ابن خلدون بين العلم والدّيـن

د. منصور عفيف
جامعة قسنطينة

التمهيد :

إن العلاقة بين العلم والدّين فكرة طبيعية وظاهرة حضرية تـستهوي جميـع أبناء البشر على اعتبار أنها ذلك الأساس الذي يبنى عليه جرح بين الإنسان لكونـه طواق دوما إلى البحث والتأمل في هذا الكون الفسيح حيث العلماء كثيرا ما يهملـون أنظارهم وأفكارهم لا لشيء إلاّ لكونهم إهمالا رغبة في الاجتهاد وإبداء الرأي فيمـا يعد لهم من قضايا ويعرض عليهم من مشاكل فلولا العلم والعلماء ما فهمت الأديـان ولولا الدين بتشجيعه للناس ما هيئ العلماء لدراسته وفهمه ولقد شجع القرآن الكريم الناس على خوض غمار البحث في شتى مناحي المعارف والعلـوم إذ قـال تعـالى: " اقرأ باسم ربّك الذي خلق، خلق الإنسان من علق اقرأ وربّك الأكرم الذي علّم بالقلم علّم الإنسان ما لم يعلم " '1' .

وعلى هذا يعد العلم نور من اللّه يفهم به الإنسان ما يريد أن يقصد إليه فـي حياته العادية والفكرية كما قال تعالى : " إن الدين عند اللّـه الإسـلام " '2' وهـذا الإسلام لا يعرف على أي حال إلا بالعلم ودراسته والبحث عنه حلاّ وترحا لا كما قال تعالى : " إنما يخشى اللّه من عباده العلماء " '3' فهم أحق الناس بالتقوى لاعتبارهم من أهل المعرفة وهم أحق الناس بالتدبير لأنهم العالمون بشؤون دنيا الناس وينسب إليهم الفضل لكونهم أصحاب فضل يعود على الناس بالخير والقادرون على إخـراج الناس من ظلمات الجهل إلى نور المعرفة.

1) **تعريف العلم لغة:**

قبل بدء الحديث عن العلم يتعين بذينا ذي بدء استشارة المعاجيم اللغوية وفحصها لتبيان ما فيها من ألفاظ وذلك لمعرفة ما إذا كانت هذه الألفاظ دالة على ما قصدنا في هذه التعاريف العلمية المتكاثرة التي سنتجزأ منها القليلة للتعبير على ما قصدنا وأغرضنا وأهدافنا في هذا المجال حيث قال - الفيروز أبادي - '4'.

علمه : كسمعه علما بالكسر عرفه وعلم هو في نفسه ورجل عالم وعليم ج وعلاّم كجهّال وعلّمه العلم تعليما وعلاّما ككذّاب وأعلمه إياه فتعلمه والعلاّمة مسددة وكسدّد وزنّا والتعلمة كزبرجة والتّعلامة العالم جدا والنّسّابة وعالمه فعلمه كنمره غلبه علما وعلم به كسمع سعر والأمر أتقنه كتعلّمه والعلمة بالفم والعلمة والعلم محرّكين شقّ في الشفّة العليا أو في إحدى جانبيها علم كفرح فهو أعلم وعلمه كنصره وضربه وسمه وشفته يعلمّها شقها وأعلم الفرس علّق عليه صوفا ملوّنا في الحرب ونفسه وسما بسيما الحرب كعلّمها والعلامة السّمة كالأعلومة بالضم ج أعلام 3 والفصل بين الأرضين ومنصوب في الطّريق يئتدى به كالعلم فيهما والعلم محرّكة الجبل الطويل أو عامّ ج أعلام وعلام ورسم والبّوب ورقمه والرّاية وما يعقد على الرّمح وسيّد القوم ج أعلام ومعلم الشيء كمقعد مظنّته ويستدل به كالعلاّمة كرمّانة والعلم والعالم الخلق كلّه أو ما حواه بطن الفلك ولا يجمع فاعل بالواو والنون غيره وغير باسم وتعالمه الجميع علموه والأيام المعلومات عشر ذي الحجّة وكغراب وزنّار الصّقر والباسق والعلامّي بالضم الخفيف الذكي وكزنّار الحنّاء وكشدّاد اسم والعيلم البحر والماء الذي عليه الأرض والتار الناعم والضفدع والبئر الكثيرة الماء أو الملحة واسم والمتّبع الذكر كالعيلام والعلماء الدّرع واعتله علمه والماء سال وكزبير اسم وعلمين العلماء أرض بالشّام وعلم السّعد جبل قرب دومة ويقرر - الزمخشري - هذه الحقيقة اللغوية قائلا :

علما: - ما علمت بخبرك : ما شعرت به وكان الخليل علامة البصرة، وتقول : هو من أعلام العلم الخافقة ومن أعلام الدّين الشاهقة، وهو معلم الخير ومن معالمه أي مظانه وخفيت معالم الطريق أي آثارها المستدل بها عليها وفارس معلم وتعلّم أن الأمر كذا أي اعلم' قال :

تعلّم أنه لا طـير إلاّ * على متطير وهو الثبور'5'

ويذهب جميل صليبا حول هذه القضية مقررا أن العلم هو الإدراك مطلقا تطورا كان أو تصديقا، يقينا كان أم غير يقين. وقد يطلق على التعقل، أو على حصول صورة الشيء في الذهن، أو على إدراك الكلي مفهوما كان أو حكما، أو على الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، أو على إدراك الشيء على ما هو به، أو على إدراك حقائق الأشياء وعللها، أو على إدراك المسائل عن دليل، أو على الحكمة الحاصلة على إدراك تلك المسائل.

و العلم مرادف للمعرفة، إلا أنه يتميز عنها بكونه مجموعة معارف متصفة بالوحدة والتعميم. وقد يقال أن مفهوم العلم أخص من مفهوم المعرفة، لأن المعرفة قسمات:

معرفة عامية، معرفة علمية، والمعرفة العلمية هي أعلى درجات المعرفة وهي التعقل المحض. والمعرفة الكاملة. '6'

و من خلال ذلك يمكن أن يتبين أن العلم هو ذلك الإدراك الكلي للأشياء حيث أنه لا علم إلا بهذه الكليات وعليه فقد نكون أدركنا بأنّ هذا العلم هو الكشف عن هذه العلاقة الضرورية بين مختلف الأشياء وظواهرها وهي تلك الغاية النظرية، ومن ثم نعلم أنه من شرط العلم أن يتضمن تلك الدرجة الكافية من الوحدة والتعميم وأن يكون بحيث لا يستطيعون الناس أن ينكروا عدم الاتفاق الحكم على مسائله، وهذا لا يمكن أن يكون بالاستناد إلى الأذواق والمصالح الفردية، بل بالإسناد إلى ما بين هذه المسائل من علاقات موضوعية يكشفون عنها بالتدريج، مع تحقيقها وإثباتها

بمجموعة من تكاثر الطرق المحددة، وعليه يتبين أن ّ لكل علم موضوع ومنهج يمتاز به عن غيره ويحلل – ابن سينا – هذه الفكرة إذ يقول :

" أن العلوم نظرية وعلمية، وأن كل قسم من هذين القسمين ينقسم إلى ثلاث أقسام، فأقسام العلوم النظرية هي: العلم الرياضي، العلم الطبيعي، العلم الإلهي. وأقسام العلوم العلمية هي: الأخلاق، ندير المنزل، ندير المدين" '7' والواقع أن العلم قد يبنى في أصله على الملكات العقلية الضرورية للإنسان وقد قسموها بشكل عام إلى ثلاث ملكات وهي:

- العقل: هو أساس العلوم الفلسفية
- التخيل: " " الشعرية
- الذاكرة: " " التاريخية

ولعله مبني بشكل عام على جملة من الموضوعات المتناولة من طرف العلوم الممثلة في العلوم الكونية والعلوم المعنوية ولكل من هذين القسمين الكبيرين فروع كثيرة مختلفة وعليه فالعلم هو مجموعة علوم.

العلم:'8' ج علوم إدراك الشيء بحقيقة // اليقين والمعرفة // العلم التعليمي وهو العلم الرياضي كالحساب والمساحة والموسيقى // وهو أنواع: علم الفلك، علم النجوم، العلم العلمي: هو ما كان متعلقا بكيفية عمل لتطبق فيه قواعد الفنون والعلوم ومبادئها والعلم النظري وهو خلاف العلم العملي أي أن ما كان غير متعلق بكيفية عمل // العلوم الإلهية هي التي تبحث عن الوجود المطلق من حيث هوهو وعمّا يتعلق بالأمر غير المادي كالواجب والممكن والعلة والمعلول ويدخل فيها البحث في الأرواح وفي اللّه ويسمّى بالعلم الأعلى والفلسفة الأولى وعلم ما بعد الطبيعة // علم النفس: بسيكولوجيها // علم طبقات: الأرض جيولوجيا //علم الحيات: بيولوجيا // علم الاجتماع: سوسيولوجي //

عالم: (فاعل) ج علاّم وعالمون والعليم ج علماء: المتصف بالعلم، العــلاّم والعــلاّم والعلاّمة والتّعلامة: العام جدا. الأعلم م علماء ج علم: تفضيل ومن قــولهم ((اللّــه أعلم)) أي أعلم من كل العلماء.

و على هذا الأساس نراهم يقسمون العلم إلى ستة أقسام أساسية:

- علم الرياضيات.
- علم الفلك.
- علم الفيزياء.
- علم الكيمياء.
- علم الحياة.
- علم الاجتماع.

و قد رتب العلوم على هذا النحو عملا بالمبادئ التالية وهي:

- مبدأ ازدياد التعقيد وتناقص التعميم.
- مبدأ التعلق.
- مبدأ الإستقلال النسبيين.
- مبدأ النشوء التاريخي.
- مبدأ التعليم. '9'

2) **تعريف العلم اصطلاحا:**

اصطلح العلماء على أن كل علم من هذه العلوم الشاملة للبحــث فــي دنيــا الإنسان تعتبر من العلوم الاصطلاحية وعليها يرون أن البشرية قد آمنت بأنّ جملــة كبيرة من العلوم والمعلومات ضرورية للإنسان فلم يكن بوسعها إلا أن تطلعت عليها

إيمانا منها بأنّها تسير في خدمة الصالح العام ومن ثمة يلاحظ –ابن خلــدون – أن تصنيف العلوم ينقسم إلى قسمين هما:

الأول: قسم العلوم العقلية، وهي طبيعية للإنسان من حيث هــو ذو فكــر، وتــسمى بالعلوم الحكيمة، وتشتمل على أربعة علوم، المنطق، العلم الرياضي، العلم الطبيعي، العلم الإلهي.

الثاني: قسم العلوم النقلية المستندة إلى الخبر عن الواقع الشرعي، وتشتمل التفسير، القرآن، والحديث، وعلم الفقه، وعلم الفرائض، وعلم أصول الفقه، وعلــم الكــلام، وغيرها.......... '10'.

ويذهب – مولينا – معلقا على رأى – ابن خلدون – ومبدئه من حيــث الاصطلاح على جملة من هذه العلوم وتقسيماتها إذ يقول: العلوم التطبيقية هي التي تطبق قوانين العلم النظري لبلوغ غايات عملية معينة، كعلم الكهرباء الصناعية، علم الاقتصاد الزراعي، فهما علمان فرعيان يطبقان قوانين العلوم النظرية المقابلة لها.

العلوم الإنــسانية: يطلق هذا الاصطلاح على العلوم المسماة بالعلوم المعنوية، وهــي تبحث في أحوال الناس، وسلوكهم أفرادا كانوا أو جماعات، كعلــم الأخــلاق، علــم الاجتماع، علم التاريخ، وليس كل علم يمت إلى حياة الإنسان بسبب علما إنسانيا لأن علم التشريح مثلا ليس قسما من العلوم الإنسانية، إنما هو قسم من العلوم الحيويــة والطبيعية.

العلم الأوســط: العلم الإلهي في نظر – مولينا – ثلاث أقسام وهي العلــم بالممكنــات والعلم بالحوادث الفعلية والعلم بالحوادث الشرطية.

و هذا العلم الأخير يبحث فيما يمكن أن يحدث من الأشياء عند تحقق بعــض الشروط، ويسمى بالعلم الشرطي أو العلم الأوسط.

العلوم المعيارية: هي العلوم المؤلفة من أحكام إنــشائية، أي أحكــام قــيم أو تقــويم خاضعة للنقد، كعلم المنطق، علم الأخلاق، علم الجمال..............الخ.

العلوم الخفية: هي العلوم التي تبحث في الكيفيات والحقوق المادية أو الروحية المجهولة الأسباب، كعلم السحر، الطلسمات، وعلم النجوم، الكيمياء القديمة، علم أسرار الحروف، علم استحضار الأرواح.

العلم العلمي: هو المنسوب إلى العلم، تقول المعرفة العلمية، الروح العلمية، ويطلق هذا الاصطلاح الأخير على العقل المنظم الواضح الذي لا يسلم بصدق حكم إلا بعد تحقيقه، والتدقيق فيه، إقامة البرهان عليه.

و في وسعك إطلاق لفظ العلم على علم يعنيه، أو على مجموع العلوم، فإذا قلت: إن تقدم المجتمع الإنساني رهن بتقدم العلم، عنيت بذلك مجموع العلوم وإذا قلت: إن العلم قد برهن على أن النجوم الثابتة شموس، دّل لفظ العلم هنا على علم بعينه، وهو علم الفلك، والعلم في الاصطلاح الحديث مقابل للأدب، ويطلق بخاصة على العلوم الصحيحة أو المضبوطة كالرياضيات، الفلك، والعلوم الفيزيائية وغيرها. وهذا الاصطلاح الذي ثبتته أنظمة الجامعات بانقسامها إلى كليات علمية وكليات أدبية لا يخلو من الاضطراب، لأن بعض الدراسات الإنسانية التي تتم في كليات الآداب تميل إلى الاتصاف بصفات العلوم الصحيحة. وإذا كانت لم تبلغ هذه الغاية حتى الآن فمرد ذلك إلى حداثة نشأتها وتعقد موضوعاتها. ولقد فرق علمائنا في الماضي بين العلم ألحصولي، والعلم الحضوري، فالحصولي هو حصول صورة الشيء عند المدرك، ويسمى انطباعيا، والحضوري هو حضور الأشياء أنفاسها عن العالم، كعلمنا بدراستنا وبالأمور القائمة بها ومن هذا القبيل علمه تعال بذاته وسائر الموجودات فهو علم حضوري لأنه يعلم الأشياء كلها مجدس كلي واحد، لا بالانتقال من فكرة إلى أخرى وفرّقوا أيضا بين العلم الفعلي الذي لا يأخذ عن غيره. والعلم الانفعالي الذي يؤخذ عن الغير. وفرّقوا أخيرا بين العلم الضروري وهو ما حصل من غير فكر وكسب والعلم الاكتسابي الذي يحصل بالنظر والبحث، وهو عقلي وعملي، فالعقلي هو ما يحصل بالنظر والتأمل، ويسمى بالعلم النظري العملي هو ما يحصل بالعمل

والتجربة'11' والعالم على أي حال هو ذلك المجرب الذي اصطلح أهل العلم على امتيازه بالعمل الذي يطابق ما عنده من معلومات على اعتبارها مكتسبة لديه قبل الشروع في العمل والعالم بالمعنى العام هو ذلك الذي يجمع بين علمه وعمله اعتمادا على ما حصل عليه إبان دراسته وما استطاع أن يدركه عن طريق خبراته وتجاربه، ومن الطبيعي أن العلم عمل وقدرة على الاكتساب وفهم من العالم لما يجري حوله من أحداث كثيرة ما تجذبه إليها وهو يحاول إدراك ما قد يكون عجز عنه في مرة ما عن طريق الملاحظة والتجربة، وإهمال الرأي وإمعان النظر فيما يعن له أو يطرأ على فكره من إشكالات تتطلب منه الحرص عليها وفهمها فهما يتفق والمصالح العامة التي يريد أن يبحث فيها أو يبحث أيضا عن الأسباب المتعلقة بها والظروف المحيطة بجوانبها ومن البديهي أنهم اصطلحوا على أن العلم والعالم كلاهما مصدر إفادة للبشرية فلولا ذالك ما طلب الناس العلم وما تعبوا لأجله غير آبهين بما يعترض طريقهم من صعوبات على مستوى التطبيق والتجربة والنظر والعمل فكل هذه الملاحظات تعد ضرورة بالنسبة للعالم، كما نلاحظ ذلك عند -ابن خلدون - الذي يربط العلم بالعمل ويعتقد أنّ علما لا يصاحبه عمل كثير ما يتعذر على صاحبه الوصول إلى مبتغاه وهو يناضل ويعمل من أجل حياة علمية مصحوبة بما يحققه هذا العالم من مجهودات في شتى مجالات الحياة.

الدين

3) **تعريفه لغة:**

إنّ ما قيل عن المعاجم الخاصة باللّغة عن الدّين لابد وأن يتكرر هيمنا وذلك قصد الإطلاع على تعريفات اللّغويين للدّن وتبيان آرائهم في هذا المضمار، حيث ذهب - الزمخشري - بقوله:

إن دينا: " دان فلان بدين الحرّية، ورجل دين ومتدين. وديانته، وكلته إلى دينه. وتقول: أبعت بدين أم بعين ؟ وهي النقد. ودنت وأدنت وتدينت واستدنت:

استقرضت. ودنته وأدنته ودينته: أقرضته. وداينت فلانا: عاملته بالـدّين وتـداينوا. وفلان دائن ومديون. ودنته بمانع: جزيته.

" كما تدين تدان " ومن يوم الدّن. واللّه الدّيان وقيل هـو القهـار، مـن دان القوم إذا ساسهم وقهرهم فدانوا له. ودانوه: انقادوا له.

و قد دين الملك، وملك مدينٌ " والكيس من دان نفسه ". وهم دائنون لفـلان ودين له، وأنشد –المفضل – :

و يوم الحـزن إذا حسّدت معـدٌ * وكان الساس إلا نحـــن دينـا.

أنشد لعبد المطّلب:

إنّـا أنـاس لا نديـن بأرضنـا * عضّ الرسول ببظر أم المرسـل.

ولفلان مدين ومدينة أي عبد وأمة. ويقال: يا ابن المدينة.

و دينته أمرك: ملكته إيّاه وسوسته، قال الخطيئة يهجو أمّه:

لـقد دنّيت أم بنيـك حتـى * تركـتهم أدق مـن الطحـين.

و دانيته: حاكمته. وكان – عليّ – ديّان هذه الأمة بعد نبيه أي قضيها '12'

و يذهب – الفيروز أبادي – محلّلا لهذه الألفاظ حول الدّين على وجه التقريب مقتربا من صاحبه فيقول: الدّينُ: ما له أجلٌ كالدينة بالكسر ومالا أجل لـه فقـرض والموت وكلُ ما ليس حاضرا.

أدين وديون ودنته بالكسر وأدنتهُ أعطيته إلى أجل وأقرضته ودان هو أخـذه، ورجل دائن ومدينٌ ومديونٌ ومدانٌ وتشدد داله عليه دين أو أكثر وأدان وادّان واستدان وتديّن أخذ دينا، ورجلٌ مديانٌ يقرضُ كثيرا ويستقرض كثيرا ضدّ وكذا امرأة جمعُهمـا مدايين وداينته أقرضته وأقرضني والدينُ بالكسر الجزاء وقد دنته بالكسر دينا ويكسر والإسلام وقد دنتُ به بالكسر والعادة والعبادة والمواظب من الأمطار أو اللـين منهـا

والطاعة كالدينة بالهاء فيها والذُلُّ والداءُ والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسلطان المُلكُ والحُكمُ والسيرة والتدبير والتوحيد واسمٌ لجميع ما يتعبد اللّه عزّ وجلّ به والملة والورع والمعصية والإكراه ومن الأمطار ما يعاهد موضعاً فصار ذلك له عادة والحال والقضاء ودنتهُ أدينه خدمته وأحسنت إليه وملكته ومنه المدينة للمصر وأقرضته واقترضت منه والدّيان القهّار والقاضي والحاكم والسائس والحاسب والمجازي الذي لا يضيع عملا بل يجزي بالخير والشر والمدين العبد وبهاء الأمة لأنّ العمل أذلهما وفي الحديث كان: النّبي (ص) على دين قومه أي على ما بقي فيهم من ارث إبراهيم وإسماعيل (عليهما السلام) لم يكن إلا عليه ودان يدين عزّ وذلّ وأطاع وعصى واعتاد خيرا أو شراً وأصابه الداء وفلانا حمله على ما يكره وأذلّه وديّنه تديينا وكله إلى دينه وأنا ابن مدينتها أي عالم بها ودايانُ حصنٌ باليمين وأدّان اشترى بالدّين أو باع بالدّين ضدّ، وفي الحديث أدّان معرضا ويروى دان وكلاهما بمعنى اشترى بالدّين معرضا عن الأداء أو معناه داين كل من عرض له '13'.

حسب اصطلاح القرآن كما جاء في الآية الكريمة: " قل إنني هداني ربّي إلى صراط مستقيم دينا قيما ملة إبراهيم حنيفا وما كان من المشركين " '14' وعلى هذا الأساس وردت لفظة دين لما لحظناه، ويحلل نجار هذه الفكرة بتوسع إذ يلاحظ أن الدّين في اللفظة هو من دان يدين، ويكون لازما كما يكون معديا باللام والياء، فدانه يدينه بمعنى ملكه وحكمه وساسه وجازاه وكافئه، وفي الحديث الشريف ورد: " الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت " '15'، أي حكمها وضبطها، والدين من هذا الدور على معنى الملك والتصرف أو المحاسبة والجزاء، ومنه قوله تعالى: " مالك يوم الدّين " '16' أي يوم المحاسبة والجزاء. ودان له أي خضع واطلع. والدّين من هذا يدور على معنى الخضوع والطاعة والعبادة، ومنه قوله تعالى: " وقاتلهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدّين للّه " '17' أي يكون الإذعان والخضوع له ودان بفكرة أو مبدأ أو عقيدة: اتخذهما مذهبا وطريقة في الحياة، والدين من هذا هو

المذهب أو الطريقة أو العادة التي تلتزم على معنى أن المبدأ والعقيدة والعادة لها من التمكن في النفوس ما تكون به مسيطرة حاكمة وهي من منة خاضعة.

وقد جاء في القاموس، الدّين: الجزاء والعادة والعبادة والطاعة والذل والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والسيرة والتدبير، والملّة والورع والمعصية، وليس في هذه المعاني من تضارب، وإنما هي راجعة في كثرتها إلى معنى واحد هوا لخضوع ذي ثلاثة وجوه تختلف باختلاف الطرف الذي يراد أن يتحقق فيه هذا المعنى. فإذا أريد فعل المخضع كان معنى الدّين الحكم والسيطرة والغلبة، واشتق من الفعل اللازم " دان "، وإذا أريد انفعال الخاضع كان معنى الدّين الطاعة والذل، واشتق من الفعل المعدي باللام " دان له "، وإذا أريد به ما عليه يقع الإخضاع، كان معنى الدّين العقيدة والملة والعادة، واشتق من الفعل المعدي بالباء " دان به " **'18'**.

- فدان به - كما جاء في القاموس قوله دان: دنيا الرجل (ضد): ذلّ/عزّ/أطاع/عصى/استعبده وحمله على ما يكره/أذله/خدمه/و - دينا وديانة وتدين بالنصرانية اتخذ ما له دينا - ديّن: تركه أو حيّره يتدين بدينه.

- الدّين: ج أديان (ضد): الطاعة/المعصية/الورع/اسم لجميع ما يعبد به اللّه/الملّة والمذهب/السيرة/العادة/الحال/الشأن/الإكراه/القهر والغلبة/ يقال "قوم دين" أي دائنون بمعنى خاضعين.

- الدّين: صاحب الدين/المتمسك بدينه.

- المدين: م مدينة: العبد كأنه أذلّه العمل. يقال " لفلان مدين ومدينة " أي عبد وأمة.

- الدينة: الطاعة / العادة.

- الدّيان: القصار.

- الدّيانة: ج الديانات: اسم لجميع ما يتعبد به اللّه/الملّة والمذهب.
- دان: دينا فلانا: جازاه/دينا فلانا: أحسن إليه/حكم عليه/ملكه.
- ديّن الشيء: ملّكه إياه.
- دائن: مداينة: حاكمه.
- الـــدين: ج أديـــان: الجـــزاء والمكافئـــة/القـــضاء/الملـــك والـــسلطان والحكم/التدبير/الحساب،و منه [يوم الدين] أي الدينونة.
- المدين: م مدينة: المجزي المحاسب.
- الديّان: من أسماء اللّه عزّ وجلّ /القاضي/المحاسب والمجازي/الحاكم والسائس.
- الدينونة: القضاء والحساب '19'.

4) **تعريفه اصطلاحا**:

من الواضح أن الدّين مركوز في نفسيات أبناء البشر على اختلاف ألــوانهم وأجناسهم وأعراقهم ومبادئهم وأفكارهم وآرائهم وكل هذا لا ينفي أنّهم وإن اعترفوا جميعا بسلطة الدّين إلا أنهم اختلفوا في معبود هم اختلافا يصعب معه أي حصر وقد قال –السجاني – في هذا المجال، أنّ الدّين هو الطريقة الإلهية العامة التي تشمل كل أبناء البشر في كل زمان ومكان ولا تقبل أ] تغيير وتحويل مع مرور الزمن وتطــور الأجيال، ويجب على كل أبناء البشر إتباعها، وهي تعرض على البــشرية فــي كــل أطوار التاريخ بنحو واحد دونما تناقض وتباين.

و لأجل ذلك نجد القرآن لا يستعمل لفظة الدّين بصيغة الجمــع مطلقــا، فــلا يقول: (الأديان) وإنما يذكره بصيغة المفرد، كما يقول: (إن الدّين عند الإسلام) '20'، (و من يبتغي غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين) '21'.

و هذا فإنّ البشرية قد دعيت في الحقيقة إلى دين واحد وهو الإســلام الــذي كان متحد الأصول في كل الأطوار والأزمان، كما يقرر ذلك – نجار – إذ يقــول: إنّ

هذا المدلول اللّغوي للدّين هيئ إلى اختلاف لاحق في التعريف الذي يحدد المعنى العرفي للدّين، وإذا كان لابد من صلة تربط المعنى اللّغوي بالمعنى العرفي الاصطلاحي، فإن الصلة هنا ستكون دائرة على معنى الانقياد والإذعان وهو معنى نفسي يتسم بالذاتية، فهو يحمل قابلية الاختلاف في تطويره وتحديده، ويضاف إلى هذا اتساع معنى الخضوع بتعدد الجهات التي يقع لها، مما يفتح مجالا للاختلاف في تحديد الجهات التي يعتبر الخضوع لها دينا ويضاف إليه أيضا اختلاف مواقف المعرفين للدّين اصطلاحا من ظاهرة التديّن ومواضيعه باعتبارها حقا أو باطلا، واقعا أو خيالا.

لكل هذا جاءت تعاريف الدّين في معناه العرفي الاصطلاحي متكاثرة متغايرة، وفي معرض كثرتها وتغايرها يمكن إرجاعها إلى ثلاث أنواع بحسب اختلاف المواقف من التديّن إيمانا أو رفضا أو حيادا.

الأول : تعاريف صادرة عن وجهة نظر مؤمنة بعقيدة دينية معينة. ونأخذ مثلا عن هذا التعريف الذي اشتهر عند الإسلاميين وجاء في كشاف التهانوي وهو أن " الدّين وضع إلهي سائق لذوي العقول باختيارهم إياه إلى الاصطلاح في الحال والفلاح في المال " '23'

و نلاحظ أن هذا التعريف – وكذا إضرابه من هذه الجهة – يخص من الأديان ما هو صحيح في نظر معرفيه، ويستبعد كل ماعدا ذلك.

الثاني : تعاريف صادرة عن وجهة نظر لا ترى في الدّين حقيقة في ذاته، وتعتبر أن المعتقد الديني لا يقابله في عالم الواقع موضوع، وإنما هو أوهام وخيالات خلقتها ظروف وملابسات معينة منها ما هو نفسي ومنها ما هو تاريخي اجتماعي ' من هذا المنظور قال بعضهم " إن العقيدة الدينيّة ليست إلا تنظيما فكريا عمليا يتم على أساسه بناء وحدة الهدف والعمل بين مؤمنين بدين معين " '24'.

و قال أصحاب النزعة الشيوعية: إن الدّين خدعة تاريخية اصطنعها الإقطاعيون والبرجوازيون لتكون الشعوب أفيونا يسيطرون عليها به، ويبزون أموالها بتأثيره. وقال بعض العلماء " ليس الإله سوى انعكاس لشخصية الإنسانية على شاشة الكون " '25'.

ونلاحظ أن هذه التعاريف لا تصور الدّين كما هو في أذهان المتدينين وكما هو عليه سلوكهم، ولكنها تناولته من جهة ما هو ظاهرة زائفة في ذاتها – حسب رأي أصحابها – ينبغي التخلص منها ولذلك فإنها تعاريف قليلة الغفر في البحث عن حقيقة الدّين.

__الثالث:__ تعاريف صادرة عن وجهة نظر وصفية تكتفي بتصوير حقيقة الدّين بما هو ظاهرة متحققة عند المتدينين مطلقا عن أن يكون دين صحيحا وآخر فاسدا وبقطع النظر على أن تكون العقائد الدينية تمثل حقيقة أو تمثل وهما. وتنسب هذه التعاريف إلى جملة من العلماء والفلاسفة درسوا الدّين دراسة وصفية في نطاق علم تاريخ الأديان فكانت تعاريفهم أقرب إلى الموضوعية من الشق السابق '26'.

5) العلم عند ابن خلدون :

يرتبط الدين بالعلم ارتباطا لا حدود فيه للمفارقة بينهما حيث لا يأتي لمنهاج الدّين أن يحقق الغرض المنشود منه في هذه الناحية، ما لم يكن منبثقا من واقع العلم الفكري أولا وقبل كل شيء، إن العلم يأتي من أول ملحة ليساعد على فهم الدّين. إن أكثر ما يحتاج إليه العالم في هذا الوقت هو أنّه كيف يمكنه صيانة هذا الدّين وكيف يحتفظ به قويا كما جاء به، إزاء بعض الأعاصير – الوهمية التي تثيرها بعض النظريات العلمية، وعليه فحين يدرس الإنسان نظرية التطور في حصة العلوم، ينبغي أن يدرس في حصة الدّين كيف أن هذه النظرة – على فرض صحتها – لا تنفي وجود اللّه، وإذا قام بذلك مدرس العلوم فا هو المطلوب. وهكذا يساير مناهج الدّين كل الأمور التي تتصل بالإلهيات في سائر المواد خطوة، خطوة.

و كذلك ينبغي أن يواكب مناهج الدّين جميع المواد في الأمور التــي تتــصل بالدّين من حيث هي، فحينما يدرس العالم مثلا في حصة الجغرافيا أن الشمس ثابتة، ينبغي أن يعرف العالم في حصة الدّين - إن لم يكن في حصة الجغرافيا - أن ثبوت الشمس هنا أمر نسبي، لا حقيقي وأنه من يقول خلاف ذلك جاهل بالعلم قبل الــدّين، وأن الدّين سبق العلم في تقريره هذه الحقيقة التي اهتدى إليها العلم أخيرا وهــي أن الشمس تجري لمستقر لها، أو في الرواية الأخرى الشاذة: لا مستقر لها ؟

و عليه يطرح – ابن خلدون بشان ابتداع "علمه الجديد" قائلا: " هــذا علــم مستقل بنفسه، فإنّه ذو موضوع وهو العمران البشري، والاجتمــاع الإنــساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخــرى. وهــذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا.

و اعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة، غريب النزعــة، غزيــر الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص. ..... وكأنّه علــم مــستنبط النــشأة. ولعمري لم أقف على الكلام في منحاه لأحد " '27'.

و يقرر على هذا الأساس قائلا أن المسألة الرئيسية المركزية " العلم الجديد " هي مسألة القوى المحركة للتاريخ، أي العمران البشري.

و يذهب " نجار " إلى هذا الرأي نفسه حيث أن العلماء في الإسلام يلعبــون دورا أساسيا في إصلاح ما يطرأ في المجتمع الإسلامي من انحراف عن جادة الدّين، والتصدي لمظاهر الزيغ عن الشريعة في أي ميدان طرأت فيه: سياســة واجتماعــا واقتصادا وأخلاقا عامة، وليس الدور المناط بعهدتهم في ذلك من باب المندوب الّذي إن شاءوا فعلوه فيؤجرون، وإن شاءوا قعدوا عنه فلا يأثمون، وإنما هو مــسؤولية حملوها على وجه الوجوب قدر ما يطيقون، وهم عليها محاسبون بين يدي ربّهم يوم الجزاء.

و قد صور رسول اللّه (ص) ثقل هذه المسؤولية التي يتحملها العلماء في قوله: " إنّ العلماء ورثة الأنبياء " فحيازة الفضل والتكرم في هذا الإرث النبوي، إنما هو منوط بتقفّي سيرة الأنبياء في الجهاد الدائب لإحقاق الحق وإزهاق الباطل، والتأسي بهم في العمل على إشاعة العدل ومطاردة الظّلم، والجري على سننهم القويم في تحقيق الكرامة الإنسانية، رفقا للجهل، وتحريرا من العبوديّة لغير اللّه، ونصرة للمستضعفين.

و إنّما حمل العلماء هذه المسؤولية، لأنّهم بمقتضى علمهم قد عرفوا الحق وتحققوه، وتميزت لديهم مساكه من مسالك الباطل، فكانوا لذلك مكلفين بتبليغ الحق، وإشاعته بين النّاس، والعمل على أن يكون صراطا لما تجري به الحياة في مختلف مجاليها، وكان لهم بذلك أيضا الفضل وحسن الجزاء.

و كان المسلمون الأوائل واعين جد الوعي بهذه المسؤولية التي حملها العلماء متحوطين أشدّ التحوط مما ورد في الإخلال بها من نذير، متحسبين أشدّ التحسب لما ينجر عن إهمالها من سوء الحال، ومن بوار في الحياة الفردية والاجتماعية.

و قد ترجم ضمير الأمة الإسلامية هذا الوعي، وهذا التحوط أو التحسب، فيما اتفقت فيه سائر الفرق الإسلامية من وضع للاتصاف بالعلم شرطا أساسيا فيمن يرشح إماما للأمة ليقوم بتدبير شؤونها ويسعى على تطبيق الشرع في حياتها، فهذا الشرط إنّما هو تعبير عن إيمان الأمّة بأنّ العلم هو الذّي يجب أن يكون قيما على حياة النّاس، وأنّ العلماء هم الذّين يجب أن يكونوا موجهين لمسالك التصرف الفردي والاجتماعي في الأمة. وإنّما لحكمة كبيرة تتجلى في وضع المسلمين لهذا الشرط فيمن يتولى حكم المسلمين، لما في ذلك من ضمانة لقومية العلم على النّاس'28'.

و عن العلم الجديد الذّي يمكن الإفادة منه كعلم ضروري لبني البشر يلاحظ – ابن خلدون – أنّ العلم الجديد هو علم مستقل بذاته، فإنّه ذو موضوع وهو

العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي سيان ما يلاحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى.

و اعلم أنّ الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة عزيز الفائدة '29'.

و يبدو أنّ شان كلّ علم من العلوم هو أنّه يتميز بموضوعه ومشكلاته وغرضه، أضف إلى ذلك أنّ هذا العلم الذّي ليس علما تقليديا لابد وأن ينتسب إلى باب [الفنون] العقلية بم تتقوّم هذه الجدة ؟

يمكن الإحاطة بها عبر ثلاثة أنواع من التناول تطال على التوالي طبيعتها وطرائقها وموضوعها. ويبدو أنّه من المناسب وصف الأوّل بالسلبي والثّاني بالنّقدي والثّالث بالإيجابي – وينبغي قبل كل شيء تجب الخلط بين العلم الجديد وبعض الفنون التي لا تقاربه إلاّ في الظّاهر فالعلم الذّي نحن بصدره ليس ذي منفعة على الإطلاق ذلك أنّ منحاه هو نقدي أساسا '30'.

و –ابن خلدون – يرفض صراحة أي لجوء للتفسير بالعلل الغائبيّة، فيعطي بذلك للتاريخ مكانة العلم المستقل والمنزّه عن النفع، وهما وصفان لم يستطيع التاريخ امتلاكها حتىّ ذلك الحين كونه كان ذلك ملحقا ب[فنون] معيارية ومجرد تدوين حدثي، وكما لم تلحظه تصانيف العلوم الأرسطية كذلك لم تلحظه تصانيف العلوم التي عمت بعدها في العالم الإسلامي '31'.

و أكثر من ذلك نلاحظ أن – جورج لابيكا – قد نقدا إلى – ابن خلدون – لاعتباره أنّ العلم يمكن أن يكون نهائيا ولا يستطيع امرؤ ما أن يتوصل إليه إلاّ بالمدارسة وحدها فيقول:

" يرفض – ابن خلدون – أي لجوء إلى مبدأ الأهلية إذ ينبغي إلى إنشاء علم حقيقي، ثلاثة قرون قبل [المبادئ] و[الأطيقا] يزدوج التنكر لـــ " قال المعلّم " برفض التفسير الغائي: ليس أرسطو، ولا المويذان، ولا المسعودي هم خزانة العلم،

ويمكننا أن نضيف – وقد غدا ذلك بديهيا – لا ولا الكلامي هو الآخـر. إنّ المقدمـة التي تعلن بلوغ التاريخ سن الرشد لا تقرّ بإمام سوى العقل. أمّا أولائك العلماء الّذين ظلموا حبسا أوهامهم فضيّعوا فرصة اكتشاف ينسب فضله –ابن خلدون – إلى نفسه دون أدنى تواضع، فينبغي تذكيرهم بقول اللّه تعالى: ' وما أوتيتم من العلم إلاّ قليلا '

مما ينبغي إنّ – المغربي – لديه منه الكثير. وهو على يقين من عمله إلى درجـة أنّه يحيل ذلك إلى توفيق اللّه وهدايته تاركا، لأحفاده كما سـيفعل –ديكـارت، أمـر إصلاح ما قد يكون فاته من شيء في إحصائه أو اشتبه بغيره " '32'.

و الواقع أنّ العلم هو دراسة العالم المحسوس الّذي يخـضع – أو يمكـن أن يخضع – لتجاربنا ومشاهدتنا وكل عالم لا يمكنه استمداد علمه دفعة واحدة وإنّما يرجـع ذلك أو يعود إلى تجاربه ومشاهدته لابن خلدون وكل البـشرية علـى الـسواء قـال – الطباطبائي: " وإنّ محلّ النّزاع وهو العلم حقيقته الكشف عن ما ورائه فـإذا فرضـنا أنّ كلّما قصدنا شيئا من الأشياء الخارجية وجدنا العلم بذلك اعترفنا بأنّنا كشفنا عنه حينئـذ، ونحن إنّما ندّعي وجود هذا الكشف في الجملة، ولم يدع أحد في باب وجود العلـم: أنـا نجد نفس الواقع وننال عين الخارج دون كشفه، وهؤلاء موجودون بمـا تعتـرف بـه نفوسهم اعترافا اضطراريا في أفعال الحياة الاختيارية وغيرها، فـإنّهم يتحركـون إلـى الغذاء والماء عند إحساس ألم الجوع والعطش، وكذا إلى كل مطلوب عند طلبه لا عنـد تصوره الخالي، ويهربون عن كل محذور مهروب عنه عند العلم بوجوده لا عند مجـرد تصوره، وبالجملة كل حاجة نفسانية ألهمتها إليهم إحساساتهم أوجدوا حركـة خارجيـة لرفعها ولكنّهم عند تصور تلك الحاجة من غير حاجة الطبيعية إليها لا يتحركـون نحـو رفعها، وبين التصورين فرق لا محالة وهو أنّ أحد العلمين يوجده الإنسان باختياره ومن عند نفسه والآخر إنّما يوجد في الإنسان بإيجاد أمر خارج عنه مؤثر فيه، وهـو الّـذي يكشف عنه العلم، فإذن العلم موجود وذلك ما أردناه " '33'.

6) العلم والعمل عنده :

العلم عند – ابن خلدون – مرتبط ارتباط وثيقا بالعمل وعليه مؤسس فلا علم دون عمل، ولا عمل دون العلم، فالعلماء هم أولائك من يدركون ما يحيطوا بهم من مشاكل ويعالجونها بعد دراستها وفحصها فحصا دقيقا يتمكنون بواسطتها من التركيز على العلم المحصل والعمل المحتاج إلى تفكير فالتفكير لا يتم إلاّ بالعلم والعمل هو الآخر لا يكتمل كذلك إلاّ بالعمل، ومن ثم ظلت البشرية تهتم بالعلم وتقدسه أيما تقديس قال – الطباطبائي: إنّ الإنسان البسيط في أوائل نشأته حينما يطأ موطأ الحياة، لا يرى من نفسه إلاّ أنّه ينال من الأشياء أعيانها الخارجية، من غير أن يتنبّه أنّه يوسط بينه وبينها وصف العلم، ولا يزال على هذا الحال حتىّ يصادف في بعض مواقفه الشكّ أو الظنّ، وعند ذلك ينتبه: أنّه لا ينفك في سيره الحيوي ومعاشه الدنيويّ عن استعمال العلم لاسيما وهو ربما يخطئ ويغلط في تمايزاته، ولا سبيل للخطأ والغلط إلى خارج الأعيان، فيتيقن عند ذلك بوجود صفة العلم (و هو الإدراك المانع من النقيض) فيه.

ثم البحث البالغ يوصلنا أيضا إلى هذه النتيجة، فإنّ إدراكاتنا التصديقية تحلل إلى قضية أول الأوائل (و هي أنّ الإيجاب والسلب لا يجتمعان معا ولا يفترقان معا) فما من قضية بديهية أو نظريّة إلاّ وهي محتاجة في تمام تصديقها إلى هذه القضية البديهية الأوليّة، حتى أننا لو فرضنا من أنفسنا الشكّ المفروض لا يجامع بطلان نفسه وهو مفروض، وإذا ثبتت هذه القضية على بداهيتها ثبت حجم غفير من التصديقات العلمية على حسب مساس الحاجة إلى إثباتها، وعليها معوّل الإنسان في أنظاره وأعماله فما من موقف علمي ولا واقعة عملية إلاّ ومعوّل الإنسان فيه على العلم، حتى أنّه إنّما يشخص شكله بعمله أنّه شك، وكذا ظنّه أو وهمه أو جهله بما يعلم أنّه ظنّ أو وهم أو جهل هذا" '34'.

و يرى – نجار أنّ بعضهم قال: بأنّ العلم لا يعرف لأنّ تصور ماهيته ضروري فهو أبين من أن توضعوا له مصطلحات إلاّ أنّه " نور في القلب تتميز به الحقائق والخصائص" وحقيقته إذن هي وضوح الحقائق في النفس وهذه القضية قد تحتمل أمرين:

<u>الأول:</u> التعبير بنور القلب، ذلك يذكرنا بتعبير"الغزالي" عما حصل له من اليقين بأنّه نور قذفه اللّه تعالى في الصدر، فهل يكون المهدي يرى العلم حصيلة قلبية غير مكتسبة بالنّظر والتّأمل، ذلك المعنى الّذي يدعمه قول في موطن آخر "و العلم نور من عند اللّه يهدي به من يشاء" "35".

(تم نقل هذا الكلام عن – عبد المجيد نجار بتصرف)

و عليه يركز – ابن خلدون – قوله على أنّ: العلم هو أساس العمل والصناعة والّذي يمكنه الدفع بها إلى الأمام فيقرر أنّ الصناعة مَلَكَةٌ في أمر عملي فكري، وبكونه عمليًا هو جسمانيٌّ محسوس. والأحوال الجسمانية المحسوسة، نقلها بالمباشرة أو عب لها وأكمل، لأنّ المباشرة في الأحوال الجسمانية أتمّ فائدة، والملكة صفة راسخة تحصل عن استعمال ذلك الفعل وتكرّره مرّة بعد أخرى، حتى ترسخ صورته، وعلى نسبة الأصل تكون الملكة، ونقل المعاينة أو عب أو أتم من نقل الخبر والعلم.

فالملكة الحاصلة عن أكمل وأرسخ من الملكة الحاصلة عن الخبر. وعلى قدر جودة التعليم وملكة المعلم يكون حذق المتعلم في الصناعة وحصول ملكته. ثم إنّ الضائع منها البسيط ومنها المركب، والبسيط هو الّذي يختص بالضروريات، والمركب هو الّذي يكون للكماليات. والمتقدم منها في التعليم هو البسيط لبساطته أولا، ولأنّه مختص بالضروري الذّي تتوفر الدواعي على نقله، فيكون سابقا في التعليم ويكون تعليمه لذلك ناقصا.

ولا يزال الفكر يخرج أصنافها ومركباتها من القوة إلى الفعل، بالاستنباط شيئا فشيئا على التدريج، حتى تكمل، ولا يحصل ذلك دفعة، وإنّما يحصل في أزمان وأجيال، إذ خروج الأشياء من القوة إلى الفعل لا يكون دفعة، لاسيما في الأمور الصناعية، فلابدّ له إذن من زمان. ولهذا تجد الضائع في الأمصار الصغيرة ناقصة، ولا يوجد منها إلا البسيط، فإذا تزايدت حضارتها ودعت الأمور الترف فيها إلى استعمال الضائع خرجت من القوة إلى الفعل. '36'، وذلك باعتبار أنّ العلم في نظر الإسلام دليل على العمل أيضا، حيث ترجم – البخاري – قائلا: " باب العلم قبل القول والعمل " وقد قال – ابن المنير: أنّ العلم شرط في صحة القول والعمل، فلا يعتبران إلاّ به فهو متقدم عليهما، مصحح للنيّة المصحّحة العمل، لذلك حتى لا يسبق للذهن – من قوله: إنّ العلم لا ينفع إلاّ بالعمل – تهوين أمر العلم، والتساهل في طلبه. وذهب – القرضاوي – أنّهم ذكروا جملة من الآيات والأحاديث منها قوله تعالى: " فاعلم أنّه لا إله إلاّ اللّه واستغفر لذنبك والمؤمنين والمؤمنات، واللّه يعلم متقلبكم ومثواكم " '37'، فبدأ بالعلم وثنى بالعمل، على اعتبار أنّه متناولا لقضايا أمّته وقال جلّ ذكره:

" إنّما يخشى اللّه من عباده العلماء " '38' أي إنّما يخاف اللّه عزّ وجلّ وبقدره حق قدره، من عرفه وعلم عظم قدرته، وسلطانه على خلقه، نتيجة التأمّل في أسرار كونه وشرعه، وهم العلماء. وهذه الخشية هي التي تحفز على عمل الصالحات. لأنّ الإنسان إذا فقه عمل، وأحسن ما عمل.

وبهذا يتبين أنّ العلم شرط ضروري للعمل، لكي يصح ويستقيم على أمر اللّه، سواء كان هذا العمل عبادة اللّه، أم معاملة النّاس.

وروى – سفيان بن عيينة عن عمر ابن عبد العزيز قال: من عمل في غير علم كان ما يفسد اكثر مما يصلح.

وفي فضل العلم ذهبوا أنّ العلم هو إمام العمل والعمل تابعه، فلا يستقيم عمل يجهل صاحبه ما يجب له من شروط وما يقوم عليه من أركان.

و كان السلف يوصون التاجر الّذي يدخل السوق أن يتفقه في أحكام البيــوع والتعامل، أو يلزم فقيها يسدده ويرشده، كما كانوا يوصون من يؤهل نفسه للسيادة والقيادة أن يتزوّد من العلم ما يلزم لمنصبه، وما ينير له الطريق. ومن مأثور قولهم: [تفقّــهوا قبل أن تســودوا] '39'.

و على أساس العلم وضرورته من حيث ارتباطه بالعمل ونتيجــة مــا هــو مفروض من تلازم بينهما يذهب - ابن خلدون - مقسما الضائع إلى:

- ما يختص بأمر المعاش، ضروريا كان أو غير ضروري.
- ما يختص بالأفكار التي هي خاصة للإنسان، من العلوم والضائع والسياسة.

و من الأول الحياكة والجزارة والنجارة والحدادة وأمثالهــا، ومــن الثــاني الوراقة، وهي معاناة الكتب بالإنتساخ والتجليد، والغناء والشعر وتعليم العلم وأمثــال ذلك. ومن الثالث الجندية وأمثالها، والسبب في ذلك أنّ النّاس، ما لم يستوف العمران الحضري وتمدن المدينة إنّها همهم في الضروري من المعاش، وهو تحصيل الأقوات من الحنطة وغيرها. فإذا تمدّنت المدينة وتزايدت فيها الأعمال ووفــت بالــضروري وزادت عليه، صرف الزائد حينئذ إلى الكماليات من المعاش ثم إنّ الصنائع والعلــوم إنّما هي للإنسان من حيث فكره الّذي يتميز به عن الحيوانات، والقوت له من حيــث الحيوانية والغذائية، فهو مقدّم لضرورته على العلوم والصنائع، وهي متــأخرة عــن الضروري، وعلى مقدار عمران البلد تكون جودة الــصنائع للتــأنق فيهــا حينئــذ، واستجادة ما يطلب منها بحيث تتوفر دواعي الترف والثروة، وأما العمران البدوي أو القليل فلا يحتاج من الصنائع إلاّ البسيط، خاصة المستعمل في الضروريات من نجار أو حداد أو خياط أو حائك أو جزار. وإدا وجدت هذه بعدُ، فلا توجد فيــه كاملــة ولا مستجادة. وإنّما منها بمقدار الضرورة، إذ هي كلّها وســائل إلــى غيرهــا وليــست مقصودة لذاتها وإذا ازخر ببخر العمران وطلبت فيه الكماليات، كان من جملتها التأنّق في الصنائع واستجادتها، فكملت بجميع متماتها وتزايدت صنائع أخرى معهــا، ممــا

تدعو إليه عوائد الترف وأحواله من جزار وصباغ وخراز وصائغ وأمثال ذلك، وقد تنتهي هذه الأصناف إذا استبحر العمران إلى أن يوجد فيها كثير من الكماليات، ويتأنّق فيها في الغاية، وتكون من وجوه المعاش في مصر لمنتحلّها. بل تكون فائدتها من أعظم فوائد الأعمال، لما يدعوا إليه الترف في المدينة مثل الدّهان والصفّار وألحمامي والطباخ والسفاج. ......الخ وقرع الطبول على التوقيع، ومثل الوراقين الّذين يعانون صناعة إنتساخ الكتب وتجليدها وتصحيحها، فإنّ هذه الصناعة إنّما يدعو إليها الترف في المدينة من الاشتغال بالأمور الفكرية وأمثال ذلك، وقد تخرج عن الحد إذا كان العمران خارجا عن الحد، كما بلغنا عن أهل مصر، أنّ فيهم من يعلم الطبور العُجم والحُمر الإنسيّة، ويتخيل أشياء من العجائب بإيهام قلب الأعيان وتعليم الحداء والرقص والمشي على الخيوط في الهواء، ورفع الأثقال من الحيوان والحجارة '40'.

وغير ذلك من الصنائع التي توجد عندنا بالمغرب لأنّ عمران أمصارها لم يبلغ عمران مصر والقاهرة '41'.

فالعلم بالدنيا أنواع كما يقول - نجار - وهي كالآتي:

أ - العلم بمنافعها.

ب - العلم بمضارها.

ج - العلم بأسباب المعيشة.

ما يُتوصل به إلى العلم بهما: وهو ثلاث أقسام :

1. اللّغة: فإذا بطلت اللّغة بطلت الشريعة
2. الإعراب: فإذا بطل بطلت المعاني، وإذا بطلت المعاني بطل الشرع
3. الحساب: فهو أيضا مما يتوصل به إلى معرفة الدّين كالصلاة والزكاة، والدنيا في سائر المعاملات. وهو لذلك أصل كبير في الدّين '42'.

لأنّه كما يحلل ذلك – القرضاوي – قائلا: إنّ العلم هو الّذي يبين راجح الأعمال من مرجحها، وفاضلها من مفضلوها، كما يبين صحيحها من فاسدها، ومقبولها من مردودها، ومسنونها من مبتدعها، ويعطي كل عمل " سعره " وقيمته في نظر الشرع.

و كثيرا ما نجد الّذين حُرمُوا نور العلم يذيبون الحدود بين الأعمال فلا تتمايز، أو يحكمون عليها بغير ما حكم الشرع، فيفرطون أو يفرطون، وهنا يضيع الدّين بين الغالي فيه والجافي عنه.

و كثيرا ما رأينا مثل هؤلاء – مع إخلاصهم – يشتغلون بمرجوح العمل، ويدعون راجحة وينهمكون في المفضول، ويغفلون الفاضل.

و قد يكون العمل الواحد فاضلا في وقت مفضلا في آخر – راجحا في حال مرجوحا في آخر، ولكنّهم – لقلة عملهم وفقههم – لا يفرقون بين الوقتين، ولا يميّزون بين الحالين.

رأيت من المسلمين الطاسين في أنفسهم من تبرع ببناء مسجد في بلد حافل بالمساجد لكن لا يتبرع لدعوة العلم ودلك يعود لجهله وعدم وعيه.

و قد أجاب – الفضيل بن عياض – حين سئل عن [أحسن العلم] في قوله تعالى : " الّذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيّكم أحسن عملاً " '43' قال: أحسن العلم أخلصه وأصوبه.

قالوا: إنّ العمل إذا كان خاصا، ولم يكن صوابا لم يقبل، وإذا كان صوابا ولم يكن خالصا لم يقبل. ولا يقبل حتى يكون خالصا وصوابا.

و الخالص........ أن يكون للّه.

و الصواب......... أن يكون العلم قاعدة مركزية يتحلى صاحبه بالعمل الجدّي والمثمر مع الإتقان المتسلح بالعلم فهو مرتبط به وملازم له والواقع أنّ العلم

والعمل كلاهما يؤدي دوره المطلق والواسع في الأمة فلا يقبل علما منزويا ولا علم بعيد عن العمل وبناءا عليه ذهب – ابن خلدون – إلى القول بأنّ: النفس الناطقة للإنسان إنّما توجد فيه بالقوة. وأنّ خروجها من القوة إلى الفعل إنّما هو بتجدد العلوم والإدراكات عن المحسوسات أولاً، ثم ما يكتسب بعدها بالقوة النظرية إلى أن يصير إدراكا بالفعل وعقلا محضاً، فتكون ذاتا روحانية وتستكمل حينئذ وجودها. فوجب لذلك أن يكون كل نوع من العلم والنظر يفيدها عقلا فريداً، والصنائع أبداً يحصل عنها وعن ملكتها قانون علمي مستفاد من تلك الملكة. فلهذا كانت الحُنكة في التجربة تفيد عقلا، والملكات الصناعية تفيد عقلا، والحضارة الكاملة تفيد عقلا لأنّها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل، ومعاشرة أبناء الجنس، وبتحصيل الآداب في مخالصتهم، ثم القيام بأمور الدّين واعتبار آدابها وشرائها. وهذه كلّها قوانين تنتظم علوما، فيحصل منها زيادة عقل.

و الكتابة من بين الصنائع أكثر إفادة لذلك، لأنّها تشتمل على العلوم والأنظار بخلاف الصنائع. وبيانه أنّ في الكتابة انتقالا من الحروف الخطية إلى الكلمات اللفظيّة، فهو ينتقل من دليل إلى دليل، فيحصل لها ملكة الانتقال من الأدلّة إلى المدلولات وهو معنى النظر العقلي الّذي يكتسب به العلوم المجهولة، فتكسب بذلك ملكة من التعقل تكون زيادة العقل ويحصل به فريد من الفطنة، ولذلك قال – كسرى – في كتابه لما رآهم بتلك الفطنة والكيس فقال : " ديوانه، أي تياطين أو جنون " قالوا : وذلك أمل اشتقاق الديوان، ويلحق بذلك الحساب فإنّ في صناعة الحساب نوع تصرّف في العدد بالفم والتفريق، يحتاج فيه إلى استدلال كثير، فيبقى متعوداً للاستدلال والنظر، وهو معنى العقل. واللّه أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا { وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة، قليلا ما تشكرون } '44'.

و إنّ الدراسة العلمية الخلدونية اقتضت النزاهة والابتعاد عن العاطفة التي قد تشوه الحقائق وتصبغها بنوع من الانحياز. وأنّ ابن خلدون كمفكر حقيقي لم يظهر

الجانب من ظاهرة معينة أو عامل معين. بل في مقابل ذلك فلم ينسى العوامل السلبية التي قد توجد في الظاهرة، وذلك لإعطائها صورة أمينة وحقيقية وواضحة، وقد قال – ابن عمار – : إنّ الابتعاد ونسيان الجوانب السلبية في الظاهرة يجعل البحث فيها يتسم بنقصان وعدم الكمال، وليس هذا من قبل التفكير الحر السليم – حقا أنّ الحقيقة تصبح محرجة في بعض الأحيان وخاصة إذا كانت هذه الحقيقة تتعلق بالدارس أو عقيدته أو شعبه وبني جنسه، هاهنا تظهر قيمة المفكر إذا استطاع أن يصفو على مجتمعه ويتعدى العاطفة، ويزيح الحجاب عن كل نقيصة – إن وجدت – وعن كل كمال.

و كل شيء من العمل والعلم وما يحتويانهما عند المسلمين وعلى رأسهم ابن خلدون عائد إلى صانع هذا الكون ومدبّره فلا علم ولا عمل إلاّ وهما نعمة من نعم واجد الوجود قال –الطباطبائي – فما أغفل هؤلاء الّذين يعدون الصناعيات من الأشياء التي يعملها الإنسان مصنوعة مخلوقة للإنسان مقطوعة النسبة عن إله العالم عزّ اسمه مشتدين إلى أنّها مخلوقة لإرادة الناس واختياره.

فطائفة منهم – أصحاب المادة المنكرين لوجود اللّه – زعموا أنّ حجّة المليين في إثبات الصانع: أنّهم وجدوا في الطبيعة حوادث وموجودات جهلوا عللها الماديّة فنتج لذلك أنّ هذه الأخيرة هي وراء عالم الطبيعة وهو اللّه سبحانه وتعالى، فالقول أنّ الصانع موجود فرضية أوجب فرضها، كالحوادث الجوية وكثير من الحوادث الأرضية، وما وجده من الحوادث والخواص الروحية التي لم يكشف العلوم عن عللها حتى اليوم قالوا : وقد وفق العلوم في تقدمها الحديث لحل المشكل في الحوادث المادية وكشفت عن عللها فأبطلت من هذه الفرضية أحد ركنيها وهو احتياج الحوادث الروحية إلى عللها، وانتهائها إلى علّة مجردة، وتقدم البحث في الكيمياء الآلي جديدا يعدنا وعدا حسنا أنّه سيطّلع الإنسان على علل الروح ويقدر على صنعة الجراثيم الحيوية وتركيب أي موجود روحي وإيجاد أي خاصة روحية، وعند ذلك

ينهدم أساس الفرضية المذكورة ويخلق الإنسان في الطبيعة أي موجود شاء من الروحيات كما يخلق اليوم أي شيء شاء من الطبيعيات، وقد كان قبل اليوم لا يرضى أن ينسب الخلق إلاّ إلى علّة مفروضة فيما وراء الطبيعة، حمله على افتراضها الجهل بعلل الحوادث '45'.

و كلما كان العلم قويا وكان العمل مصاحبا له استجد بنو الإنسان في طلب الحضارة فبالعلم والعمل كما يقول – ابن خلدون – والسبب في ذلك ظاهر، وهو أنّ الإنسان لا يسمح بعمله أن يقع مجانا، لأنّه كسبه ومنه معاشه. إذ لا فائدة له في جميع عمره في شيء مما سواه، فلا يصرفه إلاّ فيما له قيمة في حصره ليعود عليه بالنّفع. وإن كانت الصناعة مطلوبة وتوجه إليها النفاق كانت حينئذ الصناعة بمثابة السلعة التي تنفق سوقها وتجلب للبيع، فيجتهد النّاس في المدينة لتعلّم الصناعة ليكون منها معاشهم، وإذا لم تكن الصناعة مطلوبة لم تُنفقُ سوقها، ولا يوجّه قصدٌ إلى تعلّمها، فاختصت بالترك وفقدت للإهمال، ولهذا يقال عن عليّ (رضي اللّه عنه) : " قيمة كل امرئ ما يحسن ". بمعنى أنّ صناعته هي قيمته، أي قيمة عمله الّذي هو معاشه، وأيضا فهنا سرّ آخر وهو أنّ الصنائع وإجادتها إنّما تطلُبُها الدولة، فهي التي تنفق سوقها وتوجه الطلبات إليها وما لم تطلبه الدولة، وإنّما يطلبها غيرها من أهل المصر، فليس على نسبتها لأنّ الدولة هي السوق الأعظم، وفيها كل شيء، والقليل والكثير فيها على نسبة واحدة، فما نفق فيها كان أكثريا ضرورة '46'. والسوقة وإن طلبوا الصناعة فليس طلبهم بعام ولا سوقهم بنافقة، فكلّما قويت العلم وبلغ الناس فيه تقدما واسعا وكلما كان العمل أساسيا ورائدا ازدهرت الحضارة وبلغ أصحابها تطور ومجدا ومن ثم أجمعت كل الفرق الإسلامية على :

أنّ العلم قاعدة والعمل أساس لهذه القاعدة في كل زمان ومكان

7) **الدين عند ابن خلدون :**

إنّ الرجل يعتبر الدّين ظاهرة طبيعية لا يمكن إنكارها على اعتبار أنّها كثيرا ما تؤسس لحضارة تنطلق أو ينطلق بنائها على قواعد صحيحة ومتينة كما ذهب إلى ذلك - وحيد الدين خان - إذ قال متسائلا : أين يمكن للضعف في استدلال معارض الدّين ؟

إنّنا نستطيع فهم هذا الضعف من المثال البسيط التالي : قد يشاهد أحد الرجال قاطرة تجري على قضبان الحديد فيتبادر إلى ذهنه سؤال : كيف تجري هذه العجلات الثقيلة ؟

و بعد هذا كله نجد أنّ الماكينات الداخلية ليست هي الختام في القصة بل إنّ الحقيقة النهائية هي [العقل] الّذي أوجد تلك الماكينات، ثم أدارها وحركها وفق إرادة مرسومة.

هذه المشاهدة كما يزعم المعارضون أبطلت الفكرة القديمة القائلة بأنّ الإله يخرج الكتكوت من البيضة إذ قد رأينا يقينا أنّ قانون " الواحد والعشرين يوما " يحدث هذه العملية. والحقيقة أنّ المشاهدة الجديدة لا تدلّنا إلاّ على حلاقات جديدة الحادث، ولا تكشف عن سببه الحقيقي، فقد تغير الوضع الآن فأصبح السؤال لا عن (تكسر البيضة) بل عن (كيف يظهر القرن) ؟ '47'.

إنّ السبب الحقيقي سوف يتجلى لأعننا حيث نبحث عن العلة التي جاءت بهذا القرن، العلة التي كانت على معرفة كاملة بأنّ الكتكوت سوف يحتاج إلى هذا القرن ليخرج من البيضة، فنحن لا نستطيع أن نعتبر الوضع الأخير _ وهو مشاهدتنا بالمنظر _ إلاّ أنّه " مشاهدة الواقع على نطاق واسع " ولكنه ليس تفسيرا له.

لنفترض أنّ رجال الدّين يعتقدون أنّ اللّه يأتي بالمد والجزر في البحار...... ثم يأتي عالم من علمائنا الجدد ويقول لنا: إنّ المد والجزر له سببان هما قوة

الجاذبية في القمر، والتكوين الجغرافي أي الوضع الجغرافي لأجزاء البرية والبحرية. فاللّه سبحانه وتعالى لا يزال هو السبب الأول والحقيقي لطوفان البحار '48' .

ومن البديهي أن البشرية كلها ورغم ما بينهما من خلاف فهي تحتاج إلى الدّين يقوّم اعوجاجها ويصلح منها ما فسد ومن ثم تفطّن ابن خلدون إلى هذه الفكرة فلاحظ بشكل عام أنّ كل أمّة من الأمم لابد لها من دين ترتكز إليه ويرتكز عليه بنيانها وبعد دراسة وافية منه، فإنّ " كل مولود يولد على الفطرة " '49'

لكن هناك أمرا واحدا بقي ثابتا لا يتغير في قاموس الحياة البشرية' رغم كل تلك التغيرات والتحولات.

أمرا واحدا بالغ البشر في حفظه وصيانته وتوسيع دائرته ألا وهو: موضوع " الدّين " والإيمان بما وراء المادة الذي لم يعرف فيه مللا ولا فتورا ولا إعراضا.

هذا القدم في الوجود وهذه الأصالة كاشفة ولا شك عن أنّ "التديّن " والدّين يعتبر من العناصر التي تشكل ذات الإنسان وتعد من غرائزه الأهلية وحاجاته الروحية والنفسية التي كانت معه بحيث لم تسلل إليها يد التغيير والتبديل '50'.

و بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما بداخلها من التلبيس والتضييع فينقلها المخبر كما رآها، وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه، ومنها تقرّب الناس في الأكثر لأصحاب النّجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال وإتساعة الذكر بذلك، فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء،و الناس متطلعون إلى الدنيا وأسببها منجاة أو ثروة، وليسوا في الأكثر براغبين في الفضائل ولا متنافسين في أهلها، ومن أسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران '51'.

و كثيرا ما يعرض للسامعين قبول الأخبار المستحيلة وينقلونها وتؤثر عنهم '52'.

وعلم الأجناس بإطراء عن الآلات تدين الجماعات الإنسانية القديمة بما لا يدع مجالا للشك في أنّ هذه الظاهرة ظاهرة إنسانية عامة '53' .

وإن معنى الدين بدلالته الداخلية قد يخص الجانب الوجداني الفكري للتدين، ة الخارجية الخاصة بأنماط التدين وأشكاله لما يمكن أن يكون فهما للدين على اعتبار أن الناس يحاولون التغلب على بعضهم بعضا وسيطرة كل واحد منهم على ما بيد الآخر كما يحدث، لما يلج في خلجات نفسيات الإنسان الذي يعبر عنه ابن خلدون بقوله " لأن الملك إنما يحصل بالتغلب والتغلب إنما يكون بالعصبية وإنفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه ". قال تعالى : " لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم " '54' ولكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم " وقال تعالى : " وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان " (المائدة)'55'.

و سره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل والميل إلى الدنيا حصل التنافس وفشى الخلاف، وإذا انصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد، واتسع نطاق الكلمة لذلك، فعظمت الدولة '56'.

8) الدعوة الدينية عنده :

إن قضية الدعوة للعقائدية لها ما يربطها بالدين فعليه نتوقف وإليه ترجع أمور علماء المسلمين في دعواهم إلى أحسن الأخلاق وأفضلها، فإنسان كنوع اجتماعي لا يحتاج إثباته إلى كثرة بحوث فكل فرد من هذا النوع مخطور على الدعوة الدينية، ولم يزل الإنسان يعيش في حال الاجتماع على ما يحكيه التاريخ والآثار المشهودة المحاكية لأقدم العهود التي كان هذا النوع يعيش فيها ويحكم على هذه الأرض وفي إطار الدعوة الدينية ينمو الإنسان كما يقول الطباطبائي كسائر الخواص الروحية الإنسانية وما يرتبط بها لم يوجد حين تاما كاملا لا يقبل النماء والزيادة بل

هو كسائر الأمور الروحية الإدراكية الإنسانية لم يزل يتكامل بتكامل الإنسان في حالاته المادية والمعنوية وعلى الحقيقة لم يكن من المتوقع أن يستثنى هذه الخاصة من بين جميع الخواص الإنسانية فتظهر أول ظهورها تامة كاملة أتم ما يكون وأكمله بل هي كسائر الخواص الإنسانية فتظهر أول ظهورها تامة كاملة أتم ما يكون وأكمله بل هي كسائر الخواص الإنسانية التي لها ارتباط بقوانين العلم والإدراة تدريجية الكمال في الإنسان.

– والذي يظهر من التأمل في هذا النوع أن أول ما ظهر من الاجتماع فيه الاجتماع المنزلي بالازدواج لكون عامله الطبيعي وهو جهاز التناسل أقوى عوامل الاجتماع لعدم تحققه إلا بأزيد من فرد واحد أصلا بخلاف مثل التغذي وغيره ثم ظهرت منه الخاصة التي سميناها وهو توسيط الإنسان غيره في سبيل رفع حوائجه ببسط سلطته وتحميل إدارته عليه ثم برز ذلك في صورة الرئاسة كرئيس المنزل ورئيس العشيرة ورئيس القبيلة ورئيس الأمة وبالطبع كان المقدم أولا أقوامهم وأشجعهم، ثم أشجعهم وأكثرهم مالا وولدا وهكذا حتى ينتهي إلى أعلمهم بفنون الحكومة والسياسة '57'.

– وعليه كما ذهب إلى ذلك " ابن خلدون " نجد أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها والسبب في ذلك أن الصفة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شئ لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم، وأهل الدولة التي هم طالبوها وان كانوا أضعافهم فأغراضهم متباينة بالباطل، وتخاذلهم لتقية الموت حاصل، فلا يقاومونهم وان كانوا أكثر منهم، بل يغلبون عليهم ويعالجهم الفناء بما فيهم من الشرف والذل.

وهكذا كما وقع العرب صدر الإسلام في الفتوحات، فكانت جيوش المسلمين بالقادسية واليرموك بضعا وثلاثين ألف في كل معسكر، وجموع فارس مائة وعشرين ألفا بالقادسية، وجموع هرقل على ما قاله الواقدي أربعمائة ألف، فلم يقف للعرب

أحد من الجانبين، وهزموهم وغلبوهم على ما بأيدهم واعتبر ذلك أيضا في دولة لمتونة وذلة الموحدين، فقد كان بالمغرب من القبائل كثير من يقاومهم في العدد والعصبية أو يشف عليهم، إلا أن الاجتماع الديني ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستعانة، فلم يقف لهم شيء.

– واعتبر ذلك إذا حالت صفة الدين، وفسدت، كيف ينتقض الأمر ويصير الغلب على نسبة العصبية وحدها دون زيادة الدين، فتغلب الدولة من كان تحت يدها من العصائب المكافئة لها أو الزائدة القوة عليها الذين غلبتهم بمصادفة الدين لقوتها، ولو كانوا أكثر عصبية منها وأشد بداوة.

واعتبر هذا في الموحدين مع زناته، كما كانت زناته بأيدي المصامدة وأشد توحشا. وكان للمصامدة الدعوة الدينية بإتباع المهدي فلبسوا صبغتها وتضاعفت قوة عصبيتها بها، فغلبوا على زناته أولا وأشبعوهم وإن كانوا من حيث العصبية والبداوة أشد منهم، فلما خلوا عن ذلك الصبغة الدينية انقضت عليهم زناتهم من كل جانب ونكبوهم على الأمر وانتزعوه منهم '58'.

– فما هو الموقع الذي تحتله الدعوة عند ابن خلدون ؟

لابد إذن أن يكون المشروع فدخول الدعوة إلا مجرد وجه من وجوه العمران، تصدق عليه معايير تطور الجسم الاجتماعي، فلا يعود هنالك من مجال للاستغراب أمام مفارقة أن يجير قاضي مالكي كبير مناضلا ملحدا في عز القرون الوسطى الإسلامية.

– وإما يتناول الدعوة بوصفها عنصرا فريدا يفلت من العصبية، والحق أن الدعوة كما قال جورج لابيكا " لا نرد في عداد ما حسبناه أنه لا بالامكان اختزال المقدمة إليه من مفاهيم أساسية، وأن هذه المفاهيم يستلزمها إلا بشكل غير مباشر فعلا على صعيد الملك، عند تتخذ السلطة السياسة شكل الخلافة أو على صعيد العلوم عندما يتعلق الأمر بالدعوة الدينية فهي في الحالتين لا تتمتع، على ما يبدو بالفعالية

التي للعصبية مثلا، ولا بالأهمية التي لسائر وجوده العمران، وقد يكون بالتالي مجرد فاعل من الدرجة الثانية ذي دور غير معين، إلا إذا افترضنا أن العلم الجديد، الـذي يستوحيه في شيء، لا يصلح لدراسته، ويمكن الاعتراض طبعا أن هـذا الافتـراض يناقض طموح الشمول المظهر في تعريف العمران، إلا أنه رغم كل شيء لا يمكـن إنكار أن أسئلة عدة سوف تطرح عندها بصدد المعالجة الخاصة بالدعوة، وتميز بين صعيدين من المعالجة – الأول وصفي في ما هو متوقع الـدعوة مـن ظـاهرات العمران، أي من مواضيع العلم الجديد –

– الثاني في ما هو الدور الذي تلعبه الدعوة في دينامية العمران.

– ونبدأ بتذليل عقبته، فالدين ليس غائبا عن المشروع : وابن خلدون ينبه إلى ذلك بصراحة وحسم في مطلع المقدمة فيقول :" ولم أترك شيئا في أولية الأجيال والدولة. ...وما يعرف في العمران من دولة وملة، ومدينة وحلة، وعزة وذلة، وكثرة القلـة، وعلم وصناعة، وكسب وإضاعة، وأحوال منقلبة مشاعة وبـدو وحـضر، وواقـع ومنتظر، وإلا واستوعبت جملة وأوضحت براهينه وعلله " '59'.

– ويذهب "ابن عمار" إلى أن الإنسان كما ازداد في البحث تكونت لديه مجموعـة من الخبرات والمعارف، وهذه الخبرات وليدة التعامل والتأثير المتبادل سـواء مـع المجتمع أو مع الطبيعة، فالمجتمع يؤثر ويتأثر بالفرد، وان الطبيعة تفـرض عليـه نوعا من السلوك، فالفرد يتأقلم مع الطبيعة والمجتمع قصد البقاء والمحافظة علـى الاستمرار وهذا التأقلم نوع من التفكير أو نوع من التربية والتحايل'60'.

أما الدعوة فهي ظواهر حضارية كما هو الحال بالنسبة إلى ظاهرة الـسياسة لأن الدعوة أمر طبيعي في البشر غير أن انتقالها من حياة البداوة إلى حياة الحضارة يؤدي إلى التقدم في نوعية الدعوة، وبذلك نستنتج أن المجتمع يتحرك بأكملـه، وأن التغير الحاصل أثناء التحويل هو تغير جذري، فكلما تقدم المجتمع خطوات في طريق الحضارة تقدمت معه الدعوة والعلوم وارتفعت.

- ولكن الدعوة الدينية كما يعلق عليها "ابن خلدون" :

إذا كانت بغير عصبية لا تتم لأن كل أمر تحمل الكافة فلابد له من العـصبية. وفي الحديث الصحيح جاء " ما بعث الله نبيا إلا في ضعة من قومه "

وإذا كان هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيـرهم، ألا تخرق له العادة في الغلب بغير عصبية.

- وقد وقع هذا لابن عمار شيخ الصوفية وصاحب كتاب خلع النعلين في التصوف شار بالأندلس داعيا إلى الحق وسمي أصحابه بالمرابطين قبيل دعوة المهدي، فاشتب له الأمر قليلا لشغل لمتونة بما يهمهم من أمر الموحدين، ولم تكن هناك عصائب ولا قبائل يدفعونه عن شأنه، فلم يلبث أن استولى الموحدين على المغرب وأن دعى لهم ودخل في دعوتهم وتابعهم من معقله بحصن أركش وأمكنهم من ثغـرة، وكـان أول داعية لهم بالأندلس، وكانت ثورته تسمى ثورة المرابطين.

- ومن هذا الباب أحوال الثوار القائمين بتغيير المنكر من العامة والفقهـاء، فـإن كثيرا من المنتحلين للعبادة وسلوك طرق الدين يذهبون إلى القيام على أهل الجـوار من الأمراء دعين إلى تغيير المنكر والنهي عنه، والأمر بالمعروف رجاءا في الثواب عليه من الله، فيكثر أتباعهم والمتشبثون بهم من الغوغاء والـدهماء، ويعرضـون أنفسهم في ذلك للمهالك، وأكثرهم يهلكون في تلك السبيل مأزورين غير مـأجورين، لأن الله سبحانه لم يكتب ذلك عليهم وإنما أمر به حيث تكون القدرة عليه قـال ص " من رأى منكرا فليغيره بيده، فإن لم يستطيع فبلسانه، فإن لـم يـستطيع " وأحـوال الملوك والدول راسخة قوية لا يزحزها ويتقدمها بناءها إلى المطالبة القوية التي من وراءها عصبية القبائل والعشائر.

وهكذا كان حال الأنبياء عليهم الصلاة والسلام في دعوتهم إلى الله بالعشائر والعصائب، وهم المؤيدون من الله بالكون كله لو شاء، لكنه إنما أجري الأمور على مستقر العادة '61' .

ولكن الضرورة قد أملت على الناس ان يتقيدوا بمالك وملك قصد تقدير امورهم وتنظيم معائشهم وأحوالهم كما ذهب إلى ذلك "محمد حسين " إذ قال "إن اعتبار أصل الملك من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للبشر في حال سواء كان منفردا أو مجتمعا، وأن أصله ينتهي إلى اعتبار الاختصاص فهذا حال الملك.

– وأما الملك وهو السلطة على الأفراد فهو أيضا من الاعتبارات الضرورية التي لا غنى للانتساب عنها لكن الذي يحتاجه إليه أولا هو الاجتماع من حيث تألفه من أجزاء كثيرة مختلفة المقاصد من بائنة الإيرادات دون الفرد من حيث إنه فرد فإن الأفراد المجتمعين لتبائن إرادتهم واختلاف مقاصدهم لا يلبثوا دون أن يقع الاختلاف بينهم فتغلب كل على الآخرين في أخذ ما بأيدهم، والتعدي على حومة حدودهم وهضم حقوقهم فيقع الهرج والمرج، ويصير الاجتماع الذي اتخذوه وسيلة إلى سعادة الحياة ذريعة إلى الشقاء والهلاك، ويعود الدواء داءا، ولا سبيل إلى رفع هذه الفائلة الطارئة إلا بجعل قوة قاهرة على سائر القوى مسيطرة على جميع الأفراد المجتمعين حتى تعيد القوة الطاغية المستعلية حاف الوسط، وترفع الذاتية المستهلكة إليها أيضا فتتحد جميع القوى من حيث المستوى ثم تضع كل واحدة منها في محلها الخاص وتعطي كل ذي حق حقه

– ولم تكن الإنسانية في حين من الأحيان خالية الذهن عن فكر الاستخدام كما مر بيانه سالفا لم يكن الاجتماعات في الأعمار السالفة خالية عن رجال متغلبين على الملك مستعلين على سائر الأفراد المجتمعين ببسط الرقية والتملك على النفوس والأموال وكانت بعض فوائد الملك – وهو وجود من يمنع عن طغيان بعض الأفراد على البعض – يترتب على وجود هذا الصنف من المتغلبين المستعلين المتظاهرين باسم الملك في الجملة وإن كانوا هم أنفسهم وأعضاءهم وجلاوزتهم قوى طاغية من غير حق مرضي وذلك لكونهم مضطرين إلى حفظ الأفراد في حال الذلة والاضطهاد

حتى لا تقوى من يثب على حقوق بعض الأفراد فيثب يوما عليهم أنفسهم كما أنهم أنفسهم وثبوا على ما في أيدي غيرهم.

وبالجملة بقاء جل الأفراد على حال التسالم خوفا من الملوك المسيطرين عليهم كان يصرف الناس عن الفكر في اعتبار الملك الاجتماعي وإنما يشتغلون بحمد سيطرة هؤلاء '62' المتغلبين إذا لم يبلغ تعديهم مبلغ جهدهم، ويتظلمون ويشكون إذا بلغ بهم الحمد وحمل عليهم من التعدي ما يفوق طاقتهم.

– نعم ربما فقدوا بعض هؤلاء المتسامين بالملوك والرؤساء بهلاك أو قتل أو نمو ذلك، وأحصلوا بالفتن، والفساد، وهددهم اختلال النظم ووقوع الهرج فبادروا إلى تقديم بعض أولي الطول والقوة منهم، وألقوا إليه زمام الملك فصار ملكا يملك أزمة الأمور ثم يعود الأمر على ما كان عليه من التعدي والتحميل.

– ولم تنزل الاجتماعات على هذه الحال برهة بعد برهة حتى تضجرت من سوء هؤلاء المتسمين بالملوك في مظالمهم باستبدادهم في الرأي وإطلاقهم فيما يشاءون فوضعت قوانين تعين وظائف الحكومة الجارية بين الأمم وأجبرت الملوك بإتباعها وصار الملك ملكا مشروطا بعد ما كان مطلقا، واتحد الناس على التحفظ على ذلك وكان الملك موروثا.

– ثم أحست الاجتماعات ببغي ملوكهم وسوء سيرهم ولا سبيل إليهم بعد ركوب أريكة الملك وتثبتهم كون الملك موهبة غير متغيرة موروثة فبدلوا الملك برئاسة الجمهور فانقلب الملك المؤبد المشروط إلى ملك مؤجل مشروط.

– لكن الذي يتحصل من جميع هذه المساعي التي بذلتها الاجتماعات في سبيل إصلاح هذا الأمر أعنى إلقاء زمام الأمة إلى من يدبر أمرها، ويجمع شتات إرادتها المتضادة وقواها المتنافسة :أن لا غنى للمجتمع الإنساني عن هذا المقام وهو مقام الملك وإن تغيرت أسمائه، وتبدلت بحسب اختلاف الأمم.

– إن اختلال أمر الحياة الاجتماعية على جميع التقادير من لوازم عدم اجتماع أزمة الإيرادات والمقاصد في إدارة واحدة لإنسان واحد أو مقام واحد.

– إن الملك من الاعتبارات الضرورية في المجتمع الإنساني.

– وهو مثل سائر الموضوعات الاعتبارية التي لم يزل الاجتماع بصدد تكميلها وإصلاحها ورفع نواقصها وأثارها المضادة لسعادة الإنسانية.

وللنبوة في هذا الإصلاح السهم الأوفى فإن من المسلم في علم الاجتماع :أن انتشار قول من الأقوال بين العامة والخاصة إذا كان مما يرتبط بالغريزة القريحة، ويطمئن النفوس المتوقعة أقوى سبب لتوحيد الميول المتفرقة وجعل الجماعات المتشتتة يدا واحدا تقبض وتبسط بإرادة واحدة لا يقوم لها شيء.

– ومن الضروري :أن النبوة منذ أقدم عهود ظهورها تدعو الناس إلى العدل وتمنعهم عن الظلم، وتدعوهم إلى عبادة الله والتسليم له، وتنهاهم عن إتباع الفراعنة الطاغين، المتكبرين المتغلبين ولم تزل هذه الدعوة بين الأمم منذ قرون متراكمة جيلا بعد جيل، وأمة بعد أمة إن اختلفت بحسب السعة والضيق باختلاف الأمم والأزمة، ومن المحال أن يلبث مثل هذا العامل القوى بين الاجتماعات الإنسانية قرونا متعادية وهو منعزل عن الأثر خال عن الفعل '63'.

كما يقول ابن خلدون : " فإذا ذهب أحد من الناس هذا المذهب، وكان فيه محقا قصر به الإنفراد عن العصبية، فطاح في هوة الهلاك. وأما إن كان من الملبسين بذلك في طلب الرئاسة فأجدر أن تعوقه العوائق وتنقطع به المهالك، لأنه أمر الله لا يتم إلا برضاه وإعانته والإخلاص له والنصيحة للمسلمين، ولا شك في ذلك مسلم، ولا يرتاب فيه ذو بصيرة.

باعتبار أن الدعوة لابد لها من احد أمرين إما عالم بمنافع ومضار ما يأمر به وإما عالم بمنافع ومضار ما ينهى عنه وذلك شأن العالم الفطن كما يضيف ابن خلدون على أنه حينما يعم الجهل يقع الناس في فتنة واختلاط وفشل وقد انطلق أيدي

الزعرة وهم أهل شرسة وسوء خلق من طوائف اللصوص والمجـرمين والنـاهبين لأحوال الإنسان على أهل العافية والصون، وقطع السبيل، وامتلأت أيديهم من نهب الناس وباعوها علانية في الأسواق، واستعدى أهلها الحكام فلم يعدهم، فتوافر أهل الدين والصلاح كل منع الفساق وكف عاديتهم، وقام ببغداد رجل يعرف بخالد دربوس ودعى الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فأجابه خلق وقاتل أهل الزعارة فغلبهم، وأطلق يده فيهم بالضرب والتنكيل.

ثم قام من بعده رجل آخر من سواد أهل بغداد يعرف بسهل ابن سلامة الأنصاري، ويكنى أبى حاتم، وعلق مصحفا في عنقه ودعى الناس إلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل بكتاب الله وسنة نبيه، فاتبعه الناس كافة من كل شريف ووضيع من بني هاشم فمن دونهم، ونزل قصر طاهر، واتخذ الديوان وطاف بغداد، ومنع كل من أخاف المارة، ومنع الخيثارة لأولئك الشطار. وقال له خالد الدربوس : " أنا لا أعيب على السلطان"، فقال له سهل : " لكني أقاتل كل من خالف الكتاب والسنة كائنا من كان ". وذلك سنة إحدى ومائتين. وجهز له ابراهيم بن المهدي العساكر فغلبه وأسره وانحل أمره سريعا وذهب ونجى بنفسه.

و قد ينتسب بعضهم إلى الفاطمي المنتظر إما بأنه هو أو بأنه داع له، وليس مع ذلك على علم من أم الفاطمي، ولا ما هو. وأكثر المنتحلين لمثل هذه الدعوة رئاسة امتلأت بها جوانحهم وعجزوا عن التوصل إليها بشئ من أسبابه العادية، فيحسبون أن هذا من الأسباب البالغة بهم إلى ما يأملونه من ذلك، ولا يحسبون ما ينالهم فيه من الهلكة، فيسرعوا إليهم القتل بما يحدثونه من الفتنة، وتسوء عاقبة مكرهم.

و قد كان لأول هذه المائة خرج رجل من المتصوفة يدعى التوبذري عمد إلى مسجد ماسة بساحل البحر هنالك، ورغم أنه الفاطمي المنتظر، تلبسا على العامة هناك، بما ملأ قلوبهم من الحدثان بانتظاره هنالك، وأن من ذلك المسجد يكون أصل دعوته، فتهافتت عليه طوائف من عامة البربر تهافت الفراش، ثم خشي رأساهم

اتساع نطاق الفتنة، فدس إليه كبير المصامدة يومئذ عمر "السكسيوي" من قتله في فراشه.

و كذلك خرج غمارة أيضا لأول هذه المائة رجل يعرف بالعباس'64' وادعى مثل هذه الدعوة واتبع نعيقه الأرذلون من سفهاء تلك القبائل وأغمارهم، وزحف إلى بادية من أمصارهم ودخلوها عنوة ثم قتل لأربعين يوما من ظهور دعوته ومضى في لهالكين الأولين.

و أما إن كان التلبس فأحرى أن لا يتم له أمر وأن يبوء بإثمه وذلك جزاء للظالمين '65'.

الخاتمة :

و حاصل ما يمكن استخلاصه من العلاقة بين الدين والعلم عند ابن خلدون أننا نجده وكأنه يشخص الأوضاع العربية الإسلامية اليوم. .. ويأسى لهذه القطيعة بين الفشل الديني والقانون الطبيعي الذي قرره الله، أعني بذلك قانون الروابط للطبيعة بين البشر ولكن لنبقى حيث نحن مع نصوص المقدمة، فما يزال فيها الكثير من الحكمة لسائر الأطراف المعنية.

بعد أن يقدم ابن خلدون أمثلة على إخفاق حركات الفقهاء والصوفية التي لم تعتمد على عصبية طبيعية اجتماعية يخلص إلى التذكير والتحذير من سلوك طريق التهلكة دون بصيرة واقعية، أي إلى إغفال دور الرابطة الطبيعية الاجتماعية في مثل هذه الحركات.

ثم ينتقل ابن خلدون إلى تقرير(الوجه الآخر) من هذه الحقيقة، فبعد أن قرر وجهها الأول بمنهجه المتكامل في النظر دائما إلى وجهي المسألة (وهو المنهج الذي يفتقر إليه العقل العربي العام في الأغلب حتى يومنا هذا رغم أنه أنجب مفكرا في مستوى ابن خلدون) الذي كانت حياته طويلة وحافلة بالأسفار والتغيرات، ولقد

شغل عددا كبيرا من الوظائف والمناصب السياسية والعلمية والقضائية، وليس ابن خلدون فيلسوفا اجتماعيا فحسب، بل هو عالم اجتماعي وواضع علم الاجتماع على أسسه الحديثة ولم يسبقه إلى لك أحد حتى الآن تقريبا.

وقد تجمعت عند ابن خلدون ثروة طائلة من العلوم والمعرفة وذلك بسبب :

1- خبراته الواسعة في ميادين السياسة.

2- خدمته في معية الملوك والأمراء.

3- كثرة أسفاره وتنقلاته بين الدول والأندلس.

4- قراءته ودراسته في كل فرصة تسنح له.

الهوامش والمراجع :

1- العلق 1 - 5

2- آل عمران 19

3- فاطر 28

4- الفيروز آبادي (القاموس المحيط الجزء 4 ص 154)

5- أساس البلاغة للزمخشري ص 434

6- المعجم الفلسفي جزء 2 ص 99

7- نقلا عن جميل صليبا المعجم الفلسفي ص 100

8- المنجد في اللغة ص 526 - 527

9- المنطق لجميل صليبا ص 137

10- المقدمة تصنيفات العلوم

11- المعجم الفلسفي ص 101 - 102

12- أساس البلاغة ص 200

13- القاموس المحيط جزء 4 ص 29

14- الأنعام 161

15- أخرجه ابن ماجة في باب الزهد 47

16- الفاتحة 6
17- البقرة 193
18- العقل والسلوك في البنية الإسلامية ص 4
19- المنجد في اللغة والعلوم ص 75
20- آل عمران 19
21- آل عمران 85
22- معالم التوحيد لجعفر السبحاني ص 545
23- التهانوي –كشف اصطلاحات الفنون –
24- عن وحيد الدين خان –الدين في مواجهة العلم – ص 69
25- وحيد الدين خان –الإسلام يتحدى – ص 28
26- العقل والسلوك في البنية الإسلامية ص 5 – 6
27- المقدمة –د.سفيتلانا باتسيفا ترجمة رضوان إبراهيم – جزء 1 ص 61 – 62
28- المهدي بن تومرت ص 33
29- المقدمة ص 6
30- المقدمة ص 564
31- السياسة والدين عند ابن خلدون ص 33
32- السياسة والدين عند ابن خلدون ص 36
33- الميزان مجلد 1 ص 50
34- المصدر السابق ص 49
35- المهدي بن تومرت ص 162
36- المقدمة ص 713
37- محمد 19
38- فاطر 28
39- الرسول والعمل ص 19
40- ابن تومرت ص 161
41- الرسول والعلم ص 23
42- المرجع السابق ص 24
43- النحل

44- المقدمة ص 768

45- الميزان ص 400

46- المقدمة ص 718

47- الدين في مواجهة العلم ص 65

48- المرجع السابق ص 66 - 67

49- المقدمة ص 266

50- معالم التوحيد في القرآن الكريم ص 41

51- المقدمة ص 58

52- المصدر السابق ص 57

53- العقل والسلوك في البنية الإسلامية ص 9

54- الأنفال 63

55- المائدة 2

56- المقدمة ص 277

57- الميزان ص 92 - 93

58- المقدمة ص 278 - 279

59- السياسة والدين عند ابن خلدون ص 55 - 56

60- التفكير العلمي عند ابن خلدون ص 111 - 112 - نقل بتصرف -

61- المقدمة ص 280 - 281

62- الميزان ص 145

63- المصدر السابق ص 146 - 147

64- المقدمة ص 281 - 282 - 283

65- المصدر السابق ص 284