

مفهوم العمران والتغير الاجتماعي عند ابن خلدون

The Concept of Social Transformation and Urbanisation "Al-Imran" in Ibn Khaldun's Introduction

أ. رشا جليس، الجامعة الأردنية، الأردن.

ملخص: يهدف هذا المقال إلى محاولة تقديم قراءة نقدية وحديثة لنظرية الاجتماع الانساني عند ابن خلدون وأهم الأسس والمعايير المؤسّسة لمفهوم العمران الانساني في المقدمة، لالوذلك مقارنة مع عدد من الفلاسفة والمفكرين الذين توازنت أو اختلفت آراؤهم مع آراء ابن خلدون في التاريخ السسولوجي وعلم الاجتماع والنظام السياسي، كما ركزت الدراسة على تحليل خصائص العمران البشري وطبيعة الانتقال الحضاري وصولا إلى نشوء الدول وزوالها وهي العصبية القبلية والعوامل الاقتصادية ومؤثرات البيئة.
الكلمات المفتاحية: مقدمة ابن خلدون، العصبية الاجتماعية، الحضارة، العمران، التاريخ، البدو، الحضر.

Abstract: This study proposes to submit a modern critical reading for Ibn-khaldoun's theory of human society and the most important bases and standards that construct the term urbanization (imran) in his introduction . The study includes the comparison with some scholars and philosophers which agree or differ in opinion with Ibn Khaldoun in the seismological history ,sociology and the political system. Moreover, the study sheds the light on analyzing the features of the humane urbanization and the nature of the cultural transition reaching to the establishment of countries and their collapse; these features include tribal racism, economic factors and ecological impacts..

Keywords: Ibn Khaldun's Introduction-Civilization- History- Imran-Bedouin- Urbanization-Arabs.

مقدمة:

ما زالت مقدمة ابن خلدون تحظى بدراسات مستجدة ومستفيضة إلى يومنا هذا، لما تتضمنه من آراء هامة ونظريات عميقة لمفهوم السياسة والتاريخ والاجتماع معا، كما أن المقدمة ما زالت تعتبر من أهم منابع الدراسات الفكرية في التاريخ السوسيولوجي Arnason Johan (P and Stauth Gerog, 2004,p31) كما كانت المصدر المباشر الذي اعتمد عليه توينبي في إنجاز مشروعه التاريخي العظيم في دراسة تركيب الحضارات، وتقدّم فيه بالشكر الخاص لصاحب المقدمة (Toynbee Arnold, 1954, p236، ولعلّ ما جمع توينبي وابن خلدون في تحليل الظاهرة التاريخية للمجتمع هي (الدين)-اللاهوت التي لا يصنفانها من الظواهر الاجتماعية المتغيرة، وإنما جزء من الصيرورة الاجتماعية المؤثرة في الحضارة والأفراد.

لقد أحدثت نظرية ابن خلدون آراء وجدلا بين الدارسين والمحلّين لها نظرا لتداخل المقدمة بمنظومة مختلفة من العلوم الإنسانية، وهو ما جعل الدراسات تتباين في نتائجها، فالمقدمة تندمج بالتاريخ والاجتماع ومفهوم الدولة وتكوينها وعلم الجغرافيا وأطراف من الانثروبولوجيا، وهذا كان كفيلا بتنوع الدراسات الاجتماعية حولها واختلاف مذاهب المؤلفين فيها، حيث ذهب كل من طه حسين(طه حسين، 1925، ص130) والجابري إلى أن علم العمران الذي وضعه ابن خلدون ليس علم الاجتماع، بل هو أقرب إلى التاريخ منه إلى علم الاجتماع (محمد الجابري، 2007، ص130)، لأن القضية الأساسية الذي تقوم عليها المقدمة أساسا أسباب قيام الدول وزوالها، فيما يتخذ الباحث عبد الغني مغربي رأيا مغايرا، فيرى أن ابن خلدون "ابتكر علما جديدا هو علم الاجتماع، وأن العالم أوجست كونت لم يبتكر إلا اللفظ الذي ينكره عليه اللغويون والمحافظون في الدقة" (عبد الغني مغربي، 1998، ص45)، ويظهر أن ابن خلدون يقف شاهدا واقعا في تحليله لأصول الاجتماع الإنساني، فإن نظريته في تحليل التطور الاجتماعي والحضاري للمجتمع تنطلق من معاصرته ومرآيته للنموذج الحضاري للعرب الذين بدأوا بطور البداوة، ثم انتقلوا إلى طور التمدن، أي أنه طابق بين مفهومه للحضارة العربية ومشاهداته ومعاصرته لها كواقع متحقق وتجربة واقعية، عاينها بنفسه وعاصر انحطاط وتفكك الحضارة العربية وفساد الدولة، مما استدعاه لكتابة وتحليل هذه الظاهرة الماثلة أمامه، إن طفرة ابن خلدون- برأي علي الوردي- برزت في كونه اخترق العلوم المنطقية الأولى التي سار عليها أتباع المنهجية والمنطق الأرسطي، ممّن سبقوه من فلاسفة العرب كالفارابي وهو ما جعله يبدع وينتج ما هو مختلف عنهم(علي الوردي، 2009، ص4)، فيقول: "اطلعتنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبدان" (ابن خلدون، 1985، ص268)، ويظهر ابن خلدون فضل علم الاجتماع وجدته على سائر علوم عصره وتفردّه به؛ إذ لم يسبقه أحد إليه؛ لأن المقدمة تعتبر من أهم الدراسات المستجدة المنظمة بمنهجية جديدة مبتكرة عن سابقه في ذلك الوقت(ابن خلدون، 1985، ص265)، كما يفصل هذا العلم الجديد عن الخطابة أو علوم السياسة المدنية التي تخدم السلطان نفسه

مفهوم العمران والتغير الاجتماعي عند ابن خلدون .أ. رشا جليس.

كما فعل على الخصوص ابن باجه وسبينوزا وماكيافيللي(عبد الغني مغربي، 1998، ص84)، تباينت المواقف في تفسير ما قصده ابن خلدون من لفظة "فن التاريخ" و"علم التاريخ" فرأى شولتس وفلنت أن ابن خلدون أراد أن يجعل التاريخ علما وليس فنا أدبيا، في حين رأى طه حسين أن ابن خلدون نظر إلى التاريخ من حيث هو كل لا من حيث هو جزء، وتخيل طريقة لتمحيص الوقائع، وابتدع علما إضافيا يساعده على فهمه. غير أن ابن خلدون يقدم "فن التاريخ" أو "علم التاريخ" الذي يتميز بالسمو برأيه على سائر العلوم والفنون، لأنه يشكل رأس الهرم للحكم السياسي ونشوء الدولة التي تحتضن الاجتماع الانساني في قاعدته (فالتاريخ هو خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة العمران من الأحوال مثل: التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم بعضا)(انظر طه حسين، 1958، ص36)، فغاية ابن خلدون في مقدمته دراسة تركيب الحضارة ونموها ثم مرحلة سقوطها وهرمها، ولذلك تضمنت مقدمته قسطا هاما من النظرية السياسية في بناء الدولة وتاريخ الفكر السياسي العربي، ولذا أتفق مع رأي الجابري في أن الغاية من الاجتماع في مجمله كانت تتلخص في دراسة نشأة الدولة وتحللها(محمد الجابري، 2007، ص 120)، وقد أولى ابن خلدون اهتمامه بعرض المنهجية النقدية والمعياري التاريخي في تناول الأخبار والحوادث التاريخية المتبعة عند المؤرخين، وهي الالتفات للعامل الاجتماعي وطبائع العمران وظواهره زمنيا، فلا عجب أن يكون الاجتماع بالنسبة لابن خلدون سابق على التاريخ، لأنه جوهر الخبر التاريخي. ولهذا السبب والعلاقة بينهما يؤكد "لوسيان غولدمان أن كل واقعة اجتماعية هي واقعة تاريخية والعكس بالعكس"(عبد الغني مغربي، 1998، ص102)، ورغم أن التاريخ أسمى وأرقى العلوم التي كان العرب يولونها عناية فائقة، فإنه يعترف بتخبط المؤرخين، لأنهم غفلوا عن دراسة الظواهر الاجتماعية في نقل أخبارهم، فيورد عبارة هامة في مقدمته:(ومن الأسباب المقتضية له أيضا وهي سابقة على جميع ما تقدم الجهل بطبائع الأحوال في العمران)(ابن خلدون، 1958، ج 1، ص262)، وهذا يعني أن العلم بالظواهر والأحوال الاجتماعية هي من أول أسس وقواعد الدراسة التاريخية التي يتوجب على المؤرخ الأخذ بها لتجنب الكذب التاريخي، لذلك فإن علم المؤرخ بالظاهرة الاجتماعية هو أمر مقترن بنتيبت الواقعة والخبر التاريخي وتفنيدها. مع الأخذ بعين الاعتبار أن ابن خلدون يقصد بالظاهر الاجتماعية التكوين الثقافي الملازم لها، كما أن دراسة ابن خلدون لتطور أبسط الوحدات والمراحل للمجتمع القبلي تصاعديا نحو قيام الدولة، يشير بوضوح إلى أن جلّ اهتمامه انصبّ على التركيز على القواعد السياسية ومبادئ قيام الدولة وسقوطها، ولذا فإن علم العمران في المحصلة النهائية يخدم النظرية السياسية التي تقوم عليها الدولة وتنتهي دورتها بها عندما تشيخ، وتبدأ دورتها بالاضمحلال تدريجيا بصورة حتمية، وهذه الفرضية التي تبناها شبنغلر فيما بعد في دراسة تركيب الحضارة، ونقلها عن ابن خلدون، ولاقت نقدا كبيرا بسبب مبالغته المادية في وصف الحضارة وتركيبها من حيث الشكل(هنري فرانكفورت، 1959، ص18)، ينطلق ابن خلدون في نظريته الاجتماعية وفقا لخصائص اجتماعية تشكل أساسا لنظريته في العمران البشري:

جبرية الاجتماع الإنساني وظواهره: ليست الجبرية هي القانون الحتمي الذي يقوم عليه علم الاجتماع فحسب، بل هو أحد الحتميات التي تقوم عليها تكوين الدولة والحضارة وهرمها كذلك؛ أن من طبيعة العمران أن ينتهي لمفهوم الدولة التي لا بدّ يوماً ما أن تصير زائلة لا محالة وفق قانون الحتمية الطبيعية. وتأتي فكرة الاجتماع وتطوره مروراً في العمران والدولة ومن ثم هرمها وسقوطها تحت تأثير كلي للفكر الإسلامي الذي يعطي قدرية هذا الكون ونظامه لقدرة الله ومشيبته التي تسير الأمور إلى نهايتها، وهي غاية كل شيء فناؤه على الأرض. إنها برأي الجابري "نزعة واقعية لا مثالية أو طوباوية تحمل الأمل بين طياتها، والتفاؤل الواقعي الذي يؤمن بقدرة الإنسان كما يقرّ بعجزه" (محمد الجابري، 2007، ص85)، لقد حاول ابن خلدون أن يعقد موازنة بين التحليل النقدي لمنطق الدورة الاجتماعية التي يقوم صلبها على العصبية الاجتماعية التي توتّي ثمارها جراء الصراع الاجتماعي بين البدو والحضر من خلال المراقبة والتحليل وبين المبادئ الأساسية في العقيدة الإسلامية القائمة على فكرة التسليم الجبري لا منطق السببية، بمعنى آخر إن قيام الدول وانهارها، هي من أهم قوانين الطبيعة التي أوجدها الخالق بفعل مسببات مادية متحركة ومتغيرة ومحدثة، ظاهرة وخفية على العقل دوماً، أوجدها الإنسان باجتماعه وصراعه العصبي مع الآخرين، ويراهها الجابري أنها "تدخل في فكرة العادة أي أن الله أجرى العادة أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى" (محمد الجابري، 2007، ص83).

العصبية الاجتماعية والبداءة: تعتبر العصبية من أهم الوحدات والأسس التي تقوم عليها نظرية ابن خلدون الاجتماعية في تركيب المجتمع البدوي القائمة على أساس تجمّع الأفراد بشكل جماعي، وهو ينفي فكرة المذهب الفردي في قيام أي ظاهرة اجتماعية ويؤكد على أن الظواهر الاجتماعية التي تطرأ على المجتمع حتمية جمعية وليس للفرد قدرة أو اختيار فيها، والعصبية هي مرتبطة بالطبع والطبيعة البدوية، وهي تنشأ من تلاحم أبناء القبيلة وارتباطهم ببعض وهم مستمرين باستمرارها، لأنها جوهر قوتهم، فإن ضعفت عصبيتهم أصابهم الضعف والفساد لا محالة وقامت عصبية جديدة على أنقاضهم، وعماد هذه العصبية صلة الدم والقربى والنسب كذلك، وهي من الروابط الاجتماعية الدموية الملتحمة بين أفراد القبيلة وليس هذا فحسب، فإن ابن خلدون يركز على فكرة معنوية أهم من دور النسب لتدعم مبدأ العصبية لديه، ألا وهي الولاء والحلف والمناصرة أي إنه في حقيقته الوعي والانتماء الجمعي "والمصلحة المشتركة الدائمة التي تربط أو تهدد العصبية" (محمد الجابري، 2007، ص 172)، فيقول: (أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام حتى تقع المناصرة والنصرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه؛ إذ النسب أمر وهمي لا حقيقة له؛ ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والالتحام) (ابن خلدون، 1958، ج2، ص224)، لكنّ ابن خلدون لا يكفي هذه الدعائم والظواهر الاجتماعية المتبدلة في تعزيز مبدأ العصبية، لأنه يؤكد دوماً على جوهر الدين الحتمي الذي يثبت هذه العصبية ويقويها كاملة، وحيث الدورة الاجتماعية تنطلق من هذه الركيزة، فلا بدّ أن يحدث التوسع الاجتماعي للعصبية بين الجماعات

مفهوم العمران والتغير الاجتماعي عند ابن خلدون .أ. رشا جليس.

باعتبارها القوة الديناميكية المحركة، ويتم ذلك بغلبة جماعة واحدة وقوة أفرادها على بقية الجماعات بقيادة العصبية ورياستها للوصول للملك وتكوين الدولة، ولذلك يرى أن هذه المرحلة (الملك) هي غاية ونهاية العصبية لأي جماعة، وبما أن التوحش هي من الطبائع البدوية فإن البدو مجتمع أقدر على التغلب والمدافعة والقتال بدون وجود سلطة أو جيش لحمايتهم، فيكفيهم الطبع الوحشي ليدافعوا به عن أنفسهم، وإن تخلي أهل البادية عن هذه الطبائع وتنازلهم عنها بالخضوع والاستسلام هو انذار بفساد دولتهم، ولذلك فإن الخروج عن الطبع في المدافعة وطلب المعاش من الضروري إلى الكمالي في الترف والرفاه والمال هي عوامل السقوط الحضاري، وهكذا يبدو أن ابن خلدون يتعامل مع مفهوم الحضارة من حيث الشكل والوظيفة في البناء والهدم وتعاقب الدول بأبعاد واقعية تماما، مع إيمانه بأنها حوادث وظواهر متغيرة ومتبدلة وسنن كونية يجريها الله قديرا.

مؤثرات البيئة الطبيعية: يتحدث ابن خلدون عن تفصيلات مختلفة لأثر البيئة الطبيعية على الأفراد في المجتمع، وهي مسألة تناولها عديد من الفلاسفة ومن أشهرهم مونتسكيو، ومن الملاحظ أن أثر البيئة الطبيعية عند ابن خلدون يسبق العامل الاقتصادي في تحديد الطبيعة الخاصة لكل مجتمع، فهو يصرح مباشرة بطبيعة تركيب مجتمع البدو والحضر، وانعكاسات ذلك على المجتمع اقتصاديا، فحياة البدوي البسيطة تكفل له قوت يومه من الضرورات الانتاجية، ولا تستوي مع الحضري الذي يتعامل مع المدنية كشكل أكثر تعقيدا، وتعتمد على توسع الحياة والإنتاج الذي يكفل له زيادة وفائضية تقوده إلى العمران، ولكن تأثير البيئة الطبيعية على التكوين الاجتماعي لا يقتصر على ذلك، بل هو أمر يمتد إلى صميم التركيب الاجتماعي للفرد الذي يشكّل جزءا من طباعه وسلوكه، فبرأي ابن خلدون أن أهل البدو أقرب إلى الخير والشجاعة من أهل الحضر، وأن علاج وتقويم العوائد المذمومة للبدوي أمر أيسر من الحضري، بالطبع إن هذا الموقف الذي أظهره ابن خلدون هو نابع من تأثير البيئة على سلوك الأفراد، ذلك أن الطبيعة الصحراوية تفرض على أفرادها خصال الكرم والشجاعة والخير، فكل فرد فيهم مُعرض لموقف الجوع والخوف والاعتداء في بيئة جافة وقفار موحشة. فيقول: "وأهل البدو لتفردهم عن المجتمع، وتوحشهم في الضواحي، وبعدهم عن الحامية، قائمون بالمدافعة عن أنفسهم لا يكلونها إلى سواهم" (ابن خلدون، 1958، ج2، ص 418)، ويبرر ابن خلدون حالة المجتمع الحضري المغايرة، بكونه مجتمع يميل إلى الراحة والدعة والترف ووكلوا أمر الدفاع إلى الوالي والحاكم، وبذلك يألّف الإنسان هذه العوائد وتدخل في الطبائع والسجية والحبلة. كما أن أهل البدو هم قانعون بطلب المعاش ولا يطلبون غير الضروري، لأنهم مجبولين على الطبع، بخلاف أهل الحضر الذين يسعون للزيادة والترف. وبالرغم من ذلك فإن هذه الظاهرة ليست إلا مقدارا من التكيف الإنساني في محيط بيئي، لأنها قابلة للتبدل والتحول تحت ظروف معينة، فالنفس إذا كانت على الفطرة الأولى كانت متهيئة لقبول ما يرد عليها وينطبع فيها من خير وشر" (عبد الغني مغربي،

مفهوم العمران والتغير الاجتماعي عند ابن خلدون أ. رشا جليس.

1998، ص 120)، ومثال ذلك الحالة البدوية للعرب الذين انتقلوا فيما بعد لتشكيل اجتماعي جديد حضري اتخذهُ أنموذجاً حضارياً لبناء نظريته.

العامل الاقتصادي: كان ابن خلدون دقيقاً في تفصيله للتعاون الاقتصادي الذي يتم توزيعه بين أفراد المجتمع البدوي والحضري، لتحقيق التكامل الاجتماعي في الحاجات المادية من خلال توزيع المهام الاقتصادية بينهم، وفي انتقائه لمجتمع الزراعة كمثال وأنموذج يمثل فكرة التعاون الاقتصادي" وتقسيم العمل بين الأفراد الذي أكدهُ فيما بعد أوجست كونت واعتبره الدعامة الأساسية لقيام المجتمع (السيد بدوي، 1976، ص 117)، لما تتطلبه هذه الحياة من مشاركة وصورة اجتماعية مستقرة، كما مثّلت الزراعة تاريخياً أول نقطة حضارية في الانتقال الحضاري للإنسان نحو التمدن بعد أن تخطى مرحلة الصيد (Mayberry. Sandra, p28) فلا بدّ من اجتماع القُدْر الكثيرة من أبناء جنسه ليحصل القوت له ولهم، فيحصل بالتعاون قدر الكفاية من الحاجة لأكثر منهم بأضعاف) (ابن خلدون، 1958، ج 1، ص 273)، لقد كانت هذه النقطة من أهم المعايير الاجتماعية التي أثارت جدلاً في الثقافة الغربية، حيث اعتبرها الماركسيون الفرنسيون برهان الماديين على مبدأ الديالكتيك للتطور التاريخي وعلاقته بالإنتاج، ومثّل ابن خلدون بالنسبة لهم المفكر والرائد الأول للماركسية (Arnason Johan P. and Staouth Gerog, 2004, p31) وحيث أن فكرة التعاون بين الأفراد تؤسس التجمع الإنساني الجبري لغايات مادية ضرورية وملحة في غرائزنا الحيوانية كالطعام والجنس والعدوان، فإن كمية الناتج الاقتصادي لأي جماعة تحدّد المرحلة الانتقالية التي تُسبّر المجتمع وتحركه إلى شكل اجتماعي جديد، ولذلك يرى الزهراوي أن ابن خلدون "فَرّق بين مفهوم الاجتماع الإنساني العام الذي هو مجرد تجمع عددي للأفراد وبين العمران البشري الذي يعتبر صورة لاحقة للاجتماع الذي يتميّز بوجود العلاقات الثابتة نسبياً بين الجماعات والخاضعين للسلوك الاجتماعي" (عبد الرزاق الزهراني، 1991، ص 454).

إن المعنى الاصطلاحي "للعمران" هو أكثر تطوراً وتقدماً ليكون مرادفاً واضحة لمفهوم الحضارة، حيث كان جَلّ اهتمام صاحب المقدمة تسليط الضوء على الحضارة العربية الإسلامية كنموذج اجتماعي واقعي بزغ للعرب من البداوة وتحوّل وانقلب إلى المدنية، وتشريح الشكل والوظيفة الحضارية له. ولذلك اعترض لاقوست على اعتبار البداوة مرادفاً اجتماعية للمرحلة البدائية أو البربرية (Yves Lacoste, 1984, p 93)، كما فعل بعضهم ذلك (حاول Marcel Mauss تطبيق هذا الرأي على المجتمعات البدائية وتطورها).

كما ذكر لاقوست نقطة هامة في هذا السياق وهي أن المعنى الاصطلاحي (للعمران) غاية في التعقيد، لأنه يحمل دلالات ديمغرافية وجغرافية ومجمل النشاطات الثقافية والسياسية لأي مجتمع بشري، وحتى أن الجذر اللغوي لها (عَمَرَ) يتضمن نفسه هذه المدلولات، أي أنها بالمجمل تشكّل ظاهرة الإنسان، وليست الجوانب المادية من الحضارة فقط (Yves. Lacoste, p.93, 1984).

مفهوم العمران والتغير الاجتماعي عند ابن خلدون أ. رشا جليس.

قائمة المراجع:

1. تشايلد، جوردن(1965)، ماذا حدث في التاريخ، ترجمة: جورج حداد، الشركة العربية للنشر.
2. ابن خلدو(1958)، المقدمة، ج1، تحقيق: علي عبد الواحد وافي، ط1، دار المعارف، مصر.
3. السيد بدوي(1976)، مبادئ علم الاجتماع، ط2، دار المعارف، مصر .
4. طه حسين(1925)، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة: محمد عناق، ط1، مصر.
5. عبد الرزاق الزهراني(1991)، ابن خلدون ونشأة المدن، جامعة الامام محمد بن سعود الإسلامية، ع5.
6. عبد الغني مغربي(1998)، الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون، ترجمة: محمد حسين، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر.
7. علي الوردي(2009)، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته، دار كوفان، لندن.
8. محمد الجابري(2007)، فكر ابن خلدون العصبية والدولة، ط8، مركز دراسات الوحدة العربية لبنان.
9. هنري فرانكفورت(1959)، فجر الحضارة في الشرق الأدنى، ترجمة: ميخائيل خوري، ط1، مؤسسة فرنكلين، بيروت-نيويورك.
10. Arnason, J. P., & Stauth,G.,(2004).Civilization and stat formation in Islamic context: re-reading Iben khaldun, Thesis Eleven, 76,92-48, London.
11. Lacoste Yves, (1984), Ibn Khaldun, London.
12. Mayberry, S., E., (2006), vol.46 The Circle of Life,, 6th Edition.
13. Toynbee J. Arnold,(1954), The Study of History, Oxford University Press, London.