

إعادة بناء مفهوم العمران القيمي في الخطاب القرآني: نحو نموذج تطبيقي لمعالجة التفكك المجتمعي المعاصر

م.م. زينب علي رحيم

مديرة تربية الرصافة الأولى

Reconstructing the concept of value-based urbanism in Qur'anic discourse: Towards an applied model for addressing contemporary societal disintegration□

Assist. Lec. Zainab Ali Rahim

First Rusafa Education Directorate□

الملخص

يسعى هذا البحث إلى إعادة بناء مفهوم "العمران القيمي" من خلال تأصيل علمي يجمع بين النظرية الخلدونية في العمران والبنية القيمية للخطاب القرآني، بوصفه نموذجاً إصلاحياً قادراً على معالجة ظاهرة التفكك المجتمعي المعاصر. وينطلق البحث من فرضية مفادها أن الأزمة التي تعانيها المجتمعات المعاصرة، عربية كانت أم غربية، ليست أزمة بنى أو مؤسسات بقدر ما هي أزمة قيم مؤسّسة للعمران الإنساني. اعتمد البحث على المنهج الاستقرائي التحليلي مع توظيف المنهج المقارن، حيث استقرأت الدراسة آيات العمران في القرآن الكريم، وحللت نظرية ابن خلدون في "المقدمة"، ثم استثمرتهما معاً لإنتاج نموذج تطبيقي يقوم على ثلاث ركائز كبرى: العقيدة الموحّدة، والأخلاق العاملة، والمؤسسة الاجتماعية الحاضنة. وتوصل البحث إلى أن العمران القيمي ليس بناءً مادياً فحسب، بل هو منظومة متكاملة تربط الإيمان بالعمل، والفرد بالجماعة، والوسائل بالغايات، وأن الخطاب القرآني يقدم رؤية متكاملة لإصلاح التفكك المجتمعي تتجاوز الطروحات الوضعية المعاصرة كنظرية رأس المال الاجتماعي عند بوتنام والحداثة السائلة عند بومان. كما خلص البحث إلى أن النموذج المقترح يمكن تفعيله تطبيقياً عبر منظومات التربية والإعلام والاقتصاد والقانون والسياسة الاجتماعية، مع جملة من التحديات التي تستوجب جهداً علمياً ومؤسسياً متضافراً.

الكلمات المفتاحية: العمران القيمي، الخطاب القرآني، ابن خلدون، التفكك المجتمعي، البنية القيمية، الإصلاح الاجتماعي، الاستخلاف.

Abstract

This study seeks to reconstruct the concept of "Value-Based Urbanization" (al-'Umrān al-Qiyamī) through a scholarly grounding that synthesizes Ibn Khaldūn's theory of urbanization with the value structure of the Qur'anic discourse, presenting it as a reformative model capable of addressing the phenomenon of contemporary social disintegration. The study proceeds from the hypothesis that the crisis afflicting contemporary societies—both Arab and Western—is not primarily a crisis of structures or institutions, but rather a crisis of the foundational values upon which human civilization is built. The research employs an inductive-analytical method coupled with a comparative approach: it surveys the verses of urbanization (al-'Umrān) in the Holy Qur'an, analyzes Ibn Khaldūn's theory in al-Muqaddimah, and then integrates both to produce an applied model resting on three pillars: a unifying creed, active ethics, and a nurturing social institution. The study concludes that Value-Based Urbanization is not a merely material construction, but rather an integrated system linking faith to action, individual to community, and means to ends. The Qur'anic discourse offers a holistic vision for reforming social disintegration that transcends contemporary positivist proposals such as Putnam's social capital theory and Bauman's liquid modernity. The proposed model can be operationalized through systems of education, media, economy, law, and social policy, while confronting a set of challenges that demand concerted scholarly and institutional effort. **Keywords:** Value-Based Urbanization, Qur'anic Discourse, Ibn Khaldūn, Social Disintegration, Value Structure, Social Reform, Vicegerency (Istikhlaḥ).

المقدمة

تواجه المجتمعات الإنسانية المعاصرة تحديات بنيوية عميقة لم تعدها في تاريخها الطويل، تحديات لا تتعلق بنقص الموارد المادية ولا بضعف الإمكانيات التقنية، بل تتصل بالنسيج الاجتماعي ذاته، وبالقيم الجامعة التي تنتظم بها العلاقات الإنسانية. لقد كشفت الدراسات السوسولوجية المعاصرة، بدءاً من دراسات إميل دوركايم حول "الأنومي" (Anomie) أو اللامعيارية، مروراً بأطروحات روبرت بوتنام حول تآكل رأس المال الاجتماعي، وصولاً إلى تحليلات زيغمونت بومان حول "الحداثة السائلة" (Liquid Modernity)، أن المجتمعات الإنسانية تشهد ما يمكن تسميته بـ"التفكك المجتمعي البنيوي" الذي يتجلى في انهيار الروابط الجماعية، وتراجع الالتزام الأخلاقي، وضعف الثقة المتبادلة بين الأفراد والمؤسسات (Bauman, 2000؛ Putnam, 2000؛ Durkheim, 1984). وفي خضم هذا الواقع المتأزم، تبرز الحاجة إلى إعادة قراءة التراث الفكري الإنساني بوصفه ذخيرة معرفية يمكن أن تسهم في تشخيص الداء ووصف الدواء. ومن أبرز المفاهيم التي ينبغي إعادة بنائها وتفعيلها مفهوم "العمران" الذي أسس له العلامة عبد الرحمن بن خلدون (ت ٨٠٨هـ) في "مقدمته" الشهيرة، فلم يكن العمران في فكره مجرد تجمع بشري في رقعة جغرافية، بل كان عملية اجتماعية مركبة تتشكل عبر تفاعل العصبية والقيم والاقتصاد والسلطة، وبهذا يكون ابن خلدون قد دشّن فهماً علمياً للاجتماع الإنساني سبق به الكثير من رواد علم الاجتماع الغربي بأكثر من أربعة قرون (ابن خلدون، ٢٠٠١؛ الجابري، ١٩٩٢) غير أن مفهوم العمران الخلدوني، على عمقه التحليلي وأهميته العلمية، يبقى في حاجة إلى استكمال من جهة الأساس القيمي الذي يضمن استمراره ويحول دون انحلاله. ومن هنا تأتي أهمية العودة إلى الخطاب القرآني الذي يقدم بنية قيمية متكاملة، تجعل من العمران مشروعاً إنسانياً متجاوزاً للعبور التاريخي، ومتأسلاً في وعي الإنسان بمهمته الكونية. فالقرآن الكريم يطرح مفهوم "الاستخلاف" (البقرة: ٣٠) ومفهوم "عمارة الأرض" (هود: ٦١) بوصفهما ركيزتين لرؤية حضارية متكاملة، تربط الفعل الإنساني بمعنى وجوده الكلي، وتحول العمل في الأرض من نشاط اقتصادي محض إلى عبادة وأمانة (دراز، ٢٠١٤؛ ابن عاشور، ٢٠٠٠) وتتمحور إشكالية هذا البحث حول التساؤل الجوهري الآتي: كيف يمكن إعادة بناء مفهوم "العمران القيمي" بالربط بين الرؤية الخلدونية والبنية القرآنية، ليكون نموذجاً تطبيقياً قادراً على معالجة ظاهرة التفكك المجتمعي المعاصر؟ وتتفرع عن هذه الإشكالية تساؤلات فرعية: ما طبيعة العمران عند ابن خلدون وما حدوده النظرية؟ وما البنية القيمية التي يقدمها الخطاب القرآني للاجتماع الإنساني؟ وكيف يمكن المزج بين الإرثين لإنتاج نموذج إصلاحي تأسيلي وتطبيقي في الوقت ذاته؟ وما أبرز المظاهر الراهنة للتفكك المجتمعي في الفضاءين العربي والعالمي؟ وما السبل العملية لتفعيل النموذج المقترح في المؤسسات والممارسات؟ وتتبع أهمية البحث من كونه يسد ثغرة معرفية في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة، إذ كثرت الدراسات التي تناولت ابن خلدون من زاوية اجتماعية محضة، كما كثرت الدراسات القرآنية ذات الطابع التفسيري التقليدي، لكن الدراسات التي تجمع بين الإرثين بمنهج علمي تأسيلي وتطبيقي لا تزال قليلة (الجابري، ١٩٩١؛ مالك بن نبي، ١٩٨٦). كما تكتسب الدراسة أهمية تطبيقية، إذ تسعى إلى تقديم نموذج عملي قابل للتفعيل في السياسات العامة والممارسات التربوية والاقتصادية والإعلامية، وهي حقول تشكو من فقر معرفي في المراجعيات القيمية الكلية. ويهدف البحث إلى ثلاثة أهداف متكاملة: أولها تأصيل مفهوم العمران بين التراث الخلدوني والبنية القرآنية تأصيلاً علمياً يربط بين الإرثين دون تلفيق ولا اختزال، وثانيها تشخيص مظاهر التفكك المجتمعي المعاصر في ضوء النظريات السوسولوجية الحديثة، وثالثها اقتراح نموذج تطبيقي للعمران القيمي قادر على معالجة هذا التفكك وفق رؤية شمولية متكاملة. وقد اعتمد البحث المنهج الاستقرائي التحليلي مع توظيف المنهج المقارن، فاستقرأ الآيات القرآنية الدالة على العمران والقيم، وحلّل نصوص "المقدمة" الخلدونية، ثم قارن بين الرؤيتين واستثمرهما في بناء النموذج التطبيقي. وقُسّم البحث على مبحثين، يتضمن كل مبحث مطلبين: فالمبحث الأول يتناول الإطار النظري للعمران القيمي بين الرؤية الخلدونية والبنية القرآنية، ويُفرد مطلبه الأول لمفهوم العمران عند ابن خلدون، ومطلبه الثاني للبنية القيمية القرآنية وتأسيس مفهوم العمران القيمي. أما المبحث الثاني فيتناول العمران القيمي نموذجاً تطبيقياً لمعالجة التفكك المجتمعي المعاصر، فيخصص مطلبه الأول لمظاهر التفكك المجتمعي وقصور النماذج الإصلاحية الراهنة، ومطلبه الثاني لبناء نموذج تطبيقي قرآني للعمران القيمي.

المبحث الأول الإطار النظري للعمران القيمي بين الرؤية الخلدونية والبنية القرآنية

المطلب الأول: مفهوم العمران عند ابن خلدون: من العصبية إلى الحضارة

يُعدّ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ/١٣٣٢-١٤٠٦م) واحداً من أبرز المفكرين في تاريخ الإنسانية، إذ أسس بمقدمته لما عُرف لاحقاً بـ"علم العمران البشري" أو "علم الاجتماع الإسلامي"، سابقاً بذلك الكثير من رواد علم الاجتماع الغربي بأكثر من أربعة قرون (الجابري، ١٩٩٢). وقد جاءت "المقدمة" نتاج تجربة سياسية وفكرية ثرية، عاش فيها ابن خلدون انهيار الدول وقيامها، وصعود العصبية وأفولها، فاستخلص من هذا الواقع المضطرب قانوناً يحكم حركة المجتمعات ومسار العمران (Mahdi, 1957). وما يدعو إلى استحضار هذا الإنجاز اليوم هو أن الأسئلة التي طرحها ابن خلدون لا تزال راهنة، بل تزداد إلحاحاً في عصر العولمة وما بعد الحداثة، حين تتآكل الروابط الجماعية وتتحول العصبية إلى

أشكال جديدة من الانتماءات السائلة العابرة للحدود.

ويتأسس مشروع البحث الراهن في إعادة بناء مفهوم "العمران القيمي" على فهم دقيق لمشروع ابن خلدون أولاً، ثم استكمالاً بالبنية القيمية القرآنية، وذلك في حركة تركيبية لا تنفي إنجاز الرجل ولا تتجاوز إلى رؤية بديلة، بل تستثمر منهجه التحليلي وتُسند بمعية كلية تنبثق من الوحي. ومن ثم يصبح ضرورياً قبل البدء بالتركيب أن نحرر مفهوم العمران الخلدوني تحريراً علمياً يبين جذوره اللغوية والاصطلاحية، وبنية الداخلية، وقوانينه الكلية، وحدوده النظرية.

أولاً: الجذور اللغوية والاصطلاحية لمفهوم العمران: مفهوم العمران في اللغة العربية مشتق من الفعل "عَمَرَ" بمعنى "سكن وأقام"، ومنه "عمارة الأرض" التي تشمل البناء والإصلاح والإحياء (ابن منظور، ١٩٩٤). وقد جاء في لسان العرب أن "العمران" خلاف الخراب، وأن "المكان عامر" بمعنى "به أهل"، وأن "عَمَرَ الله بك منزلك" دعاء بدوام الأهل والأنس فيه. وهذا المعنى اللغوي يكشف منذ البداية أن العمران ليس مجرد بناء حجري أو سكني مادية، بل هو حالة من "الأهلية" والأنس والحياة، يقابلها الخراب الذي ليس فقط انعدام البناء، بل انعدام الحياة الجماعية ذاتها. وقد تطور الاستخدام في القرآن الكريم ليشمل دلالات أعمق وأرحب، كما في قوله تعالى: "هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا" (هود: ٦١)، حيث "استعمركم" تتجاوز السكن المادي إلى التكليف الإلهي بالإحياء والإصلاح والإنماء (الراغب الأصفهاني، ١٩٩٢). فالاستعمار هنا ليس بمعناه الحديث الذي اقترن بالاستعمار العسكري والسياسي، بل هو طلب العمارة، أي تكليف الإنسان بأن يعمر الأرض ويحييها ويصلحها لتكون مستقراً يليق بالخلافة. وهذه الإحالة المبكرة في الخطاب القرآني هي ما يفتح الباب لاحقاً لقراءة العمران قراءة قيميّة، تجعل منه مهمة كونية لا مجرد حالة اجتماعية. أما عند ابن خلدون، فقد اكتسب المفهوم بُعداً علمياً جديداً، إذ عرّفه بأنه "التساكن والتآلف في مصر أو حلة للأنس بالعشير، واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش" (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ٧١). ويلاحظ في هذا التعريف أن ابن خلدون يربط العمران بثلاثة عناصر متلازمة: التساكن المكاني، والتآلف الاجتماعي، والتعاون الاقتصادي، وهي عناصر شكّلت لاحقاً الأركان الكبرى لعلم الاجتماع الحديث (Lacoste, 1984). وقد تجاوز ابن خلدون بهذا التعريف الفهم الجغرافي البحت للعمران الذي ساد عند بعض الجغرافيين العرب قبله، ليؤسس لفهم اجتماعي مركّب يضع التفاعل البشري في قلب التعريف.

ثانياً: بنية العمران الخلدوني بين البدوي والحضري: قسّم ابن خلدون العمران إلى نمطين متميزين هما: العمران البدوي والعمران الحضري. والبدوة عنده ليست تخلفاً ولا انحطاطاً، بل طور أولي من أطوار العمران تتميز فيه الجماعات بـ"الخشونة في العيش" و"التوحش في الطباع" (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ١٤٩)، لكنها تحوز في المقابل قوة العصبية ومثانة الأخلاق وقرب العهد بالقطرة. أما الحضارة فهي طور متقدم يتميز بـ"الترف في العوائد" و"التفنن في المآكل والملابس والمساكن" (المصدر نفسه، ص ٢١٩)، وهي مرحلة الازدهار المادي، لكنها في الوقت ذاته بداية مرحلة الانحلال إذا لم تُسند بقيم راسخة. ومن أبرز ما طرحه ابن خلدون في هذا السياق أن "البدوة أقرب إلى الخير من الحضرة"، ليس انتصاراً للنمط البدوي بقدر ما هو ربط بين التضرر والترف من جهة، وبين الترف وانحلال القيم من جهة أخرى (الوردي، ١٩٩٤). وهذه القراءة تكشف عن وعي مبكر بالعلاقة الجدلية بين التطور المادي والاستقامة القيميّة، وهي علاقة تشغل اليوم مفكري ما بعد الحداثة الذين رصدوا "أزمة المعنى" في المجتمعات الاستهلاكية المتقدمة (Lyotard, 1984; Bauman, 2000). فالمفارقة التي رصدها ابن خلدون قبل ستة قرون، وهي أن المجتمع كلما ازداد ثراءً ورفاهية ازداد عرضة للانحلال الأخلاقي، تتأكد اليوم في كثير من الدراسات السوسيولوجية المعاصرة التي ترصد ارتباط مؤشرات الرفاه المادي بمؤشرات الانهيار الأسري وتصادد الأمراض النفسية والاكتئاب الاجتماعي (Putnam, 2000; Eckersley, 2006).

ثالثاً: العصبية بوصفها المحرك الأول للعمران: تحتل العصبية موقع المركز في النسق الخلدوني، فهي "اللحمة" التي تجمع الأفراد في وحدة فاعلة قادرة على الفعل التاريخي. ويعرّفها ابن خلدون بأنها الرابطة القائمة على القرابة والنسب، أو على الولاء والحلف، والتي تولّد لدى أصحابها استعداداً للتضحية والتكاتف (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ١٢٨). والعصبية بهذا المعنى ليست مجرد عاطفة قبلية، بل قوة اجتماعية فاعلة تحرك التاريخ، إذ تُنتج الدول، وتُسقط الدول، وتُعيد ترتيب الموازين السياسية والاقتصادية في الفضاء البشري. غير أن قراءة دقيقة لنصوص "المقدمة" تكشف أن العصبية عند ابن خلدون ليست مجرد رابطة دموية، بل هي طاقة اجتماعية مركّبة تجمع بين البعد البيولوجي (النسب) والبعد القيمي (الولاء والمشاركة في الهم المشترك) (الجابري، ١٩٩٢؛ العروي، ١٩٩٦). ولذلك يقرر ابن خلدون أن "المنفعة بالعصبية إنما هي للذين معنى من المعاني، إما دفع ضرر، أو طلب ملك" (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ١٣٧)، فالعصبية وسيلة لا غاية، ومحركها مقصد جماعي. وهذا التوضيح بالغ الأهمية، لأنه يفتح الباب أمام قراءة العصبية قراءة قيميّة، تجعلها "وعياً جماعياً" يُلَفّ حول مشروع، لا مجرد رابطة دم تتحرك بدافع غريزي. ويربط ابن خلدون بين العصبية والدين رابطاً عضوياً، مقررًا أن "الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية" (ابن خلدون، ٢٠٠١،

ص ١٥٨). فالدين عنده ليس بديلاً عن العصبية، بل هو مكمل لها ومُوجّه، يحوّل طاقتها من العصبية الضيقة إلى الدعوة الجامعة، ومن الانتماء البيولوجي إلى الانتماء العقدي والقيمي (طه، ٢٠٠٧). وقد ضرب ابن خلدون مثلاً على ذلك بالدعوة الإسلامية الأولى التي حوّلت قبائل العرب المتناحرة إلى أمة متراسة، فأُنجزت في غضون عقود قليلة ما لم تتجزه قبائل العالم في قرون. وهذا الربط بين الدين والعصبية هو ما يفتح الباب أمام إعادة بناء مفهوم العمران ليكون "عمراناً قيمياً" يقوم على الإيمان لا على القرابة فحسب، ويتجاوز حدود الدم والأرض إلى رحاب الانتماء الإنساني الجامع. رابعاً: نظرية الأطوار وقانون الدورة الحضارية: من أعمق الأطروحات في فكر ابن خلدون نظريته في الأطوار الخمسة التي تمر بها الدول، وهي: طور الظفر والاستيلاء، وطور الاستبداد بالملك، وطور الفراغ والدعة، وطور القنوع والمسالمة، وطور الإسراف والتبذير (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ٢٣٢). وفي كل طور تتراجع العصبية وتتفكك القيم، حتى تنتهي الدولة إلى طور "الهرم" الذي وصفه ابن خلدون بأنه "طبيعي في الدول كالتطبيعي في الأشخاص" (المصدر نفسه، ص ٢٣٧). فالدول كالأفراد تولد وتتمو وتشيخ وتموت، وهذا ما عبّر عنه بقانون "العمر الطبيعي للدولة" الذي يقدره غالباً بثلاثة أجيال (ما يقارب ١٢٠ سنة). وقد قرأ بعض الباحثين هذه النظرية قراءة قدرية أو حتمية، وحسبها من قبيل الفلسفة الجبرية للتاريخ. لكن قراءة أكثر دقة تكشف أن ابن خلدون لم يكن يقرر "حتمية" بل كان يصف "ميلاً طبيعياً" يمكن مقاومته إذا توفرت شروط الإصلاح (Lacoste, 1984؛ الجابري، ١٩٩٢). وهنا تكمن إحدى نقاط النقص في النموذج الخلدوني التي يكملها الخطاب القرآني، إذ يقدم القرآن وعداً بإمكانية تجاوز هذه الدورة عبر التزكية والإصلاح المتجدد، كما في قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الرعد: ١١). فالنموذج القرآني لا ينفي الدورة الخلدونية، لكنه يفتح في جدارها كوة للإصلاح المستمر الذي يمكن الأمم من تجديد شبابها كلما تقدّم بها العمر الحضاري.

خامساً: العلاقة بين العمران والأخلاق: من أعمق الإسهامات الخلدونية الإشارة إلى الترابط الوثيق بين العمران والقيم الأخلاقية. فقد لاحظ أن "الترف مفسد للخلق" (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ٢٤٨)، وأن "إذا فسدت معاني الإنسانية في أهل الحضرة، فسد البلد"، ليؤكد أن انهيار العمران المادي يبدأ من انهيار العمران الأخلاقي. وهذه النظرة هي ما يجعل من ابن خلدون رائداً في تأسيس "علم اجتماع القيم"، وإن لم يستخدم هذا المصطلح بحرفيته (طلبي، ٢٠١٠). فابن خلدون يرى أن المجتمع كائن حي عضوي، تتفاعل فيه الأبعاد المادية والقيمية تفاعلاً جديلاً، فإذا انهارت القيم سرعان ما ينهار البناء المادي، والعكس صحيح في علاقة شرطية متشابكة. ولعل من أهم ما يميز هذا التحليل الخلدوني أنه يربط بين الفعل الاقتصادي والوضع الأخلاقي، فيقرر أن "الأرباح إنما هي قيم الأعمال" (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ٣٨٠)، وأن المجتمع الذي تنحط فيه القيم تتراجع فيه قيمة العمل، وبالتالي يتراجع فيه الإنتاج، وتتهار اقتصاده ودولته. وهذه القراءة الجدلية بين القيم والاقتصاد سبقت أطروحات ماكس فيبر (Max Weber) حول "الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية" بقرون، إذ نظر فيبر إلى أن القيم البروتستانتية أنتجت روح الرأسمالية، بينما رأى ابن خلدون من قبل أن انحلال القيم الجامعة يُنتج تفكك العمران الاقتصادي والسياسي (Weber, 2001). والفارق أن ابن خلدون لم يقصر تحليله على دين بعينه أو طائفة محددة، بل قدّم قانوناً عاماً يصلح لتفسير حركة العمران في مختلف الحضارات والأديان. كما رصد ابن خلدون أن من أعراض انحلال العمران شيوع الكذب في الأخبار والشهادات، وانتشار الغش في المعاملات، وتراجع الأمانة في الولايات، فإذا فقدت هذه القيم لم يعد بمقدور المجتمع أن يحافظ على تماسكه أو يضمن استمراره. وهذا التحليل يقترب اقتراباً ملحوظاً من مفهوم "رأس المال الاجتماعي" الذي طوّره عالم الاجتماع الأمريكي روبرت بوتنام في نهاية القرن العشرين، والذي يقوم على فكرة أن الثقة المتبادلة والشبكات الاجتماعية والأعراف المشتركة تشكل رأس مال غير مادي لا يقل أهمية عن رأس المال المادي في إنتاج التنمية (Putnam, 2000؛ Coleman, 1988).

سادساً: حدود النموذج الخلدوني والحاجة إلى تكميله: على الرغم من العمق التحليلي للنموذج الخلدوني، إلا أنه يعاني من حدود معينة تجعله بحاجة إلى استكمال. فهناك أولاً حدود زمنية، إذ صاغ ابن خلدون نظريته في سياق المغرب والمشرق الإسلاميين في القرنين السابع والثامن الهجريين، وهو سياق يختلف اختلافاً جوهرياً عن سياق العولمة المعاصرة بما تحمله من تدوير للحدود وتسارع للزمن وتعقيد للروابط (الطيب، ٢٠٠٨). وهناك ثانياً حدود مفاهيمية، إذ يبقى مفهوم العصبية، رغم تطويره، مرتبطاً بدرجة ما بالبنية القبلية، مما يجعله غير قادر بصيغته الأصلية على تفسير ظواهر الانتماء العابر للقوميات في عصرنا (Gellner, 1981). وهناك ثالثاً حدود قيمية، إذ رصد ابن خلدون العلاقة بين الترف والانحلال، لكنه لم يقدم منظومة قيمية بديلة قابلة للتفعيل، وهذا ما يقدمه الخطاب القرآني. ورابعاً، هناك حدود تطبيقية، فالتحليل الخلدوني وصفي بدرجة كبيرة، يرصد ما هو كائن دون أن يقدم برنامجاً عملياً للإصلاح (الجابري، ١٩٩٢). ولذلك يبقى الإسهام الخلدوني ركيزة لفهم الواقع، لكنه يحتاج إلى استكمال معياري وتطبيقي ليكتمل بنياناً نظرياً وعملياً متكاملًا. ومن هنا، يأتي مشروع "إعادة بناء مفهوم العمران القيمي" استكمالاً لمشروع ابن خلدون لا تتجاوزاً له، فيستثمر إنجاز التحليلي في فهم البنية الاجتماعية، ويُسند هذا التحليل بالبنية القيمية التي يقدمها الخطاب

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٣) تموز لعام (٢٠٢٦)

القرآني، لتكوين نموذج متكامل وصفي ومعياري وتطبيقي في الوقت ذاته (Mahdi, 1957؛ مالك بن نبي، ١٩٨٦). ومن المهم الإشارة إلى أن كثيراً من الباحثين المعاصرين، من أمثال محمد عابد الجابري وعبد الله العروي ومالك بن نبي، حاولوا قراءة ابن خلدون قراءة معاصرة، لكن أغلب هذه القراءات أبقى على المنهج الخلدوني مع تطعيمه بمفاهيم سوسيولوجية حديثة، دون أن تلجأ إلى الجمع بين الإرث الخلدوني والإرث القرآني في وحدة تأصيلية. وهذا ما يميز المقاربة التي يطرحها هذا البحث، إذ يسعى إلى تركيب يتجاوز الثنائية القائمة بين "التراث الإسلامي العقلي" و"الوحي الإلهي"، ويُنتج نموذجاً يستفيد من كليهما (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ القرضاوي، ٢٠٠١). ويتأكد ضرورة هذا التركيب حين نلاحظ أن ابن خلدون نفسه كان يستحضر القرآن في تحليلاته، فقد ضمن "المقدمة" آيات قرآنية كثيرة، وكان يستدل بها على مبادئه السوسيولوجية، حتى إنه حين أراد تحليل قانون انحطاط الدول وزوالها استشهد بقوله تعالى: "وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا" (الإسراء: ١٦)، رابطاً بذلك بين الترف الذي يفسد الخلق وبين الإهلاك الذي يحلّ بالقرى. غير أن منهجه البحثي كان يقوم على الاستقراء التاريخي والملاحظة، ولم يتطرق إلى استثمار البنية القيمية القرآنية بوصفها رؤية كلية للعمران، وهنا تكمن الفجوة التي يسعى هذا البحث إلى سدّها (الجابري، ١٩٩٢؛ ابن عاشور، ٢٠٠٠). وبهذا التركيب يصبح ممكناً تجاوز قانون الدورة الخلدونية، إذ يصبح الإصلاح القيمي المتجدد ضامناً لإمكانية إعادة بناء المجتمع في أي مرحلة من مراحل عمره الحضاري، دون الاستسلام لحتمية الانحلال.

سابعاً: العمران والاقتصاد عند ابن خلدون: من الإسهامات اللافتة لابن خلدون تحليله الدقيق للعلاقة بين العمران والاقتصاد، إذ بنى نظرية متكاملة في الإنتاج والتجارة وقيمة العمل، اعتبرت لاحقاً تأسيساً للاقتصاد السياسي قبل أن يولد آدم سميث بقرون. فهو يقرر أن "العمران كثيره ووفيره يستدعي وفور الأرزاق وكثرتها بحسب ذلك" (ابن خلدون، ٢٠٠١، ص ٣٩١)، رابطاً بين الكثافة السكانية وتقسيم العمل وارتفاع الإنتاج. كما طرح فكرة "تقسيم العمل" قبل آدم سميث، وتحدث عن تأثير الجباية على الإنتاج وعلاقة الضرائب بازدهار الدولة وضمورها (Boulakia, 1971). ومن أبرز قوانينه الاقتصادية أن "الجباية تنقص بكثرة الأعمال"، أي أن رفع معدلات الضريبة يؤدي في نهاية المطاف إلى تراجع الحصلة الكلية بسبب إحجام الناس عن الإنتاج، وهي الفكرة ذاتها التي أعاد إحياءها لاحقاً الاقتصادي الأمريكي آرثر لافر في منحاه الشهير. وما يهمننا في هذا التحليل الاقتصادي هو ربطه بالبعد القيمي، فابن خلدون لا يفصل بين الاقتصاد والقيم، بل يجعل من الأخلاق شرطاً مسبقاً للنشاط الاقتصادي السليم. فالعمل الذي يفسد فيه الخلق يفسد إنتاجه، والتجارة التي يضيع فيها الصدق تخسر زبائنهما، والدولة التي يسود فيها الجور تفقد ولاء رعيتهما فينهار بناؤها (ابن خلدون، ٢٠٠١؛ الجابري، ١٩٩٢). وهذه الرؤية المتكاملة بين الاقتصاد والأخلاق هي إحدى الإسهامات التي تحتاجها النظرية الاقتصادية المعاصرة في زمن أزمت السوق المتكررة وفقدان الثقة في النظام المالي العالمي (Stiglitz, 2010).

ثامناً: ابن خلدون ونظريات الحضارة المعاصرة: على الرغم من أن نظرية ابن خلدون نشأت في سياق إسلامي بسيط، إلا أنها تتقاطع تقاطعات لافتة مع نظريات الحضارة المعاصرة، كنظرية الدورة الحضارية عند أوزفالد شبنغلر في كتابه "تدهور الحضارة الغربية"، ونظرية التحدي والاستجابة عند أرنولد توينبي في موسوعته "دراسة التاريخ" (Spengler, 1991؛ Toynbee, 1934). فكل المفكرين تأثر بأفكار ابن خلدون مباشرة أو غير مباشرة، وهو ما يكشف عن عمق مشروع وقدرته على تجاوز السياق التاريخي الذي ولد فيه. غير أن ما يميز ابن خلدون عن هؤلاء هو اعتماده على منهج تجريبي استقرائي صارم، وعدم سقوطه في الفلسفات الرومانسية أو الميتافيزيقية للتاريخ التي وقع فيها بعض المفكرين الغربيين. وقد دعا بعض الباحثين المعاصرين إلى إعادة قراءة ابن خلدون قراءة "ما بعد كولونيالية" (Postcolonial)، ترفض اختزاله في كونه "أب علم الاجتماع" أو "رائد التاريخ" بمعايير غربية، وتُعيد قراءته بمعايير الخاصة المنبثقة من السياق الإسلامي الذي ولد فيه (Alatas, 2014). وهذه الدعوة، وإن كانت مهمة من حيث المبدأ، فإنها يجب ألا تنتهي إلى عزل ابن خلدون عن الحوار العالمي، بل ينبغي أن تثمر قراءة مركبة تستفيد من السياقين، وتقدم إسهاماً عربياً إسلامياً للفكر العالمي.

تاسعاً: نحو استثمار قيمي للمنهج الخلدوني: إن المنهج الخلدوني، بما يحويه من واقعية وعمق تحليلي، يصلح أن يكون أساساً لتشخيص واقع التفكك المعاصر، لكنه لا يقدم وحده العلاج، إذ يحتاج إلى منظومة قيمية تكملية. وهنا يبرز دور القرآن الكريم بوصفه يقدم "الفلسفة الكلية" للعمران، التي تحدد غايته القصوى ومرجعياته العليا، وتربطه بالاستخلاف وعمارة الأرض والتزكية والإصلاح. فالعمران بلا قيم يصبح بناء بلا روح، ينتهي حتماً إلى الانهيار وإن طالّت المدة، والقيم بلا عمران تصبح مثالية فارغة لا تجد لها متجلى في الواقع (Mahdi, 1957؛ مالك بن نبي، ١٩٨٦). ومن هنا، يكون استثمار المنهج الخلدوني في إطار رؤية قرآنية كلية هو الطريق نحو تشكيل ما يمكن تسميته بـ"العمران القيمي"، وهو المفهوم الذي سيؤسس له المطلب الثاني من هذا البحث. فالعمران القيمي ليس بدعة معرفية ولا استيراداً مفاهيمياً، بل هو إعادة قراءة منظمة للتراث في ضوء الوحي، تُنتج رؤية متكاملة قابلة للتطبيق في معالجة قضايا التفكك المجتمعي المعاصر. وبهذا يكون ابن خلدون مدخلاً ضرورياً

لا مخرجاً نهائياً، يفتح الباب أمام رحلة فكرية تجد ضالتها في البنية القيمية القرآنية التي ستكون موضوع المطلب التالي. ومما تجدر الإشارة إليه ختاماً أن ابن خلدون قدّم نموذجاً منهجياً في التفكير العلمي، يقوم على الاستقراء والملاحظة وتعليل الظواهر بأسبابها الطبيعية، وهو ما جعل بعض الباحثين يعدّون منهجه إرهاباً مبكراً لما عُرف لاحقاً بالمنهج الوضعي عند أوغست كونت (Comte) (الجابري، ١٩٩١). غير أن ابن خلدون لم يقع في وضعية نازعت إلى الإلحاد كما حصل مع كونت، بل حافظ على الإطار الإيماني الذي ينظر إلى الأسباب الطبيعية بوصفها سنناً إلهية لا محركات مستقلة. وهذا التمييز بين السنن الإلهية والقوانين المادية الجبرية هو ما يفتح الباب أمام دمج المنهج الخلدوني بالرؤية القرآنية دمجاً متناسقاً لا اضطراب فيه ولا تناقض، فيكون العمران الخلدوني قاعدة وصفية، والبنية القيمية القرآنية إطاراً معيارياً، ويكون التركيب بينهما هو ما نسعى إلى تأسيسه في هذا البحث تحت عنوان "العمران القيمي".

المطلب الثاني: البنية القيمية في الخطاب القرآني وتأسيس مفهوم "العمران القيمي"

إذا كان المطلب السابق قد كشف عن العمق التحليلي للنموذج الخلدوني وأبرز حدوده النظرية والتطبيقية، فإن هذا المطلب ينتقل إلى الركيزة الثانية في مشروع البحث، وهي البنية القيمية في الخطاب القرآني. والمقصود بالخطاب القرآني هنا ليس النصوص القرآنية المفردة في حد ذاتها، بل المنظومة الكلية المتكاملة التي تتبثق من هذه النصوص حين تُقرأ قراءة موضوعية شمولية، تستجلي البنية العميقة التي تحكم الرؤية القرآنية للوجود والإنسان والمجتمع. وهذه البنية، حين تُستثمر في التركيب مع الإسهام الخلدوني، تُنتج ما نطلق عليه في هذا البحث مصطلح "العمران القيمي"، وهو المفهوم الذي يشكل المحور النظري الأساس للنموذج التطبيقي الذي يُقترح في المبحث الثاني.

أولاً: مفهوم القيمة في الخطاب القرآني: لفظ "القيمة" مشتق في العربية من الفعل "قام" بمعنى وقف واستقام واعتدل، وأقام الشيء بمعنى أصلحه، والقيم هو الذي يُقام به الأمر فيستقيم ويعتدل (ابن منظور، ١٩٩٤؛ الفيومي، ١٩٩٤). وقد ورد لفظ "قيمة" ومشتقاته في القرآن الكريم في سياقات عديدة تتمحور حول معنى الاستقامة على الحق والاعتدال في السلوك، كما في قوله تعالى: "ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ" (التوبة: ٣٦)، وقوله: "دِينًا قَيِّمًا مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا" (الأنعام: ١٦١)، وقوله: "وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ" (البينة: ٥). فالقيمة في الاستخدام القرآني ليست مجرد "تقدير" مادي للأشياء كما في الاقتصاد الحديث، بل هي معيار يُقام عليه السلوك ويُقام به الحياة (دراز، ٢٠١٤). وقد تطور مفهوم القيمة في الفكر الإسلامي ليعني المبادئ الكلية التي تحدد ما هو خير وما هو شر، وما هو محمود وما هو مذموم، وما يجب الالتزام به وما يجب تجنبه (الميداني، ١٩٧٩). ويميز الفكر الإسلامي بين القيم الكلية والقيم الجزئية، فالكليات هي المقاصد العامة كحفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال (الشاطبي، ١٩٩٧)، أما الجزئيات فهي الفضائل المتفرعة عن هذه الكليات كالصدق والأمانة والعدل والإحسان والرحمة. وهذا التمييز بالغ الأهمية في بناء نظرية القيم الإسلامية، لأنه يُتيح المرونة في التطبيق مع الثبات في الأصول. ويُلاحظ أن مفهوم القيمة في القرآن يتميز بثلاث خصائص رئيسية: الأولى أنه مفهوم "معيارى" لا "وصفي"، أي أنه يحدد ما ينبغي أن يكون لا ما هو كائن، خلافاً للمفهوم السوسيولوجي الحديث الذي يميل إلى الوصف فقط. والثانية أنه مفهوم "كوني" لا "مرتبط بزمان أو مكان أو ثقافة"، فالقيم القرآنية مخاطبة بها الإنسان من حيث هو إنسان، لا من حيث هو عربي أو شرقي أو غربي. والثالثة أنه مفهوم "عملي" يتجلى في السلوك، لا مجرد تأمل نظري، إذ تربط الآيات القرآنية القيم دائماً بالعمل والممارسة (دراز، ٢٠١٤؛ المسيري، ٢٠٠٢).

ثانياً: المنظومة القيمية الكلية في الخطاب القرآني: تتشكل المنظومة القيمية القرآنية من خمس دوائر متداخلة متكاملة، تنطلق من الفرد لتنتهي إلى الإنسانية جمعاء. الدائرة الأولى هي الدائرة العقدية، التي تتمحور حول التوحيد الذي يعد القيمة المؤسّسة لكل القيم الأخرى. فالتوحيد ليس مجرد إقرار بوحداية الخالق، بل هو رؤية كلية للوجود تجعل الإنسان حراً من العبوديات الأرضية، وتربطه بمصدر معنى متجاوز للماديات والأشخاص (الفاروقي، ١٩٩٢). ومن هذه القيمة المؤسّسة تنفرع قيم الإيمان واليقين والتسليم والخشية والتقوى، وكلها قيم تشكل البنية الداخلية للشخصية المسلمة. والدائرة الثانية هي الدائرة الأخلاقية، وتشمل القيم التي تنظم سلوك الفرد في علاقاته بنفسه وبالأخرين، كالصدق والأمانة والعدل والإحسان والوفاء والرحمة والصبر والشكر. وقد عبّر عن هذه الدائرة الإمام الراغب الأصفهاني (١٩٩٢) في كتابه "الذريعة إلى مكارم الشريعة"، حيث رتّب الفضائل الأخلاقية على ضوء الرؤية القرآنية في منظومة متكاملة تربط بين المنبع الإيماني والمصب السلوكي. ومن أبرز ما يميز الأخلاق القرآنية أنها تمزج بين البعد الذاتي والبعد الاجتماعي، فلا تتفصل أخلاق الفرد عن أخلاق المجتمع، بل تتشكلان معاً في وحدة عضوية متماسكة (الغزالي، ١٩٩٨). والدائرة الثالثة هي الدائرة الاجتماعية، وتشمل القيم النازمة للعلاقات الجماعية كالأخوة والتعاون والتآخي والشورى والترحم والتأزر والتكافل. وقد ورد في القرآن الكريم تأكيد هذه القيم بصور متنوعة، كقوله تعالى: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" (الحجرات: ١٠)، وقوله: "وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى" (المائدة: ٢)، وقوله: "وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ" (الشورى: ٣٨). وهذه القيم تشكل في مجموعها ما يمكن تسميته بـ"الأخوة

الاجتماعية" التي هي البديل القرآني عن العصبية الخلدونية، إذ تجمع الناس على أساس الإيمان لا على أساس النسب (طه، ٢٠٠٧). والدائرة الرابعة هي الدائرة الاقتصادية، وتشمل القيم النازمة للنشاط الاقتصادي كالعدل في المعاملات وتحريم الربا والاحتكار والغش والإسراف والتبذير، والحض على العمل والإنتاج والإنفاق والصدقة والزكاة والوقف. والملاحظ هنا أن القيم الاقتصادية في القرآن ليست منفصلة عن القيم الأخلاقية، بل هي تطبيق لها في حقل المعاملات المالية. ومن هنا يُمكن القول إن الاقتصاد الإسلامي ليس مجرد تقنيات أو معاملات، بل منظومة قيمية متكاملة (Chapra, 1992؛ صادق، ٢٠١٠). والدائرة الخامسة هي الدائرة السياسية، وتشمل القيم النازمة للسلطة كالعدل والشورى والمسؤولية والمحاسبة والأمانة والقسط والوفاء بالعهد، وحفظ الحقوق والكرامات. ومن أبرز نصوصها قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَوْلِيَّهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ" (النساء: ٥٨). فالسلطة في الرؤية القرآنية ليست تسلطاً ولا تأليهاً ولا حقاً مطلقاً، بل أمانة تؤدي ومسؤولية تُحاسب عليها، وهذا ما يجعلها قيمة لا منصباً (القرضاوي، ٢٠٠١).

ثالثاً: الاستخلاف وعمارة الأرض: المفهوم المركزي لل عمران القرآني: من أعظم المفاهيم القرآنية تأثيراً في تشكيل الرؤية الحضارية الإسلامية مفهوم "الاستخلاف"، الذي ورد في قوله تعالى: "وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" (البقرة: ٣٠). فالخلافة هنا ليست مجرد سلطة سياسية كما تشيع في الأذهان، بل هي تكليف كوني للإنسان بأن يكون نائباً عن الله في إعمار الأرض وإصلاحها، وذلك ضمن منظومة من القيم والقواعد التي حددها الوحي (ابن عاشور، ٢٠٠٠؛ سيد قطب، ١٩٧٢). ويرتبط بمفهوم الاستخلاف ارتباطاً وثيقاً مفهوم "عمارة الأرض"، الذي ورد في قوله تعالى: "هُوَ أَنْشَأَكُمْ مِنَ الْأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا" (هود: ٦١). والملاحظ في هذه الآية أن العمارة جاءت بصيغة "استعمار"، وهي صيغة طلب أي تكليف إلهي بالعمارة. فالإنسان في الرؤية القرآنية ليس عابر سبيل في هذه الأرض، ولا متمتعاً بها فقط، بل مكلف بإعمارها أي بإصلاحها وتتميتها وتجديدها (الطبري، ٢٠٠٠؛ الطباطبائي، ١٩٩٧). ومن ثم تكون عمارة الأرض من أعظم العبادات وأجلّها، بل هي ركن من أركان الاستخلاف لا تكتمل الخلافة إلا به. ولفهم العمارة القرآنية ينبغي الإشارة إلى دلالاتها المتعددة في القرآن، فالعمارة المادية كالبناء والزراعة والصناعة والتجارة، والعمارة المعنوية كنشر العلم والأخلاق والقيم والإصلاح، والعمارة الروحية كإقامة شعائر الدين وتعبد الله وذكره. وتتكامل هذه الدلالات في رؤية شمولية ترفض ثنائية الدين والدنيا التي وقعت فيها بعض الحضارات، وتجعل من الفعل الإنساني كله، إذا قصد به وجه الله، عبادة وقرية (ابن عاشور، ٢٠٠٠؛ القرضاوي، ١٩٩٦). ومن هنا يكون مهندس البناء، والفلاح، والطبيب، والمعلم، والتاجر، كلهم عباداً عمّاراً للأرض، إذا أحسنوا أعمالهم وأخلصوا فيها. ويأتي في هذا السياق المفهوم القرآني المضاد لعمارة الأرض، وهو مفهوم "الفساد في الأرض"، الذي ورد في آيات عديدة كقوله تعالى: "وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ" (البقرة: ١١). فالعمارة والفساد قطبان متضادان يحدد كل منهما الآخر بنفيه، فمن لم يسع إلى إعمار الأرض فهو مفسد لها بطريقة أو بأخرى، إما بالسلب الإيجابي (الإفساد المباشر) أو بالسلب السلبي (التخلي عن العمارة) (الطباطبائي، ١٩٩٧). وهذا الميزان القرآني يضع كل فعل إنساني تحت مجهر التقييم الأخلاقي، فإما أن يكون عمارة وإصلاحاً، وإما أن يكون فساداً وتخریباً.

رابعاً: آيات العمران في القرآن الكريم وتأسيس البنية القيمية: تنتشر في القرآن الكريم آيات تتحدث عن العمران بدلالاته المختلفة، تشكل في مجموعها ما يمكن تسميته بـ"البنية القرآنية للعمران". ومن أبرز هذه الآيات قوله تعالى: "أَفَلَا يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ وَأَشَدَّ قُوَّةً وَأَثَارًا فِي الْأَرْضِ" (غافر: ٨٢). فالقرآن يدعو إلى التأمل في آثار الأمم السابقة، وكيف عمّرت الأرض ثم انهارت، ربطاً بين العمران المادي والقيم التي يقوم عليها أو ينهار بانهارها (ابن كثير، ١٩٩٩). ومن الآيات المؤسسة كذلك قوله تعالى: "وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ آمَنُوا وَاتَّقَوْا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَكِنْ كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُمْ بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ" (الأعراف: ٩٦). فالآية تؤسس قانوناً قرآنياً بأن العمران المادي مرتبط ارتباطاً سببياً بالعمران القيمي (الإيمان والتقوى)، وأن البركة في الرزق والازدهار الاقتصادي والاستقرار الاجتماعي ثمرات تنبثق من البذرة القيمية. وهذا القانون القرآني يقدم بديلاً تأسيسياً للقوانين الوضعية في علم الاقتصاد التنموي التي تركز على المتغيرات المادية فقط (Chapra, 1992). ومن الآيات المهمة أيضاً قوله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يَغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الرعد: ١١). فهذه الآية تضع قانون التغيير الاجتماعي على أساس قيمي داخلي، إذ يبدأ التحول من النفوس قبل أن ينعكس على الواقع الخارجي. وهذا القانون يكسر حتمية الدورة الخلدونية للانحطاط، ويفتح الباب أمام إمكانية الإصلاح المتجدد (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ سيد قطب، ١٩٧٢). فالأهم لا تنهض بمجرد تبني المؤسسات والتقنيات، بل بتحول داخلي عميق في القيم والمفاهيم.

خامساً: العلاقة بين العمران الخلدوني والبنية القرآنية: تأسيس المفهوم الجديد: حين نضع العمران الخلدوني في حوار مع البنية القيمية القرآنية، تتبدى ملامح "العمران القيمي" بوصفه مفهوماً مركباً يجمع بين البعد التحليلي الواقعي للنموذج الخلدوني، والبعد المعياري المتعالي للرؤية القرآنية.

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٣) تموز لعام (٢٠٢٦)

والعمران القيمي بهذا الفهم ليس استبدالاً للعمران الخلدوني، بل تطوير له وامتداد منهجي. فالعمران الخلدوني يُجيب عن سؤال "كيف يحدث العمران؟" برصد ميكانيزماته الاجتماعية كالعصبية وتقسيم العمل وتفاعل البداوة والحضارة. أما العمران القيمي، فيضيف إجابة عن سؤال "لماذا يحدث العمران؟ وما غايته؟"، فيربط الفعل الاجتماعي بالاستخلاف وعمارة الأرض، ويحدد له مرجعية معيارية في القيم القرآنية. وهذا التركيب يُنتج مفهوماً ثلاثي الأبعاد: بعد وصفي (يرصد الواقع)، وبعد معياري (يحدد ما ينبغي أن يكون)، وبعد تطبيقي (يقترح كيفية الانتقال من الواقع إلى المعيار) (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ القرضاوي، ١٩٩٦). ويمكن تعريف "العمران القيمي" بأنه: "البناء الاجتماعي الإنساني الذي تتوحد فيه الفاعلية المادية للعمارة الخلدونية مع المرجعية القيمية للخطاب القرآني، فينتج مجتمعاً متماسكاً يجمع بين الإنتاج المادي والاستقامة الأخلاقية، وبين التطور التقني والاستجابة لقيم الاستخلاف، وبين التماسك الاجتماعي والانفتاح الإنساني، وذلك بهدف تحقيق غايات الاستخلاف الإلهي للإنسان في الأرض". وهذا التعريف يجعل من العمران القيمي مفهوماً عملياً قابلاً للتفعيل في السياسات والممارسات، لا مجرد طرح فلسفي مجرد.

سادساً: خصائص العمران القيمي وأركانه: يتميز العمران القيمي بخمس خصائص متلازمة. الخاصية الأولى هي "التكامل" بين الإيمان والعمل، فلا إيمان بلا عمل، ولا عمل بلا إيمان، وهذا ما تؤكد آيات القرآن في ربطها الدائم بين "أمنوا" و"عملوا الصالحات" (محمد قطب، ١٩٩٥). والخاصية الثانية هي "التوازن" بين الفرد والجماعة، فلا فردانية مقطوعة عن الجماعة كما في الفكر الليبرالي المتطرف، ولا جماعية ساحقة للفرد كما في الفكر الجماعي المتطرف، بل توازن قرآني يحفظ للفرد ذاتيته وللجماعة وحدتها. والخاصية الثالثة هي "الشمولية"، فالعمران القيمي يشمل كل أبعاد الحياة: الديني، والأخلاقي، والاجتماعي، والاقتصادي، والسياسي، ولا يقبل التجزئة العلمانية التي تفصل الدين عن الدنيا. والخاصية الرابعة هي "المرونة" في التفاصيل مع الثبات في الأصول، فالقيم القرآنية الكبرى ثابتة، لكن أساليب تطبيقها تتجدد بتجدد الزمان والمكان. والخاصية الخامسة هي "المرجعية المتعالية"، فالعمران القيمي يستمد مشروعيته من الوحي لا من إجماع الأهواء البشرية، وهذا ما يحميه من التذبذب والانحلال (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ القرضاوي، ٢٠٠١). أما أركان العمران القيمي فتلاثة: العقيدة الموحدة بوصفها المرجعية الكلية، والأخلاق العاملة بوصفها التطبيق السلوكي للعقيدة، والمؤسسة الاجتماعية الحاضنة بوصفها الإطار الجمعي الذي يحضن الفرد ويترجم القيم إلى ممارسات. وهذه الأركان الثلاثة لا تنفصل ولا يستغني أحدها عن الآخر، بل تتفاعل في وحدة عضوية. فالعقيدة بلا أخلاق إيمان نظري عاطل، والأخلاق بلا عقيدة فضيلة هشة معرضة للزوال، والمؤسسة بلا عقيدة وأخلاق هيكل أجوف بلا روح. وحين تجتمع الأركان الثلاثة، يتحقق العمران القيمي بمعناه الكامل. ويلاحظ أن النموذج الذي نقترحه هنا للعمران القيمي يستفيد من إنجازات الفكر الإسلامي الإصلاحية الحديث، خاصة لدى مفكرين كمالك بن نبي الذي طرح ثلاثية "الإنسان والتراب والوقت" بوصفها أركان البناء الحضاري (مالك بن نبي، ١٩٨٦)، ومحمد عبده الذي ربط الإصلاح الديني بالإصلاح الاجتماعي، ومحمد عبد الله دراز الذي أصل لفكرة "الأخلاق القرآنية" بوصفها بنية كلية تنتظم فيها كل القيم (دراز، ٢٠١٤). غير أن الإسهام الذي يقدمه هذا البحث يتميز بالربط الصريح بين هذه الإسهامات والمنهج التحليلي الخلدوني، مما يُنتج تركيباً يستفيد من التراث العقلي ومن الوحي معاً.

سابعاً: قيمة المفهوم الجديد ومسوغات اعتماده: إن اعتماد مفهوم "العمران القيمي" بدلاً من المفاهيم الأخرى المتداولة في الأدبيات الإصلاحية كـ"النهضة" و"التحضر" و"التنمية" يعود إلى أسباب علمية ومنهجية مهمة. فمفهوم النهضة يحمل بطابعه التاريخي ارتباطاً بسياق محدد (نهاية القرن التاسع عشر في النصف الأول من القرن العشرين)، ومفهوم التحضر يحمل دلالات قد تكون مغلوطة (إذ ربط بعض الباحثين الحضارة بالنمط الغربي حصراً)، ومفهوم التنمية يميل إلى الاقتصاد على الجانب الاقتصادي. أما مفهوم العمران القيمي فيتميز بالشمولية والتأصيل والقابلية للتطبيق في فضاءات مختلفة (الجابري، ١٩٩١؛ عمارة، ٢٠٠٣). كما أن مفهوم العمران القيمي يتيح إقامة جسور حوارية مع الأدبيات الغربية في مجال "العلوم الاجتماعية المعيارية" (Normative Social Sciences) دون أن يفقد هويته الإسلامية. فهو يلتقي مع مفهوم "رأس المال الاجتماعي" عند بوتنام في التركيز على الروابط والثقة، ومع مفهوم "المجتمع الجيد" عند إيتزيوني في التركيز على القيم المشتركة (Etzioni, 1996)، ومع مفهوم "الأخلاق التواصلية" عند هابرماس في التركيز على الحوار الأخلاقي (Habermas, 1990)، لكنه يتجاوز كل هذه المفاهيم بربطها بمرجعية متعالية تمنحها الثبات والكلية. وبهذا يصبح العمران القيمي مفهوماً عابراً للحدود الثقافية، قادراً على المساهمة في الحوار الإنساني العالمي حول مستقبل الاجتماع البشري. وإذا كان هذا المطلوب قد أسس مفهوم "العمران القيمي" نظرياً وحدد مرجعيته القرآنية وعلاقته بالإرث الخلدوني، فإن المبحث الثاني سينتقل إلى الجانب التطبيقي، ليرصد أولاً مظاهر التفكك المجتمعي المعاصر التي تستدعي هذا النموذج الإصلاحي، ثم يقترح آليات تفعيل المفهوم في الواقع المعاصر. وهذا الانتقال من النظري إلى التطبيقي ضروري لتأكيد أن العمران القيمي ليس طرحاً فلسفياً مجرداً، بل مشروع عملي قابل للتفعيل في السياسات والمؤسسات والممارسات اليومية للأفراد والجماعات.

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٢) تموز لعام (٢٠٢٦)

ثامناً: العمران القيمي والمقاصد الشرعية: من الزوايا المهمة في تأصيل مفهوم العمران القيمي ربطه بنظرية المقاصد الشرعية، التي تشكل أحد أهم المنجزات في الفكر الأصولي الإسلامي. فقد قسّم الإمام الشاطبي المقاصد إلى ثلاث مراتب: الضروريات الخمس (حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال)، والحاجيات، والتحسينيات (الشاطبي، ١٩٩٧). وحين نقرأ هذه المقاصد بوصفها أساساً للعمران القيمي، يتجلى أن الفعل الإنساني الذي يحفظ الدين هو فعل عمران قيمي، وأن الذي يحفظ النفس عمران قيمي، وهكذا. فالمقاصد ليست مجرد ضوابط تشريعية، بل هي أهداف كلية للفعل الاجتماعي تشكل بنية القيم العملية للعمران (ابن عاشور، ٢٠٠١). وقد طوّر العلامة محمد الطاهر بن عاشور هذه النظرية في كتابه "مقاصد الشريعة الإسلامية"، فأضاف إلى المقاصد الكلية الخمس مقاصد أخرى كحفظ الكرامة الإنسانية، وحفظ الحرية، وحفظ المساواة، ومقصد العدل (ابن عاشور، ٢٠٠١). وهذه الإضافات بالغلة الأهمية في تأسيس العمران القيمي، إذ تفتح أفق المقاصد ليشمل قضايا حقوق الإنسان والعدالة الاجتماعية التي تحتل اليوم صدارة النقاش الإنساني العالمي. وحين نقرأ هذه المقاصد في إطار العمران القيمي، تصبح أهدافاً عملية لا مجرد ضوابط نظرية، فينتقل الخطاب من "حفظ" المقاصد إلى "تحقيقها" و"تمتيتها" في الواقع، وهذا تطور نوعي في الفكر المقاصدي الحديث (الريسوني، ١٩٩٥؛ عودة، ٢٠٠٨).

تاسعاً: العمران القيمي والسنن الإلهية في المجتمعات: يكتمل التأسيس للعمران القيمي بربطه بفكرة "السنن الإلهية" التي طرحها القرآن الكريم بوصفها قوانين تحكم حركة المجتمعات والتاريخ. ومن أبرز هذه السنن سنة المدالة بين الأمم (آل عمران: ١٤٠)، وسنة الابتلاء (محمد: ٣١)، وسنة التغيير المرتبط بتغيير النفوس (الزمر: ١١)، وسنة عاقبة الظلم (هود: ١٠٢)، وسنة عاقبة الإسراف والترف (الإسراء: ١٦). وهذه السنن تشكل في مجموعها "قوانين العمران" في الرؤية القرآنية، التي تتقاطع مع قوانين العمران الخلدوني وتكملها (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ النجار، ١٩٩١). والسنن الإلهية في القرآن لا تتعارض مع نظرية ابن خلدون في الدورة الحضارية، بل تكملها بتوضيح أن هذه القوانين ليست عمياء ولا حتمية، بل مرتبطة بالأعمال والقيم. فالأمة لا تنحط لمجرد بلوغها مرحلة معينة من العمر، بل لانحراف القيم وفساد السلوك، وهذا يعني أن الإصلاح القيمي قادر على كسر الدورة وإعادة الأمة إلى الازدهار (سيد قطب، ١٩٧٢؛ القرضاوي، ١٩٩٦). وبهذا الفهم تكون السنن الإلهية إطاراً نظرياً يضع العمران الخلدوني في سياقه الكلي، ويزيل عنه شبهة الجبرية التاريخية.

عاشراً: نموذج الجامعة الإسلامية بديلاً عن العصبية القبلية: من أعمق ما تنتج القراءة التركيبية بين العمران الخلدوني والبنية القرآنية تأسيس مفهوم "الجامعة الإسلامية" بوصفها بديلاً متطوراً لمفهوم العصبية الخلدوني. فالعصبية كما رأينا قوة اجتماعية فاعلة، لكنها تظل مرتبطة بالنسب والقرباة، مما يجعلها قاصرة عن استيعاب التنوع الإنساني. أما الجامعة الإسلامية فهي رابطة قائمة على الإيمان والقيم المشتركة، وهي قادرة على ضم البشر من مختلف الأنساب والأعراق والألوان في وحدة واحدة، كما عبّرت عنها الآية الكريمة: "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ" (الحجرات: ١٠) (الفاروقي، ١٩٩٢؛ القرضاوي، ١٩٩٦). والجامعة الإسلامية تحمل من الفاعلية الاجتماعية ما تحمله العصبية، لكنها تتفوق عليها بأنها مفتوحة على الانتماء الطوعي لا المفروض، وعلى التوسع لا الانغلاق، وعلى المعنى المشترك لا الدم المشترك. وهذه الخصائص تجعلها أكثر ملاءمة لعصرنا الذي تتداخل فيه الهويات وتذوب فيه الحدود الجغرافية والقومية. ومن هنا فإن العمران القيمي القائم على الجامعة الإسلامية يقدم نموذجاً للانتماء يجمع بين قوة العصبية الخلدونية في إنتاج التماسك الاجتماعي، وانفتاح الإسلام على الإنسانية كلها (طه، ٢٠٠٧). وبهذا التأسيس النظري الذي يجمع بين العمق التحليلي للنموذج الخلدوني، والشمولية المعيارية للبنية القرآنية، والامتداد المقاصدي والسنني، تكتمل أركان مفهوم "العمران القيمي" بوصفه إطاراً نظرياً متكاملًا قابلاً للتفعيل في معالجة قضايا التفكير المجتمعي المعاصر. ويبقى السؤال الأكثر إلحاحاً: ما هي مظاهر هذا التفكير، وكيف يمكن تفعيل العمران القيمي في معالجتها؟ وهذا ما سيخصص له المبحث الثاني من البحث.

المبحث الثاني العمران القيمي نموذجاً تطبيقياً لمعالجة التفكير المجتمعي المعاصر

المطلب الأول: مظاهر التفكير المجتمعي المعاصر وقصور النماذج الإصلاحية الراهنة

إذا كان المبحث الأول قد أسس نظرياً لمفهوم "العمران القيمي" بوصفه تركيباً بين الرؤية الخلدونية والبنية القرآنية، فإن هذا المبحث ينتقل إلى الجانب التطبيقي، يبدأ هذا المطلب بتشخيص مظاهر التفكير المجتمعي المعاصر، ورصد أبرز النظريات السوسيولوجية التي حاولت تفسيره، ثم يبيّن قصور النماذج الإصلاحية الراهنة في معالجته، تمهيداً لاقتراح النموذج التطبيقي للعمران القيمي في المطلب التالي. ويلاحظ منذ البداية أن مظاهر التفكير المجتمعي ليست خاصية بمجتمع دون آخر، بل ظاهرة عالمية تشمل المجتمعات الغربية المتقدمة والمجتمعات العربية والإسلامية على حد سواء، وإن اختلفت تجلياتها وأسبابها في كل سياق.

أولاً: مفهوم التفكير المجتمعي وحدوده الاصطلاحية: التفكير الاجتماعي (Social Disintegration) مصطلح سوسيولوجي يشير إلى "العملية

التي تتحلّ فيها الروابط الاجتماعية، وتتراجع فيها قدرة المجتمع على الاحتفاظ بتماسكه الداخلي وأداء وظائفه الجماعية" (Thomas Park, 1925). والتفكك بهذا المعنى ليس انعدام التنظيم الاجتماعي، بل ضعفه واهترائه، إذ تستمر المؤسسات والقواعد الظاهرية، لكنها تفقد قدرتها على ضبط السلوك وتشكيل الانتماء وإنتاج المعنى المشترك. وقد ميز السوسيولوجيون بين التفكك "الجزئي" الذي يصيب جانباً محدداً من الحياة الاجتماعية (كالأسرة أو الحي السكني)، والتفكك "الكلي" الذي يصيب البنية الاجتماعية في مجملها (Faris, 1948). وقد تعدّدت المصطلحات التي أطلقها العلماء على ظاهرة التفكك المجتمعي، فدوركاييم (Émile Durkheim) استخدم مصطلح "الأنومي" (Anomie) للإشارة إلى "حالة اللامعيارية" التي تنشأ حين تتراجع القواعد الأخلاقية والاجتماعية، فيصبح الأفراد في حيرة بين معايير متناقضة (Durkheim, 1984). أما تونيز (Ferdinand Tönnies) فاستخدم ثنائية "المجتمع" (Gemeinschaft) و"المجتمع الواسلي" (Gesellschaft) لرصد التحول من العلاقات الحميمة العضوية إلى العلاقات النفعية الآلية (Tönnies, 2001). وفي الفكر المعاصر، طرح بومان (Zygmunt Bauman) مفهوم "الحداثة السائلة" (Liquid Modernity) لوصف الحالة التي تذوب فيها الروابط الجماعية الصلبة وتتحوّل إلى تدفقات عابرة لا تستقر على شكل (Bauman, 2000). وفي السياق الإسلامي، استخدم بعض المفكرين مصطلحات مقابلة لرصد الظاهرة ذاتها بمنظور قرآني. فمالك بن نبي تحدث عن "القابلية للاستعمار" بوصفها حالة من التفكك الداخلي تجعل المجتمع عاجزاً عن المقاومة (مالك بن نبي، ١٩٨٦). وتحدث محمد قطب عن "جاهلية القرن العشرين" بوصفها حالة من فقدان البوصلة القيمية (محمد قطب، ١٩٩٥). ومهما تعددت التسميات، فإنها تشير في النهاية إلى حالة واحدة: ضعف الروابط القيمية والاجتماعية التي تحفظ تماسك المجتمع وتكسبه القدرة على التحدي والاستمرار.

ثانياً: النظريات السوسيولوجية المعاصرة في تفسير التفكك المجتمعي: تقدم النظريات السوسيولوجية المعاصرة مقاربات متعددة لتفسير ظاهرة التفكك المجتمعي. النظرية الأولى هي نظرية "رأس المال الاجتماعي" (Social Capital) التي طورها جيمس كولمان وروبرت بوتنام، وتقوم على فكرة أن الثقة المتبادلة والشبكات الاجتماعية والمشاركة المدنية تشكل رأس مال غير مادي يحفظ تماسك المجتمع (Putnam, Coleman, 1988). وقد أحدث كتاب بوتنام "البولينغ منفرداً" (Bowling Alone) صدمة في الأكاديمية الأمريكية حين رصد بالبيانات الإحصائية تراجع مؤشرات المشاركة المدنية في الولايات المتحدة، وحذر من أن هذا التراجع يهدد ديمقراطية المجتمع وصحته الجماعية. النظرية الثانية هي نظرية "الحداثة المتأخرة" (Late Modernity) عند أنتوني غيدنز (Anthony Giddens)، التي تربط التفكك المجتمعي بسمات الحداثة ذاتها كالتجريد والتحرر من السياق المحلي والثقة في النظم المجردة (Giddens, 1990). فالأفراد في المجتمعات الحديثة يعيشون في عوالم مفصولة عن أصولها التقليدية، تربطهم بمؤسسات بيروقراطية بدلاً من علاقات شخصية، فينتج عن ذلك إحساس بالعزلة وفقدان الانتماء. النظرية الثالثة هي نظرية "الفردانية المتطرفة" (Radical Individualism) التي طرحها بعض النقاد كروبرت بيل في كتاب "عادات القلب" (Habits of the Heart)، والتي ترى أن الثقافة الأمريكية المعاصرة دفعت بفكرة الاستقلال الفردي إلى حدود أصبحت معها مهددة لأي شكل من أشكال الالتزام الجماعي (Bellah et al., 1985). فالفرد المعاصر يعيش وهم الاكتفاء الذاتي، فيما هو في حقيقته يعاني من فراغ معنوي عميق. النظرية الرابعة هي نظرية "الحداثة السائلة" عند زيغمونت بومان، التي تطرح أن المجتمع المعاصر دخل مرحلة جديدة تتميز بـ"السيولة" أي عدم استقرار الأشكال الاجتماعية وتدفقها المستمر (Bauman, 2000). وفي هذه المرحلة، تذوب المؤسسات التقليدية كالأسرة والوظيفة الدائمة والمواطنة المستقرة، وتحل محلها روابط مؤقتة عابرة تنشأ وتنتهي بسرعة. ويرى بومان أن هذه السيولة تجعل الأفراد يعانون من قلق وجودي مستمر، إذ لا يجدون في هذا التدفق ما يستندون إليه أو يلتزمون به طويلاً. النظرية الخامسة هي نظرية "مجتمع المخاطر" (Risk Society) عند أولريش بيك (Ulrich Beck)، التي تربط التفكك المجتمعي بإنتاج الحداثة الصناعية لمخاطر عالمية كالكوارث البيئية والأزمات المالية والأوبئة، تتجاوز قدرة المؤسسات التقليدية على المعالجة، فينتج عن ذلك أزمة ثقة في النظم الحديثة وفي الخبراء وفي المؤسسات (Beck, 1992). وفي هذا المجتمع يصبح الفرد مسؤولاً وحده عن مواجهة المخاطر، مما يزيد من شعوره بالعزلة والتفكك.

ثالثاً: الأسباب البنوية للتفكك المجتمعي المعاصر: يمكن إرجاع ظاهرة التفكك المجتمعي المعاصر إلى مجموعة من الأسباب البنوية المتشابكة. السبب الأول هو "العولمة" (Globalization) التي ذوّبت الحدود الجغرافية والثقافية، وأنتجت تدفقاً غير مسبوق للسلع والمعلومات والصور والقيم، مما أدى إلى نوع من "الانخلاع" الثقافي (Cultural Disembedding) لدى الأفراد والجماعات (Giddens, 1990؛ Castells, 2010). فالشاب في القرية الإفريقية أو الهندية بات يستهلك ثقافة هوليوود الأمريكية، ويرتدي أزياء عالمية، ويستمتع إلى موسيقى لا تنتمي إلى تراثه، فينشأ لديه إحساس بالغربة عن محيطه دون أن يندمج فعلياً في الثقافة العالمية، فيقع في حالة من "البنينية" (In-betweenness) المربكة. والسبب الثاني هو "الفردانية المفرطة" (Hyper-individualism) التي رسختها الفلسفات الليبرالية الحديثة، والتي جعلت من الفرد المرجعية

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٢) تموز لعام (٢٠٢٦)

الأخيرة لكل القيم والاختيارات (Taylor, 1989؛ MacIntyre, 2007). وقد رصد الأسدير ماكنتاير في كتابه الشهير "بعد الفضيلة" (After Virtue) أن المجتمع الحديث فقد لغة الفضيلة المشتركة، فأصبحت النقاشات الأخلاقية مجرد تعبير عن تفضيلات فردية لا يمكن الحكم بينها بمعيار موضوعي. وهذا ما يسميه ماكنتاير "العاطفية" (Emotivism)، أي اختزال الأخلاق إلى مشاعر شخصية، وهو ما يجعل المجتمع عاجزاً عن إنتاج إجماع أخلاقي حول القضايا الكبرى. والسبب الثالث هو "التحول الرقمي" وما رافقه من تحولات في طبيعة العلاقات الاجتماعية. فالشبكات الاجتماعية وتطبيقات التواصل، رغم وعدها بالتقريب بين الناس، أنتجت ما تسميه شيري تيركل (Sherry Turkle) في كتابها "معاً وحيداً" (Alone Together) ظاهرة "الوجود الغائب"، حيث الأفراد متصلون شكلياً منفصلون فعلياً (Turkle, 2011). فالعلاقات الافتراضية، رغم كثرتها، تنفرد إلى العمق والالتزام والمسؤولية، وتنتج جيلاً متعطشاً للتواصل الحقيقي وعاجزاً في الوقت ذاته عن إقامته. والسبب الرابع هو "تآكل الأسرة الممتدة" وتحولها إلى أسرة نووية أحادية ثم إلى وحدات أكثر تشظياً، مما أنتج فقداناً لشبكات الدعم التقليدية التي كانت تحتضن الفرد في أزماته. فقد رصدت الدراسات الديموغرافية أن نسب الطلاق ارتفعت في معظم المجتمعات، وأن نسبة الأسر الأحادية الوالد ازدادت، وأن متوسط حجم الأسرة تراجع تراجعاً ملحوظاً (Cherlin, 2010). وهذه التحولات الأسرية ليست مجرد تغير ديموغرافي، بل لها انعكاسات نفسية وقيمة عميقة على الأفراد، خاصة الأطفال والمراهقين. والسبب الخامس هو "العقلانية الأدائية" (Instrumental Rationality) التي طغت على مفصل الحياة الحديثة، إذ أصبحت كل علاقة وكل نشاط يُقَيَّم بمعيار النفع المادي القابل للقياس (Habermas, 1984). وقد حذر يورغن هابرماس من "استعمار العالم المعاش" (Colonization of the Lifeworld) من قبل النظم الاقتصادية والإدارية، إذ تحولت العلاقات الإنسانية الحميمة إلى صفقات نفعية، وفقدت قيمتها الذاتية. ومن هذا المنظور، يكون التفكير المجتمعي تجلياً لاختلال التوازن بين العقل الأدائي والعقل التواصل في الثقافة الحديثة.

رابعاً: مظاهر التفكير المجتمعي المعاصر: تتجلى ظاهرة التفكير المجتمعي في مجموعة من المظاهر يمكن تصنيفها في خمسة مستويات. المستوى الأول هو "التفكير الأسري"، الذي يتجلى في ارتفاع نسب الطلاق، وانتشار العلاقات خارج الزواج، وتأخر سن الزواج أو تجنبه كلياً، وضعف الروابط بين الأجيال، وتفاقم ظواهر العنف الأسري والإهمال (الأسرة، ٢٠١٨). وقد حذرت منظمات دولية كالليونيسف ومنظمة الصحة العالمية من تفاقم هذه الظواهر وأثرها على نمو الأطفال وصحتهم النفسية (UNICEF, 2020).

والمستوى الثاني هو "التفكير القيمي"، الذي يتجلى في تراجع منظومة القيم الأخلاقية المشتركة، وانتشار الأنانية والمنفعة الفردية على حساب المصلحة العامة، وضعف منظومات الصدق والأمانة والوفاء، وتقشري ظواهر الكذب والغش والفساد في المعاملات (Bauman, Etzioni, 1996). وفي هذا السياق، تشكل ظاهرة "النسبية الأخلاقية" (Moral Relativism) أحد أبرز مظاهر التفكير القيمي، حيث يعتقد الأفراد أن القيم مسألة شخصية لا يحق لأحد أن يفرضها على غيره، فينتج عن ذلك عز اجتماعي عن إنتاج توافق حول الكبائر الأخلاقية. والمستوى الثالث هو "التفكير الاجتماعي" بمعناه الضيق، الذي يتجلى في ضعف الروابط الجماعية، وتراجع المشاركة المدنية، وانخفاض العضوية في الجمعيات والمؤسسات الأهلية، وارتفاع نسب العزلة الاجتماعية والوحدة (Putnam, 2000). وقد رصدت دراسات حديثة في الولايات المتحدة وبريطانيا واليابان تصاعد ظاهرة "الوحدة الاجتماعية" (Social Loneliness) وتأثيرها على الصحة الجسدية والنفسية، حتى أنشئت في بريطانيا وزارة خاصة لمكافحة الوحدة (Holt-Lunstad, 2017).

والمستوى الرابع هو "التفكير الاقتصادي"، الذي يتجلى في تنامي الفجوة بين الأغنياء والفقراء، وتركز الثروة في أيدي قلة، وانتشار البطالة بين الشباب، وفقدان كثير من الناس الإحساس بالعدالة الاقتصادية (Stiglitz, 2010؛ Piketty, 2014). وقد أنتج هذا التفكير ظواهر اجتماعية خطيرة كالاحتجاجات الواسعة، وتنامي الحركات الشعبية، وتراجع ثقة الناس في النظام الاقتصادي والسياسي.

والمستوى الخامس هو "التفكير السياسي"، الذي يتجلى في تراجع ثقة المواطنين في المؤسسات السياسية، وانخفاض المشاركة الانتخابية، وصعود الحركات المناهضة للمنظومة السائدة، وانتشار خطاب الكراهية والاستقطاب (Norris, 2011؛ Mair, 2013). وقد رصدت تقارير دولية كتقرير الديمقراطية العالمية لعام ٢٠٢٣ تراجعاً متواصلاً في مؤشرات جودة الحكم في كثير من الدول، وأرجعت ذلك جزئياً إلى تآكل الرأسمال الاجتماعي والقيمي الذي يستند إليه أي نظام سياسي مستقر.

خامساً: قصور النماذج الإصلاحية الراهنة: في مواجهة ظاهرة التفكير المجتمعي، طُرحت نماذج إصلاحية متعددة، لكنها تكشف عن قصور بنيوي يحول دون فعاليتها. النموذج الأول هو النموذج "الليبرالي" الذي يراهن على آليات السوق والمجتمع المدني والديمقراطية الإجرائية لإنتاج التماسك الاجتماعي. لكن هذا النموذج يقع في تناقض داخلي، إذ هو ذاته أحد أسباب التفكير بتركيزه على الفردانية والعقد بين الأنداد، فلا يستطيع أن

يكون علجاً لما هو مسبب له (MacIntyre, 2007؛ Sandel, 1996).

والنموذج الثاني هو النموذج "الاشتراكي" أو "الجماعاتي" (Communitarian) الذي يدعو إلى تعزيز القيم المشتركة والدور الفاعل للدولة في حماية النسيج الاجتماعي. غير أن هذا النموذج يفقر، في صيغته العلمانية، إلى مرجعية قيمية متعالية تُسند الدعوة إلى المشترك، فيقع في الدوغمائية أو في الاضطرار للجوء إلى الإكراه السياسي (Walzer, 1994؛ Etzioni, 1996). كما أن تجاربه التاريخية في الأنظمة الاشتراكية في القرن العشرين كشفت عن محدوديته العملية وانهيائه أمام تحديات الواقع.

والنموذج الثالث هو النموذج "الديني المحافظ" الذي يدعو إلى العودة إلى التراث الديني بصيغته التاريخية. وهذا النموذج، رغم استناده إلى مرجعية قيمية متعالية، يقع في إشكالية عجزه عن مواكبة التطورات الحديثة، إذ يميل إلى تكرار الإجابات القديمة على أسئلة جديدة، فيفشل في التواصل مع الأجيال المعاصرة وتقديم رؤية تطبيقية فعالة (الجابري، ١٩٩١؛ القرضاوي، ٢٠٠١).

والنموذج الرابع هو النموذج "التكنوقراطي" الذي يراهن على الحلول التقنية والإدارية، كأن يطرح إصلاح التعليم بإدخال التقنية، أو إصلاح الاقتصاد ببرامج التحفيز، أو إصلاح الصحة العامة بتطوير المنظومة الإدارية. وهذا النموذج يخطئ التشخيص ابتداءً، إذ يحاول أن يعالج أزمة قيم بحلول تقنية، فينتج تطويراً في الأدوات دون تحول في الجوهر (Ellul, 1964؛ Putnam, 2000).

والنموذج الخامس هو النموذج "ما بعد الحداثي" الذي يحتفي بالتعدد والاختلاف ويرفض السرديات الكبرى. وهذا النموذج، رغم تنبيهه إلى مخاطر الكليانية، يقع في إشكالية أنه يفقد القدرة على إنتاج توافق أخلاقي يحفظ التماسك الاجتماعي، فيتحوّل إلى تبرير فلسفي للتفكك بدلاً من معالجته (Lyotard, 1984؛ Bauman, 2000).

سادساً: الحاجة إلى رؤية بديلة: العمران القيمي مدخلاً للحل: من تشخيص قصور النماذج السابقة، تتأكد الحاجة إلى رؤية إصلاحية بديلة تجمع بين فضائل النماذج المطروحة وتتجاوز عيوبها. وهذه الرؤية البديلة هي ما يقترحه هذا البحث تحت عنوان "العمران القيمي". فالعمران القيمي يجمع بين ما في الليبرالية من احترام للفرد وحياته (دون السقوط في الفردانية المتطرفة)، وما في الجماعية من احتفاء بالقيم المشتركة (دون السقوط في الاستبداد)، وما في النموذج الديني من مرجعية متعالية (دون الجمود على الصيغ التاريخية)، وما في النموذج التكنوقراطي من فاعلية تطبيقية (دون اختزال القيم في الأدوات). ويتميز العمران القيمي بقدرته على تقديم تشخيص شامل لأزمة التفكك المعاصرة، يربط مظاهرها على مختلف المستويات بجذر قيمي عميق، ثم يقترح علاجاً تكاملياً يبدأ من إصلاح القيم وينتهي بإصلاح المؤسسات. وهذه الرؤية التركيبية هي ما يجعل العمران القيمي قادراً على تجاوز الأزمات التي وقعت فيها النماذج السابقة، إذ لا يكتفي بمعالجة الأعراض، بل يتجه إلى الجذور. وهذا ما سيُفصل في المطلب التالي الذي يقترح النموذج التطبيقي العملي للعمران القيمي وآليات تفعيله في معالجة قضايا التفكك المعاصرة بمختلف مستوياتها.

سابعاً: التفكك المجتمعي في السياق العربي والإسلامي: تأخذ ظاهرة التفكك المجتمعي في السياق العربي والإسلامي ملامح خاصة تستدعي تحليلاً مستقلاً، فالمجتمعات العربية لم تعرف التفكك المجتمعي بصيغته الغربية الكلاسيكية، لأنها لا تزال تحتفظ بكثير من الروابط العائلية والقبلية، لكنها تواجه نمطاً مختلطاً من التفكك يجمع بين بقايا التماسك التقليدي وعناصر التفكك الحديثة. وقد رصد الباحث المغربي عبد الإله بلقزيز هذه الظاهرة بمصطلح "التفكك الانتقالي"، الذي يُجسد حالة المجتمعات التي خرجت من نمط الاجتماع التقليدي ولم تدخل بعد في نمط الاجتماع الحديث، فبقيت في منطقة وسطى تحمل أمراض النمطين معاً (بلقزيز، ٢٠١٤). وقد رصد المفكر الجزائري مالك بن نبي هذه الظاهرة بصيغة مختلفة، حين تحدث عن "معامل الزمن المعطل" في المجتمعات الإسلامية، أي ذلك الجزء من الوقت الذي يهدر دون إنتاج اجتماعي مفيد بسبب اختلال البنية القيمية والثقافية (مالك بن نبي، ١٩٨٦). فالمجتمعات العربية، رغم امتلاكها لكثير من الموارد المادية والبشرية، تعاني من ضعف في القدرة على تحويل هذه الموارد إلى منتج حضاري، وهو ما يُرجعه ابن نبي إلى أزمة في القيم الفاعلة (Action Values) لا في القيم النظرية (Theoretical Values). ومن أبرز مظاهر التفكك في السياق العربي والإسلامي تنامي ظاهرة "الفجوة بين القول والفعل"، حيث يعلن الناس انتماءهم لمنظومة قيمية إسلامية، لكن سلوكهم اليومي يخالف هذه المنظومة في مجالات كثيرة. وقد وصف الفقيه السوداني الراحل عبد الله النعيم هذه الظاهرة بـ"الانفصام الثقافي" (Cultural Schizophrenia)، حيث يعيش الفرد في عالَمين قيميين متناقضين دون أن يجد طريقة لدمجهما (An-Na'im, 2008). وهذا الانفصام يُنتج جيلاً من الشباب يعاني من أزمة هوية حقيقية، يبحث عن نموذج للحياة لا يجده لا في التراث المغلق ولا في الحداثة المستوردة. ومن المظاهر الأخرى تنامي ظاهرة "الاستهلاكية" التي اخترقت المجتمعات العربية وغلبت على روح الإنتاج، فأصبح الانتماء إلى الماركات التجارية الغربية يحل محل الانتماءات الثقافية والدينية، وأصبحت الحياة اليومية تدور حول الاستهلاك بأشكاله المختلفة. وقد رصدت

دراسات سوسيولوجية حديثة أن نسبة كبيرة من ميزانية الأسر العربية تذهب إلى استهلاك سلع وخدمات لا حاجة حقيقية إليها، مما يُنتج ضغطاً اقتصادياً ونفسياً يضيف إلى مظاهر التفكك القائمة (الزواوي، ٢٠١٧).

ثامناً: قصور المقاربات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي: حاولت الأطروحات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي معالجة هذه الإشكاليات منذ نهاية القرن التاسع عشر، لكنها وقعت في إشكاليات بنوية. الأطروحة الأولى هي "السلفية" التي رأت في العودة إلى صيغة الإسلام الأولى الحل لكل الأزمات. وهذه الأطروحة، رغم نبل قصدها، وقعت في قراءة حرفية للتراث تتجاهل تطور السياقات، فأنتجت تيارات أصولية كثيراً ما عجزت عن التفاعل البناء مع متطلبات الحياة المعاصرة (الجابري، ١٩٩١). والأطروحة الثانية هي "التحديثية" التي رأت في الانفتاح على الغرب وتبني مؤسساته الحل. وهذه الأطروحة، التي مثلها مفكرون كقاسم أمين وسلامة موسى، وقعت في إشكالية القطيعة مع التراث، فأنتجت نخباً منفصلة عن مجتمعاتها، وتسببت في صراعات هوياتية لم تُحسم حتى اليوم (الجابري، ١٩٩١؛ عمارة، ٢٠٠٣). والأطروحة الثالثة هي "التوفيقية" التي حاولت الجمع بين الأصالة والمعاصرة، كما عند محمد عبده ورفاعة الطهطاوي، لكنها كثيراً ما اكتفت بالتلفيق دون تركيب علمي محكم. والأطروحة الرابعة، وهي الأقرب إلى ما يطرحه هذا البحث، هي ما طرحه مفكرون كمالك بن نبي ومحمد إقبال وعبد الوهاب المسيري، الذين دعوا إلى "تجديد فلسفي" للفكر الإسلامي يستفيد من العلوم الحديثة دون أن يفقد جذوره القرآنية (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ المسيري، ٢٠٠٢). وهذه الأطروحة، رغم عمقها النظري، لم تُترجم بعد إلى نماذج تطبيقية فعالة، وهو ما يحاول هذا البحث الإسهام فيه من خلال نموذج "ال عمران القيمي".

تاسعاً: شواهد إحصائية على تفاقم التفكك المجتمعي: تكشف البيانات الإحصائية العالمية عن تفاقم ظواهر التفكك في عقدنا الأخير. فقد أظهر تقرير الأمم المتحدة للتنمية البشرية لعام ٢٠٢٢ أن مؤشرات الثقة العامة في المؤسسات السياسية والاجتماعية تراجعت في معظم دول العالم بنسبة تتراوح بين ١٥٪ و ٣٠٪ خلال العقد الماضي (UNDP, 2022). كما أظهرت دراسة منظمة الصحة العالمية أن نسب الاكتئاب والقلق ارتفعت بنسبة ٢٥٪ خلال جائحة كوفيد-١٩ وحدها، وأن هذه الزيادة لم تتراجع بشكل ملحوظ بعد انتهاء الجائحة، مما يشير إلى أن الجائحة كشفت ضعفاً قائماً في النسيج الاجتماعي وليس مجرد أزمة عابرة (WHO, 2022). وفي ما يتعلق بالتفكك الأسري، تشير بيانات منظمة التعاون الاقتصادي والتنمية (OECD) إلى أن متوسط نسبة الطلاق في الدول الأعضاء يتراوح بين ٤٠٪ و ٥٠٪ من حالات الزواج، وأن نسبة الأطفال الذين يعيشون في أسر أحادية الوالد تجاوزت ٢٥٪ في كثير من هذه الدول (OECD, 2021). وفي العالم العربي، تشير الإحصائيات إلى ارتفاع نسب الطلاق في معظم الدول العربية، مع تجاوزها ٣٠٪ في بعض البلدان كمصر والسعودية والكويت، رغم أن هذه النسب لا تزال أدنى من نظيراتها في الدول الغربية (الإسكوا، ٢٠٢٠). ومن أخطر مؤشرات التفكك تنامي ظاهرة الانتحار، خاصة بين الشباب. فقد رصدت منظمة الصحة العالمية أن الانتحار بات السبب الرابع للوفاة بين الشباب في العالم في الفئة العمرية ١٥-٢٩، وأن نسب الانتحار شهدت ارتفاعاً ملحوظاً في العقد الماضي رغم تطور الخدمات الصحية والنفسية (WHO, 2021). وهذه الظاهرة تكشف عن أزمة معنوية عميقة لا تستطيع الإجابات التقنية والطبية وحدها معالجتها، بل تستوجب علاجاً قيمياً ومعنوياً يعيد للحياة الإنسانية معناها وغايتها.

المطلب الثاني: نحو نموذج تطبيقي قرآني للإمران القيمي في معالجة التفكك المجتمعي

بعد التأسيس النظري لمفهوم "ال عمران القيمي" في المبحث الأول، وتشخيص مظاهر التفكك المجتمعي وقصور النماذج الإصلاحية الراهنة في المطلب السابق، يأتي هذا المطلب ليُقدم النموذج التطبيقي القرآني للإمران القيمي. ويرتكز النموذج المقترح على ثلاث ركائز كبرى تتبثق من البنية القرآنية: العقيدة الموحدة بوصفها المرجعية الكلية، والأخلاق العاملة بوصفها التطبيق السلوكي للعقيدة، والمؤسسة الاجتماعية الحاضرة بوصفها الإطار الجمعي للقيم. وحول هذه الركائز تتحرك أربع منظومات تطبيقية هي: التربية، والإعلام، والاقتصاد، والسياسة الاجتماعية، تشكل في مجموعها الآليات العملية لتنفيذ الإمران القيمي في الواقع المعاصر.

أولاً: الأسس النظرية للنموذج التطبيقي: قبل الانتقال إلى التفصيل التطبيقي، لا بد من تحديد الأسس النظرية التي ينبني عليها النموذج المقترح. الأساس الأول هو "التكامل بين الثبات والتغير"، فالقيم القرآنية الكبرى ثابتة، لكن أساليب تطبيقها تتجدد بتجدد الزمان والمكان. وهذا الأساس يحمي النموذج من جمود التطبيق الحرفي للتراث، ويحفظه في الوقت ذاته من السيولة الكاملة التي تجعله بلا هوية (الشاطبي، ١٩٩٧؛ ابن عاشور، ٢٠٠١). والأساس الثاني هو "التدرج" في التطبيق، إذ لا يمكن للإمران القيمي أن يتحقق دفعة واحدة، بل عبر مراحل متدرجة تنتقل من إصلاح الفرد إلى إصلاح الأسرة إلى إصلاح المجتمع إلى إصلاح الدولة (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ القرضاوي، ٢٠٠١). والأساس الثالث هو "الواقعية"، فالنموذج يأخذ في الحسبان التحديات والقيود التي تواجهه، ويقترح حلولاً قابلة للتنفيذ لا مجرد مثاليات نظرية.

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٢) تموز لعام (٢٠٢٦)

والأساس الرابع هو "الشمولية" التي تشمل كل أبعاد الحياة دون فصل بين الديني والدنيوي. والأساس الخامس هو "الافتتاح الإنساني" الذي يجعل العمران القيمي مفهوماً قابلاً للحوار مع المنظومات الأخرى، ومستقيماً من التراث الإنساني المشترك دون فقدان هويته. وأخيراً، الأساس السادس هو "المعيارية المتعالية" التي تربط النموذج بالوحي الإلهي بوصفه مرجعية ثابتة عابرة للزمان والمكان، تحول دون التذبذب بين الأهواء البشرية المتغيرة (الفاروقي، ١٩٩٢؛ النجار، ١٩٩١).

ثانياً: مستويات التطبيق: من الفرد إلى الدولة: يتحرك النموذج التطبيقي للعمران القيمي على أربعة مستويات متكاملة. المستوى الأول هو "المستوى الفردي"، حيث يبدأ الإصلاح من تزكية النفس وبناء الشخصية المتكاملة. وقد ركز القرآن على هذا المستوى تركيزاً واضحاً، إذ ربط الفلاح بالتزكية في قوله تعالى: "قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا" (الشمس: ٩). وتشمل التزكية تركية القلب من الأمراض المعنوية كالحسد والكبر والرياء، وتزكية العقل من الأوهام والشبهات، وتزكية الجوارح بالتزامها بالقيم الأخلاقية في السلوك اليومي (الغزالي، ١٩٩٨؛ القرصاوي، ١٩٩٦). والمستوى الثاني هو "المستوى الأسري"، حيث تشكل الأسرة الخلية الأولى للمجتمع، والمحضن الذي تنشأ فيه الشخصية وتتشكل فيه القيم. ويقدم القرآن للأسرة رؤية متكاملة قائمة على المودة والرحمة والمسؤولية المتبادلة، كما في قوله تعالى: "وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً" (الروم: ٢١). وفي مواجهة التفكك الأسري المعاصر، يقترح النموذج إحياء مفهوم "الأسرة الممتدة" بصيغة معاصرة تستفيد من التقنية لتعزيز الروابط بين الأجيال دون التفريط في استقلالية الأسرة النووية، مع ترسيخ ثقافة المسؤولية الأسرية في التربية والإعلام والقانون (ابن عاشور، ٢٠٠١؛ البوطي، ٢٠١٠).

والمستوى الثالث هو "المستوى المجتمعي"، حيث يتم بناء المجتمع على أساس "الجامعة الإيمانية" التي تجمع الأفراد على قيم مشتركة دون السقوط في عصبية ضيقة. ويقترح النموذج إحياء المؤسسات المجتمعية الوسيطة كالمسجد والجمعيات الخيرية والوقف، باعتبارها مؤسسات لرأس المال الاجتماعي القيمي. كما يقترح تفعيل دور المؤسسات المدنية في إنتاج "المعنى المشترك" الذي يربط الأفراد ببعضهم وبالكلي. وقد رصد روبرت بوتنام في دراساته أن الانتماء إلى المؤسسات الدينية والمدنية هو أهم محدد لمستوى رأس المال الاجتماعي، وهذا يؤكد ضرورة استثمار هذه المؤسسات في النموذج التطبيقي للعمران القيمي (Putnam, 2000؛ Coleman, 1988).

والمستوى الرابع هو "المستوى الدولاتي"، حيث تأتي الدولة بوصفها الإطار المؤسسي الكبير الذي يحمي العمران القيمي ويوفر له الأطر القانونية والسياسية. ويُقدم النموذج رؤية للدولة قائمة على مفهوم "الدولة الراعية للقيم" (Value-Steward State)، التي لا تتدخل في الحياة الخاصة للمواطنين، لكنها تُؤسس بنية تحتية قيمة في التشريع والتعليم والإعلام والاقتصاد. وهذه الرؤية تتجاوز ثنائية "الدولة الحارسة" الليبرالية التي لا تتدخل، و"الدولة الكليانية" التي تتدخل في كل شيء، إلى رؤية تركيبية ترى أن للدولة دوراً قيمياً مع احترام حريات الأفراد (القرصاوي، ٢٠٠١؛ النجار، ١٩٩١).

ثالثاً: أدوات التطبيق: المنظومة التربوية: تشكل التربية الأداة الأولى والأهم في تفعيل العمران القيمي، إذ هي المسار الذي تُغرس به القيم في النفوس قبل أن تتجلى في السلوك. ويقترح النموذج إصلاحاً جذرياً للمنظومة التربوية يقوم على عدة مرتكزات: المرتكز الأول هو "التكامل بين الإيمان والمعرفة"، فلا تربية روحية منفصلة عن العلوم الكونية، ولا علوم كونية بلا إطار قيمي. والمرتكز الثاني هو "التربية بالنموذج"، أي تكوين معلمين يُجسدون القيم قبل أن يُدرّسوها. والمرتكز الثالث هو "التربية بالمشاركة" التي تتجاوز التلقين إلى التفاعل والحوار وبناء الموقف القيمي ذاتياً (الفاروقي، ١٩٩٢؛ النحلاوي، ١٩٩٥). والمرتكز الرابع هو "تنمية الذكاء القيمي" الذي طرحه بعض المفكرين المعاصرين بوصفه نكاءً مستقلاً يقوم على إدراك القيم وتطبيقها، ويُعد ذا أهمية لا تقل عن الذكاء العقلي والعاطفي. والمرتكز الخامس هو "الربط بين النظري والتطبيقي" عبر مشاريع خدمة المجتمع التي يقوم بها الطلاب ضمن مناهجهم الدراسية، فيتعلمون القيم بالممارسة لا بالاستماع. ويمكن استلهام تجارب عالمية ناجحة في هذا المجال كنموذج "التعلم القائم على الخدمة" (Service Learning) في الولايات المتحدة، وتطعيمها بالبعد القيمي القرآني (Sandel, 1996).

رابعاً: أدوات التطبيق: المنظومة الإعلامية: لم يعد الإعلام مجرد وسيلة لنقل المعلومات، بل بات قوة تشكيلية للوعي والقيم والسلوك. ويقترح النموذج بناء منظومة إعلامية قيمة تقوم على المرتكزات الآتية: الصدق والأمانة في نقل الأخبار، واحترام كرامة الإنسان وعدم انتهاك خصوصيته، وتقديم نماذج إيجابية للسلوك بدلاً من النماذج السلبية، والمساهمة في إنتاج الذوق العام الراقي بدلاً من الانحدار إلى الإثارة الرخيصة (الزواوي، ٢٠١٧). وتأخذ هذه المنظومة شكلاً جديداً في عصر الإعلام الجديد، حيث الفرد ذاته منتج ومستهلك للمحتوى، مما يستوجب رفع وعيه القيمي بمسؤوليته عن ما يُنتج وما يستهلك.

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٢) تموز لعام (٢٠٢٦)

ومن المقترحات العملية في هذا المجال إنشاء مؤسسات للنقد الإعلامي القيمي، تُقدم تقييماً منتظماً للمحتوى الإعلامي على أساس قيمي، وتُوجه الجمهور والمنتجين معاً نحو ارتفاع المعايير. كما يُقترح تطوير منصات إعلامية بديلة تقدم محتوى يجمع بين الجودة الفنية العالية والالتزام القيمي، فلا تكون الجودة حكرًا على المحتوى المتجرد من القيم. وقد أظهرت تجارب بعض المؤسسات الإعلامية الإسلامية المعاصرة أن هذا الجمع ممكن وأنه يلقي قبولاً جماهيرياً واسعاً (القرضاوي، ٢٠٠١).

خامساً: أدوات التطبيق: المنظومة الاقتصادية: يقترح النموذج تطبيق منظومة اقتصادية قيمية تستلهم مبادئ الاقتصاد الإسلامي مع تطعيمها بمستجدات الاقتصاد المعاصر. وتقوم هذه المنظومة على المرتكزات الآتية: تحريم الربا واستبداله بآليات التمويل التشاركي القائم على المشاركة في الربح والخسارة، وتشجيع الاستثمار المنتج بدلاً من المضاربات المالية غير المنتجة، وتفعيل مؤسسات الزكاة والوقف والصدقة بوصفها آليات لإعادة توزيع الثروة وتعزيز التكافل الاجتماعي، وحماية المستهلك من الغش والاحتيال، وضمان حقوق العمال (Chapra, 1992؛ صادق، ٢٠١٠) ومن أبرز ما يقدمه النموذج في المجال الاقتصادي إعادة تعريف "التنمية" لتشمل البعد القيمي، فلا تكون مجرد نمو في الناتج المحلي الإجمالي، بل تنمية متكاملة في القيم والإنسان والبيئة معاً. ويتقاطع هذا الطرح مع مفاهيم معاصرة كـ "التنمية المستدامة" و "التنمية البشرية" و "السعادة الإجمالية الوطنية" (التي تبنتها مملكة بوتان)، لكنه يتميز بربط هذه المفاهيم بمرجعية قيمية كلية (Sen, 1999؛ Stiglitz, 2010). كما يقترح النموذج تفعيل "الاقتصاد التضامني" (Solidarity Economy) القائم على التعاونيات والشركات الاجتماعية، بوصفها صيغاً اقتصادية تجمع بين الكفاءة الاقتصادية والقيم الاجتماعية. وهذه الصيغ تحظى باهتمام متزايد في الأدبيات الاقتصادية الغربية الحديثة، وتتسم انسجاماً عميقاً مع المبادئ الاقتصادية الإسلامية كالتعاون والمشاركة وتحريم الاستغلال، مما يفتح آفاقاً للحوار والاستفادة المتبادلة (Chapra, 1992).

سادساً: أدوات التطبيق: المنظومة القانونية والسياسية: تأتي المنظومة القانونية والسياسية بوصفها الإطار الذي يضمن التطبيق المؤسسي للقيم. ويقترح النموذج بناء منظومة تشريعية تنطلق من مقاصد الشريعة الكلية لا من جزئياتها فحسب، فتُنتج تشريعات حديثة تستجيب للسياق المعاصر دون أن تنتكر للأصول. ومن المقترحات في هذا الإطار تفعيل "محاكم الأخلاق" التي تنظر في القضايا ذات البعد القيمي كقضايا الفساد الأخلاقي والاحتيال والإهانة العامة، وإصدار تقارير دورية عن "الحالة القيمية" للمجتمع تستند إلى مؤشرات قياسية واضحة (الريسوني، ١٩٩٥؛ عودة، ٢٠٠٨). وفي المجال السياسي، يقترح النموذج تفعيل مفهوم "الشورى" بصيغة معاصرة تتجاوز شكلية الديمقراطية الإجرائية إلى جوهرها القيمي، فتقوم على المشاركة الواسعة وعلى المسؤولية والمحاسبة. كما يقترح إعادة تأهيل الطبقة السياسية على أساس قيمي، فلا يكفي أن يكون السياسي كفؤاً، بل عليه أن يكون أميناً وعادلاً ومتحلياً بالقيم الكبرى. ومن المقترحات العملية في هذا الإطار اعتماد "ميثاق قيمي" للموظفين العموميين، يُحدد القيم التي ينبغي الالتزام بها في الممارسة السياسية والإدارية (القرضاوي، ٢٠٠١).

سابعاً: نماذج تطبيقية متخصصة: في معالجة التفكك الأسري، يقترح النموذج برامج إعداد للزواج تُركز على بناء العلاقة على أسس قيمية متينة، وبرامج إصلاح أسري للحالات المتأزمة، ومراكز استشارة أسرية تعمل وفق منهج قيمي قرآني. كما يُقترح تطوير قوانين الأحوال الشخصية لتحمي الأسرة من التفكك، وتسهل إجراءات الإصلاح قبل اللجوء إلى الطلاق، مع توفير شبكات دعم اجتماعي للأسر المتأزمة. وفي معالجة العزلة الاجتماعية، يُقترح إحياء دور المسجد بوصفه مركزاً اجتماعياً ودينياً وثقافياً وتعليمياً، يجمع الأفراد حول قيم مشتركة وأهداف جماعية (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ القرضاوي، ١٩٩٦). وفي معالجة التفكك القيمي بين الشباب، يقترح النموذج برامج تربية القيم في المدارس والجامعات، وتنشيط الحركة الكشفية والتطوعية بمنظور قيمي، وتطوير محتوى رقمي جاذب يقدم القيم بصيغة معاصرة. كما يُقترح إنشاء مراكز شبابية قيمية تجمع بين الترفيه والتربية والخدمة الاجتماعية، توفر للشباب بدائل عن الأنشطة الاستهلاكية والعابرة. وفي معالجة الفساد الاقتصادي، يُقترح تطوير منظومة شفافية ومحاسبة، مع تفعيل الرقابة المجتمعية والإعلامية والقانونية، وإنشاء مؤسسات للنزاهة تعمل باستقلالية (الزواوي، ٢٠١٧).

ثامناً: التحديات وآليات التغلب عليها: يواجه النموذج التطبيقي لل عمران القيمي تحديات عديدة. التحدي الأول هو "تحدي العولمة" التي تفرض ثقافة استهلاكية وقيماً مفصولة عن المرجعية الإسلامية. ويُواجه هذا التحدي ببناء قدرة ثقافية مضادة تستفيد من العولمة دون أن تنزوي فيها، وتبني منتجات ثقافية إسلامية ذات جودة عالية تنافس المنتجات العولمية. التحدي الثاني هو "تحدي البيروقراطية" التي قد تعطل التطبيق الفعال للنموذج. ويُواجه ذلك بالإصلاح الإداري وبناء قدرات بشرية مؤمنة بالنموذج وقادرة على تنفيذه (مالك بن نبي، ١٩٨٦). والتحدي الثالث هو "تحدي القراءات المتعددة للتراث"، إذ قد تختلف القراءات حول كيفية تطبيق القيم القرآنية في الواقع المعاصر. ويُواجه ذلك بالاجتهاد الجماعي المؤسسي الذي يجمع علماء الشريعة وعلماء العلوم الاجتماعية والإنسانية في حوار منهجي، يُنتج رؤى توافقية تتسم بالمصادقية الشرعية والواقعية الاجتماعية. والتحدي الرابع هو "تحدي المقاومة الثقافية" من قبل تيارات لا تؤمن بالنموذج. ويُواجه ذلك بالحوار الفكري المنفتح والمستند إلى الحجة العقلية

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٢) تموز لعام (٢٠٢٦)

والشرعية (الجابري، ١٩٩١؛ القرضاوي، ٢٠٠١). والتحدي الخامس، وهو الأخطر، هو "تحدي الفجوة بين القيم المعلنة والممارسة الفعلية". إذ كثيراً ما تتحدى المجتمعات بالقيم في خطابها لكنها تعيش بعكسها في ممارستها، وهذه الفجوة هي ما يفقد القيم مصداقيتها لدى الأجيال الجديدة. ويواجه هذا التحدي ببناء نماذج عملية مصغرة تثبت إمكانية التطبيق، فينتقل النموذج من مجرد طرح نظري إلى تجارب حية ملموسة تُلهِم وتُحفِز على التعميم. وقد أشار الفقيه الباكستاني محمد إقبال إلى أن "التجربة الحية" هي الترجمة الحقيقية للأفكار، وأن المجتمعات لا تتغير بالأطروحات بقدر ما تتغير بالنماذج الناجحة التي تثبت إمكانية التغيير (إقبال، ٢٠٠٦).

تاسعاً: آفاق التطبيق ومدى قابلية النموذج للتعميم: يفتح النموذج المقترح لل عمران القيمي آفاقاً واسعة للتطبيق على المستويات المحلية والإقليمية والعالمية. على المستوى المحلي، يمكن البدء بتجارب نموذجية في مدن أو أحياء أو مؤسسات، تُشكل مختبرات حية لتطبيق العِمران القيمي. وعلى المستوى الإقليمي، يمكن استثمار المنظمات الإقليمية كجامعة الدول العربية ومنظمة التعاون الإسلامي في تبني مبادرات مشتركة تُعزز القيم وتواجه التفكير. وعلى المستوى العالمي، يمكن تقديم النموذج بوصفه إسهاماً عربياً إسلامياً في الحوار الإنساني العالمي حول إصلاح المجتمعات (طه، ٢٠٠٧؛ الفاروقي، ١٩٩٢). ومن المهم التأكيد على أن النموذج المقترح ليس وصفة جامدة، بل إطار مرِن يقبل التكيف مع السياقات المختلفة. فما يصلح في مجتمع قد لا يصلح بالضرورة في آخر، وما يُؤثر تطبيقه في مرحلة قد لا يُؤثر في مرحلة لاحقة. لذا ينبغي أن يكون التطبيق مصحوباً بدراسات سياقية تأخذ في الحسبان الخصائص الثقافية والاجتماعية والاقتصادية لكل مجتمع، ضمن الإطار الكلي الموحد الذي تحدده القيم القرآنية الكبرى (مالك بن نبي، ١٩٨٦).

عاشراً: العِمران القيمي والحوار الإنساني المعاصر: لا يُقدم العِمران القيمي بوصفه نموذجاً مغلقاً على ذاته، بل مفتوحاً على الحوار مع المنظومات الفكرية الأخرى. فهو يلتقي مع "النظرية الجماعية" (Communitarianism) في تركيزها على القيم المشتركة، ومع "الأخلاق الفضيلية" (Virtue Ethics) عند ماكتناير في إعادة الاعتبار للفضيلة، ومع "نظرية رأس المال الاجتماعي" عند بوتنام في الاهتمام بالشبكات والثقة (Putnam, 2000؛ MacIntyre, 2007؛ Etzioni, 1996). وفي الوقت ذاته، يقدم العِمران القيمي ما تقتقر إليه هذه النظريات وهو المرجعية المتعالية الثابتة التي تمنح القيم كلية وثباتاً وتعالياً على التذبذبات الذاتية. وبهذا التركيب الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، وبين العمق التراثي والانفتاح الإنساني، يكون العِمران القيمي إسهاماً علمياً جديراً بالدراسة والتطبيق، وقادراً على تقديم بديل حضاري لمعالجة أزمة التفكير المجتمعي المعاصرة. ويبقى الإسهام الأكبر مرتبطاً بترجمة هذه الرؤية إلى ممارسات مؤسسية وسياسية واجتماعية فعلية، تحوّل الأطروحة من مستوى التنظير إلى مستوى البناء الفعلي للواقع. وهذا ما يدعو إليه هذا البحث، ويقترح أن يكون وفقاً لمشاريع بحثية وتطبيقية تالية تتناول كل بُعد من أبعاد النموذج بمزيد من التفصيل والعمق.

حادي عشر: مقاربات إجرائية لتفعيل النموذج: لتجنب البقاء في حدود التنظير، يطرح هذا البحث جملة من المقاربات الإجرائية التي يمكن من خلالها تفعيل النموذج. المقاربة الأولى هي "مقاربة المؤسسة الرائدة"، وتقوم على اختيار مؤسسة تعليمية أو خدمية، وتطبيق منظومة العِمران القيمي عليها كاملة كنموذج تجريبي يثبت قابلية التطبيق ويقدم دروساً للتعميم. وقد نجحت هذه المقاربة في تجارب عديدة عالمياً، إذ يصبح النموذج الناجح حافزاً للنماذج الأخرى ومخبراً لتعديل العيوب وتطوير الأدوات قبل التوسع في التطبيق (Senge, 2006). والمقاربة الثانية هي "مقاربة الميثاق المجتمعي"، حيث يتم تطوير ميثاق قيمي يجمع عليه شركاء اجتماعيون متعددون كالحكومة والقطاع الخاص ومؤسسات المجتمع المدني والمؤسسة الدينية والإعلام، يحدد قيماً مشتركة وآليات تطبيقها. وهذه المقاربة تستفيد من تجارب عالمية كـ "الميثاق العالمي للأمم المتحدة" (UN Global Compact) والمواثيق المهنية في كثير من القطاعات. ومن مزايا هذه المقاربة أنها تتجاوز التطبيق من أعلى إلى أسفل، وتؤسس لشراكة مجتمعية واسعة تضمن استدامة النموذج (Etzioni, 1996). والمقاربة الثالثة هي "مقاربة المؤشرات القيمية"، التي تقوم على تطوير مؤشرات قياسية لرصد "الحالة القيمية" للمجتمع، تعالج جوانب كالنقمة المتبادلة، والمشاركة المدنية، ومستوى الفساد، وقوة الروابط الأسرية، وغيرها من الأبعاد القيمية. ويتم رصد هذه المؤشرات بصورة منتظمة، وتُنشر في تقارير سنوية تستثمرها مؤسسات الدولة والمجتمع المدني في توجيه السياسات وتقييم التقدم. وقد طُورت في السنوات الأخيرة مؤشرات مماثلة في بعض الدول، كـ "مؤشر السعادة" في الدنمارك، و "السعادة الوطنية الإجمالية" في بوتان، ويمكن استلهاهما مع تطعيمهما بالبعد القيمي القرآني (UNDP, 2022). والمقاربة الرابعة هي "مقاربة التشريع التحفيزي"، التي تقوم على استخدام التشريع لا في فرض القيم بالإكراه، بل في تحفيز الالتزام بها. فبدلاً من المعاقبة على المخالفة فقط، تُمنح حوافز قانونية ومالية للأفراد والمؤسسات الملزمة بالقيم، كإعفاءات ضريبية للشركات التي تطبق معايير المسؤولية الاجتماعية، وامتيازات للأفراد الذين يقومون بالأعمال التطوعية والخيرية. وهذه المقاربة تنسجم مع روح التشريع الإسلامي الذي يجمع بين الترغيب والترهيب، ولا يقتصر على الجزاء العقابي (الريسوني، ١٩٩٥).

ثاني عشر: العمران القيمي في عصر الذكاء الاصطناعي والثورة التقنية: من القضايا التي ينبغي أن يستوعبها النموذج المقترح التحديات التي تطرحها الثورة التقنية الحالية، وعلى رأسها الذكاء الاصطناعي. فالتقنيات الحديثة لا تطرح أسئلة تقنية فحسب، بل أسئلة قيمية عميقة تتعلق بهوية الإنسان ومسؤوليته وحدود علاقته بالآلة. ويُقدّم العمران القيمي إطاراً مرجعياً لمواجهة هذه الأسئلة، إذ يُذكر بأن الإنسان مستخلف، وأن التقنية وسيلة لا غاية، وأن الإبداع التقني ينبغي أن يخضع لميزان قيمي يقيس فوائده ومفاسده على الإنسان والمجتمع والبيئة (المسيري، ٢٠٠٢؛ النجار، ١٩٩١). ومن المقترحات في هذا الإطار إنشاء "مجالس أخلاقيات التقنية" التي تضم علماء الشريعة وعلماء التقنية والاجتماع، تُقدم استشارات أخلاقية حول التطبيقات التقنية الجديدة، وتُساهم في صياغة سياسات تقنية تحفظ الكرامة الإنسانية وتُقلل من الأضرار. كما يقترح النموذج تطوير "تقنيات قيمة" أي تقنيات مصممة من البداية لتعزز قيمة معينة، بدلاً من أن تكون محايدة قيمياً ثم تستخدم في غير صالح القيم. فالتقنية ليست محايدة قيمياً كما يُتوهم أحياناً، بل تحمل في تصميمها توجهات قيمية معينة، يمكن إعادة توجيهها بوعي قيمي مسبق (Turtle, 2011).

ثالث عشر: تقييم النموذج وأبعاده المستقبلية: في تقييم نهائي للنموذج المقترح، يمكن القول إنه يستجيب للمعايير العلمية للنموذج الإصلاحي الناجح: فهو متجذر في مرجعية متعالية ثابتة، ومستفيد من المنجز العلمي الإنساني، ومتكامل في أبعاده النظرية والتطبيقية، ومنفتح على الحوار، ومرن في تطبيقاته. كما يستجيب لمعايير المعالجة الفعالة لقضية التفكك المعاصر بأن يربط بين أبعاد المشكلة المختلفة (الفردية والأسرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية) ولا يكتفي بالتعامل مع جزء منها على حساب الكل. غير أن نجاح النموذج النهائي يبقى مرهوناً بثلاثة شروط متلازمة: الشرط الأول هو تشكل قيادة فكرية وعملية مؤمنة بالنموذج وقادرة على تطبيقه، فالأفكار لا تتحول إلى واقع إلا بقيادة يتبنونها بإخلاص وكفاءة. والشرط الثاني هو تطوير منظومة أبحاث متكاملة تُكمل التأسيس النظري بالدراسات التطبيقية، وتعالج كل بُعد من أبعاد النموذج بعمق ودقة. والشرط الثالث هو إيجاد إرادة سياسية واجتماعية للتغيير، فمن دون هذه الإرادة تبقى النماذج الإصلاحية مجرد أوراق أكاديمية لا تُحدث تأثيراً في الواقع (مالك بن نبي، ١٩٨٦؛ القرصاوي، ٢٠٠١). ويتوافر هذه الشروط، يصبح العمران القيمي ليس مجرد طرح نظري، بل مشروعاً حضارياً قابلاً للتفعيل، يُساهم في معالجة أزمة التفكك المعاصرة، ويقدم رؤية بديلة لإعادة بناء المجتمعات على أسس قيمية متينة.

الخاتمة

خلص هذا البحث، بعد رحلة تحليلية امتدت عبر مبحثين متكاملين، إلى جملة من النتائج العلمية التي تُجيب عن الإشكالية المركزية المطروحة في مقدمته، وتُقدم إسهاماً نوعياً في حقل الدراسات الإسلامية المعاصرة المتقاطعة مع علم الاجتماع. وقد توصل البحث إلى أن مفهوم "العمران القيمي"، بوصفه تركيباً علمياً بين الرؤية الخلدونية والبنية القرآنية، يُمثل إطاراً نظرياً قابلاً للتفعيل في معالجة قضية التفكك المجتمعي المعاصر، ويتجاوز قصور النماذج الإصلاحية الراهنة بقدرته على الجمع بين العمق التحليلي والمعيارية المتعالية والقابلية التطبيقية. وقد كشف البحث في مبحثه الأول أن النموذج الخلدوني للعمران، رغم عمقه التحليلي وأهميته العلمية، يحتاج إلى استكمال من جهة الأساس القيمي الذي يضمن استمراره، وأن هذا الاستكمال يجده الباحث في البنية القيمية للخطاب القرآني التي تنتظم في خمس دوائر متكاملة: الدائرة العقدية، والأخلاقية، والاجتماعية، والاقتصادية، والسياسية. كما توصل البحث إلى أن التركيب بين الإرثين يُنتج مفهوماً ثلاثي الأبعاد للعمران: بعد وصفي يرصد الواقع، وبعد معياري يحدد ما ينبغي أن يكون، وبعد تطبيقي يقترح كيفية الانتقال من الواقع إلى المعيار. وفي المبحث الثاني، رصد البحث مظاهر التفكك المجتمعي المعاصر على خمسة مستويات (الأسري والقيمي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي)، وحلل أسبابها البنيوية كالعولمة والفردانية المفرطة والتحول الرقمي وتآكل الأسرة الممتدة والعقلانية الأداتية. ثم بيّن قصور النماذج الإصلاحية الراهنة (الليبرالي والجماعاتي والديني المحافظ والتكنوقراطي وما بعد الحداثي) عن تقديم حلول جذرية لهذه الأزمة، وذلك إما لتناقضاتها الداخلية أو لقصور مرجعياتها أو لعجزها عن مواكبة التطورات. ثم اقترح البحث نموذجاً تطبيقياً للعمران القيمي يقوم على ثلاث ركائز (العقيدة الموحدة والأخلاق العاملة والمؤسسة الاجتماعية الحاضنة)، ويتحرك على أربعة مستويات (الفردية والأسرية والمجتمعية والدولانية)، ويستثمر أربع منظومات (التربوية والإعلامية والاقتصادية والقانونية-السياسية). كما اقترح أربع مقاربات إجرائية لتفعيل النموذج (مقاربة المؤسسة الرائدة، ومقاربة الميثاق المجتمعي، ومقاربة المؤشرات القيمية، ومقاربة التشريع التحفيزي)، ورصد التحديات التي يواجهها وآليات التغلب عليها. ومن أبرز نتائج البحث أن العمران القيمي ليس بدعة معرفية ولا استيراداً مفاهيمياً، بل هو إعادة قراءة منظمة للتراث في ضوء الوحي، تُنتج رؤية متكاملة قابلة للتطبيق. كما خلص البحث إلى أن النموذج المقترح يتميز عن النظريات السوسيولوجية الغربية المعاصرة كنظرية رأس المال الاجتماعي عند بونتام، ونظرية الحداثة السائلة عند بومان، ونظرية الجماعيات عند إيتروني، بأنه يقدم مرجعية متعالية ثابتة تمنح القيم كلية وثباتاً، دون أن يفقد قابليته للحوار والاستفادة من هذه النظريات. وفي ضوء هذه النتائج، يقدم البحث جملة من التوصيات العلمية والعملية. فعلى الصعيد العلمي، يوصي البحث بإجراء دراسات تطبيقية متخصصة في كل بُعد

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٣) تموز لعام (٢٠٢٦)

من أبعاد النموذج، وبناء مؤشرات قياسية للحالة القيمية للمجتمعات، وتطوير مناهج بحثية تُجمع بين الدراسات الشرعية والعلوم الاجتماعية. وعلى الصعيد العملي، يوصي البحث بإطلاق مشاريع تجريبية تُطبق النموذج في مؤسسات نموذجية، وبناء شراكات مجتمعية واسعة لتفعيل القيم، وتطوير سياسات عامة تستلهم النموذج في إصلاح المنظومات التربوية والإعلامية والاقتصادية والقانونية. ومن أبرز التوصيات أيضاً تأسيس مراكز أكاديمية متخصصة في دراسة العمران القيمي، تجمع علماء الشريعة وعلماء العلوم الاجتماعية والإنسانية في مشاريع بحثية مشتركة، وإنشاء برامج تكوين متخصصة لإعداد كوادر قادرة على تطبيق النموذج في الميدان. كما يوصي البحث بفتح حوار علمي عربي وإسلامي وعالمي حول النموذج، تُعرض فيه الأطروحة على النقد والتطوير، فتغتني وتتطور باستمرار. ويبقى الأهم من كل ذلك أن إعادة بناء العمران القيمي ليست مهمة أكاديمية محضة، بل هي مشروع حضاري يتطلب جهداً جماعياً من العلماء والمفكرين وصناع القرار والمواطنين العاديين. فأزمة التفكك المعاصرة لن تُحلّ بقرارات فوقية ولا بمناقشات نظرية، بل بحركة جماعية تنطلق من إصلاح القيم في النفوس، وتمتد إلى إصلاح المؤسسات والممارسات. والقرآن الكريم يُقدم لنا في هذا السياق ركيزة محورية حين يقول الله تعالى: "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ" (الرعد: ١١). فالتغيير القيمي الداخلي هو نقطة البداية لكل إصلاح، وعليه ينبغي التغيير المؤسسي والاجتماعي والسياسي. وفي الختام، يأمل الباحث أن يكون هذا الجهد إسهاماً متواضعاً في مسار طويل من البناء العلمي والحضاري، وأن يحفز جهوداً تالية أعمق وأشمل، تنطلق منه أو تختلف معه، فالحقيقة العلمية لا تُحتكر، والمعرفة لا تكتمل إلا بتراكم الجهود وتنوع الاجتهادات. والله موفق وهو الهادي إلى سواء السبيل.

المصادر والمراجع

أولاً: المصادر والمراجع العربية

- ابن خلدون، عبد الرحمن. (٢٠٠١). مقدمة ابن خلدون (تحقيق: عبد الله محمد الدرويش). دار يعرب.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (٢٠٠٠). التحرير والتنوير. مؤسسة التاريخ العربي.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. (٢٠٠١). مقاصد الشريعة الإسلامية (تحقيق: محمد الطاهر الميساوي). دار النفائس.
- ابن كثير، إسماعيل. (١٩٩٩). تفسير القرآن العظيم (تحقيق: سامي بن محمد سلامة). دار طيبة.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. (١٩٩٤). لسان العرب. دار صادر.
- الإسكوا (لجنة الأمم المتحدة الاقتصادية والاجتماعية لغرب آسيا). (٢٠٢٠). التقرير العربي للتنمية الاجتماعية. الأمم المتحدة.
- إقبال، محمد. (٢٠٠٦). تجديد التفكير الديني في الإسلام (ترجمة: عباس محمود). المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
- بلقزيز، عبد الإله. (٢٠١٤). نهاية الداعية: الممكن والممتنع في أدوار المثقفين. الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- البوطي، محمد سعيد رمضان. (٢٠١٠). المرأة بين طغيان النظام الغربي ولطائف التشريع الرباني. دار الفكر.
- الجابري، محمد عابد. (١٩٩١). تكوين العقل العربي. مركز دراسات الوحدة العربية.
- الجابري، محمد عابد. (١٩٩٢). فكر ابن خلدون: العصبية والدولة. مركز دراسات الوحدة العربية.
- دراز، محمد عبد الله. (٢٠١٤). دستور الأخلاق في القرآن (ترجمة: عبد الصبور شاهين). مؤسسة الرسالة.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (١٩٨٥). الذريعة إلى مكارم الشريعة (تحقيق: أبو اليزيد العجمي). دار الصحو.
- الراغب الأصفهاني، الحسين بن محمد. (١٩٩٢). المفردات في غريب القرآن (تحقيق: صفوان عدنان داوودي). دار القلم.
- الريسوني، أحمد. (١٩٩٥). نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الزواوي، خالد. (٢٠١٧). الإعلام الجديد والتفاعل القيمي في المجتمع العربي. المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم.
- سيد قطب، إبراهيم. (١٩٧٢). في ظلال القرآن. دار الشروق.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (١٩٩٧). الموافقات في أصول الشريعة (تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن). دار ابن عفان.
- صادق، عبد الرحمن يسري أحمد. (٢٠١٠). دراسات في الاقتصاد الإسلامي المعاصر. الدار الجامعية.
- الطباطبائي، محمد حسين. (١٩٩٧). الميزان في تفسير القرآن. مؤسسة الأعلمي للمطبوعات.
- الطبري، محمد بن جرير. (٢٠٠٠). جامع البيان في تأويل القرآن (تحقيق: أحمد محمد شاكر). مؤسسة الرسالة.
- طلبي، محمد. (٢٠١٠). علم اجتماع القيم: مقاربات نظرية وتطبيقية. منشورات الاختلاف.
- طه، عبد الرحمن. (٢٠٠٧). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية. المركز الثقافي العربي.

وقائع (مؤتمر تعزيز دور الدراسات الإسلامية والاجتماعية والإنسانية في بناء المجتمع) المجلد (٢٢) تموز لعام (٢٠٢٦)

- الطبيب، محمد. (٢٠٠٨). ابن خلدون والمشروع الحضاري الإسلامي المعاصر. دار الهداية.
- العروي، عبد الله. (١٩٩٦). مفهوم العقل: مقالة في المفارقات. المركز الثقافي العربي.
- عمارة، محمد. (٢٠٠٣). معركة المصطلحات بين الغرب والإسلام. نهضة مصر.
- عودة، جاسر. (٢٠٠٨). مقاصد الشريعة كفلسفة للتشريع الإسلامي: رؤية منظومية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الغزالي، محمد. (١٩٩٨). خلق المسلم. دار القلم.
- الفاروقي، إسماعيل راجي. (١٩٩٢). توحيد التصورات الإسلامية والإنسانية (ترجمة: سيف الدين عبد الفتاح). المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الفيومي، أحمد بن محمد. (١٩٩٤). المصباح المنير في غريب الشرح الكبير. المكتبة العلمية.
- القرضاوي، يوسف. (١٩٩٦). الإسلام حضارة الغد. مكتبة وهبة.
- القرضاوي، يوسف. (٢٠٠١). من فقه الدولة في الإسلام. دار الشروق.
- مالك بن نبي، (١٩٨٦). شروط النهضة (ترجمة: عبد الصبور شاهين). دار الفكر.
- محمد قطب، (١٩٩٥). جاهلية القرن العشرين. دار الشروق.
- المسيري، عبد الوهاب. (٢٠٠٢). دراسات معرفية في الحداثة الغربية. دار الشروق.
- الميداني، عبد الرحمن حبنكة. (١٩٧٩). الأخلاق الإسلامية وأسسها. دار القلم.
- النجار، عبد المجيد. (١٩٩١). خلافة الإنسان بين الوحي والعقل. المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- النحلاوي، عبد الرحمن. (١٩٩٥). أصول التربية الإسلامية وأساليبها. دار الفكر.
- الوردي، علي. (١٩٩٤). منطق ابن خلدون. دار كوفان.

ثانياً: المصادر والمراجع الأجنبية

- Alatas, S. F. (2014). Applying Ibn Khaldūn: The Recovery of a Lost Tradition in Sociology. Routledge.
- An-Na'im, A. A. (2008). Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Shari'a. Harvard University Press.
- Bauman, Z. (2000). Liquid Modernity. Polity Press.
- Beck, U. (1992). Risk Society: Towards a New Modernity. Sage Publications.
- Bellah, R. N., Madsen, R., Sullivan, W. M., Swidler, A., & Tipton, S. M. (1985). Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. University of California Press.
- Boulakia, J. D. C. (1971). Ibn Khaldūn: A Fourteenth-Century Economist. Journal of Political Economy, 79(5), 1105-1118.
- Castells, M. (2010). The Rise of the Network Society (2nd ed.). Wiley-Blackwell.
- Chapra, M. U. (1992). Islam and the Economic Challenge. The Islamic Foundation.
- Cherlin, A. J. (2010). The Marriage-Go-Round: The State of Marriage and the Family in America Today. Vintage Books.
- Coleman, J. S. (1988). Social Capital in the Creation of Human Capital. American Journal of Sociology, 94, S95-S120.
- Durkheim, E. (1984). The Division of Labor in Society (W. D. Halls, Trans.). Free Press. (Original work published 1893)
- Eckersley, R. (2006). Is Modern Western Culture a Health Hazard? International Journal of Epidemiology, 35(2), 252-258.
- Ellul, J. (1964). The Technological Society. Vintage Books.
- Etzioni, A. (1996). The New Golden Rule: Community and Morality in a Democratic Society. Basic Books.
- Faris, R. E. L. (1948). Social Disorganization. Ronald Press.
- Gellner, E. (1981). Muslim Society. Cambridge University Press.
- Giddens, A. (1990). The Consequences of Modernity. Stanford University Press.
- Habermas, J. (1984). The Theory of Communicative Action, Vol. 1: Reason and the Rationalization of Society. Beacon Press.
- Habermas, J. (1990). Moral Consciousness and Communicative Action. MIT Press.
- Holt-Lunstad, J. (2017). The Potential Public Health Relevance of Social Isolation and Loneliness. Public Policy & Aging Report, 27(4), 127-130.

- Lacoste, Y. (1984). *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. Verso Books.
- Liotard, J.-F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*. University of Minnesota Press.
- MacIntyre, A. (2007). *After Virtue: A Study in Moral Theory* (3rd ed.). University of Notre Dame Press.
- Mahdi, M. (1957). *Ibn Khaldûn's Philosophy of History*. University of Chicago Press.
- Mair, P. (2013). *Ruling the Void: The Hollowing of Western Democracy*. Verso Books.
- Norris, P. (2011). *Democratic Deficit: Critical Citizens Revisited*. Cambridge University Press.
- OECD. (2021). *Society at a Glance 2021: OECD Social Indicators*. OECD Publishing.
- Park, R. E. (1925). *The City: Suggestions for the Investigation of Human Behavior in the Urban Environment*. University of Chicago Press.
- Piketty, T. (2014). *Capital in the Twenty-First Century*. Harvard University Press.
- Putnam, R. D. (2000). *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Sandel, M. J. (1996). *Democracy's Discontent: America in Search of a Public Philosophy*. Harvard University Press.
- Sen, A. (1999). *Development as Freedom*. Oxford University Press.
- Senge, P. M. (2006). *The Fifth Discipline: The Art and Practice of the Learning Organization*. Doubleday.
- Spengler, O. (1991). *The Decline of the West* (Abridged ed.). Oxford University Press.
- Stiglitz, J. E. (2010). *Freefall: America, Free Markets, and the Sinking of the World Economy*. W. W. Norton.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Harvard University Press.
- Thomas, W. I., & Znaniecki, F. (1958). *The Polish Peasant in Europe and America*. Dover Publications.
- Tönnies, F. (2001). *Community and Civil Society* (J. Harris, Ed.). Cambridge University Press. (Original work published 1887)
- Toynbee, A. J. (1934). *A Study of History*. Oxford University Press.
- Turkle, S. (2011). *Alone Together: Why We Expect More from Technology and Less from Each Other*. Basic Books.
- UNDP. (2022). *Human Development Report 2021/2022: Uncertain Times, Unsettled Lives*. United Nations Development Programme.
- UNICEF. (2020). *The State of the World's Children 2020: Children, Food and Nutrition*. United Nations Children's Fund.
- Walzer, M. (1994). *Thick and Thin: Moral Argument at Home and Abroad*. University of Notre Dame Press.
- Weber, M. (2001). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (T. Parsons, Trans.). Routledge. (Original work published 1905)
- WHO. (2021). *Suicide Worldwide in 2019: Global Health Estimates*. World Health Organization.
- WHO. (2022). *World Mental Health Report: Transforming Mental Health for All*. World Health Organization.