جامعة محمد بوضياف المسيلة
كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية
قسم الفلسفة

# المقاربة السوسيو سيكولوجية للحضارة عند مالك بن نبي

مذكرة مكملة لنيل شهادة ماستر في الفلسفة

إعداد الطالبة :
سهام عجنق

إشراف الأستاذ:
محمد الشريف الطاهر

السنة الجامعية: 2016 - 2017

# كلمة شكر و عرفان

قال تعالى «ولئن شكرتم لأزيدنكم »سورة إبراهيم، الآية 07

أرفع رأسي بالشكر والحمد الكثير إلى العلي القدير خالق الكون والمخلوقات رفع السموات المميت المحيي ذو الجلال والإكرام

الذي بفضله تتم الصالحات وله الحمد في الأولى والآخرة أتقدم بالشكر الجزيل والتقدير الكبير والعرفان

إلى كل من ساعدني في إنجاز هذا العمل من بعيد أو من قريب

ونشكر منساهموا في إنجاز هذا العمل ولو بكلمة طيبة

وكل الشكر والامتنان.....

سهام

فهرس المحتويات:


شكر و عرفان

مقدمة

مدخل: حياة مالك بن نبي ومصادر فكره

الفصل الأول:
المقاربات المختلفة لمفهوم الحضارة

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم الحضارة

المبحث الثاني: حركة الحضارة في التاريخ

خلاصة

الفصل الثاني :
المقاربة السيكولوجية للحضارة :

تمهيد.

المبحث الأول:صعود الحضارة.

المبحث الثاني :إرتقاء الحضارة.

المبحث الثالث :سيطرة الغرائز

خلاصة.

الفصل الثالث:
المقاربة السوسيولوجية للحضارة

تمهيد

المبحث الأول: مفهوم المجتمع.

المبحث الثاني: شبكة العلاقات الاجتماعية.

المبحث الثالث: المجتمع والتاريخ.

خلاصة

خاتمة

**قائمة المصادر و المراجع**

**مقدمة :**

يعد موضوع الحضارة من بين الموضوعات التي استقطبت اهتمام الفلاسفة والمفكرين والمؤرخين،بدءا المؤرخ والفيلسوف عبد الرحمان ابن خلدون إلى يومنا هذا، إذ نجده قد نال حيزا كبيرا من الدراسات الفلسفية الحديثة والمعاصرة في الحقلين الفكر الغربي أو الفكر الشرقي نظرا لما له من صلة وطيدة بكينونة الإنسان ومصيره من جهة، وتعقده وتشعبه من جهة أخرى .

فلقد تمت مقاربته بإسهاب من زوايا مختلفة وهذا كله بغية فهم الحضارة واستخلاص القوانين الكلية التي تتحكم في سير حركتها والتنبؤ بمستقبلها، وتزويد الإنسان بمعرفة حركية ومسار المجتمعات والحضارات .

ويعد مالك بن نبي أحد هؤلاء المفكرين الذين شغلتهم هذه القضية، إذ احتلت عنده مكانة مركزية ولذلك نجد كتبه جميعا قد صدرت تحت عنوان ثابت هو "مشكلات الحضارة" وعمل على دراستها من زوايا مختلفة، فأحاط بجميع جوانبها التاريخية والنفسية والوظيفية باعتبارها ظاهرة كونية، فكانت كل مشكلة شعب في تحليلاته هي في جوهرها مشكلة حضارته يقول مالك بن نبي " لا يمكن لشعب أن يفهم مشكلته ما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها ".

فمالك بن نبي من خلال دراسته لمشكلات الحضارة وبالتحديد لمشكلات العالم الإسلامي أراد بأفكاره النيرة أن يفوض أركان المجتمع الإسلامي بما يحمله من فساد، لينتقل به من حالة الركود إلى حالة التأهب لاستقبال عهد جديد، عن طريق تجاوز الخلل الاجتماعي الذي يعتريه، ووضع أساليب ومناهج خاصة به تتوافق مع ظروفه وأوضاعه ومبنية على أساس الأخلاقيات والقيم الحضارية الإسلامية.

كما أن الدارسلفكر مالك بن نبي سيكشف أنه يتميز عن معاصريه من المفكرين المسلمين وذلك فضلا عن كونه قد أولى اهتماما أساسيا وعميقا للمجتمع الإسلامي بصفة عامة والإنسان المسلم بصفة خاصة، حيث يعتبر الوحيد الذي درس أسباب انحطاط الحضارة الإسلامية بطريقة منهجية وعلمية بعد ابن خلدون، فقد شعر بالواقع المؤلم الذي عاشه المسلمون ومازالوا يعيشونه، فاندفع إلى دراسة هذا الواقع ليبحث عن أسبابه وعلله،فانتهى إلى أن جملة من الأمراض الاجتماعية والنفسية قد أنشبت أظافرها في جسد الأمة الإسلامية فأقعدتها عن مواصلة سيرها أخرجتها من حلبة التاريخ.

وقد كان أيضا يدعو إلى أن يكون التغيير أو النهضة في المجتمع الإسلامي نابعا من الذات، ومنبثقا عنها، لكي يكون تغييرا يعبر عن الهوية الحقيقية للأمة الإسلامية، فالنظريات الغربية التي تناولت أساليب التغيير الاجتماعي هي لاتصلح في الغالب للتطبيق على مجتمعاتنا العربية الإسلامية لأنها قامت على أسس منهجية لها ظروفها التاريخية وتصوراتها العقدية الخاصة بها .

فالتغيير لا يحدث دون ارتباطه بتراثه الحضاري، وهو يبدأ من الفرد ثم المجتمع بما يتفق مع الواقع الإسلامي. والجدير بالذكر في هذه المقدمة هو إظهار الدوافع والأسباب التي من أجلها أقبلت الى البحث في هذا الموضوع وهي :

1- رغبتي الشديدة في مطالعة الفكر الاجتماعي المعاصر و خاصة كتب مالك بن نبي.

2- كون الفكر التغييري لهذا المفكر مبني على التحليل العميق، والمنهج العلمي المعاصر.

أما فيما يخص إشكالية البحث فقد قمنا بصياغتها على الشكل التالي :

إذا كان الرأي الغالب عند فلاسفة التاريخ وعلماء الاجتماع يشير إلىأهمية الأساس الروحي في بعث الحضارات، **فما هو الدور الذي تلعبه الفكر الدينية في التغيير النفسي والاجتماعي وفقا لتصور مالك بن نبي؟ ثم كيف طبق ابن نبي منهجيته في التغيير على المستويين الفردي والاجتماعي ؟**

وللإجابة عن هذه الإشكالية اعتمدنا المنهج التحليلي، لأن طبيعة أفكار مالك بن نبي تقتضي منا أن نحلل وندرس أفكاره العميقة، وكذا المنهج المقارن أحيانا باعتباره يتماشى وطبيعة الموضوع الذي يعالجه، ولقد اعتمدنا على المصادر الأساسية لمالك بن نبي، نذكر أهمها على سبيل المثال: شروط النهضة، ميلاد المجتمع.... الخ، كما استعنا ببعض المراجع منها هكذا تكلم مالك بن نبي للبشير قلاتي، كما استعنا ببعض الرسائل والدراسات الجامعية،

وقد قسمنا بحثا هذا إلى ثلاث فصول رئيسية مع مقدمة وخاتمة، ففي الفصل الأول الذي عنوانه : المقاربات لمفهوم الحضارة : قسمناه بدوره إلى مبحثين، المبحث الأول تناولنا فيه مفهوم الحضارة عند ملك بن نبي وغيره من المفكرين، أما المبحث الثاني حركة الحضارة في التاريخ فقد تطرقنا فيه إلى المسار الذي تأخذه عبر التاريخ فهناك من يرى أنه دوري وهناك من يرى بأن مسار الحضارة مستقيم .

أما الفصل الثاني، فتطرقنا فيه في البداية إلى الدور الذي تلعبه الفكرة الدينية في السيطرة على غرائز الإنسان، ثم تبدأ تدريجيا هذه الغرائز بالانفلات في المرحلة الثانية، إلا أن تتحرر نهائيا من أسرها في المرحلة الأخيرة.

أما فيما يخص الفصل الثالث، فهو بدوره أيضا قسمته إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول تناولت فيه مفهوم المجتمع بين بن نبي وغيره من المفكرين أما المبحث الثاني فقد تطرقت فيه إلى شبكة العلاقات الاجتماعية مفهومها وتأثير الدين عليهما .وأخيرا المبحث الثالث فقد عرضت فيه أهم النظريات التي تطرقت الى أسباب التغيير الاجتماعي .

# مدخل
# حياة مالك بن نبي
# ومصادر فكره

مالك بن نبي الاسم الذي أصبح علما شامخا في عوالم شتى، أحد المفكرين الإسلاميين الذين قدموا رؤاهم لنهضة بلادهم على هدي من القرآن الكريم للخروج من مأزق التخلف والتبعية، إنه الرجل الذي لم يستطع أنيتبوأ في بلده وبين أهله المكانة التي تليق بمقام مفكر تميز عن أبناء عصره بغزارة فكره، وسعة عقله هذا الرجل الذي حمل هموم الحضارة لأمة غارقة في التخلف والانحطاط، وأراد أن يؤسس للمجتمع الإسلامي شروط بنائه وبعثه من جديد، حيث كان أكبر همه قضية الحضارة وإيجاد الحلول للمشاكل التي تتخبط فيها الأمة الإسلامية.

ولد المفكر مالك ابن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي بعاصمة الشرق الجزائري قسنطينة في الفاتح من جانفي سنة 1905[1] يقول "إن من ولد بالجزائر سنة 1905 يكون قد أتى في فترة يتصل فيها وعيه بالماضي الممثل في أواخر شهوده، وبالمستقبل المتمثل في أوائلصائغيه"[2] أي أنه ولد في زمان يعتبر صلة وصل بين ماض عريق انطفأ نجمه، ومستقبل لا يزال في بداية صياغته وتشكله.

نشأ مالك بن نبي في أسرة فقيرة من أب موظف بسيط وأم خياطة حرصا على تربيته ورعايته تعلم القرآن في المساجد وانتقل إلى المدارس الفرنسية فنهل منها وأتقن فيها ولكنه لم يفقد شخصيته رغم تحصيله الثقافي الفرنسي، ظل محافظا على أصالته وانتمائه إلى الحضارة الإسلامية وجذورها، رغم تأثره بالحضارة الغربية التي أخذ منها ما أخذ.[3]

وبعد أن أنهى دراسته الإعدادية والابتدائية سنة 1918 انتقل إلى قسنطينة لمزاولة دراسته الثانوية ومكث بها إلى أن أتم دراسته سنة 1925[4] وفي هذه المرحلة ظهر بشغفه الشديد للقراءة والاطلاع، وقد كان إلى جانب تعلمه في المدرسة الفرنسية يتلقى دروسا في العربية والدين عن آخرين من خلال حلقات المساجد.[5]

ولم يمض وقت على إنهاء — ابن نبي- دراسته الثانوية حتى خاض تجربة العمل في ميادين مختلفة وخاصة بالمحاكم حيث استمر فيها لمدة خمس سنوات ثم انقطع عنها وذلك بسبب الفساد المنتشر في وسط أعوان المحاكم، فتحول إلى التجارة مع زوج أخته لكن لم يسعفه الحظ فيها،[6] فسافر سنة 1930 إلى فرنسا وبالضبط إلى باريس فانبهر بما تحتويه من مبتكرات العلم والتكنولوجيا الحديثة، الأمر الذي دفعه للتفكير في دراسة الهندسة، فأخذ يهيئ نفسه علميا لذلك، إلى أن تم قبوله في مدرسة الكهرباء والميكانيكا، وفي عام 1931 هداه الله إلى فتاة فرنسية أصبحت فيما بعد زوجته وصار اسمها خديجة بعد أن هداها الله إلى نور الإسلام فأسلمت.

11–أحمد بناسي: المدخل إلى فكر مالك بن نبي، ط1، دار بن مرابط، 2014، ص 11.

2 مالك بن بني: مذكرات شاهد القرن، ط2، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 15.

3 أسعد السحمراني: مالك بن بني مفكرا إصلاحيا، ط2، دار النفائس للطباعة، بيروت، 1986، ص 13.

4 أحمد بناسي: المرجع السابق، ص 11.

5 علي القريشي: التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1919، ص 32.

6 رابح لونيسي: مالك بن نبي المفكر العقلاني، د.ط، دار المعرفة، الجزائر، 2004، ص 13.

وبذلك بدأت الحياة بلون جديد بالنسبة له، حيث كانت خديجة توفر له كل الراحة والرعاية البيتية وهناك تعرف على الوحدة المسيحية للشباب الباريسيين* وأصبح عضوا مسلما في هذه الوحدة،[1] تأثر بطرق وأساليب عملها وأراد أن ينقلها إلى جمعية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا* لكنه لم ينجح في ذلك ثم إلى جمعية الوحدة العربية* لكنه لم يوفق أيضا.

وبعد أن تحصل على شهادة مهندس في الكهرباء سنة 1935، تحول إلى التعليم والإرشاد وذلك سنة 1938 في مركز المؤتمر الجزائري الإسلامي الذي أسسته مجموعة من المهاجرين الجزائريين في مدينة مرسيليا، حيث عمل على تغيير ذهنية الإنسان الجزائري المسلم وتوعيته، إلا أن الإدارة الفرنسية أغلقت مركز المؤتمر سنة 1939 بدعوى أن بن نبي غير مؤهل للتدريس وأن المكان غير صالح للتدريس كذلك.[2]

وبعد هذه الفترة قصد ابن نبي تبسة ولكن سرعان ما عاد إلى فرنسا بعد اندلاع الحرب العالمية الثانية، حيث ضاقت عليه سبل العيش[3]، ففي 22 سبتمبر 1939 ودع الجزائر بهذه العبارة "يا أرضا عقوقا، تطعمين الأجنبي وتتركين أبناءك للجوع، إنني لن أعود إليك إنلم تصبحي حرة"[4]، وبقي في فرنسا حتى عام 1956، اشتغل فيها بالكتابة والعمل الفكري، وعمل صحفيا في جريدة (لومند).

وفي عام 1956 سافر ابن مالك إلى القاهرة وذلك لنشر كتابه "الفكرة الإفريقية الأسيوية" الذي يخدم القضية الجزائرية وما تمخض عن مؤتمر باندونغ وقد طبعت الحكومة المصرية هذا الكتاب على نفقتها، كما كانت القاهرة مركزا لبعض قادة الثورة الجزائرية التي اندلعت عام 1954، فقد كان يرغب في الالتحاق بجبهة القتال ليتمكن من الكتابة عن تاريخ الثورة الجزائرية، ولكن لم يجد تجاوبا من المسؤولين الجزائريين.[5]

وبعد الاستقلال عاد إلى وطنه حيث عين مديرا للتعليم العالي إلى غاية 1967 لكنه استقال وانقطع للعمل الفكري إلى أن وافته المنية يوم 31 أكتوبر 1973، بعد أن قدم أعمالا ثقافية فكرية عظيمة ما تزال شاهدة على جهوده المميزة ورؤيته العميقة للمجتمع الإسلامي في حاضره ومستقبله[6].

---

*هي منظمة تدار وتنظم شؤونها طبقا لضرورات شباب يدرس أو يعمل بعيدا عن بيوت الأهل (أنظر: مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، ص 210).

1 علي القريشي: المرجع السابق، ص 34- 35.

* هي جمعية تهدف إلى توحيد الصف بين طلبة الشمال الإفريقي المسلمين.

* أسسها فريد زين الدين (نائب وزير خارجية الجمهورية العربية المتحدة) بدعوى من الطلبة العرب الموجودين بالعاصمة الفرنسية باريس.

2 الطاهر يحياوي: مالك بن بني عملاق الفكر ورمز الحضارة، د.ط، أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009، ص 10- 12.

3 رابح لونيسي: المرجع السابق، ص 24.

4مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 428.

5 محمد العبدة: مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ط1، دار القلم، دمشق، 2006، ص 59.

6 طاهر يحياوي: مالك بن نبي عملاق الفكر ورمز الحضارة، د.ط، أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009. ص 14.

تتمثل آثاره في:

1- الظاهرة القرآنية 1946.

2- لبيك 1947.

3- شروط النهضة 1948.

4- جهة العالم الإسلامي 1954.

5- الفكرة الإفريقية الآسيوية 1956.

6- النجدة للجزائر 1957.

7- مشكلة الثقافة 1959.

8- حديث في البناء الجديد 1960.

9- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة 1960.

10- الصعوبات كعلامة نمو في المجتمع العربي 1960.

11- فكرة كمنويلث إسلامي 1960.

12- تأملات في المجتمع العربي 1961.

13- في مهب المعركة 1962.

14- ميلاد مجتمع – شبكة العلاقات الاجتماعية -1962.

15- آفاق جزائرية 1964.

16- مذكرات شاهد القرن (القسم الأول – الطفل) 1966.

17- إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث 1969.

18- مذكرات شاهد القرن (القسم الثاني – الطالب) 1970.

19- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي 1971.

20- المسلم في عالم الاقتصاد 1972.

21- دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين 1977.

22- بين الرشاد والتيه 1978.

وهناك بضع المؤلفات التي تم جمعها وترتيبها معا وهي كالتالي:

1- القضايا الكبرى ويشمل كتابين:

- آفاق جزائرية.

- إنتاج المستشرقين.

2- تأملات ويشمل:

- حديث في البناء الجديد.
- الصعوبات كعلامة نمو في المجتمع العربي.
- تأملات في المجتمع العربي.

وبعد هذا العرض الموجز لحياة بن نبي وما خلفه لنا من آثار تجدر بنا الإشارة إلى مصادر فكره التي جعلت منه مفكرا ومصلحا متميزا عن أبناء عصره، إضافة إلى كونه لم يصل إلى ما وصل اليه من شهرة خارج وطنه ومكانة علمية يحسده عليها الكثير من الغرباء عن الثقافة إلا بتضحيات جسام.

وتعد "مذكرات شاهد القرن" وثيقة تاريخية تمنحنا الصورة الأصلية للتصورات الاجتماعية والثقافية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الجزائري والتي كان لها بالغ الأثر في التكوين الذهني والنفسيلمالك بن نبي ، وفي بناء شخصيته ومنهج حياته بشقيها الفكري والاجتماعي.

في الحقيقية عوامل كثيرة تعاونت فيما بينها ومارست تأثيرها على الرجل فأنتجت منه شخصية متميزة، بداية بالبيئة المجتمعية، سواء الضيقة منها أي الأسرة أو الواسعة بمعنى المجتمع. ومن ثمة فهي مؤثراتإجتماعية تبدأ منذ أن فتح ابن نبي عينيه على الحياة، من حكايات الجدات والأمهات عن إحتلال الجزائر الواقع الاجتماعي، تلك الحكايات التي كان لها بالغ الأثر في إعداده كشخص للمستقبل حيث يقول بهذا الصدد: "إن ضميري تكون في تلك الحكايات على وجه الخصوص"[1] هذا إلى جانب القيم الاجتماعية التي تحكم المجتمع القسنطيني منذ أجيال والتي عرفت تحولا لا مثيل له، حيث بدأ هذا المجتمع يتصعلك من فوق ويتدهور من تحت، فالرجال تغيرت أزياؤهم بتركهم ملابسهم، وراحوا يلبسون البذلة الأوروبية، وأصبحت الصناعات المحلية تتقهقر أمام زحف مصنوعات الخارج، ولم يبق من المدينة إلا أسماء شوارعها[2].

ومن هنا فلا عجب أن يتوجه "مالكا" لاحقا إلى الحقل الإسلامي، كما جاء في الحديث لقوله صلى الله عليه وسلم: "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[3]،معنى هذا أن الوسط الاجتماعي هو الذي غرس فيه بذرة إسلامية متمثلة في قراءة القرآن ونبذ الواقع المؤلم حيث يقول: "إنني أذكر هذه

---

1مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 16- 18.

2نفسه، ص 18.

3 رواه مسلم: الجامع الصحيح، كتاب البر: باب معنى كل مولود

التفاصيل لأنني أعدها دالة على التطور النفسي الذي سيجعلني أشد الناس نفورا لكل ما يسيء لذوق الجمال، ولأنها تفسر ثورتي على بعض جوانب تخلفنا التي تصبح موضوع السخرية في بعض المجالات".[1]

هذا إلى جانب الآثار الاجتماعية الأخرى التي لا تقل أهمية عن السابق ذكرها في بناء فكره بداية بأقرب الناس إليه زوجته خديجة والحوار الدائم الذي كان يدور بينهما حول القضية الجزائرية أحيانا والدين أحيانا أخرى، هذا الذي كان يلفت نظره إلى أشياء بالغة الأهمية، إلى جانب الدعم المالي الذي كانت تقدمه له.[2]

هذه بعض أهم الوقائع الاجتماعية التي تركت بصماتها في تكوين شخصيته والتي تتعلق أساسا بمحيطه ومجتمعه وتطوراته، أما المؤثرات التي تنعكس على شخصيته كمفكر، والتي يمكن اعتبارها بحق مصادر معرفية قد تعددت وشملت أكثر من مجال – لذا جاءت دراساته متنوعة تنوع هذه المصادر– بداية بالمسجد ثم الأستاذ فالجرائد والكتب، والأحداث المختلفة الكبرى، وهذا ما جاء في قوله: "التوجيه الذي أرادته عائلتي لي والذي تحدثت عنه فترة الصيف هو أن أكون عدلا في الشرع الإسلامي، لقد اضطرني ذلك مع زميل لي تبسي نجح مثلي في امتحان المنحة أن أسجل نفسي في دروس الشيخ عبد المجيد الذي كان أستاذا في المدرسة يعد فيها التلاميذ الذين يختارون هذا الاتجاه، هذا الشيخ من ناحية و(مسيو مرتان M.Martin) كونا في عقلي خطين حددا فيما بعد ميولي الفكرية".[3]

كما يضيف قائلا ومعترفا لمعلميه وأساتذته بالجميل والفضل الكبير الذي قدموه له "لقد استطاعت الدروس ذاتها خاصة مع أساتذتنا العرب أن تنمي فينا هذه الروح وتغذيها، وكنا نجد شيئا ما أكثر لدى الشيخ مولود بن موهوب الأستاذ في المدرسة ومفتي المدينة"[4]، هذا إلى جانب الأثر الذي تركه عليه أساتذته الفرنسيون حيث يقول فيهم "كان أساتذتنا الفرنسيون يصبون في نفوسنا محتوى ديكارتيا، يبدد ذلك الضباب الذي نمت فيه العقلية الميثولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر، ومن جهتي فقد كان الأستاذ (بوبريتي Bobreiter) قد فتح لي آفاقا جديدة... بفضل توجيهاته فيما نقرأ من كتب".[5]

وعلى هذا الأساس فمالك بن نبي يقر ويعترف بما للآخرين من فضل عليه حيث أخذ فكرة الإصلاح عن دعاة الإصلاح هذا الذي جعل منه مصلحا، يطمح دوما إلى التغيير، إلى جانب المنهج العلمي الذ تمثله

---

1مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 274.

2 علي القريشي: المرجع السابق، ص 34.

3مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 48.

4نفسه، ص 64.

5نفسه، ص 65.

المدرسة الغربية، والتي لا تقل أهميتها في تكوين منهج حياته عموما وتفكيره خصوصا عن العوامل العربية والإسلامية الأخرى[1].

أما بالنسبة للجرائد والصحف فهي لا تقل أهمية وشأنا، وخاصة صحيفة الصراع الاجتماعي (La luttesociale) التي بعد أن قرأها مالك بن نبي عرفت أفكاره مسارا آخر، وهذا ما تجلى في قوله: "قرأت أيضا الصراع الاجتماعي التي يصدرها "فيكتور سبورلمان" وكانت تأتينا إلى الجزائر بصورة متقطعة، لقد اتخذت أفكاري منعطفا جديدا، والأشياء قد أصبح لها معنى جديد في نفسي".[2]

هذا بالإضافة إلى بعض الكتب التي رسمت له الطريقة التي يسلكها في تفكيره بداية بكتاب "التلميذ" هذه القصة التي يقول فيها: أنها فتحت أمامي عالم النفس الذي أتاح لعقل فني كعقلي أن يتخلى عن شيء من أوهامه وسذاجته، إلى جانب كتابين عثرت عليهما في مكتبة النجاح أعدهما الينابيع البعيدة المحددة لاتجاهي الفكري، أعني بذلك كتاب "الإفلاس الاخلاقي (المعنوي) للسياسة الغربية في الشرق" لمؤلفه (أحمد رضا)[3] ورسالة التوحيد (للشيخ محمد عبدة) وهذان المؤلفان أثرا على ما أعتقد في بناء جيلي، أنا مدين لهما على كل حال بذلك التحول في فكري منذ تلك الفترة.[4]

كما يصف ابن نبي الأثر الذي خلفته عليه كتب ابن خلدون والمسعودي بالحدث باعتبارهما أول مدرسة اجتماعية بالنسبة له، الأمر الذي لا يترك مجالا للشك في أن ابن خلدون قد مارس تاثيره عليه على حد بعيد وخاصة في مجال تناوله لموضوع الحضارة، أما عن المسعودي فهو يعتبر أحد مصادر التاريخ الإسلامي وفي هذا يقول ابن نبي: "في ذلك العام وقع حادث صغير إلا أن نتائجه على تفكيره كانت كبيرة للغاية، ففي مكتبة المدرسة... استعرت يوما كتاب ابن خلدون في ترجمة فرنسية قام بها (سلفستر ساسي) و(مروج الذهب) للمسعودي في ترجمة فرنسية لم أعد أذكر صاحبها".[5]

هذا إلى جانب مطالعته لكتب الفيلسوف الفرنسي "كونديلا"، وكذا بعض الكتب لـ "جون ديوي" وخاصة كتابه المشهور "كيف نفكر" إضافة إلى مجموعة كبيرة من الفلاسفة والمفكرين الغربيين أمثال ماركس، جيزو، شبنجلر، توينبي... إلخ، وكذا احتكاكه برجال الإصلاح ورجال الدعوة الإسلامية بداية بأقرب الناس إليه عبد الحميد بن باديس، ومحمد عبده، ومحمد عبد الوهاب، وجمال الدين الأفغاني، هؤلاء ومجموعة كبيرة أخرى من

---

1مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 74.

2نفسه، ص 89.

3 مالك بن نبي: القضايا الكبرى، ط1، دار الفكر، دمشق، 1991، ص 48.

4مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، ص 67- 68.

5نفسه، ص 113.

المفكرين كانت أفكارهم – حسب مالك بن نبي– تقدم لجيله منهجا لإزالة الشوائب العالقة بالعقيدة الإسلامية وكذا تدريب فكر هذا الجيل ووجدانه على اقتفاء السنة.*

لهذا فإن المطلع على كتابات مالك بن نبي يلاحظ أن المفكر له اطلاع واسع على الفكر العالمي، فحين نقرأ موضوعا ما نجده يستشهد بأبرز المفكرين والفلاسفة العالميين أمثال ماركس وفرويد وتايلور وهيجل... إلخ، ورغم هذا نجد "مالك" كانت له أدواته التحليلية الخاصة به انطلاقا من واقعه من جهة وقناعاته من جهة أخرى.

ومما لاشك فيه أن هذه المؤثرات والمصادر في طابعها الاجتماعي والثقافي والسياسي، قد كشفت لنا شخصية "مالك بن نبي" الفنية والثرية والمحيطة بكل قضايا عصره بأزماته ومشاكله إجتماعية كانت أو سياسية أو محلية أو دولية، هذه الشخصية التي عملت من أجل استعادة مجد الإسلام دون التنكر لحضارة العصر والفعالة الطامحة إلى التغيير الضروري في بنية الذهنية الإسلامية.

* لقد جاءت هذه الأسماء والكتب في معظم مؤلفات مالك بن نبي.

# الفصل الأول:
# المقاربات المختلفة لمفهوم الحضارة

**تمهيد**

**المبحث الأول: مفهوم الحضارة**

**المبحث الثاني: حركة الحضارة في التاريخ**

**خلاصة**

**تمهيد:**

يدور فكر مالك بن نبي حول فكرة جوهرية هي "الحضارة" كمرحلة تاريخية متقدمة، يصبو إليها كل مجتمع متحرك في التاريخ ليحقق تقدمه وسعادة أفراده ويسجل إسمه ويضع بصماته على صفحات التاريخ... فكل مشاكله إنما تعزى إلى مشكلة حضارته التي إما لم يدخلها بعد أو دخلها ثم خرج منها.

ولهذا أعطى مالك بن نبي مفهوما للحضارة يتجاوز به التعاريف المختلفة التي قدمت لها والناتجة عن الاختلاف الفكري والتاريخي للحضارات المختلفة، كما اهتم بدراسة النظريات التي تفسر حركة التاريخ والتي تختلف اختلافا واضحا في فهم الحركة التاريخية، وإهتمام مالك بن نبي ليس مبعثه الفهم والتفسير فحسب، ولكن لسبب آخر يعد أكثر أهمية يكمن في العلل الحقيقية التي تتحكم في قيام وميلاد الحضارة ثم تطورها ونموها وانهيارها وتدهورها.

ولهذا تناولنا في هذا الفصل التعاريف المختلفة للحضارة ثم تعريف مالك بن نبي، ثم عرضنا النظريات المختلفة التي تفسر حركة التاريخ بدءا من ابن خلدون باعتباره المؤسس الحقيقي لفلسفة التاريخ وعلم الاجتماع، ولتأثر الكبير لمالك بن نبي به، ثم اشبنجلروبعد ذلك التفسير الجدلي لهيغل والمادي لماركس وأخيرا تفسير مالك بن نبي، وهذه المعطيات تدفعنا إلى طرح التساؤلات التالية:

ما هو مفهوم الحضارة؟ وما هو مسارها؟

## المبحث الأول: مفهوم الحضارة

شاع إستعمال مفهوم الحضارة، وعندما يوصف بها مجتمع معنى ذلك أنه متقدم وراق، وعندما يوصف بنقيضها معنى ذلك أنه متأخر، وقد أخذ مشكل الحضارة الحيز الكبير من تفكير المفكرين والفلاسفة وذلك لأنه متفرع متشعب، حيث تعرضت كلمة الحضارة عبر التاريخ إلى التطور والتغير وإختلف معناها بين مدرسة وأخرى، لذلك قبل القيام بدراسة مفهوم الحضارة عند مالك ابن نبي رأيت أنه لابد من استعراض بعض التعاريف للحضارة.

### تعريف الحضارة :

### 1- التعريف اللغوي:

الحضر خلاف البدو، والحاضر خلاف البادي، والحاضر المقيم في المدن والقرى، والبادي المقيم بالبادية.

ويقال فلان من أهل الحضر، وفلان من أهل البادية، وفلان حضري وفلان بدوي[1]، ويعني ذلك العيش في مكان وفق معطيات وطرق تختلف عن تلك المعهودة في البادية.

ويعود أصل الكلمة الأوروبية Civilisationإلى الجذر اللاتيني Civitesبمعنى مدينة، أو Civis بمعنى مدني أو ساكن المدينة، أو Citizenوهو ما يعرف بالمواطن الرومي المتعالي على البربري. ولم يشتق منها إلا في القرن الثامن عشر مصطلح Civilization، وقد ثبت أنه كان للكلمة في البداية ولمدة تقرب من الخمسين سنة بعد ذلك مختلف المعاني التي ساعد شنبجلر وأرنولد توينبي وآخرون على منحها لها.[2]

يذكر عبد المنعم الحنفي في معجمه الشامل، أن مصطلح الحضارة قد استخدم لأول مرة سنة 1704، بمعنى التمدن أي التخلق بأخلاق أهل المدن واللبس مثلهم وإتباع سلوكهم والتحدث بلغتهم، أما عن مفهومها فهو "يأتي بعد هذا التاريخ باعتبار المدن حواظر، جمع حضارة، وهي المدينة الكبيرة، الحضارة الغربية والحضارة الهندية، والحضارة الآسيوية، هي هذه الحضارة في مجموعها أو مجملها"[3].أي بما يسودها من أخلاق وأعراف وعادات وتقاليد ونظم وقيم وقوانين ولغات وثقافات وطرق عيش مختلفة.

كما استعمل مصطلح ثقافة Culture كمرادف لمصطلح حضارة في كثير من الأحيان إلى أن جاء إدوارد تايلور ووضع تعريفا لهذا المفهوم يعد اليوم من أوفى التعريفات وأشملها فيقول: "الثقافة هي ذلك الكل المركب

---

1 ابن منظور: لسان العرب، ج7، ط1، المطبعة الميرية، ،مصر، 1883.ص 103.

2محمد العارف: الثقافة، الحضارة، المدنية دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، د.م، 1993، ص 33.

3 عبد المنعم حنفي: المعجم الشامل- المصطلحات الفلسفية، ط3، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000، ص 301.

الذي يشمل المعرفة والعقائد والفن والأخلاق والقانون والعرف وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان من حيث هو عضو في المجتمع".[1]

وقد تعدى مصطلح الحضارة إلى معنى العالمية Mondialisation ثم الى معنى الكونية Univerlisationوأصبحنا نقول حضارة الكوكب الأزرق، أي حضارة واحدة متحدة بين كل الشعوب[2].

إذن فلفظ الحضارة بالرغم من تداولها إلا أن معناها يبقى غامضا يصعب تعريفه تعريفا جيدا، فهي كما يقول زكي نجيب محمود: "... فالكلمة قد تكون واضحة حين تجري في سياقها، ولكنك إذا عزلتهاالفيتها تقاوم وتراوغ، فكأنما هي كائن حي ينصاع لفهمك إذ جعلتها جزءا من عبارة..."[3]

## 2- التعريف الاصطلاحي

### 2-1- تعريف جميل صليبا (1902-1976):

ميز المعجم الفلسفي لجميل صليبا بين معنيين أحدهما موضوعي مشخص والآخر ذاتي مجرد.

أما المعنى الموضوعي فهو إطلاق لفظ الحضارة على جملة من مظاهر التقدم الأدبي، والفني والعلمي والتقني، التي تنتقل من جيل إلى جيل في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات متشابهة كأن نقول الحضارة الصينية أو الحضارة العربية أو الأوروبية، وهي بهذا المعنى متفاوتة فيما بينها، ولكل حضارة نطاقها، طبقاتها، لغاتها، فنطاقها هو حدودها الجغرافية، وطبقاتها هي آثارها المتراكمة بعضها فوق بعض في مجتمع واحد أو عدة مجتمعات، ولغتها هي الصالحة للتعبير عن الأفكار السياسية والتاريخية والعلمية والفلسفية.

أما الحضارة بالمعنى الذاتي المجرد فتطلق على مرحلة سامية من مراحل التطور الإنساني المقابلة لمرحلة الهمجية والتوحش.[4]

### 2-2- تعريف أندري لالاند(1867-1963):

الحضارة هي مجموعة ظواهر اجتماعية مركبة، ذات طبيعة قابلة للتناقل، تتسم بسمة دينية أخلاقية جمالية فنية تقنية او علمية، ومشتركة بين كل الأجزاء في مجتمع عريض او في عدة مجتمعات مترابطة، "الحضارة الصينية؛

---

1 ريمون بودونوبورويكو فرانسوا: المعجم النقدي في علم الاجتماع، ترجمة: سليم حداد، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1986، ص 144.

2 هدى بوفضة: دور الدين في بناء الحضارة في فلسفة آرنولد توينبي-المسيحية نموذجا- (رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة) جامعة منتوري، قسنطينة، 2008، ص 10.

3 نقلا عن: محمد العبدة: المرجع السابق، ص 59.

4جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت،1982، ص 476.

الحضارة المتوسطية" وبذلك يؤكد على أن الحضارة تتضمن كل تطور علمي وتكنولوجي، وما أنتجه هذا التقدم من إنجازات وابتكارات في مختلف ميادين الحياة.[1]

### 2-3- تعريف ابن خلدون(1332-1406):

الحضارة عنده هي الوصول إلى منتهى العمران، أي إلى منتهى التطور الثقافي الشخصي المحلي للجماعة، والدخول في دور الحضارة، وهو دور الرقي الاجتماعي الثابت الذي لا يتطور لهذا يقول: "إن الحضارة هي نهاية العمران وخروجه من الفساد، ونهاية الشر والبعد عن الخير"[2] وهذا التعريف يشير إلى المرحلة الأخيرة التي تمر بها الدولة أو المجتمع عندما تتفكك رابطة العصبية وتضمحل تلك الرابطة التي توحد المجتمع وتساعد على بناءه.

ويقول أيضا "الحضارة هي أحول عادية زائدة عن الضروري من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرفاه المادي"[3] فالحضارة عنده مرادفة للمدينة حيث تعني درجة التقدم التي تبلغها المجتمعات، فمتى كان العمران أكثر كانت الحضارة أكمل يقول: "اعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خير الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والعصبيات وأصناف التقلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعيهم من الكسب والعيش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال"[4]، فهي تتجسم في مختلف النظم السياسية وفي العلوم والصنائع والاختراعات على وجه العموم، فهي تعد مرحلة من الرقي والنمو والنشاط التي تكون بعدها مرحلة الانهيار والانحدار والأفول.

وقد ربط ابن خلدونالحضارة بالإنسان إذ يلاحظ أن الإنسان في ذاته هو كائن حضاري قبل أن ينتج الحضارة حيث أشار بقوله إلى أن: "الشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء"،[5] بمعنى أن الإنسان أينما كان وحيثما وجد فإنه يسعى إلى التحضر والحضارة.

### 2-4- تعريف اشبنجلر(1882-1936):

يرى اشبنجلر الحضارة بأنها ظاهرة روحية لجماعة من الناس لها تصور واحد عن العالم، وتتبلور وحدة تصورهم في مظاهر حضارية من فن ودين وفلسفة وسياسة وعلم وتشكل هذه الوحدة شخصية حضارية لها

---

1 أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد خليل، مج1، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001، ص 172.

2 نقلا عن: سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، 1993، ص 41.

3 نقلا عن: حسين مؤنس: الحضارة، د.ط، عالم المعرفة، الكويت، 1978، ص 145.

4 نقلا عن: سليمان الخطيب: المرجع السابق، ص 41.

5 نقلا عن: إسماعيل زروخي: حوارات إنسانية في الثقافة العربية، د.ط، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، 2004، ص 97.

خصائصها الذاتية،[1] فكل حضارة تمثل كيانا مستقلا عن كيان حضارة أخرى ومعنى هذا أن الحضارة عبارة عن دائرة مغلقة، تختلف كل دائرة حضارية عن أختها ذلك لأن الحضارة انبعاث روحي معين لشعب معين يربط أفراده مفهوم متقارب للوجود،[2] أي أن لكل حضارة شخصيتها وخصائصها الذاتية لأنها صادرة عن روح خاصة.

كما يفرق بين الحضارة الراقية والحضارة البدائية، لقوله: "الحضارة الراقية هي عكس الحضارة البدائية، فهي كينونة واعية لنظام عضوي ضخم واحد، نظام لا يجعل فقط العادة والأساطير والتقنية والفن، بل أيضا الأقوام والطبقات التي تضمها أحشاؤه، أوعية للغة شكل واحد وتاريخ واحد"،[3] فهي وحدة الدراسة التاريخية، والمظهر الأول لتاريخ البشرية الماضي والحاضر.

## 2-5- تعريف أرنولد توينبي (1889-1975):

يرى توينبي أن مفهوم الحضارة بمعناها الخاص، مقتصر على وجهة نظر الإنسان عن الحياة، أما بوجه عام فالحضارة هي مجموعة الأفكار والرؤى والقيم السائدة التي توجه الإنسان، والتي تترك بصماتها وتلقي بضلالها على المنظومة الذهنية وأساليب وطرق التفكير لدى الإنسان، وعلى الدولة والمجتمع، وهي سمة المجتمع بما يحتويه من أفكار ومبادئ وعادات وتراثيات وطبيعة الحياة من الجهة النظرية والفكرية والعلمية... إلخ[4]، فالحضارة هي ما يحتويه الإنسان من الثقافة ويتحدث توينبي عن الحضارة بشكل أدق: "إنني أعني بالحضارة أصغر وحدة في الدراسة التاريخية يصل المرء إليها عندما يحاول أن يفهم تاريخ وطنه"[5].

فالحضارة شاملة لا يمكن فهم جزء منها إلا بالعودة للكل المشكل لهذا الجزء وغيره من الأجزاء المحيطة، أي ضرورة الرجوع للحضارة التي تضمه، إنها تشمل ولا يشملها غيرها فهي وحدة كلية؛ وقد أكد ذلك بقوله: "إن الحضارة تقوم ردا على تحديات ثم تمر بمرحلة نمو تتضمن سيطرة متزايدة على بيئتها بفضل أقلية خلاقة تتبعها مرحلة صعوبات قيام دولة شاملة، ثم بعد ذلك يكون التفسخ".[6] أي أن الحضارة تتطور عبر مرحلة من الصعوبات أو الصراعات إلى دولة شاملة ثم إلى تآكل وتفسخ.

---

1 أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، د.ط، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975، ص 239.

2أسوالداشبنجلر: تدهور الحضارة العربية، ترجمة: أحمد شيباني، ج1، د.ط، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت، ص 13.

3أسوالداشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ترجمة: أحمد شيباني ،ج2،د.ط،منشوراتدار مكتبة الحياة، بيروت، د.ت ،ص 30.

4العابد ميهوب: الفكر التربوي عند مالك بن نبي (أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علم الاجتماع)، جامعة محمد خيضر، بسكرة، 2014/2013، ص 149- 150.

5أرنولد توينبي: الحضارة في الميزان، ترجمة: أمين محمود الشريف، د.ط، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948، ص 149.

6نقلا عن: صمويل هيتنغتون: صدام الحضارات... إعادة صنع النظام العالمي، ترجمة: طلعت الشايب، ط2، شركة سطور، مصر، 1999، ص 70-73.

ويؤكد توينبي أن الدين هو أهم عامل في نشوء أي حضارة، فالعقائد الدينية حسبه هي التي تسير مجرى التاريخ، وإذا كان هناك مستقبل لحضارة ما فذلك في حدود الأديان وبسبب منها، لذلك نجده يسمى الحضارة باسم الدين الذي نشأت في ظلاله، أو بالأحرى كانت إحدى ثمراته[1]وقد اعتبر أن حركة التاريخ تسير على إيقاع التحدي والاستجابة، وما هذه التحديات إلا ظروف طبيعية قاسية أو ضغوط بشرية خارجية، وهذا يؤكد على أن للتحديات أثر فعال في شتى مناحي الإبداع والتكامل[2] .

ويؤكد توينبي على أن وحدة الدراسة التاريخية هي المجتمع وليست الأمة إذ ليست هذه إلا جزءا من كل، فلا يمكن دراسة انجلترا تاريخيا مستقلة عن سائر دول أوروبا.[3]

## 2-6- تعريف مالك بن نبي

جاء تعريف مالك بن نبي للحضارة بعد مناقشات طويلة وتعاليق كثيرة لفلاسفة الحضارة وعلى رأسهم توينبي وغيره من فلاسفة الحضارة والتاريخ في مختلف العصور، وأهم ما جاء به في تحليله لمشكلات الحضارة الإسلامية خصوصا، وعالم الحضارة عموما هو مسألة الرؤية الحضارية، وكذا مسألة المنهج الحضاري المتكامل.

يبنى مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي من اعتقاده الراسخ بأن: "مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارة أو تهدمها".[4]

وانطلاقا من هذا الاعتقاد الراسخ بأهمية الحضارة وضرورة فقه حركتها منذ انطلاقتها الأولى إلى أفولها يحاول ابن نبي إعطاء تعريف واسع للحضارة وهذا التعريف هو تعريف وظيفي يتحدد عنده في ضرورة "توفر مجموعة من الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين، أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"[4].

فالمدرسة والمعمل والمستشفى ونظام شبكة المواصلات والأمن في جميع صوره وفي سائر تراب القطر، واحترام شخصية الفرد، تمثل جميعها أشكالا مختلفة للمساعدة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر على تقديمها للفرد

1العابد ميهوب: المرجع السابق، ص 149.

2آمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص 74.

3 أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص 266.

4 مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي، د.ط، دار الفكر، دمشق، 1987، ص 19.

4مالك بن نبي: القضايا الكبرى ، ص 43.

الذي ينتمي إليها[1]، بمعنى أن بن نبي يضع شروطا معينة يخلقها أو يبتكرها المجتمع نفسه حتى يستطيع الانتقال من طور التخلف، إلى المستوى الحضاري المنشود[2].

فهي إذن تعتبر حصانة لحياة الأفراد، وتأمين على حياتهم وتوفير لاحتياجاتهم وحفاظا على شخصيتهم الدينية والوطنية، وبدونها لن يكون المجتمع مجتمعا، لأنه من شروط المجتمع البشري أن يكون له حضارة وبدونها يصبح المجتمع ساكنا، له حياة دون غاية يعيش في عهد ما قبل الحضارة.

فهي عند مالك بن نبي: "نتاج فكرة جوهرية تطبع على المجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدمغة التي يدخل بها التاريخ، وهذه الحضارة تتجذر في محيط ثقافي يحدد سائر خصائصها التي تميزت عن ثقافات وحضارات أخرى"[3]، وهي جوهر الوجود للمجتمع وعكسها هو الهمجية إلى البدائية المترحلة[4].فهي إذن الحاضنة للتقدم وهي المحيط المناسب لإشاعة ثقافة العلم تبدأ حين يتعلق الإنسان بمبدأ سواء كان سماويا أو غير سماوي، وحين تنتهي حياة الترحل والقلق[5].

والحضارة لا تستورد من الغير بأن نشتري الأشياء ونكدسها، فالحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف إذن أن نعكس هذه القاعدة، وحتى إذا اشترينا منتجات حضارة أخرى فلا نستطيع أن نشتري الروح والأفكار التي صنعت هذه الأشياء[6]، فلا نستطيع استيراد آلة معقدة ونضعها بين يدي إنسان متخلف، لأن الحضارة تبدأ من داخل ثقافة الأمة، فالعالم لا يستطيع أن يجد هواه خارج حدوده.[7]

وقد أعطى مالك بن نبي تعريفا آخر للحضارة ذا طابع علمي تحليلي ركز فيه على بنية الحضارة أو بالأحرى كيفية تركيب الحضارة وعناصرها الأولية، فقد عرف الحضارة من الوجهة التحليلية بالمعادلة الرياضية التالية:

الحضارة = إنسان + تراب + وقت

فمشكلة الحضارة في تحليلية مالك بن نبي تنحل إلى ثلاث مشكلات رئيسية هي:

---

1 مالك بن نبي: القضايا الكبرى، ص 43.

2 إسماعيل رزوخي: المرجع السابق، ص 97.

3 مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة، أحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002، ص 41.

4مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 66.

5 محمد العبدة: المرجع السابق، ص 60.

6مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 61.

7مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط1، دار الفكر، 2002، ص 127.

مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب، ومشكلة الوقت، وهي نتاج فكرة جوهرية فلكي نقيم حضارة، يقول مالك بن نبي لا يكون ذلك بتكديس المنتجات، وإنما بأن نحل هذه المشكلات الثلاث من أساسها[1].

ويؤكد مالك بن نبي أن هذه النظريات الثلاث للحضارة لا تعطي ثمارها إلا بمفاعل أو مركب حضاري يدمج هذه العناصر ويعطيها غاية وهذا المفاعل هو الدين أو ما أسماه الفكرة الدينية او العنصر الأخلاقي، يقول محمد شاويش: "دور الدين إذن في الحضارة هو دور العامل المركب لعناصرها، واختفاء هذا الدور يعني تحلل هذه العناصر إلى وضع غير مركب أي تحلل الحضارة، وابن نبي يرى أن هذه الفرضية تنطبق على جميع الحضارات، فالحضارة الغربية في رأيه بنتها الفكرة المسيحية التي دفعت البداوة الجرمانية بعد ستة قرون من الإسلام إلى تكوين هذا الكيان الذي أسسه شارلمان".[2]

فالفكرة الدينية حسبه تعتبر حجر الأساس في كل بناء، وهي لا تقتصر على الحضارة الإسلامية وحدها بل على كل الحضارات، فتطور الحضارة الإسلامية لايختلف عن تطور الحضارة المسيحية فكلاهما ينطلق من فكرة دينية، فالحضارة تظهر بدافع فكرة دينية وتنتهي بانتهاء هذه الفكرة.

إن هذا التشكيل الديني لعناصر الحضارة يجعل من الإنسان وحده اجتماعية وليس انفرادية، ويجعل من الوقت مدة زمنية بساعات تمر، وقتا اجتماعيا مقدرا (بساعات عمل)، ومن التراب غذاء الإنسان في صورة استهلاكية توفي بحاجات المجتمع تبعا لعملية الإنتاج.

---

1مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 49.

2نقلا عن: بشير ضيف الله، فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، د.ط، دار بن مرابط، 2014، ص 78- 79.

**المبحث الثاني: حركة الحضارة في التاريخ**

تعد الحضارة واحدة من وحدات دراسة فلسفة التاريخ والتي من معانيها دراسة مناهج البحث من حيث الطرق المستعلمة في الكتابة التاريخية، لكن من معانيها الأكثر دقة وأهمية وانتشارا هي دراسة المسار التاريخي ككل، أي دراسة المراحل والأطوار التاريخية التي تمر بها حضارة مجتمع أثناء حركته، من نشوء وميلاد وازدهار وسقوط لتعيد كرتها من جديد، وكذا دراسة الأسباب والعوامل التي تؤدي إلى ظهور أنماط حضارية في حركة التاريخ.

**1: التفسير الدوري الخلدوني**

يعتبر "ابن خلدون" من أقدم المفكرين والمؤرخين القائلين بنظرية الدورة الحضارية للمجتمعات ويتضح لنا ذلك من خلال نظريته في تفسير حركة الحضارة القائمة على التعاقب الدوري، وهذا قبل أن يقول بها غيره من الفلاسفة والمفكرين من أعلام الفكر الأوروبي الحديث أمثال اشبنجلر وتوينبي، فإبن خلدون هو مبتكر نظرية التعاقد الدوري للحضارات، دون منازع في تاريخ الفكر الإنساني[1]، وهذا ما يؤكده مالك بن نبي من خلال إبراز منهجية ابن خلدون في تفسير التاريخ يقول: "قبل ظهور ابن خلدون، كان التاريخ ضربا من الأحداث المتتابعة، حتى إذا جاء وجدناه يخلع على التاريخ نظرة جديدة، فهو وصله بمبدأ السببية أدرك بتلك النظرة معنى تتابع الأحداث، من حيث كونه عملية تطور، كما حدد معنى الواقع الاجتماعي من حيث كونه مصدر لتلك الأحداث ولتطورها"[2]. إذ أن التاريخ قبل ابن خلدون افتقد تحليل الروابط بين الأحداث. كما أن أحداث التاريخ يحددها الواقع الاجتماعي الذي أفرزها وكانت نتاجا له[3].

كما يؤكد بن نبي أن ابن خلدون مبتكر نظرية التعاقب الدوري للحضارات من خلال قوله: "كان ابن خلدون وحده، أول من استنبط فكرة الدورة في نظريته عن الأجيال الثلاثة، حيث يختفي عمق الفكرة خلف مصطلحات ضيقة ضحلة، فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبية الأسرية، وعلى الرغم من ضيق هذه النظرة التي قد تعكس لنا عناصر النفس الإسلامية آنذاك، فإنها تدفعنا إلى تأكيد الجانب الانتقالي للحضارة، أي أننا لا نرى فيها سوى تعاقب ظواهر عضوية، لكن منها بالضرورة في مجالها المعين بداية ونهاية"[4] فمالك بن نبي يعتبر نظرية العصبية عند ابن خلدون نظرية ضيقة لكن ابن خلدون يعتبرها من أهم النظريات التي اتخذها موضوعا

---

1 جيلالي بوبكر: البناء الحضاري عند مالك بن نبي، د.ط، دار المعرفة، الجزائر، 2010، ص 39.

2مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، دمشق، 1984، ص 27.

3سليمان الخطيب: المرجع السابق، ص 54.

4مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص 24.

للدراسة تستلفت الأنظار، فهو يتكلم عن مصدر العصبية، ويردها إلى الطبيعة البشرية، وإلى أثر القرابة في الحياة الاجتماعية[1]، فيقول عنها "أنها نزعة طبيعية في البشر منذ كانوا".[2]

فظهور الدولة والأساس الذي يتحكم في ديناميكيتها يتمثل في رابطة العصبية، ذلك أن الرابط الدموي هو الذي يربط أفراد القبيلة الواحدة مما يجعلهم أسرة واحدة متماسكة ومتحدة، والتي توصلها إلى الملك والسلطان، وهذه العوامل نفسها هي التي تؤدي إلى انحلال الحضارة وتدهورها[3].

فالعصبية حسب ابن خلدون تلعب دورا كبيرا في اتساع الدولة بعد أن كانت هي الأساس في قيامها، فإذا كانت قوية كانت الدولة كبيرة، أما إذا كانت ضعيفة نسبيا كانت الدولة محدودة الاتساع يقول ابن خلدون: "إن الملك إنما يكون بالعصبية وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها "[4].

وهذه النظرية هي نتاجا طبيعيا للظروف البيئية والاجتماعية التي كان يحياها، وهي تدل على أن ابن خلدون كان يعبر عن استيعاب أحداث عصره، وتحليل وقائعه التاريخية، التي هي الأساس في النظر التاريخي[5].

أما نظرية ابن خلدون حول الأجيال الثلاث للحضارة فيمكن الحديث عنها من خلال عرض موقفهعن نظريته حول الدولة، حيث يقول بن نبي: "إن ابن خلدون قد تمكن من اكتشاف منطق التاريخ في مجرى أحداثه، فكان بها المؤرخ الأول الذي قام بالبحث عن هذا المنطق، إذ لم نقل أنه قد قام بصياغته فعلا، فقد كان يمكن أن يكون أول من أتيح له أن يصوغ قانون الدورة الحضارية، لولا أن مصطلح عصره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ونعني به (الدولة) وليس عن الحضارة نفسها، وهكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية تطور عن 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 فعلا، إذ لم تكن عبقرية ابن خلدون بعاجزة على أن ترسم لنا ذلك التطور في صورة منهج قائم بذاته".[6]

---

1سليمان الخطيب: المرجع السابق، ص 54.

2 عبد الرحمن ابن خلدون: المقدمة، ج1، د.ط، دار الفكر، بيروت، 2001، ص 160.

3 جمال بروال: الدورة الحضارية بين فكر مالك بن نبي وأزوالداشبنجلر (رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في فلسفة الحضارة)، جامعة الحاج لخضر، باتنة، 2013/2012، ص 28- 29.

4 عبد الرحمن ابن خلدون: المرجع السابق، ص 161.

5سليمان الخطيب: المرجع السابق، ص 65.

6مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 64.

ويعتبر ابن خلدون أن الدول والحضارات تتعاقب عليها أطوار ثلاث حيث يقول: "الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها... والجيل الثاني حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف... والجيل الثالث ينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العزة والعصبية".[1]

والجيل هو عمر الشخص الواحد من العمر الوسط فيكون أربعين سنة الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته، قال تعالى: "حتى إذا بلغ أشده أربعين سنة".[2]

ومنه فإن عمر الدولة حسب ابن خلدون هو 120 سنة وكل طور من أطوار الحضارة بعمر مدة أربعين سنة.[3]

**الجيل الأول:** جيل البداوة وخشونة العيش حيث الشجاعة والصلابة والصبر، وأهم ما يشد لحمة أفراد هذا الجيل ويشكل مصدر قوتهم (العصبية)، ويقصد بها ذلك الشعور الداخلي الذي يربط الجماعة بعضهم ببعض ويدفعها للتلاحم والتناصر ويستند أساسا على القرابة النسبية، وبقوة العصبية يحصل الملك بالغلبة ومن خصائص جيل البداوة هو غلبة أخلاق الخير والجود والصبر، لأنهم يعيشون على الفطرة لم يخالطوا ما يفسد طباعهم وهم عادة أهل الرعي والفلح (فلاحين وزراع).

وفي هذه المرحلة لا يخضع أهل البداوة لقوانين مدنية ولا تحكمهم سوى حاجاتهم وعاداتهم، وتتميز هذه المرحلة بالتقشف في الحياة.[4]

**الجيل الثاني:** يقول عنه ابن خلدون: "الجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترف من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى الانفراد الواحد به ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فستنكر سورة العصبية"[5].

ويظهر أن الحضارة هي مرحلة وفرة الإنتاج المادي والتأنق والتمتع بالحياة الرغدة مع ما يصاحبه من توسع العمران وتقدم تمدني، ويلاحظ بداية تسرب الضغط العسكري بسبب تعلق الناس بالدنيا وما يسببه ذلك من جبن وخور عزيمة وخلود إلى الراحة والكسل.[6]

---

1 عبد الرحمن ابن خلدون: المرجع السابق، ص 182.

2 سورة الأحقاف، الآية 15.

3 عبد الرحمن ابن خلدون: المرجع السابق، ص 213- 214.

4 البشير فلاتي: هكذا تكلم مالك بن نبي، ط1، منشورات مكتبة اقرأ، د.م، 2007، ص 56.

5 عبد الرحمن ابن خلدون: المرجع السابق، ص 214.

6 البشير فلاتي: المرجع السابق، ص 56.

**الجيل الثالث**: وهي مرحلة هرم الدولة ويرى ابن خلدون أن عوامل قيام الدولة هي نفسها عوامل تدهورها وانحلالها وأول هذه العوامل هي العصبية.[1]

ففي هذا الجيل جيل الترف والرفاه تتلاشى أخلاق البداوة كلية، وتزول العصبية وتتحول أخلاق الجيل الأول هنا إلى الضد، حيث يشيع الجبن والبخل والضعف العام بسبب رخاوة العيش فتضعف النفوس عن مقاومة أبسط تحدي ويزول مصدر الطاقة الاجتماعية وهي العصبية فيضطر السلطان إلى الاستعانة بغيرهم حتى سقوط الدولة المحتوم، حيث تظهر عصبية أخرى بجيل بداوة وخشونة جديدة والذي يمر بنفس المراحل وهكذا.

ويضيف ابن خلدون أن جيل البداوة بما فيه من خشونة وعصبية إنما يهدف إلى الاستيلاء على الدولة أي التغلب على دولة قائمة (جيل الترف والرفاه) ليقضي على الحكم فيها ويؤسس دولة جديدة والتي بدورها تتعرض للضعف لنفس الأسباب... وكذا في دورات تاريخية مستمرة...[2]

ويشرح بتفصيل أكثر هذه الأطوار أو الأجيال حسب خصائص كل جيل فيقسمها إلى خمسة أطوار:

**الأول**: طور النشأة حيث يقوم الملك بالقوة الغلابة بسبب قوة العصبية ومن خصائص هذا الطور جباية الأموال (قوة الاقتصاد)، وعدم استبعاد الملك لأمره (حكم شورى) وقوة التلاحم والتماسك والتعاون.

**الثاني**: طور الاستبداد بالحكم، يدرك كل ملك أن الملك لا يخلص له إلا بالتخلص من أهل عصبيته المشاركين له بالحكم (لأن الحكم لا يكتمل لذاته إلا بالانفراد به...) فيتخذ له بطانة من غير عصبيته، وهذا وإن كان يخدم شهوة الملك فإنه يكون أول خطوة في ضعف الدولة.

**الثالث**: طور الترف والدعة من تحصيل الأموال وتخليد الآثار وشهرة، وتشييد المباني والمصانع والأمصار ويظهر التنعم على حاشية الملك وجند[2].

**الرابع**: طور القنوع المسالمة يتميز بتقليد الحاكم للماضين من سلفه "فيتبع آثارهم حذوا النعل بالنعل".

**الخامس**: طور التبذير والإسرافوالإنفاق على الشهوات وتولي النساء المناصب... مما يؤدي إلى خراب أركان الدولة فتتداعى بالسقوط والانهيار[3].

### 2- حركة التاريخ عند اشبنجلر

يرى مالك بن نبي أن اشبنجلر يقودنا إلى نظرية تفسر الحضارة باعتبارها ثمرة لعبقرية خاصة تسم عصرا معينا بميسم ابتداع أساسي، كما هو الشأن في علم الجبر بالنسبة إلى الحضارة العربية، وهكذا نجد في هذه النظرية

---

1 جمال بروال: المرجع السابق، ص 29.

2 البشير قلاتي: المرجع السابق، ص 57.

2 عبد الرحمان ابنخلدون:المرجع السابق، ص 219-221

3 عبد الرحمن ابن خلدون: المصدر السابق، ص 221.

العامل العنصري يتسرب على يد اشبنجلر إلى المذاهب التاريخية، وهو العامل الذي سوف يتيح لدورة التاريخ فيما بعد، أن تحقق اكتمالها المنهجي في المدرسة الهتلرية على يد روزنبرغ[1].

تمثل نظرية الدورة التاريخية، في فكر شبنجلر البنية التصورية للتاريخ كمشهد لاتصال بزوغ الحضارة بتدهورها، وانفصال هذا التطور عن كل حضارة أخرى[2].

ويتسم منهج اشبنجلر بالجبرية، حيث يرى أن لكل حضارة صيرورة واتجاها وزمانا ومصيرا وتاريخا، وأن الحضارة أسيرة مصيرها، وإن اتجاهها هو اتجاه لا يمكن أن يغلب أو يعكس أو يحول، وذلك لأن هذا الاتجاه هو اتجاه وسمه المصير وحددته الصيرورة وهذا واضح في منهجه كما رأى مالك بن نبي في رأيه حول وصف كل حضارة بصفة خاصة بها.

وهو يرى أن التاريخ خاضع لقانون حديدي يتمثل في المصير، وأن الإنسان مجرد من الإرادة الحرة، إذ عليه أن يخضع لمصيره ويذعن، فليس الإنسان هو الذي يصنع التاريخ ولكن الحوادث والأحداث هي التي تختار إنسانها وتصنع تاريخها[3].

ويرى شبنجلر أن كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الإنسان فلكل حضارة طفولتها ورجولتها وشيخوختها، يقول: "فكل شيء منظم، كإدراك الولادة الموت والشباب والسن والعمر... إن العصور والمراحل والأوضاع والأشخاص تكرر ذاتها كنماذج حقيقية"، فهو يرى أن الحضارة مجرد تراكيب عضوية يتألف منها التاريخ، وأن تاريخ أية حضارة يعادل تاريخ الإنسان أو الحيوان أو الشجرة، لذا يمكن من خلال تعين سياق حضارة ما، تعيين سياق باقي الحضارات لأن الحضارة مشابهة للكائن العضوي (البيولوجي) والأدوار التي يمر بها من طفولة، شباب، كهولة، شيخوخة، فموت ففناء وأن هذا الطابع العضوي للحضارات قد شمل التاريخ.[4]

يقول: "إن كل حضارة تمر بمراحل العمر ذاتها التي يمر بها الفرد الإنسان، فلكل حضارة طفولتها وشبابها ورجولتها وشيخوختها"[5].

**المرحلة الأولى**: يقول عن هذه المرحلة في كتابه "تدهور الحضارة الغربية": "تولد الحضارة في اللحظة التي تستيقظ فيها روح كبيرة وتنفصل عن الحالة الروحية الأولية للطفولة الإنسانية الأبدية كما تنفصل الصورة عما ليس له صورة وكما ينبثق الحد والبقاء من اللامحدود والفناء، وهي تنمو في تربة بيئية يمكن تحديدها وتظل مرتبطة بها ارتباط النبتة

---

1مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 64.

2سليمان الخطيب: المرجع السابق، ص 63.

3نفسه، ص 63.

4اسوالداشبنجلر: المرجع السابق، ص 217-218.

5نفسه، ص 217.

بالأرض التي تنمو فيها..."[1] فلحضارة حسب اشبنجلر في هذه المرحلة روح زاخرة بالإمكانيات الممكنة التحقيق التي تأتي إلى الوجود الحي في بيئة خارجية معينة تشيع فيها قوى عديدة في حالة فوضى مطلقة، فتبدأ في تأكيد صورتها ضد هذا الخليط واللاشعور فارضة عليهما صورتها وتاريخ حياتها الذي هو تاريخ هذا النظال الشاق بينها وبين هذه القوى، إذن فطالما كانت هذه الروح تنطوي في باطنها على قوى خالقة أو عناصر القوة استمرت في هذا الخلق وتظل تخوض هذا النظال، إذ بفضلها تتحول الفوضى إلى نظام والخمول إلى عمل، وتدخل الأفكار في مجال الإبداع، فتنتقل من دور التأخر إلى دور الفتوة والشباب، فكل شيء في الحضارة هو رمز للروح التي تكمن خلفه[2]. وهذه الروح تعتبر الضامن الحقيقي لاستمرارها.

والسمة البارزة لهذا العصر هي أنه وجداني ريفي، حيث النقاوة والصفاء وتشهد هذه المرحلة ظهور إبداعات عظمى للنفس (الروح) المستيقظة استيقاظا جديدا، والنظام الاقتصادي والاجتماعي السائد هو نظام زراعي اقطاعي[3].

**المرحلة الثانية:** هذه المرحلة هي مرحلة صيف الحضارة، والتي تعقب في منظوره مرحلة الإقطاع، والتي تعد المنعطف الذي تشهده كل حضارة، حيث بداية الانحراف عن الجانب القيمي، نتيجة بداية نفوذ رجال الدين على السلطة وإدعائهم بالوساطة بين الله والإنسان، إذ تبدأ قيم الليبرالية والاشتراكية في الظهور (قيم الحرية والمساواة) ففي أي مكان يأتي زمن يدب فيه الانحلال في النظام الاقطاعي لكن دولة المستقبل لا تكون خلاله قد تكاملت بعد، كما وأن الأمة لا تكون آنذاك قد أمست في شكل لائق، وهذه هي الأزمة التي تنشب في كل مكان، وتخطط الحدود بين الاتحاد الاقطاعي وبين دولة الطبقة، ففي فترة قليلة من الزمن هي التي تفصل بين بنيان النظام الاقطاعي وبين اندثاره فهذان متقاربان زمنا وثيق التقارب، وعندما كانت المنزلتان الأوليتان لا تزالان في عنفوان الحيوية والازدهار كانت أمم المستقبل، ومع هذه فكرة الدولة الأصلية تتحرك مندفعة نحو ميدان الحياة[4]، وهذا ما يبين نهاية أو زوال المرحلة الأولى.

وما يميز هذه الفترة عند اشبنجلر هو الوعي في مجرى النضج والهياجانات العضوية والانتقادية في أبكر العصور الصفة الجوهرية المميزة لهذه المرحلة، والتي تجلت في حركة الاصلاح الديني عند مارتن لوثر مثلا والتي ساعدت على قيام مذاهب دينية جديدة محل ما كرسته السلطات الدينية الكلاسيكية، كقيام المذهبالبروتستانتيفي الحضارة الفاوستية.أي أن هذه المرحلة ترمي إلى الإصلاح الديني وإعادة الإيمان الذي اندثر يقول: "إن للإصلاح

1اسوالداشبنجلر: المرجع السابق ، ص 216.

2جمال بروال: المرجع السابق، ص 72- 73.

3نفسه ص 73.

4اسوالداشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ج2، ص 558.

الديني المعنى ذاته في جميع الحضارات، ألا وهو العودة بالدين إلى نقاء فكرته الأصلية وصفائها، كما تجلت هذه الفكرة في بداية الدين ومطلعه، ولا تخلو أية حضارة من الحضارات من هذه الحركة"[1].

**المرحلة الثالثة:** يعتبرها إشبنجلر خريف الحضارة (الكهولة) وهي مرحلة عصر سيادة العقل، وذكاء المدينة وذروة الإبداعية الصارخة، حيث يمكن أن نقول أنه يمثل عصر الانتشار، حيث ظهور مختلف النشاطات العقلية خاصة الفلسفية منها وبداية نضوب المنابع الروحية لها حيث تبدأ البوادر الأولى للشيخوخة وتبدو الحضارة متعبة مرهقة، يقول: "ولكن في تربة التطهير تكمن بذرة العقلانية منذ زمن، وبعد أن ينطوي الزمان عددا قليلا من الأجيال المتحمسة، وتنبجس هذه البذرة وتسيطر العقلانية في كل مكان... ولا تصبح المدن بصورة عامة، ولا حتى المدن الكبرى، بل إنما يصبح فقط عدد قليل من المدن مسرحا للتاريخ العقلاني... ويصبح التنوير كليشة العصر وتنبثق الشمس"[4].

أي أن هذا العصر حسب اشبنجلر هو عصر ذكاء المدينة وذروة الإبداعية الصارمة في ذهنيتها، هي عصر الإيمان بالعقل القادر على كل شيء على فهم كل الأشياء وتخطي التفسيرات الدينية، هو عصر الانتشار الذي يبزغ فيه نزوع العقل وسيادته[2]،فالظواهر في هذا العصر تفسر تفسيرا عقلانيا، ويمكن القول أن هذا العصر حسب اشبنجلر هو عصر إرهاق الحضارة حيث تصبح السلطة في المجتمع مركزية ويتراجع دور الدين، وتصل عناصر الثقافة من — علم وفلسفة وفن– إلى حدود راقية.[3]

**المرحلة الرابعة:** وهي آخر مرحلة للحضارة يصطلح عليها اشبنجلر مرحلة الشيخوخة أو المدينة، حيث تصل الحضارة إلى مرحلة الانحلال عندما تفقد قواها الحيوية لتصبح مجرد مدينة كبيرة، أو عدة مدن بلا روح بعد أن كانت حضارة وهذا باختناقها تحت روح أقوى وأخصب أو كأنها بلغت غايتها وحققت صورتها النهائية، ولم يعد في مستطاعها أن تعلو إلى الحد الذي وصلت إليه، فهي تفقد ما يضمن لها استمرارها، بانطفاء شعلة روحها بعد أن تكون الروح قد حققت في الخارج كامل إمكانياتها الباطنة، عندئذ ينضب دمها وتتحطم قواها ويتحجر كيانها، ولكن تلك القوى الهائلة تحاول أن تنتفض مرة ثانية لتنتج إبداعا يلاقي نصف نجاح، وهو إبداع معروف في كل حضارة تعاني من الاحتضار، عندما تصبح الروح فريسة للرومانتيكية، تتأمل في طفولتها وهي حزينة، ثم تفقد رغبتها في الحياة بعد فقدان كل قواها ونضوب دمها، وتأخذ بالميل إلى كل ما يعبر عن الموت والجمود[4].

---

1اسوالداشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ج2، ص 266-431.

4 نفسه،ص451

2نفسه، ص 451.

3جمال بروال: المرجع السابق، ص 80- 81.

4اسوالداشنبجلر: المصدر السابق، ص 216- 217.

إن المتأمل لأفكاره يتضح لنا مدى رفضه لفكرة إمكانية العودة إلى دورة الحضارة من جديد، فالمدينة تمثل مرحلة الفناء شأنه في ذلك شأن ابن خلدون الذي يرى أن الاستجابة الإبداعية تصل إلى ذروتها ثم تتوقف، عندما تجف ينابيعها، أي أن موت الحضارات أمر حتمي لا مفر منه.

فالمجتمعات الإنسانية وحضاراتها في سبيلها إلى الفناء، غير أن فقدان الحضارة لروحها بتحقيق جميع إمكانياتها لا يعني فناءها نهائيا، بل تظل قادرة على البقاء ربما لقرون، كما تبقى الشجرة التي استنفذت عصارتها سنوات طوالا، تظل تمد فيها أغصانها التي أصبحت فريسة للسوس، أو كما يبقى الشيخ في أخريات أيامه غير قادر على الانجاب والعطاء[1].

وما يميز هذه المرحلة حسب اشبنجلر هو طغيان الجوانب المادية على حساب الجوانب الروحية، خاصة في ظل سيادة الطبقة البرجوازية على شؤون الاقتصاد بالموازاة مع الأنظمة الأرستقراطية وقيم النبلاء، يعني بالموازاة سقوط الحضارة وبداية مرحلة المدينة، وفي هذه المرحلة تنتهي المدن السياسية والحق بالانتماء إلى قوة جديدة هي اللانظام (البرجوازية) فالحق يتطور ضد النظام من أجل تحقيق الامتيازات معارضا رغبة النبالة[2].

ومنه فإن اشبنجلر تنبأ بانحدار الحضارة الغربية وهذا راجع إلى عجزها عن مواجهة تحدي الوجود بنفس القوة التي كانت تواجه بها شبابها والتي تستمدها من قوة الروح،[3] فضعف الدفع الروحي والانغماس في المادة يؤدي إلى عجز عن مواجهة التحديات الكبرى وبالتالي إلى التهاوي والسقوط مهما تراءى للناظر من مظاهر قوة.

### 3–التفسير المثالي للتاريخ عندهيغل(1770–1831):

يرى هيغل أنالمسار الذي يسلكه التاريخ ينبغي أن يكون تحققا تدريجيا للحرية لأنالتاريخ هوتقدم الوعي بالحرية، والمراحل التي تمثلها لا بد أن تكون مراحل تدريجية في تقدم ظهذا الوعي ،بمعنى أن الشرق لا بد أن يكون ممثلاً لمرحلة دنيا عما تمثله الحضارة اليونانية لأن أحداث التاريخ تقول ذلك، بل لأن مسار الوعي يحتم ذلك [4]، ويرى هيغل أن هذا المسار يمر بثلاث مراحل سماها هيغل مراحل تطور الحرية في العالم و هي:

**1– المرحلة الشرقية**: وكان مفهوم الحرية فيها طفولياً غامضا ، لأن الإنسان الشرقي لم يتوصل إلى معرفة أن الإنسان ، بما هو إنسان حر، لأنه نشأ في ظل الاستبداد والدكتاتوريات ، وكل ما عرفه أن شخصاً معينا له الحق

1جمال بروال: المرجع السابق، ص 82.

2اسوالداشنبجلر: المصدر السابق، ص 511- 517.

3حسين مؤنس: المرجع السابق، ص 362- 363.

4- رأفت الشيخ: تفسير مسار التاريخ ، د ط، عين للدراسات و البحوث الانسانية و الاجتماعية، القاهرة، 2000، ص 163.

في التصرف بالممتلكات العامة و حتى حريات الأفراد، و هو الملك و في الحقيقة أن حرية الملك أو الحاكم لم تكن أكثر من كونها نزوة شخصية نحو حب التملك و السيطرة[1].

**2- المرحلة اليونانية**: يتصور هيغل أن الحرية تطورت إلى مرحلةمتقدمة عن المرحلة الشرقية في بلاد اليونان، وفي الحقيقة أنهم ليسوا كذلك، لأن البعض منهم هو الذي تذوق الحرية وليس الكل، وحوادث التاريخ اليوناني التي تروي لنا الظلم والاستبداد والتشريد والسجن والنفي والاعدام ومصادرة الحريات الفكرية لدليل على ذلك، وإن الحرية في اليونان كانت جزئية وليست كلية،إذ لا يتمتع بها إلا جزء قليل من أبناء الشعب اليوناني.[2]

**3- المرحلة الجرمانية ( البروسية )**: يعتقد هيغل أن الحرية بلغت في الدولة البروسية مرحلة الوعي والنضج الكامل من خلال مزجها بين القوانين الدستورية ومبادئ الدين المسيحي،وأنه حينما تنتهي أية مرحلة من الحرية تعود لتظهر من جديد، ويعتقد هيجل أن حرية الروح تؤلف ماهيتها، وهذا الشعور ظهر في الدين وهو أعمق منطقة للروح، ولكن هذه الحالة، تحتاج في تطبيقها لعملية ثقافية قياسية وطويلة الأمد، فعلى الرغم من انتشار الدين المسيحيفي دول عديدة، فإن الحرية لم تكن موجودة في معظم تلك البلدان، مااستدعى محاولة استحضارها من خلال الوعي الذي عده هيغل الفهم الكامل بموضوع التاريخ لأنه يوفر الحرية[3].

**4- التفسير المادي للتاريخ حسب كارل ماركس(1818-1883):**

كتب ماركس في البيان "إن تاريخ كل مجتمع حتى أيامنا لم يكن سوى صراع الطبقات"[4]. فالواقع أنهذه النظرية لا تعني أن صراع الطبقات هو الظاهرة الأساسية التي يمكن أن نراها في التاريخ ولا يعني أن صراع الطبقات هو السبب العميق والمباشر للظواهر التاريخية إن هذه النظرية تعني أنكل الظواهر التاريخية التي تشكل الواقع الوحيد للتاريخ ليست سوى صورة متنوعة ومعقدة لصراع الطبقات[5].

فماركسبين أن تطور الحوادث التاريخية كان وسيبقى تابعا لتطور الأحوال الاقتصادية، فالنظام الاقتصادي هو المرتكز الذي تنطلق منه جميع التطورات والتحولات في المجتمع بحسب المقولات المقررة في التفسير المادي الجدلي عند ماركس فقد أوضح أن التغيرات المادية في أحوال الانتاج الاقتصادي يمكن تحديدها وتعينها بالتي يتميز بها

1- علي عبود المحمداوي وآخرون: فلسفة التاريخ جدل البداية و النهاية والعود الدائم ،ط1، دار ابن النديم للنشر والتوزيع،الجزائر، 2012، ص 181.

2نفسه، ص 181.

3- نفسه، ص 182.

4- كارل ماركس، فريديريك إنجلز ، البيان الشيوعي، ترجمة ، هبه الهمامي، ط1، دار التقدم، تونس، ص 250.

5محمد عبد الكريم الحوراني:النظرية المعاصرة في علم الاجتماع،التوازن التفاضلي صيغة توليفيةبين الوظيفة والصراع،ط1،دار قباءالقاهرة،1998،ص87.

العلم الطبيعي[1]. ربما لأنها واضحة وملموسة وذلك بخلاف الصراع العلوي من بنية المجتمع، وقد ميز ماركس بصفة عامة الأساليب التالية في تقدم التكوين الاقتصادي للمجتمع وهي: الآسيوي القديم- الاقطاعي والبرجوازي وأخيرا الحديث.[2]

فتاريخ الانسانية حسب المادية الماركسية يتخلص في التركيبات الاجتماعية الخمس المتلاحقة:

1-**المشاعية البدائية**:تتميز هذه المرحلة بشيوع الملكية بين جميع أفراد العشيرة ففي المجتمع البدائي الأول كان الناس يعتمدون في معاشهم على قدراتهمالطبيعية،إذ كانت الوسائل التي يعتمدون عليها بدائية بسيطة. أما العلاقات الاجتماعية فقد كانت متناسبة مع هذا المظهر البسيط الأول لقوى الانتاج، فقد عاش الناس في هذه المرحلة على شكل عشائر تقوم فيها الوحدة على أساس القرابة لذلك كانت الجهود المشتركة للجميع هي الكفيلة بانتزاع ما هو ضروري للحياة عنطريق الصراع مع الطبيعة[3].

ومنهنا كانت الملكية المشتركة لوسائل الانتاج المرتبطة بالعمل المشترك ولم يكن ثمة مجال لقيام الاستغلال أو لظهور تفاوت في علاقة أفراد المجتمع فإنتاجية العمل كانت متدنية ليس لها فائض يمكن امتلاكه فهي تكاد تسد حاجة الأفراد إلى الحياة[4]. وقد لعبت المرأة دورا هاما في هذه المرحلة لأن الأسرة والزواج لم تكن قد نشأت بعد، فالأم وحدها هي التي تشكل الأسرة والنسب.

2- **العبودية** :إن ما يميز هذه المرحلة هو تطور الأدوات منخشبيةوحجرية إلى معدنية فازدادت إنتاجية العمل في الزراعة،وبدأت عملية تقسيم العمل والتخصص في الانتاج الحرفي فنمت المدن وتطورت التجارة، وأكثر ما يميز هذه المرحلة أن الملكية الخاصة لا تشمل فقط وسائل الانتاج وانما تشمل المنتجين أيضا[5]، وقد صاحبهذه المرحلة نشأة الزراعة التي ساهمت في تقسيم المجتمع الى طبقتين طبقة الأسياد وملاك الاراضي وطبقة العبيد، وقد صاحب هذا النمو في القطاع الاقتصادي نموا مماثلاً في أجهزة الدولة وتشريعاتها، فضلا عن ازدهار الحياة الاجتماعية والثقافية لطبقة السادة و الملاك بفضل ما وفره لها العبيد من موادوسعة في الوقت، وتعد اليونان والرومان مثالان جيدان للتمثيل لهذه المرحلة التاريخية[6]، وقد تحولت العلاقات في هذه المرحلة إلى علاقات قائمة على أساس الاستغلال

---

1-مصطفى النشار: فلاسفة ايقظوا العالم ،ط1، دار قباء، القاهرة، 1998 ،ص328.

2-فريديريك انجلز: التفسير الاشتراكي للتاريخ، د ط، دار النهضة العربية،بيروت،1968،ص263.

3- إلياس فرح :تطور الفكر الماركسي،ط6 ،دار الطليعة، بيروت 1981، ص 54.

4- نفسه، ص 50.

5-نفسه، ص51 ..

6-احمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص233.

والاضطهاد من فئة لأخرى وتحول المجتمع إلى طبقات متصارعة، مما أدى إلى تقسيم العمل إلى زراعي في الريف وصناعي في المدن[1].

**3– الاقطاعية**: في هذه المرحلة أصبح الاقطاعيون هم الطبقة الحاكمة وهم لا يتحكمون في رقيق الأرض فحسب بل وفي الذين ترتبط مصالحهم بهم[2]، وإن النظام الاقتصادي في هذه المرحلة يقوم أساسا على الزراعة، وتقوم العلاقات الانتاجية في هذا النظام على أساس الملكية الفردية لوسائل الانتاج، فكان الفلاحون مرتبطين بالأسيادوالإقطاعيينوبالأرض إلا أنهم لم يكونوا بشكل كامل ملكا للإقطاعيين لأنهم كانوا يملكون أدوات العمل،وقسما من الأرض يعملون فيها خارج أوقات العمل التييتطلبها الإقطاعي، واهتمام الاثنان بالعمل ولد نهضة في التجارة والصناعة ظهرت أثارها في الرفاه الذي عرفته المدن، وقد كان الاثنان يشكلون الطبقة الثانية، وكانت العلاقة بين الطبقتين علاقة سلبية فقد بقي الفلاحون يعانون الاستغلال والرقيب من قبل الاقطاعيين وبدرجة أقل منه في نظام العبودية. أما على صعيد التركيب السياسي فإن السادة الاقطاعيون كانوا يملكون أجهزة معدة لعمليات القمع في حالات التمرد التي يدفع اليها الصراع الطبقي وكانوا يملكون أيضا سلطة التشريع وسلطة إصدار الأحكام . أما تطور قوى الانتاج فقد بلغ حدا تجاوز إمكانية هذا النظام فقد توسعت مشاريع الصناعة الحرفية، وتعقدت ظاهرة تقسيم العمل فشهدت التجارة قفزة كبيرة بعد اكتشاف بلدان ما وراء البحار وما فيها من مواد أولية[3] وهكذا ولد في قلب النظام الإقطاعي أسلوب جديد في الإنتاج دخل في صراع مع الأشكال القديمة لعلاقات الإنتاج فالحاجة إلى سوق حر على الصعيد القومي اصطدمت بوجود الحواجز الجمركية والحاجة إلى أيد عاملة متجددة اصطدمتبوضع الاثنان المرتبطين بالأرض لذلك بدأ عصر التوارث البورجوازية التي استهدفت حل تلك التناقضات[4].

**4–الرأسمالية**:تتميز قوى الإنتاج في هذا النظام بالإنتاج الكبير القائم على أساساستخدام الآلة كما تقوم علاقات الإنتاج في هذا النظام على أساس الملكية الخاصة لوسائل الإنتاج، وهذه العلاقات قد خلقت في البدء مجالاً واسعاً لازدهار وتطور قوى الإنتاج فالصناعة الكبرى الميكانيكية قد نمت بفضل استعمال الآلة البخارية ثم المحرك، الكهربائي كما أن تقسيم العمل قد اتسع نطاقه ونشأ النظام الاقتصادي والسوق الاقتصادي ذو طابع عالمي، إذا كانت التكنولوجيا الحديثة نتاج العلم فهي بدورها لها أثرها على العلم ذلك أن الرأسماليين يرغبون في

---

1–الياس فرح:المرجع السابق، ص 51

2–نفسه ، ص 51–54.

3– أحمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص 235.

4– إلياس فرح: المرجع السابق، ص 54.

تزويد الأسواق العالمية بالإنتاج على نطاق واسع و من ثمة أصبحت الكفاءة التكنولوجية قوة إنتاجية وكان لا بد من تطوير مستمر وتحسين متصل في أساليب التكنولوجيا الأمر الذي ضغط على العلم من أجل تعديل نظريات لتلاءم المقتضيات الاقتصادية المتطورة[1].كما أنه لم يكن أثر التكنولوجيا على العلم فحسب بل تعدى ذلك إلى التشريع والفن والفلسفة وسائر مظاهر الفكر[2]. فعلى الصعيد الاجتماعي أصبحت الطبقة العاملة أكثر استقلالاً إلا انها لا تملك وسائل الإنتاج، والسلطة السياسية طرأ عليها تبدل أيضا فقد أدخل محل الطغيان المكشوف نوع جديد ملطف من أنواع الطغيانيحمل اسم الديمقراطية البرجوازية، إن هذه الديمقراطية تتفق اتفاقاكاملا مع مبدأ المزاحمة الذي يشكل أساس المجتمع الرأسمالي، ومن هنا فتطور النظام الرأسمالي يصل إلى مرحلة تصبح فيها علاقات الإنتاج القائمة معيقة لتطور قوى الإنتاج وعلى امكانيات تطورها، وقد أصبح اهتمام العمالبازدياد مردود العمل كبير لأن الرأسمالي يحتفظ لنفسه بقسم كبير من المنتوج، وهكذا فإن التناقض الأساسي الذي يعانيه النظام الرأسمالي بين الطابع الاجتماعيللإنتاج و الطابع الفردي في الملكية يدفع إلى قيام الثورة الاشتراكية الكفيلة بحل هذا التناقض[3].

**5- الاشتراكية:** عن طريق الثورة الاشتراكية التي تقودها الطبقة العاملة ضد النظام الرأسمالي تلجأ البروليتاريا إلى إقامة حكم ديكتاتوري في مرحلة انتقالية[4]، ففي مبادئ الشيوعية نجد ماركس يذكر الإجراءات الانتقالية التي يجب أنتتخذبعد انتصار الثورة الاشتراكية نورد أهمها:

تحديدالملكية الخاصة.

1- المصادرة المباشرة لملكية المهاجرين، الهاربين والمتمردين.

2- الانتزاع للملكيات الكبرى لقاء التعويض

3- إنشاء ملكيات ومصانع للدولة تدفع فيها أجور جيدة للعمال بشكل يرغم أصحاب الملكيات الخاصة على دفع أجور معادلة لأجور الدولة.

4- تأميم المواصلات و البنوك.

5- مجانية التعليم.

6- هدم المساكن المسيئة للصحة و بناء المساكن الشعبية[1].

---

1-إلياس فرح: المرجع السابق، ص 53.

2-احمد محمود صبحي: المرجع السابق، ص 235.

3-إلياس فرح: المرجع السابق، ص 53-54.

4- هاشم يحيملاح: المفصل في تاريخ الفلسفة، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2007، ص 384.

إن المجتمعالإشتراكي يتميز بخاصيتين رئيسيتين هما:

–جميع مشروعات الاستثمار الصناعية والزراعية يجب أن تكون في المؤسسات الجماعية للإنتاج كالمنظمات العمالية والتعاونية.

–جميع الطبقات تلغي في المجتمع الاشتراكي.

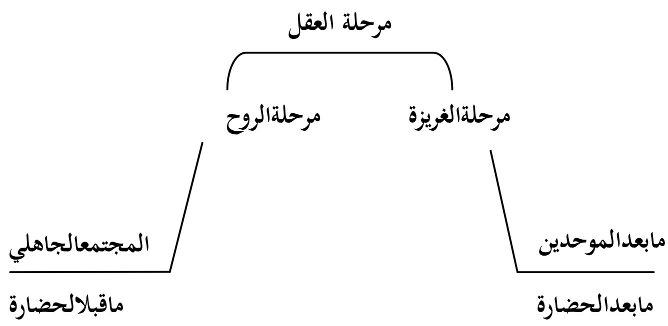
فالمجتمع الاشتراكي مجتمعلا طبقي لذلك تلغيأيضا مبررات وجود الدولة، وفي البيان الشيوعي يعرفهماركس وإنجلز: "بأنه نظام من المشاركة يكون فيه التطور الحرللمجموع"[2]، فالمجتمع الاشتراكي هو مجتمع تعاوني قائم على الملكية المشتركة لوسائل الإنتاج.

**5–تفسير الدوري للتاريخ عند مالك بن نبي:** لقد بذل مالك بن نبي مجهودات ضخمةلاكتشاف الدورة الحضارية وتحديد مراحلها من بزوغها إلى أفولها وقد قادته أبحاثه العلمية وتحليلاته الدقيقة إلى أمور في غاية الأهمية منها:

1- أن كل حضارة لا تقوم إلا على أساس ديني ولا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء سواء تعلق الأمر بالدين الإسلامي أو المسيحي أو البوذي يقول:"ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية وفي البراهمية نواة الحضارة البراهمية ".[3]

2- أن يكون في المجتمع استعداد فطري لأن يحتضن هذه الفكرة الدينية، لقد كانت هناك ثقافات متعددة الرومانية واليونانية، ولكن الفكرة الدينية لم تجد طريقها إلى قلوب تلك الأقوام إلا حينما استقرت في أذهان البداوة الجرمانية في شمالأوروبا.

3- أن كل حضارة تمثل بمراحل ثلاث:مرحلة الروح، مرحلة العقل ثم مرحلة الغريزة[4].




1–كارل ماركس وفريديريك إنجلز: العمل الأجور ورأس المال ،ترجمة:راشد البراوي، مكتبة النهضة المصرية، 1947، ص 372.

2–كارل ماركس وفرديريكإنجلز: البيان الشيوعي، ص 43.

3–مالك نبي: شروط النهضة، ص 50-51.

4أحمد بناسي: المرجع السابق، ص 43.

**صورة تخطيطية للدورة الحضاري**

فهذا المخطط يبين لنا المراحل الأساسية في تطوير الحضارة حيث تمر بثلاث أطوار ،.

الطور الأول يتمثل في والروح الطور الثاني يتمثل في العقل والطور الثالث يتمثل في الغريزة أي مرحلة ما بعد الموحدين.

**1-مرحلة الروح**: أو مرحلة الإسلام الأولى يرى مالك بن نبي أنهذه المرحلة بدأت منذ بعث الله سبحانه وتعالى محمداً صلى الله عليه و سلم بالرسالة الإسلامية واستمرت حتى معركة صفين التي أصابت الأمة بالانفصام الذي سببه صراع حمية الجاهلية مع الروح القرآنية[1].

وضم كذلك إلى هذه المرحلة العصر الراشدي، العصر الذي شهد موت الرسول وأسئلة حول الخلافة والتحديات الجديدة التي كانت غائبة في عصر الرسالة، فإن هذا الضم للعصرين داخل خيمة حضارية واحدة قد منح الإفادات المالكية طابع الريادة والجدة في عملية ترسيم الحقب التاريخ الإسلامي.[2]

وفي هذه المرحلة يكون المجتمع في حالته البدائية الفطرية، فإذا ظهرت في حياته فكرة روحية أو عقيدة دينية، فإنها ما تلبث أنتضبط غرائزه وتنظم فطرته وفق عملية عقلية نفسية أسماها بن نبي ب (العملية الشرطية)[3].ولاتهدف هذه العملية إلى إلغاء الغرائز، وإنما تعمل على ترويضها وتنظيمها وفق نظام خاص يكبح جماحها وتتقيد عن الانطلاق[4].

**2-مرحلة العقل**: أو مرحلة المدينة الإسلامية، وفي هذه المرحلة تنعطف الحضارة بسبب المشكلات المادية الناتجة عن توسيع المجتمع الوليد منعطفا تكف فيه الروح عن السيطرة المطلقة على الغرائز، ويبدأ عهد العقل ويعادل هذا المنعطف في الحضارة الإسلامية المرحلة الأموية والمرحلة العباسية وبحسب تعبيره هو "منعطفالعقل" غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدرج على الصورة التي

1-مالك بن نبي:وجهة العالم الإسلامي، ص 28-29.

2- محمد جلوب فرحان: الخطاب النهضوي في فكر مالك بن نبي، د.ط، دار بن مرابط، د.م،2014، ص 150.

3- مالك بن نبي: شروط النهضة ، ص 67.

4- عبد اللطيف عبادة: فقه التغييرفي فكر مالك بن نبي ،د.ط، دار بن مرابط، الجزائر، 2014، ص176.

عرفناها في عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها، كما كف المجتمع عن ممارسة ضغط على الفرد، وطبيعي ألا تنطلق دفعة واحدة وإنما تتحرر بقدر ما يضعف سلطان الروح[1].

و في هذه المرحلةتنقضي الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية، وإن كانت الحضارة نفسها تبلغ أوجها فتزدهر العلوم والفنون فيها، ولكن مرضا اجتماعيا يكون قد بدأ وإن تكن آثاره المحسوسة لم تظهر بعد، إن الطبيعة تستعيد سيطرتها على المجتمع والفرد شيئا فشيئا[2]، أي أن هذه المرحلة تمثل مرحلة التفكير والازدهار الحضاري وتنتهي بسقوط دولة الموحدين، وهذه المرحلة حسب بن نبي تخترق مدى زمنياً واسعاً وفي هذا المدى نقاط ضعف و كوارث وأزمات.

وأثبتت الدراسات التقليدية أن سقوط بغداد عام 656هـ / 1258م هو الحادث الحضاري الفاصل بين مرحلتين حضاريتين[3].

**3–مرحلة الغريزة:** تمثل مرحلة الجمود والانحطاط والتحلل حيث لا يعود للفكرة الدينية وظيفة إجتماعية وتعود الأشياء كما كانت في مجتمع منحل، ففي هذه المرحلة تكون غرائز الإنسان قد استيقظت من مرقدها وأخذت في التحرر شيئا فشيئاً من قيود الروح والعقل معاً إلى أنتصل الى فرض هيمنتها على سلوكيات الإنسان وتصرفاته، فتغدوا هذه السلوكيات والتصرفات بلا ضوابط تنظمها وفق حاجيات المجتمع خاضعة لرغبات و أهواء الأفراد الذاتية، هكذا يفقد الأنا الجمعي معناه ويفقد المجتمع معه قوته وتتلاشى طموحاته، فتنفصل فيه الأطراف عن مركزها وتظهر النزعات الداخلية وتعم الفوضى، كل هذه الظواهر ومثيلاتها تعد في نظر بن نبي أمارات دالة على نهاية دورة تاريخية التي تلتقي بالمجتمع خارج إطار الحضارة أي على هامش التاريخ[4].

---

1- محمد جلوب فرحان : المرجع السابق، ص 148-150.

2- محمد شاويش: مالك بن نبي وشروط النهضة، مجلة التبيين، عدد 19، الجاحظية، الجزائر، د ت، ص8.

3- محمد جلوب فرحان: المرجع السابق، ص 150.

4- محمد بغداد باي، التربية والحضارة في تصور مالك بن نبي، د.ط، دار عالم الأفكار ، د م، د ت، ص 69.

**خلاصة:**

ومما سبق عرضه يتضح لنا جليا:

أن مصطلح الحضارة هو مصطلح محوري في النسق الفكري لابن نبي وأن مفهومها بالإضافة إلى الجانب المادي، هناك الجانب القيمي والسلوكي الذي يجب أن يكون في الحضارة، وهو يؤكدعلى ان المجتمع هو اللبنة الأولى في تكوين الحضارة وذلك أنه يكفل لها التطور والازدهار، وهذه الحضارة تساهم في تمتين شبكة العلاقات الاجتماعية التي تمخضت عنها و يمكن القول ان كل من ابنخلدون وإشنجلر وتوينبي يشتركون في نقطة مهمة على أن لكل حضارة روحا أولية تنطلق منها وتحيا من خلالها، متى فقدت الروح فقدت حضارة وجودها وتتحول إلى العدم.

اما بالنسبة لنظرية الدورة الحضارية فكما سبق وأن شرحنا فإن النظرية الدورية للتغيير الاجتماعي والحضاري جمعت بين ابن خلدون واشبنجلر ومالك بن نبي،حيث تأثر مالك بمؤلفاتهم وبالنظرية الدورية التي درس كل مؤرخ منهم الحضارات من خلالها.

وعلى الرغم من أن ابن نبي قد استنبط نظرية التعاقب الدوري للحضارات لابنخلدون إلى أنه ينتقده في حصره لها في حدود الدولة، فقد ذهب بن نبي إلى انه من الأولى النظر إلى الدورة في نطاق أوسع وهو نطاق الحضارة، كما أن ابن خلدون يرى أن عمر الدولة محكوم من لحظة ما إن يصل إلى غايته وهو عمرها أو أجلها الطبيعي وقد ربطها بتطور عمر الإنسان منذ مراحل الطفولة إلى النضج ثم إلى الشيخوخة والهرم وقد حدد مدة كل مرحلة بأربعين سنة وهذه الدورة حتمية أما ابن نبي فلم يحدد مدة كل مرحلة بعدد من السنوات، و م يستخدم في استقرائه للحضارة طريقة المؤرخين ليحدد مدة ونقطة انطلاقها.

و نجد اشبجلر كذلك ربط الدورة الحضارية بعمر الإنسان وقسمها إلى أربع مراحل، وهو كما سبق وأن ذكرنا يربط نشوء الحضارات بالحتمية التاريخية و هذه الحتمية التاريخية لقانون الحضارة نجد ما يقابله، عند ابن نبي بالنسبة للحضارة الإنسانية فهي تخضع للقدر في سيرها.

ومن جهة أخرى نجد أن الحضارة عند كل من هيجل وكارل ماركس تأخذ مساراً مختلفاً عن من سبقهم فهي تأخذ مساراً مستقيماً.

إذ يرى هيغل أنها تبدأ من الشرق وتنتهي في دولة البروسية التي بلغ الوعي فيها مرحلة النضج والكمال، فقد ربط حركة التاريخ بتقدم الوعي والحرية.

أما ماركس فيرى أن العالم مرّ بأربعة مراحل، تتمثل المرحلة الأولى فيالشيوعية أو المشاعية البدائية أما المرحلة الأخيرة فهي مرحلة الاشتراكية، كما يؤكد على أنكل تطور اجتماعي وراءه عوامل اقتصادية بحتة،فالعامل

الاقتصادي هو من يدفع تلك المجتمعات إلى كل تلك التحولات الاجتماعية، وينتقد ابن نبي هذا التفسير الماديالبحت ويؤكد على أن الفكرة الدينية هي من تدفع المجتمعات إلى التطور والتقدمإذ يؤكد أن أعظم التغيرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار الفكرة الدينية .

# الفصلالثاني: المقاربة السيكولوجية للحضارة:

تمهيد.

المبحث الأول:صعود الحضارة.

المبحث الثاني:ارتقاء الحضارة.

المبحث الثالث:سيطرة الغرائز

خلاصة.

**تمهيد:**

إن التغيير النفسي الاجتماعي أحد أهم المحاور الكبرى التي ركز عليها أصحاب حركات التغيير والإصلاح ومشاريع التجديد الإسلاميفي القرنين الآخرين، إذ نجد أن معظمها اتخذ من الآية الكريمة لقوله عزوجل "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيرواما بأنفسهم"[1]شعارا له،وكأن ذلك تنبيه إلى الحركة التجديدية والإصلاحية بمختلف رموزها،وقد وعت أن هناك شروط للتغيير، وأن تغيير ما بنامن تخلف حضاري شامل يقودنا إلى تغيير ما بالأنفس،وبعبارة أخرى فإن إعادة صياغة ما بنا من تخلف حضاري شامل يقودنا إلى تغيير ما بالأنفس، أي أن إعادة صياغة الذات الإسلامية وبنائها من الداخل في جميع المستويات مقدمة منهجية لتغيير الوضعية الحضارية كلها.

إذ نجد الآية "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا بأنفسهم"تدعو إلى أمور في غاية الأهمية،وهي النظر إلى عملية التغيير بمختلف مستوياتها،وأن التغيير يجري وفق قوانين وسنن لا تختلف، وعلينا التعامل معها بمنهجية، لأن تلك السنن من أقداراللهالتي تحكم حركة التاريخ والمجتمعات والواقع، وهذا ما يمكن تسميته بالسننية في التفكير والتغيير[2]،ولقد كان ابن نبي من رواد التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي ممن اتخذ هذه الآية شعارا لكل أعماله الفكرية ومشاريعه التجديدية،بل كانت تشكل إطار عاما لرؤيته الحضارة ومنهجيته في التغيير.

لقد جعلها أساس كل إنجازه، واتخذ منها قانونا للتغيير بكل مستوياته، وبحث في وقائع التاريخ ليؤكد للعقل المسلم أن الله تعالى يعلمنا بهذه الآية وآيات القرآن كلها أن التغيير يخضع لسنن علينا أن نكتشفها ونوظفها في بنائنا الحضاري بكل مستوياته.

إن السنة الموجودة في هذه الآية،سنة عامة تنطبق على كل البشر وليست خاصة بالمسلمين ولا بغيرهم،وإنما هي عامة بدليل كلمة"قوم" في الآية لم تأت مخصصة بقوم معين، وإنما هي لكل قوم، ومجيئها نكرة في الآية يدل على هذا[3].

فمضمون الآية ينطبق على كل البشر أجناسا وأديانا الأبيض والأسود،المسلم والكافر، لا على المسلمين وحدهم، ومنه يدرك المسلم أنه يمكن أن يستفيد من الوقائع التاريخية البشرية التي حدثت للأقوام قديما وحديثا والتي لا تزال تحدث[4].

---

1-سورةالرعد:الآية 11.

2محمد جلوب فرحان: المرجع السابق ص138.

3جودت سعيد:حتى يغيروا ما بأنفسهم،ط3،د.د.ن،د.م،1989،ص31.

4نفسه.ص31.

كما أنهلا يفهم من الآية فرد معين،ولا يدل علىشخص فرد،إنما الحديث عن قوم عن مجتمع له خصائصه بما يشمل من الرجال والنساء والصغار والكبار بكل محتويات القوم أو المجتمع المعين أو الأمة.

وينتج من هذهالملاحظة،أنه لايشترط أن يغير الله ما بشخص إذ غير ما بنفسه، لأن البحث ليس عن شخص معين وإنما البحث عن مجتمع بمعناه الخاص، أي باعتباره كيانا واحدا أو جسما واحدا، إذ أن الفرد يمكن أن يغيرما به في بعض الجوانب إذ غير مابنفسه،ولكن ذلك ليس دائما في كل الأمور فهناك أمور خاصة بالمجتمع لابد من تغييرها حتى ينال الفرد نصيبه من هذا التغيير[1].وعلى هذا يكون مضمون الآية "إن الله لا يغير ما بقوم: ما بمجتمع أو كيان اجتماعي حتى يغير هذا المجتمع أو الكيان الاجتماعي ما بأنفسهم.

إن المتأمل لهذه الآية يجد أنها تحتوى على تغييران فحسب قواعد الإعراب إن فاعل التغيير الأول المذكور في الآية هو الله سبحانه وتعالى، وفاعل التغيير الثاني هم القوم أو المجتمع، وإن كانت القدرة التغيرية الثانية هي هبة من الله تعالى للقوم، وإقدار منه للمجتمع على ذلك ، ولا يمكن أن يحدث الله هذا التغيير الذي جعله من خصوصياته ألا وهو الجانب الذي يتعلق بما بالقوم وليس بما بالنفس – قبل أن يكون القوم هم أنفسهم قاموا بتغيير ما بأنفسهم[2].

فالتغيير الذي ينبغي ان يحدث ألا وهو التغيير الذي جعله الله مهمة القوم وواجبهم، بإقدار الله تعالى لهم على ذلك وإن حدوث أي تهاون في الخلط بين التغييرين، وإدخال التغيير الذي يحدثه الله بالتغيير الذي يقوم به القوم، أو العكس تفقد الأية فعاليتها وتضيع فائدة السنة الموجودة فيها،إن هذا التغيير الذي يخص البشر هو الذي يضعهم أمام مسؤولية حوادث التاريخ،ومن هذه النافذة يمكن أيضا إبصار أثر البشر في أحداث التاريخ ومسؤوليتهم إزاءها[3].

ومن هذه الآية يتبين لنا أن التغيير لايأت بالصدقة، بل هو نابع من النفس فإذا تغيرت الأحوال النفسية حدثت النقلة من وضع إلى آخر فالمجتمعات ترقى إلى الأفضل بتطلع النفوس إلى ما هو أعلى، كما تهوى إلى الأرذل بهبوط النفوس إلى ما هو أدنى.

---

1جودت سعيد: المرجع السابق .ص38

2نفسه.ص45

3نفسه.ص46

## المبحث الأول: صعود الحضارة

تعتبر مرحلة الروح هي الطور الأول من أطوار الحضارة، والتي تلي مباشرة مرحلة ما قبل الحضارة، لذا فإن الفرد قبل هذه المرحلة يكون خاضعاً لغرائزه الطبيعية، فهو يمثل الإنسان الطبيعي الفطري، والانسان الفطري عند مالك بن نبي يمثل المادة الخام المستعدة للتغيير الاجتماعي وذلك لأنه يحمل في ضميره رصيداً أخلاقياً وروحياً ضخماً يؤهله لأن يمارس دوره الاجتماعي،وبالتالي فإنه بعد ظهور الفكرة الدينية نجد أن هذا الإنسان قد خضعت غرائزه الطبيعية إلى عملية شرطية وهي ما يصطلح عليه في علم النفس الفرويدي بالكبت، و فيما يلي سنعرض مفهوم الكبت في الحضارة عند كل من فرويد كارل يونغ ثم نقدمفهوم الكبت عند مالك بن نبي والذي يختلف عن المفهومين السابقين.

### الكبت عند فرويد ( 1856– 1939):

لقد ا ستخدم فرويد التحليل النفسي في صياغة فلسفة حضارة والتاريخ ،وقد انطلق فرويمن أن التطور النفسي للفرد يكرر سيرة التطور البشرية وأن سيرة العمليات اللاشعورية يحدد خاصية نشوء المعايير الأخلاقية للسلوك والانجازات الحضارية.

يصف فرويد الدين بأنه واق ومسكن مشابه للمخدرات لذلك يربط بين السعادة وبين قطع الإنسان صلته بالواقع والدين لأنه هذيان جماعي فيقول: "ثمة طريقة أخرى أكثر جذرية و أبعد شأوا ،طريقة ترى في الواقع العدو الأوحد، ينبوع كل ألم، فبما أن الواقع يجعل أحيانا حياتنا مستحيلة لاتطاق، فلا بد من قطع كل صلة به، إذا كنا نحرص على السعادة بصورة من الصور...متى ما سعت الكائنات البشرية بأعداد كبيرة إلى تأمين السعادة لنفسها وإلى الإحتماء من الألم بواسطة تشويه خرافي للواقع ( الدين ). والحال أن أديان البشرية يجب أن تعتبر الدين هذياناجماعي من هذا النوع"[1].فالدين حسبه يشوه الواقع ويزجر العقل ولا يحقق السعادة التي يبتغيها الإنسان فيقول:" إن الدين يضر بلعبة التكيف والانتخاب تلك، إذ يفرض على الجميع وعلى نسق واحد طرقه الخاصة للوصول إلى السعادة وللفوز بالمناعة ضد الألم، وتقوم خطته على تخفيض قيمة الحياة وعلى تشويه صورة العالم الواقعي وتشويها بالغا وهذا نهج يتخذ مسلمة له زجر العقل وتخويفه وبهذا الثمن يفلح الدين ، بإلباسه أتباعه بالقوة ثوب طفولة نفسية ويزجهم جميعاً في هذيان جماعي"[2]. ولهذا فإن الدين يحرم الإنسان من السعادة لأن الحضارة تحرمه من ممارسة الجنس والعدوان.

---

1- سيجموند فرويد: قلق في الحضارة،ترجمة: جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، 1977، ص 29- 30.
2-نفسه، ص 34-35.

ويؤكد فرويد أن الإنسان يطمع و يطمح نحو السعادة، هذه السعادة هي ظاهرة عرضية مرتبطة بإشباع حاجات بلغت درجةكبيرة من التوتر، أما التعاسة فهي تحيط بنا من كل صوب،إنها مأساة العيش في المجتمع بكل أعرافه وقيوده، فالإنسان يصاب بالعصاب لأنه لا يستطيع تحمل التخلي المفروض عليه من المجتمع، فالإنسان يشعر دائما بخيبة أمل في عالم متشابك معقد سيطرت عليه التقنية و القيود و التحريات الاجتماعية[1].

تتطلب الحضارة الحد من الحرية واكتساب النظام، كما تتطلب كبت النزوات الجنسية،ونكرانها، هذا النكران الثقافي يحرك ميدان العلاقات الاجتماعية وهو أيضا السبب للنزعة العدوانية الدائمة، ولذلك فإن الحضارة هي بالضرورة قمعية، فهي تفرض التضييقعلى الحياة الجنسية،وتأمر كل فرد أن يحب قريبه وأن يكبت كراهيته وعدائيته، وتستخدم كل الوسائل من أجل الحد من العدائية الإنسانية لكن النزعة العدوانية ُتدمج، وتتحول نحو الآنا الخاص وبالتالي يتسلمجزءا منها الأنا الأعلى بصفته الضمير الأخلاقي، فيظهر تجاه الأنا نفس العدوانية التي كان على الأنا على استعداد لإظهارها تجاه شخص آخر، هذا التوتر الذي يتكون لهذا الشعور أسبابه: القلق أمام التسلط والقلق أمام الأنا الأعلى[2]،هذا الشعور هو أساس التعاسة والبؤس النفسي الذي نشعره تجاه الحضارة.

**-التناقض بين الحضارة و الجنس:**

إن التناقض بين الجنس والحضارة جذري ومطلق عند فرويد فهو يعبر عن نفسه مباشرة بالقمع الذي يطال النزوات الجنسية.

ويبدو أن العداء بين الحب والحضارة أمراًمحتوما لا مفر منه، فهو يتجلى في شكل نزاع بين الأسرة و بين الجماعة الأوسع نطاقاً والتي ينتمي إليها الفرد :"إن واحدا من أهم جهود الحضارة ينصب على تجميع الناس في وحدات كبيرة، لكن الأسرة لا تريد أن تتخلى عن الفرد، ويزداد أعضاؤها ميلا واستعدادا إلى الانعزال بأنفسهم عن المجتمع،وتزداد صعوبة دخولهم إلى دائرة الحياة الكبيرة كلما توثقت عرى العلاقات التي تربط بينهم"[3]. وهكذا يصبح الافتراق عن الأسرة مهمة شاقة للغاية بالنسبة إلى كل مراهق، يساعده المجتمع في كثير من الأحيان على أداء هذه المهمة وذلك عن طريق طقوس البلوغ واطلاعه على كثير من أسرار الحياة الجنسية البالغة.

1-سيغموند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت، ترجمة: عبد المنعم الحنيفي،ط1، دار الرشاد، القاهرة، 1992، ص 58- 60.

2-سيغموند فرويد: قلق في الحضارة، ص32-35.

3-سيغموند فرويد:الحب والحرب والحضارة والموت، ص77.

و يؤكد فرويد أن النساء أكثر عداءا للحضارة لأنهن يرفضن كبت غرائزهن لصالح العلاقات الاجتماعية "وحين ترى المرأة نفسها وقد أقصتها متطلبات الحضارة إلى المرتبة الثانية تقف منهذه الحضارة موقفا عدائياً"[1] فالحضارة حسب فرويد تسعى إلى تقييد الحياة الجنسية بشكل لا يطاق.

**الكبت عند كارل غوستاف يونغ:**

إن الإنسان بما هو كائن متمدن، لا يستطيع أن يلبي عددا كبيرا من بواعثه ورغباته العزيزية، لأنها تتعارض مع المجتمع إن إفتراض وجود مثل هذه الرغبات لهو إفتراض معقول جدا مكننا أن نتحقق منه في كل وقت وعند كل إنسان باستخدام قدر ضئيل من الإخلاص غير أن هذه الرؤية تصل بنا إلى اعتقاد إبانه عامة تفيد بأن الرغبات التي تتنافى مع المجتمع، الرغبات غير المقبولة، رغبات موجودة أصلا.لكن الخبرة تظهرنا على أن الوقائع تختلف إختلافا بينا عندما نريد تطبيق هذه القاعدة على الحالات الفردية، عندئذ تثبت لنا الخبرة أن الجدار الرقيق الذي يفصل بين الرغبة ووعي الرغبة – هو ما يحدث في أكثر الأحيان- قد إنهار نتيجة لكبح جماح الرغبة غير المقبولة حتىلقد تصبح الرغبة خافية وغير شعورية[2]، لقد اصبحت الآن الرغبة رغبة منسية وحل محلها تبرير عقلاني نوعاما، إن كنا في الحقيقية نبحث عن باعث أصلا، هذا السياق، الذي تصبح فيه رغبة غير مقبولة رغبة خافية وغير شعورية تسمى "الكبت"[3].

فالكبت عند كارل يونغ هو تلك المشاعر والأفكار المؤلمة المكتوبة قصدا إلى حد ما وهو يختلف عن الكبح الذي يفترض بقاء الرغبة في نطاق الوعيوالمحتوى الذي يتعارض مع المجتمع، فهو كل ما تعلمته لكني لا أعلمه في الأن أثناء التفكير، كل ما عرفته في وقت من الأوقات ولكنني نسيته الآن، في أثناء التفكير،كل ما أدركته حواسي ولم يلاحظ عقلي الواعي،كل ما أشعر به وأفكر فيه، وأتذكره وأريده،وأفعله من غير إرادة مني ، ودون انتباه إليه[4]، إن هذا الجانب المظلم من الإنسان هو ما يسمى الخافية أو اللاشعور عند يونغ، وهو يؤكد على أن الدين قادر على كبت الجانب المظلم من الإنسان وترويض الجانب المشرق وتأهيله للحضارة وهذا ما فعلته المسيحية حين شطرت البربري الجرماني إلى نصفين نصف علوي مظلم ونصف سفلي مشرف وأهلته للحضارة[5].

---

1- سيغموند فرويد: المرجع السابق،ص83.

2كارل غوستاف يونغ: دور اللاشعور ومعنى علم النفس للإنسان الحديث، ترجمة نهاد خياطة،ط1، المؤسسة الجامعية لدراسات والنشر و التوزيع،لبنان، 1992، ص7-8.

3نفسه ،ص 8.

4كارل غوستاف يونغ : علم النفس التحليلي: ترجمة نهاد خياط ،ط2،دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1997،ص 240.

5نفسه، ص 197.

**الكبت عند مالك بن نبي:**

يقدم لنا ابن نبي تعريفا للكبت يختلف عن التعريفين اللذان قدمهما كل من فرويد ويونغ، فالكبت عنده هو حالة نشوء الحضارة، وهوتكييف للغرائز ويسميه بالطاقة الحيوية التي تعمل الفكرة الدينية على تكييفها وهذا التكييف ما هو إلا عملية توجيه للغرائز لتتحول إلى وسيلة لبناءالحضارة.

وهذا التكييف يخص الإنسان الطبيعي أو إنسان الفطرة، وهو ذلك الإنسان الذي يكون في حالة سابقة عن الحضارة، ولم يتأثر بعد بملابسات الزمان والمكان وكل اهتماماته منصبة رأسا للمحافظة على النوع[1]، ففي هذه الحالة نجد الإنسان مع جميع غرائزه كما وهبته إياها الطبيعة، لكنه مستعد من الناحية النفسية إلى الدخول في دورة حضارة جديدة بناءا على مؤهلات طبيعية تنطوي عليها شخصيته، ثم تأتي الفكرة الدينية لتتولى إخضاع غرائزه إلى عملية تكييف.

إن الفكرة الدينية هي المبعث الأول في التغيير النفسي وبالتالي تغيير المجتمع :"فهي تتولى اخضاع غرائز الفرد (إنسان الفطرة)إلى عملية شرطية تمثل ما يصطلح عليه في علم النفس الفرويدي (بالكبت) وهذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية،فالحيويةالحيوانية التي تمثلها الغرائز لم تلغ بصورة محسوسة ولكنها انضبطت بقواعد نظام معين[2].

وفي هذه الحالة يتحرر الفرد جزئياً من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده في كليته إلى مقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية بحيث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح[3].

وقد أعقب ابن نبي هذا التحليل بنموذج من التاريخ الإسلامي، وهو قول بلال بن رباح حين تعذيبه **أحد ...!أحد!*** و التي لم تكن صيحة غريزية و لا صوت عقل، يقول ابن نبي:"انها صيحة الروح التي تحررت من إسار الغرائز، بعدما سيطرت العقيدة عليها نهائيا في ذاتية بلال بن رباح".[4]

وكذلك نجد المجتمع الإسلامي يحكمه هذا التغيير نفسه، فهو لا يتحدث بلغة الغريزة بل بلغة هذا العصر، لغة روحية المنطق.

1-مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 69.

2-مالك نبي: شروط النهضة، ص 67.

3-نفسه، ص 67.

*- سياق هذه القصة ما أورده ابن هشام في سيرته: ونصه " وكان بلال مولى لبعض بني جمع، وقد كان صادق الإسلام، طاهر القلب، وكان أمية بن وهب بن حذافة بن جمع يخرجه إذ حميت الظهيرة في بطحاءمكة ثم يأمر بالصخرة العظيمة فتوضع على صدره ثم يقول له: لا تزال هكذا حتى تموت أو تكفر بمحمد وتعبد اللات العزى، فيقول و هو في ذلك البلاء : أحد .... أحد" أنظر الشامي: سبل الهدى والرشاد، ط2، دار الجيل، ص 307.

4- مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 68.

ففي هذه المرحلة تكون حالة التوتر عالية، فالتوتر هو حالة نفسية اجتماعية، دل التاريخ على أنها تنشأ في ظروف معينة، تكون فيها المبررات التي تكون الدوافع النفسية التي تدفع النشاط إلى أعلى قمته[1]،ويظهر لنا من وجهة علم النفس أن العنصر الديني يتدخل في تكوين الطاقة النفسية الأساسية لدى الفرد، ثم في تنظيم الطاقة الحيوية الواقعة في تصرف (الأنا) الفرد، ثم توجيه هذه الطاقات تبعا لمقتضيات النشاط الخاص بهذه الأنا داخل المجتمع وتبعا للنشاط الذي يؤديه المجتمع في التاريخ[2].

إنالتوتر يفضي إلى التحرر الطاقات الكامنة في الأنفس نحو الفاعلية والنشاط، ومن خلال هذا التوتر:"ينطلق الفرد الذي يشعر فجأة بانفجار ذاتي في نفسه، انفجار يطلق طاقته المكبلة فتغير وجهة التاريخ"[3]، ومصدر هذا التوتر هو الفكرة الدينية التي رافقت انبعاث الحضارات منذأمد بعيد "فالدين وحده هو الذي يمنح الإنسان هذه القوة، وبهذه القوة يشعر المسلم على الرغم من فاقته وعريه الآن بثروته الخالدة"[4]، فهو يدفع نشاط الفرد إلى أعلى قمته، ويكون نظام الأفعال المنعكسة في أقصى حالات تنظيمه.

1- مالك بن نبي: تأملات ،ط1، دار الفكر ، بيروت، 1979، ص 34.

2-مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 72.

3- مالك بن نبي: تأملات ، ص 138.

4-مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 66.

**المبحث الثاني: إرتقاء الحضارة :**

تتميز المرحلة الأولى من الحضارة وهي مرحلة الروح بطاقتها الحيوية وفعاليتها وشرارتها الكبيرة في بزوغ فجر الحضارة جديدة، لكن سرعان ما تحدث أسباب ووقائع تؤدي إلى تفسخ القيم الروحية شيئا فشيئا لتحل مرحلة جديدة وهي مرحلة العقل والازدهار المتميز بالعطاء والابداع والتوسع، فتنعطف الحضارة نتيجة المشاكل المادية – بسبب هذا التوسع تتولد ضرورات جديدة نتيجة هذا الاكتمال– منعطفا تكف فيه الروح عن السيطرة المطلقة على الغرائز ليبدأ عصر جديد أومسلك آخر،ألا وهو منعطف العقل إذ يؤكد ذلك قائلا :"في الوقت نفسه يواصل المجتمع الوليد الذي أبرزته الفكرة الدينية إلى النور تطوره، وتكتمل شبكة روابطه الداخلية وبقدر إشعاع الفكرة في العالم تنشأ المشاكل المحسوسة لهذا المجتمع الوليد نتيجة توسعه وحتى تستطيع هذه الحضارة تلبية هذه المقاييس تسلك منعطفا جديداً "[1].

أما الإنسان فهو يسمى في هذه المرحلة الشخص أو الفرد المكيف المؤهل للانتماء وللاندماج في المجتمع والمؤهل للدخول في تفاعلات وعلاقات إجتماعية[2].

ومن مميزات هذه المرحلة:

**أ–تحرر الغرائز وضعف سلطة الروح:**

يرى مالك بن نبي أن المجتمع الذي دخل مرحلة الإشباع الروحي يواصل تقدمه على كافة المستويات، بيد أنه مع هذا التقدم تنشأ وتتشكل بعض المشكلات التي تواجهه نتيجة توسعهوانتشاره، مما يجعلها تشهد تراجعا تدريجيا في القيم الروحية حيث يفسحمجالا واسعا لظهور قيم جديدة لتحل محل الأولى مع مرور الوقت إنها قيم العقل، غير أن هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدرج على الصورة التي عرفناها على عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها على الغرائز وكف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد وطبيعي ألا تنطلق الغرائز دفعة واحدة وإنما تتحرر بقدر ما يضعف سلطان الروح حيث يقول في هذا الصدد:"تواصل الغريزة المكبوحة الجماح بيد الفكرة الدينية سعيها إلى الإنطلاق والتحرر، وتستعيد الطبيعية غلبتها على الفرد والمجتمع شيئاً فشيئاَ"[3].

---

1– مالك بن نبي: شروط النهضة ، ص 86.

2–مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 31.

3– مالك بن نبي: شروط النهضة ، ص 69.

فهذه المرحلة هي مرحلة الإجتهادات الشخصية المتحررة من سلطة الروح (المبدأ الأخلاقي) والتي تسمح ببداية ظهور الحسابات الشخصية المصلحية (بروز الأنانية)[1].

**ب–نقص الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية:**

تشهدهذه المرحلة في نظر مالك بن نبي نقصا مستمراً في الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل،حيث أن الطبيعة البشرية تستعيد سيطرتها على المجتمع شيئا فشيئا، حيث يؤكد قائلاً :"نلاحظ نقصا في الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية وبهذه الفكرة تظل مواصلة لنقصانها منذ أن دخلت الحضارة منعطف العقل"[2].

ويؤكد مالك بن نبي في تحليله أن هناك علاقة طردية بين تحرر الغرائز من قيودها وبين سلطة الروح، فكلما ضعفت سلطة الروح انطلقتالغرائز بالقوة نفسها، فتأثر على البناء النفسي للفرد والبناء الأخلاقي للمجتمع، ويرى بن نبي أننا لو استطعنا أن نراقب الظروف النفسية بوسيلة دقيقة ونتتبع نتائج هذه العلاقة،فإننا سوف نلاحظانخفاضا في مستوى أخلاق المجتمع ونقصها في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية.[3]

**ج– التوسع وانتشار الابداعات :**

إن الحضارة في هذه المرحلة تكون قد بلغت أوجها ونضجها، وتنتقل من سيطرة الأشخاص إلى سيطرة الوسائل، حيث يبدأ المجتمع بالاستعانة بمناهج وتقنيات تساعد على انتشاره وتوسعه إذ تشهد ازدهار الابداعات والاكتشافات يقول:"إن أوج أي حضارة – واعني ازدهار العلوم والفنون – يلتقي من وجهة نظر علم العلل البحث مع بدء مرض اجتماعي معين لم يجذب إنتباه المؤرخين وعلماء الاجتماع بعد لأن آثاره البعيدة لا تزال محسوسة"[4].

وهذا الحكم ليس إعتباطياً وإنما استقاه بن نبي من إستقراءه لواقع المجتمعات وما بلغته من أوج في تطورها العلمي والعملي، فمرحلة المدنية هي مرحلة بدايةإنهيار الحضارة والتي تشهد ظهور مختلف الإبدعات من علوم وفنون وصنائع، أي بداية الانجذاب نحو الضرورات المادية والابتعاد عن القيم الروحية (انخفاض مستوى أخلاقه) فهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة[5].

---

1- موسى الأحرش: استراتيجية استئناف البناء الحضاري في العالم الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية، قسنطينة ،2006، ص 156.

2-مالك بننبي: المصدر السابق، ص 69.

3-نفسه، ص 69.

4-نفسه، ص69.

5- عبد اللطيف عبادة: فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، ص121

إن طاقات الإنسان المتحررة جزئياً من قيود المثل العليا، تتجه بالإمتداد أفقياً نحو الإبداع والابتكار والتطور في مختلف مجالات الحياة الفكرية والاقتصادية والسياسية والعسكرية والاجتماعية[1].

هذه المرحلة كما يرى ابنبي تجلب أمراضا إجتماعية معينة لم تجذب إنتباه علماء الإجتماع والمؤرخين،لأن آثارها المحسوسة لا زالت بعيدة فهي كبداية السوس في الإسنان، إذ يربط بن نبي بين أوج الحضارة ( النهضة) وبين بدء الأمراض الاجتماعية.

هذه المرحلة تعد في نظر فلاسفة التاريخ بداية التخلف وفقدان لروح المجتمع،وإن كانت من الناحية المادية بداية الازدهار في نظر الإقتصاديين، مما يجعلنا نقول أن أساس قيام الحضارة ليس إقتصادي وسياسي ومادي بحت بقدر ما هو روحي، لهذا تنبأ الكثير من الدارسين الذين لهم استشراف للمستقبل، بزوال وإفلاس الغرب جراء إفراطه في المادية الاقتصادية.

و تعادل هذه المرحلة (مرحلة العقل) عند بن نبي مرحلة الأنا عند **فرويد** فهي المرحلة الوسط بين الأنا الأعلى والهو، حيث تقبل بعض التصرفات من هذا وذاك وتربطها بقيم المجتمع وقواعده، حيث من الممكن للأنا أن يقوم بإشباعبعض الغرائز التي تطلبها الهو ولكن في صورة متحضرة يتقبلها المجتمع وترفضها الأنا العليا[2].

1-عبد اللطيف عبادة، المرجع السابق، ص،126.

2-سيغموند فرويد: الكفو العرض والقلق، ط4،دار الشروق، مصر، 1989، ص59.

**المبحث الثالث: سيطرة الغريزة**

إن هذا الطور يمثل بدوره نقطة تحول أخرى في مسار التاريخ إذ يأخذ هذا المسار إتجاها معاكساً لاتجاه طور الروح الصاعد وهذا ما يأذن بأفول شمس الحضارة، فإذا كانت بوادر الانفصال بدأت تظهر في المجتمع أثناء مرحلة العقل بانفصال بين المبدأ أو الواقع، فإن هذا التباعد والانفصال يستمر إلى غاية مرحلة الغريزة حيث بلغت عوامل التعارض الداخلية قمتها وانتهت إلى وعدها المحتوم، وتمزق عالم واهن، وظهور مجتمع ذي معالموخصائص واتجاهات جديدة فكانت تلك مرحلة الانحطاط، إذ لم يعد الإنسان والتراب والوقت عوامل حضارة بل أضحت عناصر خامدة ليس لها فيما بينها عناصر مبدعة.

و من مميزات هذه المرحلة:

**1-فقدان الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية:**

عندما تدخل الحضارة طورها الثالث (طور الانحطاط والانحلال) وما أهولها من ساعة الانحطاط، حينما تعلن غروب حضارة وشروق حضارة أخرى و ولا يعود للفكرة الدينية من وظيفة اجتماعية ، وتعود الأمور كما كانت في مجتمع منحل، قد يكون دخل نهائيا ليل التاريخ الحالك، وبذلك تتم دورة الحضارة[1]. ففي الطور الأول يكون المجتمع إزاء علم بعثته الدوافع النامية عن الفكرة الدينية وأشرقت به أنوار الحضارة، غير أنه إذا انتهت دورتها فقد جرفته الفوضى واستحال إلى العدم، أو إلى علم انتفاعي يعيش أصحابه على حساب الجهل المنتشر[2].

فالعنصر الديني كما تحدثنا آنفا لهأهمية كبرى في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، ويشدها إلى بعضها البعض، فحينما يفقد فاعليته وينحل فإنه يؤدي إلى تحلل شبكة العلاقات الاجتماعية وتمزقها فتفككها يؤدي إلى انحلال المجتمع إلى ذرات لا روابط بينها، وتنتهي بهذا دورة الحضارة فتنتقل وتهاجر الحضارة إلى أفق شعب آخر تتوفر فيه شروط قيامها لتعرف نفس المراحل في إطار دورتها لقوله تعالى :"إن تتولوا يستبدل قوما غيركم ثم ليكونوا أمثالكم"[3].

إن توقف الإشعاع الروحي للفكرة الدينية وفقدان القيم الروحية والفضائل الخلقية يتبعه لا مناص أفول نجم الحضارة،ويخرج معها المجتمع من مسرح التاريخ سواء تعلق الأمر بدورة الحضارة الإسلامية أو دورة الحضارة المسيحية، مما يعني في نظر مالك بن نبي أنها جوهر قيام الحضارات، فالروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن

1- موسى الأحرش: المرجع السابق، ص 159-160.

2- مالك بن نبي : المصدر السابق، ص70.

3- سورة محمد، الآية38.

تتقدم، وحينما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت،لأن من فقد القدرة على الصعود لا عليك إلا أن يهوى بتأثر جاذبية الأرض[1].

**2-ضعف سلطة الروح والعقل والتحرر النهائي للغرائز:**

عندما يبلغ تحرر الغرائز الدنيا من عقالها، وتنكمش تأثيرات الروح في النفوس بطغيان الترف، وتعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية ويبلغ العقل مداه يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة – طور الغريزة- فيكشف عن مجتمع منحل[2]، ومتى توقفت الدفعة الإيمانية في عناصر المجتمع يفقد معها قدرته على التقدم و التجديد كما يتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود[3]،فنهاية الدورة تقع حينما يفقد الإنسان همته (قوة الإيمان) وتتوقف الرياح التي حركته وكما يتوقف نور الروح يتوقف معه إشعاع العقل، فدورة الحضارة تبدأ عندما تدخل التاريخ فكرة دينية كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة و المكبوحة الجماح.

أما الإنسان في هذه المرحلة فيسمى بالإنسان المنحل حضارياً أو الإنسان الذي خرج من الدورة الحضارية، فقد عاش في فترة من التمزق وتنمية الصراعات، وهو إنسان خرج من الدورة الحضارية ولم يعد قادر على إنجاز أي فعل حضاري فقد فقد طاقته الحيوية.

وتعادل هذه المرحلة الهو عند فرويد والتي تعتبر الجزء الأساسي الذي ينشأ عنه فيما بعد الأنا والأنا الأعلى، ويتضمن الهو جزئين،جزء فطري: الغرائز الموروثة التي تمد الشخصية بالطاقة بما فيها الأنا والأنا الأعلى.وجزء مكتسب: وهي العمليات العقلية المكبوتة التي منعها الأنا (الشعور) من الظهور وهو يعمل وفق مبدأ اللذة و تجنب الألم.[4]

1- موسى الأحرش: المرجع السابق، ص 161- 162.

2-مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 70.

3- موسى الحرش: المرجع السابق، ص 163.

4-سيغموند فرويد: المرجع السابق، ص64.

**خلاصة:**

من خلال دراستنا للدورة الحضارية عند مالك بن نبي نخلص الى أن هذه المراحل متصلة كثيرا بالاعتبارات ذات الطابع الميتافيزيقي (الدين) و هذا يعود إلى طبيعة ثقافته ومرجعيته الفكرية بالدرجة الاولى.

وقد طبق نظريته هذه (نظرية الدورة الحضارية) على المستوى الفردي ( أي مختلف التغييرات النفسية التي تطرأ عليه) والاجتماعي.

ففي المرحلة الأولى وهي مرحلة الروح يرى بن نبي أنها تتفق مع المرحلة التي يكون فيها نظام أفعاله المنعكسة في أقصى فاعليته الاجتماعية وتكون طاقته الحيوية أيضا في أتم تنظيمها، ففي هذه المرحلة تخضع غرائز الفرد إلى عملية شرطية تسمى في علم النفس الفرويدي بالكبت، ومنه فإن بن نبي قدم تعريفا جديدا للكبت يختلف عما هو متعارف عليه عند فرويد، والذي يعني عنده أولية دفاعية للنزعات الأولية وإبقائها في ساحة اللاوعي، كما يرى ان الحضارة تتطلب الحد من الحرية و كبت النزوات الجنسية ونكرانها وأن الدين هو مجرد مخدر للإنسان وهذا ما يرفضه بن نبي، أما كارل يونغ فهو يرى ان الكبت هو تلك الرغبة الخافية غير الشعورية والتي أصبحت رغبة منسية، وهو يؤكد أيضا أنه إذا أراد الانسان التكيف مع المجتمع فعليه كبح جماح هذه الرغبات، أما الدين بالنسبة له فهو يعطي معنى لحياة الانسان ويتفق في هذا مع بن نبي.

أما المرحلة الثانية هي مرحلة التطور الحضاري عند مالك بن نبي و فيها تبدأ مرحلة الازدهار المتميز بالابتكار والخلق والابداع فتنحرف الحضارة عن مسارها الطبيعي بسبب المشكلات المادية الناتجة عن توسيع المجتمع، ففي هذه المرحلة تكف الروح عن السيطرة المطلقة على الغرائز، وتشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدريج.

أما المرحلة الأخيرة وهي مرحلةالانهيار والسقوط ففيها تتحرر الغرائز منعقالها لأن الفكرة الدينية فقدت رصيدها داخل الفرد وفقد المجتمع سلطته على أفراده.

# الفصل الثالث: المقاربة السوسيولوجية للحضارة

**تمهيد**

**المبحث الأول: مفهوم المجتمع.**

**المبحث الثاني: شبكة العلاقات الاجتماعية.**

**المبحث الثالث: المجتمعوالتاريخ.**

**خلاصة**

**تمهيد:**

تعد نظرية بن نبي في علم الاجتماع أحدأهم الاسهامات التي مازال الفكر الاجتماعي يستلهم مقارباته وتحليلاته منها، وقد إنطلق ابن نبي في تصوره لبناء مجتمعات كتنظيم يتسم بالاستمرارية والتغيير بأسلوب متميز وفريد لم تعرفه مجتمعات الحضارة قبل ذلك أو بعده، و هو أسلوب يميز بين الفرد والجماعة ويحقق للإنسان التطور والبناء.

إن دراسة بن نبي للمجتمع تكتسي أهمية قصوى فهي تهتم بدراسة العلاقات بين الأفراد، وتصل حركة المجتمع بحركة التاريخفقد قدم فلسفة اجتماعية ترتبط بحركة المجتمع وسيره في التاريخ، وموضوعها الانسان "الفرد والشخص" في الزمان والمكان، ويؤكد بن نبي إلى أن هذه الحركة لها أسباب غير الأسباب والتفسيرات التي قدمت لها في القديم **فكيف يحدث التغيير في المجتمع؟ وما هي العناصر والعوامل التي تعمل على إحداث هذا التغيير؟**

## المبحث الأول : مفهوم المجتمع

إختلفت تعاريف المجتمع باختلاف العلماء والمفكرين الذين تناولوا هذا الموضوع، كما أن الباحثين يستخدمون التعبير في كثير من الأحيان بمعاني مختلفة ترتبط برؤيتهم له، وبالخلفيات الثقافية والعلمية التي تميز بينهم، وغالبا ما يظهر التباين في المعاني التي ينطوي عليها التعبير فيالمضامين والأبعاد التي يضمرها المستخدم له، ويعد بن نبي واحد من الذين تناولوا مفهوم المجتمع، من وجهة نظر مختلفة نوعا ما عن من سبقه، رغم وجود بعض نقاط التشابه، و فيما يلي سوف نتناول بعض التعاريف المختلفة للمجتمع ثم نستعرض تعريف مالك بن نبي محاولين تبيين أهم أوجه الاتفاق والاختلاف بينهم.

### 1-تعريف المجتمع عند ابن خلدون:

يرى ابن خلدون أن الاجتماع الإنساني ضروري للنوع البشري، وهو فطري، إذ قدرة الفرد الواحد قاصرة عن تلبية حاجاته وتحقيقها :"فلا بد من التعاون ... وما لم يكن هذا التعاون فلا يحصل لا قوت ولا غذاء ولا تتم حاجة"[1].كما أن هذا الاجتماع يضمن قدرته على الدفاع على نفسه و يضمن سلامة حياته من أي تهديد يحيط بها.

إن تكون المجتمع هو ضرورة أملتها طبيعة المدنية والحاجة للتحصيل القوت والغذاء ومغالبة الأخطار ومواجهة العدوان، وهكذا اعتبر ابن خلدون أن في أساس كل مجتمع توجد الرغبة الفردية في الحياة وفي المحافظة عليها، وذلك هو السبب الحقيقي في تكوينه، وقد فرق ابن خلدون بين نوعين من التجمعات[2].

**أ– التجمعات الحيوانية**: تشبه إلى حد كبير التجمعات الإنسانية، غير أن هذه التجمعات الحيوانية خاضعة للفطرة والغريزة، ومع ذلك نجد لدى بعضها نظاما عجيباً تسير عليه وسلطة تخضع لها وتأمر بأوامرها، وتجلب القوت في وقته وتدخره لتجده عند الضرورة وذلك مثل النمل والنحل اللذين ضربا رقما قياسياً في التعاون والنظام بالنسبة لباقي الحيوانات، وإذا كانت هذه التجمعات جامدة في أعمالها لا يطرأ على أحوالها تغيير ولا تطوير فإن ذلك يعود إلى اعتقادها على الهداية الفطرية[3].

**ب–التجمعات الإنسانية**:وليدة التفكير والإدارة مع دافع الضرورة التي جعلت كل فرد يحتاج إلى أفراد آخرين من أبناء جنسه للحصول على أغراضه وسدّ حاجياته وبالتالي الحفاظ على كيانه وبقائه.... وإذا كانت التجمعات الحيوانية تعتمد في أعمالها على الفطرة فإن التجمعات الإنسانية تعتمد على العقل والتفكير والتدبير لهذا فهناك

1 – ابن خلدون : المقدمة ، ص 68.

2 – وافي علي عبد الواحد: مقدمة ابن خلدون، ج1، ط3، دار النهضة للنشر والتوزيع، القاهرة، ب.ت، ص 334.

3 – نفسه.ص 336.

فروق كبيرة في الأعمال والحياة، فالحياة الإنسانية تطرأ عليها تطورات وتغييرات في مختلف الميادين بينما تبقى الحياة الحيوانية في المرحلة نفسها التي وجدت عليها ولهذا يتميز المجتمع الإنساني بالحركة و الفاعلية ، بينما يتصف المجتمع الحيواني بالسكون وهداية الغريزة[1].

- **تعريف المجتمع عند إميل دوركايم ( 1858م – 1917م):**

يتناول دوركايم المجتمع على أساس الترابط العضوي لمكوناته، فيعرفه بأنه مجموعة من العلاقات والروابط الاجتماعية التي تعمل على ظهور توقعات حول أنماط السلوك، والمجتمع بالنسبة لدوركايم هو نسق منظم يعمل على التوافق والتكيف وأهم صفة مميزة له هي التوازن حيث يشير أن المجتمعات تكون ثابتة ومنظمة إلى أن يقع حدث أو تغيير آخر وعندما يحدث تغير يعمل المجتمع على التكييف مع الموقف الجديد لكي تقوم عملية بناء التوازن وهذه الفكرة قائمة على إفتراض أن المجتمع هو بمثابة كائن حي[2].

ويؤكد دوركايمأن المجتمع لا يمكن أن يستمر إلا إذا وجدت درجة كافية من التجانس، والتربية ترسخ هذا التجانس، ووظيفة المجتمع هي تحقيق  التجانس وذلك عن طريق التربية، أو الضمير الجمعي[3].

- **تعريف المجتمع عند ماكس فيبر ( 1864– 1920 ):**

يتناول ماكس فيبر المجتمع بوصفه منظومة قيم تحدد أوجه التفاعل بين الأفراد وتبني على أساسها أشكال السلوك الإنساني ذي المعنى الذي يمارسه الفاعلون وهو السلوك الهادف، فقد اعتبر أن وحدة التحليل الأساسية هي الفرد الفاعل.

وقد جعل فيبر المجتمع قوة عليا يصدر عنها كل شيء مستقل عن الوجود الفردي، ولكنه أضاف إلى المجتمع إرادة الأفراد ورغباتهم وإختياراتهم وتفضيلاتهم الخاصة ذلك أن فيبر قام بدراسة تأثير أفكار دينية ما على روح إقتصادية ما، أو ما يسمى بالسلوك الإقتصادي ونجده يقول في هذا الخصوص:" إننا نهتم بدراسة الصلة بين الروح والحياة الإقتصادية الحديثة وأخلاق التقشف البروتستانتية المعقلنة"[4]، وكان واعيا بالحقيقة التي مؤداها أن العلاقات بين النظم ليست بالضرورة علاقة علية، ولذلك رفض التفسيرات الحتمية وحاول من خلال دراسته عن أديان الهند والصين واليهودية تحت إسم الأخلاق الإقتصادية لأديان العالم أن يكشف تأثير الأخلاق البروتستانتية على الأنشطة الإقتصادية وإن كان إهتمامه الرئيسي قد انحصر في معرفة تأثير الأفكار الدينية والأنشطة

[1]- وافي علي عبد الواحد: المرجع السابق، ص 337- 338.

[2]- الغريب عبد العزيز بن علي: نظريات علم الاجتماع ، مكتبة الملك فهد الوطنية ، الرياض، 2009، ص 152- 157.

[3]نفسه، ص 151.

[4]- ماكس فيبر : الأخلاق البروتستانية وروح الرأسمالية ، ترجمة أبوبكر بقادر واكرم طاشكندي، مكتب مصباح، جدة، 1989، ص 128– 129.

الإقتصادية، وتحليل العلاقة بين التمايز الاجتماعي والأفكار الدينية، وتركزت تحليلاته حول العلاقة بين المعتقدات الدينية ومكانة بناء القوة للجماعة المكونة للمجتمع، وإذا كان الباعث للاهتمام بدراسة الدين بصفته محوراً لإهتماماته في علم الاجتماع هو توضيح أثر الاختلافات بين الأنساق الدينية المختلفة على الواقع الاجتماعي[1].

**تعريف المجتمع عند مالك بن نبي:**

ينطلق مالك بن نبي في تعريفه للمجتمع من نقد التعريفات الأدبية البسيطة بأنه :"تجمع أفراد ذوي عادات متحدة، يعيشون في ظل قوانين واحدة ولهم فيما بينهم مصالح مشتركة". فهذا التحديد خارجي وصفي، لا يعطي أدنى تفسير (للوظيفة) التاريخية التي تناط بتجمع من هذا القبيل[2].

وفي الوقت نفسه يؤكد الميل الفطري للطبيعة الإنسانية إلى الاجتماع والتآلف في إطار نشاطات موحدة وهذا ما أكّده ابن خلدون "الإنسان إجتماعي بطبعه" وهذا الطبع بمفهوم النص القرآني يتحدد في الفطرة التي أودعها الله سبحانه وتعالى في الكائنات كلها كما يقول:"ففي مستوى حشرة بسيطة كالنحلة نرى أن الحياة الاجتماعية ضرورة لكيان الفرد فهو يلقي بنفسه الى التهلكة إذ انفصل عنها، الإنسان شأنه في هذا شأن النحلة، إنهلا يستطيع أن ينعزل عن المجتمع ويحاول بجهده الخاص إذ مصيره من غير شك إلى الموت"[3].أي أن الاجتماع البشري معطى كوني، فالنحلة لا يمكنها أن تنفصل عن مجتمعها لأنها ستموت حتماً مهما يكون في الطبيعة من زهور ومهما يكن من طاقات العمل لأن الله عز وجل ربط كيانها بهذا المجتمع وأودع في نفسها وفي غريزتها سر الحياة الاجتماعية.

والفرق بين المجتمع الإنساني والمجتمع الحيواني في طبيعة الأهداف، فإذا كانت الأهداف في مستوى الحشرات تتلخص في حفظ النوع، فإنها عند الإنسان أكبر من مجرد حفظ النوع، لأن الإنسان يعيش لأهداف أخرى تتجاوز حفظ النوع إلى مستوى الإرتفاع بالنوع وجهة الحضارة[4]، يقول بن نبي:" فإن الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية ثم يتولى المجتمع تشكيله ليكيفه طبقا لأهدافه الخاصة، وهو المعنى الذي يقصد إليه رسول الله صلى الله عليه وسلم في قوله:" كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه"[5].ويتضح من هذه المعطيات السابقة أن بن نبي يبني المجتمع على مقومين أساسيين:

---

[1]- ماكس فيبر ، المرجع السابق ص 130، 132.

[2]- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 15.

[3]-مالك بن نبي: تأملات ، ص 157

[4]- مولاي الخليفة المشيمشي: مالك بن نبي ، دراسة استقرائية مقارنة، ط1، دار النايا، دار محاكات، دمشق، 2012، ص 116.

[5]- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 65.

- **الأول : الحركة الزمنية.**
- **الثاني: الوظيفة التاريخية.**

1- **التحديدالزمانيلمفهوم المجتمع**: يقول بن نبي :"ينبغي أن نحدد المجتمع في نطاق الزمن، فتجمعات الأفراد الذين لا يعدل الزمن من علاقاتهم الداخلية، ولا تتغير نشاطاتهم خلال مدة لا تعد من التجمعات الخاصة التي نقصدها بمصطلح المجتمع ". فالمجتمعات البدائية لا تتغير صورة حياتها خارجة نطاق التحديد فهي مجرد أكداس من الأفراد ولا يمكن أن نسمي كل تكديس بشري مجتمعا كما فعل علماء الأنثروبولوجيا[1].

و لهذا نجده يعرف المجتمع الحقيقي بأنه :" الجماعة التي تغير دائما خصائصها بإنتاج وسائل التغيير مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير"[2]. ويقوم النظام الاجتماعي وفق هذا التعريف على أساس عناصر ثلاث:حركة،إنتاج لأسباب هذه الحركة، وتحديد لاتجاهها،فكل جماعة إنما تصبح مجتمعاً حين تبدأ في الحركة وأول خطوة في ذلك عندما تبدأ في تغيير ذاتها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة معينة[3]، فالحركة هي المقياس الذي يقاس به أي مجتمع.

و هذه الحركة قد تكون إيجابية تؤدي إلى رقي المجتمع وتقدمه في إطار الحضارة، كما قد تؤدي إلى مجتمع بدائي (خارج من الحضارة ).

2- **التحديد الوظيفي لمفهوم المجتمع**: يرى بن نبي أن المجتمع هو الجماعة الإنسانية التي تتطور ابتداءا من نقطة يمكن أن نطلق عليها مصطلح (ميلاد) وحين نتحدث عن ميلاد معين، فإننا نعرفه ضمنا بوصفه حدثاً يسجل ظهور شكل من أشكال الحياة المشتركة كما يسجل نقطة إنطلاق لحركة التغيير التي تعترض لها الحياة[4].

فأول عمل يؤديه مجتمع إبان ميلاده يترجم ترجمة صافية وصادقة وقوية عن شبكة علاقاته الاجتماعية وأصدق ما يدل على ذلك في المجتمع الإسلامي إجتماع المسلمين في المسجد، في صلاة الجمعة مثلاً فهذا الاجتماع يحمل في مضمونه أكبر المعاني التي تذكره بميلاده فهو رمزه وتذكاره[5] و يدقق في التدليل عن المجتمع من الناحية الوظيفية من نقطة محورية وهي أنه:" لم تدقق في مصطلحات علم الاجتماع ففهمنا أن المجتمع ربما هو عبارة عن عدد من الأفراد يعيشون كما يشاؤون مهما كانت الصلات بينهم، ليس هذا هو المجتمع، هذا يمكن أن نسميه بقايا مجتمع أو بداية مجتمعات قبل أن تقوم بوظيفتها التاريخية، أما المجتمع الذي يقوم بوظيفته نحو الفرد ويحقق راحة الفرد ...

[1]- مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 15.
[2]- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 17.
[3]- نفسه، ص 18.
[4]- نفسه، ص 16.
[5]- نفسه، ص 31.

فهو ليس عددا من الأفراد وإنما هو شيء خاص، هو بنيان وليس تكديس لأفراد، بنيان فيه أشياء مقدسةمتفق عليها"[1]. وهنا تكسب الجماعة الإنسانية صفة ( المجتمع ) عندما تشرع في الحركة، أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غايتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة إنبثاق الحضارة[2].

هذا التحديد يراعي ضرورة وجود ضمانات إجتماعية يقدمها المجتمع لأفراده، أي مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطوار نموه[3].أي المساعدات المختلفة التي يريد ويقدر المجتمع المتحضر علتقديمها للفرد الذي ينتمي إليه والذي يجسد فعلا عمق الفكرة التي تحرك هذا المجتمع، وهذه الوظيفة التاريخية تحرك المجتمع وتصوغ ثقافته.

[1]- مالك بن نبي : تأملات ، ص 157.

[2]- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 18.

[3]- مولاي الخليفة لمشيشي: المرجع السابق، ص 120.

**المبحث الثاني: شبكة العلاقات الإجتماعية**

**مفهوم شبكة العلاقات الاجتماعية:**

إن المجتمع عند مالك بن نبي ليس مجرد تجمع كمي للأفراد، ولكنه إجتماع نوعي، يسير وفق منحى التوجه المشترك، من أجل القيام بوظيفة معينة ذات غاية، الأمر الذي يرفع من أهمية الصلات الداخلية كرأس سهم للربط بين أفراد المجتمع وجماعاته، من حيث استثارة الأفراد من أجل العمل كوحدة للنهوض بمجتمعهم[1]. تؤطرهم في ذلك كله خاصية الانسجام هذه العلاقات هي التي تكسو الحياة الاجتماعية بطابع مقدس ولايستطيع الإنسان الاستمرار بدونها.

وعندما يربط الإنسان وجوده بغير من إخوانه، فإنه يتجاوز بذلك مرحلة الطفولة الاجتماعية إلى مرحلة النضج الإنساني[2]. ويقصد بالطفولة الاجتماعية المرحلة التي يتميز فيها الإنسان بالفردية والأنانية، اللتين تحكمان تعامله مع غيره وفي هذه المرحلة يدرك أهمية العيش في جماعة تربطه بها روابط عميقة لإستمراره كإنسان اجتماعي مدرك لذاته، ويعمل في نفس الوقت على المحافظة على كيانها واستمرارها.

ومنه فإن العلاقات الاجتماعية هي الفاصل بين ما أسماه بن نبي بداية المجتمع أو المجتمع القائم، وهي التي تكون البناء الاجتماعي وفي غيابها يصبح المجتمع عاجزاً عن أداء نشاطه المشترك[3].فهذه العلاقات هي التي تضمن إستمراره وتحفظ شخصيته ودوره في التاريخ ويتجسد الأمر في:"شبكة العلاقات الاجتماعية التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم وتوجه ألوان نشاطاتهم المختلفة تجاه وظيفة عامة، وهي رسالة المجتمع الخاصة به"[4].

وتكمن محورية شبكة العلاقات الاجتماعية في أنها تشكل القاعدة التي تمكن مصادر الفعل الإنساني الثلاثة من العمل والتأثير في "صناعة التاريخ" وفي أنها تتشكل من تأثير عوالم ثلاثة عالم الأشخاص، عالم الأفكار، عالم الأشياء، يقول بن نبي :"إن صناعة التاريخ تتم تبعاً لتأثير طوائف إجتماعية ثلاث: تأثير عالم الأشخاص، تأثير عالم الأفكار، تأثير عالم الأشياء لكن هذه العوالم لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عمل مشترك، تأتي صورته طبقاً لنماذج إيديولوجية من عالم الأفكار، يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص"[5].

---

[1] - فاطمة الزهراء سعيداني: مكانة شبكة العلاقات الاجتماعية في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، ط1، دار المناهج، الجزائر، 2014، ص 33.

[2] - نفسه، ص 33.

[3] - نفسه، ص 33.

[4] - مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 29.

[5] - نفسه ، ص 27.

هذه العوامل الثلاث يسيرها ويفعل عملها عالم رابع هو بمثابة الروح التي تحركها في مسيرتها ويسميه شبكة العلاقات الاجتماعية ففاعلية الأفكار تخضع لشبكة العلاقات الاجتماعية أي أننا لا يمكن أن نتصور عملاً متجانساً من الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات الضرورية وكلما كانت شبكة العلاقات الاجتماعية أوثق كان العمل فعالا ومؤثراً[1]،ويكون ناتج هذا التركيب على شكل تغيير أو بتعبير آخر صناعة الحضارة.

وهنا يحددبن نبي أصل شبكة العلاقات الاجتماعية ومفهومها باعتبارها العمل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده، ومن أجل ذلك كان أول عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الانصار والمهاجرين وكانت الهجرة نقطة البداية في التاريخ الاسلامي، لا لأنها تتفق مع عمل شخصي قام به النبي صلى الله عليه وسلم، ولكن لأنها تتفق مع أول عمل قام به المجتمع الإسلامي أي مع تكوين شبكة العلاقات الاجتماعية، حتى قبل أن تتكون تكون واضحا عوالمه الاجتماعية الثلاث[2].

وبناء على ما سبق يمكن القول بأن شبكة العلاقات الاجتماعية هي مجموع العلاقات الاجتماعية التي توفر الصلات الضرورية التي تربط بين الأشخاص والأفكار والأشياء من أجل تفعيل نشاط هذه العوالم في إطار عمل مشترك من أجل التغيير[3]وقولنا أنها توفر صلات ضرورية لمجموعة من العوالم يرجع إلى أن هذه الصلات هي التي تجعل من الأشخاص والأفكار والأشياء مركبا كليا ومنتظما وجاهز للقيام بوظيفته الحضارية.

والقول أن ذلك :"من أجل تفعيل نشاط هذه العوالم في إطار عمل مشترك"، تعبير عن قيمة العلاقات الاجتماعية، من حيث هي باعث على التوافق في العمل والاشتراك في الهدف ومعزز لهما،ثم يأتي التغيير كهدف ملموس لمنهج العمل المشترك، هذا التغيير هو علامة على حركة المجتمع نحو صناعة تاريخه[4].

وإذا أدرك أفراد المجتمع أهمية الجماعة، وضرورة التواصل فمعنى هذا أنهم أدركوا المعنى الجوهري للمجتمع يقول:"إن معنى التحضر أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة ويدرك في الوقت ذاته الأهمية الرئيسية لشبكة العلاقات الاجتماعية في تنظيم الحياة الإنسانية من أجل وظيفتها التاريخية"[5].

---

[1]- مالك بن نبي ، المرجع السابق، ص 38.

[2]- نفسه، ص 28.

[3]- نفسه، ص 28.

[4]- فاطمة الزهراء سعيداني: المرجع السابق، ص 34.

[5] – مالك بن نبي : المرجع السابق، ص 94.

**الدين وأثره في شبكة العلاقات الاجتماعية:**

ينطلق بن نبي في حديثه عن الدين وتأثيره على شبكة العلاقات الاجتماعية من الإنسان مهندس الأفكار وصانع الأشياء ومنشئ العلاقات الداخلية التي تربط الأشخاص والأفكار والأشياء في إطار نشاطها المشترك، فالإنسان الحضاري له دور كبير في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية ولهذا يتحدث بن نبي عن سماته قائلاً: "فالشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج الحضارة، وهذا الكائن هو في ذاته نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء"[1]. وهنا نجده يفرق بين لفظين في الدلالة الشخص والفرد فالأول مؤهل لصناعة الحضارة، أما الثاني فهو إنسان يرتبط وجوده بالمحافظة على الجنس البشري واستمرار نسله فحسب يقول :"إن أول عمل يقوم به مجتمع في طريق تغيير نفسه هو تغيير الفرد من كونه فرداً وذلك بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى نزعات اجتماعية تربطه بالمجتمع"[2].

إن الأمر في الواقع لا يعدو أن يكون مجرد إخضاع غرائز الكائن البشري (الطبيعة) لعملية شرطية أو ترويضيه تخرج من حالة"الغريزة" إلى حالة "الروح" ويوضح بن نبي قائلاً :"فالفرد في هذه الحالة ليس أمامه إلا الإنسان الطبيعي غير أن الفكرة الدينية سوف تتولى إخضاع غرائزه لعملية شرطية تمثل مايعرف في علم النفس الفرويدي بالكبت"[3].ومعناه أن يتكيف الفرد في المجتمع بطاقاته النفسية ويوازنها بين مقتضيات "الأنا" وبين مقتضيات النشاط المشترك للمجتمع في التاريخ.

وقد ضربت الفكرة الإسلامية مثالاً نموذجياً على ذلك حين أخضعت الطاقة الحيوية للبدوي العربي لنظامها الدقيق لتسمو به إلى مستوى الحضارة، وهناك مواقف كثيرة من السيرة النبوية تؤكد ذلك، وقد أبانت الفكرة الإسلامية فاعليتها الكاملة في إعادة تنظيم وتوجيه الطاقة الحيوية للإنسان الجاهلي ويختار ابن نبي حيثيات غزوة بدر حين كان النبي صلى الله عليه وسلم مشغولا في المدينة بالمطالب المادية لدولته الفتية تأهبا للمعركة فقد كان الصحابة يقدمون عن طواعية جزءا من أموالهم، فيعبر سعد بن عبادة عن درجة عالية في طاقته الحيوية بكلمته المعبرة :"يا رسول الله خذ من أموالنا ما شئت، فوالله ما أخذته منها أحب إلينا مما تركت"[4]. يقول ابن نبي :"فهذا مثل يرينا كيف أن الطاقة الحيوية في صورة غريزة التملك المطبوعة في الإنسان تتحول إلى طاقة محكومة منظمة

---

[1]- مالك بن نبي ، المرجع السابق ، ص 26.

[2]- نفسه ، ص 31.

[3]- مالك بن نبي: تأملات، ص 25.

[4] مولاي الخليفة لمشيشي: المرجع السابق، ص 123.

موجهة إلى المهام الاجتماعية"[1]. أي الدرجة القصوى التي يضحي فيها عالم الأشخاص بعالم أشيائه لخدمة عالم الأفكار.

فالحاجة أولا إلى تنظيم طاقة المسلم الحيوية وتوجيهها بما يخدم الصالح الاجتماعي العام وهذا لا يتم إلا بتنظيم تعاليم القرآن تنظيماً يوحي معه من جديد إلى الضمير المسلم الحقيقة القرآنية كأنها نازلة من فورها من السماء.

إن الواقع يشهد كما يرى بن نبي أن مجتمعنا يمر بمرحلة إرهاص بجمع فيها قواه للدخول في معركة توجيه التاريخ، ولا ينسى له ذلك إلا إذا استعاد مسوغاته التقليدية * أو بحث عن مسوغات جديدة ، فلا بد للمسلم أن يعي ذلك ويفكر فيه يساهم في رسم الطريق الصحيح واختصار المسوغات التقليدية الكفيلة ببعث التوتر اللازم للحركة، وتبقى مسوغاتالسماء هي أسمى المسوغات التي تبعث أكبر توتر حرك النشاط الإجتماعي في مرحلة الروح التي مرّ بها المجتمع الإسلامي الأول.

فإن التوتر أو الطاقة الحيوية هي حالة نفسية ناتجة عن التعامل مع الفكرة الدافعة، ويفضي هذا التوتر إلى تحرر الطاقات الكامنة في الأنفس نحو الفاعلية والنشاط، ومن خلال هذا التوتر ينطلق الفرد الذي يشعر فجأة بإنجاز ذاتي في نفسه، إنفجار يطلق طاقته المكبلة فتتغير وجهة التاريخ[2]. ومصدر هذا التوتر هو الفكرة الدينية التي رافقت إنبعاث الحضارات منذ أمد بعيد فالدين هو وحدة الذي يمنح الإنسان هذه القوة وبهذه القوة يشعر المسلم على الرغم من فاقته وعريه الآن بثورته الخالدة[3]، وتكون النتيجة الحاصلة أن المجتمع يحقق تطوره في حركة صاعدة تتناغم فيها حركة المجتمع مع حركة الفرد،ومثال ذلك ما قام به الخليفة عمر بن الخطاب لما طالب رعيته بأن يقوموا إعوجاجه وانحرافه، وقوبل ذلك بتوتر إيجابي أكبر منه من رعيته حين عقب عليه الأعرابي :لو رأينا فيك إعوجاجا لقومناه بسيوفنا، وكذلك حالة المرأة التي جاءت تطالب النبي صلى الله عليه وسلم أن يقيم عليها حد الزنا – رغم سرية الذنب– تعبر عن حالة التوترالإجتماعي في طاقة القلب[4]، والتي عبر عنها النبي صلى الله عليه و سلم : "لقد تابت توبة لو وزّعت على أهل المدينة لوسعتهم "[5].

[1]مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 108.

*– هي مبررات الحركة و أهدافها.

[2] – العابد ميهوب: المرجع السابق، ص 288.

[3]– مالك بن نبي: شروط النهضة، ص 66.

[4] – مولاي الخليفة لمشيشي: المرجع السابق، ص 126.

[5] – مسلم في صحيحه 3/ 1324 ، الحديث رقم 1696.

فالبنية الاجتماعية لا تبلغ كمالها الخلقي والحضاري إلا بهذه العلاقات التبادلية بين طاقة حيوية مندفعة من الفرد وضمانات إجتماعية يكفلها المجتمع لأبنائه، ويظهر أن تصور مالك بن نبي يبدو متعارضاً مع الروح الجبرية التي نجدها عند البنيوية التي تجعل الفرد في حالة لا وعي داخل مجتمعه[1]. بينما يؤسس ابن نبي مفهوم الوظيفة داخل شبكة العلاقات الاجتماعية على قدر توجيهات الفكر لطاقات الفرد الثلاث لأنه مخصوص بصفة فردية للمساهمة في البناء الاجتماعي المتراص،وهي مسؤولية كلّف بها مقابل ضمانات إجتماعية وضمانة محبة ربانية يعرضها قوله تعالى : ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُوصٌ (4)﴾[2]، أو قوله صلى الله عليه و سلم : " ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهموتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الجسد بالسهر والحمى"[3]. وما التداعي في لغة المجتمع إلا تعبير عن تفاعل الأشخاص الذي بلغ مداه.

إن مشكلة توجيه الطاقة الحيوية مشكلة خطيرة في البناء الاجتماعي، وهي في تأرجحها بين الاطلاق الذي يؤدي إلى تحلل المجتمع وتدميره ( كما يحدث لمجتمع ما بعد الموحدين ) و بين الفاظ الذي يؤدي إلى قتل الحياة، والاعتدال هو سمة الإسلام كدين وسط أنزل للأمة الوسط يضع الطاقة بين حدين، حيث لا ينكر الطاقة ولا يستهجنها أو يدعوا إلى كبتها بل يوجهها لما يتناغم مع مصلحة المجتمع، وهو ما قامت به الفكرة الإسلامية في مرحلة الروح حين طوعت الطاقة الحيوية في المجتمع الجاهلي لضرورات مجتمع متحضر[4]، ويشهد التاريخ أنه كلما ازدهرت الفكرة الدينية حصل هذا التناغم،وحصل بالتالي تطور المجتمع وصعوده في حركته التاريخية نحو فهم الحضارة.

وهذا ما يظهر من خلال المقارنة التاريخية بين مرحلة ما قبل ظهور الإسلام ومرحلة بناء المجتمع الإسلامي الحضاري خاصة في مجال البنية الاجتماعية، وتماسك عناصرها وكذا في مجال الأخلاق والسياسة والاقتصاد مثلما هو موضح في الجدول التالي:[5]

[1]- تأملات في نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي ، مجلة الفرقان، عدد 31، ص 40.
[2]- سورة الصف ، الآية 4.
[3] – نقلا عن : فاطمة الزهراء سعيداني: المرجع السابق، ص 54.
[4] – مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، ص 51- 52.
[5] – موسى الأحرش : المرجع السابق، ص 85.

| طبيعةالمجال | المرحلة | المميزات / الخصائص |
|---|---|---|
| **البنية الإجتماعية وتماسك عناصرها** | ما قبل ظهور المجتمع الإسلامي | 400 سنة = توتر ضعيف ← قبائل وجماعات بينها عداء مستحكموصراعات دامية / دائمة. |
| | ما بعد ظهور المجتمع الإسلامي | 50 سنة = توتر قوي ← تأسيس منطلقات/ بواعث حضارية إسلاميةعالمية . |
| الأخلاق | ما قبلظهور المجتمع الإسلامي | 400 سنة = توتر ضعيف في الضمائر ← مجتمع يبيح الزنا ويروج له مثلا. |
| | ما بعد ظهور المجتمع الإسلامي | 5 أشهر = توتر قوي في الضمائر ← مطالبة بإقامة الحدّ من قبل الزاني نفسه. |
| السياسة | ما قبل ظهورالمجتمع الإسلامي | 400 سنة= توتر متعدم أو ضعيف ← حاكم مستبد في الشعور بالعدالة محكوم مستضعف |
| | ما بعد ظهور المجتمع الإسلامي | خلافة عمر = توتر قوي في الشعور ← مساواة مطلقة بالعدالة بين الحاكم و المحكوم |
| الاقتصاد | ما قبل ظهور المجتمع الإسلامي | 400 سنة = توتر مفقود في الشعور ← مجاعات و الإحساس باحتياج الغير . و مظالم |

| | | |
|---|---|---|
| الاقتصاد | ما بعد ظهور المجتمع الإسلامي | من بداية الرسالة<br>أبو بكر الصديق وعثمان بن عفان:<br>تقديمأموال في سبيل إنقاذ الأفراد<br>المعوزين من المجاعة.<br>العصر الذي عاشفيه الخلفاء<br>عمر بن الخطاب: مال المسلمين<br>لبيت المسلمين = توتر قوي في الشعور<br>/ الإحساس باحتياج الغير<br>عمار بن ياسر: حمل حملين بدل حمل<br>واحد في البناء. |

و من خلال هذه المقارنة التاريخية التي حددت ملامحها في فكر بن نبي يمكن استخلاص ملاحظة أساسية وتأسيسية في هذا المقام، وهي أن الحضارة كفاعلية إنسانية مشروطة بقوة ودرجة التوتر باعتباره حالة نفسية اجتماعية تنشأ في المجتمعات في ظل ظروف معينة وتزول في ظل ظروف معينة أيضاً[1]، أي أن الإرتقاء الحضاري يتحقق بالتوتر الإيجابي العالي والطاقة المنظمة وقوة العلاقة التي تربط الفرد بالمجتمع بحيث تتناغم حركتها في إتجاه واحد وكثافة العلاقات الاجتماعية حتى يصبح المجتمع كالبنيان المرصوص وكل ذلك مرتبط أساساً بالإيمان.

إن الإيمان يصنع الإرادة للحركة والانجاز،والتي يصنعها التوتر الذي يوجه الطاقات إلى ما يخدم الأهداف الاجتماعية الكبرى كما حصل للمجتمع الإسلامي الأول لا يمكن الاستغناء عنها بينمافشل حكم المنع في أمريكا مع ما بذلته من نفقات واستنزلته من عقوبات[2]، والسبب في ذلك هوأن الحكم في الحالة الأولى كان مصدره ديني توجه إلى نفوس مؤمنة متشربة بعقيدة دينية، بينما في الحالة الثانية كان المصدر عقلي توجه إلى نفوس خاوية الإيمان.

[1]- موسى الأحرش: المرجع السابق، ص 88.

[2]- مالك بن نبي : مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 53- 55.

**المبحث الثالث: المجتمع والتاريخ.**

إن التغيير بالمفهوم الاجتماعي يعني إحداث تبدلات عميقة جذرية في حياة المجتمعالإقتصادية والسياسية والثقافية،وقد كانت مشكلة التغيير الاجتماعي من أهم المسائل التي شغلت الفكر الإنساني من خلال استقراء تاريخه(أي تاريخ الفكر البشري) وقبل عرض رأي مالك بن نبي في هذه المشكلة سنعرض آراء هيغل وماركس وتوينبي لكونهم أعظم المفكرين الذين تناولوا مشكلة الحضارة بالبحث في وقتنا المعاصر.

يرجع هيجل الأسباب التي تحكم كل حركة تاريخية أو بتعبير أدق كل تغيير إجتماعي إلى مبدأ التعارض الذي تتكون منه قضية ونقيضها وغاية هذا التغيير تتمثل في صورة إندماج محتوم.

فهذه الأحوال الثلاث أعني القضية ونقيضها والمركب هي التي تسيطر على حركة تاريخية حسبهيغل وبالتالي يتلخص فيها كل تغيير إجتماعي[1].

وعلى هذا الأساس يرى ابن نبي أن فكرة التعارض هذه هي التي تكون في نظر هيغل القوة المحركة التي تخلق الحركة التاريخية التي من شأنها أن تخلق أسبابها، أما الاندماج أو التركيب فهو الغاية المنشودة من هذه الحركة.

ومن هنا نستنتج أن مالك بن نبي لا يبدي نحو هيغل أي موقف لأنه هو ذاته قد تأثر نوعا ما بفكرة التعارض عنده وهذا ما يتضح لنا في قوله :"أن القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدين هو الوعد والوعيد، ومعنى ذلك أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى فيها أن يجيب على تحد روحي في أساسه"[2].

وهكذا نجد أن جوهر التطور حسب – هيجل- إنما هو نتيجة صراع المتناقضات على أساس أن كل ظاهرة تحتوي تناقضا يؤدي بها إلى تحطمها وتحولها إلى شيء آخر، إلا أن تحطم ظاهرة ما إنما هو الفرصة لانبثاق ظاهرة جديدة تدفع الظاهرة السابقة من حيث أنها تحتوي في ذاتها على كل عناصرها الفعالة لكن قد تظهر خلال هذه الحركات أسباب تعبيرية ذات طابع إقتصادي وأخلاقي أو مناخي، وهذا كما يقول مالك بن نبي الذي يرجع إلى كون:"الفكرة الماركسية ترى أن الأسباب المتعارضة التي تؤدي إلى حدوث التغييرات الاجتماعية ذات طابع اقتصادي فميلاد المجتمع وشكل الحضارة الذي يتخذه ناشئان عن التعارض الاقتصادي".[3]

ومنه يمكن القول أنه إذا كان هيجل يرى في التغيير الذي يحصل في العالم المادي هو نتيجة للصراع وتطور روح العالم، فإن ماركس يرى على العكس منه إذ يعتبر أن كل ما هو موجود في العالم نتاج للبيئة الاقتصادية

---

[1]- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 21- 24.

[2]- آمنة تشيكو: المرجع السابق، ص 32.

[3]- مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 21- 22.

والاجتماعية وما يحصل فيها من تغيير، وأن الصراع ذاته ينتج عن طريق التغيير الذي يحدث للمجتمع في كيانه الاقتصادي[1].

يرىماركس بأن الهدف المشترك الذي يسعى كل الناس لبلوغه وهو إنتاج الوسائل التي تضمن حياتهم ثم تبادل الأشياء المنتجة، فإن على الإنسان أن يعيش ثم يستطيع أن يفكر لذا فإن الأمر النهائي الذي يقرر التغيير الاجتماعي لا يمكن أن يوجد لا في أفكار الإنسان عن الحقيقة الأبدية والعدالة الاجتماعية، وإنما يحصل من تغيير في أسلوب الإنتاج والتبادل، وإن كان تغير وسائل الإنتاج هو أساس التغير الاجتماعي عند ماركس، فإن مالك بن نبي يرى أن النشاط الاجتماعي نفسه لا يكون مثمراً وفعالاً وقابلاً للبقاء إلا مع وجود سبب معين يكون من شأنه أن يشترط الطاقات التي يحركها هذا السبب بغاية معينة وهذا ما تفتقر إليه نظرية ماركس، حيث يقول مالك بن نبي:" ضمن هذه العلاقة تبدو أفكار توينبي أدنى إلى الصواب من أفكار ماركس"[2].

ولكن هل هذا يعني أن توينبي كان الأقرب حقا إلى الصواب في دراسته لمشكلة الحضارة؟

في الحقيقة لقد أثار كتاب المفكر الألماني أزوالداشبنجلر أفول الغرب في نفس توينبي كثيرا عن القلق على مصير الحضارة الغربية فعكف على دراسة الحضارات السابقة في محاولة لمعرفة عوامل تدهورها، ومن خلال نقد توينبيلنظرية إشنجلر تبلورت أفكاره[3]، وكانت الانطلاقة بالنسبة إليه في هذا التساؤل كيف ظهرت إلى الوجود المجتمعات التي تسير في طريق الحضارة ؟

يقول بن نبي في نقده للفكرة الماركسية التي ترى الأسباب الإقتصادية المتعارضة هي التي تؤدي إلى التغيرات الاجتماعية " بيد أن هذه الملاحظة ذاتها تؤدي بنا ضمنا إلى نظرية " تونبي" تلك التي تحدد بدقة مشكلة الحدود التي يمكن أن يتم فيها تغيير إجتماعي معين"[4]

هذا من حيث الحدود أما من حيث المنهج الذي اتبعه تويني فإن مالك يقول: "لقد اتبع المؤرخ الانجليزي الكبير منهجاً ينطبق في جانب منه على تخطيط هيغل، وذلك حين شبه فكرة التعارض بعقبة ذات طابع اقتصادي أو فني عبر عنها بكلمة التحدي"[5].

وفي رأيه أن التحدي يتوجه إلى ضمير الفرد أو الجماعة، وتكون مواجهته له بالقدر الذي تكون عليه أهمية الاستفزاز وخطورته، فهناك تناسب بين طبيعة الاستفزاز، وبين الموقف الذي يتخذه الضمير في

---

[1]- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ ، ط5، دار العلم، بيروت، 1990، ص 41.

[2]- مالك بن نبي: شروط النهضة ، ص 79.

[3]- آمنة تشيكو: المرجع السابق، ص 29.

[4]- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 22.

[5]- نفسه، ص 23.

مواجهته،وعليه فإن الإجابة عن التحدي تكون وفقا لشدته، وانعدامها يؤدي إلى إنعدامه وبذلك يفقد التحدي معناه بوصفه عاملاً في إحداث التغيير الاجتماعي، فهناك إذن حد يبدأ منه، ما أطلق عليه توينبي التحدي المناسب الذي يستلزم نشوء إجابة كافية لتحريك أسباب التغيير.

ومنه فإن توينبي يصنع التغيير الاجتماعي بين حدين لا يتم خارج نطاقهما وذلك في حالة شبيهة بالتفريط تنشأ عن زيادته على قدر معين وهذه الطريقة إذن يفسر توينبي أهم المراحل في التاريخ الإنساني[1].

وبصياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم يربن نبي أننا نستطيع أن نفسر هذه الحركة بالعوامل النفسية التي حفزت القوى الروحية في المجتمع وبذلك نجد الضمير المسلم قد وضع بين حدين الوعد والوعيد.

و هكذا تحمل فكرة الحركة التاريخية تفسيرات عدة، باختلاف شروطها وعوامل تحريكها، هذاالذي جعل مالك بن نبي يرى أن التاريخ ليس سوى التغيير الذي تتعرض له الذات ومحيطها وبتعبير أدق أن صناعة التاريخ تتم تبعاً لتأثيرات طوائف اجتماعية ثلاث هي:

- عالم الأشخاص.
- عالم الأفكار.
- عالم الأشياء.

فعالم الأشخاص يحدد غايتها التاريخية، وعالم الأفكار يحدد منهجها (كيفيتها)، وعالم الأشياء يوفر وسائلها، وأدواتها المادية، ولا يتحقق عمل تاريخي في إطار التغيير إلا بتظافر العوالم الثلاث، ثم يضيف لها عامل رابع سبق ذكره كأول عمل تاريخي يقوم به المجتمع في بناء حضارته وهو شبكة العلاقات الاجتماعية[2].

ويحتل الدين في التغيير الاجتماعي دوراً مركزياً حيث يجعل الفرد يتحرر من أنانيته ليعكس صورة اللحمة الاجتماعية بتأثر الدفعة الروحية التي تولدها الفكرة الدينية وبذلك يحمل التركيب الحضاري بين الإنسانوالتراب والزمن والذي يبرز فيه عالم الأفكار أساس كل تغيير حقيقي وباقي عالم الأشياء كنتاج للتغيير، وهو ما يفند النظرية الماركسية التي تربط كل تغيير بتغير في الإقتصاد وعلاقات الإنتاج ووسائله، رغم عدم إنكار أهمية عالم الأشياء في عملية التغيير لكن يبقى تأثيره محدودا إذ أن المجتمع لا يقاس بما يملك من أشياء، وانما بما يملك وينتج من أفكار.[3]

[1]- مالك بن نبي ،المصدر السابق، ص 23.
[2]- نفسه، ص 29.
[3]- نفسه، ص 35- 37.

و منه فإن الأفكار تحتل أهمية كبيرة في فكر بن نبي حيث أنها تعمل على توجيه الفرد والمجتمع والدولة و والحضارة، والقرآن العظيم يدعونا دائما إلى قراءة التاريخ لاستخلاص ثوابت فكرية تحكم تطوره، ولهذا نجد دائما يخاطب في هذا السياق "أولي الألباب"، "أولي الأبصار"، و"الذين يعقلون"، و " الذين يتفكرون" فالعملية الفكرية تمثل جانباً مهماً من جوانب الشخصية الإنسانية وتوجيه السلوك الاجتماعي، يقول أحمد عصام الصفدي :"... وما كان من تمكن الغرب أو الشرق وسيطرته إلا عن طريق الفكر ولن تكون نهضة المساكين إلا عن طريق الفكر وذلك أن الأفكار في أي مجتمع من المجتمعات هي أعظم ثروة ينالها المجتمع في حياته".[1]

والأفكار حسب بن نبي ما هي إلا نتاج الصراع الذي يحصل بين الإنسان بعقله وعقيدته من جهة،والطبيعة من جهة أخرى،وبعبارة أدق هي حصيلة النشاط الإنساني الذي كلف به الإنسان ذاته بقدراته التي تميزه عن غيره من المخلوقات والتي تضمن له بقاءه،وتحقق له مصيره أو مصير أمته، وذلك تحقيقاً لمبدأ الاستخلاف الذي وكّل به[2].

والفكرة كما يرى بن نبي مصدرها الإسلام بما يطرحه على الإنسان المسلم من ثوابت فكرية، باعتباره الركيزة الأولى التي يجب أن تقلع منها الأمة الإسلامية والمسلمة لبناء مشروعها الحضاري الذي يحميها من السقوط: "إنها الفكرة المشحونة بالرؤية الكونية،وبالقدرة العلوية، إنها الطريق الشرعي الفطري والمنطقي لبناء الحضارة الإسلامية "[3]. إنها طريق التفكير السلبي كما صرح بذلك مالك بن نبي في قوله:" أنه التفكير السديد ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى، كما أن هذا صادر عن عقيدة قوية ولسان يستمد من سحر القرآن الكريم وتأثيره، ليذكر الناس بحضارة الإسلام في عصوره الزاهرة".[4] و هذا تأكيد على أن مصدر التفكير السديد هي الفكرة الدينية.

وهذا شيء مسلم به عند ابن نبي، لكن بشرط أن تجد هذه الفكرة السند المحسوس الذي يمثلها،وعليه فإنه مما ينسجم وطبيعة الأشياء حينما ندرس تطور الحضارة الإسلامية أن ندرس أولا العلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها، وبهذا الاعتبار "فكل القيم النفسية الزمنية التي تميز مستوى حضارة ما في وقت معين، ليست إلا الترجمة

[1]- نقلاً عن: مولاي الخليفة لمشيشي : المرجع السابق، ص 128.

[2]- مالك ابن نبي: ميلاد المجتمع ، ص 37.

[3]- عبد الحليم عويس: الوظيفة الحضارية لأفكار ابن نبي، مجلة الفيصل، العدد 196، السعودية ، ص 42.

[4]- مالك ابن نبي: شروط النهضة، ص 28.

التاريخية لهذه العلاقة العضوية بين فكرة معينة كالإسلام مثلاً، والفرد الذي يمثل بالنسبة إليها السند المحسوس وهو هنا المسلم"[1].

لكن الجدير بالذكر هنا هو أن ابن بني لا يقف عند هذا الحد بل يذهب إلى القول بأنه ليست كل الأفكار النابعة من ذواتنا هي أفكار أصيلة، بل يؤكد على أن وظيفة الأفكار في الحياة هي التي تحدد طبيعتها[2].

ويؤكدأن مشكلة التفكير هي مشكلة المجتمع بأكمله، على اعتبار أن ظاهرة التخلف تظهر في جميع المستويات المتفقة منها والبسيطة وعليه فمن العيب أن نعتقد أن التفكير هو تكديس لمجموعة كبيرة من الأفكار المختلفة، بل هو قبل كل شيء تعبير عن توتر نفسي ،وتطلع روحي وتشوق إلى المقدسات والمثل كما أن العمل الفعال الهادف البعيد عن كل تهاون وتلاعب.[3]

وعلى هذا الأساس فإن التفكير السليم عنده يقاس بمقاييس الفعالية والموضوعية والوضوح، هذه الخصائص تمكننا من التعمق في دراسة المشاكل والتوغل في صميمها كما تمكننا أيضا من ربط الفكر بالعمل والقضاء على الفقر والجهل ومن ثمة القضاء على الاستعمار بتغيير أنفسنا ومن هنا "فإنه لكي يمكن التأثير في أسلوب الحياة في مجتمع ما، وفي سلوك نموذجه الذي يتكون منه وبعبارة أخرى لكي يمكن بناء نظام تربوي اجتماعي ينبغي أن تكون لدينا أفكار جديدة عن العلاقات والانعكاسات التي تنظم إستخدام الطاقة الحيوية في مستوى الفرد، وفي مستوى المجتمع "[4].

إذن فالفكرة عند ابن نبي لها خصائص أو مميزات كما لها أهداف وغايات: "فإذا لم تعلل فكرة ما وجودها على الصعيد الوطني بالربح الذي تجنبه، فإنها لا يمكن أن تكون معصومة و كأنها آية قرآنية منزلة"[5].

و عليه فالأفكار يجب أن تكون فعالة نستطيع أن ننظم بها خطانا في ثبات دائم، وندفع بها طاقتنا في مضاد العزيمة،يقول:"فإرادة الفرد تنبع دائما من الاطار العام للمجتمع الذي هو جزء منه، وكما كان المجتمع متماسكاً وللأفكار دور فيه، دور وظيفي انتظمت إرادة الفرد في إطرادها وتنافست الجهود في مسيرتها المتناغمة"[6]. المتناغمة"[6]. هذا الذي يفتقر إليه المجتمع الإسلامي المعاصر الذي أصبح يعاني في وقتنا الحاضر من مشكلة بالغة التعقيد وهي: نهضته التي لم يخطط لها فمثقفوا المجتمع الإسلامي لم ينشؤا في ثقافتهم جهاز للتحليل والنقد إلا ما

[1] – مالك بن نبي: المصدر السابق، ص 74.

[2]– مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 42.

[3]– عبد اللطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ط1، دار شهاب للطباعة والنشر، الجزائر، 1984، ص 25.

[4]– مالك بن نبي : ميلاد المجتمع، ص 48.

[5]– مالك بن نبي: من أجل التغيير، ط1، دار الفكر ، دمشق، 2005، ص 20.

[6]– مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، ص 9.

كان ذا اتجاه تمجيدي يهدف إلى إعلاء قيمة الإسلام، فهم لا يدركون حركة المجتمع الإسلامي وأصالة مصادره، بل هم يعيشون في حالة نفسية تخلط بين الأصالة والفعالية[1].

يرى ابن نبي أن عالم الأفكار هو أسطوانة يحملها الفرد في نفسه عند ولادته وأن هذه الأسطوانة هي التي تميز مجتمعا ما عن آخر، لأنها مطبوعة بطريقة تختلف باختلاف أفراد كل مجتمع عن آخر هذه الأفكار يسميها ابن نبي بالأفكار المطبوعة حيث يقول: " لقد تلقى المجتمع الإسلامي رسالته المطبوعة منذ أربعة عشر قرنا على هيئة وحي فانطبعت في ذاتية الجيل المعاصر لغار حراء"[2].

إذن فالنماذج الروحية للجيل الأول من عصور الحضارة الإسلامية هي الأفكار المطبوعة، أما نسق النموذج الذي أرساه العصر الأول وهي الأفكار الموضوعة، لكن هذا لا يفسر لنا الإشكال المطروح حول طبيعة العلاقة بين الأصالة والفعالية وفكرة الفعالية ليست بالضرورة صحيحة، والخلط بين هذين الوجهين يؤدي إلى أحكام خاطئة .... إن الأصالة ذاتية عينية وهي مستقلة عن التاريخ والفكرة إذ تخرج إلى النور فهي إما صحيحة وإما باطلة وحينما تكون صحيحة فإنها تحتفظ بأصالتها حتى آخر الزمان، لكنها بالمقابل يمكن أن تفقد فعاليتها وهي في طريقها حتى لو كانت صحيحة.[3]

ومنه فالفكرة الأصلية تحتفظ بأصالتها أبد الدهر، فهي إذن ذات طابع قدسي كما أنها حقيقية ذاتية مستقلة عن التاريخ، وبالتالي فليس بالضرورة أن تدلي صحتها إلى فعالية مستمرة في مسيرة التاريخ، لهذا يربن نبي أنه لا بد على المجتمع الإسلامي في مواجهة العصر أن يعطي لأصالة فكرته فعالية تضمن لها النجاح، إذن فمحتوم عليه أن يستعيد تقاليده وقيمته العليا، ثم يمنحها الفعالية اللازمة بدلا من أن يعزف في تمجيد أصالة فكرته أي :"يجب أن يبحث عن وسائل فعاليتها في هذا العصر لأن إرادة المجتمع و قدرته تصنيفان على وظيفة الحضارة موضوعية و فعالية "[4].

و من هنا فلا بد أن تتجسد فعالية الفكرة في الواقع بالحركة والعمل وإلا ما الفائدة من أن يكون لدينا رصيد هائل من الأفكار دون أن تشرق علينا هذه الأفكار لتحقق حضارتنا. "ففي منطق هذا العصر لا يكون إثبات صحة الأفكار بالمستوى الفلسفي أو الأخلاقي، بل المستوى العملي، فالأفكار الصحيحة إذا هي ضمنت النجاح، ولا يكفي أن نعلن عن قدسية القيم الإسلامية، بل علينا أن نزودها ما يجعلها قادرة على مواجهة روح

[1]- مالك بن نبي ، المصدر السابق، ص 11.
[2]- نفسه، ص 70.
[3]- نفسه، ص 102- 103.
[4]- نفسه، ص 43.

العصر"[1]. وما الفضل الذي ألحقه النبي صلى الله عليه وسلم عند عودته من إحدى الغزوات في شهر رمضان باللذين أفطروا ذلك اليوم وحققوا الانتصار،إلا دليلا مقنعا على إرجاع الأولوية لفضيلة الفعالية على فضيلة الأصالة، إذن على المجتمع الإسلامي اليوم أن يستعيد أفكاره الأصيلة، وتقاليده العليا، ومعها حسن الفعالية.[2]

لهذا يرى ابن نبي أن المجتمع الإسلامي اليوم في حاجة أكيدة إلى تصفية منظومته المعرفية، مما يشوبها من أفكار قائلة وأفكار ميتة، لأن الأفكار الميتة هي أفكار إنحرفت عن مثلها الأعلى ولم تعد لها من جذور في الثقافة الأصلية فولدت فينا القابلية للاستعمار، أما الأفكار القاتلة فهي التي فقدت هويتها وقيمها الثقافية بعدما فقدت جذورها التي بقيت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي الذي تولدت فيه فولدت لنا الاستعمار.[3]

لذافهو يقرر أن الأفكار التي تقود المجتمع إلى التحضر وتحقق دورها في التاريخ يجب أن تكون نابعة من ذاته أصيلة وليست دخيلة عليه من مجتمع آخر. وأن تكون فعالة تتماشى وخصوصيات المجتمع الحضارية، إذن فليس بمجد في عملية البناء الحضاري أن نتجه إلى تكديس الأشياء وتجديدها، بل لا بد من تحديد الأفكار بصورة جذرية تعوض تلك الميتة والقاتلة التي تؤدي إلى الهزيمة والفضيحة، وتطرح بدلها الأفكار الحية التي لها دور وظيفي في رفع قيمة الإنسان إلى الحضارة[4].

وعلى هذا فإن دور الأفكار في الحضارة لا يقتصر على مجرد الزينة والزخرفة كما هو الشأن بالنسبة للمجتمع في عصور ما بعد التحضير، فعند دخول مجتمع ما في التاريخ يكون للأفكار دور وظيفي باعتبار أن الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمة معينة[5].

ولهذا كانت دعوة ابن نبي تهدف دائما إلى تأصيل الأفكار وربطها بالثوابت الفكرية الصادرة عن الوحي أو العقل السليم، وكذا إلى فعالية الفكر لكي يرتبط بحياتنا إرتباطاً وثيقاً، لأن الإنسان الفعال بالفكر والمتشبع بالعقيدة والإيمان لا ييأس ولا يستسلم للظروف التي تواجهه، وهذا بكونه يؤدي واجبا عظيماً كلفه به إله عظيم كامتحان له في هذه الدنيا، لكي ينال مكافأة سامية خالدة في الحياة الأولى، وعليه فعندما يكون الدين هو الفكر الصحيح المقدم أويكون الفكر المقدم نابعا من دين صحيح هنا تتحقق أعلى شروط الفعالية، ذلك لأن الدين حين يوجد الشبكة الروحية التي تربط المجتمع نفسه بالإيمان بالله، يوحد بعمله أيضاً شبكة العلاقات الاجتماعية

[1]- مالك بن نبي ، المصدر نفسه ، ص 112.
[2]- نفسه، ص 113.
[3]- نفسه، ص 146- 153.
[4]- مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الإرشاد ، بيروت، 1969، ص 70.
[5]- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار، ص 46.

التي تتيح لهذا المجتمع أن يضطلع بمهمته الأرضية، وأن يؤدي نشاطه المشترك وهو بذلك يربط أهداف السماء بضرورات الأرض[1].

وما يمكن أن نخلص إليه هو أن فاعلية الأفكار كما يرى ابن نبي لنتتحقق إلا بالإنطلاق من رسالة روحية، وستكون الفعالية أعمق وأروع وأدوم إذا انسجمت مع الحق، والإسلام بما يطرحه على الإنسان المسلم من ثوابت فكرية هو الركيزة الأولى التي يجب أن تقلع منها الأمة المسلمة لبناء مشروعها الحضاري،

لأن الحضارة الإسلامية هي نتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضير، الدفعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبقى نظامه الفكري طبقاً للنموذج المثالي الذي يختاره[2].

وبهذا الطرح فإن ابن نبي يعتبر الأفكار بمثابة الجراثيم التي تنقل الأمراض الإجتماعية فهي العدوى الاجتماعية التي تنتقل من جيل لآخر عبر إمتصاص هذه الأفكار حين تنفصل عن نماذجها في عالمها الثقافي الأصلي، إذن على المجتمع الإسلامي اليوم حتى يحقق التحرر والنهوض، أن يحل مشكلة أفكاره وذلك بأن يستعيد أصالته الفكرية و إستقلاله في ميدان الأفكار، لأنه لا يمكن لمجتمع في عهد التشييد أن يتشيد بالأفكار المستوردة، أو المسلطة عليه من الخارج.[3]

بل لا بد أن يعتمد في تحصين أفكاره بالروح الحضارية الباعثة في الماضي روح الإيمان والأصالة، لأن السقوط الفكري والأخلاقي هو أساس المشكلة أن:"أن مجتمعنا أصبح يعاني في قيادته أزمة أخلاقية وفكرية ، تجعله بصفة عامة لا يحقق للأفكار شروط حصانتها فعاليتها فيه...غير أننا إذا ما فحصنا هذه الحالة على ضوء تجربة طويلة فسوف نجد أن الضعف الفكري هو أقوى العوامل تأييداً أو مساعدة لمساعي الاستعمار في جبهة الصراع الفكري".[4]

وعلى هذا الأساس فإن التخلف الحاصل في العالم الإسلامي يعود في قسم كبير منه إلى عدم إعطاء الأفكار دورها، الأفكار النابعة من الإسلام والتي من المطلوب أن تأخذ دورها كقوة أساسية تنظم وتوجه قوى التاريخ كلها.

إذن فالنترك البدع الشنيعة البالية التي لطخت الدين وذلك بأن نتعلم كيف نحدد صلتنا بالسلف الصالح، أن نحيي شعائر المجتمع الإسلامي الأول عن طريق العمل:"وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو ما

---

[1]- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، ص 89.

[2]- نفسه، ص 41.

[3]- نفسه، ص 185.

[4]- مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ( ب، ط) دار الفكر ، دمشق، 2000، ص 81.

يملكها، وإنما أن نرد إلى هذه العقيدة فعاليتها وقوتها الايجابية وتأثيرها الاجتماعي". وفي كلمة واحدة ليست في أن نبرهن للمسلم على وجوه الله بقدر ما هي أن نشعره بوجوده، وأن نملأ به نفسه باعتباره مصدر الطاقة[1].إذن "فبالروح والعقل والأشياء التي تولد ولادة طبيعية نتيجة فاعلية العقل الموجه في تفكيره الإبداعي – روحياً– تقوم الحضارة الإسلامية المعاصرة".[2]

[1]- مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ص 54.

[2]- عبد الله عويس: مرجع سابق، ص 41.

**خلاصة:**

و يمكن ان نخلص في نهاية هذا الفصل الى ما يلي:

أن ابن نبي قدم تصوره للمجتمع كتنظيم اجتماعي يتسم بالاستمرارية والتغيير بأسلوب متميز وفريد لم تعرفه مجتمعات الحضارة قبل ذلك الوقت، الا أنه انتقد عدة تعريفات أو تصورات للمجتمع على انه مجرد جمع لعناصر أو اشخاص تدعوهم غريزة الجماعة إلى ان يتكتلو في اطار اجتماعي معين، فهو ليس فقط تجمع عدد من الافرادتحكمهم مصالح مشتركة وعادات وتقاليد...بل هو عدد الثوابت التي يدين لها بدوامه وبتحديد شخصيته.

وكغيره من علماء الاجتماع أمثال دوركايمإهتم بالفروق بين الريف والحضر، فنجد دوركايم يعرض ثنائية تقابل بين المجتمع يسود فيه التضامن العضوي وأخر يسود فيه التضامن الالي.

أما ابن خلدون فهو يتفق مع بن نبي في ان المجتمعات البدوية اقوى من الحضرية،و ان البدو اقرب الى الخير من الحضر.

اما بالنسبة لشبكة العلاقات الاجتماعية فهي أساس بناء أي مجتمع وهو يحمل في ذات صفاته الذاتية التي تضن استمراريته.

وكذلك بالنسبة لحركة التاريخ فقد رأينا ان هيغل يردها الى التعارض الذي يتكون من القضية ونقيضها، أما ماركس فيردها الى الحركة الاقتصادية ونجد كذلك توينبي الى التحدي والاستجابة. ونجد بن نبي يؤكد ان الافكار أهم عنصر يمكن ان تبنى عليه الحضارة فهي تلعب دورا مركزيا في توجيه الفرد والمجتمع والدولة والحضارة.

# قائمة المصادر و المراجع

## قائمة المصادر و المراجع:

**أ–المصادر**


1- القرآن الكريم

2- الحديث النبوي الشريف

3- مالك بن نبي: شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين، عمر كامل مسقاوي ،ط4، دار الفكر، دمشق، 1987.

4- مالك بن نبي: ميلاد المجتمع، شبكة العلاقات الاجتماعية، ج1، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط3 ن دار الفكر، دمشق، 1986 .

5- مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة، بسام بركة، أحمد شعبو، ط1، دار الفكر، دمشق، 2002 .

6- مالك بن نبي :وجهة العالم الإسلامي، ترجمة، عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر، 2002 .

7- مالك بن نبي: مشكلة الثقافة: ترجمة، عبد الصبور شاهين، ط4، دار الفكر دمشق، 1984.

8- مالك بن نبي :القضايا الكبرى، ط1، دار الفكر، دمشق، 1991 .

9- مالك بن نبي: مذكرات شاهد على القرن، ط2، دار الفكر، دمشق، 1984.

10- مالك بن نبي: إنتاج المستشرفين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الإرشاد، بيروت 1969.

11- مالك بن نبي: من أجل التغيير، ط1، دار الفكر، دمشق، 2005 .


**ب–المراجع:**


1- أحمد بناسي: المدخل الى الفكر مالك بن نبي، ط1، دار بن مرابط، 2006.

2- أحمد محمود صبحي: في فلسفة التاريخ، د.ط، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية، 1975 .

3- أرنولد توينبي: الحضارة في الميزان، ترجمة، أحمد محمود شريف، د.ط ،دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، 1948.

4- أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، ط3، دار النفائس للطباعة ،بيروت، 1986.

5- إسماعيل زروخي: حوارات إنسانية في الثقافة العربية، ط1، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر 2004 .

6- أسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ، ترجمة أحمد شيباني، ج1، د.ط، منشورات مكتبة الحياة، بيروت 1990.

7- أسوالد اشبنجلر: تدهور الحضارة الغربية، ، ترجمة أحمد شيباني، ج2، د.ط، منشورات مكتبة الحياة، بيروت 1990.

8- أمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وارنولد توينبي، د.ط، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989.

9- إلياس فرح: تطور الفكر الماركسي، ط1، دار الطليعة، بيروت 1981.

10- البشير ضيف الله: فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، د.ط، دار بن مرابط، 2014 .

11- البشير قلاتي: هكذا تكلم مالك بن نبي، ط2، منشورات مكتبة إقرأ ،د.ط، 2007.

12- الجيلالي بوبكر: بناء الحضاري عند مالك بن نبي، د.ط، دار المعرفة، الجزائر، 2010.

13- جودت سعيد: حتى يغيروا ما بأنفسهم، ط3، د.م، د.ت 1989.

14- حسين مؤنس الحضارة، د.ط، عالم المعرفة الكويتية .الكويت، 1978.

15- رابح لونيسي: مالك بن نبي المفكر العقلاني، د.ط، دار المعرفة، الجزائر، 2004

16- رأفت الشيخ تفسير مسار التاريخ ،د.ط، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والإجتماعية، مصر، 2000.

17- سليمان الخطيب: فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، ط1، المؤسسة الجامعية للدرسات والنشر والتوزيع، بيروت 1993 .

18- سيعفوند فرويد: الحب والحرب والحضارة والموت: ترجمة: عبد المنعم الحنفي، ط1 – درا الرشاد، القاهرة 1932.

19- سيعفوند فرويد : قلق في الحضارة ترجمة :جورج طرابيشي، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1988.

20- سيعفوند فرويد: الكف والعرض والقلق ترجمة: محمد عثمان نجاتي، ط4، دار الشروق، 1989 .

21- صمويل هتنغنون: صدام الحضارات، ترجمة: طلعت الشايب، صلاح قنصوة، ط2، شركة سطور، مصر، 1999.

22- الطاهر يحياوي: مالك بن نبي عملاق الفكر ورمز الحضارة، د.ط، أطفالنا للنشر والتوزيع، الجزائر، 2009.

23- عبد الرحمان إبن خلدون: المقدمة، ج1، د.ط، دار الفكر، بيروت 2001.

24- عبد اللطيف عبادة: فقه التغيير في الفكر ملك بن نبي، د.ط، دار بن مرابط، الجزائر، 2014 .

25- عبد اللطيف عبادة: صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، ط 1، دار الشهاب للطباعة والنشر، الجزائر، 1984.

26- علي عبود المحداوي وأخرون: فلسفة التاريخ جدل البداية النهاية، ط 1، دار الروافد الثقافية، بيروت . 2012 .

27- علي القريشي: التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي، ط1، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة 1919.

28- عماد الدين خليل: التفسير الإسلامي للتاريخ، ط5، دار العلم، بيروت 1990.

29- الغريب عبد العزيز بن علي: نظريات علم الإجتماع، د.ط ،مكتبة الملك فهد الوطنية، الرياض 2009.

30- فاطمة الزهراء سعيداني: مكانة شبكة العلاقات الإجتماعية في بناء الحضاري عند مالك بن نبي، ط1، دار كتابك، الجزائر، 2014 .

31- فؤاد محمد الشبل: دراسة لتاريخ تونبي، د. ط، الهيئة المصرية العامةللكتاب، مصر، د.ت .

32- فريديريك إنجلز: التفسير الأشتراكي للتاريخ، د.ط، دار نهضة العربية، بيروت، 1968.

33- كارل غوستاف يونغ: دور اللاشعور، ومعنى علم النفس للإنسان الحديث ترجمة: نهاد خياطة، ط1، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، لبنان، 1992.

34- كارل غوستاف يونغ: علم النفس التحليلي ن ترجمة: نهاد خياطة، ط2، دار الحوار للنشر والتوزيع، سوريا، 1997.

35- كارل ماركسفريديرك انجلز: البيان الشيوعي ن ترجمة: هبة الهمامي، ط1، دار التقدم، تونس، د.ت

36- كارلماركسوفريديريكإنجلز: العملاالأجوررأسالمال،ترجمة:راشدالبراوي،مكتبةالنهضةالمصرية، 1947

37- ماكس فيبر: الأخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة: أبو بكر بقادر، أرم طاشكندي، مكتبة المصباح، جدة، 1989.

38- محمد بغداد باي: التربية والحضارة في تصور مالك بن نبي، د.ط، دار عالم الأفكار ، د م، د ت.

39- محمد جلوب فرحان: الخطاب النهضوي في فكر مالك بن نبي ن ط1، درا بن مرابط، 2014.

40- محمد العبدة: مالك بن نبي مفكر إجتماعي ورائد إصلاحي، ط1: دار القلم، دمشق 2006 .

41- محمد عبد الكريم الحوراني: النظرية المعاصرة في علم الاجتماع المعاصر ،ط1، دار مجدلاوي، الأردن 2008 .

42- مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم، ط1، دار قباء، القاهرة 1998 .

43- موسى الأحرش :إستراتيجية إستئناف لبناء الحضاري للعالم الاسلامي فكر مالك بن نبي، د.ط، ديوان المطبواعات الجامعية، قسنطينة، 2006 .

44- مولاي الخليفة لمشيشي: مالك بن نبي، دراسو إستفتائية مقارنة، ط1، دار النايا، دمشق 2012 .

45- هاشم يحي ملاح: المفضل في تاريخ الفلسفة، ط1، دار الكتب العلمية بيروت، 2007..

**ت–المعاجم :**

1- إبن منظور: لسان العرب، ج 7، ط1، المطبعة الميرية، مصر 1883.

2- أندري لالاند: الموسوعة الفلسفية، ترجمة خليل احمد خليل، ج1 ، ط2، منشورات عويدات، بيروت، 2001.

3- جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، د.ط، دار الكتاب اللبناني، بيروت، 1982.

4- ريمون بودون وبورويكو فرانسوا: المعجم النقدي في علم الإجتماع، ترجمة سليم حداد، د.ط، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر 1986.

5- عبد المنعم الحنفي: المعجم الشامل–المصطلحات الفلسفية–،ط3 مكتبة مدبولي القاهرة ،2000.

6- محمد العارف: الثقافة ،الحضارة، المدينة، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، ط3، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1993.

**ث– المجلات :**

1. عبد الحميد عويس: الوظيفة الحضارية لأفكار ابن نبي، مجلة الفيصل، العدد 196، السعودية.

2. محمد شاويش: مالك بن نبي وشروط النهضة مجلة التبيين، عدد 19 الجزائر.

3. في التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي: مجلة الفرقان، عدد 31.

**ج– مذكرات وأطروحات دكتوراه:**

1- جمال بروال: الدورة الحضارية بين فكر مالك بن نبي وأسوالد إشبنجلر( مذكرة مكملة لنيل شهادة الماجستير في فلسفة الحضارة )، باتنة 2012-2013.

2- العابد ميهوب: الفكر التربوي عند مالك بن نبي (أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه في علم الاجتماع) بسكرة، 2013-2014 .

**3–** هدى بوفضة: دور الدين في بناء الحضارة في فلسفة أرنولد توينبي (المسيحية نموذجا )، قسنطينة –2007-2008.

# خـاتـمـة

## خاتمة

و يمكن أن نخلص في النهاية إلى أن نظرية التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي تميزت بتأكيدها على الدور الرئيسي للدين في الجدلية النفسية والاجتماعية في ذاتالفرد بينه وبين المجتمع في الدور الحضارية، وان الدين هو منشأ الحضارة وفق منظور هذه النظرية.

شرحت نظرية بن نبي الخصائص النفسية والإجتماعية للإنسان في كل مرحلة يمر بها المجتمع في دورته الحضارية، ومدى علاقة كل مرحلة بتأثير الدين في انساق المجتمع وصفات الإنسان بصفته صانعا للحضارة.

تميزت هذه النظرية لدى مالك بن بني بإيجاد الحلول العملية التطبيقية لإمكانية إحداث التغيير الاجتماعي واهتمت بتوضيح الدور الوظيفي للإنسان في تغيير الواقع الاجتماعي المتخلف انطلاقا من تغيير ذاتي نفسي يبدأ من هذا الإنسان إذا تمت صياغته وفق المنطلقات الدينية.

كما أنه من خلال نظريته يضع الحلول لإجراء التغيير في المجتمع الإسلامي في إطار من الفعالية الإسلامية القادرة على التغيير، ويؤكد على ان اي مشروع تغييري إجتماعي لا يمكن أن يتم في غياب المقومات الإيمانية و والثوابت العقدية التي صنعت التجربة الحضارية الإسلامية في التاريخ والمثال الذي قدمه مالك عن بلال بن رباح هي العبرة التي لابد للأمة الإسلامية أن تدركها أتم الإدراك لتجاوز الخلل الاجتماعي الذي تعيشه، لأن الشعوب التي لا تحسن قراءة تاريخها، والتدبر في فهمه لا يستطيع أن تتفادى أخطاءها.

إن أهمية البعد الروحي في حركة التاريخ تكمن في الدور الفعال والوثيق الذي تلعبه الفكرة الدينية في تغيير المجتمعات، فكلما كان المجتمع متمسكا بدينه كان متحضرا، وكلما ابتعد عن مبادئه الخلقية كلما ابتعد عن الحضارة.

يتميز مالك بن نبي باستخدامه المفاهيم العلمية في تنظيراته بطريقة تختلف عن رواد الدورة الحضارية الذين اقتصروا على استخدام المفاهيم التاريخية و السياسية و الاقتصادية، كما أن تفسيره لمسار الحضارة يتضمن عدة أبعاد:

- **البعد السيكولوجي**:وذلك من خلال حديثه عن الغرائز وكيفية مساهمة السلطة الروح في تهذيبها والفعالية والتوتر والأمراض النفسية التي أصيب بها إنسان ما بعد الموحدين وغيرها.

- **البعد الديني الأخلاقي**: ويتمثل في تأكيد على أهمية الدين كعامل أساسي وجوهري للتغيرات النفسية الاجتماعية، وهي العامل المركب لعناصر الحضارة الثلاث: الإنسان و لتراب والوقت.
- **البعد الاجتماعي**: تأكيد دور الدين في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية ومدة مساهمة تفككها في انهيار الحضارة .

كما يؤكد كذلك بن نبي على أهمية العوامل الثلاث أشخاص، أفكار أشياء في إحداث التغيير الاجتماعي وخاصة عالم الأفكار.