المنتخب

المدينة والدولة

نظرية في العمران الإسلامي

من الماضي إلى المستقبل

طارق والي

7
الكتـــــاب
ربيع الأول 1417
يـــوليـــو 1996

المدينة والدولة
نظرية في العمران الإسلامي
من الماضي إلى المستقبل

طارق والي

المنتخب ٤٢
الكتاب الشهري للمشروع الثقافي الخيري

إصدارات بيت القرآن - يوليو 1996 - ربيع الأول 1417
المنامة - البحرين
الطبعة الأولى - رقم الايداع في المكتبة العامة 1964 د.ع / 96

إهـــــداء

إلى الإنسان الذي كرمـه الله بالخلافة لعمـران الأرض.. إلى الإنسان الـذي فضلـه الله بـالعقـل لإدراك الـواجـد والموجـود.. فلتكـن خـــلافـة عقـل وإيمان قلب.

طـــارق والـــي

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، أَنَّ رَسُولَ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ:

إِذَا مَاتَ ابْنُ آدَمَ انْقَطَعَ عَمَلُهُ إِلَّا مِنْ ثَلَاثٍ:

صَدَقَةٍ جَارِيَةٍ أَوْ عِلْمٍ يُنْتَفَعُ بِهِ أَوْ وَلَدٍ صَالِحٍ يَدْعُو لَهُ

صدق رسول الله
رواه مسلم

طبع هذا الكتاب من صدقة جارية
في ثواب
حمد علي كانو

المواد المنشورة في هذه السلسلة تعبّر عن رأي كاتبها، ولا تعبّر بالضرورة عن رأي بيت القرآن.

جميع الحقوق محفوظة لبيت القرآن، لا يسمح بطبع أي جزء من هذا الكتاب أو خزنه في أي نظام لخزن المعلومات، أو نقله على أية هيئة أو بأية وسيلة إلا بإذن كتابي من الناشر.

المحتـــويات

الفصل الأول : النظرية الخلدونية حول العمران 11
المقومات الأساسية للفكر الخلدوني 20
علم العمران الخلدوني 28
أنماط العمران في الرؤية الخلدونية 31
النظرية الخلدونية حول العمران 36
طبيعة العمران 40
محاور المدخل الخلدوني لنظرية العمران 42
الفصل الثاني : النظرية العمرانية 61
المعطيات الحضرية للعمران 72
الدولة . . المحور الأول للنظرية العمرانية 74
تقييم ممارسة الدولة في المجال العمراني 76
نظرية ابن خلدون في نشأة وتطور الدولة 84
المدينة . . المحور الثاني للنظرية العمرانية 90
استراتيجية التمدين في الفكر الإسلامي 93
الرؤية الخلدونية لعمران المدينة 95
الفصل الثالث : الاشكالية العمرانية والحداثة 117
الاشكالية العمرانية والتاريخ الحديث 138
هوامش الكتاب 147
المراجع 152

الفصل الأول
النظرية الخلدونية حول العمران

تقـــديم :

إن النظريات التقليـدية في قضايا العمران خـاصة والتاريخ عـامة تصب جـلّ اهتمامها حـول محور الـدولـة والسلطة السيـاسيـة الحاكمـة وفعاليـات وأحداث الحقبة السياسية ولاسيما الوقـائع العسكرية والتحولات السياسية، ولم تتطـرق تلك المنـاهـج التقليـدية إلى النـواحـي الفكـرية والاعتقـاديـة أو للجوانب الاجتماعيـة والاقتصادية، بمعنى لم تتعامل مـع المجتمع والانسان ونشاطاته المجتمعيـة، وبالتالي تجمدت تلك النظريات والـرؤى عند جانب متفرد مـن جوانب الإشكـالية الاجتماعية والعمـرانية. ولم تكن لها نظـرة شبه شاملة - فضلاً عن النظـرة الشاملة - ترصد سائر العوامل المحـركة والصانعة للتاريـخ والإنسان والمجتمع وأحـداثه ونشاطاتـه.. ومن الممكن - بـل من شبه المؤكد - أن نقـول: إن تلك المناهج التقليـدية بصفة عامـة قد سيطرت على حركـة التاريـخ والعمران البشري عند غـالبية الكتّـاب والمفكريـن حتى ظهر ذلك العبقري المغربي الأندلسي: عبدالرحمن بن خلدون.

ومما لا شـك فيه أن ابن خلدون يعتبر مـن الناحية العلمية مفـرق طرق بين مرحلتين، وليس ذلـك في الفكر التاريخي الإسلامي فحسـب، بل في الفكر التاريخي الإنسـاني كله[1]. ولعلنا لا نعـدو الحقيقة إذا قلنـا: إن أفكار وآراء ابن خلدون تـدخله في عداد مؤسسي علـم العمران البشري، وعلم الاجتماع

وعلم الأنتروبولوجيا الحضاري. وقد استلفتت مقدمته أنظار العلماء العرب والمستشرقين والأجانب، حتى قال روبرت فلت في كتابه «تاريخ فلسفة التاريخ»: من وجهة علم التاريخ أو فلسفة التاريخ يتحلى الأدب العربي باسم من ألمع الأسماء، فلا العالم الكلاسيكي في القرون القديمة، ولا العالم المسيحي في القرون الوسطى يستطيع أن يقدم اسما يضاهي في لمعانه ذلك الاسم. وإذا نظرنا الى ابن خلدون، باعتباره مؤرخا فقط، وجدنا من يتفوق عليه حتى كتّاب العرب أنفسهم، أما باعتباره واضع نظريات في التاريخ، فإنه منقطع النظير في كل زمان ومكان، حتى ظهور فيكو بعده بأكثر من ثلاثمائة عام. ليس أفلاطون، ولا أرسطو، ولا القديس أوغسطينس بأنداد له. وأما الآخرون فلا يستحقون أن يُذكروا إلى جانبه. إنه يستحق الاعجاب بما أظهره من روح الابتكار، والفراسة، والتعمق، والإحاطة. كان رجلا منقطع النظير بين أهل دينه ومعاصريه في موضوع الفلسفة التاريخية، كما كان دانتي في الشعر، وبيكن في العلم بين أهل دينهما ومعاصريهما. وقال شميث في كتابه «ابن خلدون مؤرخ اجتماعي وفيلسوف»: إن المفكرين الذين وضعوا أسس علم الاجتماع الجديد، لو كانوا قد اطلعوا على مقدمة ابن خلدون، واستعانوا بالحقائق التي كشفها، والطرائق التي أوجدها ذلك العبقري العربي قبلهم بمدة طويلة، لاستطاعوا أن يتقدموا بهذا العلم الجديد بسرعة أعظم مما تقدموا به فعلا. وقال المستشرق هنري ماسه: إن مقدمة ابن خلدون تتعدى حدود الأدب العربي، لتتبوأ مكانا بين أروع الآثار الأدبية الخالدة في كل العصور والدهور، فإن عمق التفكير، وقوة الحكم، وسعة، ورهافة حس الانتقاد ــ التي تتجلى فيما كتبه هذا المؤلف في القرن الرابع عشر ــ لهي مما يحير العقول، ويثير الاعجاب. ولا يعيب مقدمة ابن خلدون أنها مشتملة على بعض الأخطاء العلمية، لأن كل عالم ومفكر يشترك بوجه عام مع معاصريه في معظم أخطائهم، ولا يمتاز عليهم إلا

ببعض الآراء التي ابتكرها، وبعض الحقائق التي تم له الكشف عنها. وقيمة المؤلف إنما تقاس بما أضافه إلى الفكر البشري من آراء جديدة. ونصيب ابن خلدون من هذه الآراء، أعظم من نصيب غيره من فلاسفة العرب المتقدمين عليه. وله أيضا فضل التقدم على علماء اوروبة في كثير من المسائل. فهو قد سبق غبريل تارد إلى تعليل الظواهر الاجتماعية بالتقليد، وسبق أميل دوركهايم إلى القول بالقسر الاجتماعي. وسبق كارل ماركس إلى القول: ان قيمة الشيء تابعة للعمل المبذول في انتاجه، وبين ابن خلدون وفيكو صاحب كتاب «العلم الجديد» تشابه في المقاصد والغايات. وقد أشار ساطع الحصري إلى هذا التشابه فقال: ان كليهما يرميان الى غاية واحدة هي معرفة طبائع الأمم والمجتمعات، وتعيين نظام سير التاريخ العام. غير أن كل واحد منهما يحاول أن يصل إلى هذه المعرفة باحثا في ساحة معينة، ومستندا إلى مواد ووقائع خاصة. إن «العلم الجديد» يستند قبل كل شيء إلى التاريخ القديم، ويستمد عناصر بحثه الأولى من تاريخ اليونان والرومان، من غير أن يعير التفاتة ما إلى تاريخ العرب والإسلام في حين إن «مقدمة» التاريخ بعكس ذلك تماما تستند إلى تاريخ العرب والإسلام، من غير أن تأخذ بنظر الاعتبار تاريخ اليونان والرومان، فلا نغالي إذا قلنا ان كتاب فيكو بمثابة تفلسف في تاريخ اليونان والرومان في حين أن مقدمة ابن خلدون بمثابة تفلسف في تاريخ العرب والإسلام، وهنالك أيضا تشابه بين ابن خلدون، وميكافيلي صاحب كتاب الأمير، أشار إليه كولوزيو في قوله: «ان كان الفلورنسي العظيم (مكيافيلي) يعلمنا وسائل حكم الناس فانه فعل ذلك كسياسي بعيد النظر. ولكن العلامة التونسي ابن خلدون استطاع أن ينفذ إلى الظواهر الاجتماعية كاقتصادي وفيلسوف راسخ مما يحملنا بحق على أن نرى في أثره من سمو النظر والنزعة التقدمية ما لم يعرفه عصره [2].

كما كان ابن خلدون أيضا رجلا من رجال السياسة، من أولئك الرجال الذين برزوا إلى الميدان وجربوا مسئوليات الحكم وخيباتها، في أوضاع اشتد تعقدها في فترة حاسمة من فترات الحضارة العربية والاسلامية[3].

وهناك ثلاث نتائج هامة يمكن ابرازها في حياة ابن خلدون السياسية والفكرية تظهر الجوانب الأساسية للخلدونية على المستوى الذاتي[4]:

النتيجة الأولى: ومما يجمع عليه الباحثون المعنيون بالدراسات الخلدونية أن التجربة السياسية والاجتماعية التي عاشها ابن خلدون مصدر أساسي من مصادر فكره الاجتماعي والسياسي. فقد عاشها ابن خلدون نحوا من خمس عشرة سنة في قصور الملوك والأمراء، فتعرف عن كثب على أسلوب حياة «الحضارة»، «حياة التفنن في الترف واستجادة أحواله». واحتك احتكاكا مباشرا بتلك الجماعة الارستقراطية التي كانت تعيش في العواصم عيشة طفيلية، تستهلك ولا تنتج، تبتلع ولا تعمل، شغلها الشاغل الحفاظ على مستوى عيشها بالتقرب للحكام تارة، وبالتآمر عليهم تارة أخرى. وعاش ابن خلدون مدة تزيد عن عشر سنوات، قبل كتابته المقدمة، بين أحضان «العمران البدوي» متنقلا بين القبائل لاجئا تارة. ومكلفا بمهمة المفاوضات تارة أخرى. فتعرف هنا أيضا، وعن كثب على طبع البدو وأخلاقهم وأسلوب حياتهم. هكذا تمكن من ملاحظة ذلك البون الشاسع بين حياة العواصم، حياة الارستقراطية الحاكمة، وبين حياة أهل البادية من قبائل ظاعنة أو مستقرة. فاكتشف وهو الذي يعرف أن البسيط أصل للمركب، والجزء أسبق من الكل بفضل ثقافته المنطقية الواسعة، اكتشف ان العمران البدوي أصل للعمران الحضري ومادة له. واكتشف أيضا - ولو أنه لم يقل ذلك بصراحة - أن أساس الاضطراب الذي عرفه عصره، هو ذلك التناقض الواسع بين «خشونة البداوة ورقة الحضارة» هو التناقض الذي تبرزه لنا

تحليلات المقدمة باعتباره العامل الأساسي في تحريك الأحداث التي عرفتها عصور التاريخ الاسلامي الى عهده.

النتيجة الثانية: وتتعلق بذلك الانقلاب النفسي الخطير الذي عرفه ابن خلدون، هذا الانقلاب الذي أعطى التجربة الخلدونية ثراءها وخصبها، والذي عمل، وإلى حد كبير على تشكيل فكره بالشكل الذي نعرفه، وتوجيهه نحو الاهتمام المتزايد بالشئون السياسية والاجتماعية. لقد هبط ابن خلدون فجأة، ودفعة واحدة، من قمة مجده السياسي إلى حضيض التشرد، من قمة الجاه والنفوذ إلى التعرض للتفتيش والمصادرة والملاحقة. ولعل العنصر المسئول عن هذه النكبة، نكبته هو ونكبة أميره صاحب بجايه، هم أولئك «العرب البدو الرحل» الذين صب عليهم جام غضبه في المقدمة. ذلك لأن الصعوبات التي لقيها أمير بجاية بعد استرجاع امارته إنما كان مصدرها قوم من عرب بني هلال، الذين كانوا يكسبون عيشهم من رماحهم، من نيران الفتنة التي كانوا يوقدونها باستمرار. ان الخصومات، بل الحروب التي قامت بين أمير بجايه وابن عمه سلطان قسنطينة، والتي كانت فيها نكبة ابن خلدون وصاحبه، إنما سببها تلك الفتنة التي قام بها هؤلاء العرب الرحل، ولذلك نجده يخصهم بأقصى النعوت والأوصاف.

وهنا يجب أن نقف وقفة قصيرة نرد فيها الأمور إلى نصابها بخصوص موقف ابن خلدون من العرب. فهو لم يصفهم بتلك الأوصاف لكونه «كان ينطق بلسان ذلك الوطن البربري الذي غزاه العرب واثخنوا فيه مدى أحقاب وبسطوا عليه سلطانهم الديني والسياسي، ولبث عصورا يقاتل في سبيل حرياته واستقلاله.» وهو لم يكن يقصد من كلمة العرب، «البدو على وجه الحصر كما يفعله العوام في أكثر البلاد العربية إلى الآن». وإنما كان يقصد أولا وبالذات هذه القبائل العربية المنحدرة من قبائل بني هلال والتي

كانت السبب في نكبته. ومن خلال موقفه هذا، ومن خلال اطلاعه على أسلوب حياة هذه القبائل، راح يبحث عن الشواهد التاريخية التي تمكنه من تعميم حكمه على العرب جميعا، باعتبارهم «جيلا طبيعيا في العمران» يشكّل أول مراحل تدرج البشرية في سلم التطور نحو المدنية. ان حكم ابن خلدون على العرب، هو في أصله حكم ذاتي، ولكنه وهو الذي ألزم نفسه التقيد بالموضوعية التامة في أبحاثه، راح يبحث عن وقائع تاريخية واجتماعية تضفي الموضوعية على هذا الحكم. وفعلا فقد تمكن ابن خلدون من أن يجعل من حكمه الذاتي هذا، حكما أقرب إلى الموضوعية عندما عممه ليشمل من أسماهم «العرب ومن في معناهم».

والنتيجة الثالثة: التي يمكن الخروج بها من تتبع مراحل تطور فكر ابن خلدون، هي أن نوع الدراسات التي تلقاها والأساتذة الذين احتك بهم وأخذ عنهم والمجالس العلمية التي انتظم فيها، كل ذلك جعل من فكره فكراً موسوعياً لا فكراً متخصصاً.

لقد اطلع ابن خلدون خلال مراحل دراسته على مختلف جوانب الفكر الاسلامي، وإذا كان من الممكن الشك في مدى تضلعه في الفلسفة، يونانية واسلامية، وفهمه لمختلف قضاياها فإنه لا مجال للشك في معرفته بالمنطق بنوعيه، منطق الفلاسفة ومنطق الأصوليين، مما أكسبه تفكيراً منطقياً صارماً، يجمع بين قوة الاستدلال والقدرة على جمع شتات الواقع الاجتماعي في استقراء علمي سليم.

وهكذا يمكن القول بصفة عامة أن فكر ابن خلدون لم يكن انتقائياً تلفيقياً، بل كان فكراً موسوعياً نقدياً، وهذا يتجلى بوضوح ليس من نقده للمؤرخين فقط بل من نقده للمعرفة والعلوم السائدة في عصره أيضاً. ولم يكن ابن خلدون معزولاً عن تاريخ أمته وماضيها، كما كان متفاعلاً مع

مجتمعه وعصره، والذي يتميز بذلك التحول أو الانقلاب ليس فقط في المجتمعات الاسلامية وحسب ولكن في العالم كله ومسيرته الحضارية، سواء تحول نحو الانحطاط الحضاري كما حدث في العالم الاسلامي بجناحيه المغربي والمشرقي، أو تحول نحو النهوض الحضاري والسيطرة الجديدة كما حدث في العالم المسيحي الأوروبي. وعند نقطة التحول تلك جاءت مقدمة «ابن خلدون» ليس وصفاً لمالك تتقاتل من وجهة إرثية أو لصراعات سياسية واقتصادية، وليس مجرد شاهد على سقوط دول وقيام غيرها، ولكنها جاءت بحثاً عن أسباب تعاقب الأزمات وتوالي الانقلابات الحادثة في العالم الإسلامي والمغرب الاسلامي بشكل خاص. فقد كان «ابن خلدون» مشدوداً إلى همّ تعميمي وهو يضع نظريته حول «العمران» في المقدمة. وإن رغبته في إبعاد الخاص لبسط ما هو عام، قادته إلى تحليل تلك التحولات بشكل تجريدي، ولكن في إطار تاريخي.

ومن خلال اهتمام ابن خلدون بالتمييز ما بين الضروري والطارىء، ما بين العام والخاص، وأثناء جهده لدرس العلاقات القائمة بين التطور التاريخي على المدى الطويل، وبين أحداث يمكن أن تبدو فجائية، لكنها تأخذ مكانها داخل المصادفة العامة (وهو اهتمام وجهد يميزان حقا مسيرة علم التاريخ) أعطى ابن خلدون الأولوية للعوامل الدائمة والداخلية. وبالمقابل، قلّل من شأن العوامل الخارجية، ومن تلك التي كان فعلها مؤقتاً. فإذا ما كانت طوارىء التاريخ الوقائعية مسرودة بإيجاز في «تاريخ البربر» فإن المقدمة، ليست بالضرورة، بالتالي، درساً للتطور التاريخي على المدى الطويل. ولقد كان هذا التطور صعب الظهور في القرن الرابع عشر، فالمقدمة، تتضمن من جهة، تحليلاً للبنى الاجتماعية والسياسية الدائمة في المغرب، وتتضمن من ناحية أخرى، تحليل تلك الامبراطوريات التي هي

أطوار تطور تاريخي تعاقبت في ماضي أفريقيا الشمالية، ولقد حاول صاحب المقدمة من تحليل تلك العوامل الوصول إلى ثبات النظرية أو ما سماه بالعوارض الذاتية، وبالرغم من الدور الهائل الذي لعبته العوامل الخارجية على المستوى السياسي والاقتصادي والعسكري في تاريخ العالم الاسلامي ما بين القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلادي، فإن العوامل الداخلية للمجتمعات الاسلامية وخاصة في المغرب الاسلامي كانت هي المؤثر والمحرك الفعال في ابن خلدون وحتى في حياته الشخصية[5].

ومما يجب أن نؤكد عليه أيضاً هو أن تكوين ابن خلدون - كما سبق أن أشرنا - لم يكن انطلاقا وبادىء ذي بدء تكوين مؤرخ، إن التقاء ابن خلدون بالتاريخ كان عرضا في حياته ومنعرجا مفاجئا بقدر ما كان حاسما. هذا المنعرج كان في ملتقى طريقين: طريق التجربة الذاتية السياسية والفكرية، وطريق التأمل في مجتمعه، ماضيه وحاضره ببعديه الزماني والمكاني. وقف ابن خلدون في ملتقى الطريقين يتأمل، فبعد أن ارتمى في النشاط السياسي بكل ما يملك من اندفاع الشباب وحماسه وطموحه، وبكل ما توفره له نشأته ونسبه أراد في مرحلة حرجة من حياته أن يقف ليعتبر ويفهم فاعتزل المجتمع ليلتقي بالتاريخ يستقرىء من خلاله عصره، لا ليؤرخ لهذا العصر. وهنا جاء في مقدمته بالجديد الذي لم يسبقه، وبالأحرى صاغ من خلال ثقافته ومعارفه وما أضافه من عبقريته علما جديداً - على حد تعبيره - يكشف من خلاله ما يلحق بالعمران البشري والاجتماع الانساني من عوارضه وأحواله لذاته. . أي للكشف عن النواميس والقوانين الطبيعية التي تحرك المجتمع وتدفعه في طريق التاريخ[6].

وقد انطلق ابن خلدون في هذا الانجاز الفكري من ست نقاط أساسية[7]:

1 ـ إن الظواهر الاجتماعية تخضع لقوانين ثابتة بحيث تسير الأحداث الاجتماعية في طريق سوي ونظم محددة المناهج والنتائج.

2 ـ إن هذه القوانين تفعل فعلها في الجماعات، ولا يمكن أن تتأثر بالأفراد. فالمصلح الذي يحاول أن يصلح دولة مهترئة لن تنجح محاولته لأن جهوده تطغى عليها قوى اجتماعية لا سبيل إلى مقاومتها.

3 ـ إن مثل هذه القوانين لا سبيل إلى الكشف عنها إلا بحجج الحقائق الأساسية الكثيرة، والكشف عن النتائج التي ترتبت عليها. وسبيل الحصول على ذلك هو استقراء الماضي وملاحظة المجتمعات ومحاولة سبر أغوارها. وهنا يتوجب على الباحث الاطلاع على القضايا النفسية والبيولوجية والاقتصادية وما إلى ذلك.

4 ـ إن القوانين الاجتماعية تفعل فعلها في المجتمعات التي قد يفصلها عن بعضها البعض الزمان أو المكان.

5 - إن المجتمعات ليست جامدة. أي أن الظواهر الاجتماعية تتبدل وتتطور.

6 - إن هذه القوانين هي اجتماعية وليست انعكاسات لاندفاعات بيولوجية أو عوامل عفوية. فالصناعة والثروة وما إلى ذلك لها الأثر الأول في تطوير المظاهر الاجتماعية: الدولة والعمران.

وهكذا فإن تجربة ابن خلدون السياسية والاجتماعية والعلمية، ونظرياته في هذه الميادين نفسها جانبان متكاملان يشرح أحدهما الآخر ويتممه: الظاهرة الخلدونية ممارسة اجتماعية ومعاناة نفسية، والنظريات الخلدونية تعبير عن تلك الممارسة وتفجير للطاقات التي جندتها هذه المعاناة. الظاهرة تكشف عن مسالك النظرية، والنظرية توضح أبعاد الظاهرة والجانبان معا

مظهران لحقيقة واحدة، تشكل جوهر الشخصية الخلدونية. ومفتاح تلك الشخصية هو امتزاج الفكر بالممارسة امتزاجاً قوياً خاصاً أعطى لابن خلدون عبقريته وكان ذلك منبع أصالته وإلهامه.

المقومات الأساسية للفكر الخلدوني:

إن مقدمة ابن خلدون ونظرياته وآراءه قد قتلت بحثاً من الباحثين والمتخصصين العرب والمسلمين وغير المسلمين؛ شرقاً وغرباً، ورغم ذلك فإن نظرية ابن خلدون حول العمران تحتاج إلى الدراسة من زاوية جديدة بالنسبة لدارسي ابن خلدون من جهة، والمهتمين بالقضايا العمرانية لأمتنا الإسلامية من جهة أخرى، ولكنها في نفس الوقت هي زاوية قديمة بالنسبة لابن خلدون وللتراث الثقافي والحضاري الإسلامي ترجع إلى الانطلاقة الأولى للرسالة الإسلامية ومشروعها الحضاري. وقد يبدو في هذا بعض التباين إلى حد التناقض: زاوية جديدة معاصرة لنا، وهي زاوية قديمة معاصرة لابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي بل وسابقة له، اختلفت العصور وتباينت.. وهنا تكمن حتمية الدراسة حول النظرية والتدقيق في تحليلها وفهمها ضمن محدودية الزمان والمكان من جهة وقدرات هذا الإنسان صاحب النظرية من جهة أخرى، ثم الانطلاق من كل هذا إلى آفاق العصر الذي نعيشه، وليس بهدف الاسقاط السلفي من عصر إلى عصر، أو من فكر إلى فكر، ولكن بهدف تأصيل الفكر المعاصر على أساس من الموروث الحضاري للأمة، وليس التجمد عند أفكار السلف أو حتى نظرياتهم، وقد يكون في تلك النظريات أو الأفكار ما يتلاءم أو يرتبط بنا اليوم وبعصرنا الحادث، ولكن هذا نتيجة منطقية لاستمرارية ملامح أو جوانب مجتمعية وإنسانية بين العصور وخلال الأجيال المتوارثة.

وتحقيق هذه الغاية من فهم ودراسة التجربة الخلدونية وما تضمنته من آراء ونظريات في المجال العمراني للخروج إلى النظرية العامة في إطارها الحضاري الإسلامي وصولاً إلى المعاصرة، كل هذا يلزم معه أن نبدأ بفهم الفكر الخلدوني ككل وفي إطاره الأصلي، فإن تجزئة هذه الفكر والاستناد في الاستنتاجات والنتائج على مجرد فكرة عابرة أو فقرة أو عبارة.. لا يساعد على فهم النظرية الخلدونية في وحدتها الكلية. ومن جهة أخرى فإن الخروج بهذا الفكر عن إطاره الأصلي وتجربة ابن خلدون الذاتية وظروف عصره ومجتمعه لا يساعد على اكتشاف أبعاد هذا الفكر وتحليل هذه الآراء لاكتشاف المعاصر منه والتلاحم معه، ولا يعني هذا بالضرورة أن نعتبره فكراً ميتاً مقطوع الصلة بالحاضر، إن الفكر الأصيل يتجاوز عصره بمقدار ما هو نتاج هذا العصر نفسه.

وهكذا تأتي أهمية دراسة المقومات الأساسية للفكر الخلدوني من حتمية دراسة هذا الفكر نفسه ليخرج منه إلى معاصرته وحداثته في آن واحد. وتتحدد هذه المقومات في بعدين أساسيين:

أولهما: البعد الذاتي لتلك الشخصية العبقرية.

ثانيهما: البعد العام للعصر الذي عاشت فيه تلك الشخصية.

ومن خلال الذاتي الشخصي والعام تبلورت العقلية الخلدونية وتشكلت ملامح الشخصية التي انعكست في نتاجه العلمي والفكري ولا سيما في المقدمة وما تحمله من آراء ونظريات جديدة أو مستحدثة..

البعد الأول لمقومات الفكر الخلدوني - البعد الذاتي

ابن خلدون.. الإنسان

وحياة ابن خلدون حياة حافلة في ذاتها، ثم هي - فوق ذلك - تعكس

صورة من صور العالم الإسلامي، في القرن الثامن للهجرة، في مغربه ومشرقه، من الأندلس إلى الشام، وما بينهما من المغرب الأقصى والمغرب الأوسط وأفريقية، ومصر. فقد شارك ابن خلدون في حياة هذه الأقاليم جميعاً مشاركة مذكورة، وأسهم في نشاطها العقلي إسهاماً ظاهر الأثر، وفي نشاطها السياسي بأقدار مختلفة. وتغلغلت شخصيته في دقائق هذه الحياة وتعمقتها، كما استطاع إلى جانب ذلك أن يسمو عليها ويحلق فوقها، فيراها في صورة مجتمعة الأجزاء، وتبين بتأمله لها الأسباب العاملة فيها، ويربط بين هذه الأسباب والظواهر التي نشأت عنها، فطبعت هذه الحياة بطابعها.

ولعلنا إذا أردنا، ونحن نتابع حياة ابن خلدون الحافلة، ونتأمل وجوهها المختلفة، أن نتبين الخصائص الرئيسية التي تميزها، ونتعرف على العناصر الأساسية التي تتكون منها شخصيته، وتصدر عنها آثاره ويتسم بها سلوكه، استطعنا أن نرد جماعها إلى أمرين: العلم الذي جعله من رجال الفكر الموسومين بسعة المعرفة ودقة النظر، والسياسة التي جعلته في فترة غير قصيرة من حياته - ولعلها أخطر فترة فيها - من رجالها الذين يرجع إليهم ويعتمد على حسن رأيهم وسداد بصيرتهم في معالجة قضاياها.

إلى هذين العنصرين: العلم والسياسة، متداخلين، يرجع الكثير من ملامح شخصيته، ومن نشاطه في هاتين الناحيتين ترتسم الخطوط الكبرى في حياته، وبها يتسم مسلكه فيها، بوجهيه المادي والمعنوي[8]. ومن خلال هذين العنصرين يمكن تمييز حياة ابن خلدون وتقسيمها إلى أربع مراحل تمتاز كل منها بمظاهر خاصة من نشاطه العلمي أو السياسي أو كليهما[9]:

(المرحلة الأولى) مرحلة النشأة والتلمذة والتحصيل العلمي. وتمتد من ميلاده سنة 732 هجرية لغاية سنة 751 هجرية، فتستغرق زهاء عشرين عاماً هجرياً. وقد قضاها كلها في مسقط رأسه بتونس، وقضى منها نحو خمسة عشر عاماً في حفظ القرآن وتجويده بالقراءات والتلمذة على الشيوخ وتحصيل العلوم.

(المرحلة الثانية) مرحلة الوظائف الديوانية والسياسية. وتمتد من أواخر سنة 751 هجرية إلى أواخر سنة 776 هجرية، فتستغرق زهاء خمسة وعشرين عاماً هجرياً، قضاها متنقلاً بين بلاد المغرب الأدنى والأوسط والأقصى وبعض بلاد الأندلس. وقد استأثرت الوظائف الديوانية والسياسية بمعظم وقته وجهوده في أثناء هذه المرحلة.

(المرحلة الثالثة) مرحلة التفرغ للتأليف. وتمتد من أواخر سنة 776 إلى أواخر سنة 784 هجرية، فتستغرق نحو ثماني سنين، قضى نصفها الأول في قلعة ابن سلامة ونصفها الأخير في تونس. وقد تفرغ في هذه المرحلة تفرغاً كاملاً لتأليف «كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، في أيام العرب والعجم والبربر، ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر». ويطلق الآن على القسم الأول من هذا الكتاب اسم مقدمة ابن خلدون، وهو يشغل مجلداً واحداً من سبعة مجلدات يشغلها هذا الكتاب بحسب طبعة بولاق. ولم يستغرق تأليف هذا القسم في وضعه الأول إلا خمسة أشهر فحسب.

(المرحلة الرابعة) مرحلة وظائف التدريس والقضاء. وتمتد من أواخر سنة 784 إلى أواخر سنة 808 هجرية، فتستغرق زهاء أربع وعشرين سنة قضاها كلها في مصر. وقد استأثرت وظائف التدريس والقضاء بأكبر قسط من وقته وجهوده في أثناء هذه المرحلة.

البعد الثاني لمقومات الفكر الخلدوني - البعد العام
عصر ابن خلدون.. الزمان والمكان

كان العصر الذي عاش وعمل وفكر خلاله ابن خلدون هو نهاية العصور الوسطى، إذ عاش ابن خلدون في القرن الرابع عشر الميلادي - الثامن الهجري - وكان هذا القرن فترة تغييرات تاريخية هائلة في جميع أنحاء العالم المتمدين المعلوم آنذاك، بل كان مقدمة لاكتشاف عالم جديد كان مجهولا، انه عصر التحول على المستويات السياسية والاجتماعية والفكرية، تحول وانتقال نحو النهوض والانبعاث في العالم الغربي (المسيحي) فبشائر النهضة تلوح في الأفق، وتحول وانتقال نحو التفكك والانحطاط في العالم العربي والاسلامي: فقد سقطت الخلافة العباسية في بغداد على أيدي المغول بقيادة تيمورلنك، وفي الأندلس كان النصارى يتحفزون للقضاء على ما تبقى منها في أيدي المسلمين، إذ كانت أهم مراكز الحضارة الأندلسية قد سقطت في أيديهم وأعني طليطلة وقرطبة واشبيلية، ولم يبق لديهم إلا قطعة صغيرة في الجنوب العربي تكاد تنحصر في غرناطة وبين المرية وجبل الفتح.. أما بالنسبة لشمال أفريقية، وهي التي تكون تحالفاً مع الأندلس - فقد انهارت دولة الموحدين في آخر القرن السابع الهجري وانقسمت تلك المنطقة إلى ثلاث دويلات، فقامت في تونس دولة بني حفص وعاصمتها تونس، وقامت دولة بني عبدالواد في المغرب الأوسط وعاصمتها تلمسان، وقامت دولة بني مرين في المغرب الأقصى وعاصمتها فاس. ولم يقف الأنقسام والتفتت عند هذا الحد، بل قامت إمارة صغيرة في كل من هذه الدول وخارجها على يد بعض الخوارج[10].

وكان من الطبيعي أن هذا الانقسام الشديد من شأنه أن يؤدي إلى ثورات وانقلابات سياسية دائمة. فلم تستقر دولة ولم يدم حال لعرش.. نعم لقد

بدأت بوادر هذا التراجع والانحطاط قبل القرن الثامن الهجري بكثير، ولكن مع ذلك، وبالرغم من تسرب الضعف والانحلال إلى الخلافة العباسية قبل بضعة قرون، وعلى الرغم من الحملات الصليبية، فقد يلوح من حين لآخر هنا أو هناك، بريق أمل أو بشير انقاذ.. صلاح الدين الأيوبي في المشرق، دولة الموحدين في المغرب.. ولكن في هذا القرن.. فإن التقهقر أصبح حقيقة يلمسها الخاص والعام[11]. ووسط هذا الصخب كان أصحاب الدول يحاولون دائماً استقطاب العلماء ورجال الفكر حولهم كنوع من الترف وكان ابن خلدون أحد هؤلاء المفكرين، فقد عاش معظم حياته ملتصقاً بأمير أو بآخر سواء في المغرب أو المشرق.

ولكي نفهم هذا العصر ينبغي أن ننظر إلى هذا التحول العام في العالم الإسلامي من خلال النظر إلى الأحوال العامة: السياسية والاجتماعية والفكرية، والحضارية عموماً، وبالتالي يمكن التعرف الصحيح على فكر ابن خلدون ونظريته في العمران بشكل خاص وعلاقة العمران بالدولة عند ابن خلدون، ولكن مع التعرض إلى تلك النواحي والسمات الرئيسية للزمان فإنه من الطبيعي التعرف إلى ذلك المكان الذي عاش من خلاله المجتمع الاسلامي بكل معطياته الايجابية والسلبية، أي أن الحديث عن الزمان لا ينفصل عن التعرف على المجتمع والإنسان المستوطن للمكان.. أي أن الزمان والمكان هنا في علاقة تبادلية، وليس المقصود هنا دراسة جغرافية المكان بالمعنى التخصصي العلمي أو هو دراسة تاريخية للزمان بالمعنى التخصصي العلمي، ولكن ما نقصده هو التعرف على الملامح الأساسية للشخصية الحضارية للعصر بشقيه المكاني والزماني..

وهكذا كان العالم الإسلامي في عصر ابن خلدون من الناحية السياسية مفككا مشتتا، بالرغم من وجود مظاهر لمؤسسة جامعة هي الخلافة

العباسية، ولكن فعليا كانت تحكم هذا العالم دويلات صغيرة، قامت هنا وهناك، لا تكاد الواحدة منها تستقر حتى تسقط. وعموما انقسم العالم الإسلامي تاريخيا وجغرافيا، ويمكن أن نقول زمانيا ومكانيا: بل وحضاريا أيضا في عصر ابن خلدون إلى جناحين أساسيين (يمكن أن نقول إقليمين): المغرب والمشرق، فإن الأمصار والبقاع التي تمتد بين مصر والبحر المحيط حتى الأندلس كانت تعتبر «المغرب» في حين أن مصر وما يليها من دول وأراضين كانت تعتبر المشرق[12] وكأن مصر هي الفاصل الواصل بين المشرق والمغرب.

وتتعدد الجوانب المميزة لشخصية ابن خلدون، ولكن يبقى جانبان اثنان هما مفتاح هذه الشخصية المركبة وهما الجانب الفكري الثقافي، والجانب السياسي يجمعهما تطلعات ابن خلدون نفسه الجامحة نحو التميز والتفرد بينما يفصل الجانبين تلك الممارسة العملية والحياتية. فأما الجانب الثقافي فيتمثل في تحصيل ابن خلدون للعلم ثم عطائه فيه، ذلك العطاء الوفير المقسم بعمق الفكر ودقة استقراء الأحداث.

ونحن حين نلمح إلى مسيرة ابن خلدون في تحصيل العلم، ثم في الجلوس لنشره على الدارسين لا يجمل بنا أن نهمل الاشارة إلى فترة عزلته للقراءة والتأليف، ففي الخامسة والأربعين من عمره اعتزل الناس وآوى إلى أحد قصور بني عريف في قلعة ابن سلامة - التي تقع في مدينة ندرومة الحالية التابعة لولاية تلمسان غير بعيد عن الحدود الجزائرية المغربية - وظل بها عاكفاً على الكتابة لمدة أربع سنوات أخرج فيها كتابه «العبر»، و«المقدمة» التي هي في حقيقتها مقدمة كتاب العبر والكتاب الأول منه، وقد أثارت تلك «المقدمة» كثيراً من الجدل للجرأة التي اتسمت بها محتوياتها التي صارت نظريات جديدة في علمي التاريخ والعمران[13].

أما الجانب الآخر من حياة ابن خلدون فهو الجانب السياسي، ذلك أن ابن خلدون كان رجل سياسة إلى جانب كونه رجل فكر وعلم وثقافة، ولقد أفاد من السياسة كثيراً، فتقلد أسمى المناصب من وزارة وسفارة وحجابة، كما أنه لقي منها أسوأ العواقب.

وقد كثرت الدراسات حول ابن خلدون وظهرت كتب ومقالات عديدة في البلاد العربية والأجنبية، ومما يلفت النظر - بصفة خاصة - أن كثيراً من الباحثين أولعوا بعقد المقارنات بين ابن خلدون وبين رواد في علوم مختلفة ولا سيما رواد علم الاجتماع في العصر الحديث، أمثال: ميكافيلي، وفيكو، وتارد، ومنتسكيو، وهيجل، وماركس، وكانت، وسبنسر، ودركهايم... وكان قصدهم من ذلك في الغالب أن يظهروا ما كان لابن خلدون من فضل وأسبقية على أولئك الرواد خاصة في تأسيس علم الاجتماع، وبالرغم من أهمية هذا المحور الفكري عند ابن خلدون ولكننا لا يمكننا أن نسقط سائر المحاور والجوانب المعرفية في فكر ابن خلدون والتي - للأسف - لم يتطرق لها إلا القليلون من الباحثين والمتخصصين أمثال: د. علي الوردي، ود. محسن مهدي، ود. علي عبدالواحد وافي[14]. وقد أفرد الدكتور عبدالواحد في مقدمة كتابه لتحقيق مقدمة ابن خلدون بابين لمظاهر عبقرية ابن خلدون العلمية والفكرية في كافة نواحي المعرفة والعلوم التي تعرض لها ابن خلدون[15].

ونحن نتتبع البناء الفكري لشخصية ابن خلدون لنخلص منه إلى فهم نظريته حول «العمران» يتحتم علينا أن نخرج من محدودية النظرية العمرانية بذاتها عند ابن خلدون إلى آفاق وشمولية تلك الشخصية الموسوعية ونتاجها العلمي والعقلي، ليس بهدف التحليل الشامل لها ولكن بهدف التعمق الدقيق في بواطن نظريته العمرانية.

علم العمران الخلدوني :

إن الفكر هو أداة الإنسان للاهتداء لتحصيل معاشه والتعاون عليه بأبناء جنسه، ومع الاجتماع المهيىء لذلك التعاون وعن هذا الفكر تنشأ العلوم والصنائع، وإن أبسط تفسير للعلم يقدمه لنا ابن خلدون هو أن يحصل الفكر على شيء لم يكن حاصلاً عليه من قبل، ولذلك كان عنده منشأ العلوم التي تقابل ما كان مجهولاً، لأن هذه الأمور التي تحصل للفكر هي غير طبيعية له ولا هي لازمة له أو تولد معه، وإنما يحصل عليها شيئاً فشيئاً، والفكرة حركة حاصلة للإنسان إلا أنها دائمة، والإنسان بطبعه يستخدم دائماً هذه الأداة في كل الأمور، فالإنسان دائم الحركة يفكر في كل شيء، يفكر في الحياة بصورة عامة، وكل هذه الأمور تستدعي منه أن يحصل ما ليس بحاصل عنده. ويحدد ابن خلدون ذلك: «... ثم لأجل هذا الفكر تنشأ العلوم، وما قدمناه من الصنائع وما جبل عليه الإنسان بل الحيوان من تحصيل ما تستدعيه الطبائع فيكون الفكر راغباً في تحصيل ما ليس عنده من الادراكات، فيرجع إلى من سبقه بعلم أو زاد عليه بمعرفة أو إدراك، أو أخذ ممن تقدمه من الأنبياء الذين يبلغونه لمن تلقاه فيلقن ذلك عنهم ويحرص على أخذه وعلمه...».

إذن فالعلم بمعناه البسيط إدراك ما ليس بحاصل، وبمعناه الكامل: إدراك أولاً ثم معرفة ثانياً ثم تحصيل وامتلاك لزمام الأمور واستخدامه في طواعية ويسر ثالثاً[16].

ومن هذا المنطلق الموروث، وبناءً على الخلفية العامة للعلوم، وخاصة للعلوم العقلية، كان المناطقة يرون أنه لابد أن تتوافر في كل علم عقلي - برهاني أركان أربعة أساسية هي: الموضوع، والأعراض الذاتية، والمسائل، والمبادىء أو المقدمات. وعلى أساس هذا التصور للعلم ووفقا لتلك الشروط

بنى ابن خلدون علمه الجديد، علم العمران، وقد حرص على بيان أن هذا العلم تتوافر فيه الشروط المذكورة فيقول في ذلك: «... وكأن هذا علم مستقل بنفسه فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني. وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا...» إذن، فإن مهمة علم العمران الخلدوني، هي البحث في الأعراض الذاتية التي تلحق الاجتماع البشري[17].. ولقد تصور ابن خلدون علمه الجديد هذا على غرار طبيعيات عصره التي هي إلى حد ما امتداد لطبيعيات أرسطو. وهذه الملاحظة تساعدنا كثيرا على فهم أحسن لتصور ابن خلدون للعمران البشري ولعوارضه الذاتية، وبالتالي تلقى أضواء كاشفة على حقيقة علم العمران الخلدوني، موضوعا ومنهجا وغاية[18].

مفهوم العمران الخلدوني:

إن الرؤية للعمران ليست رؤية ماضوية تراثية بحتة، بل رؤية تتسم بالدينامية والاستمرارية خلافاً لمن يرى فيها طغيان الجانب الميتافيزيقي، وروح الحتمية، فلقد اختلط الأمر عند بعض دارسي ابن خلدون، فقد خلطوا بين منهجه العلمي، وبين تمثيله لثقافة عصره خير تمثيل من جهة وإيمان الإنسان المسلم بالحتمية القدرية من جهة أخرى، ولا تناقض بين هذه الحتمية وذلك المنهج العلمي الخلدوني[19]. ونتعرف إلى مفهوم العمران في الرؤية الخلدونية انطلاقاً من النص الخلدوني نفسه، ذلك لأن مفهوم العمران مفهوم قاعدي في الفكر الخلدوني، يمكن أن يعبر عنه بـ«حياة مجتمعية» كاملة، أي كل ما يوطد الوجود المادي والفكري والروحي لنفس البيئة البشرية[20]. ويذهب ابن خلدون في ذلك إلى أن الاجتماع الإنساني ضروري وهو الذي يعبر عنه الحكماء بقولهم «الإنسان مدني بالطبع»

أي لابد له من الاجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم، وهو معنى العمران، وهو مرتبط ارتباطا وثيقا بمفهوم الحضارة، فهي نتيجة حتمية للعمران، فتتفاوت بتفاوته، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل، ويعتبرها ابن خلدون غاية العمران ونهاية عصره، وإنها مؤذنة بفساده، باعتبارها تعني التفنن في الترف واستجادة أحواله، وما دامت الدولة تسعى دائما للانتقال من البداوة إلى الحضارة فمن الطبيعي أن تهرم، وتسقط ببلوغ العمران غايته لا مزيد عليها، وهي الحضارة، وفي هذا الانتقال يرى ابن خلدون أن الدولة تلعب دوراً أساسياً، ويصبح مصيرها مرتبطاً بتمام هذه الدورة[21].

وهكذا فإن ابن خلدون كان يهدف إلى معرفة المجتمع، واستبدل في ذلك الاشكالية الميتافيزيقية والأخلاقية، باشكالية المعرفة، أي انه أوجد هذا التوازن المحسوب بين المنهج العلمي التجريبي، وبين الحتمية القدرية الإيمانية.. والعمران[22] هنا عند ابن خلدون علماً لا يتطلع إلى التطبيق بل إلى المعرفة، أي أن ابن خلدون لم يضع هذا العلم ليعطي للمجتمع اتجاهاً جديداً بل وضعه ليدرس كيف يتطور تلقائيا دون أن يحاول من جانبه تغيير اتجاه هذا التطور، إن علمه يبحث عن الواقع وليس فناً يتطلع إلى مثل عليا، وبالتالي فإن مفهوم العمران الخلدوني ينطلق أساساً من دراسة الظواهر في حد ذاتها لا لبيان ما ينبغي أن تكون عليه، أي درسها بطريقة تحليلية وصفية لا بطريقة معيارية، درسها للكشف عن ماهيتها وفهم الأسس التي تقوم عليها والقوانين التي تخضع لها.

وبناءً على ذلك، يرد مصطلح عمران في الاستعمال الخلدوني ليدل طبقا للمعنى اللغوي والمعاصر وحسب السياق الفكري والعلمي للمقدمة، ويحدد ابن خلدون تعريف العمران وما هيته في المقدمة: «إن موضوع

التاريخ هو دراسة الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم. فهو يبحث ما يتعلق بطبيعة هذا العمران، وما لذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والخصوصيات الناتجة عن العصبية وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها الاجتماعية وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبيعته من الأحوال...». ويشير هذا النص إلى المستويات البنيوية المكونة للعمران من المعاش والملك والعلوم[23] من جهة، وإلى نمطي العمران من جهة أخرى.

وتترابط المستويات البنيوية للعمران من خلال التأثير المتبادل لتلك المستويات فالعمران لم يتكون من جمع هذه المستويات الثلاثة: المعاش والملك والعلوم، ولا يمكن لأي منها أن توجد لوحدها، فالعمران هو كل وليس لأي مستوى أو مرتبة من معنى إلا بالنسبة للمكان الذي تحتله في هذه الكلية. بالنسبة لابن خلدون تبدو المتطلبات المكونة للعمران متضامنة الواحدة مع الأخرى داخل كل يشملها[24]، ولكن فاعلية كل مستوى تتغير ويمكن أن تصبح في لحظة ما من تطور العمران العنصر المهيمن أو المحرك لآلية المجتمع وعمرانه:

في البادية، يكون المعاش هو المهيمن.

في مرحلة تكوين الامبراطوريات، يكون الملك هو المهيمن.

في مرحلة انحطاط الامبراطوريات، يكون العلم هو المسيطر.

أنماط العمران في الرؤية الخلدونية:

يقسم ابن خلدون، كما هو معروف، العمران إلى نمطين: العمران البدوي والعمران الحضري، وان ميز ابن خلدون بين النمطين فهو لا يرى

بينهما تعارضاً، بل على العكس إنهما شكلان متكاملان للحياة، ويشمل ميدان العمران البشري كل حركة تنتج داخل المجتمع، وكل ما له علاقة بالدين والسكن والسلطة والمعاش وتناقص السكان وتزايدهم وانقسامهم، كما يشمل نشاط العلوم والصنائع والحرف[25]. ولكل نمط من نمطي العمران حاجيات معينة تستلزمها طبيعة المرحلة التي يعيشها مجتمع معين وليس هنالك حد فاصل بين النمطين، أو قطيعة، بل هنالك علاقة جدلية بينهما، وهذا أمر طبيعي ما دام النمط الثاني الحضري يولد في أحضان الأول البدوي، وهو غاية أهله - ان كثيراً من أقطار العالم الإسلامي التي عاشت نمط العمران الحضري حسب الرؤية الخلدونية نلمس بها ظاهرة النزوح من البادية إلى المدينة، التي تقوم في بدايتها على استقرار بعض القبائل أو التجمعات القبلية بها، وانتقالها من سكن البادية إلى سكن المدينة، ولا سيما إذا كانت المدينة تمثل عاصمة دولة جديدة تعتمد على العصبية القبلية، وليس من النادر أن نجد عشائر من القبيلة الواحدة استقرت بالمدينة وأصبحت تخضع لمعطيات العمران الحضري، وعشائر أخرى بقيت تعيش في البادية، ولكنها تلعب دورا أساسياً مهماً في حياة المدينة عن طريق الفئات الاجتماعية المنحدرة منها والمستقرة بالمدينة، بل أصبح استنجاد هذه الفئات بقبائلها البدوية وسيلة ضغط ناجعة على الحكم المركزي. .

إن هذه الظاهرة الديمغرافية تكتسب أهمية خاصة في تاريخ المدن المغربية في العصر الوسيط، وقد عاش ابن خلدون هذه الظاهرة في عصره فاتخذها مثالاً على قاعدة عامة من قواعد التفاعل والتداخل بين نمطي العمران، ولا يغفل ابن خلدون عن الربط بين سكنى الفئات من أهل البدو المدينة وبين التحول في حياتها الاقتصادية، وهو تحول يسمح لها بتسديد واجبات جديدة يقتضيها مجتمع العمران الحضري[26]. وهكذا فإن البادية والحاضرة هما

شكلان من وجود العمران عند ابن خلدون، وإن صراعهما يكون أساس حركة العمران[27]:

1 - تاريخيا. . البادية تسبق الحاضرة. فهي تكون الشكل الأصلي للعمران. والمسألة التي تهم ابن خلدون هنا هي الانتقال من شكل تنظيم اجتماعي إلى آخر وليس مسألة تكوين المجتمع. هذه الأسبقية للبادية على الحضرة تفسر بأسباب اقتصادية. ولإيجاد التمدن يجب خلق فائض إنتاج اجتماعي. هذا هو إذن تحول المعاش الذي يحدد تاريخيا الإنتقال من البادية إلى الحاضرة.

2 - إجتماعيا. . يرتبط هذان الشكلان للعمران بعلاقات السيطرة - فالبادية والحاضرة يحفظان علاقات مبنية على التناقض التناحري. إن خصوصية هذه التناحرية ترتكز على كونها غير ممكنة التجاوز.

١ - النمط البدوي للعمران:

بدوي نسبة إلى بادية، ولعل بين كلمتي «بدوي» و«بدأ» اشتراك في الجذر (ب. د. ء) وهي البداية حيث بدأت الحياة في البادية ثم انتقلت إلى المدينة، وكل ما هو بدوي يتعارض مع الحضري ومفهوم البادية يخفي واقعا أشد تعقيدا من البداوة البسيطة، فتحت مصطلح بدوي، يجمع ابن خلدون في نفس الوقت كبار البدو، بمعنى الكلمة (مربو البقر والغنم) وحتى المزارعين، إن مفهوم البادية لم يشر عند ابن خلدون إلى واقع توبولوجي، ولكن إلى واقع اجتماعي.

أ - المستوى الاقتصادي :

تتضح البادية قبل كل شيء بكونها نمطا معينا من إنتاج الخيرات الضرورية للحياة. والزراعة وتربية الحيوانات هما نمطان لتلبية الحاجات، وهكذا فالطابع الذي يميز اقتصاد البادية هو أن نشاط البشر يؤدي إلى تلبية الحاجات البسيطة فقط، وهذا الضعف في الموارد يفسر بكون العلاقة الموجودة بين الإنسان والطبيعة ليست علاقة تحول بل علاقة استعمال، ولم يحتو التوسط بين الإنسان والطبيعة على الأداة بل على القطيع. فإذا قلنا أن الاقتصاد في البادية يسيطر على العمران فهذا يعني أن القحط هو مصير البدو، فإن اهتمامهم الأول هو التخلص من العوز.

ب - المستوى السياسي :

إن الجماعة السياسية الأساسية في البادية مكونة من القبيلة، وفي كل قبيلة ترتبط السلطة السياسية بعلاقات النسب. ان رئيس القبيلة الشيخ الذي يجسد التضامن القائم على عصبية القرابة، ينتمي إلى نسب مهيمن. إنه بين مختلف القبائل المتصارعة مع بعضها البعض تتكون وضعية توازن فوضوية إلى أن تتمكن الواحدة من أخذ مكان القبائل الأخرى، والشيء الذي يميز السياسة في البادية، بصورة رئيسية، هو طابعها الالتباسي. فالعلاقات السياسية لم تتجسد في أشكال تأسيسية مدققة، والسياسة إذا أخذت من خلال شبكة علاقات النسب فإنها لا ترتدي طابع الدولة[28].

ج - المستوى الثقافي :

يتحدد بطابعه البدائي فالعلوم متقدمة عمليا، والصنائع تحدد بالتقنيات المستعملة مباشرة.

٢ - النمط الحضري للعمران :

إن مصطلح حضري يرجع إلى الجذر (ح . ض . ر) : أي وجد في مكان معين ولا يمكن استمرارية الحضور مع الترحل، بل ذلك يتطلب الاستقرار والعمران ومن ثم قيام المدينة مرتبط بهذا المصطلح (وليس التمدن)، ففي الحضر يكون المتساكنون دائما «حاضرين». وبيد أن العمران الحضري يتميز بتوتر داخلي يدفع «بالأمصار والقرى والمدائن والمدن للاعتصام بها والتحصن بجدرانها»[29]، ولكن لا يقتصر مفهوم الحاضرة بلا استثناء على أهل المدن، ولكنه مفهوم يجمع عند ابن خلدون كل البشر الذين لم تتحدد علاقتهم بالطبيعة بواسطة الاستعمال بل بالعمل على التحول، وهذا ما يؤدي بالضرورة إلى التحضر.

أ - المستوى الاقتصادي :

تتميز الحاضرة بالتغير الجذري في طرق إنتاج الخيرات المادية وفي حجم الخيرات. «هؤلاء هم الحضر يعني أهل المدن والأرياف الذين يعيشون من ممارسة مهنة ما أو من التجارة، وتكون مكاسبهم أكثر وأفضل من أهل البدو لأن أحوالهم زائدة على الضروري ومعاشهم على نسبة وجدهم». . إن هذه الرفاهية مرتبطة بكون العلاقات بين البشر والطبيعة قد خططت على تحول الطبيعة بفضل العمل. بالإضافة إلى ذلك فإن تقسيم العمل يسمح بزيادة الإنتاجية بصورة أسرع. على هذا الأساس، يتعقد النشاط الاقتصادي. فتعظم أهمية المهن، والإنتاج لم يكن موجها فقط نحو تلبية الحاجات البسيطة. وهكذا إذا كان تقسيم العمل يزيد الإنتاجية، فهو يؤدي أيضا إلى التخصص في المهمات. هاتان النتيجتان تجعلان من الضروري قيام دورة سلعية كثيفة. بينما يكون الاقتصاد في البادية مرتكزا في الجوهر على الاستهلاك الذاتي، يكون الاقتصاد في الحاضرة اقتصاد تبادل، مبنيا على

الاستخدام المعمم للنقود.

ب - المستوى السياسي :

تتميز الحضارة بوجود الدولة بوصفها مجموعة مؤسسات سياسية خاصة بعيدة جزئيا عن علاقات النسب، ووحدة أساس الحياة السياسية ليست القبيلة، بل مجال الدولة الذي يتحدد جزئيا على الأقل بقاعدته الاقليمية. إن الشكل إلذي تتخذه السلطة السياسية يتحدد «بالسيادة» يعني بوجود إدارة مركزية تسود العمران وتنظمه. إذن في الحاضرة، تلعب السياسة الدور المهيمن، ويتبع تطور العمران الحضري مراحل دورة الصعود والانحطاط في الإمبراطوريات.

ج - المستوى الثقافي :

الحضارة هي مكان انطلاق العلم الذي لا يوجد إلا في حالة بدائية في البادية والتقنيات والعلوم والصنائع تتطور، بينما يفقد الدين سيطرته[30]. فالعمران الحضري يختص بنمو الحرف والصناعات والفنون، وبالتفنن في طرق العيش ورفاهية الذوق، إلا أن شدة شغف الحضريين برغد العيش والبذخ وولعهم بالمغامرات من أجل الكسب ترمي بهم إلى الانحلال الخلقي وتفسخ القيم. فبقدر ما يمثل التحضر أعلى درجة في الرقي العمراني، بقدر ما يوقع في أسفل درجات الانحطاط المعنى، وذلك علامة على التدهور المجتمعي[31].

النظرية الخلدونية حول العمران :

إن أهم العوامل التي شكلت فكر ابن خلدون وجعلته يرتد إلى ذاته أولاً؛ وإلى التاريخ ثانياً، هي تلك الأزمة الطاحنة التي عاصرها على المستويين الشخصي الذاتي والمجتمعي العام، لقد عانت الدولة الإسلامية من نكسات

هائلة انعكست على الجانب الحضاري النظري، ذلك الجانب الذي ظل متماسكاً لوقت طويل برمز «دار السلام» الواحدة، وجماعة المسلمين والسلطة الإسلامية الواحدة المتمثلة بالخلافة والخليفة.

لقد فقد العرب سيطرتهم على الدولة وسيطرت شعوب عسكرية غير غربية، ثم سقطت الدولة العباسية نفسها وزالت فعلياً ولم يبق منها إلاّ رمز اسمي احتوته دولة المماليك في القاهرة. . تفتتت الدولة الواحدة إلى دويلات وتفرق المسلمون ونشأ خلفاء عديدون وظهرت شعوب لم تكن من قبل على المسرح. وواجه المسلمون هجمتين قويتين من جانب الصليبيين والتتار. هكذا، فإن التمسك النظري بالمثل القديمة حول الوحدة والجماعة فقد أثره ومبرره، وكان لابد من مراجعة جادة للأسس النظرية للأمر كله. لهذا، تصدى ابن خلدون للقضية بالدراسة والتحليل شارحاً الأسباب والمنطلقات مكتشفاً للقواعد والأسس بمنهج وفكر جديدين على العصر بالرغم من ارتباطه به[32].

إن ابن خلدون كان يهدف أن يوضح ويفهم لماذا انتقل الملك عن العرب وما هي الأشكال الجديدة للسلطة؟ وما هي الدورة الحضارية الحاضرة، ولماذا توشك أن تنتهي؟ هذه التساؤلات جميعها شكلت محوراً أساسياً في فكر ابن خلدون وارتداده إلى التاريخ ولفهم وتحليل العمران الحاضر.

إن الاهتمام بالتاريخ سواء في عصر ابن خلدون أو العصور التي سبقته قد رافق نشوء ونمو الحضارة العربية الإسلامية، بل يمكن أن نقول إن الحضارة الإسلامية هي بمعنى ما من المعاني «حضارة تاريخ»، ذلك أن مختلف الفنون والعلوم التي عرفتها هذه الحضارة قد نشأت وتطورت من خلال الاهتمام بالماضي بشكل من الأشكال. نعم لقد كان الحاضر ومشاكله هو دوماً الباعث على التساؤل والبحث، ولكن الجواب كان يُبحث عنه

باستمرار في وقائع الماضي . . وهذا راجع إلى طبيعة الإسلام وحضارته ، فالإسلام عقيدة وشريعة ، يدعو إلى تنظيم معين للشئون الاجتماعية و إلى حد ما للشئون الاقتصادية والسياسية . . والصورة النموذجية للمجتمع الأفضل في الإسلام ليست في المدن الفاضلة التي يرسمها الفكر والخيال ، بل في الماضي . . في صدر الإسلام : عصر النبوة والخلافة الراشدة . إن المثل الأعلى في الحياة بمختلف مناحيها الدينية والاجتماعية والسياسية ، قد تحقق فعلاً ، في نظر المسلمين . فالحقيقة الدنيوية ليست شيئاً يجري الناس وراءها ، بل هي أمر واقع تحقق وتشخص وراءهم[33] .

هكذا ، فالتاريخ عند ابن خلدون هو معرفة الماضي لا الماضي نفسه كأحداث ، بل إن أحداث الماضي عنده معينه على فهم الحاضر ومشاكله . . لقد اكتشف ابن خلدون ذلك الحوار الجدلي القائم أبداً بين الماضي والحاضر: إن مشاكل الحاضر تدفعنا إلى الرجوع إلى الماضي ، إلى التاريخ ، ولكن هذا الأخير يردنا بدوره إلى الحاضر ، «فالماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء» - فكما يتوقف فهم الحاضر على الرجوع إلى الماضي ، يتوقف فهم الماضي على فهم الحاضر.

من خلال هذه العملية الديالكتية التي تذبذب أثناءها فكر ابن خلدون بين أحداث الحاضر ووقائع الماضي ، قفزت إلى وعيه تلك الملاحظات التي كانت تخزن في ذهنه أثناء تجربته السياسية والاجتماعية - الذاتية والعامة - وهي الملاحظات التي تبلورت لتصبح نظريته حول العمران .

وحينئذ فقط ، أي حين تمكن ابن خلدون من اكتشاف الخيط الذي يربط الماضي بالحاضر وبالتالي عندما أصبح في مستطاعه التعالي عليهما معاً لينظر من فوق إلى العوامل الفاعلة فيهما ، عندئذ أصبح في إمكانه أن يتبين المراحل التي مر بها التاريخ الإسلامي ، وأن يكتشف على ضوء ذلك ، الأسباب

والعوامل [34] ، أي وضع أسس العلم واكتشف النظر ، والعلم هنا : علم العمران ، والنظرية هي النظرية العمرانية .

ويمكن بناءً على ذلك تمييز ثلاثة مستويات للإشكالية التاريخية عند ابن خلدون ، مستوى الأحداث ، وهذا ما دفع ابن خلدون إلى كتابة تاريخه ، ومستوى الدورات الزمانية وهي التي تقع فيها الأحداث ، وأخيرا مستوى القوانين والعلاقات ، التي تشكل أهمية ما في وقوع حدث من الأحداث - وهذه هي ما شكلت النظرية الخلدونية[35] .

إن الرؤية الخلدونية لعمران العالم يمكن أن تتلخص بخطوط كبرى : ليس التاريخ سوى تعاقب أدوار؛ تطور الحضارة والدولة ، كل هذه الأدوار تفضي إلى الانحياز والكارثة . وحتى تطور كل من هذه الحضارات يحمل انهياره لأن التضامن الاجتماعي وهو قاعدة الدولة ، يكون قد تدمر بواسطة الترف الذي يفسد المواطنين .

وهكذا يعلن ابن خلدون أن كل الدول قد انحدرت وستنحدر في المستقبل ، ولكنه لا يحدد أن أسباب وكيفيات انحدارها ستكون ذات الأسباب والكيفيات[36] .

ويستنتج ابن خلدون أن عمران العالم يسير في دورات تاريخية هذه الدورات تختلف إحداها عن الأخرى بطريقة غير واضحة بعض الشيء عن طريق التبدل في الأعصار ومرور الأيام التي تتغير خلالها الأحوال في الشعوب والدول والقبائل .

ويقيم ابن خلدون ثلاثة أسس على أساسها يتحرك العمران :

1 - يرى أن سقوط دولة من الدول ليس كافياً لختم فترة تاريخية أو دورة تاريخية والبدء بدورة تاريخية أخرى ، لابد من إضافة الأساس الثاني .

2 - لابد أن تحدث عصبية في أمة لم تكن مهيأة للسلطة من قبل، والعصبية تكون باتحاد رأي هذه الأمة واجتماع شملها واستلامها للسلطة، وعند هذا فقط تبدأ دورة تاريخية جديدة.

3 - عندما تتحد الأمة في ظل العصبية الجديدة وتقوم الدولة الواحدة يكون ذلك مصحوباً عادة إما بحدوث ملة جديدة أو بانتهاء حضارة أو اعتمار ماض..

طبيعة العمران:

يذكر ابن خلدون في مطلع مقدمته أن الإنسان مدني بالطبع، ويفسر ذلك بأن الاجتماع الإنساني ضرورة لبقاء الإنسان واستمراره، ثم يضيف أن تلك هي المنظومة الأولية التي عليها قام علم العمران ونظرياته عنده.

هذا الاجتماع الإنساني هو ما يسميه ابن خلدون «العمران». إن الله سبحانه وتعالى علق استخلافه للإنسان في الأرض على اشتراك أفراد النوع كلهم في عمرانها والقيام بحق الخلافة عليها، وبالتالي فإن إنسانية الإنسان تبقى ناقصة ما لم تزدهر في مجتمع وعمران. وما دام العمران قد تحقق بنشأة المجتمع فإن استمرار هذا المجتمع يتوقف على وجود وازع فالإنسان مجبول على طباع حيوانية وظلم، وسيعمد بعضهم إلى منازعة بعض حتى يتفكك المجتمع، لذا كان لابد من وازع يدفع بعضهم عن بعض.. هذا الوازع الإنساني لا بد أن تتوفر له الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى يستطيع أن يمنع بعض الناس عن بعض، ومن هنا كانت ضرورة الملك أو الدولة التي هي الوازع، (وهي العنصر المالك الضابط والقامع والمنظم) وهذا المالك يحتاج إلى عصبية من الأعوان يحكم من خلالها ويستخدمهم في الهجوم والدفاع، فالعصبية آلية حتمية لتثبيت قوة الدولة والملك.

هكذا فإن إشكالية المجتمع وعمرانه عند ابن خلدون تقوم على أساسين هما:

أولاً - ضرورة الدولة أو حتمية الملك - وآليته العصبية.

ثانيا - الحفاظ على النوع كمهمة اجتماعية وضمان عدم تسرب عوامل الانهيار والتضعضع إلى هذا الاجتماع الإنساني الذي هو العمران - وغايته الحضارة والتحضر التي هي في المدينة.

إن ابن خلدون لا يحيد عن الصبغة الإسلامية في نظام الحكم واتساع العمران، لأن الصبغة الإسلامية فيها ضمان العدل وتجنب الظلم الذي يؤذي المجتمعات ويخرب العمران.. فالشريعة عند ابن خلدون هي ضمان للعدالة بين الناس إذا ما تحققت تحقق بها عز الملك، وعز الملك لا يتحقق إلا بالعمارة، ولا سبيل إلى العمارة إلا بالعدل، وإن العدل عند ابن خلدون مفروض من رب العالمين. وهكذا صمم ابن خلدون نظرية العمران للمجتمع الإسلامي، على أنه مجتمع إسلامي الحكومة والرعية.

وهكذا فإن نظرية العمران في ضوء ما سلف القول إسلامية المبتدأ أو المنتهى، فإن المسحة الفقهية والنزعة الأصولية واضحتان فيها وضوحاً لا ينكره ذو عينين، وابن خلدون فقيه أصولي مجتهد، وهو أستاذ مارس التدريس في أرقى جامعات زمانه من القرويين مغرباً إلى الأزهر مشرقاً وكانت دروسه أصلاً في التفسير والحديث والفقه والأصول والتربية والأدب، وقد حرص في كل أفكاره التي عرفت بالنظريات فيما بعد على أن يدعم كل منها بما يؤكد إسلاميتها بآية قرآنية أو حديث شريف أو يحمل مأثوراً لصحابي أو تابعي أو إمام[37].

محاور المدخل الخلدوني لنظرية العمران:

إن أهمية ابن خلدون من اشكالية المجتمع وعمرانه ليست في كونه يقدم نظرية كاملة في العمران، فمثل هذه النظرية لا بد أن تحتاج دوماً إلى تكملة أو تعديل، فالتطور العلمي وتقدم الأبحاث والتغير التاريخي يفرضان ذلك. إن أهمية نظرية العمران الخلدونية - والمقدمة عموماً - بالنسبة للفكر المعاصر في كونها شهادة على العوامل الفاعلة في التجربة الحضارية في عمران المجتمعات الإسلامية والقوانين المحركة لتلك التجربة، هذه العوامل والقوانين التي يقوم عليها ويجب أن تقوم عليها، كل فهم أو تفسير أو تنظير للعمران الإسلامي. ونستنطق من هذه الشهادة الخلدونية ثلاثة عوامل أساسية يعتبرها ابن خلدون مجتمعة متفاعلة، ذات أثر حاسم في التجربة الحضارية والعمرانية في الإسلام وهذه العوامل هي: عامل أيديولوجي، عامل اجتماعي، عامل اقتصادي. وتمثل هذه العوامل المحاور الأساسية التي تتشكل منها نظرية العمران الخلدونية[38].

1ـ العامل أو المحور الأيديولوجي:

ويعني هذا المحور الدين بمفهومه الشمولي الواسع، سواء كان نبوة أو دعوة إصلاحية تعتمد على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، كما يعني الخلافات المذهبية سواء منها ما كان دينياً في أصله وحقيقته، أو ما اتخذ من الدين ستاراً وقناعاً.

والواقع أن الدين بهذا المعنى، قد لعب دوراً لا يمكن إغفاله فيما عرفه التاريخ الإسلامي من أحداث، فالدولة الإسلامية في عهد النبي والخلفاء إنما تأسست، وتوطدت دعائمها انطلاقاً من الدعوة المحمدية، وبغض النظر عن النقاش النظري الذي دار ويدور حول ما إذا كان الإسلام ديناً فقط

أم ديناً ودولة معاً، فإن الواقع التاريخي يؤكد أن الدعوة الإسلامية التي قامت في جزء كبير منها أساس الجهاد (الغزوات والفتوحات)، كان لا بد لها أن تعتمد على جهاز سياسي عسكري نشأ بسيطاً ليتطور بسرعة إلى جهاز معقد هو الدولة بالذات. وهذا ما حصل بالفعل، فالارتباط بين الدين والدولة، على الأقل في العصور الأولى، حقيقة تاريخية ثابتة، والذي يهمنا هنا بصفة خاصة هو بيان نوعية هذا الارتباط ومدى تأثيره في سير الأحداث التاريخية. وعموماً فإن العلاقة بين الدين والدولة تطرح في مستويين:

* مستوى نظري: هل يكون السياسي خاضعاً للتحليل حيث تكون المبادىء الفلسفية والتعاليم الدينية غير داخلة في الاعتبار.

* مستوى علمي: كيف ننظر إلى الأثر التاريخي للدين الإسلامي على تشكيل الدول الإسلامية.

بالنسبة لابن خلدون، تكون السياسة مستوى بنيوياً للعمران ولا تتخذ طابعاً مختلفاً أساسياً عن المستويات البنيوية الأخرى، فهي واقع إجتماعي ينبغي دراسته مثل الوقائع الاجتماعية الأخرى ضمن المحور الاجتماعي. فالسياسة لا تتحدد بالرجوع إلى المدينة المثالية عند أفلاطون أو الفارابي، بل بالكيفية أو الآلية الملموسة لتكوين الدولة لسيطرة مجموعة من الناس على سائر الرعية[39]. ومن وجهة نظر ابن خلدون بأن «الدولة» وازعاً يدفع عدوان الناس بعضهم عن بعض ضرورة من ضرورات المجتمع ـ كما أسلفنا ـ فهي تنشأ سواء أكان هناك شرع أو لم يكن. ولكن ابن خلدون يرى في نفس الوقت أنه ليس كل شكل من أشكال الحياة الاجتماعية يسمح بقيام سلطة مركزية يخضع لها الجميع إذ إنّ قيام هذا النوع من السلطة ــ أي الدولة ـ لا يتأتى في نظره إلا بوجود شروط معينة، وفي مقدمتها الاستقرار في

الأرض، ومن ثم الحياة الاجتماعية الحضرية أو شبه الحضرية، أما الحياة البدوية الصرف التي يشكل البدو الرحل النموذج الأعلى فيها، فإنها تساعد على قيام حكم مركزي يتولى السلطة فيه جماعات متنافرة، تقوم الرابطة بينها على النسب الذي يجمع بين الأفراد ويفرق بين المجموعات، وكان لابد لكي تقوم لهم دولة من عامل «يقلب طباعهم» ويوحد صفوفهم ويوجه قواهم ونشاطهم وجهة أخرى غير وجهة الصراع القبلي الذي ينحر كيانهم باستمرار. . . هذا العامل المطلوب هنا، هو الدين بالذات. ولكن الدعوة الدينية ليست كافية، لأنها نفسها دعوة تستهدف في الغالب تغيير الأوضاع القائمة، الأخلاقية منها والاجتماعية ثم السياسية أيضاً، وهذه لا تتم ولا تنجح إلا عندما تتبناها جماعة قوية بعددها، ملتحمة بعصبيتها. . . أما الدعوات الدينية أو الحركات الإصلاحية التي كانت تقوم بدون الاعتماد على إحدى العصبيات فقد كان مآلها جميعاً الفشل الذريع.

وهكذا، فالدين وحده لا يستطيع منافسة آلية القوة السياسية الطبيعية: العصبية، والسبب أن الله لكي يحقق مقاصده على الأرض لن يتدخل مباشرة بل يستعمل توسط قوى اجتماعية طبيعية، على هذا العمل غير المباشر تؤسس بالنسبة لابن خلدون إمكانية دراسة العمران المرتكزة على دراسة التحديات الداخلية، وإن محاولة الإستيلاء على السلطة التي ليس لها من قوة إلا الادعاء الديني فهي محكوم عليها بالفشل، فتوسط العصبية يمكن للنبوة أن تتحقق في العالم.

إذن فالعامل الأيديولوجي ـ الدين وما في معناه ـ حسب ابن خلدون يلعب دوره في عمران المجتمعات الإسلامية بفاعلية مشروطة بعوامل أخرى وعلى رأسها العصبية التي هي الإطار التنظيمي أو آلية التنظيم

الطبيعي لكل حركة سياسية واجتماعية للعمران.

2ـ العامل أو المحور الاجتماعي:

إن العامل الاجتماعي عند ابن خلدون أساسه وركيزته ـ تكاد تكون المتفردة ـ هي العصبية، التي لعبت دوراً أساسياً في عمران المجتمعات الإسلامية ويقرر ابن خلدون أن عصبية «العرب ومن في معناهم» قد طبعت بطباعها دولهم وعمرانهم وحضارتهم العربية الإسلامية بمختلف مظاهرها السياسية والاجتماعية والثقافية.

فمن الناحية السياسية كان لهذه العصبية ـ عصبية البدو الرحل المقترنة دوما بخلق البداوة ـ دور أساسي في عدم استقرار الحكم في الإسلام وعدم طول أمد الدولة فيه، إن هذه العصبية التي لا تقبل سيطرة ولا خضوعا، قد بقيت تمارس تأثيرها على الدول الإسلامية إلى مدى قرون طويلة. ذلك لأنه إذا كان الإسلام وحد العرب وجعل منهم قوة اكتسحت امبراطوريتي الروم والفرس شرقا، ودول البربر والعجم غربا، فإن هذه الوحدة لم تكن سوى إطار ممطط لعصبيات متعددة، كانت كل واحدة منها تحتفظ بكيانها وشخصياتها. إن إسلام العرب لم يكن يعني زوال العصبيات التي فرقت بينهم، مثلما أن إسلام الفرس والروم والبربر والترك وغيرهم، لم يكن يعني اندماجهم الكلي في أمة العرب والإسلام. بل لقد بقيت هذه العصبيات وعلى رأسها العصبيات العربية المتعددة عبارة عن تكتلات سياسية قبلية، أو شبه قبلية، تحتفظ كل جماعة فيها بذاتيتها، مما جعل المجتمع الإسلامي مجتمع كثرة إلى أبعد الحدود أو ما يمكن تسميته مجتمع الوحدة في التنوع أو تنوع الوحدة ـ هذا المبدأ الذي يتجلى في كافة جوانب العمران والحضارات على إختلاف مظاهرها. إن هذا الوضع العصبي، وهذه الوحدة القائمة على التنوع، كانا العامل الذي تحكم إلى أبعد الحدود في الأحداث السياسية

والاجتماعية التي شهدها التاريخ الإسلامي .

والعصبية تتأسس على ترابط واقعين متناقضين : التعاون القبلي من جهة ، ووجود جماعة مسيطرة في داخل القبيلة من جهة أخرى ، فهي إذن يمكن أن تتحدد بكونها القوة التي تملكها الأرستقراطية القبلية وبكونها تستخدم التضامن القبلي لصالحها . . إن هذه القوة مبنية على التناقض ، فالهيمنة التي تمارسها الأرستقراطية القبلية في داخل العصبية نفسها تسمح بفهم أنها تشكل القوة المحركة لصيرورة التنظيم السياسي للعمران(40) .

إن الصراعات السياسية التي شهدتها الدولة الإسلامية حين نشأتها وعقب وفاة الرسول ﷺ مباشرة ، كانت ــ في نظر ابن خلدون ــ استمرارا للصراع القبلي الذي كان سائدا من قبل . ولم تختلف نتيجة هذا الصراع في الإسلام عنها في الجاهلية ، فالغلبة كانت دوما للعصبية التي كان لها القوة والفاعلية في الجاهلية . هذا يعني أن العامل الديني لم يغير من طبيعة الأمور إلا في فترة الوحي ، فقد «صار الحكم للعادة كما كان ، فاعتبر أمر العصبية ومجاري العوائد . . » أي أن التاريخ الإسلامي كله ــ في نظر ابن خلدون ـ كان تاريخ صراع بين العصبيات ، صراع اكتسى في معظم الأحوال غطاءً دينيا مؤدا في النهاية إلى قيام دولة وسقوط أخرى أو بمعنى أشمل وأعم انتقال التنظيم السياسي للعمران من مرحلة إلى أخرى .

إن السيادة المطلقة وسلطة الدولة هما إذن نتيجة لحركة العصبية المرتكزة على تناقضها الداخلي «الملك هو غاية العصبية» ـ بمعنى أن الملك والدولة يظهران كنتاج لتطور العصبية ، لكنه في نفس الوقت ينفي مبادىء التنظيم السياسي التي تكون أساس وجود العصبية . . وهذا التناقض بين العصبية والملك هو المحرك الأساسي لصيرورة العمران والحضارة في تصور ابن خلدون

الذي يرى أنها دوما دائرية : الدول تتابع وتتشابه ، كل واحدة منها تحدث تطور السابقة وديناميكية هذه الدورة في هذا التناقض :

العصبية تحقق الملك . .

تحقيق الملك يهدم العصبية . .

تدمير العصبية يؤدي إلى تدمير الملك . .

وهكذا فإن تناقض «العصبية ـ الملك» هو محرك الديالكتيك المغلق بين البادية والحاضرة ، أو يمكن أن نقول هو المحرك التطوري للانتقال من العمران البدوي إلى العمران الحضري .

وهكذا ، فالعصبية هي الركيزة الأساسية للمحور الاجتماعي عند ابن خلدون ، ولكنها ليست الوحيدة ، فللعامل الاجتماعي في فكر ابن خلدون وجوه متعددة : أهمها العصبية ـ كما أسلفنا ــ والثاني هو المدينة ، فحين تضرب المدينة جذورها في المجتمع ، وبفعل ما يساعدها على ضرب تلك الجذور ، وتستبعد العناصر التي تشجع على نشوء وازدهار العمران . وحين يتخبط المجتمع ــ بالأحرى القبيلة البدوية ـ في ورطات الحضارة البدائية : من عادات وتقاليد وفضائل ونقائض وقيم واعتبارات يستبعد أيضا الجو الملائم ، بجميع عناصره تقريبا لنشوء العمران المدني ونموه طبيعيا يساعد على التحقيق الطبيعي الفاعل .

وحيثما تتطور المدينة وتزداد ازدهارا تنشأ بنية اجتماعية تمتاز امتيازا جذريا عن بنيات العمران البدائية . . والطلب المتمادي في التخصص للمقتنيات الخاصة وللمهارات يميل إلى خلق فئات متخصصة من الحرفيين والتجار و . . . ، وتستدعى هذه الاعتبارات ـ بمجملها على العموم ـ وحتى تحقق الأهداف المبتغاة منها لا حياة الدعة والاطمئنان وحسب ، بل وكذلك

استمرارها عبر أجيال متعاقبة وقد أكد ابن خلدون ذلك في قوله : «بأن المدينة جذابة بسبب دعتها وطمأنينتها . . » . غير أن هذه الميزة المدينية حسب ابن خلدون تتهددها أمراض كثيرة أربعة منها ذات محمل مباشر على العامل أو المحور الإجتماعي نحو نظرية العمران الخلدونية نحددها فيما يلي[41] :

1 ـ حركة التاريخ الدورية أو مسيرة المدينة :

إتساع الحجم الجغرافي (المادي) للمدينة، ونمو عدد سكانها وتطور مؤسساتها، وازدهارها، ونمط حياتها المترفه تولد بين سكانها بضع عادات ومواقف عقلية تقود بطريقة لا مهرب منها إلى ضمورها وتفككها وانهيارها . فلو أعطيت تلك الميزة المدينية ــ الدعة والطمأنينة ــ أن تستمر وتدوم، لأفسحت في المجال لنشوء بعض العناصر المساعدة على نشوء العمران ونموه النمو المفضي إلى الفعالية . وحتى في ظل هذا الاستقرار المدني يتعرض العمران لأمراض عدة ــ أمراض المدنية ذاتها . ولكن أخطار هذه الأمراض تزداد وتتكاثر في ظل الحركة التاريخية الدورية .

2 ـ الخطر الخارجي عن المدينة :

وهو الخطر المهدد دائما باكتساح المدينة والقضاء على دعتها وطمأنينتها، ويزداد هذا الخطر ازديادا مضطردا مع إنخفاض قدرة الدولة وبالتالي المدينة ذاتها على الدفاع عن نفسها . . وفي أغلب الأحيان تكون الدولة التي كانت تحمي المدينة هي أيضا ضعيفة الآن ولا قدرة لها ولا عون . وقد تنشأ دولة جديدة من بين الشعوب البدائية المجاورة فتخرب المدينة أو تستولى عليها وتغير طريقة عيشها . وهكذا فإنها تقضي، ولو إلى حين، على دعتها وطمأنينها .

3 ـ التقابل بين الطبيعة الإنسانية والسياسة المدنية :

إن نقطة التقاطع بين الخطوط البيانية للسياسة وللطبيعة الإنسانية وللمدنية تظهر خطرا تخيم ظلاله السوداء على العمران . فبقدر ما تتطور المدينة (بقدر ما تتمدن الحضارة) بقدر ما يقوى الحاكم وتزداد ثروته . وعندئذ يصبح من الصعب منعه من أن يصبح طاغية تتلاعب به أهواؤه الخاصة . ومن هنا اقتناع ابن خلدون بأن الأحكام الملكية، على غالبيتها وفي الغالب، هي أحكام غير عادلة .

4 ـ تولد عادات ومواقف عقلية في المدينة

إن العادات بحد ذاتها ليست هي المرض بل المقدمات له، تصبح أمراضا عندما تتحكم بأصحابها بطريقة يصبحون معها لا أسيادها، يستخدمونها لتحقيق غاياتهم وخدمة مصلحتهم والمصلحة العامة، بل عبيدها .

يعتاد سكان المدينة تدريجيا على إرواء رغباتهم في الحياة المترفة . فتصبح بعض الحاجيات التي لم تكن تعتبر سابقا ضرورية حاجيات لا غنى عنها . وأولئك الذين اعتادوا على استعمالها لا يقدرون الآن أن يستغنوا عنها حتى ولو ارتفع ثمنها نتيجة لتكاثر الطلب وارتفاع الضرائب عليها . وهم لم يعودوا قادرين على دفع ثمنها . فيبذرون أموالهم عليها وينتهون إلى الفقر ـ حسب رأي ابن خلدون «لقد أصبحوا عبيد عوائدهم» . وتتأثر المدينة بذلك، إذ تكون من نتائجه هبوط الإنتاج، مع خسارة ثرواتهم بخسارة فضائلهم الجسدية والأخلاقية والسلوكية، يتكلون على أسوار المدينة وعلى الجيوش المأجورة للدفاع عنهم، ويعتادون على أن يتوقعوا أن يدافع غيرهم عنهم . وإن الاعتياد على هذا التوقيع من أقسى العادات وأخطرها على العمران . كيف تنتظر ممن يتوقع من غيره أن يدافع عنه أن يرتفع ليكون ايجابيا في نمو

العمران وتطوره. ومن جهة ثانية يتكل هؤلاء السكان المدنيين على الدولة وعلى مؤسساتها لتحمي حقوقهم وتلبي طلباتهم، وينسون استعمال السلاح فيصبحون عاجزين عندما تتقلب الدولة أو عندما تخدعهم الجيوش المأجورة.

فضلا عن ما تقدم تقلل المدينة ــ كما يعرفها ابن خلدون ــ من مناعة أجساد السكان المدنيين وعبرها صناعة شخصياتهم وثقافتهم وأخلاقياتهم، فعندما يصبح حصولهم على الحاجيات مستحيلا بطرق مشروعة، يلجأون إلى جميع أنواع الممارسات المنحطة حتى يحصلوا عليها. ويرهقون ذكاءهم حتى يخترعوا طرقا جديدة في الكذب والمقامرة والخداع والسرقة والاحتيال على القانون ـ حتى لا يعاقبوا على جرائمهم. فيصبحون أساتذة في الغش والخداع. وهكذا تقودهم رغبتهم في حياة الترف إلى أن يبدأوا عملية انتحارهم والقضاء على أنفسهم. وهكذا تكون المدنية الخلدونية بتوليدها فيهم عادات معينة، ليست وحسب غير ملائمة لنشأة ونمو العمران، بل تذهب في افسادهم، جسديا وعقلياً وأخلاقياً وثقافياً، إلى حد يصلون معه لا إلى حافة الدمار والهلاك فحسب بل إلى الانحدار في تلك المهاوي.

فصفة المدينة المميزة ــ الدعة والطمأنينة ــ حتى وإن دامت، هى دائما مهددة من الخارج، بالغزو والقهر والغلب، ومن الداخل، بقانون حركة التاريخ الدورية الذي تخضع له مسيرة العمران بطبيعتها. وهي تمثل بذلك وجها ثانيا للمحور الاجتماعي عند ابن خلدون. هذا من حيث الظاهر، أما في العمق، فهناك عامل آخر محرك لهذا الصراع والمسئول أو المشارك في الحركة الدورية للعمران، إنه «شئون المعاش»، وبالتخصيص «النحلة المعاشية» التي يختص بها العرب ومن في معناهم، والتي كان لها الأثر البعيد في تشكيل عصبياتهم، وتحديد طباعهم وأخلاقهم وسلوكهم.

وهكذا فكما أن دور العامل الديني مشروط بالعصبية، فإن العامل الديني ـ الأيديولوجي والعامل الاجتماعي مرتبطان في تأثيرهما وفاعليتهما بالمحور الثالث أو بالعامل الثالث وهو العامل الاقتصادي بالذات.

3 ـ العامل أو المحور الاقتصادي :

ضرورة الاجتماع راجعة أساسا إلى حاجة الناس إلى التعاون من أجل «تحصيل الغذاء». واختلاف أقاليم المعمورة من حيث كثرة العمران وقلته راجعة إلى اختلافها من حيث «الجدب والخصب»، وهو اختلاف يعود إليه أيضا ذلك التباين الذي يلاحظ بين سكان» «الأقاليم» سواء فيما يتعلق بأحوالهم الجسمية كالألوان، أو بصفاتهم المعنوية كالأخلاق والطباع والعادات. ليس هذا فحسب، بل إن اختلاف الاجيال في أحوالهم أي اختلاف البدو عن الحضر، ولاختلاف أصناف كل منهما عن الأخرى، إنما يعود إلى «اختلاف نحلتهم من المعاش». وأيضا فإن ملازمة العصبية للبداوة وتعني في ذات الوقت الحضر الذي هو غاية العصبية والذي يطلب من أجل ثمراته التي أهمها تجاوز ضرورات العيش وخشونته.. إلى نوافله ورقته وزينته.. إلى رقة الأحوال في الطعام والملابس والفرش الآنية.. والدولة إنما تهرم وتضمحل بسبب رئيسي هو: استحكام عوائد الترف في أهلها، وعدم إيفاء دخلهم.. مما يؤدي إلى انتكاس المدينة والردة عن المدنية.

لقد أبرز ابن خلدون دور «الخصب والجدب» وألح على أهمية «شئون المعاش» في العمران البشري بمختلف أنواعه ومستوياته. وآراؤه في هذا الصدد تكاد تشكل نظرية كاملة لو أنه صاغها بشكل أكثر تجريدا وعمومية.. فلقد خلط ابن خلدون أحيانا بين دور العامل الطبيعي ـ الجغرافي، وبين دور الاقتصاد، فلم يظهر بوضوح أثر العمليات الاقتصادية

والنشـاط الانتاجـي ككل في التطـور الاجتماعـي والتحول التـاريخي وحركـة العمران، ويـرجع ذلك إلى طبيعة العـامل الاقتصادي في عصر ابـن خلدون والعصور التي سبقته من تاريخ الإسلام. إن الاقتصاد لم يكن قد كشف بعد القناع عن نفسه بمثل ما هو عليه اليوم ومنذ الثورة الصناعية. ومع ذلك فإن ابـن خلـدون لم يغفـل هـذا العـامل أو يقلـل مـن دوره في حـركـة العمـران وطبائعه، فلقد اتخذه محورا ثالثا لطبائع العمران.

إن القـراءة المتأنيـة لفكر ابـن خلـدون تبين أن الحاجات الإنسـانية تحتـل مكـانة بـارزة في تفسير نشـأة العمران وتطـوره، فهي التـي تـدفع الأفـراد إلى تـأسيس الجماعـات التي تضمـن لهم الحياة والـدفاع، وتكفـل لهم بواسطـة الـرئاسة والأمـن ودفـع العـدوان الذي يمارسـه بعضهـم على بعـض حاجـة الإنسان إلى الحياة وإلى الدفاع والأمن هـي التي تفسر في نظر ابن خلدون نشأة العمـران وليـس الهدف هنا، البحـث عـن صحـة هذا الـرأي أو استقصـاء مصـادره في الحضارات القـديمة ــ إنما الـذي يعنينا هـو التركيز على الحاجـة كـدافع ومحرك للعمـل الإنساني المشيـد للبيئـة والباني للعمـران، ويرى ابـن خلدون أن هـذه الحاجة تمتـاز بالتنـوع حسب المكـان والزمـان، وحسب مـا تعرض له الإنسان من تأثيرات خارجيـة. فجماعة البدو والتي هي في نظر ابن خلـدون أقدم جماعـة، ووجـودها سـابـق للحضـارة، حاجـاتها تقتصر على الضروري مـن المأكـل والملبـس والمأوى. وبسـاطـة نمـط عيشهـا ليسـت اختياريـة وإنما فرضها عليهـا عجزها النـاجم عـن انخفاض مستواهـا وعن قصـور وسائلهـا المادية والفكـريـة. . «أول مطالـب الإنسان الضروريـة ولا ينتهي إلى الكمال والترف إلا إذا كان الضروري حاصلا. فخشـونة البداوة قبل رقة الحضارة»[42]. وهكذا، فلقـد اعتبر ابن خلدون الحيـاة البدويـة والحياة الحضريـة كأسفـل وأعلى مـرحلة تطـور المجتمع. فـالمرحلـة السفلى مرحلـة

الانتاج البـدائي القليل التنوع ومستوى الحيـاة المنخفض والمرحلة العليـا هي مرحلة الانتـاج النامي المتنوع. . ووفقـا للأوضاع الأساسيـة لنقط التحول في نظريـة ابن خلدون، فإن الثـراء المادي هو نتيجة للنشـاط العملي للبشر ومن هنا يستبعد ابن خلدون ذلك العامـل الحاسم الذي يحول البدو من سكناهم إلى سكنى المدن، وهذا العمل هو كمية نفقـات العمل بالنسبة لتعداد القوى العاملة: «قد عرف وثبت أن الواحـد من البشر غير مستقل بتحصيل حاجاته في معاشه وأنهم متعاونون جميعا في عمـرانهم على ذلك. والحاجة التي تحصل بتعاون طـائفة منهـم وتسد ضرورة الأكثر منهـم أضعافـا. .». وفي رأي ابن خلدون أن السبـب في ارتفاع مستوى رفاهيـة المجتمع، والطريق لتطـور هذا المجتمع هـو زيادة كمية العمـل. فرفاهيـة المجتمع وتطور الحيـاة الاجتماعية يتحـددان بكمية الانتـاج التي ينتجهـا المجتمع نفسـه، والتي تستخـدم في أغلبية الاحتيـاجات الضرورية للناس، ثـم في تلبية حاجات الترف والـدعة مـن الفائض في الإنتـاج[43]. . ومـن جهـة أخرى تختلـف طـرق الإنتـاج باختلاف طبيعـة العمران، فإذا كان العمران بـدويا قامت طـرق المعاش فيه على رعـي الحيوانـات باختـلافها والـزراعـة، وإذا كان حضريـا قامـت على التجـارة والحرف الصناعيـة، ولم يسقط ابـن خلـدون العلاقـة بين المؤشرات الخارجيـة للبيئة والمنـاخ والموارد الطبيعية مـن جهـة وطرق المعـاش والعامـل الاقتصادي من جهـة أخرى، لكنه نظم هـذه العلاقة في إطار مقنـن بقوانين حددها في المقدمة[44]:

1 ـ إن للرفاهية في الأمصار علاقة بكثرة الأعمال وخصب الإنتاج.

2 ـ إن لكثرة السكان تأثيرا في أسعار الحاجات.

3 ـ إن قيمة الأشياء تابعة للعمل المبذول في إنتاجها.

4 ـ إن الأحوال الاجتماعية تجعل بعض الناس يزدادون ثروة دون أن يعملوا

عملا» . . إن الأصل في الرزق والثروة هو العمل، إلا في أحوال اجتماعية خاصة، كالحروب وحوالة الأسواق وغيرها فإن الثروة في مثل هذه الأحوال لا تنشأ عن السعي والاكتساب.

5 ـ وللأحوال الاقتصادية علاقة بالعوامل السياسية.

6 ـ إن مستويات المعيشة تختلف باختلاف المدن، لاختلاف العمران فيها.

7 ـ يقف ابن خلدون من ظواهر الحياة الاقتصادية موقف العالم الوضعي ازاء ظواهر الطبيعة.

وعلى هذه الصورة يكون الأساس المادي لتطور العمران هو زيادة الإنتاج الناشىء نتيجة العمل الجماعي لكثير من أفراد المجتمع وتقسيم (تخصيص) العمل بينهم، وكلما كثر سكان المدن وقوى تطور العمل وتقسيمه وزادت وفرة إنتاج المحاصيل الفائضة نما العرض والطلب وارتفع مستوى العمران إلى الترف والرفاهية العامة.

وفي حالات تقسيم العمل الاجتماعي يهتم كل عضو في المجتمع بزيادة فائض المحصول. وأهم شاهد على رفاهية المجتمع هو تخلصه من الاحتياج إلى الضروريات، وذلك بدوره يتوقف على عدد الأيدي العاملة: «فإذا استبحر المصر، وكثر ساكنه، رخصت أسعار الضروري من القوت وما في معناه وغلت أسعار الكمالي، ومن الأدم والفواكه وما يتبعها . . ».

وقلة عدد السكان في المدينة أو الإقليم تؤدي إلى تدهور الاقتصاد، وبالتالي إلى انحطاط المجتمع: «واعلم انه إذا فقدت الأعمال أو قلت بانتقاص العمران تأذن الله برفع الكسب، ألا ترى إلى الأمصار القليلة الساكن، كيف يقل الرزق والكسب فيها، أو يفقد، لقلة الأعمال

الإنسانية، وكذلك الأمصار التي يكون عمرانها أكثر يكون أهلها أوسع حالا وأشد رفاهية . . ». والأمر البالغ الأهمية لفهم نظرية ابن خلدون في التطور، إنه في حالة خضوع المجتمع لكمية العمل، أو بتعبير أدق لمقدار القوى العاملة، فهذا لا يعني مقدار التعداد العام للسكان في المدينة، ومقدار كثافتهم في المدن، وحتى نشوء المدن أنفسها، بل يعتبره ابن خلدون على حساب السكان المقيمين في القرى المتجاورة. وكثافة السكان في المدن الكبيرة وحدها تؤدي إلى زيادة ناتج العمل، وإلى زيادة فائض الإنتاج، وإلى زيادة رفاهية السكان، لأنها بدورها تجتذب كذلك كثيرا من السكان إلى هذه المدن حتى قبل ملاحظة ابن خلدون لهجرة جزء من سكان المغرب الفقراء إلى القاهرة.

وتلك الحقيقة ـ هي زيادة كثافة السكان في المدن على الخصوص ـ يميزها ابن خلدون كطريق للتطور المنتظم للمجتمع: ففي ظروف العصور الوسطى، ومع المستوى المنخفض، والبطء الشديد في تطور وسائل الإنتاج، والطريق الوحيد الذي يسير فيه تطور الإنتاج ـ ظهر طريق زيادة عدد القوى العاملة واحتشادها في مناطق الإنتاج. وهذا الطريق أوجد تأثيرا ملموسا وسريعا نسبيا(45).

وإذا كان ابن خلدون يرى أن أساس زيادة كمية الإنتاج الفائض يكمن في زيادة تقسيم العمل بجميع الوسائل، وفي تطور الصناعة، فإن ذلك يتوقف في نهاية الأمر على درجة احتشاد القوى العاملة في مواقع الإنتاج. ورأي ابن خلدون هذا في طريق تطور المجتمع ينبع منطقيا من اعترافه بالعمل كأساس للحياة الاجتماعية.

والإنتاج الكثير للعمل في المدن يجرىء الناس على إنتاج المحصول «الفائض» خلافا لسكان البدو، «فالحضر معتدون بحاجات الترف

والكمال» . وبهذه الطريقة كان «الابتداء بما هو ضروري قبل الحاجي والكمالي» . ويرى ابن خلدون بأن الباعث الأساسي إلى تجميع العمل وتشييد المدن بالتالي هو «طموح الناس إلى الراحة وتأمين الحياة» وهذا هو القوة المحركة لتطور المجتمع .

ولقد حدد ابن خلدون ــ مبدئيا ــ درجتين متفاوتتين للحاجات : حاجات ضرورية وحاجات كمالية .

فإذا أدت الأولى إلى تأسيس المجتمع ، فإنه بقدر إشباعها تنشأ الحاجة الثانية : «لأن الضروري أصل ، والكمالي فرع ناشيء عنه» . . والحاجة الكمالية تتحول إلى قسم الحاجات الأكثر شيوعا ، وتقصر عن أن تكون قائدا لقوى الحياة الاجتماعية ، وتلك القوى القائدة تصير حاجات «مصنعة» ، حاجات «كمالية» .

وانطلاقا من هذا المنطلق الصارم لتطور الاحتياجات ، يبدع ابن خلدون نظرية التطور التقدمي للمجتمع : «ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري إليها . . والحضري لا يتشوق إلى أحوال البادية إلا لضرورة تدعوه إليها» .

وبهذا يستند ابن خلدون إلى شرط أساسي (مادي) ، وهو أنه يضع الحاجات العارضة للحصول على مقومات الحياة في أساس نشوء الحياة الاجتماعية وميلاد العمران ، ولكن هذا العمران يتحدد في رأي ابن خلدون بالمحاولات الذاتية وبرغبات الناس أي بالعوارض الذاتية للعمران . .[46] .

إن عبقرية ابن خلدون ، ليست راجعة ، في الحقيقة ، إلى إبرازه هذا العامل أو ذاك ، بل إنها في معالجته لأثر هذه العوامل كلها ، في تفاعلها وديناميتها ، وإذا كان ابن خلدون لم يعتمد الديالكتيك كمنهج ، فقد فرض

عليه الواقع الحي ، الواقع الاجتماعي والتاريخي المتطور ، ديالكتيكه وجدليته ، وهكذا زاوج ومزج بين العصبية والدين ، ونظر إلى فاعليتها من خلال تأثيرها المتبادل ، كما زاوج بين العامل الاقتصادي ، (شئون المعاش) ، والعامل الطبيعي ، (تأثير المناخ والخصب والجدب) ، ونظر إلى تأثيرهما ككل ، ثم ربط بين ذلك كله وبين تأثير العصبية والدين ، والطبيعة والاقتصاد في أنظومة واحدة ، متداخلة العناصر ، متشابكة الأطراف وسماها «طبائع العمران» . . وهكذا فابن خلدون لم يقل بحتمية جغرافيه منفصلة ولا بجبرية دينية قاهرة ، ولا بحتمية اجتماعية أو اقتصادية معينة ، بل مزج بين هذه الحتميات كلها في حتمية واحدة هي الحتمية العمرانية ــ إن صح القول .

ومن خلال هذه العوامل الفاعلة المتداخلة المتشابكة ، والتي نظر إليها ابن خلدون على أنها عوامل ثابتة تشكل ما أسماه : «طبائع العمران» ، تبدو حركة التاريخ الإسلامي في شكل حركة دورية تشخصها عملية قيام الدول وسقوطها وتتحكم فيها ، وإلى حد بعيد ، تلك العوامل مجتمعة[47] . ونستنتج من نصوص ابن خلدون في هذا المجال عددا من المقررات الثابتة في تشكيل نظرية العمران الخلدوني[48] .

أولا: العلاقة بين الاقتصاد والسياسة مستمرة شاملة لكل مرحلة من مراحل تطور الجماعة ، فكل تغير على الصعيد السياسي يؤدي إلى تغير اقتصادي وكل حركة اقتصادية لها انعكاسات سياسية . فإذا كانت حاجة الحاكم إلى الجند الكثير تدعوه إلى رفع مستوى النفقة العامة والدخل العام فإن الازدهار الاقتصادي يحدث عند الجنود أنفسهم أذواقا كمالية تجعلهم في حاجة إلى أجور عالية لكي يرضوا تلك الأذواق . إن النعيم والثروة وابتعادهم عن البداوة وما تقتضيه من شظف عيش . فتتلاشى معهم قوة الدولة وتسير

بخطى متينة نحو الهرم والفناء.

ثانيا : الترف يدفع إلى فشل العصبية واستبداد الحاكم. ويدفع هذا الأخير إلى الاعتماد على الجنود المحترفين والمرتزقة لكي يحافظ على الأمن الذي أصبح مهددا باستمرار نظرا لوقوع الفتن والثورات المتعاقبة نتيجة الضعف المتواصل الذي تعاني منه الدولة والذي لا يزيده الإغراق في الترف والإقبال على النعيم إلا استفحالا. ولا يزال المتجاسرون يكثرون ويقتربون من عاصمة الدولة، ولا يزال الحاكم يوظف الجنود والمرتزقة حتى تثقل كاهل الخزينة العمومية نفقات لا طاقة لها بها.

ثالثا : الحاكم يعوض دعم عصبيته التي أفشلها النعيم وأوذي بها استبداده وجبروته بمساندة بطانة من المصطنعين الذين يستظلون به لكي يحصلوا على الخلل وعلى المال الناتج عن الجاه. وهؤلاء لا همّ لهم إلا الحصول على النفوذ واستغلاله لصالحهم كما يقال في العصر الحديث وليسوا كالعصبية الحقيقية التي تربطها بالحاكم أواشج القربى وعلائق الدم فهم مستغلون لا يراعون في الناس ولا في الحاكم إلاّ ولا ذمّة فهم تجار نفوذ وعباد ربح، لا يهمهم شيء آخر غير الثروة والكسب بكل الوسائل.

هذه الفئة المالكة الواسعة الغنية تتحكم في الدولة من وراء حجاب وتستولي على أمرها في أخطر مرحلة من مراحل تطورها فتقضي بالحاكم والمحكوم وتفضي بنفسها أيضا إلى الدمار وهي تظن خلال كل ذلك إنها تصير إلى الرقي والاستمرار.

رابعا : إذا كثر الجند والموظفون وارتفعت حاجة الحاكم إلى المصطنعين وضعت الشوكة، فحاول الحاكم أن يعوضها بإبذال المال لكي يقوم بالذهب مكان السيف، إذا حدث كل هذا فلنرتقب ارتفاع النفقات العامة ولنرتقب

الرفع من الجبايات والضرائب التي لا يتردد الحاكم في فرضها ولا يرى أنها ستؤدي بمصالح الناس نظرا لما يسانده من الترف العام ومن الازدهار الاقتصادي.

وأخيراً فإنه يجب أن تكون لنا وقفة حتمية عند دراسة وتحليل الفكر الخلدوني عامة، ونظريته العمرانية بشكل خاص، يجب علينا - قبل كل شيء - ألا ننسى أن ابن خلدون لم يكن من رجال هذا العصر - نهاية القرن العشرين الميلادي - كما أنه لم يكن من الرجال الذين نشأوا في عهد الدولة الأموية أو الدولة العباسية، إنما كان من رجال القرن الرابع عشر الميلادي، كان من الرجال الذين عاشوا في عهد انحلال الأمة الإسلامية وتشتت دولها، واطلع على الفتن والقلاقل التي كانت تتوالى بلا انقطاع، بين الدول والدويلات والملوك والأمراء في جميع أنحاء تلك الأمة، ومن العبث أن نبحث فيما كتبه ابن خلدون في إطار غير إطار عصره ومعطياته[49]. . ولكن لا يعني هذا سلفية ابن خلدون اليوم وعدم معاصرتها، ولكن ما نعنيه ونقصده هي فهم الخلدونية العمرانية كما قصدها كاتبها ونظر لها، ثم الخروج منها إلى المعاصرة أو التحديث لو كانت هناك إمكانية لذلك. .

وجملة القول أن ابن خلدون حدد القوانين التي تحكم عمران المجتمعات كما أقر مفهوم تطور هذا العمران، فقال: «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر وإنما هو الاختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول» ويمكن إجمال نظرية ابن خلدون وترتيبها في عدد من الحقائق نذكر منها هنا[50]:

1 ـ إن العمران البشري لا يخلو من بداوة وحضارة.

2 ـ إن البداوة أصل لكل حضارة .

3 ـ إن البداوة تستلزم بالطبع العصبية .

4 ـ إن العصبية تستلزم الاستقلال وفقدانها يسبب الاضمحلال .

5 ـ إن البداوة تستلزم الخشونة والنشاط وهما يستلزمان الغلب والاستيلاء على أهل الحضر والاندماج فيه .

6 ـ إن نشوء الحضارة واضمحلالها يقتضيان إنقضاء جيل من عمر المجتمع والأفراد .

7 ـ إن تأسيس الدول أو غلبة أمة على أمة لا يكون إلا بدافع ديني أو سياسي .

8 ـ إن غلبة أمة على أمة لا يكون إلا بدافع نتيجة ضعف المغلوبة ضعفا لا مقاومة فيه بعصبية أو قوى أخرى معنوية .

9 ـ إن التغلب على الأمم القوية بالعصبية أو كثرة العدد يكون بالمطاولة لا بالمناجزة .

10 - إن المغلوب مولع أبدا بالاقتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وعاداته .

11 - أن الأمة إذا غلبت وصارت في ملك غيرها (من كل وجه) أسرع إلى عمرانها الفناء .

12 ـ إن الأوطان الكثيرة والقبائل والعصائب قل أن تحكم فيها دولة .

13 ـ إن الحضارة في الأمصار تدوم وترسخ الدول وطول عمرها .

الفصل الثاني
النظرية العمرانية

تقديم :

تعد النظرية الوحدة المعرفية الوحيدة في نسق التفكير العلمي التي لا تخضع للتنظيم فهي، لا تستقي فقط من الملاحظات والتعميمات عن طريق استخدام وسائل الاستقراء المضبوطة والدقيقة . وإنما يعتبر تأسيسها انجازاً إبداعياً، ومن هنا فإن الأمر لا يدعو إلى الدهشة حين نجد نفراً قليلاً من المشتغلين في ميدان علمي معين هم القادرون على القيام بهذا العمل، ذلك لأن هناك دائماً قفزاً فوق الأدلة وإحساساً حفياً متصلاً بالجهد الخلاق، ومن ثم فإنشاء النظرية يشبه الانشاء للعمل الفني الإبداعي، وكان ابن خلدون من هؤلاء الأفذاذ القادرين على الاستقراء والاستنباط ثم استخلاص وإبداع النظرية .

والتعرض للنظرية في مفهومها العام، والنظرية العمرانية بصفة خاصة بالتحليل والدراسة العلمية يعني تناولها على مستويين أساسيين :

المستوى الأول : وهو المستوى المنهجي، ونعني به الوحدات الأساسية للنظرية في طابعها الصوري، وأيضا المنطقي للنظرية .

المستوى الثاني : وهو المضمون الجوهري للنظرية، ونعني به الفرضيات الأساسية للنظرية أو قضاياها المتعلقة بالواقع الذي تجردت عنه، أو تقود إلى

دراسته. من حيث تصورها لعناصره الرئيسية وترتيب هذه العناصر بين الاستقلال والتبعية، والتفاعل الكائن بين هذه العناصر وبعضها البعض.

وفي إطار المستوى الأول وهو المستوى المنهجي، نجد أن ثمة تعريفات عديدة لمعنى «النظرية» ومن جملة التعريفات يتضح أن تحليلها يحدد وحداتها الأساسية كما يلي[1]:

هناك المفاهيم - هذه المفاهيم لابد أن تكون مترابطة، وهناك القضايا لابد أن تكون أيضاً مترابطة ومنسقة منطقياً. هذا إلى جانب أن الكيان النظري بكامله لابد أن تكون له استناداته المعرفية.

أما المفهوم: فهو تمثيل أو رمز مختصر لمجموعة من الحقائق.

أما القضية: وهي المكون الآخر في النظرية، فتعرف على أنها تعبر عن العلاقات بين المفاهيم.

أما فيما يتعلق بالمستوى الثاني - المستوى الجوهري للنظرية، فإننا نجد أنه منذ الوهلة الأولى يكمل المستوى الأول - إذ تربطهما معاً علاقة أشبه ما تكون كثيرا بعلاقة الشكل بالمضمون، علاقة المقولات الصورية بمتضمناتها الواقعية، في إطار هذا المستوى نجد أن النظرية تشير إلى الأساس الحقيقي للموافقة على المرتكزات الأساسية لمجتمع معين. ويمكن أن تكون الموافقة على هذه المرتكزات عميقة للغاية حتى يشكل بالتحديد نظرية ما يستند إليها المجتمع وتؤخذ على علاتها وبدون تعريضها للنقد أو التمحيص.. وتشكل هذه القضايا - غير قابلة للفحص والاختبار - الأساس لمناخ عام للرأي، وأيضاً الأساس لمختلف الأيديولوجيات الشائعة موضع الاهتمام ونطاق الاختصاص الرئيسي للعلماء والمفكرين، فإنها تصبح في المستوى الثاني أساس العقيدة والفعل لجماهير المجتمع.

هكذا تعني «النظرية» بهذا المعنى اتفاق فئة من البشر تقطن مجتمعاً معيناً حول طبيعة العناصر البنائية الأساسية وحول طبيعة مجموعة العمليات والتفاعلات الأساسية الكائنة بين هذه العناصر. ويعني الاتفاق حول العناصر البنائية، الاتفاق حول طبيعة المجتمع وطبيعة الأنساق، والأنساق الفرعية والنظم التي تشكل مجالات التعامل في إطار هذا المجتمع.

إن نظرية العمران الخلدونية من هذا المنطلق تعتبر وقفة حضارية هامة في التاريخ الفكري والعلمي للأمة الإسلامية وهي بالرغم من تفردها في فترة انطلاقها الأول في القرن الرابع عشر الميلادي، وبالرغم من ذاتية التجربة الفكرية لصاحب النظرية وعبقريته الفطرية، فإن تلك النظرية اكتسبت منذ القرن الماضي أهميتها من جديد بعد فترة نسيان استمرت خمسة قرون من الظلام. وقد اكتسبت النظرية الخلدونية شرعيتها العلمية باتفاق المهتمين والباحثين بآراء وأفكار ابن خلدون، وقد بقي الجانب العمراني من تلك النظريات أو يمكن التخصيص بالقول «النظرية العمرانية»، وقد بقيت هذه النظرية تابعة لم تكتب لها استقلاليتها الفكرية بالرغم من انها محورية وأساسية في البناء الفكري للمقدمة، ومن هنا تأتي أهمية إعادة اكتشاف النظرية الخلدونية من جديد اليوم، وبالتالي تكون حتمية تحديد الملامح العامة لنظرية عمرانية تتحرك من خلالها المجتمعات الإسلامية على مدى التاريخ الحديث والقديم.

إن النظرية العمرانية الخلدونية تبدو متشعبة النواحي والموضوعات ويرجع ذلك إلى طبيعة الموضوع مجال «النظرية» «العمران» من جهة، وإلى التكوين العقلي والفكري لشخصية ابن خلدون الموسوعية من جهة أخرى، ويمكن ايجاز رؤية ابن خلدون حول «العمران» ونظريته في عدد من الركائز أو

القضايا والمفاهيم الأساسية التي تشكل في مجموعها صلب النظرية وإطارها العام[2]:

* التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو العمران البشري، ومن ثم فإن تنقيته من الزيف وتصويب أحداثه يشكلان المنطلق الأول لتصور العمران البشري، ولذلك فقد وضع ابن خلدون منهجا لتصحيح أحداث التاريخ وأخباره يقوم على الجرح والتعديل والتحليل واستنطاق الأحداث للوصول إلى صواب الاستنتاج.

* الإنسان مدني بالطبع، ومن ثم كان لابد له من أن يصنع مجتمعا يجري في نطاقه التعاون على إنتاج القوت الذي يهيىء له العيش، والأدوات التي تهيىء له أسباب الدفاع عن حياته، وإلا انتفى وجوده وما أراد الله من اعتمار العالم به واستخلافه فيه.

* العمران البدوي أصل للعمران الحضري، ولكل من المجتمعين ألوان من العادات والسلوك وأنماط في الحياة تفرضها طبيعة كل منهما، وهي في المجتمع الحضري أكثر قابلية للتطور الذي يؤدي إلى قمة العمران، ثم ما يتبع ذلك من تقلص وانحسار في أحقاب زمنية متلاحقة متكررة تكاد تشكل قانونا ثابتا.

* لا يتم العمران ويرقى إلا بوجود الصنائع التي تتمثل في الفلاحة والصناعة والتجارة، فعليها جميعا يتوقف رخاء المجتمع ورفاهيته، وكلما ارتقت الصناعة وراجت التجارة وعم الرخاء وانتعش الاقتصاد كان لذلك أثره في رفاهية المجتمع البشري ورقيه وبلوغه مراحل الترف والنعم.

* العلم والتعليم أمران أساسيان في العمران، مرتبطان به إيجابا وسلبا، فحيث يزدهر العمران تكون سوق العلم نافقة، فإذا لم يتوفر العلم في

المجتمع صارت الرحلة في طلبه أمرا ضروريا، ومن ثم فحيث يزدهر العلم يرقى العمران والعكس صحيح.

* حسن اختيار مواقع المدن والأمصار ضروري لاستدامة العمران، وذلك من حيث المنعة وسهولة الدفاع عنها، ومن حيث توفر الخيرات، وكثرة الأرزاق، كالقرب من الماء العذب، وضمان المراعي للسائمة، ومراعاة وجود المزارع حولها لتزويدها بأنواع الطعام.

* الملك المنظم ضرورة للعمران، للحفاظ على المجتمع وتنظيم شؤونه، وحماية الثغور، وبعث البعوث، وجباية الأموال، ودفع الظلم، ونشر العدل، وعمران الأرض، وإسعاد الناس في دنياهم، وتهيئة ما يسعد آخرتهم، وذلك بحملهم على اتباع الشريعة.

* نظام الحكم في العمران الخلدوني إسلامي، يقوم بشئونه خليفة أو إمام يحكم بمقتضى الشريعة التي يصفها ابن خلدون ـ بعد أن رفض أساليب الحكم الأخرى ـ بقوله: «وإذا كانت ـ أي الشريعة ـ مفروضة من الله بشارع يقررها ويشرعها، كانت سياسة دينية نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، وذلك أن الخلق ليس المقصود بهم دنياهم فقط.. فالمقصود بهم إنما هو دينهم المفضي بهم إلى السعادة في آخرتهم، صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض، فجاءت الشرائع بحملهم على ذلك في جميع أحوالهم من عبادة ومعاملة، حتى في الملك الذي هو طبيعي للاجتماع الإنساني، فأجرته على منهاج الدين ليكون الكل محوطا بنظر الشارع».

* العصبية تؤدي إلى المنعة والغلبة، والعصبية تسمو إلى الرياسة، والرياسة تبعث على التطلع إلى الملك، ومن ثم فإن الملك لا يقوم أصلا بغير العصبية، ويظل قويا بقوتها ويضعف بضعفها.

* للدول إعمار كإعمار الأشخاص، تبدأ قوية تحت قيادة منشئيها، ولا يكاد ينتهي الجيل الثالث حتى تكون قد أشرفت على الزوال، وللعمران في نطاق الدولة مرحلة تألق وازدهار تكون قد أشرفت على الزوال، وللعمران في نطاق الدولة مرحلة تألق وازدهار تكون قمته مع الجيل الثاني، ومن ثم يكون العمران البشري بكل مكوناته الأساسية والجزئية مرتبطا بحركة الكائن الحي ـ الذي هو الإنسان ـ في تطوره من حيث المولد والنمو والارتقاء والضعف والانحلال والزوال.

إن ابن خلدون يلخص النقطة الأخيرة التي تشكل وحدها نظرية عنده وتشكل قانونا عند المعنيين بفكره في: «إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، وإنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول».

نظرية العمران :

لا بد من التذكير، قبل عرض الخطوط الكبرى لنظرية العمران الخلدونية بأن الدولة شكلت منذ القدم موضوعات تأملات فلسفية كانت ذروتها عند أفلاطون وأرسطو، فالأول حاول تحديد ملامح الدولة المثالية، فيما حاول الثاني تصنيف أشكال الدول التي كانت قائمة في زمانه. وفي الواقع إن أفلاطون في «الجمهورية» وفكر أرسطو في «السياسة» هما بجوهرهما إيديولوجيان، لأنهما يبرزان وجود الدولة ويشيران إلى تفصيلات في أشكال الحكم دون أن يحللا طبيعة الوظائف الفعلية في مؤسسة الدولة[3]. بل إنه يمكن القول أن نقطة الانطلاق في نظرية العمران الخلدونية هي القول الأرسطوطالي المأثور: إن الإنسان حيوان مدني بالطبع. إذ هو لا يستطيع،

من غير أقرانه أن يفي بحاجته المادية الضرورية، ولا أن يقي نفسه من العدوان. لكن الاجتماع السياسي يفترض وجود «وازع» يردع من تغريه نفسه بالتعدي على حقوق الآخرين أو بالتعرض لسلامتهم وأمنهم. وهذا يؤدي إلى نشوء الملك والدولة..[4]. ويؤكد ابن خلدون ذلك بقوله: الإنسان مدني بالطبع، أي لا بد له من الاجتماع الذي هو المدنية وهو معنى العمران، موضحا عملية التمدين العمراني: «إن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة ــ كما قدمناه ـ وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها..»، ويظهر من خلال ذلك أن تصور ابن خلدون للحضارة والتحضر يتمثل طبيعيا في إنشاء المدن وتمصير الأمصار.

وهكذا، فإن ابن خلدون يعتبر الشكل الأعلى في سلم تطور الحياة الاجتماعية في الحياة اليومية المدنية ـ لأنها عن طريق نمطها فقط تبتدع حرف مختلفة تتوافق مع المتطلبات الواسعة للإنسان فالإنسان هنا ليس فقط منتجا، ولكنه أيضا مستهلك للمنافع ولذلك يتمثل هدف المجتمع في تأمين الحقوق، ودولة ابن خلدون تعتبر هي القوة التي تسوى حقوق الرعية.. ودولة ابن خلدون ليست موضوعا للاستدلال العقلي المجرد أو دعوة لمثال طوبائي ـ ولكنها حقيقة تاريخية واقعية. ومن هنا كانت انتقاداته للمثال الاجتماعي عند الفارابي واختلافه مع الماوردي وغيرهما، فهو ينظر للدولة ـ ليس كنتيجة للإتفاق أو العقد الاجتماعي ــ ولكن كنتيجة ضرورية لمتطلبات الإنسان في المجتمع والعمل ومتطلبات المنفعة. والدولة عنده كائن حي ــ تزدهر وتذبل مثل الناس، والدولة عند ابن خلدون تعتبر ليس فقط منظمة اجتماعية طبيعية وضرورية، وحيث يمارس بداخلها تأثير قانون السببية، ولكنها من ناحية أخرى منظمة سياسية على أساسها يمكن أن يزدهر العمران.. ويذهب ابن خلدون إلى أن أفضل مواهب وامكانيات

الإنسان يمكن أن تتطور من خلال الدولة كمنظمة سياسية، وعندما تعرض ابن خلدون للظاهرة السياسية إنما تعرض لها بوصف كونها احدى نواحي وعناصر الظاهرة الاجتماعية[5].

يقول ابن خلدون: «الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر، لما في طباع البشر من العدوان الداعي إلى الوازع». فالدولة والعمران اذن أمران متلازمان، كتلازم الصورة والمادة في كل كائن من الكائنات الطبيعية، وهما كما قال أرسطو لا ينفكان أبدا، لأن أحدهما يؤثر في اختلال الآخر. كما أن عدمه يؤثر في عدم الآخر. وقد بيّنا سابقا أن الاجتماع البشري ضروري، وأن هذا الاجتماع، إذا حصل للبشر، ولم يكن لهم وازع يدفع بعضهم عن بعض، لم يتم بقاؤهم، فلا بد إذن في المجتمع بدويا كان أو حضريا، من سلطة حاكمة تسوس الأفراد، وتحفظ كيانهم من الداخل والخارج، على أن ابن خلدون يفرق بين الدولة الشخصية، والدولة الكلية، فيقول: «إن الخلل العظيم في العمران إنما يكون من خلل الدولة الكلية كدولة الفرس، أو الروم، أو العرب، أما الدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان، أو هرقل، أو عبدالملك بن مروان، أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه، وقريبة الشبه بعضها من بعض، فلا يؤثر اختلالها في العمران تأثيرا كبيرا، لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنما هي بالعصبية والشوكة، وهي مستمرة على أشخاص الدولة»[6].

وتبقى سلطة الدولة والمؤسسات السياسية في السياق الكلي للمدنية فوق شكوك ابن خلدون. تبنى الدولة المدن، ويتوقف مدى التحضر فيها على

مساندة الدولة القوية وحمايتها. فالدولة هي السبب الدافع إلى تطوير المؤسسات الاقتصادية وتنظيمها: إنها الشاري الأعظم، والصارف الأكبر للمال؛ وأضخم الاحتكارات. ويتكل الترف الاقتصادي على سياسة الدولة وحمايتها.. وما يصح على علاقة الدولة بالاقتصاديات يصح كذلك على علاقة الدولة بالبناء الاجتماعي وبالايديولوجيات من مقومات الحضارة. فالدولة ــ كما كررنا ــ في رأي ابن خلدون هي السبب الكامن وراء كل ما يتصل بتلك الحضارة.

وأخيرا، الدولة هي سبب لانتعاش العلوم وازدهارها، مباشرة بواسطة دعمها للمؤسسات العلمية، وغير مباشرة بصفتها المسبب للظاهرات الأخرى للمدنية ـ الصفات التي بدونها، لا تقدر العلوم أن توجد. وهكذا تكون حياة الدولة وحياة المدنية التي توجدها متلازمتين. تتبع المدنية نشوء الدولة القوية، وتتحدد جغرافيا (مساحة) بمدى اتساع الدولة، وتزدهر حينما تصل الدولة إلى ذروة قوتها وتنحل مع انحلال الدولة. وتتبع المدنية ـ التمدين ـ هكذا الدولة تبعية المعلول للعلة، ونقدر أن نقول إن تلك العلاقة السببية بين الاثنين: العلة والمعلول، علاقة ميكانيكية[7].

وهنا يختلف موقف ابن خلدون ونظريته العمرانية بمحوريها الدولة والتمدين، لأن من الصفات المعروفة تاريخيا وحضاريا أنه قلما يتناسب السبب والمسبب في الاجتماعيات، غير اتجاهية العلاقة السببية كما يظل مصدرها حقيقة تاريخية واقعية، فاهتمام ابن خلدون بنشأة الدول وزوالها جعله يصب اهتمامه على المرجع، يجمع المعلومات والوقائع التاريخية عن طبيعة العيش والحياة عند الفئات المختلفة في المجتمعات الإسلامية البدوية والحضرية. إذ إنه افترض أن طبيعة العيش واسلوب المعيشة يؤثران في النظم الاجتماعية وفي تنظيم الجماعات السياسية.

ورأي ابن خلدون أن نشأة «الدول» وزوالها في التاريخ العربي ـ الاسلامي يخضعان لنظم تكون الجماعات السياسية وآليتها العصبية وغايتها الملك، واكتشف ابن خلدون تلك العلاقة السببية بين تطور الدول وتطور العمران من حالة البداوة التي ترتكز على الرعي في الاقتصاد إلى حالة الحضارة والمدنية، وهنا ربط بين التنظيمات السياسية والحركة العمرانية التي تقوم في المجتمع، بل ربط ابن خلدون بين حالة الدولة عند تطورها وصولا إلى مرحلة الملك ومرحلة العمران الحضري والتمدين ـ أي العيش في المدن ـ وهذا الربط مقبول في الإسلام.

ولقد وازى ابن خلدون أيضا بين مراحل التطور الطبيعي للدولة من القبيلة إلى الملك الذي يبث بذور الشقاق في الجسم الواحد وآليته «العصبية» عن طريق التنظيم الهرمي للدولة نفسها، وبين مراحل التطور العمراني من البداوة إلى العمران الحضري والتمدين الذي يتصف بالبذخ والترف والملكية الخاصة وتراكم الثروة والغنى المؤدي إلى التفكك والانحلال..[8]. إذن للدولة شأن أساسي بالعمران، فالعمران ينتقل بانتقال كرسي الدولة، لأن قوة العمران من قوة الدولة[9]. وبالتالي فإن انهيار الدولة، وتفككها سبب في تحلل العمران وسقوطه. وهكذا فإن نظرية ابن خلدون حول العمران يتجاذبها محوران متوازيان لا غنى لأحدهما عن الآخر، بل لا وجود لأحدهما في غياب الآخر وهما:

المحور الأول ـ الدولة وتطورها وآليتها الاجتماعية العصبية وغايتها الملك.

المحور الثاني ـ التمدين والتطور من البداوة إلى الحضارة وتعبيره المدينة.

ويؤكد ابن خلدون ذلك في مقدمة الفصل الرابع: «في أن الدول من المدن والأمصار، وإنها إنما توجد ثانية عن الملك» إذ يقول موضحا: «ان

البناء واختطاط المنازل إنما هو منازع الحضارة.. لا يفي بكثرته إلا الملك والدولة، فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك، ثم اذا بنيت المدينة وكمل تشييدها بحسب نظر من شيدها وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها، فعمر الدولة حينئذ عمرها، فإن كان عمر الدولة قصيرا وقفت الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت. وإن كان أمد الدولة طويلا ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع تشاد والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة وينفسح ذرع المساحة كما وقع ببغداد وأمثالها».

ونستخلص من كلام ابن خلدون أن الدولة والمدينة صنوان متكاملان، يشكلان نموذجا مثالثا[10]. يخضعان لنفس القانون أو القوانين التي اكتشفها ابن خلدون خاصة ما يرتبط منها بالحركة التطورية الطبيعية هي ما يسميه صاحب المقدمة بالعوارض الذاتية، ومفهوم القانون كمصطلح له استعماله الذاتي، فلقد استخدمه ابن خلدون أحيانا كمرادف: للشريعة وللسنة وللعادة وللضروري وللعوارض الذاتية.

وتخضع نظرية العمران الخلدونية بمحوريها الدولة والمدينة للعوارض الذاتية نفسها التي شكلت الفكر الخلدوني كمنطلق طبيعي سنّه الله سبحانه وتعالى لحكمه. وذلك الطابع الديالكتيكي لفكر ابن خلدون هو ما يميزه عن غيره من سلفه أو معاصريه، بل هو ما يضمن له المعاصرة ـ المشروطة ـ اليوم؛ ونقصد هنا بالديالكتيك: علم القوانين العامة الشاملة للحركة وللتطور بالنسبة للطبيعة والمجتمع والفكر على السواء[11]. ولفهم تلك النظرية الرائدة أو المستحدثة فإنه من المحتوم التعرف على تلك القوانين أو العوارض الذاتية في إطارها الشمولي الديالكتيكي.. ويقول ابن خلدون: «ان الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء».. ويريد بها ان المجتمع

البشري يجري على قوانين ثابتة لا تتغير. . فالمجتمع يتألف من العامة، والعامة لا يقبلون أي تغيير لعاداتهم التي ورثوها عن آبائهم، إنما هو يجزي على سنن محتومة هي تلك السنن الموروثة من عادات العامة ومعتقداتهم وإيماناتهم الحسية والغيبية، ويعتبر ابن خلدون ذلك من المسلمات لديه وفي نظريته وعلمه، ولا يلجأ إلى برهنته ــ خصوصا وان لتلك القوانين العمرانية لديه أساسا إيمانيا دينيا[12].

المعطيات الحضرية للعمران:

إن الانتقال من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، يعني الانتقال من مجتمع الحرمان الذي يشكل فيه التضامن والتلاحم السلاح الوحيد والفعال في صراع الإنسان من أجل البقاء، إلى مجتمع يغدو فيه الصراع، لا صراعا من أجل البقاء، بل صراعا من أجل الجاه المفيد للمال والسلطة. وبعبارة أخرى إنه انتقال أو تطور من عالم تسود فيه لحمة المصلحة المشتركة إلى عالم يطغى فيه نزاع المصالح الخاصة وتناقضها، وكما أن العمران البدوي وخشونته تنعكس على الحياة السياسية والإجتماعية والاقتصادية: (العصبية ـ المساهمة ــ المشاركة ـ التناصر. . .)، فكذلك العمران الحضري ورقته، وتتشكل جوهر نظرية ابن خلدون حول تطور العمران من البداوة إلى الحضارة أن «الحضارة مفسدة للعمران»:

1 ـ إن العمران المقصود هنا، ليس أي عمران، بل عمران العصبية الحاكمة المؤسسة للدولة. لقد كانت هذه العصبية عندما كانت تعيش في البادية، وأيام تأسيسها للدولة، جماعة بشرية واحدة مستقلة بأنسابها متميزة بنمط معيشتها، ملتحمة بعلاقات التعاون والتعاضد السائدة فيها. ولكنها عندما حققت غايتها من الملك والدولة، وارتمت في أحضان الحضارة بدخول حياة المدينة، وحياة الاختلاط والتنافس

واختلاف المصالح، وتضارب الأهواء والمشارب، تفككت وحدتها وانحل كيانها، وانهارت شخصيتها. . وسقطت دولتها، وكان مآل أفرادها التقتيل والتشريد، أو الهرب والتنكر والالتصاق بالعصبيات الأخرى ثم الاندماج فيها. . وهكذا دواليك.

2 ــ هذا من حيث فساد مادة العمران، أي الكيان الاجتماعي الخاص بالعصبية الحاكمة. أما من حيث فساد صورة العمران الذي أقامته تلك العصبية، فإن سقوط دولتها يعني في الغالب تخريب آثارها العمرانية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية بخراب عاصمتها وتشتت أهلها، وبعبارة موجزة انهيار حضارتها. ذلك لأن الدولة القائمة بعدها، تكون في أول صورها بدوية، «فتكون أحوال الدولة السابقة منكرة عند أهل الدولة الجديدة، ومستبشعة وقبيحة خصوصا أحوال الترف». ذلك لأن «طبيعة الدولة المتجددة محو آثار الدولة السابقة». أما الرعايا فهم «تبع للدولة فيرجعون إلى خلق البداوة. إما طوعا لما في طباع البشر من تقليد متبوعهم، أو كرها لما يدعو إليه خلق الدولة من الانقباض عن الترف في جميع الأحوال».

لكن أهل هذه الدولة الناشئة لا يبقون محتفظين بـ«خشونة البداوة» إلى الأبد بل سرعان ما «تنشأ لهم بالتدرج عوائد أخرى من الترف، فتكون منها حضارة مستأنفة». . الحضارة التي ستفسد عمرانهم أيضا. . وهكذا دواليك.

نحن هنا إذن، أمام حركة دائرية، المسئول عنها ليس العصبية وحسب بل الترف الذي «يكسر من صورة العصبية» والحضارة التي تفسد مادة العمران وصورته[13].

الدولة.. المحور الأول للنظرية العمرانية

اعتمدت الدولة الإسلامية منذ نشأتها بنية هرمية واضحة التراتبية، وإلا لما كان بإمكان هذه الدولة أن تدير من مركز واحد ثابت - مقر الخلافة - جميع تلك الفتوحات وتنظم شئون الحكم. وقد استجابت الدولة الإسلامية الناشئة بمفهومها الذاتي وتركيبها البنائي الخاص لمشاكل العصر، وتطورت منسجمة مع تلك المتغيرات الحادثة أو المعاصرة منذ تأسيسها في عهد الرسول ﷺ حتى دولة المماليك ومن عاصرهم مروراً بالحلقات التاريخية المتتالية للمجتمعات الإسلامية على طول الزمان وامتداد المكان. وانطلاقاً من تلك الحركة التطورية صاغ مفكرو وعلماء المسلمين من الفقهاء والحكماء والفلاسفة نظرياتهم في مفهوم وبنية الدولة الإسلامية وإشكالية وجود الأمة، وما زالت تلك الاشكاليات تفرض نفسها على الساحة الفكرية للإنسان العربي والمسلم المعاصر إلى اليوم، حيث يواجه هذا الإنسان في العقد الأخير من القرن العشرين وفي ظل المتغيرات الدولية الآنية نظاماً عالمياً جديداً، لم يكن لنا في تشكيله أو تطوره أي دور فعال، بل كانت كل الدول العربية والإسلامية خاصة ودول العالم الثالث عامة في غيبوبة من أمرها، فريسة سهلة للتجزئة القطرية التي فرضها العالم الأول مع بداية هذا القرن واستمرت وترسخت من مجرد حدود سياسية إلى صراعات ومنازعات على الشرعية وصلت إلى الحروب القطرية والحروب الأهلية، بمباركة الأنظمة الاستعمارية التقليدية بالأمس والأنظمة العالمية الجديدة اليوم. . ولم ينج من هذا المأزق الحضاري أي مجتمع من المجتمعات العربية والإسلامية، وإن تفاوتت درجات الصراع. صحيح أن الدولة العربية الإسلامية الواحدة الجامعة لم تكن موجودة سوى لفترة قصيرة نسبياً من تاريخ النهضة الإسلامية الذي امتد حوالي أربعة عشر قرناً، ولكن على مدى هذا التاريخ

المتواصل من التطور والتغييرات كانت هناك دائما دولة قطب تحتل مكاناً مركزياً في وعي المسلمين ترمز عندهم إلى وحدة الأمة ومركزية الخلافة.

هكذا، فإن ما يحرك المجتمع الإسلامي ويعبّر عن مزاج المسلمين تاريخيا هو تلك الإشكالية الأساسية لمفهوم الأمة وبنية الدولة، وتكون حتمية الدولة من ضرورة الأمة، لأنها تنقل هذه الأمة الجامعة من الصعيد الفكري إلى الصعيد السياسي، فالدولة بذلك عند المسلم هي الآلية التي تتحقق من خلالها وحدة الأمة بل وجود الأمة نفسها. . وأدت تلك الإشكالية على مدى التاريخ القديم والوسيط للحضارة الإسلامية إلى الكشف عن القوى والعوامل الفاعلة في حركة المجتمع وتطوره، وكان من روّاد هذا الكشف عبدالرحمن بن خلدون الذي جاء تتويجا لكوكبة من مفكري هذه الأمة ممن سبقوه ليجمع شتات الفكر والآراء حول الدولة ضمن نظرية عامة للعمران. .

والحقيقة أن ابن خلدون يتخذ، في سياق معالجته التاريخية والسوسيولوجية لتلك الإشكالية، موقفاً من الماضي يحمل في طياته ميلاً جدلياً تراثياً، وإن كان ينطوي أحياناً على خلط بين واقعي التاريخ والتراث وبين التأريخ والتقويم التراثي[14]. وها هنا استكمل ابن خلدون نظريته حول العمران مبدعاً بذلك علماً جديداً، وهو مدرك أن الجديد لم يكن لينجزه دون أن يطلع على ما فعله السابقون والمعاصرون على هذا الصعيد فابتداعه ليس ابتداعاً ميتافيزيقيا، وإنما هو تجاوز جدلي نوعي يكتسب دلالته عبر قانون نفي النفي الجدلي، فهو يكتب من موقع العالم المبدع. ذلك الموقف يطرح أمامنا قضية العلاقة بين السابق واللاحق، بين الأسلاف والأخلاف على نحو يدعونا إلى القول بأن ابن خلدون، في ذلك لم ينطلق من تواضع علمي، وإنما من موقف علمي مبدئي، أي نظري منهجي،

ولكن دون أن ينتفي وجود ذلك التواضع في الإطار المعنى هنا. وإذا كان ابن خلدون، في ذلك المضمار، قد تجاوز سابقيه ومعاصريه، فإنه حقق هذا أيضاً بالقياس إلى مؤرخين ومفكرين من مراحل لاحقة في التاريخ الحديث. وبذلك تكون المقدمة وما شملت عليه من نظرية العمران الخلدونية - وغيرها - وثيقة خطيرة تدين، بشخصها النزعتين القاصرتين، السلفوية والعصرية (العدمية التراثية). وقد انطوت تلك الإدانة الضمنية - في وجهها الآخر على تواصل الماضي بالحاضر تواصلاً تراثياً منطلقاً من علاقات وقوانين ذلك المجتمع، وبهذا تأكيد منها على وجود حلقات نوعية متميزة ضمن عملية التواصل تلك[15].

ومن هذا المنطلق، عند التعرض لنظرية العمران الخلدونية بالدراسة والتحليل نعني ضمنا التعرض إلى النتاج العقلي لعلماء ومفكري التاريخ الإسلامي السابقين والمعاصرين لابن خلدون كأساس لفهم تلك النظرية بمحوريها الدولة والمدينة، بل إن هذا الفهم مشروط بحتمية الفهم الموسوعي مع هؤلاء وتخطى التاريخ الإسلامي إلى الحضارات الأخرى - إذا لزم الأمر - ويؤدي بنا هذا المدخل إلى نسق أساسي مرتبط بالهدف والغاية من دراسة النظرية العمرانية الخلدونية - وهو حاضر المجتمع الإسلامي ومستقبله ونحن في نهاية القرن العشرين الميلادي وعلى أبواب القرن الواحد والعشرين.

تقييم ممارسة الدولة في المجال العمراني :

المولى سبحانه وتعالى حين خلق الكون والكائنات سخر هذه الكائنات للإنسان للانتفاع بها، ولكنه سبحانه لم يطلب منا الوقوف عند حد الانتفاع، وإنما طلب إلينا أن نقوم بالتنمية لنزيد من قدرتنا على الانتفاع في كافة مجالات الحياة الإقتصادية والمعيشية وحتى العلاقات الاجتماعية

والإنسانية والسياسية. والقرآن الكريم يعطينا القاعدة في ذلك كله، والمفسرون للقرآن الكريم قد وقفوا من ذلك المعنى وتلك المسئولية ونقصد ممارسة الدولة ودورها في التنمية والعمران، وقفوا عند ظواهر بعينها نحدد منها[16]:

1 ـ أن المولى سبحانه وتعالى قد أنشأنا من الأرض، وأسلم إلينا هذه الأرض، للإعمار ـ وبذلك نستحق أن يكون كل واحد منا خليفة الله في الأرض. ويقول المفسرون عند تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿أنشأكم من الأرض واستعمركم فيها﴾ ما يلي : واستعمركم : أي جعلكم عمارا فيها ـ من العمران فقد كانوا زراعاً وصناعاً وبنائين. . ولما كان هذا الإعمار يرتبط بالإنسان والمجتمع الإنساني كانت بذلك ضرورة مراقبة الدولة لممارسة الفرد والمجتمع لتنتظم العملية العمرانية وتكون في اتجاه الخالق سبحانه ومرضاته.

2 ـ أن إعمار الأرض متوقف على خصائص ومواصفات معينة لا بد من وجودها في الإنسان ـ والمجتمع ـ ليصبح هذا الإنسان صالحاً بحق لإعمار الأرض. أو لإعمار هذا الكون ـ وإلا تحولت العملية من عملية إصلاح وتنمية إلى عملية إفساد وتخلّف. يقول المفسرون عند تفسيرهم لقوله تعالى : ﴿ليبلوكم أيكم أحسن عملا﴾ ما يلي : فيه إرشاد إلى سنة من سنن الاجتماع وبالتالي قيام الدولة، أي إن إرتقاء الشعوب في مصالحها القومية والوطنية والإنسانية، هو أثر طبيعي لإحسان أعمالها في أسباب المعاش والثروة، والقوة الحربية، والتكافل والتعاون على المصالح والمقومات العامة لها. . . ولا يتم ذلك إلا بالصدق، والعدل، والأمانة والإستقامة. . . ولا تكمل هذه إلا بالإيمان بالله واليوم الآخر. وهذه هي مقومات صلاح الأمة وقيام الدولة، فإن نعم الله تعالى على

الأقوام والأمم منوطة ابتداء ودوما بأخلاق وصفات وعقائد وعوائد وأعمال تقتضيها .

3 ـ أن المولى سبحانه وتعالى لا يستبدل قوماً بقوم إلا إذا عجزوا عن إصلاح أنفسهم وإعمار هذا الكون . إنه عند ذلك يستبدلهم بغيرهم ، ويتابع أعمال هذا الغير. يقول الله تعالى : ﴿وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنّهم في الأرض . . .﴾ ، ويقول تعالى : ﴿ثم جعلناكم خلائف في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون؟﴾ .

4 ـ أن ناتج العمل في إعمار الأرض حيث تستثمر الموارد الطبيعية يكون دائماً الثروة والغنى . والقرآن الكريم يشير إلى انفاق هذه الأموال في سبيل الله ـ أي في سبيل الصالح العام ، ويشير القرآن الكريم أيضاً إلى أن الأمم أو الدول التي تقصر في الإنفاق في سبيل الله يكون مآلها الهلاك والدمار.

وعملية الإنفاق هذه متروكة لأريحية الناس ـــ مع ملاحظة أن هذه الأريحية إذا لم تكن قادرة على تحقيق الصالح العام فإن الدولة تتدخل أيضا لتفرض على الناس البذل والعطاء ، أو تستبدل قوما بقوم في إدارة هذه الموارد الطبيعية واستثمار الناتج في سبيل الله .

فضعف الأمة وإذلالها ، وضياع حقوقها ، لا يتحقق إلا بما يقع على أفرادها وهو منهم . والبلاء هنا يكون عاماً . ثم إن الأمة التي يبذل أغنياؤها المال ، وتقوم بفريضة التعاون على الأعمال ، فيكفل غنيها فقيرها ، ويحمي قويها ضعيفها ، تتسع دائرة مصالحها ومنافعها ، وتكثر مرافقها ، وتتوفر سعادتها ، وتدوم على أفرادها النعمة ما استقاموا على البذل والتعاون في المصالح العامة .

وهكذا ، وعلى أساس العلاقة بين الإنسان والمجتمع والله ، تتحدد

القوانين الإيجابية التي توزع حقوق إدارة الملك وتحكم في المنازعات الحقوقية التي هي أساس نشأة الدولة وحتميتها . وهذه القوانين الإيجابية تستوحي قاعدتها المنزلة متكيفة وظروف العصر ، ولكنها لا تعترف في أي حال بحق مطلق في الملك ، ولا بحق لا محدود في إدارة الملك ينفصل عن الغاية الجماعية له . وهذا يعني الاعتراف للمجموع بحق مراقبة الدولة عندما تهمل هذه الغاية الجماعية للمجتمع ، وهذا ما نسميه بدولة الصالح العام التي تحكم وفق المبادىء الموحى بها من الله[17] . إنها الدولة التي تعامل جميع المسلمين بالتساوي ، وتحقق في قلب الجماعة الإسلامية تكافلا واسعاً على حساب الأغنياء ولمصلحة المحتاجين والفقراء .

الإسلام دين هداية وسيادة وسياسة وحكم ، وليس ذلك إلا لأن ما جاء به من إصلاح البشر في جميع شئونهم الدينية ومصالحهم الاجتماعية والقضائية والسياسية والاقتصادية ، يتوقف على : السيادة والقوة ، والحكم بالعدل وإقامة الحق ، والاستعداد لحماية الدين والدولة .

وكان للدولة دورها الأساسي في المجتمع الإسلامي في عهد الرسول ﷺ ومن خلفه في عهد الخلفاء الراشدين ، بل يمكن القول إنها كانت في مختلف مراحل التاريخ الإسلامي محور نشاط المجتمع الضامن والأساسي لبقائه واستمراره . لكنها ، أي الدولة ، لم تتحول إلى مطلق نهائي وبقيت دوما سلطتها محددة بكونها آلية وجود المجتمع وتحقيق وحماية الجماعة/ الأمة . فالمشروع السياسي للإسلام ـ كما أسلفنا ـ هو تكوين الأمة وليس تأسيس الدولة . ويبدو أن الصراع بين الإمام علي ومعاوية وكأنه صراع بين فكرتين : فكرة الجماعة : الأمة التي مثلها الإمام علي ، وفكرة الدولة التي مثلها معاوية[18] ، وجاء الحكم الأموي ليرسخ فكرة الدولة ويرسيها على قواعد إمبراطورية تشبه الدولتين البيزنطية والفارسية المعروفتين سابقاً في المنطقة ـ ولا

يلغي هذا حقيقة أن الدولة الأموية دولة عربية إسلامية أسست على أفكار عربية ـ طبق الأمويون نموذجاً للدولة لم يكن قبوله سهلا على العرب الذين اعتادوا مناخ القبلية والصحراء حيث الناس متساوون على اعتبارهم أشبه بالأخوة وحيث شيخ القبيلة أول بين أفراد. وترتب عن هذا النموذج للدولة الجديدة نشوء ترتيبات جديدة لفئات اجتماعية من العسكر والقادة والكتّاب والولاة والفقهاء تكون صلة الوصل بين قمة الهرم وقاعدته. ولم يكن هناك خلاف في الحقيقة على ضرورة التبلور السياسي للجماعة، أي الدولة. إنما كان الخلاف على الصيغة والدور أو الوظيفة والمرتبة وحدودها؛ فلو كان الخلاف على فكرة الدولة لما أمكن للعباسيين فيما بعد أن ينجحوا في إقامة سلطة أقوى وأشمل وأعمق من السلطة الأموية. فلقد كانت الدولة ضرورة لمشروع الأمة التاريخي على مدى التاريخ الممتد من العصر الأموي حتى سقوط الخلافة العباسية.

ويمكننا تلخيص تطور الدولة من خلال جدلية الأمة ـ الدولة في ثلاث مراحل هي كما يلي[19]:

1 ـ المرحلة الأولى في فجر الإسلام (في حياة الرسول ﷺ): تركيز على وحدة الجماعة وبنائها بوصفها جماعة الله المختارة لوراثة الأرض والسلطة وإصلاحهما.

2 ـ المرحلة الثانية أي مرحلة الدولة المركزية (صدر الإسلام بما في ذلك العصر العباسي الأول): التركيز على فكرة الدولة على اعتبار أن هناك إجماعاً بين المسلمين حول فكرة الجماعة فلا خلاف حولها.

3 ـ المرحلة الثالثة، مرحلة زوال السلطة المركزية وقيام الدول المستقلة: التركيز على وحدة الجماعة في مواجهة التجزئة السياسية.

وواجهت الدولة الإسلامية في المرحلة اللاحقة هذا الخطر الخارجي الداهم الذي امتد من أطراف الدولة إلى أن وصل خطره إلى قلب الأمة في بلاد الشام والعراق ومصر، وصار لا يمكن مواجهته دون تحقيق مستوى أعلى من التماسك الداخلي المبني على انسجام أيديولوجي وتنظيمي في المجتمع. وكانت المدارس والطرق الصوفية والحسبة والإمارة وغيرها من المؤسسات العمرانية المدينية التي اكتمل تطورها في القرنين الخامس والسادس الهجريين الأدوات لتحقيق هذا التماسك والإنسجام داخل المجتمع على الصعيدين الأيديولوجي والتنظيمي. وقد حققت بالفعل هذه المؤسسات المدينية تماسكاً اجتماعياً كان من أهم وسائل مواجهة الخطر الخارجي، فقد أعطت هذه المؤسسات وحدة الأمة أشكالاً تنظيمية محددة بعد أن كانت تيارات ومذاهب ذات منهجية فكرية واحدة.

وقد أدى ذلك إلى تكريس تقسيم العمل بين الدولة المستقلة، كمؤسسة سياسية، والجماعة التي تمثلها مؤسساتها المدينية وتنظيماتها التي كانت ذات طابع ديني. ولم يكن هذا التقسيم في العمل بين المؤسسة السياسية والمؤسسات المدينية جديداً، ذلك أنه منذ بداية الإسلام تكونت ما يشابه لتلك المؤسسات واتخذت أحياناً مواقف معارضة للدولة، أو مؤيدة لها تأييداً غير كامل أحياناً أخرى لكن هذا التقسيم الذي تطور ليبلغ حده الأقصى في أيام المماليك واكتسب تدريجياً طابعاً محدداً في أشكال رسمية بلغت الحد الأقصى في صلابتها في أيامهم، لكنه بدأ أيام عز الدولة العباسية مع الخليفة المعتصم. ومما ساهم أيضاً في تعميق الإنفصال بين المؤسستين هو ذلك الانفصال بين الدولة والمجتمع كنتيجة لنشأتها كدولة سلالية، أي أنها تعتمد على شعب معين أو على قبيلة كبيرة أو على مجموعة قبائل، لكنها سريعاً ما كانت تحاول أن تتحلل من الارتباط باتباعها كي تحقق نفسها

كدولة مجردة فتعتمد اعتماداً متزايداً على العبيد المستوردين للخدمة العسكرية الذين لا تربطهم أي علاقات محلية وليس لهم ولاء سوى الولاء للدولة. واعتبرت هذه الدول أنها إذا جردت نفسها من العلاقات التي تعتمد على القوى والفئات التي حملتها للسلطة فإنها تؤكد على استقلاليتها وتحقق طابعها المجرد مما يزيدها قوة وسيطرة. لكن ذلك بالضبط هو ما كان يؤدي بها - أي بالدولة - عندما تجرد نفسها من اتباعها، إلى أن تصبح وحيدة في مواجهة الجنود المستوردين. وهؤلاء سرعان ما كان يعون مدى قوتهم فيسعون للسيطرة على السلطة، إما بالإبقاء على الخليفة أو الأمير كواجهة، أو باستلام السلطة مباشرة.

مع انتقال مركز العالم الإسلامي إلى خارج المحيط العربي بقيام الدولة العثمانية، صار العالم الإسلامي في الحقيقة دون مركز استقطاب. ولم يعد الطابع العام للصراعات الإسلامية طابع صراع بين المركز والأطراف أو بين الأطراف في سبيل الاستيلاء على المركز، بل صار الصراع بين الأطراف كي يحقق كل منها ذاته. لم تعد فكرة الجماعة هاجساً لدى أطراف الصراع، وطغى الطابع المحلي في الصراعات بين المسلمين. وهنا انتقلت الدولة الإسلامية إلى المرحلة الثالثة من تطورها: فبعد الدولة المركزية، والدول المستقلة مع الخلافة الرمزية جاءت الدولة القطرية، فإذا كانت الدولة المركزية سلطة عربية إسلامية تحكم كل العالم الإسلامي وتوحده، فإن الدول المستقلة هي دول محلية يحكمها غير عرب في غالب الأحيان لكنها تنتمي دائماً إلى الجماعة وتعترف بالخلافة (العربية) وتزعم الخضوع لها، أما الدولة القطرية فهي دولة محلية لم تتخل عن الإسلام بل تتبنى جانباً أو مذهباً واحداً وتتخلى عن فكرة الانتماء للجماعة وتخضع الاعتبارات الدينية فيها للاعتبارات المحلية الإقليمية.

بخلاف الذين يعتقدون أن الفكرة القومية أدخلت إلى بلاد المسلمين نتيجة الاحتكاك بالغرب، خاصة عندما صار هذا الاحتكاك سيطرة إمبريالية للغرب على بلاد المسلمين في بدايات القرن التاسع عشر، كانت الدولة القومية الإسلامية حصيلة تطور محلي بدأ قبل ذلك بكثير واعتمد على ذاكرة تاريخية لم تهمل عصور الجاهلية غير العربية. فالإسلام لم يجبّ ما قبله إلا عند العرب الذين اعتبروا تاريخهم قبل الإسلام جاهلية. ولم يكن الخيار القومي عند العرب سوى حصيلة تخلي المسلمين الآخرين عن فكرة الجماعة وتساقطهم من حولها لتبني نزعات قومية. فالقومية العربية ليست حصيلة احتكاك بالغرب، كما يعتقد بعض المؤرخين العرب والمستشرقين، كما إنها لم تكن من إنتاج فكر المسيحيين العرب كما يعتقد هؤلاء.

إن العرب هم آخر المجموعات الإسلامية الكبرى التي نشأت لديها دول قومية وقد نشأت هذه الدول حصيلة خروج الأتراك من الجماعة وتهديمهم الدولة والخلافة العثمانية، وحصيلة سيطرة الغرب مباشرة على بلادنا إثر ذلك فجاءت الدول القطرية العربية دول تجزئة وتخلف وتبعية، جاءت هذه الدول كيانات هجينة غير مرغوب فيها. وإذا كان الإيرانيون والأتراك قد حصل كل منهم على دول قومية موحدة نسبياً، فإن العرب لم يحصلوا على دولة قومية بل على دول قطرية، مع استمرار التجزئة تحاول كل دولة قطرية أن تتحول إلى دولة قومية، وعلى كل حال فالعرب الآن، وقد صارت فكرة الجماعة غير موضع بحث لديهم، هم في نفس الوقت يفتقدون إلى وحدتهم القومية.

ولكن التيار الوحدوي لدى العرب اليوم هو سليل فكرة الجماعة وهو التعبير عن حاجة العرب إلى الوحدة القومية. وانقسام هذا التيار إلى تيارين أحدهما إسلامي النزعة والآخر قومي النزعة لا يساعد هذا التيار على تحقيق نفسه.

والتجزئة السياسية إلى أقطار ودول، تغلب النزعات القطرية والمحلية وتشكل نقيضاً للوحدة، هي أيضاً عامل معيق للتيار الوحدوي. يضاف إلى ذلك أن الأمة العربية لم تستطع حتى الآن أن تأخذ خيارات حاسمة حيال تبنى ثقافة الغرب العالمية وتجديد التراث مما يجعلها عاجزة عن بلورة برنامج نهوضها.

نظرية ابن خلدون في نشأة وتطور الدولة :

مفهوم الدولة عند ابن خلدون يقرب من فكرته ودلالاته مع مفهوم الملك، فالدولة تنشأ في المكان والزمان حيث ينشأ الملك، ومع ذلك فإن الدولة تختلف عن الملك. فالدولة في مفهوم ابن خلدون هي مجموعة من الناس يوجد لديهم ملك، وللدولة عنده طابع وراثي لنظام الحكم، أي إن السلطة في الدولة تعطى بالوراثة، وفي هذا الطابع الوراثي للدولة توجد نزعة إرستقراطية واضحة. ويتكلم ابن خلدون عن فكرة نشوء الدول وتطورها كأنها ظاهرة بيولوجية، فقد قال : «العمر للدول بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن حسب مقدار تطور الدولة تبدأ بالتدريج إبعاد تلك القوى التي ساعدت على نشأتها». فابن خلدون يرى أن المرحلة الأولى لتطور الدولة تتمثل في البداوة ـ وتتميز العلاقات بين الدولة والمجتمع بطابع (ديمقراطي) بدوي. وفي المسار اللاحق لتطور الدولة تصبح العلاقات بين الدولة والمجتمع أكثر سوءا. فابن خلدون يكتب «فيتعين رئيساً للعصبيات كلها لغلب منبته لجميعها ــ وإذا تعيّن له ذلك فمن الطبيعة الحيوانية خلق الكبر والأنفة فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التآله في طباع البشر».

ومسار تطور الدولة، أصدقاء الأمس يصبحون أعداء اليوم، ويؤكد ابن خلدون على أن هذا المسار للدولة طبيعي وضروري. وبهذه الطريقة تختفي المجموعة التي دعمت في البداية الدولة، ولكن بما أن الدولة سلطة مسيطرة

بكافة أدوات القهر فإن الحاكم يحتاج لقوة عسكرية يمكن أن يعتمد عليها لتنفيذ أوامر الدولة في قهر معارضيه. الحاكم يتطلع إلى الحفاظ وتدعيم الملك ــ ولهذا الغرض تنشأ مجموعة جديدة، تقوم ليس على أساس القرابة (العصبية) ولكن عن أسس أخرى. وهذه المجموعة الجديدة تبدأ في استخدام المزايا التي استخدمتها من قبل المجموعة القديمة. وبهذه الطريقة تغترب الدولة، أي تنفصل عن تلك الأسس التي نشأت على أساسها ـ وهذا ما يؤكد عليه ابن خلدون كثيراً[20]، فلقد درس ابن خلدون إلى جانب بحثه عما ينبغي أن تكون عليه الدولة والنظام في إطار فلسفته السياسية، درس الدولة كما هي موجودة بالفعل ودرس تطورها ووضع نظرية في هذا الصدد تشتمل على القوانين التي تتحكم في هذا التطور.

عموماً يمكن فهم نظرية ابن خلدون في تطور الدولة في إطار تقديم ابن خلدون نفسه لنظريته، فلقد نظر ابن خلدون للدولة وتطورها على أساس أن للدولة عمراً ومراحل تطور، فقد قال : «العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع». ويمكن عرض وفهم نظرية ابن خلدون لتطور الدولة من خلال[21] :

أولاً : أدوار وعمر الدولة، وترتبط في الأساس بالحاكم أو رأس الدولة.

ثانياً : أطوار الدولة، وترتبط بالمؤسسة أو السلطة الحاكمة وممارستها العمرانية.

ويرجع انحلال الدولة في رأي ابن خلدون إلى عنصرين هما : انحلال العصبية والانحلال المالي نتيجة تبذير السلطان : ولهذا تنهار الدولة سياسياً واقتصادياً. ويربط ابن خلدون بين الاقتصاد المستقر والاستقرار السياسي ويؤكد ارتباط التدهور الاقتصادي بالتدهور السياسي في أواخر الدولة ـ يقول :

«اعلم أن الدولة تكون في أولها بدوية قليلة الحاجات لعدم الترف ويكون في الجباية وفاء بأزيد منها غير أن زيادة الإغراق في الترف وكثرة أجور الجند والمرتزقة يكلف الدولة أجوراً باهظة ويقل صرفها على موارد الإنتاج فيقل الإنتاج ولكثرة ما تفرضه من ضرائب ولما تلجأ إليه من احتكار تكسد الأسواق فيؤكد أن لقلة الضرائب فائدة في العمران حين يدرك الناس أن الدولة لا ترهقهم بضرائبها فإن تجارتهم تتسع ويقول إن في آخر الدولة تزيد الوزائع وتقل الجملة ذلك لأن الدولة تكون قد أقبلت على الترف فتحتاج إلى أموال كثيرة فتزيد معدل الضرائب. ثم إن الدولة تكون قد ضعفت فتعجز عن جمع الضرائب فيقل المجموع. ويقول إنه على العكس تكون الجباية في أول الدولة قليلة الوزائع كثيرة الجملة أي أن المتوجب على كل فرد من الضريبة يكون قليلاً. أما المجموع الحاصل من جميع الأفراد فيكون كثيراً وذلك لأن الدولة تكون في أول أمرها بدوية لا تحتاج إلى نفقات كثيرة فلا تحتاج إلى أن تفرض ضريبة باهظة على كل فرد، ثم انها تكون في أول أمرها قوية فتستطيع جمع الضرائب من كل فرد فيعظم مجموع ما تحصله منهم[22].

والاقتصاد عند ابن خلدون كالدولة ـ يمتلك طبيعة خاصة وله قوانينه الطبيعية الخاصة، واصطدام هاتين الطبيعتين (الاقتصاد والدولة) يؤدي إلى كسر، ومن ثم انهيار الحياة الاقتصادية وانحلال الدولة، وابن خلدون يؤكد على الطابع الموضوعي للتطور، فهو يرى أن أسباب انهيار الدولة طبيعية، ولهذا فإن انهيار الدولة يحدث كما هو الحال بالنسبة للظواهر الطبيعية فيكتب ابن خلدون (وما هو طبيعي فهو ضروري)[23].

ويضيف ايف لاكوست في تحليله لفكر ابن خلدون عاملا ثالثا إلى عنصري انحلال الدولة: العصبية والاقتصاد، وهو أهم في رأيه أهم من العاملين السابقين ألا وهو العامل النفسي. لقد اعتاد أصحاب الدولة في

الحياة في المدن، حياة الكسل والدعة والاستسلام والاعتماد على الغير في سد الحاجات المختلفة ولذا فقدوا الشجاعة لعدم الحاجة إليها، كما فقدوا القوى الجسمانية نتيجة لحياة التراخي وبذا أصبحوا عاجزين عن صد أي عدوان على الدولة، ونعتقد أن العوامل الثلاثة تتكاتف وتعمل على انهيار الدولة، وإن كنا نميل إلى ترجيح العامل الاقتصادي. ولتفسير ذلك نقول إن أهل العصبية عندما ينتقلون إلى المدن عند تأسيس الدولة يصبحون من الحضر، وما الحضر إلا نمط انتاجي واقتصادي يعتمد أساسا على التجارة والصناعة، وهو مختلف تماما عن الأسلوب الاقتصادي البدوي الذي يعتمد على الزراعة والرعي أساسا وتحتم عليهم حياتهم الجديدة اتخاذ الجند للدفاع عنهم، كما تغريهم هذه الحياة بالانغماس في الترف وتضعف فيهم حياة الترف والتراخي والكسل هذه القوة البدنية والقوة المعنوية على السواء، فيعجزون عن المحافظة على الدولة خاصة وأن الجند يمثلون في حد ذاتهم مشكلة اقتصادية وسياسية كما سنرى وسرعان ما يأتي الانهيار.

يقول ابن خلدون: «اعلم أن مبنى الملك على أساسين لابد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند. والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال والخلل إذ طرق الدولة طرقها في هذين الأساسين..».

.. هكذا يأتي الانهيار للدولة عن طريق العصبية والجند والترف. ونضيف إلى هذا أن الدولة في أولها تكون بدوية فيكون الإنفاق معقولا، ولذا لا يكون هناك إمعان في الجباية والإسراف، أما إذا عظم المال، كما يقول لنا د. المكي الذي يرجح عامل الترف في انهيار الدولة، فإن نفقات السلطان وأصحاب الدولة تتضاعف وينتشر الاسراف في الرعايا وتمتد أيديهم إلى أموال الدولة. ومن جهة أخرى يبدأ الجند في التجاسر على السلطة فيضطر

السلطان إلى مضاعفة مرتباتهم، وأسباب الانهيار في رأينا تتداخل مع البعض الآخر ويؤثر الواحد منها في الآخر بحيث يصعب في الحقيقة معرفة أين البداية[24].

وهكذا لقد رأى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع وليست قوة مندمجة فيه، رآها منفصلة عنه وإنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران، فالعمران البدوي أو ما قبله ليس به نظام الدولة، ولا توجد الدولة إلا في العمران الحضري، هي إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، ويرى ابن خلدون أيضا أن الدولة كلما مر الزمن عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك يتخذون الجند المرتزقة ليدافعوا عنهم، وينفصلوا عن بقية الشعب. وحديث ابن خلدون عن أثر الترف على الدولة يدور كله حول هذا المعنى[25]. وفي مقدمة ابن خلدون نواجه باستمرار بفكرة أن الحضارة هي نهاية العمران، ويرجع ذلك - في رأي ابن خلدون - أن الحضارة والدولة يرتبطان بشكل وثيق:

أولا: لأن الحضارة والدولة يعتبران نتيجة للزيادة في الخبرات المادية - فحيث توجد زيادة في الخبرات المادية تنشأ الدولة، وبالإضافة إلى ذلك فالدولة هي نتيجة لظهور الملك، والملك يظهر عندما توجد زيادة.

ثانياً: مفهوم الدولة والحضارة يتطابقان ــ فالحضارة «كحالة المجتمع» يوصف بها كل المجتمع، ولكن مزايا هذه الحالة لا يمكن أن يستخدمها كل أعضاء المجتمع لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها وتتبع أحوالهم بالجاه أكثر من اتساعها بالمال يكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخراجها من أهل الدولة.

ويبقى أن نحدد هنا ــ أن التطور عند ابن خلدون ليس تطورا دائريا، ولكنه يتخذ شكلا حلزونيا تمثل كل دولة دائرة من دوائره، وتتقدم مجموعة هذه الدوائر إلى الأمام مع الزمن، ولكنها قد ترتقي أو تهبط بالمجتمع والعمران في السلم الحضاري، كما أنها ليست أزلية فهي ليست أبدية، فلها بداية ونهاية ترتبط بالمجتمع والانسان.

وهكذا، لقد تم لابن خلدون تصور المجتمع الإنساني وكيف ينشأ، والعمران البشري وكيف يتحقق وآليات المجتمع في التطور وتحقيق غاياته التي نشأ من أجلها، ويخلص من كل ذلك إلى أن الدولة هي علة وجود العمران كحالة مجتمعية وهي وليدة الفطرة، انه قرار إنساني وليس رسالة منزلة. ويحدد ابن خلدون أن غاية تلك الدولة ترتبط بعلاقة سببية بوجود الدولة نفسها ولها منازع خاصة به يتحدد مسار حركتها سياسياً واقتصادياً واجتماعياً وبالتالي عمرانياً، وحضارياً عموماً. ونحدد من هذه المنازع خمسة لعرضها فيما يلي[26]:

1 - من منازع الدولة والملك التنافس في الخلال الحميدة، وبالعكس.

2 - ومن منازع الدولة والملك الانفراد بالمجد.

3 - ومن منازع الدولة والملك الترف.

4 - ومن منازع الدولة والملك الدعة والسكون.

5 - وإذا استحكمت طبيعة الدولة والملك ومنازعه من الانفراد بالمجد، وحصول الترف، والدعة والسكون، تكاسل أهل الدولة عن الغزو، وألفوا المذلة والاستعباد، وذهبت منهم خلال الخير، واتصفوا بما يناقضها من خلال الشر، وذهب بأسهم، وانحصدت شوكتهم، لتلونهم بعوائد الترف، والحضارة، وانغماسهم فيها، وحل بالدولة

الوهـن، وتضعضعت أحوالها، ونـزلت بها أمـراض الهرم المزمنة، إلى أن يقضى عليها.

ويـرى ابن خلـدون أن الخلافـة وليدة ظـروف المجتمـع الإسـلامي ولقـد تطورت إلى الملـك بفعل تطـور هذا المجتمـع نفسه، وأن ذلـك الأمل الـذي يراود النـاس من حين لآخر في ظهور منقـذ يصحح الأوضاع ويقيـم العدل، ويعيـد الأمور كما كـانـت عليـه أيام الخلفـاء الـراشـدين، أمـل واه وسراب خداع. إن الواقـع لا يرحم ولن يغير الـواقع إلا من يمسك بقـوة منه. وفساد الحكم وفساد الأوضـاع عموماً هو نتيجـة شروط وظروف موضوعيـة معينة لا ينفـع في تغييرها وعـظ ولا إرشاد، ولا نسـب ولا شعـوذة، بل ولا مجرد دعـوة حق... إن الشيء الـوحيد الذي بـه تتغير الأوضاع هو قيـام شروط وظروف موضوعية جديـدة لها آليات جديدة، وعلى رأسها قيام عصبية قويـة بالمطالبة بالملك والقتـال عليه.. وذلك حسب رأي ابن خلـدون لأن: «أحوال الملوك والدول راسخـة قوية لا يـزحزحها ويهدم بنـاءها إلا المطالبـة القوية التـي من ورائها عصبية القبائل والعشائر..»، أو كما يقول حول بقاء الأوضاع كما هي إلا: «إذا وقع في العالم تبـديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمـران أو ما شاء الله من قدرتـه، فحينئذ يخرج - الأمر - من ذلك الجيل إلى الجيـل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل..»[27].

المدينة .. المحور الثاني للنظرية العمرانية

إن الوجـود المديني في الفكر الإسـلامي يأخـذ مكانـاً أساسياً لما تميـزت به الحضارة الإسـلامية من ارتبـاط سببي بحركـة التمدين أو يمكـن أن نقول أن التشريع الإسلامي دفع بحركة المجتمع التطورية في اتجاه التمدين، فالإسلام بذلك دين مـدني - إن صح التعبير - والرؤية الإسلامية لهذا الـوجود المديني تتفـاوت بين أربعـة اتجاهـات رئيسيـة هـي: رؤيـة الفـلاسفـة، ورؤيـة

الجغرافيين، ورؤيـة الفقهاء والـرؤية التـوفيقية. أمـا الفلاسفـة الإسلاميـون فينظرون في ذلـك إلى أفلاطون وأرسطو، والأول بـوجه خاص فتعنـي المدينـة عندهـم ما تعنيـــه الـ Polis عند اليـونان أي المدينـة/ الدولـة. لكنهم في محاولتهم لتعـريب التصـورات اليونـانية وأسلمتهـا، يخرجون بتصـور جامـد خلاصته أن الـوجود المديني بل البشري الـذي يريد بلوغ المدينـة الفاضلة لا طـريق لـه إلى ذلـك إلا بالخضـوع لحكيم أو ملـك يلتمـس الحكمة. وهـذه ليست رؤيـة للوجـود المديني أو للتمديـن بقدر مـا هي رؤيـة للمحور الأول ونقصـد الدولـة أو السلطة السيـاسيـة الصالحة لإبـلاغ البشر درجة الفضـل والكمال. وأمـا الجغرافيـون المسلمـون الذيـن تخلصـوا مـن تأثيرات نظـرات الأفلاك والأقـاليم السبعة يتتبعـون المدن الإسلامية مـن الناحية الـواقعية كما شاهـدوها في فئاتها الشعبية وأوقـافها وحياتها العـامة، وتراتبيها السيـاسية، ومـذاهبها الـدينية، ومـواقعهـا الجغرافيـة وأثـر ذلك على حيـاتها السياسيـة والإقتصـاديـة، وأخيرا مـزاج سكـانها. وتركـز الـرؤيـة الفقهيـة على المعنـى الديني/ السياسي للمدينة، فيلتقي المفهـوم بالمفهوم السياسي في عدة مواطن تبـدأ كلها بـاشتراط وجـود المصر، أي المدينة الجامعـة، فيقـال مثلا إن مـن شروط الجمعة بعـد المصر أن تكون إقامتها بـإذن الإمام أو نائبه، ثـم يقال إن مـن شروط كـون المصر مصرا أن يكـون فيـه وال وقـاض. وجـاءت الـرؤيـة التوفيقية على أيدي الماوردي ثم الطرطـوشي واكتملت عند ابن خلدون لتقيم توازنا بين مدينة الجغرافيين ومدينة الفقهاء.

وعلينا أن نـلاحظ عنـد قراءة الرؤيـة التوفيقيـة عموماً والـرؤية الخلـدونية خصوصاً أن أصحاب هـذه الرؤية وفي مقدمتهم ابن خلـدون هم في الأصل فقهاء عـرفوا الارتباط التـاريخي للمدينة بالـدولة ضمن ولائهـم لمشروع الأمة على الصعيـد السياسي والحضـاري.. لكنهـم مـن جهة أخـرى على وعـي

بالمتغيرات الحادثة في المجتمع الإسلامي وظهور المؤسسات المدينية كقطب بارز في عملية التجاذب والتعاون مع السلطة. ولذا حاولوا التوفيق بين الرؤية الجغرافية والتاريخية الشاملة لدور المدينة في الإسلام وعلاقاتها بالدولة، وبين الواقع الذي يشير إلى تمايز بين قطبي المدينة: المؤسسات السياسية والمؤسسات المدينية، والذي يبلغ أحياناً حد إخفاء معالم المشروع الحضاري للأمة.

وهكذا يحكم دراسة المدينة والتمدين في الإسلام أسس واضحة تمثل الاطار العام والمحاور الرئيسية التي تميز المدينة الإسلامية عن غيرها، ويكون منطلق هذا الفهم هو تلك الرؤية التوفيقية، وجدير بالإشارة هنا ارتباط تلك المدينة ارتباطاً أساسياً وكاملاً بالإسلام كمنهج وتشريع وتطبيق في الحياة، فهو العصب الأساسي الذي تدور حوله حياة المدينة بأسرها بكل تفاصيلها وجزئياتها، بجوانبها المختلفة اجتماعية كانت أو اقتصادية أو سياسية، وأيضاً في شكلها المادي الذي يمثل وعاء المدينة.. ومن جهة أخرى، فإن دراسة المدينة والتمدين بوصفها وحدة حضارية هو علم متعدد المسالك والصور، متداخل ومتشابك مع مجالات علمية أخرى وعديدة القديم منها والمستحدث.

وقد اهتم كثير من الباحثين الغربيين والمستشرقين بالمدينة والتمدين في الإسلام، ولكنهم غالباً لم ينظروا إلى تلك المدينة من داخلها، بل إن قسماً كبيراً من هؤلاء العلماء - حتى حين لا يصرح بذلك ولا يقصده - يعقد المقارنة بين المدينة الإسلامية وبين المدينة الاغريقية والرومانية[28]. وتمثل دراسات هؤلاء المستشرقين في غياب الوعي الحضاري والتغيب التاريخي للباحث العربي والمسلم، تمثل النموذج والنظرية وتفرض نفسها على الساحة الفكرية العربية، وتخفي عن الكثيرين ذلك التراث الضخم من

جهود العلماء العرب والمسلمين الأوائل في هذا السبيل - ولعله ليس في تاريخ البشرية، وقبل القرن الماضي، من كتب في موضوع المدن والتمدين مثلما كتب علماء العرب والمسلمين، صحيح أنهم كتبوا في معظم ما كتبوا في حدود معارف عصرهم وعلومه ومفاهيمه، ولكنهم كانوا رواداً ومنظرين في هذا المجال. ويأتي ما كتبه ابن خلدون في علم العمران ونظرياته العمرانية في ذروة تلك الانجازات العلمية بما وصلت إليه من تفسير وتحليل للحركة العمرانية بمحوريها الدولة والمدينة، وإن الغفلة عن هذا الأساس للمدينة الإسلامية في الربط بين الفكر العمراني وتطبيقاته العملية هو الذي أضاع على الباحثين المحدثين والمعاصرين روح المدينة الإسلامية وخصائصها الحضارية.

استراتيجية التمدين في الفكر الإسلامي:

لا بد لنا من القول بأن الدراسات المقارنة العربية الحديثة عن التمدين العربي والإسلامي قليلة إذا ما قورنت بالدراسات الغربية، ودون شك فإن اهتمام المؤلفين العرب المحدثين أخذ يتزايد مؤخرا، وأن هناك عدداً من الدراسات الممتازة باللغة العربية عن هذه المدينة أو تلك. غير أنها مساهمات تركزت على مدينة معينة دون غيرها ولم تأخذ بعين الاعتبار واقع هذه المدينة الخاضعة للبحث في حركة أو استراتيجية التمدن الإسلامي بصورة عامة.

وما يزال حقل الدراسات المقارنة للتمدن في الوقت الراهن حقلا حديثا ومعقدا، ويحتاج الباحث إلى خلفيات تاريخية عديدة وواسعة لإجراء مقارنة تمدنية بين مجموعة عينات من المدن من النواحي الوصفية والتركيبية والعمرانية في منطقة جغرافية واسعة. وقد أسهم الباحثون الاجتماعيون خاصة في هذا الحقل مساهمة متميزة، وانقسموا في توجهاتهم ونظرياتهم في هذه الدراسات المقارنة إلى اتجاهين[29].

(أ) الاتجاه الـذي يضع الجوانـب الـوصفيـة للمدن والظـروف الخارجيـة كـأسـاس لعقـد المقـارنة بين العينـات . والتركيـز في هـذا الاتجاه يكـون على التنظيمات الإجتماعيـة . ولم يجهـد الممثلـون لهذا الاتجاه أنفسهـم في تتبـع الامتـدادات التاريخيـة لمجمـوعـة المدن المنوى دراستهـا . كما أنهم لم يحاولـوا الـولوج إلى داخـل المدينـة الحديثة لتشخيـص الصعـوبـات والأزمات التـي تواجهها كالأزمات والتوترات الاجتماعية والصعوبات الاقتصادية .

(ب) الاتجاه الذي يعرف بالـدراسات البنيوية Structural للتمدن . وهو اتجاه أخذ بنظـر الاعتبار مجمل العـوامل المحيطية والبيئيـة للمدينة مـع التركيز على العوامـل الاجتماعية والاقتصـادية والثقافيـة . وممثلوا هـذا الاتجاه لم يقفوا منعزلين عما تشهـده المدن من متغيرات وتـوترات ، فما يحدث في هـذه المدينة مثـلا مـن توتـرات واضطـرابـات لا بـد مـن ربطها بـالتطـورات الاجتماعيـة والاقتصادية لتلـك المدينة . فلماذا لم تقع مثل هذه التغيرات في مـدينة أخرى ضمن المجموعة التي يراد دراستها .

وانطـلاقا مـن تلك الاتجاهـات فإن الـدراسات المقـارنة للمـدن العربيـة والإسـلامية قـد خضعـت كغيرها مـن الـدراسـات الإنسانيـة إلى تفسيرات وتحليلات تتجه إلى إبراز تـأثير أحد العوامل دون الآخر من العـوامل التطورية واعتباره العامـل الأساسي وأحيانا الـوحيد . ولكن على خلاف ذلـك ظهرت دراسات مقـارنة وتحليل للتمديـن كظاهرة إنسانيـة أسندت في تفسيراتها إلى العناصر المتشابهة إبتـداء بالخلفيات التاريخيـة القديمة والإسلاميـة ، وكذلك عناصر التشابه الديموغرافي والاقتصادي والاجتماعي والجغرافي .

وكان لغيـاب المنظور الإسـلامي في مجالات الدراسـات العمرانيـة الحديثة انعكـاسه على نتـائج دراسات التمـدين الإسـلامي عنـد الباحثين الغـربيين والمستشرقين ، مما أدى إلى انحراف كثير من هذه الدراسات انحرافاً واضحاً لا

سيما أنها وضعت المدينـة الإسلاميـة في موازيـن المدينة الغـربية التـي تختلف عنها في نشـأتها وتطورهـا بل وفي معنـاها واستراتيجيتهـا العامـة . ومن هنـا ظهرت المفارقات في النتـائج التي انتهت إليها هذه الدراسـات ، والتوجهات البحثية التي كان المحـور الرئيسي فيها - كما ذكرنا - مقارنـة المدينة الإسلامية بـالمدينة الأوروبيـة قديمهـا وحديثهـا ، لسلب المدينـة الإسلاميـة أصالتهـا وتجريدها من هويتها أمثال بحوث سوفاجية وجروبناوم وغيرهما[30] . .

وهنا تأتي حتميـة أن نرجع بدراستنـا العمرانية لمحور المدينـة والتمدين إلى جـذورها العلميـة المنتمية إلى حضـارة المجتمـع ، لننطلق منهـا نحو تحديـد الملامح العـامة لهذا المحور الأسـاسي في نظرية العمـران - والنظرية هنـا هي النظريـة الخلدونيـة - باعتبار أن ابـن خلدون من الـرواد الأوائل الذيـن تبنوا الرؤية التوفيقية و إكتملت عنده في صورة شمولية جامعة .

الرؤية الخلدونية لعمران المدينة:

لم يتخذ الفكـر العمراني الاسـلامي سبيله نحـو التوسع عـن طريـق الفقه والتاريـخ والجغرافيا والـرحلات والمعاجم فقـط ، ولكنه اتجه في الواقـع نحو العمق في وجهـة أخرى شـاملة هي العمليـة الفكرية ، و إذا كـانت الـوجهة الأولى وصفية تستند إلى الواقـع والمعاش ، فإن الثانية كانـت تتجه إلى تعميق الفكر العمراني ، وربطه بمبادئه الاجتماعية ـ الاقتصادية وقبل ذلك السياسية والتشريعية ، وكـان من الطبيعي أن يتأخـر ظهور هذا الفكـر في القرنين الأول والثاني الهجـريين ، فقد كان هـذان القرنان مجال تفـاهم وتفاعـل بين مختلف الحضارات التي أخذ المسلمون والعرب في استيعابها .

ومع بدايـة القرن الرابع الهجري أخـذ الفكر العمراني يأخـذ وضعه ضمن منظومة الفكـر الاسلامية وذلك على يد قـدامة بن جعفر الذي قـدم في كتابه

الخراج وصنعة الكتابة تحليلا نظريا للمدينة ونشأتها وهو بالرغم من تأثره الكبير بعلوم الأوائل في آرائه وأفكاره ولكنه كان إلى حد كبير بعيدا عن الفقهاء وأفكارهم. وهو بذلك دخل بالفكر العمراني مرحلة ميلاد جديدة ولكنه لم يكن بريئا من المنطق اليوناني الذي تأثر به سلفه. ولم يجد الفكر العمراني الكثير من التطور بعد قدامة، ولا يوجد طريق مباشر أو متواصل بين قدامة في القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي وابن خلدون في القرن الثامن الهجري الرابع عشر الميلادي، إلا أننا نعثر على بعض معالم الطريق عبر عدد من المفكرين المسلمين الذين كانوا يلمون بهذا الفكر إلماما يزيد وينقص ـ كما سبق وأن أشرنا في فصل سابق ـ وفي هذا المجال يأتي المسعودي والمقدسي والبيروني والسرخسي، بالاضافة إلى الماوردي والغزالي وابن حزم وابن أبي الربيع وغيرهم كثيرون.

وقبل أن نصل إلى ابن خلدون في النصف الثاني من القرن الثامن الهجري، لابد أن نشير إلى أمر هام هو أن هذا الخط الفكري كان رافده الفلسفي هو المنطق الأشعري الذي يقوم على المنهج الاستقرائي والذي نضج على أيدي الأصوليين والمتكلمين والفقهاء، ولم يكن ابن خلدون سوى حلقة رئيسية أو يمكن أن نقول نقطة تحول رئيسية في هذا الخط الفكري استكمل عنده المنهج الاستقرائي الأشعري تطبيقاته على الظواهر الاجتماعية والسياسية والسلوكية الأخلاقية مشكلا بذلك نموذجا فكريا جديدا هو أساس لعلم العمران.

وهكذا، ومن خلال منهج فكري فقهي هو المنهج الأشعري الاستقرائي، دخل ابن خلدون إلى فلسفة العمران وبلغ أوج النضج في الاسلام على أنه لم يفهم العمران على أنه بناء المدن فقط ولكن فهمه أيضا على انه احياء موات الأرض وايجاد الزرع والضرع وبناء القرى والمنازل والمدن على السواء، وادارة

ذلك كله. وبحث في شروط العمران وأحواله وفي المدن وشروطها باعتبارها مواقع الاجتماع الانساني بامتياز[31]. وابن خلدون مع ذلك لم يكن في نظر معاصريه ذلك المؤرخ والمنظر المشهور، بل كان عندهم فقيها مالكيا كبيرا، ولي مناصب سياسية في شمال أفريقيا والأندلس، وولى قضاء المالكية مرارا بالقاهرة. ولكنه في الباب الذي عقده في مقدمته «للبلدان والأمصار وسائر العمران» لم ينطلق من أصوله الفقهية المالكية فقط، بل أيضاً من رؤيته الفلسفية للوجود الانساني أو العمران البشري ومواقع المدائن فيه. وابن خلدون قد تحرر في هذا المجال من الرؤية المالكية للماهية الدينية للمدينة والمصر[32].

لم يفرق ابن خلدون بين المدن والأمصار والقصبات، وليس لديه تصنيف للمدن كما لدى الجغرافيين أمثال المقدسي، ولكنه يتكلم عنها جميعا تحت اسم أمصار. ومما لا شك فيه ولا لبس أن ابن خلدون شعر بأهمية ظاهرة المدينة داخل مفهومه الواسع للعمران أي الوجود الانساني الجماعي وما ينتج عنه، وهذا ما يفسر أنه أفرد لها بابا كاملا وإن رجع لها بصفة متقطعة داخل الأبواب الأخرى بصفة مباشرة وبتحليلات مستفيضه أحيانا ما عدا الباب الثاني المهتم أساسا بهوية الحكم ومؤسساته ـ المحور الأول لنظرية العمران.

ومن الناحية المنهجية تبقى النظرة الخلدونية هي رؤية تاريخية لأنها لا تكتفي بالكشف عن البنيات، لكنها تبحث أساسا عن توليد العمران وتطوراته. بل يؤكد المتخصصون أن المهم في الفكر الخلدوني ــ بما في ذلك إشكالية المدنية ــ هو هذا النظر التوليدي: أي ما هو أصل العمران؟ وما هو أصل الحكم والدولة؟ ما هو أصل المدينة؟ ويمتد هذا المنطلق الأساسي إلى البحث عن هوية التراكيب المولدة ثم في مرحلة أخيرة عن تطوراتها. وهذه المنهجية بالطبع تجدها في التحليل الخلدوني لظاهرة المدينة والتمدين[33].

إن مشكلة نشأة المدينة على العموم من المشاكل الخطيرة التي تعترض الفكر التاريخي، ويرى ابن خلدون أن النقطة الهامة في تولد المدينة بصفة عامة ألا وهي الزيادة في الانتاج والخروج عن دوامة الحاجيات الأولية في الغذاء من جهة، كما توصل ابن خلدون إلى كشف الشرط الثاني لتأسيس المدينة وهي المؤسسة الحاكمة ـ أي الدولة ـ من جهة أخرى، فهو يقرر قدم الملك والدولة بالنسبة إلى المدينة. ويقول ابن خلدون في عوامل ظهور المدن: «إن الدول أقدم من المدن والأمصار، وأنها إنما توجد ثانية عن الملك، لأن اختطاط المنازل هو من منازع الحضارة، والمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير وهي موضوعة للعموم لا للخصوص. فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون.. فلا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك. فإن كان عمر الدولة قصيرا وقف الحال فيها عند انتهاء الدولة وتراجع عمرانها وخربت، وإن كان أمد الدولة طويلا فلا تزال المصانع فيها تشاد والمنازل الرحيبة تكثر ونطاق الأسواق يتباعد.. إلى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة كما وقع في بغداد. ذكر الخطيب (البغدادي) في تاريخه أن الحمامات بلغ عددها ببغداد لعهد المأمون خمسة وستين ألف حمام، وأنها (أي بغداد) كانت مشتملة على مدن وأمصار متلاصقة ومتقاربة تجاوز الأربعين، ولم تكن مدينة واحدة يجمعها سور واحد لإفراط العمران. وكذا حال القيروان وقرطبة والمهدية في الملة الاسلامية، وحال مصر القاهرة بعدها، وأما بعد انقراض الدولة المشيدة للمدينة فإما أن يكون لضواحي تلك المدينة.. بادية تمدها بالعمران دائما فيكون ذلك حافظا لوجودها ويستمر عمرها بعد الدولة، كما تراه بفاس وبجاية، من المغرب، وبعراق العجم، من المشرق.. وأما إذا لم تكن لتلك المؤسسة مادة تفيدها العمران فيكون انقراض الدولة خرقا لسياجها، فيزول حفظها، ويتناقص عمرانها شيئا فشيئا، إلى أن يبعذر ساكنها وتخرب كما وقع بمصر وبغداد والكوفة،

بالمشرق، والقيروان والمهدية وقلعة بني حماد، بالمغرب، وأمثالها، وربما ينزل المدينة بعد انقراض مختطيها الأولين ملك آخر يتخذها قراراً وكرسيا يستغني بها عن اختطاط مدينة ينزلها فتحفظ تلك الدولة سياجها وتتزايد مبانيها ومصانعها.. وتستجد بعمرانها عمرانا آخر كما وقع بفاس والقاهرة لهذا العهد..».

وهكذا يرى ابن خلدون أن الماهية السياسية آتية من تحقيق الملك أو الدولة للمرحلة الثانية من مراحل تحولها أو استحالتها فيها، فالدول أقدم من المدن والأمصار.. وإنما توجد ثانية عن الملك». ويتأتى ذلك من أمرين اثنين: أولهما أن المدينة من «منازع الحضارة» والحضارة مرحلة لاحقة على البداوة. فالبدو الذين يؤسسون سلطة في البادية أو في الريف يهبون المدينة معناها السياسي عندما «يمصروها» أي يحتلونها فتتحول بذلك إلى عاصمة سياسية لهم.

وثانيهما مادي مؤداه أن انشاء المدن يكلف كثيرا، ولا يستطيعه الأفراد، كما لا تستطيعه الجماعات غير السياسية للحاجة إلى «اجتماع الأيدي وكثرة التعاون» وهذه أمور تتولاها سلطة عصبية قوية وغنية. ولو توقف الأمر عند هذا الحد لأمكن القول أن ابن خلدون يقترب هنا من وجهة نظر المالكية الذين كانت للمصر عندهم معان سياسية ودينية بارزة أو غالبة. بيد أن ابن خلدون عندما يفصل وجهة نظره يبعدنا تماما عن التفكير في تاريخية الوجود المديني العربي الاسلامي. فالأساس عنده هو الملك المتأسس في «العمران الوحشي» والوجود البشري مادته ـ كما يقول ـ هذا العمران الوحشي، أما صورته فالملك وليس المدينة.

لذلك تصبح المدينة عند ابن خلدون مجالا للسلطة، وليس جزءا من ماهيتها أو من وجودها السياسي إنها من لواحق الملك وليست في

أساسه[34]. ولا شك أن علاقة الملك بالمدينة لا تتوقف فقط على مرحلة الانشاء والتأسيس إنما تتسع أيضا الى جدلية عمر الدولة ومن هذه الزاوية فيمكننا أن نعتبر بأن ابن خلدون فكر ملياً فيما توحي به المدينة الاسلامية من عزيمة ارادية أوجدتها فنمتها، وتعاقب الدول يعني في نفس الوقت خطوة جديدة في تطور المدن نحو الأشكال العليا للحياة الاجتماعية، وفي نهاية وجود الدول فإن شيوع الفساد والظلم يقوض دعائم المجتمع فيبدأ الانحطاط والتدهور الاقتصادي والاجتماعي في المدينة[35].

إن ابن خلدون يحلل التطور الذي يؤدي بالدولة إلى ضياعها حتميا بشكل منهجي، إنه يعرف هذا التطور ولكنه أيضا يرثيه. وهو طبعا يرجع إلى الدور البيولوجي لكل كائن حي: «الامبراطوريات كما الناس لها حياتها الخاصة». إلا أنه مع ذلك لا يستطيع أن يمتنع عن تأنيب سكان المدن والحواضر الذين يجعلهم مسئولين عن انهيار الدولة التي كونتها العصبية، وليست العصبية هي التي يتأسف عليها ابن خلدون فهي ينبغي أن تزول لتفسح مجال قيام السلطة الملكية وتوطيدها. ويصف ابن خلدون الواحد تلو الآخر من مختلف المعايب التي تميز حسب رأيه، الحياة الحضرية في المدن: ويفضي كل من تحاليله إلى ملاحظة العجز العسكري (الدفاعي) والسياسي لدى سكان المدن. ولهذا لا يستطيع الملك الاستناد إليهم: وهو بالإضافة إلى ذلك. يسببون له عقبات اضافية [36]، وتؤدي هذه المعايب في الدولة في النهاية إلى انهيار الدولة وسقوط المدينة.

تقوم المدينة إذن عند ابن خلدون باعتبارها «غاية العمران» التي هي نفسها «غاية الملك». ومتى وصل العمران الى غايته كان ذلك إيذانا بفساده وخرابه: إن الدولة والملك صورة الخليقة والعمران وكلها مادة لها من الرعايا والأمصار وسائر الأحوال.. ومع أنه يرى أن الأمصار التي تكون كراسي

الملك تخرب بخراب الدولة وانتقاصها فالحق عنده أن هذا الوجود المديني سواء كان كرسيا للملك أو لم يكن: إذا بلغ غايته انقلب الى الفساد وأخذ في الهرم كالأعمار الطبيعية للحيوانات. والغريب أنه بعد هذا كله يرى أن لفساد عمران البصرة والكوفة والقيروان أسبابا طبيعية تتصل بالطبيعة البدوية للعرب والبربر الذين بسبب من هذه الطبيعة لم يكونوا قادرين على انشاء الأمصار العظيمة القادرة على الاستقرار والاستمرار[37].

ومن جهة أخرى، يحدد ابن خلدون حتمية التمدين كظاهرة طبيعية مصاحبة للملك وقيام الدولة، فيقول: إن الملك يدعو الى نزول الأمصار فالقبائل إذا حصل لهم الملك اضطروا للاستيلاء على الأمصار لأمرين: أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة واستكمال ما كان ناقصا من أمور العمران في البدو، والثاني دفع ما يتوقع على الملك من أمر المنازعين المشاغبين لأن المصر يكون ملجأ لمن يروم ذلك، فيعتصمن بالمصر. ومغالبة المصر على نهاية من الصعوبة بسبب الامتناع والحرب من وراء الجدران (الأسوار).. وإن لم يكن مصر استحدثوه وضرورة لتكميل عمرانهم أولا وخط أثقالهم..».

ولا تستقل الدولة الواحدة ببناء الهياكل العظيمة بل انها تحتاج إلى معاودة البناء في أزمنة متعاقبة، إلى أن تتم فيبتدي الأول بالبناء، ويعقبه الثاني والثالث، وكل واحد يستكمل الجهد في حشر الفعلة وجمع الأيدي. وانظر في ذلك سد مأرب، وأكثر المباني العظيمة لعهدنا نجد أن الملك الواحد يشرع في اختطاطها. فإذا لم يتبع أثره من بعده من الملوك بقيت بحالها، يشهد بذلك آثار كثيرة تعجز الدول عن هدمها، مع أن الهدم أيسر من البناء، مثل ايوان كسرى الذي حاول هدمه المنصور، ومثل أهرام مصر التي حاول المأمون ازالتها.

وإنما ترسخ الحضارة في الأمصار من قبل الدولة باتصالها ورسوخها. فالحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه. وتفاوت الأمم في الكثرة والقلة. ويحتاج كل صنف إلى المهرة فيه. ومتى اتصلت الأيام تعاقبت الصناعات، وحذق الصناع صناعتهم ومهروا في معرفتها. وأكثر ما يقع ذلك في الأمصار لاستبحار العمران فيها، وذلك كله إنما يجيء من قبل الدولة، لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها فتعظم ثروتهم.. ولهذا تجد الأمصار التي في القاصية، ولو كانت موفورة العمران، تغلب عليها أحوال البداوة، بخلاف المدن المتوسطة في الأقطار التي هي مركز الدولة ومقرها.. والسلطان والدولة سوق للعالم، وإذا بعدت السوق، افتقدت البضائع جملة. ثم إذا اتصلت تلك الدولة وتعاقب ملوكها في ذلك المصر واحدا بعد واحد، استحكمت الحضارة فيهم وزادت رسوخا، كما جرى لدولة الروم، ودولة القبط (الفراعنة)، وفي الأندلس، ولم يجر ذلك في شمال أفريقيا وتغلبت عليه البداوة.. [38].

وهكذا فمن الطبيعي أن نحدد الرؤية الخلدونية للمدينة في اطار الوظيفة الاقتصادية للمدينة نفسها حيث يبرز ابن خلدون تلك الأهمية الاقتصادية للمدينة التي يعتبرها بمصير الملك إليها «غاية العمران». لكن التواجد في المدينة عند ابن خلدون لا يشكل تغييرا جذريا في اقتصاديات المجتمع بقدر ما هو تعبير عن كمية الرفاة لسكان المدينة. والواضح أن السبب في ازدهار المدن هو أن الأنتاح فيها جماعي. وجماعية الانتاج القائمة على تقسيم العمل هي التي توفر الفائض الذي يصرف في أحوال الترف، وأحوال الترف نفسها تستلزم هي الأخرى أعمالا زائدة وبالتالي انتاجا جديدا ففائضا جديداً[39]. ولكن يؤكد ابن خلدون ان الوسائل الطبيعية لكسب العيش في المدينة ـ

للأسف ـ من صناعة وتجارة، لم تمكن أصحابها من الحصول على الثروة واليسار، وبالتالي فإن جماعة الصناع والتجار الفاقدي الجاه (السلطان) كانوا في الواقع فقراء، «يرمقون العيش ترميقا». ومن ثمة فلم يكونوا يستفيدون من رغد العيش الذي تختص به المدينة، ولا من الحضارة التي هي تفنن في الترف واستجابة أحواله[40].

ونخلص من ذلك أن الفائض الذي يتوفر من جماعية الانتاج وتقسيم العمل الذي تختص بها المدن لم يكن ينصرف إلى المنتجين بل إلى فئة معينة، مستهلكة وغير منتجة وهذه الفئة هي الجماعة صاحبة الحكم والسلطان، أما جماهير المدن من صناع وتجار وأصحاب الوظائف وأرباب الحرف كما وصفهم ابن خلدون «المستضعفون وأهل العافية». وهكذا فإن أساس التفاوت بين سكان المدينة الجاه والسلطان، لا المال، لأن هذا الأخير تابع لهما ومستمد منهما، إن الوضعية الاجتماعية للفرد في المدينة لم تكن تتجدد بما يملك لأنه قلما يملك، وإنما كانت تتحدد بمقدار الجاه الذي له. والنفوذ الذي يملكه، ولهذا فإن التحضر أو التمدين لم يكن يتم بصفة تدريجية ولا بشكل طبيعي، وإنما كان هذا الانتقال يتم بشكل فجائي وبنوع من الطفرة والقفز، وبصفة جماعية ويرتبط بالتغيير السياسي للمجتمع. فالدولة هنا هي الشكل الذي يحدد مستوى تطور هذا المجتمع والدولة هي المسئولة عن الظروف المناسبة لتطور الحياة الاجتماعية في المدينة أولا وقبل كل شيء وتأمين ظروف الانتاج داخل كيانات المدينة[41].

ويبرز ابن خلدون ظاهرة أخرى في رؤيته للمدينة بأنها «غاية العمران»، وذلك أن الأسواق ليست خصيصة من خصائص المدينة إذ يمكن أن تقوم أيضا في أيام ومواسم معينة في الأرياف والبوادي. خصيصة أسواق المدينة أنها تعرض إلى جانب الضروريات «الأقوات من الحنطة وما في معناها

كالباقلاء والبصل والثوم . . »ما هو من أدوات الرفاة : الحاجي والكمالي مثل الفواكه والملابس والمراكب وسائر المصانع والمباني . وكلما ازدهر المصر رخصت أسعاره . وصار جذابا لسكان البادية والريف بل ولسكان المدن الصغرى . وبيد أن الازدهار المديني لا يعني تولد فائض يؤمن استمرار الاستقرار والنمو إذ كلما ازداد الدخل ازداد الانفاق فيظل «الدخل والخرج متكافئا في جميع الأمصار فمتى عظم الدخل عظم الخرج وبالعكس . . » ويصل ابن خلدون على أساس من رؤيته الكمية للثروة والترفة بالمدينة إلى نظرة «مخالفة» لنظرة الاقتصاديين الغربيين الكلاسيكيين . ففي المدينة المزدهرة والمتعاظمة يكثر المترفون «فيبذلون لأهل الأعمال أكثر من قيمة أعمالهم مزاحمة ومنافسة في الاستئثار بها فيعتز العمال والصناع وأهل الحرف ، وتغلو أعمالهم . . »[42] .

وعلى العموم فإن المال والثروة ، ومن ثمة الحضارة والتفنن في الترف كل ذلك كان ــ كما أشرنا ـ خاصا بفئة معينة ، هي الفئة الحاكمة ، وبعبارة ابن خلدون «الدولة» لأن الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها وتتسع أموالهم بالجاه ، أكثر من اتساعها بالمال . فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا ، وخرجها في أهل الدولة ، ثم فيمن تعلق بهم من أهل العصر . وهم الأكثر ، فتعظم لذلك ثروتهم ويكثر غناهم ، وتتزيد عوائد الترف ومذاهبه ، وتستحكم لديهم الصنائع في سائر فنونه ، وهذه هي الحضارة» . ويشجب ابن خلدون تلك الحضارة ويصفها وأهلها بأقبح النعوت والأوصاف . ويقول عنها انها غاية العمران ونهاية لعمرة وأنها مؤذنة بفساده . والفساد الذي يعنيه ابن خلدون هنا نوعان : فساد العمران من حيث صورته ، وفساده من حيث مادته . أما الفساد الذي من النوع الأول والذي يصيب صورة العمران : الدولة ، أما الفساد الذي من النوع الثاني هو الفساد الذي يصيب الأفراد الذين هم مادة العمران . والحضارة التي ينعاها

ابن خلدون ، هي حضارة الاستهلاك بغير حساب ودون انتاج . حضارة أولئك الذين يعجزون عن العمل والدفاع عن أنفسهم لاستحكام عوائد الترف فيهم . . إنها حياة جماعة طفيلية ، طافية على سطح المدينة ، تعيش وتستهلك وتبذّر على حساب الرعية كلها : تستولي على أموالها وعلى قيم أعمالها ، وتسخرها تسخيرا . كل ذلك بفضل الجاه الذي تتمتع به الدولة من سلطة بيدها[43] .

فكرة الخراب والانحطاط في الرؤية الخلدونية ملتصقة بمصير المدينة ، والمصير هنا مصير مأساوي لموت حتمي ، ولكن أهو موت المدينة أم موت الدولة؟ صحيح أن ابن خلدون يتكلم عن خراب الكوفة وخراب البصرة وانهيار بغداد والقيروان . ولكنه ينسب هذه المآسي لعدم تكامل الشروط الطبيعية لنجاح مصير المدينة[44] .

وهكذا ، يربط ابن خلدون بين قيام الدولة وتطورها وما يطرأ على الخريطة العمرانية من ازدهار لحركة التمدين والنمو ، كما يربط ابن خلدون في المقابل بين اضطراب أحوال الدولة في أواخر أيامها وما تتعرض له المدن من تدهور وخراب ، وذلك لما يحدث في مثل هذه الفترات من أحداث ترتبط بطبيعة هذه المرحلة من حياة الدول .

وعلى نحو ما ، فصل ابن خلدون عوامل ازدهار العواصم والأمصار بالنسبة للدولة الحادثة تعرض عند ذكر تدهور المدن وخرابها لأحوال هذه المدن معللا ذلك ومبينا الاحتمالات التي تطرأ عليها بعد زوال الدول ، وينطلق ابن خلدون في ذلك من قاعدة أساسية هي أن عمر العاصمة هو عمر التي شيدتها .

ومن ثم فمع امتداد عمر الدولة تشاد المباني وتتعدد وتتسع الأسواق وتزداد

رقعة المدينة كما وقع في بغداد حتى لم تصبح مدينة واحدة يجمعها سور، وكما هو حال مصر والقاهرة في أيامه.

أما بعد انقراض الدولة المشيدة للمدينة فتتغير الأمور تماما، إذ تخرب العاصمة (كرسي الملك) بخراب الدولة وانقراضها على نحو ما حدث للعسكر والقطائع في مصر. وقد ينقص العمران تدريجيا حتى تنتهي المدينة إلى خراب. ويعلل ذلك بفقدان العاصمة لوظيفتها السياسية وما يتبع ذلك من خروج الكثير من سكانها أصحاب الوظائف العامة التي لا توجد إلا في العاصمة، وقلة الاهتمام بها، فضلا عما قد ينظر إلى سكانها من أنهم أشياع الدولة السالفة، بل قد تنقل الدولة الجديدة سكان العاصمة القديمة لتضمن سيطرتها عليها.

ولم يقتصر ابن خلدون على معالجة تدهور العواصم على النحو السابق، بل يعطي تصورا آخر حيث تقف الظروف البشرية من وراء بقاء العواصم على حالها، وذلك إذا ما بقيت كرسيا للدولة الجديدة واستغنت الدولة بها عن اختطاط عاصمة جديدة على نحو ما حدث للقاهرة وفاس.

ولقد لخص ابن خلدون عملية الهرم والانحطاط في المدن بانتقاص عمرانها وقلة ساكنيها ـ وقد رتب على ذلك مظاهر منها[45]:

1 - انتقاص الصناعات: ذلك أن الصنائع إنما تستجاد وتكثر إذا كثر طالبوها، فإذا ضعفت أحوال المدن وأخذت في الهرم يتناقص فيها الترف، ويرجع سكانها إلى الاقتصار على الضروري، فتقل الصنائع التي كانت من توابع الترف (السلع الترفيهية أو الكمالية) ومن ثم يهاجر أصحاب هذه الحرف إلى غيرها من المدن. وهكذا تظل الصناعات في التناقص ما زالت المدينة في التناقص إلى أن تضمحل.

2 ـ أن تراجع عمران المدن لا يظهر في تقلص مساحتها، وتناقص سكانها فقط بل يظهر في تغير نمط المباني ومادة بنائها، ذلك أن المدن العامرة تكثر فيها المباني المشيدة بالحجر والجير والمنمقة بشتى أساليب التنمق. فإذا تراجع عمرانها وخف ساكنها وقلت الصنائع كان من جملة ذلك عدم الاجادة في البناء واستخدام الطوب بدلا من الحجارة، والقصور عن التنميق فيعود بناء المدينة مثل بناء القرية والمدن وتظهر عليها سيماء البداوة، وفوق هذا فإن مع قلة السكان وهجر المساكن وعدم القدرة على جلب مواد البناء الجديدة يدفع سكان المدن المتدهورة إلى استخدام أحجار البناء القديمة ونقلها من الدور القديمة إلى الحادثة. ومثل هذه الدور في المباني قد رأتها الفسطاط والقاهرة في مراحل من تدهور الأولى وخراب ظواهر الثانية مع الكوارث والأزمات.

ومن هنا يحدد ابن خلدون الشروط والمقومات التي يجب مراعاتها في أوضاع المدن «اعلم أن المدن قرار تتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه فتؤثر الدعة والسكون وتتوجه إلى اتخاذ المنازل للقرار، ولما كان ذلك القرار والمأوى وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية من طوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها..» ويبدي ابن خلدون اهتماما لتلك الشروط ضمانا لتوفير أسباب الحياة الرغدة السهلة لمجتمع المدينة، وهو لذلك يضع عددا من المعايير التي إذا روعي الأخذ بها عند عمران مدينة جديدة تحقق لها ولأهلها المنفعة والسلامة والحماية ـ وهو ما يسميه دفع المضار ـ كما يتحقق لها أيضا الرخاء والنفع واليسر ـ وهو ما يسميه جلب المنافع وتسهيل المرافق ـ[46].

وبعد اختيار الموقع واتباع الشروط الخاصة بالمعيارين الأساسيين من دفع المضار وجلب المنافع وما ترتب عنهما من أمور ومسائل تؤثر بشكل مباشر أو

غير مباشر في إشكالية عمران المدينة، ينوه ابن خلدون إلى بعد أساسي في الحركة العمرانية المدينية ونقصد به توظيف الأنشطة داخل المدينة وتخصيص المناطق لكل منها لأن الخلط غير المحكم بينها يؤدي حتما إلى انخرام التوازن كما يساعد على اختلال البيئة الطبيعية والانسجام والتوازن الإيكولوجي، وهي عوامل كلها من شأنها أن تعجل بانعدام الظروف الطبيعية المناسبة لنمو المدينة وبالتالي يؤدي ذلك إلى خرابها (47). ويقول ابن خلدون في هذا الصدد: «وذلك انه من البيّن ان أعمال أهل المصر يستدعي بعضها بعضا، لما في طبيعة العمران من التعاون وما يستدعي من الأعمال يختص ببعض أهل المصر فيقومون عليه ويستبصرون في صناعته ويختصون بوظيفته ويجعلون معاشهم فيه ورزقهم منه. . وبقدر ما تزيد عوائد الحضارة وتستدعي أحوال الترف تحدث صنائع لذلك النوع فتؤخذ بذلك المصر دون غيره».

وهكذا نجد علاقة عضوية متينة في الرؤية الخلدونية إلى العمران الحضري بين المدينة والصنائع، فالصنائع إنما تكمل بكمال العمران الحضري وكثرته، ويأتي رسوخها في الأمصار نتيجة رسوخ الحضارة، وطول أمدها، وإذا دبت عوامل الهرم، والتقلص في مدينة ما، فسرعان ما تتضاءل فيه الصنائع وتتلاشى، فلا غرابة أن نجد صاحب المقدمة يولي أهمية كبرى للعمل، ويرى أن قيمة الشيء تتمثل فيما بذل فيه من عمل: «إذ ليس هناك إلا العمل»، فالأعمال ـ إذن ـ هي القوة الأساسية الكامنة وراء الحركة العمرانية تنشط بنشاطها وتتقلص بتدهورها ويقول ابن خلدون:

«العمران ووفوره، ونفاق أسواقه إنما هو بالأعمال، وسعي الناس في المصالح والمكاسب ذاهبين وجائين، فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت أيديهم عن المكاسب كسدت أسواق العمران، وانتفضت الأحوال، وأبذعر الناس في الآفاق من غير تلك الايالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها،

فخف ساكن القطر، وخلت دياره، وخربت أمصاره، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان، لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة».

ولا مناص لنا هنا من التأكيد على العلاقة العضوية بين العمران والسياسة الجبائية في الرؤية الخلدونية، ويبرز تأثيرها الايجابي، أو السلبي في حياة المدن بصفة خاصة، فإذا كانت هذه السياسة معتدلة، بعيدة عن فرض المغارم السلطانية، والمكوس على الرعايا فإنهم ينشطون للعمل، ويرغبون فيه فيكثر الاعتمار، وهو يؤدي بدوره إلى تعدد الأعمال وتنوعها فتزداد جباية الدولة على الأمد البعيد، أما سياسة إثقال كاهل الرعايا بالمغارم والمكوس فإنه يؤدي إلى كساد الأسواق، وتقلص العمران، ويعود ذلك في النهاية بالوبال على الدولة نفسها فتقل مواردها الجبائية في نفس الوقت الذي تزداد فيه حاجاتها للأموال في مرحلة العمران الحضري (48).

إن العلاقة متينة بين السياسة والاقتصاد، فالظلم مؤذن بخراب العمران سواء كان هذا الظلم نتيجة سياسة جبائية مرهقة أو تسليط أنواع أخرى من الحيف والتعسف على السكان وتجاوز الدولة السياسة الشرعية، فلا عز للدولة إلا بالرجال، «ولا قوام للرجال إلا بالمال، ولا سبيل إلى المال إلا بالعمارة، ولا سبيل للعمارة إلا بالعدل»، ومن أبرز أنواع العدل في الرؤية الخلدونية العدل الاقتصادي، فالظلم المؤذن بخراب العمران يتجاوز الظلم الجبائي ليشمل احتكار التجارة من ذوي السلطان، واغتصاب أموال الناس عن طريق سياسة التغريم، وقد اشتهر بها النظام الفاطمي في المغرب، وليشمل بالخصوص تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق.

ويقول ابن خلدون: «ومن أشد الظلامات وأعظمها في افساد العمران تكليف الأعمال وتسخير الرعايا بغير حق، وذلك أن الأعمال من قبيل المتمولات كما سنبين في باب الرزق، لأن الرزق والكسب إنما هو قيم أعمال

أهل العمران» .

وينبه ابن خلدون في مقام آخر إلى ظاهرة تجعل الحواضر عنده قسمين : المدائن العريقة في الحضارة (= الحواضر المركزية) والمدن التي يمكن تسميتها طرفية . ففي البقاع المتوسطة التي تتوالى عليها الدول تقدم الحضارة وتستقر حتى لو خربت المدن نفسها بزوال دولة وقيام أخرى ، إذ إن أهلها (أهل تلك البقاع) يتوارثون التقاليد الحضارية من مثل «أحوال المعاش وعوائده والتفنّن في صناعته من المطاعم والملابس وسائر أحوال المنزل . . » ويمثل ابن خلدون لذلك بسكان مصر والعراق والشام ، أما الأمصار الطرفية «ولو كانت موفورة العمران» فتظل البداوة والريفية غالبة عليها ، ويظل سكانها في طرائقهم المعيشية أقرب للبدو والفلاحين . ويمثل ابن خلدون لذلك بأحوال سكان المغرب الاسلامي الذين كانوا غالبا أطرافا تابعة لمركز سلطوي قاص عنهم[49] .

وهكذا يتبنى ابن خلدون رؤية فلسفية للعمران تلغي الخصوصيات الدينية والسياسية للمستقر الحضري ، واتسمت مسألة الطبيعة العمرانية بالعضوية بداية ، والميكانيكية انتهاءً ، لكنه رغم ذلك لم يستطع تجاهل كل الفوارق والتمايزات المدينية الخاصة في عالم الاسلام الحضاري . تبرز هذه الخصوصيات في موضعين : الأول في حديثه عن وجود «العصبية في الأمصار وتغلب بعضهم على بعض» ، حيث يلاحظ ابن خلدون تحول العصبية السلطوية بمدن الغرب الاسلامي إلى عصبية داخلية خاصة بالمصر . ومختلفة في الكيف والتطور على عصبيات البوادي المنشئة للدول . فعندما ينزل الهرم بالدولة البدوية الأصل ، وتنحسر سلطتها عن الحواضر الطرفية ، تنشىء هذه الحواضر سلطة بديلة متفرعة على التراتبية التي تكون قد تكونت تدريجيا في الحاضرة من قبل : «فإذا نزل الهرم بالدولة ، وتقلص ظل الدولة عن القاصية

احتاج أهل أمصارها إلى القيام على أمرهم ، ورجعوا إلى الشورى ، وتميز العلية عن السفلة . . فتطمح المشيخة لخلاء الجو من السلطان والدولة القاهرة . . » هكذا ينشأ تنظيم جديد يدير شئون المدينة أو المجموعات المدينية فيكون بداية «أول بين متساوين» ثم يتطور الأمر إلى التفرد بالسلطان ، ويمثل ابن خلدون لذلك بما حدث في بلاد الجريد من طرابلس وقابس وتورز . . والزاب .

أما الموضع الثاني لتلك الخصوصيات التي يراها ابن خلدون في دراسته للمدائن فهو في حدوث لغات لأهل الأمصار . فقد سادت اللغة العربية تدريجيا جميع أمصار دار الاسلام بسبب سلطان العرب الغالب في البداية . ثم جاءت التطورات المدينية الخاصة فولدت تمايزات ضمن اللغة الشاملة في كل مصر على حدة بحيث أمكن الحديث عن لغة ولسان للبصريين ، وآخر للكوفيين ، وثالث لأهل بغداد . . إلخ . وهذا كله تطور مديني خاص[50] . وكانت هذه الخصوصية نتيجة طبيعية لمشاركة ساكني المدينة في الاختبارات الكبرى التي تهم المدينة مع اعتبار كل عمل انشائي أو تنظيمي يجب أن يكون لفائدة الجماعة نفسها الساكنة لذات المدينة ويعبر ابن خلدون عن ذلك : «كل مدينة على ما يتعاونون ويصطلحون عليه ويناسب مزاج هوائهم واختلاف أحوالهم في الغنى والفقر . فالمدن والأمصار ذات هياكل واجرام عظيمة وبناء كبير وهي موضوعة للعموم لا للخصوص فتحتاج إلى اجتماع الأيدي وكثرة التعاون»[51] .

وهكذا فما قصد إليه ابن خلدون في مقدمته محللا للظواهر العمرانية محددا العمران على أنه التساكن والتنازل في مصر أو حله للأنس بالعشيرة واقتضاء الحاجات لما في طباع الناس من التعاون على المعاش . وقد بيّن ابن خلدون أن العمران قد يختلف من إقليم لآخر في المعمورة من حيث القلة والكثرة

والازدهار والضعف من جهة، ومن جهة أخرى فإن الظاهرة العمرانية نفسها تختلف كذلك في الإقليم الواحد والمنطقة الواحدة باختلاف طبيعة الأرض من حيث الشروط المادية للحياة: الخصب والجدب، يقول ابن خلدون: «كان اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش..»[52]، وبالنسبة لابن خلدون يمكن القول: كل شيء في العمران يؤدي إلى الدولة، فآراؤه ونظرياته حول العمران والمدن، أو حول تأثير العوامل البيئية والجغرافية في الأفراد والجماعات أو حول اختلاف أحوال الناس، لم يكن المقصود بها دراسة هذه المسائل بذاتها بقدر ما كانت غايته منها إقرار بعض المقدمات وتقرير بعض النتائج التي تمكنه من صياغة نظريته الأساسية حول علاقة الدولة والعمران، وجدير بالاشارة هنا التنويه إلى بعض الملاحظات، لعلها تلقى مزيدا من الأضواء على ما سبق وأجملنا القول فيه[53]:

1 ـ إن أفكار ابن خلدون في اختلاف الناس أفرادا وجماعات، ومن ثمة الأوصاف التي نعت بها البدو أو الحضر كلها خالية من كل نزعة عرقية، فابن خلدون في هذه المسائل وأشباهها كان يصف، أكثر مما كان يقرر فكرة أو مبدأ أو حكما قبليا.

إن الاختلافات القائمة بين الأمم والشعوب، سواء في أحوالها الفردية، أو في مستوياتها الحضارية، ليست راجعة إلى العرق أو الجنس بل هي راجعة أولا وأخيرا إلى شروط الحياة بصفة عامة، فالعرب ومن في معناهم، ليس المقصود منهم جنسا معينا، بل أجناساً مختلفة، منها فريق من العرب وفريق من الترك والتركمان، وفريق من البربر، خاصة منهم الساكنين في المناطق الصحراوية لشمال أفريقيا، والشيء الوحيد الذي يجمع هؤلاء في نظر ابن خلدون هو تشابه أحوالهم العامة لتشابه الشروط المادية لحياتهم.

وكذلك الشأن بالنسبة لذمة أخلاق وسلوك أهل الحضارة من سكان المدن، فابن خلدون هنا لم يكن ينتصر للبدو على الحضر، ولا مفضلا لحياة أولئك على حياة هؤلاء، على أن هجومه على الحضارة لم يكن يخص أهل المدن كلهم، ولا الحضارة بمعناها السائد اليوم، وإنما كان يقصد ـ كما رأينا ـ اسلوب حياة جماعة معينة هي الأرستقراطية الحاكمة. وهو إذ شهّر بها وبسلوكها، لم يفعل ذلك لكونها لم تكن تشكل قوة سياسية «يستطيع الملك الاعتماد عليها في صراعه ضد الاقطاعية» كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين بل لأنها ـ والملك على رأسها ـ كانت جماعة طفيلية تفسخ أمرها، وانحلت أخلاقها، وأصبحت لا تؤدي أية وظيفة اجتماعية، غير وظيفة التبذير والتخريب، والاعتداء على أموال الناس وممتلكاتهم، الشيء الذي يفقد المجتمع ما يحتاج إليه من أمن واطمئنان واستقرار، ويؤدي إلى أزمة اقتصادية خانقة تكون نتيجتها الحتمية تقاعس الناس عن العمل، واشتعال نار الفتن والثورات، ومن ثمة انهيار الدولة وفساد العمران.

2 ـ إن أبحاث ابن خلدون في توزيع العمران على الأرض وتأثير العوامل الطبيعية كالمناخ والخصب والجدب في هذا التوزع وكذلك اختلاف وسائل كسب العيش، وآثار ذلك كله على أخلاق البشر وسلوكهم ومختلف أحوالهم الاجتماعية والفردية، إن أبحاث ابن خلدون في هذه المسائل لم تكن تستهدف إقرار ما نسميه نحن اليوم بـ «الحتمية الجغرافية» أو «الحتمية الاقتصادية».

إن غرض ابن خلدون من أبحاثه تلك، كان فقط توضيح الفوارق بين البدو والحضر: فوارق جسمية وخلقية وسلوكية واجتماعية، وهي فوارق ترجع في نهاية الأمر لا إلى التأثير المباشر للعوامل الطبيعية أو الاقتصادية، بل إلى ما يطلق عليه اسم «العادة». إن الأصل في هذه الاختلافات والفروق هو

«أن الانسان ابن عوائده الطبيعية والجبلة». «فإذا اعتاد الانسان شظف العيش، سواء في البادية أو المدينة، في المناخ المعتدل أو في المنحرف، كان إلى الصحة والجمال والشجاعة والكرم.. أقرب، وإذا اعتاد رغد العيش كان أقرب إلى المرض والجبن والبخل والاتكال على الغير.

وخلاصة القول أن ابن خلدون لم يحاول أن يفسر الظواهر الاجتماعية بالعوامل الجغرافية على غرار ما فعل منتسكيو مثلا، فهو وإن أبرز أثر المناخ في بعض الظواهر العمرانية والأحوال النفسية ـ الشيء الذي سبقه إليه بعض مفكري الاسلام، خاصة إخوان الصفا ـ فإنه لا يجعل منه العامل الحاسم، ولا يمدد أثره حتى يشمل القوانين والشرائع، الشيء الذي يشكل مدار البحث عند المفكر الفرنسي. ومن ثمة فإن منطلق الرجلين وغاياتهما مختلفة تماما.

3 ـ وبالمثل، فكون «اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما هو باختلاف نحلتهم من المعاش» لا يعني في ذهن ابن خلدون أكثر من اختلاف الأفراد والجماعات بسبب اختلاف ما اعتادوه من ظروف معيشية، فالقضية هنا ليست قضية «اسلوب انتاج» ولا علاقات الانتاج. بل هي فقط مسألة ما يعتاده المرء ويألفه من أنواع العيش ومستوياته. إن علاقات الانتاج بمعنى علاقة المستغل (بالكسر) بالمستغل (بالفتح)، لم تكن مطروحة عند ابن خلدون.

ومن ثمة فإن اختلاف الناس باختلاف نحلهم في المعاش، إنما يعني في ذهن ابن خلدون اختلاف البدو عن الحضر، اختلافا يرجع إلى التباين القائم بين وسائل كسب العيش ونمط المعيشة الذي توفره هذه الوسائل، في عصر ابن خلدون، وفي المجتمعات التي عاش فيها، واستمد نظرياته من معطياتها، لم يكن الانقسام فيها انقساما طبقيا بالمفهوم الحديث، فالانقسام الأساسي الذي كان يفرض نفسه على ما قد يكون هناك من أنواع من

التفاوت الاجتماعي هو انقسام المجتمع ككل إلى بدو وحضر. والشقة كانت أبعد ما تكون بين أولئك الذين كانوا يعيشون من إبلهم ورماحهم وسيوفهم في أقاصي البادية، وأولئك الذين كانوا يعيشون محصنين بالقلاع والحاميات في قلب العواصم، والعلاقة بين هؤلاء وأولئك لم تكن من نوع علاقات الانتاج أو الاستغلال، بل ولا من نوع علاقة الحاكمين بالمحكومين، باعتبار أن الفريق الأول (العرب ومن في معناهم) كانوا يعيشون أحراراً أو شبه أحرار في فيافيهم وقفارهم لا تمتد إليهم يد السلطة ولا تنال منهم حامية أو جند.

نعم، لقد كانت الفئة الوسطى المتكونة من البدو المقيمين وسكان المدن المشتغلين بالصناعات، فئة مستغلة من طرف الجماعة الحاكمة، ولكن هذا «الاستغلال» كان شيئا طبيعيا ومقبولا في حدوده «المعقولة»: (ضرائب ومكوس)، ولم يكن يلقى أية معارضة ما دام ضمن هذه الحدود، لأنه كان بمقابل، وهذا المقابل هو حماية الدولة لهذه الفئة الوسطى من هجومات البدو الرحّل.. ولم تكن هذه الفئة أو الفئات الوسطى تئن وتصرخ وتمتنع عن العمل إلا عندما ينقلب حكم هذه الجماعة إلى نوع من التحكم والمصادرة للأموال والأعمال، الشيء الذي تكون نتيجته قيام الفتن والثورات وانقراض الدولة «نهاية العمران وفساده».

الفصل الثالث
الإشكالية العمرانية والحداثة

تقديم :

إن أهم ما ورثناه عن تطور الفكر الوضعي خلال القرن الماضي اعتماد «المنهج التجريبي» الذي هو منهج استنباطي للقوانين والقواعد، يعمل على تسخير الأنموذج السببي لوصف الظواهر المختلفة وتفسيرها. والقاعدة النظرية التي يرتكز عليها مثل هذا المنهج هي أساساً اعتبار الأثر الفكري «أداة تعبير»، وليست الأداة غاية في حد ذاتها وإنما هي مجرد سبيل أو وسيلة للتبليغ والتعبير.. أي أن المعنى أو التعبير هو غاية الشكل وغرضه وأن الصلة بين الشكل ووظيفته إما سببية - أي تعليلية - وإما تتابعية.

وهذا الفصل بين الأداة وغايتها هي المعنى والتعبير ولّد موقفا نظريا تاريخيا اعتمده المفكرون قاعدة للاصلاح ولتطعيم المنظومات الثقافية والمعرفة التقليدية في المجتمعات التي عاشت أولى خطواتها في حقل الحداثة كأزمة أو اشكالية الوعي بالقصور عن متطلبات هذه الحداثة. وينبني هذا الموقف على الفصل بين الأداة وغايتها.

لقد حكم التاريخ على مثل هذه الاشكالية النظرية التي واجهها الفكر العربي المعاصر منذ القرن الماضي والتي لا تزال تعاني منها أجيال من المثقفين

على اختلاف تخصصاتهم واهتماماتهم الفكرية والعلمية. وللخروج من هذه الأزمة التي قد تحكم على مجتمعاتنا بالقصور والتخلف عن متطلبات الحداثة الإيجابية والتطلع إلى آفاق مستقبلية أفضل، لابد من الإقرار بأن الفكر - علمياً كان أو حتى أدبياً - ليس مجرد إفراز أو طفرة، وإنما هو ضرب من ضروب الفعل التاريخي، ولعله أهمها، أو من أهمها على الأقل، أي هو صياغة آنية للأداة والغاية التي تلازمها والتي لا يمكن فصلها عنها، وبلورة متزامنة للشكل والمضمون. ولا يعني هذا، بالمرة، العزوف عن أي تقليد داخلي أو خارجي ونبذ الأدوات والغايات التي أفرزتها مجتمعات مغايرة، بل على العكس من ذلك فإن استبطان النقيض والمغاير لا يستقيم ولا يتعدى مرحلة السطحية إلا إذا تنزل في إطار بناء حضاري متكامل يمثل في شموليته مشروع الأمة الحضاري، أي كتصور واضح المعالم لأفق الفعل ومداه التاريخي.. وذلك ما عجزت عن تكريسه الممارسات الفكرية في مجتمعاتنا العربية والاسلامية الحديثة إذ تتيه بين الطروحات والأيديولوجيات وتنتقل من موضة إلى موضة ومن كارثة إلى أخرى، وفي ذلك فهي إما مكرّسة لأنماط وأمثلة هامدة، وإما مجذّرة غربتها عن الحاضر برجعية عقيمة لصدى سخطها.. وهكذا، يتأرجح الفكر العربي الحديث بين مواقف قد تبدو متباينة، ولكنها في نهاية الأمر واحدة:

1 - فهو إما نابذ ورافض رفضاً مرضياً كل ظواهر الحداثة التي تكرّس عجزه.

2 - وإما متمسك بتلك الظواهر تمسكاً وهمياً دون أن يقدر على تسخيرها لصياغة حية متعدية لتناقضاته ولآفاقه.

3 - أو مقتصر على إقرار عجزه إقراراً مأساوياً عقيماً.

وكلها حالات من العجز والقصور عن الابداع والتطور، أي عن تسخير الرغبة والواقع تسخيراً إيجابياً يكرّس قدرة الفرد وقدرة الجماعة على صياغة إيجابية لأشكال الفعل وللأنماط الفكرية التي تصاحبه وتبرزه للكون في إطار حضاري شامل للمجتمع والأمة.

إن الفكر العربي الحديث، والعقل العربي عموماً لم يبرح بعد مرحلة الخطابة، أي مرحلة الدغمائية، وهو في خطابه المعاصر يؤلف بين توجهات علمية وضعية ومقولات سياسية ليبرالية أو يسارية، وممارسات أخلاقية عقائدية أو دينية. يبرز من هذه التركيبة ما يفرض عليه، فهو إما متسلط على المجتمع وعلى الطبيعة لتسخيرها تسخيراً سببياً في بناء المجتمع «العقلاني»، أو متراجع إلى منزلة التبرير والتوفيق عند تراجع قدره الفعل فيه، وهكذا غالباً لا يشكل هذا الخطاب بناءً فكرياً متجانساً، وإنما هو وجه من وجوه ممارسة السلطة في الدولة الحديثة، وهو في كل ذلك قد يعتمد على العلم كتكريس قطعي لقدرة المجتمعات التي استنبطت العقلانية، على الفعل والنفاذ إلى الواقع، وكحجة على تهميش المجتمعات التقليدية، كما أنه يعتمد في المقابل على الدين للسيطرة الوجدانية على تلك المجتمعات التقليدية. وهو في الحالتين أداة سلطوية لتسيير حركة المجتمع وفقاً وتوجهات الدولة أو السلطة صاحبة القرار.

تلك هي معضلة الفكر العربي المعاصر وإشكالية الحداثة لدى تلك المجتمعات العربية والاسلامية والتي تمثل العقبة الرئيسية في تحديث هذا الفكر وانطلاق هذه المجتمعات وصياغتها للنظرية القائمة على نسق التفكير العلمي، وايجازاً فإنه يمكن استقراء مقومات الخطاب العربي المعاصر - كما حدده المتخصصون - حتى نقف على مدى انسجامها وانصهارها لبناء حضارة المجتمع وترجمة تطلعاته.

1 - أول مقومات هذا الخطاب الذعر كرد فعل أمام تفجر الوعي بعدم تكافؤ الموازين بين المجتمع الذي ينتمي إليه المفكر أو صاحب النظرية والمجتمعات الأخرى التي تكرّس وجود العالم الخارجي كقدرة على النفاذ إلى حميم المجتمع التقليدي وعلى تفكيك أنسجته . . إن هذا الذعر يولّد موقفين متباينين داخل نفس المجتمع :

الموقف الأول : هو لأرباب السلطة ولأركانها ، ويقول بضرورة التملك من وسائل القوة والمناعة لتحصين الكيان الداخلي ، ويدعوا إلى النقل والقياس غالباً . وهو بذلك يكرّس مفهوماً عسكرياً تكنوقراطياً للحداثة سيحكم عليه التاريخ حكماً نهائياً بالسقوط والخروج حسب ما نستقرئه من التجربة التاريخية السابقة .

الموقف الثاني : هو للمجتمع الخارج عن السلطة ، الغريب عن تطلعاتها والذي لم يزده حلول الغرب إلا انعزالاً عن التاريخ ، تعمد هذه الفئة إلى تعميق الانفصالية تحت شعار التأصيل لتحصين كياناتها المهددة وذلك بتجذير الممارسات اللاعقلانية انطلاقا من القاعدتين العشائرية والعقائدية .

2 - تشكل نسبة هذا الخطاب إلى المتكلمين به وضبط موقعهم من قضية تحديث المجتمع ثاني المقومات ، فهؤلاء هم إما من المثقفين الرسميين أمثال الجبرتي وخيرالدين التونسي والكواكبي ، وإما من المسئولين المباشرين للسلطة كمحمد علي باشا في مصر أو حمودة باشا في تونس .

ولهذه الجزئية أهميتها في اشكالية الحداثة ، فهي تعطينا فكرة عن تغيب المؤسسات المدنية في المجتمع من عملية الإصلاح ، والتي لم يكن له دور في حياتنا الحديثة منذ القرن الماضي لما تعاني منه من تسلط الأطماع الخارجية على المجتمع والدولة ومن طموحات السلطة الحديثة الناشئة التي لم تكن

لترضى بالممارسة المجتمعية الشعبية .

وهكذا فإن خطاب الحداثة - بعيدا عن تقييم المقدمات والنتائج - هو خطاب نخبوي صادر في المرحلة الأولى من تطوره عن أطراف لها صلة مباشرة أو غير مباشرة باشكالية السلطة السياسية الحديثة وهي تجابه التحديات الخارجية والداخلية .

3 - ثالث المقومات هو الطابع الدفاعي الذي يطغى عليه انطلاقاً من استبطان حالة الذعر، أي من الوعي الحاد لدى المشرفين المباشرين للسلطة بضرورة تحصين بلدانهم ، وذلك بتمكينها من وسائل الدفاع الحديث - نقصد القوى العسكرية المدافعة عن الدولة - لذلك نرى أن أولى المدارس العصرية في مصر مع محمد علي كانت مدارس عسكرية ، بكل ما يتطلبه ذلك من العلوم اللازمة للدراية بالمحيط الذي ستعمل فيه قواته العسكرية الحديثة من جغرافيا وعلوم مناخ ، وإلى تلك التي تضمن سلامة القائمين في تلك القوى العسكرية من علوم الطب . . الخ وهي كلها علوم دخيلة في تلك الفترة على المجتمعات العربية والإسلامية ، مما يؤدي إلى ازدواجية الخطاب ، فهو من ناحية دفاعي لضمان تحصين كيان الدولة ، وعملية التحصين هنا ليست عسكرية فحسب بل هي ثقافية وحضارية . . ولكن هذا الخطاب من ناحية أخرى نقلي لزوما لإقراره بضرورة الأخذ عن الغرب في كل ما يتعلق بوسائل التحصين : العسكرية والعمرانية والثقافية الحضارية عموما . لذلك سنرى النقل يتخذ نسقاً انتقائيا لفرز ما هو من متطلبات التحصين وما هو غير قابل للتدجين .

وهكذا ، تأتي اشكالية الحداثة في عموميتها على رأس قائمة الاشكاليات الجوهرية التي تقف عقبة في بناء الحضارة العربية والإسلامية في انطلاقاتها المستقبلية ، كما وتأتي اشكالية التحديث في مجال العمران في خصوصيتها من

أهم العثرات التي تواجه الإنسان العربي المعاصر على المستوى التنظيري أو التطبيقي . . وفي ذلك تتكرر الانساق الفكرية التي عاشها السلف في مرحلة التدهور الحضاري للأمة الإسلامية ولا سيما في القرن الرابع عشر الميلادي . ولقد كان لابن خلدون - مؤسس علم العمران وصاحب النظرية العمرانية - مواقف ثورية بمقياس عصره كما أن بعضها ما زال يتمتع بآنيتها أو يمكن أن نقول بحداثتها حيال بعض التيارات الفكرية المعاصرة ونحدد من تلك ثلاثة محاور رئيسية لها عموميتها الفكرية من جهة وخصوصيتها الإسلامية والذاتية بصاحب المقدمة من جهة أخرى، وهي[1] :

1 - ابدع ابن خلدون علماً جديداً هو «علم العمران»، وفي جزء كبير منه قد قطع مع الوهم الذي يرتكز على الاعتقاد بأن الفرد هو القاعدة الحقيقية للمجتمع، واتجه ابن خلدون بعمله ونظريته إلى أن العمران حقيقة واقعة على شاكلته تتحد بالبنى والمؤسسات التي تشكله، وفي ذروة تطوره تكون الدولة بمؤسساتها السياسية الرسمية، وتكون المدينة بمؤسساتها المدينية . .

2 - قطع ابن خلدون جزئياً، على الأقل، مع المفهوم الديني المجرد للمجتمع، الذي كان يعتبر أن الشريعة الإلهية في العالم الإسلامي، كما كان في أوروبا، هي القانون الوحيد وكذلك المحرك للمجتمعات . . فتح ابن خلدون الباب لفهم آليات المجتمع القادرة على تطوره في دورته من البداوة إلى الحضارة، وقد أوجد بذلك نوعاً من التوازن بين المفهوم الديني وشرائعه المنزلة، وبين البناء الطبيعي للمجتمعات وقوانينه، أو يمكن أن نقول بين المنقول والمعقول[2] .

3 - قطع ابن خلدون مع المفهوم «الترابطي» و«التعاقدي» للسياسي، ففي رأيه أن السياسي هو واقع طبيعي يتميز بهيمنة جماعة ما على المجتمع .

إن معاصرة ابن خلدون وآنية الفكر الخلدوني لا تأتي من تكراره بغباء وبلا تبصّر، ولكنها تعني الوصول - كما يقول هو نفسه - إلى تفسير كيف ولماذا تكون الأشياء كما هي في العالم الذي نحيا فيه ضمن محدودية المكان والزمان، وبالتالي فإن ذلك يحتم ضرورة عدم اخفاء الصعوبات التي نجابهها في دراسة مجتمعاتنا المعاصرة والحديثة الآنية، بتقديس ما قدمه السلف وعلى رأسهم ابن خلدون نفسه، بل بالعكس تماماً فإن ذلك يعني أن تكون لدينا الجرأة، كما فعل ابن خلدون، على طرح أفكار جديدة تسمح بالتخلص من زمن الانحطاط الحضاري، مستندين في ذلك إلى حالة المعارف الآنية والاشكاليات الحادثة، دون أن نفقد مع ذلك أو نهدم دعامات وثوابت المجتمع الحضارية أو نتجاهل أو نجهل موروثات هذا المجتمع وتراثه .

على كل فيبقى لابن خلدون فضل الدعوة إلى التفكير في شئون قد أعرض معاصروه عن التفكير فيها، وبذلك كان حافزاً لجيلنا ولأجيال التي سبقتنا أن نتجه بالتحليل والمنهج العلمي إلى فهم حركة المجتمع وعمرانه ودوراته التطورية وآليات هذا التطور وتلك الحركة . . ومن الضروري لتقويم هذا الانجاز الخلدوني والاستفادة منه بطريقة ملموسة أن نميز بين مستويين :

الأول - مستوى التصور العام للمجتمع والدولة كما ظهر في المقدمة . .

الثاني - مستوى المفاهيم العملية المنتجة من ابن خلدون لاعادة النظر للصيرورة العمرانية للمجتمعات المحددة زمانياً ومكانياً .

إن الفكر الخلدوني يكتسب معاصرته وتكتسب النظريات الخلدونية ولا سيما العمرانية حداثتها، فيما طرحه هذا الفكر من مسائل واشكاليات، لم نعد قادرين على الخوض فيها أو عرضها بالتحليل والنقد العلمي، ومن

جهة أخرى فإنه صحيح كذلك أن ما يبعد هذا الفكر عنا أو ما يبعدنا نحن عنه، انه ذو بعد واحد وهو الاتجاه إلى الماضي بكل ما يحمله من تجارب وعبر وعدم التطلع إلى المستقبل، ولتحرير أنفسنا من قيود البعد الواحد، من الضروري بل ومن الحتمي تحرير الخلدونية نفسها من قيود هذا البعد بجعلها تتجه إلى الحاضر وتتطلع إلى المستقبل بنفس الاهتمام والمنهجية العلمية الذي اتجهت به إلى الماضي أو أكثر حتى يغدو في الإمكان جعلها معاصرة وتحويلها إلى مشروع قابل للتحقيق: للإنماء والتطوير.

وتأتي امكانية تحرير الفكر الخلدوني من استمرارية الظواهر العمرانية التي حللها ابن خلدون من معاصرته لها حتى العصر الحديث وفي ذلك دلالتان رئيسيتان:

1 - إن الظواهر العمرانية الحادثة في الماضي أو الحاضر هي ممكنة الحدوث في المستقبل ما دامت المعطيات الأساسية للمجتمع لم تتغير وهي العوارض الذاتية للعمران.

2 - إن آراء ابن خلدون ونظريته وإن تطابقت مع عصره وتشابهت مع عصرنا فهي دلالة على رؤيته المستقبلية للعوارض الذاتية أو لطبائع العمران الثابتة والتي تحررت من اشكالية الزمن: الماضي والحاضر والمستقبل، لكونها ثابتة؛ ولكن تتوقف الخلدونية عند رصد هذه الثوابت والتعامل معها دونما أن تحاول أن تغيرها أو تطورها بدعوة إصلاحية خاصة أو شاملة.

وهكذا فإن الأمر يتعلق بمفاهيم وتصورات، ولنقل ببنية عقلية لم يكن من الممكن أن تسمح لابن خلدون بأي استشراق مستقبلي يستجيب ويتلاءم مع منطقه، لقد انطلق ابن خلدون من تحليل الواقع فرفض الوعظ والارشاد (الخطابة)، كما رفض الحلم الفلسفي، ولم يبق أمامه من حديث

عن المستقبل إلا ذلك الذي ينطلق من التخطيط العقلاني لتغيير الواقع نفسه، وهذا بالضبط ما لم يكن من الممكن أن يفعله ولا أن يفكر فيه في حدود عصره وزمانه - القرن الرابع عشر الميلادي - وبالتالي فإن سكوته عن (المستقبل) لم يكن مجرد سكوت، بل كان عدم قدرة على الكلام[3]. وانه لمن المفيد البحث عن العوامل التي حدت بابن خلدون إلى عدم طرح التاريخ كتقدم مطرد أو استشراق للمستقبل وإلى الإعراض عن أي تصور تفاؤلي بخصوص تطوره ومآله، إن هذا التساؤل طرح من لدن جل الباحثين الذين اتخذوا من أعمال ابن خلدون موضوعاً لدراستهم، إلا أنهم لم يتفقوا بصدده على جواب واحد، وإن كان الميل السائد إلى تأثر صاحب المقدمة بوقائع عصره وأحداثه وظروفه المعاصرة. فبينما عمد بعضهم إلى إرجاع الدورة العصبية للكيفية التي يتصور بها الإنسان البدوي علاقته بالزمن التاريخي، نجد بضهم الآخر قد أبرز بشكل خاص ما تحمله في طياتها من دلالات عن إنسداد الأفق التاريخي وعدم توافر الشروط الكافية والضرورية لتغير البنى الاجتماعية. وبينما إقتصر بعضهم على إبراز تأثر ابن خلدون بالوقائع والظروف التاريخية التي عاصرته، نجد أن الآخرين قد تخطوا هذا المستوى إلى محاولة تحديد طبيعة المفاهيم والتصورات التي تشكلت منها البنية الفكرية لابن خلدون نفسه. هذه المواقف المتباينة أحياناً والمتكاملة أحياناً أخرى توجد على درجات متفاوتة من حيث مدى استيعابها لطبيعة التحليل الخلدوني وحدوده[4]. وهكذا، فيجب أن نتجاوز بالتحليل والنقد الفكر الخلدوني كواقع حضاري يكبل فكرنا الآني، لنحصل على الخلدونية كنظرية مستقبلية تخطط لنهضتنا.. وهذا ما لن يتم لها إلا إذا تحررنا من عوائقها إلا بستيمولوجية وجعلناها ترى في حاضرنا نحن ما لم تكن تراه في حاضرها هي، وبالتالي كسر عوائق التطور في مجتمعنا وتحرير عقولنا من سيطرة اللامعقول، إن دعوة المستقبل بل رسالته تطلب منا تحرير واقعنا من

السلاسل والقيود الفكرية والمجتمعية التي جعلت الخلدونية تبقى بدون مستقبل وتهددنا نحن كذلك بنفس المصير. . إن أهمية الفكر الخلدوني الجوهرية في معاصرته ورؤيته المستقبلية.

إن الاسهام الحقيقي لابن خلدون في انتاجية عدداً من المفاهيم المطلقة المتحررة من محدودية الزمان وإن ارتبطت في غالبيتها في حدود المكان بحكم التجربة الحضارية والظروف المجتمعية وتأتي في مقدمة تلك الأفكار والآراء وفي اطار نظريته العمرانية الشاملة: فكرة أو نسق التضاد بين البداوة والحضارة، وفكرته حول آليات التطور الطبيعي للعمران ودورته الحضارية وهنا ترتبط الدولة بالمدينة في أعلى درجات السلم التطوري كمحورين أساسيين للنظرية العمرانية نفسها.

إن التضاد بين البداوة والحضارة عند ابن خلدون نسق محوري لحركة الانتقال المستمرة من البداوة إلى الحضارة عبر الدولة وآليتها في ذلك العصبية وفاعليتها. وانه في إبراز ابن خلدون للهوة العميقة التي تفصل حال البداوة عن طور الحضارة، وفي إلحاحه على أن التغيير الحضاري والتطور التاريخي مرتبطان أشد الارتباط بعملية الانتقال من البداوة إلى الحضارة، هذا الانتقال الذي يتم عبر نوع من الطفرة لا عبر تطور تدريجي، ثم أن تحليله الدقيق بطريقة عيش البدو الرحل. . أي من سماهم (العرب ومن في معناهم)، إلى جانب تحليله الرائع لـ (الحضارة المفسدة للعمران) يكشف سر تلك الدورة البدوية الحضرية التي اعتبرها ابن خلدون مجرد «طبع» في العمران، انه التناقض بين ما عبر عنه ابن خلدون بـ«خشونة البداوة» وبين ما سماه بـ«رقة الحضارة»[5]. إن التضاد بين البداوة والحضارة يشير إلى وجود نوعين من العمران، ونمطين من العلاقات الاجتماعية: العلاقات النسبوية التي تسيطر في البادية وشكل العمران البدوي، وتكوين الطبقات في المدينة

وشكل العمران الحضري، وخاصة الارستقراطية التجارية. إن مفهوم العصبية هنا - عند ابن خلدون - يعبر عن تلك العملية الديالكتيكية لانحلال العلاقات النسبوية وصعود علاقات الطبقات المدنية، تطور العمران البدوي إلى عمران حضري، ويفسر هذا عدم ثبات الدول من كونها قد أسست على قوتين اجتماعيتين مختلفتي الطبع: إرستقراطية تجارية تقوم قوتها في المشاركة للتجارة والنشاط الإقتصادي أكثر مما تقوم على اتساع علاقات اجتماعية جديدة تحملها، وإرستقراطية قبلية تستنبط قوتها من استمرارية العلاقات النسبوية[6].

إن سقوط العلاقات الاجتماعية في التركيبة القبلية البدوية وتحولها إلى العلاقات الاقتصادية في التركيبة المدينية - الحضرية هو نقطة التحول نحو العمران الحضري الذي يحمل في طياته نهايته، هو في ميلاده إعلان حتمي نحو نهايته لأن العلاقات الاجتماعية في تكاملها يمكن لها الاستمرارية في حين العلاقات الاقتصادية في صراعها لا بد من تفتتها واندثارها ولا تولد بعدها علاقات جديدة في تركيبات اجتماعية جديدة متولدة مع الطبقات الجديدة.

إذا كان ابن خلدون، قد اكتشف أن الحركة الظاهرة للمجتمع الإسلامي العربي هي حركة دورية للديالكتيك المغلق، فهو لم يفسر السبب لهذا الشكل الدائري للحركة العمرانية. وانه من الضروري لنفهم الدورة السياسية لهذا المجتمع أن نعيد هذه الدورة في حركتها الأساسية إلى قاعدة تحليل علاقات الإنتاج والتبادل التي تتطابق مع حالة معينة من تطور القوى داخل المجتمع: القوى الاجتماعية والقوى الإقتصادية. هذا هو التناقض اللاعدائي بين الإرستقراطية القبلية والإرستقراطية المدينية الذي يحدد الحركة الدائرية للدولة، وبالتالي الحركة الدائرية للمدينة وعمرانها. تناقض. . لأن

هاتين الطبقتين الاجتماعيتين تكونان حاملتين لعلاقات اجتماعية مختلفة، غير عدائية، لأن الارستقراطية المدينية متمحورة حول قوى الاقتصاد ولا سيما التجارة والتي يمكن أن تتطور وأن تهدم التنظيم القبلي - نظرياً - كما إنهما في نفس الوقت متناقضتان ومتداخلتان، فالإرستقراطية القبلية الخارجة عن المدينة مساهمة في النشاط التجاري للمدن، والإرستقراطية المدينية تملك مزارع ومراكز إنتاج خارج المدن[7].

إن الفرق الجوهري بين الارستقراطية القبلية «البدوية» وارستقراطية المدينة: الأولى تقوم على أساس العلاقات البنيوية الاجتماعية الداخلية.. والثانية تعتمد على العلاقات الاقتصادية الخارجية.. هناك تماسك وترابط في الأولى يضمن لها الاستمرارية، وهناك صراع وتفسخ يؤدي بالثانية إلى التفتت والانهيار.

الأولى مشدودة في حركتها التطورية إلى الثانية.. بالرغم من أن الثانية متنكرة في سلمها التطوري إلى أصولها الأولى..

إن الأولى في تطلعها نحو الثانية مشدودة إلى نهايتها..

والثانية في نكرانها للأولى تعلن عن هذه النهاية..

وإذا كانت البداوة والحضارة تشكلان في الواقع بناءين مميزين فإنهما لا يكونان خارجين كليا عن بعضهما البعض.. وهما عمرانياً متداخلان بطريقة ما.

إن هذا التضاد «البدوي - الحضري» يرجع حسب تحليلات ابن خلدون إلى انتقال المجتمع من «كد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن» انتقالاً غير طبيعي غير ناتج عن تطور تدريجي وتحسن مطرد في ظروف الانتاج ووسائله وإنما هو تحول يتم على شكل طفرة وفي مدة زمانية قصيرة، هي المدة

التي يتمكن فيها أفراد هذا المجتمع من استلام السلطة وتأسيس الملك والدولة. أما الأساس المادي الذي يقيم عليه هذا المجتمع حضارته فهو كما يقول ابن خلدون «الجاه المفيد للمال». وتكون القوة العسكرية ومصدرها الاجتماعي العصبية القبلية عند ابن خلدون هي آلية تطور المجتمع عمرانيا من نمط البداوة إلى نمط الحضارة، أو هي آلية قيام الدولة وعمران المدينة..

حقا لقد قامت الدولة في التاريخ الإسلامي كما قامت الكيانات الحضارية الإسلامية ومؤسساتها العمرانية المدينية على نسق الجهاد منذ بداية الرحلة، ولكن سرعان ما فقد هذا النسق بعده الحضاري والأخلاقي، واقتصر على بعد الغزو والتوسع ــ نسق القوة المسيطرة.. هكذا تحولت آلية الجهاد في المشروع الحضاري الإسلامي إلى مجرد غزو واستيلاء على السلطة والملك بالقوة.. يقول ابن خلدون «إن مبنى الملك على أساسين لا بد منهما فالأول الشوكة والعصبية وهو المعبر عنه بالجند، والثاني هو المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك..».

وهكذا كانت المؤسسة العسكرية الاجتماعية تاريخياً هي محور هذه الحركة المجتمعية وأداتها بل أحياناً هي المحرك الأساسي والآلية الرئيسية في تطور المجتمع من خلال الجهاد أولاً، ثم في حركة الغزو والتوسع ثانياً.. وبالتالي فإن الدولة الإسلامية تقوم أساساً على المؤسسة العسكرية.. تأخذ أحياناً بعداً اجتماعياً في تطور المجتمعات من البداوة إلى الحضارة قديماً، وتأخذ بعداً عسكرياً بحتاً كما في قيام كثير من الدول الإسلامية في العصور الوسيطة: التيمورية والمماليك وحتى الترك، وتأخذ تلك المؤسسة العسكرية مظهراً اجتماعياً سياسياً مدينياً كما في العصور الحديثة... ولكن في النهاية فالمؤسسة العسكرية هي المحور المشترك في تنظيم الدولة وعمران المدينة، ومن الناحية البنيوية الصرف، يمكن تقسيم تطور تلك الآلية تاريخياً إلى

ست مراحل [8]:

المرحلة الأولى : والتي بدأت في مطلع الفتوحات الإسلامية وانتهت بانهيار الحكم الأموي.

المرحلة الثانية : مرحلة الازدهار، التي استمرت حتى بروز دولة المماليك ومن ثم الحكم العثماني.

المرحلة الثالثة : المرحلة السلطانية أو الملوكية، والتي استمرت حتى منتصف القرن التاسع عشر والتي شهدت تحول التنظيم العسكري إلى نظام بيروقراطي.

المرحلة الرابعة : مرحلة الإصلاح، والتي بدأت في عصر التنظيمات الجديدة التي أدخلها سلاطين بني عثمان على الحكم وانتهت بسقوط الامبراطورية العثمانية بعد الحرب العالمية الأولى.

المرحلة الخامسة : مرحلة التكوين، التي ترعرعت في ظل الاستعمار الأوروبي واستمرت بشكل أو بآخر حتى الاستقلال وبعده، وما زال تأثيرها قائماً حتى اليوم في كثير من البلدان العربية.

المرحلة السادسة : مرحلة الإنماء والتنمية، والتي لعب العسكر فيها دوراً بارزاً في مسيرة الإنماء القومي لجهة التعبئة القومية وبرمجة التنمية الاقتصادية والاجتماعية.

وفي جميع هذه المراحل أو غالبيتها هناك علاقة تبادلية بين المؤسسة العسكرية والدولة التي تحكم من خلالها من جهة وبين العمران المديني ولا سيما في حواضر الدولة وعاصمتها من جهة أخرى.

* **المدن** . . معسكرات قبلية تتطور وتتحول إلى تجمعات مدينية : مدن وحواضر.
* **المدن** . . نقط تجمع دفاعي إستراتيجي، قلاع وحصون ملكية وعسكرية وأربطة. . تنمو حولها تجمعات عمرانية تتداخل وتتشابك وتكون كياناً عمرانياً منسجماً.
* **المدن** . . تنمو وتتطور، وتنحدر وتموت في علاقة سببية مع قوة وضعف المؤسسة العسكرية الحامية والحاكمة.
* **المدن** . . تتشكل عمرانياً من خطط وقطائع وفرق سكنية وحارات على أساس قبلي ـــ اجتماعي في الأساس بعده الأول العصبية التي هي تعبير عن القوة المؤثرة في آليات تشكيل الدولة وتطور المجتمع من البداوة إلى الحضارة.
* **المدن** . . يحدد مواقعها ومواضعها الغايات الإستراتيجية لسياسة الدولة القائمة على الغزو والدفاع ضد الغازيين.

وهنا تحولت المؤسسة العسكرية - آلية المجتمع في التطور العمراني وقيام الدولة - إلى شرعية القوة بدلاً عن شرعية المشروع الحضاري للأمة، ومعها يتحول عمران المدن وخاصة العواصم عن شرعية هذا المشروع الذي يضمن للمدينة استمراريتها حتى بعد زوال المؤسسة السياسية الحاكمة صاحبة السلطة والمؤسسة للمدينة نفسها. .

أما عن الدورة الخلدونية للعمران وما يرتبط بها من مراحل تطور الدولة حتى هرمها، فإنه يصاحب في تلازم محتوم دورة عمرانية للمدينة، ولا سيما العواصم، منذ تأسيسها مع ازدهار الدولة ونموها حتى انهيار الدولة نفسها وسقوطها وبالتالي انهيار المدينة وخراب عمرانها. . أي أن نشأة المدينة ـ كما

أسلفنا ـ ترتبط في علاقة سببية مع نشأة الدولة ووجودها، وهي تتكون هنا كما تكونت الدولة من خلال آلية أساسية هي العصبية وأداتها هي القوة: فالعصبية في الحقيقة ينتقل من خلالها العمران من التنظيم السياسي القبلي إلى التنظيم السياسي المديني، وترتكز هنا على ترابط متناقضين هما: التعاون القبلي من جهة، ووجود جماعة مسيطرة داخل القبيلة من جهة أخرى، وهذا التناقض داخل العصبية نفسها يسمح بفهم أنها تكون القوة المحركة لسيرورة التنظيم السياسي للعمران. إن ديناميكية العصبية تنقل التنظيم السياسي للعمران من مرحلة النسب إلى مرحلة الدولة والجهاد والفتح أو الغزو والتوسع هو الوسيلة التي من خلالها يستمر هذا التناقض ويتطور. فالدولة والملك يظهران كنتيجة للعصبية وفي نفس الوقت بإلغائهما وسقوطهما تسقط الدولة[9]. وهكذا فإن العصبية تصنع الدولة وهي في حد ذاتها وحدة النسب الاجتماعي للمجتمع، وليس العكس أن الدولة هي التي تصنع الوحدات الأساسية الاجتماعية المتمثلة في الوحدة الأساسية لعمران المدينة ـــ الأسرة أو العائلة وتعبيره المادي في الخطة أو الحارة أو الفريق السكني.

وفي المناظر فإن المدينة التي قامت مصاحبة لنشأة الدولة تتشكل من خلال تلك الآلية الاجتماعية من وحدات أساسية قوامها الوحدة الاجتماعية وليس العكس أن المدينة هي التي تفرز وحدات اجتماعية جديدة أو مستحدثة. وعندما تحقق العصبية غايتها في التحضر بتأسيس الدولة وقيام المدينة، عندما ينتقل المجتمع إلى العمران الحضري أو المديني ويفقد بهذا التحول وحدته الأساسية فإنه يحكم على نفسه بالفناء المحتوم.. حيث إنه قد فقدت الدولة والمدينة سبب وجودهما وتحولتا عنه.. وهنا تكون النهاية حسب الدورة الخلدونية لتطور العمران وما يرتبط بها من مراحل تطور الدولة

حتى خراب العمران وانهيار المدينة، وعندئذ تأخذ تلك المدينة مسارا مغايرا:

1 ـــ من المحتمل أن تنمو حلقات متتابعة حول المدينة في شكل نمو عمراني مضطرد فوضوي لا يخضع للقوانين الطبيعية أو العوارض الذاتية للحركة العمرانية ـ حسب تعبير ابن خلدون ـ وهنا تختنق المدينة الأم في القلب داخل هذا التركيب العمراني غير المنسجم مع نفسه، ويتحول العمران بشكل تدريجي ولكنه مأسوي إلى العمران البدوي أو البدائي حتى لو احتفظ في مظهره بشكل العمران الحضري.. ولكنه لا يمكن اعتباره في حركة دائرية تطورية لأنه بعودته تلك لم يسترد آليته الاجتماعية لإحياء تلك الدورة الخلدونية للعمران.

2 ـــ من المحتمل أن تؤسس الدولة الجديدة الغالبة أو المسيطرة على المؤسسة الحاكمة مدينة جديدة هي عاصمتها أو حاضرتها، قد تقرب أو تبعد عن المدينة الأولى، ولكن لا تندمج معها في كيان عمراني واحد منسجم إلا في حالة تدهور الثانية في سلمها التطوري المحتوم لتلحق بسابقتها ويكونان معا قاعدة شعبية لعمران المجتمع المرتبط مكانيا بانتماء وطني أو استقرار معيشي بالأرض والمكان، وهنا تكون الاستمرارية ويمكن في هذا الانتماء طاقات كامنة لإمكانية التطور العمراني لتلك المدن عندما تتحقق لها الأسباب والآليات التي تمكن المجتمع من تأسيس دولته الجديدة وتحوله إلى العمران الحضري من جديد.

3 ـــ من المحتمل أن تموت المدينة ويهجرها أهلها في نسق استيطاني للمجتمع حيث تتوفر الشروط الطبيعية للعمران: الحماية والمأوى حيث الدولة الجديدة ومدينتها الجديدة.. وهنا تندثر المدينة الأولى ويسقطها التاريخ وتصبح خبراً ثم عبرة، ولا يمكن استرجاعها لغياب الإنسان عنها وتخطي الزمان لها.

4 ـ من المحتمل أن تستوطن الدولة الجديدة عاصمة من سبقتها، وهي تحيي بذلك دورتها التطورية وتحتفظ لها بإمكانية الاستمرارية العمرانية خلال مراحل تطورها.

وهنا قد يختلف سلوك المدينة في مراحل انهيار الدولة وتتنوع المسارات التي تأخذها تلك المدينة حينئذ، ولكن من المؤكد أن هذا الاختلاف والتنوع لا يتعارض مع الدورة العمرانية لارتباطها بالدورة التطورية للدولة نفسها، ويأتي هذا الاختلاف كنتيجة لاختلاف الظروف المكانية نفسها ولاختلاف البناء الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع ككل ولمجتمع المدينة بشكل خاص، هذا بالإضافة إلى الظرف التاريخي أو المرحلة التاريخية التي تعيشها المدينة والمجتمع وتأثير العوامل الخارجية على المستوى الأقليمي وعلى مستوى عام، وهنا يجب أن ننوه إلى أهمية رصد التطور العمراني لأي مجتمع مديني في حدود تلك المتغيرات والظروف الآنية التي عاصرها هذا التطور نفسه حتى تنتهي من تلك المقدمات إلى فهم صحيح لحركة التطور نفسها من جهة، واستخلاص الثوابت والقوانين العامة للحركة العمرانية وعلاقة المدينة بالدولة في إطارها التنظيري الشامل.

ولقد شهدت الفترة الأولى من تاريخ الإسلام تداخل المؤسسات والتنظيمات الرسمية السياسية والمؤسسات والتنظيمات المدينية معاً، ثم تداخل الاثنان وارتباطهما بالمشروع الحضاري للأمة وفكرته المحورية، وهو الجهاد في سبيل الله واقامة العدل والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، لإنقاذ الإنسان من جاهليته والدخول به إلى عصر انفتاح أخلاقي يعيد فيه توازنه مع نفسه ومجتمعه وأمته.. وخالقه. من هذه الفكرة المحورية كانت الدولة والمدينة مرتبطتين بالبنية العسكرية القبلية والاجتماعية لجيوش العرب المسلمين الفاتحة للأمصار والبلدان.. ومن هذه الفكرة المحورية نفسها

استقرت تلك الجماعات مجتمعات واكتسبت هذه الدول شرعيتها الحضارية واستطاعت الاستمرار في أداء دورها حتى قيام التنظيمات البيروقراطية في تشكيل الدولة خلال فترة حكم الدولة العباسية. بعدئذ تغيرت الفكرة المحورية لتنظيم الجيش وظهور ثنائية العسكر والجند في الدولة والمجتمع وهي بذلك تعبر تعبيرا صريحا عن انفصال مؤسسات الدولة عن المؤسسات المدينية: العسكر ضمن مؤسسة الدولة الرسمية، والجند ضمن المؤسسة المدينية. وخرج كل منهما عن المشروع الحضاري للأمة، سرعان ما استبدل هذا التنظيم إلى الحامية وهو التعبير عن السلطان القاهر أو الدولة المستبدة المسيطرة أو المهيمنة على سائر المؤسسات، وأفضل مثال على ذلك الدولة التركية العثمانية ما بين القرنين السادس عشر والتاسع عشر الميلاديين، ولكن كانت جذوره مع الدول الاقليمية التي ظهرت بسقوط الخلافة العباسية في بغداد.. وهنا شكلت المؤسسة العسكرية قوة سلبية في كيان الدولة وعمران المدينة. وينبه ابن خلدون أن «الظلم مؤذن بخراب العمران»، ولم يقتصر هذا المفهوم عند تسلط الدولة وهيمنتها على المجتمع ومؤسساته عن طريق القوة، ولكنه تعداه إلى الظلم العام على المستويين الاجتماعي والاقتصادي، وقد سبقه في ذلك كثيرون كالغزالي وغيره.. وصرح بأن الفرق بينه وبين هؤلاء السلف يكمن في أنهم أجملوا وهو قد فصل، وأنهم اكتفوا بالتقرير وهو قد استدل وبرهن محاولا أن يستوفي المسائل وأن يوضح الطريق، فهم يثبتون الأحكام ويسدون النصائح وهو قد استنبط علما ذا موضوع وهو «العمران» وذا مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد الأخرى، وقد حدد ابن خلدون: أن الظلم من هذه العوارض والأحوال، وقد تتبع ما يلحقه بالعمران، ويصل ابن خلدون إلى أن خراب العمران وانقراض الدولة نتائج عن الظلم في قوانين الاقتصاد من جهة وفي مشاعر البشر من جهة أخرى[10].. وهنا يربط ابن خلدون خراب المدينة بفساد

الدولة وانقراضها في السلم التطوري، كما ربط نمو تلك المدينة وازدهار عمرانها بقيام الدولة ونشأتها.

ويتبين من هذا كله أن الاشكالية العمرانية ونظريتها الخلدونية تتمثل في سنن وانساق فكرية مترابطة ومتداخلة مع بعضها البعض وتبقى الدولة والمدينة محورية تلك الإشكالية والنظرية، ونحدد من هذه الأنساق والسنن[11]:

1 ــ يعتبر أن بناء المدن من لوازم الملك وتمامه، ولا بد في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والملك.

2 ــ يعلل نمو المدن وتدهورها بالعمل الاقتصادي أولا، ثم بالعامل الحضاري (الأخلاقي) فحين تنشأ الدولة يكون لها نظام اقتصادي متقشف، ثم حين يستبحر العمران يفسد النظام وتزاداد التكاليف والمؤن والمكوس، فيزداد التحايل للعيش وتنهار المدن وتنتهي إلى الخراب. إن لم تنته إلى المجاعات والأوبئة. وهو يكشف بذلك العلاقة الواشجة بين الازدهار الاقتصادي وزيادة العمران.

3 ـ لا بد في حفظ بقاء المدينة من توفير شروط هذا البقاء، ومن هذا البقاء، وجود ظهر للمدينة يغذيها بالزرع والضرع والركوب، ومن حماية طبيعية وبشرية، ومن تكاثر في السكان يأتيها من القرى والبوادي المجاورة في ظاهرة من الزحف الريفي نحو المدن تماما كما يؤدي اختلال هذه الأمور إلى تناقص العمران وتشتت السكان ثم الخراب.

4 ـ نمو المدن وازدهارها يتم بازدياد عمرانها وكثرة الصناعات فيها، وكثرة المباني، وازدياد مهارات العاملين فيها.

5 ـ للأمصار ولكراسي الملك وللمدن أعمار كالإنسان. فمع امتداد عمر

الدولة تنشأ المباني، وتتعدد الصنائع، وتتسع الأسواق، وتزداد رقعة المدينة. كما جرى في بغداد والقاهرة، والقيروان. ومتى بلغت النضج (أي طور الحضارة) بدأ ظهور عوامل الضعف والانهيار فيها: بكساد الأسواق وكثرة الغلاء، وتزايد البيوت المهجورة، وانتشار الفقر. وهو يعتبر ذلك قاعدة أساسية ينطلق منها في فهم المدن والدول.

6 ـ عمر كرسي الملك «أي العاصمة»، إنما هو من عمر الدولة. والدولة الجديدة تبني كرسي ملكها بنفسها، فإذا لم يكن الموقع مختارا الاختيار الحسن ذبلت المدينة مع زوال الدولة. كما حدث للعسكر والقطائع، والمهدية. إلا إذا استغنت الدولة الجديدة عن بناء مدينتها واستخدمت المدينة السابقة، كما جرى في فاس، والقاهرة، وأما إذا كان اختيار الموقع ملائما فإن المدينة تبقى وتنمو.

7 ــ إن الأمصار الصغيرة التي لا تفي أعمالها بضرورتها يصبح أهلها صنفاء متقاربين في الفقر والخصاصة. إلا في النادر إذ لا فضل لهم يتأثلون به كسبا.

8 ــ إن هرم المدن وخرابها إنما يكون من قبل السكن والسكان، فتنتقص الصناعات وتقل، ويهاجر أصحاب الحرف من المدن فتضمحل، ويتراجع عمران المدينة مع تناقص سكانها، فتتقلص مساحتها، وتتغير مادة المباني وأنماطها، ذلك أن المدن العامرة تكثر فيها المباني الحجرية والمؤنقة، وحين يتراجع العمران وتقل البضائع، يتراجع بناء المدينة ليصبح أشبه ببناء المدن الصغيرة والقرى. وقد يستعمل السكان عند تدهور المدن حجارة الأبنية القديمة يقتلعونها بالجهد من الدور القديمة ليبنوا بها الدور الحديثة.

الإشكالية العمرانية والتاريخ الحديث..

وتطرح الحقبة الحديثة أمامنا إشكالات من نوع آخر من الناحية التاريخية، فإن الدولة (العثمانية) هي التي أخذت بالتحديث، واستعارت وتمثلت مفاهيم الدولة الأوروبية. وحين فعلت ذلك كانت تأخذ في حقيقة الأمر ما يناسب تعزيز قوتها ويناسب مصلحتها. ومن الوجهة التاريخية البحتة فإن السلطان عثمان الثاني في بدايات القرن السابع عشر، كانت لديه فكرة إقامة دولة مركزية، تعتمد على جيش من أهل الأناضول، بدلا من الجيش الانكشاري الذي يتكون من الأسرى والأرقاء ويحكمه إقطاعيون عسكريون وكانت لديه نية تقليص نفوذ العلماء. ونستطيع أن نقدر بأن الأزمة الاقتصادية من جهة وتناقضات الفئات الحاكمة هي التي دفعته إلى هذا المشروع الذي لم يتحقق، ودفعه إلى ذلك النظر إلى مصلحة الدولة التي يقف على رأسها. وقد مضى السلاطين من بعده في نفس الوجهة التي اختطها. وخلال القرن السابع عشر نلاحظ أن بعض أفراد من طبقة الكتاب، أي العاملين في أجهزة الدولة وخدمة السلطان، قد أعدوا رسائل تدور حول كيفية استعادة الدولة وتوسيع مبدأ الدولة، بواسطة جيشها المنظم وأجهزتها الإدارية. والحقيقة أن توسيع أجهزة الدولة كان يعني العمل بالقوانين على حساب الشريعة. وقد ظهرت نتائج ذلك في وسط القرن التاسع عشر، تبعا لتحولات بطيئة ومتعثرة، لم تستكمل إلا في مراحل لاحقة. وكان من نتائج ذلك إحلال المحاكم المدنية مكان الشرعية، وتوسيع المعاهد على حساب المدارس الدينية. وقد اقتضى تدعيم مبدأ الدولة ضرب وإلغاء القيادات الوسيطة وتعطيل بل إلغاء دورها في المجتمع المديني، لصالح الأجهزة المرتبطة مباشرة بالحاكم والدولة. وباختصار فإن الأمر كان يعني في غايته، إحلال مبدأ الدولة على حساب

المدينة ومجتمعها واستقلاليته، أي إلحاق المجتمع بالدولة.

لدينا في تجربة محمد علي باشا في مصر المثال النموذجي على ذلك، إذ تم خلال عهده تقليص نفوذ العلماء وإرجاعهم إلى حدود الوظيفة الفقهية الضيقة. وحلت تنظيمات الحرف وقيدت الطرق الصوفية، واعتبرت الأرض ملكا للعاهل. وألغيت بالتالي كل أشكال التمثيل التي كانت تتمتع بها الطبقة الوسيطة، أي طبقة الأعيان من رجال الدين والتجار، بالمقابل، أخذت أجهزة الدولة تتوسع عبر الخبراء والمتعلقين من أبناء البلد الأصليين الذين خدموا كفنيين ومدرّسين، وأخذت الدولة على عاتقها شؤون العلوم والصناعة والزراعة، وباختصار تحديث المجتمع من أجل خلق الدولة القوية، التي ليست كذلك إلا بمقياس إضعاف ما تفترضه خصومها أي ممثلي المجتمع المديني، وتبعا لهذه الخطة حدث تدمير منهجي للمؤسسات المدينية لصالح أجهزة الدولة التي أوكلت إلى نفسها مهمة مراقبة المجتمع وتدبير شئونه بنفسها.

بطبيعة الحال، لم تأخذ التجارب العربية في الحقبة الحديثة مسارا واحدا، ولكنها اشتركت في استلهام مبادىء الدولة والقانون الغربيين، مما أدى إلى بروز دول لا تكتفي بالسير وفق أعرافها وقوانينها، ولكنها أرادت أن تجعل من قوانينها ودساتيرها قوانين ودساتير للمجتمع على حساب عقائده وقيمه.

والمفارقة التي يجدر أن نسجلها هنا، تكمن في أن أبناء المجتمع المديني من الأهلين، حين بدأوا ينخرطون في جسد الدولة، كانوا يقدمون مبدأها ويرفعونه فوق المجتمع الذي انبثقوا منه. والحقيقة ان الدولة المملوكية ومن بعدها العثمانيون، كانتا غريبتين عن المجتمع الذي حكمتاه خلال قرون متوالية.. وحين أخذ أفراد من الأهالي يحلون في الإدارة ويلحقون بأعمال الحكومة، أسهموا قبل سواهم في تعزيز مبدأ الدولة على حساب المجتمع

المدني. وتندرج ضمن هذا السياق أعمال رفاعة الطهطاوي وعلي مبارك وسواهما. فقد عملا على بلورة مفهوم لدولة ترتفع فوق المجتمع وتحكمه، يقول الطهطاوي:

«فقد استبان من هذا احتياج الانتظام العمراني إلى قوتين عظيمتين، إحداهما القوة الحاكمة الجالبة للمصالح، الدارئة للمفاسد، وثانيتهما القوة المحكومة، وهي القوة الأهلية المحرزة لكمال الحرية، المتمتعة بالمنافع العمومية فيما يحتاج إليه الإنسان».

كان الطهطاوي متأثرا بالنموذج الفرنسي، مندهشا بقوة فرنسا وعلومها ونظامها. وهو يتحدث عن الحرية، ويتخيل حرية المجتمع المدني، بل دولة تسبق المجتمع وتسيّره فبدونها تنعدم المصالح وتعمّ المفاسد.

إن الآمال بقيام دولة قوية لا يعبر عنها العاهل فقط، بل تصبح مدار اهتمامات المتعلمين الجدد الذين يجعلون الدولة نقطة ارتكاز في أعمالهم والخط الجامع لأفكارهم، فيستبقون خطواتها ويرسمون لها مسارها، ويتوسلون في سبيل ذلك لغة العلوم الإنسانية والحقوق، التي وضعت من جانب المثقفين في خدمة تصور الدولة التي لم تتحقق بعد وحسب فرنسيس مراش:

«إن الإنسان إذا كان متعبدا لأحكام دولة التمدن والصلاح يكون داخلا في حقيقة الحرية التي تطلبها الواجبات الإنسانية، على أنه إذا كان التعبد لازما فتلك الحرية ملزومة، لأن اعتناق الإنسان واجباته لا يدعى عبودية، ولكن إذا كان الشخص معتوقا من رق تلك الدولة فهو يكون بالضرورة داخلا في عبودية ضدها تبعا لمقتضى الحال».

إنه تبشير نموذجي بمبدأ الدولة التي ترتفع فوق المجتمع، والتي يقتضى

الخضوع لها نفي كل إيمان بسواها. ومراش في النص السابق لا يفعل سوى أنه يستبدل الله في الخطاب الديني بالدولة في الخطاب السياسي.

كان مثقف القرن التاسع عشر يرسم نموذجا لدولة عصرية على النمط الأوروبي، ويضعها في مواجهة الوعي المديني لدى العلماء. إن تفوقا في التعبير عن مفاهيم الدولة القائمة على الحرية والمساواة، سيزاحم صورة المدينة التي صاغها الفقهاء، وصاغتها العصور الأخيرة بجماعاتها المنغلقة على ذاتها. ان استقرار المدينة كما ارتسم خلال قرون ماضية كان في طريقه إلى التصدع وسط تحولات تلك المرحلة. وكانت البيئات التي خرج منها «الكتّاب» ثم «المثقفون»، هي الأسرع في كسر الأنظمة المدينية التقليدية. وكان انهيار نظام الطوائف الحرفية علامة على عجز الأطر التقليدية في مواجهة التطورات في مجالات العمل. والحقيقة ان العلماء كانوا أسيري أجهزتهم المعرفية، ومن هنا فإن الأفكار التي بشّر بها المثقفون خلال القرن التاسع عشر، وفي نهايته بشكل خاص، كانت تملك جاذبية استقطاب الأنصار والمؤيدين. فحلّت تدريجيا مكان الوعي المديني الذي يعبر عنه العلماء وتتمسك به الفئات الوسيطة التقليدية التي كانت تعيش مرحلة فقدانها لدورها التقليدي. إن الدولة كانت في طريقها عبر المثقفين، وعبر أجهزتها الحديثة التكوين، لتسجل انتصارها على المجتمع المديني.

تبدو الدولة التي تحتل المحور الرئيسي في تفكير المثقف وكأنها نقطة الارتكاز في نشوئه أيضا. ومن جهته فإنه يظهر وكأنه الناطق باسم الطبقات الحاكمة. وقد لعب المثقف، حتى في الأوقات التي كانت فيها الدولة تستعبده، دور الوسيط بينها وبين ثقافة الغرب، باعتباره وسيط العلوم والحداثة. كان المتعلمون ينقلون العلوم القابلة للاستخدام والتطبيق في خدمة مشاريع الدولة. إن المثقف ليأخذ في هذه الصورة الأولية شكل

التقني، وفي مرحلة لاحقة، فإن الإنسانيات والاجتماعيات تصبح الميادين التي يجعلها خاصته، ويعبّرعن نفسه من خلالها ويستخدمها من أجل تعميق أسسها التاريخية واللغوية وغيرذلك.

يجعل المثقف من الدولة قيمة سابقة للمجتمع، فلا مجتمع مدني بدونها، وحين تضرب القوى الوسيطة وتأخذ بتصفيتها، تصبح الكائن الحي الوحيد من الوجهة النظرية. التي تخطط وتصمم وتنشىء الصناعة وتؤسس المدارس وتعّد خطط التنمية وتضبط فوضى المجتمع. وحين تعجز عن تحقيق كل ما يعلّق عليها من آمال، يفسرالأمر بأنه نقص في التطبيق والتخطيط. وحين تنتقد، فليس لهيمنتها، ولكن لأنها لم تسرع في تحديث المجتمع، أي في إحكام سيطرتها عليه.

إن الدولة، تبعا لذلك، لتبدو رائدة التحديث. وهي تناهض القوى الاجتماعية التقليدية على أساس هذه الدعوة، لكن التحديث كما في التجربة العثمانية المبكرة، أو في التجربة المصرية العائدة للقرن التاسع عشر، هو ذريعة للقوة، التي تجعل من الدولة أقوى من كل طرف أهلي أو وسيط[12].

ويقول جمال الدين الأفغاني: «إنا معشر المسلمين إذا لم يؤسس نهوضنا وتمدننا على قواعد ديننا وقرآننا فلا خيرفيه لنا، ولا يمكن التخلص من وصمة انحطاطنا وتأخرنا إلا من هذا الطريق». ثم يضيف ليعطي لـ«التمدن» معنى واتجاها خاصا بالمسلمين فيقول: «وأن ما تراه من حالة حسنة فينا (من حيث الرقي والأخذ بأسباب التمدن) هو عين التقهقر والانحطاط، لأننا على تمدّننا هنا مقلدون للأمم الأوروبية، وهو تقليد يجرنا بطبيعته إلى الإعجاب والاستكانة لهم والرضى بسلطانهم، وبذلك تتحول صبغة الإسلام التي من شأنها رفع راية السلطة والغلبة إلى صبغة خمول وضعة واستئناس لحكم الأجنبي». وهكذا، يرفض الأفغاني الإطار المرجعي

«التمدن الأوروبي» - ولنقل: النموذج الأوروبي - ليطرح بدله «التمدين الإسلامي»، بل النموذج العربي الإسلامي - ليس فقط كمشروع يدعو إلى الأخذ به، بل أيضا كتجربة يستخلص الدرس منها.. وهو:

«إن ما بلغه المسلمون من عظمة ومجد إنما يرجع إلى قيام دولتهم على أساس الدين، وإن ما طرأ عليهم من الانحلال والضعف إنما يرجع إلى: انفصال الرتبة العلمية (= الفقهية) عن رتبة الخلافة وقتما قنع الخلفاء العباسيون باسم الخلافة دون أن يحوزوا شرف العلم والتفقه في الدين والاجتهاد في أصوله وفروعه كما كان الراشدون رضي الله عنهم. وإذن فالعلاج الناجع لهذه الأمة: «إنما يكون برجوعها إلى قواعد دينها، والأخذ بأحكامه على ما كان عليه في بدايته».

ويقول الامام محمد عبده: «.. وعلمت أن ليس في الإسلام سلطة دينية سوى سلطة الموعظة الحسنة والدعوة إلى الخيروالتنفيرعن الشر، وهي سلطة خوّلها الله لأدنى المسلمين يقرع بها أنف أعلاهم، كما خوّلها لأعلاهم يتناول بها من أدناهم»[13].

الإسلام دين ودولة والحكومة الإسلامية هي التي يكوّن قانونها شرع الإسلام.. تلك هي النتيجة التي خرجت بها السلفية الجامعة المعاصرة بمختلف تكويناتها، من قراءتها لـ«التاريخ» الإسلامي، بل من تأويلها لـ«الشرع» الإسلامي.. لا، بل منهما معا: فالسلفية تقرأ التاريخ تماما مثلما تقرأ الدولة في الدين والدين في الدولة، وذلك في الحقيقة ما يشكل هويتها.

ويستيقظ الشيخ سيد قطب على تلك النتيجة فيقتنع بالحقيقة «المرة». فليس الحاضروحده هو الذي ابتعدت فيه الدولة عن الإسلام، بل إنها

كانت كذلك في الماضي، والخلافة الإسلامية، على «الحقيقة»، هي ما كان ينبغي أن يكون وليس ما قد كان فعلا. وهكذا فـ «التاريخ الإسلامي» هكذا بدون تحديد، لم يعد صالحا وحده كإطار مرجعي. لقد كان «جاهلية» كله، إذ «جيل الصحابة» جيل المسلمين على الحقيقة «لم يتكرر في التاريخ» فبقي الناس بعيدين عن «نبع القرآن» يعيشون في «جاهلية كالجاهلية التي عاصرها الإسلام أو اظلم».

تخلى سيد قطب عن «التاريخ» وبالتالي تحرر مما كان يدفع أسلافه الرواد إلى «الانفتاح» و«التجديد» انتكص إلى الوراء ليصيح صيحة الخوارج الأولى: «لا حاكمية إلا الله». لم يعد الآن يطلب النهضة ولا التجديد ولا الإصلاح. أن ما يطلبه الأن أعمق وأشمل: إنه «قيام مملكة الله في الأرض و إزالة البشر، وانتزاع السلطان من أيدي مغتصبيه من العباد ورده إلى الله وحده، وسيادة الشريعة الإلهية وحدها، وإلغاء القوانين البشرية». وهو بذلك يدعو لإقامة المشروع الحضاري.. وكان من قبل يقرأ الشرع في التاريخ فكان إطاره المرجعي: «التاريخ الإسلامي» هكذا بإطلاق، وكان يعني في ذهنه القرون الأربعة الأولى منه، بل وفترات أخرى، أما الآن وقد اكتشفت أن هذا التاريخ قد خلا من «الشرع» مباشرة بعد «الجيل الأول» ـ جيل الصحابة ـ فهو يقرأ «التاريخ» في الشرع، ولكن ليس التاريخ الماضي، بل «التاريخ» المستقبل، جاعلا من «النبع الصافي»، صورة المستقبل المنشود، إطارا مرجعيا وحيدا.

اما الليبرالي العربي الذي كان قد انصرف إلى الممارسة العملية للسياسة في الحاضر بينما كان السلفي يمارسها نظريا، في الماضي، فقد أخذ هو الآخر يتخلى تدريجيا عن إطاره المرجعي الأصلي: التاريخ الأوروبي. إنه كان يعيش الدولة القومية إلى وقت قريب، بل ويتحدث باسمها، فلماذا لا يتخذ

من التاريخ القومي إطارا مرجعيا جديدا له.

ذلك ما حدث بالفعل، لقد تسلم، بل انتزع، الليبرالي العربي «التاريخ» من يد السلفي، ولكن ليس التاريخ «الإسلامي» بل التاريخ «العربي».. لقد كان الليبرالي العربي الآن ذا «تاريخ» بعد ان لم يكن له من قبل. لقد أصبح يعمل من أجل بناء الحاضر والمستقبل، فلماذا لا يعمل أيضا من أجل إعادة بناء الماضي. إن دولة الحاضر آخذة بنفسها في علمنة مؤسساتها وأسسها لعلمنة الحاضر؟ وهكذا سيتولى الليبرالي العربي، وقد أصبح قوميا عربيا يمارس التحليل الماركسي أحيانا سيتولى الليبرالي «تعريب» المشكل الذي كان يربطه ويفصله في آن واحد مع السلفي، وذلك بنقله من دائرة العلاقة بين الدين والدولة، ماضيا ومستقبلا، إلى دائرة العلاقة بين «الإسلام والعروبة» تاريخيا وقانونيا[14].

ومن هنا غاب المشروع الحضاري عن كل من السلفيين بمرجعهم الشرعي الإسلامي وعن التقدميين الليبراليين بمرجعهم القومي العربي، وغبنا نحن عن الحضارة نفسها وأصبحنا مستهلكين لما تنتجه حضارات الآخرين من تقنيات وصناعات وثقافة وأيدلوجيات نضيع معها في صراعات لا تصل بنا إلى شيء لأنها لا تبحث عن شيء سوى أن تخرجنا عن حضارة اليوم حتى لم يصبح لنا فيها دور على مستوى الأفراد أو المؤسسات الرسمية أو المدينية.. لقد غاب عنا دورنا الحضاري والدعوة لإحياء هذا الدور تبدأ من فهم المشروع الحضاري لأمتنا العربية الإسلامية مدنا وأمصارا.

وإن بروز مفهوم الدولة الإسلامية والمدينة الإسلامية والدعوة لهما في الآونة الأخيرة ضمن ظاهرة الصحوة الإسلامية- كما يسمونها - لا يبدل الكثير من الأمور، إذ إن هذه الدعوة ظهرت كرد فعل لعوامل داخلية أهمها تطور

«علمانية الدولة» وإذا كان المثقف «العلماني» أو «الليبرالي» يريد أن يلحق المجتمع بالدولة، فإن ما يريده «الإصلاحي» أو «السلفي» هو إلحاق الدين والمجتمع بالدولة التي ينشدها. إن ما يجمع السلفي والليبرالي إيمانهما المشترك بأولوية الدولة وارتباطها بها كهدف منشود مهما اختلف شكلها أو رسمها.

إن الصراع بين المفهومين أو الاتجاهين صراع حول الوصول إلى الدولة المهيمنة في غياب المشروع الحضاري لها أو دون الإمساك بآليات تطور المجتمع نفسه من مرحلة إلى مرحلة أرقى في سلمه التطوري سواء كانت آليات اجتماعية أو اقتصادية، إنه اختلاف في الرأي حول كيفية هيمنة الدولة على المجتمع المديني وتعبيره المادي «المدينة». والدولة في ذلك تترفع عن المدينة وتنفصل عنها لتسيطر عليها.. وبالتالي فليس الهدف لأي من الاتجاهين ـ «العلماني» بروافده الغربية، والسلفي بجذوره الرجعية ـ هو إيجاد صيغة تعادلية ومعاصرة في علاقة الدولة وارتباطها بالمدينة، حتى تعود لكل منهما هويتها الحضارية، ولكن الهدف هو هيمنة الأولى على الثانية سواء باسم سيادة القانون أو حتمية الشرع. وليس الهدف من هذا الفصل بين المؤسسات السياسية الرسمية للدولة والمؤسسات المدينية في المدينة، لأن التجربة التاريخية قديمها وحديثها أثبتت أن النهاية المحتومة هي هيمنة الدول العسكرية الغالبة على المؤسسات المدينية وتسييرها لمصالحها في غياب المشروع الحضاري لكل منهما.. والنتيجة هي انهيار الاثنين معاً في تتابع محتوم..

هوامش الفصل الأول :

1 - تفسير التاريخ : علم إسلامي نحو نظرية إسلامية في تفسير التاريخ ص137 - 140
2 - تاريخ الفلسفة العربية ص642 - 644
3 - منهجية ابن خلدون التاريخية ص5
4 - العصبية والدولة ص87 - 91
5 - العلامة ابن خلدون ص87 - 91
6 - منهجية ابن خلدون التاريخية س12
7 - قمم الفكر العربي والإسلامي ص167 - 168
8 - ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة ص11 - 13
9 - المقدمة لعلي عبدالواحد وافي ص30 - 31
10 - فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص16 - 17
11 - العصبية والدولة ص19
12 - ابن خلدون وتراثه التربوي ص18
13 - الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته ص19 - 20
14 - العرب وابن خلدون ص106 - 107
15 - المقدمة لعلي عبدالواحد وافي ص115
16 - ابن خلدون وتراثه التربوي ص108 - 109
17 - العصبية والدولة ص150 - 152
18 - المرجع السابق ص156 - 157
19 - ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي - ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص469
20 - ابن خلدون معاصراً ص23
21 - ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي - ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص472 - 473
22 - إن لفظ «عمران» مشتق من الجذر: ع م ر، فعمر = ملأ (مكانا أو أي وعاء)، عاش/ ملأ حياة (ومنه عمر = المدة من الحياة التي قضاها الإنسان) ويتوسع المعنى الأصلي في اللغة وأصبح عمر يطلق على خالط/ سكن مكانا، حرث قطعة أرض، تساكن في ناحية أو أقليم..

ومنه معمر ومستعمر
23- الاشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص118 - 123
24- المرجع السابق ص123 - 126
25- ابن خلدون معاصراً ص30
26- ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي - ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص473 - 474
27- الاشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص132 - 133
28- المرجع السابق ص127 - 129
29- ابن خلدون معاصراً ص30
30- الاشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص130 - 131
31- ابن خلدون معاصراً ص3
32- ابن خلدون والفكر العربي العاصر ص323 - 324
33- العصبية والدولة ص128 - 129
34- المرجع السابق ص135 - 137
35- ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص336
36- العلامة ابن خلدون ص203 - 204
37- الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته ص97 - 98
38- العصبية والدولة ص391 - 400
39- الاشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص136 - 137
40- المرجع السابق ص141 - 143
41- خلدونيات : السياسة العمرانية ص170 - 175
42- الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون ص31 - 32
43- العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ص223 - 237
44- تاريخ الفلسفة العربية ص620 - 626
45- العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ص238 - 239
46- المرجع السابق ص241
47- العصبية والدولة ص399 - 400
48- الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون ص104 - 107
49- آراء وأحاديث في التاريخ والاجتماع ص120 - 121

50- نوابغ الفكر الإسلامي ص396

هوامش الفصل الثاني :

1 - النظرية الاجتماعية في الفكر الإسلامي : أصولها وبناؤها من القرآن والسنة ص13 - 18
2 - الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته ص68 - 71
3 - الخلدونية : العلوم الإجتماعية وأساس السلطة السياسية ص89 - 90
4 - تاريخ الفلسفة الإسلامية ص449
5 - قضية الدولة عند ابن خلدون - مجلة المنار؛ العدد 34 . ص31 - 32
6 - تاريخ الفلسفة العربية ص604
7 - خلدونيات : السياسة العمرانية ص291 - 92
8 - نشأة الانتروبولوجيا والاجتماع وتطورها - مجلة الفكر العربي ص25 - 26
9 - علم اجتماع التربية عند ابن خلدون - مجلة عالم الفكر ص309
10- الدولة والمدينة - مجلة الاجتهاد ص167 - 168
11- فلسفة التاريخ عند ابن خلدون ص91
12- خلدونيات : قوانين خلدونية ص398 - 399
13- العصبية والدولة ص367 - 369
14- من التراث إلى الثورة ص113 - 114
15- المرجع السابق ص117 - 119
16- القرآن والدولة ص140 - 144
17- المرجع السابق ص146 - 147
18- النظام السياسي في الإسلام ص141 - 144
19- الجماعة والدولة - مجلة الاجتهاد؛ العدد 3 ص 65 - 66
20- قضية الدولة عند ابن خلدون - مجلة المنار؛ العدد 34 ص32 -33
21- لمزيد من المعلومات والتحليل حول الموضوع يمكن الاستدلال بكتاب «النظرية العمرانية في العبر الخلدونية» للمؤلف .
22- الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس ص68 - 79
23- قضية الدولة عند ابن خلدون = مجلة المنار؛ العدد 34 ص34 - 35

24- فلسلفة التاريخ عند ابن خلدون ص191 - 193
25- المرجع السابق ص195
26- تاريخ الفلسفة العربية ص606 - 609
27- العصبية والدولة ص317 - 319
28- النظرية العمرانية في العبرالخلدونية ص 198 - 200
29- دراسة في تاريخ المدن العربية الإسلامية ص 9 - 10
30- المدينة لإسلامية ص9
31- المدن في الإسلام حتى العصرالعثماني ص156 - 157
32- المدينة والدولة في الإسلام - مجلة الاجتهاد؛ العدد 7 ص221 - 222
33- نظرة ابن خلدون ومشكلة التمدين - ندوة ابن خلدون والفكرالعربي المعاصر ص491 - 492
34- المدينة والدولة في الإسلام - مجلة الاجتهاد؛ العدد 7 ص238 - 239
35- العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ص253 - 254
36- العلامة ابن خلدون ص154
37- المدينة والدولة في الإسلام - مجلة الاجتهاد؛ العدد 7 ص140
38- المدن في الإسلام حتى العصرالعثماني ص161 - 162
39- العصبية والدولة ص229
40- المرجع السابق ص232 - 233
41- العمران البشري في مقدمة ابن خلدون ص257
42- المدينة والدولة في الإسلام - مجلة الاجتهاد؛ العدد 7 ص242
43- العصبية والدولة ص236 - 238
44- نظرة ابن خلدون للمدينة ومشكلة التمدين - ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص497 - 498
45- جغرافية المدن عند العرب - مجلة عالم الفكر؛ المجلد التاسع؛ العدد الأول ص133 - 135
46- الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته ص59
47- نظريات العلامة ابن خلدون في تنظيم المدن - مجلة الاسكان والتعمير؛ العدد 1 ص49
48- ابن خلدون والتطور العمراني في المغرب الإسلامي - ندوة ابن خلدون

والفكر العربي المعاصر ص479 - 480
49- المدينة والدولة في الإسلام - مجلة الاجتهاد؛ العدد 7 ص243 - 244
50- المرجع السابق ص246 - 247
51- نظريات العلامة ابن خلدون في تنظيم المدن - مجلة الاسكان والتعمير؛ العدد 1 ص49
52- العصبية والدولة ص216 - 217
53- المرجع السابق ص239 - 244

هوامش الفصل الثالث :

1 - الاشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص9 - 10
2 - الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته ص186
3 - ما تبقى من الخلدونية - ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص300 - 302
4 - القبيلة والدورة العصبية - مجلة المستقبل العربي؛ العدد 98 ص62 - 63
5 - ما تبقى من الخلدونية - ندوة ابن خلدون ونظرياته ص296 - 297
6 - الاشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص175
7 - المرجع السابق ص177
8 - العسكر والحكم في البلدان العربية ص13 - 14
9 - الاشكالية التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون ص249 - 250
10 - آراء ابن خلدون وتأثيرها في العالم الإسلامي - ندوة ابن خلدون والفكر العربي المعاصر ص319 - 320
11- المدن الإسلامية حتى العصر العثماني ص172 - 173
12- الدولة والمدينة - مجلة الاجتهاد؛ العدد 12 ص176 - 179
13- الخطاب العربي المعاصر ص62 - 64
14- المرجع السابق ص65 - 67

المراجـــع

أولا - الكتـــب :

1 - ابن خلدون والفكر العربي المعاصر/ جامعة الدول العربية؛ المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم؛ مؤتمر تونس: 14-18 إبريل 1980.
تونس : الدار العربية للكتاب، 1984.

2 - أبو فارس، محمد عبدالقادر
النظام السياسي في الإسلام - الطبعة الأولى -
بيروت : دار القرآن الكريم، 1984.

3 - الأيوبي، نزيه نصيف
العرب ومشكلة الدولة- الطبعة الأولى -
لندن : دار الساقي، 1992.

4 - باتسييفا، سفيتلانا
العمران البشري في مقدمة ابن خلدون/ سفيتلانا باتسييفا؛ ترجمة عن اللغة الروسية رضوان إبراهيم-
ليبيا : الدار العربية للكتاب، 1978.

5 - بانبيلة، حسين عبدالله
ابن خلدون وتراثه التربوي - الطبعة الأولى -

بيروت : دار الكتاب العربي، 1984.

6 - بوتول، غاستون
ابن خلدون فلسفته الاجتماعية/ غاستون بوتول؛ ترجمة عادل زعيتر- الطبعة الثانية-
بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984.

7 - بوذروة، أحمد
الاقتصاد السياسي في مقدمة ابن خلدون - الطبعة الأولى -
بيروت : دار ابن خلدون، 1984.

8 - تيزيني، طيب
من التراث إلى الثورة، حول نظرية مقترحة في قضية التراث العربي -الطبعة الثالثة-
دمشق : دار دمشق للطباعة والنشر، 1979.

9 - الجابري، محمد عابد
الخطاب العربي المعاصر-الطبعة الثانية -
بيروت : دار الطليعة، 1985.

10 - الجابري، محمد عابد
العصبية والدولة معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي -الطبعة الثالثة-
بيروت : دار الطليعة، 1982.

11 - جغلول، عبدالقادر
الإشكاليات التاريخية في علم الإجتماع السياسي عند ابن خلدون - الطبعة الرابعة -
بيروت : دار الحداثة، 1987 .

12 - الجندي، أنور
نوابع الفكر الإسلامي -الطبعة الأولى-
بيروت : دار الرائد العربي، 1972 .

13 - الحاجري، محمد طه
ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة-
بيروت : دار النهضة العربية، [--19].

14 - الحبابي، محمد عزيز
ابن خلدون معاصرا/ ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي بالطبعة الأولى-
بيروت : دار الحداثة، 1984 .

15 - الحصري، أبو خلدون ساطع
آراء وأحاديث في التاريخ والإجتماع -الطبعة الثانية- «الأعمال القومية لساطع الحصري : 6».
بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 1985 - (سلسلة التراث القومي).

16 - حقيقي، نور الدين
الخلدونية العلوم الإجتماعية وأساس السلطة السياسية/ ترجمة الياس خليل

-الطبعة الأولى-
بيروت ؛ باريس : منشورات عويدات، 1983 .

17 - الخضيري، زينب محمد
فلسفة التاريخ عند ابن خلدون -الطبعة الثانية-
بيروت : دار التنوير للطباعة والنشر، 1985 .

18 - خلف الله، محمد أحمد
القرآن والدولة -الطبعة الثانية-
بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1981 .

19 - الخوري، فؤاد اسحق
العسكر والحكم في البلدان العربية - الطبعة الأولى -
لندن : دار الساقي، 1990 .

20 - زيادة، نقولا
قمم من الفكر العربي الإسلامي-
بيروت : الأهلية للنشر والتوزيع، 1987 .

21 - الشكعة، مصطفى
الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته -الطبعة الثانية-
القاهرة : الدار المصرية اللبنانية، 1988 .

22 - صليبا، جميل

تاريخ الفلسفة العربية-
بيروت : دار الكتاب اللبناني، 1986 .

23 - الطالبي، محمد
منهجية ابن خلدون التاريخية -الطبعة الأولى-
بيروت : دار الحداثة، 1981 .

24 - عثمان، محمد عبدالستار
المدينة الإسلامية -الطبعة الأولى-
الكويت : المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1988 - (سلسلة عالم المعرفة؛ 128).

25 - عويس، عبدالحليم
تفسير التاريخ علم إسلامي نحو نظرية إسلامية في تفسير التاريخ-
القاهرة: دار الصحوة للنشر، 1987 .

26 - فخري، ماجد
تاريخ الفلسفة الإسلامية/ نقله إلى العربية كمال اليازجي -
بيروت : الدار المتحدة للنشر، 1974 .

27 - قربان، ملحم
خلدونيات: السياسة العمرانية دراسة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي
-الطبعة الأولى-
بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984 .

28 - قربان، ملحم
خلدونيات: قوانين خلدونية دراسات منهجية ناقدة في الإجتماع السياسي
-الطبعة الأولى-
بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1984 .

29 - كرو، أبو القاسم محمد
العرب وابن خلدون -الطبعة الثالثة-
ليبيا : الدار العربية للكتاب، 1977 .

30 - لاكوست، ايف
العلامة ابن خلدون/ ترجمة ميشال سليمان -الطبعة الثالثة-
بيروت : دار ابن خلدون، 1982 .

31 - المتوكل، محمد عطا
المذهب السياسي في الإسلام -الطبعة الثانية-
بيروت : مؤسسة الإرشاد الإسلامي، 1985 .

32 - مصطفى، شاكر
المدن في الإسلام حتى العصر العثماني؛ جزءان -الطبعة الأولى-
الكويت : ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع، 1988 .

33 - مطر، أميرة حلمي
الفلسفة السياسية من أفلاطون إلى ماركس - الطبعة الرابعة -
القاهرة : دار المعارف، 1986 .

34 - ناجي، عبدالجبار
دراسات في تاريخ المدن العربية الإسلامية-
العراق : مطبعة جامعة البصرة، 1986 .

35 - والي ، طارق
النظرية العمرانية في العبرالخلدونية - الطبعة الأولى -
البحرين - إصدارات بيت القرآن، 1995 .

ثانيا - المقالات :

36 - الأمين، عدنان
علم اجتماع التربية عند ابن خلدون
«مجلة الفكر العربي»
بيروت : معهد الانماء العربي، العدد 37 ؛ 38 ؛ يناير 1985 .

37 - بن عمر، عمر
نظريات العلامة ابن خلدون في تنظيم المدن
«مجلة الإسكان والتعمير»
تونس : جامعة الدول العربية، العدد 1 ، اكتوبر 1984 .

38 - حمروش، علاء
قضية الدولة عند ابن خلدون -
«مجلة المنار»
بيروت : المنار، العدد 34 ، اكتوبر 1987 .

39 - الخوري، فؤاد اسحق
نشأة الانتروبولوجيا والاجتماع وتطورهما -
«مجلة الفكر العربي»
بيروت : معهد الانماء العربي، العدد 37 ؛ 38 ، يناير 1985 .

40 - زيادة، خالد
الدولة والمدينة -
«مجلة الاجتهاد»
بيروت : دار الاجتهاد، العدد 12 ، صيف 1991 .
زيادة، معن

41 - السيد، رضوان
رؤية الخلافة وبنية الدولة في الإسلام -
«مجلة الاجتهاد»
بيروت : دار الاجتهاد، العدد 13 ، خريف 1991 .

42 - شلق، الفضل
أفكار حول الأمة والوحدة والدولة -
«مجلة الاجتهاد»
بيروت : دار الاجتهاد، العدد 12 ، صيف 1991 .

43 - الهراس، المختار
القبيلة والدورة العصبية -
«مجلة المستقبل العربي»
بيروت : المستقبل العربي، العدد 98 ، ابريل 1987 .

سلسلة المنتخب

الكتاب الشهري للمشروع الثقافي الخيري

من إصدارات بيت القرآن

ينظم بيت القرآن ضمن فعالياته الثقافية مشروعا يجمع بين النشاط الثقافي الفكري الذي تعتمد عليه الأمة في تطورها، وبين العمل الخيري الاجتماعي الذي يضمن للأمة قدرتها الذاتية على الاستمرار في الطريق السليم بروح من التآخي والتكافل والتعاون على البر. ويعتمد هذا المشروع على التزاوج بين هذين الرافدين، وقد سمي «بالمشروع الثقافي الخيري» تعبيراً عن المضمون الذي قام خلاله، ويتبلور هذا المشروع في إصدار كتاب شهري تحت اسم «سلسلة المنتخب» في مختلف فروع العلم والمعرفة للعلماء والمفكرين والمثقفين المعاصرين في عالمنا العربي والإسلامي، وقد يضم أيضاً كتباً منتخبة من التراث الفكري الإسلامي بالإضافة إلى كتب مترجمة عن اللغات الأجنبية مما يثري حضارتنا وحركتنا الفكرية المعاصرة.

ويعتمد «المشروع الثقافي الخيري» لبيت القرآن على التمويل الخارجي من أهل الخير في شكل تبرع مشروط لطباعة واحد من الكتب الشهرية أو أكثر، وتخصص قيمة التبرع والعائد من ربحية المبيعات للكتاب بالكامل باسم المتبرع صدقة جارية له وبالاسم الذي يرغب فيه دعماً ومساندة لصندوق الصدقة الجارية في بيت القرآن، ويسجل باسم المتبرع ومن أوقف عليه صدقته الجارية في تمويل الطباعة داخل الكتاب تقديراً وعرفاناً وبهذا نحقق الحديث النبوي بكل روافده:

«إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث: صدقة جارية، أو علم ينتفع به، أو ولد صالح يدعوله».

وهذه الثوابت الثلاث هي عماد المشروع الثقافي الخيري، فهو يهدف إلى توفير العلم وكتابه في شكل ميسر وبسعر مقبول، وبالأسلوب والمنهج الذي يضمن انتفاع كل الناس منه على اختلاف مستوياتهم وقدراتهم، كما أنه يشجع أهل الخير على تنمية صدقتهم الجارية في عمل مثمر تعم فيه الفائدة والنفع، وبأسلوب نكرّم فيه من يستحق التكريم بتسمية الصدقة الجارية باسمه ليكون الأسوة الحسنة في عمل الخير، وهكذا فالمشروع الثقافي الخيري وكتابه الشهري «سلسلة المنتخب» يكون: صدقة جارية، وعلماً نافعاً، ودعاءً مستمراً..

ويشكل بيت القرآن لجنة خاصة تتعهد مسئولية هذا المشروع والإشراف على إصدار كتب «سلسلة المنتخب»، واللجنة برئاسة الدكتور عبداللطيف جاسم كانو مؤسس بيت القرآن والأمين العام، وتتولى هذه اللجنة الإشراف الأدبي لمتابعة الإصدارات، والتنسيق الفني والمالي لهذا المشروع لضمان أن يحقق الأهداف التي أنشيء لها، والدعوة مفتوحة ومستمرة للمشاركة المعنوية والمالية في المشروع الثقافي الخيري وسلسلة المنتخب..

الاشـــتراكات :

البحـــــــرين 12 ديناراً بحرينياً.

دول الخليج العـربي 14 ديناراً بحرينياً.

الدول العربية الأخرى 40 دولاراً أمريكياً.

خارج الوطن العـربي 60 دولاراً أمريكياً.

الاشـتراكات شـاملة أجـور الشـحن والـبريد.

ترسـل الاشـتراكات باسـم بيـت القـرآن

ص.ب : 2000 المنـامة - دولـة البحـرين

المنتخب ٧٢
الكتاب الشهري للمشروع الثقافي الخيري
إصـدارات بيـت القـرآن

المدينة والدولة - نظرية في العمران الإسلامي

الكتـاب القـادم
الكتب والمكتبات
في الحضارة العربية الإسلامية
الدكتور/ربحي مصطفى عليان

صدر من هذه السلسلة

1 - رؤى اسلامية من وحي القرآن	عبدالله بن خالد آل خليفة يناير 96
2- من هم الشعراء الذين يتبعهم الغاوون	غازي عبدالرحمن القصيبي فبراير 96
3 - الأرقام الحضارية نبع الحضارة الإنسانية	الدكتور عبداللطيف جاسم كانو مارس 1996
4 - الإسلام عقيدة وشريعة وأخلاق	الدكتور أحمد شلبي ابريل 1996
5 - المدن والعمران في صدر الإسلام	الدكتور نزار الصياد مايو 1996
6 - في الأدب والنقد	إبراهيم العريض يونيو 1996

بيت القرآن

شيّد بيت القرآن في منطقة متميزة بمدينة المنامة بدولة البحرين، ليكون أول مركز حضاري إسلامي في العالم أنشىء بفضل التبرعات السخية والدعم الكريم من أهل الخير والبر والعطاء إيمانا منهم بما لبيت القرآن من أهداف سامية ودور حضاري في خدمة القرآن الكريم.

وبيت القرآن رائد بفكرته وبأهدافه التي نبعت من وحي الحضارة الإسلامية وتراث الدين الحنيف ليرتبط بالناس، جميع الناس من خلال تراثهم الإسلامي ولاسيما مخطوطات القرآن الكريم التي يرجع تاريخها إلى القرن الأول الهجري وحتى العصر الحديث، ومن مختلف أنحاء العالم الإسلامي من أقصاه في الأندلس وشمال أفريقيا إلى أقصاه في شرق آسيا والصين.

والارتباط الوثيق بين الحضارة والدين والعلم والمعرفة يمكّن بيت القرآن من أن يكون مؤسسة ثقافية رائدة لها كيانها المستقل وأهدافها وسياساتها لخدمة كتاب الله الكريم، فبيت القرآن ملتقى للدارسين والباحثين من خلال وحداته وعناصره الرئيسية المكونة من:

- مكتبة الفرقان
- متحف الحياة
- قاعة محمد بن خليفة بن سلمان آل خليفة للمؤتمرات
- مدرسة يوسف بن أحمد كانو لعلوم القرآن
- مسجد عبدالرحمن جاسم كانو

ويشكل مبنى بيت القرآن في حد ذاته فناً معمارياً إسلامياً متطوراً ينسجم مع الفكرة الرائدة والأهداف الحضارية التي أنشىء من أجلها، فهو يجمع بين أصالة الفن المعماري الإسلامي الرفيع والتقنية المتطورة الحديثة المرتبطة بالطراز الإسلامي الأصيل من خلال تشكيل الفراغات المختلفة للمبنى حول الحوش الرئيسي الذي تتوسطه نافورة المياه، وتطل عليه كافة العناصر الرئيسية من خلال المشربيات الخشبية التي تضفي على المكان طابعاً معمارياً متميزاً رائعاً، ويزيد من جماله استخدام الإضاءة الطبيعية من خلال الفتحات التي استخدم فيها الزجاج المعشق الملون.

وحيث أن بيت القرآن مؤسسة أهلية ذات كيان مستقل خرج من الناس وشيّد من التبرعات الكريمة لكل الناس، من أجل الناس، لذلك، فإنه لتجسيد أهدافه التي يسعى لتحقيقها واستمراريته في أداء رسالته التي أنشىء من أجلها، فهو يعتمد اعتماداً رئيسياً على العطاء الدائم والتبرع المستمر من جميع الناس.

الكاتب والكتاب

الدكتور طارق ولي المهندس المعماري والمصمم العمراني، المهتم بالقضايا العمرانية والتراثية والتاريخية ضمن المحدودية المكانية لأمتنا العربية والإسلامية، والمحدوية الزمانية لحضارتنا على مدى التاريخ القديم وحتى العصر الحديث. له الكثير من الدراسات والبحوث في هذا المجال والتي تتعرض بالنقد والتحليل العلمي لهذا التراث بكل ما يحمله الموروث من اشكالية، وأصدر العديد من الكتب والمطبوعات باللغتين العربية والانجليزية.. ويتزاوج عنده التنظير والتطبيق، فقام بالتصميم والمشاركة في العديد من المشروعات المعمارية والتخطيطية العمرانية.. ويعرض الكتاب بفصوله الثلاثة بإيجاز تلك الومضة الفكرية في العصر الإسلامي الوسيط والذي حملها ابن خلدون مرسياً قواعد علمه الجديد ونظريته المستحدثة حول العمران واشكاليته التطورية، وهو يوازن بين النظرية الإسلامية للعمران كما فجرها السلف في القرن الرابع عشر الميلادي وبين اشكالية المعاصرة للعمران كما نعيشها اليوم. ويأتي الكتاب استكمالاً وإيجازاً لكتاب «النظرية العمرانية في العبر الخلدونية» للكاتب ليكمل الكتابان معاً رؤية معاصرة لاشكالية العمران، فهو خطاب من الماضي الى المستقبل.

بيت القرآن - البحرين
ص. ب : 2000 المنامة
تليفون : 290404/290101
فاكس : 292709