وحدة التحليل
من الدولة إلى الحضارة العالمية
دراسة في رؤية ابن خلدون ومالك بن نبي

عبد العزيز برغوث*

مقدمة

يحاول هذا البحث إثارة بعض الأسئلة الأساسية حول مسألة "وحدة التحليل" في مجال الدراسات الحضارية، ومناهج التحليل التاريخي، مع اعتبار الآثار العميقة والمتسارعة لظاهرة "العولمة" في الوعي والفكر ومناهج التحليل والممارسات الثقافية والحضارية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية. ويركز البحث على رؤية مفَكِّرَيْن مسلمين احتلاّ الصدارة في دراسة قضايا العمران البشري والحضارة الإنسانية هما: عبد الرحمن بن خلدون ومالك بن نبي رحمهما الله. وتبدو الأهمية المنهجية والمعرفية لهذا العمل في محاولة تطوير رؤية موضوعية حول تطور وحدة التحليل الحضاري في الفكر الإسلامي بوصفها من العوامل الأساسية المساعدة على إنتاج الأفكار والخبرات المطلوبة لرفد عمليات النهوض والتجديد المعاصر بالوعي اللازم لأصالتها وفعاليتها معا. كما تتعين أهمية هذه الدراسة في التعرف على قدرة العقل المسلم

* أستاذ مشارك في قسم الدراسات العامة بكلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا.

على التنظير المنهجي الكلي لدراسة الظواهر الإنسانية الكبرى كظاهرتي العمران والحضارة.

هناك تساؤلات كبرى تثور حول الأنساق النظرية والمناهج التحليلية المطلوبة لدراسة الظواهر الإنسانية والتاريخية والثقافية، فعندما نتتبع التطور التاريخي لمناهج التحليل الحضاري بصورة عامة نجدها قد اتخذت من القبيلة والدولة والحضارة وحدات تحليل ترصد من خلالها حركة المجتمع وصيرورة التاريخ والوعي والأفكار. والسؤال الذي تثيره أمامنا عملية عولمة العالم المعاصر وفق النموذج الحضاري الغربي هو: هل يمكن أن تستمر الحضارةُ وحدةَ تحليلٍ للفعل التاريخي والحضاري في ظل تحول العالم إلى قرية كونية تشترك في المصير؟

لذلك يحاول البحث أن يرصد بعض التحولات الكبرى في الوعي والفكر والممارسة والمناهج، الأمر الذي يستدعي إعادة النظر في أدوات التحليل الحضاري. ويحاول البحث أن يؤسس على جهود ابن خلدون ومالك بن نبي في هذا المجال بحكم اشتغالهما المركز على هذا البعد المنهجي التحليلي التركيبي في دراسة ظواهر العمران والتحضر الإسلامي والإنساني.

يتناول البحث بالمعالجة النقاط الآتية:

- ملاحظات حول مفهوم "الدولة" بوصفها وحدة للتحليل العمراني والتاريخي عند ابن خلدون.
  - أ. مركزية مفهوم "العمران" بوصفه علماً معيارياً وموضوعياً معاً في الفكر الخلدوني.
  - ب. "الدولة" بوصفها وحدة لتحليل ظواهر العمران واكتشاف سننه.
  - ج. أعمار الدولة وأجيالها الثلاثة: البداوة والحضارة والانقراض.
  - د. دورة الدولة وأطوارها الخمسة وأجيالها الأربعة وأحوال الناس فيها.
- مفهوم "الحضارة" و"الحضارة العالمية" بوصفهما وحدتين للتحليل الحضاري

عند مالك بن نبي.

أ. استفادة بن نبي من الفكر الخلدوني.

ب. "الحضارة" بوصفها وحدة للتحليل والتطوير في الأدوات التحليلية

ج. قانون "الدورة": من الحتمية في التنظير الخلدوني إلى اللا–حتمية عند مالك بن نبي.

د. وحدة التحليل من "الحضارة" إلى "الحضارة العالمية".

ملاحظات حول مفهوم "الدولة" بوصفها وحدة للتحليل العمراني والتاريخي عند ابن خلدون

من الواضح في المقدمة أن ابن خلدون كان يتعامل مع موضوع علم جديد، اتضحت معالمه فيما بعد لتشكل ما سُمي "بعلم العمران البشري". وهذا هو الذي ندركه بشكل واضح في قوله: "وكان هذا علماً مستقلاً بنفسه."[1] وكأي معالجة لموضوع علم جديد، يتطلب الأمر التعامل مع إطاره النظري، ومفاهيمه التأسيسية، ومبادئه المعرفية، وأدواته التحليلية، ومنهجه التطبيقي، ومجاله العملي. والمهم في هذا البحث هو بيان أهمية وحدة التحليل التي اتخذها ابن خلدون مدخلاً وإطاراً منهجياً في دراسته للعمران البشري، أو ما يمكن تسميته في وقتنا "بعلوم الإنسان والمجتمع". وقد تمكن ابن خلدون من بناء منظومة مفهومية متكاملة لدراسة العمران، تتجلى في مجموعة المصطلحات والمفاهيم المتنوعة التي وردت في "المقدمة" وتحولت إلى أدوات ومبادئ تحليلية مهمة للغاية. ومن هذه المصطلحات والمفاهيم: العمران، أحوال العمران، الدولة، المدن، الأمصار، الممالك، البداوة، الحضارة، الصنائع، العلوم، العصبية، الحامية، الملك، العصائب، استحكام صبغة العوائد، الصبغة الدينية، الخلال الحميدة، الأخلاق المذمومة، أطوار الدولة، أعمار الدولة، التعاون، الاجتماع، النعرة، الالتحام، الرياسة، الخلل،

[1] ابن خلدون، **مقدمة ابن خلدون** (بيروت: طبعة دار القلم، ط5، 1984م)، ص30.

التنازع، الاستقلال والاستيلاء، النقص في الدولة، الثغور، الجباية، الخشونة، البأس، الشجاعة، البناء واختطاط المدن، توابع الحضارة، التأنس والتوحش، العوارض الذاتية، استبحار المصر، الهرم، الانقراض، الوازع، الغلب، الشوكة، الفناء، انتقاص العمران، الفساد، عوارض الهرم، الاستخلاف، الاعتمار، التناسل، المدافعة، التنافس، التلاشي، المعاش، الدعة، الترف، التفرد، القهر، السلطان، الممانعة، الظلم، خراب العمران، التداول، الاستبدال، الإنشاء، السنن، الأسباب والمسببات، الفطرة، الضروري، الحاجي، التكميلي، العبرة... وغيرها كثير في المقدمة.

فهذا الكم الهائل من المصطلحات والمفاهيم يشكل في المقدمة إطاراً نظرياً منهجياً لدراسة ظاهرة العمران والاجتماع البشري؛ حيث نجد ابن خلدون يوظف هذه المفاهيم في تحليله للسُنن التي تتحكم في الظواهر العمرانية وقضايا الاجتماع الإنساني المتعددة والمتشابكة. فحينما وضع ابن خلدون مسألة العمران موضوعاً لعلم جديد أو موضوعاً للممارسة العلمية المنهجية، لم تكن تسعفه الكثير من المناهج، والأدوات، والمصطلحات، والمفاهيم التي طورها علماء المسلمين من قبله، وخاصة في مجال التاريخ، والدراسات الشرعية، ودراسات العمران والسياسة البشرية. ومن هنا حاول جاهداً أن ينحت الكثير من المفاهيم والمصطلحات المساعدة على تقديم تحليل منهجي لموضوع علمه الجديد، ولتطبيقات ذلك العلم على مستوى التاريخ، وفهم حركة المجتمع والحضارة في المنطلق والنشوء، وفي النمو والتطور، وفي السقوط والانحطاط والهرم والانقراض، وفي الانتقال والتداول والاستبدال الحضاري.

ولما كانت أدوات ابن خلدون التحليلية، ومفاهيمه، ومصطلحاته المتعلقة بتفسير ظاهرة العمران كثيرة، ومتشعبة، ومتعددة تأخذ من الكثير من العلوم والمعارف الشرعية والإنسانية والطبيعية، فإن البحث الحالي سيحاول التركيز على مسألة "الدولة" بوصفها وحدة لتحليل ظواهر العمران والحضارة، كما سنحاول الإشارة إلى اهتمام مالك بن نبي بوحدة التحليل واستفادته من الجهد الخلدوني فهماً وتطويراً

وإضافة. ولكي يُحلل مفهوم "الدولة" ينبغي أولاً ربطه بمفهوم "العمران البشري" الخلدوني بوصفه المجال الموضوعي لاكتشاف قوانين حركة الدولة وصيرورتها.

أ. مركزية مفهوم "العمران" بوصفه علماً معيارياً وموضوعياً في الفكر الخلدوني

الحديث عن علم العمران البشري الخلدوني ينبغي أن ينصب على فهم بعدي هذا العلم وليس بعد واحد. البعد الأول فيه هو البعد المعياري الذي كثيراً ما يغيب عن أطروحات بعض الكتاب الذين اشتغلوا بدراسة فكر ابن خلدون. وهذا البعد مهم جداً لأنه يؤسس لصلة الفكر الخلدوني كله بنسق المعرفة الإسلامية ومصادرها الكبرى وهي القرآن والسنة. والمقدمة بما هي جهد علمي منهجي إنما تصدر من النسق الإسلامي الأصيل ومن التربة الفكرية والمعرفية الإسلامية وليس العكس كما ورد في قول الجابري:

هناك حقيقة لا بد من أخذها بعين الاعتبار الكامل، وهي أن فكر ابن خلدون كان مؤطَّراً أشد ما يكون التأطير بالقوالب المنطقية القديمة الأرسطية والأصولية. لقد بنى ابن خلدون ملاحظاته السياسية والاجتماعية ضمن إطار التفكير التي كانت سائدة في عصره. إن هذا يعني أن ابن خلدون أراد أن ينشئ علماً جديداً بمفاهيم قديمة، علماً يضع نفسه خارج المنظومة الأرسطية، وفي ذات الوقت يستقي من نفس المنظومة مفاهيمه المنطقية وأرضيته الابستمولوجية، هكذا بقي "الإمكان الواقعي" عند ابن خلدون سجيناً لقوالب فوق–واقعية، قواعد تنتمي إلى الميتافيزيقا الأرسطية مثل "المادة" و"الصورة" و"المزاج" و"العرض الذاتي" و"الاستعداد"...إلخ، وذلك إلى درجة أننا لو سحبنا تلك القوالب من ملاحظات ابن خلدون السياسية والاجتماعية لوجدنا أنفسنا أمام مجرد وصف طوبوغرافي لبعض الظواهر الاجتماعية التي عرفها عصره.[1]

---

[1] الجابري، محمد عابد، **نحن والتراث: قراءة معاصرة لتراثنا الفلسفي** (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1993)، ص319.

فهذا الموقف يجانب الصواب كثيراً؛ لأنه لا يأخذ بعين الاعتبار مصادر الأسس المعيارية التي استقى منها ابن خلدون الكثير من مفاهيمه ومقولاته ومفرداته ومصطلحاته وقوانينه في علم العمران. وعلى الرغم من استخدام ابن خلدون لبعض المفاهيم الأرسطية إلا إننا عند إمعان النظر وتمحيصه نجد أن الصبغة المعيارية الإسلامية هي التي تحكم الجهد الخلدوني في أساسه الابستمولوجي، وبنائه المنهجي، وعمقه الثقافي. والمنظومة المعرفية والمنهجية الخلدونية في توجهاتها العامة وفي الكثير من تفاصيلها محكومة بالمفهوم القرآني للتاريخ والاجتماع البشري والاستخلاف، ومندرجة في النظرة القرآنية القيمية للعمران؛ الذي يدور حول سنن الله في الاجتماع البشري بما في ذلك السنن الدينية والسنن التاريخية والسنن الكونية. ومن هنا فالبعد المعياري الذي ينصبغ بالصبغة الدينية الإسلامية ومقولاتها الكبرى تجري في جذور الفكر الخلدوني وتؤطر عقله ونفسيته وروحه التي يؤلف بها ويُنظر بها لعلم العمران المستحدث الصنعة.

وأما البعد الثاني لعلم العمران الخلدوني فهو البعد الموضوعي المتجلي في واقع حركة العمران ومظاهره العملية التطبيقية على مستوى فعاليات العمران ومؤسساته وقوانينه، وشروطه النفسية والاجتماعية والثقافية والاقتصادية والمعاشية والتاريخية. وهنا يكون التحليل منصباً على تتبع مسارات الفعل العمراني وديناميكياته المتصلة بالإنسان والمجتمع وتحولاتهما وتقبلاتها في مختلف الأوضاع والحالات كما يذكر صاحب المقدمة في قوله: "... فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته .... وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً... واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص... وكأنه علم مستنبط النشأة".[1]

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، ص30.

فحينما تتكامل في دراستنا للجهد الخلدوني معطيات البعدين المعياري والموضوعي، يمكننا فعلاً أن نقدر ذلك الجهد ونضعه في مكانته الصحيحة ضمن منظومة المعرفة الإسلامية المتصلة بالحضارة والعمران البشري الإسلامي. إن غياب هذه النظرة المتكاملة إلى الجهد الخلدوني هو الذي أدى ببعض الكتاب إلى نتائج مؤسفة ومجانبة للصواب في بعض الأحيان. فمثلاً يقول محمد عابد الجابري:

لقد أراد ابن خلدون أن يجعل من علمه الجديد – علم العمران – "معياراً صحيحاً..." أي منطقاً للكتابة التاريخية، ولكن علم العمران كما تعرضه "المقدمة" ليس عبارة عن قواعد منهجية بل هو تفسير لحوادث التاريخ، الشيء الذي يفترض مسبقاً وجود معرفة صحيحة بهذه الحوادث. إن علم العمران الخلدوني يعتمد على التاريخ لا العكس، فيجب أن تكون الأخبار صحيحة حتى نستطيع التعرف من خلالها على ثوابت الحياة الاجتماعية، و ما يعبر عنه ابن خلدون بـــ "طبائع العمران"... تلك هي نقطة الضعف الأساسية في مشروع ابن خلدون.[1]

إن مثل هذه المقولة تتناقض تماماً مع منطق علم العمران الخلدوني، والخلل واضح في تغييب الرؤية المعيارية القرآنية التي أسس عليها ابن خلدون رؤيته للعمران والسُنن الدينية والاجتماعية والكونية التي تتحكم فيه. وابن خلدون نفسه يصرح بذلك في قوله: "...وأنت إذا تأملت كلامنا في فصل الدول والملك وأعطيته حقه من التصفح والتفهم عثرت في أثنائه على تفسير الكلمات وتفصيل إجمالها مستوفى بيناً بأوعب بيان وأوضح دليل وبرهان أطلعنا الله عليه من غير تعليم أرسطو ولا إفادة موبذان."[2]

وابن خلدون في دراسته لظاهرة التاريخ وربطها بعلم العمران، إنما ينطلق من

---

[1] الجابري، **نحن والتراث**، ص317.

[2] ابن خلدون، **المقدمة**، ص39.

الأسس الابستمولوجية[1] والمنهجية التي يوفرها الإطار القرآني لدارس الظاهرة؛ بما في ذلك السنن والقوانين التي أفصح عنها القرآن، ونبه إلى أهميتها المعرفية والخلقية والروحية في تفهم ظواهر العمران والتاريخ معا. ولهذا يمكننا القول بأن في علم العمران قواعد منهجية كذلك مستقاة من الإطار المعياري الذي ينطلق منه ابن خلدون وهو القرآن الكريم، بالإضافة إلى اعتماده على التاريخ وبالتالي فهو يجمع ويكامل بطريقة منهجية بين معطيات التاريخ ومعطيات القواعد المنهجية والسنن الإلهية التي يوفرها له إطاره الإسلامي الطبيعي.

وإذا ما جاوزنا هذا النقاش وتوجهنا إلى صلب موضوع العمران ومركزيته، فإن الطرح الخلدوني يبين بشكل واضح أهمية علم العمران وضرورته لفهم التاريخ والاجتماع الإنساني. ومسألة العمران كما يتحدث عنها ابن خلدون لا تكمن أهميتها في كونها مجرد ظاهرة اجتماعة بشرية، وإنما في كونها موضوع علم له منهجه وتطبيقاته وأدواته التحليلية التي ستساعد على فهم المجتمع والتاريخ ودراستهما بشكل موضوعي. فهو يتحدث عن أساليب الاجتماع البشري وأنماطه الأساسية مثل: العمران البدوي والعمران الحضاري، وما يلحقهما من خصائص وأحوال وأعراض وتجليات ومظاهر، وما يتحكم فيهما من قوانين تجري على كل واحد منهما، وما ينشأ بين البداوة والحضارة من أوضاع تفاعل وتشابك وتداخل ذات أبعاد نظرية وعملية. كما يتحدث صاحب المقدمة عن بعض المفاهيم المساعدة على تحليل قضية العمران من أمثال: تحكيم "أصول العادة" و "قواعد السياسة" و"طبيعة العمران" و"الأحوال في الاجتماع الإنساني" و"التأنس والتوحش"، والنشوء والتطور والانقراض، وأصناف التغلبات. وقد صرح بذلك في "الكتاب الأول" الذي خصصه لدراسة العمران وطبيعته وما يعرض فيه من البدو والحضر والتغلب والكسب والمعاش

[1] وهنا كذلك نختلف مع المنصف وناس في قوله: "ولكن ابن خلدون لم ينشئ منظومة مفاهيمية خاصة به، تستجيب للحاجيات النظرية للعلم الجديد، وقاعدة ابيستمولوجية لعلم الاجتماع الجديد؛ ولعل ذلك ما قد يعتبر مجال جدل نظري كبير"، وناس، المنصف، **الخطاب العربي: الحدود والتناقضات** (تونس: الدار التونسية للنشر، ط1، 1992)، ص25.

والصنائع والعلوم ونحوها، وما لذلك من العلل والأسباب. ويظهر جلياً أن من أهداف علم العمران ضبط وعينا بالظواهر التاريخية التي تشكل ساحة هذا العمران بكل أشكاله البسيطة والمعقدة التي تتمظهر في الدول والأمصار الكبيرة، وكذلك في مستويات الحضارة وأنواعها والتفنن فيها. فهذا الربط بين علم العمران بوصفه رؤية ومنهج لدراسة العمران والتاريخ، والتاريخ ذاته من حيث هو حوادث ووقائع بسطية ومعقدة في صورة تجمعات ومجتمعات وثقافات وحضارات، كل ذلك يجعل هذا العلم[1] أداة منهجية لدراسة عمران العالم والتاريخ الذي يسجل ذلك العمران وأنواعه وشرائطه وسننه وطبائعه وقوانينه. ولهذا يعرف ابن خلدون التاريخ في صلته مع مسألة علم العمران البشري فيقول:

اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها، وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال.[2]

---

[1] فالجهد الخلدوني في مسألة العمران ينحو منحى تأسيساً منهجياً لميزان أو معيار يكون قادراً على تفسير الظواهر العمرانية، وتمييز الحق من الباطل فيها، والتعرف على القوانين التي تتحكم فيها. يقول ابن خلدون: "وإذا كان ذلك فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبعه وما يكون عارضاً لا يعتد به وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصور من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه، وحينئذ فإذا سمعنا عن شيء من الأحوال الواقعة في العمران علمنا ما نحكم بقبوله مما نحكم بتزييفه. وكان ذلك لنا معياراً صحيحاً يتحرى به المؤرخون طريق الضد والصواب فيما ينقلونه. وهذا هو غرض هذا الكتاب الأول من تآليفنا. وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل وهي بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة أخرى. وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً. واعلم أن الكلام في هذا الغرض مستحدث الصنعة غريب النزعة غزير الفائدة أعثر عليه البحث وأدى إليه الغوص". ابن خلدون، **المقدمة**، ص38-39.

[2] ابن خلدون، **المقدمة**، ص35.

ومن هنا فموضوع علم العمران هو الكشف عن القوانين والسنن والطبائع التي تتحكم في التحولات والتغيرات المختلفة للاجتماع الإنساني بأنماطه وأشكاله ومظاهره وتجلياته وتقلباته[1] وتحولاته[2]. وهذا الذي بينه ابن خلدون في كتابه الأول[3] حول العمران، وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم، وما لذلك من العلل والأسباب.[4]

---

[1] وقد حدد ابن خلدون بطريقة واضحة طبيعة علم العمران والموضوعات الكبرى عليها مداره في قوله: "ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول وتعاصر الأمم الأول وأسباب التصرف والحول في القرون الخالية والملل وما يعرض في العمران من دولة وملة ومدينة وحلة وعزة وذلة وكثرة وقلة وعلم وصناعة وكسب وإضاعة وأحوال متقلبة مشاعة وبدو وحضر وواقع ومنتظر إلا واستوعبت جمله وأوضحت براهينه وعلله. فجاء هذا الكتاب فذا بما ضمنته من العلوم الغريبة والحكم المحجوبة القريبة. وأنا من بعدها موقن بالقصور بين أهل العصور، معترفٌ بالعجز عن المضاء في مثل هذا القضاء راغب من أهل اليد البيضاء والمعارف المتسعة الفضاء النظر بعين الانتقاد لا بعين الارتضاء والتغمد لما يعثرون عليه بالإصلاح والإغضاء. فالبضاعة بين أهل العلم مزجاة، والاعتراف من اللوم منجاة، والحسنى من الإخوان مرتجاة والله أسأل أن يجعل أعمالنا خالصة لوجهه الكريم، وهو حسبي ونعم الوكيل. وبعد أن استوفيت علاجه وأنرت مشكاته للمستبصرين، وأذكيت سراجه وأوضحت بين العلوم طريقه ومنهاجه وأوسعت في فضاء المعارف نطاقه وأدرت سياجه..." ابن خلدون، **المقدمة**، ص7.

[2] "وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة وانتقال من حال، إلى حال كما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول سنة الله التي قد خلت في عباده"، ابن خلدون، **المقدمة**، ص27.

[3] "ومن هذا العمران ما يكون بدوياً وهو الذي يكون في الضواحي وفي الجبال وفي الحلل المنتجعة في القفار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضرياً وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها. وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له فلا جرم انحصر الكلام في هذا الكتاب في ستة فصول: الأول: في العمران البشري على الجملة وأصنافه وقسطه من الأرض. والثاني: في العمران البدوي وذكر القبائل والأمم الوحشية. والثالث: في الدول والخلافة والملك وذكر المراتب السلطانية. والرابع: في العمران الحضري والبلدان والأمصار. والخامس: في الصنائع والمعاش والكسب ووجوهه. والسادس: في العلوم واكتسابها وتعلمها. وقد قدمت العمران البدوي لأنه سابق على جميعها كما نبين لك بعد وكذا تقديم الملك على البلدان والأمصار وأما تقديم المعاش فلأن المعاش ضروري طبيعي وتعلم العلم كمالي أو حاجي، والطبيعي أقدم من الكمالي، وجعلت الصنائع مع الكسب لأنها منه ببعض الوجوه ومن حيث العمران كما نبين لك بعد. والله الموفق للصواب والمعين عليه." ابن خلدون، **المقدمة**، ص41.

[4] ابن خلدون، **المقدمة**، ص6.

ولما كانت هذه هي طبيعة علم العمران وهذه هي وظيفته المعرفية والمنهجة، فإن صاحبه قد حدد له بعض الأدوات التحليلية الأساسية التي تساعد على تفسير الظواهر التاريخية والعمرانية. ولكثرة هذه الأدوات المفهومية التحليلية سيركز البحث على مفهوم "الدولة" بوصفه وحدة لتحليل حركة التاريخ والعمران.

ب. الدولة بوصفها وحدة لتحليل ظواهر العمران واكتشاف سننه

من أهم الأدوات التحليلية التي وظفها ابن خلدون في دراسته للعمران مفهوم الدولة. فقد حاول صاحب "المقدمة" اكتشاف قوانين العمران البشري في إطار هذا المفهوم، وقام بتحديد بعض القوانين والسنن التي تتحكم في حركة الدولة نشوءاً وتطوراً وانقراضاً، وما يعرض لها في كل ذلك من الأحوال والتقلبات، وما يعتريها من التحولات والتغيرات. ويبدأ ابن خلدون تأسيس لهذه الوحدة في تحليل التاريخ والعمران بقوله: "ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقاً، محافظين على نقلها وهماً أو صدقاً، لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من رايتها وأظهر من آيتها، ولا علة الوقوف عند غايتها، فيبقى الناظر متطلعاً بعدُ إلى افتقاد أحوال مبادئ الدول ومراتبها، مفتشاً عن أسباب تزاحمها أو تعاقبها، باحثاً عن المقنع في تباينها أو تناسبها."[1] وهنا نلاحظ كيف اعتبر ابن خلدون الدولة[2] مجالاً أو وحدة للنظر في تاريخ الأمم والشعوب والأمصار والأصقاع، فجعلها مدخلاً لمعرفة الحوداث والوقائع التي أخذت حيزها في التاريخ وتسجلت في وقائعه. ويؤكد كذلك أهمية الدولة وحدة للتحليل في دراسة العمران والتاريخ بقوله: "والدولة والسلطان سوق للعالم تجلب إليه بضائع العلوم والصنائع وتلتمس فيه ضوال الحكم وتحدى إليه ركائب

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، مرجع سابق، ص5.

[2] "فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمروا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم واحتازوها عن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابة وسيف وقلم." ابن خلدون، **المقدمة**، ص16.

الروايات والأخبار وما نفق فيها نفق عند الكافة. فإن تنزهت الدولة عن التعسف والميل والأفن والسفسفة وسلكت النهج الأمم و لم تجر عن قصد السبيل نفق في سوقها الإبريز الخالص واللجين المصفى وإن ذهبت مع الأغراض والحقود وماجت بسماسرة البغي والبطل نفق البهرج والزائف."[1] ولكي يؤسس ابن خلدون بطريقة منهجية مفهوم الدولة بوصفها وحدة لتحليل العمران ودراسته، حاول وضع جملة من المحددات أو قل المؤشرات التي يمكن بواسطتها قياس قوة الدولة وضعفها، والتعرف على مراحل نشوئها وتطورها وانقرضها. ومن ذلك حديثه عن أعمار الدولة وكيف تتقلب أحوالها وأعراضها وتمظهراتها في كل مرحلة أو عمر أو جيل من أجيالها المتعاقبة نشوءاً وتطوراً وتحضراً وترفاً وهرماً وانقراضاً واستبدالا.

ج. أعمار الدولة وأجيالها الثلاثة: البداوة والحضارة والانقراض

يبين ابن خلدون في "الفصل الرابع عشر" الذي سماه: "أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، التقلبات التي تأخذ تعرض للدولة، ويشير إلى الأجيال الثلاثة والأعمار التي تتقلب فيها الدولة؛ الجيل الأول جيل البداوة والخشونة، والجيل الثاني جيل الحضارة والترف، والجيل الثالث جيل النسيان والانقراض. ويتحدث عن واقع كل جيل وعمره وصفاته، وما يعرض له من الأحوال والطبائع.[2] وأهم ما ينبغي

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، ص23.

[2] يقول ابن خلدون: "وأما أعمار الدول أيضاً وإن كانت تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال. والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين، الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته. قال تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا بَلَغَ أَشُدَّه وَبَلَغَ أَرْبَعِيْنَ سَنَةً﴾ (الأنعام: 152). ولهذا قلنا إن عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل... وإنما قلنا أن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال؛ لأن الجيل الأول لميزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سَوْرَة العصبية محفوظةً فيهم، فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون. والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الأشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز=

الاهتمام به في هذا السياق بعض القوانين المهمة التي وضع صاحب "المقدمة" بذكاء يده عليها في دراسته للدولة. ومن ذلك تفطنه لظاهرة الانتقال والاستبدال للدول وفقاً لقانون الدورات التي تنشأ في إطارها الدولة ثم تنمو وتتطور ثم تصل إلى حد الهرم والانقراض. وبهذا تنتقل الدولة[1] إلى قوم آخرين لتسير وفق نفس القانون.

وهكذا تتقلب الدولة عبر المجتمعات والأمصار والأمم والشعوب في دورة هي "دورة الدولة". فكلما أتمت دورة من دوراتها تأذن الله بانتقالها إلى مكان آخر. وبهذا يصوغ ابن خلدون أهم قانون من قوانين دراسة العمران، وهو قانون التبدل والتغير للعوائد والانتقال من حال إلى حال سنة الله التي خلت في عباده.[2] وهذا التبدل في جوهره تعبير عن تبدل وتحول أساسي وكأنما الأمر خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث.[3] وهكذا يصوغ ابن خلدون القانون الأساسي لدورة الدولة الذي يعني أن الملك إذا ذهب عن بعض الشعوب من أمة فلا بد من انتقاله إلى شعب آخر منها ما دامت لهم العصبية.[4] وفي هذا الشأن تقرأ في المقدمة:

=الاستطالة إلى ذل الاستكانة، فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع. ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم. وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفننوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة وينسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها... وهذه الأجيال الثلاثة عمرها مائة وعشرون سنة على ما مر. ولا تعدو الدول في الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده إلا إن عرض لها عارض آخر من فقدان المطالب فيكون الهرم حاصلاً مستولياً والطالب لم يخضرها ولو قد جاء الطالب لما وجد مدافعاً: ﴿فَإِذَا جَاءَ أَجَلُهُمْ لاَ يَسْتَأْخِرُوْنَ سَاعَةً وَلاَ يَسْتَقْدِمُوْنَ﴾ (الأعراف: 34). فهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص من التزيد إلى سن الوقوف ثم إلى سن الرجوع"، **المقدمة**، ص171-172.

[1] المرجع نفسه، ص171-172.

[2] المرجع نفسه، ص28.

[3] المرجع نفسه، ص33.

[4] ابن خلدون، **المقدمة**، ص145-146.

وهكذا سنة الله في عباده وخلقه. وأصل هذا كله إنما يكون بالعصبية وهي متفاوتة في الأجيال، والملك يخلقه الترف ويذهبه كما سنذكره بعد. فإذا انقرضت دولة فإنما يتناول الأمر منهم من له فعصب مشاركة لعصبيتهم التي عرف لها التسليم والانقياد وأونس منها الغلب لجميع العصبيات. وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم لأن تفاوت العصبية بحسب ما قرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد. حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير من تحويل ملة أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل إلى الجيل الذي يأذن الله بقيامه بذلك التبديل.[1]

وعلى هذا الأساس لا يرى ابن خلدون في هذا الانتقال والاستبدال مجرد حادث عابر، وإنما هو أمر يعبر عن تحولات وتغيرات كبيرة في واقع الدولة وأحوال الناس وطبائع العمران.

د. دورة الدولة وأطوارها الخمسة وأجيالها الأربعة واختلاف أحوال الناس فيها

وفي ضوء ما سبق يرى ابن خلدون أن للدولة أطواراً متعددة يكون خلق الناس وسلوكهم وثقافتهم ووعيهم وعوائدهم فيها مختلفة من طور إلى آخر. قد بين ذلك في الفصل السابع عشر المعنون "في أطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار" حيث قال:

"إن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثلة في الطور الأخر؛ لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه. وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة أطوار: الطور الأول: طور الظفر بالبغية وغلب المدافع والممانع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها... الطور الثاني: طور الاستبداد على قومه والانفراد دونهم بالملك وكبحهم عن التطاول للمساهمة والمشاركة... الطور الثالث:

[1] المرجع نفسه، ص146-147.

طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك مما تترع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الأثار وبعد الصيت... الطور الرابع: طور القنوع والمسالمة...الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير... وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخفص منه ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض كما نبينه في الأحوال التي نسردها. والله خير الوارثين".[1]

وعندما تصل الدولة إلى هذا الطور الخامس تكون قد وصلت إلى لحظة الاستبدال والتدوال. ومن جهة أخرى يتحدث ابن خلدون عن دورة الدولة والأجيال الأربعة: الباني، المباشر، والمقلد، والهادم، ويوضح كيف أن الدولة في الدورة الواحدة يتعاقب عليها أجيال أربعة على الآرجح وقد تزيد أو تنقص قليلا. ويشير إلى ذلك في الفصل الخامس عشر المعنون: "في أن نهاية الحسب في العقب الواحد أربعة آباء". والدولة تنطلق بالجيل الأول وهو الجيل الباني الذي يعرف حقيقة هذا البناء وضرورة المحافظة عليه بالخلال والسياسة الرشيدة والمعاناة البصيرة. ويأتي ابنه من بعده وهو مباشر لأبيه قد سمع منه ذلك وأخذه عنه إلا أنه مقصر في ذلك تقصير السامع بالشيء عن المعاين له. ويتبعهما الجيل الثالث الذي يكون تركيزه وحظه من الأمر هو الاقتفاء والتقليد، ثم يعقبهما الرابع وهو المقصر عن طريقتهم جملة والمضيع للخلال الحافظة لبناء مجدهم. وهكذا يسري "قانون الانتقال" على هذا العقب أو الحسب أو الملك، ويحدث ما يسميه ابن خلدون "قانون النمو والذوي"، أي تنمو فروع هذا وتذوي فروع الأول وينهدم بناء بيته. يقول: "هكذا في الملوك وهكذا في بيوت القبائل والأمراء وأهل العصبية أجمع، ثم في بيوت أهل الأمصار، إذا انحطت بيوت نشأت بيوت أخرى من ذلك النسب... واعتبار الأربعة من قبل الأجيال الأربعة بان ومباشر له ومقلد وهادم.[2]

مما سبق يمكن القول إن ابن خلدون استطاع فعلاً توظيف مفهوم "الدولة"

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، ص175-176.

[2] ابن خلدون، **المقدمة**، ص136-137.

بوصفها وحدة لتحليل الفعل العمراني، وتمكن من اكتشاف بعض السُنن التي تتحكم في مسار الدولة وخاصة ظاهرتي الانتقال والتعاقب الدوري للدولة، وفي النقطة اللاحقة سيلقي البحث الضوء على رؤية مالك بن نبي لنفس الموضوع مشيرا إلى أهمية استفادته من سابقه وتطويره لبعض أطروحاته.

مفهوم "الحضارة"[1] "والحضارة العالمية" بوصفهما وحدتين للتحليل الحضاري عند مالك بن نبي

أ. استفادة مالك بن نبي من الفكر الخلدوني

لقد أدرك مالك بن نبي – كما أدرك ابن خلدون من قبل – أهمية وحدة التحليل وأثرها الحيوي في تفسير ظواهر العمران البشري والاجتماع الإنساني والتاريخ،

---

[1] يسلك مالك بن نبي في تعريف الحضارة نهجاً مختلفاً عن الكثير من المفكرين المسلمين، وهذه نماذج لتعريفاته للحضارة: "ليست الحضارة تكديساً للمنتجات، بل هي بناء وهندسة"، **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1986م)، ص69؛ "إن الحضارة ليست أشياء مبعثرة ملفقة ولا مظاهر خلابة وليست الشيء الوحيد بل هي جوهر ينتظم جميع أشيائها وأفكارها وروحها ومظاهرها وقطب يتجه نحوه تاريخ الإنسانيَّة"، **شروط النهضة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي (دمشق: دار الفكر، 1979م)، ص159. "فالحضارة ليست كل شكل من أشكال التنظيم للحياة البشرية، في أي مجتمع كان، ولكنها شكل نوعي خاص بالمجتمعات النامية. بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة ليس المجتمع المتخلف في حالة تكيف معها لا من حيث رغبته، ولا من حيث قدرته، وبعبارة أخرى: لا من حيث أفكاره، ولا من حيث وسائله. وإن هذه الرغبة وهذه القدرة لدى المجتمع المتحضر ناتجتان ليس عن تكديس منتجات الحضارة، ولكن عن تركيب أصيل لعناصر الإنسان والتراب والوقت، بن نبي، **القضايا الكبرى** (بيروت: دار الفكر، 1991م)، ص67؛ "حضارة ما هي نتاج فكرة جوهرية تطبع على المجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ. ويبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته. إنه يتجذر في محيط ثقافي أصلي يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى"، **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: هشام نشابة (دمشق: دار الفكر، 1988م)، ص41؛ معاربة "حضارة = إنسان + تراب + وقت. وتحت هذا الشكل تشير الصيغة إلى أن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، مشكلة الوقت. فلكي نقيم بناء حضارة لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات وإنما بأن نحل المشكلات الثلاثة من أساسها". **شروط النهضة**، ص45.

واكتشاف سنن الفعل الحضاري وطبائعه وديناميكياته. ولكي ندرك العلاقة بين فكر مالك بن نبي وتراث ابن خلدون، ونقدر مدى استفادته من ذلك التراث وكذلك النقلة النوعية التي أحدثها بن نبي في الفكر الحضاري انطلاقاً من التراث الخلدوني من جهة ومن التراث الفكري الحضاري المعاصر من جهة أخرى، نثبت هذا النص الذي يقول فيه بن نبي:

لقد اهتم معظم المؤرخين – ابتداء من توسيديد حتى جيزو – بتجميع الوقائع التاريخية بدل أن يهموا بالبحث في تفسير عقلي لهذه الوقائع في إطار معين. فلما جاء جيزو بدأ علم المؤرخ بفضل عصر النور يأخذ عنده صبغة علمية معينة. ومع ذلك وجدنا لدى المؤرخ الفرنسي الكبير نوعاً من التحفظ الديكارتي يحول بينه وبين صياغة تفكيره الخاص في صورة منهجية مكتملة. أما ابن خلدون فقد تمكن من قبل من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم نقل أنه قد قام بصياغته فعلاً. فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية لولا مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج من منتوجات الحضارة ونعني به – الدولة – وليس عند الحضارة نفسها. وهكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية عن تطور الدولة. في حين أنه كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة حيث كنا نستطيع أن نجد فيها ثروة من نوع آخر، غير ذلك الذي أثرنا به فعلاً. إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التَّطوُّر في صورة منهج قائم بذاته.[1]

وهنا نلاحظ كيف استطاع بن نبي أن يمسك بالمفتاح الأساسي لدراسة ظواهر الحضارة والعمران والتاريخ وهو مفتاح وحدة التحليل. وقد حاول أن ينقل التحليل من مفهوم "الدولة" إلى مفهوم الحضارة. وهذا النقل ليس مجرد نقل أو توسيع للدائرة،

[1] مالك بن نبي، **شروط النهضة**، ص62.

ولكنه جهد نوعي منهجي نرى ثمراته المباشرة في الأدوات التحليلية الكثيرة والمفاهيم الحضارية الجديدة التي أغنى بها قاموس التحليل الحضاري كما فعل ابن خلدون من قبل مع مفهوم الدولة والمصطلحات المفهومية المتصلة به.

وهنا ينبغي أن نؤكد أهمية تأسيس بن نبي على جهود مَنْ سبقوه واستفادته بذكاء سواء من الفكر الإسلامي المبكر أو من الفكر الغربي أو الإنساني الحديث في مجال التحليل الحضاري. ومن أمثلة استفادة مالك وتأسيسه على تراث الفكر الإسلامي المبكر استفادته الخاصة والمباشرة من جهود ابن خلدون ومقولته.

فماذا أخذ مالك بن نبي من ابن خلدون؟

في الحقيقة إن أهم ملاحظة نقدية جوهرية قدمها مالك لابن خلدون تتعلق برؤية ابن خلدون لظاهرة الحضارة والعمران – وبمصطلحنا "وحدة التحليل" – التي اتخذها ابن خلدون مدخلاً لدراسة ظواهر العمران وشرائطه وقوانينه وتقلباته. فمالك رأى أن ابن خلدون استخدم مفهوم "الدولة" وحدة للتحليل، والدولة في رأيه ما هي ناتج من منتجات إطار آخر أكبر وأوسع منها ألا وهو الحضارة. ولذلك اقترح مالك بن نبي أن "الحضارة" هي وحدة التحليل المناسبة. إلا أن الجديد في اقتراحه ليس هو "مصطلح الحضارة" ذاته لأنه موجود، وليس هو مفهوم الحضارة وحدة للتحليل لأن بعض الغربيين من أمثال أرنولد توينبي قد انتبهوا إليه ووظفوه. إن الجديد يكمن في أدوات التحليل، فابن خلدون حينما اتخذ الدولة إطاراً لتحليل ظواهر العمران وسُننه طور مجموعة من الأدوات التحليلية المساعدة على تحقيق إنتاج معرفي خاص بتفسير هذه الظاهرة. فتكلم على العصبية، وأعمار الدولة، وسنن العمران البشري، ووظيفة الدين في العمران، والغالب والمغلوب، والتعاقب الدوري للدولة. وبهذه الأدوات المفهومية التحليلية بعث ابن خلدون الروح في مناهج التحليل التاريخي، ودفع بعلم العمران البشري إلى النور بعد أن كان مبثوثا في بعض التوجيهات القرآنية والممارسات البشرية.

ب. "الحضارة" بوصفها وحدة للتحليل وتطوير بن نبي في الأدوات التحليلية

عندما وسع مالك بن نبي وحدة التحليل أو إطار التحليل وجعل "الحضارة" منطلقاً تبنى الرؤية الحضارية أو أسهم بالأحرى في تشكيل الرؤية الحضارية الإسلامية المعاصرة في تحليل ظواهر العمران البشري الإسلامي بشكل خاص. ومن هنا نقول إن قوة فكر مالك بن نبي تكمن بصورة خاصة في الأدوات والمفاهيم التي طورها لتفسير الظواهر والمشكلات ومنها: الدورة الحضارية، المراحل الثلاثة للحضارة: (مرحلة الروح، ومرحلة العقل، ومرحلة الغريزة)، العوالم الثلاثة: عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء)، والأعمار الثلاثة للمجتمع (عمر الشيء، وعمر الشخص، وعمر الفكرة)، ودور الفكرة الدينية في التاريخ، ومفهوم جدلية الاستعمار والقابلية للاستعمار، ومفهوم التكديس والبناء، ومفهوم شبكة العلاقات الاجتماعية، وجدلية العالم الثقافي، والمعادلة الحضارية (الإنسان–التراب–الوقت)، ومفهوم الأفكار المنتقمة والإفكار المخذولة، ومفهوم الثقافة كمشروع (المبدأ الأخلاقي، والفعالية، والصناعة، والذوق الجمالي)، ومفهوم التربية الاجتماعية...إلخ. إن تطوير هذه الأدوات والمفاهيم التحليلية في شكل رؤية حضارية أو إطار منهجي للتحليل الحضاري أعطى لفكر بن نبي قوة غير معهودة على التحليل والنظر الحضاري المتكامل لظواهر العمران الإسلامي والإنساني. وبهذا أصبح مالك يرى المشكلات في إطار منهجي أولا، وفي حضاري متكامل ثانيا، وفي أصيل وأقرب إلى الروح الإسلامية وتاريخها وتطورها ثالثا.

ولئن تمكن ابن خلدون من قبل من اكتشاف قانون التعاقب الدوري المتعلق بالدولة والأطوار التي تعتريها، فإن مالك بن نبي تمكن كذلك من اكتشاف مسألة الدورة والتعاقب، والتقلبات التي تعتري حركة الحضارة والتاريخ. وقد تحدث عن الطبيعة الدورية لحركة الحضارة وعن قانون الدورة الحضاريَّة، وعن ظاهرة هجرة الحضارة من شعب إلى آخر، وكيف أن هذه الحركة الدورية للحضارة تتيح للمجتمعات الإنسانيَّة فرصة الظهور على مسرح الأحداث التاريخية لتسهم في إثراء المسيرة الحضاريَّة للإنسانية، وتشكل

حلقتها في سلسلة الحضارات المختلفة. ويؤكد بن نبي أنَّه:

من الملاحظات الاجتماعية أن للتاريخ دورة وتسلسلاً، فهو تارة يسجل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة أخرى يلقي عليها دثارها، ليسلمها إلى نومها العميق. فإذا أخذنا هذه الملاحظة بعين الاعتبار تحتم علينا في حل مشكلاتنا الاجتماعية أن ننظر مكاننا من دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا وما يعتورنا من عوامل الانحطاط وما ننطوي عليه من أسباب التقدم. فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا.[1]

فبالنسبة له إذن تأخذ الحضارة في ظهورها وتطورها شكل الدورة التاريخية، أي أن الحضارة تمر بمراحل معينة، وتسير وفق قانون معين هو قانون الدورة، ومعرفة هذا القانون يشكل عصب وعي ظاهرة الحضارة وتوجيهها توجيهاً صحيحا. فإذا كانت الحضارة تسير وفق نسق الدورات ووفق قانون الدورة الحضاريَّة، فإن لهذه الدورة بداية ونهاية، كما أن لها وسطاً ونمواً وتطوراً معينا. وعندما تتم دورة حضارية تنتقل الحضارة إلى مكان آخر تتشكل خلقاً جديداً، وتركيباً تاريخياً متميزاً قليلاً أو كثيراً عن التركيب السابق أو التركيب اللاحق. وهكذا "من الوجهة الكونيَّة فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مشرقة في أفق هذا الشعب ثم متحولة إلى أفق شعب آخر."[2]

فهذه الدورة النوعية للحضارة تكشف لنا عن قانون سيرها وعن نسق حركتها العام. فهي ليست مستقرة ولا ثابتة في مجتمع ما أو في واقع معين، ولكنها تنتقل وتدور عبر المجتمعات والثقافات، وفي كل دورة من دوراتها تتخلق خلقاً جديداً يخصب وعي البشرية وينضج تجاربها، ويكشف لها عن مكنونات النفس البشرية، وعن تدفقات العطاء البشري كما يكشف لها عن مشكلات الواقع الإنساني وصعوباته.

---

[1] بن نبي، **شروط النهضة**، ص47.

[2] بن نبي، نفس المرجع، ص49.

وبناء على ما سبق من التحديدات يعتبر بن نبي الحضارة بمثابة الوحدة الأساسية الواجب استخدامها[1] لدراسة مشكلات المجتمع والعمران وتفسير ظواهر التاريخ. يقول: إنَّ مشكلة كل شعبٍ هي في جوهرها مشكلة حضارته. ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانيَّة. وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها.[2]

وبهذا المعنى ينبغي أن نرتفع بوعينا وفكرنا ورؤيتنا ومناهجنا إلى مستوى إدراك المشكلة في إطارها الحضاري[3] العام، وليس فقط في أطرها الجزئية. فدراسة مشكلات المجتمع ينبغي أن تُرد إلى إطارها الحضاري الشامل لكل النشاط البشري الجزئي.[4] ففي رأي بن نبي: "إذا ما درسنا أوجه النشاط في بلد معين، وجب علينا لكي نفهمها أن نردها إلى إطار حضارة تستمد منها الحياة أشكالها، ويشكل الفرد دائما أفكاره وضروب نشاطه على المنوال الذي صنعته القرون والأجيال."[5] فمن هنا ينبغي أن

---

[1] يقول أرنولد توينبي: "إن المجتمعات الأعظم اتساعاً في الزمان والمكان من الدول القومية، أو دول المدن المستقلة، أو أية جماعة سياسية أخرى، هي المجالات المعقولة للدراسة التاريخية، فالمجتمعات لا الدول هي الوحدات الاجتماعية التي يجب أن يعنى بها دارسو التاريخ." راجع تعليق الخطيب، سليمان، **فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة في ضوء الواقع المعاصر** (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، ط 1، 1993م)، ص48.

[2] بن نبي، **شروط النهضة**، ص19.

[1] يرى فهمي جدعان أن مسألة الحضارة شغلت الوعي العربي منذ وقت مبكر حيث يقول: "إن إشكالية ابن خلدون الحضاريَّة قد مثلت الهاجس الرئيسي عند المفكرين العرب المحدثين، منذ أن اتصل الإسلام بالغرب، فباتت القضية الجوهرية هي القضية التي تدور حولها المقدمة: قيام الحضارات وانهيارها، صورة الأمة أو الدولة المثلى التي يمكن لقيامها، تجنب استمرار التقهقر، والخروج من حالة الانحطاط، والتقدم نحو المستقبل بأكثر فعالية." جدعان، فهمي، **نظرية التراث** (عمان: دار الشروق، ط1، 1985م)، ص125 وما بعدها.

[4] انظر: برغوث، عبد العزيز، **مداخل التجديد الحضاري وآفاقه العالمية: دراسة في فكر مالك بن نبي** (كوالالمبور: مركز البحوث – الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، ط1، 2005م)، ص41 وما بعدها.

[5] بن نبي، **وجهة العالم الإسلامي**، ص35.

نعتبر الحضارة[1] وحدة أساسية لتحليل مشكلات المجتمع كما ينبغي لنا أن ندرك حقيقة الحضارة عندما تعتبر كوحدة للتحليل.

ومن جهة أخرى، فإذا كان ابن خلدون قد تحدث عن أعمار الدولة وأطوارها وما يتصف به كل طور من الأطوار من الخصائص والسمات، فإن مالك بن نبي تحدث عن أعمار المجتمع وهي عمر الشيء وعمر الشخص وعمر الفكرة، كما تناول بالتحليل الأزمنة الثلاثة للحضارة، وهي مرحلة ما قبل الحضارة ومرحلة الحضارة ومرحلة ما بعد الحضارة[2] وقد عالج كذلك مراحل كل دورة حضارية وهي: مرحلة الروح ومرحلة العقل

---

[1] يقول أحمد إبراهيم: "فقيمة الدراسات الحضاريَّة، أنها لا تنهج منهج التاريخ في تصور الماضي وتفسير الأحداث، وهي تجمع بين العنصر التاريخي والعنصر الفلسفي، وتهتم قبل كل شيء، بما بين الاتجاهات الاجتماعية من وجوه التفاعل والارتباط، فلا تعْنى دراسة الحضارة بالتفصيلات أو الجزئيات، وإنما تعنى بالنظرة الكلية التي تتضح من خلال شخصية المجتمع الحضاريَّة، وملامح النشاط الإنساني في كل اتجاه من اتجاهاته." الشريف، أحمد ابراهيم، **دراسات في الحضارة الإسلاميَّة** (القاهرة: دار الفكر العربي، ط2، 1981م)، ص27.

[2] يقول بن نبي عن نظرية الأزمنة الثلاثة: "ولكننا نعتقد أننا نقدم لها هنا تفسيراً نفسياً اجتماعياً بالرجوع إلى نظرية الأزمنة الثلاثة. والتي سنجد مسوغاتها بسوابق المجتمعات المعاصرة. وبصفة عامة فعلى محور يمثل مراحل التَّطوُّر يحتل المجتمع التاريخي معاصراً كان أو تالداً مرحلة محددة. والتاريخ يسجل منها ثلاثاً: (1) مرحلة المجتمع قبل التحضر. (2) مرحلة المجتمع المتحضر. (3) مرحلة المجتمع بعد التحضر." فإذن الشعوب لا تكون دائما في وضع الحضارة، بل منها من مازال لم يدخل بعد عالم الحضارة ومشكلاتها، ومنها من دخلها وقد خرج بعد فترة معينة من التحضر. وهذا التموقع الحضاري إما في وضع ما قبل التحضر أو التحضر أو ما بعد التحضر يجعل المجتمعات مختلفة ومتنوعة في أوضاعها، وأطوارها، ومشكلاتها. فهذه الملاحظة تجعلنا نؤكد أن التاريخ لا يصنع في مكان واحد وعند شعب واحد، وأن الحضارة لا تقوم عند شعب واحد، ولا تستمر عند شعب معين، ولكن الحضارة تدور دوراناً نوعياً من شعب إلى شعب أخر. فهي في هجرة نوعية مستمرة. فهي عند هذا الشعب قوة ومكنة وتقدم وتطور، وهي عند شعب أخر تخلف وتراجع وتقهقر. وهكذا تظهر لأنظارنا فكرة "الدورة الحضاريَّة النوعية" التي تسجل على محور التاريخ أوضاع المجتمعات المختلفة. "هكذا تلعب الشعوب دورها وكل واحد منها يبعث ليكون حلقته في سلسلة الحضارات، حينما تدق ساعة البعث معلنة عن قيام حضارة جديدة ومؤذنة بزوال أخرى." **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ص37.

ومرحلة الغريزة،[1] وركز على التغيرات النفسية والثقافية والاجتماعية التي تأخذ حيزها في كل مرحلة. هي الصورة العامة لقانون الحضارة والمراحل التي تتبعها هذه الظاهرة في سيرها، والتأثيرات التي تتركها في الإنسان والجماعة، والتحولات النفسية، والثَّقافيَّة، والفكرية، والمادية، والمعنوية التي تطول كامل البناء الاجتماعي.

ج. قانون الدورة: من الحتمية الخلدونية إلى اللاحتمية في فكر مالك بن نبي

هناك نقطة مهمة في موضوع انتقال وحدة التحليل من الدولة إلى الحضارة. فعندما تبنى ابن خلدون فكرة الدولة بوصفها وحدة للتحليل ودرس أدوار الدولة وأعمارها والأجيال المتعاقبة عليها وأخلاق الناس وأحوالهم في تلك الأدوار، وتقلباتهم في كل طور وجيل وعمر، وصل إلى قناعة خلدونية أساسية هي أن الهرم وتدهور الدولة وسقوطها أمر حتمي لا مناص منه. وقد صرح بذلك في العديد من الأماكن من "مقدمته". ومن أمثلة ذلك قوله:

فيقتسم أعياصها أو من يغلب من رجال دولتها الأمر وتتعدد فيها الدول. والله وارث الأرض ومن عليها. في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع قد قدمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد، وبينا أنها تحدث للدولة بالطبع وأنها كلها أمور طبيعية لها. وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني. والهرم من الأمراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما أنه طبيعي والأمور الطبيعية لا تتبدل. وقد يتنبه كثير من

---

[1] "والمراحل الثلاث في هذه الدورة تعبر عن الأدوار الثلاثة التي يمر بها المجتمع: الحالة الكاملة، حيث تكون جميع الخصائص والملكات تحت سيطرة(الروح)، ومتصلة بالاعتبارات ذات الطابع الميتافيزيقي. والمرحلة التالية هي المرحلة التي تكون فيها جميع الخصائص والملكات تحت سيطرة (العقل) بخاصة، ومتجهة نحو المشكلات المادية. أما المرحلة الثالثة فتصور نهاية تحللها تحت سلطان (الغرائز) المتحررة من وصاية الروح والعقل، فيها يصبح النشاط المشترك مستحيلاً، ضارباً بأطنابه في أغوار الفوضى والاضطراب، وهو ما نجده في حالة المجتمع الإسلامي بالأندلس في العصر المشؤوم المسمى بعصر ملوك الطوائف". **ميلاد مجتمع: شبكة العلاقات الاجتماعية** (دمشق: دار الفكر، 1977م)، ص37.

أهل الدول ممن له يقظة في السياسة فيرى ما نزل بدولتهم من عوارض الهرم ويظن أنه ممكن الارتفاع فيأخذ نفسه بتلافي الدولة وإصلاح مزاجها عن ذلك الهرم ويحسبه أنه لحقها بتقصير من قبله من أهل الدولة وغفلتهم وليس كذلك، فإنها أمور طبيعية للدولة والعوائد هي المانعة له من تلافيها. والعوائد مترلة طبيعية.[1]

وإذا كان ابن خلدون من القائلين بأن الهرم لا يرتفع، وإنما هو أمر طبيعي حتمي، فإن مالك بن نبي يرى أن الهرم يمكن أن يرتفع وأن هذه الحتمية الطبيعية أصبحت جزءاً من النفس والذات التي يمكن للإنسان أن يفهمها ويدرسها ويتحكم فيها كلما زادت خبرته بسنن الله وقوانينه في الاجتماع البشري. فبن نبي يرى وفقاً لإطاره التحليلي الحضاري أن المجتمع يستطيع أن يعالج الهرم والانحطاط؛ لأنه خاضع للسُنن والقوانين التي يمكن اكشتافها وتوظيفها. فهو لا يرى الهرم أمراً طبيعياً حتمياً لا مناص منه، ولكن يعير للعوامل البشرية دوراً فاعلاً في تغيير التاريخ والاستمرار بالحضارة. والحتمية الحضاريَّة بالنسبة له جزء من قانون النفس، وهي في متناول الإنسان إلى حد كبير. وفي بيان ذلك يقول:

إن المراحل التي تتقبل أولاً التغيير حسب طبيعتها، تصبح مراحل قابلة كلها للتغيير؛ لأن الحتمية التي المرتبطة بها أصبحت اختياراً يتقرر في أعماق النفوس. الجاذبية قانون طالما قيد العقل بحتمية التنقل براً وبحراً ولم يتخلص الإنسان من هذه الحتمية بإلغاء القانون، ولكن بالتصرف مع شروطه الأساسية بوسائل جديدة تجعله يعبر القارات والفضاء كما يفعل اليوم. فإذا أفادتنا هذه التجربة شيئاً، فإنما تفيدنا بأن القانون في الطبيعة لا ينصب أمام الإنسان الدائب استحالة مطلقة، وإنما يواجهه بنوع من التحدي يفرض عليه اجتهاداً جديداً للتخلص من سببية ضيقة النطاق.[2]

---

[1] ابن خلدون، **المقدمة**، ص293-294.

[2] نقلاً عن مقدمة بن نبي لكتاب سعيد، جودت، **حتى يغيروا ما بأنفسهم** (دمشق: دار الفكر، ط3، 1977م)، ص7-8.

ويزيد بن نبي هذه الفكرة بياناً في المجال التاريخي والاجتماعي والنفسي بقوله: "ذلك هو منحنى السقوط الذي تخلفه عوامل نفسية أحط من مستوى الروح والعقل، وطالما أن الإنسان في حالة يتقبل فيها توجيهات الروح والعقل المؤدية إلى الحضارة ونموها، فإن هذه العوامل النفسية تختزن بطريقة ما فيما وراء الشعور."[1] ثم يقرر قانون التغيير التاريخي بقوله: "سوف تدرك أن حتمية التاريخ لا وجود لها. وبعبارة أدق حتمية التاريخ تصبح في قيد الإنسان وتحت رقابته. فالتاريخ ليس ما تصنعه الصدف ولا مكائد الاستعمار ولكن ما تصنعه الشعوب ذاتها في أوطانها."[2]

د. وحدة التحليل من "الحضارة" إلى "الحضارة العالمية"

إن ملاحظات بن نبي الأساسية بخصوص وحدة التحليل الحضاري وجملة الأدوات التحليلية الجديدة التي وظفها في دراسة لمشكلات الحضارة، وكذلك التحولات المذهلة في المجال الصناعي والتكنولوجي والاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي بعد الحربين العالميتين، دفعت به إلى التنبه إلى أهمية الحضارة العالمية بوصفها وحدة للتحليل يكون مجالها الدلالي والتطبيقي أوسع من مفهوم الحضارة ذاتها.

ولكي نتبين هذا المنحى في فكر بن نبي سنقوم باقتباس نص طويل من كتابه الذي ألفه بمناسبة انعقاد "مؤتمر باندونغ" الذي تبلورت فيه نواة تكوُّن حركة عدم الانحياز، ففي ذلك النص نجد تنظيرًا واضحاً واتجاهاً قوياً لبناء هذه الوحدة الجديدة في التحليل الحضاري والتاريخي على الرغم من عدم تصريحه بها بصورة واضحة. يقول بن نبي في تأملاته حول المنطق العالمي الجديد للحضارة الإنسانية:

لقد كانت الحضارة من عمل اللاشعور عند الفرد، وهو العمل الذي لا يجند وعيه الموضوعي إلا بصفة استثنائية عند بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع، مثل ابن

---

[1] بن نبي، **شروط النهضة**، ص53.

[2] مالك بن نبي، **بين الرشاد والتيه** (دمشق: دار الفكر، 1978م)، ص60.

خلدون، أعني عند الخصيص الذي جعل من الحضارة موضوعا للدراسة، ومشكلة للتجلية والإيضاح. ولكن الحضارة قد أصبحت مع الثقافة الغربية هدفاً مقصوداً، وعملاً شعوريًّا وفنًّا ووظيفة اجتماعية للإنسان تتطلب ذكاءه وإرادته، وهو يرى فيها غايته الأرضية. هذه الذاتية الجديدة قد وسعت أولاً حقل الحضارة نفسها، حين مدته من النطاق القومي والعنصري إلى النطاق العالمي الإنساني. ولكن الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية قد أحدث تحولاً في طبيعتها التاريخية. فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون "الدورات" كما كانت في عصر ابن خلدون، وأيضًا في عصر سبنجلر عندما كان يكتب عن "أفول الغرب".

وهذا التحول قد يغير توقعات التاريخ تغييرًا تامًّا لا يدع معه مجالاً لافتراض "الأفول"، إذ أنا في التوقع الجديد لن يكون أمامنا سوى افتراض الكسوف الكلي والنهائي الذي لا يمكن أن تقوم به "نهضة". فمشكلة الحضارة تصاغ حينئذ في مصطلحات تستبعد مراحل التعديل. وتستبعد "عودتها" التي احتفظت بها حتى الآن حين دارت دورتها خلال آلاف السنين. ويوضح هذا أن الموجة الأوربية قد حملت بذور الحضارة إلى أركان العالم القصية، وأخصب غرينها القارات كلها، وأن الحضارات إنما كانت "فانية" حين كان لكل منها حقلها الخاص، وهو عموما في حدود إمبراطورية، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما. فكان الأفول يحدث مع انهيار الإمبراطورية، ومع افتقار العبقرية العاجزة عن أن تتجدد بفعل عناصر أرضها وحدها. فإن البذور التي تعود لتلقي دائماً في الأرض قد انتشرت في كل مكان، ولقد يتضاءل جنين هنا، ولكنه ينضج وينمو هناك. فنحن نصادف دائماً أشكالاً من المقاصة تحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها، حائلة بينها وبين الأفول، وتلك نتيجة توحيد المشكلة الإنسانية. ولقد حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي. وهو يتجلى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية، وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي. فالمقاييس وطرائق السلوك والتفكير لا

تكف عن التقارب على محور طنجة جاكرتا ومحور واشنطن–موسكو.[1]

واضح من هذا النص أن مالك بن نبي كان على وعي تام بالتحولات المذهلة التي طالت واقع الإنسانية، ومدرك لأهمية فكرة الحضارة العالمية، وكيف أن الإنسانية تتجه نحو هذه العالمية، ونحو المصير العالمي المشترك الذي ينبغي أن يستعد له المسلم من خلال تشكيل وعيه وقدراته التي ستؤهله لينهض بمهمته دوره في هذه اللحظة العالمية من تاريخ الإنسانية. إن هذا التحول النوعي الكبير أدى إلى "إنشاء بصورة ما مجالاً ثالثًا، هو المجال الذي يتحتم فيه على كل ثقافة أدركت حقيقة مشكلاتها الداخلية والاتصالية، أن تدرك حقيقة مشكلاتٍ أخرى على مستوى عالمي."[2] وبعبارة أخرى ينبغي أن "ترد مشكلة الحضارة إلى المستوى العالمي... ومن الناحية الاجتماعية تدل على وجوب تحقيق هذا الوضع في صورة "حضارة عالمية."[3] ومن هنا فإن بن نبي يدعو المسلمين بقوة لاستيعاب هذه التحولات، والارتفاع إلى مستوى الأحداث العالمية بطريقة موضوعية علمية منهجية مخططة. وفي الحقيقة إن هذا التوجه العالمي لفكر مالك بن نبي يبين مدى عمق فكره، ومدى فهمه لحركة الحضارة الإنسانية وتطوراتها ليس فقط على المستوى الحضاري، ولكن على المستوى العالمي الشامل. وعلى الرغم من أنه لم يطور أدوات تحليلية ومفاهيم منهجية لدراسة سنن الحضارة العالمية[4]

---

[1] بن نبي، **فكرة الأفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ**، ترجمة عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، 1403 /1981)، ص257–260.

[2] بن نبي، **مشكلة الثقافة**، ترجمة: عبد الصبور شاهين (دمشق: دار الفكر، ط4، 1984)، ص116.

[3] بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية**، ص200–201.

[4] يقول بن نبي: "والعالمية في مجراها ليست أطروفة من مفاجآت التاريخ، وليست اتجاهاً عقليّاً أو سياسيّاً، وإنما هي ظاهرة القرن العشرين، وهي في واقعها المادي نتاج رائع لمقدرة الإنسان، وللمستوى الجديد الذي رفعت إليه هذه المقدرةُ ألوانَ نشاطه حتى أصبحت العالميةُ غريزة القرن العشرين ومعناه.... ولقد تجاوز هذا الحضور أولاً الحقلَ المحلي في القرية ثم في المدينة، ثم وصل بعد ذلك إلى المستوى القومي، ثم امتد شعاعه مع النمو الصناعي فأصبح دوليّاً، وأخيراً عبر جميع الحدود فأصبح عالميا...وهذا التصغير للمكان يعد كأنه "تكبير" للإنسان، وامتدادٌ ورحابة في نطاقه الشخصي؛ إذ في هذا المستوى يصبح العالم وطنه، وميدانه المحدود ومجاله الحيوي العادي"، بن نبي، **فكرة الأفريقية الآسيوية**، ص201–206.

وقوانينها وديناميكياتها إلا أنه يعود له الفضل في التنبيه إلى أهمية هذه الوحدة في التحليل وضرورتها. ويمكن أن يُعد من القلائل في العالم الإسلامي الذين نبهوا إلى هذه القضية في نهايات النصف الأول من القرن العشرين.

خاتمة

من خلال هذا الاستعراض المقتضب لبعض طروحات ابن خلدون ومالك بن نبي في موضوع وحدة التحليل الحضاري من الدولة إلى الحضارة إلى الحضارة العالمية، يمكننا أن نفهم عمق فكرهما وقدراتهما التنظيرية العالمية على مستوى تطوير أنساق تحليلية منهجية كلٌّ حسب وعيه وخبرته وظروفه والواقع الذي عاش فيه، كما تبين قدرة مالك بن نبي على استيعاب الفكر الخلدوني والبناء عليه ثم تطوير رؤيته الحضارية الخاصة في تحليل المشكلات، ومنها إلى فكرة الحضارة العالمية بوصفها وحدة للتحليل. ومن هنا أقول إن الذي يريد أن يسير بفكر مالك بن نبي إلى الأمام لا يستطيع أن يقوم بذلك إذا كانت نظرته جزئية تخصصية محدودة، ولا يمكن فهم هذا الفكر وقوته إن هو غرق في الجزئيات والتفاصيل، وإن هو لم يكتشف الرؤية والمنهج الحضاريين. وأهم مدخل لتطوير فكر مالك بن نبي هو وحدة التحليل، فإذا كان هو قد استخدم "الحضارة" كوحدة للتحليل، وأبدع رؤية ومنهجاً فإن المطلوب اليوم هو أن نحلل ونعالج المشكلات في إطار "الحضارة العالمية" وحدة للتحليل وعلينا أن نكتشف الرؤية الجديدة والمنهج الجديد أعني الرؤية الحضارية العالمية والمنهج الحضاري العالمي، ونضع الأدوات التحليلية والمفاهيم التأسيسة المناسبة لذلك.