

الدين والحضارة في الفكر الإسلامي والغربي

The role of religion in civilization
Between Islamic and Western thought.

د. مسعود قريمس

جامعة مولود معمري - تيزي وزو، messaoud.grimes@ummtto.dz

تاريخ الاستلام: 2023/03/14 تاريخ القبول: 2023/06/12 تاريخ النشر: 2023/12/15

ملخص:

بالرغم من المد الكبير الذي عرفته الاتجاهات المادية منذ منتصف القرن الماضي والتي كانت تعتبر الدين معيقا للتنمية والحضارة، إلا أن هذا لم يمنع من ظهور مقاربات نظرية مؤسسة على مبادئ معرفية متينة تحدثت عن أهمية الدين في الجوانب المختلفة للحياة الإنسانية، ومن بين هؤلاء نجد عبد الرحمن بن خلدون، وماكس فيبر الذي حلل ظاهرة الرأسمالية بالإصلاح الديني في أوروبا كما نجد أيضا فيلسوف الحضارة تويني وآخرين من الفكرين الغربي والإسلامي، وسيحاول هذا المقال التطرق لدور الدين في الظاهرة الحضارية عند أهم فلاسفة الحضارة المعاصرين ومفكرها.

الكلمات المفتاحية: فلسفة الحضارة؛ الدين؛ النهضة؛ الثقافة الدينية؛ التمدن.

Abstract:

Despite the materialist current that the cultural scene has known since the middle of the last century, and which believes that religion is an obstacle to development and civilization, this has not prevented the emergence of theoretical approaches based on epistemological principles. who showed the importance of religion in the various aspects of human life, and among them we find the sociologist Abd al-Rahman Ibn Khaldun and Max Weber who showed that capitalism resulted from religious reform in Europe, as we also find Arnold Toynbee and others of Western and Islamic thought, and this article will attempt to address the role of religion in civilization for the most important philosophers and thinkers.

Keywords: civilization philosophy; religion; Renaissance; religious culture.

1. مقدمة:

يرى الكثير من الكتاب الحداثيين أن الدين سبب من أسباب مشاكل الأمم الشرقية وأحد عوامل تخلفها انطلاقاً من قراءات غربية مختزلة وموجّهة وانتقائية، ومن تحليل أحادي البعد والنظرة أنتجته فورة التطرف الفكري الغربي بعد الثورة الفرنسية والتي أَلقت بظلالها على رواد النهضة الشرقية الذين تلقوا الدعم الكبير والترويج المبالغ فيه لأفكارهم التقدمية من طرف لوبيات نافذة ومتحكمة لخدمة أغراض انكشفت أهدافها بعد عقود طويلة، وفي غمرة هذه الصيحات المتعالية من هنا وهناك خاصة بعد التجربة الكمالية في تركيا، ركب الجميع موجة تحميل الأديان وزر التخلف الحضاري بأبعاده المختلفة، وفي ضجيج العداء المبالغ فيه للدين غابت الأصوات المعتدلة والمتزنة التي كانت تنبه إلى ضرورة التفريق بين الدين والتدين والدين والمؤسسة الدينية وضرورة الحذر من القراءات المختزلة والجاهزة، وبعد أن خفت الأصوات المتعالية وهذأت النفوس الهائجة الناقمة على المؤسسة الدينية في فرنسا على الخصوص، بدأت تظهر القراءات المتزنة أو عادت بالأحرى إلى الظهور من جديد، وتصدرت المشهد الثقافي والفكري في العقدين الأخيرين، بعد الأزمة الكبيرة والصدمة العنيفة التي تعرضت لها الحضارة الغربية والفراغ الكبير الذي عرفته، خاصة عجزها عن الإجابة على كثير من الأسئلة الانطولوجية الأزلية، والتي جعلتها تتأكد أن الإنسان ذو البعد الواحد على حد تعبير هربرت ماركيز غير موجود وأن إشباع الحاجات المادية لا يطفى الظمأ الانطولوجي بل يزيد في حدته.

وقد ظهرت مجموعة من المفكرين المسلمين والغربيين على فترات مختلفة كانت ترى أن الدين منطلق الحضارة ومنتهأها وأن كل الحضارات التي عرفها التاريخ تمحورت حول فكرة دينية بغض النظر عن طبيعتها ومحتواها على حد تعبير مالك بن نبي، بل حتى الفلسفات التي أسست لنهضة مادية مزعومة لم تكن في جوهرها إلا فكرة دينية محضة على غرار الماركسية في الاتحاد السوفياتي والوضعية في فرنسا، والتي حاول صاحبها كونت أن يجعل منها ديناً بديلاً للمسيحية المتهالكة، ومن بين هؤلاء الذين ربطوا بين النهضة الحضارية والدين نجد ابن خلدون ومالك بن نبي ونجد من الغرب كل من عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر وفيلسوف الحضارة أرفالد شبنغلر الذي يرى الحضارة تهاور عندما تتغلب الماديات على الروحيات، وارنولد توينبي وألبرت شفيتر إضافة إلى مونتيسكيو والفيلسوف الألماني هابرماس الذي يرى أن المستقبل للدين العاقل، وستحاول هذه المقالة أن تتحدث عن دور الدين في الانبعاث الحضاري من خلال عينة من المفكرين الغربيين والمسلمين الذين تناولوا الظاهرة الحضارية بالدراسة والبحث عبر مراحلها التاريخية المختلفة.

2. مفهوم الحضارة الدلالة والتاريخ:

يقول دوني كوش Denys Cuhe إن للكلمات تاريخ وهي أيضا إلى حد ما تصنع التاريخ¹، وهذا ينهنا إلى أننا نحتاج في الكثير من الأحيان - للامساك بالمفاهيم - إلى ضرورة العودة إلى أصولها والتطورات الدلالية التي مرت بها، وهذا ينطبق على مفهوم الحضارة الذي يقال أن أول استعمال له على اعتباره وصفا يقابل التوحش وليس على اعتباره اسما لوضعية تتعلق بتطور شعب خلال مساره التاريخي كان عند اليونان بناء على كتابات هوميروس، ومن خلال هذا الوصف تم تقسيم الشعوب إلى متوحشة وهي الشعوب غير اليونانية واختص اليونان بصفة التحضر خاصة بعد الانتصارات التي حققوها على الجيوش الفارسية، وكانت اللفظة تعني في عمومها الإنسان المستقر في المدينة والذي يتمحور نشاطه الاقتصادي حول الزراعة²، وقد بذل اليونان والرومان من بعدهم مجهودا كبيرا لمحاولة استخلاص الخصائص التي تميز الإنسان المتحضر عن غيره من البشر، ولا شك أن هذه المجهودات كانت تعتمد نموذجها التاريخي وخصائصها الثقافية كمرجعية في كل ذلك، لأن مفهوم الحضارة والثقافة مفاهيم تحمل شحنات إيديولوجية معتبرة لهذا تعددت معانيها وتغيرت من فضاء إلى آخر ومن فترة زمنية إلى أخرى، وهذا ما يجعل مفهوم الحضارة مفهوما تاريخيا³ تغيرت دلالاته وتنوعت مع الوقت.

ومن الأمور التي نصادفها ونحن بصدد البحث عن تاريخ استعمال مفهوم الحضارة مستقلا عن صيغة الوصف أن مفهوم الحضارة استعمل في صيغته الحديثة في اللغة العربية قبل غيرها من اللغات الأخرى وقد ظهر المفهوم بشكل جلي مع العلامة ابن خلدون في كتابه المقدمة الذي قدم أفكارا تتسم بالجدة والجدّة حول الحضارة والتي تمحورت أغلبها حول الاستقرار واتخاذ القرى والمدن مكانا للسكن خلافا لحياة البادية⁴ بغض النظر عن سبب الاستقرار إن كان من الزراعة أو التجارة خلافا لبعض الكتابات المتأثرة ببعض النظريات الأنثروبولوجية التي تجعل من الزراعة أساس الاستقرار، هذا من ناحية الاشتقاق

¹ دنيس كوش. مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. ت منير السعيداني. المنظمة العربية للترجمة. بيروت 2007.

² بروس مازليش. الحضارة ومضامينها. ت عبد النور خراقي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 2014. ص 21.

³ المرجع نفسه، ص 22.

⁴ قسطنطين زريق. في معركة الحضارة. بيروت. دار العلم للملايين. 1971. ص 27.

اللغوي والاستعمال العام، إلا أن ابن خلدون لم يتوقف عند هذا الحد وحاول أن يقدم لنا دلالة جديدة اصطلاحية لمفهوم الحضارة، وفي أحد هذه المعاني نجد الحضارة على اعتبارها مرحلة من مراحل الدولة أو المرحلة المتوسطة بين النشوء والانهييار، كما ركز في تعريف آخر على الجانب المادي منها ممثلاً في الترف والتوسعة في العيش والرخاء¹، وبذلك يمكن القول أن ابن خلدون هو أول من استعمل الحضارة كمفهوم علمي لتحليل ظاهرة الدولة وتداخلاتها مع المفاهيم الأخرى، وهذا خلافاً لرأي بروس مازليش الذي يرى - نظراً لضعف اطلاعه على الثقافة الإسلامية أو لمشكلة تركزه الاجتماعي - أن ميرابو والثقافة الفرنسية هي مصدر المفهوم ومهد الأول²، لقد استعمل ابن خلدون منظومة من المفاهيم من أجل دراسة الدولة كظاهرة متداخلة مع الحضارة، وأهم هذه المفاهيم مفهوم الحضارة ومفهوم العصبية ومفهوم المعاش³، ويعتبر استعماله استعمالاً حديثاً مازالت بعض ملامحه مستعملة إلى اليوم خلافاً لما ذهب إليه نصر محمد عارف من قوله أن لفظ الحضارة عند ابن خلدون لم يقصد به معناها المعاصر⁴ بل إن الاستعمال الخلدوني مازال في جوهر التعريفات المعاصرة ولا يقل قيمة عن الدلالات التي استعملها توينبي وشبنجلر وغيرهما، يمكن الإشارة أيضاً إلى أنه إذا كان المحتوى الدلالي لمفهوم الحضارة قد ظهر في السياق الغربي متقابلاً مع لفظ الهمجية والتوحش والبربرية، فإنه قد ظهر في السياق العربي من خلال التقابل مع مفهوم البداوة⁵، لهذا كانت الدلالة الإسلامية بعيدة عن الاستعمالات العنصرية وكانت أكثر موضوعية وعلمية.

¹ مسعود قريمس. شروط النهضة عند مالك بن نبي في ضوء مستجدات العلوم الإنسانية الحديثة. المؤتمر الدولي حول: "أسئلة النهضة في الذكرى السبعين لصدور كتاب شروط النهضة، للمالك بن نبي". 2-4 فبراير 2019 الدوحة قطر.

² بروس مازليش. الحضارة ومضامينها، مرجع سابق. ص 34.

³ رائد محمد طه. إسهامات ابن خلدون في رقد علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بمفاهيم لغوية. ملتقى ابن خلدون : علامة الشرق والغرب. جامعة النجاح الوطنية. فلسطين. 2012.

⁴ نصر محمد عارف. الحضارة - الثقافة - المدنية. دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. عمان: المعهد العالي للفكر الإسلامي. 1994. ص 53.

⁵ عبد الغني، بو السكك. من أطروحة صدام الحضارات في فلسفة هنتنغتون إلى حوارها وتحالفها. أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة العامة. جامعة الحاج لخضر، باتنة الجزائر. 2015/2014. ص 36.

ويرجع الأصل الاشتقاقي لكلمة حضارة في الثقافة الغربية إلى صفة *Civilisé* - متحضر - وهذه الصفة بدورها تنحدر من الفعل *Civiliser* المشتق من ظرف *Civilement* و من صفة *Civis* بمعنى مدني أو حضري أو ساكن المدينة¹، وهي بدورها مأخوذة من اللغة اللاتينية *Civilité* وكذلك *Cité* بمعنى مدينة أو حاضرة المأخوذة من *Civitas*²، وكان أول ظهور لمفهوم الحضارة كاسم وليس كصفة في الفكر الغربي سنة 1756 متأخراً عن ابن خلدون بأكثر من 450 سنة، في كتاب الفيزيوقراطي³ الفرنسي فكتور ريكوتي المعروف بميرابو الأب *Victor de Riqueti, Marquis de Mirabeau* عنوانه صديق الإنسان *L'ami des homes* وقد وردت فيه كلمة حضارة *Civilisation* ثلاث مرات على امتداد خمس مائة 500 صفحة⁴، وكانت أول فقرة ذكر فيها مفهوم الحضارة جاءت مقترنة بلفظ الدين كما يلي: "إن الدين من دون أدنى شك هو القيد الأول للبشرية والأكثر نفعا لها وأنه الباعث الرئيس للحضارة"⁵، وتضيف العبارة: "وهو يدعوننا... يقصد الدين - على الدوام إلى التآخي ويذكرنا به ما يلطف قلوبنا"⁶، والفقرة السابقة تشير بمنتهى الوضوح على العلاقة القائمة بين الدين والحضارة ودوره في تمتين العلاقات الاجتماعية، أما الاستعمال الثاني للمفهوم في نفس الكتاب فقد ورد بعد عدد من الصفحات عقب الموضوع الأول وجاء فيها: "من هنا يمكن للمرء رؤية كيف أن الدائرة الطبيعية من الهمجية إلى الانحطاط بواسطة الحضارة والثراء، يمكن أن تبدأ من جديد من قبل كاهن ذكي يقظ، والآلة التي أعيد تشغيلها قبل انتهائها"⁷، ويبدو أن تأخر ظهور مفهوم الحضارة في اللغات الأوروبية راجع لغياب معناه في حياتهم الواقعية نظراً للتوحش الذي كانوا يعيشونه خلال فتراتهم المختلفة⁸، وعندما ظهر الواقع الجديد شرعوا يبحثون له عن تسمية مناسبة من التراث اليوناني القديم ليميزوها عن فترات القرون المظلمة التي عاشوها من قبل، ووجدوا

¹ قسطنطين زريق. في معركة الحضارة، مرجع سابق. ص 44.

² محمد يعقوبي. معجم الفلسفة: أهم المصطلحات وأشهر الأعلام. القاهرة: دار الكتاب الحديث. 2008.

³ آدم كوبر. الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي. ت. تراجي فتحي. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 2008. ص 42.

⁴ بروس مازليش. الحضارة ومضامينها، مرجع سابق. ص 23.

⁵ المرجع نفسه. ص 23.

⁶ بتراند بينوش. التباسات الحضارة. ترجمة هدى مقنص. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. 2013. ص 149.

⁷ بروس مازليش. الحضارة ومضامينها، مرجع سابق. ص 23.

⁸ نصر محمد عارف. الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق، ص 39.

ذلك في اللفظة المشتقة من المدينة والاستقرار، وقد وظف المفهوم لاحقاً للدلالة على الشعوب الأوروبية المتقدمة في مقابل الشعوب الأخرى المتوحشة¹ لتبرير السيطرة الاستعمارية²، لهذا قال بروس ما زليس أن صامويل بوفندورف (Samuel Von Pufendorf) في كتابه De jure naturae et gentium (حول قانون الطبيعة والأمم) الصادر سنة 1672 عندما أراد أن يفسر تطور البشرية انطلاقاً من الهمجية، لم يجد الكلمة المناسبة لذلك لغيابها في اللغات الأوروبية يومها³، وقد بقيت هذه اللفظة تكافح على على هوامش اللغة الفرنسية حتى عام 1798 السنة التي دخلت فيها إلى قاموس الأكاديمية الفرنسية⁴، ويشير لوسيان فيفر (Lucien Paul Victor Febvre) المؤرخ الفرنسي إلى أن لفظ الحضارة كان مستعملاً ابتداء من القرن السادس عشر بدلالة قانونية تعني تحويل محاكمة جنائية لمجرم إلى قضية مدنية، أما لفظ متوحش sauvage فقد شاع استعمالها خلال القرن السابع عشر⁵، أما استعمالها بصيغة الجمع والذي يعبر عن اعتراف ضمني بوجود حضارات أخرى غير الحضارة الغربية فظهر ابتداء من سنة 1819⁶، وخلال عقد ونيف انتشر هذا المفهوم بسرعة كبيرة في الفضاء الأوروبي من اللغة الفرنسية إلى اللغات الأخرى، وتعددت دلالاته وتداخلت في بعض الأحيان مع مفاهيم أخرى خاصة مفهوم الثقافة والذي لا يكاد يتميز عنه في أدبيات التراث الألماني⁷ خلافاً للتراث الفرنكفوني والانجلوساكسوني الذي باعد بينهما مع مرور الوقت وصاراً غريمين لا يلتقيان خاصة بعد أن انفرد كل منهما بعلم خاص به لاسيما مع ظهور الأنثروبولوجيا واحتكارها دراسة الثقافة في صورها المختلفة⁸، وقد ألقى هذا التشابك الدلالي بإشكالياته على الترجمات العربية وبعض الكتابات التي خلطت بين الدلالات المختلفة للمفهوم في اللغات المختلفة والفترات

¹ بروس مازليش. الحضارة ومضامينها، مرجع سابق. ص 25.

² طوني بينيت وآخرون. مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع. ت سعيد الغاني بيروت. المنظمة العربية للترجمة. 2010. ص 300.

³ طوني بينيت وآخرون، المرجع السابق. ص 25.

⁴ آدم كوبر. الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي، مرجع سابق. ص 39.

⁵ المرجع نفسه ص 39.

⁶ المرجع نفسه ص 40.

⁷ المرجع نفسه. ص 45.

⁸ المرجع نفسه، ص 36.

الزمنية المتباينة¹، مما يجعل هذه المقدمة المفاهيمية ضرورية قبل الخوض في الموضوع، وقد زاد الأمر تشابكا وغموضا الاستعمالات المختلفة للمفهوم من طرف العلوم الاجتماعية ولكن بدلالات مختلفة أيضا، حيث تختلف دلالاته في علم الآثار عن دلالاته في علم الأنثروبولوجيا كما تختلف دلالاته فيهما عن دلالاته في التاريخ وفي فلسفة التاريخ، وقد نبه بن نبي على أهمية تحديد المفهوم وأثر ذلك، لأن الدلالة الأركيولوجية مثلا لمفهوم الحضارة تجعل كل الدراسات المتعلقة بالحضارة وفلسفتها بلا معنى وبلا قيمة، لأن الحضارة بالمعنى الأركيولوجي تتعلق بالمحاولات الأولى لصنع الأدوات مهما كانت درجة بساطتها وكل ذلك مرتبط بظهور الإنسان العاقل Homo sapiens انطلاقا من فرضية التطور الداروينية² وهذا التصور لمفهوم الحضارة بدون شك لا يخدم الدراسات الحضارية بحال من الأحوال، ونفس الكلام ينطبق على المعنى الاثنوغرافي الذي يجعل من الحضارة مجرد مجموعة من السمات التي تسجل عند دراسة الحياة الجماعية لمجموعة بشرية³.

وجملة القول أن الأصل الاشتقاقي للغوي لكلمة الحضارة مشترك بين اللغة العربية واللغة اللاتينية حيث يدل في اللغتين على معنى الاستقرار والإقامة في القرى والمدن، إلا أن اللغة العربية كانت أسبق في استعماله كمفهوم علمي محدد الملامح والدلالة مع العلامة ابن خلدون، وإذا كان اللفظ في العربية لا يحتوي أي شحنة عنصرية ويعتبر صفة تشترك فيها الشعوب وتدون عليها جميعها أو هو أحد العوارض التي تحدث لها على حد تعبير ابن خلدون، فقد حملت الكلمة محتوى عنصريا في الثقافة الغربية التي انحدرت من التراث اليوناني والتي تجعل سمة التحضر خاصة بها على اعتبارها وريثة التراث اليوناني، وهذا ما جعل هذا المفهوم يشهد رواجا كبيرا مع بداية الحملات الاستعمارية التي جعلت شعارها تحضير الشعوب المتوحشة.

ونتيجة الخلط الواقع في الدلالات المختلفة لمفهوم الحضارة في حد ذاته وتشابكه مع مفاهيم أخرى مثل التنمية والرفاه الاقتصادي حاول بعض المثقفين المسلمين رسم حدود المفهوم وتمييزه عن غيره من المفاهيم انطلاقا من خلفية معرفية نابذة من التراث والثقافة

¹ قسطنطين زريق. في معركة الحضارة، مرجع سابق. ص 16.

² مسعود قريمس. شروط النهضة عند مالك بن نبي في ضوء مستجدات العلوم الإنسانية الحديثة، مرجع سابق.

³ آدم كوبر، الثقافة: التفسير الأنثروبولوجي. مرجع سابق. ص 39.

الإسلامية خاصة مفهوم الحضارة والمدنية، وكان أول ظهور للفظ المدنية مقابلاً لكلمة Civilisation في عهد محمد علي في مصر من خلال صدور كتاب عنوانه " إتحاف الملوك الألبا بسلوك التمدن في أوروبا" وهو ترجمة للجزء الأول لكتاب تاريخ شارلكان لمؤلفه خليفة بن محمود مسؤول الترجمة من الفرنسية إلى العربية، ثم توسع استعماله لاحقاً مع رفاة الطهطاوي ونجد نفس الاستعمال لاحقاً عند محمد عبده وقاسم أمين، وقد اعتمد الأوائل الذين استعملوا لفظ مدنية مقابلاً للفظ الحضارة Civilisation على الأصل الاشتقاقي المباشر للكلمة في اللغة اللاتينية والذي يعني المدينة والتمدن Civitas، وقد ظل لفظ المدنية هو الأكثر استعمالاً في العربية مقابلاً لـ Civilisation طوال القرن التاسع عشر إلى بدايات القرن العشرين¹، ثم تطور الاستعمال لاحقاً حيث أصبح لفظ المدنية يدل على الجوانب المادية للحضارة وأصبح لفظ الثقافة للدلالة على جوانبها المعنوية، ويذكر قسطنطين زريق أن التمييز بين الجوانب المادية والمعنوية للحضارة، وإطلاق الحضارة أو الثقافة على أحدهما بالتبادل تقليد ألماني حاول التمييز بين المفهومين بعد أن فرض لفظ الحضارة نفسه على الفضاء الألماني الذي كان رافضاً له لمدة طويلة²، وابتداءً من الربع الثاني من القرن العشرين نجد الاستعمال الشائع لكلمة الحضارة مقابلاً لكلمة Civilisation³، كما نجد كلمة المدنية في الكثير من الكتابات اتجهت نحو جعلها مقابلاً للجوانب المادية في الحضارة⁴، وفي هذا يقول عماد الدين خليل: " ثمة تقسيم تقليدي يتردد خلال الحديث عن الحضارة والثقافة والمدنية، يتحتم أن لا ننساق فيه ونستسلم لمقولاته، ذلك هو أن الحضارة أية حضارة تتضمن المدنية التي تعنى بالجوانب المادية، والثقافة والتي تعنى بالجوانب الفكرية والأخلاقية والفنية"⁵.

وإذا كان لفظ الحضارة يتداخل كثيراً مع لفظ المدنية في اللغة العربية، فإنه كثيراً ما يستعمل قريباً من مفهوم التنمية أو ربما كان معناه الأول قريب بشكل متداخل مع مفهوم

¹ نصر محمد عارف. الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق ص 42.

² قسطنطين زريق، في معركة الحضارة، مرجع سابق. ص 36.

³ المرجع نفسه، ص 46.

⁴ سعيد بن ناصر الغامدي. مقدمة في الصدمات الحضارية. مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث. بيروت: 2015. ص 52.

⁵ عماد الدين خليل. مؤشرات حول الحضارة الإسلامية. دار الصحوة للنشر والتوزيع. ب د س ن. مصر ص 02.

التنمية وهذا ما يشير إليه بروس مازليش حيث يرى أن لفظ الحضارة كان يستعمل في البداية للدلالة على العملية أو الآلية التي صنعت الأفراد والأمم والبشر المتحضرين ثم انتقلت لتشير لاحقا إلى النتيجة التراكمية لتلك العملية¹، ويمكننا من خلال المقارنة بين الاستعمال التقليدي للحضارة وتعريف التنمية أن نجد تداخلا واضحا بينهما، لأن التنمية بشكل عام تعني الآليات أو العمليات المختلفة التي تهدف إلى تحقيق الرفاه الاقتصادي أو زيادة الدخل القومي²، أو هي حسب الاقتصادي الأمريكي جيرالد ماير Meier Gerald "عملية يرتفع بموجبها الدخل القومي الحقيقي خلال فترة من الزمن"³، فهدف ونتائج هذه الآليات والعمليات التي تسمى التنمية هو الرفاه الاقتصادي لأفراد المجتمع، وهذا ما يعرف في بعض أدبيات الحضارة خاصة الكتابات بالمدنية⁴ كما سبقت الإشارة إليه، وعند تتبعنا للتعريف الحديثة المختلفة للحضارة في التراث الإسلامي نجد هناك خلطا بينا بينها وبين الثقافة وخطأ آخر بينها وبين التنمية، ومن الأمثلة على ذلك نجد تعريف حسين مؤنس في كتابه الحضارة على اعتبارها: "ثمرة كل جهد يقوم به الإنسان لتحسين ظروف حياته"⁵، ونجد أيضا تعريف محمد سعيد رمضان البوطي الذي يرى أنها: "عبارة عن الجهود التي يبذلها الإنسان في نطاق انتقاله من حياة البداوة وبساطتها إلى حياة العمران وتعقيداتها"⁶ وقريب من هذين التعريفين نجد أيضا تعريف شوقي أبو خليل الذي يعتبر الحضارة: "هي محاولات الإنسان الاستكشاف والاختراع والتفكير والتنظيم والعمل على استغلال الطبيعة للوصول إلى مستوى حياة أفضل وهي حصيلة جهود الأمم كلها"⁷. أما تعريف أبي الأعلى المودودي فيجعل الحضارة قريبة من معنى الثقافة في سياقه الانثروبولوجي متأثرا في ذلك ببعض الكتابات الانجلوساكسونية، حيث يعرفها على أنها: "مجموعة المبادئ والعقائد والأفكار

¹ بروس مازليش. الحضارة ومضامينها، مرجع سابق. ص 30.

² فتح الرحمن عبد الله محمد الصافي. التنمية من منظور قرآني. الملتقى الدولي حول القرآن الكريم ودوره في بناء الحضارة الإنسانية. 15-17-ديسمبر 2011. جامعة إفريقيا العالمية الخرطوم السودان.

³ زليخة بلحناشي. التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي. أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الاقتصاد الكمي. جامعة منتوري - قسنطينة. 2007. ص 17.

⁴ نصر محمد عارف. الحضارة - الثقافة - المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم، مرجع سابق.

⁵ حسين مؤنس. الحضارة. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 1978. ص 13.

⁶ محمد سعيد رمضان البوطي. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دار الفكر. دمشق. 1981. ص 19.

⁷ شوقي أبو خليل. الحضارة العربية الإسلامية: وموجز عن الحضارات السابقة. دمشق. دار الفكر. 2002. ص 20.

والأصول التربوية التي تثمر لونا من ألوان الحياة الاجتماعية بمقوماتها المختلفة"¹، أما مالك بن نبي فيقدم تعريفا مخالفا للتعريفين السابقين في كتابه القضايا الكبرى ويرى الحضارة على أنها: "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفرادها في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذاك من أطوار نموه"²، وما يمكن أن نسجله حول هذه التعاريف المختلفة لبعض الكتاب المسلمين حول الحضارة أنها تعاريف لم تسلم من الإشكالات التي ذكرناها سابقا مثل الغموض وعدم الدقة وقدم تصوراتها والتداخل مع المفاهيم الأخرى القريبة منها، لأن الفعل الهادف إلى تحقيق الرفاه والآليات المصاحبة له يسمى التنمية والرفاه الاقتصادي مظهر من مظاهر الحضارة وشرط من شروط ازدهارها ولا يعتبر حضارة، وانطلاقا من ذلك يمكننا أن نقترح التعريف التالي للحضارة على أنها: "مرحلة متقدمة من الوجود المادي والمعنوي لأمة من الأمم مقارنة بغيرها في مرحلة من مراحلها التاريخية".

3- الدين والحضارة عند ابن خلدون:

قبل الحديث عن دور الدين في الحضارة عند ابن خلدون يجدر بنا أن نذكر أن ابن خلدون يعتبر الحضارة طورا من الأطوار التي تمر بها الدولة وهي مقرونة بالملك عادة³، أو هي المرحلة الوسطى بين مرحلتين من عمر الدولة، ولذلك يكون الحديث عن الحضارة مربوطا بالحديث عن الدولة في النظرية الخلدونية، وفي نفس السياق يرى ابن خلدون أن التوسع في الحضارة يوصل إلى المرحلة الأخيرة وهي مرحلة الترف، ورغم اعتباره أن هذه المرحلة هي بداية الانحدار إلا أنه يعتبرها داخلة في معنى الحضارة، وخلافا لتركيز البعض على فكرة العصبية عند ابن خلدون، ترى سلمي محمود إسماعيل أن الدين يحتل مكانة كبيرة في التحليل النظري الخلدوني وفي ذلك تقول: "إن نصوص ابن خلدون عن الدعوة الدينية أكثر وضوحا منها عن نظريته بخصوص العصبية ويرجع ذلك إلى عمومية مفهومها

¹ محمد سعيد رمضان البوطي. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن، مرجع سابق، ص- ص 19، 20.

² مالك، بن نبي. القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر، 2000. ص 43.

³ محمد عابد الجابري. العصبية والدولة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1994. ص 288.

في التاريخ الإسلامي¹، بل إن أهمية الدين في نشوء الدول عند ابن خلدون لا تقل أهمية عن فكرة العصبية بل إنه يربط بينهما ويرى أن قيام الدولة بأحدهما أمر نادر، ويمكننا أن نجعل أهمية الدين في نشوء الحضارة عند ابن خلدون في جوانب ثلاث:

الأهمية الأولى تتعلق بدوره في لم الشتات البشري المبعثر في البادية وإعطائه القدرة على إنشاء الحضارة، خاصة عبارته الشهيرة في الفصل السابع والعشرين والذي يقول فيها: "فصل في أن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية من نبوة أو ولاية أو أثر عظيم من الدين على الجملة"²، ويقصد ابن خلدون بالعرب الشعوب التي ألفت البادية³ وتعودت على الحياة الحرة البعيدة على السلطان أو الشعوب التي لم تعيش تحت السلطة لفترات طويلة أو كان الكيان السياسي المنظم غريب عنها، - والأمثلة على هذه الشعوب في عصره كثيرة- فهذه الأصناف من الشعوب لا تخضع بسهولة وتستنكف من أي سلطان يحاول إخضاعها، وترى كل شكل من أشكال التراتيبية والتدرج الاجتماعي تقييد لحريتها وتهديد لشخصها كما تراه شكلا من أشكال الاستعباد والاسترقاق، لهذا تأنف منه وتقاومه بشكل كبير، ولكن إذا كان هذا تحت دعوة دينية فيصير مقبولا لأن السلطة فيه معنوية غير ظاهرة غير ملموسة وغير مشخصة، والخضوع فيها يكون للفكرة والولاء لها لا للأشخاص، ورأي ابن خلدون هذا تدعمه النظرية الدينية في نشوء الدولة التي ترى أن الدين هو مصدر فكرة الدولة كتنظيم أرقى من القبيلة ظهر في الشرق الأوسط مهد الأديان، ثم انتشر في بقية العالم مع الوقت، لهذا كلما ابتعدنا عن هذا الفضاء الجغرافي تتلاشى ملامح الدولة وتتقوى التنظيمات القبلية لحدثة انتشار تنظيم الدولة بهذه الفضاءات، فالدعوة الدينية بغض النظر عن طبيعتها هي التي استأنست الإنسان وقولبته في أشكال تنظيمية قادرة على بناء الحضارة وتطويرها، ويفسر ابن خلدون سبب أهمية الدعوة الدينية لقيام الدولة لدى الشعوب التي لم تألف السلطان والملك بقوله: "والسبب في ذلك أنهم لخلق التوحش الذي فيهم، أصعب الأمم انقيادا بعضهم لبعض، للغلظة والأنفة وبعد الهمة والمنافسة في الرياسة فقلما تجتمع

¹ سلى محمود إسماعيل. الصراع الإثني المذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون. القاهرة. رؤية للنشر والتوزيع. 2010. ص 60.

² عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة. القاهرة. الدار الذهبية. 2006. ص 170.

³ محمد عابد الجابري. العصبية والدولة، مرجع سابق. ص 297.

أهواؤهم، فإذا كان الدين بالنبوة أو الولاية كان الوازع لهم من أنفسهم وذهب خلق الكبر والمنافسة منهم فسهل انقيادهم واجتماعهم¹.

أما الأهمية الثانية للدين في قيام الحضارة عند ابن خلدون فيتعلق بتقوية العلاقات الاجتماعية وتمتينها داخل وحدة متكاملة، وقدرته على صهر العصبية الأخرى وتشكيلها من جديد داخل هوية كبرى تعمل الهويات الفرعية داخلها لا تتجاوزها ولا تتناول عليها، ويشترك مالك بن نبي مع ابن خلدون في هذه الفكرة حيث يرى أن الفكرة الدينية تدعم شبكة العلاقات الاجتماعية وتقويها، ولا شك أن شبكة العلاقات الاجتماعية المتينة القادرة على الصمود في وجه المصالح المتناقضة والمتعارضة داخل المجتمع الواحد من الأهمية بمكان في قيام أي حضارة سواء كانت قديمة أو حديثة، وفي هذا السياق يقول ابن خلدون: "وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب، والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة، وجمع القلوب إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه"²، كما أن الفكرة الدينية تمتلك الآليات الكفيلة بهذيب الصراع وتأطيره داخل الجماعة وتحويل طبيعته المؤثرة على العلاقات الاجتماعية إلى طبيعة وظيفية تسمح بالتغير والحراك الضروري لحيوية الحضارة وتطورها وفي هذا يقول ابن خلدون: "والسبب في هذا كما قدمناه أن الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق فإذا حصل لهمك الاستبصار في أمرهم لم يقف لهم شيء لأن الوجهة واحدة والمطلوب متساو عندهم وهم مستميتون عليه"³، فالدين لا يدعم العلاقات الاجتماعية الموجودة على المستوى الأدنى مستوى العائلة والقبيلة، بل ينشؤها ويرعاها على المستوى الأعلى مستوى الدولة والمجتمع، ويسمح للعلاقتين ذات الطبيعة المختلفة في التعايش والتعاون الوظيفي، وفي هذا المعنى عنون ابن خلدون أحد فصوله بقوله: "فصل في أن الدعوة الدينية تزيد الدولة في أصلها قوة على قوة العصبية التي كانت لها من عددها"⁴، فالدولة في نشأتها الأولى تقوم عادة على أساس العلاقات الأولية الطبيعية من العصبية الدموية، ولكنها في توسعها مع دخول

¹ عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة، مرجع سابق. ص 187.

² المرجع نفسه، ص. 178.

³ المرجع نفسه

⁴ المرجع نفسه

العصبية الأخرى الحاملة معها التناقضات الثقافية والتاريخية، في حاجة إلى علاقات جديدة أكثر شمولاً وقادرة على استيعاب هذه العلاقات الأولية، والدين أو الدعوة الدينية هو القادر على تجاوز هذه العصبية المختلفة المصالح.

أما الأهمية الثالثة فتتعلق بالتنشئة الاجتماعية والضبط الاجتماعي الذي يوفره الدين على اعتباره مصدراً رئيسياً للأخلاق والفضائل، والتي من خلالها يتم تحويل هذه الكائنات البشرية أو الأفراد المنفصلين إلى كائنات مدنية ملتزمة ومنضبطة وقابلة للتراتب والتدرج الاجتماعي الذي تتطلبه الحضارة وتفرضه الدولة، كما تنظم الصراع وتعترف به وتوجهه من خلال أهداف عامة أكبر من الأهداف الشخصية والفئوية، كما تؤطره في إطار نسق من القيم والقواعد الأخلاقية المبررة للبناء الاجتماعي والمنظمة للحراك فيه، وفي ذلك يقول ابن خلدون: "...الصبغة الدينية تذهب بالتنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية وتفرد الوجهة إلى الحق¹"، ويحاول ابن خلدون أن ينهنا إلى أن التنشئة والتربية بمختلف أشكالها تؤدي إلى كسر الأنفة وتضعف العصبية، وتجعل الإنسان مستعداً للخضوع والاستكانة والتسليم، إلا إذا كانت هذه التنشئة والتربية في إطار فكرة دينية أو من خلال شرائع مصدرها الدين، فحسب ابن خلدون الوازع المنحدر من السلطان يضعف العصبية والشوكة ويروض الأفراد على الخضوع أما الوازع المنحدر من الدين فإنه ينمي الالتزام الداخلي والرقابة الداخلية وهذه لا تضعف العصبية والشوكة ولا تنهكها، فالقيم الدينية تهذب الطباع وتعلم الالتزام والانضباط دون أن يمس ذلك بالأنفة والعصبية والاستعداد للدفاع عن الشرف والحرمة، خلافاً للوازع الذي ينحدر من السلطان والذي يكسر الشوكة والأنفة والبأس وينمي الخضوع والرغبة والجبن والمهانة والاستسلام، وفي هذا يفرد ابن خلدون فصلاً يعنونه كالتالي: "فصل في أن معاناة أهل الحضر للأحكام مفسدة للبأس فهم ذاهبة بالمنعة منهم²"، وتحت هذا العنوان وردت العبارة التالية: "أما إذا كانت الملكة وأحكامها بالقهر والسطوة والإخافة فتكسر حينئذ من سورة بأسهم وتذهب المنعة عنهم³"، ثم بين لنا ابن خلدون الفرق بين الخضوع للتنشئة الوضعية والتنشئة الدينية بالقول:

¹ عبد الرحمن ابن خلدون. المقدمة، ص 178.

² المرجع نفسه. ص 143.

³ المرجع نفسه

"ولا تستنكر ذلك بما وقع في الصحابة من أخذهم بأحكام الدين والشريعة ولم ينقص ذلك من بأسهم بل كانوا أشد الناس بأساً، لأن الشارع صلوات الله عليه لما أخذ المسلمون عنه دينهم كان وازعهم فيه من أنفسهم"¹. فحسب ابن خلدون الحاجة تدفع الإنسان إلى الاجتماع، إلا أن نوازعه الحيوانية تدفعه إلى عكس ذلك، لهذا لا يستمر العمران ولا تنشأ الحضارة إلا من وازع، والوازع نوعان الوازع القاهر المنحدر من السلطان، والوازع الداخلي النابع من الدين والإيمان به، والوازع القاهر يضعف البأس والأنفة، والوازع الديني تبقى في كنفه يانعة ويافعة².

4- دور الدين في الحضارة بين توينبي وشفائيتسر:

يعتبر أرنولد توينبي أحد المؤرخين الغربيين القلائل الذين حاولوا أن ينصفوا الحضارات كلها وأن يقدم قراءة لها بعيدة عن التمرکز الاجتماعي الذي طبع دراسات غيره من الباحثين الغربيين، وخلافاً للنظرة المتمركزة حول الذات الأوروبية، يرى توينبي أن الظاهرة الحضارية ظاهرة متعددة ومتنوعة وأنها لا تتميز بالوحدة، لهذا نحن بصدد حضارات متعددة الأصول والمنطلقات³، وينبه توينبي إلى أن فكرة وحدة الحضارات فكرة غربية هدفها جعل الحضارات الكبيرة السابقة، مجرد مقدمات للحضارة الغربية الحالية والتي ستكون الخاتمة المستمرة⁴، فالحضارات السابقة للحضارة الأوروبية عند توينبي ليست مجرد مقدمات للحضارة الغربية بل هي حضارات مستقلة، تفوق في الكثير من جوانبها الحضارة الغربية التي اعتبرها فقيرة في جانبها الروحي حيث نجحت في التحكم في الكثير من جوانب الطبيعة ولكنها فشلت فشلاً كبيراً في التحكم في الإنسان ونوازع الشر فيه، مما جعلها تنتج أبشع حربين عالميتين في التاريخ الإنساني، أما من ناحية المدة الزمنية فالحضارة المصرية تعتبر أطول من الحضارة الغربية بكثير، وقد استخلص توينبي ملاحظاته حول الحضارات من قراءة للتاريخ دامت نصف قرن وشملت واحداً وعشرين حضارة (21)، وخلافاً للنظرية الماركسية التي تنظر إلى الإنسان على اعتباره ذو بعد واحد وأن حضارته

¹ عبد الرحمن ابن خلدون. المقدمة، ص 144.

² محمد فاروق النيهان. الفكر الخلدوني من خلال المقدمة. بيروت. مؤسسة الرسالة. 1998. ص 119.

³ أحمد محمود صبحي. في فلسفة التاريخ. الإسكندرية. مؤسسة الثقافة الجامعية. 1975. ص 260.

⁴ أحمد محمود صبحي. المرجع السابق، ص 267.

تتطور في اتجاه خطي مستمر غير قابل للانتكاس وان المحرك الرئيسي للتاريخ هو الصراع على وسائل الإنتاج ، تجعل نظرية أرنولد توينبي **Arnold Toynbee** الدين في قلب العملية الحضارية، ومنذ البداية لا ينسب توينبي الحضارات إلى الشعوب أو للدول وإنما ينسبها للأديان ويقول أن ظهور الدول الكبرى والإمبراطوريات لا يدل على قوة الحضارة بل يجعله مؤشرا على أن هذه الحضارة تحولت إلى آلة للحرب والموت وهذا دليل على أن نهايتها قد اقتربت وان بداية التراجع قد حانت، فكل حضارة حسب نظرية توينبي تتركز على ديانة من الديانات التي تشكل هويتها ومنطلقاتها الأساسية¹، عن الحضارة عند أرنولد توينبي تنشأ عندما يستطيع شعب من الشعوب إبداع استجابات أو إجابات على التحديات التي تواجهه بالقدر الكافي، وبذلك فإن انهيار هذه الحضارة يكون عندما تعجز الأقلية المبدعة فيه على إنتاج الاستجابات للتحديات الموجودة، وهذا يدفع بقية الشعب للتفرق عن هذه الفئة أو الأقلية التي كانت مبدعة، مما يدفعها لاستعمال القوة ضد بقية الشعب الذي تفرق عنها بعدما فقدت قدرتها على الإبداع وتتحول بذلك من أقلية مبدعة إلى أقلية مسيطرة تحاول الاحتفاظ بمركز لم تعد جديرة به²، وهنا تدخل الحضارة في طور العسكرية والاستعمال المفرط للعنف الداخلي والسيطرة عن طريق القوة وليس عن طريق الإقناع، وفي هذه اللحظة ينقسم المجتمع إلى ثلاث فئات اجتماعية، الفئة التي كانت مبدعة والتي أصبحت عاجزة عن تقديم الحلول والاستجابات الناجعة للتحديات، بقية الشعب التي تنقسم بدورها إلى فئتين هما البروليتاريا الداخلية والبروليتاريا الخارجية، ولكن مفهوم البروليتاريا عند توينبي يختلف عن نفس المصطلح عند كارل ماركس، ويرجع مهمة إنقاذ الحضارة عند توينبي للبروليتاريا الخارجية وهي الفئة غير المدمجة في البناء الاجتماعي الرسمي ويمكن أن نسميها بالتعبير الحديث لعلم الاجتماع بالفئات الاجتماعية المهمشة أو المستبعدة اجتماعيا، وهنا يبرز دور الدين في حفظ بذور الحضارة المتداعية وإخصائها وإعادة بعثها من جديد، لأن الحضارة عند توينبي لا تنهار دفعة واحدة وإنما تمر بمرحلتين أثناء عملية السقوط، المرحلة الأولى مرحلة بداية التراجع أو الانحدار والمرحلة الثانية هي مرحلة الانهيار والسقوط أو الانحلال والاضمحلال، والفترة بين التراجع والسقوط قد تمتد لقرون طويلة،

¹ أحمد محمود صبيح. في فلسفة التاريخ، مرجع سابق ص 266.

² أرنولد توينبي. مختصر دراسة التاريخ. ص 412.

وفي هذا يقول توينبي أن الحضارة الإسلامية بدأ سقوطها في القرن الحادي عشر مع ضعف الدولة العباسية¹، ولكن توينبي عكس فلاسفة التاريخ الآخرين يرى إمكانية انقراض حضارة عند سقوطها من خلال تجديد الشعلة الروحية فيها، حسبه يتم من خلال انبعاث دين جديد أو تجديد دين قديم من طرف البروليتاريا الخارجية لأن الفئة الحاكمة لا تسمح لها وضعيتها المتحطمة في إبداع دين جديد أو تجديد الدين القديم، فتجديد الدين والرؤية الدينية عند توينبي هو فرصة أخرى للحضارة المتداعية لتجديد نفسها، فسقوط الحضارة عند توينبي ليس حتميا مثل الكائن البيولوجي، وتجديدها وإعادة بعثها ممكن من خلال الدين الذي يستطيع أن يوفر لها الشحنة الروحية القادرة على إطلاقها من جديد، وهنا نسجل الاختلاف بين نظرية توينبي ونظرية شبنجلر Oswald Spengler الذي يرى أن موت الحضارة حتمي وأنها تمر بنفس الأطوار الحياتية للكائن الحي وإذا ماتت لا تعود أبدا²، إن التقدم المادي والتكنولوجي ليس معيارا للتقدم عند توينبي ويقول فقد شهدنا حضارات تهار رغم تقدمها التكنولوجي المادي وحضارات تواصلت وانطلقت من جديد رغم توقف نموها المادي³، ويمكن أن نخلص إلى أن للدين أهمية كبرى في نشوء وزوال الحضارات الإنسانية وأهم هذه الأدوار عند توينبي أن الدين هو الذي يطبع الحضارة بطابعها الخاص ويعطيها هويتها المميزة كما أنه حامل وناقل البذور للحضارة من شعب إلى شعب آخر وهو أيضا الذي يخصب هذه البذور ويعدل تركيبها كما حدث مع المسيحية التي أعادت الاعتبار للعمل اليدوي الذي كان منبوذا في الحضارة الهيلينية⁴، وإضافة إلى ذلك فتجديد الدين طرف البروليتاريا الخارجية وحده القادر على إعادة بعث الحضارة المتداعية من جديد.

يرى توينبي أن أزمة الحضارة الغربية الحالية تتعلق بالفراغ الروحي الرهيب الذي تعيشه، وهي الآن تحاول العودة إلى الدين بعد العداء الذي ناصبته لمدة طويلة ولكن هذه العودة غير واعية وغير عقلانية، فبعد أن تخلى الغرب عن الديانات العليا كما يسميها نشهد عودته الفوضوية من جديد إلى إحياء واعتناق بعض الأديان القديمة البدائية التي تقدس

¹ أشرف منصور. الرموز والوعي الجمعي: دراسات في سوسولوجيا الأديان. القاهرة. دار رؤية للنشر والتوزيع. 2002. ص 84.

² أرنولد توينبي. مختصر دراسة التاريخ. مرجع سابق. ص، ص 416، 417.

³ أرنولد توينبي. المرجع السابق، ص 428.

⁴ أحمد محمود صبحي. في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 278.

الطبيعة وتعبدتها، فبالنسبة لتوينبي الإنسان عبد الظواهر الطبيعية في مراحلها المتقدمة لما كان يجعلها وكانت بالنسبة إليه من عوالم الغيب، ولكنه تخلى عن عبادتها بعدما اكتشفها وسيطر عليها، وهكذا كلما اكتشف الإنسان ظاهرة من الظواهر الطبيعية وتحكم فيها تخلى عن الإيمان بها وعبادتها، وبذلك تعتبر الأديان السماوية هي النموذج الأرقى للدين بعد تم التخلي عن عبادة الطبيعة، والعودة إلى هذه الممارسات خطوات إلى الوراء في الحضارة الإنسانية، والخطر كل الخطر بالنسبة لتوينبي أن تحل بعض الايديولوجيات المنتشرة مثل عبادة الدولة والحاكم محل الأديان¹.

وخلافاً لأرنولد توينبي يرى أوزفالد اشبنغلر أن الحضارة تمر بأطوار شبيهة بمراحل الكائن البشري أو بفصول السنة، وأنها إذا بلغت النهاية الحتمية لا يمكن لها أن تعود من جديد، ويفرق اشبنغلر بين الحضارة والمدنية ويقول أن المدنية هي المراحل المتأخرة للحضارة حيث تسود القيم العقلية وتطغى الماديات مما يفقد الحضارة بريقها ووهجها الذي انطلقت به، وبذلك تدخل الحضارة في أزمة حقيقة تعبر عن نهايتها الحتمية ويسقط ذلك على الحضارة الغربية، لأن الأساس الحضاري حسه يتركز على الوجدان والقيم الروحية وليس على العقل والماديات²، ولذلك عندما يطغى العقل تنتقل الحضارة إلى طور المدنية وتشيع ثم تنهار³، وتعتبر الحضارة الغربية خلال العصر الذي وجد فيه اشبنغلر في طور الانحدار، نظراً لطغيان الماديات والعقل عليها ويلقيها بالحضارة الفارستية نسبة إلى بطل رواية غوته (فارست) والذي باع نفسه للشيطان⁴، فالحضارة الغربية بالنسبة له باعت نفسها للشيطان منذ أن تخلت عن الجانب الروحي وانساق وراء العقل والماديات مما أدى إلى ظهور وانتشار الفلسفات والعقائد اللادينية وانتقلت معه الحضارة إلى مدنية جوفاء تتسارع خطاها إلى نهايتها المحتومة⁵، ونظرية الحضارة عند اشبنغلر تزودنا بمفهوم في غاية الأهمية لقراءة الحضارة الحالية وهو مفهوم التشكل الكاذب ويعبر عن الحالات التي تتقمص فيها

¹ أحمد محمود صبيح. في فلسفة التاريخ، مرجع سابق، ص 272.

² أوزفالد اشبنغلر. تدهور الحضارة الغربية. ت أحمد الشيباني. مكتبة الحياة. بيروت. ب س ن. ص 14.

³ المرجع نفسه. ص 25.

⁴ أحمد محمود صبيح. في فلسفة التاريخ، مرجع سابق. ص 249.

⁵ المرجع نفسه. ص 257.

حضارة ما ألوان حضارة غريبة لأسباب قاهرة، وهذه المظاهر لا تعدوا أن تكون قشورا تزول في أول فرصة من فرص التاريخ المتاحة، وهذا المفهوم يساعدنا كثيرا في قراءة الحضارة الإسلامية التي تخضع في مرحلتها الحالية إلى التشكل الكاذب والتقمص المرحلي للحضارة الفاوستية والتي ستزول عنها لا محالة، وخلاصة القول أن جوهر الحضارة عند اشبنغلر هو الجانب الروحي بغض النظر عن طبيعته والجانب الروحي لا يمكنه أن يكون إلا شكلا من أشكال التدين مهما كانت بساطته.

وقريب من آراء توينبي واشبنغلر نجد ألبرت اشفايتسر Albert Schweitzer رجل الدين البروتستانتي وفيلسوف الحضارة والحاصل على جائزة نوبل للسلام سنة 1952، والذي يرى أن الحضارة الغربية الحالية تعيش أزمة حقيقة ناتجة عن تقدم مادي وتكنولوجي كبير مقارنة بالجاني الروحي الفقير للغاية وهذا الاختلال في التوازن بين الجانبية أنتج أزمة وخطر حقيقي¹، ويقول في ذلك: "إن الحضارة التي لا تنمو فيها إلا النواحي المادية دون أن يواكب ذلك نمو متكافئ في ميدان الروح هي أشبه ما يكون بسفينة أفلتت قيادتها ومضت بسرعة متزايدة نحو الكارثة التي ستقضي عليها"²، وأكبر مشكلة في هذه الحضارة حسب اشفتسر أن الأفراد فيها يفقدون حريتهم فيها شيئا فشيئا وصاروا مستعبدين من كل النواحي وعاجزين عن القيام بأي مبادرة أو كفاح جماعي لتحقيق الواقع الأفضل، وبنفس القدر الذي تزداد فيه المكاسب المادية نفقد المكاسب الروحية وطاقاتنا الروحية³ ونتعرض للتدجين المبرمج، وهذا التقدم التكنولوجي والمكاسب المادية المحققة تعتبر كمن وجهة نظره خطر حقيقي في غياب القيم الروحية القادرة على تأطيره وتوجيهه⁴، ويرى اشفتسر أن الحضارة الحالية في أمس الحاجة إلى هذا الجانب الوحي في وضعها الحالي نظرا للوسائل المتطورة والتي تمنحها القدرة الكبيرة على إلحاق الضرر، وفي هذا يقول: "فحين كان من الضروري أن يكون العنصر الروحي في الحضارة قائما بكل قوته سمحنا له بالذبول والضياع"⁵.

¹ ألبرت اشفايتسر. فلسفة الحضارة. ص. 107.

² المرجع نفسه، ص. 107.

³ المرجع نفسه، ص. 110.

⁴ المرجع نفسه، ص. 111.

⁵ المرجع نفسه، ص. 111.

5. الدين والحضارة عند مالك بن نبي:

تنطلق الدورة الحضارية عند مالك بن نبي في الشعوب التي تستطيع الإجابة على الإشكالات المتعلقة بعناصر الحضارة وهي الإنسان والتراب والوقت، وهي قريبة في ذلك من نظرية التحدي والاستجابة لتويني، إلا أن هذه العناصر الثلاثة المحددة لشروط النهضة لا تعمل بمفردها وإنما بوجود عنصر مركب يسمح لها بالتفاعل، وهذا المركب هو الفكرة الدينية والتي تتضمن فكرة شبكة العلاقات الاجتماعية الناتجة عنها على اعتبار الدين يحرص على هذه العلاقات المتموضعة فوق التكتلات الفرعية الأخرى، ورؤية بن نبي هذه تتوافق مع رؤية عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر الذي يرى أن الثورة الصناعية والتحول الحضاري التي حدثت في أوروبا هي نتاج طبيعي للإصلاح الدينيين على اعتبار الرأسمالية هي الوجه الاقتصادي للحضارة الغربية الحالية كما أن الديمقراطية والأنظمة الدستورية هي وجهها السياسي، وحسب ماكس فيبر لولا ظهور الإصلاح الديني الذي نتجت عنه البروتستانتية لما ظهرت الرأسمالية¹، وقد ظلت الرؤية الفيبرية على النقيض من الرؤية الماركسية تؤكد أن الإصلاح الديني هو المصدر الرئيسي للعقلانية الغربية وحضارتها الحالية²، بل إن كارل ماركس نفسه كان يقول أن الفلسفة الوضعية - التي تعتبر من الفلسفات المناقضة للدين - تضرب بجذورها في الكاثوليكية وأنها تكشف عن روح لاهوتية وطائفية³، وبالنسبة لمالك بن نبي الماركسية أيضاً ومهما بالغت في القطيعة مع الدين فإنها تبقى في عمقها عقيدة تسعى لتكون ديناً وضعياً بديلاً قائماً على إرث اللاهوت الأرثوذكسي، وهي تعبر (الماركسية) على الأزمة في الحضارة الغربية المسيحية أكثر مما تعبر عن القطيعة معها⁴.

وأهم وظائف الدين في الحضارة عند مالك بن نبي هي الإجابة عن مشكلة الإنسان في أبعادها الثلاث: البعد التربوي من خلال تهذيب غرائز إنسان الفطرة وتدريبه على التحكم فيها وإحسان التعبير عنها وضبط عمليات إشباعها بالضوابط القانونية والأخلاقية، أما

¹ ماكس فيبر. الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية. ت. محمد علي مقلد. بيروت، لبنان: مركز الإنماء القومي. ب س ن.

² عبد الوهاب المسيري. دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة. مكتبة الشروق الدولية. 2006. ص 140.

³ توم بوتمر. مرجع سابق. ص 09.

⁴ مالك، بن نبي. من أجل التغيير، بيروت، دار الفكر. 2005. ص 11.

البعد الآخر فهو بعد العلاقات الاجتماعية الضرورية لإنتاج الجماعة المتضامنة والقادرة على إطلاق وتوصيل مشروع الحضارة وهي قريبة من فكرة العصبية عند ابن خلدون، رغم أن بن نبي يرفض فكرة العصبية ويعتبرها من معيقات الحضارة، وكذلك نجد دور الدين في صيانة البناء الاجتماعي وتبريره بما يسمح ببروز العلاقات الاجتماعية الوظيفية المستوعبة للتناقضات المختلفة التي تفرزها شبكة الأدوار والمكانة، لأن البناء الاجتماعي كما يقول أرنتس غلنر ما هو إلا تعبير أو تجسيد لممارسة العلاقات الدينية¹، وفي هذا يذكر مالك بن نبي أن كلمة الدين في أصلها اللاتيني تعني الربط والجمع فهي إذا توجي بالعلاقات الاجتماعية²، أما البعد الآخر فهو الشحنة الروحية الدافعة التي توفرها تعاليم الدين والتي تبثها في معتنقيه، وبغير هذه الشحنة لا تنطلق المسيرة الحضارية³، وهذه الفكرة عند مالك بن نبي قريبة من فكرة العامل الروحي الذي تحدث عنه شبنغلر.

إضافة إلى الآراء التي سردناها لكبار فلاسفة التاريخ والحضارة، يمكننا أن نجد إلى جانبهم مجموعة معتبرة من المفكرين على فترات زمنية متباعدة، تتحدث عن أهمية الدين ودوره في تحقيق الرخاء والتنمية، وبناء الحضارة المتوازنة التي تكون شاهدة على البشرية وقائدة لها في مرحلة من مراحل التاريخ البشري، والتي تسعى بالتعبير القرآني أمة الشهادة أو مرحلة الشهود الحضاري، ومن بين هؤلاء يمكننا أن نذكر شارل لوي دو سيكونده Charles Louis de Secondat المعروف بمنتسكيو Montesquieu والذي يربط بين الدين والحضارة ويشيد بالفضائل المسيحية الدافعة نحوها⁴، وفي ذلك يقول في كتابه روح الشرائع أو روح القوانين "إننا مدينون للنصرانية ببعض الحقوق السياسية في الحكومة وبعض حقوق الأمم في الحرب"⁵، ومثل هذه الأفكار المؤيدة للدين ودوره في الحضارة يمكن أن نجدها أيضا عند شخصية عاشت قريبا من فترة منتيسكيو وهو الكاتب الموسوعي ماثيو أرنولد الذي كان يؤمن بالدور الكبير للدين في الرقي بالإنسان، وكان يرى أن الإخفاق

¹ أبو بكر أحمد باقدير. الدين والانثروبولوجيا، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر الأول الدين والثقافة الواقع والآمال، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي. 2014. ص 79.

² مالك، بن نبي. القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر. 2000. ص 79.

³ مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. دمشق. دار الفكر. 2002، ص 45.

⁴ مالك بن نبي. المرجع نفسه، ص 146.

⁵ مونتسكيو. روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتير. القاهرة. مؤسسة هنداوي. 2012. ص 768.

الحضاري الذي تعاني منه البشرية يعود إلى التشرذم المذهبي في الدين وليس إلى الدين ذاته، كما يمكننا أن نشير أيضا إلى منظر العلمانية في أوروبا يورغن هابرماس الذي يؤكد على دور الأديان في وضع الأسس الأخلاقية للإنسان، وعلى قدرة الدين على إخصاب الفكر الإنساني بوجهات نظر قوية ومؤسسة، وانطلاقا من هذه القناعات يدعو الدولة العلمانية في أوروبا إلى ضرورة أن تفتح للدين مساحة كافية في الفضاء العام وأن تخلي بينه وبين الناس، كما يؤكد على أن العداء المفرط للدين في أوروبا قد أنتج أضرارا لا يمكن إصلاحها إلا من خلال فسخ الفضاء العام أمامه من جديد وبالمساحة الكافية¹، كما يرد هبرماس على الذين يتهمون الدين بالتطرف وإنتاج الأفكار الشمولية، بأن النازية التي خربت أوروبا خلال الحرب العالمية الثانية وجرعتها المآسي كانت نتاج أفكار التنوير وليس من إنتاج العقيدة الدينية²، ويخلص الفيلسوف الألماني هابرماس إلى أن العالم اليوم بصدد الانتقال من مرحلة العلمانية إلى مرحلة ما بعد العلمانية، كما انتقل قبلها من الحداثة إلى ما بعد الحداثة وأن المستقبل سيكون للدين للعاقل.

¹ يورغن هابرماس وآخرون، جدلية العلمنة العقل والدين. ت حميد لشهب. بيروت. جداول للنشر والترجمة والتوزيع

2013، ص، ص 58، 59.

² يورغن هابرماس. الدين والعقلانية نصوص وسياقات، ترجمة حسن صقر، اللاذقية سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع.

2016، ص ص 7، 8.

خاتمة:

يمكننا أن نقول في الأخير أن الحديث عن أهمية الدين في الحياة العامة للإنسان وعن دوره في تحقيق التنمية والرخاء والرفاهية له، لم يخفت ولم يغب عن الساحة الفكرية حتى في أوج قوة النظريات والفلسفات اللادينية، بل إن التاريخ يسجل أن المنظرين الأوائل لفلسفة الأنوار لم يكونوا معادين للدين على الإطلاق، بل كانوا ناقلين على ممارسات المؤسسة الدينية المسيحية في القرون الوسطى التي تحالفت وقتها مع الطبقة المتحكمة في مقاليد السياسة، وقد نبه انطونيو غرامشي وهو أحد منظري الماركسية إلى خطأ عدم التمييز بين الدين والمؤسسة الدينية وممارساتها التاريخية، ويرى اشفتسر فيلسوف الحضارة من أصول ألمانية أن الحديث عن الدين ودوره في مسار الحضارة والتقدم الإنساني ليس مجرد ترف، وأن الضامن للحضارة الحالية - التي تمتلك وسائل مادية أكبر بكثير من عقلها- هو الجانب الروحي، وقد أدرك الغرب في العقدين الأخيرين خاصة في البلاد المتطرفة في علمانيتهما مثل فرنسا أهمية الدين في حفظ المجتمعات من السقوط والانحيار، ودوره في الحفاظ على الروح الاجتماعية الدافقة التي تدفعه لمواصلة الإبداع القادر على مواجهة التحديات والمشكلات المستجدة، وهذا ما دفع أحد رؤساء فرنسا السابقين إلى التصريح بضرورة أن تعيد فرنسا النظر في علمانيتهما والمتطرفة، كما لا يغيب عن أذهاننا أن المجتمع الأمريكي الذي يتزعم الحضارة المعاصرة انطلق في مسيرته بدافع روح التحدي الذي أنتجه الإصلاح الديني البروتستنتي، والذي حمله المهاجرون البروتستنت إلى القارة الجديدة، وما زالت هذه الروح البروتستنتية هي المحرك والدافع الأساسي والموجه الرئيسي للسياسة الأمريكية، وبناء على كل ذلك يمكن القول أن القيم الدينية ما تزال خصبة ووهجها لا يمكن أن ينطفئ وهي قادرة على أن تنتج الرخاء والرفاهية والتقدم مرة أخرى كما أنتجته من قبل إذا استطعنا أن نقدم لهذا الواقع المعاصر رؤية دينية عاقلة ومتزنة كما يقول هبرماس.

قائمة المصادر والمراجع :

1. أبو بكر أحمد باقدير. الدين والانثروبولوجيا، ورقة عمل مقدمة إلى المؤتمر الأول الدين والثقافة الواقع والآمال، الدار البيضاء المغرب، المركز الثقافي العربي. 2014.
2. أحمد محمود صبيحي. في فلسفة التاريخ. الإسكندرية. مؤسسة الثقافة الجامعية. 1975.
3. آدم كوبر. الثقافة: التفسير الانثروبولوجي. ت تراجي فتحي. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 2008.
4. أزوالد شبنغلر. تدهور الحضارة الغربية. ت أحمد الشيباني. مكتبة الحياة. بيروت. ب س ن. ماكس فيبر. الأخلاق البروتستنتية والروح الرأسمالية. ت محمد علي مقلد. بيروت، لبنان: مركز الإنماء القومي. ب س ن.
5. أشرف منصور. الرمز والوعي الجمعي: دراسات في سوسولوجيا الأديان. القاهرة. دار رؤية للنشر والتوزيع. 2002.
6. برتراند بينوش. التباسات الحضارة. ترجمة هدى مقنص. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. 2013.
7. بروس مازليش. الحضارة ومضامينها. ت عبد النور خراقي. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. الكويت. 2014
8. حسين مؤنس. الحضارة. الكويت. المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. 1978.
9. دنيس كوش. مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. ت منير السعيداني. المنظمة العربية للترجمة. بيروت. 2007
10. رائد محمد طه. إسهامات ابن خلدون في رفد علم الاجتماع والانثروبولوجيا بمفاهيم لغوية. ملتقى ابن خلدون: علامة الشرق والغرب. جامعة النجاح الوطنية. فلسطين. 2012.
11. زليخة بلحناشي. التنمية الاقتصادية في المنهج الإسلامي. أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه دولة في الاقتصاد الكمي. جامعة منتوري - قسنطينة. 2007.
12. سعيد بن ناصر الغامدي. مقدمة في الصدمات الحضارية. مركز صناعة الفكر للدراسات والأبحاث. بيروت. 2015.
13. سلى محمود إسماعيل. الصراع الإثني المذهبي في المغرب الأقصى في ضوء نظريات ابن خلدون. القاهرة. رؤية للنشر والتوزيع. 2010.
14. شوقي أبو خليل. الحضارة العربية الإسلامية: وموجز الحضارات السابقة. دمشق. دار الفكر. 2002.
15. طوني بينيت وآخرون. مفاتيح اصطلاحية جديدة: معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع. ت سعيد الغانمي. بيروت. المنظمة العربية للترجمة. 2010.
16. عبد الرحمن بن خلدون. المقدمة. القاهرة. الدار الذهبية. 2006.
17. عبد الغني، بو السكك. من أطروحة صدام الحضارات في فلسفة هنتجتون إلى حوارها وتحالفها. أطروحة دكتوراه علوم في الفلسفة العامة غير منشورة. جامعة الحاج لخضر، باتنة الجزائر. 2015/2014.
18. عبد الوهاب المسيري. دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة. مكتبة الشروق الدولية. 2006. ص 140.
19. عماد الدين خليل. مؤشرات حول الحضارة الإسلامية. دار الصحوة للنشر والتوزيع. مصر. ب د س ن.

20. قسطنطين زريق. في معركة الحضارة. بيروت. دار العلم للملايين. 1971.
21. مالك بن نبي. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. دمشق. دار الفكر، 2002.
22. مالك، بن نبي. القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر. 2000.
23. مالك، بن نبي. القضايا الكبرى، دمشق، دار الفكر. 2000.
24. مالك، بن نبي. من أجل التغيير، بيروت، دار الفكر. 2005.
25. محمد سعيد رمضان البوطي. منهج الحضارة الإنسانية في القرآن. دار الفكر. دمشق. 1981.
26. محمد عابد الجابري. العصبية والدولة. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت 1994.
27. محمد فاروق النهمان. الفكر الخلدوني من خلال المقدمة. بيروت. مؤسسة الرسالة. 1998.
28. محمد يعقوبي. معجم الفلسفة: أهم المصطلحات وأشهر الأعلام. القاهرة: دار الكتاب الحديث. 2008.
29. مونتسكيو. روح الشرائع، ترجمة عادل زعيتر. القاهرة. مؤسسة هنداوي. 2012.
30. نصر محمد عارف. الحضارة – الثقافة – المدنية، دراسة لسيرة المصطلح ودلالة المفهوم. عمان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. 1994.
31. يورغن هابرماس وآخرون، جدلية العلمنة والعقل والدين. ت حميد لشهب. بيروت. جداول للنشر والترجمة والتوزيع. 2013.
32. يورغن هابرماس. الدين والعقلانية نصوص وسياقات، ترجمة حسن صقر، اللاذقية سورية، دار الحوار للنشر والتوزيع، 2016.
33. فتح الرحمن عبد الله محمد الصافي. التنمية من منظور قرآني. الملتقى الدولي حول القرآن الكريم ودوره في بناء الحضارة الإنسانية. 15-17- ديسمبر 2011. جامعة إفريقيا العالمية الخرطوم السودان.
34. مسعود قريمس. شروط النهضة عند مالك بن نبي في ضوء مستجدات العلوم الإنسانية الحديثة. المؤتمر الدولي حول: " أسئلة النهضة في الذكرى السبعين لصدور كتاب شروط النهضة، لمالك بن نبي". 2-4 فبراير 2019 الدوحة قطر.