سجل تحت رقم 298/13
الرقم
MAG- 390 - MA/ 511
8 فيفري 2013

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

جامعة ابي بكر بلقايد — كلية الآداب و العلوم الإنسانية و العلوم الاجتماعية

تلمسان

قسم الثقافة الشعبية

قراءة معرفية (ابستيمولوجية) لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي

رسالة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الأنثروبولوجيا

إعداد الطالب:
- الكبار عبد العزيز

إشراف:
- د. شايف عكاشة

مكتبة الكلية
جامعة أبو بكر بلقايد - تلمسان

السنة الجامعية: 2001-2002

الإهـــــداء

أهدي هذا العمل المتواضع إلى الّتي حملتني

وهنا على وهن وفصالي في عامين، أمّي العزيزة .

إلى الّذي علّمني الصّبر عند الشدائد

وعلّمني كيف أكون أو لا أكون

أبي العزيز

إلى كلّ إخوتي و أصدقائي و أساتذتي

شـــــكر وتقـــــدير

أشكر الله عز وجل الذي ألهمني الصبر

على إنجاز هذه الرسالة كما أتوجه بالشكر والعرفان

إلى الأستاذ المشرف شايف عكاشة الذي أعانني

بتوجيهاته وإرشاداته القيمة .

المقدمة

مـقـدمة

تعتبر ظاهرة الثقافة من المشكلات الاجتماعية التي حظيت باهتمام عدد كبير من المفكرين والعلماء ، فقد تعددت حولها النظريات ومدارس الفكر الغربي ، إذ نجد النظرية الماركسية والنظرية البنيوية والنظرية الوظيفية ومدرسة التحليل النفسي ... كما تناولها عدد من المفكرين العرب منهم محمد عابد الجابري ومحمد أركون وعبد الله العروي وحسن حنفي وبرهان غليون ...

ويعد مالك بن نبي من المفكرين الذين عنوا بمشكلة الثقافة حيث هيمنت على جل مؤلفاته منها : مشكلة الثقافة وشروط النهضة وتأملات وفكرة الإفريقية الآسيوية وميلاد مجتمع ... وإذا كان مالك بن نبي قد اهتم ببحث الثقافة لأنه كان مقتنعا بأنها تمثل حجر الزاوية في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري للعالم الإسلامي .

ومفهوم الثقافة من المفاهيم الأساسية التي تشكل النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي ، وهذا المفهوم لا ينفصل عن مفاهيم أخرى كمفهوم الإنسان والدين والمجتمع والحضارة والقابلية للاستعمار... هذه المفاهيم تشكل نسقا متكاملا وأدوات معرفية أسهمت في تشخيص أزمة العالم الإسلامي .

إن الموضوع الذي نقترحه لهذا البحث يتمثل في القيام بقراءة معرفية لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي ، ونقصد بمفهوم القراءة تحديد المفاهيم الأساسية التي تشكل نظرية الثقافة عند هذا المفكر ، والكشف عن المصادر الفكرية التي تقوم عليها هذه النظرية ، وإظهار وظيفتها في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري .

لقد دفعتنا عدة أسباب لاختيار هذا الموضوع منها :

ـــ اهتمامنا بالفكر العربي والإسلامي وبقضاياه المعاصرة .

ـــ حاجة فكر مالك بن نبي إلى دراسات معمقة للكشف عن المشكلات الجوهرية، التي عالجها هذا المفكر والمرتبطة بقضايا علم الاجتماع الثقافي وعلم اجتماع المعرفة وعلم اجتماع التنمية وعلم الاجتماع الديني وعلم الاقتصاد ...

كما نسعى من خلال هذا البحث لتحقيق هدفين اثنين هما :

ـــ الكشف عن بناء النظرية الاجتماعية، أي تحديد المفاهيم الأساسية التي تتشكل منها هذه النظرية، والمنهج الذي تعتمد عليه في تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية .

ـــ تحديد المصادر الفكرية أو المرتكزات المعرفية التي أسهمت في بناء نظرية الثقافة عند مالك بن نبي .

حظي فكر مالك بن نبي باهتمام عدد كبير من الباحثين وأنجزت حوله عدة بحوث ودراسات ، وسنكتفي بعرض بعضها وخاصة تلك التي اضطلعنا عليها . ومن بين البحوث والدراسات التي تناولت فكر مالك بن نبي بالتحليل والنقد ما يلي :

التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي . دراسة في بناء النظرية الاجتماعية للباحثة نورة خالد السعد وهي عبارة عن دكتوراه في علم الاجتماع ، كشفت من خلالها عن مفاهيم التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، وقارنت بينه وبين ابن خلدون وأسوالد شبنغلر وأرنولد توينبي وماكس فيبر وسروكن، وتوصلت إلى نتيجة مفادها أن لمالك بن نبي نظرية اجتماعية قائمة بذاتها ترقى إلى مستوى النظريات الاجتماعية المعاصرة وفق الشروط التي حددها علماء الاجتماع .

مالك بن نبي مفكرا اصلاحيا لأسعد السحمراني وهي دكتوراه نوقشت بجامعة الأوزاعي بلبنان عن صاحبها بجوانب الإصلاح في فكر مالك بن نبي .

الأسس التربوية للتغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، وهي رسالة ماجستير قدمها علي القريشي ، وقد حوت دراسته التي ناقشها بجامعة عين شمس سبعة فصول تحدث فيها صاحبها عن الأسس التربوية العامة للتغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، وأبرز دور التربية الاجتماعية في عملية إعادة البناء الحضاري .

مشكلة السلام في فكر مالك بن نبي ، لأحمد مسعود، وهي رسالة ماجستير نوقشت بجامعة عين شمس أوضح فيها صاحبها مفهوم السلام في الفكر الحضاري عند مالك بن نبي .

الصراع الحضاري في العالم الإسلامي للدكتور شايف عكاشة، وهو عبارة عن مدخل تحليلي في فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي .

مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي وأرنولد توينبي للباحثة آمنة تشيكو، وهي دراسة مقارنة بين نظرتي المفكرين في طرحهما لظاهرة الحضارة حيث كشفت عن أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بينهما على مستوى الرؤية والمنهج .

صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي لعبد اللطيف عبادة، وهو بحث يبرز المحاور الكبرى في فكر مالك بن نبي كما عرض السيرة الذاتية لشخصية الرجل .

الفكر الإسلامي المعاصر . دراسة وتقويم للباحث غازي التوبة حيث خصص جزءا من هذا الكتاب لنقد نظرية الحضارة عند مالك بن نبي .

مالك بن نبي ومشكلة الحضارة . دراسة تحليلية ونقدية لزكي ميلاد ، تعرض صاحب هذه الدراسة لحياة مالك بن نبي ولعناصر القوة في فكره، كما أبرز الانتقادات التي وجهت لمالك بن نبي وخاصة نظريته حول الحضارة ، وأقام مقارنة بين مالك بن نبي ومحمد إقبال .

إذا كان فكر مالك بن نبي قد طرأ عليه تغيير جذري انتقل فيه من البحث في العلوم البحتة إلى العلوم الإنسانية ، واعتبر مفهوم الثقافة مشكلة من مشكلات الحضارة وحجر الزاوية في إعادة البناء الحضاري للعالم الإسلامي، وعالجها في قالب معرفي ومنهجي فكيف يتصور مالك بن نبي مفهوم الثقافة ؟ وماهي المصادر الفكرية التي يستمد منها هذا التصور ؟ وهل يمكن أن نستخلص من فكر مالك بن نبي نظرية اجتماعية ترقى إلىمستوى النظريات الاجتماعية المعاصرة وتمثل امتدادا لعلم الاجتماع الخلدوني ؟

من خلال هذا النسق التساؤلي يمكن صياغة الفرضيات التالية :

ـــ يتخذ مالك بن نبي من العقيدة الإسلامية قاعدة فكرية لتشخيص مشكلة الثقافة في العالم الإسلامي، ويعتمد في ذلك على القرآن والسنة ، فهو من هذه الناحية لا يختلف عن دعاة الحركة الاصلاحية، والتي يمثلها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وعبد الحميد بن باديس ...

ـــ ترتكز نظرة مالك بن نبي للثقافة على مفاهيم ومناهج الفكرالغربي، ويتخذها كأدوات معرفية لتفسير أزمة العالم الإسلامي وهو بذلك لا يختلف عن بعض المفكرين العرب والمسلمين الذين تأثروا بالفكر الغربي والفكر الماركسي .

ـــ إن نظرية الثقافة عند مالك بن نبي قد ساهمت في تشكيلها ثلاثة أنماط معرفية تتمثل في الفكر الغربي والفكر الماركسي والتصور الإسلامي .

لقد اعتمدنا في هذا البحث على ثلاثة مناهج تمثلت في المنهج التحليلي والمنهج المقارن والمنهج النقدي وذلك لأن طبيعة الموضوع فرضت نوعية هذه المناهج .

ـــ المنهج التحليلي: ويبدو جليا في الفصل الأول والفصل الثاني حيث قمنا بتحديد مفاهيم النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي في الفصل الأول ، ومفاهيم نظرية الثقافة في الفصل الثاني .

ـــ للمنهج المقارن: ويظهر في الفصل الأول حيث أوضحنا أوجه التشابه وأوجه الاختلاف بين مالك بن نبي وابن خلدون وأسوالد شبنغلر وأرنولد توينبي حول نظرية الحضارة .

ـــ المنهج النقدي: ويتمثل في نقد نظرية ابن خلدون وشبنغلر وتوينبي حول الحضارة ، كما قمنا بعرض نقد غازي التوبة لنظرية الحضارة عند مالك بن نبي ، ويبدو هذا النقد في الفصل الأول ، وفي الفصل الثاني سجلنا بعض الملاحظات النقدية حول بعض الأفكار التي أوردها مالك بن نبي والتي تبقى محددة بالسياق التاريخي والاجتماعي والثقافي الذي عاش فيه وتزامن معه .

يتشكل هذا البحث من مقدمة ومدخل وفصلين وخاتمة :

في المقدمة يتجلى موضوع البحث وأهميته ودوافع اختياره وأهدافه التي يسعى لتحقيقها ، وقمنا بعرض بعض الدراسات السابقة حول الموضوع ، وتم تحديد اشكالية البحث وصياغة فرضياته ، واقتراح المناهج المناسبة حسب طبيعة الموضوع .

المدخل : وقد خصص لعرض حياة مالك بن نبي والمصادر الفكرية التي أسهمت في تشكيل فكره ورصدنا إنتاجه الفكري ، وأوضحنا مكانته في أوساط المثقفين .

الفصل الأول : وقمنا بتقسيمه إلى جزءين :

في الجزء الأول، تحدثنا عن الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي عند بعض فلاسفة المشرق الإسلامي وبعض فلاسفة المغرب الإسلامي ، وأوضحنا موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية .

وفي الجزء الثاني، تعرضنا إلى النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي وتحديد مفاهيمها الأساسية والمنهج الذي ترتكز عليه في تفسيرها للظواهر الاجتماعية .

الفصل الثاني : وينقسم بدوره إلى جزءين :

في الجزء الأول، قمنا بتحديد مفهوم الثقافة في اللغة العربية واللغات الأجنبية وفي الاصطلاح، ويحتوي الجزء الثاني على نظرية الثقافة عند مالك بن نبي، وتحديد المصادر الفكرية التي أسهمت في تشكيل هذه النظرية .

وفي الخاتمة أوضحنا قيمة فكر مالك بن نبي واسهاماته في تشكيل نظرية اجتماعية ترقى إلى مستوى النظريات الاجتماعية المعاصرة، وامكانية الاستفادة منها في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري.

المدخل
أضواء على شخصية مالك بن نبي

أولا : مالك بن نبي ومصادره الفكرية

ثانيا : المصادر الفكرية لمالك بن نبي

ثالثا: الإنتاج الفكري لمالك بن نبي

رابعا: مكانة مالك بن نبي في أوساط المثقفين

أولا: مالك بن نبي : حياته ومصادره الفكرية

هناك علاقة وطيدة بين المعرفة العلمية والبناء الاجتماعي لأن النظرة العلمية انعكاس للواقع الاجتماعي، كما أن كل نظرة تبقى محددة بسياقها الذي ظهرت فيه وتزامنت معه؛ فالنظريات الوضعية والماركسية والوجودية والبنيوية... كلها نظريات انبثقت عن ظروف معينة، وهذه الحقيقة يؤكدها الكثير من المفكرين والفلاسفة إذ يرى كارل ماركس Karl Marx (1818-1883) أن الفلاسفة لا يخرجون من الأرض كما تخرج النباتات الفطرية بل هم عصارة عصرهم [1].

يشكل العلماء والمفكرون فئة مهمة من فئات المجتمع تعبر عن الظروف الحضارية التي تعيشها، فالعالم لا يستطيع الوصول إلى الحقيقة بمفرده طالما أن أفكاره وقيمه ومقاييسه وتجاربه هي حصيلة احتكاكه وتفاعله مع الجماعة والمجتمع:"فالفكر يتشكل عند الإنسان، ونوعية التركيب النفسي، الذي يرسم معالم الشخصية وخصائصها الكيفية، وهذه الشخصية تتبلور معالمها وطبيعة السياق التاريخي، فلا يمكن الفصل بين الفكر والشخصية، بل إن الشخصية هي التحليل النفسي للأفكار والمفاهيم، واتجاهاتها الاجتماعية" [2].

فالمعرفة العلمية هي إذن، نتاج الحياة الاجتماعية، والعالم هو ذلك الشخص الذي يحاول جمع وتصنيف وعرض البيانات العلمية بعد تدوينها في شكل نظريات وقوانين علمية يمكن استعمالها في حل المشكلات الاجتماعية التي يعانيها الإنسان في المجتمع.

ينطبق هذا القول على نظرية مالك بن نبي حول مشكلات الحضارة، فالظروف الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية، التي تزامن معها هي التي شكلت فكره، وبلورت وعيه، وجعلته متميزا في طرحه لهذه المشكلات، وهو بذاته يعترف بهذه الحقيقة في قوله:"هكذا إذن استفدت بامتياز لا غنى عنه لشاهد حينما ولدت في تلك الفترة" [3].

---

(1) بن مزيان بن شرقي، إشكالية تجديد الوعي التاريخي، رسالة ماجستير، جامعة وهران سنة1992،ص 34

(2) زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة. دراسة تحليلية ونقدية، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998 ص 37

(3) مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، دمشق، ط2 ، 1984 ، ص 15

لقد ارتأينا في مدخل هذا البحث أن نتعرض لحياة مالك بن نبي، و عرض مؤلفاته وإبراز مكانته في أوساط المثقفين حتى يتسنى لنا معرفة مكونات فكره، والعوامل الذاتية والموضوعية المختلفة التي ساهمت في تشكيل نظريته حول الحضارة.

وبناء على تصفحنا وتمعننا لكتابه "مذكرات شاهد القرن"، الذي يعرض السيرة الذاتية لمالك بن نبي، اتضح لنا أن هذا المفكر قد استعمل منهج الاستبطان المعروف في علم النفس وهو منهج سيكولوجي كلاسيكي ذاتي يعتمد على التأمل الباطني؛ أي ملاحظة الشعور لنفسه، إنه يقوم على إدراك الذات لذاتها، إذ ينقلب الشخص فيه إلى ملاحظ وملاحظ. لقد التمسنا هذا المنهج في هذا الكتاب والدليل على ذلك أن مالك بن نبي يتصور في مقدمة الجزء الأول والثاني منه أنه كان يصلي بالمسجد، وأثناء السجدة المطولة سمع وقع أقدام شخص يقترب منه، ولما أنهى صلاته التفت فوجد الشخص قد اختفى، فأعاد النظر حوله فوقع بصره على ربطة حسنة التغليف بورق مقوى وملتصق جيدا، فلما فتح هذه الربطة وجدها مجموعة أوراق مكتوبة بخط دقيق، وعلى الصفحة الأولى عنوان مكتوب بحروف مستديرة "مذكرات شاهد القرن" [1].

ولفك رموز هذا التصوير الفني الرائع، وإن جاز لنا ذلك يمكن القول إن الذي كان يصلي هو مالك بن نبي في صورة فرد مسلم يبحث عن ذاته وعن حضارته، والذي وضع ربطة الأوراق هو مالك بن نبي ذاته، ولكن في صورة مفكر ومنظر يحمل رسالة تاريخية وحضارية تنقذ العالم الإسلامي من تخلفه وانحطاطه.

هذه القصة التي رواها لنا مالك بن نبي أبطالها شخصان متكاملان: أحدهما يفكر وينظر، والآخر تكمن مهمته في توصيل هذه الرسالة إلى الأجيال العربية الإسلامية. هذه الرسالة هاجس عميق رافق مالك بن نبي طول حياته، إنه هاجس الحضارة ومشكلاتها. إنها شهادة يرويها لنا رغبة منه لبناء الأساس الفكري للأمة الإسلامية و للنهوض بأعبائها. إنه شاهد قرن ومبلغ فيه لما شهد والتبليغ في منعطفات التاريخ رؤية فكرية وروحية معا في صيغته وضوح المعالم وفي حرارته شرارة الإقلاع [2].

---

(1) المصدر السابق، ص 14

(2) المصدر نفسه، ص 10

إن المنهجية التي نتبعها في دراسة سيرة مالك بن نبي، قائمة على التحقيب التاريخي والتي هي أهم المراحل والإنعطافات الرئيسية التي ساهمت بقسط كبير في تكوين القاعدة التربوية والفكرية لشخصية مالك بن نبي.

على هذا الأساس يمكن تقسيم حياة مالك بن نبي إلى أربعة أقسام هي: مرحلة الطفولة والمرحلة الباريسية والمرحلة القاهرية والعودة إلى الجزائر.

- **مرحلة الطفولة (1905 – 1930) :**

يعد مالك بن نبي واحدا من أعلام النهضة الإسلامية وأبرز مفكر عربي معاصر عنى بالفكر الحضاري منذ بن خلدون [1]. تزامن مع فترة تاريخية حاسمة ،إذ تربط بين ماض عريق انطفأ بخمه ومستقبل لا يزال في بداية تشكله، فقد ولد مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي بقسنطينة في يناير سنة 1905م، من عائلة محافظة فقيرة، ومن المهد تلقى رعاية تربوية من الوالدين الذين حرسا على رعايته وتربيته خوفا من تلوثات المستعمر مع لون العائلة الملتزمة بالتقاليد الدينية.

عندما بلغ السابعة من عمره هاجر جده لأمه إلى طرابلس الغرب تعبيرا عن رفضه مساكنة المستعمر، بينما مكث أبواه بمدينة"تبسة". كان أبوه لا يمارس أي مهنة ولما توفي عمه الأكبر أعادته زوجة عمه إلى أهله بتبسة لأن ظروفها المادية قاسية ولا تسمح لها برعايته وإعالته، وكانت عائلته هي الأخرى بتبسة تعيش ظروفا مادية قاسية، وكانت والدته تمارس فن الخياطة لتحسن من الظروف المادية لأسرتها، وفي عائلته بتبسة كان الفتى مالك بن نبي شديد القرابة بجدته الحاجة "زوليخة" التي تعد بالنسبة له مدرسة أخلاقية رسخت في ذهنه وفي نفسيته معنى الخير والإحسان، وكل القيم الأخلاقية التي ينبغي أن يتحلى بها الإنسان الصالح إذ يقول:"وعلى هذا انضممت إلى زمرة أطفال تبسة وفي هذا الوسط الجديد في عائلة مفرطة في الفقر أخذت أتعرف إلى جدتي لأمي وسمعت الكثير من أقاصيصها وحكاياتها التي كان محورها العمل الصالح وما يليه من ثواب وعمل السوء وما يتبعه من عقاب.

---

[1] فهمي جدعان، نظرية التراث ودراسات عربية وإسلامية أخرى، دار الشروق، الأردن، ط ، 1985. ص 132

وكانت هذه الأقاصيص الورعة تعمل على تكويني دون أن أدري فمنها عرفت أن الإحسان في مرتبة عليا من الخلق الإسلامي. وإحدى حكايتها عن الإحسان جعلتني أنا ابن السادسة أو السابعة من عمري أقوم بعمل ربما كان على ما أعتقد أسمى ما قمت به في حياتي" [1].

كانت القصص التي ترويها الحاجة زوليخة عن والدتها الحاجة بايا وعن الكيفية التي كانت بها تحافظ على شرفها المقدس من ممارسات الاستعمار الفرنسي قد تركت بصماتها، وتأثيرها القوي على نفسية مالك بن نبي فهو يقول:"ولعل بإمكاننا أن نتصور تأثير هذه القصة على مخيلة أحفادها الصغار وأنا منهم حين كانت تقصها علينا في ليالي الشتاء البارد ابنتها جدتي الحاجة زوليخة التي عمرت هي أيضا مائة عام" [2]. وهنا يضيف أن هذه المرأة كانت بارعة في قص الحكايات فكانت فعلا مدرسته الأولى التي تكونت فيها مداركه.

وفي ظروف عصيبة ماديا واقتصاديا تمكن والده من الحصول على منصب "خوجة" بالإدارة المحلية بتبسة فضمن لعائلته موردا قارا للرزق، وكان مالك بن نبي في هذه الفترة يدرس بالكتاب والمدرسة الابتدائية الفرنسية إذ يقول:" وكان هذا في الواقع حظا أتاح على ما أعتقد متابعة دراستي فقد تمثل في شخص معلمتي "مدام بيل" التي أحفظ لها حتى اليوم ذكرى حانية ففي هذا الصف وجدتني لأول مرة مع أطفال أوروبيين قد أتوا عن طريق القسم الخامس" [3].

لم يوفق مالك بن نبي في الدراسة بمدرسة القرآن لأنه لم يستطع التوفيق بين هذه المدرسة والمدرسة الابتدائية الفرنسية مما جعله يتغيب عن المدرسة الأولى فكان يتعرض للعقاب من طرف معلم القرآن ومن أبيه أيضا، هذا ما زاده نفورا منها والانقطاع عنها نهائيا:"فبدأت أتغيب عن مدرسة القرآن القديمة وسجادة الخلفاء مما كان يعرضني لعقاب متواصل من أبي ومعلم القرآن... وحتى ذلك الوقت لم أكن قد تجاوزت في قراءتي للقرآن سورة سبح" [4].

---

(1) مالك بن نبي، المصدر السابق، ص 19
(2) المصدر نفسه، ص16
(3) المصدر نفسه، ص 25
(4) المصدر نفسه، ص 24

كان مالك بن نبي منذ طفولته ذا شعور ديني قوي، فقد أثر فيه جده لأمه بعد عودته من طرابلس الغرب إثر احتلالها من طرف الاستعمار الإيطالي، هذا الجد الذي كان إلى جانب تردده على زاوية العساوة من أنصار الشيخ صالح بن مهنا رائد الإصلاح آنذاك [1] .

عاش مالك بن نبي أحداثا تاريخية هامة انعكست على شخصيته كالوجود الاستعماري الفرنسي بالجزائر واندلاع الحرب العالمية الأولى وتجزئة الخلافة العثمانية واحتلال فلسطين من طرف الإنجليز... وفي هذه الفترة التاريخية المتميزة نجح في شهادة الدراسة الابتدائية.

لم يكن الاستعمار يسمح لأبناء الأهالي بالتفوق في الدراسة فكان يرغمهم على ممارسة الوظائف المتوسطة لذلك لم تسمح له درجة جيد من الدخول إلى المدارس الثانوية فأرغم على مزاولة دراسته بتكميلية متوسطة سيدي جليس بقسنطينة التي كانت تعد المترشحين للانتقال إلى المدارس الرسمية ودار المعلمين الابتدائية والمساعدين الطبيين، كان مالك بن نبي يعد نفسه تبعا لتقاليد عائلته للدخول إلى المدرسة الرسمية ليتخرج منها عونا قضائيا [2] .

نجح مالك بن نبي في نهاية المطاف من الدخول إلى المدرسة الرسمية سنة 1923 وقد اعتمد على تكوين نفسه علميا ومعرفيا حيث درس الأدب العربي والأدب الفرنسي وتطرق بالبحث والدراسة إلى الحركات الإصلاحية في العالم العربي والإسلامي وطالع للكواكبي وابن خلدون ومحمد عبده... وكان مولعا وشديد الاهتمام بمطالعة الصحافة العربية و الفرنسية كجريدة "المنتقد" و"العروة الوثقى" و"لومانيتي" و"الشهاب" و"الراية" و"النضال الاجتماعي" و"العصر الجديد"... وقد نمت هذه المطالعات الجوانب القيمية والأخلاقية في شخصيته ،كما كانت نافذة يبصر من خلالها مدى المأساة والمرارة التي كان يعيشها العالم الإسلامي وبخاصة المجتمع الجزائري بكافة مستوياته وأصعدته [3] .

تخرج مالك بن نبي من المدرسة الرسمية سنة 1925 بحثا عن العمل وقد أجهد نفسه على ذلك دون جدوى فقرر السفر إلى باريس لإيجاد عمل له ولمتابعة دراسته غير أنه لم يتحصل على عمل قارها فعاد منها إلي الجزائر وفي تبسة وظف عونا في محكمتها ثم عين سنة 1927

---

(1) عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، دار الشهاب، الجزائر، ط ، 1984، ص 34

(2) المرجع نفسه، ص 34

(3) زكي ميلاد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة... ص 41

عدلا بمدينة أفلو ثم حول بطلب منه إلى شلغوم العيد في نفس المنصب لكنه لم يتكيف مع علاقات العمل السائدة في هذا الوسط فقدم استقالته حوالي سنة 1928 ،فعاد إلى تبسة يمارس التجارة مع صهره وشريك ثالث إلا أنه أصيب وشركاءه بالإفلاس الذي اضطرهم إلى بيع الطاحونة حتى لا يقعوا فريسة الكسب غير المشروع وبالوسائل اللامشروعة للحصول على الأرباح كما كان يفعل التجار في تلك الفترة لأن تكوينهم الديني يمنعهم فعل ذلك .

- **المرحلة الباريسية : (1930 – 1956)**

قرر مالك بن نبي أن يواصل دراسته في الخارج بعد أن حصل على الشهادة الثانوية من المدرسة الفرنسية في الجزائر وبعد أن خاض عدة تجارب ومن سوء الحظ كانت متعثرة . قرر أن يواصل دراسته في الخارج والخيار الذي كان يلوح في الأفق أمامه هي الدراسة في فرنسا وفي شهر أيلول عام 1930 سافر مالك بن نبي إلى باريس أين سيجري مسابقة الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية ، وبحكم الصدفة وقبل إجراء هذه المسابقة انخرط في المنظمة المسيحية للشبان الباريسيين عضوا مسلما بها، فكان أمينا ووفيا لدينه ومعتقداته الإسلامية، بل وأكثر من ذلك فهذه الوحدة أو الجمهورية المصغرة قد زادته تمسكا وإخلاصا لدينه فهو يقول : " والآن بعد أربعين سنة أرى بكل وضوح أن الريح التي دفعتني في شهر أيلول 1930 لم تكن تدفعني لمغامرة في أفق بعيد ولا إلى مرتبة اجتماعية تحققها لي شهادة معهد الدراسات الشرقية. إنما كانت تدفعني إلى هذا المكان الذي تكامل فيه تكويني الروحي ولابد من القول للحقيقة أن ضميري تفتح فيه إلى كل المشكلات التي شغلت حياتي حتى هذه الساعة" [1] .

أخفق مالك بن نبي في مسابقة الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية لأسباب سياسية وأيديولوجية وليس لأسباب علمية فهو بذاته يؤكد هذه الحقيقة في قوله:"إن الدخول إلى معهد الدراسات الشرقية لا يخضع بالنسبة لمسلم جزائري لمقياس علمي وإنما لمقياس سياسي" [2] .

وبعد هذا الإقصاء من هذا المعهد دخل مالك بن نبي معهد اللاسلكي وكان دخوله بمشورة صديقه المصور رونيه الذي كان عنصرا في مجموعة أصدقاء مالك بن نبي بالوحدة المسيحية للشبان الباريسيين، وهكذا فكل الأماني الحلوة التي كانت تراوده قد كذبتها الحقائق المرة،

---

(1) مالك بن نبي، المصدر السابق، ص 211

(2) المصدر نفسه، ص 216

فقد كان أمله أن يصبح محاميا ليعود إلى تبسة والعمل بها وبالقرب من أسرته لكن الأقدار قذفت به في المعهد اللاسلكي.

كان مالك بن نبي يتردد كثيرا برفقة صديقه عبد المجيد خالدي على الحي اللاتيني وهو وسط اجتماعي طلابي يتجمع فيه المغاربة خاصة من تونس والمغرب والجزائر، وكان هذا الحي مكانا للصراع الأيديولوجي والسياسي بين طلبة الشمال الإفريقي المسلمين وكانوا يحملون اسم الوحدويين، وتيار معاد لهم هو التيار الانفصالي المنشق ويمثله فئة من الطلبة الجزائريين المتمسكين بالبربرية وللمسيحية، وكان هذا التيار يتلقى الدعم المادي من الإدارة الفرنسية.

كان مالك بن نبي عضوا نشطا في جماعة الوحدويين فكانت له الجرأة أن قدم يوما محاضرة بعنوان "لماذا نحن مسلمون" في أواخر ديسمبر 1931، وقد أثارت هذه المحاضرة جدلا كبيرا بينه وبين الانفصاليين، ويصور لنا مالك بن نبي وقائع هذا الصراع في قوله:"هذه صورة وجيزة للصراع المحتدم في الحي اللاتيني بين الطرفين في تلك الفترة عندما وضعت فيه أقدامي واتخذت في المعركة موقفا ضد الانفصاليين دون أن يخطر ببالي أن لموقفي هذا أي صلة بوضع أبي موظفا صغيرا بالجزائر" [1].

وهكذا يتحول فكر مالك نبي ويقفز قفزة نوعية من الرياضيات والكيمياء والفيزياء والميكانيكا إلى حقل العلوم الإنسانية"الفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ"، وقد كان لصديقه حمودة بن الساعي الذي التقى به في الحي اللاتيني الفضل في توجيه فكر مالك بن نبي فكانا يتفقان معا في الدور الذي يلعبه الإسلام في النهوض بالشعوب الإسلامية، والإصرار على دور الطالب في هذه النهضة، ويعترف مالك بن نبي ذاته بتأثير صديقه عليه في قوله:"ولكن بعد أربعين سنة عندما تعود لي بعض ذكريات تلك الفترة أدرك أنني على أية حال أدين لحمودة بن الساعي باتجاهي كاتبا متخصصا في شؤون العالم الإسلامي" [2].

وبصحبته له جعله ينشغل بالدراسات والعلوم الإنسانية أكثر من اهتمامه بمواد معهد اللاسلكي، وبنشاطه في صفوف الوحدويين أنعم مالك بن نبي بلقب زعيم الوحدة المغربية وهذا

---

(1) مالك بن نبي، المصدر السابق، ص 221
(2) المصدر نفسه، ص 235

الاسم قد أطلقه عليه محمد الفاسي، وقد رشحه كنائب له لكنه وبتواضع منه فضل على نفسه حمودة بن الساعي [1] .

تزوج مالك بن نبي عام 1931 من امرأة فرنسية أسلمت على يديه وأصبح اسمها خديجة، وأحس بالاستقرار بهذا الزواج وتهيأت له القاعدة النفسية المساعدة للتركيز العلمي والتحصيل الدراسي. هذا الاختيار في الزواج ساهم في تنمية الحس الجمالي في تفكير مالك بن نبي، بالإضافة إلى تحسسه لهذا الذوق من طبيعة الحياة وأسلوب الإدارة والتنظيم في المجتمع الفرنسي. ولقد كانت زوجته خديجة شغوفة بمطالعة أفكار وتطورات الحركة الإسلامية.

تعرف مالك نبي في فرنسا على بعض الشخصيات السياسية التي ترددت على زيارة فرنسا ومن هذه الشخصيات التي التقى بها وتأثر منها المهاتما غاندي (1869-1948) الذي زار باريس عام 1932 كما تعرف على شخصية ميصالي الحاج مؤسس نجم شمال إفريقيا حيث نشط معه مسرحية الحاكم الطيب.

وفي صيف عام 1934 فجع بوفاة والدته قبل أن يتخرج بسنة واحدة وبعد أن أتم دراسته تخرج مالك بن نبي سنة 1935 مهندسا كهربائيا.

لقد امتنع عن الرضوخ للضغوط الاستعمارية مما حال دون توظيفه ودون تحقيق أحلامه في الهجرة إلى بعض البلدان الإسلامية كالحجاز التي ترسخت فيها الحركة الوهابية، أو مصر حيث كان يطمح أن يواصل دراسته في جامعة الأزهر كما فكر بالسفر أيضا إلى أفغانستان أو إيطاليا ولكن محاولاته هذه باءت كلها بالفشل [2] .

وسمحت له روحه النقدية ودراساته الاجتماعية والفلسفية والسياسية واحتكاكه بالأوساط الثقافية بالانكباب على معرفة مشاكل العالم الإسلامي يدرسها محللا وناقدا ومنظرا، واتجه نحو تحليل الأحداث التي كانت تحيط به وقد أعطته ثقافته المنهجية على إبراز مشكلة العالم المتخلف واعتبرها قضية حضارية بالدرجة الأولى .

---

(1) مالك بن نبي، المصدر السابق، ص 235
(2) زكي ميلاد، المرجع السابق، ص 45

- **المرحلة القاهرية (1956 – 1963):**

سافر مالك بن نبي إلى مصر في هذه الفترة ،وكانت القاهرة مركز جذب هام للمفكرين والمثقفين، وقلعة للدفاع عن القضايا القومية الإسلامية، والدعوة إلى التحرر من الاستعمار الفرنسي.

وجد مالك بن نبي في القاهرة الأرضية وموقع التغيير في العالم العربي والإسلامي وبها نسج عدة علاقات مكنته من معرفة كثير من المفكرين والعلماء المصريين وبها أصدر كتبه "تأملات في المجتمع العربي"، و"ميلاد مجتمع" ،و"حديث في البناء الجديد" وبها أيضا اتصل بالرئيس جمال عبد الناصر، وقد خصصت له الحكومة المصرية مرتبا شهريا مما ساعده للتفرغ وللعمل الفكري، وإتقان اللغة العربية، فكان يكتب ويحاضر بها، وصار بيته فضاءا فكريا وثقافيا يقصده الطلبة من عرب ومسلمين يستمعون إلى أفكاره ويستفيدون من رؤيته لمسألة الإصلاح ومنهجية تغيير العالم الإسلامي .

وأثناء وجوده في القاهرة زار أكثر من مرة سورية ولبنان لإلقاء المحاضرات والندوات حول الإصلاح والثورة وكيفية مواجهة الاستعمار، كما شارك في عدد من المؤتمرات التي عقدت في السعودية والكويت وليبيا وغيرها .

كان مالك بن نبي أحد مستشاري المؤتمر الإسلامي بالقاهرة وفيها كانت أغنى مراحل عطائه الفكري وفي مصر أيضا تعرف على المحامي اللبناني عمر كامل مسقاوي

- **العودة إلى الجزائر (1963 – 1973):**

حين وصل مالك بن نبي إلى الجزائر سنة 1963 بعد سنوات طويلة من رحلة الاغتراب ؛ تولى عدة مناصب: منها مستشار التعليم العالي ، ومدير جامعة الجزائر، ومدير عام للتعليم العالي ثم استقال من منصبه سنة 1967 ؛ ومنذ استقالته تفرغ للعمل الفكري وتنظيم الندوات الفكرية في بيته يحضرها أساتذة وطلبة الجامعة ؛ كما حاضر في جميع أنحاء الجزائر، وفي جامعاتها ومعاهدها العليا وفي ملتقيات الفكر الإسلامي التي ساهم بقسط كبير في تأسيسها .

وفي عام 1972 م قام بأداء فريضة الحج ؛ وفي طريقه توقف في دمشق وألقى بها محاضرتين كان لهما وقعا متميزا في نفوس الحاضرين وحملت تلك المحاضرتين عنوان " دور المسلم ورسالته

في الثلث الأخير من القرن العشرين " و الأخرى " رسالة المسلم في الثلث الأخير من القرن العشرين"؛ وقد اعتبر البعض وكأنما هاتان المحاضرتان هما وصيته الأخيرة [1]

وبعد عام واحد من عودته من أداء فريضة الحج وأثناء رحلته إلى مدينة الأغواط في الجزائر حيث كان يلقي بعض المحاضرات هناك اشتد به المرض وكان قد أصيب بسرطان في البروستات سرى إلى الدماغ عن طريق العمود الفقري ؛ فسافر إلى باريس للعلاج فأجريت له عملية جراحية واسترد بعدها صحته نوعا ما لمدة عشرين يوما ، ثم اشتد عليه المرض ، فنصحه الطبيب المعالج بأن يعود إلى بلاده ، فعادوا به إلى الجزائر ،وبعد ثمانية أيام توفى مالك بن نبي في 31 أكتوبر 1973 بعد عمر يناهز الثمانية والستين [2]

ثانيا :المصادر الفكرية لمالك بن نبي :

ساهمت عدة مصادر في تشكيل وصياغة فكر مالك بن نبي نقف عند أهمها:

- **أثر الثقافة العربية والإسلامية:**

سبق وقد أشرنا إلى الدور الذي قامت به التنشئة الأسرية في تشكيل شخصية مالك بن نبي، وإذا كانت الأسرة هي النواة أو الخلية الأساسية التي ينشأ الفرد في أحضانها فإن المدرسة تعد فضاء تربويا يسهم أيضا في صياغة الشخصية، فقد اعتبرها علماء الاجتماع مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية ،ففي الوسط المدرسي تلقى مالك بن نبي تكوينا علميا وأدبيا معتبرا ،حيث درس التوحيد على يد شيخه مولود بن موهوب والفقه والسيرة على يد الشيخ بن العابد ،كما تلقى أيضا من الشيخ عبد المجيد أول أسس الثقافة العربية .

وتأثر تأثرا كبيرا بالحركات الإصلاحية الإسلامية وبخاصة الحركة الإصلاحية بالجزائر وبرائدها الشيخ عبد الحميد بن باديس وبالحركة الوهابية في الحجاز، وبالحركة للإصلاحية في المشرق، ومن شخصياتها جمال للدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا إذ يقول مالك بن نبي :" وكان آخر هذه المؤثرات كتابات عثرت عليها في مكتبة النجاح أحدهما الينابيع البعيدة والمحددة لاتجاهي الفكري أعني بذلك كتاب الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق لمحمد رضا ورسالة التوحيد للشيخ محمد عبده " [3] .

---

(1) نورة خالد السعد، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي .دراسة في بناء النظرية الاجتماعية ، دار السعودية للنشر والتوزيع ، ط1، 1997 ، ص 29

(2) المرجع نفسه، ص 29

(3) مالك بن نبي، المصدر السابق ، ص 66

ويعتبر حمودة بن الساعي المؤثر الحقيقي في شخصية مالك بن نبي فهو الذي أحدث في فكره تلك القفزة النوعية من دراسة العلوم البحتة إلى العلوم الإنسانية :" ف . بن الساعي الذي كان يكبرني لم يكن مخلصا ذكيا ومثقفا بالعربية والفرنسية فحسب بل هو شخص مثالي وقدوة" [1] .

كان حمودة بن الساعي يعلم ويوجه مالك بن نبي خاصة في كيفية تفسير وتأويل الآيات القرآنية تفسيرا اجتماعيا، أي أن مالك بن نبي قد أخذ عنه منهجية استخدام الآيات القرآنية استخداما وظيفيا من المنحنى الاجتماعي لا من المنحنى الأصولي.

كما اطلع مالك بن نبي على ألوان من الأدب العربي القديم كشعر امرئ القيس والشنفرى وعنترة والفرزدق ،كما قرأ الشعر الحديث لحافظ إبراهيم ؛ومعروف الرصافي ،وجبران خليل جبران وإليا أبي ماضي... [2]

ويعد القرآن الكريم الباعث الروحي و الأساس الأول في تكوين مالك بن نبي ، فقد وضع في الدراسات القرآنية أول مؤلف له وهو الظاهرة القرآنية ،ومن المؤلفات التي أثرت تأثيرا عميقا في فكر مالك بن نبي مقدمة بن خلدون حيث استمد منها نظريته عن دورة الحضارة وعن التغيير الاجتماعي .

- **أثر الثقافة الغربية :**

تلقى مالك بن نبي عن المدرسة الفرنسية بالجزائر حب المطالعة والاستفادة من المنهج الديكارتي العقلاني ، كما طالع الصحف والمجلات الغربية وخاصة الجرائد الماركسية منها:

جريدة الإنسانية (***l'humanité***) والكفاح الاجتماعي (***lutte sociale***) يقول مالك بن نبي :"... اخترت بين قراءاتي السياسية صحيفة شيوعية الإنسانية كانت تروي أكثر ظمئي الوطني ... قرأت أيضا الكفاح الاجتماعي التي يصدرها فيكتور سبولمان وكانت تأتينا إلى الجزائر بصورة متقطعة " [3] .

---

(1) مالك بن نبي، المصدر السابق ، ص 67
(2) نورة خالد السعد، المرجع السابق ، ص 30
(3) مالك بن نبي، المصدر السابق ص 89

إن هذه الصحف التي تمثل الاتجاه الماركسي قد كشفت لمالك بن نبي عن طبيعة التفاعلات الاجتماعية، والقوانين التي تحرك المجتمع ،كما ساهمت الأفكار الماركسية في تشكيل ثقافته الاجتماعية، حيث اطلع على مؤلفات ماركس وماوتسيتونغ وتروتسكي ولنين ...

وخلال وجوده بفرنسا استطاع مالك بن نبي أن ينمي ويوسع تأملاته الفكرية والأدبية حيث قرأ لمشاهير الأدباء الفرنسيين أمثال لمرتين وشاتوبريال وفكتور هيجو وبالزاك ...كما تأثر ببعض الفلاسفة والمفكرين الذين تركوا بصمات واضحة في الثقافة الإنسانية المعاصرة نذكر منهم نيتشه وكانط وجون ديوي فقد قرأ كتاب نيتشه "هكذا تكلم زرادشت " وأخذ عن كانط فكرة الحق والواجب التي أسس عليها مفهومه للعدالة الاجتماعية ،حيث نستشف ذلك في كتاب "المسلم في عالم الاقتصاد " ، كما أخذ عن جون ديوي من خلال كتابه"كيف نفكر" تلك النزعة البراغماتية التي تؤكد على الجانب النفعي في مجال التربية .

واطلع أيضا على كتابات المستشرقين عن الإسلام مثل كتاب أوجين يونغ ***(Eugen Yung)*** الإسلام بين الحوت والدب" ***(L'Islam entre la baleine et l'ours)*** ، وكتاب هنري بيرين "محمد وشرلمان" كما اطلع على كتابات المؤرخ الفرنسي جيزو ***(juizot)*** وولتر شوبرت ***(Walter schubart)*** وللفيلسوف الألماني أسوالد شبنغلر ***(Oswald spengler)*** مؤلفه الضخم "تدهور الحضارة الغربية "[1] .وكان للمؤرخ الإنجليزي أرنولد توينبي ***(Arnold Toynbee)*** وصاحب مؤلف "دراسات التاريخ " أثرا كبيرا في فكر مالك بن نبي وفي نظرته للحضارة حيث استمد منه فكرة التحدي ودورها في نشوء الحضارات حيث صاغها صياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم ، ويتجلى ذلك في كتابه "ميلاد مجتمع " يقول مالك بن نبي :"والواقع أن القرآن قد وضع المسلم بين حدين هما : الوعد والوعيد، ومعنى ذلك أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على نحد روحي في أساسه". [2]

---

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق ط 4، 1987 ، ص 69 - 71 .

[2] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، ط3 ، 1986 ، ص 45 .

كما استلهم من الفيلسوف الألماني هرمان كسرلنج ***(Keyserling)***فكرة البدايات الدينية لكل الحضارات التي عرفتها الإنسانية ، ويتضح ذلك في كتابه شروط النهضة ونستشف إلى جانب الثقافة الغربية أثر الثقافة الشرقية في فكر مالك بن نبي حيث اصطبغت مؤلفاته بنزعة إنسانية وروحية كنتيجة لتأثره بأفكار الأدباء والمفكرين الكبار أمثال غاندي وشاعر الهند طاغور .

ثالثا: الإنتاج الفكري لمالك بن نبي :

وفي الإنجاز الفكري لمالك بن نبي أوردت الدكتورة نورة خالد السعد الآتي :

المرحلة	الكتاب	تاريخ الإصدار	مكان الإصدار
مرحلة الجزائر– باريس 1930 –1956 مرحلة مصر: 1956 –1963	- الظاهرة القرآنية	1946 م	الجزائر
	- لبيك(رواية)	1947 م	الجزائر
	- شروط النهضة	1948 م	الجزائر
	- وجهة العالم الإسلامي	1954 م	باريس
	- فكرة الإفريقية الآسيوية	1956 م	القاهرة
	- النجدة، الشعب الجزائري يباد	1957 م	القاهرة
	- مشكلة الثقافة	1959 م	القاهرة
	- حديث في البناء الجديد	1960 م	بيروت
	- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة	1960 م	القاهرة
	- الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي	1960 م	القاهرة
	- الاستعمار يلجأ إلى الاغتيال بوسائل العلم	1960 م	القاهرة
	- فكرة كمنولث إسلامي	1960 م	القاهرة
	- تأملات في المجتمع العربي	1961 م	القاهرة
	- في مهب المعركة	1962 م	القاهرة
	- ميلاد مجتمع	1962 م	القاهرة

مرحلة ما بعد استقلال الجزائر 1963-1973	– آفاق جزائرية	1964 م	الجزائر
	– مذكرات شاهد القرن (لقسم الأول – الطفل)	1965 م	الجزائر
	– إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث	1969 م	القاهرة
	– مذكرات شاهد القرن (للقسم الثاني – الطالب).	1970 م	بيروت
	– مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.	1972 م	القاهرة
	– المسلم في عالم الاقتصاد.	1972 م	بيروت
	–دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين.	1978 م	دمشق
	– بين الرشاد والتيه .	1978 م	دمشق

(1)

كما ترك مالك بن نبي مجموعة من المؤلفات المخطوطة التي لم تطبع بعد منها :

– خطاب مفتوح لخروتشوف وايزنهاور.

– مجالس دمشق.

– مجالس تفكير .

–مذكرات شاهد القرن ـــ القسم الثالث ـــ .

– العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها .

– نموذج لمنهج ثوري، باللغة الفرنسية .

– المشكلة اليهودية .

– العفن، وقد كتبه في آخر حياته بالفرنسية .

– دولة مجتمع إسلامي .

– اليهودية أم النصرانية .

– دراسة حول النصرانية. (2)

---

(1) نورة خالد السعد، المرجع السابق، ص 40

(2) زكي ميلاد ، مرجع سابق ، ص 196 .

رابعا : مكانة مالك بن نبي في أوساط المثقفين :

نكتشف من خلال رصد مؤلفات مالك بن نبي والإطلاع عليها أن هذا المفكر كان يتصور أن مشكلات العالم الإسلامي مهما اختلفت وتنوعت، هي مشكلة حضارة ومشكلة ثقافة، وقد مكنته ثقافته الواسعة بشقيها العربي الإسلامي والغربي من تشكيل نظرية شمولية في الحضارة يقول مبارك الميلي : "وكان تعمقه في الثقافة الأوربية سببا في تحرره من نفوذها، ومعرفته لمصادرها ومواردها، لدوافعها الخفية وبواعثها العميقة ولا سيما أنه جمع إلى جانب الثقافة العلمية، ثقافة فلسفية واجتماعية واسعة الأرجاء، عميقة الأغوار، كما تدل عليه آثاره ومؤلفاته العديدة التي قرأناها " [1].

لقد أثارت شخصية مالك بن نبي إعجاب الكثير من جهابذة الفكر في العالم العربي والإسلامي، وهذا الإعجاب والتقدير مس جوانب عديدة من سلوكياته ومزاجه وطرق تفكيره، ومن الشهادات الحية التي تبرز الإعجاب والتقدير، شهادات مسجلة ومكتوبة اعترف بها تلامذته وأصدقاءه ومترجمو أعماله الفكرية وبعض المهتمين بمشكلات الحضارة .

ولن نستعرض كل الشهادات ونكتفي بعرض نماذج تبرز أصالة شخصية مالك بن نبي :

- **الأستاذ فوزي الحسن :**

" مالك إنسان مسلم بكل ما لكلمة إسلام من بعد إيماني وفكري، وكان يترجم إسلامه في سلوكه وأعماله وأقواله. كان يقدس الثورة كفكرة، ويفهمها على أنها إرادة تغيير هادف "[2] .

ويضيف قائلا:" عندما سكنت معه في منزل واحد وجدته في حالين اثنين : إما عابدا، وإما مفكرا وكاتبا، فإذا كان شباك غرفته مفتوحا فهو كاتب، وإذا كان مقفلا فهو عابد مسبح. لم يكن يرتاد أماكن اللهو والتسلية، أو يمارس نوعا من الألعاب، حتى التدخين حرمه على نفسه.

كان ذا ثقافة واسعة، يجيد الحوار والرد على سائله بشكل مقنع شاف، حتى أنه كان يستطيع تحديد اختصاص السائل العلمي، لمجرد توجيهه الأسئلة حول أي موضوع. كان ينشر كتبه لغرض إيصال فكره، ولذلك كانت تباع بسعر زهيد، مما يوقعها بعجز يسده من جيبه "[3] .

---

(1) محمد المبارك، مقدمة كتاب وجهة العالم الإسلامي ، مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط2 1986 ص 9

(2) أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، دار النفائس، بيروت، ط2 1986 ، ص 20

(3) المرجع نفسه، ص 20

- **مصطفى السباعي :**

" الأستاذ مالك جزائري الأصل، مجاهد في سبيل القضية الجزائرية بقلمه ولسانه جهادا يعرف له فضله فيه، زعماء حركة التحرير الجزائرية منذ نشوئها ... ويتميز الأستاذ مالك بن نبي في جميع مؤلفاته بعمق التفكير، ومنطقيته وواقعيته، وقوة أسلوبه في الدفاع عن الأفكار التي يتبناها ...وقد استطاع الأستاذ مالك بأسلوبه الذي تفرد به ،وثقافته الغربية الواسعة مع ثقافته العربية الإسلامية ، أن يوجه إليه أنظار جيل من شبابنا المثقف الذي يتوق إلى الإصلاح مع احتفاظه بقوة العقيدة ،وسلامة التفكير ، وبدأ يرى في الأستاذ ابن نبي رائده الفكري البعيد النظر القوي الإيمان ،المناضل بقلمه ، في سبيل الله والإسلام " [1] .

- **المحامي عمر مسقاوي :**

" تنطلق أفكار ابن نبي لا لتضيف في المجتمع الإسلامي معرفة جديدة بالفقه ،أو علما مستخلصا من تجارب الحضارة الحديثة ،بل لتنظيم هذه المعارف في مفاهيم تربوية تسير بالإنسان خطوة متقدمة "[2] .

ويضيف أيضا " الأستاذ مالك يطرح الإسلام كملهم لقيمنا وقادر على استعادة دور الإنسان مبرأ من ثقل الحضارة الإمبراطورية ، وهو يرى أن الإسلام لا يقدم إلى العالم ككتاب ، وإنما كواقع إجتماعي يسهم بشخصيته في بناء مصير الإنسانية " .

فقد أتاحت له نشأته في الجزائر ، أن يشهد يوميات الاستعمار تحمل حصيلة مائة عام قبله أو يزيد ؛وكان ذلك نقطة اتصال هامة كونت في فكر الأستاذ مالك تجربة نقلت قلمه من صفحة الأرقام كمهندس إلى صفحة الفكر يتعرض لمشكلات الحضارة بدلا من مشكلات الإنتاج الحضاري. لقد وجد نفسه كمثقف جزائري أمام ترتيب ضروري لرسالته في المجتمع ، فلا بد أولا من بناء الإنسان قبل بناء الآلة حتى لا نضع العربة قبل الحصان فنقع في استحالة الوصول إلى الهدف " [3] .

---

(1) المرجع السابق ص 21 .
(2) المرجع نفسه، ص 21
(3) المرجع نفسه، ص 22

- **أنور الجندي :**

" مالك بن نبي يختلف كثيرا عن الدعاة المفكرين والكتاب ،فهو فيلسوف أصيل له طابع العالم الاجتماعي الدقيق الذي أتاحت له ثقافته العربية والفرنسية أن يجمع بين علم العرب وفكرهم المستمد من القرآن والسنة والفلسفة والتراث العربي الإسلامي الضخم ،وبين علم الغرب وفكرهم المستمد من تراث اليونان والرومان والمسيحية " [1] .

- **عبد العزيز الخالدي :**

" ابن نبي في الواقع ليس كاتبا محترفا ، أو عاملا في مكتب مكبا على أشياء خامدة من الورق والكلمات ،ولكنه رجل شعر في حياته الخاصة بمعنى الإنسان في صورته الخلقية والاجتماعية" [2] .

- **محمد المبارك عميد الشريعة في جامعة دمشق :**

"ولعل قراء الأستاذ مالك لا يعرفون أنه مهندس كهربائي تخرج من كبريات المعاهد الهندسية العالمية في فرنسا ،وسلخ من حياته أكثر من ثلاثين سنة عاشها في أوربا ،وكانت هذه السنين الطويلة والخصبة بالنسبة إلى رجل مثقف عميق الثقافة سببا في إظهار ذاتيته ، وإيقاظ الشعور في نفسه وفكره : إنه عربي مسلم ، ليس هو من المجتمع الأوروبي الذي عاش فيه بجسمه في شيء ، وكان تعمقه في الثقافة الأوروبية سببا في تحرره من نفوذها، ومعرفته لمصادرها ولدوافعها الخفية وبواعثها العميقة ، ولا سيما أنه جمع إلى جانب الثقافة العلمية ثقافة فلسفية واجتماعية واسعة الأرجاء ، عميقة الأغوار ،كما تدل عليه آثاره ومؤلفاته العديدة التي قرأناها ...لقد تجمعت في قلبه ونفسه، في عاطفته وشعوره ،في عقله وتفكيره ،مآسي أولئك الملايين من البشر ، الذين يعيشون على أرض الجزائر ضحايا لمدنية القرن العشرين ، وأمثلة بارزة لانحطاط أهدافها وغاياتها " [3] .

---

(1) المرجع السابق، ص 22

(2) عبد العزيز الخالدي ، مقدمة كتاب شروط النهضة ، مالك بن نبي، ترجمة عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين دار الفكر ط 4 1987 ص 8

(3) محمد المبارك، مقدمة كتاب وجهة العالم لإسلامي ،مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 9 – 10

- **محمد الميلي :**

يستخلص ابن نبي في كتاباته ...أن خلاص العالم الإسلامي يتمثل في تطويع تكنيك الغرب لروح الإسلام ...وكان فكر ابن نبي مدعوا لأن يلعب دورا معتبرا بعد الاستقلال ،لكن هذا الدور كان محدودا بفعل عاملين : الأول هو نظريته عن قابلية الاستعمار التي استغلها أعداؤه ضده عندما جعلوها نوعا من التبرير للاستعمار . الثاني هو الظرف الخاص الذي عرفته الجزائر بعد عام 1962 ، والذي تغلبت فيه اغراءات التجديد ...وكذلك اغراءات التقليد للغرب وأنماطه الحياتية مما صرف النظر عن هضم عصارة الحضارة الغربية والاستفادة منها إلى أقصى حد " [1] .

- **زكي ميلاد :**

" ...كان مالك بن نبي مبدعا ، وصاحب نظرية عميقة ومتميزة في فهم الاستعمار وتحليل معالمه الفكرية ،وتشريح بنيته النفسية ، وقراءته من الزاوية الحضارية " [2] .

- **جودت سعيد :**

" لعله عام 1957 حين وقع في يدي كتاب (شروط النهضة) لمالك بن نبي ، وكنت قد أنهيت دراستي في القاهرة ، وأنا على وشك مغادرتها ، وكنت على صلة بالفكر الإسلامي ابتداء من الصحاح (كتب السنة) و(ابن تيمية) وتلميذه (ابن قيم الجوزية) . ثم كتب السلفية إلى (جمال الدين الأفغاني) و(محمد عبده) و(رشيد رضا) . ثم كتابات (البنا) و(المودودي) و(الندوي)، وكنت أعيش هذا كله حين قرأت كتاب (شروط النهضة) فشعرت أن هذا البحث يتناول المشكلة الإسلامية بصورة لم أعهدها من قبل فيما قرأت .

في الواقع لم أتمكن في أول الأمر من إدراك أبعاد الفكرة بوضوح ، ولكن فهمت أني أمام نموذج جديد من البحث ، وأحسست بومضات في الفهم ، مما أشعرني أني عثرت على شيء كنت أبحث عنه ، ومع أن مالك بن نبي قلما يستشهد بالكتاب والسنة إلا أنه إن استشهد بشيء منهما بعث وهجا جديدا ، لم أعهده من قبل ، ومما أني كنت ، إن عثرت على شيء حسن بديع ، أمسك به وأقلبه وألخصه وأرجع إليه المرة تلو المرة ، صرت أعيد قراءته وأدرسه لمن أشعر أنه يتقبل مني وأتحدث به " [3] .

---

(1) أسعد السحمراني، المرجع السابق ،ص 23

(2) زكي ميلاد، المرجع السابق ، ص 52

(3) سعيد جودت، مقدمة كتاب مالك بن نبي ومشكلات الحضارة ... زكي ميلاد، المرجع السابق، ص7

- **عبد الله دراز وهو يقيم كتاب الظاهرة القرآنية :**

"لسنا هنا أمام مجموعة مواعظ ترمي إلى حشو الذاكرات ، ولكننا أمام نموذج حي لنقاش جدلي تكمن أهميته الحيوية في حفز الطاقة الفكرية لكل قارئ قادر على التفكير المنهجي حتى يطرح كل واحد بدوره مشكلة الحقيقة ويبحث بمفرده عن الموقف الذي يقفه من هذا النقاش" [1] .

- **محمود محمد شاكر :**

" هذا المفكر الخبير قد استطاع بحسن إدراكه وبقوة بيانه وبدقة ملاحظاته أن يفتح عيوننا على الخيوط التي تنسج منها حياتنا تحت ظلام دامس قد أطلقه المستعمر يخفي عنا مكره بنا وخداعه لنا " [2] .

- **عمار الطالبي :**

" أعتقد أن مالك بن نبي هو المفكر الذي استطاع أن يحلل حقا أمراضنا الاجتماعية ، وأن يشخصها و أن يقترح الحلول لما له من خبرة نافذة لحياة الحضارات وموتها .ولما عانى من تجربة قاسية في المجتمع الإسلامي ، وفي المجتمع الغربي . ولكن الناس لم يعرفوا أهميته وأهمية تحليلاته ، ولم يقرؤوه قراءة حقيقية إلى يومنا هذا . فهو يمتاز بالدقة في التحليل ليخلص إلى نتائج ذات أهمية بالغة ، كما يمتاز بالأصالة في تفكيره وبالعمق في تأملاته ، ويظهر ذلك في فلسفته في التاريخ و الحضارة ، إنه بمثابة ابن خلدون عصرنا اليوم ".[3]

ومن الشهادات نخلص إلى أن مالك بن نبي قد كشف عن آليات الصراع الحضاري وبنظرته المتميزة لقضايا الإنسان والدين والثقافة والنهضة... صار فكره مجال بحث الدراسات الإنسانية، كما نخلص من هذا المدخل أن فكر مالك بن نبي انعكاس لسياق تاريخي واجتماعي وسياسي معين تزامن معه وتأثر به ، وتحدد من خلاله اتجاهه الفكري الذي دفعه إلى معرفة أسباب التخلف في العالم الإسلامي ، والبحث عن البدائل الممكنة للخروج من هذا التخلف ، فكان يسعى إلى بناء مشروع نهضوي يتمثل في النظر إلى الثقافة كنظام تربوي ومنهج في التغيير يستهدف الإنسان الذي يشكل حجر الزاوية في البناء الحضاري.

---

(1) عبد اللطيف عبادة، المرجع السابق ، ص 39 – 40
(2) المرجع نفسه، ص 40
(3) زكي ميلاد ، المرجع السابق ، ص 60

الفصل الأول
ملامح علم الاجتماع الإسلامي عند مالك بن نبي

أولا : الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي.

1. نماذج من فلاسفة المشرق الإسلامي
2. نماذج من فلاسفة المغرب الإسلامي
3. موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية

ثانيا : النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي

1. تعريف النظرية الاجتماعية
2. مفاهيم النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي
3. المنهج.

أولا: الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي:

قبل أن نتطرق إلى عرض وتحليل النظرية الاجتماعية، وتحديد ملامحها وأطرها المفاهيمية والمنهجية عند مالك بن نبي، يكون من الأليق منهجيا التعرض للفكر الاجتماعي الإسلامي كما تبلور تاريخيا، ولغرض الإيضاح والتدليل سوف نكتفي فقط برصد بعض النماذج من هذا الفكر عند بعض أعلام الفلسفة الاجتماعية.

والقصد من انتقاء هذه النماذج يتمثل في إبراز إسهامات هؤلاء المفكرين الإسلاميين في بناء قارة معرفية إسلامية قائمة بذاتها، وقد تمثلت هذه الإسهامات في تطور الفكر العربي الإسلامي، وفي التأثير على المنظومة المعرفية الغربية.

ويمكن أن نميز في رصدنا للفكر العربي الإسلامي بين مدرستين : مدرسة في المشرق، يمثلها أبو يوسف بن إسحاق الكندي (185-269هـ/801-883م)، وأبو نصر الفارابي(260-339 هـ/874-950م)، وأبو الحسن بن عبد الله بن سينا(370-428هـ/980-1037م)، وأبو علي أحمد بن يعقوب بن مسكويه (ح 320-421هـ/ح 932-1030م) وأبو حامد الغزالي(450-505هـ/1058-1111م).

ومن أشهر فلاسفة المسلمين، الذين برزوا في المغرب الإسلامي: بن حزم الأندلسي الظاهري(المتوفى عام 456هـ)، وبن باجة (المتوفى عام 533هـ/1138م)، وأبو بكر بن طفيل (581هـ/1185م)، والوليد بن محمد بن رشد (521-595هـ/1126-1198م)، والفيلسوف الصوفي محيي الدين بن عربي (المتوفى عام 638 هـ /1240م)، والعلامة عبد الرحمن بن خلدون(732-808هـ/1406/1332م). [1]

مما لا شك فيه أن الفكر الإسلامي قد بدأ منذ وقت مبكر، وتجلت بدايات تشكله في تفكير فلسفي عقلاني بعضه فردي وآخر جماعي ظهر بعد ظهور الإسلام مباشرة، وكان هذا الفكر يبحث في قضايا فلسفية ميتا فيزيقية وأخلاقية، ويستمد عناصر قوته وأصالته من منبع العقيدة الإسلامية ومن مباحثها الخالصة. [2]

---

(1) — عمر التومي الشيباني ، مقدمة في الفلسفة الإسلامية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1990 ، ص 75

(2) — عصام الدين محمد علي ، المعتزلة فرسان علم الكلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية ، ص 28

1 ــ نماذج من فلاسفة المشرق الإسلامي:

ـ الفارابي:

لقد كان الفارابي أستاذا في الفلسفة وفروعها، ومعلما في الأخلاق، ورائدا في علم النفس واستقى نظرياته الاجتماعية والسياسية مما كان يلحظه من انحطاط في القيم الخلقية، والانغماس في الترف وفساد الخلافة العباسية. ويعتبر كتابه "آراء أهل المدينة الفاضلة" تجسيدا لجانب من تجاربه الحياتية، وتفاعلاته الشخصية والاجتماعية، فقد عرف المدينة الفاضلة بقوله:"إن المدينة الفاضلة هي المدينة التي يقصد بالاجتماع فيها التعاون على الأشياء التي تنال بها السعادة الحقيقية. (1)

شدد الفارابي على ضرورة تعاون الأفراد وتكاتفهم لنيل السعادة، نظرا لحاجة الفرد الملحة إلى بني جنسه. فلولا تعاون الأفراد في حقولهم ومجالاتهم الاجتماعية لما كثرت الجماعات، ولا عمرت الأرض، يقو ل الفارابي :"وكل واحد من الناس مفطور على أنه محتاج في قوامه، وفي أن يبلغ أفضل كمالاته إلى أشياء كثيرة لا يمكنه أن يقوم بها كلها هو وحده، بل محتاج إلى قوم يقوم له كل واحد منهم بشيء مما يحتاج إليه. وكل واحد من كل واحد بهذه الحال. فلذلك لا يمكن أن يكون الإنسان ينال الكمال الذي لأجله جعلت الفطـــرة الطبيعية، إلا باجتماعات جماعات كثيرة متعاونين يقوم كل واحد لكل واحد ببعض ما يحتاج إليه في قوامه، فيجتمع مما يقوم به جملة الجماعة لكل واحد، جميع ما يحتاج إليه في قوامه وفي أن يبلغ الكمال. ولهذا كثرت أشخاص الإنسان، فحصلوا في المعمورة من الأرض، فحدثت منها الاجتماعات الإنسانية...". (2)

ويقيم في عرضه للمدينة الفاضلة مشابهة بين الكائن العضوي والنظام الاجتماعي، فكما أن البدن وأعضاؤه مختلفة متفاضلة الفطرة والقوى وفيها عضو واحد رئيس هو القلب وأعضاؤه تقرب مراتبها من ذلك الرئيس، وكل عضو يقوم بوظيفته، وأي خلل في وظيفة من هذه الوظائف يحدث خللا في النسق العضوي ككل، فكذلك المدينة أجزاؤها مختلفة الفطرة متفاضلة الهيئات يحكمها الرئيس، فهو بمثابة القلب إلى البدن. وقد حدد للرئيس الذي يحكم المدينة الفاضلة مجموعة من الصفات استمدها من جمهورية أفلاطون ومن الدولة الإسلامية في مرحلة تكونها دولة النبي والخلفاء .

---

(1) مصطفى غالب ، في سبيل موسوعة فلسفية ، منشورات دار مكتبة الهلال ، بيروت 1987، ص91.
(2) أبو نصر الفارابي ، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة ، موفم للنشر، 1990 ، ص93.

وتتمثل هذه الصفات في أن الرئيس الأول هو مؤسس المدينة الفاضلة ف:"ينبغي أن يكون هو أولا، ثم يكون هو السبب في أن تحصل الملكات الإرادية التي لأجزائها في أن تترتب مراتبها..."[1].

كما أن الرئيس لا يرأسه أحد، وهو يرأس الجميع. إنه خليفة الله في الأرض وفيلسوف يتلقى المعرفة من العقل الفعال إما بطريق الوحي وإما بطريق التعقل والتأمل، ويتصف بصفات جسمية ونفسية وعقلية وخلقية استوحاها في آن واحد من جمهورية أفلاطون وصفات النبي صلى الله عليه وسلم .[2]

إن المدينة في تصور الفارابي هي الاجتماع المتمدن، الاجتماع الذي ير بط الناس بروابط اجتماعية وفكرية ودينية معينة، فموضوع البحث عند الفارابي هو"الآراء" أي الروابط الفكرية والدينية التي تجعل الناس طوائف وأمما في وقت كان العامل الاقتصادي يمارس تأثيره بشكل غير مباشر، أي عبر النزاعات القبلية والطائفية وللذهبية.[3]

وعلى هذا الأساس فالمدينة الفاضلة عنده فاضلة بآرائها والاجتماع الذي هو المدنية وهو معنى العمران البشري:"وهو التساكن والتنازل في مصر أو محلة للأنس بالعشير واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش ".[4] وفي كلمة، إن الفارابيَ يتحدث عن الحياة الاجتماعية وما ينتج عنها أو يرافقها من مظاهر سياسية وثقافية.

لقد كان مشروع الفارابي الفلسفي يهدف إلى توحيد المجتمع العربي الإسلامي المتفتت انطلاقا من العقل المعتمد على المنطق البرهاني، الذي لم يكد يكون معروفا في ذلك العصر وعلى الفهم العلمي للكون والمجتمع. كان الفرابي إذا منشغلا بمشاكل مجتمعه مثقلا بهموم معاصريه غير يائس ولا متألم ولا متضجر. لقد كان متفائلا يؤمن بالتقدم وبقدرة العقل على حل جميع المشاكل فعاش لمدينة الفاضلة مدينة العقل، مدينة النظام والإخاء والعدل في حلم سخر فيه مختلف علوم عصره، علوم العقل خاصة، يقول محمد عابد الجابري:"جاء الفارابي إذن في ظروف تميزت بالتمزق الفكري والسياسي والاجتماعي فجعل قضيته الأساسية إعادة الوحدة

---

(1) المرجع السابق ص97- 98.

(2) محمد عابد الجابري ، نحن والتراث، قراءات معاصرة في تراثنا الفلسفي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء المغرب ط4 ، 1985 ص35.

(3) المرجع نفسه ، ص82.

(4) إبن خلدون ، المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، ط 7 ، 1987، ص 41

إلى الفكر وإلى المجتمع معا: إعادة الوحدة إلى الفكر بالدعوة إلى تجاوز الخطاب الكلامي السجالي الجدلي والسوفسطائي، والأخذ بخطاب العقل الكوني الخطاب البرهاني، وإعادة الوحدة للمجتمع ببناء العلاقات داخله على نظام جديد يحكي النظام الذي يسود الكون ويحكم أجزائه ومراتبه".[1]

- الغزالي :

نستشف أيضا ملامح الفكر الاجتماعي عند حجة الإسلام أبي حامد الغزالي حيث عرض تحليله عن الحياة الاجتماعية من خلال عدة كتب أشهرها: كتاب"إحياء علوم الدين"، فقد تعرض إلى أصول المجتمع الإنساني وتطوره، فتصور أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه، وأن المجتمع الإنساني وحدة متكاملة. يقول الغزالي:"... ثم أن الإنسان خلق بحيث لا يعيش وحده، بل يضطر إلى الاجتماع مع غيره من جنسه وذلك لسببين، أحدهما: حاجته إلى النسل لبقاء جنس الإنسان، ولا يكون ذلك إلا باجتماع الذكر والأنثى وعشرتهما. والثاني : التعاون على تهيئة أسباب المطعم والملبس ولتربية الولد. فإن الاجتماع يفضي إلى الولد لا محالة...".[2]

ويعبر هذا الاجتماع الإنساني عن جملة علاقات اجتماعية يتبادل فيها أفراد المجتمع علاقة التأثير والتأثر من خلال الوظائف التي يقوم بها هؤلاء الأفراد، أي أن هذه العلاقات والوظائف تشكل نظاما اجتماعيا يمارس فيه كل عضو في هذا المجتمع وظيفة معينة، وهذا النوع من التنظيم الاجتماعي الذي يتحدث عنه الغزالي هو ما يطلق عليه في عرف علماء الاجتماع المعاصرين اصطلاح تقسيم العمل الاجتماعي يقول الغزالي : "... والواحد لا يشتغل بحفظ الولد وتهيئة أسباب القوت، ثم ليس يكفيه اجتماع مع الأهل والولد في المنزل، بل لا يمكنه أن يعيش كذلك ما لم تجتمع طائفة كثيرة، ليتكفل كل واحد بصناعة، فإن الشخص الواحد كيف يتولى الفلاحة وحده، وهو يحتاج إلى آلاتها، وتحتاج الآلة إلى حداد ونجار، ويحتاج الطعام إلى طحان وخباز، وكذلك كيف ينفرد لتحصيل الملبس، وهو يفتقر إلى حراسة القطن وآلات الحياكة وآلات كثيرة. فلذلك امتنع عيش الإنسان وحده، وحدثت الحاجة إلى الاجتماع...".[3]

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 38 .
(2) أبو حامد الغزالي ، إحياء علوم الدين ،ج3 ، دار الثقافة ، الجزائر ، ط1 1991 ، ص394.
(3) المرجع نفسه ، ص394.

2 ــ نماذج من فلاسفة المغرب الإسلامي :

- ابن رشد:

إذا انتقلنا من فلاسفة المسلمين في المشرق الإسلامي إلى المغرب الإسلامي، وإلى أعلام الفلسفة فيه وفي عصور ازدهار الثقافة الإسلامية نجد أن أعظم هؤلاء الأعلام على الإطلاق أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد.

يمثل هذا الفيلسوف العقلاني قطبا من أقطاب المدرسة الفلسفية في المغرب، وقد تأثرت هذه المدرسة بالحركة الإصلاحية، التي قادها ابن تومرت مؤسس دولة الموحدين، وكانت تنادي هذه الحركة بشعار :" ترك التقليد والعودة إلى الأصول " ، أي البحث عن الأصالة من خلال قراءة جديدة للأصول ولفلسفة أرسطو بالذات.[1] كما نادى بن تومرت بشعار :" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".[2] هذا المبدأ الإسلامي يلزم المؤمنين بمحاربة المنحرفين عن الإسلام.

تزامن بن رشد إذن، مع فترة التحول السياسي والاجتماعي، الذي قامت به الدعوة الموحدية الدينية والسياسية بثورتها على الوضع العقائدي والسياسي، الذي ساد عهد المرابطين، وهذه العوامل كلها دفعت به للاهتمام بالقضايا الاجتماعية والسياسية التي سادت عصره.

لقد عاش في كنف الدولة الموحدية، وتقلد مناصب عليا فكان فقيها، وفيلسوفا، وقاضيا وطبيبا، ووزيرا ، يقول عمار طالبي :"ليس من شك في أن بن رشد ذو قدم راسخة في الثقافة الإسلامية، ونفاذ أصيل في إدراك المقاصد الأخلاقية والسياسية، والإحاطة بأصول المذاهب الفقهية الإسلامية، وبأنظار المجتهدين في التشريع، وخير شاهد على ذلك كتابه "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" فالقرآن والحديث، ومذاهب المجتهدين المسلمين من أهم مصادر تفكيره السياسي والأخلاقي".[3]

وتعد إشكالية العلاقة بين العقل والنقل (الحكمة والشريعة) من المسائل المعقدة التي خاض فيها بن رشد، إذ يرتكز مشروعه الفلسفي على الفصل بين الفلسفة والدين ذلك ــ وعلى حد تعبيره ــ للحفاظ على هويتهما، ورسم حدودهما، وتعيين مجال كل منهما، وإثبات أنهما يسعيان إلى نفس الهدف هو الكشف عن الحقيقة وإذا وقع خلاف في الظاهر بين الشريعة والفلسفة يؤول النص الظاهر حتى يوافق العقل.

---

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 211 .
(2) المرجع نفسه ، ص234.
(3) مؤتمر ابن رشد ، الجزء الأول المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، المؤسسة الوطنية للفنون ، الجزائر 1985، ص215.

يقول ابن رشد :" فإنا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدي النظر البرهاني إلى مخالفة ما ورد به الشرع فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له".[1]

ويؤكد بأن للدين مبادئ وأصولا خاصة، وأن للفلسفة كذلك مبادئ وأصولا خاصة، الشيء الذي ينتج عنه حتما اختلاف البناء الديني عن البناء الفلسفي.[2]

أراد ابن رشد في كتابه "فصل المقال" أن يحدد مجال الفلسفة ومجال الشريعة، وأن يبرز التكامل بينهما بعد النكبة التي مني بها من قبل السلطة الحاكمة في عصره وذلك بسبب حقد المتكلمين عليه، وكيدهم له إذ رأوا أن الفلسفة منافية للشريعة ومضرة بالمسلمين. ففند فيلسوف قرطبة دعوتهم ورد عليهم في جميع ما ذهبوا إليه معتمدا على النص الشرعي والبرهان العقلي في آن واحد. يقول بن رشد:"فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به فكذلك في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله:" فاعتبروا يا أولي الأبصار" وهذا نص على وجود استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا ومثل قوله تعالى:"أولم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء"، وهذا نص يحث على النظر في جميع الموجودات...".[3]

لقد أثر موقف بن رشد في الكثير من المفكرين الإسلاميين مثل ابن خلدون ومحمد عبده ومحمد إقبال... كما أثر في المفكرين الغربيين مثل توماس الأكويني، والرشديين اللاتينيين، ولا يزال موضوع كتاب "فصل المقال" من مواضيع الساعة عند كل المشتغلين بمسألة التوفيق أو الفصل بين الفلسفة والشريعة ولذا يعتبر من أهم مصادر الفكر العربي الإسلامي.[4]

يبدو وبشهادة الدارسين لفكر ابن رشد أنه قد تأثر بأرسطو بل إن ابن رشد ذاته يعترف بإعجابه له فقد كان يرى أن فلسفة أرسطو هي وحدها التي تستحق هذا الاسم لأنها نسق متكامل ومتماسك يشد بعضه بعضا، ومتميز عن الفلسفات السابقة له، والتي لم تكن تتوفر على مثل هذا التكامل والتماسك المنطقي.

---

(1) أبو عمران الشيخ وجلول البدوي ، فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر 1982 ، ص18.
(2) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 238.
(3) أبو عمران الشيخ وجلول البدوي ، مرجع سابق ، ص24
(4) المرجع نفسه ، ص21

ولكن يجب أن ننوه بأن ابن رشد قد كان صديقا لأرسطو وخصما له في آن واحد: صديق لأنه فيلسوف عظيم، وخصم لأن ابن رشد كان واعيا بأن المبادئ التي كان يستند إليها أرسطو في البحث عن الحقيقة لم تكن كلها على وفاق تام مع المبادئ التي يرتكز إليها الدين الإسلامي الذي يعتنقه ابن رشد.[1]

إذا كان ابن رشد فيلسوفا عقلانيا فإنه إلى جانب ذلك يعد فيلسوفا اجتماعيا فهو لا يختلف عن الفلاسفة السابقين واللاحقين له في نظرتهم للإنسان والمجتمع والعلاقة بينهما، إذ يتصور أن وجود الناس لا يتم إلا بالاجتماع، الذي تحكمه قوانين معينة وضوابط خلقية تنظم العلاقات الاجتماعية بين أفراد المجتمع الواحد. يقول ابن رشد:" إن الناس لا يتم وجودهم إلا بالاجتماع والاجتماع لا يمكن إلا بالفضيلة، فأخذهم بالفضائل أمر ضروري لجمعهم".[2]

ويهدف القانون "الناموس" عند ابن رشد إلى تنظيم العلاقات بين أفراد المجتمع سعيا لتحقيق الفضيلة ، وفساد القانون يؤدي إلى فساد أحوال الناس. فالشرائع عنده إنما هي مبادئ الفضائل إذ يقول: " فإذا نشأ الإنسان على الفضائل الشرعية كان فاضلا بإطلاق".[3]

وعلى هذا الأساس، يستنتج ابن رشد أنه لا وجود للمجتمع بدون قوانين فهي ضرورية لتماسك أفراد المجتمع، والحفاظ على مقوماته الخلقية، وعلى استقراره الاجتماعي والسياسي. ويرتبط القانون عنده بمعرفة الله والموجودات كلها إذ أن :"معرفة الله على التمام إنما تحصل بعد المعرفة بجميع الموجودات".[4] وعليه فالقانون والحكمة متكاملان،ويتبادلان علاقة التأثير والتأثر.

- ابن خلدون :

يشكل بن خلدون كآخر محطة نتوقف عندها قارة معرفية قائمة بذاتها، فقد كان هذا العلامة ابستمولوجيا ذكيا ومطلعا يحلل ويفحص مبادئ كل علم ويناقش فروضه ومنهجه، حريصا على إبراز الارتباط الوثيق بين المعرفة والمجتمع، بين تطور العلوم وتطور الهيئة الاجتماعية.[5]

(1) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص241
(2) مؤتمر ابن رشد ، مرجع سابق ، ص 231
(3) المرجع نفسه ص 231
(4) المرجع نفسه ، ص 232
(5) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ص 296

وإذا أمعنا النظر في مقدمته أمكن القول: إنها قفزة نوعية في الفكر العربي الإسلامي، فكانت نتيجة التحول الذاتي إلى موضوعي والأيديولوجي إلى علمي في تفكيره، هذه المقدمة نتاج تجربة سياسية ومعاناة شخصية. لقد فشل بن خلدون في تحقيق طموحه السياسي فاتجه إلى التاريخ، فتحولت مطامحه السياسية إلى مطامح علمية : خاض بن خلدون تجربة سياسية واجتماعية واسعة غنية مكنته من الاطلاع على دقائق الحياة البشرية بمختلف جوانبها، فأكسبه ذلك معرفة حقيقية بالظواهر الاجتماعية على اختلاف أنواعها معرفة تجريبية بكيفية حدوثها وعوامل تطورها وأشكال ترابطها وتداخلها.[1]

إن أول خطوة ابيستمولوجية قام بها بن خلدون هي نقده للمؤرخين، وهذا النقد غير صادر من خلفية أيديولوجية أو سياسية، بل عن قناعة ذاتية تمثلها الرغبة والحاجة إلى الإعلاء من قيمة التاريخ، والارتقاء به من مجال السرد القصصي إلى العلم الذي يعتمد النظر والتحقيق والتحليل والتفسير، أي أنه وضع بعض القواعد المنهجية في سياق تصوره عن الواقع التاريخي وعن المعرفة الصحيحة.

لقد أدرك بن خلدون أن الحوادث التاريخية إنما هي جوهريا ظواهر اجتماعية. كان صاحب المقدمة يعي بأن فكره يتحرك في حدود علم جديد هو"علم العمران"، وهذا الاكتشاف الجديد لهذا العلم يختلف في آن واحد عن علوم أخرى كالخطابة والسياسة المدنية، إنه علم جديد مستقل بنفسه تتوفر فيه الشروط المطلوبة في كل علم. يقول بن خلدون:" إنه ذو موضوع وهو العمران والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعيا كان أو عقليا...".[2]

وقد اتضح له أن حركة التاريخ الإسلامي عبارة عن حركة انتقال دائرية من خشونة البداوة إلى رقة الحضارة، واكتشف أن المحرك لهذه الدورة البدوية ــ الحضرية هو العصبية، ومن هنا كانت جميع الظواهر الاجتماعية والاقتصادية والسياسية خاضعة في نشأتها وتطورها للعصبية وفاعليتها.[3]

---

(1) المرجع السابق، ص297.
(2) ابن خلدون، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 38
(3) محمد عابد الجابري ، نحن و التراث ، مرجع سابق ، ص 298

وبالإمكان القول: إن بن خلدون كان يطمح إلى تفسير ظاهرة اجتماعية تجلت وبوضوح في الظواهر العمرانية ككل، وبكيفية خاصة قيام الدول وسقوطها، لقد طرح بكل وضوح مشاكل المجتمع العربي الحضاري، مشاكل ماضيه وحاضره ومستقبله. وذلك على ضوء رصده لعدة ظواهر عمرانية واجتماعية واقتصادية وسياسية وثقافية ومحاولته تفسير كل منها وتحديد دورها في تشكيل الحضارة العربية الإسلامية، وحركة التاريخ العربي كله، وللتدليل على صحة التصور فإن انتقاء بن خلدون لعناوين وفصول مقدمته تعبر بجلاء عن أسماء لظواهر وأحداث اجتماعية تشكل أبرز معطيات الواقع الاجتماعي الذي عاشه هذا الفكر، ومفاصل لنظريته في التاريخ الإسلامي إلى عهده.[1]

إن مقدمة بن خلدون تعبير صادق عن أزمات المجتمع العربي الإسلامي، وعن تناقضاته في سياق تاريخي تميز بالضعف والانحطاط، بل وإنها تجيب عن مشكلات العالم الإسلامي في الوقت الراهن وعظمة هذا العلامة لا تكمن فيما توصل إليه من آراء أو تعميمات، فهذه قابلة للأخذ والرد بتطور العلم ورقيه، وإنما تكمن عظمته في منهجه العلمي وعقليته التي لم تكن تساير زمانه، وربما في هذا تكمن مأساته، وهي ليست مأساة شخصية، بل مأساة أمة كانت تمر في طور الجمود والتقليد.[2]

3 ــ موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية:

يري بعض المستشرقين وتلامذتهم من الباحثين العرب أن الفلسفة الإسلامية ترف فكري و فلسفة يونانية مكتوبة بحروف عربية، و امتداد لها في العصر الهيلينستي، و جسم غريب معزول هذه النظرة تجلت وبخاصة عند ديبور De Boer وأرنست رينان "Ernest Renan وماسينيون Massignon"... وحتى ديبور نفسه لا يستقر على حال في نقده للفلسفة الإسلامية، إذ يبدو متناقضا مع نفسه: فهو من جهة، ينكر قيمتها وتميزها، ومن جهة أخرى يثبت وجودها كنسق معرفي قائم بذاته.

---

(1) المرجع السابق ، ص 323

(2) المرجع نفسه ، ص 323

ونستشف هذا التناقض في قوله :"ومع هذا فشأن الفلسفة الإسلامية من الوجهة التاريخية أكبر كثيرا من مجرد الوساطة بين الفلسفة القديمة والمسيحية في القرون الوسطى، وأن تتبع دخول أفكار اليونان، وامتزاجها في مدينة الشرق الكثيرة العناصر هو من الناحية التاريخية جدير أن يشوق الباحثين على نحو خاص به، ولا سيما إذا تناسينا الفلسفة اليونانية، ولم ندقق في مقارنة الفلسفة الإسلامية".[1]

إن الباحثين المستشرقين في تنقيبهم على أصول الفلسفة الإسلامية يجهدون أنفسهم للكشف عن المؤشرات التي أثرت عليها والمنابع التي غرفت منها. يقول محمد عابد الجابري:" قد جرت عادة الباحثين، وخاصة المستشرقين منهم، على النظر إلى التراث العربي الإسلامي، وخاصة الجانب الفلسفي منه، بمنظور غربي أوربي. نقصد بذلك إصرارهم على ربط الفلسفة العربية الإسلامية وقضاياها ربطا ميكانيكيا بالفلسفة اليونانية ككل، أو بمرحلة أو مراحل معينة من تطورها. ومن ثمة أصبح شغلهم الشاغل بيان ما أخذه الفلاسفة الإسلاميون عن هذا الفيلسوف اليوناني أو ذاك، و"التدقيق" في الكيفية التي بها أخذوا ونقلوا، والشكل الذي به فهموا هذا الذي أخذوه أو نقلوه. والنتيجة العملية من كل ذلك: تفكيك وحدة الفكر الفلسفي العربي إلى أجزاء متناثرة ورد كل جزء منها إلى "أصله" اليوناني أو الفارسي أو الهندي".[2]

وقد ترتب عن هذه الرؤية الإستشراقية تفكيك وحدة الفكر الفلسفي الإسلامي وقطع صلته بالحضارة التي تشكل في رحمها، وعزله عن السياق الاجتماعي الذي أنتجه وحدده وجوده وبالتالي إلى :"تقديم الفلسفة الإسلامية كجسم غريب يطفوا على سطح الحضارة العربية الإسلامية، جسم دخيل يمكن عزله وتشريحه ميكانيكيا دونما حاجة إلى النظر إلى التربة التي فيها

---

(1) عصام الدين محمد علي ـ المعتزلة فرسان علم الكلام ، مرجع سابق ، ص29
(2) محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص57

ولد وفيها نما وترعرع، وإلى أنواع الفعل والانفعال التي كانت له مع محيطه الاجتمـــاعي خـــلال مراحل نشأته وأطوار نموه".[1]

هناك حقيقة لا نمل من ترديدها وهي أن نظرة المستشرقين للتراث العربي الإسلامي ككل تعد نزعة متمركزة حول الذات، نزعة تمجد المعجزة الإغريقية وتنظر إلى الماضي الإغريقي على أنه النموذج الأصل، وتفترض أنه منبع كل فكر علمي أو فلسفي.[2]

ومهما يكن هذا الإنكار أو التناقض، أو حتى الاعتراف أحيانا لدى هؤلاء المستشرقين، فإن النظرة الثاقبة والتعمق في دراسة الفلسفة الإسلامية يجعلنا نعي وندرك في آن واحد أن هذه الفلسفة قد استمدت أصولها وقواعدها وحقائقها من الإسلام نفسه لأنه يدعو إلى الإعلاء من قيمة العقل والاحتكام إليه في كثير من أمور الحياة، وإلى النظر والتأمل والتفكير العقلي الموضوعي ورفض الجمود والمعتقدات الموروثة والجهل والإكراه في الدين والتعصب.

و الفلسفة الإسلامية قد تأثرت أيضا بالفلسفة اليونانية وخاصة بفلسفة أرسطو وأفلاطون وبكثير من عناصر الثقافة الفارسية، والهندية وبثقافات الشعوب الأخرى، التي أتيح للمسلمين الاحتكاك مع شعوبها في ظروف الحرب والسلم أو الاتصال، غير أن هذا التفاعل أو التثاقف الحضاري لا ينفي وجود خصوصيات ثقافية تجعل كل أمة، أو كل شعب متميزا عن الأمم والشعوب الأخرى. يقول الدكتور عبد الرحمن مرحبا:"ولئن نفذت إلى الثقافة الإسلامية تيارات مختلفة اجتمعت فيها وتفاعلت، إلا أنها مع ذلك أنبتت نباتا جديدا طيبا لا هو باليوناني ولا هو بالفارسي ولا هو بالهندي، إنه نبات عربي إسلامي له طابعه الخاص الذي لا يقلل من شأنه أنه يسير في تيار الفكر اليوناني أو الفارسي أو الهندي، لأن الفلاسفة الإسلاميين يخالفون

---

(1) المرجع السابق ، ص58.

(2) عبد السلام بن عبد العالي ، الفلسفة السياسية عند الفارابي ، دار الطليعة بيروت ط3. 1986، ص07.

الفلاسفة اليونان في المفاهيم والأدلة والغاية. وليس هذا الخلاف من وجهة نظر الدين وحده، بل هو في بعض المسائل الكبرى خلاف عقلي فلسفي من الطراز الأول...".[1]

لقد اعتمد الفكر الإسلامي إذن، في مبادئه الميتافيزيقية والاجتماعية والسياسية والأخلاقية على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، واستفاد من الأفكار الحية العقلانية في الفلسفة اليونانية، وانبثق عن هذا الفكر مدارس علم الكلام، وعلم التصوف، وعلم أصول الفقه، وما نلحظه أن المتكلمين لم تجمعهم فرقة واحدة، بل تعددت آراءهم واختلفت وكانت معظم هذه الخلافات تدور حول ذات الله وصفاته، والجبـــر والاختيار، والوعد والوعيد، وخلق القرآن وقدم العالم وحدوثه، والثواب والعقاب، والسمع والعقل والإمامة... [2].

إذا كانت الفلسفة الإسلامية تهدف للإجابة عن مشكلات عقدية وأخرى سياسية وللدفاع عن الإسلام ضد الفرق غير الإسلامية، أو تلك التي كانت تنسب للإسلام وليست منه في شيء، وقد تجلى هذا الدفاع عن القرآن عند فقهاء المعتزلة من أمثال أبي الجبائي وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار...كما نلحظ هذا الدفاع أيضا لدى فرقة الأشاعرة، التي تعد آخر ما وصل إليه العقل الإسلامي الناطق باسم القرآن والسنة والمعبر عنهما في أصالة وقوة، [3] فإن هذه الفلسفة قد بحثت أيضا في الوجود الإنساني والاجتماعي أو في طبيعة النفس البشرية، وطبيعة الفرد وطبيعة المجتمع، وطبيعة العلاقة بينهما، كما تطرق فلاسفة الإسلام بالبحث في قضايا اجتماعية وسياسية واقتصادية كالدولة والأخلاق والأسرة والتربية والعمران البشري...

---

(1) عبد الرحمن مرحبا ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ص742-743

(2) علي الشابي ، مباحث علم الكلام والفلسفة ، دار بوسلامة للطباعة والنشر ، تونس ، ط2 1984 ،ص20.

(3) عصام الدين محمد علي ، المعتزلة فرسان علم الكلام ، مرجع سابق ، ص35.

ثانيا:النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي:

1 ــ تعريف النظرية الاجتماعية :

لا نجد اختلافا بين النظرية الاجتماعية والنظريات العلمية من حيث بناؤها ووظائفها في العلم، غير أن نقطة الاختلاف الجوهرية بينهما تتجلى أساسا في طبيعة موضوع البحث. فالنظرية الاجتماعية تسعى إلى تحليل وتفسير الظواهر الاجتماعية للبحث عن نشأتها وتطورها وتغيرها وتركز على ربط العلاقات الضرورية بين هذه الظواهر. إنها نشاط أو جهد فكري إنساني تعكس سياقا تاريخيا واجتماعيا وثقافيا محددا كما تعكس إلى حد كبير موقع المنظر الاجتماعي ووضعه الاجتماعي الذي يمثله وقيمه التي يتقمصها.[1]

لا يتفق علماء الاجتماع في تحديدهم لمفهوم النظرية الاجتماعية غير أنه وعلى ضوء التعريفات المتعددة والمختلفة يمكن أن نستنبط الخصائص المشتركة بين هذه التعريفات وبالتالي الاستقرار على تعريف إجرائي وسد النقائص الموجودة في تلك التعريفات.

يقصد بالنظرية الاجتماعية مجموعة مفاهيم مترابطة بشكل متسلسل ومنظم تسمح بتفسير العلاقات المحتملة بين الظواهر والتنبؤ بها، كما أنها مجموعة قوانين وافتراضات تخضع لإجراءات منهجية للوصول إلى نتائج معينة. إنها صياغات لمبادئ السلوك التي تمكننا من إثراء معرفتنا بالتفاعل الإنساني، وهدفها تفسير العلاقات القائمة بين هذه التفاعلات، فبدون نظريات يتعذر إنتاج معرفة علمية، وصياغة النظريات بدون مفاهيم أمر لا يمكن تحققه.

تتميز النظرية بكونها نسبية النتائج التي تتوصل إليها، أي أنها تخضع للتغيير والتعديل كلما استجدت وقائع جديدة تدعو إلى ذلك، وهذا يعود إلى طبيعة الظواهر الاجتماعية والإنسانية. وتقوم النظرية أيضا في تحليلها للمجتمع بتحديد البنى الأساسية للعلاقات الاجتماعية. والخطوة الأولى نحو ذلك هي استخدام التشبيه والمجاز، أي أن المجتمع يماثل شيئا آخر ونستطيع أن نجد سلسلة من الاستعارات والتشبيهات في جميع أنواع النظريات الاجتماعية ، فالنظرية الوظيفية تشبه المجتمع أو النسق الاجتماعي بالكائن العضوي. وتستخدم النظرية الماركسية استعارة البناء لتوضيح تركيب المجتمع فتصوره على أنه يتكون من بنية تحتية وبنية فوقية...[2].

---

(1) نورة خالد السعد ، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي ، دراسة في بناء النظرية الاجتماعية ، الدار السعودية للنشر و التوزيع ، ط1 ، 1997 ، ص 56 .

(2) إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، ترجمة محمد حسين غلوم ، المجلس الوطني للثقافة ، 1999 ، ص 46 .

يقول ماكيلاند Mackiland:" المفهوم تمثيل مختصر لمجموعة من الحقائق، بمعنى أن المفاهيم في علم الاجتماع هي رموز لفظية مميزة تعطي لأفكار معممة تم تجريدها عن الملاحظة العلمية للمجتمع".[1]

وباختصار، تعد المفاهيم الركيزة الأساسية في بناء النظرية الاجتماعية لأنها تعكس الأوجه المتعددة للظاهرة الاجتماعية الخاضعة للدراسة وقد أكد الفيلسوف الفرنسي لوي ألتوسير Louis Altussert أن النظرية تخلق مفاهيمها وموضوعاتها الخاصة بها [2]" وتتشكل النظرية الاجتماعية إلى جانب المفاهيم من الفروض والقانون العلمي، وهذه الخصائص أو الشروط التي يحددها علماء الاجتماع تمثل العناصر البنائية للنظرية السوسيولوجية.[3]

لم يكن الغرض من عرض مفهوم النظرية الاجتماعية، وتحديد بعض خصائصها وشروطها ولو ـــ بإسهاب ـــ سوى محاولة منا للكشف عن ملامح هذه النظرية كما نستشفها في فكر مالك بن نبي، فهناك عدد من المعايير التي نستطيع على أساسها الحكم على قيمة النظرية العلمية أهمها:

ـــ التماسك المنطقي في بنيتها المفاهيمية.

ـــ عدم تناقضها مع نفسها.

ـــ الأدلة التي تقدمها.

يتميز فكر مالك بن نبي بالشمولية، وتكمن عناصر قوة النظرية الاجتماعية عنده في تماسك وترابط مفاهيمها. هذه المفاهيم تشكل نسقا متكاملا إذ لا يمكن وبخاصة على المستوى المعرفي فصل مفهوم عن المفاهيم الأخرى، فإن تحدثنا مثلا عن الحضارة فهذا يدفعنا للبحث عن مفهوم الإنسان، ومفهوم التراب، ومفهوم الزمن، ومفهوم المركب الديني، وإذا بحثنا في مشكلة الثقافة يكون لزاما تحديد مفهوم شبكة العلاقات الاجتماعية، وهذا المفهوم بدوره يتشكل من مفاهيم مترابطة ومتداخلة مع بعضها البعض هي: عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وإن أردنا الكشف عن النظام التربوي أو شروط فعالية الثقافة فإن ذلك يتطلب منا تحديد مفهوم المبدأ الأخلاقي، والمبدأ الجمالي، والمنطق العملي والعلم (الصناعة) في تركيب منظم يحترم فيه هذا الترتيب وهذا التوجيه.

---

(1) نورة خالد السعد ، المرجع السابق ، ص 61
(2) إيان كريب ، المرجع السابق ، ص 46
(3) نورة خالد السعد ، المرجع السابق ، ص 59

وإذا كانت هذه النظرية تتميز بهذه الخاصية فإننا نستشف ميزات أخرى تتمثل في أن مفاهيمها الأساسية والمفتاحية تنبثق عنها مفاهيم أخرى كما أسلفنا الذكر، وهذه المفاهيم تعبر في الحقيقة عن أدوات معرفية قد وظفها مالك بني لتشخيص ظاهرة التخلف في العالم الإسلامي وللإسهام في عملية إعادة البناء الحضاري، ولا ريب إن قلنا وفي كلمة، إن هذه المفاهيم تمثل نظرية في التغيير الاجتماعي.

ونخلص على ضوء ما قلناه إن كل فكر هو عبارة عن بنية نظرية، وعناصر هذه البنية فهي المفاهيم التي يؤسس عليها المفكر أو الباحث رؤاه و تصوراته الخاصة .

إن التساؤل الجوهري الذي يفرض نفسه ونحن نحاول الكشف عن ملامح النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي يتمثل في: ما هي المفاهيم الأساسية التي تمثل حجر الزاوية في تشكيل النظرية الاجتماعية عند هذا المفكر؟وما هو المنهج الذي ترتكز عليه هذه النظرية في تفسيرها للظواهر؟

2 ــ مفاهيم النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي :

لا يمكن أن نرصد كل المفاهيم التي تتشكل منها النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي ولكن لغرض منهجي سنكتفي بتحليل بعض المفاهيم، التي تبدو أساسية ومحورية منها : مفهوم المجتمع، ومفهوم الإنسان، ومفهوم الدين، ومفهوم الحضارة، وسنرجئ مفهوم الثقافة والبنيات التي تشكلها، نقصد بذلك بنية عالم الأشخاص، وبنية عالم الأفكار، وبنية عالم الأشياء ومفاهيم النظام التربوي أو شروط فعالية الثقافة (المبدأ الأخلاقي و المبدأ الجمالي والمنطق العملي (الصناعة) إلى الفصل الثالث عندما نتعرض للتحليل المعرفي لنظرية الثقافة عند مالك بن نبي.

ــ المجتمع:

لا يوجد تعريف واحد ومتفق عليه حول مفهوم المجتمع عند علماء الاجتماع، وهذا يعود إلى صعوبة وتعقد المفاهيم في حقل العلوم الإنسانية وبخاصة في علم الاجتماع ويشير مالك بن نبي إلى هذا العائق المعرفي حيث يقول :" لم تبلغ العلوم الإنسانية بعد درجة تحديد مصطلحاتها عامة ، كما حدث للعلوم الطبيعية ، فإن في علم الاجتماع بعض المفاهيم التي تبدو أحيانا غير محددة في ذهن القارئ في البلاد الإسلامية ، حيث نجد اللغات المحلية لما تتمثل تماما المصطلحات الحديثة ". (1)

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق ، ط 3 ، 1986 ، ص 9

يعرف مالك بن نبي المجتمع بأنه :" الجماعة التي تغير دائما خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير ، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا التغيير " .[1]

ويشير هذا التعريف إلى أن المجتمع يخضع لقوانين الحركة والتطور، إذ يقيم مالك بن نبي مشابهة بين المجتمع والكائن العضوي في حركتهما وتطورهما :" أما المشكلة الأولى فينبغي أن نذكر بصددها أن الحياة الاجتماعية محكومة بقوانين خاصة شأنها في ذلك شأن الحياة العضوية ".[2]

والمجتمع عند مالك بن نبي ليس مجرد كمية من الأفراد ، بل هو الجماعة الإنسانية التي تتطور ابتداء من نقطة يطلق عليها مصطلح "ميلاد" ، يقول :" ولكن حين نتحدث عن ميلاد معين ، فإنا نعرفه ضمنا بوصفه "حدثا" يسجل ظهور شكل من أشكال الحياة المشتركة ، كما يسجل نقطة انطلاق لحركة التغيير التي تتعرض لها الحياة ، ويظهر هذا الشكل في صورة نظام جديد للعلاقات بين أفراد جماعة معينة " .[3]

وهذه العلاقات الضرورية يطلق عليها مالك بن نبي اصطلاح شبكة العلاقات الاجتماعية، والتي تتشكل من : عالم الأشخاص ، وعالم الأفكار ، وعالم الأشياء تعمل على صناعة التاريخ وبناء الحضارة .

فالمجتمع إذن ، تنظيم معين ذو طابع إنساني يتم طبقا لنظام معين ، وهذا النظام يقوم على عناصر ثلاثة :

- حركة يتسم بها المجموع الإنساني .
- وإنتاج لأسباب هذه الحركة .
- وتحديد لاتجاهها.

فرق مالك بن نبي بين أنواع المجتمعات كمدخل لتحليله الاجتماعي لحركة التغيير الاجتماعي ، فهو يقسم المجتمعات إلى : المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي .

---

(1) المصدر السابق ، ص 17

(2) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ،دار الفكر دمشق ، ط5 ، 1986 ، ص 80 .

(3) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، المصدر السابق ، ص 16 .

ـــ **المجتمع الطبيعي** : ويطلق عليه المجتمع البدائي ، وهو مجتمع ما قبل الحضارة لم يعدل بطريقة ملموسة ، المعالم التي تحدد شخصيته منذ تكوينه ، إنه مجتمع ساكن لا يمارس وظيفته التاريخية، وتمثله المجتمعات الموجودة في مستعمرة النمل أو النحل ، والقبيلة الإفريقية في عصر ما قبل الاستعمار ، والقبيلة العربية في العصر الجاهلي . [1]

ـــ **المجتمع التاريخي** :وهو الذي ولد في ظروف أولية معينة ، ولكنه عدل من بعد ، صفاته الجذرية ابتداء من الحالة الأولية طبقا لقانون تطوره ،إنه مجتمع متحرك ، يخضع لقانون التغيير[2]

وينقسم المجتمع التاريخي إلى نوعين :

ـــ المجتمع التاريخي الذي يولد فيكون ميلاده إجابة عن اختيار مفروض تفرضه الظروف الطبيعية الخاصة بالوسط الذي يولد فيه ، سواء تعرض هذا الوسط لتنوع مفاجئ ، أم أن العناصر المكونة قد واجهت فجأة ظروف وسط طبيعي جديد ، وهذا هو النموذج الجغرافي ويمثله المجتمع الأمريكي،إذ هو ثمرة هجرة أوربية ، اضطرت إلى أن تتكيف مع الظروف الطبيعية في القارة الجديدة .

ـــ المجتمع التاريخي الذي يرى النور تلبية لنداء فكرة وهذا هو النموذج الفكري والأيدلوجي ، وهو بصورة عامة ثمرة لفكرة دينية ، ويمثل هذا النوع من المجتمعات : المجتمع الإسلامي ، والمجتمع الأوربي ، الذي يعد ثمرة للفكرة المسيحية . [3]

ـــ الإنسان:

يعد مفهوم الإنسان عنصرا بنيويا في فكر مالك بن نبي الحضاري، حيث هيمن على جل مؤلفاته وكتاباته واعتبره أول منطلق لبناء مشروع حضاري، ولكن لا بد ونحن نتحدث عن الإنسان كما يتصوره مالك بن نبي أن نشير إلى ذلك النقاش العميق الذي خاضه مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده على وجه الخصوص حول مفهوم التغيير ومنطلقاته وآلياته.ونلحظ أن هذا النقاش يجمع بين الاتفاق تارة والخلاف تارة أخرى.

---

(1) المصدر السابق ، ص 9
(2) المصدر نفسه ، ص 10
(3) المصدر نفسه ، ص 12

وإذا استطعنا الكشف عن ملامح هذا النقاش، والحسم في نظرة المصلحين الثلاثة حول منهج التغيير وأولوياته وبيان نقاط الاتفاق والخلاف نتمكن عندئذ من بيان ومعرفة المسار الفكري الذي اتخذه فكر مالك بن نبي في تحديده لمفهوم الإنسان ودوره في البناء الحضاري.

مما لا شك فيه أن نقاط الاتفاق بين مالك بن نبي وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده تكمن في أنهم ينتمون للتصور الإسلامي، أي أنهم يمثلون امتدادا للمدرسة الإسلامية التي ترتكز في تصورها للكون وللإنسان وللمجتمع على القرآن والسنة النبوية الشريفة، وانشغلوا كلهم بفكرة الإصلاح أو التغيير وكيفيات بناء حضارة إسلامية متطورة، أما نقاط الخلاف نلتمسها على مستوى المنهج والرؤية.

هذا الخلاف يمكننا من رصد ذلك التجاوز الذي أحدثه مالك بن نبي مع الشيخين الأفغاني ومحمد عبده. هذا التجاوز يعبر في الحقيقة عن قفزة نوعية وعن وجهة نظر مغايرة في فكر مالك بن نبي، وحتى نكون واضحين في طرحنا لمشكلة الإنسان ودوره في التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري، ومقارنة نظرته مع نظرة الأفغاني ومحمد عبده يجب أن نحدد ما نعنيه بالتجاوز في حقل المعرفة: إننا ننطلق من التصور التالي : وهو أن المعرفة هي دوما في صراع مع نفسها، ومع تناقضاتها، وعوائق تقدمها، وهذا الصراع هو محرك نموها، وعامل تطورها، وعندما يستنفذ هذا الصراع كل إمكانية للتعايش بين العناصر المتناقضة داخل حقل معرفي معين، يطرح التجاوز نفسه بوصفه الانتقال الكيفي من مرحلة إلى أخرى انتقالا يجعل ما بعد في قطيعة مع ما قبل.

هذا القول يجب أن يتسم بالحيطة واليقظة ونحن نوظف مفهوم القطيعة في الفكر الإسلامي وحتى نزيل الالتباس والغموض عن هذا المفهوم فإننا نؤكد على خصوصية المجال الذي نستعمل فيه هذا المصطلح ذلك لأننا لا ننظر إليه كغاية، بل فقط كوسيلة تمكننا فيما نعتقد من فهم أشمل وتواصل أعمق مع الدينامية الداخلية لفكر أعلامنا وبدون هذا الفهم، وبدون هذا التواصل يبقى الفكر الإسلامي فكرا جامدا وحملا ثقيلا علينا معوقا لمسيرتنا.

والإشكال الذي يفرض نفسه علينا في هذا الاتجاه قوامه: أين تكمن هذه القطيعة وهذا التجاوز؟ يرى مالك بن نبي أن منهج الأفغاني في الإصلاح قد سعى إلى تحقيق هدفين:

كان هدفه الأول : "أن يقوض دعائم نظم الحكم الموجودة آنذاك، كيما يعيد بناء التنظيم السياسي في العالم الإسلامي على أساس (الأخوة الإسلامية) التي تمزقت في (صفين) وبددتها النظم الاستعمارية نهائيا. وكان هدفه الثاني :أن يكافح(المذهب الطبيعي) أو (المذهب المادي)[1]

وإذا كان مالك بن نبي قد اكتفى فقط بتحديد هذين الهدفين و ـــ بإسهاب ـــ يكون من الأليق تحديد تصور الأفغاني لهذين الهدفين حتى يتسنى لنا الكشف عن تجاوز نظرة مالك بن نبي لنظرة الأفغاني.

لقد هيمن على الأفغاني طيلة حياته فكرة تتعلق بنهوض العالم الإسلامي من الناحية السياسية، فكان يدعو إلى ضرورة إزالة الاستعمار على العالم الإسلامي، فاتسم نشاطه بالطابع السياسي معتمدا على الأدلة الدينية لتحقيق هدفه.

كان الأفغاني معلم أمة يخاطب العامة والخاصة من الناس يبث الوعي فيهم، ويدعو إلى الثورة ضد الحكام المستبدين في عصره، يقنع الشعب بحقه في الحكم والتحرر من العبودية للحكام يقول سليم بك العنحوري :"إنه في خلال سنة 1878، زاد مركزه خطرا لأنه تدخل في السياسة، وأخذ يقرب منه العوام، ويقول لهم في أثناء كلامه ما معناه: "إنكم معاشر المصريين قد نشأتم في الاستبداد، وربيتم في حجر الاستبداد، وتوالت عليكم قرون منذ زمن الملوك الرعاة حتى اليوم، وأنتم تحملون عبئ نير الفاتحين، وتعنون لوطأة الغزاة الظالمين. تسومكم حكوماتكم الحيف والجور، وتنزل بكم الخسف والذل، وأنتم صابرون بل راضون، وتستترف قوام حياتكم التي تجمعت بما يتحلب من عرق جباهكم ـــ بالعصا والمقرعة والسوط، وأنتم صامتون. فلو كان في عروقكم دم فيه كريات حيوية، وفي رؤوسكم أعصاب تتأثر فتثير النخوة والحمية، لما رضيتم بهذا الذل وهذه المسكنة..." [2]

---

(1) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 50

(2) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، موفم للنشر ، 1990 ، ص 91 - 92 .

ويؤكد المراس السياسي للأفغاني تلميذه محمد عبده إذ يقول:"أما مقصده السياسي الذي قد وجه إليه كل أفكاره وأخذ على نفسه السعي إليه مدة حياته ـــ وكل ما أصابه من البلاء أصابه في سبيله ـــ فهو إنهاض دولة إسلامية من ضعفها، وتنبيهها للقيام على شؤونها حتى تلحق الأمة بالأمم العزيزة، والدولة بالدول القوية، فيعود للإسلام شأنه، وللدين الحنيفي مجده..." [1].

إذا كان الجانب السياسي قد هيمن على الأفغاني فلأنه كان متيقنا بأن أصل المرض الذي أصاب الشعوب الإسلامية يرتد إلى الاستعمار بكل أشكاله وأنواعه، لذا كافح الاستعمار بقوة وكانت غايته توحيد كلمة الإسلام والمسلمين في سائر أقطار العالم في دولة واحدة كما كان الحال في الإسلام في عصره الذهبي .

لقد كان العالم الإسلامي يعاني من الفرقة والشتات فتصور الأفغاني أن الوحدة الإسلامية أساس قوته، فضل طول حياته ينهض بهذه الدعوة، وينادي بضرورتها في كل مناسبة، وفي كل مكان يحل به، فأنشأ "جمعية أم القرى" وهو في مكة، وألف جماعة "العروة الوثقى" وهو في باريس من مسلمي الهند ومصر وشمال إفريقيا وسوريا، وأصدر بالاشتراك مع محمد عبده مجلة "العروة الوثقى" لسانا لحالها وتعبيرا عن أغراضها، وكان هدفها وحدة المسلمين، وإنقاذهم من سباتهم، وتنبيههم إلى المخاطر التي كانت تهددهم، وإرشادهم إلى سبيل مواجهتها والتغلب عليها. [2] . والتأكيد على أن الأفغاني قد اهتم بالجانب السياسي لا يعني أنه لم يهتم بالقضايا الاجتماعية والثقافية للعالم الإسلامي، فقد دعى إلى إصلاح المسلمين دينيا واجتماعيا وسياسيا لأن الإسلام على ـــ حد تعبيره ـــ تمتزج فيه العقائد بالنظم الاجتماعية والنظم السياسية لذا كانت دعوته شاملة لهذه النواحي الثلاثة.

وقد أجمع الباحثون في فكر الأفغاني على أن منهجه يتسم بالطابع الثوري لأنه كان يعتقد أن الثورة السياسية أسرع الطرق في تحرير الشعوب الإسلامية، أما الاعتماد على التعليم أو المنهج التربوي فكان يراه بطيئا جدا ولا يحقق أهدافه المنشودة [3].

---

(1) المرجع السابق ، ص 135 - 136 .

(2) محمد فهمي عبد اللطيف ، جمال الدين الأفغاني و الوحدة الإسلامية ، مؤسسة المعارف للطباعة و النشر ، بيروت ، ص 105 .

(3) طهاري محمد ، مفهوم الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني و محمد عبده ، المؤسسة الوطنية للكتاب ط2 ، 1992 ، ص 132 .

و مما لا شك فيه أن الأفغاني كان باعثا للثورات السياسية في مصر وإيران وتركيا والهند . يرى رشيد رضا أن الأفغاني كان له مقصدان : مقصد ثقافي تربوي يريد به أن يحقق إصلاح وضع المسلمين في دينهم ودنياهم ينبههم إلى تحصيل العلوم الدينية و الدنيوية وتقويم الأخلاق والمقصد الثاني سياسي اجتماعي وهو النهوض بدولة إسلامية حتى تلحق بالأمم الغربية في العلم والمدنية، وهو ما أراد أن يحققه في مصر والسودان وإيران وأخيرا في تركيا و لم ينجح كل النجاح ولكنه أحدث ثورة في الميدانين [1].

وإذا انتقلنا من هذا الهدف السياسي إلى الهدف الديني الذي يتمثل في تصدي الأفغاني للمذهب الطبيعي أو المذهب المادي فإننا نلحظ أن الأفغاني قد رد على دارون Darwin Charles Robert (1809-1882) ، ومذهبه في النشوء والارتقاء . هذا المذهب يتصور أن العالم له أساس واحد هو المادة وليس شيء وراءها، وكل شيء في الحياة مظهر من مظاهرها حتى الفكر والعاطفة والمادة لا تتجدد ولا تفنى، وقوانينها أبدية لا يعتريها الفناء، وإنما تتغير الأشكال، وبناء على ذلك فلا نفس ولا روح ولا دين، ولا إله [2].

وعلى هذا الأساس، تقوم نظرية التطور على التغيير المستمر الحادث في المادة، وتطورها المطرد من حالة بسيطة إلى حالة أكثر تعقيدا، فقد تصور دارون أن الأحياء الأرضية كلها قد نشأت من أصل واحد، فمن الأحياء المائية نشأت الأحياء البرمائية، ومن هذه الأحياء نشأت الأحياء البرية... ومن الحيوانات البرية نشأ الإنسان الذي لا يفصله عن القرد سوى حلقة واحدة وإذا كانت لا تزال مفقودة فسوف يكشف عنها في مقبل الزمان [3].

لقد انتقد جمال الدين الأفغاني نظرية التطور لدارون في كتابه "الرد على الدهريين"، إذ يقول :"رأس القائلين بهذا القول داروين، وقد ألف كتابا في بيان أن الإنسان كان قردا ثم عرض له التنقيح والتهذيب في صورته بالتدريج على تتالي القرون المتطاولة وبتأثير الفواعل الطبيعية الخارجية حتى ارتقى إلى برزخ أوران أوتان، ثم ارتقى من تلك الصورة إلى أول مراتب الإنسان فكان صنف النيمنم وسائر الزنوج، ومن هناك عرج بعض أفراده إلى أفق أعلى وأرفع من أفق الزنجيين فكان الإنسان القوقاسي. وعلى زعم دارون هذا، يمكن أن يصير البرغوث فيلا بمرور

---

(1) المرجع السابق ، ص 122 .
(2) أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص 98 .
(3) أحمد حسين ، الطاقة الإنسانية ، دار القلم ، ط 2 ، 1963 ، ص 102 .

القرون وكر الدهور، وأن ينقلب الفيل برغوثا كذلك، فإن سئل دارون عن الأشجار القائمة في غابات الهند والنباتات المتولدة من أزمان بعيدة لا يحدها التاريخ، إلا ظنا، وأصولها تضرب في بقعة واحدة وفروعها تذهب في هواء واحد وعروقها تسقى بماء واحد، فما السبب في اختلاف كل منها عن الآخر في بنيته أو أشكال أوراقه وطوله وقصره وضخامته ورقته وثمره وطعمه ورائحته وعمره، فأي فاعل خارجي أثر فيها حتى خالف بينها مع وحدة المكان والماء والهواء؟.. أظن لا سبيل إلى الجواب سوى العجز عنه..؟" [1].

وإذا كنا لا نستطيع رصد كل الانتقادات التي وجهها الأفغاني لنظرية التطور لدارون فكل ما يمكن قوله إن الأفغاني قد كشف تهافت هذه النظرية وبطلانها ووصف دارون بالمسكين التائه في مجاهل الأوهام وجهالة الخرافات قائلا:"وكأني بهذا المسكين وما رماه في مجاهيل الأوهام ومجاهيل الخرافات إلا قرب المشابهة بين القرد والإنسان، وكان ما أخذ به من الشبهة الواهية الهية يشغل بها نفسه عن آلام الحيرة وحسرات العماية" [2].

وباختصار، يمكن القول إنه قد كان للأفغاني غرضين من وراء منهجه الإصلاحي :

1. بث الروح في الشرق حتى ينهض بثقافته وعلمه وتربيته وصفاء دينه، وتنقية عقيدته من الخرافات، وأخلاقه مما تراكم عليها، واستعادة عزته ومكانته.

2. مناهضة الاحتلال الأجنبي حتى تعود الأقطار الشرقية إلى استقلالها مرتبطة بروابط على نحو ما، لتتقي الأخطار المحدقة بها [3].

إذا كنا على ضوء هذا العرض الوجيز قد كشفنا عن أهم الأفكار التي نادى بها الأفغاني فذلك لغرض رصد نقاط الخلاف بينه وبين مالك بن نبي، ويبدو أننا قد وصلنا للإعلان عن ذلك التجاوز الذي أسلفنا الذكر عنه.

---

(1) عباس محمود العقاد ، الإنسان في القرآن الكريم ، مكتبة رحاب ، الجزائر ، ص 98- 99 .
(2) المرجع نفسه ، ص 99 .
(3) أحمد أمين ، مرجع سابق ، ص 136 .

يشير مالك بن نبي في تقييمه لمنهج الإصلاح السياسي عند الأفغاني إلى محاسنه، وإلى مواطن الخلل فيه، فلقد كان الأفغاني مجاهدا ذا مزاج حاد يمتلك ثقافة فريدة، وكان منهجه الإصلاحي يهدف للرد على الطبيعيين وبيان تهافتهم، وإليه يرجع الفضل في ايقاض العالم الإسلامي من سباته وجهله وتخلفه. يقول مالك بن نبي:" ... لقد كان قبل كل شيء مجاهدا، ولم تكن ثقافته النادرة سوى وسيلة جدلية، مهما هبطت أحيانا إلى مستوى الجماهير، فأصبحت وسيلة نشاط ثوري. لقد كان لهذا النشاط أهمية نفسية وأدبية أكثر من أن تكون له أهمية سياسية في العصر الذي كان يعيش فيه، حين كان العالم الإسلامي غارقا في خمول شامل وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الإسلامية في الضمير المسلم ذاته " [1].

ويبدو أن الخلاف بين مالك بن نبي والأفغاني قد تجلى في نقطتين اثنتين:

ـــ إذا كان الأفغاني يتصور أن نهضة الأمة الإسلامية لا تتأتى إلا بإصلاح سياسي يتخذ من الثورة أسلوبا لتحقيق هذا المقصد، فإن منهج مالك بن نبي في الإصلاح يستهدف أولا تغيير الإنسان الذي صاغه عصر ما بعد الموحدين.

ـــ والمسألة الثانية التي يناقشها مالك بن نبي تتعلق بالدافع الذي ينجح الثورات، فإذا كان الأفغاني قد ركز على الأخوة الإسلامية كأساس للثورة الإسلامية فإن مالك بن نبي يتصور أساسها في المؤاخاة الإسلامية. يقول مالك بن نبي:"... وما كان للثورة الإسلامية أن تكون ذات أثر خلاق، إلا إذا قامت على أساس للمؤاخاة بين المسلمين، لا على أساس ـــ الأخوة الإسلامية ـــ، وفرق ما بين (المؤاخاة) وبين (الأخوة): فإن الأولى تقوم على فعل ديناميكي، بينما الثانية عنوان على معنى مجرد أو شعور تحجر في نطاق الأدبيات.و المؤاخاة الفعلية: هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي مجتمع المهاجرين والأنصار..." [2]

وهكذا نجد أنفسنا أمام مصطلحين يبدو للوهلة الأولى أنهما متشابهان من حيث الشكل، أي يحملان نفس المعنى ونفس الدلالة، ولكن بالنسبة لمالك بن نبي فإن هذين المصطلحين يتطلبان تحديدا دقيقا.

---

(1) مالك بن نبي ، و جهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 51 .
(2) المصدر نفسه ، ص 52 .

يقصد بالأخوة علاقة ودية تضفي على العلاقات بين المسلمين سمة خاصة، إنها أخوة المؤمنين، وهذا الشعور الأخوي الذي يحس به المسلم تجاه أخيه في الدين ينمي وعي التضامن داخل الأمة، ويفهم التضامن هنا، على أنه ممارسة يومية وإبداع جماعي في مواجهة خطر داخلي وخارجي بمقدوره أن يزعزع نفوس الأمة ، أما المؤاخاة فهي التكافل بين أفراد المجتمع الإنساني. يقول عبد الغني بيوني عبد الله :" وكان في قيام الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار بعد الهجرة من مكة إلى المدينة مثلا رائعا لتحقيق التكافل بين أفراد المجتمع الإسلامي. إذ تآخى كل صحابي من المهاجرين مع أحد الأنصار حتى أنهم اقتسموا الأموال والزوجات مع بعضهم البعض" [1].

وللحسم وبصفة نهائية في مسألة تحديد المصطلحين، والعلاقة بينهما يمكن القول إن مالك بن نبي يحاول أن ينقل مبدأ الأخوة من مجاله الديني إلى مجاله الاجتماعي، أي تجسيد مفهوم الأخوة كمبدأ أقره الإسلام إلى سلوك اجتماعي يتسم بالفاعلية، وفي هذه الحالة تتحول الأخوة إلى مؤاخاة، أي من مبدأ عقدي إلى ممارسة وفعالية لأن أي فكرة لا تتجسد على أرض الواقع وإن كانت صحيحة على المستوى العقدي تعد بالنسبة لمالك بن نبي فكرة ميتة.

نعتقد أننا قد أوضحنا التجاوز الذي أحدثه مالك بن نبي مع الإصلاح السياسي عند الأفغاني لننتقل إلى التجاوز الذي أحدثه مع الإصلاح الاجتماعي عند محمد عبده لنبرز أوجه الاتفاق وأوجه الخلاف بينهما.

كان محمد عبده في بداية حياته مندفعا وراء التيار السياسي حيث شارك في الثورة العرابية سنة 1882، وبعد فشل هذه الثورة قبض عليه وسجن وحكم عليه بالنفي إلى بيروت، ومنها دعاه جمال الدين الأفغاني إلى باريس حيث أسسا بها جريدة العروى الوثقى [2] . ولكن يبدو أن محمد عبده لم يكن مقتنعا بالإصلاح السياسي الذي نادى به الأفغاني. هذه القناعة قد تجلت وبخاصة بعد فشل الثورة العرابية، لذا اتخذ وجهة مغايرة في الإصلاح تمثلت في الإصلاح الاجتماعي.

---

(1) عبد الغني بيوني عبد الله ، نظرية الدولة في الإسلام ، الدار الجامعية بيروت ، 1986 ص 103 ،

(2) طهاري محمد ، مفهوم الإصلاح .. مرجع سابق . ، ص 80 .

تصور محمد عبده أن الإصلاح الاجتماعي أنجع السبل لإنقاذ العالم الإسلامي من تخلفه وفقره وسوء حاله، ويقوم هذا الإصلاح على ترشيد العقل بتثقيفه وتهذيبه وتحريره من الخرافات والنظر إلى الدين نظرة سماحة ويسر كما أوضح أن انعتاق الشعوب وتحررها من الاستعمار تأتي كمرحلة لاحقة لأن العلم ـــ على حد تعبيره ـــ عماد الاستقلال وأساس المدنية الحديثة. (1)

فإذا كان الأفغاني إذن، قد نظر إلى المأساة الإسلامية من زاوية سياسية، فإن محمد عبده قد وصفها بأنها مشكلة اجتماعية، والخطوة الأولى التي ارتكز عليها في مشروعه الإصلاحي تمثلت في إصلاح الفرد، وقد استمد هذا المنهج من القرآن الكريم في قوله تعالى:"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ". [سورة الرعد/ الآية:11] ، أي أن نفس الفرد هي العنصر الجوهري في كل مشكلة اجتماعية.

لقد اعتقد محمد عبده في منهجه الإسلامي أن تغيير الفرد لا يتأتى إلا بإصلاح علم الكلام. هذا المنهج يشكل نقطة الخلاف بينه وبين مالك بن نبي ذلك أن فكرة إصلاح علم الكلام كمنطلق أساسي لتغيير الفرد يعد انحرافا جزئيا عن الإطار العام لحركة الإصلاح الاجتماعي لأنه وعلى ـــ حد تعبير مالك بن نبـــي ـــ علم الكلام هو علم الاعتقاد لا يعالج مسألة الوظيفة الاجتماعية للدين. يقول مالك بن نبي :" علم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ والمسلم حتى المسلم ما بعد الموحدين لم يتخل عن عقيدته فلقد ظل مؤمنا وبعبارة أدق ظل مؤمنا متدينا ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية وصار إيمان فرد متحلل من صلاته بالوسط الاجتماعي: وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة" (2).

---

(1) أحمد أمين ، زعماء الإصلاح ، مرجع سابق ، ص 55 .
(2) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 53 - 54 .

ونخلص من هذا القول إنه إذا كان محمد عبده يرى أن مشكلة الإنسان المسلم مشكلة عقدية فإن مالك بن نبي يتصورها مشكلة تتعلق أساسا بفاعلية هذه العقيدة أي ترجمة المبدأ العقدي إلى سلوك اجتماعي أو بعبارة أدق إلى منطق عملي.

وعلى هذا الأساس، يرى مالك بن نبي أن مشكلة إصلاح الفرد ليست مرتبطة بعلم الكلام بل إن المشكلة تتجلى عنده في تأثير العقيدة على سلوك الفرد وجعله سلوكا اجتماعيا مؤثرا وفاعلا في المجتمع، فالعلاقة إذا هي علاقة تكامل بين الدافع الداخلي

الديني والسلوك الاجتماعي وعليه يبين مالك بن نبي المنهج الحقيقي للإصلاح في قوله :" ... يهدف الإصلاح إلى توفير الدافع الداخلي لدى جماهير الشعب تلك الجماهير المتعطشة إلى انتفاضة القلب كيما تنتصر على ما أصابها من خمود" [1].

وعلى الرغم من الخلاف الذي قمنا برصد بعض ملامحه بين المصلحين الثلاثة إلا أن هناك فكرة أساسية يجب أن نثيرها وهي أن منهج الإصلاح عند الأفغاني ومحمد عبده ومالك بن نبي يبقى محددا بسياقه التاريخي والاجتماعي الذي تزامن معه لأن كل نظرة مهما كانت طبيعتها تبقى محددة بهذا السياق وانعكاسا له. وإذا كان مالك بن نبي قد اختلف مع الشيخين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده فهذا لا ينقص ولا يحط من قيمة حركة الإصلاح بشقيها السياسي والاجتماعي، فهي على الأقل تمثل صحوة إسلامية ومنبهات حضارية ساهمت وبقسط كبير في بث للوعي الاجتماعي والديني والتربوي والسياسي. يقول مالك بن نبي:" ولقد نتج عن هذا أن الحركة الإصلاحية، لم تستطع تغيير النفس الإسلامية، بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع فكرة (الوظيفة الاجتماعية) للدين، ولكنها على أية حال نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد الموحدين حين أقحمت في الضمير الإسلامي فكرة مأساته المزمنة، وإن كان ذلك قد اقتصر على المجال العقلي، فإذا ما أريد للنهضة أن تبرز إلى عالم الوجود فإن علينا أن نواجه مشكلة الثقافة في أصولها" [2].

---

(1) المصدر نفسه ، ص 54 .
(2) المصدر نفسه ، ص 61 - 62 .

إذا كانت الحركة الإصلاحية ممثلة في روادها الكبار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده قد عبرت وبصدق عن محنة العالم الإسلامي على الرغم من الخلل، أو حتى الانحراف الذي تجلى في كيفية طرحها لفكرة الإصلاح سواء على مستوى المنهج أو الرؤية، فإن مالك بن نبي قد وسع نقاشه ليشمل أيضا الحركة الحديثة، وهي تيار فكري يمثله نخبة من الطلبة المسلمين الذين تكونوا في جامعات العواصم الغربية، وتشبعوا بالفكر الغربي، ويعتمد هذا التيار في تشخيصه لأزمة العالم الإسلامي على مناهج ومقاييس الفكر الغربي ذاته.

لم يكن مالك بن نبي على وفاق تام مع هذه الحركة لأن نظرتها لأزمة العالم الإسلامي وتخلفه لا تستمد أصالتها من واقعه المعيش، ومن ظروفه وخصوصياته التاريخية والاجتماعية والثقافية. يقول مالك بن نبي:" فالحركة الحديثة ليس لها في الواقع نظرية محددة، لا في أهدافها ولا في وسائلها، والأمر بعد هذا لا يعدو أن يكون غراما بالمستحدثات، فسبيلها الوحيد أن تجعل من المسلم (زبونا) مقلدا ـــ دون أصالة ـــ لحضارة غربية تفتح أبواب متاجرها أكثر مما تفتح أبواب مدارسها..." [1]

وعلى الرغم من نقده لهذه الحركة وللمرجعية الفكرية التي تعتمد عليها في قراءتها لظاهرة التخلف في العالم الإسلامي، لم يمنعه ذلك من إبراز الدور الذي قامت به وبخاصة في المجال الفكري:"فإذا كانت الحركة الحديثة لم تأت بعناصر ثقافية جديدة لعدم اتصالها الواقعي بالحضارة الحديثة ولانفصالها الفعلي عن ماضي ما بعد الموحدين فإنها قد خلقت فيما جلبت من الغرب تيارا من الأفكار صالحا للمناقشة، وإليه يرجع الفضل في أن وضع على بساط البحث جميع المقاييس التقليدية. " [2]

وعلى ضوء رصد مالك بن نبي لمنهج الإصلاح بشقيه السياسي والاجتماعي عند الأفغاني ومحمد عبده، ونظرة الحركة الحديثة وبيان حدودهما، يصل في نهاية المطاف إلى إحداث التجاوز كما سبق أن أوضحنا و إلى بناء تصور جديد يمنح فيه للإنسان مكانة هامة، ويعتبره حجر الزاوية في التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري.

---

(1) المصدر السابق ، ص 73 .
(2) المصدر نفسه ، ص 73 .

يحدد مالك بن نبي مفهوم الإنسان بوصفه عنصرا جوهريا في عملية التغيير الاجتماعي من خلال تحديد أبعاد هذا الإنسان الكونية أو البيولوجية وأبعاده الاجتماعية. إن هذا الإنسان يتكون من معادلتين: معادلة بيولوجية وأخرى اجتماعية [1].

أـــ معادلة بيولوجية: وهي معادلة قد حسم القرآن الكريم فيها ونقصد بذلك الصورة التي خلق الله عز وجل الإنسان عليها ولا تبديل في هذا الجانب منذ خلق الإنسان ونشأته إلى نهايته على الأرض. وتتمثل هذه الصورة في خاصية التكريم التي انفرد بها الإنسان عن باقي المخلوقات الأخرى. يقول تعالى:"ولقد كرمنا بني آدم وحملناهم في البر والبحر ورزقناهم من الطيبات وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا" [سورة الإسراء/ الآية:70].

وهذا التكريم الذي يقره القرآن الكريم لا يخص الإنسان العربي أو المسلم، بل إنه يشمل كل إنسان مهما كان انتمائه العرقي والثقافي والاجتماعي. والأساس الغيبي لمفهوم الإنسان لا يعني الكم، أي مجموعة أفراد مصنفين في جداول إحصائية أو جماعات موزعة ومنتشرة في مؤسسات تربوية أو عسكرية أو صناعية...، بل الصفة التي قرنها الله بالتكريم في سلالة آدم. يقول مالك بن نبي في تحديده لهذه المعادلة البيولوجية:" فأما المعادلة الأولى فهي موهوبة من الله الذي خلق الإنسان في أحسن تقويم وميزه على العالمين بالتكريم، فهي منحة منه، عز وجل، إلى البشر كافة". [2]

هذه النظرة التي يقدمها مالك بن نبي في تحديده لمفهوم الإنسان وعلى أساس غيبي تعد نقطة التقاء بين أغلب أعلام الفكر الإسلامي. نظرة تستمد تصورها للكون وللمجتمع وللإنسان من الوحي، وهذا النوع من التفكير يطلق عليه في المنظومة المعرفية الإسلامية اصطلاح التصور الإسلامي.

---

(1) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، دار الفكر ، دمشق ، ط3 1987 ، ص 91 .
(2) المصدر نفسه ، ص 91 .

إن الإنسان في التصور الإسلامي مكرم مفضل عند الله يحمل هذا التكريم بين جنبيه طالما هو متصل بالله متبع لهداه. يقول الدكتور صبحي الصالح:"... إن الإنسان في التصور الإسلامي، هو ذلك الكائن الممتاز، ذو التركيب الخاص، ذو المشاعر والأشواق، يقوى ويهن، ويصح ويمرض، ويحب ويبغض، ويرقى وينحدر، ويهتدي ويظل، ويحيا ويموت... وما من ريب في أن واقعية الإنسان في ذاته مكتسبة من علمية النظرة الإسلامية إليه، وإلى ضخامة دوره في الخلافة عند الله، ولا سيما في مجالات التطبيق بعد "التنظير" لدى تحديد العلاقة بين هذا الإنسان المخلوق وخالقه العظيم. إن هذه العلاقة تقوم هنا على أساس تعامل الكائن البشري مع إله موجود، حي قيوم، عليم خبير، فعال لما يريد، إليه يرتد كل ما في الوجود نشأة وتحولا وامتدادا وتطورا. ذلك يعني أن علاقة الإنسان الواقعي بالحقيقة الربانية هي علاقة واقعية إيجابية، لا تنحصر قيمتها الفعلية في المثالية الخيالية النظرية بل تستغرق كل دوافع الحركة والتأثير، في هذا الكون الكبير..." [1]

وفي نفس الاتجاه يرى ابن عربي أن الإنسان أكمل المخلوقات وأشرفها، وهذا التشريف يستشفه من قوله تعالى :" إني جاعل في الأرض خليفة".[سورة البقرة/ الآية:30]، ومن سنة الله عز وجل وحكمته في خلقه لآدم بيديه:"ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي". [سورة ص/الآية:75]، وعندما علمه الأسماء كلها التي ما تولى بها ملائكته، وعندما أعطاه الخلافة. [2]

ويؤكد محمد إقبال (1877-1938) أن الإنسان طاقة كونية تتمثل فيها كل طاقات الوجود وقبس من القدرة الخالقة، إنه خليفة الله في الأرض وأثمن ما في الوجود كله وذلك حين يستمد من الله. فهكذا خلقت الروح الإنسانية، أو النفس. بحيث تستمد من قوة الأزل والأبد فتشرق، ـــ وتشتعل ـــ وتصبح طاقة كونية مريدة وفاعلة. [3]

ولا خلاف إذن، إذا قلنا إن أعلام الفكر الإسلامي يؤكدون أن الإنسان كمعادلة بيولوجية كائن مكرم وخليفة الله في الأرض خلق من تراب وارتقى بالخلق السوي إلى منزلة العقل والإرادة، وتعلم من الأسماء فضلا من العلم، وميزه الله عز وجل على خلائق الأرض كلها.

---

(1) صبحي الصالح ، الإسلام و مستقبل الحضارة ، دار الشورى بيروت ، ط1 ، 1986 ، ص 48 .
(2) محي الدين بن عربي ، فصوص الحكم ، موفم للنشر ، 1990 ، ص 8 .
(3) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ، دار الشروق ، 1973 ، ص 269 .

ولكن هناك ملاحظة هامة ينبغي أن نلفت النظر إليها قوامها أن مالك بن نبي يؤكد على أن صفة التكريم التي انفرد بها الإنسان ثابتة لا تتأثر بالظروف والتحولات الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية... أي، أن الإنسان بالنسبة للمعادلة الأولى (البيولوجية) يكون ثابتا لا يتغير فيه شيء في أي مرحلة من مراحل الدورة الحضارية ومراحل التغير الاجتماعي .

ب ــ معادلة اجتماعية: ويعني بها الأستاذ مالك بن نبي أن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه يكتسب من مجتمعه نسقا من القيم والمعايير الثقافية والاجتماعية، ويخضع لقوانين التغير الاجتماعي أي أن أنماطه السلوكية والفكرية تتغير من حالة إلى حالة أخرى، ومن وضع إلى وضع آخر تبعا للتحولات التي تحدث على مستوى بنيات المجتمع وأصعدته. يقول مالك بن نبي :"... إن الإنسان لا يتغير بوصفه كائنا حيا في حدود التاريخ، وإنما يتغير بوصفه كائنا اجتماعيا تغيره الظروف، فإن التاريخ يعجز عن أن يغير شعرة واحدة في الإنسان، ولكنه يستطيع أن يزيد أو ينقص من ميزاته الاجتماعية. وفعاليته من ناحية المنطق العملي." [1]

وهذا التصور الذي يقدمه مالك بن نبي في تحديده لمفهوم الإنسان كمعادلة بيولوجية ومعادلة اجتماعية يبرز بوضوح انتقال فكر مالك بن نبي من مجال التفسير الغيبي ــ الميتافيزيقي ــ إلى مجال التفسير السوسيولوجي لمفهوم الإنسان وهذه الازدواجية في التفسير تكشف لنا أن شخصية الإنسان ليست بالبسيطة ،وإنما هي مركبة تشتمل على عنصر ثابت يحدد كيانه إنسانا و عنصر متغير يحدد قيمته كائنا اجتماعيا .

وإذا كان مالك بن نبي قد اهتم بالإنسان الاجتماعي فلأنه أساس التغيير الاجتماعي ومفتاح الحضارة، فهو الجهاز الاجتماعي الأول في أي حركة تغييرية:"فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ..." [2]. ولا يتأتى للإنسان تحريك عجلة التاريخ، وتوجيه مساره والتحكم في سير أحداثه إلا من خلال التأثير في معادلته الاجتماعية القابلة للتغيير.

ولكن التساؤل الذي يفرض نفسه في هذا الاتجاه قوامه: ما هو العنصر الذي يصنع الإنسان ويجعل منه كائنا اجتماعيا مؤثرا في حركة التاريخ؟.

---

(1) مالك بن نبي ، تأملات ، دار الفكر ، دمشق ، ط5 ، 1991 ، ص26 .
(2) المصدر نفسه ، ص 129 ،

يجيبنا مالك بن نبي بأن العنصر الذي يحدث هذا التأثير يتمثل في الفكرة الدينية، وفي مدى خضوع الإنسان لها، فقد أوضح هذه العلاقة العضوية وهو يرصد منحنى مسار الحضارة الإسلامية إذ يقول:" ومن المؤكد أنه عندما نتناول الحضارة الإسلامية فلا بد أن يدخل في اطرادها بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد نفسه والإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة [1].

لنغض الطرف الآن عن قضية العلاقة بين الإنسان والدين ودورهما في البناء الحضاري لأننا سنعود حتما للحديث عن هذه العلاقة التكاملية عندما نطرق مفهوم الدين.

لا يتوقف مالك بن نبي عند تحديد مفهوم الإنسان ككائن مكرم وكائن اجتماعي والتمييز بينهما، بل إنه يؤسس نظرته له بحسب موقعه من الحضارة، فقد اكتشف عند رصده لمراحل دورة الحضارة الإسلامية أن هذا الإنسان يتجلى في ثلاثة أشكال هي:

- **إنسان ما قبل الحاضرة.**
- **إنسان الحضارة.**
- **إنسان ما بعد الحضارة.**

وهنا أيضا نجد أنفسنا ملزمين للحديث عن علاقة الإنسان بالحضارة أو بالأحرى الحديث عن مراحل الدورة الحضارية(مرحلة الروح ـــ مرحلة العقل ـــ مرحلة الغريزة)، ولغرض منهجي وتفاديا لإعادة إنتاج نفس الأفكار سنحاول ـــ وبإسهاب ـــ تحديد الأشكال الثلاثة للإنسان وذلك بحسب موقعه في كل مرحلة من مراحل الدورة الحضارية وسنرجئ مفهوم الحضارة والمراحل التي تمر بها لاحقا.

- **إنسان ما قبل الحضارة:** هو الإنسان الطبيعي أو الفطري(**L'homonatuna**)، تحكمه غرائزه التي لم تتكيف بعد. إنه عنصر ساكن خامد محتفظ بطاقته المذخورة. هذا الإنسان يعد نقطة البدء في عملية التغيير الاجتماعي لأنه دائم الاستعداد للقيام بهذا الدور التغيري، إذ تتولى الفكرة الدينية. إخضاع غرائزه إلى عملية شرطية (**Conditionnement**). أي أن الفكرة الدينية تقوم ـــ وبلغة التحليل النفسي ـــ بكبت غرائزه الطبيعية دون إلغائها بصفة نهائية.

---

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، ط4 ، 1987 ، ص 74 .

وهذه العملية الشرطية تعمل فقط على صقلها وتهذيبها بقواعد نظام معين [1] .

● **إنسان الحضارة** : يتموقع وجود هذا الإنسان في المرحلة التي تظهر فيها الفكرة الدينية، ويطلق عليها مالك بن نبي اصطلاح مرحلة الروح، وتمتد هذه المرحلة إلى مرحلة العقل، حيث في المرحلة الأولى تقوم الشرارة الدينية بتشكيل وصياغة شخصية الإنسان الطبيعي (الفطري) وفق متطلبات مرحلة الحضارة من الناحية النفسية والاجتماعية. كما يتحرر جزئيا من قانون الغريزة ليمتثل لقانون الروح. هذا الإنسان المكيف المشروط يحقق التوازن بين عوالمه الثلاثة التي تشكل شبكة العلاقات الاجتماعية، وتتمثل هذه العوالم في : عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء، ويتطابق دوره مع طبيعة هذه المرحلة. [2]

أما في مرحلة العقل نجد أن الغرائز التي قام الدين بضبطها أي، بصقلها وتهذيبها قد عادت إلى الظهور لأن العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز فتشرع لذلك في التحرر من قيودها. هذه الغرائز لا تتحرر دفعة واحدة وإنما تتحرر بقدر ما تضعف سلطة الروح[3] وكلما واصل التاريخ سيره واصل التطور عمله في نفسية الفرد وفي البناء الأخلاقي للمجتمع الذي يكف عن تعديل سلوك الأفراد. وبقدر ما تتحرر هذه النزعة من قيودها في المجتمع ينكمش التحرر الأخلاقي شيئا فشيئا في أفعال الأفراد الخاصة ، وبالتالي فالإنسان الذي دخل الدورة الحضارية شخصا متكيفا قد تحول إلى إنسان خارج الحضارة .

ـــ **إنسان ما بعد الحضارة** : يطلق عليه مالك بن نبي صفة(إنسان ما بعد الموحدين)، فقد تزامن مع فترة عصر الانحطاط أو مرحلة الغريزة التي تعبر عن مرحلة تفسخ شبكة العلاقات الاجتماعية إذ يفتقد فيها هذا الإنسان فاعليته الاجتماعية فتظهر عليه أعراض المرحلة التي يعيش فيها كالإتكالية وذهاب السهولة واللامبالاة والتمركز حول الذات، وأخطر الأعراض التي يصاب بها هي القابلية للاستعمار.

---

(1) المصدر السابق ، ص 75 .
(2) نورة خالد السعد ، التغيير الإجتماعي في فكر مالك بن نبي ، مرجع سابق ، ص 142 .
(3) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 76 .

ولكن هذا النموذج الاجتماعي الجديد الذي خلف إنسان الحضارة الإسلامية، والذي يحمل في كيانه جميع الجراثيم التي نتج عنها في فترات متفرقة جميع المشاكل التي تعرض لها العالم الإسلامي، لم يفقد عقيدته بل بقي مسلما فاقدا تأثيرها الاجتماعي وقد أكد مالك بن نبي على ضرورة البدء في تغيير هذا الإنسان لإنجاح التغيير الاجتماعي، ولكن ليس عن طريق تعليمه عقيدة هو يمتلكها بل بتغيير ذاته وصفاته وأن نعيد إليه فعاليته الروحية إذ يقول :"وطالما ظل مجتمعنا عاجزا عن تصفية هذه الوراثة السلبية التي أسقطته منذ ستة قرون، وما دام متقاعسا عن تجديد كيان الإنسان طبقا للتعاليم الإسلامية الحقة ومناهج العلم الحديثة، فإن سعيه إلى توازن جديد لتاريخه سيكون باطلا عديم الجدوى" [1].

يتصور مالك بن نبي أن معظم الأخطاء التي أعاقت طريق النهضة في العالم الإسلامي ترجع إلى عدم الاهتمام بواقع إنسان ما بعد الموحدين مع أنه العنصر الأساسي الذي يعيق عملية البناء الحضاري في العالم الإسلامي، وللتوضيح يمكن أن نحدد ثلاثة ملامح لإنسان ما بعد الموحدين، وقد تجلت في مرحلة النهضة الحديثة في العالم الإسلامي وتتمثل في:

- **رجل المدينة.**
- **رجل الفطرة (البادية).**
- **محترف الثقافة.**

ـــ رجل المدينة: هو رجل الندرة والقلة في كل شيء، وقد تغلغلت في نفسه دواعي الانحطاط... فهو يحمل روح الهزيمة بين جوانحه و هو دائما في منتصف الطريق وفي منتصف الفكرة، وفي منتصف تطور ، لا يعرف كيف يصل إلى الهدف، إذ هو ليس نقطة الانطلاق كرجل الفطرة ولا نقطة الانتهاء كرجل الحضارة بل هو "رجل النصف" مسخ فكرة الإصلاح نصف فكرة وأطلق عليه اسم السياسة، لأنه لم يكن مستعدا إلا لنصف جهد ونصف اجتهاد ونصف طريق.

ـــ رجل الفطرة: هو رجل البادية، راع بلا مواشي، فلاح بلا محراث ولا أرض، يرضى من الأشياء بالعدم [2] ، ولكنه يبقى محتفظا بقدرته على الدخول في دورة الحضارة.

---

(1) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 37 - 38 .
(2) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 82 .

ـــ محترف الثقافة: وهو الذي يصفه مالك بن نبي بالمتعالم أو المتعاقل [1] الذي يسخر كل شيء في المجتمع لمصلحته، ويستعمل كل الوسائل ليبقى في أعلى المراتب والمراكز الاجتماعية وهو لأنانيته يحرص على البقاء في صدر المجتمع، هذا الحرفي يطلق عليه مالك بن نبي صفة الصبي المزمن [2] أي الذي لا يتدرج في طريق التعلم كالصبي وإنما هو مصاب بداء عضال أبقاه في مرحلته الصبيانية .

يرى مالك بن نبي أن النمطين الأولين يمكن القيام بتعديل أفكارهما والاتجاه نحوهما بالرعاية ليصبحا رجلين نافعين في بناء الحضارة، أما النمط الثالث فإنه يمثل ظاهرة باثولوجية(مرضية) في جسم الأمة وخطره لا يقل عن خطر الفقر والجهل بل إن هذين الخطرين يمكن علاجهما ولكن محترف الثقافة(المتعالم) لا علاج له، لذا يقترح علينا مالك بن نبي ضرورة استئصاله وإزالته ليصفو الجو للطالب العاقل الجاد. [3]

ـــ الدين:

يرتبط مفهوم الدين ارتباطا وثيقا بالنظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي، فإذا أمعنا النظر وبعمق في مؤلفاته نكتشف حضوره في كل مشكلة يعالجها، كما أن عناوينها تدل على ذلك، هذه العناوين تتمثل في وجهة العالم الإسلامي ، وشروط النهضة، والظاهرة القرآنية ـــ والمسلم في عالم الاقتصاد، و مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، فكرة كمنويلث إسلامي... ولا خلاف إذا قلنا إن النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي هي نظرية في علم الاجتماع الديني.

ولكن قبل أن نتطرق إلى مفهوم الدين عند مالك بن نبي يكون من الضروري التعرض إلى بعض تصورات أعلام الفكر الغربي للدين وسنركز أساسا على بعض علماء الأنثربولوجيا وعلماء الاجتماع.

---

(1) المصدر السابق ، ص 90 .
(2) المصدر نفسه ،ص 91 .
(3) المصدر نفسه ، ص 91 .

حظي مفهوم الدين بأهمية كبيرة عند الفلاسفة والعلماء قديما وحديثا، كما احتلته أنساق متعددة في التفكير وإشكاليات مختلفة حاولت كل واحدة فهمه ودراسته بالبحث في أصول نشأته ووظائفه وفي تأثيره على سلوك الأفراد وبنى المجتمعات، ونقصد بهذه الأنساق والإشكاليات نظريات علم الأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس، حيث اهتم كل علم من هذه العلوم بكشف جانب من جوانبه أو بمجال من مجالاته.

هذا الاهتمام المتزايد بالدين نعتقد أنه يعود وبالأساس إلى استمراريته في كل المجتمعات، وإلى عدم زواله على الرغم من كل التحولات الكبرى التي شهدتها المجتمعات البدائية والمتحضرة، ولأنه إلى جانب ذلك، يعد عنصرا بنائيا في النسق الاجتماعي والثقافي الأصلي لكل مجتمع.

هذا الحضور الديني واستمراريته وهيمنته قد فند مزاعم وطروحات عدد كبير من المفكرين، الذين اعتقدوا أن زمن الدين قد انتهى وأنه سيندثر مع مرور الزمن، ويقدم هؤلاء المفكرين عدة مبررات قوامها أن اكتشافات العلم المستمرة والمتجددة ستجيب عن كل التساؤلات التي تحير وتقلق عقل الإنسان يقول ماكس مولر Max muller في كتابه "قراءات في أصل الدين وتناميه" عام 1878م :"إن أكثر الصحف انتشارا تتنافس فيما بينها يوميا وأسبوعيا شهريا لتقول لنا إن زمن الدين قد ولى، وأن الإيمان وهم أو مرض طفولي وأنه قد تم الاكتشاف أخيرا أن الآلهة لم تكن إلا من اختراع البشر وأنها قد فقدت من ثم رصيدها" [1]، وفي نفس الاتجاه ذهب كراولي Crawley عام 1905م إلى القول :"إن أعداء الدين يشنون حملة شعواء ليبينوا أن العلم والدين متضادان، ولينشروا أمام الملأ أن الدين ليس إلا أثرا من مخلفات عصر بدائي كانت تبتدع فيه الأساطير وأن زواله ليس إلا مسألة وقت" [2]. إنه على الرغم من التحولات التي شهدتها المجتمعات على مستوى بنيتها الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وكذا الثورات العلمية التي حدثت في كل عصر من عصور التاريخ إلا أن الدين كنسق من المعتقدات والممارسات قد ظل نمطا ثقافيا ونظاما سلوكيا متميزا ومتماسكا أو بعبارة أدق ظل عالما روحيا يلجأ إليه الإنسان ويتفاعل معه وبخاصة كل ما تأزمت أوضاعه وازدادت مشاكله الحياتية حدة وتعقيدا.

---

(1) إيفانز بريتشارد ، الأناسة المجتمعية و ديانة البدائيين في نظريات الأناسين ، ترجمة حسن قبيسي ، دار الحداثة ، بيروت ، ط1 ، 1986 ، ص 272 .

(2) المرجع نفسه ، ص 273 .

ولا ريب إذا قلنا إن الدين يمثل فضاء روحيا خاصا يحافظ فيه الإنسان على استقراره و وجوده وعلى تكيفه النفسي والاجتماعي. فقد أثبتت التحقيقات الميدانية والأبحاث الأنثروبولوجية والاجتماعية صحة هذا التصور إذ يقول إيفانز بريتشارد Evans Pritchard :

"... إن التقدم العلمي والتكنولوجي قد أفرغ السحر من معناه لكن الدين لا زال موجودا بل إن دوره المجتمعي آخذ في الاتساع" [1] .

لقد اختلفت نظرة المفكرين لظاهرة الدين ففريق بحث عن أصل الأديان أمثال: ادوارد تيلور E . TYLOR (1832-1917) ، وماكس مولر M. MULLER وجيمس فريزر G.FRAZER (1854-1941) ، وفريق آخر اهتم ببيان وظيفته النفسيةوالاجتماعية،ويمثله كراولي CRAWLEY ومالينوفسكي MALINOWSKI (1884 –1942) ، وماكس فيبر M.WEBER (1864 –1920) وأميل دوركايهم E.DURKHEIM (1858-1917) وهناك فريق آخر قد اتخذ موقفا عدائيا للدين ووصل إلى درجة إنكاره ومحاربته ونخص بالذكر فريد ريش نيتشه F.NIETZSCHE (1844_1900) وكارل ماركس وسيغموند فرويد S.FREUD (1856_1939).

اهتم الأنثروبولوجيون الأوائل بدراسة بعض الظواهر الاجتماعية مثل ظاهرة الدين وذلك من خلال النزعة التطورية التي سادت الفكر الأنثروبولوجي في القرن التاسع عشر إذ حاول تيلور تفسير نشأة الدين حيث عرف الدين بأنه اعتقاد بالقوى الروحية [2]، يستمد أصوله من الأحلام ومن الإيمان بالأرواح وتقوم هذه النظرة على فرضية أساسية مفادها أن التفكير الديني قد تطور وتعقد عن طريق العمليات الذهنية إذ كان الإنسان البدائي يقوم بهذه العمليات لتفسير بعض الظواهر الطبيعية كالموت والمرض والأحلام والرؤيا.. فافترض وجود نفس مستقلة عن الجسم أي مستقلة عن غلافها المادي ثم بدأ بعد توصله إلى فكرة النفس يتصور أن الحيوانات والنباتات وحتى الجمادات تمتلك هي الأخرى نفوسا ثم امتدى في نهاية المطاف إلى فكرة وجود كائنات قوية ذات نفوس خالصة أطلق عليها اسم الآلهة أو الأرواح، يقول تيلور:"فالوجود الروحي إذا هو وجود ذهني. وعالم الأرواح ما هو إلا عالم ذهني" .[3]

---

(1) المرجع السابق ، ص 288.
(2) المرجع نفسه ، ص 194 .
(3) المرجع نفسه ، ص 185 .

وفي نفس الاتجاه قام جيمس فريزر بدراسة السحر والدين في القبائل الأسترالية، ويعتقد في كتابه الشهير (الغصن الذهبي) أن البشرية بأسرها قد مرت بثلاث مراحل من النمو الذهني: من السحر إلى الدين ومن الدين إلى العلم. وما نلحظه عند فريزر هو أنه لا يميز بين السحر والعلم فهما بالنسبة له متشابهان من الناحية النفسية ، حيث جعل السحر والعلم في مقابل الدين ويبرر ذلك كون أن الاثنين الأولين يمثلان عالما خاضعا لقوانين طبيعية ثابتة بينما يمثل الدين عالما تخضع الأحداث فيه لرغبات الأرواح[1] .

ويتصور كراولي في مؤلفه الشهير"الوردة الصوفية" أن الدين ليس إلا نتاجا من نواتج الخوف والحذر والقلق وانعدام المبادرة والجهل وفقدان الخبرة.. وهي كلها صفات تجلت في الإنسان البدائي وتدل على عجزه، فالدين يضفي طابعا مقدسا على كل ما من شأنه أن يهب الحياة والصحة والقوة.

وفي كلمة، يعتقد كراولي أنه كلما كانت هناك أخطار وتحديات يعجز الإنسان عن مواجهتها والتصدي لها، كلما كان هناك دين .[2]

وإذا انتقلنا من النظرة التطورية إلى النظرة الوظيفية فإن الباحث الأنثروبولوجي مالينوفسكي قد أولى بدوره أهمية كبيرة للدين غير أنه هو الآخر لا يميز بين الدين والسحر من الناحية النفسية أي أنهما متشابهان، ويركز في بحثه لهما على وظيفتهما النفسية والاجتماعية، فهما يلعبان معا دورا مهدئا، ويحققان الاستقرار والاطمئنان والراحة عند ممارسة الإنسان لطقوسه الدينية، ويذهب إلى القول بأن السحر كالدين يفعل فعله في حالات الاضطراب والقلق لأن الإنسان لا يملك المعلومات اللازمة التي تمكنه من تذليل الصعوبات ورفع التحديات التي تواجهه بأساليب تجريبية، لذا فهو يلجأ إلى السحر أو الدين بوصفهما نشاطا تعويضيا يسكن التوتر الحاصل من جراء العجز والرغبة، وهو توتر يهدد بالقضاء على نجاحه في أعماله. من هنا كان الشكل الإيحائي في الطقوس [3].

---

(1) المرجع السابق ، ص 196 .
(2) المرجع نفسه ، ص 196 .
(3) المرجع نفسه ، ص 196 .

ويتصور مالينوفسكي أيضا أن ممارسة الإنسان لطقوسه الدينية يهدف إلى تغيير وضعه وإيجاد تكيف ملائم مع الظروف الطبيعية والاجتماعية، فممارسة طقوس الاستسقاء مثلا التي يفترض فيها أن تسقط المطر فإن المؤمنين لا يسببون هطوله ولكنهم بتجمعهم لإتمام الإحتفال المفروض فإن أعضاء المجموعة يعبئون الطاقات التي تسمح لهم بتحمل الأفضل لتجربة الجفاف والفقر الذي يرافقه.

إن ممارسة هذا الطقس ـــ على حد تعبير مالينوفسكي ـــ لا يزيل عن المؤمن قلقه أو على الأقل التخفيف من حدته فقط بواسطة تصرفات وسلوكات بديلة، بل إنه إلى جانب ذلك يسهم في تقوية العلاقات الاجتماعية بين الأفراد وفي تضامنهم شريطة أن تمارس بجدية[1] .

وإذا انتقلنا من مجال الأنثروبولوجيا إلى مجال السوسيولوجيا فقد عني علماء الاجتماع بدراسة ظاهرة الدين وخصصوا لها حقلا معرفيا مستقلا بذاته هو ما يطلق عليه في عرف علماء الاجتماع (علم الاجتماع الديني) حيث أسهم دوركايهم، وماكس فيبر في تأسيس هذا النوع الجديد من الدراسات السوسيولوجية التي تهتم بالمعتقدات والممارسات الدينية التي تصدر عن أفراد المجتمع، وتنتجها المؤسسات الدينية التي تعمل على تلقينها لهؤلاء الأفراد عن طريق التنشئة الاجتماعية.

لقد بحث دوركايهم في أصل الدين وتصور أن الطوطمية هي الصورة البدائية للدين وأقدم أشكاله وبين أن الديانة البدائية هي عبادة العشيرة، وهذه العبادة هي عبادة طوطمية، فقد كان لكل عشيرة أو قبيلة طوطمها، فأعضاء القبيلة التي طوطمها الأرانب مثلا يكونون قبيلة الأرانب، ويعتبرون نفوسهم من سلالتها وأقارب لها ويقومون بواجبات معينة نحوها وينتظرون منها معاملة حسنة[2] .

---

(1) ر. بودون و ف، بوريكو ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية ، ط1 1976 ، ص 121 .

(2) الربيع ميمون ، نظرية القيم بين النسبية و المطلقية ، الشركة الوطنية للنشر ، الجزائر 1980 ، ص 218

وفي كلمة، يعتقد دوركايهم أن الطوطمية هي مصدر الأديان كلها، وعبادة الإنسان لله ناشئة من عبادته للطوطم، وينجم عن هذا التصور أن الدين عند دوركايهم غير منزل على الإنسان، ويعد ظاهرة اجتماعية فقط كباقي الظواهر الأخرى ولكن الناس ـــ على حد تعبير دوركايهم ـــ نسو مصدره وكيفية نشوئه وصاروا يعتبرونه وحيا منزلا من السماء، حين صاروا يؤمنون بالله ويقدسونه بدلا من الطوطم [1].

إذا كان دوركايهم قد بحث في أصل الدين فإنه حدد إلى جانب ذلك طرق دراسته دراسة علمية إذ يمكن القول إنه أول مفكر أنقل دراسة الدين من مجاله السيكولوجي إلى مجاله السوسيولوجي وبنفس الطريقة التي عالج بها ظاهرة الانتحار، أي أن ظاهرة الدين ليس ظاهرة فردية ترتد إلى عوامل نفسية فقط، بل إنها إلى جانب ذلك تعد ظاهرة اجتماعية موضوعية ومستقلة وقد حدد لها ثلاث صفات [*]:

– إنها تنتقل من جيل إلى جيل آخر، فهي إذا كانت فردية، بمعنى من المعاني، فهي بمعنى آخر خارج الفرد لأنها وجدت قبل ولادته، وتظل موجودة بعد مماته، وهو يكتسبها كما يكتسب اللغة بحكم ولادته في مجتمع معين.

– إنها عامة حيث يؤمن كل أفراد المجتمع بنفس المعتقدات ويمارسون نفس الطقوس الدينية.

– إنها إلزامية أي، أنها لا تخضع لمنطق الأفراد وإنما تخضع لمنطق العقل الجمعي. فهي بمثابة سلطة لها هيبتها ولها هيمنتها ولا بد للفرد من إطاعتها واحترامها، وأن يسلم بما يسلم به الجميع مثلما يتقبل اللغة التي تفرض عليه.

يعتبر العديد من علماء الاجتماع أن تأسيس علم الاجتماع الديني يرتبط ارتباطا وثيقا بالفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني "ماكس فيبر" فقد قدم تفسيرا متميزا لظاهرة الدين يختلف به عن تصورات المفكرين وعلماء الأنثروبولوجيا وعلماء الاجتماع الآخرين، إذ أنه يميز بين التدين الممزوج بالسحر، وهي ديانة الأقوام البدائية، وبين الديانات السماوية التي جاء بها الأنبياء [2]

---

[1] المرجع السابق ، ص 219 .

[*] هذه الخصائص التي يحددها دوركايهم لظاهرة الدين هي نفس الخصائص التي تتميز بها كل ظاهرة اجتماعية . أنظر دوركايهم ، قواعد المنهج في علم الاجتماع ، موفم للنشر 1990 ، ص 39 - 40 .

[2] إيفانز بريتشارد ، الأناسة المجتمعية و ديانة البدائيين في نظرية الأناسين ، مرجع سابق ، ص 293 .

وفي كتابه الشهير ـالبروتيستانتية وروح الرأسمالية) حاول الإجابة عن الإشكالية التالية: لماذا ظهرت الرأسمالية في مجتمعات معينة ولم تظهر في مجتمعات أخرى؟ وهل يوجد علاقة بين ظهورها في هذه المجتمعات وبين الأخلاق الاقتصادية الخالقة لها والتي يمكن أن نجدها فقط في النصرانية البروتيستنتية؟

قام ماكس فيبر للإجابة عن هذه الإشكالية بدراسة مقارنة لمختلف الأديان ممثلة في الإسلام، والكنفوشية، والهندوكية، والبوذية، واليهودية، والمسيحية والنسق القيمي المرتبط بكل منها. كما بحث في مدى تأثير القيم على النشاط الاقتصادي حيث اكتشف أن العقائد أو الأديان تنتج قيما أخلاقية تسهم في بناء الحضارة، وقد استمد هذا التصور من تحليله الدقيق لتعاليم لوثر (Luther) (1483ـ1546)، وكالفن (Calvin) (1509ـ1564) إذ وجد روح البروتيستانتية كما تبدو في أخلاقياتها العملية في الحياة اليومية، تطابق في الواقع روح الرأسمالية الحديثة ذلك أن العقيدة البروتينتانتية تربي الفرد تربية عقلانية وتبث فيه أخلاق التقشف وتقديس العمل وتأديته بإخلاص وحماس باعتباره واجبا مقدسا [1].

وهكذا أثبت فيبر من خلال دراسة مدى تأثير الأخلاق البروتيستانتية على الأنشطة الاقتصادية أو سلوك الأفراد الاقتصادي أن الروح الرأسمالية هي نفسها روح العقيدة البروتستانتية بما تتضمنه من سلوك وأخلاقيات عملية وبالتالي فإن البروتيستانية تعد شكلا تنظيميا للمجتمع الديني كما أنها مشروع ديني لتنظيم المجتمع العلماني، لكن هناك ملاحظة هامة ينبغي أن نلفت النظر إليها وهي أن ماكس فيبر يتصور أن الدين هو أحد العوامل التي أدت إلى نشأة الرأسمالية وليس هو العامل الوحيد والحاسم في نهاية المطاف ويؤكد هذا حيث يقول:"لست أهدف إلى أن أستبدل بالأحادية المادية أحادية روحية في تفسير الحضارة والتاريخ، فكلاهما على نفس القدر من الأهمية" [2].

لا يختلف اثنان إذا قلنا إن مالك بن نبي قد اهتم ببحث الوظيفة الاجتماعية للدين، وعن مدى تأثيره على الأنماط السلوكية للأفراد، وفي التغيير الذي يحدثه في أنساق المجتمع، وفي شبكة علاقته الاجتماعية، وبتعبير آخر، يقوم الدين بعملية هدم وبناء تستهدف تحويل المجتمع من وضع إلى وضع آخر.

---

(1) نورة خالد السعد ، التغيير الإجتماعي في فكر مالك بن نبي .. مرجع سابق ، ص 249 .
(2) المرجع نفسه ، ص250 .

ويعتمد مالك بن نبي بالتدليل على هذه الوظيفة التي يقوم بها الدين، وعلى التأثير الذي يحدثه على القرآن الكريم بتفسير بعض آياته من المنحنى الاجتماعي، لا من المنحنى الأصولي، فقد أكد عبد اللطيف عبادة أن مالك بن نبي قد أحدث ثورة منهجية في تفسير القرآن الكريم تمثلت في أنه وسع معاني القرآن ليشمل مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، [1] كما أنه اعتمد على أصول الفكر الغربي وسيتم الكشف عنه لاحقا.

وقيمة الدين في الفكر الاجتماعي عند مالك بن نبي، وهيمنته على جل مؤلفاته قد استثار لدينا إشكالية ذات بعد معرفي يمكن أن نترجمها ونصوغها في هذا النسق التساؤلي: كيف يحدد مالك بن نبي مفهوم الدين؟ وما هي الأصول النظرية التي اعتمد عليها وهو يفسر تأثيره في بناء الحضارة؟.

يعرف مالك بن نبي الدين بأنه:"مركب القيم الاجتماعية، وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة، حالة انتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية"[2] . ويتخذ عنده عدة دلالات ومرادفات نستشفها وهي تتردد في جل مؤلفاته وبخاصة في كتابه "شروط النهضة" متمثلة في: الفكرة الدينية والعقيدة الدينية ومركب الحضارة (Catalyseur) ومؤثر الحضارة والمبدأ الأخلاقي والإيمان والروح[3] .

وحتى نزيل اللبس وحتى الغموض الذي قد يقع فيه الكثير من الباحثين في فكر مالك بن نبي، أمكن القول إن مفهوم الدين عند هذا المفكر لا يعني فقط الإسلام أو المسيحية أو اليهودية.. فالدين قد يكون سماويا منزلا من الله، عز وجل، على أنبيائه ورسله، كما قد يتجلى في صورة مشروع اجتماعي يستمده أفراد المجتمع من نظريات ومذاهب فلسفية واقتصادية واجتماعية، حيث يشرعون في إنجازه على المدى الطويل.

وللتدليل على صحة هذا التصور يمكن أن نقدم بعض النماذج من النظريات والمذاهب التي تحولت إلى عقائد دينية من نوع زمني (وضعي) تمثلت في النظرية الوضعية والنظرية الماركسية ومدرسة التحليل النفسي..

---

(1) عبد اللطيف عبادة ، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي ، دار الشهاب ، الجزائر،ط1 ، 1984،ص 78

(2) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 32 .

(3) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 52 .

تقترن النظرية الوضعية بالفيلسوف الفرنسي أجيست كونت comte Auguste (1857-1788)، حيث نقل هذه النظرية من المجال العلمي إلى المجال الديني، فقد ابتكر في أواخر حياته دينا وضعيا وسمه "الكائن الأعظم للبشرية" وأسس له كنائس وضعية شعارها "نظام وتقدم"، ويشرف على نشر قيم ومبادئ وتعاليم هذا الدين الجديد جماعة من الكهنة يمارسون طقوسا خاصة، وحتى زوجته كلوتيد دوفو أصبحت بتأثيره كاهنة في هذا الدين الوضعي Religion positiviste [1]. وليست النظرية الماركسية مجرد مذهب فلسفي واجتماعي واقتصادي.. فقط، بل إنها إلى جانب ذلك تعد عقيدة دينية من نوع زمني فرضت نفسها كبديل حضاري عن النظم الاجتماعية والاقتصادية الأخرى. وتتجلى الماركسية كعقيدة دينية من خلال إيمان أنصارها ومعتنقيها بصلاحيتها، والدفاع عنها، والعمل أو ـــ على حد تعبير الماركسيين ـــ النضال من أجل نشر مذهبها الشيوعي والتنظير له في كل المجتمعات.

وقد عبر عن هذا الانتماء الديني العقدي (ايستخانوف) حيث ضرب مثالا للطبقة العاملة في روسيا إبان تنفيذ المشروع الأول للسنوات الخمس، فقد رفع مستوى الإنتاج اليومي إلى الضعف في مناجم الفحم، وهو نفس المثل الذي ضربه سلمان الفارسي، الذي كان يقوم بأضعاف العمل الذي يؤديه الصحابي الواحد في حفر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب، أو الذي ضربه عمار بن ياسر حين كان يحمل حجرين على كاهله في بناء مسجد المدينة، حيث كان الفرد يحمل حجرا واحدا. ففي كلتا الحالتين: حالة يستمد فيها أفراد المجتمع عناصر قوتهم من الدين الوضعي، وحالة أخرى يحرك الدين السماوي أفراده للقيام بعمل بناء نجد أن الإيمان هو الطاقة الروحية التي كانت تدفع هؤلاء دفعا لممارسة أعمال شاقة للوصول إلى هدف معين يتمثل في بناء الحضارة [2]

ونلتمس أيضا هذا الإيمان في تشكيل الماركسيين للأحزاب والنقابات العمالية، وفي نشر أفكارهم وبث الوعي الاجتماعي والإيديولوجي في الأوساط العمالية، وفي أشكال الإضرابات التي يشنونها في المصانع.. بل وإن مبدأ تحالف العمال والفلاحين والإيمان بهذه الطبقة الشغيلة (الكادحة) كقوة قيادية في فلسفة الماركسيين تعبر وبصدق عن جوهر العقيدة الماركسية.

---

(1) فرانسوا أوبرال و جورج سعد ،معجم الفلاسفة الميسر ، دار الحداثة بيروت ، ط1 ،1993 ، ص 95-96

(2) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 60 .

وإذا انتقلنا من النظرية الوضعية والنظرية الماركسية إلى مدرسة التحليل النفسي نكتشف أن الطبيب النفساني سيغموند فرويد قد حول هذه المدرسة إلى عقيدة دينية تحرم على كل مفكر أو باحث ينتمي إليها من الخروج عن مبادئها ومسلماتها.

كان فرويد يتصرف كآله تحب طاعته، وحريصا أن ينظر كل أصدقائه ومؤيديه للعالم من خلاله أو من خلال التحليل النفسي [1] . هذه النظرة الدغمائية Dogmatiques لفرويد قد أحدثت خلافا حادا بينه وبين أقرب المقربين له، حيث قام ألفريد آدلر A.Adler (1870-1937) بأول عملية تمرد على المفاهيم المقدسة للتحليل النفسي الفرو يدي، وأسس علم النفس الفردي، وحذى حذوه فيما بعد كارل يونغ G.c.jung (1875-1961) مؤسس السيكولوجية التحليلية، وويلهيلم رايش W.Reich (1897-1957) مؤسس الفرويدية الماركسية وإريك فروم E.Fromm (ولد عام 1900) مؤسس التحليل النفسي الإنساني.

وباختصار، أراد فرويد أن يخضع تلامذته لمسلمات ومبادئ التحليل النفسي دون إدخال أي تغيير أو تعديل عليه، وتتمثل هذه المسلمات في أن الليبيدو Libido هو أساس تفسير كل أفعال وتصرفات الإنسان، وأن الكبت هو مصدر الأمراض النفسية والعصابية يقول إيريك فرووم للتدليل على تحول التحليل النفسي إلى عقيدة دينية :"إن هدف فرويد كان تأسيس حركة للتحرر الأخلاقي للإنسان، تأسيس دين دنيوي وعالم جديد لصفوة عليها أن تقود البشرية" [2].

وحتى نحترز من تداخل شقي مفهوم الدين : السماوي والزمني(الوضعي) فإن الباحث شايف عكاشة يزيدنا وضوحا في تحديد هذا المفهوم إذ يقول:"..هذا المبدأ قد يكون فكرة دينية مقدسة تؤلف بين أفراد المجتمع، وقد يكون فكرة أو مشروعا معينا، يستحوذ على عقول أفراد المجتمع، ويؤلف بينهم كالفكرة الماركسية في المجتمع الشيوعي، وفكرة غاندي في الهند، والفكرة الصهيونية عند الصهاينة، وقد يكون هدفا مشتركا كالمطالبة بالاستقلال إذ تجد أفراد المجتمع يتضامنون ويتوحدون حول تحقيق هذا الهدف" [3].

---

(1) قيس خزعل جواد ، رايش و التحليل النفسي ، أضواء على سيرته الذاتية ، دار الحداثة ، ط1 1983 ، ص 18

(2) المرجع نفسه ، ص 26

(3) شايف عكاشة ، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر، ط2 1993 ، ص 125.

يميز مالك بن نبي بين الدين السماوي والدين الوضعي، الذي يصنعه البشر لأنفسهم لأنه يتصور أن الدين السماوي هو العامل الأساسي الذي يشكل ويصوغ شخصية الإنسان، ويسهم في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري. وإذا كان يؤكد على الدور التغيري الذي يقوم به الدين السماوي فذلك لأنه يتميز عن الدين الوضعي في كونه أنه ينطوي على بعدين اثنين هما : البعد الغيبي (الميتافيزيقي) والبعد الاجتماعي.

- **البعد الغيبي:** ويتمثل في العلاقة بين العبد والمعبود، بين الإنسان والله، فعندما يسلم الإنسان بأنه كائن مكرم، خلقه الله وفضله على سائر مخلوقاته، وخليفته على الأرض، يمتثل لأوامره ويسير على هديه بالانقياد والخضوع له، وليؤدي رسالته التي كلف بها، وليعبده وحده ولا يشرك به أحدا، وليلتزم بالحدود التي رسمها له..عندئذ يدرك أن وجوده في هذا العالم مرتبط بهدف سامي يسعى جاهدا لتحقيقه.

هذه العلاقة بين الإنسان والله و تجليها واقتناع الإنسان بها إيمانا و عملا هي ما يطلق عليها في اصطلاح علماء الشريعة بالعقيدة و يقصد بها الأمور التي تصدق بها النفوس و تطمئن إليها القلوب و تكون يقينا عند أصحابها لا يمازجها ريب و لا يخالطها شك [1] فالعقيدة إذن ضرورية للإنسان ضرورية الماء و الهواء،إذ هو بدون العقيدة ضائع تائه فاقد لذاته ووجوه،فإذا تحّرك الإنسان في هذا الكون الفسيح بدون هذه العلاقة الروحية التي تربطه بخالقه فإن هذه الحركة و تلك الأفعال التي يقوم بها تعد ضربا من العبث سرعان ما تفتقد فاعليتها،و في هذه الحالة ينتاب الإنسان القلق و الحيرة و الشك و التشاؤم ...

- **البعد الاجتماعي:** و هو الذي يتجلى في شكل علاقات اجتماعية منتظمة بين أفراد يتبادلون علاقات التأثير و التأثر، و موجهة لتحقيق أهداف وغايات مشتركة، و محددة بنسق من القيم و المعايير التي يضعها المجتمع.هذه العلاقات بين الأفراد ليست مستقلة عن بعدها الغيبي،بل إنها محددة بسياقها السماوي أي، أن البعد الاجتماعي ترجمة وتعبير عن العلاقة الروحية،التي تربط الإنسان بخالقه.يقول مالك بن نبي:"فالفكرة الدينية لا تقوم بدورها الاجتماعي إلا بقدر ما تكون معبرة عن نظرتنا إلى ما بعد الأشياء الأرضية " [2].

---

(1) عمر سليمان الأشقر ، العقيدة في الله ، قصر الكتاب ، البليدة ، الجزائر ، 1978 ، ص9.
(2) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ص 15 .

و على هذا الأساس فإن الجانب الغيبي هو الذي يحدد الجانب الاجتماعي فهو ثمرة الجانب الغيبي،فهما إذن،متلازمان و متكاملان،وهنا نلحظ أن العقيدة في التصور الإسلامي و التي تحدد فكر مالك بن نبي في بعض جوانبه ليست مجرد أشكال من الممارسات الدينية، بل ،إنها إلى جانب ذلك تعد قاعدة فكرية توجه أفكار الإنسان و تمثلاته.

يقول طه جابر العلواني:"... العقيدة هي القاعدة الفكرية التي تنطلق منها وترجع إليها وتنضبط بها كل أفكار ومفاهيم وأحكام وقيم الإنسان المسلم، فتتكون بذلك عقلية المسلم وسائر مكوناتها من معارف وعلوم وفنون وثقافة وحضارة، فلا بد أن تظهر وتنعكس آثار هذه العقيدة على الآداب والفنون والذوقيات والوجدانيات التي تؤثر في النفسية الإنسانية . فالعقيدة في التصور الإسلامي هي المعيار التقويمي لكل مقومات الشخصية المسلمة العقلية منها والنفسية وانعكاساتها على المعمار والفن والأدب لا ينبغي أن يقل عن انعكاسها على العبادة ومحاربها... فالعقيدة هي تقدم للإنسان النظرة الكلية الشاملة للكون وللإنسان والحياة، وعلاقة كل منها بالله ـــ جل شأنه ـــ خالق الكون والإنسان والحياة، وعلاقة الكون والحياة بالإنسان، ودور الإنسان في هذه الحياة وما بعد هذه الحياة... كذلك تضع العقيدة بنقائها وصفائها بين عيني الإنسان أهدافا عليا وغايات سامية تحمي مسيرته من العبث والإحساس بالعدم والضياع والتواكل والكسل وتعينه على ممارسة دوره العمراني الحضاري في الحياة بأفضل شكل يطيقه وترسي دعائم بناء الجماعة، وتشكل لها أهدافها المحورية". [1]

ونخلص من هذا القول إنه عندما يدرك الإنسان عن وعي واستبصار موقفه في العالم وعلاقته بالله خالق الكون والحياة والإنسان يتحول هذا الإنسان من مجرد كائن طبيعي إلى طاقة حركية فاعلة في شبكة العلاقات الاجتماعية يوجهها الإيمان الديني والاستبصار صوب غاية واحدة تتمثل في بناء الحضارة:" فالعلاقة الروحية بين الله والإنسان، هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان.. فعلى هذا يمكننا أن ننظر إلى العلاقة الاجتماعية والعلاقة الدينية معا من الوجهة التاريخية على أنهما حدث، ومن الوجهة الكونية على أنهما عنوان على حركة تطور اجتماعي واحد"[2] .

---

[1] طه جابر العلواني ، ابن تيمية و إسلامية المعرفة ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ط1 1994 ، ص 29 - 30 .

[2] مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص 56 .

هكذا إذن، يحدد مالك بن نبي مفهوم الدين ويركز خاصة على وظيفته الاجتماعية، ويعتبره صانعا للحضارات ومحركا لها. كان مقتنعا بالدور الذي يقوم به الدين، وبالتأثير الذي يحدثه في نشوء الحضارات وتطورها كما كان يسعى إلى صياغة قانون علمي يمكن تعميمه على كل الحضارات الإنسانية:"فالحضارة لا تنبعث ـــ كما هو ملاحظ ـــ إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية فالحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجا، أو هي ـــ على الأقل ـــ تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي..." [1].

لا يعتمد مالك بن نبي في صياغته لهذا القانون وإمكانية تعميمه من خلال رصد منحنى نشوء وتطور الحضارات الإنسانية أي، من خلال معطيات التاريخ فقط بل إنه يستمد من فلاسفة الغرب ومؤرخيه ما يعزز ويؤكد تصوره للأثر الذي تحدثه الفكرة الدينية في بناء الحضارات. ويتمثل بعض هؤلاء الفلاسفة والمؤرخين في هنري بيرين وجيزو وكسرلنج.وولترشوبرت...

إن النظرة المشتركة بين هؤلاء المفكرين للحضارة تلتقي حول فكرة أساسية مفادها أن الدين هو محرك الحضارات و العامل الأساسي في نشوئها و تطورها،وإذا كان هناك مستقبل لحضارة من الحضارات ،فذلك في حدود هذه الأديان و بسبب منها.

لقد بين هنري بيرين في موازنة أقامها بين الحضارة الإسلامية و الحضارة المسيحية في كتابه "محمد و شرلمان" أن شرلمان قد بث روح المسيحية في نفوس القبائل الجرمانية فأنبتت فيها الحضارة تماما كما فعل الرسول (ص) من قبل مع عرب الجاهلية حيث أنقلهم من مجتمع جاهلي إلى مجتمع إسلامي متحضر . [2]

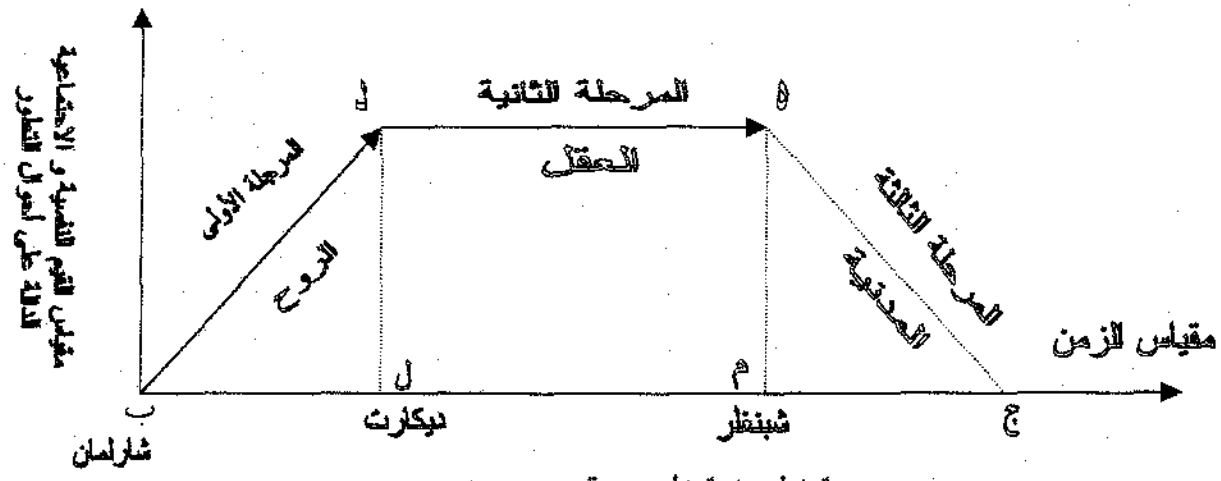
---

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 56 .
(2) المصدر نفسه ، ص 62 .

و يتصور المؤرخ الفرنسي جيزو أن الفكرة المسيحية قد أنقذت الغرب من حالة الفوضى التي كانت تعيشها ،و بفضلها استدب الأمن والاستقرار .كما ساهمت في تشكيل شبكة العلاقات الاجتماعية للمجتمع الأوروبي و مكنته من أن يسجل نشاطه في التاريخ .إنه يرى أن تركيب الحضارة الأوربية كان من عمل الفكرة المسيحية إذ يقول :"تلكم هي السمة العظيمة الأصلية للحضارة الأوربية،منذ أن تطورت تحت تأثير الإنجيل،تأثيره الظاهر و الخفي ،المنكر أو المرضي،حيث عاش القهر و الحرية وكبرا معا"[1]، و يذهب الفيلسوف الألماني كسرلنج في كتابه "البحث التحليلي لأوروبا "إلى القول بأن الروح المسيحية هي أساس نشأة و بناء الحضارة الأوربية إذ يقول في تحديده للروح كعامل اجتماعي:"ولست أعني بالروح ذلك الشيء الدال على منطق أو عقل أو مبادئ مجردة وإنما ـــ بصفة عامة ـــ ذلك الشعور القوي في الإنسان، الذي تصدر عنه مخترعاته وتصوراته وتبليغه لرسالته، وقدرته الخفية على إدراك الأشياء" [2] .

يكتشف مالك بن نبي أن "كسرلنج" قد قام برصد منحنى دورة الحضارة الأوربية(المسيحية)؛ غير أنه لم يوضح مراحلها الثلاث التي تمر بها، حيث أشار فقط إلى مرحلة الروح ومرحلة العقل وأغفل المرحلة الثالثة أي، مرحلة المدنية والتي يستشفها مالك بن نبي عند الفيلسوف الألماني"أوزوالد شبنغلر" في كتابه "انهيار الغرب".

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نمثل دورة الحضارة المسيحية من خلال الرسم البياني التالي:



دورة الحضارة المسيحية

(1) مـالك بن نبي، ميلاد مجتـمع، مصدر سابق، ص60.
(2) مالك بن نبي ، شروط النهضة، مصدر سابق، ص 63 .

ونخلص من خلال عرضنا الوجيز لهذه الأصول النظرية التي استمدها مالك بن نبي من الفكر الغربي أن هناك تماثل بين دورة الحضارة المسيحية ودورة الحضارة الإسلامية إذ كليهما يمر بمرحلة الروح ومرحلة العقل ومرحلة المدنية التي يقابلها مرحلة الغريزة في الحضارة الإسلامية وسنبين ذلك عندما نطرق مفهوم الحضارة، وأن الدين هو العامل الأساسي الذي أسهم في نشوء الحضارات الإنسانية عبر التاريخ، وعليه يصل مالك بن نبي إلى قانون دورة الحضارات الإنسانية وقد عبر عنه في قوله:"والحق أن تطور الإنسانية هو ما يحدث من نمو في مشاعرها الدينية المسجلة في واقع الأحداث الاجتماعية، تلك التي تطبع حياة الإنسان وعمله على وجه البسيطة" (1)

لقد اعتمد مالك بن نبي على فلاسفة الغرب ومؤرخيه للتدليل على الدور الذي يقوم به الدين، وعلى التأثير الذي يحدثه في بناء الحضارات؛ ولكنه إلى جانب ذلك يفسر لنا كيفية تأثير الدين على الإنسان، إذ أن أهم وظيفة يقوم بها الدين في المجتمع تتمثل في تحويله للإنسان من فرد"Individu" إلى شخص "Personne" بتغيير صفاته البدائية التي تربطه بالنوع إلى كائن اجتماعي:"فالشخص في ذاته ليس مجرد فرد يكون النوع، وإنما هو الكائن المعقد الذي ينتج حضارة. وهذا الكائن هو في حد ذاته نتاج الحضارة، إذ هو يدين لها بكل ما يملك من أفكار وأشياء" (2)

ولكن كيف يتحول الإنسان من فرد إلى شخص؟ أو بعبارة أدق كيف يحدث الدين تأثيره على الإنسان؟

وإجابة مالك بن نبي عن هذا السؤال تجعلنا نكتشف أنه قد استعار بعض مفاهيم وتصورات مدرسة التحليل النفسي الفرويدي والسيكولوجيا التحليلية عند كارل يونغ G.C jung (1875-1961).

عنى فرويد بدراسة الإنسان من حيث مكوناته وأفعاله وردود أفعاله، وعلاج أمراضه النفسية والعصابية، وأوضح في دراسته للشخصية أنها تتشكل من قوى ثلاثة وكل منها لها خصائصها ووظائفها وميكانزماتها وديناميكاتها تتفاعل مع بعضها بعضا. إن سلوك الإنسان هو نتاج عمل هذه القوى التي تتمثل في: أنا هو ID والأنا EGO والأنا الأعلى Super Ego.

---

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص 62 .
(2) المصدر نفسه ، ص 29 .

ـــ ألهو Id : ويمثل الطبقة العميقة من الرغبات اللاشعورية المكبوتة، إنه مستقر الطاقة النفسية والبيولوجية ويتكون من الدوافع والرغبات والغرائز **Instincts**، ويسميه فرويد بالواقع النفسي الحقيقي [1].

ـــ الأنا Ego: وهي مجال الشعور وحلقة متوسطة بين اللاشعور بوصفه العالم الداخلي للإنسان، وبين الواقع الخارجي بما في ذلك المؤسسات الاجتماعية والثقافية وتكمن وظيفة الأنا في موازنة نشاط اللاشعور مع الواقع المعطى، ومع الهدف والضرورة الخارجية المفترضة [2].

ـــ الأنا الأعلى Super Ego: تمثل قيم ومعايير المجتمع ونوعا من الرقابة الأخلاقية، التي تنشأ كوسيط بين اللاشعور والشعور، نتيجة لتعذر حل النزاع بينهما، وعدم قدرة الشعور على كبح رغبات الإنسان وشهواته اللاشعورية وإخضاعها لمتطلبات الواقع الثقافي والاجتماعي.

والنتيجة التي يصل إليها فرويد في تحديده لهذه القوى الثلاث قوامها أن الرغبات الجنسية هي أساس نشاط الإنسان كما أنها سببا لنشوء الأمراض النفسية والعصابية وحافزا قويا للنشاط الإبداعي عند الإنسان ولمنجزات المجتمع الثقافي.

يوظف مالك بن نبي مفهوم الطاقة الحيوية وهي مجموعة من الغرائز الطبيعية وهو يقابل مفهوم ألهو عند فرويد، ويقوم الدين عندهما بوظيفة كبت هذه الغرائز أي بتنظيمها وتهذيبها دون إلغائها. فالدين إذن بالنسبة لهما يعد عنصرا بنائيا في ثقافة المجتمع أو الأنا الأعلى، ولكن على الرغم من أن فرويد في كتابه " مستقبل وهم " (1927) يتصور أن الدين يقمع رغبات الإنسان ومصدر للأمراض النفسية والعصابية، وعلى الرغم من موقفه اللاديني فقد اعترف بأن الدين قد قدم خدمة جليلة للثقافة الإنسانية، نظرا لأنه ساعد على ترويض الرغبات اللاشعورية التي تعصف بروح كل فرد [3].

---

(1) عباس محمود عوض ، في علم النفس الاجتماعي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية 1986 ، ص 45

(2) فاليري ليبين ، مذهب التحليل النفسي و فلسفة الفرويدية الجديدة ، دار الفارابي بيروت ، ط1 ، 1981 ، ص 38 .

(3) المرجع نفسه ، ص 69 .

أما مالك بن نبي فيذهب إلى أن الدين يكون شخصية الإنسان، وينظم طاقته الحيوية، ويوجهها نحو غاية سامية تتمثل في بناء الحضارة:"فالعنصر الديني عامة – فضلا عن أنه يغذي الجذور النفسية العامة.. يتدخل مباشرة في الشخصية التي تكون (الأنا) الواعية في الفرد، وفي تنظيم طاقته الحيوية التي تضعها الغرائز في خدمة هذه (الأنا)" [1] .

إذا كان مالك بن نبي قد أدخل بعض مفاهيم فرويد لإبراز وظيفة الدين في تشكيل وصياغة الفرد المكيف ـــ المشروط ـــ ، فإنه قد استعار إلى جانب ذلك بعض مفاهيم السيكولوجية التحليلية عند كارل يونغ متمثلة في مفهومي الفرد القناع أو الشخص La personne ومفهوم الظلL'ombre. وكان هدف مالك بن نبي من ذلك الكشف عن الدور الذي يقوم به الدين في تهذيب الطاقة الحيوية للإنسان والتحكم في نظام أفعاله المنعكسة.

إن مفهوم الشخص عند يونغ هي الأنا المزيفة التي تتشكل من الآراء الباطلة المزيفة، التي يكونها المرء نفسه عن ذاته، ويظهر في صورة قناع خاص ترتديه الشخصية ردا على متطلبات الوسط الاجتماعي والثقافي، واستجابة له، يلعب الشخص دور الستار الذي تختفي خلفه الأنا الحقيقية: إنه الصورة التي بها يبدو الإنسان أمام نفسه وأمام الآخرين، لا كما هو بالفعل . إن الشخص كما يقول يونغ:" منظومة معقدة بين الوعي الفردي وبين المجتمع" [2] . وهدف الشخص هو إحداث الانطباع المناسب، لدى الناس المحيطين، عن طريق إخفاء الوجه الحقيقي. وحين تنسجم الأنا مع الشخص فإن الشخصية تلعب دورا اجتماعيا معينا، قد فرض عليها من قبل المجتمع، وفي هذه الحالة يتجرد الفرد من شخصيته، وتطمس قواه الجوهرية التي تشكل فرديته. يقول مالك بن نبي:" ويقصد بالقناع الجانب المتجه ناحية المجتمع.. هو المجال الذي تتم فيه عملية تكييف هذه الطاقة الحيوية الخام، من أجل تحويلها، إلى طاقة للاستخدام اجتماعيا.. إنها عملية إدماج رئيسية تمنح نشاط الغرائز كل فاعليته الاجتماعية، حين تضع طاقتها في خدمة الأفكار والمبادئ" [3].

---

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص 72 .
(2) فاليري لبيين ، المرجع السابق ، ص 96 .
(3) مالك بن نبي ، المصدر نفسه ، ص 70

ومفهوم الظل هي الأنا الحقيقية ويمثل كل ما هو بدائي وطبيعي في الإنسان، وكافة تلك العنا صر الغير اجتماعية في بنية الفرد النفسية، المهيأة للظهور في أية لحظة:" الظل هو مجال الطاقة الحيوية في حالة البدائية غير المكيفة، بالنسبة للحالة الاجتماعية، هو مجال الغرائز الناشطة فرديا، كل غريزة من أجل إشباع ذاتها، دون أي قانون آخر سوى هذا الإشباع" [1] .

وعلى ضوء هذا التمييز الذي يقيمه يونغ بين الشخص والظل، ويستجليه مالك بن نبي أمكن القول إن مفهوم الشخص أو الفرد القناع هو الفرد المكيف ـــ المشروط ـــ يقوم الدين بتشكيل وصياغة شخصيته بصقل وتهذيب طاقته الحيوية، وترويض نظام أفعاله المنعكسة. أما الظل فهو الإنسان الطبيعي البدائي الذي تتحكم فيه طاقته الحيوية أو دوافعه الغريزية.

وعلى هذا الأساس يتصور مالك بن نبي أن الوظيفة الاجتماعية للدين تكمن في تنظيم غرائز الإنسان حتى يتسنى له التكيف مع المحيط الاجتماعي والثقافي الذي يعيش فيه كما يسهم الدين في ضبط وصقل أفعاله المنعكسة ويمكن أن نضرب مثالا نوضح به الوظيفة التي يقوم بها الدين ويتمثل في أن أبا ذر الغفاري قد أساء يوما إلى بلال بن رباح، وهذا السلوك المنعكس يتنافى مع تعاليم الدين الإسلامي، ولكن العنصر الديني قد تدخل ليهذب سلوكه، حيث جاء إلى بلال وقد ارتمى على قدميه يطلب منه الصفح والمعذرة[2] .

والنتيجة التي نصل إليها في نهاية المطاف قوامها أن للفرد طاقة حيوية تتمثل في مجموعة من الدوافع الغريزية، وللمجتمع أيضا قيمه ومعاييره التي تحفظ بقاءه، وتعمل على استمراريته في الوجود فإذا ترك الإنسان حرا يصنع ما يشاء تتحول هذه الطاقة إلى قوة مدمرة تهدم المجتمع، وتفسخ شبكة علاقته الاجتماعية، وتسود شريعة الغاب والبقاء للأصلح.. فالدين يعد إذن الأساس الذي يهذبها ويكيفها لتصبح طاقة فاعلة في بناء الحضارة:"... فالفكرة الإسلامية هي التي طوعت الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي لضرورات مجتمع متحضر". [3]

---

(1) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 70 .
(2) المصدر نفسه ، ص 66 .
(3) مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ترجمة بسام بركة و أحمد شعبو ، دار الفكر ، دمشق ط1 ، 1992 ، ص 52 .

الحضارة :

يعد مفهوم الحضارة من الإشكاليات التي تعددت حولها النظريات ، ومن القضايا التي درسها العديد من المفكرين والفلاسفة ، حيث بحثوا في أسباب نشأة وتطور وانهيار الحضارات وكشفوا عن التحولات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تلحقها .

ويعتبر مالك بن نبي من المفكرين الذين عنوا بدراسة الحضارة ، فقد احتلت مكانة جوهرية في نظريته الاجتماعية إن لم نقل إنها الإشكالية الأساسية التي يتحرك في حدودها كل تفكيره يقول محمد عبد السلام الجفائري:" لقد عاشت فكرة الحضارة في عقله ووجدانه ، وشغلت تفكيره في كل كتاباته ، إلى درجة نستطيع أن نقول معها إن الفكر الإسلامي المعاصر لم يشهد تقريبا مفكرا شغلته قضية الحضارة مثل مالك بن نبي ، الذي يعتبر شخصية فكرية خصبة جديرة بالدراسة ، وهو المفكر الذي اهتم بالجانب الحضاري وفلسفة التاريخ والاجتماع ، وشغلته مشكلات أمته فعالجها بروح موضوعية ". [1]

إن البحث عن مشكلة الحضارة ، وعن وظيفتها والبنيات التي تتشكل منها ، والمراحل التي تمر بها و الأسباب التي تؤدي إلى نشأتها وتطورها وانهيارها ، وكيفيات إعادة البناء الحضاري للعالم الإسلامي كلها قد دفعت بمالك بن نبي إلى رصد نظريات الحضارة ، وبخاصة كما تجلت عند العلامة بن خلدون ،وأسوالد شبنغلر Oswald spengler وأرنولد توينبي Arnold toynbee ، وهؤلاء المفكرين رغم الخلاف الذي نلحظه بينهم في تصورهم للحضارة سواء على مستوى الرؤية أو المنهج ، يمثلون كلهم نظرية الدورة الحضارية، التي تذهب إلى القول بأن المجتمع يتبع مسارا دوريا متتابعا ومتكررا ، وأن مراحل حياة الدولة أو الحضارة تشبه مراحل حياة الإنسان ، أي دورة تبدأ بالميلاد أو النشأة وتنتهي بالموت أو الفناء ويقابل نظرية الدورة الحضارية في مجال فلسفة التاريخ نظريتان :نظرية حركة التقدم الصاعد للحضارة ، التي تتصور أن التاريخ والمجتمع في حالة تطور دائم ومتصاعد ، و يمثل هذه النظرية : باسكال pascal و أوجيست كونت auguste comte ، ونظرية حركة النكوص والتدهور المستمر للحضارة ، ويمثلها الأديب بارناردشو [2] .

---

(1) زكي ميلاد ، مالك بن نبي و مشكلات الحضارة ، دراسة تحليلية و نقدية ، دار الفكر دمشق ، ط1 ، 1998 ص 73 .

(2) المرجع نفسه ، ص 77 - 78 .

يمكن القول إذن ، إن مالك بن نبي قد ركز اهتمامه في رصده لمنحنى نشأة وتطور وانهيار الحضارات على نظريات الدورة الحضارية ، و لم يكتف برصدها فقط ، بل كشف عن حدودها ومواطن الخلل فيها ، وقبل أن نحدد نظرة مالك بن نبي للحضارة وإظهار التجاوز الذي أحدثه مع هذه النظريات ، سنقوم بعرض لنظرية الحضارة عند العلامة ابن خلدون، وأسوالد شبنغلر، وأرنولد توينبي ومن ثمة نقارن بين نظرة مالك بن نبي للحضارة مع نظرة هؤلاء المفكرين والفلاسفة .

ابن خلدون :

عاش ابن خلدون فترة تاريخية عصيبة ارتبطت بفترة انحطاط العالم الإسلامي ، فلم يكن متشائما من هذه الحالة ،التي كان يعاني منها العالم ، الذي ينتمي إليه ، بل كان فيلسوفا ومؤرخا وعالم اجتماع يتأمل ظاهرة الانحطاط ، ويحاول تفسير إشكالية هيمنت على كل تفكيره هذه الإشكالية تتمثل في : لماذا انهارت الحضارة العربية الإسلامية بعد أن بلغت مداها في العظمة والمجد ؟

نظر ابن خلدون إلى المجتمع الإنساني نظرة تحليلية ، واهتم أساسا بظاهرة الدولة ببحث أسباب انهيارها بعد ازدهارها ، وقد خصص ما يقرب من ثلث المقدمة للبحث في موضوع الدولة من جميع جوانبه [1] ،فتصور أن الدولة ظاهرة تاريخية واجتماعية ، وذهب إلى القول بأن كل عمران وكل دولة أو مجتمع مدني يتطور من مرحلة إلى مرحلة أخرى إلى أن يصل إلى غايته ، وهو عمره أو أجله الطبيعي ، واكتشف أن العصبية هي محرك التاريخ ، والعامل الذي يسهم في عملية التحول الاجتماعي ، والانتقال بالدولة من مرحلة تاريخية اجتماعية إلى مرحلة أخرى ، أي الانتقال من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة ، ويقصد ابن خلدون بالعصبية رابطة اجتماعية ونفسية تربط أفراد جماعة ما ، وتقوم هذه الرابطة على النسق القرابي وخاصة رابطة الدم والنسب ، حيث تقوى وتشتد هذه الرابطة عندما يهدد هذه الجماعة خطر خارجي يقول ابن خلدون :" وذلك أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن يناهم ضيم أو تصيبهم هلكة فإن القريب يجد في نفسه غضاضة من ظلم قريبه أو العداء عليه ويود لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك نزعة طبيعية في البشر مذ كانوا فإذا كان النسب المتواصل بين المتناصرين قريبا جدا بحيث حصل الاتحاد والالتحام كانت الوصلة ظاهرة فاستدعت ذلك بمجردها ووضوحها " . [2]

---

(1) نورة خالد السعد ، التغيير الإجتماعي في فكر مالك بن نبي .. مرجع سابق ، ص 79 .
(2) ابن خلدون ، المقدمة ، مرجع سابق ، ص 128 .

توصل ابن خلدون من خلال دراسته الاجتماعية حول الدولة ، ومعرفة أسباب ازدهارها وانهيارها إلى صياغة قانون اجتماعي يتمثل في أن الدولة تمر بثلاثة مراحل هي: مرحلة الميلاد، ومرحلة النضج ، ومرحلة الانهيار ، وتأتي هذه المراحل متعاقبة ومتتالية بنفس المراحل التي يمر بها الإنسان من مرحلة الطفولة إلى النضج إلى الشيخوخة والهرم ، وتصور أن كل مرحلة من هذه المراحل يعمرها جيل يستغرق أربعين سنة ، وقدر عمر الدولة في حركتها الحضارية بمائة وعشرين سنة يقول ابن خلدون :" إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمارا ثلاثة أجيال والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء "[1] .

ولكل جيل من هذه الأجيال صفاته ومميزاته الخلقية وأنماطه السلوكية ، وتتمثل هذه الأجيال في ما يلي :

ـــ **الجيل الأول** : ويمثله جيل البداوة ويتميز بصفات منها : الخشونة ، والبسالة ، والافتراس ، والتوحش ، والحشمة ... تجمعهم رابطة العصبية ، فهم أشد استمساكا بها . هذا الجيل يعود إليه الفضل في تأسيس الدولة: " الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها و توحشها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد فلا تزال بذلك سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم موهوب والناس لهم مغلوبون " .[2]

ـــ **الجيل الثاني** : هو جيل ينتقل من مرحلة البداوة إلى مرحلة الحضارة حيث تتشكل الدولة ويتحقق الملك ، فينتقل المجتمع من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي إلى الحياة المتمدنة أو العمران الحضري ، وفي هذا الطور يزول جانب من قوة الجيل الأول ، ويفقد أهل الدولة الكثير من صفاته : " ... والجيل الثاني تحول حالهم بالملك والترفه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقين عن السعي فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء وتؤنس منهم المهانة والخضوع ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وإن ذهب منه ما ذهب ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول "[3] .

---

(1) المرجع السابق ،ص 170 .
(2) المرجع نفسه ، ص 170 .
(3) المرجع نفسه ، ص 170 - 171 .

ـــ **الجيل الثالث** :وفي هذا الطور ينسى أهل الدولة عمر البداوة ، ويفقدون القوة والحمية وحلاوة العزة والعصبية ، ويبلغ فيهم الترف غايته ، ويحتاجون إلى من يدافع عنهم وتتحول الأمجاد عندهم إلى مظاهر... وهذه السلوكات والظواهر المرضية التي تصيب هذا الجيل هي علامات على السقوط ،وانهيار الدولة فينتهي أمرها كما ينتهي أمر الكائن الحي :" وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنقوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ... [1]

يعد ابن خلدون إذن ، مكتشفا لفكرة الدورة الحضارية التي استلهمها منه كثير من المؤرخين والفلاسفة نذكر من بينهم توينبي و شبنغلر ومالك بن نبي ... ونستشف في مقدمته عدة قضايا ترتبط بمجال علم الاجتماع وعلم التاريخ وعلم السياسة ....، ولكن حتى لا نقع في مظنة المبالغة والتعميم يجب أن نعترف بأنه ليس كل ما قاله ابن خلدون صوابا ، والاعتقاد بأنه لم يترك ثغرة واحدة في مقدمته ليهي نظرة تفتقد للروح العلمية ، لأنه ما من فكر بشري ، سواء استمد من مصادر دينية أو وضعية ،إلا وهو معرض للخطأ والصواب لأن الفكر البشري نسبي ، وهو دائما في تجدد مستمر .

وعلى هذا الأساس يمكن رصد بعض الثغرات في مقدمة ابن خلدون ، إذ لا نشاطره الرأي في تصغيره لحجم الحضارة وتضييق مداها ، والحكم القاسي على قيمة نتائجها ، فقد نظر إلى الجانب السلبي من الحضارة ، حيث بالغ في إحاطتها بالترف ، وبالغ كثيرا في رصد ما ينجم عن هذا الترف من آثار سلبية ، فالتفنن في كل أنواع الترف والنعيم لا يؤدي بالضرورة إلى زوال الدولة ، ولكن الذي يضعف البشر هو سوء استخدامهم لنعيم الحضارة كالإسراف في الطعام و في الشراب والإقبال على الخمر ...وتتلخص هذه الظاهرة فيما يسميه المؤرخون بسيطرة أدوات الحضارة على الإنسان بدلا من سيطرته عليها ، وتسمى هذه الحقيقة من حقائق الحضارة بالقبض ، أي القدرة على التحكم في الأشياء والمصطلح في علم الاجتماع هو maniabilitĕ ومن دون هذا القبض لا يستطيع الإنسان الإفادة من أي أداة من أدوات الحضارة توضع بين يديه [2].

---

(1) المرجع السابق ، ص 171 .

(2) حسين مؤنس ، الحضارة ، دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، ط 2 ،1998 ص157

أما مالك بن نبي فقد استمد فكرة الدورة الحضارية من ابن خلدون وأنقلها من مجال دراسة الدولة إلى مجال أوسع هو مجال الحضارة يقول مالك بن نبي :" إن ابن خلدون 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 عند الحضارة نفسها " . (1)

ـــ شبنغلر :

يصف الكثير من الباحثين فلسفة اشبنغلر بأنها فلسفة تشاؤمية ، ويرتد هذا التشاؤم إلى انهيار طبقة النبلاء على يد الطبقة العاملة ،كما يرتد هذا التشاؤم إلى هيمنة التيار المادي ، وسيادته في المجتمعات الأوربية ، حيث انهارت تقاليد وأعراف النبالة . هذه العوامل كلها قد دفعت به للهجوم والثورة على المادية البورجوازية والاشتراكية ، ومحاربة العقل ، والنفور منه ، فاحتقر العقل الغربي كما تصوره وقدسه معاصروه ، إذ كان يرى أن هذا العقل نفسه هو الذي يقود حضارة الغرب إلى الدمار (2)

يعد شبنغلر من أنصار نظرية الدورة الحضارية ، ويتفق مع ابن خلدون في تشبيه نمو الحضارات وتطورها وأفولها بنمو الكائن الحي وتدرجه في مراحل نموه من طفولة وشباب ثم شيخوخة ، وميز بوضوح بين الحضارة والمدنية ، والحضارة عنده انبعاث روحي لجماعة من الناس يربطهم مفهوم متقارب للوجود، فينعكس ذلك على ألوان نشاطهم المختلفة في الفن والدين والفلسفة والسياسة والحرب والاقتصاد وبالتالي فكل جماعة اجتماعية تتميز عن جماعة أخرى، وبعبارة أخرى فالحضارة في شعب من الشعوب هي الزخم الروحي، لا البعد الداخلي والتيار الدافع للحركة والتقدم والتجديد والتوسع، إنها الروح العامة الحية التي تحرك الشعب وتدفعه في جميع اتجاهاته الفكرية والفنية والعسكرية والعلمية. أما المدنية فهي مجموعة الأشياء المبتكرة كالمؤسسات والقوانين والتقنيات والأشكال الجامدة والمتحركة التي خلقتها الحضارة (3)

ويتصور أنه لا يمكن أن تكون هناك حضارتان متماثلتان كل التماثل، أي أن كل حضارة تمثل كيانا مستقلا عن كيان حضارة أخرى، ولكل حضارة شخصيتها المتميزة ونظرتها الخاصة للحياة، فقد تستعمل الحضارات نفس الكلمات وقد يكون لها نفس المفاهيم والنظم ولكن معاني هذه كلها تختلف من حضارة إلى أخرى.

---

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 69 .
(2) حسين مؤنس ، المرجع السابق ، ص 305 .
(3) حسين محمد سبيتي ،أعلام فلسفة التاريخ ،المكتب العالمي للطباعة و النشر و التوزيع ،1996 ، ص 102

ويذهب إلى القول بأن النخبة هي التي تصنع التاريخ، فالزخم الحضاري هو الزخم المنطلق من الرجال العظام الذين يحركون الشعوب بقوة في اتجاهات دينية وسياسية وعسكرية، وما يلحق التاريخ من تقدم وتجديد يعود بالدرجة الأولى للصفوة من الناس.

قام شبنغلر بانتقاء سبعا من الحضارات قصد دراستها ومقارنتها وتتمثل هذه الحضارات السبع في: الحضارة المصرية القديمة والحضارة البابلية، والحضارة العربية، والحضارة الغربية، والحضارة الهندية، والحضارة الصينية، والحضارة المكسيكية. وحدد فصولا أربعة لكل حضارة من هذه الحضارات . وتتمثل هذه الفصول في:

ـــ **فصل الربيع** :يتمثل في حقبة البطولة ، حقبة الأساطير وشعر الملاحم حيث يتغنى الناس بالشجاعة والبطولة كحقبة هوميروس في تاريخ حضارة اليونان ، وحقبة القرون الوسطى من تاريخ الحضارة الغربية.

ـــ **فصل الصيف** : ويتمثل في حقبة القيادة المتوثبة الطموح ،إنها حقبة ظهور وازدهار الدولة المدنية في الحضارة الأبولونية الاغريقية

ـــ **فصل الخريف** : في هذا الفصل تبدأ الحضارة في فقدان منابعها الروحية حيث تظهر البوادر الأولى للشيخوخة وتبدو الحضارة منهكة ومرهقة .

ـــ **فصل الشتاء** : تفقد الحضارة روحها المبدعة وتصبح مدنية ويكون أفضل ما تقدمه في هذه الحقبة تطبيق العلوم على الصناعة وإنشاء المعاهد التقنية . [1]

نخلص من خلال عرض نظرية شبنغلر للحضارة أن الحضارة تخضع لمبدأ الحتمية ، أو المصير التاريخي ، وأن المدنية هي أعلى مراتب الحضارة وعلامة من علامات سقوط الحضارات وأن كل حضارة تتجه عبر مراحل تطورها إلى مصيرها المحتوم وهو الفناء.

---

(1) أوسوالد شبنغلر ، تدهور الحضارة الغربية ، ج1 ، ترجمة أحمد الشيباني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت ، ص 766-767 .

تعرض مالك بن نبي لنظرية الحضارة عند شبنغلر ، وكشف عن نظرتها العرقية التي تحصر القدرة على التغيير في نخبة من جنس معين وطبقة معينة حيث وجد العامل العنصري في هذه النظرية حيث يقول :" وهكذا نجد في هذه النظرية العامل العنصري يتسرب على يد شبنغلر إلى المذاهب التاريخية ، وهو العامل الذي سوف يتاح لدوره التاريخي فيما بعد ،أن يحقق اكتماله المنهجي في المدرسة الهتلرية على يد روزنبغ"[1]

ـــ توينبي :

درس توينبي ما كتبه شبنغلر ، واقتبس منه بعض الحقائق والمعطيات التاريخية ، فقد كان توينبي ذا رغبة في إنجاز دراسة في التاريخ على نمط شبنغلر الذي يعتبر فيلسوفا ومؤرخا رفع عن كاهل المؤرخين حملا ثقيلا تجلى في كتابه الباهر والحزين " انهيار الحضارة الغربية " ، ولكن يبدو أن توينبي ليس متفائلا ولا هو يميل إلى التشاؤم بالنسبة للغرب ، إنما يتصور أن نهايته محتومة ولا مفر منها كما قال شبنغلر ، وإن كانت نظرة توينبي متميزة في رصده لمراحل وعوامل نشأة انهيار الحضارة .

اطلع توينبي على أهم الحضارات القديمة والوسيطة وقد ساعده في ذلك دراسته العميقة للغتين اليونانية واللاتينية قبل أن يدرس التاريخ والحضارة كما درس بإتقان وإمعان إحدى وعشرين حضارة ست منها نشأت أساسا من المجتمعات الأولية (الأصلية) وهي: الحضارة المصرية، والصينية، والمايانية، والسومرية، والمينونية، والهندية ، أما باقي الحضارات الأخرى فيطلق عليها مصطلح "الحضارة المشتقة" أي تلك الحضارات التي انبثقت من الحضارات الأصلية [2] وهو يتفق مع شبنغلر في القول بأن كل حضارة تمر بثلاث هي: مرحلة الميلاد ومرحلة النمو ومرحلة الانهيار غير أنه لا يحدد عمرا معينا لكل حضارة كما تصور ابن خلدون و لم يستخدم الفصول الأربعة التي حددها شبنغلر لوصف مراحل الحضارة.

إذا كان توينبي معجبا بما كتبه شبنغلر، ويتفق معه في المراحل التي تمر بها الحضارة إلا أنه لا يقبل منه الفكرة القائلة بأن حضارة شعب معين هي حضارة معزولة، تأتي وتذهب لوحدها من دون أن ترتبط بغيرها من الحضارات مما فضة على روحها، فقد انتقد توينبي هذه الفكرة وشدد في كتابه "دراسة في التاريخ " على أن الحضارات تتبادل علاقة التأثير والتأثر ، وعلى الأخذ والتكامل والتقدم الفكري والتقني والديني خلال تطورها . إن توينبي لا يؤمن بالحضارة المعزولة لشعب من الشعوب ، فكل الحضارات تقع في عمليات تزاوج وتلاقح وتكامل [3]

---

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 71 .
(2) نورة خالد السعد ، مرجع سابق ، ص 87 - 88 .
(3) حسين محمد سبيتي ، مرجع سابق ، ص 147 .

إذا كان توينبي يتفق مع شبنغلر في نقاط معينة ويختلف معه في نقاط أخرى ، فكيف يفسر توينبي نشأة وانهيار الحضارات ؟

يتصور توينبي أن الحضارات تقوم نتيجة التحدي والاستجابة ، ويعني بمفهوم التحدي وجود ظروف صعبة تواجه الإنسان في بناء حضارته ، وعلى قدر مواجهة الإنسان لهذه الظروف تكون استجابته إما ناجحة إذا تغلب على هذه المصاعب أو استجابة فاشلة إذا عجز الإنسان عن التغلب عن هذه المصاعب[1] ويؤكد توينبي أن الظروف الصعبة التي تتحدى قدرة الإنسان وتدفع به للعمل على تكوين الحضارة تتمثل إما في بيئة طبيعية أو ظروف بشرية .

ولكن إذا كانت الطبيعة تتحدى الإنسان باستمرار فمن يواجه هذا التحدي ؟

إن الذين يردون على هذا التحدي هم صفوة من الناس ، يمثلون فئة خاصة من العباقرة والرجال العظام والمخترعين والمكتشفين والمبدعين ، هم الذين يمتلكون القدرة والإرادة للرد عمليا على جميع أنواع تحديات البيئة الطبيعية . وعلى هذا الأساس فالحركة التاريخية عند توينبي لا ترتد إلى الظروف الجغرافية أو إلى الجنس البشري ، بل إنها تتم نتيجة لنوع من التفاعل بينهما أي أن الإنسان يتحرك للعمل الحضاري إذا وجد في ظروف تضطره إلى ذلك ، وبالتالي فالحضارات تقوم نتيجة التحدي والاستجابة أو للفعل ورد الفعل .

وفي سياق حديثه عن مبدأ التحدي والاستجابة ودورهما في تشكيل وبناء الحضارات يتطرق توينبي إلى عوامل تفكك وانهيار الحضارات ، إذ يرى أن الحضارة تنحل وتنهار عندما يصاب الإنسان بالعجز عن التحدي ، وعن عدم استجابته لمعطيات البيئة ، فالعجز عن التحدي هو بدء الموت الحضاري والانحلال الحضاري ، والتنازل عن الدور الحضاري والاعتراف بسيطرة المحيط الخارجي ، وبذلك يصبح الإنسان فريسة سهلة للعوامل الطبيعية الخارجية ، وفريسة سهلة أيضا لباقي الشعوب والحضارات التي تغزوه ، وتحاول ابتلاعه .

ويرجع توينبي الانهيار الحضاري إلى إخفاق الأقلية المبدعة ، وعدم قدرتها على السيطرة والتحكم على المجتمع ، فتتحول إلى أقلية مسيطرة ، فيفقد أفراد المجتمع ثقتهم بها ، ويشتد الصراع بينهما ، فيضطر هؤلاء الأفراد إلى الخروج عن طاعتها ومقاومتها ، ونتيجة فقدان الثقة بين أقلية المجتمع الحاكمة وأغلبية المحكومين تتفكك وحدة المجتمع ويحدث الانهيار [2].

---

(1) رأفت غنيمي الشيخ ، فلسفة التاريخ ، دار الثقافة و النشر و التوزيع ، 1988 ، ص 177 .
(2) نورة خالد السعد ، مرجع سابق ، ص 90 - 91 .

تعرض مالك بن نبي لنظرية التحدي والاستجابة وصاغها صياغة جديدة في ضوء القرآن الكريم إذ يقول :" والواقع أن القرآن الكريم قد وضع الضمير المسلم بين حدين هما : الوعد والوعيد ، ومعنى ذلك أنه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على تحد روحي في أساسه" . (1)

اهتم مالك بن نبي بمشكلة الحضارة ، فأحاط بكل جوانبها ومن خلال تأملاته لواقع العالم الإسلامي المعاصر الذي يتخبط في أزمات متعددة اجتماعية وثقافية وسياسية ... ويعيش في صراع دائم مع الغرب توصل إلى فكرة أساسية جسدت مساهمته في الفكر الإسلامي المعاصر تمثلت في أن الحضارة من الشروط اللازمة لأي مجتمع بشري مستقر ، وإذا كان مالك بن نبي قد اهتم بالحضارة فذلك للإسهام في إعادة البناء الحضاري للعالم الإسلامي المعاصر ، ولتجاوز أزماته والتخلص من رواسبه ومعوقاته وللإقلاع من جديد بإرادة وفعالية نحو استعادة مكانته في التاريخ وفق شروط معينة .

إن مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي يخالف مفهوم علماء الأنتربولوجيا ، الذين يعتبرون كل شيء من أشكال الحياة حضارة ، فقد درس هذا المفهوم من نواح ثلاث:

ـــ من حيث تركيبها : أي من حيث العناصر الأساسية التي تتكون منها الحضارة " نظرة تكوينية " أو نشوئية .

ـــ من حيث وظيفتها : أي اعتبار وظيفة الحضارة في المجتمع " نظرة وظيفية ".

ـــ من الناحية التاريخية والاجتماعية : أي كيف تنشأ الحضارة وترتقي وتنحط ، أو بمعنى آخر كيفية تطور الحضارة .

يتصور مالك بن نبي أن مشكلة الحضارة تنحل إلى ثلاث مشكلات أولية : مشكلة الإنسان ، ومشكلة التراب ومشكلة الوقت ، ويقوم بعملية تحليل حد مركزة " الاستعصار " ليخلص في النهاية أن أي مجتمع في نقطة إقلاعه ليس أمامه من رأسمال سوى هذه العناصر الثلاث ، ومن ثم استطاع صياغة معادلته الحضارية الشهيرة : حضارة = إنسان + تراب + وقت (2) .

ولكن ما الذي يحدث التفاعل بين هذه العناصر فيمكنها من القيام بوظائفها المتمثلة في التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري ؟ وإذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجا للإنسان والتراب والوقت ، فلم لا يوجد هذا الناتج تلقائيا حينما توفرت ؟

---

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص 45 .
(2) مالك بن نبي ، شروط النهضة . مصدر سابق ، ص 50

يجيب مالك بن نبي عن هذا التساؤل بنقلنا إلى حقل آخر من حقول المعرفة : التفاعلات الكيميائية ليقيم مقارنة بين معادلته الحضارية والمعادلة الكيميائية :

أوكسجين + هيدروجين = ماء .

والماء يتشكل بوجود " مركب " أي شرارة كهربائية ، ومن ثم يؤكد أنه :" وبالمثل لنا الحق في أن نقول : إن هناك ما يطلق عليه " مركب الحضارة " أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض ، فكما يدل عليه التحليل التاريخي الآتي مفصلا، نجد أن هذا "المركب" موجود فعلا، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ ".[1]

تعد الفكرة الدينية إذن ، الشرارة الحضارية التي تعمل على تشكيل وصياغة شخصية الإنسان الذي يسهم في عملية البناء الحضاري وفي التأثير على التراب والوقت و استغلالهما في البناء الحضاري. يقول مالك بن نبي : "فدور الـــــدين الاجتماعي منحصر في أنه يقوم بتركيب يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من المرحلة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبـــق على مرحلة معينة لحضارة، و هذا التشكيل يجعل من الإنسان العضوي وحدة اجتماعية و يجعل من الوقت الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة بساعات تمر وقتا اجتماعيا مقدرا بساعات عمل و من التراب الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيـــط مجالا مجهزا مكيفا تكييفا فنيا يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعا لظروف عملية الإنتاج".[2]

إذا كان مالك بن نبي ، قد اهتم بالحضارة من ناحية التركيب ، فإنه في الوقت ذاته قد اهتم بها أيضا من الناحية الوظيفية حيث عرفها بأنها :" جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره "[1] .

يمكن القول ، بأن تعريف الحضارة من المنظور الوظيفي ، يظهر أن إرادة المجتمع إنما تنبثق من الشروط المعنوية ، وعن قدرته على الإنجاز وهذا يجعل الحضارة ذات فعالية ، بحيث تتحول جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتقدم الفرد إلى سياسة وتشريع وواقع ديناميكي .[2]

---

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، مصدر سابق ،ص 42

(2) المصدر نفسه ، ص 43

إن تعريف الحضارة من الوجهة الوظيفية عند مالك بن نبي يجعلنا نكتشف فيها جانبين هما :

ـــ الجانب الذي يتضمن شروطها المعنوية في صورة إرادة تحرك المجتمع نحو تحديد مهماته الاجتماعية وإنجازها و الاضطلاع بها [1] .

ـــ الجانب الثاني : هو الذي يتضمن شروطها المادية في صورة إمكان فيضع تحت تصرف المجتمع الوسائل الضرورية للقيام بوظيفته أي بالوظيفة الحضارية . فالحضارة هي هذه الإرادة وهذا الإمكان ، وهي أيضا الصورة الحية لهذه الإرادة وهذا الإمكان ، فالأمة الإسلامية قد بدأت من نقطة الصفر بالنسبة للإمكان أي الوسائل ، ولكن إرادتها بدت قادرة على أداء مهماتها العظمى بوسائلها المتواضعة المتوفرة لديها ، وكأن معامل ضرب COEFFICIENT قد عمل في فعالية وسائلها البسيطة ، فأصبحت كافية لإنجاز مهماتها ولإكمال هذه الوسائل في آن واحد. [2].

وفي رصده لمنحنى نشأة وتطور وانهيار الحضارة الإسلامية ، يرى مالك بن نبي أن الحضارة الإسلامية قد مرت بثلاث مراحل هي : مرحلة الروح ، ومرحلة العقل ، ومرحلة الغريزة .

ـــ **مرحلة الروح** : تعتبر مرحلة الروح هي الطور الأول من أطوار الحضارة ، يكون الفرد قبل هذه المرحلة خاضعا لغرائزه الطبيعية ولكنه يحمل في ضميره رصيدا أخلاقيا وروحيا ضخما يؤهله لأن يمارس دوره الاجتماعي ، وفي اللحظة التي تظهر فيها الفكرة الدينية يتحول المجتمع من مرحلة ما قبل التحضر إلى مرحلة التحضر أي من المجتمع الجاهلي إلى المجتمع الإسلامي إذ بدأت الحضارة الإسلامية مع نزول القرآن الكريم في غار حراء يقول مالك بن نبي :" وفجأة أضاءت فكرة في غار ، غارحراء حيث منعزل يقوم فيه متأملا . وحمل وميضها رسالة بدأت بكلمة اقرأ . مزقت هذه الكلمة ظلمات الجاهلية ، وقضت على عزلة المجتمع الجاهلي . ورأى النور مجتمع جديد متفاعل مع العالم ومع التاريخ ، فشرع بهدم ما بداخله من حدود قبلية ليؤسس عالمه الجديد من الأشخاص ، حيث أضحى حامل رسالته ، وليبني عالما ثقافيا جديدا تتمحور فيه الأشياء حول الأفكار " [3].

---

(1) مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، مصدر سابق ، ص 61

(2) المصدر نفسه ، ص 61

(3) مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار .. المصدر السابق، ص 39 ـــ 40

كما قامت الفكرة الدينية بصقل وتهذيب الغرائز الطبيعية في الفرد وأخضعتها إلى عملية شرطية ، هذه العملية الشرطية ليس من شأنها القضاء على الغرائز ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية ويمثل هذه المرحلة الصحابيان عمار بن ياسر وسلمان الفارسي حيث كان عمار بن ياسر يحمل حجرين على كاهله في بناء مسجد المدينة حين كان الفرد يحمل حجرا واحدا ،وسلمان الفارسي ، الذي كان يقوم بأضعاف العمل الذي كان يؤديه الصحابي الواحد في حفر الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب . هذا القانون نفسه هو الذي كان يحكم بلالا حينما كان تحت سوط العذاب يرفع سبابته ، ولا يفتر عن تكرار قولته " أحد .. أحد .. ، إذ من الواضح أن هذه القولة لا تمثل صيحة الغريزة ، فصوت الغريزة قد صمت ، ولكنه لا يمكن أن يكون قد ألغي بواسطة التعذيب . كما أنها لا تمثل صوت العقل أيضا فالألم لا يتعقل الأشياء . إنها صيحة الروح التي تحررت من إسار الغرائز بعدما تمت سيطرة العقيدة عليها نهائيا في ذاتية بلال بن رباح ".[1]

إذن، الفكرة الدينية هي التي كانت تدفع الصحابيان عمار بن يسر وسلمان الفارسي دفعا للقيام بأعمال مكثفة وشاقة ، وهي التي جعلت الصحابي بلال بن رباح يتحدى عذاب سادة قريش .

ـــ **مرحلة العقل** : وتبدأ بانتهاء معركة صفين و استلاء الأمويين على الحكم، حيث يواصل المجتمع تقدمه وتوسعه وانتشاره ولكن مع هذا التقدم تظهر عدة مشاكل تعترض سير هذا المجتمع ، وفي هذه المرحلة تتحرر الغرائز التي كانت مشروطة بالروح الدينية ، والعقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز ولا القدرة على صقلها وتهذيبها ، والغرائز لا تتحرر دفعة واحدة . وإنما هي تنطلق بقدر ما تضعف سلطة الروح ، وكلما ضعفت سلطة الروح انطلقت الغرائز بالقوة نفسها ، وبالتالي تأثر البناء النفسي للفرد والبناء الأخلاقي للمجتمع . يقول مالك بن نبي :" أينما توقف إشعاع الروح يخمد إشعاع العقل ، إذ يفقد الإنسان تعطشه إلى الفهم ، وإرادته للعمل عندما يفقد الهمة وقوة الإيمان ".[2] وعندما يبلغ التحرر اكتماله تبدأ مرحلة الغريزة ، وهي المرحلة التالية في القانون الدوري .

---

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 75

(2) مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ، مصدر سابق ص 30

ـــ **مرحلة الغريزة** : هي مرحلة تعبر عن الانهيار والانحطاط ، يخرج المجتمع فيها من طوره الحضاري ، حيث تفقد الروح سيطرتها على غرائز الفرد ، كما يفقد المجتمع سلطته على أفراده وهذا إعلان عن انتهاء الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل ، يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة الحضارة .

وكلما واصل المجتمع توسعه كلما ابتعد عن عالمه الثقافي الأصيل الذي يرتكز على الفكرة الدينية ، وإذا ابتعد الإنسان عن قيمه الخلقية يفسح المجال لسلطان الغرائز وهذا يفقد لأفراد المجتمع فعاليتهم الاجتماعية ، فتسود المجتمع ظواهر مرضية تتجلى بعض أعراضها في : الذاتية ، طغيان عالم الأشياء **وعالم** الأشخاص في ظل عدم التوازن في شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتشكل من عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء ، وأخطر ما يصيب المجتمع في هذه المرحلة ظاهرة القابلية للاستعمار .

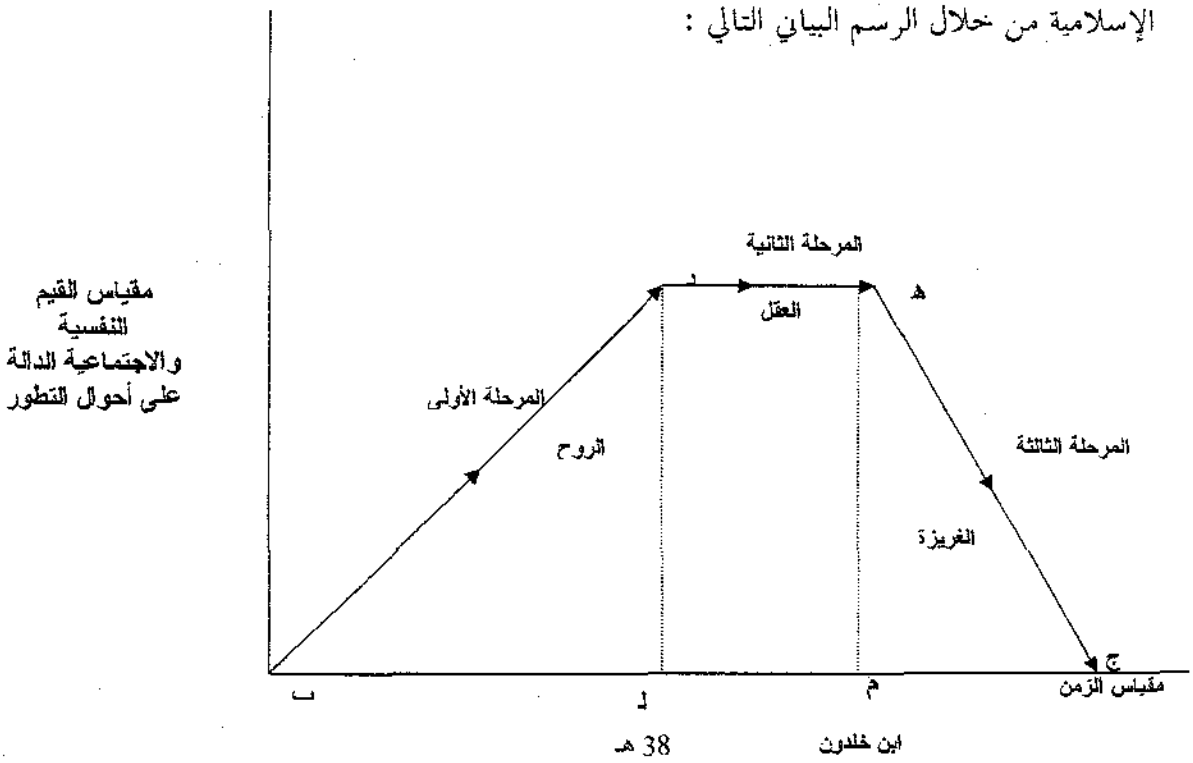
يقول مالك بن نبي : " التاريخ يبدأ بالإنسان المتكامل الذي يطابق دائما بين جهده وبين مثله الأعلى وحاجته الأساسية ، والذي يؤدي في المجتمع رسالته المزدوجة بوصفه ممثلا وشاهدا وينتهي التاريخ بالإنسان المتحلل، بالجزيء المحروم من قوة الجاذبية بالفرد الذي يعيش في مجتمع منحل ، لم يعد يقدم لوجوده أساسا روحيا أو أساسا ماديا " . [1]

ولكن إذا كان بن خلدون، وأسوالد شبنغلر، وأرنولد توينبي يتصورون أن انهيار الحضارات يعد حتمية تاريخية، فإن مالك بن نبي يرى أن الحضارة يمكن أن تتشكل من جديد ، أي أن إعادة البناء الحضاري أمر ممكن ، إذا أحدث الإنسان تغييرا على ذاته ، واعتمد المجتمع على الثقافة المربية كمنهج في التغيير .

---

(1) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 33

من خلال عرضنا لنظرية الحضارة عند مالك بن نبي ، يمكن رصد وشرح دورة الحضارة الإسلامية من خلال الرسم البياني التالي :



دورة الحضارة الإسلامية

(مرحلة الروح)، وهي مرحلة صعود إلى الأعلى باتجاه (ب ـــ د) وتتفق هذه اللحظة مع ظهور الدين في المجتمع.

أما المرحلة الثانية ، فهي الطور الانتقالي وتمثل مرحلة العقل تتوسط مرحلة الروح ومرحلة الغريزة ، أي طور انتشار الحضارة وتوسعها (د ـــ ه) .

والمرحلة الثالثة ، والمشار إليها في الرسم بالحرف(ه) في خط نازل باتجاه(ه ـــ ج) ، فهي مرحلة الغريزة ، أي فترة نزول تدريجي نحو حالة من الخروج من الحضارة.

من خلال عرض نظرية الحضارة عند بن خلدون ، وأسوالد شبنغلر، وأرنولد تويبي ،ومالك بن نبي يمكن أن نقيم مقارنة بين هؤلاء المفكرين للكشف عن نقاط الإتفاق والخلاف بينهم ، وتتمثل هذه المقارنة في الجدول التالي:

	الرأي	ابن خلدون	شبنغلر	تويبي	مالك بن نبي
1	المراحل التي يمر بها المجتمع	الميلاد ، و النضج و الإضمحلال	- الفصول الأربعة	- الميلاد ، التطور، الإنهيار والتفكك الحضاري	- الروح ، و العقل والغريزة
2	القوى المؤثرة في الدورة الحضرية	العصبية	- الروح	- التحدي و الإستجابة	- الدين
3	القانون الدوري	- حتمي	- حتمي	- حتـــمي	- غير حتمي
4	أنواع المجتمعات	- تجمعات حيوانية - تجمعات إنسانية	- شعوب سابقة على الحضارة - شعوب متأخرة عن الحضارة - شعوب متحضرة	- مجتمع بدائي - مجتمع متحضر	- مجتمع طبيعي - مجتمع تاريخي
5	أسباب سقوط الحضارات	- الترف - زوال عصبية	- بلوغ الحضارة - مرحلة المدنية - تمحور الدستور الحضاري حول العقل بدلا من الوجدان أو الحدس	- تحول الأقلية المبدعة إلى أقلية مسيطرة - صراع هذه الأقلية مع البروليتاريا الداخلية والخارجية	- تفكك شبكة العلاقات الإجتماعية - فساد روحي وأخلاقي - القابلية للإستعمار

تعرضت نظرية الحضارة عند مالك بن نبي لعدة انتقادات ، وآراء متأرجحة بين الموافقة العامة والجزئية وبين المخالفة الكلية والنسبية حيث نجد بعض المفكرين قد اعتبروا أنها قد احتوت على جانب كبير من الخطأ ، ويمثل هذا الاتجاه النقدي غازي التوبة إذ يقول :" وقع مالك في خطأ فكري نتج عن تحريك القابلية للاستعمار لذهنيته ، فأعطى التراب قيمة زائدة عن حدوده ، إذ وضع هذه المعادلة :

إنسان + تراب + وقت = حضارة .

ليس من شك أن الإنسان هو مقياس الحضارة ، لأنه أثمن ما في الحياة . فصلاح الحضارة وفسادها يقاسان بمدى النفع أو الاضرار به ، بمدى الانسجام أو التنافر معه .

ليس من واحد ينكر أن الحضارة الغربية تستغل التراب ـــ الآن ـــ أحسن استغلال ، وتستفيد من الوقت أروع استفادة . وقد أعطته ـــ نتيجة ذلك ـــ ركاما ترابيا ضخما لم تشهده أية حقبة تاريخية سابقة .وفي الوقت نفسه، لم يختنق الإنسان في أية حقبة تاريخية سابقة كما اختنق في عصرنا ، لم يشق الإنسان بترابه ووقته كما شقي في قرننا . ولم يتأذ الإنسان بمنجزاته كما تأذى انسان الآلة .

فاستغلال الإنسان ـــ إذن ـــ للتراب والوقت لا يعطي ـــ بالضرورة ـــ حضارة حسب المعادلة :

انسان + وقت + تراب = حضارة . فقد يكون :

انسان + وقت + تراب = دمار .

والوضع الصحيح للمعادلة هو : انسان متوازن = حضارة .

ولما كان المسلم ـــ حتما ـــ متوازنا ، تصبح صورة المعادلة كالآتي :

انسان مسلم = حضارة .

ولما كان المسلم هو الإنسان الوحيد الذي يمكنه أن يحقق التوازن ، لذا فإننا نستطيع أن ننقط المعادلة السابقة بالشكل التالي :

الحضارة فقط انسان مسلم " [1] .

إن نقد غازي التوبة قد غفل عنصرا أساسيا في نظرية مالك بن نبي وهو عنصر المبركب الحضاري الذي يظم العناصر الأخرى وينسقها ، وهذا المركب الحضاري هو الفكرة الدينية أو العقيدة والتي تعني الإسلام بالنسبة للعالم الإسلامي .

3 ـــ المنهج :

تتشكل النظرية الاجتماعية من نسق من المفاهيم ، وتعتمد في تفسيرها للظواهر الاجتماعية على طريقة علمية يطلق عليها العلماء اصطلاح المنهج ، ويقصد بالمنهج :" مجموعة من الأسس والقواعد والخطوات التي يستعين بها الباحث في تنظيم النشاط الإنساني الذي يقوم به من أجل البحث عن الحقائق العلمية أو الفحص الدقيق لها " [2]. ويعرف المنهج أيضا بأنه :" الاستيراتيجية العامة أو الخطة العامة التي يرسمها الباحث لكي يتمكن من حل مشكلة بحثه أو تحقيق هدفه ". [3]

---

(1) غازي التوبة ، الفكر الإسلامي المعاصر، دراسة وتقويم ، دار القلم ، بيروت ، لبنان ، ط3، 1971

(2) محمد أحمد بيومي ، علم الاجتماع ، الدار الجامعية ، الإسكندرية ، ص 27

(3) المرجع نفسه ، ص 28

يمكن القول إذن ، إن المنهج عبارة عن أسلوب أو تنظيم أو استراتيجية أو خطة عامة تعتمد على مجموعة من الأسس أو القواعد أو الخطوات يستفاد منها في تحقيق أهداف البحث أو العمل العلمي .

تقوم النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي على منهج علمي يتميز بمجموعة من الخصائص هي :

ـــ اعتمد مالك بن نبي على الإستقراء التاريخي للظواهر الاجتماعية حيث كان ينتقل في تفسيره للظواهر من الجزئيات (الأفراد) إلى الكليات (الحضارة)، كما استعمل الاستنباط لكي يصل إلى فهم الظواهر الاجتماعية ، وربط العلاقات فيما بينها للوصول إلى نتائج وقوانين علمية .

ويعتمد المنهج العلمي المعاصر على الإستقراء ويضيف إليه الاستنباط ، فإذا لاحظ الباحث علاقة دائمة بين ظاهرتين أو أكثر استنبط تعميما شاملا لا يقتصر على فحصه للجزئيات ، بل يشملها وغيرها من الجزئيات المماثلة التي لم تقع تحت سيطرة حواسه.[1]

ـــ يفسر الظواهر الاجتماعية بنظرة شمولية تجعل من الفرد وحدة تحليلية لتفسير البناء الحضاري والاجتماعي، حيث نلحظ أن مالك بن نبي يعطي الأسبقية للفرد حيث نلتمس ذلك في تركيب الحضارة : انسان + تراب + وقت =حضارة ، وفي تركيب الثقافة: عالم الأشخاص ، عالم الأفكار ، عالم الأشياء .ويبدو أن مالك بن نبي يتصور أن الفرد هو المؤثر في بنية المجتمع ، وصانع حضارته .

ـــ يعتمد منهجه أيضا على توظيف مفاهيم الفكر الغربي وخاصة مفاهيم التحليل النفسي عند فرويد ومفاهيم علم النفس التحليلي عند كارل يونغ كما يستمد مفاهيمه من علم الكيمياء والفيزياء والرياضيات وعلم الحياة ومن بين هذه المفاهيم : المركب والقوة والطاقة والتوتر ...وهذا يعود إلى طبيعة تخصص مالك بن نبي ، فهو مهندس كهربائي.يقول عبد اللطيف عبادة : "وكان المنهج الرياضي ، كما كانت المعلومات الكهربائية تطغى بين الآونة والأخرى على تفكيره .. ومن حضر محاضراته يعرف الكثير من المصطلحات الفيزيائية والرياضية والكميائية التي دخلت بفضله إلى حقل المشاكل الإنسانية مثل التنافذ والإشباع والعتبة العليا والعتبة السفلى والنواس والتذبذبات ..." [2]

---

(1) نورة خالد السعد ، مرجع سابق ، ص 282

(2) عبد اللطيف عبادة ، مرجع سابق ص 18 - 19

هذه المفاهيم العلمية غير مغرقة في التجريد بل إنها أدوات معرفية تتجه نحو الواقع الملموس .كما أدخل عددا من المفاهيم والمصطلحات الجديدة في قاموس علم الاجتماع مثل الفعالية الاجتماعية ، البناء والتكديس ، الشيئية ، القابلية للاستعمار ، الأفكار القاتلة والأفكار الميتة ...

ـــ يعتمد مالك بن نبي على المنهج العقلي ، وهذا يجعله متميزا عن دعاة المدرسة السلفية.يقول عمار الطالبي:" ولعل تكوينه الرياضي والعلمي وسمه بوضوح لا لبس فيه ، وذلك في يقيني ما أهل فيه فضائله العقلية ورسخ ميزاته الأخلاقية " [1]

ـــ يقوم منهجه أيضا علي النقد والتحليل ويتجلى ذلك في نقده للعوامل التي تسهم في عملية البناء الاجتماعي والحضاري ، فقد انتقد نظرية الحضارة عند ابن خلدون وشبنغلر وتوينبي وماركس ...وأعطى تصورا جديدا لمفهوم الحضارة يقول زكي ميلاد:" ومالك بن نبي كغيره من المفكرين الإسلاميين ، الذين جاؤوابإجتهادات جديدة وبأفكار ونظريات هي من ابتكاره ، وإبداعه الفكري لم يسبقه في طرحها أحد في الكثير منها . ولأنه كان منفتحا على مختلف الثقافات ومنها الثقافة الأوربية والهندية ، وصاحب اطلاع واسع على العلوم والمعارف الاجتماعية والطبيعية ، ولأنه ارتكز على منهجية خاصة في الدراسة والتحليل للأفكار والنظريات ، فهو يحمل اختصاصا في الهندسة الكهربائية العليا في فرنسا ـــ مع أنه لم يعمل مهندسا طوال حياته ـــ والشاهد أن هذه الدراسة العلمية قد ساهمت إلى حد كبير في تكوين عقله النقدي والتحليلي".[2]

نخلص من خلال عرض النظرية الإجتماعية عند مالك بن نبي إلى اكتشاف حقيقة قائمة بذاتها و هي أن هذه النظرية تتحرك في حدود حقل معرفي هو علم الاجتماع الإسلامي ، هذا العلم يعد امتدادا للفكر الإجتماعي الإسلامي الذي تشكل مع فلاسفة الإسلام و مفكريه .

إن علم الاجتماع الإسلامي عند مالك بن نبي لا يعتبر فقط امتدادا لإبن خلدون ، و لكنه صاحب نسق فكري متميز في تناوله للظواهر و المفاهيم و المشكلات الإجتماعية المعاصرة ، و يستمد هذا العلم مفاهيمه من الفكر الغربي و يحافظ في نفس الوقت على خصوصياته و أصالته المستمدة من القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة و الفكر الإسلامي .

---

(1) زكي ميلاد ،مالك بن نبي ومشكلات الحضارة ، مرجع سابق ص 58

(2) المرجع نفسه ، ص 56

الفصل الثاني
تحليل معرفي للثقافة عند مالك بن نبي

أولا : الثقافة في اللغة والاصطلاح

1. في اللغة العربية
2. في اللغات الأجنبية
3. في الاصطلاح

ثانيا : نظرية الثقافة عند مالك بن نبي

1. مصطلح الثقافة عند مالك بن نبي
2. المصادر الفكرية في تحديد المفهوم
   - 1.2 الفكر الغربي
   - 2.2 الفكر الماركسي
   - 3.2 التصور الإسلامي وتجلياته

أولا: الثقافة في اللغة والاصطلاح:

يؤكد علماء الاجتماع أن الثقافة ظاهرة إنسانية اجتماعية مكتسبة؛ فهي ليست غريزية ولا فطرية كما أنها لا تنتقل بيولوجيا، فلا يمكن أن تتشكل في مملكة الحيوان أية ثقافة، لأن الحيوان يعتمد على الغريزة، ودوافعه كلها موجهة لتلبية حاجات بيولوجية بحتة، بينما سلوك الإنسان يحدده العقل والتفكير، ويهدف لتلبية حاجات مادية وفكرية وروحية. وإذا كانت الثقافة نتاج اجتماعي فإنها تعد إلى جانب ذلك ظاهرة انتقالية تراكمية؛ تنتقل من جيل إلى جيل على شكل عادات وتقاليد ونظم وأفكار ومعارف يتوارثها الخلف عن السلف عن طريق التربية أو التنشئة الاجتماعية.

يمكن القول إذن، إن الثقافة حياة الإنسان، لا وجود لها بدونه، كما لا قيمة له بدونها يقول " شابيرو Shapiro" :"الثقافة مثل الهواء الذي نستنشقه نسلم بوجوده تسليما ولكننا نكاد لا نشعر به" [1].

إن أول مشكلة تواجهنا في بحث الثقافة تتمثل في مشكلة التعريف، فقد اعترف علماء الأنثروبولوجية وعلماء الاجتماع على أنه من الصعب تقديم تعريف دقيق ومتفق عليه لمفهوم الثقافة حيث قام كل من كروبر Kroeber وكلاكون Kluckohn بفحص ما يزيد عن مائة وستين تعريفا صاغها علماء الأنثروبولوجية للثقافة ولم يجدا من بينها تعريفا مقبولا،وتذكر دراسات أخرى أن تعاريف الثقافة قد فاقت المائتين [2].

ونظرا لأهمية الثقافة وارتباطها بالإنسان والمجتمع، أصبحت حجر الأساس في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وللإحاطة بموضوع الثقافة يكون من الأليق منهجيا أن نعرفها لغة واصطلاحا:

---

(1) سامية حسن الساعاتي ، الثقافة والشخصية ، بحث في علم الاجتماع الثقافي ، دار النهضة العربية ، بيروت ط2 ، 1983 ، ص 29

(2) محمد السويدي ، مفاهيم علم الاجتماع الثقافي و مصطلحاته ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط1 ، 1991 ص 44

- **من حيث اللغة:**

1. في اللغة العربية:

عندما نتصفح قواميس ومعاجم علماء اللغة العربية نكتشف أن الثقافة من "الثقف" و"الثقاف" وتتخذ عدة معان وردت في لسان العرب:

"ثَقِفَ الشيء ثَقْفا وثِقافا وثُقُوفة: حذقه. ورجل ثَقِفٌ وثَقُفٌ حاذق فَهِمٌ.

وأتبعوه.

فقالوا: ثَقْفٌ لَقَفٌ. وقال أبو زياد: رجل ثَقْفٌ لَقْفٌ رَامٍ راوٍ.

اللحياني: رجل ثَقْفٌ لَقَفٌ وثَقِفٌ لَقِفٌ، وثَقِيف لَقِيف بين الثقافة واللقافة.

ابن السكيت: رجل ثَقْفٌ لَقْفٌ، إذا كان ضابطا لما يحويه قائما به، ويقال: ثَقِفَ الشيء وهو سرعة التعلم.

ابن دريد: ثَقِفْت الشيء حذقته، وثَقِفته إذا ظفرت به، قال الله تعالى:{فإما تثقفنّهم في الحرب}.

وثقُف الرجل ثقافة أي صار حاذقا خفيفا مثل ضَخُم فهو ضَخْمٌ، ومنه المثاقفة.

وثَقِف أيضا ثَقَفا مثل تعِب تعَبا، أي صار حاذقا فَطِنًا فهو ثَقِف وثَقُفٌ مثل حَذِر وحذُرٍ ونَدِس ونَدُسٍ. ففي حديث الهجرة:وهو غلام، لقنٌ ثَقِف أي ذو فطنة وذكاء. والمراد أنه ثابت المعرفة بما يحتاج إليه.

وفي حديث أم حكيم بنت عبد المطّلب: إني حَصان فما أكلم وثَقاف فما أعلّم.

وثَقُفَ الخلّ ثَقافة وثَقِفَ فهو ثقيفٌ وثِقّيفٌ بالتشديد، حذق وحمض جدا، مثل بصل حرّيف.

قال: وليس بحسن، وثَقِفَ الرجل ظفر به، وثقفنا فلانا في موضع كذا أخذناه، ومصدره الثّقف وفي التنزيل العزيز:{واقتلوهم حيث ثقفتموهم}.

والثِّقافُ والثِّقافة العمل بالسيف قال:

وكأنّ لمع بروقها في الجو أسياف المثاقف.

وفي الحديث: إذا ملكه اثنا عشر من بني عمرو بن كعب كان الثَّقَفُ والثِّقافُ إلى أن تقوم الساعة ، يعني الخصامَ والجلادَ.

والثقاف:حديدة تكون مع القواس والرمّاح يقوّم بها الشيء المعوج. وقال أبو حنيفة: الثِّقاف خشبة قوية قدر الذراع في طرفها خرق يتسع للقوس، وتُدخل فيه على سحوبتها، ويغمز منها حيث يُبتغى أن يغمز حتى تصير إلى ما يراد منها. ولا يُفعل ذلك بالقسي ولا بالرماح إلاّ مدهونة مملولة أو مضهوبة على النار والعدد أَثْقِفَة، والجمع ثُقُفٌ.والثِّقافُ:ما تسوّى به الرماح ومنه قول عمرو :

إذا عضّ الثِّقافُ بها اشمأزّت ، تشجّ قفا المثقف والجبينا

وتَثْقِيفُها تسويتها وفي المثل: دردب لما عضّه الثِّقافُ.

قال: الثِّقاف خشبة تسوى بها الرماح، وفي حديث عائشة تصف أباها رضي الله عنهما: وأقام أودّه بثقافه ، الثقاف ما تقوّم به الرماح: تريد أنه سوّى عوج المسلمين.[1]

وبقية المادة تدور على اسم قبيلة ثقيف القيسية ولا علاقة لاسمها بالثقافة.

نلحظ من خلال هذه المعاني المتعددة التي يتخذها لفظ ثقافة في اللغة العربية أنها لا تكشف عن المدلول الحقيقي لمفهوم الثقافة ولا تتطابق والمعنى الغربي يقول حسين مؤنس في تعليقه عن هذه المعاني التي وردت في لسان العرب:"فليس في معاني لفظ ثقف ما يتفق مع المعنى الذي نريده نحن اليوم من كلمة ثقافة ؛ بل نحن لا نستعمل ثقف أو ثقف بل نقول تثقف يتثقف بمعنى اطلع اطلاعا واسعا في شتى فروع المعرفة حتى أصبح رجلا مثقفا ... فاللفظ يستعمل اليوم في معنى الاطّلاع الواسع المطلق غير المحدد بتخصص ولا وجود لهذا المعنى من المعاني القديمة للفظ الثقافة..."[2].

---

(1) .ابن منظور ، لسان العرب ،المجلد التاسع ، دار صادر ، بيروت ، ط3 1994، ص 19 ــ20.

(2) حسين مؤنس ، الحضارة ،دراسة في أصول و عوامل قيامها و تطورها ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت ط2 ، 1998 ، ص 396 .

2. في اللغات الأجنبية:

كلمة ثقافة تعبير مجازي مستمد من الكلمة اليونانية colere وتعني الزراعة أو الحراثة أو الاستنبات ، ويقال إن الخطيب الروماني شيشرون ceceron (106 –43 ق م)أول من استعمل هذه الكلمة بمعناها المجازي فسمى الفلسفة بفلاحة العقول أو التنمية ، ومن كلمة COLERE أشتقت كلمة ،CULT،وتعني عبادة الآلهة أو الممارسة العقائدية. وهو ما يمثل البعد الديني لمصطلح الثقافة ، وفي ظل هذه العلاقة التي تربط بين الدين والثقافة من خلال مصطلح CULT ، كان من الطبيعي أن يتم التركيز على البعد الديني لتزامنه مع فترة العصور الوسطى التي شهدت هيمنة رجال الدين ،وعلى هذا الأساس لم تتعرف تلك العصور على الجانب الفكري لمصطلح الثقافة ،بقدر ما تعاملت مع المصطلح من خلال رجل الدين المثقف دينيا [1].

ولفظ culture عند الفرنسيين مشتق من لفظ كوتير couture المشتقة من لفظ cultura في اللغة اللاتينية،ومعنى هذه الألفاظ الثلاث هو شق الأرض وفلحها ،وقد توسع الفرنسيون في مدلول لفظ ثقافة فاتخذت عدة معان مجازية تعبر عن تقدم أفكارهم وتعدد أغراضهم ،وتتمثل هذه المدلولات في تنمية القوى العقلية والجسدية وسعة المعارف العامة في الآداب والفلسفة والفنون ،وتهذيب العقل والذوق والسلوك بالتربية والتعليم .[2]

والثقافة عند الإنجليز هي محاولة الوصول إلى الكمال فقد استعمل جون لوك John Locke (1632 ــ 1704) لفظ ثقافة في معنى تهذيب العقل أو تهذيب الإنسان أو تربية الصغار [3].

---

[1] عالم الفكر ، العدد الرابع ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، ص 12

[2] محمد عبد الكريم الجزائري ، الثقافة و مآسي رحالها ، ط2 ، 1993 ، ص 16

[3]. حسين مؤنس الحضارة ، دراسة في أصول و عوامل قيامها وتطورها ، المجلس الوطني للثقافة و الفنون و الآداب ، الكويت ، 1998 ، ص 377.

إن أول مشكلة تعترضنا ونحن نحاول الكشف عن المعاني المتعددة التي يتخذها لفظ ثقافة هو وجود مفاهيم أخرى تتداخل مع لفظ ثقافة كمفهوم المدنية* والحضارة **، وهذا يرتد إلى تنوع المدارس الاجتماعية والأنثروبولوجية بين فرنسية وألمانية و أنجلوساكسونية حيث كان لهذه المدارس أثر بالغ في زيادة اللبس والغموض على لفظ ثقافة إذ يرى الدكتور صبحي الصالح أنه إذا كان الإنجليز والألمان يطبقون على أن Kultur : Culture: هي الحضارة وأن Civilisationهي المدنية ،فإن الفرنسيين لا يميزون بين المدلولين ويطلقون عليهما لفظ Civilisationويستخدمون لفظ Kultur لمدلول ثقافة التي تنحصر عندهم في النطاق الفكري فقط .[1]

• يرى صبحي الصالح أن "أدوم" يكتفي من المدنية بإبراز خصوصياتها الجزئية في نماء محدد لمجتمع معين من خلال مزايا خمس تتشعب عنها فروع كثيرة :

أولا : المدنية ظاهرة تنشأ في المدن لأن حياة المدنية تستلزم التخصص في العمل والتجمع في المكان الملائم للإنشاءات المادية

ثانيا : الصناعة الفنية la technique ضرورة حتمية لتلبية حاجات الحياة الحديثة .

ثالثا : البحث العلمي هو المقياس الأعلى للمكانة الاجتماعية .

رابعا : السعي المتواصل للتجمع و إقامة دولة هو الهدف الأساسي .

خامسا : تنظيم السياسة و الاقتصاد على أسس و ركائز علمية تكنولوجية .

المدنية مرتبة من مراتب الحضارة و صورة من صورها ، و أن ازدهار الفنون الصناعية و العلوم الطبيعية و الرياضيات في بلد من بلدان العالم الحديث مظهر مباشر من مظاهر المدنية فيها ، لكنه في الحضارة غير مباشر من مظاهرها ،لا يدخل فيها دخولا كليا إلا إذا تناسق مع الصورة العاطفية لقيمها العليا وروحها الفذ الأصيل .

** يبدو أن عالم الاجتماع الأمريكي ماكيفر Macuver قد حسم في تحديد مفهومي المدنية و الحضارة و من التمييز بينهما حيث يقول :" إن المدنية تتمثل في السياسة و الاقتصاد و التكنولوجيا على حين تتمثل الحضارة في الفنون والآداب و الديانات و الأخلاق ، وأن المدنية ما نستعمل أما الحضارة فهي ما نحن ".

[1] صبحي الصالح ، الإسلام و مستقبل الحضارة ، دار الشورى ، بيروت ، ط1 ، 1986 ،ص 19

3. في الاصطلاح:

يعود التطور الحقيقي لمصطلح لثقافة إلى الفترة ما بين أواخر القرن الثامن عشر وأواخر القرن التاسع عشر نتيجة تطور الفكر الاجتماعي لدى المفكرين الإنجليز والألمان ويعود الفضل إلى علماء الأجناس الذين حددوا معنى الثقافة على ضوء دراستهم وأبحاثهم الميدانية التي استهدفت تطور الجنس البشري والشعوب البدائية من النواحي العرقية والمعتقدات والعادات

أستبعد هؤلاء العلماء المعنى الشائع للثقافة الذي ارتبط بالزرع والحرث والتربية واستعملوا المصطلح للدلالة على الإنتاج المادي والفكري من مصنوعات يدوية ونظم اجتماعية وأدوات تقنية وأساليب العبادة أي كل ما أنتجه الإنسان لعالمه الذي يعيش فيه وبذلك أصبحت الثقافة من الناحية الاصطلاحية تعني مجمل التراث الاجتماعي أي أسلوب حياة المجتمع ويعد عالم الأجناس البريطاني إدوارد بيرنيت تايلور 1832-1917 أول من استعار كلمة Kultur الألمانية ليقدم معنى محددا واضحا لمصطلح الثقافة، وذلك من خلال محاولاته العلمية لتحديد مجال الأنثروبولوجية أو علم الأجناس في كتابه الثقافة البدائية 1871 Primitive Culture حيث عرف الثقافة بأنها: " ذلك الكل المركب والمعقد والشامل للمفاهيم والمعلومات والمعتقدات والفنون والأخلاق والتقاليد والأعراف وجميع القدرات الأخرى التي يستطيع الإنسان اكتسابها بصفته عضوا في المجتمع " [1].

لقد استخدم تايلور مفهوم الثقافة مستعيرا إياه من الألمانية Kultur وقد تأثر بالعالم الألماني جوستاف كلم Gustav klemm (1802-1867) وبالباحث الإنجليزي ماثيو أرنولد في كتابه الثقافة والفوضى عام 1869 لكن ما يميز تايلور عن هذين العالمين كونه قد فصل بعد بعض التردد بين مفهومي الثقافة والحضارة ومن ثم حسم الموضوع لصالح مصطلح الثقافة بتعمق في فهم المضمون الاجتماعي والأنثروبولوجي لهذا المصطلح [2]

---

[1] عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص 12

[2] المرجع نفسه ، ص 12

وهذا ما فات على الآخرين الذين سبقوه في التأليف، بذلك يكون تايلور رائد المفهوم الحديث للثقافة فضلا عن عدم قدرة من جاء بعده على إضافة أي شيء جديد، سوى التعمق في فهم المضمون الاجتماعي والأنثروبولوجي لهذا المصطلح، وما تبع ذلك من تعريفات لا حصر من مناهج ونظريات مختلفة.

وقد صنفت سامية حسن السعاتي تعريفات الثقافة إلى سبعة أقسام أساسية :

أ ــ تعريفات وصفية.

ب ــ تعريفات تاريخية.

ج ــ تعريفات معيارية.

د ــ تعريفات سيكولوجية.

ه ــ تعريفات بنيوية.

و ــ تعريفات تطورية.

ن ــ تعريفات شمولية.

سنحاول أن نعرض في كل قسم من هذه الأقسام أهم تعريفات الثقافة كما تجلت عند علماء الأنثروبولوجيا و علماء الاجتماع و علماء النفس :

- **تعريفات وصفية :**

تتصل بتعداد محتوى الثقافة ومتأثرة بتعريف تايلور الشهير للثقافة ولذلك سنبدأ بعرض مفهوم تايلور ثم بعض المفاهيم الوصفية الهامة :

-- تايلور 1871Tylor:

"الثقافة... ذلك الكل المركب المعقد الذي يشمل المعلومات والمعتقدات والفن، والأخلاق والعرف والتقاليد والعادات وجميع القدرات الأخرى التي يستطيع الإنسان أن يكتسبها بوصفه عضوا في مجتمع".

-- ويسلر Wissler 1920 :

"الثقافة ... كل الأنشطة الاجتماعية في أوسع معانيها مثل اللغة والزواج ونسق الملكية والصناعات والفن" .

-- بندكت BENEDICT 1929 :

" الثقافة ... ذلك الكل المركب الذي يشمل العادات التي يكتسبها الإنسان كعضو في مجتمع".

-- بواز BOAS 1930 :

" الثقافة تظم كل مظاهر العادات الاجتماعية في جماعة ما ، وكل ردود أفعال الفرد المتأثرة بعادات المجموعة التي يعيش فيها وكل منتجات الأنشطة الإنسانية التي تتحدد بتلك العادات".

-- لنتون LINTON 1936 :

" الثقافة .. هي ذلك المجموع الكلي للأفكار والاستجابات العاطفية المشروطة ونماذج السلوك المتعود الذي اكتسبه أعضاء المجتمع من خلال التوجيه أو المحاكاة والذي يشتركون فيه بدرجة كبيرة، أو قليلة".

-- لوي LOWIE 1937:

" الثقافة هي ذلك المجموع الكلي لما يكتسبه الفرد من مجتمعه – تلك المعتقدات والأعراف والمعايير الجمالية وعادات الطعام والحرف التي لم يعرفها الفرد نتيجة نشاطه الابتكاري، بل عرفها كتراث من الماضي ينتقل إليه بواسطة التعلم الرسمي وغير الرسمي"

-- بانزيو Panuzio 1939 :

" الثقافة هي ذلك المجموع الكلي لذلك النسق الكلي من المفهومات والاستعمالات والتنظيمات والمهارات والأدوات التي تتعامل بها البشرية مع البيئة الفيزيقية والبيولوجية والإنسانية لإشباع حاجاتها"

ـ مالينوفسكي Malinowski 1944:

" الثقافة هي ذلك الكل المتكامل الذي يتكون من الأدوات، والسلع والخصائص البنائية لمختلف المجموعات الاجتماعية من الأفكار الإنسانية والحرف والمعتقدات والأعراف".

ـ كروبير Kroeber 1948:

" الثقافة هي مجموع ما أنتجه البشر في اجتماعهم كما أنها قوة هائلة تؤثر في البشرية جمعاء أفراد وجماعات على المستوى الفردي والاجتماعي".

ما يلفت الانتباه أن تايلور قد استهل كتابه الثقافة البدائية بتعريف الثقافة. هذا التعريف ما يزال يقتبس مرارا عند الحديث عن تعريف الثقافة ليس فقط من قبل الأنثروبولوجيين والسوسيولوجيين بل أيضا من قبل علماء النفس وعلماء النفس الاجتماعي، بل وأن كثيرا من العلماء والباحثين يكتفون بتعريف تايلور حين يتطرقون إلى تعريف الثقافة.

يمكن أن نستخلص من التعريفات الوصفية السابقة خاصيتين أساسيتين :

- النظرة إلى الثقافة باعتبارها كل شامل أو وحدة شاملة.
- تعداد المظاهر المختلفة لمحتوى الثقافة .

وهذه التعريفات تركز وبخاصة على ذكر الأعراف والعادات كأحد محتويات الثقافة .

ـ التعريفات التاريخية:

تهتم هذه التعريفات بالتراث الاجتماعي أو التقاليد ونستشف ذلك من خلال هذه التعريفات :

ـ سابير sapi r 1921 :

"..الثقافة هي ..مجموعة الممارسات والمعتقدات المتوارثة اجتماعيا،التي تحدد جوهرحياتنا".

ـ مالينوفسكي MALINOWSKI 1931 :

"إن التراث الاجتماعي هو المفهوم الرئيسي في الأنثروبولوجية الثقافية وغالبا ما يطلق عليه اصطلاح الثقافة..فالثقافة تضم الصناعات الموروثة والبضائع والسلع والعمليات التكنولوجية والأفكار والعادات والقيم" .

3. لنتون LINTON 1936 :

"إن الوراثة الاجتماعية هي الثقافة . فالثقافة كاصطلاح عام تعني الوراثة الاجتماعية للبشرية بينما يعني الاصطلاح النوعي ثقافة صفة معينة من الوراثة الاجتماعية".

- **ميد Mead 1937 :**

"إن الثقافة تعني ذلك الكل المركب من السلوك التقليدي ، والذي طوره الجنس البشري، والذي يتعلمه جيل بعد آخر دون توقف أما اصطلاح ثقافة فهو أكثر تحديدا لأنه يمكن أن يعني أشكالا من السلوك التقليدي الخاصة بمجتمع معين أو مجموعة من المجتمعات أو جنس معين، أو منطقة بعينها ، أو زمن بعينه ".

- **بارسونز Parsons 1949 :**

"إن الثقافة تتكون من تلك النماذج المتصلة بالسلوك ومنتجات الفعل الإنساني التي يمكن أن تورث بمعنى أن تنتقل من جيل إلى جيل بصرف النظر عن الجينات البيولوجية ".

- **راد كليف براون Radclifie-Brown 1949 :**

يرى راد كليف براون أن الحقيقة التي يتضمنها اصطلاح الثقافة من وجهة نظره كعالم اجتماع تتبلور في عملية اكتساب التقاليد الثقافية وهي العملية التي تنتقل بها اللغة والمعتقدات والأفكار والذوق الجمالي والمعرفة والمهارات والاستخدامات في مجموعة اجتماعية أو طبقة اجتماعية. ومن شخص إلى آخر، ومن جيل إلى آخر .

إن ما يميز التعريفات التاريخية هو أنها تقوم فقط بتحديد بعض ملامح الثقافة متمثلة في التراث الاجتماعي فتركز عليه بدلا من أن تحاول تعريف الثقافة بشكل معمق وموسع. وتتجلى قيمة هذه التعريفات التاريخية في أنها قد كشفت عن حقيقة قوامها أن البشر لهم تراث اجتماعي إلى جانب التراث البيولوجي . هؤلاء البشر أفراد في جماعة اجتماعية منتظمة تتبادل علاقة التأثير والتأثر وتنتمي إلى تاريخ معين.

ويؤخذ على التعريفات التاريخية للثقافة بوجه عام، أنها تصور الثقافة على أنها استاتيكية جامدة بينما نجد اصطلاح التقليد Tradition ذاته يتضمن الدينامية والنشاط الدينامي.

- **التعريفات المعيارية :**

يمكن أن نقسم التعريفات المعيارية للثقافة إلى فئتين فرعيتين :

- فئة تهتم بالثقافة كقاعدة وطريقة أو أسلوب:
- فئة تبرز أهمية المثل والقيم.

ويمثل الفئة الأولى من التعريفات المعيارية للثقافة أصدق تمثيل كل من:

. **ويسلر Wissler 1929:**

"الثقافة هي أسلوب حياة تتبعه الجماعة أو القبيلة وهو يضم كل الإجراءات الاجتماعية المقننة.. وثقافة القبيلة، تتضمن مجموعة المعتقدات والإجراءات التي تتبعها القبيلة".

. **بوجاردس Bogardus 1930:**

" الثقافة هي المجموع الكلي لأساليب الفعل والتفكير الماضية والحاضرة لجماعة اجتماعية وهي تمثل مجموعة التقاليد والمعتقدات والأعراف والإجراءات المتوارثة".

ـ **هيرسكوفيتس Herskovits 1948 :**

" الثقافة هي طريقة حياة الناس بينما المجتمع هو جمع منظم من الأفراد الذين يتبعون طريقا معينا للحياة. وفي تعبير أبسط فإن المجتمع يتكون من أفراد، أما الطريقة التي يسلكون بها فهي ثقافتهم".

ـ **كلاكون kluckhohn 1951 :**

"الثقافة تشير إلى الأسلوب المتميز لحياة مجموعة من الناس أو إلى خطة حياتهم".

أما الفئة الثانية من التعريفات المعيارية وهي التي تبرز أهمية مفهومي المثل والقيم فيمثلها أصدق تمثيل هؤلاء العلماء:

- **توماس Thomas 1937:**

"الثقافة هي القيم المادية و الاجتماعية لأي جماعة من الناس سواء أكانت متوحشة أو متمدنة وهي نظمهم وأعرافهم واتجاهاتهم وردود أفعالهم ".

- **بدني Bidney 1942 :**

"الثقافة تتكون من السلوك المكتسب ومن الأفكار التي يكتسبها الأفراد من خلال المجتمع هذا إلى جانب المثل الفكرية والفنية والاجتماعية التي يؤمن بها ويقرها أفراد المجتمع ويكافحون من أجل إطاعتها".

- **سوروكن Sorokin 1947:**

"إن المظهر الاجتماعي للكون فوق العضوي ليتكون من أفراد متفاعلين ومن أشكال من التفاعل من مجموعات منظمة وغير منظمة ومن علاقات بين الأفراد وبين المجموعات.

أما المظهر الثقافي للكون فوق العضوي فيتكون من المعاني والقيم والمعايير وتفاعلات هذه العناصر والعلاقات بينها في المجموعات المتكاملة وغير المتكاملة لأن هذه العناصر تتجسد من خلال الأفعال الظاهرة في الكون السوسيولوجي الثقافي ".

تتميز هذه التعريفات المعيارية، التي تهتم بالثقافة كقاعدة وطريقة وأسلوب يتبعها الناس في أعمالهم وأفكارهم بأنها تحيي من جديد فكرة الأعراف الاجتماعية .

و يعد كلارك ويسلر رائدا لهذه التعريفات المعيارية للثقافة ويقصد بكلمة الطريقة أو الأسلوب في هذه التعريفات مايلي:

- نماذج مشتركة أو شائعة.
- جزاءات معينة إذا ما فشل البعض في اتباع القواعد.
- أسلوب للسلوك .
- مخططات أو برامج للفعل .

أما التعريفات المعيارية التي تبرز أهمية المثل والقيم تتصور أن المثل والقيم تشكل وحدها أهم نماذج السلوك ومخططات الفعل.

- **التعريفات السيكولوجية :**

وتنظر إلى الثقافة كأداة لحل المشكلات كما تبرز عنصر التعلم فيها ويمكن أن نقسم هذه التعريفات إلى قسمين هما:

ـــ تعريفات تنظر للثقافة كعملية تكيف وتوافق لحل المشكلات ويمثلها أصدق تمثيل هؤلاء العلماء :

. **سمنر وكلر Sumner et Keller 1927:**

"الثقافة هي مجموع أساليب تكيف الناس لظروف حياتهم وهذا التكيف لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال أفعال تجمع ما بين التنوع والانتقاء والانتقال".

. **يونج Young 1934:**

"هذه الأساليب الشعبة folkways، هذه الأساليب المستمرة لمعالجة المشكلات والنظم الاجتماعية نطلق عليها الثقافة . إن الثقافة تتكون من ذلك الكل من السلوك المتعلم أو نماذج سلوك أي جماعة التي تتسلمها من جماعة سابقة أو جيل سابق عليها ثم تسلمها بدورها بعد أن تضيف إليها جماعات لاحقة أو جيل لاحق".

- **فورد Ford 1939:**

"الثقافة في شكل قواعد تحكم السلوك الإنساني تعطي حلولا للمشكلات الاجتماعية".

- **بد نجتون Piddington 1950 :**

"يمكن تعريف ثقافة أي شعب بأنها ذلك المجموع الكلي للأجهزة المادية والفكرية التي يشبع الأفراد عن طريقها حاجاتهم البيولوجية والاجتماعية ويتكيفون لبيئتهم ".

- **تعريفات تهتم بعنصر التعلم الإنساني في الثقافة ويمثلها هؤلاء العلماء :**

- **ويسلر Wisaler 1916 :**

"يمكن النظر إلى الظواهر الثقافية على أنها تحوي كل أنشطة الإنسان التي يكتسبها عن طريق التعلم . ولذلك يمكن تعريف الظواهر الثقافية بأنها مركبات من السلوك المكتسب من قبل الجماعات الإنسانية ".

- **لابيير La Piere 1946:**

"الثقافة هي تجسيد من العادات والتقاليد والنظم .. ومما اكتسبته أي جماعة إنسانية على مدى الأجيال إنها مجموعة ما اكتسبته الجماعة عن المعيشة معا تحت ظروف فيزيقية و بيولوجية معينة وجدت نفسها فيها ".

- بندكت Bendict 1947:

"الثقافة هي الاصطلاح السوسيولوجي للسلوك المكتسب ذلك السلوك الذي لا يكتسبه الإنسان بالميلاد والذي لا تحدده خلاياه الوراثية مثلما الحال عند الدبابير أو النمل . لكنه سلوك لابد أن يتعلمه من جديد الجيل الصغير من الأجيال الأكبر منه".

- دافيز A.Davis 1948 :

"يمكن تعريف الثقافة بأنها تشمل كل مظاهر السلوك التي يتعلمها(يكتسبها) الفرد في تكيفه مع المجموعة".

- هوبيل Hoebel 1949 :

"الثقافة هي المجموع الكلي لنماذج السلوك المكتسب و هي شيء يتميز به أعضاء المجتمع دون غيرهم ولذلك فهي ليست نتيجة الوراثة البيولوجية".

وهناك تعريف سيكولوجي بحت للثقافة قام بصياغته روهيم وهو من أوائل علماء التحليل النفسي الذين حاولوا تعريف الثقافة في طار مفهومات علم النفس التحليلي ورأينا لأهميته أن نورده ضمن التعريفات السيكولوجية للثقافة.

- روهيم Rohem 1934 :

" إن الثقافة تعني مجموع عمليات الإعلاء والإبدال أو تكوين الرد ائد إنها باختصار كل ما يؤدي في المجتمعات إلى كف الدوافع أو الحيلولة دون إشباعها إلا بعد تحريفها ".

تهتم التعريفات السيكولوجية إذن بوظيفة الثقافة فهي عملية توافق وتكيف وأداة لحل المشكلات . ويعد عالم الاجتماع الأمريكي william Graham Sumnerوليم جراهام سمنر أول مفكر حدد الوظيفة السيكولوجية للثقافة وكل التعريفات التي قدمت بعده متأثرة به بشكل صريح أحيانا وضمني أحيانا أخرى.

ويؤخذ على هذه التعريفات أنها تؤكد فقط أن الثقافة وسيلة لحل المشكلات وللتكيف أو التوافق مع أن الثقافة تسهم كذلك في إشباع كل حاجات الإنسان البيولوجية والفكرية والاجتماعية.

- **التعريفات التطورية:**

تعنى التعريفات التطورية بتفسير أصل الثقافة ببحث كيفية نشأة الثقافة والعوامل التي أسهمت في نشأتها وتنطوي تحت التعريفات التطورية ثلاث اتجاهات :

- اتجاه ينظر إلى الثقافة باعتبارها نتاج .
- اتجاه ينظر إليها على أنها أفكار.
- اتجاه يراها باعتبارها رموز .

ومن بين من يمثل الاتجاه الأول:

-- جروفيز GROVES 1928:

" الثقافة هي نتاج التفاعل الإنساني".

-- هيرسكوفيتز HERSKOVITS 1948:

"الثقافة هي ذلك الجزء من البيئة الذي صنعه الإنسان".

ومن بين من يمثل الإتجاه الثاني في التعريفات التطورية وهو الذي ينظر للثقافة كأفكار:

-- ويسلر WISSLER 1916 :

" الثقافة هي رابطة محددة ومركبة من الأفكار" .

-- تيلر TAYLOR 1948:

" أقصد بالثقافة كمفهوم وصفي كل تلك الأبنية العقلية أو الأفكار التي يكتسبها الفرد أو يخلقها بعد مولده . وتشمل الأفكار كلا من الاتجاهات والمعاني والعواطف والمشاعر والقيم والأهداف والاهتمامات والمعارف والعلاقات والارتباطات والمعتقدات ".

ـــ فورد FORD 1948 :

يمكن تعريف الثقافة بأنها نمر من الأفكار الذي يمر من فرد إلى آخر بوسائل من الرموز والألفاظ والمحاكاة

.أما الاتجاه الثالث في التعريفات التطورية وهو الذي يهتم بالثقافة كمجموعة رموز ويمثله من العلماء :

ـــ بيـــن 1942 BAIN :

" الثقافة هي كل أنواع السلوك التي تنتقل بواسطة الرموز ".

ـــ دافيز 1949 DAVIS:

" الثقافة هي كل أساليب التفكير والسلوك التي تنتقل من جيل إلى آخر بالتفاعل الاتصالي وأقصد به الانتقال عن طريق الرموز وليس عن طريق الجينات الوراثية"

ـــ ليزلي هوايت 1949 LESLIE WHITE:

" الثقافة هي تنظيم خاص من الرموز ."

يلاحظ أن التعريفات التطورية تتشكل من ثلاث اتجاهات هامة ولكن رغم الاختلاف في النظرة إلى الثقافة إلا أن هذه التعريفات كلها ذات نزعة تطورية أي أنها تولي أهمية كبيرة للناحية النشوئية التطورية .

- **التعريفات الشمولية:**

تتميز التعريفات الشمولية للثقافة بخصائص أساسية منها:

- تبحث في الثقافة من جوانب عدة فهي تجمع بين النظرة الوصفية والنظرة التاريخية والنظرة المعيارية والنظرة التطورية.
- تهتم بتحديد ماهية الثقافة والكشف عن مكوناتها .
- تفسر نشأة الثقافة من وجهة نظر مميزة .

- **التعريف الماركسي:**

"كل القيم المادية والروحية . ووسائل خلقها واستخدامها ونقلها التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ .وبمعنى أكثر تحديدا فإنه من المعتاد التمييز بين الثقافة المادية أي الآلات والخبرة في ميدان الإنتاج وغير ذلك من الثروة المادية والثقافة الروحية أي المنجزات في مجال العلم والفن والأدب والفلسفة والأخلاق والتربية . . والثقافة ظاهرة تاريخية ويتحدد تطورها بتتابع النظم الاقتصادية الاجتماعية وتتخذ الثقافة في أي مجتمع طبقي طابعا طبقيا سواء فيما يتعلق بمضمونها الأيديولوجي أو أهدافها العميقة ".[1]

---

(1) سامية حسن السعاتي ، الثقافة والشخصية ، بحث في علم الاجتماع الثقافي ، من ص 34 إلى ص 52

وخلاصة القول إن التعريف الإجرائي للثقافة هو الذي يهتم بوصف الثقافة وتحليلها وتفسيرها ويبدو أن التعريفات الشمولية قد نجحت في تحديد مفهوم الثقافة لأنها استطاعت أن تقدم إجابات شافية تتعلق بالوصف والتحليل والتفسير معا وبالتالي فقد تجاوزت التعريفات الأخرى .

ونظرا لتعدد تعريفات الثقافة جاء إعلان مكسيكو عام 1992 بتحديد مفهوم الثقافة في إطار عام وواسع كالآتي:

"إن الثقافة بمعناها الواسع يمكن أن ينظر إليها اليوم على أنها جميع السمات الروحية والمادية والفكرية والعاطفية التي تميز مجتمعا بعينه ، أو فئة اجتماعية بعينها ، وهي تشمل الفنون والآداب وطرائق الحياة كما تشمل الحقوق الأساسية للإنسان ونظم القيم والتقاليد " .

ثم يفسر هذا الإعلان تعريف الثقافة تفسيرا إجرائيا بالقول: " إن الثقافة هي التي تمنح الإنسان قدرته على التفكير في ذاته ؛وهي التي تجعل منه كائنا يتميز بالإنسانية المتمثلة في العقلانية والقدرة على النقد والالتزام الأخلاقي، وعن طريقها نهتدي إلى القيم ونمارس الاختيار وهي وسيلة الإنسان للتعبير عن نفسه ؛ والتعرف على ذاته كمشروع غير مكتمل؛ وإعادة النظر في إنجازاته والبحث دون توان عن مدلولات جديدة وإبداع وأعمال يتفوق فيها على نفسه" [1]

وفي كلمة، إن الثقافة تراث متراكم من قيم ومعايير وأنظمة وفنون وصناعات، وكل ما أنتجه الإنسان من خيرات مادية ومعنوية وسائر أساليب حفظ البقاء التي اكتشفها أو استعارها من بني الإنسان أو أنتجها لنفسه باعتباره كائن اجتماعي يعيش في مجتمع وبين جماعة تؤمن وتحافظ على ذلك التراث .

---

(1) عالم الفكر ، مرجع سابق ، ص 13 .

ثانيا: نظرية الثقافة عند مالك بن نبي :

1ـ مصطلح الثقافة عند مالك بن نبي :

اهتم مالك بن نبي ببحث الثقافة ؛ فحدد مرجعيتها وأصولها وأطرها التاريخية ؛ واستنبط تعاريفها المختلفة من القواميس العربية كتعريف لسان العرب ؛ كما بحث في مقدمة ابن خلدون*، وفي لغة الأدب وكتابات العصر الأموي والعصر العباسي ؛ فلم يعثر على مفهوم ثقافة في اللغة العربية على الرغم من أن الفعل " ثقف " أصل لغوي يتصل تاريخه بلغة ما قبل الإسلام [1] ؛ وقد ورد في بعض آيات القرآن الكريم : " فخذوهم واقتلوهم حيث ثقفتموهم " [سورة النساء / الآية:91] ، وفي كتب التفسير نجد أن الفعل: " ثقف" في هذه الآية يتخذ معنى وجد وأصاب أي، فأسروهم حيث وجدتموهم [2].

يرى مالك بن نبي أنه على الرغم من وجود الأصل اللغوي لكلمة ثقافة في التراث العربي الإسلامي إلا أنها لم تكتسب قوة التحديد اللازمة لتصبح علما على مفهوم معين [3] أي ؛ أنها لم تعالج كمفهوم وكظاهرة اجتماعية .

وعلى هذا الأساس، لم يحدد لفظ ثقافة تحديدا علميا وإجرائيا ؛ ولم يتجاوز حدوده اللغوية**

---

* رغم أن مالك بن نبي يشير في كتابه مشكلة الثقافة أن كلمة الثقافة قد وردت مرتين أو ثلاثة في المقدمة بصورة أدبية كمفردة لغوية دون الوقوف عند كلمة ثقافة كمفهوم و تقديرها كظاهرة اجتماعية إلا أن هذا الموقف نتخذه بتحفظ لأن بعض الباحثين أكدوا أن العمران عند ابن خلدون في مفهومه يقابل الثقافة . أنظر حسين مؤنس ، الحضارة .. مرجع سابق ، ص 388 .

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ط2 ، 1969 ص 29

(2) محمد علي الصابوني ، صفوة التفاسير ، ج 2 ، دار الرشاد ، ص 29

(3) مالك بن نبي ، المصدر السابق ص 29 .

** يرى مالك بن نبي أن كل ما ورد بشأن كلمة ثقافة لا يتعدى معاني الحذق و التسوية و التهذيب كأن يقال مثلا ثقف الرجل أي صار حاذقا فهو ثقف و تثقيف الرماح ، تسويتها .

ونتيجة هذا البحث وإسهاماته في الكشف عن المعاني المختلفة، التي يتخذها لفظ ثقافة، ورصد إطاره التاريخي، يذهب مالك بن نبي إلى أن الثقافة مفهوم حديث ومرجعيته أوروبية : " والواقع أن فكرة الثقافة كما سبق أن قلنا فكرة حديثة جاءتنا من أوروبا والكلمة التي أطلقت عليها هي نفسها صورة حقيقية للعبقرية الأوروبية " [1]

والثقافة عنده كلمة لاتينية الأصل قد ارتبطت بالإنسان الأوروبي لأنه إنسان الأرض، والحضارة الأوروبية عموما هي حضارة الزراعة ؛ وهذا الإطار المرجعي التاريخي لمفهوم الثقافة كما حدده مالك بن نبي نستشفه أيضا عند الكثير من المفكرين وخاصة عند لفي ستروس Levis Trauss، الذي يرى أن مصطلح ثقافة قد ارتبط في بادئ الأمر بنشاط الأرض [2]

وقد ظهرت في القرن التاسع عشر دراسات علمية، ومناهج بحث، وعلوم جديدة كعلم الاجتماع، وعلم الأجناس، وعلم النفس، والاقتصاد السياسي ... واهتمت هذه العلوم بدراسة الواقع الاجتماعي وبنظرة شمولية، وأصبحت ظاهرة الثقافة مبحثا أساسيا في الدراسات السوسيولوجية، فتحول مجالها من الزراعة إلى مجال الفكر والمعرفة، وبقيت الثقافة تحمل نفس المدلول، الذي ساد عصر النهضة، أي أنها مجموع ثمرات الفكر في ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون ...وكان التيار الكلاسيكي وبمختلف اتجاهاته يتصور أن الثقافة ميراث من مواريث روما وأثينا، ويفسر النهضة على أنها بذاتها عودة التاريخ القديم ، وهذا التعريف ينكر ويتجاهل ثقافة المجتمعات البدائية .

2ـ المصادر الفكرية في تحديد المفهوم:

عنى مالك بن نبي ببحث الثقافة، حيث استحوذت على أكبر قسط من تراثه الفكري، وقد ركز الحديث حولها في مجموعة من الكتب هي: مشكلة الثقافة ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، والصراع الفكري في البلاد المستعمرة، وشروط النهضة ... وتعد ظاهرة الثقافة عند مالك بن نبي مشكلة من مشكلات الحضارة ، فلم يكن مجرد محلل وناقد فحسب، بل كان أيضا منظرا ذا رغبة في تغيير العالم الإسلامي، والإسهام في إعادة بناء حضارته التي أعلنت عن انحطاطها وإفلاسها في فترة عصر ما بعد الموحدين .

(1) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 30

(2) محمد بن حمودة ، الأنثروبولوجية البنيوية أو حق الاختلاف من خلال أبحاث لوفيس تروس ، دار محمد علي تونس ، ط1 1987 ، ص 79

كان مالك بن نبي مقتنعا أن المشروع النهضوي الإسلامي لا يمكن إنجاحه إلا من خلال تحديد البنيات التي تتشكل منها الثقافة، والكشف عن علاقات التأثير والتأثر المتبادلة بينها والنظر أيضا إلى الثقافة كنظام تربوي، ومنهج في التغيير، ومنطلق أساسي لإعادة البناء الحضاري للعالم الإسلامي، ولكن قبل أن نتطرق إلى هذا المشروع النهضوي الإسلامي، وتحديد ملامحه ومنطلقاته والكشف عن أسسه ،وكيفيات بنائه يكون من الضروري صياغة نظرية الثقافة عند مالك بن نبي في هذا النسق التساؤلي :

كيف يحدد مالك بن نبي مفهوم الثقافة ؟ وما هي المصادر الفكرية التي اعتمد عليها في تشكيل نظريته حول الثقافة ؟ وأين تكمن أصالة هذه النظرية ؟.

لا يمكن منهجيا أن نجيب مباشرة عن هذه الإشكالية بتقديم تعريف لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي لأن هذا التعريف هو نتاج نظرة تحليلية ونقدية لنظريات الثقافة كما تجلت عند علماء الأنثروبولوجية والاجتماع الغربيين والفلاسفة الماركسيين .

إذا كنا من البداية نعلن عن هذا التحليل والنقد ذلك حتى نلفت النظر إلى أن مالك بن نبي قد تعامل مع الفكر الغربي والفكر الماركسي بنظرة ومنهجية علمية متميزة فقد أحدث القطيعة مع الخلفية الأيديولوجية الرأسمالية والماركسية ،واستمد منهما فقط مفاهيمهما وأدواتهما المعرفية التي مكنته من النظر إلى الثقافة كظاهرة اجتماعية إنسانية قابلة للدراسة ،ومن تشخيص أزمة العالم الإسلامي ومن اقتراح البدائل الممكنة لتجاوز أزماته والشروع في تحديد شروط بناء حضارته الجديدة .

كان مالك بن نبي مقتنعا أن العالم الإسلامي جزء لا يتجزأ من العالم بكتلتيه الرأسمالية والاشتراكية في وقت اشتد فيه الصراع الأيديولوجي بينهما ،وليس معزولا عنه ، ولا يمكنه التقوقع أو التمركز حول ذاته . كان مقتنعا أن المجتمعات والحضارات يحكمها قانون الحوار والتعارف والتثاقف الحضاري فيما بينها . كان يتصور أن كل مجتمع أو أي حضارة تنغلق على نفسها بدعوى الأصالة هي حضارة محكوم عليها بالزوال والفناء ،كما أن كل حضارة تسعى إلى التقدم والعصرنة بذوبانها في حضارة الآخر هي أيضا حضارة ميتة .

إذا كان مالك بن نبي قد استلهم بعض مفاهيمه من الفكر الغربي والفكر الماركسي كما سلف الذكر بتأصيلها والقدرة على توظيفها في تحاليله للظواهر الاجتماعية وبخاصة ظاهرة الثقافة نلحظ أيضا أنه قد اعتمد على منظومة معرفية أخرى تعد حجر الزاوية في صياغة وتشكيل نظريته حول الثقافة . هذه المنظومة الفكرية تتمثل في التصور الإسلامي ونعني بذلك القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة والفكر الإسلامي.

نستشف إذا ونحن نقوم بقراءة معرفية سوسيولوجية لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي أن فكر هذا الرجل مزيج بين نمطين معرفيين متكاملين يتبادلان علاقة التأثير والتأثر يستحيل الفصل بينهما هما: الفكر الغربي والماركسي والتصور الإسلامي.

1.2 الفكر الغربي :

درس مالك بن نبي قبل تحديد مفهوم الثقافة الخلاف النظري بين الفكر الغربي والفكر الماركسي حول المفهوم حيث يتصور الفكر الغربي أن الثقافة ثمرة الإنسان ، ويعتقد الفكر الماركسي أنها ثمرة المجتمع وللتدليل على هذا الخلاف ينتقي مالك بن نبي نماذج من أعلام الفكر الغربي هما الباحث الأنثروبولوجي رالف لنتون وعالم الاجتماع الأمريكي ولهيم أجبرن ،ويمثل الفكر الماركسي كوستادينوف وماووسيتونغ .

ـ لنتـــــــون LINTON :

يعد رالف لنتون من أعلام المدرسة الوظيفية اهتم بالثقافة وتعددت تعاريفه لها غير أنه يفضل هذا التعريف الذي قوامه أنها " الصيغة العامة للسلوك المتعلم ،ونتائج السلوك هي العناصر التي تؤلف هذه الصيغة . كما أنها مشتركة وتنتقل بواسطة أعضاء المجتمع الخاص بها "[1]. ويتميز في أبحاثه الأنثروبولوجية بين الثقافة الظاهرة والثقافة الكامنة .

---

(1) محمد حسن غامري ، المدخل الثقافي في دراسة الشخصية ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية 1989 ،ص 42

يعتبر لنتون الثقافة الظاهرة عاملا أساسيا يسهم في انتقال نسق القيم والمعايير بين الأفراد وتتشكل من السلوك والنظم بينما تتضمن الثقافة الكامنة العمليات السيكولوجية كالاتجاهات والقيم ،ويركز لنتون على السلوك والأفكار ويعتبرهما نسقا أوكلا متكاملا تتداخل أجزاءه تداخلا وثيقا [1] ، وتكمن وظيفة الثقافة عنده في إشباع الحاجات الاجتماعية للأفراد ،والحفاظ على النظم الاجتماعية المترابطة التي تكون نمطا يجعل المجتمع متميزا عن المجتمعات الأخرى .

وعلى هذا الأساس ،يرى لنتون أن الثقافة هي ذلك المجموع الكلي للأفكار والاستجابات العاطفية المشروطة ،ونماذج السلوك المنفرد الذي يكتسبه أعضاء المجتمع من خلال التوجيه أو المحاكاة والذي يشتركون فيه بدرجة كبيرة أو قليلة [2].

ويعد الفرد دعامة ترتكز عليها دراسات لنتون في الثقافة، فحاجات الفرد وإمكاناته أساس كل الظواهر الاجتماعية والثقافية لأن المجتمعات والثقافات في جوهرها وأصلها استجابات منظمة متكررة لأعضاء المجتمع.

ويخلص مالك بن نبي على ضوء عرضه لهذا التصور الأنثروبولوحي الوظيفي للثقافة أن لنتون قد تصور بأن الثقافة نسق من الأفكار ،والتغيير الثقافي يرتد إلى ظهور أفكار جديدة كالمخترعات والمكتشفات والمذاهب الجديدة ،فهي الإطار الثقافي الخاص الذي يتم داخله كل تغيير يصيب الثقافة. [3]

- **أجبـــــرن: Ogburn**

الثقافة عند أجبرن تتكون من المخترعات والسمات الثقافية المتكاملة في نسق بدرجات مختلفة من الارتباط بأجزائه .وتنتظم السمات المادية على السواء حول إشباع الحاجات الإنسانية الأساسية لتمدنا بالنظم الاجتماعية التي تمثل أساسا الثقافة ، وتتصل النظم الاجتماعية فيهما لتكون نموذجا فريدا في كل مجتمع.

---

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، ص 38

(2) سامية حسن السعاتي ، مرجع سابق ،ص 36

(3) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 44

ويميز أجبرن في الثقافة بين مجالين هما : الثقافة المادية والثقافة المتكيفة (اللامادية) :

تظم الثقافة المادية الجانب المادي من الثقافة ويتمثل في مجموع الأشياء وأدوات العمل والثمرات التي تخلقها ، وتتشكل الثقافة المتكيفة من العقائد والتقاليد والأفكار والتعليم المنعكس في سلوك الأفراد، وبتعبير آخر إن الثقافة المادية هي المظهر الفيزيقي للتفاعل الإنساني أما الثقافة المتكيفة فهي المظهر الإيديولوجي من هذا التفاعل.

ويبدأ التغير الاجتماعي عند أجبرن من مجال الأشياء ثم يمتد تأثيره إلى المستوى الاجتماعي ،وتعد الأشياء من وجهة نظره القوة المغيرة لأنها تقبل التغير بأسرع مما تتقبله الأفكار ؛ فالتعليم مثلا يساير دائما تقدم الصناعة أي، أن الأشياء تحدد وتصنع الأفكار.[1]

الثقافة إذن،- وعلى حد تعبير مالك بن نبي - نسق من الأفكار عند لنتون ونسق من الأفكار والأشياء عند أجبرن.

2.2 الفكر الماركسي:

تنظر النظرية الماركسية للمجتمع نظرة شمولية من حيث نشأته ومقوماته وتراكيبه وعوامل التغير فيه ومراحل تطوره ومصيره وتعتقد أن الوضع الاقتصادي لكل مجتمع ،هو الذي يحدد أوضاعه الاجتماعية، والسياسية ،والدينية ، والفكرية وما إليها من ظواهر الوجود الاجتماعي وتذهب إلى القول بأن لكل حركة تاريخية في حياة الإنسان هو وضع القوة المنتجة ووسائل الإنتاج.يقول كارل ماركس " إن الاستنتاج العام الذي توصلت إليه ،واتخذته دليلا في تتبعاتي يمكن إيجازه بهذه الصورة : يرتبط الناس في أداء عملية الإنتاج بعلاقات خاصة تكون لازمة ومستقلة عن إرادتهم تتخذ في كل طور المستوى الذي تتطلبه قوى الإنتاج المادية ، وتؤلف بكليتها التركيب الاقتصادي للمجتمع فتكون الأساس الحقيقي الذي تقوم عليه التراكيب الفوقية القانونية والسياسية وما يتوافق معها من الأفكار والمشاعر الاجتماعية . ولهذا كان نمط الإنتاج في الحياة المادية هو الذي يعين الخصائص العامة لنظام الحياة الاجتماعية والسياسية والروحية.

---

(1) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 44

ولم يكن وعي الناس وما يتصورون هو الأصل في وجودهم بل كان وجودهم الاجتماعي هو أصل وعيهم وما يدركون "[1].

تتخذ النظرية الماركسية إذا الوجود الاجتماعي على أنه الأصل ، وعلاقات الإنتاج على أنها أساس التكوين الاجتماعي ، وهي علاقات أصولها مادية وطبيعتها اجتماعيةوتستبعد كل تفسير غيبي أو مثالي في تفسير المجتمع ونشوئه ومقوماته الأساسية.كما تتصور النظرية الماركسية أن التحولات الاجتماعية ترتد إلى التناقض بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج ف " بتغير القاعدة الاقتصادية يمتد التغير وعلى عجل ،ليشمل التركيب الفوقي برمته "[2].

تؤكد هذه المقولات المسألة الأساسية في النظرية الماركسية وهي أن الأصل في المجتمع هو الواقع المادي ،وإمتداداته التاريخية وعوامل التغير فيه .

وعلى هذا الأساس ،تقدم للماركسية تعريفا ماديا للثقافة مفاده أنها : كل القيم المادية والروحية ووسائل خلقها ،واستخدامها ونقلها التي يخلقها المجتمع من خلال سير التاريخ .

يوسع مالك بن نبي هذا التعريف المادي الماركسي للثقافة حيث يوظف تعريف كوستدينوف وماووتسيتونغ ونظرتهما للثقافة ، ويعد هذان المفكران من الأوفياء للتعاليم الماركسية إذ لا نجد اختلافا بينهما وبين التفسير الذي يقدمه ماركس حول العلاقة الجدلية بين البنية التحتية والبنية الفوقية .وللتدليل على صحة هذا القول يورد مالك بن نبي تعريفهما للثقافة ومحدداتها يقول كوستدينوف :"إن حياة المجتمع المادية هي واقع موضوعي ومستقل عن إرادة الناس أما حياة المجتمع العقلية أي مجموعة الأفكار الاجتماعية ونظريات علم الجمال والمذاهب الفلسفية (يعني كل ما يحدد الثقافة) فهي كلها انعكاس هذا الواقع الموضوعي".[3]

---

(1) عبد الفتاح إبراهيم ، الاجتماع و الماركسية ، دار الطليعة بيروت ،ط1 ، 1980 ، ص 16

(2) المرجع نفسه ، ص 17 .

(3) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 41

ويمثل ماوتسيتونغ امتدادا لهذا التصور ،ويبرزه مالك بن نبي في جملة قصيرة تعتبر جوهر ما يدور حوله الفكر الماركسي:" إن كل ثقافة معينة هي انعكاس من حيث مفهومها لمجتمع معين ". (1)

لا يكتفي مالك بن نبي بعرض نظريات الثقافة كما تجلت في الفكر الغربي والفكر الماركسي بل كشف نقائصها وحدودها فبين أن الفكر الغربي أسس نظرته للثقافة على الفرد بينما أسس الفكر الماركسي نظرته لها على المجتمع .كما أنهما يتحددان فقط بسياق تاريخي معين هو سياق الحضارة الغربية والماركسية .يقول مالك بن نبي" : ولهذا نستطيع أن نقرر بصفة عامة أن من المخاطرة أن نقتبس حلا أمريكيا أو حلا ماركسيا كيما نطبقه على أية مشكلة تواجهنا في العالم الإسلامي لأننا هنا أمام مجتمعات تختلف أعمارها أو تختلف اتجاهاتها وأهدافها" . (2)

تعد مسألة خصوصية الثقافة من المنطلقات الأساسية التي يعتمد عليها مالك بن نبي في دراسته للثقافة كمشكلة اجتماعية وهي مسألة أو فكرة تشكل نقطة التقاء بين مالك بن نبي ونظرة بعض المفكرين في الأنثروبولوجية وعلم الاجتماع وعلم النفس حيث يقول افانز بريتشارد وهو يميز ويحدد ثقافات الشعوب وبخاصة ثقافة الإنجليز والمسلمين والنيليين : "عندما يدخل المرء إلى كنيسة إنجليزية يرى أن المؤمنين يرفعون قبعاتهم عن رؤوسهم ويظلون منتعلين أحذيتهم . لكنه إذا دخل الجوامع،فإنه سيرى أن المسلمين يخلعون أحذيتهم ويظلون معتمرين قلانسهم . وهو سيلاحظ الظاهرة إياها إذا دخل إلى منزل إنجليزي أو دلف تحت خيمة بدوية . هذه فروقات في الثقافة أو في الأعراف ... إن البدو من الأعراب الرحل يملكون ، بدرجة معينة نمطا واحدا من البنية المجتمعية التي نجدها لدى بعض الأقوام النيلية شبه الرحل في شرق إفريقيا لكن ثقافة الأعراب مختلفة عن ثقافة النيليين. فالأعراب يسكنون الخيام ،بينما يسكن النيليون في أخصاص وأطناف. والأعراب يملكون قطعانا من الإبل،بينما يربي النيليون دوابا قرنية،والبدو العرب مسلمون، بينما ينتمي الآخرون إلى ديانة أخرى."(3)

---

(1) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 41

(2) المصدر نفسه ، ص 41 .

(3) إيفانز بريتشارد ، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين ، ترجمة حسن قبيسي ، دار الحداثة بيروت ، ط1 ، 1986 ، ص 24 .

وخلص محمد عابد الجابري من خلال قراء ته المعرفية للعقل العربي والتراث على وجه العموم أن العقل العربي قد تشكل في ثقافة متميزة ذات خصوصيات تاريخية واجتماعية تتمثل في الثقافة العربية الإسلامية وأكد أنه لا يمكن دراسة هذا العقل إلا في سياق هذه الثقافة بالذات إذ يقول : " إنه سواء اعتبرنا الثقافة تظم مختلف أنواع الإنتاج المادي والروحي و مختلف أنماط السلوك الاجتماعي والثقافي ،أو حصرنا معناها في الإنتاج النظري وحده ،فهناك في جميع الأحوال ،معطيات تشكل ،أو تعبر عن الخصوصية الثقافية لهذا الشعب أو ذاك ،لهذه الأمة أو تلك، وهذه خصوصية راجعة إلى المحيط الجغرافي والثقافي والاجتماعي الذي يتحدد به شعب ما أو مجموعة من الشعوب . وهذه الخصوصية تزداد أهميتها فيما نحن بصدده إذا نظرنا إليها بوصفها نتاجا تاريخيا يحمل عبر الزمن تصورات وآراء و معتقدات، وأيضا طرائق في التفكير وأساليب في الاستدلال. قد لا تخلوا هي الأخرى من الخصوصية" [1].

وتذهب دراسات في علم نفس الطفل إلى القول بأن الثقافة منظومة القيم والمثل العليا وقواعد السلوك الخاصة بمجتمع من المجتمعات وهي تختلف من مجتمع إلى آخر وتؤكد أن عقلية الطفل الياباني تختلف إلى حد ما عن الطفل الأمريكي أو الروسي أو الفرنسي ، وأنه من الأليق أن يبدأ علم نفس الطفل ببحث هذه الظروف العائدة لنوع الحياة .

وعلى هذا الأساس يتصور مالك بن نبي أن الثقافة مشكلة اجتماعية لا يمكن دراستها إلا من خلال تحديد سياقها التاريخي والاجتماعي والحضاري فهي-على حد تعبيره-أسلوب حياة ونظرية في السلوك وبنية تتشكل من عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء تتبادل علاقة التأثير والتأثر ونظام تربوي ومنهج في التغير وآلية من آليات البناء الحضاري وهذه النظرة يستمدها من التصور الإسلامي.

---

[1] محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، دار الطليعة بيروت ،ط1 ، 1984 ، ص 13.

3.2 التصور الإسلامي وتجليا ته :

إذا كان مالك بن نبي قد استلهم مفاهيمه من الفكر الغربي في بحث الثقافة فقد اعتمد أيضا علي التصور الإسلامي الذي يقصد به منظومة معرفية تستمد نظرتها للإنسان والكون والمجتمع من الوحي أي من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

والتصور الإسلامي كما يحدده محمد قطب: "يبدأ من الحقيقة الإلهية التي يصدر عنها الوجود كله ثم يسير مع هذا الوجود في كل صوره وأشكاله وكائناته وموجودا ته ، ويعني عناية خاصة بالإنسان خليفة الله في الأرض فيعطيه مساحة واسعة من الصورة ، ثم يعود بالوجود كله مرة أخرى إلى الحقيقة الإلهية التي صدر عنها وإليها يعود" [1].

لا يمكن أن نستجلي هذا التصور وكأنه منفصل عن الفكر الغربي حيث أن نظرة مالك بن نبي وتصوراته وتمثلاته للثقافة مزيج بين هذين النمطين المعرفيين المتكاملين وتكمن تجليات التصور الإسلامي في نظرة مالك بن نبي للثقافة كأسلوب حياة ونظرية في السلوك وكبنية تتشكل من عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء وكنظام تربوي ومنهج في التغيير .

- **الثقافة كأسلوب حياة ونظرية في السلوك:**

كشف مالك بن نبي عن حدود نظرية الثقافة كما تجلت في الفكر الغربي والفكر الماركسي وتمكن من أن يعطي للثقافة تعريفا شاملا ومتميزا ، ومن أن يحدد بنياتها ووظيفتها وأبعادها التاريخية والاجتماعية والتربوية .

إذا كان الفكر الغربي قد تصور الثقافة بأنها ثمرة الفكر أي ثمرة الإنسان ، وترى الماركسية أنها ثمرة المجتمع فإن الثقافة عند مالك بن نبي تفاعل بين أسلوب الحياة والسلوك الاجتماعي للفرد فالثقافة تحدد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع كما تحدد أسلوب الحياة بسلوك الفرد ويعني هذا القول أن العلاقة بين أسلوب حياة المجتمع وسلوك الفرد يتبادلان علاقة التأثير والتأثر .

---

(1) محمد قطب ، منهج الفن الإسلامي ، دار الشروق ، بيروت ، 1973 ، ص 22 .

مكتبة العلوم الاجتماعية والإنسانية ★ جامعة أبي بكر بلقايد ★ تلمسان

يعد مفهوم أسلوب الحياة MODE DE VIEمن المفاهيم الأساسية في مجال الأنثروبولوجية والاجتماع وعلم النفس إذ يعرفه علماء الاجتماع بأنه مجموعة من التصورات والتمثلات والممارسات التي يكونها أعضاء الجماعة ،وتظم طائفة من المعتقدات والقيم والمعارف والخبرات وتظهر في سلوك الأفراد ونشاطهم اليومي كما تنعكس على اتجاهاتهم نحو عالمهم الخاص والمحيط الاجتماعي ككل ويشمل أسلوب الحياة أيضا اللغة ،ونظام إقامة البيوت وأنواع المأكل وطرق تحضيرها وطرق تناولها والملابس والفرش والثياب وأشكالها والأمثال والحكايات الشعبية وتصور أهلها للدنيا وموقفهم من الحياة وطريقة سيرهم فيها وحرفهم وطرائقهم في الصناعة والزراعة والتجارة والملاحة ، باختصار ممارستهم الحياة بشتى الطرق وأشكالها وما يختفي وراء هذه الممارسة من علم متوارث [1].

والتفسير السيكولوجي لمفهوم أسلوب الحياة كما حدده عالم النفس أدلر هو المبدأ الأساسي الفردي الذي يفسر لنا تفرد الشخص . ذلك أن الشخص من أجل أن يبلغ السيطرة على مشاعر القصور عنده يتخذ أسلوبا محددا في حياته ، وهذا الأسلوب المحدد المعين هو ما يطلق عليه أدلر أسلوب الحياة .[2]

ويعرفه التصور المادي التاريخي بأنه:" اصطلاح تستخدمه العلوم الاجتماعية للدلالة على الظروف المادية والثقافية التي يعيش الناس فيها خارج نشاطهم الإنتاجي والسياسي والاجتماعي الفعلي أي ظروف إشباع حاجاتهم من المأكل والملبس والمسكن والراحة والترفيه والرعاية الصحية ويتوقف طابع أسلوب الحياة ووسيلة إشباع حاجات الناس على أسلوب الإنتاج والتغيرات التي يخضع لها ".[3]

إن العلاقة التفاعلية التي حددها مالك بن نبي بين أسلوب حياة المجتمع وسلوك الفرد تبين وبوضوح نظرته السوسيولوجية والأنثروبولوجية للثقافة ،وحتى الباحثون في مجال الأنثروبولوجية والاجتماع ينشغلون ببحث هذه العلاقة التفاعلية والتكاملية بين الشخصية والثقافة ويعتبرها هؤلاء الباحثين نقطة التقاء بين الأنثروبولوجية وعلم النفس .

---

(1) حسين مؤنس ، الحضارة ... مرجع سابق ، 376

(2) سامية حسن الساعاتي ، مرجع سابق ، ص 167 .

(3) م . روزنتال و ب. يودين ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة بيروت ،ط5، 1975 ، ص 88 .

يعرف مالك بن نبي الثقافة بأنها:" مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي يتلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه ، والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته .وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها فهي المحيط الذي يعكس حضارة معية و الذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر . وهكذا نرى أن هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان و فلسفة الجماعة " [1].

هذا التعريف يبين وبوضوح أن الإنسان كائن اجتماعي ومدني بطبعه يكتسب من مجتمعه نسقا من القيم والمعايير الخلقية والاجتماعية والثقافية عن طريق التنشئة الاجتماعية ،ومن هذا التعريف نستشف تجليات التصور الإسلامي حيث يعتمد مالك بن نبي على الحديث النبوي الشريف يقول مالك بن نبي :" إن الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية ، ثم يتولى المجتمع تشكيله ليكيفه طبقا لأهدافه الخاصة وهو المعنى الذي يقصد إليه الرسول(ص)" كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه ،أو ينصرانه، أو يمجسانه" [2].

والحديث الشريف يشير إلى حقيقة علمية يؤكدها الفلاسفة وعلماء الاجتماع ،وهي أن الطفل يولد في الأسرة التي تعتبر مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية والنواة الأساسية للمجتمع التي يتربى فيها الطفل فتقوم بتشكيل وصياغة شخصيته .

يولد الطفل إذن، في الأسرة وداخل ثقافة خاصة تشكل شخصيته، فهي الإطار الأساسي والوسط الذي ينمو ويترعرع فيه الفرد ، فتؤثر في أفكاره ومعتقداته ومعلوماته ودوافعه وطرق تعبيره عن انفعالاته ورغباته ، كما تحدد له قيمه ومعاييره التي يسترشد بها وتملي عليه التقاليد التي يتمسك بها.

وعلى هذا الأساس فالثقافة ليست سلوكا غريزيا أو فطريا ، كما أنها لا تنتقل بيولوجيا ولكن يكتسبها الفرد من المجتمع عبر مراحل نموه بالتربية والتعليم لأن الفرد لا يستطيع العيش بمفرده وإنما تتم الحياة الاجتماعية من خلال التعاون .

---

(1) مالك بن نبي شروط النهضة ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق ، ط4 ،1987 ص 93

(2) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر دمشق ، ط3 ، 1986 ، ص65

ولكن عملية اكتساب الثقافة لا تقتصر على الأسرة فقط ، بل إنها عملية مستمرة تتم في المحيط الاجتماعي الذي يتشكل من قيم ومعايير وعادات وتقاليد ... تعمل على تشكيل شخصية الفرد ، وتوجه قواعد السلوك في المجتمع ، يقول مالك بن نبي :"فالثقافة هي أولا محيط معين يتحرك فيه الإنسان فهو يغذي إلهامه ويكيف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل . والثقافة جو يتكون من ألوان وأنغام وعادات وتقاليد وأشكال وأوزان وحركات تطبع على حياة الإنسان اتجاها وأسلوبا خاصا يقوي تصوره ويلهم عبقريته ، ويغذي طاقته الخلاقة إنها الرباط العضوي بين الإنسان والإطار الذي يحوطه" [1].

وللتدليل على أن الثقافة أسلوب حياة ونظرية في السلوك ، أي محيط اجتماعي يكتسب منه الفرد قيمه ومعاييره الخلقية والاجتماعية ويعكس أنماط سلوكاته يمكن أن نضرب هذا المثال: إن الفلاح البدوي يفضل أن تقيم معه في بيته غنمه وبقره ودجاجه ... ولكنها لا تنام معه في نفس الغرفة بل في حظيرة مقابلة لغرفته لكي تكون قريبة منه ، وبالقرب من الحظيرة ينام كلب ينبح لأقل حركة تصدر عن الحظيرة ، فالبهائم التي تعيش معه تعد جزء منه ، يستفيد من خيراتها، ووجودها معه وفي سقف واحد له معنى من معاني الحب والألفة ، فهي جزءا من أسرته فكثيرا ما يقبلها وينظف جسمها ويخاطبها ، فهي الصديقة التي لا تخون والخادمة التي لا تقصر ، وهذا جزء من تفكير الفلاح وشعوره ، ويدل هذا كله على أن مثل هذا السلوك يستمد مرجعيته من ثقافته التي تربى عليها في محيطه الاجتماعي ، أي إلى أسلوب حياته .

ويضرب مالك بن نبي مثاله الذي يتمثل في أن الطبيب الإنجليزي وراعي الغنم الإنجليزي يسلكان نفس السلوك الثقافي رغم اختلافهما في المستوى التعليمي والكفاءة العلمية وكذلك الخليفة المسلم والراعي المسلم يتصفان بسلوك واحد أيضا لأن جذور شخصيتهما تغور في أرض واحدة هي المجال الروحي للثقافة الإسلامية ، والطبيب الإنجليزي والطبيب المسلم يختلف سلوكهما لأن جذورهما لا تغوص في نفس الأرض على الرغم من أن تكوينهما المهني يتم في إطار منهج فني واحد [2] .

---

(1) مالك بن نبي ، فكرة الإفريقية الأسيوية ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، دمشق ، ط3 ، 1992 ، ص 145 .

(2) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، مرجع سابق و ص 71.

ويؤكد ابن خلدون هذا التصور في عرضه لخصائص أهل البدو وأهل الحضر : فالبدو ينتحلون المعاش الطبيعي ، ويقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد أما أسلوب حياة الحضر فيعتمد على التفنن و التأنق والمبالغة في عوائد الترف[1] .

إن هذه الأمثلة تبين وبوضوح أن الثقافة عند مالك بن نبي مجموعة من القيم والسلوكات التي يقوم عليها نظام حياة أي شعب من الشعوب ، فهي على هذا أسلوب حياته وأنماط سلوكاته ومحيطه الفكري ، ونظرته إلى الحياة خاصة به ، نابعة من ظروفه واحتياجاته وبيئته الجغرافية وخصوصياته الاجتماعية والحضارية ، فإذا كانت الثقافة هي أسلوب الشعب في الحياة فهي إذن هذا الشعب نفسه بكل خصائصه المميزة .

إذا تأملنا مليا تعريف مالك بن نبي للثقافة نكتشف أنه لما يشير إلى أن الثقافة مجموعة من الصفات الخلقية التي يكتسبها الفرد منذ طفولته إنما يشير إلى دور الأسرة في عملية التنشئة الاجتماعية وبذلك فهو يستمد هذه النظرة من التصور الإسلامي ، أي من الحديث النبوي الشريف الذي سبق ذكره ، ولما يشير إلى أن الثقافة ليست نتاج الفرد ولا المجتمع ولكنها عملية تفاعل مستمرة بين الفرد ومحيطه الاجتماعي إنما يوفق بين نظرة الفكر الغربي ونظرة الفكر الماركسي .

وعلى هذا الأساس ، يبدو أن مالك بن نبي يرتكز في تعريفه للثقافة كأسلوب حياة ونظرية في السلوك على ثلاثة أنماط معرفية تتمثل : في التصور الإسلامي والفكر الغربي والفكر الماركسي .

---

(1) ناصيف نصار ، الفكر الواقعي عندابن خلدون ، دار الطليعة ،بيروت ، ط2 ، 1985 ، ص 238 .

- **الثقافة تركيب وتفاعل :**

إذا كانت الثقافة أسلوب حياة ونظرية في السلوك فإنها تعد إلى جانب ذلك تركيبا وتفاعلا بين عوالم ثلاثة هي : عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء ، والإشكال الذي يفرض نفسه مفاده : كيف يحدد مالك بن نبي هذه المفاهيم الثلاثة ؟ وما العلاقة التي تربط بينهما ؟ وأين تكمن تجليات التصور الإسلامي من خلال تفاعل هذه العوالم الثلاثة ؟

عالم الأشخاص:

يمكن تعريف عالم الأشخاص بأنه جماعة اجتماعية منتظمة تتشكل تاريخيا في علاقات اجتماعية بين أفراد يتبادلون علاقة التأثير و التأثر، و تختلف عناصر التفاعل بين هؤلاء الأفراد في الحياة الاجتماعية حسب طبيعة كل مجتمع و حسب خصوصياته التاريخية و الاجتماعية و الثقافية و الاقتصادية .

كان ماركس يتصور أن الطبقة الاجتماعية تجمع أشخاص يقومون بنفس الوظيفة في نظام الإنتاج و اعتقد أن العلاقات بين**الأفراد** في كل مجتمع تحددها علاقات الإنتاج أو الأساس المادي الاقتصادي . و هذا التصور المادي يحدد إلى جانب ذلك علاقة الإنسان بالطبيعة و بالمجتمع .[1]

و إذا كان عالم الأشخاص في المجتمع العربي الجاهلي يتجلى في شكل نسق قرابي قبلي، و تمثل العصبية أساسا في بناء هذا الشكل من التنظيم الاجتماعي، يري مالك بن نبي أن عالم الأشخاص نسق من العلاقات المتبادلة بين أفراد يشكله مبدأ أخلاقي يستمد أصوله إن تحدثنا عن المجتمع الإسلامي من مرجعية دينية إسلامية يحددها القرآن الكريم و سنة الرسول صلى الله عليه و سلم. يقول مالك بن نبي:" فالمبدأ الأخلاقي يقوم بالضبط ببناء عالم الأشخاص الذي لا يتصور بدونه عالم الأشياء ولا عالم المفاهيم".[2]

---

(1) محمد عاطف غيث ، علم الاجتماع نظريات وتطبيقات ، دار المعرفة ، الإسكندرية ،1985 ، ص 166

(2) مالك بن نبي ، تأملات ، دار الفكر دمشق ، ط5 ، 1991 ، ص 148 .

و نستشف مفهوم عالم الأشخاص في التصور الإسلامي عند سيد قطب في شكل تجمع إسلامي أو الجماعة المسلمة، و تعد العقيدة أو المنهج الإلهي الأساس في بنائها. يقول سيد قطب:"... و من ثمة تصبح شهادة أن لا إله إلا الله و أن محمدا رسول الله قاعدة لمنهج كامل تقوم عليه الأمة المسلمة بحذافرها فلا تقوم هذه الحياة قبل أن تقوم هذه القاعدة " [1].

و لكن و لغرض منهجي سنغض الطرف عن كيفية تشكل عالم الأشخاص عند مالك بن نبي و عن الوظيفة الاجتماعية لمبدأ الأخلاقي كشرط من شروط فعالية الثقافة و سنعود حتما إلى هذا الجزء لاحقا.

عالم الأفكار :

إذا كانت الماركسية تتصور أن عالم الأفكار شكل من أشكال البنية الفوقية super structure للمجتمع، أي بنية أيديولوجية تتشكل من مجموعة من التصورات و التمثلات الاجتماعية و الدينية و الجمالية... و تستعملها الطبقة المالكة لوسائل الإنتاج لتزييف طبيعة العلاقات الاجتماعية في عملية الإنتاج المادي، أو بعبارة أدق:إنها الوعي الزائف أو الفكر المضلل و المشوه لوعي الإنسان يهدف إلى إعادة الإنتاج الاجتماعي ، و إبقاءه على حاله بدون تغيير،فإن مالك بن نبي ينظر إلى عالم الأفكار كأساس أيديولوجي ينتجه أفراد المجتمع في عملية البناء الثقافي و الحضاري أي أن عالم الأفكار هو الرأسمالي المفاهيمي للمجتمع . [2]

يعد عالم الأفكار عند مالك بن نبي دعامة أساسية يساهم في بناء و إعادة بناء المجتمع و يتصور أن مشكلة العالم الإسلامي ، تتمثل في مشكلة أفكار و مناهج و يصنف هذا العالم حسب نوعيته و وظيفته في البناء الحضاري إلى ثلاثة أصناف هي: الأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعة و الأفكار القاتلة و الميتة .

---

(1) سيد قطب ، معالم في الطريق ، دار الشروق ، بيروت ، ط8 ،1983 ، ص91

(2) مالك بن نبي ، فكرة كمنولث إسلامي ، ترجمة الطيب الشريف ، دار الفكر دمشق ، ط2، 1990 ، ص 53 .

❑ الأفكار المطبوعة :

تعتمد هذه الأفكار في درجة التحول و مدته على المصدر المقدس أو الزمني للعالم الثقافي الذي ولد فيه المجتمع الجديد [1]، و قد تجلت في هيئة و حي تمثل في نزول القرآن الكريم الذي يعبر عن مرحلة انتقال المجتمع العربي الجاهلي من مرحلة ما قبل الحضارة إلى مرحلة ميلاد مجتمع و نشوء حضارة جديدة أو المجتمع التاريخي ، و انطبعت هذه الأفكار في ذاتية الجيل المعاصر في غار حراء و هم الصحابة الكرام الذين احتضنوا الرسالة الجديدة ينشرونها في المجتمع الجاهلي .

أحدثت هذه الأفكار المطبوعة انقلابا دراميا في حياة العرب، و حملت في طياتها عملية هدم و بناء حيث قضت على أخلاق و سلوكات متعفنة و فاسدة كانت فاشية و مضرة كشرب الخمر و الزنى ووأد البنات و العصبية و الحـــروب و الرق و عبادة الأصنام .. و بنت نماذج مثالية لعالم ثقافي جديد يهدف إلى إعادة بناء ذات الإنسان العربي على أساس عقدي جديد، و نسجت علاقات اجتماعية جديدة يحددها المنهج الإلهي أو الأفكار المطبوعة.

لقد كان الرجل حين يدخل الإسلام يخلع على عتبته كل ماضيه في الجاهلية، كان يشعر في اللحظة التي يهيئ فيها إلى الإسلام أنه يبدأ عهدا جديدا منفصلا كل الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهلية .وكان يقف من كل ما عهده في الجاهلية موقف المستريب الشاك الحذر المتخوف ، الذي يحس أن كل هذا رجس لا يصلح للإسلام و بهذا الإحساس كان يتلقى هدي الإسلام الجديد[2] .

لقد أصبح الإنسان الجديد يحاسب نفسه خضوعا لسلطة الضمير الخلقي الذي صنعه القرآن الكريم ، و يمكن أن نضرب أمثلة تؤكد صحة هذا القول و المثال الذي يوظفه مالك بن نبي تجلى في تلك المرأة، التي جاءت إلى الرسول (ص) تعترف له بارتكابها لفاحشة الزنى ، و لم تكن لفظة الزنى مجرد فعل بسيط كما كانت في المجتمع الجاهلي . إن مرتكب هذه المعصية في ظل الشريعة الإسلامية يعد إثما كبيرا و الحكم الشرعي للقصاص من هذه المرأة قد تجلى في عقوبة الرجم.

---

[1] مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو ، دار الفكر ، دمشق ،ط1، 1992 ، ص59.

[2] سيد قطب ، المرجع السابق ، ص 20 .

كانت هذه المرأة تعي ما تفعل، و كان بإمكانها أن تكتم ما اقترفته من ذنب لكنها كانت تعي من زاوية أخرى أن فعل العقوبة في جسدها أخف وطأة من فعل الخطيـــئة في ضميرها فاتجهت إلى الرسول (ص) ساعية ثلاث مرات ،و يؤجل الرسول (ص) الحكم ثلاث مرات كذلك و أمام إلحاحها المستمر منحها فرصة التفكير و وضع مولودها و إرضاعه و أخيرا نفذ العقوبة التي ما فتئـــت تطالب بها منذ أن ارتكبت خطيئتها ، و كان الرسول (ص) قد صلى على جثمانها وقال عنها لأصحابه بما ما معناه : " لقد تابت توبة لو وزعت على أهل المدينة لوسعتهم ".(1)..

تستمد إذن الأفكار المطبوعة أو الأصلية عناصر قوتها من القرآن الكريم الذي يعد سياقا سماويا أسهم في بناء الإنسان و المجتمع و الحضارة .

❑ **الأفكار الموضوعة :**

و هي الأفكار المكتسبة أو المتوارثة، وتتجلى في شكل بناء مسجد أو اكتشاف علمي كاكتشاف ابن النفيس للدورة الدموية و عمر الخيام للمعادلة الرياضية من الدرجة الثالثة(2)....

و لا تناقض بين الأفكار الموضوعة و الأفكار المطبوعة بل إنهما متلازمان و تتبادلان علاقة التأثير و التأثر فإذا انحرف أفراد المجتمع عن ســـياق الأفكار المطبوعة أصاب الخلل بالضرورة الأفكار الموضوعة. يقول مالك بن نبي :" فعندها تبدأ الأفكار المطـــبوعة تنمحي عن أسطوانة حضارة تخرج منـــها في البداية نشاز نغمي صغير ، و حشرجة ثم الصمت أخيرا " (2)

و يضيف مبينا هذه العلاقة المتكاملة و التفاعلية بيـــنهما : " و عندما تنمحي النماذج المـــثالية : حينئذ لاتسمع أبدا لهجة الروح في تناغم اللحن .فالأفكار الموضوعة حين لا يعود لها جذور في الغلاف الثقافي الأساسي تصمت هي بدورها : إذ لم تعد لديها ما تعبر عنه ، ثم لأنها لم تعد تستطيع أن تعبر عن شيء "(3)..

---

(1)..مالك بن نبي ، تأملات ، ص 41

(2)..مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، ص 70 .

(3)..مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، دار الفكر دمشق ، ط1 ،1991 ، ص 145 .

و عندما تعزل أو تقصى الأفكار المطبوعة تـــنشل الأفكار الموضوعة وتظهر الأفكار القاتلة و الميتة .

❑ **الأفكار الميتة و الأفكار القاتلة :**

يقصد مالك بن نبي بالأفكار الميتة تلك التي فقدت الحياة وقد ورثها العالم الإسلامي منذ فترة عصر الانحطاط أي عصر إنسان ما بعد الموحدين و تمثل الجانب السلبي في نهضته فهي أخطر من الأفكار القاتلة.

و يمدنا مالك بن نبي بمثال حي يفسر لنا ظاهرة الأفكار الميتة في المجتمعات الإسلامية :" فالحاج الذي يترل ميناء جدة يسر حينما يفاجأ بقراءة إعلان معلق على أحد الأبواب مكتوب عليه هيئة الأمر بالمعروف ، ثم عندما يتقدم خطوة في البلد يبدأ في اكتشاف حقيقة يبدو إزاءها الإعلان مجرد سخرية : إنه فكرة ميتة "[1].

أما الأفكار القاتلة فهي التي تستعار من الغرب في شكل نظريات و مشاريع اقتصادية وسياسية ويتم تجسيدها في المجتمعات الإسلامية التي تتميز عن المجتمعات الغربية بخصوصياتها التاريخية و الثقافية و الحضارية، ونلتمس هذه الأفكار القاتلة في المشروع العلماني الذي توافد إلينا من الغرب بشقيه الليبرالي والماركسي،والعلاقة بين الأفكار الميتة و الأفكار القاتلة متكاملة : " فلقد نجد أحيانا دور الأفكار الميتة و دور الأفكار القاتلة يتمثلان في شخصية واحدة تمثل المظهرين، لأنها تحمل الجرثومة الموروثة في كيانها ، تلك الجرثومة التي تمتص بطبيعتها على صورة ما الجرثومة المستوردة و نقرها في المجتمع الإسلامي المعاصر".[2]

---

(1) مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، المصدر السابق ، ص 75 .

(2) مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، المصدر السابق ، 145 .

و عليه فإن الأفكار القاتلة و الأفكار الميتة هما الجانب المرضي في المجتمعات و الشعوب العربية الإسلامية و قد هاجم سيد قطب من جهته هذا النوع من الأفكار في قوله : " و إذا تقرر أن مناهج الفكر الغربي ، و نتاج هذا الفكر في كل حقول المعرفة ، يقوم ابتداء على أساس تلك الرواسب المسممة بالعداء لأصل التصور الديني جملة ، فإن تلك المناهج و هذا النتاج أشد عداءا للتصور الإسلامي خاصة، لأنه يعتمد هذا العداء بصفة خاصة ، ويتحرى في حالات كـــثيرة في خطة معتمدة تميع العقيدة و التصور و المفهومات الإسلامية ، ثم تحطيم الأسس التي يقوم عليها تميز المجتمع المسلم في كل مقوماته"[1].

يرى مالك بن نبي أن المسؤول الوحيد عن نقل الأفكار القاتلة إلى الشعوب العربية الإسلامية هي النخبة المثقفة التي تكونت في جامعات الدول الغربية و بالتالي :" فإن الأفكار القاتلة التي نجدها في مضمون هذه الحضارة ما هي إلا إفرازاتها و جانبها الميت، الجانب الذي يمتصه فكر ما بعد الموحدين في جامعات العواصم الغربية "[2].

لا تمـــتص هذه النخـــبة المثقفة إلا الأفكار القاتلة التي تنتجها الجامعات الغربية أي الجانب السلبي و الميت منها فقط لأنه لو كانت كل الأفكار قاتلة في الحضارة الغربية لقضت على نفسها لكن تحافظ هذه الحضارة على الأفكار الحية و تصدر الأفكار القاتلة إلى المجتمعات الإسلامية عبر قنوات يمثلها طلبة من نفس هذه المجتمعات.

لكن يرى مالك بن نبي أن هذا القول لا ينطبق على كل المثقفين لأن هناك من المفكرين المسلمين الذين نهلوا الأفكار الحية من الثقافة الغربية وقد أعانتهم على إعادة بناء الفكر الإسلامي و قد تمثلت في شخصية محمد إقبال .

---

(1) سيد قطب ، معالم في الطريق ، مرجع سابق ، ص 148.

(2) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 150 ـــ 151 .

لقد هيمنت الأفكار الميتة على المجتمع الإسلامي، وقد ترتب عنها انفصال بين الإنسان المسلم و أفكاره المطبوعة لذلك فهو اليوم يدفع ثمن انفصاله عن نماذجه الأساسية، و تتجلى أعراض الأفكار الميتة و القاتلة في سلوك الإنسان المسلم فهو يتعامل مع عالمه الديني و يتضح سلوكه الديني في ممارسته للواجبات الدينية و المسلم العملي الذي ينفصل عن هذا العالم الروحي ليندمج في عالمه الاجتماعي بكيفية مغايرة لا يحدده عالمه الأصلي (الديني)، و هذا يدل على ذلك الانفصال بين البعد الديني و البعد الاجتماعي يقول مالك بن نبي : " إنها اللحظة المؤلمة حيث المسلم منشطر إلى شخص مسلم الذي يتمم واجباته الدينية و يصلي في المسجد ثم المسلم العملي الذي يخرج من المسجد ليغرق في عالم آخر. "[1].

عالم الأشياء :

يعد عالم الأشياء من العناصر الأساسية التي تسهم في تشكيل شبكة العلاقات الاجتماعية إلى جانب عالم الأشخاص و عالم الأفكار و يمكن تعريفه بأنه الجانب المادي من الثقافة، و بدونه لا يمكن لأي مجتمع مهما كانت طبيعته أن يتطور.

يعتمد مالك بن نبي في تحليله للعلاقة بين الطفل و تفاعله مع عالم الأشخاص وعالم الأفكار و عالم الأشياء على الدراسات النفسية التي اهتمت بموضوع الشخصية و خاصة عند ***جان بياجيه****.

---

(1)- مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، المصدرسابق ، ص 75 .

* جان بياجيه Jean Piaget عالم نفسي سويسري كان أستاذا بجامعة جنيف ، أسهم بنصيب كبير في كثير من فروع علم النفس ، وضع في الثلاثينات والأربعينات " نظرية تكوين العقل " وقد تركبت أفكار بياجيه السيكولوجية في نظريته " المعرفة التكوينية " وهو مفهوم معرفي نظري يقوم على أساس تعادل تكويني ونقدي تاريخي لتحليل المعرفة .

إن أول ما يكتشفه الطفل ـــ على حد تعبير مالك بن نبي ـــ هو عالم الأشياء و هذه المرحلة يطلق عليها جان بياجيه اصطلاح المرحلة الحسية الحركية ،وهي تمتد تقريبا من الميلاد حتى سن الثانية . وهناك ستة مراحل فرعية داخل المرحلة الحسية الحركية تغطي الثمانية عشر شهرا الأولى في الحياة .ومن مميزات هذه المرحلة يصبح الدافع و الرغبة في التملك الأساس الذي يجعل الطفل يعتقد أن كل الأشياء وجدت لأجله ، و تعد الرابطة الغذائية " بيولوجية " الوسيلة التي تمكنه من التفاعل معها و يتجلى هذا الاتصال لما يحمل الشيء تلقائيا إلى فمه كأن يلعب بأصابعه و مصاصته ... (1).

و في المرحلة الثانية من نمـــوه يبدأ الطفل في التمييز بين ذاته و العالم الخارجي حيث يكتشف عالم الأشخاص عن طريق علاقة عاطفية ثم اجتماعية ، فيتعرف على أمه و ينطـــق باسمها كما يتعرف على أبيه و اخوته وعلى كل عضو في أسرته.

و تتجلى المرحلة الثالثة في اندماجه و تفاعله مع عالم الأفكار وتسمى هذه المرحلة بالمرحلة التصورية ، و تبدأ هذه العملية من اللحظة التي يتمكن فيها الطفل من تكوين روابط شخصية مع مفاهيم تجريدية ، و عندما يعبر عالم الأفكار يضع قدمه في محيط ثقافي و أحيانا في أنظمة إيديولوجية، حيث يتربى الطفل في مؤسسات التنشئة الاجتماعية أين يتلقى و يكتسب نسقا من القيم و المعايير الاجتماعيةوالثقافية كاللغة و الدين و قواعد الانضباط .....أي كل ما يؤهله ليصبح مواطنا صالحا يتكيف اجتماعيا و نفسيا مع واقعة الاجتماعي .

و لكن إذا كان الطفل حسب نظرة مالك بن نبي يتفاعل مع عالم الأشياء في مرحلة أولي و مع عالم الأشخاص في مرحلة ثانية و مع عالم الأشخاص في مرحلة ثانية و مع عالم الأفكار في مرحلة ثالثة فإننا لا نتفق مع هذا التفسير السيكولوجي الذي يبقي نسبيا غير قابل للتعميم لأن مالك بن نبي يعتقد أن الطفل يتفاعل مع عالم الأشخاص دون تدخل عالم المعرفة في لعب الطفل فقد أكدت دراسات علم نفس الطفل أن اللعبة استخدام شيء من المعرفة ، حتى و لو لم تكن معرفة قواعد اللعب و هذه المعرفة تبدو لدى الطفل مغمورة بالتركز على الذات.

---

(1) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 30.

إن العلاقة بين عالم الأشخاص و عالم الأفكار وعالم الأشياء تتبادل التأثير و التأثر، و هذا التفاعل يشكل البناء الثقافي الذي تنبثق عنه شبكة العلاقات الاجتماعية أو البناء الاجتماعي

عدم التوازن بين العوالم الثلاثة يضفي إلى انهيار المجتمع : "و الإنسان حينما ينظم شبكة علاقاته الاجتماعية بوحي الفكرة في انبثاقها فإنه يتحرك في مسيرته عبر الأشخاص و الأشياء المحيطة به فيتخذ العالم الثقافي إطاره في إنجاز هذه المسيرة ، و يأخذ طابعه تبعا للعلاقة بين العناصر الثلاثة المتحركة .فهناك توازن لابد منه بين هذه العناصر الثلاثة يسكب مزيجها في قوالب الإنجاز الحضاري ، فإذا ما استبد واحد من هذه العناصر و طغي على حساب العنصرين الآخرين فثمة أزمة حقيقية في مسيرة الحضارة تلقي بها خارج التاريخ فريسة طغيان الشيء أو طغيان الشخص"[1].

إذا تفسخ عالم الأشخاص و انتقل من الوحدة و التماسك إلى الانقسام في شكل فرق وشيع متصارعة لأسباب سياسية أو أيديولوجية كما حدث في العصر الأموي و العصر العباسي حيث ظهرت المدرسة الجهمية و فرقة المعتزلة و فرقة الأشاعرة و فرقة المرجئة و فرقة الخوارج و فرقة الشيعة ... فإن عالم الأفكار يفقد إشعاعه و فاعليته الحضارية و يكون مصير هذه الأفكار إما أن تموت لأن عالم الأشخاص قد اغتالها بتمزق علاقاته الاجتماعية و إما أن تهاجر إلى أمكنة أخرى لتجد من يحتضنها و يستغلها في مسيرته التحضيرية .

يزخر التاريخ الإسلامي بحقائق و شهادات حية تؤكد صحة هذا القول فلقد ساهم ابن الهيثم المتوفي سنة 430 ه أكبر الأكثر في النهضة العلمية لأوروبا و هو الذي عرف بها باسم Alhazen إذ كانت نظرياته في علم الضوء (المناظر-البصريات) أساسا بني عليه جاليلو و من سبقه ما عرفته أوروبا من ثورة في العلم التجريبي و في علم الضوء بكيفية خاصة .

---

(1) المصدر السابق ، ص 10.

أراد ابن الهـــيثم أن يفسر كيفية الإبصار تفسيرا يتجاوز به الخلاف المستفحل بين النظريات اليونانية المتضاربة في الموضوع و التي كان يتقاسمها مذهبان : مذهب يقول بانطلاق شعاع من البصر إلى الأشياء و بذلك يتم الإبصار و مذهب غامض يقول بانتشار صور المبصرات و انتقالها إلى العين .و قد تميز المنهج التجريبي عنده في علم الفيزياء بمجموعة من الخصائص هي : الاستقراء ، التصفح ، تمييز خواص الجزئيات، السير بالتدريج في البحث و المقاييس مع انتقاد المقدمات و التحفظ في النتائج و طلب الحق و تجنب التعصب للآراء يقول الجابري:" تلك هي الأسس التي قام عليها العلم الحديث في أوروبا بعد أن لم تجد قابلة لها في التجربة الحضارية العربية و نفس القول ينطبق على بن النفيس مكتشف الدورة الدموية و بن بصال مؤسس علم الفلاحة التجريبي في الأندلس و بن خلدون وغيرهم ... لم تجد آراء بن الهيثم و لا منهجيته العلمية قابلة للثقافة العربية فلم يتردد لها صدى و لا كان لها أي أثر في تكوين العقل العربي ، و لذلك فهي لا تجد نفسها، أعني أننا لا نجد لها معنى و تاريخا إلا داخل ثقافة هي الثقافة الأوروبية بالذات "[1].

و الشخصية العلمية الثانية و التي كان لها أثرها الكبير في النهضة الأوروبية فهي شخصية العالم الفلكي الأندلسي الشهير نور الدين أبو إسحاق البطروجي المتوفى سنة 601 هـــ و الذي عرف في أوروبا باسم PETAGIUS .

كان البطروجي نتاج مدرسة بن ماجة و بن طفيل و بن رشد و قد انتقدت هذه المدرسة نظام بوطليميس الفلكي فأراد البطروجي تشييد نظام فلكي ينسجم مع آراء أرسطو الكوسمولوجية و يعارض نظام بوطليموس و قد انتقل هذا النظام الفلكي الجديد إلى أوروبا، وقد لقي ترحيبا كبيرا وصار له أنصار يدافعون عنه إلى غاية حدود القرن السادس عشر : "وكم كانت أبحاث بن الهيثم أساسا لفيزياء الضوء في أوروبا الحديثة كانت آراء البطرو جي حاضرة في الثورة التي عرفها علم الفلك بأوروبا على يد كل من كوبرنيك وكبلر الفلكية وهكذا يجب التأكد مرة أخرى على أن النهضة الأوروبية الحديثة إنما قامت كامتداد مباشر للنهضة العربية "[2].

---

(1) محمد عابد الجابري ، تكوين العقل العربي ، مرجع سابق ، ص 349 .

(2) المرجع نفسه ، ص 351 .

و على ضوء عرضنا لهذين النموذجين من الفكر العربي الإسلامي نلحظ أن نظرة الجابري للعلاقة التفاعلية و التكاملية بين عالم الأشخاص و عالم الأفكار تتفق مع تصور مالك بن نبي الذي يرى بدوره أن: " فكرة الدورة الدموية هي فكرة طبيب عربي في القرن الثاني عشر الميلادي هو ابن النفيس* لكنها لم تبدأ إلا مع الطبيب هارفي** بعد أربعة قرون . فالزمن الذي وجدت فيه هو الذي ألجأها إلى الاغتراب لتجد فرصها الفضلى للتطبيق فيما بعد، لكنها في النهاية ظلت أربعة قرون صحيحة دون أن تكون فعالة " (1).

و إذا اعتمد عالم الأشخاص في البناء الاجتماعي على مجرد عالم الأشياء فإن هذا الإفراط يترتب عنه تفشي ظواهر وسلوكات مرضية تصيب جميع أصعدة المجتمع ومستوياته الفكرية والاجتماعية و الأخلاقية و السياسية و النفسية. و نلتمس بعض هذه الأعراض السلبية في هيمنة النزعة الشيئية و النزعة الكمية... و يمكن أن نقدم من الأمثلة ما يثبت صحة ذلك، والواقع

---

* هو علي بن أبي الحزم القرشي ، علاء الدين الملقب بابن النفيس ، توفي في مصر سنة (687 هـ ــ 1288م) . له مؤلفات عديدة لا يزال الكثير منها محفوظا . كتب شرحا لكتاب القانون لابن سينا و كان أول من وصف الدورة الدموية الصغرى " أو الدورة الدموية الرئوية " و أول من أشار إلى الحويصلات الرئوية و الشرايين الثانية .

** وليم هارفي WILLIAM HARVEY طبيب إنجليزي (1578 م -1657 م) .علم التشريح و الجراحة في الكلية الملكية ، ثم أصبح الطبيب الخاص الملك اكتشف و لكن بعد ابن النفيس ــ الدورة الدموية الصغرى ، و شرح عملية الدورة الدموية في جسم الإنسان " الدورة الدموية الصغرى ، و الدورة الدموية الكبرى " .

(1) مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 103 ــ 104 .

المعيش يعد برهانا على صحة هذا القول : فعلى المستوى الفكري لا يسأل الباحث عن نوعية موضوعات بحثه و لاعن طرق معالجته لها و إنما يسأل عن عدد صفحات هذا البحث أو هذا الكتاب ، وعلى المستوى الاجتماعي يعتمد أفراد المجتمع على توفير عدد هائل من الأشياء دون استغلالها في حياتهم العملية كأن تقتني مؤسسة ما عدد ا من السيارات دون استعمالها على الإطلاق أو تزود مصالحها بوسائل تقنية " آلات راقنة ، أجهزة إعلام آلي ، هواتف،كتب ، مكاتب ... دون استغلالها أو توظيفها إلى أن تتلف أو تستغل لأغراض شخصية .

هذه بعض الأعراض التي أصابت المجتمعات الإسلامية و هي علامات تدل على انحطاطها و تخلفها لأنها قائمة على التبذير و تكديس الأشياء و استيراد أفكار قاتلة من الغرب ، و هذا ما يصفه مالك بن نبي بالإخفاق أو التأخر الحضاري الذي يعود بالأساس إلى الإخفاق الثقافي، أي إلى التفسخ والتفكك الذي يصيب البناء الثقافي، و التنافر بين عوالمه الثلاث: عالم الأشخاص و عالم الأفكار و عالم الأشياء : " أي إننا لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا من الأشخاص والأفكار و الأشياء دون هذه العلاقات الضرورية و كلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل فعالا مؤثرا ".[1]

ولكن إذا كان مالك بن نبي يتصور أن البناء الثقافي تعبير عن تماسك عوالمه الثلاثة ، و يعد تلاحمه و تناغمه، المنتج الحقيقي لشبكة العلاقات الاجتماعية أو البناء الاجتماعي فماهو العنصر الفاعل و الحاسم في هذا البناء ؟

مما لا شك فيه أن مالك بن نبي قد أعطى حق التقدم و السبق لعالم الأشخاص في البناء الثقافي لا من أجل امتياز شخص الإنسان فحسب بل لأنه يمثل الرصيد الثقافي الذي يزود الفرد منذ ولادته بالمقاييس الذاتية التي تحدد سلوكه و تؤكد انتسابه إلى ثقافة معينة .[2]

---

(1) مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص 38 .

(2) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، مصدر سابق ، ص 85 .

أي أن الصلة بين عالم الأشخاص هو الشرط الأول العام لتحقيق مشروع الثقافة ، إلا أن هذه الصلة تحتاج إلى عنصر حاسم و فاعل يوجهها لبناء حضارة و يتجلى هذا العنصر في عالم الأفكار لذا أولى له مالك بن نبي أهمية كبيرة و اعتبره عاملا أساسيا في العلاقة الجدلية داخل البناء الثقافي.

و للتدليل على فعالية الأفكار و إبراز دورها في بناء و إعادة بناء المجتمع يوظف مالك بن نبي مثالا استمده من التجربة الألمانية : " ونحن إذا ما تساءلنا إذا : بأي شيء أنهض الإنسان الألماني وضعية بلاده أثناء هذا العقد المنصرم من الزمان ؟ نكون ملزمين بالجواب عن سؤالنا هذا بطريقة واحدة لا غير، و هي أن أفكاره ، و أفكاره فحسب ، هي التي أتاحت له أن يحقق ذلك النهوض. و هذا أمر حقيقي ، و حقيقي بصورة لا مجال للريب فيها ، سيما و أن حرب 1939-1945 ، قد خربت عمليا عالم الأشياء في ألمانيا ، بمصانعه و آلاته و مناجمه و بنوكه و مختبراته فكل هذه الأشياء كانت قد دمرت و أتلفت . وإذن فقد كانت ألمانيا على الدقة و بطريقة تكاد تكون رياضية لا تملك سنة 1945 أي مجموعة من الأشياء ولكن مجموعة من الأفكار فحسب وهي قد كونت من جديد ، وابتداء من هذا الرأسمال المفاهيمي كل حياتها الاجتماعية ،واحتلت مجددا مكانتها السياسية في العالم "[1].

تحققت المعجزة الألمانية وفي ظرف زمني قصير بفضل تقديس الإنسان الألماني للعمل واحترامه للزمن ووعيه بقيمة التراب،وتعتقد أن الأخلاق الكانطية التي تجعل من مبدأ الواجب للواجب فلسفة أخلاقية حياتية كانت بمثابة الأساس الفلسفي الذي رسخ في ذهنية الإنسان الألماني كيفيات الاستجابة للتحديات الداخلية والخارجية :"لقد بدأت ألمانيا في التحرك عام 1945 بخمسة وأربعين ماركا وهذا مبلغ تافه في الاستثمار، أما الاستثمار الحقيقي، فقد كان في رأس مال الأفكار ،التي هي في رأس كل ألماني ، في تصميم الشعب الألماني ،وفي الأرض الألمانية التي كانت فقيرة ومحتلة من الآخرين لكنها كانت السند اللازم لكل نشاط "[2].

---

(1) مالك بن نبي ، فكرة كمنولث إسلامي ، مصدر سابق ، ص 53 .

(2) مالك بن نبي ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ، مصدر سابق ، ص 116 .

يجب أن ننوه بأن نهضة المجتمع الألماني تم إنجاحها لأن رأسمالها المفاهيمي مستمد من الروح الألمانية ،وعلى ضوء هذا الطرح يرى مالك بن نبي أن أزمة وتخلف أي مجتمع مهما كانت مقوماته لا ترتد إلى إمكاناته ووسائله المادية وإنما ترتد إلى مناهجه وأفكاره[1]..

فقد كانت أندنوسيا تزخر بموارد اقتصادية معتبرة وعلى الرغم من كفاءة الدكتور شاخت * SCHACHT والخطة العلمية التي بنى عليها مشروعه التنموي لإنعاش الاقتصاد الإندونيسي إلا أن هذا المشروع قد فشل رغم نجاحه في مجتمعات أخرى كالصين لأن :"المشروع الذي يعد طبقا لأفكار البعض وتقوم بتنفيذه طبقا لوسائل البعض الآخر لا يفضي إلى أي شيء" [2]..

وفي نفس الاتجاه يمدنا التاريخ بحقائق مثيرة من حياة الفلاسفة والعلماء الذين ضحوا بأنفسهم لأنهم كانوا أوفياء الأفكار قد أحدثت هزات عنيفة في مسار التاريخ وتطوره ،فقد سجن سقراط و اغتيل غاليلي وأهين روسو وديكارت .وفكرة العلم هي التي جعلت قوة الغرب مؤسسة على العقل والحرية. [3]..

والتاريخ الإسلامي يمدنا أيضا بأمثلة حية تبرز دور الأفكار والوظيفة الإجتماعية التي تؤديها في حياة الأفراد والمجتمعات ،ويكفي أن نقتني نموذجا لسيرة الصحابة والخلفاء الراشدين ،فقد كانت شخصية أبي بكر الصديق هي التي تدارك الله بها الإسلام لما فجعت الأمة الإسلامية بموت التي صلى الله عليه وسلم وكانت الفكرة التي نطق بها :"أيها الناس من كان يعبد محمدا فإن محمدا قد مات ، ومن كان يعبد الله فإ ن الله حي لا يموت، و بقرائنه الآية الكريمة:

---

[1] المصدر السابق ، ص 113 .

* الدكتور شاخت HORACE SHACHT : اقتصادي ،ورجل سياسة ألماني (1877-1970) شغل العديد من المناصب في ألمانيا (رئيس البنك المركزي ،ووزير الاقتصاد) ثم عمل مستشارا اقتصاديا لدى حكومات دول عدة منها :سوريا ،إندونيسيا وإيران ومصر .

[2] مالك بن نبي ، المصدر السابق ، ص 115.

[3] عبد الله العروي ، الأيديولوجية العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عيتاني ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط1 ، 1970 ، ص 27

" و ما محمد ا إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم و من ينـــقلب على عقبيه فلن يضـــر الله شيئا، وسيجزي الله الشـــــاكرين". (ســـورة آل عمران/ الآية: 144).

وهنا نتساءل : هل كانت الأحداث تسير سيرا ملائما لصالح الإسلام لو لم يقف أبو بكر الصديق تلك المواقف بأخذ القرار الذي يتلاءم و مقتضيات الظروف التي كان يمر بها المجتمع الإسلامي في مرحلة من مراحل تطوره؟ .

إذن تبني الأفكار المجتمع و الإنسان وتنجح عملية الإقلاع الحضاري والأفكار الفاعلة تلك التي تراعي و تنسجم مع الخصوصيات التاريخية و الاجتماعية و الحضارية للمجتمع ،وحتى وإن كانت الأفكار صحيحة من الناحية العلمية و لكنها غريبة عن روح المجتمع فإنها تعد أفكارا ميتة تفتقر لصفة الفعالية ، و الفكرة الصحيحة (الحية) هي التي تنبع من ضمير الأمة .

إذا كان مالك بن نبي يقرر و فيما نعتقد بأن عالم الأفكار هو العامل المؤثر و الفاعل والحاسم في البناء الثقافي و في شبكة العلاقات الاجتماعية فذلك لا يعد على الإطلاق أن هذا العالم باستطاعته تحقيق معجزة البناء الاجتماعي و الحضاري بمفرده لأن هذا القول يشكل قمة المثالية و الأصح كما يرى مالك بن نبي أن هذا العالم لا يؤدي وظيفته الحضارية إلا إذا تفاعل مع عالم الأشخاص و عالم الأشياء . و في كلمة : " إن صناعة التاريخ تتم تبعا لتأثير طوائف اجتماعية ثلاث :

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

لكن هذه العوالم لا تعمل متفرقة ، بل تتوافق في عمل مشترك تأتي صورته طبقا لنماذج أيديولوجية من عالم الأفكار ، يتم تنفيذها بوسائل من عالم الأشياء من أجل غاية يحددها عالم الأشخاص "[1]

---

[1] مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص 27 .

و عليه فلا يمكن أن يتم عمل تاريخي إذا لم تتوافر صلات ضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة لتربط أجزائها الخاص و بين هذه العوالم لتشكل كيانها العام من أجل عمل مشترك.

- **الثقافة نظام تربوي و منهج في التغيير :**

يتصور علماء الاجتماع و الأنثروبولوجية أن لكل مجتمع أسلوب حياة معينة و مجموعة من المعايير و القيم و النظم الاجتماعية و الدينية و الثقافية و بدون هذه البنى و الأصناف لا يمكن لأي مجتمع أن يستمر و يتطور في هذا الوجود لذلك يسعى أفراده للحفاظ على تراثه بنقله إلى الأجيال خوفا من ضياعه و على هذا أوجد أفراد المجتمع وسيلة تسهم في تلقين ثقافة المجتمع من قيم أخلاقية و اجتماعية و هذه الوسيلة يطلق عليها علماء الاجتماع و علماء النفس اصطلاح التربية أو التنشئة الاجتماعية SOCIALISATION SOCIALE .

و ما يلفت الانتباه أن كلمة تربية تستعمل نادرا بغير أن يحصر معناها ، فنحن نفكر في المدرسة و مع ذلك فإن التربية تلقن في الأسرة أولا و نفكر في التعليم كما لو لم تكن التربية جسدية و جمالية و خلقية ووجدانية و فكرية و نفكر في الطفل ، ولكن أ لا يتحتم على الراشد هو أيضا أن يتربى في استمرار و لو عن طريق خبرة الحياة ؟ لقد قال أفلاطون : " التربية تكون إنسانا يتطلب خمسين سنة ، علينا أن نتخذ كلمة تربية في معناها الكلي ، فإذا ألغينا جزءا منها ألغينا الإنسان "[1] .

و أول تساؤل يفرض نفسه في هذا الاتجاه هو تحديد المقصود بالتربية أو التنشئة الاجتماعية لأن تحديد المصطلحات يمثل في رأينا أرضية مشتركة تضبط ميدان البحث والنقاش لذلك ينبغي تحديد مفهوم التربية ومن ثمة إبراز علاقتها بالثقافة و إظهار وظيفتها في التغير الاجتماعي والبناء الحضاري عند مالك بن نبي .

لقد اتسعت معاني التربية باتساع المجتمعات ،وتعددت بتعدد الأمم، واختلفت باختلاف المفكرين وتنوعت بتنوع الأنظمة والمؤسسات التي تمارسها.وقد وردت تعريفات كثيرة لمفهوم التربية تستشفها في الفكر التربوي بعضها بينها اتفاق وبعضها بينها اختلاف ومن الضروري

---

(1) أ وليفيه ربول ، فلسفة التربية ، ترجمة جهاد نعمان ، منشورات عويدات بيروت ،ط2 ، 1982 ، ص 13

أن نتطرق إلى بعض هذه التعريفات المتعددة للوصول إلى تعريف إجرائي مقبول يؤكد النقاط الأساسية في العملية التي نسميها تربية .

برى يوحنا هاربرت (1776-1834) أن الغاية من التربية هي الأخلاق ،والوصول إلى الفضيلة أما الطريق إليها فيكون بالتربية والتوجيه والنظام.

وتصور جان جاك روسو (1712-1778) رائد التربية الغربية الحديثة أنها تعمل على تهيئة الفرص الإنسانية كي ينمو الطفل على طبيعته انطلاقا من ميوله واهتماماته إذ يقول في كتابه إميل :"ليس على التلميذ أن يتعلم ولكن عليه أن يكتشف الحقائق بنفسه"[1].

ويعرفها كانتKANT (1724-1804) بأنها ترقية جميع أوجه الكمال التي يمكن ترقيتها بالفرد ،في حين يرى دور كايهم أن التربية نتاج اجتماعي تنقل التراث من جيل الكبار إلى الصغار ، فهي التي تمنح الإنسان المبادئ والمشاعر الأخلاقية التي يتمسك بها و التي يعتمد عليها في سلوكه.

وتعرف مارجريت ميد Margaret Mead التنشئة الاجتماعية بأنها العملية الثقافية ، و الطريقة التي يتحول بها كل طفل حديث الولادة إلى عضو كامل في مجتمع بشري معين و يرى والاس WALLACE أن التنشئة الاجتماعية هي همزة وصل بين الثقافة والشخصية . فبدون عملية نقل الثقافة إلى الأفراد عن طريق هذه العملية لا يمكن أن نتوقع منهم انصياعا لمعايير مجتمعهم ولا لقيمه ونظمه .

ويذهب فردريك الكن Fredric Elkin إلى أن التنشئة الاجتماعية هي تلك العملية التي يتعلم بها الفرد كيف يصبح عضوا وظيفيا في المجتمع . ويتعلم الوظائف التي تفرض عليه ثقافته من التفاعل مع الآخرين . فعن طريق هذا التفاعل يتحدد دور الفرد ، ويتبلور مركزه ، ويؤدي وظائفه التي تعين له كل مرحلة من مراحل حياته ، وفق كل مجموعة ينتمي إليها ويصبح عضوا فيها . [2]

---

(1) عبد الله الرشدان ، المدخل إلى التربية و التعليم ، دار الشروق الأردن ، 1994 ، ص 10

(2) سامية حسن الساعاتي ، الثقافة و الشخصية .. ص 225 ــ 226

و يعرفها في الفكر الإسلامي رفاعة الطهطاوي (1801-1873) بأنها بناء خلق الطفل على ما يليق بالمجتمع الفاضل وأن ننمي فيه جميع الفضائل التي تصونه من الرذائل ،وتمكنه من مجاوزة ذاته للتعاون مع أقرانه على فعل الخير [1].

يمكن على ضوء هذه النماذج من التعريفات المختلفة أن تستنبط تعريفا إجماليا وإجرائيا يكمن في أن التربية عملية تنشئوية تعلم وتوجه وتثقف الفرد وتشرف على سلوكه ، وتلقنه لغة الجماعة التي ينتمي إليها وتعوده على الأخذ بعاداتها وتقاليدها وأعرافها وسنن حياتها و الاستجابة للمؤثرات الخاصة بها ، والخضوع لمعاييرها وقيمها والرضى بأحكامها .

إن التربية عملية تطبيع الفرد مع حياة الجماعة ، و تكييفه مع ثقافتها فهي حياة كاملة لبلوغ الأهداف المنشودة ، والوصول بالمجتمع إلى أقص كمالياته بتكامل أفراده ليبقى المجتمع ويدوم التراث وتستمر الحياة و النوع البشري .

إنها وباختصار تنشئة وتنمية النشء من النواحي الجسمية والعقلية والسلوكية ، حتى يتمكنه العيش والتكيف مع محيطه الاجتماعي، والتربية بهذا المعنى وسيلة وهدف ،طريقة وغاية تبدأ من بدأ الحياة ،ولاتنتهي رغم نهاية حياة الأفراد ،لأنها اجتماعية تخص المجتمع كما يخص كل فرد فيه فهي عملية اجتماعية وجهد اجتماعي يمارس في المجتمع لاكتساب الفرد التراث الاجتماعي والثقافي ،ويدربه على المشاركة في ممارسة الحياة الحاضرة ،ويعده لينتج ويطور جماعته وأمته. "[2].

هناك إشكالية أساسية تفرض نفسها على الفكر التربوي بشقيه الغربي والإسلامي وتتمثل في السؤال التالي :

هل التربية منهج في التغيير أم إعادة إنتاج النظام الاجتماعي ؟

وأين يتموقع منهج مالك بن نبي التربوي في ظل هذه الإشكالية؟.

إن أول ما يتوجب عند محاولة الإجابة عن هذا السؤال ،هو مدى قدرة التربية على تجديد المجتمع الذي أنشأها ،وعلى تغيير النظام الاجتماعي الذي ولدها.

---

[1] عبد الله الرشدان ، المرجع السابق ، ص 10

[2] إبراهيم ناصر ، علم الاجتماع التربوي ، دار الجيل ، بيروت ، ط2، 1996 ، ص 34

لا نجد اتفاقا بين المربين في إجابتهم عن هذه الإشكالية، فقد تضاربت تصوراتهم و أنظارهم، ونحن لا ندعي بأننا نملك القدرة على عرض كل مواقف المربين في هذا المجال ،وكل ما يمكن قوله: إن المربين في هذا الشأن ثلاث اتجاهات :أولها اتجاه يتصور أن التربية قادرة على تغير المجتمع ،وأن مجتمع الغد إما أن تصنعه التربية وإما ألا يكون البتة .

ومن أنصار هذا الرأي روسو وكانت قديما ثم من عرفو ا برواد التربية الحديثة ثم أصحاب التربية المؤسسية حديثا من أمثا ل لوبرو LOBROT .

والاتجاه الثاني يرى أن التربية عاجزة عن تغيير المجتمع وتطويره وأنها لها تابعة ولأوامره خاضعة .وأن الجهاز المدرسي لا يعدوا أن يعيد إنتاج النظام الاجتماعي الذي أنشأها لهذه الغاية، ومن أشهر دعاة هذا الاتجاه قديما دوركايهم ويمثله في الوقت الراهن بيير بورديو* PIERRE BORDIEU وباسرون JC PASSERON ،بوجه خاص وعند بودلوBOUDELOT وإستبالي ESTABLET .

و يمثل الاتجاه الثالث النظرة التوفيقية التي ترى أن التربية عاجزة وحدها على تغيير المجتمع ولابد أن تضاف إلى جهودها جهود سائر ميادين الحياة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية والسياسية. [1]

يستمد مالك بن نبي إجابته عن تلك الإشكالية المطروحة من الفكر التربوي الإسلامي ونظرته الخاصة إلى الإنسان وماهيته وعلاقته بالعالم المادي والحياة المجتمعية ، وهي نظرة مستمدة من التصور الإسلامي الذي ينظر للكائن البشري نظرة شمولية .

---

[1] مجلة شؤون عربية جمهورية مصر العربية العدد76 ديسمبر 1993 ص 66.

*بيار بورديو Pierre Bordieu باحث اجتماعي فرنسي من أهم مؤلفا ته إعادة الإنتاج La reproduction

وتصور أن أول خطوة في البناء الحضاري تستهدف أولا تغيير صفات الإنسان وتحويله من مجرد فرد يكون النوع إلى كائن اجتماعي ينتج حضارة .يقول مالك بن نبي :"إن الإنسان لا يتغير بوصفه كائنا حيا في حدود التاريخ ، وإنما يتغير بوصفه كائنا اجتماعيا تغيره الظروف"[1] والوسيلة التي تغير من صفات الإنسان تتمثل في التربية .

وهكذا يبدو أن الثقافة عند مالك بن نبي نظرية في التغيير وإعادة البناء الحضاري ، وتمثل التربية منهجها في هذا التغيير ويوضح مالك بن نبي فكرة التغيير بهذا المثال : إذا رأينا الأوساخ على الأرصفة والشوارع وبجانب البنايات فإننا نطرح مشكلة النظافة ونحمل عبء هذه المشكلة على المسؤولين كما نرجعها إلى إهمال المواطنين وتهاونهم ، وهذا صحيح ولكن لما نعالج هذه المشكلة بزيادة عدد سلال المهملات في الشوارع فقط فإننا لن نحل المشكلة لأنه إذا كان هذا الإجراء يصلح لمجتمع معين فإنه يعد في المجتمع العربي تكديسا لعدد آخر من سلال المهملات ومن الملاحظ أن شوارعنا تزخر بعدد كبير من هذه السلال ولكنها شبه فارغة ومن حولها الأرض ملأى بالمهملات[2].

يعبر هذا المثال وبصدق عن واقعنا المعيش، فمشكلة تخلف العالم الإسلامي لا تكمن في ضعف أو نقص إمكاناته المادية وإنما يرتد تخلفه إلى الإنسان ذاته فمشروع التغيير الاجتماعي و البناء الحضاري يتطلب :"أن تدرس أولا الجهاز الاجتماعي الأول وهو الإنسان ، وليس السلال وغيرها، فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ"[3].

لا يستهدف منهج التغيير عند مالك بن نبي الإنسان بصفته كائنا طبيعيا خلقه الله ووضع فيه تكريمه ، هذا الكائن لا تمسه يد التاريخ بتغيير ، و إنما التغيير يمس الإنسان بصفته كائن اجتماعي ، وهي التي تكون ميزة الفعالية فيه تعلي من قيمته الاجتماعية في ظروف معينة.[4]

---

[1] مالك بن نبي ، تأملات ، دار الفكر دمشق ، ط5 ، 1991 ، ص 26

[2] المصدر نفسه ، ص 129

[3] المصدر نفسه ، ص 129

[4] المصدر نفسه ، ص 27

إذا كانت الثقافة عند مالك بن نبي نظرية في التغيير فإن التربية منهجها ووسيلتها التي تسهم في صناعة الإنسان وترشد وعيه وضبط سلوكه ، فهي تعمل على تكيفه وتحقيق توازنه النفسي والاجتماعي ، غير أن هذا التغيير لا يترل وحيا من السماء ، وليس هبة من الطبيعة ، ولا يجده الإنسان جاهزا في مجتمعه ، إنما التغيير فعل إرادي يحدثه الإنسان على نفسه أي أن التغيير هو أن يغير الإنسان نفسه بنفسه وهذا يتفق مع قول تعالى :"إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ".(سورة الرعد /الآية: 11). وقد أكد سيد قطب صحة هذا التصور في قوله :"إن مهمتنا أن نغير من أنفسنا أولا لنغير هذا المجتمع أخيرا "[1] .

إن التربية وسيلة تجعل الفرد فعالا وقادرا على بناء حضارته ، وهذه التربية ترسخ في ذهنية الفرد معنى الفعالية التي تعني :"عنصر الحركة الدافعة في الإنسان ، يدخل في بناء الشخصية عن طريق التمثل النفساني لعناصر ثقافية معينة يمتصها الفرد في الجو الاجتماعي الذي يعيش فيه "I .

وللفعالية شروط تشكل نظاما تربويا يحدد أسلوب حضارة ويمنحها القدرة على الإبداع والاستمرارية، وتتمثل شروط الفعالية في المبادئ الأربعة التالية : المبدأ الأخلاقي والمبدأ الجمالي والمنطق العملي والعلم أو الصناعة ، يقول مالك بن نبي :"فلو أننا حللنا واقعا اجتماعيا ، أعني نشاطا اجتماعيا محسا فسنجد فيه على العفو وفي حالته الراهنة أو في اطراد تطوره أربعة عناصر أساسية يمكن أن نطلق عليها، المنهج الأخلاقي والذوق الجمالي والصناعة والمنطق العملي فكل واقع اجتماعي وكل ناتج حضارة هو في جوهره مركب من هذه العناصر الأربعة ".[2]

فماذا يقصد مالك بن نبي بهذه الشروط أو المبادئ الأربعة ؟ وكيف تسهم من الناحية التربوية في عملية التغير الاجتماعي والبناء الحضاري ؟

---

[1] مالك بن نبي - المصدر السابق ص27

[2] سيد قطب-معالم في الطريق ص22

المبدأ الأخلاقي :

تعتبر الأخلاق من الموضوعات الأساسية التي عنى بها فلاسفة وفقهاء المسلمين بالبحث في مقاييس الخير والشر ، وتكلم عدد من رجال الشرع في شروط المسؤولية ،غير أن هذه الجهود كلها والتي لا يمكن أن ننكر قيمتها كانت تعبر إما عن رأي شخصي أو عن اتجاه المدرسة الفكرية التي ينتمي إليها صاحب النظرية ، ولم يكن التدليل بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة إلا الغرض تدعيم هذا الاتجاه أو ذاك.[1]

واختلفت مدارس الفكر الغربي وتعددت تصوراته حول مصدر ووظيفة الأخلاق في حياة الفرد والمجتمع ، إذ نجد المدرسة الدوركيهمية و المدرسة الوجودية و المدرسة الماركسية و مدرسة التحليل النفسي...

و لكن قبل أن نتطرق إلى عنصر الأخلاق كشرط من شروط الفعالية يسهم في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري عند مالك بن نبي يكون من الأليق تحديد مفهوم الأخلاق والتعرض إلى تجلياتها و محدداتها في الفكر الغربي و في التصور الإسلامي .

يقصد بالأخلاق مجموعة صفات نفسية و أعمال الإنسان التي توصف بالحسن و القبح[2].

وعرفها الغزالي بأنها : " عبارة عن هيئة في النفس راسخة ، عنها تصدر الأفعال بسهولة و يسر ، من غير حاجة إلى فكر و روية . فإذا كانت الهيئة بحيث تصدر عنها الأفعال الجميلة ، المحمودة عقلا وشرعا ، سميت تلك الهيئة خلقا حسنا و إن كان الصادر عنها الأفعال القبيحة ، سميت الهيئة التي هي المصدر خلقا سيئا "[3] أي أنها مجموعة من المعاني والصفات المستقرة في النفس وفي ضوئها وميزانها يحسن الفعل في نظر الإنسان أو يقبح ، و من ثم يقدم عليه أو يحجم عنه .

---

(1) محمد بدوي ، مقدمة كتاب دستور الأخلاق في القرآن. دراسة مقارنة في النظرية الأخلاقية في القرآن محمد عبد الله دراز ترجمة عبد الصبور شاهين، دار البحوث العلمية ط6 1985 ص أ ي.

(2) المعجم العربي الأساسي المنظمة العربية للتربية و الثقافة لروس، ص419.

(3) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين ، ج3 ، دار الثقافة الجزائر ط1 1991، ص177

و الأخلاق ETHIQUE علم فلسفي يهتم بدراسة السلوك الإنساني عن طريق تحديد مفاهيم الخير و الشر و الالتزام و الواجب ، و الصدق و الحقيقة و يتصل هذا العلم بمباحث أخرى تتداخل معه مثل مبحث القيم ومبحث المعرفة.[1]

علم الأخلاق إذن، علم يوضح معنى الخير والشر ويبين ما ينبغي أن تكون عليه معاملة الناس بعضهم بعضا ، ويشرح الغاية التي ينبغي أن يقصدها الناس في أعمالهم ولينير السبيل لعمل ما ينبغي .

- **الأخلاق في الفكر الغربي:**

- دور كايهم :

يتصور دوركايهم المجتمع كيانا مستقلا عن إرادة الأفراد الذين يشكلونه، وأنه مصدر القيم الأخلاقية التي يتفاعلون معها، والإنسان في نظره كائن اجتماعي وصفة الاجتماع تجعله متميزا عن الحيوانات وكل ما ينتجه من أفكار وقيم ولغة وما يصدر عنه من سلوكات هي نتاج اجتماعي .ويعتبر الأخلاق ظواهر اجتماعية، والمجتمع واقع يفسر لنا القيم ومدى تمسك الأفراد بها والخضوع لها والتضحية من أجلها ، أي أن المبادئ الأخلاقية والفكرية واللغة ... لا تقدمها لنا التجربة الشخصية وإنما يقدمها لنا المجتمع الذي نعيش فيه ،وهو الذي يفكر فينا حين نتصور مقولة أو ندلي بحكم كلي وضروري لأننا لسنا إلا صدى له يقول دوركايهم ":"إن الأخلاق تبدأ حيث يبدأ التعلق بجماعة " [2] ، أي أن الضمير الأخلاقي الفردي يبقى مجرد صدى لأحكام الوعي الجماعي ومشاعره وإرادته .

وعلى هذا الأساس ، فإن المجتمع عنده هو مصدر العقل والأخلاق والدين .

---

[1] عبدالوهاب الكيالي، موسوعة السياسية،ج2، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، 1979، ص 115.

[2] الربيع ميمون ، نظرية القيم في الفكر المعاصر بين النسبية والمطلقية ، الشركة الوطنية للنشر ، 1980، ص217.

ـــ ماركس:

يرى ماركس أن القيم الخلقية شكل من أشكال البنية الفوقية للمجتمع ويعتبر البنية الاقتصادية الأساس في تشكيلها وتقوم الطبقة السائدة في المجتمع أي الطبقة المحظوظة بإنتاج هذه القيم للحفاظ على العلاقات الاجتماعية وإبقائها على حالها بدون تغيير.

ويتصور أن الدين الذي يُقَدِّمُ مصالح الطبقة السائدة ، ويَعِدُ المحرومين بنعيم السماء لينسيهم المطالبة بحقهم في الحياة الكريمة أفيون لا يوجد فيه ما يدعوا إلى التقدير والاحترام ن والأخلاق التي تدعوا إلى الاستكانة والرضى بقيود نظام قائم على الظلم والجور أخلاق زائفة.[1]

أما منظرو الاشتراكية الأخلاقية فقد دعوا إلى ضرورة الربط بين المادية الجدلية "الماركسية" والفلسفة الأخلاقية الكانطية التي نادت بفكرة التضامن واعتبرت الإنسان غاية لامجرد واسطة.[2]

ـــ فرويد :

كان التحليل النفسي في بدايات نشوئه علما طبيا يعالج الأمراض النفسية والعصابية ثم تحول إلى دراسة تطور البشرية ، واهتم بالثقافة ومكونات الشخصية القاعدية للإنسان.

يرى فرويد أن سير العمليات اللاشعورية يحدد خاصية نشوء المعايير الأخلاقية للسلوك البشري والروابط الاجتماعية والمؤسسات التي تدل على تقدم البشرية بدءا من الجماعات الأولية البدائية وانتهاء بالتنظيم المعاصر للمجتمع الرأسمالي[3].

لقد بحث في تاريخ تطور المجتمع البدائي وتوصل إلى فرضية مفادها أن الدين والأخلاق والمشاعر الاجتماعية تشكلت على أساس عقدة أوديب أي عن طريق كبت هذه العقدة.

---

(1) الربيع ميمون،المرجع السابق، ص 334.

(2) عبد الوهاب الكيالي، المرجع السابق ، ص 111

(3) فاليري لبيين، مذهب التحليل النفسي وفلسفة الفرويدية الجديدة، دار الفارابي بيروت، ط1 ،1981، ص6

ويزعم أن الإنسان قد عاش في بداية نشوئه في أسرة بدائية وكانت السلطة الاجتماعية بيد أب يمتلك النساء فكان الأبناء يخضعون لسلطته وإرادته .ولما كان الأبناء في كل مرة يطالبون بحقهم في التمتع بالنساء كان الأب يطردهم من الأسرة البدائية، ويدافع بقوة عن حقه في احتكار النساء وامتلاكهن إلا أن هذه السلطة الأبوية لم تستمر طويلا إذ اتحد الأبناء المطرودين وقتلوا الأب وأكلوه واضعين بذلك نهاية للأسرة البدائية .

غير أن الأبناء كانوا خاضعين لتأثير المشاعر الازدواجية: فهم يكرهون أباهم ويمجدونه في آن واحد وبتصفيتهم الجسدية لأبيهم لبوا عاطفة الكراهية وخضعوا لسلطة القيم الأخلاقية التي نشأت على أساسها الشعور بالذنب والندم ، ودفعهم هذا إلى تخليد أبيهم إلى الأبد على شكل طوطم معلنين تحريم قتل نائب الأب.

إن الشعور بالذنب قد دفع بالأبناء إلى التخلي عن رغباتهم في النساء وفرض تحريم الزنى وهكذا نشأت المحرمات " TABOUS " الطوطمية يقول فرويد :" يستقر المجتمع الآن على المشاركة في الجريمة المرتكبة بصورة جماعية ، أما الدين فيقوم على الشعور بالذنب والندم وتقوم الأخلاق على حاجات هذا المجتمع من ناحية وعلى الندم الذي يقتضيه الشعور بالذنب من ناحية ثانية "[1].

- سارتر :

يرتكز سارتر في تصوره لمشكلة الأخلاق على نظرة وجودية عبثية وتعتبر مسألة أسبقية الوجود عن الماهية أساس الموقف الوجودي والمبدأ المركزي في فلسفة سارتر والوجودية الملحدة على وجه العموم فالوجود إذا يسبق الماهية. "[2]

---

(1) المرجع السابق، ص57.

(2) س، ي، جود ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمد شفيق شيا ، مؤسسة نوفل بيروت ط1، 1981، ص 151

ويتصور سارتر أن الإنسان يلقى به ، يسقط في هذا العالم ثم يكون هذا أو ذاك فليس هناك ماهية من قبل تقرر ما سيجري إنما هي تلي الوجود، ولأن الإنسان غير كامل فهو مشروع يتحقق وينجز ولكن إنجازه ليس منوطا بالتاريخ ولا بالمجتمع وإنما بالفرد نفسه وبما أنه غير كامل فهو حر ، وفي حريته يمكن وجوده .

الحرية إذن،كما يزعم سارتر قدره وهي مطلقة لا حد لها فأنا أكون ما أختار ما دامت الحرية مطلقة لا تخضع لقانون أو قيمة أو كائن ضروري، فهي التي تصنع أخلاقه التي يرغب فيها يقول سارتر :" إن الحرية هي الأساس الوحيد للقيم ولا يوجد شيئ مطلق يبرر قبولي لهذه السلم للقيم أو ذاك ".[1]

وفي هذه الحالة لا ترتد الأخلاق عند سارتر إلى الدين أو المجتمع وإنما إلى حرية الإنسان التي تقرر الشر وتبدع الخير .

من خلال هذا العرض الفلسفي لمدارس الفكر الغربي نستخلص أن الفرويدية ترى الأخلاق من نتائج اللبيدو وتراها السارتية من وضع حرية الإنسان للمطلقة والماركسية من ثمار البنية الاقتصادية والدوركيهمية من آثار الوعي الاجتماعي.

وعليه فإن الأخلاق في نظر هؤلاء للمفكرين تعد نسبية وتابعة للإنسان بصفته فردا أو جماعة .

---

[1] الربيع ميمون ،مرجع سابق ، ص 172

ـــ الأخلاق في الفكر الإسلامي:

تحتل الأخلاق مكانة هامة في الفكر الإسلامي لما لها من تأثير كبير في سلوك الإنسان وما يصدر عنه ، بل يمكن القول إن سلوك الإنسان موافق لما هو مستقر في نفسه من معان وصفات فكل صفة تظهر في القلب يظهر أثرها على الجوارح ،ومعنى ذلك أن صلاح الإنسان مرتبط بصلاح خلقه.[1]

لا يستقر وجود الإنسان من دون القيم الخلقية ولا يكون لحياته ورسالته أي معنى في هذا الكون ، فهي كل نشاط أو فعل يحفظ وجوده و يسعده ويثريه وبعبارة واضحة إنها كل ما يثبت إنسانيته ويؤكدها ويسمو بها من درجة إلى أخرى أعلى منها و باستمرار[2].

تقوم نظرة ملك بن نبي في تحديدها لمفهوم الأخلاق على نفس المرجعية التي يرتكز عليها كل أقطاب المدرسة الإسلامية كالغزالي وابن تيمية و جمال الدين الأفغاني و محمد عبده و محمد إقبال ... وهذه المرجعية تتمثل في الوحي أي أن الأخلاق الإسلامية تستمد عناصر قوتها من القران الكريم و السنة النبوية الشريفة .يقول مالك بن نبي :"هذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض ،تأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحضارات و مهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض [3].

تعد العقيدة الإسلامية سياقا سماويا يتحرك في حدوده أفراد المجتمع حيث إن الإنسان كائن اجتماعي بطبعه ،ومن البديهي أن تكون هذه العقيدة الركيزة الأساس و الموجه له في بناء المجتمع و النظام الذي تختاره له كما يعمل المجتمع كجماعة منظمة في ضوء هذه العقيدة التي يحملها أفراده .

---

(1). أبو حامد الغزالي ، مرجع سابق، ص 173 .

(2). الربيع ميمون، المرجع السابق، ص 327 .

(3). مالك بن نبي، شروط النهضة،مصدر سابق، ص 94 .

و يستدل مالك بن نبي على أثر العقيدة في تشكيل عالم الأشخاص بقوله تعالى :"وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما في الأرض جميعا ما ألفت بين قلوبهم ،و لكن الله ألف بينهم إنه عزيز حكيم ". (سورة الأنفال / الآية :63).

لقد كان القرآن الكريم وهو يبني العقيدة في ضمائر الجماعة المسلمة يخوض بهذه الجماعة المسلمة معركة ضخمة مع رواسب الجاهلية في ضميرها هي و أخلاقها وواقعها ، و من هذه الملابسات ظهر بناء العقيدة لا في صورة نظرية و لا في صورة لاهوت و لا في صورة جدل كلامي و لكن في صورة تجتمع عضوي حيوي وتكوين تنظيمي مباشر للحياة ممثل في الجماعة المسلمة ذاتها وكان نمو الجماعة في تصورها الاعتقادي وفي سلوكها الواقعي وفق هذا التصور [1].

وكان محمد إقبال يرى من جهته أن الإسلام نظام تليد تلقته الإنسانية وحيا من خالقها ... الإسلام في دعوته الخلقية الإنسانية وفي عقائده السامية يجعل المسلم نافعا في كل مكان، يستطيع الإقامة حيث وجد ولا يكون مغروسا كالشجرة ولا جامدا كالحجر بل هو ذات روحانية ، وجزء من تركيب الهيئة الاجتماعية وجزء حي عليه واجبات وله حقوق ولا يمكن تجاهلها [2].

وإذا استطاع الإنسان تمثل عقيدته قناعة وسلوكا في هذه الحالة يمكن أن ننظر إليها على أنها إلزام منبثق عن أمر واقع ، مادام الإنسان أمام الوضوح الذي لا يقاوم لا يملك إلا أن يذعن ويسلم .

وهنا يتجلى طابع الشمول في القانون الأخلاقي في القرآن الكريم بوضوح لاريبة معه ، فقاعدة العدالة والفضيلة بعامة لا يطبقها الفرد على الآخرين فحسب بل إن أول خطوة في تطبيق هذا القانون يكون على نفسه أولا ثم على الآخرين ثانيا ، أي أن الفرد يطبقها على نسق واحد[3].وهذا يتفق تماما مع قوله تعالى : " أتأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم و أنتم تتلون الكتاب أفلا تعقلون ." (سورة البقـــرة الآية :/44).

---

(1)سيد قطب، مرجع سابق ، ص 43

(2)محمد برويز ذكرى ميلاد محمد إقبال،السفارة الباكستانية، دمشق،ص44

(3)محمد عبد الله دراز ،دستور الأخلاق في القرآن، مرجع سابق ، ص 66

إن نظرة مالك بن نبي ونظرة عبد الله دراز وسيد قطب ومحمد إقبال .... للأخلاق تصدر كلها عن التصور الإسلامي الذي يبقى امتدادا للمدرسة الإسلامية التي ترتكز على مسلمة قائمة بذاتها تمثلت في البعد العقدي لهذه الأخلاق وإسهاماته في بناء عالم الأشخاص والمجتمع الإسلامي .

ولكن ينجب ننوه بأن الدين الإسلامي لا ينحصر في الجانب العقدي فقط لأن مدلول الدين أشمل من مدلول العقيدة : فالدين هو المنهج والنظام الذي يحكم الحياة وهو في الإسلام يعتمد على العقيدة ولكنه في عمومه أشمل من العقيدة.

وعلى هذا الأساس ، فإن القيم والموازين وقواعد الأخلاق والسلوك التي تسود في مجتمع ما ترجع مباشرة إلى التصور الاعتقادي السائد في هذا المجتمع ، وتتلقى من ذات المصدر الذي تتلقى منه حقائق العقيدة التي يتكيف بها ذلك التصور .

تعد أخلاق القرآن الكريم إذن، دعامة أساسية تحدد خصائص المجتمع الإسلامي، وقد صنفها الشيخ عبد الله دراز في ثلاثة أصناف هي: أخلاق فردية وأخلاق اجتماعية وأخلاق أسرية[1].

- **أخلاق فردية:**

وتتمثل في طهارة النفس والاستقامة والعفة والصدق والتحكم في الأهواء...

- **أخلاق اجتماعية :**

وتتمثل في المحظورات : قتل النفس والسرقة والغش والظلم والقذف والتجسس وشهادة الزور ...

- **أخلاق أسرية :**

كالإحسان إلى الوالدين والمساواة في الحقوق والواجبات بين الزوجين والوصية والإرث وتربية الأطفال...

---

[1] المرجع السابق، من ص 689 إلى 746

إذا حاولنا الكشف عن العلاقات التي تربط عالم الأشخاص بعضه ببعض في المجتمع الإسلامي سواء في الأسرة أو القبيلة أو الدولة أو المدرسة فإننا نجدها جلية في قوله تعالى : "واعبدوا الله ولا تشركوا به شيئا وبالوالدين إحسانا وبذي القربى واليتامى والمساكين والجار ذي القربى والجار الجنب والصاحب بالجنب وابن السبيل وما ملكت إيمانكم إن الله لا يحب من كان مختالا فخورا ." (سورة النساء/ الآية: 36).

يؤكد بعض المفسرين أن هذه السورة الكريمة تعد من السور التي حددت ملامح المجتمع الإسلامي الراسخ البنيان قوي الأركان [1]

وإذا قمنا برصد التحولات الجذرية التي حدثت في التاريخ الإسلامي يتضح لنا أن أخلاق القرآن قد أحدثت هزة اجتماعية عنيفة وتغييرا جذريا بالمجتمع العربي الجاهلي حيث قضى الإسلام نهائيا وبالتدريج على كل القيم والعادات والسلوكات الاجتماعية الفاسدة وفرض قيما خلقية جديدة ، ووضعها في شكل شرائع وقوانين تنظم العلاقات الاجتماعية بين الناس فقد كان أول عمل قام به المجتمع الإسلامي هو الميثاق الذي يربط بين الأنصار والمهاجري[2]

ويستمد هذا الميثاق قوته واستجابة أفراده لبعضهم بعضا من أخلاق القرآن التي تعتبر المسلمين إخوة في الدين، وهذه الأخوة الإيمانية تعد من أعظم الروابط بين أفراد المجتمع الإسلامي، وهي لا تقصي غير المسلمين لأن الإسلام يقبل في عضوية المجتمع الإسلامي غير المسلم ويأمر بحمايته فإذا فات غير المسلم رابطة الإيمان وأخوة الدين فلن تفوته حماية المسلمين وعدل المسلمين وعدل الإسلام وبر المجتمع الإسلامي لأن الأمة الإسلامية ليست أرضا كان يعيش فيها الإسلام وليست قوما كان أجدادهم في عصر من عصور التاريخ يعيشون في النظام الإسلامي .....إنما الأمة المسلمة جماعة من البشر تنبثق حياتهم وتصوراتهم وأوضاعهم وأنظمتهم وقيمهم وموازينهم كلها من المنهج الإسلامي[3]

---

(1). محمد علي الصابوني ، صفوة التفاسير ، مرجع سابق ، ص 256 - 257

(2). مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص 28

(3). سيد قطب ، مرجع سابق ، ص 8

إن الجنسية التي يريدها الإسلام للناس هي جنسية العقيدة التي يتساوى فيها العربي والروماني والفارسي وسائر الأجناس والألوان ، فقد تكون عالم الأشخاص في بدايات ميلاد المجتمع الإسلامي ونشأته من الرعيل الأول فيه أبو بكر العربي وبلال الحبشي وصهيب الرومي وسلمان الفارسي[1]...

وفي كلمة، إن الإسلام دين عالمي النزعة والهدف كما قال الله تعالى : " ***قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا*** " (سورة الأعراف /الآية:158)

و قد عبر مالك بن نبي عن الدور الذي تقوم به الأخلاق في تشكيل عالم الأشخاص في قوله : " فمن الطبيعي إذن أن نعد القيم الخلقية عنصرا جوهريا في النشاط المشترك الذي يتم بفضل وجود شبكة العلاقات الاجتماعية "[2].

و تتجلى وحدة و تماسك عالم الأشخاص عند مالك بن نبي في مؤسسة من مؤسسات التنشئة الاجتماعية وهو المسجد الذي يشكل أفراد المجتمع عن طريق صلاة الجماعة و صلاة الجمعة و هذا يدل على أن العلاقات بين الأفراد تتجدد باستمرار، ويعد المسجد علامة بارزة و مقياسا دقيقا على قوة الإيمان، و يعبر أيضا عن وجود نسق من القيم تعمل على تشكيل النظام الاجتماعي ، و يحافظ على تماسكه و توازنه، ولهذا السبب كان أول ما قام به الرسو ل صلى الله عليه و سلم عند دخوله إلى المدينة هو بناء المسجد ثم أعقب ذلك بمؤاخاته بين الأنصار و المهاجرين .

و نستشف أيضا ملامح تشكل عالم الأشخاص في الخطبة و الزواج : " فالزواج مثلا يعد علاقة اجتماعية جوهرية وهو من الناحية التاريخية يعد أول عقدة في شبكة العلاقات التي تتيح لمجتمع معين أن يؤدي نشاطه المشترك"[3].

---

[1] المرجع السابق ، ص69

[2] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع ، مصدر سابق ، ص48

[3] المصدر نفسه ، ص 52

والزواج في الإسلام يهدف إلى بناء النواة أو الخلية الأساسية للمجتمع و هي الأسرة كما أن الزواج اجتماع بين فردين منسجمين حتى يبدو أن تصرف كل واحد من الزوجين نحو الآخر تصرف ناشئ عن فرد واحد و لغاية واحدة وفي طريق واحد.

إن هذا التحليل لمفهوم الأخلاق ووظيفته عند مالك بن نبي ومقاربته مع نظرة أعلام الفكر الغربي ونظرة أقطاب المدرسة الإسلامية تجعلنا نؤكد أن هذا المفكر قد أعطى تفسيرا اجتماعيا فاهتم بالوظيفة الاجتماعية لسلوك الفرد وإسهاماته الفاعلة في عملية البناء الحضاري .

يمثل المبدأ الأخلاقي الإسمنت الذي يقوم وبالضبط ببناء عالم الأشخاص، ويجعل من الإنسان كائنا اجتماعيا رساليا وهو الذي يحدد للثقافة خصوصياتها يقول مالك بن نبي :"والحقيقة الأولى التي تتبادر إلى أذهاننا هي أن الثقافة لا تستطيع أن تكون أسلوب الحياة في مجتمع معين إلا إذا شملت على عنصر يجعل كل فرد مرتبطا بهذا الأسلوب ، فلا يحدث فيه نشوزا بسلوكه الخاص .ونحن إذا دققنا في هذا العنصر فإننا نرى أنه لابد أن يكون خلقيا فإذا قررنا وجود هذا العنصر بوصفه ضرورة منطقية اجتماعية فإننا نكون بهذا قد وضعنا فصلا من فصول الثقافة وحققنا شرطا أساسيا من شروطها وهو المبدأ الأخلاقي [1].

ولكن هل يعد المبدأ الأخلاقي شرطا كافيا في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري ؟

وبصيغة أخرى: هل يعد هذا العنصر الشرط الوحيد في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري ؟

يرى مالك بن نبي أن المبدأ الأخلاقي يعد شرطا هاما من شروط فعالية الفرد والمجتمع غير أنه ليس كافيا ولا تتم وظيفته الحضارية إلا بتوفر عناصر أخرى تتكامل وتتفاعل معه ، وتتمثل هذه العناصر وهي شروط الفعالية في المبدأ الجمالي والمنطق العملي والعلم أو الصناعة على حد تعبير ابن خلدون .

---

(1) مالك بن نبي ، تأملات ، مصدر سابق ، ص 148

المبدأ الجمالي:

يعد مفهوم الجمال ESTHETIQUE مبحثا للقيم ويعنى بدراسته فلاسفة ونقاد الفن و لم يجد علم الجمال مكانه وشكله كعلم مستقل وكأحد علوم الفلسفة وفروعها حتى القرن الثامن عشر مع الفيلسوف الألماني ألكسندر بومارتن A.BOUMGARTEN ،حيث نجد أن اسم علم الجمال ACSTHETICS في كتابه تأملات في الشعر. (1)

ولكن هذا لا يجعلنا ننفي ما أنتجه فلاسفة اليونان وقدماء المصريين والبابليين من فكر فلسفي تتخلله أفكار جمالية، أي أن علم الجمال تاريخيا يرجع ظهوره إلى نحو 2500 عام مضت في عهد مجتمع الملكية العبودية في بابل ومصر والهند والصين وقد تطور بدرجة كـــــــبيرة في الـــــــيونان القديمة(2).

لقد بدأت أفكار الإغريق الجمالية بالظهور والتميز مع الإلياذة والأوديسة في القرن السابع قبل الميلاد ،حيث تميزت بوضوح مصطلحات ومناهج "الجميل و"الرائع "و"الموسيقى" و"الرقص"وغيرها، وللتدليل على صحة هذا التصور يقول هوميروس في الإلياذة :"إن أثينا سكبت الجمال على أوليس"(3).

كما تجلت الأفكار الجمالية مع فيثاغورس الذي اعتبر الجمال معيار رياضي ، أي أن الجمال محكوم بعلاقات رياضية منطقية ثابتة وبالتالي فهذه الجمالية مثالية تقوم على العقل وليس على الحس .

---

(1) أ . نوكس ، النظريات الجمالية ، كانت ، هيجل ، شوبنهاور ، ترجمة محمد شفيق شيا ، منشورات بحسون الثقافية ، ط1 ، 1985 ، ص 13

2) م . روزنتال ، ب . يودين ، الموسوعة الفلسفية ، مرجع سابق ، ص 305

(3). أ . نوكس ، المرجع السابق ، ص 16

وتجلت أيضا الأفكار الجمالية عند أفلاطون و أرسطو وكذلك في الفكر الإسلامي، غير أنه يجب أن نلفت الانتباه إلى أن التفكير الجمالي الإسلامي يخضع لمجموعة من الضوابط والخصائص هي :

- التزام أولي مبدئي بالتصور الإسلامي للكون وعدم جواز استبداله أو استبقاء بعضه وحذف بعضه الآخر .
- التزام أولي مبدئي بغاية الكون كما رسمها الإسلام.
- التزام أولي بقيام المجتمع الإسلامي أي أن الفن يصبح وسيلة لبناء هذا المجتمع والدفاع عنه.

من خلال تحديد هذه الخصائص والضوابط للفن الإسلامي يمكن القول: إن الموقف الإسلامي متشدد من مسألتي الرسم والتجسيم وبالتالي فإن الفنون الإسلامية تحكمها مجموعة من القوانين والقواعد التي تمثل الحدود التي يتحرك في إطارها الفن الإسلامي وتتمثل هذه القواعد والقوانين في:

- ✪ الإعراض عن كل ما يبعد المؤمن ويصرفه عن واجبه الديني.
- ✪ الإعراض عن كل ما يعيق قيام المجتمع الإسلامي .
- ✪ كراهية تصوير الكائنات الحية وبخاصة الوجه الإنساني .
- ✪ الانصراف عن الترف المجرد وبخاصة في عمارة المسجد.
- ✪ الانصراف عن التجسيم والاستعاضة عن البعد الجسماني المادي [1].

ينظر الموقف الإسلامي إذن بعمق روحي وجداني إلى الفنون من زاوية الوظيفة التي تؤديها ومدى النفع الذي تسديه للإنسان في طريق بلوغ أهدافه الروحية والاجتماعية ، فليس الفن لأجل الفن بل الفن الهادف هو الذي يسهم في البناء الحضاري .

---

[1] المرجع السابق ، ص 24 - 25

يبحث علم الجمال في مسائل الجمال والبشاعة بوجوهها الإبداعية والنقدية والنظرية و يتناول كيفية إبداع الفنانين لمنتجاتهم وظروف ذلك وكيف يتذوق الناس هذه الأعمال الفنية وكيف يشعرون بإزائها وكيف يثمنون تلك الأعمال وإلى الآثار التي يتركها تذوق تلك الأعمال الفنية في أفكار الناس وفي مشاعرهم وفي حياتهم اليومية.هذه الجوانب الإبداعية والنقدية تستشير قضايا نظرية تشكل الجانب النظري في علم المجال[1].

ويعرف علم المجال أيضا بأنه علم تمثل الإنسان للعالم تمثلا جماليا محكوما بالقانون والجوهر وقوانين تطور الفن ودوره في التحويل الاجتماعي كشكل خاص من أشكال هذا التمثل [2].

لقد نظر فلاسفة الألمان كانط وهيغل Hegel وشوبنهاور Schopenhawer نظرة ميتافيزيقية للجمال إذ اعتبر كانط النشاط الجمالي خلال القرن الثامن عشر على أنه نوع من اللعب الحر للخيال العبقري ، وأكد تجرد الحكم الجمالي من الهوى النفعي ، وتحرره كذلك من التفكير المنطقي . وكتابه " نقد الحكم " يعتبره البعض أكثر الأعمال الفلسفية أهمية في النظرية الجمالية في الغرب وأشدها تأثيرا فيها . [2] وأرجع هيجل الجمال إلى اتخاذ الفكرة بمظهرها الحسي . ونظر شوبنهاور إليه على أنه محرر للعقل :" فهو يسمو بنا إلى لحظة تعلو على قيود الرغبة ، وتجاوز حدود الإشباع"[3].

و إذا انتقلنا من التفسير المثالي و الميتافزيقي إلى التفسير المادي التاريخي لمفهوم الجمال نجد أن دعاة المدرسة الماركسية يتصورون أن الجميل نتاج للممارسة الاجتماعية والتاريخية، فالجميل هو التبدي الكامل للحياة و لا ينشأ الجميل الحقيقي إلا خلال النضال من أجل إعادة بناء المجتمع ثوريا .و لا يمكن إقامة الظروف الاجتماعية والاقتصادية الملائمة للشعب العامل لكي يبدع أعمالا ذات جمال و ليكتسب مقدرة أثمن على تقدير الجميل إلا بواسطة الشيوعية .

---

[1]. المرجع السابق ، ص 14

[2].م . روزنتال ، ب. يودين ، مرجع سابق ، ص 305

[3].شاكر عبد الحميد ، التفضيل الجمالي دراسة في سيكولوجية التذوق الفني ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت 2001، ص 10

تفسر الماركسية مفهوم الجميل و الجمال تفسيرا ماديا و يكون الإبداع الفني و الجمالي حقيقيا عندما تهيئ الظروف المادية للطبقة العاملة في مرحلة المجتمع الشيوعي .

لا يعالج مالك بن نبي مفهوم الجمال من وجهة نظر متافزيقية كما هو الشأن عند فلاسفة الألمان المثاليين و لا كالفلاسفة الماديين و لا يبحث عن مصدر الحكم عن الأشياء إن كان عقليا أو تجريبيا.

إن نظرة مالك بن نبي للجمال تقوم على أبعاده ووظائفه النفسية و الاجتماعية ،فالجمال يعتبر عنصرا هاما من عناصر التغير الاجتماعي ووسيلة من وسائل عملية البناء الحضاري و هو الذي يجعل ثقافة ما متميزة عن الثقافات الأخرى و هو العنصر الذي يصوغ صورة المبدأ الأخلاقي أي أن المبدأ الأخلاقي لا يؤدي وظيفته في البناء الثقافي و الحضاري إلا بتوفر عنصر الجمال .

يقول مالك بن نبي:" الأساس الثاني الذي تقوم عليه الثقافة هو ذوق الجمال الذي يطبع الصلات الاجتماعية بطابع خاص فهو يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية و الذوق العام ألوانا وأشكالا . فإذا كان المبدأ الأخلاقي يقرر الاتجاه العام للمجتمع بتحديد الدوافع و الغايات فإن ذوق الجمال هو الذي يصوغ صورته "[1].

يعرف مالك بن نبي الجمال بأنه كل ما يتذوقه الإنسان في حياته اليومية من موسيقى وما يرتديه من ألبسة و ما يمارسه من عادات و تقاليد و يشمل أيضا طريقة تنظيم البيوت وأساليب الضحك وتمشيط الأولاد و مسح الأحذية و تطهير البدن و تزين المحيط[2].

و يركز أساسا على وظيفته التربوية و الاجتماعية و الحضارية و يعد ذوق الجمال من أهم العناصر الديناميكية في الثقافة لأنه يحرك الهمم و يحقق شرطا من أهم شروط الفعالية . كما يعتبره المنبع الذي تنبع منه الأفكار و تصدر عنه بواسطة تلك الأفكار أعمال الفرد في المجتمع .

---

[1] مالك بن نبي ، تأملات ، مصدر سابق ، ص 150

[2] مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 100

إن الإنسان كائن اجتماعي يتفاعل مع ما ينتجه مجتمعه من صور جميلة أو قبيحة و على أساسهما يعبر إما عن انسجامه و تكيفه و إما عن عدم توازنه مع محيطه الاجتماعي فالصور القبيحة تولد انطباعا نفسيا قبيحا و تتجلى النزعة التشاؤمية في خطابه اليومي و في مواقفه و في تصرفاته و أفكاره لأن القبح الذي تمتاز به بعض الأشياء يؤثر على الفرد و يجعله ينفر منها لأنه يتألم لما يبدو له من نقصان فضيع فهي أشياء تشعر الفرد بوجوده يتناقض حالة اصطدامه بها و المجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة تجعل الفرد يعاني من حالات التشاؤم و حالات التذمر و الإحباط .

و الصور الجميلة تدفع بالإنسان إلى الخلق و الإبداع و التفنن في الأعمال و الرغبة في الإنتاج و بالتالي فالأفكار انعكاس للمحيط الاجتماعي و نتاج له يقول مالك بن نبي :

" فالجمال الموجود في الإطار الذي يشتمل على ألوان و أصوات و روائح و حركات و أشكال يوحي للإنسان بأفكاره ، و يطبعها بطـــابعها الخاص من الذوق الجميل أو السماجة القبيـــحـــــــة" (1).

إن القبح الذي يطغى على المجتمع إنما يعبر عن عرض من أعراض تخلف الحضارة، و شلل يصيب المجتمع و يوضح مالك بن نبي صحة هذا النظرة بأمثلة شائعة في المجتمعات الإسلامية تجلت في ذلك الطفل الذي يلبس الأسمال البالية و الثياب القذرة حيكت من قاذورات و جراثيم إن مثل هذا الطفل الذي يعيش جسده وسط هذه القاذورات و المرقعات الغير متناسبة تحمل في المجتمع صورة القبح و التعاسة معا ، بينما هو جزء من ملايين السواعد و العقول التي تحرك التاريخ لكنـــه لا يحرك شيئا لأن نفسه قد دفنت في أوساخه و لن تكفي عشرات من الخطـــب الســـياســيـــة لـــتغيـــيـــر ما بـــه من القبح و ما يحتويه من الضعة النفسية و البؤس الشنيع (2).

---

(1) المصدر السابق ، ص 98.

(2) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، مصدر سابق ، ص 217

أراد هذا الطفل من الوجهة الخلقية ستر عورته ، و لكن مرقعاته قد قتلت كرامته و إذا نظرنا إلى أسمال هذا الطفل فهي على كونها أســـمالا تحمل معني القبح ، و تحمل أكثر من ذلك جراثيم تقتله ماديا و أدبيا ، فليست هذه الأسمال جرابا للوسخ فقط و لكنها سجن لنفس الطفل أيضا [1].

لا يكتفي مالك بن نبي بعرض هذه الظاهرة الاجتماعية و تشخيصها و إنما يقف إزائها موقف المصلح الاجتماعي إذ يقترح وصفته العلاجية لها متمثلة في تحويل صورة القبح التي تجلت في منظـــر الطفل إلي صورة جميلـــة و هذا المثال يدل ضمنيا أنه لما نرى خرقا في كساء أحد المتسوليـــن فإنه يشعرنا بوجود خرق في ثقـــافتـــنا .

و هكذا يتجلى أسلوب التغيير الاجتماعي و البناء الحضاري عند مالك نبي و على أسس تربوية و يبدو ذلك في قوله :" و من المؤكد أننا لا نأتي له بثوب آخر، فنحن نريد أن نخلصه من قبحه في سرعة و يسر و إذن فنحن نأخذ بيد هذا الطفل إلى الماء فنترع عنه مرقعاته و نأمره بأن يقوم بغسل واحدة منها ذات لون أ قرب إلى الذوق، قطعة تكفي لستر عورته يغسلها ثم يرتديها بعد أن يغتسل هو أيضا مما به من وسخ ثم نأخذه إلى حلاق يحلق رأسه .فبهذا لا يظل كومة متحركة من الأوساخ ، بل يصبح طفلا فقيرا يسعى لقوته نجد فيه صورة الفقر و الكرامة لا القبح و المهانة " [2].

و في نفس الاتجاه يتحدث عبد الرزاق قسوم عن ظاهرة التلوث و عن علاقة الإنسان ببيئته و قد حث على إضفاء الصورة الجمالية للبيئة وأوضح أن التلوث نوعان:مادي و معنوي .

---

[1]. مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص98.

[2]. مالك بن نبي ، المصدر نفسه ، ص99.

يتجلى التلوث المادي للبيئة مثلا في ذلك الإنسان الذي يبصق في الطريق و هذا السلوك القبيح يؤثر عـــلى صحة الإنسان و يبرز مدى انحطاط القيم الخلقية في هذا المجتمع ، فالبصاق يتبخر بواسطة الهواء و يتحول إلى مرض معدي و هو الزكام الذي قد يصيب عـــددا لا يحصى من الأفراد كما يتجلى هذا النوع من التلوث في رمي البائع لقشور الفواكه و السلع الفاسدة على الأرصفة و حتى الكتابة على الجدران تمثـــل شكلا من أشكال هذا التلوث . أما التلوث المعنوي يتمثل في رفع صوت التلفزة و المذياع و إزعاج الجيران[1].

لقد أوضح عبد الرزاق قسوم أن العناية بالبيئة كغرس الأشجار و تنظيف الشوارع من الأوساخ و إماطة الأذى من الطريق و تقديم يد المساعدة للفقراء والمحتاجين بأنها سلوكات حضارية و صور نفسية للجمال يتداخل و يتفاعل معها المبدأ الأخلاقي بالمبدأ الجمالي .

و هذا التصور الجمالي للبيئة يتفق مع نظرة مالك بن نبي الذي يقول :" فبالذوق الذي ينطبع فيه فكر الفرد ، يجد الإنسان في نفسه نزوعا إلى الإحسان في العمل و توخيا للكريم من العادات "[2] .

و إذا عدنا إلى التاريخ الإسلامي يمكن أن نقدم من الأدلة ما يثبت أن الجمال يحدث أثره في النفس البشرية و يجعل القلوب تلين بعد قسوتها و تحقق السكينة و الاستقرار للإنسان ، فقد كان أهم ما يميز القرآن الكريم هو البعد الجمالي يبدو جليا في كل آية من آيته الكريمة و هذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه يقول عن القرآن الكريم : " مـــا أحســـن هـــذا الكـــلام و أكـــرمـــه .. فلما سمعت القرآن رق له قلبي ، فبكيت و دخلني الإسلام " [3] .

---

[1] التلفزة الوطنية ، حصة ندوة الجمعة بتاريخ 21 - 01 - 2000

[2] مالك بن نبي، المصدر السابق ، ص 98

[3]. صلاح عبد الفتاح الخالدي ، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، الجزائر ، 1988، ص 11

وهؤلاء زعماء قريش يجدون شيئا خفيا يسيرهم كل ليلة ليستمعوا قراءة رسول الله (ص) و لا يستطيعون الامتناع عن السير إليه مع تعاهدهم عليه و لا يملكون مخالفة هذا الدافع الخفي . و هذا يدل على مرحلة التذوق الفطري المباشر للجمال الفني القرآني يجد فيها الإنسان مس القرآن ، و يلمس تأثيره و يبهر به ، و يستسلم له، و لا يحاول أن يبحث عن سر ما يلمسه ، و تعليل ما **يجد**[1]

يلحظ مالك بن نبي أن الإنسان المسلم يفتقد لذوق الجمال ، و لا يعتمد عليه في حل بعض مشكلات المجتمع ، و يكتشف أن سر تخلف العالم الإسلامي يرجع إلى إهمال شعوبه لهذا الشرط الأساسي في البناء الحضاري، فقد ساهم هذا الشرط في تطور الحضارة الغربية و أصدق مثال يعبر عن اهتمام هذه الحضارة بذوق الجمال يستمده مالك بن نبي من روسيا ، فقد أصدرت سلطاتها أمرا تدعو فيه سكان موسكو بمراعاة نظافة المدينة و كل مواطن يبصق في الشارع أو يلقي بأعقاب السجائر على الأرصفة أو يلصق إعلانا على الجدران أو يركب السيارات العامة و هو يرتدى ملابس عمل وسخة، فإنه يعرض نفسه لعقوبة نصت على دفع خمسة و عشرين إلى مائة روبل، فلو سألنا عمدة موسكو عن سبب هذا الإجـــراء المتخذ من الحكومة الروسية يجيب بأنه القانون و النظام و يجيب الطبيب بأنها الصحة و الفنان بأنه جمال الطبيعة .

و هكذا يبدو على ضوء هذا المثال أن المجتمعات المتحضرة تولي أهمية كبيرة للجمال لأنه مقياس تخلف أو تطور المجتمع و علامة على تحضره يقول بن نبي :" إن الجمال هو وجه الوطن في العالم فلنحفظ وجهنا لكي نحفظ كرامتنا ،و نفرض احترامنا على جيراننا الذين ندين لهم بالاحترام نفسه "[2] .

---

(1) المرجع السابق ، ص 12

(2) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 101

لا يمكن للمبدأ الجمالي أن يقوم بوظيفة التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري إلا إذا كان له ظابطه الذي يحددغاياته وأهدافه. هذا الضابط يتمثل في المبدأ الأخلاقي لأن كل مجتمع ينتج مهما تكن درجة تطوره قيما أخلاقية وجمالية نلتمسها في عاداته و تقاليده و أعـــرافه ، أي في أسلوب حياته، فقد اعتبر مالك بن نبي المبدأ الأخلاقي و المبدأ الجمالي من القوانين التي يخضع لها نشاط المجتمع وتقوم عليه حضارته يقول مالك بن نبي :" إن هنـــاك على الخصوص صلة بين المبدأ الأخلاقي وذوق الجمال، تكون في الواقع علاقة عضوية ذات أهمية اجتماعية كبيرة،إذ أنها تحدد طابع الثقافة كله واتجاه الحضارة حينما تضع هذا الطابع الخاص على أسلوب الحياة في المجتمع وعلى سلوك الأفراد فيه "[1] .

و يمكن على ـــ تعبير مالك بن نبي ـــ أن نصوغ هذه العلاقة في صورة جبرية مفادها:

مبدأ أخلاقي + مبدأ جمالي= اتجاه حضارة[2] .

إذا كانت الأخلاق هي الأساس الديناميكي أو الدافع الأول للفعل يعد عنصر الجمال الأساس النوعي أو التقويمي الذي يشكل قيمة الفعل بل هو الإطار الذي تتكون فيه الحضارة.(3)

يرى مالك بن نبي أن المجتمعات تتعامل مع القيم الخلقيـــة و الجمالية بكيفيات مختلفة و هذا يعود إلى خصائص أسلوب ثقافة كل مجتمع ، فالمجتمع الغربي يولي أهمية كبيرة للمبدأ الجمالي على حساب المبدأ الأخلاقي ، إذ تمنح الحرية المطلقة للفنان مثلا أن يرسم المرأة عارية كما للمرأة الحرية أن تلبس أي نوع من الثياب العصري للكشف عن جمالها ومفاتنها .

---

(1) المصدر السابق ، ص 108

(2) المصدر نفسه ، ص 108

(3) شايف عكاشة ، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي ، ديوان المطبوعات الجامعية الجزائر ، 1993، ص 70

أما في المجتمع الإسلامي فإن قيمه الاجتماعية والدينية لا تطلق العنان للتعبير عن كل أشكال الجمال وخاصة تصوير المرأة عارية،واللباس في الإسلام يهدف إلى ستر عورة المرأة للحفاظ على المجتمع ووقايته من الفتن ،ولكن هذا لا يعني أن الإسلام يحرم الجمال و إنما يضعه في سلم القيم ، أي أن الجمال في الإسلام له غايات و أهداف محددة في القرآن الكريم و السنة النبوية الشريفة . و على هذا الأساس أعطى مالك بن نبي حق السبق و التقدم للمبدأ الأخلاقي لأنه العنصر الحاسم في تركيب الثقافة و الموجه الفعلي لمسار الحضارة .

المنطق العملي :

يعد المنطق العملي شرطا هاما من شروط فعالية الفرد و المجتمع و يعرفه مالك بن نبي بأنه : " كيفية ارتباط العمل بوسائله ومعانيه، وذلك حتى نستسهل أو نستصعب شيئا بغير مقياس يستمد معاييره من واقع الوسط الاجتماعي و ما يشتمل عليه من إمكانيات إنه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسا نظريا يستنتج به نتائج من مقدمات محددة غير أنه من النادر جدا أن نعرف المنطق العملي أي استخراج أقصى ما يمكن من الفوائد من و سائل معينة "[1]

يختلف المنطق العملي عن المنطق الصوري الذي أرسى قواعده الفيلسوف اليوناني أرسطو و هو نوع من التفكير العقلي يحدد الشروط الصورية للتفكير الصحيح و يحافظ على الفكر من وقوعه في تناقض مع نفسه إنه ينطلق من مقدمات ليصل إلى نتائج منطقية شريطة أن لا تتناقض المقدمات مع النتائج.أما المنطق العملي هو أن يتحول النظر إلى واقع و الفلسفة إلى ممارسة والفكر إلى عمل [2].

---

(1) مالك بن نبي ، مصدر سابق ، ص 102

(2) عمير حسنة ، في النهوض الحضاري ، بصائر وبشائر ، المكتب الإسلامي بيروت ، ط1 ، 1996 ، ص 25

لقد تردد مفهوم المنطق العملي في النظرية الماركسية و النظرية البراغماتية*،إذ يتخذ في النظرية الماركسية معنى البراكسيس Praxiss أو الممارسة حيث استخدم ألتوسير هذا المصطلح ليشير إلى الفعل الإنساني (1)

و يقصد به في النظرية الماركسية عنصر العمل و النشاط ، فقد اعتبر ماركس أن دور الفلسفة ليس تفسير العالم فحسب ، بل تحويله أيضا،فالنظرية تكتمل في الممارسة و نقد الواقع المحيط،ونفيهما يكتمل بالعمل الإيجابي،بالنشاط العملي ، على هذا النحو أدخل ماركس على الفلسفة المادية المبدأ الثوري،أي فلسفة العمل و النشاط،وينبغي للإنسان-على حد تعبيره-أن يثبت بممارسته كلها ، بعمله كله صحة فكره و برنامجه،و كلما أحسن تطبيق هذا البرنامج في الممارسة ، وكلما جسده في الواقع على نحو أسرع ، أثبت على نحو أفضل أن هذا الواقع ذاته يحتوي من الأساس على العناصر لإنجاز المهمة التي أخذها على عاتقه ،ولتحقيق البرنامج الذي وضعه. (2)

---

*يطلق اسم البراغماتية Pragmatisme على مجموعة اتجاهات في الفكر الحديث متباينة و متجاورة في آن واحد . و لقد أطلق بيرس Pierce الاسم المرة الأولى سنة 1871على عدد من الكتابات التي ظهرت في أمريكا .و لعبت كتابات وليم جيمس البراغماتية دورا بارزا في الحجم الذي احتلته البراغماتية في الفكر الحديث . لقد جرى التوسع بعد ذلك في تفصيل المنهج البراغماتي على يد ديوي Dewey في أمريكا و شيلر Schiller في بريطانيا.إن البراغماتية مذهب فلسفي يدعي أن الحقيقة هي في صميم التجربة الانسانية وأن المعرفة آلة أو وظيفة في خدمة مطالب الحياة ، وأن صدق قضية ما ليس إلا كونها مفيدة ، وأن الفكر في طبيعته غائي .

(1) إيان كريب ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هابرماس ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1999، ص 231

(2) د . ريازانوف ، محاضرات في تاريخ الماركسية ، ترجمة جورج طرابلشي ، دار الطليعة بيروت ، ط1 ، 1979، ص 61

وتتخذ في النظرية البراغماتية معنى البراغما وهي كلمة يونانية الأصل يقصد بها العمل،إذ ترى هذه النظرية أنه إذا ثبت أن اعتقاد ا ما ينفع عمليا فهو صادق ، فقانون الجاذبية مثلا قد أكد الواقع صحته وبالتالي فهو اعتقاد صحيح ونتائجه نافعة يقول وليم جيمس :" الصحيح هو ما يتفق وأفكارنا ، مثلما أن الحقيقي هو ما يتفق وظروفنا العملية اتفاقا مستمرا بالطبع ويسري على كل جانب " [1]

استمد مالك بن نبي مفهوم المنطق العملي من القرآن الكريم ومن ملاحظاته التي استهدفت أسلوب حياة الإنسان الفرنسي ، ويتجلى المنطق العملي في القرآن الكريم في قوله تعالى :"يا أيها الذين آمنوا لم تقولون ما لا تفعلون كبر مقتا عند الله أن تقولوا ما لا تفعلون" [سورة الصف الآيـــة: 2 ــ3]،وقد فسر أبو حامد الغزالي الآية : " لم تقولون ما لا تفعلون " بأن المراد منهـــا الوعد الكاذب [2].

لاحظ مالك بن نبي أن الإنسان المسلم لا يجسد أفكاره على أرضية الواقع الاجتماعي ، و أن سلوكه يتسم بالجمود و الكسل و الفتور و تضييع الوقت .... فتحولت هذه السلوكات إلى ظواهر اجتماعية مرضية لأنها تفتقد لعنصر العمل و غايته . هذا العمل الذي يحول الفكرة إلى ممارسة ميدانية . يقول مالك بن نبي " إن المجتمع الإسلامي يعيش طبقا لمبادئ القرآن ، و مع ذلك فمن الصواب أن نقول: إنه يتكلم تبعا لمبادئ القرآن ، لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي " [3].

و هكذا يكتشف مالك بن نبي أن مركب النقص عند الإنسان المسلم لا يتجلى في منطق الفكرة و لكن في منطق العمل و الحركة فهو لا يفكر ليعمل ، بل ليقول كلاما مجردا كما نجده أحيانا يبغض أولئك الذين يفكرون تفكيرا فعالا ، و يقولون كلاما من شأنه أن يتحول في الحال إلى عمل و نشاط .

---

[1] محمد شفيق شيا ، مدخل إلى الفلسفة المعاصرة، ص 91

[2] أبو حـــامد الغزالي ، إحياء علوم الدين، مرجع سابق ، ص 14

[3] مالك بن نبي شروط النهضة ، مصدر سابق، ص 103

و في نفس الاتجاه يرى جودت سعيد أن وظيفة الأنبياء قد استهدفت تغيير ما بالأنفس ، وصناعة الإنسان الذي يقول ما يفعل ، وصناعة مجتمع نظيف فكريا تسوده الأخلاق والمحبة بالتعليم والتثقيف كما نعقم المياه و نطعم الأطفال لمواجهة أي مرض قبل انتشاره[1].

اكتشف مالك بن نبي أن سلوك الإنسان الفرنسي يتميز بالفعالية و الجدية و الحركة و النشاط بينما يتميز سلوك الإنسان الجزائري بالشلل والعقم والجمود إذ يقول على ضوء هذه المقارنة:"يقال أحيانا أن الشعب الفرنسي ذو دعابة ، هوايته ترقيع الأشياء و ضعها لنفسه ، بما لديه من وسائل، والواقع أن الفرنسي ، ما إن يخرج من مكتبه أو مصرفه حتى يصير في بيته نجارا وحدادا وكهربائيا ومصلح أقفال ومفاتيح ، فتراه يدق أو يخرم ثقبا في حائط ، فلعله بذلك يصنع شيئا بكلفة أكثر من ثمنه لو اشتراه جديدا ، أو كلف به صاحب المهنة ، ولكنه يبرهن بذلك على أنه رجل الحضارة التكنية التي تحلل الذرة وترسل الصواريخ . ولريب أن الأطفال ينشئون في هذا الاتجاه منذ صغرهم ، إن الهدية الأولى التي تقدمها لهم الأسرة لعب الميكانو . يقابل ذلك أنه في الجزائر على سبيل المثال وفي الفترة التي نتحدث عنها ، لا يجد رجل الريف في بيته إذا أراد إصلاح آلة محراثه للحرث ، مطرقة ولا مسمارا ولا قطعة سلك بينما يتسلى رجل الحاضرة بلعب الدومينو والأوراق" [2].

لقد أشار بعض المربين أن الإنسان المسلم يعاني من الإهدار الهائل للأوقات دون ثمرة وبينوا أنه ليس ثمة أقوى دافع لتنظيم الوقت ورعايته من الشعور بجدية الهدف وسموه ، فالنفس تعصف بها ريح الكسل وحب الراحة ولا يوقف هذه العواصف العاتية إلا الجاد مع نفسه والحازم فكم نسمع من الصغير والكبير الشكوى من ضيق الوقت وازدحام المشاغل ... وهي شكوى تعكس عدم جدية أصحابها في استغلال أوقاتهم وعدم عنايتهم بها [3].

---

(1) جودت سعيد ، رياح التغيير ، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، ط1 ، 1995 ، ص 182

(2) مالك بن نبي ، مذكرات شاهد القرن ، دار الفكر الجزائر ، ط2، 1984 ، ص 221 ــ 222

(3) محمد بن عبد الله الدرويش ، التربية الجادة ضرورة ، دار الوطن للنشر ، ط3 ، 1997 ، ص 36 ــ 37

لقد اقترح مالك بن نبي أساليب تربوية للحد من ظاهرة الجمود والشلل الذي أصاب سلوك الإنسان المسلم ، فأوضح أن هذه الحلول تكمن في الدور الذي تقوم به التربية الجادة في صناعة الإنسان المنتج .وقد أشار إلى بعض ملامح هذا النوع من التربية الكفيلة بإنجاح عملية البناء الحضاري كأن نعلم مثلا الطفل والمرأة والرجل بتخصيص نصف ساعة يوميا لأداء واجب معين فإذا خصص كل فرد هذا الجزء من يومه في تنفيذ مهمة منتظمة فسوف يكون لديه في نهاية العام حصيلة هائلة من ساعات العمل لمصلحة الحياة الإسلامية في جميع أشكالها العقلية والخلقية والفنية والاقتصادية والمنزلية[1].

وصفوة القول إن التربية الجادة تصنع إنسانا جادا وصاحب اهتمامات عالية ونظرات طموحة تتجاوز الكثير مما يشغل الناس من اهتمامات فارغة تنم عن سطحية وسذاجة ، فهي التي تحدد سلوكاته وأعماله،والإنسان الجاد هو الذي يتساءل أمام كل خطوة يقدم عليها : ما العمل وما الهدف ؟

هذه الصفات التربوية إن توفرت في الإنسان المسلم فإنها تعكس صورة حقيقية لشخصيته ومدى جديته ، عندئذ يصبح كائنا اجتماعيا فاعلا يسهم في بناء مجتمعه وحضارته .

العلم أو الصناعة :

يقصد مالك بن نبي بالعلم أو الصناعة:"كل الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم".[1]

وقد استمد هذا المفهوم من العلامة ابن خلدون الذي اعتبر التعليم للعلم واللغة والغناء والوراقة والطب والخط والكتابة والحياكة والخياطة ..من الصنائع يقول بن خلدون:"اعلم أن الصنائع في النوع الإنساني كثيرة لكثرة الأعمال المتداولة في العمران فهي بحيث تشذ عن الحصر ولا يأخذها العد إلا من خلال ما هو ضروري في العمران أو شريف بالموضع فنخصها بالذكر ونترك ما سواها فأما الضروري فالفلاحة والبناء والخياطة والنجارة والحياكة أما الشريفة بالموضع فكالتوليد والكتابة والوراقة والغناء والطب"[2].

---

(1) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 125 ــ 126

(2) ابن خلدون ، المقدمة ، دار القلم ، بيروت ، ط7 ، 1989 ، ص 405

يرى مالك بن نبي أن الصناعة شرط هام من شروط فعالية الفرد والمجتمع وعنصر بنيوي في تركيب الثقافة وبدونه تفقد الثقافة توازنها وتماسكها إذ يقول :"فالمبدأ الأخلاقي وذوق الجمال والمنطق العملي لا تكون وحدها شيئا من الأشياء إن لم تكن في أيدينا وسائل معينة لتكوينه والعلم أو الصناعة حسب تعبير بن خلدون يكون عنصرا هاما في الثقافة لايتم بدونه تركيبها ومعناها .فهو إذا عنصرها الرابع." [1]

وقد حث على تربية الأفراد وتوجيههم توجيها فنيا لإكسابهم حرفا ومهنا مختلفة ، ولعله كان يشير إلى أن استقرار المجتمع وتطوره مرتبط بضرورة التقسيم الاجتماعي للعمل الذي يتطلب التخصص في الوظائف المهنية في عملية الإنتاج المادي .ويهدف التوجيه الفني والصناعي عند مالك بن نبي إلى خلق مهن و حرف :" تتيح لرجل الفطرة ورجل القلة (المدينة) أن يلجا معا باب الحضارة التي بدأت فعلا تشرق علينا شمسها ، ونحن واقفون على مفترق الأقدار وفي مهب الأهواء والمبادئ ، وشعوبنا قلقة لا تعرف لنفسها طريقا "[2].

تهتم الشعوب المتحضرة بالمهن وتخصص لها مدارس ومعاهد عليا تكون أفرادا أكفاء يتقنون هذه المهن والحرف فقد لاحظ مالك بن نبي أن حرفة الرعي مثلا لها قيمتها الاجتماعية في أوربا وفي فرنسا بمدينة "رامبوليه" في ضواحي باريس حيث يتخرج الرعاة من مدارسها، ولو أجرينا مقارنة بين راعي عربي وراعي فرنسي وكيف يقود كل منهما قطيعه لعلمنا أي فرق بينهما [3]

وفي نفس الاتجاه يؤكد محمد الغزالي نظرة مالك بن نبي لمفهوم الصناعة أو العلم مبينا وظيفته في البناء الحضاري .يقول محمد الغزالي :"والعلم تعبيرا شامل لكل مجالات المعرفة وتنمية القدرات العقلية والتقنية والحرفية والوظيفية وتنمية الملكات الروحية والفنية والجمالية "[4]

---

(1) مالك بن نبي ، تأملات ، مصدر سابق ، ص 151

(2) مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص 104

(3) مالك بن نبي ، مشكلة الثقافة ، مصدر سابق ، ص 126

(4) محمد الغزالي ، الإسلام والطاقات المعطلة ، دار البعث ، الجزائر ، 1987 ، ص 207

إن الفكر الإسلامي ينشد أن تشاع المعرفة بين الناس أطفالا ورجالا ونساء، وأن توفر لهم سبل التعليم في جميع مراحله، وإذا تربى الإنسان على اكتساب المعارف الإنسانية والأدبية والعلوم الاجتماعية والطبيعية والتقنية والتزود بالمدارك الفنية والجمالية.. فسوف يتمكن من رفع التحديات النفسية والاجتماعية التي تواجه في مسيرته التحضيرية ، كما تشجع التربية الإسلامية الإنسان على اكتساب المعارف التي أنتجها الفكر الإنساني عبر التاريخ لأنها تعد رصيدا ساهم المسلمون في عهودهم الذهبية في تكوينه شريطة ترشيد هذه المعارف بهدي الإسلام واستخدام أساليبه في البحث لأحياء التراث الإسلامي[1]

ويرى جودت سعيد أن تغيير الإنسان يتم بالتعليم ، فالأعلم هو الذي يسخر من دونه في العلم. وأنه لا خلاص للأمة الإسلامية إلا بالعلم ، وبالعلم يكتشف الإنسان قوانين الكون وقوانين الحياة التي تتحقق في كل أمة وفي كل مجتمع[2]

يؤكد مالك بن نبي في نظرته للثقافة وفي عرضه لشروط فعاليتها ودورها في البناء الحضاري على شرطين اثنين هما :

- ضرورة مراعاة ترتيب شروط فعالية الثقافة والحفاظ على توازنها لأن :" أي خلل يحدث في هذه العلاقات فإنه قد ينتهي في آخر المطاف إلى خلل في توازن الحضارة وفي كيانها ".
- توجيه الثقافة فهو :"قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف ...وتجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت "[3]

---

(1) المرجع السابق ، ص 208 .

(2) جودت سعيد ، مرجع سابق ، ص 34

(3) مالك بن نبي شروط النهضة ، مصدر سابق، ص 112

نخلص مما سبق ذكره أن نظرية الثقافة عند مالك بن نبي قد أسهمت في تشكيلها ثلاثة أنماط معرفية تتمثل في الفكر الغربي والفكر الماركسي والتصور الإسلامي ، ولكن هذا لا يعني أن مالك بن نبي لم يقم إلا بمزج وتركيب هذه الأنماط المعرفية فقط حيث أن أصالة نظرة مالك بن نبي تكمن في أنه كشف عن وظيفة الثقافة في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري وأدخل مفاهيم جديدة كالأفكار الموضوعة والأفكار المطبوعة والأفكار الحية والأفكار الميتة والأفكار القاتلة ، وعالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء ...وهذه المفاهيم تشكل أدوات معرفية تتميز بقدرها على تشخيص أزمة العالم الإسلامي والإسهام في إعادة بناء حضارته ومجتمعه.

الخاتمة

خـــاتمة

إذا كان ابن خلدون فيلسوف الحضارة الإسلامية الأول، ومن أبرز المفكرين الذين اهتموا بتقديم رؤية منهجية لمفهوم الحضارة الذي يظهر جليا ، عبر محتوى مقدمته الشهيرة حيث إن الحضارة عنده تقابل العمران البشري فإن مالك بن نبي يعتبر ولا ريب أبرز مفكر إسلامي، قد عنى من بعده بالفكر الحضاري .

ويبدو أن علم الاجتماع الإسلامي قد تشكل مع العلامة بن خلدون رغم أننا لا نعثر في مقدمته على مصطلح " علم الاجتماع " والذي يقابله مفهوم علم العمران ، ويبدو أيضا أن مالك بن نبي ، قد حدد ملامح هذا العلم الذي نستشف موضوعه ومفاهيمه ومنهجه في مؤلفاته.

وإذا كان ابن خلدون الذي عاش فترة عصر انحطاط العالم الإسلامي قد تساءل عن الأسباب، التي أدت إلى انهيار الحضارة الإسلامية ، واتخذ من الدولة وحدة أساسية لتفسير نشوئها وتطورها وانهيارها ، واعتبر هذه المراحل حتمية تاريخية ، فإن مالك بن نبي قد تساءل عن كيفية إعادة البناء الحضاري للعالم الإسلامي ، فتوصل إلى القول بأن الدين هو الذي يسهم في عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري ، هذا الدين يقوم بتغيير صفات الإنسان وتحويله من فرد إلى شخص صانع لحضارته .

كما تصور مالك بن نبي أن عملية التغيير الاجتماعي والبناء الحضاري للعالم الإسلامي أمر ممكن إذا أتخذت الثقافة كنظام تربوي ومنهج في التغيير ، وبالتالي فإن ظاهرة الانحطاط والتخلف يمكن تجاوزها إذا أحدث الإنسان تغييرا على ذاته ويستمد هذه النظرة من القرآن الكريم يقول تعالى :"إن الله لايغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" .(سورة الرعد/ الآية: 11)

لم يكن مالك بن نبي فيلسوفا يتوبيا "خياليا " ، بل إن نظرته لظاهرة تخلف العالم الإسلامي قد استمدها من واقعه المعيش ومن خصوصياته الثقافية والاجتماعية والتاريخية .. ، ولم يكن مالك بن نبي سلفيا متزمتا ، بل كان مفكرا متفتحا على الفكر الإنساني وخاصة الفكر الغربي والفكر الماركسي ، حيث نستشف بعض مفاهيم هذا الفكر في نظريته الاجتماعية ، ولم يكن ذا اتجاه

علماني أو ماركسي لأنه يستمد نظرته للإنسان والمجتمع والحضارة ... من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

وأسهم مالك بن نبي في إدخال مفاهيم جديدة منها : عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء والأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعة والأفكار القاتلة والأفكار الميتة ، والقابلية للاستعمار ... وتتميز هذه المفاهيم بقدرتها على تشخيص أزمة العالم الإسلامي لأنها مستمدة من خصوصياته التاريخية والاجتماعية والثقافية .

ومن التوصيات التي يمكن أن نشير إليها ونقترحها مايلي :

ـــ برمجة فكر مالك بن نبي وتدريسه في المعاهد والجامعات وخاصة بأقسام علم الاجتماع وعلم الاقتصاد ..

ـــ القيام بدراسات حول فكره واستغلالها في عملية التنمية الاجتماعية والاقتصادية .

ـــ عقد ملتقيات فكرية وثقافية حول شخصية هذا المفكر، والكشف عن إسهاماته الفكرية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر والبناء الحضاري .

المصادر و المراجع

قائمة المصادر والمراجع

المصادر

1- القرآن الكريـــــم (رواية ورش)

2- ابن نبي، مالك ، تأملات ، دار الفكر دمشق ط 5 ، 1991

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

4- ابن نبي، مالك ،فكرة كمنولث إسلامي ترجمة الطيب الشريف ،دار الفكر دمشق ط2 ، 1990

5- ابن نبي، مالك ، فكرة الإفريقية الآسيوية ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر دمشق ط3 ، 1992

6- ابن نبي، مالك ، في مهب المعركة ، دار الفكر، دمشق ط1، 1991

7- ابن نبي، مالك، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، دمشق ط2 ،1984

8- ابن نبي، مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق ط3، 1987

9- ابن نبي، مالك ، مشكلة الثقافة ترجمة عبد الصبور شاهين دار الفكر دمشق ط2، 1969

10- ابن نبي، مالك ، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ترجمة بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر ط1،1992

11- ابن نبي، مالك ، ميلاد مجتمع وشبكة العلاقات الاجتماعية ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق ط3، 1986

12- ابن نبي، مالك، وجهة العالم الإسلامي ، ترجمة عبد الصبور شاهين ،دار الفكر ، دمشق ط5، 1986

المراجع العربية

1- ابن خلدون، عبد الرحمن، المقدمة، دار القلم، بيروت، ط7، 1987

2- أمين، أحمد، زعماء الإصلاح، موفم للنشر، الجزائر 1990.

3- ابن حمودة، محمد،الأنثروبولوجية البنيوية أو حق الاختلاف من خلال أبحاث لفي ستروس، دار محمد علي تونس.

4- ابن عبد العالي، عبد السلام، الفلسفة السياسية عند الفرابي، دار الطليعة بيروت، ط3، 1986

5- الأشقر، عمر سليمان، العقيدة في الله، قصر الكتاب، الجزائر 1998

6- بيومي، محمد أحمد ، علم الاجتماع، دار الجامعية الإسكندرية

7- برويز، عبد الرحيم محمد، ذكرى ميلاد محمد إقبال، السفارة الباكستانية.

8- التوبة ، غازي ، الفكر الإسلامي المعاصر . دراسة وتقويم ، دار الفكر ، بيروت ، لبنان ، ط3، 1971.

9- الجابري، محمد عابد ، تكوين العقل العربي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط1، 1984 .
10- الجابري، محمد عابد ، نحن والتراث . قراءات في تراثنا الفلسفي، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء، المغرب، ط4 ، 1985
11- الجزائري ، محمد عبد الكريم ، الثقافة ومآسي رجالها ، ط2، 1993
12- جدعان، فهمي ، نظرية التراث . ودراسات إسلامية أخرى ، دار الشروق ، الأردن ، ط1، 1998 .
13- جواد، قيس خزعل ، رايش والتحليل النفسي . أضواء على سيرته الذاتية ، دار الحداثة ، ط1، 1993
14- حسين ، أحمد ، الطاقة الإنسانية ، دار القلم ، ط2 ، 1963
15- حسنة ، عمير ، في النهوض الحضاري . بصائر وبشائر ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط1، 1996 .
16- الخالدي ، صلاح عبد الفتاح ، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب ، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر ، 1988 .
17- الدرويش ، محمد عبد الله ، التربية الجادة ضرورة ، دار الوطن للنشر ، ط3 ، 1997 .
18- الرشدان ن عبد الله ، المدخل إلى التربية والتعليم ، دار الشروق ، الأردن ، 1994
19- سبتي ، حسين محمد ، أعلام فلسفة التاريخ ، المكتب العالمي للطباعة والنشر والتوزيع ، 1996
20- السعد، نورة خالد ، التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي . دراسة في بناء النظرية الاجتماعية ، دار السعودية للنشر والتوزيع ، ط1، 1997
21- السعاتي ، سامية حسن ، الثقافة والشخصية . بحث في علم الاجتماع الثقافي ، دار النهضة العربية ، بيروت ، ط2 ، 1983
22- سعيد ، جودت ، رياح التغيير، دار الفكر المعاصر ، بيروت ، لبنان ، ط1، 1995
23- السويدي ، محمد ، مفاهيم علم الاجتماع ومصطلحاته ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، ط1، 1991
24- السحمراني ، أسعد ، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا، دار النفائس ، ط2 ، 1986
25- الشيخ ، رأفت غنيمي ، فلسفة التاريخ ، دار الثقافة والنشر والتوزيع ، 1988
26- الشيخ أبو عمران و البدوي جلول ، فصل المقال ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1982
27- الشابي ،علي ، مباحث علم الكلام والفلسفة ، دار بوسلامة للطباعة والنشر، تونس، ط2، 1984
28- الشيباني ، عمر التومي ، مقدمة في الفلسفة الإسلامية ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1990
29- الصالح ، صبحي ، الإسلام ومستقبل الحضارة ، دار الشورى بيروت ، ط1، 1986
30- الصابوني، محمد علي، صفوة التفاسير، ج2، دار الرشاد .
31- العقاد، عباس محمود، الإنسان في القرآن الكريم، مكتبة رحاب، الجزائر.
32- العلواني، طه جابر، إبن تيمية وإسلامية المعرفة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط1، 1994.

33- عبد الحميد شاكر، التفضيل الجمالي. دراسة في سيكولوجية التذوق الفني، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 2001

34- عبد اللطيف، محمد فهمي، جمال الدين الأفغاني والوحدة الإسلامية ، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر ، بيروت .

35- عكاشة ، شايف ، الصراع الحضاري في العالم الإسلامي ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط1 ، 1993.

36- عبادة ، عبد اللطيف ، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي ، دار الشهاب ، الجزائر ، ط1 ، 1984

37- عوض ، عباس محمود ، في علم النفس الاجتماعي ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، 1986 .

38- علي محمد ، عصام الدين ، المعتزلة فرسان علم الكلام ، منشأة المعارف ، الإسكندرية .

39- عبد الله ، عبد الغني بيوني ، نظرية الدولة في الإسلام ، الدار الجامعية ، بيروت ، 1986.

40- الغزالي ، أبو حامد ، إحياء علوم الدين ، ج3 ، دار التقافة ، الجزائر ، ط1 ، 1991.

41- الغزالي ، محمد ، الإسلام والطاقات المعطلة ، دار البعث ، الجزائر ، 1987 .

42- غيث ، محمد عاطف ، علم الاجتماع نظريات وتطبيقات ، دار المعرفة ، الإسكندرية ، 1985 .

43- غامري ، محمد حسن ، المدخل الثقافي في دراسة الشخصية ، المكتب الجامعي الحديث ، الإسكندرية ، 1985.

44- الفارابي ، أبو نصر ، المدينة الفاضلة ومختارات من كتاب الملة ، موفم للنشر ، 1990.

45- قطب ، محمد ، منهج الفن الإسلامي ، دار الشروق ، 1973 .

46- قطب ، سيد ، معالم في الطريق ، دار الشروق ، بيروت ، ط8 ، 1983 .

47- ليبين ، فاليري ، مذهب التحليل النفسي وفلسفة الفرويدية الجديدة ، دار الفارابي ، بيروت ، ط1، 1981.

48- مؤنس ، حسين ، الحضارة . دراسة في أصول وعوامل قيامها وتطورها ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ط1، 1998.

49- ميلاد ، زكي ، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة . دراسة تحليلية ونقدية ، دار الفكر ، دمشق ،ط1 ، 1998 .

50- محمد ، طهاري ، الإصلاح بين جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، ط2 ، 1992

51- مرحبا ، عبد الرحمان ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر

52- مؤتمر ابن رشد ، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم ، المؤسسة الوطنية للفنون ، الجزائر ، 1985 .

المراجع المترجمة بالعربية:

1- بريتشارد ، ايفانز ، الأناسة المجتمعية وديانة البدائيين في نظريات الأناسين ، ترجمة حسين قبيسي ، دار الحداثة، بيروت ، ط1 ، 1986 .

2- برول ، أوليفيه ، فلسفة التربية ، ترجمة جهاد نعمان، منشورات عويدات ، بيروت ط2 ، 1982.

3- رزايايوف ، محاضرات في تاريخ الماركسية ، ترجمة جورج طرابلشي، دار الطليعة،بيروت،ط1 ،1979.

4- دراز ، محمد عبد الله ، دستورأخلاق القرآن . دراسة مقارنة للأخلاق النظرية في القرآن ، ترجمة عبد الصبور شاهين ، دار البحوث العلمية ، ط6، 1985 .

5- جود ، س . ي . مدخل إلى الفلسفة المعاصرة ، ترجمة محمد شفيق شيا ، مؤسسة نوفل ، بيروت ، ط1، 1981 .

6- شبنغلر ، أوسوالد ، تدهور الحضارة الغربية ، ج1، ترجمة أحمد الشيباني ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .

7- العروي ، عبد الله ، الايديولوجة العربية المعاصرة ، ترجمة محمد عيتاني ، دار الحقيقة ، بيروت ، ط1، 1970.

8- كريب، إيان ، النظرية الاجتماعية من بارسونز إلى هبارماس ، ترجمة محمد حسين غلوم ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، 1999.

9- نوكس . أ ، النظريات الجمالية كانط هيجل شوبنهاور ، ترجمة محمد شفيق شيا ، منشورات بحسون الثقافية ط1، 1985 .

القواميس والمعاجم :

1- ابن منظور ، لسان العرب ، المجلد التاسع ، دار صادر ، بيروت ، ط1 ، 1992.

2- أوبرال ، فرانسوا ، وسعد جورج ، معجم الفلاسفة الميسر ، دار الحداثة ، بيروت ، ط1 ، 1993.

3- بودون . ر ، وبوريكو . ف ، المعجم النقدي لعلم الاجتماع ، ترجمة سليم حداد ، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، 1976 .

4- أحمد العايد وآخرون، المعجم العربي الأساسي ، المنظمة العربية للتربية والثقافة ، لاروس 1989.

الموسوعات :

1- روزنتال . م ويودين . ب ، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم ، دار الطليعة ، بيروت ، ط5، 1975.

2- الكيالي ، عبد الوهاب ، الموسوعة السياسية ، ج2 ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، ط1، 1979

الرسائل الجامعية :

1- أحمد مسعود ، مشكلة السلام في فكر مالك بن نبي ، رسالة ماجستير، جامعة عين شمس، 1988 .

2- ابن شرقي، بن مزيان ، إشكالية تجديد الوعي التاريخي ، رسالة ماجستير ، جامعة وهران ، 1992.

الدوريات:

عالم الفكر، المجلد الرابع والعشرون، العدد الرابع ، أفريل1996 ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت

الفهرس

فهـــرس المحتويـــات

الموضوع	الصفحة
- الإهـــداء	
- شكـــر و تقدير	
- المقـــدمة	ت
المـــــدخل	
أضـواء على شخصية مـالك بن نبي	
- أولا : مـــالك بن نبي : حيـــاته و مصـــادره الفكرية	2
• مرحلة الطفولة	4
• المرحلة الباريسية	7
• المرحلة القاهرية	10
• العودة إلى الجزائر	10
- ثـــانيا : المصـــادر الفكرية لمالك بن نبي	11
• أثر الثقافة العربية و الإسلامية	11
• أثر الثقافة الغربية	12
- ثـــالثا : الإنتـــاج الفكري لمالك بن نبي	14
- رابعـــا : مكـــانة مالك بن نبي في أوساط المثقفين	16
الفصـــل الأول	
ملامح علـم الاجتمـاع الإسـلامي عند مالك بن نبي	
- أولا : الفلسفة الاجتماعية في الفكر الإسلامي	22
1. نمـــاذج من فلاسفة المشرق الإسلامي	23
• الفـــــارابي	23
• الغـــزالي	25
2. نمـــاذج من فلاسفة المغرب الإسلامي	26
• ابن رشـــد	26
• ابن خلدون	28

الموضوع	الصفحة
3. موقف المستشرقين من الفلسفة الإسلامية	30
- ثـــــــانيا : النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي	34
1. تعريف النظرية الاجتماعية	34
2. مفاهيم النظرية الاجتماعية عند مالك بن نبي	36
• المجتمـــــع	36
• الإنســـان	38
• الـــــدين	55
• الحـــــضارة	73
3. المنهـــج	88
الفصـــل الثـــاني	
تحليل معـــرفي للثـقافة عند مـالك بن نبي	
- أولا : الثقـــــافة في اللغة و الاصطلاح	92
1. في اللغة العربية	93
2. في اللغات الأجنبية	95
3. في الاصطلاح	97
- ثـــانيا : نـــــظرية الثقافة عند مالك بن نبي	109
1. مصطلح الثقافة عند مالك بن نبي	109
2. المصادر الفكرية في تحديد المفهوم	110
1.2- الفكر الغربي	112
2.2- الفكر الماركسي	114
3.2- التصور الإسلامي و تجلياته	118
□ الثقافة أسلوب حياة و نظرية في السلوك	118
□ الثقافة تركيب و تفاعل	123
• عالم الأشخـــاص	123
• عالم الأفكـــــار	124
• عالم الأشيـــــاء	129

الموضوع	الصفحة
□ الثقافة نظام تربوي و منهج في التغيير	138
• المبدأ الأخلاقي	144
• المبدأ الجمالي	155
• المنطق العملي	164
• العلم (الصناعة)	168
- الخاتمة	172
- المصادر و المراجع	175