تمسكه بطريقة السلف، والبعد عن الفلسفة، والتشجيع على أتباعها، والتفكير عن مناهجها ونتائجها، استسلاماً لمنصب القضاء ومتطلبات الفقه في عصره، أو محاولة للتوفيق بين موقفه السلفي تجاه علم الكلام، الذي يعبر عن موقف سلفي يشكك في قدرة العقل، واتجاه أشعري صوفي يعدّ العقل حجاباً يعمل على حجب المعرفة. محمد زاهد كامل جول، «علم الكلام الخلدوني»، م. ج.، ص ص 105-106

نكاد نستشعر تردداً لدى ابن خلدون حول هذه المسألة؛ فهو يصف طريقة متكلمٍ أشعريٍّ متقدمٍ كالباقلائي بأنها «جاءت من أحسن الفنون النظرية والعلوم الدينية»³⁵، بل هو واضح «المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار»³⁶. إلا أنه لا يتردد في أن يلاحظ ما يعتري هذه الطريقة من ضعف في البناء المنطقي، (مكرراً بذلك ما يؤاخذ به عادة المتأخرون على الباقلائي، وخاصة ربطه بطلان المدلول ببطلان الدليل)، و«أن صور [الأدلة فيها] جاءت) بعض الأحيان على غير الوجه الإقناعي لسداجة القوم، ولأن صناعة المنطق التي تسبر بها الأدلة وتعتبر بها الأقيسة لم تكن حينئذ ظاهرة في الملة»³⁷. لكن سرعان ما نجده يستدرك معتبراً أن صناعة المنطق كانت مهجورة من قبل المتكلمين المتقدمين «لملابستها للعلوم الفلسفية المباشرة لعقائد الشرع بالجملة»³⁸.

يصنف الجويني ضمن المتقدمين حتى لا نقول آخرهم، إذ جعل منه لحظة فاصلة بين طريقتي المتقدمين والمتأخرين³⁹؛ إذ بعده انتشرت علوم المنطق في الملة حين صارت كتب المنطق تقرأ وتدرس على نطاق واسع، خاصة بعد أن حث الغزالي الفقهاء على تعلم المنطق وفرق بين هذا الفن وبين الفلسفة، معتبراً إياه آلة محايدة تعصم الفكر من الزلل وقانوناً ومعيّاراً لسبر الأدلة⁴⁰. ويجعل من الغزالي أول من سنّ هذه الطريقة ثم تبعه في ذلك ابن الخطيب «وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم». غير أن الذين جاؤوا من بعدهم بالغوا، حسب ابن خلدون، في مزج الكلام بالفلسفة وخلط مسائلهما ومنهجيهما حتى «التبس عليهما شأن الموضوع في العلمين»⁴¹. ولذلك، يلح على الفصل التام بين علم الكلام وغيره من العلوم؛ فعلم الكلام فن قائم بذاته له موضوعه ومنهجه ومسائله، وهو متميز كلياً عن الفلسفة التي تختص بموضوعها ومسائلها ومنهجها؛ وإن كان يبدو أنهما يشتركان في الموضوع، فإن جهة النظر إلى كليهما مختلفة. وكذلك الأمر بالنسبة إلى المنهج، وإن كانت الصناعتان تعولان على فن المنطق، فإن أعمال المنهج المنطقي في العقائد لا ينبغي أن يتجاوز

35- المقدمة، ج. 3، م. م، ص 1081

36- ينسب إلى الإمام الباقلائي وضع «المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء، وأن العرض لا يقوم بالعرض، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف تلك الأدلة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»؛ نفسه، ص ص 1080-1081

37- نفسه، ص 1081

38- نفسه، ص 1081

39- الباقلائي أهم ممثل لطريقة المتقدمين وواضع مقدماتها الأساسية ولعل أشهرها مبدأ «بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»؛ انظر على سبيل المثال:

Harry A. Wolfson, the Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, 1976, pp. 40-41.

40- لا يذكر ابن خلدون هنا الغزالي؛ يتحدث بصيغة المجهول قائلاً: «ثم انتشرت من بعد ذلك (أي بعد الجويني) علوم المنطق في الملة، وقرأه الناس وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيّار للأدلة فقط يسبر به الأدلة منها كما يسبر ما سواها»؛ المقدمة، ج. 3، م. م، ص 1081

41- يقول: «وأول من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب وجماعة قفوا أثرهم واعتمدوا تقليدهم. ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما»؛ نفسه، ص 1082

حدود الدفاع، وردّ دعاوي الخصوم، إلى إثبات العقائد، فهذه يتسلّمها المتكلّم صحيحة ثمّ يستنهض الحجج والأدلة، بينما يسعى الفيلسوف إلى إثباتها بالعقل⁴².

يُميّز ابن خلدون في طريقة المتأخّرين ذاتها بين طريقتي الغزالي وابن الخطيب من جهة، والمتأخّرين كالبعضاوي ومن جاء بعده من علماء العجم من جهة ثانية؛ إذ رغم ما في الطريقة الأولى «من مخالفة الاصطلاح القديم» إلا أنّه «ليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخّرين من بعدهم»⁴³.

إنّ هذا الموقف السلبيّ الذي تكرّس عند ابن خلدون، كما عند كثير من علماء الغرب الإسلاميّ، من علم الكلام في صورته المتأخّرة، هو راجع إلى رفض منهجه الجدليّ الحجاجيّ في قضايا الدين؛ إنّهُ رفض لأخذ المتكلّمين بأصول المناطق وبعض مفاهيم الفلاسفة، إنّهُ رفض امتزاج الكلام بالمنطق والفلسفة. فما موقف ابن خلدون من هذين الفئتين؟

5. موقفه من الفلسفة والمنطق

لن نأتي بجديد إذا قلنا إنّ الموقف الذي اتّخذه ابن خلدون من علم الكلام يرتبط كثيراً بموقفه من الفلسفة وعلومها. فإذا كان رفضه لطريقة المتأخّرين، علاوة على ما يشوبه من التباس وتردد، قد انبنى أولاً على موقفه من امتزاج الكلام بأقوال الفلاسفة ومناهجهم، فإنّ موقفه من الفلسفة والمنطق وأهلها⁴⁴ لا يخلو بدوره من غموض؛ فهو ليس موقف قبول كليّ ولا رفض كليّ. يبدو موقف الرفض صريحاً لهذا الفنّ من عنوان الفصل الذي خصّصه للفلسفة في المقدّمة؛ فابن خلدون مقتنع جداً بأنّ حشر المنهج المنطقيّ في الغيبيّات أمر غير مقبول، لذلك سعى إلى إبطال الفلسفة، بل نستشف من سياق ترتيبه فصول الكتاب أنّه يضعها في نفس مرتبة علم التنجيم والكيمياء أو تكاد⁴⁵.

42- يقول: «وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهلنا هو العقائد الإيمانيّة بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلة العقلية فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد»؛ نفسه، ص 1082

43- نفسه، ص 1083

44- «وذلك أنّ قوماً من عقلاء النوع الإنسانيّ زعموا أنّ الوجود كلّهُ الحسّيّ منه وما وراء الحسّيّ تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية، وأنّ تصحيح العقائد الإيمانيّة من قبل النظر لا من جهة السمع، فإنّها بعض من مدارك العقل. وهؤلاء يسمّون فلاسفة جمع فيلسوف، وهو باللسان اليونانيّ محبّ الحكمة..»؛ نفسه، ص ص 1209-1210

45- إنّ ما ذهب إليه عبد الجليل سالم من كون فصل المنطق يخدم الكلام، بل "تكامل بعض فصول المقدّمة من حيث اعتبارها مرجعاً واحداً يخدم مادّة الكلام ضمن نظرية ابن خلدون في الوجود والمعرفة"، أمر غير واضح. انظر عبد الجليل سالم، نفسه، هامش 26 وغيره.

ونجده يؤخذ على فلاسفة الإسلام المشائين تقليد هم فلاسفة اليونان، وخاصة كبيرهم أرسطو، فقد اتبعوا آراءه «حذو النعل بالنعل، إلا في القليل»⁴⁶. وابن خلدون، الذي يبدو مطلعاً على كتابات الفلاسفة⁴⁷، لم يجانب الصواب في ملاحظته هذه، إذ بقدر ما أمعن بعض المتكلمين والمحدثين والفقهاء في رفض الفلسفة اليونانية بقدر ما أمعن بعض الفلاسفة في تقليد النهج الأرسطي والانتصار لمذهبه في الطبيعيات وما بعد الطبيعيات، كما فعل المعلم الثاني أبو نصر، والشيخ الرئيس ابن سينا إلى حد ما، ووصل هذا التقليد قمته مع الشارح الأكبر أبي الوليد ابن رشد⁴⁸.

ولعل هذه المبالغة في تعظيم أرسطو والانبهار بفكره هي التي كانت وراء رفض ابن خلدون العلم الطبيعي المشائي، محتجاً بعدم تطابق ما يستخرجه الفلاسفة من نتائج ذهنية، اعتماداً على حدود وأقيسة منطقية، مع ما يوجد في عالم الأعيان⁴⁹. وابن خلدون لا يعدم أدلة مقنعة في ردّه مزاعم اليقين لدى الفلاسفة، ذلك «لأن تلك أحكام ذهنية كلية عامة، والموجودات الخارجية متشخصة بموادها. ولعل في المواد ما يمنع مطابقة الذهني الكلي للخارجي الشخصي؛ اللهم إلا ما يشهد له الحس من ذلك، فدليله شهوده لا تلك البراهين، فأين اليقين الذي يجدونه فيها[...]»⁵⁰. غير أن ابن خلدون يسلم لهم، مع ذلك، بعض دعاويهم العلمية، فثمة أحكام يقينية أو تكاد تنطبق على الأشياء المادية الحسية. ولذلك، لا يصح أن ننكر كل آرائهم في علم الطبيعة، خاصة منها ما يتعلق بالمعقولات الأولى؛ «إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة الخارج لكمال الانطباق فيها»⁵¹. لكن، وإن كان يجعل الشك الآنف يحمل على المعقولات الثواني فقط، إلا أنه لا يتوانى في الدعوة إلى الإعراض عن النظر في العلم الطبيعي بمعقولاته الأولى أو الثانية؛ «إذ هو من ترك المسلم لما

46- نفسه، ص 1212

47- يمكن أن نستشف من كلام ابن خلدون أنه كان متابعاً لكتابات الفلاسفة والنقاش الذي دار بين الغزالي والفلاسفة المشائين بالخصوص؛ يقول في سياق حديثه عن علم الإلهيات: «[...] وكتب المعلم الأول فيه موجودة بين أيدي الناس، ولخصها ابن سينا في كتاب الشفاء والنجاة، وكذلك لخصها ابن رشد من حكماء الأندلس. ولما وضع المتأخرون في علوم القوم ودونوا فيها ورد عليهم الغزالي ما رد منها، ثم خط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة، لعروضها في مباحثهم وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد...»؛ نفسه، ص ص 1145-1146

48- يقول ابن خلدون، بعد أن ذكر أرسطو الذي وصفه بإمام المذاهب الفلسفية «الذي حصل مسائلها ودون علمها واطر حجاجها»: «[...] ثم كان من بعده في الإسلام من أخذ بتلك المذاهب واتباع فيها رأيه حذو النعل بالنعل، إلا في القليل. وذلك أن كتب أولئك المتقدمين لما ترجمها الخلفاء من بني العباس من اللسان اليوناني إلى اللسان العربي تصفحها كثير من أهل الملة، وأخذ من مذاهبهم من أضله الله من متحلي العلوم، وجادلوا عنها، واختلفوا في مسائل من تفاريعها. وكان من أشهرهم أبو نصر الفارابي في المائة الرابعة لعهد سيف الدولة، وأبو علي بن سينا في المائة الخامسة لعهد نظام الملك من بني بويه بإصديهان، وغيرهما»؛ ابن خلدون، المقدمة، ج. 3، م. م، ص 1212

49- «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 يقينية...»؛ نفسه، ص 1212

50- نفسه، ص ص 1212-1213

51- نفسه، ص 1213

«لا يعنيه»، بل أكثر من ذلك ينفي كلّ فائدة دينيّة أو دنيويّة ترجى من هذا العلم، ومن ثمّ، يجب ترك الخوض فيه تماماً⁵²

ومن الواضح أنّ ابن خلدون يقصد الفيزياء الأرسطيّة، كما الفلسفة والمنطق المشائيّين؛ ولعلّ أكبر حاجز اعترض استنبات العلوم وترسيخ قيم البحث العلميّ في البيئة الإسلاميّة كان هو الخلط الذي وقع فيه كثير من علماء الإسلام، السنيّين منهم بالخصوص، بين الفلسفة المشائية والفلسفة بإطلاق القول، وبين المنطق الأرسطيّ والمنطق عموماً، لدى التيارين معاً: تيار المشائيّين، حيث لم يستطيعوا التحرّر أبداً من إغراء الفكر الأرسطيّ وقوّته⁵³؛ وتيار غير المشائيّين، الذي لم يكن بإمكانه أن ينجح في تشييد فلسفة ومنطق بديلين إلا باستثمار بعض الأصول الأرسطيّة نفسها أو الأفلاطونيّة أو غيرهما للتحرّر من هيمنة الفكر الأرسطيّ. ولقد ارتبط علم الكلام، في رأي السنيّين الحنابلة، بالعقيدة الاعتزاليّة التي يرجعون أصولها إلى تقاليد يهوديّة ونصرانيّة ويونانيّة، ناكرين حضور أيّ عناصر أصيلة لدى المعتزلة كما لدى فلاسفة الإسلام. وكان يمكن أن يفتح الاعتراض على العلوم الأرسطيّة المجال على مصراعيه لتطوير هذه العلوم ذاتها، بدءاً من المنطق وانتهاء بالعلوم الطبيعيّة والإنسانيّة، وفتح آفاق واسعة لو توافرت شروط أخرى وإطار عقدي وسياسي واقتصادي مرن يسمح بالذهاب بالاعتراض على أرسطو إلى أبعد حدّ؛ ونجد بوادر هذا التوجّه لدى يحيى النحوي قبل الإسلام، وعلى دربه سار كثير من المفكرين مثل الغزالي وابن تيميّة وابن خلدون في العصر الإسلاميّ. وهو ما حصل بالفعل في الجهة الشماليّة، حيث كانت تصل ابن خلدون، منذ القرن الثامن، أخبار تحمل بوادر بداية نهضة علميّة تحقّقت تدريجيّاً، بشكل تناسبيّ مع التقدّم الاجتماعيّ والتحرّر من سلطة الكنيسة في الوقت الذي كانت فيه الحضارة الإسلاميّة تسير نحو الأفول، وبشكل تناسبيّ كذلك مع التردّي الاقتصاديّ والسياسيّ وتمكّن العقيدة السنيّة التقليديّة من تكريس هيمنتها على مجمل مناحي الحياة العامّة

ومع ذلك، فابن خلدون لا ينكر فائدة الفلسفة وثمرتها؛ وإن تكن واحدة فهي عظيمة «وهي شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين»⁵⁴ ولا يرفض الخوض فيها وإنما

52- «وربما يكون تصرف الذهن أيضاً من المعقولات الأولى المطابقة للشخصيات بالصور الخيالية لا في المعقولات الثواني التي تجربدها في الرتبة الثانية، فيكون الحكم حينئذ يقينياً بمثابة المحسوسات. إذ المعقولات الأولى أقرب إلى مطابقة الخارج كمال الانطباق فيها، فسلم لهم حينئذ دعاويهم في ذلك، إلا أنه ينبغي لنا الإعراض عن النظر فيها، إذ هو من ترك المسلم لما لا يعنيه؛ فإن مسائل الطبيعية لا تهتمنا في ديننا ولا معاشنا فوجب علينا تركها»؛ نفسه، ص 1213

53- يقول دي بور عن ابن رشد الذي كان يجلّ أرسطو كثيراً: «كان ابن رشد يرى أنَّ أرسطو هو الإنسان الأكمل والمفكر الأعظم الذي وصل إلى الحق الذي لا يشوبه باطل؛ حتى لو كشفت أشياء جديدة في الفلك والطبيعة لما غيّر ذلك من هذا الحكم شيئاً»؛ دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريذة، بيروت: دار النهضة العربية، ط. 5، 1981، ص 385

54- «وليس له فيما علمنا إلا ثمرة واحدة وهي شحذ الذهن في ترتيب الأداة والحجاج لتحقيق ملكة الجودة والصواب في البراهين. وذلك أن نظم المقاييس وتركيبها على وجه الإحكام والإتقان هو كما شرطه في صناعتهم المنطقية، وقولهم بذلك في علومهم الطبيعية، وهم كثيراً ما يستعملونها في علومهم الحكيمة من الطبيعيات والتعاليم وما بعدها، فيستولي الناظر فيها بكثرة استعمال البراهين بشروطها على ملكة الإتقان والصواب في الحجاج والاستدلالات، لأنها وإن كانت غير وافية بمقصودهم فهي أصح ما علمناه من قوانين الأنظار. هذه هي ثمرة هذه الصناعة مع الاطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم»؛ المقدمة، ج. 3، م. 2، ص ص 1216-1217

يشترط بدءاً، على عادة الأشاعرة المتأخرين، التمكن من العلوم الدينيّة: «وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيّات والاطّلاع على التفسير والفقه، ولا يُكَبَّن أحدٌ عليها وهو خلو من علوم الملة؛ فقلّ أن يسلم لذلك من معاطبها»⁵⁵.

كما لا ينكر أبداً فائدة المنطق، هذا الفنّ الذي وضعه الفلاسفة «قانوناً يهتدي به العقل في نظره إلى التمييز بين الحقّ والباطل، وسمّوه بالمنطق»⁵⁶. ولكنّه لا يتوانى في نقد منهج الفلاسفة كاشفاً عن مواطن النقص فيه، إذ إنّ ما يزعمونه من براهين منطقية لا تخلو من قصور ولا تفي دائماً بالغرض⁵⁷.

وهكذا، إذا كان ابن خلدون يؤكّد حاجة المتعلّم إلى هذا الفنّ «للتخلّص من ورطة» فساد استدلال ما «إذا عرض» ولكنّه يقرّر في الآن نفسه إمكانية الاستغناء عنه «لكونه أمراً صناعياً»⁵⁸، «ولذلك تجد كثيراً من فحول النظار في الخليفة يحصلون على المطالب في العلوم دون صناعة المنطق، ولاسيّما مع صدق النية والتعرّض لرحمة الله...»⁵⁹.

ومن الملاحظ أنّ هذا الموقف الخلدونيّ يندرج ضمن موقف أعمّ يدعو فيه إلى إطراح الأمور الصناعية جملة، ومنها المنطق، والانطلاق نحو فضاء الفكر الطبيعيّ المتحرّر من الأطر والأقيسة الأرسطية؛ فطريق إدراك الحقّ، في نظر ابن خلدون، هو الفكر الطبيعيّ الفطريّ، أمّا المنطق فهو مساوق له في الأكثر⁶⁰. إنّ المنطق أمر صناعيّ وضعيّ قد تستوي وتنشابه جهاته لمكان كثرة المصطلحات فيعسر تحصيل الحقّ⁶¹؛ غير أنّ هذا لم يمنع ابن خلدون من استعمال وتنويع آليات التدليل المنطقية في كتاباته، «فجاء نصّه متّسماً ببراء استدلاليّ قلّ نظيره، حيث إنّ الكثرة في الاستدلالات والتنوّع في طرقها والتداخل بين مستوياتها، كلّ ذلك بلغ فيه أشده»⁶².

55- نفسه، ص 1217

56- نفسه، ص 1210. ويقول: «وإمام هذه المذاهب الذي حصل مسائلها ودوّن علمها وطرّحها، فيما بلغنا في هذه الأحقاب هو أرسطو المقدوني من أهل مقدونية من بلاد الروم من تلاميذ أفلاطون، وهو معلّم الإسكندر، ويسمّونه: المعلّم الأوّل على الإطلاق، يعنون معلّم صناعة المنطق، إذ لم تكن قبله مهذّبة، وهو أوّل من رتب قانونها واستوفى مسائلها وأحسن بسطها. ولقد أحسن في ذلك القانون ما شاء لو تكفل له بقصدهم في الإلهيات»؛ نفسه، ص ص 1211-1212

57- يقول: «[...] وأمّا البراهين التي يزعمونها على مدّعيّاتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض»؛ نفسه، ص 1212

58- «[...] فتعيّن المنطق للتخلّص من ورطة هذا الفساد إذا عرض. فالمنطق إذا أمر صناعيّ مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها، ولكونه أمراً صناعياً استغنى عنه في الأكثر»؛ نفسه، ص 1236

59- المقدمة، ج 3، م. م، ص 1246

60- يقول: «والذريعة إلى درك الحقّ بالطبع إنّما هو الفكر الطبيعيّ كما قلناه، إذا جرّد عن جميع الأوهام وتعرّض الناظر فيه إلى رحمة الله تعالى. وأمّا المنطق فإنّما هو واصف لفعل هذا الفكر، فيساوقه لذلك في الأكثر»؛ نفسه، ص 1248

61- «فيستمرّ ما حصل من الشكّ والارتياب، وتسدل الحجب على المطلوب، وتقعّد بالناظر عن تحصيله. وهذا شأن الأكثرين من النظار والمتأخرين، لا سيّما من سبقته له عجمة في لسانه فربطت عن ذهنه، ومن حصل له شغب بالقانون المنطقيّ، تعصّب له فاعتقد أنّه الذريعة إلى إدراك الحقّ بالطبع...»؛ نفسه، ص ص 1247-1248. وكانّ النصّ من توقيع قلم ابن تيمية لا ابن خلدون.

62- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998، ص 400

لم يكن العصر يحتمل الخوض في العلوم الحكمية التي لا يخفي كونها صارت غير مطلوبة في وقته، لذلك كان لابن الخطيب، الذي درس الفلسفة والمنطق، دواعيه عندما نهى أولاده عن العلوم القديمة ليس فقط لأنها علوم مهجورة، بل لأنها فنون ذميمة من طرف أهل عصره، ولم يُعد يفيد أكثرها سوى التشكيك والرأي الركيك⁶³.

تلك هي إجمالاً الصورة التي تركزت في مخيال الناس عن الفلسفة وعلومها، ثم امتدت لتشمل علم الكلام وعلم الجدل في المجتمع الإسلامي وفي عصر الانحطاط، والتي ما زالت راسخة لدى عموم الناس ولدى بعض النخب التقليدية إلى يومنا هذا.

6. بعض سمات الموقف الخلدوني

هكذا نزع أن الموقف الذي أعلنه ابن خلدون من علم الكلام:

أولاً: هو وصف واقع أكثر ممّا هو تنظير؛ وصف الحالة العلمية في عصره وقبلها، ولنا في وصفه وضعيّة علوم أخرى ما يدعم دعوانا. ففي وصفه واقع علم الخلافيات يسجل الفقيه المالكي بكلّ حياد أنّ «تأليف الحنفية والشافعية فيه أكثر من تأليف المالكية، لأنّ القياس عند الحنفية أصل للكثير من فروع مذهبهم كما عرفت، فهم لذلك أهل النظر والبحث. وأمّا المالكية فالأثر أكثر معتمدتهم وليسوا بأهل نظر. وأيضاً فأكثرهم أهل المغرب وهم بادية غفل من الصنائع إلا في الأقل»⁶⁴. وفي حديثه عن علم الجدل: «وهو معرفة آداب المناظرة التي تجري بين المذاهب الفقهية وغيرهم»⁶⁵، ينتبه إلى أنّه بعد تطوّر الحضارة وانتشار التعليم والمناقشة والخلاف في عدّة مسائل، فقهية وغير فقهية، برزت الحاجة إلى التصنيف في هذا العلم، أي إلى «معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصّل بها إلى حفظ رأي أو هدمه، كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»⁶⁶. فبعد المزدوي والعميدي كثرت التأليف في هذا الفنّ، سيراً بالخصوص

63- يقول ابن الخطيب وهو يوصي أولاده بالابتعاد عن العلوم الفلسفية: «واختاروا من العلوم التي ينفقها الوقت، ما لا يناله في غيره المقث؛ وخير العلوم علوم الشريعة [...] ثمّ الشروع في أصول الفقه [...] والتدرّب في طرق النظر وتصحيح الأدلة [...] وإياكم والعلوم القديمة والفنون المهجورة الذميمة، فأكثرها لا يفيد إلا تشكيكاً ورأياً ركيكاً»؛ **منوعات ابن الخطيب**، حققه الحسن السائح، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1978، ص 107. للتوسع في موضوع موقف ابن خلدون من الفلسفة، انظر امحمد آيت حمو، «موقف ابن خلدون من الفلسفة، صلة مع الغزالي وانقطاع عن ابن رشد»، ضمن **الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون**، تنسيق بناصر البعزاتي، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2007، ص ص 124-97، أو ضمن كتابه **ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوف**، بيروت، دار الطليعة، 2010، ص ص 48-11؛ انظر أيضاً إبراهيم المذكور، «ابن خلدون والفلسفة»، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، 1962م؛ زكي نجيب محمود، «موقف ابن خلدون من الفلسفة» أعمال مؤتمر ابن خلدون بالقاهرة، 1962، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص ص 144-171؛ المقداد منسية، «ملاحظات حول علم الكلام في مقامة ابن خلدون»، **دراسات عربية**، العدد 10/9، 1997 أو ضمن **دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة**، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2014، ص ص 51-73

64- المقدمة، ج. 3، م. م.، ص 1067

65- نفسه، ص 1068

66- نفسه، ص 1068

على طريقة العميدي التي تعتمد أكثر على الاستدلال ومن تبعه كالفلسفي وغيره. لكن ابن خلدون يسجل غياب هذه الطريقة في عصره؛ والأمر راجع، في نظره، إلى نقص العلم والتعليم في المدينة الإسلامية؛ ويستدرك مطمئناً أن هذا الفن من الكماليات لا من الضروريات⁶⁷. وهكذا، فتقرير ارتفاع الحاجة إلى علم الجدل والمنطق والفلسفة والكلام والخلافيات ليس موقفاً خلدونياً، بقدر ما هو واقع مرتبط بانحطاط الحضارة ونقص العلم والتعليم، وانعكاس مباشر لغياب الاهتمام بهذه العلوم.

ثانياً: وهو أمر مرتبط بالمسألة الأولى، مفاده أن موقف ابن خلدون ليس جديداً. ولعل أكبر خلاف طبع التاريخ الفكري الإسلامي وأشدّه ليس هو الخلاف بين المتكلمين وأرباب الديانات الأخرى ولا بين المتكلمين والفلاسفة أو بين المعتزلة والأشاعرة؛ إن الخلاف الأكثر حدة، والذي طبع جل التاريخ الإسلامي واستمر إلى عصرنا هذا، هو الصراع بين تيار العقلانيين أو أهل الرأي بشكل عام، متكلمين وفلاسفة وفقهاء ومفسرين ومحدثين ولغويين، وبين تيار النقليين المتشددّين، خاصة في الجانب السني، الرافضين للكلام وإعمال الرأي والقياس ويتشبّهون بالأخبار والرواية عن السلف؛ وإن كان هذا لم يمنعهم من أن يخوضوا، بدورهم، في الكلام والفلسفة والمنطق وينتجوا، عملياً، آراء نظرية عميقة أحياناً في هذه العلوم التي ظلوا متشبّهين، مبدئياً، برفضها.

هكذا، وبعد اجتثاث الفكر الفلسفي المشائي والعقيدة الاعتزالية من التربة السنية بشكل يكاد يكون نهائياً، انحصر الخلاف بين الأشاعرة والحنابلة، بين المدافعين عن الكلام والرافضين لهذا العلم. فقد ألف أبو الحسن كتاب الإبانة انتصاراً لمذهب الحنابلة وإرضاء للعامة على حساب مذهب المعتزلة الذي انغلق في نخبوية قاتلة، وحفظاً لوحدة الإسلام والأمة وتغادياً لخطورة الصراع العقدي والسياسي الذي كان قد وصل أوجه بين التيارات ولانعكاساته السلبيّة على أمن واستقرار الدولة والمجتمع الإسلاميّين. وفي مقابل كتاب الإبانة ألف أبو الحسن رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام؛ ولا يخفى أن الدفاع عن الكلام هو دفاع عن النظر وإعمال الرأي ضدّاً على المناهضين للجدل والكلام في قضايا الدين. لذلك، لا يجب أن نستغرب إذا ما التقى نقد الأشاعرة والمعتزلة في وصف الحنابلة بالجهل والتقليد⁶⁸.

67- يقول: «وهي لهذا العهد مهجورة لنقص العلم والتعليم في الأمصار الإسلامية، وهي مع ذلك كمالية وليست ضرورية». نفسه، ص 1068

68- يقول أبو الحسن: «إن طائفة من الناس جعلوا الجهل رأس مالهم، وثقل عليهم النظر والبحث عن الدين، ومالوا إلى التخفيف والتقليد، وطعنوا على من فُتّش عن أصول الدين، ونسبوه إلى الضلال، وزعموا أن الكلام [...] بدعة وضلالة...»؛ الأشعري، رسالة استحسان الخوض في علم الكلام، نقلاً عن بدوي، مذاهب الإسلاميين، ج. 1، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 2، 1979، ص ص 15-16. ويردّ عليهم القاضي عبد الجبار بقوله: «فأما قولهم: إن الكلام بدعة، فخطأ منهم ولا يحتجّ عليها بقول الجاهل المخطئ، وطالما قيل: من جهل الشيء عاداه، وأكثر من يعيب ذلك، أصحاب حمل وتقليد، ومن تبع الإلف والعادة، أو يطلب أن يكون متبوعاً لرئاسة، وكل هؤلاء لا يعتدّ بطريقتهم» ضمن: القاضي عبد الجبار، أبو القاسم البلخي، والحاكم الجشمي، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، حققه فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية للنشر، 1986، ص 184. ويردّ على من يحتجّ بأن السلف لم يخوضوا في الكلام بقوله: «[...] وكذلك الكلام عليهم، إن قالوا إن عبارات المتكلمين لم توجد في كلام الرسول (ص) والسلف، وذلك لأن الحاجة اشتدتّ بهم إلى ذلك، عند حدوث أبواب الخلاف، وعند اختلاط كثير من الملحدّين بأهل الإسلام ومثل ذلك لا يعاب، كما لا يعاب على الفقهاء وأهل الأدب، فمعلوم من حال السلف، أنهم لم يقسموا الكلام إلى أنه اسم وفعل وحرف جاء لمعنى، ولا قسموا ذلك كما قسمه أهل النحو، فكيف يعاب ذلك على المتكلمين الذين وصلوا بلطيف النظر إلى معان لطيفة احتيج فيها إلى الفاظ مشاكلة لها!»، نفسه، ص ص 184-185

لا بدّ لمؤرّخ الأفكار أن يسجّل مفارقة في تاريخ تطوّر الكلام وامتزاجه التدريجيّ بأصول المنطق والفلسفة، ووصل أوجه مع المتأخّرين من السنّة والشيعة على حدّ سواء؛ ففي الوقت الذي وصل فيه امتزاج علم الكلام بالمنطق والفلسفة قمتّه مع الغزالي وابن تيميّة، نجد هذين الفيلسوفين أشدّ الناس تنبيهاً على ضرورة تجنّب الخوض في هذا العلم، بل شدّد «شيخ الإسلام» على رفض هذا العلم جملة، وجعل الحكم الذي أصدره على الفلسفة والمنطق يسري كاملاً على هذا الفنّ المستحدث في الملة.

ومن هنا، فإنّ ما قد نستشعره من تضارب الموقف لدى ابن خلدون من هذا العلم ليس جديداً؛ بل إنّ سؤال المشروعيّة صاحب دائماً هذا العلم وتفاوتت الآراء والمواقف منه بين مدافع ومناهض، وبين هؤلاء وأولئك متشدّدون ومعتدلون. فمنذ نشأة هذا العلم النظريّ الذي يخوض في أمور الدين، وسؤال فائدته كان مطروحاً، والتشكيك فيه كان قائماً، خاصّة من قبل غالبية الفقهاء والمحدّثين الذين وقفوا منذ البداية ضدّ المعتزلة. لقد ظلّ دائماً موقف السنّين التقليديّين من هذا العلم الذي استحدثه المعتزلة، مشكلة مطروحة، وظلّ الصراع حاداً بين التيارين إلى درجة أنّ المذاهب التي رامت التوفيق والتوسّط بين هذين الطرفين النقيضين، المغالبيين في إعطاء الأولويّة للعقل على حساب النقل أو للنقل على حساب العقل، كانت تُرمى من الطرفين بالتهم ذاتها التي يتراشق بها التياران المتشدّدان.

لا يرفض ابن خلدون الكلام جملة، وإنّما يرفض كلاماً معيّناً وطريقة معيّنة؛ إنّه لا ينتصر للتفويض على حساب التأويل، بل يدعو إلى الجمع بينهما. ولا يرفض كلياً طرق المتأخّرين وإنّما يدعو، على غرار جلّ المغاربة، إلى العودة إلى الأصول الأولى لمذهب السلف كما سطره الشيوخ الأوائل وعلى رأسهم أبو الحسن الأشعري الذي توسّط بين الطرق وانتصر لمذهب السلف بالأدلة العقليّة وردّ «بدع» المخالفين بحججهم نفسها، دون أن يجعل من الدليل العقليّ وسيلة لإثبات العقائد كما حصل مع الأشاعرة المتأخّرين. فهؤلاء لم يكتفوا، من فرط تعمّقهم في الأدلة الفلسفيّة والمنطقيّة، بالدفاع عن عقائد السلف؛ بل راحوا يحاولون إثبات هذه العقائد بالحجج العقليّة والأقيسة المنطقيّة، فامتزجت مذاهبهم بمذاهب خصومهم من الفلاسفة والمعتزلة واختلط على الناس بساطة مذهب السلف والجماعة بمذاهب الخلف من أهل السنّة المتأخّرين، وهي مذاهب حافلة بتعقيدات نظريّة ليست في متناول الجمهور الذي وجد في مذاهب أهل الحديث ملاذاً واطمئناناً على عقائده التقليديّة.

ولذلك، نفهم لماذا لم يتوان أئمة المحدّثين في توجيه سهام نقدية شديدة إلى المتكلّمين، بكلّ أصنافهم، بسبب تأويلاتهم المغرقة في النظر وحجاجهم وسجالاتهم المنطقيّة البعيدة عن أفهام الجمهور. والأشاعرة المالكيّة في بلاد المغرب تأثّرت، بدورها، بهذا التوجّه النقديّ تجاه الجدالات الكلاميّة الغارقة في التجريد النظريّ، ورفض اعتماد أصول الفلاسفة ومناهجهم.

ولا نشك في أنه بقدر ما يحضر الحس التاريخي النقدي في استحضار ابن خلدون الأمين لتاريخ نشوء علم الكلام وتطوره والفرق التي تصارعت على حلبته، بقدر ما لا يخفي أبداً توجهه المذهبي المالكي الأشعري، على طريقة أهل بلاد المغرب، ودفاعه القوي عن هذه العقيدة ومشاركته في المجادلات العقديّة التي كان يثيرها أهل زمنه. غير أنه لا ينخرط انخراطاً حقيقياً في مواجهة خصوم الكلام، أي خصوم العقيدة الأشعريّة، كما فعل بعده الإمام السنوسي على سبيل المثال؛ فالموقف الذي اتّخذه من علم الكلام ينم عن تواطؤ ضمني مع المحدثين الرافضين لهذا العلم القائم أساساً على التأويل. لقد اتّخذ ابن خلدون لنفسه مسلكاً آمناً انتصر فيه، على غرار كثير من متكلمي أهل المغرب، لأشعريّة مفوّضة عكسته مواقفه المتردّدة بين الانتصار الصريح للتأويل الكلامي وإعمال النظر وبين الخضوع للموقف الرافض للتأويل والقول بانتفاء الحاجة إليه؛ وهو الموقف الذي بدأ يكتسح الساحة العقديّة في هذا العصر تحت ضغط فقهاء المالكيّة ووصول صدى الموقف الحنبلي، في صورته التيميّة، من الشرق. فإذا كان يميل، في موقف أول، إلى نكران ضرورة التأويل والحاجة إلى النظر الكلامي، كما رأينا، فإنّ ثمة موقفاً آخر لدى ابن خلدون يعكسه، أولاً، مؤلفه لباب المحصل، الذي هو مؤلف لخص فيه أحد أمهات الكتب العقديّة الأشعريّة التي كان لها حضورها القوي في الدراسات الكلاميّة في الغرب الإسلامي، رغم ما قد يمكن أن يقال في حقّ هذا الكتاب من أنه لا يمثل حقيقة الموقف الخلدوني في نضجه؛ كما تعكسه، ثانياً، الفصول التي خصصها لهذا العلم في المقدّمة، والتي تفيد بما لا يدع مجالاً للشكّ ترسخ النهج الأشعري لدى هذا المفكر المغربي. وإذا كان في الموقف الأوّل يميل أكثر إلى تقرير مذهب أهل التفويض الذي جعله مذهب السلف، فإنّه في الموقف الثاني ينتصر للتأويل وأهله، في مواجهة المشبّهة من أهل الحديث لا ضدّاً، كما قد يفهم من كلامه، على مذاهب السلف التي يظلّ متشبّهاً بها.

خاتمة

يرتبط موقف ابن خلدون من علم الكلام بموقفه، إجمالاً، من طريقة المتأخّرين في مختلف العلوم، بدءاً بعلم الكلام إلى العلوم المجاورة له، والتي تخالطه أحياناً منهجاً وموضوعاً، ويجب ألا نستغرب إن وقفنا على ازدواجيّة موقف الرجل من هذه العلوم أيضاً.

يحمل علم الكلام على موضوعات متعدّدة دينيّة ودنيويّة، إلهيّة وإنسانيّة، عقديّة وسياسيّة. وعماد هذا العلم الجدل والمناظرة، تدليلاً وإثباتاً لآراء الأصحاب، واعتراضاً على آراء الخصوم وردّاً لمقالاتهم وحججهم. ولذلك، فعلم الكلام محكوم، مبدئياً، بالاستمراريّة مادام ثمة خلافت عقديّة وغيرها في المجتمع الإسلامي. لكن هل يصحّ رسم الموقف الذي حكم بانتفاء هذا العلم في عصر ابن خلدون بالموقف المتعسف

أو بأنه «نكسة» لحقت هذا العلم «عندما جرّده ابن خلدون من دوره الحقيقي، وأنهى دوره من حيّز الوجود الفكري والعملّي»⁶⁹ ألا يؤمن ابن خلدون بالتطور؟

ليس الأمر كذلك؛ فابن خلدون لم يجانب الصواب في حكمه؛ كان الرجل ثاقب الذهن، ينتبه إلى تفاصيل ما يحدث حوله، ويحاول استخراج أحكام عامّة، بل وقوانين تحكم تطوّر المجتمع والأفكار. إنّ موقفه من الكلام وغيره من العلوم، كما أوضحنا، هو موقف المؤرّخ الذي يصف واقعاً قائماً لا موقف المتكلّم المنظر⁷⁰. فعلم الكلام وإن استمرّ ونشط في القرن التاسع في المغرب الكبير، إلا أنّه كان بالفعل يسير نحو نهايته في هذه الأقطار. كان ابن خلدون شاهداً على لحظة انحدار الحضارة الإسلاميّة على جميع المستويات، وما فنّ الكلام إلا جزء من بحر هذه الحضارة، لقد كان خير شاهد على انتهاء الفكر الكلامي السني بانتصار التيار المناهض للكلام وأهله، وإن كان بعض هؤلاء صاروا أكثر تمكناً من أدوات الكلام والجدل من الأشاعرة. لم يكن يعمل صاحب المقدّمة سوى على وصف واقع زمنه، مستفيداً في ذلك أيّما استفادة من دروس التاريخ. كيف لا، وهو المؤرّخ والفقيه والمتكلّم والسياسي الذي خبر جلّ مناحي الحياة النظرية والعملية، وهو أمر ساعده على وصف المجتمع والعلوم في عصره بدقّة فائقة؛ بل كان خير مثال معبر عن هموم عصره وهواجس علماء زمنه (وخاصّة منهم الذين تشبّعوا بعلم المعقول) الذين شدّتهم الحيرة بين الانتصار لقيم العقل الأشعري وبين الاستجابة للرأي العام الذي استبدّ به تيار فكري وعقدي جارف بدأ ينحو في اتجاه غير أشعري وغير كلامي، تيار يرفض النظر ويدعو، بوضوح وبساطة، إلى الاكتفاء بتقليد السلف، مقتنعاً بأنه لا يمكن إبداع أفضل ممّا كان (أي ممّا أبدعه الأوّلون من الصحابة الذين كانوا أقرب إلى منبع الوحي).

يعدّ هذا التيار، وما يزال، ردّ فعل حاسم على انحدار الحضارة في الإسلام من خلال التشبّث بالعصر الإسلامي الأوّل وبأصول العقيدة كما سطّرت في لحظتها التأسيسية الأولى وبالدولة الإسلاميّة كما بنيت أركانها في بداياتها البسيطة الأولى. ولا شكّ أنّ هذا التيار وجد التربة الملائمة للانتشار والتوسّع، مشرقاً ومغرباً، بعد إحيائه والتنظير له من قبل ابن تيميّة، فيلسوف المذهب بلا منازع؛ وهو الذي دفع بمواقف الغزالي إلى أقصاها وقطع بشكل نهائيّ مع تردّد هذا الأخير ومواقفه المتراوحة بين النظر والتقليد، بين

69- منى أحمد أبو زيد، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، م. م.، ص 35

70- وهذا الأمر غاب عن جلّ من خاض في علم الكلام الخلدونيّ، فحكموا عليه بالسلبية والمحافظة والجمود. فعلى سبيل المثال، يقول محمد زاهد جول: "إنّ الرؤية الخلدونية لعلم الكلام تنسجم بالسلبية والتبعية والجمود، فلا نكاد نظفر له برأي يخرج عن المذهب الأشعري في مسائل المعرفة والذات والصفات، في جليل الكلام كالألهيات والنبوات والسمعيّات، أو دقيق الكلام المتعلق بالجوهر والعرض والجزء الذي لا يتجزأ، ومجمل الفيزياء الكلامية. وعلى الرغم من اقترابه من المنهج الاسمي الواقعي التجريبي، إلا أنّه لم يوظفه في مباحث علم الكلام." زاهد جول، نفسه، ص ص 124-125. إنّ الحكم على رؤية ابن خلدون بالسلبية فيه مبالغة واضحة. وتتأكد سلبية رؤية زاهد هذه عندما عمّمها على كلّ المساهمة المغربية في علم الكلام وحكم عليها بالمتابعة والتقليد والمحافظة؛ بحيث يقول: "ولا تخرج المساهمة المغربية في علم الكلام عن فكر المشاركة، ولا نظفر في هذا الإنتاج الكلامي بابتداع يميّزه، فالمتابعة والتقليد والمحافظة هي أبرز السمات التي تميز النسق الفكري للأشعرية المغربية، فضلاً عن السمة السلفية التي تطبع المذهب المالكي الفقهي بتقيده بظواهر النصوص والبعد عن التأويل، وهذه الصفات أحد مكونات شخصية ابن خلدون الكلامية"، زاهد جول، نفسه، ص 124-125. وقد أشرنا سابقاً إلى أنّ حكم زاهد قد يكون فيه جانب من الصحة لو اقتصر على ابن خلدون، موضوع دراسته، ولم يعمّمه بجرّة قلم على كلّ المساهمة المغربية. أغفل الدارس التركي نصوص متكلمين مغاربة بارعين لا يمكن لابن خلدون أن يجاريهم في هذا العلم من جهة، كما لم يأخذ بالاعتبار النصوص الكلامية التي لم تحقق ولم تدرس بعد من جهة ثانية؛ وخزان تركيا وغيرها تعجّ بنصوص كلامية مغربية غير منشورة.

الدعوة إلى تعلّم المنطق والتحذير من معاطب الجدل والكلام في العقيدة. لقد أتى ابن تيمية بإجابات حاسمة مقررًا مذهباً رام فيه أقصى درجات الوضوح والبساطة حتّى يستجيب بالفعل لأذهان أهل السنّة والجماعة عوامهم ونخبهم؛ فعلى هذه الأخيرة أن تدّعن لأفكار «الجماعة» لا العكس، كما كان الشأن مع مذاهب المتكلمين، المعقّدة أدلّتها وقضاياها، والتي يقدّمها أصحابها دائماً، مع ذلك، على أنّها تمثّل رأي الجماعة، بل غالباً ما يكون ذلك هو حجّتهم الأخيرة.

وبالإضافة إلى كون ابن خلدون، كما أشرنا، خير معبّر عن نخبة عصره ومواقفها، المتضاربة والتنافيّة أحياناً، من علم الكلام وغيره، فإنّه لا بدّ من ملاحظة هذا الحضور القويّ والبارز للتفكير الواقعيّ الذي يترجم بأمانة أوضاع عصر هذا الفقيه والمؤرّخ والمتكلم والفيلسوف الفكريّة والحضاريّة⁷¹. وكان لإيف لاکوست دواعٍ حقيقيّة مفهومة جعلته يقف متعجباً من قدرة هذا المفكر العظيم على الجمع بين طريقتي التقليد والاجتهاد، بين منهجي النقل والعقل⁷²؛ وإن كان الواقع حافلاً بنماذج كثيرة من مفكرين إسلاميين عظام، كانوا كلّهم مؤمنين تقليديّين بدءاً بالكندي والفارابي وابن سينا والغزالي وابن رشد وابن تيمية، وما ابن خلدون إلا قمة أفاد كثيراً من هؤلاء، وخاصة من أبي حامد الغزالي، وعاش في أجواء هيمنة الفكر التيميّ على البلاد الإسلاميّة السنيّة في عصره.

وأخيراً، يُعدّ ابن خلدون مؤرخاً مزدوجاً فعلاً؛ إذ بقدر ما يقدّم لنا، إضافة إلى المادّة التاريخيّة الوافرة، تأملاً فلسفيّاً ونظراً تاريخيّاً ومواقف معيّنة من أحداث وعلوم عصره وما قبله، بقدر ما يشكّل هذا النظر، وهذه المواقف ذاتها، مادّة تاريخيّة غنيّة ومعطيات حقيقيّة من أجل فهم أفضل لحديثات عصره الاجتماعيّة والفكريّة وآثارها اللاحقة.

71- ونظرتّه إلى الكلام حكمتها هذه العلاقة التفاعليّة بين النظر والواقع. انظر المقداد عرفة الذي أكد على تفاعل النظريّ والتاريخيّ في تحديد ابن خلدون طبيعة علم الكلام. يقول: «إنّ تحديد طبيعة الكلام التي هي موضوع تعريفه يتمّ وفقاً لنظريّته في مدارك العقل ومدارك الشرع ويؤيّد باستقراء تاريخه». «ملاحظات حول علم الكلام في مقدّمة ابن خلدون»، ضمن دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، ص ص 77-87.

72- يبدو مفهوماً ما أبداه إيف لاکوست، وهو الذي أتى من خارج الحضارة الإسلاميّة التي اندمجت فيها هذه العناصر وتواشجت هذه الطرق، من استغراب من "أنّ ابن خلدون هو في الوقت ذاته، مؤمن تقليديّ المعتقد، وصوفيّ، ومفكر عقلانيّ جدّ عظيم، وهو يبدو كذلك أشبه بأعجوبة"، بعبارة الدارس؛ إيف لاکوست، العلامة ابن خلدون، ترجمه ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون، ط. 2، 1978، ص 247.

المصادر والمراجع

بالعربية

- ابن الأزرق، محمد بن علي. بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق علي سامي النشار، بغداد: منشورات وزارة الثقافة والفنون، 1978.
- ابن الخطيب. منوعات ابن الخطيب، حقّقه الحسن السائح، الرباط: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 1978.
- ابن تيمية، تقي الدين. نقض المنطق، حقّقه محمد حمزة وسليمان الصنيع، بيروت: المكتبة العلمية، د. ت.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. المقدمة، ج. 3، حقّقه ع. عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، ط. 3، بدون تاريخ.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. شفاء السائل في تهذيب المسائل، تحقيق أغناطيوس عبده خليفة اليسوعي، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959.
- ابن خلدون، عبد الرحمن. لباب المحصل في أصول الدين، حقّقه عباس سليمان، الأزاريطه: دار المعرفة الجامعية، 1996.
- أبو زيد، منى أحمد. الفكر الكلامي عند ابن خلدون، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1997.
- آيت حمو، امحمد، «موقف ابن خلدون من الفلسفة، صلة مع الغزالي وانقطاع عن ابن رشد»، ضمن الأبنية الفكرية في الغرب الإسلامي زمن ابن خلدون، تنسيق بنّاصر البُعْزّاتي، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2007، ص ص. 97-124.
- آيت حمو، امحمد. ابن خلدون بين نقد الفلسفة والانفتاح على التصوّف، بيروت، دار الطليعة، 2010، ص ص. 11-48.
- بدوي، عبد الرحمن. مذاهب الإسلاميين، ج. 1، بيروت: دار العلم للملايين، ط. 2، 1979.
- بدوي، عبد الرحمن. مؤلفات ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا، تونس، ط. 2، 1979.
- البُعْزّاتي، بنّاصر. «علم الطب زمن ابن خلدون»، هسبيريس تمودا، منشورات كلية الآداب بالرباط، 2008، ص ص. 11-43.
- البوسكلاوي، سعيد. «هل انتهى علم الكلام بعد ابن خلدون؟»، مجلة يتفكّرون، (قريباً).
- البوسكلاوي، سعيد. «الجدل الكلامي في عصر ابن خلدون»، ضمن: الأبنية الفكرية بالغرب الإسلامي - زمن ابن خلدون، تنسيق بنّاصر البُعْزّاتي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، سلسلة ندوات ومناظرات 2007، ص ص. 125-153.
- البوسكلاوي، سعيد. «بعض سمات الكلام السنوسي وحدوده»، الرباط: موقع مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، قسم العلوم الإنسانية والفلسفة (فئة أبحاث محكمة)، نشرت يوم 18 يونيو، 2016، 29 صفحة. يمكن تصفّح الدراسة على الرابط التالي:
- <http://www.mominoun.com/pdf106-2016//kalamsnoussi.pdf>
- وضمن كتاب العلم والتعليم في بلاد المغرب من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر الهجري، تنسيق سعيد البوسكلاوي، منشورات مركز الدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية بوجدة، (قريباً).
- حرّكات، إبراهيم. مدخل إلى تاريخ العلوم بالمغرب المسلم حتّى القرن 9/15م، ج. 2، الدار البيضاء: دار الرشاد، 2000.
- الحصري، ساطع. دراسات عن مقدّمة ابن خلدون، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 3، 1967.
- دي بور. تاريخ الفلسفة في الإسلام، ترجمه محمد عبد الهادي أبو ريّدة، بيروت: دار النهضة العربية، ط. 5، 1981.
- سالم، عبد الجليل. «علم الكلام في التراث الخلدوني»، مجلة التسامح، 16، 2006. يمكن تصفّح المقالة على الموقع التالي: <http://tasamoh.om/index.php/nums/view/19/362>.

- صبحي، أحمد محمود. في علم الكلام، دراسة فلسفية لآراء الفرق الإسلامية في أصول الدين، ج. 2: الأشاعرة، بيروت: دار النهضة العربية، ط. 5، 1985.
- عبد الرحمن، طه. اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 1998.
- عبد الله عبد الرشيد، عبد الله عبد الجليل. ابن خلدون وآراؤه الاعتقادية (عرض ونقد)، رسالة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة الإسلامية، كلية الدعوة وأصول الدين، جامعة أم القرى، السعودية، تحت إشراف إبراهيم محمد إبراهيم، 1420 هـ.
- الغزالي، أبو حامد. إجماع العوام عن علم الكلام، نشره محمد المعتصم بالله البغدادي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط. 1، 1985.
- الغزالي، أبو حامد. كتاب قواعد العقائد من إحياء علوم الدين، تقديم رضوان السيد، بيروت: دار إقرأ، 1983.
- القاضي، عبد الجبار. أبو القاسم، البلخي. والحاكم، الجشمي. فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، حققه فؤاد سيد، تونس: الدار التونسية للنشر، 1986.
- كامل جول، محمد زاهد. «علم الكلام الخلدوني»، مجلة إسلامية المعرفة، 51، 2007.
- لاکوست، إيف. العلامة ابن خلدون، ترجمه ميشال سليمان، بيروت: دار ابن خلدون، ط. 2، 1978.
- المجاري الأندلسي، أبو عبد الله محمد. برنامج المجاري، تح. محمد أبو الألفان، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1982.
- محمود، زكي نجيب. «موقف ابن خلدون من الفلسفة» أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة، منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962، ص ص. 144-171.
- مذكور، إبراهيم. «ابن خلدون والفلسفة»، ضمن أعمال مهرجان ابن خلدون، القاهرة: منشورات المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة، 1962.
- منسية، المقداد. «ملاحظات حول علم الكلام في مقدمة ابن خلدون»، دراسات عربية، العدد 10/9، 1997؛ أعيد نشره في صورة منقحة ضمن دراسات في تاريخ علم الكلام والفلسفة، إشراف رشدي راشد، منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2014.
- نصار، ناصيف. الفكر الواقعي عند ابن خلدون، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ط 1، 1981.

بغير العربية

- Amilah Binti Awang Abd. Rahman, "Ibn Khaldūn's Discourse on 'ilm al-Kalam, in Islamic Revealed Kinowledge, Dimentions of Thought, edited by Thameen Ushama, International Islamic University Malaysia, 2011, pp. 197-210.
- Harry A. Wolfson, The Philosophy of the Kalam, Harvard University Press, 1976.
- Ibn Khaldun, The Muqaddimah: An Introduction to History, translated by Franz Rosenthal, New York: Pantheon Books, 1958. https://asadullahali.files.wordpress.com/2012/10/ibn_khaldun-al_muqaddimah.pdf
- L. Gardet et M.-M. Anawati, Introduction à la Théologie Musulmane. Essai de Théologie Comparée. — Paris, Vrin 1970.
- Richard Frank, « The Science of Kalam », Arabic Sciences and Philosophy, 2, 1992, pp. 7-37.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث
www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com