**المحاضرة الثانية: النزعة الخلدونية في الفكر المعاصر(النزعة العلمية والاديولوجية):**

 لقد اعتنى الفيلسوف الجابري بالكثير من مفاصل الفكر الفلسفي العربي الإسلامي في مختلف أنحاء العالم العربي، بدءًا بالفيلسوف الفارابي، ثم ابن سينا ثم ابن باجة في المغرب ثم ابن رشد في الأندلس، وصولا إلى عبد الرحمن بن خلدون صاحب «المقدمة» الشهيرة، فقدّم محوراً خاصاً سمّاه «إبستمولوجيا المعقول واللامعقول في مقدمة ابن خلدون»، وفيه قدّم رؤيته بخصوص مشروع ابن خلدون؛ ذلك أن فكر ابن خلدون ـ في مجمله ـ يتلخّص في «المقدمة»، وهي موضوع اشتغال الجابري، واستخلاص بقايا الخلدونية في قراءة الجابري هي الموضوع الاساسي.

 وعموماً، فإن الخلدونية كما يقدمها الجابري، هي تيار فكري محدد نشأ مع ابن خلدون واستمر إلى يومنا هذا، شأنه شأن فلسفة ديكارت التي استمرت في فرنسا بعد رحيله، وما زالت بعض آثاره قائمة لحد الآن. ويلاحظ الجابري أننا كنا نقرأ بفكر ما قبل ابن خلدون طيلة القرون الأربعة التي تفصل بين زمن كتابتها وزمن اليقظة العربية الحديثة. كما إن ابن خلدون لم يكن مُبدعا، لأنه اعتمد على من سبقوه. ثم إن الدراسات الخلدونية لا تعدو أن تكون قراءات مختلفة ومتباينة ومتناقضة أحياناً. وبالتالي فإن الخلدونية هي ما كان صالحاً في فكر ابن خلدون؛ وما تبقى من الخلدونية هو العناصر التي تنتمي إلى فكر ابن خلدون وتحتفظ بإمكانية الحياة في العالم العربي في القرن العشرين وما بعده. ومن هنا، يُناقش الجابري أربع قضايا في فكر ابن خلدون، أو التي سماها بـ«الخلدونية»، وهي: الخلدونية بين الذاتية والموضوعية ـ الخلدونية وتناقضها وعوائقها الإبستيمولوجية ـ الخلدونية عناوين لواقعنا ـ الخلدونية والمستقبل.

**الخلدونية بين الذاتية والموضوعية**

 بعد التجربة السياسية لابن خلدون، جاء اهتمامه بالتاريخ لذاته لا لشيء آخر، وذلك نتيجة للممارسة الشخصية والظروف الموضوعية والاندماج الذاتي والحقيقي في التجربة، ذلك أن المفاجآت والإخفاقات والتقلبات جعلته ينظر إلى التاريخ (الماضي) ويعيد بناءه، وذلك – أيضاً- لأن هذه التجربة الفاشلة لم تكن ذاتية فقط، بل كانت صورة مصغّرة من تجربة العصر كلّه، لأن المرحلة التي عاش فيها ابن خلدون كانت الحضارة العربية الإسلامية في فترة ضعف وأفول، ما جعله يرى أحداث عصره في هول وتزاحم وتعاقب ووصول إلى التدهور الدّاعي إلى اليأس، الشيء الذي جعل الذاتي يتداخل مع الموضوعي عنده (ابن خلدون)، ما جعله يعيد كتابة التاريخ على ضوء تجربته الشخصية. وقد كان المشكل الكبير هو الصراع المرير حول الحكم، فعمل على النظر في الماضي واستنطاق حوادثه واستفتاء مجرياتها لأجل فهم الحاضر الذي يعيشه. ولقد سمّى ابن خلدون كتابته التاريخانية بـ«طبائع العمران»، أي أن للعمران البشري أو الاجتماع الإنساني له طبائعه الخاصة وعوارضه الاجتماعية؛ والكثير من المؤرخين الذين سبقوا ابن خلدون لم يراعوا طبائع العمران بسبب جهلهم لها، ما جعلهم ينقلون حوادث مستحيلة الوقوع، أي أن ابن خلدون هنا كان ينتقد منهجاً قديماً ويقدّم بديلاً لهُ ويُحلل بعض أخطائهم ويناقشها، حيث إن المؤرخين الأوائل طبقوا منهج أهل الحديث في تدوين الأخبار والسير، الأمر الذي جعلهم يكتبون أحداثا مستحيلة الوقوع. والمهم عندنا هو أن ابن خلدون اتجه إلى التاريخ الموضوعي للبحث فيه عن تفسير للحاضر الذاتي الذي يتألف من تجربته الشخصية، وهنا تحول من الأيديولوجيا إلى العلم، أو من الذاتي إلى الموضوعي كما أشرنا.

**المحاضرة الثالثة: الفكر الخلدوني (المعقول واللامعقول)**

 لقد وضع ابن خلدون القواعد والمبادىء التي يجب ان تؤسس علم التاريخ
وهي تشكل في نظره ، موضوعا لعلم جديد هو ( العمران ) وهويضع المعيار الصحيح
ليتحرى به المؤرخون ، طريق الصدق والصواب فيما ينقلون ) . وهو عبارة عن معيار يمكنهم من تقديم صورة مطابقة عن الماضي ، حتى يصبح في الامكان فهم الحاضر واستشراف المستقبل تطرح المقدمة كيف نصنع من التاريخ علما ؟ كيف نكتسب رؤية جديدة ، عن حوادث الماضي ، رؤية مبنية على حوادث الماضي الخاضعة في سيرها وتفاعلها على القوانين الثابتة . اشكالية ابن خلدون هي اشكالية تاريخية تطرح نفسها على فلسفة ( التاويل ) التاريخي القائم على ( النقدية ) وهي بالتالي كانت تاسيسا لعلم جديد يتم بواسطة رفع التاريخ من مستوى السرد القصصي ، الى مستوى العلم التحليلي النقدي نوعا ما الاسلوب المعرفي الذي كان يستعمله ابن خلدون كان ذا بعدين : ( العقلي ) و( النفسي
العقلي الذي يعتمد على الخبرة والتجربة والتحليل والمطابقة ، والنفسي وهو الانعتاق من
البشري الى الملكي الغيبي . ومن هنا تراءت امام ابن خلدون طريقة فهم وتفسير الظواهر التاريخية بالبعدين العقلي والنفسي.
وهذه الثنائية ( العقل والنفس ) كانت سائدة في القرون الوسطى انذاك
الكون بالنسبة لابن خلدون ( متصل بحلقات اي سلسلة متوالية من الجماد الى الحيوان الى
الانسان الى الملائكة ..)
يعتمد تصنيف ابن خلدون على العلوم ( النقلية ) والعلوم ( العقلية ) ومن ثم ( الالية ) التي
تعتمد على اللغة والنحو والحساب ، ويصنف العلوم العقلية الى اربع اصناف : ( المنطق
الرياضيات - الطبيعيات الالهيه - الالهيات بالاضافة الى السحر والطلسمات )
الابستيمولوجيا الخلدونية هي ذات قيمة معرفية ، وهي معرفة الظواهر ( الاجتماعية و
العمران ) معرفة تجريبية التي تعتمد على التحقق والتعليل والتفسير ، وتميزها بين (الثابت ) وا( المتغير ) . والاشكالية التي وقع فيها ابن خلدون هي الثنائية الخاطئة بين ( العقل )
و ( النفس ) . وهو التعامل مع الحقيقة والظواهر الغير حقيقية ، ومن المؤسف ان هذا الموقف يمكن ان يكون تبريرا لانصاف الحقائق ، وهو القبولبالوضع الراهن وبالوقائع كما هي او كما تبدو لنا . وعند عجز العقل عن الادراك ، حسب مفهوم ابن خلدون فهو يرده الى النفس ؟ .والحسي يرده الى اللاحسي ، فالعقل عاجز عن ادراك الموضوعات خارج دائرة المحسوسات . اي انه يريد ان يفسر ( العقلي ) باللاعقلي أو بالنفس . ومن هنا يكمن التناقض بين الظاهر والحقيقة . ومن خلال دراسة فلسفة ابن خلدون يجدر بنا ان نبين بان الفلسفة هي شكل من اشكال الوعي الاجتماعي ، والنظرة العلمية التي تعتبر بان العقلي هو المعقول ذاته ،وهو الانتقال من المجرد الى الوجود ، ومن الفكرة الى الحقيقة الواقعة وان العقل هو اداة انتاج العلم والمعرفة . ومع ذلك يعد ابن خلدون مؤسس علم التاريخ الاول.

**المحاضرة الرابعة: الخلدونية وقضايا الدولة والاجتماع البشري:**

 نظر ابن خلدون للدولة على أنها كائن حي يولد وينمو ثم يهرم ليفنى فالدولة لها عمر مثل الكائن الحي وكما أوضح بأن الدولة تمر بأطوار ومراحل منذ نشأتها إلى فنائها, ففي الطور الأول يكون السلطان جديد العهد بالملك لذا فهو لا يستغني عن العصبية وإنَّما يعتمد عليها لإرساء قواعد ملكه فيكون الحكم في هذه المرحلة مشتركاً نوعاً ما بين الملك وبين قومه وعشيرته، ويتميز هذا الطور ببداوة المعيشة وبإنخفاض مستواها، فلم يعرف الغزاة الجدد بعد الترف ويشترك الجميع في الدفاع عن الدولة لوجود الشجاعة والقوة البدنية

أما الطور الثاني فهو الانفراد بالملك، ويرى ابن خلدون أنَّ الانفراد بالسلطة ميل طبيعي وفطري لدى البشر ولذا فإنَّ السلطان عندما يرى ملكه قد استقر يعمل على قمع العصبية كما يعمل على الانفراد بالحكم واستبعاد أهل عصبيته من ممارسة الحكم، وعندئذ يتحول من رئيس عصبية إلى ملك, وقد يفعل ذلك أوَّل من أسَّس الدولة وقد لا يفعل، فلا تدخل الدولة في هذا الطور الثاني إلاَّ مع ثاني زعيم أو ثالث، ويتوقف ذلك على قوة صمود العصبية ويضطر السلطان إلى الاستعانة بالموالي للتغلب على أصحاب العصبية، أي أنَّه يبدأ في هذه المرحلة الاعتماد على جيش منظم من أجل المحافظة على المُلك

وفي الطور الثالث وهو طور الفراغ والدعة يتم تحصيل ثمرات الملك وتخليد الآثار وبُعد الصيت، فالدولة في هذا الطور تبلغ قمة قوتها، ويتفرغ السلطان لشؤون الجباية وإحصاء النفقات والقصد فيها، ولتخليد ملكه بأن يبني المباني العظيمة الشاهدة على عظمته، وفي هذه المرحلة يستمتع الجميع السلطان بمجده, وحاشيته بما يغدقه عليها السلطان.

**شرح:**

يتناول بن خلدون أطوار الدولة من خلال نظريته الشهيرة في **العصبية** وخلاصتها هذه النظرية أن الدولة تتأسس في أول نشأتها إما على الدعوة الدينية القائمة على النبوة كما هي تجربة تاريخ النبوات والرسالات أو تقوم على العصبية القبلية والعرقية ذات العدد الكاثر والعدة النافذة الدافعة لما سواها الغالبة لما تستولي عليه وقد يحصل في التاريخ أن تتحد هذه الروافد في نشأة الدولة كما حصل خلال دولة الخلفاء الراشدين التي تحولت إلى امبراطورية قوية خلال عقود قليلة واكتسحت العالم باتحاد الدعوة الدينية مع العصبية العربية التي انبثقت من جزيرة العرب تدك الإمبراطوريات الفارسية والرومانية في العراق والشام ومصر. ومن أبرز سمات طور التأسيس أن العصبية فيه تكون ذات طموح واتحاد وقوة من حيث الالتحام والانسجام نتيجة ضعف عوامل الصراع المتمثلة غالبا في المغانم ذلك أن هذه الفترة عادة هي فترة مغارم وتضحيات ولذلك يقل فيها النزاع لقلة ما يتنازع عليه من امتيازات.

* وفي هذا الطور يكون صاحب الدولة الجامع لشوكة العصبية أسوة قومه لا ينفرد عنهم بامتيازات بل يكون أكثرهم تضحية وشجاعة وإقداما “لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب وهي لم تزل على حالها في هذا الطور.. وهو لا ينفرد دونهم بشيء وهم ظهراؤه على شأنه .. فبهم يقارع الخارجين على دولته ومنهم من يقلده أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله لأنهم أعوانه على الغلب وشركاؤه في الأمر” .. والجباية في أول الدولة تتوزع على أهل القبيل والعصبية بمقدار غنائمهم ورئيسهم في ذلك متجاف لهم عما يسعون إليه من الجباية معتاض عن ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم فله عليهم عزة وله إليهم حاجة فلا يطير في سهمانه من الجباية إلا الأقل:” أي لا يجد في قُرعته إلا القليل ” فتجد حاشيته وأذياله من الوزراء والكتاب والموالي لذلك مملقين في الغالب وجاههم متقلص لأنه جاه مخدومهم ونطاقه قد ضاق لمزاحمة أهل عصبيته له.
* ولعهد التأسيس يتغلب “الأنا” العصبي على “الأنا” الفردي داخل العصبية التي استولت على الحكم وغلبت غيرها من عصائب تمر دولتها في الغالب بدور الهرم والفناء.
* وفي هذا الطور أيضا تتأثر العلاقات العامة بين السكان المغلوبين بالعلاقات القائمة بين أهل العصبية الغالبة وعادة ما تكون مبنية على كسب الولاء وتثبيت السلطان وإكرام الوجهاء وذوي التأثير بسطا للاستقرار وهذا من الخلال الحميدة التي تتنافس فيها العصبيات لكسب القلوب بدئا من رأس العصبية وفي علاقات فروع العصبية ذاتها بمختلف شرائح أهل البلاد
* ثانيا : طور الصعود والعظمة: يتميز الطور الثاني بخصائص مناقضة للطور الأول فبدلا من “خشونة البداوة” التي انبثقت منها العصبية أول يوم تبدأ “رقة الحضارة” وبدلا من الروح الجماعية والوحدوية والانسجام تبدأ الفردانية والأنانية وعوضا من اعتماد صاحب الدولة على قبيلته وعشيرته وعصبيته يلجأ للموالي والمصطنعين فيأخذ في الاعتماد عليهم والاستغناء عن العصبية التي مكنت له أول الأمر ومن هنا يبدأ المرض المزمن والداء العضال الذي سيؤدي ولو بعد مراحل لفناء دولة العصبية وانهيارها.

ثالثا: طور الهرم والفناء: يعتبر بن خلدون العصبية أهم عامل اجتماعي في نشأة السلطة والعصبيات القبلية والعشائرية ذات توق دائم للغنائم والأموال ومن هنا فإن العنصرين الفاعلين في السلطة هما المال وما تحشده العصبية من قوة لنشأة الدولة وتطورها واستدامة رعايتها والحفاظ عليها

ويرى بن خلدون أن هرم الدولة يبدأ عندما ينحرف صاحب الدولة نحو الاستبداد إلى أقصى مداه وعندما يبدأ في فرض المكوس والضرائب ومنافسة رعيته في اكتساب نحل المعاش مما يكرس الغلاء ويدفع بالرعية إلى التذمر وعندها تبدأ العصبية بالشقاق والتنافس على الامتيازات وتستيقظ العصبيات المنافسة المتحفزة إلى الانقضاض على الدولة والاستيلاء والغلب لتنشأ دولة جديدة. تحقيقا لسنة الله. وتلك الأيام نداولها بين الناس.

**المحاضرة الخامسة: الخلدونية وعلم العمران:**

 علم الاجتماع هو العلم الذي يهتم بدراسة الخصائص والتفاعلات البشرية المختلفة، ويدرس العلاقات بين الأفراد والجماعات بحسب البيئة السكانية للمجموعات والأفراد، ويعتبر الخبراء في مجال علم الاجتماع الباحث أوغاست كونت المؤسس الغربي لهذا النوع من العلوم، إلا أن الباحث والمؤرخ عبد الرحمن بن خلدون هو مؤسس هذا العلم بحسب رأي الكثير من الخبراء العرب في هذا المجال، فقد استطاع ابن خلدون بذكائه ودقة ملاحظاته التي جمعها في مقدمته التي اشتهرت بمقدمة ابن خلدون والتي تحدث فيها بشكل مفصل عن علم العمران أو الاجتماع البشري وجميع الظواهر الانسانية المرتبطة ببعضها، فكانت نظرية ابن خلدون النظرية الأكثر وضوحًا و شمولًا. نظرية ابن خلدون يعتبر ابن خلدون الباحث الاجتماعي الأوفر حظًا بين أبناء جلدته من العرب والمسلمين ومن العلماء والباحثين الغربيين، فقد أجمعت مجمل الدراسات في الشرق والغرب على ألمعيته وريادته في المجالات المعرفية التي لم يقتحمها أحد من الفلاسفة والمؤرخين قبله، فقد فسرت نظرية ابن خلدون علم الاجتماع "العمران" بشكل مبسط، فشرح من خلالها واقع الاجتماع السياسي من منظور التجارب التاريخية، إن الإنسان بحسب شرح ابن خلدون كائن اجتماعي لا يستطيع العيش إلا في مجتمعات وليس مهيأً للعيش وحده، فالإنسان مخلوق يملك مصيره ويتحمل مسؤوليته الفردية داخل مجتمعه الإنساني، بحيث يصبح تحقيقها مسؤولية جماعية في العمران الاجتماعي، وقد أصلت نظرية ابن خلدون إشكاليات علم الاجتماع إلى ثلاثة أقسام وهي: حاجة الإنسان للاجتماع والعمران: إن الإنسان مخلوق اجتماعي مدني بطبيعته، وإن قوْته وأمانه لا يتحقق بقدرات شخصية فهو بحاجة إلى تكاتف جماعي مع بني جلدته ليحافظ على ديمومته وبقائه وقوْته، فالاجتماع والعمران حاجة بشرية بالسليقة، ولكنها بحاجة إلى ما يشد هذا النسيج الاجتماعي، وبحسب ابن خلدون هو "المُلْك". حاجة الإنسان إلى دولة لانتظامه وعمرانه: تعتبر الدولة الحاضن الوحيد لاستقرار العمران ويدور في محورها الاجتماع البشري، فتحدث بشكل مفصل ومطول عن نشأتها وازدهارها وهرمها ووهنها ثم انقراضها، فالدولة بحسب نظرية ابن خلدون مقومة العمران وهي الحافظ لوجوده، ولكنه اعتبر أيضًا أن الدولة امتداد زماني ومكاني لعصبية ما. فاعلية العمران ودور العصبية في ضبطه: لم يختلف الباحثون في أن متن ابن خلدون أساسه العصبية، وأن نظرته تمحورت حول بلاد المسلمين وكانت مصدر تفسيره للقوة التي حركت العمران والدولة، فتحدث عن اللحمة والنسب وعن العصبية وغاية العصبية، وعن علامات المُلْك وطبائع المُلْك، وغير ذلك من مقومات العصبية وأطوار الدولة والترف والانقياد والفساد وخراب العمران. أقوال ابن خلدون من أهم ما جاء في نظرية ابن خلدون أن استمرار الدول وعمارتها للأرض يحتاج إلى توازن بين الراعي "السلطان" والرعية، وهو الرابط بين السياسي والمدني، فكانت رجاحة عقله ورأيه واضحة في مجمل كتابه، الذي عرف بعنوان: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ومن أقواله المشهورة: إنَّ تنظيم الحياة الاجتماعية، وتصريف أمور الملك يتطلّب الرجوع إلى قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون الى أحكامها. إنَّ سبب العصبية القبلية بأن الحضارات الأخرى تصعب عليها مخالطة الأعراب بسبب البيئة القاسية التي يعيشونها، فجعلهم ذلك منعزلين. الحاكم الظالم يظهر له الشعب الولاء، ويبطن له الكره والبغضاء، فإذا نزلت به نازلة أسلموه ولا يبالون. إذا رأيت الدول تنقص من أطرافها، وحكّامها يكنزون الأموال فدقّ ناقوس الخطر. غاية العمران هي الحضارة والترف، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم، كالأعمار الطبيعية للحيوانات. اعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفوائد شريف الغاية إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم، والأنبياء في سيرهم، والملوك في دولهم وسياستهم، حتى تتم فائدة الاقتداء. إنَّ الاجتماع الإنساني ضروري، فـالإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية، ومن العجز عن استكمال وجوده وحياته، فهو محتاج إلى المعاونة في جميع حاجاته أبدًا بطبعه.

 **المحاضرة الخامسة: موقفه من الفلسفة والعقل وعلم الكلام...**

 في الفصل الرابع والعشرين من «المُقدِّمة»، وعنوانه: «في إبطال الفلسفة وفساد مُنتحلها» يشرح ابن خلدون رأيه في الفلسفة، فيبدأ بعرْض طبيعتها، ثم يُعقِّب على ذلك ببيان أوجه بُطلانها؛ وأودُّ — بهذه الكلمة المُوجَزة — أنْ أُبيِّن أنَّ الطريقة التي دحَضَ بها الفلسفة من شأنها كذلك أن تدحَضَ العِلم الطبيعي. ولمَّا كان ابن خلدون حريصًا على المنهج العلمي، فهو — إذن — ينقُضُ نفسه بنفسه؛ ولكي يُحقِّق غايةً ثانوية بالنسبة إليه — ألا وهي تفنيد الفلسفة — قد فَوَّتَ على نفسه غايةً أساسيةً له، وهي تأسيس المنهج القائم على الاستدلال العقلي من مُشاهداتٍ صحيحة.

الفكرة الأساسية عند ابن خلدون — فيما نحن بصدَد الحديث عنه الآن — هي أنَّ ثمَّة طائفتَين من العلوم، لكلِّ طائفةٍ منها أداة صالِحة لتحصيلها، هما العلوم العقلية والعلوم النقلية. أما الأولى فأداة تحصيلها هي الحواسُّ والعقل، وأما الثانية فسبيلُها إلينا هو الوَحي. ويقَع الخلْط إذا نحن حاوَلْنا أن نستخدِم الأداةَ الأولى في المجال الثاني؛ يقول: «اعلَم أنَّ العلوم التي يَخوض فيها البشَر ويتداولونها في الأمصار تحصيلًا وتعليمًا هي على صِنفَين: صنفٌ طبيعي للإنسان، يهتدي إليه بفِكره، وصنف نَقْلي يأخُذُه عمَّن وَضَعَه. والأول هي العلوم الحِكْمية الفلسفية، وهي التي يُمكن أن يقِف عليها الإنسان بطبيعةِ فكره، ويهتدي بمَداركه البشرية إلى موضوعاتها ومسائلها، وأنحاء براهينها، ووجوه تعليمها، حتى يَقِفَه نَظَرُه (أي يُطْلِعه) ويَحُثَّه على الصواب من الخطأ فيها، من حيث هو إنسان ذو فكر. والثاني هي العلوم النقلية الوضعية، وهي كلها مُستندة إلى الخبَر عن الواضع الشَّرعي، ولا مجال فيها للعقل، إلَّا في إلحاقِ الفروع من مسائلها بالأصول، بوجهٍ قياسي، إلَّا أنَّ هذا القياس يتفرَّع عن الخبَر بثبوتِ الحُكم في الأصل. وهو نقليٌّ، فَرَجَعَ هذا القياسُ إلى النقلِ لتفرُّعِه عنه.»

كما يقول ابن خلدون عند حديثه عن **علم الكلام** «بل العقل ميزانٌ» صحيح، فأحكامه يقينية لا كذِب فيها، غير أنَّك لا تطمَع أن تزِنَ به أمور التوحيد، والآخِرة، وحقيقة النُّبوَّة، وحقائق الصِّفاتِ الإلهية، وكلَّ ما وراءَ طوره؛ فإن ذلك طمَعٌ في مُحال. ومِثال ذلك مِثال رَجُلٍ رأي المِيزان الذي يُوزَن به الذهب، فطمِعَ أن يزِن به الجِبال». وهذا قول حق وجميل من ابن خلدون، وإن كنتُ أراه غَير موفَّق في التَّشبيه بمِيزان الذهب الذي يُراد له أن يزِن الجبال، لأنَّ وزنَ الذهب ووزْن الجبال هُما حقيقتان من صنفٍ واحد، وليس بينهما من الفرْق في النَّوع ما بين المَعرفة التي يُحصِّلها العقل بوسائله.

وشرح ذلك أنَّنا في المجال الفلسفي نُفرِّق بين ثلاث سُبُل للمعرفة، هي: الحواس، والعقل، والحدْس؛ فالمعرفة التي سبيلها الحواسُّ هي تلك الانطباعات التي تنطبِع بها العَين والأُذن وغيرهما من أعضاء الحس، وهي ما يُسمُّونه بالمُلاحظة الخارجية، أو بالمُشاهدة، التي هي رُكن أساسي في منهج العلوم الطبيعية؛ وأما المعرفة التي سبيلُها العقل، فهي تلك التي نَستخلِصها بالاستِدلال؛ ولكن ممَّ نستدل؟ إنَّنا إما أن نستدلَّ من المعلومات الأولية التي جاءتْنا عن طريق الحواس، وذلك هو ما يحدُث في مجال العلوم الطبيعية؛ أو أن نَستدلَّ من حقيقةٍ كلية مَفروضة ومأخوذة بادئ ذي بَدْءٍ مأخَذَ التسليم، وذلك هو ما يحدُث في مجال العلوم الرياضية، أو ما يجري مَجراها من علومٍ أخرى تقوم على الاستنباط كالفِقه مثلًا؛ وأما المعرفة الحدْسيَّة فهي التي يُحصِّلها الإنسان بالعيان المُباشر للحقيقة المُدرَكة، فلا هو إدراك بإحدى الحواسِّ الظاهرة، ولا هو إدراك باستدلالٍ عقليٍّ يسير في خطواتٍ ينتقِل بها من المُقدِّمات إلى النتائج، ولكنه إدراك يتمُّ بالمواجهة المُباشرة التي ينكشِف بها الحِجاب بين الذات المُدرِكة والموضوع المُدرَك**.**

 إن ابن خلدون من حقِّه أن يقول هذا كله بالنسبة إلى الموجودات الرُّوحانية، لكنه إذ يقول ذلك عنها، فهو يسلك نفسه بين فريق من الفلاسفة دون فريق، ولا يكون مُبطلًا للفلسفة على إطلاقها؛ وذلك لأنَّ الفلسفة قد سارت في أحد طريقَين رئيسيَّين بالنسبة إلى هذا الموضوع: فطريق منهما يؤدِّي بأصحابه إلى أنَّ في مُستطاع الإنسان إدراك هذه الحقائق التي هي وراء الطبيعة، إدراكًا يجعلون الحدْس أداته، وهؤلاء هُم الفلاسفة المِثاليُّون والفلاسفة العقليون جميعًا؛ وطريق آخَر يؤدِّي بأصحابه إلى استحالة أن يُدرِك الإنسان إلَّا ما قد تنطبِع به حواسُّهم من الموجودات الخارجية، وأولئك هم الفلاسفة التجريبيُّون؛ وأُكرِّر القولَ بأنَّ ابن خلدون من حقِّهِ أن يكون من هذا الفريق الثاني الذي يُنكِر قيام عِلم ما بعد الطبيعة، دون أن يتنكَّر بهذا للفلسفة من حيث هي كذلك. ولئن كان من رأي ابن خلدون أنَّ إثبات الموجودات الرُّوحانية لا يتعدَّى ما نراه كائنًا في نفوسنا نحن، فمن التجريبيِّين من يقول هذا بِعَينه، وكلُّ ما في الأمر هو أنَّنا لا يجوز أن نُجاوِز مجال الإدراك الذاتي، لنزعُم أنَّ ما نُدركه في ذَواتِنا إنما يدلُّ على ما هو موجود في الخارج حقًّا.