الحياة الطيّبة
السنة ١٨
العدد ٢٨
شتاء - ربيع ٢٠١٤ م
أبحاث ودراسات

مالك بن نبي ونظرية الحضارة - تحليل وتقويم -

الدكتور الشيخ زكي الميلاد[١]

أولاً: الحضارة.. الفكرة والمنهج:

يُعدّ مالك بن نبي[٢] في ساحة الفكر الإسلامي المعاصر، أحد أكثر المفكّرين همّاً واهتماماً بفكرة الحضارة، ويكفي النظر إلى كتاباته ومؤلّفاته للتثبّت بسهولة من هذه الملاحظة، التي لا يكاد يختلف عليها أحد؛ وذلك لشدّة ظهورها ووضوحها، بنحو يغني عن الحاجة للبرهنة عليها، أو الجدل والنزاع بشأنها.

(١) مفكّر إسلامي، ورئيس تحرير مجلة الكلمة، من السعودية.

(٢) مالك بن نبي(١٣٢٣-١٣٩٣هـ/١٩٠٥-١٩٧٣م) مفكّر جزائري، أحد روّاد النهضة الفكريّة الإسلاميّة في القرن العشرين. وهو من أكثر المفكّرين المعاصرين الذين نبّهوا إلى ضرورة العناية بمشكلات الحضارة؛ من حيث تحديد أبعاد المشكلة، والعناصر الأساسية في الإصلاح. وكان أوّل من أودع منهجاً محدّداً في بحث مشكلة المسلمين على أساس علم النفس والاجتماع وسنّة التاريخ. وقد تحلّى مالك بن نبيّ بثقافة منهجيّة، استطاع بواسطتها أن يضع يده على أهمّ قضايا العالم المتخلّف، فألّف سلسلة كتب تحت عنوان «مشكلات الحضارة» بدأها بباريس، ثم تتابعت حلقاتها في مصر، فالجزائر، وهي (مرتّبة ترتيباً هجائيّاً): بين الرشاد والتيه(١٩٧٢م)/ تأمّلات(١٩٦١م)/ دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين(محاضرة ألقيت بتاريخ: ١٩٧٢م)/ شروط النهضة(١٩٤٨م)/ الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة(١٩٥٩م)/ الظاهرة القرآنية(١٩٤٦م)/ الفكرة الإفريقية الآسيوية(١٩٥٦م)/ فكرة كومنولث إسلامي(١٩٥٨م)/ في مهبّ المعركة(١٩٦٢م)/ القضايا الكبرى/ مذكرات شاهد للقرن - الطفل(١٩٦٥م)/ مذكرات شاهد للقرن - الطالب(١٩٧٠م)/ المسلم في عالم الاقتصاد(١٩٧٢م)/ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي(١٩٧٠م)/ مشكلة الثقافة(١٩٥٨م)/ من أجل التغيير/ ميلاد مجتمع/ وجهة العالم الإسلامي(١٩٥٤م)/ آفاق جزائرية(١٩٦٤م)/ النجدة... الشعب الجزائري يباد(١٩٥٧م)/ حديث في البناء الجديد(١٩٦٠م، ألحق بكتاب تأمّلات)/ إنتاج المستشرقين(١٩٦٨م)/ الإسلام والديمقراطية(١٩٦٨م)/ معنى المرحلة(١٩٧٠م). انظر: فيلسوف العصر«مالك بن نبي»: موقع الأستاذ مالك بن نبي: www.binnabi.net

وما يؤكّد هذه الملاحظة ويثبتها، أنّ مالك بن نبي أراد على ما يبدو أن يقدّم نفسه بهذه الصفة، ويُعرَف بها، وتعمَّد الإشارة المستمرّة إليها، حتى أنّه اتّخذ منها عنواناً ناظماً لجميع مؤلّفاته، التي عُرِفَت وتأطّرت بعنوان: «**مشكلات الحضارة**».

ولعلّ هذه أوّل محاولة على ما أعلم، يؤطّر فيها مؤلّف جميع مؤلّفاته بعنوان واحد، ثنائي التركيب، وكأنّ ابن نبي أراد القول: إنّ جميع كتاباته ومؤلّفاته على تنوّع عناوينها، وتعدّد قضاياها وموضوعاتها، وتعاقب أزمنتها، واختلاف أمكنة تأليفها ونشرها، مع ذلك فإنّها تلتقي وتشترك في إطار فلسفة جامعة لها، هي: «**مشكلات الحضارة**».

ومن أكثر النصوص التي كشف فيها ابن نبي عن علاقته بفكرة الحضارة، ومدى تمسّكه بها، وكيف أنّها تمثّل الفكرة المركزيّة في خطابه الفكريّ ومشروعه الإصلاحيّ، النصّ الذي يتحدّث فيه عن حاله بقوله: «إنّ المشكلة التي استقطبت تفكيري واهتمامي منذ أكثر من ربع قرن وحتى الآن، هي مشكلة الحضارة»[١].

المشكلة التي يرى فيها ابن نبي أنّها تمثّل أمَّ المشكلات في العالم الإسلامي، وحسب قوله: إنّ «المشكل الرئيس، بل أمّ المشكلات التي يواجهها العالم الإسلامي، هي مشكلة الحضارة، وكيف تدخل الشعوب الإسلاميّة في دورة حضاريّة جديدة، وكيف تعود الشعوب الإسلامية التي خرجت من حلبة التاريخ لدورة حضاريّة جديدة، إذا سلّمنا بهذه الحقائق، يبقى علينا أن نفكّر في مصير العالم الإسلاميّ، وكيف يمكن لنا الدخول في دورة حضاريّة جديدة، هذه القضية باختصار، هي التي وجَّهت لها كلّ مجهوداتي منذ ثلاثين سنة»[٢].

(١) الخطيب، سليمان: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي.. دراسة إسلامية في ضوء الواقع المعاصر، بيروت، المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ المؤسّسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٣م، ص٣٧. نقلاً عن: حوار مع مالك بن نبي، مجلة الشبّان المسلمين، العدد١٧١، ربيع الأوّل١٣٩١هـ/ مايو١٩٧١م، ص١٦.

(٢) م.ن، ص٣٧.

وبحكم هذه العلاقة، جرى وصف ابن نبي بفيلسوف الحضارة، الوصف الذي ورد وتكرّر على لسان عدد من الكتّاب والباحثين في مشرق العالم العربيّ ومغربه، وما زال يرد ويتكرّر في عدد من الكتابات والمؤلّفات.

ومن الواضح، أنّ هذا الوصف ليس بسيطاً أو عادياً على الإطلاق، وليس من نمط الأوصاف التي يمكن التساهل أو التسامح في إطلاقها، ونجد من الصعوبة في المجال العربيّ المعاصر إطلاق هذا النمط من الأوصاف على أحد؛ مهما كانت شهرته ومنزلته الفكريّة والثقافيّة، مع ذلك سرى هذا الوصف على ابن نبي، ولم يجد اعتراضاً أو تجريحاً من أحد.

ويتّصل بهذا الوصف؛ تصديقاً وتفسيراً له، اعتبار البعض أنّ ابن نبي يعدّ أحد أبرز المفكّرين العرب المعاصرين، الذين اعتنوا بفكرة الحضارة منذ ابن خلدون في القرن الثامن ومطلع القرن التاسع الهجري، وأشار إلى هذا الرأي الدكتور فهمي جدعان الذي يرى أنّ مالك بن نبي هو أبرز مفكّر عربيّ عني بالفكر الحضاريّ منذ ابن خلدون[١].

ويطابق هذا الرأي تماماً، ما أشار إليه الدكتور سليمان الخطيب الذي بدا له بوضوح – حسب قوله –: «أنّ مالك بن نبي هو أبرز مفكّر إسلاميّ في العصر الحديث، عنى بقضية الحضارة، بعد أن عنى بها ابن خلدون في سالف الزمان»[٢].

وهذا الرأي، بقدر ما يُحسب إلى ابن نبي ويضاف إلى رصيده الفكريّ، فإنّه من وجه آخر يُحسب على الفكر الإسلاميّ الذي تقلّصت في ساحته فكرة الحضارة وتراجعت العناية والاهتمام بها؛ وذلك من جهة المستوى الكمّيّ والكيفيّ الذي حصل من قبل عند ابن خلدون في الأزمنة الوسيطة، وتجدّد في الأزمنة الحديثة مع ابن نبي.

(١) جدعان، فهمي: أسس التقدّم عند مفكّري الإسلام في العالم العربي الحديث، عمان، دار الشروق، ١٩٨٨م، ص٤١٦؛ الماضي في الحاضر دراسات في تشكّلات ومسالك التجربة الفكريّة العربية، بيروت، المؤسّسة العربية للدراسات والنشر، ١٩٩٧م، ص٥٠٩.

(٢) الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، م.س، ص٩.

والمفارقة المدهشة في هذا الجانب، هي الفاصل التاريخيّ الطويل ما بين ابن خلدون وابن نبي، والذي يقدَّر بستّة قرون، وهي الفترة التي يؤرَّخ لها في الأدبيّات العربيّة والإسلاميّة بالفترة التي أصيب فيها الفكر الإسلاميّ بحالة من التراجع والجمود.

والملاحظة التي تجدر الإشارة إليها، والتوقّف عندها، تلك التي تتعلّق بالتحوّل الحاصل من فكرة المدنيّة إلى فكرة الحضارة. ما قبل ابن نبي كانت المدنية هي الفكرة السائدة في خطابات وأدبيّات المنتسبين إلى ما عُرِف بفكر النهضة؛ من رفاعة الطهطاوي(١٢١٦-١٢٩٠هـ/١٨٠١-١٨٧٣م)، وكتابه (مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية) الصادر سنة ١٨٦٩م، وخير الدين التونسي (١٢٢٥-١٣٠٨هـ/١٨١٠-١٨٩٠م)، وكتابه (أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك) الصادر سنة ١٨٦٧م، إلى الشيخ محمد عبده (١٢٦٦-١٣٢٣هـ/١٨٤٩-١٩٠٥م) وكتابه (الإسلام دين العلم والمدنية)، ورفيق العظم (١٢٨٤-١٣٤٣هـ/١٨٦٧-١٩٢٥م) وكتابه (البيان في التمدن وأسباب العمران) الصادر سنة ١٨٧٧م، وصولاً إلى محمد فريد وجدي (١٢٩٢-١٣٧٣هـ/١٨٧٥-١٩٥٤م) وكتابه (المدنية والإسلام) الصادر سنة ١٨٩٨م، وطنطاوي جوهري (١٢٧٩- ١٣٥٨هـ/١٨٦٢-١٩٤٠م) وكتابه (نهضة الأمّة وحياتها) الصادر سنة ١٩٠٨م، ومصطفى الغلاييني (١٣٠٣-١٣٦٤هـ/١٨٨٦-١٩٤٥م)، وكتابه (الإسلام وروح المدنية) الصادر سنة ١٩٠٨م.

في هذه الكتابات التي تنسب إلى أدب عصر النهضة، كانت المدنية هي الفكرة السائدة والأكثر حضوراً وتداولاً في التعبير عن حالة النهوض والتقدّم؛ وصفاً وتفسيراً وتحليلاً وتطلّعاً، وكنت قد عالجت هذه القضية، وبرهنت عليها في دراسة بعنوان: (الإسلام والمدنية.. تقدّم وتراجع فكرة المدنيّة في مرحلتي الفكر الإسلاميّ الحديث والمعاصر)[1].

(١) ورقة مقدّمة لمؤتمر: اتّجاهات التجديد والإصلاح في الفكر الإسلامي الحديث، الإسكندرية، نظّمته: مكتبة الإسكندرية، عقد في١٩ يناير ٢٠٠٨م، نشرت في مجلة الكلمة، بيروت، العدد٦٢، السنة السادسة عشرة، شتاء١٤٣٠هـ/ ٢٠٠٩م، ص١٥.

هذا ما قبل ابن نبي، ومعه تحوّل الاهتمام من فكرة المدنيّة إلى فكرة الحضارة. ويُعدّ ابن نبي أحد أكثر المفكّرين المعاصرين الذين دفعوا نحو الاهتمام بفكرة الحضارة، وبشكل يمكن أن يؤرَّخ له في تاريخ تطوّر علاقة الفكر الإسلاميّ بفكرة الحضارة، التطوّر الذي دفع بالمنحى الحضاريّ لأن يكون أحد الاتّجاهات القائمة والمؤثّرة في ساحة الفكر الإسلاميّ المعاصر ومسلكيّاته، وهو المنحى الذي ينتسب إليه أولئك الذين اتّخذوا من فكرة الحضارة والعمل الحضاري همّاً واهتماماً لهم في النظر والعمل الفكريّ والثقافيّ.

والفكر الإسلاميّ المعاصر كان بأمسّ الحاجة لهذا النمط من التطوّر، الذي يدفع به نحو الاقتراب من فكرة الحضارة، والارتقاء نحو الاهتمام بمشكلات الحضارة، وهي المشكلات التي درسها وعالجها ابن نبي؛ تحليلاً وتركيباً، ومن الأبعاد والزوايا المختلفة؛ النفسيّة، والاجتماعيّة، والتاريخيّة، وبالاستناد إلى قاعدة المقارنة بين المجتمعات في حالة التقدّم، والمجتمعات في حالة التخلّف، وهي المشكلات التي بإمكانها حين معالجتها، أن تغيّر وجهة العالم الإسلاميّ.

والمفارقة اللافتة في هذا الشأن، أنّ ابن نبي ما زال إلى اليوم، يمثّل المحطّة الأهمّ في تطوّر علاقة الفكر الإسلاميّ بفكرة الحضارة، وهذا ما يؤكّد الحاجة الفعليّة والمستمرّة نحو الاقتراب من أدبه وخطابه الفكريّ والثقافيّ؛ لتعميق المعرفة بفكرة الحضارة من جهة، ولتوثيق علاقة الفكر الإسلاميّ بهذه الفكرة من جهة أخرى.

ومن جهة المنهج، يُعدّ ابن نبي كذلك أحد أبرز المفكّرين في المجال العربيّ المعاصر، الذي اتّخذ من الحضارة الوحدة الأساس في منهجه لدراسة قضايا العالم الإسلاميّ ومشكلاته وتحليلهما، والتي جعل منها موضوعاً لحقله الدراسيّ في جميع أحاديثه وكتاباته ومؤلّفاته، التي أطّرها وعرَّف عنها بعنوان: «**مشكلات الحضارة**».

وكشف ابن نبي عن هذه المسألة، حين فارق بينه وبين ابن خلدون، على أساس أنّ ابن خلدون اتّخذ من الدولة الوحدة الأساس في التحليل التاريخيّ والعمرانيّ، في حين أنّه اتّخذ من الحضارة أساساً في منهجه التحليليّ، وحسب قوله: «أمّا ابن خلدون فقد تمكّن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرّخ الأوّل الذي قام بالبحث عن هذا المنطق، إذا لم نقل إنّه قد قام بصياغته فعلاً. فقد كان يمكن أن يكون أوّل من أُتِيحَ له أن يصوغ قانون الدورة التاريخيّة (La Luidu Cycle)، لولا أنّ مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معيّن من منتوجات الحضارة، ونعني به الدولة، وليس عند الحضارة نفسها. وهكذا لم نجد في ما ترك ابن خلدون غير نظريّة عن تطوّر الدولة، في حين أنّه كان من الأجدى لو أنّ نظريّته رسمت لنا تطوّر الحضارة، التي كنّا نستطيع أن نجد فيها ثروة من نوع آخر، غير ذلك الذي أثرانا به فعلاً، إذ لم تكن عبقريّة ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التطوّر في صورة منهج قائم بذاته»[١].

ومن أبرز النصوص التي أوضح فيها ابن نبي اتّخاذه الحضارة وحدة أساسيّة في تحليل المشكلات، النصّ الذي يعتبر فيه أنّ مشكلة كلّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، وحسب قوله: «إنّ مشكلة كلّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحلّ مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانيّة، وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها. وما الحضارات المعاصرة، والحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلة، إلا عناصر للملحمة الإنسانيّة منذ فجر القرون إلى نهاية الزمن»[٢].

وعلى هذا الأساس، ظلّ ابن نبي يربط جميع المشكلات بدرجاتها الصغيرة والكبيرة في المجتمعات العربيّة والإسلاميّة، وعلى أقسامها الثقافيّة، والاجتماعيّة، والتربويّة، وحتى السياسيّة، والاقتصادية، ومنها

(١) ابن نبي، مالك: شروط النهضة، ترجمة عمر مسقاوي؛ عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص٦٩.
(٢) م. ن، ص٢١.

مشكلة النظافة والنظام وغيرها، يربطها بمشكلة الحضارة؛ بوصفها تمثّل جوهر المشكلات وأساسها، التي تتأثّر منها، وتتفرّع عنها، وتتّصل بها، سائر المشكلات الأخرى.

وأراد ابن نبي من هذا المنهج، أن يلفت النظر إلى ضرورة التفريق بين جانب الأصل وجانب الفرع في المشكلات؛ لكي لا يتمّ الانشغال بجانب الفرع من المشكلات بحثاً وعلاجاً، بعيداً عن الالتفات لجانب الأصل، الذي ينبغي أن يتّجه إليه ويتركّز الانشغال والاهتمام فيه، وهذه هي الطريقة المُجديَة والفعّالة في نظر ابن نبي في التعامل مع مشكلات العالم الإسلاميّ، وفي معالجتها.

ولا يبعد أن يكون ابن نبي قد استفاد من بعض المفكّرين الأوروبيّين المعاصرين، الذين سبقوه في الالتفات لهذا المنهج، وتحديداً من اثنين من المفكّرين الذين اعتنوا بدراسة الحضارات؛ فكرةً وتاريخاً، والذي يعرفهم ابن نبي معرفة جيّدة، وهما: المفكّر الألمانيّ أزوالد شبنجلر (١٨٨٠-١٩٣٦م) صاحب الكتاب الشهير (تدهور الغرب)، والمؤرّخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩- ١٩٧٥م) صاحب كتاب (دراسة التاريخ).

وعن هذا المنهج في رؤية شبنجلر يمكن العودة إلى نصّين، النصّ الأوّل: أشار إليه مترجم الكتاب إلى العربيّة أحمد الشيباني، بقوله: «يرى شبنجلر أنّه لا يمكن أبداً فهم أيّة ظاهرة أساسيّة كانت، أم اجتماعيّة، أم اقتصاديّة، أم علميّة، أم أدبيّة، أم فلسفيّة؛ إلا بواسطة فهم كلّ ما للحضارة من ظاهرات»[١].

والنصّ الثاني أشار إليه شبنجلر نفسه بقوله: «إذا ما أردنا أن نكتشف الشكل الذي يريد لها القدر، قدر الحضارة الغربيّة أن تتبدّى منجزة ومكتملة فيه، علينا أولاً أن نعرف بوضوح ما هي الحضارة، وما

(١) شبنجلر، أزوالد: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة أحمد الشيباني، بيروت، دار مكتبة الحياة، لات، ج١، ص١٣.

هي ارتباطاتها بالتاريخ المنظور، وما علاقتها بالحياة وبالروح وبالطبيعة وبالفكر، وما هي أشكال مظاهرها، وإلى أي مدى تمتدّ هذه الأشكال - الشعوب، واللغات، والعصور التاريخية، والمعارك، والعقائد، والأفكار، والدول، والآلهة، والفنون، والعلوم، والقوانين، والأنظمة الاقتصاديّة، والأفكار العالميّة، والرجال العظام، والأحداث الضخمة - ويمكن القبول بها، والإشارة إليها بوصفها نماذج ومثلاً»[١].

وعن رؤية توينبي لهذا المنهج، فإنّه يكشف عنه في النصّ الذي يقول فيه: «إنّ المجتمعات الأعظم اتّساعاً في الزمان والمكان من الدول القوميّة، أو دول المدن المستقلّة، أو أيّة جماعة سياسيّة أخرى، هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخيّة، فالمجتمعات لا الدول هي الوحدات الاجتماعيّة التي يجب أن يعنى بها دارسو التاريخ»[٢].

وحين توقّف الباحث الجزائري الدكتور عبد العزيز برغوث أمام ابن نبي من هذه الجهة، اعتبر أنّ: «أهمّ شيء يستفاد اليوم من جهد ابن نبي؛ هو أنّه اختار وحدة التحليل المناسبة لظروف المجتمع الإسلاميّ والإنسانيّ في ذلك الوقت، لقد اختار الحضارة لكي تكون وحدةً للتحليل، وبهذا يكون قد استطاع أن ينظر إلى المشكلات الجزئيّة ضمن إطار ونسق كلّيّ شموليّ ينتظمها كلّها وهو الحضارة، ليس كمنتوج لفعل حضاري، ولكن كوحدة للتحليل. إنّ اعتبار ابن نبي الحضارة كوحدة للتحليل دفعه إلى تطوير جملة من الأدوات المنهجيّة والمعرفيّة لدراسة مشكلات الحضارة الإسلاميّة والإنسانيّة»[٣].

هذه بعض القسمات الكاشفة عن نمط علاقة ابن نبي بفكرة الحضارة، العلاقة التي أَضْفَت ملامح التميّز على خطابه الفكريّ، وشجّعت على دراسته والعناية به.

(١) شبنجلر، تدهور الحضارة الغربية، م.س، ص٤٠.

(٢) الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، م.س، ص٤٨. نقلاً عن:
Toyndee, Arnold: Study of history: v . 1 . p. 45

(٣) برغوث، عبد العزيز: مداخل التجديد الحضاري وآفاقه العالمية.. دراسة في فكر مالك بن نبي، ماليزيا، الجامعة الإسلاميّة العالميّة، ٢٠٠٥م، ص ل.م.

ثانياً: الحضارة.. النظريّة وعناصرها:

هذا الهمّ والاهتمام بفكرة الحضارة، قاد ابن نبي لأن يبلور نظريّة في هذا الشأن، عُـرِفَ واشتهر بها كثيراً في حقل الدراسات الفكريّة والحضاريّة، واعـتُـرِفَ له بهذه الصفة، وبهذا الإنجـاز الـذي رفـع من شأنه ومقامه الفكريّ، وعُدَّ إلى جانب أولئك المعاصرين الذين عُرِفوا بنظريّاتهم في حقل الدراسات الحضاريّة، مثل أزوالد شبنجلر، وأرنولد توينبي، إلى جانب آخرين مسلمين وآسيويّين وأوروبيّين.

هذه النظرية التي نقصدها، شرحها ابن نبي وعُرِفَ بها في كتابه الشهير (شروط النهضة) الصادر بالفرنسيّة سنة ١٩٤٩م، وفي ترجمته العربيّة سنة ١٩٥٧م، ومثّلت هذه النظريّة لبّ هذا الكتاب وجوهره، وأكسبته وزناً ثقافيّاً، ورفعت من قيمته الفكريّة، وجعلته في دائرة الاهتمام المستمرّ.

ومن شدّة قناعة ابن نبي بهذه النظريّة، وتمسّكه بها، ظلّ يشير إليها، ويتحدّث عنها، ويلفت النظر لها؛ قبضاً وبسطاً، باستمرار في أحاديثه وكتاباته ومؤلّفاته، فقد أشار إليها في كتابه (فكرة كومنولث إسلاميّ) الصادر سنة ١٩٦٠م، وفي كتابه (تأمّلات) الصادر سنة ١٩٦١م، وفي كتابه (ميلاد مجتمع) الصادر سنة ١٩٦٢م، وفي كتابه (آفاق جزائريّة) الصادر سنة ١٩٦٤م، وتحدّث عنها في محاضرات ألقاها بالعربيّة والفرنسيّة في الجزائر العاصمة، وقسنطينة، ودمشق، وطرابلس لبنان، وهكذا في مناسبات أخرى.

وعند النظر في هذه النظريّة؛ فحصاً وتدقيقاً، يمكن القول: إنّها تتحدّد وتتكوّن بصورة رئيسة في أربـع قضايا، تشكّل في مجموعها وترابطها وتكاملها ما يمكن أن نسمّيه بنظريّة الحضارة عند ابن نبي، وهذه القضايا الأربع، هي:

- مشكلة الحضارة.
- عناصر الحضارة وشروطها.

- مركّب الحضارة.
- دورة الحضارة من الميلاد إلى الأفول.

١. مشكلة الحضارة:

حدّد ابن نبي رؤيته لطبيعة مشكلة الحضارة، في حديثه عما أسماه «**من التكديس إلى البناء**»، الذي شرحه في كتابه «**شروط النهضة**»، واتّخذ من مفهومي التكديس والبناء أنموذجاً تفسيرياً يُؤطِّر من خلاله رؤيته لطبيعة مشكلة الحضارة في توصيف العلّة والمرض من جهة، ويعني به التكديس، وتوصيف الحلّ والعلاج من جهة أخرى، ويعني به البناء.

في جانب التكديس، وقبل أن يحدّد ابن نبي رؤيته لطبيعة المرض، أشار إلى الأخطاء التي حصلت في طريقة الكشف عن هذا المرض، ونقطة الانطلاق عنده من ناحية الزمن، تتحدّد في الخمسين سنة الماضية، تبدأ عنده من مطلع القرن العشرين، وهي الفترة التي تفسّر له الحالة الراهنة آنذاك لوضعيّات العالم الإسلاميّ.

وما يسجّله ابن نبي على الطريقة المتّبعة منذ خمسين عاماً، في طريقة الكشف عن المرض الذي أصاب المجتمعات الإسلاميّة، أنّ هذه الطريقة تفتقد إلى التحليل المنهجي للمرض، ولهذا السبب أصبح التشخيص في نظر ابن نبي لا يتناول حقيقة المرض، بل يتحدّث عن أعراضه، ونتج عن ذلك أنّ المصلحين منذ خمسين عاماً باتوا لا يعالجون المرض، وإنّما يعالجون الأعراض.

وكانت النتيجة في رأي ابن نبي قريبة من تلك التي يحصل عليها طبيب يواجه حالة مريض مصاب بالسلّ الجرثوميّ، فلا يهتمّ بمكافحة الجراثيم، وإنّما يهتمّ بهيجان الحمى عند المريض، والمريض - أي المجتمعات الإسلاميّة - من جهته يريد منذ خمسين عاماً أن يبرأ من آلام كثيرة؛ من الاستعمار، والأمّيّة، والكساح العقليّ، ومن أمراض أخرى، لكنّ المشكلة أنّه لا يعرف حقيقة مرضه، ولم يحاول أن يعرفه، وكلّ ما في

الأمر أنّه شعر بألم، فاشتدّ في الجري نحو الصيدلي؛ أي صيدلي كان، يريد أن يحصل منه على أيّ دواء يواجه به آلامه الشديدة.

وبسبب هذا المرض، دخل العالم الإسلامي إلى صيدليّة الحضارة الغربيّة؛ طالباً الشفاء. هذه الحالة التي ظلّت تطّرد هكذا منذ نصف قرن، وجد ابن نبي أنّ لها دلالة اجتماعيّة يجب أن تكون موضع تأمّل وتحليل؛ لأنّ العالم الإسلاميّ بهذه الطريقة يكون قد وجّه جهوده الاجتماعيّة؛ هادفاً إلى تحصيل حضارة، مقرّراً ضمناً أنّ هذا الاتّجاه يمثّل بالتحديد علاج مرضه، وأمام هذا التحديد لا يسع ابن نبي حسب قوله إلا أن يوافقه.

لكن الذي حصل في تقدير ابن نبي، أنّ العالم الإسلاميّ أخذ يتعاطى هنا حبّة ضدّ الجهل، وهناك قرصاً ضد الاستعمار، وفي مكان آخر تناول عقاراً كي يشفى من الفقر، وفي جانب آخر بدأ يبني هنا مدرسة، وهناك مصنعاً، ويطالب باستقلاله، ولكن حين نبحث حالته عن كثب لا نلمح حسب قول ابن نبي البرء، أي أنّنا لا نجد حضارة.

من أجل هذا يجب في نظر ابن نبي أن نعرف المقياس العامّ لعمليّة الحضارة، المقياس الذي يلقي لنا ضوءاً كاشفاً عن السلبيّة النسبيّة، وانعدام الفاعليّة في جهود المجتمع الإسلاميّ، ويتحدّد هذا المقياس العامّ، في أنّ الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتماً على حدّ وصف ابن نبي، أن نقلب هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة من منتجاتها، وليس من الواجب لكي ننشئ حضارة أن نشتري كلّ منتجات الحضارة القائمة، الأمر الذي يقود في النهاية إلى عمليّة مستحيلة من ناحية الكمّ ومن ناحية الكيف.

من ناحية الكيف، تنتج الاستحالة في نظر ابن نبي من أنّ أيّ حضارة لا يمكن أن تبيع في جملة واحدة الأشياء التي تنتجها، ومشتملات هذه الأشياء، أي أنّها لا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها وثرواتها الذاتيّة

وأذواقها، والتي بدونها تصبح كلّ الأشياء التي تبيعنا إيّاها فارغة من دون روح وبغير هدف.

ومن ناحية الكم، لن تكون الاستحالة في نظر ابن نبي أقلّ، فليس من الممكن أن نتخيّل العدد الهائل من الأشياء التي نشتريها، وإذا سلمنا بإمكان هذا، فإنّه سيؤدّي قطعاً إلى الاستحالة المزدوجة، وينتهي بنا الأمر إلى ما يسمّيه ابن نبي الحضارة الشيئيّة، إلى جانب أنّه يؤدّي إلى تكديس هذه الأشياء الحضاريّة.

وبهذا يتحدّد لبّ القضيّة في رؤية ابن نبي لطبيعة مشكلة الحضارة، فقد بات من البيّن عنده أنّ العالم الإسلاميّ يعمل منذ نصف قرن على جمع أكوام من منتجات الحضارة، أكثر من أن يهدف إلى بناء الحضارة.

٢. عناصر الحضارة:

من جانب التكديس والحديث عن مشكلة الحضارة، انتقل ابن نبي إلى جانب البناء والحديث عن عناصر الحضارة، التي من خلالها يتمّ ما يسمّيه ابن نبي تركيب الحضارة في أي مجتمع من المجتمعات الإنسانية، وهي المهمّة التي على العالم الإسلاميّ إنجازها في زمن معيّن.

وتحدّدت عناصر الحضارة عند ابن نبي في ثلاثة عناصر أساسيّة وثابتة، هي بحسب ترتيبه الجازم والنهائي (الإنسان، والتراب، والوقت)، وقد وصفها في كتابه (شروط النهضة)، تارة بالعناصر، وتارة بالعوامل، وتارة بالعوامل المادّيّة الثلاثة، وتارة بالقيم الجوهريّة الثلاث، لكن وصفها بالعناصر هو الأكثر استعمالاً في كتاباته.

والطريقة المفضلة عند ابن نبي في جمع هذه العناصر وتركيبها وتكوين المعرفة بها، هي طريقة الكيميائيّ الذي يحلّل أوّل المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عمليّة التركيب، فإذا سلكنا هذه الطريقة،

تقرّر في نظر ابن نبي أنّ كلّ ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليليّة الآتية: ناتج حضاري= إنسان+ تراب+ وقت.

ويبدو أنّ ابن نبي وجد قناعة كبيرة في هذه المعادلة التي تكرّرت وتواترت كثيراً في كتاباته ومؤلّفاته، وأصبح معروفاً بها، ومن شدّة قناعته وجزمه أعطاها وصف المعادلة النهائيّة، واعتبر أنّ فيها ينحصر رأس مال الأمّة الاجتماعيّ الذي يمدّها في خطواتها الأولى في التاريخ.

وعلى أساس هذه المعادلة، تتحدّد في نظر ابن نبي مشكلة الحضارة، والتي تتحلّل إلى ثلاث مشكلات، وصفها تارة بالمشكلات الأوّليّة، وتارة بالمشكلات الجزئيّة، وهي: مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ، ومشكلة التراب وشروط استغلاله في العمليّة الاجتماعية، ومشكلة الوقت وبثّ معناه في روح المجتمع ونفسيّة الفرد[١].

وبحسب هذه المشكلات، يتأكّد عند ابن نبي أنّ بناء الحضارة لا يكون من خلال تكديس المنتجات، وإنّما من خلال حلّ هذه المشكلات الثلاث من أساسها.

وتفصيل رؤية ابن نبي لهذه العناصر الثلاثة، تتحدّد على النحو الآتي:

أ. العنصر الأوّل: الإنسان:

يمثّل الإنسان الركن الركين في النظريّة الحضاريّة عند ابن نبي، ويعتبر الشرط الأساس في كلّ حضارة، ويرى ابن نبي أنّ «**كلّ تفكير في مشكلة الإنسان، هو تفكير في مشكلة الحضارة**»[٢].

ومن وجه آخر، يعتبر ابن نبي أنّ الحضارة تؤكّد دائماً الشرط الإنسانيّ، وفي نظره أنّ الإنسان هو الذي يحدّد في النهاية القيمة الاجتماعيّة لمعادلة الحضارة؛ لأنّ التراب والوقت لا يقومان بوظيفتها في أيّ تحويل اجتماعيّ من دون الإنسان وفاعليّته، فلا بدّ من إعداد الإنسان لصنع الحضارة والتاريخ.

(١) ابن نبي، مالك: تأمّلات، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٢م، ص٢٠١.

(٢) ابن نبي، مالك: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ٢٠٠٠م، ص١٠٠.

ومدخل الحديث عند ابن نبي حول هذا العنصر، يتحدّد في الكشف عن طبيعة مشكلة الإنسان في الطور التاريخيّ الذي نعاصره نحن العرب والمسلمين؛ وذلك لأنّ المشاكل التي تحيط بالإنسان حسب قول ابن نبي «تختلف باختلاف بيئته، فالإنسانيّة لا تعاني مشكلة واحدة، بل مشاكل متنوّعة؛ تبعاً لتنوّع مراحل التاريخ، فلا يمكن لنا أن نوازن في الوقت الحاضر بين رجل أوروبا المستعمر، ورجل العالم الإسلاميّ القابل للاستعمار؛ لأنّ كليهما في طور تاريخيّ خاصّ به»[1].

ومن الضروريّ في نظر ابن نبي، أن نضع أمامنا مشكلة الإنسان بأكملها، وعلى قاعدة فهم كيف يؤثّر الإنسان في تركيب التاريخ، ومن الملاحظ عنده أنّ الفرد يؤثّر في المجتمع بثلاثة مؤثّرات؛ بفكره أولاً، وبعمله ثانياً، وبماله ثالثاً، وهذا يعني في تصوّر ابن نبي أنّ قضيّة الفرد ودوره وفعاليّته بحاجة إلى توجيه في ثلاثة أبعاد، هي: توجيه الثقافة، وتوجيه العمل، وتوجيه رأس المال.

- توجيه الثقافة:

يرى ابن نبي أنّ توجيه الأشياء الإنسانيّة يتطلّب أولاً تعريفها، وفي التاريخ هناك منعطفات هائلة وخطيرة يتحتّم فيها هذا التعريف، والثقافة من هذه الأشياء الأساسيّة التي تتطلّب بإلحاح تعريفاً، بل تعريفين، الأوّل: يحدّدها في ضوء حالتنا الراهنة، والثاني: يحدّدها حسب مصيرنا؛ وذلك لأنّنا في تقدير ابن نبي أمام حدّ فاصل بين عهدين، عهد الكساد والخمول، وعهد النشاط والمدنيّة، وحينما يصل التاريخ إلى مثل هذا المنعطف من دورة الحضارة، فإنّه يصل إلى المنطقة التي تتّصل فيها نهاية عهد ببداية عهد آخر، ويتجاور فيها ماضي الأمّة المُظلِم مع مستقبلها المشرق.

والثقافة تتعرّف بصورة عمليّة عند ابن نبي على أنّها: «مجموعة من الصفات الخُلُقيّة، والقيم الاجتماعيّة، التي يتلقّاها الفرد منذ ولادته،

(١) ابن نبي، شروط النهضة، م.س، ص٨١.

كرأسمال أوّليّ في الوسط الذي وُلِدَ فيه، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيّته»[١].

وهذا التعريف الشامل للثقافة حسب تقدير ابن نبي، هو الذي يحدّد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معيّنة، والذي يتحرّك في نطاقه الإنسان المتحضّر، ويرى ابن نبي أنّ هذا التعريف يضمّ بين دفّتيه فلسفة الإنسان وفلسفة الجماعة؛ أي معطيات الإنسان، ومعطيات المجتمع، مع الأخذ في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المعطيات في كيان واحد، تُحدِثُه عمليّة التركيب التي تجريها الشرارة الروحيّة؛ عندما يؤذّن فجر إحدى الحضارات.

وما يعني ابن نبي من الحديث عن الثقافة، هو الكشف عن وظيفتها الحضاريّة، ولا سبيل عنده لعودة الثقافة لهذه الوظيفة إلا بعد تنظيف الموضوع من الحشو أو الانحراف الذي أحدثه فيه عدم فهمنا لمفهوم الثقافة، وهذا يعني في نظره أنّه يجب أولاً توضيح هذا الحشو من ناحية، ثمّ توضيح معنى الثقافة من ناحية أخرى؛ وذلك حتى يكون سلوكنا الشخصيّ وأسلوب الحياة في المجتمع الذي نعيش فيه مطابقين لمفهوم لا غموض فيه، لا من وجهة التاريخ؛ أي عندما نتصوّر الثقافة كالشيء الذي يصنع التاريخ، ولا من الوجهة التربوية؛ عندما نعدّ الثقافة كالشيء الذي يكيّف الإنسان الذي يصنع التاريخ؛ أي عندما نريد فهم وظيفة اجتماعيّة وتطبيقها في مجتمع معيّن.

وقد وجد ابن نبي أنّ الثقافة لكي تنهض بوظيفتها الحضاريّة والاجتماعيّة، ويكون لها فعلها المتحقّق في المجتمع، لا بدّ من تطبيق ما يسمّيه ابن نبي برنامجها التربويّ، والذي يتألّف من أربعة عناصر، شرط أن يتّخذ منها المجتمع دستوراً لحياته العامّة، وهي:

- عنصر الأخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية.

(١) ابن نبي، شروط النهضة، م.س، ص٨٩.

- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام.
- منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام.
- الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من أنواع المجتمع، أو الصناعة حسب تعبير ابن خلدون[1].

- توجيه العمل:

يرى ابن نبي أنّ توجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعيّ عامّة؛ يعني سير الجهود الجماعيّة في اتّجاه واحد، بشكل يشمل جهد الراعي والفلاح والحرفي والتاجر والطالب والعالم والمثقّف، لكي يضع كلّ منهم في كلّ يوم لَبِنَة جديدة في البناء، فإزالة الأذى عن الطريق عمل، وإسداء النصح في النظافة أو الجمال عمل، وغرس الشجرة عمل، واستغلال أوقات الفراغ عمل، ومساعدة الآخرين عمل، وهكذا.

وتوجيه العمل هو تأليف كلّ هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان، وخلق بيئته الجديدة، ومن هذه البيئة يشتقّ العمل معناه الآخر (كسب العيش لكلّ فرد)، ومن هذه الجهة يرى ابن نبي أنّه يجب أن يكون التوجيه المنهجيّ للعمل شرطاً عامّاً أوّلاً، ثمّ وسيلة خاصّة لكسب الحياة بعد ذلك؛ لأنّ هذا التوجيه حين يتّحد مع توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال؛ فإنّه يفتح مجالات جديدة للعمل، وعلى قدر ما يصبح في البلاد من فنّيّين وفنون وحرف؛ تتّجه أحوال معيشة الفرد إلى وضعها الطبيعيّ.

وهذا لا يمكن أن يحدث في نظر ابن نبي من دون ذلك التعاضد من الثقافة ورأس المال؛ لأنّه كلّما تقدّم التوجيه المثلث للإنسان؛ تغيّر وجه الحياة حتماً، فيكتمل ويحتلّ مستوى أرفع دائماً.

- توجيه رأس المال:

يتحدّد مفهوم رأس المال عند ابن نبي؛ باعتباره آلة اجتماعيّة تنهض بالتقدّم المادي، لا آلة سياسية في يد فئة رأسماليّة كما عالجها ماركس

(١) ابن نبي، شروط النهضة، م.س، ص٩٣.

(١٨١٨-١٨٨٣) ومدرسته. ويأتي هذا التحديد في نظر ابن نبي حتى يرتفع الغموض الذي يحيط ببعض المفاهيم الاقتصاديّة؛ بسبب فهم خاطئ لمفهوم رأس المال، ناشئ عن عدم الفهم للمعنى الديناميكيّ لهذا المصطلح العلميّ.

ومن هذه الجهة، يرى ابن نبي أنّ كلمة رأسمال ليست من مصطلحاتنا، ولا هي من الشيء الذي تعوّدناه، فنحن نخلط دائماً بين شيئين متمايزين تمام التمايز، هما: الثروة، ورأس المال، فالثروة تلقَّب بلقب صاحبها، أمّا رأس المال؛ فإنّه ينفصل اسماً عن صاحبه، ويصبح قوّة ماليّة مجرّدة، وهذا شيء معروف عند الاقتصاديّين.

وبهذا التوضيح يكون من السهل علينا، حسب قول ابن نبي، تحديد معنى رأس المال، فهو في جوهره المال المتحرّك الذي يتّسع مجاله الاجتماعيّ بمقتضى حركته ونموّه في محيط أكبر من محيط الفرد، وأقصى من المقدار الذي تحدّده حاجاته الخاصّة؛ وهو في العادة مجرّد لا ينسب إلى صاحبه، فلا يُقال رأسمال فلان، وإنّما فقط رأسمال.

ويرى ابن نبي أنّ توجيه رأس المال، وهو لا يزال في طور التكوين في بلادنا، لا يتّصل أولاً بجانب الكمّ، بل بجانب الكيف، وبشكل يكون همّنا الأوّل أن تصبح كلّ قطعة ماليّة متحرّكة متنقّلة تخلق معها العمل والنشاط، أمّا جانب الكمّ، فإنّ له الدور الثاني، دور التوسّع والشمول، فالقضية ليست في تكديس الثروة، ولكن في تحريك المال وتنشيطه؛ بتوجيه أموال الأمّة البسيطة؛ وذلك بتحويل معناها الاجتماعيّ من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرّك، ينشّط الفكر والعمل والحياة في البلاد.

وبهذا التوجيه الذي يسير متضافراً مع توجيه الثقافة وتوجيه العمل، يكون الفرد في تصوّر ابن نبي قد استكمل الشروط الضروريّة لتشييد حضارة تطابق إطاره الخاصّ.

ب. العنصر الثاني: التراب:

تجنّب ابن نبي استعمال مصطلح المادّة، وفضّل عليه مصطلح التراب، والغرض من هذا الاختيار حسب قوله: «هو تحاشي اللبس في كلمة مادّة، حيث إنّها تعني في باب الأخلاق مفهوماً مقابلاً لكلمة روح، وتعني في باب العلوم مفهوماً ضدّ مفهوم كلمة طاقة، وفي الفلسفة نجدها تعطي فكرة هي نقيض ما يطلق عليه اسم المثالية، وعلى العكس من ذلك، لم يتطوّر مفهوم لفظ (تراب) إلا قليلاً، واحتفظ من حيث معنى المفردة ببساطة؛ جعلته صالحا لأن يدلّ بصورة أكثر تحديداً على هذا الموضوع الاجتماعيّ. على أنّ هذا المصطلح قد ضمّ هنا بهذه البساطة، مظهراً قانونيّاً يخصّ تشريع الأرض في أيّ بلد، ومظهراً يخصّ طرق استعماله، وهذان المظهران يمثّلان مشكلة التراب»[1].

ومن الواضح في نظر ابن نبي أنّ البحث عن التراب، لا يعني أبداً البحث في خصائصه وطبيعته، وإنّما البحث عنه من جهة قيمته الاجتماعيّة، وهذه القيمة الاجتماعيّة للتراب مستمدّة من قيمة مالكيه، فإذا كانت قيمة الأمّة مرتفعة، وحضارتها متقدّمة؛ يكون التراب غالي القيمة، وإذا كانت الأمّة متخلّفة؛ يكون التراب على قدرها من الانحطاط.

وبهذا المقياس يرى ابن نبي أنّ التراب في أرض بلاد الإسلام عموماً هو على شيء من الانحطاط؛ بسبب تأخّر القوم الذين يعيشون عليه، التأخّر الذي يؤدّي إلى هدر الطاقات، وتضييع الخيرات، وتبديد الثروات بأنواعها؛ المائيّة، والزراعيّة، والمعدنيّة، والطبيعيّة، على طريقة ما حدَث ويحدُث في جميع الأمم والمجتمعات المتأخّرة والمتخلّفة.

وعلاقة الإنسان بالتراب تتحدّد عند ابن نبي في صورتين، في صورة الملكيّة؛ من جهة تشريع الملكيّة في المجتمع الذي يحقّق للفرد الضمانات الاجتماعيّة، فالتراب هنا شيء حيويّ في المجتمع من جهة التشريع،

(١) ابن نبي، شروط النهضة، م.س، ص٤٩.

والصورة الثانية؛ من ناحية علم التراب والمعلومات التي تتّصل به مثل الكيمياء وغيرها. فالتراب يعني به ابن نبي هذين الجانبين: جانب التشريع، وجانب السيطرة الفنّيّة والاستخدام الفنّيّ.

ج. العنصر الثالث: الوقت:

في حديثه عن هذا العنصر بصفة عامّة، يرى ابن نبي أنّ الزمن هو: «نهر صامت حتى إنّنا ننساه أحياناً، وتنسى الحضارات في ساعات الغفلة أو نشوة الحظّ قيمته التي لا تعوَّض، ومع ذلك ففي ساعات الخطر في التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء، فإذا استيقظت هذه الغريزة في هذه الساعات التي تحدث فيها انتفاضات الشعوب؛ لا يقوم الوقت بالمال، كما لا ينتفي عنه معنى العدم. إنّه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدَّر»[١].

وعن علاقتنا نحن بهذا العنصر، يقول ابن نبي نحن «في العالم الإسلامي نعرف شيئاً يسمّى الوقت، ولكنّه الوقت الذي ينتهي إلى عدم؛ لأنّنا لا ندرك معناه ولا تجزئته الفنّيّة؛ لأنّنا لا ندرك قيمة أجزائه من ساعة ودقيقة وثانية، ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتّصل اتّصالاً بالتاريخ، مع أنّ فلكيّاً عربيّاً مسلماً هو أبو الحسن المراكشي، يُعدّ أوّل من أدرك هذه الفكرة الوثيقة الصلة بنهضة العلم المادّي في عصرنا»[٢].

وعن تأثير هذا العنصر، يقول ابن نبي: «بتحديد فكرة الزمن؛ يتحدّد معنى التأثير والإنتاج؛ وهو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا. هذا المعنى الذي لم نكسبه بعد؛ هو مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة والنشاط، في تكوّن المعاني والأشياء... فإذا استُغِلَّ الوقت، ولم يضعْ سدى؛ فسترتفع كمّيّة حصادنا العقليّ، واليدويّ، والروحيّ؛ وهذه هي الحضارة»[٣].

(١) ابن نبي، شروط النهضة، م.س، ص١٤٥.
(٢) م. ن، ص١٤٦.
(٣) ابن نبي، شروط النهضة، م.س، ص١٤٦.

٣. مركّب الحضارة ودور الفكرة الدينيّة:

بعد أن حدّد ابن نبي عناصر الحضارة، وجد أنّ هذه العناصر بالصيغة الرياضيّة التي وضعها، تثير عند التطبيق اعتراضاً هامّاً حسب وصفه، والاعتراض هو: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجاً للإنسان والتراب والوقت، فَلِمَ لا يوجد هذا الناتج تلقائيّاً حيثما توافرت هذه العناصر الثلاثة؟!

ويرتفع هذا الاعتراض في نظر ابن نبي عند الكشف عمّا يسمّيه مركّب الحضارة، ويعني به العامل الذي يؤثّر في مزج العناصر الثلاثة بعضها بالبعض الآخر، ويتحدّد هذا المركّب في الفكرة الدينيّة التي رافقت دائماً - حسب قول ابن نبي -، تركيب الحضارة خلال التاريخ.

وقد لمس ابن نبي عند صدور الترجمة العربيّة الأولى لكتابه «**شروط النهضة**» في القاهرة سنة ١٩٥٧م، من خلال مناقشاته مع بعض القرّاء، وخاصّة الطلبة، أنّ ما طرحه من حديث عن دور الفكرة الدينيّة؛ بوصفها عاملاً اجتماعيّاً تؤثّر في توجيه التاريخ، اكتنفه شيء من الإبهام على رغم ما أراد له من وضوح، ولعلّه لم يفِ هذه الفكرة حقّها من التفصيل، فاقترح عليه هؤلاء القرّاء والطلبة أن يعقد فصلاً كاملاً في هذا الكتاب؛ لتوضيح هذه الفكرة، وذلك بخلاف قناعته السابقة بالتفسير المختصر المقدَّم حولها.

ومن جهته اعتبر ابن نبي أنّه لا يسعه إلا أن يؤيّد تلك الملاحظات؛ اعترافا منه بجدارتها، ومعرباً لأولئك الطلبة عن تقديره لهم؛ لأنّ ملاحظاتهم كشفت - حسب قول ابن نبي - عن مدى تحمّسهم لمشاكل الحضارة، وهو تحمّس لا شكّ أنّه يشرف هؤلاء الشباب من روّاد الأمّة، ووَدَدَ أن يستغلّ فرصة الطبعة الثانية من الترجمة العربية لهذا الكتاب الصادرة سنة ١٩٦٠م، ليضيف إليها فصلاً يعالج بالخصوص أثر الفكرة الدينيّة في الدورة الحضاريّة، معتمداً هذه المرّة على الاعتبارات النفسيّة

والاجتماعيّة، بالإضافة إلى الاعتبارات التاريخيّة التي اقتنع بها في الطبعة السابقة.

وأراد ابن نبي من هذه الطريقة في التناول، أن يعطي القارئ فرصة يلمس فيها بنفسه التأثير المباشر للفكرة الدينيّة في الوقائع النفسيّة والاجتماعيّة التي تكوّن ظاهرة التاريخ، كما أراد ابن نبي أن يعطي القارئ بعض الحقّ في ألا يقتنع بشهادة المؤرّخ وحده، دونما مزيد من التفاصيل عن الفكرة الدينيّة، وعملها المباشر في صياغة النفوس التي تحرّك التاريخ بما يختلج فيها.

لأجل هذا، شعر ابن نبي أنّ القارئ ينتظر منه في هذا الموضوع أكثر من شهادة التاريخ، إنّه ينتظر وصفاً تحليليّاً يجد فيه المعلومات التي تقدّمها الدراسات الموضوعيّة لهذه الظاهرة؛ يعني بها الدراسة التي تتناول الأشياء في كنهها لا في مظهرها، ولذا حاول تلبية هذه الرغبة التي وصفها بالمحقّة، فخصّص فصلاً في الطبعة الثانية حمل عنوان «**أثر الفكرة الدينيّة في تكوين الحضارة**»، سلك فيه مسلك التحليل النفسانيّ، الذي يكشف عن التأثيرات المباشرة للفكرة الدينيّة في خصائص الفرد النفسيّة.

وعند النظر في مجموع ما طرحه ابن نبي في الكشف عن أثر الفكرة الدينيّة وتأثيرها؛ بوصفها عاملاً مركّباً لعناصر الحضارة، من الوجهتين التاريخيّة والنفسيّة، يمكن القول: إنّه يتحدد في النقاط الآتية:

أ- من الملاحظ عند ابن نبي أنّ الحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينيّة، وهذا ما أشار إليه - أيضاً - المفكّر الألماني ولتر شوبرت في كتابه «**أوروبا وروح الشرق**». من هنا، ينبغي البحث في أيّ حضارة من الحضارات عن أصلها الدينيّ الذي بعثها. وليس من الغلوّ في شيء أن يجد التاريخ في البوذيّة بذور الحضارة البوذيّة، وفي البرهميّة نواة الحضارة البرهميّة.

ب- لا تظهر الحضارة في أمّة من الأمم حسب قول ابن نبي، إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجاً، أو هي على الأقلّ تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبيّ بالمعنى العامّ، ولو كان غيباً من نوع زمنيّ؛ أي في صورة مشروع اجتماعيّ بعيد الأمد، مثل: بناء مجتمع جديد يضع حجره الأوّل جيل، وتواصل بناءه الأجيال المتتابعة. فكأنّما قدّر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة، إلا حيث يمتدّ نظره إلى ما وراء حياته الأرضيّة أو بعيداً عن حقبته؛ إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تهيمن عليها عبقريّته، وتتفاعل معها.

ج- من المعلوم في نظر ابن نبي أنّ جزيرة العرب -مثلاً-، لم يكن بها قبل نزول القرآن إلا شعب بدويّ يعيش في صحراء مجدبة، يذهب وقته هباء لا ينتفع به، لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت؛ راكدة خامدة، وبعبارة أصحّ، مكدّسة لا تؤدّي دوراً ما في التاريخ، حتى إذا ما تجلّت الروح بغار حراء، نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدّسة حضارة جديدة؛ فكأنّما ولدتها كلمة «**اقرأ**» التي أدهشت النبيّ الأمّيّ، وأثارت معه وعليه العالم. فمن تلك اللحظة، وثبت القبائل العربيّة على مسرح التاريخ، حيث ظلّت قروناً طوالاً تحمل للعالم حضارة جديدة، وتقوده إلى التمدّن والرقيّ.

د- في تقدير ابن نبي أنّ المدنيّات الإنسانيّة هي حلقات متّصلة، تتشابه أطوارها مع أطوار المدنيّة الإسلاميّة والمسيحيّة؛ إذ تبدأ الحلقة الأولى بظهور فكرة دينيّة، ثمّ يبدأ أفولها بتغلّب جاذبيّة الأرض عليها، بعد أن تفقد الروح، ثمّ العقل، ولا يختلف تطوّر الحضارة المسيحية عن تطوّر الحضارة الإسلاميّة؛ إذ هما ينطلقان من الفكرة الدينيّة التي تطبع الفرد بطابعها الخاصّ، وتوجّهه نحو غايات سامية.

هـ- يرى ابن نبي أنّ الحضارة تُولَد مرتين، أمّا الأولى: فميلاد الفكرة الدينيّة، وأمّا الثانية: فهي تسجيل هذه الفكرة في الأنفس؛ أي دخولها في أحداث التاريخ. وإذا كانت المدنيّة الإسلاميّة قد جمعت المولدين في وقت واحد، فإنّ ذلك يعود إلى الفراغ الذي وجدته الفكرة الإسلاميّة في النفس العربيّة العذراء، التي لم تنشأ فيها ثقافة ولا ديانة سابقة، فخلا لها بذلك الجوّ.

ولم يكن حظّ الحضارة المسيحيّة في نفوس أهلها وبيئتها كحظّ الحضارة الإسلاميّة؛ فقد نشأت المسيحيّة في وسط فيه الخليط من الديانات، والثقافات العبريّة والرومانيّة واليونانيّة، فلم يُتَحْ لها أن تدخُلَ إلى قلوب الناس وسط الزحام الفكريّ الثقافيّ؛ لتؤثّر فيها تأثيراً فعّالاً، ولم يكتب لها أن تعمل عملها إلا عندما بلغت وسط البداوة الجرمانيّة في شمال أوروبا، حيث وجدت النفوس الشاغرة، فتمكّنت منها وبعثت فيها الروح الفعّالة، التي اندفعت بها لتكوّن حلقتها في سلسلة التاريخ.

و- يتعزّز هذا الرأي عند ابن نبي، بالعودة إلى رأي المفكّر الألمانيّ هرمان كسرلنج (١٨٨٠-١٩٤٦م) في كتابه (البحث التحليلي لأوروبا)، إذ يقول: «**ومع الجرمانيّين ظهرت روح خُلُقيّة سامية في العالم المسيحي**»[١].

ويرى ابن نبي أنّ هذه الروح السامية التي يعنيها كسرلنج، ليست في التحليل النهائيّ سوى الفكرة المسيحيّة المتأهّبة تماماً للدخول في التاريخ. وتأكّدت هذه الملاحظة عند كتّاب أوروبيّين آخرين؛ كالمؤرّخ هنري بيرين الذي لاحظ في كتاب (محمد وشارلمان) ذلك الارتباط بين بعث الدين وظهور الحضارة.

ز- من الوجهة النفسيّة والاجتماعيّة، يرى ابن نبي أنّ الفكرة الدينيّة التي تشرط سلوك الفرد، تُخلَق في قلوب المجتمع بحكم غائيّة

(١) ابن نبي، شروط النهضة، م.س، ص٦١.

معيّنة؛ وذلك بمنحها الوعي بهدف معيّن، تصبح معه الحياة ذات دلالة ومعنى، وهي حينما تمكّن لهذا الهدف من جيل إلى جيل، ومن طبقة إلى أخرى؛ فإنّها حينئذ تكون قد مكّنت لبقاء المجتمع ودوامه؛ وذلك بتثبّتها وضمانها لاستمرار الحضارة.

كما يرى ابن نبي أنّ دور الفكرة الدينيّة لا يكتفي بالوقوف عند هذا الحدّ، فهي تحلّ لنا مشكلة نفسيّة اجتماعيّة أخرى، ذات أهمّيّة أساسيّة تتعلّق باستمرار الحضارة، فالمجتمع لا يمكنه مجابهة الصعوبات التي يواجهه بها التاريخ؛ كمجتمع؛ ما لم يكن على بصيرة جليّة من هدف جهوده.

وجملة القول عند ابن نبي، أنّ الوسيلة إلى الحضارة تكون متوافرة؛ ما دامت هنالك فكرة دينيّة تؤلّف بين العوامل الثلاثة: الإنسان، والتراب، والوقت؛ لتركّب منها كتلة تسمّى في التاريخ «**حضارة**».

٤. دورة الحضارة.. من الميلاد إلى الأفول:

يعتقد ابن نبي أنّ الحضارة تقع بين حدّين اثنين، هما: الميلاد والأفول، والمنحى البياني يبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خطّ صاعد ليصل إلى النقطة الثانية في خطّ نازل، وما بين هذين الخطّين هناك طور وسيط يطلق عليه ابن نبي تسمية «**الأوج**»، وبين الطورين الأولين يوجد بالضرورة توازن معيّن، يشير إليه تعاكس الظاهرة، فطور الأفول النازل هو عكس طور النهوض الصاعد، وبين الطورين يوجد اكتمال معيّن هو طور انتشار الحضارة وتوسّعها.

وعند اللجوء إلى لغة التحليل النفسيّ؛ كما يقول ابن نبي، بغية تتبّع اطّراد الحضارة؛ باعتبارها صورة للأفعال وردود الأفعال المتبادلة، التي تتولّد منذ مطلع هذا الاطّراد بين الفرد والفكرة الدينيّة التي تبعث فيه الحركة والنشاط، وبالعودة إلى نقطة الصفر تبدأ الحالة بما يعرف بإنسان الفطرة الذي يحمل معه جميع غرائزه؛ كما وهبته إياها الطبيعة، فالفرد

في هذه الحالة؛ كما يصوّر ابن نبي ليس أساسه إلا الإنسان الطبيعيّ أو الفطريّ، غير أنّ الفكرة الدينيّة سوف تتولّى إخضاع غرائزه، وتنظيمها في علاقة وظيفيّة مع مقتضيات الفكرة الدينيّة، فالحيويّة الحيوانيّة التي تمثّلها الغرائز بصورة محسوسة لم تلغ، ولكنّها انضبطت بقواعد نظام معيّن.

وفي هذه الحالة يتحرّر الفرد جزئيّاً من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كلّيّته إلى المقتضيات الروحيّة التي طبعتها الفكرة الدينيّة في نفسه، بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح.

وتمثّل هذه الحالة في نظر ابن نبي، الطور الأوّل من أطوار حضارة معيّنة يُطلِق عليها مرحلة الروح، الطور الذي تروَّض فيه الغرائز، وتسلك هذه الغرائز في نظام خاصّ تكبح فيه الجماح، وتتقيّد عند الانطلاق.

وعندما يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينيّة إلى النور تطوّره، وتكتمل شبكة روابطه الداخليّة، تنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد؛ نتيجة توسّعه، كما تتولّد ضرورات جديدة؛ نتيجة اكتماله، وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس المستجدة تسلك منعطفاً جديداً؛ هو منعطف العقل.

غير أنّ هذا العقل في نظر ابن نبي، لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرّر من قيودها، حيث أخذ الروح يفقد نفوذه على الغرائز بالتدريج، ومن الطبيعي أنّ الغرائز لا تتحرّر دفعة واحدة، وإنّما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح، ويطلق ابن نبي على هذا الطور مرحلة العقل.

وعن هذا الطور؛ بدايته، وتطوره، ومآله، يقول ابن نبي: وأثناء مواصلة التاريخ سيره، نرى هذا التطوّر يستمرّ في نفسيّة الفرد، وفي البنية الأخلاقيّة للمجتمع الذي يكفّ عن تعديل سلوك الأفراد، وبقدر ما

تتحرّر هذه النزعة من قيودها في المجتمع، يكفّ التحرّر الأخلاقيّ الذي يمارسه الفرد في أفعاله الخاصّة شيئاً فشيئاً، بالشكل الذي يؤدّي إلى انخفاض في مستوى أخلاق المجتمع، وإلى نقص في الفعّاليّة الاجتماعيّة للفكرة الدينيّة، التي تظلّ في حالة نقص متواصل منذ أن تدخل الحضارة منعطف مرحلة العقل.

ويرى ابن نبي أنّ أوج أيّ حضارة - ويعني به ازدهار العلوم والفنون فيها - يلقي من وجهة نظر علم العلل، البحث عن بدء مرض اجتماعيّ معيّن، قد لا يجتذب انتباه المؤرّخين وعلماء الاجتماع؛ لأنّ آثاره المحسوسة لا تزال بعيدة، وبهذا تواصل الغريزة سعيها إلى الانطلاق والتحرّر، وتستعيد الطبيعة غلبتها على الفرد، وعلى المجتمع شيئاً فشيئاً.

وعندما يبلغ هذا التحرّر تمامه يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة، الذي يسمّيه ابن نبي طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً، وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعيّة للفكرة الدينيّة، وتصبح عاجزة عن القيام بمهمّتها تماماً في مجتمع منحلّ، يكون قد دخل نهائيّاً في ليل التاريخ المُظِم، وبذلك تتمّ دورة الحضارة.

وجماع القول عند ابن نبي، أنّ دورة الحضارة تتمّ على هذا المنوال، تبدأ هذه الدورة حينما تدخل التاريخ فكرة دينيّة معيّنة، أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقيّ معيّن على حدّ قول الألماني كسرلنج، كما أنّها تنتهي حينما يفقد الروح نهائيّاً الهيمنة التي كانت له على الغرائز المكبوتة.

وهنا يفرّق ابن نبي، بين حال الإنسان ما قبل الحضارة الذي يحمل استعدادات الحضارة، وإنسان ما بعد الحضارة حين يكون هذا الإنسان - حسب وصف ابن نبي - قد تفسّخ حضاريّاً، وسُلِبَت منه الحضارة تماماً، فيدخل في عهد ما بعد الحضارة.

هذا هو تمام القول في النظريّة الحضاريّة عند مالك بن نبي، وهذه القضايا الأربع التي جرى تفصيل الحديث عنها؛ هي القضايا الكبرى، والتي تمثّل جوهر النظريّة الحضارية عند ابن نبي وأساسها ولبّها.

ثالثاً: النظرية.. الأهمّيّة والقيمة:

بعد هذا التحليل والتحديد للنظرية الحضاريّة عند مالك بن نبي، نكون بحاجة إلى الكشف عن أهمّيّتها وقيمتها، ومن جوانب الأهمّيّة والقيمة في هذه النظرية ما يأتي:

١. تنتمي نظريّة ابن نبي إلى حقل الدراسات الحضاريّة، وهو الحقل الذي تكاد تهيمن عليه بدرجة كبيرة النظريّات والدراسات الأوروبيّة التي شهدت ازدهاراً وتقدّماً واضحاً، مستفيدة من الخبرات النظريّة والتطبيقيّة المتراكمة لديها، من عمليّات الحفر والتنقيب الأثريّ، إلى جمع الوثائق والمخطوطات القديمة، وصولاً إلى عمليّات البحث والتحقيق والتوثيق والتصنيف، وهكذا التأليف والنشر.

ويكفي للدلالة على ذلك أنّ الموسوعات الكبيرة والمهمّة عن تاريخ الحضارات، أنجزها وألّفها باحثون ومؤرّخون أوروبيّون وغربيّون، مثل: موسوعة (قصّة الحضارة) للباحث الأمريكي ول ديورانت، وموسوعة (تاريخ الحضارات العامّ) التي أشرف عليها الباحث إدوارد بروي، وكتاب (تاريخ وقواعد الحضارات) للمؤرّخ الفرنسيّ فرناند بروديل، وموسوعة (تاريخ البشريّة) للمؤرّخ البريطانيّ أرنولد توينبي، إلى جانب مؤلّفات أخرى.

في المقابل لم نجد تقدّماً وازدهاراً لهذا الحقل من الدراسات الحضاريّة في المجال العربيّ، وحتّى المجال الإسلاميّ، مع ذلك تمكّن ابن نبي من بناء نظريّة حضاريّة مهمّة وبلورتها، فلا هو استنجد بالنظريّات الأوروبيّة وتابعها وقلّدها وركن إليها، ولا هو ركن وتقاعس واستسلم لحالة التراجع والجمود في المجال العربيّ والإسلاميّ. أمام

هذا الاختلال في التوازن الحضاري ما بين تقدّم في المجال الأوروبّيّ، وتراجع في المجال العربيّ والإسلاميّ، جاءت نظريّة ابن نبي التي اتّسمت بالتوازن والتماسك، وسدّت فراغاً في هذا الشأن.

٢. منذ أن عُرِفَت هذه النظريّة كسبت اهتماماً من الدارسين والباحثين في المجال العربيّ، الذين وجدوا فيها تأمّلاً وتفكّراً على مستوى النظر، وتناسقاً ونظاماً على مستوى المنهج، ودرايةً ومعرفةً على مستوى البحث، كما وجدوا فيها حسّ النظريّة، ونباهة المفكّر، ودقّة الرياضيّ والخبير العلميّ. وبقي الاهتمام بهذه النظرية يتجدّد ويتصاعد؛ وذلك لأهمّيّتها من جهة، ولحيويّتها وديناميّتها من جهة ثانية، ولأصالتها وتوازنها من جهة ثالثة، ولندرة النظريّات عربيّاً في هذا الحقل من جهة رابعة.

وهذا يعني أنّنا أمام نظريّة حضاريّة لا يمكن تجاهلها وتغافلها، أو التنكّر لها وعدم الاكتراث بها في حقل الدراسات الحضاريّة، فقد تجاوزت هذه النظريّة كلّ هذه الحالات وتغلّبت عليها، وحافظت على حضورها وثباتها، وبقيت متحرّكة في المجال التداولي عربيّاً وإسلاميّاً.

ولولا عناصر القوّة والتميّز في هذه النظريّة؛ ما كسبت كلّ هذا الاهتمام، وليس من السهولة على أيّ نظريّة أخرى في المجال العربيّ خاصّة، أن تكسب هذا المستوى من الاهتمام الذي حصل مع نظريّة ابن نبي، فهناك الكثير من الدراسات وفي النطاق الأكاديميّ بشكل خاصّ، التي اعتنت بدراسة هذه النظريّة بصور وأنماط مختلفة.

٣. لفتت هذه النظريّة الانتباه إلى حقل الدراسات الحضاريّة في المجال العربيّ، وجدّدت الاهتمام بهذا الحقل الحيويّ الذي بقي جامداً وساكناً؛ بسبب نقص الاهتمام، وعدم وجود الخبراء المميّزين، وتدنّي جانب الإبداع والابتكار، وضعف الدراسات والعمل الدراساتي،

والاعتماد الكلّي أو شبه الكلّي على دراسات الأوروبيّين، إلى غير ذلك من عوامل وأسباب.

ومع نظريّة ابن نبي، وما كسبته من اهتمام، بات من الممكن تجديد الاهتمام بهذا الحقل، والحديث عنه، والتواصل معه في المجال العربي.

٤. تجلّت في هذه النظريّة حالة من الجمع، أو حالة من الموازنة ما بين الخبرة الإسلاميّة من جهة، والخبرة الأوروبيّة من جهة أخرى، الموازنة التي كانت ضروريّة لبناء هذه النظريّة، وكان لا بدّ منها، بل ولا غنى عنها في هذا الحقل، فقد مثّلت شرطاً أساساً، ليس لبناء هذه النظريّة فحسب، وإنّما لبناء أيّ نظريّة تتّصل بهذا الحقل؛ حقل الدراسات الحضارية.

والحاجة إلى الخبرة الإسلاميّة هي من الواضحات؛ باعتبار انتساب هذه النظريّة إلى المجال الإسلاميّ، ولأنّ هذه النظريّة تستهدف المجال الإسلاميّ؛ تغييراً وإصلاحاً، من حالة التراجع والتخلّف إلى حالة النهوض والتقدّم، إلى جانب الاستفادة من خبرة الحضارة الإسلاميّة في التاريخ، الخبرة التي هي حصيلة واحدة من أعظم حضارات التاريخ الإنسانيّ، ونحن أولى بهذه الخبرة من غيرنا، وعلينا أن نحوّلها إلى خبرة حضاريّة حديثة ومعاصرة، تضع أمّتنا على طريق الحضارة من جديد.

وأمّا الخبرة الأوروبيّة، فلا جدل ولا نقاش في ضرورة العودة إليها، والاستفادة منها، والإحاطة بها، ولا بدّ من رفع الحرج في طريقة التعاطي والتواصل معها؛ وذلك لاعتبارات واضحة وثابتة.

ومن هذه الاعتبارات؛ ارتباط هذه الخبرة بحضارة كالحضارة الأوروبيّة التي تعدّ من الحضارات العظيمة، وهي الحضارة التي ورثت الإرث الإنسانيّ المشترك للحضارات السابقة، ومنها الحضارة الإسلاميّة،

وباتت تمثّل اليوم حضارة العصر.

ومن هذه الاعتبارات - أيضاً -؛ أنّ كلّ أمّة حين تتطلّع إلى التقدّم الحضاري، لا بدّ أن تنظر وتتواصل مع الحضارة السائدة في عصرها، أو القريبة من عصرها، وتأخذ من قبسها، وتستلهم من روحها، وتتّعظ من تجربتها، وتتعلّم من حكمتها، وتكتسب من علمها ومعارفها، وتتبصّر في أحوالها وأوضاعها.

ولا خلاف على أنّ الحضارة السائدة في عصرنا؛ هي الحضارة الأوروبيّة التي طبعت عصرنا بطابعها الخاصّ، وهذا هو حال كلّ الحضارات التي ظهرت في التاريخ الإنسانيّ، فما من حضارة ظهرت وتسيَّدت؛ إلا وطبعت عصرها بطابعها الخاصّ؛ وذلك لأنّ الحضارة لها طبيعة انتشاريّة، تمتدّ وتنتشر بصورة مستمرّة وبلا توقّف، وفي كلّ اتّجاه، وتكون عابرة بين البيئات والمجتمعات، وبين الأمكنة والأزمنة، وهذا هو سلوك جميع الحضارات الإنسانيّة؛ السلوك الذي وجده وبرهن عليه علماء الحضارات وخبراؤها.

وأظنّ أن لا خشية على نظرية ابن نبي من هذه العلاقة مع الخبرة الأوروبيّة؛ من جهة الإصابة بحالة الاستتباع والاستلاب والتغرّب؛ لأنّ ابن نبي وهو ابن المستعمرات كان شديد الوعي بالتجربة الأوروبيّة؛ في نهضتها وتقدّمها، كما كان شديد الوعي كذلك بالاستعمار الذي تولَّد من هذه التجربة الأوروبيّة، وبمكره ومكائده في تفتيت المجتمعات وتقسيمها؛ بقصد التحكّم والسيطرة عليها، وكيف يدير الخلافات والصراعات الفكريّة؛ كما شرحها في كتابه (إدارة الصراع الفكريّ في البلاد المستعمَرَة) الصادر سنة ١٩٦٠م.

ومن هذه الجهة، يُعدّ ابن نبي خبيراً في الظاهرة الاستعماريّة، التي طالما حذّر منها، وبصّر بها، ونبّه عليها، حتى أنّ كتاباته ومؤلّفاته عُدَّت مصدر وعي في وجه حالات الاستتباع والاستلاب والتغرّب ومواجهتها.

٥. جاءت نظريّة ابن نبي وذكّرت بنظريّة ابن خلدون في الحضارة والعمران الإنسانيّ، ومثّلت امتداداً وإحياءً أو تجديداً لها. وتُعدّ هذه النظريّة من أهمّ النظريّات في المجال العربيّ الحديث والمعاصر التي نهضت بهذا الدور، ومثّلت حلقة من حلقات التواصل مع نظريّة ابن خلدون.

والمجال العربيّ المعاصر كان بحاجة فعليّة إلى نظريّة مثل نظريّة ابن نبي، تفتح له جسور التواصل مع نظريّة ابن خلدون؛ وذلك لأهمّيّة هذه النظريّة وقيمتها، بحيث أثارت دهشة الأوروبيّين المعاصرين وإعجابهم؛ مفكّرين ومؤرّخين، وكشفت لهم عن عقل مبدع، يتّسم بسعة النظر، وقوّة التفكير، وفتحت أفقاً في حقل الدراسات الحضاريّة والاجتماعيّة والتاريخيّة. وتكفي الإشارة هنا إلى ما ذكره أرنولد توينبي الذي اعتبر أنّ ابن خلدون قد وضع فلسفة للتاريخ، هي بلا مجاملة أعظم عمل أبدعه عقل في أيّ زمان ومكان[١].

والذين تعرّفوا إلى نظريّة ابن نبي، لم يختلفوا عليها من جهة علاقتها بابن خلدون ونظريّته في الحضارة والعمران الإنسانيّ؛ وذلك لوضوح هذه العلاقة وظهورها، والرغبة في توطيدها وتأكيدها.

وبحكم هذه العلاقة، هناك من اعتبر مثل الدكتور عمّار الطالبي أنّ ابن نبي هو ابن خلدون العصر، إلى جانب من اعتبر - مثل الدكتور فهمي جدعان - أنّ ابن خلدون هو الأستاذ الأوّل لابن نبي وملهمه الأكبر، وهكذا من اعتبر - مثل الدكتور صالح مشوش - أنّ ابن نبي يمثّل الامتداد الطبيعيّ للفكر العمراني عند ابن خلدون، لكن بشروط مختلفة عن التي عاشها ابن خلدون[٢].

(١) علم الدين، نيفين جمعة: فلسفة التاريخ عند أرنولد توينبي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩١م، ص٢١.

(٢) مشوش، صالح: علم العمران الخلدوني وأثر الرؤية التوحيدية في صياغته، هرندن- فرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ص٥١.

٦. فتحت نظريّة ابن نبي أمام الفكر الإسلاميّ المعاصر أفقاً حضاريّاً مهمّاً، أفقاً يتّخذ من الحضارة والتقدّم الحضاريّ وجهة له، ومن مشكلات الحضارة وشروط النهضة؛ أساساً لحركة الأمّة، ومن قضايا الإنسان والثقافة والمجتمع؛ مجالاً للدراسة والبحث الفكريّ والاجتماعيّ؛ سعياً وتطلّعاً نحو توجيه مسارات الأمّة على طريق بناء الحضارة من جديد.

والفكر الإسلاميّ المعاصر كان بأمسّ الحاجة إلى الاقتراب من هذا الأفق الحضاريّ، والبقاء في مداره، والتواصل الدائم والمستمرّ معه، حتى يخرج ويتخلّص من الأفق الضيّق الذي بَقِيَ منحبساً فيه، بسبب وضعيّات التراجع والجمود التي حدّت وتحدّ عادة من درجة الأفق وتضيّقه، بل تفرضه فرضاً، وتجعل من الصعوبة كسره والخروج عليه. فالتخلّف له أفقه المفروض فرضاً، والتحضّر له أفقه - أيضاً - المفروض فرضاً؛ بمعنى أنّ التخلّف متى ما أصاب الأمّة؛ فإنّه يفرض عليها أفقه الضيّق، والتحضّر متى ما أصاب الأمّة؛ فإنّه كذلك يفرض عليها أفقه الواسع، وأفق التخلّف يضيّق بالأمّة ويصيبها في فكرها وروحها وحركتها، وهذا بخلاف أفق التحضّر الذي يجعل الأمّة في سعة من أمرها وفكرها وحالها.

وما لم يقترب الفكر الإسلاميّ من الأفق الحضاريّ، ويبقى في مداره، لن يتغيّر حال الأمّة وحاضرها، ولن تتمكّن من تجاوز محنتها، والتخلّص من المشكلات والأزمات التي تكالبت عليها، وحوّلت واقعها إلى واقع مرّ أصاب ويصيب بالاكتئاب والإحباط.

هذه لعلّها أهمّ جوانب الأهمّيّة والقيمة التي وقفت عليها في نظريّة ابن نبي الحضاريّة.

رابعاً: النظرية.. والتقويم:

لا شكّ أنّ النظريّة الحضاريّة عند مالك بن نبي، بحاجة إلى مناقشات مستفيضة؛ تحليليّة ونقديّة، تدفع نحو تطوير هذه النظريّة وتسديدها، وتصويبها وتكميلها، وسدّ ما فيها من ثغرات ونواقص، وتنهض باتّجاه البناء عليها، والانطلاق منها نحو تأسيس نظريّات أخرى تؤازرها وتعاضدها، أو تزاحمها وتنافسها؛ في الأهمّيّة والقيمة، وفي المكانة والاعتبار.

والقدر الذي وقفت عليه من هذه المناقشات، لم أجد فيه نقاشاً يستوعب كامل النظريّة، ويقاربها؛ من أبعادها، وعناصرها، ومكوّناتها الفكريّة والحضاريّة والتاريخيّة كافّة، وما وجدته عبارة عن ملاحظات عامّة تتناول النظريّة في جانبها العامّ، أو ملاحظات جزئيّة تتناول أجزاء متفرّقة من النظريّة. وتتفاوت هذه الملاحظات من ناحية الأهمّيّة والقيمة[١].

وتجدر الإشارة إلى بعض الملاحظات النقديّة التي لا بدّ من إثارتها، ولفت الانتباه إليها، ومن هذه الملاحظات:

١. من الملاحظ أنّ هناك حالة من عدم التناسب وعدم التوازن الكمّيّ والكيفيّ في حديث ابن نبي عن العناصر الثلاثة المكوّنة للحضارة، والتي يسمّيها - أيضاً - بالكلّيّات الثلاثة، فحديث ابن نبي عن عنصر الإنسان جاء موسّعاً من ناحية الكم، وجاء ناضجاً ومتماسكاً من ناحية الكيف، وذلك بخلاف حديثه عن عنصري التراب والوقت، الذي جاء مقتضباً ومختزلاً من ناحية الكمّ، ولم يكن ناضجاً ومتماسكاً من ناحية الكيف.

ومن يرجع إلى هذه العناصر الثلاثة، يجد أنّ ابن نبي بذل جهداً واضحاً في حديثه عن الإنسان، حديثاً اتّسم بالتجديد والإبداع، خاصّة

(١) لمزيد من التفصيل في هذه المناقشات والملاحظات، انظر: التوبة، غازي: الفكر الإسلامي المعاصر دراسة وتقويم، بيروت، دار القلم، ١٩٧٧م، ص٧٨؛ جدعان، أسس التقدّم عند مفكري الإسلام، م.س، ص٤١٦، ٤٢٧؛ الماضي في الحاضر...، م.س، ص٥٠٩-٥١٠؛ البوطي، محمد سعيد رمضان: منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، دمشق، دار الفكر، ١٩٩٢م، ص٨-٩، ٢١؛ الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، م.س، ص٢٨٩-٢٩١؛ مجموعة من المؤلّفين: مالك بن نبي واستشراف المستقبل.. من شروط النهضة إلى الميلاد الجديد، الجزائر، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، ٢٠١١م، ج٢، ص٢٣٣.

من جهة الحديث عن فكرة توجيه الثقافة والعناصر المركّبة لها، وهذا بخلاف حديثه عن عنصري التراب والوقت، إذا لا يظهر عليه أنّه بذل جهداً واضحاً في الحديث عنهما، وجاء الطرح عامّاً وعاديّاً، وخالياً من التجديد والإبداع.

والقدر الذي تحدّث به ابن نبي عن عنصر التراب، تركّز بصورة رئيسة في جانب توصيف مشكلة التصحّر التي زحفت على المناطق الزراعيّة في البلاد العربيّة. ولم يقدّم رؤية وافية ومتماسكة يشرح فيها دور عنصر التراب في بناء الحضارة وتكوينها. وهكذا حديثه عن عنصر الوقت الذي أكّد فيه على أهمّيّة الوقت، وكيف أنّه يُهدَر في حياتنا اليوميّة، من دون أن يقدّم رؤية وافية ومتماسكة يشرح فيها دور الوقت في بناء الحضارة وتكوينها.

بمعنى أنّ حديث ابن نبي عن عنصري التراب والوقت، لا يرتقي ولا يتناسب من ناحيتي الكمّ والكيف، مع قضية كبرى في مستوى بناء الحضارة وتكوينها، وكأنّه حديث لا يتّصل بهذه القضية.

٢. لفت انتباهي كثيراً استعمال ابن نبي تسمية التراب؛ التسمية التي تمسّك بها، وحافظ عليها، ولم يبدّل أو يغيّر فيها، واعتبر أنّ اختيار هذه التسمية جاء دقيقاً ومقصوداً؛ لتجنّب استعمال تسمية المادّة؛ لتفضيل تسمية التراب عليها، ولتحاشي اللبس فيها، ولكون تسمية التراب لم تتطوّر إلا قليلاً، واحتفظت ببساطتها، بحيث جعلت منها - حسب قول ابن نبي - تسمية صالحة لأن تدلّ بصورة أكثر تحديداً على هذا الموضوع الاجتماعيّ.

وحين توقّف الدكتور سليمان الخطيب أمام هذه التسمية، اعتبر أنّها اتّسمت بالتحديد الدقيق، لكنّه دعا إلى أن تتّسع هذه التسمية؛ بما تشمل الكون بالمعنى الواسع[١]، وهذه الملاحظة سبق أن أشار إليها

(١) انظر: الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، م.س، ص٢٨٩-٢٩٠.

الدكتور البوطي في كتابه «**منهج الحضارة الإنسانيّة في القرآن**»[١].

وبهذا الاستعمال، يكون ابن نبي قد أدخل وأضاف تسمية التراب إلى قاموس الأدب الحضاريّ العربيّ الحديث، وأعطى بعداً حضاريّاً واسعاً لهذه التسمية، التي لم تكن من قبل بهذه الدرجة من الأهمّيّة والاهتمام في اللسان العربيّ، والأدب العربيّ القديم والحديث.

لكنّني، وبعد التوقّف أمام هذه التسمية، لم أجد فيها تلك الدقّة البيانيّة واللسانيّة من جهة، ولا تلك الدقة المفهوميّة التي تجعل هذه التسمية تتّصل بالأفق الحضاريّ، وحقله الدلاليّ الواسع والعابر بين الأزمنة والأمكنة، وبين الثقافات والمجتمعات، والمتّصل بالتجربة الإنسانيّة الطويلة والممتدّة في التاريخ الإنسانيّ.

وما يؤكّد هذه الملاحظة، ويثير الانتباه إليها، أنّ القرآن الكريم ظلّ - وباستمرار - يعرّفنا بهذه الكلمة، ويلفت انتباهنا إلى غير المعنى الذي أشار إليه ابن نبي وتمسّك به، فهناك خمس عشرة آية مكّيّة ومدنيّة استعملت تسمية التراب في معنى خلق الإنسان، وتحديداً في معنى خلق الإنسان من تراب، وباقي الاستعمالات الأخرى منصرف إلى غير المعنى الذي أشار إليه ابن نبي.

وفي مقاييس اللغة، فإنّ الاستعمال القرآنيّ يقدَّم على غيره من الاستعمالات الأخرى؛ في الموارد التي تكون فيها الكلمات والألفاظ من استعمالات القرآن. وكلمة التراب التي وردت في خمس عشرة آية في معنى واحد، تدلّ على أنّ هذه الكلمة هي من كلمات الاستعمال القرآنيّ، الأمر الذي يعني أنّها أوجب في الاستعمال من هذه الجهة، على باقي الجهات الأخرى.

أعطى ابن نبي نظريّته صفة الثبات والجزم والنهائيّة، ونظَّر إليها، وتعامل معها، وفق هذه الرؤية. ومن الإشارات الدالّة على ذلك - بعد

(١) انظر: البوطي، منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، م.س، ص٨-٩.

أن حدّد معادلته: حضارة =إنسان+ تراب+ وقت - قوله: «**ومن هذه المعادلة النهائيّة، يمكن أن نستنتج استنتاجات نظريّة مختلفة تدلّ أولاً: على أنّ الحضارة ليست أساساً تكديس منتوجات حضاريّة، بل هي بناء مركّب اجتماعيّ يشمل ثلاثة عناصر فقط، مهما كانت درجة تعقيدها؛ كحضارة القرن العشرين**»[١].

ويكشف عن ذلك - أيضاً -، محاولة ابن نبي التعبير عن نظريّته بطريقة المعادلات الرياضيّة، والاستعانة المستمرّة بما يسمّيه مسلك التحليل الكيمائيّ في توصيف النظريّة وتحليلها والبرهنة عليها؛ كما يكشف عن ذلك أنّ ابن نبي منذ أن أشار إلى نظريّته في كتابه «**شروط النهضة**»، الصادر في أواخر أربعينيّات القرن العشرين، بقيت هذه النظريّة على حالها من دون تغيّر أو تبدّل، ومن دون تطوّر أو تجدّد، وكأنّها نظرية ثابتة وجازمة ونهائيّة.

وإذا كان ابن نبي لديه هذه الدرجة من الموثوقيّة الجازمة بنظريّته؛ ما كان عليه أن يعبّر عنها بهذه الصفة، ويتعامل معها بهذه الطريقة غير المفضّلة وغير المحبّذة - عادةً - عند الباحثين والدارسين في حقل الدراسات الاجتماعيّة والإنسانيّة، فهذه الطريقة تضرّ بالنظريّة ولا تخدمها؛ لأنّها تجعل منها كما لو أنّها نظريّة مغلقة وجامدة وساكنة على نمط النظريّات الرياضيّة والطبيعيّة، وتسلب منها صفة الحركة والتطوّر والفاعليّة.

علماً أنّ هذه ليست هي المرّة الأولى التي يظهر فيها ابن نبي هذه الدرجة من الموثوقيّة الجازمة تجاه أفكاره ونظريّاته، فقد أظهرها وأعلن عنها - أيضاً - عند حديثه عن العناصر الأربعة المركّبة للثقافة، معتبراً أنّها تمثّل تماميّة ونهائيّة البحث والحديث عن الثقافة والمكوّنات المركّبة لها. وبصورة عامّة، يمكن اعتبار أنّ هذه الموثوقيّة الجازمة، تُعدّ أحد ملامح المنهج وطريقة النظر عند ابن نبي في التعبير عن أفكاره ونظريّاته، وفي التعامل معها.

(١) ابن نبي، تأمّلات، م.س، ص٢٠٠.

٣. منذ أن عُرِفَت هذه النظريّة في خمسينيّات القرن العشرين، ومع كلّ الاهتمام والتفاعل الحاصل معها في النطاق العربيّ خاصّة، وبعد ما يزيد على أربعة عقود من وفاة ابن نبي؛ مع ذلك يمكن القول: إنّ هذه النظريّة بقيت على حالها من دون أن يحصل فيها تغيّر أو تحوّل، تطوّر أو تجدّد، كمّيّاً أو كيفيّاً، أفقيّاً أو عموديّاً، تحليليّاً أو نقديّاً، وما زالت هذه النظريّة إلى اليوم على هذا الحال الساكن والجامد.

والذين جاؤوا بعد ابن نبي من تلامذته ومتابعيه؛ باحثين وأكاديميّين، جزائريّين وعرب، تعاملوا مع هذه النظرية في حدود الشرح والتعريف، الثناء والتبجيل، الدفاع والتصويب، وهذه الطريقة لا تخدم النظريّة على المدى البعيد، وتؤدّي مع مرور الوقت لإصابة هذه النظريّة بحالة الجمود والسكون، وفقدان عنصر الفاعليّة والحركة.

والذين يعرفون هذه النظريّة، يعلمون أنّه لم يظهر أحد من بعد ابن نبي نهض بدور أسهم في تحريك هذه النظريّة، لا من جهة التتميم والتكميل، ولا من جهة التحريك والتفعيل، ولا من جهة التغيير والتحويل في وجهتها وصورتها، ولا من جهة إعطائها بعداً وأفقاً جديداً، ولا من أيّ جهة أخرى.

ومن الناحية التاريخيّة، لم يُسجّل في تاريخ هذه النظريّة طور جديد في مرحلة ما بعد ابن نبي، طور يُحدِث نقلة في حركة هذه النظريّة، بشكل يمكن أن يؤرَّخ له في تاريخ تطوّر هذه النظريّة، وهذا ما لم يحدث حتى هذه اللحظة، وبقيت هذه النظريّة تُعرَف وتحدَّد في نطاق ابن نبي لا غير.

وهذه ليست مشكلة نظريّة ابن نبي فحسب، وإنّما هي مشكلة عموم النظريّات التي ظهرت وتظهر في المجال العربيّ المعاصر، الذي لا يعطي النظريّات فرصة حيويّة وكبيرة في أن تتطوّر وتتجدّد؛ بسبب غلبة حالة التراجع والجمود.