المدينة الإسلامية بين التأصيل والتأسيس

د/ نادية بوجلال
أستاذة محاضرة بكلية الفلسفة
-جامعة بوزيعة الجزائر2-

مقدّمة:

لقد استرعت فكرة المدينة الإسلامية سواء في نشأتها أو مظاهرها أو أصولها أو مقوماتها-العديد من المفكرين والمؤرخين حتى أنهم اختلفوا حول وجودها بين رافض ومؤيد، فمن حيث النشأة اختلف هؤلاء في أسبابها وغايتها فهذا جورج مارسي مثلا ينطلق من فكرة المدينة التي أنشأت من أجل الأمير أو الأسرة الحاكمة لغرض استراتيجي وليس لغرض المجموع وينكر أن يكون هدا الشكل من المدن ممتثلا لإرادة أصيلة لإرساء قواعد مدنية[1].

أما لويس جاردي louis gardet ففي تحليله للقيم السياسية وعند تحديده لمعانيها وأصولها ينتهي إلى حقيقة تما هي هذه الأخيرة مع التفكير الإسلامي إذا ترتكز في عمومها على الأخيرة مع التفكير الإسلامي إذ ترتكز في عمومها على ما أسماه المرجعية التقليدية(القرآن، السنة وتقليد النبي ﷺ، وفي هذا المضمار يتساءل عن أصل الأطر العامة لتنظيم المدينة، وإن كانت ذات مرجعية إلهية صارمة ؟ أم انها نتاج عقل إنساني محمول

على لسان الرواة و المفكرين؟ وهل أن محمدا النبي كان رجل دولة أعطى المدينة الواقعية تنظيما بظمانة إلهية أم أنه إستنادا لمهمته ورسالته ونبوته كان منظما للمدينة الواقعية؟

وفي إجابته على هذه الأسئلة يرجح الرأي القائل بمحمد النبي والرسول والمشروع محاولا ضبط المبادىء والقواعد والملامح الثقافية والروحية والإجتماعية التي أقرها الإسلام والعناصر الدخيلة كالمسيحية واليهودية التي صبغت التفكير السياسي الإسلامي. وهذه المبادىء المشكلة للمدينة الإسلامية هي: الإنسان الحر الملكية والعدالة التي تستند عليها السلطة-ذات المصدر الإلهي- فكرا وتطبيقا.

أما عن المدينة الإسلامية وعلاقتها بالواقع والمثال، فهي مثال تاريخي تجسد في مدينة الرسول ﷺ في السنوات الأولى للهجرة وهي لم ولن توجد كمثال ما عدا دولة الرسول في المدينة، أما واقعيا فهي مجسدة في الدول الإسلامية الأمس واليوم[2].

أما عن أصولها-خاصة من حيث الجانب المادي لها-فيوعز البعض إلى تشابك وتكاثف العديد من العناصر والمرجعيات المختلفة خارجية وداخلية أولها المرجعية الشرقية ممثلة في مدينة بلاد الرافدين و النموذج الفرعوني وتأثيراتها الأولى. بنمطها المغلق التشعب المتلوي، والثانية بنمطها الهندسي المتحرر في مظهره، البسيط في تخطيطه، لخصها WIRTH في جملة من المظاهر ميزت المدينة الإسلامية تعكس سلوكا معنيا لجماعة بشرية معينة[3].

كما انتقلت عناصر معمارية هلينيستية وفارسية وعناصر عربية كوجود فضاء للسياسة، و مكان للسلطة إلى جانب الفضاء الديني كالمعبد أو المسجد، والساحة المركزية (الرحبة) التي تشبه الساحة العامة AGORA عند اليونان، وبالميدان عند الفرس، وبالساحة العامة FORUM عند الرومان. وإن اختلفت معها في الوظيفة، فالأوغورا

كانت لها وظيفة تجارية وسياسية واجتماعية، ومكانا للمناقشات، لكن الرحبة فلم تكن امتدادا للسوق ولا ساحة سياسية، ولا مكانا للمداولات وإنما وظيفتها عسكرية سياسية، يجتمع فيها الملك برجال القصر لإظهار قوته واستعراض عدته والسوق فكان عنصرا ثانويا إلى جانبها[4].

وكما كانت المدينة الإسلامية–ولازالت–شديدة الإرتباط بالدين الإسلامي وبالرسولﷺ نبدأ بدلالاتها في القرآن الكريم.

ولكن هل هذا يعني أن العرب لم تكن لديهم أسلوبا خاصا لتأسيس المدن؟ لقد امتلك العرب الأساليب الأساسية لتأسيس المدن كمفهوم الفضاء المقدس، ومفهوم المعبد، وأسلوب معين للتخطيط بما يتواءم والطقوس المختلفة تبتدىء بتحديد الفضاء المركزي أو الساحة العمومية والعناصر المكونة لها كالقصر والمعبد المستنبط من الحضارات القديمة.[5]

–دلالات المدينة في القرآن الكريم:

ارتبط مفهوم المدينة في الوعي العربي الإسلامي بالقرآن الكريم بما أنها وردت حسب معاني متميزة ومرتبطة بالوضع الإنساني الحضاري وبالضبط الأخلاقي، وستتخذ دلالات بحسب الآيات والسور التي وردت في القرآن الكريم، ذلك أن تكرار الصيغة اللفظية نفسها لايعني أن معناها واحد، فالكلمة اختلفت دلالتها من سورة الى أخرى بحسب المقصد والغاية والواقعة[6]، فمنها ما يشير إلى المكان سواء المدينة المنورة أو غيرها من المدن كمدينة أصحاب الكهف مثلا في قوله تعالى: ﴿ وَمِمَّنْ حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ مُنَٰفِقُونَ ۖ وَمِنْ أَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ ۖ مَرَدُوا۟ عَلَى ٱلنِّفَاقِ لَا تَعْلَمُهُمْ ۖ نَحْنُ نَعْلَمُهُمْ ۚ سَنُعَذِّبُهُم مَّرَّتَيْنِ ثُمَّ يُرَدُّونَ إِلَىٰ عَذَابٍ عَظِيمٍ ﴿١٠١﴾ ﴾[7] وفي قوله: ﴿ مَا كَانَ لِأَهْلِ ٱلْمَدِينَةِ وَمَنْ حَوْلَهُم مِّنَ ٱلْأَعْرَابِ أَن

يَتَخَلَّفُوا۟ عَن رَّسُولِ ٱللَّهِ وَلَا يَرْغَبُوا۟ بِأَنفُسِهِمْ عَن نَّفْسِهِۦ ۚ أَنفُسُهُمْ ﴾ [8]. وفي قوله: ﴿ لَّئِن لَّمْ يَنتَهِ ٱلْمُنَٰفِقُونَ وَٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَٱلْمُرْجِفُونَ فِى ٱلْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَآ إِلَّا قَلِيلًا ﴾ [9] وفي قوله: ﴿ وَأَمَّا ٱلْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَٰمَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِى ٱلْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُۥ كَنزٌ لَّهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَٰلِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَن يَبْلُغَآ أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنزَهُمَا رَحْمَةً مِّن رَّبِّكَ ۚ وَمَا فَعَلْتُهُۥ عَنْ أَمْرِى ۚ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴿٨٢﴾ ﴾ [10].

ومنها مايشير الى موقع الفساد والإصلاح كقوله: ﴿ وَكَانَ فِى ٱلْمَدِينَةِ تِسْعَةُ رَهْطٍ يُفْسِدُونَ فِى ٱلْأَرْضِ وَلَا يُصْلِحُونَ ﴿٤٨﴾ ﴾ [11]. ومنها ما جاء يشير الى الحاضرة ، أو المصر بصفة عامة في قوله: ﴿ قَالَ فِرْعَوْنُ ءَامَنتُم بِهِۦ قَبْلَ أَنْ ءَاذَنَ لَكُمْ ۖ إِنَّ هَٰذَا لَمَكْرٌ مَّكَرْتُمُوهُ فِى ٱلْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا۟ مِنْهَآ أَهْلَهَا ۖ فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ ﴿١٢٣﴾ ﴾ [12].

التعريفان للمدينة اللغوي والفقهي: إذا ما ذهبنا إلى الدلالة العربية فلسان العربي جاء فيه "الحصن يبنى في اصطمة من الأرض، وكل أرض يبنى عليها حصن في اصطمتها فهي مدينة "[13] ولقد دخلت العجم اللغوي بعد أن ظهر تميزا للمركز المدني المحاط لبسور وعن امتدادات خارج السور[14]. وسيرتبط التعريف الفقهي للمدينة بالمفهوم اللغوي حين يشترط أبو حنيفة المصري المدينة كشرط ضروري لإقامة صلاة الجمعة، وهذا ما يؤكده أيضا الفيروزبادي[15]. وكذا القزويني الذي يرى فيها ضرورة إجتماعية تؤكدها السنة "لا جمعة ولا تشريق ولا فطر، ولا أضحى إلا في مصر جامع" [16].

وموما فقد نسبت كلمة مدينة عند الاسلامين الى مدينة الرسول ثم الى مدينة أبي جعفر المنصور، فمدائن كسرى، ثم أخذت مدلولا آخر يقترن بكل بلد يتوفر على منبر أو

المسجد الجامع الذي تقام فيه الصلاة الجامعة والحدود وهي "المكان الذي تستوفي فيه أسباب العدل والأمن أكثر من أي مكان آخر لكونها المقر الرئيسي للسلطة الحاكمة [17].

أما كتابات الجغرافيين المسلمين فارتكزت في تعريفها للمدينة على جملة الخصائص التي تميز المدينة عن بقية التجمعات الحضرية الأخرى سواء من خلال الوصف أو التسميات، مع الإشارة الى تغير هذه الأوصاف بتغير زمن الوصف.

- المدينة الإسلامية النشأة والتطور:

كانت بلاد العرب قبل الإسلام بلاد قبائل تعيش على الترحال مما يؤكد خلو هذه البلاد من المدائن والعمائر الحضرية، غير أن التاريخ يشهد على أنه قد نشأت بعض الدويلات في شبه الجزيرة العربية خاصة تلك التي شيدت على طريق القوافل المتجهة نحو الإمبراطورية الفارسية والبيزنطية، عملوا على تحصينها خوفا من الغزو، اشتهرت منها الحيرة بقصورها وعمارتها [18].

وعندما نزل القرآن على الرسول ﷺ نزل بمكة (أم القرى) وهي حاضرة، وعندما هاجر قصد حاضرة وهي المدينة (يثرب) واستهدفت دعوته الامبراطوريات الكبرى، و بذلك يكون الإسلام دين مدينة، أعطاها بعدها الحضاري وفق ما تحمله الرسالة من معاني إنسانية سامية، ووفق مبادئه التي تشكلت مكوناتها من الأقسام التالية:

1- **الأمصار**: والمصر هو المكان الذي يقيم به الحاكم أو السلطان، وفيه الدواوين، وتوجه منه سياسة الدولة إضافة الى الوحدات الإقليمية الأخرى اللاحقة [19]

2-**القصبات**: القصبة وهي القسم الرئيسي للمدينة أو معضمها.

3-**المدينة أو المدائن:** وهي مايلي القصبة في الإقليم.

4-**النواحي:** و هي الجهات التابعة للأجزاء السابقة للمدينة.

5-**القرى** : إن أقدم المصطلحات التي تعبر عن مفهوم المدينة كلمة قرية، وقد استعملها القرآن الكريم مرارا و تكرارا، إما على المدينة عامة أو مدينة بعينها، وهي في الروايات التاريخية العربية تحافظ على هذا المعنى فالقرية هي البلد الكبير الأقل من المدينة، وقد جاء ذكرها في القرآن الكريم في مواضع عديدة وبمعاني مختلفة إما تشير الى مكة أو أهلها أو كل جماعة ينطبق عليها القصد [20]من الآية كقوله تعالى: ﴿ رَبَّنَآ أَخۡرِجۡنَا مِنۡ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةِ ٱلظَّالِمِ أَهۡلُهَا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيّٗا وَٱجۡعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا ٧٥ ﴾ [21].

﴿ أَوۡ كَٱلَّذِي مَرَّ عَلَىٰ قَرۡيَةٖ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَىٰ عُرُوشِهَا ﴾ [22]

﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَا فِي كُلِّ قَرۡيَةٍ أَكَٰبِرَ مُجۡرِمِيهَا لِيَمۡكُرُواْ فِيهَاۖ وَمَا يَمۡكُرُونَ إِلَّا بِأَنفُسِهِمۡ وَمَا يَشۡعُرُونَ ١٢٣ ﴾ [23]

﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ أَمۡلَيۡتُ لَهَا وَهِيَ ظَالِمَةٌ ثُمَّ أَخَذۡتُهَا وَإِلَيَّ ٱلۡمَصِيرُ ٤٨ ﴾ [24].

﴿ وَكَأَيِّن مِّن قَرۡيَةٍ عَتَتۡ عَنۡ أَمۡرِ رَبِّهَا وَرُسُلِهِۦ فَحَاسَبۡنَٰهَا حِسَابٗا شَدِيدٗا وَعَذَّبۡنَٰهَا عَذَابٗا نُّكۡرٗا ﴾ [25]

لكن تتميز القرية عن المدينة بالوظيفة ونمط التمدن فإن كانت القرية تجسد الوظيفة التجارية والتجمع البشري الكثيف فإن المدينة ارتبطت أكثر بالمركزية والدفاع. و[26] لكن على الرغم من ذلك تبقى المدينة الإسلامية هي المدينة التي قامت بعيدا عن صرامة التخطيط الذي قيد المدينة اليونانية والرومانية خاصة الشوارع، فالمدينة الإسلامية تمتعت

بحرية في التخطيط عكس الواقع الإجتماعي الذي آمن بحرية الفرد المقيدة بالصالح العام.(27)

– مقومات المدينة الإسلامية:

لقد منح الدين الإسلامي المدينة العربية بصفة خاصة و المدينة عامة شخصيتها وطابعها الخاص وروحها الثابتة المستمرة، وقد ساعدها في تأكيد ذاتيتها ما تحمله من خصائص ومقومات وملامح يمكن أن نلخصها فيمايلي:

1- تقام المدينة الإسلامية على موقع ذي طبيعة دفاعية قلاعية.

2- ضرورة وجود الحي الملكي الذي ينشأ عادة في مركز حضري قديم أو جديد ينمو من حوله التجمع الحضري شيئا فشيئا ويتسع بضم قصور الأمراء والمصالح الإدارية ومساكن الجند والحراس، وقد يتقلص في القلعة أثناء الحروب والإضطرابات.

3- مركز المدينة المسجد والمدارس والأسواق المركزية بملحقاتها كالقيسريات والخانات والمحلات والدكاكين ومعامل الحرفيين ومساكن الأغنياء، وكبار رجال الدين.

4-الأحياء السكنية التي تتميز بضمها لأبناء الدين الواحد أو المهنة الواحدة أو الحرفة الواحدة ولعل السبب في ذلك هو الشعور بالأمن والتماسك والإنتماء خاصة إذا كانت المدينة جديدة وسكانها وافدين جدد.

5-الضواحي أو الأحياء الخارجية (خارج أسوار المدينة) حيث يقيم الوافدون إلى المدينة، وتستريح فيها القوافل، وتقام بها المدافن.

والى جانب هذه الملامح العامة للهيكل الذي نظم الحياة الجماعية الاسلامية، هناك ملامح أخرى جاءت تعبيرا عن تغلغل الدين كعقيدة في جميع مناحي الحياة المادية والروحية، كتنظيم الطرق والحرف والصناعات والنشاط الزراعي مصداقا لقوله ﷺ "تسعة أعشار الرزق في التجارة والحرث والباقي في السائبات وقوله:"من غرس غرسا فأثمر، أعطاه الله من الأجر بقدر ما يخرج من الثمر[28] قال الخليفة المعتصم :"إن العمارة فيها أمور محمودة أوله عمران الأرض التي يحيا بها العالم، وعليها يزكى الخراج، وتكثر الأموال، وتعيش البهائم، وترخص الأسعار ويتسع المعاش[29] ولقد أدركت الدولة الإسلامية أهمية العمارة، فاهتمت بإنشاء المدن وقد ساعدها في ذلك كقوة سياسية جديدة ظهور الإسلام كدين تحكم في تخطيط المدينة وعمارتها، ولذلك سار منهج تخطيط المدينة الإسلامية وعمارتها في توافق تام مع أحكام البناء التي أقرها فقهاء المسلمين استنادا الى الكتاب والسنة وكتب الفتاوى والنوازل وكتب الحسبة، والكتب التي تتناول البنيان والعمارة، فهذا ابن الربيع من أوائل الذين أشاروا الى اختيار الموقع والشروط الواجب مراعاتها عند تخطيط موضع المدينة.

من هنا تكون علاقة وثيقة بين العمارة والعمران، بين الكيان المادي للمدينة والنشاطات المختلفة لفئات المجتمع وشرائحه، ومراعاة المصلحة العامة بما يتوافق والقواعد والأحكام التي تحكم المدينة من بداية اختيار موقوعها إلى آخر تكويناتها المعمارية.

وتقودنا هذه الحقيقة الى طرح سؤال مهم عما أضافته العمارة الإسلامية على المدينة القديمة. أم أنها مجرد تقليد للمدينة القديمة الأوروبية؟ لقد أضافت العمارة الإسلامية تقنيات جديدة ونظم م تكن معروفة من قبل كالمسجد والضريح والمدرسة كأنظمة معمارية مختلفة، وأضافت أيضا عناصر عمرانية كثيرة متمثلة في شكل التاج والقبة والمحراب والمنارة



والمأذنة، كما ابتكر المسلمون خاصية تركيز الصوت تقنية الصوتيات المعمارية- التي استعملت في المساجد لتقوية صوت الخطيب أيام الجمعة والأعياد.[30]

ولكن هذا لا يعني القطيعة بين المدينتين القديمة والأخرى الإسلامية التي نشأت على امتداد جغرافي حضاري قديم، إذ تشير العديد من المصادر إلى أن المدينة الإسلامية تأثرت بسابقاتها في الكثير من العناصر كإختيار الموقع، ومراعاة الناحية الصحية مع ترك الحرية للمواطن في اختيار الوحدات الخاصة التي يريدها، فخرج من إطار المدينة الشطرنجية محاولا الارتقاء بالعمارة والعمران عن طريق عرض سياسة العمران وتحديد واجبات الحكام، وتوعية العامة بمناحيه وقواعده.[31] هذا وقد احتفظت المدينة الإسلامية في بعض الجهات بوحدات هي من صميم العمارة العربية القديمة —ما قبل الإسلام-كاليمن مثلا، أو وحدات إغريقية —رومانية وهذه الوحدات وإن تماثلت في الشكل، فإنها إختلفت في الوظيفة بتوجيه الدين وأحكام الفقه، ويستمر تقليد المدينة القديمة خاصة المحاذية للشرق.

إلى أي مدى كان هناك التوافق بين العمارة والعمران في المدينة الإسلامية؟ ولأن الحضارة العربية الإسلامية هحضارة فقه فقد شكلت الأحكام الفقهية وعاء روحانيا للمدينة الإسلامية إنعكست على تخطيطاتها وتكويناتها المعمارية، وأصبحت "منهجا متكاملا لشعب الحياة الإنسانية كلها في العقيدة والعبادة والاجتماع والاقتصاد والتشريع والسياسة وبدأت المدينة الإسلامية من الغاية التي ناشدتها المدينة اليونانية والرومانية وهي حق المواطنة ومبدأ المساواة الذي أقره الإسلام: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ ١٣ ﴾[32] فبدأت مدينة منفتحة على الآخر، محترمة لمعتقداته وعاداته وما تبعها من خصوصية لمؤسساته من دور عبادة وبيوت ومدارس.

ولما تطورت بتطور الظروف من مدينة الغنائم والخراج الى مدينة تعتمد على نشاطاتها الإقتصادية وتأثر تكوينها المادي بالوظيفة السياسية المنوطة بها. ونطقت العناصر المعمارية وما يتبعها من تخطيط كشوارع المدينة وميادينها وأبوابها، ومؤسساتها كالقصر والدواوين والبيوت بلسان حال الحاكم أو الخليفة وأمنه، وراحته ومتعته. وهذا بعد أن حددت مقاصد الشريعة من حفظ للدين، والنفس والمال والعرض أنواع المباني كالمساجد والحصون والأسوار والجسور والقناطر والطرق ودور العلم والبيمارستينات والموانئ. من الواجبة الإنشاء الى المباح كالمساكن والحوانيت، فالمحظور كالكنائس والحانات ودور البغاء. (33)

أما إرهاصات مسألة المواطنة ومشكل التكيف الإجتماعي وتوحيد فئات المجتمع، فقد فرض تأثيره على تخطيط المدينة، وتوسيع عمرانها، وزيادة منشآتها منذ هجرة الرسول ﷺ الى المدينة، الى إنشاء مدينة سامراء ومدينة مكناس، واختلاف أحياء فاس وتوزيع أحياء القاهرة (34).

كما كان للطبقات الإجتماعية والأخلاط البشرية التي استوعبتها المدينة الإسلامية انعكاس على تنوع مؤسساتها سواء ذات الصبغة الإجتماعية كالحمامات والمستشفيات، أو ذات الصبغة الدينية كالجوامع والمدارس ودار الأيتام والوكالات، إلى جانب مؤسسات خاصة برعاية القواعد من النساء والعميان ومؤسسات ذات الصبغة التجارية مثل الخانات والفنادق والأسواق ذات الأدوار المتعددة، اقتصادية، تجارية صناعية واجتماعية حيث ساهمت في الحفاظ على الحرف والصنائع وساهمت في التآزر بين طبقات المجتمع وأفراده. (35)

أما على مستوى الفرد فقد حددت بعض الأحكام الفقهية علاقته بالسكن –كما حددت علاقته بالسوق– فهو الحرم والمكان المقدس الذي يحفظ النساء والأولاد والمال

والمتاع تأثرت عمارته بعمارة المسجد واتخذ الشكل المربع يتوسطه فناء أشبه بصحن المسجد يمد الحجرات التي تتفتح عليه بالهواء النقي والشمس والضوء.

هكذا نستنتج أن المدينة الإسلامية بأنسجتها الحضرية، وطرازها المعماري وشكلها العمراني يجسد بوضوح قيًما لإنسان سلوكه مع الطبيعة والأشياء والأفراد، وتفسر المدينة بشكلها وهندستها المعمارية مظاهر السلوك العمراني الإسلامي، وأنها كواقع اختلفت عن المدينة القديمة –يونانية ورومانية –لأنها جاءت لتوافق بتكوينها المادي ما فرضته الأحكام الفقهية.

لكن عكست المدينة الإسلامية بإطارها المادي فكرا سياسيا واجتماعيا، كما عكست المدينة اليونانية فكرها ووعيها من خلال الأجورا والأكريول والمسرح والجيمنازيوم، وكما عكست المدينة الرومانية بساحتها العامة ومعبدها ومسرحها المدرج وحماماتها سياستها العسكرية الإستعمارية وقوانينها؟

قام بابر يوهنسن بدراسة مستفيضة استهدفت كتب الأقدمين والمحدثين من أجل التأسيس لفكرة المدينة الإسلامية خاصة في الفقه الإسلامي، فاستقرء مصادر الحنيفية وأعاد قراءتها وتحليلها ليخلص إلى أن المدرسة الحنفية قد طورت رؤية جديدة للمدينة كوحدة دينية وسياسية تمثلت فيها السلطة المركزية من جهة وتقلص المسافة بينها وبين القرية من جهة ثانية [36] في حين يذهب فريق آخر الى اعتبار الفكر المديني الإسلامي هو امتداد للفكر الأرسطي مركزا على الفكر الفلسفي دون أن يعير الفقه الاسلامي الإهتمام اللائق، فهل التفكير المديني فعلا رهين الأحكام الفقهية، أو رهين ما روجت له الأدبيات السلطانية و نصائح الملوك أو وليد التفكير الفلسفي السياسي اليوناني؟.

- التصور المديني في الفكر السياسي الإسلامي:

لقد عرف الفكر الإسلامي تنوعا وثراءا كبيرا تجاذبته اللغة والآداب والفقه وعلم الكلام والفلسفة، وارتبطت البحوث في شؤون الحكم والسياسة وتدبير أمور الدولة إما بالمباحث الدينية الكلامية أو الفقهية من أجل إثبات شرعية أو عدم شرعية حكم الخلفاء الراشدين، أو استخلاص الأسس التي يقوم عليها الحكم في الإسلام والشروط الواجب توفرها في الخليفة إستنادا للكتاب والسنة والإجماع.

اتفق الفقهاء والمتكلمون حول مسألة وجوب قيام الحكم في المجتمع الإسلامي، وأكدوا على أن أمور الدين لا تستقيم إلا باستقامة أمور الدنيا، بإقامة سلطان ينظم أمور حياتهم، واتفقوا حول صفاته وشروطه ما عدا النسب، ذلك أنه في حالة فوات هذا الأمر ستحيا الجماعة في تهارج وتمارج وهو ما يؤدي إلى الفتنة، ومن ثم اندثار الدين وزوال مقاصد الشريعة، بل يمكن القول أن مطلب العلم في حد ذاته في الإسلام تمكنت منه جدلية السلطة والمعرفة وامتزجا وهو أمر بين في علم أصول الدين وأصول الفقه.

وإلى جانب البحوث الفقهية والكلامية في قضية تأطير الإمامة من خلال المرجعية الشرعية، ظهر في الدولة الإسلامية نوع من التفكير يبحث في آداب السياسة ونصائح الملوك تتمحور حول كيفية كسب الولاء ودوام الملك والسلطان، مرجعيتها الكتاب والسنة والحكم والأمثال التي تنسب الى الفرس والهند والإغريق، وقد عرفت "بالآداب السلطانية" أو "السياسة الملوكية ". وهكذا تكون المسألة الرئيسية التي دار حولها الفكر السياسي في الإسلام بجميع إتجاهاته (فقهية، فلسفية، آداب سلطانية) هي مسألة القواعد والمبادئ التي يقوم عليها الحكم في المجتمع الإسلامي وكيفية حفاظ الحاكم على ملكه ورضى رعيته.

وإن إحتدام الصراع والجدل بين هذه التيارات الثلاث وتأثيره على الفكر الفلسفي يعزوه الجابري إلى البحوث الكلامية والفقهية في مسألة الإمامة التي كانت تستهدف تقنين نظام الحكم، بحيث جعلت مسألة الحكم من إختصاص الفكر الديني وليس الفكر السياسي والخوف من الحكام. وكانت النتيجة إقتصار البحث في شؤون الحكم خارج إطار الفقه في آداب السياسة والملوك، وعدم رضى الفقهاء عنها أدى الى الكتابة في السياسة الشرعية [37].

– السياسة وتدبير المدينة بين الفقيه والفيلسوف والأديب السلطاني:

لم يكن التفكير في المدينة وتدبير شؤونها من نصيب الفقيه فحسب، بل كتب في السياسية الفيلسوف والأديب السلطاني فإذا "كان القرآن والحديث النبوي يشكلان المرجع الأعلى لدى الفقيه، فإن الأديب السلطاني يستعمل هذين المصدرين إلى جانب السياسة الفارسية والحكمة اليونانية بدون أي تفاضل مرجعي". [38]

يتخذ الفقيه من الكتاب والسنة والتاريخ الإسلامي مرجعية له ولتصوراته السياسية التي يخضعها للشريعة فقط، ليغادر التراث اليوناني والسياسة الفارسية معتبرا إياها مفاهيم غريبة عن روح الإسلام وإذ ذاك لا يلغي الأديب السلطاني الشريعة كمرجعية فيأخذ بأوامرها ويتجنب نواهيها الى جانب سياسة عقلية إصلاحية عرفتها وخبرتها الأمم السابقة يمكنها أن تكون ذات فائدة للحاكم يستوي[39] بينها في الوظيفة المرجعية ويستعملها للحجاج والبرهنة من أجل إثبات مسألة محورية وهي العدل. [40] ولذا نجد أن هذا الأنموذج من التفكير السياسي بدأت تتشكل ملامحه تدريجيا بعد انقلاب الخلافة الى الملك إلى أن أخذ شكله النهائي بعد أن تمحور حول سؤال مركزي يبحث له عن إجابة

في خطاب خاص (سلطاني)، في التقصي عن آليات الحكم والقواعد الأخلاقية والسياسية التي تساعد على إستقرار السلطة ودوام الملك ألا وهو كيف تحكم ليدوم ملكك ؟[41]

فالأديب السلطاني يقدم ضربا من الكتابة السياسية تستهدف ترشيد ممارسة السلطة وتعد من يتولاها دون مناقشة شرعيتها باعتباره مشاركا فيها ومرسخا لها وناطقا رسميا لسياستها –على عكس الفقيه صاحب السياسة الشرعية – ويكون هذا الإعداد عبر مجموعة من النصائح الأخلاقية المستقاة من مرجعيات حضارية متمايزة ومصوغة في أسلوب فني خاص أقرب إلى الأدب منه الى الفلسفة ذلك أنه لا يقدم نظرية سياسية بالمعنى الدقيق، وإنما يعرض بعض الأفكار[42]، التي لاترقى إلى مستوى الفلسفة السياسية والتصور الشامل لنظرية الحكم وفروعها على الرغم من إطلاعه-بعد ابن المقفع-على الفلسفة اليونانية والتراث اليوناني خاصة كتابي"العهود اليونانية" "لأفلاطون" وكتاب السياسة في تدبير الرئاسة" المعروف"بسر الأسرار" لأرسطو، والذي شكل بعض من تصوراته لمفهوم السلطان وعلاقته بالرعية والمراتب السلطانية والحاشية ووظيفتها في السلطة والجند والمال ....الخ.

لقد كانت النصيحة هي القاسم المشترك بين الفقيه والأديب السلطاني واشتركا في مواضيع سياسية عدة كتلك التي تتعلق بالسلطة ومقوماتها من جند ومال، واختلفوا فيما يتعلق بموضوع الوزارة والإمامة والإمارة ولقضاء والأموال وعطاءات الجند، ومواضيع تتعلق والحقوق والولايات وحدود الله.

وهما قيل عن اختزال الأديب السلطاني للرعية في الدولة، واختزاله للدولة في الحاكم أو السلطان، ومن ثمة الدوران في فلكه والذود عن سلطته، والبخث عن كيفية إحكام قبضته والحفاظ عليها محكومة من أجل استقرار الحكم وانتقاله للورثة عن طريق

المال والجند، إلا أنه جاء تعبيرا عن موقف المثقف من السلطة والسلطان وانعكاسا لتصورات الطبقة المثقفة عجزت نظريا عن توضيح معالم مرحلة جديدة، فسعى أصحاب السلطان الى إيجاد صيغ جديدة ونظام مفاهيمي جديد يبرر تمركز السلطة بأيديهم دون النظر الى شرعيتها وشرعية آليات الوصول إليها.

وهذا وبغض النظر عن المآخذ التي أخذت على الآداب السلطانية ومرجعيتها المختلطة الدخيلة، إلا أنها كانت تعبيرا عن انصهار تجارب الشعوب في وحدة لم تميز بين شريعة نبي وعدل أنو شروان وعقل أرسطو، مستلهمة منها ما يؤمن سبل انتقال السلطة، مما جعل مسألة الجند والمال ببعديهما البشري والاقتصادي انطلاقا من وعي أكدت عليه التجربة "إذ يستحب للسلطان جمع المال من أبوابه وجهاته، فإن المال مع الملوك كالشمس في العالم، فإن كثر قوى صاحبه، وإن قل أضعفه، ويجب على السلطان أن يستميل قلوب الناس بالإحسان إليهم والإنعام عليهم على قدر أحوالهم وحسب منازلهم"[43]، ويؤكد ذلك الشيرازي في قوله :"إعلم أن بيت المال ركن عظيم للمملكة تتعلق به المصالح الكلية من أرزاق المقاتلة والولاة وأعوانهم وتجهيز الجيوش وأرزاق الفقراء، والمساكين وأهل العلم وسد الثغور وبناء المعاقل والحصون وغير ذلك مما تقوم به مصالح الرعية"[44].

هذا إضافة الى أن النزعة الفلسفية في التفكير السياسي الإسلامي لم تصمد مستأثرة بمواضيعها، لأنها لا تستجيب لغاياته وأبعاده الأخلاقية والإجتماعية لإختلاف مرجعيته عن مرجعية الإغريق، ولذا ضمت النظريات الفقهية ومبادئها، وقد تجلى هذا الإتجاه عند الماوردي في كتاب "الأحكام السلطانية" حيث عالج فيه السياسة من الناحية الفقهية المحضة وتناول "تعريف الإمامة وشروطها وصفات الإمام وواجبات الأمة نحوه، ثم عرض للوزارة وأنواعها والإمارة وأنواعها والقضاء وشروطه، والغنائم والجزية والخراج

والفيء وأحكامه والأقطاع والدواوين والحدود"[45]، وسيأتي التفصيل في هذا النموذج لاحقا.

إن تصورات الأديب السلطاني السياسية وليدة إقرار لواقع مدينة يحكمها السلطان، ولا يتخيل مدينة مثالية غير المدينة السلطانية التي هو عضو في حاشيتها، يطوع الشرع لصالح السلطان ودوام ملكه لأنه الضامن لأمنها وسلامتها، إنه يطرح أفكارا يدبر بها أمر سلطنة أو دولة قائمة عن طريق النصيحة والإرشاد الى قواعد الحكم السليم والسلوك السياسي النموذجي، في الوقت الذي يكون فيه ما يجب أن تكون عليه المدينة الفاضلة محور تصورات الفيلسوف.[46]

وإذا كان الأديب السلطاني يجنب الرعية الخوض في أمور السياسة والسلطان فإن الفيلسوف يقيم مفهومه للمواطن الحر على أساس المشاركة في السلطة، إضافة الى تجاوز شخص السلطان (الحاكم) وفكرة دوامه الى فكرة تحقيق السعادة والحياة الكاملة لأن الدولة لم تخلق من أجل الإجتماع فحسب بل من أجل الحياة الفاضلة.[47]

وإذا كان الأديب السلطاني يقصد الحكم على الفرد الواحد وهو السلطان والتركيز على صفاته الأخلاقية وفضائله كالعدل والسخاء والكرم، فإن الفيلسوف يقر بأن أنواع الحكم تتغير بحسب عدد من يمارس السلطة في الدولة، وهي إما في يد واحدة، أو في يد القلة، وقد تكون في يد الكثرة، و هي إما لصالح المجموع وسعادتها، أو لصالحها الخاص.

وإذا كانت مرجعية الأديب السلطاني في القرآن والسنة وهي مصادر شرعية إلهية يضيف إليها السياسة الفارسية والنصوص اليونانية، والحكمة الإغريقية، وهي مصادر عقلية، يكون الفيلسوف جزءا من مرجعية الأديب وهو في غالب الأحيان اعتمد على

كتاب العهود اليونانية لأفلاطون، وكتاب السياسة في تدبير الرئاسة "أو سر الأسرار" لأرسطو – مع ذهاب الكثيرين الى اعتبارها من الكتب المنحولة –إضافة الى أننا لو أخذنا بالرأي القائل أن سياسات أرسطو لم تترجم بعد، وأن الجمهورية الذي ترجمها حنين بن اسحاق لم يعتمد عليها الأدب السلطاني[48]، لأعتبرنا الأثر الفارسي أثر حقيقي قياسا بالأثر اليوناني.

– الماوردي والأحكام السلطانية:

إذا إستهدفنا "الأحكام السلطانية والولايات المدنية" للماوردي وجدناه ينقسم الى قسمين: قسم يشترك في موضوعاته مع الآداب السلطانية كالمال والجند، والوظائف السلطانية، والشروط الواجب توفرها في السلطان "الرأي والحكمة المؤديان الى إختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف، وليس لمن كان في بلد الإمام على غيره من أهل البلاد فضل مزية تقدم بها عليه."[49]، أما القسم الثاني فيتعلق بالحدود والحقوق ويستعمل الماوردي في الأول عبارات تشبه تلك التي يستعملها في كتبه السياسية الأخرى حيث تتجه عموما" إلى استيعاب المرجعية الفارسية ضمن المنظور الأخلاقي الإسلامي أي ضمن تصور الإسلام للعلاقات الإجتماعية والسياسية وضمن معطيات تطور التاريخ السياسي في الإسلام"[50]. وهو كفقيه لم يكن همه التشريع أو الفقه بقدر ما كان همه وجود حاكم وكان هاجسه وضع سياسة عملية غايتها استقرار السلطة ودوامها يقول في النصيحة: "ثم فضل الله جل ذكره الملوك على طبقات البشر، تفضيل البشر على سائر أنواع الخلق وأجناسه بجهات كثيرة ودلائل موجودة وشواهد في العقل والسمع جميعا...."[51].

كما اهتم الماوردي بمسألة تفاضل الأخلاق التي تحدد صورة السلطان أو الحاكم. فيبين كيف أن إجتماع الشجاعة والعقل ينتج الصبر، وأن الشجاعة والسخاء تنتج

الإئتلاف والفضيلة بإعتبارها القاسم المشترك بين الفضائل المختلفة يعرفها كالتالي: "توسط محمود بين رذيلتين مذمومتين، من نقصان يكون تقصيرا، أو زيادة تكون سرفا فيكون فساد كل فضيلة من طرفيها." [52]. والملك هو من تجتمع فيه هذه الفضائل والمزايا التي ترتقي به عن المراتب الدنيا "فالملك بطبعه العز والأمن والسرور، والقدرة على طبائع الأنفة والجرأة والبطر والعبث، ثم إنه كلما ازداد في العمر تنفسا وفي الملك سلامة زاد في هذه الطبائع الأربع"[53].

ولأن السلطان هو موضوع البحث عند الماوردي، فقداهتم بتحديد مقوماته والأركان الضرورية واللازمة لوجوده واستمرار سلطته السياسية فقال:"فإذا اجتمع أهل العقد والحل للإختيار تصفحوا أصول أهل الإمامة الموجودة فيهم مشروطها فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته ولا يتوقفون عن بيعته."[54] كما اشترط فيه التقوى لأنه متى عرف بالتقوى أحبته الرعية، واتفقت عليه كلمة العامة والخاصة ورغب أهل الدين في صحبته ووثقوا منه العدل، وهذا ما يكسب الدولة القوة والوحدة والعكس يؤدي إلى فسادها وزوالها[55].

ومن المواضيع التي أولاها الأديب السلطاني اهتماما بالغا، وعلى رأسهم الماوردي، موضوع الوزارة ومنصب الوزير وضرورة وجوده في الدولة السلطانية فيقول في ذلك:"ولأن ما وكل الى الإمام من تدبير الأمة لا يقدر على مباشرة جمعه إلا باستنابة، ونيابة الوزير المشارك له في التدبير أصح في تنفيذ الأمور من تفرده بها ليستظهر به على نفسه."[56]

و لم يضمن الماوردي الأحكام السلطانية فقط مواضيعه السياسية ولعل أوجز وأبلغ ما أورده في موضوع المدينة جاء في كتابه:" تسهيل النظر و تعجيل الظفر في أخلاق الملك

و سياسة الملك وخص بالحديث الملك بعد التأسيس والإستقرار فجعل قوعده أربع، هي: عمارة البلدان، وحراسة الرعية، وتدبير الجند، وتقرير الأموال وهي المجالات ذاتها التي تمارس فيها السلطة أو سياسة الملك وبمقتضى ذلك تنقسم البلدان عنده الى مزارع وأمصار، المزارع ويعني بها الأرياف الصالحة للزراعة، وأما الأمصار فيعني بها المدن أو الأوطان.[57]

أما على مستوى المواطن فجعل من الدين-بمفهومه العام والشامل —من عقائد وفضائل وعبادات وتشريع— قاعدة لإصلاح خلقه وتربيته باطنا وظاهرا، له القدرة على صرفه عن الشهوات ومراقبة الذات ومحاسبتها. وعلى مستوى الدولة استنجد بقاعدة "السلطان القاهر" القوة الكافلة للإكراه المادي عند العصيان وعدم الطاعة وتعمل على لم شمل الأمة عند سيطرة الأنانية والأهواء وتجسيد المقاصد العليا "في الدولة وقاعدة العدل الشامل" التي تنير درب "السلطان القاهر" في كافة وجوه العمل السياسي والإجتماعي والإقتصادي الإداري والقضائي لإيمانه بعدم تجزؤ ولا تحول هذا المبدأ.

وبذلك تصبح هاتين القاعدتين جوهرين أساسيين يستند عليهما قيام الحكم في شريعة الإسلام يلخصها في قوله:كما أن السلطان، إن لم يكن" على دين" تجتمع به القلوب، حتى يرى أهله الطاعة فيه فرضا، والتناصر عليه حتما، لم يكن السلطان لبث ولا لأيامه صفو، وكان سلطان قهر، ومفسد دهر ومن هذين الوجهين وجب إقامة إمام يكون سلطان الوقت[58] وزعيم الأمة، ليكون الدين محروسا بسلطانه والسلطان جاريا على سنن الدين وأحكامه"[59]. إن السلطة لكي تكون شرعية لابد أن تستند على الدين وترتكز على العدل حتى أنه أكد على شرعية الحكم المبني على القوة إذا كان الحاكم عادلا مع رعيته[60].

وهكذا يقدم الماوردي نموذج الفقيه الشافعي الذي إمتزج بالمفكر السياسي تشريعا فقهيا يرتبط في كل تفرعاته بما يجب أن تكون عليه الدولة الإسلامية ولما يضمن استمراريتها وهي الإشكالية المحورية للفكر السياسي الإسلامي أيا كانت الأشكال التعبيرية التي اتخذها سواء اتخذ شكلا فلسفيا مباشرا مثلما هو الشأن عند الفارابي، أو اتخذ شكلا نقديا منهجيا ينحى فيه صاحبه باللوم على المؤرخين ويؤاخذ عليهم الجهل بطبائع العمران محاولا استقراءها من تأمله للتاريخ الإسلامي كما هو الحال عند إبن خلدون[61]. وهذا ما سيأتي لاحقا.

- الفارابي فيلسوف المدينة الفاضلة:

في انتقالنا إلى الفلسفة السياسية تكون هناك جملة من الدعاوى والإشكاليات يفرضها الفيلسوف الإسلامي وقد وقف بين ميراث الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية مما استوجب خصوصية معرفية توزعت بين الفكر والمنهج، فما مدى أصالة الفكر السياسي عند الفارابي؟ ما مواطن التجديد عنده؟ هل أصل لمدينة إسلامية تضاهي المدينة اليونانية خارج إطار الفكر المديني الأفلاطوني والأرسطي؟

في كتاب إحصاء العلوم حدد معنى العلم المدني قائلا:"أما العلم المدني فإنه يفحص عن أصناف الأفعال والسير الإرادية وعن الملكات والأخلاق والسجايا والشيم التي تكون عنها تلك الأفعال والسير، وعن الغايات التي لأجلها تفعل." [62]، وتكون هذه الأخيرة عديمة الفائدة إلا إذا وزعت في الأمم والمدن واستعملت إستعمالا مشتركا لكي تحفظ ويضمن عدم زوالها. [63]

ولأن غاية الإنسان بلوغ السعادة فلن يتسنى له ذلك إلا "بزوال الشرور عن المدن وعن الأمم[...] وأن تحصل لها الخيرات كلها الطبيعية و الإرادية، ومدبر المدينة وهو



الملك إنما فعله أن يدبر المدن تدبيرا ترتبط به أجزاء المدينة بعضها ببعض وتأتلف وترتب ترتيبا يتعاونون به على إزالة الشرور وتحصيل الخيرات"[64] ويقول أيضا في "رسالة في السياسة" فهذه أصول وقوانين متى استعملها المرء في معاشه وقاس عليها في متصرفات أموره وأسبابه استقامت به أحواله. وطابت له أيامه وسلم من كثير من الآفات ونال الحظ الجزيل من السعادات"[65].

أما عن المنهج الذي اتبعه الفارابي في علم السياسة فيشير إليه في نفس الرسالة عندما يقول "إن أنفع الأمور التي يسلكها المرء في استجلاب علم السياسة وغيره من العلوم أن يتأمل أحوال الناس وأعمالهم ومتصرفاتهم ما شهدها وما غاب عنها مما سمعه وتناهى إليه منها، وأن يمعن النظر فيها، ويميز بين محاسنها ومساوئها وبين النافع والضار لهم منها، ثم ليجتهد في التمسك بمحاسنها لينال من منافعها مثل ما نالوا، و في التحرز والإجتناب من مساوئها ليأمن من مضارها ويسلم من غوائلها مثل ما سلموا." [66].

وفي السياسات ألف كتابات عديدة منها:"رسالات تحصيل السعادة"و"السياسة المدينة" و"رسالة السياسة "وكتابي" آراء أهل المدينة الفاضلة" و"فصول المدينة" واعتبرها جزءا من الفلسفة المدنية وربطها بالأخلاق، وعرفها بأنها ذلك العلم الذي يحصل به علم الأفعال الجميلة والقدرة على استيعابها، و به تصير الأشياء الجميلة لأهل المدن والقدرة على تحصيلها لهم وحفظها عليهم. وهي نوع من أنواع التعقل ذلك ان "التعقل أنواع كثيرة: منها ماهو جودة الرؤية فيما يدبر به أمر المترل، وهو التعقل المترلي، ومنها ما هو جودة الرؤية فيما تدبر به المدن، وهو التعقل المدني، ومنها ما هو جودة الرؤية فيما هو أفضل وأصلح في بلوغ جودة المعاش، وفي أن تنال الخيرات الإنسية مثل اليسار والجلالة وغير ذلك بعد أن يكون خيرا وله غناء في نيل السعادة. فمن هذه ماهو مشوري وهو الذي

يستنبط مالا يستعمله الإنسان في نفسه بل ليشير به على غيره إما في تدبير منزل أو مدينة أو غير ذلك"[67].

إذن لا سياسة بما هي تدبير خير للمدينة أو الجماعة بجميع مستوياتها إلا بإسنادها إلى الأخلاق بما هي قواعد وقيم للفعل الخير، وبماهي علم عملي موضوعه السلوك الإنساني غايته تبليغ الإنسان كماله الأقصى وهو السعادة وأخلاق السعادة لا تتحقق إلا في مجتمع إنساني أي في المدينة شريطة أن تكون مدينة فاضلة. ومن أشد مظاهر الإختلاف فيها: خدمة المصلحة الخاصة، تعطيل مصالح الجماعة، الرياء، الرشوة، التبذير، التخريب، الجور وعدم العدل، الخوف وسلطة المال والجاه أو االفساد بجميع أشكاله. وهذه أمراض تصيب المدينة كما تصيب جسم الإنسان فيعجز عن تأدية وظائفه، وما يصدق على المدينة يصدق على حاكمها ومدبرها.

أركيولوجيا المدينة الفلسفية عند الفارابي : لا يخرج الفارابي عن المبدأ اليوناني في نشأة المدينة ألا وهو الحاجة الى الإجتماع والتعاون حيث نجده يقول في آراء أهل المدينة الفاضلة:"وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج، في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته الى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل يحتاج الى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه[...] فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال، الذي لأجله جعلت الفطرة الطبيعية إلا باجتماعات جماعة كبيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه قوامه فيجتمع، مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه"[68].

أما عن أنواع الجماعات الإنسانية التي تقوم على هذا المبدأ فهي ثلاثة يقول في السياسة المدنية: "والإنسان من الأنواع التي لا يمكن أن يتم لها الضروري من أمورها، ولا



تنال الأقضل من أحوالها إلا باجتماع جماعات منها كثيرة في مسكن واحد، والجماعات الإنسانية منها عظمى و منها وسطى، ومنها صغرى والجماعة العظمى هي جماعة أمم كثيرة تجتمع و تتعاون، والوسطى هي الأمة، الصغرى هي التي تحوزها المدينة، وهذه الثلاثة هي الجماعات الكاملة "[69]، ويقابل هذه الجماعات الكاملة بجماعات أخرى غير كاملة وتتمثل في القرية والمحلة (البلدة) والسكة (الحي)، والبيت وهو الإجتماع الأقل كمالا لأنه يشمل أفراد الأسرة فقط. والبيت (المترل) عنده ليس إطارا معماريا فحسب، فوق الأرض أو تحتها، من الخشب أو الطين أو الصوف أو الشعر[70]، وإنما هو كذلك بما يحويه من أفراد. وهو في ذلك يذهب مذهب أستاذه أرسطو حيث يقول: "المترل إنما يلتئم ويعمر من أجزاء واشتراكات محدودة وهي أربعة: زوج وزوجة ومولى وعبد ووالد وولد وقنية ومقتنى"[71] وللمترل مدبر يربط بين أجزاءه بالتعاون، ويعمل على عمارته بالخيرات وهو رب المترل كما يدبر مدبر المدينة المدنية.[72].

ويذهب الفارابي في تفسيره لعلاقة المدينة بالمترل تفسيرا عضويا فيشبهها ببدن الإنسان وأعضاءه المختلفة فيقول: "المدينة والمترل قياس كل واحد منها قياس بدن الإنسان، كما أن البدن مؤتلف من أجزاء مختلفة محدودة العدد، بعضها أفضل وبعضها أخس، متجاورة مرتبة، يفعل كل واحد منها فعلا ما، فيجتمع من أفعالها كلها التعاون على تكميل الغرض ببدن الإنسان. كذلك المدينة والمترل يأتلف كل واحد منها من أجزاء مختلفة محدودة العدد بعضها أخس وبعضها أفضل متجاورة، مرتبة مراتب مختلفة يفعل كل واحد منها على حياله فعلا ما." [73].

- نحو المدينة الفاضلة –التخطيط المثالي للمدينة– :

يميز الفارابي بين نوعين من المدن، مدينة ضرورية وأخرى فاضلة، فإما المدينة الضرورية فهي تلك التي تتعاون أجزاؤها من أجل بلوغ الضروري من الحاجات لحفظ الحياة، أما المدينة الفاضلة فهي المدينة التي يتعاون أهلها من أجل بلوغ أفضل الأشياء التي تحفظ حياتهم و معيشتهم. اختلف الفلاسفة في تحديد ماهيتها فهي اللذات عند البعض، وهي اليسار عند آخرين،(أما سقراط وأفلاطن وأرسطوطاليس فإنهم يرون أن الإنسان له حياتان إحداهما قوامها بالأغذية، وسائر الأشياء الخارجة التي نحن مفتقرون إليها اليوم في قوامنا وهي الحياة الأولى، والأخرى هي التي قوامها بذاتها[...] وهي الحياة الأخيرة، فإن الإنسان له كمالان أول وأخير، فالأخير إنما يحصل لنا لا في هذه الحياة ولكن في الحياة الأخيرة متى تقدم قبلها الكمال الأول في حياتنا هذه." [74] هنا نسأل عن خصائص المدينة الفاضلة؟

يشبه الفارابي المدينة الفاضلة بالبدن السليم الذي تتعاون أعضاؤه على حفظ حياة الحيوان بالقيام بوظائفها على أحسن وجه، واحترام إختصاصتها، وتفاضلها الفطري وقرب مراتبها من العضو الرئيس ألا وهو القلب فكل عضو زود بقوة أو طاقة فطرية تسمح له بتأدية وظيفته كما يريد العضو الرئيس. وكما تتراتب الأعضاء مرتبة من الأعلى الى الأدنى الى أن تنتهي الى أعضاء تخدم ولا ترأس[75]، تتراتب المدينة في أجزاء مختلفة الفطرة، متفاضلة الهيئات، وفيها إنسان هو الرئيس، وآخر يقرب مراتبها من الرئيس، وفي كل واحد منها هيئة وملكة يفعل بها فعلا يقتضي به ما هو مقصود ذلك [...] ثم هكذا تتراتب أجزاء المدينة الى أن تنتهي الى آخرين يفعلون أفعالهم على حسب أغراضهم." [76]

وأجزاء المدينة خمسة:"الأفاضل وذوو الألسنة والمقدرون والمجاهدون والماليون، فالأفاضل هم الحكماء والمتعقلون، وذوو الآراء في الأمور العظام، ثم حملة الدين، وذوو الألسنة وهم الخطباء والبلغاء والشعراء والملحنون والكتاب ومن يجري مجراهم وكان في عدادهم. والمقدرون هم الحساب والمهندسون والأطباء والمنجمون ومن يجري مجراهم والمجاهدون هم المقاتلة والحفظة ومن جرى مجراهم وعد فيهم. والماليون هم مكتسبو الأموال في المدينة مثل الفلاحين والرعاة والباعة ومن جرى مجراهم".[77] وهكذا تختلف أجزاء المدينة وهيئاتها في أنها إدارية أما أعضاء البدن طبيعية، ومدبر المدينة (الرئيس) لابد أن تتوفر فيه جملة من الشروط والخصال.

كان اهتمام الفارابي بالحاكم رئيسيا، فقد تحولت المدينة عنده بين المرجعية العاقلة كما هي في الموروث اليوناني، والمرجعية النقلية التي تمثل فيها النبوة المحرك الأساس، فلا يختلف الفارابي عن أفلاطون في تصوره للعضو الرئيس في الجسد والحاكم الرئيس في المدينة غير أن هذا الحاكم عند الفارابي يشبه النبي يساعده مجموعة من الأولياء الصالحين، ولكنه لا يختلف عنه في المعنى والدلالة حيث يقول: "فتبين أن معنى الفيلسوف، والرئيس الأول، وواضع النواميس والإمام معنى واحد، وأي لفظة ما أخذت من هذه الألفاظ، ثم أخذت ما يدل عليه كل واحد منها عند جمهور أهل لغتنا، وحدها كلها تجتمع في آخر الأمر في الدلالة على معنى واحد بعينه[78]." أما عن خصاله فيشير إليها في"آراء أهل المدينة الفاضلة" و"كتاب السياسة المدنية" ويبدؤها بقوله: "ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق لأن الرئاسة إنما تكون بشيئين: أحدهما أن يكون بالفطرة والطبع معدا لها، والثاني بالهيئة والملكة الإرادية[...] و يكون ذلك الإنسان إنسانا لا يكون يرأسه إنسانا أصلا، وإنما يكون ذلك الإنسان قد استكمل فصار عقلا ومعقولا بالفعل، وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال "[79]. وفي السياسة المدنية يلخصها في قوله:

"فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلا أن يرأسه إنسان بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل ولا تكون له به حاجة في شيء الى إنسان يرشده [...] وقدرة على تقدير الأعمال وتحديدها وتسديدها نحو السعادة "[80].

ويضع الفارابي على رأس دولته-عوض الحاكم الفيلسوف- النبي ليوفق بين الفلسفة والشريعة عن طريق تلك العلاقة التي تقوم بينه وبين الله بواسطة العقل الفعال، مما يجعله في أعلى الهرم الإجتماعي والسياسي يدبر الفضلاء، والأخيار والسعداء من الناس سواء كانوا أسرة أو مدينة فاضلة أو أمة.

أما عن الشروط الواجب توفرها في الرئيس فيلخصها كذلك في النقاط التالية في قوله: "وهذا الإنسان هو الذي يقف على كل فعل يمكن أن يبلغ به السعادة، فهذا أول شرائط الرئيس، ثم أن يكون له مع ذلك قدرة بلسانه على جودة التخيل بالقول لكل ما يعلمه وقدرة على جودة الإرشاد الى السعادة، وإلى الأعمال التي بها تبلغ السعادة، فأن يكون له مع ذلك جودة ثبات ببدنه لمباشرة أعمال الجزيئات. "[81]

لكن الفارابي وإن ذهب الى استحالة توفر هذه الخصال والشروط في إنسان واحد، قد فطر على هذه الفطرة القلة القليلة من الناس، ولذا نصح بتوحيد الأهداف والإرادة والسيرة إن صادف وتوفرت هذه الشروط في مجموعة من الأفراد في زمن واحد، أو توالوا في الزمن لأنهم يكونون كنفس واحدة، لأن التالي يكون على سيرة الماضي أو يعمد الى تغيير الشرائع والقوانين، ويكون بذلك قد أدرك أن تغييرها أصلح للمدينة أو الأمة. [82]

يشترط الفارابي على الرئيس الحكمة حتى وإن إقتسم الملك مع غيره لأنه دون الحكمة "بقيت المدينة بلا ملك، وكان الرئيس القائد بأمر هذه المدينة ليمر بملك، وكانت

المدينة تتعرض للهلاك، فإن لم يتفق أن يوجد حكيم تضاف الحكمة إليه لم تلبث المدينة بعد مدة أن تهلك. "[83].

كما أكد الفارابي على الفطرة وتفطن الى التربية، وأدرك دورها في تأهيل الرئيس الى تدبير المدينة –كما كان الحال مع دورها في تأهيل الحاكم الفيلسوف للحياة السياسية الفاضلة– خاصة عندما يعالج مراتب أهل المدينة، ويذهب الى أنها تتحدد وفقا للفطرة أو التربية فيقول: "ومراتب أهل المدينة في الرئاسة والخدمة تتفاضل بحسب فطرة أهلها وبحسب الآداب التي تأدبوا بها"[84]. كما يرى أن التربية ماهي إلا إدراك للشرائط والعلامات التي ينبغي أن نعتقد في الصبي والحدث حتى إذا وجدت فيه كانت توطنه لأن يحصل له ما يرؤس به الرئاسة الفاضلة، وأي شرائط ينبغي أن يكون فيه إذا استكمل حتى يصير بها رئيسا فاضلا أولا. [85]

لكن للمدينة الفاضلة كما هي عند أفلاطون مضادات تقوض غايات الوجود الإنساني وهي الفضيلة والسعادة، إنها أحوال سياسية تقف على خط التضاد للمدينة الفاضلة مجموعة من المدن هي: المدينة الجاهلة، والمدينة الفاسقة، والمدينة المتبدلة والمدينة الضالة ومدن أخرى أطلق عليها النوابت. ويكمن الفرق بين المدينة الفاضلة ومضاداتها في أن الأولى يحصد أفرادها السعادة والحياة الخيرة عن طريق العقل والعمل، ومعرفة المبادئ القصوى، ومراتب الموجودات وإنتهاج طريق التصور والتخيل والمحاكاة. في حين أن مضاداتها لا يعرف أهلها السعادة ولا يعرفون من الخيرات إلا الظاهر منها كسلامة الأبدان واليسار واللذات، والسعادة العظمى إنما في اجتماع هذه الخيرات معا وكل ما يناقضها شقاء وآفات وفقر وهي سعادة المدينة الجاهلة.

أما المدينة الفاسقة فهي مدينة يعلم أهلها معاني السعادة ويدركون العقل الفعال، لكن أعمالهم مناقضة لذلك. في حين أن المدينة المبدلة تحولت أفعال أهلها من الفضيلة الى ما يناقضها، ويحيد أهل المدينة الضالة بأفكارهم واعتقاداتهم عن العقل الفعال، ويزعم رئيسها أنه يوحى إليه معتمدا على الغرور والتمويه والخداع (86).

أما النوابت فهي تلك المدن التي ينحرف أهلها عن جادة الصواب معتقدا وسلوكا الى أصناف عدة أهمها أولئك الذين يعمدون الى تأويل الشريعة بما يتوافق وأهواءهم (المحرفة)، وأولئك الذين يتصورون شرائع المدينة على غير مقصد واضعها (المارقة)، وأولئك الذين يزيفون الإعتقادات والشرائع بما يتفق وأغراض أهل المدينة الجاهلة (88).

- بين المدينة والأمة:

لقد جعل الفارابي المدينة هي الوحدة الإجتماعية السياسية أكثر من القبيلة أو القرية وحتى الإمبراطورية، ولكنه كثيرا ما كان يقرن بين لفظ المدينة والأمة مما اثار العديد من التساؤلات خاصة حول العلاقة بينهما.

والمتصفح لكتابيه أراء أهل المدينة الفاضلة والسياسة المدنية يلمس تفسيرا للعلاقة بين المدينة والأمة حيث أنه أثناء تقسيمه للاجتماع الإنساني إلى إجتماعات كاملة وغير كاملة يجعل من المدينة محور التقسيم، ويغدق عليها مكانة محورية كجماعة تخدمها القرية من جهة، وتدخل في تأليفها السكة والمحلة، وترتكز عليها الأمة من جهة ثانية لأن الأمة تنقسم إلى مدن والمدينة جماعة كاملة لأنها تتيح لأعضاءها إمكانية الوصول إلى الكمال ولكنه كمال الإجتماع الحاصل في الأمة وفي المعمورة "فكل مدينة يمكن أن ينال بها السعادة. فالمدينة التي يقصد بالإجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة في الحقيقة هي المدينة الفاضلة والإجتماع الذي يتعاون على نيل السعادة هو الإجتماع

الفاضل، والأمة التي تتعاون مدنها كلها على ما تنال به السعادة هي الأمة الفاضلة وكذلك المعمورة الفاضلة، إنما تكون إذا كانت الأمم التي فيها تتعاون على بلوغ السعادة"[89].

لا يستعمل الفارابي لفظة الأمة بالمعنى الديني، وإنما يستعملها بالمعنى الإجتماعي الطبيعي، مميزا مضمونها عن مضمون المعمورة "وعليه لا يجوز إرجاع فكرة الإجتماع الأوسط الذي هو الأمة إلى الفكرة الإسلامية، ولا إلى الفكر اليوناني وإنما ينبغي البحث عن أصولها في كيفية صياغة مفهومها عند الفرابي وفي كيفية اشتقاقها لغويا"[90].

فهي جماعة طبيعية كاملة، تشكلها مجموعة من المدن المتعاونة فيها بينها على أساس خصائص مشركة هي الخلق والشيم الطبيعيين واللسان، ولكنها تتجاوز مستوى الجماعة المدنية، إنها وحدة سياسية اجتماعية منظمة تنظيما هرميا في قمته الرئيس الفيلسوف الإمام الذي يصلح لرئلسة المدينة الفاضلة.[91]

هذه المكانة العالية التي يتميع بها مفهوم الأمة وهذه المحورية التي يحتلها فيتجاوز في مستواه مستوى المدينة وإن كانت تحليلاته الإجتماعية والسياسية ترتكز على تصور المدينة كجماعة مدنية.[92]

نحو المدينة العالمية أو تصور الأمبراطورية عند الفارابي : لقد دار الجدل حول فكرة المدينة العالمية عند الفارابي وهل هي تجاوز للمدينة الأرسطية، والأفلاطونية أم أنها حبيسة الفكر اليوناني؟

من الإطار الإنساني الذي أحيط بالمدينة الرواقية، ومن منظور اختزالها في عائلة واحدة يجد الرواقيون مدينتهم العالمية المثالية، وحول مبدأ إجتماع البشر في حياة واحدة ونظام واحد "كقطيع يعيش تحت قانون جماعي واحد".[93] لقد وجدت هذه الفكرة

صدى كبيرا عند الإسلاميين الذين أبعدوا الفكر الأبيقوري لمعارضته للأخلاق الإسلامية لملائمتها لفكرة الأخوة في الإسلام، والفارابي من بين أولئك الذين ذهبوا هذا المذهب، ففي حدثيه عن التجمعات الإنسانية الكاملة اعتبر سكان المعمورة من الإجتماعات العظمى يقول:"والمدينة جزء مسكن أمة، والأمة جزء جملة أهل المعمورة." (94)

إن الإجتماعات الإنسانية عند الفارابي تتدرج من الأدنى الى الأعلى من الناقص الى الكامل، من الأسرة الى دولة عالمية تضم جميع الأمم الموجودة في المعمورة. (95) ولكن المدينة هي المجتمع الإنساني الكامل لأن الخير الأفضل والكمال الأقصى إنما ينال أولا بالمدينة.

لم يغفل الفارابي مسألة الإختلاف بين الأمم والشعوب التي تشكل المدينة العالمية أو مجتمع الجماعة العظمى، ولا يتورع في تفسير أسباب الإختلاف وتعليلها، يقول: "والجماعة الإنسانية الكاملة على الإطلاق تنقسم أمما: والأمة تتميز عن الأمة بشيئين طبيعين: بالخلق الطبيعية، والشيم الطبيعية، وبشيء ثالث وضعي وله مدخل ما في الأشياء الطبيعية وهو اللسان أعني اللغة....ويتبع اختلاف أجزاء الأرض اختلاف البخارات التي تتصاعد من الأرض .....ويتبع اختلاف البخار اختلاف الهواء واختلاف المياه .....ويتبع هذه اختلاف النبات واختلاف أنواع الحيوان غير الناطق فتختلف أغدية الأمم.....ويتبع ذلك اختلاف الخلق واختلاف الشيم الطبيعية...." (96).

هذه العوامل مجتمعة تؤدي الى الاختلاف، ولكنها لا تعطل إمكانية قيام مجتمع إنساني أعظم، فيكون العامل الديني هو الأساس في تشكله وانصهار أممه وشعوبه.

قد تكون منطلقات الفارابي إغريقية صرفة ولكنه بحث لها عن شرعية في مرجعيته الإسلامية، مستلهما من واقعة المعيش-واقع المجتمع الإسلامي حلا لإشكال فلسفي

فجاءت مدينته متوافقة مع تلك التي نادت بها الفلسفة الرواقية.[97] ولكن على الرغم من هذه العلاقات التي تربط فلسفة الفارابي بالمرجعية الإغريقية، غير أن حضور تصور الأمبراطورية يعني أيضا حضور واقع سياسي إسلامي متميز.

- إبن خلدون و تأسيس علم العمران:

جاء إبن خلدون ليستكمل مخاض الفكر السياسي الإسلامي، وليتوجه بميلاد علم جديد وهو علم العمران الذي انبثق من استقراء تاريخي عميق لتحولات الدول الإسلامية والمجتمعات عبر العصور حيث يعمد في أرائه وموافقه إلى الماضي وأحداثه والحاضر ووقائعه فيرفعها إلى مستوى الحقائق العامة التي لا تحتمل الرد ولا تتقبل الخلاف.

يقر إبن خلدون حقيقة مهمة ويستعيد ذلك المفهوم الشائع في الفكر الفلسفي اليوناني الذي أورده أفلاطون وأرسطو والذي مفاده أن الإنسان حيوان سياسي وأن الإجتماع البشري ضروري —وقد شاع هذا الرأي في التقليد الفلسفي الإسلامي السياسي كما جاء عند الفرابي وأنه أساس التاريخ كما أقر أن العامل الإقتصادي هو العامل الأساس المحرك للتاريخ والحضارة، ويلخص لنا ذلك في قوله:(إعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الإجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يتعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول مراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث من ذلك العمران بطبعته من الأحوال)[98].

يصوغ إبن خلدون هذه الأفكار صياغة جدلية، في وحدة ملتحمة "فالعمران هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من

التعاون على المعاش.....والمدينة هي معنى العمران"[99]. كما يعبر عنها في قوله:(فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر لما في طباع الناس من العدوان الداعي إلى التنازع فتتعين السياسية لذلك)[100].

وربط ابن خلدون بين السياسة والسعادة عندما رأى أن صياغة النفس البشرية على المثل الاسلامية عن طريق التربية والتهذيب وتنشئة المواطن الصالح وتوجيه الأمة لما فيه الخير، والدين مصدر ذلك، وهو الذي يخلق الوازع العقدي في الحاكم والمحكوم على حد سواء وينمي الطاعة، وقد بين هذه العلاقة عندما بحث طبيعة السلطة ذات النوعين "سلطة شرع" و"سلطة ملك أوعصبية".

لكي يكون للسلطان تأثير على الرعية ويتحقق التجاوب بينه وبينها لابد من صياغة النفوس على الفضائل والمثل الإسلامية، ولابد أن تكون الرعية مهيأة لقبول مبادىء العدل والإنصاف.

ولما كان المجتمع الإنساني-عموما والإسلامي خصوصا-محور تفكيره بما يحيط به من مسائل والشكليات كطبيعة الإجتماع وضرورته وكيفية تنوعه، والعوامل المؤثرة عليه، وأثر الطبيعة على أخلاق الناس وألوانهم وأحوالهم. والدولة وما يتعلق بها من السلطة وقيام العصبية والقبلية، وخصائصها وأسباب سقوطها وأحوالها وتحولها من البداوة إلى الحضارة، كما تحدث عن الملك والخلافة والإمامة

- المدينة والسياسة مقاربة خلدونية:

إذا كانت السياسة في المدينة الإسلامية تعبير عن حاجة المدينة بعد توسعها الى قيادة الملوك والأئمة للرعية التي تنقاد لهم وتدخل تحت طاعتهم عن طريق الأفعال الحميدة

والمرضية بالسبل القوية والأساليب السليمة[101]. فهي تتمركز عند ابن خلدون حول القوانين الطبيعية لقيام الدول وزوالها، أو ما أطلق عليها "طبائع العمران" وقد استخلصها من دراسة الظواهر التاريخية والإجتماعية والسياسية والإقتصادية للدول في التاريخ[102]. وإن اختلف هذا الأخير عن السياسة بالمفهوم الشائع إذ يصرح بذلك في مقدمته قائلا: "واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب، النزعة غزيرة الفائدة، أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص وليس من علم الخطابة، إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور الى رأي أو صدهم عنه، وليس أيضا من علم السياسة المدينة إذ سياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه. فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفنين اللذين ربما يشبهانه وكأنه علم مستنبط النشأة." [103]

كما ذهب الى أن السياسة تراعي الواقع وتنافي الكل ولذلك منهجها يختلف عن باقي العلوم التي تستند على النظر الفكري، لأن أحوال الناس متغيرة متحولة وهي مبدأ التغير من أهم المبادئ التي تتحكم في المجتمعات الإنسانية[104] ولذلك منهجها يختلف عن منهج الفقهاء الذي يعتمد على القياس المنطقي والتعميم والتجريد وإذا عمد الباحث الى ذلك وقع في الغلط[105].

وعلى اختلاف الدارس لعلم العمران البشري من تحديد لموضوعه الى تحديد حدوده يمكن القول أنه أعم وأشمل من علم السياسة استنادا لقوله: "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية [...] ونقول لما كان الإنسان متميزا عن سائر الحيوانات بخواص اختص بها فمنها العلوم والصنائع التي هي نتيجة الفكر الذي تميز به عن الحيوانات. وشرف بوصفه على المخلوقات، ومنها الحاجة الى الحكم الوازع والسلطان القاهر." [106]

– المدينة عند ابن خلدون :

قبل أن يجيب ابن خلدن عن سؤال المدينة، لماذا نعيش في مدينة؟ وما الهدف من ذلك؟ يؤكد ضرورة الإجتماع البشري، "أي لابد له من الإجتماع الذي هو المدينة في اصطلاحهم –الحكماء– وهو معنى العمران. وبيانه أن الله سبحانه خلق الإنسان وركبه على صورة لا يصح حياتها وبقاؤها إلا بالغذاء [...] وبما ركب فيه من القدرة على تحصيله إلا أن قدرة الواحد من البشر قاصرة عن تحصيل حاجته." (107)

ومن الضرورة التي تفرضها الحاجة الى اللإشباع كسبب مباشر للإجتماع الإنساني، إلى ضرورة تنظيم هذا المجتمع وحماية أفراده من الظلم والعدوان لأن النزعة العدوانية في النفس البشرية تزعزع استقرار هذا المجتمع. ولابد أن يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة وهذا هو الملك، ويرجع ابن خلدون الإجتماع البشري الى جملة من الأسباب هي:

– الميل الطبيعي للإنسان للتجمع والإستئناس بغيره من أجل الإشباع والطمأنينة .

– الدفاع عن النفس من خطر الحيوانات المفترسة وقساوة الطبيعة

– الضرورة الاقتصادية وتلبية الحاجة التي تتم عن طريق وسائل لكسب القوت أو الكسب أو المعاش بالإعتماد على الصيد وتربية الماشية، الفلاحة والصناعة والتجارة والجباية وأعمال وحرف أخرى وكل له قواعد وقوانين مستوحاة من الشرع. وكنتجة لهذه الحركية الاقتصادية كثرة الأرزاق والكماليات ومن ثمة الوصول الى الرياش. (108)

ويذهب ابن خلدون الى جعل المعاش المعامل الذي يقاس به اختلاف الأجيال واختلاف أحوالهم، واختلاف وضعيتهم يقول:"إعلم أن اختلاف الأجيال في أحوالهم إنما

هو باختلاف نحلتهم من المعاش، فإن إجتماعهم إنما هو للتعاون على تحصيله والإبتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي

- تخطيط المدن:

يسن ابن خلدون جملة من القوانين والشروط الواجب مراعاتها عند تخطيط المدن حتى وإن فرضتها الضرورة كإيثار الدعة والسكون الذي يدفعهم الى إقامة المساكن أو المنازل التي تدار حولها السياج والأسوار للحماية، ويفضل ابن خلدون أن تقام المدن على هضبة عالية، أو ساحلية أو على ضفاف نهر زيادة في مناعتها وتصنها، كما يشترط أن تقام في أماكن مشهورة بطيب الهواء لتحاشي الأمراض والتعفن[109] يقول: "والمدن التي لم يراع فيها طيب الهواء كثيرة الأمراض في الغالب، وقد اشتهر بذلك في قطر المغرب بلد قابس من بلاد الجريد بإفريقية، فلا يكاد ساكنها أو طارقها يخلص من حمى العفن...."[110] كما ينصح بمراعاة العديد من الأمور—لجلب المنافع والمرافق للبلد- منها الماء وطيب المراعي والمزارع لأنها الأقوات ولذا يستحسن أن تكون أقرب الى التحصيل، والاستنفاع من الحطب في أمور شتى كالطبخ والبناء.

ويشترط كذلك مراعاة قرب المدينة من البحر لتسهيل تبادل الحاجات مع البلاد النائية، ويراعي في المدن الساحلية التي تقام على البحر"أن تكون في جبل أو تكون بين أمة من الأمم موفورة العدد، تكون صريحا للمدينة متى طرقها طارق من العدو"[111] ذلك أن المدينة المحاذية للبحر إذا لم يكن بها عدد كف من السكان تربطهم عصبية قوية، ومسالكها جبلية وعرة سهل اقتحامها والدخول إليها من طرف الأعداء.

يربط ابن خلدون بين تخطيط المدينة وآلات البناء ومواده وتطورها واختلافها من البدو الى الحضر يقول:"فإذا عظم عمران المدينة وكثر ساكنها كثرت الآلآت بكثرة

الأعمال حينئذ وكثرت الصناع الى أن تبلغ غايتها من ذلك[...] فيعود بناء المدينة مثل بناء القرى والمدن وتظهر عليها سيماء البداوة ثم تمر في التناقص الى غايتها من الخراب."[112] كما يربط بين كثرة العمران وكثرة الترف وكثرة الحاجات الكمالية التي تجعل منها شدة الحاجة إليها روريات، وهذه الحالة تدفع بعجلة الأعمال، ومن ثمة تؤدي الوفرة في السلع الى إرتفاع نفقات ساكن المدينة على كثرة عمرانها.

- **الدولة والعصبية:**

استنتج ابن خلدون القواعد الطبيعية والعلمية التي تتحكم في قيام الدولة وسقوطها من خلال دراسة كافة الظواهر التاريخية والإجتماعية والسياسية، ومن المنظور العمراني والحضاري.

لقد انطلق من مسلمة يونانية ألا وهي الحاجة الى الإجتماع البشري الذي تفرضه الطبيعة الإنسانية من أجل التعاون لتلبية الحاجات المختلفة للإنسان، ومن ثمة تحقيق السعادة، لأن الملك والسياسة إنما له من حيث هو إنسان لأنهما للإنسان خاصة، لا للحيوان. فإذن خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك، إذ الخير هو المناسب للسياسة." [113] الدولة عند ابن خلدون ليست ساكنة، بل هي متطورة مكانيا وزمانيا، وهي في حركة دائمة حول محور العصبية فما دلالة هذه الأخيرة وما معناها؟

العصبية: لفظ "يراد به الروابط الدينامية والروح العشائرية القائمة على لحمة الدم، والأساس الذي تبنى عليه سياسيا ومجتمعيا[...]، العصبية قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمركز القلبي وتجعله يلتف حول رئيس أو سلطة أسرية، إنها اللبنة الأولى لقيام الدولة." [114].



والعصبية عند ابن خلدون ترتبط بالأهداف والمشاعر المشتركة عند أولئك الذين تجمعهم رابطة الدم او الولاء،"وهي نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا." (115) تساعد على الإتحاد والإلتحام لأنها" اللحمة الحاصلة من الولاء مثل لحمة النسب أو قريبا منها." (116) وهكذا فالعصبية بإعتبارها المحور الذي تدور حولها تطور الدولة مكانيا وزمانيا، فهي من حيث الإمتداد في المكان تتحكم في اتساع رقعة الدولة وتقلصها، فإذا كانت عصبيتها قوية مقابل عصبيات مناوئة لها ضعيفة يكون ملكها أكثر اتساعا، والعكس صحيح.

أما من حيث الإمتداد في الزمن، فالدولة تنتقل من طور التأسيس الى العظمة كالشيخوخة أو الهرم لأن لها أعمار طبيعية كالأشخاص، ذلك أن العصبية كالعملة لها وجهان، واحد سلبي والآخر إيجابي، أحدهما يبني وثانيها يهدم. ففي المرحلة الأولى مرحلة البداوة تقوم السلطة غير المطلقة، على القوة المحدودة الكفيلة بإنشاء دولة وتسود المساواة. أما في المرحلة الثانية، مرحلة العمران الحضري فتبدأ القوة بالقضاء على نفسها عندما تتبدد المساواة تحت وطأة استبداد سلطة الحاكم أو الرؤساء الذين يتجاهلون مصالح العشائر، ويتنكرون للمساواة بين القبائل، فتكثر الفتن والمؤامرات، وتعمد الدولة الى الإستعانة بعناصر متفرقة للقضاء على من ينافس الحكم أو يحاول القضاء عليه، والمحافظة على امتيازاتها والإبقاء على حياة العمران الحضري. (117)

لقد ربط ابن خلدون تطور الدولة بتحول العصبية من القوة الى الضعف، ومن التعاون والتعاضد الى التنافس والتخاذل، وتحول الحكم من المشاركة والتشاور الى الإستبداد، والإعتماد على المرتزقة والموالي للحفاظ على الملك مما يتتبع حاجة متزايدة للأموال سواء من أجل الترف أو من أجل عطايا الجند أو لتغطية نفقات الحروب الأهلية، فيعمد الى زيادة الضرائب والمغارم ومصادر أموال الرعية مما يزيد من تذمر الناس والإحجام عن العمل وتدني الإنتاج ومن ثمة انتشار الفوضى وإصابة الدولة بالهرم. (118)

ويختصر هذه المعادلة في قوله: "فإذا قعد الناس عن المعاش وانقبضت الأحوال وابذعر عن نطاقها فخف ساكن تلك الإيالة في طلب الرزق فيما خرج عن نطاقها فخف ساكن القطر وخلت دياره وخرجت أمصاره....." (119)

لقد اختزل ابن خلدون مراحل تطور الدولة في خمس مراحل تشكل كل مرحلة حالة تحول وتشكل تمهيد للتي تليها وهي: حالة البداوة وحالة العوز، وحالة التصارع بين القبائل والعشائر، وحالة سيطرة إحدى العصبيات على السلطة التي تستبد بالآخرين فتمهد الى مرحلة المجتمع الحضري أو الملك، ويجنح الى الدعة والترف فيسود الإنحطاط العام في الفكر والخلق، فتأتي عصبية جديدة تتغلب على هذه الدولة لتقيم ملكا جديدا(120)، يقول معبرا عنها: "إعلم أن ما يقع من آثار الهرم في الدولة إنقسامها. وذلك أن الملك عندما يستفحل ويبلغ من أحوال الترف والنعيم الى غايتها، ويستبد صاحب الدولة بالمجد وينفرد به ويأنف حينئذ عن المشاركة ويصير الى قطع أسبابها ما استطاع بإهلاك منه استراب به من ذوي قرابته المرشحين لمنصبه [...] ويكون نطاق الدولة قد أخذ في التضايق ورجع عن القاصية، فيستبد ذلك النازع من القرابة فيها ولا يزال أمره يعظم بتراجع نطاق الدولة حتى يقاسم الدولة أو يكاد"(121)

أنظمة الحكم : عرض ابن خلدون أنواعا مختلفة من الحكومات منها :

1- الحكومة الطبيعية التي يتولاها حاكم واحد ويقول فيها: "إن الملك الطبيعي هو حمل الكافة على مقتضى الغض والشهوة، والسياسي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدينيوية[...] أو هي حراسة الدين وساسة الدنيا." (122)

2- الحكومة الدينية التي تستند الى القوانين الإلهية وهي أفضل الأنواع (123)

وتضم ثلاثة أنواع من أنظمة الحكم هي:

I- **الرئاسة:** وتتم عن طريق الإختيار الحر للرئيس الذي توفر فيه جملة من الشروط أهمها الأخلاق والشجاعة يقول:"والملك والسياسة إنما كانا له من حيث هو إنسان لأنهما للإنسان خاصة لا للحيوان، فإذا خلال الخير فيه هي التي تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة "[124] سلطة الرئيس محدودة لا تخوله للقهر والاستبداد إلا إذا توفرت الظروف كإتساع رقعة الدولة، وتكوين الجيش النظامي، وكسب الأنصار وتعود الناس على حكمه.

II-**الملك:** حكم وراثي مطلق إستبدادي لأنه لايستمد سلطته من الرعية أو القانون، ولذا يختلف باختلاف الأشخاص وخصالهم.

III-**الخلافة:** يستند الخليفة الى القوانين الشرعية، ويشترط فيه العلم والعدالة والكفاءة والسلامة الجسدية والحسب أو العصبية التي لا تتم الدعوة الدينية بدونها، وهي السند الوحيد للحاكم إذا فقدها فقد أسباب السلطة،[125] يقول: "وهذا لما قدمناه من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلابد له من العصبية. وفي الحديث الصحيح كمأمر: ما بعث الله نبيا إلا في منعة من قومه. وإذا كا هذا في الأنبياء وهم أولى الناس بخرق العوائد، فما ظنك بغيرهم أن لا تخرق له العادة في الغالب بغير عصبية." [126] وهكذا نلاحظ ذلك التباعد بين أنظمة الحكم اليونانية وأنظمة الحكم كما قدمها ابن خلدون، وهذه مسألة سبق وأن أثارت حفيظة الباحثين ومن بينهم عبد الرحمن بدوي ومحمد عابد الجابري وعبد السلام الشدادي –على سبيل المثال لا الحصر- فذهب عبد الرحمن بدوي الى أن ابن خلدون لم يقصد في الواقع الى دراسة نظم المجتمع الإنساني بصفة عامة، بل اقتصر في بحثه

على مجتمع واحد هو المجتمع الإسلامي و المغربي منه بصفة خاصة، واقتصرت مواد إستدلالاته على التاريخ الاسلامي وحده. "[127]

أما محمد عابد الجابري فيذهب الى أن السبب في إغفال ابن خلدون نظم الحكم التي تحدث عنها فلاسفة اليونان، راجع [في نظره] الى أن صاحب المقدمة كان يرى أن تلك النظم لم تطبق فعلا. وإن آراء أفلاطون وأرسطو وكذلك آراء الفارابي في السياسة وأنواع الحكم، هي عنده [ابن خلدون] داخلة في إطار علمي "الخطابة" و"السياسة المدنية" وهما العلمان اللذان حرص ابن خلدون على إثبات مخالفة موضوعها لموضوع علمه الجديد علم العمران." [128]

أما عبد السلام الشدادي فمنظوره لابن خلدون لم يتعد موقف عبد الرحمن بدوي، وهو على حد قوله هجر الحقل الفقهي والفلسفي، و لم يتعامل مع تشكل السلطة إلا من المنظور الذي يستنتج من طبيعة المجتمع راصدا السلطة في المغرب العربي، قاصدا إستخراج وإستنتاج القوانين المتحكمة في السلطة وانبثاقها واقعيا معيبا عليه تجاهل التنظيم القبلي الأمازيغي [129]

أما محمود إسماعيل فيرى أن هيمنة هدا المفهوم السلطوي للسياسة على فكر إبن خلدون هو الذي جعل خطابه السياسي لا يتسع ولا يحتمل ولا يتقبل مفهوم السياسة المدنية.."

– علاقة المدينة بالدولة:

إن منزلة الدولة من الملك والعمران بمنزلة الصورة من المادة، لا يمكن فصل أحدهما عن الآخر كما قررته الحكمة اليونانية الأرسطية لأن الدولة دون عمران لا يمكن تصورها،



والعمران دون دولة متعذر وبالتالي اختلال الأول هو اختلال للثاني والعكس صحيح حيث يقول في ذلك: "واختل باختلاله حال الدولة والسلطان لما أنها صورة للعمران تفسد بفساد مادتها ضرورة." (130).

إن الدولة صاحبة السيادة هي الدولة التي تملك سلطة الأمر والنهي، والإهتمام بالعمران والإستقرار غايتها. وسيادتها ليست باتساع رقعتها أو كثافة عدد سكانها، فالمدينة والملك متلازمان حتى وإن نشأ في البادية لتوفرها على العصبية والشوكة إلا أن يستقر في الحضر (المدينة) وابن خلدون يشير الى هذه العلاقة في كثير من موضع فالملك يساهم في توسع العمران في البدو، كما يساهم في زيادته عند الإستيلاء عليه من أجل الدفاع أو مغالبة الأعداء "ذلك أن القبائل والعصائب إذا حصل لهم الملك إضطر للإستيلاء على الأمصار لآخرين أحدهما ما يدعو إليه الملك من الدعة والراحة وحط الأثقال واستكمال ما كان ناقصا من أمور العمران في البدو. والثاني دفع ما يتوقع على الملك من أمور المنازعين والمشاغبين[...] فتعني أن الملك يدعو الى نزول الأمصار والإستيلاء عليها. "(131).

كما يربط ابن خلدون بين الملك وتشييد المدن العظمة وطول عمرها واستمرارها في الوجود، يقول: "فلابد في تمصير الأمصار، واختطاط المدن من الدولة والملك، ثم إذا بنيت الدولة وكمل تشيدها بحسب نظر من شيدها وبما اقتضته الأحوال السماوية والأرضية فيها، فعمر الدولة حينئذ عمرها." (132).

ويؤكد على علاقة الملك (الدولة) بالمدينة في قوله:"و أما بعد إنقراض الدولة المشيدة للمدينة، فأما أن يكون لضواحي تلك المدينة وما قاربها من الجبال والبسائط بادية يمدها العمران دائما فيكون ذلك حافظا لوجودها ويستمر عمرها بعد الدولة." فقد يزول الملك و تستمر المدينة في الوجود.

أما عن علاقة المدينة بالريف أما بالأحرى أهل الريف أو ما يطلق عليهم أهل الفلح فهي علاقة إقتصادية تدور حول استقرار هذه الفئة في أراضيها في توفير حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والدفء، وهذه الفئة أرق من أهل البادية لأنها تمتلك الأراضي المترامية الأطراف والوسائل الضرورية لفلاحتها واستقرارهم.

– علاقة المدينة بالملك والعمارة:

يقيم ابن خلدون علاقة وطيدة بين المدينة والعمران والملك، وتبدأ من تركيزه على إتخاذ المدينة مركزا للحاكم لأن ذلك يساهم في إزدهارها وتوسعها وبالتالي إزدياد عمرانها والعكس إذ بعدت عن الحكام والسلاطين[133]. ويذهب الى أبعد من ذلك عندما يذهب الى أن العمارة خاصية من خصائص المدينة وعنصرا هاما من عناصر تشكلها حيث يقول: "وبيانه أن البناء واختطاط المنازل إنما هو من منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة كما قدمناه. وذلك متأخر عن البداوة ومنازعها. وأيضا فالمدن والأمصار ذات هياكل وأجرام عظيمة وبناء كبير، وهي موضوعة للعموم لا للخصوص[...] فلابد من تمصير الأمصار وإختطاط المدن من الدولة والملك." [134].

ولأن المدينة والعمارة متلازمان وعلاقتهما متناسبة اتسعت الدولة وزادت عمارتها ومؤسساتها وتنوعت بطول أمد الدولة وبزيادة عمرها، يقول:"وإن كان أمد الدولة طويلا ومدتها منفسحة فلا تزال المصانع فيها تشاد والمنازل الرحيبة تكثر وتتعدد، ونطاق الأسواق يتباعد وينفسح الى أن تتسع الخطة وتبعد المسافة، و ينفسح ذرع المساحة كما وقع ببغداد وأمثالها." [135].

ويخط لنا ابن خلدون مدينة بإطار مادي وصورة بعد أن دافع عن هياكلها وبناياتها ونادى الى المحافظة عليها سواء شيدها العجمأم العرب لأنها عنوان قوة الملك

وعظمته فيقول: "إعلم أن المدن قرار يتخذه الأمم عند حصول الغاية المطلوبة من الترف ودواعيه، فتؤثر الدعة والسكون وتتوجه الى إتخاذ المنازل للقرار. ولما كان ذلك القرار والمأوى وجب أن يراعى فيه دفع المضار بالحماية وطوارقها وجلب المنافع وتسهيل المرافق لها. فأما الحماية من المضار، فيراعي لها أن يدار على منازلها جميعا سياج الأسوار وأن يكون وضع ذلك في متمنع من الأمكنة...." (136).

- بين النموذج الأرسطي والنموذج الخلدوني:

هل قدم ابن خلدون نموذجا لمدينة تختلف ماديا ومعنويا عن النموذج الأرسطي؟ وإلى أي مدى يمكن إعتبار النموذج الخلدوني نموذجا أصيلا مؤسسا لفكرة المدينة ؟

مما لا يقبل الشك أن الطرح الخلدوني للمدينة إختلف عن الطرح اليوناني عامة والأرسطي خاصة في منطلقاته الواقعية لمدينة عرفها وعاش فيها بعيدا عن مدينة خيالية مستندا على الوقائع والأحداث التي عرفتها المدينة الإسلامية، حيث إتخذ هذه الأخيرة خلفية واقعية وتاريخية لنظرياته المختلفة كأطوار الدولة والعصبية وغيرها. فنجده مثلا يقول: "وانظر ذلك في الدولة الإسلامية العربية حين كان أمرها حريزا مجتمعا ونطاقا ممتدا في الإتساع. وعصبية بني عبد مناف واحدة غالبة على سائر مضر." (137) في حين استند أرسطو على واقعية حبيسة نموذج مثالي يصبو للوصول إليه من خلال رفض النموذج القائم.

إذا كانت الواقعية الخلدونية في السياسة ترفض الفصل بين الأخلاق والسياسة، وبين مبدأ المساواة في النظام السياسي وغايات الإنسان باعتباره حيوان سياسي وجد من أجل العيش الأفضل وتحقيق السعادة، فالواقعية الأرسطية شديدة الإرتباط بالبحث عن النظام الأمثل أو المدنية المثلى. وإذا كان أرسطو يرى في المدينة –الدولة نموذجا ناقصا

يحتاج الى تعديل بواسطة نظام أمثل (politcia) فإن ابن خلدون كان أكثر إرتباطا بفكرة الخلافة كنظام سياسي أمثل وضع الشرع قواعده أو كنظام أكثر عدلا لأنه يحافظ على مصلحة الإنسان في الدنيا والآخرة.

وفي الوقت الذي يختفي فيه البعد الأخروي عند أرسطو، يغيب التصور المثالي عند ابن خلدون وينتصر التصور البيوقراطي الذي يرى البعض* أنه وظف لتبرير نظام الخلافة ومنع من التأسيس لتفكير سياسي عقلي حر في الثقافة العربية الإسلامية.

اعتمد الفكر السياسي الخلدوني على مرجعية دينية تختلف جذريا عن المرجعية الثقافية الأرسطية مما انتج واقعتين سياسيتين مختلفتين. كما اعتمد أرسطو على خلفية فلسفية لوضع دستور أمثل من أجل سعادة الإنسان، في حين أهمل ابن خلدون الخلفية الفلسفية بل رفض الفلسفة تماما.

تحرك تفكير أرسطو وفق منظومة سياسية لدولة-المدينة التي تعاني أزمة حادة، ويبحث لها عن حلول مثالية، هذه المدينة التي تتكون من إنسان يوناني حر يعتز بيونانيته وبتفوقه على البربري الأجنبي، أما ابن خلدن فيتحرك في منظومة سياسية لعالم إسلامي عربي مكون من دول ضعيفة قامت على أساس الصراع القبلي وفي إطار تصور تيوقراطي وحتمية سياسية. فبنى تصوره للعلاقة من الأخلاق والسياسة رهين المرجعية الدينية، وليس العقل—كما كان الحال عند أرسو- من حيث أنه الموجه الرئيس للأنسان في سلوكه من حيث إدراكة لمفهوم الخير والشر، وبدلك جاء موفقه مناهضا للتفكير السياسي الإسلامي القديم والأطروحات العمرانية التي رأت في السلطة وظيفة تنظيمية للمجتمع على أساس العدل وحسن التدبير. وهو نفس المدار الذي سارت فيه موافقه في قولة في قوله بالضرورة الشرعية السلطة عمرانيا، وأفضلية الشكل الديني للحكم وبذلك يبقى الفرق بينه وبين

الفقهاء ومفكري السياسة وأدباء السلطانية بينما سحب آراءه على العمران وحولها إلى قوانين تعلن التعالي على الخلافات المدهبية والمواقف الشخصية.[138].

لقد أدرك بن خلدون من خلال نظرة ثاقبة اخترقت الأحداث والوقائع الى ما وراءها، أنه لا يمكن استخلاص قواعد وقوانين عامة وأحكام ثابتة يقينية وميز بين ما يبحث فيما يجب أن تكون عليه المدينة وما يحدث فعلا من عوارض.

إستطاع ابن خلدون إرساء قواعد علم جديد أسماه بعلم العمران البشري (علم الإجتماع السياسي)، ولكن أسبقية ابن خلدون في التأسيس لا تترجم أفضلية واقعيته على واقعية أرسطو ذات البعدين: النظري والعملي، وأسبقية الخطاب الذي يستجيب لمتطلبات الكائن المتعطش للفعل والمعرفة على حد سواء.

لقد كان إبن خلدون العلامة الذي تمرد على الموروث اليوناني والفارسي، وعلى المكانة السياسية والفقهية والباحث الذي نقب عن حقائق العمران، والناقد الذي ارتقى فوق الفلسفة والآداب السلطانية والرافض للإنتحال أو لمجرد النظر لظاهرة الملك كواقعة دون البحث في ما يكمن وراءها من علل وأسباب وطبائع تشكل آلياتها ومظاهرها. مفضلا النظر للمظاهر السياسية بمعزل عن بقية الظواهر العمرانية الأخرى، خاضعا إياها للقواعد العامة لنظريته في العمران البشري والسياسة المدنية على حد سواء. كما كان الحال مع مسألة التربية مثلا عندما تبنى مسلكا مغاير للمسلك الفقهاء في رصده للظاهرة التربوية فيقر بالعلاقة الجدلية بين التعليم والحضارة فيوحي بالبناء المتكامل لشخصية الفرد من خلال إرساء منهجية تربية تضع الطفل في قلب العملية التعليمية تنسجم مع فلسفة العامة للعمران.[139].

لقد فضل ابن خلدون أن لا يكون خادما للدولة أو ناصحا ومرشدا لسلطان أو وزير، فتجاوز رؤية الفقيه للسياسة ورؤية الأديب لها ولكنه لم يلامس الهدف المنشود لأنه عجز عن معالجة الظاهرة السياسية من منطلقات التحليل السياسي العلمي باستعمال

المفاهيم السياسية ولعل السبب في ذلك طبيعة المجتمع الإسلامي ووضعه آنذاك لم يكن ليسمح بظهور خطاب سياسي مستقل وموضوعي، فظل مفهوم السياسة عامة حبيس معنى التدبير عند الأديب السلطاني، والخلافة عند الفقيه والمدينة الفاضلة عند الفيلسوف.

وعليه فإن ما قيل عن عدم أصالة التفكير السياسي الخلدوني أو التأثير الأرسطي على الواقعية الخلدونية سواء بردها الى الآداب السلطانية أو بردها الى أرسطو عبر إبن رشد كما فعل الدكتور عمار طالبي في مقاربة بين الفيلسوفين قائلا:"يشبه ابن رشد في فكرة أن البدو والفقراء يتغلبون على الحضر الأغنياء (تغلب الغرب على الفرس)، وفكرة "المدن المترلية" الرشدية التي تقابلها فكرة "العصبية" وفكرة "العمران" و"المغالبة" و"الشوكة" التي ذكرها ابن رشد في "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"[140] على الرغم أن ابن خلدون ذاته يرفض المفهوم الرشدي للعصبية فيقول منتقدا إياه: "وقد غلط أبو الوليد بن رشد في هذا لما ذكر الحسب في كتابة "الخطابة" من تلخيص كتاب المعلم الأول: والحسب هو أن يكون من قوم قديم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يرهب بها جانبه وتحمل غيرهم على القبول منه فكأنه أطلق الحسب في تعديد الآباء فقط مع أن الخطابة هي استمالة من تؤثر إستمالته وهم أهل الحل والعقد [...] إلا أن ابن رشد ربا في جبل وبلد ولم يمارسوا العصبية ولا أنسوا أحوالها فبقي في أمر البيت والحسب على الأمر المشهور، من تعديد الآباء على الإطلاق ولم يراجع فيه حقيقة العصبية وسرها في الخليقة، والله بكل شيء عليم." [141].

وبذلك يمكن القول أن رد الواقعية الخلدونية الى ابن رشد باعتباره ساهم في الإطار المعرفي له، ومن ثم بناء واقعيته على قواعد تعود الى التقليد الواقعي الأرسطي و إلى نقده للأرسطية، ما هي إلا محاولات لإقامة حوار الفكر الخلدوني مع الفكر السياسي الإجتماعي للإغريق وخاصة الأرسطي منه وهي محاولات مشروعة إن لم يكن الهدف منها الحط من شأن هذا العلامة ودحضا لاجتهادات الفكر العربي الإسلامي. لكن الأشكال

ليس في واقعية أفكار ابن خلدون وراهنيتها وإنما في مدى فاعليتها حيث دخل بعده الفكر السياسي الإسلامي حالة جمود وركود وانحطاطها[142].

خاتمة:

إن مفكري الإسلام من متكلمين وأصوليين ومؤرخين ومؤلفين في نصائح الملوك والآداب السلطانية جميعا دأبوا على اختزال مسألة الحكم في التاريخ الإسلامي كله في القول بدأ الحكم في الإسلام خلافة مع الخلفاء الراشدين ثم انقلب إلى ملك عضوض، وإذا كانوا قد تكلموا في الخلافة كثيرا فقد سكتوا عن تبيان طبيعة هذا الملك الذي غطى التاريخ الإسلامي في حين لم تدم الخلافة الراشدة أكثر من ثلاثين سنة.

إلا أن إبن خلدون حاول بمحاولة أصيلة لتفسير طبيعة الملك العضوض من داخل التجربة الحضارية العربية الإسلامية في حين استعان الفرابي الفيلسوف في رسم صورة رئيس المدينة الفاضلة بأفلاطون ولكنه في الوقت لم يبتعد إلى حد كبير عن الفكر الإسلامي وما خلعه المفكرون المسلمون على الإمام، لقد مزج بين الفكر اليوناني والفكر الإسلامي وأخرج نسقا فكريا متميزا وقدم نموذجا تاريخيا للإتصال الحضاري بين القديم والحديث عبر العصور خاصة في مجال الفكر السياسي ونظم الحكم. وهذا ما أكده الماوردي من خلال إستيعابه للمرجعية الفارسية ضمن المنظور الأخلاقي الإسلامي وتصور الإسلام للعلاقات الإجتماعية والسياسية وضمن معطيات تطور التاريخ السياسي في الإسلام.

الهوامش

1- هشام جعيط، الكوفة-نشأة المدينة العربية الإسلامية-ط1،مؤسسة الكويت للتقدم العلمي،برنامج كاتب و كتاب، الكويت 1986،ص 198

2- Louis gardet, la cité musulman-vie social et politique- 3eme edition,librairie philosophique,J.vrin,Paris 1969,PP17

3- هشام جعيط المرجع السابق ص ص213-193

4- هشام جعيط المرجع السابق ص 150

5- المرجع السابق ص132

6- طه الولي، المدينة في الاسلام-المدينة العربية –الفكر العربي العدد 71 السنة 1996 الكويت ص8

7- التوبة، الآية 101

8- التوبة، الآية 120

9-الأحزاب الآية 60

10- الكهف، الآية 82

11-النمل، الآية 48

12- سورة الأعراف، الآية 123

13- ج 17 ، مادة "صطم " ص 288-289

14- هشام جعيط المرجع السابق ص260

15- عد الى الفيروزبادي ، القاموس المحيط ، بولاق –القاهرة 1289 ج 3 ص 195

16- القزويني ، آثار البلاد و أخبار العباد ، دار صادر بيروت دون تاريخ ص 7-8

17- طه الولي ، المدينة في الاسلام-المدينة العربية –الفكر العربي العدد 71 السنة 1996 الكويت ص 113

18- حيدر عبد الرزاق كمونة ، تخطيط المدن عند العرب المورد 39-32 العدد الثالث السنة 1421/2000 ه بغداد-العراق ص 5.

19- هشام جعيط المرجع السابق ص ص259-260

20- طه الولي، المدينة في الاسلام –المدينة الاسلامية ، الفكر العربي،العدد30/السنة الرابعة مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية بيروت لبنان 1982 ص 120

21- سورة النساء ، الآية 75

22- سورة البقرة ، الآية 259

23- سورة الأنعام ، الآية 123

24- سورة الحج ، الآية 48

25--سورة الطلاق ، الآية 8

24- هشام جعيط المرجع السابق ص ص 260-261

25- محمد مصطفى حماد ، تخطيط المدن و تاريخه ط1 1965 ص 125-126

26- حديث مرفوع رواه أيوب و أنكره النسائي.

27- عن ابن رضوان، الشهب اللامعة في السياسة النافعة، تحقيق سامي النشار دار الثقافة، الدار البيضاء 1984 ص 232 محمد عبد الستار عثمان، المدينة الإسلامية عالم المعرفة-الكويت 1988 ص 26.

28- موسوعة الحضارة الاسلامية –القاهرة 2005/1426 ص 794 -المنارة-

29- محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، مرجع سابق ص 40-41

30- Mickael E.bonine .cities of the islamic period. Ed .eric .m.meyers the exfordeney clopedia of arehoeology in the near-east vol 2 new york 1997 p 35-36

31- محمد عبد الستار عثمان ، المدينة الإسلامية ، مرجع سابق ص 299.

32- سورة الحجرات، الآية 13.

33- محمد عبد الستار، مرجع سابق ص 307-308.

34- المرجع نفسه ص 319.

35- سارة منيفة، التكوين الوظيفي للمدينة الإسلامية –المدينة الإسلامية ، مرجع سابق ص 134-150

36- بابريوهنسن المصر الجامع ، مجلة الإتحاد ، العدد 2 ، السنة 1990 ، بيروت ، ص 78

37- محمد عابد الجابري ، فكر إبن خلدون – العصبية و الدولة- ص 135

38- محمد الرحموني، الجهاد من الهجرة الى الدعوة الى الدولة،ط1،دار الطليعة بيروت –لبنان، 2002 ص 142-143

39- عز الدين العلام، السلطة والسياسة في الآداب السلطاني، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء، المغرب 1991 ص 31

40- عبد الله العروي ، مفهوم الدولة ص 101-103

41- عز الدين العلام المرجع السابق ص 31

42- محمد الرحموني، الجهاد من الهجرة الى الدعوة الى الدولة ، مرجع سابق ص 140

43- أبو الحسن علي بن أبي بكر الهروي: التذكرة الهروية في الحيل العربية، تحقيق مطيع المرابط، منشورات وزار الثقافة والإرشاد القومي، دمشق 1972 ص 80

44- عبد الرحمن بن نصر الشيرازي، النهج المسلوك في سياسة الملوك، ط1 تحقيق محمد أحمد دمج ، مؤسسة يحسون، دار المنال، بيروت – لبنان 1994 ص 88.

45- فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده ، ط23 منشورات دار الآفاق الجديدة ، بيروت لبنان 1999 ص 235

46- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون –العصبية و الدولة ،مرجع سابق ص 200

47- أرسطو في السياسة ، مصدر سابق

48- عز الدين لعلام ، السلطة و السياسة في الأدب السلطاني، مرجع سابق ص 36-40

49- أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية والولايات المدينة، ط3 دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1999 ص 31

50-كمال عبد اللطيف،في الإستبداد-بحث في التراث الإسلامي-ط1،منتدى المعار،بيروت-لبنان2011،ص113

51- أبو الحسن الماوردي،نصيحة الملوك تحقيق ودراسة رضوان السيد، دار الطليعة،بيروت-لبنان 1986،ص 73-74

52- عز الدين العلام ، السلطة و السياسة في الآداب السلطاني ، مرجع سابق ص 71

53- أبو الحسن الماوردي،نصيحة الملوك،مرجع سابق ص160

54- أبو الحسن الماوردي ، الأحكام السلطانية و الولايات المدينةمصدر سابق ص 35

55- سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة-دراسة في التفكير السياسي عند أبي الحسن الماوردي،ط1،رؤية للنشر و التوزيع-القاهرة 2010،ص179

56- المصدر نفسه ص 63

57- رضوان السيد، المدينة و الدولة في الإسلام –دراسة في رؤيتي الماوردي و ابن خلدون ، ضمن مجلة الإتحاد العدد 6 السنة الثانية 1990 بيروت ص 229

58- ويقصد بها الماوردي الأكفاء من الأفراد من الدولة الذين تتوفر فيهم الشروط اللازمة للحكم

59- أبو الحسن الماوردي، أدب الدين و الدنيا ص122

60- حنا ميخائيل،السياسة والوحي-الماوردي و ما بعده-تقديم إدوارد سعيد،دار الطليعة،بيروت-لبنان1997 ص118

61- سعيد بنسعيد،دولة الخلافة-دراسة في التفكير السياسي-مرجع سابق،ص263

62- عن إحصاء العلوم ضمن كتاب الملة و نصوص أخرى لأبو نصر الفارابي ، تحقيق محسن مهدي ، دار المشرق ، بيروت، لبنان 1968 ص 69-74

63- أبو نصر الفارابي ، تحصيل السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس ، بيروت – لبنان 1981 ص 19

64- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تقديم و شرح و تبويب: علي بو ملحم ط1، دار و مكتبة الهلال للطباعة والنشر، بيروت –لبنان 1996 ص 84

65- رسالة أبي نصر الفارابي في السياسة ، نشرها الأب لويس شيخو اليسوعي ، مرجع سابق ص 34

66- المصدر نفسه ص 19

67- أبو نصر الفارابي فصول منتزعة ، تحقيق و تقديم و تعليق فوزي ميري نجار ، ط2 دار المشرق ، بيوت –لبنان 1993 ص 53

68- أبو النصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة، تقديم و تعليق البير نصري نادر ط7 دار الشروق بيروت لبنان 1996 ص 117

69- أبو النصر الفارابي، كتاب السياسة المدينة، تقديم وشرح و تبويب: على أبو ملحم، ط1، دار و مكتبة الهلال للطباعة و النشر، بيروت – لبنان 1996 ص 73

70- أبو النصر الفارابي، فصول منتزعة ، مصدر سابق ص 40

71- مصدر نفسه ص 40

72- مصدر نفسه ص 40

73- أبو النصر الفارابي ، فصول منتزعة ، مصدر سابق ص 41

74- المصدر نفسه ص 45

75- أبو النصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ص 118-119

76- المصدر نفسه ص 119

77- أبو النصر الفارابي ، فصول منتزعة ، مصدر سابق ص 65

78- أبو النصر الفارابي ، فصول السعادة ، تحقيق جعفر آل ياسين ، دار الأندلس بيروت1981 الفقرة 61 و النص مأخوذ عن كتاب محمد محجوب الفيلسوف و الشاعر السياسي – مدخل الفلسفة السياسية الفارابية ، المركز القومي البيداغوجي تونس 1999 ص 157

79- أبو نصر الفارابي، آراء أصل المدينة الفاضلة، مصدر سابق ص 123

80- أبو النصر الفارابي، السياسة المدنية ، مصدر سابق ص 88

81- أبو نصر الفارابي، آراء أهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق ص 126

82- أبو النصر الفارابي، كتاب السياسة المينة، مصدر سابق ص 90

83- المصدر نفسه ص 130

84- المصدر السابق ص 94

85- محمد محجوب ، الفيلسوف ، الشاعر و السياسي –مدخل الى الفلسفة السياسية الفارابية –مرجع سابق ص 86

86- أبو نصر الفارابي ، آراء أهل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ص 131-133

87- أبو نصر الفارابي ، كتاب السياسة المدينة ، مصدر سابق ص14 (عن مقدمة المحقق علي أبو ملحم)

88- أبو نصر الفارابي،كتاب آراءأهل المدينة الفاضلة، مصدر سابق،ص117

89- ناصيف نصار،مفهوم الأمة بين الدين والتاريخ–دراسة في مدلول الأمة في التراث العربي ألإسلامي،ط5،دار الطليعة،بيروت–لبنان2003،ص73

90- أبو نصر الفرابي المصدر السابق ص47

91- المصدر نفسه ص50

92- أبو نصر الفارابي ، آراء أصل المدينة الفاضلة ، مصدر سابق ص 118

93-Plutarque de la fortune d'alexeudre op.cit p.chvi

94- Fehmi djadaoune .l'influence du storcisme sur la peuseé musculuan ed.dar el malherraq-beyrout 1968 p 234-235

95- أبو النصر الفارابي ، كتاب السياسة المدنية ، مصدر سابق ص75

96-Fehmi djadaane.ibid p237

97- ابن خلدون ، المقدمة، دار الكتاب العربي ، بيروت –لبنان 2005 ص 34

98- المصدر نفسه ص 41

99- المصدر نفسه ص376

100- قدامة بن جعفر،الخراج وصناعة الكتابة،شرح و تعليق: محمد حسين الزبيدي، دار الرشد للنشر 1981 ص 327

101- فاروق سعد ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده ، مرجع سابق ص 240

102- ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ص 44

103- عبد الغني مغربي ، الفكر الإجتماعي عند ابن خلدون ، ترجمة محمد الشريف بن دالي حسين ، المؤسسة الوطنية للكتاب –الجزائر 1986 ص 119

104- ابن خلدون ، المقدمة ص 498

105- ابن خلدون ، لمقدمة ، مصدر سابق ص 46

106- ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص 48

107- فاروق سعد ، تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده ، مرجع سابق ص 241

108- إدريس خضير ، التفكير الإجتماعي الخلدوني و أثره في علم الإجتاع الحديث ، موفم للنشر و التوزيع ، الجزائر 2003 ص 142-144

109- محمد عبد الستار عثان ، المدينة الإسلامية ، عالم المعرفة –الكويت 1988 ص 30-31

110- ابن خلدون ، المقدمة ، مصدر سابق ، ص 323

111- المصدر نفسه ص325

112- المصدر نفسه ص334

113- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 142

114- محمد عزيز الحبابي، الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، ترجمة فاطمة الجامعي الحبابي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية 2004 ص 85

115- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ص129

116- المصدر نفسه صفحة نفسها

117- محمد عزيز الحبابي، الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، مرجع سابق ص 86

118- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون –العصبية و الدولة – مرجع سابق ص 231

119- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 269

120- جورج سعد، تطور الفكر السياسي في العصور القديمة والوسطي، مرجع سابق، ص 202-204

121- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ص 273-274

122- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 338

123- فاروق سعد، تراث الفكر السياسي قبل الأمير و بعده، مرجع سابق ، ص241

124- ابن خلدون، مصدر نفسه ص 142

125- ادريس خضير، التفكير الإجتماعي الخلدوني و أثره في علم الإجتماع الحديث مرجع سابق ص 243-250

126- ابن خلدون، المصدر نفسه ، ص 157

127- محمد عابد الجابري، فكر ابن خلدون –العصبية و الدولة مرجع سابق، ص 119

128- عن دراسة قدمها محمد عابد الجابري بعنوان: ابن خلدون وأرسطو في مهرجان ابن خلدون سنة 1952 ص 200

129- عبد السلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ترجمة محمد الهلالي وبشرى الفكيكي، ط1 دار توبقال للنشر، الدار البيضاء – المغرب 2000 ، ص 29

130- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 269

131- المصدر السابق ص320

132- المصدر نفسه ص319

133- محمد عبد الستار عثمان، مرجع سابق، ص 305

134- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 319

135- المصدر نفسه صفحة نفسها.

136- المصدر نفسه ص323

137- ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق، ص 274

*من بينهم ناصيف نصار في كتابه note sur la politique d'artote chez les arabes . op.cit p 827-828

138- ناصيف نصار،الفكر الواقعي عند إبن خلدون-تفسير تحليلي وجدلي لفكر ابن خلدون في بنيته ومعناه-مرجع سابق،ص125

139-ناجية الوريمي بوعلجية،حفريات في الخطاب الخلدوني -الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، دار الجنوب للنشر-تونس2008،ص ص،214186

140- عمار طالبي، النظرية السياسية لدى ابن رشد، مؤتمرابن رشد 4-9-نوفمبر 1978 المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية – الجزائر 1985 ص 241

141-ابن خلدون، المقدمة، مصدر سابق ،ص-42.

Nassif nassar- note sur la politique d'aristote chez les arabes p828

142-ناصيف نصار،الفكر الواقعي عند ابن خلدون، مرجع سابق،ص124.