حضور أفكار ابن خلدون وتوينبي في تفسير مالك بن نبي للحركة الدورية للحضارة

THE PRESENCE OF IBN KHALDŪN AND TOYNBEE'S IDEAS IN MALEK BENNABI'S INTERPRETATION OF THE CYCLICAL MOVEMENT OF CIVILIZATION

Badrane Benlahcene

Ibn Khaldun Center for Humanities and Social Sciences. Qatar University. P.O. Box 2713. Doha. Qatar.

Email: bbenlahcene@qu.edu.qa

DOI: https://doi.org/10.22452/afkar.vol23no2.12

Abstract

The research analysed the presence of the ideas of Ibn Khaldūn and Toynbee in the thought of Malek Bennabi in his interpretation of the cyclical movement of civilization and its related issues. To achieve this goal, this study discussed the contributions of the cyclical school to the study of civilization, and then the presence of Ibn Khaldūn's and Toynbee's ideas in Bennabi's thought, in order to understand the epistemological link between them and Bennabi in terms of their influence upon him and his criticism of their ideas. The study relied on the descriptive analytical approach of the writings of Ibn Khaldūn, Toynbee, and Bennabi with regard to the interpretation of the movement of civilization. The study concluded that Bennabi was familiar with their interpretations of civilization and relied on them in building his explanatory model and that the close link between Bennabi's interpretation of the movement of civilization and what Ibn Khaldūn and Toynbee accomplished makes them form one school. The study proved the importance of knowing the sources from which Bennabi drew his ideas and built his perspective in the study of civilization, in order to gain an in-depth understanding of his efforts.

Keywords: Ibn Khaldun; Arnold J. Toynbee; Malek Bennabi; cyclical movement; civilization.

Khulasah

Makalah ini cuba menganalisis 'kehadiran' idea Ibn Khaldūn dan Toynbee dalam pemikiran Malek Bennabi melalui tafsirannya berkenaan perkembangan kitaran dalam peradaban dan isu-isu yang berkaitan dengannya. Untuk mencapai matlamat di atas, kajian ini membincangkan sumbangan 'sekolah kitaran' kepada kajian peradaban, dan seterusnya idea Ibn Khaldūn dan Toynbee dalam pemikiran Bennabi, di mana ia untuk memahami hubungan epistemologi antara mereka dan Bennabi dari segi pengaruh mereka kepada beliau dan kritikannya terhadap idea mereka. Kajian ini bersandarkan kepada pendekatan analisis deskriptif terhadap tulisan Ibn Khaldūn, Toynbee dan Bennabi berkenaan tafsiran mengenai perkembangan peradaban. Kajian menyimpulkan bahawa Bennabi sudah terbiasa dengan tafsiran mereka tentang peradaban, dan bergantung kepada pandangan mereka dalam membina model penjelasan mengenai peradaban. Hubungan rapat antara tafsiran Bennabi tentang perkembangan peradaban dan apa yang dirumuskan oleh Ibn Khaldun dan Toynbee menjadikan mereka termasuk dalam satu sekolah pemikiran peradaban yang sama. Kajian ini turut membuktikan kepentingan mengetahui sumber Bennabi dalam menggarap ideanya dan membina perspektifnya yang tersendiri dalam kajian peradaban.

Kata kunci: Ibn Khaldun; Arnold J. Toynbee; Malek Bennabi; perkembangan kitaran; peradaban.

المقدمة

يعتبر ملك بن نبي واحدا من كبار المفكرين المسلمين في عصرنا، والوارث للخط الخلدوني في التفكير. ولعل من الملحوظات على فكر

بن نبي هي الحضور الخلدوني القوي في كل إنتاجه الفكري، فهناك شبه واضح بين رؤية ابن نبي رحمه الله للتطور الاجتماعي وبين رؤية ابن خلدون، غير أن بن نبي لا يعتبر تلميذًا نبيهاً لابن خلدون فقط، بل استفاد بطريقة ذكية من التطورات الأخيرة التي وصلت إليها العلوم الاجتماعية.

وبالرغم من أن بن نبي يبدو قارئًا ومتأثرًا بابن خلدون من خلال المقدمة، فإن تأملاته الفلسفية ورؤيته للحضارة تذهب إلى أبعد من التراث الخلدوني. وإذا كان كل مفكر أو كاتب أو باحث ذي منهج ورسالة عميقة يريد تبليغها، فإنه يقدمها بإبداع مصطلحات ومفاهيم ومضامين جديدة، فإن بن نبي غير مستثنى من هذا. فبالرغم من أنه وظف التراث الفكري السابق له، خاصة من ابن خلدون، وعلماء الاجتماع، فإن أطروحته جديدة وأصيلة، على مستوى المصطلحات والمفاهيم والمنهج، وعلى مستوى أدوات التحليل، وفي نسقه المترابط، شكلت كلها منظوره الحضاري، وإن صح التعبير منظور مالك بن نبي في التحليل وتفسير ظاهرة الحضارة، ومنهجية بنائها.

وليس معنى هذا أن أفكار ابن نبي لم يسبقه إليها أحد، وإنما ما يمكن قوله: إن هذه الأفكار موجودة قبله ولكن في صورة أفكار جزئية، ولا تشكل نسقًا متكاملاً، أو منهجًا قائمًا بذاته. ولم يسبق –حسب علمنا– أن وجد عند أي عالم اجتماع أو مؤرخ من مؤرخي الحضارات وفلاسفتها، من وظف توظيفًا مترابطًا يشكل إطارًا

متكاملاً لكل من الأعمار الثلاثة للمجتمع، والمراحل الثلاث للحضارة، والدورة الحضارية، والعوالم الثلاثة (الأفكار، والأشخاص، والأشياء)، وشبكة العلاقات الاجتماعية، والفكرة الدينية المركِّبة، في نسق تحليلي تفسيري لكيفية عمل القوانين التاريخية والنفسية والاجتماعية وتأثيرها في حركة المجتمع والحضارة .

ولهذا يمكن القول إنه بالرغم من أصالة وتميز منهج بن نبي، فإنه كان منفتحًا على التراث الإنساني في جميع مستوياته. بالرغم من توظيفه لكثير من مصطلحات علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية، والفلسفة، وفلسفة التاريخ، وهي علوم أغلبها تطور في الغرب، فإنه استطاع تطويعها، وتوظيفها ضمن سياق آخر، جعل منها لبنة أصيلة في بنائه الفكري، ومنظوره الحضاري.

وإن الناظر في التراث الفكري لمالك بن نبي فيما يتعلق بدراسة الحضارة، يجد أنه جعل الحضارة وحدة دراسة التاريخ؛ أي الوحدة الأساس لتفسير حركة التاريخ. ولينجز بن نبي فكرته في التفسير الدوري للتاريخ من خلال تتبع حركة الحضارة في مراحل نشأتها وازدهارها وأفولها، فإنه سعى إلى دراسة وتقييم مساهمات مدرسة التفسير الدوري للتاريخ التي يأتي على رأسها كل من عبد الرحمن بن خلدون وجوزيف أرنولد توينبي، فناقش مفهومهما للحركة الدورية، ومراحل الدورة الحضارية عندهما، والقوة التي تحرك التاريخ وتجعل الحضارة تتدرج في تلك المراحل.

ولهذا فإن هذه الورقة سعى إلى تحليل موقف مالك بن نبي من تفسير كل من ابن خلدون وتوينبي للحركة الدورية للحضارة، ومدى حضور أفكارهما في أطروحته في دراسة الحضارة في هذه النقطة تحديدا وما يتصل بها من قضايا.

ذلك أن المدرسة الدورية ممثلة في ابن خلدون وتوينبي بخاصة، لها أهمية كبرى في صياغة بن نبي وتطويره بمنهجه في دراسة الحضارة وتفسير حركتها في التاريخ. وذلك باعتراف بن نبي نفسه، الذي أقر بأنه وريث مناهج هذه المدرسة. غير أن دراستنا هذه ستقتصر في مقارنتها على بعض الأفكار المهمة التي ذكرها بن نبي نفسه في تحليله النقدي لمن سبقه في دراسة الحضارة، وبخاصة مدرسة الحركة الدورية.

ولتحقيق هذا الهدف، فإن هذه الدراسة ستعتمد على المنهج الوصفي التحليلي؛ حيث ستتناول أولاً إسهامات المدرسة الدورية في دراسة الحضارة بطريقة وصفية تعرض أهم هذه الاسهامات. ثم تقوم بتحليل حضور أفكار كل من ابن خلدون وتوينبي في فكر بن نبي، لنفهم الصلة المعرفية بينهما وبين بن نبي، تأثرا بهما، ونقدا لهما من قبله.

إسهامات المدرسة الدورية في دراسة الحضارة

إن المدرسة الدورية[1]، مدرسة مميزة وفريدة من نوعها بين دارسي التاريخ، ليس فقط في رؤيتها لأنماط التغيير التاريخي، ولكن أيضًا في تصور هذه الأنماط على أنها دورية بطبيعتها[2] . فهي تتبنى وجهة النظر القائلة بأن الحضارات تمر بمسار يتضمن الولادة والنمو والانحطاط والانهيار والتفكك. كما أن المقاربات المختلفة المنضوية تحت هذه المدرسة، ترى أن الحضارة تُظهر نمطا مشتركا من التطور والانحلال[3]. غير أن روادها يختلفون في إجاباتهم فيما يتعلق بالوحدات التي يتم اعتمادها لتحليل وكتابة التاريخ، بالرغم من أن الكثير منهم اعتبروا الحضارة الوحدة الأساس للدراسة. ولهذا فإن ساندرسون يصفهم بأنهم "حضاريون" لتبنيهم مقاربات حضارية لدراسة التاريخ.[4]

وميزة أخرى لهذه المدرسة هي منهجيتها التي هي – بشكل أساس– الدراسة المقارنة للحضارات المختلفة. وهذا يعني أن رواد هذه

[1] Phillip Chiviges Naylor, "The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi", *French Colonial History* 7 (2006), 129-142.

[2] Stephen K. Sanderson, "Civilizational Approaches to World-Historical Change", in *Civilizations and World Systems*, ed. S. K. Sanderson (Walnut Creek: Altamira Press, 1995), 15.

[3] R. F. Atkinson, *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History* (Ithaca: Cornell University Press, 1978), 210.

[4] Sanderson, "Civilizational Approaches", 15, 21.

المدرسة مثل ابن خلدون واشبنجلر وتوينبي وسوروكين وغيرهم اهتموا بالتحليل المقارن وفحص التطور التاريخي للحضارات المختلفة.[5]

كما سعى رواد هذه المدرسة أيضًا، للوصول إلى قوانين عالمية تحكم التغيير التاريخي، بعد فحص المعطيات التاريخية التي قدمها المؤرخون، ثم القيام بالتعميم، من خلال تجارب محددة عن تكوين الحضارات وتطورها.

من جهة أخرى، فإنهم قاموا بنوع من القياس بين الحضارات وبين الكائنات الحية. فقد اعتبروا المجتمعات البشرية في حركتها لتحقيق أهداف حضارية مثل الكائنات الحية في العالم البيولوجي. لذلك، قاموا بنوع من القياس أو المماثلة بين مراحل الحياة البيولوجية (الولادة، والطفولة، والمراهقة، والبلوغ، والموت) للكائنات الحية وبين حياة الحضارات.

واهتموا بالطبيعة المتعددة والمعقدة للحضارات؛ باعتبارها كيانات ذات أبعاد اجتماعية وتاريخية وثقافية. كما أنهم أولوا عناية لحضور الفكرة الدينية في صناعة الحضارة، بالرغم من أنهم عبروا عنها بمفاهيم مختلفة؛ الدين، وروح التضامن، والعصبية في مقاربة ابن خلدون، والتحدي والاستجابة في مقاربة توينبي، والفكرة الدينية في مقاربة بن نبي.

[5] Matthew Melko, "The Nature of Civilizations", in *Civilizations and World Systems*, ed. S. K. Sanderson (Walnut Creek: Altamira Press, 1995), 26.

ومن أهم الشخصيات الرائدة في هذه المدرسة نجد كلا من ابن خلدون وتوينبي. ولذلك فإنا سنقوم في العناصر الموالية بمناقشة مساهمات المدرسة الدورية من خلال مناقشة مساهمة كل من ابن خلدون وتوينبي.

إسهامات ابن خلدون في دراسة الحضارة

يرى الباحثون من الشرق والغرب ممن درس التراث الخلدوني، أن ابن خلدون في "المقدمة"، كان رائداً في البحث التاريخي للكشف عن قوانين التاريخ وأنماطه. وقادته دراسته لطبيعة المجتمع والتغير الاجتماعي إلى تطوير ما صار علمًا جديدًا، سماه علم العمران؛ علم الحضارة.[6]

ومع ابن خلدون، حدث تحول في دراسة الاجتماع البشري. فقد أبدى وعيا وإدراكا للسنن والقوانين التي تحكم حركة الاجتماع البشري في التاريخ. كما أدرك أن تأريخ الأحداث كان في أحسن الأحوال مهمة أولية للمؤرخ، ولكن المطلوب هو الجانب التفسيري والتحليلي لتلك الأحداث. لذلك، طور ابن خلدون في المقدمة

[6] Yves Lacoste, *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World* (London: Verso Editions, 1984), 142; I. M. Khalifa, *An Analytical Study of 'Asabiyya: Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict* (Ann Arbor: University Microfilms International, 1972), 1; George Ritzer, *Sociological Beginnings* (New York: McGraw-Hill Inc., 1994), 28-29; Gustav Richter and M. S. Khan, "Medieval Arabic Historiography", *Islamic Studies* 23, no. 3 (Autumn 1984), 240.

دراسة مهمة للتاريخ، وحوّل دراسة التاريخ من مجرد تأريخ للأحداث إلى تفسير وتحديد قوانين وسنن التغيير (التبدّل).

وقد ذكر ابن خلدون هذا الانشغال بالتأريخ، والغفلة عن التغير والتبدل الحاصل وما ينطوي عليه. يقول ابن خلدون: "ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال، بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داءٌ دويٌّ شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الآحاد من أهل الخليقة؛ 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. وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذلك يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول، (سُنَّتَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ)[سورة غافر، من الآية 85]"[7].

وهذه الريادة الخلدونية التي أشرنا إليها، يراها روبرت لاور أنها راجعة إلى أن ابن خلدون كانت له معرفة عميقة بالمبادئ الأساسية لتحليل سيرورة التحضر والتخلف. وهذه المبادئ، كما قال لاور، هي: (1) أن الظواهر الاجتماعية تتبع قوانين محددة (2) وأن هذه القوانين سارية على المستوى المجتمعي، (3) وأن القوانين الاجتماعية

[7] ʿAbd al-Raḥmān Ibn Muḥammad Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʿIbar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar* 1 (Tunisia: Dār al-Qayrawān Press, 2006) 45.

ينبغي اكتشافها من خلال استقراء وجمع كثير من البيانات وملاحظة العلاقات بين المتغيرات، (4) والقوانين الاجتماعية المماثلة سارية في المجتمعات المتشابهة بنيوياً، (5) وأن المجتمعات تتميز بالتغير، (6) والقوانين التي تنطبق على التغيير هي قوانين اجتماعية وليست بيولوجية أو فيزيائية بطبيعتها[8].

إضافة إلى ذلك، فإن ابن خلدون درس التاريخ، من خلال استخدام "الدول والممالك" وحدات تحليل. ومن خلال دراسته لقيام الدول وسقوطها، طور ابن خلدون مفاهيمه عن دورة الحضارة ومراحلها. فبالاعتماد على تجربته الخاصة وباستقرائه لتاريخ المجتمعات الاسلامية، وجد ابن خلدون أن الدول عبر التاريخ الإسلامي تولد وتنشأ ثم تتطور ثم تزول، وكل واحدة منها اتبعت دورة حياة، مرت بمراحل معينة، من الولادة إلى الموت.[9]

لذلك، تصور دورة الحياة (الولادة والنمو والموت) باعتبارها نمطا عالميا واحدا مشتركا بين جميع الكائنات الحية. ففي الفصل الرابع عشر من المقدمة؛ "فصل، في أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص"، يقول ابن خلدون: "وأما أعمار الدول أيضاً، وإن كانت تختلف بحسب القرانات، إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو

[8] Robert. H. Lauer, *Perspectives on Social Change* (Boston: Allyn and Bacon, 1991), 35.

[9] 'Ali al-Wardī, *Manṭiq Ibn Khaldūn fī Ḍaw' Ḥaḍāratih wa Shakhsiyyatih* (Tunisia: al-Sharq al-Tunisiyyah li al-Tawzī', 1977), 180.

أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته"[10].

لذلك، قام بتطبيق هذا النمط على فترة حياة الدولة (المملكة) التي هي كائن حي يولد ويمر عبر مراحل دورة الحياة، وينتهي بالتدهور والموت. ولأن الدولة تتكون من البشر كأعضاء فيها، فإن عمرها يتأثر بفترة حياتهم. وهكذا، ستعيش الدولة لثلاثة أجيال، كل جيل يساوي العمر الذي يبلغ فيه الفرد سن النضج (أربعين سنة)[11].

فبالنسبة لابن خلدون، هناك "ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتَخَلُّقُها ... وهذا العمر للدولة بمثابة عمر الشخص، من التزيّد إلى سن الوقوف، ثم إلى سن الرجوع."[12]؛ فتشهد الدولة ثلاث مراحل في دورتها؛ مرحلة الولادة، ومرحلة التطور، وأخيرًا مرحلة الهرم أو التفكك.

أولاً، الجيل الأول هو الجيل المؤسس، وهو جيل البداوة الذي يميز المرحلة الأولى في الدولة. وفي هذه المرحلة تكون العصبية مازالت في أوجها، ولا زال أفراد العصبية متمسكين بالعادات القبلية وحياتها البسيطة، ولا زال أعضاء العصبية يتشاركون القوة والمجد. "وإنما قلنا إن عمر الدولة في الغالب لا يعدو ثلاثة أجيال؛ لأن الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شظف العيش

[10] Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, 1/297.
[11] *Ibid*., 1, 297.
[12] *Ibid*., 1, 299.

والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سَورة العصبية محفوظة فيهم، فحدّهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم متغلبون"[13].

ثانيًا، الجيل الثاني الذي يشهد ظهور نمط الحياة المتحضرة المستقرة، ويحل مكان الحياة البدوية البسيطة. فينتقل أعضاء العصبية تدريجياً من حالة المشقة إلى حياة الاستقرار والتمكين، ويواصلون تطوير الدولة حتى يصلوا إلى الرفاهية والخصوبة. لذلك ينتقلون من روح المشاركة إلى وضع استبداد الحاكم. يقول ابن خلدون واصفا الجيل الثاني: "والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك من البداوة إلى الحضارة، ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستطالة إلى ذل الاستكانة"[14].

ثم تبدأ العصبية تفقد قوتها التحفيزية وخاصية التضامن والربط التي تميزت بها، وتشهد بداية تشققها. إلا أن أفرادها يحتفظون بالعديد من سمات المرحلة الأولى لما توارثوه عن الأجيال السابقة من مجد، ولأنهم يرون وضعهم وتمسكهم بروح العصبية. وبالرغم من أنهم فقدوا بعض خصائص الجيل الأول، فإنهم لا يزالون حريصين على استعادة أمجاد أسلافهم. يقول ابن خلدون: " فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع؛ ويبقى لهم الكثير من

[13] *Ibid*., 1, 298.
[14] *Ibid*.

ذلك، بما أدركوا من الجيل الأول، وباشروا احوالهم وشاهدوا 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، او على ظنٍّ وجودها فيهم"[15].

ثالثًا، يشهد الجيل الثالث نسيان أبناء العصبية تمامًا الحياة البدوية بخصائصها، وينسون أيضًا دوافع الشهامة والشجاعة، وتبلغ روح الاستمتاع برفاهية الحياة ذروتها في هذا الجيل، وتنتشر ثقافة الترف، ويدخل المجتمع في أنماط حياة باهظة وموجهة نحو الراحة والانغماس في الملذات. يقول ابن خلدون واصفا حال هذا الجيل، محللا نفسيته ونمط عيشه: "وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كان لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ الترف فيهم غايته بما تبنّكوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة، ومن جملة النسوان والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويُلَبِّسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة، يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها"[16].

[15] *Ibid*.
[16] *Ibid*., 1, 298-99.

إن روح التضامن التي تقدمها "العصبية" ستفقد قوتها الملزمة والمحفزة. لذلك يصبح أفراد المجتمع جبناء وغير قادرين على الدفاع عن مجتمعهم ضد أعدائه، فيستعين الحاكم بآخرين من خارج العصبية بدلاً من شركائه في العصبية للدفاع عن الدولة، فتبدأ العصبية بالتفكك وتبدأ الدولة بالموت. وهذا ما يؤكده ابن خلدون بقوله: "فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته. فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يُغني عن الدولة بعض الغَناء، حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت"[17].

والقارئ لابن خلدون يجد أنه بعدما ذكر الجيل الثالث، تحدث عن الجيل الرابع، الذي يمثل مرحلة تختفي فيها روابط النسب، وتتفكك العصبية، وتضعف الدولة وتنهار. ومن المهم ذكره هنا أن ابن خلدون قسّم أولاً دورة الحياة إلى ثلاثة أجيال عامة. ولكن عندما ناقش ميزات كل جيل أضاف الجيل الرابع. ولكن بتحليل ميزات الجيل الرابع، سنجد أنه ليس جيلًا يضاف إلى الجيل السابق ولكنه امتداد للجيل الثالث لا غير.

يقول ابن خلدون: "وكذلك انقراض الحسب في الجيل الرابع كما مرّ، في أن المجد والحسب إنما هو في أربعة آباء. وقد أتيناك

[17] *Ibid*., 1/299.

ببرهان طبيعي ظاهر، مبني على ما مهدناه من قبل من المقدمات، فلن تعدو وجه الحق عن كنت من أهل الإنصاف"[18].

ووفقًا للأجيال الأربعة، قسم ابن خلدون مسار الحضارة (الدولة)، إلى مراحل. فتتشابك تلك الأجيال مع مراحل الدولة؛ تبدأ بمرحلة الولادة والغلبة التي تتوافق مع الجيل الأول، ومرحلة التمكين والهيمنة والرفاهية التي تتوافق مع الجيل الثاني، وبداية مرحلة الانحدار ثم التفكك والانهيار التي تبدأ مع الجيل الثالث وتنتهي.

ولكن لا يمكن أن تُفهم دورة ابن خلدون للدول والممالك دون فهم مفهومه للعصبية، التي اعتبرها القوة المحركة للتغيير التاريخي. فقد وضع فكرة العصبية باعتبارها القوة الدافعة الرئيسة في صعود، ونمو، وتفكك، الممالك والدول؛ "اعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول. فإن الغلب الذي يكون به الملك إنما هو بالعصبية"[19].

غير أن ابن خلدون رأى أن العصبية وحدها لا تحدث تطورًا جوهريًا، مما يعني أنه من أجل الحفاظ على الغلبة والتمكن وبناء دولة كبيرة عظيمة الملك، فإنها تحتاج أيضًا إلى الفكرة الدينية. ولذلك عقد فصولا للحديث عن أهمية الدين والوازع الديني او الفكرة الدينية في تقوية العصبية، فعقد فصلا بعنوان: "فصل، في أن الدول العامة الاستيلاء، العظيمة الملك، أصلها الدين، إما من نبوة أو دعوة حق"[20]، و"فصل، في أن الدعوة الدينية، تزيد الدولة في أصلها قوة

[18] *Ibid*.
[19] *Ibid*., 1, 300.
[20] *Ibid*., 1, 275.

على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"[21]، وذلك أن العصبية، في بداية بناء الدولة، تساعد على ربط أفراد الجماعة ببعضهم البعض، وجعلهم يدافعون عن الدولة. ولكن لأن للعصبية جانبين: جانب الربط وجانب التنافس، فإنها تحتاج إلى الدعوة الدينية أو الفكرة الدينية. هذه الأخيرة تمنع الناس من الانغماس في الأنانية والمنافسة والحسد المتبادل، وتوجه جهودهم نحو الحقيقة[22].

يقول ابن خلدون: "أن العصبية الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق. فإذا حصل لهم الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء، لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساوٍ عند جميعهم، وهم مستميتون عليه"[23].

إضافة إلى أن الفكرة الدينية لن تحقق أهدافها لولا وجود العصبية التي تدعمها وتحملها وتدافع عنها. وبالنسبة لابن خلدون، كان الأمر كذلك بالنسبة لجميع الأنبياء الذين اعتمدوا على الجماعات والعائلات، بالرغم من أن الله تعالى أيدهم في تبليغ رسالاتهم. ولهذا عقد ابن خلدون فصلا تحدث فيه عن "أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم ... وهذا لما قدمناه، من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية"[24].

---

[21] *Ibid*., 1, 276.

[22] Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali and Jaffary Awang, "Exploring Ibn Khaldun's Views on the Religious Roles towards Happiness: A Study of Religionswissenschaft in the *Muqaddimah*", *Ulum Islamiyyah Journal* 27 (2019), 25-26.

[23] Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, 1, 276.

[24] *Ibid*., 1, 278.

مما يجعل الصلة وثيقة بين الدين والدعوة الدينية وبين الدولة والعمران[25]، ذلك أن "الاجتماع البشري" متصلٌ أوثق اتصال بالاستخلاف الإلهي للإنسان. ولهذا الاستخلاف مقتضيات أو نتائج، وهي العمران الذي يحقّق الوظيفة الأُولى والأخيرة لبني البشر. والتي تهيأتْ بوضع شروط طبيعية، اقتادت الحكمةُ الإلهية البشر إليها لتحقيق باقي المقتضيات[26].

في هذه المرحلة من مناقشة مساهمات ابن خلدون في دراسة الحضارة، من المهم أن نختتم بالقول إن البحث عن قوانين كونية تحكم التاريخ، وفكرة الحركة الدورية نشأة وتطور وأفول الممالك والدول، ومفهوم العصبية، والدعوة الدينية، كانت الأفكار الرئيسة التي شكلت مساهمة واضحة لابن خلدون في دراسة الحضارة، والتي جعلت ابن نبي يهتم بالمساهمة الخلدونية في معرض تطويره لأطروحته في دراسة الحضارة.

دعونا ننتقل الآن إلى رائد آخر من رواد المدرسة الدورية للحضارة، وهو أرنولد توينبي الذي، من جهته، له مساهمة أخرى في دراسة الحضارة، كان لبن نبي موقف منها أيضا.

---

[25] Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali, "Why is There Study of Religions in Ibn Khaldun's Muqaddimah? Exploring Some Possible Answers", (Prosiding Seminar Kebangsaan Pengajian Akidah dan Agama, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan, Universiti Sains Islam Malaysia, 2018), 23-25.

[26] Raḍwan al-Sayyid, "al-Dīn wa al-Dawlah fī Ru'yah Ibn Khaldūn", *Al-Tafāhum* 43 (2014), 83.

إسهامات توينبي في دراسة الحضارة

أرنولد توينبي (1889-1980)، المؤرخ الإنجليزي وفيلسوف الحضارة، قدم في كتابه "دراسة التاريخ" مساهمته الرئيسة في دراسة التاريخ وفلسفة التاريخ والحضارة[27]. وقام بدراسة مقارنة للحضارات، لاكتشاف القوانين التي تحكم تطور الحضارات، ولإعطاء نظرية عن طبيعة الحضارات ومصيرها. وقدم مفاهيم مثل؛ التحدي والاستجابة، والأقلية المبدعة، والأقلية المهيمنة، والبروليتاريا الداخلية، والبروليتاريا الخارجية، وزمن الاضطرابات، والكنيسة العالمية (الدين العالمي)، والرؤية الكونية وغيرها. كما أنه كان يرى أن أديان العالم هي التي وفرت الأرضية التي نشأت فيها الحضارات[28].

ونظر إلى تاريخ العالم على أنه سلسلة من الحضارات المتعاقبة، وأن الوحدات الممكنة والمعقولة لدراسة التاريخ ليست أممًا أو فترات زمنية، بل "مجتمعات". هذه الوحدات المعقولة هي أيضًا "ليست البشرية كلها، بل مجموعات معينة من البشرية التي نطلق عليها اسم المجتمع (الحضارة)[29]".

---

[27] Ian Hall, "Clashing Civilizations: A Toynbeean Response to Huntington", in *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On: A Multidisciplinary Appraisal*, ed. David Orsi (Bristol: E-International Relations Publishing, 2018), 17.

[28] Edward T. Gargan, *The Intent of Toynbee's History* (Chicago: Loyola University Press, 1961), 9; Ernest Breisach, *Historiography* (Chicago: The University of Chicago Press, 1983), 399.

[29] Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (London: Oxford University Press, 1956), 1/50, 172, 175; Arnold J. Toynbee, *A Study of History* (Abridgement by D. C. Somervell) (Oxford: Oxford University Press, 1974), 1-6; 11-12.

توصل توينبي إلى الفكرة السابقة بعد فحص التاريخ الإنجليزي، حيث وجد أن هذا التاريخ هو جزء من "الكل" الذي يحتوي على أجزاء (مثل: إنجلترا، وفرنسا، وألمانيا، وإيطاليا) ويرتبط بأجزاء أخرى في الزمان والمكان. ويمكن تحديد "الكل" في المكان والزمان، وتخضع أجزاء هذا "الكل" لمحفزات أو تحديات متطابقة. كما أن هذا "الكل" الذي تنتمي إليه إنجلترا يُعرف بالعالم المسيحي الغربي؛ وامتداده جغرافيا في أزمنة مختلفة، وامتداداته في الزمان قابلة للتحديد[30].

كما اعتبر أن الحضارات ثمرة للعلاقة الجدلية بين التحدي والاستجابة. وطبق نظريته على حضارات العالم، مما مكنه من وصف وتحديد وتحليل ودراسة صعود وسقوط أكثر من عشرين حضارة شهدها تاريخ البشرية[31].

وحسب توينبي، تشهد دورة الحضارة مراحل صعودا ونزولا أو تطورا وأفولا. والأفول أو التقهقر ذاته فيه مرحلتان؛ الانهيار والتفكك. ويحدث التطور عندما تكون الاستجابة لتحد معين ناجحة في حد ذاتها، وتكون هي أيضًا سببا في تحدٍ إضافي يواجه مرة أخرى استجابة ناجحة. والتطور له مظهران؛ أولاً، سيطرة متزايدة على البيئة البشرية (غزو الشعوب المجاورة)، وثانيًا، سيطرة متزايدة على البيئة المادية، التي يتم التعبير عنها من خلال تحسين التقنيات المادية. أما الأفول أو

[30] Toynbee, *A Study of History*, 1/22-50; Toynbee, *A Study of History* (Abridgement), 1-6/ 3-11.

[31] Gargan, *The Intent of Toynbee's History*, 9; Patrick Gardiner, *Theories of History* (New York: The Free Press, 1959), 200.

التقهقر أو التراجع فإنه ينقسم إلى مرحلتين؛ مرحلة التفكك ومرحلة الانهيار؛ هذه الأخيرة تعني فقدان السيطرة، والتي بدورها تعني فقدان الحرية والتحول إلى الآلية (automatism)[32].

افترض توينبي أن مرحلة الانهيار لها أعراضها وأسبابها الخاصة التي تميزها عن مرحلة التفكك. ويمكن رؤية هذه الأعراض؛ أولاً، في فشل القوة الإبداعية للأقلية المبدعة، وتصير بدلا من ذلك مجرد أقلية "مهيمنة". وثانياً، في تراجع الالتزام والاتباع من جانب الأغلبية، وثالثاً، في فقدان الوحدة الاجتماعية في المجتمع كله.

أما بالنسبة لأسباب الأفول، فإن توينبي يرى أن السبب الحقيقي للأفول هو فشل تقرير المصير عندما تبدأ الأغلبية؛ الأغلبية غير المبدعة، في اتباع القادة المبدعين بطريقة ميكانيكية وسطحية. وقد يتأثر القادة بطريقة أتباعهم الآلية (الميكانيكية)، وتكون النتيجة حضارة "موقوفة/ متوقفة". في هذه الحالة، تصبح الأقلية المبدعة أقلية مهيمنة، وتصبح الأغلبية ما يسميه توينبي "بروليتاريا" معزولة. فيدخل المجتمع في طريق التفكك. وفي هذه المرحلة، يفقد المجتمع القدرة على تقرير المصير.

وأخيرًا، فإن مرحلة تفكك الحضارة هي التي تشير إلى انقسام الجسم الاجتماعي إلى ثلاثة أقسام؛ الأقلية المهيمنة، والبروليتاريا الداخلية، والبروليتاريا الخارجية.

[32] Gardiner, *Theories of History*, 208; Toynbee, *A Study of History*, I, 270-277; II, 1-3; III, 112-131; III, 320-380.

فعندما تفقد الأقلية المبدعة إبداعها فإنها ستصبح مسيطرة وقمعية تجاه الأغلبية، التي بدورها ستكون في تقليدها الميكانيكي لإرادة الأقلية المسيطرة. نتيجة لذلك، ستفقد الأغلبية علاقتها بثقافة المجتمع، وستشعر البروليتاريا الخارجية بأنها عدو المجتمع المتدهور.

وضع توينبي تفسيره للقوة الكامنة وراء التغيير التاريخي في إطار معادلة "التحدي والاستجابة" التي تشرع في توليد تحدٍ آخر مختلف يواجه استجابة ناجحة أخرى. وبالنسبة لتوينبي، فإن التحدي الذي أخرج الحضارات إلى الوجود يجب أن يأتي في الأساس ليس من عوامل جغرافية، بل من بيئتها البشرية؛ أي من "الأقليات المهيمنة" في المجتمعات التي ينتمون إليها. ولهذا التحدي، تستجيب "البروليتاريا" الداخلية والخارجية للحضارة الفاشلة، بالانفصال عنها، وإرساء أسس حضارة جديدة.

فعند نشوء تحد تفشل الحضارة المعنية في مواجهته، يتحول إلى حدث مأساوي، مما يعني توقف النمو. ويشير "توقف النمو" إلى انهيار مسار الحضارة وبداية مسار عكسي؛ عكس الحضارة (التدهور). فالتحدي الذي لم تتم الاستجابة له بداية، يستمر في الحضور والتأثير، إلى أن تحدث استجابة أخرى له، فإذا نجحت الاستجابة هذه المرة، سيتم استئناف التطور. غير أن هذا الاستئناف للتطور، يحقق نجاحا جزئيا مؤقتا فقط، وتفشل الاستجابة اللازمة[33].

[33] Toynbee, *A Study of History* (Abridgement), 1-6/ 548.

إن ما قدمه توينبي في تفسير نشأة وتطور وأفول الحضارات، والعوامل الفاعلة في ذلك، تكشف عن بعض النقاط التي تعتبر بالغة الأهمية بالنسبة لمالك بن نبي، في تطوير مفاهيمه الخاصة في دراسة الحضارة، وبخاصة فيما يتعلق بوحدة الدراسة، والمسار الدوري للحضارة، وفكرة التحدي والاستجابة.

فقد شدد توينبي، أولاً، على طبيعة الحضارة باعتبارها الوحدة "الكاملة" أو المعقولة لدراسة التغيير التاريخي. وثانيًا، كان توينبي أحد رواد فكرة المسار الدوري للتاريخ. كما كانت صيغته المتمثلة في "التحدي والاستجابة" إحدى الأفكار التي دفعت بن نبي إلى انتقاد توينبي بشدة.

ومع ذلك، وقبل الانتهاء من مناقشة مساهمات توينبي، ينبغي الإشارة إلى أن النظرة الحتمية لمسار الحضارة التي يتبناها توينبي تبدو واضحة من المقاطع السابقة. فبالرغم من أنه فتح الأمل لاستئناف عملية النمو، فإنه رأى أنها جزئية ومؤقتة فقط. لذلك، كان حتميا مثل ابن خلدون، فيما يتعلق بالطريق المسدود لمسار الحضارة، الذي يجب أن ينتهي حتما بأفول الحضارة وانحطاطها.

كما ذهب توينبي أيضًا إلى أنه قبل الانحدار الكلي، ستكون هناك محاولة للتعافي، يتبعها فشل، وتتبعها محاولة أخرى، ويتبعها فشل ... إلخ. وبعد بعض مؤشرات النجاح، يكون الفشل الآخر هو الفشل النهائي الذي يتضمن تحلل المجتمع.

حضور فكر ابن خلدون وتوينبي في مقاربة بن نبي للحضارة

كانت هذه النظرية العامة لقيام وسقوط الدول والممالك في حالة ابن خلدون، وقيام وسقوط الحضارات في حالة توينبي، والتي أشرنا إليها في العناصر السابقة، هي التي لفتت انتباه بن نبي إلى مساهماتهما عندما درس أعمال كل من ابن خلدون وتوينبي. لذلك، من المهم تحليل الطريقة التي نظر بها بن نبي إلى مساهماتهما، وما هي النقاط الرئيسية التي أثارت انتباهه في أعمالهما، وكيف أثرت أفكارهما في مقاربته في دراسة الحضارة.

حضور فكر ابن خلدون في مقاربة بن نبي للحضارة

يمكن إرجاع علاقة بن نبي بابن خلدون إلى سنواته الأولى في مدرسته الثانوية عندما كان على اتصال مع المقدمة[34]. يقول بن نبي: "إنني اكتشفت وأنا بين الخامسة عشرة والعشرين من العمر أمجاد الحضارة الإسلامية في ترجمة دوساسي لمقدمة ابن خلدون، وفيما كتبه دوزي عنها. وإنني على إدراك تام لما أدين به لهذه المطالعات"[35].

ثم تطورت تلك العلاقة خلال مسيرته الفكرية، خاصة بعد أن جعل محور نشاطاته وفكره "مشكلات الحضارة". وهكذا كان بن نبي على خطى ابن خلدون في دراسة الحضارة باعتبارها ظاهرة يجب

[34] Malek Bennabi, *al-Qaḍāyā al-Kubrā* (Damascus: Dār al-Fikr, 2000), 172.
[35] Malek Bennabi, *Intāj al-Mustashriqīn wa Atharuh fī al-Fikr al-Islāmī* (n.p: Dār al-Irshād, 1969), 13.

دراستها بطريقة تحليلية لكشف السنن الناظمة لها[36]. وهو ما اتفق عليه عمومًا العديد من دارسي بن نبي، في أنه كان ابن خلدون الثاني في أفكاره وطريقته واهتمامه[37].

ومن جهة أخرى، فقد أقر بن نبي بإسهامات ابن خلدون في تطوير فلسفة التاريخ، وبخاصة فكرة الحركة الدورية للحضارة. كما أنه يعده "المرجع الأول لعلم الاجتماع العربي في العصر الوسيط"[38]. وأعلن أن ابن خلدون هو العبقري الذي اكتشف سنن التاريخ[39]، وأب علم الاجتماع العربي في العصور الوسطى، وواضع معالم المنهج في علم الاجتماع قبل أوغست كونت[40].

ويؤكد بن نبي أن ابن خلدون تمكن "من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بهذا المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق إذا لم نقل أنه قد قام بصياغته فعلا"[41]، لأن التاريخ

---

[36] Malek Bennabi, *Shurūṭ al-Nahḍah*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn (Damascus: Dār al-Fikr, 1986), 48-49.

[37] Fahmī Jad'ān, *Usus al-Taqaddum 'ind Mufakkir al-Islām fī al-'Ālam al-'Arabi al-Ḥadīth* (Amman: Dār al-Shurūq, 1988), 416; Sulaymān al-Khatib, *Falsafah al-Ḥaḍārah 'ind Malek Bennabi* (Washington: International Institute of Islamic Thought, 1993), 53; Fawzia Bariun, *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization* (Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., 1993), 115.

[38] Malek Bennabi, *Mushkilah al-Thaqāfah*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn (Damascus: Dār al-Fikr, 2000), 20.

[39] Zulqernain Haider Subhani, Hazizan Md Noon and Younus Ahmed, "Bennabi's Thoughts on Civilization: Analyzing from a Pluralistic Perspective", *Journal of Al-Tamaddun* 15, no. 1 (2020), 174-175, https://doi.org/ 10.22452/JAT.vol15no1.12

[40] *Ibid*., 27.

[41] Bennabi, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 62.

قبل ظهور ابن خلدون كان "ضرباً من الأحداث المتتابعة، حتى إذا جاء وجدناه يخلع على التاريخ نظرة جديدة، فهو حين وصله بمبدأ السببية أدرك بتلك النظرة معنى تتابع الأحداث من حيث كونه عملية تطور، كما حدد معنى الواقع الاجتماعي من حيث كونه مصدرا لتلك الأحداث ولتطورها"[42]. فابن خلدون، كما يرى بن نبي، أعطى منظورًا جديدًا للتاريخ، لأنه ربط التاريخ بفكرة السببية، التي تدل على وعيه بمعنى استمرارية الأحداث.

إلى جانب فكرة السببية في التاريخ، التي جذبت انتباه بن نبي إلى فكر ابن خلدون، كانت فكرة دورة الحضارة نقطة أخرى لفتت انتباهه إلى فكر خلدون. ففي كتابه (وجهة العالم الإسلامي) يرى بن نبي أن ابن خلدون هو "أول من استنبط فكرة الدورة في نظريته عن الأجيال الثلاثة"[43]. غير أن بن نبي انتقد نقطتين اثنتين فيما يخص ما طرحه ابن خلدون؛ أولاهما، أن فكرة ابن خلدون كان عمقها يختفي خلف مصطلحات ضيقة، فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبية والدولة. وهذا قلل من عمق فكرته الرائدة لأنه يقلص أبعاد الحضارة إلى نطاق العصبية. وثانيهما، بالرغم من ضيق مصطلح "عصبية" عند ابن خلدون، فإنه يدعونا إلى تأكيد الجانب الانتقالي في الحضارة[44]؛

[42] Bennabi, *Mushkilah al-Thaqāfah*, 27.
[43] Malek Bennabi, *Wijhat al-'Ālam al-Islāmī*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn (Damascus: Dār al-Fikr, 2002), 28.
[44] *Ibid*., 28.

أي خضوعها لشروط تنتقل بموجبها الحضارة من مكان فقدت فيه هذا الشروط إلى أي مكان توفرت فيه.

إن فكرة ابن خلدون حملت في رحمها فكرة عميقة عن المسار الانتقالي أو الدوري للحضارة. لكن استخدام ابن خلدون لمصطلح العصبية – حسب بن نبي- واقتصاره على تفسير حركة قيام وسقوط الممالك والدول التي هي إحدى منتجات الحضارة، جعل هذا المنهج الرائد لدراسة الحضارة يُحجب بمصطلحات عصر ابن خلدون، وفي هذا يقول بن نبي:

كان من الممكن لابن خلدون " أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة التاريخية لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين 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 أثرانا به فعلاً. إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة عن أن ترسم لنا ذلك التطور في صورة منهج قائم بذاته"[45].

من وجهة نظر بن نبي، تفتح فكرة ابن خلدون باب فحص مسار الحضارة صعودا ونزولا، وكذلك شروطهما، كما تسمح بمناقشة

[45] Bennabi, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 62.

شروط التطور وشروط التراجع أيضا، بالرغم من أن ابن خلدون لم يصغ منهجا متكاملا لدراسة ظاهرة الحضارة[46].

أي أن موقف بن نبي من ابن خلدون له وجهان؛ أولاً، تأثر بمنهج ابن خلدون العام في التغيير التاريخي وبحثه عن مفاهيم كلية لفهم مسار الحضارة ودورتها . وثانياً: اختلف بن نبي عن ابن خلدون في نقاط كثيرة أخرى؛ وحدة الدراسة التاريخية، وعمر الدولة ومسار تطور الحضارة، والقوة المحفزة التي تولد العملية الحضارية، وعملية لاصعود والنزول في مسار الحضارة هل هي حتمية أم مفتوحة. وهو ما نذكره مفصلا في الفقرات التالية.

فبينما استخدم ابن خلدون الدولة وحدة للدراسة التاريخية، ذهب بن نبي إلى ما وراء استخدام "الدولة" التي اعتبرها نتاج الحضارة، واستخدم "الحضارة" نفسها وحدة للدراسة التاريخية، مع التأكيد على أن فكرة الدورة الحضارية التي طورها مبنية في كثير منها على فكرة تعاقب الأجيال وقيام وسقوط الدول التي ذكرها وطورها ابن خلدون. إضافة إلى ان بن خلدون حدد عمر الدولة بأجيال لا تتعداها، بينما ترك مسار تطور الحضارة مفتوحا، مع التركيز على الطبيعة الديناميكية الانتقالية للحضارة[47].

والفكرة الرئيسة الأخرى لابن خلدون، والتي يبدو أنها أثرت على بن نبي، هي فكرة القوة المحفزة التي تولد العملية الحضارية، بالرغم

[46] Bennabi, *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmī*, 28.
[47] *Ibid*., 27-28.

من اختلافهما في معناها. فابن خلدون يرى أن الحضارة الإنسانية في حركتها تحكمها سنن، وتتبع قوانين ثابتة. تلك السنن الحضارية التي سماها "طبائع العمران"، والتغيرات التي تحدث عبر التاريخ، توجد وراءها قوة دافعة. وقد أطلق عليها اسم "العصبية"؛ وهي الرابطة النفسية التي تربط أفراد الجماعة وتقوم على القرابة أو الدعوة الدينية المشتركة[48]. بينما استخدم بن نبي فكرة "الفكرة الدينية".

وهي الفكرة التي استند في تطويرها على التراث الخلدوني بالإضافة إلى مرجعيته القرآنية، وعلى دراسته وتقييمه للسجلات الأنثروبولوجية والتاريخية[49]. فبالإضافة إلى القرآن، الذي يرى بن نبي أنه في ضوئه يبدو "الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبيةُ المادةَ، وتتحكم في تطورها. والدين على هذا يبدو وكأنه مطبوع في النظام الكوني، قانونًا خاصًا بالفكر، الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحِّد إلى أحط الوثنيات البدائية"[50].

كما أنه استند على المكتشفات الأثرية، والدراسات الانثربولوجية. حيث يقول بن نبي: "كلما أوغل المرء في الماضي التاريخي، في الأحقاب الزاهرة لحضارته، أو المراحل البدائية، وجد سطورًا من الفكرة الدينية. ولقد أظهر علم الآثار دائمًا –من بين

[48] Ibn Khaldūn, *Kitāb al-'Ibar*, 1/275-78.

[49] Sabino Aquaviva and Enzo Pace, *'Ilm al-Ijtimā' al-Dīnī al-Ishkālāt wa al-Siyāqāt*, trans. 'Izz al-Dīn 'Ināyah (Abu Dhabi: Hay'ah Abū Ḍabī li al-Thaqāfah, 2011), 27-68.

[50] Malek Bennabi, *al-Ẓāhirah al-Qur'āniyyah*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn (Damascus: Dār al-Fikr, 1984), 300.

الأطلال التي كشف عنها- بقايا آثار خصصها الإنسان القديم لشعائره الدينية، أيًا كانت تلك الشعائر"[51]، ليس هذا فحسب، بل إن الحضارات ما أشرقت إلا من أمثال الكعبة أو معبد سليمان، ومن هناك كانت تشرق هذه الحضارات لكي تنير العالم. فالدين الذي هو التعبير التاريخي والاجتماعي عن هذه التجارب المتكررة خلال القرون، يعد في منطق الطبيعة أساس جميع التغيرات الإنسانية الكبرى، وإذًا فلن نستطيع أن نتناول الواقع الإنساني من زاوية المادة فحسب[52]. فدراسة مالك بن نبي لتاريخ الحضارات ساعدته على اعتبار "الفكرة الدينية" الدافع لعملية التحضر في التاريخ الانساني[53].

أما النقطة الأخرى التي اختلفت بشأنها وجهات نظرهما، فهي إذا ما كانت العملية التاريخية لصعود وسقوط الحضارات مفتوحة أم محددة. ويبدو من التحليل الدقيق لمفهوم ابن خلدون للحركة الدورية للدول وتشبيهه لعمر الدولة مع عمر البشر أنه كان حتميًا، اعتبر أن الحضارة تتويج لعملية نمو الدولة التي، بدورها، تمثل بداية النهاية التي لا مفر منها، بسبب اعتباره الحضارة تمر بأطوار كما تمر بها الكائنات العضوية.

إن نظرة ابن خلدون العضوية قادته إلى اعتبار أن البشر والدول لهما نفس العمر الافتراضي، بالرغم من أن مددهم قد تختلف وفقًا

[51] *Ibid*., 69.
[52] Bennabi, *Wijhat al-ʻĀlam al-Islāmi*, 154.
[53] Malek Bennabi, *Taʻammulāt*, trans. ʻAbd al-Ṣabūr Shahīn (Damascus: Dār al-Fikr, 1986), 198.

للاقتران. ومع ذلك، فقد افترض عمرا للدولة جعله قاعدة لا تتجاوزها أي دولة. فإذا وصلت الدولة إلى المرحلة الرابعة، يصبح التدهور أمرًا لا مفر منه ولا يمكن استئناف النمو[54].

من ناحية أخرى، رفض بن نبي وجهة النظر الحتمية للتاريخ، ورأى أن الظواهر الاجتماعية ليست مثل الظواهر الفيزيائية. واعتبر أن الحركة التاريخية حركة تحكمها سنن، ولكن ذلك لا يعني وجهة نظر حتمية للتاريخ. بل أن تلك السنن التي تحكم الظواهر الاجتماعية والتاريخية لا تقدم لنا أي نوع من الحتمية المطلقة. فهي تضع في وجه إرادة الإنسان تحديًا معينًا، يجب عليه أن يستجيب له بشكل مبدع، من أجل تحرير نفسه من علاقة سببية ضيقة التصور[55].

وعند تقييمه لمفهوم ابن خلدون للنظرة الحتمية للتاريخ، رأى بن نبي أن أفكار ابن خلدون، بالرغم من أنها فتحت أذهاننا لرؤية الجانب الانتقالي والديناميكي للحضارة، فإنها صيغت بعبارات تربطها بالظواهر العضوية. وعليه، رأى بن نبي أنه "من الملاحظ أن التعارض الداخلي بين أسباب الحياة والموت في أية عملية حيوية (بيولوجية)، هو الذي يؤدي بالكائن إلى قمة نموه ثم إلى نهاية تحلله، أما في المجال الاجتماعي، فإن هذه الحتمية محدودة، بل مشروطة، لأن اتجاه التطور وأجله يخضعان لعوامل نفسية زمنية، يمكن للمجتمع المنظم أن يعمل

[54] Ibn Khaldūn, *Kitāb al-ʻIbar*, 1/299.

[55] Jawdah Saʻīd, *Ḥattā Yughayyirū bi Anfusihim* (Beirut: Dār al-Fikr, 1993), 20. From Bennabi's introduction to the book.

في نطاقها حين يعدل حياته، ويسعى نحو غاياته في صورة متجانسة منسجمة"[56].

فمهما كانت الظروف الواقعية للمجتمع، فإنها يمكن إرجاعها إلى نفسية أعضائه[57]؛ إذا تمكن هؤلاء الأعضاء من تغيير "عالم أفكارهم" وفقًا لمثلهم الأعلى، فسيكونون قادرين على الدخول في عملية تحضر. في هذا السياق، يمكننا أن نفهم تأكيد بن نبي على أسبقية الأفكار، وكذلك اعتباره الإنسان العنصر الأولي للحضارة. فالتغيير في النفس البشرية هو بداهة لأي تغيير اجتماعي تاريخي للاجتماع الإنساني، ولا توجد حتمية في التغيير التاريخي.

وما يمكن قوله فيما يتعلق بصلة بن نبي بابن خلدون[58]، أن أكثر أفكار ابن خلدون تأثيرًا في منهج بن نبي في دراسته للحضارة هي طريقة تفكير ابن خلدون بشكل عام، ومنهجه العام في دراسة التاريخ، ومفهوم الحركة الدورية للحضارة. هذه الأخيرة ساعدت بن نبي في فهم وجود الأسباب التي تحرك التاريخ، والسنن التي تحكمه، والطبيعة الانتقالية للحضارة.

---

[56] Bennabi, *Wijhat al-ʿĀlam al-Islāmi*, 28.

[57] Mohamed Tahir El-Mesawi, "A Muslim Theory of Human Society: An Investigation into the Sociological Thought of Malek Bennabi" (Master thesis, International Islamic University Malaysia, 1994), 156.

[58] Muhammad Yusuf Patria, "Transforming the Post-Muwaḥḥiddūn Man: Malik Bennabi's Critique of the Contemporary Muslim Society", *Journal of Islamic World and Politics* 5, no. 1 (June 2021), 58, 75.

كما أن الملاحظة التي يمكن تسجيلها هي الحضور الخلدوني القوي في كل إنتاج بن نبي الفكري، فهناك شبه واضح بين رؤية بن نبي للتطور الاجتماعي والحضاري وبين رؤية ابن خلدون، غير أن ابن نبي لا يعتبر تلميذًا نبيهاً لابن خلدون فقط، بل استفاد بطريقة ذكية من التطورات الأخيرة التي وصلت إليها العلوم الاجتماعية. وبالرغم من أن ابن نبي يبدو قارئًا ومتأثرًا بابن خلدون من خلال "المقدمة"، فإن تأملاته الفلسفية ورؤيته للحضارة تذهب إلى أبعد من التراث الخلدوني[59]. وما لمسناه في تأمله في سنن التاريخ، وقيام الحضارة وحتى تفسير حركة الحضارة، فإن ابن خلدون يبدو المرجع الفكري الأول لابن نبي دون منازع .

تمهد المناقشة أعلاه الطريق لتحليل تأثير مساهمات توينبي في دراسة الحضارة في أفكار بن نبي، التي بدورها توفر مصدرًا آخر لبن نبي في صياغة وتطوير منهجة الخاص بدراسة الحضارة، من خلال مراجعته النقدية لأعمال ابن خلدون وتوينبي.

حضور فكر توينبي في مقاربة بن نبي للحضارة

على عكس علاقته المبكرة بابن خلدون، فقد جاء اتصال بن نبي بفكر توينبي لاحقًا، عندما كان في فرنسا يقوم بدراساته العليا في كلية الفنون التطبيقية. ويبدو أن من بين أفكار توينبي التي لفتت

[59] Fawzia Bariun, "Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah," *American Journal of Islam and Society* 9, no. 3 (Fall 1992), 327.

انتباه بن نبي وقادته إلى مراجعة عمل توينبي بشكل نقدي هي فكرة "التحدي والاستجابة". ففي مراجعته لتفسيرات الحركة التاريخية من قبل العديد من المفكرين، رأى بن نبي أن تفسير توينبي للحركة التاريخية للحضارة كان أحد المناهج المتطورة والرائعة للغاية لدراسة الحضارة.

أثناء حديثه عن فكرة التناقض أو التعارض التي اختلف حولها هيجل وماركس، رأى بن نبي أن

هناك فجوة في المنهج الماركسي أدت به إلى التوقف عند حدود معينة دون أي تقدم أو إنجاز إضافي. لذلك، لا يمكن أن يوفر لنا الفكر الماركسي تفسيرًا معقولًا يمكن تطبيقه بشكل سليم على المناطق التي لم تنتشر فيها الماركسية[60]. كما أن تفسير ماركس لحركة التاريخ "عبر مسلمتيه :المادية الجدلية والمادية التاريخية، يتضمن منذ البداية منهجا ميتافيزيقيا، أفضى في جوانب أخرى لعناء كبير"[61].

وما قدمه توينبي من تفسير لأسباب قيام وسقوط الحضارة قد يساهم في ما لم تستطع الماركسية أن تساهم فيه في تفسيرها لحركة الحضارة. وذلك لأن توينبي كان قادرًا على أن يحدد بوضوح الحدود الدقيقة التي فشلت فيها وجهة النظر الماركسية في تقديم أي إجابة ذات أهمية. وذلك في صيغة "التحدي والاستجابة"، التي تشير إلى أن

[60] Malek Bennabi, *Mīlād Mujtama'* (Damascus: Dār al-Fikr, 1986), 19.

[61] Malek Bennabi, *Min Ajl al-Taghyīr*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn and Bassam Barakah (Damascus: Dār al-Fikr, 2005), 11.

عقبة ذات طبيعة اقتصادية أو تقنية تضع تحديا أمام المجتمع وتتطلب من المجتمع الاستجابة.

هذا التحدي يفرض نفسه على ضمير الفرد والجماعة، والاستجابة له تتوافق مع أهمية ودرجة التحفيز الذي يحتويه. ولذلك "هناك تكافؤ بين طبيعة التحفيز والموقف الذي يتخذه الضمير الانساني ردا على ذلك".[62]

غير أن بن نبي يتساءل؛ إذا افترضنا أن التحدي كان أدنى من المستوى الذي اعتبره توينبي المستوى الأمثل، فستكون الاستجابة له ضعيفة، ولن يتم البدء في التغيير. بمعنى آخر؛ عندما يكون التحدي غير قادر على تحفيز ضمير الفرد أو المجموع، فلن يكون هناك استجابة له، ولن يحدث أي تغيير تاريخي[63].

وبناء عليه، فإن هناك حد حيث يتطور ما يسميه توينبي التحدي الأمثل، الذي يستلزم استجابة كافية تستحق تحفيز قوى التغيير. بالإضافة إلى ذلك، فإن فعالية الاستجابة تتماشى مع درجة التحدي. وهذا يعني أنه عندما يظهر التحدي، تزداد الاستجابة وفقًا لذلك. غير أن السؤال يطرح نفسه في الحالة التي يستمر فيها التحدي في الزيادة إلى أن يتجاوز المستوى "الأمثل" الذي ذكره توينبي. ولهذا رأى بن نبي أن توينبي بيّن المراحل الرئيسية في تاريخ البشرية؛ أي أنه

[62] Bennabi, *Mīlād Mujtama'*, 19.

[63] Malek Bennabi, *On the Origins of Human Society*, trans. M. T. Mesawi (Kuala Lumpur: The Open Press, 1998), 21.

وضع عملية التغيير التاريخي بين حدين لا يحدث التغير التاريخي خارجهما. ومع ذلك، فإن هذه الصيغة التي قدمها، لا تساعد في تفسير الحركة التي أدت إلى ظهور الحضارة الإسلامية.

فتوينبي –كما يرى بن نبي– أعطى مثالاً لمجتمعين بقيا في حالة ركود لأنهما لم يستجيبا للتحدي الذي كان أعلى أو أقل من التحدي الأمثل. هذان المجتمعان هما مجتمع منطقة أعالي النيل ومجتمع الإسكيمو. فقد حاول أن يبيّن كيف أثّر قصور التحدي، وكيف أثر إفراطه وشدته، في القوى التي تحرك تاريخ البشرية. ولكن لم يساعده هذان المثالان في تعميم هذه الصيغة على جميع الحضارات[64].

إضافة إلى ذلك، فإن تركيز توينبي على التحدي الجغرافي على خلاف التحديات الأخرى، لا سيما في المثالين المذكورين، دفع بن نبي إلى انتقاده لإفراطه في تبسيط أسباب الحركة الحضارية[65].

ففي كتابه (شروط النهضة)، ذكر بن نبي فكرة توينبي عن "التحدي" بشكل عام، مع التركيز بشكل خاص على التحديات الجغرافية، التي أعطاها توينبي مزيدًا من الاهتمام، في كتابه "دراسة التاريخ"، من بين خمسة تحديات أساس[66]. لذلك قام بن نبي بتحليل وانتقاد التحدي الجغرافي بشكل رئيس.

---

[64] Bennabi, *Mīlād Mujtama'*, 23-24.

[65] Bennabi, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 65.

[66] Toynbee, *A Study of History (Abridgement)*, 1-6; 88-139; Sanderson, "Civilizational Approaches", 16.

والحقيقة أن تركيز بن نبي على "فكرة التحدي" جعلته لا يتوسع في تحليل أنواع التحدي المختلفة التي ذكرها توينبي، لأنه ركز على فكرة التحدي نفسها، وعلى حديها الأدنى والأعلى، اللذين يضعان ضمير الفرد والمجتمع ضمن مجال الاستجابة الإيجابية. لذلك، استعار بن نبي فكرة "التحدي" من توينبي لاستخدامها في سياق آخر.

فبدلاً من التحدي الجغرافي أو غيره من أنواع التحدي الأخرى، كان بن نبي يرى أن النوع الوحيد الذي يمكن تعميمه هو التحدي الروحي لـ "الفكرة الدينية" التي تفسر ولادة الحضارة الإسلامية وتطورها وأفولها[67]. ولذلك يؤكد بن نبي بقوله: "سواء كنا نتعامل مع المجتمع الإسلامي أو المسيحي، أو مع المجتمعات المتحجرة أو تلك التي اختفت، يمكننا التأكيد بأن الفكرة التي ألهمت بذورها عبر التاريخ البشري بأكمله هي فكرة دينية"[68].

أخيرًا، انتقد بن نبي فكرة الحتمية عند توينبي فيما يتعلق بمسار تطور الحضارة من ولادة الحضارة ونموها وانحطاطها بما لا يمكن استدراكه. ولهذا رأى بن نبي أنه بالرغم من أن توينبي قد ساهم في دراسة الحضارات وأنتج أطروحة رائعة، فإن حتميته كانت نقطة

[67] Bennabi, *Shurūṭ al-Nahḍah*, 64.
[68] Bennabi, *Mīlād Mujtama'*, 52.

ضعف في منهجه. هذه الحتمية، في التاريخ، غير مبررة كما هي في العلوم الطبيعية[69].

ذلك أن مسار الحضارة، وإن كان له قانون عام، فإن هذا لا يعني حتمية سقوط الحضارة، بخاصة في عصرنا الحديث حيث تتقلص الحدود بين الحضارات أكثر فأكثر، وقدرة الانسان على بناء إطار عالمي للحضارة ينمو يوما بعد يوم[70].

ما نود قوله، في هذه المرحلة من المناقشة المتعلقة بحضور أفكار توينبي في فكر مالك بن نبي، هو أن تأكيد توينبي على استعمال الحضارة وحدة للتحليل التاريخي، ومفهومه للدورة الحضارية، وصيغته الخاصة بالتحدي والاستجابة، كانت أكثر أفكاره التي شدت انتباه بن نبي، وقام بتحليلها ونقدها وهو يقوم ببناء وتطوير منهجه الخاص في دراسة الحضارة، ومراجعة أسلافه في مجال فلسفة التاريخ والحضارة بشكل نقدي. فقد اتفق بن نبي مع توينبي في أن الحضارة هي وحدة الدراسة التاريخية، وأن الحضارة تتبع مسارا دوريا يمر بمراحل، غير أنه اختلف معه في مفهوم التحدي والاستجابة، إذ رأى بن نبي أن التحدي لا يقتصر على الجانب الجغرافي، كما أن مسار الحضارة ليس مسارا حتميا كما يفهم مما ذهب إليه توينبي.

[69] Sa'īd, *Ḥattā Yughayyirū*, 21.

[70] Malek Bennabi, *Fikrah al-Ifrīqiyah al-Asiyawiyyah* (Damascus: Dār al-Fikr, 1981), 173, 206, 261.

وقبل أن نختم الحديث عن حضور ابن خلدون وتوينبي في فكر بن نبي، في دراسته للحضارة، نورد الجدول التالي، الذي يلخص أهم الأفكار المشتركة بينهم، ونقاط الاختلاف، التي تمت منقاشها في العناصر السابقة في البحث.

الأفكار	ابن خلدون	توينبي	بن نبي
مسار الحضارة	دوري يمر بمراحل	دوري يمر بمراحل	دوري يمر بمراحل
وحدة الدراسة التاريخية	الدولة	الحضارة	الحضارة
القوة المحركة	العصبية (المحرك الأساس) + الدعوة الدينية	الأديان	الفكرة الدينية
حتمية السقوط	حتمي	حتمي	غير حتمي
أنواع المجتمع	البدوي الحضري	بدائي متحضر	المجتمع الطبيعي المجتمع التاريخي
أسباب الأفول	تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، انفصال الفكرة الدينية عن مثلها الأعلى، القابلية للاستعمار	الترف، ذهاب العصبية، غياب الوازع الديني	شدة التحدي، وتحول النخبة المبدعة إلى نخبة مهيمنة، وغياب الكنيسة العالمية

المراحل	ما قبل الحضارة، الحضارة، ما بعد الحضارة	الأجيال الثلاثة: الميلاد، النمو، الموت	النمو، الانهيار، التفكك، التدهور

جدول1: مقارنة بين ابن خلدون وتوينبي وبن نبي في فكرة الحضارة

خاتمة

من خلال عناصر الموضوع السابق تناولها، نتبين أن ابن خلدون وتوينبي، كان لهما حضورا نقديا في فكر مالك بن نبي. فمن الواضح أن بن نبي كان له موقف نقدي منفتح على مختلف مناهج فلسفة التاريخ لدراسة الحضارة، وبخاصة المدرسة الدورية للتاريخ، وكان على دراية بافتراضاتهم الأساسية وأولوياتهم الميتافيزيقية. كما أنه استعار بعض مصطلحاتهم ومفاهيمهم، وكذلك مفهومهم عن الظاهرة الدورية للحضارة. ومع ذلك، فقد صاغها بطريقة مميزة، تكشف عن انفتاحه وقدرته على إعادة صياغة الاستعارات المختلفة ودمجها في نظامه الخاص (أفكاره وكتاباته).

وأظهر بن نبي في تحليله للمدارس المختلفة عدم رضاه عن تفسيراتها، بالرغم من أنه أولى اهتمامًا كبيرًا بدراسة مساهماتها واعترافه بالفائدة التي حصلها منها. وبخاصة ابن خلدون وتوينبي، فقد كان فكرهما حاضرا بشكل واضح في جميع تحليلاته.

وهذا يدل على ميله إلى مدرسة الحركة الدورية للحضارة نفسها التي ينتميان إليها. ومع ذلك، فقد كان على خلاف مع كليهما بسبب فكرتهما عن النهاية الدرامية الحتمية لمسار الحضارة؛ أي حتمية

الأفول والسقوط. لأنه يرى أنه، على عكس الكائنات العضوية، فإن نهاية التغيير التاريخي أو مسار الحضارة ليست حتمية، بل مرتبطة بفاعلية الإنسان وقدرته على إعادة توجيه مسار التاريخ.

ومن المهم أيضًا أن نذكر أن صياغة بن نبي لمقاربته في دراسة الحضارة قد تمت بعد أن استعرض الأعمال السابقة المتاحة أمامه، لا سيما تفسيراتها لنشوء الحضارة الإسلامية وتطورها. وكان يرى أن المدارس المختلفة لم تقدم تفسيراً منهجياً للقوة الكامنة وراء نشوء وصعود وانحدار الحضارة الإسلامية.

ونظرًا لأن همه الرئيس كان إيجاد مقاربة منهجية لحل الوضع الحالي للحضارة الإسلامية نظريًا وعملياً، فقد حاول بن نبي مراجعة مختلف المقاربات. ولذلك كان يرى أننا إذا طبقنا أيًا من تلك المقاربات في تفسير مسار الحضارة الإسلامية، فلن يرضينا تمامًا. هذا لأننا، وبكل المقاييس، لا نرى نشأة هذه الحضارة نتيجة لعوامل طبيعية أو جغرافية كتحد قائم على طريقة توينبي.

وقدم بن نبي تفسيره لحركة الحضارة مستخدماً مفهوم "الفكرة الدينية" باعتبارها المحفز للمكونات البنيوية للحضارة، والمعامل الذي يوفر الوسط الذي يحدث فيه التفاعل بين الإنسان والتراب والوقت، لبدء مسار التحضر في أي مجتمع. وهذا يعني أن بن نبي، في مقاربته المنهجية للحضارة، يجعل الفكرة الدينية المحرك الأولي للتغيير الاجتماعي التاريخي.

References

Aquaviva, Sabino and Pace, Enzo. *'Ilm al-Ijtimā' al-Dīnī al-Ishkālāt wa al-Siyāqāt*, trans. 'Izz al-Dīn 'Ināyah. Abu Dhabi: Hay'ah Abū Ḍabī li al-Thaqāfah, 2011.

Atkinson, R. F. *Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Bariun, Fawzia, "Malik Bennabi and the Intellectual Problems of the Muslim Ummah," *American Journal of Islam and Society* 9, no. 3 (Fall 1992): 325-337, https://doi.org/10.35632/ajis.v9i3.2571.

Bariun, Fawzia. *Malek Bennabi: His Life and Theory of Civilization*. Petaling Jaya: Budaya Ilmu Sdn. Bhd., 1993.

Bennabi, Malek. *Al-Ẓāhirah al-Qur'āniyyah*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn. Damascus: Dār al-Fikr, 1984.

Bennabi, Malek. *Fikrah al-Ifrīqiyah al-Asiyawiyyah*. Damascus: Dār al-Fikr, 1981.

Bennabi, Malek. *Intāj al-Mustashriqīn wa Atharuh fī al-Fikr al-Islāmi*. n.p.: Dār al-Irshād, 1969.

Bennabi, Malek. *Mīlād Mujtama'*. Damascus: Dār al-Fikr, 1986.

Bennabi, Malek. *Min Ajl al-Taghyīr*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn and Bassam Barakah. Damascus: Dār al-Fikr, 2005.

Bennabi, Malek. *Mushkilah al-Thaqāfah*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn. Damascus: Dār al-Fikr, 2000.

Bennabi, Malek. *On the Origins of Human Society*, trans. M. T. Mesawi. Kuala Lumpur: The Open Press, 1998.

Bennabi, Malek. *Qaḍāyā al-Kubrā*. Damascus: Dār al-Fikr, 2000.

Bennabi, Malek. *Shurūṭ al-Nahḍah*, trans. 'Abd al-Ṣabūr Shahīn. Damascus: Dār al-Fikr, 1986.

Breisach, Ernest. *Historiography*. Chicago: The University of Chicago Press, 1983.

El-Mesawi, M. T. "A Muslim Theory of Human Society. An Investigation into the Sociological Thought of

Malek Bennabi." Master thesis, International Islamic University Malaysia, 1994.

Gardiner, Patrick. *Theories of History*. New York: The Free Press, 1959.

Gargan, Edward. T. *The Intent of Toynbee's History.* Chicago: Loyola University Press, 1961.

Hall, Ian. "Clashing Civilizations: A Toynbeean Response to Huntington." In *The 'Clash of Civilizations' 25 Years On: A Multidisciplinary Appraisal*, ed. David Orsi. Bristol: E-International Relations Publishing, 2018: 15-25.

Ibn Khaldūn, 'Abd al-Raḥmān Ibn Muḥammad. *Kitāb al-'Ibar wa Dīwān al-Mubtada' wa al-Khabar*. Tunisia: Dār al-Qayrawān Press, 2006.

Jad'ān, Fahmī. *Usus al-Taqaddum 'Ind Mufakkir al-Islām fī al-'Ālam al-'Arabi al-Ḥadīth*. Amman: Dar al-Shurūq, 1988.

Khalifa, I. M. *An Analytical Study of 'Asabiyya: Ibn Khaldun's Theory of Social Conflict*. Ann Arbor: University Microfilms International, 1972.

Al-Khatīb, Sulaymān. *Falsafah al-Ḥaḍarah 'ind Malek Bennabi*. Washington: International Institute of Islamic Thought, 1993.

Lacoste, Yves. *Ibn Khaldun: The Birth of History and the Past of the Third World*. London: Verso Editions, 1984.

Lauer, Robert. H. *Perspectives on Social Change*. Boston: Allyn and Bacon, 1991.

Melko, Matthew. "The Nature of Civilizations." In *Civilizations and World Systems*, ed. S. K. Sanderson. Walnut Creek: Altamira Press, 1995: 26-44.

Naylor, Phillip Chiviges, "The Formative Influence of French Colonialism on the Life and Thought of Malek Bennabi", *French Colonial History* 7 (2006): 129-142.

Patria, Muhammad Yusuf, "Transforming the Post-Muwaḥḥiddūn Man: Malik Bennabi's Critique of the Contemporary Muslim Society", *Journal of Islamic World and Politics* 5, no. 1 (June 202): 55-78.

Richter, Gustav and Khan, M. S. "Medieval Arabic Historiography", *Islamic Studies* 23, no. 3 (Autumn 1984): 225-247.

Ritzer, George. *Sociological Beginnings.* New York: McGraw-Hill Inc., 1994.

Sa'īd, Jawdat. *Ḥattā Yughayyirū bi Anfusihim.* Beirut: Dār al-Fikr, 1993.

Sanderson, Stephen K. "Civilizational Approaches to World-Historical Change." In *Civilizations and World Systems*, ed. S. K. Sanderson. Walnut Creek: Altamira Press, 1995: 15-24.

Al-Sayyid, Raḍwan, "Al-Dīn wa al-Dawlah fī Ru'yah Ibn Khaldūn", *Al-Tafāhum* 43 (2014): 81-94.

Subhani, Zulqernain Haider, Noon, Hazizan Md and Ahmed, Younus, "Bennabi's Thoughts on Civilization: Analyzing from a Pluralistic Perspective", *Journal of Al-Tamaddun* 15, no. 1 (2020): 169-181, https://doi.org/10.22452/JAT.vol15no1.12

Toynbee, Arnold J.. *A Study of History.* London: Oxford University Press, 1956.

Toynbee, Arnold J.. *A Study of History: Abridgement by D. C. Somervell*. Oxford: Oxford University Press, 1974.

Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali and Jaffary Awang, "Exploring Ibn Khaldun's Views on the Religious Roles towards Happiness: A Study of Religionswissenschaft in the Muqaddimah", *Ulum Islamiyyah Journal* 27 (April 2019): 24-36.

Wan Mohd Fazrul Azdi Wan Razali, "Why is There Study of Religions in Ibn Khaldun's Muqaddimah? Exploring Some Possible Answers", Prosiding Seminar Kebangsaan Pengajian Akidah dan Agama, Fakulti Kepimpinan dan Pengurusan Universiti Sains Islam Malaysia, 2018: 23-35.

Al-Wardī, 'Alī, *Manṭiq Ibn Khaldūn fī Ḍaw' Ḥaḍāratih wa Shakhsiyyatih.* Tunisia: al-Sharq al-Tunisiyyah li al-Tawzī', 1977.