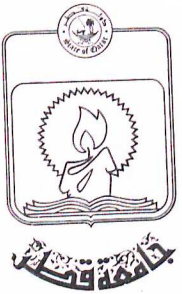

حَوْلِيّة كليّة الإنسَانيَاتْ وَالعُلُومْ الأجْتمَاعِيّة

العدد العشـــرون

١٤١٨ هـ - ١٩٩٧ م

هل يمكن قيام حقيقة ميتافيزيقية عند ابن خلدون ؟

د . زاهد روسان

أستاذ الفلسفة المشارك

جامعة اليرموك - الاردن

إن كلمة ميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة Metphysics تعود إلى أحد مرتبي كتب أرسطو اسمه (اندرونيقوس) Andronicus الرودسي ، حيث أطلق اسم « ما بعد الطبيعة » أو ميتافيزيقا على الموضوعات التي جاءت بعد كتاب أرسطو « في الطبيعة » . وقد تناولت هذه الموضوعات القضايا المتعلقة « بالفلسفة الأولى » كقضية العلل الفاعلة أو العلل الأولى ، وقضية الإله بوصفه محركاً أول للكون . (صليبا ، ١٩٨٢ ، ج ٢ : ٣٠٠ - ٣٠٤) . إذن فموضوع الميتافيزيقا أو ما بعد الطبيعة هو المعرفة التي تتعدى الحواس أو الطبيعة الفيزيائية ، أي المعرفة التي تتم « بالعقل وحده دون اللجوء إلى العاطفة ولو كانت العاطفة الدينية » . (كرم ، ١٩٥٩ : ١٣٦) .

والسؤال الذي يطرح علينا الآن هو : هل باستطاعة العقل البشري أن يصل إلى معرفة ما بعد الطبيعة ؟ أو هل يمكن قيام حقيقة ميتافيزيقية عند الفلاسفة وبالذات ابن خلدون ؟

لقد انقسم الفلاسفة في الإجابة على هذا السؤال إلى فريقين :

الفريق الأول يقول بإمكانية إدراك العقل البشري لموضوعات الميتافيزيقا ، ومن

هذا الفريق يمكن أن نذكر كلا من أفلاطون Plato وأرسطو Aristotle من العصر اليوناني ، والفارابي وابن سينا من العصر الإسلامي .

أما الفريق الثاني فقد نفى هذه الإمكانية واتخذ موقفاً معارضاً للفريق الأول ، ومن هذا الفريق ابن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦م) موضوع بحثنا .

بالنسبة للفريق الأول ، فقد ذهب بعض فلاسفته إلى أن العقل قادر على إدراك الحقيقة المطلقة ، أما الواقع أو التجربة الحسية فكذب وخداع ، وعلى العقل أن يتجاوز الواقع أو « الأعراض » ليدرك ما هو مطلق أو « الجوهر » . وقد أخذ بهذا الرأي قديماً الفيلسوف اليوناني أفلاطون Plato (٤٢٨ - ٣٤٨ ق.م) . فقد رأى هذا الفيلسوف أن النفس البشرية كانت تعيش قبل حياتها الأرضية في عالم إلهي تتأمل فيه الحقائق السرمدية الدائمة الثابتة ، كالمعاني والمثل ، وكانت تنعم هناك بحياة سعيدة كاملة في صحبة الآلهة ، ثم فقدت هذا الامتياز فهبطت إلى الأرض ، حتى إذا أدركت أشباح المثل بالحواس تذكرت المثل . فالعلم (أي المعرفة) تذكر والجهل نسيان . (Plato, 1961 : 40 and after) . وهكذا فكل إنسان يولد في هذه الدنيا تهبط نفسه إليه حاصلة على المعاني . فإلى المثل يتجه تعقلنا وإليها ترجع التعريفات، وعليها تدور العلوم .

ويشير أفلاطون في موضع آخر إلى أن هذا العالم الإلهي أو العالم المعقول يمكن إدراكه بـ « العقل وحده وقوته الديالكتيكية » ، (Plato, 1969 : 226) ، أي بذلك المجهود الفكري الذي ننتقل به من الأدنى إلى الأعلى ، ومن الجزئي إلى الكلي ، من المحسوس إلى المعقول ، من المتغير الناقص إلى الثابت الكامل . حقاً إن الأمر في غاية الصعوبة ، ولكنها صعوبة يمكن تذليلها بالمثابرة على النظر والتأمل . إنها صعوبة آتية من كوننا قد اعتدنا العيش في هذا العالم المحسوس فأصبحنا منشغلين به وفيه طول الوقت .

ويشبه أفلاطون هذه الفكرة بـ « أسطورة الكهف » ، (Plato, 1969, 227-231) وتقول هذه الأسطورة بأنه لو افترضنا أن جماعة من الناس يعيشون داخل كهف

مظلم وهم مقيدون بالسلاسل ويتجهون بأبصارهم إلى داخل الكهف ولا يرون ما يجري خارجه ، وكل ما يرونه هو أشباح متحركة على جوانب الكهف ، ويظن هؤلاء أن الحقيقة هي تلك الأشباح المتحركة التي لا يرون غيرها . وإذا ما استطاع أحد أن يفك قيده ويخرج إلى باب الكهف ، فإنه ولا شك سينبهر بادئ الأمر من الضوء الموجود خارج الكهف . وشيئاً فشيئاً يتعود الضوء الذي يمثل عند أفلاطون الحقائق المطلقة ، ويدرك أن الحقيقة ليست في الأشباح التي كان يراها داخل الكهف ، وإنما في ما يراه خارجه .

وأما أرسطو Aristotle (٣٨٤ - ٣٢٢ ق.م) فيعارض تصور النفس الإنسانية كأنها ملك كريم هبط من السماء إلى الأرض حاملاً المعاني الكلية ، ويقرر أن الحس متصل بالأشياء اتصالاً مباشراً ، وأن العقل لا يكتسب معرفة إلا إذا تلقى مادتها من الحس بحيث تكون الحياة العقلية مرتبطة بالحياة الحسية ، بل البدنية ، مع تمايزها منهما بالطبيعة والفعل . غير أن العقل - في نظره - يتخطى نطاق المحسوسات ليدرك المعاني الكلية كالجوهر والعرض ، والعلة والمعلول ، والغاية والوسيلة ، والخير والشر ... إلخ) .

ويبدو اهتمام أرسطو بالعقل منذ مؤلفاته المبكرة حيث يعتبره الملكة التي يتميز بها الإنسان عن الحيوان . يقول في كتابه « دعوة للفلسفة » : « وإن آخر ما ينشأ من (ملكات) النفس هو ملكة العقل ... إذا سلمنا بهذا كله تبين لنا أن ملكة العقل بحسب طبيعتها هي هدفنا ، وأن استعمالها هو الغاية الأخيرة التي من أجلها نشأنا ، وإذا صح القول بأننا قد وجدنا وفقاً للطبيعة ، فقد اتضح أننا نعيش أيضاً لكي نفكر في شيء ولكي نتعلم » . (أرسطو ، ١٩٨٧ : ٣٦ - ٣٧) . يشير أرسطو بذلك إلى أن استعمال العقل في التفكير والاحكام والبراهين هو ما يشكل ماهية الإنسان وبالتالي الغاية من وجوده .

كما يعتبره (أي العقل) في موضع آخر جزءاً « من النفس الإنسانية الذي به تعرف وتعقل ، سواء أكان هذا الجزء مفارقاً أم غير مفارق من حيث الكم ، أو حسب

العقل فقط » . (Aristotle, 1975, Vol. 8.163-165) . وفي هذه النفس - كما يشير أرسطو - عقلان أحدهما المتعقل أو العقل المنفعل (Mind Passive) وهو خلو من المعقولات في الأصل ومضطر لقبولها بعد التجربة ، والآخر هو العقل الفعال (Mind active) بالقياس إلى المنفعل وهو فاعل التجريد ، لأنه يجرد ماهيات المحسوسات ويعرضها على العقل المنفعل فيخرجه من القوة إلى الفعل . وقد شبهه أرسطو بالضوء الذي يحيل الألوان بالقوة إلى ألوان بالفعل (Aristotle, 1975, Vol. 8:171) .

وبهذا العقل وقواه يحاول أرسطو أن يثبت وجود الله أو المحرك الأول للوجود ، وذلك واضح من المقالة الثانية عشرة لكتابه « ما بعد الطبيعة » ، وخلاصة هذا البرهان أو الإثبات : إن من طبيعة الحركة أنها تفترض فاعلاً أو علة للحركة ، يستمد حركته من محرك آخر . وهكذا فإن كل شيء يتحرك لابد أن يكون متحركاً بغيره ، ثم إن هذا المحرك قد يكون متحركاً بغيره أيضاً . ومهما تعددت المحركات ، فإن العقل يقضي ضرورة بأن تنتهي المحركات آخر الأمر إلى محرك أول لا يتحرك وإلا لتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية ، فتبطل الحركة أصلاً . وهذا المحرك الأول التي يحرك الكل دون أن يتحرك هو الله الثابت . (Aristotle, 1983, pp.256-267) .

* * *

وفي العصر الإسلامي أخذ بعض الفلاسفة بالرأي القائل إن عقل الإنسان قادر على إدراك الحقيقة المطلقة . وفي طليعة هؤلاء ، الفيلسوفان الفارابي وابن سينا .

أما أن الفارابي (٢٥٩/ ٨٧٠ - ٣٣٩هـ/ ٩٥٠م) يأخذ بالعقل ، فيبدو ذلك واضحاً في قوله : « العقل الإنساني ... هيئة ما في مادة معدة لأن تقبل رسوم المعقولات ، فهي بالقوة عقل .. وسائر الأشياء التي في مادة ... معقولات بالقوة ... والفاعل الذي ينقلها من القوة إلى الفعل هو ذات ماء جوهره عقل ما بالفعل ومفارق للمادة .. وإذا حصل في القوة الناطقة عن العقل الفعال ذلك الشيء

الذي منزلته منها منزلة الضوء من البصر ، حصلت المحسوسات ... المحفوظة في القوة المتخيلة معقولات في القوة الناطقة » . (الفارابي ، ١٩٥٩ : ٨٢ - ٨٤) . وهذا الجوهر « مرتبته في الأشياء المفارقة (أي عقول الأفلاك في عرف القدماء) التي ذكرت من دون السبب الأول (أي الله) المرتبة العاشرة ، (الفارابي ، ١٩٥٩:٨٤) ، يعني أنه عقل فلك القمر .

واستناداً إلى هذا العقل البشري ، يستنتج الفارابي ، من وجود الكائنات الحادثة، الممكنة ، وجود كائن واجب الوجود ، موجود بذاته ، وجوده علة وجود باقي الكائنات ، ذلك أنه يستحيل التسلسل في مجموعة الكائنات الحادثة ، وإلا لما وجد شيء . وفيما يلي صورة لبرهانه يثبت بها وجود الله على أساس التفرقة بين الممكن والواجب ، وقد وردت بإيجاز في كتابه « عيون المسائل » . يقول الفارابي : « إن الموجودات على ضربين : أحدهما إذا اعتبر ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود . والثاني إذا اعتبر ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود . وإن كان ممكن الوجود إذا فرضناه غير موجود لم يلزم منه محال ، ولا غنى بوجوده عن علة . وإذا وجد صار واجب الوجود بغيره . فيلزم من هذا أنه كان مما لم يزل ممكن الوجود بذاته واجب الوجود بغيره . وهذا الإمكان إما أن يكون شيئاً فيما لم يزل ، وإما أن يكون في وقت دون وقت . والأشياء الممكنة لا يجوز أن تمر بلا نهاية في كونها علة ومعلولاً ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها إلى شيء واجب الوجود ، هو الموجود الأول » . ويتابع الفارابي حديثه في البرهان قائلاً : فالواجب الوجود متى فرض غير موجود لزم منه محال . ولا علة لوجوده ، ولا يجوز كون وجوده بغيره . وهو السبب الأول لوجود الأشياء » . (الفارابي ، ١٩١٠ : ٤) .

ومعنى هذا النص أنه لو تأملنا الموجودات الطبيعية وأحوالها ، لرأيناها جميعها ممكنة الوجود بذاتها ، وليست واجبة الوجود . والبرهان على أنها ممكنة الوجود هو أننا لو فرضناها غير موجودة لم يحصل عن ذلك محال . فكل موجود طبيعي بعينه يمكن للعقل أن يفترض وجوده أو عدم وجوده من غير تناقض . ولما كان من غير الممكن أن نجعل الأشياء الممكنة الوجود سبباً في الوجود لأشياء أخرى إلى غير نهاية ، وجب أن

نتوقف عند كائن واجب الوجود بذاته هو مصدر الوجود لسائر الأشياء الممكنة الوجود بذاتها .

ولم يخرج ابن سينا (٣٧٠/ ٩٨٠ - ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧م) عن تعاليم الأستاذ ، بل يكاد يكون كلامه ترديداً لألفاظ الفارابي ، فهو يقول مثلاً في كتاب النجاة حول العقل ما يلي : « إن القوة النظرية في الإنسان ... تخرج من القوة إلى الفعل (أي من إدراكها بالقوة للمعقولات إلى ادراكها المعقولات بالفعل) بإنارة جوهر هذا شأنه عليه ، وذلك لأن الشيء لا يخرج من القوة إلى الفعل إلا بشيء يفيده الفعل لا بذاته. وهذا الفعل الذي يفيده إياه هو صورة معقولاته . إذن ههنا شيء يفيد النفس ويطبع فيها من جوهر صور المعقولات ، فذات هذا الشيء لا محالة عنده صور المعقولات ، وهذا الشيء إذن بذاته عقل ... وهذا الشيء يسمى بالقياس إلى العقول التي بالقوة وتخرج منها إلى الفعل عقلاً فعالاً . (ابن سينا ، ١٩٣٨ : ١٩٢) ويعين فعله بقوله : « هذا العقل الفعال يفيض منه قوة تسيح إلى الأشياء المتخيلة التي هي بالقوة معقولة لتجعلها معقولة بالفعل ، وتجعل العقل بالقوة عقلاً بالفعل » . (ابن سينا ، ١٩٣٨ : ١٩٣) .

ولاثبات وجود الله بطريق العقل[١] ، يقدم ابن سينا البرهان الآتي ، وهو يشبه إلى حد ما برهان الفارابي الذي يقوم على أساس التفرقة بين الممكن والواجب . يقول ابن سينا : « إن الواجب الوجود هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال . وإن الممكن الوجود هو الذي متى فرض غير موجود ، أو موجوداً ، لم يعرض منه محال . والواجب الوجود هو الضروري الوجود . والممكن الوجود هو الذي لا ضرورة فيه بوجه أي لا في وجوده ولا في عدمه ... ثم إن واجب الوجود قد يكون واجباً بذاته وقد لا يكون بذاته . أما الذي هو واجب الوجود بذاته فهو الذي لذاته ، لا لشيء آخر ، أي شيء كان ، يلزم محال من فرض عدمه . وأما الواجب لا بذاته ، فهو الذي لو وضع شيء مما ليس هو صار واجب الوجود . مثلاً إن الأربعة واجبة الوجود لا بذاتها ، ولكن عند فرض اثنين واثنين ، والاحتراق واجب الوجود بذاته ، ولكن عند فرض التقاء القوة الفاعلة بالطبع والقوة المنفعلة بالطبع ، أعني المحروقة والمحترقة » .

(ابن سينا ، ١٩٣٨ : ٢٢٤ - ٢٢٥) .

وهكذا يرى ابن سينا أن الموجودات على ثلاثة أنواع :

- الممكن بذاته ، ويشتمل على جميع الأشياء التي لا يترجح فيها العدم على الوجود ، أي أن في طبيعتها أن توجد وألا توجد .
- الممكن بذاته ، الواجب بغيره ، ويشتمل على كل ما نراه من الأشياء والحركات .
- الواجب الوجود بذاته وهو المبدأ الأول ، أي الله الذي هو مبدع المبدعات ، وهو ضروري الوجود ، والضرورة عقلية ، فضروري الوجود هو الذي يستحيل عقلياً عدم وجوده أو « هو الموجود الذي متى فرض غير موجود عرض منه محال » .

كذلك يورد ابن سينا البرهان على وجود محرك أول لا يتحرك ، وهو البرهان الأرسطي الشهير ، ولا داعي لذكره حتى لا يطول الكلام .

* * *

أما الفريق الثاني فقد اتخذ موقفاً معارضاً للفريق الأول وقال باستحالة إدراك العقل للحقيقة الميتافيزيقية من هذا الفريق نذكر ابن خلدون (٧٣٢هـ / ١٣٣٢م - ١٤٠٦/٨٠٨) - موضوع بحثنا - الذي تعرض بالنقد للموقف الميتافيزيقي عند الفلاسفة في اليونان والإسلام الذين زعموا أن « العقل النظري » يملك القدرة المطلقة على استجلاء غوامض العالم الميتافيزيقي (الإلهي) والبرهنة عليها برهنة عقلية موضحاً أنهم بذلك يقعون بنتائجهم العقلية في ذلك الميدان ، في تناقضات ومحالات واضحة ، والسبب - في رأيه - يرجع إلى أن هؤلاء الفلاسفة استعملوا العقل خارج ميدانه الأساسي : وهو البحث في الأمور الطبيعية المحسوسة . فأساس المعرفة البرهانية إذن عند ابن خلدون لا يجب أن يخرج عن مصدرين هما : العقل والتجربة معاً . وكل خروج بالعقل عن هذا الإطار المزدوج والموحد يوقع صاحبه في تناقض واضح.

ولعل في هذا الموقف الخلدوني نوعاً من التشابه مع ما أكده « كانط » Kant

(١٧٢٤ - ١٨٠٤م) أيضاً بنزعته النقدية من فشل الميتافيزيقا وصعوبة البرهنة على مباحثها الثلاثة بما فيها وجود الله عن طريق العقل ، ولو حاول ذلك لوقع في أغاليط Paralogisms ونقائض Antinomism عقلية لا سبيل إلى حلها إلا بالتخلي نهائياً عن هذا الاستعمال المفارق غير المشروع لملكة العقل . (Kant, 1966 : 243- 246 .)

يقول ابن خلدون منتقداً المواقف الميتافيزيقية (العلم الإلهي) للفلاسفة :

« واعلم أن هذا الرأي الذي ذهبوا إليه باطل بجميع وجوهه :

فأما اسنادهم الموجودات كلها إلى العقل الأول واكتفاؤهم به في الترقي إلى الواجب فهو قصور عما وراء ذلك من رتب خلق الله . فالوجود أوسع نطاقاً من ذلك { ويخلق ما لا تعلمون } . وكأنهم في اقتصارهم على إثبات العقل فقط والغفلة عما وراءه بمثابة الطبيعيين المقتصرين على إثبات الأجسام خاصة المعرضين عن النقل والعقل ، المعتقدين أنه ليس وراء الجسم في حكمة الله شيء . وأما البراهين التي يزعمونها على مدعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض ... وأما ما كان منها في الموجودات التي وراء الحس وهي الروحانيات ويسمونه العلم الإلهي وعلم ما بعد الطبيعة ، فإن ذواتها مجهولة رأساً ، ولا يمكن التوصل إليها ولا البرهان عليها ... » . (ابن خلدون : ١٢١٢ - ١٢١٣) . وسنعود إلى هذا النص فيما بعد .

ولإلقاء مزيد من الضوء على موقف ابن خلدون المعرفي يحسن بنا في البدء أن نبين المجال الذي يتحرك فيه فكره والمجال الذي لا يتحرك فيه ، بمعنى آخر نريد أن نوضح مراتب الوجود عنده وتقسيماته للعالم .

مراتب الموجودات :

يضع ابن خلدون تصوراً معيناً للكون وذلك تمهيداً لصياغة نظريته في المعرفة ، وهكذا يقسم العالم إلى قسمين رئيسين : العالم المادي المحسوس والعالم الروحاني الذي لا يدرك بالحس . والعالم بشقيه عبارة عن سلسلة من الحلقات متصلة بعضها ببعض

من المعادن إلى النبات إلى الحيوان فالإنسان فعالم الروح والملائكة . ويعتبر الإنسان حلقة الوصل بين هذين العالمين : فهو من جهة متصل بالعالم المادي المحسوس ببدنه وحواسه ، وهو من جهة أخرى متصل بالعالم العلوي بروحه ونفسه . والذوات الكائنة في كل حلقة من هذه الحلقات « مستعدة لأن تنقلب إلى الذات التي تجاورها من الأسفل والأعلى استعداداً طبيعياً كما في العناصر الجسمانية البسيطة ، وكما هو في النخل والكرم .. وكما في القردة ... وهذا الاستعداد الذي في جانبي كل أفق من العوالم هو معنى الاتصال فيها » . (ابن خلدون : ١٠١٦) . وعليه فآخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات ، وآخر أفق النبات متصل بأول أفق الحيوان ، وكل واحد من هذه مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه . كما أن آخر أفق الحيوان متصل بالإنسان - صاحب الفكر والروية - والإنسان بدوره متصل بعالم الملائكة وفيه استعداد طبيعي « للإنسلاخ من البشرية إلى الملكية لتصير (نفسه) بالفعل من جنس الملائكة وقتاً من الأوقات وفي لمحة من اللمحات » . (ابن خلدون : ٤٠٦ ، ١٠١٦) .

الموجودات إذن في هذا الكون على مراتب ، وكلها سلسلة متصلة ، وكل مرتبة مستعدة لأن تستحيل إلى غيرها من جهة العلو ، كما أن لكل منها تأثيرها على غيرها من جهة السفل : « ففي عالم الحس آثار من حركات الأفلاك والعناصر ، وفي عالم التكوين آثار من حركات النمو والإدراك ، تشهد كلها بأن لها مؤثراً مبايناً للأجسام » . (ابن خلدون : ٤٠٦) . ولما كان الإنسان يحتل المركز الوسط بين العالمين ، فهو إذن يمارس تأثيره في الكائنات التي دونه ، في الوقت الذي يخضع فيه لتأثير الموجودات التي هي أعلى منه مرتبة .

والسؤال هنا هو : كيف عرفنا هذين العالمين ، وما الدليل على أن النفس البشرية هي حلقة الاتصال بين هذين العالمين ؟

إن ابن خلدون في الحقيقة لا يضع الوجود كله بما فيه وجوده نفسه موضع شك . إنه ينطلق من ذاته ومن مدركاته الحسية والعقلية لإثبات عالم الحس ووجود النفس

الإنسانية . أما عالم الأرواح والملائكة الذي هو فوق عالمنا فيستدل عليه بآثاره فينا أو بالرؤيا الصحيحة . يقول بهذا الصدد : « إنا نشهد في أنفسنا بالوجدان الصحيح وجود ثلاثة عوالم . أولها عالم الحس ونعتبره بمدارك الحس الذي شاركنا فيه الحيوانات بالإدراك . ثم نعتبر الفكر الذي اختص به البشر فنعلم عنه وجود النفس الإنسانية علماً ضرورياً بما بين جنبينا من مداركها العلمية التي هي فوق مدارك الحس ، فنراه عالماً آخر فوق عالم الحس . ثم نستدل على عالم ثالث فوقنا بما نجد فينا من آثاره التي تلقى في أفئدتنا كالإرادات والوجهات نحو الحركات الفعلية ، فنعلم أن هناك فاعلاً يبعثنا عليها من عالم فوق عالمنا ، وهو عالم الأرواح والملائكة ، وفيه ذوات مدركة ، لوجود آثارها فينا ، مع ما بيننا وبينها من المغايرة . وربما يستدل على هذا العالم الأعلى الروحاني وذواته بالرؤيا وما نجده في النوم ويلقى إلينا فيه من الأمور التي نحن في غفلة عنها في اليقظة ، وتطابق الواقع في الصحيحة منها ، فنعلم أنها حق ، ومن عالم الحق . وأما أضغاث الأحلام فصور خيالية يخزنها الإدراك في الباطن ، ويجول فيها الفكر بعد الغيبة عن الحس . ولا نجد على هذا العالم الروحاني برهاناً أوضح من هذا ، فنعلمه كذلك على الجملة ولا ندرك له تفصيلاً . (ابن خلدون : ١٠١٣-١٠١٤) .

نستنتج من هذا النص أن ابن خلدون يضعنا أمام ثلاثة عوالم ولكل عالم مصدره: فالإدراك الحسي يدلنا على وجود العالم المادي المحسوس ، والإدراك العقلي المجرد دليل على وجود قوة فوق الحس هي النفس الإنسانية وهي روحانية ، أما « الإرادات والوجهات » التي تحصل للإنسان فدليل على أن هناك قدرة عليا فاعلة تسيرنا هي القدرة الإلهية وهي في عالم فوق عالمنا .

ولكن لماذا يقرر ابن خلدون في نصه السابق أنا لا ندرك تفصيلاً لهذا العالم الروحاني ؟ بل لا سبيل إلى معرفته بواسطة أية صناعة بشرية أو كما يقول : « إن الغيوب لا تدرك بصناعة البتة ولا سبيل إلى تعرفها إلا للخواص من البشر المفطورين على الرجوع عن عالم الحس إلى عالم الروح » . (ابن خلدون : ٤٢٨) .

الإجابة على هذا السؤال تتطلب منا الدخول مباشرة في نظرية المعرفة عند صاحبنا

وبيان حدودها وميدانها ، والتي على أساسها يعلن استحالة الميتافيزيقا ، بل واستحالة علوم أخرى كالكيمياء والتنجيم .

المعرفة عند ابن خلدون :

يتميز الإنسان عن سائر الحيوان - كما يشير إلى ذلك صاحب المقدمة - بالفكر والعقل . فبينما الحيوانات تشعر بما هو خارج عن ذاتها عن طريق الحواس الظاهرة كالسمع والبصر والشم والذوق واللمس ، تجد الإنسان يزيد على ذلك ، فيدرك « الخارج عن ذاته بالفكر الذي وراء حسه ، وذلك بقوة جعلت له في بطون دماغه ، ينتزع بها صور المحسوسات ويجول بذهنه فيها ، فيجرد منها صوراً أخرى . والفكر هو التصرف في تلك الصور وراء الحس وجولان الذهن فيها بالانتزاع والتركيب » . (ابن خلدون : ١٠٠٨ - ١٠٠٩) . ومعنى هذا أن المعرفة عند الحيوان هي إحساس صرف ، بينما هي عند الإنسان إحساس وتعقل . ولكن ما حدود هذه المعرفة البشرية التي تتخذ من العقل مصدراً لها ؟

يميز ابن خلدون بين ثلاث مراتب في العقل الإنساني ولكل مرتبة وظيفتها المعرفية الخاصة بها :

أولاها العقل التمييزي ، وهو تعقل الأمور المرتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ، (ابن خلدون : ١٠٠٩) ، ووظيفة العقل هنا أنه قادر على التمييز بين الأشياء وتصورها كلا على حدة . إن المعرفة التي تحصل بهذا العقل معرفة حسية تعتمد أساساً على ما تأتي به الحواس فقط . ولذلك كانت أكثرها تصورات[٢] .

وثانيها العقل التجريبي ، وهو أعلى رتبة من العقل التمييزي ، ذلك لأن الإنسان في هذه الحالة يكون قد اكتسب خبرة من محيطه الذي يعيش فيه ، وذلك كانت المعرفة في هذه المرتبة تجريبية يكتسبها الإنسان عن طريق التجربة . والمقصود بالتجربة هنا بشكل خاص التجربة الاجتماعية . فالإنسان - كما هو معروف لدى الحكماء - كائن اجتماعي أو « مدني بالطبع » « لا يتم وجوده إلا مع أبناء جنسه ، وذلك لما هو عليه من العجز عن استكمال وجوده وحياته ، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبداً

بطبعه » . (ابن خلدون : ١٠١٢) . وهكذا يكتسب الإنسان من خلال علاقاته مع غيره ، تجارب وعوائد ومعارف جديدة يستفيد منها في حياته العملية ، وتزداد هذه المعارف أو تقصر حسب اختلاف تجاربه طولاً وقصراً ، أو بلغة ابن خلدون « بما تسعه التجربة من الزمن » . (ابن خلدون : ١٠١٣) . والمعرفة التي تتم عن طريق العقل التجريبي أكثرها تصديقات[٣] .

وبعد هذين تأتي مرتبة « العقل النظري » وهو تصورات وتصديقات تنتظم انتظاماً خاصاً على شروط خاصة ... وغاية إفادته تصور الوجود على ما هو عليه بأجناسه وفصوله[٤] وأسبابه وعلله ، فيكمل الفكر بذلك في حقيقته ويصير عقلاً محضاً ونفساً مدركة ، وهو معنى الحقيقة الإنسانية » . (ابن خلدون : ١٠٠٩ - ١٠١٠) .

هذا كل ما لدى ابن خلدون من حديث عن العقل النظري « الذي تكفل بتفسيره أهل العلوم ، فلا يحتاج إلى تفسيره في هذا الكتاب » . (ابن خلدون : ١٠١٣) . وربما يرجع السبب في ذلك إلى أن صاحبنا مهتم أكثر ما هو مهتم بدراسة الوقائع الاجتماعية والتاريخية التي هي من مجال العقل التجريبي ، هذا من جهة ، ومن جهة أخرى فإن هذا العقل (أي النظري) قاصر - في نظره - عن إدراك الوجود كله على ما هو عليه ؛ لأن ذلك من مجال ما وراء الحس الذي يتجاوز نطاق المعرفة البشرية العقلية . ويمكن توضيح ذلك بما يلي :

يرى ابن خلدون أن الإنسان جاهل بالطبع ، فهو قبل العقل التمييزي خلو من العلم بالجملة معدود من الحيوانات . والفكر في هذه الحالة عبارة عن « هيولي فقط لجهله بجميع المعارف ، ثم تستكمل صورته بالعلم الذي يكتسبه بآلاته (أي بحواسه) ، فتكمل ذاته الإنسانية في وجودها » . (ابن خلدون : ١٠١٧ - ١٠١٨) . ثم يأتي بعد ذلك دور التجربة ، حيث يدخل الإنسان من جراء ذلك في علاقات مع بني جنسه ، فيوقع أفعاله على انتظام وترتيب ويتوجه بفكره ونظره » إلى واحد واحد من الحقائق وينظر ما يعرض له لذاته واحداً بعد آخر ، ويتمرن على ذلك حتى يصير إلحاق

العوارض (= الخصائص) بتلك الحقيقة ملكة له ، فيكون حينئذ علمه بما يعرض لتلك الحقيقة علماً مخصوصاً . (ابن خلدون : ١٠١٩) .

وهنا - في هذا النص - تبرز فاعلية العقل التجريبي من حيث : أولاً قدرته على استخلاص الخصائص الملازمة للأشياء سواء كانت هذه الأشياء مواد جامدة أو حية أو هيئات اجتماعية . وثانياً إدراك الترتيب بين الحوادث الذي يجيء نتيجة التفطن إلى أسبابها وعللها وشروطها ، وهي على الجملة مبادئها . (ابن خلدون : ١٠١٠) . وبعبارة أخرى ، فإن ميزة هذا العقل تتجلى في قدرته على ربط الأسباب بالمسببات على أرضية الواقع ، « وعلى قدر حصول الأسباب والمسببات في الفكر مرتبة تكون إنسانيته » . (ابن خلدون : ١٠١١) . وهذا يقود بالطبع إلى معرفة القوانين التي تحكم هذا الواقع بما فيه الظواهر الاجتماعية . وهكذا يصبح الإنسان بفعل هذا العقل قادراً على تسخير العالم من حوله لأجل خدمته ومصلحته ، وبذلك تستولي « أفعال البشر على عالم الحوادث بما فيه ، فكان كله في طاعته وتسخيره » . (ابن خلدون : ١٠١١) .

بهذه الطريقة إذن تزداد معارف الناس وتنمو مداركهم وقواهم العقلية ، ومن ثم تزداد قدرتهم في السيطرة على العالم وتسخيره لصالحهم ، وذلك كلما ازدادت تجاربهم واحتكاكهم بالآخرين . ولكن تجارب الإنسان كما هو معروف لها حدود تقف عندها ، ذلك لأن عمره محدود وتجاربه بالتالي محدودة ، ولأن قواه المدركة هي كذلك محدودة. إن التجربة هي « ما يحصل من مجموع العقل والحس » . (الغزالي ، ١٩٦٠ : ١٢٢) ، ولما كان العقل يعتمد أساساً في المعرفة على الحواس ، فإن فاعليته تقتصر فقط على المجال الحسي ، وبالتالي فهو « إنما يحيط علماً في الغالب بالأسباب التي هي من طبيعة ظاهرة » . (ابن خلدون : ١٠٦٩) . وهذا يعني أن العقل لا يستطيع الإحاطة أو العلم بكل شيء ولا بالأسباب جميعها . ومن هنا جاء رد ابن خلدون على أولئك الذين يزعمون أن العقل البشري قادر على الإحاطة بالموجودات كلها ، قائلاً : « ولا تثقن بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها ، والوقوف على تفصيل الوجود كله ، وسفه رأيه في ذلك . واعلم أن الوجود

عند كل مدرك في بادئ رأيه منحصر في مداركه لا يعدوها » . (ابن خلدون : ١٠٧١) . ويقول أيضاً : « فلعل الأسباب إذا تجاوزت في الارتقاء نطاق إدراكنا ووجودنا خرجت عن أن تكون مدركة ، فيضل العقل في بيداء الأوهام ويحار وينقطع » . (ابن خلدون : ١٠١٣) . أما سبب وقوع العقل في الضلال والأوهام فلأنه يتجاوز الأسباب الواقعية والمشاهد الحسية ، مع أنها (أي الأسباب) في الحقيقة إنما يجب أن تكتشف عن طريق والمشاهدة ، و «يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر» . (ابن خلدون : ١٠٧٠) .

نستنتج من كل ما سبق أن الافتراض القائل بأن العقل قادر على معرفة كلية لكل الكائنات أو ما يسميه ابن خلدون « العلم المحيط » ، (ابن خلدون : ١٢٣١) ، هو أمر مستحيل ، ويترتب على ذلك استحالة قيام العلم الإلهي عن طريق العقل ، ذلك لأن ذوات ما بعد الطبيعة مجهولة رأساً ، فلا يمكن التوصل إليها بالحس ولا البرهان عليها بالعقل، وإذا كان الفلاسفة يزعمون أن الوجود كله بما فيه وراء الحس « تدرك ذواته وأحواله بأسبابها وعللها بالأنظار الفكرية والأقيسة العقلية " (ابن خلدون : ١٢٠٩) فهم واهمون، ومن ثمّ فالرأي الذي ذهبوا اليه باطل من جميع وجوهه . ويكمن وجه البطلان هنا في اعتمادهم (الفلاسفة) على التجريد . " وتجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ، ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيات أخرى ، بحجاب الحس بيننا وبينها ، فلا يتأتى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلا ما نجده بين جنبينا من أمر النفس الإنسانية وأحوال مداركها ، وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد ، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه » . (ابن خلدون : ١٢١٣) .

بهذه الحجة وغيرها ، اعتقد ابن خلدون أنه نسف كل التبريرات المطروحة للبحث عن المعقولية الميتافيزيقية ، ومن ثمة فلا ثمرة مفيدة من البحث في العلم الإلهي والاشتغال به مادام لا يوصل إلى يقين . أما المنطق ، وهو الأداة التي يقيم عليها هذا العلم بنيانه ، فثمرته في أنه يعمل على « شحذ الذهن في ترتيب الأدلة والحجاج

لتحصيل ملكة الجودة والصواب في البراهين » . (ابن خلدون : ١٣٢١٦) . وهذه في الحقيقة هي ثمرة الفلسفة كذلك ، إضافة إلى ثمرتها في « الإطلاع على مذاهب أهل العلم وآرائهم . أما أن ينظر إلى هذه الأداة (أي المنطق) على أنها قادرة بالبراهين والأدلة أن تصل إلى إدراك العالم العلوي وإثبات وجود الله ، فهذا أمر غير ممكن ومعيار المنطق وقانونه قاصران عن ذلك غير وافيين بالغرض . (ابن خلدون : ١٢١٢) .

إذن فابن خلدون عندما أعلن في فصل من فصول مقدمته عن « إبطال الفلسفة وفساد منتحلها » وأنها تقيم بناءها على العقل وأقيسته ، لم يكن يقصد من وراء ذلك تفنيد الفلسفة لذاتها ومن ثم منهجها العقلاني كما يذهب إلى ذلك بعض الباحثين العرب المعاصرين ، (محمود ، ١٩٦٢ : ١٤٧) ، ولم يكن يقصد كذلك تكفير أصحابها كما ذهب إلى ذلك الغزالي من قبل في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، وإنما أراد أن يبين أن البحث فيما وراء الطبيعة عن طريق الفلسفة وأقيستها العقلية ، أمر صعب المنال ، طريقه غير سالك بل محفوف بالمخاطر ، ولذلك رأى صاحبنا أن من يريد الغوص في مسائل الفلسفة أن يكون متسلحاً بالشرعيات والفقه حتى يتجنب المزالق أو الوقوع في مهاوي الزلل والخطأ ، فهو يقول : « فليكن الناظر فيها متحرزاً جهده من معاطبها ، وليكن نظر من ينظر فيها بعد الامتلاء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه ، ولا يكبن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة ، فقل أن يسلم لذلك من معاطبها » . (ابن خلدون : ١٢١٧) .

وابن خلدون لا يكتفي فقط باستحالة قيام علم الميتافيزيقا ، بل يعلن كذلك صعوبة قيام علوم أخرى كالكيمياء والتنجيم . هذان العلمان في - نظره - مستحيلان لقصور العقل البشري عن الإحاطة بما يلزم من المعارف لقيامهما . (ابن خلدون : ١٢١٧ ، ١٢٢٥) . وقصور العقل عن الاحاطة بالظواهر التي يبحث فيها هذان العلمان راجع إلى أن البحث في عهد ابن خلدون كان يستند فقط على الملاحظة المباشرة غير المجهزة علمياً أي أن أدوات البحث والتجربة غير متوافرة بشكل كاف حتى عهده . أضف إلى ذلك أن حرية البحث والعمل في هذه الميادين العلمية كانت مفقودة

أو هي « تحت رقبة من علماء السنة » . (ابن خلدون : ١١٢٥) .

بقي أخيراً أن نتساءل فيما إذا كان ابن خلدون قد وقع في تناقض مع نفسه ، إذ يقرر في مواضع كثيرة - وكما أسلفنا - أصول مذهب تجريبي في طبيعة المعرفة ومن ثم إنكار قيام علم ما بعد الطبيعة ، ويعترف في الوقت نفسه بقدرة الإنسان عن طريق النفس - لا العقل - على اجتياز عالم الحس والتجربة ليكتسب معارف عن عالم الغيب كما يفعل ذلك أهل الكشف من الصوفية والأنبياء وغيرهم . بمعنى آخر كيف يمكن التوفيق بين ابن خلدون التجريبي وابن خلدون المثالي ؟ .

ينبغي القول بادئ ذي بدء أن ابن خلدون يؤمن بالله وبالوحي وبالنبوة لأنه كان مسلماً يعيش في مجتمع إسلامي ، وهو يعتقد أيضاً بالكهانة والسحر ، لأنه كان يعيش في عصر غير عصرنا ، في عصرٍ ازدهرت فيه « العلوم » الغيبية ازدهاراً كبيراً . لكن هذا الإيمان والاعتقاد - كما يرى بعض الباحثين العرب المعاصرين - لم «يقلل من اعتنائه بالعلم واكتشاف قوانين الطبيعة ، بل هو الحافز الأكبر الذي يدفع إلى الاطلاع على سنن الكون والوجود في تعدده وتنوع مشاهده » . (مزيان ، ١٩٨٠ : ١٠٧) .

أما بالنسبة للنفس وقدرتها على اكتساب المعارف الغيبية ، فإن آراء ابن خلدون في هذا الصدد تنبني على نظرية اتصال الموجودات بعضها مع بعض ، كما ذكرنا ذلك سابقاً . والنفس في هذا الاتصال لها « جهتا العلو والسفل : فهي متصلة بالبدن من أسفل منها ومكتسبة به المدارك الحسية التي تستعد بها للحصول على التعقل بالفعل، ومتصلة من جهة الأعلى منها بأفق الملائكة ومكتسبة به المدارك العلمية والغيبية ، فإن عالم الحوادث موجود في تعقلاتهم من غير زمان » . (ابن خلدون : ٤٠٧) .

لكن النفوس البشرية واستعدادها للصعود إلى الملأ الأعلى وكل ما هو علوي وروحاني ، ليست سواء في ذلك ، بل هي على ثلاثة أصناف :

- صنف عاجز بالطبع عن الوصول إلى الإدراك الروحاني ، فهو يتجه بقواه المدركة إلى الجهة السفلى ، نحو المدارك الحسية والخيالية وتركيب المعاني المجردة منها

وينتهي إدراكه إلى الأوليات ولا يتجاوزها ، والمعرفة العقلية التي يحصل عليها هذا الصنف من الناس محدودة بحدود الحس والتجربة . (ابن خلدون : ٤٠٨) .

- وصنف متوجه بحركته الفكرية نحو العالم الروحاني ، والإدراك هنا لا يحتاج إلى الآلات البدنية (الحواس) ، بل يتحرر منها بعدم الانشغال بها ، ذلك « لأن الحواس أبداً جاذبة لها (أي النفس) إلى الظاهر بما فطرت عليه أولاً من الإدراك الجسماني . وربما تنغمس من الظاهر إلى الباطن فيرتفع حجاب البدن لحظة ، إما بالخاصية التي هي للإنسان على الإطلاق مثل النوم ، أو بالخاصية الموجودة لبعض البشر مثل الكهانة ... أو بالرياضة مثل أهل الكشف من الصوفية ، فتلتفت حينئذ إلى الذوات التي فوقها من الملأ الأعلى لما بين أفقها وأفقهم من الاتصال في الوجود كما قررناه من قبل » . (ابن خلدون : ٤١٩) .
- وصنف - وهو عكس الأول تماماً - « مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة ، جسمانيتها وروحانيتها ، إلى الملائكة من الأفق الأعلى ، ليصير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل ، ويحصل له شهود الملإ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة ، وهؤلاء الأنبياء . (ابن خلدون : ٤٠٨ - ٤٠٩) الذين فضلهم (الله) بخطابه ، وفطرهم على معرفته ، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده ... » . (ابن خلدون : ٣٩٨) .

ينتج عن هذا التقسيم أن المعرفة الغيبية في نظر ابن خلدون : تنحصر في الكهانة والمتصوفة والأنبياء . فبالنسبة للكهان ومن في معناهم ، يعتقد ابن خلدون أن نفوسهم مفطورة على النقص والقصور عن الكمال ، ومن ثم فالإدراك الذي يحصل لهم يشوبه الكذب والخطأ لأنه من وحي الشيطان ، « فربما صادف (الكاهن) ووافق الحق وربما كذب ، لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ... فيعرض له الصدق والكذب جميعاً ولا يكون موثوقاً به » . (ابن خلدون : ٤١٢) .

أما المتصوفة ، وإن كان ابن خلدون يسلم لهم مجاهداتهم ومقاماتهم وما يحصل لهم فيها من الأذواق والمواجد (ابن خلدون : ١١١٢) ، إلا أنه يعتبر أن « حصول ما يحصل (لهم) من معرفة الغيب والتصرف ... إنما هو بالعرض » . (ابن خلدون :

٤٢٣) ، ومن ثم فإن إدراكهم ذاتي محض لا يعبّر عنه بألفاظ ، لأن الألفاظ وضعت للتعبير من محسوساتها في حين أن ما يشاهده صاحب الكشف هو من عالم ما وراء الحس .

وهكذا لا يبقى من الأصناف المدركة للغيب من البشر إلا الأنبياء المكلفون بتبليغ الرسالة إلى الناس ، ومعرفتهم - في نظر ابن خلدون - هي وحدها الصحيحة . وهكذا تنحل المعرفة البشرية في النهاية إلى صنفين اثنين : معرفة بالعقل وميدانها العالم المادي المحسوس ، ومعرفة بالنقل والوحي تؤدي بالبشر إلى ما ينبغي فعله واعتقاده، وما يجب تركه والابتعاد عنه . وهكذا أيضاً يمكن القول رداً على التساؤل المطروح سابقاً ، أن ابن خلدون لم يكن متناقضاً مع نفسه إذا ما أخذنا بعين الاعتبار ثنائية الإدراك وثنائية المدركات ، إذ في الإنسان - في نظره - قوتان : قوة على إدراك العالم المادي وهذه القوة هي العقل المستند إلى التجربة والمشاهدة الحسية ، وقوة أخرى هي النفس أو الروح التي تكشف عن عالم الغيب مباشرة وهذه لا تتم إلا للأنبياء. فهناك إذن ميدانان مختلفان ، وأداتان للإدراك مختلفتان ، والتناقض لا يقع إلا في ميدان واحد .

وبناء على تلك الثنائية ، قسم ابن خلدون الحقائق إلى قسمين : حقائق يؤكدها العقل وهي الحقائق التي تتعلق بالعالم المادي المحسوس بما فيها شؤون الاجتماع وأمور المعاش والحكم والسياسة . وحقائق يقررها الدين ، وهذه تتعلق بشؤون ما وراء الحس، على أن ابن خلدون يقدم المصدر الثاني على الأول إذا ماحاول العقل أن يتناول مسائل لا تخصه أو هي في ميدان غير ميدانه ، ذلك لأن الحكم الذي سيتوصل إليه هو مجرد تخمين لا يقين ، ولذلك يقول : « فإذا هدانا الشارع إلى مدرك فينبغي أن نقدمه على مداركنا ونثق به دونها ، ولا ننظر في تصحيحه بمدارك العقل ولو عارضه ، بل نعتمد ما أمرنا به اعتقاداً وعلماً ، ونسكت عما لم نفهم من ذلك ونفوضه إلى الشارع ونعزل العقل عنه » . (ابن خلدون : ١١٤٦ = ١١٤٧) ، وذلك لأن « مدارك صاحب الشرع أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية ، فهي فوقها ومحيطة بها لاستمدادها من الأنوار الإلهية ، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط

بها » . (ابن خلدون : ١١٤٦) . لكن ذلك لا يعني أن ابن خلدون يحط من قيمة العقل ليعلي من شأن الدين . فعلى الرغم من أنه يؤكد أن الشارع أعلم بما ينفع الناس ، لأنه من طور فوق إدراكهم ومن نطاق أوسع من نطاق عقولهم ، فهو يؤكد من ناحية أخرى أن ذلك ليس « بقادح في العقل ومداركه ، بل العقل ميزان صحيح ، فأحكامه يقينية لا كذب فيها . غير أنك لا تطمع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره . ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال . وهذا لا يدل على أن الميزان في أحكامه غير صادق ، لكن للعقل حداً يقف عنده ولا يتعدى طوره » . (ابن خلدون: ١٠٧١ - ١٠٧٢) .

وخلاصة الحديث أن ابن خلدون يرفض الفلسفة الميتافيزيقية على أساس عقلي ، ويعترف بالمنهج التجريبي في ميدان العلوم الطبيعية والاجتماعية ، كما يعترف بالمنهج الديني في ميدان الأمور الروحانية والغيبية وذلك عن طريق النفس أو الروح أو الوحي . وهكذا يكون العقل عنده له مجاله ، وللوحي ميدانه ، وهما لا يتعارضان إلا حين يتعدى أحدهما نطاقه ويدخل في نطاق اختصاص الآخر ، وقد أجاد حين قال : «العقل معزول عن الشرع وأنظاره » . (ابن خلدون : ١١٤٦) .

وابن خلدون من هذه الناحية - أي من حيث حدود مشروعية العقل - يتشابه مع الفيلسوف الألماني كانط Kant (١٧٢٤ - ١٨٠٤) الذي حدد مصادر المعرفة بالحس والعقل معاً ، وبالتالي فإن ما يمكن معرفته هو فقط ظواهر الأشياء Phenomena أما الأشياء في ذاتها Noumena فذلك ما لا سبيل إلى معرفته ، ولكن كانط مع ذلك يقر بالمسائل الميتافيزيقية ، فيعترف بوجود الله ، والنفس وخلودها ... إلخ على أساس الأخلاق والإيمان ، لا على أساس البرهان العقلي .

الهوامش

١- من المفيد الرجوع إلى : خليف ، فتح الله ، فلاسفة الإسلام ، الإسكندرية : دار الجامعات المصرية ، بلا تاريخ ص ٤٧ - ٥٠ .

٢- التصورات Conceptions هي إدراك مدلولات المفردات وماهيات الأشياء ، ويقابلها التصديقات Assent وهي إدراك النسبة بين تصورين أي الحكم .

انظر : كرم ، يوسف . العقل والوجود ، ص ١١ . وصليبا ، جميل . المعجم الفلسفي ، ج١، ص ٢٧٧ ، ٢٨١ .

٣- نفس المرجع السابق .

٤- الجنس Genus في اصطلاح المناطقة هو الحد الكلي الدال على الصفات التي يتميز بها نوع واحد عن الأنواع الأخرى الداخلة في الجنس القريب ذاته .

راجع : صليبا ، جميل . المعجم الفلسفي ، ج ١ ، ص ٤١٦ - ٤١٧ ، وج ٢ ، ص١٤٧-١٤٨ .

المراجع العربية

- ابن خلدون ، عبد الرحمن ، مقدمة ابن خلدون ، تحقيق علي عبد الواحد وافي ، الطبعة الثالثة ، القاهرة ، دار مصر للطبع والنشر ، ١٩٧٧ .
- ابن سينا ، أبو علي الحسين ، الشفاء (الإلهيات) ، راجعه وقدم له إبراهيم مدكور ، تحقيق الأب قنواتي وسعيد زايد . القاهرة ، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية ، ١٣٨٠هـ / ١٩٦٠م .
- ابن سينا ، أبو علي الحسين ، النجاة في الحكمة المنطقية والطبيعية والإلهية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ، ١٣٥٧هـ / ١٩٣٨م .
- أرسطو ، دعوة للفلسفة ، قدمه للعربية مع تعليقات وشروح عبد الغفار مكاوي ، القاهرة الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧م .
- صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي ، بيروت : دار الكتاب اللبناني ومكتبة المدرسة ، ١٩٨٢ .
- الغزالي ، أبو حامد ، مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، الطبعة الثانية ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٦٠م .
- الفارابي ، أبو نصر محمد ، عيون المسائل في المنطق ومبادئ الفلسفة ، القاهرة ، المكتبة السلفية ، ١٣٢٨ هـ/ ١٩١٠م .
- الفارابي ، أبو نصر محمد ، كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة ، تحقيق البير نصري نادر ، بيروت، المطبعة الكاثوليكية ، ١٩٥٩م .
- كرم ، يوسف ، الطبيعة وما بعد الطبيعة ، القاهرة : دار المعارف ، ١٩٥٩م .
- محمود ، زكي نجيب ، موقف ابن خلدون من الفلسفة ، مهرجان ابن خلدون المنعقد بالقاهرة ١٩٦٢ ، ص ١٤٤ - ١٥١ .
- مزيان ، عبد المجيد ، التوازن بين الفكر العلمي والفكر الديني عند ابن خلدون ، مجلة الحياة الثقافية ، العدد ٩ ، السنة الخامسة ، ١٩٨٠م ، ص ١٠٣ - ١١٠ .

المراجع الأجنبية

- Aristotle. Metaphysics, trans. by Richard Hope, The University of Michigan Press, 1983.
- Aristotle. On the soul, trans. by W.S. Hett, Harvard University Press, London, Vol. 8., 1975.
- Kant, Immanuel. Critique of Pure Reason, trans. by f. max muller, Anchor Books edition, New York, 1966.
- Plato, The Republic of Palto, trans. with introduction and notes by Francis Macdonald cornford, Oxford University Press, Oxford, 1969.
- Plato, The collected dialogues of plato trans. by lane cooper and others, Princeton University press, New Jersey, 1961.