الفصل الرابع

التاريخ والاجتماع في فكر بن نبي

كان التاريخ في مقدمة العلوم الاجتماعية التي استحوذت على اهتمام مالك بن نبي وأثرت تأملاته وتحليلاته الفكرية. فمنذ مرحلة مبكرة من حياته تحوّل انتباهه وشغفه من دراسة الهندسة الكهربية إلى دراسة التاريخ وعلم الاجتماع والفلسفة[1]. ولعل ذلك كان أثراً من آثار البيئة الفرنسية، التي عاش فيها إبان مرحلة نموه الفكري في الثلاثينيات، التي عرفت في تاريخ الحضارة الأوربية بكونها مركزاً للتفاعل بين الأفكار والنظريات والتيارات الفلسفية والفكرية. وخلال تلك المرحلة انكبّ بن نبي على قراءة كتب عديدة في فروع معرفية متنوعة واستيعابِها، كُتب بعضها بالفرنسية وترجم بعضها الآخر إليها من لغات أخرى. بل لقد كانت الفرنسية وسيلته لمعرفة جوانب من التراث العربي والإسلامي، مثل **مروج الذهب** للمسعودي و**المقدمة** لابن خلدون، و**رسالة التوحيد** لمحمد عبده وأداته في الاطلاع على إنتاج بعض الفلاسفة من أمثال الغزالي والفارابي وابن رشد، كما قرأ بها ما كتبه د. عبد الرحمن تاج عن البابية والإسلام، وما كتبه خير الدين التونسي وأحمد رضا في قضايا الإصلاح والنهوض.

---

(١) بن نبي: **مذكرات شاهد القرن**، ج٢، ٥٤.

obeikandl.com

ولا شك أن بن نبي قد قرأ للعديد من أعلام الفكر الغربي، ولكنه كان نادراً ما يشير في كتاباته إلى المصادر التي رجع إليها أو تأثر بها أو ناقضها. ويمكن تعليل هذا بأنه لم يكن باحثاً أكاديمياً، ولذلك فقد أهمل الإشارة إلى مصادره التي لم يكن يستقي منها مباشرة في الأغلب، وإنما كان يمزج بينها وينظم بين أطرافها ويخضعها لواقع المجتمع الإسلامي ليشخّص على ضوئها مشكلاته وقضاياه. ثم إن طبيعته بوصفه مفكراً قد حرّرت آراءه الاجتماعية وتأملاته الفلسفية من القيود الشكلية والنظم المدرسية. ولذلك، فإن تحديد المصادر التي استقى منها أو تأثر بها أو المدارس التي أسهمت في تكوينه الفكري، أمر غير يسير. وإذا راجعنا أسماء الكتّاب والمفكرين المسلمين والغربيين الذين أشار إليهم في كتبه فإننا نخرج بقائمة من الأسماء تتضمن عبد الرحمن بن خلدون[١]، وجمال الدين الأفغاني[٢]، ومحمد عبده[٣]، . . . . . .

(١) عبد الرحمن بن خلدون (١٣٣٢ - ١٤٠٦م): علامة العالم الإسلامي، ولد بتونس وتوفي بالقاهرة. وهب حياته للكتابة والتعليم، فكان مؤرخ عصره، كما تقلد عدة مناصب قضائية ودبلوماسية. يعد رائد فلسفة التاريخ ومؤسس علم الاجتماع الذي أعطاه في مقدمته اسم (علم العمران) والذي نسب إلى غيره من الغربيين بعد قرون من وفاته.

(٢) جمال الدين الأفغاني (١٨٣٨ - ١٨٩٧م): ناشط سياسي وخطيب بليغ، نادى بتجديد الإسلام لتمكين الأمة من مواجهة القوى الغربية. أبعد في مراحل مختلفة من حياته ونشاطه من أفغانستان ومصر وإيران، كان منافحاً عن (الجامعة الإسلامية) وناشطاً مثابراً وخطيباً مفوّهاً، كما كان شخصية فذة اجتمع حولها عدد من الشباب المثقف المتحمس لمحاربة الهيمنة الغربية في أواخر عهد الإمبراطورية العثمانية. خلف تلاميذ واصلوا مسيرته من أمثال محمد عبده ورشيد رضا. وقد أصدر مع عبده من باريس صحيفة **العروة الوثقى** في ثمانية عشر عدداً. بقي لأفكاره أثر عميق في حركتي الجامعة الإسلامية والجامعة العربية. مات في إسطنبول حيث دعي إليها لتفرض عليه الإقامة الجبرية.

(٣) محمد عبده (١٨٤٩ - ١٩٠٥م): من أشهر تلامذة الأفغاني وأكثرهم تشرباً =

ومحمد إقبال[١]، وأحمد رضا[٢]، وعبد الرحمن الكواكبي[٣]، وغيرهم ممن أشار إليهم عرضاً. كما نجد من بين المفكرين الغربيين هيجل[٤]،

= لأفكاره. تخرّج في الأزهر ودرّس في دار العلوم ثم تولى تحرير **الوقائع المصرية**. نُفي إثر ثورة عرابي عام ١٨٨٢م إلى سورية ثم إلى بيروت حيث عاش فيها ثلاث سنوات ونصف السنة قبل أن يلتحق بأستاذه الأفغاني الذي دعاه إلى باريس من أجل إصدار **العروة الوثقى**. بعد عودته إلى مصر عام ١٨٩٩م عُين قاضياً، ثم عضواً في إدارة الأزهر، ثم مفتياً لمصر، عُرف عبده في هذه المرحلة بدعوته الإصلاحية عن طريق التربية والتعليم بدلاً من طريق النشاط السياسي. كانت له ولأفكاره آثار ملموسة من الرباط حتى إندونيسيا، ويعد أحد أهم المجددين في عالم الإسلام. من أشهر مؤلفاته **رسالة التوحيد** و**المدنية بين الإسلام والنصرانية**.

(١) محمد إقبال (١٨٧٧ - ١٩٣٨م): فيلسوف وشاعر هندي شهير حصل على درجة الماجستير في الفلسفة عام ١٨٩٩م ودرس الحقوق في الوقت نفسه، ثم سافر عام ١٩٠٥م للدراسات العليا في كل من بريطانيا وألمانيا. اتصل في جامعة كمبردج بالفيلسوف ماكتاجرت والمستشرقين نيكلسون وبراون. حصل على الدكتوراه من جامعة ميونيخ بألمانيا عن أطروحته **تطور الميتافيزيقا في بلاد فارس** - The Development of Metaphysics in Persia.

كان أحد أعضاء الجماعة الإسلامية الهندية الناشطين ودعا إلى تجديد الفكر الإسلامي في كتابه الشهير **تجديد الفكر الديني في الإسلام** - The Reconstruction of Religious Thought in Islam.

وقد تأثر إقبال بالأفغاني فدعا إلى الجامعة الإسلامية، كما كان من مؤيدي فصل الباكستان عن الهند. اشتهر إقبال أيضاً بشعره الرائع وقد أصدر عدة دواوين.

(٢) انظر: ص١٠٨، هامش رقم ١.

(٣) عبد الرحمن الكواكبي (١٨٥٤ - ١٩٠٣): كاتب ومفكر، ولد في حلب، رائد من رواد التعليم والحركة الإصلاحية العربية، وكاتب ومؤلف ومحام، وقد عُرف بكتاباته المناهضة للاستبداد، وأهم كتبه **أم القرى**، و**طبائع الاستبداد**.

(٤) جورج ويلهم هيجل (١٧٧٠ - ١٨٣١م): فيلسوف ألماني صاحب نظرية الديالكتيكية التي تقوم على أن كل حركة إنما تنشأ من موضوع ثم تتطور نحو موضوع نقيض ويشكل الاثنان موضوعاً جديداً في تطور مستمر، يعرف هذا المنطق بالمنطق الهيجلي الذي تأثرت به الحركات الماركسية والقومية.

وماركس[١]، وشبنجلر[٢]، وتوينبي[٣]، وجب[٤]، وأوجبرن[٥]، ولنتون[٦]، .....

(١) كارل ماركس (١٨١٨ - ١٨٨٣م): مفكر اجتماعي ألماني متأثر بهيجل. درس الاقتصاد في برلين وباريس وروما وحصل على الدكتوراه في ١٨٤١م. وقد أصدر بالتعاون مع فردريك إنجلز (المنفستو) الشيوعي، وفي عام ١٨٦٧م أصدر كتابه **رأس المال** – Daskapital الذي يعتبر كتاب الأحزاب الشيوعية المقدس.

(٢) أوزولد شبنجلر (١٨٨٠ - ١٩٣٦م): مؤرخ وفيلسوف سياسي ألماني. كتب عدة كتب حول تاريخ الحضارات منها: **تشكّل تاريخ العالم** الذي خلص فيه إلى أن مسار التاريخ يمكن التنبؤ به على ضوء قوانين النمو التي تتحكم في تاريخ الثقافات. نال شهرته عن كتابه **انحطاط الغرب** الذي أكّد فيه أن الحضارة الغربية قد وصلت ذروة تقدمها وأن أفولها نتيجة حتمية.

(٣) أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥م): مؤرخ بريطاني، اشتهر بموسوعته **دراسة التاريخ**. كان أستاذاً للتاريخ في جامعة كمبردج، وقد نظر إلى التاريخ باعتباره فضاءً مفتوحاً تواصل فيه الحضارة نموها في أثناء استجاباتها لتحديات متتالية، ولكنها تتعرض للتفكك عندما تخفق في تحقيق الاستجابة المطلوبة، وهو يبلور في نظريته (التحدي والاستجابة) حركة المجتمع الإنساني.

(٤) هاملتون جب (١٨٩٥-١٩٧١م): مستشرق اسكتلندي، ولد في الإسكندرية وتعلم في بريطانيا، أتقن العربية ودرّسها في معهد الدراسات الشرقية لسنوات طويلة، كان محرراً للموسوعة الإسلامية المختصرة، ومؤلفاً لعدة كتب عن الإسلام والأدب العربي والمجتمعات الإسلامية وابن بطوطة وغيره.عين أستاذاً متميزاً في جامعة هارفرد في خمسينيات القرن الماضي ورئيساً لمركز دراسات الشرق الأوسط فيها.

(٥) وليام أوجبرن (١٨٨٦-١٩٥٩م): عالم اجتماع أمريكي، حصل على الدكتوراه عام ١٩١٢م ودرس بجامعة شيكاغو نشر عدة بحوث ومقالات، واشتهر بكتابه **التغير الاجتماعي** الذي نشره في العشرينيات، وبحث فيه بعمق وشمول تطور الثقافات وتغيرها، وقد تأثر في فكره الاجتماعي بعلم البيولوجية وعلم النفس، وعرف بنظريته المسماة (التخلف الثقافي – Cultural lag).

(٦) رالف لنتون (١٨٩٣ - ١٩٥٣م): عالم أنثربولوجي أمريكي اشتهر بكتابه الذائع الصيت **دراسة الإنسان** الذي نشر عام ١٩٥٦م؛ أي بعد وفاته واعتبر أشمل مقدمة لعلم الأنثربولوجية. أما كتابه المهم الآخر فكان بعنوان **شجرة الثقافات** درس فيه أنماطاً مختلفة من الثقافات الإنسانية.

وجيزوت[١]. واللافت للنظر أن إشارته إلى الكتاب والمفكرين الفرنسيين كانت محدودة؛ ولعل بن نبي - بوصفه جزائرياً - كان رافضاً لعقدة التفوق والسيطرة التي كانت تبديها فرنسا المستعمرة والتي قد تنعكس في آراء بعض كتابها ومفكريها، فكان ذلك حافزاً له لتوسيع دائرة قراءاته.

ولقد شهدت المرحلة التي عاشها بن نبي تحوّلات تاريخية وحضارية عميقة أنتجت أفكاراً ونظريات وتيارات لم تغب عن اهتمامات الشاب الفكرية في مراحل تكونه، فتشرب منها أفكاراً ورؤى متعددة، يسهل تتبع بعضها ويصعب تحديد معظمها، سواء ما يتصل منها بالثقافة الأصلية أو الأوربية التي استوعب خصائصها وانتبه إلى نقائصها. ولقد شغفته في هذه الأثناء القراءة بصفة عامة وقراءة التاريخ والاجتماع والفلسفة بصفة خاصة. وفي هذا الإطار يسهل علينا تحديد تأثره بمفكرين عظيمين جمعا بين هذه العلوم وانتسجت أعمالهما على منوالها، كما اهتما كلاهما بدراسة التاريخ عامة والحضارة بصورة خاصة. ينتمي أحدهما إلى الثقافة العربية الإسلامية، وينتمي الآخر إلى الأوربية، كما ينتمي الأول منهما، وهو ابن خلدون، إلى العصر القديم، في حين ينتمي الآخر، وهو توينبي، إلى العصر الحديث.

---

(١) فرانسوا بيير جيزوت (١٧٨٧ - ١٨٧٤م): كاتب ومؤرخ وسياسي فرنسي مشهور، كان في مطلع حياته أديباً مبدعاً، تعلم في جنيف ثم عاد إلى فرنسا عام ١٨٠٥م حيث كتب مؤلفات أدبية مهمة مثل **قاموس المترادفات** و**حياة الشعراء الفرنسيين** إلى جانب مذكراته. بعد ذلك أصدر جيزوت عدداً من الكتب التاريخية والسياسية أشهرها **تاريخ الحضارة في أوروبا**. في عام ١٨٣٩م عين سفيراً لبلاده في بريطانيا، وعين بعد عام وزيراً للخارجية. ونظراً لنشاطاته الفكرية والسياسية أصبح بعد ذلك رئيساً للوزراء. نفي إلى بريطانيا بعد ثورة ١٨٤٨م، ولكنه عاد إلى فرنسا عام ١٨٥١م حيث تفرغ للكتابة الأدبية والتاريخية.

تأثير ابن خلدون

عرف ابن خلدون بعمله الموسوعي **كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر** الذي احتوت مقدمته الوافية على منهجية تاريخية واجتماعية وأنثربولوجية لدراسة المجتمع العربي الإسلامي خاصة، والإنساني عامة، ففتح بذلك حقلاً جديداً في زمانه أسماه (علم العمران)، مقاربة لما عرف بعد ذلك بـ (علم الاجتماع)، الذي نُسب لاحقاً إلى غيره من الغربيين. وتعد المقدمة بحثاً معمقاً في الظواهر الاجتماعية وما يحكمها من سنن وقوانين، وإطاراً منهجياً لتتبع مراحل تطور المجتمع الواحد، وتتبع اختلاف المجتمعات باختلاف سياقات الزمان. وقد طوّر ابن خلدون كلمة العمران وصاغها مصطلحاً اجتماعياً ساعده على تحليل عناصر الحضارة بوصفها ظاهرة اجتماعية متكررة.

وقد سار بن نبي على خطا ابن خلدون في التوقف عند تلك الظاهرة لاستيعابها وتحليلها، محاولاً دراستها «لا على أنها سلسلة من الأحداث يعطينا التاريخ قصتها، بل (ظاهرة) يرشدنا تحليلها إلى جوهرها، وربما يهدينا إلى (قانونها)، أي إلى سنة الله فيها»[١]. وذلك بغية الوصول إلى فهم السبل التي تؤدي إليها والعوامل التي تتحكم فيها، ومن ثمَّ صياغة الأطر الفكرية والوسائل العملية المؤدية إلى تحقيق تلك الحضارة. ويعتبر بعض الباحثين في الفكر العربي المعاصر بن نبي أبرز مفكر عربي درس ظاهرة الحضارة منذ ابن خلدون[٢]، ولذلك فليس غريباً أن نجد العديد من سمات التشابه بين آرائه في الحضارة والتطور الاجتماعي وتلك

(١) بن نبي: **شروط النهضة**، ٧١.

(٢) فهمي جدعان: **أسس التقدم عند مفكري الإسلام في العالم العربي الحديث**، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ١٩٧٩م، ٤٠١.

التي أفاض فيها ابن خلدون في مقدمته. فلقد كان بن نبي، إلى جانب كونه تلميذاً ذكياً للمؤرخ الكبير، مستفيداً فطناً من العلوم الاجتماعية المعاصرة التي وصلت إلى مستوى منهجي محكم في التنظير والتطبيق. وهو ما يعطي تأملاته ونظراته في واقع الأمة الإسلامية، وآراءه في كيفية النهوض بهذا الواقع عمقاً وأصالة.

يرى بن نبي أن الحضارة، بوصفها ظاهرة إنسانية، تمر بثلاث مراحل؛ هي: الميلاد والأوج والأفول[١]، معتمداً في هذا على نظرية **الأجيال الثلاثة** التي شرحها ابن خلدون في مقدمته، والتي توصّل فيها إلى أن الدولة تولد وتزدهر وتأفل في ثلاثة أجيال، يحتفظ الأول فيها بخلق البداوة وعصبيتها وتوحشها، وبما فيها من بسالة ونزوع إلى الانتصار والمجد؛ ويتحول الجيل الثاني من البداوة إلى الحضارة، فيترك النزعة الجماعية إلى الفردية، ويألف الاستقرار حتى تنكسر فيه حدة العصبية. أما الجيل الثالث فينغمس في الترف والملذات ويفقد كل قوة ويخرج من كل شرف ورئاسة؛ وهنا تنهار الدولة وتأفل.

لقد استخدم ابن خلدون في نظريته هذه مصطلح الدولة، وهو ما رآه بن نبي إطاراً تنظيرياً ضيقاً كان يمكن التعمق فيه وتوسيعه ليشمل ظاهرة الحضارة كلها، مؤكداً أن ابن خلدون قد تمكن «من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق، إذا لم نقل إنه قد قام بصياغته فعلاً... لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتجات الحضارة ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها. وهكذا لم نجد عند ابن خلدون غير نظرية عن تطور الدولة»[٢].

---

(١) **شروط النهضة**: ٦٦.

(٢) السابق: ٦٩.

وقد سبق أن انتقد طه حسين (١٨٨٨ - ١٩٧٣م) فكر ابن خلدون، حتى إنه رأى أنه من المبالغة اعتبار المقدمة تمهيداً لما يعرف اليوم بعلم الاجتماع[١]. ولكنّ دراسة أخرى استطاعت تفنيد مآخذ كل من طه حسين ومالك بن نبي في إطار بحثها لمنهج ابن خلدون في معالجة ما أسماه بـ (فن التأريخ)، إذ توصلت تلك الدراسة إلى أن ملاحظات ابن خلدون وإحالاته إلى الدولة إنما قصد تطبيقها على ظاهرة أخرى أكثر تعقيداً هي الحضارة[٢]. ويتفق مع هذا الرأي الدكتور عماد الدين خليل الذي لا يجد شكاً في أن مصطلح (العمران البشري) الذي جاء في المقدمة إنما كان مقابلاً لمصطلح الحضارة البشرية في المفهوم المعاصر[٣].

وقد تبنى بن نبي نظرية ابن خلدون في الدورة الحضارية مهملاً عامل (العصبية) الذي يعتبر عاملاً مركزياً في النظرية الخلدونية لبسط النفوذ وتأسيس الدولة وتحقيق الاستقرار، وهو ما يوفر للجيل اللاحق الرفاهية فتضعف المقومات التي قامت عليها الدولة تدريجياً، حتى تنتهي إلى الانهيار. انطلق بن نبي من هذه النظرية، لكنه طوّرها وصاغها في قالب تنظيري جديد يمكن أن يطلق عليه نظرية **المراحل الثلاثة**، والتي يمكن تلخيصها فيما يلي:

١- مرحلة الروح

وهي المرحلة التي يكون المجتمع فيها دائراً في فلك الفطرة البدائية، يمارس حياته وفقاً لما تمليه عليه غرائزه التي جُبل عليها، حتى إذا ظهرت

---

(١) انظر: طه حسين: **فلسفة ابن خلدون الاجتماعية**، ترجمة عبد الله عنان، مكتبة الاعتماد، مصر، ١٩٥٢م، ٦٣.

(٢) انظر: ملحم قربان: **نظرية المعرفة في مقدمة ابن خلدون**، المؤسسة الجامعية للدراسات، بيروت، ١٩٨٥م، ٨٥.

(٣) عماد الدين خليل: **التفسير الإسلامي للتاريخ**، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٥م، ١٧٤.

في أفق حياته فكرة روحية أو عقيدة دينية، فإنها ما تلبث أن تضبط غرائزه وتنظم فطرته وفق عملية عقلية نفسية أسماها بن نبي بـ (**العملية الشرطية**). ولا تهدف هذه العملية إلى إلغاء تلك الغرائز أو القضاء عليها، وإنما تعمل على ضبطها وتنظيمها في إطار علاقة وظيفية مع تلك العقيدة الدينية الجديدة[١]. وفي هذا المستوى يتحرر الأفراد من أوضاعهم الغريزية الضاغطة فتنسجم حياتهم مع قدراتهم المتنوعة، ويتناسق سلوكهم مع المقتضيات الروحية التي أملتها الفكرة الدينية.

وفي محاولته لتطبيق هذه المرحلة على التاريخ الإسلامي يرى بن نبي أنها قد بدأت منذ تلقى النبي محمد ﷺ الرسالة واستمرت حتى معركة صفين، التي أصابت الأمة بالانفصام الذي سبَّبه اصطراع حميّة الجاهلية مع الروح القرآنية[٢]. وفي هذه المرحلة - منذ البعثة وحتى صفين - أصبحت حياة الناس بكل تفاصيلها محكومة بقوانين روحية. وقد رجع بن نبي إلى أكثر من واقعة تاريخية داعماً بها رأيه، منها قصة المرأة الغامدية التي جاءت إلى الرسول ﷺ لتعترف بخطيئتها وتطالب بإقامة الحد عليها، فكان الرسول الرحيم يصرفها، ربما لإبعادها، طالباً منها استيفاء شروط بعينها ولكنها كانت تعود في كل مرة لتصر على إقامة الحد عليها، إرضاءً لضميرها وتطهيراً لروحها. وكذلك قصة بلال الحبشي الذي احتمل ما لا يطاق من العذاب في هجير مكة الحارق مردداً (أحد.. أحد). ويبيّن بن نبي أن هذه الوقائع تخرج عن معايير الطبيعة، وأن الباعث في الواقعتين لم يكن سوى تلك الطاقة الروحية التي بعثها الدين الجديد. وهي طاقة فاعلة في الأفراد كما هي فاعلة في الجماعات، فـ «الروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، وحينما فقدت الروح سقطت

(١) بن نبي: **شروط النهضة**، دار الفكر، بيروت، دمشق، ١٩٨٧م، ٧٥.
(٢) بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، دار الفكر، دمشق، د. ت، ٢٧ - ٢٨.

الحضارة وانحطّت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلّا أن يهوي بتأثير الجاذبية»[١].

٢- مرحلة العقل

وخلالها يكون المجتمع مستمرّاً في تحقيق مبادئه الدينية وتقوية روابطه الداخلية، وتواجهه مشكلات جديدة وضرورات وحاجات طارئة، وذلك نتيجة توسع المجتمع وانتشار الفكرة الدينية خارج حدودها الأولى. وعندما يعمل المجتمع على حل تلك المشكلات وتلبية تلك الضرورات فإن قواه العقلية تنشط وتتحفز بفضل استجابته لتحديات الحياة التي يُعمل فيها العقل، حتى يصبح القوة المتحكمة التي توجه المجتمع في مسيرته الحضارية. ولكن العقل في هذه المرحلة لا يكون قادراً على ضبط الغرائز وتنظيمها بالقوة نفسها التي كانت للروح في المرحلة الأولى. وهنا تبدأ الغرائز في التحرر من قيودها تدريجياً- كما يرى بن نبي - فتبدأ سلطة المجتمع على الفرد تقل وتضعف[٢]. ويمثل العهد الأموي - في سياق الحضارة الإسلامية - بداية مرحلة العقل؛ وهي المرحلة التي تدين لها الإنسانية باكتشاف النظام المئوي، وتطبيق المنهج التجريبي في الطب، واستخدام فكرة الزمن الرياضية، وهي الخطوات الأولى التي درجها الفكر الإنساني في مضمار الحضارة. ويلحظ بن نبي أن ميزان القيم في المجتمع المسلم قد اهتزّ بعد ذلك، فتوقفت النفوس عن التزكّي والترقي، وضعفت الروح القرآنية، فتوقف كذلك عمل العقل تدريجياً حتى خمدت شعلته، كما ازداد ضعف الروح ونشطت من عقالها الغرائز من جديد.

---

(١) السابق: ٣٠.

(٢) شروط النهضة: ٧٦.

٣- مرحلة الغريزة

وفي هذه المرحلة يسود التفكك والضعف والفساد، ويبدو الانحطاط نتيجة حتمية لانطلاق الغرائز وفقدان العقل لوظيفته الاجتماعية وانطفاء ذلك التوتر والتنبه الذي تبثه العقيدة في النفوس والضمائر. وهنا يدخل المجتمع في (ظلمة التاريخ) حيث تقترب دورته الحضارية من الانتهاء. ولم يحدد بن نبي مرحلة بعينها في تاريخ الحضارة الإسلامية ليمثل بها لهذه المرحلة. ولكن إذا راجعنا التخطيط التوضيحي لمراحل الحضارة الإسلامية الذي ضمنه بن نبي أكثر من كتاب، نجد أن هذه المرحلة تتمثل في حقبة تدهور الدويلات الإسلامية، الذي سبق هجمة التتار على الحضارة التي شاخت وتكلّست وصارت قابلة للانهيار. وفي الرسم البياني الذي شرح من خلاله بن نبي نظريته في مراحل الحضارة الإسلامية، اعتبر القرن الرابع عشر الميلادي - وتحديداً مرحلة ابن خلدون - نقطة انهيار الحضارة الإسلامية، بدليل أن ما أبدعه ابن خلدون لم يؤثر في محيطه؛ إذ كانت شعلة العقل قد خمدت وفقدت الأفكار فعاليتها في مناخ نفسي واجتماعي متفسّخ. ومن ناحية أخرى اعتبر بن نبي دولة الموحدين في غرب العالم الإسلامي آخر مراحل الحضارة الإسلامية إذ صار **إنسان ما بعد الموحدين** نفسه **خارج الحضارة** إذ أصبح عاجزاً عن التفاعل مع الحياة وصناعة التاريخ.

ويشير بن نبي إلى وجه الشبه الموجود بين الإنسان في مرحلة فطرته الأولى - أي السابقة للحضارة - وبين الإنسان الذي لفظته الحضارة وعاد إلى درجة من درجات المرحلة البدائية الأولى. مؤكّداً أنه تشابه ظاهري لا يثبت أمام المنهجية العلمية «إذ إن الإنسان الذي تفسّخ حضارياً مخالف تماماً للإنسان السابق للحضارة أو الإنسان الفطري»، فهذا الأخير «يظل مستعداً - كما هي الحال مع البدوي المعاصر للنبي - للدخول في دورة

حضارة» أما الإنسان الآخر، الخارج من الحضارة أو المسلوب منها فهو «لم يعد قابلاً لإنجاز عمل محضِّر (Oeuvre civilisatrice) إلا إذا تغيّر هو نفسه من جذوره الأساسية»[١].

ويقف بن نبي عند فكرة مهمة جديرة بالتأمل، وهي ذلك الخطأ المنهجي الذي وقع فيه جل المؤرخين والفلاسفة الذين ميزوا بين المجتمع في مرحلة ما قبل التحضر والمجتمع في مرحلة التحضر، ولكنهم لم يميزوا بين هذين وبين المجتمع في مرحلة (ما بعد التحضر). وهو يرى أنه قد نتج عن ذلك نوع من الخلط والالتباس المؤديين إلى «تشويه المقدمات المنطقية التي يرتكز عليها الاستدلال في مجال الفلسفة والأخلاق وفي مجال الاجتماع، وحتى مجال الاقتصاد والسياسة»[٢]؛ إذ لم ينتبه أولئك المؤرخون والفلاسفة إلى حقيقة يعتبرها بن نبي جوهرية في هذا السياق وهي «أن مجتمع ما بعد التحضر ليس مجرد مجتمع لا يتحرك من مكانه، وإنما هو مجتمع ينتكس في خط سيره، أي يسير إلى الخلف بعد أن انحرف بعيداً عن طريق حضارته وانقطعت صلته بها»[٣].

الدين بوصفه مكوناً أساسياً للحضارة

أعطى ابن خلدون الدين دوراً أساسياً وقيمة كبرى في تكوّن الدورة الحضارية لتصل إلى ما أسماه بـ (الدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك)، معتبراً الدين كابحاً ومنظماً للقوة والعنف الناتجين عن العصبية، وفي الوقت نفسه حافزاً إلى فتوحات جديدة. والعاطفة الدينية عند ابن خلدون هي الوسيلة المثلى لحل النزاعات القبلية، وتجنب الحسد والتنافس بين

(١) السابق: ٧٨.

(٢) بن نبي: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة محمد عبد العظيم علي، مكتبة عمار، القاهرة، ١٩٧١م، ٤٢.

(٣) السابق: ٤٣.

أعضاء الجماعة المتحكّمة؛ فهو من ثمّ ضروري لتأسيس أركان الدولة وتسيير أمورها.

أما بن نبي، فقد نظر إلى دور الدين في الدورة الحضارية من زاوية جديدة وبرؤية تاريخية اجتماعية معاصرة، فاعتبره شرطاً أساسياً وركناً أولياً لأي حضارة؛ فهو (**المعامل**) الذي يشحن العناصر الأولية للحضارة، وهي **الإنسان والتراب والوقت**، بالطاقة التي بها تتحقق الإنجازات الحضارية. ويشبّه بن نبي عناصر الدورة الحضارية بالعناصر المكوّنة للماء والتي تحتوي على نسب معينة من الأكسجين والهيدروجين، موضحاً أن هذين العنصرين لا يكوّنان ماء إلا عند إضافة (**مركب**) معين؛ وكذلك الحال بالنسبة إلى الحضارة، فإن عناصرها المذكورة لا تتفاعل ولا تعمل إلا بتدخل مركّب معين هو الدين[١].

وعلى هذا الأساس اعتبر بن نبي الحضارة الغربية السائدة نابعة من أخلاق المسيحية ومبادئها ومستندة عليهما. ومع أن المسيحية قد سبقت الإسلام في الظهور بقرون عديدة، فإن الحضارة الإسلامية قد تكوّنت وازدهرت قبل الحضارة المسيحية؛ ذلك أن الحضارة - كما يرى بن نبي - تولد مرتين؛ الأولى عند ميلاد الفكرة، والثانية عند انطباع تلك الفكرة في النفوس؛ أي عند (دخولها أحداث التاريخ). أما بالنسبة إلى الإسلام فقد ولد كل من الدين والحضارة في وقت واحد. ويرد بن نبي ذلك إلى «الفراغ الذي وجدته الفكرة الإسلامية في النفوس العربية العذراء التي لم تنشأ فيها ديانة أو ثقافة سابقة»[٢]. أما المسيحية فقد نشأت في وسط خليط من الديانات والثقافات المتباينة مثل اليهودية والرومانية واليونانية، مما حال دون أن تنطبع في قلوب الناس أو تؤثر فيهم تأثيراً فعالاً. ولذلك

(١) **شروط النهضة**: ٢٠.
(٢) السابق: ٥٥.

لم تؤدِّ المسيحية دوراً تاريخياً مؤثراً إلا عندما اعتنقتها القبائل الجرمانية البدوية في الشمال الأوربي. ويستدل بن نبي على هذا الرأي بما قاله هرمان دي كيسرلنج في كتابه **البحث التحليلي لأوروبا** من أنه «مع الجرمانيين ظهرت روح خلقية سامية في العالم المسيحي»، ولم تكن تلك الروح «سوى الفكرة المسيحية المتأهبة تماماً للدخول في التاريخ»[١]. ويشير بن نبي هنا إلى هنري بيرن مؤلف كتاب **محمد وشارلمان**، الذي قارن فيه بين الحضارتين الإسلامية والمسيحية معتبراً شارلمان باعث الدين المسيحي ومشبهاً إياه بنبي الإسلام محمد ﷺ.

ومن المثير للانتباه في هذا السياق إشارة بن نبي إلى ما أسماه **بالحضارة الشيوعية** والتي اعتبرها (أزمة) داخل الحضارة المسيحية. ومن المعروف أن مؤلفات إنجلز وماركس لا تشير - حتى من بعيد - إلى الأصول الدينية للفكرة الشيوعية، بل إن هذه الإيديولوجية لم تر في الدين إلا مخدراً لطاقات الشعوب، في حين يرى بن نبي أن الدين المسيحي كان التربة الخصبة التي خرجت منها بذور النظام الشيوعي. والحقيقة أن بن نبي لم يسند رأيه هذا بقرائن أو شروح مقنعة لهذا التخريج، ولكنه اكتفى بالإشارة إلى أنه من وجهة النظر التاريخية فإن الماركسية قد استخدمت التصورات النفسية والمفاهيمية المسيحية للإنسان، أو ما أسماه بن نبي بـ (البنية التحتية النفسانية)، لتحوّل «إنجيل يسوع المسيح إلى إنجيل لماركس، وجميع المطامح التواقة إلى ملكوت الرب الإله إلى مطامح متشبّثة بالفردوس الأرضي»[٢] فالفكرة الدينية - من وجهة نظر بن نبي - لابد أن تتدخل، إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بدائل أخرى تقوم مقامها، في التركيبة التي تؤلف حضارة ما.

---

(١) السابق.

(٢) بن نبي: **آفاق جزائرية**، مكتبة عمار، القاهرة، ١٩٧١م، ٦٧.

وإذا حاولنا التأكد من صحة هذا الرأي المتعلق بالجذور المسيحية للشيوعية، وجدنا أن مفكرين وفلاسفة آخرين قد توصلوا، بعد مراجعات تاريخية وبنظرة نقدية إلى الماركسية ذاتها، إلى نتيجة مشابهة لتلك التي أشار إليها بن نبي. من ذلك ما رآه الفيلسوف الروسي نيكولاي برداييف[١] - الذي آمن بالماركسية ثم انشق عنها - من أن «الماركسية لم تكن فعّالة وديناميكية إلّا لأنها حملت سمات الدين الذي لا يمكن أن تحتل مكانه أي نظرية علمية أو تطبيق سياسي»[٢]، وقد فصّل برادييف في كتابه **مملكة الله ومملكة قيصر** في أوجه التشابه بين المسيحية بوصفها ديناً والشيوعية بوصفها إيديولوجية أو نظاماً سياسياً. أما الشاعر والمؤرخ السويسري كونزاك دي رينولد مؤلّف موسوعة **تكوّن أوروبا** - La Formation de l'Europe بمجلداتها الثمانية، فقد رأى «أن ما شهدته روسيا ليس إلّا (طلقة بعيدة) للحضارة المسيحية الأرثوذكسية»[٣]. أما أرنولد توينبي فقد رأى في الشيوعية «ديناً آخر من أديان هذا الزمان»

---

(١) نيكولاي الاكسندروفتش برداييف (١٨٧٤ - ١٩٤٨م): فيلسوف روسي، اعتنق الماركسية في شبابه، ثم أصبح لاحقاً ناقداً لصاحب النظرية، في نظريته الديالكتية أولاً، ثم في موقفه من الدين. عُين عام ١٩٢٠م أستاذاً للفلسفة في جامعة موسكو ثم أُعفي منه بعد عامين، فذهب إلى برلين ثم إلى باريس حيث أسس (الأكاديمية الحرة للعلوم المعنوية - The Free Academy of the Moral Sciences)، وقد صدرت له عدة مؤلفات أهمها **جذور الشيوعية** و**مملكة الله ومملكة قيصر** الذي فصل فيه المؤلف العلاقة بين الشيوعية والمسيحية، وقد ترجم الكتاب إلى الإنجليزية في لندن.

(٢) انظر:

N. Berdyev, **The Realm of God and the Realm of Caesar,** Donal lowrie, London, 1952, P. 136.

(٣) انظر كتاب:

Oscar Halicki, "The Prospect of Western Civilization", **The Intent of Toynbee, Acomparative Approach,** Loyola University, Chicago, 1961, P.206.

مؤكداً أنها ليست إلا «ورقة انتزعت من سفر المسيحية، فمُزقت وأُسيئت قراءتها»[١]. وتؤيد هذه الاستنتاجات ما ذهب إليه بن نبي في ربط الماركسية بالأفكار المسيحية معتبراً إياها فرعاً من الحضارة الغربية المسيحية، وهو ما يؤكد البعد الروحي للإيديولوجية، وهو البعد الذي اعتبره بن نبي شرطاً أساسياً لفاعليتها في الواقع والتاريخ؛ فنهوض المجتمعات وانهيارها مرتبط بما يطرأ على معتقداتها وتوجهها الروحي من قوة وضعف، وهو ما أكّده ابن خلدون من قبل.

المجتمعات بوصفها كائنات حيّة

إن البحث في أحوال المجتمع باعتباره كائناً حياً مفهوم خلدوني عرضه في مقدمته فسبق به العلوم الاجتماعية المعاصرة التي تبنت نظرية النشوء والارتقاء وأدخلتها في مناهجها. فقد نص ابن خلدون من قبل على أن "للدول أعماراً طبيعية مثل الأفراد" وهو ما يشير إلى دورات الميلاد والنمو والتطور ثم الضعف والانحلال التي تعتري كلّاً من الإنسان والمجتمع. كما قارن ابن خلدون بين النظم الاجتماعية عند الجماعات البشرية ومثيلاتها عند التجمعات الحيوانية، خالصاً إلى أن النظم البشرية البدائية تشابه تلك الموجودة عند الحيوانات المفترسة، في حين تتشابه نظم البشر المتحضرين مع تلك الموجودة عند الحيوانات الأليفة، مؤكداً أن قانون السببية يحكم العمليات الاجتماعية والتاريخية مثلما تحكم عمليات التطور العضوي الكائنات المختلفة، فجميع الكائنات خاضعة بذلك لقانون الميلاد والنضج والانحلال. وعليه فللمجتمعات البشرية - كما للإنسان الفرد - عمر معين، فالجميع "يولدون ويعيشون ثم يموتون". وقد فصّل ابن خلدون في سياق نظريته **الأجيال الثلاثة** فيما أسماه

---

(١) انظر: أرنولد توينبي:
Civilization on Trial, Oxford University Press, New York, 1955, P. 235.

بـ (العمر الطبيعي) للدولة مقارناً إيّاه بأعمار البشر والكائنات الحية[١].

وقد رأى بن نبي هو الآخر أن عمليات النمو والتطور التي تمر بها المجتمعات تشابه تلك التي يمر بها الأفراد. مستخدماً في التدليل على ذلك النظريات العلمية الحديثة، خاصة ما يتصل منها بالتحليل النفسي، ليقدم نظريته المتعلقة بـ **الأعمار الثلاثة** التي يحدد فيها مراحل النمو والتطور عند كل من الفرد والمجتمع مسمياً كل مرحلة (عمراً). والأعمار الثلاثة عبارة عن مراحل دورية تؤدي الواحدة منها إلى التي تليها حسب قانون النمو والتطور. فالأفراد والجماعات - كما يرى بن نبي - تمر بثلاثة أعمار هي: **عمر الأشياء، وعمر الأشخاص، وعمر الأفكار**. وتكوّن هذه الأعمار بدورها ثلاثة عوالم متطابقة. ولكي يشرح دور هذه الأعمار وتلك العوالم في حياة المجتمعات، وتأثيرها في درجة تقدمها وتحضرها، فإنه يقابلها بمراحل نمو الأفراد ليطبقها بعد ذلك على حياة الجماعات[٢].

١- عمر الأشياء

وهو المرحلة الأولية من حياة الطفل الذي يخرج إلى الدنيا ليجد العوالم الثلاثة **الأشياء والأشخاص والأفكار** تتفاعل حوله دون أن يدركها أو يدرك علاقته بها. وخلال هذه المرحلة يكون عالم أشيائه محدوداً

---

(١) تؤكد نظرية **الأجيال الثلاثة** أن عمر الدولة إنما ينتهي أو يصل إلى درجة الانحلال والتفكك في ثلاثة أجيال. فالجيل الأول هو الذي يحتفظ بسماته البدوية ويجسد القوة القبلية والعصبية العشائرية، في حين يستكين الجيل الثاني لحياة الاستقرار ويستمتع بالرفاهية التي توفرها له القوة والسلطان، وفي المرحلة الأخيرة يفقد الجيل الثالث القوة والعصبية ومعظم السمات البدوية، وبالمقابل فإنه لا يرغب في الحرب والفتوحات. وعندها يستسلم إلى وضع المحكومين، ويحرص على الحياة السهلة المرفهة فيضعف كامل المجتمع ويتفكك بناؤه.

(٢) انظر الفصل الثاني من كتابه: **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**.

جداً، كما أن عالم الأشخاص لديه مبهم لدرجة أنه لا يستطيع أن يعرف فيها حتى وجه أمه، فهي بالنسبة إليه مجرد ثدي يغذيه، قد تحل محله قنينة الرضاعة الصناعية. والطفل في هذه المرحلة لا يستطيع أن يعرف نفسه إذ ليس لديه شعور بذاته أو بأعضائه؛ فيده التي يحركها ليست إلا أداة لم تدخل بعد في كيانه النفسي، وهي تثير انتباهه وتسليه مثلما يثيره ويسليه المصباح المتدلي فوق مهده. ومع ذلك فإن شعوره بعالم الأشياء يبدأ في التجسد والاتساع بدءاً من يده تلك وأصابعه وقنينة الرضاع وضوء المصباح.

٢- عمر الأشخاص

وهي المرحلة التي يبدأ فيها الطفل بتمييز الأشخاص حوله تدريجياً، فيبدأ بمعرفة أمه أولاً بوصفها الأكثر اتصالاً به، ثم معرفة أبيه وإخوته. وفي هذه المرحلة يألف الطفل أشخاصاً محدودين، ثمّ تتدرج تلك الألفة في الاتساع، حتى إذا بلغ الطفل سن دخول المدرسة فإنه يمر بأقسى تجربة بالنسبة إليه حين يجد نفسه وسط خليط من الأشخاص الغرباء. لكنه يبدأ في الاندماج مع هذا العالم تدريجياً حتى يتكون لديه نوع من الروابط النفسية والاجتماعية مع المحيطين به.

٣- عمر الأفكار

بعد أن يكتمل اندماج الطفل وقدرته على التعامل مع عالمي الأشياء والأشخاص يبدأ تدريجياً في معرفة المفاهيم التجريدية والتصورات النظرية ليلج عالم الأفكار. وفي هذه المرحلة يُلاحظ أن الطفل حين يخفق في حل مسألة دراسية ما، فإنه يبذل مزيداً من الجهد والتفكير للتغلب على ما يعترضه من صعوبات، ثم ما يلبث عقله أن يرشده إلى أسلوب آخر لحل المسألة. وتقع هذه المرحلة فيما بين سن السابعة والثامنة، وهي بداية

ولوجه عالم الأفكار الذي يستغني فيه عن مساعدة الآخرين تدريجياً. وعندما يعبر ذلك العالم في سن متأخرة، يكون قد اندمج في عالم ثقافي معين، وربما يكون أيضاً قد انخرط في نسق إيديولوجي يفصل بعض المجتمعات عن بعضها أو يميزها عن غيرها.

وقد وقف بن نبي - عملياً - على الأثر الكبير الذي تتركه الأفكار في الشخصية، مظهراً وسلوكاً. فقد لمس شخصياً، عندما كان يقوم بمحو أمية مجموعة من العمّال الجزائريين بمرسيلية عام **١٩٣٨**م، أثر التعليم الذي تلقاه هؤلاء على مدى تسعة شهور في شخصياتهم ومظهرهم الخارجي. فقد تحولت نظراتهم التي كانت (تتضمن لمحة وحشية) إلى نظرات إنسانية، واختفت «اللمحة الحيوانية وحلّ محلها شيء ما ينم عن وجود فكرة داخلية. ومن ناحية أخرى فإن شفاههم انضمت أو تقاربت أكثر فأكثر»[١]. ويستنتج بن نبي من هذه الملاحظة أن «الرأس التي تتلقى فكرة تدفع عضلات الصدغ إلى العمل على شكل (زنبرك) يجذب إلى أعلى الفك الأسفل بحيث يقفل الفم، وعندئذ تتغير ملامح الوجه أكثر فأكثر»[٢].

يتدرج الإنسان - كما يرى بن نبي - منذ بداية حياته في العوالم الثلاثة: **عالم الأشياء** و**عالم الأشخاص** و**عالم الأفكار**. مترقياً في مراحل تطوره النفسي والاجتماعي والعقلي. وطوال حياة الإنسان، تظل هذه العوالم متعايشة ومتداخلة مع تفوق أحدها بدرجة معينة، وذلك حسب قدرات الفرد التي اكتسبها ونمط حياة المجتمع الذي يعيش فيه. أما في مرحلة الشيخوخة فإن الإنسان يتنقل في أعماره الثلاثة في اتجاه عكسي، فيترك **عالم الأفكار** عندما يفقد القدرة الخلّاقة، ويهجر **عالم الأشخاص**

(١) السابق: **٣٣**.
(٢) السابق.

بفعل اللامبالاة واتساع الهوة الفاصلة بين الأجيال حتى إنه قد يكره الناس أحياناً؛ ثم يزهد في **عالم الأشياء** نظراً لضعفه البدني وفقدان الرغبة في ماديات الحياة[١].

وقد رأى علم النفس الحديث بدءاً بفرويد، أن شخصية الفرد تتكون من عوالم ثلاثة هي الـ (**هو**) و(**الأنا**) و(**الأنا العليا**). ويمثل الـ (**هو**) الطبيعة الفطرية التي يولد بها الإنسان، وهي عميقة وراسخة وباقية؛ إذ تظل متخفية وراء الـ (**أنا**) و(**الأنا العليا**) ومؤثرة فيهما بطريقة ما. أما النفس العاقلة أو المتوازنة التي تمثلها الـ (**أنا**) فتعمل على التوفيق بين حاجات الـ (**هو**) الفطرية، والحدود التي يمنع المجتمع تجاوزها. في حين تمثل (**الأنا العليا**) الضمير الذي تصدر عنه الأحكام، كما تصدر عنه العقوبات في حالة اقتراف ما يستوجبها[٢]. أما المجتمع فإن له تأثيراً جزئياً أو ثانوياً - في النظرية الفرويدية - إذا ما قورن بتأثير الغرائز الفطرية المتأصلة في نفس الفرد.

وإذا تأملنا أفكار بن نبي في هذا السياق، وجدنا أنه يعطي البيئة الاجتماعية مكانة مهمة في تكوين الفرد نفسياً واجتماعياً. فهو يرى أن الثقافة هي العامل الأول في تنشئة الأفراد والجماعات، وتميزها بعضها عن بعض؛ وهي من ثمَّ العامل المؤثر في نهضة المجتمعات أو تخلفها. وعليه، فالمجتمع يمر - في سياقه التاريخي - بالمراحل الثلاث التي يمر بها الفرد، إذ يكون التشابه كبيراً بين مراحل نمو الفرد النفسي والعقلي، ومراحل تطور المجتمع الثقافي والحضاري. فكلاهما يمر بالأعمار الثلاثة: **عمر الأشياء وعمر الأشخاص وعمر الأفكار**. وينبه بن نبي إلى أن هذه الأعمار تتداخل وتتشابك بالنسبة إلى المجتمع بحيث لا يكون

---

(١) السابق: ٣٥.

(٢) انظر: Sigmand Freud, **The Ego and the Id,** London, 1961.

الانتقال من أحدها إلى الآخر بالوضوح نفسه الذي يظهر عند الفرد. وعليه، فقد ميّز بن نبي بين ثلاثة مستويات أخرى يمر بها المجتمع الإنساني في سيره التاريخي، ويتحدد بموجبها مستواه من التحضر.

١- مجتمع ما قبل الحضارة

وهي المرحلة التي يكون فيها المجتمع بدائياً فطرياً، محدود الإمكانات العقلية والبشرية، فلا يمتلك القدرة الذهنية ولا العملية لتفعيل عناصر الحضارة الثلاثة: **الإنسان والتراب والوقت**. وقد تجسّد هذا النموذج في المجتمع الجاهلي الذي كان يعيش حياته القبلية في شبه الجزيرة العربية، داخل إطار ثقافي محدود؛ في حين كانت عقيدته الدينية محصورة في حدود أشياء فاقدة للحياة هي الأوثان التي صنعها الناس بأيديهم. أما عالم الأشخاص فقد تقيّد بحدود القبيلة ورموزها المعروفة، في الوقت الذي لم يتجاوز فيه عالم أفكاره حدود عدد من القيم الاجتماعية التي جسدتها معلقات الشعر الجاهلي، والوقائع الملحمية التي رسخت في ذاكرة التاريخ باسم (أيام العرب)، والمعاني التي صورتها قصائد الغزل والمديح والرثاء. وفي هذه الحدود بقي المجتمع منغلقاً على نفسه، تتلاشى على حدوده حركات مد وجزر لأمم عظيمة على تخومه كالإمبراطوريتين البيزنطية والفارسية، ومملكة الحبشة في الجنوب[1].

٢- مجتمع الحضارة

وهي المرحلة التي يتجاوب فيها مجتمع ما مع حركة التاريخ بفاعلية وقوة؛ وذلك حين تتنزل عليه فكرة عظيمة تحرّك طاقاته وتوجهها. وبالنظر إلى التاريخ الإسلامي، فإن الإسلام كان هو الفكرة العظيمة والجديدة التي قضت على عزلة المجتمع الجاهلي، وشرعت في هدم حدود القبيلة

(١) مشكلة الأفكار: ٤٤ - ٤٥.

لتخرجه إلى رحاب الإنسانية، حين «أصبح كل إنسان يحمل رسالته التي تعلن عن ظهور عالم ثقافي جديد تسخّر فيه الأشياء من أجل الأفكار»[١]. أما عالم الأشخاص فقد تكوّن على طراز فريد تمثل في المهاجرين والأنصار الذين جمعهم الدين في رباط من الأخوة النموذجية في مجتمع المدينة.

لم يتوسع بن نبي في تحليل هذه المرحلة التي تقابل مرحلة تداخل عمر الأشخاص مع عمر الأفكار في حياة الفرد. ولكننا نجد في الرسم البياني لدورة الحضارة الإسلامية، أن (مجتمع الحضارة) قد بدأ منذ غار حراء إلى ما بعد معركة صفين، التي يعتبرها بن نبي نقطة الانفصام الأولى في تاريخ المسلمين[٢]، وقد حدث هذا الانفصام بعد أن طوّعت الفكرة الإسلامية طاقات المجتمع الجاهلي - الفطرية البدائية - وأخضعتها لمتطلبات المجتمع المتحضر[٣]. ويشير بن نبي إلى أنه ومع حدوث ذلك الانفصام، فقد ازدهرت في دمشق حضارة الأمويين باكتشافها النظام المئوي، وتطبيقها المنهج التجريبي في الطب، واستخدامها فكرة الزمن الرياضية التي تعد المقدمات الأولى للفكر الصناعي[٤]. وقد امتدت هذه المرحلة - مرحلة مجتمع الحضارة- حتى سقوط بغداد وغرناطة[٥].

٣- مجتمع ما بعد الحضارة

في هذه المرحلة يكون المجتمع قد فقد قدراً كبيراً من نزوعه الروحي الذي تولّد عن الفكرة الدينية، كما فقد العقل سيطرته على الغرائز من

---

(١) السابق: ٤٥.
(٢) وجهة العالم الإسلامي: ٢٧ - ٢٨.
(٣) بن نبي، مشكلة الأفكار: ٦٢.
(٤) وجهة العالم الإسلامي: ٢٨.
(٥) مشكلة الأفكار: ٥٦.

ناحية، وقدرته على الإبداع من ناحية أخرى. وهنا تكون الحضارة قد دخلت طوراً يقودها إلى التفكك والتدهور والأفول. وقد حدث هذا عندما انتهت دورة الحضارة الإسلامية فانطفأ مشعل العلم، وفقد عالم الأشخاص مقوماته الأصلية فظهر نوع من التصوف المنحرف عن الشريعة، كما ظهر المخادعون والدجالون من كل نوع وخاصة شخصية (الزعيم)[١].

أما عالم الأشياء فلم يعد في هذا الطور بسيطاً وضرورياً كما كان من قبل، بل أصبح مكتظاً ومتنوعاً، فانتشرت **النزعة الشيئية** التي تحكمت في حياة الناس حتى (استبدلت الأشياء بالعقول والنفوس) فجمد الفكر وتدهور المجتمع. وفي هذا السياق نجد أن بن نبي يتفق مع النظرة الخلدونية في أن الترف والاقتناء والتكديس إنما يؤدي إلى فساد الأنفس والأخلاق وإلى الانحلال العام. وهنا يقارن بن نبي - كما فعل ابن خلدون من قبل - بين البدو والحضر، أو بالتحديد بين رجل المدينة ورجل البادية.

أشار ابن خلدون إلى أن المجتمعات البدوية أفضل أخلاقاً من المجتمعات الحضرية، مؤكداً في الفصل الرابع من كتابه أن البدو أقرب إلى الخير من الحضر[٢]؛ فهم يتميّزون بالشجاعة والقوة والنزوع نحو الحرية والتدين. أما المدينة فتمثل في نظره الحلقة الأخيرة في حياة الدولة ودورة الحضارة، ولذلك فسكانها يميلون إلى الخداع ولا يظهر بينهم الاتحاد والتضامن. وبسبب استقرار حياتهم داخل المدن، فإنهم يتعودون على الحياة المترفة السهلة ويخلدون إليها[٣].

وتظهر هذه السمات كذلك في وصف بن نبي لمجتمعه الجزائري إبان الحقبة الاستعمارية؛ فهو إذ ينفي وجود طبقات تفصل بين أفراد المجتمع،

---

(١) السابق: ٤٦.

(٢) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، مطبعة الأعظمي، (د. م. ت)، ١٢٣.

(٣) السابق.

يرى أن هناك صنفين من الناس في تلك الحقبة، هما سكان المدينة وسكان البادية. وفي مقارنته بينهما يشير إلى أن رجل المدينة هو رجل القلة في كل شيء، فهو يرضى بالقليل من الأهداف والأفكار، إذ «تغلغلت في نفسه دواعي الانحطاط التي قضت على المدنيات المتعاقبة على بلاده من أيام قرطاجنة، وهو يحمل روح الهزيمة بين جوانحه، فقد عاش حياته دائماً في منحدر المدينة، إذ هو دائماً في منتصف طريق، وفي منتصف فكرة، وفي منتصف تطور»[١]. ويجسد هذا الوصف - في الحقيقة - أزمة مجتمع بأكمله وثقافة بعمومها، فهولا يخصّ بهذا الوصف المجتمع الجزائري وحده وإنما يتناوله هنا باعتباره نموذجاً، إذ المشكلة في جوهرها - كما يراها بن نبي نفسه - ليست مشكلة مجتمعات إقليمية منفردة، وإنما هي مشكلة المجتمع المسلم بعمومه، حيث نجد العديد من المشكلات تظهر في مراكش وشنقيط كما تظهر في جاكرتا وصنعاء وغيرهما. ولعل أعوص هذه المشكلات ما يميز رجل المدينة الذي «لا يعرف كيف يصل إلى هدف»؛ إذ هو ليس «نقطة الانطلاق» في التاريخ مثل **رجل الفطرة**، وليس «نقطة الانتهاء» مثل **رجل الحضارة**، وإنما «نقطة التعليق» في التطور والحضارة[٢].

إن تأثر بن نبي برأي ابن خلدون في البدو والحضر واضح هنا. وإن لم يتوسع في وصف رجل البادية، وخاصة في سماته الإيجابية، وإنما اكتفي بالإشارة إليه بصفته «مترحلاً بلا مواشٍ، فلاحاً بلا أرض ولا محراث»[٣] ومع أنه أسماه **برَجل الفطرة** إلّا أنه ليس مؤهلاً للدخول في دورة حضارية جديدة لأنه تابع لرجل المدينة الذي هو خارج

(١) **شروط النهضة**: ٧٦.
(٢) السابق.
(٣) السابق.

الحضارة. ويشبه بن نبي كلا الرجلين بالماء الذي يستخدم لتوليد طاقة كهربائية داخل أحد الخزانات. فالماء قبل دخوله للخزان يكون مشتملاً على طاقة كامنة تؤهله للإنتاج، أما في حالة خروجه فإنه يكون قد فقدها. وطبقاً لعلم الطاقة المائية - كما يشير بن نبي - فإن ذلك الماء لا يمكن أن يعود إلى خواصه الأولى إلا إذا تعرض لعملية تبخر جديدة. وقياساً على ذلك فهو يرى أن **رجل ما بعد الحضارة** على تشابهه مع **رجل ما قبل الحضارة** الذي يمثله رجل الفطرة، فإنه يختلف عنه بكونه غير قادر على القيام بعمل حضاري إلّا إذا تغيّر هو شخصياً تغيّراً جذرياً[١].

في معرض تحليله للتطورات والنكوصات التي تمر بها المجتمعات يرى بن نبي أن ثمة تشابهاً بين عالم الطبيعة وعالم الاجتماع البشري، «فهناك وراثة اجتماعية كما أن هناك وراثة جسمية»[٢]. ولذلك، فإن **إنسان ما بعد الموحدين**؛ أي **الخارج من الحضارة** يحمل في داخله سلبيات عهود الانحطاط التي تجعله مجسّداً لوضع الأمة المنهار الذي أصبح المسلمون فيه غير قادرين على إنجاز مشروع حضاري، إذ ضعفت قدراتهم الفكرية والنفسية والأخلاقية، فصاروا عاجزين عن التفاعل مع التاريخ ناهيك عن الإسهام فيه. وليس هناك من مخرج من هذا الوضع المتردي - في رأي بن نبي - سوى «تصفية عاداتنا وتقاليدنا وإطارنا الخلقي والاجتماعي مما فيه من عوامل قتّالة ورمم لا فائدة منها حتى يصفو الجو للعوامل الحية والداعية للحياة»[٣]. ولا يمكن لهذه التصفية أن تتم إلا بالتركيز على **عالم الأفكار**، فهو وحده الكفيل بتحريك النفوس

(١) شروط النهضة: ٧.
(٢) وجهة العالم الإسلامي: ٣٣.
(٣) شروط النهضة: ٨.

واستنهاض الهمم للسير في طريق الحضارة. وهذا يجسّد رؤية بن نبي في أن بإمكان حضارة ما أن تصحح مسارها، وتتجنب الانهيار والأفول، أو أن تستأنف دورة جديدة بعد مرحلة من الضعف والتدهور. وهو تصور مناقض لتصور ابن خلدون الذي رأى أن انهيار الحضارة وأفولها أمر حتمي لا يمكن تجنبه، فبعد أن تصل الحضارة إلى أوجها وتحقق درجة من الرفاهية والترف تهرم وتشيخ وتنتهي. ومن المؤكد أن النتيجة التي وصل إليها بن نبي بعدم حتمية الانهيار، هي التي حفزته إلى البحث في أسباب تخلف أمته عن الحضارة ومحاولة اكتشاف ما يؤدي إلى العودة بها إلى طريق التطور والتحضر.

بن نبي وتوينبي

اهتم المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥م) في مجلده الضخم **دراسة التاريخ**، ببحث السنن والقوانين التي ساعدت كيانات حضارية على الازدهار عبر التاريخ الإنساني الطويل، وقد اتبع في ذلك منهجاً مقارناً بين الحضارات، وليس الدول، إذ كان يرى أن الحضارة هي الوحدة التاريخية الحقيقية الجديرة بالدراسة.

وقد كان توينبي بدوره تلميذاً نابهاً لابن خلدون؛ فقد سجّل - في المجلّد العاشر من كتابه - اعترافه للعلامة العربي بما دلّه عليه «من رؤية لدراسة التاريخ منطلقة من هذا العالم ومخترقة لعالم آخر»[١]. مؤكداً أن المقدمة كانت «بلا شك أعظم عمل من نوعه يبتدعه عقل في أي زمان أو مكان»[٢]. وفي هذا الصدد يتفق مالك بن نبي مع توينبي في اعتبار ابن

(١) أرنولد توينبي: دراسة التاريخ، أكسفورد، لندن، ١٩٢٤م، ٢٣٦.

(٢) انظر: **Sociology of sociology**, p. 173.

خلدون آخر المؤرخين والمفكرين المسلمين الذين أنجزوا عملاً علمياً بهذا الحجم والعمق.

وإذا وقفنا عند دور الدين في النهوض الحضاري نجد أن المفكرين الثلاثة يتفقون على اعتباره مركباً رئيسياً في العملية الحضارية. فبالنسبة إلى توينبي احتل الدين مركز الصدارة في تصوره للكون والحياة[١]، وإن كان مع ذلك لا يتفق مع بن نبي اتفاقاً كاملاً في تحديد الدرجة التي يمكن للدين أن يؤثر فيها لدفع الحضارة وتطويرها. فبن نبي يرى - كما ذكرنا - أن الدين هو **المركب** لعناصر الحضارة بما يستثيره من روح التغيير والنهوض في المجتمع، وهو عنده شرط لازم لكل حضارة، وعنصر حيوي يجسده المجتمع ليضعه على مشارف انطلاقته الحضارية. أما توينبي فقد رأى أن النشاط الديني لا يتزامن مع بدء الحضارة وصعودها وإنما يتزامن مع ضعفها وانهيارها[٢]. وذلك مع ما توصل إليه - في دراسته لتاريخ الحضارات- من أن الأديان الكبرى قد نهضت مع حضارات ناشئة، كما أنها قد أحيت حضارات آفلة أخرى. وقد تأمل توينبي الوضع الراهن للحضارة الغربية، كما فعل شبنجلر من قبل والذي تنبأ بعودة الحضارات إلى الدين أو ما أسماه بـ (الديانة الثانية)[٣]، أما توينبي فقد ذهب إلى أبعد من ذلك متوقّعاً «أن الغرب سوف يعتنق ديناً جديداً قادماً من الشرق»[٤].

---

(١) انظر رأي توينبي في مقاله: What I am Trying to Do وذلك في كتاب:
Toynbee and History: Critical Essays and Reviews, edited by M. F.

(٢) انظر:
Edward Hardy, "The Validity of Toynbee's Universal Church" in **The Intent of Toynbee,** P. 6

(3) Oswald Spengler, **The Decline of the West,** N.Y, n.d., P. 310.

(٤) تجدر الإشارة هنا إلى أن لبن نبي رأياً مشابهاً يخص الحضارة الإسلامية يتنبأ فيه بتحوّل مركز جاذبيتها من حوض البحر الأبيض المتوسط إلى آسيا. فبعد أن ظل =

إن لكل من توينبي وبن نبي نزعة دينية مؤثرة في نظرتهما إلى الحياة والكون والتاريخ، ولذلك فإن كلاً منهما يرى أن علاج أي مرض داخلي يصيب الحضارة إنما يتطلب عودة إلى الدين، كما أن أي دورة جديدة لحضارة ما تستلزم قوة روحية دينية تعاضدها. ويتفق كل منهما على أن الحضارة الغربية قد تكونت بعد قرون من ظهور الدين المسيحي، وأن الشيوعية ليست سوى صورة محرّفة من الحضارة الغربية[١].

ولقد اهتم توينبي - بوصفه مؤرخاً - بالخصائص التي ميزت الحضارات بعضها عن بعض، كما اهتم بالتنوع داخل الحضارة الواحدة. وقد أطلق على الحضارة الغربية السائدة صفة «ما بعد المسيحية» و«المسيحية سابقاً»، مؤكداً على أن صفة العلمانية التي ألصقت بهذه الحضارة غير صحيحة؛ فهي ما تزال مسيحية في جوهرها[٢]. وقد قسم توينبي الحضارة المسيحية إلى ثلاثة أقسام هي الغربية، والشرقية الأرثوذكسية، والروسية الأرثوذكسية؛ وهو تقسيم لم يوافق عليه مؤرخون آخرون[٣]. كما طبق المنهج نفسه على الحضارة الإسلامية فقسمها إلى قسمين هما الحضارة التركية الفارسية، وتمتدّ من جنوب شرق آسيا إلى

= الإسلام ملكياً عند الباشوات وأسيادهم، أو قبلياً بدوياً عند الأمير العربي البربري، صار متحرراً من القيود والمعوقات في بلاد فتية دخلها الإسلام في عهد قريب نسبياً مثل الباكستان وإندونيسيا؛ حيث يتنبأ بقيام حضارة جديدة هناك، انظر تفصيل هذا الرأي في: وجهة العالم الإسلامي: ٢٠٨ - ٢١٣.

(١) حول آراء توينبي عن دور الدين انظر:

Hank Hkohn, "Faith and Vision", in **Toynbee and History,** P. 354

(2) A. Toynbee, **Christianity Among the Religions of the World,** New York, 1957, P. 46.

(٣) انظر:

Christover Dowson, "Civilization and History", in **Toynbee and History,** P. 132 - 133.

الهند، والحضارة العربية وتمتدّ من مراكش إلى إندونيسيا[١]. وهو تقسيم جغرافيّ مذهبيّ بالنسبة إلى الحضارة المسيحية، وشبه لغوي بالنسبة إلى الحضارة الإسلامية. أما بن نبي فقد تبنّى المدخل الثقافي الاجتماعي معياراً للنظر إلى الحضارة في مجملها، معتبراً أن الثقافة هي النسق الذي يتحكم فيها. وهكذا يلتقي بن نبي مع توينبي في بعض وجهات النظر حول الحضارة، لكنه يختلف عنه في الأساس الفلسفي؛ فالنظر في التاريخ الحضاري كان بالنسبة إلى توينبي من أجل الرصد التاريخي وترتيب الوقائع، ولم يكن الغرض منه اكتشاف سنن التحضر، أو شروط النهضة والتقدم، على الرغم مما حواه مجلده الضخم من تساؤلات فلسفية وتحليلات تاريخية. أما بالنسبة إلى بن نبي، فإن اجتهاداته الفكرية وتأملاته الفلسفية لم تكن نابعة من كونه مؤرخاً أو باحثاً في التاريخ، وإنما من كونه مفكراً اجتماعياً وظّف التاريخ باعتباره وسيلة لاستقراء شروط قيام الحضارات وأسباب ضعفها وانهيارها. وقد كان بن نبي، المنتمي إلى مجتمع مستعمر استُلبت هويته، حريصاً على تدبر العوامل التي أدت إلى ذلك الوضع، ليس بالنسبة إلى الجزائر فقط بل بالنسبة إلى الأمة الإسلامية عامة.

ومن خلال تأمله لتلك الأوضاع خرج بن نبي بفرضية أساسية في منظومة تفكيره وهي «أن مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته»[٢]، وهو ما دفعه إلى الاهتمام بتعريف مصطلح الحضارة وتقديمه في عدة صيغ جامعة، وذلك لتفسير الظاهرة من جهة، ولاكتشاف قوانينها وسننها من جهة أخرى. وهو عكس ما جنح إليه توينبي، الذي لم يهتم بتعريفها لأنه درسها باعتبارها واقعة تكرر حدوثها في التاريخ،

(1) A.Toynbee, **An Historian's Approach to Religion,** Oxford University Press, N.Y., 1956, P. 149.

(٢) شروط النهضة: ١٩.

لا باعتبارها ظاهرة يمكن إعادة إنتاجها في الواقع الإنساني. ولذلك لم يحاول أن يقدّم أي تصورات لتلافي الانهيارات الجانبية التي تعانيها الحضارة الغربية، علماً بأنه لا يرى أن انهيار الحضارة أمر حتمي كما رأى كل من ابن خلدون وشبنجلر.

لقد تبنى بن نبي وتوينبي نظرية ابن خلدون الشارحة لأطوار تحضر المجتمعات في المراحل الثلاث؛ الميلاد والنضج والاضمحلال، ولكنهما - خلافاً لابن خلدون - يريان أن الانهيار قد يحدث نتيجة لأسباب ونقائص يمكن تلافيها وعلاجها. بل إن بن نبي يرى أنه بإمكان أي مجتمع الدخول في دورة حضارية جديدة إذا أراد ذلك وخطط له، وهو ما جعله لا يقبل بنظرية هيجل في التعارض الداخلي على إطلاقها، فهو وإن قبل بوجود التعارض بين أسباب الموت وأسباب الحياة في العمليات الحيوية والبيولوجية، والتي تؤدي بالكائن الحي إلى قمة نموه وقوته، ثم إلى ضعفه وتحلله، فهو لا يقبلها في المجال الاجتماعي الذي تكون فيه حتمية التعارض محدودة ومشروطة؛ ذلك أن التطور الاجتماعي محكوم بعوامل نفسية ومعنوية غير مادية مما يمكّن المجتمع من التحكم في قوانينها ليعدّل من حياته ويصل إلى غاياته[١]، ولذلك فهو يستشهد مراراً بالآية الكريمة ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١/١٣] تأكيداً لمفهومين أساسيين في فكر بن نبي؛ الأول هو وجود العامل الغيبي في أي تغير يحصل على المستوى النفسي والاجتماعي والتاريخي، «فهناك خلف الأسباب القريبة أسباب بعيدة تخلع على تفسير التاريخ طابعاً ميتافيزيقياً أو كونياً»[٢]. والمفهوم الثاني هو إمكان الدخول في دورة حضارية جديدة عن طريق تنظيم الثروة البشرية

(١) وجهة العالم الإسلامي: ٢٧.
(٢) السابق: ٢٥.

والمادية وإعادة تأهيلها؛ وهو ما يشترط التخطيط المنظم لتفعيل العناصر الأساسية الثلاثة المكونة لأي دورة حضارية وهي **الإنسان والتراب والوقت**، وعلى هذه الخلفية اهتم بن نبي بنظرية **التحدي والاستجابة** التي قال بها توينبي.

وتشير تلك النظرية إلى أن أفول أي حضارة في التاريخ إنما هو نتيجة الإخفاق المتتالي الذي منيت به استجابة مجتمع ما لتحدٍّ معين؛ فالاستجابات الناجحة تكون دائماً، كما يؤكد توينبي، متناسبة مع التحدي الذي تواجهه حضارة ما. وكلما كان التحدي عظيماً كان التنبه للاستجابة عظيماً أيضاً، ولكن بشرط ألا يكون ذلك التحدي شديد الصعوبة وألا يكون كذلك شديد السهولة، وإنما يجب أن يكون في درجة (التحدي المناسب) القادر على إحداث الاستجابة التي من شأنها أن تؤدي إلى النتيجة المطلوبة.

اطّلع بن نبي على آراء توينبي فوجدها مقنعة؛ وهو ما دفعه إلى البحث عن سند لها في مرجعيات الإسلام، ليجد أن القرآن قد وضع ضمير المسلم بين حدّين متوازنين هما الوعد والوعيد؛ أي إنه قد وضعه في أنسب الظروف التي من شأنها أن تحدث استجابة لتحدٍّ هو في أساسه روحي، «فالوعيد هو الحد الأدنى الذي لا يوجد دونه جهد مؤثر، والوعد هو الحد الأعلى الذي يصبح الجهد من ورائه مستحيلاً»[(١)]. ويمثل للوعيد بقوله تعالى: ﴿فَلَا يَأۡمَنُ مَكۡرَ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡخَٰسِرُونَ﴾ [الأعراف: ٧/ ٩٩]، ويمثل للوعد بقوله تعالى: ﴿إِنَّهُۥ لَا يَاْيۡـَٔسُ مِن رَّوۡحِ ٱللَّهِ إِلَّا ٱلۡقَوۡمُ ٱلۡكَٰفِرُونَ﴾ [يوسف: ١٢/ ٨٧] وهكذا، فالحركة التاريخية التي تقع في المجتمع المسلم بين حدّي الوعد والوعيد، هي في الحقيقة حركة تنزع نحو السمو إلى أعلى، وذلك بفضل استناد العمل المثمر على القوة الروحية. وعلى هذا

(١) ميلاد مجتمع: ٢٤.

الأساس فإن آلية الحركة التاريخية - كما يراها بن نبي - «إنما ترجع في حقيقتها إلى مجموع العوامل النفسية الذي يعد ناتجاً عن بعض القوى الروحية. وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المحرك الجوهري للتاريخ الإنساني»[١].

إن فهم نظرية توينبي في ضوء القرآن إنما يؤكد نزعة بن نبي الفكرية والفلسفية إلى البحث عن سند عملي من داخل العقيدة فوجد - باعتباره مفكراً اجتماعياً - في القرآن وفي عناصر الدين الأخرى، مصدراً غنياً يستمد منه رؤاه وتفسيراته للظواهر الاجتماعية المختلفة، وخاصة ما يتصل منها بقضية الحضارة، بؤرة اهتمامه الفكري. فمن هذا المصدر استمد بن نبي آراءه في الحراك الاجتماعي والتاريخي والاقتصادي والسياسي، ليخلُص إلى أن الدين هو العنصر الأول الذي كان وما زال له تأثير بالغ في التطورات التاريخية لأي مجتمع. أما توينبي فقد أرجع التغيرات التي تحدث في تاريخ أي أمة إلى عوامل طبيعية بالدرجة الأولى، وقد ضرب أمثلة على ذلك هجرة بعض الشعوب إلى أعالي النيل إبان العصر الحجري، وحالة سكان الأسكيمو الذين لم يغيّروا شروط وجودهم في بيئة طبيعية قاسية[٢]. وهو يشبه هنا ماركس الذي رأى أن التغيرات التي تحدث في التاريخ إنما هي ذات طابع اقتصادي بحت. أما بن نبي فإنه ينأى بفكره عن أحادية عامل التغيّر، ويرى أن هناك العديد من الأسباب والتفسيرات المتشابكة؛ فالتغيرات التاريخية تعزى أولاً إلى مجموعة من العوامل النفسية والروحية التي يعدها المحرّك الأول للنفس الإنسانية، ومن ثمَّ للتاريخ. كما أن تلك التغيرات إنما تنتج عن تأثير العوالم الثلاثة المشار إليها سابقاً وتفاعلها؛ وهي **عالم الأشياء وعالم الأشخاص وعالم**

(١) السابق: ٢٧.

(2) Toynbee, **A study of History,** IV, P. 6.

الأفكار؛ فهذه العوالم تنتظم معاً في عمل مشترك وفقاً لنماذج فكرية وثقافية وإيديولوجية يشتمل عليها **عالم الأفكار** ويتم تنفيذها بأدوات ووسائل يوفّرها **عالم الأشياء** من أجل أهداف وغايات يضعها ويحددها **عالم الأشخاص**.

خصص توينبي مجلده الرابع لبحث التغيرات التي تعتري حضارة ما فتؤدي إلى سقوطها، فخلُص إلى أن المجتمع المتحضر يقاد عادة بواسطة (أقلية مبدعة)، فإذا حدث أن توقفت هذه الأقلية عن إبداعها فإنها تتحول إلى (أقلية مسيطرة)، وعندها يبدأ الانحدار والسقوط الذي يمرّ عادة بثلاث مراحل هي **الانحدار والتفكك والانحلال**. ويلاحظ توينبي أن الزمن الذي يفصل بين هذه المراحل قد يمتد ليبلغ قروناً وربما ألفية كاملة[1]. وإذا نظرنا في تفاصيل أسباب انهيار حضارة ما نجد أن بن نبي يلتقي مع توينبي في التركيز في العوامل الداخلية التي تؤدي إلى سقوط تلك الحضارة أو وقوعها في أزمة خطيرة. فبن نبي مثلاً يرى أن وقوع العالم الإسلامي في قبضة الاستعمار الغربي في القرن التاسع عشر لم يحدث إلا لأسباب داخلية أولاً، أعظمها هو ما أطلق عليه مصطلح **(القابلية للاستعمار)**، التي تتكون عندما تكف جميع قوى المجتمع عن النمو وعن مواجهة عناصر الحياة السلبية، فيصبح الاستعمار قدراً محتوماً في هذا الإطار. وشرح بن نبي الفرق بين ظاهرة الاستعمار وظاهرة القابلية له قائلاً إن «كون المسلم غير حائز لجميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته وتحقيق مواهبه، فذلك هو الاستعمار، وأما ألّا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً، وفي بذل أقصى جهد ليرفع من مستوى حياته، حتى بالوسائل العارضة؛ وأما ألّا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم - على العكس - لخطة إفقاره وتحويله كماً

(1) Toynbee, **A study of History,** IV, P. 6.

مهملاً، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية، فتلك هي القابلية للاستعمار»[١]. وبناء على ذلك فإن أي خطة للنهوض والإقلاع الحضاري إنما تشترط الانتباه إلى العوامل الداخلية وتصفية المنظومة الثقافية مما علق بها من نقائص ومعوقات.

وخلال بحثه للقضايا المتصلة بالعالم الإسلامي لم يشك بن نبي قط في قدرة الإسلام - بصفته ديناً ونظاماً للحياة، وطاقة روحية - على توفير الشروط الكفيلة بالانخراط في دورة حضارية جديدة. وقد طرح خلال دراسته لواقع الأمة عدة أسئلة منهجية مهمة ومحفّزة للتفكير والتدارس، مثل لماذا ظلّ المسلمون - حتى هذا العصر - خارج المد الحضاري والفعل التاريخي؟ لماذا أخفق مشروعهم النهضوي في حين نجحت أمم أخرى بدأت نهضتها معهم؟ لماذا لم يؤدِّ الإسلام دور **المركب** لنهضتهم الحديثة كما أداهُ في عصر حضارتهم الأولى؟ ما الخلل الذي أصاب عوالم **الأشياء والأشخاص والأفكار** فأنتج هذا التخبط والتقهقر؟ وقد ركّز بن نبي في بحثه لهذه القضايا في الجانب الروحي الثري الذي يتميز به الإسلام، والذي يحرّك ويوجّه الجانب السلوكي للأفراد والمجتمعات، وهو الشرط اللازم للإقلاع الحضاري كما شرحه في سياق نظريته في الحضارة، وهذا ما ميّز بين بن نبي وغيره من المفكرين، إذ يتضح منهجه العلمي التحليلي ومدخله الوظيفي في بحث دور الدين في عمليات التغيير الاجتماعي والثقافي والتربوي والاقتصادي، وهو ما يجعلنا نرى أنه ربما يكون قد تجاوز ما وصل إليه ابن خلدون وتوينبي في هذا السياق.

لم ينظر بن نبي إلى الإسلام على أنه معتقد غيبي ينطوي عليه ضمير المسلم، وإنما نظر إليه بصفته نسقاً مركزياً في نظام الحياة والاجتماع. واعتبره عاملاً بالغ الأهمية، ليس فقط لتحقيق التوازن النفسي للذات

---

(١) وجهة العالم الإسلامي: ١٠٥.

المسلمة، وإنما أيضاً لإحداث الشحذ والتنبيه والتحفيز من أجل أن يتطابق السلوك البشري مع حيثيات الدين الإلهي، خاصة أن الإسلام يربط بإحكام بين هذه الدنيا والآخرة، ويوسّع معنى العبادة لتشمل كل عمل مثمر وفكرة خيّرة. ومن خلال تأملاته في وقائع التاريخ وحقائق علم الاجتماع، وجد بن نبي أن الدين قد امتزج بطريقة ديناميكية بالثقافة، فأصبح ركيزتها ومرجعيتها القيمية والفلسفية. ولذلك فإن المشكلات التي واجهت وتواجه المسلم المعاصر ليست سوى نتيجة لفقدان الإسلام وظيفته الاجتماعية؛ فالواقع يثبت لنا أن المسلم محافظ على عقيدته وإيمانه، لكنّ تلك العقيدة قد فقدت فعاليتها وإشعاعها الروحي والاجتماعي، ففقدت بذلك قدرتها على تغيير الأنفس[١].

لقد استفاد بن نبي من قراءاته في علم الاجتماع والأنثربولوجية فخصص جزءاً كبيراً من جهده الفكري لدراسة الثقافة وتحديد أطرها الفكرية والسلوكية، وذلك لمعرفة مدى تطابقها مع روح الدين أو الانحراف عنها. وقد ألف كتاباً سمّاه **مشكلة الثقافة**، عرض في ثناياه التصورات الغربية الرأسمالية والاشتراكية لمفهوم الثقافة، خالصاً إلى أن التصور الرأسمالي يربطها بالإنسان وحده، في حين يربطها التصور الاشتراكي بالجماعة كلها؛ أما الإسلام فهو يشرك فيها كلاً من الفرد والجماعة. وتتركب أي ثقافة، كما يرى بن نبي، من أجزاء أربعة هي: **الأخلاق والجمال والمنطق العملي والصناعة**، ليخلص إلى أن الثقافة - بخلاف التعليم - هي نظرية في السلوك أكثر منها نظرية في المعرفة، ولذلك فإن وظيفتها شبيهة بوظيفة الدم في جسم الإنسان، فهي تغذي نموه الشامل بوصفه فرداً، وتحدد اتجاه حضارته في إطار مجتمعه[٢]، مما يعني

---

(١) السابق: ٥٢.

(٢) انظر: **شروط النهضة**: فصل (توجيه الثقافة).

أن الثقافة ليست مناهج علمية ومعلومات مدرسية، وإنما هي سلوك ومعاملة وموقف من قضايا الواقع.

ويتكامل كتاب **مشكلة الثقافة** مع كتاب **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي** ليكوّنا جانباً مهماً في مشروع بن نبي الفكري لدراسة مشكلات الحضارة وتشريح أنساق الأمة الفكرية والثقافية، وتشخيص السلبيات والرواسب التي تعيق نهوضها، خالصاً إلى «أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى»[١]، وهو لا شك يستند على الحديث الشريف «لا يصلح آخر هذه الأمة إلّا بما صلح به أولها».

لقد ظل همّ بن نبي الأكبر، حتى آخر رمق فيه، هو دراسة وضع المسلمين الحضاري، وفهم الأسباب التي أدت إلى أن يصبحوا عالة على التاريخ، اجتهاداً منه في الإسهام في تصحيح مسارهم وتحريك هممهم للدخول في دورة حضارية جديدة. وهو ما أدى به إلى بحث العناصر المكونة للإقلاع الحضاري والخروج بنظرية مفصلة للحضارة تعد عماد أفكاره المتعددة الأخرى، وهو ما سنعرضه لاحقاً.

(١) السابق: ٢٦.