تاريخ الإرسال: 2016/02/14 - تاريخ القبول للنشر: 2016/05/19 تاريخ النشر: 2016/06/28

الفكر السياسي الخلدوني بين عبد الله شريط وعبد القادر جغلول

وسيلة يعيش خزار
المدرسة العليا للأساتذة قسنطينة

تمهيد:

لا يزال الفكر الخلدوني يثير سجالا ونقاشا في العالمين العربي والغربي على السواء، بالنظر إلى شموليته وتطرقه إلى قضايا يجد فيها كثيرون موضوعات راهنة، تستحق النظر والتدقيق والتمحيص. ورغم مرور أكثر من ستة قرون على وفاته، لم ينقطع سيل الدراسات حول أفكاره ونظرياته، كما لم يتوقف تكريسه باستمرار كواحد من رواد علم الاجتماع، الذين تتجاوز طروحاتهم إطارها الزماني والمكاني.

وإذا كان من الصعوبة بمكان الإحاطة بكل ما أثاره «ابن خلدون» في كتاباته الغزيرة، إلا أننظريته حول الدولة والأسس التي تقوم عليها، وعوامل نهوضها وانهيارها، لا تزال تحتل موقعا أساسيا يضيء الكثير من مجريات مجتمعاتنا العربية المعاصرة، ويؤشر إلى عبر ودروس هامة علينا ان نسترشد بها في رسم معالم مستقبلنا.

ان استعادتنال»ابن خلدون»في بحثنا هذا، لا تستهدف إعادة تقديم أطروحاته التي عكفمن خلالها على دراسةالمجتمع العربي في العصر الذي عاشه أو الحقبالسابقة عليه، إنما الغاية منهاتنحية ما يتصل بزمانه، والإفادة من الدروس والخلاصات العلمية التي خرج بها في قراءة معطيات الراهن. وهو ما عكف على تقديمه المفكران الجزائريان «عبد الله شريط» و»عبد القادر جغلول»، اللذان اجتهدا في إبراز مدى قدرة أفكاره على تفسير الظروف العربية المعاصرة، التي يميزها اشتداد وطأة الفساد السياسي. لا تحكمهما في ذلك عقدة إحياء أمجاد الماضي، بقدر ما توجههما الرغبة في الاستفادة العلمية والعملية من هذا المجهود المتميز في إرساء أسس دراساتسوسيولوجية قادرة على تشخيص أزمة المجتمع العربي في ميادينه السياسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية.

في ضوء ما سبق تطرح الدراسة الراهنة تساؤلا أساسيا مفاده: ما هي المضامين الأساسية للفكرالسياسي الخلدوني من منظور»عبد الله شريط»و»عبد القادر جغلول»؟ فيم تكمن خصوبةهذا الفكر؟ وما مدى حضوره في المشهد السياسي العربي المعاصر؟أين تكمن جدة الرؤية التي قدمها كل منهما في قراءة الفكر الخلدوني؟ وماهي

أهم نقاط الالتقاء والاختلاف في فكر الرجلين؟

1. المضامين الأساسية للفكر السياسي الخلدوني من منظور عبد اللّه شريط:

لقد دُرس «ابن خلدون» حتى ظُن أن الدارس له لن يعثر على الجديد فيه، غير أن المفكر «عبد اللّه شريط» أثبت في دراسته العميقة» الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون» أن هنالك جوانب لم تغط بعدٌ في فكر الرجل. لقد اعتبر كثيرون أن العصبية القبلية سلاح ذو حدين، فهي قبل تأسيس الدولة معول بناء لما توفره من مناصرة ومؤازرة ولحمة بين القبائل المتجاورة، وهي متى ضعفت وتلاشت كانت معول هدم لها، لما تشيعه من فرقة ونزاع يعجلان بفناء الدولة. لكن «شريط» استطاع أن يذهب إلى أبعد من ذلك، لقد كان فهمه للفكر الخلدوني أعمق عندما هداه تفكيره إلى أن»ابن خلدون» كان يشير من وراء ذلك إلى غياب الأخلاق الاسلامية عن السلطة العربية خلال مختلف أطوارها. إن علة الدولة العربية لا تكمن في عصبية تلاشت، ولكن مردها سيطرة النعرة القبلية الجاهلية كبديل عنالمبادئ الأخلاقية الاسلامية التي طبعت بدايات أمة الإسلام، فضلا عن الانحراف الأخلاقي للحكام في إدارتهم لموارد الدولة بعد تحضرها، مما يفضي في الأخير إلى سخط الرعية واندثار الملك. ويجتهد «شريط» في تقديم تحليله المتميز هذا، القائم على فكرة انتفاء التشريعات التي تقنن ممارسات الحكام على مدار التاريخ الاسلامي،موزعا على عدة محاور:

- الدولة العربية بين مبادئها وواقعها:

لقد جعل «ابن خلدون» من الدولة العربية جوهر فلسفته الاجتماعية، وقد انفرد في معالجته لهذه القضية بكونه الفيلسوف الإسلامي الوحيد من وجهة نظر «شريط»الذي نظر إليها في ضوء واقعها التاريخي، لا في ضوء نموذج طوباوي مثالي يرمي إلى تحقيقه.من هنا يرى «شريط»أن» ابن خلدون» هو الوحيد الذي نجا من الوقوع في الهوة السحيقة التي تفصل بين الدولة النظرية كما يراها ويطمح إليها الفيلسوف، وبين الواقع الذي لا يرتق بأي حال من الأحوال إلى هذا النموذج، متبعا في ذلك منهجا علميا وصفيا تفسيريا، وهو ما حاد عنه كثيرون أمثال «الفارابي» و «أفلاطون» و «الغزالي»و»الماوردي».[1]

وعلى الرغم من أن «شريط « لا يكشف عن الأسباب التي جعلته ينعت ابن خلدون بالفيلسوف، ولا ندري إن كان يشاطر «توينبي»، و»بوتول»، و»كارادايي»، و»ايف لاكوست»، و»ساطع الحصري»، و»محمد عبد اللّه عنان» وغيرهم[2]... ممن اعتبروه مؤسسا لفلسفة التاريخ، إلا أننا نلاحظ التقاءه الواضح مع «مهدي عامل» في كتابه «علمية الفكر الخلدوني»، الذي يحدد عبقرية «ابن خلدون» في قدرته على تجاوز هذا المنعرجبنجاح، حيث استطاع أن ينتقل بالفكر الانساني إلى أرض بكر شيد عليها ما أسماه بعلم العمران البشري. فعلم التاريخ

الخلدوني بما هو بحث عنالشروط الأساسية لوجود العمران البشري، وتفسير لأسباب حركته وتغيراته، لا يمكنه الاستغناء عن علم العمران البشري بما هو نظر في بنية الواقع الاجتماعي، وبحث في القوانين التي تجعل منه كلا اجتماعيا متماسكا، ومتغيرا في آن واحد. لقد استطاع «ابن خلدون» من وجهة نظره تجاوز منحى التفكير الفلسفي الطوباوي الذي يتسامى إلى نظام الحكم الفاضل، كما استطاع تجاوز منحى التفسير الديني للتاريخ الذي يرد أسباب الحركة التاريخية إلى خالقها، ليبحث في المقابل عن القوانين الكونية للحركة التاريخية المادية.[3]

في مقابل هذا الانجاز، يأتي مفهوم «ابن خلدون» للدولة العربية من منظور «شريط» قائما على فجوة عميقة بين الدولة والحكومة، فثمة تعارض صريح يفرزه الواقع التاريخي بين مصالح الحكام والرعية، سواء كان ذلك في دول المشرق أو المغرب، الذين دمجهما»ابن خلدون» في بوتقة واحدة، يجمعها مفهوم وحيد للدولة.غير أن» ابن خلدون»لا يظهر موقفا رافضا لمثل هذا التعارض الخطير، داعيا إلى تجاوزه. فبقدر نجاحه في تشخيص مشاكل الحكم الأخلاقية والاجتماعية والاقتصادية، وتبيانه لأصناف العيوب التي قامت عليها الدولة العربية آنذاك، يبرز فشله الذريع في الإجابة عن مشكلة: كيف نحكم؟ [4]

إن المسألة الرئيسية التي دار عليها تاريخ العالم الاسلامي حتى نهاية العصر العباسي الأول هي مسألة الحكم، إلا أن الاهتمام فيها ظل يدور حول من يحكم ومن لا يحكم؟ ومن يرث الخلافة ومن لا يرثها؟ أما السؤال الذي لم يطرح قط في الفكر السياسي الاسلامي فهو: كيف نحكم؟وباستثناء فترة البعثة المحمدية والخلافة الراشدة، فإن ما ميزالحياة السياسية لدول المشرق والمغرب على حد سواء من منظور «شريط»،هو عدم وجود أنظمة سياسية، لا من الوجهة النظرية، ولا من الوجهة التطبيقية. لقد جاء الإسلام بمبادئ عامة كانت صالحة لأن تتطور إلى أنظمة حكم تساير اختلاف العصور والأجيال، ولكن ذلك لم يحدث، إنما أصبح الحكم بدون شورى هو ما يميز التاريخ السياسي الطويل لهذه الدول، فضلا عن الارتجال وعدم الانضباط، وضياع الحدود بين الواجبات والحقوق، وبين السلطة والقانون، وبالتالي بين الدولة والحكومة.[5]

من هنا يرى «شريط» أن»ابن خلدون»لم يستطع أن يستمد من المفاسد السياسية التي درسها وعايشها دستورا سياسيا يحفظ الحقوق ويرعى الواجبات، بحيث يكون مستنبطا من مبادئ الشريعة الإسلامية التي يعرف كل دقائقها،تقنن من خلاله سلطة الحاكم، وواجبات الرعية وحقوقها،كما تحدد الأجهزة التي تسهر على مراقبة تصرفات هذا الحاكم إزاء ملكية الناس، فلا تبقى معرضة للنهب والعبث والمصادرات، وذلك على غرار الدساتير التي كانت تسير عليها الدول اليونانية والرومانية.[6]غير أن هذا الموقف يوقع «شريط» في تناقض واضح، فبعد أنأظهر إعجابه الشديدب»ابن خلدون» الذي لم يبحثفي نظام الحكم الفاضل، عاد ليطالبه

بوضع دستور نموذجي ينظم العلاقة بين الحاكم والرعية، علىضوءخلفيته العقائدية الإسلامية، وتجربته السياسية الواقعية.

وفي تشخيصه لعوامل قيام الدولة، يرى «شريط» أن»ابن خلدون»لا ينظر إلى الدين باعتباره أصل الدولة، إذ يؤكد أن الباعث الحقيقي لقيامها هو طبيعة الحياة الاجتماعية نفسها، فقد جبل الإنسان على الاجتماع بغيره، ونظرا لما ركب فيه من نوازع الشر، احتاج إلى وازع (سلطان) يفي بالواجبات ويحفظ الحقوق، فيكفل للجميع الأمن والسلام. والدليل على ذلك أن المجوس الذين لا يملكون كتابا، استطاعوا تشييد الدول والآثار من غير الحاجة إلى دين سماوي يتخذونه كمرجعية تشريعية.[7] غير أن ما تقدم لا ينف الدور الحاسم الذي يلعبه الدين في بناء الدولة.ففضلا عن فطرة الاجتماع هذه، يرى «ابن خلدون» أن العصبية هي دعامة الملك وعماده، فالحاكم لا يستطيع فرض سلطانه إلا إذا كان في منعة من قومه، كما أن هذا الملك يحتاج إلى خلق متين يكفل له الدوام والاستمرار، قوامه الكرم والعفو والصبر على المكاره، وإحقاق الحق، وتطبيق العدل، والوفاء بالعهد، وصون العرض، والتزام الشرع، فان زالت هذه الخلال عن الحاكم آل ملكه إلى الزوال. للدين إذن دور حاسم في تقوية الضمير الأخلاقي للحاكم، وهو ما يسميه «ابن خلدون» بالوازع الداخلي، لكن هذا الوازع من منظور «شريط» لا يكف لبناء الدولة ما لم تكن هناك نظم سياسية عقلية تدعمه.[8]

من هنا يرى «شريط»أن «ابن خلدون» قد فشل في تسليط الضوء على نقطة الضعف التي ميزت تاريخ الدولة العربية في المشرق كما في المغرب، وهي أنها لم تعتمد النظام على الإطلاق في حياتها السياسية، لا الشرعي ولا العقلي، ولا كلاهما معا، وإنما اعتمدت على شيء واحد هو مصالح الحاكم وشهواته. لقد كانت دولة الإسلام الأولى حلما جميلا قصير الأمد، لم يخلف أثرا في الحياة السياسية للدولة العربية من بعده، لأن المثل الأخلاقية التي تحلى بها «أبو بكر الصديق» و «عمر بن الخطاب»، لم تطور لتواكب تعقد المجتمع الإسلامي الذي أصبح يضم أمما وثقافات شتى، مختلفة اللغات والعادات والتقاليد. لم يبذل الجهد الفكري المتين لتقنين مبادئ الإسلام الكبرى في شكل نظم ودساتير سياسية محددة، وما كان منتظرا أن يصبح تطورا سياسيا، أصبح نكوصا إلى مرحلة ما قبل الإسلام، من حيث الاعتماد على العصبية وسيطرة النزعة القبلية. و»بدلا من أن تكون هذه النكسة زلة عابرة تحولت إلى سنة متبعة، ارتقت إلى مستوى الحتمية الاجتماعية في فكر ابن خلدون».[9]

بهذا المنظور يقترب «شريط» من «الجابري» في تأكيده على ضعف النظام السياسي لدولة الإسلام، الذي تجسد في تشتتها وعدم استقرارها.غير أن هذا الضعف لا يرجع من وجهة نظر»الجابري» إلى غياب دستور يقنن الحياة السياسية كما يعتقد «شريط»، ولكن إلى مركزيةنظام الخلافة التي لا تتناسب مع طبيعة المجتمع الإسلامي آنذاك. فدولة الإسلام استطاعت أن تجمع عددا هائلا من المناطق الجغرافية والطبيعية المتباينة، كما شملت

عدة أجناس لم يكن من الممكن اندماجها اندماجا كليا، مما جعل المجتمع الإسلامي مجتمع كثرة بامتياز. لقد فصّل هيكل نظام الخلافة الاسلامية على أساس مجتمع قبلي ضيق، ولكنه مطط ليشمل عالما كاملا من المعطيات المختلفة والمتناقضة،مما جعله نظاما مفروضا من فوق على واقع أوسع منه بكثير، وكانت النتيجة حالة التشتت التي عصفت بدولة الاسلام.[10]

ويتساءل «شريط»، كيف للدولة العربية التي أفلست كل هذا الافلاس في مجال التنظيم الدستوري والالتزام بمبادئ الإسلام أن تنتج حضارة بهذه العظمة والشموخ؟ ويجيب بأن السر في ذلك يكمن في العقيدة الإسلامية التي تغلغلت في النفوس فأعطتها قوة عظيمة، وفي بقايا الحضارات الشرقية القديمة التي ورث المسلمون تقاليدها الحضارية الزاهرة. هذه الازدواجية هي التي كانت في نظره سبب عظمة الحضارة الإسلامية وضعفها في آن واحد . «فالعظمة ترجع إلى الميراث الحضاري الأجنبي بعد أن جددت العقيدة الإسلامية روحه، والضعف يرجع إلى فقدانها النظم السياسية التي تنظم هذه الحضارة تنظيما دستوريا قانونيا حسب المبادئ السياسية الإسلامية التي قامت عليها دولة النبي (ص) وخلفائه الأولين».[11]لقد تضافرت البداوة العربية في الحكم، والتفسخ الأعجمي في الحياة الاجتماعية، على طمس المعالم التي كانت ستنهض عليها الدولة الإسلامية المتحضرة المتجددة، وهكذا استمرت الدولة العربية بدوية في روحها، متحضرة في مظهرها الى يومنا هذا.[12]

لقد فّر كثير من الفلاسفة من هذا الواقع البائس فتحدثوا عن الدولة الفاضلة، غير أن «ابن خلدون» لم يفعل ذلك. لقد اجتهد في إبراز عيوب الدولة العربية إلى حد اعتقد فيه أنها قوانين طبيعية لا محيد للدولة العربية عنها، فاستسلم إلى مشيئة الاعتقاد بأنه من طبيعة الدولة غير العربية (فارس والروم...) أن تكون مستمرة متصلة، ومن طبيعة الدولة العربية أن تكون مشتتة مقسمة، عوض أن يستنتج بأن علة ذلك غياب النظام الدستوري الذي يحفظ الحقوق ويرعى الواجبات.[13]

إن جوهر القضية إذن،إنما يكمن في غياب السياسة العقلية لا الشرعية من وجهة نظر «شريط»، فاليونان برغم فساد معاييرهم الأخلاقية التي كانت تستبيح الرق، وترسخ الفوارق الطبقية بين أبناء المجتمع الواحد، استطاعوا بحث أمورهم السياسية على قدر كبير من الرصانة والعقلانية والشفافية والحرية، داخل مجالس وجمعيات يعد أعضاؤها بالعشرات والمئات، في الوقت الذي علق فيه المسلمون مصير دولهم بذكاء شخص وقدراته وشخصيته وأخلاقه.[14]لقد منحهم الإسلام المبادئ الإنسانية التي لم يتفطن إليها الغرب إلا في العصر الحديث، لكنهم فشلوا في أن يصنعوا لها الإطار القانوني والمؤسسات التنظيمية التي تحولها من مبادئ إلى قوانين تسير حياة الدولة، وتعمل على تطويرها تناسبا مع مستجدات العصر، و دون خروج عن المبادئ العامة. من هنا انقسمت الدولة العربية إلى قطبين متنافرين، حاكم يتربص بحياة المواطنين وأرزاقهم، ومواطنون يعتبرونه

العدو القاهر الذي ينبغي الإطاحة به متى سنحت الفرصة إلى ذلك.والمؤسف من منظور «شريط»، أن الدولة العربية ما تزال إلى حد الساعة تتخبط في ضعفها الفكري، وضحالتها الأخلاقية، وانقطاعها عن المجتمع، وفوضى إدارتها، وضعف اقتصادها، وفقر تمثيلها الشعبي، وعدم احترامها لأبسط قواعد الشورى، وتمسكها بالسلطة حتى الموت، والاستعداد للدفاع عن شخص الحاكم إذا هدده شر، أكثر من الاستعداد للدفاع عن مصلحة الوطن وأمنه.[15]

- ظاهرة التشتت في الدولة العربية:

لأن العصبية هي المحور الذي تدور عليه حركة الدولة العربية قياما وانهيارا، عظمة وانحطاطا، تماسكا وتشتتا، فقد أولاها «ابن خلدون» عناية خاصة، مبينا حدّيها السلبي والايجابي. يشير «ابن خلدون»إلى أن ما يميز حياة العرب افتقادهم لوطن أو مدينة أو أرض يرتبطون بها، فوطنهم الحقيقي الذي يفتخرون بالانتساب إليه هو القبيلة، ولذلك كان من السهل عليهم الانتقال من وطن إلى آخر، ومن أرض إلى أخرى دون الشعور بالعزلة، طالما أنهم لا يملكون وطنا يتحسرون على فراقه.

والعصبية بما هي التحام تقع بموجبه المناصرة لابد لها من رئيس، هو رئيس بالواقع لا بالقوانين، هذا الواقع يفرض أن يتوفر فيه شرطان هما: قوة القبيلة العددية والاقتصادية فضلا عن قوته الأخلاقية. وقد تلاشى هذا الشرط الأخلاقي بعد الإسلام، وأصبح الشرط الأول كافيا لرئاسة القبيلة أو الدولة.[16]ويوضح «ابن خلدون» الاختلاف بين الرئاسة القبلية و الملك السياسي، من حيث أنالأخير غاية لها.إن كل ما تطمح إليه العصبية من الملك هو النعيم والسؤدد، و لما كان هذا هو مبلغ طموحها،فإنها لا تذهب به شوطا بعيدا في التاريخ، بل سرعان ما تتشتت لأن الملك لا يمكنه أن يكون في يد أهل العصبية جميعا لما هم عليه من الكثرة، فينفرد البعض بالاستيلاء على الدولة، ويحرمون الآخرين من المشاركة في التمتع بنعيمها، برغم مشاركتهم في عناء الاستيلاء عليها. فتكون العصبية بذلك كدودة القز التي تنسج شرنقتها، ثم تفنى بنسجها.[17] وهكذا فإن تأسيس الدولة لا يكون إلا بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، ليأتي بعد ذلك خلق التأله و الانفراد بالمجد، فيصبح النعيم هو الهدف، فتتشعب الأهواء، وتفترق العصبية بدافع المصالح المادية. بهذا المنظور ينتهي «ابن خلدون»إلى أن الدولة في مفهوم العرب ماهي إلا»ثمرة يستولي عليها من كان أطول باعا، فيسرع بأكلها، فتصيبه بالانهيار فيسقط، ثم يأتي غيره فيصعد على جثته إلى الثمرة الجديدة وهكذا دواليك... كل دولة تأتي لتنعم بالثمرة، ولكن ليس منها من يأتي ليتعهد الشجرة بالإنماء. و قد أعطت الشجرة ما استطاعت من الثمار لجميع الآكلين، وفي النهاية جفت، واضمحلت الحضارة العربية برمتها».[18] بنفس المنظور يفسر «الجابري» دورة العصبيةالمحتومة عند «ابن خلدون»، حيث يعزو هذه الدورية المتكررةإلى اقتصاد الغزو الذي يطبع حياة

القبائل البدوية، وهو نمط اقتصادي أفرزته قساوة الطبيعة البدوية وشح خيراتها. ولأن هذا الاقتصاد لا يقوم على الإنتاج وإنما على القوة الحربية،فان العلاقات الاقتصادية السائدة فيه لا تمثل علاقات انتاج بالمفهوم الاقتصادي الماركسي، وإنما علاقات عصبية. كما أن السلطة السياسية الناتجة عنهلا تمثل ثمرة ثورة إنتاجية،أو نتيجة تحكم في ملكية وسائل الإنتاج، ولكنها ثمرة التلاحم القبلي الساعي الى تحقيق أوسع الامتيازات الاقتصادية. هذا النوع من الاقتصاد لا تنهض عليه خشونة العصبية فحسب، ولكن رقة الحضارة أيضا، فثروة الدولة الإسلامية في طور التحضر هي ثروة جاهزة، مشكلة أساسا من غنائم الفتوحات وأموال الجزية والفيء والخراج والعشور...مما يعني أن هذا الاقتصاد الشاذ لا ينهض على الإنتاج، ولا على الاستثمار، ولا يسمحبنمو المال نموا ذاتيا، ولذلك إذا حل الجفاف أو تحولت الطرق التجارية، أو ارتفعت نفقات الدولة نتيجة لاستفحال الترف فيها،سقطت الدولة في أزمة اقتصادية خانقة تعجل بسقوطها.[19]

هنا تحديدا يعيب «شريط» على» ابن خلدون» اعتباره حالة التشتت والتمزق، والرجوع إلى الوراء هذه، حالة طبيعية في الدولة العربية، عوض اعتبارها انحرافا عن المبادئ الإسلامية المؤلفة للشتات، ورجوعا إلى مبدأ الجاهلية. إن ما تتميز به الدولة العربية عن الأعجمية من سرعة التمزق والشتات، راجع من وجهة نظر «شريط»إلى أنها لم تنهض في الأصل على مبدأ أخلاقي أو سياسي أو د ينيي. لم تقم على أساس من المسؤولية والرغبة في بناء المجد الحضاري، بل قامت بهدف التنعم بما يدرّه الملك من متعة مادية، فكان ذلك مآلها. ويبرر «شريط» رأيه هذا بالرجوع إلى دولة الرسول (ص) التي نشأت من العصبية الدينية لاالقبلية، والتي عرفت الاستقراروالقوة علىيد «أبي بكر الصديق» و «عمر بن الخطاب»، كما يستدل على ذلك بدول المشرق التي تخلصت في بعض فترات تاريخها من الروح القبلية تحت حكم الأجانب، فعرفت الاستقرار ردحا من الزمن، فضلا عن الدول الأعجمية التي عمرت أعمارا أطول من عمر الدولة العربية.[20]

وإذا كان «ابن خلدون» يلقي بمسؤولية خراب الدولة على الحضر الذين لا هدف لهم في الدولة سوى البذخ والراحة، فإن «شريط» يحمل المسؤولية للإنسان العربي في طوري البداوة و الحضارة معا ، ذلك أن الإنسان العربي الذي كان في طور البداوة ممسكا بأسباب الغلبة المادية، لا يهمه سوى جمع أكبر عدد من القادرين على حمل السلاح في سبيل نعيم الملك، هو نفسه الذي يتفسخ بسرعة مذهلة في طور الحضارة، فينحصر التحضر في نظره في المتعة الحسية التي لا يصاحبها جهد أو عمل، فيكون هداما مرتين: مرة عندما أجهز على دولة قائمة مستوليا على ملكها، ومرة أخرى عندما انصرف إلى المتعة بدل البناء الحضاري، وتعزيز هذا الملك.[21]لقد كانت الدولة في مفهوم العرب دائما غاية في ذاتها، لا وسيلة تنظيم اجتماعي. لم تشذ عن هذه القاعدة سوى دولة الرسول (ص) وخلفائه الأوائل، الذين نظروا إلى الدولة على أنها مسؤولية ثقيلة، فعجّل ذلك بانتشارالإسلام في أرجاء العالم. بعدها فقدت الدولة هذا المفهوم عند رجالها فتحولت إلى غنيمة، ولا يزال هذا

المفهوم سائدا إلى يومنا هذا. صحيح أن الدولة العصرية توصف بأنها دولة قانون، لكنها في الواقع دولة فوق القانون، تتحكم فيه وتوجهه كيفما تشاء، وأحيانا بلا قانون، لا تحياإلا تحت ظلال القوة.

هكذا يأخذ «ابن خلدون» قيمته من منظور «شريط» من الشجاعة التي عالج بها مشكلة الحكم، فكان بذلك فريدا في تاريخ الفكر السياسي العربي. لقد أفاض في تبيان مظاهر ضعف الدولة العربية شارحا ومعللا، ذاكرا ومعيدا، لكن عيبه يكمن في عثوره على الداء وعدم اقتراحه للدواء.[22]كان لابد لـ»ابن خلدون» من منظور «شريط» أن يشيرإلى ضرورة خروج الدولة العربية من طفولتها إلى الرشد، فتؤسس لنظام سياسي يستند إلى دستور إسلامي واضح متجدد، يحترمه الحاكم و المحكومون. ولأن التاريخ عبرة كما يقول «ابن خلدون»، يرى «شريط» أن ما قدمه هذا الأخير يحيلنا إلى ضرورة أن نؤسسفي عصرنا هذا لدولة القانون.إننا بحاجة إلىنخبة فكرية لها ملكة التنظير السياسي، فتضع لنا دستورايستمد خطوطه العامة من الإسلام فلا ينحرف عنها، ويستمد تفاصله من أحداث الساعة ومجريات العصر فيكون مواكبا لها.[23]

وعليه يخلص «شريط» إلى أن تحليلات «ابن خلدون» لا تخلو من قصرنظر، فقد صور لنا ضعف الدولة العربية وعجزها عن التحكم في واقعها على أنه حتمية اجتماعية لا مفر منها، وفاته أنه لو كان ذلك صحيحا لما نجح الرسول (ص) في تغيير واقع أمته، ولما نجح خلفاؤه الأوائل في بناء صرح دولة إسلامية قوية امتدت من الخليج إلى المحيط. لقد نجح «ابن خلدون» في تبيان ان تهافت الدولة العربية راجع إلى تشتت العصبية القبلية، والانحراف عن حكم الشريعة إلى حكم السيف، وتخاذل الحضر وتفسخهم الأخلاقي، لكن غاب عنه أن يبرز ضعف المفكرين المسلمين الذين عجزوا عن وضع دستور سياسي متجدد، يستمد روحه من الإسلام، فاكتفوا بوعظ ونصح الحكام، أو بالتصوف والانزواء.[24]

ثم يتساءل «شريط» عن سر استمرار هذا القصور في التنظير السياسي لدى النخبة المثقفة في عالمنا المعاصر؟ هل هي عادة فكرية ورثناها عن أجدادنا العرب؟ أم أنه خوف من تحمل المسؤولية أمام حكام طغاة؟ وأيا كان السبب، فان «شريط» على قناعة بأن الوضع مؤقت، وأن استبداد الحكام سيزول عندما يظهر جيل من المثقفين يعي أن الثقافة مسؤولية سياسية، وحينما يتحول العمل إلى عقيدة راسخة، إذاك ستتولد دولة القانون التي لا يجرؤ الحاكم فيها على الاستبداد، لأنه في مواجهة مواطنين رقباء عليهحتّى لا ينحرف، ورقباء على الدولة حتّى لا يعتدى عليها. مواطنون يشكلون مع حكومتهم شيئا واحدا اسمه الدولة.[25]

– المشكلة المالية وأخلاقية الدولة:

حلل «ابن خلدون» بدقة أنواع المظالم المالية التي تمارسها الدولة على الشعب محددا لها ثلاثة أسباب

جوهرية: أولها انحراف الدولة عن العمل بمبادئ الشريعة الاسلامية التي لا تجيز من المغارم سوى القليل. ثانيها انحراف الدولة عن طبيعتها البدوية البسيطة التي تقتصر الحياة فيها على الضروريات وانغماسها في الترف واللهو والمتعة التي لا تحدها حدود. وثالثها كثرة الانفاق على الجيش عندما تضعف عصبية الدولة، فيستحدث الحاكم أنواعا من الجباية يضربها على المبيعات ورؤوس أموال التجار والفلاحين، فينقبضون عن التجارة والفلاحة طالما أنها أصبحت لا تدر ربحا، كما تتولى الدولة نفسها المتاجرة وتعاطي الفلاحة وتزاحم بهما الرعايا، فتكسد الأسواق ويبطل المعاش. حينها يتوجه الحاكم إلى أموال رجال حاشيته نفسها، فينهبها كل على حسب رتبته، فيؤذن ذلك بخراب العمران.لقد ربط «ابن خلدون» المشكلة المالية بالشريعة والقانون والأخلاق من ناحية، وبالحضارة والعمران من الناحية الأخرى، فاعتبر كل ما يؤدي إلى ازدهار العمران من صميم الأوامر الشرعية، وكل ما يعرقل هذا الازدهار من المحرمات الشرعية.[26]

يثني»شريط» في هذا المقام على تفرد «ابن خلدون» في معالجته للمشكلة المالية، بتجنبه لمنهج الوعظ السطحي، وتوغله إلى أعماق المسألة، مؤكدا أن هذا الأسلوب في البحث لو اتبعه غيره من قبله ومن بعده لأدى إلى نضوج الفكر السياسي لدى الحكام والمحكومين العرب على حد سواء، ولأصبحت هذه المسائل مادة ثريةتدرس في المعاهد العلمية، ولدخلت شيئا فشيئا في تقاليدنا السياسية وقوالبنا الفكرية، ولحشدت قوانا المجتمعية وجندتها لمحاربة الطغيان والاستبداد. غير أن هذا التقدير والاحترام لم يمنعه من أن يعيب على «ابن خلدون» اعتباره لهذا الانحراف الأخلاقي الخطير من قبيل الحتميات الاجتماعية التي لا محيص عنها في تاريخ الدولة العربية، حيث فاته أن «عمر بن عبد العزيز» عندما شجع على العمل مقابل ضرائب بسيطة نص عليها الإسلام، لم ينقص ذلك من أموال الدولة شيئا، بل على العكس تضاعف دخلها بشكل لم يعرفه تاريخ المجتمعات الإنسانية،إلى المدى الذي لم يبق فيه فقير واحد تحل له الصدقة أو الزكاة.وهنا تحديدا يلتقي «شريط» مع»ناجية الوريمي بوعجيلة»التيتذهب إلى أن إضفاء «ابن خلدون» صبغة التقدير الالهيعلى أطوار الدولة، فيه الغاء مباشر لمبدأ تجدد الأعصار والأمصار، طالما أن الجميع حكاما ومحكومين يتحركون في قوالب معدة سلفا. كما ينفي من جانب آخر دور الإرادة البشرية في تنظيم أحوال العمران، فحصول السلطة بالغلبة أمر طبيعي عوض أن يكون اختيارا سياسيا بشريا، واحتكار الحاكم للأموال في مرحلة الترف أمر طبيعي أيضا عوض أن يكون اخلالا متعمدا بحقوق الرعية، وسقوط الحكم هو النتيجة الطبيعية التي لا يمكن تلافيها، عوض أن يكون تعبيرا عن عجز الحكام عن إصلاح الأوضاع القائمة. لقد سحب «ابن خلدون» قوانين الظاهرة الطبيعية على ظاهرة سياسية اجتماعية، متجاهلا الفروق الجوهرية بينهما والتي تسقط معنى الحتمية من أساسه.[27]

إن ما تقدم يحيل «شريط» للتأكيد على أن جوهر المشكلة المالية إنما هو غياب المبدأ الديني، حيث لم تعد الفتوحات الاسلامية وسيلة لنشر فكرة الاسلام في شعوب وثنية، وإنما وسيلة للربح واكتساب الأرزاق والخمور

واقتناء الجواري والعبيد وملابس الحرير. لقد ارتدت الفتوحات الاسلامية إلى مرحلة الجاهلية، فأصبحت موجهة من دولة اسلامية ضد أخرى، للإطاحة بها والاستيلاء على مجدها. وانتهى تدريجيا دور الاستيلاء على أرزاق الدول المفتوحة، وحل محله التناحر داخل الدولة الواحدة وأحيانا القبيلة الواحدة والعائلة الواحدة، وأصبح المال هو مشتت الدولة العربية بعد أن كان مبدأ نشر الاسلام موحدها. صحيح أن المبدأ الأخلاقي في إدارة أموال الرعية متضمن فيالاسلام قرآنا وحديثا، وقد تشدد الخلفاء الأولون في الالتزام به تشددا كبيرا، لكنه مع ذلك لم يترجم إلى قوانين رسمية تلزم الحاكم والمحكومين على حد سواء. وعندما يستعرض» شريط» ما كتب في تاريخ الفكر الاسلامي عن المسألة المالية يجده عبارة عن آراء فردية، واجتهادات شخصية لا تلزم أحدا بشيء،[28]مما يعني أن المشكلة المالية في تاريخ الدولة العربية إنما تحيلنا من جديد إلى المشكلة الدستورية، فعدم وجود قوانين رادعة وهيئات مراقبة ووعي شعبي بالحقوق والواجبات، هو الذي شجع الحكام على السلب والنهب،» لقد وضع الدين كدين أساس البناية ولكن البناة هم الذين لم يوجدوا في الدولة العربية».[29]

– الدولة العربية بين الشظف والترف:

يتساءل «شريط» هل يعود تهافت الدولة العربية السريع إلى كونها غير متعودة على حياة الترف، فانتقالها من حياة القحط والشظف إلى نقيضها جعلها كالجائع المحروم الذي فقد إرادته في التحكم في شهواته كما يقول «ابن خلدون»؟ أم أن السبب الحقيقي يعود إلى ضعف بنيتها الداخلية، وفشلها في الخروج من مرحلة الوعظ الديني إلى مرحلة القانون المسلح بمؤسسات، تسهر على تنفيذه وتعمل على احترامه، فعاشت تاريخها كله خارجة عن القانون، وأقرب إلى العصابة منها إلى مفهوم الدولة الحقيقي؟

ويجيب بأن»ابن خلدون»استطاع ان يدرك بثاقب نظره أن لحمة العصبية، هذه الرابطة المعنوية التي توحد الجهود في سبيل تحقيق المجد والملك، سرعان ما تطغى عليها النوازع المادية من حرص على المأكل والملبس والفراش والآنية، فتضمحل الرجولة، وتضعف الشجاعة والجرأة، وتتحول العزة إلى مذلة، وضبط النفس إلى تفسخ واستسلام للمتعة، وينعكس ذلك على هيكل الدولة فيجف جذعها وتتهاوى أغصانها.[30] مما يعني أن سبب تساقط الدولة العربية عبر تاريخها الطويل لا تسببه من منظور «ابن خلدون» الثورات الخارجية أو الاعتداءات الأجنبية بقدر ما يستدعيه التعفن الداخلي، فلا تكون عوامل الافناء الخارجية إلا مكملة له.»لقد أصاب «ابن خلدون» عندما أشار إلى أن التعفن الذي يصيب الفئات الحاكمة سرعان ما ينحدر إلى طبقات المجتمع الأخرى لأن الناس على دين ملوكهم، فتتعفن الحياة الفكرية والأخلاقية والدينية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية، حتى يصبح من الضروري حرق الأوساخ، وهو ما تقوم به الدولة الناشئة».[31]

وحتى يبرز «شريط»رجاحة تحليلات»ابن خلدون»في هذا الباب، يستشهد بآراء مفكرين وفلاسفة جاؤوا

بعده بقرون، كـ»غوستاف لوبون»، و»كاريل»، و»ديورانت»، و»توينبي»، من حيث تأكيدهم جميعا على أن الانهيار الحضاري ليس من فعل القضاء والقدر، كما لا يمكن رده إلى عدوان يشنه أعداء دخلاء، فالحضارات المنهارة لم تواجه الموت على يد قاتل، انما الانتحار كان علة هذا الانهيار.[32]ومع ذلك يتعجب «شريط من موقف «ابن خلدون» المحافظ، فظاهرة انهيار الدول لا تخضع عنده لأسباب ما ورائية مجهولة، انما تتحكم فيها عوامل موضوعية من صنع البشر، ومع ذلك فاته أن يدرك أن الأسباب البشرية لها علاجات بشرية أيضا. لقد بدا قدريا في ثوب عالم، ولم يختلف عن المتصوفة الذين أدركوا ضرر الترف على المجتمع والفرد، ولكنهم لم يفعلوا شيئا لسد باب الشهوات أكثر من اعتبارها محرمة والتنفير منها.[33] لقد قطع «ابن خلدون» نصف الطريق وترك لنا أن نكمل بقيته. إننا إذا تأملنا تاريخ الدولة الرومانية بما يعج به من سياسة تنظيمية لأدركنا سر استقرارها لقرون طويلة، مما جعل منها المدرسة الأولى التي درس الغرب على يديها علم القوانين، وسياسة الدولة، وفن صناعة النماذج الدستورية.

لقد أظهر» ابن خلدون» يأسا من أن تستطيع الفلسفة معالجة مشكلة الحكم. كما أنه عندما عقلن الواقع العربي سحب الماضي على الحاضر والمستقبل، مفصحا عن قناعته بأن ما حدث في الماضي هو الذي سيتكرر لا محالة في المستقبل، وأنه لا أمل في الانسان أن يتغير، مما جعل «بوتول» يصف فكره بالجبري اليائس. صحيح أنه كشف بعبقرية نادرة وجرأة كبيرة عن فساد الفئات الحاكمة التي كانت سائدة في الدولة العربية طيلة قرون، ولكنه بالرغم من ذلك لم يصل إلى مستوى دعوة الفكر إلى البحث عن شيء جديد يغير هذا الواقع.[34]

عند هذا المستوى من التحليل، نجد «ناصيف نصار» برغم اتفاقه مع «شريط» في التأكيد على واقعية الفكر الخلدوني، إلا أنه لا يعيب على «ابن خلدون» موقفه الأيديولوجي المحافظ، مؤكدا أن الوجه الثوري في فكره يكمن أساسا في جانبه السوسيولوجي لا الفلسفي، لأن غايته هي التفسير لا التحويل. وتغلب أحد هذين الجانبين على الآخر يرتبط بالإرادة الفلسفية الموجهة للبحث الواقعي. «إن فلسفة تريد لنفسها تفسيرا للواقع الاجتماعي التاريخي وحسب، لا تستطيع الاضطلاع بمهمات فلسفة الانسان كفاعل تاريخي».[35]

– المجتمع العربي بين الدورية والتطور:

يتساءل «شريط» هل طرق «ابن خلدون» موضوع التطور وأدرك أبعاده؟ أم أنه تخلل فكره في شكل إشارات عابرة أثناء بحثه لمواضيع أخرى؟ ويجيبأنه من التعسف القول بأن» ابن خلدون» قد اتخذ من موضوع التطور بحثا مقصودا لذاته كما فعل الفلاسفة المحدثون، ولكنه مع ذلك استطاع أن يأتي فيه بشيء جديد لم يسبقه إليه أحد.[36]فإذا كان «أرسطو» و»إخوان الصفا» و»مسكويه» و»ابن طفيل» و»القزويني» قد رتبوا المخلوقات في درجات متفاوتة على سلم الكائنات الحية، فإن هذه الفكرة لم تتحول إلى فكرة تطور حقيقي إلا على يد «ابن

خلدون». فالكائنات الحية عنده لا تكتفي باحتلال هذه المراتب المتفاوتة في سكون واستقرار، وإنما تستحيل هي نفسها من مرتبة إلى أخرى. لقد أكسب «ابن خلدون»فكرة التطور هذه عنصر الحركة، وهي حركة لا تسير حيثما اتفق، كما أنها لا تسير إلى الوراء، وإنما تنتقل بالكائنات دائما نحو ما هو أرقى. هذا التطور تغذيه أسباب موضوعية، ويخضع لنظام محكم من الترتيب يمكن للعقل أن يدركه. وهكذا تتكون فكرة التطور عنده من خمسة عناصر هي: الحركة، التقدم، الخضوع لمبدأ السببية، النظام، وعدم الوقوف عند نهاية.[37] ويتساءل «شريط» هل تصدق فكرة التطور هذه على ذلك الكائن السياسي الاجتماعي المسمى الدولة؟

أقر «ابن خلدون» في تحليله لطوري البداوة والحضارة تقدم البداوة على الحضارة، لأن البادية أصل العمران والأمصار امتداد لها، ولأن الضروري أصل والكمالي فرع ناشئ عنه. وهذه الأسبقية من وجهة نظره لا تحدث عفوا وإنما تتدخل فيها إرادة الانسان بشكل واضح، فالتمدن غاية للبدوي يسعى إليها، كما أن الحضري لا يقبل بالعودة أدراجه نحو الماضي.[38]

هكذا تتطور الدولة عنده من مرحلة البداوة، التي تهيمن عليها عصبية قبيلة استطاعت أن تخضع لها ما حولها من القبائل المجاورة الأقل عددا وقوة (مرحلة الرياسة)، إلى مرحلة الانفراد بالمجد، وتعزيز الملك، والاستغناء عن العصبية التي كانت محركها الأول (مرحلة الملك)، لينتهي بها المطاف إلى حالة من الاسراف والتبذير، يكون فيها صاحب الدولة متلفا لما جمعه الأولون، مخربا لما شيدوه، فتنقرض الدولة(مرحلة السقوط).

لقد برع «ابن خلدون» في تصوير أخلاقيات الدولة مبينا كيف يكتسب القائمون عليها في كل طور خلقا من أحوال ذلك الطور، لا يناسب غيره من الأطوار الأخرى، فتتدرج الدولة من طور الظفر والاستيلاء على الملك، إلى طور الانفراد بالمجد، ثم طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك، فطور القنوع والمسالمة والتقليد للماضين من السلف، لينتهي بها المطاف إلى طور الاسراف والتبذير، فيعجل بفنائها.[39]ومع ذلك يرى «شريط» أن فكرة الأطوار هذه لا تعني التطور بمعناه الحقيقي وهو التقدم من مرحلة إلى أخرى أكمل وأرقىمنها، فالدولة في المفهوم الخلدوني تتبع المنحى الصاعد النازل الذي يميز حياة البشر (طفولة، شباب ونضج، هرم وشيخوخة)، إنها دورية حتمية وليست تطورا مقصودا. صحيح أنه اجتهد في تبيان عنصر الحركة من طور إلى آخر، والتقدم نحو الكمالي، والخضوع لمبدأ السببية، طالما أن العصبية القبلية هي التي تنحو نحو الملك، وأخلاق الملوك وعوائدهم هي التي تحيلها للانقراض، فضلا عن النظام الذي يتكرر باستمرار من طور إلى آخر. لكن هذا التطور المادي هو في واقعه نكوص أخلاقي ورجوع إلى الوراء وليس تطورا إلى الأمام، فالدولة تبقى وفية لمبدأ التغير الدائم بعد طور الملك، ولكنها تدخل من الوجهة الأخلاقية في مرحلة من الفساد والانحلال، وليس من النضج العقلي والكمال النازع إلى مستقبل أفضل.[40]وهو هنا يخالف «عبد الغني مغربي» الذي يدافع بقوة عن منحى التطور عند ابن خلدون،

مؤكدا أنه نجح في صياغة نظرية حقيقية في التطور، طبقها على الميدان الاجتماعي والطبيعي أيضا، وذلك قبل داروين بقرون طويلة.[41]

ومع ذلك يرى «شريط» أن مفهوم الدورية الذي توصل إليه «ابن خلدون» له قيمته الفكريةوالمعرفية التي اعتنى بها عقل القرن العشرين عناية شديدة، فما لاحظهعلى الدولة من نشوء وارتقاء،وضعف وانهيار، لا يزال العلماء يلاحظونه بقوة في ظواهر الكون المادي. كما أنها فكرة تمكننا من التنبؤ وبالتالي التحكم، وهذا ما يعيبه «شريط» على» ابن خلدون»، فقد توصل إلى فكرة الدورية ولكنه اعتبرها قدر الدولة المحتوم الذي لا يمكن تغييره، ملغيا قدرة الانسان وإرادته على الارتقاء المستمر وتغيير مجرى الأحداث.[42]

2. راهنية الفكر الخلدوني من وجهة نظر «عبد اللّه شريط»:

بهذا المنظورينتهي «شريط» إلى أن النظرة النقدية إلى واقع وطبيعة المجتمعات العربية المعاصرة، تبين أن مقوماتها لم تتغير كثيرا عن زمن «ابن خلدون»، وعن تشخيصهاالذي حملته مقدمته، حيث لا تزال هذه المجتمعات تقوم على العصبيات القبلية والعشائرية والطائفية والإثنية، كما لا يزال الصراع على السلطة والهيمنة قانونا يحكم مسارها.فعلى امتداد النصف الثاني من القرن العشرين، قطعت المجتمعات العربية شوطا في مسار المشروع القومي العربي في بناء الدولة والمجتمع، لكن فشل أو تعثر مشروع الدولة العربية هذا، سواء أكان دولة وحدوية أو قطرية،أعاد بعث العصبيات بحدة، وهو ما جعل مفاهيم» ابن خلدون» تحتل الواجهة العربية مجددا، يعطيها مجرى الأحداث مصداقية واقعية.

لقد أعطى» ابن خلدون» حيزا واسعا لمسألة انهيار الدولة والعوامل المساعدة في ذلك، والراهن في آرائه من منظور «شريط»هو التركيز على أولوية العوامل الداخلية في الانهيار واعتبارها العنصر المقرر له. فهو لا يستبعد الغزو الخارجي كعنصر فاعل في زوال الدولة، لكنه يذهب إلى أن هذا الغزو ينجح بمقدار ما تكون البلاد قد وصلت إلى درجة من التفكك يصعب بعدها على السلطة القائمة أن توحد القوى الاجتماعية والسياسية، أو أن تستنهضها لمواجهة الاعتداءات الخارجية. بهذا المعنىتظل أفكار «ابن خلدون» عند «شريط» ذات راهنية يشهد عليها كل يوم مسار الأحداث والصراعات في العالم العربي.

لقد منح»ابن خلدون»دورا حاسما للطغيان وانتشار الفساد واحتكار السلطة وفرض الضرائب على الشعبفي تفسخ الدولة واضمحلالها، مؤكدا أن إنقاذ الملك يحتاج بصورة دائمة ومتجددة إلى إصلاح يطال مجمل الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وهي النصيحة التي يرى «شريط» أنالدول العربية الراهنة تحتاجها بشكل لا يقل إلحاحا عما طالب به «ابن خلدون» في زمانه.

إن تتبع "ابن خلدون" لمشاكل الحكم في المجتمع العربي في عصور وأمكنة مختلفة، بأسلوب علمي رصين، وبطريقة منهجية لم يسبقه إليها أحد، جعله من منظور "شريط" ذلك المعلم الأكبر الذي وضع علماء الاجتماع على الطريق الصحيح لدراسة الواقع الاجتماعي، بعيدا عن الارتجال والعشوائية، أو التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية. كما أن نشوء تفسيراته وتحليلاته من داخل رحم المجتمع العربي، وعدم استيرادها من محيط عقلي أو بيئة اجتماعية مختلفة، من شأنه أن ينبه ذوي العقول المستنيرة بأن العلوم الانسانية التي نستوردها من الخارج، دون مراعاة لواقعنا المختلف ومشكلاتنا الخاصة، هو من قبيل استيراد الآلات الدقيقة المعقدة دون أن نهيئ لها اليد والفكر اللذان يسيرانها. إن نصف علم أو نصف آلة نصنعها في مستوانا العقلي والحضاري أفضل بكثير من استيراد علم كامل، أو جهاز معقد من الخارج، يأكله الغبار والإهمال لأننا لم نحسن استخدامه.وهو هنا يقترب كثيرا من"عبد الغني مغربي" الذي يعتبر علم الاجتماع الخلدوني علما جزائريا مغربيا عربيا أصيلا، ينبغي أن يدرس في الجامعات الجزائرية، بالنظر إلى تناسب جهازه التصوري والمفاهيمي مع الواقع الاجتماعي الجزائري، في مقابل العلوم الاجتماعية الغربية المستوردة التي تجعل الطالب يعيش حالة من الاغتراب المعرفي بالنظر إلى الخصوصية الثقافية والاجتماعية المختلفة التي نشأت وتطورت فيها، دون أن ينفي خصوبة تدريس هذه العلوم على صعيد تقنيات البحث، ولغرض إثراء الثقافة السوسيولوجية للطالب المتخصص، فالشعوب والثقافات تختلف من حيث بنيتها ومن حيث ماضيها، ومن المفيد أن نقارن بين مختلف النماذج التصورية، لكن في ظل وجود نموذج يناسب ثقافتنا الخاصة.[43]

لقد كشف «ابن خلدون» عن عيوبنا ونقاط ضعفنا بفكر علمي متحرر من العقد، فلم يخش يوما أن يتهم بالتهجم على أمته، أو بالتنكر لتراثها وحضارتها. من هنا يدعو «شريط النخبة العربية المثقفة للخروج من مرحلة إخفاء العيوب، وتلوين التاريخ للأجيال المتعاقبة بألوان الفخر اللفظي بقوميتنا ودیننا ولغتنا وأدبنا وحضارتنا، والولوج إلى مرحلة من النضج العقلي والجرأة على كشف ما تحت الثوب من حقائق قاتمة مخجلة. إن ما يجتاح الدول العربية اليوم من فوضى واستبداد وفساد لا ينبغي عده نكسة طارئة، أو تدهورا عارضا، ولكنه استمرار منطقي وتاريخي وحضاري لماض قاتم لابد من تجاوزه.

3. حدود الفكر الخلدوني من منظور «عبد اللّه شريط»:

إن المجهود الذي بذله «شريط» في تحليل الفكر السياسي الخلدوني لم يمنعه من تسليط الضوء على نقاط الضعف في هذا الفكر، فبرغم إقراره بعظمة الرجل وعبقريته الفذة، إلا أنه لم يتوانى عن توجيه نقد لاذع له انصب على عدة مستويات:

أولها وقوفه عند حدود الواقع العربي الذي عقلنه وحلله بصورة لم يسبقه إليها أحد، دون الثورة عليه، وتوجيه

الفكر إلى السيطرة على صعابه، والعمل على تجاوزها نحو مستقبل أفضل. لقد وقف«ابن خلدون» في منتصف الطريق، وكأنه لا يملك ذرة إيمان بإرادة الانسان التي صنعت المعجزات على مر حضارته الطويلة.

ثانيها إهماله للكثير من المشكلات ذات الصلة الوثيقة بالحكم، كمشكلة الأسرة الحاكمة وتعدد الزوجات، ومشكلة الجواري، والدور الذي لعبته في تحطيم أخلاقيات المجتمع العربي المترف، وما أضفته من عقلية حريمية على السياسة، لا نزال نحتفظ بها إلى يومنا هذا.

ثالثها إهماله للمشكلة الدستورية ودورها في كبح الانحراف القيميوالأخلاقي للهيئات الحاكمة، وحثها على الحفاظ على حقوق الرعية.

وإذا كان «شريط» يعترف بعدم أحقيتنا بمطالبة «ابن خلدون» في ظل ظروف عصره بتقديم اسهام فكري كامل متكامل على نحو ما نتطلع إليه اليوم، غير أنه يبرر عدم تسامحه معه بما بلغه من دقة النظرة العلمية إلى مشاكل الإنسان، وعبقرية فذة في سبر أغوارها.

4. المضامين الأساسية للفكر السياسي الخلدوني من منظور «عبد القادر جغلول»:

قدم «ابن خلدون» مشروعه منذ ما يربو عن ستة قرون، وظل هذا المشروع مجهولا وقتا طويلا سواء في العالم العربي أو الغربي. فالطبعة العربية الأولى للمقدمة نشرت بالقاهرة عام 1857 م، في حين أن الطبعة الغربية الأولى نشرت في فرنسا عام 1858 م، وترجمت إلى الفرنسية على يد «دوسلان» في ثلاثة أجزاء(1868-1865-1862)، ومع ذلك كان لابد أن ننتظر إلى عام 1930 م لكي يظهر الاهتمام بالمضمون السوسيولوجي للمقدمة على يد «غاستون بوتول» الذي عد «ابن خلدون» رائدا لعلم الاجتماع، ولكي نشهد حركة اهتمام واسعة باستعادة «ابن خلدون» من جديد، يصنفها «جغلول» في اتجاهين:[44]

اتجاه تاريخي يعتبر «ابن خلدون» المؤسس الأول والحقيقي لعلم الاجتماع، بالنظر إلى السبق المعرفي الذي حققه مقارنة برواد علم الاجتماع في الغرب، حيث تمكن من الاشارة إلى كثير من الأفكار والمفاهيم والمناهج الاجتماعية قبلهم بقرون طويلة. إنه اتجاه لم ينجح من وجهة نظر «جغلول» في الوقوف على أصالة «ابن خلدون»، بقدر ما وقع في مماثلات وهمية بينه وبين غيره من رواد علم الاجتماع.

اتجاه ايديولوجي يحاول تحت مظلة «ابن خلدون» اثبات العبقرية العربية الاسلامية في مواجهة العبقرية الغربية. وفي ضوء هذا الاتجاه المتأثر بحركات التحرر في العالم العربي اعتبر «ابن خلدون» قمة فكرية شامخة لا تضاهى، فهو المربي، وعالم الاجتماع، والمؤرخ، والاقتصادي... بتفوق. هذا النوع من القراءة يرى

فيه «جغلول» عجزا عن تحديد التركة الخلدونية العلمية بدقة، لقد استنفذ أصحابه كل طاقتهم في التأكيد على شمولية هذه التركة، جاعلين منها كل شيء ولا شيء في آن واحد.

ضد هذه الوضعية العقيمة تقف محاولة «جغلول» الرامية إلى تقديم قراءة خصبة للفكر الخلدوني، لا هي بالمقارنة ولا الاحتفالية. إنها قراءة نقدية هدفها توضيح القواعد الابيستمولوجية التي ينهض عليها الانجاز الخلدوني، خصوبة هذا الانجاز في تفسير واقع الدول التي تعاقبت على حكم المغرب العربي الوسيط، وانتقاء ما يزال حيا في مقدمة «ابن خلدون» لاتخاذه كنقطة انطلاق لإنتاج معارف جديدة تفسر الواقع الاجتماعي الراهن. ويجتهد «جغلول» في تقديم تحليله النقدي هذا موزعا على عدة محاور:

– السياق الاجتماعي والفكري للإسهام الخلدوني:

تميز المناخ الفكري والعلمي للقرن الرابع عشر بالانحطاط، حيث تحولت الفلسفة إلى مجرد تعليقات وشروح لأعمال «ابن رشد» و«ابن سينا» و«الغزالي»، ولم تعد تنتج شيئا خصبا. وأصبح تطور المنطق والرياضيات والعلوم الطبيعية محاصرا، حيث وضعت السلطة الدينية يدها على كامل ميادين المعرفة، بحيث أصبح تفسير القرآن والأحاديث هو العلم بالذات. وفي ضوء تراجع العلوم احتل تعليم العلوم السرية كعلم الفلك وعلم السيمياء مساحة هامة. واللافت للانتباه أن «ابن خلدون» برغم مهاجمته لهذه العلوم إلا أنه لم يتعرض بالنقد إلى التعصب الديني في ذلك العصر.[45]

على الصعيد السياسي كانت الامبراطورية الاسلامية قد أصبحت منهوكة القوى بفعل الغزو الخارجي والتناقضات الداخلية الناتجة عن ثورات القصور وتمرد الجماعات القبلية.أما على الصعيد الاقتصادي فقد تميز المغرب العربي بتراجع النشاط الاقتصادي فيه، حيث كانت الحركة الاقتصادية تعتمد بشكل أساسي على التجارة، ونظرا لتطور الرأسمالية التجارية في أوروبا، والتي أصبحت تعتمد على المحيط الأطلسي في الوصول إلى مناطق إنتاج الذهب، فقد البحر الأبيض المتوسط دور الوسيط التجاري، ليس فقط بين الشرق والغرب، ولكن أيضا بين الشمال والجنوب، مما ساهم بقسط كبير في تراجع دخل القبائل التي توفر الحماية لهذه القوافل التجارية ، الأمر الذي حولها إلى نهب الدول التي تعاقبت على حكم المغرب العربي بحيث لعبت دورا هاما في تفجيرها.[46]

في ظل هذا الوضع العام ينبغي ان يقيم الاسهام الخلدوني باعتباره مرتبطاإطار زماني ومكاني محدد هو المغرب العربي في القرن الرابع عشر. لقد استطاع هذا المؤرخ أن يبدع وسط حالة عارمة من الانحطاط والجمود، وأن يقدم تفسيرا لانحطاط المجتمعات المغربية لا يضاهيه تفسير آخر، وهنا بالذات تتجسد خصوبة الفكر الخلدوني من وجهة نظر «جغلول».

– الأسس الأبيستمولوجية للفكر الخلدوني:

يرى «جغلول» أن «ابن خلدون» قد اتخذ موقفا رجعيا مقارنة بالفلاسفة العقلانيين أمثال «ابن سينا» و«ابن رشد»، عندما هاجم الفلسفة، وأقر بعجز العقل عن إدراك الحقائق الغيبية، قاصرا دوره على ادراك عالم الحس، في ضوء الاعتماد على الوحي في ادراك كل ما يتعلق بالعالم الآخر. ولكنه في ذات الوقت يشهد له بالقدرة على انتاج ما لم تستطع الفلسفة تقديمه آنذاك. لقد ادعى العقلانيون بأن الفلسفة يمكنها أن تبحث كل شيء، ولكنهم لم يبدعوا شيئا، حيث لم تتجاوز اسهاماتهم في الحقبة الوسيطة حد الشروحات والتعليقات. فيما استطاع «ابن خلدون» أن يجسد واقعيا دعوته إلى شحذ العقل، وتوجيه طاقته لكشف أغوار العالم المحسوس، مقدما علما جديدا هو علم العمران البشري. لقد استطاع أن ينقل الفكر العقلاني من دائرة التأمل التي حبس فيها إلى دائرة انتاج المعارف الوضعية.[47] وهو الطرح الذي ترفضه «ناجية الوريمي بوعجيلة»، حيث تؤكد أن رد «ابن خلدون» للفلسفة لم يكن ردا جزئيا مقتصرا على الماورائيات، بل هو رد شامل للطبيعيات والتعاليم والمنطق، مما يعني أن «ابن خلدون» يغلق الباب أمام المنطق العقلي في التفكير، ويصادر المنظومة الفلسفية برمتها دون استثناء. وهو بموقفه هذا لا يختلف عن المفكرين السنيين الذي سبقوه في تحريمهم لهذه العلوم، وتضليلهم لفئة المشتغلين بها، ومحاكمتهم، والافتاء بحرق كتبهم، وإقصائهم اجتماعيا. [48]

على أساس هذا الانقطاع الذي أحدثه بين الفكر العقلاني والعالم الآخر،وضع «ابن خلدون» المعالم الأولى لعلم جديد هو علم المجتمعات المتحركة تاريخيا. فمهمة التاريخ من وجهة نظره تكمن في تحليل الروابط بين الوقائع، وإظهار النسق الخفي لها. ومعيار نقد الأخبار التاريخية إنما يقوم على البحث عما إذا كانت الواقعة المذكورة ممكنة الحدوث في مجتمع له خصوصيته التاريخية والثقافية المتميزة.[49] بهذا المنظور جعل «ابن خلدون» من المجتمع موضوعا لعلم التاريخ، فراح يبحث عن أسباب تطور المجتمعات.

بالمثل يلمح» جغلول» في مقدمة «ابن خلدون» قطيعة واضحة مع الفلسفة السياسية بكل أطيافها، فجهده لم يكن موجها على غرار «أفلاطون» و«الفارابي» إلى البحث عن نظام الحكم الأمثل الذي يحقق النظام والعدالة الاجتماعية. كما أنه لم يأت على شاكلة جهود «مكيافيللي»، مقدما مجموعة من النصائح العملية الموجهة لاكتساب السلطة أو الحفاظ عليها. وهو من ناحية أخيرة قد ابتعد كل البعد عما ذهب إليه فلاسفة العقد الاجتماعي»لوك»، «هوبز»، و«روسو» من بحث عن أصل المجتمع الانسانيوأسس التنظيم السياسي القانوني.[50] لم يبحث «ابن خلدون» إذن عن ماهية النظام السياسي، ولا عن وسائل حفظه، أو عن أصله ومدى شرعيته، إنما وجه جهوده لمعرفة آلية نشأة وتطور ثم انحلال هذا النظام، بأسلوب وضعي يقوم بشكل أساسي على الوصف والتحليل والمقارنة، وصولا إلى استنتاج التعميمات.

– التحليل الخلدوني للواقع السياسي:

يرى «جغلول» أن ما كتبه «ابن خلدون» عن تاريخ المغرب الوسيط يعد مادة خصبة لكتابة تاريخ علمي وطني منزه عن تحريفات التاريخ الاستعماري، لا سيما وأنه لم يكتف بجمع معلومات عن تاريخ هذه المجتمعات، بقدر ما ترك لنا مواد معدة نظريا، يمكن استثمارها من جديد برؤية تحليلية تفسيرية لآلية التغير الاجتماعي في هذه الحقبة، بالاعتمادعلى المفاهيم القاعدية التي نحتها.[51]

لقد نظر «ابن خلدون» إلى السياسة باعتبارها إحدى مراتب العمران البشري، يمكن دراستها دراسة وضعية مثل غيرها من الوقائع الاجتماعية. وهو في دراسته لها لم يتخذ منحى فلسفيا كما تقدم، كما أنه لم يتخذ منحى دينيا، يصدر من خلاله أحكاما معيارية تقويمية على طبيعة نظام الحكم. لقد درس الملك باعتباره تجسيدا لهيمنة أقلية حاكمة على أغلبية محكومة، باحثا على العوامل المشيدة للملك، وتلك التي من شأنها إضعافه وتفجيره، مسلطا الضوء على العوامل الدينية والمالية والعسكرية، ومحددا الدور الذي يؤديه كل منها في هذه اللعبة السياسية.

قدم لنا «ابن خلدون» تشخيصا للحياة السياسية في المغرب العربي الوسيط يقوم على مبدأ الترابط بين عدة بنى سياسية:[52]

البنى القبلية التي تقوم بشكل أساسي على روابط القرابة، حيث تلعب العصبية دورا كبيرا في تحديد الارستقراطية القبلية التي تفرض هيمنتها الواسعة على القبائل المجاورة، سواء تم ذلك عن طريق الاكراه والقهر، أو عن طريق التحالف.

البنى الخيرية والتي تتمثل في الزوايا التي لعبت دورا سياسيا وعسكريا بارزا كمراكز حرب دفاعية مثلت مراكز حقيقية للتجمع السياسي والثقافي للقبيلة المهيمنة.

البنى الحكومية التي تمثل التنظيم السياسي للحاضرة، والتي تمارس هيمنتها من خلال مؤسسات الدولة المجردة من علاقات القرابة، والتي تتجسد فيها علاقات تناحرية تحاول من خلالها هذه البنى فرض سيادتها على البنى القبلية والخيرية، في حين تريد هذه الأخيرة المشاركة في السلطة السياسية، والتخلص من السلطة الحكومية في آن واحد.

البنى الحكومية العليا، حيث أن البنى الحكومية في علاقة مع المراكز السياسية الكبرى في العالم الاسلامي وهي: قرطبة، بغداد، دمشق، القاهرة. ففي ظل لعبة التعاهدات الدينية–السياسية مع هذه المراكز، تحدد البنى الحكومية بالمغرب الوسيط علاقاتها السياسية الخارجية.

إن العامل الأساسي في تأسيس السلطة الرئاسية القبلية هو العصبية. إنها قوة التضامن القائمة على علاقات النسب والقرابة. هذه القوة بما تخلقه من تلاحم وتعاضد بين أبناء القبيلة الواحدة، وبما تكفله من هيبة ووقار لرئيس القبيلة باعتباره من النسب الأشرف والمهيمن، إنما تمثل قوة دفع كبيرة للقبيلة في حربها ضد القبائل المجاورة لها، وعاملا أساسيا يمكنها من بسط هيمنتها عليها. فإذا قدر لها النجاح في مهمتها هذه تأسست الدولة.

بهذا المنظور يعتبر الملك نتاجا لتطور العصبية داخل القبيلة وخارجها، ولكنه في الوقت نفسه يمثل نفيا لها، على اعتبار أن السلطة السياسية الجديدة ستتجرد من ردائها الأخلاقي الذي عرفته في البادية، لترتديحلة تنظيمية مؤسساتية تعمل من خلال الاكراه المادي على مستوى الحاضرة. لقد تم الانتقال من عهد الديمقراطية القبلية إلى عهد جديد، يقوم فيه تنظيم الدولة على جماعتين: حكام ومحكومين. هذا النفي التدريجي للعصبية يمثل المحرك الذي يؤدي بالدولة إلى الانتقال عبر أطوار خمسة متمايزة:[53]

في الطور الأول وهو طور الاستيلاء على السلطة، تغتني السلطة الحاكمة الصاعدة من خلال جبايتها للضرائب، في ظل علاقتها الوطيدة مع القبيلة المهيمنة التي تقدم لها الدعم العسكري الضروري.

في الطور الثاني وهو طور توطيد الملك، تحتكر الطبقة الحاكمة السلطة، وتنفصل عن القبيلة المهيمنة، محاولة تسيير مقاليد الدولة بعيدا عن علاقات النسب. ففي ظل غزو أقاليم جديدة تتسع قاعدة الضرائب، ويزداد غنى الدولة، وتتخذ جيشا نظاميا من الموالي والمرتزقة، وتصبح في غنى عن الدعم العسكري للقبيلة المهيمنة. بهذه القطيعة يتحول نظام الحكم من رئاسي إلى ملكي، يمارس من خلاله صاحب الدولة سيادته على كل القبائل، وفي ظل حيازة هذه الأخيرة على مداخيل نقدية هامة تعوضها عن فقدان امتيازاتها السياسية، فضلا عن ضعفها العسكري مقارنة بالقوة العسكرية للدولة، فإنها ترضخ لسيادتها.

في الطور الثالث والرابع وهما طورا الذروة، يتفرغ صاحب السيادة لبناء مرافق الدولة، وتطوير صناعاتها الحرفية، وتدعيم الجيش، وغزو أقاليم جديدة، مما يزيد من ثروات الدولة ويمنح الحاكم مزيدا من الهيمنة السياسية.

في الطور الخامس وهو طور الزوال، تكون السلطة الحاكمة قد بلغت طور الترف، تصبح مداخيلها لا تفي بمقدار نفقاتها، فتتوجه إلى زيادة الضرائب على الزراعة والتجارة والصناعة الحرفيةمما يؤدي إلى خنقها. يظهر التمرد الشعبي في ظل عجز الحاكم عن تأمين أجور الجيش.هكذا يكون الملك قد فقد قاعدتيه: المال والجند، في الوقت نفسه الذي تستيقظ فيه العصبية لاستعادة مجدها الزائل. الملك يكون ملغوما من الداخل بفعل انتظام العصبيات القبلية من جديد في دائرة الدولة بهدف تفجيرها.

في ظل هذه الظروف، يكون الوقت مناسبا لتسلم السلطة من طرف أرستقراطية قبلية جديدة قادرة على استقطاب

مختلف العصبيات القبلية حولها، لتبدأ دورة الدولة من جديد: عصبية تؤسس لملك جديد، ملك يهدم العصبية، ثم عصبية تهدم الملك القديم وتؤسس لملك آخر جديد، وهكذا... قبائل تهجر البادية لتنتقل إلى الحاضرة، ثم استقرار للطبقة الحاكمة بالحاضرة دون القبائل التي ترد إلى البادية، ثم رجوع إلى الحاضرة وهكذا... في تناقض مغلق طرفاه: الحاضرة/الملك، والبادية/العصبية.[54]

إن ما سبق يؤكد أن قياماالتكوينات الحكومية في المغرب العربي كان يعتمد على ترابط عناصر ثلاث: عصبية القبيلة المهيمنة، المال، والدين. فكل البنى الحكومية التي تعاقبت على المغرب الأوسط جرت باسم حركة التجديد الديني، فالايديولوجيا الدينية إذن تعمل على دعم الوحدة السياسية التي تخلقها العصبية القبلية، في الوقت الذي تمثل فيه هذه الأخيرة قاعدة جميع البنى الحكومية المعروفة آنذاك. فعلى قاعدة الدولة الفاطمية نجد قبيلة كتامة، وعلى قاعدة الدولة المرابطية نجد قبيلة لمتونة، وعلى قاعدة الدولة الموحدية نجد قبائل مصمودة. إن هذا الحضور العام للتنظيم القبلي في نشأة البنى الحكومية، يؤكد الدور القاعدي الذي تلعبه العصبية القبلية في نشأة الملك باعتباره الغاية التي تجري إليها. متى تحقق التنظيم الحكومي للدولة الناشئة، فإنها تسعى لتحقيق مشروعها السياسي من خلال مراقبة القوافل التجارية والتجارة البحرية التي تدر عليها رؤوس الأموال الضرورية لاتخاذ جيش نظامي قوي يكفل لها التحرر من سلطة العصبية القبلية. بهذا المنظور الثلاثي تتكرر الدورة التاريخية للدول في المغرب الوسيط عبر أطوار متعاقبة تتجسد عبرها العلاقة الجدلية بين السلطة القبلية والسلطة الدينية والسلطة الحكومية.[55]

حتى القرن الرابع عشر، يعتبر «جغلول» أطروحة المؤرخين الاستعماريين عن الركود والتقهقر الاقتصادي للمغرب الأوسط الوسيط خاطئة، استنادا إلى اسهام «ابن خلدون» الذي يوضح ارتكاز النشاط الاقتصادي منذ القرن التاسع وحتى نهاية القرن الحادي عشر على الزراعة والصناعة الحرفية، والتقدم الكبير لتجارة القوافل والتجارة البحرية، مع الشرق الأوسط والمغرب الاسلامي واسبانيا وإفريقيا شبه الصحراوية. لقد كان المغرب الأوسط في تلك الحقبة يمثل منطقة مرور هامة تخضع لها حركة استيراد وتصدير وتوزيع السلع، بحيث كانت مدنه تعيش على وتيرة التيارات التجارية الكبرى التي جعلت حواضر المغرب الأوسط تتحرر تدريجيا من علاقات القرابة والنسب، لتؤسس لعلاقات اجتماعية قائمة على أساس الروابط التجارية والثقافية. أما البوادي فيقوم النشاط الاقتصادي فيها بشكل أساسي على الزراعة الرعوية وتربية الحيوانات، فضلا عن الصناعات الحرفية الموجهة للاستهلاك الذاتي (صناعة الصوف والجلد والفخار... الخ). وينهض هذا النشاط على أساس من تقسيم العمل، وتملك الأراضي في إطار الجماعات القبلية القائمة على روابط العصبية. وفي ظل هذه الحركة الاقتصادية المتنوعة، ترتبط البادية بالحاضرة بعلاقات تبادل اقتصادي تتجسد في حاجة الحاضرة إلى الحبوب واللحوم الضرورية لإطعام سكانها، وتموين تياراتها التجارية، فضلا عن حاجة البادية إلى منتوجات الصناعة الحرفية المتطورة من أسلحة ومعادن ثمينة

وصباغة وتوابل...مما تنتجه الحاضرة. يضاف إلى ذلك علاقات سيطرة تتجسد فيما تضربه الحاضرة من ضرائب على الجماعات القبلية مقابل استغلالها للأقاليم الجغرافية الخاضعة لسيادتها، فضلا عما تأخذه الجماعات القبلية من رؤوس أموال مقابل تأمينها لحركة القوافل التجارية في طوري الذروة، مع تحولها إلى الغزو والنهب في طور الانحطاط. مما يعني أن العلاقات بين البادية والحاضرة تأخذ عمليا منحيين: منحى تبادلي ايجابي في أوقات الرخاء الاقتصادي، وهنا تخضع البادية لسيطرة الحاضرة، ومنحى تناحري سلبي في أوقات العوز الاقتصادي أين تخضع الحاضرة لسيطرة البادية.[56]

مع بداية القرن الثاني عشر، عرف المغرب الأوسط الوسيط أزمة اقتصادية واجتماعية نتيجة نمو التجارة المسيحية واعتمادها على أسلوب القرصنة، بحيث عملت على تقويض حركة الموانئ الاسلامية تدريجيا، ليصبح حوض البحر الأبيض المتوسط الشرقي خاضعا للغرب المسيحي الذي أصبح يتحكم في التجارة التبادلية بين الشرق الأوسط والغرب الاسلامي. هذا التراجع الاقتصادي يؤثر بشكل مباشر على العلاقة بين البادية والحاضرة حيث يؤدي إلى تفجيرها.[57] وبرغم النهضة الاقتصادية التي حاول الموحدون تحقيقها، من خلال فرض الضرائب العقارية بغية جعل الاقتصاد الحضري أقل اعتمادا على اتفاقيات التجارة، في ظل انعاش للعلاقات التجارية مع الغرب المسيحي، إلا أن التحولات التي عرفتها الطرق التجارية في القرن الثاني عشر لا سيما المحور « شمال/جنوب»، حيث أصبح الوصول إلى المملكات السودانية يتم عبر المحيط الأطلسي، فضلا عن المحور « شرق/غرب» الذي عرف تراجع وهيمنة الأسطول الاسلامي لصالح التجار الأوروبيين، جعل المغرب الأوسط يفقد تدريجيا مكانته الاستراتيجية، مما ولد أزمة القرن الرابع عشر التي تجسدت في العلاقات التناحرية بين الحاضرة والبادية، حيث كانت الحواضر تحاول فرض المزيد من الضرائب العقارية على الجماعات القبلية في ظل تمرد هذه الأخيرة وتحولها إلى حركة الغزو والنهب.[58]

يلعب الجيش دورا هاما في تأمين تجارة القوافل، وفي عملية توسيع الرقعة الجغرافية للدولة، فضلا عن فتح اسبانيا والدفاع عنها فيما بعد، بالإضافة إلى رد الهجمات المسيحية على المغرب العربي. يتكون الجيش من الرقيق والمرتزقة الأجانب المسلمين من الأتراك في أغلب الأحيان، وكذلك الأوروبيين المسيحيين. هؤلاء الجنود يشكلون الحراسة الشخصية للأمراء وكبار رجال الدولة، ويستخدمون كقوة شرطة. أما معظم الجيش فمكونين من المجندين القبليين. هذه الثنائية في تكوين الجيش تظهر على مستوى تنظيمه. فالقادة يكونون في الغالب من الخارجين عن التنظيم القبلي، أما معظم الجند فيحافظون على استقلالهم القبلي. بالنظر إلى هذا التقسيم يمكننا أن ندرك بوضوح لماذا يمثل الجيش أداة هامة للسلطة الحكومية خلال فترة توسعها، ولماذا يتحول إلى عامل انحلال قوي في زمن انكماشها.[59]

أما المال الذي يلعب دورا كبيرا في هذا الصراع فيعودإلىأصول ثلاثة: الغنيمة المحققة من حروب الغزو، وكذلك من الغارات في إفريقيا شبه الصحراوية والبلاد المسيحية. الأرباح التي تتحقق من تجارة القوافل الكبرى أو البحرية، والجباية المأخوذة من القبائل والتجارة الداخلية. إن الثقل النوعي لكل من هذه الموارد متفاوت، فإذا كانت الغنائم هي مصدر المداخيل المباشرة، فإن أرباح التجارة تتغير بتغير الظروف، كما أن أموال الجباية التي يفترض أن تمثل مصدر المداخيل الثابتة، لم تكن تمول صناديق المغرب الوسيط بشكل ثابت ومنتظم، حيث تخضع للتحالفات بين الدولة والتنظيم القبلي، بالإضافة إلى التحالفات بين القبائل نفسها. لقد كانت الغنائم تقسم بين صناديق الدولة والقبائل المشتركة في المعارك. كما أن أرباح التجارة تقسم بين صناديق الدولة والقبائل المرافقة، بالإضافة إلى الارستقراطية التجارية. أما الجباية العقارية (الخراج) فكانت تصطدم بحاجز المشاعيات القبلية، ولذلك كانت الدول تستخدم عموما قبائل محددة في جمع هذه الضرائب، تضيف إلى تخصصها العسكري تخصصا ماليا. جمع موارد الجباية إذن مرهون بقيام تحالف بين الدولة والقبائل الجامعة، كما أنه يتأثر بأي تحالف متوقع بين القبائل الجامعة والتي يجمع منها، ولذلك كانت هذه المداخيل غير ثابتة.[60]

كيف تحدث الحركة الدائرية للدول؟ إن التناقض بين التنظيم القبلي والتنظيم الحكومي هو الذي يحرك مسار تطور الدولة. ففي مرحلة أولى ينشأ التنظيم الحكومي، فتظهر معه علاقات اجتماعية جديدة للإنتاج والتبادل خارج النسق القرابي. كما تظهر طبقة اجتماعية جديدة تعرف بالأرستقراطية التجارية. تلعب الدعوة الدينية دورا كبيرا في توحيد عدة أقاليم جغرافية تحت لواء الدولة الدينية، فترتفع مداخيل الدولة من الغنائم والتجارة، ونسبيا من الجباية. لكن عندما يتحول نظام الحكم إلى ملكي سلالي، تفقد الايديولوجيا الدينية فعاليتها الموحدة وتصبح هي نفسها عامل تجزئة. ومع ذلك يبقى التعاون قائما بين الأرستقراطية السياسية والتجارية دون هدم الأرستقراطية القبلية، التي لا يزال الاعتماد عليها قائما في العمليات العسكرية، وفي حماية القوافل التجارية، والتجارة البحرية، وكذلك في جباية الضرائب، حيث أن العلاقات فيما بينها قائمة على التناقض غير العدائي، ليختلف الأمر جذريا في مرحلة الانحطاط، حيث تتراجع مداخيل الغنائم والتجارة، فتتحول الأرستقراطية السياسية إلى فرض الجباية العقارية، ورفع المكوس على الزراعة والرعي والصناعة الحرفية، فتصطدم بتمرد التنظيم القبلي، الذي يستطيع في ظل عجز الدولة عن دفع أجور الجيش قلب نظام الحكم والسيطرة عليه، لتبدأ دورة تاريخية جديدة.

خلال هذه الحركة الدائرية، المطبوعة بتبدل البنى السياسية، وانتقال العواصم، لا يهدم التنظيم القبلي الدولة ليؤسس لأخرى، ولكنه يعمل على تصفية السلالة الحاكمة ليستبدلها بأرستقراطية قبلية سرعان ما تنشق عنها سلالة حاكمة جديدة. مما يعني أن الحركة الدائرية لا تعني هدم وبناء الدولة من جديد، وإنما فقط تغيير النخبة الحاكمة، طالما أن النخبة الحاكمة الجديدة سوف تقيم داخل البنى السياسية–الادارية القائمة مكتفية فقط

بتعديلها وزيادة فاعليتها. إن هذه الحركة الدائرية إنما تطابق حقبة تاريخية تنتهي عند القرن الرابع عشر ولا تغطي مجموع الحقبة الوسيطة.[61]

استنادا إلى ما سبق، يتضح أن قوة المغرب العربي ابتداء من القرن التاسع كانت مؤسسة على المكانة الاستراتيجية التي يحتلها في الشبكة التجارية للعالمالاسلامي. فازدهاره كان ثمرة اشعاعه التجاري، وليس انعكاسا لارتفاع مستوى الانتاج الزراعي والصناعي. فاقتصاد البادية موجه أساسا للاستهلاك الذاتي، ولا يمثل منبع لثروة الحاضرة، فالبادية تتدخل برجالها لحماية القوافل التجارية أكثر مما تتدخل بفوائضها الزراعية. في الوقت الذي تمثل فيه التجارة المنبع الأساسي لثروة الحاضرة. وطبعا في ظل التنافس الأوروبي الذي استطاع أن يهز بقوة المكانة الاستراتيجية للمغرب العربي الأوسط، انهار وضعه الاقتصادي العام، وتلازم مع هذا الانهيار توتر العلاقة بين البادية والحاضرة، هذا التوتر الذي يكشف في كل مرة عن تغير في البنى السياسية للمنطقة، التي ميزها غياب مركز سياسي دائم، نتيجة للانقلاب المستمر للمراكز الحكومية،مما ولد مرونة في الحدود السياسية للدول التي تعاقبت خلال هذه الحقبة التاريخية الخاصة.[62]

لقد استطاع «جغلول» أن يشخص بدقة بالغة التفاعل بين السياسي والاقتصادي والديني والاجتماعي في رؤية «ابن خلدون»، موضحا تداعيات أزمة القرن الرابع عشر على أوضاع الحكم بالعالم الإسلامي، في تفاعلها مع البنية الاجتماعية القبلية المهيمنة على النسيج الاجتماعي آنذاك.

– الاسهام الخلدوني في ضوء المادية التاريخية:

تحت وطأة الانتشار الذي عرفه الفكر الماركسي على الصعيدين النظري والواقعي، ظهرت محاولات كثيرة للمماثلة بين الفكر الخلدوني والفكر الماركسي، وهي محاولات تهدف من وجهة نظر «جغلول» ظاهريا إلى اثبات السبق العلمي لـ«ابن خلدون»، وتفوقه على رواد علم الاجتماع في القرن التاسع عشر، ولكنها في الواقع مشبعة باطنيا بدوافع ايديولوجية تحاول بشراسة الانتقاص من الفكر الغربي عموما، وإثبات تفوق العبقرية العربية الاسلامية. وبأسلوب نقدي يحاول «جغلول» تقييم هذه المحاولات بما يسمح بوضع الاسهام الخلدوني في إطاره الصحيح.

رفض «جغلول» أن يوضع «ابن خلدون» في المعسكر المادي التاريخي، لأنه لم يقدم تفسيرا ماديا للعمران البشري، ولآلية التغير الاجتماعي فيه. صحيح أن «ابن خلدون» قدم جملة من المفاهيم التي يمكن الركون إليها في تحديد أوجه شبه أو تقارب بينه وبين «ماركس»، لاسيما فيما يتعلق بالمعاش وأثره على طبيعة العمران (بدوي، حضري)، أو التغير الاجتماعي باعتبار سمة مميزة لطبيعة العمران، أو العصبية التي بين من

خلالها أن الصراع هو محرك التاريخ، لكن ذلك لا يسمح بأي حال من الأحوال باعتباره رائدا للمادية التاريخية، بالنظر إلى الاختلافات الجوهرية القائمة بين نسقي التفسير الماركسي والخلدوني.[63] فالعلاقة بين المعاش والملك والعلوم في فكر «ابن خلدون» علاقة جدلية، على اعتبار أنه لم يفاضل بين هذه المستويات كما فعل «ماركس»، وإنما نظر إليها على أنها وسائل لإشباعحاجات أساسية تطبع أي عمران، فالمعاش ضروري للحفاظ على الوجود، والملك ضروري للحفاظ على الأمن، والعلم ضروري باعتباره صفة ملازمة للإنسان العاقل. وإن كان المعاش مقدما على الملك والعلوم، فلأن الانسان لا يمكنه أن يفكرفي الخضوع لنظام سياسي دونما إشباع لحاجته من القوت. وعليه تكون العلاقة بين هذه المراتب علاقة ترابط بنيوي، يؤدي فيها كل من المعاش والملك والعلوم وظيفة حيوية. غير أنه في ظل ظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية معينة قد تكون الهيمنة واقعيا لواحدة من هذه المراتب، ففي البادية يكون المعاش هو المهيمن، وفي مرحلة تأسيس الدولة يكون الملك هو المهيمن، أما في فترة انحلالها فيكون العلم هو المهيمن.[64] في المقابل فإن العلاقة بين البناء التحتي والفوقي في الفكر الماركسي سببية. كما أن التغير الاجتماعي في فكر «ابن خلدون» يتخذ شكلا دائريا مغلقا، في حين أن التغير الاجتماعي في فكر «ماركس» يتخذ شكلا خطيا مفتوحا. وإذا كان الصراع في الفكر الخلدوني سياسي بالأساس، فإنه في الفكر الماركسي اقتصادي اجتماعي تغذيه مصالح الطبقات المتعارضة. ليس «ابن خلدون» إذن رائدا للماركسية، ولا ماركس مغربي، ولا يمكن المطابقة بين الثلاثية الخلدونية (المعاش، الملك، العلوم)، والثلاثية الماركسية (البناء التحتي، البناء الفوقي، الايديولوجيا) كما يذهب إلى ذلك «عبد الغني مغربي» [65] للاختلاف الواضح في مضامينها. وهو الرأي الذي يذهب إليه «شوقي أحمد دنيا» إذ يؤكد الطابع الاسلامي المتميز للفكر الاقتصادي الخلدوني، مؤكدا أن تشابهه مع الماركسية أو الرأسمالية في بعض الجزئيات لا يعني القول بالتجانس وتطابق الهوية، بالنظر إلى اختلاف المنطلقات والأسس والغايات.[66]

5. حدود الفكر الخلدوني من منظور «عبد القادر جغلول»:

إن الكشف عن الأهمية العلمية للإسهام الخلدوني لا يكون من وجهة نظر «جغلول» بعقد مماثلات وهمية مع رواد علم الاجتماع، تهدف إلى تبيان السبق العلمي والتاريخي له، ولا من خلال وصفه بالموسوعية بحيث يعدرائدا لعلوم اجتماعية متعددة، بلهجة حماسية تجعل منه كل شيء ولا شيء في آن واحد، إنما من خلال الاعتراف بمكتشفاته، وربطها بإطارها الزماني والمكاني الخاص.بهذا المنظور يشخص «جغلول حدود الاكتشاف الخلدوني فيما يلي:[67]

- إن التفسير الديالكتيكي الخلدوني للدورة التاريخية للدول في المغرب الوسيط، وإن كان دقيقا في شرحه لآليات الانتقال من سلطة الأرستقراطية القبلية إلى سلطة الدولة، وفي توضيحه للعوامل السياسية لاضمحلال الدولة

وسقوطها، إلا أنه يظل تفسيرا سياسيا محضا مجردا من التفسير الاجتماعي لكيفية انحلال علاقات النسب القبلية، ولعملية تقسيم المجتمع الحضري إلى طبقات اجتماعية متمايزة.

- وفي تحليله للعلاقة بين مراتب العمران الثلاث (المعاش، الملك، العلوم)، نجد «ابن خلدون» يتبنى منهجا وصفيا، يصف من خلاله هذه المراتب باعتبارها كيانات موجهة لإشباع حاجات اجتماعية ضرورية، لكن العلاقة بين هذه المراتب بقيت غير واضحة، والآليات التي تسمح بهيمنة المعاش أو الملك أو العلوم على بقية مراتب العمران مبهمة.

- عندما يتحدث «ابن خلدون» عن طور الحضارة، وعن عوامل هدم الدولة، فإنه لا يتبنى موقفا ثوريا رافضا لممارسات الطبقة الحاكمة، ولا يقترح نظاما سياسيا بديلا يكون قادرا على تحقيق الوثبة الحضارية والمحافظة عليها. ويعلل» جغلول» تبنيه لهذا الموقف المحافظ بأصوله الارستقراطية التي جعلته ينظر إلى الوضع السياسي في المغرب الوسيط من موقع طبقي مشوه، على خلاف «ماركس» مثلا.

- لم يستطع «ابن خلدون» أن ينتج لنا نظرية في التطور الاجتماعي على غرار» ماركس»، لأن الوضع الاجتماعي للمغرب الوسيط في القرن الرابع عشر كان مطبوعا بحركة جمود وركود للبنى الاجتماعية، على خلاف الوضع الاجتماعي في القرن التاسع عشر الذي ميزته حركات اضراب واحتجاج واسعة، وتغير في البنى الاجتماعية والاقتصادية.

- وإذا كان «جغلول» يرى أن «ابن خلدون» برغم الجمود الفكري والعلمي الذي عاش في ظله، وبرغم التعصب الديني الذي ميز عصره، استطاع أن يقدم»تحفات تبدو بالنظر إلى الماضي كحدوس عبقرية».[68] إلا أن التأسيس الفعلي لعلم الاجتماع لابد أن ينسب لـ»ماركس»، الذي استطاع أن يستفيد من تقدم الكشوف العلمية في القرن التاسع عشر، لاسيما ما يتعلق بنظرية التطور عند «داروين»، ونظرية تحول الطاقة عند «لافوازييه» في وضع تصور ديالكتيكي لحركة المجتمع التاريخية، كما استطاع في ظل الوضع الطبقي الذي كان يشغله أن يستوعب التناقضات الكامنة في جوهر النظام الرأسمالي، وهو الموقف الذي نسجله بتحفظ كبير.

6. راهنية الفكر الخلدوني من منظور «عبد القادر جغلول»:

يرى «جغلول» أن المفاهيم التي أبدعها «ابن خلدون» لا تقوى في الوقت الحاضر على تفسير حركة المجتمع الجزائري، فالبنية القبلية اختفت تقريبا، وفي ظل الهيمنة الاستعمارية لم يعد الصراع بين العصبيات القبلية هو محرك الحياة الاجتماعية، بل إن الاتحاد بين مختلف الفئات والطبقات الشعبية هو الذي يحركها في صراعها ضد المستعمر. أما بعد الاستقلال فلم يعد ثمة تناقض بين البادية والحاضرة، بل عملية تداخل تحت مظلة الثورة

الزراعية.[69] من جانب آخر فإن التفسير الدائري المغلق الذي قدمه «ابن خلدون» لم يعد ملائما لحركة التطور في المجتمع الجزائري التي تطبعها التغيرات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية المتتابعة.

إن الفكر الخلدوني لا يصلح للتأسيس الجديد لعلم اجتماع كان قد تأسس في القرن التاسع عشر، ولكن استعادته على سبيل تشخيص الواقع الاجتماعي الجزائري في الحقبة التاريخية الوسيطة له أهمية كبرى، تتجسد في كتابة تاريخ وطني علمي منزه عن تلاعبات التاريخ الاستعماري، مع ضرورة تدعيم هذا الاسهام الذي يطبعه المنحى الوصفي بتفسيرات ملائمة تكشف عن العوامل التي جعلت حركة التطور التاريخي للدول في الحقبة الوسيطة تتخذ منحى دائريا.

بعيدا إذن عن تجاهل الاسهام الخلدوني وعدم الاعتراف بما يحويه من خطوات أولى تمهد لعلم الاجتماع. وبعيدا أيضا عن وهم المطابقة بين الاسهام الخلدوني ومتغيرات السياق الاجتماعي والفكري للمجتمع الجزائري الراهن، تتحدد القيمة الحقيقية للإسهام الخلدوني من وجهة نظر «جغلول».[70]

7. بين «عبد اللّه شريط» و»عبد القادر جغلول»:

في ضوء ما سبق تتضح جدة الرؤية التي قدمهاكل من «شريط» و»جغلول» في قراءة الفكر الخلدوني. إن ما كتباه لا يضفي هالة من التقديس على المقدمة ولا ينتقص من قيمتها العلمية أيضا،إنما يحاول تقديم تحليل وتفسير وشرح معمق للرؤية الخلدونية للمجتمعات العربية في العصر الوسيط، يرتدي ثوبا أخلاقيا عند «شريط»، واقتصاديا عند «جغلول».

وعلى الرغم من اتفاقهما في جوانب تحليلية كثيرة، إلا أنهما يختلفان على أصعدة متعددة نوجزها في الآتي:

– يتفق الرجلان على أن «ابن خلدون» قد نجح في إحداث القطيعة مع الفكر الفلسفي السياسي بشقيه الطوباوي والتشريعي، عندما نظر إلى النظام السياسي باعتباره جزءا من الكيان الواقعي للمجتمع الانساني، يمكن إخضاعه للدراسة الوضعية. كما يتفقان في أنه ابتعد أيضا عن وجهة النظر الثيولوجية في تفسير الواقع السياسي للمغرب الوسيط، وإن كان «شريط» يعيب عليه ذلك، وينتقد إحجامه عن اقتراح آليات إسلامية للحكم، قادرة على النهوض بواقع المجتمعات العربية. في الوقت الذي يعيب عليه «جغلول» إحجامه عن انتقاد التعصب الديني الذي عرفه عصره، والذي ساهم بقدر كبير في حالة الانحطاط والركود الفكري آنذاك.

– يتفق الرجلان على أن «ابن خلدون» قد قدم لنا تفسيرا حتميا لنشأة وتطور الدول بالمغرب العربي الوسيط،

ولكنهما يختلفان من حيث أن «شريط» يرفض ذلك، فيعيب على «ابن خلدون» المؤرخ أنه لم يستفد من عبر ودروس الماضي التي تنفي أية حتمية اجتماعية، فالواقع الاجتماعي يمكن تغييره إن توفرت الارادة والرؤية الواضحة في التغيير. في الوقت الذي يعتبر فيه «جغلول» هذا التفسير طبيعيا في ظل جمود البنى الاجتماعية آنذاك.

– يتفق الرجلان تماما في تفسيرهما لأطوار الدولة المتعاقبة، فالصراع مادي بالأساس، إنه صراع على الثروة، تتوحد الجهود للوصول إليها، ثم تتفرق لأن الجميع يريد الانفراد بها. إن أطوار الدولة تجسد من وجهة نظرهما السعي القوي للاستمتاع بثروات الدولة دون الحرص على تأسيس القاعدة الاقتصادية المتينة التي تجعل هذه الخيرات تنمو وتستمر وتشبع حاجات الجميع. وإن كان «شريط» يربط ذلك دائما بغياب الأخلاق الاسلامية وسيطرة النعرة الجاهلية، في الوقت الذي يكتفي فيه «جغلول» بالتفسير الاقتصادي المعمق لمنابع الثروة وأسباب تناميها ثم انكماشها.

– يتفق «شريط» مع «جغلول» في تشخيصه لأبعاد المشكلة المالية في الفكر الخلدوني، لكنه مع ذلك يلقي بمسؤولية خراب الدولة على البدو والحضر في تكالبهم على السلطة باعتبارها منبع الثروة، بعيدا عن الأخلاق الاسلامية التي تعتبرها مسؤولية ثقيلة وأمانة جسيمة، فضلا عن أنها لا تفرض من المغانم سوى القليل. في الوقت الذي يعتبر فيه «جغلول» هذا الخراب نتيجة لازمة ومتوقعة لغياب قاعدة اقتصادية متينة زراعية وصناعية، يقوم عليها اقتصاد المغرب العربي الوسيط، فاعتماده على غنائم الفتوحات ومداخيل التجارة غير المستقرة هو السبب المباشر في الخراب.

– يتفق الرجلان على أن تهافت الدولة العربية لا تسببه من منظور «ابن خلدون» العوامل الخارجية بقدر ما يستدعيه الوهن الداخلي، لكن هذا الوهن اقتصادي عند «جغلول»، تشريعي عند «شريط».

– يتفق الرجلان على أن «ابن خلدون» عندما عقلن الواقع السياسي العربي سحب الماضي على الحاضر والمستقبل، مؤكدا أن ما حدث في الماضي هو الذي سيتكرر لا محالة في المستقبل، معيبان عليه ذلك لاسيما وأنه صاحب مقولة التغير الاجتماعي، وذو القناعة الراسخة بأن أحوال الأمم وعوائدهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر.

– يتفق المفكران على أن «ابن خلدون» وإن تحدث عن فكرة التطور إلا أن ما قدمه لا يرتق إلى نظرية اجتماعية عن التطور كتلك التي قدمها «ماركس» مثلا، فالدورة التاريخية عنده مغلقة عند «جغلول» لا تفسح مجالا للتقدم إلى الأمام، والمرحلة الأخيرة من الدورة عند «شريط» لا تعد تطورا بل نكوصا ورجوعا إلى الوراء.

– مع ذلك يتفق الرجلان على أن فكرته عن الدورة التاريخية صادقة في إطاريها الزماني والمكاني إلى حد بعيد، ولا زالت تجد صدى لها في القرن العشرين في اسهامات كثيرين مثل «شبنجلر»و»توينبي»و «ابن نبي» و»هيجل» وغيرهم.

– يتفق الرجلان على أن أثر العوامل الداخلية في سقوط الدول ينبهنا إلى حقيقة هامة وجوهرية وهي أن استقرار نظام الحكم يحتاج وباستمرار إلى عملية اصلاح تطال الحياة الاجتماعية برمتها، وواقع المجتمعات العربية يؤكد ذلك، مما يجسد راهنية الفكر الخلدوني.

– يتفق الرجلان على الأهمية العلمية التي يحتلها الفكر الخلدوني في تاريخ علم الاجتماع، ولكنهما يختلفان من حيث أن «شريط» يعتبره المعلم الأول الذي وضع لبنات هذا العلم، ووجهنا إلى تبني أسلوب الدراسة الوضعية للواقع الاجتماعي. في الوقت الذي يعتبر فيه «جغلول» «ماركس» المؤسس الحقيقي لهذا العلم، دون أن ينكر أن «ابن خلدون» قد وضع الخطوات الأولى الممهدة له.

– يتفق الرجلان أيضا على أن الفكر الخلدوني وليد البيئة الاجتماعية العربية الاسلامية، حيث استطاع «ابن خلدون» من خلال معايشته لهذه البيئة، ومشاركته الفعلية في أحداثها السياسية، أن يقدم لنا اسهاما عميقا مرتبطا بإطار زماني ومكاني محدد، لا يمكن أن ترتقي إليه النظريات السوسيولوجية الغربية. وينادي كل منهما من موقعه الخاص بضرورة أن يحتذي مثقفونا حذوه في انتاج المعارف لا استيرادها جاهزة، لا سيما ما كان منها مرتبطا بدوافع استعمارية واضحة.

– كما يتفقان على ضرورة أن تتحرر النخبة العربية المثقفة من جمودها وخوفها، فتواجه المشكلات الاجتماعية برؤية نقدية موضوعية قادرة على تجاوزها نحو الأفضل. لا يمكن أبدا تغيير المجتمع في ظل التفاخر بأمجاد الماضي، ولا في ظل التبعية المهينة للغرب.

– ويتفقان أخيرا على أنه من غير المعقول أن نطالب «ابن خلدون» بأن يقدم لنا اسهاما كاملا لا تشوبه عيوب، لا سيما في ظل حالة الانحطاط التي عاش في ظلها.

– في الوقت الذي يرى فيه «شريط» أن الأوضاع السياسية للدول، وأخلاق الحكام الفاسدة، وعجز النخبة المثقفة عن نقد الواقع، واقتراح آليات النهوض به، لا يزال مستمرا إلى يومنا هذا مما يعني حضور الفكر الخلدوني في المشهد السياسي الراهن. يرفض «جغلول» ذلك مؤكدا أن البنية الاجتماعية لهذه الدول قد تغيرت، وأن الظروف التاريخية والسياسية والاقتصادية قد تباينت بشكل كبير لا يصمد معه الفكر الخلدوني.

– وفي الوقت الذي يثني فيه «شريط» على «ابن خلدون» معتبرا دراسته للواقع السياسي العربي فريدة من نوعها، معيبا عليه وقوفه عند حد التشخيص دون تجاوزه لاقتراح العلاج، لاسيما وأنه على دراية عميقة بالإسلام باعتباره قاضي قضاة المالكية. يعتبر «جغلول» دراسته هذه قاصرة في جانبها الاجتماعي، حيث لم يربط الحياة السياسية ببعدها الاجتماعي، متحدثا عن تغير البنى السياسية بمعزل عن تغير البنى الاجتماعية، معيبا عليه كذلك توجهه الايديولوجي المحافظ.

– في الوقت الذي يرى فيه «جغلول» أن تحول نظام الحكم من رئاسي قبلي إلى ملكي وراثي تجسيد لتراجع العامل الديني الذي ساهم في توحيد القبائل ونشأة معظم الدول التي تعاقبت على مسرح المغرب العربي الوسيط، لأن مثل هذا التحول ينطوي على تناقض حاد مع مبدأ الشورى والرئاسة الذي يقوم عليه الإسلام. نجد «شريط» يجسد هذا التراجع الديني من وجه آخر، فالفتوحات الاسلامية لم تعد وسيلة لنشر الدعوة الاسلامية، وإنما منبعا للثروة وتملك الجواري والعبيد والخمور. لقد حل التكالب على المال محل الدعوة الدينية، فكان عاملا مشتتا بعد أن كانت الدعوة عامل قوة وتوحيد.

– ينفرد «شريط» بتأكيده على عامل الترف ودوره الرئيسي في تهافت الدولة، فالدول العربية في العصر الوسيط فاقت غيرها من دول العجم في ظاهرة الترف، مما ولد فجوة عميقة بين الارستقراطية الحاكمة وعامة الشعب عجلت بفنائها. وهذه الظاهرة لا تزال مستمرة في واقعنا المعاصر، مما يؤكد راهنية الفكر الخلدوني من وجهة نظره.

– كما ينفرد بالتأكيد على أن الدول العربية لا زالت قائمة على العصبيات القبلية والعشائرية والطائفية والإثنية، مما ينفيه بقوة «جغلول»، فالعامل الاستعماري ساهم بقسط كبير في القضاء عليها وتوحيدها ضد سياسته الاستدمارية، كما أن الثورة الزراعية بعد الاستقلال قد دمجت بين البادية والحاضرة.

– صفوة القول...ثمة تكامل بين اسهامي الرجلين، فغياب الأخلاق عن السياسة، وغياب التشريع الدستوري الذي يضع ضوابط لممارسة الحكم، يمثلسببارئيسيا في فساد نظام الحكم وتعفن الأوضاع الداخلية. كما أن غياب قاعدة اقتصادية قوية متينة يؤدي لا محالة إلى تدهور الأوضاع الاجتماعية وزعزعة نظام الحكم..

هناك جوانب في الفكر الخلدوني لم تعد مسايرة فعلا لتطور المجتمعات العربية المعاصرة كمفهومه عن العصبية والبادية والحاضرة والعلاقات بينها، لكن ما يتعلق بفساد نظم الحكم وعوامل انهيارها فلا يزال صادقا إلى حد بعيد... ويبقى هذا التنوع والاختلاف في قراءة الفكر الخلدوني دليل ساطععلى خصوبته وعمقه المعرفي.

قائمة المصادر:

1.جغلول، عبد القادر. الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون. بيروت: دار الحداثة.1987.

2.شريط، عبد الله. الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. 1975. ط2.

قائمة المراجع:

3.الوريمي بوعجيلة، ناجية. حفريات في الخطاب الخلدوني. سوريا: دار بترا. 2008. ط 1.

4.شوقي دنيا.، أحمد. علماء المسلمين وعلم الاقتصاد: ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد. دم: دار وعاذ. 1993.

5.عابد الجابري، محمد. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2011.ط 9.

6.عامل، مهدي. في علمية الفكر الخلدوني. بيروت: دار الفارابي. 1985.

7.محمود الخضيري،زينب. فلسفة التاريخ عند ابن خلدون. بيروت: دار الفارابي. 2006.

8.مغربي، عبد الغني. الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون. ترجمة بن دالي حسين، محمد الشريف. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1988.

9.نصار، ناصيف. الفكر الواقعي عند ابن خلدون. بيروت: دار الطليعة. 1981. ط 1.

الهوامش

1- شريط، عبد الله. الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون. الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع. 1975. ص 243.

2- محمود الخضيري،زينب. فلسفة التاريخ عند ابن خلدون. بيروت: دار الفارابي. 2006. ص 66.

3- عامل، مهدي. في علمية الفكر الخلدوني. بيروت: دار الفارابي. 1985. ص18.

4- شريط، عبد الله. مصدر سابق. ص 249.

5- المصدر نفسه. ص 250.

6- المصدر نفسه. ص 259.

7 – المصدر نفسه. ص 251.

8- المصدر نفسه. ص 257.

9- المصدر نفسه. ص ص (258/260).

10- عابد الجابري، محمد. فكر ابن خلدون، العصبية والدولة: معالم نظرية خلدونية في التاريخ الإسلامي. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية. 2011.ط 9. ص 274.

11- شريط، عبد الله. المصدر نفسه. ص 261.

12- المصدر نفسه. ص 262.

13- المصدر نفسه. ص 263.

14- المصدر نفسه. ص ص (274/275).

15- المصدر نفسه. ص 278.

16- المصدر نفسه. ص 283.

17- المصدر نفسه. ص 285.

18- المصدر نفسه. ص ص (286/287).

19- عابد الجابري، محمد. مرجع سابق. ص ص(272/273).

20- شريط، عبد الله. المصدر نفسه. ص 288.

21- المصدر نفسه. ص 292.

22- المصدر نفسه. ص 308.

23- المصدر نفسه. ص 312.

24- المصدر نفسه. ص 314.

25- المصدر نفسه. ص 316.

26- المصدر نفسه. ص 346.

27- الوريمي بوعجيلة، ناجية. حفريات في الخطاب الخلدوني. سوريا: دار بترا. 2008. ط 1. ص 228.

28- شريط، عبد الله. المصدر نفسه. ص 346.

29- المصدر نفسه. ص 327.

30- المصدر نفسه. ص 361.

31- المصدر نفسه. ص 363.

32- المصدر نفسه. ص 365.

33- المصدر نفسه. ص 371.

34- المصدر نفسه. ص 386.

35- نصار، ناصيف. الفكر الواقعي عند ابن خلدون. بيروت: دار الطليعة. 1981. ط 1.ص 301.

36- شريد، عبد الله. المصدر نفسه. ص 389.

37- المصدر نفسه. ص 391.

38- المصدر نفسه. ص 396.

39- المصدر نفسه. ص 399.

40- المصدر نفسه. ص 402.

41- مغربي، عبد الغني. الفكر الاجتماعي عند ابن خلدون. ترجمة بن دالي حسين، محمد الشريف. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية. 1988. ص 103.

42- شريط، عبد الله. المصدر نفسه. ص 410.

43- مغربي، عبد الغني. مرجع سابق. ص ص (203/205).

44- جغلول، عبد القادر. الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون. بيروت: دار الحداثة.1987. ص ص (234/236).

45- المصدر السابق. ص ص (94/95).

46- المصدر السابق. ص 98.

47- المصدر السابق. ص 103.

48- الوريمي بوعجيلة، ناجية. مرجع سابق. ص 100.

49- جغلول، عبد القادر. المصدر السابق. ص 107.

50- المصدر السابق. ص ص (109/113).

51- المصدر السابق. ص 180.

52- المصدر السابق. ص ص (212/215).

53- المصدر السابق. ص ص (145/147).

54- المصدر السابق. ص ص (149/150).

55- المصدر السابق. ص ص (216/220).

56- المصدر السابق. ص ص (191/192).

57- المصدر السابق. ص 198.

58- المصدر السابق. ص ص (200/201).

59- المصدر السابق. ص ص (222/223).

60- المصدر السابق. ص ص (224/225).

61- المصدر السابق. ص ص (226/228).

62- المصدر السابق. ص 203.

63- المصدر السابق. ص ص (158/162).

64- المصدر السابق. ص 126.

65- مغربي، عبد الغني. مرجع سابق. ص 94.

66 – شوقي دنيا.، أحمد. علماء المسلمين وعلم الاقتصاد: ابن خلدون مؤسس علم الاقتصاد. دم: دار وعاذ. 1993. ص 173.

67- جغلول، عبد القادر.المصدر السابق. ص ص (162/169).

68- المصدر السابق. ص 169.

69- المصدر السابق. ص 171.

70- المصدر السابق. ص 178.