منهج ابن خلدون في تحقيق مسألة الإيمان في مقدمته

مروه محمود حجو خرمه*

ملخص

اشتهر ابن خلدون بمقدمته القيمة التي ذاع صيتها وعمت فائدتها واتسعت آفاقها، ولأهمية مقدمة ابن خلدون فقد كثرت الدراسات المتعلقة بها، وكان من ضمن الموضوعات التي تستحق الدراسة والتحليل مسألة الإيمان، إذ كان لابن خلدون بصمة في تناوله لمسألة الإيمان في مقدمته، من حيث بيانه لتعلق هذه المسألة بعلم الكلام ودور العقل في الإيمان، وتعريفه له ولمراتبه، وزيادته ونقصانه، وبيانه لآراء العلماء في ذلك، وتوجيهه للخلاف بين العلماء في هذه المسألة، فجاء البحث ليوضح ثقافة ابن خلدون العقدية ومعرفته بالفرق الكلامية والآراء العقدية المتعلقة بمسألة الإيمان، وبيان منهجه في طرح آراء العلماء في هذه المسألة وموقفه من تلك الآراء، وقد توصل البحث إلى أن ابن خلدون لم يكن ناقلا لآراء العلماء في مسألة الإيمان وحسب، بل كان له فكر عقدي واضح في فهم المسألة، وكانت له شخصيته الفكرية التي تمكنه من حسن الاطلاع على الآراء، وفهمها، والترجيح بينها، وقبول بعضها، ورد بعضها الآخر، والتبرير لها، والتوفيق بينها، والإضافة عليها، وأنه ذهب إلى أن مدار علم الكلام هو الإيمان –موضوعا واعتقادا واستدلالا عليه وسببا لنشأته– وقال بمحدودية العقل فيه، وقد رجح كون الإيمان تصديق فقط، وإنما التفاوت يكون في العمل، وأن الخلاف بين العلماء يرجع الى اعتبارهم أول الإيمان أو آخره، وقد جمع ابن خلدون بين المنهج النظري والعملي في طرح مسألة الإيمان، وكان جل تركيزه على الجانب العملي، ذاما اكتفاء أكثر النظار بالتنظير، داعيا الى الاهتمام بالعمل لتكميل الإيمان والانتفاع به حقيقة.

الكلمات الدالة: ابن خلدون، منهج، الإيمان.

المقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين وعلى آله وصحبه الطيبين الطاهرين وبعد؛

إن مسألة الإيمان لمن أهم المسائل العقدية التي تناولها الفكر الإسلامي، وتجدر دراستها عند أبرز علماء المسلمين للتعرف إلى آرائهم ومناهجهم في تناولها، وقد كان لابن خلدون _رحمه الله_ بصمة في تناوله لمسألة الإيمان في مقدمته؛ من حيث بيانه لتعلقها بعلم الكلام، ودور العقل في مسألة الإيمان، ومن حيث الحديث عن تعريف الإيمان، ومراتبه، وزيادته ونقصانه، وآراء العلماء في ذلك، وتوجيه ابن خلدون للخلاف بين العلماء في تعريف الايمان وفي زيادته ونقصانه، ولما كانت مقدمة ابن خلدون مشتهرة بين الناس بكونها كتابا متخصصا في علم الاجتماع فقد أحببت أن أسلط الضوء على الفكر العقدي في مسألة من أهم مسائل الفكر العقدي؛ وهي مسألة الإيمان، وكيف تناولها هذا العالِم الفذ بأسلوبه الخاص، ورؤيته الثاقبة.

ولبيان ذلك كله فقد خصصت له بحثا بعنوان: (منهج ابن خلدون في تحقيق مسألة الإيمان في مقدمته)، والله الموفق.

أهداف الدراسة:

تهدف هذه الدراسة إلى أهداف عديدة أبرزها:

1. التعريف بابن خلدون ومقدمته.
2. دراسة مسألة الإيمان من منظور خلدوني.
3. توضيح منهج ابن خلدون في تناول مسألة عقدية مهمة وهي مسألة الإيمان.
4. التعرف إلى مكانة علم الكلام عند ابن خلدون.
5. بيان ثقافة ابن خلدون العقدية ومعرفته بالفرق الكلامية والآراء العقدية المتعلقة بمسألة الإيمان.

* قسم الشريعة والدراسات الإسلامية، كلية القانون، جامعة الإمارات العربية المتحدة. تاريخ استلام البحث 2018/10/17، وتاريخ قبوله 2019/7/21.

 © 2019 عمادة البحث العلمي/ الجامعة الأردنية. جميع الحقوق محفوظة.

6. توضيح دور ابن خلدون في طرحه لمسألة الإيمان ما بين إقرار لآراء، ونقد لبعضها، وتبرير لبعضها الآخر.

أهمية الدراسة:

تظهر أهمية هذه الدراسة من حيث:

1. أهمية مقدمة ابن خلدون وجدارتها بالبحث والتحليل.
2. إظهار مكانة ابن خلدون في الفكر العقدي.
3. تناول مسألة الإيمان بالبحث والتحليل في فكر ابن خلدون في مقدمته.
4. إلقاء الضوء على مسألة الإيمان في كتاب تاريخ وعلم اجتماع من منظور عقدي.
5. بيان منهج ابن خلدون في تناول مسألة عقدية مهمة في مقدمته.

مشكلة الدراسة:

تحاول هذه الدراسة الإجابة عن عدة تساؤلات وهي:

1. من ابن خلدون وما مكانة مقدمته العلمية؟
2. ما مكانة علم الكلام عند ابن خلدون في مقدمته، وما علاقة علم الكلام بالإيمان عنده؟
3. ما دور العقل في مسألة الإيمان في مقدمة ابن خلدون؟
4. ما آراء ابن خلدون في تعريف الإيمان ومراتبه وزيادته ونقصانه وعلاقته بالحفظ والعصمة؟
5. ما منهج ابن خلدون في طرح آراء العلماء في مسألة الإيمان، وما موقفه من تلك الآراء؟
6. هل كان ابن خلدون ناقلا وحسب لآراء العلماء في مسألة الإيمان، أم أن له فكراً عقديا مستقلا في فهم المسألة والترجيح بين الأقول وقبول بعضها ونقد بعضها الآخر؟

مناهج البحث:

استخدمت في بحثي هذا منهج الاستقراء في جمع المعلومات المتعلقة بموضوع البحث، ثم المنهج التحليلي في تحليل آراء ابن خلدون ومنهجه في عرض تلك الآراء، مع المنهج المقارن بين آراء ابن خلدون وآراء الفرق الكلامية للنظر في مدى موافقته أو مخالفته لكل منها.

خطة البحث:

قسمت بحثي إلى تمهيد وثلاثة مباحث: كان التمهيد في بيان نبذة عن ابن خلدون ومقدمته، أما المبحث الأول ففيه بيان علم الكلام ومكانة مسألة الإيمان فيه في مقدمة ابن خلدون، ثم المبحث الثاني عن دور العقل في مسألة الإيمان في مقدمة ابن خلدون، ثم المبحث الثالث والأخير وفيه تعريف الإيمان ومراتبه وزيادته ونقصانه وعلاقته بالعصمة والحفظ في مقدمة ابن خلدون. ثم ختمت بمطلب فيه خلاصة الفكر العقدي ومنهج ابن خلدون في تحقيقه لمسألة الإيمان في مقدمته، ثم كانت الخاتمة وفيها أبرز نتائج البحث.

هذا ما وفقني إليه ربي في كتابة هذا البحث، وأرجو الله تعالى أن أكون قد وفقت في فهم وعرض منهج ابن خلدون في تحقيق مسألة الإيمان في مقدمته، والله الموفق.

تمهيد: نبذة عن ابن خلدون ومقدمته

ترجم ابن خلدون لنفسه في آخر كتابه ديوان المبتدأ والخبر، وقال عن نسبه أنه: "عبد الرحمن بن محمد بن محمد بن محمد بن الحسن بن محمد بن جابر بن محمد بن إبراهيم بن عبد الرحمن بن خلدون... ونسبنا في حضرموت من عرب اليمن إلى وائل بن حجر من أقيال العرب، معروف وله صحبة"[1]

أصله من إشبيلية، ولد عام 732 للهجرة ومولده ومنشؤه بتونس، رحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والأندلس، وتولى أعمالا، واعترضته دسائس ووشايات، وعاد إلى تونس، ثم توجه إلى مصر فأكرمه سلطانها، وولي فيها قضاء المالكية، وعزل، وأعيد عدة مرات، وتوفي في القاهرة عام 808 للهجرة. [2]

وهو الفيلسوف المؤرخ، العالم الاجتماعي البحاثة، كان فصيحا، جميل الصورة، عاقلا، صادق اللهجة، عزوفا عن الضيم، طامحا للمراتب العالية، ولما رحل إلى الأندلس اهتز له سلطانها، وأركب خاصته لتلقيه، وأجلسه في مجلسه. [3] ووصف بأنه:"كان حسن الخلق، جم الفضل، رفيع القدر، ظاهر الحياء، أصيل المجد، وقور المجلس، عالي الهمة، صعب المقادة، قوي الجأش، طامع الرأس للرياسة، متقدما في فنون عقلية ونقلية، شديد البحث، كثير الحفظ، صحيح التصور، بارع الخط، جواد الكف، حسن العشرة"[4]

قرأ القرآن على الأستاذ محمد بن برال، وتعلم العربية عن والده ومشايخ آخرين، وحضر مجالس الفقه والحديث والشعر[5]. ولي القضاء ست مرات في مصر على المذهب المالكي، ومعروف أن مذهب المالكي من مذاهب الحديث والأثر، وليس من مذاهب الرأي، وهذا يلزم الفقيه المالكي الملتزم فضلا عن القاضي المالكي أن يكون على وعي تام بالسنة والأثر. [6]

عاش في ظروف سياسية معقدة، وحياة قلقة متوترة، إلا أنه استطاع أن ينجز ما أنجزه على عدة أصعدة؛ سياسية واجتماعية وعلمية، باعتماده على الحضارة الإسلامية وتراثها العظيم. [7]

له العديد من المؤلفات منها: (شرح البردة)، وكتاب في (الحساب)، ورسالة في (المنطق)، و(شفاء السائل لتهذيب المسائل – ط)، وله شعر. [8] ولخص محصل فخر الدين الرازي.[9]

وأشهر مؤلفات ابن خلدون: كتابه (العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والعجم والبربر – ط) في سبعة مجلدات، أولها (المقدمة) وهي تعد من أصول علم الاجتماع، ترجمت هي وأجزاء منه إلى الفرنسية وغيرها، وختم (العبر) بفصل عنوانه (التعريف بابن خلدون) ذكر فيه نسبه وسيرته وما يتصل به من أحداث زمنه، ثم أفرد هذا الفصل، فتبسط فيه، وجعله ذيلا للعبر، وسماه (التعريف بابن خلدون، مؤلف الكتاب، ورحلته غربا وشرقا) [10]

ومما قيل في كتابه العبر: " وألف كتابه المشهور الذي سحر به الخاص والجمهور سماه بكتاب: (العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر) اخترع فيه مذهبا عجيبا، وطريقا مبتدعا من الحديث على العلوم، وتنقيح الفهوم، وما يعرض في الإنسان من الأعراض الذاتية والخيلات والحلوم"[11]، وأنه:"يعتبر بالرغم من تفاوت أجزائه في القيمة مصدرا هاما عن ذلك العصر "[12].

وقد كتب ابن خلدون هذا الكتاب عندما كان يعيش معتزلا في قلعة ابن سلامة، وكان قد بلغ الخامسة والأربعين عاما، وكان قد اعتزل الحياة السياسية قبل ثلاث سنوات، بعد أن خاض غمارها أكثر من عشرين عاما. [13].

وجاء في دائرة المعارف الإسلامية " أما مقدمة ابن خلدون التي تتناول الكلام على كل فروع المعرفة والحضارة العربية، فستظل بلا شك أعظم مؤلفات ذلك العصر، وأهمها من جهة العمق في التفكير، والوضوح في عرض المعلومات، والإصابة في الحكم، ويظهر أنه لم يفقها كتاب ما لأي مؤلف إسلامي"[14]. ولعل وصف المقدمة بأنها (لم يفقها كتاب إسلامي آخر) وصف مبالغ فيه، لكن قيمة المقدمة معروفة ومشهورة ولا تنكر.

فقد كان ابن خلدون "ابن الثقافة الإسلامية الشرعية اللغوية، وكان عميقا في قراءته للقرآن واعتماده عليه وانطلاقه منه، وقد حرص وهو يبسط نظرية العمران على تدعيم كلامه بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية، والمأثور عن الصحابة او التابعين، ومن ناحية أخرى حرص على أن يختم كل فصل من فصول المقدمة بآية قرانية أو أكثر، أو بحديث شريف، أو ابتهال إلى الله....وهذا يدل على جذور ثقافة ابن خلدون وأفكاره." [15].

وينقل د.عبد الحليم عويس عن هاملتون جب رأيه في ابن خلدون ومقدمته بالقول: "بل ان ابن خلدون _كما يقول جب_ لم يكن مسلما فحسب، بل كان كما تكاد كل صفحة من المقدمة تشهد فقيها متكلما من اتباع المذهب المالكي المتشدد، وكان يرى أن الدين أهم شيء في الحياة، وأن الشريعة هي الطريق الوحيد إلى الهدى"[16]

وقد تناول كتّاب من العرب وغيرهم سيرته وآراءه، في مؤلفات خاصة، منها: (حياة ابن خلدون) لمحمد الخضر بن الحسين، و(فلسفة ابن خلدون) لطه حسين، و(دراسات عن مقدمة ابن خلدون) لساطع الحصري، جزآن، و(ابن خلدون، حياته وتراثه الفكري) لمحمد عبد الله عنان، و(ابن خلدون) ليوحنا قمير، ومثله لعمر فروخ". [17]

المبحث الأول: علم الكلام ومكانة مسألة الإيمان فيه في مقدمة ابن خلدون

إن علم الكلام هو العلم المتخصص ببيان العقائد الإيمانية؛ لذا فقد تطرق إليه ابن خلدون شاملاً عدة نواحي وهي: تعريف علم الكلام، أسباب تسميته بهذا الاسم، موضوعه، نشأته، التفريق بين الفيلسوف والمتكلم ومكانة الإيمان عندهما، وصنف العلوم الذي يرجع إليه علم الكلام من أصناف العلوم النقلية والعقلية، ثم توضيح رأيه في هذا العلم ومدى حاجتنا إليه في الماضي والحاضر، أما بيان ذلك كله وارتباطه بمسألة الإيمان فهو في المطالب الآتية:

المطلب الأول: تعريف علم الكلام وموضوعه وأسباب تسميته في مقدمة ابن خلدون

إننا إذا تأملنا في تعريفات علم الكلام عند العلماء لنجد أنها تنوعت من حيث دلالتها على المضمون أو المنهج أو الغاية،

ومنها ما أدخل أهل البدع، ومنها ما أخرجهم من علماء الكلام، فمن تلك التعريفات تعريف الغزالي لعلم الكلام في كتابه المنقذ من الضلال من خلال بيانه لغاية هذا العلم ومهتمه؛ إذ يقول: ".. وإنما مطلوبه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدع"، في حين نجد تعريفات أخرى تهتم بذكر موضوع علم الكلام في تعريفه، كتعريف التفتازاني بأنه:"العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية" [18] وتعريف الجرجاني له بأنه: "علم باحث عن الأعراض الذاتية للموجود من حيث هو، على قاعدة الإسلام"[19]

ومن التعريفات ما يدخل كل من تكلم في موضوع علم الكلام، سواء كان من أهل السنة أم من المبتدعة، وذلك كتعريف الإيجي بأنه: "علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشبه، والمراد بالعقائد ما يقصد به نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينية المنسوبة إلى دين محمد صلى الله عليه وسلم، فإن الخصم وإن خطأناه لا نخرجه من علماء الكلام" [20] وفي شرح الجرجاني على المواقف قال في شرحه لقول الإيجي(إثبات العقائد الدينية): "على الغير وإلزامه إياها"[21] ومن قوله (على الغير) إشارة إلى أن المتكلم يعتقد ثم ينظر، وهو ما بينه ابن خلدون في تفريقه بين المتكلم والفيلسوف، كما سيأتي بإذن الله تعالى.

ومن التعريفات الحديثة تعريف د.حسن الشافعي لعلم الكلام بأنه:"العلم الذي يبحث فيه عن الأحكام الشرعية الاعتقادية، التي تتعلق بالإلهيات أو النبوات أو السمعيات، من أجل البرهنة عليها ودفع الشبه"[22]

أما ابن خلدون فيعرف علم الكلام بأنه: "علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة"[23].

وهذا التعريف شامل لكل ما ذكر قبله من تعريفات لعلم الكلام؛ إذ فيه بيان لمضمون علم الكلام وهو العقائد الإيمانية، ولوظيفة علم الكلام الحارسة للعقيدة الإسلامية، ولمنهج علم الكلام القائم على الاستدلال والمشتمل على الجانبين الايجابي والسلبي من حيث إثبات العقائد بالحجج ورد الشبهات على أهلها، كما أن تعريف ابن خلدون فيه بيان لأهل علم الكلام؛ إذ قصرهم ابن خلدون على أهل السنة، وأخرج أهل البدع من المتكلمين، ويظهر لنا من هذا التعريف أن ابن خلدون يذكر لعلم الكلام وظيفتين هما:

1. إيراد الحجج العقلية لإثبات العقائد الإيمانية. 2. الرد على المبتدعة المنحرفين.

ونلاحظ أن في إضافة ابن خلدون (أهل السنة) لـ (السلف) في تعريفه إشارة إلى تفريقه بين منهج أهل السنة ومنهج السلف في إثبات العقائد والرد على الخصوم، وهو ما سيتبين لنا في الآتي. ونلاحظ أيضا أنه يخرج المبتدعة من دائرة المتكلمين.

وهذا الشمول في تعريف ابن خلدون لعلم الكلام يدل على سعة اطلاعه في كتب العقائد واستيعابه لأقوال العلماء وجمعه لها.

أما **موضوع علم الكلام:** فقد قصره البعض على الموضوعات الدينية المتعلقة بمسائل الاعتقاد، في حين وسع البعض موضوع علم الكلام ليشمل المقدمات العامة التي يحتاج إليها عند الاستدلال، فمثلا موضوع علم الكلام عند الإيجي هو:"المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية تعلقا قريبا، أو بعيدا" [24]وهو ما رجحه الإيجي، ويوافقه التفتازاني بأن موضوعه:" المعلوم من حيث يتعلق به إثبات العقائد الدينية"[25]

وذكر الإيجي آراء أخرى قصرت موضوع علم الكلام على العقائد الدينية دون ما يتعلق بها تعلقا بعيدا، فذكر أنه قيل بأن موضوعه:"هو ذات الله تعالى، إذ يبحث فيه عن صفته، وأفعاله في الدنيا، كحدوث العالم، وفي الآخرة كالحشر، وأحكامه فيهما كبعث الرسول ونصب الإمام والثواب والعقاب... وأنه قيل هو:الموجود بما هو موجود، ويمتاز عن الإلهي باعتبار وهو أن البحث ههنا على قانون إسلامي"[26] وقد نقد الإيجي هذا الرأي.

أما ابن خلدون فقد ألحق تعريف علم الكلام بذكر أهم موضوعاته فقال: "وسرّ هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[27] وفي موضع آخر من مقدمته ذكر المقصود بهذه العقائد الإيمانية التي تقررت في الدين بقوله: "قال صلى الله عليه وسلم حين سئل عن الإيمان، فقال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، وهذه هي العقائد الإيمانية المقررة في علم الكلام"[28]. وقال ابن خلدون في موضع آخر: "وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية، بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية، فترفع البدع، وتزول الشكوك والشبه عن تلك العقائد"[29].

فالإيمان هو المسألة الرئيسة في علم الكلام عند ابن خلدون، وهو بذلك يتفق مع من قصر موضوع علم الكلام على العقائد الإيمانية دون الموضوعات الثانوية الملحقة به عند المتأخرين، ولذ نراه يعيب على من أدخل المسائل الفلسفية في هذا العلم كما سيتبين معنا لاحقا.

أما عن أسباب تسمية علم الكلام بهذا الاسم: فقد ذكر العلماء أسباب كثيرة لتسمية علم الكلام بهذا الاسم[30]، إلا أن ابن

خلدون لم يشغل نفسه بإحصاء كل ما قيل في ذلك، بل اكتفى بذكر سببين لا على سبيل الحصر، بل اكتفاء بكونهما الأساس والأهم والأولى في التسمية، وهما:

1. "إما لما فيه من المناظرة على البدع، وهي كلام صرف، وليست براجعة إلى عمل"[31] وذكر ابن خلدون هذا السبب في موضع آخر من مقدمته فقال: "لما فيه من الحجاج والجدال، وهو الذي يسمى كلاماً"[32].
2. "وإما لأن سبب وضعه والخوض فيه هو تنازعهم في إثبات الكلام النفسي"[33]. وقال في موضع آخر عن طريقة المعتزلة في هذا العلم: "وإمّا أنَّ أَصْلَ طريقتهم نفيُ صفةِ الكلام"[34].

أي يرجع ابن خلدون سبب تسمية علم الكلام إلى: المنهج المتبع في هذا العلم من المناظرة والجدل، أو إلى أهم موضوعاته وهو كلام الله تعالى.

المطلب الثاني: نشأة علم الكلام وتطوره وعلاقته بمسائل الإيمان

تعددت آراء العلماء في بيانهم لنشأة علم الكلام، فمنهم من عد أسباب النشأة داخلية نابعة من المجتمع الإسلامي نفسه من خلال نظرهم في النصوص الدينية دون تأثر بعوامل خارجية، ومنهم من يرى أن علم الكلام نشأ متأثرا بعوامل خارجية مسيحية ويهودية وهندية وفلسفية، ومنهم من يرى أن أول نشأة هذا العلم كان بعوامل داخلية ثم تطور ونضج بعد التأثر بالعوامل الخارجية.[35]

أما ابن خلدون فإنه يرى أن سبب نشوء علم الكلام نابع من الداخل لا من الخارج، فقد ذكر ابن خلدون أركان الإيمان التي هي حقيقة العقائد الإيمانية ثم قال: "هذه أمهات العقائد الإيمانية معللة بأدلتها العقلية، وأدلتها من الكتاب والسنة كثير، وعن تلك الأدلة أخذها السلف وأرشد إليها العلماء، وحققها الأئمة، إلا أنه عرض بعد ذلك خلاف في تفاصيل هذه العقائد أكثر مثارها من الآي المتشابهة، فدعا ذلك إلى الخصام والتناظر والاستدلال بالعقل وزيادة إلى النقل، فحدث بذلك علم الكلام"[36].

أي أن سبب نشأة علم الكلام برأي ابن خلدون راجع إلى الخلاف الذي حصل عند المتأخرين في تفاصيل العقائد الإيمانية لا في أصولها، وخاصة في الآيات المتشابهة.

وقد اختلفت أقوال العلماء في تعريف المحكم والمتشابه اختلافاً كثيراً، ومن أشهر تعريفاتهم التي ذكرها كثير من العلماء كالماتريري[37]، والباقلاني[38]، والتهانوي[39]، والسيوطي[40]، والشيخ محمد الزرقاني[41] وغيرهم أن **المحكم:** هو الواضح الدلالة الظاهر الذي لا يحتمل النسخ، **والمتشابه:** هو الخفي الذي لا يدرك معناه عقلا ولا نقلا، وهو ما استأثر الله تعالى بعلمه؛ كقيام الساعة. أو أن **المحكم:** ما لا يحتمل إلا وجها واحداً من التأويل، و**المتشابه:** ما احتمل أوجهاً. أو أن **المحكم:** الذي يعمل به، و**المتشابه:** الذي يؤمن به ولا يعمل به. أو أن **المحكم:** ما كان معقول المعنى، و**المتشابه:** بخلافه، كأعداد الصلوات. أو أن **المحكم:** ما لم يتكرر لفظه، و**المتشابه:** ما تكرر لفظه. أو أن **المحكم:** ما لم ينسخ، و**المتشابه:** ما نسخ. أو أن **المحكمات:** ما فيه الحلال والحرام، وما سوى ذلك منه **متشابهات** يصدق بعضها بعضا.

إلى غير ذلك من تعريفات لا تخرج عن هذه المعاني، والذي يهمنا في هذا البحث الإشارة إلى تعدد التعريفات للمحكم والمتشابه، وبالمجمل فإنه يمكن الجمع بين الأقوال في تعريف المحكم والمتشابه: أن المحكم هو البين الظاهر المعنى، أما المتشابه فهو ما خفي معناه واحتاج إلى توضيح وتأويل وبيان، والمتشابه هو الذي اختلف العلماء في جواز تأويله.

وقد تطرق ابن خلدون إلى آراء العلماء في تحديد معنى المتشابه، فرد بعض الآراء مبرراً سبب رفضه لها كمن جعل المتشابه هو الساعة وأشراطها وأوقات الإنذارات وعدد الزبانية وأمثال ذلك، قال: "فليس هذا والله أعلم من المتشابه، لأنه لم يرد فيه لفظ مجمل ولا غيره، وإنما هي أزمنة لحادثات استأثر الله بعلمها بنصه في كتابه وعلى لسان نبيه وقال: [إنما علمها عند الله] والعجب ممن عدها من المتشابه"[42]. وذكر آراء أخرى في تعريف المتشابه لم يستبعد صحتها كالقول بأن المتشابه هو الحروف المقطعة في أوائل السور، والقول بأنه الوحي والملائكة والروح والجن وأحوال القيامة والجنة والدجال والفتن وما هو بخلاف العوائد المألوفة، قال: "وهو غير بعيد، إلا أن الجمهور لا يوافقونهم عليه"[43] ثم اختار ابن خلدون قولا آخر في معنى المتشابه وهو الصفات الخبرية فقال: "ولم يبق من المتشابه إلا الصفات التي وصف الله بها نفسه في كتابه وعلى لسان نبيه مما يوهم ظاهره نقصاً أو تعجيزاً، وقد اختلف الناس في هذه الظواهر من بعد السلف الذين قررنا مذهبهم، وتنازعوا وتطرقت البدع إلى العقائد، فلنشر إلى بيان مذاهبهم، وإيثار الصحيح منه على الفاسد..."[44].

فمنهج ابن خلدون يظهر في ذكر الآراء وتوضيح أدلة أصحابها ثم اختيار ما يرجحه ابن خلدون منها، فيرد ما يراه بعيدا،

ويقبل ما يقنعه، ويرجح ما يراه الأصوب.

والجدير بالذكر أن ابن خلدون يرى أن سبب نشأة علم الكلام داخلي يرجع إلى اختلاف الفهم لنصوص الكتاب والسنة، ولا تأثير للعوامل الخارجية لإظهار علم الكلام، فهو علم نقلي شرعي إسلامي بحت في نظر ابن خلدون من حيث النشأة، فإيمان المسلمين بالله تعالى دفعهم إلى فهم الصفات الخبرية إما إثباتا على ظاهرها للتحقق بإثبات النص كما هو، فوقعوا في التشبيه والتجسيم، أو نفيا لها لتجنب الوقوع في التشبيه فوقعوا في التعطيل، فظهر المتكلمون للرد على أهل البدع في فهمهم لما آمنوا به من صفات الله تعالى وهو موضوع علم الكلام، فنشأة علم الكلام تتعلق تعلقا واضحا بمسألة الإيمان عند ابن خلدون في أنه جعل سبب النشأة داخليا نابعا من إيمان أصحاب الفرق بصفات الله تعالى، لكنهم اختلفوا في فهم تلك الصفات وكيفية إثباتها، فظهر علم الكلام.

ويشرح ابن خلدون كيفية ظهور النزاع في المتشابه، ذلك أن الله تعالى وصف نفسه بالتنزيه المطلق في كثير من الآيات الكريمة، إلا أن هناك آيات قليلة توهم التشبيه في الذات أو في الصفات، أما "السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها وعلموا استحالة التشبيه، وقضوا بأن الآيات من كلام الله فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل، وهذا معنى قول الكثير منهم (اقرأوها كما جاءت)، أي آمنوا بأنها من عند الله، ولا تتعرضوا لتأويلها ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاءً، فيجب الوقف والإذعان له"[45].

ويكمل ابن خلدون تفصيله لنشأة علم الكلام والمتكلمين فيقول: "وشذ لعصرهم مبتدعة اتبعوا ما تشابه من الآيات، وتوغلوا في التشبيه، ففريق أشبهوا في الذات... فوقعوا في التجسيم الصريح ومخالفة آيِ التنزيه المطلق التي هي أكثر موارد وأوضح دلالة.... وفريق منهم ذهبوا إلى التشبيه في الصفات وآل قولهم إلى التجسيم..."[46].

فابن خلدون يذكر الآراء ويفندها وينقدها، ويرجح الصواب من الخطأ، ويدعم رأيه بالأدلة، فلم يكن ناقلاً وحسب، بل كان عالماً حاذقاً متقناً رحمه الله.

ويتمم ابن خلدون حديثه عن نشأة علم الكلام والمتكلمين، فبعد أن ذكر السلف وظهور المشبهه، ذكر ردة الفعل على التشبيه من المعطلة فقال: "ثم لما كثرت العلوم والصنائع، وولع الناس بالتدوين والبحث في سائر الأنحاء، وألف المتكلمون في التنزيه، حدثت بدعة المعتزلة في تعميم هذا التنزيه في آيِ السلوب"[47]. وقال في موضع آخر: "...فأما السلف من الصحابة والتابعين فأثبتوا صفات الألوهية والكمال، وفوضوا إليه ما يوهم النقص ساكتين عن مدلوله، ثم اختلف الناس من بعدهم، وجاء المعتزلة..."[48].

ونلاحظ أنه أطلق لقب (المتكلمين) على المنزِّهة، وذكر أن المعتزلة ظهروا بعد ذلك، لذا نرى أنه قصر وصف المتكلمين على أهل السنة ممن ذبوا عن العقيدة دون أن يسرفوا في استخدام العقل، وأخرج المعتزلة من دائرة المتكلمين.

وذكر ابن خلدون أبرز المسائل العقدية التي ابتدعتها المعتزلة، موضحاً علة آراء المعتزلة وحجتهم في آرائهم، ثم رد عليها بإيجاز[49].

ثم بين ابن خلدون أن عظم الضرر من هذه البدع أدى إلى ظهور أهل السنة للرد عليهم مخالفين في ذلك منهج السلف الذي كان يلتزم السكوت والتفويض، إذ كان لا بد لأهل السنة من التكلم فيما سكت عنه السلف الصالح لرفع الضرر الجديد الذي حل بالمسلمين، قال ابن خلدون: "وعظم ضرر هذه البدعة ولُقّنها بعض الخلفاء عن أئمتهم [أي أئمة المعتزلة] فحمل الناس عليها، وخالفهم أئمة السلف، فاستحل لخلافهم إيسار كثير منهم ودماؤهم، وكان ذلك سبباً لانتهاض أهل السنة بالأدلة العقلية على هذه العقائد دفعاً في صدور هذه البدع، وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعري إمام المتكلمين"[50].

وأوضح ابن خلدون منهج الأشعري الكلامي بأنه توسط بين تلك الطرق الشائعة فلا تشبيه ولا تعطيل، ورد على المبتدعة في ذلك وفيما مهدوه له من القول بالصلاح والأصلح والتحسين والتقبيح العقليين، وكمّل شرح العقائد في البعثة والجنة والنار والثواب والعقاب، وألحق ذلك بالإمامة للرد على بدعة الإمامية الذين يجعلونها من العقائد الإيمانية التي يجب على النبي صلى الله عليه وسلم تعيينها بزعمهم، وكثر أتباع الأشعري، وانتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملة، وقرأه الناس، وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، يُسبر به الأدلة منها كما يسبر من سواها، ثم ظهرت طريقة المتأخرين الذين نظروا في قواعد المقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين، وصارت لهم مصطلحات مباينة للطريقة الأولى، وربما أدخلوا فيها الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد لتناسب الكثير من مذاهب المبتدعة ومذاهبهم، ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه

فيهما واحداً من اشتباه المسائل فيهما[51].

وفي هذا الكلام لابن خلدون يتبين لنا أنه يرى أن التكلم فيما سكت عنه السلف الصالح في المسائل العقدية إنما كان لضرورة الرد على أهل البدع الذين لم يظهروا في زمن السلف الصالح، وأن استخدام المنطق والأدلة العقلية كان ضرورة لا بد منها لاستخدام نفس السلاح في الرد على هجوم الخصم، فاضطر العلماء إلى قراءة كتب الفلاسفة التي قرأها أهل البدع، واستخدموا اصطلاحاتها، فانبرى أهل السنة للاطلاع على مراجع الخصم لفهمها ثم الرد عليها بالاصطلاحات نفسها، وبالآلة نفسها التي يستخدمها خصومهم وهي آلة المنطق، إلا أن متأخري المتأخرين من المتكلمين أسرفوا في استخدام اصطلاحات الفلسفة في الرد على المبتدعة، مما جعل كتبهم تختلط بكتب الفلاسفة فعابهم العلماء على ذلك.

فعلم الكلام "خضع لتطور جديد شمل مادته ومناهجه وطريقة توزيع موضوعاته وربما مصطلحاته ايضا، حتى سمي انتاج هذه الفترة بـ (كلام المتأخرين) في مواجهة (كلام المتقدمين) الذي أنتجه متكلمو الفترة السابقة"[52].

ومن الجدير بالذكر أن ابن خلدون أشار إلى المعتزلة، والأشاعرة، والمشبهه، وأهل الحديث، وغلاتهم، ومتأخري الحنابلة، والمجسمة، إلا أنه لم يذكر الماتريدي إلا في إشارة مختصرة بعدما ذكر بعض عقائد المجسمة اذ قال: "ونافرهم أهل السنة من المتكلمين الأشعرية والحنفية، ورفضوا عقائدهم في ذلك"[53].

فهو يشير إلى الماتريدية بقوله: (الحنفية) إذ إن الماتريدية هي شرح للعقيدة الحنفية، فلعل ابن خلدون أراد أن يذكر الأصل العقدي للماتريدية ولم يستخدم لفظ الماتريدية.

هذا وقد أورد ابن خلدون مسائل عقدية أخرى للمعتزلة تتعلق بخلق الأفعال والصلاح والأصلح والعدل والقدر دون ذكر أدلتهم عليها، ودون رده عليهم، بل اكتفى بذكر مسائلهم وأبرز علمائهم، ثم ذكر رد الأشعري عليهم، ورفضه لطريقتهم، ورده عليهم بالحجج الكلامية، وخاصة في مسألة كلام الله تعالى[54].

ومما ورد يتبين لنا عمق فهم ابن خلدون لموقف السلف الصالح من أصحاب البدع، فقد كان مذهب البعض منهم الالتزام الحرفي بما ورد عن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، وتحمل الأذى في سبيل السكوت عما سكتوا عنه، إلا أنه بعد أن انتشرت البدع وعم خطرها كان لزاماً على العلماء ألا يسكتوا عما سكت عنه السلف الصالح وإلا كان الضرر أكبر، فتكلموا وردوا وحاجوا لحراسة العقيدة لا غير.

وخلاصة القول في نشأة علم الكلام عند ابن خلدون أنه علمٌ نشأ لأسباب داخلية تتعلق بالإيمان؛ إذ إنها نبعت من اختلاف الفهم لنصوص الآيات والأحاديث من المتشابه، مما أوهم معناه ما لا يليق في حق الباري عز وجل عند البعض، فاختلفت العقول في فهمها وحصل الخلاف والابتداع، واضطر العلماء من أهل السنة أن يردوا على الغلاة وأصحاب البدع، ذبّا عن الدين، وحراسة للعقيدة، وحماية لعامة المسلمين من التأثر بأهل الضلال.

المطلب الثالث: التفريق بين المتكلم والفيلسوف وعلاقته بمسألة الإيمان في مقدمة ابن خلدون

بداية وبشكل عام فإن الخلاف الجوهري بين المتكلم والفيلسوف عند ابن خلدون هو الإيمان عند كل منهما، فهو سابق للنظر عند المتكلم وهو لاحق للنظر عند الفيلسوف، ذلك أن المتكلم يؤمن ويعتقد بما جاء في الكتاب والسنة ثم ينظر نظرا عقليا في إثبات ما آمن به، بخلاف الفيلسوف الذي ينظر بعقله ثم يؤمن بما أملى عليه عقله، فالإيمان سابق عند المتكلم وهو لاحق عند الفيلسوف، وعليه فإن مسألة الإيمان مسألة أساسية وجوهرية في التفريق بين المتكلم والفيلسوف في مقدمة ابن خلدون، ناهيك عن فروقات أخرى بينهما شرحها ابن خلدون، ويمكننا بيان أوجه تفريق ابن خلدون بينهما من خلال الأمور الآتية:

إن أول فرق بين المتكلم والفيلسوف عند ابن خلدون يتعلق بنوع العلم؛ فالمتكلم منشغل بعلم نقلي، والفيلسوف منشغل بعلم عقلي، قال ابن خلدون: "اعلم أن العلوم التي يخوض فيها البشر ويتداولونها في الأمصار تحصيلاً وتعليماً هي على صنفين: صنف طبيعي للإنسان يهتدي إليه بفكره، وصنف نقلي يأخذه عمن وضعه، والأول هي العلوم الحكمية الفلسفية... والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مستندة إلى الخبر عن الواضع الشرعي، ولا مجال فيها للعقل إلا في إلحاق الفروع من مسائلها بالأصول..."[55].

وذكر من أصناف العلوم النقلية عدة علوم ومنها: علم الكلام قال: "...ثم إن التكاليف منها بدني ومنها قلبي، وهو المختص بالإيمان وما يجب أن يعتقد مما لا يعتقد، وهذه هي العقائد الإيمانية في الذات والصفات وأمور الحشر والنعيم والعذاب والقدر، والحجاج عن هذه بالأدلة العقلية هو علم الكلام"[56].

فعلم الكلام عند ابن خلدون علم نقلي شرعي، وقد ذكر التفتازاني مثل هذا التقسيم للعلوم الشرعية فقال:" اعلم أن الأحكام الشرعية منها ما يتعلق بكيفية العمل، وتسمى فرعية وعملية، ومنها ما يتعلق بالاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، فالعلم المتعلق بالأولى يسمى علم الشرائع والأحكام... وبالثانية علم التوحيد والصفات، لما أن ذلك أشهر مباحثه وأشرف مقاصده"[57]

كما ذكر التهانوي أن علم الكلام:"اسم من العلوم الشرعية المدونة" [58] وقال:" ويمتاز الكلام عن الإلهي باعتبار أن البحث فيه على قانون الإسلام، لا على قانون العقل وافق الإسلام أو لا كما في الإلهي"[59]

وقد أشار ابن خلدون إلى التباس علمي الكلام والفلسفة عند بعض الناس، ولكنه نفى الوحدة بينهما موضحاً الفرق الثاني بينهما؛ وهو مصدر كل منهما المغاير للآخر، فالمتكلم مصدره النقل(الشرع) والفيلسوف مصدره العقل، قال: "لأن مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقاة من الشريعة كما نقلها السلف من غير رجوع فيها إلى العقل ولا تعويل عليه، بمعنى أنها لا تثبت إلا به [أي بالنقل لا العقل]، فإن العقل معزول عن الشرع وأنظاره، وما تحدث فيه المتكلمون من إقامة الحجج فليس بحثاً عن الحق فيها، فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلوماً هو شأن الفلسفة، بل إنما هو[أي علم الكلام] التماس حجّة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها الذين زعموا أن مداركهم فيها عقلية، وذلك بعد أن تُفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها، وكثير ما بين المقامين"[60].

وفي النص السابق ذكر لفرق ثالث بين العلمين وهو الهدف والغاية من العلم، فالمتكلم هدفه وغايته الحجاج على ما اعتقده من النقل، بينما الفيلسوف هدفه النظر بعقله في الوجود، ثم الاستدلال على ما أملى عليه عقله.

وقد سبق بيان إشارة الجرجاني في شرحه لقول الإيجي(إثبات العقائد الدينية) إذ قال: "على الغير وإلزامه إياها"[61]، وكذلك في تعريف التهانوي لعلم الكلام إذ أدخل قوله(على الغير) على التعريف[62] ففي قولهما: (على الغير) إشارة إلى أن المتكلم يعتقد ثم ينظر، وهو ما بينه ابن خلدون، فالمتكلم هو معتقدٌ ابتداءً بما جاء في النقل، ثم يستدل على ما اعتقده لإلزام الغير ممن لا يوافقه ذلك الاعتقاد، بخلاف الفيلسوف الذي ينطلق من عقله ثم يعتقد بما توصل إليه عقله.

وفرق رابع من حيث مكانة العقل وحدوده وسعة المدارك عند كل من هذين العلمين، فما يتلقاه الإنسان من الخالق أوسع مدارك مما يتلقاه الإنسان من عقله القاصر، هذا من جهة، ومن جهة أخرى ففرق بين من يقر بمحدودية معارفه العقلية وهو المتكلم، وبين من يطلق العنان لعقله ليحكم على ما شاء بما يشاء وهو الفيلسوف، قال ابن خلدون: "وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية، فهي فوقها ومحيطة بها، لاستمدادها من الأنوار الإلهية، فلا تدخل تحت قانون النظر الضعيف والمدارك المحاط بها، 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"[63].

ومن الفروق بين المتكلم والفيلسوف عند ابن خلدون منهج كل منهما في النظر إلى الأشياء، فهذا فرق خامس، فالفيلسوف "ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلم في الوجود من حيث إنه يدل على الموجد"[64].

وعليه فالموضوع مختلف بينهما وهذا فرق سادس، فموضوع بحث الفيلسوف هو الوجود المطلق من حيث هو فقط، وموضوع بحث المتكلم هو العقائد الإيمانية والاستدلال عليها، فالمتكم يعتقد ثم ينظر، أما الفيلسوف فإنه ينظر ثم يعتقد.

ومن الفروق بينهما الدافع من علمهما وهو فرق سابع، فدافع الفيلسوف هو الرغبة في "معرفة الوجود على ما هو عليه، وأن ذلك عين السعادة في زعمهم"[65] أما المتكلم فدافعه الرد على أهل البدع من أجل حراسة ما يعتقده مما تلقاه من الشرع الصحيح والدفاع عنه، قال ابن خلدون: "والمتكلمون إنما دعاهم إلى ذلك كلام أهل الإلحاد في معارضات العقائد السلفية بالبدع النظرية، فاحتاجوا إلى الرد عليهم من جنس معارضتهم، واستدعى ذلك الحجج النظرية ومحاذاة العقائد السلفية بها"[66].

فالحجج العقلية مطلوبة لذاتها عند الفيلسوف، بينما هي مطلوبة لغيرها عند المتكلم؛ لأنه اضطر اضطرارا لاستخدامها، في حين أن الفيلسوف استخدمها ابتداءً لا كردة فعل للرد على الآخر، وهذا فرق ثامن بين العلمين.

ويؤكد ابن خلدون نفيه لالتباس العلمين ببعضهما عند بعض الناس فيقول: "وإنما جاء الالتباس من اتحاد المطالب عند الاستدلال، وصار احتجاج أهل الكلام:انه إنشاء لطلب الاعتداد بالدليل، وليس كذلك بل إنما هو رد على الملحدين"[67].

فهدف المتكلم وغايته إثبات ما اعتقده وآمن به مسبقاً على الغير لا على نفسه، أما الفيلسوف فغايته إثبات عقائد لنفسه لا لغيره ابتداءً، فالدافع عند الفيلسوف في النظر إنما هو دافع ذاتي لتحقيق السعادة لنفسه، أما دافع المتكلم فإنما هو ردة فعل للرد

على الملحدين والمبتدعين لا غير.

وبذا فإن ابن خلدون يجزم بالاختلاف الجذري بين علم الكلام وعلم الفلسفة من عدة حيثيات شملت: صنف العلم، والمصدر، ومكانة العقل وحدوده، وسعة المدارك، والمنهج، والموضوع، والهدف والغاية، والدافع، فكما قيل:

سارت مشرقةً وسرت مغرباً شتان بين مشرق ومغرب

هذا أصل علم الكلام عند ابن خلدون بأنه مغاير لعلم الفلسفة، إلا أنه أشار إلى اختلاط العلمين ببعضهما عند المتأخرين فقط، وليس في بدايات هذا العلم وذروته، إذ إن بدايته نابعة من عوامل داخلية في رأي ابن خلدون كما أوضحنا سابقا، قال: "ثم خلط المتأخرون من المتكلمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة لعروضها في مباحثهم، وتشابه موضوع علم الكلام بموضوع الإلهيات ومسائله بمسائلها، فصارت كأنها فن واحد، ثم غيروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فناً واحداً... وصار علم الكلام مختلطا بمسائل الحكمة وكتبه محشوة بها كأن الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس وهو صواب"[68] أي يحق للناس أن يخلطوا بين العلمين إذا قرأوا لمتأخري المتكلمين، وإن كان علم الكلام كأصل وكنشأة وكذروة كان مغايراً لعلم الفلسفة كما سلف.

كما قال التفتازاني:"ثم لما نقلت الفلسفة إلى العربية، وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الرد على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحققوا مقاصدها، فيتمكنوا من إبطالها وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والالهيات، وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات، وهذا هو كلام المتأخرين"[69].

المطلب الرابع: مدى الحاجة إلى علم الكلام عند ابن خلدون

اختلفت مواقف العلماء وآراؤهم في علم الكلام بين ذام ومادح، وبين من يرى أنه فرض كفاية كالغزالي وبين من يرى عدم الحاجة إليه[70]، وابن خلدون يفرق بين طريقة المتقدمين وطريقة المتأخرين من علماء الكلام، فيبين أن خلط المتأخرين علمهم بالفلسفة يفيد بعض طلبة العلم إذ يقول: "...ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين، والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم، إلا أن هذه الطريقة قد يعنى بها بعض طلبة العلم، للاطلاع على المذاهب، والإغراق في معرفة الحجاج، لوفور ذلك فيها"[71].

أما طريقة السلف فنجدها عند متقدمي المتكلمين، قال ابن خلدون: "وأما محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو للطريقة القديمة للمتكلمين، وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه"[72].

أما الرد على الفلاسفة دون التوغل في الفلسفة فنجدها عند الغزالي والرازي كما يرى ابن خلدون إذ يقول: "ومن أراد إدخال الرد على الفلاسفة في عقائده فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب، فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم"[73].

فهناك ثلاثة طرق/مراحل لأهل الكلام عند ابن خلدون بدأت بالمتقدمين، ومرت بأوائل المتأخرين، وانتهت بأواخر المتأخرين من المتكلمين، وابن خلدون يوجه القارئ إلى تحديد هدفه من القراءة لأهل هذا العلم، فإن كان قاصداً لعقيدة السلف ببساطتها ووضوحها فعليه بطريقة المتقدمين من المتكلمين، وإن أراد أن يرد على الفلاسفة بلا إفراط ولا تفريط فعليه بطريقة أوائل المتأخرين، وإن أراد أن يتعرف إلى تفاصيل الحجاج عن العقائد فعليه بطريقة متأخري المتأخرين من المتكلمين.

أما عن رأي ابن خلدون في مدى حاجة الناس في عصره إلى علم الكلام فإنه يرى غياب الضرورة التي استدعت ظهور هذا العلم في زمانه، وبالتالي غياب الحاجة إليه، ويقول: "وعلى الجملة، فينبغي أن يعلم أن هذا العلم الذي هو علم الكلام غير ضروري لهذا العهد على طالب العلم، إذ الملحدة والمبتدعة قد انقرضوا، والأئمة من أهل السنة كفونا شأنهم فيما كتبوا ودوّنوا، والأدلة العقلية إنما احتاجوا إليها حين دافعوا ونصروا، وأما الآن فلم يبق منها إلا كلام تنزه الباري عن كثيرٍ إيهاماته وإطلاقه، ولقد سئل الجنيد رحمه الله عن قوم مرّ بهم بعض المتكلمين يفيضون فيه، فقال: ما هؤلاء؟ فقيل: قوم ينزهون الله بالأدلة عن صفات الحدوث وسمات النقص، فقال: نفي العيب حيث يستحيل العيب عيب"[74].

ولا يعني هذا أن يمتنع الناس جميعهم عن طلب هذا العلم بل هو كفرض الكفايات إن قام به البعض سقط عن الآخرين، قال ابن خلدون متتما كلامه عن علم الكلام: "لكن فائدته في آحاد الناس وطلبة العلم فائدة معتبرة، إذ لا يحسن بحامل السنة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها، والله ولي المؤمنين"[75].

وقد قال الإمام الغزالي عن علم الكلام: "إعلم أن التبحر في هذا العلم والاشتغال بمجامعه ليس من فروض الاعيان، وهو من فروض الكفايات"[76] وهو شبيه بالدواء الذي يعطى للمريض فقط، قال الغزالي: "فأدلة القرآن مثل الغذاء ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء ينتفع به آحاد الناس ويستضر به الأكثرون"[77].

وقد ذكر التفتازاني ما نقل عن السلف من الطعن في علم الكلام والمنع عنه، وبرر ذلك أنه يرجع إلى ذم المتعصب في الدين، والقاصر عن تحصيل اليقين، والقاصد إفساد عقائد المسلمين، والخائض فيما لا يفتقر إليه من غوامض المتفلسفين[78]، وقد نقل ابن عساكر عدة أقوال لعلماء السلف في ذمهم لعلم الكلام، ووجَّهَ الذم إلى مثل ما وجهه التفتازاني، وله أوجه أخرى كذلك[79].

وقد نقل ابن أبي العز الحنفي عن الإمام الغزالي رأيه في تفصيل الحكم في علم الكلام وأن فيه منفعة ومضرة، ثم قال:"وكلام مثله[أي مثل الغزالي] في ذلك حجة بالغة، والسلف لم يكرهوه لمجرد كونه اصطلاحا جديدا على معان صحيحة، كالاصطلاح على ألفاظ العلوم الصحيحة، ولا كرهوا أيضا الأدلة على الحق والمحاجة لأهل الباطل، بل كرهوه لاشتماله على أمور كاذبة مخالفة للحق..." [80] أي اشتمال بعضه، وهو من أوجه الذم الذي وجه إليه.

وعلى ما سبق نجد أن ابن خلدون لا يذم علم الكلام، ولا يلغي الحاجة لهذا العلم بشكل مطلق، بل يفصل القول بالنظر إلى الأفراد وزمانهم، فليس على جميع الأفراد أن يطلبوه، وليس في كل الأزمنة تدعو الحاجة إليه، ولكن لا يمنع من القراءة لأهله على اختلاف طرقهم باختلاف مقصد القارئ وغايته من القراءة لأهل الكلام.

وعليه تبين لنا أن ابن خلدون عالم تبحر في التعرف إلى فن علم الكلام وأهله، فنقل عنهم وأيد ما يوافقه، ورد ما لم ير صحته، ورجح بين الآراء، وعلل ترجيحه، وذكر أدلة لآراء أهل الكلام في أهم مسائله بفهم عميق ودقة واضحة.

وما يهمنا هنا هو ربطه علم الكلام بمسألة الإيمان، فمدار هذا العلم عند ابن خلدون هو الإيمان، وإنما جاء هذا العلم لإقامة الحجج على صحة هذا الإيمان ومتعلقاته بالأدلة العقلية انطلاقا من النقل.

المبحث الثاني: دور العقل في مسألة الإيمان في مقدمة ابن خلدون

إن القول بأهمية العقل[81] وبأن إدراكاته موصلة بصحيح النظر إلى العلم والمعرفة هو قول العقلاء عامة، والقرآن الكريم خاطب العقل واستنهض الفكر، وعرض نظام الأكوان وما فيها من الإحكام والإتقان على أنظار العقول، وطالبها بالإمعان فيها المتصل بذلك إلى اليقين بصحة ما جاء به ودعا إليه[82]. وقد أكد العلماء أن القرآن الكريم كله إنما هو دعاء إلى النظر والاعتبار، وتنبيه على طرق النظر، وأنه دعى الناس إلى التصديق بوجود البارئ سبحانه بأدلة عقلية منصوص عليها فيها، مثل قوله تبارك وتعالى: {يا أيها الناس اعبدوا ربكم الذي خلقكم والذين من قبلكم} [21: البقرة] وغيرها[83]. وقد ورد ذكر التعقل والدعوة إليه في تسع وأربعين موضعاً في القرآن الكريم، ووردت الدعوة إلى التدبر في أربعة مواضع في القرآن الكريم، والدعوة إلى التفقه في عشرين موضعاً، وإلى التفكر في سبعة عشر موضعاً[84].

وإن أول كلمة نزلت من القرآن الكريم كلمة {إقرأ} [1: العلق] وهي دعوة إلى استخدام العقل، إذ القراءة لا تكون إلا من العاقل، فالقرآن الكريم يدعونا إلى التعقل والتدبر والتفكر والتفقه والقراءة والتعلم؛ فالله تعالى أنزل لنا القرآن الكريم وخلق في عقلائنا القدرة على التعقل والتفهم، مما دعا علماء المسلمين إلى التعقل لفهم النقل.

والإنسان قد يخطئ وقد يصيب في فعل التعقل عنده، كما أن للعقل حدوداً لا يستطيع الإنسان مهما بلغ من العلم أن يتجاوزها، فقد يجد في النقل ما تحتار فيه العقول لكنه لن يجد ما تحيله العقول، فلا تعارض البتة بين العقل والنقل، وقد أكد ابن تيمية أن القول بتعارض العقل والنقل قول باطل [85] إذ يمتنع تعارض العقل والسمع[86]. فنصوص الكتاب والسنة الصحيحة والصريحة في دلالتها لا يعارضها شيء من المعقولات الصريحة، ذلك أن العقل شاهد بصحة الشريعة إجمالا وتفصيلا.

وقد بدأ ابن خلدون ببيان سر العقائد الإيمانية وهو التوحيد بذكر برهان عقلي يكشف عن التوحيد، فقال: "إن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات أو من الأفعال البشرية أو الحيوانية فلا بد لها من أسباب متقدمة عليها بها تقع في مستقر العادة، وعنها يتم كونه، وكل واحد من هذه الأسباب حادث أيضاً فلا بد له من أسباب أخر، ولا تزال الأسباب مرتقية حتى تنتهى إلى مسبب الأسباب وموجدها وخالقها سبحانه لا إله إلا هو"[87]. وفي هذا البرهان إشارة إلى دليلَي: الحدوث والوجوب، وإن لم يصغه ابن خلدون على طريقة المتكلمين[88]، فلم يستخدم المصطلحات الكلامية الخاصة بأدلة وجود الله واكتفى باختصار الدليل ووضوحه.

وجملة الأسباب في هذا الكون كما يوضح ابن خلدون راجعة إلى القصود والإرادات، وهي أمور نفسانية ناشئة عن تصورات

أسبابها تصورات أخرى، قال: "وكل ما يقع في النفس من التصورات **مجهول سببه**، إذ لا يطلع أحد على مبادئ الأمور النفسانية، ولا على ترتيبها، إنما هي أشياء يلقيها الله في الفكر يتبع بعضها بعضا، والإنسان **عاجز عن معرفة مبادئها وغاياتها**"[89] ويؤكد ابن خلدون أن الإنسان يعلم _غالباً_ بالأسباب الطبيعية الظاهرة الواقعة تحت مدركاته على نظام وترتيب، أما التصورات فنطاقها أوسع من النفس؛ لأنها للعقل، ولذا نهى الشارع عن النظر إلى الأسباب والوقوف معها؛ لأنها وادٍ يهيم فيه الفكر، ولا يظفر بحقيقة، كما أن وجه تأثير الأسباب في كثير من مسبباتها **مجهول**؛ لأنها يوقف عليها بالعادة لاقتران الشاهد بالاستناد إلى الظاهر، وحقيقة التأثير وكيفيته مجهولة {وما أوتيتم من العلم إلا قيلا}[90]. قال ابن خلدون: "فلذلك أمرنا **بقطع النظر** عنها وإلغائها جملة، والتوجه إلى مسبب الأسباب كلها وفاعلها وموجدها **لترسخ صفة التوحيد في النفس**، على ما علمنا الشارع الذي هو أعرف مصالح ديننا وطرق سعادتنا لاطلاعه على ما وراء الحس"[91]

لذا ينصح ابن خلدون بالتسليم بمحدودية عقولنا فيقول _مخاطبا القارئ بضمير المخاطبة_: "**ولا تثقن** بما يزعم لك الفكر من أنه مقتدر على الإحاطة بالكائنات وأسبابها والوقوف على تفصيل الوجود كله وسفِّه رأيه في ذلك"[92] ويبرر ابن خلدون ذلك بأن الوجود عند كل مدرِك في بادئ رأيه ينحصر في مداركه ولا يعدوها، وقد يكون الأمر بخلاف ذلك؛ كالأصم الذي لا يدرك المسموعات، وكالأعمى الذي لا يدرك المرئيات _وإنما يثبتانهما بالتقليد لا بالإدراك الشخصي_ وكالحيوان الذي لا يدرك المعقولات[93].

قال ابن خلدون: "فإذا علمت هذا فلعل هناك ضرباً من الإدراك غير مدركاتنا، لأن إدراكاتنا مخلوقة محدثة، وخلق الله أكبر من خلق الإنسان، والحصر مجهول، والوجود أوسع نطاقاً من ذلك {والله من ورائهم محيط}."[94]

وبنحوه أشار الغزالي أن وراء طور المحسوسات هناك طور العقل، ووراء طور العقل طور آخر تفتح فيه عين أخرى يبصر بها الغيب وما سيكون في المستقل وأموراً أخر، العقل معزول عنها كعزل قوة التمييز من إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحس عن مدركات التمييز، وهو طور النبوة. 95

وبناءً على محدودية مدركاتنا فإن ابن خلدون ينصحنا باتهام عقولنا والتسليم للشارع فيقول: "فاتهم إدراكك ومدركاتك في الحصر، واتبع ما أمرك الشارع به من اعتقادك وعملك فهو أحرص على سعادتك، وأعلم بما ينفعك، لأنه من طورٍ فوق إدراكك، ومن نطاق أوسع من نطاق عقلك"[96].

ويؤكد ابن خلدون أن عجز العقل عن إدراك الغيب لا يُعد طعنا في العقل بالكامل، بل إن للعقل مجاله الذي يؤخذ به، فيقول: "وليس ذلك بقادح في العقل ومداركه[97]، 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، فإن ذلك طمع في محال"[98] ويضرب على ذلك مثالاً فيقول: "ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال، وهذا لا يدرك، على أن الميزان في أحكامه غير صادق، لكن العقل قد يقف عنده ولا يتعدى طوره حتى يكون له أن يحيط بالله وبصفاته! فإنه ذرة من ذرات الوجود الحاصل منه، وتقطن في هذا الغلط"[99]

ويخلص ابن خلدون بنتيجة أنّ من يقدم العقل على السمع في الغيب فيرجع ذلك إلى قصور فهمه واضمحلال رأيه، إذ يضل العقل في بيداء الأوهام، ويحار وينقطع في إدراك حقيقة التوحيد والغيب، والصواب الاعتراف بعجز العقل عن إدراك حقائق الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها، فلا فاعل غيره، وكلها ترتقي إليه سبحانه وترجع إلى قدرته.[100] ويختم ابن خلدون كلامه في إثبات محدودية إدراك العقل بقوله: "وعلمنا به إنما هو من حيث صدورنا عنه، وهذا معنى ما نقل عن بعض الصديقين: العجز عن الإدراك إدراك"[101]

وهو منتهى رسوخ الراسخين في العلم أن يقولوا: {آمنا به كل من عند ربنا}[102].

وقد ذكر العلماء أن العبادات والتكاليف مستلزمة للمشقة على أهل التكاليف، والمشقة منها مشقة عملية كالصلاة والصيام والحج والجهاد، ومنها مشقة علمية كالإيمان بالغيب، وهي أشق التكليفين؛ لأن النفس الناطقة مطبوعة ومفطورة على حب إدراك الأمور بحقائقها، وإذا رأت ما لا تدرك حقيقته تألمت واضطربت، ولذا يحدث للنفس العجب، وهو عرض يلحقها لخفاء سبب الأمر الحادث، فإذا ظهر لها سبب الأمر بطل العجب واستراحت، فالإنسان مركب من هيكل ونفس، والتكليف واقع على جزئيه كليهما، على هيكله عملاً، وعلى نفسه اعتقاداً وعلماً، هذا مع العلم أن الشرع لم يأت بما ينافي العقل ولا يجوز فيه، بل بما قد لا يدركه العقل مع إمكانه في نفسه[103].

ولا نعجب إذن من كون أول وصف للمتقين في سورة البقرة هو إيمانهم بالغيب قال تعالى: {ألم ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى

للمتقين الذين يؤمنون بالغيب...}[104].

ومع بيان ابن خلدون لمحدودية العقل يتبين لنا أهمية مسألة الإيمان عنده، فقد بين حدود العقل ومنعه من تجاوزها في الإيمان بالأمور الغيبية، فمهما بلغنا من العلم والمعرفة فإن العقل لا يستطيع تجاوز مساحة إدراكه، فالتسليم له أسلم، والله تعالى أعلم.

المبحث الثالث: تعريف الإيمان ومراتبه وزيادته ونقصانه وعلاقته بالعصمة والحفظ في مقدمة ابن خلدون

المطلب الاول: تعريف الإيمان ومراتبه في مقدمة ابن خلدون

الإيمان لغة: جاء في لسان العرب:"الأمن ضد الخوف، والأمانة ضد الخيانة، والإيمان ضد الكفر، والإيمان بمعنى التصديق ضد التكذيب"[105]، وفي القاموس المحيط: "آمن به إيمانا: صدقه، والإيمان: الثقة وإظهار الخضوع وقبول الشريعة"[106] "والأمان والأمانة بمعنى..والإيمان هو التصديق" [107]وقال الراغب الاصفهاني:"وآمن إنما يقال على وجهين؛ أحدهما متعدّياً بنفسه، يقال: آمنته أي جعلت له الأمن، ومنه قيل لله مؤمن. والثاني غير متعدّ، ومعناه صار ذا أمن، والإيمان يستعمل تارة إسماً للشريعة التي جاء بها محمد عليه الصلاة والسلام وعلى ذلك: " **إِنَّ الَّذِينَ آمَنُواْ وَالَّذِينَ هَادُواْ وَالصَّابِئُونَ** "[المائدة:69]، ويوصف به كل من دخل في شريعته مقراً بالله وبنبوّته، قيل على هذا قال تعالى:" **وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلاَّ وَهُمْ مُّشْرِكُونَ**"[يوسف:106]، وتارة يستعمل على سبيل المدح ويراد به إذعان النفس للحق على سبيل التصديق..."[108].

أما اصطلاحا[109]: فيكمل الراغب تعريف الإيمان بأنه إذعان النفس للحق على سبيل التصديق قائلا:"وذلك باجتماع ثلاثة أشياء؛ تحقيق بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بحسب ذلك بالجوارح، وعلى هذا قوله تعالى:" **وَالَّذِينَ آمَنُواْ بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُوْلَئِكَ هُمُ الصِّدِّيقُونَ**"[الحديد:19]، ويقال لكل واحد من الاعتقاد والقول الصدق والعمل الصالح إيمان..."[110].

وقال القاضي أبو يعلى:"وأما حدّه في الشرع فهو جميع الطاعات الباطنة والظاهرة، فالباطنة أعمال القلب وهو تصديق القلب، والظاهرة هي أفعال البدن الواجبات والمندوبات"[111].

وبين الصابوني حقيقة الإيمان فقال: "ومن مذهب أهل الحديث أن الإيمان قول وعمل ومعرفة، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية"[112].

وقد نقل ابن تيمية رأي السلف في تعريف الإيمان فقال: "ولهذا كان القول ان الايمان قول وعمل عند اهل السنة من شعائر السنة، وحكى غير واحد الاجماع على ذلك"[113]. ويقول ابن تيمية في العقيدة الواسطية:"ومن أصول أهل السنة والجماعة أن الدين والإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح"[114].

وقد أكد السفاريني العلاقة بين التصديق والإقرار والعمل، وأن الإيمان يزيد وينقص فقال: "إيماننا قول وقصد وعمل، تزيده التقوى وينقص بالزلل"[115] وذكر ابن عثيمين تفاصيل الطوائف في آرائهم في تعريف الإيمان في شرحه للعقيدة السفارينية ثم قال: " وخلاصة ذلك أنه إن فقد الاعتقاد في القلب كفر الإنسان، وإن وجد لكن تخلفت الأقوال أو الأعمال ففيه تفصيل، فإن دلت النصوص على أنه يكفر كفر، وإلا فلا"[116]

هذا عند السلف والسلفية أن الإيمان تصديق وقول وعمل، أما عند الأشاعرة فالإيمان تصديق قلبي، يقول أبو الحسن الأشعري:"إن قال قائل: ما الإيمان عندكم بالله تعالى؟ قيل له: هو التصديق بالله، وعلى ذلك اجتماع أهل اللغة التي نزل بها القرآن"[117]

ويقول الجويني: "والمرضيّ عندنا أن حقيقة الإيمان التصديق بالله تعالى، فالمؤمن بالله من صدّقه، ثم التصديق على التحقيق كلام النفس، ولكن لا يثبت إلا مع العلم، فإنا أوضحنا أن كلام النفس يثبت على حسب الاعتقاد"[118]

أما الباقلاني فيبين حقيقة الإيمان عند الأشاعرة قائلا:" واعلم أن حقيقة الإيمان هو التصديق، والدليل عليه قوله تعالى إخباراً عن إخوة يوسف عليه السلام:" **وَمَا أَنتَ بِمُؤْمِنٍ لَّنَا**"[يوسف:17]، أي بمصدق لنا....واعلم أن محل التصديق القلب، وهو أن يصدق القلب بأن الله إله واحد، وأن الرسول حق، وأن جميع ما جاء به الرسول حق، وما يوجد من اللسان وهو الاقرار، وما يوجد من الجوارح وهو العمل فإنما ذلك عبارة عما في القلب ودليل عليه"[119].

ويقول الأرموي مبينا مذهب الأشاعرة والماتردية[وهو يشير إليهم بالحنفية؛ إذ هي أصل الماتريدية]:"مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأصحابه ومعظم الحنفية الإيمان عبارة عن التصديق بالجنان، والإقرار باللسان سبب لظهوره وشرط لإجراء أحكامه"[120].

وقد استدل أبو منصور الماتريدي بأدلة من السمع والعقل على أن الإيمان هو التصديق القلبي[121]، وذكر النسفي العديد من الأدلة على أن الإيمان هو الإقرار باللسان والتصديق بالقلب فقط[122]، وقال التفتازاني: "الإيمان في الشرع هو التصديق بما جاء به

من عند الله تعالى؛ أي تصديق النبي عليه السلام بالقلب في جميع ما علم بالضرورة مجيئه به من عند الله تعالى، إجمالا، وأنه كافٍ في الخروج عن عهدة الإيمان.." [123] وقد ذكر آراء العلماء وأدلتهم، ورجح ما يتفق مع مذهبه الماتريدي في شرحه للمقاصد[124].

وليس المراد من التصديق وقوع نسبة الصدق إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم فيما جاء به في القلب من غير إذعان وقبول؛ لأن ذلك يستلزم إيمان كثير من الكفار الذين كانوا يؤمنون في قلوبهم بصدق الرسول وبحقية ما جاء به كما قال تعالى:"وَجَحَدُواْ بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ"[النمل:14]، بل لا بد من إذعان وقبول مع الرضا والتسليم وطمأنينة النفس"[125].

وعليه فلعلماء أهل السنة رأيان في مسألة تعريف الإيمان؛ فمنهم من أدخل العمل في التعريف، ومنهم من لم يدخله، ولكن إذا تأملنا تلك الآراء فلن نجدها تختلف اختلافا جوهريا فيما بينها؛ لأن من يدخل العمل في الإيمان لا يجعله شرط صحة، بل هو شرط كمال، بدليل عدم إخراجهم مرتكب الكبيرة من دائرة الإيمان، وإن قلّت مرتبته كما سيأتي.

أما ابن خلدون فنجده لم يتبع أسلوباً تقليدياً في تعريف الإيمان كما هو متعارف عند العلماء، فقد كان تركيزه موجهاً على التفريق بين أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان وبين كمال الإيمان.

وقد أوضح أن سر العقائد الإيمانية هو التوحيد[126]، وأن المعتبر في التوحيد كمال الإيمان لا أصله، فقال: "إن المعتبر في هذا التوحيد ليس هو الإيمان فقط الذي هو تصديق حكمي"[127] وبرر ذلك بقوله: "فإن ذلك من حديث النفس"[128] وبيّن كماله فقال: "وإنما الكمال فيه حصول صفة منه تتكيف بها النفس"[129].

فابن خلدون يفرق بين أصل الإيمان وكماله، ويتفق مع من ذهب إلى أن الإيمان في أصله هو التصديق فقط، والتصديق هو أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان، لذا جعل للإيمان مراتب، وجعل أولها التصديق فقال: "الإيمان الذي هو أصل التكاليف وينبوعها هو بهذه المثابة ذو مراتب، أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي وما يتبعه من العمل مستوليةً على القلب"[130].

فأصل الإيمان التصديق الذي هو أساس المراتب كلها، قال ابن خلدون: "إذ التصديق موجود في جميع رتبه، لأنه أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان، وهو المخلص من عهدة الكفر، والفيصل بين الكافر والمسلم، فلا يجزي أقل منه."[131]

لذا ركز ابن خلدون على أهمية الأعمال، فالمطلوب من الإيمان تصديق يتبعه عمل "كما أن المطلوب من الأعمال والعبادات أيضاً حصول ملكة الطاعة والانقياد وتفريغ القلب عن شواغل ما سوى المعبود حتى ينقلب المريد السالك ربانياً"[132] فالإيمان قد يكون علماً فقط فيكون ناقصاً، وقد يكون علماً وحالا فيكون كاملاً، قال ابن خلدون: "والفرق بين الحال والعلم في العقائد فرق ما بين القول والاتصاف"[133].

ويشرح ابن خلدون ذلك بضرب مثال عن الفرق بين أن تعلم كون الرحمة باليتيم والمسكين قربة إلى الله، وبين أن ترحم اليتيم والمسكين بالفعل، وكذلك علمك بالتوحيد مع اتصافك به[134].

فالعلم بالإيمان علمان، علم سابق للاتصاف وهو قليل النفع عند ابن خلدون، وعلم لاحق بالاتصاف وهو سبب كمال الإيمان، ولا يحصل العلم الثاني إلا بعد تكرار الاتصاف بتكرار العمل مرات غير منحصرة حتى ترسخ ملكة الطاعة، يقول ابن خلدون: "والعلم حاصل عند الاتصاف ضرورةً، وهو أوثق مبنى من العلم الحاصل قبل الاتصاف، وليس الاتصاف بحاصل عن مجرد العلم حتى يقع العمل، ويتكرر مراراً غير منحصرة، فترسخ الملكة ويحصل الاتصاف والتحقيق، ويجيء العلم الثاني النافع في الآخرة، فإن العلم الأول المجرد عن الاتصاف قليل الجدوى والنفع، وهذا علم أكثر النظار، والمطلوب إنما هو العلم الحالي الناشئ عن العادة، واعلم أن الكمال عند الشارع في كل ما كلف به إنما هو في هذا، فما طلب اعتقاده فالكمال فيه في العلم الثاني الحاصل عن الاتصاف. وما طلب عمله من العبادات فالكمال فيها في حصول الاتصاف والتحقيق بها، ثم إن الإقبال على العبادات والمواظبة عليها هو المحصل لهذه الثمرة الشريفة"[135].

ويضرب ابن خلدون مثالاً على ذلك فيقول: "قال صلى الله عليه وسلم في رأس العبادات: [جعلت قرة عيني في الصلاة[136]]، فإن الصلاة صارت له صفة وحالاً يجد فيها منتهى لذته وقرة عينه، وأين هذا من صلاة الناس ومن لهم بها: {فويل للمصلين الذين هم عن صلاتهم ساهون} [الماعون:4-5]". ويسأل ابن خلدون الله السلامة فيدعو قائلا: "اللهم وفقنا واهدنا الصراط المستقيم صراط الذين انعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين" [الفاتحة: 6-7]" [137].

ومما يؤكد كلام ابن خلدون في التفريق بين العلم السابق والعلم اللاحق بعد الاتصاف بالأول قوله تعالى: {واتقوا الله ويعلمكم الله}[138] إذ لا بد من علم سابق بماهية تقوى الله، ثم يحصل التحقق والاتصاف بالتقوى، فيتبعه علم لَدُنّي من الله كما قال تعالى:

{وعلمناه من لدنا علماً}[139].

ويُتم ابن خلدون حديثه عما سبق بقوله: "فقد تبين لك من جميع ما قررناه أن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصل به السعادة، وأنّ ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية"[140]

ومن خلال هذا الفهم قَسّم ابن خلدون الإيمان إلى مراتب فقال: "ويتفهم منه أن الإيمان الذي هو أصل التكاليف وينبوعها هو بهذه المثابة ذو مراتب"[141]

ونخلص مما سبق إلى أن ابن خلدن لم يتطرق إلى الدخول في إشكالية تعريف الإيمان، فاكتفى ببيان كون أول مراتب الإيمان التصديق ويكمل بالعمل المتكرر.

وقد انتقد ابن خلدون أكثر الناس بأنهم لا يهتمون بالاتصاف في حين أن الاتصاف ينتج حقيقة التوحيد، وفرق بين العلم السابق للعمل، وهو علم النظار، والعلم اللاحق، الناتج عن العمل، وهو كمال التوحيد وجوهره عند ابن خلدون، ونلاحظ هنا صبغة أخلاقية ذوقية في كلامه، كما نلاحظ موافقته للأشعرية والماتريدية في عدم إدخال العمل في أصل الإيمان، إذ أصله التصديق[142].

أما مراتب الإيمان في مقدمة ابن خلدون فلم يرتبها ابن خلدون بالنظر إلى المخلوقات المؤمنة (إيمان الملائكة، والأنبياء عليهم السلام، والأولياء، والصحابة، والتابعين، والطائعين والمؤمنين والجن إلى غير ذلك) وإنما رتبه بالنظر إلى حال المؤمن _أياً كان_ فإن هناك من يكتفي بأول مراتب الإيمان بمحض التصديق، وهناك من يتحقق بالتصديق بأن ينعكس تصديقه القلبي سلوكاً عملياً في حياته بموافقة القول للعمل، يقول ابن خلدون: "إن المطلوب في التكاليف كلها حصول ملكة راسخة في النفس يحصل عنها علم اضطراري للنفس هو التوحيد وهو العقيدة الإيمانية، وهو الذي تحصّل به السعادة، وأن ذلك سواء في التكاليف القلبية والبدنية..ويتفهم منه أن الإيمان هو أصل التكاليف وينبوعها هو بهذه المثابة ذو مراتب"[143].

أي أنه بالنظر إلى مدى التطبيق العملي للتصديق القلبي تتفاوت مراتب الإيمان، ويكتفي ابن خلدون بذكر أول المراتب وآخرها لتشمل ما بينهما بحسب مدى الالتزام بالعمل قال: "أولها التصديق القلبي الموافق للسان، وأعلاها حصول كيفية من ذلك الاعتقاد القلبي، وما يتبعه من العمل مستولية على القلب، فيستتبع الجوارح،وتندرج في طاعتها جميع التصرفات، حتى تنخرط الأفعال كلها في طاعة ذلك التصديق الإيماني، وهذا أرفع مراتب الإيمان وهو الإيمان الكامل"[144].

فالتصديق القلبي الموافق للإقرار اللساني هو أول مراتب الإيمان، وهذا يعني أن تعريف الإيمان عند ابن خلدون لا يشترط العمل في بداياته فمن صدق بقلبه وأقر بلسانه ولم يعمل يعد مؤمنا عند ابن خلدون، لكن إيمانه ناقص وليس كاملاً، وهو بذلك يوافق المذهب الذي يطلق الإيمان على التصديق القلبي فقط والتصديق القلبي والإقرار اللساني فقط.

ومن منهج ابن خلدون الاختصار فلم يسترسل في توضيح شرط الإقرار اللساني لمن كان قادراً على ذلك، فقد شرح العلماء هذا الشرط بإخراجه عمن كان معذوراً لخرس مثلاً.

ولم يوضح ابن خلدون حكم من أقر بلسانه ولم يصدق بقلبه؛ لأنه يخرج من دائرة الإيمان تلقائيا كالمنافقين، فاكتفى ابن خلدون بشرط التصديق القلبي ليمنع دخول من أنكر بقلبه وأقر بلسانه كالمنافقين، ومن عرف بقلبه ولم يصدق كالكفار الذين:"جحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً"[النمل:14].

والتصديق القلبي هو المؤثر على الجوارح فقد قال صلى الله عليه وسلم: [...أَلَا وإِنَّ في الجَسَدِ مُضْغَةً: إذَا صَلَحَتْ صَلَحَ الجَسَدُ كُلُّهُ، وإذَا فَسَدَتْ فَسَدَ الجَسَدُ كُلُّهُ، أَلَا وهي القَلْبُ] [145].

المطلب الثاني: زيادة الإيمان ونقصانه وعلاقته بالعصمة والحفظ في مقدمة ابن خلدون

بناء على اختلاف العلماء في تعريف الإيمان فقد ترتب على ذلك اختلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، فمن أدخل العمل في تعريف الإيمان قال بزيادة الإيمان ونقصانه، إذ التفاوت في العمل يترتب عليه تفاوت في الإيمان، ومن لم يدخل العمل في تعريف الإيمان أغلبهم قالوا لا يزيد ولا ينقص؛ لأن التصديق لا تفاوت فيه، وذهب البعض منهم إلى القول بزيادة الإيمان ونقصانه بإثبات التفاوت في التصديق، وبيان تلك الآراء في الآتي:

قال ابن تيمية: "وقد ثبت لفظ الزيادة والنقصان فيه [أي: الإيمان] عن الصحابة رضوان الله عليهم، ولم يعرف فيه مخالف من الصحابة"([146])،.

ويشير القاضي أبو يعلى إلى أن هذا هو ما ذهب إليه الإمام أحمد([147]). يقول الإمام أحمد:"والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، زيادته إذا أحسنت ونقصانه إذا أسأت، ويخرج الرجل من الإيمان إلى الإسلام، فإن تاب رجع إلى الإيمان، ولا يخرج من الإسلام إلا الشرك بالله العظيم، أو بردّ فريضة من فرائض الله جاحداً لها، فإن تركها كسلاً أو تهاوناً كان في مشيئة الله إن شاء عذّبه، وإن شاء عفا عنه"([148]). وينقل عن الإمام أحمد قوله:"الإيمان يتفاضل بعضه أفضل من بعض، يزيد وينقص، زيادة في العمل، ونقصانه في ترك العمل"([149]).

وبين الصابوني حقيقة الإيمان فقال: "ومن مذهب أهل الحديث أن الإيمان قول وعمل ومعرفة، يزيد بالطاعة، وينقص بالمعصية"([150])

قال ابن عثيمين: " مذهب السلف ان الايمان يزيد وينقص..فالاعتقاد يزيد وينقص... والقول وهو من الايمان ايضا يزيد وينقص...وكذلك العمل يزيد وينقص" وذكر أدلة تفصيلية على كل ذلك[151].

وعند الأشاعرة والماتريدية يرى البعض أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص مطلقاً بسبب تعريفهم له بأنه تصديق القلب وعدم إدخالهم للعمل في التعريف، وممن ذهب إلى هذا الرأي: الجويني في الإرشاد[152]،والباقلاني في الإنصاف[153]، والآمدي في غاية المرام[154]، والرازي في المحصّل[155]، والتفتازاني[156]، والنسفي[157]،، ويرى آخرون ممن عرّف الإيمان بالتصديق فقط أن الإيمان يزيد وينقص باعتبار التفاوت في درجة التصديق، وقد ذهب إلى هذا القول بعض العلماء كالإيجي في المواقف[158]، والباجوري في تحفة المريد[159].

قال الباقلاني: " واعلم أننا لا ننكر أن نطلق القول بأن الإيمان عقد القلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان، على ما جاء في الأثر؛ لأنه صلى الله عليه وسلم إنما أراد بذلك أن يخبر عن حقيقة الإيمان الذي ينفع في الدنيا والآخرة"[160]

وعليه فإن العمل هو شرط كمال لا شرط صحة عند من عرّف الإيمان بالتصديق فقط، قال الباجوري عن العمل: " وهذا شرط كمال على المختار عند أهل السنة، فمن أتى بالعمل فقد حصل الكمال، ومن تركه فهو مؤمن، لكنه فوّت على نفسه الكمال إذا لم يكن مع ذلك استحلال أو عناد للشارع أو شك في مشروعيته، وإلا فهو كافر فيما علم من الدين بالضرورة"([161])

وفي الحقيقة فإن من عرّف الإيمان بالتصديق والإقرار والعمل من السلف والسلفية فإنهم لا يكفرون مرتكب الكبيرة، فقد وصف ابن تيمية مرتكب الكبائر(الفاسق) بقوله:"ونقول: هو مؤمن ناقص الإيمان، أو مؤمن بإيمانه فاسق بكبيرته فلا يعطى الاسم المطلق ولا يسلب مطلق الاسم"[162]. ولذا قال أيضا في كتابه الإيمان: والشافعي مع الصحابة والتابعين وسائر السلف يقولون: إن الذنب يقدح في كمال الإيمان"[163] وليس في أصل وجوده، فالعمل تابع وليس أصلا، قال ابن تيمية: " وأما الإيمان فأصله تصديق وإقرار ومعرفة من باب قول القلب المتضمن عمل القلب، والأصل فيه التصديق، والعمل تابع له"[164].

ويقول ابن تيمية في العقيدة الواسطية:"ومن أصول أهل السنة والجماعة أن الدين والإيمان قول وعمل، قول القلب واللسان، وعمل القلب واللسان والجوارح، وأن الإيمان يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهم مع ذلك لا يكفرون أهل القبلة بمطلق المعاصي والكبائر كما يفعله الخوارج، بل الأخوة الإيمانية ثابتة مع المعاصي كما قال سبحانه[فمن عفي له من أخيه شيء فاتباع بالمعروف] [البقرة:178]"([165])

أما ابن خلدون فقد وافق العلماء الذين عرفوا الإيمان بالتصديق فقط، وجعل العمل متعلقا بكمال الإيمان، لا بزيادته ونقصانه من حيث الأصل، إذ إن التصديق في نفسه لا تفاوت فيه، فإما أن تصدق أو تكذب، وهو ما رجحه ابن خلدون إذ قال: "وهو في نفسه حقيقة واحدة لا تتفاوت، وإنما التفاوت في الحال الحاصلة عن الأعمال"[166].

وهكذا وبعد أن بين ابن خلدون الإيمان ومراتبه، وأنه يبدأ بالتصديق ثم يكمل بالعمل الموافق لهذا التصديق ليكون إيمانا كاملا أشار ابن خلدون إلى مسألة خلافية بين العلماء تتعلق بزيادة الإيمان ونقصانه إذ قال:"وبهذه الملكة ورسوخها يقع التفاوت في الإيمان، كالذي يتلى عليك من أقاويل السلف وفي تراجم البخاري رضي الله عنه في باب الإيمان كثير منه؛ مثل أن الإيمان قول وعمل ويزيد وينقص، وأن الصلاة والصيام من الإيمان، وأن تطوع رمضان من الإيمان، والمراد بهذا كله الإيمان الكامل الذي أشرنا إليه وإلى ملكته، وهو فعلي"[167]

فالتفاوت والزيادة والنقصان كل ذلك يتعلق بالعمل بعد التصديق، أما التصديق فلا يزيد ولا ينقص برأي ابن خلدون قال: "وأما التصديق الذي هو أول مراتبه فلا تفاوت فيه"[168]

ثم تطرق ابن خلدون إلى ذكر آراء العلماء في هذه المسألة، ولم يكتف بذكر الرأي بل برر لكل رأي منها موضحا أن الخلاف بين الرأيين ليس خلافا حقيقيا إذا تعمقنا في النظر في موضع اعتبار أصحاب كل رأي، قال ابن خلدون: "فمن اعتبر أوائل

الأسماء وحمله على التصديق منع التفاوت كما قال أئمة المتكلمين"[169] أي من نظر إلى الإيمان وعرفه بالتصديق فقط منع زيادته ونقصانه، وهو ما ذهب إليه الأشاعرة والماتريدية كما ذكرنا سابقا.

ثم قال ابن خلدون موضحا الرأي الآخر في المسألة:"ومن اعتبر أواخر الأسماء وحمله على هذه الملكة التي هي الإيمان الكامل ظهر له التفاوت، وليس ذلك بقادح في اتحاد حقيقته الأولى التي هي التصديق، إذ التصديق في جميع رتبه"[170]

فيبين ابن خلدون أن أصحاب الرأي الثاني قالوا بتفاوت الإيمان أي زيادته ونقصانه بالنظر الى العمل التالي للتصديق، فالعمل متفاوت بين الناس، وهذا يعني أن الخلاف بين الرأيين هو خلاف صوري ظاهري وليس خلافا حقيقيا كما يرى ابن خلدون ويبرر منهجه ذلك بقوله: "لأنه [اي التصديق] أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان، وهو المخلص من عهدة الكفر...كما قلناه فافهم"[171]

فالخلاف بين العلماء في مسألة تعريف الإيمان وزيادته ونقصانه هو خلاف لفظي صوري، وليس خلافا حقيقيا كما يقول شارح الطحاوية كذلك [172]. ولا يترتب على هذا الخلاف الصوري أي حكم شرعي، فقد أجمع الفريقان على أن مرتكب الكبيرة غير مستحل لها، أو تارك الطاعات غير منكر لها أنه مؤمن لكنه فاسق وهو غير مخلد في النار، ولا يخرج من دائرة الإيمان، يقول ابن أبي العز:"إذا كان النزاع في هذه المسألة بين أهل السنة نزاعاً لفظياً، فلا محذور فيه"[173].

أما العصمة والحفظ وعلاقتهما بمسألة الإيمان عند ابن خلدون في مقدمته فبداية العصمة هي: "ملكة اجتناب المعاصي مع التمكن منها"[174]، أو هي: "لطف من الله تعالى يحمل الإنسان على فعل الخير ويزجره عن فعل الشر مع بقاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء"[175]. وقد بين العلماء ثبوت العصمة للأنبياء . عليهم السلام . قبل البعثة وبعدها على تفصيل مذكور في كتب العقائد[176]،ولهم تأويلات متعددة لما نسب إلى الأنبياء عليهم السلام مما يوهم غياب العصمة [177].

وقد ربط ابن خلدون موضوع الإيمان بالعصمة والحفظ، فإيمان الأنبياء عليهم السلام إيمان كامل لا معصية تشوبه قط، وذلك على سبيل الوجوب لهم[178]، وهو وجوب سابق لوجودهم، وليس تابعاً لاجتهاداتهم عليهم السلام، في حين أن المؤمن إن كان مؤمنا إيمانا ناقصاً وهو الإيمان الذي فيه تصديق قلبي موافق للسان لكنه لم يستولِ على القلب استيلاء يخضع الجوارح للطاعة التامة فهؤلاء تصدر منهم المعاصي ولا عصمة ولا حفظ لهم، أما المؤمن إيمانا كاملاً وهو الإيمان القلبي الموافق للسان المستولي على القلب استيلاءً يستتبع الجوارح بالطاعة التامة فهؤلاء لهم الحفظ لا العصمة، والحفظ يحفظ (المؤمن إيماناً كاملاً) عن الوقوع في الذنب لا على سبيل الوجوب، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فهو تابع لأعمال هؤلاء وتصديقهم وليس سابقاً لوجودهم كالأنبياء عليهم السلام، فيقول ابن خلدون عن أعلى مراتب الإيمان: "وهو الإيمان الكامل الذي لا يقارف المؤمن منه صغيرة ولا كبيرة، إذ حصول الملكة ورسوخها مانع من الانحراف عن مناهجه طرفة عين"[179].

ويستدل ابن خلدون على ذلك بقوله صلى الله عليه وسلم: [لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن] [180] أي وهو كامل الإيمان، إذ إن المؤمن ناقص الإيمان يرتكب المعاصي دون أن يخرجه ذلك من دائرة الإيمان، لكنه لم يتحقق بكماله.

ويستدل ابن خلدون كذلك بقوله: "وفي حديث هرقل لما سأل أبا سفيان بن حرب عن النبي صلى الله عليه وسلم وأحواله فقال في أصحابه: هل يرتد أحد منهم سُخطةً لدينه بعد أن يدخل فيه؟ قال: لا، قال وكذلك الإيمان حيث تخالط بشاشته القلب"[181] ويشرح ابن خلدون ذلك قائلا: "ومعناه أن ملكة الإيمان إذا استقرت عسر على النفس مخالفتها، شأن الملكة إذا استقرت فإنها تحصل بمثابة الجبلة والفطرة، وهذه المرتبة العالية من الإيمان"[182].

لذا يعدها ابن خلدون ثاني مرتبة بعد العصمة مع توضيحه للفرق بيهما، قال: "وهي المرتبة الثانية بعد العصمة، لأن العصمة واجبة للأنبياء وجوباً سابقاً، وهذه حاصلة للمؤمن حصولاً تابعاً لأعمالهم وتصديقهم"[183].

ونلاحظ أن ابن خلدون استخدم لفظ (عسر) في قوله (عسر على النفس مخالفتها) ولم يقل باستحالة المخالفة، وهذه دقة في الفهم والتعبير، إذ إن المخالفة للأوامر الإلهية جائزة في حق غير الأنبياء عليهم السلام مهما علت رتبتهم الإيمانية، إلا أن ذلك عسير على النفس المطمئنة بذكر الله تعالى وبعيد عنها، فإن وقع منها فيكون على سبيل السهو أو الغفلة أو الضعف دون الإصرار عليها.

وللقشيري كلام قريب من ذلك يقول: "فإن قيل: فهل يكون الولي معصوماً؟ قيل: أما وجوباً كما يقال في الأنبياء فلا، وأما أن يكون محفوظاً حتى لا يصر على الذنوب إن حصلت هنات أو آفات أو زلات، فلا يمتنع ذلك في وضعهم"[184].

فهناك فرقان بين العصمة والحفظ هما عند ابن خلدون:

1. العصمة من الوقوع في الذنب واجبة للأنبياء عليهم السلام؛ أي لا يتصور في العقل غيرها، أما الحفظ فهو جائز وليس واجبا للمؤمنين إيمانا كاملاً (أو يمكن تسميتهم بأولياء الله تعالى الذين لا خوف عليهم ولا هم يحزنون).

2. العصمة للأنبياء عليهم السلام واجبة لهم وجوباً سابقاً لأعمالهم؛ فقد خلقوا معصومين، أما حفظ المؤمنين إيمانا كاملاً_ كما وصفهم ابن خلدون_ فهو حفظ لاحقٌ وليس سابقا، إذ يحصل لهم الحفظ بعد تصديقهم وقيامهم بأعمالهم الصالحة، فهم لم يُخلقوا معصومين من الذنب.

ولعل ابن خلدون بإثباته لوجود الحفظ من الذنب للمؤمنين كاملي الإيمان _وهم خواص المؤمنين_لعله قد فهم ذلك من نصوص من الكتاب والسنة؛ منها قوله تعالى: "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" [يونس:62]، وإنما يكون الخوف والحزن لمن لم يحفظه الله من الوقوع في الزلل أو من الإصرار عليه، فأولياء الله لهم رتبة المحبوبية الواردة في الحديث القدسي: [إن الله قال: من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، وما تَقَرّب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضتُ عليه، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر به، ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها، وإن سألني لأعطينه، ولئن استعاذني لأعيذنه، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددي عن نفس المؤمن، يكره الموت، وأنا أكره مساءته][185]. فالولي الذي وصل إلى مرتبة المحبوبية وتحقق بـ: كنت سمعه وبصره ويده ورجله، فإنه بهذه المعية الإلهية يكون محفوظاً من الوقوع في الخطأ على سبيل الجواز لا الوجوب، إذ يجوز أن يقع منهم الخطأ، ولكن إذا وقع منهم الذنب بالفعل فإن حفظ الله لهم يعني أنهم لا يقرون على ذنوبهم دون توبة، فيبادرون إلى التوبة دون تسويف ولا تأخير، بخلاف ضعيف الإيمان؛ فإنه قد يؤخر توبته، ويموت دون توبة؛ لأنه ليس محفوظا كالأولياء، والله تعالى أعلم.

وهذا الرأي لابن خلدون في التفريق بين العصمة والحفظ يوافق رأي أهل التصوف، فمثلا الشيخ عبد الغني النابلسي _شأنه شأن غيره من علماء الصوفية_ ذكر هذه المسألة موضحاً المقصود بالحفظ والفرق بينه وبين العصمة، فعرّف الحفظ بأنه: أن لا يضر أصحاب الإيمان الكامل الحقيقي ذنب أبداً لا في الدنيا ولا في الآخرة، لا أن لا يصدر منهم الذنب[186]، ثم بين النابلسي حفظ الله تعالى لأوليائه فقال: "... فأوجب كثرة الذنب محبة الله تعالى على حسب ما ذكرنا في أهل الشهود؛ فإنهم إذا رجعوا إلى شهودهم بعد غفلتهم وانحجابهم في المعصية، لا بد أن يندموا ويستغفروا قطعاً من غير شبه، فيحفظهم الله تعالى بذلك من شؤم المعصية، فهم محفوظون لا معصومون"[187].

وهذه خصوصية لأولياء الله تعالى؛ بأنهم لا يقرّون على ذنب بل ينبَّهون فينتبهون، وذلك "بخلاف أهل الغفلة من العامة كعلماء الأفكار ونحوهم، فإنهم إذا وقعوا في المعصية ازداد حجابهم وكثرت غفلتهم، وليس لهم حال شهود يرجعون إليه ليروا فيه قبح الذنب، فربما يوفّقون للتوبة بعد حين وربما لا يوفّقون فيأخذون بذنوبهم"[188].

وقد استدل النابلسي على ذلك بعدة أدلة منها حديث شريف يظهر علو شأن التوّابين . الذين هم كثيرو التوبة لكثرة ذنوبهم . قال:"ومما يؤيد ما ذكرناه . قوله عليه الصلاة والسلام: (خياركم كل مفتّن توّاب) كما خرّجه الأسيوطي . . في جامعه الصغير"[189]. ثم بين النابلسي الشاهد في الحديث الشريف فقال: "ولا شك أن أصحاب الإيمان الكامل الحقيقي هم خيارنا من غير شبهة، فلا يشترط فيهم الحفظ من إتيان الذنوب، وإنما يحفظون من شؤمها وضررها"[190]. وبذلك بين النابلسي أن الحفظ الذي يكتنف أولياء الله تعالى إنما هو حفظ من ضرر الذنوب بالتوبة منها قبل الموت، وذلك بخلاف بقية المكلفين . سوى الأنبياء عليهم السلام والأولياء رضوان الله عليهم . إذ أنهم لم يحفظوا وعند وقوعهم بالذنب قد يوفّقون للتوبة منه، وقد لا يوفّقون لذلك.

وبنحو ذلك قال الهجويري إن: " الأولياء ليسوا معصومين؛ لأن العصمة ليست شرطا لهم، ولكنهم محفوظون من الآفة التي يقتضي وجودها نفي الولاية"[191]

ونلاحظ اتباع ابن خلدون للمنهج الذوقي في الاهتمام بالعمل وتزكية النفس لإكمال الإيمان والانتفاع به.

وبذلك جمع ابن خلدون في منهجه في تناوله لمسألة الايمان بين منهج المتكلمين في إيراد الرأي والاستدلال عليه بالأدلة العقلية، وبين المنهج الذوقي الذي يهتم بالجانب العملي من الإيمان، إلا أنه كان أكثر اهتماما بالجانب العملي من الجاني النظري، وإن كان قد ذكر آراء المتكلمين في المسألة، إلا أنه انتقد من يقف عند المسألة نظريا، ودعى إلى أهمية العمل للانتفاع بالإيمان حقيقة.

المطلب الثالث: خلاصة الفكر العقدي لابن خلدون ومنهجه في تحقيق مسألة الإيمان في مقدمته

إن المتأمل في مقدمة ابن خلدون في طرحه لمسألة الإيمان ليجد أنه قد أظهر شخصية علمية رصينة، لها رأيها واجتهادها وفكرها المبني على النظر وسعة الاطلاع، ويمكننا اختصار أبرز النقاط المتعلقة بالآراء العقدية والمنهجية العلمية التي برزت في مقدمة ابن خلدون أثناء تحقيقه لمسألة الإيمان، وبيان ذلك الآتي:

1. إن للفقه المالكي الذي نشأ عليه ابن خلدون أثرا واضحا في اتخاذه مذهب الأثر مقدما على مذهب النظر العقلي.
2. تكثر استدلالات ابن خلدون بالقرآن والسنة وأقوال الصحابة والابتهال الى الله.
3. يربط ابن خلدون علم الكلام بمسألة الإيمان، حيث جعل مدار علم الكلام هو العقائد الإيمانية والذب عنها، فمسألة الإيمان مسألة عقدية بارزة في علم الكلام الإسلامي.
4. شمل تعريف ابن خلدون لعلم الكلام ما ذكر العلماء من تعريفات له؛ إذ فيه بيان لمضمون علم الكلام ولوظيفته ومنهجه، كما أن تعريف ابن خلدون فيه بيان لأهل علم الكلام إذ قصرهم على أهل السنة، وأخرج أهل البدع من المتكلمين.
5. نلاحظ أن في إضافة ابن خلدون (أهل السنة) لـ (السلف) في تعريفه لعلم الكلام إشارة إلى تفريقه بين منهج أهل السنة ومنهج السلف في إثبات العقائد والرد على الخصوم.
6. الإيمان هو المسألة الرئيسة في علم الكلام عند ابن خلدون، وهو بذلك يتفق مع من قصر موضوع علم الكلام بالعقائد الإيمانية دون الموضوعات الثانوية الملحقة به عند المتأخرين، ولذا نراه يعيب على من أدخل المسائل الفلسفية في هذا العلم، فمدار علم الكلام عند ابن خلدون هو الإيمان، وإنما جاء هذا العلم لإقامة الحجج على صحة هذا الإيمان ومتعلقاته بالأدلة العقلية انطلاقا من النقل.
7. إن نشأة علم الكلام تتعلق تعلقا واضحا بمسألة الإيمان عند ابن خلدون؛ في أنه جعل سبب النشأة داخليا نابعا من إيمان أصحاب الفرق بصفات الله تعالى، لكنهم اختلفوا في فهم تلك الصفات وكيفية إثباتها، فاختلاف الفهم لنصوص الآيات والأحاديث من المتشابه كان سبب ظهورعلم الكلام، فهو علم نقلي شرعي إسلامي بحت في نظر ابن خلدون من حيث النشأة.
8. إن الخلاف الجوهري بين المتكلم والفيلسوف عند ابن خلدون هو الإيمان عند كل منهما، فالإيمان سابق للنظر عند المتكلم، وهو لاحق للنظر عند الفيلسوف، فالمتكلم يؤمن ويعتقد بما جاء في الكتاب والسنة ثم ينظر نظرا عقليا في إثبات ما آمن به، بخلاف الفيلسوف الذي ينظر بعقله ثم يؤمن بما أملى عليه عقله، ناهيك عن ذكر ابن خلدون لفروقات أخرى بينهما من عدة حيثيات شملت: صنف العلم، والمصدر، ومكانة العقل وحدوده، وسعة المدارك، والمنهج، والموضوع، والهدف والغاية، والدافع.
9. ان ارتباط علم الكلام بمسألة الإيمان الذي هو مدار هذا العلم جعل ابن خلدون لا يذم علم الكلام ولا يلغي الحاجة لهذا العلم بشكل مطلق، بل يفصّل القول بالنظر إلى الأفراد وزمانهم، فليس على جميع الأفراد أن يطلبوه، وليس في كل الأزمنة تدعو الحاجة إليه، ولكن لا يمنع من القراءة لأهله على اختلاف طرقهم باختلاف مقصد القارئ وغايته من القراءة لأهل الكلام.
10. إن مكانة العقل في الإيمان عند ابن خلدون تظهر في تأكيده لمحدودية العقل، فقد بين حدود العقل ومنعه من تجاوزها في الإيمان بالأمور الغيبية، فمهما بلغنا من العلم والمعرفة فإن العقل لا يستطيع تجاوز مساحة إدراكه، ويخلص ابن خلدون بنتيجة أنّ من يقدم العقل على السمع في الإيمان بالغيب فيرجع ذلك إلى قصور فهمه واضمحلال رأيه، إذ يضل العقل في بيداء الأوهام، والصواب الاعتراف بعجز العقل عن إدراك حقائق الأسباب وكيفيات تأثيرها، وتفويض ذلك إلى خالقها المحيط بها.
11. تعددت آراء العلماء في تعريف الإيمان فمنهم من أدخل العمل في التعريف، ومنهم من لم يدخله؛ أما ابن خلدون فنجده لم يتبع أسلوباً تقليدياً في تعريف الإيمان كما هو متعارف عند العلماء، إذ كان تركيزه موجهاً على التفريق بين أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان وبين كمال الإيمان.
12. يفرق ابن خلدون بين أصل الإيمان وكماله، ويتفق مع من ذهب إلى أن الإيمان في أصله هو التصديق فقط، والتصديق هو أقل ما يطلق عليه اسم الإيمان، لذا جعل للإيمان مراتب وجعل أولها التصديق، ولم يتطرق ابن خلدون إلى الدخول في إشكالية تعريف الإيمان، فاكتفى ببيان كون أول مراتب الإيمان التصديق وأنه يكمل بالعمل المتكرر.
13. لم يرتب ابن خلدون مراتب الإيمان بالنظر إلى المخلوقات المؤمنة، وإنما رتبه بالنظر إلى حال المؤمن _أياً كان_ فإن هناك من يكتفي بأول مراتب الإيمان بمحض التصديق، وهناك من يتحقق بالتصديق بأن ينعكس تصديقه القلبي سلوكاً عملياً في حياته بموافقة القول للعمل.
14. إن التصديق القلبي الموافق للإقرار اللساني هو أول مراتب الإيمان عند ابن خلدون، وهذا يعني أن تعريف الإيمان عنده لا يشترط العمل في بداياته؛ فمن صدق بقلبه وأقر بلسانه ولم يعمل يعد مؤمنا عنده، لكن إيمانه ناقص وليس كاملاً، وهو بذلك يوافق المذهب الذي يطلق الإيمان على التصديق دون إدخال العمل.
15. بناءً على اختلاف العلماء في تعريف الإيمان فقد ترتب على ذلك اختلاف في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، أما ابن

خلدون فقد وافق العلماء الذين عرفوا الإيمان بالتصديق فقط، وجعل العمل متعلقا بكمال الإيمان لا بزيادته ونقصانه من حيث الأصل؛ إذ ان التصديق في نفسه لا تفاوت فيه، فالتفاوت والزيادة والنقصان كل ذلك يتعلق بالعمل بعد التصديق وهو ما رجحه ابن خلدون.

16. تطرق ابن خلدون إلى ذكر آراء العلماء في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه، ولم يكتف بذكر الرأي بل برر لكل رأي منها، موضحا أن الخلاف بين الرأيين ليس خلافا حقيقيا إذا تعمقنا في النظر في موضع اعتبار أصحاب كل رأي، فبين ابن خلدون أن من اعتبر أوائل الأسماء وحمله على التصديق منع التفاوت، وأن من اعتبر أواخر الأسماء وحمله على الإيمان الكامل ظهر له التفاوت، وليس ذلك بقادح في اتحاد حقيقته الأولى التي هي التصديق، إذ التصديق في جميع رتبه.

17. وضح ابن خلدون أن الخلاف بين العلماء في مسألة تعريف الإيمان وزيادته ونقصانه هو خلاف لفظي صوري، وليس خلافا حقيقيا لأن التصديق هو الأصل في الإيمان.

18. ربط ابن خلدون موضوع الإيمان بالعصمة والحفظ، وذكر فرقين بين العصمة والحفظ؛ الفرق الأول: من حيث أن العصمة من الوقوع في الذنب واجبة للأنبياء عليهم السلام –أي لا يتصور في العقل غيرها– أما الحفظ فهو جائز لخواص المؤمنين وليس واجبا لهم، والفرق الثاني: أن العصمة للأنبياء عليهم السلام واجبة لهم وجوباً سابقاً لأعمالهم، فقد خلقوا معصومين، أما حفظ (المؤمنين إيمانا كاملاً) فهو حفظ لاحق وليس سابقا، إذ يحصل لهم الحفظ بعد تصديقهم وقيامهم بأعمالهم الصالحة.

19. جمع ابن خلدون في منهجه في تناوله لمسألة الايمان بين منهج المتكلمين في إيراد الرأي والاستدلال عليه بالأدلة العقلية، وبين المنهج الذوقي الذي يهتم بالجانب العملي من الإيمان وتزكية النفس لإكمال الإيمان والانتفاع به، إلا أنه كان أكثر اهتماما بالجانب العملي من الجاني النظري، وإن كان قد ذكر آراء المتكلمين في المسألة، إلا أنه انتقد من يقف عند المسألة نظريا، ودعى إلى أهمية العمل للانتفاع بالإيمان حقيقة.

20. يظهر منهج ابن خلدون في سعة اطلاعه ونقله للآراء بفهم عميق، ودقة واضحة، مع ذكره لأدلة أصحابها، ثم الترجيح بينها، وكان يعلل ترجيحه فيرد ما يراه بعيدا، ويقبل ما يقنعه ويؤيده بالأدلة، ويرجح ما يراه الأصوب ويدعم رأيه بالأدلة، فابن خلدون يذكر الآراء ويفندها وينقدها، فلم يكن ناقلاً وحسب، بل كان عالماً حاذقاً متقناً.

21. من منهج ابن خلدون الاختصار فيما يرى عدم الحاجة إلى التوسع فيه.

22. من منهجه أيضا احترام آراء العلماء والتوفيق بينهم بالنظر المعمق في حقيقة آرائهم.

هذا مجمل ما تبين لي من آراء عقدية ومنهج علمي لابن خلدون فيما يتعلق بتناوله لمسألة الإيمان في مقدمته القيمة، والحمد لله رب العالمين.

الخاتمة

1. كان ابن خلدون فقيها مالكيا أثر فيه مذهبه في اتخاذ مذهب الأثر مقدما على مذهب النظر العقلي.
2. تتضح الروح الإيمانية في مقدمة ابن خلدون في كثرة استدلالاته بالقرآن والسنة وأقوال الصحابة والابتهال إلى الله.
3. جمع ابن خلدون في منهجه في تناوله لمسألة الايمان بين منهج المتكلمين والمنهج الذوقي، إلا أنه كان أكثر اهتماما بالجانب العملي من الجاني النظري.
4. يظهر منهج ابن خلدون في سعة اطلاعه ونقله للآراء بفهم عميق، ودقة واضحة، مع ذكره لأدلة أصحابها، ثم الترجيح بينها، وكان يعلل ترجيحه فيرد ما يراه بعيدا، ويقبل ما يقنعه ويؤيده بالأدلة، ويرجح ما يراه الأصوب ويدعم رأيه بالأدلة، فابن خلدون يذكر الآراء ويفندها وينقدها، فلم يكن ناقلاً وحسب، بل كان عالماً حاذقاً متقناً، ومن منهج ابن خلدون الاختصار فيما يرى عدم الحاجة إلى التوسع فيه، ومن منهجه احترام آراء العلماء والتوفيق بينهم بالنظر المعمق في حقيقة آرائهم.
5. وبالجملة كانت لابن خلدون شخصيته الفكرية التي تمكنه من حسن الاطلاع على الآراء وفهمها، والترجيح بينها/ وقبول بعضها، ورد بعضها الآخر، والتبرير لها، والإضافة عليها، فكانت مقدمته بحق جديرة بالبحث في شتى الموضوعات التي طرحها.

هذا ما وفقني إليه ربي من بيان لمنهج ابن خلدون في تحقيقه لمسألة الإيمان في مقدمته، فإن أصبت فبتوفيق من الله، وإن أخطأت فلي في ذلك عذرٌ واضح، فكلُّ إناءٍ بما فيه ناضح، فالكمال لله تعالى وحده، وإنما هي اجتهادات، نسأل الله تعالى

التوفيق والقبول، وآخر دعوانا أن صل اللهم وسلم وبارك على رسولك الكريم وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله رب العالمين.

الهوامش

1 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، ط2، 1988 م، ج7، ص503 وقد استرسل ابن خلدون في الترجمة لنفسه بذكر مشايخه وعلومه ورحلاته ومناصبه وولاياته ومراسلاته الى عام 807هـ أي الى قبل وفاته بحوالي السنة، انظر ترجمته التفصيلية في: المرجع ذاته، ج7، ص503-742.

2 انظر ترجمته في: المكناسي، احمد ابن القاضي، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الاعلام مدينة فاس، دار المنصور، الرباط، د.ط، 1974م، ج2، ص410-411، 413. التنبكتي، احمد بابا، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق علي عمر، مكتبة الثقافة الدينية القاهرة، ط1، 2004م، ج1، 273-275، الزركلي، خير الدين، الأعلام قاموس تراجم، دار العلم للملايين، بيروت، ط6، 1984م، ج3، ص 330. دائرة المعارف الاسلامية، ط1، 1933م، ج1، ص271-273.

3 انظر: الزركلي، الأعلام، ج3، ص 330.

4 المكناسي، جذوة الاقتباس، ج2، ص410-411 وبنحوه انظر: التنبكتي، نيل الابتهاج، ج1، ص273.

5 انظر: المكناسي، جذوة الاقتباس، ج2، ص411. التنبكتي، نيل الابتهاج، ج1، ص273-274. دائرة المعارف الاسلامية، ج1، ص271.

6 انظر: عويس، عبد الحليم، التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، قطر، ط1، 1996م، ص74.

7 عويس، التأصيل، ص55.

8 الزركلي، الأعلام، ج3، ص 330.

9 المكانسي، جذوة الاقتباس، ج2، ص411 ذكر تلك المؤلفات باستثناء كتاب شفاء السائل. وانظر تفاصيل عن مؤلفاته في: بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، الدار العربية للكتاب، ليبيا-تونس، ط2، 1979م، ص33-55.

10 الزركلي، الأعلام، ج3، ص 330.

11 التنبكتي، نيل الابتهاج، ج1، ص274.

12 دائرة المعارف الاسلامية، ج1، ص272..

13 انظر: الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دون دار، بيروت، د.ط، 1942م، ص69. وباختصار في: دائرة المعارف الاسلامية، ج1، ص272..

14 دائرة المعارف الاسلامية، ج1، ص272..

15 عويس، التأصيل الاسلامي، ص47..

16 عويس، التأصيل الاسلامي، ص80 نقلا عن هاملتون جب، دراسة في حضارة الاسلام، دار العلم للملايين، بيروت، 1979م، ص225.

17 الزركلي، الأعلام، ج3، ص 330.

18 التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح المقاصد، عالم الكتب، بيروت، ط2، 1998م ج1، ص163.

19 الجرجاني، علي بن محمد، التعريفات، دار الكتاب العربي، بيروت، وط4، 1998م، ص201.

20 الايجي، عضد الدين، المواقف في علم الكلام، مكتبة المتنبي، القاهرة، د.ط، د.ت، ص7.

21 الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ج1، ص40.

22 الشافعي،حسن، المدخل الى دراسة علم الكلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ط3، 2013م، ص20.

23 ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، مقدمة ابن خلدون، دار صادر، بيروت، ط1، 2000م، ص339. وانظر نحو هذا التعريف عند: الإيجي، المواقف، ص7. التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص31.

24 الايجي، المواقف، ص7.

25 التفتازاني، شرح المقاصد، ج1، ص173.

26 الايجي، المواقف، ص7 وقد رجح الايجي الرأي الاول وانتقد بقية الاراء، وبرر الجرجاني ترجيح الرأي الأول بقوله:"وذلك لأن مسائل هذا العلم اما عقائد دينية كإثبات القدم والوحدة للصانع...واما قضايا تتوقف عليها تلك العقائد كتركيب الاجسام من الجواهر الفردة..." الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص45.

27 ابن خلدون، المقدمة، ص339.

28 ابن خلدون، المقدمة، ص343، والحديث الشريف أخرجه البخاري في صحيحه، ك الإيمان، ب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وسلم عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، حديث رقم 50، ص26.

29 ابن خلدون، المقدمة، ص345.

30 مما قيل في أسباب التسمية: لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات، أو لأن أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام

أشهر أجزائه حتى كثر فيه الخصام والتقاتل، أو لأنهم تكلموا فيما سكت عنه السلف الصالح، انظر مثلا: الايجي، المواقف، ص8-9. الجرجاني، شرح المواقف، ج1، ص66-67. التفتازاني، مسعود بن عمر، شرح العقائد النسفية، المكتبة الازهرية للتراث، القاهرة، ط1، 2000م، ص16-17. التهانوي، محمد بن علي، كشاف اصطلاحات الفنون، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ج1، ص33. الدوري،قحطان، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، دار كتاب ناشرون، بيروت، ط2، 2010م. ص15 الشافعي، المدخل الى دراسة علم الكلام، ص26-28..

31 ابن خلدون، المقدمة، ص344.

32 المرجع ذاته، ص352.

33 المرجع ذاته، ص344.

34 المرجع ذاته، ص352.

35 يرى معظم المستشرقين ووافقهم بعض العلماء المسلمين أن الجدل العقلي في المسائل العقدية ظهر في الإسلام بتأثير من تعاليم الكنيسة المسيحية واليهودية والفلاسفة اليونان، انظر تلك الاقوال في: عرفان عبد الحميد، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، دار البشير، عمان، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط2، 1997م. ص143، 227-230. وانظر الاقوال في نشأة علم الكلام في: الشافعي، مدخل الى علم الكلام، ص49-55.

36 ابن خلدون، المقدمة، ص343.

37 الماتريدي، محمد بن محمد، تفسير الماتريدي المسمى:تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ج2، ص303-308.

38 الباقلاني، القاضي ابو بكر بن الطيب، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة،عمان، دار الفتح/دار ابن حزم، بيروت، ط1، 2001م، ج2، ص780-681.

39 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، ص 547-548.

40 السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن، الإتقان في علوم القرآن، وبأسفل الصحائف: إعجاز القرآن، للقاضي الباقلاني، دون بلد نشر ولا دار ولا طبعة ولا سنة نشر، ج2، ص3-4.

41 انظر هذه التعريفات بالتفصيل في: الزرقاني، محمد عبدالعظيم، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار الفكر، بيروت، ط3، 1988م، ج2، ص272-277.

42 ابن خلدون، المقدمة، ص351.

43 المرجع ذاته، ص351.

44 المرجع ذاته، ص351-352.

45 المرجع ذاته، ص343.

46 انظر: المرجع ذاته، ص 343- 344 باختصار.

47 المرجع ذاته، ص344.

48 المرجع ذاته، ص352.

49 انظر: المرجع ذاته، ص344.

50 المرجع ذاته، ص344.

51 انظر: المرجع ذاته، ص344-345 باختصار.

52 الشافعي، المدخل الى دراسة علم الكلام، ص107.

53 ابن خلدون، المقدمة، ص354.

54 انظر: المرجع ذاته، ص352-353 باختصار.

55 المرجع ذاته، ص323.

56 المرجع ذاته، ص323.

57 التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص15.

58 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج4 ص43.

59 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص32..

60 ابن خلدون، المقدمة، ص382.

61 الجرجاني، علي بن محمد، شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ج1، ص40.

62 التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، ج1، ص31.

63 ابن خلدون، المقدمة، ص382.

64 المقدمة، ص345.
65 المقدمة، ص381.
66 المقدمة، ص382.
67 المقدمة، ص382.
68 المقدمة، ص381-382.
69 التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص18.
70 من الكتب المؤلفة في ذم علم الكلام والقول بعدم حاجتنا اليه: كتاب (الغنية عن علم الكلام وأهله) لأبي سليمان الخطابي، وكتاب (ذم الكلام وأهله) لأبي اسماعيل الهروي، وكتاب (بيان تلبيس الجهمية) لابن تيمية، وكتاب (صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام) لجلال الدين السيوطي وغيرها.
71 ابن خلدون، المقدمة، ص345-346.
72 المقدمة، ص346، والإرشاد كتاب إمام الحرمين الجويني.
73 المقدمة، ص346، وابن الخطيب هو فخر الدين محمد بن عمر الرازي، لُقب بابن الخطيب لأن والده كان خطيب مسجد الري ثم خلف هو أباه في ذلك. انظر: فخر الدين الرازي، الإشارة في علم الكلام، من كلام المحقق محمد يوسف إدريس، دار الرازي، عمان-الاردن، ط1، 2006م، ص15.
74 المقدمة، ص346.
75 المقدمة، ص346.
76 الغزالي، محمد بن محمد، الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988م، ص11.
77 الغزالي، محمد بن محمد، إلجام العوام عن علم الكلام، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1932م، ص20.
78 التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص19.
79 ابن عساكر، تبيين كذب المفتري، دار الجيل، بيروت، ط1، 1995م، ص319-340.
80 ابن ابي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، المكتب الاسلامي، بيروت، ط9، 1988م، ص205-206.
81 العقل لغة: "الحِجر والنهى". الرازي، محمد بن أبي بكر الحنفي، مختار الصحاح، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1999م، ص266، وقال الراغب الأصفهاني:"العقل يقال للقوة المتهيئة لقبول العلم...وأصل العقل من الإمساك والاستمساك كعقل البعير بالعقال" الراغب الأصفهاني، معجم مفردات القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، ص382-383. وفي الاصطلاح قال الجرجاني: "...قيل العقل جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل العقل نور في القلب يعرف الحق والباطل... والصحيح أنه جوهر مجرد يدرك الفانيات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهة" الجرجاني، الشريف علي بن محمد، التعريفات، تحقيق: إبراهيم الأبياري، دار الكتاب العربي، بيروت، ط4، 1998م، ص197.
82 انظر: الدوري، د.قحطان، وعليان، د.رشدي أصول الدين الإسلامي، دار الفكر، عمان، ط1، 1996م ص177، 27-28.
83 انظر: ابن رشد، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام تقديم وتحقيق: د.محمود قاسم، مكتبة الانجلو المصرية، القاهرة، ط2، 1964م ص134.
84 راجع: جبر، أيمن عبد العزيز، دليل فهرست الألفاظ مع روائع البيان، دار الأرقم ط1، د.ت، ص118، 60، 135.
85 انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، دار الكنوز الأدبية، الرياض، 1391هـ، ج3، ص 359.
86 انظر: ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص 106.
87 ابن خلدون، المقدمة، ص439.
88 استدال المتكلمون في إثبات وجود الله تعالى بأن العالم حادث، وكل حادث له محدث، إذن العالم له محدث، ومحدثه إما أن يكون مستحيل الوجود، وهذا محال لأن فاقد الشيء لا يعطيه، أو أن يكون ممكن الوجود، فيلزمه الدور أو التسلسل وكلاهما باطل ومحال عقلاً، أو أن يكون محدث العالم: واجب الوجود، وهو الله تعالى، وهو المطلوب. انظر بيان ذلك في: الإيجي، المواقف، ص266. البيجوري، ابراهيم، شرح جوهرة التوحيد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1995م، ص52-53. الدوري، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ص278-288.
89 ابن خلدون، المقدمة، ص340.
90 انظر: المرجع ذاته، ص340.
91 المقدمة، ص340.
92 المقدمة، ص340.
93 انظر: المقدمة، ص340-341.

94 المقدمة، ص341.
95 انظر: الغزالي، محمد بن محمد، المنقذ من الضلال، دار التقوى، دمشق/ دار الفتح، عمان، ط2، د.ت، ص72-73.
96 ابن خلدون، المقدمة، ص341.
97 وهذا يذكرنا بنتيجة مرحلة الشك التي عاشها الغزالي إذ إنه بعد أن شك في مدركات العقل لاحتمالية وجود حالة فوق طوره قد تخطئ أحكامه، وبعد أن مرض الغزالي بسبب حيرته في ذلك، نجده قد توصل في النهاية إلى أن الضروريات العقلية مقبولة، موثوق بها على أمن ويقين. انظر: الغزالي، المنقذ من الضلالة، ص33-36.
98 ابن خلدون، المقدمة، ص341.
99 المرجع ذاته، ص341.
100 انظر: المرجع ذاته، ص341.
101 المرجع ذاته، ص341.
102 آل عمران: 7.
103 انظر: نجم الدين البغدادي الطوفي الحنبلي، الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان، دراسة وتحقيق احمد السقا، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، دون تاريخ وطبعة، ص39-40.
104 البقرة: 1-3.
105 ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت، ط1، ج13، ص21.
106 الفيروز ابادي، مجد الدين، القاموس المحيط، بيت الأفكار الدولية، الأردن/السعودية، ط1، 2004م، ص79.
107 الرازي، مختار الصحاح، ص29.
108 الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1997م، ص33-34.
109 سأكتفي بذكر رأي السلفية والأشاعرة والماتريدية ثم مقارنتها برأي ابن خلدون، دون التطرق الى الفرق الأخرى كالكرامية والمعتزلة والخوارج فموضوعنا ليس دراسة مقارنة لجميع الفرق.
110 الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، ص34.
111 أبو يعلى، محمد بن الحسين، مسائل الإيمان دراسة وتحقيق، حققه سعود بن عبد العزيز الخلف، دار العاصمة، الرياض، ط1، 1410هـ، ص152.
112 الصابوني، إسماعيل بن عبد الرحمن، عقيدة السلفية وأصحاب الحديث، دارسة وتحقيق ناصر بن عبد الرحمن الجديع، دار العاصمة للنشر والتوزيع، الرياض، ط1، 1415هـ، ص264.
113 ابن تيمية، احمد، الايمان، دار الحديث، القاهرة، ط2، 1997م، ص238.
114 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة الواسطية، ومعه شرح العقيدة الواسطية لمحمد هراس، مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة، ط1، 1992م، ص158. وقد قال الشارح: "فالايمان المطلق يدخل في جميع الدين ظاهره وباطنه اصوله وفروعه فلا يستحق اسم الايمان المطلق الا مع جمع ذلك كله ولم ينقص منه شيئا" هراس، محمد، شرح العقيدة الواسطية، مكتبة التراث الاسلامي، القاهرة، ط1، 1992م، ص158 بمعنى ان الايمان المطلق الكامل هو الذي يجمع بين القول والعمل وهذا لا يعني ان غياب العمل يؤدي الى غياب الايمان جملة وتفصيلا.
115 السفاريني، محمد بن أحمد الحنبلي، الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، ومعه شرحه لمحمد بن صالح العثيمين، مدار الوطن للنشر، السعودية، ط2، 2013م، ص393.
116 ابن عثيمين، محمد بن صالح، شرح العقيدة السفارينية، مدار الوطن للنشر، السعودية، ط2، 2013م، ص402-403.
117 الأشعري، علي بن إسماعيل، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتعليق: حمودة غرابة، نشر مكتبة الخانجي، القاهرة، 1955م، ص123.
118 الجويني، عبد الملك بن عبد الله، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، ط3، 1996م، ص334.
119 الباقلاني، محمد بن الطيب، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط4، 2001، ص55.
120 الأرموي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم، الرسائل التسعينية في الأصول الدينية، تحقيق عبد الناصر أحمد الشافعي المليباري، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009م، ص270.
121 انظر: الماتريدي، ابو منصور محمد بن محمد، كتاب التوحيد، ومعه القول المتين للنابلسي، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 2006م، ص268-272.
122 انظر: النسفي، ابو المعين ميمون، بحر الكلام، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2005م، ص77-80.

123 التفتازاني، سعد الدين، شرح العقائد النسفية، مكتبة الكليات الازهرية، القاهرة، ط1، 1987م، ص78.
124 التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص175-210.
125 اللقاني، برهان الدين إبراهيم، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تحقيق مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، دار البصائر، القاهرة، ط1، 2009م، المجلد الأول، ج1-ص257.
126 انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص339.
127 المرجع ذاته، ص341.
128 المرجع ذاته، ص341.
129 المرجع ذاته، ص341.
130 المرجع ذاته، ص342.
131 المرجع ذاته، ص342.
132 المرجع ذاته، ص341.
133 المرجع ذاته، ص341.
134 انظر: ابن خلدون، المقدمة، ص341.
135 انظر: المرجع ذاته، ص341-342.
136الحديث عن أنس قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: [حبب إلي من الدنيا النساء والطيب وجعل قرة عيني في الصلاة] اخرجه النسائي، أحمد بن شعيب، المجتبى من السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، رقم الحديث 3939، ط2، مكتب المطبوعات الإسلامية – حلب، 1406 هـ، ج7، ص 61، الأحاديث مذيلة بأحكام الألباني عليها وقال الشيخ الألباني: حسن صحيح.
137 المرجع ذاته، ص341-342.
138 سورة البقرة: آية 282.
139 سورة الكهف، آية 65.
140 ابن خلدون، المقدمة، ص342.
141 المرجع ذاته، ص342.
142 انظر: المرجع ذاته، ص342.
143 انظر: المرجع ذاته، ص342.
144 المرجع ذاته، ص342.
145 أخرجه الشيخان؛ البخاري في صحيحه كتاب الإيمان، باب فضل من استبرأ لدينه، حديث رقم 52، ومسلم في صحيحه، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات، حديث رقم 1599.
146 ابن تيمية، الإيمان، ص211.
147 انظر: القاضي أبو يعلى، مسائل الإيمان، ص316.
148 ابن حنبل، أبو عبد الله أحمد، العقيدة برواية أبي بكر الخلال، دراسة وشرح وتحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، دار قتيبة للطباعة والنشر، دمشق، ط1/1988م، ص61.
149 القاضي أبو يعلى، مسائل الإيمان، ص318.
150 الصابوني، عقيدة السلفية وأصحاب الحديث، ص264.
151 انظر: ابن عثيمين، شرح العقيدة السفارينية، ص403-406.
152 انظر: الجويني، الإرشاد، ص335-336.
153 انظر: الباقلاني، الانصاف، ص57.
154 انظر: الآمدي، علي بن أبي علي، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، القاهرة، 1971م، ص313.
155 الفخر الرازي، محمد بن عمر، كتاب المحصّل، تحقيق حسين أتاي، مكتبة دار التراث، القاهرة، ط1/1991م، ص570.
156 انظر: التفتازاني، شرح العقائد النسفية، ص80-81. وذكر تفاصيل مذاهب العلماء في ذلك في شرح المقاصد، ج5 ص210-214.
157 انظر ذكره للاراء ورده عليها وترجيحه لمذهب الماتريدي: النسفي، بحر الكلام، ص84-87.
158 الإيجي، المواقف، ص331.
159 الباجوري، تحفة المريد، ص100.
160 الباقلاني، الانصاف، ص56-57.
161 الباجوري، تحفة المريد، ص45.

162 ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ومعه شرح هراس، ص161.
163 ابن تيمية، الايمان، ص310.
164 ابن تيمية، الايمان، ص205.
165 ابن تيمية، العقيدة الواسطية، ومعه شرح هراس، ص158-159.
166 ابن خلدون، المقدمة،ص342 -343.
167 المرجع ذاته، ص342.
168 المرجع ذاته، ص342.
169 المرجع ذاته، ص342.
170 المرجع ذاته، ص342.
171 المرجع ذاته، ص342.
172 ابن أبي العز، شرح العقيدة الطحاوية، ص333.
173 المرجع ذاته، ص337.
174 الجرجاني، التعريفات، ص 195.
175 ابن الهمام، المسامرة، ص 229.
176 اتفق جمهور المسلمين على عصمة الأنبياء . عليهم السلام . من الكفر قبل الوحي وبعده، ومنعوا تعمد الكبائر وجوّزها الأكثرون سهواً وذلك بعد البعثة، أما قبلها فالجمهور على عدم امتناع صدور الكبيرة من الأنبياء . عليهم السلام .، إلا أنهم معصومون عن الكبائر التي توجب النفرة منهم كعهر الأمهات، أما الصغائر فالأنبياء . عليهم السلام . معصومون من صغائر الخسة التي تلحق فاعلها بالأراذل كسرقة تمرة، وذلك قبل البعثة وبعدها لا عمداً ولا سهواً بالاتفاق، أما الصغائر الأخرى فقد جوّزها الجمهور قبل البعثة عمداً وسهواً وبعدها سهواً لا عمداً ولكن لا يصرّ الأنبياء . عليهم السلام . عليها ولا يُقرّون بل يُنَبَّهون فينتبهون، راجع: البغدادي، عبد القاهر بن طاهر، أصول الدين، مطبعة الدولة، استانبول، ط1، 1928م، ص 167-169. الإيجي، المواقف، ص 358-359. سعد الدين التفتزاني، شرح العقائد النسفية، ص 170-171. محمد بن أبي شريف القدسي، المسايرة، ص 232-235. الدوري وعليان، أصول الدين الإسلامي، ص 218-221. وانظر نقل ابن تيمية لأقوال العلماء في مسألة عصمة الانبياء ورأيه فيها في: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، 1995م، ج35، ص 100، وج15، 147 وما بعدها.
177 أورد العلماء عدة احتمالات في تفسير نسبة المعاصي الثابتة بالتواتر إلى الانبياء . عليهم السلام . ومنها: بأن ذلك كان على سبيل النسيان أو الزلة، أو أنه حدث قبل البعثة، أو هو من الصغائر أو من قبيل ترك الأولى والأفضل. انظر مثلاً: الإيجي، المواقف، ص 361. التفتازاني، شرح العقائد النسفية، مصدر سابق، ص 171. الدوري وعليان، أصول الدين الإسلامي، مرجع سابق، ص 223.
178 يقول ابن تيمية: "إنّ العقل لا يُوجب عصمة النبيّ إلا في التبليغ خاصّة؛ فإنّ هذا هو مدلول المعجزة. وما سوى ذلك إن دلّ السمع عليه، وإلا لم تجب عصمته منه." ابن تيمية، منهاج السنة، 2414-415
179 ابن خلدون، المقدمة، ص342-243.
180 المرجع ذاته، ص342 والحديث أخرجه البخاري، في صحيحه، كتاب الحدود، باب لا يشرب الخمر، حديث رقم 2475.
181 المرجع ذاته، ص342.
182 المرجع ذاته، ذات الصفحة.
183 المرجع ذاته، ذات الصفحة.
184 القشيري، عبد الكريم، الرسالة القشيرية، دار المعارف، القاهرة، دون ط، دون ت، ج2، ص524. وقال القشيري في موضع اخر:" ولا ينبغي للمريد ان يعتقد في المشايخ العصمة" ج2، ص579.
185 أخرجه الإمام البخاري في صحيحه، ك الرقاق، ب التواضع، ح6502، ص1185
186 انظر: النابلسي، عبد الغني، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق:عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية بيروت، ط2001،1م، ص 118، 127.
187 المرجع ذاته، نفس الصفحة.
188 المرجع ذاته، ص118.
189 المرجع ذاته، نفس الصفحة. والحديث الشريف (خياركم كل مفتّن توّاب) حديث صحيح أخرجه السيوطي في الجامع الصغير، أنظر: السيوطي، الجامع الصغير، ج1، (ح) 3996، ص 617. وانظر آراء العلماء في الحكم على مدى صحة هذا الحديث الشريف في: المناوي، فيض القدير، ج3، ص 624.
190 النابلسي، الفتح الرباني، ص 118. هذا وقد أكد النابلسي في ثنايا هذا الكتاب على أن العصمة لا تكون إلا لنبيّ أو مَلَك، وأن المؤمنين

محفوظون لا معصومون، وعباراته التي تؤكد ذلك هي: "وحُفظت المؤمنون ولم تعصم" و"... ولا نعتقد العصمة إلا في الأنبياء والملائكة . عليهم السلام ."و "العصمة ليست ثابتة إلا لنبي أو مَلَك، وأصحاب الإيمان الكامل محفوظون لا معصومون... فهم محفوظون لا معصومون" و"العصمة في الأنبياء والملائكة . عليهم السلام ."، وبذلك فرّق النابلسي بين العصمة والحفظ، فالأنبياء . عليهم السلام . معصومون، والأولياء رضوان الله عليهم . محفوظون تولاهم المولى . عز وجل . برعايته وحفظه، إذ قال: "ألا إن أولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون" [يونس: 62]. انظر: المرجع ذاته، ص 15، 72، 118، 127.

191 الهجويري، علي، كشف المحجوب، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، مصر، ط1، 1975م، ج2، ص459.

المصادر والمراجع

الأرموي، ص، (2009م)، الرسائل التسعينية في الأصول الدينية، تحقيق عبد الناصر أحمد الشافعي المليباري، ط1، القاهرة، دار البصائر، ص270

الأشعري، ع،(1955م)، اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، تصحيح وتعليق: حمودة غرابة، د.ط، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص123. ص397

الآمدي، ع، (1971م)، غاية المرام في علم الكلام، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف،د.ط، القاهرة، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ص313.

الايجي، ع، (د.ت)، المواقف في علم الكلام، د.ط، القاهرة، مكتبة المتنبي، ص7. ص266. ص331، ص 358–359.

الباقلاني، م، (2001م)، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق: محمد زاهد الكوثري، ط4، القاهرة، مكتبة الخانجي، ص55، ص75.

الباقلاني، ا، (2001م)، الانتصار للقرآن، تحقيق: محمد عصام القضاة، ط1، عمان، دار الفتح/ بيروت، دار ابن حزم، ج2، ص780–681.

البخاري في صحيحه، ص26.

بدوي، ع، (1979م)، مؤلفات ابن خلدون، ط2، ليبيا–تونس، الدار العربية للكتاب، ص33–55.

البغدادي، ع،(1928م)، أصول الدين، ط1، استانبول، مطبعة الدولة،ص 167–169.

البيجوري، ا، (1995م)، شرح جوهرة التوحيد، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص52–53. ص45، ص100

التفتازاني، م، (1998م)، شرح المقاصد، ط2، بيروت، عالم الكتب، ج1، ص163. ص173

التفتازاني، م، (1987م)، شرح العقائد النسفية، ط1، القاهرة، المكتبة الازهرية للتراث، ص16–19.،170–171.

التنبكتي، ا، (2004م)، نيل الابتهاج بتطريز الديباج، تحقيق علي عمر، ط1، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ج1، 273–275،

التهانوي، م، (1998م)، كشاف اصطلاحات الفنون، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج1، ص33.

ابن تيمية، أ، (1391ه)، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض، د.ط، دار الكنوز الأدبية،،، ج3، ص 359. ج1، ص 106

ابن تيمية، أ، (1997م)، الايمان، ط2، القاهرة، دار الحديث، ص205، ص238، ص310

ابن تيمية، أ، (1992م)، العقيدة الواسطية، ومعه شرح العقيدة الواسطية لمحمد هراس، ط1، القاهرة، مكتبة التراث الاسلامي، ص158–159.

ابن تيمية، أ، (1995م)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، د.ط، المدينة النبوية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ج35، ص 100، وج15، 147 وما بعدها.

جبر، أ، (د.ت)، دليل فهرست الألفاظ مع روائع البيان، ط1، دار الأرقم، ص118، 60، 135.

الجرجاني، ع، (1998م)، التعريفات، ط4، بيروت، دار الكتاب العربي، ص201. ص197، ص 195.

الجرجاني، ع، (1998م)، شرح المواقف، ومعه حاشيتا السيالكوتي والجلبي، ط1بيروت دار الكتب العلمية، ج1، ص40. ص45

الجويني، ع، (1996م)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، ط3، بيروت، مؤسسة الكتب الثقافية، ص334

الحصري، س،(1942م)، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، د.ط، بيروت، دون دار، ص69.

ابن حنبل، أ، (1988م)، العقيدة برواية أبي بكر الخلال، دراسة وشرح وتحقيق عبد العزيز عز الدين السيروان، ط1دمشق، دار قتيبة للطباعة والنشر، ص61.

ابن خلدون، ع، (1988م)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، ط2بيروت، دار الفكر، ج7، ص503

ابن خلدون، ع، (2000م)، مقدمة ابن خلدون، ط1بيروت، دار صادر، ص339- 352، ص381- 382
. دائرة المعارف الاسلامية، (1933م)، ط1ج1، ص271-273.
الدوري،ق، (2010م)، العقيدة الإسلامية ومذاهبها، ط2بيروت، دار كتاب ناشرون، ص15، ص278-288
الدوري، ق، وعليان، ر، (1996م)، أصول الدين الإسلامي، ط1عمان، دار الفكر، ص177، 27-28. ص 218-221.
الرازي، م، (1999م)، مختار الصحاح، ط1بيروت، دار إحياء التراث العربي، ص266، ص29
الرازي، م، (2006م)، الإشارة في علم الكلام، من كلام المحقق محمد يوسف إدريس، ط1عمان-الاردن، دار الرازي،، ص15.
الرازي، م، (1991م)، كتاب المحصّل، تحقيق حسين أتاي، ط1، القاهرة، مكتبة دار التراث، ص570.
الراغب الأصفهاني، ح، (1997م)، المفردات في غريب القرآن، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص33-34. ص382-383
ابن رشد، (1964م)، مناهج الأدلة في عقائد الملة، مع مقدمة في نقد مدارس علم الكلام تقديم وتحقيق: محمود قاسم، ط2، القاهرة، مكتبة الانجلو المصرية، ص134.
الزرقاني، م، (1988م)، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، بيروت، دار الفكر، ج2، ص272-277.
الزركلي، خ، (1984م)، الأعلام قاموس تراجم، ط6، بيروت دار العلم للملايين، ج3، ص 330
السفاريني، م، (2013م)، الدرة المضية في عقيدة الفرقة المرضية، ومعه شرحه لمحمد بن صالح العثيمين، ط2، السعودية مدار الوطن للنشر، ص393
السيوطي، ج، (د.ت)، الإتقان في علوم القرآن، وبأسفل الصحائف: إعجاز القرآن، للقاضي الباقلاني، دون ط ولا دار نشر ولا بلد نشر، ج2، ص3-4.
الشافعي،ح، (2013م)، المدخل الى دراسة علم الكلام، ط3، القاهرة، مكتبة وهبة، ص20. ص26-28.
الصابوني، إ، (1415ه)، عقيدة السلفية وأصحاب الحديث، دارسة وتحقيق ناصر بن عبد الرحمن الجديع، ط1، الرياض، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ص264.
الطوفي، ن، (د.ت)، الانتصارات الإسلامية في علم مقارنة الأديان، دراسة وتحقيق احمد السقا، د.ط، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص39-40.
عبد الحميد، ع، (1997م)، دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية، ط2، عمان، دار البشير، بيروت، مؤسسة الرسالة،. ص143، 227-230.
ابن عثيمين، م، (2013م)، شرح العقيدة السفارينية، ط2، السعودية، مدار الوطن للنشر، ص402-406
ابن ابي العز الحنفي، (1988م)، شرح العقيدة الطحاوية، ط9، بيروت، المكتب الاسلامي، ص205-206. ص333-337
ابن عساكر، (1995م)، تبيين كذب المفتري، ط1، بيروت دار الجيل، ص319-340.
عويس، ع، (1996م)، التأصيل الاسلامي لنظريات ابن خلدون، ط1، قطر، وزارة الاوقاف والشؤون الاسلامية، ص74.
الغزالي، م، (1988م)، الاقتصاد في الاعتقاد، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص11.
الغزالي، م، (1932م)، إلجام العوام عن علم الكلام، ط1، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، ص20.
الغزالي، م، (د.ت)، المنقذ من الضلال، ط2، دمشق، دار التقوى/ عمان، دار الفتح، ص33-36، ص72-73.
الفيروز ابادي، م، (2004م)، القاموس المحيط، ط1، الأردن/السعودية، بيت الأفكار الدولية، ص79.
القشيري، ع، (د.ت)، الرسالة القشيرية، د.ط، القاهرة، دار المعارف، ج2، ص524 وج2، ص579
اللقاني، إ، (2009م)، هداية المريد لجوهرة التوحيد، تحقيق مروان حسين عبد الصالحين البجاوي، ط1، القاهرة، دار البصائر، المجلد الأول، ج1-ص257.
الماتريدي، م، (2005م)، تفسير الماتريدي المسمى:تأويلات أهل السنة، تحقيق مجدي باسلوم، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ج2، ص303-308.
الماتريدي، م، (2006م)، كتاب التوحيد، ومعه القول المتين للنابلسي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص268-272.
المكناسي، ا، (1974م)، جذوة الاقتباس في ذكر من حل من الاعلام مدينة فاس، د.ط، الرباط، دار المنصور، ج2، ص410-411، 413.
ابن منظور، م، (د.ت)، لسان العرب، ط1، بيروت، دار صادر، ج13، ص21.
النسفي، م، (2005م)، بحر الكلام، ط1، بيروت دار الكتب العلمية، ص77-80
النابلسي، ع، (2001م)، الفتح الرباني والفيض الرحماني، تحقيق:عبد الوارث محمد علي، ط1، بيروت، دار الكتب العلمية، ص 10،15، 33، 72، 118، 127.
النسائي، أ، (1406ه)، المجتبى من السنن، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، رقم الحديث 3939، ط2، حلب، مكتب المطبوعات الإسلامية، ج7، ص 61.
هاملتون جب، (1979م)، دراسة في حضارة الاسلام،د.ط، بيروت، دار العلم للملايين، ص225.

الهجويري، ع، (1975م)، كشف المحجوب، ط1، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الاسلامية، ج2، ص459
هراس، م، (1992م)، شرح العقيدة الواسطية، ط1، القاهرة، مكتبة التراث الاسلامي، ص158
ابن الهمام، م، (د.ت)، المسامرة، بشرح المسايرة، ومعه شرح قطلوبغا وحاشية محمد محيي الدين عبد الحميد، د.ط، مصر، مطبعة السعادة، ص 229، ص 232-235.
أبو يعلى، م، (1410هـ)، مسائل الإيمان دراسة وتحقيق، حققه سعود بن عبد العزيز الخلف، ط1، الرياض، دار العاصمة،، ص152. ص316، ص318.

Ibn Khaldun's Method in Investigation Faith Issue in his MUQADDIMAH

Marwa Mahmoud Kharma*

Abstract

Ibn Khaldun was famous for his MUQADDIMAH value, which became known and useful and expanded its horizons, and the importance of the MUQADDIMAH of Ibn Khaldun has been the large number of studies related to it, and was among the topics worthy of study and analysing is the issue of faith

Ibn Khaldun had a footprint in addressing the issue of faith in his MUQADDIMAH, in terms of his statement to relate this issue to the science of (kalam) and the role of the mind in the faith, and the definition of him, and the statement of the views of scientists in that, and directed to the disagreement between scientists in this matter, Ibn Khaldun and his knowledge of the difference of al-kalam and doctrinal Scholars views related to the issue of faith

The research concluded that Ibn Khaldun was not only a proponent of the views of the scholars on the issue of faith, but also had a clear contractual mind in understanding the matter. He had an intellectual personality that enabled him to know more relaated to the opinions and understanding, and weighting between them ;accepting some and refusing some and justification, and the reconciliation and addition, He said that the faith is only Believe, but that the difference is in the work, and that the difference between scholars is due to the first belief or the last,Ibn Khaldun brought together the theoretical and practical approach to the question of faith. His focus was on the practical side. He was the most descriptive of all the scholars. He called for interest in working to complete the faith and use it.

Keywords: Ibn Khaldun, Methodology, Faith, MUQADDIMAH.

Department of Shari'a and Islamic Studies, Faculty of Law, U.A.E University. Received on 17/10/2018 and Accepted for Publication on 21/7/2019.