

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي و البحث العلمي

جامعة الجزائر 2

كلية العلوم الاجتماعية و الإنسانية

قسم علم الاجتماع

تخصص علم الاجتماع الديني

فكرة الفعالية الاجتماعية و قضايا التجديد الحضاري

– مالك بن نبي نموذجا-

مقاربة وصفية سوسيو-معرفية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه علوم

الأستاذ المشرف:

من إعداد الطالبة:

أ.د. الزبير عروس

سهام شريف

أعضاء لجنة المناقشة:

رئيسا

أ.د. رشيد بوسعادة

مشرفا و مقرا

أ.د. الزبير عروس

عضوا مناقشا

أ.د. عبد العزيز رأسمال

عضوا مناقشا

د. سعيد سبعون

عضوا مناقشا

د. يوسف حنطابلي

السنة الجامعية 2015/2014

68	المبحث الثاني: بطاقة تعريف مالك بن نبي
68	المطلب الأول: مولده و نشأته
72	المطلب الثاني: مؤلفاته
75	المبحث الثالث: لمؤثرات الثقافية و الاجتماعية في تكوين فكر بن نبي
75	المطلب الأول: العائلة و المحيط
77	المطلب الثاني: الثقافة العربية-الإسلامية
75	المطلب الثالث: تأثير الحضارة الأوروبية بنزعتها الديكارتية و روحها التكنولوجية
85	المطلب الرابع: تأثير المناقشات و الصحافة
87	استنتج

الفصل الثالث: أساسيات في فكر مالك بن نبي

89	المبحث الأول: مصطلح الفكرة أو الأفكار
89	المطلب الأول: عموميات في استعمال اللفظ
90	1-الأفكار بمعنى الحقائق
91	2- الافكار كخبرة حضارية جماعية
92	3- الافكار المطبوعة و الافكار الموضوعية
93	4- الافكار الميثة و الافكار القاتلة

95	5- الافكار المخدولة و انتقامها.....
98	6- الافكار الصادقة و الافكار الفعالة.....
99	7- الفكرة و الوثن.....
	المطلب الثاني: اختلال التوازن في المجتمع بين الأشياء، الأشخاص و
102	الأفكار.....
102	طغيان الأشياء.....
105	طغيان الأشخاص.....
106	طغيان الافكار.....
108	المطلب الثالث: في الثقاف.....
111	المبحث الثاني: بن نبي و النظرية الثقافية.....
111	المطلب الأول: تعريف الثقافة.....
114	المطلب الثاني: عناصر الثقافة.....
114	التوجيه الأخلاقي.....
120	مبدأ الذوق الجمالي.....
122	مبدأ المنطق العملي.....
123	مبدأ الصناعة.....

المطلب الثالث: الثقافة و الأفكار في المنظور الاجتماعي.....	125
المطلب الرابع: مشروع الثقافة في العالم العربي و الثورة الثقافية.....	132
المطلب الخامس: الحضارة بين العلم و الحضارة.....	142
المبحث الثالث: الحضارة مفهومها و شروطها.....	146
المطلب الأول: تعريف الحضارة.....	146
المطلب الثاني: شروط بناء/التجديد الحضاري.....	152
ماذا نعني بالتجديد الحضاري.....	152
العناصر الاولية للتجديد الحضاري.....	154
الفكرة الدينية و أثرها في الحضارة.....	156
المطلب الثالث: عوامل التجديد الحضاري.....	161
1-التغيير.....	161
2-البناء لا التكريس.....	163
3-التوجيه.....	165
المبحث الرابع: قراءة نقدية في فكر مالك بن نبي.....	170
المطلب الأول: الاتجاه الذي يتوافق مع هذا الفكر.....	170
المطلب الثاني: الاتجاه الذي يتعارض مع فكره.....	172
المطلب الثالث: الاتجاه الذي تجاهل فكره.....	173

175	المطلب الرابع: بعض المقالات عن مالك بن نبي
206	المبحث الخامس: الفكر الحضاري بين بن نبي و آخرون
206	المطلب الأول: علي شريعتي
206	من هو علي شريعتي
207	أهم مؤلفاته
2081	مفهوم الحضاري عند كل من شريعتي و بن نبي
219	العلاقة مع الآخر و البعد الإنساني
221	ملامح المنظور الحضاري لكل منهما
226	استنتج
229	المطلب الثاني: فتح الله كولن
229	من هو فتح الله كولن
230	كولن و بن نبي الرؤى المتشابهة
236	الرؤى المتقاربة
242	الرؤى المختلفة
253	استنتج

الفصل الرابع: محاولات الإصلاح الأولى و نقد مالك بن نبي لها

المبحث الأول: إشكالية خطاب النهضة في العالم العربي الحديث و

المعاصر..... 255

المطلب الأول: في معنى النهضة العربية..... 255

المطلب الثاني ملامح عن بعض تجارب النهضة العربية..... 257

1-رفاعة الطهطاوي..... 257

2-خير الدين التونسي..... 259

3-جمال الدين الافغاني..... 260

4-محمد عبده..... 264

المبحث الثاني: التجديد الحضاري و نقد محاولات الإصلاح العربي و

لمحلية..... 268

المطلب الأول: نقد مالك بن نبي لمختلف أطراف فكر النهضة..... 257

المطلب الثاني: تيار التجديد الحضاري..... 282

استنتج..... 297

الفصل الخامس : في معنى الفعالية الاجتماعية

300	المطلب الاول: بعض الملاحظات الأولية
302	المطلب الثاني: الصعوبات بوصفها علامة نمو في المجتمع العربي.....
307	المطلب الثالث المسوغات في المجتمع.....
316	المطلب الرابع: قيم إنسانية و قيم اقتصادية.....
320	المطلب الخامس: فعالية الأفكار.....
331	استنتج.....
334	خاتمة.....
338	المراجع.....

المقدمة:

عندما طرح مفهوم النهضة كمفهوم أساسي و عنوان لمرحلة جديدة في الحياة العربية الإسلامية يؤرخ لها بعام 1789 (عام الحملة الفرنسية على مصر) امتزج هذا الطرح في بنيته و مضمونه بنموذج مستبطن يرى في النهضة عملية انقلاب فكري شمولي في الحياة العربية و الإسلامية، وسواء حمل هذا الانقلاب الصيغة المخففة و التي دعيت بالإصلاح ومن ثم حديثاً بالتجديد ، أو أنه عبر عن نفسه بدعوات معلنة لتجاوز الثقافة العربية و الإسلامية نحو ثقافة جديدة بمكونات ورؤية شمولية جديدة، كما هو حال الدعوات العلمانية و الليبرالية على اختلاف مشاربها، فالسؤال الأعمق من مجرد انتقاد الدعوات الفكرية المختلفة التي أنتجتها هذه الرؤية يتمثل في تحليل الخلفيات الفكرية و المنظورات المعرفية التي أنتجت هذا النموذج المهيمن للنهضة.

إذا ما هي حقيقة تلك البنية الفكرية المستبطنة و التي جعلت من عملية النهضة تبدو وكأنها عملية انقلاب فكري شمولي في الحياة العربية، في حين أن مفهوم النهضة يفترض منطقياً أساساً قائماً يمثل نقطة ارتكاز تاريخية و حضارية تنهض الأمة على قاعدتها بما يفيد نوعاً من الاستمرارية التاريخية والحضارية.

تستند كل ممارسة فكرية إلى مقومات رؤية شمولية معلنة أو مستبطنة تعطي هذه الممارسة الفكرية حس الاكتمال كمنظومة تمتلك رؤية كونية خاصة أو فهماً معيناً للحياة. و سواء كانت هذه الرؤية مدركة شعورياً أو أنها غير ذلك فهي قائمة و فاعلة و مؤثرة في توجيه هذه الممارسة الفكرية .

من هذه المقومات رؤية الزمان أو الفهم التاريخي كمكون أساسي من مكونات أي رؤية وجودية، فالوجود هو امتداد في الزمان والمكان و رؤية الزمان و المكان هما ركيزتا الرؤية الفلسفية و عنصرا التكامل في أي منظومة فلسفية فكرية.

إن الذي حصل في القرن التاسع عشر و أسس لنموذج النهضة الذي تحدثنا عنه بكل سماته التي أشبعت مدحاً و ذمماً هو انكسار نظام الزمان العربي الإسلامي و دخول مفهوم جديد للزمان و فلسفة جديدة للتاريخ ، و هذا هو جوهر الانقلاب الذي حصل في حياتنا الفكرية العربية و أسست لكل ما أنتجته المرحلة التالية من تقلبات فكرية و تيارات سياسية و ثورات اجتماعية.

من بين كل مقومات الحداثة الغربية التي أفرزت ما اصطلح على تسميته في أدبنا النهضوي بصدمة الحداثة ، هذه الصدمة التي أسست بحق لمرحلة " النهضة" لم ينفذ إلى المنظومة الفكرية العربية الإسلامية و يستقر بها سوى مفهوم مركزي واحد هو مفهوم التقدم.

لقد قامت الحضارة الغربية الحديثة على منظومة من القيم الفكرية و المعرفية المكونة التي أسست للعالم الحديث، و معنى أنها منظومة من القيم المكونة هو أن بعضها ينتج بعضها الآخر و يتكامل معه، وأن أي منها سيقود بالمحصلة إلى كلها.

و قد كان من أبرز هذه القيم المؤسسة الفردية و الإنسانية التي ترى في الإنسان مبدأ للوجود و قيمة عليا مطلقة، فالمركزية الإنسانية في السياق الفكري الحداثي هي بديل المركزية الإلهية في الحضارات التقليدية.

لم يكن دخول فكرة التقدم إلى المنظومة العربية الإسلامية هو مجرد دخول لفكرة جزئية، إنما هو دخول لقيمة معرفية بنوية أسست لمجموعة من المتغيرات الجذرية

التي عملت على التأسيس لعملية التحول الكبير التي حصلت في الفكر العربي الحديث. و كتن الحل بالنسبة للمصلحين الأوائل متعددة و ذات أبعاد مختلفة منها الاجتماعي و منها السياسي و منها الديني... الخ

و عندما نتحدث عن فكر مالك بن نبي نجده فكرا ناقدا كغيره ممن سبقوه لمن سبقوه من محاولات الإصلاح و هو يحاول الإسهام في طرح آرائه و مقترحاته في حل إشكالية تقهقر حال العالم الإسلامي من خلال إعادة معالجة جملة من المفاهيم و المبادئ و الأوضاع، و جوهر رسالتنا ينصب على معالجة دور الدين بشكل عام في بناء أو إعادة بناء المجتمع أو الحضارة ككل و الدين هنا لا يمكن أن يشير إلى بعده الإيماني الاعتقادي و لكن إلى بعده الاجتماعي، الاقتصادي و الثقافي و دوره الفعال في تشكي الأساس لبناء حضارة قائمة بذاتها لهذا سنتطرق في رسالتنا إلى خمسة أبواب و ستكون كالتالي:

الفصل الأول: المنهجية و متطلباتها: و هو فصل يحتوي على الخطوات المنهجية اللازمة، مع إدراج بعض الدراسات السابقة حول الموضوع و ما يشابهه، مع تحديد دقيق للمفاهيم المستعملة في الأطروحة:

1- أهداف الأطروحة و أسباب اختيار الموضوع

2- صعوبات البحث

3- بعض الدراسات السابقة

4- الإشكالية

5- الفرضيات

6- تحديد بعض المفاهيم

7- المنهج و التقنية المستعملتان

الفصل الثاني: مالك بن نبي نشأته، مؤلفاته و الظرف التاريخي يتعرض هذا الفصل لمحيط بن نبي الثقافي، الاجتماعي و السياسي قبيل و أثناء نشأته، كما تعرضنا بشيء من التفصيل لأهم محطات حياته للتعرف أكثر على مصدر أفكاره، و يشمل الفصل على:

المشهد الثقافي و سمة الحركة الوطنية خلال نشأة مالك بن نبي

1- بطاقة تعريف بمالك بن نبي

2- المؤثرات الثقافية و الاجتماعية في تكوين فكر بن نبي

الفصل الثالث: أساسيات في فكر مالك بن نبي هو فصل لا بد منه من أجل التعرف على فكر مالك بن نبي من خلال إيرادنا لأهم المفاهيم و المصطلحات و الأفكار الأساسية فيه، كما لجأت إلى مقارنة فكر بن نبي و مفكرين آخرين لتبيان الخصوصية في فكره، و شمل الفصل على:

1- مصطلح الفكرة أو الأفكار

2- مالك و المسألة الثقافية

3- الحضارة مفهومها و شروطها

4- نقد في فكر مالك بن نبي

5- الفكر الحضاري بين بن نبي و آخرون

- علي شريعتي

- فتح الله كولن

الفصل الرابع: محاولات الإصلاح الأولى و نقد مالك بن نبي لها هو فصل هدفه رسم ملامح الأمة العربية و محاولات النهضة و الإصلاح فيها و ما عايشه بن نبي آنذاك

من حركة فكرية مميزة تستحق الذكر و النقد و هذا ما قام به بن نبي في سبيل إضافة لمستته الخاصة، و شمل الفصل على:

1- إشكالية خطاب النهضة في العالم العربي الحديث و المعاصر

2- التجديد الحضاري و نقد محاولات الإصلاح العربي و المحلية

الفصل الخامس : في معنى الفعالية الاجتماعية، فهو الفصل التطبيقي في الاطروحة و ركزت خلاله على كتاب تأملات لمالك بن نبي لما يضمّه من تعريف و تحليل لفكرة الفعالية موضوع أطروحتنا، و شمل الفصل على:

بعض الملاحظات الأولية

الصعوبات بوصفها علامة نمو في المجتمع العربي

المسوغات في المجتمع

قيم إنسانية و قيم اقتصادية

فعالية الأفكار

الفصل الأول

المنهجية و متطلباتها

- 1- أهداف الأطروحة و أسباب اختيار الموضوع
- 2- صعوبات البحث
- 3- بعض الدراسات السابقة
- 4- الإشكالية
- 5- الفرضيات
- 6- تحديد بعض المفاهيم
- 7- المنهج و التقنيّة المستخدمة

إن الدارس لفكر مالك بن نبي سيكتشف أنه دون معاصريه من المفكرين المسلمين قد أولى اهتماماً كبيراً وعميقاً للإنسان المسلم، متابعاً في ذلك علله ونقائمه ومحلاً أبعاد الظواهر والمشكلات التي تحيط به، ومقترحاً الحلول في إطار إسلامي واضح وإجمالاً كان ابن نبي في فكره مدرسة وحده.

1- أهمية البحث وأسباب اختياره:

لقد وقع اختياري على هذا الموضوع لاعتبارات عدة أهمها:

1. أن مالك بن نبي رائد في ميدان الفكر الإسلامي بغض النظر عن كونه مصلحاً أو لا
2. إن هذا المفكر لم يتناول فكره الباحثون المتخصصون في الدراسات الاجتماعية و لم يربط فكره بالواقع الإسلامي
3. أن موضوع دور الفكرة بصفة عامة و دور الفكرة الدينية بشكل خاص في بناء المجتمعات موضوع لم يتم التطرق إليه في التجربة المسلمة و هو موضوع لا يمكن البحث فيه إلا من خلال كتابات معاصرة في نفس الموضوع

2- بعض الدراسات السابقة:

1- أول كتاب لفت انتباهي هو كتاب للدكتور عمر المسقاوي: مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر، الناشر: دار الفكر المعاصر، 1429 هـ، 2008، عدد الصفحات 256 :، يعد هذا الكتاب مدخلا مميّزا لدراسة فكر مالك بن نبي رحمه الله فمؤلفه الوزير اللبناني عمر مسقاوي رفيق درب المفكر مالك بن نبي رحمه الله والوصي الشرعي على تراثه المكتوب باللغة العربية علاوة على اهتمامه الشخصي وتخصّصه في فكر مالك بن نبي وعمله على نشره في الأوساط العربية . يتناول هذا الكتاب فكر مالك بن نبي وأثره في الوسط الثقافي العربي الإسلامي - كما يذكر في ملخصه - وقد قسم المؤلف كتابه إلى سبعة فصول، تحدث في الفصل الأول عن الاحتفال الذي أقامه معهد العالم العربي في باريس والجزائر حول فكر بن نبي وضمن الفصل ورقته التي قدمها في المؤتمر والتي ختمها بحديثه عن الاتجاهات المحورية في فكر مالك بن نبي

2- أيضا كتاب مالك بن نبي و مشكلات الحضارة لزكي الميلاد: الطبعة الأولى من هذا الكتاب صدرت في بيروت عن دار الصفاة، سنة 1413 هـ . 1992م. يصنف هذا الكتاب على الدراسات الفكرية التي حاولت استكشاف وتحليل منظومة الأفكار لمالك بن نبي، المفكر الإسلامي الجزائري الذي قدم إسهامات فكرية مهمة في دراسة وتحليل مشكلات الأمة الحضارية، وكيف تستعيد الأمة نهضتها ودورها التاريخية من جديد، وتعود إلى التاريخ بفاعلية بعد فترة طويلة من الغياب والتوقف والانقطاع. وذلك بالتركيز على مسائل وقضايا النهضة والتقدم، التخلف والتراجع، ومشكلة الاستعمار والقبالية على الاستعمار، والاهتمام بمسائل الثقافة والتحليل الثقافي. وهكذا الاهتمام بالمنطق الاجتماعي

والأبعاد الاجتماعية. وقد عالج الكتاب هذه القضايا وقضايا أخرى في فصول خمسة. الفصل الأول ويسلط الأضواء على شخصية مالك بن نبي، الفصل الثاني ويناقش نظرات حول فكر مالك بن نبي، الفصل الثالث ويبحث عن مرتكزات النظرية الفكرية عند مالك بن نبي، الفصل الرابع ويعالج مكونات القوة في فكر مالك بن نبي، والفصل الخامس ويبحث عن نقد الفكر المنهجي لمالك بن نبي. بالإضافة إلى ذلك تضمن الكتاب بعض الملاحق منها دراسة بعنوان مقاربات في الفكر والمنهج بين محمد إقبال ومالك بن نبي، ومراجعة موسعة حول الكتاب، وقائمة ببليوغرافيا حول ما كتب من مؤلفات ودراسات حول مالك بن نبي. قدّم للكتاب الأستاذ جودت سعيد الذي كانت تربطه معرفة وصدقة وتوصلا مع بن نبي

3- كتاب "مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي وفي مستقبل المجتمع

الإسلامي" لمؤلفه عمر بن عيسى، الناشر: دار الفكر المعاصر، 1428 هـ، 2007، عدد الصفحات: 96، هذا الكتاب كسابقه (مقاربات حول فكر مالك بن نبي من على منبر الجزائر) فهو يُعد مدخلا مميزا لدراسة فكر مالك بن نبي رحمه الله و هو أقرب كتاب أُعتبر قريب في اهتمامه لأطروحتي، والمؤلف هو الدكتور عمر عيسى وهو من المثقفين الجزائريين الذين تتلمذوا على مالك بن نبي، والذي قدم للكتاب هو الوزير اللبناني السابق عمر مسقاوي وتحتل هذه المقدمة ربع الكتاب تقريبا، وتحدث فيها عن علاقة المؤلف بمالك بن نبي هو وشقيقه د رشيد عيسى وصديقه عبد الرحمن بن عمارة والوزير نور الدين بو كروح واعتبرهم من أهم من عُني بفكر مالك بن نبي وكتاباتة باللغة الفرنسية بعد ذلك تحدث عن عنوان الكتاب بجزأيه، وركز على التفريق بين الإسلام والمسلمين. كما ضمن هذه المقدمة اقتباسات من كلام مالك بن نبي.

المبحث الأول : مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي ركز هذا المبحث على الفكرة ودورها، ويوضح المؤلف منزلة مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي، ويقارن تجربته بتجربة الأمير عبد القادر الجزائري، ويحاول من خلالها أن يقدم رؤية بن نبي الذي يؤمن بأن النشاط الفكري هو إنتاج المجتمع المتحضر حيث ينتج الأفكار كما ينتج الأشياء. وما أنتجه المجتمع المسلم من نشاط فكري في العصر الإسلامي الأول، وإنما كان بسبب حمله لروح التغيير الكامنة في النفسية العربية حين نزول الوحي، لذلك تولد التركيب الهائل للعناصر المكونة لأي حضارة وهي الإنسان والتراب والوقت. والعامل الإنساني هو الأكثر تصميمًا للتوجه نحو الهدف.

وبحسب مالك فإن الإنسان وحده يمنع سقوط المجتمع إذا ما وصل إلى درجة معينة وهو الذي يساهم في الثقافة، وهذه تتجلى في أربعة مظاهر: الأخلاق والجمال والمنطق العملي والتقنية، و بهذا تكون العلوم في المرتبة الرابعة !! إذ لن تكون لها فاعلية في حال غياب ارتباطها بالعناصر الأخرى. أما الفكرة فهي مبدأ الحركة والحياة اللتين تميزانها عن الوثن الذي هو رمز الخمول والموت، وهي كالروح التي تتسج التناغم والفاعلية والتماسك في مسيرة الحياة.

المبحث الثاني: مالك بن نبي و مستقبل المجتمع الإسلامي قسم المبحث إلى المفهوم الغيبي - الإسلام المكافح - قبل الغروب - الآن - فقه العالمية - دور الإسلام في نزعة العالمية. يتحدث المؤلف - كما هو موجود في المستخلص بآخر الكتاب - عن مستقبل المجتمع الإسلامي، وفي مقارنة بين مالك بن نبي و محيي الدين بن عربي لاحظ المؤلف أن بن نبي يُرجع الشكل المتردي للمفهوم الغيبي الإسلامي لكونه فاقدًا لأي فاعلية اجتماعية، وقد

انتقدها في مجمل ما انتقد في مجالات مختلفة في المجتمع الإسلامي. ويرى أن العمل في الفاعلية الاجتماعية لابد أن يتحرك ضمن معطيات الحقيقة المتعالية، فخروج فاعلية الطاقة عن مجراها يعني الخروج من الحضارة، وهذا ما يقصد بـ (مسلمي ما بعد الموحدين) الذين أصيبوا بتراجع في قوة الإنتاج، كما أصيبوا بتحلل الشخصية في الجانب الروحي. لذا فلاستعادة دورهم الحضاري عليهم استعادة الثقة والشجاعة ليوظفوا فعل الخير كطاقة حركة في مسيرة الحضارة. إن المسلمين اليوم لن يكونوا سوى عامل اتصال وتلاحم لذلك لمناخ الجوهرى الدافع نحو الإنسانية والعيش المتناغم مع العدالة والمساواة. يقول الناشر: هل يستطيع الإسلام اليوم أن يمنح ولادة حضارة جديدة. رغم أن الحضارة الإسلامية لم تعد تمسك بزمام الأحداث؛ فالمسلمون اليوم في حالة إفلاس وفق جميع المعايير التي تقاس بها حالة التقدم في المجتمعات. هل تغني عظمة الماضي عن بذل أي جهد في الحاضر؟

مالك بن نبي أزال عن عيوننا العشاوة، وقدم لأذهاننا الحقائق الكاشفة الصادمة حول ذلك، وعرى المجتمع الإسلامي الحاضر.

إن المسلمين اليوم يرفضون فكرة (القابلية للاستعمار)، ويعدونها سبة وإهانة لمواقعهم، ذلك لأنهم تأثروا بالفكر الاستشراقى الذى أحاطهم بالضبابية والضياع، وأدخل في روعهم أنهم لن يستطيعوا استعادة المبادرة ولا بناء مجتمع إسلامي جديد. ما زالت فاعلية المسلمين متعطلة، وعليهم أن يعرفوا أن المجتمع لن يكون مجتمعا فاعلا بغير مرجعية من تراثه وماضية المشرق وما فيه من دروس وعبر.

L'islam sans l'islamisme vie et pensée de Malek BENNABI-4

لمؤلفه نور الدين بوكروح و هذا الكتاب أعتبره من أهم الكنب التي تناولت حياة

و فكر مالك بن نبي غير أنه يحتاج إلى ترجمة من أجل عموم الفائدة

5-كتاب (فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي) للمؤلف بشير ضيف الله

6-كتاب (فقه التغيير في فكر مالك بن نبي) للدكتور عبد اللطيف عبادة

7-كتاب (التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي) مؤلفه الدكتور علي القرشي

وهذا الكتاب تناول فكر ابن نبي من الناحية التربوية والاجتماعية فقط.

8-كتاب (مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً) مؤلفه الدكتور أسعد السحمراني، حيث

تناوله من ناحية الفكر الثوري.

9-كتاب(ثغرة في الطريق المسدود) مؤلفه سيد دسوقي حسن تناول فكرمالك بن

نبي من الناحية التربوية.

10- مقال بعنوان (أسباب انحطاط المسلمين دراسة في أفكار مالك بن نبي)

بقلم إبراهيم البيومي غانم في مجلة منبر الشرق لم يتجاوز أربع صفحات،

والموضوع في نظري يحتاج إلى رسالة علمية كاملة، تتناول فكره الإسلامي،

ومواقفه الإسلامية في الحضارة المعاصرة.

11- مقال بعنوان (التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي والمجتمع الإسلامي

المعاصر) حيث بلغ عشر صفحات للدكتورعمار الطالبی.

12- مقال بعنوان (التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي بين تحديد العناصر

ومعالجة الحركة) حيث بلغ أربع صفحات، مجلة الإسلام لا يوجد اسم لكاتب

المقال

3- الإشكالية:

الدين من الناحية الاجتماعية حسب المؤسسين الأوائل لعلم الاجتماع هو العنصر الاجتماعي الدمجي الأساسي في التحولات السريعة التي عرفت أوروبا في عصر نهضتها الأولى، و هو يساهم في بلورة الجماعات البشرية و تماسكها، فماكس فيبر في دراساته السوسيو-دينية لم ينكر المحفز الاقتصادي في التحكّم بمصالح الأفراد كما أشار إلى ذلك كارل ماركس، لكنه أضاف أن المصالح المعنوية و تلك المتعلقة بالقوة و السيطرة و المنزلة أيضا تعتبر محفزا، و كذا الانتماء إلى جماعة دينية معينة قد يساهم في صوغ فهم الناس لمصالحهم، إذن فمنظومة دينية ثقافية معينة قد يكون لها أثر في أخلاقيات الجماعة بحيث يسهل هذا الأثر أو يصعب التكيف مع المنظومات الأخرى في المجتمع.

و بالنسبة لماكس فيبر فوحدها أخلاق دينية جديدة تستطيع أن تعمل قطيعة مع نظام اجتماعي منتج لنفسه باستمرار على شكل تقاليد، و يصبح المجتمع في هذه الحالة-القطيعة- أخلاقي يؤمن أن المصالح المعنوية و الدينية أكثر واقعية من المصالح الاقتصادية، إذن دراسة التجربة الدينية من حيث الفعالية الاجتماعية بالأخذ بعين الاعتبار المعطيات النفسية و العملية للدين يمكن أن تؤثر في الفعل الاجتماعي، فالبروتستانتية ولدت مشروع عقلنة للممارسات الاجتماعية التي وجدت على شكلها النقي في الممارسات الاقتصادية (الرأسمالية) أين يمكن قياس فعاليتها، لكن التطور التكنولوجي و العلمي لا يؤدي بالضرورة إلى تطور أخلاقي، ثقافي أو فهم لمعنى الحياة، لهذا فماكس فيبر يبحث في دراسته "الأخلاق البروتستانتية و الروح الرأسمالية" الدين بوصفه عامل مؤسس للسلوك و الفعل الاجتماعي

يمثل سؤال النهضة سؤالاً مركزياً في الفكر العربي الحديث، فقد ظل هذا السؤال على مدار ما يزيد عن المائة و خمسين عاماً المنصرمة هماً جامعاً للنخب الفكرية و السياسية العربية و الإسلامية.

و على الرغم من كل المحاولات من خلال المشاريع النهضوية الفكرية منها و السياسية يبقى هذا السؤال معاصراً و ملحاً و يحتل ذات المكانة و يثير ذات الاهتمام.

قد يعتقد البعض أن مفهوم النهضة يشير إلى مرحلة قد انقضت و أن الحالة العربية الإسلامية قد تجاوزتها إلى مراحل جديدة و خطاب جديد تلا خطاب النهضة (خطاب الثورة و خطاب الهوية مثلاً). و قد يرى البعض أن خطاب النهضة المجهض يستدعي التأسيس لنهضة ثانية أو ثالثة كما يراها البعض.

لكن بعيداً عن كل هذه التنظيرات يبقى سؤال النهضة سؤالاً مركزياً فالمحددات الفكرية التي تم إنتاجها في عصر النهضة و التي تبلورت مع بداية القرن العشرين، لا تزال هي المتحكمة في الحياة الفكرية العربية حتى يومنا هذا على الرغم من كل التغيرات و التبدلات في شكل المصطلح و منهجية الطرح و الظروف الموضوعية المتغيرة.

بالتالي فإن الوقوف على حقيقة الواقع الثقافي العربي الإسلامي في وقتنا الحالي تقتضي إدراك و معرفة المبادئ المؤسسة للمرحلة و التي تم إرسائها في ما يسمى عصر النهضة و ما بعده بقليل.

استدعى فشل مشروع النهضة قيام عمليات مراجعة و نقد موضوعي علمي يستخلص الدروس الفكرية و العبر المستفادة و يؤسس لمرحلة جديدة تدفع الأمة و فكرها و ممارستها نحو أفق نهضوي حقيقي .

و من شروط هذه المراجعة أن تكون عميقة و شاملة، أن تكون عملية تفكيك حقيقية لمقولات النهضة العربية، و لا أقصد بالتفكيك مرجعية فكرية أو تياراً فكرياً معلوماً، إنما أقصد أن هذا النقد يجب أن يتجاوز تفرعات الثقافة العربية النهضة الحديثة، و أن يهدم القوالب الفكرية المهيمنة و الأفكار النمطية التي طرحت في إطارها هذه القضية و يذهب عميقاً إلى المقدمات التي تأسست عليها هذه الثقافة ليخضعها لعملية نقد شامل. و مالك بن نبي من بين أولئك الذين اختاروا هذه الطريقة النقدية

لقد اعتبر مالك بن نبي أن الفكرة الدينية تعتبر العنصر الجامع بين عناصر معادلة الحضارة-كما سنرى ذلك لاحقاً- و قد أعطى أولية كبيرة للدين في بناء الحضارات كما قام بذلك ابن خلدون من قبل حين قال أن الدول إنما تقوم على الدين، في هذا السياق يؤكد بن نبي على الحل لإشكالية تخلف المسلمين في البحث في مختلف أبعاد و ميادين المجتمع، و الذهاب إلى اعرق من الشكليات و الأشخاص، لهذا يشير مالك بن نبي إلى مفهوم الافكار و دورها في بناء الحضارة كما يشير إلى دور العامل الروحي أو الفكرة الدينية، فماذا يمثل مفهوم الأفكار عند مالك بن نبي؟ و ما دور الفكرة الدينية بالنسبة له في بناء الحضارة؟ ماذا يعني فكرة الفعالية الاجتماعية و كيف يستعمله مالك بن نبي؟

4- الفرضيات

- 1- الفكرة الدينية أساس مهم وسبب قوي في نشوء الحضارات عند مالك بن نبي، فهي بمثابة مركب يؤلف بين العناصر الثلاثة (الإنسان، الوقت، التراب)، لتصبح عناصر مبدعة (عناصر ذات فاعلية) بعدما كانت عناصر خاملة. (الحضارة و دور الفكرة الدينية)
- 2- الأفكار وقائع اجتماعية حسب قانون تغير الأفكار والوقائع الاجتماعية أفكار حسب قانون تغير الأحداث (اسم بمسمى) و التوازن بين عالم الأشياء مصدر القوة المادية وعالم الأشخاص مصدر الطاقة المحركة وعالم الأفكار مصدر القوة الفكرية والروحية
- 3- شروط التغيير الاجتماعي هي الشروط النفسية الاجتماعية التي تحرك المجتمعات، وتفرض على الأفراد الانسجام مع قانون تلك الحركة، بما لديهم من المؤهلات المكتسبة التي تكون المعادلة الاجتماعية التي تحدد فعاليتهم أمام المشاكل، وتعطيهم قيمتهم في المجتمع وفي التاريخ.

5- تحديد المفاهيم:

الفعالية: الأصل اللغوي للفاعلية هو الفعل " فعل "الذي مشتقاته" فاعل " و"فَعَال"، والفاعلية مصدر صناعي، اختاره مجمع اللغة العربية بالقاهرة، للدلالة على وصف الفعل بالنشاط والالتقان.

و هي في استعمالنا في الدراسة تشير إلى كيفية ارتباط العمل بوسائله ومقاصده، و بمقاييس تستمدُّ معاييرها من الوسط الاجتماعي وما يشتمل من إمكانيات.

و يعتبر رائد الإصلاح عبد الرحمن الكواكبي صاحب "طبائع الاستبداد" اول من أشار إلى مصطلح الفعالية¹

النهضة: جاء في "لسان العرب" أن النهوض هو البراح من الموضع القيام عنه. نهض، ينهض، نهضاً، ونهوضاً: قام عن مكانه، وارتفع عنه إلى العدو أسرع إليه يحاربه، وأنهضته أنا فانتهض، وأنهضته حركة للنهوض، واستنهضه لأمر كذا: إذا أمره بالنهوض له² وجاء في (الرائد) نقلاً عن المنجد في اللغة: نهض بمعنى قام، والنهضة: التجدد والانبعاث بعد تأخر وركود، وناهض مناهضة: قاوم³.

ومن خلال المعنى اللغوي تتضح حركية النهوض وفعليته في الأشياء سواء على الصعيد الفكري والنفسي أو المادي، وفي كلا المعنيين هناك انتقال من

¹ وصفي عاشور أبو زيد، "معركة الكواكبي الإصلاحية لم تنته"، مجلة المجتمع، الكويت، عدد 1534، جانفي 2003

² ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجيل و دار لسان العرب: بيروت، 1988، المجلد 6، ص456.

³ جبران مسعد، الزائد دار العلم للملايين، ط5، 1986، المجلد 2، ص163.

حال إلى حال وتغيير في الهيئة والموضع وتحرك للحواس عند المرء واستحضار لطاقاته وقواه

و قد أوردنا مصطلح (عصر النهضة العربية) للإشارة إلى الفترة التي بدأت بحملة نابليون على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وامتدت إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين، وما رافقها من اتصال ثقافي بين الشرق والغرب وأقول للدولة الإسلامية المتمثلة بالسلطة العثمانية وتفككها على يد الدول الكبرى ذات الفعالية السياسية آنذاك، وقد برزت خلال تلك الفترة اتجاهات سياسية . اجتماعية جديدة في صفوف المفكرين¹

التجديد الحضاري: التجديد هو عملية تغير يجريها الإنسان على الأشياء فينشأ بها الجديد وينتجه أو يبدل شيئاً ما من حالة إلى أخرى، فيصبح التغيير ضروري للتجديد، يحدثه ويشرف عليه ويظهر من خلاله، أما التحول

Mutation فيرتبط بالتغيير والتجديد معا، فهو يعني في اللغة التبدل والتغير والتقل " ونقطة التحول هي الحد الفاصل بين أمرين يكون الأمر الثاني أحسن حالا من الأول . "فالتحول" تغير يلحق الأشخاص أو الأشياء، وهو قسمان: تحول في الجوهر وتحول في الأعراض². "فالتجديد تحول يجري من قبل الإنسان على ذاته وعلى محيطه، أما التجديد الحضاري فهو قدرة الإنسان على الإبداع بشقيه الاختراع والاكتشاف، فلم يعرف التاريخ حضارة بدون اختراع ومخترعين واختراعات ولا بدون اكتشاف ومكتشفين ومكتشفات، فهناك حضارة الزراعة وحضارة التجارة وحضارة الصناعة والحضارة الحديثة والمعاصرة هي

¹ عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المجلد الخامس، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط3، 1990، ص117.

² جميل صليبا: المعجم الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص259

حضارة هذه المعطيات ككل، وأي مجتمع يخلوا من المبدعين في الجانب الفكري والجانب الاجتماعي والمادي فهو مجتمع يخلو من الحضارة وليس فيه تجديد حضاري، وأي مجتمع فيه إبداع وتحضر فيه التغيير والتطور والتقدم والتحول وهي مفاهيم مترادف مفهوم التجديد الحضاري وتعبر عنه وتدل عليه، فالتجديد الحضاري هو فاعلية ومبادرة تُغيّر الإنسان والأفكار والأشياء بما ينسجم مع القوانين والسنن في الطبيعة والإنسان لتوفير جميع الدوافع والشروط لتحقيق الوجود الإنساني، أما تكديس المنتجات من خلال استيرادها من حضارات أخرى فهذا يتنافى مع التجديد الحضاري والتحضر " إنَّ المقياس العام في عملية الحضارة هو أن "الحضارة هي التي تلد منتجاتها"¹

¹ مالك بن نبي. شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، ص 61

6- المنهج و التقنية المستعملتان: يلتزم الباحث في بحثه بسلك منهج

علمي سيوصله حتما إلى نتائج موضوعية، فالمنهج العلمي "خطوة جماعية لاكتساب معارف مبنية على تفكير و مراحل معترف بها في الواقع"¹. و تختلف مناهج البحوث باختلاف مواضيع و أهداف الدراسة و كذا طبيعة الإشكالية، و قد اخترنا في هذه الدراسة المنهج الوصفي الذي هو طريقة من طرق التحليل و التفسير بشكل علمي منظم من أجل الوصول إلى أغراض محددة لوضعية اجتماعية أو مشكلة اجتماعية أو سكان معينين²، و هو منهج يعتمد على دراسة الواقع أو الظاهرة كما هي في الواقع، فيهتم بوصفها وصفا دقيقا و يعبر عنها تعبيراً كمياً أو كيفياً. و لأنه منهج يجمع معلومات حقيقية و مفصلة لظاهرة موجودة فعلا في المجتمع المعين، من جهة. و من جهة أخرى، يحدد ما يفعله الأفراد في مشكلة ما و الاستفادة من آرائهم و خبراتهم و في وضع تصور و خطط مستقبلية و اتخاذ قرارات مناسبة في مشاكل ذات طبيعة مشابهة³، و يساعد في الوصول إلى استنتاجات تساهم في فهم الواقع و تطويره⁴، فهو

¹ MAURICE Angers, Initiation pratique à la méthodologie en science humaines, Ed. CASBAH, Alger, 1997, p 9

² عمار بوحوش و محمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2019، ص 139

³ عمار بوحوش، المرجع السابق، ص 140

⁴ عبد اللطيف محمد العبد، مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي المصرية، القاهرة، 1979، ص 188.

يناسب دراستي في تتبع أعمال مالك بن نبي في معالجة إشكالية التجديد الحضاري و دور مبدأ الفعالية فيه. كما سيدخل في الدراسة فيما يخص إيراد شخصية مالك بن نبي طريقة التاريخ الشخصي للحياة و التي تشمل تفسير الأحداث و الخبرات و الاهتمامات التي اكتسبها في إطار سياق تاريخي و اجتماعي.

الدراسة سوف تتم في إطار اكتشاف أعمال مالك بن نبي و ما تحويه من مقولات و مفاهيم، بهدف استنتاج دلالاتها و توجهاتها و كيفية تفسيره و إدراكه لمسألة الفعالية الاجتماعية، باتخاذ شخصية مالك بن نبي وحدة أساسية للدراسة، للتعرف على اهتماماته و اتجاهاته و خبراته، و قد ركزنا على كل مقتطفات من أهم كتبه التي ركّز فيها معالجته لفكرة الفعالية عما سواها من المؤلفات، والتي تعبر أيضا بشكل جيد عن اهتمامات مالك بن نبي فيما يخص اشكاليتنا و فيما يخص تصوره حول مشروع المجتمع الجديد.

الفصل الثاني

مالك بن نبي نشأته مؤلفاته و الظرف التاريخي

المبحث الاول: المشهد الثقافي و سمة الحركة الوطنية

خلال نشأة مالك بن نبي

المبحث الثاني: بطاقة تعريف بمالك بن نبي

المبحث الثالث: المؤثرات الثقافية و الاجتماعية في تكوين

فكر بن نبي

الفصل الثاني: مالك بن نبي نشأته مؤلفاته و الظرف

التاريخي

إن المحيط الاجتماعي و الثقافي و السياسي يؤثر أيما تأثير على شخصية الفرد و تكوينه الفكري و الثقافي لهذا سنبداً هذا الفصل بتشريح حالة الجزائر قبيل ولادة مالك بن نبي و أثناء نشأته لنتبين المؤثرات التي جعلت شخصيته تتبلور:

المبحث الاول: المشهد الثقافي و سمات الحركة الوطنية

خلال نشأة مالك بن نبي:

يقصد بالحركة الوطنية كل رفض أبداه الشعب الجزائري ضد الغزاة منذ الاحتلال بالوسائل المختلفة، سواء اتخذت أسلوب الاستماتة و التصادم و المقاومة الشعبية، أو استعملت الحركات الاحتجاجية و المطالبة، أو تجسدت على شكل هيئات و تنظيمات سياسية.¹

المطلب الأول: ميلاد النهضة الجزائرية:

انطلاقاً من هذا المفهوم لبنية التاريخ الوطني، فإن بداية اليقظة الجزائرية لم تكن وليدة بداية القرن العشرين، بل كانت دفينة الكينونة الجزائرية ضد معاول الهدم و التخريب الاستعمارية و أن التحدي الذي أبداه الفرنسيون للجزائريين، قد تولدت عنه ردود فعل مختلفة مدنية و عسكرية، فالعنف و التعصب الديني و

¹ اتحاد المؤرخين الجزائريين، المدرسة التاريخية الجزائرية، ط 1، دار الصحافة أول ماي: الجزائر، 1998، ص 117.

التبجح الفارغ بالحضارة الإنسانية والاستشهاد بالدين الإسلامي و القيم الأخلاقية وخيانة المواثيق و الاعتداء على الأملاك الشخصية و الدينية، كل ذلك أدى إلى أشكال مختلفة من المقاومة الجزائرية كل بحسب طاقته. و كان ذلك مدعاة للبحث عن وسائل الوحدة و جمع الصفوف و العمل المشترك ضد العدو المشترك، و مخاطبة المشاعر العليا التي تحرك الجميع كالدين و الوطن، و ذلك ما يعرف بالضمير الوطني.¹

وإذا كانت القيادات السياسية بين الجزائريين تكاد تكون شبه متقدمة خلال مرحلة الحكم العثماني في الجزائر 1518-1830، فإن الأعيان و الوجهاء أخذوا في الظهور منذ جوان 1830، و أصبحوا يبحثون عن الذات و مراكز التوقع، و أفرزت هذه المرحلة أنصار الاتجاه الوطني، و أنصار الاتجاه العثماني، و تولدت الحركة الوطنية في وقت مبكر تبعا لشراسة الاستعمار، و كانت مقدمة للدعوة إلى القومية العربية والنهضة و الجامعة الإسلامية و نحوها من مظاهر اليقظة الوطنية.²

و كانت المقاومة الشعبية على أشدها خلال القرن التاسع عشر، و قد مثلت حركة الجهاد الإسلامي ضد الغزاة التي قادها الأمير عبد القادر، و تعد عينة مضيئة في تاريخ الجزائر الحديث و المعاصر و قد استغرقت أكثر من 13 سنة

¹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، الجزء الثاني، ط3، ش.و.ن.ت: الجزائر، 1983، ص 107.

² سعد الله، الحركة الوطنية، المرجع السابق، ص 108 .

كاملة، و ذلك ما دفع بالفرنسيين إلى التفاوض مع الأمير والاعتراف بسيادته و دولته، و تمثل ذلك في عقد معاهدتي تافنة و ديميشال¹.

وإذا كانت مقاومة الأمير عبد القادر قد أخدمت سنة 1847، فإن المقاومة الشعبية قد استمرت في الشرق الجزائري بزعامة أحمد باي، و هذه المقاومة في عنفوانها و استمرارها لا تقل شأنًا عن مقاومة الأمير بالغرب الجزائري²، وإذا كانت القوة الفرنسية قد استطاعت إنهاء مقاومة أحمد باي سنة 1848 فإن لهيب الانتفاضات الشعبية ظلت مستمرة في العديد من المناطق الجزائرية، و لم تخمد هذه الانتفاضات، إلا بعد ثورتي الأوراس و الهوقار سنة 1916.

و الدارس لهذه الانتفاضات الشعبية يجدها قليلة التنظيم، ولكنها كانت موجهة كلها ضد محاربة الوجود الفرنسي، كما أنها انتشرت في مناطق عديدة من الوطن، و يزعم ذلك يمكن القول أن الشعب الجزائري وقتها قد خسر المعركة مع فرنسا، و لكنه لم يخسر الحرب، و ظل رافضًا للتواجد الاستعماري فوق ترابه إلى أن اندلعت الثورة التحريرية التي كسبت الرهان وتحصل الشعب الجزائري على استقلاله التام سنة 1962 بعد ضريبة الدم التي دفعها الشعب الجزائري وسجلها بأحرف من ذهب منذ بداية الاحتلال إلى أن تمكن من طرد الغزاة بعد معاناة استغرقت أكثر من قرن و نصف من الجبروت والهيمنة الاستعمارية.³

¹ أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر بداية الاحتلال، ط2، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع: الجزائر، 1982، ص 45.

² الزبيري محمد العربي، مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة و بوضرسابة، ط2، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع: الجزائر، 1981، ص34

³ يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر و العشرين، ط1، دار البعث: قسنطينة، 1980 و كذلك أبو القاسم سسعد الله، الحركة الوطنية، القسم الأول، و محاضرات في بداية الاحتلال، مراجع سبق ذكرها

وفي السنوات الأولى من القرن العشرين شهدت الجزائر بداية جديدة في تعاملها مع الإدارة الاستعمارية، و برزت نخبة من الشباب الجزائري غيرت من أسلوب العمل، و تحولت من العمل التصادمي الانتفاضي إلى تبني أسلوب جديد أعتمد أساسا على البناء الذاتي و البحث على مقومات العمل

المطلب الثاني: عوامل ظهور النهضة الجزائرية:

قد توفرت جملة من العوامل ساهمت في تجديد اليقظة الجزائرية و هي عوامل داخلية و عوامل خارجية دولية.

أ- العوامل الداخلية :

هناك جملة من العوامل الذاتية التي عملت على إنكاء الحس الوطني و إنماء المقوم السياسي و يمكن جمع هذه العوامل في المعالم التالية:

1- فشل المقاومة الشعبية:

لقد فشلت المقاومة الشعبية في الحصول على أهدافها المتمثلة في توقيف الاحتلال و إقال مشاريع فرنسا الاستيطانية، و برغم شدة المقاومة و اتساعها جغرافيا إلى مناطق عديدة من أقاليم الجزائر كمقاومة الأمير عبد القادر و أحمد باي و المقراني و غيرها من المقاومات الشعبية العديدة، التي لم تخمد إلا بعد اعتماد أسلوب العمل السياسي المنظم خلال منتصف العشرينيات، و برغم بقاء فلول المقاومة الشعبية من حين لآخر باعتراف الفرنسيين أنفسهم و قد أشار إلى ذلك الدكتور فيتال الذي كتب من قسنطينة إلى صديق له في 8 أبريل 1864 بقوله: "ما تزال هناك كلمات تهز هذا البلد هذا كلما ورد ذكرها، هي كلمات

القومية و الإسلام و الأرض المقدسة، التي يجب تطهيرها من الكفر.. هذه الكلمات عندما تتردد تجعل الشعب مستعداً للثورة".¹

2- الإجراءات الفرنسية التعسفية:

إن تماذي الإدارة الفرنسية الاستعمارية في إصدار قوانينها التعسفية قد مكن مستقبل بقائها في الجزائر، وخلق حرية صوت الجزائريين و عمل على تحقيق منظومة الاستيطان، ودمج الجزائر في الكيان الفرنسي و اتضح ذلك في العديد من القوانين و المراسيم و الإجراءات التي نصت عليها التشريعات الفرنسية منذ إنهاء مرحلة التردد و صدور القرار الملكي الخاص بإلحاق الجزائر بفرنسا، إلى أن تشكلت الخريطة السياسية الوطنية التي وسعت من المطالب الجزائرية، و حينها لجأت الإدارة الفرنسية إلى التقليل من قوانينها الجائرة . و الجدول المرفق يوضح ذلك الإجرام الذي سنته الإدارة الاستعمارية، التي تدعى إيصال الحقوق و الحريات للشعوب المستعمرة، وإخراجها من عصور الظلام إلى عهد الأمان، بل كان هدفها الحقيقي من وراء ذلك هو تقييد الجزائريين، و التحكم في رقابهم وخلق أصواتهم، و غرس النعرات بينهم و تفضيل بعضهم عن بعض. بل و تنصيب أحدهم في المسؤولية خدمة لها لا للصالح العام و أرادت بذلك زرع اليأس و الخنوع في نفسية الأهالي، و مع المداومة للإنصياغ و الامتثال لهذه القوانين الجائرة، التي تصبح مع مرور الزمن بالأمر العادية في نظرها و هي جزء لا يتجزأ من حياتها الطبيعية وبالتالي لا تجرأ على معارضتها²

¹الميلي محمد، ابن باديس و عروبة الجزائر، ط2، ش.و.ن.ت: الجزائر، 1980، ص38

²بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية و لغاية 1962، ط1، دار الغرب الإسلامي: الجزائر، 1997

3-تمكين سياسة الاستيطان الأوربي : منذ الوهلة الأولى للاحتلال انتهجت فرنسا سياسة الاستيطان و تجريد الجزائريين من أراضيهم و ممتلكاتهم، وإفقرهم اقتصاديا حتى يسهل لها تركيعهم و إبعادهم عن زعامات المقاومة، بل و تهجيرهم إلى المناطق القاحلة و أحيانا إلى خارج الوطن، و خصوصا بعد إخماد ثورة المقراني 1871، و قيام الإدارة الفرنسية الاستعمارية بمصادرة أملاك الجزائريين و نفي البعض إلى نومييا بكاليدونيا الجديدة و البعض الآخر إلى فرنسا و كورسيكا و البعض الآخر إلى كيان بأمريكا الجنوبية، و بهذا الأسلوب تخلص الفرنسيون من أولاد ابن عاشور، و أولاد ابن عز الدين سنة 1864 و من الثوار الآخرين عام 1871 مثلما فعلوه مع عائلة المقراني بمجانة و عائلة أولاد سيدي الشيخ بالجنوب الوهراني و عائلة الحداد بصدوق بمنطقة بجاية.¹

وقد عان الشعب الجزائري من ويلات الاستعمار، ومورست ضده سياسة التهجير والطرده والإقصاء بوسائل قهرية وأحيانا اغرائية، و أبعده إلى مناطق جبلية جافة، وإلى فيافي الصحراء، وعاش عيشة البؤس والحرمان والفقر والجهل، حتى يظل خادماً للسياسة الاستعمارية وممثلاً لأوامرها، مثلما توضحه الصورة أدناه و الغنية عن أية تعليق، و كانت الصورة المعبرة أصدق تعبير عن الأكثرية من الجزائريين الذين فتك بهم المرض و الحرمان والجهل والتشريد و البؤس والعيش تحت ضيم الاستعمار البغيض. هكذا إذا قدمت فرنسا للجزائريين نموذجا من الفقر و البؤس و الحرمان بدلا من الحضارة الموعودة التي وعدت

¹بوعزيز يحي، "مظاهر المقاومة و روادها في الشرق الجزائري ضد الاستعمار الفرنسي"، مجلة الثقافة، عدد 55، الجزائر 1980، ص25. وكذلك: نفس المؤلف، كفاح الجزائر من خلال الوثائق، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1986، ص361.

بها الجزائريين عشية الاحتلال من خلال المنشور الذي وزع عليهم و الذي ذكرهم بأن، الوجود الفرنسي في الجزائر جاء لطرد الأتراك وتحرير الجزائريين.

وقد انتهجت حكومة باريس سياسة جديدة اغرائية لجلب الجالية الأوروبية للاستيطان في الجزائر، بعد أن وفرت لهم الإمكانيات المادية و المعنوية، و أصدرت لذلك مجموعة من المراسيم والقوانين ما بين 1871 إلى 1914 تقنن جلب الاستعمار وتدمير بنية السكان الجزائريين وإبعادهم عن ممتلكاتهم وأراضيهم.¹

و برغم تحذير الجنرال الفريد شان زي، من مغبة ردود فعل الجزائريين الراضين لسياسة الاستيطان الأوروبي، بعد تعيينه حاكما عاما على الولاية العامة ما بين 1873 إلى 1879 خلفا لهنري قيدون، فإن حكومة باريس لم تبال بنصائح شان زي، قبل أن يترقى في المسؤوليات العسكرية حتى رتبة جنرال خلال سنة 1871. وواصلت سياسة توطين المعمرين و تهجير الجزائريين.²

وقد تذكر في ذلك الصدد الكثير من المصادر التاريخية أن الحاكم العام شان زي تعامل مع ملف الاستيطان الأوروبي، و فتح آفاق الهجرة الأوروبية إلى الجزائر بنوع من الليونة، و كان دوما يسعى في أعماله إلى ضرورة الإبقاء على

¹عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر سياسة التفكيك الاقتصادي الاجتماعي 1830-1960، ترجمة جوزف عبد الله، ط1، دار الحداثة: بيروت، 1983

Jean mirant, la France et les œuvres indigènes en Algérie, Publication du comité national métropolitain du centenaire de L'Algérie

²Fouquet Emmanuel , Dictionnaire Hachette, Encyclopédique, Paris, 2000, p328

ملكية الأراضي للجزائريين. و لو كان ذلك بالشيء القليل، مقارنة مع النسبة الإجمالية لأملاكهم الواسعة.¹

و الظاهر أن رغبة الكولون وضغوطا تهم على حكومة باريس لإقصاء الجزائريين ونزع ملكيا تهم، كانت أقوى من سياسة الحاكم العام، بل ذهبوا إلى أبعد من ذلك، وأرغموا حكومة باريس خلال سنة 1887 على إصدار قانون جديد يتجاهل ما يرفضه نظام العروش من عدم تجزئة الأراضي، وبالتالي استحوذوا على الأراضي، وأبعدوا أصحابها بوسائل الترغيب والترهيب، بل لم يكتف المعمرون بذلك، و تمكنوا من إنهاء مهام شان زي الذي حكم قرابة الستة سنوات كاملة، و عوض بحاكم جديد يدعى ألبير قريني الذي ظل على رأس الولاية العامة إلى غاية 1881². و كانت سياسة الولاية العامة دوما في خدمة الجالية الأوروبية، برغم اختلاف منهجية و مطروحات كل حاكم عام، لكن ذلك ظل يصب في خدمة المصلحة الفرنسية على حساب مصلحة الجزائريين، الذين أبعدها عن ممتلكاتهم المشروعة، و أقصوا من المسؤوليات و حرما من الحقوق، و قد ارتكزت فلسفة الاستعمار الفرنسي على حد قول محمد حربي على عنصر التفوق و الإقصاء و التهميش و غرس المهانة و المذلة في النفسية الجزائرية، و قد أشار إلى ذلك بقوله: "منذ سنة 1848 فرضت الجمهورية الثانية الاقتراع العام في المستعمرات، و أقرت للأوروبيين صفة المواطنة، و منحتهم حق التمثيل في البرلمان، و جعلت من شمال الجزائر مقاطعات فرنسية. أما الإمبراطورية الثانية فإنها قامت بمراجعة هذه السياسة، و فكرت في إنشاء مملكة عربية، و بعد سقوط

¹Ageron Charles Robert, Les Algériens Musulmans Et La France, T2, 1871-1919,P u F : Paris, 1968 .P83

². عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سبق ذكره، ص 574

هذه الإمبراطورية فرض المعمرون سنة 1881 على الجمهورية الثالثة نظام الارتباط بفرنسا، و بذلك خرج مصير الجزائر من أيدي العسكريين، و حقق المعمرون انتصارا كبيرا، و كان التفاوت و التمايز هو القاعدة و لم يكن للجزائريين بوصفهم رعايا الحق في الاقتراع، ولا المشاركة في انتخابات المجلس الوطني، و كان تمثيلهم في المجالس الجزائرية منقوصا. و على المستوى الجزائري كانوا يستهدفون لمجموعة من الإجراءات الاستثنائية تعرف باسم قانون الأهالي، رغم التعديلات العديدة التي أدخلت على المؤسسات، فأنها بقيت غير عادلة في أساسها. ¹

و قد أقر الفرنسيون أنفسهم بذلك التفوق و الجبروت الذي حققوه على حساب الجزائريين، وذلك ما أوضحه أستاذ القانون بجامعة الجزائر ايميل لرشي سنة 1903 بقوله: "إن وضع الفرنسيين اليوم بالجزائر شبيه بوضع الإفرنج في غالبا القديمة. جنس غالب يفرض هيمنته على جنس مغلوب، هناك إذا أسياد و رعايا، و أصحاب امتيازات و أناس لا امتيازات لهم، فلا محل هنا للمساواة²

4-هدر مقومات الشخصية الجزائرية: طمست فرنسا معالم و مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية اللغوية منها و التاريخية والدينية، حتى تقضي بذلك على مكونات الوحدة الوطنية، و كانت الإدارة الاستعمارية تسعى دوما إلى تغييب الدين الإسلامي عن مشاعر الجزائريين، باعتباره أهم مقوم للشخصية الجزائرية، و لذلك فلا غرابة أن نجدها تحاربه منذ الوهلة الأولى لاحتلال الجزائر ففي 11 جويلية 1830 أقامت إدارة دوبرمون حفلا دينيا ضخما في الساحة الرئيسية

¹حربي محمد، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، ترجمة نجيب عياد، ط1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية: الجزائر، 1994، ص87.

²حربي، المرجع السابق، ص87.

لمدينة القصبة بالجزائر، و قد حضره العديد من الجنرالات و الضباط و الجنود للتعبير عن نشوة الانتصار الصليبي. و قد روى أحد الذين حضروا الاحتفال، و عبر عن مشاعر الحضور بقوله: "إن الاحتفال الضخم جرى في القصبة التي بناها أبناء محمد (ص) لمواجهة أبناء عيسى (عليه السلام) و قد رتلوا آيات الإنجيل بأصوات عالية أمام آيات القرآن التي أصبحت ميته، و التي كانت تغطي كل الجدران."¹

و منذ ذلك التاريخ و الإدارة الفرنسية تتمدى في إصدار قوانينها لتجريد ما وجدت عليه من الإجراءات و القوانين النابعة من الشرع الإسلامي، و انتهجت إدارة الاحتلال سلسلة من الإجراءات التعسفية لإنجاح مشروعها التغريبي، ففي سنة 1841 قررت أن تكون المحاكم الفرنسية هي المسؤولة المباشرة عن النظر في القضايا الهامة، و من تم أصبح دور القاضي الجزائري كتابة العقود، و إصدار الفتوى و نحوها، و في 31 ديسمبر 1859 أصدرت إدارة الاحتلال مرسوما جديدا يتضمن إلغاء مجالس الاستئناف، و إعطاء هذه الصلاحيات إلى المحاكم الفرنسية دون غيرها.

و هكذا تمكنت الإدارة الفرنسية من تعطيل القضاء الإسلامي، و أصبح القاضي المسلم يعمل تحت رقابة القضاء الاستعماري، و قد نتج عن ذلك التخلي عن العمل بالقوانين الإسلامية التي كانت مستعملة ومنتشرة بين الجزائريين قبل الاحتلال، و كانوا يرجعون إليها في حل نزاعاتهم و تنظيم حياتهم، و من تم

¹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية 1900-1930، ج1، مرجع سبق ذكره، ص72 .

أصبح القضاء الفرنسي هو السائد وهو المرجع الأساسي في التشريع، وأصبح القاضي المسلم مجبر على تعلم اللغة الفرنسية للمرافعة بها، وقد أشار إلى ذلك عمار بوحوش بقوله: "و بما أن الجزائريين لا يعرفون القوانين الفرنسية، و معظمهم لا يجيدون الحديث باللغة الفرنسية، فإنه أصبح من المحتم عليهم الالتجاء إلى الوسطاء الفرنسيين عند عرض قضاياهم على المحاكم الفرنسية." ¹

و بالفعل تمكن الاستعمار الفرنسي من محاربة الشرع الإسلامي، و كتب في ذلك الصدد أحمد توفيق المدني يصف تلك المرارة التي ألحقت بالجزائريين، بعد أن ضربوا في أقدس مقدسا تهم بقوله: "هل يعلم عربي في دنيا العروبة أن القضاء في قطر الجزائر العربي المسلم قضاء فرنسي كله؟ و أن أهل البلاد ليست لهم أدنى مشاركة فيه؟ إن القضاء الشرعي الإسلامي قد حطمه الاستعمار تحطيما، فالقاضي المسلم المتخرج من المدرسة الحكومية هو موظف فرنسي يحكم بين المسلمين في أمور الزواج، و الطلاق و الحضانة و المواريث، إنما أحكامه تعتبر كلها ابتدائية وللمتقاضين استئنافا للمحاكم الفرنسية التي يكون لها القول الفصل. أما في بلاد القبائل فالقضاء الإسلامي يعتمد هناك منذ 1874 على العرف و التقاليد، أكثر ما يعتمد على الفقه الإسلامي، لتحقيق السياسة الخرافية التي ترمي إلى الفصل بين العربي و البربري، فالقضاء في القطر الجزائري مصيبة من أعظم المصائب الاستعمارية التي نكبت بها البلاد." ²

وقد أكد هذا المسخ الاستعماري أحد خدم السياسة الاستعمارية في الجزائر و المدعو ببيرك، الذي كان مسؤولا على تسيير مديرية الشؤون الأهلية، و كشف

¹ عمار بوحوش، التاريخ السياسي للجزائر، مرجع سبق ذكره ، ص174.

²المدني أحمد توفيق، هذه هي الجزائر، ط1، مكتبة النهضة المصرية القاهرة ، ص138.

عن سياسة فرنسا تجاه رجال الديانة الإسلامية في الجزائر بقوله: "لقد وصل بنا امتهان و احتقار الدين الإسلامي إلى درجة أننا أصبحنا لا نسمح بتسمية المفتي، أو الإمام إلا من بين الذين اجتازوا سائر درجات التجسس، ولا يمكن لموظف ديني أن ينال أي رقي إلا إذا ما أظهر للإدارة الفرنسية إخلاصا منقطع النظر.."¹

و كانت جميع الإجراءات الفرنسية التدميرية السالفة الذكر، تراهن على دمج الجزائريين و تجنسهم بالجنسية الفرنسية، لكنها لم تفلح في تلك السياسة، وذلك باعتراف الفرنسيين أنفسهم، و لعل الجدول² التالي خير دليل على ذلك، إذ يوضح طلبات الجزائريين للحصول على الجنسية الفرنسية منذ فاتح جانفي 1899 إلى فاتح أكتوبر 1909. و كانت قليلة جدا مقارنة بالعدد الإجمالي للجزائريين الذي قدر مع بداية القرن العشرين بـ 4.5 مليون نسمة.

السنوات	عدد الطلبات المودعة	عدد الطلبات المرفوضة	عدد الطلبات المقبولة	الملاحظة
1899	31	10	21	/
1900	49	30	19	امرأة واحدة
1901	36	22	14	/
1902	47	17	30	/
1903	61	23	28	/
1904	57	18	39	2 امرأة

¹ أحمد توفيق المدني، المصدر السابق، ص148.

² La Revue Indigène, No 63 -64, 6eme année, Juillet/Aout, 1911 ,P405.

2 امرأة	33	18	51	1905
8 امرأة	41	22	63	1906
5 امرأة	39	26	65	1907
11 امرأة	47	08	55	1908
3 امرأة	16	20	36	1909
32 إناث	337	214	551	المجموع
	305 ذكور			

5- صدور قانون التجنيد الإجباري 1912:

يعد قانون التجنيد الإجباري الذي صدر في 3 فبراير 1912 بداية جديدة في ردود الفعل الجزائري ضد سياسة التعسف الاستعمارية، لأن القانون جاء لتجنيد الشباب الجزائري لخدمة المصلحة الفرنسية، خصوصا وأن مضمون القانون غير عادل في محتواه إذ ما يطبق على الجزائريين غير ما كان يطبق على الفرنسيين، سواء من حيث سن التجنيد أو مدة الخدمة، أو المرتبات و الرتب و الترقيات و نحوها، وقد ترك ذلك المفعول تدمرا و سخطا وسط الشباب الجزائري، الذي عبر عن رفضه و استيائه من القانون بالعصيان و المقاطعة و الهجرة و العنف أحيانا.¹

وإذا كان الشباب الجزائري قد فضل الهجرة و الهروب من البقاء تحت خدمة العلم الفرنسي في الجزائر، و فضل البلاد الإسلامية الآمنة بحسب قول

¹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، الجزء الثاني، مرجع سبق ذكره، ص449.

توفيق المدني¹، فإن الإدارة الاستعمارية تفتنت لذلك النزيف، و أشرفت بنفسها على تنظيم الهجرة منذ سنة 1916 وأسست لذلك مصلحة" عمال المستعمرات" تحت إشراف وزارة الحربية الفرنسية، التي تولت التكفل بنقل المهاجرين الجزائريين و توزيعهم و إلحاق معظمهم بوححدات الجيش، قبل مرحلة الخدمة العسكرية بحيث أن دفعة سنة 1917 قد أجبرت على اللحاق بالعمل العسكري قبل الأوان بسنة كاملة، وفي نفي الوقت كانت السلطة قد جندت عنوة 17000 عامل في الدفاع الوطني.²

وبرغم سلبية قانون التجنيد فقد ترك ضجة واسعة عمقت من الحس الوطني لدى الجزائريين، وقد وصف عبد الرحمان الجيلالي حالة الجزائريين وقتئذ بقوله: "فاستثناء الناس لهذا الإجراء الغريب، ونشأ عن ذلك اضطراب كبير أدى إلى مظاهرات عدائية من طرف الشعب، و رفض الناس التجنيد في الحرب الأولى، و كانت هناك فتن و قلائل في الأوساط قتل فيها عدد من الموظفين و المعمرين الفرنسيين ولا سيما بناحية الأوراس سنة 1916 وكان من المسلمين من هاجر إلى الخارج، من بلاد الإسلام، وفر بعضهم إلى الفيافي والجبال و المناطق النائية هروبا من الانصياع لفرنسا.³

ب العوامل الخارجية :

¹المدني أحمد توفيق، هذه هي الجزائر، مرجع سبق ذكره، ص 138

²روزو عبد الحميد، الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين 1919-1939، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، ص 14.

³الجيلالي عبد الرحمان، تاريخ الجزائر العام، الجزء الرابع، ط4، دار الثقافة: بيروت، ص 335.

هناك جملة من عوامل خارجية التي ساهمت من قريب أو من بعيد في عملية إنماء الحس المعرفي و الثقافي، و بعث اليقظة الجزائرية من جديد و قد تجلت في معالم مختلفة كما أشرنا آنفا، و لذلك صح القول أن النهضة الجزائرية ذاتية متجددة بقدر ما هي متأثرة بالأحداث المعاصرة لها. سواء أكان ذلك على الساحة العربية و الإسلامية أو الدولية، و من تم فأنا نعتبر جل التحولات التي عرفتها الساحة الجزائرية مع مطلع القرن العشرين ظاهرة صحية غيرت من مجرى المجتمع الجزائري نحو الإيجاب، و البحث عن مجال جديد لمقاومة الاستعمار. و من العوامل التي دعمت بوادر النهضة أفكار الجامعة الإسلامية و النهضة العربية و كلها أجمعت على حركة التغيير و التجديد و خدمة العقل. كما دعت إلى تضامن المسلمين و توحيدهم في وجه التوسع الاستعماري، و لذلك فلا غرابة أن نجد صداها يصل إلى مسامع الجزائريين، و يأخذون بمبادئها خصوصا في الربع الأخير من القرن التاسع عشر، بعدما تألق نجم دعاة هذه الجامعة أمثال جمال الدين الأفغاني (1838-1897) و محمد عبده (1849-1905) و رشيد رضا (1865-1935) و غيرهم. و كان لأفكار هؤلاء الرواد الوقع الهام على الحركة الوطنية الجزائرية، و خصوصا بعد تولى السلطان العثماني عبد الحميد الثاني شؤون الدولة العثمانية و دعوته للإصلاحات، فكان مصدر دعم لنشاط الجامعة الإسلامية في الجزائر، و يذكر سعد الله أن الجامعة الإسلامية شجعت حركة الهجرة الجزائرية إلى المشرق العربي في أواخر التسعينيات من القرن 19، و انظم الجزائريون إلى لجان الجامعة العربية التي أنشئت لتمثيل المسلمين الذين كانوا تحت الحكم الأوروبي¹.

¹ سعد الله أبو القاسم، الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سبق ذكره، ص 113.

و من بين الأحداث الهامة أيضا التي هزت مشاعر الجزائريين الاعتداء الإيطالي على ليبيا سنة 1911، و قد بادر الجزائريون إلى جمع التبرعات و تقديمها لإخوانهم في ليبيا، كما ساندوا حركة الجهاد قولا وعملا، و شنت الصحافة الجزائرية حملة واسعة النطاق ضد إيطاليا و لصالح الليبيين و الجامعة الإسلامية، و قد نشر عمر بن قدير الجزائري دعوة صريحة للوقوف إلى جانب الإخوة الليبيين نشرت في جريدة الحضارة جاء فيها: "و تتصب الدسائس على بلاد العرب و تروج فيها الأكاذيب الأجنبية و تقوم الفتن في كل ناحية و تنتهك حرمة بيضة الإسلام و يزري بها أهلها و يتبرأ منها ذووها، هناك بود كل موحد لو أن رأسه حز عنه نخيل واحة طرابلس الغرب و برقة دون أن يعاين هذا المصاب الجلل و لعذاب الآخرة أكبر فليتنق الله أرباب الأمر في طرابلس الغرب و برقة أن كانوا يعقلون¹.

كما كانت لزيادة بعض علماء المشرق العربي للجزائر الأثر الواضح على تفعيل الحياة الفكرية و الثقافية للجزائريين مع بداية النهضة، و منها زيارة محمد عبده للجزائر سنة 1903 التي تركت وقعا هاما على نفسية دعاة التجديد و الإصلاح الإسلامي و قد أشار الشيخ الإبراهيمي إلى ذلك بقوله "كان الأستاذ الإمام أعجوبة الأعاجيب في الألمعية و بعد النظر و عمق التفكير و حدة خاطر و استتارة البصيرة و سرعة الاستنتاج و استشفاف المخبات، حكيم بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معنى، منقطع النظير في صدق الإلهام و سداد الفهم و صدق العزيمة..."²

¹ خرفي صالح، عمر بن قدير الجزائري، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1984، ص107

² الإبراهيمي محمد البشير، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار الكتاب: الجزائر، 1982 ص34 .

المطلب الثالث: معالم النهضة الجزائرية :

هناك جملة من هذه المعالم نذكر من بينها:

1- بروز النخبة الجزائرية وكتابة العرائض:

لقد عرفت الجزائر عشية نهاية القرن 19 و بداية القرن العشرين ظهور نخبة من المثقفين الجزائريين، بادرت هي بدورها لتحمل قضايا مطلبية، و تمثلت في المطالبة بالمساواة في الحقوق و الواجبات كما هو الشأن بالنسبة للفرنسيين، و برزت بقوة فعالة كتابة العرائض ،كما شكلت الوفود، و أضحت ضروريا توضيح و تقديم المطالب إلى الإدارة الفرنسية، ومن جملة المطالب التي قدمتها النخبة المثقفة في أواخر القرن التاسع عشر ،مطالب بلقاسم بن سديرة للإدارة الفرنسية سنة 1876 و التي تناولت إصلاح شؤون التعليم العربي، و إعادة الاعتبار لقضايا الديانة الإسلامية في الجزائر بعدما تعرضت للمسح و التشويه¹.

وبرغم هذه المطالب التي تعد بادرة جديدة أراد من خلالها جماعة النخبة تحميل فرنسا مسؤولياتها تجاه الجزائريين، فإن جهود بن سديرة استثمرتها مدرسة الاستشراق الفرنسية، وخدمتها أكثر ما خدمت القضية الوطنية بحسب تعبير الدكتور²

والظاهر أن مطالب نخبة نهاية القرن 19 والتي من جملتها مطالب بن سديرة وجماعته لم تحمل في طياتها القضايا الجوهرية والعميقة التي كانت الأمة

¹ Combes M, Rapport Sur L'Enseignement Supérieure Musulmane, Paris, 1894, P332.

² أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ط1، دار الغرب الإسلامي: الجزائر، 1998، ص 27.

الجزائرية تعاني منها وقتئذ، ومع ذلك فإننا لا يمكن إهمال مثل تلك الجهود المبكرة لابن سديرة وصحبه، بل تعد محاولة فاعلة نظمت الغبار على أذهان الجزائريين كما أنها أرجعت بعض الأمل إلى ذوي النزعة الوطنية، التي سوف تثمر لاحقاً عشية إنهاء الحرب العالمية الأولى، وبروز حركة الجزائر الفتاة التي تولت الدفاع عن المطالب الجزائرية مع تنظيم حركة الشباب الجزائري.

وتعد مدينة قسنطينة من المدن السباقة التي بادر أعيانها إلى تقديم المطالب الجزائرية للإدارة الفرنسية، وبعثوا بالعرائض العديدة ما بين سنة 1881 و 1895 للسلطة الاستعمارية، وبرزت خلال هذه الفترة أسماء لامعة لعائلات قسنطينية ساهمة في ذلك، من بين هذه الأسماء المكي بن باديس، والطيب بن وادفل، وصالح بن مهنا، ومحمود بن السويكي، وعائلة الفقون، وباشتارزي، و عائلة ابن جلول، وغيرهم من الشخصيات المنتمية للعائلات المثقفة من أعيان المجتمع القسنطيني وقتئذ.

وقد رفضت الكثير من هذه الوجوه الصمت، و عبرت عن سخطها أمام مظلمة الاستعمار، و يذكر المؤرخ الفرنسي شارل أندري نوشي أن مبادرة النخبة القسنطينية في رفعها للمطالب الجزائرية، وعلي رأسها عائلة بن باديس تعد بادرة هامة في بداية العمل السياسي المنظم، بعد أن أرسلت هذه الجماعة سنة 1881 عريضة تحوي مطالب إلى المجلس العام بقسنطينة تطالب من خلالها بتوسيع مقاعد التمثيل الجزائري في المجالس المختلفة، و نفس المساهمة أكدها ألان كر

يستلو في دراسة له حول مساهمة المكّي بن باديس في إرساء دعائم الحركة الوطنية.¹

وهذه نماذج من عرائض النخبة القسنطينية في أواخر القرن 19 موقعة بأسماء لامعة لعائلات مرموقة أمثال عائلة بن باديس، وبين المهنا و الونيسي و باشتارزي ونحوهم و لعل الشيء الملاحظ على هذه النماذج من هذه العرائض أنها ركزت بالدرجة الأولى على الجوانب الدينية و الإسلامية و دعت إلى ضرورة إصلاح أمور المساجد وترميم هياكلها و تقديم لها الدعم المادي والمعنوي حتى تصبح فاعلة في خدمة المجتمع و من تم فإن عرائض هؤلاء الجماعة برغم كونها دينية ألا أنها تعد دعما حيا لنصرة المطالب الجزائرية التي تجلت في الأفق والتي شملت أيضا التوجهات السياسية و بالتالي أصبح المطالب الديني يصب في الوعاء السياسي والعكس صحيح.

و لعل الشيء الملفت للانتباه هو أن الإدارة الاستعمارية لم تستجب مباشرة للمطالب الجزائرية التي تضمنتها هذه العرائض و نحوها، و لكنها أخذت تبحث عن صيغ جديدة في تعاملها مع اليقظة الجزائرية، و لعل ما يفسر ذلك التوجه الفرنسي المهادن للجزائريين، أنه في سنة 1891 أرسلت باريس لجنة برلمانية إلى الجزائر برئاسة جول فيري للوقوف عند أوضاع الجزائريين، و رسم معالم لسياسة جديدة أقل ما يقال عنها أنها تهدف إلى احتواء الجزائريين، وذلك بالتنسيق و بالتنسيق مع الحاكم العام جول كامبون الذي ولي حاكما عاما على

¹ Charles André, La Naissance du nationalisme algériens, Paris, 1962, p20

و كذلك كريستو آلان، "المكي بن باديس و بعض نواحي الحركة الوطنية الجزائرية"، مجلة الثقافة، عدد 61، الجزائر 1981، ص42

الجزائر ما بين 1891 و 1897 ويعد الرجل من بين الحكام الواعين بالسياسة الفرنسية الجديدة التي سوف تنتهج في الجزائر¹.

والظاهر أن زيارة اللجنة البرلمانية إلى الجزائر، لم تكن بعيدة عن إنشغالات النخبة الجزائرية، و من تم فإنه لا يستبعد أن تكون اللجنة البرلمانية قد التقت ببعض عناصر النخبة الجزائرية إذ تذكر بعض المصادر التاريخية إنه خلال سنة 1891 سافر إلى باريس وفد من أعيان الجزائر بقيادة عناصر لامعة، منهم الدكتور محمد بن العربي، والشيخ محمد بن رحال وهما من العناصر الفاعلة في الحياة الجزائرية وقتئذ، و قد احتوت هذه العريضة التي سلمت للإدارة الفرنسية على جملة من المطالب الأساسية نلخصها في النقاط التالية:

- 1- تعميم التعليم لكافة الطبقات، و فتح الآفاق أمام التعليم العالي مع ضرورة الاعتناء باللغة العربية و أصول الفقه الإسلامي.
- 2- التراجع عن تطبيق قرار سبتمبر 1886 القاضي بإلغاء المحاكم الإسلامية و استبدالها بالمحاكم الفرنسية.
- 3- إعانة الفقراء و المعوزين وتوزيع مدا خيل الأوقاف لخدمة المشاريع الخيرية.
- 4- التخلي عن فكرة الملكية الجزئية للأموال المشاعة بين العائلة الواحدة.
- 5- لا يعاقب البريء بجريمة المجرم وسط القبيلة الواحدة.

¹ Gabriel Esquer, Histoire De L'Algerie, P U F :Paris 1960, p90.

- 6- إلغاء قانون الأهالي الجائر.
- 7- تجنيد الجزائريين في الجيش الفرنسي يكون اختيارياً مع إلزامية الترقية في الرتب والمسؤوليات كبقية الفرنسيين.
- 8- إلزامية الجزائريين بالجنس هو كراهية على ترك الشريعة الإسلامية التي التزمت فرنسا باحترامها.
- 9- فتح آفاق الانتخابات لكل الجزائريين والاحتكام لعامل الكفاءة لا للمساومة.
- 10- ضرورة إشراك الجزائريين في المجلس الأعلى الذي من مهامه معالجة قضايا الأهالي.
- 11- انتخاب الأهالي لنيابة مجلس الأمة الفرنسي، أو إرسال وفد من الجزائريين في كل سنة لإيصال المطالب وحضور جلسات مجلس الأمة.
- 12- ضرورة اشتراك الجزائريين في المجلس الجنائي للنظر والتداول في الخصومات والأحكام.
- 13- مراجعة قانون الغاب وتخصيص أماكن للأهالي للحفاظ على ثروتهم الحيوانية.
- 14- تأسيس بنك عقاري خاص لمساعدة الفلاحين.
- 15- سلطة الحاكم العام تكون مستوحاة من مجلس الوزراء الفرنسي، وتبقى بعيدة عن ضغوطات الكولون.

16- تخفيف الضرائب المفروضة على الأهالي.

17- الحفاظ على الملكية للصالح العام على أن تكون بالشاوي بين

الجزائريين والمعمرين في التمثيل المزيدة وشراء الأراضي.¹

ومن الواضح أن مطالب النخبة الجزائرية أصبحت تتبلور أكثر فأكثر مع حلول القرن العشرين، واتجهت نحو ضرورة إشراك الأهالي في المجالس المنتخبة والسماح بالحصول على الحقوق المشروعة ولو كان ذلك في كنف الوجود الفرنسي. لأن ذلك يحقق نمط المساواة مع المعمرين.

وبعد سنة واحدة من زيارة فيري للجزائر، وفي سنة 1892 ازدادت اهتمامات النخبة بالقضايا الوطنية وخصوصاً مطلب إعادة الاعتبار للهوية العربية الإسلامية، وتجسدت تلك المطالب في اهتمامات الشيخ بن رحال ومنها مسألة تعليم الجزائريين التي جعل منها مطلباً أساسياً أمام لجنة التحقيق البرلمانية التي زارت الجزائر، بعد أن أكد لها ضرورة إحياء وتنظيم المدارس الإسلامية، وتوسيع مؤسسات التعليم ومراقبتها من طرف الجزائريين، مع ترقية الفئة المتعلمة اجتماعياً وسياسياً.²

وخلص بن رحال في مشروعه إلى أن التعليم باللغة الفرنسية أضحى عديم الفائدة بالنسبة للجزائريين، لذلك كانت دعوته واسعة لتعليم تدريس اللغة العربية بين الجزائريين دون الانبهار بما تحتويه الثقافة الفرنسية. لذلك نجد بن رحال ربط

¹ بن العقون عبد الرحمان، الكفاح القومي و السياسي من خلال مذكرات معاصر 1920-1936، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1984، ص19.

² عبد القادر جغول، تاريخ الجزائر الحديث، مرجع سبق ذكره ص88.

في مفهومه المطبقي بين الأصالة والتجديد في دعوته لتحضير الجزائريين، وكانت دعوته غير مرغوب فيها لدى الدوائر الاستعمارية وقد أشار إلى ذلك الشيخ عبد الرحمان الجيلالي بقوله: "و يا للفرع والهول الذي يلحق الفرنسيين حينما كان يقف بن رحال يخطب في المحافل السياسية أو يكتب في الصحف والمجلات الدورية ويأتي بحججه القاطعة في نصرة الإسلام والعروبة والوطن".¹

وقد لقيت مطالب بن رحال رواجاً معتبراً في أوساط النخبة الجزائرية القريبة من توجهاته الفكرية، وأزرتة ورحبت بمطالبه، ومن بين هؤلاء الذين هللوا لعمله عمر بن بريهمات، والحاج الطيب الشرشالي، وحمود بن مخفوجي ونحوهم وكانت مسعاها ترمي إلى إصلاح دائرة تعليم الجزائريين في إطار استعادة الهوية العربية الإسلامية دون التشدق بأمجاد الثقافة الفرنسية.²

و مع حلول القرن العشرين و مجيء جو نار على رأس الولاية العامة، عرفت الجزائر سياسات جديدة تحت ضغط الكولون، بعد أن استفادوا من قرار 19 ديسمبر 1900 الذي نص على منح الاستقلال المالي للمستعمرة على حساب مصلحة الأهالي، و لعل ما يفسر ذلك الإجحاف عدم التساوي في مقاعد المجلس بين الفرنسيين و الجزائريين فالنصيب الفرنسي يشغل 48 مقعداً، في حين يشغل الطرف الجزائري 21 مقعداً، و تختارهم الإدارة الفرنسية، بحسب ميولا تهم المعهودة لخدمة المصلحة الفرنسية الاستعمارية و تهدئة الرأي العام الجزائري، بحسب تعبير ابن العقون¹

¹ عبد الرحمان الجيلالي، تاريخ الجزائر العام، ج4، مرجع سبق ذكره، ص466.

² M.Combes, Rapport sur l'enseignement, Ibid, P333.

¹ ابن العقون عبد الرحمان، الكفاح القومي و السياسي من خلال مذكرات معاصر 1920-1936، مرجع سبق ذكره، ص 24.

و برغم هشاشة التمثيل الجزائري في المجلس المالي، فإن ذلك الاشتراك يعد مكسبا إضافيا للمطالب الجزائرية التي كثيرا ما طالبوا بها منذ بداية القرن، و جعلت من الحكومة الفرنسية تولى بعض الاهتمام لقضايا الجزائر، و تمثل ذلك في زيارة الرئيس الفرنسي لوبي إلى الجزائر، والتي استغرقت قرابة النصف شهر ما بين 10 إلى 26 أبريل سنة 1903.

و من دون شك فإن زيارة الرئيس الفرنسي للجزائر للوقوف عند أحوال الجزائريين قد فتحت الآفاق أوسع أمام مطالب النخبة، ومنها مبادرة بن رحال الذي ألقى خطابا هاما أمام الرئيس الفرنسي، و يعد الرجل الوحيد من بين جماعة النخبة الذي أوضح صراحة عن حقوق المسلمين الجزائريين، ورفض سياسية الاندماج كما طالب بتوسع دائرة التمثيل السياسي للأهالي، وإلغاء قانون الأهالي البغيض¹.

الظاهر أن الرئيس الفرنسي قد استمع للمطالب الجزائرية، ووعدهم بالمزيد من الإصلاحات، خصوصا و أنه قد لمس فيهم ملامح التوجه نحو الأخذ بمظاهر النهضة و التجديد، و ذلك ما كانت تخشاه فرنسا على مستقبل بقائها في الجزائر . و برغم تماطل الإدارة الفرنسية، و ما عرف عنها من سياسة الهروب نحو الأمام، و تأجيل معالجة القضايا الجزائرية ، فإنه بعد مرور بضع سنوات من زيارة لوبي إلى الجزائر تحصل الأهالي سنة 1908 على مكسب سياسي جديد تمثل في إشراكهم في المجالس العمالية، و حصولهم على عضوية الثلث من مجموع لأعضاء المجلس¹

¹ تابلت علي، "نظرة تاريخية عن حركة الترجمة عند العرب"، مجلة دفاتر الترجمة، عدد2، جامعة الجزائر، 1996، ص 68.

¹ غيليسبي جوان، الجزائر الثائرة، ترجمة خيرى حماد، ط1، دار الطليعة: بيروت، ص 34

2- تشكيل الوفود و تقديم المطالب:

ووسط هذه الأجواء المشحونة بحمى المطالب و الآمال الجزائرية من جهة ، و ازدياد الحذر و المخاوف الفرنسية من جهة أخرى شهدت الجزائر العاصمة سنة 1908 إعلان النخبة عن ميلاد نواة هامة جمعت عناصر فاعلة تدعى "لجنة الدفاع عن مصالح المسلمين الجزائريين" و كان من أبرز عناصرها رائد النخبة اللائكية الشريف بن حبيس، و عمر بوضرية و الحاج موسى وابن التهامي.

و كانت هذه الجماعة السباقة لأخذ مثل هذه المبادرة بغرض الدفاع عن مصالح الجزائريين، و ذلك لغياب التمثيل الشرعي الوطني باستثناء المحاولات اليتيمة التي بادر بها بن رحال كما أسلفنا سابقا و من تم صح القول أن مبادرة النخبة في العاصمة كانت ترعى مصالحها أولا قبل مصالح الجزائريين، و حتى تتحصل أيضا على وسام الفضل و السبق في العمل السياسي الذي ظل بعيدا عن طموح الجزائريين حسب ما ذكره علي باش حمبة الزعيم التونسي الذي التقى بهذه الجماعة أكثر من مرة في باريس، و فاتحها في العمل المشترك، لكنه أصيب بخيبة أمل لتوجهاتهم اللائكية الراضية للتوجه الإسلامي.¹

و بعد صدور قانون التجنيد الإجباري الغير عادل، وجد أعضاء لجنة الدفاع عن مصالح المسلمين الجزائريين أنفسهم و كأنهم موكلين للدفاع عن مطالب الجزائريين ضد هذا الإجراء التعسفي و العنصري في حق الشباب

¹ رسالة علي باش حمبة إلى عبد العزيز الثعالبي بتاريخ 10 جوان 1912.

الجزائري، و ارتأت جماعة النخبة إرسال عريضة مورقة في 27 ماي 1912 إلى الحكومة الفرنسية و المجلس الوطني احتوت على جملة من المطالب منها :

1-إن قانون التجنيد جاء معاديا للديمقراطية وهو ينطبق على الفقراء دون سواهم.

2-مدة الخدمة العسكرية غير عادلة بين أبناء الأهالي و المعمرين .

3-تعويض الأهالي عن التجنيد بمبلغ 250 ألف فرنك بعد إهانة و يعدم مرتزقة .

4-ضرورة بناء قانون التجنيد على مبادئ الحرية و العدالة و المساواة .

5-إلغاء قانون الأهالي التعسفي .

6-التخلي عن العمل بالأحكام الزجرية .

7-التوزيع العادل للضرائب بين الجزائريين و غيرهم من الأوروبيين .

8-توسيع دائرة التمثيل النيابي للجزائريين بما في ذلك المجلس الوطني الفرنسي .¹

و قد عرفت سنة 1912 حركة شبا نية واسعة رافضة لحركة التجنيد الإجباري و حركت من مشاعرهم و أجمعت شملهم ووحدت من مفاهيمهم، و كثرت العرائض الداخلية و تأججت الأوضاع و لاحت في الأفق الإضرابات

¹ابن العقون عبد الرحمان،الكفاح القومي و السياسي من خلال مذكرات معاصر 1920-1936، مرجع سبق ذكره ، ص 36.

وبدت حركة الاحتجاجات و الاضطرابات و حينها سعت النخبة كعادتها إلى المبادرة و البحث عن مخرج لهذه الوضعية المتأزمة التي لم تكن في صالح فرنسا و لا حتى في صالحها هي أيضا باعتبارها صاحبة الامتيازات، و لذلك نشطت هذه الحركة الشبانية التي أطلقت على نفسها حركة الجزائر الفتاة و أحيانا بيان الشباب الجزائري¹

وقد تمكنت حركة الشباب الجزائري أن تتوصل إلى تشكيل وفداً يضم مجموعة من الأسماء المعروفة وقتئذٍ أمثال بن رحال وبن التهامي، والحاج سعيد، وبوشريط علاوة والدكتور موسى وقارة علي وابن عصمان وابن ديدوش وغيرهم، وقد مثلت هذه الوجوه مناطق مختلفة كالجزائر وقسنطينة وجيجل وبسكرة وتلمسان وعنابة، وقد سافر الوفد في رحلته الثانية من نفس السنة إلى باريس، وقد عريضة كما أحلى للبعض تسميتها.

والدارس لمطالب الوفد في رحلته الثانية يجدها لم تخرج عن أثرها الأولى، ولم تصف المطالب الجديدة، والعريضة مقسمة إلى قسمين: أولها مطالب مساندة للسياسة الفرنسية مع الإبقاء على قرار التجنيد مع إدخال تعديلات غلى بنوده كتخفيض المدة الزمنية إلى سنتين كما هو الشأن لدى الفرنسيين، والمطالبة أيضاً برفع عمر المجند إلى عشرين سنة بدلاً من الثمانية عشر سنة، مع إلغاء المنحة التي خصصت للمجندين الجزائريين.

أما القسم الثاني من العريضة فهي مطالب تعويضية وهي أشبه بالمكافئة للنخبة على مواقفها مع السياسة الفرنسية، ولو أن تلك التعويضات قد شملت

¹ يحي بوعزيز، الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية من خلال نصوصه 1912-1948، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، 1991، ص23.

الطبقة العريضة من الجزائريين كإبطال قانون الأهالي والمحاكم الزجرية الرادعة ورفع تمثيل الجزائريين في المجالس المنتخبة مع التوزيع العادل للضرائب ومدا خيل الميزانية بين الجزائريين والفرنسيين¹.

وبرغم ذلك كله، فإن مطالب النخبة سنة 1912 تعد مرحلة هامة ومبكرة من عمر الحركة الوطنية المنتظمة، ولو أنها ظلت بعيدة عن جميع كل المطالب الجزائرية وخصوصاً ما كان متعلقاً منها بالهوية والمقومات العربية الإسلامية، ولو أن أحد أعضاء الوفد وهو بن رحال قد نقل تلك الاهتمامات للسلطة الفرنسية، وقد تعادل بذلك هذه المدة علي يا سن حماية الذي التقى بالوفد وأعجب بابن رحال الذي وجده ملماً بالمسائل الإسلامية لإطلاعه وصدقه ومعرفته ودرايته بالسياسة الفرنسية لمدة ثلاثين سنة لم يرى فيها إلا الخيبة وسوء المعاملة لأبناء جنسه حسب تعبير باش حمبة إلى أنه يقول: "أتى إلى هنا مقلداً سبخته وبيده عصاً يخيل لنا موسى ماراً بأرض فرعون"².

وعلى الرغم من شرعية المطالب الجزائرية المقدمة للحكومة الفرنسية، فإن إدارة الاحتلال لم تبالى بها، وزجت بحوالي ربع مليون من الشباب الجزائري في رحى الحرب العالمية الأولى منهم ثمانون ألف ألحقتم بقطاع الصناعة والمناجم ومعامل البارود وقطاع الزراعة لتمويل جبهات الحرب. كما جندت ما لا يقل عن

¹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، مرجع سبق ذكره، ص 449.

² بن ميلاد أحمد، إدريس محمد مسعود، الشيخ عبد العزيز الثعالبي و الحركة الوطنية 1892-1940، الجزء الأول، ط1، مكتبة الحكمة قرطاج، 1991، ص 166.

الأربعمئة ألف لمحاربة الألمان مات منهم حسب ما ذكره توفيق المدني ما يزيد عن الثمانين ألف من خيرة أبناء الجزائر¹.

وتذكر المصادر التاريخية أن معارضة الشباب الجزائري لسياسة التجنيد الإجمالي كانت قوية جداً في كافة أنحاء الوطن تقريباً، إذ قابل المواطنون حاكم منطقة بني يعقوب بضواحي المدينة بالرجم بالحجارة، ونفس المصير تعرض له أيضاً حاكم منطقة المعاضيد بضواحي برج بوعرييج، أما منطقة الأوراس فقد انتفض شبابها وتمردوا على الإدارة الفرنسية، ولم يمتثلوا لقرار التجنيد وحضر منهم 25 من مجموع 141 من المدعوين لقرار التجنيد، وبنفس الغضب عبر سكان الغرب الجزائري، وانتفض سكان ندرومة-مدينة الشيخ بن رحال وامتلل للتجنيد عنصر واحد من مجموع 460 مسجل، كما هرب شباب تلمسان إلى المغرب الأقصى كي لا يجند لخدمة العلم الفرنسي. أما مدينة قسنطينة فقد عبر شبابها هي الأخرى عن رفضهم لسياسة التجنيد وصرح أعيانها سنة 1914 رئيس المكتب العربي للشؤون الأهلية بقوله: "بإمكانكم الزيادة في الضرائب ونحن قابلون لكننا لا نسلم لكم أبناءنا"²

3- حركة الإحياء التاريخي :

لقد عرفت بداية القرن الماضي دعوة هامة للنهوض بالإحياء الثقافي، ومخاطبة العقل وبناء الذات و البحث في الذاكرة، وتولد في ذلك رغبة جامحة لدى العديد من الجزائريين الذين مكنهم الحظ من الدوام على العمل الثقافي،

¹ توفيق المدني، هذه هي الجزائر، مرجع سبق ذكره، ص 161.

² Charles André, La Naissance du nationalisme Algériens, Paris 5, 1962, P25

وظهرت عدة دراسات كتبها جزائريون سلطت الأضواء على قضايا الجزائر التاريخية، ومنها تأليف ابن عمار سنة 1902 وأبن مريم سنة 1907 و الرحلة الورتلانية سنة 1908 و موسوعة الشيخ الحفناوي سنة 1907 بعنوان "تعريف الخلف برجال السلف " و تعد بحق معلما تاريخيا هاما ساهم في نفص الغبار على تاريخ الجزائر الثقافي، وأعطى انطلاقا فاعلا في التمهيد لرؤية جديدة لمدرسة تاريخية وطنية أرسى أسسها الشيخ مبارك الميلي حينما أسهم هو الآخر في تأليف موسوعة أخرى بعنوان تاريخ الجزائر في القديم و الحديث الذي ألقى الدوائر الفرنسية باعتراف كتابهم و تجلى ذلك بالخصوص في كتابات المستشرق الفرنسي جو زيف ديبارمي الذي أعتبر أن الإحياء التاريخي الذي عرفته الجزائر مع مطلع القرن الماضي يعد بحق نهضة فكرية وسياسية أيقظت الجتمع الجزائري من سباته¹.

4- ميلاد الحركة الصحفية الجزائرية:

لقد شهدت فترة الجزائر مع بداية القرن ميلاد حركة صحفية نشيطة عالجت الكثير من قضايا الجزائريين في مواضيع مختلفة، و لعل الدارس لمرحلة ما بين 1882 و 1914 يجدها غنية بالعناوين المعبرة عن القضايا الوطنية، ومن تم برزت أسماء الجرائد و هي توحى بالانطلاقة الفعلية لحركة النهضة و التجديد، و تعبر عن بعض المطالب الجزائرية التي ظلت أمدا طويلا مهضومة، مع العلم أن بعض الدوريات أسسها فرنسيون معتدلون ولذلك كانت متعايشة مع

¹ Desparmet J, « Contribution a L histoire Contemporaine de L'Algérie : la Politique des Oulémas algériens 1911-1937 », In Afrique Françaises, Juillet, 1937, P 149.

بداية النهضة الجزائرية، ولم تكن رافضة لها خصوصا وأنها طعمت بأقلام جزائرية كان لها الحظ في التمدرس في المدرسة الفرنسية .

و قد بادرت للعمل الصحفي أقلام جزائرية وطنية تركت بصماتها في عالم الفكر و الأدب والاجتماع وحتى أمور السياسة و اختارت لعناوين الجرائد أسماء مناسبة و هي مستوحاة من التراث الإسلامي و من أمثلة ذلك جريدة الهلال و الحق و الإسلام و الفاروق الإصلاح و الصديق والمصباح و نحوها، وكل ذلك يدل على البداية الجديدة في الحياة العقلية و الفكرية للجزائريين، بل ويعد أشبه ما يكون بإرساء الأسس الجديدة للثورة الثقافية في جزائر مطلع القرن .

ولم تكتف النخبة وقتها بإرسال العرائض بل ساهمت في تدعيم الحركة الصحفية و الكتابة فيها و من أمثلة ذلك النخبة القسنطينية التي عالجت قضايا وطنية هامة و كان لها السبق في الكتابة باللغة العربية و ترجمة بعض المقالات في جريدة المنتخب التي أصدرها الفرنسي بيار آتيان في أفريل من سنة 1882، و تعد أول محاولة لبروز صحيفة عربية بالجزائر وقتئذ.¹

و المتصفح لمحتوى الجريدة يجدها مليئة بالعديد من الأسماء الجزائرية المزدوجة الثقافة التي ساهمت في إثرائها، ومن هؤلاء أحمد بن الفقون، و أممية بن باديس، و حسونة بن العنوشي، وحمو بن يوسف . و قد أطلق الدكتور محفوظ سماتي على هذه الجماعة اسم جماعة المنتخب¹.

¹ ناصر محمد، الصحف العربية الجزائرية 1847-1939، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1980، ص 21.

¹ Smati Mahfoud, Les élites Algériennes Sous La colonisation, T 1, Edition Dahleb : Alger, 1998. P198

و تعد جريدة المنتخب المنبر الحر الذي عبر من خلاله جماعة النخبة للدفاع عن المطالب الجزائرية، ومن تم أصبحت الجريدة مقروءة على نطاق واسع، وكسبت ثقة المسلمين الجزائريين، وكانت جماعة المنتخب تخاطب قراءها وتشرح لهم دائما مكانة الصحافة و دورها في التوعية و قد أشارت إلى ذلك بقولها: "أن الصحافة هي السلاح الذي يجب أن نتعلم استعماله، لأنها تحرك عالما كاملاً"¹.

و الظاهر أن اهتمامات الجريدة بالقضايا الوطنية، قد جلبت لها الكثير من المتاعب و من ذلك ما برز من الاهتمام الشخصي للحاكم العام بالجزائر لويس تيرمان الذي حكم الولاية العامة ما بين 1881 إلى 1891 الذي بعث بمراسلة إلى المتصرفين ونوابهم من الأهالي بأمرهم بإيقاف الاشتراكات في الجريدة، واستطاعت الدوائر الاستعمارية توقيف الجريدة ومصادرتها في 21 جانفي 1883 بعدما تم محاكمة المشرفين عليها في محكمة قسنطينة².

وإذا كانت النخبة القسنطينية قد وظفت الميدان الصحفي لخدمة مطالبها، فإن النخبة المتواجدة في الجزائر العاصمة كانت أكثر اهتماماً عن غيرها باستخدام الصحافة كوسيلة للتبليغ ونشر الوعي بين القراء، وتجلى ذلك عند الكاتبين باللغة العربية أو الفرنسية ومن أعمدة الصحافة خلال بداية القرن الشيخ عمر بن قذور الجزائري 1886-1932 الذي يرجع له الفضل الكبير في تطوير الصحافة العربية في الوطن وخارجه، إذ اعتمده الزعيم المصري مصطفى كامل مراسلاً

¹ Collot Claude, « Le régime juridique et la presse musulmane Algérienne 1881-1962 », In Revue Algériennes Des Sciences Juridique Economique et Politique , Vol 4, No 2, Juin 1969, p 346.

² سيف الإسلام الزبير، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء الرابع، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1985، ص 58.

لجريدة اللواء القاهرية بالجزائر سنة 1906 وهو في العشرين من عمره كما نشر مقالات عديدة في جريدة التقدم التونسية سنة 1908، وله مقالات في جريدة الحضارة بالقسطنطينية سنة 1911، وفي عشر دوريات عربية أخرى في المشرق والمغرب، وقد أشار عمر بن قدور إلى أهمية الصحافة ودورها في التوعية بقوله: " إن كثيراً من الناس لا يعرفون للصحافة قيمة سوى أنها تنقل الأخبار، وتخدم التاريخ ليس إلا ومن انتبه منهم إلى مزيتها الحقيقية وتحقق أنها لم توجد إلا لتنهض الهمم وتتبع الأفكار..."³

وقد أشاد الدكتور صالح خرفي بمكانة الرجل في الحقل الإصلاح الإجماعي والديني وحتى السياسي الذي تجلى في كتابات الصحفية بقوله: "أما إذا تصفحنا آثاره من مقالات صحفية وقصائد شعرية سواء تلك التي كان يحررها وينشرها في صحافة الشرق العربي والإسلامي ابتداء من الأستانة ومروراً بالقاهرة وعودة إلى تونس فالمغرب الأقصى فسند كل هذا الإنتاج النابض إنسانية المنقض حماسة للإسلام، المتجاوب مع أحداثه ما يرهن على عظمة الرجل ومدى سعة أفقه، وأصالة تجاربه مع ما يهز العالم الإسلامي في تلك الفترة"⁴.

وإلى جانب عمر بن قدور، هناك شخصية صحفية أخرى لا تقل أهمية عن الأول والمتمثلة في شخص عمر راسم (1884-1959) الذي يعد من الأوائل الذين استخدموا الصحافة لخدمة القضايا الوطنية، وأسس سنة 1908 مجلة الجزائر التي تعد أول مجلة عربية يصدرها جزائري. وكانت لراسم كتابات في جريدة الحق الوهراني انتقد من خلالها طوائف الانحراف ودعاة التفرنج والانسلاخ

³ صالح خرفي، عمر بن قدور الجزائري، مرجع سبق ذكره، ص 119.

⁴ خرفي صالح، عمر بن قدور، مرجع سبق ذكره، ص 18.

عن القيم الإسلامية وبذلك تعد عارض النخبة المتجنسة وقد أشار إلى ذلك بقوله: "ما من بلاء نزل من السماء إلا من أولئك الذين شقوا عصى الأمة المحمدية، وما من شقاء طلع من الأرض الرمضاء، إلا من المتبرئين من الشريعة الحنيفة وما من ألم حل ببلادنا إلا من أولئك الحشرات الذين ملأت بهم الأرض فانسابوا بوابين أهل الإيمان كأفاعي سجستان، عادوا بلادهم وخرّبوا ديارهم، وخانوا ملتهم باسم المدينة والإصلاح، ألا أنهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون..."

ويواصل راسم انتقاده للمعجبين بالمدينة الغربية والطاعنين لحضارتهم الأصلية إلى أنه يقول: "أولئك الذين تخلقوا بمفاسد التمدن الحديث، و شرور الحضارة الجديدة."¹

وقد أولى الكتاب الجزائريون اهتماما بالغا للقضايا الوطنية المطروحة مع بداية القرن، و تعد قضية التجنيد الإجباري من القضايا التي تصدرت اهتماماتهم وكتاباتهم، و برغم مراقبة الإدارة الاستعمارية المتشددة على الصحافة الجزائرية، فإن أقلام الكثير من الجزائريين قد وجدت فيها منبرا هاما في التعبير عن ما يجيش في صدورهم وكتبت حول قرار التجنيد المشؤوم. و ممن كتبوا حول ذلك عمر راسم الذي منعه إدارة الاحتلال من الكتابة بداخل الوطن، لكنه تحدى تلك العراقيل و استطاع أن ينشر موقفه الرافض للقرار في الصحافة التونسية، ففي سنة 1907 نشر رسالة مفتوحة بعنوان "رأي حر" في جريدة التقدم التونسية، و الرسالة موجهة إلى كل من رئيس الوزراء الفرنسي و وزير الحربية والحاكم العام في الجزائر، و ذكر راسم أن قانون التجنيد جاء لحل مشاكل فرنسا على حساب

الشباب الجزائري، ومما جاء في رسالته قوله: "نحن شباب الجزائر و رجال المستقبل تسوعنا جهالة أبناء وطننا و حالة أبناء جنسنا الراهنة التي لاشك أنها تسير بهم إلى الاضمحلال، إذ هم إلى الهمجية أقرب، و حيث أن لهم قابلية طبيعية في الجندية، و شوقا إلى حب التفاخر بالسلح، فلا يتساوون لجهلهم مع أبناء فرنسا الذين تغذوا بلبان المعارف، و لربما يقع بينهما تنافر و شقاق لا تحمد عقباه لأنه من البديهي أن أبناء فرنسا يتقدمون على العرب في المراتب العسكرية، فلا تسمح شهامة العربي أن تكون نفسه متساوية في الموت مضطهدة الحقوق في الحياة." ¹

و قد بارك عمر بن قدور هو بدوره مبادرة عمر راسم، و أبرق على جناح السرعة برسالة إلى صاحب جريدة التقدم التونسية احتوت على دعما جديدا لموقف عمر راسم، و كانت الرسالة بعنوان "كلمة حق" أوضح من خلالها بن قدور أن رسالة راسم تعد برنامجا سياسيا وطنيا كاملا للجزائريين إلى أن يقول: "ابتهج جل الجزائريين إن لم نقل كلهم من تلك الرسالة المفتوحة، و نظروا إليها نظرة ممزوجة بعوامل المسرة، فلا عجب إذا إن لهجت السنة الجزائريين بالشكر و الثناء للصنهاجي الذي خط في خدمة الوطن حروفا لا ينساها له التاريخ إن تعاقبت الدهور و توالى العصور." ²

و هذه أسماء بالعناوين و الصور لبعض الجرائد التي ظهرت في الجزائر ما بين 1882 و 1914 .

¹ الجابري محمد الصالح، النشاط العلمي و الفكري للمهاجرين الجزائريين 1900-1962، ط1، الدار العربية للكتاب: دمشق، 1983، ص230.

² الجابري محمد الصالح، النشاط العلمي و الفكري للمهاجرين الجزائريين 1900-1962، نفس المرجع السابق، ص 233.

المدينة	عنوان الجريدة	صاحب الجريدة	تاريخ الصدور والتوقف
قسنطينة	المنتخب	بيار إتيان	1882-1883
عنابة	الحق	سليمان بنقي	1893-1894
الجزائر	كوكب إفريقيا	محمود كحول	1907-1914.
الجزائر	الإسلام	الصادق دندان	1912-1913.
الجزائر	الفاروق	عمر بن قدور	1913-1915.
الجزائر	البريد الجزائري	محمد عز الدين القلال	1913-1913.
الجزائر	الجزائر	عمر راسم	1908-1908.
الجزائر	ذوالفقار	عمر راسم	1913-1914.
وهران	المصباح	العربي فخار	1904-1905.
وهران	الحق الوهراني	تابي "فرنسي مسلم"	1911-1912.

ولقد كان للصحافة الوطنية دور في إثارة أنارت الرأي العام الجزائري و دفعه إلى ضرورة المطالبة بحقوقه المختلفة ومن ثم تحويله أكثر إلى ضرورة الاهتمام بقضاياها المختلفة سواء أكانت سياسية أو اقتصادية أو اجتماعية.

5- ميلاد المسرح الجزائري:

إذا نحن سلمنا بأن الفن المسرحي غريب على الأدب العربي المعاصر بل استمد جذوره من و فنونه من الآداب الغربية، و بالخصوص الأدب الفرنسي و الإنجليزي، فإن رواد المسرح العربي في كل من مصر و سوريا قد اعتكفوا في

بداية الأمر بترجمة و اقتباس الروائع الأجنبية، و بعد تمكنهم من ذلك تدرجوا في البحث في تراثهم عن الموضوعات الأصلية و ترجمتها علي خشبة المسرح، و هذا ما لم نجده لدى النخبة الجزائرية، و حتى لم يكن من بين أولوياتها لأن المجتمع الجزائري لم يتطعم بعد بفنون المسرح نتيجة سياسة التجهيل الاستعمارية الذي فرضه على الأهالي، مع العلم أن الفرنسيين أنشئوا في الجزائر مسارح كثيرة منذ عهد الاحتلال، و كانت ترتادها الفرق الفرنسية، و تقدم فيها الأوبرات و المسرحيات المختلفة بحسب ما ذكره محي الدين باشتارزي لمراسل مجلة المعرفة¹ الصادرة بباريس²

و الظاهر أن تعامل الجزائريين مع المسرح قد سبقت زيارة السيد جورج أبيض للجزائر و لمح إلي ذلك باش ترزي بقوله: "بدأت حركة المسرح العربي بزيارة بعض الفرق من مصر و كان من أولها فرقة سليمان القرواحي الذي لم يلبث أن ذهب إلى تونس و استقر فيها ثم جاءت فرق أخرى كفرقة جورج أبيض عام 1918. و لم يقدم الجزائريون في تلك الفترة سوى بعض الإسكتشات الهزلية القصيرة.." ³

و يشاطر هذا الرأي عبد الكريم جدري و هو من المهتمين بدراسة تاريخ المسرح في الجزائر، و يري هذا الأخير أن جذور المسرح الجزائري تعود إلى نشاطات الأمير خالد في فرنسا خلال حضوره سنة 1910 لمأدبة أقامها جورج أبيض في باريس بمناسبة حصوله على دبلوم الكونسرفاتور، و وقتها طلب الأمير

¹ مراسل المجلة، "مقابلة المعرفة مع رائد المسرح الجزائري"، مجلة المعرفة، عدد 34 ، دمشق 1964

² Bachetarzi Mahieddine, Mémoires 1919-1939, S N E D, 1968, p40

³ مراسل المجلة، "مقابلة المعرفة مع رائد المسرح الجزائري"، مرجع سبق ذكره، ص259

من الممثل المسرحي المصري تزويده ببعض النصوص المسرحية على إثر عودته إلى وطنه، و في سنة 1911 بعث جورج أبيض للأمير بثلاث مسرحيات هي: " ما كبث" لوليم شكسبير و " المروءة و الوفاء" للكاتب خليل اليازجي و "شهيد بيروت" لحافظ إبراهيم.

و كل ذلك شجع الأمير خالد على تأسيس المسرح الجزائري، ففي سنة 1911 تشكلت جمعيات مسرحية مثل الجمعية المسرحية بالمدينة برئاسة إسكندراني محمد بن القاضي عبد المؤمن، و فرقة مسرحية بالعاصمة برئاسة قدور بن محي الدين الحلوي، و فرقة مسرحية بالبلدية برئاسة القاضي محي الدين بن خده¹

و مع حلول 1912 بدأ التمثيل المسرحي العربي في الجزائر، إذ مثلت فرقة المدينة مسرحية المروءة و الوفاء، و فرقة العاصمة مثلت مسرحية ما كبث. و نفس المسرحية قدمتها فرقة البلدية، و في سنة 1913 قدمت فرقة المدينة مسرحية مقتل الحسين وفي السنة الموالية قدمت مسرحية يعقوب اليهودي.

و قد باركت جريدة الفاروق لعمر بن قدور ميلاد الحركة المسرحية، و اعتبرت بداية فاعلة في حياة الجزائر الثقافية و التحسيسية، باعتبار أن جل المسرحيات التي مثلت على خشبة المسرح أخذت من التاريخ الإسلامي و الأدب العربي و العالمي مرجا لها. وقد أشار بن قدور إلى ذلك بقوله: " مثلت رواية صلاح الدين فأحسن جوق الآداب تمثيلها وأثرت في نفوس الحاضرين تأثيرا حسنا وقد كان التياترو مملوء بهم . و مما يسر في هذا الفن الجميل في هذا العصر أنه من

السبل التي تؤدي إلى إحياء اللغة العربية التي جعلها أهلها و هجروها حتى اضمحلت من شمال إفريقيا و كادت أن تضمحل فله در محبيها و لله در المجتهدين على إحيائها و نشرها و تعميم نفعها...¹

6- تشكيل الجمعيات و تأسيس النوادي الثقافية:

إذا كانت النهضة الجزائرية مع مطلع القرن الماضي قد استفادت من ظهور معالم هامة برزت إلى الوجود كالصحافة و النشاط المسرحي، فإن ميلاد الجمعيات و فتح النوادي الثقافية يعد مكسبا إضافيا لتنمية الإحساس الثقافي و الفكري لدى الجزائريين منذ مطلع القرن الماضي، خصوصا و أن هذه المؤسسات الثقافية أصبحت تؤدي دور المدرسة الوظيفية، بعد أن أصبحت مرتعا يجمع الشباب الجزائري و يغذيه بالأنشطة الثقافية و الرياضية و يلقنه بالكثير من المحاضرات الهادفة التي كثيرا ما لمحت إلى القضايا السياسية.

و لعل أسماء هذه الجمعيات و النوادي تدل دلالة قاطعة على الأهداف و المرامي التي تأسست من أجلها، مثل الجمعية التوفيقية و الرشيدية و الصادقية و ودادية تلاميذ شمال إفريقيا، وودادية العلوم الجديدة، و نادي التقدم، و نادي الشباب الجزائري، و نادي الاتحاد و جمعية الهلال، و الجمعية الإسلامية القسنطينية، و نحوها من الجمعيات التي أصبحت مرجعا للحركة الثقافية و إنماء حركة الشباب الجزائري ما بين 1890 و 1920²

¹ جريدة الفاروق، عدد 2 الموافق ل 7 مارس 1913.

² Julien Charles André, Etudes Maghrébines, P U F : Paris, 1964, p 224.

و لعل من أهم هذه المنظمات و الجمعيات التي ساهمت في حركة الإحياء و الإنعاش الثقافي في الجزائر نذكر علي سبيل المثال لا الحسر الجمعية التوفيقية التي تأسست سنة 1908 برئاسة الدكتور بن التهامي، و التي بلغ عدد المنخرطين بها سنة 1911 ما يقارب 200 عضوا، و كانت الجمعية تهدف إلى تطوير الأفكار و خدمة الجوانب الثقافية و الاجتماعية للجزائريين¹

كما ساهمت الجمعية الرشيدية التي تأسست سنة 1894 هي الأخرى في خدمة النهضة، و كانت تصدر نشرة بالعربية و الفرنسية، و كانت لها فروع في العديد من مدن القطر الجزائري. و من بين أعضائها البارزين الدكتور بن بريهمات و الدكتور بن التهامي ومن بين أهدافها تقديم المساعدة للشباب الجزائري، و توفير له الأجواء بغية التقارب و العمل و التفكير و العيش عيشة حديثة بدلا من عيشة البؤس تحت نير الاستعمار الفرنسي.

و لعل ما يعكس ذلك سلسلة المحاضرات التي كانت الرشيدية تبرمجها و تلقيها على الشباب فعلى سبيل ذلك سطرت سنة 1907 قائمة لجملة من المحاضرات التي عالجت قضايا ثقافية وأدبية وتاريخية وحتى سياسية، بل تعدت هذه الندوات للخوض في القضايا العلمية و الاقتصادية، والجدول المرفق يوضح ذلك المسار².

اسم المحاضر	عنوان المحاضرة	اللغة المستعملة
ولد عيسى مصطفى	التضامن و الأخوة بين المسلمين	عربية
قندوز	الكهرباء، الضوء ملكيته و تطبيقه	عربية

¹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سبق ذكره، ص137.

² أبو القاسم سعد الله، المرجع السابق، ص138.

ابن بريهمات	تاريخ الطب العربي	فرنسية
فتاح	التعليم	عربية
ابن التهامي	مرض السل	فرنسية
عبد الحليم بن سماية	تاريخ الأدب العربي	عربية
الأشرف	التشريع الإسلامي في الجزائر منذ 1832	عربية
ابن زكري	الإسلام و اللغات الأجنبية	عربية
عبد القادر المجاوي	الحضارة العربية قبل و بعد الإسلام	عربية
بلحاج	التنظيم السياسي لفرنسا	عربية
ابن قتال	تاريخ التجارة	فرنسية
محمد بن رحال	التوفيق بين الإسلام و التقدم	فرنسية
ولد عيسى مصطفى	الوضع السياسي والمعنوي	عربية
أبو القاسم الحفناوي	فرنسا: الحرية و تفوق اللغة الفرنسية	عربية

مما سبق نخلص إلى القول إن جل النشاطات التي كانت الجمعية تقوم بها كانت تلقى باللغة العربية، وهذا ما ساعد الكثير من الجزائريين على تتبع و حضور الكثير من هذه المحاضرات التي سلطت عليها العديد من الجرائد الأضواء، و أصبحت تتابع نشاطاتها. و من ذلك ما قامت به جريدة كوكب إفريقيا التي أعلنت مسبقا على محاضرة عبد الحليم بن سماية التي ستلقى في مقر الرشيدية بعنوان: "نظر العرب في القراءة و الكتابة". و خلصت الجريدة إلى القول: نحث العموم على حضور هذه المسامرة النافعة¹

و لعل من أهم النوادي الثقافية التي لعبت دورا بارزا في قضايا الثقافة الوطنية مع بداية القرن، نادي صالح باي بقسنطينة الذي ذاع صوته خلال تلك

¹ جريدة كوكب إفريقيا، عدد 41، 21 فيفري 1908.

الفترة . ففي سنة 1908 بلغ عدد المنخرطين به ما يقارب 1700 منخرط، و من تم فتحت فروع النادي في العديد من المناطق بشتى أنحاء الوطن.

و بناء على قول الشريف بن حبيلس و هو من الرعيل الأول للنخبة المغربية ، فإن من أهداف نادي صالح باي تنظيم الدروس في التعليم العام و المهني، و عقد المحاضرات العلمية و الأدبية و تكوين جمعيات خيرية، و الدعوة إلى العمل و تحقيق الأخوة والتعاون، و لم تكن أهداف النادي محاربة و لارفض مبادئ الدين الإسلامي، بل كانت تسعى جاهدة لإزالة الأمراض الأخلاقية، و محاربة الظلم و فتح الآفاق أمام الجزائريين لإظهار مواهبهم الأدبية و الفكرية و نحوها.¹

و قد أشادت العديد من الجرائد بأهمية النوادي الثقافية و ذكرت القراءة بمساهمة رجال الفكر فيها و ألحت على ضرورة استغلالها و الدعوة إلى تثمينها و ذلك ما أشارت إليه جريدة كوكب إفريقيا حينما أشادت بالدور الذي توليه النخبة حيال هذه النوادي و ضربت مثلا بإسهامات الشيخ المولود بن الموهوب في نادي صالح باي و ما قدمه له من ترشيد، ولذلك دعت الجريدة الجزائريين إلى تكثيف حضور المحاضرات، و بالأخص المحاضرة التي كان عنوانها: "التوكل" و قد نشرت محاضرة بن الموهوب كاملة على صفحات كوكب إفريقيا.²

و هكذا ساهمت الجمعيات والنوادي في حركية تكوين الشباب الجزائري بعدما أضحت معلما هاما من معالم الإحياء، و قد أشار إلى الدكتور سعد الله

¹ أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية، ج2، مرجع سبق ذكره، ص 139.

² جريدة كوكب إفريقيا، عددان 173 و 174 الموافق ل 26 أوت 1910 و 2 سبتمبر 1910.

بقوله: "فقد خلق الجزائريون الجمعيات التنويرية و النوادي الثقافية، بالإضافة إلى الصحافة لكي يساعدوا على إنقاذ مواطنيهم من الانحطاط.."¹

¹سعد الله، الحركة الوطنية ج 2، مرجع سبق ذكره، ص 144.

المطلب الرابع: جمعية العلماء المسلمين:

ثم إن مرور قرن من الزمن على احتلال فرنسا للجزائر سنة 1930 م، جعل العلماء الجزائريين يتسارعون إلى جمع كلمة الأمة في تنظيم ديني وثقافي واجتماعي، ففي غضون الحرب العالمية الأولى رأت هذه النخبة المثقفة الانحطاط الذي وصل إليه الإسلام في الجزائر بسبب الضعف الذي أصاب المسلمين، ففكرت بتأسيس منظمة إسلامية لإحياء الدين، ولكن خروج هذه الفكرة إلى عالم الوجود لم يتحقق إلا في يوم 5 مايو 1931م¹، وهكذا فإن ظهور جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، قد نتج عن رغبة العلماء المسلمين الجزائريين بنهضة الأمة الجزائرية ورفيها الفكري والحضاري، ومحاولة منهم للحفاظ على الهوية وترسيخ العقيدة والقيم الأخلاقية في المجتمع الجزائري، ونشر المعرفة والعلم، ولعل التعليم هو العنصر الأقوى في محاربة البدع والخرافات، إذ بالتعليم يتطور الفرد المتعلم ويزداد تمييزه بين الحق والباطل، و بالرغم من أن الجمعية قد تعرضت لصعوبات كثيرة بسبب محاربة المستعمر لها وتضييقه على علمائها، إلا أنها نجحت في تكوين أجيال جزائرية تؤمن بعروبتها وإسلامها، وتحافظ على هويتها وانتمائها إلى عالمها العربي والإسلامي² وجمعية العلماء المسلمين الجزائريين هي حركة عربية إسلامية إصلاحية تلتقي في أهدافها البعيدة من الناحية الوطنية مع حركة نجم شمال إفريقيا وحزب الشعب الجزائري، في الدعوة إلى تحرير الجزائر ضمن نطاق الحضارة العربية الإسلامية، ومن

¹ عبد الكريم أبوالمصفاة : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، دار البعث للطباعة و النشر: قسنطينة، ط1، 1981، ص75

² عبد الله العقيل : من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة .مكتبة المنار الإسلامية ، الكويت ، 2001، ص167

الناحية الإصلاحية تلتقي مع مدرسة التجديد الإسلامي التي ظهرت في العالم الإسلامي في القرن التاسع¹، ولهذا يمكننا القول إن فترة الثلاثينيات قد كانت الفترة الخصبة بالنسبة للإصلاح².

حرصت الجمعية على تحقيق جملة من الأهداف تتلخص في :
 محاربة الجهل بمختلف أشكاله وتطهير البلاد من البدع والخرافات التي أحاقت بالدين وخدمة العلم والمسلمين الجزائريين³ كان لجمعية العلماء أثرا في النهضة العلمية، وفي إحياء معالم التاريخ الجزائري ، وفي معالجة المجتمع علاجا مباشرا ، ولكن العراقيل الاستعمارية للجمعية خلال الثلاثينيات قد شغلته عن القيام بمشاريع عملية هامة لصالح الوطنيين رغم أنها قد أحرزت نجاحا كبيرا في أوساط الجزائريين. لكن الحركة الإصلاحية في الجزائر ليست فقط جمعية العلماء، لأن الحركة الإصلاحية أعم وأشمل وأسبق من جمعية العلماء، وإن كانت هذه الأخيرة نتاجا للأولى، لأنه بعد قيام جمعية العلماء وظهورها كمنظمة قوية، لم يكن جميع المصلحين قد انضموا إليها بل إن بعضهم ظل خارجا عنها، والبعض الآخر قد خرج منها مثل الطيب العقبي⁴، كما كان للشيخ عبد الحميد بن باديس دور جليل هو الآخر في نشأة الخطاب الإصلاحي، بسبب انطلاقته الكبرى والقوية في التعليم وإلقاء الدروس على العامة من

¹عمار طالبي : ابن باديس حياته وآثاره ، دار البقصة العربية: بيروت، 1968 ، ص68

² محمد العربي ممرش : "مالك بن نبي والاتجاه الحضاري في الحركة الوطنية بين الحربين 1920-1938"، مجلة الثقافة: وزارة الثقافة و الإعلام بالجزائر ، عدد 85 ، ص209

³عبد الكريم بوالصفاصاف ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية، مرجع سبق ذكره، ص 121 و130

⁴عبد الكريم بوالصفاصاف : المرجع نفسه ، ص 82 و137

الناس، لتوعيتهم بأمور دينهم وتحسين لغتهم العربية¹ ، وقد ألقى دروسه لعدة سنوات في الجامع الأخضر بقسنطينة داعيا إلى الإصلاح، ونبذ البدع، ومقاومة الخرافات والجمود² وتدخل في عوامل نشأة خطاب البدع و الخرافات بعض الحركات الصوفية التي زادت من نشاطها، مكتسحة بفكرها الصوفي الخرافي جميع المدن الجزائرية، ومعظم أرياف الجزائر وقراها موهمة المجتمع بخدمة الدين والعقيدة، قال الشيخ مبارك الميلي : " نقول إن المسلمين قد عماهم الجهل وفشا بينهم الدجل وانتشرت فيهم البدع والمعاصي وكثفت غفلتهم عن يوم الأخذ بالنواصي³ " وذلك بسبب انحراف معظم الطرق الصوفية في الجزائر و إكثارهم من البدع في الدين بل وتعاون ببعضهم مع الإدارة الاستعمارية ضد مصالح بلادهم العليا⁴ ، كما قابلهم الاحتلال بالمثل، إذ كان الاحتلال الفرنسي يشجع هؤلاء الصوفيين⁵

و الخلاصة التي يمكن أن نستشفها أن النهضة الجزائرية التي برزت معالمها مع بداية القرن العشرين، لم تكن غريبة على الجزائريين بقدر ما أنها كانت محجمة عنهم، لأن معاول الهدم الاستعمارية كانت بالمرصاد لطمس المعالم الوطنية منذ بداية الاحتلال، و حالت إدارة الغزو دون استمرارها. إذ لاحظ العديد من الكتاب المعاصرين للاحتلال بأن الجزائر كانت وقتها أحسن

¹البشير الإبراهيمي : سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، دار الكتاب: الجزائر، 1982، ص40

²تركي رابح : " الشيخ عبد الحميد بن باديس والحركة الإصلاحية السلفية في الجزائر " ، مجلة الثقافة: وزارة الثقافة و الإعلام بالجزائر ، عدد68 ، 1945 ، ص36

³مبارك الميلي : رسالة الشرك ومظاهره، _المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1937، ط1، ص30

⁴تركي رابح : الشيخ عبد الحميد بن باديس والحركة الإصلاحية السلفية في الجزائر، مرجع سبق ذكره، ص36

⁵عبد الكريم بوالصفاصاف : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، مرجع سبق ذكره، ص 190-191

حال من فرنسا. ولذلك فإن ردود الأفعال الجزائرية ضد الوجود الاستعماري لم تنقطع خلال القرن التاسع عشر، كما أن أعراض ميلاد الجزائر الفتاة كانت بادية خلال هذه الفترة إذ يذكر المؤرخ الفرنسي لوروي بوليو .

ذلك بنفسه، بل يحث بلاده سنة 1882 على ضرورة الاستماع للجزائريين و منح الفتيان العرب بعض من الحقوق في التمثيل النيابي، و إلا ستخلق لفرنسا إرلندا في الجزائر. و بنفس النغمة خاطب جول فيري الدوائر الاستعمارية، حينما قاد الوفد البرلماني الذي زار الجزائر سنة 1892 و ذلك بعد أن لاحظ و عايش بنفسه حالة الجزائر ووجد التعبير الشائع بينهم وقتتها "اتركونا لوحدها".

استنتاج:

و من هنا نخلص إلى القول أن أعراض النهضة الوطنية كانت دفيئة في نفسية الجزائريين، و حينما حانت عوامل ذاتية ودولية برزت تلك المعالم من جديد في حياة الجزائريين بعد أن تغير نهج العمل مع مطلع القرن العشرين واتضح ذلك في المقاومة السياسية والسلمية ذات النهج البطيء الدائم الأثر، كما راهنت حركة الجزائر الفتاة على مخاطبة العقل في حركية التغيير و التعبير و ذلك ما مهد عشية إنهاء الحرب العالمية الأولى إلى ميلاد حركة سياسية منظمة قادها الأمير خالد والتي أدخلت لبنة جديدة في منهجية العمل والمطالب السياسية التي آلت في نهاية المطاف إلى تأسيس الحركة السياسية، وميلاد نجم شمال إفريقيا بباريس سنة 1926.

المبحث الثاني: بطاقة تعريف مالك بن نبي

المطلب الأول: مولده و نشأته:

ولد مالك بن نبي عام 1905م في مدينة تبسة من أعمال قسنطينة بالجزائر، وكانت مراحل دراسته الابتدائية والثانوية بين مدينتي تبسة وقسنطينة كما يروي في كتابه "يوميات شاهد القرن"، وقد نشأ نشأة دينية واجتماعية وفقا لتعاليم القرآن الكريم وللتعليم التقليدي الذي كان سائدا في الجزائر آنذاك

التحق بالمدرسة الفرنسية الابتدائية و انكب على دراسة الباحثين الغربيين أمثال بيار لوتي pierre loti و كلود فاري claude fare ولا سيما بيار بورجي pierre borjier الذي كان له عظيم الأثر في أن يصقل مواهبه وهو فتى يافعا ليتخلى عن

بعض أوهامه وسذاجته.

ولقد كان لهذا الاتجاه أن يأخذ به حسب رأيه إلى أبعد الحدود لولا دروس الشيخ مولود بن موهوب في التوحيد والسيره وتلك التي للشيخ بن العابد في الفقه والتي كانت تصحح له من حين إلى آخر بعض المفاهيم والتصورات فضلا عن الدروس الشيخ عبد المجيد الذي كان يحلل فيها بعض وجهات نظره في انحراف المجتمع وتجاوزات الإدارة الفرنسية، وقد عزز ذلك كما يقول في نفوسنا تأبيدا وحماسة.

سافر بن نبي إلى باريس في شهر سبتمبر من العام 1930 وبعد وصوله قام مباشرة بتسجيل اسمه في القائمة الطلبة المعنيين بالمشاركة في امتحانات القبول بمعهد الدراسات الشرقية ولظروف سياسية يمنع من الالتحاق بالمعهد. وفي هذه المدينة الفرنسية بدأ يتعرف شيئا فشيئا هذه المرة وبصورة عملية عن جوانب من حياة الأوروبيين وخاصة المجتمع الفرنسي فهو يقول "لقد صفا الجو لاهتماماتي الاستطلاعية وتجولاتي الاكتشافية التي ساقنتني ذات يوم إلى متحف الفنون والصناعات بقرب باب سان دونيس حيث وقفت تلك العشيّة أفكر لأول مرة في الجوانب التكنولوجية للحضارة وأنا أشاهد بين روائع المتحف القاطرة الأولى التي تحركت بالطاقة البخارية والطائرة التي عبر عليها بلير و بحر المانش¹

ولم يكن الأستاذ منطويا على نفسه بل عمد إلى التواصل مع بعض الأسر الفرنسية البورجوازية فيقول أنها كانت تكشف لي عن الحياة الأوروبية من الداخل في نطاق عائلي بينما لم أكن في الجزائر أعرفها إلا من الخارج. وفي باريس تعرف صدفة على الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين التي تدار وتنظم

¹ مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر المعاصر: بيروت، دار الفكر: دمشق، ط2، 1984، ص 205

شؤونها طبقا لضرورات شباب يدرس أو يعمل بعيدا عن مكان إقامة الأهل. وهكذا أصبح بن نبي عضوا مسلما يدعو إلى دينه بكل وضوح في هذه المنظمة وقد ساهم ذلك في نظره كثيرا في تبادل الآراء وإثرائها وذلك انطلاقا من قناعات و مواقف فكرية مختلفة.

أخفق بن نبي في الالتحاق بمعهد الدراسات الشرقية لأن الدخول إلى هذا المعهد كان يخضع في نظره خاصة بالنسبة لمسلم جزائري مثله إلى مقياس غير علمي يذكر ذلك بقوله: لم تبد لي أية صعوبة في الاختبارات ولكن كانت خيبة أمل: لم أنجح ولبس هذا كل ما في الأمر بل لقد طلبني مدير المعهد، وفي هدوء مكتبه الوقور شرع يشعرنني بعدم الجدوى من الإصرار على الدخول إلى معهده فكان الموقف يجلى لنظري بكل وضوح هذه الحقيقة: إن الدخول لمعهد الدراسات الشرقية لا يخضع بالنسبة إلى مسلم جزائري لمقياس علمي وإنما إلى مقياس سياسي¹

التحق بعد ذلك بمدرسة اللاسلكي لدراسة هندسة الكهرباء وهناك أدرك بأنه قد دخل هذه المرة إلى الحضارة الغربية من باب آخر بعد أن دخلها من باب وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين² لقد أثار ذلك فيه شغف البحث أكثر عن سبل تطوير مجتمعه والتحاقيه بالركب الحضاري، وأثناء الفترة الدراسية انكب على تبادل الرأي مع زملائه الطلبة في الحي اللاتيني حول آراء عدد من المفكرين العالميين أمثال نيتشه وسبينوزا تخرج سنة 1935 مهندسا كهربائيا .

¹ مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن ، نفس المرجع السابق، ص 216

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن ، مرجع سبق ذكره 1984، ص 219

تزوج في عام 1931م من امرأة فرنسية أسلمت على يديه، وساهمت زوجته في تنمية ذوقه وحسه الجمالي، واستطاع أن يوسع شبكة علاقاته الفكرية والثقافية في باريس، فالتقى هناك بشكيب أرسلان وغاندي.

لبث ابن نبي في أوروبا أكثر من ثلاثين سنة أعانته في إظهار ذاتيته وإيقاظ الشعور في نفسه وفكره وتحرره من قبضة الثقافة الغربية¹. يتضح مما سبق ذكره أن معاشة بن نبي للحضارة الغربية كانت عميقة ومتجذرة، لم تتجاوز المعرفة السطحية والشكلية للغرب فحسب ولكنها تجاوزت حدود الافتتان والانبهار.

تميزت هذه المعاشة للحضارة الغربية من خلال ما يلي:

- الدراسة العلمية و الأكاديمية في المدارس والجامعات الغربية بلغاتها،

- الانفتاح والتواصل مع الآخر سواء كان من عامة الناس أو الخاصة من علماء

وحكام.

¹ المرجع نفسه ص 300

المطلب الثاني: مؤلفاته:

إجمالاً يمكن تصنيف مؤلفات مالك بن نبي بين كتب مطبوعة وأثار مخطوطة ومسجلة

في أشرطة

1- مؤلفاته المطبوعة حسب ترتيبها التاريخي¹

1. الظاهرة القرآنية: ظهر سنة 1946م في الجزائر.
2. لبيك (روايته الوحيدة): ظهرت سنة 1947م في الجزائر.
3. شروط النهضة: ظهر سنة 1948م في الجزائر.
4. وجهة العالم الإسلامي: ظهر سنة 1954م في باريس.
5. الفكرة الإفريقية الآسيوية: ظهر سنة 1956 في القاهرة بمناسبة انعقاد مؤتمر باندونج لدول عدم الانحياز
6. النجدة... الشعب الجزائري يباد ظهر سنة 1957م في القاهرة
7. مشكلة الثقافة ظهر سنة 1959م في القاهرة.
8. حديث في البناء الجديد ظهر سنة 1959م في بيروت.
9. الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ظهر سنة 1960م في القاهرة، و هو أول محاول له بالعربية
10. الصعوبات علامة النمو في المجتمع العربي ظهر سنة 1960م في القاهرة.
11. الاستعمار يلجأ إلى الاغتيال بوسائل العلم ظهر سنة 1960م في القاهرة.
12. فكرة كومنولث إسلامي ظهر سنة 1960م في القاهرة.
13. تأملات في المجتمع العربي ظهر سنة 1961م في القاهرة.
14. في مهب المعركة ظهر سنة 1961م في القاهرة

¹ أنظر عبد اللطيف عبادة ، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، الجزائر : منشورات بن مرابط، 2014، ص31

15. ميلاد مجتمع ظهر سنة 1962م في القاهرة .
 16. أفاق جزائرية ظهر سنة 1963م في الجزائر.
 17. مذكرات شاهد القرن (القسم الأول) ظهر سنة 1965م في الجزائر.
 18. إنتاج المستشرق وأثره في الفكر الإسلامي الحديث ظهر سنة 1969م في القاهرة.
 19. مذكرات شاهد للقرن (القسم الثاني الطالب) ظهر سنة 1970م في بيروت
 20. مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي ظهر سنة 1972م في القاهرة.
 21. المسلم في عالم الاقتصاد ظهر سنة 1973م في بيروت.
 22. دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ظهر سنة 1978م بدمشق.
 23. بين الرشاد والتهيه ظهر سنة 1978م في طرابلس.
 24. مجالس دمشق (مجموعة محاضرات باللغة العربية).
- ب- آثاره المخطوطة والمسجلة في أشرطة:**
- وقد نقلناها هنا من كتاب نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث لصاحبه الدكتور يوسف حسين والذي بدوره جمعها من المجلة الثقافية السعودية "الفيصل" في عددها 196 افريل 1993م، ص7.
- 1- خطاب مفتوح لخروتشوف و إيزنهاور.
 - 2- دولة مجتمع إسلامي.
 - 3- مذكرات شاهد للقرن (القسم الثالث).
 - 4- العلاقات الاجتماعية واثر الدين فيها.
 - 5- نموذج لمنهج ثوري.
 - 6- المشكلة اليهودية.

7- العفن

8- اليهودية أم النصرانية.

9- دراسة حول النصرانية.

10- مجالس الفكر (محاضرات كان يلقيها في منزله في الجزائر بعد

الاستقلال والمسجل منها باللغة الفرنسية)

المبحث الثالث: المؤثرات الاجتماعية و الثقافية في شخصيته

المطلب الأول: المؤثرات من العائلة والمحيط:

تأثر مالك بن نبي أول ما تأثر بجده "الحاجة زوليخة" التي كان لها أثر كبير في توجيهه الوجهة الحسنة وتربيته التربية الصالحة -عمرت فبلغت مئة سنة- كانت مدرسته الأولى التي تكونت فيها مداركه، إذ كانت تقص عليه القصص فتشده إليها ببراعتها في رواية الحكايات التي كانت تدور حول العمل الصالح و ما يترتب عنه من ثواب و العمل الصالح و ما يتبعه من عقاب، ويقر مالك بن نبي بذلك يقول: "و كانت هذه الأفاصيص تعمل على تكوين دون أن أدري، فمنها عرفت أن الإحسان في مرتبة عليا من الخلق الإسلامي".

أما جده لأبيه فقد أثر فيه تأثيرا خاصاً تمثل في الكره المبكر للإستعمار و ضرورة العمل على إحباط مساعية و مؤامراته.

أما والدا مالك بن نبي فقد حرصا على تكوينه تكوينا دينيا إسلامياً، حيث أنه عندما نجح في مسابقة الحصول على منحة قصد الإستعداد للدخول إلى معهد المعلمين، كان التوجيه الذي أراده له أبواه هو أن يصبح عدلاً في الشرع الإسلامي كما كان لزوجته خديجة الفرنسية التي دخلت الإسلام أثر كبير في تكوينه و في هذا يقول مالك بن نبي: " وأتجاذب الحديث مع خديجة حول القضية الجزائرية أو حول الدين، و كان يروق لها بعدما أصلي المغرب أن تستمع لما أتلوا من القرآن دون أن تفهم بطبيعة الحال غير أنها تتذوق جرس التلاوة نفسها، ويحدث أن تطرح بهذا الصدد سؤال المرید المبتدئ أو تبدي رأيها في موازنة الإسلام و المسيحية بطريقة تفيدني أحياناً"

كما يذكر لنا مالك بن نبي تأثير المناقشات مع زوجته في تكوينه الفكري فيقول: "والآن

بعد أربعين سنة- عندما تعود لفكري تلك الذكريات- أتصور أن الأقدار التي سخرتني وسيلة تعرفت خديجة بواسطتها على الإسلام، قد سخرتها هي لأتعرف بواسطتها على الوجه الأصيل للحضارة الفرنسية¹

لكن يظهر لنا أنا أكبر تأثيراً للمواجهات الفكرية لمالك بن نبي تتمثل في صديقة حمودة بن الساعي الذي سبقه إلى المدرسة الفرنسية الإسلامية، و التقى به في الجزائر و فرنسا².

و ما هو جدير بالذكر أن المعرفة بين الرجلين ترجع إلى المرحلة الثانوية، وكان بالنسبة إليه صديقاً و أباً روحياً و قوة، و أعجبه فيه ثقافته العربية الإسلامية الواسعة و اتقانه الاستشهاد بالآيات القرآنية في الظروف الاجتماعية المستجدة للمجتمع الإسلامي³.

اعترف مالك بن نبي بهذا التأثير في مواضيع كثيرة، فيقول عن ذلك: "أدين لحمودة بن الساعي بإتجاهي كاتباً متخصصاً في شؤون العالم الإسلامي و إن تحولي عن دراستي قد زاد بصحبته منذ أن أصبحت مهتماً بالفلسفة و علم الاجتماع و التاريخ، أكثر من اهتمامي بمواد مدرسة اللأسلكي " ⁴ و يبين لنا مالك كيف تأثر به و صار قدوة له: "بن الساعي الذي يكبرني لم يكن مخلصاً ذكياً و مثقفاً بالعربية و الفرنسية فحسب، بل هو شخص مثال و قدوة ...فقد ترك في نفسي أثر خالصاً حينما تعرفت عليه شخصياً

¹ مالك بن نبي، مذكرات شاهد على القرن، مرجع سبق ذكره، ص 269

² المرجع السابق، ص 236

³ عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، مرجع سبق ذكره، 2006، ص 30

⁴ مالك بن نبي، مذكرات شاهد على القرن، مرجع سبق ذكره، ص 236

بعد عدة أشهر ... كنت أستمع إلى طريقته في توجيهه الآيات القرآنية ليحدث تفسيراً اجتماعياً لحالة المجتمع الإسلامي الحاضرة و كان ذلك يؤثر في نفسي كثيراً¹ أما من حيث التأثير المبكر للمحيط، فنجد أن مالك بن نبي قد تأثر بالحياة الاجتماعية السائدة في كل من قسنطينة و تبسة، في نفسيته، فقد جعله يحرص على التمسك بالأصالة و المعاصرة في آن واحد و يؤكد هذا التأثير بقوله:

"في تبسة كنت أرى الأمور من زاوية الطبيعة و البساطة، أما في قسنطينة فقد أخذت، أرى الأشياء من زاوية المجتمع و الحضارة واضعاً في هذه الكلمات محتوى عربياً و أوروبياً في آن واحد"². إذن فبيئة تبسة ذات الطابع شبه البدوي-التي تمكن أهلها من المحافظة على فضائلهم وأخلاقهم و تقاليدهم

كما كانت أيضاً للمقاهي مثل "مقهى بن يمينية" تأثيراً في تكوين شخصية حيث " فهذه الأفكار و المشاعر كانت تجتمع بمقهى بن يمينية لتتلاقى هناك مع تلك التي تولد على بعد خطوات من المقهى أعنب ذلك المكتب الصغير الذي يشغله الشيخ ابن باديس"³

المطلب الثاني: الثقافة العربية - الإسلامية:

1- المؤثرين من المعلمين المثقفين ثقافة عربية إسلامية:

1. الشيخ عبد المجيد : و هو مدرس في معهد تكوين المعلمين، حيث تلقى مالك بن نبي عنه دروساً في قواعد اللغة العربية، والنحو والصرف وقسطاً من الشعر، وبالإضافة إلى هذا فقد كان لآراء الشيخ عبد المجيد في المجتمع وانتقاداته للبدع، و كراهيته لتصرفات الإدارة الفرنسية و تهجمه على

¹ يوسف حسين، نقد بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، ط1، الجزائر: دار التنوير للنشر و التوزيع، 2004، ص 35

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره، ص 36

³ المرجع السابق، ص 92

تجاوزاتها¹ الأثر البالغ في مالك بن نبي الذي أعترف قائلاً: " و سرعان ما أدركنا عداءه لبعض التقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي كالطرق الصوفية و كراهيته لتجاوزات الإدارة الفرنسية ... وقد أذكى ذلك في نفوسنا تاييداً و حماسة"².

2. الشيخ مولود بن موهوب : هو مفتي مدينة قسنطينة الذي تتلمذ على يد الشيخ عبد القادر المجاوي³. و هو استاذ التوحيد و السيرة النبوية الشريفة في معهد تكوين المعلمين. غرس في قلب مالك بن نبي و زملائه في الدراسة حب الحركة الإسلامية و جذبهم إلى خطها.

3. الشيخ بن العابد : هو أستاذ الشريعة الإسلامية بالمعهد المذكور آنفاً، و على الرغم من أنه لم يؤثر في فكر مالك بن نبي و شخصيته تأثيراً مباشراً و بليغاً، فقد مكنته دروسه في الفقه من اجتناب الوقوع في متهاتات الفكر الغربي، لقد كانت محاضرات الشيخ بن العابد في الشريعة الإسلامية كما يقر مالك بن نبي "مذكراً قوياً يعود بروحي إلى الطريق الصحيح"⁴

2- قراءة التراث العربي-إسلامي:

ثم إن للقراءات العربية تأثيراً على فكر مالك بن نبي فقد طالع (رسالة التوحيد) للإمام محمد عبده (1849 - 1905م) و كتاب (الافلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق) للكاتب تركي أحمد رضا و كان لهذان الكاتبان أثرهما البالغ في تحديد الإتجاه الفكري لمالك و في هذا يقول: " هذان المؤلفان أثرا على ما أعتقد في أبناء جيلي من

¹ يوسف حسين، نقد بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث ، مرجع سبق ذكره ، ص 37

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره، ص 48

³ نفس المرجع السابق الذكر، ص 64

⁴ نفس المرجع السابق الذكر ، ص 66

المدرسين، أنا مدين لهما على كل حال بذلك التحول في فكري منذ تلك الفترة، لقد رسم كتاب أحمد رضا مزودا بالشواهد الكثيرة بهاء المجتمع الإسلامي في ذروة حضارته، و كان ذلك معياراً صحيحاً نقيس به بؤسه الإجتماعي في العصر الحاضر. أما كتاب محمد عبده وهنا اتخذت عن المقدمة الهامة المترجمة حول عن الفكر الإسلامي عبر العصور فقد أعطاني مستندا للحكم على فقره المحزن اليوم"¹

و كان لكتاب (أم القرى) للمصلح عبد الرحمن الكواكبي (1849-1902م) أثره هو الآخر على فكر مالك بن نبي و نفسه، يقول بن نبي: " لقد كشف لي هذا الكتاب أم القرى إسلاما كان ينتظم حقا و يسعى للنهضة"².

كما تأثر بكتابات ابن خلدون، و خصوصا في نظرية عن الدورة الحضارية التي كانت أفكاره بعد ذلك تطويرا لها. فقرأ مقدمته (1332هـ - 1406م) و صارت مرجعاً له في معظم كتبه، و أصبح ابن خلدون أستاذه الأول و ملهمه الأكبر " إلى ابن خلدون الذي أضاءت عبقريته غروب الحضارة الإسلامية في نهايتها"³.

و مالك نفسه لا يخفي تأثره بفكر ابن خلدون و نظرياته حول العمران البشري . بل أشار إلى ذلك في مواضيع أخرى عديدة من كتبه. وقد تميزت قراءته لابن خلدون في أثرها الواضح في نظريته في الدورة الحضارية، والتي يمكن اعتبار فكرته الأساسية فيها امتدادا متطورا للفكر الخلدوني

تلك اهم القراءات العربية التي أثرت على مالك بن نبي و التي يقول عنها "هذه القراءات التي شكلت بالنسبة لي قوة أخرى من التثبيح في المجال الفكري، إذ حالت دون انحرافي في الرومانطيقية التي كانت شائعة في ذلك الجيل من المثقفين

¹ مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره ، ص 66

² نفس المرجع السابق الذكر ، ص 88

³ مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000م ، ص 59

الجزائر ريين¹

ورغم حماسه للحركات الإصلاحية فإن بن نبي لم يمتنع عن نقدها وتشخيص نقائصها. كما انه قرأ لفيلسوف الإسلام محمد إقبال وتأثر به.

المطلب الثالث: تأثير الحضارة الأوربية فيه بنزاعاتها الديكارتية والروحانية و التكنولوجيا:

1- المؤثرين الاوائل من المعلمين الغربيين:

المعلمة بويل : عندما بلغ مالك السن السادس من عمره دخل المدرسة الفرنسية في تبسة فتأثر بمعلمته السيدة بويل التي تختلف عن الكثير من المعلمين الاستعماريين، لما تحمله من حب للإنسان مهما كان عرقه أو دينه، و كانت تطلب من تلاميذ القسم و منهم الأوربيون اتخاذ مالك بن نبي كنموذج يقتدى به في الإجتهد و المواظبة و النظافة و السلوك القويم، و هذه المعلمة تركت في نفسه أثرا حسناً و لم ينساها حتى في كبره و هذا ما يرويها لنا مالك عن ذلك: " و لكن الشيء الذي لم يزل عالقاً بذاكرتي إلى اليوم هو ما شعرت به تجاه المدام (بويل) و على أية حال استيقظت ذات يوم، و أنا أشعر تجاه (مداد بويل) بحب لا ينقص... عن حبي لأمي، و مما يزيد في غرابة الأمر شعرت أن السيدة استجابت تماما إلى إنطلاقة قلب هذا الطفل، و مهما يكن رأيت منذ تلك اللحظة دروسي تأخذ السير الممدوح"²

2- المعلم الفرنسي (مسيو مارتان) Mr MARTIN المدرس بمدرسة سيدي الجلي بقسنطينة كان له الأثر البالغ في امتلاك مالك لزماد اللغة الفرنسية، و في شغفه

¹ مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره، ص ص 66-67

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره، ص 27

بالمطالعة، و حسب شهادة مالك بن نبي: "لقد طبع في نفسي هذا الأستاذ تذوق القراءة، ففي مساء كل سبت كان يعير الكتب للتلاميذ"¹

3- المعلم الفرنسي (بوبريتي) BOBREITER مدرس تاريخ العصور القديمة و الأدب الفرنسي بمدرسة "سيدي الجلى" بقسنطينة، كان له هو الآخر دور كبير في ارشاد مالك إلى الكتب التي ينبغي أن يطالعها، و بالفعل فقد كان يعيره بعض المجالات تشجيعا له على التقدم الذي أحرزه معه في الدراسة مثل: مجلة "الأخبار الأدبية" Nouvelle Littérature و مجلة "كونفيرانسيا" Conferancia و يقر مالك بن نبي بهذا فيعلن: "و من جهتي أنا فقد كان الأستاذ بوبريتي قد فتح لي آفاقا جديدة، و لم يكن ذلك بدروسه المقررة علينا كالتاريخ الأزمنة القديمة و الأدب الفرنسي -، إن تكن هذه قد تركت أثرا لاينكر - إنما بفضل توجيهاته فيما نقرأ من كتب"².

كما تأثر بعدد آخر من الفلاسفة و المفكرين الغربيين مثل نيتشه و كائط و جون ديوي، فتأثره بكائط يتجلى من خلال فكرته عن "الواجب و الحق" التي احتلت مكانة بارزة في فكر "بن نبي" الاجتماعي و التربوي، فالواجب قبل الحق، صارت لازمة تربوية في كل كتاباته. أما تأثره "جون ديوي" فيمكن أن نتلمسه في الأبعاد البراجماتية، التي يمكن استكشافها في بعض جوانب تفكيره، و قد قال عن جون ديوي: "و قد وقفت مذهولا امام رفوفه حينما اكتشفت جون ديوي"³

2- سفره إلى فرنسا :

وجود مالك بن نبي في أوروبا، كان له تأثيره الإيجابي فقد كان مستنثارا بظاهرة المدنية الحديثة، و جوانب منتجها التكنولوجي، فكان لا ينفك يتردد على " متحف الفنون

¹ نفس المرجع السابق الذكر ، ص 48

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره ، ص 65

³ نفس المرجع السابق الذكر، ص 114

والصناعات" منذ الأيام الأولى لنزوله باريس، فتبهره روائع المتحف بما يحتويه من مبتكرات العلم والتكنولوجيا الحديثة. وقد كان لهذه الزيارات أثرها في تنمية تفكيره الجدي، نحو النواحي العلمية والصناعية، حتى قرر أن يتجه إلى دراسة الهندسة، فأخذ يهيئ نفسه علمياً لذلك، إلى أن تم قبوله في معهد الكهرباء والميكانيكا. وإلى جانب دراسته الهندسية كان "بن نبي" يوسع من دراساته العلمية، فكان يتردد على معهد ليلي ملحق بمتحف الفنون والصناعات، يدرس فيه الكيمياء التطبيقية، وكان إحساسه في هذه الفترة كما يقول: "كنت أريد أن أفهم كل شيء: الجبر والهندسة والكهرباء، والطبيعة والميكانيك" لذا كان يحرص على اقتناء الكتب العلمية فأثرى مكتبته بالكتب الهندسية والتطبيقية حتى أخذت تلوح في ذهنه أفكار تقنية عديدة. وعلى الرغم من دراسته للعلوم الرياضية والهندسية إلا أنه كان واسع الاهتمام بالدراسات الاجتماعية والإسلامية التي ظل يواصل التزود بمؤلفاتها والانكباب على مصادرها. وبالإضافة إلى العوامل الثقافية المذكورة، لا بد أن نشير إلى أثر كتابات بعض الغربيين في تشكيل ثقافته الاجتماعية وأسس تفكيره الاجتماعي، نذكر منها كتاب "تاريخ الإنسانية الاجتماعية" لـ "كور تلمون" وما كتبه "كوندياك" وكتابات بعض المستشرقين التي أخذت موقعا بالغ التأثير في تفكيره، ككتابات "زويمر" و "دوزي" وغيرهما، التي تطرقت إلى الإسلام والحضارة الإسلامية، بالإضافة إلى كتاب "في ظلال الإسلام الدافئة" لـ "إيزابل إيرهارت" و "الإسلام بين الحوت والدب" لـ "أوجين يونج"

إن انتقال "بن نبي" من مجتمع تلفه ظاهرة التخلف العلمي والتقني إلى مجتمع آخر يتميز بالتقدم العلمي والتقني المتطورة أثار فيه ولع التقصي لأسباب الظاهرة، وإجراء المقارنات والظروف المحيطة بكل منهما. لقد لاحظ بحسه التربوي أن التنشئة العملية والتكنولوجية في المجتمع الفرنسي تبدأ مع الطفل، حيث تتألف أعباءه من أجهزة وأدوات ميكانيكية يعبث بها ويفككها و "الأطفال ينشئون في هذا الإتجاه منذ صغرهم إذ الهدية

الأولى التي تقدمها لهم الأسرة لعب "الميكانيكو"¹. كما أن الرجل الفرنسي من جهته يبرهن على أنه رجل تقنية على المستوى الاجتماعي، فبمجرد خروجه من مكتبه أو مصرفه يصير -كما لاحظ "بن نبي" -في بيته نجارا أو حدادا أو كهربائيا، بينما رجل الريف الجزائري لا يجد في بيته آلة أو مسمارا، أو شاكوشا أو سلكا لإصلاح بيته، أو أدواته أو محراثه، وكذلك بالنسبة لرجل المدينة الذي يقضي وقته في لعب الدومينو أو الورق .

لقد عززت هذه الانطباعات والمقارنات في "بن نبي" ضرورة العمل على إحداث التغيير العلمي والتكنولوجي، ابتداء من التربية والتنشئة الاجتماعية، وإدخال العنصر العلمي والتقني، كجزء من المكونات التربوية للثقافة التغييرية. و يقول حين يتحدث عن تكوينه الأهل كمهندس كهربائي "تلك الأدوات -في يدي- كما يقول- أشعر بها ليست لمجرد اللعب، بل هي دلائل على مقدار تطور المجتمع"²

إن الواقع التكنولوجي الذي لمس "بن نبي" نتيجة معاشته للمجتمع الغربي، وما ينطوي عليه واقع ذلك المجتمع من منطلق علمي تطبيقي، كان له أكبر الأثر عليه فكريا وسلوكيا، وفي هذه يقول: "أصبحت في الحقيقة أعيش "الورشة" المختصة بالجانب التطبيقي لملاحظاتي عن البيئة الجديدة، وبصياغة مقياس تطوري الشخصي تجاهها، سواء من حيث الفكر أو السلوك أو من حيث ما أركي من فضائلها، وما أرفضه من رذائلها، وكم استفدت من هذه المدرسة... مدرسة المعاشة"³.

¹ مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره، ص 222

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مرجع سبق ذكره، ص 221

³ نفس المرجع السابق

وقد ترافق هذا التعاطي مع نقاط أخرى هي زيارته لـ"متحف الصناعات والفنون" في باريس الذي كان يتردد عليه، والذي كان يزيد إمعانا في الجانب التكنولوجي للحضارة الغربية حتى "لم يصبح المتحف مجرد مكان جمعت فيه غرائب وعجائب الفن والصناعة، ولكن المستودع المقدس الذي أودعت فيه هذه الحضارة أعلى ما أنتج من عبقريتها العلمية والتكنولوجية"¹.

ولا يمكننا أن نغفل الحياة الباريسية بما فيها من نظام وترتيب وتنسيق وقيم جمالية والتي لعبت دورا كبيرا في تشكيله الذوقي وتصوراته الجمالية، خاصة وأنه قد تزوج فرنسية اعتنقت الإسلام، وكانت أنموذجا للنظافة والدقة وترتيب الأشياء وتنسيقها وغير ذلك من المهارات اليدوية التي كانت تجيدها واكتسبتها من هذه الحضارة والسلوكيات اليومية ذات المعطى الجمالي، الذي أثر في نفسه، ولذلك نجده يقول عن هذا المناخ الغربي بأنه: "دالة على التطور النفسي الذي سيجعلني من أشد الناس نفورا من كل ما يسئ لذوق الجمال... تفسر ثورتي على بعض جوانب تخلفنا التي تصبح موضع السخرية.. غير أن الاستعدادات التي تدفعني إلى هذا الموقف كانت أصيلة في نفسي، وإنما وجودي بفرنسا ومعايشتي لزوجتي طورا الاستعدادات الوراثة، إلى أفكار إجتماعية واضحة"².

المطلب الرابع: تأثير المناقشات والصحافة:

تلعب المناقشات وتبادل الأفكار والآراء بين الناس، دورا كبيرا في تكوينهم الفكري والمنهجي وبالنسبة لمالك بن نبي، فقد كان شغوبا بالمناقشات وتبادل الآراء، ومن بين

¹ نفس المرجع السابق

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد على القرن، مرجع سبق ذكره، ص 215

أكثر المناقشات تأثيراً عليه هي تلك المعارك الفكرية التي كانت تجمعها مع صديقه حمودة الساعي_ رحمه الله_ سنة 1931م حول الطيب العقبي وابن باديس وأيهما أجدر بالزعامة. ويقول بن نبي انه مدين لحمودة الساعي في اتجاهه ككاتب متخصص في شؤون العالم الإسلامي فهو كان بالنسبة إليه أستاذاً وأباً روحياً وقوة، وانبهر مالك بإتقان الساعي الفائق الاستشهاد بالآيات القرآنية في الظروف المتجددة للمجتمع الإسلامي.¹

وداخل منظمة "الوحدة المسيحية للشباب الباريسيين" فأصبح مالك عضواً مسلماً في الوحدة المسيحية. وفي مقر المنظمة بدأ مديرها "هنري نازيل" يبادر بن نبي بالحديث أمام أصدقائه لدحض النظريات الإسلامية، والكشف عن ضعفها. غير أن الأمر لم يكن بالسهولة التي توقعها المدير. وكانت النتيجة خلافاً ما كان ينتظر لأنه كما يذكر بن نبي العقيدة الثالوثية لم تكن تستطيع الجدل مع العقيدة الموحدة الإسلامية. وفي مجال المناقشات دائماً استفاد مالك كثيراً من زوجته الفرنسية خديجة التي تعرف بواسطتها عن الوجه الأصيل للحضارة الفرنسية²

أما في مجال الصحافة فكان مالك بن نبي مولعاً بقراءة الصحف والمجلات وقد ترك لنا في كتابه مذكرات "شاهد للقرن" شبه إحصائية وتاريخاً للصحف والمجلات، التي كانت تصدر في الجزائر أو تصل إليها من البلاد العربية وفرنسا. ولعل الأمر الذي يمكن استخلاصه أن مالك بن نبي نهل من ثقافتين مختلفتين عرف كيف يستفيد منهما معاً، فالثقافة العربية الإسلامية غرست فيه روح الأصالة إلى الأبد أما الثقافة الفرنسية فقد أكسبته روح المعاصرة، ويمكن القول: إن تنشئة "بن نبي"

¹ عبداً للطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، مرجع سبق ذكره، ص32

² يوسف حسين، نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، مرجع سبق ذكره، ص54-64

الإسلامية والدينية التي تلقاها في أسرته وبيئته الجزائرية وتثقيفه الإسلامي، إلى جانب المؤثرات الجمالية والتقنية والعملية التي أخذها عن البيئة الفرنسية، قد ترجمت لديه فيما بعد في فكرة أساسية، هي أن مشكلة المجتمع المتخلف هي مشكلة بناء حضارته، وبناء الحضارة لا يتم دون بناء للثقافة.. بناء يكون بالضرورة تربويا، خاصة في مجتمع يعيش حالة اللاحضارة واللاتقافة

استنتاج:

تعرضت شخصية بن نبي للعديد من المؤثرات و العوامل هي التي أخرجت في الأخير شخصية المفكر و فكر تبلور في سياق معين تميز بالإنحطاط الكلي للأمة مما دفعه مثل غيره من المفكرين بالبحث عن الحلول ، فما هي تلك الحلول؟ لكن قبل البحث في هذه الحلول، لابد من التعرف على مميزات هذا الفكر، و هذا ما سيتعرض له الفصل الثالث.

الفصل الثالث

أساسيات في فكر مالك بن نبي

المبحث الأول: مصطلح الفكرة أو الأفكار

المبحث الثاني: مالك و المسألة الثقافية

المبحث الثالث: الحضارة مفهومها و شروطها

المبحث الرابع: نقد في فكر مالك بن نبي

المبحث الخامس: الفكر الحضاري بين بن نبي و

آخرون

الفصل الثالث: أساسيات في فكر مالك بن نبي

تبنى بن نبي مصطلحات و مفاهيم خاصة به من مثل الأفكار، الحضارة، الثقافة فماذا عنى بذلك؟

سيتعرض هذا الفصل إلى أهم هذه المصطلحات و المفاهيم الخاصة به:

المبحث الأول: مصطلح "الفكرة" أو "الأفكار":

المطلب الأول: عموميات في استعمال المصطلح:

يستعمل مالك بن نبي مصطلح "الأفكار" بطرق مختلفة، فلم يكن بن نبي ممن يحرص على وضع التعاريف الواضحة الدقيقة المضطربة للمفاهيم التي يستعملها، لكن القارئ لأعماله يستطيع أن يخرج في النهاية في اعتقادي بمنظومة نظرية واضحة في مجملها وأصيلة، ولو اعتبرت تفاصيلها ألوان من الغموض وسوء اللغة. وكثير من مصطلحات بن نبي لا يتوافق مفهومه لها مع المفاهيم الشائعة مما يقود قارئه غير المتمرس إلى سوء فهم، سنحاول تبيان جوانب أساسية من استعمال بن نبي لمصطلح "الأفكار"

يرى مالك بن نبي أن عالم الفرد يتألف من ثلاثة مركبات: "أشياء" و "أشخاص" و "أفكار". والفرد يمر في طفولته بمراحل ثلاث متلاحقة يتعرف فيها أولاً على "الأشياء" ثم يتعرف بعدها على "الأشخاص" ثم يتعرف أخيراً على "الأفكار"¹، وكذلك يمر المجتمع في تطوره الحضاري بهذه المراحل². وحين يشيخ الفرد ينكص وعيه فيعود بعكس الطريق الذي سلكه أولاً، وكذلك تفعل

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة و أحمد شعيبو، دار الفكر: دمشق، دار الفكر المعاصر: لبنان طبعة معادة

2002، ص 30

² مالك بن نبي، نفس المرجع السابق، ص 37

الحضارة حـ بين تشـ يخ.

1. "الأفكار" بمعنى "الحقائق" :

"الأفكار" قد يستعملها بن نبي بمعنى "الحقائق" ، ولا سيما "الحقائق الكبرى" ذات الطابع الكوني الشامل ، وهذا حين يتحدث مثلاً عن طريقتين مختلفتين تميزان الحضارة الغربية وحضارة الشرق الإسلامي في "ملء الفراغ الكوني": "إما أن ينظر الإنسان حول قدميه أي نحو الأرض ، وإما أن يرفع بصره نحو السماء. والطريقة الأولى تؤدي إلى شغل فراغ الإنسان بأشياء، أي أن نظرتة المتسلطة تريد أن تستحوذ على أشياء، بينما الثانية تؤدي إلى شغل هذا الفراغ بالأفكار، أي أن نظرتة المستفسرة ستكون في بحث دائم عن الحقيقة"¹

والمثل الذي يضربه على الطريقة الأولى هو طريقة روبنسون كروزو في ملء فراغه بالعمل لصناعة أشياء والصيد وتقسيم وقته في انشغالات مادية، على حين كان مثله على الطريقة الثانية نظير روبنسون كروزو الإسلامي "حي بن يقظان" يقضي وقته في البحث عن الحقيقة المطلقة².

وهو يصادر على أن الطريقة الأولى تنسجم مع الطبع الأوروبي الآري الذي يهتم بتركيب الأشياء والأشكال والتركيب التقني والجمالي ويفتقد العنصر الغيبي ، على حين تنسجم الطريقة الثانية مع العنصر السامي الذي يطغى لديه العنصر الديني ولا ينشغل بالمشاغل الأرضية. هو لا يؤلف الأشياء بل يؤلف بين فكرتين: "الشرق الإسلامي يؤلف بين فكرتين: فكرة الحق وفكرة الخير"³

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي،، مرجع سبق ذكره، ص 21

² نفس المرجع السابق، ص 22

³ نفس المرجع السابق ص 142

وليس بودي هنا مناقشة صوابية هذا التعميم المأخوذ من الفكر الاستشراقي الذي يثبت للباحث في تاريخ الثقافة العربية المعاصرة أنه يستطيع التغلغل والتسلل حتى إلى كتابات أكثر المفكرين ذكاء ونقدية (بن نبي بالذات له مناقشات كثيرة مع المستشرقين دحض فيها زعمهم أن الإسلام هو سبب تأخر المسلمين وسنرى لاحقاً أنه يقول إن تفلت المسلمين من الإسلام هو سبب تأخرهم وليس تمسكهم به)

2. "الأفكار" كخبرة حضارية جماعية:

ولكن مصطلح "الأفكار" يعني عنده غالباً خبرة متموضعة على شكل بنية جماعية عقلية- نفسية تجعل المجتمع يبني الهيكل المادي للحضارة ويعيد بناءه بسرعة، حتى لو تعرضت للتدمير بفعل كارثة كالحرب مثلاً.

ومثاله المفضل هو المجتمعان الياباني والألماني اللذان كانا بعد الحرب العالمية في حالة عوز هائل في "الأشياء"، ولكنهما كانا غنيين "بالأفكار"، مما مكنهما من إعادة بناء الهيكل المادي لهما بسرعة قياسية، بخلاف المجتمع الأندونيسي مثلاً الذي كان غنياً بالموارد المادية المطلوبة للبناء، ولكن الخطة التي وضعها الدكتور شاخت لبناء ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى، ونجحت فيها نجاحاً باهراً، لم تنجح في أندونيسيا حين استدعت الحكومة الأندونيسية شاخت بالذات للإشراف على تطبيق خطته ذاتها في الواقع الأندونيسي، وذلك للعوز في "الأفكار" في المجتمع الأندونيسي. وهذا الأخير هو نموذج عنده للمجتمع الإسلامي عموماً.

3. "الأفكار المطبوعة" و "الأفكار الموضوعة":

يرى مالك بن نبي أن الأفكار تشبه أسطوانة يحملها الفرد عند ميلاده ، وهي تختلف من مجتمع لآخر، والأفراد والأجيال يعزفون أنغامهم الخاصة التي تتوافق تردداتها مع الأنغام الأساسية أو النماذج المثالية (القوالب archetypes) لتلك الأسطوانة.

تلك الأنغام يسميها مالك بن نبي "الأفكار المطبوعة" وأما التوافقات الموسيقية التي تخص الأفراد والأجيال فيسميها "الأفكار الموضوعة".

"الأفكار المطبوعة" اليونانية كما يقول اتخذت شكلها وقالبها على الأفكار المطبوعة التي أبرزها هوميروس وإقليدس وفيثاغورث وسقراط وأمبدوكل وعلى الأفكار الموضوعة لأفلاطون وأرسطو ثم أخرجت الأجيال التالية توافقات مع هذه الأفكار كونت لحناً بديعاً لم يزل له أثر في الحياة المعاصرة.

والقرآن كان هو الرسالة المطبوعة التي جاء بها الوحي من السماء فعدلت الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي ووجهتها وجهة جديدة، وغيرت طريقة تفكير هذا المجتمع ومنظومته الأخلاقية.

وفي غمرة حماس المجتمع الذي انسجم كله مع التوافقات الأساسية للأفكار المطبوعة الجديدة صار عند كل فرد حساسية ضد أي خروج أو نشاز في اللحن ويسارع إلى تصحيحه، ولو كان النشاز من عنده كما في حالة المخلفين الثلاثة في غزوة تبوك وفي حالة المرأة التي زنت وجاءت تطلب من النبي عليه السلام أن يطهرها. ويقول بن نبي أنه حين ينحط المجتمع تسكت تلك التوافقات الأساسية بالتدرج جالبة معها - كما نعلم من الفيزياء - صمت التوافقات المنسجمة معها، أي تختفي الأفكار الموضوعة أيضاً ويحل الصمت وتختفي الحساسية فلا يظهر أي رد فعل للنشاز ويختفي العنصر الروحي وتختفي الدوافع الجماعية من المجتمع ويفنى ويتحول إلى ذرات.

4. الأفكار الميتة والأفكار القاتلة:

"الفكرة الميتة" يعرفها بن نبي بأنها "فكرة خذلت أصولها وانحرفت عن نموذجها المثالي ولم يعد لها جذور في محيط ثقافتها الأصلي".

و"الفكرة القائلة" هي عنده "فكرة فقدت شخصيتها وقيمتها الثقافية بعد أن فقدت جذورها التي ظلت في مكانها في عالمها الثقافي الأصلي". هاتان الفكرتان اللتان تعيشان جنباً إلى جنب في "عالم ما بعد الحضارة" (أي عالم الحضارة المنتهية التي لم تنشأ بعد على أنقاضها حضارة فنية جديدة) وتشكلان انعكاساً فكرياً لوجهي مأساة المجتمع المبتلى بالاستعمار: وجه القابلية للاستعمار ووجه عدمه.

"الأفكار الميتة" إذن هي تلك الأفكار التي تشد الإنسان في الوضع الحضاري المنحط إلى انحطاطه وتمنعه من النهوض، و"الأفكار القائلة" هي أفكار يستوردها هذا الإنسان نفسه لتحديث تأثيراً اجتماعياً ساماً، ويحرص بن نبي على لفت انتباه قارئه إلى أن النوعين من الأفكار يرتبطان مع بعضهما إذ الأفكار الميتة هي التي تختار من الحضارة الأخرى الأفكار القائلة تحديداً، مع أن الحضارة الأخرى فيها أفكار أخرى! يقول: "لا يجوز أن نتساءل لماذا تتطوي الثقافة الغربية على عناصر قاتلة، وإنما يجب أن نسأل لماذا تقصد الصفوة المسلمة هذه العناصر بالذات وتأخذ منها، وعلى هذا النحو تكون المشكلة مطروحة بطريقة سليمة"¹

"الأفكار القائلة" هي نفايات فكرية للمجتمع الآخر تطفو على سطحه، ولكن الانحطاط الاجتماعي عندنا يجعلنا نأخذ هذه العناصر السطحية ونعتقد أنها هي ولا غيرها "جوهر الحضارة الغربية" (أو لننكلم بلسان حال ما أصطلح على تسميته "بالاستلاب": هي "جوهر الحضارة"! أي على وجه العموم والإطلاق إذ المستلب يرى أن الحضارة الغربية هي "الحضارة" أي الشكل الوحيد المعياري بل المشروع للحضارة، إذ هو عاجز عن رؤية نسبية الحضارة الغربية وكونها حضارة من حضارات العالم وخيار واحد من خيارات حضارية كثيرة كان يمكن للبشرية أن تأخذ بها

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 202

وإذا كانت الأفكار القائلة سامة في مجتمعها بالذات فهي فيه تواجه بمضادات للسمية تخفف من أثرها أو تزيله ولكنها حين تستورد إلى مجتمعنا لا يستورد معها إطارها الكامل الذي يحد من تأثيرها (قد نضرب على ذلك مثلاً انهيار التضامن بين أفراد العائلة في الغرب، فالقوم هناك وجدوا لآثاره السلبية مخففاً في أشكال الضمان الاجتماعي، أما عندما نستورد القيم التي تقود التضامن العائلي عندنا للتفكك، وليس بإمكاننا نقل الضمان الاجتماعي الغربي، فإن هذا يعني أن الفرد عندنا معرض لخطر الانمحاق تحت ضغط الظروف الصعبة دون أن يجد من يحميه ويتكافأ معه

وفي اعتقادي أننا يمكن أن نرى هنا رؤية مالك بن نبي لطبيعة "التثاقف" الذي جرى في القرن العشرين الميلادي بين المجتمع المسلم والغرب، فهذا المجتمع لم يأخذ الجوانب السليمة القوية من الحضارة الغربية بل أخذ نتائجها المتعفنة، نفاياتها إن جاز التعبير، ولك أن ترى أمثلة على هذا في استيراد الانحلال العائلي بل استيراد المدارس الفنية والأدبية التي لا تعكس جوانب قوة الإنسان وفاعليته بل تعكس جوانب انحلاله الأخلاقي وتحلل شخصيته الاجتماعية. آلية الاستيراد هذه تعكس هشاشة الشخصية المسلمة وعيوب تركيبها النفسي-العقلي.

ويقارن بن نبي بمرارة بين النموذج الياباني في "التثاقف" مع الغرب وهو النموذج المؤلف مما استورده اليابانيون من التجربة الحضارية الغربية وهو جوانبها الفعالة وما استبقوه من شخصيتهم الحضارية، وبين النموذج المقابل للتثاقف الذي قام به المجتمع المسلم حيث استورد الجوانب السامة واستبقى الجوانب الميئة من شخصيته.

"الأفكار الميئة" عند بن نبي هي أفكار فارقت النموذج المثالي، القالب الأصلي للأفكار التي كانت العامل الباني للحضارة، وفقدت الصلة به، ومثالها عنده الذي كان قريب العهد مواقف بعض علماء الدين في إيران من مصدق ومشاركتهم في إسقاطه.

5. الأفكار المخذولة وانتقامها:

في الثلاثي المكون للعالم المحيط بالفرد: الأشياء، الأشخاص، الأفكار يرى بن نبي أن الأفكار هي التي تقود العالم بغض النظر عن نوعية هذه الأفكار وحكمنا عليها. أعتقد أن هيغل يشغل مكانه الفريد في تاريخ الفلسفة بوصفه الوحيد الذي حاول أن يصف الوقائع الاجتماعية وتغيرها على أنها أفكار وتغيرها يتبع منطق تغير الأفكار: المنطق الجدلي.

وانطلاقاً من هذه النظرة الفريدة لنا أن نقول إن هيغل هو فيلسوف الاجتماع الإنساني بامتياز ومن جهة أخرى بإمكاننا أن نقول إن هيغل هو أكمل الفلاسفة المثاليين فقد نظر للكون بأسره بمكوناته كافة على أنها أفكار تتغير وفق المنطق الجدلي.

بن نبي يتفق مع هيغل في أن الأفكار تتحول إلى واقع كما أن الواقع يتحول إلى أفكار¹ ويضرب بالرق مثلاً على أن "الأنظمة التي ليس لها سند من الأفكار هي في طريقها إلى الفناء" إذ أن إلغاء الرق بدأ في عالم الأفكار عند المفكرين في القرن التاسع عشر ولو أن آلات القرن العشرين كانت ستقضي عليه لو لم يقض عليه الفكر!² ويقرر مالك بوضوح مناصرته للمبدأ المثالي في الفلسفة الذي يطبقه في ميدان علم الاجتماع "إن التغييرات ذات الصبغة النفسية هي التي تؤدي إلى ظهور تغيرات اقتصادية وسياسية على سطح الحياة الاجتماعية فالجانب النفسي هو الذي يسبق و ينظم الجانب الاجتماعي ومن كل الطرق التي نسلكها نصل دائماً إلى المبدأ الذي قرره القرآن على شكل حكم تقريبي: "إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم" الرعد-11. لقد تضمنت الآية خلاصة النتائج التي يمكننا الخروج بها عن انتقام الأفكار المخذولة"³

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 95

² نفس المرجع السابق، ص 211

³ نفس المرجع السابق، ص 212

حين لا ينسجم السلوك مع فكرته المثالية تنتقم هذه الفكرة المخذولة لنفسها :يقول بن نبي:"الأفكار الموضوعية تختلف عن الأفكار المطبوعة التي كانت في القوالب الأصلية، وهذا الاختلاف أو هذا الغدر يدوي في كل نشاطنا ويعرض هذا النشاط للانتقام من طرف الأفكار الأصلية انتقاماً يكون أحياناً غاية في العنف على الصعيد السياسي عندما تنتقم الأفكار المخذولة. وقد يكون من الأيسر تصور هذا الانتقام في المجال التقني عندما تصمم خطأ إحدى الماكينات وتتفجر أو أحد الجسور فينهار لأن الانتقام في هذه الحالة يكون فورياً .ولكن المجتمعات والحضارات والممالك قد تنهار هي أيضاً بنفس الطريقة وليست كوارث التاريخ في غالب الأحيان إلا آثاراً مباشرة لنوع من انتقام الأفكار المخذولة"¹

يعلق بن نبي في نفس الصفحة على الهامش: "نستطيع القول بأن العالم الإسلامي يواجه اليوم عقوبة مستحقة من الإسلام، لالتفاته عنه وليس كما يظن بعض السذج لتمسكه به "

إذا وصلت الأفكار الموضوعية في المجتمع إلى مرحلة انبنت فيها صلتها بالأفكار المطبوعة انتقلت هذه الأخيرة لنفسها على شكل فقدان المجتمع لفعاليتها. ويضرب بن نبي مثلاً في أول خذلان في التاريخ قام به المسلمون لفكرة القرآن المطبوعة (النموذج المثالي) التي تعبر عنها الآية الكريمة "إن صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين، لا شريك له" الأنعام -161- 162 .و التي كان من الواجب أن يتوافق المسلمون في شخصيتهم وسلوكهم معها وذلك حين فصلوا بين سلوكهم المتعلق بطلب الدنيا وسلوكهم التعبدية فصار بعضهم يقول"صلاتي وراء علي أصلح لديني وطعامي عند معاوية أقوم لبديني!" ونتج عن هذا ذلك الشرخ المرير في صفين الذي كان بداية المرض الحضاري.

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 76

وحيث يفصل السلوك عن الفكرة المطبوعة تنتج عن السلوك المنفصل فكرة جديدة مفارقة للنموذج المثالي تنتقل من جيل إلى آخر كأنها الجرثومة التي تنقل المرض الحضاري

6. الأفكار الصادقة والأفكار الفعالة:

يرى بن نبي أن الفكرة الصادقة ليست دائماً فعالة والفكرة الفعالة ليست دائماً صادقة! الفكرة هي صحيحة أو باطلة، ولكن هذه الفكرة رغم صحتها قد تفقد فاعليتها. وقد تظل فترة طويلة كامنة في عالم اللافاعلية رغم وجودها، حتى يأتي زمان تخرج إلى الفاعلية ويضرب بن نبي لهذا مثلاً بفكرة ابن النفيس عن الدورة الدموية الصغرى، فهي لم تستخدم إلا بعد قرون حين أخذها الأوروبيون (ونسبها إلى هارفي) وفي المقابل ما أكثر الأفكار الباطلة بذاتها التي قلبت الأحداث وغيرت التاريخ.

إن العقيدة الدهرية المادية التي تقوم عليها الحضارة المعاصرة هي عقيدة لا نشك في بطلانها، ولكنها عقيدة فاعلة، (وقد أضيف: وليس ذلك فحسب، بل هي تستطيع في بعض الحالات بالقوة أن تطفئ جذوة أفكار صادقة من الحضارات المهزومة وتهيل عليها رماد النسيان.

والخلط بين الفاعلية والصدق يستخدم لتشكيك المسلمين في إسلامهم، إذ يقال لهم: أتكون صحيحة عقيدة أهلها في أسفل درجات السلم الحضاري، وتكون خاطئة عقيدة تغزو القمر؟

بن نبي يرى أن المسلمين لم يفقدوا فعاليتهم لتمسكهم بالإسلام بل لهجرهم لروحه الحقيقية و"أفكاره المطبوعة".

المجتمع يفقد فعاليته عندما تنبت الصلة بين "أفكاره المطبوعة" و"أفكاره الموضوعية"، وقد نقول بعبارة أخرى: بين معتقداته وسلوكه.

ويقول بن نبي: "كثير من المفكرين المسلمين اليوم يفتنون بالأشياء الحديثة وبالتالي بمنطق الفعالية من غير تمييز بين حدود توافقها مع المهام التي يريد المجتمع أن ينهض بها دون أن

يفقد أصالته، فهؤلاء المفكرون يخلطون بين أمرين: بين "الانفتاح الكامل لكل فكر تأتي به الرياح" وبين تسليم القلعة للمهاجمين-كما يفعل الجيش الخائن"-

ولا ينبغي للمسلمين أن يتعزوا بصدق أفكارهم عن مصيبة انعدام فاعليتهم: "ينبغي على الفكرة الإسلامية لكي تقاوم الأفكار الفعالة والخاصة بمجتمعات القرن العشرين المتحركة، أن تسترد فعاليتها الخاصة بمعنى أن تأخذ مكانها من بين الأفكار التي تصنع التاريخ"¹

7. الفكرة والوثن:

يرى بن نبي أن الجاهلية إنما كانت وثنية لأنها لم تكن علاقاتها المقدسة مع أفكار وإنما مع أوثان.

و إيمان الفرد بالوثن يترافق مع تخليه عن كل مجهود (أو بتعبير بن نبي الأثير تخليه عن القيام "بالواجب" وانتظاره "لحقوقه" بلا أداء لواجبه من طرف خارجي ما) في عام 1936 تحولت النهضة الاجتماعية الشاملة في الجزائر التي تجلت في حركة العلماء وبلغت ذروتها في الدعوة إلى "المؤتمر الإسلامي" ورافقتها نهضة غير فيها الأفراد ما في أنفسهم (أي قاموا بواجباتهم) تحولاً خاطئاً في اتجاه ذكره بن نبي مراراً بغضب وتقريع لشعبه: بعد أن نبذ الشعب أوثان الصوفية في فترة انحطاطها، وكف عن الذهاب إلى قبور أوليائها لتقديم النذور والتماس الخيرات و البركات منها، وهب لجني الخيرات من عمله وعرقه وقيامه بواجبه) وهو مبدأ عمر رضي الله عنه النهضوي المستند إلى "فكرة الإسلام المطبوعة" عن التوكل الحقيقي: "إن السماء لا تمطر ذهباً ولا فضة" إذا به ينحرف ليسير وراء زعماء سياسيين

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 144

تحولوا من هذا المنظور الإسلامي الأصيل إلى منظور انتخابي سقيم يعزف على نغمة طلب الحقوق من الحكومة الاستعمارية.

لقد انتصر الوثن على الفكرة، ورجعت "زرده" الصوفية في مرحلة انحطاطها على شكل زرده انتخابية، ونشأت دروشة جديدة "لا تتبع الحروز والبركة والجنة ونعيمها وإنما تشتري الحقوق السياسية وصفة المواطن و... القمر بأوراق الانتخابات. ولقد غاب عن الأذهان أن الحق هو صنو الواجب وأن الشعب هو الذي يخلق ميثاقه وقانونه الاجتماعي و السياسي "عندما يغير ما بنفسه"¹ وبدلاً من أن تصبح البلاد ورشة للعمل تحولت إلى سرادق انتخابي، وانقلب العمل الاجتماعي المنتج الفعال إلى خطابة. لقد استبدلت الفكرة بالأشخاص - الأوثان وبدلاً من العمل بهدي الفكرة صار العمل مشخصاً. وقد ذكر بن نبي أمثلة من بلاد أخرى على انتقال الولاء من الفكرة إلى الشخص منها صياح المتظاهرين في شوارع القاهرة في العشرينات "الحماية بيد زغلول ولا الاستقلال بيد عدلي". والاستعمار يشجع هذه النزعة للتشخيص و التوثين لسبب واضح وهو أن الاستعمار يحب أن ينام الشعب ويتوقف عن أداء دوره تاركاً مصيره بيد شخص وهذا الشخص يمكن إفساده، وحتى لو لم يفسد فهو يمكن قتله أو انتظار موته أو إفساد الحاشية التي هي حوله بحيث تشل فاعليته ويفقد الاتصال مع مجتمعه. ومن الأمثلة التي يذكرها بن نبي على هذا الوضع نيكروما وسوكانو، وأعتقد أنه كان يعني عبد الناصر أيضاً و إن كانت علاقاته الطيبة مع مصر الناصرية منعه من التصريح بهذا الاسم مكتفياً بعد ذكر سوكانو و نيكروما بقوله "وهما حالتان من بين حالات كثيرة"²

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 130-131

² نفس المرجع السابق الذكر، ص 167

المطلب الثاني: اختلال التوازن بين الأشياء والأشخاص والأفكار:

صحيح أن بن نبي يضع الأفكار في موقع متميز بين المكونات الثلاثة، ولكنه مع ذلك يرى أن العلاقة بين هذه المكونات علاقة جدلية يجب أن تخضع للتوافق، إلا أنه في أوقات معينة يختل التوازن بين هذه العناصر ويزيد فيها ثقل واحد منها على غيره بحيث تدور حركة المجتمع في فلك الأشياء أو الأشخاص أو الأفكار.

وهو يسمي هذه الحالة "بالطغيان":

1. طغيان الأشياء:

وفي هذه الحالة تحتل الأشياء قمة سلم القيم وتتحوّل الأحكام النوعية خلسة إلى أحكام كمية فتظهر النزعة إلى مراكمة الأشياء، ويصبح عدد هذه الأشياء هو المعيار للنجاح وليس استخدامها الفعلي (بن نبي لم يضرب المثال التالي ولكنه خطر على بالي: أليس خير مثال على ذلك مراكمة الجيوش العربية للأسلحة دون أن يخطر على بال القادة ولو لمرة واحدة أن هذه الأسلحة التي بذلت فيها المليارات أثبتت التجارب أنها لم تقم بأي دور إيجابي حتى ولو كان على مستوى المصلحة القطرية أو مستوى مصلحة الحاكم) وملاحظة بن نبي الوجيهة عن الانزلاق من الأحكام النوعية إلى الأحكام الكمية نجدها بالفعل في بعض البلاد التي قادها شعورها بالعجز الفكري، وعدم قدرتها على الخوض في غمار المعالجة الناجحة للفكر المعاصر وفصل حبه عن زيوانه، إلى التوقف عن القدرة على اكتشاف قيمة أصحاب الأفكار المبدعة والقيمة انطلاقاً من نتائجهم، والانتقال إلى العبادة الخرافية للمعايير الكمية الخارجية التي انطلاقاً منها تحدد قيمة الشخص ويوضع في المواضع التي يجب أن يوضع فيها أصحاب الأفكار، ومما يلاحظ أنه كلما زادت عقدة النقص في بلد من بلادنا تجاه الفكر المعاصر زاد احتفاله بالألقاب العلمية الجامعية، وقلت قدرته على اكتشاف المبدعين الأصلاء، فالمفكر ليس بمفكر ما لم يسبق اسمه بلقب ما، والأديب لا يكون مبدعاً

حتى ينال جائزة عالمية (كما حصل مع نجيب محفوظ الذي ظلت مكانته بين أخذ ورد حتى نال جائزة نوبل "فاطمأنت" الأوساط الإعلامية المتنفذة في مصر وغيرها إلى هذه المكانة)

حالة خاصة من طغيان الأشياء:

بعد الإذلال العظيم الذي حاق بالمسلمين والعرب في السنوات الأخيرة تزايد النزوع إلى حصر حل المأزق الحضاري الإسلامي ببعد وحيد هو العنف والبندقية. وفي اعتقادي أن القوى الظالمة لا مانع عندها في هذا الانحراف، إذ أن المسلمين إن اختاروا خيار البندقية لوحدها وأهملوا خيار النهضة الحضارية الشاملة، بما تتضمنه من إصلاح سياسي واجتماعي ينهض بالمجتمع والسياسة فيحول المجتمع إلى بنيان مرصوص فاعل مليء بالحركة والنشاط والعمل الجاد، أي يحوله إلى خلية نحل فيها جدية النحل وتقسيمه للعمل ونشاطه وعدم كسله، ويحول البنيان السياسي إلى بنيان وحدوي كبير متماسك، يلغي التجزئة ويزيل عوامل الفرقة الداخلية، ويغير ما بالنفوس" من أنانية مزمنة، ونزعة للشرذمة والصراع الداخلي أهلكت أمتنا وجعلتها أسفل سافلين، فإنهم بهذا الاختيار قد وضعوا أنفسهم في موضع يهزمون فيه بسهولة، إذ أنهم اختاروا الساحة التي هم فيها أضعف. والعنف في العلاقات بين الدول والمجتمعات لا شك أن له دوراً لا يمكن للمؤرخ أو عالم الاجتماع أن ينكره. ولكنه ليس العامل الوحيد بل قد لا يكون العامل الحاسم، وحتى النصر في منازلة عسكرية معينة لا يكفل للمجتمع على المدى الطويل أنه سيبقى في منأى عن خطر الهيمنة الخارجية، ولعلنا لا نجد مثلاً أعظم مأساوية من مثال البلد البطل: بلد مالك بن نبي الجزائر، فبعد مليوني شهيد ظلت الجزائر وإن استقلت تتخبط في مشاكلها الداخلية وتبعيتها الاقتصادية بل تبعيتها الثقافية في جانب من سكانها أيضاً للخارج، وإذا كانت فقدت مئات الألوف في الحروب مع المستعمر فهاهي ذي تفقد عشرات الألوف من الضحايا البريئة في عنف داخلي لا يفيدنا أن نستبعد مسؤولية المجتمع عنه بوضعه على عاتق فئة معينة في الداخل، أو طرف معين في الخارج، إذ أن المجتمع السليم حقاً، المسيطر على

حركته، والقادر على تنظيم نفسه ووضع جهاز الحكم تحت رقابته، ما كان يسمح بهذا ويبدو لي أن عبقرية مالك بن نبي الكبرى وحدسه النفاذ كان يكمن في هذه النقطة بالذات، وهو الحدس الذي يميزه عن كافة رجال عصره من مفكرين وسياسيين، فقد كان دوماً يذكر بما نسيه هؤلاء: إن الاستعمار ليس موجوداً عرضاً، بل هو موجود لأن المجتمع غير قادر على مقاومته.

ومن الطريف أن نرى هنا سخرية مالك بن نبي من تنظيرات أحد المؤيدين المخلصين للثورة الجزائرية، وهو الثائر الشهير فرانتز فانون، الذي نظر في كتابه الأشهر "المعذبون في الأرض" للثورة الجزائرية مستخلصاً من تجربتها نتيجة تمجد العنف على أنه هو الذي يعيد للإنسان المستعمر (بفتح الميم) ثقته بنفسه. يقول مالك بن نبي عن كتاب فانون: "يحصّر معنى الثورة في مجرد عمل من أعمال العنف، ولعل المؤلف بدون أن يدري قد خلص الزعماء وصغار الزعماء من همّ التفكير، وخصوصاً من عقدة الذنب تجاه الأفكار المخدوعة، ولكن الأفكار المخدولة تنتقم وانتقامها ظاهر للعيان في العالم الإسلامي"¹

2. طغيان الأشخاص:

يضع بن نبي يده هنا على مشكلة كبرى فادحة تواجهنا بالفعل ألا وهي أننا غير قادرين على الفصل بين المبادئ والأشخاص الذين يمثلونها ويجسدونها. أو بمصطلحات بن نبي عدم القدرة على الفصل بين "الفكرة المجردة" و "الفكرة المجسدة". يقول بن نبي: "عندما يتجسد المثل الأعلى في شخص يظهر خطران أولهما أن جميع أخطاء هذا الشخص تحسب على عاتق المجتمع الذي جسم فيه مثله الأعلى وثانيهما أن جميع انحرافاتة يقع وزرها أيضاً على المجتمع، وتظهر إما في صورة تحية للمثل الأعلى الذي هوى، وإما بالارتداد عندما يعتقد أن

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 171

تعويض الحرمان يكون باعتناق مثل أعلى جديد دون أن يفتن أحد في كل هذه الحالات إلى أنه حدث استبدال خفي لمشكلة الأفكار بمشكلة الأشخاص. ولقد أدى هذا الاستبدال إلى إلحاق أضرار كبيرة بالفكرة الإسلامية عندما تجسمت في أشخاص لم يكونوا أهلاً لحملها. فمن ذا الذي يستطيع أن يجسد أفكاراً لمجتمع ما بدون أخطاء؟

وهل تترك الفكرة تموت مع موت الشخص الذي يجسدها؟

لقد حذر القرآن الكريم جماعة المسلمين من هذا الموقف الخاطئ صراحة عندما قال: "وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل أفإن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم؟" آل عمران- 144¹

وقد تلقى المسؤولية على شخص عند إخفاق مشروع فيعفى بهذا المجتمع من المسؤولية كما ألقت إذاعة القاهرة كل مسؤولية انفصال سورية عن مصر على عاتق ضابط سوري محدد هو الكزيري.

يصف بن نبي بهذه المناسبة المثقف المسلم بعبارة لاذعة: "أقل الناس اقتناعاً بالقيمة الاجتماعية للأفكار هو في الغالب المثقف المسلم، وهذا يوضح لنا السبب في أن أعداداً من المثقفين في الجزائر فضلوا أن يدوروا في فلك بعض الأوثان منذ نحو ثلاثين عاماً بدلاً من أن يكرسوا جهودهم لخدمة بعض الأفكار"²

3. طغيان الأفكار:

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 103

² نفس المرجع السابق الذكر، ص 105

قد يصل الأمر ببعض المثقفين إلى الابتعاد عن المجتمع وانقطاع علاقة أفكاره بهذا المجتمع كما في حالة بعض المثقفين الأوروبيين الذين ساروا في ركاب الفلسفة الوجودية، وقد نجد حالات في بلدان العالم النامي يلغي فيها المثقف الواقع ويضع الكتب مكانه.

حالة خاصة من الطغيان المطلق للأفكار ورفض الواقع:

ونجد هذه الحالة عند الحركات السياسية التي عادت المجتمع عداء تاماً واعتقدت أن لديها الحقيقة المطلقة التي تعطيها الحق في تفكيك المجتمع ولو بالعنف وإعادة بنائه ولو بالعنف أيضاً.

وخلافاً للشائع في وسائط الإعلام لم يبدأ هذا المرض عند الحركات المتدينة بل بدأ عند الحركات العلمانية كما رأينا في أمثلة عربية كثيرة وفي أمثلة من العالم كنظام بول بوت في كمبوديا ونظام ستالين في روسيا وغيرهما. ولكن بعض الحركات الصغيرة المحسوبة على الإسلام وقعت في هذا المطب أيضاً حين اتبعت نهجاً يكفر المجتمع بأسره وعدت نفسها "جماعة المسلمين" وليس "جماعة من المسلمين"

العاطفة والأخلاق ترسم فيه عبر تاريخ الثقافة " وفي هذا الموضع نرى أن مالك بن نبي ليس مبتوت الصلة كلياً بالنزعة التأصيلية التي تركز على مساوئ استيراد المكونات الثقافية من المجتمع الآخر، بل كان واعياً لهذه المساوئ، ولكنه في الحقيقة كرس أغلب جهده الفكري لبحث مشكلة نهوض المجتمع المسلم من الهوة الحضارية التي يعاني منها، وفي سبيل دراسة هذا النهوض وشروطه، لم يركز الاهتمام على مشكلة الحفاظ على الهوية، وأعتقد أن المطلوب إحداث تركيب خلاق بين الطريقة التأصيلية المتمركزة حول فكرة الدفاع عن الهوية الثقافية الخاصة، والطريقة المركزة على هدف النهضة التي يتبناها مفكرون كثر على رأسهم مالك بن نبي، وأنا أسمى هذا التركيب "التأصيل الفاعل" وأكتفي هنا فقط بالإشارة إلى هذه النقطة تاركاً مناقشتها إلى مقال آخر إن شاء الله.

مع كل ما تقدم فإن اللغة الغربية المستوردة قد تقوم بدور إيجابي في تفجير الحركة في عالم ثقافي راكد "فبالمعاني الواردة من ثقافة أخرى والمترجمة بإخلاص إلى حد كبير، تستعيد الأفكار المطبوعة قدرتها على الكلام بعد أن كانت بغير صدى وبغير حوار مع الحياة وبغير سيطرة عليها، وتشرع في إنتاج أفكار موضوعة قد تتضمن قدراً من الغموض بسبب أصلها المزدوج ولكنها تظل في ركاب الأفكار الأولى فعندما كان الشيخ محمد عبده يكتب بحثه في العقيدة كان يستلهم بلا شك الاتجاه شبه الكلاسيكي الذي كانت عليه الثقافة الأزهرية في عصره ولكن بطريقته الجديدة في الصياغة وفي التعبير افتتح الشيخ محمد عبده برسالة التوحيد عهداً جديداً في المذهب الكلاسيكي¹ ازدواج اللغة إذاً قد يساعد في التجديد وقد يؤدي إلى الخروج على الأصول الأساسية (في هذه الحالة الأخيرة يضرب بن نبي مثال علي عبد الرازق) وقد يؤدي أخيراً إلى شق النخبة المتعلمة إلى مجتمعين متناقضين كما في الجزائر.

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 186

أما مصطلح الصراع الفكري فلا لا يعني به بن نبي صراع الأيديولوجيات، بل هو يعني النهج المنظم الذي ينفذه الاستعمار لتشويه الوعي عند شعوب المستعمرات، ومنعها من امتلاك الوعي الصحيح الذي يقودها للتخلص من الظاهرة الاستعمارية، وهو يكرس كتاباً كاملاً لوصف هذا النهج وحيله والآليات النفسية والمادية التي يركز إليها، منطلقاً من تجارب خاصة خاضها هو ومن تجارب خاضها غيره من أفراد وجماعات¹.

¹ مالك بن نبي ، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر المعاصر: بيروت، دار الفكر: دمشق، ط3، 1988.

المبحث الثاني: مالك بن نبي ونظرية الثقافة:

المطلب الاول: تعريف الثقافة:

الثقافة - بوصفها مشكلة أفكار بالدرجة الأولى - مرتبطة من البداية بصفتين رئيسيتين على المستوى الواقعي: الفعالية واللا فعالية، ووجودهما أو فقدانهما مرهون بالشبكة الثقافية.

هذا معناه أن السلبية تظهر في الثقافة طبقاً للظروف المادية والمعنوية المحيطة بها لكن لا تفهم هذه السلبية على أنها مرتبطة بالتعليم والتعلم، لأن موقفاً ما أمام مشكلة اجتماعية يوضح الفرق بين شخصين قد يتساويان في العلم، لكن يختلفان في الثقافة تبعاً للمقدرة على اتخاذ موقف في مجابهة المشكلة المطروحة.

فالإنسان كائن اجتماعي، وهو بهذا يكون وسائله وأفعاله - كأبي كائن حي - بصفة تلقائية، فالثقافة "إذا ما تكونت في مجتمع نشأت فيه تلقائياً شبكة الصلات الثقافية وتحدت فيه فعالية الفرد"¹، لكن ما هي الثقافة أصلاً في فكر مالك بن نبي؟

إنها ليست علماً من العلوم لأن الاختلاف بين شخصين في اتخاذ المواقف يوضح أنّ الفارق سلوكي وليس معرفياً وهو نتيجة للوسط الذي تتكون فيه شخصية الفرد²، ويتكون هذا الوسط من العادات والتقاليد والأذواق، والأوضاع النفسية والخلقية والقوالب الفكرية وغيرها، وهي كلّها تؤثر في الفرد من حيث انفعالاته وصلاته بالناس والأشياء، وبهذا المعنى تكون الثقافة عبارة عن "الجو المشتمل على أشياء ظاهرة، مثل الأوزان والألحان والحركات و على أشياء باطنة كالأذواق والعادات والتقاليد" إذن هي "الجو العام الذي يطبع أسلوب الحياة في

¹ مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد، جمع و ترجمة: عمر كامل مسقاوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، صيدا، بيروت، بدون تاريخ، ص70.

² مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، ترجمة عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ط2، بدون تاريخ، ص56.

مجتمع معين و سلوك الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطابع الذي نجده في مجتمع آخر¹.

والثقافة بهذا المعنى في اتصالها بالتاريخ هي في نظر ابن نبي تلك الكتلة بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعقريات مقاربة، وتقاليد متكاملة، وأذواق متناسبة، وعواطف متشابهة².

ومعنى الثقافة يتحدد عند ابن نبي من خلال صياغة هدفها، وما تتطلبه من وسائل التطبيق، أما الهدف فباعتبار أن الثقافة ليست علما خاصا بطبقة من الشعب دون أخرى، وإنما هي دستور تتطلبه الحياة العامة بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي. وعلى هذا الأساس فإن الثقافة تشتمل في معناها العام على إطار حياة واحدة، و مقتضيات مشتركة، وهي تهتم في معناها بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها³.

وتطبيق الثقافة هو بمعنى أن تتحول الثقافة إلى أسلوب حياة في المجتمع، بحيث تؤثر على كافة طبقاته الاجتماعية. وهذا التحول في رؤية ابن نبي بحاجة إلى أربعة عناصر مترابطة ومتكاملة فيما بينها، يسميها ابن نبي عناصر أو فصول الثقافة، فالثقافة "لا تستطيع أن تكون أسلوب الحياة في مجتمع معين... إلا إذا اشتملت على عنصر يجعل كل فرد مرتبط بهذا الأسلوب"⁴.

¹ مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر: دمشق، ط 3، 1977 م ، ص 147

² مالك بن نبي. مشكلة الثقافة ، مرجع سبق ذكره ، ص 87

³ مرجع سبق ذكره ، ص 77.

⁴ مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 100

المطلب الثاني: عناصر الثقافة:

يولي مالك بن نبي اهتماماً خاصاً لطرق البحث، ففي مشكلة الثقافة بالذات يرى أن العملية التحليلية فيها توصلنا إلى المفهوم، بينما التركيب يوصل إلى تطبيق العناصر المكونة لها في واقع متحدّد بحياة الناس التي يعيشونها، إن الثقافة بهذا المعنى تنحلّ إلى أربعة عناصر تكوّنها وهي - على ضوء التحليل - تتمثّل كالتالي:

أ. التوجيه الأخلاقي:

وكلمة التوجيه تعبر عند ابن نبي عن فكرة حاول التأكيد عليها، وصياغة معنى لها، ويقصد بها قوة في الأساس، وتوافقاً في السير، ووحدة في الهدف، فالتوجيه هو تجنب الإسراف في الجهد والوقت¹.

كما أن كلمة التوجيه هي من الكلمات التي تحدث عنها ابن نبي باهتمام، وربطها بأفكاره الأساسية، وباتت تعد من الكلمات التي تصنف في قاموسه الفكري أو منظومته الثقافية. وأول ما يلفت النظر إليه ابن نبي في هذا الشأن، هو أنه لا يتحدث عن الأخلاق من زاوية فلسفية، وإنما من زاوية اجتماعية، وأنه ليس بصدّد شرح مبادئ خلقية، وإنما بقصد تحديد قوة التماسك الضرورية للأفراد في مجتمع يريد تكوين وحدة تاريخية

إن السير التاريخي -تحليلاً وتركيباً- مكنّ مالك بن نبي من تحديد العنصر الأخلاقي كعامل مشترك بين كل الحضارات في تكوّنها وانهارها- وهو أمر يشاطره فيه ابن خلدون، ويشاطرهما فيه عبد الله شريط وهو أساس قيام العلاقات الاجتماعية، وهو ما يناقض به المقولة الماركسية القائمة على العلاقات المادية للإنتاج.

¹ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 67

فالمبدأ الأخلاقي - بوصفه صلات اجتماعية- يربط المجتمع بروح واحدة هي المبدأ نفسه، فهو الأساس الذي يبرز الثقافة إلى حيّز الوجود، والذي لا يمكن أن يوجد خارج الفكرة الدينية، المصدر الوحيد للفضيلة والأخلاق، وهذا معناه أن القيم الأخلاقية ذات فعالية في البناء الاجتماعي، فتصور مجتمع مسلوب من الوازع الأخلاقي يؤدي إلى تصوره مفككا وفوضويا، وهو ما يمكنني إذن - منذ الآن- أن أحكم بأن كل بناء حضاري لا يتأتى إلا إذا توفرت لدى المجتمع فضائل أخلاقية، لأنها القوة الجوهرية في البناء، ذلك أن الروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدّم، فالحضارة مشروطة بالروح التي تعبر عنها الفكرة الدينية أو الإيديولوجية المتعلقة بها¹.

فالفكرة تلعب دورا هاما في الحضارة، لأنها تجعل القيم متجاوزة للطبيعة إلى الوضعية النفسية-الزمانية، فتكوّن بذلك تركيبا في الدين الاجتماعي يجعل من الإنسان وحدة اجتماعية، ومن الوقت وقتا اجتماعيا مقدرا بساعات العمل، ومن التراب مجالا مكيفا بطريقة فنية تهدف إلى إنتاج يسد حاجات الحياة الاجتماعية.

هذا أيضا يمكننا من ضبط المبدأ الأخلاقي في عالم الأشخاص، لان الأخلاق التي يصفها مالك بن نبي هي أخلاق -اجتماعية في التركيبة الاجتماعية للدين، وعالم الأشخاص هذا مترابط بعالم الأشياء وعالم المفاهيم المعبرين عن العلم، فالثقافة تتضمن - كشرط أولي- تحديد الصلات بين الأشخاص، أما العلم فيحدّد صلات الأشخاص بالمفاهيم والأشياء، فالطاقة الحيوية- الأشخاص- تكون عندئذ مشروطة بحدين في عالم الثقافة: حدّ الهدم وحدّ التلاؤم، وهذا ما يعبر عنه بالتكيف المشروط بالفكرة الدينية وعندما ننظر إلى مختلف الأطوار داخل الحضارة الواحدة، يمكن أن نستنتج أن التوافق لا يتّسم دائما بنفس الاتجاه، فهو متّجه إلى الهدم

¹ مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عمر كامل مسقاوي، منشورات المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، بدون تاريخ، ص71.

(السلبى أو الإيجابي) كلما انحرف عن الوسط إن في إلغاء الطاقة الحيوية أو في إطلاقيتها¹، وهذا معناه أن العالم يلم بالمشكلة كفكرة، لكنه لا يجد في نفسه دوافع تصوّرها عملاً، أما المثقف، ولأنه يستند إلى المبدأ الأخلاقي، فإنه متضمن للعالم ومتجاوز له بالعمل والتنفيذ.

يتمتع المبدأ الأخلاقي في عالم الأشخاص بالفاعلية، وهي التي تحدّد الصّلات داخل عالم الأشخاص وعلاقتهم بعوالم الثقافة الأخرى، وهذا يتطلب رفع اللبس عن فعالية المبدأ الأخلاقي، إذ قد يفهم منه أن نعلم الناس أو نبرهن لهم عن عقيدة هم يملكونها، فالفاعلية ليست هذا إطلاقاً، ولكنّها تتحدّد في أن نرجع لهذه العقيدة فعاليتها وقوتها الإيجابية، بمعنى أن نعطي للنفس مبرّرات تمكّنها من تجاوز وضعها المأساوي إلى وضع حضاري.

لما أشرت إلى المبدأ الأخلاقي كشرط في عالم الثقافة، أجد نفسي ملزماً بتصور نقيض القضية، أي مجتمع بلا وازع أخلاقي، تتحدّد فيه صلات الأفراد انطلاقاً من معطيات العلم، وهذا يجعلني مع التعليم بوجود هذا النموذج وإقراره - أقسم الثقافة إلى نموذجين:

◀ ثقافة حضارة ذات جذور ميتافيزيقية

◀ ثقافة هيمنة حضارية ذات جذور علمانية

هما أصلاً متحددتان بطريقة الاستجابة للفراغ الكوني.

يرى مالك بن نبي أن الإنسان عندما يخلو إلى نفسه في عزلته ووحدته، ينتابه شعور بالفراغ الكوني يدفعه إلى البحث عن طريقة يملؤه بها، وهذا معناه أن تحديد خصائص الحضارة -بوصفها مجموع القيم الثقافية- يتوقف على هذه الطريقة التي يستجيب بها الإنسان لملء هذا الفراغ الكوني.

فالإنسان في هذه الخلوة يسلك أحد سبيلين في توجيه بصره:

¹ مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 60-62.

إما أن ينظر إلى الأرض، وإما أن يرفع بصره إلى السماء، ففي الأولى يملأ الإنسان فراغه بالأشياء، فنظرته متسلطة تريد أن تستحوذ على الأشياء، أما في الثانية فإنه يملأ فراغه بالأفكار، أي أن نظرته المستفسرة تتجه نحو البحث عن الحقيقة¹، وتبعا لاختلاف النظرة إلى الكون، تنشأ الثقافة في المجتمع.

إن الظاهرة الدينية تتجلى حينما يوجه الإنسان بصره إلى السماء - كما يرى مالك بن نبي - بصفة تلقائية، فالفرد المنتمي إلى الثقافة العربية مؤهل نفسيا إلى المسائل الميتافيزيقية، وأن العنصر الديني فيه لا يترك مجالا محدودا للمشاكل الأرضية، أما الإنسان الأوروبي فعلى ضوء هذا المنهج شعر بأدميته الفياضة مما لم يترك له مجالا للعنصر الديني، إلا أن الإغريقي مثلا، وهو بالضرورة من هذه الإنسانيات، انصرف إلى ملئ فراغه بالجمال الذي انتهى به إلى التوحيد بينه وبين الخير.

يذهب مالك بن نبي إلى استخلاص الاستجابة للفراغ الكوني يمكن أن يعبر عنها الأدب الشعبي، والذي يحدده في قصتين:

- حي بن يقظان لأبي بكر محمد بن طفيل.

- روبنسن كروزو لـ دانييل دي فو (Daniel De Foe)²، هذا الأدب الشعبي الذي يعبر تلقائيا عن خصائص شعب من الشعوب، وهذا معناه عند مالك بن نبي أن قصة روبنسن كروزو تعبر تلقائيا عن نموذج الحضارة الأوروبية ذات جذور الهيمنة، بينما تعبر قصة بن يقضان عن الجذور الميتافيزيقية الأخلاقية للثقافة العربية، وهذا معناه أن أوروبا بصفة عامة كأنما اختيرت لفكرة الكمية ولوضعية أوغست كونت ومادية كارل ماركس، لأن الفكر الأوروبي عموما يدور

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 13.

² نفس المرجع السابق الذكر، ص 16-18.

حول ما يتعلّق بالوزن وبالحكم، وفي تطرفه ينتهي إلى المادية بشكلها: البرجوازي في مجتمع الاستهلاك، والجدلي المادي في المجتمع السوفياتي.

فالفكرة الدينية -كواقع قائم- تفقد قوتها التركيبية عندما تصبح فكرة بدون رسالة تاريخية أرضية لأنها تعجز عن دفع الحضارة وتحريكها.

إذن فالحضارة ترتبط بمنشئها، وكل ما لا يدخل في سياق منشئها التاريخي يظل غريباً عنها¹، و المشكلة الذي يشير إليها مالك بن نبي تكمن أساساً في تغير دلالات الثقافة العربية و أصبحت مرتبطة بغرق الفكر في التّصوف والمبهم والمشوّش، وبعدم الثقة، وبالنزعة إلى التقليد الأعمى، وبالإعجاب بأشياء الغرب، وبالنزعة الكمية والجمالية في تقدير الإنتاج الفكري، وهو يشلّه عن التعبير عن فكرة الوظيفة الاجتماعية للدين²، فتفقد الكلمات معانيها، والألفاظ مضامينها، فتتحول إلى رصف، فيخون الكلام رسالته، من هنا يتجلى الدور المنوط بالمبدأ الأخلاقي في الثقافة، والأصالة.

هذا هو السؤال الذي واجهه مالك بن نبي، والذي يجب أن يواجهه كل باحث في الفكر العربي المعاصر، لأن الثلث الأخير من القرن العشرين يتميز عن غيره من القرون بتغيرات جذرية "بدت كأنها ترسم نقطة اللارجوع على محور الزمن"³، وذلك بما سجل فيه من مشكلات حضارية، وتولّد نظريات اجتماعية وسياسية متميّزة، بل منسلخة إلى حد بعيد عن الفكر الوسيطى وعصر النهضة.

¹ مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامى، مرجع سبق ذكره، ص 138.

² مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مشكلات الحضارة، إصدار ندوة مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، نشر دار الفكر، دمشق، 1981، ص 282.

³ مالك بن نبي: دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، مشكلات الحضارة، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 1978، ص14.

إن الإنسان العربي المسلم الذي يدخل التاريخ، يعود إلى التاريخ، لابد أن يدخل هذا التاريخ -المقولة- كوجود أممي، والتّعين التاريخي الآني يتمركز في الحضارة الأوروبية - الأمريكية، هذه الحضارة التي تفقد الآن مشروعيتها، لأنها تفقد مبرراتها بدخولها مرحلة التطرف المعبر عنه تيتها وحيره وقلقا، لأنها نشأت أساسا ثقافة رافضة للمبدأ الأخلاقي فنبت فلسفة رفض استمرت في عنفوانها حتى مطلع هذا القرن.

جاءت الحضارة الغربية في المجال الروحي فاصلة للدين عن الدولة، وهذا ردّ فعل له مرجعيته التاريخية في فلسفات سياسية واقتصادية مركّزة كلّها على الإنسان -المعطى- الطبيعي - المتحدّد، وهذا ما جعل الفكر ينتهي إلى مأساة الوجوديّة والبراغمائيّة، وإلى الفراغ الكوني اللا متسائل والمبهوت في الفلسفة الماديّة، التي انتهت في شطرها الإيديولوجي إلى فشل في تكوين روح -مادة لدى الإنسان الشّيعوي.

لهذه الأسباب انقلبت اللّمادائيّة الخلاقة في بناء أوروبا الحضاري إلى لّمادائيّة "سلبية" فاقدة لمعنى الإبداع، بل حتى لمعنى الاستمرار على ما هو راهن من تراكمات حضارية لكن التاريخ لن يتحرّر وإنما هي لحظة الديناميكية التاريخية للتبدّل الحضاري، فالإنسان المبهوت اللا متسائل فقد مبررات وجودهن لكنه لم يفقد معقوليته، فكل حقيقة واقعيّة تاريخية قادرة على جذبها إلى نورها، وهنا بالضبط يتحدّد دور الثقافة العربية المنشودة فرسالة الإنسان المسلم ليست في إعادة بنائه فحسب، وإنما هي في نجدة الضمير الأممي.

ب. مبدأ الذوق الجمالي:

هذه التّحديدات للدور المنوط بالمبدأ الأخلاقي في الثقافة المعبر عنها صلات اجتماعية، تستلزم أن تقوم على متطلّبات الذّوق، وهذا مبدأً ثان متفرع عن الأصل يسمّيه مالك بن نبي

الذوق الجمالي "الذي يضفي على الأشياء الصورة التي تتفق مع الحساسية"¹ فهو يطبع العلاقات الاجتماعية بطابع التسامح، والبعد عن الجفوة والقسوة التي تتطلبها الحياة الأخلاقية.

فالذوق الجمالي إذن هو من أهم عناصر الثقافة البشرية التي تدفع بها إلى الحياة الزاكية، وإلى الاستمتاع بعوالم وآفاق فريدة، كما يمدّها بالإلهام الخلاق المبدع.

في هذا المجال يرى عمار الطالبى أن الذوق الجمالي يعبر عن النقد في المجتمع عندما يكون تجربة وخبرة تذوقية ومعرفة، أي أنه حكم على العمل الفني، وفيه يدخل عنصر الفكر في التجربة الوجدانية التذوقية².

إنّ الحضارة الأوروبية تتسم بالطابع الجمالي كما يلاحظ مالك بن نبي، وهو الطابع الغالب عليها، إلا أنه يتحوّل إلى طابعها الأوحّد لأنّ العنصر الخلقى بدأت تنطفئ جذوته في هذه الحضارة التي تفصل بين الإنسان وإنسانيته، لذلك تحطمت المبادئ الأخلاقية فيها على عتبات الرّم والكّم، فهي بهذا المعنى ليست سوى فضائل داخلية في الإنسان لا إشعاع فيها، فالفضيلة الغربية لا وجود لها بالنسبة للآخرين، لأنّه إنسان لا يحمل فضائله خارج ذاته أو عالمه، فهو خارج حدود أوروبا لا يكون إنساناً، إنّما أوروبياً، وهو لا يرى أناساً، غنّما مستعمرين، فهو ... "حيثما ذهب ... في بلد متخلف، ينشئ - عن قصد أو عن غير قصد - ما يسمّى حالة استعمارية، وعليه فالأوروبي في هذه الحالة روابط صداقية وأخلاقية، فإنّ علاقاته مع المستعمر هي من النوع الاقتصادي أو الإداري أو السياسي"³ في حين أن الحضارة الإسلامية تتسم بالطابع الجمالي، لكن يغلب عليها طابع الحق وهكذا كانت نهايتها في مرحلة التدهور متّسمة بالتحجّر والجمود، وتبلّد الأذهان والركود فهي حضارة "أغلقت دائرة إبداعها،

¹ مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 74.

² عمار الطالبى: "الذوق الجمالي"، مجلة المعرفة، وزارة الأوقاف بالجمهورية الجزائرية، العدد 2، جوان 1963، ص 27-28.

³ مالك بن نبي: حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 30.

وانطفأت جذوة وحيها لانغلاق الحيوية النفسية الداخلية على نفسها لانقطاع الصلة الحيّة في هذه النفس المغلقة وبين تلك المبادئ والحقائق التي لم تفقد قيمتها كحقائق وقيم، وإنما انقطعت صلتها الفعّالة بالنفس والحياة¹.

إن المجتمع الذي ينطوي على صور قبيحة في أفكاره، فإنها حتما منعكسة في سلوكه، لأن "الأفكار هي المنوال الذي تتسج عليه الأعمال"²، فالذوق الجمالي في الأفكار والأعمال له علاقة متينة بالروح الأخلاقي، إذ لا يمكن تصوّر فكرة الخير مستبعدة عن فكرة الجمال، هذا بالإضافة إلى أنّ الجمال يعتبر إلى حدّ كبير مصدر أفكار الأفراد، وفي علاقة مع فعالية، فإذا كان الذوق الجمالي هو اتّساق الأشياء والحسائيّة، فإن هذا يكشف لنا مفارقة أخرى بين العالم الذي ينشأ الأشياء والحسائيّة، فإن هذا يكشف لنا مفارقة أخرى بين العالم الذي ينشأ الأشياء ويفهمها، وبين المثقّف الذي يتجاوز ذلك إلى التجميل والتّحسين، فالذوق الجمالي إذن من أهم العناصر الديناميكية في ثقافة المجتمع، لأنه يحرك الإرادة إلى أبعد من مجرد المصلحة، فيحقق شرطا من شروط الفعالية.

ج. مبدأ المنطق العملي:

إن الفعالية تتحدّد إنتاجا، لأن الحركة فكرة، والفكرة لا تتبلور إلا في الإنتاج الذي يعبر عن مالك بن نبي بالمنطق العملي، وهو مبدأ ثالث في الثقافة وفعاليتها مترابط مع المبدأ الأصلي ومتفرّع عنه.

لكلّ نشاط وجهه السّلبى ووجهه الإيجابى، لكن المنطق العملي يتحدّد في فلسفة مالك بن نبي بالنشاط الإيجابى، أي ذلك النوع من النشاط الذي يمكّن الإنسان من صياغة مقياس عملي لاستخراج أقصى ما يمكن من الفائدة انطلاقا من وسائل معينة، وهذا بطبيعة الحال لا يمكن

¹ عمار الطالبي، "الذوق الجمالي"، مرجع سبق ذكره، ص 28.

² مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 116.

تجريداً، لأن الفكرة المتحررة المطلقة لا يمكنها أن تكون مركباً اجتماعياً كما تتمكن منه الفكرة المتحققة واقعياً، وهذا معناه جدلية الفكر والعمل، وهما أمران يقوم عليهما كل تصوّر في مجتمع يفكر في عمله ويعمل بفكره، وهذا تأثير هيجلي واضح في تفكير مالك بن نبي.

إنّ التجريد هو أزمة الثقافة إذا ما فهمناه وتعالى عن الواقع، لذلك يتصوّر مالك بن نبي المخرج في المطابقة بين الفكر والعمل، وذلك بالربط بين الأشياء ووسائلها وأهدافها وبين الثقافة ومثلها الأعلى، وبين الفكرة والواقع¹، فالفكرة خارج منطق العمل والحركة تفقد فعاليتها في التاريخ، وهذه بالضبط هي أزمة الأمة الإسلامية التي حادت عن المنهج الحضاري لما حدثت المفارقة بين الإسلام النظري والتطبيقي، وهي أزمة ما زالت مستمرة في عالمنا الثقافي بكل جوانبه.

د. مبدأ الصناعة:

المنطق العملي يكون شرطاً من شروط فعالية الفرد والمجتمع، وهو لا يتحقق إلا إذا انصبّ على الوقت والوسائل التي يعبر عنها العلم أو تعبر عنها التكنولوجيا، أو تقدمها التكنولوجيا للعلم لدفعه إلى أقصى ما يمكن أن تحقّقه مقدماته.

اتضح أنّ المنطق العملي مترابط بالصناعة، التي عبرت عنها بالتكنولوجيا، لكن مالك بن نبي يستعمل مبدأ الصناعة الذي يعني به مجموع الفنون والمهن وتطبيقات العلوم، وتطبيقات التقنية على العلوم، وهو في هذا يحسن اختيار المفاهيم، لأنّ الحضارة عنده تبنى على مبدأ الصناعة ولا تبنى على مبدأ التكنولوجيا.

بهذه العناصر الأربعة تتحدّد الثقافة، إلا أن تحديدها بهذه الطريقة المتتالية هو تحديد عام، لأن كلّ ثقافة لها ذاتيتها الخاصة، التي تتحدّد بتقديم أحد هذه العناصر على الأخرى

¹ نفس المرجع السابق، ص 124.

وخاصة العنصرين الأولين، فيتحدّد اتجاه حضارة البناء على هذا التقديم، بحيث تكون الحضارة إما أخلاقية أو جمالية، وهو الأمر الذي ينبغي أن تحدّده في اتجاه حضارتنا لكنّي أرى أن تحديد الحضارة وفق هذا الاتجاه أو ذلك، لا يمنعها من التفكير في الاتجاه الآخر، بحيث لا يمنع من أن تفكر الحضارة الجمالية في الحقيقة والخير، ولا يمنع من أن تفكر الحضارة الأخلاقية في الذوق الجمالي، بل أن أحد هذه المبادئ يتطلّب الآخر بالضرورة في تحديد اتجاه الحضارة.

المطلب الثالث: الثقافة والأفكار في المنظور الاجتماعي:

إنّ البحث في تحديد تحليليّ وتركيبيّ للثقافة يتصل اتصالاً مباشراً ووظيفياً بنظام الأفكار المنتشرة في مجتمع ما، وفي تأثر الثقافة بباقي المجتمعات، ومجتمعات القرن العشرين المتحضرة أعلت من قيمة الفكرة باعتبارها قيمة قومية ودولية، لكن هذا الشعور لم يصل بعد إلى فئات إنسان العالم الثالث عموماً، فمعيار القيمة عنده متصل بالأشياء على حساب الأفكار.

إنّ إنسان حكم الواقع هو إنسان مجتمع بلا تاريخ لأنه مجتمع بلا حضارة كما يعبر عنه عبد الله شريط¹ يلعب الدور الحاسم - لا شعورياً - في تقسيم العالم إلى محورين: محور الأفكار الذي لا يتصور حلول مشكلاته خارج هذا النظام، ومحور الأشياء الذي لا يتصور حلول مشكلاته خارج هذا الإطار، وبالتالي لا يعطي قيمة للأفكار، ولأنّه إنسان لا يشعر بخطورة وضعيته، لأنه لم يخترها، فإن المحور الأول -بحكم الضرورة- حوّل المعركة إلى معركة نفوذ فكري لصالحه.

بناء على هذا فالثقافة تتحدّد بالأفكار، أي بالعناصر النفسية والاجتماعية فيها.

إن عملية إدراك الشيء كمفهوم من الوجهة النفسية يتطلب وجود "الأنا" - الشعور في مقابل "اللا أنا" - اللا شعور، فالمدرّك في الأنا هو ما يقع في مجال الشعور، أما الذي لا ندرك فيقع في مجال اللا شعور بالنسبة للذات، فيكون عندئذ الشيء الممكن بالنسبة للعالم الخارجي، من هذا فوجود الشيء إدراكاً يتوقّف على توليد الفكرة في الشعور، فتصبح برهنة عقلية على وجود، فالشيء يعرف باسمه، وهو تصديق على وجود، وهذا التعريف ليس جامداً،

¹ عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للطباعة والنشر، ط2، 1981، ص 292.

ولكنه ينمو في المعنى المركب الذي يتخذ الشيء، أي أنه "بعد أن يصبح اسماً، يصبح فكرة ثم مفهوماً"¹.

أما من الوجهة الاجتماعية في تحديد الثقافة، فإن الثورة التي يحدثها مالك بن نبي والتي ينفرد بها فيما أعلم في نظرية الثقافة، فتكمن في الفرق بين الواقع الاجتماعي الذي لم يحدّد بعد، والواقع الاجتماعي الممكن، والواقع الاجتماعي المدرك المتحقّق، فهو إذن يتحدّث عن الثقافة في هذه المجالات بالضبط في المستوى الاجتماعي: الثقافة الكائنة بالفعل، والثقافة الممكنة، والثقافة التي لم تحدّد بعد، ليستنتج في ترابط منطقي ومادي ديناميكية الثقافة وتغيّرها، أي تغيّر الأفكار.

تتفق النظريات في الثقافة أن التغيّر يحدث ابتداء من الأشياء متّجهاً نحو الأفكار وهذا معناه في هذه الفلسفات أن التطور مرهون بتطور الأشياء، لكن مالك بن نبي يرى أن الثقافة أفكار تخلق الأشياء، وليس العكس، لأنه في افتراضنا لهذه الحالة يؤدي زوال الأشياء إلى زوال الأفكار، وهذا غير صحيح، لأنّ البناء الحضاري فكري في جوهره فالأمر إذن في المجتمع العربي المعاصر هو خلق واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد² فالثقافة ليست "شيئاً" وإنما هي علاقة "تحدّد السلوك الاجتماعي لدى الفرد بأسلوب الحياة في المجتمع، كما تحدّد أسلوب الحياة بسلوك الفرد"³.

فالعلاقة الجدلية بين الفرد والمجتمع متّحدة في عملية التثقيف، شريطة ألاّ تقدّم الفرد (الفكرة) على المجتمع، ولا المجتمع على الفرد، لأنّ حدث مثل هذا يؤدي في عملية التثقيف إلى السكونية، في حين أنها عملية ديناميكية تتدمج فيها كلّ عناصر الثقافة، فالفكرة والشيء في

¹ مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 25.

² نفس المرجع السابق، ص 50.

³ نفس المرجع السابق، ص 57.

ترابط وتماسك، إلى جانب أن للأشياء دورها في خلق الأفكار كما وضّحت ذلك في مبدأ الصناعة.

رغم هذه الجدلية التي تتضمن الحدين دون أسبقية أحدهما، فمالك بن نبي يعطي الأولوية للفكرة على الشيء، إذ أننا لا نتمكن في الحقيقة من ملاحظة هذه الأسبقية إذا ما أخذنا عملية التثقيف في ديناميكيتها، لكننا نعرف أن هذه العملية لها انطلاقة في ظرف تاريخي ما، فتلك اللحظة وما قبلها تشكل سكونية هذه العملية، وفيها يمكن التحقق من أن المجتمع لم يشيد بعد عالم أشيائه، لكنه بدأ في تكوين عالم أفكاره.

فعالم الأفكار في **فعاليته** مرهون إذن في هذا المنظار التحليلي بشروط نفسية واجتماعية متنوعة بتنوع الزمان والمكان، ومن هنا فإن الفكرة في حدّ ذاتها ليست مصدرا للثقافة، وهو جانب آخر مهمّ في فكر مالك بن نبي، لكن فعالية الفكرة هي التي تكون في علاقة وظيفية بمجموع الشروط النفسية - الزمنية التي تطبع المستوى الحضاري في مجتمع ما.

فالفكرة اللافعالة تظهر في عجز إبداع أشياء الحضارة، كما تظهر الأشياء عاجزة في أفكار حضارة لا فعالة، فللفرد علاقة عضوية تربطه بعالم الأفكار وعالم الأشياء وانعدام هذه العلاقة هو انعدام سيطرة الفرد على الأفكار والأشياء معاً، فالفرد بهذا الاعتبار له كيان مادّي ينميه في المجال الحيويّ، وهو ما يعبر عنه مالك بن نبي بالكيان النفسي، وبهذا تصبح طبيعة العلاقة بين الفرد وعالم الأشياء وعالم الأفكار ذات اتجاه نفسي، وبه تصبح الثقافة "تعبير حسّي عن علاقة الفرد بالمجال الروحي الذي ينمّي فيه وجوده النفسي"¹، فالخلل في العالم الثقافي يتحدّد أولياً بأنه ذو طابع نفسي قبل أن يكون اجتماعياً.

أما في المستوى الاجتماعي، فإن الثقافة هي روح المجتمع وهذا ما يتطلب الفعالية الاجتماعية في الثقافة، ذلك أنه سبقت الإشارة إلى العلاقة الجدلية التي تحدّد السلوك

¹ نفس المرجع السابق، ص 69.

الاجتماعي بالفرد، وتحدّد السلوك الفردي بالمجتمع، وهذه الفعالية نلمسها في أسلوب الحياة الاجتماعية الذي يكون أسلوبا متجانسا بحيث تتحد فيه حركات الفكر والعواطف ودوافع العمل، أما إذا كان متافرا، فإنّ جدليّة العلاقة بين الفرد والمجتمع تتهافت وتحدث الأزمة الثقافيّة.

إنّ الفكرة محور العلاقة الجدلية في عالم الثقافة لا تتخارج موضوعيا، ولكنها لا شعور الذات عندما يتكلّم بلغته الخاصة بصورة أو بأخرى، فالفعالية إذن ليست العقل ولكنها التلقائية المتولّدة عن التّجانس في عالم الثقافة تولدا لا شعوريا، ففعالية الفكرة غائصة في أعماق الفرد وفي ذاتيّته الاجتماعية، وتابعة للقيمة التي تشكّلها الفعالية عندما تتحدّد بالنّفعيّة أو الجمالية أو الأخلاقية، وبهذا يتحدّد السلوك الاجتماعي والمواقف الفردية أمام المشكلات، كما يتحدّد دور الشعور والعقل معا.

لكن هل يفهم من هذا التّحليل أن عالم الأشياء مستبعد من العالم الثقافيّ؟

إنّ عالم الأشياء يكوّن في فلسفة مالك بن نبي الإطار الثقافيّ للأفراد، وهذا العالم يتضمّن في تكوينه المادي عالم العناصر الذي ينفذ إلى عالم الأفكار المتّصل بالحياة الرّوحية، وذلك عندما تدرك الروح رمزية الأشياء، أي المعقولية الكامنة فيها، لأنّ عالم الأشياء هو عالم نوّبعدين: بعد موضوعي يعبر عن الشيء بعناصره الكيماوية، وبعد ذاتي يعبر عن الشيء بعناصره الرّمزية المتّصلة بعالم الروح¹، فالشيء إذن في علاقة مع عالم أفكاره ببعديه معا، وبهما يكون فعّالا كإطار ثقافيّ للأفراد، أما إذا ما اتّصل بعالم الأفكار ببعده الموضوعي فقط، فإنّه يكفّ عن الفعالية، ويموت الشيء تماما عندما يقطع عن وسطه الثقافيّ المعتاد².

¹ نفس المرجع السابق، ص 76 و 77.

² نفس المرجع السابق، ص 92.

بهذا التحليل المركب يتّضح المركب الثقافي مكوّنًا من عوالم خمسة: عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء، وعالم العناصر، وعالم الظواهر، تكوّن جميعها عالم الرّصيد الثقافي.

إنّ الثقافة في العالم العربي المعاصر - وفق هذه التحديدات - مفقودة، لهذا لا يجوز أن نتكلّم عن ثقافة في هذا العالم، ولكن الأمر متعلّق بمشروع ثقافة يتحقّق طبقاً لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية باتّصال عالم الأشياء بعالم الأفكار في المجال الاجتماعي، وبتّصال عالم العناصر في المجال الطبيعي ببعضها لتكوّن مجموعات وتراكيب في نفسيّتها، وهي عملية تحقّق اتصال عالم العناصر بعالم الظواهر، ومن مجموع هذه التراكيب الجزئية يتألّف تركيب عام هو الثقافة التي تتطلب توجيهها وفق مفهوم الفعالية الذي هو "قوة في الأساس، وتوافق في السّير، ووحدة في الهدف... وتجنّب الإسراف في الجهد وفي الوقت"¹، لأنّ الفعالية نشاط، والنشاط إمّا إيجابي ملتزم بمقاييس الفعالية، أو سلبي لا يتّصل بأفكار، ولأنّ من الأفكار ما لا يقبل تحقّقًا متعيّنًا، ومن الأعمال ما لا يتّصل بجهد فكري².

توضّح الظاهرة الاجتماعية أن المجتمع ديناميكية في عالم النّقاء، فالنموّ ملازم للثقافة، وهو يأخذ الاتجاه الإيجابي كما يأخذ الاتجاه السلبي، وهو في العالم العربي المعاصر متّجه سلبيًا، وقد بلغ حدًا لا يمكن تجاوزه إلاّ بتحطيمه، ولا طريقة لذلك في فكر مالك بن نبي إلاّ بالثورة التي تتيح للفكرة أن تستعيد فعاليتها من فشلها، لأنّ الفشل هو التعبير الصادق على درجة الأزمة الثقافية في المجتمع.

فتحطيم الواقع الثقافي هو الذي يمكّن من تحقيق مشروع الثقافة، لأنّ الواقع الرّاهن يحمل معنى الوثنيّة، وخاصة إذا انتقل من طغيان عالم الأشخاص إلى شخص معيّن فيظهر الوثن

¹ نفس المرجع السابق الذكر، ص 95

² نفس المرجع السابق الذكر، ص 97

أشد وضوحاً، ومن هذا المجال يعطي مالك بن نبي للعصر الجاهلي في تاريخنا تحليلاً علمياً منطقياً، فالجاهلية عنده مرتبطة بالأوثان، فإذا كانت الوثنية جاهلية فغنّ الجهل وثن، لذلك لا ترتبط الشعور الفطرية الساذجة بالوثنية صدفة، تماماً كما لا ترتبط الحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي الحديث بالوثنية، صدفة، وإنما لأنها سقطت في الوثنية السياسية عندما تحولت إلى أحزاب ومعارك انتخابية تقدم فيها الأطمعة والأشربة، فأصبح الشعب الجزائري -استدلالاً- منذ 1936م سوق انتخابات تحول فيها المجتمع إلى قطيع انتخابي¹، وهو وضع استمر حتى الثورة التحريرية الكبرى، بل حتى مرحلة ما بعد الثورة.

إنّ الثقافة بهذا المعنى ليست فلسفة الإنسان فحسب كما يتصورها الفكر الغربي الرأسمالي، وليست فلسفة المجتمع كما يتصورها الفكر الماركسي، ولكنها نظرية في السلوك أكثر ممّا هي نظرية في المعرفة، فهي تحدّد في التّماتل في السلوك أو الاختلاف فيه، فالسلوك الفردي المتّصل بالمجتمع يتّصل بأمر أهمّ من المعرفة النظرية، لأنها صفات خلقية وقيم اجتماعية تؤثر في الفرد، وتصبح -لا شعورياً- علاقة تربط سلوكه بأسلوب الحياة الاجتماعية، فالثقافة هي فلسفة إنسان وفلسفة مجتمع وفلسفة سلوك.

إنّ الثقافة بوصفها نشاط في صيرورة، لا يمكن أن تكون إلا في مجرى التاريخ الموجّه الذي يهدف إلى غاية إنسانية، فالإنسان بهذا - ضمن ثقافته والمتحدّد بها- يصنع ويحمل التاريخ، وهذا معناه أن المجتمع التاريخي هو مجتمع يرسم لنفسه غاية سامية فتكون الثقافة عندئذٍ محدّدة لسمات الحضارة.

¹ نفس المرجع، ص 127 إلى 132.

المطلب الرابع: مشروع الثقافة في العالم العربي المعاصر والثورة الثقافية:

إن مشروع الثقافة عموماً يتحقق بتجاوز عناصر الثقافة في حد ذاتها إلى إطار الحرية الذي يعتبره مالك بن نبي أساس انطلاق الطاقة الحيوية، فانعدام الحرية هو إحالة المجتمع إلى نوع جديد من التركيب في عالم الثقافة وهو المركب السلبي أو أزمة الثقافة التي تحدث في مجتمع ما عند طغيان أحد العوامل على الأخرى في مركب الثقافة¹.

إن الثورة هي فاعلية من نوع جديد تهدف إلى إحداث التغيير في عالم الثقافة انطلاقاً من إطار جديد، فهي انعكاس للواقع الفكري والاجتماعي والسياسي والاقتصادي، كما أنها وليدة ضغوط اجتماعية واقتصادية وفكرية مترابطة، فالثورة عند مالك بن نبي هي تفكير في التطبيق، والتفكير نتاج أفكار مربوطة بواقع تؤدي إلى تغيير الواقع.

إن التفكير في التطبيق يحيل إلى التفكير في البديل، وهو ما يطرح بالضرورة دراسة المجتمع السابق على الثورة، والحامل للتناقضات الاجتماعية، هذه التناقضات إذا ما وصلت إلى حدّ الإشباع تنشئ -انفجاراً- تصورات جديدة، وبهذا ينقد الفكر المجتمع السابق لتصبح لديه تصورات البديل الثوري، وبتعبير أدق، هناك مجتمع سابق لابدّ من نقده.

فأفكار الثورة تعبر عن جانب رافض أو سلبيّ، وهو الفكر النقدي، وجانب بناء يتجلى في الفكر التجديدي، وهذا ما يتطلب جدلية الماضي والمستقبل في الثورة، أي وضعيات سابقة حافظ عليها أو متجددة، إضافة عناصر وتصورات جديدة، فالجدلية الثورية إذن هي ذات ثلاثة فصول: نقد وبناء وتركيب.

ولكن كيف نطبّق هذا المنهج الثوري على الثقافة لتحقيق مشروع الثقافة؟

إن الأسئلة في مشكلة الثقافة يمكن أن تصنّف إلى ثلاثة أقسام:

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 110.

- أ. كيف تتكوّن ثقافة؟ وهو موضوع بحث تاريخي - اجتماعي من اختصاص عالم الاجتماع والأنثروبولوجي.
- ب. ما هو دور الثقافة في مجتمع معيّن؟ وهو موضوع بحث أني واقعي يتّصل بالبحوث النقدية الأدبية أو الفنيّة.
- ج. كيف يتم إعداد ثقافة؟ وهو بحث يطرح مشكلة، ويتطلّب إعداد مشروع للخلاص من وضعية إلى أخرى أحسن منها، وهو موضوع بحث الفيلسوف الاجتماعي.
- لهذا يرتبط كل بحث في الثقافة جذريًا بمفهوم الفعالية (في الفلسفة الاجتماعية عند مالك بن نبي) في مركب الحضارة: الإنسان والتراب والوقت.
- وهو أمر لا يفهم إلاّ باعتبار التخلف ووضع أسبابه، والبحث عن شروط الإقلاع الحضاري داخل ثقافة فعّالة، فنحن "عندما نطرح مشكلة الثقافة في بلاد متخلّفة معينة، لا نمك الخيار عند طرحها، لأن الثقافة محدّدة بواسطة كل معطيات التخلف، وبواسطة المعطى البشري أولاً وبالذات"¹، فالثقافة ليست متحدّدة بالمدرسة، وإثما بالمحصول الاجتماعي ونتاجه وممارسته على الأفراد، وممارسة الأفراد عليه.
- بهذا فغن ثقافة العالم الثالث -كما هي موجودة- لا تشكّل نظاما متناسقا متكاملًا وإنما هي شتات أفكار وممارسات اجتماعية تكاد تكون متنافرة ومتضادة، أي أنها صراع ثقافي.
- فالطرح الثقافي في بلدان العالم الثالث يجب أن يكون مشروع ثقافة يستدعي ثورة تشمل سائر البيئة، مع اعتباره لكلّ جزئية في علاقتها السلبية أو الإيجابية، وانخراطها في الرّصيد الثقافي الفعّال أو الرّكام الثقافي السالب.

¹ مالك بن نبي: آفاق جزائرية للحضارة، للثقافة، للمفهومية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، بدون تاريخ، ص 107.

منذ البداية يحدّد مالك بن نبي أن الثقافة لا تستورد ولا تصدر، لأنها خليفة بيئة فيزيائية واجتماعية في أصلها متراكمة غير منظمة، وفعل الثقافة هو بالدرجة الأولى إبداع تنظيم وتناسق وتكامل في هذه البيئة ضمن إطار موحد، وهذا معناه أن الثقافة كثورة لا يمكن أن تعتمد على جلبها من بيئة غريبة عليها، وإنما تقتضي دفاعا عليها.

يرى مالك بن نبي أنّ الدفاع يقتضي البطولة أحيانا، والبطولة طفرة نادرة، لهذا لا يمكن الاعتماد عليها في الدفاع عن الثقافة، لأنه يقتضي الفضيلة، أي الواجب ضمن إطار أخلاقيّ متحدّد بالاستعداد الكامن والقوة القابلة للفعل باستمرار، وهي مفاهيم مستمدة من فلسفة أرسطو وابن مسنويه والنزالي في وسطية الفضيلة، ومعتمدة على فلسفة دوكهايم الاجتماعية حينما يحدّد الدفاع بالإرغام الاجتماعي.

إلا أن الإرغام الاجتماعي هذا - وإن كان شرطا ضروريا - فهو غير كافي، لأنه متضمن للكثير من السلبيات، لذلك لا بدّ من إدخال عنصر النقد الفردي إلى جانبه لكي يتحدّد المظهر الأساسي للثقافة في وظيفتها الاجتماعية، فكل خطأ فيها يتقوم بالنقد الفردي وكل خطأ في السلوك الفردي يقوم بالإرغام الاجتماعي.

على ضوء هذه التّحديدات لمشروع الثقافة، يمكن أن نعرّفه بأنه خلق اللّمة الاجتماعية المفقودة بالدّفاع عن الثقافة، فيفقد عندها اختيار النّموذج الثقافي للمجتمع مشروعية طرحة، لأن الثقافة مرتبطة بالتّراث الاجتماعي من جهة، ومطالبة بتحديد كل شروط تطوّر المجتمع تطورا غائيا من جعة ثانية، أي غربة التراث وتحديد القيم الفعالة اجتماعيا وتاريخيا والتي يمكن أن تحدّد المفهومية والسياسة للمجتمع.

إن ثقافة المجتمعات الإسلامية لم تسلم من محاولة النّسف الاستعماري الضخم لتاريخ هذه الشعوب، كما أن تاريخنا المعاصر ومشاريعنا لا تسلم من هذا الاعتبار، وتكفي الاستعدادات التاريخية للوقوف على مدى فعالية هذا النّسف الذي نجده في إعادة بعث المرابطين، أو تجميع

السكان في أحياء ذات طابع إسلامي مشوّه، أو تجميعهم في المقاهي ذات الطابع العربي، حتى تمكّن الاستعمار من أن يغرس في النفسية الثقافية للشعوب المستعمرة أنّ كل ما هو عربي فاسد، وما زال هذا النّسف مستمرا في كياننا إلى اليوم ومستعملا في لغتنا، وفي أدواقنا أي في حياتنا الثقافية عموما، فالطريق المترب المملوء وحلا شتاء وغبارا صيفا هو "طريق عرب، والآلة المشدودة بالأسلاك والخيوط هي "خدمة عرب"، فالنّسف تحوّل من خارج الدّات العربية إلى قناعاتها الداخلية.

وما يقال في مجال السلوك العام، هو نفسه الموجود في المجال الاقتصادي والاجتماعي والفكري، فانكمش الإنتاج الاقتصادي إلى درجة الكفاف، والإنتاج الفكري إلى التعبير عن الروح "المحلية" فنمت الدّات العربية الإسلامية روح الاحتقار والتّصغير حتى أضحى واحد من أمثال عبد الحميد ابن باديس طفرة، بل معجزة الأنديجينا، كما نمت في هذه الدّات روح الانبهار والتّقدّيس لكلّ ما هو أوروبي ممّا أدى إلى شلل ثقافيّ عام.

إذن يتحدّد مجال الثورة تغييرا، لكن من تغير أصلا؟ إنّ الاتّجاه في التّغيير نحو الكمّ وشبه التّغيير في الثورة يضعه مالك بن نبي مفهومها، إذ لا يعني التّغيير عنده تحويل سلطة سياسية من يد إلى أخرى، وهي الظاهرة الأكثر انتشارا في بلدان العالم الثالث -أو إعادة هيكلة إدارية، أو تعديل نظام اقتصادي، أو تبديل حروف بأخرى، أو لافتات بأخرى، وإنّما التّغيير الثوري يعني التّغيير الكيفي للإنسان، فالثورة الجزائرية منذ اندلاعها حققت هذا التّغيير عندما أصبح الجزائري مجاهدا عوض "أنديجين" حتى في فرنسا نفسها، فالثورة "لا تستطيع الوصول إلى أهدافها إذا هي لم تغير الإنسان بطريقة لا رجعة فيها من حيث سلوكه وأفكاره وكلماته"¹، فالثورة التي تريد أن تكون شيئا في التاريخ، عليها أن تصنع نفسها أولا.

¹ مالك بن نبي، بين الرشاد والنّيه، إصدار ندوة مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1978، ص 46.

إن فكر مالك بن نبي فلسفة تنهج موضوعيا إلى حقيقة وضع الإنسان العربي والمسلم من الماركسية والليبرالية الرأسمالية في عالم الثقافة، فهو منهج يخلص هذا الإنسان من "الخوف" منهما، ومن "وهم" حتمية الاختيار بينهما.

فالمنهج الماركسي قدّم حولا للمجتمعات، ومن قبله المنهج الليبرالي، لكنهما أقلّ من تصورها مخرجا لحالة اجتماعية يحاول الإنسان العربي والمسلم الخروج من إشكاليتهما إنهما تعبير عن جهد إنساني في مجتمع له نوعية مشاكله التي تميزه عن غيره من المجتمعات، فلا توجد إذن حتمية القول بأحدهما، بل أن مجرد "اعتبارهما" قول لا مبرر له، لأنّ نوعية مشاكلنا تميّزنا عن غيرنا، وهو تمييز يستلزم خوض تجربة منهجية ترتكز على المعطيات الواقعية للمشكلات النفسية والاجتماعية والتاريخية لهذا المجتمع، كما ترتكز على وضعنا من غيرنا، وهو ما يتطلب الارتكاز على الأفكار المطبوعة المؤكدة المفاهيم الأصلية والأصلية، والنماذج المثالية، فكلّ تجربة تحاول القيام على الأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعية في مجتمع متراكب من مجتمعين ثقافيين -لا يمكن تماشيتهما إطلاقا في مجتمع واحد- هي محاولة انتحارية في مفهوم الثورة، وهو الأمر نفسه في التجربة التي تحاول القيام على الأفكار الميئة الناتجة عن تركة ثقافية لم تخضع للغرلة المنهجية.

إنّ الفكرة في منهجية التجربة الثورية هي أساس كل نشاط اجتماعي، ولكن ليست الفكرة حالة خالصة، وإنما هي في انخراطها في السلوك، معبرة عن ذاتها نموذجا مثاليا مطبوعا، لأنها في الاعتبار الأول من تكون إلّا نموذجا انصاميا موضوعا.

هذا معناه أن فلسفة الثورة في فكر مالك بن نبي تتأسس على المبدأ القرآني "إنّ الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم"¹، فالفكرة المطبوعة التي تكون النموذج المثالي في عالم الثقافة ترتكز على مبدأ "قل إنّ صلاتي ونسكي ومحياي ومماتي لله رب العالمين لا شريك

¹ القرآن الكريم، سورة الرعد، من الآية 11.

له¹، في حين أنّ النموذج المنفصم والمرتكز على الفكرة الموضوعية يرتكز على فكرة عقيل: إنّ صلاتي خلف عليّ أقوم لديني، ولكنّ طعامي عند معاوية أقوم لصحتي.

إنّ الثورات في البلاد الإسلامية قبل وبعد الاستعمار لم تخضع لمنهج أو لعلم معياريّ يجعل تطورها يسير تحت مراقبة دقيقة² لأنها أغفلت من حسابها أنّ الثورة تستلزم تخطيطاً وعلماً يحدّد مسيرتها.

فالثورة ليست عنفا تلقائياً، لأنها إطراد طويل، لا يمكن أن تتقاطع جذرياً مع ماضيها، (وإن كان التعريف النظري يضعها تقاطعاً جذرياً)، لأنّ الحاضر ينسلخ من الماضي، والمستقبل يرتبط بهما معاً.

إنّ ما قبل الثورة هو مقدماتها الضرورية لإنتاجها، والذي يجسّد الواقع الاجتماعي العريض والإنتاج الفكري وغيرهما، وتعني الثورة بتغيرات في البناءات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية في المجتمع.

وما بعد الثورة هو الحفاظ على مكتسبات الثورة، أي المواصلّة في الخط الثوري³.

فالثورة إذن تختلف عن الحرب، لأنّ الثانية تتطلب العدة والعتاد، بينما الأولى ترتكز على الرّوح والعقيدة، وهذا معناه أنّ أي مدد أجنبي عن عناصر الثورة لا يزيدها إلاّ خبالاً، فالسرّ الأول في نجاح الثورة الثقافية -أو أية ثورة- هو اعتمادها الكلي على عناصرها المتشبعين روحياً وعقائدياً، أما السرّ الثاني فيمكن في منهج يتضمن مبادئها ويحدّد قاراتها لمواجهة ظروف تملّيها مواقف السير الثوري.

¹ القرآن الكريم، سورة الأنعام، الآية 161.

² مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 160.

³ مالك بن نبي، في مهبط المعركة، مشكلات الحضارة، إصدار ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 1981، ص 12.

لكن مالك بن نبي يرى أن الرّوح والعقيدة والمنهج في الثورة لا تتجاوز دفعها وقيامها، وبما أن الثورة إطراد طويل متواصل، فإن هذا يستلزم المحافظة على الخط الثوري، وهو أهم وأخطر مبدأ في الثورة لسببين:

أولهما: الطبيعة البشرية المتناقضة تناقضا مستمرا، إذ الثابت أن هذه الطبيعة وحدة متناقضات، وهي مقولة أخذت نصيبها من الفكر الإنساني منذ هيروقليطس¹ - وهذا معناه في فلسفة الثورة أن كل مجتمع يحتفظ بطبيعته بخمائر ما ضدّ الثورة في تصوّراته، تعبّر - ولو بطريقة عفوية لا شعورية - عن وجودها في سلوك مضاد للثورة.

ثانيهما: الخطر الخارجي الذي ينصب على كل ثورة عن طريق عناصر الثورة، وهو يعود إلى أخصائين في الصراع الفكري لهم دراية علمية واسعة في إجهاض الثورات، وهو ما يشكل موضوع الفصل اللاحق لأهمية هذه المقولة.

فالسّر الثالث في نجاح الثورة إذن يتحدّد بمراقبة السّير الثوري لأن ... ربان السفينة... يعرف أنه لا يكفي أن يقلع بسفينته في اتجاه معيّن، بل يجب عليه أن يراقب السير على طول الطريق من أجل تعديل الاتجاه من حين إلى آخر²، وهو ما لا تقدره قيادات العالم الثالث الثورية، إذ تفضّل إلغاء مقولة المعارضة الطبيعية أو الاصطناعية حتى لا تجابهها ظواهراتيا (بمفهوم وجودي) فتحقد على كل من يذكرها بواجبها متهمة إيّاه بالوسواس أو الطموح³، فالثورة التي تخشى أخطائنا، أو تعدمها ظواهراتيا، تقدم نفسها في الحقيقة فريسة جاهزة للاتجاه المضاد بشكليها، أما الثورة التي تكشف أخطاءها ثم تعرض عنها، فهي قلعة ضخمة تتآكل من الدّاخل،

¹ هيروقليطس فيلسوف يوناني ماردي، عاش فيما بين 544ق م و 483ق م، وهو فير هيروقليدس تلميذ أفلاطون المعروف بالفلسفة الذرية.

روزنتال وجماعة: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سيركوم، دار الطبيعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1974، ص 558 و 559.

² مالك بن نبي: في مهب المعركة، مرجع سبق ذكره، ص14.

³ نفس المرجع، ص15.

فلا تلبث أن تسقط، فتقضى على نفسها وعلى كل من ينهشها من الداخل، وعلى كل من لا يبالي بمن ينهشها ... إنها كارثة الثورة.

إن المنهج في الثورة أهم بكثير من إقلاعها، إذ لا طائل من ثورة تعيد المجتمع إلى مرحلة ما قبل الثورة، بن لا معنى أصلاً للتّضحيات المادية والمعنوية التي يقدمها المجتمع إذا ما عاد إلى وضعيّة أسوأ من وضعيّة ما قبل الثورة.

من هذا التحليل الذي نستشفّه في فلسفة مالك بن نبي، نستنتج أم سيرورة الثورة لا تتم بمعزل عن السياسة -والأ نكون أمام مفهوم الارتجال في الميدانين، وهو غير فعّال فيهما معاً- كما أن السياسة ليست تابعة لعلم الإحصاء والآلات التي تخضع الإنتاج الاجتماعي إلى التعبير الكميّ، لأن الثورة لا تملك هذا الثّرف العلمي والتقني، وإنما تقوم السياسة الثورية على المبدأ الأخلاقي، وهذا قول يتطلّب الثقة في القيم الأخلاقية الثورية وإعطائها الأولوية في عملية الإنتاج والحياة السياسية على السّواء في مناخ أخلاقي حقيقي تعمل الثورة على خلقه والمحافظة عليه كرسيد أساسي لها، فالثورة مهما كانت "لا تستطيع تغيير الإنسان إن لم تكن لها قاعدة أخلاقية قوية"¹، تعطي مفهوماً إنسانياً للإنسان مشروطاً بالحقوق والواجبات في إطار الكرامة والعدالة الاجتماعية وتكريس الشخصية ضمن القانون.

إنّ الثورة الثقافية في مشروع الثقافة تتّصل بمقولة "العدم" أو "العدميّة" في فلسفة مالك بن نبي التي يعبر عنها بصراع ماعون العدم مع ماعون الحديد، لأنّ فكرة الصّراع في الثورة كانت قائمة على مقولة صراع ماعون الطّين مع ماعون الحديد، وهي الفكرة الأساسية التي اعتمد عليها جهاز إجهاض الثورات في الصراع الفكري، لكن عندما نقلت المقولة إلى "ماعون العدم"

¹ مالك بن نبي، بين الرشاد والنتية، مرجع سبق ذكره، ص 21.

فإننا نحيل هذا الجهاز أمام المستحيل، فمن الذي يستطيع أن يحطم العدم الذي هو في جوهره لا يحطم؟¹.

إنّ تحقيق الثورة بهذا المعنى مرتبط بمفهوم الصّراع الفكري وأصوله، كما أن تحقيق حضارة مرتبطة هو الآخر بهذا المفهوم، إذ لا يمكن تصور الخلاص من الشكل الفكري الذي يعيشه العالم العربي الإسلامي المعاصر دون الوقوف على أسباب المباشرة وغير المباشرة في حركة التاريخ، وهذا ما يحيلنا إلى الفصل الثاني من هذا الباب.

¹ نفس المرجع، ص 126.

المطلب الخامس: الثقافة بين العلم والحضارة

ترتكز النظرية الثقافية عند مالك بن نبي على قاعدة تفكيك العلاقة بين الثقافة والعلم من جهة، وإدماج الثقافة بالحضارة من جهة أخرى. فحين يشرح ابن نبي نظريته في الثقافة، فإنه يحاول التأكيد على إظهار الفروقات والتميزات بين مكونات مفهوم الثقافة، ومكونات مفهوم العلم، وهذه القضية كانت واضحة في إدراكه، وهو شديد القناعة بها، لذلك ظل ينبه عليها ويلفت النظر إليها، كلما حاول تجلية مفهوم الثقافة، المفهوم الذي لا يمكن أن يكتسب قوة التحديد حسب رؤيته، إلا من خلال الكشف عن الفروقات الدقيقة التي تميز مفهوم الثقافة عن مفهوم العلم.

ولعل منشأ هذه الضرورة هو ما يتصف به العلم من دقة ووضوح، وما تتصف به الثقافة من تعقيد وغموض، وهذا يعني أن إشكالية الالتباس ليست في العلم وإنما في الثقافة. وإشكالية الثقافة لا يمكن تحليلها ومعالجتها إلا من خلال اقترانها بالعلم، وكأن مهمة الثقافة هي أن تستقل عن العلم وتتمايز عنه، حتى يكون لها هويتها الخاصة، ومهمتها التي تنفرد بها عن العلم. لأن الثقافة شيء يختلف عن العلم، ومنطق الثقافة يختلف عن منطق العلم، وحكمة الثقافة تختلف عن حكمة العلم، ودون الكشف عن هذا الاختلاف يكون من الصعب معرفة منطق الثقافة وحكمتها. ولهذا نجد أن في كل مرة تحدث فيها ابن نبي عن الثقافة، كان يبدأ أولاً برفع ما يسميه الخلط الذي يصفه بالخطير بين كلمة الثقافة وكلمة العلم، وظل يكرر الحديث حول هذه الفكرة، ويتوسع فيه، سعياً نحو بلورتها وتوضيحها والتأكيد عليها. ففي كتابه (شروط النهضة)، وهو من أسبق مؤلفاته التي تحدّث فيه عن نظريته في الثقافة، وقبل أن يشرح فكرته عن الثقافة اعتبر ابن نبي أن تحديد الثقافة لا أثر له إلا إذا زال ذلك الخلط الخطير الشائع في العالم الإسلامي بين ما تفيد كلاً من ثقافة وعلم¹. وهذا الخلط لا يرتفع حسب رؤية ابن نبي إلا بعد ربط الثقافة بالحضارة ربطاً وثيقاً، وعلى أساس هذا الربط تصبح الثقافة كما يقول، نظرية

¹ مالك بن نبي. شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 88.

في السلوك، أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة، وبهذا يمكن قياس الفرق الضروري بين الثقافة والعلم¹.

وقد رجع ابن نبي مرة أخرى لهذه الإشكالية في كتابه (من أجل التغيير)، ليقدم حولها شرحاً أكثر تحديداً لبعض الشيء، وكان منطلقه أيضاً وضع حد لما يصفه بالبلبلية الفكرية المضرة جداً، والتي تجعل من كلمة ثقافة مرادفاً لكلمة علم، فالعلم حسب رأيه يعطي المعرفة، ويعطي اللباقة والمهارة، وفقاً للمستوى الاجتماعي الذي يتم عليه البحث العلمي، ويعطي امتلاك القيم التقنية التي تولد الأشياء. أما الثقافة فإنها تعطي السلوك والغنى الذاتي، الذي يتواجد على كل مستويات المجتمع، وتعطي امتلاك القيم الإنسانية التي تخلق الحضارة.

وتأسيساً على ذلك يرى ابن نبي أن الثقافة والعلم ليسا مترادفين، والثقافة عنده تولد العلم دائماً، والعلم لا يولد الثقافة دوماً، ولا يمكن استبدال أحد المفهومين بالآخر. وهذا التمييز يعتبره ابن نبي أساسياً من زاويتين، من زاوية وضع برنامج يهدف إلى الارتفاع بثقافة بلد ما إلى أعلى مستوى من مستويات الحضارة، ومن زاوية فهم الظواهر الاجتماعية والسياسية ذات الأهمية الأساسية².

هذا من جهة الفروقات الكلية والعامية بين الثقافة والعلم، وأما من جهة الفروقات التفصيلية والأكثر تحديداً فقد تحدث عنها ابن نبي في كتابه (تأملات)، الذي قدّم فيه أوضح تحليل لعناصر ومكونات نظريته في الثقافة، بتأكيد الفروقات التي يصفها بالجوهرية بين الثقافة والعلم. يرى ابن نبي أن مقاييسنا الذاتية التي تتمثل في قولنا هذا جميل وذاك قبيح، أو هذا خير وذلك شر، هذه المقاييس هي التي تحدّد سلوكنا الاجتماعي في عمومها، كما تحدد موقفنا أمام

¹ المرجع السابق، ص 88.

² مالك بن نبي. من أجل التغيير، دمشق: دار الفكر، 2002م، ص 54.

المشكلات قبل أن تتدخل عقولنا، إنها تحدد دور العقل ذاته إلى درجة معينة، وهي درجة كافية تسمح لنا بتمييز فاعليته الاجتماعية في مجتمع معين. فحين تحدث ابن نبي عن المبدأ الأخلاقي، وهو العنصر الأول في نظريته الثقافية، أشار إلى ما بين الثقافة والعلم من فروقات من هذه الجهة، حيث يرى أن الثقافة تقوم بتحديد الصلات بين الأفراد، بينما يقوم العلم بتحديد الصلات الخاصة بالمفاهيم والأشياء. ويوضح ابن نبي هذا الفرق في تباين السلوك الذي يظهر بين الرجل العالم والرجل المثقف، فالرجل العالم حسب قوله قد يكون عنده إمام بالمشكلة كفكرة، غير أنه لا يجد في نفسه الدوافع التي تجعله يتصورها عملاً، في حين أن الرجل المثقف يرى نفسه مدفوعاً بالمبدأ الأخلاقي الذي يكون أساس ثقافته إلى عمليتين، عملية هي مجرد علم، وعملية أخرى فيها تنفيذ وعمل. ومن ناحية الذوق الجمالي، وهو العنصر الثاني في نظريته، أظهر ابن نبي فروقات أخرى بين الثقافة والعلم، حيث يرى أن العلم تنتهي مهمته عند إنشاء الأشياء وفهمها، بينما الثقافة تستمر في تجميل الأشياء وتحسينها، لهذا يعتبر ابن نبي الذوق الجمالي من أهم العناصر الديناميكية في الثقافة، لأنه يحرك الهمم إلى ما هو أبعد من مجرد المصلحة. ومن ناحية المنطق العملي، وهو العنصر الثالث، فإن تطبيق هذا العنصر يتضمن كما يقول ابن نبي فكرة الوقت والوسائل البداغوجية لبث هذه الفكرة في السلوك، وفي أسلوب الحياة في المجتمع، ويعتبر أن هذا المبدأ سيزيد في وضوح الخلاف البعيد على حد وصفه بين الثقافة والعلم، وبالتالي بين الفرد المثقف والفرد العالم والمتعلم.

ومن ناحية التوجيه الفني أو الصناعة، وهو العنصر الرابع، ويقصد به أيضاً العلم الذي يعطي الوسائل، ويشرح كيفية تطبيق الأصول النظرية للعمل، وهذا يعني أن ابن نبي يعتبر العلم جزءاً من الثقافة.

وبهذا يكون ابن نبي قد حسم رؤيته في تحليل وتحديد ما بين الثقافة والعلم فروقات، وانتهى إلى الانتصار بقوة للثقافة، والبرهنة على أنها ليست جزءاً أو مرادفاً للعلم، وإنما هي أكثر أهمية وفاعلية من العلم، ومعتبراً العلم عنصراً من عناصر الثقافة، وهذا يعني هيمنة الثقافة في نظرية ابن نبي على العلم وتفوقها عليه. والملاحظ هنا أن الجهد الأساسي الذي بذله ابن نبي كان يتركز بصورة أساسية على تحديد فكرة الثقافة، وتفسير ذلك لأن الثقافة هي التي بحاجة إلى ضبط وتحديد، بسبب ما يكتنفها من غموض وتعقيد، في حين أن العلم لا يكتنفه ما يكتنف الثقافة من غموض وتعقيد، لذلك فهو لا يحتاج إلى جهد كبير ليكون أكثر ضبطاً وتحديداً.

المبحث الثالث: مفهوم الحضارة : شروطها ومشكلاتها:

المطلب الأول: تعريف الحضارة عند مالك بن نبي:

1. مصطلح الحضارة

يعرف ابن نبي الحضارة، بأنها " جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه"¹ ولا تستطيع أمة من الأمم أن تخلق حضارة إلا إذا توفرت جميع هذه الشروط، الأمر الذي يمكن المجتمع أو هذه الحضارة من أن تحل. أما مجرد اقتباس المنتجات المادية من حضارة أو حضارات أخرى ؛ فإنه لا ينشئ (حضارة)، إن هذا الاقتباس - أو الاستيراد - لا يعدو أن يكون (تكديسا) للمنتجات، أي (الأشياء) الحضارة، وليس تأسيسا أو (بناء) لحضارة جديدة. ولهذا نادى مالك بن نبي بوجوب أن ينتقل العالم الإسلامي من (التكديس) إلي (البناء).

وإذا جاز لهذا التكديس أن يسمى حضارة، فهو (الحضارة الشيئية) كما يسميه ابن نبي لأن أي حضارة لا يمكن أن تبيح جملة واحدة الأشياء التي تنتجها ومشتقات هذه الأشياء، أي أنها لا يمكن أن تبيعنا روحها وأفكارها الذاتية وأذواقها.. وبدونها تصبح كل الأشياء التي تبيعنا إياها فارغة دون روح وبغير هدف².

¹ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص 42

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 47

3. أن يُعرّف الآخرين بنفسه، ولكن بالصورة المحببة، بالصورة التي أجريت عليها كل عملياً
ت التغيير بعد التنقية والتصفية من كل رواسب القابلية للاستعمار والتخلف وأصناف التقهقر¹
والإسلام يُملِّك المسلم كل مقومات هذا العالم الخلاق المحرك، ومن هنا فعلى المسلم أن ي
حاول تصفية وتنقية مفاهيمه في تخلص من
الأفكار الميتة والأفكار القاتلة، ويقصد ابن نبي بالأولى كما أوردنا ذلك في مبحث
سابق: الأفكار التي يصنعها المجتمع بنفسه، ثم تبقى في تراثه الاجتماعي "أفكاراً ميتة" كت
لك التي ورثها المجتمع الإسلامي من عصر ما بعد الموحدين. وقال: إن هذه الأفكار تم
ثل خطراً أشد عليه من
خطر "الأفكار القاتلة" لأنها منسجمة مع عاداته "وتفعل فعلها في كيانه من الداخل ويؤكد
ابن نبي أن هذه الأفكار "التي كانت
قاتلة في مجتمع حي قبل أن تصبح ميتة في مجتمع يريد الحياة، لم تولد ببافيس أو لندن،
بل ولدت بفاس والجزائر وتونس
والقاهرة"². أما الثانية فهي التي نستعيرها من الغرب، وقد مثل لهما ابن نبي "بالجانب الذ
ي نسميه الاستعمار، والجانب الذي نطلق عليه القابلية للاستعمار"³.
ولذلك فإذا أراد المسلم التحرر من الاستعمار، فعليه أولاً أن يتخلص من فكرة القابلية للاست
عمار "التي يعدها ابن نبي عائقاً معرقلاً لحركة النهضة.
هذه القابلية أخطر من الاستعمار، وتتعدى خطره من حيث أنها تصبح هي الجالبة له
"إن هناك حركة تاريخية ينبغي ألا تغيب

¹ مالك بن نبي، مجالس دمشق، ص ص 185 - 186

² مالك بن نبي، في مهب المعركة: إرهابات الثورة، دار الفكر المعاصر: لبنان، دار الفكر: دمشق، ط 4، 1991، ص 146

³ في مهب المعركة: إرهابات الثورة، ص 146

عن نواظرننا، وإلا غابت عنا جواهر الأشياء فلم نر فيها غير الظواهر، هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار، بل بالقابلية له، فهي التي تدعوه¹.

ولكى يتحرر هذا الفكر وتكون للمسلم فعالية لابد له من تحقيق "الثقافة"، فهي تلازم الإنسان ان المتحضر وترتبط بالحضارة ارتباطاً عضوياً في جانبها التربوي. والثقافة
ثانياً. التراب:

لقد عنى ابن نبي بهذا العنصر قيمته الاجتماعية التي يستمدّها من قيمة مالكيه " فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة يكون التراب على قدرها من الانحطاط² .

وابن نبي يستخدم هذا المصطلح لأنه عماد حياة المجتمع المادية "ومن التراب كل شيء على الأرض، وفي باطنها، ومعنى التراب هنا ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن. فقد تعمدت ألا أستخدّم كلمة مادة لأسباب فقالت: "التراب". لأن التراب يتصل به الإنسان بصورتين: صورة الملكية أي من حيث تشريع الملكية في المجتمع الذي يحقق للفرد الضمانات الاجتماعية. فالتراب هنا شيء حيوي في المجتمع من حيث التشريع، وهو يتصل به بصورة أخرى من ناحية علم الـ تراب والمعلومات التي تتصل به كالكيمياء وغيرها، فالتراب نعنى به هذين الجانبين جانب التشريع، وجانب السيطرة الفنية³

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 92

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 139

³ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 170

ثالثا. الوقت:

وهو الزمن الذي بتحديدده يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو على ذلك جوهر الحياة الذي لا يقدر بثمن وفي "ساعات الخطر في التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء إذا استيقظت، ففي هذه الساعات التي تحدث فيها انقراضات الشعوب، لا يقوم الوقت بالمال، كما ينتفى عنه معنى العدم، إنه يصبح جوهر الحياة الذي لا يقدر"¹.

والعالم الإسلامي لا ينقصه معرفة شيء اسمه (الوقت)، ولكن ينقصه إدراك معناه، فينتهي عنده الوقت إلى عدم "ولسنا نعرف إلى الآن فكرة الزمن الذي يتصل اتصالا وثيقا بالتاريخ، مع أن فلكيا عربيا مسلما هو "أبو الحسن المراكشي" * يعتبر أول من أدرك: هذه الفكرة الوثيقة الصلة بنهضة العلم المادي في عصرنا"².

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 145

² نفس المرجع السابق، ص 146

المطلب الثاني: شروط بناء الحضارة أو شروط التجديد الحضاري:

1. ماذا يعني بالتجديد الحضاري:

إذن فالمشكلة الأساسية في حياة الإنسان والأمة عند مالك بن نبي "هي مشكلة الحضارة، وإنَّ مشكلة كلِّ شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته"¹، وشروط حل هذه المشكلة هو الارتقاء بالفكر إلى درجة الوقائع الإنسانية ذات الطابع العالمي؛ للإمام بشروط النهضة والتحضُّر، وأسباب التخلف والانهييار، "ولا يُمكن لشعبٍ أن يفهمَ أو يحلَّ مشكلته ما لم يرتفع بفكره إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمَّق في فهم العوامل التي تبني الحضارة أو تهدمها."² "وما أهولها من ساعة حينما تُعلن غروبَ أخرى"³ فحضارة أيِّ شعب تمثِّل حلقةً في سلسلة الحضارات، تجسّد جهودَ وأعمال الشعوب باعتبارها أجيالاً متعاقبة متّصلة فيما بينها في سبيل الرقي والتقدُّم، فما شروطُ هذا الرُّقي وهذا التقدُّم؟

إنَّ السؤال المطروح يرتبط أصلاً بالتجديد الحضاري؛ لأنَّ أي رقي أو تقدم لأي شعبٍ ما لم يعرف الحضارة، أو متحضّر خرج من الحضارة - لا يجري خارج التجديد الحضاري، الذي يكون قبل الحضارة أو خلالها وبعدها، فهو يعني التغيير الذي يطرأ على الإنسان الذي لم يعرف الحضارة، فيلهمه الشروط الكافية لبناء الحضارة.

هذه الشروط ضرورية لميلاد أيِّ حضارة، كما يعني سائر التغيرات والتطوّرات التي تجري في مجتمع متحضّر غايتها ترقية الحضارة، والمحافظة على استمرارها بتجنيبها الفساد والزوال، وما

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 21

*فلكي مغربي توفي في

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 21

³ نفس المرجع السابق الذكر، ص 22

دام الفساد يتسرّب إلى المجتمع وإلى حضارته فيقوم التجديد الحضاري بإصلاح الأوضاع لا لردّ المعطيات إلى نصابها فحسب؛ بل تشخيص الفساد وأسبابه، وتحديد المبادئ والغايات، والسبل والوسائل المناسبة والمتاحة لإزالة الفساد وتجاوزه، ونجد الكثير من الشعوب التي لا تزال تعيش على ما تركه أسلافها، ومهمّة التجديد الحضاري لا تتحصّر في البحث عن التجديد والسعي وراءه، بل في إحياء القديم وبعثه وتكييفه مع المستجدّات، فالتجديد الحضاري بمعانيه المحدّدة سابقاً يمثل جوهر الحضارة ومحرّكها، وجوهر التاريخ ومحرّكه.

فالتساؤل يطرح حول التجديد الحضاري من حيث شروطه، هذه الشروط متعدّدة لكنّها تتماصك في وحدة عضوية بفعل المجهود الإنساني، هذا التماسك يُفضي إلى معطيات جديدة في الفكر والمجتمع والحياة عامة، فتشرق شمس النهضة الحضارية بنورها - ميلاد حضارة - ويعيش الإنسان المدنية، هذه المدنية تبقى في حاجة دائمة إلى تطوير، وتجديد معطياتها وأوضاعها بما ينسجم مع "سنن الآفاق والأنفس و الهداية؛ من أجل الرقي المعرفي والروحي والسلوكي والعمراني في عالم الشهادة"¹، والتجديد يصبح ضروريا لميلاد الحضارة، وضروريا لتطوير مغزاتها وارتقائها، وشروط هذه العملية خاصة ومرتبطة بشروط البناء، ونفس الشيء بالنسبة للإصلاح والإحياء والبعث.

بالنسبة لشروط التجديد الحضاري أو البناء الحضاري محدّدة في سائر كتابات "مالك بن نبي"، خاصّة في كتابه "شروط النهضة" نذكرها، وهي خمسة: العناصر الأوليّة ويُسمّيها "مالك بن نبي": "العدّة الدائمة"، العامل الرّوحي، التغيير، البناء لا التكدّس، والتوجيه، نتناولها كما يلي:

2. العناصر الأوليّة للتجديد الحضاري:

¹ الطيب برغوث، موقع المسألة الثقافية من إستراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، ط 1، 1993، ص 10

الثروة الأولية لإنسان يرغب في شق طريقه نحو النهضة والحضارة والمدنية، وهي ما يُعرَف عند مالك بن نبي بالعدّة الدائمة ، تتكوّن هذه الثروة الإنسانية من الإنسان والتراب والوقت" وهكذا لا يُتاح لحضارة في بدئها رأسمال، إلاّ ذلك الرجل البسيط الذي تحرّك، والتراب الذي يمده بِقُوته الزهيد حتى يصل إلى هدفه، والوقت اللازم لوصوله¹ و لقد فصلنا في هذا سابقا ، والعدّة الدائمة ميراث الإنسان والتاريخ والمجتمعات، ليست حكرًا على أحد، وهي ليست من منجزات أو منتجات الحضارة، بل الحضارة تتكوّن وتركّب منها، فالقصور والدور ووسائل النقل والاتصال المتطورة هي منجزات الحضارة، لا من العناصر الأولية.

إذ كان الإنسان غير قادر على التخلّي عن طبيعته الاجتماعية والمدنية، فهو لا يُمكن أن يُفرط في العناصر الثلاثة، التي تمثّل رأسماله الأولي لتحقيق وجوده الاجتماعي والمدني، وإن كان قادرًا على الاستغناء عن منتجات الحضارة ومنجزاتها مؤقتًا.

فالشعوب التي شاركت في الحرب العالمية الثانية قوّمت خسارتها في الحرب ليس بالذهب، بل بساعات العمل؛ "أي بقيم من الوقت ومن الجهود البشرية ومن منتجات التراب، تلك هي القيم الخالدة التي نجدّها كلما وجب علينا العودة إلى بساطة الأشياء؛ أي: في الواقع كلّما تحرّك رجل الفطرة وتحرّكت معه حضارة في التاريخ."²

فالحضارة بسائر منجزاتها ومنتجاتها الفكرية والمادية تُرد في أصلها إلى "العدّة الدائمة"، وأي منتج حضاري هو حصيلة تألف بين العناصر الأولية الثلاثة، فالمصباح الذي نستعمله في الإنارة هو منتج حضاري، أنجزته جملة من الأفكار تطوّرت مع الزمن عند الإنسان، الذي يمثّل العنصر الأوّل الذي يدخل في إطار التدخّل البشري الفكري واليدوي، ابتداءً من أوّل إنسان فكّر

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 67

² نفس المرجع السابق الذكر، ص 67

في المصباح وصنّعه، إلى " إديسون "مخترع المصباح الكهربائي، أمّا التراب فهو العنصر الثاني، فيمثّل المادة الأولى التي تقوم بمهمتي الوصل أو العزل، والزمن هو الذي تجري فيه عملية الإنجاز والبناء لأيّ ناتج حضاري.

فالعناصر الأولى الثلاثة - الإنسان، التراب، والوقت - كلّ منها يمثّل نوعاً يتحدّد بماهيته؛ أي: بجملة الصّفات الجوهرية المشتركة بين مجموعة من الكائنات، فالإنسان نوع يتحدّد بوجوده النفساني العاقل الاجتماعي الرّوحي، والأمر هنا يشمل كافة أفراد الإنسان، والتراب نوع يمثّل مادةً أولىّة حالة في الطبيعة تُوظّف في بناء الحضارة.

أمّا الوقت، فهو نوع يمثّل أي زمن تجري فيه الأحداث الإنسانية، ويتحرّك فيه المجتمع داخل التاريخ، وتتكوّن في مجاله الحضارة، " فمالك بن نبي "قد انتهى من ترتيب المعادلات في تكوين المنتجات الحضارية إلى " مجموعة منتجات حضارية = مجموعة إنسان + مجموعة تراب + مجموعة وقت، ولكن جمع منتجات حضارية هو الحضارة نفسها في صورة غير مركّبة، وجمع إنسان هو الإنسان نوعاً، وجمع تراب هو التراب نوعاً، وجمع الوقت هو الوقت نوعاً¹، كما يؤكّد في تحليله لمشكلة الحضارة ولاعتبارات اجتماعية أنّ حلّها يستوجب "حلّ ثلاثة مشكلات جزئية:

1-مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لانسجامه مع سير التاريخ.

2-مشكلة التراب وشروط استغلاله في العملية الاجتماعية.

3-مشكلة الوقت وبتّ معناه في رُوح المجتمع ونفسية الفرد²

¹ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 199

² نفس المرجع السابق الذكر، ص 201

3. الفكرة الدينية أو العامل الروحي وأثرها في الحضارة

الفكرة الدينية في عمومها أساس لكل مشروع حضارى، يقول ابن نبي: "فالحضارة لا تبعث- كما هو ملاحظ إلا بالعقيدة الدينية، ينبغى أن نبحت في حضارة من الحضارات عن أصلها الدينى الذى بعثها، ولعله ليس من الغلو فى شئىء أن يجرد التاريخ فى البوذية بذور الحضارة البوذية، وفى البرهمية نواة الحضارة البرهمية.

فالحضارة لا تظهر فى أمة من الأمم إلا فى صورة وحى يهبط من السماء يكون للناس شرعة و منهاجاً، أو هدى- على الأقىل- تقوم أسسها فى توجيه الناس نحو معبود غيبى بالمعنى العام، فكأنما قدر للإنسان ألا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية"¹.

ولقد كانت قناعة ابن نبي فى الدين الإسلامى على الخصوص، على أنه يملك من المقومات ما يغير حياة الفرد وحياة المجتمع، كما أنه يحمل من جهة أخرى مقومات وجوده واستمراريته. ولقد كانت عناصر الحضارة فى جزيرتها العربية "رب الإنسان والترب" والوقت "راكدة خامدة، وبعبارة أصح مكدسة لا تؤدى دوراً ما فى التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء- كما تجلت من قبل بالوادي المقدس أو بمياه الأردن نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة

ومن هنا كان منهج الرسالة الإسلامية مقتضياً للتغيير، والتغيير يستلزم تغيير ما بالنفس أولاً، وهذه المسئولية الفردية وإن كان أساسها ذات الإنسان كفرد، إلا أنها تحتم من ناحي

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 56

أخرى- إذا تشكلت مجموعة من الأفراد- تغيير المجتمع أو الأمة و يستدل مالك بن نبي في كل أحاديثه عن التغيير و بناء الحضارة من جديد بقوله تعالى: (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) . (45) هذه الآية التي يتخذها ابن نبي، وكذلك رجال الإصلاح شعارا لهم، تعبر عن أهمية وضرورة أن يبدأ التغيير من الإنسان الفرد أو الجماعة بالنسبة إليهم، و تكمن قيمة الإيمان في كونه محركا للحياة و باعثا للنشاط و مغيرا للإنسان، ولكن لن يكون كذلك إلا إذا وجد من يجعله يبلى على الفرد تصورا جيدا للدين، و تملى عليه سلوكا جيدا، فإذا "وهنت الدفعة القرآنية توقف العالم الإسلامي كما يتوقف المحرك عندما يستنفد آخر قطرة من الوقود. ومما كان لأي معوض زمني أن يقوم خلال التاريخ مقام المنبع الوحيد للطاقة الإنسانية، ألا وهو الإي مان"¹.

فإذا كان الفرد في حاجة إلى الجماعة لتستقيم حياته، و الاجتماع الإنساني في حاجة إلى الأفراد ليضمن قيامه و سيره إلى الأمام، فهو في أمس الحاجة إلى النظام ليحقق وجوده و استمراره، و هذا الاجتماع يظهر في صورة مجتمع يبقي في حاجة كبيرة إلى عقيدة موحدة تنشئ العلاقات و القيم الأخلاقية، و تثبت في أفراد المجتمع الشعور المشترك بحاجة الأفراد إلى بعضهم البعض، و بوجود رسالة و وظيفة في مستوى الفرد و في مستوى الجماعة و في مستوى الأمة، و بوجود مبادئ و غايات لا تضمن وجودها إلا بالوسائل و السبل المناسبة، فتكون هذه العقيدة الموحدة هي الدافع إلى النهوض بالرسالة و الوظيفة داخل المجتمع، فيبدأ التاريخ و تنطلق الحضارة، فالتاريخ يصنعه الإنسان، و الحضارة إنتاج إنساني في التاريخ، و هذا الصنع و هذا الإنتاج من فعل الإنسان بدافع من الفكرة الدينية.

¹ مالك بن نبي وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 31

فالعقيدة تُغذي الرُّوح مثلما يتغذى الجسم من الأَشربة والأطعمة، والحضارة في طورها الأَوَّل تشتت عوامل رُوحية دينية تكون وراء كلِّ تجديد في النهضة الحضارية، وهو الأمر في الحضارة الإسلامية والحضارة المسيحية والحضارة البوذية وغيرها، تعلق المسلمون الأوائل بالإسلام وبالفكرة الدينية - وهو تعلق له أسباب ودوافع - فالتقاليد والأحكام في عصر الجاهلية - ما قبل الإسلام - مثل وأد البنات، والزنا، والوثنية، والعصية المنافية لطبيعة الإنسان دفعت بأن بالفرد آنذاك إلى الفناء الرُّوحي في تعاليم القرآن وسنة الرسول - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - وبذلك قامت الحضارة الإسلامية في صحراء العرب القاحلة

يرى مالك بن نبي أن الحضارة ليست وليدة الجغرافيا والمناخ في صورة التحدي والاستجابة، ولا العامل الاقتصادي، بل تصنعها فكرة دينية ومبدأ أخلاقي من خلال التأليف والتوحيد بين عناصرها الثلاثة: الإنسان التراب والوقت، فتشكل الفكرة الدينية المركب في كلِّ تجديد حضاري أو نهضة حضارية، فهي "تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها في التركيبة المتألفة لحضارة ما وفي تشكيل إرادتها"¹، وإذا كان للحضارة عمرٌ كعمر الطفل، فإنَّ المهد الذي تولد فيه هو الفكرة الدينية.

و الحضارة حسب بن نبي تشهد ثلاثة أطوار: طور النهضة والميلاد، وطور الازدهار والأوج، وطور الفساد والأفول، أمَّا الطور الأول، فهو رُوحي تنتظم وتتضبط فيه الغرائز تحت سلطان الرُّوح بتوجيه من الفكرة الدينية، ويتطور المجتمع الذي أنجبته الفكرة الدينية في المرحلة الثانية بفعل اكتمال روابطه الاجتماعية، ويمدَى انتشار الفكرة الدينية في العالم، فتبرز المشاكل وتكثر المطالب، وتكون النتيجة التالية: فإمَّا أن يكون هناك تطابق مع النهضة كما نراها بالنسبة إلى الدورة الأوربية، وإمَّا أن يتطابق مع استيلاء الأمويين على الحكم كما هو شأن الدورة

¹مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ط1، الإعادة السادسة، 2007، ص 60-61

الإسلامية¹، وفي الحالتين تكون السلطة في يد العقل الذي لا يملك سلطة النفوذ على الغرائز التي تسترجع نفوذها بفقدان الروح لنفوذها عليها، فتظهر بوادر الانهيار والأفول.

فتأثير الفكرة الدينية في الروح الفردية والروح الاجتماعية هو الذي يحدث الدوافع والأسباب في روح الفرد والمجتمع إلى النهوض، ويكون هذا الحال وراء كل تجديد حضاري، وخلق كل حضارة، وأساس حركة الإنسان في التاريخ.

¹ القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص 69

المطلب الثالث: عوامل البناء أو التجديد الحضاري

1. التغيير:

إنَّ التغييرَ الذي يعرفه التاريخ ويمس حياة الفرد والمجتمع والأمة هو جوهر ولبّ عملية التجديد الحضاري، قبل الحضارة وخلالها وبعدها، وكما يكون التغيير شرطاً لازماً لبناء الحضارة، فهو شرط كل تطور حضاري، وشرط كل عملية إصلاح أو بعث وإحياء، وكما يكون التغيير شرط البناء الحضاري، فقد يشرف على هدم هذا البناء وإزالته، و"مالك بن نبي يضع التغيير كفاعلية إنسانية فردية واجتماعية وأممية وراء كل نهضة، ومبدأ التغيير عنده يمثل قاعدة ذهبية أكد عليها القرآن الكريم في قوله - تعالى - : ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ ﴾ [الرعد: 11].

تناول "مالك بن نبي" مبدأ التغيير كقاعدة عامة في كل حركة تاريخية حضارية، فهو يلزم كل عملية من شأنها أن تجدد أو تطوّر أو تصنع التقدم والإبداع في مختلف مجالات حياة الإنسان الفكرية والاجتماعية والمادية، كما تناوله كمشكلة مطروحة أمام العالم الإسلامي الذي يعاني الجمود والركود والتخلف، وحل هذه المشكلة مرهون بتمسك المسلم بالقاعدة المقررة في الآية السابقة، خاصة وأن عناصر الحضارة كامنة في جوهر الدين، ومهمة الدين ليست في إنشاء الحضارة فقط، بل تأثيرها يتواصل متجاوزاً حدود الزمان والمكان، وعُدّة الحضارة الخالدة هو الإنسان الذي يتحرّك في الحضارة بدافع الروح الديني، فينتج الأفكار والأشياء؛ أي ينتج الحضارة ويحرص على تطويرها وحمايتها من الفساد والإفلاس والزوال.

إنّ عملية إنتاج الأفكار والقيم والأشياء بفعل التجديد الحضاري تكون بدافع الفكرة الدينية، هذه العملية تتضمن تغييراً يحدث في روح الفرد وروح المجتمع وروح الأمة، وعامل التغيير يبدأ في داخل نفس الفرد، ولا يتغيّر شيء في الخارج إن لم يغيّر الفرد نفسه، فهذه الحقيقة علمية يجب

أن نتصوّرها كقانونٍ إنساني وضعه الله - عزَّ وجلَّ - في القرآنِ كسُنّةٍ من سُننِ الله التي تَسير عليها حياةُ البشر¹، ولا يحصلُ التغيير في محيطِ الفرد ما لم يحصلُ في نفسه أولاً، وتغيير النفس هو الأساس لكلِّ تغيير هادف، فالاستعمار لم يستطعْ فعل شيءٍ أمامَ فردٍ ذي نفس تحرّرت من المذلة بفعل تغيير نفسي مكنها من القيام بوظيفتها الاجتماعية.

فالتغيير ضرورةٌ لا بدَّ منها؛ لكي يحقق الإنسان وجوده في التاريخ، ويقوم بوظيفته الاجتماعية التاريخية، والتغيير يبدأ من داخل نفس الفرد، ثم يشق طريقه خارج الفرد في المجتمع والأمة والإنسانية جمعاء، هذا المبدأ لا يؤكّد تاريخ النهضات والحضارات بمفرده، بل يمثل أيضاً حقيقةً علميةً، فالفرد لا يمكنه أن يغيّر شيئاً في الخارج إن لم يغيّر شيئاً في نفسه، وحينما نقول هذه الكلمة نقولها باعتبارها علماً، ولا نقولها فقط تبركاً بآية، نقولها علماً ونعلم مقدارها من الصحة العلمية²، وبالتالي يظل التغيير فاعليةً إنسانيةً ضروريةً للتجديد الحضاري عند إنسان تحرك في التاريخ ليحقق وجوده، عند إنسان صارت إرادته قويّة ورغبته كبيرة في الارتقاء الحضاري، عند إنسان يُعاني الفساد فتحرّك لإصلاح أوضاعه، عند كل من شقَّ طريقه نحو البعث والإحياء وإعادة البناء، وهجران الجمود والتخلف والانحطاط.

2. البناء لا التكديس:

يَعتمد "مالك بن نبي" في تحديد شروط النهضة والتجديد على شواهد تاريخية، كما يستقرئ الواقع؛ واقع الأمم المتحضّرة، وظروف الشعوب المتخلفة، ويُرجع مشكلات الإنسان جميعاً إلى مشكلة الحضارة، "فالقضية إذاً ليست قضية فقر، وإنما هي أمر يتعلّق بأساس مشكلاتنا، فعلى

¹ مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن 20، مرجع سبق ذكره، ص 59

² نفس المرجع السابق، ص 61

أن نُفكّر في جذور المشكلات، وندرك أنّ القضية قضية حضارة، وما الفقر والغنى، ولا الجهل ولا المرض، إلاّ أعراض لتلك المشكلة الأساسية¹

إنّ تشترط الحضارة العاملَ الروحي - الفكرة الدينية - الذي يدفع الإنسانَ ليتحرّك في التاريخ ويغيّره، ويركّب بين عناصر "العدة الدائمة"، كما يتطلّب التغيير في كلّ مرحلة من مراحل التحضر وفي كلّ طور من أطوار التجديد، فنقتضي الحضارة تجنّب الاتكال على الغير، وتحاشي أسلوب الاستيراد والتكديس، فلا يتحصّر شعب إلاّ إذا امتلك وعياً حضارياً يميّز بين البناء والتكديس، وبين الإنتاج والاستيراد، فالبناء وحده هو الذي يأتي بالحضارة لا التكديس، ولنا في أمم معاصرة أسوة حسنة، إنّ علينا أن ندرك بأنّ تكديس منتجات الحضارة الغربية لا يأتي بالحضارة و الاستحالة هنا اقتصادية و اجتماعية²

إنّ عملية إنشاء الحضارة لا تتم بشراء كل منتجاتها وتكديسها؛ لأنّ ذلك مستحيل من حيث الكمّ والكيف معاً، فالحضارة لا تبيع كل منتجاتها مرةً واحدة، فهي لها رُوح وأفكار وأذواق خاصّة بها تبقى لها، وفي استخدامنا للمصطلحات البيولوجيّة نجد أنّ الحضارة مجموعة من العلاقات بين المجال الحيوي "البيولوجي"، حيث ينشأ ويتقوى هيكلها، وبين المجال الفكري، حيث تنمو وتولد رُوحها، فعندما نشترى منتجاتها فإنّها تمنحنا هيكلها وجسدها لا رُوحها³، وتعجز الأمة المستوردة عن شراء كلّ منتجات الحضارة ودفع ثمنها؛ لأنّها لا تملك رأسمال ذلك، فالاستحالة هنا تاريخيّة واجتماعيّة اقتصاديّة، والتسليم بالإمكان يؤدي إلى "الحضارة الشينيّة"، لكن يوجد فرق شاسع بين تجربة مخطّطة والحالة الحضاريّة القائمة على التكديس، هذا ما يجعل البناء شرطاً ضرورياً لقيام أيّة حضارة على الأرض، ويصبح المقياس العام في عملية

¹ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 169

² نفس المرجع السابق الذكر، ص 169

³ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 48

التحضّر هو " الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من السخف والسخرية حتماً أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع الحضارة من منتجاتها" ¹

إنّ الحضارة عملية بناء، ونتيجة حركة أفراد المجتمع، تتطلب أساساً فكرية ومادية في عالم الأشخاص والأشياء، في إطار منهج يحدّد المبادئ والغايات، كما يستغلّ كافة الوسائل والسبل لأداء الوظيفة الاجتماعية، هذه الوظيفة لا تحصل في غياب التوازن الروحي المادي في الفرد والمجتمع، وفي ارتباط الحضارة بعناصرها الأولية من جهة، وبالتغيير من جهة ثانية، وبالبناء من جهة أخرى، تُصبح " مشكلة الحضارة تتحل في ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، مشكلة التراب، ومشكلة الوقت، فلكي نقيم بناءً حضارياً لا يكون ذلك بأن نكدس المنتجات؛ وإنما بأن نحلّ هذه المشكلات الثلاث من أساسها" ²، ولحلّ المشكلات الثلاث واستغلال شروط البناء استغلالاً رشيداً يسمح بإنشاء حضارة، فذلك يتطلب توجيهاً رشيداً لعناصر وشروط النهضة وسائر إمكانيات وطاقات الفرد والمجتمع.

3. التوجيه:

نُفهم ظاهرة التوجيه كشرطٍ ضروري للنهضة والتجديد الحضاري انطلاقاً من أنّ النهضة مشروطةٌ بالتغيير الذي يقع على مستوى الفرد والمجتمع، هذا التغيير الذي يضمن تحرك التاريخ بفعل دوافع نفسية واجتماعية، ولا يؤدي المجتمع رسالته وينهض بواجباته إلا بوجود ترابط عضوي بين مكونات شبكة العلاقات الاجتماعية "إنّ صناعة التاريخ تتمّ تبعاً لتأثير طوائف اجتماعية ثلاثة:

أ - تأثير عالم الأشخاص.

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 65

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 67

ب- تأثير عالم الأفكار.

ج- تأثير عالم الأشياء.

لكن هذه العوالم الثلاثة لا تعمل متفرقة، بل تتوافق في عملٍ مشترك تأتي صورته طبقاً لنماذج أيديولوجية من "عالم الأفكار"، يتم تنفيذها بوسائل من "عالم الأشياء"؛ من أجل غاية يحددها "عالم الأشخاص" ¹

التغيير التاريخي من إنتاج العوالم الثلاثة، ووحدة التغيير التاريخي ضرورية، فإن انسجام وحدة التغيير التاريخي مع الغاية منها ضروري، ذلك يجسد الحضارة في الواقع، وهذا الشرط يستلزم كنتيجة منطقية وجود "عالم" رابع، هو مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية، أو ما يُطلق عليه "شبكة العلاقات الاجتماعية"، وتنتقل عملية التغيير التاريخي من الفرد؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ الرعد: 11، ثم تنتقل إلى خارج الفرد، وهي عملية منوطة بتوجيه الفرد لا تتركه عرضةً للتلقائية والصُدفة والارتجال والفوضى، والتوجيه كعاملٍ حضاري يعني "قوة في الأساس، وتوافق في السير، ووحدة في الهدف" ²، كما يعني "تجنب هذا الإسراف في الجهد والوقت" ³، فالمشكلة بزمتها مشكلة فرد يصنع التاريخ من خلال تأثيره في المجتمع بفكره وعمله وماله، والتوجيه يكون في هذه النواحي الثلاث: الفكر والثقافة، العمل ورأس المال.

بالنسبة لتوجيه الفكر والثقافة يتعلّق الأمر بالعناصر الجوهرية اللازمة للثقافة، وهي تكون المركّب الاجتماعي للثقافة، وأسلوبها التوجيهي ينحصر في توجيه الأخلاق، وتوجيه الجمال،

¹ مالك بن نبي، عبد الصبور شاهين، ميلاد مجتمع، دار الفكر: دمشق، ط6، 2006، ص 27

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 84

³ نفس المرجع السابق، ص 90

وتوجيه المنطق العملي، وتوجيه الفنّ التطبيقي العملي، أو الصناعة بلغة ابن خلدون، والعلاقة العضوية بين المبدأ الأخلاقي والدّوق الجمالي هي التي تحدّد اتجاه الحضارة، والمنطق العملي يمثّل الأسلوب الذي يربط الأعمال بوسائلها ومعانيها، ويبعث في العمل الفعاليّة؛ لأنّ كثيرًا من الأفعال تتميّز باللافعاليّة، فيذهب الأكبر منها في العبث واللّهو، والصناعة أو الفنّ التطبيقي الذي يحتاج إلى توجيهٍ يتعلق بجميع الفنون والحرف والفنّات والتطبيقات العلميّة، فالصناعة فنّ له قيمة اجتماعيّة مهما كان متواضعًا وزهيدًا، فحرفة الرعي زهيدة ومتواضعة جدًّا، بل وضيفة عند البعض في المجتمعات المتخلّفة، فهي " لها مدرسةٌ وطنيّة في فرنسا بمدينة رامبوليه" من ضواحي باريس، فلو رأينا الراعي الخريج من هذه المدرسة، والراعي عندما يقود كلّ منهما قطيعه لعلنا أي الفرق بينهما؟¹

أمّا فيما يتعلّق بتوجيه العمل عند مرحلة تكوين المجتمع، فهو يعني " سير الجهود الجماعيّة في اتجاه واحد" ²، كل صاحب حرفة، وفي كل يوم يصنع حُجرة جديدة في البناء الاجتماعي، " فتوجيه العمل هو تأليف كل الجهود لتغيير وضع الإنسان وخلق بيئته الجديدة"³

توجيه العمل يمثّل عاملاً ضرورياً للبناء الاجتماعي وصنّع الحضارة في التاريخ، وفي الوقت نفسه وسيلة لكسب الحياة، و"حين يتحدّ توجيه الثقافة وتوجيه رأس المال يفتح مجالات جديدة للعمل"⁴ والعمل لدى الإنسان انبثق في بدايته الأولى عندما تحرّكت يد الإنسان وشقّت الطريق

¹ المرجع السابق، ص 104

² المرجع السابق، ص 114

³ نفس المرجع السابق، ص 114

⁴ المرجع السابق، ص 115

إلى الفكر، فأعدت الجو المناسب لتطوره، و"كلما تقدّم التوجيه المثلث للإنسان تغير وجه الحياة حتماً، فيكتمل ويحتل مستوى أرفع دائماً"¹.

يحدّد مالك بن نبي "رأس المال كأداة اجتماعية لا سياسية كما ذهب كارل ماركس؛ لأنّ كارل ماركس تناولته ضمن ظروف وأوضاع المجتمع الرأسمالي في عصره الذي كان يعرف اضطهاد الطبقة البرجوازية لطبقة البرولتاريا، أما "مالك بن نبي"، فتناولته ضمن الظروف التي تعيشها البلاد الإسلامية في عصره، وهو يؤكّد على الفرق بين الثروة، التي هي ملك خاص لصاحبه، ليس لها عمل مستقل وليست قوة مالية تدخل في بناء الصناعات والميادين الاقتصادية الأخرى، وبين رأس المال، الذي هو قوة مالية تدخل في تغيير وتطوير الاقتصاد، فهو "المال المتحرّك"، وهو مجرد لا ينسب إلى أحد، فحركته في داخل المجتمع وخارجه تحرك الأنشطة وتوظيف الأيدي والعقول، وتوجيه رأس المال يكون في الكمّ بحيث يعرف الشمول والتوسيع، وفي الكيف بحيث يخلق الشغل باستمرار.

يؤكّد مالك بن نبي في موضوع توجيه الثروة المالية بقوله "فالقضية ليست - كما بيّنا - في تكديس الثروة، ولكن في تحريك المال وتنشيطه، بتوجيه أموال الأمة البسيطة، وذلك بتحويل معناها الاجتماعي من أموال كاسدة إلى رأس مال متحرّك، يُنشّط الفكر والعمل والحياة في البلاد"²

إنّ توجيه الإنسان في النواحي الثلاث لغرض التجديد الحضاري يرتبط بتوجيه التراب والوقت، بل يشترط ذلك ليكون الفعل الحضاري متكاملًا، فالتراب عنصر من عناصر تكوين الحضارة، وقيمتها الاجتماعية تكون على قدر مالكيه من التقدم أو التخلف والانحطاط، ففي الجزائر أخذت

¹ نفس المرجع السابق

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 121

الأراضي الزراعية تختفي شيئاً فشيئاً بفعل زحف الرمال وغزو الصحراء وسكان الأرض،" وقفوا منها موقفَ الجبان والضعيف، لقد فرَّ ساكنُ البادية... فهو الآن تائهٌ حائرٌ بين الصحراء التي تبدده، وبين المدن الساحلية التي ترفضه أو تبتلعُه حيث تجعل منه إنساناً منبوذاً"¹

الزمن هو العامل الثالث من عوامل الحضارة، يمثل ثروة في مجالٍ ما، ويكون عدماً وفراغاً في مجالٍ آخر، وهو جوهر الحياة الذي لا يُقدَّر بثمن، ويرتبط بالتاريخ، ولا يتحدّد معنى التأثير الإنساني في الإنتاج ولا يتحدّد معنى الوجود الإنساني إلا بتحديد فكرة الوقت ووعي قيمته، والتربية هي الأداة الوحيدة التي تغرس في أفراد المجتمع قيمة الوقت وتثبتها فيهم، "فإذا استغلَّ الوقت هكذا فلم يضع سُدىً ولم يمرَّ كسولاً في حقنا، فسترتفع كمية حصادنا العقلي واليدوي والروحي، وهذه هي الحضارة"²

فالتجديد في الحضارة من حيث تكوينها، أو تطورها، أو استمرارها، أو إصلاح أوضاعها - يقتضي عُدّة دائمة، وتغييراً يبدأ من داخل الفرد ثم يتجه إلى الخارج، فيحصل البناء من خلال توجيه وتخطيط يربط المبدأ بالغاية، ويستغل جميع الوسائل والمناهج لخدمة الإنسان، ولتحقيق أغراضه القريبة والبعيدة.

¹ نفس المرجع السابق، ص 140

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 147

المبحث الرابع: قراءة نقدية لفكر مالك بن نبي

مثل فكر مالك ابن نبي، جزء من منظومة الفكر الإسلامي، واكتسب تميزاً، خصوصاً محاولاته في تجديد بعض المفاهيم و المصطلحات و الخروج بالفكر الإسلامي إلى فكر أكثر شمولية.

مع ذلك بقي هذه الفكر بعد غياب ابن نبي على حاله، ولم يشهد تطوراً وتقدماً، أو تراكمًا وتجددًا مهماً، لا من الناحية المعرفية والمنهجية، ولا من الناحية التحليلية والنقدية، وانتهى إلى وضع جامد، وما زال على هذا الحال بدون تحريك أو تجديد. ربما ما كرس هذا الوضع الجامد، طريقة التعاطي مع هذا الفكر، التعاطي الذي لم يكن فعالاً من الناحية النقدية، أو معرفياً من الناحية التحليلية. وفي المجال العربي يمكن تحديد ثلاثة اتجاهات في التعاطي مع فكر التجديد الحضاري عند ابن نبي، هذه الاتجاهات هي:

أولاً: الاتجاه الذي يتوافق مع هذا الفكر: ويدافع عنه ، وهذا هو الاتجاه الغالب في الدراسات والكتابات التي أنجزت حول أفكار ابن نبي ومنظومته الثقافية. وينطلق أصحاب هذا الاتجاه من أهمية وقيمة وفاعلية الأفكار والمفاهيم والتصورات التي توصل إليها ابن نبي في مجالات الثقافة والحضارة والاجتماع، وضرورة التعريف بهذه الأفكار، والتواصل معها.

وإلى بداية تسعينات القرن العشرين، كان في تقدير البعض أن فكر ابن نبي يتعرض لنوع من الإهمال أو الإقصاء أو التعتيم، وهذا ما عبر عنه بعض الكتاب، وكان دافعا لهم في إنجاز كتابات ودراسات حول فكره وسيرته.

ومن هؤلاء الدكتور أسعد السحمراني الذي خصص رسالته للدكتوراه حول ابن نبي، وكانت بعنوان (مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً)، نشرها في كتاب عام 1984م، وعن اختياره لهذا الموضوع يقول الدكتور السحمراني (لم يلقَ مالك بن نبي الاهتمام الكافي من الدارسين، مما

حرم جيلاً من شعبنا من الاستفادة بفكره ومشروعه الإصلاحية، إنه من الصعب لا بل من النادر أن تجد ذكراً له في الكتابات المتعددة والمتنوعة، أو أن تقرأ لكاتب أعطاه بعضاً من حقه، لقد كان اختيارنا للموضوع توخياً للفائدة، وإبراز الأسس لمشروع إصلاحية عند واحد من المغمورين¹.

وحين يشرح الدكتور سليمان الخطيب دوافع اختياره للكتابة عن ابن نبي في رسالته للدكتوراه يقول (إن هناك ما يمكن أن نطلق عليه مؤامرة الصمت والتجاهل، تجاه فكر مالك بن نبي، ونشره في ربوع العالم الإسلامي، وذلك يدل على أهمية هذا المفكر التي تحاول الدوائر العلمانية والتغريبية أن يظل في منأى عن التناول والتحليل)². ويرى الدكتور الخطيب أن النخب المتنفقة في العالم الإسلامي لا تعرف إلا القليل من فكر ابن نبي وإسهاماته الثقافية، فما بالناس بالقاعدة الشبابية التي تجهله كلية. وفي عام 1990م نشر الدكتور وجيه كوثراني مقالة بعنوان "لماذا العودة إلى مالك بن نبي"، دعا فيها إلى العودة والقراءة الجديدة لفكر ابن نبي، والتي تحتها حسب رأيه، اعتبارات عديدة منها أن مالك بن نبي في فهمه وتمثله للثقافة الإسلامية في أبعادها الإنسانية والعالمية، لم ترق لا لمتنقي التيار القومي، ولا لمتنقي التيار الإسلامي آنذاك، وبقيت محاصرة أو على هامش الفعل السياسي، وأنه لم يقرأ جيداً وبموضوعية، لا في زمن فكره، زمن ثورات العالم الثالث القومية والوطنية، ولا في الزمن اللاحق، زمن الثورات الإسلامية و الصحوات الإسلامية الجديدة³.

¹ أسعد السحمراني. مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، بيروت: دار النفائس، 1984م، ص 8.

² سليمان الخطيب. فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، 1993م، ص 8.

³ وجيه كوثراني. "لماذا العودة إلى مالك بن نبي؟ الذاكرة والنسيان والتواصل في المشروع العربي الإسلامي"، مجلة رسالة الجهاد، ليبيا، السنة الثامنة، العدد 86، مارس 1990م

لكن كان من المفترض أن تظهر قراءات جديدة تحاول الإضافة على ما قدمه ابن نبي والبناء عليه، والعمل على تطوير وتجديد نظرياته وأفكاره، والتعاطي النقدي معها، وهذا الذي لم يحدث. لهذا فإن بقاء مثل هذه القراءات التبجيلية، والاهتمامات التعريفية و التوصيفية لم يعد فعالاً في التعاطي مع أفكار ابن نبي.

ثانياً: الاتجاه الذي يتعارض مع ابن نبي، وعموم منظومته الفكرية، وقد حاول أصحاب هذا الاتجاه الكشف عن بعض الأخطاء والعيوب الفكرية والثقافية في مؤلفات ابن نبي، ولفت الأنظار إليها، و تتمثل هذه الأخطاء والعيوب في كثير من الأحيان في أفكار ومفاهيم قد تفسر بطرق ملتبسة عند هؤلاء، فـ أجد مثال على ذلك: مفهوم "القابلية للاستعمار" الذي فسره البعض على أنه يحوي تبريراً للاستعمار، أو يدعو لمهادنته. في حين أن ابن نبي يفسر هذا المفهوم على أن الاستعمار هو نتيجة وليس سبباً، والمشكلة عندنا هي في الذات وليس في الاستعمار نفسه، وحسب قوله أخرجوا الاستعمار من نفوسكم يخرج من أرضكم¹.

وهكذا النظر لمفهوم التراب، الذي اعتبره ابن نبي أحد عناصر مركب الحضارة، إلى جانب عنصري الإنسان والوقت، فقد فسره البعض على خلفية أن ابن نبي يبالغ في أهمية الجانب المادي في بناء الحضارة. وهكذا النظر أيضاً لمبدأ الذوق الجمالي الذي عده ابن نبي من عناصر مركب الثقافة، وفسره البعض على أنه من ملامح تأثر ابن نبي بالفكر الغربي الذي يبالغ في تقديس مفهوم الجمال.

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 159

لكن أصحاب هذا الاتجاه لم يقدموا النقد المعرفي اللازم لمنظومة ابن نبي الفكرية، ولم يساهموا في تطوير أو تحريك التعامل النقدي، والنظر التحليلي، أو حتى القراءة العلمية والمعرفية لأفكار ونظريات ابن نبي.

يمكن أن نفسر ذلك أن النقد العلمي لم يكن الدافع الفعلي لكتابتهم، بل على الأرجح انطلقت من أهداف سياسية، يمكن الإشارة هنا إلى علاقة ابن نبي مع حكومة عبد الناصر في مصر التي لم تكن على علاقة جيدة مع بعض التيارات الإسلامية وقتها. و يعتبر كتاب (الفكر الإسلامي المعاصر.. دراسة وتقويم) لغازي التوبة الصادر عام 1977م، وهو الكتاب الذي اعتبرته مجلة الشروق الإسلامي الصادرة بالولايات المتحدة الأمريكية في مقالة نشرتها عن مالك بن نبي عام 1985م، بأنه قد ساهم وبشكل واضح الأثر في صد الشباب عن الإقبال على ابن نبي، وذلك نتيجة تقويمه المتحامل عليه. ثالثاً: اتجاه تجاهل ابن نبي ومنظومته الفكرية، ولم يحاول الاحتكاك بها، بأية صورة كانت، بما في ذلك الصورة النقدية، فلم يتطرق الدكتور سمير أمين لهذه النظرية، أو لصاحبها في كتابه "نحو نظرية للثقافة"، وهكذا الدكتور محمد عابد الجابري في كتابه "المسألة الثقافية في الوطن العربي"، والدكتور محمد أركون في كتاباته حول الإسلاميات المعاصرة، وهكذا العديد من الدراسات والكتابات العربية الأخرى. من الصعب تفسير هذا التجاهل ففي الوقت الذي كان فيه هؤلاء أو بعضهم يرجعون لأفكار المفكرين الغربيين، كانوا في المقابل يتجاهلون النظريات والأفكار التي تنتسب إلى المفكرين الإسلاميين، ومنهم مالك بن نبي الذي من الصعب تجاهل فكره حول مشكلات الحضارة و نظرية الثقافة.

وقد أثر هذا التجاهل على تحريك منهجية التعاطي النقدي مع هذه النظرية، أو تحريكها بصور مختلفة، وبمنهجيات العلوم الإنسانية والاجتماعية، التي يرجع إليها أولئك المفكرون العرب،

ويتقنون التعاطي معهم، والاسـتفادة منها. لهذا ظل فكر مالك بن نبي عموماً و نظريته في الثقافة بشكل خاص جامدة، وما زالت على هذا الوضع دون الإضافة عليها، أو الانطلاق منها نحو بناء أفكار جديدة، أو إبداع ما هو أرقى منها، أو حتى العمل على تكميلها وتكاملها. والذين ورثوا أفكار ابن نبي ونظرياته ظلوا يمجّدونه ويعرّفون به، ويدافعون عنه أمام خصومه ومنتقديه، ولكن لم يظهر من هؤلاء من يضيف إلى أفكاره ونظرياته، أو يجدد فيها، أو يبدع من خلالها، أو يكملها أو غير ذلك.

ومن جانب آخر، ما زال العالم العربي، وفي نطاق الفكر الإسلامي بوجه خاص، يفتقد إلى نظريات فكرية، يمكن لها أن تتازع أو تزاحم أو تحل مكان نظرية ابن نبي في التجديد الحضاري و الثقافة. ومن بعد ابن نبي لم تظهر نظرية في الثقافة تنتمي إلى المنظومة الإسلامية، الأمر الذي يكشف عن ضعف شديد ينبغي العمل على تداركه، والتغلب عليه، من خلال مضاعفة الاهتمام بحقل الدراسات الحضارية، وبحقل العلوم الإنسانية والاجتماعية.

المطلب الرابع: بعض المقالات عن مالك بن نبي:

صدرت في نقد مالك بن نبي مجموعة مقالات كثيرة و متنوعة في الموضوع و كذا في كيفية تبنيها أو معارضتها لفكر بن و أضع بين أيديكم في الصفحات اللاحقة مجموعة اخترتها سواء أخذنا بعين الاعتبار كاتبها أو نوعية محتواها:

المقال الاول الذي اخترته هو للدكتور أبو بكر أحمد : أبو بكر أحمد باقادر، "مالك بن نبي شاهد على العصر"، مجلة الفيصل، عدد 196، ص 36

و الدكتور باقادر من الدارسين لفكر مالك بن نبي، بحيث وجدته عند لقائي به يتكلم عنه بحماسة و دون انقطاع، اما عن المقال قراءة فيما حاوله مالك بن نبي و في أهدافه الحضارية

المقال الثاني:

Muhammed El Bahay, « imperialisme in the middle east » ; in Alazhar , juillet 1960, T2,N° : 36, p 10

أهمية هذ المقال تكمن بالنسبة لي في معالجة فكرة الاستعمار في وقتها أي سنة 1960

المقال الثالث:

Malek Ben Nabi, "criticisma and commentary of : The revolution of Islam by : Raimond Charlie" , in Alazhar, juillet 1961, T2, n°: 32, p 21

هو نقد من قبل مالك بن نبي لكتاب شارل رايمون الذي يعنبره كتابا حول الإسلام و ليس حول الفكر الإسلامي

المقال الرابع: عمر المسقاوي، "مالك بن نبي و الدعوة الإنتقال من التكديس إلى البناء"، العربي، عدد 285، أوت 1982

عمر المسقاوي الوزير اللبناني السابق عرف بن نبي خلال لإقامته بلبنان و يقول أنه عرفه بشكل مقرب جدا لهذا فكتابات المسقاوي عن بن نبي ذات قيمة خاصة، في المنقال يحاول المسقاوي التعريف بفكر بن نبي بحكم أنه في تلك الفترة (1982) كان فكرا غير معروفا.

المقال الخامس: عبد السلام الهراس، "مالك بن نبي المدرسة المستمرة"، الفيصل، عدد 163، ص 35

عندما تعتبر قائمة مثل عبد السلام الهراس المفكر المعروف مالك بن نبي مدرسة فإنه يجب التفكير و التعمق في هذا الفكر

المقال السادس: محمد الميلي، "مالك بن نبي و فلسفة الخروج من التخلف"، وجهات نظر، عدد 60، جانفي 2004، ص 58

و هو مقال دائما في إطار التعريف بفكر مالك بن نبي كمحاولة لإيجاد حلول لتخلف الأمة العربية

مالك بن أنس بن نبي... شاهراً على العصر

بقلم: د. أبو بكر أحمد باقادر

مالك بن أنس بن نبي

مالك بن نبي مفكر إسلامي ينتمي إلى الجيل الثاني من رواد النهضة الإسلامية الحديثة، التي قدمت فكرها ورؤيتها في إرشاد وتوجيه الأمة الإسلامية للخروج من مأزق التخلف والفقر والتبعية، تلك الخصائص التي يبدو أن المفكرين الإسلاميين كافة يجمعون على انتشارها وتغلغلها في جسد الأمة. وقد حاول كل واحد من هؤلاء الرواد تقديم تحليل ورؤية يشخص فيها أمراض الأمة، ويحدد لها طريق العلاج والشفاء لاستعادة دورها القيادي، ولتتمكن من السيطرة على مقدراتها وحياتها.

العكس من ذلك. فنحن نجد أن مالك بن نبي يفكر في إقامة منهج حازم لإصلاح العالم الإسلامي، وبقيم دعائمه على مستويين. المستوى الأول: تشخيص أمراض المجتمعات الإسلامية. وهو صارم في تشخيصه هذا، إذ يقدم العلل ويدرس أوجهها المختلفة ومعانيها في ضوء معطيات العلوم الاجتماعية الحديثة. أما المستوى الثاني فهو يتناول فيه وسائل وآليات التحول والتي تجعل الإسلام يؤدي فيها دوراً أساسياً ومحورياً.

ومالك منذ البداية يرى مشكلات العالم الإسلامي، وهو الذي عاش أحلك أيام تخلف هذا العالم الإسلامي، ومشكلات الحضارة أيضاً، وإن

ومالك بوضوح بشكل حاسم تأثره بالفكر وبالحركة الإسلامية في جزائر معركة الاستقلال، فيذكر ارتباطه وتعلقه وتعلمه من جمعية العلماء، إضافة إلى معرفته المباشرة بفكر رواد النهضة الإسلامية من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا. ويوضح أنه تأثر أيضاً بالفكر السلفي عند ابن تيمية والشيخ محمد بن عبد الوهاب وغيرهم. وهو مفكر إسلامي لاهتمامه بقضايا الأمة الإسلامية وهمومها، وإصراره على أن خروجها من مأزق التخلف والتبعية لا يكون إلا عن طريق استعادتها هويتها الإسلامية، واستثمار قيمها ومبادئها الإسلامية بشكل فعال. وعلى الرغم أنه مرّ في فترة غلب عليه فيها تبنى طروح إيديولوجية لا تعطي للإسلام هذه الأهمية، وما تميزت به خلفيته الثقافية من معرفة دقيقة بالثقافة الغربية إلا أنه، ومنذ بداياته الأولى، كان يفكر من منطلق إسلامي ويحاول معالجة هموم الأمة ومشكلاتها.

يقدم مالك فكراً إسلامياً مختلفاً في الكثير من طروحه ومصطلحاته ومفاهيمه عن معظم التيارات والطروحات الإسلامية المعاصرة له، مما جعل بعض مؤرخي الفكر الإسلامي النهضوي ينتقدونه، وعلى وجه الخصوص في تحليلاته واهتماماته السياسية والفكرية^(١). لكنهم على الرغم من ذلك لا يختلفون في أنه مفكر إسلامي يفكر من داخل دائرة الإسلام، وينشد إصلاح حال الأمة ويسعى إلى نصرتها وعزها^(٢).

والقارئ لكتابات مالك يشعر بأنه أمام مفكر إسلامي يكتب بلغة تحليلية مختلفة، فهو يتكلم لغة العصر الحديث، ويشخص وضع العالم العربي الإسلامي المعاصر، لكن بروح إسلامية عظيمة الإيمان، تذكرنا بروح شاعر الإسلام إقبال. على أنه يتميز عن سواه من المفكرين الإسلاميين بأنه مفكر الواقع، المعاصر، متجنباً التفاعل مع هذا الواقع على أساس الأصالة أو الانغماس في التنظير للمجتمع الإسلامي المثالي، أو البكاء على ماضي الأمة وأمجادها الغابرة أو إدانة الغرب أو المؤسسات السياسية والمجتمعات المسلمة لتخليها عن الإسلام، بل كان اتجاهه على

اكتوى بنار الغرب فعكف على أفق ما عند "الأحرار" وتكليفه لمجتمعنا.

عجز المجتمع المسلم عن القدرة على تغيير أوضاعه ومواجهة مشكلاته من ناحية؛ وسعي أعدائه، على إبقائه في حالة عجز وتبعية من ناحية أخرى، كل ذلك يعود لأسباب حضارية لا لأسباب أخرى أساساً، ولقد انتقد مالك لتحديده هذه الحدود، وتأكيد أنه العالم الإسلامي لا يعاني من أزمة عقديّة أو تأكيد انتزاعه للإسلام ومعرفة بمبادئه الأساسية، لكن يبدو أنه كان -يرحمه الله- مصرّاً على موقفه هذا حتى أيامه الأخيرة^(٣).

يتناول مالك بن نبي المشكلات الاجتماعية والحضارية من منظور العلوم الاجتماعية الحديثة، لكن بعد أن يعيد صياغتها ويلبسها معاني جديدة تجعلها جزءاً من منظوره العام الذي يحلل ويدرس على أساسه المجتمع الإسلامي، مستعيناً في ذلك بالبعد التاريخي والاجتماعي والثقافي

والنفسى للمجتمعات الإسلامية والمؤشرات الخارجية العاملة فيها، وهو في تحليله وتعامله ذو أسلوب فريد لا يخلو من إبداع وخصوصية .

إن الأمثلة العديدة التي يوردها مالك سواء تلك التي ينتزعها غالباً من واقع العالم الإسلامي أو من العالم الغربي، وعلى وجه الخصوص فرنسا، هي في غالبيتها أمثلة يومية معيشة، تكاد لتواترها وربابتها ومألوفيتها لا تعد من الموضوعات التي لا يجهد المفكرون أنفسهم غالباً في العناية بها . لكن هذه الأمثلة ببساطتها وعفويتها تجسد واقع المجتمع بشكل صادق ومؤثر، وفي ضوء تحليل مالك تتحول هذه الحوادث اليومية إلى مفاتيح أساسية لصياغة المفاهيم العديدة التي يتميز فكر مالك بتحديداتها مثل : التكديس - البناء - رأس المال - قابلية الاستعمارية - المفهومية - التراث - الوقت . . إلخ، إضافة إلى أن مالكا يتأكيده على المعاش اليومي إنما يكشف على مكان الحيوية والعجز في الوقت نفسه، في جسد المجتمع، أي مجتمع كان .

كان مالك يريد أن يقدم فكراً إسلامياً واقعياً، ولذا نجده يلح على فعالية أو عجز المجتمع المحلي من خلال التأكيد على الجوانب الأساسية المشكلة لفعالية الأفكار وتناولها في المجتمع . وهو يضرب على ذلك العديد من الأمثلة، فيضرب منها مثالا على مجتمع محلي يواجه مشكلة التخلص من نفاياته بشكل جماعي وبمبادرة محلية تماماً، ليؤكد أن المجتمع بفعله هذا بدأ يخطو وبشكل حثيث نحو مواجهة مشكلاته والقدرة على إعادة البناء . ربما كان المثال متواضعاً جداً، لكن مالكا إنما يقدمه ليُدرس ويحلل أبعاده الحضارية والدوافع التي قام على أساسها، وليؤكد بذلك أنها الأسس والدوافع التي يقوم عليها بناء المجتمع .

كان هدفه أن يقدم فكراً واقعياً ينقذ مجتمعا من عثراته .

وكذلك يضرب الأمثلة العديدة على مظاهر افتقاد الفاعلية والرغبة في تعطيها، والتأكيد بذلك على مبدأ التكديس^(٤) . وربما كان من أبلغ المسائل التي يُنظر إليها بريئة وتوجس في الفكر الإسلامي المعاصر، ما يقدمه مالك من الأمثلة الإيجابية والسلبية التي أفادها من حياته في المجتمع الغربي، فهو يذكر ويأعجاب بتجربته مع جمعية الشبان المسيحيين، مؤكداً أهمية الدروس الاجتماعية والثقافية والتنظيمية التي تعلمها، بل والتي يمكن للمجتمع المسلم أن يقيدها من مثل هذه الجمعية، دون أن يكون على الإطلاق مستسلماً أو مهوراً معجباً بالغرب، ولا منتقاصاً للعالم الإسلامي . لقد كان مالك يكتب بروح وعقل متفتح، يأخذ المفيد ويستفيد منه حيث ما كان دون تحذ أو محاذير . وعلى الرغم من

أنه - عانى وبشكل مباشر من جفوة الغرب وقسوته، إلا أن ذلك لم يشته عن التعلم والإفادة .

لقد ساعد منهج مالك هذا في تقديم تحليل لواقع المجتمع الإسلامي لا يعتمد كثيراً على الانغماس في استعادة تاريخية أو مراجعة تفصيلية لأفكار المفكرين الإسلاميين أو العالميين ونظرياتهم، وإنما على العكس من ذلك ساعده على وضوح الفكرة ودقتها وبلورتها بشكل يمكن للقراء وبمستوياتهم الثقافية والعلمية المختلفة أن يستجسوا لأفكاره، أو على الأقل أن تكون مفهومة وبشكل ميسر . ومكنه تأكيده على الارتباط بتحليل الواقع على الالتزام بمنهج علمي صارم يقنع القراء، فهو لا يعتمد في كسبهم لأفكاره على أساس استدرا عواطفهم أو ميولهم أو طموحاتهم وأمانتهم . ولا يحاول أن يقدم أفكاره مشفوعة بشعارات وأقوال يعلم سلفاً أن القارئ العربي المسلم حريص على قبولها والتسليم لها . إن ما يفعله مالك في الغالب هو العكس من ذلك تماماً، دفعه للقارئ أن يارس التفكير والتأمل المستقل، وينبه إلى ذلك بقوة لا تخلو أحياناً من التعريض، وأسلوب مالك دافع قوي للقارئ المسلم على هذا النهج والأسلوب . فمالك لا يقدم نتائج أو توصيات جاهزة وإنما يارس مع قارئه تفكيراً فلسفياً منظماً، بصوت مرتفع إن صح التعبير . يؤكد فيه أهمية تأمل الواقع المباشر والتفكير في أسباب تخلفه وتسلط أعداء العالم الإسلامي وتجربهم عليه . وهو يدفع بقارئه إلى تفكيك وتحليل الوحدات الأساسية السيرة التي يقوم عليها الوضع القائم، لينتهي به إلى أن مشكلة الأفكار والممارسات الشائعة تحتاج إلى مراجعة وتغيير، وأن عملية التغيير يجب أن تبدأ من قاعدة الهرم، ليتم التغيير الجذري الذي مرت به مجتمعات إنسانية أخرى ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾ الرعد ١١ .

ومالك لا يدعي الوصاية على المجتمع المسلم، ولا يفرض حلولاً جاهزة له ؛ ولا يقول بوجود مثل هذه الحلول؛ ولا يجعل لها تسميات ملزمة مثل الحل الإسلامي أو البرنامج الإسلامي، بل يتميز فكره بنوع من العالمية، فهو مثلاً يحاول في كتابه «شروط النهضة» - وهو كتاب ذو روح إسلامية واضحة وجلية - أن يقدم أسساً ومفاهيم أولية تساعد على إعادة بناء المجتمعات الآسيوية والأفريقية (المستعمرة) وخروجها من مزلق التخلف والتبعية . ويعتمد في كتابه هذا على الإرث الإنساني دون تردد أو وجل، بحيث يصبح الكتاب محضاً لأفكار من مصادر مختلفة . فيبدأ الكتاب بنشيد يتضح فيه التأثير ينتشه وفكرة السوبرمان، ويستفيد من أفكار ابن خلدون وتوينبي وغيرهم من علماء الاجتماع والإنسان والتاريخ . لقد أدى هذا التفتح الفكري والقدرة على التآليف بين الأفكار ذات المصادر المختلفة والمتباينة أحياناً في قالب واحد إلى تمكين مالك من أن يقيم أطروحاته وتحليلاته بشكل مختلف عن سواه، مما جعله - في أحيان كثيرة - ينتهي إلى مواقف تختلف عن مواقف غيره من المحللين والدارسين . ولتوضيح ما أردنا قوله لناخذ أمثلة من مواقف مالك وتحليلاته مثل موقفه من حركة عدم الانحياز أو العلاقة مع الهند والصين أو الدولة

مالك بن نبي: من همم الغربية إلى هموم الوطن!

بينما حينما طبق التخطيط نفسه دون أخذ العوامل الثقافية المحلية في الحسبان في أندونيسيا أدى إلى فشل ذريع، مما يؤكد - في نظر مالك - أهمية استيعاب تلك العوامل في أي تفكير اقتصادي (٧).

ويعطي مالك مسألة الأفكار أهمية كبيرة، وربما كان أبرز المعالجين لها في العالم الإسلامي. فهو يؤكد أن الأفكار لا يكفي أن تكون صحيحة أو صادقة في حد ذاتها لتصبح قادرة على إحداث التغيير، أو بتعبيره: ذات فاعلية، وإنما يجب أن تأخذ السياق الثقافي المناسب الذي يمكنها من ذلك. وهذا السياق هو الذي يحولها إلى رأس مال رمزي أو فكري قابل للنهوض أو الازدهار. أما إذا ما أخذت بشكل ناجز منته فإنها قد تكون وبالاً على المجتمع. ويقسم مالك الأفكار في شكلها الأخير إلى أفكار ميتة أو أفكار قاتلة، فالنوع الأول يمثل الأفكار الجديدة في ذاتها، ولكن لا يتم التعرف عليها سوى في المستوى النظري، نظريات وفلسفات في كتب وليست جزءاً من الواقع أو السياق الاجتماعي والتاريخي، أما الأفكار القاتلة فهي التي تمثل الجانب السلبي من حياة المجتمع والتي تشكل مصدر شقاق في المجتمع يهدد وحدته وتماسكه (٨).

ومالك - وهو الذي عانى واكتوى بنار الغرب - يدرس وبشكل دقيق الكيفية التي ينسق الغرب بها الأفكار في شبكات معقدة، بحيث يؤكد أن المخترعات والمكتشفات الحديثة إنما تمت على أساس انتقالها في هذه الشبكات الثقافية واستفادة الأطراف المرتبطة بها كافة منها. إضافة إلى ذلك فإن العالم الغربي يدرك أهمية الأفكار وانتقالها، لذلك فإنه يعمل على تعطيل فاعليتها عند الشعوب الأخرى ما أمكن. والأمثلة العديدة التي يقدمها ربما كانت شواهد مهمة على المستويين الفردي والجماعي، فإعاناته مالك من مضايقات هو وأسرته أو عدم تمكنه من الالتحاق بالدراسة التي كان يسعى إليها، إنما هو نموذج لجبروت هذه الشبكات المعقدة وتواطئها، ودليل على صراع الأفكار في العالم الحديث، كذلك ما يذكره مالك عن مؤتمر العمال المغاربة، وكيف أقحم على المؤتمر كتاب هونكس الذي تمجد فيه الحضارة الإسلامية، كما حوّل المؤتمرين عن مناقشة قضاياهم وهمومهم إلى التباكي والحسرة على الماضي التليد وإنجازات الأسلاف. ويوضح مالك كيف أن هذا التحول كان مقصوداً، وأنه كان فعالاً في صرف العمال عن الحاضر وبؤسه، والانتقال بالماضي الذي لم يسهموا فيه ولم يتمكنوا من استعادته حضوره. إضافة إلى أن هذا التحول في نظرة مالك، يؤكد ما ذهب إليه من فهم الغرب لأهمية شبكة الأفكار وفعاليتها (٩).

واهتمام مالك بالأفكار اهتمام عميق، فهو يؤكد مثلاً أن أهمية الحفاظ على الحقوق لا يمكن أن يخلط بمفاهيم أخرى، ولو كانت في ذاتها مستحسنة، إذ كما يقال بالنوايا الطيبة ترتكب أحياناً حاقات كبرى، فعلى سبيل المثال يتناول مالك قضية إعادة نشر أحد كتبه في أحد البلدان العربية دون أخذ إذن منه، وبعد أن يعرف الناشر عنوان مالك يرسل له خطاباً يعلمه بنشره كتابه ورغبته في إرسال عوائد الكتاب إليه، لكن مالكاً

المؤسساتية الحديثة في مصر... إلخ. إن مواقف مالك - حتى على افتراض تراجعها عن بعضها - توضح بشكل جلي أنه ينطلق من تصورات دولية وعالمية، فتحمسه لحركة عدم الانحياز والمطالبة بكمونولث أفروآسيوي (٥) إنما ينبع من وعي مالك بأن تختلف العالم الإسلامي ينتمي إلى العالم الأفروآسيوي، وأن المشكلات التي يعاني منها لا تختلف كثيراً بعضها عن بعض، وأن تضامن العالم الإسلامي مع هذه المجتمعات سيؤدي إلى قوة هذه المجتمعات ودعمها في الوقوف صفاً واحداً ضد الغرب، المستعمر المغتصب وبطبيعة الحال لم ير مالك على الإطلاق أي تعارض بين المصالح الإسلامية وقيام مثل هذه العلاقة، على عكس ما كان ولا يزال يراه العديد من مفكري الإسلام، ممن يحرصون هموم العالم الإسلامي ومشكلاته، ومن ثم حولها داخله، مع قطيعة شبه تامة للعالم المشابهة لأوضاعنا. ولا شك أن مالكاً ما اتخذ هذه المواقف إلا لأسباب جوهرية دفعته لذلك.

إضافة إلى ما ذكرنا نجد أن مالك بن نبي مفكر جذري التفكير، فهو يرفض، حتى في الحالات التي يجدر بنا حسن الظن فيها، قبول التفكير أو الحلول العرضية التي تنتهك الأصول التي يجب أن يقوم على أساسها التحليل العلمي العميق. فهو يذكر مثلاً في كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد» أن ما دفعه لتأليف الكتاب ما أطلعته عليه أحد الطلاب من اجتهاده في رسالة جامعية درس فيها البنوك غير الربوية، وفهم منه مالك أنه يقدم بحثه باعتباره وسيلة للخروج بالاقتصاد الإسلامي من ريقه التبعية للرأسمالية أو الاقتصاد الغربي عموماً، فيعلن مالك مباشرة أن مثل هذا التناول يشكل فيها سقياً لمعنى الاقتصاد، ومن ثم فإن ما كان ينبغي أن يشغل الباحث به نفسه هو البحث أو الدرس للأسس الأولية التي يقوم عليها الاقتصاد، رأس المال، العمل، قيمة الوقت، الاستهلاك، الإنسان وغيرها من وحدات أساسية. وأنه بدون فهم وتأسيس هذه الوحدات الأولية لا يكون الباحث قد تناول جوهر المشكلة أو استخدم المنهج العلمي الدقيق، وإنما اعتمد على نسخ قوالب فكرية جامدة واستعارتها (٦).

وكثيراً ما كرر مالك أهمية المفاهيم الأساسية في الاقتصاد وفي التخطيط الاقتصادي، وغالباً ما أورد مثال الاقتصاد الألماني بعد خسارة الحرب، وكيف أن التخطيط والفهم الاقتصادي السوي الذي يأخذ العوامل الثقافية كافة في حسابه أدّى إلى نجاحه وخروج ألمانيا من الخسارة منتصرة،

قد نلاحظ فيهم نزعة مالك أو أسلوبه التحليلي دون أن يكونوا نسخًا
مجموحة من مالك على الإطلاق .

لهذا لم يصبح مالك شخصية أسطورية فوق النقد عند من التفوا حوله
أو قرؤوا له واهتموا بل وتأثروا به، وربما يُعزى عدم انتشار فكره في أوساط
المهتمين بالصحوة الإسلامية من الشباب لهذا السبب، فهو كما ذكرنا لا
يقدم مواقف أو رؤى جاهزة، وإنما يحاول أن يقدم أسلوبًا أو تقليدًا
للتفكير الإسلامي المنظم . يتميز هذا الأسلوب بالتمسك العميق بقيم
الإسلام وأسسها مع التفتح لكل نشاط إنساني يساعد في تحقيق ذلك
التمسك، إضافة إلى أن أسلوب التفكير الذي يمهده له مالك يجعل المتلقي
قادرًا وبسهولة على تجاوز مالك، فهو غير مقصود وإنما المقصود إصلاح
المجتمع، والمجتمع مشكلاته متغيرة متبدلة حسب الظروف السياسية
والاجتماعية والاقتصادية والتيارات الفكرية المحلية والدولية . لذلك فإننا
نجد من يتصورون لفكر مالك لا يلزمون أنفسهم بمواقفه وآرائه وتعليقاته
واجتهاداته الشخصية، بل ولا يجدون ضرورة للدفاع عن هذه المواقف أو
حتى عن الأخطاء التي يمكن أن يكون قد وقع فيها مالك، لكنهم في
نظري سيدافعون وبشكل قوي عن منهجه وأسلوبه في تحليل أوضاع الأمة.
وهذه مسألة في غاية الأهمية في فكرنا الإسلامي المعاصر.

لذلك فإن تميز فكر مالك في التأكيد على عدم تقديم خطاب ناجز،
وإنما تقديم إطار تحليلي بشكل ذهنية قادرة على تحديد المفاهيم
والأولويات، مع امتلاكه في الوقت نفسه القدرة على الربط والتحليل،
ومن ثم فإن المطلوب مناقشتها في مدى وقدرة وصلاحيته هذا الإطار، دون
الافتقار فقط بمراجعة الأمثلة التفصيلية أو الآراء الخاصة، والتي كما ذكرنا
تحدد الظروف السياسية والاقتصادية وغيرها من ظروف كانت قائمة
آنذاك . إن هذه الميزة ستمكن لفكر مالك أن يستمر في تشكيل نقطة التقاء
للآراء «ندوة» . لذا فإن نشر كتبه في طباعتها الأخيرة تحت مسمى «ندوة
مالك» إنما كان في واقع الأمر يعكس هذه الخاصة بشكل ذكي . بينما
للأسف تختفي هذه الخصوصية العديد من الطروح الإسلامية المماثلة .

الهوامش

- (١) انظر على سبيل المثال غازي توبة، الفكر الإسلامي المعاصر : دراسة وتقييم، بيروت دار
العلم، ١٩٧٧م، ص ٢٦، ومحمد العبد، فراءة في فكر مالك بن نبي، مجلة البيان، الأعداد ١٤ -
٢١ خلال الفترة صفر ١٤٠١هـ إلى صفر ١٤٠٥هـ (مجموعة مقالات).
- (٢) عبد الله العروي، أوراق، الدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ص ١٣٤-١٣٧.
- (٣) انظر تعليقات محمد العبد، مرجع سابق.
- (٤) مالك بن نبي، شروط النهضة، دمشق : دار الفكر، ١٩٨٦م، ص ٨٤.
- (٥) مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر بالدونج، دمشق دار الفكر،
١٩٨١م.
- (٦) مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق : دار الفكر، ١٩٨٦م، ص ٩-١٠.
- (٧) نفس المرجع ص ٩٣.
- (٨) مالك بن نبي مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٨م، ص ١٤٦-
١٥٢.
- (٩) مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث مكتبة عمار، ص ٢٢.
- (١٠) مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن : الطالب، دمشق، دار الفكر، ١٩٨٤م، ص ٢٩٨.

الحريص على انتشار أفكاره بغضب جدًا لهذا التصرف، ويوضح أن انتهاك
حق المؤلف في نفس أهمية نشر أفكاره، ويؤكد على المعنى الحضاري لتلك
الممارسة، وعلى الرغم مما تميز به الناشر من أمانة وطوية مخلص، فإن مالكا
من خلال ملاحظته وغضبه إنما يريد التأكيد على أن الأمم لا تنهض عندما
تساهل في قواعد تعاملها مع بعضها البعض .

١ التطبيق العملي للأفكار

ولا يقتصر اهتمام مالك على التناول والتحليل النظري، إنما يسعى إلى
تحقيق ذلك على مستوى الواقع وبشكل لا يخلو من إبداع، فما يذكره مالك
في كتابه «مذكرات شاهد قرن» من جهود مبتكرة في تعليم المهاجرين،
سواء من حيث طرائق التدريس أو من حيث التنظيم تدل على جدية
تعاطي مالك للأفكار ورغبته في اختيارها على صعيد الواقع . والمدعش أن
أفكاره وأساليبه في تعليم الكبار، والتي يذكر أنها كانت ذات نتائج باهرة
وسريعة، لم تلق رواجًا واهتمامًا من درسوا مالكا (١٠) ولتوضيح اهتمام
مالك بالجانب الاستشراقي اهتمامه بدراسة الطاقة الشمسية وإمكانات
استخدامها للاستفادة منها في إعمار بعض الدول العربية . وهذا الطرح من
مفكر يقدم أفكاره لا باعتباره مهندسًا وإنما بوصفه منظرًا اجتماعيًا
وإسلاميًا، يعد دون شك نقلة نوعية مهمة، نقلة من الفكر التجريدي
الذي غالبًا ما يهتم بالكليات والنظرة الشمولية على حساب التفاصيل
العملية من ناحية، وعدم إعطاء مسألة الجوانب المادية من حياة الأمة ما
تستحقه من اهتمام من ناحية أخرى . إن اهتمام مالك بمثل هذه الأمور إنما
هو تأكيد عملي تطبيقي لطرحه فكرة فاعلية الأفكار، والتأكيد على ضرورة
أن يكون رواد الفكر الإسلامي عناصر منتجة في مجتمعاتهم . إذ لا يكفي - كما
يؤكد مالك - أن تكون فكرة ما صادقة أو صحيحة في جوهرها، بل
ينبغي أن تقدم لها الضمانات العملية التفصيلية لإنجازها والعمل على
فاعليتها .

لماذا هو شاهد على الأمة ؟

لا شك أن مالكا حاول أن يؤدي دورًا مهمًا في تحريك عقل شبيبة
عصره حين تحلقوا حوله، لكنه على ما يبدو لم يحاول أن يتبنى حزبًا أو
يتزعم قيادته حركة، على الرغم من أن الظروف التي كان يعيشها كلاجئ
سياسي في مصر، وقت كتابته للعديد من كتبه، والتفاف نخبة شباب
حولها، كانت ظروفًا مناسبة جدًا لمثل هذا النوع من الزعامة، والتي يظهر
أنه كان يمتلك كل مؤهلاتها وخصائصها؛ لكن طبيعته التحليلية
واشراطه على من حوله التأكيد على قدرتهم في تفكيك وتحليل بل
والتفلسف العميق في القضايا المحيطة، وإصراره على ضرورة تلك
الممارسة؛ إضافة إلى سعيه الحثيث إلى توليد المفاهيم وربطها في شكل
تصورات نظرية مفسرة لوضع الأمة وحالتها، كل ذلك لم يجعل لفكرة
الزعامة سبيلًا إلى تفكيره والسعي من أجلها . لذا فإن من تأثروا بفكره
أصبحوا على الغالب قادرين على الاستقلال بفكرهم، على الرغم من أننا

IMPERIALISM IN THE MIDDLE EAST

by

Dr. Muhammad El Bahay

Director General of The Islamic Culture
Administration

Imperialism in the Middle East, though it has various forms, usually serves one object that is the disintegration of peoples' unity in every country or provoking main disputes between one nation and another. Imperialism, though has revealed its aims since the beginning of the nineteenth century, yet its manoeuvres to concentrate and fulfil its aims in the middle east had been actually started in the seventeenth century.

The first form of imperialism is represented in the influence of capitalism through the establishment of firms or through trade and loans. Such foreign capitals, when settled in any of the middle eastern countries, are always accompanied by political influence as well as by intervention in the state's own affairs. Such intervention is almost followed by military occupation. The military occupation of India in 1856 and in Egypt in 1887, for instance, were preceded by the domination of foreign capital as well as by political intervention. They

were preceded too by acquiring certain authorities in directing the governmental affairs. The same was the case with the military occupation of Indonesia and North Africa from Morocco to Libya.

The imperialistic countries-to ensure their continual exploitation of the raw materials which they need to develop their national economy, of manpower to obtain these raw materials at law prices and of the local markets of the occupied countries to consume their own products-use another sort of imperialism characterized by its effective, far reaching, deep-rooted and long-termed effects. This sort of imperialism is meant to enable imperialists to achieve their goals or to subdue the exploited and occupied countries through guidance.

Imperialism in guidance.

Through such imperialistic guidance, the imperialists deal with characteristics of the people, their

مجلة الزهر ج ٣٢
صفحة ١٢٨ / يوليو ١٩٦٠ م

intellectual and spiritual heritage, their language, their history their deep-rooted traditions and the foundations upon which their society is built in such a way that realizes severing the rising generations from such traditions, heritage and values, and weakening their grasps of their language and arts. By and By they will forget completely their past and abandon their traditional values. They will even feel ashamed to be related to such past or to mention such values or to use their own language. Consequently they will pay no attention to all these characteristics.

On realizing these ends, the imperialists step forward to win the people to the side of their principles, their way of life and their way of thinking. They as well circulate their own language, literatures and arts. As there is almost a gap between the colonists and the colonized countries in the field of economy and the standard of living of individuals, the imperialists always seize this opportunity to give evidence of their superiority as regards human values and degradations of human values amongst the colonized nation. Hence they create in the colonised countries an inclination to imitate their way of life and a desire to get rid of their own. This tendency in turn has an effect upon the past, legacy and

values of the exploited countries. They often look upon this past with a scornful glance and hold it responsible for their backwardness.

The impact of the industrial nations of to-day upon the backward nations in the field of industry is another example. It arouses a feeling amongst those nations that the superiority of industrialists is due to their advancement in the industrial civilization. Thus they are tempted to accept their values and ideals or at least they are conditioned to accept them. However, there is no tempting factor other than the said gap between the two parties. Such temptation has led so many Africans and Asians to fall under the ferule of such impact and to believe sometimes in the American civilization and thus stick to its human values, and to believe some other time in the Russian industry and therefore welcome the communist ideals. Their adherence to either side is not based on sound perception but they are only captured by the attraction of the industrial civilization in either party. Had they pondered a little and examined both Eastern and Western domains, they would have inevitably come to the conclusion that the advancement of the standard of industrial civilization does not necessitate

the sublimity of human values.

This is simply because the human values emanate from man's moral standard and his sublime conduct as regards his relationship with other men which should be erected on co-operative, fraternal and amical foundations; whereas the advanced standard of industrial civilization is a mere result of machine and the mass production of industry. In spite of the fact that such machine is invented and directed by man, yet it is not necessary that this man should have a benevolent heart which is above selfishness and egoism.

Actually any people, when allured or instigated to quit their traditional past and believe in new ideas, are not at the same level. Some individuals have no resistance and consequently yield to such temptation and move heedlessly forward under the force of instigation; meanwhile some other individuals hesitate before they accept such propaganda and stick to their own traditions as an expression of their opposition to such an enticement.

The logical conclusion of such divergence of views is the disintegration of people's unity and the creation of two diverse trends; the traditional group which upholds the old values and the modern one

which embraces the modern ideas and shuns their old traditions.

The decomposition of the colonized people as such mentioned gives rise to conflict between the inconsistent parties. Imperialists then seize this opportunity to sow the seeds of dissension among people by supporting a party against another in a bid to widen the gap between them and thus stimulate sectarian conflict. Imperialists, when supporting their favourite stooges, employ them to carry out their imperialistic policy, while their antagonistic attitude towards the national elements means that they are no longer fit for modern life.

As soon as colonialists propagate their own language amongst their clients, the latter hasten to abandon their inherited language and use either this new imperialistic tongue or a mortal accent of their original language. This misuse of language leads to the weakening of bonds between the generations which rise and grow under trusteeship of imperialism and their initial language in such a way that makes it loose its characteristic as an outlet whereby the rising generations can overlook their past. And this is because it is no longer valid for such a purpose as long as the validity of any means lies in the possibility of making use of it.

Moreover, imperialists search for other reasons which help increase dissensions and dissolution of the people. They search for the ideologies and doctrines in which people believe, go back to the past to look for the origins to which people belong and study history to find out successive civilizations which people had passed by in order to revive the tendency of ideological, tribal and cultural fanaticism. What imperialists were actually doing in the northern region of the United Arab Republic is good enough to prove this argument. Apart from their encouragement of the use of colloquial language and the negligence of the classical language, from their glorification of secular education and from looking sarcastically at religious tuition and at the institution wherein religious teachings are being studied i. e., Al-Azhar, Imperialists had been attempting to arouse Pharaonic fanaticism and disregard Arab Nationalism. Similarly they had been trying hard to arouse Assyrianism in Syria. Moreover, imperialists had been exerting unflagging efforts to awaken sectarian dissension between the Sunnis and the Shiis on the one hand, and to put a wedge between Muslims and Christians on the other hand.

They had been trying the same in Iraq - between the Sunnis and the

Shiis, and between the Arabs and the Kords - in Libya between the Sunnis and the Abadis, in Morocco and Algeria between the Arabs and the Barbers and in the Sudan between the followers of Al-Mahdi and those of Al-Marghani, and between the northerners and southerners.

Imperialists have realized lately that their treacherous conspiracies as well as their filthy trials were exposed to and foiled by the occupied countries as a result of their vigilance of the unifying factors such as Arab Nationalism in the domain of Arab world or as the call to Islam as a comprehensive way of life as is the case in Pakistan. Therefore colonialists have created a lot of disputes quite enough to consume a great deal of the political as well as economical activities of the occupied countries and which stand as a permanent source of peril threatening any country which seeks emancipation from the fetters of imperialism. To carry out its new plan imperialism has created many disputes; Israel in the middle east, for instance, and Kashmir in Central Asia.

However, Israel was not existed to be a nation but to be a lasting source of danger directed against all Arab nations if they ultimately attempt to terminate western trusteeship and get rid of foreign political and economical

domination. This is simply because the Jews' main interest, which is nothing but the investment of their capitals, imposes on them to live scattered all over the entire world in order to employ their wealth in the different sections of the various countries. The easiest way to achieve such an aim is the non-concentration of their capitals on a limited land or a narrow area serving only the few millions of population. The history of the Jews as well as their psychological characteristics, which control their characters, show us without any doubt that their principal concern is thoroughly devoted to the increase of their wealths through the taking of usury not to maintain the sovereignty or the power or the dignity of the state.

The rôle of Arab Nationalism:

The role of Arab Nationalism might be conceived as the decisive factor which helped in the extirpation of seeds of sectarianism and fanaticism, and which diverted the attention of the Arabs into the characteristics which form the general structure of the Arab society and its peculiar personality. It is Arab Nationalism that aroused the Arabs from their slumber and referred them to their history with all its glories and heroisms, to their intellectual heritage throughout the ages and to

their spiritual and ever-lasting values as ordained by the Heavenly message. The impact of Arab Nationalism has not been undoubtedly a slight one. It has awakened a nation, integrated a people and proved that the Arab nation, from the Atlantic Ocean to the Arab Gulf, is an integral whole. It has expunged all traits of discord and the artificial demarcations which imperialists had made long time ago.

Therefore Arab Nationalism is to us a revival movement and a linking chain between our present and past. The philosophy of Arab Nationalism stipulates that we are only Arabs united and not influenced by fanaticism or sectarianism; and that our homeland includes all territories stretching from the Atlantic Ocean to the Arab Gulf.

Arab Nationalism as well defines the intellectual trends and noble objectives of the Arab society. According to this ideology our intellectual outlook should emanate from our traditions as well as our present existence, and our values, which enjoin unity and consolidation of our nation, should spring from our glorious history.

Arab nation, however, welcomes peace and opposes subjugation and aggression. All Arabs, though they

have different points of view, unanimously agree that their nation should remain independent sovereign Arab state having its own ideals and values.

Thus when we borrow from others their way of thinking, their way of life and their means which leads to civilization and progress, we take only what we deem it good enough to help develop ours not to drag us away from our heritage.

Arab Nationalism thus is the framework of all our activities. It is not only a factor of awakening but also of outlining our obligations towards our society as well as our rights therein and of clarifying our relationships with others. It is not a provincial call which separates Arab people from the whole of mankind to make them superior to any other people. But it is a call to maintain the specific characteristics of Arab nation in order not to be melted in or absorbed by any nation. It is only meant to preserve the independence of Arab people, ascertain well understanding between them and others and urge them to uphold modestly

their glories. Arab nationalism therefore is a philosophical doctrine not a temporary political movement. It is an intellectual ideology and a mood of conduct simultaneously.

The more we are conscious of this ideology, the stronger is our resistance of imperialism. It is clear then that Arab Nationalism and imperialism can by no means be allies.

However, in our society as well as in our daily life there are still some remnants left over by imperialism which had been previously from amongst its main objectives. The more unity and brotherhood flourish, the use of the standard Arabic prevails and the faith in our spiritual values and ideals increase; the lesser these remainders become until they entirely vanish. On realizing this goal there will be no longer imperialism but comprehensive independence which preserves dignity and prestige of all individuals and facilitate the road for them to lead a course of dignified life in which mutual co-operation and good understanding prevail.

THE EVOLUTION OF ISLAM

By

RAIMOND CHARLIE

CRITICISM AND COMMENTARY

BY

Prof. Malik Ben Nabi

Contents :

Part (a) The traditional Islamic Society.

- 1 — Man and Woman.
- 2 — Society and its regulations.

(b) The reformers and Modernists in Islam.

(c) Islamic Nationalism.

(d) The present evolution in the Society and Islamic regulations.

- 1 — The political evolution.
- 2 — The economical evolution.
- 3 — The Social evolution.

4 — The evolution of the law.

5 — The Cultural evolution.

6 — The evolution of the Waman.

(e) The evolution of present Morocco and Algiers.

(f) The factors of Islamic Rise.

(g) The future.

(h) Islam and Communism.

The general base :

We shall have misunderstood, if we consider that what the Orientalists wrote about Islam was to preach the Islamic virtues among their European Citizens.

As a matter of fact, the Orientalist who writes about Islam and Muslims, is urged by many motives which sometimes are of noble purpose, such as the profession urges the professor — as Gibb — to write, or the intellectual tendencies urge one to write merely as a scholar, as it is done by (FLOFAL).

The works of this scholar or that professor, sometimes benefits the Muslims. This is because one of them — whatever was his aim — enlightened some points that had an effect on Islamic society, while the other devoted his life to explain the words of the holy Qur'an to place within the hands of unmemorizer be that Muslim or non-Muslim.

مجلة الزهر ج ٢ ص ٢٣
صفر ١٣٨١ هـ - يولية ١٩٦١ م

Under these circumstances, we shall ask: Do the book of Mr. Raimond Charlie of any benefit to us? I am sorry, if my answer is in the negative. Whether we appreciate it or not, I am quite sure that it has no benefits to us, and I think, it will not be of any benefit to the others as well.

The first hypothesis :

If we suppose that the book is for studying, we must admit that it contains the following three defects :

- 1 — The title.
- 2 — The method of treatment in the book.
- 3 — The personal Comparison of the writer throughout the book.

The wrong title :

As regards the title, the writer has replaced the term "Islamic Society" which is the Subject of his book, with the word "Islam".

Our criticism will be futile, if this error, is merely a literal mistake. Nevertheless, it means that the writer, by using his special term, is following the footsteps of other European writers. The term leads them to an insensate change of the Subject, and this in turn leads to the mental confusion between the Islamic Social facts which are subject to rise and decline according to certain time factors, and the other facts of Islam

which are unexposed to the evolution as we understand it.

This confusion leads us to judge religion by the crimes which are committed by its followers, or rather, to judge the virtues of the creator, by the misdeeds of the creature.

The Qur'an affords the right Solution in the holy verse "Whatever good (a man) Happens to thee is from they (own) Soul".

The wrong method of treatment in the book :

Since the 19 th Century, in Spite of their culture which had accepted the evolution principle, either in physics Since the time of Darwen, or in Social and economical Sciences Since the time of Brodon, The European writers who Studied the Islamic Sciences, refused to apply the evolution of principles in their studies.

In this respect, we notice that the writers, like Mr. Raimond charlie Study the present Social Conditions of Islamic Society, not in the context of its historical evolution, but as a permanent condition which the Muslim Society, not only can not get rid of but is also destined to live it. This gives us a clear idea about the European writers and their misconceptions of Islam and Muslims. They believe in the evolution theory, but do not apply it in their studies of

the Muslim Society. They paid full attention to the stationary aspect, while ignoring the active one in their consideration. As a result, this leads to a bad outlook with regard to the Islamic world in one of its two aspects: either because he cannot conquer the laziness, or because he cannot adjust the wrong direction.

The writer personal comparison:

If we suppose that the book contains teachings, we shall know that the fault has arisen not from out, but from itself.

As a matter of fact, Mr. Raimond Charlie does not write according to the freedom of thought and the dictation of the heart, as it is the duty of the writer who devotes his life and struggle for the service of science and fact.

Therefore, he compels us to doubt his scientific ability and spirit, in spite of what is written in his book of the various knowledges. Consequently, we find that he contradicts himself in many parts of his book.

As for example:

He refers to in page 8. that Islam is the sole religion whose followers enhance daily in our present time. And at the same time, he states in page 79. that the religion of Mohamad is the only one threatened by the wave of secularism which is sweeping the world in our present time.

From this, we conclude that the writer either contradicts without paying any attention to it, or creates imaginative contradictions. For instance, he tries in the page 38. to show the reader his mistakes with regard to the spirit of Islam which means that God is over his creatures, and at the same time considers Him with them. Indeed, Mr. Charlie does not understand that the Muslims consider God over everything, and at the same time, believe that He is nearer to them than the vein of throat.

This shows that the writer has gone astray, and as a result, he compels us to ignore his views in view of his contradictions. He makes us feel that Science is not — merely — knowledges written in a book.

The second hypothesis:

If we consider that the book contains teachings, then it is indeed a misconception. Surely, we consider Mr. Charlie the man who sacrifices his conscience and his scientific honesty for the benefits of the imperialists. His aim is to distract our attention from the field of construction to the square of debate and contradiction.

Sometimes, we notice throughout his writings that he criticizes Islam by a method whereby we can conclude that he is baiting us ni

order to enter into a controversy with him. And sometimes, he directs his attacks against Arab Nationalism and this confirms our views that the writer desires our advanced Arab caravan to halt. And sometimes, we notice him doing his utmost to attack the personality of president Nassir. He accuses him with individuality, of the dictatorship to break our confidence in our leader, hoping that this will bring him out of his hateful disease.

On a complete reading of the book, we are inevitably led to the conclusion that the primary motive of the author of this book was not to serve the cause of education as he purports to do but was surreptitious means to achieve the cause of Imperialism and the Imperialists. This is further evidenced by certain characteristics of the author himself such as :

1 — The hatred towards Islam by the author Mr. Raymond Charlie.

2 — His hatred towards the Arabs.

3 — His enmity towards the Arab leader Gamal Abd El-Nassir.

On a careful scrutiny of this book one is led to conclude that it has no relation either to science or religion. It is nothing but a plan envisaged by the colonialists and imperialists to draw one to a futile debate and argument through this writer. Indeed, the above mentioned characteristics of the author are

manifest throughout his book and abounds with lies and prejudices.

In my opinion, the second hypothesis is borne out by the authors' Statements. Surely, we must consider that the imperialists have endeavoured to the best of their abilities to destroy what has been constructed by the occupied countries through interference in their affairs which they consider their avowed duty and according to their speech as a matter of right.

Hence, it is not astonishing to find a situation when the imperialists divert the rivers of those countries where Dams and irrigation projects are under construction. It is no less a surprise also to see them influence the thoughts of those peoples to veer them in support of their policies.

Upon a consideration of all these facts, we are led to conclude that this book was primarily intended to distract the attention of Muslim authors who devoted themselves to spot light the current problems facing Muslim countries. It was intended to dissuade them from expressing their feelings and opinion and on the contrary to compel them to write and to listen to the dictates of London, Paris and Washington just as Mr. Raymond Charlie has been influenced to direct the thoughts of the Muslim peoples to serve the cause of imperialists and for the benefits of imperialism.



حين اتجهت الثقافة الى امتداح

الماضي ، اصبحت ثقافة أثرية »

مالك بن نبي

والدعوة للإنتقال من التكديس إلى البناء

بقلم : عمر كامل مسقاوي

التعرف على فكر مالك بن نبي ، لم يتيسر لي فقط من خلال كتاباته الغنية واللامعة ، وإنما تحققت وبالدرجة الأولى من تجربة ومعايشة شخصيته ، اتاحت لي ان اقف على عمق رؤية هذا المفكر الاسلامي الفذ . *

العربية والاسلامية ، وبدت الحاجة الى كتاب في العربية نقرأه وترسم في مفاهيمنا قواعده اعمق واغنى ، وبدا لملك ان يطور في وسائل لايضاح وهو يشرح لنا كتابه « شروط النهضة » بلهجته الجزائرية نقلا عن النص الفرنسي الصادر عام ١٩٤٧ فاضاف اليه من الفصول الجديدة . .

هكذا غامرت في مهمة لم تكن بعد اهلتني اليها معارفى الذاتية فعكفت باشراف الاستاذ مالك على اخراج كتابه الاول بالعربية « شروط النهضة » عام ١٩٥٧ اخراجا في الاسلوب فقط فيما تولى هو نقل النص عن الفرنسية . . . ولقد توثقت بيني وبينه اواصر الصلة الفكرية والروحية معا ، ووجدتني على غير تأهب منغمرا في مجالس مالك بن نبي بعدها تنقل الناس « شروط النهضة » بالعربية وعليه اسم ذلك الطالب المترجم معا . . .

ففي الفترة ما بين عام ١٩٥٦ وحتى ١٩٦٠ وكنت اذاك طالبا في القاهرة ، عرفت « مالك بن نبي » وافدا الى مصر يحمل كتابه بالفرنسية « الفكرة الافريقية الآسيوية » وقد صدر في سلسلة « اخترنا لك » .

وكان ان تحدثت عنه مجلة « روز اليوسف » في لقاء مع احد محرريها الدكتور مصطفى محمود ، فلفت انتباه صديق لي من المغرب هو الدكتور عبد السلام الهراس (استاذ الادب الاندلسي حاليا في جامعة فاس) ، وكنا اذ ذاك صحبة دراسة تنقسم السكنى ونسر النجوى في موغل الآمال ثم نتلقف الجديد استشراف فضول .

هكذا وصلنا الصديق المغربي بالمفكر الجزائري مالك بن نبي يحمل قضيتته ومنهجيته في الحديث فاستقمنا لها سمعا واستقامت لنا خطة ادراك .

واذ يبلغ بعضنا بعضا حديث مالك بن نبي في ندوات نعقدتها كيفما اتفق ، فقد كثرت الوافدون من طلاب البلاد

● النص القاه الكاتب في محاضره بجامعة المقاصد الاسلامية في بيروت

مشكلة حضارة

ولد مالك بن نبي عام ١٩٠٥ في مدينة قسنطينة في الجزائر . وكانت مراحل دراسته الابتدائية والثانوية بين تبسة وقسنطينة كما يروي في كتابه « يوميات شاهد القرن » ثم انتقل الى باريس حيث تخرج عام ١٩٣٥ مهندسا .

لقد حمل معه الى باريس - وهو بعد ما يزال في سن الدراسة - احساسه العميق بمشكلة ابن المستعمرات ، وبدلا من ان يأخذ الانهار والشعور العميق بالاحباط ، اخذ يتبع بمنهجية تاريخ الحضارة الاوروبية : ذلك التاريخ الذي اورث ما سماه « الحالة الاوروبية » وقد اتاخذت بثقلها على مسيرة الانسان في العالم الاسلامي ، حينما استقلت الحضارة الاسلامية من التاريخ ، بعد زوال دولة الموحدين في المغرب .

هكذا غرق المجتمع الاسلامي بعد تلك الفترة في العدم ، واسلم نفسه لنوم عميق نسي فيه تراثه وفكره ، فيما كانت الحضارة المسيحية تنطلق اثر انتهاء الحروب الصليبية ، حاملة في تضاعيفها ثمرات ما افضت اليها الحضارة الاسلامية من فكر وما امدت من ثقافة ، آخذة في اندفاعتها حصيلة الروح المسيحية التي استفادت في العصر الكارولنجي بتجمع الجهود بروح من التعاون بثنها الاديرة لانطلاقة جديدة ، تستلم فيها مقود التاريخ .

لقد استلهمت الحضارة المسيحية مزيج الثقافة الهلينية الرومانية . وبدا ذلك نمطها او كما قال ديورانت في قصة الحضارة : « فقد كانت المسيحية اروع ما انتجت الثقافة الرومانية » . وبالتالي فقد امتدت خارج حدودها النفسية تحت شعار « السلام الروماني » ثقافة سيطرة وقهر ، لا ثقافة احتواء ووعي ، كما لاحظ هانز شتيفر المفكر الالماني .

وهكذا بدا العصر الصناعي حلقة من مسيرة الحضارات التاريخية تطرح العلاقات الانسانية في اطار كمي اقتصادي ، لا مكان فيه للقيم الانسانية في مقياسها المطلق .

ولقد انعكس هذا الواقع النفسي والاقتصادي والاجتماعي على مسيرة الانسانية منذ بداية عصر النهضة ، وكانت ظاهرة الاستعمار مظهرا من مظاهر

امتداده نحو الآخرين ، ليس فحسب في الاطار السياسي والعسكري ، بل في الاطار الفكري والتربوي ايضا . كانت هذه هي رؤية مالك بن نبي المهندس الذي تخرج ليخطط طريقه في عالم الاشياء . اي في الاطار الذي يدلّف الى التنمية عبر التكنولوجيا التي ابتدعها العصر الصناعي . وفيما هو في طريقه هذه يرسل الى احدى البلاد الاسلامية طلبا يسهم في مسيرتها التكنولوجية ، لفت انتباهه ذلك العالم الاسلامي الذي تقطعت شبكة علاقاته على كل صعيد ، فاذا كتابه لا يحظى باي جواب .

هكذا جذبته القضية الى حليتها فاذا مالك بن نبي المنهجي يخط طريقه في عالم الافكار بدلا من عالم الاشياء كما يطرح لمسيرة النهضة الاسلامية طريقا حديثا يسبر المشكلات في اعماقها .

المشكلات ؟

ما هي المشكلات ؟ انها تبدو هنا الجهل ، وهناك الفقر ، او - في اطار سياسي - الاستعمار والاحتلال الاجنبي ، وفي مجال آخر النقص في الامكانيات والثروات الطبيعية .

لقد طرح مالك بن نبي الاعراض هذه كلها في مختلف كتبه وعالجها معالجات متعددة لكنها تصب كلها في اطار واحد : انها مشكلة حضارة نحن خارجها ومشكلة ثقافة لم يتكامل اطارها في متقلب حياتنا اليومية . ونحن لذلك شقى التوازع والقلوب والوسائل ، تتعارض الامكانيات في مختلف الاصعدة ثم تسقط هذه في هوة الفراغ والضياع وعدم الفعالية .

وكانت هذه مسيرة النهضة الاسلامية الحديثة على اختلاف عناوينها تقدمية او رجعية او اسلامية ، لان الانسان الذي هو خارج اطار الحضارة والثقافة معا لا يجديه تكديس المعلومات عن النماذج المستقاة من عالم الحضارة المعاصرة .

ومنذ الاربعينات من هذا القرن تساءل مالك بن نبي ، ما هي الثقافة ؟ وبدا له من ذلك ان اي تعريف اكايمي وفق مصطلحات العالم الغربي الاوروبي لا يضيف لعالمتنا المتخلف حقيقة قابلة للتطبيق . ذلك ان اكثر ما شغل المفكرين في العصر الحديث هو الاتفاق على تعريف محدد لمفهوم الثقافة التي بدت مصطلحا مستجدا في ادبنا اللغوي .

● مالك بن نبي

بعيدا عن التصورات والافكار الجارية ليس في العالم الاسلامي فحسب ، بل حتى في العالم الاوروبي ايضا . وكلما تفاقمت ازمة الحضارة الاوروبية الحديثة ، سواء في عالمها الداخلي ، او في علاقتها الانسانية ، بدا للكثير من المفكرين الخطر الذي يتهدد الحضارة الغربية او يتهدد الانسانية بالفناء .

اننا نراه يقول : « وحين صارت الثقافة تحصيل المعلومات لم تعد وعيا بل عملية تجميع ، والخوض في التفاصيل بل الخوض في التطبيق العملي ايضا - وبمعنى آخر نرى ان الثقافة الفلسفية ان صح لي ان استخدم هذه الكلمة - اي الثقافة التي تدور في فلك فلسفة معينة دون ان تخوض فيها كمارسة - كان في القرن الماضي وحتى عقدين من الزمان اي حتى اواسط الستينات ، مجرد ثقافة تقريبية وليست تحليلية تهتم بالجاسم والشايت بدل ان تهتم بالتغيرات على كل صعيد »

وان كان الامر يتطلب بناء ثقافة او تركيبها بعد ان نقوم بتحليلها فلندلف اذن الى معالجة مالك بن نبي في هذا الاطار ولندخل الى فكرته عبر نقده اللاذع لفوضى حركتنا العلمية ، منذ اتصالتنا بالعالم الاستعماري .

عندما استيقظ المسلمون

واذا كان لنا ان نؤرخ لهضنتنا عبر الاتصال الاول بالحضارة الغربية ، فلنتطلق من منتصف القرن التاسع عشر ، او بالاحرى منذ عام ١٨٥٨ ذلك التاريخ الذي ارخ لامتدادات الاستعمار في الهند والجزائر ورفع صيحة جمال الدين الافغاني ودق ابواب اليابان بقيادة الكومودور الامريكي بيرلي في العصر الميجي .

كان سوط الاستعمار كما يرى مالك بن نبي قد ايقظ الجفون السادرة في اوهام الزوايا والحروز المنكشفة على نفسها بعيدا عن مسيرة الحضارة . حيث كان العصر الصناعي يطرح امتداده خارج حدود رقعته الجغرافية ، مدفوعا بانتاج الوفرة ، ومعدلات التكاثر ، مأخوذاً بسيطرة العلم التي جعلت من الانسان الاوروبي سالكا لناصرية المجهول من حوله ، باسطة عصا السلطة التي جمعت خريطة العالم في قبضته اثر الاكتشافات الجغرافية . كانت هذه نقطة اتصال هامة اتاحت للعالم الاسلامي ان

ذلك ان مضمون الثقافة كاطار تاريخي - سواء كان اطارا لحضارتنا الاسلامية التي سلفت ، او اطارا للحضارة المعاصرة - قد اغرق رجاله في معطياتها ، ولذا فحينما يتحدث مفكر اوروبي عن الثقافة فاما يتحدث عن تجربة معاشة فعلا ، يتلمس مظاهرها المختلفة ، وقد يحيط بها منعا وقد لا يحيط . ولذلك اختلف الشراح في تعريفها وكل فيما عرف وحدد تناول صورة وصفية لا تمنح اولئك الذين يعيشون خارج تجربتها من متعلمي العالم المتخلف - حقيقة قابلة للتطبيق في اطارهم الاجتماعي . ويرى مالك بن نبي ان هوريو « Hauriou » قد فوجيء هو نفسه حينما سأل عن تعريف للثقافة فقال « الثقافة ، انها ذلك الذي تحتفظ به حينما ننسى ما تعلمناه » .

من هنا يرى مالك بن نبي انه لا يجوز ان نلهي بتعريف عدد للثقافة بل علينا ان نبحت عن وظيفتها الاجتماعية في خطة تحليلية تضمها في اطار برنامج قابل للتطبيق . فمالك بن نبي يرى « انه ينبغي ان ننقي مفهوم الثقافة من خيلط متراكم النصوص الادبية ، ومن كل اكااديمية ومن كل اقام فولكلوري .

واذا كان لا ريب في ان الفولكلور جزء من الثقافة ، فالثقافة ليست فولكلورا يتأق في قليل او كثير بما يناسب ذوق العصر ، وبالخصوص ذوق السائح الذي تستهويه المشاهد الغربية عن وسطه .

فالثقافة هي اسلوب للحياة ، الاسلوب المشترك الذي ينظم المجتمع على سواء . اما الفولكلور فهو اقليمي اي ان عالم الاجناس يحد في حدود الاقليم كل ما يريده عن تاريخ ومغزى ومعنى الفولكلور .

لكننا لا نستطيع دراسة فكر واعمال ابن خلدون ونحن نلتق عليها وعلى انفسنا حدود هذه الرقعة الجغرافية . فمجال ثقافة ما انما هو جو حضارة . ومؤلف المقدمة شعر به بحدة كبيرة ، وبكل مأساوية ، في عصر الانحطاط الذي انتهت به الحضارة ، اذ حينما تأمل بثاقب نظره الافول الثقافي في المغرب شد عصا الترحال الى الشرق الاسلامي وفي قلبه الحسرة والحنين » .

لقد بدأ مالك بن نبي اذن بطرح مشكلة الثقافة كبرنامج تربوي صالح لبناء القيمة الاجتماعية للعالم الاسلامي ، كيبا يمارس رسالته في العالم . وهو يقول بحق ان طرحه في الاربعينات لمشكلة الثقافة من جانبها التحليلي هذا قد جاء

يستشعر الخطر من حوله ، فانطلق يدفع عن نفسه ويدافع عن عقيدته مأخوذاً بما احاط به من سحر العلم ، وقوة الآلة ودفع الحضارة المسيطرة .

لقد استيقظ العالم الاسلامي وقد افلتت من يده مقود النكرة التي انتظمت حياته قرونا بحبل من الثقافة تنشر شباكها بين المغرب والمشرق وتجمع في رداها قيم الفكر والتقاليد والعادات . فاذا مناقشات الغزالي حول الفلسفة في المشرق يتلقفها ابن رشد في الاندلس بالسرد والتمحيص . لقد اختصرت الثقافة الاسلامية المسافات الجغرافية وبدا الذي يمتاز مشرقا ومغربا بين طرفي رقعة الحضارة الاسلامية يمر ومن حوله ذلك الاطار الذي نسجته القيم الاسلامية غطا في الحياة ، المأكل والملبس والامن الذي ينتظر ابن السبيل .

كانت هذه حضارة استقلت من مهمتها حينما استيقظ العالم الاسلامي وفي يده مجموعة الافكار القاتلة واخرى مقتولة لانها فقدت فعاليتها .

وفي مرحلة كان المجتمع الاسلامي فيها خارج اطار الحضارة ، بدت المشكلة في آفاق الرواد الذين اتصلوا بالحضارة الغربية هي في الدخول مجددا في اطار الحضارة ولكن من اي باب تدخل مجددا حلبة النهضة . يقول مالك بن نبي : لقد واجهت اليابان هذه المشكلة بطريقة منهجية عن قصد بحيث اختارت النموذج الغربي وهي تعلم ما هو جوهره رئيسي في اختيارها بينا واجه العالم الاسلامي المشكلة كليا تنحل من تلقاء نفسها بقوة الاشياء لا بحكم الفكر .

ومن هنا يتضح لنا كيف، يتصور المجتمع الاسلامي كما يرى مالك بن نبي في « وجبة السلام الاسلامي » دور الطالب الذي يسافر إلى أوروبا فالهدف الوحيد ان يدرس لغة او يتعلم حرفه لا ان يكتسب ثقافة .

ولم تدمر المدرسة الاستعمارية بوسائلها التربوية في خلق هذا الوضع . اذ لم تكن تهتم بنشر عناصر الثقافة الأوروبية بقدر ما تحرص على توزيع نفاياتها التي تحمّل « المستعمر » عبئا للاقتصاد الأوروبي فهي لا تسعى الى اكتشائه، ذلك تلاميذها او دفع مواهبهم وانما تسعى الى خلق آلات ذات كفاءة محدودة .

ولقد نشأ عن هذا الانحراف في زاوية الاتصال بالحضارة الحديثة ان المسلم اصبح في اتصاله بأوروبا لا

يكترث بمعرفة كيف تم ابداع الاشياء بل قنع بمعرفة طرق الحصول عليها ، وهكذا كانت المرحلة الاولى من مراحل تجديد العالم الاسلامي ، مرحلة تقني اشكالا دون ان تلم بروحها ، فأدى هذا الوضع الى تطور الى الكم زاد في كمية الحاجات دون ان يعمل على زيادة وسائل اشباعها فانتشر الغرام بكل ما هو مستحدث في جميع طبقات المجتمع .

فالطالب الذي يعيش في باريس لا يرى المرأة التي تجمع قبضات العشب لارائها ، وانما يرى التي تصنع اظافرهما وشعرها ، وتدخن في المقاهي والندوات . وهو لا يرى الصانع والفنان مكين على عملها ليحققا فكرة على صفحة المادة ، لانه وقد خضع لتأثير معنى المنفعة لم يعد يلاحظ الطاقات الخفية ، الطاقات التي تخلق القيم الاخلاقية والاجتماعية ، والتي تجعل الانسان المتحضر في وضع يمتاز فيه عن الانسان البدائي « فان الثقافة تبدأ متى تجاوز الجهد العقلي الذي يبذله الانسان حدود الحاجة الفردية » .

لقد اكتفى الطالب المسلم بقراءة الحضارة فتعلمها دون ان يتذوقها . وقد ادت هذه الى انعكاسات تكف كل تفاعل بيننا وبين أوروبا يلحق بنا في ركب التقدم .

ولكي نشارك - حصيلة هذا الاتصال في اطار النهضة العلمية لمجتمعنا نرى اننا غرقنا في اطار من المفاهيم الكمية . وهكذا اصبح المثل الاعلى كما يقول مالك بن نبي ان يصبح المرء « بحر علم » يزدرد العلم ويفتقد معنى دوره الاجتماعي . واي درس عن التفسير يتيح لنا ملاحظات لثقافتنا التي استعبدتها الصيغ والعبارات .

ويضيف الاستاذ مالك

« حين اجمعت الثقافة الى امتداح الماضي اصبحت ثقافة اثرية . لا يتجه العمل الفكري فيها الى امام بل ينتكس الى وراء . وكان هذا الاتجاه المعاكس المسرف، سببا في انطباع التعليم كله بطابع ميت لا يتفق ومقتضيات الحاضر والمستقبل . وبذلك اصيبت الافكار بظاهرة التثبيت بالماضي ، كأنما قد اصبحت متفلسا له .

ولكي نختم تلك اللوحة التي بسطنا عليها مسأول ثقافة ما ربح الموحدين « يجب ان نضيف، نقضين هما : التعلق الواهم « بالكم » ونلاحظه حتى عند الذين احتكوا بالثقافة الغربية - والنزوع الى الشعر ، ونلاحظه

● مالك بن نبي

طاقاته الروحية والفكرية والمادية معا وهذا التوظيف يستمد فعاليته من الارادة الحضارية والامكان الحضاري . اما الارادة الحضارية فهي التي تتصل بلحظة الاقلاع في كل مجتمع حينما تندفع الروح نحو مثلها الاعلى لتغير واقعهما وتغير معه التاريخ . فالدين هو الذي يلعب هذا الدور دائما حينما تنهيا مرحلة الاقلاع النفسي المتصل بالارادة ، فانه لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم . والارادة الحضارية هي التي تحقق الامكان الحضاري عبر ما توظف معطياتها المادية والفكرية كليا تحقق اهدافها من خلال وسائلها .

فهناك شرطان موضوعيان لا بد من تحقيقهما : ان تتبع سياسة تتفق ووسائلنا - ان نوجد بأنفسنا وسائل سيستنا . واذا نحن سرنا في التحليل الى ابعاد مدهاه منطلقين من هذين المبدأين الاساسيين فان مجتمعا لا يزال خارج اطار الحضارة لا يجد لديه من عدة يعتد بها غير العدة الاولى التي انطلق بها التاريخ .

الانسان - التراب - الزمن

فتفاعل الانسان مع الامكانيات المحيطة به في اطار الزمن الضرووري هو الذي دفع التاريخ في مسيرته . والتاريخ حينما يتحدث فانما يتحدث عن الانسان المتحرك في اعماره والمتفاعل مع وسائله والمسيطر على مصيره وانما هي الحضارة تتعاقب عبر العصور .

على انه لكي يكون الانسان متأهبا غير متخلف يدفع مسيرة الحياة وفق سننها في التفتور لا بد من ان تترابها بينه وبين اخيه اواصر التعاون . والتعاون لا بد فيه من رابط يشد الناس بعضهم الى بعض والروابط هذه تكبح الغريزة من ان تسترسل في انانيته وهي لا تكبحها الا اذا ارتفع الانسان مقاما محمودا في مثله وتلك هي القيم التي يورثها الدين وترح الانسان .

عبر ان الروح اذا ما انضمت بالانسان فانما تندفع به لتوظف طاقاته وفكره طبقا لمثل اعلى ينشر لونه وذوقه ونمطه واسلوبه على رقعة الجغرافية والبشرية مما . فاذا ما ارتسخت معالم هذه الرقعة فذلك هو المجتمع في صورته المتحركة يترك بصماته على صفحة التاريخ فنا وثقيا وترانا وانجازا وتلك هي الثقافة في صورتها التاريخية .

عند المتأثر بالثقافة الازهرية والريوتونية . ومن شأن النزعة الكمية ان تعود المرء النظر الى فاعلية الشيء والى قيمته من خلال الكمية او العدد فتجده يقوم كتابا ما بعدد صفحاته المكتوبة .

فالحركة الحديثة ليس لها في الواقع نظرية محددة ، لا في اهدافها ولا في وسائلها ، والامر بعد هذا لا يعدو ان يكون غراما بالمستحدثات . فسييلها الوحيد هو ان تجعل المسلم « زبونا » مقلدا دون اصالة لحضارة غريبة تفتح ابواب متاجرها اكثر من ان تفتح ابواب مدارسها .

عودة الى الاصول

على انه اذا كان اتصالتنا بالعالم الحديث قد انحرف نحو زاوية الاشياء دونما رابط يربطها بفكرتها فان طريق الحضارة لا يمكن خطه تبعا للصدفة باقامة مدرسة هنا ومصنع هناك وسد هناك ، او بوضع سلة معدنية في جانب هذا الشارع حيث لا احد يفكر في القاء المهملات التي يريد التخلص منها .

ان علينا ان نتنقل من تكديس الاشياء الى بنائها وفق اطار من النموذج المستلهم لروح الثقافة ، وهذا هو الشرط الاساسي لفعالية الاقتباس وقيمه في بناء الفكرة والاطار .

فالذوق العربي الاسلامي لا يدرك تماما « استغرابه » اعني الاطار الاساسي لقيمة الاشياء المكتسبة من العالم الغربي . لانه لم يفكر يوما في ربط الاشياء بالفكرة التي ابدعتها والذوق الذي اضفي عليه طابعه انه لم يفكر في مشكئة النموذج الخاص به كليا يدرك الفواصل التي تفصله عن النموذج الذي اقتبس منه اشياءه ووسائله وهو العالم الاوربي ، بينما على العكس من ذلك نرى الذوق الغربي يدرك تماما « استغرابه » بمعنى معرفته بالشرق عندهما يستوحيه .

واذا كان من الصعب ان نضع ستارا حديديا بين الحضارة التي نريد تحقيقها والحضارة الحديثة ، فليس من الواجب لكي ننشر حضارة ان نشترى كل منتجات الاخرى لان ذلك مستحيل كيفا وكما . وبإثباتي فان الهريق الامثل ان ندلك في اطرنا التربوية ادراكا تحليليا للمشكلات نبي عبره حضارتنا من خلال ثقافة تمثل فيها قيمتنا الاجتماعية في آعمى صاليتها . ان اي مجتمع يتأهب لدخول التاريخ لا بد له ان يوظف .

فالثقافة كما يقول بن نبي : « تتحدد بصفة عامة عندما تصبح تاريخاً . فتمثل لاعين الاجيال في صورة معجزة اغريقية او امبراطورية رومانية » .

فالثقافة حينها تصبح انجازاً تصبح في سجل الماضي . ومن العبث ان نفتس منها نموذجاً جاهزاً ليصبح المقياس الذي نسربه مشكلاتنا المستقبلية ومن خلال هذا المفهوم يرى مالك بن نبي مثلاً انه لا بد في اطار علم الاجتماع وعلم النفس ان ينشأ علم خاص هو علم اجتماع الشعوب التي لا تزال خارج اطار الحضارة المعاصرة .

فعلم الاجتماع الحديث حتى في نظرتة الى العالم الثالث انما يستمد مصطلحاته من تجربته الخاصة التي تحكمها ثقافة السيطرة والتي تتعاطى عن ادراك التجربة الانسانية خارج حدودها واطارها .

ومن هنا فان الطريق الى المشاركة في مصير الانسانية مروهون بقدرتنا على بناء ثقافتنا وفق النموذج المستمد من قيمنا الحضارية التي احتوت الانسانية جميعها . فالاسلام ليس ديننا فحسب بل انه اطار حضارة امدت عالمنا الاسلامي ذا العقائد المختلفة بالنمط والاسلوب والنظرة الى الانسان نظرة تنفق والحقيقة العلوية المطلقة وبالتالي فان نظرتنا مبرأة من حدود الوثنية التي اغرقت العالم الحديث في حدود الكم واعطت للعلاقات الانسانية مفهوماً تبادلياً يركز على المنفعة المتبادلة وحجزت بينها وبين سائر الشعوب كيبا تظل معزولة عن استخدام وسائلها مقهورة بسوط قدرة الكبار مأسورة لوسائلهم ومصالحهم في تقرير مصير الحضارة والانسانية .

الافكار القاتلة

وحيثما نتطلع بروح جديدة الى النماذج الثقافية المعاصرة فسوف ننظر اليها كمنجزات دخلت سجل الماضي ، وحيثما سيكون اقتباسنا منها اقتباساً تحليلياً غير استهلاكي . اننا سنسبر تجربتها بموضع المدرك لمسيرة هذه الثقافة ودوافع تكوينها ومراحل تطورها وعوامل تاكلها وما اذا كانت في قمة الازدهار او مراحل السقوط والانحدار من خلال ازماتها الناشئة عن اختلال العلاقة الروحية الآخذة بمجامع الادارة نحو التعاون والتألف . ففي كل ثقافة افكار قاتلة تنبعث عبر مسيرة الحضارة حينها تبدأ مسيرة العقل تمحص ما قد اندفعت فيه الروح نحو المثل الاعلى . حيث تبدأ الحضارة منعطفاً جديداً يوشك بها اذا هي استمرت عبرة غير متمسكة بقيمتها الروحية ولان فيها افكاراً قاتلة فسوف تصبح فيها افكاراً مقتولة .

لكن مجتمعنا الاسلامي بدلا من ان يرقب مسيرة الحضارة المعاصرة بروح المنهج التي تدرك الاسباب والمسببات ، اذا به وهو في عالم ثقافي مشحون بالافكار الميتة التي فقدت فعاليتها ، يستعين بافكار بدأت تقتل مجتمعا الذي ولدت فيه وتهدد بسقوطه كما تنبأ شبنجلر . لان الرأسمالية والماركسية والفكر التقدمي انما هو تعبير عن اختلال في وحدة العلاقة الاجتماعية بين سائر افراد المجتمع . تلك الوحدة التي تكفلت بها بواكير الحضارة المسيحية منذ العصر الكارولنجي فاورثت روح التعاون وكانت مسؤولة عن انبثاق عصر النهضة والعصر الصناعي وما تبعها من اطراد رأسمالي وتطور شيوعي .

فالازمة الرأسمالية المبنية على استغلال الطبقة العاملة والحلول الماركسية القائمة على الصراع الطبقي ، كلاهما اطراد خاص بمسيرة الحضارة المسيحية التي اختارت مثلها من خلال المنفعة الكمية ، وهذا الانقسام في وحدة المجتمع انما هو المؤشر المبكر لانهار قد لا ندرك . نحن الذين بهرتنا قوة العصر الصناعي - مفهومه ومداه .

وهكذا يرى مالك بن نبي ان هذه الافكار القاتلة في موطنها ستصبح اشد قدرة على القتل في مجتمعنا حينما نستوردها دون الجذور التي لا نستطيع حملها ، والتي احتوت على مضادات السميات التي كانت تخفف من شدة ضررها في موطنها الاصلى وفقاً لتعبير مالك . وعلى هذا النحو يقتبس المجتمع الاسلامي المعاصر الافكار الحديثة والتقدمية من الحضارة الحديثة .

ومن هنا فان الخروج من ازمنا الراهنة انما هو ببناء ثقافتنا وفق النموذج الذي تأتلف مع تاريخنا واصالتنا . واذا كنا نرفض اقتباس الثقافة نموذجاً وانجازاً افرزته الحضارة المعاصرة فاننا مضطرون لموقف تحليلي يسمح لنا ببناء ثقافة من خلال عناصرها الاساسية .

فكل ثقافة تشهدنا انجاز تاريخ ، وهي في اصوفا سلوك متحرك له لونه ورائحته وتناسقه وتعاونونه . ومجموعة هذه المظاهر هي التي تحدد معالم الثقافة وهويتها معا ، فنقول هذه ثقافة رومانية وتلك اغريقية واخرى يابانية او هندية .

واذا ما نحن حللنا العناصر المشتركة لسائر هذه الثقافات نرى انها تركز على مبادئ اساسية اربعة : المبدأ الاخلاقي - الذوق الجمالي - المنطق العملي - التقنية فالثقافة كما يراها مالك بن نبي تربية . وهي لذلك

علاقة اجتماعية سليمة . وهي مثل اعلى يشد الانسان الى بلوغه ، فهي اذن عقيدة في اطار المجتمع . وهي صلة مستمرة بين عالم الاشخاص والافكار والاشياء ، فهي اذن تعطي اسلوبها الفاعل المنسق المنظم فتأخذ العوالم هذه صورتها المتقدمة المتطورة وتمنح جوها وذوقها وجمالها على رقمتها .

وترتبط الثقافة بالحضارة ارتباطا عضويا في جانبيها التربوي . انما من الكيان الحضاري القائم بمثابة الدم من الجسد بمنحه الحياة . فلكي نضع منهاجا لثقافة لا يد ان تتفاعل اذن مع العوالم الثلاثة في المجتمع . عالم الاشخاص وعالم الافكار وعالم الاشياء ، وحينئذ تنضافر هذه العوالم الثلاثة في مسيرة واحدة متناغمة وفي عملية تربوية مدركة لخطواتها وابعادها ، فهذه هي الثقافة لانها حصيلة التعاون الخلاق المبدع في اطار المجتمع وهي حصيلة الذوق الجمالي الذي ينتظم ذلك المجتمع من خلال تعاونه الفاعل ، وهي حصيلة الفكر المتصل بالاشياء من خلال المنطق العملي الذي يمنح النشاط فعالية وهي حصيلة الخبرة التقنية التي تعطي الثقافة صورتها المتكاملة على صفحة الاشياء .

فاذا ما استوت الثقافة على سوقها كانت الامكانيات طوع البد ، والطاقت طوع الفكر ، والمصير طوع الارادة . وكان التخطيط طريق المجتمع في بناء حضارته ، فالحضارة هي الاطار الأعم الذي في داخله تتحرك الثقافة ويتحرك بها المجتمع نشيظ منظما فاعلا متفاعلا متعاوننا . ولا يمكن لمجتمع ان يبني ثقافة من غير مثل اعلى يكون هو المسوغ لكل تحرك . وحينئذ يفقد المجتمع مسوغاته فانه سيقع في وهدة العيب والضياح والهيبة والمخدرات مما يعانیه المجتمع الصناعي اليوم ، والاسلام في هذا الاطار يشكل قاعدة من القواعد النفسية والتاريخية التي تؤهل مجتمعا كليا يدخل التاريخ . وبالتالي فالفكر الاسلامي ملزم باجراء تصفية محدد مسار خطته ووسائله في دفع المجتمع حتى يستعيد مصيره .

وحيثئذ ستسحب من قاموسنا السياسي كلمة استعمار وكلمات الطمن بوسائل الاستعمار وطرق الامبريالية ومكائدها مما هو دارج في لغتنا السياسية .

فالاستعمار نتيجة لمرض اساسي اصابنا انه القابلية للاستعمار . والصراع الفكري الذي خطط له المصادر الاستعمارية قد احست كما يقول مالك بن نبي في كتابه « الصراع الفكري » احكام خطتها اذ سلطت على مسرح

الاحداث العالمية اضواء على المشكلات الهامشية بينما تركت في الظلام ووراء الكواليس كل رؤية منهجية سليمة تفتح الطريق امام خطط التنمية الفاعلة والمتفاعلة مع حركة التاريخ .

فاذا تحدثنا في الاطار السياسي او الاقتصادي او الاجتماعي نرى ان الفكر المنهجي قد استطاع ان يستقطب بوسائله المختلفة خيوط تحركنا لاننا نخلينا عن كل نظرة تحليلية تسبر المشكلات بمقل المؤمن الكيس الفطن .

يقول بن نبي « ان هناك حركة تاريخية ينبغي الاتغيب عن نواظرنا والا غابت جواهر الاشياء فلم تر فيها غير الظواهر ، هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار بل بالقابلية له لانها هي التي تدعوه »

ومالك بن نبي يرى ان دورنا في الثلث الاخير من هذا القرن ان ندرك ادراكا بعيدا ازمة عصرنا الحديث هذا الذي اصبحت الانسانية رهينة آله واصبح الفكر والثقافة انمكاسا لازمتها القتالة . واضحى المسلم في عالم اقتصاده طاقة استهلاكية وغدت ثروته نهباً لتقلبات النقد العالمي . وان دورنا من هذا الجانب لا يتعلق بالالحاق به في اطار التكنولوجيا ، فان تسارع خطاها قد جعل سبقه فيها من المحال ، فالانسانية تتطلب اطارا ثقافيا يتجاوز حدود الرقعة الحضارية الغربية الى الانسانية جمعا ، وان هذه مهمة الاسلام الذي نظر الى الانسان والحياة نظرة فيها القداسة والتكريم . ذلك التكريم الذي يستمد اساسه من الاتقان المطلق لكل ما خلق الله وصنع « صنع الله الذي اتقن كل شيء » والاتقان الذي لا يخس الناس اشياءهم (ولا تبخسوا الناس اشياءهم) .

فالعالم الاوروي بدأ اليوم يشعر بأزمته وأزمة ثقافته في عالم يمنح نحو الانفتاح والتقارب الانساني . والمسلم لا يستطيع ان يمارس دوره في تبليغ الاسلام الا اذا مارس دوره الاساسي في الارتفاح الى مستوى الحضارة .

فالاسلام كحقيقة صادقة وصحيحة لا يمكن تبليغها عبر كتاب نكتبه بل عبر نموذج حي يبصره اولئك الذي نخاطبهم بلغة الاسلام . فالعالم اليوم يتفاعل بالحدث اكثر مما يستجيب لمنطق الافكار .

ومن هنا نرى اهمية فكر ابن نبي الذي تناول جوانب عديدة من حياتنا الاقتصادية والاجتماعية والسياسية عبر كتبه المتعددة وهو في كل ما يحلل انما يرد الامور الى الاصول الاساسية لبناء ثقافة تحرك مسيرة الحضارة وتتفاعل من خلالها الامكانيات جميعا . . . امكانياتنا المادية والروحية التي في جوهرها خلاص الانسانية جمعا . ■ ■

طرالمس - لبنان - عمر كامل مسقاوي

مالك بن نبي.. المدرسة المستترة

بقلم: د. عبد السلام الهراس

البدائية

ظل مالك بن نبي يفكر وينتج في ميدان المقالة والمحاضرة والتأليف منذ الأربعينيات في كل من فرنسا والجزائر دون أن تلتفت إليه الأنظار إلا قلة قليلة في دائرة ضعيفة من المعجبين به والمقربين منه ومن بعض القراء في فرنسا خاصة والمغرب العربي بعام والجزائر بصفة أخص. وقد كان كل من الكاتب الكبير الدكتور عبدالعزيز خالدي - يرحمه الله - وصالح بن الساعي حفظه الله لا يدخران وسعاً في سبيل نشر أفكار مالك وترويجها بشتى الوسائل، فقد طبع الاستاذ صالح كتابه «الظاهرة القرآنية»، كما عمل الإثنين على مساعدته على نشر الكتابين الآخرين: «شروط النهضة الجزائرية»، و«وجهة العالم الإسلامي». وقد صدر الأول بمقدمة رائعة للدكتور خالدي.

فكر مالك بن نبي

لقد كان «فكر» مالك محدود الانتشار ضعيف الصدى، ولم يكن ذلك بسبب جهل كثير من المثقفين في المغرب العربي باللغة الفرنسية، بل كانت هناك خطة محكمة لحصار هذا الفكر وتقليل فاعليته، على أنني التقيت ببعض المثقفين بالفرنسية في المغرب أواخر الخمسينيات وهم على علم بما كتب مالك لكن دون أن يكون لديهم الاستعداد للتجاوب مع أفكاره الجديدة التي كان يبثها لأنها لم تكن تتناسب الأدبيات السياسية المرغوب فيها لدى الأحزاب والمنظمات السياسية التي أثرت طريق السهولة، رافعة شعارات كثيرة لمحاربة الجهل والفقر والمرض إلى آخر القائمة التي لم يتحقق الكثير منها أبان الإستقلال الذي أنجز بفعل وحماسة الجماهير الإسلامية وتضحياتها وإصرارها على مواجهة التحدي الفرنسي الذي عبث بمقدساتها ونال من كرامتها وبالغ في إذلالها !!

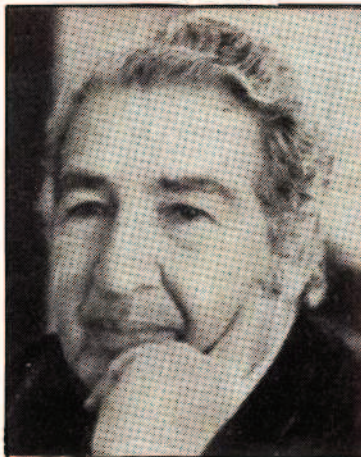
في القاهرة

لذلك اعتبر أن هجرة مالك إلى القاهرة كانت منعطفاً جديداً لأفكار الرجل ولتفكيره أيضاً. لم يعد مالك يطبق الحياة في فرنسا وأصبح يشعر أنه مهدد في نفسه ومشروعاته الفكرية وكان يحس بالخطري يقرب منه شيئاً فشيئاً، بل إن المكر كان يطوّقه من كل جانب حتى كاد يختنق... وفي هذه الظروف العاتية كان مالك قد أنجز كتابه: «الأفروآسيوية» وهو كتاب يدعو الأفارقة والآسيويين لتكوين حضارة مشتركة مصدرها الروح لإنقاذ البشرية.

وقد وعدته الهند بنشر كتابه لكنها تراجعت!! ثم أخيراً اكتفى بأن يطلب من السفير الهندي بفرنسا بأن يهرب له كتابه هذا إلى القاهرة في الحقيبة الدبلوماسية... خوفاً من أن يقع في يد الإستعمار الفرنسي فيقضي عليه وربما على صاحبه أيضاً!!

وخلال ١٩٥٦م كان مالك في القاهرة واستطاع أن يقنع بعض المسؤولين المصريين بطبع الكتاب المذكور لاسيما وقد أصبح جمال عبدالناصر أحد الأقطاب الأربعة في مؤتمر باندونغ، وقد كان الرهان أن يكون أبرز أولئك الزعماء وأقواهم

★ إحسان عبدالقدوس ★



تأثيراً. فالكتاب إذن يخدم فكرة الثورة المصرية و«زعيمها الكبير» الذي أصبح بالإعلام وبالردايات ورفع الشعارات المناسبة أمل كثير من الشعوب الآسيوية والأفريقية !!

وصدر الكتاب باللغة الفرنسية في طبعة جيدة، لكن صدق أفكاره في مصر ظل ضعيفاً جداً!! فلم يكتب لها الانتشار حتى ينشر كتابه ذلك. إلا أن توتر الرجل وإيمانه بأفكاره جعله يقوم دون تردد أو بأس باتصالات كثيرة ويعرض أفكاره على من كان يرى فيه أنه سيسانده، وذات يوم اتجه نحو الكاتب الصحفي الاستاذ إحسان عبدالقدوس - يرحمه الله - وطرق عليه بابه وبعث إليه مع بوابه ببطاقة بالفرنسية مكتوب عليها: «مالك من نبي: كاتب جزائري» ويبدو أن لفظة «كاتب» التي لا تعني «مفكر» بل ربما «باش كاتب» فقط لم تكن لتحمل إحسان على السماح لمالك أن يدخل عليه لولا أنها موصوفة بجزائري، إذ كان الجهاد الجزائري وقتها حديث الإعلام والجامعات والمنديات والشارع، وإن الشعب المصري معروف دائماً بحماسته للحركات التحريرية في العالم الإسلامي واهتمامه بزعمائها ورجالاتها.. يقول إحسان «لم اكثر كثيراً بهذا الرجل، وظننته رجلاً عادياً «فكاتب» قد تعني أنه كاتب في إدارة!!

على كل حال فقد سمح لهذا الكاتب الجزائري أن يدخل عليه وما أن حياه وجلس حتى بادره الزائر بالكلام.. يقول إحسان «بدأ الرجل يتكلم بعربية غريبة فيها كلمات جزائرية وبعض الكلمات الفرنسية، وكان الكاتب الصحفي يظن أن الأمر لا يتعدى حديثاً عابراً وينتهي وتنتهي الزيارة، وإذا بالرجل يسترسل محمداً «الفكرة» التي من أجلها زاره بل من أجلها يعيش هذا الكاتب المفكر الجزائري».

فتنبه إحسان أنه قد يكون الرجل من نوع جديد لأن هذا الكلام جديد في موضوعه وشائق في عرضه

مالك بن نبي المدرسة المستمرة

الأعراض دون مواجهة نفس المرض وجوهه؟!

ومقالة الاستاذ إحسان عبدالقدوس تمتاز بالدقة والبيان والتركيز ، ولا تخفي إعجاب الرجل بهذا الفكر الجديد . وكنت أظن أنه - رحمه الله - سيكون من أوائل المتحمسين للفكرة التي أعجب بها ، ولكن صدق الله العظيم حين قال : « إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء » قرب حامل فقه ليس بفقير ، ورب سامع أوعى من مبلغ... وهكذا كان الأمر ؟..

قرأت مقالة إحسان انجذاباً إليه من عنوانه الذي كنا إذناك في عنوان محاربتنا له في المغرب العربي وفي المشرق العربي على السواء وإذا بي اكتشف أنني أمام تفكير جديد بمنهج جديد ، وسرعان ما أعدت قراءة المقال مرة أخرى كأني أنشد ما نظمته بمناسبة أخرى من بعد :

**قرأت كتابكم مرة
وأخرى وأخرى بدون ملل**

ثم دخلت على أخي الاستاذ عمر مسقاوي غرفته وقطعت عليه مطالعته لمحاضرات الحقوق والشريعة حيث كان يتابع دراسته في كلا الكليتين بالقاهرة فأرثته المقال ورجوته قراءته حالاً لجدته ومميزته عما تقذفه سوق الفكر آنذاك من أفكار مكرورة أو مفروضة وأحببت أن يظل أخي عمر وحده مع المقالة وبعد عشر دقائق كان عمر في غرفتي وهو يبادلني الإعجاب ويتسأل عن هذا الجزائري الذي تجاوبنا معه وكاننا كنا نبحت عنه منذ أربع سنوات . ولشدة ما كانت فرحتنا إذ وجدنا أمامنا في هذا المقال الذي كتبه إحسان عبدالقدوس .

ولقيمة المقال المذكور بادرت إلى إرساله للاستاذ أحمد بن سودة لنشره في جريدته «الرأي العام» بالدار البيضاء بالمغرب .

★ محمود شاعر ★



القنينة ، ويحقن نفسه بحقنة يظنها الدواء المناسب وهكذا دواليك مما يجعل شفاءه مستحيلاً إذ لا مكان للمصادفة هنا ولكن المحقق هو أن يعرض نفسه للهلاك المحتوم إذ قد يتناول دواء غير مناسب وربما يقتله .

إن العالم الإسلامي الذي هبَّ لمحاربة الإستعمار غفل عن أن هذا الإستعمار ليس سوى انعكاس لنفسيته هو ، وانحطاط شخصيته بما فيها من قابلية للإستعمار ، لذلك كان يجب عليه أن يحارب تلك القابلية أولاً وليس له من سبيل إلى ذلك سوى بناء حضارته بناءً جديداً معتمداً على العناصر الأساسية للحضارة : « الإنسان » و« التراب » و« الوقت » . مركبة بشرارة روحية مصدرها الوحي ، إذ حضارتنا تلك كانت بدايتها حيث كانت شرارة « إقرأ » بداية لتركيب العناصر الحضارية في الروح العربية التي استحالت إلى روح إسلامية إنطلقت - طبيعياً - نحو ممارسة ثقافة إسلامية تغذي تلك الحضارة الربانية التي أصبحت مفخرة هذا العالم إلى اليوم . ولذلك حصل التغيير المطلوب في القانون الإلهي الثابت بقوله تعالى : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » .

إن العالم الإسلامي يسير في نهضته بالمقلوب ، فهو يحارب ظلال الظاهرة وأعراض المرض ويترك حقيقة الظاهرة وجوهر المرض ، وهل كان العلاج الناجع هو ذلك الذي يستهلك نفسه في مكافحة

★ أحمد بن سودة ★



فعرزم على الإنصات إليه وأقبل عليه بجميع حواسه وصار يتابعه .

يقول إحسان « لقد بدأ الرجل يتكلم في موضوعه ببساطة وبجدية واهتمام كأنما يشرح لمستمعه خطة استراتيجية هامة تتوقف عليها المعارك الحاسمة والصراعات الهائلة الدائرة في أرض الإسلام بين المسلمين وبين أنفسهم وبينهم وبين أعدائهم » ويقول إحسان « لقد أحسست أنني لست أمام رجل عادي إنه من طراز جديد وربما من نوع غريب » .

فصار يتابعه ويجهد نفسه لالتقاط كل أفكاره من خلال لغته الصعبة التي لا تتسق في وضوحها ولا بيانها بالنسبة إليه ، لذلك فقد تغيب عنه بعض الأفكار في النسق العام لفكرته لكنه أدرى بمجمل الفكرة الرئيسية رغم أن مالكاً غاص بأفكاره في الأعماق ، وظل إحسان يعم فوق السطح لم يستطع أن يفوض معه حرصاً على تتبع دقائق الفكرة وخباياها .

يقول إحسان : « ومع ذلك فإني أستطيع أن أقول إنني فهمت ما يريد أن يشرحه الرجل » ولذلك فإنه - أي إحسان - حاول أن يلخص ما فهمه من فكرته ، وهي فكرة جديدة عليه طريفة في عالم تفكيرنا لم يسمع أحداً يطرقها موضوعاً ومنهجاً وأسلوباً ، ولذلك فهي جديرة بالتسجيل والنشر .

« الاستعمار في نفوسنا »

وقد بادر بكتابة مقالة رائعة في مجلته «روز اليوسف» أوائل ١٩٥٦ بعنوان : « الاستعمار في نفوسنا » . شرح فيها قصته مع مالك بن نبي تلك التي المحنالي منها وموقفه منه أول الأمر ، ثم تنبهه لأهميته وتشوقه للإستماع إليه وحرصه على متابعة أفكاره وإعجابه الشديد بفكرته التي وجدها أهلاً لتكون موضوع العدد... وملخصها .

إن معركة العالم الإسلامي مع أمراضه ومع الإستعمار معركة خاسرة وليس لها من غاية سوى انهيار هذا العالم وفشله واستسلامه لأنه لم يدرك حقيقة هذه المعركة وتبعاً لذلك فإنه لم يستطع أن يتبين مقاصده ، ولا أن يخطط استراتيجيته ، ولا أن يهيئ الوسائل الكفيلة لتحقيق تلك الاستراتيجية إن مثله كمثل من يشعر بوجع فيسارع إلى صيدلية يأخذ هذا الدواء وذاك ، ويتناول حبات من هذه العلية وشراباً من تلك

وسرعان ما انطلقت أبحث عن الرجل فسألت عنه أصحابي الجزائريين الذين يشاركونني الطلب بكلية دار العلوم ، ولا سيما الأخ أبو زيان التلمساني والأخ نور عبدالقادر ، أما الأخ محمد الصباغ «السفير الآن ومدير الشؤون العربية بالخارجية الجزائرية» فلعله كان إذاك قد أبحر للجهاد في الجزائر فأسرته فرنسا في البحر ، وكان هؤلاء وغيرهم كثير من طلاب جمعية علماء الجزائر يتابعون دراستهم في مصر .

وقد فوجيء أخواني الطلبة الجزائريين بهذا الاسم فلم يخبرني عنه إلا الأخ نور عبدالقادر الذي قال إن هذا الاسم ليس غريباً عني .. وعودتي بأن يبحثوا عنه في مصر ويدلوني عليه .

و ذات يوم كنت في زيارة الأخ الهاشمي الطود (الكولونيل اليوم) في بيته وإذا به يأخذ بيدي وحدي دون الأخوة الذين كانوا بصحبتني وقادني إلى غرفة أخرى داخل داره فظننت أن الأمر يتعلق بشؤون عسكرية جهادية خاصة أراد الاطلاع عليها غريبي . فسرت معه دون أن أنبس ببنت شفة ، وإذا بنا ندخل على ثلاثة أنفار جالسين لا أعرف أحداً منهم ، قبادرني الاستاذ الهاشمي بقوله : «عمن تبحث في الجزائريين؟» فقلت له فوراً : «عن الاستاذ مالك بن نبي» ، فأجابني بابتسامته المعهودة : «ياسيدي هذا الاستاذ مالك فدونك وإياه» فهنا في بيت المجاهد الاستاذ الهاشمي بن عبدالسلام الطود بالقاهرة كانت بداية التعارف بيني وبين الاستاذ مالك رحمه الله .

ولم أضيع الوقت فتواعدنا على اللقاء غداً في بيته .. وفي مساء الغد كنت أنا والأخ الاستاذ محمد شهبون في بيت الاستاذ مالك .. وما بيت مالك ؟ إنه غرفة ضيقة لم تكد تسعنا نحن الثلاثة ، فدخلنا مباشرة في موضوع البحث عن مسكن لائق .

★ محمد الصباغ ★



وبالفعل نقلناه إلى بيت أوسع في «الدقي» قرب بعض الأخوة المغاربة ، وفيهم الاستاذ ابراهيم السولامي (استاذ جامعي وأديب مغربي معروف ، وعميد كلية الآداب سابقاً) وهنا صرنا نتردد عليه خصوصاً وأننا انتقلنا للسكنى في «الدقي» أيضاً .

وهكذا أصبح لقائنا متيسراً فترددنا عليه مراراً أنا وأخي عمر ومحمد شهبون والاستاذ عبدالرحيم طريف .. وصار الرجل يطلعني على مشروعاته الفكرية ، وعلى ما كتب وما يكتب .. أما الجانب المادي فإن مالكاً لم يكن في حوزته آنذاك سوى جنينها معدودة .. ولما سألته عن مكافأة كتابه «الأفرواسيوية» أجابني بأنه لم يتلق أي قرش عن كتابه ذلك .

ولم يلبث إلا قليلاً حتى صار يسكن معنا خلال الهجوم الثلاثي الغادر على مصر .

وفي الدقي بالقاهرة بمصر بدأنا مشروعنا الفكري بإعادة صياغة كتاب «شروط النهضة الجزائرية» الذي أصبح يحمل فقط عنوانه الجديد «شروط النهضة» ، وقد اضطلع أخي الاستاذ عمر مسقاري بالصياغة وترجمة بعض الفصول الجديدة وأصبح بيتنا منتدى فكرياً نشيطاً يؤمه كثير من شباب العالم الإسلامي وبعض المفكرين والشعراء والأدباء ، فلقد كنا نستقبل يومياً من عشرة زوار إلى ثلاثين وقد كانت ظروف مصر إذاك لا تسمح بهذا النشاط مما جعلنا مراقبين مراقبة شديدة لكن لم يمنعنا ذلك من الدعوة للفكرة وإشاعتها بين إخواننا في الجامعة في وقت كانت الدعوة الإسلامية تعاني ما تعاني من الشدائد والأهوال ، فكان من الطاف الله أن ظهر في مصر هذا الكاتب الجزائري اللاجئ بنفسه وفكره ليؤسس مدرسة جديدة تضطلع بمهمة صياغة مشروع فكري يسهم في الإقلاع الحضاري للامة الإسلامية .

وبدأت الحلقة الفكرية تتسع شيئاً فشيئاً حتى انضم إليها الأخ الاستاذ الدكتور عبدالصبور شاهين الذي ارتبط بنا وبمالك بن نبي ارتباطاً قوياً .. كما تعارفنا على الاستاذ الكبير وشيخ العربية الجليل محمود محمد شاكر مما كان لذلك أكبر الأثر وأجمله على المسيرة الفكرية لاستاذنا مالك ومدريسته . وذلك ما سنسبسط القول فيه في حلقة مقبلة إن شاء الله .

في إمكانك الحصول على أعداد مجلة

التواصل

في

مجلات فاضرة

وأيضاً ..

منشورات دار الفصيل الثقافية

١- مختارات شعرية (نقد)

د. غازي القصيبي

٢- سيرة شعرية (نقد)

د. غازي القصيبي

٣- التعليم الابداعي

د. سمير باشموس

د. نور الدين عبدالجلواد

٤- التقييم التربوي

د. سمير باشموس وآخرون

٥- كيف نتج في الامتحانات؟

ترجمة د. أميرة القادر الهندي

٦- مدخل إلى عالم الاجتماع

د. محمد فايز عبدالصمد

٧- الفكر الاجتماعي الحديث

د. محمد فايز عبدالصمد

٨- ديوان "الأرض والعش" عائية أحمد النصي

عائية أحمد النصي

٩- وظائف في شعر طاهر

زحمشري

د. عبدالهاد محمد باقاري

١٠- اللفة تدريسياً واكتساباً

د. محمود أمجد السعيد

مرمق دار الفصيل الثقافية

الرياض - السعودية - شارع العزيزية

تلفون: ٤٦٧٨٨٤ / ٤٦٥٣٠٤٧ / ٤٦٥٣٠٤١

ص ٣ - الرياض - البريد ١١١١

مالك بن نبي

وفلسفة

الخروج

من التخلف

محمد الميالي



عدداً، لأن الشيخ العربي استعمل نفوذه منذ بداية الثلاثينيات في حماية تلك القبائل الصغيرة، وفعلاً زعم الشخص المكلف بتوجيه التهمة أنه كان ينقل رسائل من الشيخ العربي إلى الألمان (لأن مدينة تبسة كانت متاخمة للحدود التونسية) وياتيه برسائل من الألمان، وأدخل الشيخ إلى أهم سجون الجزائر، وهو سجن لامبيز، Lambese قرب مدينة باتنة، وحكم الإعدام هو الجزاء في حالة كهذه.

لكن أصدقاؤه، خاصة المرحوم أحمد بوشمال، جندوا مجموعة من المحامين، جزائريين وفرنسيين بالإضافة إلى أن الشيخ عندما قدم للمحاكمة طلب مقابلته مع الشخص الذي اتهمه، عندما وقف هذا أمام الشيخ وكان مهيباً، استحلفه أن يقول الحقيقة، فما كان منه إلا أن أجهش بالبكاء واعترف بتلقيق التهمة.

وتجدر الإشارة إلى أن أخا الشيخ العربي، الذي اسمه «البشير»، كان من مؤسسي المنظمة السرية، التي تدعو إلى الكفاح المسلح إثر أحداث مايو ١٩٤٥، وتوفي عام ١٩٤٨ متأثراً بالتعذيب الذي سلط عليه في السجن.

تعمدنا هذا الاستطراد للتدليل على أن تهمة الاتصال مع الألمان لم تكن استثناء، وعلى أن منطقة تبسة كانت من المناطق التي ظهر فيها التنظيم المسلح في زمن مبكر.

وقد يكون تردد مالك بن نبي على سفارة اليابان في باريس قد عزز تلك التهمة، إذ كان معروفاً عنه اهتمامه الكبير بالتجربة اليابانية، بالإضافة إلى كتاب عن اليابان والمجموعة الإسلامية سلمه إلى السفارة اليابانية بباريس عام ١٩٤٠، أي قبل دخول اليابان في الحرب. إلا أن مالك بن نبي عندما قدم للمحاكمة في أبريل ١٩٤٥ تأكدت براءته من التهمة وأطلق سراحه.

خلال إقامته بالسجن سجل أهم أفكاره حول «الظاهرة القرآنية»، Le Phenomene Coranique الذي يعد باكورة إنتاجه، ولم يصدر منشوراً في كتاب إلا عام ١٩٤٨، إلا أن بعض من ترجموا له، يقولون أنه كتب كذلك «المشكل اليهودي»، الذي ضاع مخطوطه. كما وضع منذ ١٩٤٠ كتاباً عنوانه «الإسلام واليابان والمجموعة الآسيوية»، سلمه في نفس السنة إلى السفارة اليابانية في باريس، فهل يوجد في أرشيف السفارة اليابانية بباريس؟ لا أحد يعرف. وقد أهدى كتابه، «الظاهرة القرآنية»، إلى شخص اسمه Georges Merlin لأنه أنقذ كتابه إذ أخرجته زوجته من السجن قبل إطلاق سراح مالك.



وقد تولى رغن هذا المخطوط شخص يهودي في مدينة تبسة عام ١٩٤٦ ونشرته «دار النهضة» (١) التي هي أول دار نشر

العدد الستون - يناير ٢٠٠٤ م

■ في يوم ٣١ أكتوبر ١٩٧٣، توفي مالك بن نبي المفكر الجزائري الذي شغل الساحة الفكرية، وقتاً ما، في الجزائر عقب الحرب العالمية الثانية، وفي خارج الجزائر، بعد اندلاع ثورة نوفمبر ١٩٥٤، إذ أقام فترة بالقاهرة. هناك بنى نظريته عن العالم الأفروآسيوي انطلاقاً من باندونج، وهو يعتبر أن عملية البناء الحقيقي في العالم الإسلامي انطلقت من مصر عام ١٩٥٢، ثم من الجزائر عام ١٩٥٤، كما أعجب بالتجربة اليابانية منذ دراسته الجامعية، يدل على ذلك الكتاب الذي وضعه عن «الإسلام واليابان والمجموعة الآسيوية»، عام ١٩٤٠.

لكن من هو مالك بن نبي؟



هو من مواليد ١٩٠٥، عرف النور في مدينة تبسة بأقصى الشرق الجزائري، وهي مدينة رومانية قديمة، كانت محطة مهمة من محطات الإمبراطورية الرومانية في أفريقيا، وظلت محتفظة بمكانتها في العهد البيزنطي، وبما أنها ملقت قبائل عديدة فقد أولاهها الفرنسيون أهمية خاصة، نظراً إلى أن أهم قبيلة في المنطقة، وهي قبيلة «الناماشة»، اشتهرت بشدة المراس. وقد اكتوت جيوش الاحتلال بناها في القرن التاسع عشر عندما خاض أبناء المنطقة حروب المقاومة تحت راية الأمير عبد القادر.

زاول دراسته الثانوية في مدينة قسنطينة، (ومن ثم إتقانه اللغتين العربية والفرنسية) ثم التحق بباريس حيث درس الهندسة.

ورغم أنه كان مهندساً فقد كانت انشغالاته فكرية أساساً.

أدخل السجن في أغسطس ١٩٤٤ بمدينة شارتر، غرسي باريس، إثر اتهامه بالتعاون مع الألمان، ولعل الذين وجهوا إليه تلك التهمة اعتمدوا على الاتصالات التي كان يجريها مع ممثلي المسلمين في فرنسا، نظراً لاهتمامه بالشأن الإسلامي، حيثما وجد المسلمون، علماً بأن هتلر كان قد وجه دمايته نحو الشعوب الإسلامية الخاضعة للاستعمار البريطاني والاشتراكي الفرنسي، ويعرف سكان الشرق الجزائري، ومنطقة مدينة تبسة على الخصوص التي كان ينتمي إليها مالك بن نبي، أن الألمان وزعوا بالطائرات، كميات كبيرة من الأسلحة بواسطة المظلات، على أمل أن يستعملها الجزائريون ضد الفرنسيين، فيسهلون مهمة احتلاله لتونس، ويضعفون الفرنسيين.

هذا ما جعل الإدارة الفرنسية آنذاك ١٩٤٢. توعد لأحد أبناء المدينة بتلقيق تهمة ضد الشيخ العربي التبسي، أحد الزعامات السياسية والدينية بالمنطقة، والذي كانت كلمته مسموعة من السكان، سواء من قبيلة الناماشة التي ينتمي إليها أو من القبائل الأخرى التي هي أقل

جزائرية عصرية، أسسها المرحوم عبدالقادر ميموني، أحد الوجوه البارزة في الحركة الوطنية الجزائرية. وإذا كان هذا الأخير جامعياً فقد رفض أن يشتغل في التجارة التقليدية كما كان يرغب أبوه وعمه اللذان رفضا تمويل مشروععه للنشر، فكون شركة مساهمة، بدأت تعمل دون مقر، وما لبثت أن أصبحت دار نشر مهمة وصارت ملتقى المثقفين بالعربية والفرنسية، وهذه هي نفس الدار التي نشرت عام ١٩٤٩ كتابه «شروط النهضة الجزائرية» لكن الكتاب الذي أكسبه الشهرة في الأوساط الفرنسية هو «Vocation De L'Islam» الذي نشرته دار «لوسوى» الباريسية عام ١٩٥٤.

تجديد الفكر الإصلاحى:

تكتسى أفكار مالك بن نبى أهمية خاصة لاعتبارات عديدة، فقد ظهرت كتاباته في أعقاب الحرب العالمية الثانية، أى في فترة عرفت فيه حركة الإصلاح الدينى فراغاً بفعل غياب عبد الحميد بن باديس، الذى كان مفكراً مجدداً فى الدين، كما كان مفكراً سياسياً يؤمن بضرورة الكفاح المسلح، وإن كان يعتبر أنه لا بد من التمهيد لذلك بتوعية سياسية وثقافية واسعة النطاق.

يؤكد بعض ذلك ما كتبه الأستاذ مصطفى الأشرف، الوجه البارز فى الحركة الوطنية، فقد عمل فى صفوف حزب الشعب منذ ما قبل الحرب العالمية الثانية، وهو فى الوقت نفسه مفكر معروف بتشدده الذى يسميه بعضهم طرفاً، وقد كتب دراسات مهمة عن تاريخ الجزائر ومسار الفكر الوطنى، ونقاط القوة والضعف فى الحركة الوطنية الجزائرية، وفى مسار الكفاح المسلح الذى فجرته جبهة التحرير الوطنى، كانت تحليلاته صارمة تتسم بنزاهة فكرية وأخلاقية عالية.

فقد تعرض فى إحدى الدراسات التى نشرها فى كتابه القيم «Nation Et Societe» (الجزائر أمة ومجتمعاً) إلى الظروف السياسية والفكرية التى شهدت انتشار الوعى الوطنى لدى الجماهير الشعبية، وقد سجل فى هذا السياق ظهور حركتين مهمتين هما حركة حزب الشعب الجزائرى سليل «نجم شمال أفريقيا» الذى طرح منذ ١٩٢٧ مبدأ الاستقلال التام، وحركة الإصلاح الدينى التى تصدت لمحاولات الفرنسية والإدماج والحقا الجزائر بفرنسا.

وهو إذ يلاحظ التطرف الذى كان يتسم به حزب الشعب، يسجل أن مثل ذلك التطرف مكن العمل الوطنى بالجزائر من تحقيق كفضة مهمة إلى الأمام، إلا أن هذا التطرف إذا كانت له إيجابياته فإنه له سلبياته التى انعكست على الثقافة السياسية ووحدة العمل السياسى، ذلك أنه يعتبر أن كلاً من حزب

الشعب الذى يتزعمه مصالى الحاج، وحركة الإصلاح الدينى التى يتزعمها ابن باديس يمثلان تيارين متقاربين يكمل أحدهما الآخر، لأن أيديولوجية كل منهما تشترك فى نقطة واحدة، وكل ما كان مطلوباً هو أن تدخل كل منهما تعديلات على مواقفهما تضمن وحدة العمل السياسى والثقافى، وهو يحمل مصالى الحاج مسئولية عدم تحقيق هذا المطلب، عندما يقول: «مصالى الحاج المدافع الذى يجهل أو يحتقر كل إمكانيات البناء الفكرى الوطنى للحركة التى يقودها، دخل فى حرب لا هوادة فيها ضد ابن باديس الذى كان آنذاك هو الفكر الوحيد المستنير المنظر لوطنية تاريخية وثقافية عصرية، تقدمية نسبياً».

هذا الطرح يلتقى فيه مالك بن نبى مع مصطفى الأشرف، فقد كان مؤلف «وجهة الإسلام» سلمنى مخطوطاً له لإبداء الراى فيه، هو عبارة عن ذكرياته منذ أن كان بباريس، وفيه ينتقد بشدة أفكار مصالى الحاج الذى حضر أحد الاجتماعات التى عقدها بفرنسا، (كان عنوان المخطوط، إن لم تخنى الذاكرة: مذكرات شاهد على العصر أو على القرن).

والذى يهمن فى الأمر أن ظروف ما بعد الحرب العالمية الثانية تختلف عن ظروف الثلاثينيات: من حيث القضايا التى كانت مطروحة قبل ١٩٣٩، مثل «التجنيس» والموقف من المواطنة الفرنسية، من جهة، ومن جهة أخرى غياب ابن باديس الذى توفى يوم ١٦ ابريل ١٩٤٠، وكذلك مبارك الميلى الذى توفى يوم ٩ فبراير ١٩٤٥، الذى كان قد زود الحركة الإصلاحية بوثقتين مهمتين: «تاريخ الجزائر فى القديم والحديث» و«رسالة الشرك ومظاهره»، فالأول مراعاة تاريخية ترد على الأطروحات الاستعمارية حول عدم وجود الجزائر تاريخياً، والثانى يدحض أطروحات بعض الزوايا الطرقية التى وظفت الاستعمار لخدمة مصالحه، لذلك كان زملاؤه يسمونه «الفيلسوف» على أساس أنه كان منظرًا لتيار الإصلاح الدينى فى ميدانين مهمين من ميادين أنشطتها.



فى هذا الإطار تبدو النظريات التى طرحها مالك بن نبى حدثاً مهماً فى حد ذاته، وتمثل طرحاً يمكن إدراجه فى خط الإصلاح الدينى المستنير، فى نفس الوقت الذى يتجاوزه إذ يتناول مشاكل التخلف والاستعمار من زاوية أوسع، كما يقدم مشروعاً للمستقبل، لذلك كان مالك بن نبى يعتبر نفسه صاحب رسالة، وهو لم يكتف بما أصدره من كتب بعد ١٩٤٥ وقبل ١٩٥٤، إذ كان يكتب فى صحف جزائرية مثل «الجمهورية الجزائرية»، التى كانت ناطقة باسم حزب «الاتحاد الديمقراطى للبيان الجزائرى» الذى يتزعمه فرحات عباس، وفى صحيفة

«الشاب المسلم» التى كانت تعبر عن أفكار جمعية العلماء، وكلاهما تصدران بالفرنسية.

وكانت «الشاب المسلم» تتميز بمحاولة إيجاد خلف مستنير لرعيل الأول من رجال الإصلاح الدينى يخاطب المفرنسين من الجزائر كما يخاطب التقدميين الفرنسيين.

فيلسوف الخروج

من التخلف:

إن التميز الذى تتصف به أفكار مالك بن نبى، هو طابعها الإسلامى والعلمائى، فى الوقت نفسه، فقد ألف عام ١٩٥٦ كتابه عن الفكر الأفريقى. الأسوى الذى صدر إثر مؤتمر باندونج، وعام ١٩٥٨ ظهر كتابه عن «كومونولث إسلامى».

ويعد استقلال الجزائر فى ١٩٦٢، واصل نشاطه الفكرى، فزيادة عن تولىه إدارة جامعة الجزائر، لبعض الوقت، كان يواظب علىلقاء محاضرات بالفرنسية، تتوجه إلى النخبة المثقفة، حول مشاكل الثقافة والحضارة والأيدىولوجية.

وفى سنة ١٩٧٢ أصدر فى بيروت، كتاباً بالعربية عنوانه «المسلم فى عالم الاقتصاد»، ترجم بعد ذلك إلى الفرنسية. بالإضافة إلى كتاباته كان يحرص على مخاطبة مجموعة من الشباب والطلاب الجامعيين خلال حلقات تجتمع حوله بانتظام يشرح فيها، شفاهاً، أفكاره، على أساس أن الخطاب المباشر أبلغ فى التأثير على المستمع، من تأثير الكلمة المكتوبة التى يطالعها القارئ فى صحيفة أو كتاب. لذلك يعتبر بعضهم أن مالك بن نبى ساهم فى بذر أفكار الإسلام السياسى بالجزائر.

ومهما كان تقييم المثقفين له، فالذى لاشك فيه أنه قدم عطاء فكرياً لم يكتف فيه برد الفعل ضد بعض الأطروحات التى كانت موضوع اهتمام الناس فى مجالات الاقتصاد والتاريخ، بل جاء بإسهامات معتبرة.

يضاف إلى ذلك أن إنتاجه، إذ ظهر بالفرنسية، يمثل خطاً متميزاً فى الكتابات الجزائرية التى كانت تستعمل الفرنسية، فالكتاب الذين شغلوا الساحة الجزائرية معتمدين على اللغة الفرنسية، كان معظمهم أدياء من طراز ممتاز، لكن لم يمساوا، إلا عرضاً، بعض القضايا الكبرى مثل مستقبل الثقافة فى الجزائر، مثل حاج على وكاتب ياسين ومولود معمري ومالك حداد، لكن معظمهم فعل ذلك بعد نوفمبر ١٩٥٤، زيادة عن أن كلاً منهم، لم يقدم بناء متكامل، ولعل الفكر الوحيد الذى تتسم كتاباته ودراساته بانتظامها فى خط متسق ومنهجية علمية، هو الأستاذ مصطفى الأشرف، فجميع ما كتبه من دراسات وأبحاث ومقالات ينتظمه خيط واحد، ويكمل



**تبدو النظريات
التي طرحها مالك بن
نبى حدثاً مهماً
فى حد ذاته، وتمثل
طرحاً يمكن
إدراجه فى خط
الإصلاح الدينى
المستنير، فى نفس الوقت
الذى يتجاوزه
إذ يتناول مشاكل
التخلف والاستعمار
من زاوية أوسع،
كما يقدم مشروعاً
للمستقبل**



بعضه بعضاً حتى أن القارئ لا يستطيع أن يستنبط. لولا التواريخ التي يضعها إثر كل دراسة. ترتيبها الكرونولوجي، صحيح أن هناك فرائز قانون، لكن هذا الأخير لا يدخل في أي تصنيف مما سبق ذكره، نظراً لخصوصية منبته الاتني (المارتينيك) والفكري (الفرنسي) من جهة، ولكونه استنبط بعض نظرياته من واقع حرب التحرير الجزائرية وما أدخلته من تحولات، دون أن يكون مطلعاً على ما سبق الثورة المسلحة من إعداد فكري وتهيئة سياسية، زيادة عن أن بعض آرائه عن التحولات الاجتماعية استخلصها من ملاحظات اقتصر على منطقة محدودة من مناطق الجزائر.



أما مالك بن نبي فإن كتاباته تندرج فيما يمكن تسميته بالفلسفة الخروج من التخلف، في نفس الوقت التي تشمل فيه على رؤية تاريخية متبصرة، ونفس إسلامي واضح، يدعمهما جهد فكري تجديدي واجتهاد يحرص على تجنب المسائل المطروقة، كما أن مالك بن نبي قد أعاد الاعتبار لفكر الإسلامى المستنير الذي تعرض تراثه في الجزائر لتهميش غير قليل بعد الاستقلال بسبب عوامل عديدة، لا يتسع المقام لذكرها هنا. ثم إن تحقيق الاستقلال في تلك الظروف المعروفة، فتح أكثر من باب يفضي كل منها إلى الضياع، بفعل انعدام المرجعيات من جهة، وتأثيرات «القوة الثالثة» التي أراد الاستعمار خلقها من جهة ثانية، والصراع على السلطة من جهة ثالثة، وخبثات الأمل في رموز الثورة المسلحة والاستقلال في نهاية المطاف، لذلك سعى مالك بن نبي إلى مواجهة الضياع بشيء آخر غير المواضع والخطاب الخلقى الصرف، بل إنه استبق الأمر، فلم ينتظر الاستقلال لكي يبشر بنظرياته، إذ أن مجموع ما كتبه، قبل نوفمبر ١٩٥٤ وأثناء حرب التحرير وبعد الاستقلال يشكل مذهباً متسقاً يساعد على الخروج من التخلف.

ويبدو أن مالك بن نبي قد تكهن منذ ١٩٤٨، بالخطر الذي يهدد الجزائر عندما تنتزع استقلالها، فقد صور في كتابه «شروط النهضة»، أمل الشعب الجزائري في الغد المشرق، وما سوف يعترض أفته من مشاكل قد تصرفه عن المثل العليا التي ظل يكافح من أجلها على مدى أجيال، ويحسن أن نستشهد بقرارات مما كتبه آنذاك، رغم طابعه الرومانسي، فهو يقول: «أيها الرفيق! هاهي ذى الساعة التي يتسلل فيها شعاع الفجر الباهت بين نجوم الشرق، كل ما هو مقبل على الصحو قد بدأ ينتفض ويرتعش داخل خمول الكرى وأطماره.. قريباً يشرق الكوكب المثالي على كدحك الذي بدأ في السهل، حيث لاتزال المدينة التي هجعت بالأمس.. نائمة!

ستحمل الأشعة الأولى للنهار

وجبهات ينظر ٦٠

مالك بن نبي



مهما كان
تقييم المثقفين
لمالك بن نبي،
فالذي لا شك
فيه أنه قدم
عطاء فكرياً لم
يكتف فيه برد
الفضل ضد بعض
الأطروحات التي
كانت موضوع اهتمام
الناس في
مجالات الاقتصاد
والتاريخ،
بل جاء بإسهامات
معتبرة



الجديد، بعيداً جداً.. أبعد من خطاك.. ظل عمله المقدس في السهل الذي تبتذر.. وسيحمل التسميم الذي يهب الآن، البذار الذي تنزوه يمينك أبعد من ذلك.. ابذر يا أخي الزارع في الأخدود الذي يمتد بعيداً.. من أجل جيل قادم.

«... وليرتفع نشيدك الطروب، كما ارتفع نشيد الأنبياء قديماً، عندما كانوا يفنون أسحاراً أخرى في تلك الساعات الملائمة التي تولد الحضارات... إلى أن يقول: «فهاهم قد أخذوا الآن ينصبون بباب المدينة التي بدأت تستعيد يقظتها، سراق سوق الملاهي مع مسلياتها، لتلبية واحتجاج هؤلاء القادسين صوب خطاك...»

لقد أقاموا الجحوش والمنصات من أجل المشعوذين والبهلوانات، حتى يغطي عجيجهم على نبرات حدائقك.. وقد أوقدوا المصابيح الخادعة، حتى يحجبوا بها النهار المقبل، ويلفوا شبحك بالقتام في السهل حيث تسير..

لقد زينوا الوثن لكي يحرقوا الفكرة.. ولكن الكوكب المثالي يواصل سيره الذي لا ينتهي، وهو لا محالة سيضئ قريباً انتصار الفكرة وذُل الأوثان، كما تم ذلك بالأمس.. في الكعبة.

وكان مالك بن نبي، وهو يتحدث، عام ١٩٤٨، عن «المصابيح الخادعة»، ليحجبوا بها النهار، أو عندما يذكر «سوق الملاهي»، يتبنا به الجزائر الجزائرية، التي تحدث عنها الجنرال ديغول بعد ذلك باثنتي عشرة سنة.

وقد ذكرني هذا المقطع عن سوق الملاهي بما قاله مالك حداد. رحمه الله . ذات يوم من ربيع ١٩٦٣؛ كنا نتناول العشاء في مطعم فاخر على شاطئ البحر، مالك حداد وعبدالقادر بن قاسي وأنا؛ وكان هناك شباب وكهول، يملأون حلبة الرقص على أنغام موسيقى غربية، تأمل مالك طويلاً في الراقصات والراقصين، وقال: «هذه هي الجزائر الجزائرية التي كان يريدتها الجنرال ديغول».

الحضارة ليست هي

اكتساب منتجاتها؛

إن الفكرة الأساسية التي تتضمنها كتابات مالك بن نبي هي أن الإسلام، هو القادر على تحصين الشعوب ضد مخاطر الضياع، لكن خطابها ليس سلفياً ولا ماضوياً ولا وعظياً، فهو يربط الإسلام كقيم وأخلاق واجتهاد، بمتطلبات التنمية من جهة وبالروافد الغربية من جهة أخرى، إلا أنه إذ يسجل أهمية اللجوء إلى الفكر الغربي، يعمد إلى تحليل دقيق للنماذج المثقفة في البلدان المتخلفة التي تكونت في حضن الجامعات الغربية، فهو يلاحظ أن الطالب الذي يتوجه للدراسة في أوروبا أو أمريكا، يحمل معه، غالباً، عقلية

تحجب عنه الجوهر فلا يرى إلا أحد الشيتين: ما يتلقاه من علم مجرد أو الجانب المغربي من حياة الملاهي، وهو في كلتا الحالتين لا يرى إلا الواقع الذي انتهت إليه الحضارة الغربية دون أن يكشف روحها وتطورها ومسارها^(١) وهذا ما يفسر عجزه، في نظر ابن نبي، عن تبيين حركة الإبداع، إبداع القيم المعنوية والاجتماعية التي بها يرقى الرجل أو المرأة إلى مرتبة «الإنسان»، وهو مالا يمكن تحقيقه إلا عندما يتجاوز الجهد الثقافي لدى الإنسان حاجاته الفردية. ومما يساعد أبناء البلدان المختلفة على الاندفاع في هذا الاتجاه المسود هو أن الحضارة الغربية لم تهتم بالفائنية وقصرت جهدها على السببية، كل مالا يخضع للقياس، لا يعتبر من قبيل العلم، مسار الإنتاج في أوروبا لا يحدد الشيء بالنسبة للإنسان، ولكنه يحدد الإنسان الآلة حسب الشيء المصنوع، وهذا يعني أن أوروبا أتقنت ما امتلكته من تكنيك وأضاعت الخلق^(٢).



وفي سياق تحليله لهذه الظاهرة، يصور بدقة المحيط الذي يكتشفه الطالب الجزائري عندما يذهب للدراسة في أوروبا، فهو يقول: «نظراً لنفسية المحيط العائلي للعصر ما بعد الموحدى الذي كان يعيش فيه الطالب، فإن هذا الأخير ينتقل، مع تحوله لأوروبا من المقدس إلى المدنس دون أن يمر بالفكر السياسي، فهو يفتقر من «العلم، الإسلامي إلى التعليم العصري دون أن يتوقف عند مفهوم الثقافة، يذهب الطالب المسلم إلى أوروبا وأضعا على عينيه حجاباً يمنعه من أن يتأمل الحضارة، فلا يبصر منها إلا الجانب المجرى أو الساقط حسب استعداداته الخاصة للجد وهو لا يبصر المرأة الكادحة بل يرى تلك التي تصبغ أظفارها وشعرها وتدخن السجائر في المقاهي، وهو لا يرى الصانع والثمن عندما ينكب على عمله من أجل تجسيم فكرة، هو لا يلاحظ الطاقات الخلاقة التي تبذل قوماً معنوية واجتماعية تجعل الإنسان المتحضر متفوقاً على الإنسان البدائي، في حين أن الثقافة تبدأ عندما يتجاوز الجهد الفكري هدف الحاجة الفردية».

ولن تكون لدى الطالب (المبهور) فرصة للتفطن لمظهر الحضارة السخى الذي يغذي مشاعر الإنسان المتحضر، ويزود بعنبريته بالاندفاع الخلاق، لأن الأفكار الكبرى تنبعث من القلب إنه إذ يأتي من عالم باع آثاره ومخطوطه إلى السائح الأمريكي لن يتنبه إلى ما في الحياة الأوروبية من عبادة سليمة للشيء القديم الذي يربط الماضي بالحاضر، إنه لن يرى الطفل يتعلم مغزى احترام الحياة عندما يداعب قطة أو يزرع وردة، ولا الضالاح عندما يتوقف عند نهاية الخط الذي يحرثه في الأرض، ليحكم

العدد الستون، يناير ٢٠٠٤ م

جبرية، (نسبة لعلم الجبر)، عالجتها بطريقة حسابية، الأولى تسمح بصياغة حل أو مشروع جلى قابل للتطبيق على مستوى المجتمع كله، والثانية تعالج كل حالة على حدة، وتكسد منتجات الحضارة دون أن تتمثل العوامل التي أبدعتها.

يترقب على ذلك غفلة الحكام في البلدان الإسلامية عن حقيقة جوهرية، وهي أن العناصر الثلاث للحضارة، وهي الإنسان والتراب والزمن، لا تمارس مفعولها ضمن حالات شتية، أي ضمن مخطط اقتصادي يجعل مسيرة التنمية مرتبطة بمعالجة كل حالة على حدة، لأن اكتساب الحضارة يستلزم تفعيل هذه العناصر الثلاثة ضمن تركيب متآلف.



على أساس هذه القاعدة يرى مالك بن نبي أن جميع ألوان المخترعات التي تمثل مظاهر حضارة، لا يمكن تصورها إلا ضمن الشروط العامة لحضارة معينة، وليس ضمن أبعاد عبقرية إنسان مفرد، ولا حتى بضع مئات من العباقرة «لأن أمثال، جاليليو وليونارد دي فنشي، ومايكل أنجلو، ودانتي، ليسوا هم الذين صنعوا النهضة، ولكن شروط النهضة، إذ توفرت هي التي صنعتهم».

قابلية الاستعمار:

كان فكر بن نبي مرشحاً لأن يؤدي دوراً معتبراً في الجزائر بعد الاستقلال، لكن نظريته حول قابلية الاستعمار، لم تفهم كما يجب، فالأجاء الذي ظل سائداً، منذ حروب الاحتلال، هو تحميل كل المسؤولية للاستعمار، في حين أن نظرية قابلية الاستعمار التي ينادي بها بن نبي، تمثل رؤية تاريخية تتخلق من تحليل دقيق لدورات التاريخ، وحركات المد والجزر فيه، عندما تتوقف حركة المد، أو مجهود الإبداع، عند شعب ما، لسبب أو لآخر، يصبح قابلاً للاستعمار لأنه إذ يتوقف عن التقدم ويخلد إلى الجمود، يتسبب في وجود فراغ يفعل العدم الإبداع وحركة الإبداع، والإنسانية مثل الطبيعة لا تتحمل الفراغ ولعل أحد القلائد الذين فهموا فكرة بن نبي هو الحبيب بورقيبة الذي لا يحمل كل المسؤولية للاستعمار، وهو بذلك ينقص من قيمة انتصار الاستعمار، وليس من المبالغة القول إن سياسة المراحل التي كان يعمل بها بورقيبة هي الترجمة العملية للمذهب البورقيبي الذي يأخذ بنظرية قابلية الاستعمار، التي يتطلب التخلص منها تدرجاً في الوعي وتدرجاً في المسؤولية.

إن نظرية قابلية الاستعمار إذ تسجل مسؤولية البلد المتخلف في العصر، ما بعد الموحد، حسب مصطلح بن نبي من شأنها

مالك بن نبي



يذهب الطالب المسلم إلى أوروبا وضعاً على عينيه حجاباً يمنع من أن يتأمل الحضارة، فلا يبصر منها إلا الجانب المجرد أو التافه حسب استعداداته الخاصة للجد وهو لا يبصر المرأة الكادحة بل يرى تلك التي تصبغ أظفارها وشعرها وتدخن السيجار في المقاهي



لا يتعلق بالفصل بين القيم، ولكن بالجمع بين العلم والضمير، بين الخلق والتكنيك، وبين الفيزياء وما وراء الطبيعة من أجل إقامة عالم حسب قوانين السببية ومتطلبات الغاية.

وقد حاول مالك بن نبي أن يفسر جمود الفكر الإسلامي في المغرب العربي رغم جواره للعالم المسيحي واحتكاكه به، بأن هذا الحوار قد تم في النطاق الاستعماري الذي أدى إلى تزييف مغزى الفكر المسيحي في نظر المسلمين؛ فالإسلام في المجال المتوسط لم يستفد من الفكر المسيحي، كما أن الفكر المسيحي لم يجبر إنسان ما بعد العهد الموحد على تغيير نفسه.

على هذا الأساس يبدو الإسلام في مجال البحر الأبيض المتوسط، وراثياً من خلال الباشا وسيد السلطان العثماني، كما يبدو قيبلياً بدوياً على مستوى الأمير العربي، البربري، ويبدو دوغماتياً متغلقاً تحت سلطة شيخ الزاوية، وهذا ما يدفع مالك بن نبي إلى أن يتوجه إلى المجال الآسيوي للإسلام، في جاكرتا وباكستان والهند واليابان.

وتجدر الإشارة إلى أن العمود الفقري في تفكير ابن نبي هو الآية الكريمة «إن الله لا يغير ما يقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم».

ويستخلص ابن نبي في كتاباته بدءاً بـ «شروط النهضة الجزائرية»، إلى المحاضرات التي ألقاها بعد الاستقلال، أن خلاص العالم الإسلامي يتمثل في تطويع تكنيك الغرب لروح الإسلام، وقد ساعد مالك بن نبي على التوجه إلى المجال الآسيوي ظهور كتابات وأفكار تتنبأ بأفول حضارة الغرب، مثل الفيلسوف شينغلر الألماني، والشاعر بول فاليري الفرنسي، والأديب والقاصص رومان رولان، زيادة عن كتابات محمد إقبال ورايندراوات طاغور.

وقد بدأ مالك بن نبي ينشر أفكاره تلك في أعقاب الحرب العالمية الثانية من خلال كتبه، وقد فكر في تأسيس مجلة فكرية تتولى تعميم دعوته، يتولى تحريرها مع ابن ساعي مفكر جزائري غير معروف، ترجم الفيلسفة الألمانية وعاشر سارتر.

وهو في جميع كتاباته سواء منها التي ظهرت في الأربعينيات أو في الستينيات أو في السبعينيات، يولي أهمية خاصة للثقافة، لذلك كان دائم الإلحاح على أن الحضارة هي التي تصنع منتجاتها، وليست المنتجات هي التي تصنع الحضارة.

عدم فهم هذه الحقيقة هو الذي جعل بلداننا تتوقف عن أن تكون «سائرة في طريق النمو، كما كان يطلق عليها في عشوان حركات التحرر ويدايات الانعتاق، في مرحلة أولى، لتتنطبق عليها، في مرحلة لاحقة، صفة «البلدان السائرة في طريق التخلف، أو نحو مزيد من التخلف».

بدل أن تعالج البلدان المستقلة حديثاً معادلة التقدم والتخلف بطريق «معادلة

على عمله مندمجاً في الأرض التي هي خلاصة كل حضارة... وهو لن يستخلص العبرة من جنون بعض العظماء مثل Bernard Polissy الذي أحرق آخر ما لديه من أثاث وأرضية منزله الخشبية ليستخرج من ذلك «البناء» أو «الطلاء الخزفي»، ويضفة عامة إن الطالب المسلم لم يجرب أوروبا، اكتفى بقراءتها أي أنه تعلم بدل أن يفهم.

نتيجة لذلك يصور مالك بن نبي، في محاضرة ألقاها بالعاصمة الجزائرية عام ١٩٦٤، ما يترقب على نظرة الطلاب المسلمين إلى ظاهرة الحضارة الأوروبية، فيسجل أن الرزى الأوروبي وكذلك البوق والطنبور والهاتف والسيارة، اقتحم شتى بلدان العالم الإسلامي بصورة مفاجئة منذ خمسين سنة، ولكن مشاكل التخلف ظلت راسخة القدم داخل هذه البلدان، فقد أردنا بدل الاضطلاع بتشبييد الحضارة أن نقوم بتكديس منتجاتها، ولم يكن عمل النهضة الإسلامية طوال السنوات الأخيرة، يمثل تشبيداً ولكن تكديساً للعتاد.

وإذا كان يعتبر أن عملية البناء الحقيقي في العالم الإسلامي ابتدأت سنة ١٩٥٢ في مصر وعام ١٩٥٤ بالجزائر، فإنه يلاحظ أن روح التكديس ما تزال مستمرة البقاء، وهي قد تتخذ مظهراً يبعث على السخرية، مثل وجود «أربعة أجهزة تكيف هوائي في مقصورة أحد رؤساء المصالح، أو خمسة أجهزة هاتفية على مكتبه»، وهو إذ يضرب المثل باليابان يسجل أن مشكلة التجهيز مرتبطة بقضية الإنسان وبالأفكار كما يلاحظ أن اليابان بنى ذاته على قاعدة حضارية، وليس على قاعدة منتجاتها، وهذا ما يفسر نجاح اليابان في الوقت الذي لم يحقق فيه العالم الإسلامي نصراً حاسماً على التخلف لأن نشاطه طيق في عالم الأشياء والمنتجات بدل أن يطبق ضمن النسق البشري ونسق الأفكار، وعبارة أخرى أن بلدان العالم الإسلامي، ظلت على امتداد قرن من الزمان تطرح سؤالاً: كيف تصنع منتجات الحضارة بدل أن تسأل: كيف تصنع الحضارة.



وفعلاً فإن خطوات التصنيع الثقيل في الجزائر بدأت بمشاريع واتفاقات تبرم مع جهات أجنبية تنص على تسليمنا المعمل، «المفتاح في اليد، أي جاهزاً للإنتاج، دون تمكننا من التقنيات التي تسمح لنا بأن نتولى الإنتاج بعد أن نكون قد فهمنا كيفية صنع الحضارة.

على أن فهم الحضارة الغربية لا يكفى بالنسبة للبلدان المتخلفة في نظر مالك بن نبي، لأن أوروبا إذا كانت قد امتلكت التكنيك وطوعت العلم فقد أضاعت الخلق كما سجل ذلك في أكثر من موضع في كتابه «وجهة الإسلام»، وهو يولي أهمية كبيرة للإبداع إذ يعتبر أن الأمر بالنسبة للعالم الإسلامي

أن تدفعه نحو اكتساب التقنيات التي مكنت البلد الأجنبي من استعمارنا، بذلك يكون البلد المستعمر (بفتح الميم) يتحمل مسئوليته للخروج من التخلف، كما يتحمل قسطاً من المسؤولية عندما جلب على نفسه الاستعمار بفعل الفراغ الحضاري.

بهذه النظرية نحلل العقدة من الاستعمار المتولدة عن اعتباره شراً كله لا خير فيه.

إلا أن فكرة مالك بن نبي هذه لم تفهم في الجزائر، وبذلك أدت إلى تحجيم فكره وتهميش عطائه، فقد فهمت على أنها تبرير للاستعمار. ولا شك أن الفكر الماركسي، الذي كان موضة شائعة في الستينيات، قد أدى دوراً أساسياً في محاربة فكر بن نبي، وتفسير جيل ما بعد الاستقلال منه، كما أنه لا شك في أن الصراع الذي كان قائماً على أشده بين المعسكر الرأسمالي الغربي والمعسكر الاشتراكي الشيوعي غذى الاتجاه نحو تهميش مؤلف «وجهة الإسلام»، والظاهرة القبرانية، إذ أن المعسكر الاشتراكي يستفيد من تجريم الغرب الاستعماري وتحميله مسؤولية كل المصائب التي أخذت بمخالفات البلدان التي استعمرت.

يضاف لذلك أن طبيعة الظروف التي حفت باستقلال الجزائر ساعدت على خلط الأوراق وعززت دعاء تهميش فكر مالك بن نبي، كما همشت كل مجهود فكري يبذل من أجل مواجهة التحديات الكبرى التي طرأت بعد وقف إطلاق النار، وتحديد المهام العاجلة المطلوب النهوض بها حتى تتجنب الجزائر انكاسة خطيرة.



لقد انتهت جبهة التحرير التي فجرت الكفاح المسلح وقادته خلال سنوات صعبة في بدايات المعركة، كتنظيم سياسي منذ أن اندمجت في الحكومة المؤقتة التي أعلنت في سبتمبر ١٩٥٨.

وإذا كانت الحكومة المؤقتة قد أصبحت عملياً هي القيادة العليا لجبهة التحرير منذ ذلك التاريخ، فإن الصراع بين رجالها، بالإضافة إلى الظروف التي تسبب فيها إنشاء الخطوط المكهربة على الحدود الشرقية والغربية جعل سيطرة الحكومة المؤقتة تتلاشى تدريجياً على القيادات المحلية داخل ولايات الكفاح في الداخل، وما لبثت نفس الظروف مضافة إلى ملامسات أخرى أن أبرزت قيادة أركان جيش التحرير التي كان يرأسها هوراي بومدين كقوة صاعدة سرعان ما احتلت الميدان السياسي، وحسمت الصراع في ١٩٦٢ على حساب الحكومة المؤقتة. انطلاقاً من ذلك حدث نزاع لا عقلاني بين المؤسسات النظرية ووقائع الحقيقة لجزائر وجدت نفسها محرومة من سلطة سياسية تشمل الجميع، حسب تعبير الأستاذ مصطفى

مالك بن نبي



بلدان العالم الإسلامي، ظلت على امتداد قرن من الزمان تطرح سؤالاً: كيف نصنع منتجات الحضارة؟ بدّل أن تسأل: كيف نصنع الحضارة؟



الأشرف لأن «الحكومة المؤقتة التي عجزت عن حل مشاكلها الخطيرة في الخارج، تصورت أن الفرحة الغامرة التي تهب الجماهير مع الإعلان الرسمي للاستقلال سوف تجعل تلك المشاكل التي استعصت على الحل شهوراً وسنوات، تنحل بقدرة قادر».

ويقدم مالك بن نبي تصويراً لهذا الوضع بما يجعل تحليله يلتقي في عدد من النقاط مع تحليل الأستاذ الأشرف.

فمالك بن نبي في تحليله لقصور الحكومة المؤقتة عن صياغة أيديولوجية في مستوى الكفاح الذي خاضه الشعب، يشرح رأيه في هذا السياق مؤكداً أن المسيرين الجزائريين لم يكونوا، خلال حرب التحرير، في مستوى الأيديولوجية التي بلورها الشعب بنفسه، فالشعب الجزائري إذ اعتمد في كفاحه على قيمه الأخلاقية، أسبق على نضاله طابعاً مقدساً، لكن هذا التقديس أخذ يتدهور تدريجياً بفعل ممارسات المسئولين عن قيادة الكفاح المسلح وخاصة عندما استناموا لرخو الحياة في الخارج، فحال ذلك دون أن يتفطنوا للنتائج المدمرة التي تترتب على ذلك الانحطاط الذي ساد الجو الأخلاقي. لذا يقول مالك بن نبي في سياق تقرير هذه الفكرة: «إن مسيرينا الذين لم يفكروا بالمعنى الدقيق للكلمة في أي مشكلة من مشاكل الثورة، لا يمكنهم من يباب أولى أن يفكروا في المشاكل العامة التي كانت متوقعة في الجزائر عقب الثورة، وبالتالي فهم أبعد ما يكونون عن الانشغال بوضع مشكلة «مفهومية» ما بعد الثورة».

ثم يلاحظ أن انقشاع الغشاوة التي كانت تحجب عن عيون الشعب، المشاكل التي كانت موجودة خلال حرب التحرير، من شأنه أن يدفع الناس إلى تسمية الأشياء والناس بأسمائهم، يجب أن يسمى القطر قطراً، بحيث لا يجوز أن يوجد «مثقفون زيفون»، وأبطال مصطنعون ومشاكل مفتعلة، إذ يجب البدء أولاً بتصفية مشاكل الاستقلال الطويباوي أي الخيالي الذي تركت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية سطوته تنمو وتتفوق على بعض الأذهان في بلادنا، حتى لقد أصبحنا نلاحظ في أيامنا هذه وجود علائم قائمة قلباً وقالباً للتخاذل والتراخي في بلادنا كما لو كان يتعين على الاستقلال أن يحل جميع مشاكلنا العمومية والخصوصية بطريقة آلية، بينما يجب علينا أن نفهم أن قطاعنا العمومي بالخصوص لا يزال يحيا على ما تركه لنا المستعمر بعد رحيله، وعندما يستنفذ هذا الرأسمال، فما عسانا نصنع إذا كانت الضرائب لا تدخل الخزينة وإذا أهمل الموظف أو المستخدم واجبة؟^(١)

ونستطيع أن نتصور مدى خيبة الآمال التي كان بن نبي يعلقها على الثورة الجزائرية التي يعتبرها بداية البناء الحقيقي في العالم الإسلامي، لم

تسبقها في ذلك ثورة إلا ثورة ٢٣ يوليو، ويقدر ما كانت خيبة أمله في ثورة الجزائر كبيرة، بقدر ما كان قاسياً في الحكم على رجالها.

فهو يحمل قادة الثورة المسلحة مسؤولية عودة «الروح الفردية، من جديد ابتداء من وقف إطلاق النار، بعد أن خاض الشعب معركته بروح تضامنية وابتداء من عرقته البلاد».

فهو يسجل ظهور سباق مسعور على الاستيلاء على الأملاك، والانقضاض على الوظائف التي تدر دخلاً دونما كبير عمل، لأن «أعضاء الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية هم الذين أعطوا «المثل، وكانوا «القدوة، التي احتذاها الناس في هذا السباق المنهك المتلاف».

بل إنه يتهمهم بأنهم تجاهلوا ميثاق طرابلس الذي صادقوا عليه بعد وقف إطلاق النار، وراحوا يرتبون شؤونهم الشخصية، ويركضون إلى قرية «بومرداس» للاستيلاء على ما يقدرون عليه من «سلطة دولة لم يكن مولدها سوى مجرد احتمال، أو هي ماتزال في المهد لما تخرج بعد من قماطها، «دون أي اكتراث، بما قد يؤدي إليه هذا السلوك من خنق «الوليد الغض في مهده، بعض الذين كانوا يرتدون لباس المحررين، انتشروا عندما شموا رائحة الوليمة أو الزردة فغادروا مراكز المقاومة في الأندال والجبال ليغتصبوا مثل «الذاب، ما يقدرون عليه».

إن أولئك «المحررين، الذين هبوا للاستيلاء على النفوس لم تكن تشغل رؤوسهم سوى فكرة واحدة وهي «احتلال الجزائر من جديد، بقدر ما تتسحب القوات الفرنسية، وذلك حتى لا تتاح للشعب الجزائري أية إمكانية لحاسبتهم على تسييرهم للبلاد»، عندما كانوا في القاهرة أو في تونس، لم تكن تشغلهم مشكلة الثورة، لتثار في حدود التحرير ولكن في حدود احتلال جديد».



بل إن جيش التحرير الوطني نفسه، قد «انتابه هذا العمل المكثف من طرف الحكومة المؤقتة التي كان كل عضو فيها يريد أن يضمن لنفسه ثلثه من هذا الجيش لاستخدامها في اجتياح إقطاعية خاصة».

ولا شك أن الظواهر التي يصورها مالك بن نبي، ترجع أيضاً إلى انعدام الثقافة السياسية، إن لم نقل إنها ترجع إلى انعدام الثقافة، فالتعلم لا يعنى الثقافة والمدرسة وحدها لا تكفي لتزويد المتعلم بالثقافة العامة حتى لو كان متخرجاً من أرقى المعاهد المتخصصة.

والخلاصة أن المرور، ولو بسرعة، على كتابات مالك بن نبي يكشف عن وجود خيط ناظم ومنطق متماسك للخروج من التخلف، بحيث يشكل مجموعها مذهباً كاملاً، وتجديداً معتبراً، وهي تقدم

كتاب الزاوية



الأذكياء

سلوك ذكي

رُوي عن العباس بن عبد المطلب أنه سئل: أيما أكبر أنت أم رسول الله ﷺ؟ قال: رسول الله ﷺ أكبر وأنا ولدتُ قبله.

وعن عثمان بن عفان رضی الله عنه أنه قال لبعض أهل المدينة: أنا أسن منك أم أنت؟ فقال له: لا أذكر ليلة زفت أمك المباركة على أبيك الطيب، وهذا الاحتراز مليح لأنه لم يقل أمك الطيبة.

وحكى لى محمد الضبي أنه حفظ ابن المعتز وهو يؤدبه سورة (النازعات) وقال له: إذا سألك أمير المؤمنين أبوك في أي شيء أنت؟ فقل له: في السورة التي تلى «عيسى» ولا تقل: أنا في (النازعات). قال: فسأله أبوه. في أي شيء أنت؟ قال: في السورة التي تلى عيسى، فقال: من علمك هذا؟ قال: مؤدبي. فأمر له بعشرة آلاف درهم.

وحدثنا عبد الواحد بن نصر المخزومي قال: أخبرني من أثق به أنه خرج في طريق الشام مسافراً يمشى وعليه مرقعة، وهو في جماعة نحو الثلاثين رجلاً كلهم على هذه الصفة، فصحبنا في بعض الطريق رجل شيخ حسن الهيئة ومعه حمار فاره يركبه، فخرج علينا نحو ثلاثين فارساً، فتفرقنا عليهم، فقال الشيخ: لا تفعلوا، فتركناهم، ونزل، فجلس وبين يديه سفرته، ففرشها وجلس يأكل، وأظلتنا الخيل، فلما رأوا الطعام دعاهم إليه، فجلسوا يأكلون، ثم حل رحله، وأخرج منه حلوى كثيرة، وتركها بين يدي الأعراب، فلما أكلوا وشبعوا جمدت أيديهم، وخدرت أرجلهم ولم يتحركوا، فقال لنا، إن الحلو فيه بنج أعدده لمثل هذا، وقد تمكن منهم، وتمت الحيلة.

إن الميزة التي يختص بها هذا الرجل هي أنه وضع أصبعه على الثقافة بوصفها المدخل الأساسي لصنع الحضارة.



بقيت ملاحظة أخيرة جدية بالتسجيل في الخاتمة، وهي اهتمام مالك بن نبي ببناء الدولة وهو إذ أهدى كتابه «أفاق جزائرية»، إلى الأمير عبد القادر، فإنه يكون قد شعر بضرورة ذلك ويبدو أن مالك بن نبي قد شعر في السنوات الأخيرة من عمره، أنه تعرض للتهميش فعلاً، من النظام الجزائري ومن قوى سياسة يسارية بالإضافة إلى عدد معتبر من المثقفين، ولعل هذا ما يفسر المراجعة التي لاحظها عليه بعضهم، وقد ضاعف من مرارته تلك ما شاهدته في الأردن وبيروت من محن يتعرض لها الشعب الفلسطيني، فسجل تشاؤمه ويأسه من العالم العربي والإسلامي عندما كتب: «لم يسترجع العالم الإسلامي وعيه بعد، إنه يهرول انطلاقاً من كارثة من أجل الإعداد لكارثة أخرى قادمة».

بقيت ملاحظة أخرى، أخيرة، جدية بالتسجيل، وهي هاجس بناء الدولة الذي كان يلح عليه، فهو لم يكتف بنقد تصرفات المسؤولين الجزائريين، وهرولتهم لاقتسام مغانم دولة لم تقم بعد، بل إن إهداءه كتاب «أفاق جزائرية»، إلى الأمير عبد القادر، تأكيد على أن بناء دولة حديثة أحد الشروط الأساسية للخروج من النفق، وعلى أن عدم التنكر للماضي شرط هو الآخر لتحقيق التراكم الذي لن يتحقق بدون الحضارة ولن يحدث في حالة جحوده أي تقدم.

إلى البطل الأسطوري للملمحة الوطنية، الذي يجسد بشخصه، في فترة فاجعة من تاريخنا، مصير وطن وثقافة، وحضارة.

فالأمير عبد القادر هو أول من فكر في إقامة دولة على أسس عصرية، مستلهماً في ذلك تجربة محمد علي من جهة، وتجربة الثورة الفرنسية من جهة أخرى. ■

الهوامش:

- (١) دار النهضة، أسسها عبد القادر ميموني فداة الحرب العالمية الثانية، قامت بدور معتبر في التعريف بكتابات مالك بن نبي ومحمد الشريف الساحلي، كما أسست للقائري الجزائري أهم إصدارات دور النشر في باريس وبيروت والقاهرة.
- (٢) مالك بن نبي: Vocation De L' Islam Le..... Paris, P٦٠.
- (٣) مالك بن نبي: أفاق جزائرية، مكتبة النهضة، طبعه ١٩٩١، ص ٦٢.
- (٤) مالك بن نبي: Le Musulman Dans Le Monde De L' Economic الجزائر، ١٩٩٦، ص ١١.

في الوقت نفسه متجهاً نقدياً يسمح بتقييم الماضي والحاضر والكشف عن عيوبهما، فهو مثلاً في معالجته للتخلف وكيفية الخروج منه، لا يولي أهمية استثنائية للتصنيع ثقيلًا كان أو خفيفًا، ولا لراس المال الأجنبي، لأن الاقتصاد في نظره ليس فقط علمًا، ولكنه على الخصوص وعى وسلوك واستعداد ذهني، أي هو ثقافة، إذ أن الاقتصاد ليس خارجياً عن الإنسان بل هو جزء من مكوناته.

وهو عندما يتحدث عن العالم الإسلامي، ومكانته في الاقتصاد العالمي، يلح على أن العالم الإسلامي لا يشكل كتلة اجتماعية منعزلة قادرة على أن تحقق نموها في عالم متعلق، إن العالم الإسلامي يمثل عاملاً من عوامل المساهمة الإنسانية، وشاهداً عليها في نفس الوقت.

هذه الصفة المزدوجة تفرض عليه أن يكيف وجوده المادي والروحي مع مصائر الإنسانية كلها، ولكي يندمج العالم الإسلامي حقيقة بصورة فعالة في التطور العالمي يجب عليه أن يعرف العالم، ويعرف العالم به، وأن يسعى لتقدير قيمه الخاصة، وجميع القيم التي يتشكل منها الميراث الإنساني، وهو في كتابه «المسلم في عالم الاقتصاد»، يحذر بلدان العالم الثالث من الاعتماد على الاستثمارات المالية الأجنبية لتحقيق انطلاقتها الاقتصادية، لأن ذلك يؤدي حتماً إلى تبعيتهم للأجنبي، ومن ثم يتعين عليها أن تعتمد على «الاستثمار الاجتماعي، حسب تعبيره أي أن مالك بن نبي يولي أهمية كبرى لحل المشاكل الاجتماعية داخلياً، إذ هو يحذر من الحلول التي تصوغها نخبة لا تشعر بنبض شعبيها، كما يدعو إلى اندماج اقتصاد البلدان الإسلامية في الاقتصاد العالمي، وكأنه عرف أن الاتجاه العام يسير نحو العولمة.



وهو إذ يقدم الوصفة اللازمة للاستثمار الاجتماعي، يلح على ضرورة إعطاء الأولوية، في مرحلة أولى، للواجبات على الحقوق، وذلك لن يتحقق دون تعبئة حقيقية، تنم لأداء مهمتها في مرحلة معينة تحفز الشعب كله وتجندته من أجل قهر التخلف، باعتباره واجباً أقصى، ويترتب على ذلك التكفل بجمع احتياجات كل الفئات التي يتشكل منها المجتمع.

ومهما يكن من شيء فإن العطاء الفكري الذي قدمه مالك بن نبي، عطاء ضخم، ثري ومتنوع، وهو عطاء مازال يحتاج إلى تعريف، ومازال يصلح لمعالجة أهم مشكلاتنا الخائفة وهي تلك التي تتصل بالثقافة.

لذلك نأسف لكون الإرث الفكري الذي خلفه مالك بن نبي مازال مجهولاً، إن لم نقل إنه أهمل عمداً.

المبحث الخامس: الفكر الحضاري بين بن نبي و آخرون

المطلب الاول: بين علي شريعتي و مالك بن نبي:

1- من هو علي شريعتي:

علي شريعتي مفكر إيراني شيعي مشهور. اسمه الكامل: علي محمد تقي شريعتي. ولد قرب مدينة مشهد عام 1933، وتخرج من كلية الآداب بها عام 1955، ليرشح لبعثة لفرنسا عام 1959 لدراسة علم الأديان وعلم الاجتماع ليحصل على شهادتي دكتوراه في تاريخ الإسلام وعلم الاجتماع. انضوى في شبابه في حركة مصدق وعمل بالتدريس واعتقل مرتين أثناء دراسته بالكلية، بعد عودته من فرنسا، أسس عام 1969م حسينية الإرشاد لتربية الشباب التي أغلقت فيما بعد من قبل السلطات

يعد علي شريعتي من أبرز رواد الحركة الإسلامية الإيرانية وفي مقدمة مفكريها. وقد لعبت جهوده وأفكاره دوراً كبيراً في التعبئة الفكرية والسياسية التي سبقت الثورة الإسلامية عام 1979، إلى حد أنه كان يلقب في أوساط الشعب (معلم الثورة). انخرط شريعتي منذ أن كان صغيراً في العمل السياسي، حيث انضم هو ووالده في نهاية الأربعينيات إلى حركة كانت تضم جماعة من المثقفين الإيرانيين المتأثرين بالأفكار اليسارية، التي كانت تجد صدى واسعاً في ذلك الحين، وهي حركة "الإشتراكيون الذين يخشون الله". وكذلك انضم هو ووالده إلى تيار مصدق الذي كان يعرف بالحركة الوطنية عام 1954 وكان وقتها طالباً في المرحلة الثانوية. وبعد سقوط مصدق انضم إلى حركة المقاومة الوطنية التي أسسها آية الله الزنجاني وآية الله الطالقاني ومهدي بازرگان، وعندما ضربت بعنف، سجن شريعتي ستة أشهر ولم يكن قد تخرج بعد من كلية الآداب (سنة 1958). وكان ممثلاً لهذه الحركة في خارج إيران

إبان دراسته في باريس، و في خلال إقامته في لندن عثر عليه ميتا عام 1977 قبل الثورة الإيرانية بعامين عن 43 سنة.

توجد كتب عديدة للدكتور شريعتي يتداولها المثقفون والمهتمون به، وأكثر هذه الكتب ليست مؤلفات كتبها بيده، بل هي محاضرات ألقاها وسجلت ثم أفرغها طلابه على شكل كتب، وهذا يفسر كثرة العناوين المطبوعة له والتي عدها بعضهم أكثر من مائة عمل علمي بين فلسفي وأدبي وسياسي ثوري ...

2. من أهم مؤلفاته

العودة إلى الذات

التشيع العلوي والتشيع الصفوي

دين ضدّ الدين

النباهة والاستحمار

بناء الذات الثوريّة

مسؤوليّة المثقّف

الحج الفريضة الخامسة

الأمة والإمامة

الشهادة

الدعاء

محمد خاتم النبيين

الإنسان الإسلام

معرفة الإسلام

منهج التعرف على الإسلام

الإسلام ومدارس الغرب

تاريخ الحضارة (2/1)

التشجيع مسؤولية

فاطمة هي فاطمة

الإمام علي في محنه الثلاث...

3. مفهوم "الحضاري" عند مالك بن نبي وعلي شريعتي

لكل من مالك بن نبي وعلي شريعتي مشروع فكري متماسك غزلاه بتؤدة وشجاعة وصبر عبر حياتهما المملوئتين بالتجارب والخبرات. وفكر كل منهما معجون بهوم بلده -الجزائر وإيران- و قد مدا أفق الفكر لديهما إلى الأمة الإسلامية بسبب الطبيعة الحضارية التي تسم فكريهما . وقد عاش مالك فترة كبيرة من حياته في فرنسا حيث درس الهندسة الكهربائية . أما شريعتي فقد درس علم الاجتماع في فرنسا أيضاً. واطلعا

بعناية وتوسع وتمكن على نتاج الفكر الغربي، كما اهتم بالحضارات الشرقية كالصينية واليابانية .

ترك كل من مالك بن نبي وعلى شريعتي إنتاج فكري غزير .ألف مالك كتبه في الجزائر وفرنسا ومصر . كتب بعضها بالفرنسية، وترجم بنفسه بعضاً من هذه الكتب إلي العربية وكتب البقية بالعربية مباشرة.أما كتابات شريعتي فجاءت مترجمة عن الفارسية التي كتب بها مؤلفاته

ويسعى هذه الجزء من الدراسة إلى استكشاف مفهوم "الحضارى" أو الحضارة، وتلمس ملامح منظور حضارى عند اثنين من المفكرين الذين عنوا بالمسألة الحضارية فهماً ونقداً وتحريراً واستخداماً. فقد وضع مالك بن نبي كل كتب تحت عنوان " مشكلات الحضارة وأطلق عليه " فيلسوف الحضارة" و"طبيب الحضارة"، كما أن أكبر كتب على شريعتي- المترجمة إلى العربية- هو عن تاريخ الحضارة.

وتنتقل هذه القراءة لهذين المفكرين من أن الحضارى فكر متجذر في إطار مرجعي معياري، ومنضبط بمنهج موضوعي متناسق، وهو خطاب واقعي عملي يواجه مشكلات الإنسان والحضارة، كما أنه فكر يمتد شمولاً باتجاه استيعاب الآخرين عالمياً وإنسانياً¹ وأن أي منظور حضارى يقوم على "رؤية تستدعي مرجعية الذات الجمعية؛ مرجعية الأمة الحضارية وتاريخها ومصالحها الآنية والمستقبلية"² فالحضارى مفهوماً ومنظوراً يتأسس على الوصل لا الفصل بين القيمة والمصلحة، الداخل والخارج، المعياري والواقعي، المعيش والتاريخي.

¹ د. سيف الدين عبد الفتاح، "رؤية حضارية: مفهوم الحضارى وقراءة الحدث"، حولية أمتى في العالم : غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2010، ص 74-80.

² دنادية مصطفى، " قراءة حضارية في مشاهد أربعة من الحرب العدوانية على غزة"، حولية أمتى في العالم : غزة بين الحصار والعدوان: قراة في الدلالات الحضارية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2010، ص 41

ستناول في البداية مفهوم الحضارى عند هذين المفكرين: تعريفيهما للحضارة ورؤيتيهما للحضارة الإنسانية: متعددة أم واحدة؟ وعلاقة الحضارى بالثقافى ورؤيتيهما للدينى والسياسى والاجتماعى والاقتصادى فى المركب الحضارى والعلاقة مع الآخر والبعد الإنسانى. أما الجزء الثانى فيناقش ملاح منظور حضارى يمكن استشفافه من قراءة أولية لبعض ما كتباه

تمحور المشروع الفكرى لمالك بن نبي حول الحضارة ومشكلاتها، وعوامل قيامها وانهارها، ومكوناتها ومعادلاتها، فهو يرى أن مشكلة أى مجموعة بشرية تتمثل فى حضارتها "إن مشكلة كل شعب هى فى جوهرها مشكلة حضارته، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، وما لم يتعمق فى فهم العوامل التى تبني الحضارات أو تهدمها

1»

وقد صاغ بن نبي معادلة حضارية:

$$\text{حضارة} = \text{إنسان} + \text{تراب} + \text{وقت}$$

وبناء على هذه المعادلة تتحل مشكلة الحضارة إلى ثلاث مشكلات أولية: مشكلة الإنسان، ومشكلة التراب (المكان) ومشكلة الوقت (الزمان)²

وبالإضافة إلى ذلك قدم تعريفاً وظيفياً للحضارة، إذ يحددها بأنها "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التى تتيح لمجتمع معين أن يوفر لكل فرد من أفرادها فى كل طور من أطوار وجوده، منذ الطفولة إلى الشيخوخة المساعدة الضرورية له فى هذا

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 19

² المرجع السابق، ص 45

الطور أو ذاك من أطوار وجوده" ¹

ويرى مالك أن الحضارات الإنسانية المختلفة سواء الضاربة في القدم أو التي ستأتي في المستقبل عبارة عن " حلقات لسلسة واحدة تؤلف الملحمة البشرية.. والشعوب تلعب دورها، وكل واحد منها يُبعث ليكون حلقة في لسشة الحضارات، حينما تدق ساعة البعث معلنة قيام حضارة جديدة، ومؤذنة بزوال أخرى" ²

على الجانب الآخر يعرف شريعتي الحضارة بأنها عبارة عن أرضية صالحة ومثمرة، حيث إن كل إنسان له استعداد أن يظهر فيها ويحصل على حريته، فالإنسان المتحضر يكون متحضراً إذا توفرت فيه [كما في الأصل] أرضية خاصة؛ لأن الإنسان يكون متحضراً بقدر تفتح استعداده وإمكاناته النوعية لذا فالتحضر... يكون ذهنياً وليس خارجياً وبعبارة أخرى يكون معنوياً وليس مادياً ³

ويعدد شريعتي تعريفات الحضارة فهي "درجة التكامل في القدرة على التفكير واتساع الرؤية وعمق الروح ولطفها، والنضج الاجتماعي، وخلق الوعي الإنساني والإحساس بالمسؤولية، ومعدل الثروة الثقافية والفقرات الفكرية والعقائدية، واستقلال الشخصية واستعداد الخلق والقدرة على الاستغناء والنقد والاختيار، وإيجاد ضمير تاريخي واجتماعي، والوعي والالتزام بالمستقبل، وتحديد حق المرء في الاشتراك ونصيب اشتراكه في الصنع وتغيير المصير حسبما يجب" ⁴

¹ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مرجع سبق ذكره، ص 43

² المرجع السابق، ص 20

³ على شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، بيروت، دار الأمير، 2006، ص 93

⁴ على شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د.إبراهيم دسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، 2006، ص 65

ويضيف "الحضارة عبارة عن حالة روحية ودرجة معنوية وفكرية، ويمكن أن نفهم هذه الحضارة من خلال طريقة التفكير والعقيدة والثقافة ودرجة الإحساس وبعد النظر في الكون والضمير وكذلك الفكرة والمعرفة السياسية للأفراد حتى لو كانت الحياة المادية التكنولوجية في مستوى غير مطلوب". وهي مرحلة فكرية ونفسية متعالية يجب أن يصل إليها الإنسان¹

1. الثقافي

يعرف مالك الثقافة بصورة عملية على أنها "مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، التي تؤثر في الفرد منذ ولادته وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه"؛ فهي على هذا التعريف المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته. وهذا التعريف الشامل للثقافة هو الذي يحدد مفهومها، فهي المحيط الذي يعكس حضارة معينة، والذي يتحرك في نطاقه الإنسان المتحضر. هذا التعريف يضم بين دفتيه فلسفة الإنسان وفلسفه الجماعة، أي مقومات الإنسان ومقومات المجتمع، مع أخذنا في الاعتبار ضرورة انسجام هذه المقومات جميعاً في كيان واحد، تحدثه عملية التركيب التي تجريها الشرارة الروحية، عندما يؤذن فجر إحدى الحضارات². والثقافة لدى مالك علاقة عضوية بين سلوك الفرد وأسلوب الحياة في المجتمع.. وهي الوسط الذي تتشكل فيه جميع خصائص المجتمع المتحضر، وهي الوسط الذي تتشكل فيه كل جزئية من جزئياته تبعاً للغاية العليا التي رسمها المجتمع لنفسه، بمن في ذلك الحداد والفنان والراعي والعالم والإمام... وهي كل

¹ المرجع السابق، ص 94

² مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 74

1

ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة

إلا أن الثقافة عند مالك "ليست علمًا خاصًا لطبقة من الشعب دون أخرى، بل هي دستور تتطلبه الحياة العامة، بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي، وخاصة إذا كانت الثقافة هي الجسر الذي يعبره الناس إلى الرقي والتمدن، فإنها أيضًا ذلك الحاجز الذي يحفظ بعضهم الآخر من السقوط من أعلى الجسر إلى الهاوية. وعلى هدي هذه القاعدة، فإن الثقافة تشمل في معناها العام على إطار حياة واحدة يجمع بين راعي الغنم والعالم جمعًا توحد معه بينهما مقتضيات مشتركة، وهي تهتم في معناها بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة؛ وعلى ذلك فإن الثقافة تتدخل في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج مشكلة القيادة كما تعالج مشكلة الجماهير² ويخلص إلى أن "إن أي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة"³، لأن "الثقافة في مهمتها التاريخية تقوم بالنسبة للحضارة بوظيفة الدم بالنسبة للكائن الحي، فالدم ينقل الكريات البيضاء والحمراء التي تصون الحيوية والتوازن في الكائن، كما تكون جهاز مقاومته الذاتية"⁴

أما شريعتي فيميز بين الثقافة والحضارة، فالحضارة "عبارة عن الذخائر والبناءات المعنوية و المادية على طول تاريخ الإنسان، أما الثقافة فهي عبارة عن البناءات

¹ المرجع السابق، ص 76

² المرجع السابق، ص 77

³ المرجع السابق، ص 101

⁴ المرجع السابق، ص 104

والذخائر المعنوية لقوم أو عرق أو أمة من الأمم، لذلك لا يمكننا أن نقول حضارة الإسلام أو المسيحية أو الحضارة الشرقية أو الغربية. إنما يجب أن نقول حضارة القرن الخامس أو الخامس عشر أو السابع عشر لأن الحضارة لا تنتسب لعرق خاص بل إنها تنتسب للبشرية جمعاء، ويمكن أن نأخذ بنظر الاعتبار حضارة منطقة خاصة مثلاً ولكن لا يمكن أن تكون هذه المنطقة لوحدها هي محلاً للحضارة والثقافة والتقدم؛ لذا فالحضارة تنسب لجميع البشر ولكن الثقافة تخص مجموعة معينة من الناس¹ لكنه يعي جيداً أن "الغرب منذ القرن الثامن عشر يريد بمساعدة علماء الاجتماع والمؤرخين والكتاب والفنانين بل والثوريين والإنسانيين فيه أن يفرض على العالم النظرية القائلة بأن الحضارة واحدة هي هذا الشكل نفسه من الحضارة التي صنعه الغرب وعرضه على الدنيا قائلاً: إن على كل من يريد أن يصير متحضراً عليه أن يستهلك الحضارة التي نصنعها، وإذا أراد أن يرفضها فليظل وحشياً وبدائياً. والثقافة أيضاً ثقافة واحدة هي ثقافة الغرب²

ب. الاجتماعي

ينظر مالك بن نبي للمجتمع نظرة ديناميكية فالمجتمع في رأيه ليس مجرد مجموعة من الأفراد، بل هو تنظيم معين ذو طابع إنساني يتم طبقاً لنظام معين يقوم على ثلاثة عناصر: حركة يتسم بها المجموع الإنساني، وإنتاج لأسباب هذه الحركة، وتحديد لاتجاهها. المجتمع عند مالك هو "الجماعة التي تغير دائماً من خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء هذا

¹ على شريعتي، تاريخ الحضارة، مرجع سابق، ص 36

² على شريعتي، العودة إلى الذات، مرجع سابق، ص 28

التغيير. ويتوافق شروع هذه الجماعة في الحركة أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول لغاتها مع لحظة انبثاق حضارتها"¹

وفي نفس الإطار يرى شريعتي أن المجتمع ليس تجمعاً أفراد، بل هو مركب من عناصر فردية، ليس المجتمع مجموعة من الأشخاص إنه نفسه "شخص". والبنية الاجتماعية عنده ليست هي الاقتصاد أو السياسة و لا العقيدة ولا الإرادة، بل "البنية التحتية" - وهو لا يستخدم المفهوم بمعناه الماركسي - البنية التحتية لأي مجتمع عبارة عن "تشكيل عناصره المادية وكيفية تركيبها والعوامل الروحية التي صنعت شخصية المجتمع"²

ج. الديني

وللدين وما يقوم مقامه عند مالك دور حاسم في تكوين الحضارة يتمثل في المقدرة على التأليف بين عناصر التركيبة الحضارية: الإنسان والزمان والمكان" فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة أو بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها في التركيبة المتألفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها"³

أما شريعتي فيرى أن الدين الثوري يغذى أتباعه برؤية نقدية حيال كل ما يحيط بهم من بيئة مادية أو معنوية، ويكسبهم شعوراً بالمسئولية تجاه الوضع القائم

¹ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سبق ذكره، ص 17-18

² على شريعتي، العودة إلى الذات، مرجع سبق ذكره، ص 78

³ المرجع السابق 61

يجعلهم يفكرون في تغييره ويسعون لذلك¹. ومن ثم يقيمون حضارتهم، أما الدين التبريري فيبرر الوضع القائم²

د. السياسي

يتميز بن نبي بين السياسة والبولتيك؛ حيث أطلق الشعب الجزائري هذا الوصف على عملية احتراف الدجل السياسي الرامى لاقتناص النفوذ ولتحقيق أغراض شخصية عن طريق التضليل الساسى للجماهير. فالسياسة عند مالك هي محاولة تأمل للصورة المثلى لخدمة الشعب، أما البلوتيك فهي "مجرد صرخات وحركة لمغالطة الشعب واستخدامه". السياسة هي العمل المنظم ل(جماعة) بكل ما تقتضيه وتفترضه كلمتا تنظيم وجماعة، والجماعة التي تدخل في مضمون السياسة هي مجموعة الأفراد الذين تجمع بينهم روابط تاريخية وجغرافية، تتلخص في وحدة المسوغات ووحدة مصير، وقد تكون الجماعة بهذا المفهوم "الأمة". أما في ما يتعلق بالتنظيم فإنه يشير إلى العمل الساسى على مستو الدولة يقتضى ثلاثة شروط على الأقل

- 1- تصور (العمل) أى تحديد السياسة بأكثر ما يمكن من الوضوح
- 2- تصور تحصين هذا العمل من الإحباط، حتى لا يبقى حبراً على ورق في نص الدستور أو ميثاق أو مجرد لائحة
- 3- تصور جهاز يحفظ المواطن من إجحاف العمل، إذا تعدى - عن جهل أو سوء نية، من يقوم بتنفيذه

¹ على شريعتي، دين ضد الدين، ترجمة حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير، 2003، ص 40

² المرجع السابق، ص 42.

4- وهو يستدرك بإضافة شرط رابع وهو التعاون بين الفرد والدولة على الصعيد الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وإلا عجزت السياسة عن تحريك الطاقات الاجتماعية الموجودة في اتجاه معين نحو هدف محدد تدركه أغلبية الجماهير¹، والسياسة الحقيقية لديه هي التي تغير وجه الأشياء ووجه الشعب، وليست في المطالبة بحق ولكنها في القيام بالواجب²

الأمر نفسه نجده عند شريعتي فهو يقارن بين السياسة وال *Politique* (*Politique*) التي تعادل في اليونانية كلمة "السياسة"، وهي المصطلح القائم اليوم في جميع اللغات الأوروبية، ولا يزال يُكرر في سائر النصوص . و (*Politique*) مأخوذة من كلمة (*Police*) التي تعني المدينة (*Politique*) . هي إدارة المدينة وهي تتضمن بدلالاتها مجموع المسؤوليات التي تقع في دائرة الحكم والدولة. أما في الشرق فقد استخدمت كلمة "سياسة" بدلاً من (*Politique*) إدارة المجتمع والدولة)، والسياسة لا تعني حفظ الناس وإدارة المجتمع أو الدولة، فالسياسة في معناها اللغوي تربية الفرس الوحشي، ومن هنا فهي تتطوي في دلالتها على معنى التربية والتغيير والتكامل. ومثل هذا اللون من الحكم -في ضوء مصطلح السياسة- موظف في الانتقال بالناس من وضعهم الروحي والأخلاقي والفكري والاجتماعي القائم إلى وضع روحي وأخلاقي وفكري واجتماعي لم يتوفروا عليه وينبغي لهم التوفر عليه. إذن فالحكم له فلسفتان ومسئولتان . فأما أن تلتزم بقيادة الناس وتربيتهم على أفضل شكل وعلى أساس مذهب معين، فتكون معلماً

¹ مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، مرجع سبق ذكره، ص ص 81-83

² مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن: مرجع سبق ذكره، ص 389.

وقائداً "السياسة"، وإما أن تكون مديراً وحافظاً وحارساً للمجتمع¹ (Politique)

هـ. الاقتصادى

الاقتصاد عند مالك تجسيد للحضارة لأنها بالتعريف مجموعة الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يقدم جميع الإمكانيات الاجتماعية لكل فرد يعيش فيه. فالاقتصاد ليس قضية إنشاء بنك وتشبيد مصانع فحسب، بل هو قبل ذلك تشبيد الإنسان و إنشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات، ويرى أن الإمكان الحضارى هي الشروط المادية للحضارة أى الوسائل الضرورية للمجتمع ليقوم بمهامه وهي وظيفته الحضارية، والاقتصاد هو الصورة المُحسنة لإرادة الحضارية والإمكان الحضارى فى ميدان خاص هو ميدان الاقتصاد. أما الإرادة الحضارية فهي شروطها المعنوية وهي إرادة تحرك المجتمع نحو تحديد مهماته الاجتماعية والاضطلاع بها²

ولكنه يؤكد أن "الإرادة تكتشف الإمكان" أى أن الشروط المعنوية للحضارة تكتشف شروطها المادية. فالمجتمع المسلم الذي يتحول إلى ورشه، سرعان ما يكتشف أن الإمكان الذى ينتظره مما فى يد الآخرين لتغييره هو فى يده منذ الآن³

والاقتصاد عند شريعتي جانب أساسى لأى حضارة أفرد له مباحث كثيرة

¹ علي شريعتي، الأمة والإمامة، بدون مترجم، مراجعة حسين على شعيب، بيروت: دا الأمير، ط2، 2007، ص ص 52-53

² مالك بن نبي، المسلم فى عالم الاقتصاد، مرجع سبق ذكره، ص 61

³ المرجع السابق، ص 82.

وهو يرى أن انقسام العالم إلى قطاع ينتج وقطاع يستهلك أمر له علاقة قوية

بأى مسألة سياسية فى العالم حيث تحول العالم إلى مجموعتين :

مستهلك¹ و أخرى منتجة

1. العلاقة مع الآخر والبعد الإنسانى

يرى مالك بن نبي أن المثقف المسلم ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي. وبالإضافة إلى ذلك فقد دخل مالك مع الماركسية والليبرالية فى حوار نقدى يوضح معرفة دقيقة وإدراك تام للنموذج المعرفي لهما²

أما علي شريعتي فقد دعا إلى ضرورة "المعرفة الصحيحة والعميقة والغنية للغرب، لنستطيع بوعي ومسؤولية أن نعود إلى أنفسنا، ونجدد ميلادنا.ومن أجل متابعة هذا الأمر لا بد من الاطلاع على خطى سير الغرب: 1- تاريخ الغرب، ومع تركيز أكثر ولا شك على التطور الاجتماعي وتطور الحضارة الأوروبية.

1-مسير الحركة الفكرية في الغرب، مع تركيز على العصور التي تبدأ من عصر النهضة حتى عصرنا الحاضر.

أ. معرفة عصر النهضة مع التركيز على الجذور الاقتصادية (نضج الطبقة البرجوازية ونموها والتجارة العالمية وعلاقتها بالشرق الإسلامي أي جذورها

¹ علي شريعتي، تاريخ الحضارة، مرجع سبق ذكره، ص 451

² مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 116

الثقافية والفكرية.

ب. معرفة البروتستانتية عند لوثر وكلفن، مع مقارنتها بالإسلام والدور الذي لعبته في تنمية الحضارة الصناعية والنضج العلمي والمادي في أوروبا، والانفجار الذي أحدثته في العقول المتحجرة في القرون الوسطى الكاثوليكية.

ج. معرفة أسس البنية الفكرية والثقافية للغرب المعاصر: يكون وكانت وديكارت وهيغل. ونيتشه وأشبينجر واسبينوزا وباسكال وبرجسون وشيلر وكيركيارد وياسبرز وهايدجر وسارتر وفولتير وروسو وماكس بلانك وداروين.

د. معرفة الأحداث الاجتماعية، والمفكرين السياسيين والاجتماعيين في الغرب: الثورة الفرنسية الكبرى، والثورة الصناعية في إنجلترا، والثورة الروسية الكبرى، وفي الشرق: لاوتسو وكنفشيوس والهندسية والبوذية والميتراية وزرادشت وفلسفة الثوبية العميقة عند ماني، والشيعوية المزدكية¹

5. ملامح المنظور الحضاري

طور مالك بن نبي نظرية للحضارة تناولت طبيعتها وعوامل قيامها وانهارها ومكوناتها ومراحلها، وركز شريعتي على تاريخ الحضارة وطور فكرًا متكاملًا حولها واهتم بالحضارة الصينية. ومن ثم فإن لدهما منظورًا حضاريًا تتميز ملامحه بالتنوع والتكامل والموقف النقدي من التراث والغرب والقدرة على التنبؤ وأن المفكر والباحث

¹ على شريعتي، بناء الذات الثورية، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007، ص ص 91-93.

صاحب رسالة. كما أن هذا المنظور يمثل مقترب منهاجى يتضمن مستويات ووحدة التحليل، ومفاهيم أصيلة لها قدرة تحليلية وتفسيرية كبيرة

1-التنوع والتكامل

الناظر إلى إنتاج مالك بن نبي وعلى شريعتى يرى تنوعاً متكاملاً فى الموضوعات ما بين الاجتماعى والسياسى والدينى والاقتصادى. بالطبع قد يركز العمل الواحد على جانب من هذه الجوانب ولكنه فى أغلب الأحيان يستدعى باقى الجوانب. حيث ركز مالك فى " مشكلة الثقافة" على الثقافة واستدعى الحضارة والدين والاجتماع والسياسة. كما أن شريعتى فى "تاريخ الحضارة" خص الحضارة بتركيزه واستدعى الثقافة والمجتمع والدين والسياسة .

وقد تعددت مستويات خطاب شريعتى فكما كتب للمتقنين توجه للمرأة والشباب والناشئة فقد سعى شريعتى للتواصل مع الجمهور بكل فئاته حتى الأطفال؛ حيث ألف كتاباً فى الأخلاق يستعرض فيه عدة مفاهيم أخلاقية وشرحها بأسلوب مبسط وعمل إلى أن يُدرس للصفوف الرابع والخامس والسادس فى المدارس الابتدائية وكان له ذلك وطبع منه عشرات الطبقات. كما أن إنتاج مالك بن نبي من "الظاهرة القرآنية" إلى "المسلم فى عالم الاقتصاد" خير شاهد على هذا التنوع والتكامل

وفى العلم يؤكد مالك على التكامل بين العلم والعمل وبين العلوم وبين النظريات؛ حيث يجب أن "تسير النظرية الاقتصادية جنباً إلى جنب مع النظرية السياسية، كيما تحيل المبدأ النظرى إلى قانون للعمل والنشاط، فتضمه إلى دوافعه وإلى نسقه

وأسلوبه¹

2- الموقف النقدي تجاه كل من التراث والغرب

ينتقد مالك موقف بعض رجال الدين ممن تشددوا في الاعتراض على الاجتهاد الاقتصادي²، وفي نفس الوقت يستنكر وصف بعضهم بالجمود من قبل بعض الاقتصاديين حيث يرى أنه ليس من اختصاصهم أن يدلوا على الحلول الاقتصادية سواء مستتبطة من القرآن أو السنة أو غير ذلك، وإنما اختصاصهم أن يقولوا في شأن الحلول التي يقدمها أهل الاختصاص، هل هي تطابق أو لا تطابق الشريعة الإسلامية³ يتكرر هذا الموقف النقدي المنصف مع الماركسية حيث يقول: "إن النظرية الماركسية التي ترد المشكلة الإنسانية كلها إلى العوامل الاقتصادية، تغفل الأشياء الجوهرية في الظاهرة الاجتماعية أو تغض من شأنها، ولكن هذه النظرية صادقة في الحدود التي يمكن أن تفسر فيها الظاهرة الاجتماعية تفسيرًا اقتصاديًا⁴. كما ينتقد المثقف المسلم إذ يلاحظ أن المثقف المسلم مهما يكن نوع ثقافته، يخلق من نفسه المعوقات التي تحول دون العمل إن لم يجدها في طريقه⁵

وشريعتي يتميز بالتحليل النقدي سواء لرجال الدين الجامدين أو المثقفين المتغربين، وكذلك النظريات الغربية بإنصاف وعمق. وقد جمع بين علم الاجتماع

¹ مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، مرجع سبق ذكره، ص 19

² المرجع السابق، ص 46

³ المرجع السابق، ص 11

⁴ المرجع السابق، ص 15

⁵ مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن، مرجع سبق ذكره، ص 424.

والرؤية الاجتماعية المستنبطة من فكره وعمله. فلم يكن مقتنعاً بما جاءت به الوضعية التي تنظر إلى علم الاجتماع نظرة علم مطلق، ولم يرض بالاستنتاجات المحضه للماركسية، وأن أيًا من هذه الطرق لم تكن لتدرك أو تحلل الحقائق في البلدان غير الصناعية أو ما يسمى بالعالم الثالث. كان شريعتي منهما دوماً في البحث عن نوع من علم الاجتماع دون الاعتماد على التحولات التي تحصل في بنيان المجتمع الرأسمالي أو النظام الشيوعي.

3- القدرة على التنبؤ

تنبأ مالك مبكرًا بالتحول نحو العولمة خصوصًا فيما يتعلق بالثقافة "من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكون في إطار الوطن أو الإقليم، هذا مع اعترافنا بأن أرض المولد التي يعيش عليها الناس تمدهم بالبواعث الحقيقية لمواقفهم العميقة، غير أن الضمير الإنساني في القرن العشرين إنما يتكون على ضوء الحوادث العالمية التي لا يستطيع أن يتخلص من تبعاتها، فإن مصير أي جماعة إنسانية يتحدد جزء منه خارج حدودها الجغرافية. فالثقافة أصبحت تتحدد أخلاقياً وتاريخياً داخل تخطيط عالمي، لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها، والقضايا التي سوف تتبناها، والاستفزازات التي سوف تستجيب لها، والأعمال التي سوف تقوم بها، لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن¹

4- الباحث والمفكر صاحب رسالة

لشريعتي موقف واضح من دور المثقف ووظيفة البحث في العلوم الاجتماعية إذ

¹ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سابق، ص 121

يرى أن "المفكر التقدمي الواعي الذي يعلم ولا يعمل بمستوي مع المتخبط الجاهل النائم الذي لا يدري ماذا يفعل، والذي يقوم بتحليل كل القضايا الاجتماعية ثم ينسحب من كل التزام بمسئوليته الاجتماعية قيمة وجودة مساوية تمامًا لوجود ذلك الذي لا يؤدي شيئاً"¹

وهو يعرف الاجتهاد بأنه "البحث العلمي بحرية من قبل باحث علمي مسؤول وليس الباحث الذي يريد أن يكشف الحقائق من أجل الكتب والمختبرات والجامعات بل الباحث الذي يقوم ببحثه من أجل الناس، مصير الناس، والفهم الأفضل للعقائد والعرض الجيد للحلول، والاستجابة لمطالب العصر وطرح ضروريات الحياة الاجتماعية، وتنوير مجتمعه وهداية الناس على أساس المدرسة الفكرية"². لقد صبّ شريعتي جهوده في دراسة علم الاجتماع وتأثيره على الحركة والظواهر الواقعية للمجتمع أكثر من علم الاجتماع الرسمي الصرف. لم تكن دراسته للحقائق والظواهر الواقعية تخلو من النقد. وخلال مدة إقامته في باريس، التي انتهت بنيله شهادة الدكتوراه في علم الاجتماع، كان منهمكاً في إقامة النشاطات الاجتماعية التي تصوغه إنساناً واعياً ومجاهداً بارزاً، بدلاً من أن يقضي أوقاته منكباً على مطالعة الكتب فقط.

وفي تقديم لأحد كتب شريعتي يرى المقدم أن شريعتي بلور مفاهيم من داخل التصور الشيعي مثل الإمامة، العدالة، الشهادة، التقوى، التقليد، الحج، الصبر، الغيبة، الشفاعة، الهجرة، الفكر، الشرك والتوحيد تستطيع أن تدرس المجتمع الإيراني أكثر من الاصطلاحات الأوروبية، حيث أن ترجمة وتكرار مفاهيم و علم الاجتماع الغربي، والتي تعبر عن نتاج لتحليل المجتمع الصناعي في القرن التاسع

¹ على شريعتي، التشيع مسئولية، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ط2، 2007، ص7

² المرجع السابق، ص ص30-31

عشر في أوروبا والمجتمع الرأسمالي في النصف الأول من القرن العشرين، تبقى دون قيمة بالنسبة لنا، وذلك لعدم تضمنها أوجه الشبه مع حياتنا المعاصرة. ينبغي أن نحلل القيم والعلاقات الخاصة التي تبلورت في مجتمعنا، والتي تتطابق مع جوهر الحياة والسلوك الاجتماعي والحقائق الموجودة في المجتمع وردود الفعل النفسية للأفراد إزاء كل هذه الحقائق¹

أما ظاهرة الحياد بالشكل الذي شاعت بين أوساط المتخصصين في علم كعلم الاجتماع فإن شريعتي لم يقبل بها. فالباحث عنده - كما سبق - هو الذي يقوم ببحثه من أجل الناس، مصير الناس.

وقد نذر مالك بن نبي حياته كلها لعمله الفكري وعمل على تأصيل الأساس الفكري لنهضتنا، وآثر الحقيقة والتزم جانب الصدق والكفاح حتى أسلم الروح، لم تفتري العزيمة في بيان ولم يهن له عزم في كشف كل زيف، تروج بضاعته في أسواق الثقافة ومراكز التوجيه.

استنتاج:

صفوة القول أن من أهم معالم المنظور حضاري عند مالك بن نبي وعلى شريعتي أنه مقرب منهجياً نقدي بنائياً تراكمي، متجذر داخل حقول العلوم الاجتماعية من اجتماع وسياسة واقتصاد، عليم بمدارسها يتفاعل معها أخذاً وعطاء. المستوي التحليلي الرئيس عند مالك في معظم كتاباته هو الحضارة والأمة، نفس الأمر ينطبق على شريعتي في بعض كتاباته مثل "تاريخ الحضارة". وتتنوع الوحدات التحليلية لديهما

¹ علي شريعتي، كتاب الحج، مرجع سبق ذكره، ص 46-48

مابين الجماعة والدولة والفرد. ونجح المفكران في إبداع وتطوير مفاهيم ارتبطت باسميهما: القابلية للاستعمار، إنسان ما بعد الموحدين، المعادلة الحضارية عند مالك. والاستعمار، والعودة للذات عند شريعتي.

الحضارة فن عمارة الأجوبة" هكذا تحدث أحد المفكرين الأفريقيين غير المشهورين وهو مسلم اسمه الشيخ حميدو كان¹. هي فن يقوم على قواعد راسخة وقوانين وسنن جليلة يستلزم إبداع متجدد ناتج عن جهد إنساني. وتقتضى العمارة تصور للأولويات ووعياً بالمآلات، ودراية بالواقع والظروف، وما تفرضه من شروط وقيود وما تطرحة من فرص وإمكانيات. وقبل الأجوبة تأتي الأسئلة الحقيقية المعبرة عن هموم المجتمع لا الأسئلة المستوردة. والحضارة إجابات مجتمع في مرحلة تاريخية عن أسئلة الوجود والمعرفة والقيم نظرياً وعملياً. انطلق مالك بن نبي، وعلي شريعتي من هموم مجتمعهم وأمتهم، ووعوا جيداً مشاكله والقوانين التي تحكمه، وتميزا بقدرة كبيرة على الإبداع والتجديد في الرؤى والأفكار، وميزا بين الأساسي اللازم، والفرعي المكمل. وصاغوا أسئلة مجتمعهم وأمتهم، واجتهدوا في تقديم إجابات لها. ولم يكتفوا بذلك بل سعوا إلى تنفيذ هذه الإجابات ما وسعهم جهدهم، وهذا دأب المثقف والمفكر الحقيقي.

جمع بينهما في كتابتيهما عن الحضارة الخوف عليها والرغبة في تحقيقها، ألا أنهما لم يتناولها من موقف مأزوم، بل من موضع الفهم لمشاكلها وشروطها ومسار تحقيقها.

واختلفا في المساحة التي خصصاها للدفاع عن العقيدة تثبيتها، والتعليم والنقل

¹ جوزيف ياكوب، ما بعد الأقليات: بديل عن تكاثر الدول، ترجمة حسين عمر، الدر البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004، ص

للمعرفة، والتجديد والإبداع في الفكر، فبينما شغل الدفاع والتثبيت مساحة كبيرة من جهد شريعتي؛ حيث دافع عن التصور الشيعي ومفاهيمه في مواجهة طرفي الجمود والتغريب، كان جهد مالك منصب على الإبداع والتجديد. هذا لا يعنى أن مالك لم يهتم بالدفاع عن العقيدة وكتابه الظاهرة القرآنية خير دليل على ذلك، كما أن هذا لا يعنى أن شريعتي لم يول الإبداع حقه، فكتاباته عن تاريخ الحضارة والاستحمار والنباهة شاهدة على إبداعه بقى القول إن القراءة الأولية لبعض كتابات مالك وشريعتي تدلنا على أن الحضارة كلية، وتظهر في أدق التفاصيل، وأنها منهجية وتلمح في التصرفات التفائية. وما كتبه وما قام به من دور في حياة مجتمعيهما والأمة خير دليل على ذلك. فالحضارة كمفهوم ومنظور بالنسبة إليهما كانت هم العمر ومنهج حياة وطريقة عمل. وهى أيضاً ميدان بحث يحتاج إلى إعمال الفكر والاجتهاد المبدع.

كما أن الامكانيات التي يتميز بها المنظور الحضارى لدي كل مالك بن نبي وعلي شريعتي يمكن أن تستثمر في مقارنة العديد من القضايا والإشكاليات التي تواجهها المجتمعات المسلمة في واقعها الراهن الذي لم يتغير كثيراً عن ما كانت تواجه أثناء فترة حياة هذين المفكرين. وتتمثل هذه الامكانيات في مستويات التحليل التي تبنياها والمفاهيم التي أبدعاها ونقد الذات والآخر مع الانفتاح عليه.

المطلب الثاني: بين فتح الله كولن (جولن) Fathullah Gullen و مالك

بن نبي

1- من هو فتح الله كولن:

فتح الله جولن "هو مفكر إسلامي وداعية تركي، ولد في 27 أبريل 1941م، ونشأ في عائلة متدينة. كان والده شخصاً مشهوداً له بالعلم والأدب والدين، وكانت والدته سيدة معروفة بتدينها وبإيمانها العميق بالله، وقامت بتعليم القرآن لابنها محمد ولما يتجاوز بعد الرابعة من عمره، حيث ختم القرآن في شهر واحد. وكانت أمه توظف ابنها وسط الليل وتعلمه القرآن. كان بيت والده مضيئاً لجميع العلماء والمتصوفين المعروفين في تلك المنطقة، لذا تعود "محمد فتح الله" مجالسة الكبار والاستماع إلى أحاديثهم، كما قام والده بتعليمه اللغة العربية والفارسية. وبتقدمه في العمر ازدادت مطالعته وتنوعت ثقافته وتوسعت، فاطلع على الثقافة الغربية وأفكارها وفلسفاتها، وعلى الفلسفة الشرقية أيضاً، وتابع قراءة العلوم الوضعية كالفيزياء والكيمياء وعلم الفلك وعلم الأحياء و علوم أخرى، وعلى عكس "نجم الدين أربكان" الذي يُعد أباً للإسلام السياسي في تركيا، فإن "فتح الله جولن" هو أبو الإسلام الاجتماعي؛ فهو مؤسس وزعيم حركة جولن، وهي حركة دينية تمتلك مئات المدارس في تركيا، ومئات المدارس خارج تركيا، بدءاً من جمهوريات آسيا الوسطى وروسيا، حتى المغرب وكينيا وأوغندا، مروراً بالبلقان والقوقاز. كما تملك الحركة صحفها ومجلاتها وتلفزيوناتها الخاصة، ولها شركات خاصة وأعمال تجارية ومؤسسات خيرية. ولا يقتصر نشاط الحركة على ذلك، بل يمتد إلى إقامة مراكز ثقافية خاصة بها في عدد كبير من دول العالم، وإقامة مؤتمرات سنوية في بريطانيا والاتحاد الأوروبي وأميركا، بالتعاون مع كبريات الجامعات العالمية من أجل دراسة الحركة وتأثيرها وجذورها الثقافية والاجتماعية. ولفتح الله جولن 60

كتاباً، وقد حصل على العديد من الجوائز على كتبه هذه، وأغلبها حول: التصوف في الإسلام، ومعنى التدين، والتحديات التي تواجه الإسلام اليوم.

2- كولن (جولن) و بن نبي الرؤى المتشابهة إلى حد التطابق :

هناك أوجه شبه كثيرة بين فكري مالك بن نبي وفتح الله جولن، ويكاد أن يصل الشبه إلى حد التطابق. ومن أهم الرؤى المشتركة في هذا المجال:

أولاً: مركزية الإنسان في النهوض الحضاري:

اتفق المفكران على المركزية التي يحتلها الإنسان في عملية النهوض الحضاري، فهو هدف هذا النهوض ووسيلته، ولذلك فإنهما لا يقيسان حضارة أي مجتمع بما يمتلك من أعراض الحياة وثرواتها وطاقاتها، ولكن بمستوى الإنسان: فكراً، ومبادئاً، وأخلاقاً، وعملاً، وعطاءً.

ويسمي بن نبي إنسان الحضارة الصاعدة بـ(إنسان الواجب)، أما جولن فيطلق عليه أسماء كثيرة، أهمها: إنسان التضحية، بطل الخدمة، فدائي المحبة، الجيل المثالي، وارثي الأرض.

ثانياً: التوازن بين العامل الديني العالم المادي:

الحضارة الكاملة تقوم على أساس التزاوج المتوازن بين العوامل الروحية والعوامل المادية، بين هداية السماء وطاقات الأرض، بين الوحي الرباني (النقل) والفكر البشري (العقل)، بين الإيمان والعمل، أو بين التوكل على الله والأخذ بالأسباب والسنن، هذه الرؤية هي قاسم مشترك بين الرجلين، حيث اتفقا على أهمية الإيمان والعمل في

الإقلاع الحضاري. ويطلق مالك على الإيمان ما يسميه بـ(التوتر الداخلي)، بينما يطلق عليه جولن (الإيمان)، وأحياناً (الطاقة الروحية) أو الفكر الإيماني¹.

أما بالنسبة للنقل والعقل فيطلق عليها مالك الأفكار المطبوعة والأفكار الموضوعية. ولابد عند بن نبي لهذا التوتر الداخلي الدافع لبناء الحضارة من مسوِّغات، حيث اضمحلت المسوِّغات عند المسلمين في العصر الحديث، ولذلك دعا للبحث عن هذه المسوِّغات (). و أكبر وأقوى مسوِّغ لهذا التوتر الداخلي هو القرآن الكريم عند مالك بن نبي وكذا عند جولن، حيث قال: «كان القرآن بالنسبة إليه - أي الرسول صلى الله عليه وسلم - كل شيء.. كالهواء والماء، سلاحاً ودرعاً.. حصناً وقلعة، وراية ترفرف فوق هذه القلعة.. كان يتنفس بالقرآن، ويعلو به كالسحاب إلى الأعالي، يسرع به لنجدة الملهوف المحتاج مثلما تسارع قطرات الرحمة لري عطش المخلوقات وطمئنها.. ينافح به الظلام ويلوذ به من شرور الأشرار.. يصول به ويجول، ويكون نوراً ينتشر في الآفاق»²، ولهذا اهتم كل منهما بالقرآن.

ثالثاً: التفريق الواضح بين الدين والتدين:

إنها سلسلة من حلقات مرتبطة بعضها ببعض، فلاهتمامهم بالقرآن و بالتفقه في الدين والوعي بالواقع، فقد وصلا إلى امتلاك خارطة الثوابت والمتغيرات، بما فيها من تفريق حاسم بين ما هو دين رباني ثابت، وما هو تدين بشري نسبي، ينبغي تطويره دوماً لكي يتلاءم مع (متغيرات) الزمان والمكان والناس.

¹ سليمان عشراي، الانبعاث الحضاري في فكر فتح الله كولن، دار النيل:القاهرة، ط1، 2012، ص24

² فتح الله كولن، النور الخالد محمد مفعرة الإنسانية، دار النيل: القاهرة، ط7، 2012، ص 171

ويتفق الرجلان في تقديرهما للتراث والتاريخ الإسلاميين، لكنهما لا يرفعانها فوق التدين الكسبي البشري، الذي يحمل استعدادات الصواب والخطأ، وإمكانات النفع والضرر، ومن ثم فإن المسلمين يأخذون منهما ما يحقق مصالحهم في هذا الزمن، ويتركون ما عدا ذلك.

ويدخل في ذلك الفكر والفقهاء، الفلسفة والتصوف، وسائر الاجتهادات والانتاجات التي تركها المسلمون في كل العصور.

رابعاً: ذاتية النهوض الحضاري:

أكد المفكران على أن النهوض الحضاري المنشود في هذا العصر لا يمكن أن يكون إلا ذاتياً، بمعنى أنه لا يمكن أن يخرج من مشكاة التراث، ولا يمكن أن ينبجس من منظومة الحضارة الغربية، وهذا يعني ضرورة جمع العروج الذاتي بين الأصالة الخالية من شوائب التراث، وبين المعاصرة البعيدة عن التغريب.

وقد ذكر ابن نبي في هذا السياق أن الشعوب الإسلامية استيقظت فجأة على خطر الاستعمار، ويقدر ما تمثل في هذا الأمر دافع الحياة، كان دافعاً من دوافع الخطأ. وضرب المثل بشخص كان نائماً في غرفة بالدور الخامس، فاستيقظ فجأة ليجد النار في غرفته، ودون أي تفكير ألقى بنفسه من نافذة الغرفة «فنحن قد ألقينا بأنفسنا من حيث لا نريد في هوة التقليد حتى ننجو من الاستعمار»¹

وحتى لا نقع في التقليد بشقيه التاريخي والتغريبي، فقد حث المفكران على التوازن الزمني بين الاستفادة من الماضي والاستغراق في الحاضر واستشراف المستقبل. خامساً: العناية الفائقة بالفعالية:

¹مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 130

والحقيقة أن الفعالية هي البنت الشرعية للذاتية، بعيداً عن الغربة الزمانية (التراث) والغربة المكانية والثقافية (التغريب)، ولهذا أكثر من الاهتمام بالفعالية، بتوضيح أسباب الغنائية، وإبراز عوامل صناعة الفاعلية، واستشهاداً بالتجارب السلفية في عصر أنوار الصحابة، وحللاً تجارب الفاعلية في أوساط الشعوب التي ازدهرت وأثمرت. وضرب بن نبي المثل ببريطانيا التي احتلت الهند في القرن التاسع عشر الميلادي رغم ضخامة الهند، وبهولندا الصغيرة التي احتلت دولة كبيرة مثل أندونيسيا¹، ومن عوامل ضعف الفاعلية تغلب الشيئية على الفكرية، وهو الداء الذي حلّ بالهنود ومكّن الإنجليز من احتلال بلادهم، واستدل بمقولة ساخرة لجمال الدين الأفغاني: «لو أن جميع الهنود يبصقون جميعاً لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب»

وضرب المثل للفرد الفاعل بالفرد الألماني الذي أعاد بناء ألمانيا عقب سنة 1945م، وكان الشعب الألماني محروماً من كل شيء، فتجسدت فعالية الفرد الألماني في ثقافته فقط، وهي التي أطلقت طاقته الحيوية².

سادساً: الانطلاق من المحلية إلى العالمية:

حضرت تركيا بقوة في فكر وفعل جولن حتى سكتته، ومن المعلوم أن الرجل ترجم رؤيته النظرية إلى مشروع حضاري، وهو الآن مليء سمع الأتراك وبصرهم، ولم يعد جولن بحاجة إلى توضيح أن مشروعه العالمي المزدهر الآن قد انطلق من وطنه الأمة (تركيا).

أما مالك بن نبي فلم يتخلف في هذا المضمار، حيث ظلت القضية الوطنية محور كتاباته، مع أنه أحد كبار الفلاسفة المعاصرين الذين عالجوا (مشاكل الحضارة) عامة،

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 120

² نفس المرجع السابق، ص 125

وألف سائر كتبه تحت هذا العنوان. ووصل الأمر إلى استدعاء مصطلحات جزائرية وتوظيفها في معالجته لمشاكل الحضارة، حتى بدا لمن قرأه عن بعد متأثراً بالمركزية الأوروبية، لكن محور مركزيته صارت هي الجزائر؛ لأنه كتب في الأصل للجزائريين. ومن المصطلحات التي أوردها في هذا السياق على سبيل المثال:

- «البوليتيك» وهي كلمة أجنبية في الأصل، لكن الشعب الجزائري أطلقها على محترفي الدجل السياسي.

- الزردة: وتعني الوليمة والمصلحة.

- التوية: وهي كلمة شعبية تعني التضايف المشترك على أداء خدمة لمن يحتاجها، كواجب خيرى محض، ودون مقابل¹

وهناك مصطلحات أخرى، وأكثر شهرة، مثل: عصر ما بعد الموحدين، الذي أورده بن نبي عشرات المرات في كتاباته وهو العصر الذي غرقت فيه الأمة في ظلمات التخلف إلى يومنا هذا. وكذا مصطلح «النزعة المرابطية». أما عن العالمية، فقد صار معلوماً أن «تيار الخدمة» صار بجدارة تياراً عالمياً، يقوده مؤسسُه جولين من الولايات المتحدة الأمريكية زعيمة العالم، ويمتلك مؤسسات مختلفة في عشرات الدول في العالم، ويقوم مؤتمرات عالمية ضخمة لحوار الأديان والحضارات، ويتبنى مؤسسات ومنتديات عالمية عملاقة لمثل هذا الغرض.

ولو استمر الصعود بنفس هذه الوتيرة كماً وكيفاً، فإن «تيار الخدمة» سيقود - مع أشقائه - عالمية إسلامية تستطيع التصدي للعولمة الأمريكية. وقد عُرف بن نبي بدوره العالمي، من خلال مقارنته للاستعمار الثقافي ونقده للحضارة الغربية، واهتمامه بقضايا التحرر في العالم الثالث، ودعوته للاستفادة من

¹مالك بن نبي، أفاق جزائرية، مرجع سبق ذكره، ص 12

التحالفات الدولية في إيجاد غطاء لدول العالم الثالث، كمنظمة دول عدم الانحياز التي أُلّف فيها أحد كتبه. وكان كتابه (تأملات) قد افتتحه بالقول: «قدمنا في دراسة سابقة أن للمسلم مسؤوليات في هذا العالم، وأن حضوره في الأحداث الكبرى التي تطرأ فيه من الضرورات اللازمة لمسؤولياته»¹. وفي محاضرة له تحت عنوان: «رسالتنا في العالم» - ألقاها في دمشق في يوليو 1959م - تكلم فيها عن الدور العالمي الذي ينبغي أن يضطلع به المسلمون في هذا العصر الذي صار العالم فيه أشبه بعمارة ضخمة، وكل شعب يحتل شقة فيها، ولا بد من تبادل المنافع وتكامل الخبرات بين البشر. ورغم تخلف المسلمين، فإنهم يمتلكون الجوانب الروحية التي يفتقر إليها الغرب، وينبغي أن يقدموها كضروريات كما يقدم الغرب الديمقراطية إلى العالم، وبهذا يمكنهم دخول المجتمع العالمي غير مقلدين، ويمكنهم سد حاجة من حاجات الإنسانية الكبرى، وفي نفس الوقت يحققون لأنفسهم مكاناً كريماً في العالم الجديد

أما عن الحس الرسالي نحو الإنسانية عند جولن، فقد تجاوز فيه الجوانب النظرية إلى الجوانب العملية، حيث توجد مدارس الخدمة في أكثر من مائة وستين دولة في العالم، بما يعني أنها توجد في مائة دولة غير إسلامية!!

3. الرؤى المتقاربة إلى حد التشابه:

تتقارب كثير من رؤى جولن ومالك بن نبي بصورة مثيرة، تنم عن تشابه كبير، مع وجود بعض التفاصيل الدقيقة المختلفة. ويمكن إيجاز أهم الرؤى المتقاربة بقوة في النقاط الآتية:

¹مالك بن نبي، تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 100

أولاً: الفكر هو الذي يقود الحضارة: لقد أسلفنا في إيضاح أن الإنسان يحتل مكانة مركزية في عملية النهوض الحضاري عند المفكرين، بمعنى أنهما ينظران إلى الإنسان كمضغعة للتغيير، ويسمي جولن إنسان الحضارة بـ«الإنسان الكامل» و«رجل الحقيقة». وفي بناء هذا الإنسان لا ينسى مالك وجولن أنه مخلوق من التراب ويحتوي على نفخة الرحمن العلوية، ولذلك جمعا في فكرهما بين العقل والروح، غير أن الملاحظ أن مالك يركز كتاباته بصورة أكبر على العقل، بينما نجد جولن يوازن بميزان حساس بين الفكر والروح أو العقل والقلب. ويبدو أن زيادة الجرعة العقلية عند مالك سببها البيئة التي انتمى إليها، حيث كانت عدد من الطرق الصوفية ترفع أصواتها في الجزائر، منادية بالعودة إلى الروح على حساب العقل. بينما كانت تركيا تترشح تحت سيطرة العلمانية الكمالية المتطرفة التي ضيّقت الخناق على الروح، بمبرر العقلانية والمعاصرة، فتصدى جولن لهذا التطرف، دون أن يسقط في التطرف المقابل، ولذلك وازن بين العقل والقلب، ويتضح هذا التوازن حتى من عناوين كتبه. وفي سياق الإعلاء من شأن الفكر، وجعله في المقدمة، كالحصان الذي يقود العربة، حذر المفكران من خروج الأفكار عن سكة المنهج؛ لأنها حينئذ ستتحول إلى طاقة مدمرة، وهي الظاهرة التي أطلق عليها مالك: «انتقام الأفكار»¹. وقد لفت جولن الأنظار إلى هذه الآفة في مواضع كثيرة من كتبه، دون أن يلبسها لبوس هذا المصطلح، محذراً من أن اختلال كثير من الموازنات والمعادلات الفكرية يحيل الترياق إلى سُمّ زُعاف. ويسبب التوازن الدقيق عند جولن بين العقل والقلب، فقد اهتم بنفس القدر من التوازن بالفاعلية والانفعال، حيث بدأ حياته الدعوية كواعظ أجاد إيكاء الناس واستثارة مشاعرهم وعواطفهم، ثم يطرق النفوس وهي ساخنة ليعيد تشكيلها بصورة

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 100

فاعلة، بينما برز اهتمام مالك بالفعالية أكثر من الانفعالات.
ثانياً: التضافر الوثيق بين (الاستعمار) و(القابلية للاستعمار):

من يقرأ أدبيات الرجلين يجد تشابهاً كبيراً بينهما في التحذير من الاستعمار بكافة صورته الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والعسكرية، ووصل الأمر بمالك إلى حد يقترب من التفسير التأمري لبعض الأحداث، كما سيأتي في مقام آخر. وأدرك الرجلان أن تسابق الدول الغربية على احتلال البلدان الإسلامية، سببه حمل هذه البلدان لبذور الضعف والتفريق وعجزها عن المقاومة، وامتلاكها لما يغري هؤلاء بالغزو والهيمنة. وأطلق مالك على هذه الظاهرة مصطلح «القابلية للاستعمار»، وهو المصطلح الذي تلقاه أغلب المفكرين المعاصرين بالقبول، ومنهم فتح الله جولن الذي استخدمه في عدد من كتبه ومقالاته.

ثالثاً: الاستفادة من العلوم النافعة والتجارب الناجحة:

تشابه الرجلان في التحذير من الاستعمار، لكنهما لم يدعوا أبداً إلى الانغلاق على الذات، بل كانا من دعاة الانفتاح وعدم التعميم في النظرة إلى الآخر. ولهذا استفادا على المستوى الشخصي من سائر العلوم الحديثة، ولاسيما علوم الاجتماع والنفوس والتاريخ والاقتصاد، وبرز مالك أكثر في الاستفادة العميقة من معطيات وأدوات علم الاجتماع في تحليل الكثير من الظواهر الاجتماعية والسياسية، وفي توضيح الكثير من الأفكار. ويبدو أن مرد ذلك إلى دراسته في فرنسا وإقامته بها فترة طويلة للعمل والكتابة الصحفية، وإتقانه المتفوق للغتها حتى أن كتبه التي ألفها بالفرنسية أكثر من الكتب التي ألفها بالعربية لغته الأم. وسنصادف في كتابات الرجلين الكثير من الدعوات لاقتباس كل ما هو نافع في التجارب الغربية والشرقية، وقد أكثر كلاهما من استدعاء التجريبتين الألمانية

واليابانية في مضمار النهوض الحضاري، ولاسيما في مجالات: التخطيط، والعلم، والاقتراس مع المحافظة على الهوية الذاتية والاعتزاز بها. وقد زاد مالك مراراً باستدعاء التجربة الصينية. ووصل الحال إلى الثناء على القيم الإيجابية في الغرب، بما فيها الأخلاق كخلق الأمانة في مقابل ممارسة الكثير من النقد للمسلمين.

رابعاً: المزوجة بين الدنيا والآخرة:

أسس القرآن الكريم لمبدأ المزوجة بين الدنيا والآخرة في آيات كثيرة، مثل قوله تعالى: فإذا فرغت فانصب * وإلى ربك فارغب (الشرح: 7-8). ومن تدابير الرحمن أن ترد هاتان الآيتان في سورة (الشرح)، فالآية الأولى تتحدث عن ملء الأوقات بالعمل الناصب لعمارة الدنيا، والآية الأخرى تؤسس لمبدأ الرغبة بما عند الله في الآخرة، كعلاج لداء الطمع الذي يدفع الإنسان للاستحواذ على حقوق الآخرين. بهذه المزوجة يتحقق للإنسان (الانشراح) الدنيوي والسعادة الأخروية. وقد اهتم المفكران بتقرير حقيقة التوازن بين الدنيا والآخرة، حتى أن جولن يرى أن إحدى الغايات التي أرسل من أجلها الأنبياء: «تأمين التوازن بين الدنيا والآخرة»(). ولهذا أكثر كلاهما من الحديث عن الدنيا والآخرة بصورة متلازمة، بحيث يفهم القارئ أن الطريق لعمارة الآخرة هو عمارة الدنيا.

ومضى مالك في ذات السبيل في كليات كتاباته، غير أن من يخوض في التفاصيل قد يظن أن اهتماماته الدنيوية أكبر من الاهتمامات الأخروية، والأمر غير ذلك، إذ أنه يربط بين الدارين، ولكن يبدو أن نمط التدين الانسحابي الذي كان يسود في الجزائر، والذي يرى أصحابه أن عمارة الدنيا هو تخريب للآخرة، كان هو السبب في بروز الدعوات (المالكية) -نسبة إلى مالك بن نبي- لعمارة الدنيا أكثر

من الآخرة. وتتزوج كثير من المفردات ذات الصلة بالدنيا والآخرة في كتابات الرجلين، مثل: الإيمان (آخرة) والعمل (دنيا)، التوكل (آخرة) والأخذ بالأسباب (دنيا)، وهكذا.

خامساً: الاهتمام بتكوين الحسّ الجمعي:

اهتم الرجلان اهتماماً فائقاً بقضية الفردية التي تُفشل كل محاولات التوحد والائتلاف بين المسلمين، وتؤدي إلى إشاعة روح التمزق والتشطي، ودعياً إلى إعادة صياغة الفرد، بحيث يتحول إلى شخص وهو الوحدة الاجتماعية، لأنه يحمل في تكوينه استعدادات التآلف والتعاون مع الآخرين، بحيث يتحول إلى خلية في جسم الأمة. لقد عالج كل واحد منهما هذه القضية بطريقته الخاصة، وتميز مالك بالاستفادة من نظريات علم الاجتماع في تحويل الأفراد إلى أشخاص، ففي تعريفه للمجتمع يجعل الأفكار مسؤولة عن تحويل الأفراد إلى أشخاص، فالمجتمع عنده: «ليس عدداً من الأفراد، وإنما هو شيء خاص، هو بنيان وليس تكديساً من الأفراد، بنيان فيه أشياء مقدسة متفق عليها. فقبل أن تتجمع الأفراد تكون هناك فكرة عامة هي التي تُؤلف بين أفراد المجتمع». واهتم مالك بتحقيق التوازن بين الفرد والمجتمع في دراسته لكثير من الموضوعات ذات الصلة بهما، ومن ذلك تحليله لموقف الإسلام من الديمقراطية، فقد اعتبر أن الإسلام «جمعٌ موفقٌ بين مزايا الديمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية». ومن خلال تحليله العميق للعلاقة بين الديمقراطية والإسلام، يتضح تأكيده على أن الإسلام يجمع بين محاسن الفردية التي تقوم عليها الليبرالية، ومحاسن الجمعية التي تقوم عليها الاشتراكية. وتحقيق هذا التوازن الذي يسعى إليه، تستعيد الأمة فاعليتها، ويسمي مالك ذلك

التوازن بـ«المعادلة الاجتماعية»¹، وعالج مالك قضية العلاقة بين الأفكار والأفراد، وما يسبب انسحاب الأفكار من تقدم للأفراد، مما يؤدي إلى تضخم الأشخاص ويعمق ظاهرة التمزق والتشرد داخل المجتمع الإسلامي. وحذر من عواقب الشخصية على كافة الصعد - كما ذكرنا في المبحث الثاني - ، وقد أبرز هذه العواقب والآثار المدمرة حتى في تحليله للأحداث السياسية التي مرت بها الجزائر في فترات متعددة. أما فتح الله جولن فقد عالج كل هذه القضايا، ولكن من زاوية الثقافة الإسلامية بشكل خالص، بشقيها الروحي والمادي. وبقراءة تراثه في هذا المجال يكشف القارئ أنه يمتلك ما يمكن وصفه بـ«فقه الائتلاف» ويتميز باستثمار الجوانب الروحانية في تحقيق الائتلاف وتكوين الحس الجمعي، مثل قوله: «لو اجتمع ثلاثة أنفار معاً بإخلاص قلب وصفاء نية لخدمة الدين فلا بد أن روحانية رسول الله صلى الله عليه وسلم ستكون معهم وتباركهم»²، الجدير بالذكر في هذا المقام أنهما عالجا ظاهرة الاستبداد من زاوية الفردية، سواء بالنسبة للحاكم الذي تضخم كفره أو المجتمع - المفترض - الذي أوجد بتفككه قابلية للحاكم لكي يستبد، لكنهما لم يتوسعا في معالجة هذه الظاهرة وبالذات من الجوانب السياسية.

سادساً: التشابك بين المعاني والمباني:

راعى المفكران هذا الأمر، ففي عنايتهما بالإنسان اهتما بالمبنى (الجسم) والمعنى (العقل والروح). وفي دراستهما للقرآن اهتما بدراسة تدبر مبناه (الإعجاز البياني) ومعناه (الإعجاز التشريعي). واهتما بقضايا النهوض الحضاري، بما فيها القضايا

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 101

² فتح الله كولن، النور الخالد، مرجع سبق ذكره، ص 100 ،

المتصلة بالمظهر والشكل، الآداب والفنون، وكذا العادات والتقاليد المرتبطة بالأكل والشرب والثياب والعمارة واللغة. غير أن ابن نبي اهتم بالجمال بقوة - كما أسلفنا - حتى جعله قيمة أساسية، لأنه - كما يرى - منبع الأفكار، والأفكار هي التي تصنع الأفعال.

وفي مجال العناية بتدبر القرآن تماثل الرجلان، لكن جولن زاد بانتقاده للمفسرين الذين أوردوا بعض الخرافات الإسرائيلية التي شوّهت جمال القرآن الكريم.

سابعاً: العناية بسائر قيم النهوض:

تشابه الرجلان في عنايتهما بقيم النهوض الحضاري، كقيمة التخطيط، وإن كان جولن أكثر تفوقاً في هذه القيمة، حيث انتقل من التنظير إلى التطبيق، فقد دفع تلاميذه لممارسة هذه القيمة في مشروعاتهم الخدمية الكثيرة حتى صارت إحدى مقومات نجاحها.

ويعد مالك وجولن من أكثر المفكرين المسلمين عناية بقيم المحاسبة والنقد الذاتي، ولأن مالك هو السابق فقد كان أشبه بمن يؤصّل لهذا الموضوع في كثير من كتاباته، وإعطاء هذه القيمة صبغتها الإسلامية، حتى نجده - على سبيل المثال - يقول: «وهكذا كان (عمر) العظيم الذي نعرف مدى حساسيته الأخلاقية المتوقّفة، أول من فتح طريق النقد الذاتي»¹

وهكذا فعلا في قيمة الموضوعية وإنصاف الآخر وسائر القيم التي تقوم بها الحضارات وتزدان.

¹مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 100

4. الرؤى المختلفة إلى حد التناقض:

مع التشابه والتماثل بين مالك وجولن في كثير من الأفكار والرؤى والمواقف، إلا أن طبيعة الفكر المتعددة، واختلاف ظروف الزمان والمكان، أدت إلى وجود عدد من الرؤى المختلفة بينهما، لكنه اختلاف التنوع والثراء، وأهم الموضوعات والقضايا التي تباينت فيها الرؤى:

أولاً: العلاقة بين الأفكار والأفعال:

مع أن الرجلين حاولا تجسير الهوة القائمة في حياة المسلمين بين أفكارهم وأفعالهم، بين شعاراتهم وسلوكياتهم، إلا أن الفرق بينهما كبير. فقد لاحظ بن نبي الانفصام القائم بين العنصر الروحي في تكوين المسلم والعنصر الاجتماعي في حياته، حتى أنه شبّه هذا الانفصام بالدهش الاسكتلندي - كما أسلفنا - إلا أن معالجته لهذه المعضلة لم تتجاوز الفكر، سواء في التشخيص أو في المعالجة، ولذلك ظل مفكراً خالصاً.

أما جولن فقد عالج هذا الانفصام بنفس القدر من الاهتمام الفكري، وأضاف إلى ذلك إعادة تشكيل الطاقة الروحية بحيث تؤتي أكلها في دفع قطار المسلم للعبور نحو التجسيد العملي لإيمانه في سائر شعب الحياة. وأهم من هذا وذلك أنه انتقل إلى الجانب العملي لردم هذه الفجوة، من خلال المشاريع العملية التي تجسد قيم الإسلام في سائر مناحي الحياة، حتى صار «تيار الخدمة» أكثر التيارات الإسلامية المعاصرة تجسيدا لقيم الإسلام مع أنه أقل هذه التيارات حديثاً عن الإسلام. وهذا ما لاحظته المفكرون والباحثون الذين اقتربوا من الخدمة. ومن تدابير القدر أن يركز على رصد هذه الظاهرة مفكر جزائري - ينتمي إلى بلد بن نبي - ()، حيث أبرزها من خلال واقع جولن و«تيار الخدمة»، وسجلها في

كتاب خاص بدأ عنوانه بمصطلح يدمج بين الرؤى والتطبيقات: «البراديم كولن»¹. وفي مقدمته لهذا الكتاب أوضح المقصود بهذا المصطلح، فذكر بأنه «يرمز إلى الصيغة المركبة بين «فكر الأستاذ» و«مشاريع الأستاذ»، بين «النموذج النظري» و تطبيق النموذج فعلياً ولهذا لم يبق جولن رهين دائرة التفكير، بل خرج إلى دوائر الدعوة والتربية والإصلاح، وأصبح له تلاميذه ومشاريعه ومؤسساته التي انتظمت تحت راية تيار عملاق يسمى «تيار الخدمة».

ثانياً: مجال تركيز طاقة الإصلاح:

ترتب على اقتصار بن نبي على الفكر بقاء علاقته مع الناس في دائرة الصفوة، فكتاباته لا يعرفها ولا يفهمها إلا المتقنون، أما عامة الناس فلم يصل صوته إليهم ولا يعرفون عنه شيئاً. أما جولن فقد أحسن تربية الصفوة التي تأثرت بكتاباته حتى صنع منها جسوراً للعبور إلى عامة الناس. وساعده على ذلك أنه بدأ دعوته كواعظ في المساجد أجاد استنفاذ العقول واستثارة القلوب، وأتاحت له مواهبه وإخلاصه الإيماني إشاعة هالة من النور والتأثير، إضافة إلى تركيزه على الأثرية وعنايته بهم، وهم الذين سيتولون بناء مؤسسات الخدمة التربوية والاجتماعية والإعلامية والاقتصادية.

هذه المؤسسات صارت أبواباً واسعة لولوج الخدمة إلى الناس، وعبور الجماهير إلى الخدمة، مما زاد من اهتمام جولن بالقضايا التي تهم الناس، بما فيها القضايا والاهتمامات الصغيرة، مع قدرة فائقة على ترتيب الأولويات. ورغم كثافة القضايا التي أثارت اهتمام جولن إلا أنه ظل متحكماً بها من خلال

¹ محمد بابا عمي، البراديم كولن: فتح الله كولن و مشروع خدمة، دار النيل: القاهرة

منهج التوازن الذي امتاز به، حتى في مسائل دقيقة مثل التوازن في الأكل ()، والتوازن البيئي، حيث وصف الرسول صلى الله عليه وسلم بأنه رجل توازن.

وهكذا تركزت الطاقة الإصلاحية عند مالك على الصفوة أو الملاء، بينما تعدى جولن هؤلاء إلى الجمهور والقاعدة، مستعيناً بالتربية والتعبئة، التربية للصفوة والتعبئة للعامة. ولهذا - مرة أخرى - عُرف بجانب كونه مفكراً كواعظ وداعية ومربي، وأهله ذلك كله ليكون مجدداً ومصالحاً اجتماعياً، ساهم بقوة في تلوين وجه تركيا المعاصرة وصياغة مستقبلها المأمول.

ثالثاً: العلاقة مع الآخر:

كان بن نبي حسن الظن باليساريين، وأبدى إعجابه بتجارب اليسار في الاتحاد السوفييتي والصين وكوبا، وأكثر من ضرب الأمثال بتجاربها في بعض الميادين. ووصل الإعجاب أحياناً إلى الاشتراكية نفسها، حيث رأى أنها حل لمشاكل الجزائر وبالذات مشكلة اللافعالية، ومشكلة الفردية¹، وبالتأكيد أنه يقصد ما سماها بعضهم بالاشتراكية الإسلامية التي تجمع بين قيم الإسلام العامة في العدالة الاجتماعية وبين بعض التنظيمات والأفكار الاشتراكية الحديثة، أي أنها اشتراكية منفصلة عن المادية وملتزمة بالعروبة والإسلام، وكانت في الخمسينيات قد ظهرت منظمة دُول عدم الانحياز، وتضم - نظرياً - الدول التي لا تنتمي إلى المعسكر الشرقي الشيوعي ولا إلى المعسكر الغربي الرأسمالي، وقد أعجب بهذه المنظمة وكتب فيها بعض مقالاته وأحد كتبه، وأشاد بزعمائها الكبار: عبد الناصر وتيتو وسوكرانو

¹ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 102

ونهر، الذين اجتمعوا في قمة باندونج في إندونيسيا، وأعلنوا الحياد الإيجابي لكنهم في الواقع كانوا أقرب بكثير إلى معسكر اليسار.

وقد قاده الإعجاب بهذه المنظمة ودولها إلى كتابة تحليلات واستشرافات أثبتت الأيام عدم دقتها، ومن ذلك قوله: «.. إن فكرة باندونج دخلت التاريخ وهي حية ترزق بل تلد أفكاراً مثل التي عبر عنها مؤتمر عدم الانحياز..»¹، وقد ثبت أن هذه المنظمة لم تكن سوى ظاهرة صوتية، وأنها وُلدت ميتة؛ لأن زعامات الدول التي تبنتها كانت مستبدة بامتياز، باستثناء الرئيس الهندي نهرو، ولذلك ماتت في مهدها في أحسن الأحوال، حيث سقطت تلك الأنظمة بعد أن تركت بلدانها قاعاً صاففاً، بتأثير عواصف الاستبداد وأعاصير الطغيان.

أما جولن فقد كان كثير التوجس من اليساريين عامة، شديد النقد للشيوعية خاصة، ومن المؤكد أن ظروف كل واحد منهما هي التي دفعت به إلى هذا الموقف، فقد كانت الجزائر محتلة من قبل دولة غربية رأسمالية - فرنسا - بينما كانت المساعدات للشوار تأتي من دول المنظومة اليسارية ومنها مصر عبد الناصر المتحالفة مع السوفييت، فكان مالك أشبه بالغريق الذي يتعلق بقشة، ولاسيما أنه واجه من الإدارة الاستعمارية الكثير من صور العنت على المستوى الشخصي، وكأنه وجد الأمان فقط في مصر التي انتقل إليها بعد معاناته في فرنسا والجزائر، ولذلك طبعت وزارة الإعلام المصرية سنة 1956م كتابه «الفكرة الإفريقية الآسية».

وفي المقابل كانت تركيا تعاني الأمرين من الشيوعية، فقد كان الشيوعيون الأتراك وراء الكثير من الاغتيالات والفوضى التي شاعت في تركيا منتصف القرن

¹مالك بن نبي، الفكرة الأفروآسيوية، مرجع سبق ذكره، ص 100

المنصرم، وكانت شعوب كاملة تنتمي إلى القومية التركية في وسط آسيا ترح تحت الاحتلال السوفييتي، مما جعل جولن شديد الكُره للشيوخيين داخل وخارج تركيا.

والعجيب أن إعجاب بن نبي بالاشتراكية رافقه توجس كبير من الليبرالية الغربية وخاصة من شقها السياسي إلى حد اقترب من التفسير التأمري لكثير من الأحداث، ولو كتب بتوسع في السياسة فلربما كانت ظهرت أمثلة ومواقف كثيرة تُبرز هذه النزعة أكثر في تفكير بن نبي، ومن يقرأ أدبيات هذا المفكر سيلاحظ كيف بدأت شكوكه بالغربيين في فترة مبكرة من حياته، وذلك في مدينة تبسة، عندما أصابه رجل أوربي بركلة في قدمه¹ هذا في الجزائر، أما في فرنسا التي سافر إليها للدراسة، فكانت أول صدمة تعرض لها هي رفض مدير معهد الدراسات الشرقية قبوله للدراسة في المعهد، لأسباب غير موضوعية، بل لأسباب سياسية²، ثم ملاحظته لشيوع الصورة النمطية عن العربي والمسلم في فرنسا، ورؤيته لعدد من الإساءات البشعة للإسلام ولنبيه محمد صلى الله عليه وسلم، ولما كان معروفاً بمناهضته الشديدة للاستعمار وهو مازال طالباً، فإنه اعتقد أنه تعرض بسبب ذلك لعاصفة هوجاء اجتاحت مصيره ومصير أسرته، ومهما تكن المشاكل التي تعرض لها بن نبي على المستوى الشخصي: مؤامرة أو غير مؤامرة، فإنها قد أثرت على تفكيره، وجعلته يحلل عدداً من القضايا والمواقف من زاوية تقترب من المؤامرة، مثل:

¹ مالك بن نبي، مذكرات شاهد على القرن، مرجع سبق ذكره، ص 100

² نفس المرجع السابق، ص 150

- وقوفه مع الهند ضد باكستان الإسلامية في الحرب التي اندلعت سنة 1949م بين البلدين، حيث اعتبر انفصال باكستان باسم الإسلام مؤامرة غربية ضد الهند حتى لا تستطيع القيام بدور فاعل في تحقيق التوازن الدولي المطلوب.

- موقفه المتوجس من الاستشراق بصورة عامة، فمن تحليله لهذه الظاهرة يبدو الحس التأمري واضحاً للعيان، فمع إقراره بوجود مستشرقين أنصفوا الإسلام وأثنوا عليه ثناء عاطراً، إلا أنه نظر إلى إنتاج المستشرقين بشقيهم المنصف والمتحامل على أنه كان شراً على المجتمع الإسلامي، وبسبب تأثيرات هذا التوجس الذي يقترب من نظرية المؤامرة، ما فتئ يربط بين قصص صغيرة قد يراها البعض طبيعية في الحياة اليومية، وبين قصة الاستعمار الدولي والصهيونية العالمية. وبالجملة، فإن حساسية ابن نبي القوية وبعض المشاكل التي تعرض لها، وما كانت ترزح تحته الجزائر من احتلال فرنسي بشع استعان بكل أدوات القتل والمكر والتمزيق من أجل إلحاق الجزائر بفرنسا، كل ذلك جعل نظريته إلى الغرب تتميز بشدة التوجس إلى حد يقترب من نظرية المؤامرة. وهذا ما لم يحدث لجولن، فقد بقي متوازناً، ولذلك فتح آفاقاً واسعة للحوار مع الغرب، ووصل إلى حد زيارة البابا في الفاتيكان، والدخول معه في حوار حول العلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي.

رابعاً: الموقف من التصوف:

اتسم ابن نبي برؤية سلبية نحو التصوف، ففي تحليله العميق لكثير من أبعاد التخلف في حياة المسلمين صادف دوراً سلبياً للحركات والطرق والأفكار الصوفية، مثل أبعاد: الفردية وتضخم الشخصية، ضعف السببية، وهنّ الفعلية، ضعف قيمة النقد الذاتي، فقدان الدوافع لعمارة الأرض. وعلى سبيل المثال فإنه في قراءته للتاريخ الإسلامي وجد أن المجتمع الإسلامي واجه أزمة فقدان المسوغات

الضرورية لصناعة الحضارة من زمن مبكر، ولاحظ دوراً للحركة الصوفية في هذا الأمر، فهي كما قال: «تمثل إلى حد ما الدوافع السلبية، التي تدفع إلى انتحار الفرد الذي فقد مسوغات حياته، فالصوفي يخرج أيضاً عن النظام الطبيعي للحياة، ويتخلص من مسؤولياتها عن طريق الأوراد والسبحة، كما يتخلص المنتحر العادي من مسؤولياته بوسيلة الخنجر، فالصوفي ينتحر بوسائل الروح»¹. أما جولن فإن القارئ لكتاباتة يجد ثناء عاطراً على الصوفية وكثيراً ما يستدعي بعض رموزها، ويستدل ببعض أقوالهم ولاسيما جلال الدين الرومي الذي أكثر الاغتراف منه، والثناء عليه، والاستدلال بمواقفه ومقولاته. ومن تعريفات جولن للتصوف يمكن الاستنتاج أنه يتكلم عما يجب أن يكون في التصوف، بينما يتكلم مالك عما هو كائن، حيث كانت بعض الطرق تنتشر البدع في الجزائر، بل ونجح الاستعمار الفرنسي في تطويع بعض مشايخها لفكره ومواقفه وحاجاته، سواء كانوا واعين أو غير واعين. ويمكن القول: إن التصوف العملي كأس، نصفه مملوء بالالتزام الصارم بتعاليم الشريعة، والنصف الآخر خال من هذا الالتزام، ومن ثم يكون مالك قد نظر إلى النصف الفارغ من الكأس، بينما نظر جولن إلى النصف الممتلئ. ولا شك أن الظروف لها دخل كبير في هذا التباين، ففي حالة مالك كانت الجزائر تنتفض ضد الاحتلال لتحقيق الاستقلال والنهوض الحضاري، وكانت الأفكار الصوفية السلبية تشدّها إلى الأسفل، فتصدى لها. أما في تركيا فإن الروح كانت تتعرض لعواصف هوجاء تريد إطفاء وهجها بل وطمس كل جميل في التاريخ الإسلامي، فركز جولن على استنقاذ هذا الوهج، وإبراز الصورة المضيئة في التاريخ الإسلامي.

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 121

واتسمت شخصية جولن إلى جانب ذلك بحسن الظن بالآخرين والبحث عن أعذار لهم إن أخطأوا، مع التركيز دائماً على الإيجابيات، ولذلك نصادفه يثني حتى على بعض رموز التصوف الذين تعرضوا للهجوم من أكثر التيارات الإسلامية، كابن عربي والحسين بن منصور الحلاج. ولقد أثنى على أدعية وأذكار الصوفية وأجاد توظيف بعض مقولاتهم لصالح النهوض الحضاري المنشود.

خامساً: الموقف من مشكلة المرأة:

ناقش ابن نبي مشكلة المرأة باستفاضة، لكنه لم يناقشها كمشكلة منفصلة عن مشكلة الرجل بل كجزء من مشكلة التخلف، وبالذات ما يرتبط بمعالجته لعلاقة الفرد بالمجتمع، وقد حذر من خطورة تقليد الغرب في قضية ما سُمي بتحرير المرأة.

أما جولن فإن ما تُرجم من كتاباته إلى العربية - وهو يساوي رُبع تراثه المكتوب بالتركية- لم أجد فيه معالجة مستفيضة لمشكلة المرأة، بل مجرد إشارات بسيطة.

سادساً: استعمال الأمثلة و الدلائل:

في معالجة المفكرين لقضايا التخلف والنهوض الحضاري نجدهما يُكثران من استدعاء النماذج والتجارب المؤيدة لكلامهما، ويكتفان من الاستدلال بأقوال العلماء والحكماء والزعماء والفلاسفة. ومع وجود قائمة طويلة عند الرجلين تضم رموزاً من مختلف الديانات والحضارات، إلا أن القارئ يستطيع ببساطة ملاحظة أن أكثر أسماء ابن نبي هي لأعلام أجنبية يتوزعون بين مختلف التخصصات العلمية والفلسفية، مثل: أرنست رينان، بلزاك، بوسييه، ديكارت، بيسمارك، جون ديوي، داروين، سبينوزا، سقراط، أفلاطون، أرسطو، لامارتين، فيكتور هوجو، فولتير،

ماركس، إنجلز، نيتشة، اينشتين، ماوتسي تونج، هتلر، فرويد، جوستاف لوبون، أرنولد توينبي، ديستوفسكي، طاغور، تولستوي.. والقائمة طويلة. ونلاحظ تنوع القائمة بين الفلاسفة والأدباء والعلماء والزعماء والمؤرخين والمربين والروائيين، لكن معظم الأسماء لأعلام من أوربا، ولاسيما من فرنسا، وهي الدولة التي احتلت الجزائر، مما يشير إلى أن مالك يفرق بين الوجه الحضاري والوجه الاستعماري للغرب، فهو يرى أن «دراسة التجارب الحضارية أمر مهم، في سبيل البحث عن حل للأزمة الحضارية للعالم الإسلامي». وفي مقابل إكثار مالك من الاستدلال بوقائع ومقولات وأسماء غريبة، أكثر جولن من استدعاء وقائع والاستدلال بأسماء تراثية إسلامية، ولاسيما: تركية وعربية وفارسية، وبالذات في مجال التصوف. وأعتقد أن السبب يعود إلى ظهور موجات في تركيا حاولت إحداث قطيعة مع التراث، فحاول أن يعيد الاعتبار لهذا التراث ورموزه وأساطينه.

سابعاً: طبيعة اللغة المستخدمة في الكتابة:

استخدم ابن نبي لغة فكرية منضبطة، واستفاد من الأسلوب العلمي في الكتابة بما يشتمل عليه من وضوح ودقة من جهة، ومن جفاف ومحدودية من ناحية أخرى. ونجح بجانب ذلك في ابتكار مصطلحات كثيرة، بعضها وجد رواجاً في عالم الفكر الإسلامي المعاصر، مثل مصطلح (القابلية للاستعمار).

أما لغة جولن فهي لغة أدبية راقية، مليئة بالصور والتشبيهات الجميلة والمصطلحات العذبة، وامتلك قاموساً ثرياً ومعجماً غنياً، ولغزارة المصطلحات التي ابتدعها اقترح بعض الباحثين إيجاد قاموس لها. وقد تفوق بالذات في قدرته الفائقة على النحت اللغوي وإبداع الصور والاستعارات والتشبيهات، واجتهد في إحياء كثير من المفردات العثمانية التي كادت أن تموت في اللغة التركية بعد أن كتبت

بالحروف اللاتينية. غير أن الواقع يقول: إن اللغة الأدبية المحلقة في سماء الإبداع بقدر ما تكون نقطة قوة لأصحابها، يمكن أن تصبح نقطة ضعف في بعض الظروف، لأنها تحتل العديد من التأويلات والتفسيرات، كما حدث لأسلوب سيد قطب - رحمه الله - الكتابي، الذي أسيء فهمه من قبل كثيرين، وبسبب ذلك قُول ما لم يقل، ونُسبت له انحرافات عدة، وألصقت به عدد من التهم بدون أي سند برهاني، فقط اعتماداً على تلك القراءات العوراء لكتاباتهِ الجميلة. وربما كان أحد أسباب نبوغ جولن الكتابي إتقانه لعدد من اللغات، بينما أتقن مالك الفرنسية فقط بجانب لغته الأم التي لم يكتب بها إلا القليل من كتبه، بعد أن أتقنها في القاهرة سنة 1956م، وقبلها كانت عربيته قد خارت أمام مطارق اللغة الفرنسية وكادت أن تموت.

أما جولن فقد كان شديد الاعتزاز بلغته التركية، التي كتب بها سائر كتبه، وأعاد لها شبابها، وأحيا ما اندثر من مفرداتها وأساليبها، حتى أصبح أحد أساطينها في هذا العصر، بل أدى انتشار كتبه وتلاميذه من «أبناء الخدمة» وتجارها في شتى أوطان العالم، إلى إيجاد دافعية عند الآلاف من الناس لتعلمها.

استنتاج:

لقد غاص كل من مالك بن نبي وفتح الله جولن في أعماق الفكر الإسلامي والإنساني، وأجادا تشريح الواقع: بحثاً عن العوائق، ووصفاً لعوامل النهوض، وتركيباً لمعادلات التجديد الحضاري، ثم ارتفعا بهذه القضية الجوهرية من قاع الاهتمامات إلى أعلاها، وارتفعا بدورها معها، ليزدادا تعمقاً،

ومهما يكن ما اتفق عليه ابن نبي وجولن وما اختلفا حوله، فقد صارا من كبار فلاسفة الحضارة الإسلامية المعاصرين، وأجادا صياغة معادلات الإقلاع وموازنات التجديد التي تحتاجها الأمة لنهوضها الحضاري المأمول، وهي أشد ما تكون حاجة إليها في هذه الظروف التي انتفضت فيها شعوب عربية عديدة، متدثرة بالعواطف وملتحة بالانفعالات التي تجعل أصحابها يعرفون ما لا يريدون أكثر من معرفة ما يريدون، وإن تجسيد هذه الانفعالات في فعاليات واضحة للإنسان وصانعة للحياة بحاجة إلى ضبط الثنائيات المتقابلة، بحيث تتأخى ولا تختل، وتتعاون ولا تتباين، وتتكامل ولا تتأكل.

وهذا ما فعله هذان المفكران، اللذان امتلكا عقليين موسوعيين، مما منحهما قدرة هائلة على التحكم بتلك الثنائيات، بل وصاغا منها معادلات الإقلاع الحضاري المنشود.

الفصل الرابع

محاولات الإصلاح الأولى و نقد مالك بن نبي لها

المبحث الاول: إشكالية خطاب النهضة في العالم العربي الحديث و المعاصر

المبحث الثاني: التجديد الحضاري و نقد محاولات الإصلاح العربي و المحلية

الفصل الرابع: محاولات الإصلاح الاولى و نظرة مالك بن نبي إليها

المبحث الاول: إشكالية خطاب النهضة في العالم العربي الحديث و المعاصر

المطلب الاول: في معنى النهضة العربية

إذا كانت النهضة الأوروبية في القرنين السابع والثامن عشر قضت على مقومات التخلف واستحدثت النظريات العلمية وأقامت سلطة العقل والمنطق، فإن النهضة العربية الحديثة التي عرفت بين نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قامت على إحياء اللغة العربية وبعث التراث العربي وإدخال مفاهيم العصر إلى المجتمعات العربية إضافة إلى معارضة سياسة الحكام الأتراك الذين نالوا من حرية الشعوب العربية.

وقد أطلق المصطلح (عصر النهضة العربية) على الفترة التي بدأت بحملة نابليون على مصر في أواخر القرن الثامن عشر وامتدت إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية العشرين، وما رافقها من اتصال ثقافي بين الشرق والغرب وأقول للدولة الإسلامية المتمثلة بالسلطة العثمانية وتفككها على يد الدول الكبرى ذات الفعالية السياسية آنذاك، وقد برزت خلال تلك الفترة اتجاهات سياسية . اجتماعية جديدة في صفوف المفكرين العرب وانضوى معظمهم تحت أطر الأحزاب والجمعيات واتخذت منبراً لها على صفحات المجالات والصحف وعبر المؤتمرات¹ . وعبرت عن حركة الانبعاث والتجديد الفكري والدعوة إلى

¹ عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر . ط3 . 1990 بيروت . المجلد الخامس، ص118.

التحرر، ومن أبرز هذه الاتجاهات ورجالاتها:

1- الاتجاه الليبرالي العثماني والراديكالي، والاشتراكي أحياناً، أمثال فرنسيس مرّاش، رزق

الله حسون، فرح انطوان، أديب إسحاق و بطرس البستاني.

2- الاتجاه الإسلامي الإصلاحي، أمثال: جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، خير الدين

التونسي ورفاعة الطهطاوي.

3- الاتجاه العربي الإصلاحي أمثال عبد الرحمن الكواكبي وغيره.

4- الاتجاه العثماني الذي ينشد الإصلاح الإداري في جامعة عثمانية أمثال: أبو الهدى

الصيادي وشكري العسلي.

5- الاتجاه الإسلامي السلفي كالوهابية والشوكانية والمهدوية.

وقد تنوعت آراء المثقفين العرب حول مصطلح النهضة تبعاً لخلفياتهم السياسية

ومنطلقاتهم الإيديولوجية، ولكنهم اجمعوا على اعتبار الشرق الإسلامي في حالة تخلف

والغرب الأوروبي في حالة تقدم وتطور¹. وكانت لهم رؤى مختلفة في كيفية الخروج

بالمسلمين والعرب من التخلف إلى الحداثة والتمدن.

¹ راجع نجيب نور الدين، مجلة المنطق، العدد 58، بيروت 1989، ص114.

المطلب الثاني: ملامح من بعض تجارب النهضة

يمكن تصنيف الشخصيات الإسلامية الإصلاحية الأبرز في عصر النهضة إلى فئتين تضم الأولى رفاة الطهطاوي (1801 . 1873م) في مصر، وخير الدين التونسي (1810 . 1899م)، محمد عبده (1849 . 1905م).

1. ملامح من تجربة رفاة الطهطاوي:

بالإطلاع على تجربة الطهطاوي ومنهجه في التغيير نجد أنفسنا أمام تجربة كانت بمعظمها أسيرة لعهد محمد علي باشا في الحكم حيث تتلمذ على أيدي الشيخ حسن العطار في الأزهر، عمل مدرساً في بيوت الأغنياء ودخل الجيش واعظاً وإماماً، وسافر إلى باريس في بعثة حكومية بمساعدة ودعم الشيخ العطار وأتقن خلال سفره اللغة الفرنسية التي شكلت مدخلاً لإطلاعه على الفكر الأوروبي، ثم عاد إلى مصر مؤلفاً كتاب (تخليص الأبريز في تلخيص باريز) ومترجماً في مدرسة الطب ثم في مدرسة المدفعية للعلوم الهندسية والفنون العسكرية، وبعدها عمل على تأسيس مدرسة الألسن تحت رعاية محمد علي باشا، ثم فترة خمس سنوات من النفي إلى السودان مع وفاة محمد علي وابنه ابراهيم باشا، وأخيراً عودته إلى مصر بعد النفي لإكمال خطواته في الترجمة للقوانين الفرنسية ومقارنتها مع المصطلحات الفقهية الإسلامية. لقد حث الطهطاوي على ضرورة تعاطي العلوم العقلية التي اعتبرها سر تقدم أوروبا وحاول تطبيق مشاهدته في باريس على مجتمعه المحلي في مصر، ساعياً إلى التوفيق بين مواد الدستور الفرنسي وبعض قوانين الشريعة الإسلامية، ومقارناً بين المفاهيم الغربية الليبرالية في الحرية والمساواة والعدالة وغيرها، وبين المفاهيم الإسلامية، وجمع بين وظيفة

دعم السلطة القائمة باسم الإسلام وقيادة التمرد الشعبي باسم الإسلام أيضاً¹.

وبالإطلاع على الظروف الاجتماعية والسياسية التي ساعدت على تكوين فكره، نجد أن مصر كانت حينها في حالة سياسية تعتبر مفصلاً مهماً في تاريخها وتاريخ المنطقة، وهي المرحلة التي تم فيها صياغة فكر سياسي أرخى بظلاله ومازال وأعطى جملة مفاهيم لم تكن في الأساس من إفراز المجتمع المعاش بل جاء نتيجة صراع بين حضارة غربية أوروبية تريد أن تفرض نفسها على المجتمعات الأخرى وبين مقاومة يبدئها المجتمع بأشكال متنوعة وعلى مستويات متنوعة تتراوح بين فئة المؤيدين الخالص للحضارة الأوروبية ومنجزاتها وبين فئة المعارضين لدخول الطابع الغربي لهذه الحضارة إلى مجتمعنا ويقف الطهطاوي مع آخرين في فئة الموافقين لتسوية جزء هذه الحضارة من خلال منظور تراثي نظر له الطهطاوي كثيراً في كتاباته التي تدل على أن هذه الحضارة قد استحوذت على فكره ومنهجه النهضوي، وهو يقول بهذا الصدد "بضرورة البحث عن العلوم البرانية والفنون والصنائع، فان كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع والحق أحق أن يتبع"²، رغم اعترافه بأن "ممن أمعن النظر في الكتب الشرعية الإسلامية ظهر له أنها لا تخلوا من تنظيم الوسائل النافعة من المنافع العمومية حيث بؤبوا للمعاملات

¹ راجع حسن مرعي، مرجع سبق ذكره.

² رفاة الطهطاوي، مجلة المنطق، العدد 58، ص 29، نقلاً عن "تخليص الابريز في تلخيص باريز"، ص 11.

واحدة من الولايات العثمانية حينها إلا أنها تمتعت باستقلال شبه ذاتي في إقامة العلاقات مع دول أوروبا ومنح الامتيازات وإنشاء المعاهدات، وقد ورطها حكامها بقضايا مالية كانت سبباً مباشراً للتدخل الفرنسي فيها ويصنف البعض خير الدين التونسي كرجل من رجالات القرار السياسي في تونس حيث احتل مناصب عدة في السلطة، ويقول انه جيء به من اسطنبول إلى قصر الباب احمد، حيث تلقى تعليمه الديني، ثم التحق بالجيش ليصبح رئيساً لفرقة من الفرسان ثم يرقى إلى أمير للواء الخيالة كما عهد إليه إدارة المدرسة العسكرية لإعداد الضباط. ثم أرسل في عدة مهمات إلى أوروبا، وعين وزيراً للحربية بعد عودته من فرنسا 1857م، كما وأسندت إليه رئاسة اللجنة الدستورية لوضع نظام على النمط الغربي، وتذكر أخيراً "إن خير الدين التونسي كان العقل المنظم لهذه الحركة وكان له النصيب الأكبر في وضع القوانين لمجلس شوى منتخب"¹.

3. ملامح من تجربة جمال الدين الأفغاني:

وبالمقابل نصل إلى الافغاني الذي انطلق في دراسته من مدارس قزوين وطهران والنجف وحمل عصارة "فلسفة الفعل" عندما اعتبر أن الملاحظة تحدث فكراً ثم يعود الفكر إلى التأثير المتبادل دائماً وباستمرار لتحدث التغيير الدائم في كل الأشياء... دور يتسلسل ولا ينقطع الانفصال بين الأعمال والأفكار ما دامت الأرواح في الأجساد، وكل قبيل هو للآخر عماد، حيث آخر الفكر وأول العمل آخر الفكر².

¹ احمد أمين، زعماء الإصلاح في العصر الحديث، ص156.

² جمال الدين الافغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، 1973، ص140.

وهكذا يتساقط الطرح الفكري مع الطرح السياسي عند الأفغاني الذي حمل فكراً تغييراً شاملاً وجذرياً وانطلق للعمل مهتدياً بالقرآن الذي هو بين أيدينا "كتاب الله لم ينسخ فارجعوا إليه وحكموه في احوالكم وطباكم وما الله بغافل عما تعملون وهذا الكائن الحي هو الذي يمنح الناس نهوضهم إلى مقاضاة الزمن ما سلب منهم حيث يتقدمون على من سواهم ويحافظون على حقوقهم، فلو استلهمت معاني القرآن الكريم وأحييت في نفوس المؤمنين لرأينا لذلك أثراً في هذه الدنيا وهو مجد الله الأكبر"¹ وهو انطلق في حركته الدينية للاهتمام بقلع ما رسخ في أذهان الخواص والعوام من فهم بعض العقائد والنصوص الدينية على غير وجهها الحقيقي "مثل حملهم القضاء والقدر على معنى يوجب ألا يتحركوا، ومثل فهم لبعض الأحاديث الشريفة الدالة على فساد آخر الزمان الذي حملهم على عدم السعي وراء الإصلاح والنجاح، فلا بد من بث العقائد الدينية الحقة بين الجمهور وشرحها لهم على الوجه المناسب وحملها على محاملها الصحيحة التي تقودهم لما فيه خيرهم دنياً وآخرة"²، ويقدم الأفغاني أساس دعوته على إرادة الناس التي تتحكم بالتاريخ البشري والقضية عنده هنا ترتد إلى شكل قانون: "فمتى ضعف ما كان سبباً في الصعود يحصل الهبوط والانحطاط، ومتى زال ما كان سبباً في السقوط يحصل الصعود، فهناك سنن متبعة على أساس حكمة بالغة، فتغيير المحتوى الداخلي للإنسان يسبب تغيير الوضع البشري والإنساني"³.

¹ جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي: بيروت، 1980م، ص74.

² نفس المرجع السابق، ص 75

³ جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، مرجع سبق ذكره، ص74.

فالإنسان أو المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس لحركة التاريخ عند الأفغاني، وهذا ما يتطابق مع ما قرأناه في فكر الإمام الخميني ولعل التطابق هذا مصدره النهل من مصدر واحد ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾¹. والفكر والإرادة هما المحتوى الداخلي للإنسان هو الأساس في حركة التاريخ والتي هي غالبية وتتطلع إلى المستقبل، وبالامتزاج بين الفكر والإرادة تتحقق فاعلية المستقبل ومحركيته للنشاط التاريخي، والإسلام والقرآن يؤمنان بأن العمليتين يجب أن تسيرا جنباً إلى جنب... "فعملية صنع الإنسان لمحتواه الداخلي يجب أن تسير جنباً إلى جنب مع البناء الخارجي، ومن هنا ارتباط الجهاد الأصغر بالجهاد الأكبر"². لقد برزت الدعوة إلى الوحدة الإسلامية في حركة الأفغاني من خلال تجميع (طاقات الأمة سياسياً واقتصادياً واجتماعياً) كنقطة البداية في محاولة للانقراض على الواقع الاستعماري الذي يهدد انجازات جذرية يمكن أن تسري في رح الأمة، عن طريق بث سياسات التفرقة والخلاف بين المسلمين، وهو كان يعتبر أن العمل في الداخل محكوم بالوحدة والاتحاد ضمن ادنى الشروط الممكنة، وإن استدعى ذلك بعض التساهل أو السكوت على نظم الاقطاع المتفشي في المجتمع، لأن الأولوية هي كسر الاستعمار بأي طريق إن على الصعيد الداخلي أو المواجهة الخارجية، ويؤكد الدعوة إلى الجامعة الاقتصادية الإسلامية لوقف عوامل الاستنزاف والنهب لموارد الثروة في الشرق. وهو في الوقت الذي يواجه النموذج الغربي ويدعو للابتعاد عنه، يعمق العلاقة بالواقع

¹الرد، 11.

²محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف والمطبوعات: بيروت، 1980م، ص84.

التاريخي الإسلامي، ولكنه لم يطرح فلسفته السياسية الإسلامية بشكل تفصيلي ولعل السبب يعود إلى نضاله المستمر ضد الاستعمار وعدم تفرغه للتظهير التفصيلي أو أن نضاله هو المرحلة الأولى للثورة والبعث الإسلامي تحت عنوان أن لو نجح المسلمون في المرحلة الأولى لعرفوا ما يفعلون في المراحل اللاحقة¹. ورغم كثرة أسفار الأفغاني واتساع دائرة علاقاته بالحكام والسياسيين في دول متعددة، فمن المؤكد أنه لم يدخل في ركب أي سلطة إنما بقيت علاقاته مع السلطة علاقة من يحاول إيجاد منفذ يساعد على تحريك حركة إسلامية شعبية عبر تسيير مكتسبات جديدة لها، وهو أبرز واقعيته السياسية في مجال العلاقات الدولية ولكنه لم يتردد في اعتبار العمل الشعبي هو الأساس في تحركاته، وهو ما يفسر اختلافه مع السلطان عبد الحميد بعد أن بايعه أملاً في معاكسة السياسة الاستعمارية إلا أنه عاد ليسخر منه بعد أن لاحق الأحرار وأصبحت خلافته تبيح للمستعمر ابتلاع الشرق ونهب الشرقين حتى قال فيه وفي خلافته لقد هزلت حتى بدأ من هزلها كلاها وحتى سامها كل مفلس ودخل مرة عليه طالباً أقالته من البيعة، ورد على حاشية الملك التي طلبت إليه إلا يلعب بسبخته في حضرة السلطان فقال: إن جلالة الملك يلعب بمقدرات الملايين من الأمة على هواه، وليس من يعترض، أفلا يكون لجمال الدين حق في أن يلعب بسبخته كيف يشاء؟²، وقد انتهى مسموماً ودفن بسرية وبمظاهر بوليسية قاسية بأمر من السلطان نفسه.

¹ مرتضى مطهري، الحركة الإسلامية في القرن الأخير، دار الهادي، بيروت . 1982م، ص45.

² انظر صادق فضل الله، المنطلق، العدد، 58، مصدر سابق، ص 67 . 106.

4. ملامح من تجربة محمد عبده:

إما تلميذ الأفغاني وصديقه محمد عبده، فيمكن رسم سيرة حياته في خط بياني يبدأ فيه تلميذاً على خاله الشيخ درويش ويصعد في حلقات التعليم في طنطا ويمر في الأزهر حيث أنهى دراسته التعليمية الدينية، ويبلغ ذروة رقيه باتصاله بالسيد جمال الدين الأفغاني حيث يسجل على هذا المستوى أسمى آيات الجهاد الاجتماعي والسياسي والتربوي، ومع نهاية حركة عرابي وفشلها وإقفال مجلة العروة الوثقى، يعود هذا الخط البياني إلى الانحدار مع تأليف الكتب وتوحيشها في بيروت ويستمر الانحدار مع عرضه لمشروع إصلاح الأزهر على (اللورد كرومر) حيث يقارب على نهايته مع توليه منصب مفتي الديار المصرية وخلافه مع الخديوي عباس لينتهي وحيداً فريداً مدرساً في الأزهر مع فكره اليتيم.

كان الشيخ عبده يرى أن فساد الأمة من فساد حكامها ومع ذلك نراه ترك الجهاد السياسي ولم يتصدى للإصلاح أو مقاومة هؤلاء الحكام بل توجه إلى الأمة ليبذر فيها بذور الإصلاح على الأمل يأتي من الأمة لا من حكامها. لقد اقتصرته دعوته للإصلاح عليه كفرد، ولم يحاول بناء كتلة تحمل أفكاره ومشاريعه ولعل السبب في ذلك كان طموحه لتولي المناصب الرسمية التي كان يؤمن بالعمل السلمي للوصول لها، أو لعله كان يخاف من نظرة السلطة إلى بناء كتلة تغييرية تعتبرها حركة سياسية تشكل خطراً على النظام وهذا ما كان لا يريده الشيخ محمد عبده¹.

¹ انظر نجيب نور الدين، المنطلق، العدد 58، مصدر سابق، ص141.

إن محاولة الشيخ محمد عبده لإصلاح الأزهر، عبر إدخال بعض العلوم الأوروبية على مواد التدريس، ودعوته إلى مبدأ الاجتهاد المطلق (ولعلها من تأثيرات أفكار جمال الدين الأفغاني عليه) جعلت المشايخ التقليديين يرموه بالزندقة والكفر لاسيما بعد استعانتهم بالانكليز لتحقيق هذا الإصلاح المنشود في الأزهر علماً بأن هذه الخطوة (الاستعانة بالانكليز) اغضبت الأفغاني عليه فقرعه في رسالة بعثها إليه. إن منهج الحديث والإصلاح عند الشيخ محمد عبده بقي ضمن العناوين الكبيرة ولم يتعداها إلى برنامج عمل يمكن رؤية خطواته الإصلاحية كمشروع يحاذر من الوقوع في المطبات الفكرية والسياسية التي تترصده، فدعوته للعودة بالإسلام إلى الينابيع الأولى بقيت في إطارها العام ولم تحدد كيفية إعادة تقنين الشريعة وبهذه الطريقة من الدعوة، وكذلك دعوته إلى الأخذ بالعلوم الأوروبية الحديثة لتطوير ودفع حالة الركود في البلاد ودفعت بعموميتها ضعاف النفوس فيما بعد إلى القول بنقل الحضارة الغربية وجعل صورة مجتمعنا على هيئته.

إن المشكلة لديه بدأت عندما لم يستطع أن يختار الخط العملي الذي يتطابق مع تشخيصه للواقع الفاسد، فمنذ أراد لنفسه أن ينأى عن تقويم الفساد الذي رسم حدوده داخل السلطة الحاكمة نحى إلى الأمة يريد إصلاحها بعيداً عن التعرض للرأس المريض، كان واضحاً أن معالم حياته وسيرته سوف تصطدم بكثير من العقبات التي لن يستطيع حصرها في أطرها الصحيحة والتوجه لمعالجتها بالدواء المناسب، وكأنه أراد أن يبتعد عن المقارعة السياسية ليركز على نشاطه الإصلاحي في المسألة التربوية والثقافية.

رغم ذلك يمكن القول أن عقيدة الشيخ محمد عبده لا يرقى إليها الشك، وقد شكل بما

يملك من أفكار لا سيما الدعوة إلى فتح باب الاجتهاد حدثاً مميزاً في الواقع المعاش حينها، وأحدث فكره التربوي والاصلاحي على المستوى الثقافي والديني صدمة للواقع الرتيب الذي وسم تلك الفترة، وأعاد تحريك الواقع عن طريق طرحه لأمر كانت جديدة بكل أبعادها عن ما عرف من حالة الثبات في تلك الفترة. ويمكن تلخيص أبرز ملامح سمات نهج التغيير عند مفكري عصر النهضة بما يلي:

1- محاولة استعارة التجربة الأوروبية والبحث عن وسائل امتلاك أسباب التقدم الأوروبي. ومماهاة الغرب في تنظيماته وأساليبه ونظامه، (الترجمة، القوانين، الأنظمة العسكرية، والبعثات).

2 . العمل على منح التغيير الفوقي المقتصر غالباً على الحكام والسلطين عبر مصادقتهم وعرض المشاريع التغييرية والاصلاحية عليهم، وليس تأسيس حالة مناهضة وتغييرية في مواجهة فساد السلطة والحكام، إلا عند الأفغاني.

3 . زرع حالة التثبيط للقوى الشعبية الفاعلة والدعوة إلى الاقتداء بالغرب وثقافته البديلة، ومحاولة توليف مفاهيميه بين الثقافة الغربية والإسلامية. (العدل، الحرية، المساواة... الخ).

4 . العمل على تكوين التقدم والنهوض من حالة مجتمعية معينة إلى حالة أرقى بمساعدة الدول الخارجية (الأوروبية) من خلال الاستعانة بالمدرسين والخبراء لاسيما عند التونسي والطهطاوي.

المبحث الثاني: التجديد الحضاري ونقد محاولات الإصلاح العربية
والمحلية

المطلب الأول: نقد مالك بن نبي لمختلف أطياف فكر النهضة:

لقد قسم ابن نبي في مؤلفاته الحركات التاريخية الإصلاحية في العالم الإسلامي إلى نوعين:

سمي أولها " بتيار الإصلاح " الذي ارتبط بالضمير المسلم والآخر " بتيار التجديد " وهو أقل عمقا وأكثر سطحية وهو يمثل مطامح طائفة اجتماعية جديدة تخرجت في المدرسة الغربية¹.

أما ابن نبي فقد امتدح في دعوته الإصلاحية الحركة الوهابية وزعيمها محمد بن عبد الوهاب، وإن اختلف منهجه عن منهجها إلا أنه يعدها حركة صالحة لتحرير العالم الإسلامي من مشكلاته وهمومه الداخلية، فهي منذ نشأتها وهي تحاول القضاء على التخلف الداخلي باسم الإسلام، وترى أن لا سبيل للإصلاح إلا بالعودة إلى فهم الإسلام وتطبيق مبادئه كما فهم الصدر الأول وطبقه، و وصفها ابن نبي بقوله: "تعنى - في نظري - سيطرة الفكرة الإسلامية الوحيدة التي تصلح بما فيها من طاقة متحركة لتحرير العالم الإسلامي المنهار منذ سقوط خلافة بغداد "².

هذه الحركة، وإن كانت إصلاحية لما بالداخل إلا أن المستعمر يخشاها ويرهبها لأنها كما سماها ابن نبي طاقة محرقة، وتلك الطاقة تكمن في تركيز الوهابية على فكرة التوحيد وتجريدها عن الماديات وبذلك "أمنت دفعا ثوريا ترك بصماته على كل دعاة الإصلاح بعدها، وهذا الدفع الثوري لا ينتقص من قيمته تشددها في بعض الجوانب الشرعية

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 24

² مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 52

والأحكام أو بعض المواقف المتطرفة لبعض أتباعها مما أوصل بعض تصرفاتهم إلى حد المغالاة¹.

ثم تتسع حركة الإصلاح فيأتي من يقاوم العدو الخارجي "رجل الثقافة والعلم" كما يسميه ابن نبي "جمال الدين الأفغاني" فكانت كلمته موقظة للعزيمة النائمة ومجددة للإيمان بالله تعالى وبالثورة والتغيير "وهكذا كانت كلمة جمال الدين فقد شقت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها فأحيت مواتها ثم ألقت وراءها بذورا لفكرة بسيطة: فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أكلها في الضمير الإسلامي ضعفين، وأصبحت قوية فعالة"².

ويتوالى تيار الإصلاح بعد أن كان جمال الدين باعثا له كما يقول ابن نبي لا مصلحا بمعنى الكلمة «فإذا كان جمال الدين باعث الحركة الإصلاحية ورائدها وما زال بطلها الأسطوري في العصر الحديث، فإنه لم يكن في ذاته مصلحا بمعنى الكلمة"³.

ثم يأتي دور محمد عبده الذي تتلمذ على يد الأفغاني فأكمل دوره، وهو الرجل الأزهرى المتمسك بدينه، وكان -فيما يرى ابن نبي- «الفضل في نشأة الحركة الإصلاحية واتجاهها الذى اصطبغت به، يعود إلى تلك الاستعدادات الأصيلة لدى الشيخ المصري الذى كان بحق أستاذ تلك المدرسة... وكان الشيخ عبده يعلم علم اليقين أنه لى يتحقق الإصلاح

¹ نفس المرجع السابق، ص 51

² نفس المرجع السابق، ص 53

³ نفس المرجع السابق، ص 52

يجب أن يبدأ خطوته الأولى من الفرد، ولقد وجد أساس هذه الفكرة في كتاب الله " ¹.
ويظن الشيخ محمد عبده كما ظن بعده محمد إقبال " أن من الضروري إصلاح علم
الكلام بوضع فلسفة جديدة حتى يمكن تغيير النفس ²، وهذا ظن خاطئ لأن كلمة علم
الكلام ستصبح قدرا مسلطا على حركة الإصلاح، القدر الذي حاد بها جزئيا عن الطريق،
حين حط من قيمة بعض مبادئها الرئيسية، كمبادئ السلفية، أي العودة إلى الفكرة
الأصيلة في الإسلام، فكرة السلف " ³ هذا ما أخذه ابن نبي على مدارس الإصلاح، ولكن
ابن نبي لا ينكر دور المصلحين جميعا في العصر الحديث منذ جمال الدين الأفغاني
الذي كثيرا ما يسميه "بالرجل العظيم"، إلا أنه يتطلع إلى إصلاح أكثر إيجابية، و أكثر
شمولية، إصلاح وتجديد يجعل المجتمع الإسلامي يبدع الوسيلة التي تشبع حاجته
الجديدة- على حد تعبيره- ويعزو هذه الفجوة في دعوات المصلحين إلى الاضطراب العام
الذي يسود التفكير الإسلامي.

لقد عرف الفكر الإسلامي المعاصر -كما أشرنا في المبحث السابق- مستويات متفاوتة
في التجديد تحمل أنماطا وانساقا متباينة في الخطاب، يمكن حصرها في الاتجاهات
الآتية:

1- **المجال الفكري الأصولي:** يهتم بإعادة الأفكار إلى جذورها وذلك بإزالة الشوائب التي
عكرت صفوها على حد تعبير رواد هذا المجال الفكري، وهذا ينطبق على أهم تيارات

¹ نفس المرجع السابق، ص 53

² نفس المرجع السابق

³ نفس المرجع السابق

التجديد في الفكر الإسلامي حيث عبرت عن نهضة شاملة تقوم على تطهير الإسلام مما لحق به من شوائب، أصدق تعبير على هذا تعريف أبي الأعلى المودودي بالتجديد عنده في الحقيقة عبارة عن تطهير الإسلام من أدناس الجاهلية، و جلاء ديباجته حتى يشرق كالشمس ليس دونها غمام¹.

لاحت بوادر هذا الاتجاه مع بداية القرن التاسع عشر، الذي يعد عصر التقدم العلمي والتقني في الغرب، وعصر التخلف والانحطاط والفساد والاستعمار في الشرق. أمام هذا الوضع المتأزم برز سؤال في غاية الأهمية: ما هو سر تقدم الغرب مع كفرهم وبالمقابل تأخر العرب والمسلمين؟ وما هي الوسيلة المثلى والناجعة التي يمكن للمسلمين عن طريقها أن يصبحوا جزء من العالم المتحضر مع الحفاظ على تراثهم العقدي والتاريخي؟

انتهى رأي علماء هذا التيار إلى الاتفاق على أن تفهقر العرب والمسلمين وضعفهم، يعود إلى أنهم هجروا تعاليم الإسلام الصحيحة، وافتتنوا بالحضارة الغربية فارتموا في أحضانها. يمثل هذا الاتجاه معظم الأدبيات الإسلامية التي قدمها المفكرون المسلمون المعاصرون، والتي تتبنى قضية العودة إلى الذات وتجعلها محورا أساسيا لمشروع النهضة الحضارية.

اتخذ هذا الاتجاه في عمومها منهجا متشددا في التعامل مع الآخر وخاصة في مواجهة الفكر الغربي ومناهجه حيث اتسم بموقف التصدي للتحدي الحضاري الغربي، خلف هذا التحدي نزوعا إلى الانتصار إلى الهوية الإسلامية بالعودة إلى أسباب العزة الكامنة وبعثها من جديد.

¹ أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تحرير الدين وإحيائه وواقع المسلمين و سبيل النهوض بهم، الجزائر: باتنة، دار الشهاب، ص16

حاول هذا الاتجاه التصدي لحالة الانبهار بالغرب وحضارته، ومحاولة هذا الأخير القضاء على أصالة الشعوب وحضارتها والدعوة إلى الارتقاء في أحضان الفكر الغربي باعتباره النموذج الوحيد والأمثل لأي نهضة وتقدم.

ولذلك أضحت غاية هذا الاتجاه إبراز الحقائق الإسلامية وبعثها من جديد وإحياء النفوس بها، وأن هذه الحقائق صالحة لكل زمان ومكان، وأنها الكفيلة بانتشال الأمة من حالة الانحطاط والتردي، وتدفع بها إلى النهوض والتقدم.

وهكذا أصبحت مشكلة العرب والمسلمين في القرن التاسع عشر والتي شكلت قضية التجديد الأساسية هي رد الاعتبار للدين والتراث، حتى تعود للمسلمين حريتهم، ويتم استرجاع مجدهم الضائع، وبذلك اضطلع أصحاب هذا التيار بأدوار تمثلت أساساً فيما يلي -نجاحهم في دعوة المسلمين -حتى وإن اقتصر على التنظير- إلى الاتحاد ضمن إطار الجامعة الإسلامية التي يمكن أن تضم المسلمين من كل القوميات. ونبذ التعصب الديني والمذهبي مما خفت حدة التوتر بين المذاهب الإسلامية حول المسائل الفقهية والدينية.

- بالرغم من أن الدعوة للاتحاد لم ترق إلى مستوى الممارسة التنظيمية الفعالة بسبب غياب مشروع استراتيجي يجسدها على أرض الواقع لكن دورها كان فعالاً في شحذ الهمم وجمع الطاقات للتصدي للاستعمار.

يرى الأستاذ طارق البشري أن الدعوة الإسلامية ظهرت في أواخر العشرينات كدعوة لاسترداد الأرض المفقودة أو الأرض المغزوة بالمعنى العقائدي الحضاري السياسي ولذلك

ظهرت كدعوة لمطلق الإسلام¹، لقد اتسم الفكر الإسلامي المعاصر بشكل عام، بسمة العداة الشديد للاستعمار والدعوة إلى محاربه بكل السبل المتاحة فالخطاب السياسي المعادي للاستعمار له حضور بارز ضمن نسيج هذا الفكر. ارتبط هذا الخطاب أصلا بواقع المسلمين الذين يعانون تخلفا وتشويها على المستوى الديني وتسلطا غربيا استعماري على المستوى السياسي فكان لهذا الخطاب مبرراته الزمانية والمكانية.

لنا أن نتساءل: لماذا بقي هذا الخطاب وموقفه المتشدد من الآخر مهيمنا على الأطروحات الإسلامية؟ وهل الآخر كله استعمار؟ وهل بإمكان الخطاب الإسلامي أن يتجاوز أدبياته المتشددة حول الآخر خاصة بعد خروج الاستعمار من البلاد الإسلامية؟ إن الانتصار لهذا الخطاب واستحضاره في واقعنا الحالي لا يمكن أن يتعدى مستوى التقييم والاستفادة من الأخطاء، وللإنصاف أن هذا الاتجاه استنفد جهوده لأنه ارتبط بظروف زمنية خاصة ولم يستطع أن يواكب التحديات المتراكمة والمتغيرات المتسارعة، وتحول في أغلبه إلى نزعة خطابية مثالية، هدفها تمجيد الماضي وتجاهل الحاضر.

ب- التيار الفكري الحدائي:

مثله المفنتون والمنبهرون بالفكر الغربي الجديد لما حققه من إنجازات بفضل المناهج الحديثة مقارنة بأوضاع الترددي والتخلف التي تطبع الفكر التراثي المرتبط بالدين وقضاياها.

وكان من شأن هذا الانبهار أن برزت أزمة منهجية حادة في الدراسات الإسلامية يعترها

¹ منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، دار القلم، الكويت، ط2، 1993، ص35، 36

شعور دفين بالمغلوبية الحضارية إزاء الفكر الغربي، مما أعاق هذا الشعور العقول عن أن تعي بموضوعية مختلف المعطيات، سواء التي أنتجها الفكر الإسلامي الأصيل، أم الفكر الغربي الوافد، لتقارن بين الجانبين وتأخذ ما ينفعها وتدع ما يضرها.

التحدي الأكبر الذي واجهه الفكر الإسلامي المعاصر يتمثل في الإجابة عن التحديات الفكرية والحضارية الغربية في مختلف المجالات، وإذا كانت اتجاهات الفكر الإسلامي الأصولي قد هونت من شأن مواجهة هذه التحديات من خلال التصدي لها ومعاداتها واعتبار -كما ينقل الأستاذ محمد مبارك عنها-، كل ما أوتى من الغرب مرفوضاً¹، فإن هذه الاتجاهات لم تعد قادرة اليوم على اتخاذ الموقف نفسه ليس بسبب أن الغرب فرض نفسه كحضارة عالمية فحسب لا يمكن تجاوزها، ولكنه عكف على دراسة الحضارة الإسلامية بمناهجه المتحيزة كان لها أثرها الخطير على الفكر الإسلامي.

أمام هذا الوضع الناقص والمهتم بوجه واحد في التعامل مع الآخر الذي يكرس قصورا منهجيا، أصبحت مشكلات المجتمع الإسلامي بحاجة إلى نظرة عميقة وشاملة إلى جوهر المشكلة وأن يتتبعوا بوعي نشأتها وخطوط تطورها.

إن المشكلة الحضارية برزت في السؤال الذي طرحه زعماء الإصلاح وشعورهم بمدى تخلفهم خلال قرون متعددة وهم في سبات عميق دون أن يأخذوا فيها بوسائل التقدم المادي ولا حتى بأسباب التطور الفكري والثقافي.

برز نخبة من العلماء والمفكرين المسلمين المعاصرين استشعروا ووعوا منذ البداية جدية

¹ محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص106

التحديات الآتية من الغرب ونموذجه الحضاري وخطورتها، وانكبوا على معاشتها وإدراكها من أجل استيعابها لبلورة موقف واع وبناء، ويأتي في طليعة هؤلاء محمد إقبال ومالك بن نبي والفاروقي وشريعتي وجارودي وعبد الوهاب المسيري وهكذا بدأ يتشكل تيار جديد في الفكر الإسلامي المعاصر راح يستشف جوهر الأزمة وليس أعراضها ورغم ما أقره مالك بن نبي للحركة الإصلاحية من تجديد للقيم الإسلامية، ومن إنجازات فكرية مهمة إلا أنه يسجل عدم استطاعتها المساس بمعطيات "القابلية للاستعمار"، التي تفرعت عنها كل الأعراض المرضية التي تناولتها الحركة الإصلاحية مما يجعلنا - في نظره - أمام أعمال للدفاع والتبرير لا للبناء والتوجيه، وبدل أن تكون الجهود كل في صورة مذهب منسجم دقيق حول النهضة انطلقت تلك الجهود كلها في صورة شعلات دفاعية أو جدالية مع المستشرقين أمثال سجالات محمد عبده مع "أرنست رينان" وعلى الرغم من ذلك، فهي جهود من وحي الصدمة الحضارية القاسية التي أحدثها الغزو الاستعماري. "قالأفغاني ومدرسته قاما بعملية لا شك أننا إذا وضعناها في إطارها الزماني والمكاني تكون عملية ضخمة جدا أحدثت هزة فكرية وهزة سياسية كبيرة وضعت المسلمين على طرق التساؤل وعلى طرق إعادة النظر وعلى طريق المحاسبة وعلى طريق معرفة الحاضر وتخطيط المستقبل" ¹ يقول عمر مساوي: "لقد قام الرواد إذن -يقصد رواد الحركة الإصلاحية - يبحثون عن أسلوب جديد يقلع بمجتمع ما يزال غارقا في أسوار التفكيك في عوالم ثلاثة كثيرة.: أشخاصه، فلم يعد للعلاقات الاجتماعية قيم أخلاقية بل قيم ذاتية، وعالم أفكاره، حيث توقف الفكر عن كل إبداع وكل الاجتهاد، وعالم أشيائه حيث توقف المجتمع عن

¹ حوار مع الدكتور محسن عبد الحميد، مجلة الهدى، العدد 15، 1976، ص.30

كل تطور لوسائل¹ ويعتقد مالك بن نبي أنه لو استطاعت الحركة الإصلاحية أن تقوم بتركيب أفكارها وان توحد الأفكار والأصول التي توصل إليها الشيخ محمد عبده والآراء السياسية والاجتماعية لجمال الدين الأفغاني لوصلت إلى طريق أفضل من مجرد إصلاح مبادئ العقيدة، مشيراً إلى عامل آخر من عوامل انعدام فاعلية أفكار الحركة الإصلاحية، وهو اتجاه الثقافة إلى امتداح الماضي فحسب، فلم تستطع الحركة الإصلاحية ترجمة فكرة الوظيفة الاجتماعية للدين إلى لغة الواقع "ومن جراء هذا ظلت الفكرة معزولة ومحايطة كأنها العزلى من سلاحها" لأنها فقدت الفعالية المطلوبة².

ويتناول مالك بن نبي نموذجاً حياً على ذلك وهو جهود محمد عبده في إحياء علم الكلام حين "ظن انه من الضروري إصلاح علم الكلام بوضع فلسفة جديدة حتى يمكن تغيير النفس... وعلم الكلام لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم حتى مسلم ما بعد الموحدين لم يتخل مطلقاً عند عقيدته، فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظل مؤمناً، متديناً، لكن عقيدته تجردت من فاعليتها لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي، فأصبحت جذبيه فريدة وصار الإيمان إيماناً متحلاً من صلاته بوسطه الاجتماعي وعليه فليس المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية وتأثيرها الاجتماعي³ والسمة الظاهرة التي وصف بها ابن نبي ضعف فاعلية أفكار الحركة الإصلاحية في هذا الوصف الدقيق الذي ينم عن دقة تحليل وسلامة توصيف هي "عجز الفكر عن الإمساك بالواقع أو التحكم به، هذا

¹ عمر مسقاوي، نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، دار الفكر: دمشق، 1979، ص 15

² مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، دار الفكر، الطبعة الثانية، ص 73

³ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره ص 73

العجز ليس الامن نتائج المنهج السجالي الذي يجد مبرراته وغاياته في البرهنة على صحة الأيديولوجيات والمواقف وفي الدفاع عنها أكثر مما يجدها في معاينة الواقع وفهمه، وتحليل عناصره" ¹

فما موقع مشروع مالك بن نبي وجهوده الفكرية من الحركة الاصطلاحية؟ هل هو داخل في "رجال الإصلاح"؟ أم أنه مرحلة من مراحل الحركة الإصلاحية أم أنه قطعة فكرية مغايرة خضعت لغير الظروف التي حددت قسما وجهه الحركة الإصلاحية؟ وهنا استحضر بعض دراسات مفكرين إسلاميين صنفوا مشروع ابن نبي ضمن الحركة الإصلاحية كأستاذ غازي التوبة في كتاب "الفكر الإسلامي المعاصر"، والدكتور أسعد السحمراني في كتابه "مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا" والشيء نفسه فعله بعض المستشرقين ك"لوي غاردي" مثلا.

وللإجابة عن الأسئلة والإشكالات السالفة الذكر أطر المعطيات التالية التي قد تغير الموقف اتجاه مالك بن نبي في علاقته بالحركة الإصلاحية.

أولا : طبيعة المرحلة التي ظهر فيها مشروع مالك بن نبي غير مرحلة الحركة الإصلاحية التي أسهمت بشكل كبير في إعطاء سمات معينة لآليات تناول مشكلة التخلف والاستعمار والظروف النفسية والعقلية التي طبعت "الفكر الإصلاحي" مما اضطره الى تحمل أعباء الثقل الاستعماري بكل الوسائل الممكنة واستحضار قوة الفكر

¹ محمد أبو القاسم حاج محمد، "مناهج التغيير والحركات الإسلامية"، بحوث ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر المنعقد في دولة الكويت (من 24 إلى 62 يناير 1994م) ص 367.

الاستشراقي أنذاك، ويظهر أن مالك بن نبي - وإن عاش مخلفات تلك المرحلة - يشكل جيل التجاوز والانتقال من الوصف إلى طرح البديل في صورة "شروط النهضة"، ومثالا على ذلك يظهر جليا تميز مشروع مالك بن نبي عن أفكار الحركة الإصلاحية في نقد الحضارة الغربية، يقول عبد الحليم عويس: "ولعل أفضل الدراسات في الاتجاه الأول (يقصد اتجاه نقد الحضارة الغربية) كتابات المفكرين الإسلاميين الكبار، وعلى رأسهم العلامة محمد إقبال والشيخ عبد الحميد بن باديس والعلامة مالك بن نبي والعلامة أبو الأعلى المودودي... وهؤلاء هم الذين تجاوزوا مرحلة "المفاجأة" التي لاقاها جيل المصلحين الرواد من أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومحمد فريد وجدي وغيرهم، فكأن هذا الجيل أكثر وعيا وقدرة وقد جمع أقطابه في اتزان وشمول بين خير ما عند جيل المفاجأة، وبين ما استطاعوا بكفائتهم واحتكاكهم بالحضارة الغربية أن يحصلوه من أعماق منهجية ونظرات ثابتة، فنقدوا الحضارة الغربية بمنهجياتها... وعمقوا الرؤية الإسلامية والحضارة ايما تعميق" ¹

ثانيا: لم يكن مالك بن نبي يهدف إلى مجرد الإصلاح، بل دعا إلى تصفية سلبيات الماضي، وإعادة تركيب عناصر الحضارة "الإنسان - الزمن - التراب"، وفق الفكرة الدينية، عكس مجرد الإصلاح الذي يركز على جزئيات بعينها "الأفغاني في المسألة السياسية، محمد عبده في القضايا الاجتماعية". ولذلك نجد ابن نبي في "وجهة العالم الإسلامي" ينتقد على الحركة الإصلاحية التجزئية التي تناولت بها مشكلات العالم الإسلامي، مقترحا أن تكون الجهود كلها في صورة مذهب منسجم للأفكار والأصول أن

¹ عبد الحليم عويس، موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة"، مجلة المنهل، عدد 490، 1992، ص 22

تتكامل لتصل مستوى طرح مشكلة العالم الإسلامي في صورتها المتكاملة "الحضارة".

ثالثا: التقييم الذي قام به مالك بن نبي لجهود رواد الإصلاح ينم عن توقه إلى خلق مشروع فكري يطعم تلك الأفكار ويتجاوز ما تعثرت فيه - فمن البداهة والمعقولية أن يأتي مشروعه ونهجه الفكري مختلفا عن النهج الفكري لرواد الإصلاح، ليس عن الحركة الإصلاحية فحسب، بل عن اتجاه النهضة العربية على المستوى الفكري، خاصة عندما نجده يطرح أسباب الضعف الذي لحق هذا الاتجاه، وهي أسباب نابذة من تصوره لمشكلة العالم الإسلامي. وهذه الأسباب تتمثل في: "عدم تشخيص المشكلات تشخيصا صحيحا، وعدم تحديد الوسائل تحديدا يناسب الغاية المنشودة والإمكانات"¹

رابعا: نحن بصدد الحديث عن مشروع متكامل الجوانب في إطار ما سماه صاحبه "مشكلات الحضارة"، فكل المواضيع التي تناولها ابن نبي على اختلافها وتعددتها خاضعة لضابط منهجي هو "المشكلة الحضارية" رؤية ومنهجا ومفاهيميا، فالباحث في فكر ابن نبي مضطر إلى معرفة المنهجية المعرفية العامة للمؤلف في التحليل والتناول، وبذلك يستطيع أن يتجاوب مع كل كتاب ضمن المشروع، فنجد مثلا بعض المفاهيم والمصطلحات التي يشرحها ابن نبي في كتاب، ليستعملها في كتب أخرى غير مضطر إلى إعادة تحديد المقصود منها كمفهوم "القابلية للاستعمار"، و"شبكة العلاقات الاجتماعية"، و"العوامل الثلاثة". ولفهم موضوع معين من خلال مشروع ابن نبي يستوجب ذلك الاستقراء الكلي للمشروع، ف"مشكلات الحضارة" يحمل الدلالات العميقة لمفهوم "المشروع" المتمثلة في "تحديد أسس النظرية والآليات التطبيقية المبنية على دراسات

¹ مالك بن نبي ، تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 186

الواقع وشروطه ومكوناته ومتطلباته ومقتضياته... فالمشروع يفترض فيه الوضوح والواقعية، أي أنه يلبي حاجة الواقع والاستعداد للتطبيق بتشخيصه الآليات... لهذا نجد أن كلمة المشروع كانت غائبة عن الخطاب الإسلامي حين كان هذا الخطاب ينزع نحو الجوانب النظرية"¹

كما ينفرد ابن نبي إضافة إلى ما سبق بتأكيديه على ضرورة خروج الفكر الإسلامي في حل مشكلات العالم الإسلامي من الخصوصيات المحلية ومن الذاتية المنغلقة إلى رحابه عالمية الدعوة والحضارة الإسلامية يقول عمر مسقاوي: "والأستاذ مالك بن نبي يطرح الإسلام كملهم لقيمنا وقادر على استعادة دور الإنسان مبراً من ثقل الحضارة الامبراطورية، وهو يرى ان الاسلام لا يقدم إلى العالم ككتاب، وإنما كواقع اجتماعي يسهم بشخصيته في بناء مصير الانسانية"² فتصحيح المسار الحضاري للإنسانية ومنطلقه أن ندرك بأن قضية العالم الإسلامي هي قضية بناء حضارة لا تكديس منتجاتها، وهذا يتم بنقل القيم الاجتماعية والأخلاقية الذاتية من حالتها الطبيعية الجامدة المنفصلة عن الحركة إلى حالة نفسية زمنية، فكل القيم النفسية ليست إلا ترجمة للعلاقة العضوية بين الفكرة الدينية والفرد، والحضارة ما هي إلا "نتائج حركة أبناء المجتمع بتوازن معنوي مادي إلى أهداف محددة تحقق ممارسة الدور لهذا المجتمع في تاريخ البشرية"³ ينطلق مالك بن نبي في تحليله للحضارة الغربية من معاشته لها، وإن كتابه شاهد القرن لهو في حقيقته شاهد على هذه الحضارة بكل سلبياتها وإيجابياتها صاغ من خلاله الأستاذ تجربته

¹ زكي الميلاد، المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر"، مجلة الكلمة، العدد السابع. 1995 م. ، ص 21

² عمر مسقاوي، نظرات في الفكر الإسلامي ومالك بن نبي، مرجع سبق ذكره، ص 47

³ أسعد السحمراني ، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً. دار النفائس: بيروت، ط2، 1986 م ،ص 136

في معايشة هذه الحضارة.

بدأت رحلة مالك بن نبي مع الحضارة الغربية منذ نعومة أظفاره -كما أشرنا آنفا- لقد اعتبرت هذه الرؤية كتيار ثالث إضافة للتيارين اللذين سبق ذكرهما -التيار الأصولي والتيار الحدائي- وهو تيار التجديد الحضاري، فما هي مبادئ هذا التيار و ماهي أهدافه؟

المطلب الثاني: تيار التجديد الحضاري:

بدأ في الفكر الإسلامي المعاصر خطاب جديد يتجاوز غربة الزمان التي طبعت أدبيات الفكر الأصولي الذي لم يفلح في تجاوزها حين استحضر آليات اجتهاد القرون السالفة ومناهج تفكيرها وتفسيرها، ويتجاوز غربة المكان التي ميزت الفكر الحدائي حين استحضر آليات الحدائنة الغربية مع خصوصيتها ومحاولة إقحامها في بيئة مغايرة.

تيار شامل لا يقتصر على خطاب اجتهادي يخص قضية فقهية مع أهميتها، أو دعوة سياسية لمقاومة الاستعمار والتبعية للغرب مع ضرورتها، هو خطاب تجديد غير مجزأ ينطلق من اعتبار الإسلام مشروعاً حضارياً متكاملاً لا يخص بيئة مكانية ولا ظرفاً زمانياً ولا جنساً بعينه.

تميز هذا الخطاب في تبنيه أدبيات الدين الأساسية إلى جانب عدم تجاوز المعارف الإنسانية القيمة هذا ما اصطلح على تسميته تيار التجديد الحضاري.

يمكن تأريخ بداية بروز هذا اللون من التجديد إبان تردي الحضارة الإسلامية والتي تعاصر ظهور ابن خلدون فألهم ذلك ابن خلدون إلى أن يضع أول نظرية في فلسفة الحضارة.

إن انهيار حضارة أمة تعد كارثة شاملة لكل المجالات لا تختص بجانب واحد لأنها تتبعها كوارث على كل المستويات لذلك فانهايار الحضارة الإسلامية صحبه بدع في الدين وجمود في الفقه وشلل عقلي وتمزق سياسي مهد للاستعمار، لذلك فإن دعوة ابن خلدون التجديدية تتحدث بلغة جديدة تغوص في فهم الظاهرة لتقدم علاجاً مناسباً، فإبان عصر ابن خلدون بدأ العد التنازلي في تدهور الحضارة الإسلامية على المستوى السياسي بتمزق الدولة و الاستبداد بالحكم والتخلف الاقتصادي بسبب الفساد و الترف و تراجع الإنتاج العلمي، وأصيب العقل بالعقم عن النقد و الإبداع، سواء في الفلسفة أو الفكر أو الأدب، أما الفقه فقد جمد الاجتهاد فيه بحجة الانتصار إلى آثار السلف، وعجز علم الكلام عن تشخيص مشكلة المجتمع الإسلامي في العصر الحديث ومعالجتها.

أسهم هذا الوضع المتأزم للمجتمع الإسلامي في أن فتح الباب على مصراعيه لدخول الاستعمار الذي أحدث شرخاً عميقاً وخطراً شاملاً. ومع أن الخطاب الإسلامي شكل رصيذاً هاماً في مقاومة الاستعمار فانبتقت ثورات التحرير من أحشائه إلا أن ما يؤخذ على هذا الخطاب بشكل عام أنه بدأ متعدد الجوانب مشتت الجهود، حتى اقتصر فريق على جانب معين الدور كله في التجديد وأهمل الجوانب الأخرى، كمن جعل التجديد في الفقه أو في علم الكلام أو في السياسة ونحوها - وهذا ما يأخذه مالك بن نبي على الجهود الإصلاحية - وفات هؤلاء أن المشكلة عامة مست كل شيء.

لذلك انفرد التجديد الحضاري في أفكاره النهضوية جذرياً عن باقي المصلحين الكبار، سواء على مستوى منهج التحليل أو على مستوى المعالجة وتقديم البدائل وذلك من خلال: - الانتماء إلى المدارس الإصلاحية السابقة مع تقييمها للاستفادة من عثراتها وفي المقابل

الإطلاع على الفكر الغربي العلمي منه.

أهمية المشكلات التي يتصدى لحلها وسعة الآفاق لجمع شتاتها حتى تبدو نمطا مركبا، هذا ما عبر عنه الأستاذ مالك بن نبي في قوله إن روح عصر ما بعد الموحدين، المصابة بالذرية Atomisme لا تسلك سبيل التكامل بانتهاج التركيب المتآلف ¹ synthese.

وبهذا يستطيع المفكر أن يسهم في تنوير مجتمعه حول أهم القضايا التي تشغله، وتحديد الأهداف الكبرى التي يسعى إلى بلوغها. فالدين عند إقبال ليس أمرا جزئيا: ليس فكرا مجردا فحسب، ولا شعورا مجردا، ولا عملا مجردا، بل هو تعبير عن الإنسان كله ². يبرز هذا المعنى أكثر وضوحا عند الأستاذ مالك بن نبي في اعتقاده الراسخ على أن "مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبنى الحضارات أو تهدمها" ³، من هذا المنطلق الواعي بحقيقة الأزمة وأنها حضارية يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة فقه الحضارة الإسلامية منذ بزوغها إلى أفولها. ومن هنا يمكن تعريف الحضارة (بأنها مجموعة العوامل المعنوية والمادية التي تسمح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد فيه جملة الضمانات الاجتماعية وبهذا يستطيع المفكر أن يسهم في تنوير مجتمعه حول أهم القضايا التي تشغله، وتحديد الأهداف الكبرى التي يسعى إلى

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 128

² محمد إقبال، تر: عباس حمود، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الهداية، ط2، ط2000، ص 9

³ مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص21

بلوغها. فالدين عند إقبال ليس أمراً جزئياً: ليس فكراً مجرداً فحسب، ولا شعوراً مجرداً، ولا عملاً مجرداً، بل هو تعبير عن الإنسان كله. يبرز هذا المعنى أكثر وضوحاً عند الأستاذ مالك بن نبي في اعتقاده الراسخ على أن "مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبنى الحضارات أو تهدمها"، من هذا المنطلق الواعي بحقيقة الأزمة وأنها حضارية يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة فقه الحضارة الإسلامية منذ بزوغها إلى أفولها. ومن هنا يمكن تعريف الحضارة (بأنها مجموعة العوامل المعنوية والمادية التي تسمح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد فيه جملة الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره، فالفرد يحقق ذاته بفضل إرادة وقدرة ليستا نابتين منه، بل ولا تستطيعان ذلك، وإنما تتبعان من المجتمع الذي هو جزء منه)¹.

يتضح مما سبق أن مفهوم الحضارة وثيق الصلة بحركة المجتمع وفاعلية أفرادها، سواء في إقلاعه في أجواء الرقي والازدهار، أو في هبوطه وتراجعها، ومن أجل ذلك ينبغي أن يتوفر فهم واع وفقه حضاري لكل من يتطلع إلى إعادة الأمة لمجدها الحضاري، ويحقق لها ازدهارها المنشود.

1- معالم مدرسة التجديد الحضاري:

يعتبر مالك بن نبي لدى الكثير من الباحثين في الفكر الإسلامي أحد المفكرين الذين أولى عناية فائقة بالفكر الحضاري الإسلامي منذ ابن خلدون، فانطلاقاً من قواعد مدرسة

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 42

التجديد الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر فضل دراسة مشكلات الأمة الإسلامية انطلاقاً من رؤية حضارية شاملة ومتكاملة، فقد انصبّت جهوده في محاولة دراسة الفكر الإسلامي الحديث بدراسة المشكلات الحضارية بالنظر في أبعادها المختلفة و متعددة. يقول جودت سعيد: (وكان بذلك أول باحث حاول أن يحدد أبعاد المشكلة على أساس من علم النفس والاجتماع وسنة التاريخ)¹.

تبدو ملامح هذه المدرسة التجديدية في الفكر الإسلامي المعاصر أكثر بروزاً عند مالك بن نبي ، فيما يلي :

1-1- النزعة التقويمية للحضارة الغربية:

ليس من شك أن قصوراً بارزاً ظل يطبع آراء حركات الإصلاح الدينية المعاصرة في فهم الحضارة الغربية فهما عميقاً حيث تمركزت نظرتهم حول النزعة العدائية التي راحت الحضارة الغربية تبثها ضد الشعوب والأجناس الأخرى، لذلك أولى المفكرون الإصلاحيون عناية فائقة بآراء المفكرين الغربيين الذين يتناولون بالنقد النظامين الرأسمالي والاشتراكي دون سواهما، أو يبرزون الوجه المظلم للحضارة الغربية مثل تفشي حالات الانتحار، أو الإدمان على المخدرات أو الجرائم، أو تفشي حالات الأمراض النفسية والعصبية ناهيك عن نزوع الغرب نحو التسلح بامتلاك القنابل الكيميائية والنووية وما يتهدد العالم من حرب مدمرة.

إن من أهم مصائبنا اليوم نابعة عن قصور في فهمنا لحقيقة هذه الحضارة وما تملكه وقد

¹ جودت سعيد، مذهب ابن آدم الأول، دار الفكر المعاصر: بيروت، دار الفكر : دمشق، ط1، 1996، ص14،15

لاحظ مالك بن نبي هذا القصور في فهم الحضارة الغربية وحذر من عواقبه، فالغرب ليس مفهوما مطلقا بل هو مسألة نسبية، كما يقول مالك بن نبي "فإذا أدرك الفكر الإسلامي المعاصر هذا فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيه، كما سيتعرف على عظمتة الحقيقية وبهذا تصبح الصلات و المبادلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصبا، بحيث تظفر الصفوة المسلمة إلى حد بعيد بمنوال تتسج عليه فكرها ونشاطها"¹.

نعني بالنزعة التقويمية للحضارة الغربية ذلك الإدراك الواعي بحقيقة الحضارة الغربية من خلال إفرازاتها الحضارية المتعددة الأبعاد في العصر الحديث ومدى انعكاساتها على ذلك العصر. إن معرفة على هذا المستوى تتطلب معايشة هذه الحضارة لفهم تركيبتها وأنماطها، وقد كان لبن نبي حظ وافر في معايشة هذه الحضارة.

خلفت هذه المعايشة عن قرب للحضارة الغربية موقفا معرفيا واضحا حول الحضارة الغربية بتحليل القيم الأوروبية فهي ليست شيئا واحدا، بحيث نجد سهولة كبيرة في فهم حركات الإصلاح الديني للحضارة الغربية على أنها روح عدوانية وماله علاقة مباشرة بالاستعمار. لذلك ما لبث أصحاب الاتجاه الحضاري نقد هذا القصور في إدراك حقيقة الحضارة الغربية.

ومالك ينتقد الإصلاحيين الدينيين في عدم قدرتهم في فهم الظاهرة الغربية لأنه كان يحمل تصورا واحدا فالكفر ملة واحدة "هذه فترة من تاريخ أوروبا وقد أصابها الانفصال في أوضاعها الأخلاقية والسياسية والاجتماعية، وهي الفترة المعاصرة لجبروت العصر

¹ مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 123

الاستعماري، ولبؤادر النهضة الإسلامية الأولى، وبهذه الدفعة المادية المزدوجة، دفعة البرجوازية، ودفعة البروليتاريا، تجلت أوروبا للعالم الإسلامي فأدرك نفوذها في تطوره الفكري والسياسي فهو لم يكتشف في أوروبا حضارة بل اكتشف فوضى كانت تتعاضم داخلها الانفصاليات طبقا لعاملين كان لهما في هذا الشأن وزن كبير هما: سرعة النمو العلمي و التوسع الاستعماري" ¹.

إن النظام الذي خلق الفوضى كما يذكر بن نبي في أوروبا ذو صبغتين فهو علمي واستعماري في آن ²، فإذا ما كان في أوروبا فكر بمنطق العلم، أما إذا انساخ في العالم فإنه يفكر بعقلية الاستعمار.

وبهذا تتكشف الملامح الحقيقية للحضارة الغربية عند مالك بن نبي في مايلي:

1-1-1- النزعة العدوانية (الاستعمارية):

حاول تيار التجديد الحضاري تشخيص النفسية الأوروبية الاستعمارية وفهم أغوارها، فيرى مالك بن نبي أن نزعة عدوانية تسري في عروق الحضارة الغربية تجاه الآخرين وهي نتاج ترسبات لأحداث تاريخية، ويرجع مالك ذلك إلى نفسية المركبة للأوروبي من التراكمات التاريخية لعلاقة الأمم وهنا فهو يرسى دعائم علم جديد في فلسفة التاريخ علم نفس المجتمعات. يتحدث فيه عن ظاهرة تخلف الضمير وعدم مواكبته لتقدم العلم. تخلف الضمير في نموه عن العلم وعن حركة الفكر. فما الضمير إلا تلخيص نفسي للتاريخ،

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 126

² المرجع السابق، ص 131

وخاصة لأحداث الماضي منعكسة على ذات الإنسان، فهو بلورة للعادات والاستعدادات والأذواق.

وهنا يتحدث مالك عن الغرب الاستعماري وأن العدوان والعنصرية متأصلة فيه ومن ناحية أخرى، لا بد أن نبين للناس -أيضا- أن المنظومة الحداثية مرتبطة بالاستهلاكية والتوجه نحو اللذة. وقد تمكن الإنسان الغربي أن يحقق معدلات عالية من الاستهلاك واللذة، ومرة أخرى عن طريق النهب الاستعماري

تلك مأساة الحضارة الحديثة في عمقها كما يذكر بن نبي فان الضمير الحديث لم يتمثل بعد أغلب ما حققه العلم من مخترعات كما أكد مالك بن نبي أن خطر هذه النزعة يلحق أضرارا بالغة للحضارة.

إن هذا الاتجاه لا يحصر خطر هذه النزعة على الإنسان المسلم فحسب وإنما خطرها يمس الإنسان من حيث هو إنسان حتى الإنسان الغربي يلاحقه خطرها هذا ما أقره الأستاذ بن نبي فالاستعمار إذا كان قد ألحق ضررا بليغا بالبلدان المستعمرة فإنه قد أضر كذلك بالحياة الأوروبية ذاتها، لأن الاستعمار الذي يهلك المستعمرين ماديا، يهلك أصحابه أخلاقيا.

وهنا يدق مالك بن نبي ناقوس خطر الحضارة الغربية على العالم إذا استفزت أفكارها وأساطيرها لأن أثره عالمي كما يؤكد مالك أن التهور الأوروبي تهور ذو دوي وضجيج، بل أن الأساطير الأوروبية خطيرة إلى أبعد غاية، لأنها تتصرف في قوة الآلة و قوة المادة، ومادام الأمر كذلك فيوشك أن تهدم كل شيء بطريقة علمية، فنتسف بقنابلها

الذرية البلاد والعباد¹، لذلك فنزوة عاطفية مهما علت ليس بإمكانها مواجهة حضارة بهذا الزخم العلمي والترسانة العسكرية الهائلة.

1-1-2- النزعة العلمية:

إن النزعة العدوانية التي طبعت الحضارة الغربية في تعاملها مع المجتمع الإسلامي لا يمكن لهذا المجتمع أن يعض الطرف عن ما تميزت به هذه الحضارة من نزعة علمية، يقول مالك بن نبي فإذا ما أدرك العالم الإسلامي أن صدق الظواهر الأوربية مسألة نسبية فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيها، كما سيتعرف على عظمتها الحقيقية وبهذا تصبح الصلات و المبادلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصبا، بحيث تظفر الصفة المسلمة إلى حد بعيد بنموذج تنسج عليه فكرها ونشاطها.

ومالك بن نبي يدعو إلى تفكيك أنساق هذه الحضارة ليتيح لنا أن نقف أمام نظام أوروبا كإنسان لا كمستعمر وبذلك تنشأ حالة من التقدير المتبادل، والتعاون المثمر، بدلا من تلك العلاقة المادية الجافة التي تتبعث من علاقة أوروبا المستعمرة بالعالم الإسلامي القابل للاستعمار².

هكذا ظل يدعو إلى ضرورة الاطلاع على الفكر الغربي العقلاني منه وذلك بعد فرز النظام الذي خلق الفوضى في أوروبا حيث عزاه إلى صبغتين علمي واستعماري في آن،

¹ مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 132

² المرجع السابق، ص 122

فإذا ما كان في أوروبا فكر بمنطق العلم، أما إذا استشرى في العالم فإنه يفكر بعقلية الاستعمار¹.

يكمن الرصيد الحضاري للغرب وتفوقه في ثلاث كلمات : العلم والتقدم والحضارة خطت منها أفكارا مقدسة سمحت لها أن ترسي داخل حدودها قواعد حضارة القرن العشرين وأن تبسط خارج حدودها سلطتها على العالم، زودتها بالفعالية². بالإجمال فإن أوروبا ركبت في مضمون ثقافتها مزيجا من الأشياء والأشكال من التقنية والجمالية³.

إلى جانب دعوة مالك بن نبي إلى الاستفادة بالتقنية الغربية كذلك يهيب بالأمة أن تأخذ بالجانب الجمالي الذي يميز هذه الحضارة، فهو لا يجد حرجا في الاعتراف بفضل زوجته الفرنسية التي أيقظت في نفسه الحس الجمالي و الذوق الرفيع . إن العالم الإسلامي لا يمكنه أن يعيش في عزلة وانطواء، فليس الهدف أن يقطع علاقته بحضارة تمثل وتشكل إحدى التجارب الإنسانية الكبرى، بل المهم أن ينظم هذه العلاقات معها .

1-2 البعد الحضاري للفكر الإسلامي المعاصر:

سمحت الدراسة التقييمية للحضارة الغربية أن فتحت مدرسة التجديد الحضاري عهدا جديدا لبيان البدائل التي يمكن للفكر الإسلامي المعاصر أن يسديها على المستوى الحضاري. يؤكد محمد إقبال أن صحة الإسلام حضاريا تتطلق من تمحيص بروح مستقلة لنتائج

¹ مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص 131

² المرجع السابق، ص 105

³ المرجع السابق، ص 18

الفكر الأوروبي وكشف عن المدى الذي تستطيع به النتائج، التي وصلت إليها أوروبا أن تعيننا في إعادة النظر في التفكير الديني في الإسلام وعلى بنائه من جديد إذا لزم الأمر. لذلك ينطلق رواد هذا الاتجاه من نقد الحضارة الغربية ليفتحوا المجال لإرساء فكر إسلامي خالص، فمع هيمنة المفاهيم الغربية لا يمكن اكتشاف أصالة الفكر الإسلامي، لذا نجد مشروع الفيلسوف إقبال يتمثل في فهم مبادئ الحضارة الغربية باعتبارها المهيمنة ثم إزاحة مفاهيمها الذاتية ليفسح المجال لانبعث الفكر الإسلامي الأصيل بنائه من جديد إذ لزم الأمر¹.

يستشهد إقبال بموقف علماء المسلمين الذين تصدوا الفلسفة الإغريقية، ورفضوا منطق أر سطو فلدى هؤلاء من أمثال ابن تيمية والغزالي يمكن البحث عن عناصر التفكير الإسلامي الأصيل، حيث كانوا على دراية بالفلسفة المهيمنة في ذلك العصر ومن خلال تقييمها خلفوا بديلاً إسلامياً. يقول إقبال: "إن الفلسفة اليونانية على ما نعرف جميعاً كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية، مع أنها وسعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، غشت على أبصارهم في فهم القرآن"².

إن محمد إقبال يعترف بأثر الفلسفة الإغريقية على المسلمين بل ويعلي من شأنها لكنه يصف هذا الأثر بالسلبية، ويجعله سبباً في تحويل أنظارهم عن الطريق الصحيح الذي

¹ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 16

² محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 16

رسمه القرآن.

وفي هذا الاتجاه يلوح في الأفق مشروعاً يعنى بتمحيص الفكر الغربي الذي تبناه مالك بن نبي.

1-3- الإنسان المتوازن في الحضارة الإسلامية:

دأبت مدرسة التجديد الحضاري المعاصر منذ إقبال على تمسكها برؤية شاملة في عرضها لأزمة المسلم باعتبارها أزمة إنسانية عامة في جوهرها. يقول محمد إقبال (لقد آن الأوان للنظر في مبادئ الإسلام وأصوله، وإني لأعتزم في هذه المحاضرات أن أناقش مناقشة فلسفية بعض الأفكار الأساسية في الإسلام، على أمل أن يتيح لنا ذلك، على أقل تقدير فهم معنى الإسلام فهما صحيحا بوصفه رسالة للإنسانية كافة).

على أنه مما يثير العجب كما يذكر إقبال "أن وحدة الشعور الإنساني وهي مركز الشخصية الإنسانية لم تكن قط موضع اهتمام جدي في تاريخ الفكر الإسلامي، وفلاسفة الإسلام استلهموا آراءهم فيها من الفكر اليوناني"¹.

ثم يعمد إقبال إلى استلهم ذلك من القرآن الكريم مباشرة الذي يؤكد للنفس الإنسانية بأسلوبه البسيط حريتها وخلودها المفعم بالقوة شخصية الإنسان وفرديته له استقلاله ومسئوليته يستحيل معها أن تزر وازرة وزر أخرى بل يقتضي أن كل امرئ بما كسب رهين هو الذي أدى القرآن إلى رفض فكرة الفداء والخلاص عند المسيحية. ثم ذكر إقبال ما أقره القرآن للإنسان من مكانة تميزه عن باقي المخلوقات تتمثل فيما يلي:

¹ المرجع السابق، ص 113

لذلك ينتقد إقبال حركة الإصلاح الديني ويخص بالذكر جمال الدين الأفغاني بقوله ولو أن نشاطه الموزع والمكثف اقتصر كله على الإسلام بوصفه نظاماً لعقيدة الإنسان وخلقه ومسلكه في الحياة لو أنه اقتصر على ذلك لكان العالم الإسلامي أقوى أساساً من الناحية العقلية مما هو عليه اليوم ولم يبق أمامنا من سبيل سوى أن نتناول المعرفة العصرية بنزعة من الإجلال وفي روح من الاستقلال والبعد عن الهوى وأن نقدر تعاليم الإسلام في ضوء هذه المعرفة ولو أدى ذلك على مخالفة المتقدمين وهذا الذي اعترم فعله¹.

يخلص مالك بن نبي إلى نتيجة حتمية أن الحديث عن إنسانية أوروبا لا يمثل إلا حديثاً عن نزعة إنسانية صورية دون مضمون، إنسانية أوروبية في الداخل وإنسانية استعمارية في الخارج وهذه الأخيرة قائمة على أقبح المعادلات السياسية وأشنعها فالإنسان في عرفها مضروباً في المعامل الاستعماري يساوي مستعمراً. وما على العالم الإسلامي إلا أن يبحث عن إلهام فلسفته الإنسانية فيما وراء حضارته العريقة.

وهذا ما عبر عنه الأستاذ مالك بن نبي فالمرحلة الأولى لنشأة الإنسان يكون الإنساني الطبيعي أو الفطري فإذا ما اعتنق الإنسان فكرة دينية فعالة أذعنت غرائز الإنسان الطبيعية إلى عملية شرطية Conditionnement².

وبرأي مالك بن نبي أن هذه العملية الشرطية ليس من مهمتها تعطيل الغرائز الفطرية ولكنها تتولى تنظيمها في علاقة وظيفية مع مقتضيات الفكرة الدينية. في هذه المرحلة يتحرر الإنسان جزئياً من هيمنة الطبيعة وقانونها المفطور في جسده، ويستجيب إلى

¹ محمد إقبال، تجديد التفكير الديني في الإسلام، مرجع سبق ذكره، ص 18

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 75

المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، ويستدل مالك بن نبي بنموذج لهذه الحالة التي يبلغ فيها الإنسان هذه المرحلة الروحية ممثلة في بلال بن رباح. فعند تعرضه لأنكل التعذيب كان يردد أحد أحد إن هذه العبارة لا تمثل نداء الغريزة فصوت الغريزة قد صمت ولكنه لا يمكن أن يكون قد ألغي بواسطة التعذيب، إنه نداء الروح التي تخلصت من قبضة الغريزة¹.

وبهذا يبدو الخطاب الإسلامي متكاملًا يمس مجالات الإنسان الروحية والمادية ولا يقتصر على الحديث عن جانب وإلغاء جوانب أخرى، وقد كان لهذا الخطاب أثره البارز في إظهار أهمية الإسلام ومكانته.

نستخلص مما سبق أن خطابا إسلاميا متكاملًا يمتاز بمنهجية عصرية بدأ يشق طريقه نحو مستقبل منشود يحمل معه صحة حضارية، وإننا لضيق الوقت لم نستطع أن نحيط بكل جوانبه وحسبنا أننا عرجنا على أهم معالمه كما حفزنا للخوض في أغواره فيه لاحقًا. وأخيرًا يمكننا رصد بعض معالم باقتضاب ونعتقد أنها ميزت هذا الاتجاه وهي في حاجة إلى تسليط الضوء عليها في الدراسات القديمة.

التأكيد على أن مشكلة المجتمع الإسلامي مشكلة حضارية مست شتى الجوانب الدينية والسياسية والاقتصادية ونحوها.

إن أزمة المجتمع الإسلامي الحضارية مع جسامتها لكنها ليست مستعصية على الحل وهي فقط في أمس الحاجة إلى مفكرين على مستوى الفلاسفة الموسوعيين أصحاب

¹ المرجع السابق، ص 75

المشاريع وهؤلاء بنظرتهم العميقة إلى جوهر المشكلة، فالمرض استثنى واستفحل، هؤلاء المفكرون المسلمون ينبغي أن يكونوا من صنف الفلاسفة فهم الذين بإمكانهم أن ينظروا لمشكلات المجتمع الإسلامي في إطار الواقع العالمي الذي يحيط بمجتمعهم، كذلك فإنهم هم الذين يستطيعون أن ينظروا إلى المشكلة في إطارها العام والشامل، و تفصيلاتها الفرعية، ويحددوا بدقة منبعها الأصلي.

استنتاج:

يرى بن نبي أن هذا الاتجاه الحضاري في الفكر الإسلامي المعاصر ليس من شأنه أن يلغي جهود حركات النهضة في العالم الإسلامي فهو يقف إلى جانبها في خندق واحد ولكن عملية النقد هي عملية ضرورية لإعادة بناء نظرة جديدة لإصلاح أو نهوض جديد وهو يرى أنه من الضروري تحديد مشكلاتنا الحضارية وأنها وليدة البيئة التي نحيا فيها لذلك لا ينبغي استيراد مشاكل غيرنا ثم نتبناها.

وابن نبي في نقده لمنهج الحركة الإسلامية الحديثة لا يمكنه ادعاء عدم تأثره بها، بل ولا يمكنه إنكار النتائج الإيجابية التي خلفتها كل حركة وخلفها كل فكر إصلاحية، ولكنى

أحسبه أراد تحديد أولويات الإصلاح " مركزا على الفاعلية الاجتماعية للعقيدة، لأنفتح باب الإشعاع الروحي في الحياة الاجتماعية معناه إعطاء نمط حضاري مميز عماده التوازن الروحي المادي"^{1 2}.

وقد يكون ابن نبي متجاوزا في نقده حد الحقيقة حيث إن كل مصلح قدم خطته وبرامجه الإصلاحية سواء في الشأن السياسي، أو الاجتماعي، أو الديني أو التربوي أو مقاومة الاستعمار. ومنهم من ركز على إصلاح الداخل، ومنهم من ركز على إصلاح الخارج "وأما إن كان يريد ابن نبي لما كتبوه أن يكون برنامج العمل العربي الإسلامي على امتداد السنوات الطويلة فهذا أمر غير ممكن، لأن من سنة الله في الخلق تبدل الأحوال وتقلبها، ومن طبيعة العلاقات الاجتماعية و الدولية الزبئقية التي تعدل التحالفات و المواقف على ضوء المعطيات المستجدة، إذن الثبات على حال مستحيل، فكيف نطلب لبرامج الإصلاح ديمومة الصلاحية دون تعديل أو تبديل " ³.

1

² أسعد السحمراني ، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا. مرجع سبق ذكره، ص 112³ المرجع السابق، ص 113- 114

الفصل الخامس

في معنى الفعالية الاجتماعية

المطلب الاول: بعض الملاحظات الاولية

المطلب الثاني: الصعوبات بوصفها علامة نمو في المجتمع العربي

المطلب الثالث: المسوغات في المجتمع

المطلب الرابع: قيم إنسانية و قيم اقتصادية

المطلب الخامس: فعالية الأفكار

استنتاج

الفصل الخامس في معنى الفعالية الاجتماعية

المطلب الاول: بعض الملاحظات الأولية:

الأولى: أن هم مالك بن نبي الأساس كان النهضة وشروطها. وكتبه وردت في سلسلة سماها: "سلسلة مشكلات الحضارة".

الثانية: أن بن نبي مفكر من الطراز الاول، فهو لا يحفل كثيراً بالأحداث والتفاصيل بقدر تحليله لما وراءها من أفكار ومعتقدات وقيم.

الثالثة: أن معظم الكتب كانت عبارة عن مقالات له بالفرنسية ترجمت لاحقاً للعربية، في فترة الستينات، أي ما تلا فترة استقلال البلاد العربية عن "الاستعمار" الذي شغل الحيز الأكبر في مقالاته، ثم تبعها مرحلة "النكسة" التي وجدت لها متسعاً من التدقيق والتحليل في أفكاره.

الرابعة: أن مالك بن نبي متقف بدرجة ممتاز ولم يحضره المحيط به محلياً وإقليمياً ودولياً، ولم بالكثير من الحضارات والثورات السابقة عن عصره، المعاصرة منها والسحيقة، إضافة إلى قراءته ومتابعاته الفلسفية والحضارية للعديد من الكتاب والمفكرين والفلاسفة، مما يجعلك أمام تراث عظيم وخزان معلومات وأنت تقرأ إحدى مقالاته.

الخامسة: وأراها الأهم، وقد لاحظتها بعد القراءة أن الفترة التي يتكلم عنها بن نبي مشابهة تماماً لأيامنا، مرحلة جديدة في العالم العربي والإسلامي، تحاول الشعوب والدول فيها رسم سياسات جديدة وتحقيق استقلال ونهضة، تماماً كما تتغير بلادنا الآن وتبحث عن تنمية ومستقبل ونهضة بعيداً عن التبعية الغربية

لذلك، اخترت كتاب: "تأملات" بوصفه كتاب اهتم فيه مالك بن نبي بفكرة الفاعلية أو الفعالية ، على أن أحاول تلخيص أهم المقالات واحدة تلو الأخرى، وطرح أهم الأفكار التي تتضمنها، ثم مناقشتها.

كتاب تأملات: صدر أول قسم منه في 1960 تحت عنوان حديث في البناء الجديد، و قسمه الثاني صدر في 1961 بعنوان تأملات في المجتمع العربي، و هو مجموعة مقالات و محاضرات يحدد فيه مالك بن نبي لتجارب الحضارة المعاصرة حجمها الطبيعي، و يطرح فيها القواعد الأساسية لفعالية الإرادة الإنسانية¹، يضم الكتاب عشرة مقالات مختلفة. سنركز في تحليلنا على تلك التي حلت فكرة الفعالية بشكل موسع و دون تكرار للأفكار لأن مالك بن نبي كثيرا ما يكرر أفكاره

¹ عمر المسقاوي، في تقديمه لكتاب تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 9

المطلب الثاني: الصعوبات بوصفها علامة نمو في المجتمع العربي

محاضرة أُلقيت عام 1960

بعد المقدمة يبدأ مالك بن نبي محاضراته بسؤال عام: عن أي شيء تعبر الصعوبات التي تواجهنا أو نواجهها؟ يلخص بعدها ثلاثة أجيال: جيل جده الذي عاش سعيداً وفي طمأنينة واستقرار لا يشعر بأي مشكلة، وجيل والده الذي بدأ يشعر بالمشاكل ولا يعرف الاستقرار ولكنه أيضاً لا يعرف الحركة والاندفاع ليحل المشاكل، ثم جيله هو الذي حركه الاستعمار ليقاومه ، فيخلص إلى النتيجة التالية: إذن فإنه يمكن لنا أن نعد الصعوبات (من ناحية نفسية) أوضح دليل على النهضة واليقظة للأمة العربية في هذا الجيل، هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فليس علينا من بأس في أن نستفيد من دراسة من سبقنا في هذا المضمار لنقول مع توينبي: "إن الصعوبات هي تحدٍ خلاق لأنه يستحث الرد عليه". ولا شك ان الرد لا يكون بغير الكد والتفكير.

ثم إنه بصفة عامة يمكننا عد هذه الصعوبات أزمة نمو تعيشها الأمة العربية، وطبيعي أنه ككل نمو لا بد من تعب وقلق وألم. نرى ان الصعوبات هي أكبر مبشر بالحياة الاجتماعية الصحيحة.

ويعرج بن بني إلى مصدر هذه الصعوبات، فيقول:

فإما أنها تنشأ من خلل في عالم الأشخاص، وإما أنها تنشأ من خلل في عالم الأفكار، وإما أنها تنشأ من خلل في عالم الأشياء، ، وإما أنها تنشأ من خلل في علاقات هذه العوالم بعضها ببعض.

فمن عالم الأشخاص، يمكن تصور الأمر بسهولة إذا ما كان في عشيرةٍ فئّةٍ تدعو إلى الشر، بمعنى انهم مخربون. والخلل في عالم الأفكار إما أنه ينشأ من الخطأ في تحديد المفاهيم أو في عدم ربط الأفكار بالطرق الصحيحة. (ويطرح مثالين: أحدهما الاعتقاد بأن الكرة الأرضية قائمة على رأس ثور، مما قيّد ومنع الاكتشافات العلمية فترة من الزمن، والأخرى القول بأن الطبيعة تأبى الفراغ). والخلل في عالم الأشياء يحدث عندما تفقد الأشياء التجانس فيما بينها فلا تؤدي أغراضها وربما احدثت الكوارث (المثال هنا هو استعمال مصابيح 120 فولت، بينما مولد الكهرباء 220 فولتاً). وهنا يرى بن نبي أن الصعوبات مردها إلى الفرد الذي له علاقة بعالم الأفكار، وذلك حين نتحدث إلى المتقنين، ومن ناحية أخرى ننسبه إلى الفرد الذي له صلة بعالم الأشياء، وذلك في حديثنا لعمال المصانع. ويستنتج:

إن القضية منوطة أولاً بالثقافة التي تكون عالم الأفكار وتحدد علاقتنا به، وبالسياسة التي تكون عالم الأشياء وتحدد علاقتنا به.

أما عن علاقة الثقافة بالسياسة

ما هي علاقة الثقافة بالسياسة؟ إن هذه النتيجة المستعجلة -يقول بن نبي- تضعنا امام مناقضة صورية، ترى أين الثور وأين المحراث؟ هل الثقافة هي الثور أم المحراث؟ ولكنها -كما يقول- صعوبة شكلية فقط خاصة إذا حددنا التعاريف والمفاهيم بصورة دقيقة.

فالثقافة هي توجيه الطاقات الفردية، لتحقيق بناء الفرد في الداخل بالنسبة لمصلحته، ولتحقيق مكانه في المجتمع بانسجام تلك المصلحة مع مصلحة المجتمع.

أما السياسة فهي توجيه الطاقات الاجتماعية، لتحقيق بناء المجتمع في الداخل، وتحقيق مكانه في الخارج.

إن هناك تضامن بين الثقافة والسياسة وليس ترتيباً وأسبقية. فالقضية في صورتها النهائية ليست في ترتيب القيم الاجتماعية، ولكن في بنائها متضامنة كبناء الكائن الحي، الذي ينمو في جميع جوانبه في وقت واحد، حتى لا يكون له مثلاً رأس رجل وأعضاء جني.

وبهذا يستنتج بن نبي أن مصدر الصعوبات كلها في تكوين الفرد أي عالم الأشخاص ولذلك فيجب علينا ان نتوجه للفرد لنعالجه، فنلاحظ أن:

قيمه تتضمن معادلتين: معادلته بصفته إنساناً، أي معادلته كائناً طبيعياً خلقه الله ووضع فيه تكريمه، وهذه الطبيعة لا تمسها يد التاريخ بتغيير، ومعادلته كطائناً اجتماعياً، وهي التي تكون ميزة الفعالية فيه وتعلي من قيمته الاجتماعية في ظروف معينة. وهذه المعادلة الأخيرة تعترضها طوارئ التاريخ ونواب الزمن.

وبعد بحث وأسئلة استفهامية ورواية قصة عايشها، يقول الكاتب:

إن حياة الفرد قبل ان تكون منوطة بذاته الخاصة وبموهبتة الشخصية، هي منوطة أولاً وقبل كل شيء بصلته بمجتمع معين، فإذا كان المجتمع يقدم الضمانات للفرد، فإن كل فرد لا يحرم من الحياة.

فالمجتمع المتحضر يكفل الضمانات للفرد مهما كانت قيمته، والمجتمع المتأخر لا يقدم الضمانات ولا يمكنه تقديمها، لأن الحياة تتكامل بوصفها كلاً ولا يمكن للمجتمع أن يتحمل مسؤولية هنا ووسائله في مجال آخر قصيرة.

فإذاً، في النهاية، قضية الأمة العربية والحل لديها: لا بد من تشييد حضارة ولا شك ان الإنسان هنا بين قوتين: قوى سلبية تريد إرجاعه إلى الوراء باستغلال طبيعة الاستقرار في الإنسان، وقوى إيجابية تدفعه إلى الأمام وإلى تحقيق مستقبله، فينبغي ألا تضعف القوى الإيجابية فينا عن الوصول إلى الحضارة. وهنا يطرح السؤال نفسه، ويطرحه ————— بن نبــــي: ولكن، ما هي الطرق التي ندخل بها إلى الحضارة؟ أو نعود بها إليها؟

1. إن أول الأبواب إلى الحضارة أن نواجه المشكلات مستبشرين لا متشائمين، فإذا ما واجهناها متشائمين أصبحت في حكم المستحيل. ويقابل هذا في الخطورة نفسية التساهل، إذا ما نظرنا إلى الأشياء (والمشاكل) على أنها أمر تافه لا قيمة له.

فينبغي علينا التخلص من نفسية المستحيل ونفسية المتساهل، فليس هناك شيء مستحيل وليس هناك شيء سهل

2. ثم إن الباب الثاني الذي ينبغي أن نعود منه للحضارة هو باب الواجب، وأن نركز منطلقنا الاجتماعي والسياسي والثقافي على القيام بالواجب أكثر من تركيزنا على الرغبة في نيل الحقوق، لأن كل فرد بطبيعته تواق إلى نيل الحق، ونفور من القيام بالواجب، إذن لسنا نريد من الفرد أن يطالب بحقوقه فالتبيعة بحقوقه كفيل. بل ينبغي على متقفينا

وسياسيينا ومن يمثل كل سلطة أن يوجهوا الهمم إلى الواجب. فالمجتمع الذي يرتفع
وينمو هو الذي لديه رصيد من الواجب فائض على الحقوق

المطلب الثالث: المسوّغات في المجتمع

محاضرة أُلقيت عام 1961

في مقدمته للموضوع يقول الكاتب ان المجتمعات تختلف فيما بينها وخصوصاً من حيث النشاط الذي يطبع المجتمع بفاعلية تتفاوت درجتها من مجتمع لآخر، بل في المجتمع نفسه من وقت لآخر. والسؤال هو: ما السبب في هذا الاختلاف في درجة الفاعلية؟

ويقرر بن نبي ان الجواب يقتضي احتمالين: الأول أن المشكلة تتصل بناحية عنصرية مثل فلسفة وسياسة (هتلر)، أو نقول انها تتصل بناحية اقتصادية كما تفسرها مدرسة (ماركس).

ويقول الكاتب ان النظرية العنصرية تفقد مصداقيتها حين نرى ان مجتمعاً واحداً يختلف انتاجه من فترة زمنية إلى اخرى. معتبراً أن أسباب ظاهرة النشاط الاجتماعي -مهما كانت- يمكن حصرها في سبب عام نصلح عليه بالفاعلية

فماذا نعني بالفاعلية بوصفها قياساً لانتاج المجتمعات؟

وهنا يضرب بن نبي أمثلة من عالم الحيوان، حيث القط يسد فقط حاجات فردية وليس له من نشاط بعدها، بينما عش الطائر هو تعبير عن صورة للنشاط الاجتماعي، فيما يتسم مجتمع النحل بالفاعلية في صورتين: مادية ومعنوية. فهو ينتج أكثر من حاجات سرية البسيطة ويخزن العسل، ومن ناحية اخرى فهو يفرض على الخلية حياة منظمة خاضعة لقوانين معينة.

ومن هنا يستنتج أن: الفاعلية تنمو تدريجياً مع تعقد المصلحة

أي أن الانتاج الاجتماعي يرتقي بقدر ما يكون الناشط الفردي موجهاً لسد حاجات غير فردية أو بالأحرى موجهاً لمصلحة عامة

فما هي المؤثرات التي تختلف باختلاف المصلحة في عصور مختلفة أو مجتمعات مختلفة؟

هنا يصنف بن نبي المجتمعات إلى صنفين: الأول المجتمع المصنّع أو خط (واشنطن- موسكو)، والثاني المتخلف أو خط (طنجة-جاكرتا).

فالأول المصلحة العامة فيه هي التي تمد الفرد بالضمانات الاجتماعية في حدود معينة، بمعنى أن طاقة كل فرد مسخرة بصورة مباشرة أو غير مباشرة لمصلحة عامة. أما الثاني المتخلف فلا يقدم للفرد ولا يستطيع أن يقدم له هذه الضمانات لأن انتاجه الاجتماعي غير كاف لذلك.

فكيف يفسر المجتمع الأول ظاهرة الفاعلية أو صورة الحياة التي تمكنه من تقديم الضمانات؟

إن هذا المجتمع - يقول بن نبي - يتمثل في مستويين: رأسمالي واشتراكي، الأول يفسرها ب(التنافس والصراع المادي) والثاني يفسرها بهدفها أي بالصالح العام. وهنا نجد تناقضاً واضحاً يضطرنا للخروج بنظرية جديدة تناسب واقعنا ومجتمعنا أكثر. فالحقيقة واحدة في المعسكرين على الرغم من التفسير السياسي الذي يختلف.

ولهذا الهدف يجب علينا إعادة النظر في القضية، قضية الطاقات الاجتماعية، فنتساءل عن مفهومها في حقيقة الواقع الاجتماعي.

إننا إذا حللناها إلى عناصرها الأولية نجدها تنحصر في عناصر ثلاثة: اليد والقلب والعقل. لأن كل الطاقات الاجتماعية تنطلق منها. فكل طاقة اجتماعية تصدر حتماً من دوافع القلب ومن مسوغات وتوجيهات العقل ومن حركات الأعضاء. والفاعلية تكون أقوى في الوسط الذي ينتج أقوى الدوافع وأقوم التوجيهات وأنشط الحركات.

وهنا يرُدُّ بن نبي المسوغات والدوافع والأسباب القريبة والبعيدة التي تدفع إلى خلق نشاط فعال إلى حالة خاصة هي التوتر

قلنا (أو قال مالك بن نبي) أن المسوغات والدوافع والأسباب القريبة والبعيدة التي تدفع إلى خلق نشاط فعال هي التوتر.

فالقلب والعقل واليد نشاطها ليس دائماً في مستوى واحد، بل يختلف باختلاف الظروف النفسية، ففي حالات الخطر الشديد مثلاً تزداد ضربات القلب تسارعاً والأعضاء قوة وحركة.. الخ.

وقوة الفعالية لها الفضل في الحركة التاريخية، إذ التاريخ قائمة إحصائية لحركات القدم والعقل واليد والقلب، إنه إحصائية لنبضات القلب وحركات البدن مواهب العقل

لكن هذا التوتر بالتأكيد يختلف من مجتمع لآخر، ويختلف في مجتمع واحد من عصر إلى آخر.

إنما -يقدر بن نبى- لهذا الواقع الاجتماعى صورته السلبية أيضاً، إذ يحدث أن مجتمعاً ما يفقد مسوغاته، فماذا يحدث له فى مثل هذه الحالة؟

يقدر بن نبى أن للواقع الاجتماعى صورته السلبية أيضاً، إذ يحدث أن مجتمعاً ما يفقد مسوغاته، فماذا يحدث له فى مثل هذه الحالة؟

يقول بن نبى ان هذا السؤال مطروح ومتصور عن الفرد كما عن المجتمع، إذ ربما يقع الفرد أحياناً فى حالة خاصة هى التوتر المرضى الذى هو عكس التوتر الحيوى، مثل من ينتحر لأنه لا يستطيع تحمل حياة فقدت مسوغاتها. هذا بالنسبة للفرد، اما بالنسبة للمجتمعات فإن فقدان المسوغات يودى إلى تغيرات تاريخية عميقة.

مثلاً، فى القرن الثامن الهجرى أخذت الحضارة الإسلامية فى الأفول وبدأت الظلمات تغمرها فى الأندلس لأنها فقدت مسوغاتها، فعاش المسلمون حالة يمكن تلخيصها بالقول الشائع فى الشمال الأفريقى: (نأكل القوت وننتظر الموت).

ولا شك أننا لو درسنا التاريخ الإسلامى فى ضوء هذه الاعتبارات لوجدنا أن المجتمع الإسلامى واجه أزمة فقدان المسوغات منذ زمن مبكر، وأن الحركات الإصلاحية التى نشأت فيه فى مختلف صورها، تعبر عن هذه الأزمة بما فيها الحركة الصوفية التى تمثل إلى حد ما الدوافع السلبية، التى تدفع إلى انتحار الفرد الذى فقد مسوغات حياته، فالصوفى يخرج أيضاً عن النظام الطبيعى للحياة، ويتخلص من مسؤولياتها عن طريق الأوراد والسبحة، كما يتخلص المنتحر العادى عن مسؤولياته بوسيلة الخنجر، فالصوفى ينتحر بوسائل الروح.

الصورة الأخرى يراها بن نبي في المجتمع الغربي الذي يعيش الآن مأساة، ويمر بأزمة فتور لأنه فقد مسوغاته التقليدية، تلك المسوغات التي اعطت للشخصية الأوروبية في القرن التاسع عشر أقصى توترها عندما كانت أوروبا تؤمن بالتقدم العلمي والحضارة والاستعمار رسالة حضارية.

فقدت الحضارة الغربية الإجماع في الداخل على هذه المسوغات في الحرب العالمية الأولى، وفقدت الإعجاب بها في الخارج بعد الحرب العالمية الثانية. ولهذه الأزمة كما يرى بن نبي ادلة موجودة بشكل كبير في كتب وكتابات الوجوديين وعلى رأسهم جان بول سارتر، ويضرب أمثلة من كتبه. ثم يعود بن نبي فيستدرك:

والمجتمع الإسلامي يمر اليوم بحالة إرهاب، قد عبرت عنها أقلام الأدباء بكلمة النهضة، فالعالم الإسلامي يجمع قواه للدخول من جديد في معارك الحياة وخضم التاريخ.

(لنتذكر أن هذه المحاضرة أقيمت عام 1961، في سنوات ما بعد تحرر الجزائر والعديد من البلدان من الاستعمار والبحث عن مستقبلها ومشروعها الحضاري، مرحلة شبيهة جداً - من وجهة نظري - بالمرحلة الحالية لكثير من الدول العربية والإسلامية).

وعلى هذا فهو (أي المجتمع الإسلامي) في لحظة من لحظات التيه والحيرة، لأن ساعة الخطر تدق مرتين: فهي تدق في اللحظة التي يفقد فيها المجتمع مسوغاته التقليدية، المسوغات التي أطلقت طاقاته ووحدت جهوده، وتدق في اللحظة التي يبدأ يستعيد فيها مسوغاته المفقودة أو يبحث عن مسوغات جديدة.

وفي نهاية المحاضرة نرى زبدة الحديث وقمته، يقول بن نبي:

ولا ننسى في مثل هذه الساعة الحاسمة ان أسمى المسوّغات هي تلك التي تهبط من السماء، في قوله عز وجل: "وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون". شريطة ان نفهم هذا المسوّغ السامي السماوي بمعناه التاريخي، الذي أنار آفاق الإنسانية بنور الحضارة الإسلامية، لأن الإسلام أتى بالمسوّغات الكفيلة بتحقيق أقصى ما يمكن من التوتر في الطاقات الإجتماعية، وأسمى ما يمكن من المصلحة التي تخدمها تلك الطاقات.

في موضوع المحاضرة الأولى (الصعوبات بوصفها علامة نمو في المجتمع العربي)، لدي بعض النقاط أود التأكيد عليها أو إضافتها:

1. يؤكد بن نبي أن عملية التغيير كالولادة، تكتنفها الآلام، فالتغيير والنهضة ليست سهلة مريحة. كما أننا يجب أن ندرك أنها (الصعوبات والآلام) جزء لا يتجزأ من عملية التغيير والنهضة وأن لا نعتبر وجودا لصعوبات علامة فشل

2. في موضوع الأفكار والأشخاص والأشياء : إن المجتمعات تكون في أوج قوتها عندما تسبح الأشياء مع الأشخاص في فلك الأفكار فتخدمها (العقيدة أو الوطنية ..الخ)، وتكون مريضة عندما تسبح الأفكار والأشياء في فلك الأشخاص (مثل الدكتاتوريات)، وتموت الأمم والمجتمعات أو تكاد حين تكون الأفكار والأشخاص في فلك الأشياء (مثل المادية والإباحية وما شابه).

3. يرى بن نبي أن مصدر الصعوبات يمكن في تكوين الفرد، وهذا يصدّقه قوله تعالى: إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم. كما أننا سنرى تفصيل هذه الرؤية من وجهة نظر بن نبي في المحاضرة التالية.

4. يختزل بن نبي المشكلات في عالم الأفكار والأشخاص والأشياء، فيجمعها في السياسة والثقافة، باعتبار الثقافة تؤسس لسلوك الفرد، بينما تؤسس السياسة لسلوك المجتمع والدولة، ويرى انهما متلازمان متكافئان لا تسبق إحداهما الأخرى ولا تصنعها.

5. يرى بن نبي في ختام الحاضرة أنه من شروط بناء الحضارة أن تنمو ثقافة "الواجب" ليعلو صوتها على ثقافة "الحقوق". لكي نبني أمتنا يجب ان نبحث عما يجب علينا فعله وما يمكننا المساهمة به، لا أن ننتهي فقط فيما نستحقه وما نريده، ولا يكون حالنا مثل الكسالى الذين لا يتقنون إلى النقد والمطالبات دون عمل.

أما في ما يتعلق بالمحاضرة الثانية: "المسوغات في المجتمع"، فلدي أيضاً بعض الملاحظات والإضافات:

1. يقول بن نبي: إننا إذا حللناها إلى عناصرها الأولية نجدها تتحصر في عناصر ثلاثة: اليد والقلب والعقل. لأن كل الطاقات الاجتماعية تنطلق منها. فكل طاقة اجتماعية تصدر حتماً من دوافع القلب ومن مسوغات وتوجيهات العقل ومن حركات الأعضاء. والفاعلية تكون أقوى في الوسط الذي ينتج أقوى الدوافع وأقوم التوجيهات وأنشط الحركات.

وهو هنا يقرر بشكل واضح لا لبس فيه، أن الحماس (أقوى الدوافع) والنشاط (أنشط الحركات) لا تكفي للفاعلية، بل يجب أن تقترن بالدقة والتحديد، فالنية الحسنة وحدها لا تكفي لإنجاح العمل، بل يجب أيضاً تحري الفائدة والصحة والدقة.

2. يقول الكاتب أن أي مجتمع يفقد مسوغاته قد ينتحر مثل ما ينتحر فرد فقد الأمل في الحياة.

3. فكرة أن الصوفي منتحر اجتماعياً، هو نوع من الهروب من الواقع. وطبعاً المقصود بالصوفي هنا من يصدر عنه أو منه شطحات الصوفية أو ادعاء الخوارق، وليست المقصودة هنا الصوفية الحقّة.

4. يختم بن نبي محاضرتة أن أسمى المسوّغات هي الدين، وفهمنا الصحيح القويم له، فهو فعلاً أقوى المحفّزات والدوافع للعمل والنهضة والارتقاء، ولهذا الأمر شواهد أكثر من ان تحصي في معارك الإسلام الأولى وفي حضارته الزاهية. ومن هنا ندرك كما كان مغفلاً (أو حاقداً) من قال أن الدين أفيون الشعوب، بل الدين هو وقود الشعوب في قاطرة النهضة والتقدم.

المطلب الرابع: قيم إنسانية وقيم اقتصادية:

محاضرة أُلقيت عام 1960

تبدأ المحاضرة بمقدمة قيمة رأيت ألا أسقط منها حرفاً بل أضعها كما هي:

"إن لكل جيل مراكز تفكير معينة، تحددتها ضرورات الحياة وروح العصر، أي الفلسفة العامة التي تسيطر على الأفكار، لا في مستوى النخب المثقفة فحسب، بل في مستوى الجماهير، فنتكون هكذا نقاط تقاطع والنقاء، تتقاطع أو تلتقي فيها التيارات الفكرية التي تعبر عن روح العصر.

فالجيل الذي عاش في القرن التاسع عشر اكتشف مع آدم سميث ومع كارل ماركس قيمة الواقع الاقتصادي في تحديد الظاهرة الاجتماعية، فأصبح الاقتصاد أحد مراكز التفكير، المركز الذي تلتقي فيه الأفكار بحددة، إما لأنها أفكار عملية تبحث عن سبل جديدة لتيسير الحياة المادية، أو أنها أفكار نظرية تحاول فهم الظاهرة الاجتماعية في ضوء الاقتصاد، أو لأنها أحياناً هذا وذاك. ولقد نمت هذه الروح في القرن العشرين فتأكدت فيه مراكز التفكير الاقتصادي، حتى إنه يمكن تعريف هذا القرن بأنه يخضع لقانون التوسع الاقتصادي، كما كان القرن السابق يخضع لقانون التوسع الاستعماري، وحتى أصبح الاقتصاد ميزة ومقياساً تقاس به الأشياء، في داخل بلد معين، فنقول عنه غنه في حالة نمو إذا كان اقتصاده نامياً، أو بالقياس مع بلد آخر فنقول عن أحدهما أنه متخلف إذا كان اقتصاده كاسداً¹.

¹ مالك بن نبي، تأملات، مرجع سبق ذكره، ص 51

وبالنظر إلى الحد الأدنى للأجور وبعض القيم الاقتصادية الأخرى، يقسم بن نبي العالم إلى قارتين: قارة يُسر تمتد من واشنطن إلى موسكو، وقارة عُسر تمتد من طنجة إلى جاكرتا.

ويرى بن نبي مشكلة أساسية في العالم الإسلامي النامي (أو المتخلف) وهي أنه لا يملك نظرة أو نظرية خاصة في الاقتصاد تتناسب ضروراته وإمكاناته، بل يندفع نحو مشروع اقتصادي يخططه اقتصاد أجنبي على أسس بلاده هو، أي بلد لا يخضع فيه النشاط لعوامل التخلف، وهكذا يخفق المشروع في النهاية. إذ يقرر بن نبي أن كل مجتمع ناشئ يمر بمرحلة طفولة تفرض عليه سيطرة الأشياء أو عقلية الشيء، لأن الأطفال يمرون بثلاث مراحل في طفولتهم: فهم يرتبطون بعالم الأشياء أولاً، قبل أن يدخلوا عالم الأشخاص وقبل أن يصلوا إلى عالم الأفكار الذي يمثل بالنسبة إليهم سن الرشد.

ويقدم بن نبي -بعد بعض الاستفاضة في الموضوع- حلاً من وجهة نظره:

يجب أن نعيد النظر في القضية على أساس أن وسائلنا ليست في رصيد ثروة صناعية مجهزة بكل الطاقات الميكانيكية، وإنما في رصيد ثروتنا الطبيعية المجهزة بالطاقات البشرية.

وتأتي القاعدة الكبيرة:

إن كل العوامل الاقتصادية مهما بلغت درجة تعقدها، نتيجة الإنسانية الأولية، فيمكن لنا أن نقدر القيم الاقتصادية بالقيم الإنسانية (في البلدان النامية)، أي أن نحدد المصدر الأول في الثروة الطبيعية.

ويقيم موازنة او مقارنة بين اندونيسيا التي استقدمت الدكتور شاخت العملاق الاقتصادي الألماني، ورغم ذلك فشلت، وألمانيا التي نهضت بعد الحرب العالمية وأصبحت عملاقاً اقتصادياً مرة أخرى. فالتجربة الألمانية -يقول بن نبي- نجحت لأنها تصرفت في وسائل وقيم إنسانية تتسم بفعالية أكبر، لا في وسائل فنية (مادية اقتصادية) اندونيسياً هي أغنى منها فيها. حيث في اندونيسيا خطط شاخت للاقتصاد بناءً على معلوماته عن الانسان الألماني الذي يحمل في معادلته الشخصية معطيات تجربة اجتماعية سابقة، لاتوجد في شخصية الاندونيسي.

المثال الثاني: الاقتصاد الروسي الذي نجح بعد ثورة 1917، الذي لا يعني أن آلات جديدة بدأت تنتج في روسيا، بقدر ما يعني أن شخصية جديدة بدأت تنتج، أي تتسيفاً جديداً لحركات العقل واليد والمال.

ويلاحظ ملاحظة مهمة عن تأثير الثورة على المعادلة الاجتماعية:

فالثورة الفرنسية مثلاً وضعت الإنسان امام ضرورات سياسية، تتطلب تغيير النظم والمؤسسات البالية بنظم ومؤسسات جديدة، في نطاق دستور جديد. أما ثورة مثل الثورة الروسية، فإنها وضعت الإنسان أمام ضرورات نفسية، تتطلب تغييراً أساسياً في الإنسان نفسه.

فالتفكير في الأشياء فقط دون الأفكار يضيق المجالات ويضعف الإمكانيات ويقل الإنتاج. مثلاً لو افترضنا ان فرداً طلب العمل، يمكن أن يكون الجواب على صورتين:

الأولى قائمة على الأشياء فقط (المصنع والميزانية..الخ)، والجواب: لا نستطيع تشغيله.
الثانية: قائمة على الأفكار، والجواب: هذا الرجل يجب أن يعمل.
هكذا نرى بوضوح أن الجواب في الصورة الأولى قد ضيق نطاق الإمكانيات منذ اللحظة الأولى. اما الجواب في الصورة الثانية فإنه يفتح آفاقاً متسعة، تتسع لكل الاحتمالات، لأنها تشمل جميع الطاقات الاجتماعية التي يمكن توظيفها في بناء اقتصاد.

إذن من كل هذا يمكننا أن نحدد التخلف على انه الحالة الاجتماعية التي يكون عليها إنسان ما قبل الحضارة، الإنسان الذي يضع مشكلاته في حدود الأشياء.

ويترتب على هذا أن العلاج الجذري لمشكلات التخلف ليس في مواجهة هذه المشكلات بوسائل جاهزة، أنتجتها حضارة شقت طريقها، وخرجت من المرحلة البدائية المتسمة بمنطق الأشياء ونفسية الشيئية، بل لا بد من مواجهتها بإنشاء حضارة توظف الطاقات الاجتماعية الموجودة، مهما كانت الظروف "وتنشئ تدريجياً وسائلها الفنية بقدر ما تتخلص من رواسب ومعوقات ما قبل الحضارة".

المطلب الخامس: فعالية الأفكار

ما هي النتيجة من كل هذا التحليل لدى مالك بن نبي؟

إنه بحث عن مخرج الإنسان العربي المعاصر، وهو يتمثله في الدراية بما يمكن أن يسمى بجبر الأفكار، وهو الأمر الذي يجعلنا نتعامل مع الأفكار ككائنات حية تؤدي دورها ضمن شروط عضوية معينة، وبدونه تفقد الأفكار حياتها، وتصبح جثة هامدة لا صوت ولا قيمة لها في الإيقاع الذي يمثل موسيقى الصراع الفكري في العالم، فالأفكار كائنات حية، روحها الكلمة، والكلمة من روح القدس، وقداستها في فعاليتها.

من هنا وجب علينا أن نميّز بين الكلمة الحية الفعالة، والكلمة التي هي ثرثرة وهدر، "فميزانية التاريخ ليست رصيда من الكلام، بل من كتل من النشاط المادي ومن الأفكار التي لها كثافة الواقع ووزنه"¹.

فالإنسان كائن متميز بالعقل، فهو حيوان ناطق بتعبير وهذا النطق - الذي هو العقل - شكل محلّ اختلاف بين الفلاسفة فهو عند البعض المبادئ والمقولات الفطرية الأولية، وهو عند البعض الآخر التجربة الحسية، وهو عند فريق ثالث القدرة على الرّمز، وهي في رأيي جميع هذه العناصر.

إن الرمزية هي أساس النشاط الإنساني، وهي كليتها تحل إلى علاقات وإلى رموز، فالعلاقة هي الشيء الذي نتخذه مشيراً يدل على وجود شيء سواه، لترابط بينهما أو لاتفاق الناس على أن يكون أحد الشئيين دالا على الآخر.

¹ - مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 162.

أما الرمز فلا يكفي فيه بمجرد الدلالة، بل يضاف إلى ذلك شحنة عاطفية من نوع مقصود ومعين، ويراد لها أن تنزوي في نفس الرائي أو السامع كلما وقع على رمز معين. فالرمز يضيف إلى العلامة موقفا شعوريا خاصا، وهو في الحياة الاجتماعية اللغة التي هي الأفكار، من هذا فإن اللغة استخدامان اثنان:

(أ). استخدام الكلمات للدلالة على الأشياء الخارجية، أي الرمز بكائن مادي لإلى كائن مادي آخر.

(ب). استخدام الكلمات للدلالة على الحالات الشعورية الداخلية، أي تحويل ما ليس بمادة في طبيعة (الحالات النفسية) إلى ما هو مادي بطبيعته (كلمات تنطق وتكتب).

فالأفكار كائنات حية لها "وحدة عضوية لا يمكن أن نزيد فيها شيئا ولا أن ننقصه دون أن تتغير شروط الحياة بالنسبة إليها"¹ وهذا التغيير في شروط حياة الأفكار هو أساس اهتمام الثقافة المهيمنة، وهو ما يدخل معه مالك بن نبي في تحليل الأفكار تحليلا رياضيا يتوصل فيه على اعتبارات متصلة بحياة الأفكار من الناحية النفسية تعبر عن تأثير العلاقات في تحديد الدور الذي تقوم به الأفكار كمجموعة معينة، وهذا النوع من الاعتبارات هو الذي يعبر عن اتصال الأفكار بالناحية النفسية، فالأفكار تدخل ضمن "قواعد رياضية تحدد العلاقة بين الأفكار وضروب النشاط"² وهي اعتبارات جبرية متصلة بدور الأفكار كأفراد مستقلة ذلك أن كل فكرة

¹ مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، من سلسلة مشكلات الحضارة، مراجعة عمر مسقاوي، مكتبة دار العروبة، القاهرة، بدون تاريخ، ص 170.

² مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 95.

تشكل كيانا ووحدة مستقلين، وعليهما يرتكز تأثير هذه الفكرة¹ وهذا معناه أن كل فكرة لها قيمة معطاة، وهي قيمة تنقص كلما أضيفت لها قيمة أخرى حتى ولو كانت إيجابية، وهو جبر يكتشفه مالك بن نبي يختلف تماما عن جبر الأعداد، فالأفكار عنده تعبر عن أفراد مستقلة بوحدتها العضوية ككائنات حية ل تقبل لقسمة ولا الضرب.

فكرة أصلية	الفكرة: أ + ب
(ت) عنصر دخيل من شأنه أن يدخل	الفكرة: أ + ب إيحاءات على أ
في العملية النفسية استعماري	الفكرة: أ + ب = أ + ت
في التحليل الرياضي للفكرة انطلاقا من	الفكرة: أ + ب ≠ أ + ت الاعتبارات النفسية وتأثير العلاقات

كما أن التحليل الرياضي للأفكار يوصلنا إلى القاعدة التالية:

$\left\{ \begin{array}{l} \text{ف} = \text{رمز للفكرة} \\ \text{ك} = \text{قيمة معطاة للفكرة} \end{array} \right. \Leftrightarrow \text{ف} = \text{ك} \leftarrow \text{الفكرة والقيمة كيان مستقل (أصيل)}$

¹ مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، مرجع سبق ذكره، ص 172.

ت = قيمة إيجابية مضافة إلى القيمة الأصلية \Leftrightarrow ت < 0

جبر الأعداد = زيادة إيجابية في القيمة العددية لـ ف. \swarrow
 ف = ك + ت
 جبر الأفكار = إنقاص من القيمة الأصلية لـ ف. \swarrow

من هذه القواعد الرياضية للأفكار يتوصل مالك بن نبي إلى أن الثقافة ذات جذور الهيمنة تهتم بالتركيبات المزيفة في حياة الأفكار بحيث تعمل على تطبيق:

$$أ + ب = أ + ت.$$

$$ف = ك + ت.$$

$$ف = ك + ت (ح + د + \dots)$$

$$ف = ك + \frac{ت}{ح + د}$$

وهي عمليات كلها تهدف إلى تشكيل الإيحاءات لتطبيق القواعد الخاصة بكيمياء ورياضة الأفكار، "تطبيق أحيانا في صورة المزلقة و أحيانا في صورة الاستبدال، وأخرى في صورة البتر" ¹.

إن فهم الأفكار عند مالك بن نبي متوقف عند فهم المنهج عنده، فالتحليل ليس إلا البحث عن مفهوم، والتركيب ليس إلا البحث عن تطبيق عملي في واقع متعين، ومهمة بحثه

¹ نفس المرجع، ص 175.

في الصراع الفكري وشروطه النفسية والاجتماعية يتم في إطار التحليل دون التركيب، وهذا معناه الدعوة إلى صحة فكرية قائمة على أساس علمي، أي دعوة إلى " إحداه التغيير ابتداء من إطار جديد" ¹ وهذا معناه إعادة بناء ثقافة فعالة تكون بقيمتها جوهر الحضارة في عملية النهضة التي يشهدها العالم العربي والإسلامي، فالثقافة - وتبعاً لها الحضارة - لها ذاتيتها الخاصة، ونظرتنا إلى العالم اليوم تؤكد وجود ثقافات وحضارات مختلفة تبعاً لمعطيات مفهوم الثقافة كما أوردت في فصل سابق من هذا البحث، ونتيجة لما قدمته، فإن تعايش هذه الحضارات أمر لا جدال فيه، ولكن ما وجهه بالنسبة للإنسان العربي المعاصر، وكيف يواجه هذه الثقافات؟ بتعبير آخر هل يفهم من كل ما قدمناه عن الشروط النفسية والاجتماعية في الصراع الفكري أن يقوم هذا التعايش على أساس المعاداة للثقافة المهيمنة؟

إن نزعة معاداة الاستعمار، كما يقول مالك بن نبي، لا تصلح أن تكون دافعا أو محرّكا للحضارة، ولا لأن تعطىها مثلها الأعلى ووثبتها الضرورية، إلى جانب هذا نلاحظ أن استعمال كلمة الغرب أو الثقافة الغربية عند مالك بن نبي لا تعني وحدة عنصرية أو لغوية، وإنما تعني مركبا ثقافيا معينا، فالمشكلة عند مفكرنا هي البحث عن الفعالية في العالم العربي والإسلامي، وهو عمل يهدف إلى تحديد طريق التحرر الداخلي والتحرر الذاتي في الإطار النفسي و الأخلاقي.

من هذا يستوجب علينا الآن البحث في البناء الحضاري للمجتمع العربي المعاصر، ذلك أن حياة الأفكار فعاليتها ليست حياة استيعابية، ولكن حياة في مركب حضاري جديد، هذا

¹ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، مرجع سبق ذكره، ص 150.

المركب الذي عليه أن يضع في أول اعتباراته مفهوم الإنسانية و الأخلاق لتحقيق فكرة السلام العالمية.

مكانة الافكار في الحضارة

إن قولة مالك بن نبي بأننا اذا اردنا أن لا نخضع للاستعمار يجب علينا ان نتخلص من القابلية له ،إنما تعتمد كفكرة على "المعنى" او البحث عن معنى في حياة الامم ،فنظرية الحضارة عنده في وجهها التطبيقي تستوجب تكفيا فنيا لإنسان الامي والتراب البائر والوقت الضائع¹ ،فالحضارة هي أولى المشكلات التي تتطلب تفجير الطاقة الاجتماعية الكامنة ، إذ أن الحضارة تتطلب من كل شعب أن يرتقي بفكره الى مستوى الانسانية ويسبر أعماقها ليتسنى له معرفة العوامل المؤسسة لها ،حيث يقف الانسان وقفة إجلال وتقدير امام الافكار البناءة ،ووقفة هلع اما الافكار الاذنة بأقوالها .

يهتم مالك بن نبي "بالكلام" ،اهتماما فائقا ،إذ أن الكلام هو تعبير عن الافكار ،فكلما كان دقيقا وعلميا ومضبوطا ،كلما كانت الافكار كذلك ،فالكلمة عند مالك بن نبي مشروطة بالحاسة الاجتماعية ،فالمنطق هنا هو منطق الواقع الذي يعيشه الانسان ،وليس ذلك الواقع المفروض الذي يعاني فيه الإنسان مأساة الصمت أو مأساة المعاناة وما بينهما من تذبذب ،حيث الكلمة مناجاة لا هي صامتة ولا هي فاصحة .

ففي معالجة النهضة يضع مالك بن نبي تحليلا دقيقا لتطور الفكرة من المعاناة الى المناجاة الى الواقعية ،مستندا في هذا على وقائع التاريخ ،فيصل الى التصنيف التالي :

¹ مالك بن نبي "شروط النهضة" ، مرجع سبق ذكره ، ص 9 .

أ- المعاناة الصامتة والتي قد تسجل فلتات بطولية تتصل بالمظهر الأسطوري الذي يعكس قوة و جرأة رجل طموح كرسه القصص الشعبية وحاكت حوله الاساطير الشعبية حبالا متشعبة ومتداخلة .

ب- المناجاة الضميرية الفردية وهي تطور وتبلور للمعاناة ،تصل الى الضمائر اليقظة من الحساسية الاجتماعية .

ت- الفكرة الواقعية حيث تؤتي لسانا ينطق فيسمع فيشرح ،وهذا هو الطور المهم في "المعنى" ونضجه ،إذ يمكنه الوصول الى الحساسية الاجتماعية الكلية ،وهذه المرحلة قد تأخذ صوراً متعاقبة :

- الاصلاح والتعبئة وهي معجزة البعث المتدفقة من المعاني ،وهي مرحلة تتصف بيقظة الحساسية الاجتماعية ،ولكنها يقظة تعاني من التذبذب الذي يتجلى في الخطب والمناقشات والجدل .

- مرحلة انطلاق الافكار وتلاقيها وتصارعها وهي مرحلة تتميز بإرادة الحركة والفكر العربي المعاصر وقع - منذ بداية النهضة - فيما يسميه مالك بن نبي " النزعة أَلحرفية " التي تعتمد على تأليه الكلمات ،والتعلق بها ،والإفراط في المديح ،مما جعل اللغة العربية تتجه نحو السطحية وعدم الفاعلية ،لأن سيطرة الكلمات والصور المطلقة يطبع النهضة - كل نهضة - بطابع "السطحية " حتى ان الحقائق الحية التي طبعت المدينة الاسلامية بطباعها لم تعد اليوم سوى حقائق ميتة تخنقها الجمل البلاغية والرواية

الواسعة¹، فأصبحت الثقافة العربية يستعدها اللفظ، فلا تعبر عن أي اهتمام بالعمل، و إنما تعبر عن لذة الكلام البسيطة .

ان البحث في طبيعة الانتروبولوجيا الاجتماعية والثقافية يؤكد ان نمو ثقافة ما - وتبعاً لها حضارة ما - مشروط بوجود اللغة " فالبشر - على خلاف الحيوانات - ليسوا مضطرين الى تعلم كل ما يعرفونه عن طريق الخبرة المباشرة، او ملاحظة وتقليد افعال الآخرين، فهم يكتسبون معظم معارفهم من خلال وسيلة الكلمة المنطوقة والمكتوبة²، ولما كانت المعرفة - في شكلها الفوقي الساذج - تركز على الوسيلة المنطوقة من الكلمة، وفي شكلها التحتي - العلمي تتبلور في الوسيلة المكتوبة، فإن هذا يدلنا على المغزى من تشويه النطق عند "الاندجين" من طرف السيطرة الكولونيالية الاستعمارية، والتي يمثلها - بشكل شبه كلي - الانسان الجزائري قبل الثورة - وبعدها الى حد ما -، فقد عمل الاستعمار على طمس أكثر من النصف بكثير من الكلمات المنطوقة بلغة عربية، او مشتقة منها، وذلك لتعويضها بكلمات فرنسية او متفرنسة، اما على مستوى الوسيلة المكتوبة من اللغة، فقد عمل الاستعمار على طمس كل ما هو تراث اصيل، ليظهر بداله ضرباً من اللهجة المنطوقة مرفوعة الى المستوى المكتوب في اللغة، وما كان هذا إلا من خلال انتروبولوجيا اجتماعية وثقافية تطبيقية ترمي الى الاستصغار التاريخي والثقافي للانسان الجزائري، ولقطع علاقاته بتاريخه وثقافته، و لإفراغ ماضيه، لتضعه امام حقيقته - كما تبدو - قاصراً تاريخياً وعرقياً - من منظور انثر وبولوجي - فيزيقي - عن الانتماء الى الانسان المنتج للحضارة، و من منظور انثر وبولوجي - تاريخي - لتذكره بنقطة الفصل التي حدثت في تاريخه منذ معركة صفين، حيث اتخذ التاريخ مجرى غير الذي اتخذته دولة الرسول محمد

¹ مالك بن نبي "مستقبل الاسلام"، تعريب شعبان بوكات، نشر المكتبة المصرية، صيدا - بيروت، بدون تاريخ، ص 44 .

² محمد الجوهري "الانتروبولوجيا، اساس نظرية وتطبيقات عملية" سلسلة علم الاجتماع المعاصر، دار المعارف، مصر، الطبعة 3، 1982، ص 31 .

صلى الله عليه وسلم ،والخلفاء الراشدين الصالحين من بعده ،فالمدينة الإسلامية – منذ تلك اللحظة كما يرى مالك بن نبي – قامت على توفيق بين العقيدة الإسلامية و الأمر الواقع الناتج عن صفتين ،فلم تكن مدينة مستقاة من الإسلام وشرائعه ،و انما وقع انسجام ارغامي بين العقيدة والنظام الزمني ،فالاستعمار اذن يعمل بكل أجهزته في علم الصراع الفكري على تعميق هذا الإستيلاء الذي حدث في تاريخنا ،لذلك يشجع " لغة " الجدل وعلم الكلام والتصوف السلبي ،وفتاوى الامر الواقع ،وهو ما يوضح مرحلة من مراحل حركة الاصلاح في الجزائر التي اشترت اليها في الباب الأول.

فاعتناء بن نبي باللغة – بالمعنى – يرجع إذن الى الدور الذي يوعز لها في تحديد معالم الطرق في المنهج العلمي في التفكير والتغيير ،و إلا يحدث الانحراف المنهجي الذي يقود الى الدروب المظلمة والتعثر عند كل خطوة ،والانحراف المنهجي هو معضلة النهضة المعاصرة في الفكر العربي الاسلامي ،وهو ما جعله يتحول الى عاطفة سلفية وجاذبية سطحية أدت الى اللا فعالية فيه .

من مظاهر لافاعلية الافكار هذه ،الجهل ،لان الجهل "في حقيقته وثنية ،لأنه لا يغرس أفكارا ،بل ينصب اصناما " ¹ ،وهو الواقع المجتمع العربي و الاسلامي الذي لم يتغير إلا مع بزوغ الفكرة الاصلاحية ،لكن هذه الحركات وقعت في انحرافات منهجية اعادت الجماهير من جديد الى الوثنية السياسية التي لا تختلف في شيء عن وثنية الجهل ² ،وهذه الانحرافات لم تكن إلا عن نية حسنة من قادة الاصلاح ،ولكنها مدبرة ايضا من اجهزة الاستعمار كما وضحته

¹-مالك بن نبي ،شروط النهضة ،من سلسلة مشكلات الحضارة ،ترجمة عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين ،دار الفكر ،بيروت ،ط 3 ،1969 ،ص 36 .

² نفس المرجع ،ص 38 .

شروط ذلك في الصراع الفكري، إذ انه من "الواضح ان السياسة التي تجهل قواعد الاجتماع لا تستطيع إلا ان تكون دولة تقوم على العاطفة في تدبير شؤونها وتستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطانها"¹، ان مظهر لا فاعلية الفكرة يعود الى الفكرة القائمة على العاطفة، كالفكرة القائمة على اساس ان الحقوق تأخذ ولا تعطى، فهي فكرة لا فعالة لان "الاصل فيها ان الحقوق ليست عطية ولا غنيمة وإنما هي نتيجة حتمية للقيام بالواجب"² وهذا معناه تغيير الوضع الاجتماعي وطرح البديل المنهجي له وذلك بدءاً من تغيير النفوس.

فالمشكلة الرئيسية هي تغيير الانسان العربي والمسلم وذلك من أجل بعث فكري وبعث روعي جديد بوصفهما عماد كل حضارة، وهذا وحده يضمن دخول الانسان الى التاريخ، ذلك ان قضية العالم العربي و الاسلامي هي قضية وجود كلي وفعلي او انعدام جذري، قضية بناء حضارة فعالة او انغماس كلي في حضارة الغرب، ولا وسط بين الاثنين، لان التوسط هنا لا يمكن ان يعبر عن ذاتية حضارة، لان الحضارة تلد منتجاتها، وعكس القضية هو استحالة لتحقيقها كما وكيفا :

(أ). من ناحية الكيف فإن منتجات الحضارة هي أشياء، وأشياء لا روح ولا أفكار ولا ذوق فيها، لأنها مشتملات أشياء لا يمكن أن تتكون في بناء حضارة.

¹ نفس المرجع، ص 42

² نفس المرجع، ص 43

ب). أما من ناحية الكمّ فإنّ أشياء الحضارة الغربية متناسبة عكسا مع إمكانيات العالم العربي والإسلامي المادية، وحتى ولو توفرت هذه الإمكانيات، فإنها لن تكون إلا حضارة شيبئية مبنية على التدريس، بالإضافة إلى أن المنتوج الحضاري لا يتفق إلا مع الحضارة التي أنتجته¹.

فالناتج الحضاري يخضع بدوره إلى قانون رياضي في فكر مالك بن نبي يساوي ضده = الإنسان والتراب والوقت.

$$\text{ن ح} = \text{إنسان} + \text{تراب} + \text{وقت}$$

وبهذا تتحل الحضارة إلى ثلاث مشكلات أساسية:²

(1). مشكلة الإنسان.

(2). مشكلة التراب.

(3). مشكلة الوقت.

وهذا كله إنما يكون داخل الدورة التاريخية، ومن هنا تبدأ الفاعلية في البناء الحضاري: "أن نعرف نقطة منها نبدأ تاريخنا"³، أما اللافعالية فهي أن ألا نميز بين مشاكل الغرب بوصفها مشاكل تولدت في إطار الدورة التاريخية الغربية، وبين مشاكلنا بوصفها ناتجة في إطار الدورة التاريخية الخاصة بنا، فالتاريخ هو عامل التركيب الحضاري، والمقصود بالتاريخ عند مالك بن نبي هو الفكرة الدينية، إذ يلاحظ أن البحث الحضاري مشروط بالعقيدة، أو بتوجيه

¹ مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 130.

² مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سبق ذكره، ص 66.

³ نفس المرجع، ص 69.

الناس نحو معبود غيبي ولو كان من نوع زمني، فهو يحلل العامل الروحي - بوصفه عقيدة دينية - في بناء الحضارة الإسلامية من وجهته الإيجابية، وبوصفه العامل في الانحطاط الحضاري من وجهته السلبية.

هذا معناه أن الحضارات الإنسانية في تحليلها إنما تبدأ بمفعول الفكرة أو العقيدة أو الأيدولوجيا، ثم تتجه إلى الإنحطاط التدريجي الذي يستمر انعكاس العالم الروحي فيه - بمب يتخلف من مخزون روحي في الإنسان - إلى أن يشدّ كلفة إلى عالم الحضيض حيث يفقد الروح والعقل معا، فتنتقل الغرائز الدنيا من عقالها لتعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية، فحياة الحضارة إذا بلغت طور الترف تؤدي، إلى سلوكات وأخلاق سياسية ونفسية كلها إسراف وتبذير وجبن وميوعة وفحش¹، معنى هذا أن الحضارة تولد مرتين:

مرة بميلاد الفكرة الدينية، ومرة بتسجيل هذه الفكرة في الأنفس، ذلك أن الفكرة الدينية المفارقة للتاريخ ليست فعالة، وبناء على هذا فالفكرة الدينية مقررة لمركّب

¹ عبد الحميد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، دراسة فلسفية واجتماعية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 292.

استنتاج:

نظر مالك الى المجتمع فوجد تباينا بين الإسلام و التطبيق العملي و هذا التباين سبب التصورات الشخصية الثقافية و التفسيرات القاصرة على زمان و مكان محددين و هذا أنتج سلوكات مناقضة في بعض الأحيان لما جاء به نفس الدين.

فالإنسان يتأثر بالمورثات الثقافية، الاجتماعية، الدينية و هو تأثر اوجد تصورات و اطروحات جديدة هي التي دخلت على خط الدين و التدين. لكنه رغم هذا يرى أن الفكرة الدينية هي اسمنت الحضارة مع هذا يشير إلى أن المسلم ليس بحاجة إلى أن يتعلم دينه بل أن يتعلم كيفية إعطاء تأثيرا اجتماعيا و فعالية لهذه العقيدة.

أما فيما يخص التوازن بين عالم الأشخاص و ما يحيط به من عالم أفكار و عالم أشياء، ثم منظم لهذه العوالم الثلاث و هو شبكة العلاقات الاجتماعية، و ما يتولد عن ذلك من توازن منضبط في كامل عناصر الساحة الحضارية، مع التركيز على أن الأفكار هي التي تقود باقي العوالم، لكن الأفكار وحدها لا يمكن أن تكون فعالة عند تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، و الحل بالنسبة له هو التغيير الاجتماعي بما يقتضيه من شروط نفسية اجتماعية تحرك المجتمعات، وتفرض على الأفراد الانسجام مع قانون تلك حركة التغيير، بما لديهم من المؤهلات المكتسبة التي تكوّن المعادلة الاجتماعية و التي تحدد فعاليتهم أمام المشاكل، وتعطيهم قيمتهم في المجتمع وفي التاريخ.

يعتمد فكر مالك بن نبي الاجتماعي على منهج واقعي يتخذ من المجتمع واقعا عمليا و تاريخيا و اجتماعيا منطلقا لبحثه و بالتالي يرتبط فكره بحركة المجتمع و سيره في التاريخ ، موضوعه الإنسان بصورتيه الفردية و الاجتماعية، و لا يمكن فهم الفعالية عنده إلا من خلال

فهم جوهر الإنسان و التاريخ و علاقتهما الواحد بالأخر، أي متى يكون الإنسان محركا للتاريخ و صانعا له ، و متى يخضع للتاريخ و أحداثه.

إذن فالإنسان كطرف في معادلة الحضارة له قيمتان: قيمته كمخلوق كرمه الله و هي قيمة ثابتة متساوية عند كل البشر و قيمة ثانية قابلة للتغيير هي قيمته ككائن اجتماعي ، هذه القيمة التي تساوي نوعية موقف الفرد من المشكلات و حتى نوعية الاهتمام او التخاذل أمام هذه المشكلات¹

و لهذا يرى مالك إن العلاقة الديناميكية بين الإنسان و تحقيق التقدم يعتمد أساسا على الدور الذي يقوم به الإنسان ليؤثر في مجتمعه. و يتم هذا بتوجيه الإنسان في النواحي الثلاث: الثقافة، العمل، رأس المال. و قد تعرضنا فيما سبق لتعريف الثقافة عند مالك بن نبي و كما اشرنا فإنه يرى إن أهمية الثقافة تكمن في قدرتها على تحويل "الفرد" إلى "شخص" و تربطه بالتالي بالمجتمع² و لهذا أشير إلى إن الثقافة التي بإمكانها إن تكون علاقات ثقافية- اجتماعية هي الثقافة التي بالإضافة إلى العناصر المادية و اللامادية فإنها تحتوي عنصر أخلاقي و هو ضرورة اجتماعية تربط الفرد بأسلوب الحياة في مجتمع معين³، إما العنصر الثاني المبدأ الجمالي فإنه يوجه جهود الفرد إلى أكثر من هدف المصلحة و هو دافع قوي. و كل هذا لابد ان يحكمه منطق عملي أي كيفية ارتباط العمل بوسائله و مقاصده و هو خليط بين الإرادة و الانتباه هذا كله يسنده العلم أو الصناعة التي تعتبر وسيلة لكسب العيش بالنسبة للفرد، و وسيلة للمحافظة على الوجود و الاستمرارية بالنسبة للمجتمع ككل.

¹ مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ذكره ، ص 113

² مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سبق ذكره، ص28

³ مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ، ص 114

إذن يرى ابن نبي إن سبب تدهور المسلمون ليس عدم إيمانهم و إنما هو نتيجة لانعدام الفعالية في جهود المجتمع ككل، ضف إلى إن العقل التطبيقي يكاد يكون معدوماً إمام توافر العقل المجرد. و لهذا يمكن القول أن المسلم لا ينقصه منطق الفكرة و لكن أشد ما ينقصه هو منطق العمل و الحركة.

الخاتمة

خاتمة:

نظر مالك الى المجتمع فوجد تباينا بين الإسلام و التطبيق العملي و هذا التباين سبب التصورات الشخصية الثقافية و التفسيرات القاصرة على زمان و مكان محددين و هذا أنتج سلوكات مناقضة في بعض الأحيان لما جاء به نفس الدين.

فالإنسان يتأثر بالمورثات الثقافية، الاجتماعية، الدينية و هو تأثر اوجد تصورات و اطروحات جديدة هي التي دخلت على خط الدين و التدين. لكنه رغم هذا يرى أن الفكرة الدينية هي اسمنت الحضارة مع هذا يشير إلى أن المسلم ليس بحاجة إلى أن يتعلم دينه بل أن يتعلم كيفية إعطاء تأثيرا اجتماعيا و فعالية لهذه العقيدة.

أما فيما يخص التوازن بين عالم الأشخاص و ما يحيط به من عالم أفكار و عالم أشياء، ثم منظم لهذه العوالم الثلاث و هو شبكة العلاقات الاجتماعية، و ما يتولد عن ذلك من توازن منضبط في كامل عناصر الساحة الحضارية، مع التركيز على أن الأفكار هي التي تقود باقي العوالم، لكن الأفكار وحدها لا يمكن أن تكون فعالة عند تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية، و الحل بالنسبة له هو التغيير الاجتماعي بما يقتضيه من شروط نفسية اجتماعية تحرك المجتمعات، وتفرض على الأفراد الانسجام مع قانون تلك حركة التغيير، بما لديهم من المؤهلات المكتسبة التي تكوّن المعادلة الاجتماعية و التي تحدد فعاليتهم أمام المشاكل، وتعطيهم قيمتهم في المجتمع وفي التاريخ.

يعتمد فكر مالك بن نبي الاجتماعي على منهج واقعي يتخذ من المجتمع واقعا عمليا و تاريخيا و اجتماعيا منطلقا لبحثه و بالتالي يرتبط فكره بحركة المجتمع و سيره في التاريخ ، موضوعه الإنسان بصورتيه الفردية و الاجتماعية، و لا يمكن فهم الفعالية عنده إلا من خلال

فهم جوهر الإنسان و التاريخ و علاقتهما الواحد بالأخر، أي متى يكون الإنسان محركا للتاريخ و صانعا له ، و متى يخضع للتاريخ و أحداثه.

إذن فالإنسان كطرف في معادلة الحضارة له قيمتان: قيمته كمخلوق كرمه الله و هي قيمة ثابتة متساوية عند كل البشر و قيمة ثانية قابلة للتغيير هي قيمته ككائن اجتماعي ، هذه القيمة التي تساوي نوعية موقف الفرد من المشكلات و حتى نوعية الاهتمام او التخاذل أمام هذه المشكلات¹

و لهذا يرى مالك إن العلاقة الديناميكية بين الإنسان و تحقيق التقدم يعتمد أساسا على الدور الذي يقوم به الإنسان ليؤثر في مجتمعه. و يتم هذا بتوجيه الإنسان في النواحي الثلاث: الثقافة، العمل، رأس المال. و قد تعرضنا فيما سبق لتعريف الثقافة عند مالك بن نبي و كما اشرنا فإنه يرى إن أهمية الثقافة تكمن في قدرتها على تحويل "الفرد" إلى "شخص" و تربطه بالتالي بالمجتمع² و لهذا أشير إلى إن الثقافة التي بإمكانها إن تكون علاقات ثقافية- اجتماعية هي الثقافة التي بالإضافة إلى العناصر المادية و اللامادية فإنها تحتوي عنصر أخلاقي و هو ضرورة اجتماعية تربط الفرد بأسلوب الحياة في مجتمع معين³، إما العنصر الثاني المبدأ الجمالي فإنه يوجه جهود الفرد إلى أكثر من هدف المصلحة و هو دافع قوي. و كل هذا لا بد ان يحكمه منطق عملي أي كيفية ارتباط العمل بوسائله و مقاصده و هو خليط بين الإرادة و الانتباه هذا كله يسنده العلم أو الصناعة التي تعتبر وسيلة لكسب العيش بالنسبة للفرد، و وسيلة للمحافظة على الوجود و الاستمرارية بالنسبة للمجتمع ككل.

¹ مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ذكره ، ص 113

² مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، مرجع سبق ذكره، ص28

³ مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، مرجع سبق ذكره، ص 114

إذن يرى ابن نبي إن سبب تدهور المسلمون ليس عدم إيمانهم و إنما هو نتيجة لانعدام
الفعالية في جهود المجتمع ككل، ضف إلى إن العقل التطبيقي يكاد يكون معدوما إمام توافر
العقل المجرد. و لهذا يمكن القول أن المسلم لا ينقصه منطق الفكرة و لكن أشد ما ينقصه هو
منطق العمـل و الحركـة.

المراجع

المراجع:

قواميس و معاجم:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار الجيل و دار لسان العرب: بيروت، 1988،
المجلد 6،
- 2- جبران مسعد، الزائد دار العلم للملايين، ط5، 1986، المجلد 2
- 3- عبد الوهاب الكيالي، موسوعة السياسة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر .
ط3 . 1990 بيروت . المجلد الخامس

كتب باللغة العربية

- 4- أبو الأعلى المودودي، موجز تاريخ تحرير الدين و إحيائه وواقع المسلمين و
سبيل النهوض بهم، الجزائر: باتنة، دار الشهاب
- 5- أحمد بناسي، المدخل إلى فكر مالك بن نبي، الجزائر: منشورات بن مرابط،
2014
- 6- أسعد السحمراني. مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، بيروت: دار النفائس، 1984م
- 7- بشير ضيف الله، فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، الجزائر: منشورات بن
مرابط، 2014
- 8- جودت سعيد، مذهب ابن آدم الأول، دار الفكر المعاصر: بيروت، دار الفكر :
دمشق، ط1، 1996

- 9- جوزيف ياكوب، ما بعد الأقليات: بديل عن تكاثر الدول، ترجمة حسين عمر،
الدر البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2004
- 10- زكي الميلاد، الإسلام و النزعة الإنسانية، بيروت: الانتشار العربي، ط1،
2013
- 11- سليمان الخطيب. فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، بيروت: المؤسسة
الجامعية للدراسات والنشر، 1993م
- 12- السيد ولد أباه، أعلام الفكر العربي: مدخل إلى خارطة الفكر العربي الراهنة،
بيروت: الشبكة العربية للأبحاث و النشر، ط1، 2010
- 13- الطيب برغوث، موقع المسألة الثقافية من استراتيجية التجديد الحضاري عند
مالك بن نبي، الجزائر: دار الينابيع، ط1، 1993
- 14- عبد الحميد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر
الإسلامي والواقع المجتمعي، دراسة فلسفية واجتماعية، الشركة الوطنية للنشر
والتوزيع، الجزائر، 1981
- 15- عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، الجزائر: منشورات بن
مرابط، 2014
- 16- على شريعتي، بناء الذات الثورية، ترجمة د.إبراهيم دسوقي شتا، بيروت: دار
الأمير، ط2، 2007
- 17- على شريعتي، العودة إلى الذات، ترجمة د.إبراهيم دسوقي شتا، بيروت، دار
الأمير، 2006

- 18- على شريعتي، التشيع مسئولية، ترجمة د. إبراهيم دسوقي شتا، بيروت، دار الأمير، ط2، 2007
- 19- على شريعتي، تاريخ الحضارة، ترجمة حسين نصيري، بيروت، دار الأمير، 2006
- 20- على شريعتي، دين ضد دين، ترجمة حيدر مجيد، بيروت: دار الأمير، 2003
- 21- علي شريعتي، الأمّة والإمامة، بدون مترجم، مراجعة حسين على شعيب، بيروت: دار الأمير، ط2، 2007
- 22- عمر مسقاوي، نظرات في الفكر الاسلامي ومالك بن نبي، دار الفكر: دمشق، 1979
- 23- مالك بن نبي، مستقبل الاسلام، تعريب شعبان بوكات، صيدا - بيروت نشر المكتبة المصرية، بدون تاريخ
- 24- مالك بن نبي، فكرة كومنولث إسلامي، دار الفكر: دمشق، الطبعة الثانية،
- 25- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000م
- 26- مالك بن نبي. شروط النهضة، تر: عمر مسقاوي وعبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2000م
- 27- مالك بن نبي. مجالس دمشق، دمشق: دار الفكر، 2005م، ص 110
- 28- مالك بن نبي. من أجل التغيير، دمشق: دار الفكر، 2002م

29- مالك بن نبي. وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر، 2002م

30- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر: دمشق، 2009، ط9

31- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، من سلسلة مشكلات الحضارة، مراجعة عمر مسقاوي، مكتبة دار العروبة، القاهرة، بدون تاريخ

32- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دمشق: دار الفكر، ط9، 2009

33- مالك بن نبي، حديث في البناء الجديد، من سلسلة مشكلات الحضارة، جمع وترجمة عمر كامل مسقاوي، المكتبة العصرية للطباعة والنشر، بيروت، بدون تاريخ

34- مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته في الثلث الاخير من القرن 20، دار الفكر: الجزائر، دار افكر: دمشق، 1991، ط1

35- مالك بن نبي، في مهب المعركة: إرهابات الثورة، دار الفكر المعاصر: لبنان، دار الفكر: دمشق، ط4، 1991

36- مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، دار الفكر المعاصر: بيروت، دار الفكر: دمشق: ط2، 1984

37- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة و أحمد شعبو، دار الفكر: دمشق، دار الفكر المعاصر: لبنان طبعة معادة 2002، ص

38- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر: دمشق، ط6، 2006

39- مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق: دار الفكر، ط3، 2005

40- مالك بن نبي، بين الرشاد والتهيه، دمشق: دار الفكر، ط2، 2006

41- محمد إقبال، تر: عباس حمود، تجديد التفكير الديني في الإسلام، دار الهداية، ط2، 2000

42- محمد الجوهري "الانترولوجيا، اسس نظرية وتطبيقات عملية"، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، دار المعارف، مصر، الطبعة 3، 1982

43- محمد المبارك، المجتمع الإسلامي المعاصر، دار الفكر، بيروت، لبنان، ص106

44- محمد عاطف، معوقات النهضة و مقوماتها في فكر مالك بن نبي، الجزائر: دار قرطبة، ط1، 2009

45- محمد عبد النور، شذرات في قضايا التجديد و النهوض: محاولات في التجديد الديني و النهوض الحضاري، المغرب: الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2014

46- منير شفيق، الفكر الإسلامي المعاصر والتحديات، (دار القلم، الكويت، ط2، 1993

- 47- موسى لحرش، استراتيجية استئناف البناء الحضاري للعالم الإسلامي في فكر مالك بن نبي، الجزائر: مختبر التربية، الإنحراف و الجريمة في المجتمع، 2006
- 48- يوسف حسين، نقد بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، الجزائر: دار التنوير للنشر و التوزيع، ط2004، 1
- 49- ألبرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة: 1798-1939، تر: كريم عزقول، بيروت: دار النهار، دون تاريخ
- 50- عمار بوحوش و محمد محمود الذنبيات، مناهج البحث العلمي و طرق إعداد البحوث، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط2، 1999
- 51- عبد اللطيف محمد العبد، مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي المصرية، القاهرة، 1979
- 52- اتحاد المؤرخين الجزائريين، المدرسة التاريخية الجزائرية، ط 1، دار الصحافة أول ماي: الجزائر، 1998
- 53- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية 1900-1930، الجزء الثاني، ط3، ش.و.ن.ت: الجزائر، 1983
- 54- أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر بداية الاحتلال، ط2، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع: الجزائر، 1982
- 55- الزبيري محمد العربي، مذكرات أحمد باي وحمدان خوجة و بوضرسابة، ط2، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع: الجزائر، 1981

- 56- يحي بوعزيز، ثورات الجزائر في القرنين التاسع عشر و العشرين ، ط1، دار
البعث: قسنطينة، 1980
- 57- الملي محمد، ابن باديس و عروبة الجزائر، ط2، ش.و.ن.ت: الجزائر،
1980
- 58- بوحوش عمار، التاريخ السياسي للجزائر من البداية و لغاية 1962، ط1، دار
الغرب الإسلامي: الجزائر، 1997
- 59- عدي الهواري، الاستعمار الفرنسي في الجزائر سياسة التفكيك الاقتصادي
الاجتماعي 1830-1960، ترجمة جوزف عبد الله، ط1، دار الحداثة: بيروت،
1983
- 60- حربي محمد، الثورة الجزائرية سنوات المخاض، ترجمة نجيب عياد، ط1،
المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية: الجزائر، 1994،
- 61- المدني أحمد توفيق، هذه هي الجزائر، ط1، مكتبة النهضة المصرية القاهرة
- 62- زوزو عبد الحميد، الهجرة ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية بين الحربين
1919-1939، ط2، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر
- 63- الجيلالي عبد الرحمان، تاريخ الجزائر العام، الجزء الرابع ، ط4، دار الثقافة:
بيروت
- 64- خرفي صالح، عمر بن قنور الجزائري، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر،
1984

- 65- الإبراهيمي محمد البشير، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار الكتاب: الجزائر، 1982،
- 66- أبو القاسم سعد الله. تاريخ الجزائر الثقافي، الجزء السادس، ط1، دار الغرب الإسلامي: الجزائر، 1998
- 67- بن العقون عبد الرحمان، الكفاح القومي و السياسي من خلال مذكرات معاصر 1920-1936، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1984
- 68- غيليسبي جوان، الجزائر الثائرة، ترجمة خيري حماد، ط1، دار الطليعة: بيروت
- 69- يحي بوعزيز، الاتجاه اليميني في الحركة الوطنية من خلال نصوصه 1912-1948، ط1، ديوان المطبوعات الجامعية: الجزائر، 1991
- 70- بن ميلاد أحمد، إدريس محمد مسعود، الشيخ عبد العزيز الثعالبي و الحركة الوطنية 1892-1940، الجزء الأول، ط1، مكتبة الحكمة قرطاج، 1991
- 71- ناصر محمد، الصحف العربية الجزائرية 1847-1939، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1980
- 72- سيف الإسلام الزبير، تاريخ الصحافة في الجزائر، الجزء الرابع، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1985
- 73- الجابري محمد الصالح، النشاط العلمي و الفكري للمهاجرين الجزائريين 1900-1962، ط1، الدار العربية للكتاب: دمشق، 1983

- 74- عبد الكريم أبوالصفصاف : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية 1931-1945، دار البعث للطباعة و النشر: قسنطينة، ط1، 1981
- 75- عبد الله العقيل : من أعلام الحركة والدعوة الإسلامية المعاصرة .مكتبة المنار الإسلامية ، الكويت ، 2001
- 76- عمار طالبي : ابن باديس حياته وآثاره ، دار اليقظة العربية: بيروت، 1968
- 77- مبارك الميللي : رسالة الشرك ومظاهره، _المطبعة الجزائرية الإسلامية، 1937، ط1 ،
- 78- مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، مشكلات الحضارة، إصدار ندوة مالك بن نبي، ترجمة عبد الصبور شاهين، نشر دار الفكر، دمشق، 1981
- 79- عبد الله شريط: الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للطباعة والنشر، ط2، 1981
- 80- مالك بن نبي: آفاق جزائرية للحضارة، للثقافة، للمفهومية، ترجمة الطيب الشريف، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، بدون تاريخ
- 81- روزنتال وجماعة: الموسوعة الفلسفية، ترجمة سيركوم، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت، ط1، 1974
- 82- رفاعة الطهطاوي، الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت ، 1973م، ج2،

83- جمال الدين الافغاني، الأعمال الكاملة، تحقيق ودراسة محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر: بيروت، 1973

84- جمال الدين الأفغاني، العروة الوثقى، دار الكتاب العربي: بيروت، 1980م

85- محمد باقر الصدر، المدرسة القرآنية، دار التعارف والمطبوعات: بيروت، 1980م

86- مرتضى مطهري، الحركة الإسلامية في القرن الاخير، دار الهادي، بيروت . 1982م

87- محمد بابا عمي، البراداييم كولن: فتح الله كولن و مشروع خدمة، دار النيل: القاهرة

88- سليمان عشراي، الانبعاث الحضاري في فكر فتح الله كولن، دار النيل: القاهرة، ط1، 2012

89- فتح الله كولن، النور الخالد محمد مفخرة الإنسانية، دار النيل: القاهرة، ط7، 2012

مقالات:

90- وجيه كوثراني. "لماذا العودة إلى مالك بن نبي؟ الذاكرة والنسيان والتواصل في المشروع العربي الإسلامي"، مجلة رسالة الجهاد، ليبيا، السنة الثامنة، العدد 86، مارس 1990م

91- عمر نقيب، "طبيعة المعرفة في الفكر الحضاري لمالك بن نبي -رؤية تربوية"،
مجلة "دراسات في العلوم الإنسانية و الاجتماعية"، الجزائر: جامعة الجزائر، عدد 10،
سنة 2008

92- عبد الحليم عويس موقف الفكر الإسلامي المعاصر من الحضارة الحديثة"، مجلة
المنهل، عدد 490، 1992، ص 22

93- د.نادية مصطفى، " قراءة حضارية في مشاهد أربعة من الحرب العدوانية على
غزة"، حولية أمتي في العالم : غزة بين الحصار والعدوان: قراة في الدلالات
الحضارية، القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2010، ص 41

94- د. سيف الدين عبد الفتاح، "رؤية حضارية: مفهوم الحضارى وقراءة الحدث"،
حولية أمتي في العالم : غزة بين الحصار والعدوان: قراءة في الدلالات الحضارية،
القاهرة: مركز الحضارة للدراسات السياسية، 2010، ص 74-80.

95- "حوار مع الدكتور محسن عبد الحميد"، مجلة الهدى، العدد 15، 1976،
ص30

96- زكي الميلاد، "المشروع الحضاري الإسلامي المعاصر"، مجلة الكلمة، العدد
السابع. 1995م.

97- وصفي عاشور أبو زيد، "معركة الكواكبي الإصلاحية لم تنته"، مجلة المجتمع،
الكويت، عدد 1534، جانفي 2003

98- بوعزيز يحي، "مظاهر المقاومة و روادها في الشرق الجزائري ضد الاستعمار
الفرنسي"، مجلة الثقافة، عدد 55، الجزائر 1980، ص25. وكذلك: نفس المؤلف،

كفاح الجزائر من خلال الوثائق، ط1، المؤسسة الوطنية للكتاب: الجزائر، 1986،
ص361.

99- كريستلو آلان، "المكي بن باديس و بعض نواحي الحركة الوطنية الجزائرية"،
مجلة الثقافة، عدد 61، الجزائر 1981

100- تابليت علي، "نظرة تاريخية عن حركة الترجمة عند العرب"، مجلة دفاتر
الترجمة، عدد2، جامعة الجزائر، 1996، ص 68

101- مراسل المجلة، "مقابلة المعرفة مع رائد المسرح الجزائري"، مجلة المعرفة، عدد
34 ، دمشق 1964

102- جريدة الفاروق، عدد 2 الموافق لـ 7 مارس 1913.

103- جريدة كوكب إفريقيا، عدد 41، 21 فيفري 1908.

104- جريدة كوكب إفريقيا، عددان 173 و174 الموافق لـ 26 أوت 1910 و 2
سبتمبر 1910.

105- محمد العربي ممريش : "مالك بن نبي والاتجاه الحضاري في الحركة الوطنية
بين الحربين 1920 -1938"، مجلة الثقافة: وزارة الثقافة و الإعلام بالجزائر، ، عدد
85، ص209

106- تركي رابح : "الشيخ عبد الحميد بن باديس والحركة الإصلاحية السلفية في
الجزائر"، مجلة الثقافة: وزارة الثقافة و الإعلام بالجزائر، ، عدد68 ، 1945 ، ص

36

107- عمار الطالبي: "الذوق الجمالي"، مجلة المعرفة، وزارة الأوقاف بالجمهورية الجزائرية، العدد 2، جوان 1963، ص 27-28.

108- نجيب نور الدين، مجلة المنطلق، العدد 58، بيروت 1989، ص 114.

109- رفاعة الطهطاوي، مجلة المنطلق، العدد 58، ص 29، نقلاً عن "تخليص الأبريز في تخليص باريز"، ص 11

مقالات باللغة الأجنبية:

110- Desparmet J, « Contribution a L histoire Contemporaine de L'Algérie : la Politique des Oulémas algériens 1911-1937 », In Afrique Françaises, Juillet, 1937, P 149.

111- Collot Claude, « Le régime juridique et la presse musulmane Algérienne 1881-1962 », In Revue Algériennes Des Sciences Juridique Economique et Politique , Vol 4, No 2, Juin 1969, p 346.

112- La Revue Indigène, No 63 -64, 6eme année, Juillet/Aout, 1911 ,P405.

ملتقيات

113- منشورات وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف: تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، ملتقى مالك بن نبي استشراف المستقبل، " من شروط النهضة إلى الميلاد الجديد"، ج1، 2011

114- منشورات وزارة الشؤون الدينية و الأوقاف: تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية، ملتقى مالك بن نبي استشراف المستقبل، " من شروط النهضة إلى الميلاد الجديد"، ج2، 2011

115- محمد أبو القاسم حاج محمد، " مناهج التغيير والحركات الإسلامية"، بحوث ندوة مناهج التغيير في الفكر الإسلامي المعاصر المنعقد في دولة الكويت (من 24 الى 62 يناير 1994م) ص 367.

كتب باللغة الأجنبية:

116- Malek BENNABI, le phénomène coranique ; essai d'une théorie sur le Coran, Alger : El Borhane, 2008

117- Malek BENNABI, naissance d'une société : le réseau des relations sociales, Alger : SAMAR, 2008

118- Malek BENNABI, pour changer l'Algérie : articles de presse, Alger : société d'édition et de communication, sans date

119- Malek BENNABI, vocation de l'islam, Alger : édition ANEP, 2012

120- Nour-Eddine BOUKROUH, l'islam sans l'islamisme : vie et pensée de Malek BENNABI, Alger : SAMAR, 1ere édition, 2006

121- Sari HANAFI, la Syrie des ingénieurs : une perspective comparé avec l'Egypte, Paris : éditions KARTHLA, sans date

122- MAURICE Angers, Initiation pratique à la méthodologie en science humaines, Ed. CASBAH, Alger, 1997

123- Charles robert Ageron, histoire de l'Algérie contemporaine , P.U.F :paris, 1964

- Jean mirant, la France et les œuvres indigènes en Algérie -124
 ,Publication du comité national métropolitain du centenaire de
 L'Algérie
- Fouquet Emmanuel , Dictionnaire Hachette, -125
 Encyclopédique, Paris, 2000
- Ageron Charles Robert, Les Algériens Musulmans Et La -126
France, T2, 1871-1919,P u F : Paris, 1968
- Combes M, Rapport Sur L'Enseignement Supérieure -127
 Musulmane, Paris, 1894
- Charles André, La Naissance du nationalisme algériens, -128
 Paris, 1962
- Gabriel Esquer, Histoire De L'Algerie, P U F :Paris 1960 -129
- Smati Mahfoud, Les élites Algériennes Sous La -130
colonisation, T 1, Edition Dahleb : Alger, 1998
- Bachetarzi Mahieddine, Mémoires 1919-1939, S N E D, -131
 1968
- Julien Charles André, Etudes Maghrébines, P U F : Paris, -132
 1964