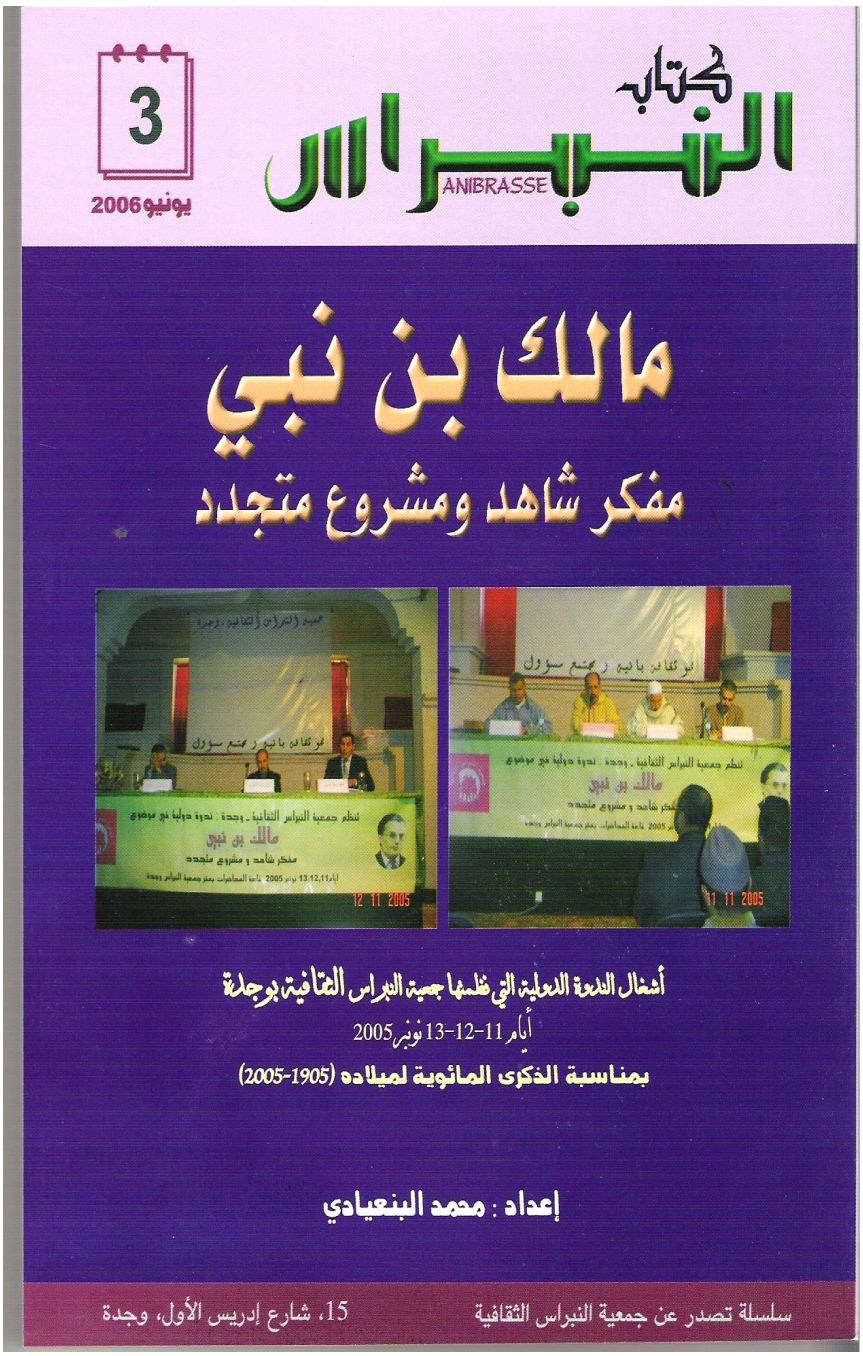

كتاب النبراس
ANIBRASSE
3
يونيو 2006
مالك بن نبي
مفكر شاهد ومشروع متجدد
أشغال الندوة الدولية التي نظمتها جمعية النبراس الثقافية بوجدة
أيام 11-12-13 نونبر 2005
بمناسبة الذكرى المائوية لميلاده (1905-2005)
إعداد : محمد البنعيادي
سلسلة تصدر عن جمعية النبراس الثقافية
15، شارع إدريس الأول، وجدة

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة تقديمية

كثير من الأفكار لا تجد من يستقبلها في اللحظة المناسبة، إنها أفكار مخذولة ولمدة طويلة ظل مشروع مالك بن نبي مخذولاً من قبل أمته ونخبتها. ولأن هذه الأفكار أصيلة، فإن قدرتها على الرجوع ظلت قائمة وخصوصاً في هذه المرحلة العصيبة، عبر مجهودات ثلة من المفكرين والمثقفين عبر العالم الإسلامي الذين يحاولون استدعاء مشروعه مرة ثانية للإسهام في تجديد واقع الفكر الإسلامي في أبعاده الاجتماعية والثقافية والسياسية.

إن هذه الذكرى المائوية لميلاده، تحيل على ميلاد مشروع وميلاد منهج أطر الكثير من الإبداعات الفكرية في العالم الإسلامي.

لقد اختار البعض إصدار مجلة لإحياء تراث مالك بن نبي،واختار البعض إطلاق موقع إلكتروني على الانترنت، واختارت جمعية النبراس الثقافية أن تنظم ندوة دولية بعنوان : **مالك بن نبي : مفكر شاهد ومشروع متجدد**، واستدعت لها ثلة ممن يهتمون بفكره حاولوا تأطير هذه الندوة من خلال مواضيع ومحاور خصبة ومتنوعة طيلة أيام 11- 12- 13 نونبر 2005 بمدينة وجدة. وتضمن البرنامج المواضيع التالية:

-كلمة د. حسن الأمراني الرئيس المؤسس للجمعية.

- شهادة د. عبد السلام الهراس في حق المرحوم مالك بن نبي.

- شهادة د. رحمة مالك بن نبي في حق والدها.

- شهادة ذ. عمر مسقاوي الوصي على أعمال ابن نبي.

كما قدمت العروض التالية:

-كيف تعامل ابن نبي مع القرآن الكريم :

وذ. أحمد بوعود

- من الحضارة إلى التحضر : قراءة مغايرة لابن نبي : د. محمد المستيري، لم ننشرهذه المداخلة لأننا لم نتوصل بها من صاحبها.

- من أساسيات المنهج الحضاري عند مالك بن نبي : د. عبد العزيز برغوث

- بين مالك بن نبي وإدوارد سعيد : د. لطيفة الوارتي

- فلسفة الإصلاح الثقافي والاجتماعي عند مالك بن نبي : ذة. نادية المديوني

- منهج مالك بن نبي في دراسة الغرب : د. مهدية أمنوح

- من قضايا الاستغراب في فكر مالك بن نبي : ذ. محمد البنعيادي

- راهنية فكر مالك بن نبي : ذ. مصطفى شعايب.

ويسر جمعية النبراس الثقافية أن تنشر هذه المادة العلمية في هذا الإصدار الخاص إسهاماً منها في توسيع دائرة الانتفاع بها.

محمد البنعيادي

الورقة التمهيدية

تحل بنا هذه السنة الذكرى المئوية لميلاد المفكر الكبير مالك بن نبي رحمه الله، والعالم الإسلامي يعيش حالة استضعاف قاتلة، وصراعا فكريا غابت عنه الأفكار المطبوعة على حد تعبير الراحل، وحضرت الأفكار الموضوعة والميتة .

حالة حاضر أشبه بحالة الماضي الذي ولد فيه المفكر مالك. فلأننا لم نتمكن من تحديد مرحلة ما بعد الاستعمار واستثمار شروطها لخلق وجهة جديدة للعالم الإسلامي والتأسيس لميلاد مجتمع جديد، سقطنا مرة أخرى في حالة الاحتلال والقابلية للاستعمار دون وجود أدنى مشروع فكري متكامل في الساحة يحقق شروط النهضة ويحل مشكلات الحضارة، انطلاقا من فهم مشكلة الثقافة واستحضار الاختيار الثقافي في كل بناء سياسي .

ويبقى المفكر مالك بن نبي شاهدا على عصره، ويبقى مشروعه الحضاري الناضج قابلا للتجدد في واقعنا وملء فراغه والتأسيس لنهضة جديدة لعالمنا الإسلامي تنطلق من مقدمات الظاهرة القرآنية وتتأسس على مساحة الفكر الحي لتقارب مختلف مشكلات الحضارة في شموليتها، ومن ضمنها مشكلتنا في العالم الإسلامي .

فالمثقف ابن نبي رغم تفكيره في زحمة الاحتلال والاستعمار والفراغ الوحشي المتعصب، فإن أفكاره خرجت واعية راشدة، ومشروعه اكتمل ضمن رؤية شمولية لا تبشر بالنهايات ولا بصراع الحضارات، وخطابه نضج أصيلا ذاتيا، رغم منهجيته العلمية المعاصرة .

في هذا الإطار تأتي أشغال هذه الندوة الدولية استحضارا للإنسان المتعبد، والمفكر الشاهد، والمشروع المتجدد.

- جمعية النبراس الثقافية -

كلمة د. حسن الأمراني
رئيس جمعية النبراس ومنسق الندوة

بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على سيدنا محمد أشرف المرسلين وعلى آله وصحبه وسلم كثيراً إلى يوم الدين،

أساتذتنا الأجلاء، أيها السادة المحترمون، إخواني أخواتي،

يحتفل العالم الإسلامي ويحيي ذكرى علمين من أعلام تجديد الفكر الإسلامي، الذكرى المائوية لوفاة المصلح المجدد محمد عبده (1905)، والذكرى المائوية لميلاد المفكر المجتهد مالك بن نبي (1905).

ويكون لجمعية النبراس شرف احتضان هذه الندوة الدولية حول مالك ابن نبي رحمه الله، وإحياء ذكرى مالك بن نبي وإحياء الذكرى المائوية لمحمد عبده من شأنه أن يزيد بنوع من الإلحاح طرح سؤال النهضة بجميع تجلياته، وأنا عندما أذكر مالك بن نبي عادة ما يحضرني اسم مالك آخر مرافق له هو مالك حداد، الرجلان معاً خريجا المدرسة الفرنسية وهما معاً أثريا طريق التحرر من الفكر الاستعماري : مالك بن نبي بفكره المستنير، ومالك حداد بأدبه المستنير أيضاً.

وقد كان مالك حداد يكتب بالفرنسية ويقول : إن الفرنسية سلاح لمحاربة الفرنسيين، وكان مالك بن نبي رحمه الله أيضاً يستعمل اللغة الفرنسية ولكن من أجل تجلية الفكر الإسلامي ومن أجل إبراز أسباب النهوض أو الإقلاع الحضاري من جديد، وأقول هذا، لأن في الوقت الذي كان مالك بن نبي يرفع راية النهوض وهو معاصر لطه حسين وكلاهما مات سنة 1973، كان طه حسين خريج الأزهر، يرفع راية التغريب، وكان في

كتابه (مستقبل الثقافة في مصر) يقول : لا سبيل إلى النهضة إلا إذا أخذنا ما عند فرنسا بخيره وشره وحلوه ومره. وكان مالك بن نبي رحمه الله وهو خريج المدرسة الفرنسية يقول: لا سبيل إلى النهضة إلا إذا تحررنا من هذا الفكر الأوربي الاستعماري، إلا إذا تمثلنا ذاتنا في أصولنا من جديد.

وإنه ليسعدنا أن يحضر معنا في هذه الندوة المباركة عدد من الأساتذة الأجلاء المهتمين بسؤال النهضة والمهتمين بمالك بن نبي ومشروعه الفكري المتجدد وأن يحضر معنا بالأخص أستاذنا د. عبد السلام الهراس الذي عاشر الأستاذ مالك بن نبي وكان له الفضل أيضا في أن يعرف بعضا من تلامذته بمالك بن نبي في مرحلة الطلب مثل الأستاذ فريد الرياحي الذي يذكر فضل أستاذنا وقد أحضر ثلة من الطلبة إلى قسنطينة في المؤتمر الرابع للفكر الإسلامي عام 1970 يلتقون بهذا العلم الشامخ، قلت د. عبد السلام الهراس كان من فضله أيضا أنه كان سببا في نقل فكر مالك بن نبي في حياته من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية حين طرح مشروع الترجمة على الأستاذ د. عبد الصبور شاهين.

إذا نرحب بالسادة الأساتذة وأرحب بكم جميعا أيها الأحبة متمنيا أن تكون هذه الندوة قد حققت وتحقق بعضا من الوفاء لرجل جدير بالتكريم مالك بن نبي رحمه الله تعالى، والسلام عليكم.

د. رحمة مالك بن نبي* :
تحقق نبوءة أبي: سأعود بعد ثلاثين سنة

... إن والدي رحمة الله عليه لم يكن ممن يحب الحديث عن شخصه و عن حياته... ولكن نحن نعلم أنه كتب و ترك مذكرات أصدرها تحت عنوان مذكرات شاهد القرن، ... و كان والدي رحمة الله عليه يرصد من خلال تلك المذكرات الأفكار التي كان يحملها المحيط الجزائري و الفرد الجزائري، مما جعله قابلا للاستعمار. إن قضية المذكرات ذات بعد اجتماعي أكثر من كونها ذات بعد شخصي.

إن الحديث عن شخص مالك بن نبي أو عن حياته هو عبارة عن الحديث عن أفكاره. فهو لم يكن ممن يجزئ بين الفكر و الحياة... إنه كان يعيش الأفكار قبل أن يلقي بها إلى الآخر أو قبل أن يكتبها في الورق كان يعيشها و يطلبها و يمارسها شخصيا في حياته ثم يدلي بها إلى الآخر.

فاليوم وقد مضت 30 سنة أو ما يزيد عن وفاته و نحن نتذكره، كما يقول البعض بسبب المائوية ولكن أكثر من ذلك أظن و أنا على يقين أن هناك أسبابا أخرى موضوعية تاريخية تجعلنا اليوم نتذكر مالك بن نبي ونتدارس ونحاول أن نحلل أفكاره ونحاول أن ننظر إلى إمكانية استخلاص رؤية متكاملة أو منظومة فكرية متكاملة للبعث الحضاري للأمة الإسلامية.

فمالك بن نبي نتذكره اليوم كما قلت لأسباب تاريخية، وأسباب أخرى منها: إخفاق البدائل التي طرحت في الساحة الإسلامية، فالإخفاق جعلنا ربما نتذكر مالك بن نبي

*-توصلت الجمعية بهذه الكلمة مسجلة على قرص مدمج CD بعد تعذر حضور الدكتورة رحمة مالك بن نبي لظروف قاهرة.

ونبحث في قراءة جديدة لفكر مالك بن نبي. وكان مالك بن نبي من خلال كتاباته قد أنذر وأعلن إفلاس تلك الإيديولوجيات التي تحمل تناقضا يجعلها غير منسجمة مع الواقع الاجتماعي والثقافي في المجتمع الإسلامي و في الساحة الإسلامية العربية أو غير العربية فكان فشلها حتميا. فكان مالك بن نبي قد رصد تلك الحقيقة قبل أن تقع في الواقع وأطلق على تلك الأفكار مصطلح الأفكار المميتة أو الأفكار القاتلة، و هنا ربما يتبادر سؤال إلى الأذهان عن الخصوصيات التي جعلت مالك بن نبي يتمكن من رصد بعض الأمور ومآلاتها في المستقبل- في اعتقادي أن ما مكنه أو الخصوصيات التي مكنته أنه كان مبدعا: بمعنى أنه كان يستطيع أن يرى الأمور العادية برؤية جديدة، أو الأمور المحيطة التي يراها الناس الآخرون وكان يراها برؤية خاصة به و رؤية جديدة، في فضاء الحرية المبدعة وهي التي لا يمتلكها إلا من اتصل اتصالا وثيقا بالله سبحانه و تعالى، فذلك الاتصال هو الذي يمكن الفرد من التخلص من الخضوع للهوى و من الفكر النمطي الذي كان في تلك الحقبة. وحسب ما أذكر و أنا طفلة كان رحمة الله عليه من أولئك الذين يقومون الليل صلاة وتضرعا إلى الله سبحانه و تعالى و يناجيه، فكان ذا صلة وثيقة بالله سبحانه و تعالى أورثته صفاء روحيا وضبطا للنفس و عقلا مميزا جعله قادرا على ربط الأحداث بالأسباب الحقيقية مهما كانت مستبعدة في الظاهر... وأذكر أنه قال قبيل وفاته إن فكره سوف يعود بعد 30 سنة، فقد كان يدرك أن فاعلية الأفكار مرتبطة بالمحيط الذي تولد فيه و تنتج فيه... كان يدرك أن التاريخ قد عرف من قبل تأجيلا لتفعيل الأفكار، و أن أفكاره سَتُفَعَّلُ في يوم ما. قلت: لم نتذكره عبثا بل تذكرناه لأنه قد حان الوقت للتذكر. يعرف عن فيكتور هوجو أنه قال: قد تهزم جيوش و لكن لا تهزم فكرة، وقد حان وقتها ، وقت فكر مالك بن نبي ربما قد حان، فقد ينسى الإنسان أو ينسى المجتمع أفكارا صدفة أو عبثا و لكن لا يتذكرها عبثا.

... سمعنا مدرسة بأكملها تفتح باسم مالك بن نبي في فرنسا، فلا عجب أن ذلك يفسر كانتصار لفكر أو لشخص مالك بن نبي، و لكن إذا ما أردنا أن نفسر هذا الحدث وفق رؤية مالك بن نبي أي وفق رؤية الإسلام كدور إنساني أو اجتماعي فإننا نرى أن

افتتاح هذه المدرسة هو عبارة عن رمز لعصر الحضارة الإنسانية التي كان قد رصد معالمها وجعلها خطوة في ذلك الاتجاه... فمالك بن نبي كان يرى منذ بداية إنتاجه الفكري أن العالم يتجه نحو التكتل وأن على الإسلام أن يوجد أو يعيد دوره الحقيقي ألا و هو الدور الاجتماعي الإنساني، فليست القضية كما كان يقول أن نقاطع الحضارة الغربية التي تمثل إرثا إنسانيا هائلا و إنما القضية هي قضية تحديد و تنظيم هاته العلاقة مع تلك الحضارة...

فنحن نأمل أن تكون هاته الندوة خطوة في تحديد طريق هاته الوجهة وفي تحديد وسائل التغيير، و أكثر من ذلك لا بد أن نبعث في الشباب روح إرادة التغيير، ولن يكون ذلك ممكنا إلا إذا ما بعثنا فيه روح التفاؤل. فالتغيير ممكن و التغيير حاصل كما قال مالك ابن نبي في كتبه إن التغيير واقع لا بد منه، فإن لم يأت من الداخل فسوف يفرض من الخارج. فلا بد أن نجعل هاته الكلمة شعارا لنا نفهمه ونعمل به و ليس شعارا نردده فقط حتى نستطيع فعليا أن ننهض و حتى تصبح قضية النهضة هي الهاجس الذي يشغلنا. فقضية النهضة – و مالك بن نبي كان قد خصص كتابا كاملا تحدث فيه عن شروط النهضة– حسب ما قرأته من كتب مالك بن نبي و غيره هي عبارة عن تراكم لأعمال عادية من أناس عاديين يقومون بأعمال مثل الأم في بيتها و المزارع في مزرعته و الصيدلي في صيدليته والطبيب في المستشفى و المدرس في المدرسة وغيرهم، أي هي عبارة عن هذه الأعمال العادية على شرط أن تكون هذه الأعمال ذات قيمة متجانسة مع باقي القيم الاجتماعية والثقافية السائدة في المجتمع.

أرجو أن أكون قد ركزت على النقطة الأساسية التي أردت أن أسلط الضوء عليها وهي إمكانية صياغة خطاب إسلامي إنساني اجتماعي يستطيع أن يتواصل معه المسلم و غير المسلم و ذلك عن طريق قراءة جديدة للواقع و قراءة جديدة لما لدينا من نصوص..

وختاما نأمل أن تكون هذه المداخلة موضوعية قدر المستطاع فأنا كلي أمل أن لا أظلم مالك بن نبي إذا ما اتهمت بغير الموضوعية في الحديث عن شخصه أو فكره بسبب الرابطة العاطفية الطبيعية التي تربط الابنة بوالدها.

شروط النهضة والبناء الجديد في فكر مالك بن نبي

الأستاذ عمر مسقاوي[1]

المنطلقـــات

أطلت أوروبا مع مسار القرن التاسع عشر وفلسفته بمفهومين أساسيين هما : مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة. فمنذ عام 1718 بدأت فرنسا تدخل كلمة **Culture** خارج معناها اللغوي كتوصيف مضاف إلى شيء آخر كالأدب والفن وليس كمضمون مستقل .

ثم انه استقل أولا كمفهوم **Conception** ليدل على التأهيل والتربية والتأديب مع نشوء مصطلح آخر هو **Renaissance** استعمل مع بداية القرن التاسع عشر حين ورد من إيطاليا كمصطلح عم أوروبا ليشير إلى حركة تجديد واسعة شملت الفنون والعلوم إحياء لتراث الإغريق والرومان كما تجلى في القرنين الخامس عشر والسادس عشر أي أن مصطلح **Renaissance** هو إعادة إحياء واقع تاريخي محدد المعالم والصفات كامل الوجود والمقومات ينسحب من عمق التراث اليوناني والروماني. من خلال هذه التطورات في نظيم تطور أوروبا انتقل مفهوم الثقافة إلى إطار أكثر تخصصا وتجريدا في بناء العلوم الاجتماعية والنفسية التطورية وفكرة **Taylor** البريطاني وبدا مصطلح **Renaissance** يشير إلى بعث وقيامة جديدة قد استقرت مع آلية عصر الأنوار لتمسك بمفهوم التقدم انطلاقا من

[1] محامي ووزير لبناني سابق، الوصي على أعمال مالك بن نبي

المعطيات المضمرة للثقافة الغربية التي (كما يقول بن نبي) ارتبطت بالأرض والنزعة الكمية مع أوجست كونت والمادية الوثنية.

البدايـــات

هذا المعنى المضمر هو الذي حدد مسار الحداثة والاستعمار حين اطل عليه وعي مالك بن نبي في الجزائر وبالخصوص عام 1925 حين بدأت مكونات رؤيته للمشكلة الاستعمارية تنمو في مدينة قسنطينة مع نشوء حركة الإصلاح بقيادة ابن باديس من ناحية ومن ناحية أخرى تكوينه في مناخ " مدرسة قسنطينة " التي انشئت اعتبارا من عام 1909 لتخريج الطلاب والعدول والقضاة لخدمة قضاء الأحوال الشخصية للجزائريين طبق الشريعة الإسلامية وكذلك المساجد وشؤون الدين في ظل الإدارة الاستعمارية .

كان ابن نبي منذ عام 1920 قد انتقل من تبسة إلى قسنطينة ليتابع تحصيله العلمي في المدرسة بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى وبداية ما سمي " العصر الجميل " في أوروبا طالبا لمدة أربع سنوات في إدارة المدير الفرنسي Louis Alfred Durnon الذي شغل مركزه في هذه المدرسة من عام 1919 إلى عام 1935 وقد كان هذا المدير منفتحا وقد أتاح للطالب ابن نبي أن يطلع من خلاله على مجمل الصحافة الجارية ذلك الزمن والأفكار التي تنشرها جريدة L'Humanité اليسارية، وهكذا كان مفهوم القابلية للاستعمار قد بدأ يتكون من خلال تلك التناقضات الجارية في تلك المرحلة .

هذا الإطار هو الذي أحاط بنشأة فكر ابن نبي الذي كان يتكون في أجواء قسنطينة إذ كانت تفد إليه من مصر والشرق أنباء الاستعمار البريطاني ثم الحركة التجديدية عبر رشيد رضا وارث الإصلاح الأفغاني من ناحية، ومن ناحية أخرى أوروبا العشرينات وبروز العامل الأمريكي مع تطور الرأسمالية والفكر الاشتراكي ثم سائر التطورات القادمة من الهند مع الشاعر طاغور التي كانت في تلك الفترة مركزا لهيمنة الاستعمار البريطاني في آسيا

ومؤثراته في الجزيرة العربية ومصر في سائر الاتجاهات، كانت هذه صورة التحولات التي فيها ترابطت فاعلية حضور أوروبا في العالم عبر الاستعمار وهكذا غدا مفهوم الثقافة هو الصورة والتعبير عن تلك الولادة الجديدة التي تحققت فعلا والتي اتخذت مصطلح **Renaissance** فارتبط مفهوم الثقافة وبعث أوروبا من جديد كنموذج في ذهن الانتلجنسيا العربية والإسلامية وغدا النموذج الأوروبي هو المعيار في التحدي المزدوج نحو الانفتاح الكلي على هذا النموذج خارج حدود التراث العربي والإسلامي كحقيقة اجتماعية قائمة أو الانكفاء الكلي نحو الذاكرة التاريخية لنموذج الحضارة الإسلامية .

شروط النهضة في ولادة جديدة لتراث الحضارة الإسلامية

كان كتاب شروط النهضة الذي صدر عام **1949** خلاصةَ انعكاس هذا الواقع على رؤية ابن نبي. ويبدو لنا ذلك واضحا من عنوان الكتاب الأساسي "شروط النهضة الجزائرية" فهذا العنوان في حد ذاته يطرح المنطلقات الرئيسية لسلسلة كتبه جميعا "مشكلات الحضارة".

فابن نبي انطلق من معيار عملي يختلف أساسا عن كل مقاربات المفكرين والكتاب الذي تكلموا عن النهضة في هذا الاتجاه أو ذاك.

فنسبة شروط النهضة إلى "الجزائر" ليست عملية تركيبية تضيف مظاهر العصر الحديث إلى مظاهر الحياة الجزائرية في ظل الاستعمار، بل هو عنوان تحليلي كما يتضح من فصول الكتاب.

فالجزائر هي مساحة التحليل التي انتهت إلى مفهوم القابلية للاستعمار كواقع نفسي يحدد مرحلة معينة من واقع المعنى "المضمر" الذي رسخته الحضارة الإسلامية في عمق الجزائر وهي مرحلة الأفول والانسحاب من المسار التاريخي للحضارات .

فالقابلية للاستعمار هي في النهاية قضية تتعلق بالأفكار في مرحلة من الشلل الفكري يعبر عنه واقع الجزائر. لكن الجزائر ليست سوى نموذج من العالم الإسلامي كله الذي يشكل مجال دراسة لتماثل الأعراض في عالم الأفكار .

من هنا بدأت الشروط التي وضعها ابن نبي تنطلق من استراتيجية أساسية مماثلة لاستراتيجية ولادة أوروبا من جديد في إطار مفهوم **Renaissance** الأوروبي أي إعادة النظر في التراث القديم بعد تصفيته من سائر مؤثرات الحضارة الإسلامية التي أَفَلَتْ بعد سقوط الأندلس كما يقول ابن نبي .

وهكذا انتهج ابن نبي آلية المسار نفسه دون الدخول في تفاصيله لأنه تحدث عن الشروط السابقة للحمل من أجل ولادة جديدة فيما المصطلح الأوروبي تحدث عن الوليد الجديد في عصر النهضة، وهكذا انطلق كتاب شروط النهضة الجزائرية من مفهوم "القابلية للاستعمار" أي واقع الجزائر القائم .

مفهوم الولادة من جديد

فالخروج من القابلية للاستعمار يتطلب تأهيلا جديدا يصفي سلبيات الأفكار السائدة في لحظة تاريخية مليئة بالبواعث كتلك اللحظة التي نشأت فيها ولادة الإسلام عبر الوحي في مكة.

فتعبير الولادة الجديد ترجمة تعبير **Renaissance** كما جاء في الأصل الفرنسي لكتاب شروط النهضة هو الأكثر وفاء بمنطلقات ابن نبي من مصطلح "النهضة" لأنه يقود الذهن إلى النموذج الغربي، وقد أشار إلى هذا الجانب مؤخرا المفكر المغربي محمد عابد الجابري حين قال: إن مصطلح **Renaissance** يدل على ولادة فعلية لواقع حضاري جديد هو " الغرب " بكل معناه وقد أضحى حقيقة نهائية في مفهوم الحداثة والاستعمار على سواء بينما فكرة النهضة عند العرب في المشروع العربي الإسلامي اتجهت إلى المستقبل خروجا من

الواقع القائم، وهذا يدل على أن وعي العرب في رؤيته لنهضة أوروبا يقوم أساسا على الإحساس بالفارق بين واقع التخلف وواقع نهضة أوروبا، لذا فهم يفكرون بالنهضة التي يرون نماذجها ولا يفكرون في بناء نهضة كبديل عن الواقع الذي يعيشونه.

فابن نبي يرى أن من نتائج التقليد والتمثيل **Assimilation** للنموذج الأوروبي أن العالم الإسلامي كان في مرحلة طفولية عالم الأشياء قبل أن ينتقل إلى عالم الأفكار ويؤرخ لها بعام **1858**. بالمقارنة مع طفولة اليابان **1868** فالعالم الإسلامي بقي في عالمي الأشياء والأشخاص فيما انتقل اليابان إلى عالم الأفكار عبر عالم الكبار. وهكذا وقع العالم الإسلامي في فوضى الأشياء والأفكار حين أضحى جزءاً من مجتمع عالم فوق صياغي **supertechnique** يبيعه الأشياء ويفرض عليه في الوقت نفسه مقاييسه ويرغمه على إعداد اعتبار لمعاييره، وهكذا رد المجتمع الإسلامي على مفعول هذه الرابطة باعتبارها إلزاما في الحقل الاقتصادي وفوق الإلزام في الحقل الفكري.

هذه الفوضى النفسية والفكرية جعلت المسلم يولد في مجتمع غير متناسق وهو يأخذ بعين الاعتبار بأن مصيره كفرد لم يعد مشكلة بل مصيره كمسلم، فحظوظه بوصفه مسلما في المنافسة العالمية أكثر ضآلة من جراء بعض العوامل السلبية التي أثرت على تطور العالم الإسلامي . هذه العوامل أسهمت في تكوين فكرة هذا الفاصل النفسي لأنها تترجم عن أزمة النمو التي يجتازها العالم الإسلامي منذ أن استيقظ وعيه وهي اعتبارات تكون في جملتها المظهر المرضي لما تعورف عليه (بالنهضة) إذ الأزمة نتيجة لهذه النهضة. (راجع فكرة كمنولث إسلامي) **1959**.

الثقافية هي تفاعل متبادل بين الفرد والمجتمع في إطار رسالة

لقد شرع ابن نبي يعطي في كتابه "شروط النهضة" **1949** صورة الاستعمار في الجزائر كمعطل لكل ارتباط بين دور الإنسان الجزائري والبيئة حوله، لذا لا بد أن تنطلق

الولادة من جديد خارج الدائرة التي رسمها الاستعمار أي خارج مفهوم القابلية للاستعمار، وهكذا طرح ابن نبي المشكلة في إطارها الذي يتصل بمستقبل الإنسانية على هذا الكوكب.

فمن العودة إلى بدايات الحضارة الإسلامية والعهد الأول نرى أن الاطراد التاريخي لفاعلية الفكرة الإسلامية انطلق من عاملين : الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد ثم المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة.

فنشوء الدورة الحضارية يرتبط صعودا وهبوطا بالفرد الذي يمثل فكرة الإسلام باعتباره سندها المحسوس، ففكرة الإسلام كوحي منزل تمثل الأصالة العينية والحقيقة المطلقة وهذا من عند الله، ويبقى الذي هو من عند أنفسكم كما هو الخطاب القرآني، بمعنى أن محور الحضارة هو الإنسان المسلم الذي هو سند الفكرة المحسوس في مسيرة التاريخ. وبقدر مسوغات الفكرة في بناء الإرادة في فاعلية حضورها يكتب التاريخ مراحل صعود الحضارة وهبوطها. ومن هنا يأتي تداول الأيام.

فتطور الحضارة الإسلامية صعودا وهبوطا يرتبط من حيث الأساس بالعلاقة العضوية التي تربط الفكرة بسندها. ومن هنا يبدأ دور الإنسان في بناء عالم محيط حوله تتحدد في إطاره قيم الأخلاق ومدى ارتباطها بالمُثُل والجمال ومدى التعبير عنه طبقا لهذه المُثُل والفاعلية ومدى ارتباطها بالمنطق العملي في تفعيل الوسائل ذات الارتباط الوثيق بالقيم الأخلاقية والجمالية عبر العمل التقني.

فالعناصر الأربعة : **المبدأ الأخلاقي والمبدأ الجمالي والمنطق العملي ثم التقنية هي العناصر التي تتكون فيها ثقافة المجتمع** حينما تصبح تاريخا لأنها الأساس التربوي الذي يحدد معيار الصعود والهبوط بقدر تضامن هذه العناصر في بيئة الفرد السند الأساسي لمسار الحضارة في اتصاله بالثروة عبر الزمن التاريخي الذي يحدد مراحل الحضارة. فالحضارة هي القدر النهائي للثقافة التاريخية .

إن هذا المنهج يرتبط بمفهوم كوني كسنة من سنن الله الأزلية. ومن هنا فالاقتباس من أوروبا والاتصال بالتطور الكمي في الهيمنة على مسيرة الإنسانية يتطلب من "القابلية

للاستعمار" التي هي الوجه الآخر لصورة الاستعمار أن تنظر (هذه القابلية) إلى الظواهر الغربية الأوروبية الراهنة على أنها مسألة نسبية لا تعبر عن الحقيقة المطلقة في مسيرة التقدم ومن خلال ذلك يستطيع العالم العربي والإسلامي أن يعرف وجوه النقص في الحضارة الغربية كما سيتعرف على عظمتها الحقيقية، وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم أعظم خصبا وحينئذ نستطيع أن نبني مفهوما تبادليا تنسج عليه الولادة الجديدة خياراتها ونشاطاتها.

الحضارة الغربية أضرت بحركة التاريخ والنظام الكوني البيئي بعد انهيار الحضارة الإسلامية

ذلك أن الواقع الاستعماري قد أضر بالمسلمين كما أضر بالإنسانية جميعا حينما تخلف الضمير عن العلم وعن حركة الفكر. فمأساة العصر أن الضمير في المخزون المسيحي الروحي لم يتمثل ما حققه العلم من مخترعات فبقي عاجزا عن مواجهة الفجوة التي كانت تفصله عن النزعة العقلية الناتجة عن التطور العلمي. فالذات الأوروبية التي قامت بدور تلميذ الساحر فأبدعت الآلات لم تستطع السيطرة عليها فصارت الحياة أرقاما وصار العالم عصر " كَمٍّ " يخضع فيه الضمير للنزعة الكمية (مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي).

فمالك بن نبي في كتابه وجهة العالم الإسلامي ربط بين الضمير والإنتاج طبق المعادلة الأساسية للمبدأ القرآني: تغيير النفس باتجاه الإيمان بالله والاستقامة في الأداء الاجتماعي والاقتصادي بحيث تزول الفجوة نهائيا بين الضمير والعلم من أجل استقامة الحياة على هذا الكوكب الكوني وقد لاحظ هذا الجانب الكاتب السويسري **Boizard** في كتابه "الإنسانية في الإسلام "**l'humanisme de l'Islam** حينما شرح المفهوم الإسلامي لمعنى الوحدة الاجتماعية في فصل "المدينة الإسلامية" فشبكة العلاقات التي يتطور في داخلها الضمير في اتساقه مع الإنتاج الاجتماعي تنطلق أساسا من مفهوم الوحي وقانونه الإلهي

وليس من الاختيار الفردي الذي تنامى في الإطار الأوروبي إلى درجة اخرج الإنسان عن مداره الكوني .

فالإنسان يمثل في المصدر القرآني وحدة متكاملة غيبية في تفاصيلها ومتمايزة في تنوعها لكنها متداخلة وبسيطة في النهاية.

فالله هو المُطْلق، كلي القدرة والإرادة ومن هنا فالقدرة المطلقة تجعل كل شيء نسبيا في فعل الإنسان وهكذا يتدخل الغيب الإلهي في النهاية في قدر الإنسان، فيبدأ عالم الأخلاق حين يمسك الحساب الإلهي نهاية الحياة كأساس ومعيار سلوكي لمدى الطاعة للقانون الإلهي.

من خلال هذا المفهوم الإنسان لديه امتياز خاص بين سائر المخلوقات هو الاستجابة لله كلي القدرة وللرحمة الإلهية ومعرفة الله المستحق للعبادة. فالإنسان في قدراته الطبيعية طاقة كامنة، فهو نظام الكون الأصغر **Micro** وصورة نظام الكون الأكبر **Macro** كما يقول المؤلف ولذلك استحق الإنسان أن يكون خليفة الله على الأرض.

ومن خلال هذا المفهوم أعطى الإسلام الإنسان القيمة المطلقة في التكريم.

هذا التحديد لقيمة الإنسان يقول **Boizard** يختلف جذريا عن المفهوم الغربي التقليدي، فالحقوق والواجبات في ثقافة الغرب تعتمد على معايير مختلفة آمرة أو شخصية تقليدية أو ظرفية تتغير مع تطور المجتمع وظروفه الخارجية بينما المبادئ القرآنية للعدالة والشرف والتضامن الإنساني كونية تنشئ واجبات في قانون إلهي نزل به الوحي يجعل كل عضو في المجتمع الإسلامي يمارسها على انفراد ومراقبة ذاتية (راجع الحديث الشريف الذي هو أساس هذا التحليل : " اتق الله حيثما كنت واتبع الحسنة السيئة تمحها وخالق الناس بخلق حسن " هذه وصايا ذات مفهوم كوني) ويضيف مؤلف كتاب" الإنسانية في الإسلام بأنه تبعا لذلك يتولد مناخ " المدينة الإسلامية " من الضيافة والترحيب المشترك في نوع من عفوية اجتماعية لها قاعدتها ومعناها الديني ويأخذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الطابع الأبوي والمتواصل في توازن يؤسس لشبكة العلاقات الاجتماعية .

هذا التحليل الذي ورد في كتاب النزعة الإنسانية في الإسلام تفتقده الإنسانية في ظل العصر الحديث القائم على الفردية ونظرية حقوق الإنسان التي وضعتها منظمة الأمم المتحدة في أعقاب الحرب العالمية الأولى والثانية باعتبارها حقوقاً سياسية في مواجهة السلطة والحكم ليكون النظام الدولي الذي بناه العصر الصناعي هو المرجعية النهائية لثنائية الشمال والجنوب في الحفاظ على هذه الثنائية التي انتهت إلى العولمة .

هذا المفهوم لمعنى كونية الإنسان في إطار النظام الإلهي هو الذي بقي في عمق البنية الأساسية للمعنى **المضمر** الذي قامت عليه الحضارة الإسلامية، وقد أشار إليه ابن نبي حينما رآه في روحانية وأصالة الجزائري المسلم في الحياة الأسرية والاجتماعية في أفلو – الجزائر في العشرينات كما ذكر في كتابه يوميات شاهد القرن الجزء الأول، ثم في قصته "لبيك" ومن هنا نفهم رؤية ابن نبي لمستقبل الحضارة الإنسانية من خلال الإسلام كقيمة كونية في خلاص العالم لما بدأت أول مرة في "مكة" وكما أشار في أنشودته الرمزية في مقدمة كتابـــه " شروط النهضة ".

تصفية العالم من العولمة وأزمة الحضارة

إن الغرب بات يرى نفسه وثقافته وحضارته وأسلوب حياته المرجعيةَ الوحيدة والنموذج الفريد الذي ينبغي على العالم أن يؤوب إليه قبل فوات الأوان والغرب بات على قناعة بأن العولمة شيء حقيقي لأنها ثمرة تطور تاريخي وتقني لا يمكن الرجوع عنه

هذه النتيجة التي تبدو اليوم إحدى العوامل الأساسية للتفوق الأمريكي في سياسة العالم كان ابن نبي قد توفي عام 1973 قبل أن يدرك مداها مع نهاية القرن لكنه منذ منتصفه تنبأ بهذه النتيجة في الصورة التي انتهت إليها. ففي تأسيسه للأصول الأولى في دورة الحضارة وشروط إقلاعها في تجريد مستمد من النظام الكوني استطاع قبل فوكوياما أن يتنبأ بنهاية تاريخ الحضارة المهيمنة على مصير الإنسانية.

فهذا العالم هو أسير العصر الحديث في مختلف صوره وقد بدأ منذ نهاية الحرب العالمية الثانية يتقلب في فوضى الكم والوزن والتكاثر الذي يسبق مسيرة الزمن وتَخَلّق الحياة على الأرض فالعصر الصناعي أضحى في حرب ضد البيئة الكونية والإنسان وهذا ما يعبر عنه القلق والإضرابات في العالم.

فالظاهرة الدينية كما أشرنا إليها في تحديد عالمية الإنسان تبدأ كما يقول ابن نبي حينما يوجه الإنسان بصره نحو السماء وهنا يظهر الرسول والرسالة أي ذلك الإنسان الذي يملك أفكارا يريد تبليغها إلى الناس.

من هنا تبدو أوروبا خارج الظاهرة الكونية والدينية قد امتلكت نموذجا استحوذ على العالم يسلب الزمن والإنسان قيمتهما المطلقة ليصبحا في خدمة الآلة والإنتاج والتكاثر الذي يهدم النظام الكوني. (وجهة العالم الإسلامي – مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي – الفكرة الأفريقية الآسيوية).

ويقول ابن نبي في هذا الإطار إن المغالاة في جانبي التفريط والإفراط تؤكد اليوم حقيقة قائمة وهي أننا نتناول ثقافتين في لحظة أفولهما.

فالفكر الأوروبي يجهل (كما أوضحنا في مفهوم العولمة ونهاية التاريخ لفوكوياما) قانون التداول بين الأوج والحضيض في مسيرة الحضارات، لذا فالفكر الأوروبي يجنح دائما إلى الاستمرارية التي نشأت مع آلية ديكارت ومن ثم إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم لكنه اليوم يسير إلى مصيره في الانحراف نحو المغالاة، حين انتهى إلى المادية في شكليها: البرجوازي الاستهلاكي والجدلي الماركسي، **وقد انعكس ذلك على الفكر الإسلامي في أفوله وخروجه من التاريخ فدفعته إلى التصوف المبهم والغامض وعدم الدقة والتقليد الأعمى والافتتان بأشياء الغرب حين ينعكس ذلك على تكديس الأشياء أو تقديس اقتنائها في عالم السلاح دون عالم الفكر في مواجهة الهيمنة على مصير الإنسانية.**

الخروج من المأزق يتجلى في ولادة جديدة للحضارة في مفهومها العالمي: الإسلام هو النموذج

أوضحنا فيما سبق أن الحضارة الإسلامية لعبت في مسيرتها دور الحضارة المركزية التاريخية في التداول الذي أشرنا إليه، ولقد أعطت تجاربها ومصادرها نتائج استدعت الدراسات الاستشراقية التي حملت في تضاعيفها استراتيجية استقطابها لمعايير رؤيتنا لتجربة الحضارة الإسلامية كماض لا رجعة إليه.

لكن الحضارة الإسلامية كانت عالمية تضامن العوالم الثقافية (إذا صح التعبير فقد كان تضامنها المتواصل بينها تعارفا) يتبدى من أوصاف الرحالة المسلمين للشعوب التي تعرفت عليها) فيما **انتهت الحضارة الغربية في نتيجتها الأمريكية إلى إلغاء الزمن والإنسان والثقافات المختلفة في العالم كما أشار الكاتب المعروف الدكتور عبد الوهاب المسيري في كتابه الفلسفة المادية ويبقى في النهاية "عالم التراب" وفق عناصر ابن نبي الثلاثة لبناء الحضارة وهي : الإنسان + الزمن + التراب، فعالية الإنسان التي محورها دائما الرسالة كمفهوم غيبي افتقدت حضورها المعاصر أمام آلة العصر الحديث.**

ففي مقال نشره ابن نبي بالفرنسية في **26** مارس **1954** في صحيفة الجمهورية قال :

"أو ليس الحل في تطور يضفي على الحضارة طابع الأممية والقارية أي طابع عالمية تفرض على الأوروبي عالم الآخرين إذ سيجد في رحابهم معنى الإنسانية إذ سيتعرف الأوروبي على الآخرين الذين لم يكن يرى فيهم غير طرائد صيد. إذ سوف يتحدث بكل تأكيد عن عالمية خارج مناورات السياسة الراهنة كتلك القوى التي تحاول أن تهيمن كمراقب وحيد على العالم لتؤسس عالمية هي مرادفة لما تسمى الامريكانية. ذلك كله يعتمد اليوم كما في كل يوم على دور المسلم انه الإسلام الذي يستريح إليه مستقبل الإنسانية ".

فالأنا الأوروبية تنظر إلى ذاتها في عالم خال من البشر، يقول ابن نبي في مقال نشر عام **1950** " والواقع أن فلسفة الإنسان في الغرب رهينة تعابير ومصطلحات لا تسمح له أن يتصور وحدة الإنسان وتضامن ملحمته على وجه الأرض، وقد انعكست هذه الفلسفة على وحدة النوع البشري فجزأتها إلى جزأين : أحدهما له السلطة والسيادة والآخر عليه

السمع والطاعة، وهكذا اختزلت فيه طاقته الطبيعية والكاملة في مركب التبعية فأنقصت قيمته بمعامل القابلية للاستعمار في الإطار السياسي والفكري والاقتصادي ويرى ابن نبي أن الحل في مستوى النظام الكوني الخروج من هذه الثنائية وذلك من خلال بعث جديد لرسالة الحضارة الإسلامية عبر المراحل التالية :

أ – الخروج من التبعية إلى المعنى التاريخي المضمر لمكونات الثقافة

كان من نتائج هذه التبعية أن افتقدت الدراسات العربية والإسلامية وعي حركتها حين افتقدت استراتيجية اتجاهها في المسار العلمي من خلال مكونات تراثها، فقد سارت دون أن تدرك أنها تنطلق من مركب سيكولوجيا الاستعمار المنغرس في اللاوعي تجاه سلطة الطاعة للثقافة والعلوم القادمة من أوروبا في تعاملها مع مقتضيات النهضة كمسلمة لا تطرح سؤالا حولها .

من هنا فالولادة الجديدة **Renaissance** لابد أن تنطلق من المعنى المضمر التاريخي الذي هو حنين الولادة الجديدة وإلا فإن المجتمع العربي والإسلامي سوف يفقد حضوره وينتهي في معيار العولمة الأميركية المشرفة على الانهيار هي أيضا ليقوم في أعقابها عالم جديد.

ففي **2003/1/14** نشر ملحق صحيفة **Le Monde** محاورة مع العالم الاقتصادي الفرنسي **Alain Gaulle** انطلقت من الموضوعة التالية: "مع تفاعل العولمة نمت الرأسمالية وأخذت دورها حين ضعفت معاداة الرأسمالية مع سقوط الاشتراكية الحقيقية وذلك بتخليها عن النظرة الماركسية ... لكن الأحداث لم تنتظر ليقوم المنظرون بتأسيس هذه الأيديولوجية في بداية التسعينات حتى تصاعدت وتيرة الحرب والانهيار الاقتصادي وتصاعدت البطالة مما جعلها لا تفي بوعودها، هنا سُئل العالم الاقتصادي : في غياب نظرية مقابلة كيف يمكن رفض منهج ثبتت قدرته على اجتياز الأزمات ؟

الجواب : إن منطق الرأسمالية يرتكز على ديناميكية اختزان المال والثروة بدون نهاية وذلك يتطلب أن يسعى المرء إلى مزيد من القدرة على الحياة والعمل مما يغري المزيد ولكن

في النهاية لابد من نقطة تراجع حينما تظهر بالمقابل جهود أخرى فتريك خُطا ذلك التصاعد، وفي هذه الحالة تنشأ من جديد نظرية معاداة الرأسمالية.

وهنا أتساءل: ابتداء من أي نقطة يجب أن نوقف ذلك التكاثر المأمول الذي يتطلب سيطرة واستغلالا لا تسامح فيه ؟ هذا السؤال لا يزال مطروحا" قال العالم الاقتصادي في تصريحه للجريدة.

من هنا فالجواب يتطلب العودة إلى السنن الكونية في تكوين الإنسان الذي هو الأساس لكل نهضة في مسيرة التاريخ، وهذا يتطلب **تصفية رؤيتنا للعالم من الأفكار القاتلة التي استوردناها من أوروبا والأفكار المقتولة التي تجاوزها الزمن. فابن نبي أشار إلى أهمية تصفية الأفكار الخطيرة على الحضارة** والتي خلفها إشعاع الحضارة الغربية على المفكر العربي والإسلامي النهضوي الذي بدأ يشيع في نهاية القرن التاسع عشر ويستشهد بنظرية الانتخاب الطبيعي التطوري لدارون ومنها " البقاء للأصلح " دون أن يخطر بالبال كما يقول ابن نبي إن ما يصدق في علم الحيوان قد يكون خاطئا في ميدان الاجتماع حيث يعني الأصلح هنا غالبا الأكثر شرا .

هذا المبدأ مع جوبينو وروزنبرغ كان سببا في التنافس والتسابق اللذين ساعدا على النمو المادي في العالم الغربي حيث أصبح الأصلح هو الرجل الشرير الذي لا يتورع عن استخدام أي وسيلة لانتصاره على بعض المغفلين الذي يقيمون وزنا للاعتبارات الخلقية.

والمفكر البريطاني هوبسون نشر عام **1902** كتابه الشهير (الامبريالية) وترجم إلى العربية في مصر "سلسلة ألف كتاب" وقد أشار إليه لينين في كتابه "الاستعمار أعلى مراحل الرأسمالية "فهوبسون" حدد مفهوم الإمبريالية في ثنائية الاستعمار والقابلية للاستعمار كما جاء في تحديد ابن نبي فقال " إن المشكلة السيكولوجية لرسالة الإمبريالية ليست بالتأكيد قضية إثارة متعمدة واعية لدوافع كاذبة بل هي خداع أفكار .

" فالإمبريالية تطفو على بحر من العبارات الغامضة غير محددة والتي يبدو رنينها طيبا، فأكبر الحقائق الإمبريالية وأهمها سياسيا واقتصاديا وأخلاقيا غير معروفة . فالحرية الفردية حرية الأجناس والمساواة في العدالة التي تسود في كل مكان والمسيحية والمثل العليا

الأخلاقية البريطانية تنتشر بسرعة بين شعوب واسعة من الأجناس الدنيا التي تدرك بسرور تفوق أفكارنا التي تجنيها من الحكم البريطاني وهذا يعود إلى عنصرين :

أولا : الشعور بالرضا وتفوق الأوروبي يقابله نقص في الرضا عن النفس غير الواعية فالرضا عن النفس لدى هذه الشعوب ضئيل لأن الوعي الذاتي ضعيف .

ثانيا: إن الرضا عن النفس لدى الأوروبي بلغ أوجه. لأن الوعي الذاتي الذي بلغته أمم غرب أوروبا يعمل على استثارة الغريزة بواسطة التفكير الواعي. "انتهى كلام هوبسون.

ب- إجراء رقابة فاعلة على القيمة الذاتية للأفكار .

على ضوء ضعف الرضا عن النفس في ذهنية القابلية للاستعمار نشير إلى كتاب بن نبي الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ص 76 حيث حدد بدقة هذا الجانب المرضي في بيئة المجتمع الإسلامي . فالأفكار في هذا المجتمع لا تتمتع في تربيتنا بقيمة ذاتية تجعلنا ننظر إليها بأسمى المقومات الاجتماعية .

فالأفكار ترد إلى المفكر نظريا من دوائر ثلاث : الدائرة الشخصية، الدائرة الاجتماعية المحيطة به والإشعاع الذي يأتي من خارجهما .

فالجهاز الفكري الذي يتركب في النهاية من الوجهة النظرية من ثلاث دوائر متداخلة يصبح من ناحية التأثير وكأنما هو مركب من دائرتين فقط : الدائرة الشخصية والدائرة الاجتماعية فيما تغيب دائرة الإشعاع عن أية رقابة وتصفية بفعل التبعية النفسية للحضارة الغربية الأوروبية.

والسبب في ذلك – يرى ابن نبي– أن المحاولات النهضوية التي جرت في العالم الإسلامي متفاوتة ومتعارضة لأنها لا تستند إلى نظرية محددة بسبب ضعف الثقة بالنفس.

فالمصلح الإسلامي لم يهتم بأن يرسم برنامجا للإصلاح، لذا فهو يعتمد على الزمن الذي سيوفق إلى حل المشكلات حين افتقر طموحه للتخلق والإبداع.

هذه الجوانب السلبية في آلية الفكر الإسلامي في إطار العصر الحديث لا بد من تصفيتها أولا لتحديد موقع المشروع النهضوي من مواجهة الأزمة الراهنة التي وقعت في تضاعيف سؤال عالم الاقتصاد الفرنسي **Alain Gaulle** فمشكلات الحضارة كعنوان لسلسة كتب ابن نبي تطرح الأمور في وجهيها :

- مشكلات الحضارة الأوروبية الغربية الراهنة في تعاظمها المادي التي تؤذن بشيخوخة مسارها المستقبلي وأثره على الإنسانية.
- مشكلات الحضارة في عالمنا العربي والإسلامي حينما تبددت فيها رؤية الغد وتخلفت عن الإسهام العملي في صنع مستقبلها ومستقبل الإنسانية.

فكلا المشكلين هما في معيار واحد مشكلة السكن على هذا الكوكب.

ففي كتاب الفكرة الإفريقية الآسيوية رأى ابن نبي دور الإسلام المستقبلي بمقدار تواصله مع الثقافات، وفي مدى انتشاره التاريخي في آسيا و إفريقيا إنما في منحى عالمي ومنفتح على مسار أوروبا والعصر الحديث يهدف إلى شمولية المفهوم الكوني للإنسان.

فالتفاهم بين الثقافة الإسلامية والثقافة الهندية كان ممكنا لولا تقسيم الهند لحساب بناء الستار الحديدي في مواجهة روسيا وتعطيل أي انتشار للإسلام باتجاه الصين وفق خطة تشرشل عقب الحرب العالمية الثانية (انظر كتاب: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة) .

وهكذا ينطلق ابن نبي في معالجة القضية العالمية من زاوية القابلية للاستعمار وليس من زاوية الاستعمار الذي تستدعيه، وهو في هذا يخاطب على سواء إفريقيا وآسيا كما يخاطب محور واشنطن موسكو المتلبس بمركزية الإنتاج . باعتبارهما وجهين لعملة واحدة.

ج- دور الأفكار الوظيفي والطاقة الروحية

إننا إذ أجرينا رقابة ذاتية على دور الأفكار ليميز فيها الخبيث من الطيب على حد التعبير القرآني فإن الطاقة الروحية هي التي تحدد مسارها الوظيفي وفق تحليل ابن نبي في كتابه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

فالمجتمع الإنساني يبدأ في مسيرة الحضارة مع دور الأفكار في فترة اندماج مجتمع ما في التاريخ وهنا يكون للأفكار دور وظيفي يرتبط بالطاقة الحيوية باعتبارها قوة فاعلة في محيط القيم الروحية التي تنظم الطاقة الحيوية وتوجهها على حد تعبير ابن نبي (انظر كتاب: ميلاد مجتمع).

فالطاقة الحيوية قوة فاعلة، ومن هنا فحينما نلغي الطاقة الحيوية فإننا نهدم المجتمع وعندما نحررها تحريرا كاملا فإنها تهدم المجتمع. لذا يجب على الطاقة الحيوية أن تعمل بالضرورة ضمن هذين الحدين .

فالتوازن المطلوب للطاقة الحيوية هو الذي يؤسس لحركة الواجب الذي هو تخزين للقيم الروحية المطلقة في مستوى المجتمع في مواجهة الحقوق التي هي استهلاك لهذه الطاقة في مستوى الفرد.

وهذا المفهوم يختلف عن مفهوم الواجب في النزعة الفردية الأوروبية التي ترى الحقوق هي الأساس والواجب تنازلا لحساب العقد الاجتماعي في مفهوم الدولة.

هذا التحديد الأوروبي الفرنسي يمثل الحلقة الأخيرة من دور الحضارة الغربية التي تمثلت في القرن التاسع عشر في مركزية الدولة، لكن الاندفاعية الأولى في مسار الدورة الحضارية عبر التاريخ هي دائما في القيم المقدسة التي تنظم الطاقة الحيوية في مستوى الواجب حتى في مكونات نشوء الحضارة الغربية.

لكن التاريخ يثبت دائما أن عالما مبنيا في الأصل على القيم المقدسة يميل دائما إلى نزع هذه القداسة في المنعطف التالي من مسيرته: الاقتصاديون يسمونه تقدميا لكن الفلاسفة يسمونه إهدار طاقة في منعطف شيخوخة. وهذان التفسيران يتلاقيان في حتمية تحول الطاقة التي تحكم التاريخ كما تحكم الفيزياء.

هذه هي مسيرة التاريخ في صنع الحضارات الذي يتداولها كرقاص الساعة في دقاته المزدوجة صعودا إلى القمة وهبوطا إلى الحضيض . وفي المراحل الوسيطة بين القمتين تسجل

فترات إخصاب متبادل يكتنفها اختلاط في البابليات التاريخية كما هو عصر بابل القرن العشرين. (انظر كتاب: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي).

هـ - بابلية القرن العشرين وتأثيرهما على الفكر النهضوي في العالم العربي والإسلامي

لقد بدأ الفكر التحديثي مع صيحة جمال الدين ثم مع عبده يأخذ سبيل النقد التفصيلي والانفتاح على أوروبا، ولكن في مناخ عام 1925 بدأت كتابات متأثرين بالفكر العربي حاولت أن تضع مسلمات نفسية جمعية في إطار الجدل والتشكيك ضمن معيار الفكر الاستشراكي الذي يعمل لحساب مركزية أوروبا لغير هدف استراتيجي، فكانت بذلك تحرث بعيدا عن حقل المواجهة الموضوعية للمشكلات، بقطع النظر عن صواب أو عدم صواب التحليل. فالمشكلة لم تكن بتحليل الماضي بمعيار العصر الحديث، بل في طرح منهج جديد كما يقول ابن نبي، وهكذا وضع مشروعه في سائر كتبه تحت شعار مشكلات الحضارة في وجهيها : وجه الأزمة في أوروبا العصر الحديث ووجه الأزمة في خيار العالم العربي والإسلامي. وهكذا اختلطت التطورات في تلك البابلية الراهنة أي المرحلة الوسيطة بين انهيار منتظر للحضارة الغربية وترقب حضارة جديدة في تداول التاريخ.

فاجتهاد تلاميذ أوروبا من العرب والمسلمين لم يضيفوا شيئا إلى تراثهم لكنهم أربكوا الإطار مساحة قرن كامل دون خطوة واحدة إلى الأمام .

هذه الحواجز جعلت الفكر الإسلامي يتجه نحو الآفاق البعيدة اقتباسا لا يجد تفسيرا له في منهج تربوي فاعل في بناء الأمة حين افتقد الفكر معيار الرقابة واستراتيجية الاتجاه.

فالمظاهر التي تبدو اليوم في أزمة العالم العربي والإسلامي تبدو في عجزه الكامل أمام نتيجتين أشار إليهما مالك بن نبي بصورة غير مباشرة في تحديد لدور الطاقة الحيوية في بابلية اختلاط المعايير .

فأحيانا تتقلد الطاقة الحيوية المتحررة من الضوابط مظاهر القيم الروحية حينما أشار إلى المرابطية في وجهيها الديني أو السياسي عبر مفهوم الزعيم وكلاهما تسيرهما آلية الفكر الاستعماري.

فابن نبي لم يشهد عصر ما سمي " القاعدة " عبر بن لادن الذي هو تحول جديد لمفهوم المرابطية – الطرقية – في وجهيها إذ تنتصب بديلا مصطنعا مسرحيا للحرب الباردة، وهي صورة من صور المرابطية في فردية مركزية للطاقة الحيوية تبحث عن سبل الخروج من الأزمة سواء الأزمة المتخيلة في عقول المريدين نتيجة احتقان نفسي، أو الأزمة في مستوى العالم الإسلامي والمتخيلة في طاقة حيوية بغير سقف تهدم تداعيات رؤية عالمية جديدة لمستوى الحضارة الإسلامية.

فالحضارة الغربية فرضت وسائلها في سوق الاستهلاك وعلاقته بغريزة الطاقة الحيوية بغير سقف كسوق لإنتاج بغير سقف كذلك وهي لذلك تستدرج العجز في مظهرين متناقضين: العجز أمام العولمة في تكديس الاستهلاك وما يصرف عن مواجهة إسرائيل بقوة الحضور الدولي وعن دعم للمقاومة المشروعة التي وقعت رهينة المرابطية الجديدة، والعجز المقابل في تكديس وسائل القوة عبر مرابطية القوة الحيوية المتصلة بغريزة التفرد في فوضى بابلية الأفكار .

وهكذا خلفت تداعيات العولمة الحيوية اتجاهين موازيين : إما أنها تندفع في امتلاك الأشياء لغير سقف في سوق الاستهلاك وفي ظل مبادرات فردية إما تندفع في امتلاك السلاح في ظل مبادرات فردية أيضا للدخول في حلبة الصراع في مواجهة قوة العالم المنظمة ذات استراتيجية الهيمنة بكل الوسائل على الفكر الإسلامي كما على ثروته الجغرافية والإعلامية التي تعمل لحساب العصر الإسرائيلي بكل مؤثراته في تهميش مركزية القضية الأساسية فلسطين والحضارة الإسلامية والعربية، وهكذا تبدو اليوم بابل العراق وفي كلا الحالتين هنالك مرابطية الطاقة الحيوية وحدها التي تعمل خارج عالم الأفكار في بابلية الفوضى العالمية.

و- نحو رؤية في بناء جديد (كتاب فكرة كمنولث إسلامي)

من خلال هذه البابلية التي أشار إليها ابن نبي لم يعد الفكر الإسلامي يمثل أرضية نمطية اجتماعية ووطنية تعني المسلم وغير المسلم كما درج عليه واقع المجتمعات الإسلامية

في مسيرة التاريخ. فالنظر إلى التراث يستعرضه فكرنا إعجابا في مقارنات تسلب أَلْبَابَ المشاهدين في التلفزيون أو في بلاغة الكتب الرائجة اليوم لكنها لا تسكب حلولا لمشكلاتهم. ذلك أن الانتماء إلى الإسلام أضحى استعراضا خارج الذات.

إن كتاب فكرة كومنولث إسلامي هو نتيجة تحليل عملي وواقعي لمشكلة النهضة في العالم الإسلامي، فقد وضعه ابن نبي ليُصَفي أفكارنا من كل بابلية المرحلة الوسيطة التي تنحسر فيها الأفكار في رؤية الحاضر حين تسيطر الوسائل وحدها في إطار كمي تكديسا يبدد الجهود. وهكذا اقترح مرجعية تحليل وترشيد تفد إليها مشكلات من العوالم الإسلامية المختلفة والتي تكونت في كل منها بيئة من المشكلات تختلف كل واحدة منهما عن الأخرى.

فتجديد الفكر الإسلامي لابد أن يكون في إطار المجتمع ومن خلال مشكلاته في مفهومه الوطني والاجتماعي، انه تحريك الإنسان وبناء شخصيته من خلال قيمته الكونية المطلقة، ومن هنا فالإسلام مناخ شمولي واقعي وعملي يشترك فيه المسلم وغير المسلم في وحدة الطاقة الاجتماعية كما فعل الرسول صلى الله عليه وسلم يوم وصل إلى المدينة في بناء تحالف وعهد بين المسلمين واليهود (إن يهود بني عوف أمة مع المسلمين، للمسلمين دينهم ولليهود دينهم " وهو عهد الدفاع عن المدينة والقتال.

فالإرادة الحضارية هي المحور في أية رؤية جديدة كما يقول ابن نبي، ومن هنا فنسيج هذه الوحدة وتناغمها هو الذي يضع الطاقة الحيوية في معيار الواجب الأخلاقي، لذا فهناك فرق بين المحدثات التي تقتحم وحدة المجتمع وتفسد تناغم المسيرة في سوق العولمة واستهلاك الفردية المطلقة وبين الاستجابة الضرورية للمستجدات التي تتفاعل مع وسائل استمرار المجتمع في معيار رسالته وثقافته الاجتماعية .

فمعيار المستجدات هو حدود ثقافة المجتمع، إنه معيار حيوية الإرادة وقوة الإنتاج في ظل حركة ثقافية ترتب الحاجات كما حدد ابن نبي في كتابه "المسلم في عالم الاقتصاد" وبالتالي فالمجتمع نفسه – وبقدر حاجته إلى الحلول– يرسم حدود مستجداته.

أما المحدثات فهي من الحدث الخارجي الذي يتدخل في أساس حركة المجتمع فيربك تناغمه دون أن تستجيب لضرورات استمراره. وهو يأخذ اليوم مفهوم السوق في المستوى العالمي لصالح إنتاج الوفرة والاقتصاد المالي .

فأمام عولمة الوسائل والاتصالات التي جعلت العالم قرية صغيرة كما قال ابن نبي المهم ألا ننغمس في طغيانها كمحدثات جاءت من العصر الصياغي الرأسمالي في ظل شغف إعوازي **Entropique** بل إن تحديد خياراتنا تجاهها كمستجدات في معيار تقويمي لحاجات ترتبط بتطور المجتمع العربي والإسلامي في إطار الحضور العالمي والإسهام فيه كرسالة وصدى للنظام الكوني والذي تبدو معالمه في ذلك التململ من ثقل التكنولوجيا وتطورها في تبديد ثروة الأرض والأمم لدى سائر الشعوب.

فتطور الفكر الإسلامي نابع من مقاربة الحدث وتأمله لا التقرب منه. فحينما يفقد المجتمع البواعث يتوقف إنتاج حلوله للمشكلات، وحينئذ تصبح امتدادا للعالم المسيطر وسوقا لإنتاجه ولحسابه . فالمشكلة هي في عالم الأفكار وليس في عالم الأشياء، إنها الرسالة في النهاية.

والمسلم الذي كان في سفح عرفات يوم حجة الوداع لم يكن يمثل جيله وشخصه وإنما يمثل الأجيال التي تأتي بعده .

فهل يحمل المسلم هذه الرسالة؟

تساءل ابن نبي في ختام كتابه فكرة كمنولث إسلامي .

من ذكرياتي مع مالك بن نبي

في حوار مع د. عبد السلام الهراس[1]

كيف تم اكتشاف مالك بن نبي؟

في سنة 1956 كتب إحسان عبد القدوس مقالا في مجلة روز اليوسف بعنوان: "الاستعمار في نفوسنا" قال: زارني شخص كاتب (والكاتب عند المصريين ليس مفكرا بل مستخدم في الإدارة) هو مالك بن نبي، وكان جزائريا، استقبلته وصار يحدثني عن مشروعه، قال: فبدأ يحدثني عن مشاريع كثيرة فلم ألتفت إليه كثيرا، فإذا بي أجد أن الأمر جد وأن شيئا جديدا لديه، فإذا بالرجل يغوص في الأعماق وتركني أسبح على وجه الماء، ثم قال: لأول مرة أرى في حياتي رجلا عنده فكر جديد وجدير بالإنصات والكتابة، وأنا هنا سألخص لكم ما قاله الرجل دون أن أدعي أنني استوعبت فكره. كان المقال رائعا جدا ما قرأت مثله، وملخصه أن العرب أو المسلمين ظلوا نصف قرن أو أكثر يحاربون الاستعمار ولم يلتفتوا إلى أنفسهم لتجفيفها وتطهيرها من القابلية للاستعمار، فالاستعمار هو عَرَضٌ فقط، والمرض هو القابلية، فبدلا من أن أصب جهودي لإزالة الاستعمار، يجب قبل كل شيء أن أزيل من وجداني ومن نفسي ومن روحي القابلية للاستعمار، ثم قال: لذا فإنك ستجد فرقا بين الاحتلال والاستعمار، فاليابان وألمانيا محتلان، لذلك تجد أن ألمانيا واليابان في ظرف خمس سنوات من 45 إلى 50 كانت اليابان وألمانيا وصلتا تقريبا إلى بناء مجتمع كله بمرافقه ومصانعه ونظام دولته، ولم تبقيا مثلنا نبكي على الأطلال. مع أن اليابان نزلت عليها قنبلتان نوويتان ذريتان، وألمانيا كانت فوقها 4000 طائرة جعلتها قاعا صفصفا، ومع ذلك فهي في ظرف خمس سنوات استردت ميرسيدس، واستردت صناعتها، وصارت تصدر إلى

[1] كانت هذه الكلمة مرتجلة وتلقائية غنية بالجانب التاريخي لظهور وتطور فكر ابن نبي حيث كان الدكتور الهراس وابن نبي يسكنان معا في حي الدقي بالقاهرة سنة 1956

الخارج وتزاحم فرنسا وغيرها، رغم أن فرنسا كانت هي المنتصرة، وهذا هو الفرق بين الاحتلال والاستعمار.

فلسفة جديدة للتغيير

لذا يجب أن نبني الذات بتغييرها انطلاقا من قوله تعالى: {إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم} فبامتزاج الدين والروح الدينية والوحي بالنفس، وامتزاج بين الوقت والأرض والتراب والإنسان، تبدأ الحضارة بالانطلاق، بمعنى أن إعطاء القيمة للوقت أي لزمن الإنتاج والتراب مادة الإنتاج، وللإنسان الذي هو صانع الإنتاج، هو سر الحضارة. عندنا مثلا الهيدروجين والأوكسيجين: هذه مادة وهذه مادة فإذا مزجنا بينهما كان الماء، وما الذي يصنع الماء ؟ هو التيار الكهربائي، الكهرباء نتيجة نهائية للتفاعلات السابقة.

كذلك الرسول صلى الله عليه وسلم لما نزل عليه الوحي، أعطى القيمة الحقيقية للإنسان، وأصبح الإنسان إنسانا، مرتبطا بوقته، أي: إن صناعة الحضارة هي ارتباط الإنسان بوقته وترابه، والتغيير النفسي يبدأ بالثقافة، والثقافة كما تعلمون عنده أربعة عناصر: منظومة أخلاقية مرتبطة بعنصر آخر وهو المنطق التطبيقي العملي وليس المنطق الفلسفي وإنما المنطق العملي الذي يزودك بالمنهج لصناعة شيء بأقل جهد وأقل تكلفة، ثم عنصر الذوق والجمال وعنصر العلم أو التقنية .فلما قرأنا هذا المقال انطلقت أسأل عن هذا الرجل المفكر الجديد فلم أجد من يدلني عليه وذات يوم زرت الأخ الهاشمي الطود (الكولونيل المتقاعد "الطود")، ووجدت عنده الأستاذ أحمد البقالي والسيد محمد مولاطو رحمه الله، ومحمد بنعيسى (وزير الخارجية الآن)، كنا طلبة جميعا وقال لي: عمن تبحث من الجزائريين: قلت له عن مالك بن نبي، وقال لي ها هو.

أول الغيث

ترجمة شروط النهضة والظاهرة القرآنية

ملخص القصة أن مالكا رأيته في الغد ووجدته يسكن في مكان لا يساوي 40 درهما في الشهر، فقيرا لا يملك شيئا تقريبا مجهولا لا يعرفه أحد، أخذناه وأسكناه معنا، فبدأنا نعمل بعد أن اقتنعنا بأفكاره، وبدأنا بترجمة كتابه شروط النهضة، بدأه الأخ عمر مسقاوي الذي كان يسكن معي أو في الحقيقة أنا كنت أسكن معه لأنه في الحقيقة هو الذي كان له علي الفضل ، وأنهينا الترجمة، وأنا لا أحكي لكم الحكايات ولكن أقول لكم إن الله إذا أراد شيئا هيأ له الأسباب، وإذا أتيته مشيا أتاك هرولة ويفتح لك الأبواب، المهم أن تبدأ بمنهج صحيح ونية صادقة، أما إذا وقفت فلا تنتظر شيئا، فلا يكفي المنهج الصحيح بل لابد من الانطلاق والفعل والأمل، كما هو الحال في الزواج فلا يكفي أن تتزوج بل لابد من التفكير والعمل والتربية للرقي بهذا الزواج، نحو الأفضل..

وذات يوم كنت في محاضرة الدكتور أحمد هيكل وزير الثقافة المصري الأسبق فقال للطلبة ناصحا: " أنصحكم يا طلاب أن تكون لكم لغة أو لغتان أجنبيتان أو أكثر، لا تقولوا: نحن فقراء أو ليس عندنا مال. انظروا إلى عبد الصبور شاهين، طالب فقير استطاع أن يتعلم الفرنسية وحده وأن يقوم بترجمة بعض المقالات.

وعبد الصبور شاهين شاب عصامي كان في السجن بتهمة كاذبة ملفقة ثم أطلق سراحه، فالتفتّ إلى أحد الطلاب المصريين وقلت له: هل تعرف عبد الصبور؟ وكان في المعهد العالي للتربية في عين شمس. فقال لي ها هو قد مر من هنا، فاتصلت به قلت له: السلام عليكم، هل أنت عبد الصبور شاهين، قال نعم، قلت: أخوك عبد السلام الهراس من المغرب، هل لك أن تترجم كتاب "الظاهرة القرآنية" للأستاذ مالك بن نبي فيكون لك ذخرا في الدنيا والآخرة.

وهكذا بدأنا العمل، ولما قرأ علينا ترجمته لمقدمة الكتاب أخذت أحسن ساعة يد عندي جديدة وقدمتها له هدية مكافأة له على هذا الإنجاز المبشر بالخير، فاستمر في ترجمة بقية الفصول. وانتقل إلى مراجعة ترجمة "شروط النهضة".

وقمنا بطبع الكتاب في المطبعة، وأثناء الطبع تعرفنا على شخصية مهمة، وهو محمود شاكر، وهذا الأخير عرفنا على الأستاذ سعيد العريان وكان وكيل وزير التعليم، وقد اشترت وزارته أكثر من ألفي نسخة ووزارة الأوقاف اشترت ألفين ونحن بعنا حوالي 800 نسخة، وبذلك تهيأ الكتاب للطبعة الثانية كما أصبح مالك مستشارا لأنور السادات الذي كان رئيس مجلس الشعب والأمين العام للمؤتمر الإسلامي بالقاهرة. وهكذا انطلق العمل، وكنت مرارا آتي لمالك بالطلبة من سائر أنحاء العالم الإسلامي، من أندونيسيا وإفريقيا وماليزيا وسوريا ولبنان، وكنا نجتمع أحيانا أكثر من 30 شخصا وتأتي المخابرات وتسأل، ماذا يفعل هؤلاء، فيقال: هذا مستشار أنور السادات، ومرة ألقوا القبض على أحد زوارنا وأمسكوا به، لأن عبد الناصر كان قد وضع نظاما مخابراتيا لكل بيت تقريبا " فسألوه أين كنت؟ قال: كنت في زيارة قالوا له: وما كنتم تفعلون ؟ قال أنا كنت أزور اللبنانيين أصدقائي، قالوا وماذا تعرف عن الهراس؟ قال: لا أعرفه: وقالوا: وماذا كنتم تدرسون؟ الإسلام؟ قال أنا نصراني، ولا علاقة لي بالإسلام، فاطمأنوا أننا لا نفعل شيئا.

ومن هناك انطلقت الفكرة، كما يقول الغزالي" :لو تعلقت همة المرء بما دون العرش لأدركته" المهم أن الإنسان إذا أراد شيئا يعتمد على الله. وإذا عزمت فتوكل على الله، لهذا اشتهر مالك بن نبي، وترجمت كتبه إلى كثير من اللغات الإسلامية والأجنبية، وأصبح فكره لا أقول هو الوحيد في الساحة، ولكنه فكر استجاب لطموح الشباب وطموح الأمة إذ أعطى منهجا للعمل وهو الذي يسير عليه الآن عمل كثير من إخواننا ومنهم الداعية الشاب عمرو خالد.

نتحدث الآن عن أهم القضايا التي شغلت مساحة مهمة في فكر مالك بن نبي رحمه الله. ونبدأ بقضية الوحدة والتجزئة باعتبارها مشكلة من مشكلات الحضارة؟

مالك بن نبي رحمه الله جاء إلى القاهرة في سنة 1956 من أجل الدعوة إلى تكوين وحدة أسيوية إفريقية، نعرف أنه كان هناك مؤتمر باندونغ سنة 1955، وهذا المؤتمر كان فيه

جمال عبد الناصر و تيتو ونيهرو وسوكارنو، وسيظهر نيكروما في إفريقيا، إن مؤتمر باندونغ كان يعتبر حدثا عظيما لو طبق ما فيه، ومن العجب أن الجانب اليساري كان يشجع مؤتمر باندونغ، وحتى الإتحاد السوفياتي كان يميل إلى باندونغ، وزعماؤنا زعماء التحرير كانوا كذلك يميلون إلى باندونغ، وأنا أعرف أن الأستاذ محمد ابن الحسن الوزاني وعلال الفاسي وزعماء من العالم الإسلامي المستعمر كلهم حضروا في باندونغ، حيث كان نقطة تحول كبيرة جدا، فمالك بن نبي فلسف فكرة المؤتمر الذي كان يحتاج إلى أسس فكرية، وبين العلاقات والأساسات التي تربط وتوحد إفريقيا مع آسيا، وكان يرى أن هناك عناصر أو أسسا مشتركة بين الإسلام وبين البوذية والكنفوشيوسية وبين الهندوسية أي الجانب الروحي والجانب الأخلاقي.

ولم يكن لهؤلاء السياسيين أي فكرة عن المسوغات البنيوية الأساسية التي يجب أن تنبني عليها الوحدة الإفريقية الآسيوية ...

وكنا نعترض عليه ونقول: هؤلاء ليسوا موحدين، يقول: نحن بالنسبة إلينا يهمنا الجانب الأخلاقي وجانب التحرر من الاستعمار، ولهذا قيمة كبيرة جدا، فكلنا نعاني ويلات ومصائب الاستعمار، فهذه بلاد الصين والهند والشرق الإسلامي والعالم العربي، والإسلام الإفريقي هؤلاء عندهم أسس في مواجهة الاستعمار و مبدأ طرد الاستعمار، وهذا شيء له علاقة أيضا بالجانب الروحي و الجانب الفكري، فنحن كنا نرى الحقائق.

أما مالك بن نبي فلم يكن يعيرها أي اهتمام، ومع أن" نهرو" إذ ذاك كان يعامل المسلمين معاملة سيئة وكذلك الصين، فلم نكن نرى تباشير الخير في هؤلاء، وتبين أن هؤلاء الزعماء كانوا يبنون الهند على أسس هندوسية و الصين على أسس بوذية، و كانوا يحاربون الإسلام محاربة لا هوادة فيها إلى الآن، في الصين الآن يوجد 150 مليون مسلم، والسلطات تقول إن عدد المسلمين بالصين لا يتجاوز 30 مليون مسلم، لأن مشروعهم مبني على تقليص عدد المسلمين بهذا البلد إلى هذا الحد ثم القضاء على الإسلام نهائيا، وهذه استراتيجية يتفق

عليها العالم كله ضدا على الإسلام. و لا ننسى أنه كان يدعو إلى وحدة المغرب العربي، ومالك بن نبي لم يكن يشعر بأنه جزائري، بل كان ينتسب إلى المغرب الكبير.

باندونغ كان مظهرا من مظاهر الفورة السياسية الراهنة التي كانت تمر بتلك الدول، حركة التحرر في الجزائر، و التقدمية في أندونيسيا والهند، والثورة المصرية والشيوعية اليوغسلافية المستقلة عن موسكو.

فمالك بن نبي وجد نفسه أنه عقل هذا التجمع الذي كان فيه تقريبا ثلاثة أرباع العالم... كان يخشى أن يضيع كتابه عن الأفروسيوية ويغتال هو حتى لا يوصل فكرته لهذا المؤتمر، كان مالك بن نبي مندفعا ليذهب إلى الهند، ولكن السفير الهندي بباريس لم يكن متجاوبا معه، كما أن الحكومة الهندية لم تعر لفكرة مالك بن نبي اهتماما بعد أن كان السفير الهندي هو الذي وعده بأنه سيقوم بطبع الكتاب بالفرنسية و يترجمه إلى الإنجليزية والعربية و إلى غير ذلك من اللغات الأخرى. فماذا يفعل؟ قال له: إن كل ما أستطيع أن أفعله هو أن تعطيني الكتاب وأعمل على تبليغه للسفارة الهندية بالقاهرة، إذاك هرب هو والكتاب...

وخرج من فرنسا دون أن يلتفت لمشروعه العظيم وانقلابه الكبير كما كان يتصوره...

وطبع الكتاب، ولا أظن أحدا قرأه بالفرنسية، طبعته وزارة الإعلام المصرية لأن الفكر الثوري لعبد الناصر لا يختلف عن الفكر الاشتراكي والحداثي و التقدمي اليوم، يعني كلاما فارغا وفورة عاطفية كنار التبن المعزول في الصحراء تشب بسرعة وتنطفئ وتذروها الرياح. عندما ذهبنا أنا ومالك بن نبي والتقينا ببعض المسؤولين على أرض الواقع وجدنا أن هؤلاء أبعد ما يكونون عن التفكير في توحيد العالم الأسيوي الإفريقي، المهم عندهم أنهم طبعوا الكتاب وهذا يكفي !!، فبدأنا نحن من الصفر تقريبا، حقيقة كانت الأرضية أو الجو مزدهرا بالروح الإسلامية التي زرعها علماء أجلاء ودعاة كبار مثل الإخوان المسلمين ومثل الجمعية الشرعية، مثل الجمعيات السلفية التي كانت في مصر و الاتجاهات الصوفية النظيفة البريئة التي كانت في مصر، فمصر وجدناها مهيأة، ولكن الذي حمل حقيقة روح الدعوة

لفكرة مالك بن نبي هم نحن في المغرب وإخواننا في الجزائر، وإخواننا في لبنان وسوريا والسعودية والسودان، وبعض إخواننا في أندونيسيا وغيرهم لما كان لي من علاقات مع طلاب من العالم الإسلامي كله، ونشرنا الدعوة بين هؤلاء الطلاب، فالتقينا بإخوان لنا يحملون نفس الهم و لكن من منطلق إسلامي، لأن منطلق مالك ابن نبي كان منطلقا روحيا فكريا.

مقتطف من كتاب : من ذكرياتي مع مالك بن نبي : محاورة فكرية مع د. الهراس،
إعداد : محمد البنعيادي

صورة الكتاب

كيف تعامل مالك بن نبي مع القرآن الكريم ؟

ذ/أحمد بوعـود[1]

ملاحظات أولية :

في بداية هذه المداخلة أود أن أشير إلى ملاحظات شغلتني مدة طويلة، أعرضها كالآتي:

أحس عند قراءتي لمالك بن نبي رحمه الله أنه مثقل بالهموم، وعلى كاهله عبء ثقيل. أتمنى لو نستطيع حمل بعض العبء عنه.

إن الفكر الإسلامي المعاصر رغم وجود هذه الثروة الفكرية التي خلفها مالك بن نبي رحمه الله لم يهتد بعد إلى منهج للبناء الحضاري، بل يكتفي بالعرض لهذه الثروة الفكرية كالمزهو بماله ولا يزكي منها خوفا من النفاذ !

إن فكر مالك بن نبي يحدده معلمان أساسان:

أولا: الوعي بعمق الأزمة الخطيرة التي تمر بها الثقافة الإسلامية والحضارة الإسلامية.

ثانيا: الاهتمام بقضايا الشباب الذي تأثر بالوافد من الغرب المتقدم المتحضر.

وفي إطار هذين المعلمين كان منهج تعامله مع القرآن الكريم.

إن الاهتمام بفكر مالك بن نبي انصب حول الهم الحضاري، في حين بقي النص القرآني وطرق التعامل معه خارج دائرة هذا الاهتمام، مع أن كل ما صدر من مؤلفات وأفكار إنما كان نابعا من أساس التعامل مع النص القرآني ومظاهر استثماره.

تعرض المفكر الجزائري محمد أركون لكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي واعتبره كتابا هزيلا سطحيا ! لماذا ؟ لأنه دافع عن القرآن الكريم وفند مزاعم المغرضين، بل إنه آمن بقدسية القرآن الكريم وبربانيته، وأبى أن يتزله منزلة النص البشري. وهذا لم يُرح محمد

[1] باحث ومفتش بوزارة التربية والتعليم – المغرب –

أركون الذي يحاول جاهدا أن يرفع كل قدسية عن القرآن الكريم. في المقابل لا نجد – حسب علمي– تناولا هذا الموضوع من وجهة نظر عادلة !

بعد هذه الملاحظات أتحول إلى صلب الموضوع الذي سأتناول فيه منهج مالك بن نبي رحمه الله في عرض القضايا الآتية :

جمع القرآن الكريم.

الإعجاز في القرآن الكريم.

اللغة والمجاز في القرآن الكريم.

مكانة القرآن بالنسبة للكتاب المقدس.

جمع القرآن الكريم :

اهتم الاستشراق بقضايا القرآن الكريم، جمعه وترتيبه، وأثاروا مجموعة من الشكوك حولها، بل كتبوا مؤلفات اهتمت بالموضوع أشبعوها رؤاهم ومعتقداتهم، كما هو الشأن بالنسبة لريجيس بلاشير صاحب كتاب جمع القرآن وترتيبه، ونولدكه صاحب كتاب تاريخ القرآن. وقت تلقت النخبة العربية المسلمة هذه الطروحات بإعجاب كبير واعتبروها سندهم في محاجاتهم وحواراتهم، ومحور كتاباتهم.

ولقد اجتهد مالك بن نبي رحمه الله في توجيه المهتمين من المسلمين بهذه الأفكار إلى جادة الصواب نقدا لأوهام المتخرصين.

يتناول مالك قضية تنجيم القرآن (أي نزوله منجما) فيقول: "لو أن القرآن كان قد نزل جملة واحدة لتحول سريعا إلى كلمة مقدسة خامدة وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية، لا مصدر يبعث الحياة في حضارة وليدة"[1].

لماذا ؟

[1]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية ص 181.

لأن الحركة التاريخية والاجتماعية والروحية التي نهض بأعبائها الإسلام لا سر لها إلا في هذا التنجيم !

وبمراجعتنا الزمن والأحداث، يبدو نزول القرآن منجما، الذي كان في اعتبار الجاهليين نقصا شاذا، شرطا أساسيا ضروريا لانتصار الدعوة المحمدية.

ويتوقف ابن نبي رحمه الله طويلا عند قصة جمع القرآن الكريم حيث يرى أن زيد بن ثابت رضي الله عته أحجم أولا عن القيام بهذه المهمة لأمرين:

أولهما: أنه لا يريد بوصفه صحابيا أن يقوم بمحاولات لم يقم بها النبي صلى الله عليه وسلم أو يأمر بها.

ثانيهما: أنه بوصفه مؤمنا يتحاشى مثل هذا العمل، لأنه يخشى مقدما أبسط الأخطاء المتوقعة في تنفيذ مهمته، على الرغم من ذلك فقد تمت هذه المهمة بفضل الجهود المتعاونة الواعية لأعضاء اللجنة التي عينها أبو بكر برئاسة زيد رضي الله عنهما.

ويثمن ابن نبي الطريقة التي اتبعت لكونها بسيطة، ومدققة، لأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يحفظون القرآن عن ظهر قلب، بالنظام نفسه الذي تعلموه في صحبتهم بإرشاد الرسول صلى الله عليه وسلم لهم، فإن حدث اختلاف رجعوا إلى القطع التي كتبت فيها الآيات عند نزولها حتى يرفعوا الشك عن موضوعها، ولم يكتفوا بكل هذه الاحتياطات الملحوظة، فإن زيدا وعمر رضي الله عنهما قد ذهبا إلى مسجد المدينة، وهنالك أشهدا بقية الصحابة لتوثيق الرواية المكتوبة بواسطة اللجنة نفسها.

ويستدرك ابن نبي قائلا: "إن هذه الجهود قد أجازت نص القرآن مع بعض الاختلاف في اللهجات الشائعة بين عرب الجاهلية". وهذا ما دعا إلى اختيار لجنة ثانية على رأسها زيد بن ثابت رضي الله عنه، وكلفت أداء هذه المهمة الجديدة، وكان عليها أن تثبت النص القرآني نهائيا في لغة واحدة، حتى لا يتسبب تنوع اللهجات في إحداث الشقاق والتدابر في المجتمع الإسلامي، وأنهت اللجنة عملها عام 25 هـــ.

ثم يستنتج مالك بن نبي أن القرآن الكريم هو الكتاب الديني الوحيد الذي يتمتع بامتياز الصحة التي لا جدال فيها، لأنه لم يثر النقد مشكلة حوله، سواء كان ذلك شكلا أم موضوعا.

الإعجاز في القرآن الكريم :

حظي الإعجاز في الفكر الإسلامي بتراث وافر، حيث أفردت له مؤلفات كثيرة اجتهدت في بيات مكانة كتاب الله تعالى. وإذا كان الفكر الغربي والاستشراقي لا يرى في الإعجاز سوى تكريس للخرافة، كما يذهب إلى ذلك محمد أركون، فإن مالك بن نبي رحمه الله كان له رأي في الإعجاز من أجل بيان قدسية وربانية النص القرآني. فهو يرى أنه ينبغي أن نحدد الإعجاز في الأديان عامة، طبقا للحديث الشريف: "ما من نبي إلا وأوتي من الآيات ما ميله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحيا أوحي إلي، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة".

هذا، وإن آيات القرآن الكريم التي تتحدث عن الإعجاز كثيرة، منها ما تحدى القرآن به العرب كما في قوله تعالى: ﴿قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان يعضهم لبعض ظهيرا﴾ (الإسراء: 88).

وهذا تحد بكامل القرآن. وبعده كان التحدي الآتي: ﴿أم يقولون افتراه، قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ (هود: 13).

وهذا تحد أدنى درجة من السابق، فقط بعشر سور، بعد عجزهم أمام التحدي الكبير، بكامل القرآن.

ثم يأتي التحدي في أدنى مستوياته، سورة من القرآن:

﴿أم يقولون افتراه، قل فأتوا بسورة مثله، وادعوا من استطعتم من دون الله إن كنتم صادقين﴾ (يونس: 38).

﴿وإن كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله، وادعوا شهداءكم من دون الله إن كنتم صادقين، فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا فاتقوا النار التي وقودها الناس والحجارة، أعدت للكافرين﴾ (البقرة: 32).

بعد هذا التحدي الأدنى مستوى يقطع القرآن بعجز العرب بإطلاق بقوله عز وجل ﴿ولن تفعلوا﴾.

ثم يعلق ابن نبي أن التاريخ لم يذكر أن أحدا قد أجاب على هذا التحدي، وظل دون تعقيب. إن إعجازه الأدبي قد أقحم فعلا عبقرية ذلك العصر. ثم بلفت انتباهنا إلى أن هذه الآيات لم يسقها القرآن لتنشئ الحجة، وغنما جاءت إعلانا هنا بوجودها في سائر القرآن حتى تؤتي تأثيرها في العقول التي لازالت في أكنتها.

بعد هذا يبين ما يلي:

أولا: إن الإعجاز بالنسبة إلى شخص الرسول ثلة الله عليه وسلم هو الحجة التي يقدمها لخصومه ليعجزهم بها. ومن هنا لا بد أن يكون في مستوى إدراك الجميع، وإلا فاتت فائدته، إذ لا قيمة منطقية لحجة تكون فوق إدراك الخصم، فهو ينكرها عن حسن نية أحيانا.

ثانيا: إن الإعجاز بالنسبة إلى الدين وسيلة من وسائل تبليغه، وهذا يقتضي أن يكون فوق طاقة الجميع.

ثالثا: ومن حيث الزمن أن يكون تأثيره بقدر ما في تبليغ الدين من حاجة إليه.

ثم يجمل مالك بن نبي القول في الإعجاز: "هذا هو المقياس العام الذي نراه ينطبق على معنى الإعجاز، في كل الظروف المحتملة بالنسبة إلى الأديان المنـــزلة"[1].

اللغة والمجاز :

[1]- نفسه ص 65.

يرى مالك بن نبي رحمه الله أن المجاز في اللغة العربية يستعير عناصره من سماء بلا سحاب، ومن صحراء بلا حدود، تعبرها القطا أو تثبت خلالها الآرام، فهي لا تعبر عن أية حيرة روحية أو ميتافيزيقية. وهي تجهل دقائق المنطق وتجريد الفكر الفلسفي أو العلمي أو الديني. فعمر رضي الله عنه اعتنق الإسلام بفعل تأثير لغة القرآن، والوليد بن المغيرة اعترف بروعة اللغة ومجال المجاز غير أنه أصر على كفره !

ولا يتفق ابن نبي مع بعض المفسرين إلى أن القرآن لم يستخدم مطلقا ألفاظا أجنبية عن لهجة الحجاز، مع أنه من البين أن في القرآن ألفاظا جديدة، وخاصة تلك الألفاظ الآرامية التي استخدمها لتعيين مفاهيم توحيدية من الناحية النوعية، كلفظ "الملكوت" والأسماء الخاصة مثل "جالوت وهاروت وماروت". فمن وجهة الدراسات اللغوية يبدو القرآن وكأنما قد استحضر ثروته اللفظية الخاصة، وأنشأها إنشاء بطريقة فجائية وغريبة[1].

ثم يستنتج ابن نبي أن هذه الظاهرة قد خلقت من الوجهتين الأدبية واللغوية فصلا تاما بين اللغة الجاهلية واللغة الإسلامية.

ويؤكد مالك أن "المسألة اللغوية التي أثارها القرآن تستحق في ذاتها دراسة جادة تضم ألفاظه الجديدة، واستخدامه الفذ للكلمات، وخاصة في مجال الأخرويات، وربما ظفر علم التفسير من ذلك بمجال رحيب يستطيع فيه أن يلاحظ امتداد الظاهرة القرآنية"[2].

وينبه ابن نبي إلى تكييف (**adaptation**) الثروة اللفظية الأجنبية في القرآن حيث يفيدنا أن التكييف الاشتقاقي القرآني قد حذف اللفظ المكمل الإضافي ليتمثله في صورة أكثر تطابقا مع روح التوحيد الإسلامية فإذا به يكتفي بلفظ "العزيز" الذي يقصد به "عزيز الإله شمس" كما في سورة يوسف، دون التقيد بالترجمة الصوتية للحروف.

يلح ابن نبي رحمه الله على أهمية المجاز في دراسة الظاهرة القرآنية، ويوضحها بالمثالين الآتيين:

[1]- راجع الظاهرة القرآنية ص 191.

[2]- نفسه ص 192.

الأول: قوله تعالى: ﴿والذين كفروا أعمالهم كسراب بقيعة يحسبه الظمآن ماء، حتى إذا جاءه لم يجده شيئا ووجد الله عنده فوفاه حسابه، والله سريع الحساب﴾ (النور: 39).

يعلق على هذه الآية قائلا: "نحن هنا أمام عناصر مجاز عربي النوع، فأرض الصحراء وسماؤها قد طبعا عليه انعكاسهما. فليس ما نلاحظه مما يتصل بالظاهرة القرآنية التي تشغلنا، سوى ما نجده في الآية من بلاغة، حين يستخدم خداع السراب المغم، لتؤكد بما تلقيه من ظلال يبدد الوهم الهائل لدى إنسان مخدوع ينكشف في نهاية حياته غضب الله الشديد، في موضع السراب الكاذب... سراب الحياة"[1].

المثال الثاني: قوله تعالى: ﴿أو كظلمات في بحر لجي يغشاه موج من فوقه موج من فوقه سحاب، ظلمات بعضها فوق بعض، إذا أخرج يده لم يكد يراها، ومن لم يجعل الله له نورا فما له من نور ﴾ (النور: 40).

ثم يعلق: "فهذا المجاز يترجم على عكس سابقه عن صورة لا علاقة لها بالوسط الجغرافي للقرآن، بل لا علاقة لها بالمستوى العقل، أو المعارف التجريبية في العصر الجاهلي، وإنما هي في مجموعها منتزعة من بعض البلدان الشمالية التي يلفها الضباب، ولا يمكن للمرء أن يتصورها إلا في النواحي كثيفة الضباب في الدنيا الجديدة أو في إيسلندا"[2]. وهذا كاف لبيان أن هذا المجاز لا يمكن أن ينسب إلى عبقرية بشرية نشأت في الصحراء !

مكانة القرآن بالنسبة للكتاب المقدس :

إن تأثر الشباب المسلم بالمستشرقين لعلو كعبهم دفع ابن نبي إلى مناقشة قضايا الظاهرة القرآنية وكأنه في معركة كلامية من معارك علم الكلام الذي كان في أوج عطائه ينافح عن العقيدة الإسلامية ويدفع الشبهات عن الإسلام. ولعل هذا ما جعله في كتاب

[1]- نفسه ص 295.

[2]- نفسه ص 296.

الظاهرة القرآنية يعقد مقارنات بين القرآن الكريم والكتاب المقدس في مجموعة من المواضيع، وفي قصة يوسف عليه السلام[1]. ثم يخلص إلى:

أن رواية القرآن تنغمر باستمرار في مناخ روحاني من خلال كلام الشخصيات التي تحرك المشهد القرآني.

مبالغة الرواية الكتابية في وصف الشخصيات المصرية بأوصاف عبرانية.

أخطاء تاريخية تثبت صفة الوضع التاريخي كما قي هذا الكلام: "لأن المصريين لا يجوز لهم أن يأكلوا مع العبرانيين لأنه رجس عند المصريين" الذي يراه ابن نبي من صنع النساخين الميالين إلى ذكر فترة المحن التي أصابت بني إسرائيل في مصر، وهي بعد زمن يوسف عليه السلام.

حل عقدة القصة بحمل طابع السرد التاريخي في الرواية الكتابية، حيث هناك تفاصيل مادية عن استقرار العبرانيين في مصر.

حل العقدة في القرآن الكريم يدور حول الطابع المميز للشخصية المحورية: يوسف عليه السلام الذي يختم هذا الختام المنتصر: ﴿ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا. وقال يا أبت هذا تأويل رؤياي من قبل قد جعلها ربي حقا، وقد أحسن بي إذ أخرجني من السجن وجاء بكم من البدو بعد أن نزغ الشيطان بيني وبين إخوتي، إن ربي لطيف لما يشاء، إنه هو العليم الحكيم ﴾ (يوسف: 100).

ومن خلال المقارنة بين روايتي القرآن والكتاب المقدس تبدو مجموعة من التناقضات والاعتراضات التي وجهت إلى الوحي والنبي صلى الله عليه وسلم يلخصها ابن نبي في فرضين:

الفرض الأول: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تشبع – بدون علم – بالفكرة التوحيدية التي ربما تمثلها لا شعوريا في عبقريته الخاصة كيما يفيضها بعد ذلك في آيات القرآن الكريم.

[1]- راجع جدول المقارنة ص 211-251 من كتاب الظاهرة القرآنية.

وهذا الفرض ذو شقين:

أولهما: تأثير يهودي مسيحي في الوسط الجاهلي.

ثانيهما: الطريق التي تسنى لهذا التأثير أن يبرز في الظاهرة القرآنية.

الفرض الثاني: أن النبي صلى الله عليه وسلم قد تعلم الكتب المقدسة اليهودية والمسيحية تعلما مباشرا، وشعوريا، لكي يستخدم ذلك فيما بعد في بناء القرآن.

وهذا الفرض بدوره له شقان:

أولهما: أن النبي صلى الله عليه وسلم ربما تعلم بطريقة منهجية كيما يضع القرآن بعلمه.

ثانيهما: أنه ربما كان قد تعلم أو عَلّم، ثم استخدم لا شعوريا المادة التي حصلت في يده.

فبالنسبة للفرض الأول يوضح ابن نبي أن جميع الأبحاث التي توجهت إلى الكشف عن هذا التأثير في البيئة العربية قبل الإسلام لم تأت بأية نتيجة إيجابية.

أما بالنسبة للفرض الثاني فيرى أن شقه الأول غير محتمل باعتبار النتيجة العامة عن النبوة والنتيجة الخاصة عن الذات المحمدية: إخلاص هذه الذات واقتناعها الشخصي...[1]

خاتمة :

في ختام هذه المداخلة أشير إلى أن وعي مالك بن نبي رحمه الله بتلازم العلاقة بين القرآن والحضارة[2] جعله يربط دائما بين قضايا القرآن الكريم ومحاوره بالتغيير الحضاري والثقافي الذي ينشده. وعن هذا الوعي صدرت جل كتاباته التي ضمنها زفراته وقلقه، وعالج كل الإشكالات في إطارها.

[1]- راجع الظاهرة القرآنية ص 360 وما بعدها.

[2]- راجع مشكلة الحضارة ص 52.

ويحضرني نموذج ذلك الطبيب الفرنسي علي سلمان لنوا الذي كان لكتاب الظاهرة القرآنية أثر في إسلامه. لنستمع إليه يقول: "أنا دكتور في الطب وأنتمي إلى أسرة فرنسية كاثوليكية. وقد كان لاختياري لهذه المهنة أثره في انطباعي بطباع الثقافة العلمية البحتة وهي لا تؤهلني كثيرا للناحية الروحية...

أما مركز الثقل والعامل الرئيسي في اعتناقي للإسلام، فهو القرآن. بدأت قبل أن أسلم، في دراسته بالعقلية الغربية المفكرة الناقدة، وإني مدين بالشيء الكثير للكتاب العظيم الذي ألفه مستر مالك بن نبي واسمه "الظاهرة القرآنية" فاقتنعت بأن القرآن كتاب وحي منزل من عند الله"[1].

فأي نعمة أعظم ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: "لأن يهدي الله على يدك رجلا واحدا خير لك مما طلعت عليه الشمس".

فإضافة إلى المنهج الفريد الذي اتبعه مالك بن نبي رحمه الله في عرض قضايا القرآن وربطها بحركات المجتمع هناك أمر آخر كشفت عنه ابنته رحمة وهو دوام قيامه الليل والتضرع إلى الله سبحانه وتعالى. ومن جمع بين كل هذا فلن يخيبه الله أبدا، بل يرزقه السداد والرشاد.

[1]- انظر مجلة الدعوة عدد 1872 ص 76. (تصدر عن مؤسسة الدعوة الإسلامية الصحفية).

من أساسيات المنهج الحضاري

(وحدة تحليل مشكلات الإنسان من الذر الحضاري إلى الذر الحضارة العالمي الذر)

الأستاذ الدكتور عبد العزيز برغوت[1]

مقدمة

لا شك أن الأمة الإسلامية المعاصرة أمة ذات رسالة حضارية مهمة ليس فقط بالنسبة للإنسان المسلم خصوصا، ولكن للإنسان والحضارة الإنسانية عموما. فبحكم تكوين هذه الأمة وبحكم وظيفتها وطبائعها وخصائصها المعرفية والفكرية والاجتماعية والثقافية والحضارية، فإنها ذات مسؤولية حضارية تتجاوز حدود بناء الحضارة الإسلامية الجديدة إلى آفاق المساهمة في إحداث التوازن الحضاري في مسيرة الحضارة الإنسانية كلها.

ولهذا السبب فإن من يريد أن ينظر ويفكر في حل مشكلات الأمة ينبغي أن لا يقعد به المنهج وأفق التحليل عند حدود هذه الأمة، ولكن عليه أن يتجاوز بوعيه ومنهجه هذه الحدود وينظر في أفق أوسع وأبعد هو أفق الحضارة في الأول ثم أفق الحضارة العالمية لاحقا أو بالتوازي.

ومن هذا المنطلق فإن فكر مالك بن نبي ومنهجه يصبح من الإضاءات الكبرى التي تضع على طريق الأمة معالم مهمة على طريق استرجاع فعاليتها الحضارية أولا، وأداء دورها الحضاري الكوني الإنساني العام ثانيا. فحينما بدأ الأستاذ مالك بن نبي رحلته مع هموم الأمة ومشكلاتها، ومع هموم الحضارة الإنسانية ومشكلاتها لم يحدد إطاره التحليلي بما يدور في

[1] باحث جزائري يعمل أستاذا بالجامعة الإسلامية العالمية – ماليزيا

حدود جغرافية هذه الأمة ولكن اختار أن ينظر إلى المسألة في سياق ما أسماه "بمشكلات الحضارة" وبعبارة أخرى اختار أن تكون وحدة التحليل عنده هي "الحضارة" وبهذا استطاع أن يطور منهجا وأدوات تحليلية وسعت أفق البحث الحضاري في مشكلات الأمة والإنسانية.

ولهذا فصاحب هذه الورقة يعتبر أن مالك بن نبي من القلائل في العالم الإسلامي الذين انتبهوا في وقت مبكر إلى ضرورة التحليل الحضاري المتكامل والعميق لمشكلات الإنسان المسلم؛ حيث نجد عمق المنهج البنبي في قدرته الفائقة على الجمع بين توجيهات الوحي ومعطيات العلوم الإنسانية والاجتماعية في وقته، ومتطلبات المنهج المتكامل الذي يوظف مجموعة من العلوم والأدوات التحليلية لدراسة ظاهرة معينة، وكذلك فهمه لحركة التاريخ الإسلامي ولواقع العالم الإسلامي، واستيعابه لخصائص وظروف الواقع العالمي الذي مرت به الأمة والإنسانية آنذاك.

لقد تمكن ابن نبي من فهم نظريات التغيير ضمن نسق العلوم الإنسانية الغربية الحديثة وتوظيفها لتحليل قضايا الأمة ومشكلاتها تحت تسمية "مشكلات الحضارة". وحتى ولو عاب بعض النقاد على الأستاذ ابن نبي توظيفه لهذه النظريات واستخدامه لمصطلحات تلك العلوم في دراسة قضايا الأمة تحت مسمى أنه أخذ مصطلحات ومفاهيم من نسق معرفي وثقافي مغاير ليوظفها في إطار ونسق معرفي وثقافي مختلف في الكثير من الأشياء، فإن الحقيقة الماثلة أمامنا اليوم هي أن الأستاذ ابن نبي تمكن من وضع يده على الجرح الغائر في نفسية الإنسان المسلم وثقافته وحضارته وفكره ووعيه.

لقد أظهر حيوية متميزة في مقاربة مشكلات الأمة مستفيدا من الخبرة والمعرفة الغربية الحديثة دون أن يتنازل عن منظوره الحضاري الإسلامي. يذكر الأستاذ الدكتور إبراهيم محمد زين أن "وعلى الرغم من توظيفه لكثير من مصطلحات علم النفس وعلم الاجتماع والعلوم الطبيعية، والفلسفة، وفلسفة التاريخ، وهي علوم أغلبها تطور في الغرب، فإنه

استطاع تطويعها، وتوظيفها ضمن سياق آخر، جعل منها لبنة أصيلة في بنائه الفكري، ومنظوره الحضاري...فقد كان يرى الأشياء بتلك البصيرة الحضارية التوحيدية"[1].

وعلى الرغم من وضوح الحجاز الفاصل والفارق الواضح بين طبائع العلوم الإنسانية والاجتماعية الغربية وأنساقها الفلسفية والمعرفية وأدواتها المنهجية والتحليلية، وعدم تماهيها مع الواقع والثقافة الإسلامية المعاصرة، ومغايرتها الواضحة لطبائع الثقافة ونماذج الحضارة الإسلامية إلا أن عملية الاستفادة من بعض هذه المناهج والأدوات في التحليل قد يكون ضرره أقل من نفعه إن استطعنا تكييفها مع نسقنا الإسلامي المغاير، وهذا بالضبط الذي حاوله الأستاذ بن نبي بغض النظر عن خطئه أو صوابه. والمهم أنه حاول بذكاء القيام بعملية التوظيف من أجل التحليل العلمي المتكامل لظاهرة التجديد والتغيير في العالم الإسلامي.

وقد قادت جهود مالك بن نبي إلى التأكيد على أن المشكلة تكمن في المنهج والفكر والإنسان والثقافة والحضارة. وهذا في حد ذاته إنجاز مهم جدا على مستوى تطوير نظريات ومناهج إسلامية لدراسة التغيير والتجديد. وكما يقول الدكتور كنعان: "قد أبدع مالك بن نبي رحمه الله في تحليل أسباب أزمتنا الحضارية، من خلال رؤية متميزة للسنن التي تحكمها، فساهم بذلك في تصحيح النظرة للأزمة، حيث قدمها للناس بصيغة قوانين قابلة للفهم."[2]

إن اعتبار بن نبي "الحضارة" كوحدة للتحليل دفعه إلى تطوير جملة من الأدوات المنهجية والمعرفية لدراسة مشكلات الحضارة الإسلامية والإنسانية. ومن الأدوات التي طورها الأستاذ بن نبي: الأطوار الثلاث للمجتمع: ما قبل الحضارة والحضارة نفسها وما بعد الحضارة، العوالم الثلاث للحضارة: عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء، والأعمار الثلاث للمجتمع: عمر الفكرة وعمر الشخص وعمر الشيء، وشبكة العلاقات

[1] إبراهيم زين، "أبعاد رؤية مالك بن نبي الحضارية"، الشاهد الدولي، المجلد الأول، العدد: 3، نوفمبر 1997م.، ص 7 وما بعدها. (بتصرف).

[2] محمد أحمد كنعان، أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، سلسلة كتاب الأمة، العدد 25، الطبعة الأولى، قطر، 1411ه، ص 28.

الاجتماعية، والدورة الحضارية، ومراحل الحضارة: الروح والعقل والغريزة، ورباعية الثقافة: المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والصناعة...وغيرها كثير.

وفي نفس السياق حينما اعتبار بن نبي "الحضارة" كوحدة للتحليل أغنى قاموس التحليل الحضاري بجملة مهمة من المصطلحات والمفاهيم مثل: القابلية للاستعمار، والأفكار المطبوعة، الأفكار الموضوعة، الأفكار المنتقمة، الأفكار المخذولة، الحضارة الشيئية، التكديس، اختلال التوازن، النهضة، التخلف، المجتمع البدائي، المجتمع الحضاري، المجتمع التاريخي، الإنسان التاريخي، سوسيولوجيا التخلف، مركب الحضارة، النزعة الذرية، التربية الاجتماعية، التوجيه، الاستثمار الاجتماعي، والاستثمار المالي، الزي...

إن جهد ابن نبي الرائد يكمن في تطوير هذا الإطار النظري الحضاري لدراسة مشكلات الحضارة ومعالجتها بشكل منهجي علمي. وقد لاحظنا كيف استطاع بن نبي تقديم بعض الحلول المتميزة لبعض المشكلات المعقدة. ولكن الملفت للانتباه في كل فكر مالك بن نبي هو انتباهه لقضية أكثر أهمية وفائدة لمن يريد أن يٌطور أفكاره ويتجاوز سقف وعيها لكي ينتج فكرا أكثر عمقا وانسجاما مع ظروفنا اليوم. لقد أدرك مالك بن نبي منذ وقت مبكر أن الحضارة الإنسانية تتوجه إلى العالمية، وأن البشرية ستصل ما يعرف اليوم بالعولمة والقرية الكونية الموحدة. ولهذا وجدنا مالك بن نبي في كتابه "فكرة الأفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ يُبدع فعلا في الحديث عن وحدة جديد للتحليل وهي التي أسماها "الحضارة العالمية". وهذا في تقديري ثورة في مداخل التحليل الحضاري في عصر العولمة والعالمية. فقد انتبه رحمه الله إلى هذه النقطة في وقت مبكر وأبدع الكلام في مقدماتها وأهميتها وضرورتها. ولكن على الرغم من إشارته إليها وحديثه عن الحضارة العالمية والثقافة العالمية والسلام العالمي إلا أنه لم يتمكن من تطوير الأدوات التحليلية والمناهج والأنساق المعرفية اللازمة لعلاج مشكلات البشرية في عصر العالمية والعولمة. فلو استطاع مالك بن نبي أن يٌطور أدوات للتحليل الحضاري العالمي لكان فعلا عبقريا بالمعنى العلمي للكلمة. إذ أن عقله المبدع الذي أنتج ذلك الفكر الغني تحت مفهوم الحضارة كوحدة للتحليل سيكون

مبدعا أكثر لو ترك لنا فكرا في ضوء فهمه للحضارة العالمية كوحدة للتحليل. فلربما تكون هناك ظروف ما حالت دون ذلك. ولهذا السبب فالمطلوب منا اليوم هو أن نطور فكرا حضاريا عالميا في ضوء "الحضارة العالمية" كوحدة للتحليل.

ونظرا لأهمية مسألة "الحضارة" و"الحضارة العالمية" كوحدة للتحليل فإنني ارتأيت أن أدخل من خلالها إلى عالم مالك بن نبي الفكري قاصدا–وبتواضع شديد– توجيه الباحثين إلى هذا المدخل وأهميته القصوى في معالجة مشكلات الأمة وإعادة طرح في ضوء سيادة مفاهيم العولمة والعالمية الحالية.

إن الذي سيعالج مشكلات الأمة والبشرية في ضوء العالمية والعولمة ينبغي أن يكون على وعي تام بالتحولات الضخمة في مناهج المعرفة والتفكير والاجتماع والإدارة والتنظيم...وأن يكون على دراية بطبائع الحياة والعيش في المجتمع المعولم عالميا. إن مفاهيم ما بعد الحداثة، ومجتمع المعرفة، واقتصاد المعرفة، ومجتمع المخاطر، ونظم التحليل العالمية...وأن الدراسات الخاصة بالهندسة الوراثية، والخرائط الجينية والاستنساخ البشري...وأن التطورات الضخمة في علوم الكون والفيزياء والبيولوجيا...وأن المشكلات الكونية الخاصة بالبيئة والفقر والصحة والأمراض والحروب والجرائم العالمية...إن كل هذه الأمور تشكل مادة ضرورية لبناء مناهج ومعارف جديدة تعنى بدراسة الاجتماع البشري في عصر العولمة والعالمية.

إن أهمية فكر مالك بن نبي تكمن في قدرته على الانطلاق من الحضارة كوحدة للتحليل ووصوله إلى أعتاب "مفهوم " الحضارة العالمية" كوحدة للتحليل. إنه حقا يفتح المجال لنا لكي نعمق الدراسات في ميدان البناء الحضاري في عصر العولمة والعالمية.

إن هذا المقال يلقي بعض الضوء على مفهوم "الحضارة العالمية" كوحدة لتحليل مشكلات الإنسان في عصر العولمة والعالمية.

وفي الأخير أدعو الله أن يجزل المثوبة للقائمين على هذا المؤتمر وأن يسدد خطاهم ويوفقهم إلى ما يحبه ويرضاه.

الإطار النظري لدراسة وحدة التحليل في المنهج الحضاري البنبي

1/ في مفهوم وحدة التحليل وضرورتها في المنهج الحضاري عند بن نبي

إن أول قضية من قضايا التجديد الحضاري في عصر العالمية والكونية هي قضية الوحدة التحليلية[1] التي تصلح لتكون إطارا منهجيا نحلل ضمنه مسائل التجديد والتحضر والاجتماع الإنساني والتاريخ عموما. وتعد هذه القضية من أكبر وأخطر المداخل التي تحتاج إلى دراسة وتحديد لأن أي خطأ في اختيار المنظور والإطار الذي نحلل فيه إطاره قضايا الأمة والعالم سيؤدي إلى مشكلات خطيرة في المنهج والتخطيط والفعل والممارسة. والمقصود بصورة عامة بوحدة التحليل ذلك الإطار النظري العام بكل مفرداته وقواعده ومبادئه وضوابطه ومفاهيمه والذي نستخدمه من أجل معالجة الإشكالات والتساؤلات التي تطرح علينا في سياق البحث في قضايا التجديد، والمجتمع، والإنسان، والحضارة وغيرها. فمثلا كما هو معلوم عند المتخصصين أن وحدة التحليل الاجتماعي والتاريخي التي استخدمها ابن خلدون[2] في دراسته لحركة المجتمع والحضارة والعمران البشري هي "الدولة"[3] باعتبارها إطارا تحليليا ناقش ضمنه هذا العبقري[4] كثيرا من قوانين العمران ومبادئ الاجتماع الإنساني، وسنن الحركة الاجتماعية والتاريخية. "فقد رأى ابن خلدون أن التاريخ عبارة عن

---

[1] انظر: عصام العامري، "الثقافة والديمقراطية في مواجهة العولمة"، العرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 2000م، ط1)، ص 199 وما بعجها.

[2] انظر: سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي: دراسة في ضوء الواقع المعاصر (بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والتوزيع والنشر، 1993م، ط1)، 43 وما بعدها.

[3] يقول ابن خلدون: "إن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال والجيل عمر شخص واحد من العمر المتوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء" عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة (القاهرة: الطبعة البهية بالأزهر، د.ت)، ص 121.

[4] للاطلاع على رأي ابن خلدون راجع: ساطع الحصري، دراسات عن مقدمة ابن خلدون (القاهرة: مؤسسة الخانجي، 1967م، ط3) ص 260 وما بعدها؛ علي عبد الواحد وافي، ابن خلدون، سلسلة أعلام العرب، هيئة الكتاب، 1975م)؛ علي الوردي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته (القاهرة: منشورات جامعة الدول العربية، 1962م) ص 80 وما بعدها؛ علي أومليل، "مصادر ابن خلدون في المعرفة والتنظير"، مجلة الحياة الثقافية، العدد:9، مايو 1980، تونس، ص 37 وما بعدها.

سلسلة من الدول تسير كل منها في حلقات متتابعة، وتتشابه هذه الدول في مراحلها المختلفة، وفي أعمارهم وتقوم الواحدة على أنقاض الأخرى وهكذا."[1] وقد استطاع ذلك العلامة أن يدلنا على كثير من قوانين الاجتماع البشري على الرغم من تركيز إطاره التحليلي أو وحدته التحليلية المنهجية على مسألة الدولة كما يرى بعض العلماء ومنهم مالك بن نبي[2] كما سيأتي توضيحه. ثم أتى مفكرون ومنظرون آخرون نظروا إلى وحدة التحليل هذه في نطاق أوسع وأشمل من قضية الدولة وإطارها التحليلي ومفرداتها وأدواتها التحليلية. فتحدث مثلا في إطار التصور الإسلامي مالك بن نبي رحمه الله، وتحدث تويمبي[3] في سياق التصور المسيحي الغربي عن "الحضارة"[4] كوحدة لتحليل التاريخ وحركة المجتمعات، وكإطار أشمل وأوسع لدراسة قوانين العمران وسنن الفعل الحضاري وتطور المجتمعات. وهنا أصبحت الحضارة بمفرداتها، ومفاهيمها، ونظرياتها، وأدواتها، ومناهجها، وأساليبها، ووسائلها، وأسسها إطارا تحليليا علميا منهجيا لدراسة قضايا التاريخ والثقافة والاجتماع والإنسان والعمران والمدنية وغيرها.

2/التحول النوعي في الوعي الحضاري المعاصر: من الحضارة إلى الحضارة العالمية

ومع التطورات المشهودة في الوعي والفكر والمناهج والمعارف والتقنيات والوسائل والتنظيم والإدارة بدأت تظهر وحدة جديدة للتحليل لها أهميتها القصوى في دراسة الوعي والتاريخ والحضارة والاجتماع البشري في عصر العولمة والكونية والاتصال الشمولي للبشرية. وكان من أوائل الذين تحدثوا عن هذه القضية بوعي سواء في إطار الفكر

[1] زينب محمود خضيري، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون (القاهرة: دار الثقافة، 1979م)، ص 69 وما بعدها.

[2] نفس المرجع، ص 53 وما بعدا.

[3] نفس المرجع، ص 48.

[4] وقد استخدم كذلك صاموئيل هانتنغتون نموذج الحضارة كوحدة للتحليل. يقول هانتنغتون: "فإن نموذج الحضارة هذا يفسر كثيرا من التطورات المهمة في الشؤون الدولية في السنـــوات الأخيرة. هنتنغتون، "إن لم تكن حضارة، فماذا تكون؟"، مرجع سابق، ص 75.

الإسلامي أو ربما في إطار الفكر الإنساني عامة هو المرحوم مالك بن نبي. وعلى الرغم من أهمية هذه المسألة إلا أن كثيرا من دُراسه[1] لم يتفطنوا إلى هذا الأمر الخطير والمهم للغاية في تحليل ودراسة قضايا الحضارة والثقافة والاجتماع البشري في عصر العالمية. والذي نراه في الأدبيات والكتابات الصادرة[2] حول فكره هو التركيز على الحضارة كوحدة للتحليل عند هذا المفكر. فصحيح أن هذه الوحدة للتحليل لها ثقل خاص في كل أطروحاته، حيث نجد كثيرا من أفكاره تدور حول هذه الوحدة التحليلية، ولكن إغفال البعض وعي بن نبي على الوحدة الجديدة للتحليل قد يُبقي فكره ومشروعه حبيس إطار التحليل الحضاري المعهود، ويخفي عليهم كثيرا من الملامح والأبعاد المشرقة والعالمية في فكره. فابن نبي يعد بحق من الأوائل الذين انتبهوا بعمق ووعي إلى مفهوم "الحضارة العالمية" كوحدة جديدة للتحليل الحضاري والتاريخي والاجتماعي. وما يعرف اليوم بقضية العولمة–في أحد أبعادها– وتأثيراتها على مناهج البحث الاجتماعي والإنساني ما هي إلا أثر بسيط من أثار العالمية، وتجلي أولي من تجلياتها التي ستتلاحق كلما أمتد وعي البشرية في مستقبل الحضارة وإنجازاتها الجبارة والنوعية.

فمالك رحمه الله في إطاره التحليلي يعتبر مفهوم "الحضارة العالمية"[3] مفهوما أساسيا في دراسة قضايا التجديد الحضاري للأمة وللبشرية جميعا. فدراسة التاريخ، والحضارة،

---

[1] انظر سليمان الخطيب، مرجع سابق، ص 53، 76.

[2] انظر هذه النماذج في دراسة مالك بن نبي: أسعد السحمـــراني، مالك بن نبي مفكرا إصلاحيـــا (بيروت: دار النفائس، 1984م، ط1)؛ سليمان الخطيب، مرجع سابق؛ زكي أحمد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة: دراسة تحليلية نقدية (بيروت: دار الصفوة، 1992م، ط1)؛ علي القريشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي: منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر (القاهرة: الزهراء للإعلام، 1989م، ط1)؛ محمد عبد السلام الجفائري، مشكلات الحضارة عند مالك بن نبي (تونس وليبيا: دار الكتاب رالعربي، 1992م)؛

Fawzia Bariun, Malik Bennabi: His Life and Theory of Civilization, First Ed (Kuala Lumpur: Budaya Ilmu Sdn. Bhd, 1993).

[3] لا أقصد هنا بالحضارة العالمية ذوبان كل الحضارات في حضارة واحدة فهذا من قبيل التجاوز على سنن الاجتماع البشري وإنما المقصود أن الحضارات كلها ستصل إلى ميثاق إنساني للتفاهم والتفاعل بشكل يتيح لكل حضارة أن تساهم في بناء هذا الكيان الحضاري البشري الذي تحافظ فيه الحضارات على خصوصياتها ولكن تساهم في البناء الحضاري الإنساني العالمي.

والاجتماع البشري عنده ينبغي أن تكون ضمن إطار وحدة "الحضارة العالمية" ومفاهيمها، ومفرداتها، وأدواتها التحليلية الجديدة. وعلى الرغم من أن مالكا في بدايات فكره قد نظر لمسائل الحضارة الإسلامية، والحضارة المسيحية، والحضارة الهندية والبوذية من منظور "الحضارة ذاتها كوحدة للتحليل" إلا أنه لم يغب[1] مطلقا عن وعيه أن إطارا جديدا للتحليل بدأ يتشكل في وعي البشرية هو "الحضارة العالمية" كوحدة تحليلية جديدة؛ تقوم بتوسيع وعينا وتوسيع رؤيتنا ورفع أفقنا إلى القضايا العالمية الكبرى؛ بحيث يصبح نظرنا إلى قوانين الحضارة، والتاريخ، والإنسان، والثقافة، والمجتمع، والعمران ليس فقط من منظور الدولة، وليس فقط من منظور الحضارة، ولكن كذلك من منظور "الحضارة العالمية" التي توسع أفق الوعي، وأفق الفهم، وأفق المنهج، وأفق المصطلحات، وأفق الأفكار، وأفق التطبيقات الحضارية، وأفق منجزات الحضارة وثمارها، وأفق التشريع والقانون والتربية والعلاقات الدولية والاجتماعية، وأفق الاقتصاد، وأفق السياسة، وأفق الحياة ذاتها. إن مالكا يرى أن تحولات القرن العشرين ساهمت في إحداث تحويل نوعي في وعينا ورؤيتنا إلى قضايا الحضارة والعالم. إن هذا التحول النوعي الكبير أدى إلى "إنشاء بصورة ما مجالا ثالثا، هو المجال الذي يتحتم فيه على كل ثقافة أدركت حقيقة مشكلاتها الداخلية والاتصالية، أن تدرك حقيقة مشكلات أخرى على مستوى عالمي."[2]

المنهج الحضاري عند بن نبي والتنظير لمفهوم الحضارة العالمية كوحدة للتحليل

ولكي نتبين هذا المنحى عند بن نبي سنعمد إلى تثبيت بعض النصوص من كتاباته ومؤلفاته والتي ستساعدنا على استجلاء هذا التوجه في تفكيره. ونحن نعتبر هذه النصوص والأفكار بمثابة التنظير الأولي لبناء هذه الوحدة الجديدة في التحليل الحضاري والتاريخي

[1] على الرغم من أنه لم يقدم لنا الأدوات التحليلية اللازمة لتحليل التاريخ والاجتماعي الإنساني في عصر العولمة كما فعل عندما قدم الكثير من الأدوات التحليلية الخاصة بتحليل التاريخ والاجتماع في ضوء الحضارة كوحدة للتحليل.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة (دمشق: دار الفكر، 1991م)، ص 116.

على الرغم من عدم تصريحه بها بصورة واضحة. يقول بن نبي في تأملاته حول المنطق العالمي[1] الجديد للحضارة الإنسانية: "لقد كانت الحضارة من عمل اللاشعور عند الفرد، وهو العمل الذي يجند وعيه الموضوعي بصفة استثنائية، عند بعض المؤرخين وعلماء الاجتماع مثل ابن خلدون، أعني عند الخصيص الذي جعل من الحضارة موضوعا للدراسة، ومشكلة للتجلية والإيضاح. ولكن الحضارة قد أصبحت مع الثقافة الغربية هدفا مقصودا، وعملا شعوريا وفنا ووظيفة اجتماعية للإنسان تتطلب ذكاءه وإرادته، وهو يرى فيها غايته الأرضية. هذه الذاتية الجديدة قد وسعت أولا حقل الحضارة نفسها، حين مدته من النطاق القومي والعنصري إلى النطاق العالمي الإنساني. ولكن الغرب حين حقق امتداد الحضارة في المكان بفضل قوته الصناعية قد أحدث تحولا في طبيعتها التاريخية. فلم تعد الحضارة فيما يبدو خاضعة لقانون (الدورات) كما كانت في عصر ابن خلدون، وأيضا في عصر سبنجلر عندما كان يكتب عن أفول الغرب. ولو رجعنا في ضوء التطورات الأخيرة، رأي (فاليري) في الوقت الذي كان يتأمل النتائج المتوقعة للحرب العالمية الأولى، حين عبر عنها في تلك الصورة المأثورة: (الآن أدركنا نحن أن الحضارات فانيات...) لو راجعنا رأي فاليري اليوم لوجدناه قد أخطئ، إذ في ذلك الوقت لم تعد الحضارة لتكون فانية لأن نطاقها قد بدلها خلقا آخر، فأصبحت عالمية، وبذلك صارت خالدة. ومع ذلك ففي الوقت الذي أراد فيه جون أرنولد توينبي أن يختم كتابه الرائع: (دراسة التاريخ) كانت ظاهرة (الدورات) لا تزال ذات وزن في استنتاجاته، ففي استنتاجه عن مستقبل الحضارة الغربية لم يكن عقله بوصفه مؤرخا على وفاق مع ضميره بوصفه إنسانا غربيا. فقد كان المؤرخ مأخوذا فيما يبدو بفكرة الأفول. ولكن الإنسان يتجاوز هذا الخوف حين يصوغ للحضارة الغربية أمنية في ألا تغرق بدورها في محاولة (إنقاذ بالسيف) وهي محاولة قد تنتج عن غريزة الدفاع عن النفس. فهو يتمنى أن تصل إلى نظام عالمي...وإذا كانت أمنية الإنسان تذهب إلى هذا المدى البعيد،

[1] يقول الأستاذ الدكتور ابراهيم محمد زين: "مالك بن نبي كان يعنى في المقام الأول بمشاكل الإنسانية جمعاء، وكان يحاول وضع مشكلات الأمة الإسلامية في إطار مشكلة الإنسانية قاطبة"، انظر: إبراهيم زين، "أبعاد رؤية مالك بن نبي الحضارية"، الشاهد الدولي، المجلد الأول، العدد: 3، نوفمبر 1997م، ص 7 وما بعدها.

فذلك لأن المؤرخ الكبير يرى في منعطف التاريخ الحالي أو يستشعر التحول الذي يجتاز بالإنسانية المرحلة الثانية من تطورها، وبعد التحول الذي دخلت به التاريخ في بداية العصر الحجري الجديد، فهو يرى أن التطور الذي حول المجتمع البدائي في نهاية العصر الثلجي إلى مجتمع من طراز جديد، أي إلى (الحضارة) يمكن الآن أن يحول هذه الحضارة إلى طراز جديد هو (الحضارة العالمية). وهذا التحول قد يغير توقعات التاريخ تغيرا تاما لا يدع معه مجالا لافتراض (الأفول)، إذ أنا في التوقع الجديد لن يكون أمامنا سوى افتراض الكسوف الكلي والنهائي الذي لا يمكن أن تقوم به(نهضة). فمشكلة الحضارة تصاغ حينئذ في مصطلحات تستبعد مراحل التعديل. وتستبعد(عودتها) التي احتفظت بها حتى الآن حين دارت دورتها خلال آلاف السنين. ويوضح هذا أن الموجة الأوربية قد حملت بذور الحضارة إلى أركان العالم القصية، وأخصب غرينها القارات كلها، وأن الحضارات إنما كانت (فانية) حين كان لكل منها حقلها الخاص، وهو عموما في حدود إمبراطورية، وكان حامل رسالتها الفكرية لا يتجاوز عبقرية جنس ما. فكان الأفول يحدث مع انهيار الإمبراطورية، ومع افتقار العبقرية العاجزة عن أن تتجدد بفعل عناصر أرضها وحدها. فإن البذور التي تعود لتلقي دائما في الأرض قد انتشرت في كل مكان، ولقد يتضاءل جنين هنا، ولكنه ينضج وينمو هناك. فنحن نصادف دائما أشكالا من المقاصة تحتفظ بالحضارة في مستواها وفي حيويتها. حائلة بينها وبين الأفول. وتلك نتيجة توحيد المشكلة الإنسانية. ولقد حققت العبقرية الغربية هذا التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي. وهو يتجلى في حياة كل شعب وفي تشكيلاته السياسية، وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي. فالمقاييس وطرائق السلوك والتفكير لا تكف عن التقارب على محور طنجة جاكرتا ومحور واشنطن موسكو."[1]

إن هذا النص العميق والمؤسس لوحدة تحليل جديدة في مجال الدراسات الحضارية والاجتماعية والتاريخية يتضمن جملة قواعد، ومبادئ أساسية ينبغي تعليمها ونحن ندرس

[1] مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ (دمشق: دار الفكر، 1981م)، ص ص 272-274.

الحضارة العالمية كوحدة تحليل للفعل الحضاري والتاريخي. وهذه الأمور الأساسية يمكن تلخيصها فيما يأتي:

أولا: تحول مسألة الحضارة من كونها عملا لا شعوريا إلى كونها عملا شعوريا، وفنا بشريا يقوم به العقل البشري. والمقصود بكون الحضارة فنا لا شعوريا أي أنها كانت غاية ومثالا لا يدركه إلا الخصيصة من العلماء والمفكرين الذي جعلوا البحث في قضية الحضارة موضوعا لعملهم وتخصصهم. ولكن الحضارة بالنسبة إلى الإنسان العادي لم تكن إلا حلما لم يخامر شعوره وواقعه، بل كان أملا وطموحا عزيز المأخذ والمنال. فالحضارة بهذا المفهوم كانت غاية وهدفا يصبو الإنسان إلى تحقيقه عبر جهاد، ومكابدات، وعبر سلسلة لا متناهية من المحاولات والصعوبات التي تجعل الكثير من الناس يفقدون الأمل في تحقيقها. لقد كانت الحضارة حلما بعيدا وغاية عسيرة المنال. ولهذا عبر عنها بن نبي بقوله أنها عمل لا شعوري– أي– ليس في متناول الجميع، ولكن تستهوي من العلماء، والخصيصة من يروم الصعاب، ويكابد المشاق للبحث في موضوعاتها وقوانينها. ولكن وبسبب التحولات في الوعي البشري، والقيم البشرية، والإنجازات الحضارية المعاصرة في مختلف المجالات أصبح موضوع الحضارة موضوعا اجتماعيا. أي أن الحضارة بعدما كانت من عمل اللاشعور المخفي أصبحت عملا شعوريا واقعيا ملموسا. فلقد أصبح هما يوميا للإنسان، وهدفا عمليا يتفنن في تحقيقه وتحصيله يوميا. وهكذا أصبحت الحضارة جزءا لا يتجزأ من واقع الإنسان، وكفاحه اليومي. فالإنسان أصبح مع التطورات الحضارية الحديثة يرى الحضارة كوظيفة اجتماعية يقدم لها كل قدراته وطاقاته، وإمكاناته العقلية والفكرية وملكاته الذهنية والضميرية. إن هذه الذاتية الجديدة للحضارة قد أدت إلى توسيع نطاق الوعي البشري، وأفقه من النطاق الذاتي للحضارة، ومن الأفق العنصري، والمحلي والثقافي الخاص للمجتمع إلى النطاق العالمي الواسع. وهذا في حد ذاته تحول جوهري في قيمة الحضارة، ومفهومها، ومضامينها. فكما أنه بالدرجة الأولى توسيع للعقل، والذهن، والفكر في المكان والزمان

والواقع، فهو كذلك توسيع لمفهوم الحضارة. إن كل هذا التوسيع والتحويل في أفق الحضارة ذاتها يعني تحولا جوهريا في نظام الحضارة ذاته.

ثانيا: هذه الذاتية الجديدة للحضارة، وهذا الحضور العملي العضوي للحضارة في حياة الإنسان، وفي نطاقه ومجاله الشخصي والعالمي الواسع، قد أصبغ فهما جديدا على نظام الحضارة وعلى قانونها الذي اتبعته لقرون متعددة. فالحضارة في نطاقها وأفقها القديم وفي ظل مفهوم "الحضارة" كوحدة للتحليل كانت تتبع نظام الدورات الحضارية[1] الخاضعة لقانون الميلاد والصعود والأوج والأفول. ولكن يبدو أن هذا التحول قد غير حتى طبيعتها الخاصة وولدها خلقا جديدا. فأصبحت الحضارة على ما يبدو ستتجاوز منطق الدورة، ومنطق الأفول والفناء، وتصبح متمتعة باستمرار نسبي يجعلها تنتشر، وتتوسع بصورة لا تسمح بأفولها ولكن ببقائها. إن النطاق الجديد للحضارة، جعلها عالمية وما دامت الحضارة عالمية فبقائها يصبح جزء من تركيبها ووجودها، وليس خارجا عنها. فالعالمية جعلت بقاء الحضارة واستمرارها، وعدم أفولها خاصية ذاتية في الحضارة ذاتها، بحيث أصبح بقاءها جزء من مسيرتها وتركيبها الجديد. وبعبارة أخرى لقد وصلت الحضارة إلى نوع من الاستقرار والتشكيل الذاتي والنظام والتنسيق، بحيث أصبحت نظاما عالميا[2] لازما للوجود البشري في عصر العالمية. وكأن الحضارة مع العصر العالمي أصبحت لازمة وجودية لا تقوم بدونها حياة الإنسان.

[1] علي القريشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي: منظور تربوي لقضايا التغيير في المجتمع المسلم المعاصر، الطبعة الأولى، (القاهرة: الزهراء للإعلام، 1989)، ص 299. نختلف قليلا عن تصور الأخ القريشي لمسألة الدورة الحضارية، وقوله بأنها اهتزت عند بن نبي حتى من الناحية النظرية. فلا نرى أنها اهتزت، ولكن نرى أن هناك تطورا فكريا من مفهوم الحضارة كوحدة للتحليل إلى مفهوم الحضارة العالمية كوحدة جديدة للتحليل، مما جعل بن نبي يقترح تصورا أكثر عمقا وأكثر تناسبا والتحول النوعي في الواقع الحضاري للإنسانية. وسنشرح وجهة نظرنا فيما يأتي من التحليل.

[2] هنا لا يقصد بالحضارة العالمية دولة عالمية أو حضارة عالمية واحدة تفنى فيها كل الثقافات. فالمقصود هنا ليس ما يشير إليه قول هنتنغتون عندما قال: "والبديل غير الواقعي هو نموذج العالم الواحد الذي يقول إن هناك حضارة عالمية شاملة قائمة الآن أو من المرجح أن تقوم في السنوات القادمة...ومقولة إن ثقافة عالمية أو حضارة عالمية شاملة تبزغ الآن، تأخذ أشكالا مختلفة لا يصمد أي منها حتى للتمحيص العابر." هنتنغتون، "إن لم تكن حضارة، فماذا تكون؟"، الغرب وبقية العالم بين صدام الحضارات وحوارها (بيروت: مركز الدراسات الاستراتيجية والبحوث والتوثيق، 2000م، ط1)، ص 80. إن هذا الفهم للحضارة العالمية لا يعنينا في هذا الكتاب وليس هو المقصود.

ثالثا: إن هذا التشكيل الجديد للحضارة وهذا التحول ليس تحولا طفريا أو فوجائيا أفرزته عوامل خارجة عن نطاق الوعي التاريخي والاجتماعي للإنسان، وإنما هو تحول منطقي تابع للأطراد العام للوجود البشري في هذا العالم، وهو كذلك حلقة في سلسلة تطور الوعي البشري، وتطور وجود الإنسان في الأرض. فمالك بن نبي يرى أن هذا التحول منطقي، ومطلوب إذا ما أخذنا بعين الاعتبار التطور العام للتاريخ الإنساني. فمنعطف التاريخ الحالي يمثل منعطفا تحوليا كبيرا يجتاز بالإنسانية مرحلة مهمة وخطيرة في وجود البشرية كلها. يقول بن نبي معلقا على بعض أفكار المؤرخ الإنجليزي الكبير أرنولد تويمبي: "فذلك لأن المؤرخ الكبير يرى في منعطف التاريخ الحالي أو يستشعر التحول الذي يجتاز بالإنسانية المرحلة الثانية من تطورها، وبعد التحول الذي دخلت به التاريخ في بداية العصر الحجري الجديد، فهو يرى أن التطور الذي حول المجتمع البدائي في نهاية العصر الثلجي إلى مجتمع من طراز جديد، أي إلى (الحضارة) يمكن الآن أن يحول هذه الحضارة إلى طراز جديد هو (الحضارة العالمية). وهذا التحول قد يغير توقعات التاريخ تغيرا تاما لا يدع معه مجالا لافتراض (الأفول)، إذ أنا في التوقع الجديد لن يكون أمامنا سوى افتراض الكسوف الكلي والنهائي الذي لا يمكن أن تقوم به(نهضة). فإذن التحول الحالي للوعي الإنساني باتجاه الحضارة العالمية تحول منطقي وليس طفري. ومع هذا التحول تبدأ تباشير وحدة تحليل جديدة للتاريخ والاجتماع البشري هي "الحضارة العالمية"[1] وهكذا ستنقلب البنية الذاتية لما

[1] نحن هنا لا نتحدث عن مفهوم الحضارة العالمية باعتبارها مفهوما سياسيا إيديولوجيا يُوظف من قبل البعض للحديث عن المركزية الغربية أو عن المصالح الخاصة لحضارات ما. وبعبارة أكثر دقة ليس المقصود هنا الحديث عن "الحضارة العالمية" بمفهوم صاموئيل هنتنغتون مثلا. وهنا أرى فائدة نقل هذا النص للدلالة عن المقصود. يقول عصام العامري: "عندما نشر هانتنغتون مقالته المعروفة باسم "صدام الحضارات" وبعدما دار نقاش واسع في مختلف بقاع العالم، عاد هانتنغتون ليؤكد إطروحته تلك مناقشا قيام حضارة عالمية واحدة مستندة إلى التقارب الثقافي الإنساني والقبول المتزايد بقيم وتوجهات وممارسات، ومؤسسات مشتركة من شعوب العالم...وبذلك يخلص هانتنغتون إلى النتيجة الرئيسية لكتابه، وهي: إن العالم لا يسير نحو حضارة كونية واحدة بأي معنى من المعاني." عصام العامري، مرجع سابق، ص 204. إن المقصود بالحضارة العالمية كوحدة للتحليل هو توسيع مجال الدراسة ليشمل العالم كله بحضاراته المختلفة والمتنوعة سواء أتشكلت كلها في حضارة عالمية واحدة أو في حضارة عالمية متنوعة أو في تجمع حضارات متفاعلة ومتدافعة.

كان يعرف بالحضارة وتدخل الحضارة ذاتها منطقا أخر، وتسير وفق نسق أخر يلغي فكرة أفولها وكسوفها الكلي، وبالتالي فحضور الحضارة يصبح حضورا عالميا مستمرا غير خاضع لقانون الدورة الذي فككته وأتلفته طبيعة الحضارة الجديدة ولكن تكون الحضارة خاضعة لقانون أخر هو قانون الاستمرار والبقاء.

رابعا: يرى بن نبي أن قانون الدورة وقانون أفول الحضارة وفنائها إنما كان يطبق في إطار ومحيط اجتماعي مشروط باتصال الحضارة بواقع اجتماعي معين، وفي نطاق جغرافي محدد هو نطاق الدولة أو المجتمع أو الامبراطورية. فضمن هذا الحقل الخاص كان قانون الدورة فاعلا وحيويا في نقل قيم الحضارة من مكان إلى أخر، ومن إمبراطورية إلى إمبراطورية أخرى. فكانت الحضارة في نطاقها الجغرافي الخاص هذا تهاجر من بقعة إلى أخرى، كلما انتفت عوامل استمرارها في ذلك الواقع، وتشكلت تلك العوامل في الواقع الجديد. فالرسالة الفكرية للحضارة والإشعاع الحضاري للحضارة كان لا يتجاوز النطاق الإمبراطوري المحدد للجنس المحدد، فكانت الحضارة تخصب هناك في نطاق الإمبراطورية، وكانت ثمارها الأساسية تعود إلى حقلها الخاص.

ولكن هذا لا يمنع نوعا من الإشعاع على المجتمعات المجاورة أو على المجتمعات البعيدة بعد مرور الزمان، وانتقال قيم الحضارة بطرائق معينة إلى المجتمعات الأخرى. إن أفول الحضارة، وهجرتها إلى مكان أخر كان مرتبطا بسقوط الإمبراطورية وضعفها وانحلالها. وكذلك بعدم قدرة عبقريتها الخاصة، وخبرتها الحضارية الجزئية النسبية المتصلة بثقافتها، وواقعها، وممارستها، وفعلها الحضاري على اكتشاف قوانين معالجة الأفول، وقوانين البقاء والاستمرار الحضاري، وقوانين تجديد الحضارة، والوعي، ومعالجة الانحلالات، والتفككات التي تظهر على وجه الحضارة وجوهرها. وهكذا فلا تستطيع الإمبراطورية بعبقريتها تدارك الأمر حتى يلفها قدر الأفول والفناء، ويشملها الانحلال ويعتريها الاضمحلال والنكوص، والتراجع ويحل محلها مجتمع أخر قد توفرت عنده الشروط، واستقامت له الموازين. إن هذا العجز وهذا النقص في فهم قوانين التجديد، وقوانين إشفاء الهرم الحضاري، واسترجاع

الحيوية الحضارية هو نفسه الذي حدا بابن خلدون أن يضع قانونه الصارم في شأن أفول الحضارات. فحين نظر ابن خلدون بفكره الثاقب في قوانين العمران والاجتماع الإنساني وصل إلى خلاصته المحزنة في شأن مسألة الأفول الحضاري حين قال: "وفي هذا الطور تحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء، إلى أن تنقرض كما نبينه في الأحوال التي نسردها. والله خير الوارثين."[1]

إن ابن خلدون في الحقيقة لم يجانب الصواب كثيرا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار وعيه، وفكره، وواقعه، وزمانه، ومناهج التحليل التي استعملها، ووحدة التحليل التي استخدمها. فابن خلدون في تحليليه للمسألة الحضارية كان على وفاق تام مع سقف الوعي الذي توصل إليه زمانه. وكان صادقا أيما صدق في فهمه لقانون أفول الحضارات، بحيث قدم لنا مثالا واقعيا كيف كانت الدول تسقط، وتأفل دون رجعة، وكأن الأفول هو القانون الجاري عليها منذ الأزل وهو باق إلى الأبد كما تصور مفكرنا الجليل. فصحيح تماما أن تلك المجتمعات لم تتمكن بعد من تطوير فقه في دراسات الحضارة يمكن أن نسميه فقه بقاء الحضارة أو فقه الاستمرار الحضاري.

فهذه الوحدة في المشكلات الإنسانية، وهذا الوعي المشترك بالمشكلات الإنسانية هو في حقيقته صورة من صور تأثير مفهوم وثقافة الحضارة العالمية في الإنسان والثقافة المعاصرة. وفي هذا السياق يقول بن نبي: "فهناك وحدة في المشكلة الإنسانية تنبثق عن المصير المشترك، وهي من حيث كونها مجرد مفهوم ميتافيزيقي في درجة وضوحه. كانت تجعل المؤرخ الذي يتجاهل هذا التصور للأشياء أو يعارضه، في موقف يمكنه ويحق له أن يجهلها. ولكنها قد أصبحت واقعا ماديا. فوحدة التاريخ تتأكد في القرن العشرين بطريقة لا تدع مجالا للفكرة الكلاسيكية المألوفة، فكرة (الوحدات التاريخية) المستقلة. التي تفهم فيها كل وحدة في حدودها؛ فلقد دخلت الإنسانية مرحلة لم يعد ممكنا فيها تحديد مجال الدراسة.

[1] عبد الرحمن ابن خلدون، مقدمة ابن خلدون، تحقيق: عبد الواحد وافي، (القاهرة: دار نهضة مصر للطبع والنشر، د.ت، ط3)، ج2، ص. 556.

الخاص على طريقة(تويمبي) ولعله للمرة الأولى ينبغي على التاريخ أن يضع مشكلته وضعا منهجيا في المصطلحات الميتافيزيقية. فالفكر الديني الذي أبعده التطور الديكارتي وجهود الباحثين والعلماء عن نظريات التاريخ قد عاد إليها بطرق عقلية. حتى لو عبرنا في مصطلحاته عن المشكلة الأساسية التي تتصور طبقا لها جميع المشكلات الأخرى. لعبرنا عنها بمشكلة خلاص الجنس البشري، وتلك هي المرة الأولى التي تواجه فيها المشكلة مواجهة كلية."[1]

إن هذا التوجه نحو العالمية، وأن هذه الوحدة في المشكلات الإنسانية، وأن هذا التلاحم والتلاقي والاشتراك في تحمل مسؤولية المصير البشري ومسئولية الحضارة، إنما هو ثمرة لهذا الواقع العالمي الجديد، ونتيجة منطقية لتكرس قيم ومفاهيم[2] الحضارة العالمية في واقعنا الاجتماعي. فالقضية الكبرى هنا هي قضية المواجهة الحضارية الكلية العالمية للمشكلات الإنسانية. فلم يعد ممكنا مطلقا لأي مجتمع أن يستقل بعلاج مشكلاته لوحده أو الانغلاق على ذاته، بل أصبح ضروريا له أن يحضر في دوائر الوعي المختلفة انطلاقا من دائرة الوعي الذاتي إلى دائرة الوعي الأسري، فالمحلي، فالقومي، فالإقليمي، فالدولي، فالإنساني، فالعالمي، فالكوني. يقول بن نبي: "إن من الواضح أن الضمير الإنساني في القرن العشرين لم يعد يتكون في إطار الوطن والإقليم، وهذا 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 أخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي."[3]

[1] مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الأسيوية، ص 206.

[2] حتى ولو أنها ما زالت في مراحلها الأولى، وستزيد فعالية انتشار هذه القيم كلما تقدمنا نحو العالمية وكلما أصبحت الصراعات والمشكلات الإنسانية أكثر تأثيرا في كل البشر وأكثر إيلاما.

[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 121.

إن هذا التخطيط العالمي وهذا المستوى العالمي وهذه الدائرة العالمية أصبحت ذات أثر قوي في حركة الوعي الحضاري والثقافي لمختلف المجتمعات والثقافات. وما لم يرتفع إنسان هذه الثقافات إلى هذا المستوى العالمي من النظر، وما لم يدرك كيف أصبح مفهوم "الحضارة العالمية" مؤثرا في حياته الخاصة والعامة وفي وجوده الشخصي والثقافي، وفي تكوينه الروحي والعقلي، وفي سلوكه العقدي والفكري، فإن هذا الإنسان سيبقى دوما عاجزا عن إدراك ما يحدث في هذا العالم الجديد من حوله من قضايا وحوادث كبرى. إذا لابد أن يمتد وعي الإنسان ليكون حاضرا في دائرة الثقافة والواقع العالمي. "فالمستوى الشخصي للمسلم حتى ولو نما نموا نسبيا، يمكن أن يبدو في حالة تضاؤل، بقدر ما ينمو تطور الآخرين بسرعة أكثر. والواقع أن الوعي الاجتماعي الذي كان يتكون منذ حين في دائرة محدودة أمام منظر محدد عموما، بنطاق بلاد معينة هي الوطن، قد أصبح يتكون اليوم في إطار أكثر امتدادا بدرجة لا تضارع. وفي منظر أكثر انفساحا. كذلك فكما هي الحال بالنسبة للطفل وللأسباب نفسها يحصل امتداد المستوى الشخصي للفرد: امتداد حضوره إلى مدى أبعد من مقره، فوسطه، فبلاده وهذا التوسع في مستواه الشخصي، يكون مقياسا مباشرا لدرجة تحضر هذا الوسط حيث لا يحيا الفرد مع أهله ومواطنيه فحسب، ولكن مع عدد أكبر من الآدميين...بقدر ما يعي فيه الفرد المولود في الدائرة رقم 1 والدائرة رقم 2 أعني مشاكل العالم العربي واتجاهاته وآماله، بقدر ما يكتمل وعيه ذاته وينمو مستواه الشخصي، وبقدر ما يتخطى دائرة داخلية إلى أخرى خارجية بقدر ما ينمو عالم أفكاره؛ وعندما يبلغ وعيه الاكتمال المتطابق مع الدائرة العالمية يكون مستواه الشخصي قد بلغ أقصى اكتماله، بحيث ينبث حضوره في سائر أجزاء المعمورة."[1] إن هذا الواقع الجديد يجلي لنا حقيقة ماثلة هي أن الحضارة الإسلامية والأمة الإسلامية باعتبارها صاحبة نموذج حضاري متميز وعالمي التوجه، وبوصف نموذجها معاير لكثير من قيم النموذج الحضاري المهيمن اليوم فإن المسؤوليات والواجبات الحضارية للأمة أصبحت مضاعفة وأكثر تعقيدا وتشابكا من ذي قبل. والمتوقع

[1] مالك بن نبي، فكرة كمنويلث إسلامي (القاهرة: مكتبة عمار، دزت)، ص ص 67-68.

أن تواجه الأمة بحكم موقعها ورسالتها ونموذجها مواجهات حضارية شرسة إما أن تقودها إلى القوة والفاعلية الحضارية وإما إن تعمق ضعفها وعزلتها وتخلفها الحضاري. يقول الأستاذ الطيب: "كما أتوقع من ناحية أخرى، أن يكون هذا القرن من أقسى وأخطر القرون على الإسلام ودعوته وثقافته وأتباعه...إذا عجزت منظومتنا المعرفية ومؤسساتها الأسرية والتربوية والإعلامية والاجتماعية والسياسية...عن إنجاز التحول المعرفي الشمولي العميق، عللا طريق الثقافة السُننية المتكاملة، وظلت أجيال الأمة أسيرة زيف المنطق الإشهاري، وشطحات الفكر الخرافي، ومتاهات الدجل الإيديولوجي، وعفونات الكبت الاجتماعي، أو الازدواجية الثقافية عامة...الأمر الذي يجعلها تنهار في معتركات الجدل الثقافي والحوار الحضاري الذي يفرضه عصر انهيار الحدود وتقارب المسافات والأزمنة وتعاظم وسائل وإمكانات التأثير والتأثر."[1]

لقد أصبح جليا تماما أن الواقع العالمي أصبح في حد ذاته واقعا حيويا مؤثرا، وواقعا حاضرا متكرسا في وجود كل مجتمع، وكل ثقافة بغض النظر عن مدى استيعاب الثقافات المختلفة لهذا الوجود الجديد، ولهذا الحضور الجديد لقيم الواقع العالمي، والثقافة العالمية، والوجهة العالمية في التاريخ المعاصر للحضارة البشرية.

المنهج الحضاري البنبي وضرورة التفاعل والتعايش العالمي

إن ما سبق من التحليل يؤكد ضرورة التفاعل والتعايش[2] والتشارك بين القوي والضعيف، وبين المركز والهامش وبين المتحضر والمتخلف، وبين المهيمن والمستضعف، وبين المستعمر والقابل للاستعمار. وهذا منطق التشارك والتفاعل والتعايش والسلام[3] الذي بشر

[1] الطيب برغوث، الفعالية الحضارية والثقافة السُننية، منشورات مركز التعارف الحضاري والتربية، الطبعة الأولى، (كوالالمبور: آسليتا سينطرين برحاد، 2002م)، ص ص 22-23.

[2] يقول التويجري: "إن التعايش بين الأديان يفقد جدواه وقيمته، حين ينقلب إلى اصرار على استغلاله وتوجيهه الوجهة التي لا تخدم الأهداف الإنسانية التي هي موضع اتفاق الأطراف الراغبة في التعايش." انظر: التويجري، مرجع سابق، ص 29.

[3] راجع: مصطفى الرافعي، الإسلام دين المدنية القادمة، ص 189 وما بعدها.

ويبشر به كذلك بعض كبار العلماء والمفكرين والروحيين. يقول بن نبي رحمه الله: "إن العامل الصناعي الذي كان له أثره في إحداث التفرقة والتنويع حتى عشر السنوات الأخيرة، مما أتاح للشعوب المتقدمة المتطورة وضعا ممتازا بفضل تفوقها الاقتصادي والسياسي، يخيل إلينا أن هذا العامل يتدرج بالإنسانية شيئا فشيئا نحو الانسجام والوحدة، محتما عليها بذلك مصيرا مشتركا. وهكذا نرى منذ حوالي عشر سنوات حتمية معينة موحدة كنا نتصور عواملها في النطاق الميتافيزيقي، أعني وراء العوامل التاريخية، وأصبح تأثيرها واضحا في مجال التاريخ. على أن المشكلة الإنسانية يجب أن ينظر إليها من كلا الوجهين أي من وجهة العوامل الموحدة ومن وجهة عوامل التنويع."[1] ومن نماذج وأمثلة هذا الاتجاه: يقول الرئيس الأمريكي الأسبق ريتشارد نيكسون في كتابه "أمريكا والفرصة التاريخية: إن العديد من الأمريكيين لا يعرفون أن العالم الإسلامي تراث غني. إنهم يتذكرون فقط أن المسلمين نشروا بسيوفهم الدين الإسلامي في آسيا وأفريقيا وحتى أوروبا، وينظرون بفوقية إلى الحروب الدينية في المنطقة. إنهم يغفلون أن واقع الإسلام لا ينادي بالإرهاب، وأنه لم يمض أكثر من ثلاثة قرون على الحروب الدينية التي تورط فيها المسيحيون في أوربا ضد المسلمين. فعندما كانت أوروبا تتقهقر في العصور الوسطى، كانت الحضارة الإسلامية تتمتع بعصرها الذهبي. لقد قدم العالم الإسلامي إسهاما ضخما في العلوم والطب والفلسفة. يقول ويل ديورنت في كتابه تاريخ التمدن (مجلد عصر الإيمان): وعندما أخذ كبار علماء النهضة الأوروبية يوسعون آفاق المعرفة العلمية، إنما كانوا يفعلون ذلك لأنهم كانوا يقفون على أكتاف عمالقة العالم الإسلامي.

يقول الأمير تشارلز ولي عهد العرش البريطاني في محاضرة ألقاها في جامعة أكسفورد إذا كان الغرب يسيء فهم طبيعة الإسلام، فما زال هناك جهل حول ما تدين به حضارتنا أو ثقافتنا للعالم الإسلامي. إنه نقص نعانيه من دروس التاريخ الغربي الضيق الأفق الذي ورثناه. فالعالم الإسلامي في القرون الوسطى من آسيا الوسطى إلى الشاطئ الأطلسي كان

[1] ابن نبي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، ص 75.

يعج بالعلماء ورجال العلم، ولكن بما أننا رأينا في الإسلام عدوا للغرب وكثقافة غريبة بنظام حياتها ومجتمعها، فقد تجاهلنا تأثيره الكبير في تاريخنا. فلنأخذ مثلا كيفية تقليلينا من أهمية ثمانمائة سنة من التراث الإسلامي في إسبانيا؛ بين القرنين الثامن والخامس عشر، فلا مفر من الاعتراف بمساهمة إسبانيا الإسلامية في الحفاظ على الدراسات الكلاسيكية في العصور المظلمة والانطلاقات الأولية لعصر النهضة، ولكن إسبانيا المسلمة كانت أكثر من مخزن للحضارة الإغريقية التي التهمها العالم الغربي المعاصر. ...لقد دعا الإسلام إلى العلم بشكل حثيث وحافظ على السعي وراءه وشجع العلماء. وهناك قول مأثور لدى المسلمين "إن مداد العلماء أفضل من دماء الشهداء"...لقد كان الإسلام في القرون الوسطى معروفا بالحلم والتسامح عندما كان يسمح لليهود والمسيحيين بممارسة شعائرهم الدينية، واضعا مثالا لم يتعلمه الغرب لسوء الحظ لعدة قرون...إن الأمر العجيب هو وجود الإسلام في أوروبا كجزء منها منذ أمد طويل، أولا في إسبانيا، ثم في البلقان، وكذلك مساهمته في حضارتنا التي كثيرا ما نعتقد خطأ بأنها غربية كلية...إن الإسلام جزء من ماضينا ومن حاضرنا في جميع ميادين الجهد البشري. لقد ساعد الإسلام على تكوين أوروبا المعاصرة، فهو جزء من تراثنا وليس شيئا مستقلا بعيدا عنا...إن الإسلام يستطيع أن يعلمنا اليوم كيف نفهم، وكيف نعيش في عالمنا المسيحي الذي يفتقر إلى المسيحية التي فقدها. فالإسلام في جوهره يحتفظ بنظرة مدمجة للكون، وهو يرفض أن يفصل بين الإنسان والطبيعة، أو بين الدين والعلم، أو بين العقل والمادة، كما حافظ الإسلام على وجهة نظر ميتافيزيقية موحدة للإنسان وللعالم الذي يحيط به. ولكن الغرب فقد رؤياه بقدوم العلماء أمثال كوبرنيكوس وديكارت وانطلاقة الثورة العلمية...إنني اعتقد أنه من المؤسف أن العالم الخارجي الذي أوجدناه، في مئات السنوات الأخيرة، أصبح يعكس الانقسام الذي نعيشه في داخل بلادنا. فقد ازداد تمسك الحضارة الغربية بالتملك والاستغلال المادي متحديا بذلك الالتزامات المفروضة علينا تجاه البيئة التي نعيش فيها، ونستطيع أن نتعلم من الإسلام الشعور بأهمية الخصائص الروحية لهذا العالم الذي يحيط بنا. إنني أطالب بتفهم أعمق وأكثر شمولية لعالمنا،

وأن نوجد بعدا ميتافيزيقيا وماديا لحياتنا، لنعيد عملية الاتزان التي فقدناها، والتي أعتقد أن انعدامها سيكون مصيبة كبرى على المدى البعيد. فإذا كانت أساليب الفكر الموجودة في الإسلام تستطيع أن تساعدنا على هذا المسعى، عندئذ تكون هذه الأشياء هي التي يجب أن نتعلمها، والتي أعتقد أن تجاهلنا إياها سيكون وبالا علينا. إننا نعيش اليوم في عالم واحد حيث إن الاتصالات السريعة، والتلفزيون، وتبادل المعلومات، قد حلت كل المشاكل بصورة لم يحلم بها أجدادنا، وأصبح الاقتصاد العالمي يعمل ككيان متبادل الاعتماد. إن مشاكل المجتمع ونوعية الحياة والبيئة هي حالات دولية بأسبابها وتأثيرها، ولا يمكن لأحد منا أن يدعي القدرة على حلها بنفسه. فالعالمان الإسلامي والغربي شركاء في مشاكل مشتركة تواجهنا. مثلا كيف نتكيف مع المتغيرات في مجتمعاتنا؟ وكيف نساعد الجيل الناشيء على مواجهة مستقبلية، بعد أن أصبح منعزلا عن عائلته وقيم المجتمع الذي يعيش فيه؟ وكيف نواجه متطليات مرض الإيدز والمخدرات والتفكك العائلي؟ وطبيعي أن تختلف هذه المشاكل في طبيعتها وحجمها بين مجتمع وآخر."[1]

إن البشرية اليوم ينبغي أن تساهم كلها في معالجة قضاياها، وينبغي لكل ثقافة أو حضارة أن تأخذ على عاتقها مسئولية معالجة المشكلات الإنسانية. والواجب الحضاري العام يحتم على الجميع أن يسهموا في علاج مشكلات الحضارة والبشرية. يقول بن نبي: "وتأثير العامل الفني الذي صاغ بالنسبة لكل شعب ضرورات من نوع خاص تفرض على حياته التزامات ومسؤوليات جديدة في نطاق أوسع من نطاقه التاريخي الجغرافي المعتاد."[2] والحضارة البشرية اليوم في وضعين: الأول هو وضع النجاة الجماعي. والثاني: هو وضع الغرق الجماعي. فالوضع الأول سيأتي نتيجة منطقية معقولة لفلسفة وسياسة وثقافة وعقلية واتجاه الأخذ على الأيدي. وأما الوضع الثاني فسيأتي كنتيجة منطقية معقولة لفلسفة

[1] نقلا عن: هادي المدرسي، مرجع سابق، ص ص 122، 127، 128.

[2] مالك بن نبي، تأملات في المجتمع العربي (دمشق: دار الفكر، 1991م) ، ص 8.

وسياسة وثقافة وعقلية واتجاه الترك وعدم الاكتراث والاهتمام بالمصلحة الإنسانية العامة وبمصلحة الحضارة وبمصلحة السفينة البشرية.

ومن هذا المنطلق فإن اعتبار مفهوم "الحضارة العالمية" كإطار للتحليل والمقاربة للمشكلات الإنسانية يقتضي بناء ثقافة عالمية جديدة تؤسس على منطق "الآخذ بالأيدي والتشارك والسلام" كبديل لثقافة المصلحة الخاصة التي لا تكترث بغيرها بل تحاول إلغاء غيرها تبعا لمنطق الترك أو عدم الاهتمام بالآخرين ما دمت أنا بخير وسلام. فلم يعد هناك في الحقيقة مجال لعقلية الترك لأنها تؤدي إلى تحطيم السفينة البشرية، وتعطيل الحضارة البشرية من تحقيق رسالتها الاستخلافية كما يرسمها الإسلام كدين إلهي عالمي خاتم. يقول الأستاذ التويجري: "إننا، ومن موقع تقديرنا للمخاطر التي تهدد البشرية في هذه المرحلة من التاريخ، نؤمن بأن التعايش من الأديان بصفة خاصة، ضرورة من الضرورات الملحة التي يفرضها الحفاظ على سلامة الكيان الإنساني ويمليها الحرص المشترك على البقاء الحر الكريم فوق هذا الكوكب. ولا يخامرنا شك في أن التعايش بين الأديان، سيكون أشد إلحاحا في المستقبل القريب، لما يبدو لنا من مؤشرات في الأفق تؤكد جميعها على أن القرن 21 سيعرف أزمات شديدة الوطء على المستوى السياسي والاقتصادي وعلى الصعيد الحضاري والثقافي معا."[1]

إن هذا الفهم للوضع الحضاري القائم يفترض علينا أن نعيد النظر في مفهومنا للحضارة كوحدة للتحليل الحضاري الكلاسيكي، كما ينبغي لنا أن نفكر في مفهوم الحضارة العالمية كوحدة جديدة للتحليل الحضاري العالمي القائم، وإن هذا تطور المناهج والأدوات والمعارف المناسبة لهذا النوع من التحليل الحضاري العالمي.

وحدة المشكلات الإنسانية وأساسيات بناء ثقافة عالمية متفاعلة

فعلى الرغم من أن الواقع الحالي وطبيعة المشكلات البشرية الحالية، ونوعية التشكيل الحالي للخريطة الحضارية والثقافية والسياسية للعالم لا يترك لنا فرصة للتفكير في تغييره

[1] التويجري، مرجع سابق، ص ص 36-37.

وتحويل الموازين لصالح الخيار الثالث المشار إليه أعلاه ولو على المدى القريب والمتوسط، إلا أننا ينبغي أن نتفائل على المدى البعيد، لأننا نرى تباشير واقع عالمي جديد قد تبرز فيه فلسفة وقيم الخيار الثالث. إن البشرية ومع التطورات الأخيرة التي أخذت حيزها في الخمسين سنة الأخيرة، مجبرة على إعادة النظر في مفهوم الحضارة، ومنطقها في عصر العالمية، والتحول السريع في مناهج وأدوات البناء الحضاري، وفي طبيعة العلاقات الحضارية والثقافية بين الحضارات المختلفة. فمع المنطق الجديد نجد أن الحضارة الغربية –التي نعتبرها حضارة مركزية مهيمنة الآن– نفسها أصبحت جزءا من التشكيل الحضاري العالمي العام الذي نتحدث عنه. فهي جزء لا يخرج عن تأثيرات المنطق الحضاري العالمي المعاصر الذي تمارسه الحضارة بعد أن أصبحت تمتاز بنوع من الاستقلال على التأثيرات التي تمارسها القوى التقليدية. فعلى الرغم من استمرارية هيمنة الحضارة الغربية وفاعليتها، إلا أنها تبقى خاضعة للمنطق الحضاري العالمي الذي لا يتشكل فقط في الواقع الغربي، ولكن أصبح ظاهرة عالمية مستقلة نوعيا عن القبضة الصارمة للحضارة الغربية التقليدية. إن "التطور الذي يدفع الحضارة اليوم إلى الشمول والعالمية، أي إلى حالة سيضطر فيها الأوربي – (الغرب)– إلى تقبل واحترام عالم الآخرين حيث تتجدد فيه فكرته عن الإنسان."[1] يقول جارودي في معرض تحليله لضرورة تغير نظرة الغرب إلى الآخرين: "إن في وسعنا أن نأمل الحصول على نتائج ثلاث...منها...تحويل رؤيتنا العالم عن تركزها حول أنانا الصغيرة. إن الحضارات اللاغربية تعلمنا، بادئ ذي بدء، أن الفرد ليس مركز كل شيء، وأن فضلها الأعظم إلى أنها تجعلنا نكتشف الآخر وكل الآخر دون فكرة مبيتة تضمر التنافس والسيطرة"[2] .

وهذا الواقع الجديد ليس بواقع مفاجئ، ولكنه ضرورة حتمية متوافقة مع نوعية التطور التاريخي للحضارة البشرية، ومتوافقة مع منطق التاريخ ذاته، ومتوافقة مع نتائج

[1] مالك بن نبي، في مهب المعركة، 31.

[2] روجي جارودي، حوار الحضارات، ترجمة: عادل العوا (بيروت: منشورات عويدات، 1978م)، ص 190.

التطور العلمي والتقني والحضاري الشامل، ومتناسبة مع حجم التحول في الوعي الحضاري البشري، ومنسجمة نوعيا مع سنن وقوانين ومنطق الواقع العالمي. فليست هذه العالمية خرافة وليست طموحا خاليا من المضمون وليست فكرة فجائية. "والعالمية في مجراها ليست أطروفة من مفاجآت التاريخ، وليست اتجاها عقليا أو سياسيا، وإنما هي ظاهرة القرن العشرين. وهي في واقعها المادي نتاج رائع لمقدرة الإنسان وللمستوى الجديد الذي رفعت إليه هذه المقدرة ألوان نشاطه، حتى أصبحت العالمية غريزة القرن العشرين ومعناه. ولقد تجاوز هذا الحضور أولا الحقل المحلي في القرية ثم في المدينة، ثم وصل بعد ذلك إلى المستوى القومي، ثم امتد شعاعه مع النمو الصناعي، فأصبح دوليا وأخيرا عبر جميع الحدود فأصبح عالميا...وهذا التصغير للمكان يعد كأنه (تكبير) للإنسان وامتداد ورحابة في نطاقه الشخصي؛ إذ في هذا المستوى يصبح العالم وطنه، وميدانه المحدود ومجاله الحيوي العادي... إن عهد العالمية قد حان مع العهد الذري، أي مع نتائج النمو الصناعي، ومع الفتوحات العلمية التي أتاحت لطاقة الإنسان أن تسيطر سيطرة تامة على الكرة الأرضية...العالمية وليست هذه فكرة، أو مجرد رغبة، أو خيالا، أو مبدأ أخلاقيا، بل أنها تصريح لعصرنا وغاية محتومة لتطورنا الراهن، وضرورة تفرضها الظروف الصناعية والنفسية التي بلغها العالم"[1].

إن هذا التحليل لمسألة الحضارة العالمية كوحدة للتحليل التاريخي والحضاري والاجتماعي يقودنا إلى الخلاصات الآتية والتي وضعها مالك بن نبي بكل ووضوح وعمق:

أولا: "وهذه الاعتبارات ترد مشكلة الحضارة إلى المستوى العالمي"[2].

ثانيا: "إن تكامل النوع الإنساني وسلامه قد أصبحا أهم ما يهم نفسية القرن العشرين واجتماعه إلى حد ما"[3].

[1] مالك بن نبي، فكرة الافريقية الأسيوية، ص ص 211-213، 217.

[2] مالك بن نبي،فكرة الأفريقية الأسيوية، ص 212.

[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 116.

ثالثا: "غير أن مهمة الإنسانية اليوم خاضعة في عمومها لقضية[1] السلام، التي تفرض نفسها مقدما على كل مشروع اجتماعي روحي في العالم الراهن، فمشكلة السلام قد أصبحت هي النقطة التي تلتقي عندها خيوط التاريخ جميعا"[2] .

رابعا: "فالثقافة الحضارية ينبغي أن تعطي لفكرة السلام شخصيتها الحقيقية، بأن تضعها منذ الآن تحت ضمان المبادئ."[3] وهذا يتطلب مما يتطلب: "إن الجهود يجب أن تصب في دائرة السلام، ولكن السلام لن يكتب له البقاء إذا لم يكن عادلا. فالمطلوب هو ذبح العدالة من أجل السلام، لأن العدالة تثأر لنفسها، كما أن الحرية أيضا تثأر لنفسها... فالسلام الحقيقي ليس هو السلام الذي تفرضه القوة بدل القناعة كما يخطئ من يرى أن السلام أمر غير قابل للتطبيق، استنادا إلى أن السلام غير العادل لا يمكن تطبيقه"[4].

خامسا: "فتفكيك العالم إلى عناصره الراهنة يهدف إلى تجميعه بعناصر جديدة صالحة لتمريره من مرحلة التجزئة والتميز إلى مرحلة التجمع والعالمية."[5] يقول الأستاذ التويجري: "ولهذا يجب أن يكون التعايش بين الأديان دعما للجهود الخيرة التي يبذلها المجتمع الدولي من أجل التعايش الحضاري والثقافي بين الأمم والشعوب، وأن يكون قوة دفع لهذه الجهود نحو تطويرها وإغنائها وتعميمها، وحتى يكون التعايش بين الأديان في خدمة السلام العادل، يجب أن تتحرر الأطراف المشاركة من كل القيود والضغوط والارتباطات التي تتعارض ومبادئ هذا التعايش وأهدافه"[6].

سادسا: "أن بناء عقلية عالمية جديدة لا يصح أن يتصور من الزاويتين الاقتصادية والسياسية، بل من سائر الزوايا مقدمين في علاجنا العنصر النفسي الذي يخلق نوعا من

[1] انظر: جودت سعيد، مذهب ابن آدام الأول أو مشكلة العنف في العمل الإسلامي (دمشق: مطبعة زيد بن ثابت الأنصاري، 1984م، ط3)، ص 20 وما بعدها.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 126.

[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 128.

[4] المدرسي، مرجع سابق، ص ص 87-88.

[5] مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية، ص 135.

[6] التويجري، الإسلام والتعايش، ص 34.

القاسم المشترك في جميع المشاكل الثائرة حاليا بين الشعوب ونحن نلاحظ ذلك في كل يوم"[1].

سابعا: "فالمثقف المسلم نفسه ملزم بأن ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبة، حتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي"[2].

خـاتـمـة:

لقد تبين لنا من هذا الاستعراض المقتضب لمسألة "الحضارة العالمية" كأساس مهم من أسس المنهج الحضاري عند بن نبي، أن تغييرات جذرية ينبغي أن تخطط وتطبق في وعينا وثقافتنا وطرائق تفكيرنا وأنماط تعايشنا الحضاري ومنهجنا التربوية والاقتصادية والاجتماعية والعلمية والتقنية، لكي نتمكن من بناء إنسان وثقافة وحضارة التفاعل والسلام والتعايش والتوازن والقوة والنفع الحضاري العام للبشرية.

[1] مالك بن نبي، فكرة الأفريقية الأسيوية، ص 52.

[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ص 116.

الصراع الحضاري من منظور مالك بن نبي وإدوارد سعيد

د.لطيفة الوارتي[1]

مقدمة

لم يكن مالك بن نبي بعيدا عن أوضاع المسلمين أو غافلا عنها أو مشغولا بقضايا أخرى، وإنما كانت شغله الشاغل، لذلك تميزت دراسته موضوع الحضارة بالحكمة والرزانة والتعمق في القضايا وتتبع أسباب الداء لمعرفة الدواء، والوصول إلى مصدر المرض واستئصاله من جذوره. فهو من النوابغ الذين خرجوا بأفكار ناضجة ومتكاملة حول مشروع الإقلاع الحضاري مهتديا بخطى الإسلام، ومستفيدا من ثقافة العصر الحديث.

وفي الغرب علا صوت المفكر الناقد المنظر الأدبي اليساري العلماني الذي يصعب حصره في مدرسة تفكير محددة، أو تصنيفه وفق مذهب بعينه؛ لأنه أنموذج دائم للمثقف الدائم الاشتقاق ممن يعيش على نحو جدلي ويدرج إشكالية الظواهر كبند محوري على جدول أعمال العقل،ويخضع ملكة التفكير لنظام معرفي ومنهجي مركزي هو النقد، إنه المفكر العربي المسيحي العلماني إدوارد سعيد (1935-2003) الذي دافع عن المسلمين والعرب.

لقد نشأ إدوارد سعيد وترعرع في أحضان الحضارة الغربية وتشرب فكرها دون أن تدخله إلى حظيرتها الهالكة والمهلكة فأخذ من إرثها الصالح وأحجم عن الطالح، كشف القناع عن دعائم جبروتها الاستعماري وقدمه للعالم في منظور جديد يعتمد على المنطق

[1] أستاذة بالكلية متعددة التخصصات بالناظور – المغرب –

والحجة، قاضى الغربيين في عقر دارهم، وأثبت أن الحضارة الإسلامية أشرف وأقدس حضارة فوق هذه الأرض ففند دعائم الغربيين وكذبهم في تشويه الإسلام وأسسه.

ومن عناصر الورقة:

الحضارة الإسلامية نور لن ينطفئ

لقد تحدث كل من مالك بن نبي وإدوارد سعيد عن أن الحضارة أعمق دلالة وأرحب أفقا وأبعد مدى في التعبير عن الروح التي تسري في مجتمع من المجتمعات، فهي تنشأ من تفاعل ثقافات متعددة، ويشارك في صياغة ملامحها وتشكيل خصائصها شعوب مختلفة.

وقد ميز كل منهما أسس الحضارة الإسلامية باعتبارها إرثا مشتركا بين جميع الشعوب والأمم التي انضوت تحت لوائها، وشاركت في بنائها، وأسهمت في عطائها، وهي الشعوب والأمم التي كونت وشائج الأمة الإسلامية ونسيجها المحكم.

فالحضارة الإسلامية إذن ليست حضارة جنس معين فتكون بذلك حضارة قومية تنتمي إلى قوم مخصوصين، ولكنها حضارة جامعة شاملة للأجناس والقوميات جميعا التي كان لها نصيبها في قيام هذه الحضارة، وازدهارها وتألقها، وامتداد تأثيرها ونفوذها إلى العالم الذي سطع فيه نجمها واتسع إشعاعها وامتد نفوذها.

فعلى هذا الأساس تكون الحضارة الإسلامية نوعين: حضارة إسلامية أصيلة وتسمى حضارة الخلق والإبداع وقد كان الإسلام مصدرها الوحيد، وعرفها العالم لأول مرة عن طريق الإسلام.

وحضارة انفرد بها المسلمون في الأمور التجريبية امتدادا وتحسينا كما عرفها الفكر البشري من قبل، وتسمى حضارة البعث والإحياء[1].

وميز كل منهما سمات الحضارة الإسلامية بخمس خصائص تكسبها الطابع المميز لها بين الحضارات الإنسانية المتعاقبة في الماضي والحاضر على السواء، وهي:

[1]- موسوعة الحضارة الإسلامية لأحمد شلبي، 50/1، مكتبة نهضة المصرية، القاهرة، 1987.

* أنها حضارة إيمانية

* ثم هي حضارة إنسانية المترع في آفاقها وامتداداتها

* وكذلك هي حضارة معطاء، أخذت واقتبست من الحضارات والثقافات الإنسانية التي عرفتها شعوب العالم القديم.

* وهي أيضا حضارة متوازنة، وازنت بين الجانب الروحي والجانب المادي

* وأخيرا هي حضارة باقية بقاء الحياة على وجه الأرض تستمد بقاءها من الإسلام .

* الحضارة الغربية في الميزان

يقتضي الإنصاف أن نقول ابتداء أن الحضارة الغربية لا تخلو من جوانب. لقد اختصرت الحضارة الغربية للإنسان المسافات، فقربت له المكان ووفرت له الزمان، وقد استفادت منها الحياة العلمية في كل أنحاء العالم بما فيه الحضارة الإسلامية فدخل في علوم القرآن والحديث واللغة وعلومها وآدابها وغير ذلك من العلوم الإسلامية[1].

وهذه الحضارة لا تخلو من السلبيات، فهي لا تتفق والتعاليم الدينية والخلقية الفاضلة والمبادئ الإنسانية التي تهدد الحضارة الإنسانية بأوخم العواقب، وتتمركز سمات الحضارة الغربية فيما يأتي:

* الغبش في معرفة الألوهية،

* النزعة المادية وهي التي تؤمن بالمادة وحدها لتفسير الكون والمعرفة والسلوك وتنكر الغيبيات، وكل ما وراء الحس.

* النزعة العلمانية تلك النزعة التي تفصل الدين والحياة الاجتماعية.

* الصراع فهي حضارة تقوم على الصراع، لا تعرف السلام ولا الطمأنينة ولا الحب، إنه الصراع بين الإنسان ونفسه وصراع الإنسان والطبيعة، وصراع بين الإنسان والإنسان وصراع بين الإنسان والإله.

* الاستعلاء على الآخرين

[1]- الإسلام حضارة الغد، ليوسف القرضاوي، ص30.

*تجليات الصراع الحضاري عند مالك بن نبي وإدوارد سعيد

حاول مالك بن نبي بتحليلاته وآرائه الإصلاحية من داخل المجتمع الإسلامي أن يصحح هذه المقولات ويخطئ الشائعات التي تحط من الإسلام أولا وحضارته ثانيا ومعتنقيه ثالثا، وتحث محبيه على ضرورة الدفاع عنه والحفاظ عليه وذلك بإصلاح النفس ثم الغير حتى يتم التآزر والتآخي والسير وفق منهج السلف الصالح صانعي هذه النهضة انطلاقا من قوله تعالى(إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) فهو يسير على نهج ابن تيمية في إصلاح النفس أولا لينتقل الإصلاح إلى الآخر فيعم المجتمع كله يقول[1]:" يجب أن ندرك أوضاعنا وما يعترينا من عوامل الانحطاط وما تنطوي عليه من أسباب التقدم. فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة"وبذلك أحطنا تراثنا وإرثنا المجيد بحصن منيع لا تتسرب إليه يد الغدر أو الخداع للنيل منه.

والفكرة نفسها تناولها إدوارد سعيد بمنهج مختلف حيث كان نقده اللاذع لحال المسلمين أولا ثم لكل من مس الدين الحنيف وحضارته الخالدة ثانيا جاعلا من الكلمة القوية والقلم الجرئ سلاحه فكان دفاعه ينطلق من إيمانه بالحق وتبصره به للقضايا ووضع الأمور في نصابها دون انتماء أو انتساب فهو علماني مسيحي إنسي، حداثي استطاع بقوته وحنكته اللغوية وتحليلاته العقلية والمنطقية أن يدافع عن هذه الحضارة ويدعو إلى تحريك همم المسلمين في كل مكان لحصنها ورد الهجوم العنيف الذي مورس ويمارس عليها منذ أمد الآمدين أي منذ أن خمل المسلمون وناموا دون وضع منبه للاستيقاظ في وقت معين فقد وجد في هذه الحضارة بعد اطلاع واسع وتعمق شديد وقراءات متنوعة واصطدام عنيف مع الأعداء ما لم يجده في حضارات أخرى فأحبها وكرس حياته وعلمه لإبراز مكانتها وأهميتها.

مستقبل الحضارة الإسلامية بين مالك بن نبي وإدوارد سعيد

[1]- وجهة العالم الإسلامي لمالك بن نبي نقلا عن مقال فكرة الحضارة وتحديد المشكلة الإسلامية عند مالك بن نبي لنور الدين خندودي، ص 120، مجلة الجهاد، عدد 106، السنة 10جمادى 1404، يناير 1992.

لقد عايش مالك الصراع الإسلامي مع الغرب وأدرك خطر استيراد الفكر وإضاعة الطاقات هباء في المقاهي والصالونات الفكرية، إنه من الذين اكتشفوا أن الاستعمار يسعى أولا إلى أن يجعل من الفرد خائنا للمجتمع الذي يعيش فيه فإن لم يستطع فإنه يحاول أن يحقق خيانة المجتمع لهذا الفرد على يد بعض الأشرار[1]. فالاستعمار لم يكتف بالنهب والاستغلال وأشكال التدمير المادي والمعنوي، وإنما يحطم قواعد السلوك والخلق والهوية ويستبدل بها ما يؤدي إلى السقوط الخلقي كبوابة دائمة الانفتاح يمكنه أن يلجها متى شاء[2]. فيؤكد ابن نبي على هذا ضرورة تصحيح العقيدة وتقويتها في نفوس المسلمين حتى ينتج عنها ما تقتضيه من تأثير على مستوى السلوك في كل ميادين الحياة، ويرتبط بتصحيح العقيدة تبصير الإنسان المسلم بوظيفته في الحياة لئلا تتحول حياته إلى عبث.

وإذا كان مالك بن نبي أعطى البديل وهو الرجوع إلى الأصول التي انطلقت منها الحضارة الإسلامية فإن إدوارد سعيد اتخذ منهجا مخالفا وهو مواجهة أعداء الإسلام وكل من حاول رميه أو تهجين قيمه، وهو العربي المسيحي العلماني الذي لم يتوان في الدفاع عن الإسلام والمسلمين منذ أن وعى قلمه ذلك إلى أن فارق الحياة (2003) فقد عمل على كشف التصوير المغلوب الذي تصوره الجنس الغربي في وصف العرب والمسلمين باعتبارهم شعوبا تتسم بالدونية والعنف والاختلاف إلى حد الغرابة وهو تصوير ينزع السمة الإنسانية عن تلك الشعوب ويكرس فكرة تفوق الثقافة والحضارة الغربية فحاول في كل كتاباته وفكره ونقده وأدبه بل وموسيقاه رد الاعتبار للثقافات وأنماط الحياة الإنسانية على اتساعها والثقافة الإسلامية خاصة مؤكدا أن الديموقراطية والحداثة وغيرها من المفاهيم التي لا تحمل مدلولا وحيدا مقتصرا على الرؤية الأوربية أو الغربية بشكل عام والتي تقيس المجتمعات الأخرى بمقاييس من المركزية الثقافية.

[1]- الصراع الفكر في البلاد المستعمرة لمالك بن نبي، ص 125، وينظر ايضا أسئلة الفكر المنهج والفعالية في ثرات مالك بن نبي لمحمد البنعيادي، ص 44.

[2]- أسئلة الفكر المنهج والفعالية في تراث مالك بن نبي لمحمد البنعيادي، ص 44.

فلسفة الإصلاح الثقافي والاجتماعي
في فكر مالك بن نبـي
الأستاذة: نادية المديوني[1]

مقدمة: في مسألة التغيير والإصلاح

قد تتبادر إلى الذهن أسئلة عديدة حول سبب اختيار موضوع فلسفة الإصلاح الثقافي والاجتماعي في فكر مالك بن نبـــي.

ولماذا القول بضرورة الإصلاح الثقافي لتحقيق المشروع الإصلاحي التغييري في المجالات الأخرى ؟

في الحقيقة اجتمعت أسباب كثيرة دفعتني لاختيار هذا الموضوع ولعل أهمها، الوضع الثقافي والفكري الذي تعيشه المجتمعات الإسلامية، وأزمة اللاوعي التي شكلت في أوساطنا المرض العضال الذي يحتاج لتكثيف الجهود من أجل القضاء عليه.

لا نستطيع أن ننكر أن الاستقلال الذي نالته الشعوب الإسلامية مازال استقلالا مفرغا من كثير من المحتوى والمعنى، لأن الاستعمار مازالت جذوره ضاربة في بنيتها الثقافية والاجتمـــاعية والاقتصادية والسيـــاسية. صحيـــح أنها تخلصت من الاستعمـــار المباشـــر –العسكري– ولكنها لازالت تعاني من الاستعمار غير المباشر وهو الذي ضرب سياجه على الفكر والثقافة في البلاد الإسلامية، فشخصية الفكر الإسلامي لم تكتمل بعد"ولم يظفر

[1] أستاذة اللغة العربية وباحثة في الفكر الاسلامي – فاس– المغرب

بعد بحقه في السيطرة على وجوه الحياة، وبقيمته الاجتماعية باعتباره وسيلة للعمل وأساسا جوهريا للنشاط"[1].

ومالك بن نبي يرجع هذا النوع من الاستعمار–الاستعمار الثقافي– إلى" القابلية للاستعمار" وقال في هذا الشأن:"إن هناك حركة تاريخية ينبغي ألا تغيب عن أنظارنا، وإلا غابت عنا جواهر الأشياء، فلم نر منها غير الظواهر، هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار بل بالقابلية له فهي التي تدعوه"[2].

الشعوب الإسلامية حملت في ذاتها قابلية لمثل هذا الاستعمار، وكان ذلك عندما انفتحت على الثقافات الأخرى دون تحديد زاوية لرؤية واضحة المرجعية والأهداف والوسائل، وهذا القول لا يعني رفض الانفتاح على الثقافات والحضارات الأخرى، بل إنه مسألة ضرورية لعقد صلات مع الأمم لمعرفة تصوراتها و للتمكن من مواصلة مسيرة الدعوة إلى الله تعالى على بصيرة وهدى مرجعي وثقافي وفكري...، الأمر الخطير في الانفتاح أن الشعوب الإسلامية أصبحت تنقل من الثقافات الأخرى وتقلدها بشكل رهيب بعيدا عن التحليل والنقد، وأيضا في غياب عقلية الإبداع والتجديد.

لقد كانت ظاهرة الانسياق وراء أفكار الآخرين وتقليد ثقافاتهم سببا أيضا جعلني أتناول هذا الموضوع للكشف عن الدور الذي يمكن أن تلعبه الثقافة في التغيير والإصلاح من شأن كل الميادين الاجتماعية والحياتية. وقبل الخوض في هذا الموضوع لابأس من الوقوف عند معنى"التغيير"المقصود.

لن أقف عند"التغيير" كمصطلح مستقل أبحث في تعريفه وفي علاقته بغيره من المصطلحات، بل سأقف عند التغيير كعملية أو كتكليف ملقى على عاتق كل مسلم ومسلمة لتحقيق خلافة وخيرية هذه الأمة انطلاقا من قوله تعالى: ﴿كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله﴾((سورة آل عمران،آية:110)).

[1] مالك بن نبي وصياغة المرحلة"سليمان الخطيب، مجلة رسالة الجهاد ص:127 عدد 1990/94

[2] وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ص: 85 ، ترجمة عبد الصبور شاهين ط1986/5–دار الفكر سوريا.

أمة تضمن بالصلاح والإصلاح خلودها واستمراريتها، وترى في التغيير مسألة ضرورية وغاية من غاياتها، لا التغيير ما بالذات – (ما بالنفس حسب التعبير القرآني) – فقط بل وما حولها"لأن منهج الإسلام في بناء المسلم عقيدة وسلوكا لا يرمي إلى أن يجعله صالحا في نفسه فحسب، بل يتجاوز ذلك إلى أن يجعله الصالح المصلح، فيه يتحقق الوجود المتمكن للأمة المسلمة وبه ترتقي الأمة من طور الاتصاف بـــ((الإسلامية)) انتسابا إلى أفق ((المسلمة)) سلوكا ووجودا. يقول الله تعالى: ﴿والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم﴾((سورة التوبة،آية:71))، ويقول عز وجل: ﴿وامر أهلك بالصلاة واصطبر عليها﴾((سورة طه،آية:132))، ويقول جل جلاله: ﴿ولينصرن الله من ينصره إن الله لقوي عزيز، الذين إن مكناهم في الأرض أقاموا الصلاة وآتوا الزكاة وأمروا بالمعروف ونهوا عن المنكر ولله عاقبة الأمور﴾ ((سورة الحج،آية: 41/40)).

في هاته الآيات –وغيرها – يمتزج الصالح بالمصلح ليشكل المسلم الذي تقوم به الأمة المسلمة، التي لا تستقيم حركة الحياة بغير قيادتها وريادتها[1].

فالمسلم الذي يكتفي بصلاحه قد تكون به الأمة الإسلامية، ولكن إذا اكتفى بالصلاح دون الإصلاح، رغم وجودها فلن تقوم لها قائمة ولن تضمن الاستمرارية، ومن ثم نجد أن الإسلام حرص حرصا كبيرا على أن تكون دعوته رامية إلى الصلاح والإصلاح معا، والإصلاح بدوره لن يتحقق دون الصلاح الذاتي مصداقا لقوله تعالى: ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ ((سورة الرعد، آية 11)).

ويتجلى أيضا في قوله: ﴿ يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم لا يضركم من ضل إذا اهتديتم﴾.

[1] فقه تغيير المنكر،د.محمود توفيق محمد سعيد،كتاب الأمة،رقم41،/1415هـــ/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة قطر .

على أنه لا ينبغي أن يفهم من قوله تعالى: ﴿عليكم أنفسكم﴾ الزموا صلاح أنفسكم، ولا شأن لكم بفساد غيركم، لأن مثل هذا الفهم سيجعل معنى الآية مناقضا لدلالات ومعاني آيات أخرى، وإنما يجب أن تفهم في ضوء آيات أخرى وفي ضوء السنة.

ولا بأس من الوقوف عند هذه الآية الكريمة وبالضبط عند قوله جل جلاله: ﴿عليكم أنفسكم﴾ ليتم الكشف عن مجالين يحتويهما معناها:

- مجال علاقة المسلم بأخيه المسلم، وفي هذا المجال نجد المعنى كالتالي أن ﴿عليكم أنفسكم﴾ بإصلاحها وتهذيبها وتثقيفها بثقافة الدعوة إلى الله فكرا وسلوكا، وتدريبها على حسن التعليم وحسن الصبر على الدعوة وابتلائها والاحتساب لوجه الله، لتكمل خصال أنفسكم المسلمة، فإذا ما تحقق ذلك، فإنه لن يضركم من ضل عند صلاحكم، على عاتقكم تكليف آخر وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قولا وسلوكا.

- أما المجال الآخر فهو مجال علاقة الأمة المسلمة بغيرها من الأمم، فإن المعنى: أنكم يا أيها الذين آمنوا أمة واحدة، منفصلون عن سواكم، متضامنون، متكافلون فيما بينكم، فعليكم أنفسكم، عليكم أنفسكم فزكوها، وطهروها وعليكم جماعتكم فالزموها، وراعوها، ولا عليكم أن يضل غيركم إذا أنتم اهتديتم[1].

إذن مسألة التغيير ضرورية لا تستقيم حياة الأمة في غيابها ، فبها تحقق الأمة وجودها وتضمن من خلالها استمراريتها.

ولإشكالية تخلف التغيير في الأمة الإسلامية محوران :

- "... المحور الأول إشكالية النهوض والتغيير، يتمثل في غياب مناهج وبرامج التجديد والتغيير والنهوض، التي تدرك سنة الله في الأنفس والآفاق أو قصورها..

- المحور الثاني: يتمثل فيما يمكن أن نطلق عليه"غياب فقه التنزيل" أي غياب فقه تنزيل النص على الواقع، من خلال ظروف وملابسات هذا الواقع واستطاعته لا للقبول به، وإيجاد مسوغات له، وإنما لتغييره والنهوض به والارتقاء به وتطوير استطاعاته من الحال التي

[1] فقه تغيير المنكر، ص:56 .

هو فيها، وهذا لا يتحقق إلا بفهم الحاضر وامتلاك القدرة على وضعه في الموقع المناسب من مسيرة السيرة النبوية، والاعتبار أيضا بالمسيرة التاريخية للأمة المسلمة حيث تمنحها الرؤية القرآنية، وبيانها النبوي ، وتنزيلها على الواقع في مرحلة السيرة، الحلول المتعددة، للحالات المتعددة"[1].

وحتى تكون عملية التغيير عملية شاملة – كما يقول ابن نبي– لا يكفي أن يدرك أصحاب الفكرة –فكرة الثقافة التي لابد أن تسود– وحدهم ضرورة الإصلاح من الوضع الفكري والثقافي الحالي ، بل لابد من أن تدرك باقي الفئات الأخرى بطريقة أو بأخرى فكرة الإصلاح أو التغيير وتدرك أنه لابد من تغييرات ثورية:فإما أن نقوم نحن المسلمين بالتغيير في مجتمعاتنا، وإما طبيعة العصر تفرض علينا تغييرات من الخارج...لأن هذه هي روح العصر، فالذي يجب أن نؤكد عليه أولا وأن تتذكروه دائما: أننا إذا لم نقم نحن بثورتنا فإن التغيير سوف يأتي من الخارج ويفرض علينا فرضا"[2].

في التغيير الثقافي الاجتماعي في فكر مالك بن نبـي

لقد عالج مالك بن نبي الحالة الاجتماعية للشعوب الإسلامية في سلسلته مشكلات الحضارة وركز في دراسته على عناصر ثلاثة:

"عالم الأشخاص"وهو الذي يعكس علاقات المجتمع ومدى ترابط أفراده، وعليه أيضا يقوم العنصران الآخران:"عالم الأفكار" و"عالم الأشياء"، فكلما تطور مجتمع ما على أية صورة:صوب الأعلى أو صوب الأدنى، فإن هذا التطور سجل كما وكيفا في شبكة علاقاته"[3].

[1] رؤية في منهجية التغيير،عمر عبيد حسنة،ص:8.ط1/1994 المكتب الإسلامي (بيروت،دمشق، عمان).

[2] وصية مالك بن نبي:"إما أن نغير وإما أن نغير"، مجلة العالم، ص:50، العدد:1988/244.

[3] ميلاد مجتمع: مالك بن نبي ص:39، ط2/.1974 .

وهاته العلاقات طبعا يعكسها الأشخاص، أما إذا تفككت هذه الشبكة فما ذلك إلا إيذانا بنهاية المجتمع وحينئذ لا يبقى منه إلا ذكرى مدفونة في كتب التاريخ، وعديدة هي المجتمعات التي عرفت التحلل والفوضى الاجتماعية، وما أصابها هذا التحلل إلا عندما انتشر المرض في جسدها الاجتماعي، ولعل هذا التحلل يكمن في شبكة العلاقات ، فالمجتمع قد"يبدو في ظاهره ميسورا ناميا، بينما شبكات علاقاته مريضة ويتجلى هذا المرض الاجتماعي بين الأفراد"[1].

فما هو سبب داء شبكة العلاقات الاجتماعية؟

تأملات في العوالم الثلاثة: الأفكار والأشخاص والأشياء

عندما تتفشى في المجتمع ظاهرة الانفصال بين الأفراد، ويحاول كل إنسان العمل أو التفكير أو التخطيط بمفرده، حينها يمكن أن نعلم سبب الداء: استيلاء"الأنا"وتحكمها في الفرد، وبالتالي تغييب الروح الجماعية التي كانت سائدة في فترة من الفترات في الشعوب الإسلامية والتي كانت أساس كل نشاط أو عمل، وبغياب الروح الجماعية تفسد العلاقات الاجتماعية،"والعلاقات الاجتماعية تكون فاسدة عندما تصاب الذوات بالتضخم، فيصبح العمل الجماعي المشترك صعبا أو مستحيلا، إذ يدور النقاش حينئذ لا لإيجاد حلول المشكلات، بل للعثور على أدلة وبراهين"[2].

وعقدة"الأنا"أصبحت سيطرتها تفوق كل عقدة، واكتسحت كل المجالات لا المجال الاجتماعي وحده، فنحن حين نقوم بدراسة أمراض مجتمع معين، من مختلف جوانبه الاقتصادية والسياسية...فإننا في الواقع ندرس"أمراض"الأنا" في هذا المجتمع وهي الأمراض التي تتجلى في لا فاعلية شبكته الاجتماعية"[3].

[1] نفسه، ص:40 .
[2] نفسه،ص: 40 .
[3] نفسه، ص:41 .

وإذا ما أرجعنا هذا للاعتبار النفسي، فإن حكمنا سيكون على ظواهر الأشياء لا على جواهرها، لأن هذه العقدة تسببت في فساد مجتمعات عديدة،"وكل علاقة فاسدة بين الأفراد تولد فيما بينهم عقدا كفيلة بأن تحبط أعمالهم الجماعية، إما بتصعيبها أو باستحالتها"[1].

جدلية العوالم الثلاثة

وعندما نتحدث عن فساد العلاقات الاجتماعية فإنا نقصد بالدرجة الأولى فساد "عالم الأشخاص"وطبيعي أن يتأثر "عالم الأفكار" و" عالم الأشياء" بفساد" عالم الأشخاص"، وبالتالي السقوط يلحق بالمستوى الاجتماعي ينتج عنه سقوط "عالم الأفكار"، أو المستوى الفكري، وإن كان في الحقيقة سقوط الثاني، في الغالب ينجم عنه سقوط الأول، ويلحق السقوط أيضا بعالم الأشياء، باعتبار تلك العوالم الثلاثة كل لا يتجزأ، ولأن"غنى المجتمع لا يقاس بما يتملك من أشياء بل بمقدار ما فيه من أفكار"[2].

قد يتعرض مجتمع ما لكارثة طبيعية مثلا تذهب بعالم أشيائه، ولا ينقذ منها إلا النزر القليل أو لا شيء، فيجد نفسه أمام أزمة تجتاح "عالم الأشياء"، وهو مضطر للعمل من أجل إقامة أسس هذا العالم من جديد،ولكن الأزمة ستكون أمر وأعظم وقعا، بل إنذارا بالخراب المستمر إذا فقد هذا المجتمع" عالم أفكاره"، لأنه على الأقل إن حافظ على هذا الأخير، سيتمكن من إقامة صرح عالم الأشياء من جديد.

وفي مقابل أهمية "عالم الأفكار" بالنسبة لقيام" عالم الأشياء"نجد أن عالم الأفكار لا يمنع حدوث الهزيمة والاضطراب في مجتمع ما، إذا ما افتقر لشبكة العلاقات الاجتماعية، والتي تقوم على عالم الأشخاص لأن " فاعلية الأفكار" تخضع لشبكة العلاقات،–أي لا يمكن أن نتصور عملا متجانسا بين الأشخاص والأفكار والأشياء دون هذه العلاقات

[1] نفسه ص: 42

[2] ميلاد مجتمع،ص: 34

الضرورية،وكلما كانت شبكة العلاقات أوثق، كان العمل مؤثرا[1]، لأن هذه العلاقات الخاصة بعالم "الأشخاص" هي التي تقدم الروابط الضرورية بين الأفكار والأشياء في نطاق النشاط المشترك الذي يقوم به مجتمع ما[2].

ومن خلال الحديث عن هذه العلاقات الخاصة بعالم الأشياء يمكن القول:إن"أي مرحلة من مراحل النمو الاجتماعي متميزة بغلبة عنصر ثقافي محدد.

ومن هنا يمكن أن نسجل النقطة الأولى التي تكشف لنا علاقة ما هو اجتماعي بما هو ثقافي، والدور الذي تقوم به الثقافة في توجيه الجماعات الإنسانية، على أن كل جماعة إنسانية تخضع لثقافة معينة تختلف عن ثقافات الجماعات الأخرى، ومالك بن نبي يعتبر جميع العلاقات السائدة بين الناس، علاقات ثقافية، أي أنها خاضعة لأصول ثقافة معينة، ويلخص هذا الأمر بقوله:"إن الثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيان الفرد..."[3].

قيام العلاقات الاجتماعية على أساس أخلاقي

إن مشكلة مجتمعاتنا الإسلامية والتي تعد سببا من أسباب الفوضى في مختلف المجالات تكمن في كون الفرد المسلم أصبح عاجزا عن الجمع بين العمل والتفكير في الوقت ذاته، أو أن يربط بين جهده الفكري وجهده العملي، وهذا العجز أو النقص" كما يتجلى في الإطار العام/النشاط الاجتماعي، يتجلى أيضا في الإطار الخاص أي في النشاط الفردي، فالفكرة الإصلاحية، مثلا، تستهدف إصلاح الفرد، ولكننا لا نشم مطلقا رائحة مصلح تتطلب معه الأمور أن يوجد ناطق بفكرة الإصلاح، أي حيث موضوع الإصلاح نفسه في المقاهي، وفي الأسواق، وفي كل مكان تنكشف فيه العيوب الاجتماعية التي يدعو إلى إصلاحها"[4].

[1] نفسه ص:35

[2] نفسه،ص:28.

[3] نفسه ص 29 .

[4] وجهة العالم الإسلامي،ص:83.

وهذا العجز عن الجمع بين التفكير والعمل، الناتج عن الخلط بين جواهر الظواهر وأشكالها، "والذي طبع الحركة الفكرية نشأ عن سبب عضوي"(وهذا العجز العضوي)"تذكيه دائما ضروب من الشلل، أصابت النواحي الخلقية والاجتماعية والعقلية جميعا، وأخطر هذه النواحي هو الشلل الأخلاقي، إذ هو يستلزم أحيانا النوعين الآخرين، ومصدر هذا البلاء معروف، فمن المسلم به الذي لا يتنازع فيه اثنان أن الإسلام دين كامل، بيد أن القضية قد أدت في ضمير ما بعد الموحدين إلى قضية أخرى هي: (نحن مسلمون) .. (إذن نحن كاملون)"[1].

والشلل الخلقي يعد السبب الرئيسي في تأخر المجتمع وتخلفه"يعجز المجتمع فيجعله غير قادر على زيادة جهده الضروري بنهوضه، وما الشلل الفكري إلا نتيجة من نتائجه: فالكف عن التكامل الخلقي ينتج حتما كفا عن تعديل شرائط الحياة، وعن التفكير في هذا التعديل"[2].

فالشلل الأخلاقي الذي تعاني منه الأمة الإسلامية أصابها عندما تخلت عن مبادئها ومناهجها الذاتية في الترقية والتوجيه، وشدت الرحال للطرف الآخر لتستورد منه المناهج والمبادئ والقيم التي تفتقر لذلك الأساس الرباني الذي كان طوال الفترات السابقة لهذه الأمة السر الخفي الكامن وراء انتصاراتها، والذي تخلت عنه عندما ساد الجمود أركانها ولجأت إلى التقليد و"التقليد الخلقي يقتضي–لا محالة– التخلي عن الجهد الفكري أي عن (الاجتهاد) الذي كان الوجهة الأساسية للفكر الإسلامي في عصره الذهبي"، وبالتخلي عن الاجتهاد:"يتجمد الفكر ويتحجر في عالم لم يعد يفكر في شيء لأن تفكيره لم يعد يحتوي صورة الهم الاجتماعي"[3].

إذن، لكي تؤدي تلك العوالم الثلاثة دورها في إقامة شبكة العلاقات الاجتماعية لا بد لها من ضابط يوجهها وهو: الضابط الأخلاقي، فكما أن هذه العلاقات تقوم على أساس

[1] نفسه، ص: 84–85 .
[2] نفسه، ص: 86.
[3] نفسه، ص: 86.

عالم الأشخاص و الأفكار(الثقافة)، والأشياء فإنها أيضا تحتاج إلى مكون آخر هو المكون الأخلاقي، لهذا يؤكد مالك بن نبي على أمرين:

"1ــ أن مجتمعا معينا لا يمكن أن يؤدي نشاطه المشترك دون أن توجد فيه شبكة العلاقات التي تؤلف عناصره المختلفة، النفسية و الزمنية.

2 ــ وإن كل علاقة في جوهرها قيمة ثقافية يمثلها القانون الخلقي، والدستور الجمالي الخاص، بالمجتمع"[1].

وإذا نظرنا إلى الوضع الاجتماعي الذي تعيشه الأمة الإسلامية،سواء من حيث علاقته بالثقافة أو بالسياسة أو بالاقتصاد، لا يمكن أن نقول إلا : لابد من دراسة هذا الواقع المتعفن الذي يعكس أفكارنا وقيمنا الخاطئة والمزيفة، واستبداله بواقع آخر نظيف، وهذا الاستبدال أو التغيير عنصره الأساسي: الفرد:"أي أن التغيير النفسي هو الذي يستهل حياة المجتمع، وهو أيضا الشرط النفسي في كل تغيير اجتماعي"[2]، وهو أيضا: "الشرط الأساسي لتغيير أوضاعنا المتخلفة، فلقد أثبت التاريخ صحة هذا القانون: (غير نفسك تغير التاريخ) أو بالتعبير القرآني الرائع: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾(18) (سورة الرعد:آية:11). "لا يغير ما بهم من انحطاط وتخلف حتى يغيروا ما بأنفسهم من أفكار خاطئة، ولكن في أي اتجاه؟، في اتجاه تحويل الواقع من واقع متخلف إلى واقع متحضر، عن طريق تحويل الإنسان، من إنسان متخلف إلى إنسان متحضر"[3] يتفاعل مع الفكرة الدينية، ومن المعلوم أن أعظم التغيرات وأعمقها في النفس قد وقعت في مراحل التاريخ مع ازدهار الفكرة الدينية [4].

[1] ميلاد مجتمع:ص:45.

[2] ميلاد مجتمع،ص:73 .

[3] طريقنا إلى الحضارة، راشد الغنوشي، ص19 .

[4] ميلاد مجتمع،ص:73.

لذلك وجبت الإشارة إلى أهمية الفكرة الدينية ودورها في التغيير الذي تحدثه في الفرد، وبالتالي في المجتمع، لنصل بعد هذه الإشارة إلى ضرورة الانطلاق–لتحقيق أي عمل،ثقافيا كان أم سياسيا أم اقتصاديا...– من الفكرة الدينية.

لماذا الفكرة الدينية؟

إن العمل الثقافي أو الاجتماعي على سبيل المثال إذا تم، سيعكس لا محالة تصورا دينيا بعينه، لهذا لابد أن نستحضر– نحن المسلمين– الفكرة الإسلامية أثناء قيامنا بعملية التغيير، ذلك لأن: "الفكرة الدينية تحدث تغييرها حتى في سمت الفرد ومظاهره حين تغير من نفسه، وبذلك يكون لمنهج التربية الاجتماعية أثره في تجميل ملامح الفرد، أي أن مجموعة من الانعكاسات تؤدي إلى خلق صورة جديدة، كأنها تتمثل في وجه جديد"[1].

واقتران الحياة الاجتماعية بالفكرة الدينية كبير لدرجة أنه إذا تم التخلي عن هذه الفكرة، وعن القيم الأخلاقية التي تحملها، أصيبت الأمة بالدمار، والسبب في هذا راجع للأشخاص، لأنه لا يعقل أن يلحق الخراب بأمة وأهلها متشبثون بهذه الفكرة ﴿وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون﴾(سورة هود،آية:117)، وما كان الله عز وجل ليظلم عباده ﴿فكلا أخذنا بذنبه فمنهم من أرسلنا عليه حاصبا ومنهم من أخذته الصيحة ومنهم من خسفنا به الأرض ومنهم من أغرقنا وما كان الله ليظلمهم، ولكن كانوا أنفسهم يظلمون﴾ (سورة العنكبوت،آية 39)،ولهذا إذا أردنا التغيير من الوضع الاجتماعي انطلاقا من دائرتنا الفكرية والثقافية، ينبغي أن ندرك أولا أن الخلل الاجتماعي الذي نعيشه ليس خللا فرديا،بل هو خلل وفساد اجتماعي بالدرجة الأولى"بمعنى أنه إن كانت المفاسد الاعتقادية والعملية إنما توجد متفرقة في الأفراد وكان مستوى الأمة الديني والخلقي رفيعا من حيث المجموع بحيث يحجب مساوئ الأفراد، فمهما يكن من فساد سيرة الأفراد تظل

[1] نفسه ص 34 .

الأمة من حيث المجموع محتفظة بكيانها ولا تحل بها فتنة عامة تجر عليها الهلاك بأكملها"[1]، ومن تم حين نقرأ قوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما أنفسهم﴾ (سورة الرعد،آية:11)، لا ينبغي أن نفهم أن التغيير مقتصر على الفرد فقط، بل هو تغيير القـــوم -المجتمع- لما بهم، حتى يتحقق تغيير الله لهم، والتغيير يبدأ من نقطة أساسية:الأخلاق، لأن التعاليم الأخلاقية هي التي تضعنا على طريق الحضارة، وهي التي تعلمنا فن التعامل مع الغير.

و يخلص مالك بن نبي إلى فكرة تجعلنا نجيب عما إذا كانت هناك علاقة بين ما هو اجتماعي وبين ما هو ثقافي، وذلك من خلال حديثه عن فعالية عالم الأشخاص وضرورة تآلف الأفكار والأشياء في تركيب معين لتتحول إلى عناصر ثقافية"فعالم الأشخاص لا يمكن أن يكون ذا نشاط اجتماعي فعال إلا إذا نظم وتحول إلى تركيب"[2].

بمعنى أن الفرد خارج هذا التركيب الاجتماعي سيكون منعزلا عن كل ما يدفعه للتفاعل مع ما يحيط به من أفكار وأشياء وثقافات لأن"الفرد المنعزل لا يمكن أن يستقبل الثقافة، ولا أن يرسل إشعاعها".

هذا فيما يتعلق بالتركيب الذي لابد لعالم الأشخاص أن يخضع له، أما فيما يتعلق بعالم الأفكار وعالم الأشياء فيقول مالك بن نبي"فإذا ما اتجهنا إلى المجال الاجتماعي وجدنا أن الأفكار والأشياء لا يمكن أن تتحول إلى عناصر ثقافية إلا إذا تآلفت أجزاؤها، فأصبحت (تركيبا)، فليس للشيء المنعزل أو الفكرة المنعزلة معنى أبدا"[3].

وارتباط ما هو ثقافي بما هو اجتماعي يتجلى أيضا في الفرق الذي قدمه مالك بن نبي بين العلم والثقافة، وكيف أن الثقافة منبعها الحياة الاجتماعية، وكيف أنها تخلق بيننا علاقات اجتماعية: "فليست الثقافة سوى تعلم الحضارة –أي– استخدام جميع ملكاتنا الضميرية والعقلية في عالم الأشخاص، وليس العلم سوى بعض نتائج الحضارة، أي أنه مجرد

[1] نحن والحضارة الغربية، أبو الأعلى المودودي، ص 222، ط 1983، مؤسسة الرسالة بيروت.

[2] مشكلة الثقافة، مالك بن نبي،ص: 53.ترجمة عبد الصبور شاهين تصوير 1989، دار الفكر سوريا

[3] نفسه، ص:63

جهد تبذله عقولنا حين تستخدم في عالم الأشياء. فالأولى تحركنا وتقحمنا كلية في موضوعها، وأما الثاني فإنه يقحمنا في مجاله جزئيا، والأولى تخلق علاقات بيننا وبين النظام الإنساني، والآخر يخلق علاقات بيننا وبين نظام الأشياء"[1].

وعلى هذا، الخطوة التي تلحق تغيير القوم من أخلاقهم– وحتى نحقق علاقات اجتماعية على أسس صحيحة– هي العمل على التغيير من الثقافة المتداولة حاليا، حتى تصبح ثقافة بانية، لها دور فعال في إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية القادرة من خلال"عالم الأشخاص"القيام بـــ"عالم الأفكار" و "عالم الأشياء"، وأن نعمل أيضا على تعليم الإنسان المسلم"فن الحياة"مع غيره، لأنه ليس مهما أن نعلمه كتابة شيء جميل أو قول شيء جميل وهو جاهل بفن التعامل"أو التعايش مع غيره، ومالك بن نبي يطلق على هذا "الفن" –فن الحياة–وأسماه أيضا بـــ"التحضر"يطلق عليه اسم "ثقافة" وإن كان معناها قد عرف تحريفا وتشويها.

فالثقافة تحتوي على "الأخلاق، والجمال، والمنطق، والصناعة الفنية"ولكن الإشكال لا يكمن فيما تحتويه الثقافة، وإنما يكمن في كيفية استيعاب هذه المحتويات، وعلى حد قول ابن نبي:"كيف ينبغي أن ندركها–هذه المحتويات– في صورة برنامج تربوي يصلح لتغيير الإنسان الذي لم يتحضر بعد، في ظروف نفسية وزمنية معينة، أو لإبقاء الإنسان المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية وفي مستوى أهداف الإنسانية "[2].

إن الذي ينقصنا إذن، ليس محتويات الثقافة ولا وسائل نشرها أو اكتسابها، وإنما الذي نفتقر إليه هو المنهجية والتخطيط أو ما سماه جودت سعيد في كتابه "الإنسان حين يكون كلا وحين يكون عدلا" ب"الفاعلية"أي القدرة على العطاء والخلق والإبداع لأنه"في الحقيقة، الإنسان حين يفقد شيئا يبذل من أجله نفسه يفقد معه أساس الفاعلية ويغرق في

[1] ميلاد مجتمع:ص:90 .
[2] نفسه، ص:94

أساس الكلالة والوهن ، سواء كان هذا الذي يبذل نفسه من أجله حقيقة يستحق ذلك أو لا يستحق، إذ المهم أن تحدث له القناعة في أنه يستحق"[1].

وهذا هو فعلا ما يعيشه المجتمع الإسلامي، فعندما فقد الأساس الديني الذي كان وراء تركيب وتوجيه شبكة العلاقات الاجتماعية بين الأفراد الذين كانوا يبذلون أرواحهم بأموالهم من أجله ومن أجل استمراره وبالتالي استمرار هذه الشبكة على أسس سليمة، فقدوا فعاليتهم واستسلموا للكلالة والوهن: "قال زياد بن لبيد: "ذكر الرسول صلى الله عليه وسلم شيئا فقال: وذاك عند ذهاب العلم، فقلنا: يا رسول الله، وكيف يذهب العلم؟ ونحن نقرأ القرآن ونقرئه أبناءنا وأبناؤنا يقرئونه أبناءهم، فقال: ثكلتك أمك يا ابن لبيد إن كنت لأراك من أفقه رجل بالمدينة، أو ليس هذه اليهود والنصارى يقرؤون التوراة والإنجيل ولا ينتفعون مما فيهما بشيء"[2].

في حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم تنبيه إلى تحول المجتمع إلى حالة من العجز والوهن والكلل بحيث لا يعود يستفيد من الوسائل التي بين يديه في تحصيل نتائج أحسن في مجال الإصلاح، وهو ناتج عن الحالة النفسية والفكرية التي يعيشها الإنسان الكل (بفتح الكاف وتشديد اللام).

هذا النوع من الأفراد "أينما وجهته لا يأتي بخير" لا لأن الخير غير موجود، ولكن وضعه هو الذي لا يسمح أو يعجزه أن يأتي بأي خير، فأزمة الأمة الإسلامية فيما يتعلق بحياتها الاجتماعية ليست أزمة مادة أو أجهزة أو ... وإنما هي أزمة بشرية، لا لقلة البشر بل هم كثيرون ولكن"غثاء كغثاء السيل"لا يقدمون ولا يؤخرون، فقدوا الفعالية وقوة الدفع وذلك عندما أزاحوا عن طريقهم ما أسماه مالك بن نبي بالفكرة الدينية، أو جعلوها مجرد "كمون داخلي" عندهم، بمعنى أنهم أحدثوا الفصل بين الفكرة الدينية وبين مسيرتهم الحضارية.

---

[1] الإنسان حين يكون كلا وحين يكون عدلا، جودت سعيد،ص:18.

[2] أخرجه الإمام أحمد وصححه ابن كثير في تفسير المائدة- آية 63-"(و)استشهد به جودت سعيد على استسلام الأمة للوهن في كتابه السابق الذكر.

إذن، لقد ركز مالك بن نبي على الفكرة الدينية "وربط بينها وبين جميع أوجه النشاط الحضاري، وبذلك أحال النزعة الدينية من مجرد كمون داخلي عند الإنسان، إلى حركة حية في العالم المنظور، حيث ترتبط بها وتنطلق منها كل دروب النشاط الحضاري، وبذلك يجسد لنا مالك بن نبي حقيقة العلاقة بين الدين والنشاط الحضاري –بمعنى آخر– إنه يبرهن على الرابطة الموجودة بين نوازع الفرد الداخلية من جهة، وبين الوسط المجتمعي من جهة أخرى، ساعيا إلى صياغة جديدة لمشكلات المسلم المعاصر بوصفها قضية حضارة أولا وقبل كل شيء"[1].

ونعود إلى أمر آخر–سبقت الإشارة إليه–و يتعلق بجمود الفكر أو العقل المسلم، فتجمد الفكر يتسبب في تراجع كل المجالات الحيوية في المجتمع، وبالتالي "إذا ظل هذا الفكر متبطلا منعدم التأثير بقي النشاط حركة فوضى، وتزاحما يبعث على الضحك والرثاء، وليس هذا سوى شكل من أشكال الشلل الاجتماعي"[2].

لهذا علينا العمل على التأكيد على أن أي نشاط لا يمكن أن يتم بمعزل عن الفكر.

"فلكل نشاط عملي علاقة بالفكر، فمتى انعدمت هذه العلاقة عمي النشاط واضطرب، وأصبح جهدا بلا دافع، وكذلك الأمر حين يصاب الفكر أو ينعدم، فإن النشاط يصبح مختلا أو مستحيلا، وعندئذ يكون تقديرنا للأشياء تقديرا ذاتيا هو في عرف الحقيقة خيانة لطبيعتها، وغمط لأهميتها، سواء كان غلوا في تقويمها أو حطا من قيمتها"[3].

وهذان الشكلان من أشكال الخيانة يتمثلان في العالم الإسلامي الحديث في صورة نوعين من (الذهان):

ـــ فإما أن يتمثل في صورة النظر إلى الأشياء على أنها (سهلة)، وهو قائد ولاشك إلى نشاط أعمى (كما هو الحال في قضية فلسطين).

[1] مجلة"رسالة الجهاد"،ص:28، عدد:94، السنة 9جمادى الأولى، 1400هـ/دسمبر 1990م.

[2] وجهة العالم الإسلامي،ص: 88

[3] نفسه، ص: 87

ـــ وإما أن يأخذ صورة النظر إليها على أنها (مستحيلة)، فيصاب النشاط بالشلل وهو ما يحدث غالبا في شمال إفريقيا"[1].

فمالك بن نبي تحدث عن نوعين من الذهان:

*إما تسهيل الأمور إلى درجة الاستهانة بها.

*وإما تصعيبها إلى درجة الاستحالة.

وكلا النوعين يشكل الهوة التي سقطت فيها الأمة الإسلامية، وهـــذا الذهـــان قام –سواء في الجزائر أو في بلدان شمال إفريقيا، أو في بلدان العالم ككل كما أورد مالك بن نبي – على ثلاث قواعد:

القاعدة الأولى: (الجهل) :"لسنا قادرين على فعل شيء لأننا جاهلون، والجهل أثر من آثار الاستعمار...ولكن ماذا تفعل الدوائر المثقفة في بلادنا؟ماذا تفعل بثقافتها وهي السلاح الأساسي العاجل ضد العامة. لقد شهدنا بأعيننا المثقفين الإسرائليين إبان الاحتلال الألماني يهتمون بأبناء جلدتهم، شأن كل فئة متعلمة تستخدم معرفتها فيما ينفع شعبها، حدث هذا على الرغم من عنت المراقبة التي كانت مضروبة عليهم"[2].

ولكن في مقابل هذا النشاط الذي كانت تقوم به إسرائيل من أجل دعم أبنائها ثقافيا وفكريا متحدية كل ألوان المراقبة التي كانت مفروضة عليها، نجد أن مثقفي الأمة الإسلامية وهم الفئة القليلة لم يسعوا بجهد كبير إلى التغيير، وحتى عندما يبذلون الجهد في أغلب الأحيان ينقسمون إلى قسمين أو ثلاثة:

*القسم الأول: وهو غالب لحد الآن، ويتمثل في تلك الفئة المتغربة ثقافيا وفكريا، سواء تلقنت تلك الثقافات الغربية داخل مجتمعاتها بطريقة أو بأخرى، أو تلقتها في المجتمعات الغربية، والغرض: ضمان استمرارية الاستعمار غير المباشر للأمة الإسلامية بتسرب الأفكار القاتلة.

[1] نفسه،ص: 87.

[2] نفسه ص 89 .

*القسم الثاني: وهو الذي يحمل لواء التغيير تحت ضوء المنهاج الرباني السليم، والذي لازال يعاني من الملاحقة والمصادرة، ومنعت عنه الأموال والمراكز والإعلام بالدرجة الأولى، ولكن يبقى لهذا القسم مسؤولية عليه أداؤها رغم كل الصعوبات ليخرج بالأمة الإسلامية من العدم الذي وقعت فيه نتيجة الحرب التي شنها القسم الأول–ومن دعمه– على هويته الثقافية والحضارية–عن وعي أو غير وعي–، ومسؤولية القسم الثاني تتجلى في تكريس الجهود والعمل على توعية الطبقة الاجتماعية وربط الصلة الوثيقة بها، لأنها هي الركيزة لتحقيق النهوض، وهي التي تشكل السواد الأعظم لهاته الأمة، وإن كانت قد انفصلت عن النخبة المثقفة بشكليها الأول والثاني، المتغرب والإسلامي، وبالتالي الخروج من إطار النخبوية إلى إطار العامة، وهذا ما صنعته إسرائيل إبان الحضر الألماني عليها حين كثفت الجهود لتوعية أبنائها بالقضية "الأم" :"ضرورة القيام بنهضة ليقوم معها الكيان الإسرائيلي" وهو ما نلاحظ ونلمس نتائجه اليوم.

فالقسم الثاني –الرباني إن صح التعبير– عليه أن يخرج بالبلاد الإسلامية من هذا العدم"لأن مضاعفة العدم لا تؤتي غير العدم، فإن كان الرجل المتعلم نفسه عديم التأثير، وإذا لم يكن لتعليمه أثر اجتماعي، فإن أسطورة(الجهل) تصبح خطرة، إذ هي تحجب خلف مشكلة الإنسان الأمي مشكلة أعمق لإنسان ما بعد الموحدين جاهلا كان أم متعلما"

* القسم الثالث: وهو ذلك القسم الذي يعيش بلا مبادئ يرحب بكل الثقافات خاصة ما يعرف بـــ "ثقافة الترفيه"، مفتوح على الصالح والطالح، يتقبل كل ما يفد عليه دون معارضة ولا نقد ولا تحليل،وهذا القسم بالذات هو الذي أصبحت تتجه إليه الأنظار الغربية واليهودية،لم يعد هم هذه الأطراف أن تحشر أذهان الأفراد في البلاد الإسلامية بمبادئها وثقافتها وأفكارها، بقدر ما أصبح شغلها الشاغل أن تجعل هذه النخبة في شغل عن كل ما يجري حولها، في شغل عن النظر والنقد والتحليل وحمل مبادئ وقيم تؤسس للنهوض الحضاري.

الأساطير المؤسسة لتخلف الحراك الاجتماعي والثقافي

أ/ أسطورة الجهل: الأمية مشكلة اجتماعية وثقافية

في البداية وقبل الخوض في الحديث عن الأمية، وضرورة كيفية تجاوزها نقف عند هذا التعريف الموجز للأمية، والذي قدمه عالم المستقبليات الدكتور المهدي المنجرة في حوار له مع مجلة" رسالة الأسرة" المغربية حيث يشير الدكتور في بداية حديثه إلى أن الأمية ظاهرة اجتماعية ليس فقط في العالم الإسلامي بل في العالم بأسره، وفي تاريخ الإنسانية، يقول المهدي المنجرة"إذا بدأنا بالشمال أو الجزء من العالم الذي يعتبر مصنعا، نجد مثلا أن كلمة"أمي"يعني (analphabète) في اللغة الفرنسية حسب القاموس الكبير (le Grand Rober)، استعملت لأول مرة في سنة 1852م أي في الجزء الثاني من القرن 19، وهي كلمة تهم أو تطلق على الأشخاص، بمعنى أن الغرب انتظر حتى الجزء الثاني من القرن 19، أي بعد التطورات التي حدثت مع الثورة الصناعية، كي يدخل معيار القراءة أو عدم القراءة في سلم القيم الاجتماعي.

هذا فيما يخص الفرد، أما كمعيار للتطور الاجتماعي بالمفهوم الشمولي داخل البلاد كلها، فإننا ننتقل من مفهوم:"الأمي" على المستوى الفردي إلى مفهوم "الأمية"كظاهرة اجتماعية. وحسب نفس المرجع–القاموس الكبير–نجد أن عبارة (analphabétisme) أي"ظاهرة الأمية"لم تظهر إلا في سنة 1922.

وإذا رجعنا للإحصائيات نجد أن الأمية كانت مرتفعة جدا داخل العالم المتقدم الآن، حتى الثلاثينات من هذا القرن"[1].

أما فيما يخص دلالة هذه الكلمة"أمية"عند المسلمين والتي كان الناس يطلقونها على النبي صلى الله عليه وسلم "النبي الأمي"فلكي نفهمها "يجب أن نعود إلى المجتمع الجاهلي في الجزيرة العربية، حيث كان هناك أهل الكتاب وآخرون ليس لهم مرجع ، أي ليس لهم

[1] مجلة "رسالة الأسرة"،ص:18، العدد: 4، السنة الأولى، ذو القعدة 1412هـ/ ماي 1992م

كتاب، وهذا هو مفهوم"الأمي"فكل من لم يكن له"كتاب"أو كتابة، يعتبر أميا، ومن هنا لقب النبي ﷺ "بالنبي الأمي" فهذا مصطلح اجتماعي جاء ليميز العرب –الذين لم يكن لهم كتاب– عن غيرهم من أهل الكتاب.

ولكن مع تطور الوقت دخلت هذه الكلمة–أي الأمية–بمعنى عدم القدرة على القراءة والكتابة في اللغة العربية وبقيت متداولة بيننا ولكنها في رأيي ضارة لنا"[1].

ومالك بن نبي يميز بين نوعين من الأمية:

"**1ـ *أمية المتعلمين***: وهي أخطر من أمية الجاهلين بالقراءة والكتابة، ففي هذا النوع يتم اختزال وظيفة العلم في تحقيق المكاسب الذاتية بدل الإسهام في بناء المجتمع، وهذا ما يطلق عليه اسم"الأمية الحضارية"، والأمي الحضاري هو الشخص الذي يصفه مالك بن نبي بكونه"الصبي المزمن الذي يظل قاصرا عن المساهمة في بناء شبكة العلاقات الاجتماعية"[2].

ويتحدث مالك بن نبي في مذكراته عن هذه الفئة فيقول: إنها عاجزة عن إدراك لغة الشعب؟وربما يعجب هنا أولئك المثقفون الذين أصبحوا لا يدركون لغة الشعب الجزائري المسلم، إنني لا أكتب هذه المذكرات من أجلهم، ولكن للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح، أي عندما تنقضي تلك الخرافات التي تعرض أحيانا أفلاما كاذبة، والتي سيكون مصيرها في صندوق المهملات مع مخلفات العهد الاستعماري"[3].

فهو يقصد طبقة خاصة من المتعلمين ومن المثقفين التي انفصلت عن الشبكة الاجتماعية وانقطع اتصالها بالشعب الجزائري، وهذه الطبقة لم يكن أمرها شائعا في الجزائر فحسب، بل كانت ولازالت ظاهرة تجتاح البلدان الإسلامية جمعاء: طبقة متعلمة تجهل أسلوب الخطاب والاتصال بشعوبها.

[1] نفسه، ص: 18.

[2] نفسه، ص: 29 .

[3] مذكرات شاهد للقرن، مالك نبي، ص: 288 .

ولهذا الانعزال أسباب أهمها"أن البعض – من المتعلمين والنخبة– من أبناء الأمة ينظر إلى رجل الشارع على أنه قاصر ينبغي ألا يخاطب خطابا فكريا أو ثقافيا، لأنه دون مستوى ذلك – في نظرهم– وأنه لا يدرك إلا أنواعا محددة من الخطاب لا يتقنها المفكرون والمثقفون، وبعض الفئات اختزلت واقتصرت في خطابها على الشعار فقط، أو ما يشبه الشعارات من ألوان الخطاب مما زاد في هبوط مستوى رجل الشارع فكريا وثقافيا في بلاد المسلمين كافة، وسادت الأمية الصريحة أو المشوبة بشيء من المعرفة، وشاع الدجل والخرافة والشعوذة بكل أنواعها، وتلك بعض آثار فتنة التقليد، وإيقاف الاجتهاد وتعطيل العقول..."[1].

والخلل أيضا قد يكون كامنا في الطبقة الشعبية التي لا تدافع عن حقها في ضرورة توفر خطاب تفهمه وتساهم من خلاله في التغيير، ولكنه بالدرجة الأولى كامن في النخبة المثقفة التي تجاهلت هذه الطبقة ، خاصة وأننا أصبحنا نلمح ظاهرة تعاود الظهور من جديد في البلاد الإسلامية، وقد كانت شائعة في فترة من فترات الإنسانية: احتكار الغني لكل وسائل العيش والتحضر ومنها وسائل التعليم والتثقيف.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى تفريط العامة في هذا الحق والنظر إلى الفكر والثقافة بازدراء، فقد "شاع لدى العامة وأنصاف المتعلمين ازدراء الفكر، والهزء بالثقافة والتقليل من شأنها، والنظر إلى الفكر والثقافة على أنها نوع من الترف من حق الأغنياء المترفين أن يمارسوه،... أما الكادحون فلا يجدر بهم ذلك ولا يليق، وإذا حاول منهم أحد فلا يجد خطابا موجها إليه مفهوما عنده، لأنهم تجاوزوه في خطابهم وأسقطوه من حسابهم، وبذلك حصل الفصام بين القيادة الفكرية والقاعدة الشعبية"[2].

والقضاء على هذه الظاهرة –وجود مثقفين أو متعلمين أميين– "لا يتم بزيادة المدارس وإنما بتحويل التعليم والثقافة من عمليات معرفية ذات أهداف تكديسية أو

[1] إصلاح الفكر الإسلامي ، طه جابر العلواني، ص:74، سلسلة المعهد العالمي للفكر الإسلامي (5) .
[2] نفسه، ص: 74.

مكسبية، إلى عمليات تصنع المتعلم الفعال الذي يشكل الطليعة الحية في إحداث التغيير"[1]، لأن أزمتنا ليست أزمة وسائل ومراكز ومدارس، وإنما هي أزمة توجيه وتخطيط، أو بصيغة أخرى أشمل: هي أزمة فكر، مما أدى إلى أزمة في الخطاب وبالتالي العجز عن التبليغ: تبليغ الفئة المثقفة رسالة الحضارة إلى الجماهير، والعجز أيضا عن المساهمة الثقافية الجماهيرية:"التي شرعت لها الخطبة –خطبة الجمعة– ودروس المساجد والمناسبات الإسلامية جميعا..."وغيرها من الوسائل التي كان من المفروض أن تقوم بعملية التفاعل الاجتماعي، لو أحسن التعامل معها، ولكن تعطيل العقول وتحريم النظر والتدبر والاجتهاد أصاب منهج الخطاب نفسه، وأدى إلى هذه الأمية الجماعية في الوقت الذي كانت الجماهير هي المادة الأولى للتغيير ومحل التثقيف والخطاب اليومي في وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والمكتوبة، وكانت محاضرات التثقيف الشعبي للعمال والفلاحين ومحاولة تقديم المناعة ضد الاتجاهات الفكرية التي تعدهم بمعالجة مشكلاتهم ورفع معاناتهم ثم تفصلهم عن دينهم وتراثهم وتاريخهم"[2].

هذا فيما يخص أمية المتعلمين أما فيما يتعلق بالنوع الثاني الذي أشار إليه مالك بن نبي فيتمثل في:

2 ـ أمية الجهل بالقراءة والكتابة:

ومالك بن نبي يحمل الجميع في البلاد الإسلامية مسؤولية محو الأمية، وحاول أن يضع برنامجا لتنفيذ هذه العملية والتقليص من نسبة الأمية، وقد وصف البرنامج الذي اتبعه بأنه لا ينبغي أن ينحصر في تلقين المعلومات "بل تكوين شخصية ذات أبعاد ربما تكونها طفرة واحدة أو بعض الهزات النفسية"، وحتى يتم تطبيقه اعتمد مالك بن نبي على مادتين:

ـــ مادة الحساب والتي:"كان يستخدم فيها طريقة إملاء الأعداد بشكل ينتقل معه التلميذ من عدد لآخر أكبر منه ثم أكبر فأكبر حتى ينتج عنده إحساس باللانهائية تلقائيا، يقول مالك بن نبي في ذلك:" بعد ثلاثة أو أربع حلقات أصبح هؤلاء الذين لم يكونوا

[1] مجلة "رسالة الأسرة"،ص:29، مرجع سابق .

[2] إصلاح الفكر الإسلامي، طه جابر العلواني، ص: 75.

يعرفون كتابة العشرة الأولى، يستطيعون كتابة ما شاءوا من البليونات والتريليونات بلا أي تردد، فاقتصد التلاميذ بهذه الطريقة المتبعة شهرا من التمرين و عاشوا أثناء تمرينهم المختصر لحظات منعشة كنت أتصورها في نفوسهم خلال خطواتهم الجادة نحو:"اللانهائية"وأثناء هذه الخطوات ذاتها بدأوا يتعرفون على العمليات الأربع وعلى تطبيقها مباشرة في حل مسائل حسابية"[1].

هذا فيما يخص مادة الحساب، وقد اعتمد أخرى هي:

ـــ الجغرافيا:"كان مالك بن نبي يبدأ معه بالسؤال: من أين أنت فيجيب الأمي عن اسم مسقط رأسه ثم عن الناحية فالعمالة/الولاية، بحيث يتسع تصوره المكاني إلى أن يصبح قادرا على الإجابة عن السؤال: أين توجد الأرض فينتصر على حدوده العقلية الموروثة"[2].

ومالك بن نبي سمى هاته الطريقة بـــ"مفهوم اللانهائية"، وإلى جانب هذا المفهوم اعتمد على مفهوم آخر مفهوم"الخبرة"، حيث كان"يدفع بهم إلى المبادرة والتفاعل الحركي في التعلم لتشجيعهم على – التغلب على عقدهم الموروثة عن بيئة بدائية"[3].

وبذلك يؤكد مالك بن نبي على أن محو الأمية لا تتوقف عند تعليم القراءة والكتابة وإنما يجب"أن تكون في خدمة التوعية الحضارية والتغيير والصياغة السلوكية حتى يكون الأفراد مؤهلين تربويا وثقافيا لإعادة البناء والمساهمة فيه.

فعملية محو الأمية إذن، يجب أن تخرج من دائرة تعليم القراءة والكتابة إلى دائرة أوسع وهي العمل على تثقيف المواطن وتوعيته أيضا بواقعه وبضرورة التغيير منه، وفق رؤيته ومبادئه وقيمه الخاصة، لأن الثقافة لا تعني الكتب والدراسات فقط، بقدر ما تعني النظرة التي تطور الحياة. لهذا لابد لعملية محو الأمية أن تضيف مهمة أخرى إلى جانب مهمة تعليم القراءة والكتابة وهي تقديم المادة الثقافية التي ترفع من مستوى المواطن في عصر

[1] مجلة"رسالة الأسرة ص: 29، العدد:4.
[2] نفسه، ص: 29 .
[3] نفسه، ص: 30.

توافرت فيه المعبرات الجماهيرية الضخمة وعلى صورة لم يسبق لها مثيل من قبل، وهي معبرات شعبية جماهيرية بالدرجة الأولى على رأسها التلفيزيون والإذاعة والأنترنت و....

ولماذا القول بضرورة الخروج بمحو الأمية من دائرة تعليم القراءة والكتابة إلى دائرة التثقيف؟؟

ينبغي توسيع دائرة عمل محو الأمية حتى يتحقق اكتساب الخطاب الجماهيري الذي يمكننا من الخروج بالقاعدة الاجتماعية من دائرة اللاوعي إلى دائرة الوعي بالواقع المعيش، وبذلك يكون السعي إلى التغيير ليتحقق في الأخير الدخول إلى الدائرة الحضارية، وما لا ينبغي إغفاله هو أننا نمتلك خطابا جماهيريا رفيعا، ولكننا كثيرا ما نهمله، هو الخطاب القرآني، فهو خطاب شمولي، ولربما تعتبر شمولية الخطاب في القرآن الكريم واستيعابه لكل الأفراد على اختلاف مستوياتهم في الفهم، من أهم وجوه إعجازه، فقد جمع بين اليسر في الفهم والامتناع في الأسلوب...وكان لكل واحد نصيبه من الخطاب بحسب ما يمتلكه من قدرات ذهنية.

لهذا لا ينبغي لقادة الفكر أن يبحثوا لأنفسهم عن الأعذار في تعقيد الخطاب، أو محاولة الإيهام بأنه خطاب نخبوي لا يهم العامة:"لأن للنخبة خطابا لا يغني عن خطاب الأمة، فلرب مبلغ أوعى من سامع، والله أعلم حيث يجعل رسالته... فإذا استصعب الناس الخطاب أو لم يفهموه، فالمشكلة في أصحاب الفكر وليس في الأمة... ذلك أن أهم مواصفات الخطاب، إدراك الناس له، بمخاطبتهم على قدر عقولهم"[1].

هذا فيما يتعلق بمحو الأمية وضرورة إيجاد خطاب جماهيري شامل للخروج بالثقافة من إطار النخبوية إلى العامة.

ب/ أسطورة الفقر

هذا فيما يتعلق بالقاعدة الأولى والتي سماها مالك بن نبي "أسطورة الجهل"، أما القاعدة الثانية فقد أطلق عليها اسم:"أسطورة الفقر"، والتي"ليست بأقل خطورة ، وحسبنا

[1] إصلاح الفكر الإسلامي، طه جابر العلواني، ص: 76.

أن ننظر إلى ما يملك الفرد المسلم الثري من مال لنرى مدى فاعليته الاجتماعية، لقد زاد أغنياء المسلمين على فقرائهم في العطل، على الرغم مما يملكون من ثروات، وكثير من أولئك الأغنياء لا يهتمون برعاية طفل مسلم لتربيته تربية عملية أو فنية، بل لا يهتمون برعاية عمل ذي فائدة عامة، فيقبلون عليه طائعين متنازلين عن قليل من رفاهيتهم"[1].

الفئة الغنية في البلاد الإسلامية تتجه بإنفاق أموالها إلى مجالات عديمة الإنتاج في الوقت الذي تعاني فيه هاته البلاد من أزمة في مجالات وقطاعات متعطلة عن العمل وعن الإنتاج، وهاته المجالات لو تم الإنفاق من أجل تغطية متطلباتها لكان أنفع وأسلم للخروج بالأمة من أزمتها، ومن هذه المجالات نذكر المجالات أو المراكز التعليمية التي فتحت أبوابها على المناهج الغربية، وليت الأمر توقف عند هذا الحد فحسب، وسخرت الأموال من أجل خدمة هذه المناهج، بل أصبح هذا المجال فقيرا ماديا ومعنويا،صرفت عليه الأموال، وفي مجالات رأوها أجدر بالاهتمام،كما أنه فقد هويته الإسلامية في معظم مظاهره إلا البعض منها،ومالك بن نبي يضرب لنا مثالا يعكس لنا من خلال هذه الظاهرة التي لم يتصف بها الغني فحسب، بل إن الفقير فيها لا يبدو أقل استعدادا من الغني، فلننظر إذن أين يستخدم الفقراء نقودهم، يقول مالك بن نبي:"لقد لاحظت ذلك أخيرا في قرية صغيرة من قرى قسنطينة، حيث توجد مدرسة هي المؤسسة الوحيدة ذات النفع العام، هذه المدرسة توازن بصعوبة ميزانيتها السنوية المتواضعة في حدود ست مائة ألف فرنك (ست مائة جنيه تقريبا)ولكني قمت بتقدير إجمالي من واقع الإحصاءات، خرجت منه بنتيجة هي أن هؤلاء الفقراء–الذين يعانون الفقر فعلا– قد أنفقوا في ليلة واحدة أكثر من مئاتي ألف فرنك، ما بين دارين للخيالة، وملعب للسرك وكوخ قمار وبعض المقاهي، فلو أننا اعتمدنا على جملة أرقام من هذا النوع، لأمكننا أن نقوم سعر فاعلية رأس مال المسلم، أعني ميزانية المشروعات النافعة–كالمدرسة–وميزانية التوافه التي أحصينا أنواعها، وسنجد أن نسبة

[1] وجهة العالم الإسلامي، مالك بن نبي، ص: 90.

السفه في الحالة المذكورة هي :خمسة وتسعون بالمئة وهذا دليل التطور المقتصر على نمو الحاجات السائدة في ميادين الحياة الإسلامية الحديثة"[1].

فمجتمعاتنا الإسلامية اختارت الواجهة المعاكسة للصراع: 95 في المائة من رأسمالها ينفق فيما يجر عليها الخراب، والصراع الحالي هو صراع فكري ثقافي، ومع ذلك تنفق نسبة كهاته في مظاهر يقال عنها"ثقافة" أو "ثقافة شعبية"–إن صح التعبير– وليست الثقافة الشعبية البانية التي تقيم الأساس المتين للقيام بالمجتمع، ولكنها ثقافة أكثر ما يمكن أن يقال عنها"تهريجية"وهي التي يمكن نسبتها إلى القسم الثالث من الأقسام الثقافية الثلاثة السابقة الذكر، في الوقت الذي كان من الممكن أن تنفق هذه الأموال فيما هو أنفع وأجدى، كاستثمارها في مشاريع اقتصادية تعود على المجتمع الإسلامي بالمنفعة، أو نفقاتها في بناء مراكز خيرية تأوي من لا ملجأ له، والمشردين، وتساعدهم ماديا ومعنويا، ومراكز تعليمية للفقراء الذين لم تساعدهم ظروفهم المادية على التعلم، ومراكز طبية أو صحية ترحمهم من"الطب التجاري"الذي أصبح رائجا في مجتمعاتنا، وتنفق أيضا على أبناء الأمة في بعثهم إلى البلدان التي تعتبر داخل أو قائدة الركب الحضاري للاستفادة منها والأخذ عنها في مجالات العلوم والصناعة والتقنية، ليفيدوا بلادهم وأمتهم جمعاء، وبالتالي يأخذون بيدها لتلحق بالركب الحضاري.

بهذا، يبقى الوضع الاجتماعي للأمة الإسلامية ضحية التعتيم الثقافي، ومحاولة الخروج به إلى النور ستعترضها عراقيل منها التي سبق ذكرها:الجهل، اللاوعي، الفقر...صحيح أن معظم الشعوب الإسلامية تعاني من الفقر المادي، ولكن المشكلة لا تكمن في وجود الفقر فقط، وإنما تكمن في انعدام الإحساس بالهم التغييري لهذا الوضع، ويرجع ذلك إلى عدم استخدامنا للوسائل المتاحة لنا استخداما مجديا، وكثيرة هي الأفكار المهمة التي تنتظر فرصة النزول لساحة التطبيق، ولكن دون أمل، نظرا لعجز أصحابها المالي، في الوقت الذي تهرب فيه أموال الأمة إلى حيث لاندري، لتبقى أفكار مفكرينا حبيسة التنظير دون التطبيق.

[1] وجهة العالم الإسلامي،ص: 90.

جـ/ أسطورة الاستعمار

أما القاعدة الثالثة فتتمثل في :"أسطورة الاستعمار""وهي التي تعجز ذوي القلوب الطيبة، وتسوغ أحيانا أعمال المخاتلة والاختيال الأخلاقية والسياسية"[1].

وقبل الخوض في الحديث عن القاعدة الثالثة تجدر الإشارة إلى العامل الكامن وراء القاعدتين الأولى والثانية وهو عامل ذاتي داخلي أكثر ما هو خارجي، وهو ناتج عما أسماه مالك بن نبي بـــ"القابلية للاستعمار".

والاستعمار يعتبر سلاحا مدمرا بطريقة منهجية للفكرة وللجهد العقلي، أو أي محاولة للبعث الأخلاقي أو الاقتصادي، بمعنى أنه سلاح يخرب كل ما من شأنه أن يخرج الشعوب المستعمرة من أزمتها، ولكن الاستعمار ما كان ليلج لهاته الشعوب ويخربها لولا تواجد تلك القابلية للاستعمار، وفي الحقيقة أصبح الاستعمار الذريعة الوحيدة، أو المبرر الوحيد الذي نقدمه لنواري عجزنا عن القيام بعملية الخروج مما نحن فيه، فهو فعلا سبب من أسباب أزمتنا، ولكن ليس هو السبب الأول الكامن وراء عجزنا وخمولنا الاجتماعي والثقافي والسياسي والاقتصادي...

لهذا ينبغي قبل أن نصدر هذا الحكم أن نبحث في جذور الحركة الاستعمارية، وألا نقف عند حدود حاضرها، ويشترط مالك بن نبي أثناء القيام بعملية البحث هاته –أو التقصي– أن نقوم بها بوصفنا علماء اجتماع، لا علماء أو رجال سياسة "وسندرك حينئذ أن الاستعمار يدخل في حياة الشعب المستعمر بصفته عاملا مناقضا يعينه على التغلب على قابليته له، حتى أن هذه القابلية التي يقوم على أساسها الاستعمار، تنقلب إلى رفض لذاتها في ضمير المستعمر، فيحاول جهده التخلص منها، وليس تاريخ العالم الإسلامي ... سوى النمو

[1] وجهة العالم الإسلامي،ص: 92.

التاريخي لهذا التناقض، الذي أدخله الاستعمار على الأوضاع التي تخلقت في ظلها القابلية واتسمت بها"[1].

إذن،خلال الحديث عن هذا الاستعمار ينبغي ألا نغفل النظر إلى هاتين الفكرتين المتلازمتين، وإن كانتا في الحقيقة متمايزتين:الاستعمار والقابلية للاستعمار... وحتى نضمن نجاح أي منهج نختاره لمواجهة هذا الاستعمار سواء أكان متصلا بنظرية في السياسة أم في الإصلاح، يجب ألا نغفل عن ضرورة ربط هذا المنهج أو ذاك حيث نتناول المشكلة بكل الأبنية والجوانب وليس الاقتصار فقط على جانب دون آخر وإلا سنكون قد "غامرنا برؤية مشكلة مزيفة"[2].

وتبقى النتيجة واحدة مهما طال الحديث عن الاستعمار والقابلية له، وهي أنه لا يمكننا بأي حال كان التخلص من أثر الاستعمار دون العمل على التخلص من القابلية له: السبب المباشر للأزمة الاجتماعية،والثقافية والسياسية...

وهاته القابلية ناتجة كما أشار إلى ذلك ابن نبي عن عامل نفسي يولد لدى الأفراد بالأمة الإسلامية نتيجة الإحساس بالنقص تجاه حضارة الغرب، فالخلل إذن في نفوسنا بالدرجة الأولى وليس في غيرنا، والفوضى التي تعيشها الأمة الإسلامية عواملها داخلية أكثر منها خارجية، ومن ثم يقتضي الوضع ضرورة التغيير، والتغيير بدوره لابد أن يخضع لترتيب معين: تغيير ما بالقوم أولا، ثم يأتي تغيير الله لما يحيط بهم ولما يمتلكون: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (سورة الرعد،آية:11)، وأنفسنا أصبحت لها–كما كانت لها في فترة سابقة–قابلية لكل أشكال الاستعمار–المباشر وغير المباشر– وبمعرفة السبب يبطل العجب،أي بمعرفة سبب الاستعمار سنخرج من مرحلة العجب إلى مرحلة العلاج والتغيير الذي تكون أولى مراحله ذاتية لضمان استمرارية المراحل الأخرى للتغيير في أوضاع صحيحة.

[1] نفسه، ص: 94.

[2] نفسه،ص:95 .

خـاتـمــة:

كانت هذه مشكلة من أهم المشكلات الحضارية:مشكلة التغيير الثقافي الاجتماعي، حاولت الوقوف عندها من خلال رؤية مالك بن نبي لها، وكيف أنه اكتشف فيها مواطن الخلل، وعمل على طرح مشروعه التغييري من أجل التغيير منها وفق رؤية إسلامية.

وقد بنى مشروعه على "الفكرة"، فإذا توفرت الفكرة السليمة الخالصة لا محالة ستؤتي عملية التغيير أكلها، أما إذا كانت الفكرة مشوبة بالغموض، وبرواسب ميتة أو محتوية على مضامين مميتة،فلن يكون هناك تغيير وبناء وإنما سيكون ركود وهدم.

وهذا ما سعيت إلى توضيحه من خلال الفقرات السابقة، إذ ركزت على الجانب الاجتماعي–عالم الأشخاص– والجانب الثقافي–عالم الأفكار– ومدى الدور الخطير الذي أصبح يلعبه هذا الأخير في التحكم في تسيير وتوجيه كل المجالات والعوالم التربوية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية...ولقد أدرك ابن نبي هذا الأمر وكرس جهوده من أجل الكشف عنه حتى يصبح باديا للعيان والأسماع، وكذلك للأقلام عساها تتحرك في هذا الاتجاه: الكشف عن دور الفكرة في بناء المجتمع، وفي جل مؤلفاته–إن لم نقل الكل– كان يؤكد باستمرار على ضرورة توفر المجتمعات الإسلامية على عالم أفكار سليم وبان حتى تتمكن من إقامة صرح حضاري متكامل ينتج ولا يستهلك فقط–وكما قال مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة–"إن شراء المنتجات المادية لا يمكن من إنشاء حضارة لأن ذلك ليس إلا تكديسا يؤدي إلى "حضارة شيئية" فارغة من الروح والذوق والجمال."

وحتى تكون لهذا المشروع التغييري نتائج طيبة علينا أن ننظر أولا هل فعلا الأساس –الثقافة أو الفكرة–الذي يقوم عليه هو أساس سليم أو لا؟

حيث مازالت الفكرة في مجتمعاتنا الإسلامية تعاني من سلاح ذي حدين:

ـــ الحد الاول: يتمثل فيما ورثه العالم الإسلامي من أفكار وثقافات، التي وإن صلحت في زمانها فإنها لم ولن تصلح في زمننا، لأنها أصبحت ميتة.

ـــ الحد الثاني: الثقافة والأفكار المستوردة من "الآخر الحضاري"والتي زادت في تأزيم الوضع لأن النخبة التي قامت بنقلها غابت لديها عقلية التحليل لها والنقد لما تأخذه وكذلك غابت عقلية الإبداع والتجديد، فكانت هذه الأفكار مميتة.

لهذا–وحتى يكون التغيير شاملا–لابد من غربلة ثقافتنا وأفكارنا ليسقط الميت والمميت منها، ويبقى الصالح القادر على الاستمرار والمواجهة.

ولست أملك في الختام إلا القول بأنه لا بد من إعادة النظر فيما نأخذه من أفكار وفيما نقرأ، ليس عيبا أن نستفيد من التراكم الثقافي والمعرفي المخزون لدينا، وليس عيبا أن نستفيد من ثقافات الأمم الأخرى، ولكن العيب كل العيب أن نتقوقع في الماضي وأن ننساق وراء جديد الآخر في كل شيء، وكلنا نعلم أن أعداء الإسلام استغلوا هذا الأمر لدى شعوب الأمة الإسلامية وكثفوا الجهود للدخول من هذا الثغر.

فأمتنا أحوج إلى من ينفض عن ثقافتها وحضارتها عموما الغبار الذي تراكم عليها،وأملها في شبابها أكبر، خاصة وأن الصحوة الإسلامية بدأت تجتاح الساحة، وإن كنا نعلم أنها لم تقدم بعد الشيء الكثير في كل المجالات، ولكن بامتلاك "الفكرة" البناءة، والإرادة يمكن أن تحقق أمرا كبيرا رغم ما يخطط لها من خارج هذه الأمة، لأن الله تعالى وعد عباده المؤمنين بأنه "متم نوره ولو كره الكافرون".

منهج مالك بن نبي في دراسة الغرب

د. مهدية العياشي أمنوح[1]

مقدمة

يرجع اهتمام المفكرين الإسلاميين بالغرب إلى تاريخ قديم لم يكن فيه مصطلـــح غرب – بمعناه الإيديولوجي– قد ظهر بعد، فقد عني الرحالون المسلمون ممن زاروا ديار الغرب بنقل معلومات عنه، مثل أسامة بن منقذ (488–584) الذي رصد بعضا من أوضاع الفرنجة ووصف سلوكهم وأحوالهم في كتابه الاعتبار بشكل ينم عن وعي بهذا الآخر وأهمية تعريف المسلمين بأحواله وثقافته .

ويأتي الشروع في الأزمنة الحديثة والاضطرار للتعامل مع الآخر ليهيئ للمسلمين نُخَبِهم وعامتهم واقعا جديدا لم يألفوه في السابق. هذا الواقع الذي حمل غريبا كثيرا كان يملي عليهم الالتفات والانتباه جهة الطارئ الجديد للتعرف عليه والتعامل معه.

وقد سجل عهد محمد علي باشا إبان القرن التاسع عشر حدث إرسال الوفود والطلاب إلى أوربا لدراسة المدنية الحديثة. فكان اسم رفاعة الطهطاوي من أبرز الذين نقلوا صورة الغرب إلى العالم الإسلامي وذلك في ثنايا مؤلفه المعروف "تخليص الإبريز إلى تلخيص باريز". ثم تتالت المحاولات في هذا السياق التعريفي الذي اختلطت فيه انطباعات الإعجاب بغيرها من الأحاسيس الغريبة تجاه العالم الحديث. إلا أن تسارع الأحداث السياسية سيسفر

[1] أستاذة الفكر الاسلامي بجامعة عبد الملك السعدي – تطوان – المغرب

عن تأسيس علاقات متوترة مع الغرب نظرا لتدخله العسكري في البلاد الإسلامية واجتهاده في تسريع وتيرة الدراسات الاستشراقية التي انكبت على تراث المسلمين وواقعهم درسا وتحليلا، فكان أن استدعى التدخل الغربي في عالم المسلمين ردود فعل دفاعية ظهرت في صد هجوم المستعمر حربيا والرد عليه فكريا وأدبيا.

ولقد كانت بداية القرن العشرين وأواسطه مسرحا زمانيا لهذه العلاقة العدائية حيث ظهرت كتابات كثيرة من قبل باحثين اختصوا في الرد على الشبهات الاستشراقية التي طالت الأصول الإسلامية والإنسان المسلم بصفة عامة. وقليل من هاته المحاولات من تجاوز وسيلة الردود واقتحم على الغرب عالمه كي يسائله عن تاريخه وقضاياه كي يقرأه بلغة غير التي قرأ نفسه بها. ومن أبرز الذين عبدوا الطريق في هذا الاتجاه محمد إقبال في الهند و بديع الزمان سعيد النورسي في تركيا وسيد قطب في مصر ومالك بن نبي في الجزائر...

وبعد هؤلاء ظهرت فئة من الباحثين المتميزين في خوض غمار الثقافة الغربية في تاريخها وواقعها وجعلها موضوعا للبحث مثل باقر الصدر ومحمد البهي ورشدي فكار وحسن حنفي الذي شرع في التقعيد لهذا الاهتمام بمؤلفه المعروف "مقدمة في علم الاستغراب" حيث دعا فيه إلى " فك عقدة النقص التاريخية في علاقة الأنا بالآخر، والقضاء على مركب العظمة لدى الآخر الغربي بتحويله من ذات دارسة إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارسة"[1].

وعلى ما في هذا الاجتهاد من مجهود، فقد استقبله بعض الباحثين بكثير من السخرية والرفض[2]، في الوقت الذي أيده وزكاه صنف آخر من الباحثين مثل مازن مطبقاني المشرف على مركز المدينة المنورة لدراسات وبحوث الاستشراق [3].

أما على مستوى المؤسسات والمعاهد فيلاحظ أن الغرب في فكرنا المعاصر قد استأثر باهتمام خاص في نطاق ما يسمى بتحرير المعرفة أو أسلمتها الذي رفع شعاره المعهد العالمي

[1]- حسن حنفي/ مقدمة في علم الاستغراب، ص:29

[2]– علي حرب، في جريدة عكاظ، عدد 4 صفر 1419.

[3]- http://www.madinacenter.com/index.php

للفكر الإسلامي من خلال عقد ندوات كثيرة ونشر دراسات تهدف إلى بناء منهجية جديدة للتعامل مع الغرب[1].

إذا ما استعرضنا ما كتب عن الغرب منذ اللقاءات الأولى إلى يومنا هذا لن نعثر على باحث صب كل طاقته وعنايته في ترتيب علاقة المسلمين بالغرب مثل ما فعل مالك بن نبي في مؤلفاته الكثيرة التي جاءت تحت عنوان: مشكلات الحضارة، وهي بمثابة إجابة عن سؤال: لماذا يعيش المسلمون خارج الحضارة؟. إن اهتمامه وتقصيه في البحث عن العلل الكامنة وراء الوضع الذي يعيشه العالم الإسلامي هو نتيجة مباشرة لشعوره بالأزمة التي يمر بها مجتمعه وبمسؤوليته تجاه ذلك.

لم يكن مالك بن نبي الوحيد الذي تناول هذه القضية كما سبقت الإشارة إلى ذالك وإنما كان الوحيد الذي فهم موقعنا من الغرب وموقع الغرب منا. فقد ربط بين التحضر الإسلامي وبين حل المشكلات التي تواجه عالم المسلمين بمنطق رياضي إذ جعل الأول رهين بالثانية. فلا حديث عن تحضر بدون حل للمشكلات الاجتماعية الضاغطة، وبالتالي حل هذه الأخيرة متوقف على معرفة علمية وإدراك واع بحقيقة الغرب وحجمه لأن أغلب معضلاتنا الحضارية والثقافية آت من علاقتنا المختلة بالغرب الناتجة عن جهل بتاريخه وواقعه.

لا ينكر مالك بن نبي أن الغرب يمثل ظاهرة العصر الحضارية وأنه واقع تاريخي على المسلم أن يعرف كيف يعايشه لكن الذي لا يقبله مالك هو أن يغيب عن المسلم ما يمثله الغرب في واقعه فينظر إليه باعتباره قدوة ويرجع إليه باعتباره مصدرا في الوقت الذي ينبغي أن يجعله موضوعا ضمن بحثه ودرسه يتأمل في علله وأسبابه وينظر إلى نتائجه وأحواله.

الغرب بين المصدر والموضوع عند مالك بن نبي

[1]— من أهم الدراسات الصادرة عن المعهد في هذا الموضوع كتاب "مقدمات الاستتباع، الشرق موجود بغيره لا بذاته." لمؤلفها غريغوار منصور مرشو.

لقد حث مالك بن نبي في مقالاته المتنوعة على ضرورة الاطلاع على تاريخ الغرب الديني والسياسي والاقتصادي والثقافي لأن دراستنا لأصول الفكر الديني في الغرب مثلا تعود بفوائد كبيرة على الفكر الإسلامي وخاصة في مجال تفسير القرآن الكريم. فلا يتصور بحال أن ندرس الإسلام أو القرآن بعيدا عن تاريخ الأديان. وقد عبر عن ذلك في دراسته الظاهرة القرآنية وأثناء تحليله لموضوع الإعجاز القرآني وجد من الضروري "إعادة النظر في القضية (إعجاز القرآن) في نطاق الظروف الجديدة التي يمر بها المسلم اليوم مع الضرورات التي يواجهها في مجال العقيدة والروح"[1]. ومن ثم يؤكد على الربط الواضح بين الرسل والرسالات خلال العصور وأن الدعوة المحمدية يجري عليها أمام العقل ما يجري على هذه الرسالات[2]. ويستخلص من ذلك أمرين:

– أنه يصح أن ندرس الرسالة المحمدية في ضوء ما سبقها من الرسالات.

– كما يصح أن ندرس هذه الرسالات في ضوء رسالة محمد ﷺ على قاعدة أن حكم العام ينطبق على الخاص قياسا، وحكم الخاص ينطبق على العام استنباطا[3].

ثم إن تطلع مالك بن نبي إلى تأسيس رؤية جديدة عن علاقة المسلمين بالغرب وإلى بناء فكر حضاري جديد جعله يتحدث بلغة المحفز عن البحث الموسوعي والتوثيقي لتوسيع مدارك الباحث المسلم وذلك بإضافة شرط آخر إلى شروط المُفسر حين يقول:" ومن المفيد هنا أن نذكر كم سيكون مفسر الغد بحاجة إلى معرفة لغوية وأثرية واسعة، فإن عليه أن يتتبع الترجمة اليونانية السبعينية للكتاب المقدس والترجمة اللاتينية الأولى من خلال الوثائق السريانية والآرامية ليدرس مشكلة الكتب المقدسة..."[4] دراسة موضوعية تسعفه في التعرف

[1]– مالك بن نبي/ الظاهرة القرآنية، ص:63.

[2]– نفسه.

[3] — نفسه.

[4]– مالك بن نبي/ الظاهرة القرآنية، ص:67.

على أصول الغرب الدينية وتمكنه من أداة منهجية إضافية لتفسير القرآن الكريم. إذ المكتوب باللغات القديمة يعد أهم في شرح التاريخ القديم من المكتوب باللغات الحديثة.

إن أهمية دراسة موضوع الأديان في العصور الحديثة والتدقيق في هذا الموضوع هو بمثابة مقدمة إلى تفسير مالك بن نبي لتاريخ الغرب. إذ أنه يرى أن الفكرة المسيحية قد أخرجت أوربا إلى مسرح التاريخ، وأن عالمها الفكري قد نبت انطلاقا من ذلك[1].

ولكي نفهم الغرب من الضروري أن نقف على أصوله الحقيقية وعلى العلاقات التي تربط بين واقعه وبين تلك الأصول فمثلا" لو أننا تناولنا بالدرس مشروعا اجتماعيا، كجمعية حضانة الأطفال في فرنسا على سبيل المثال، لبدا لنا من أول نظرة في صورة جمعية تقوم على شؤونها دولة مدنية، فنحكم إذن عليها بأنها مؤسسة نشأت في بادئ أمرها على أسس (لادينية)، في حين لو درسنا تاريخها، ورجعنا إلى أصول فكرتها الأولى لوجدناها ذات أصل مسيحي؛ فهي تدين بالفضل إلى القديس (فانسان دي بول) الذي أنشأ مشروع الأطفال المشردين خلال النصف الأول من القرن السابع عشر"[2].

إن تشبث مالك بن نبي بفكرة أن الحضارة الغربية ذات أصول دينية مسيحية تدفعه باستمرار إلى النبش في الأمس الغابر والبحث عن أولى بذور هذه المدنية لكي يبرهن لمحاوريه غير المباشرين بل لكي يفحمهم بقوله:" إن العلوم والفنون والصناعات ما كان لها أن توجد لولا صلات اجتماعية خاصة...وهل هذه العلاقة الخاصة في أصلها سوى الرابطة المسيحية التي أنتجت الحضارة الغربية منذ عهد شرلمان؟"[3] .

بالإضافة إلى المصدر الديني للحضارة الغربية يقف مالك بن نبي في موضوع الغرب على أكثر من قضية ليعيد النظر في دراستها وقراءتها، ومن ذلك على سبيل المثال ما يتعلق بالتفسير الذي يقدمه كل من الرأسمالي والاشتراكي لظاهرة الفاعلية في المجتمع. فبعد أن يسمع رأي الفريقين، يحسم برأيه في الموضوع قائلا: " فالحقيقة واحدة في المعسكرين رغم

[1]– مالك بن نبي/ مشكلة الأفكار، ص:41.

[2] – مالك بن نبي/ شروط النهضة، ص:95.

[3]– مالك بن نبي/ مشكلة الأفكار، ص:81.

التفسير السياسي الذي يختلف، إذ الأسباب والدوافع لا تختلف في المعسكرين. فالنتيجة الاجتماعية واحدة فيهما حيث أنهما يكفلان للفرد الضمانات الاجتماعية..."[1].

وكذلك عندما يتعلق الأمر بموضوع الفكر الأوربي فإن مالك بن نبي لا يعثر على ما يميز المجتمع الرأسمالي عن المجتمع الاشتراكي لأن " الفكر الغربي يجنح على ما يبدو أساسا إلى الدوران حول مفهوم الوزن والكم، وهو عندنا ينحرف نحو المغالاة فهو يصل حتما إلى المادية في شكليها: الشكل البورجوازي للمجتمع الاستهلاكي والشكل الجدلي للمجتمع السوفياتي"[2].

إن مراجعة مالك بن بني لتاريخ الغرب وواقعه مسألة حاضرة في جل دراساته وغالبا ما يكون القصد منها إعطاء بديل عن السائد منها أو نسخها بما يراه الأصوب. وفي الآن نفسه يبرز مواطن الخطإ والزلل عند المسلمين تجاه المسألة ذاتها. وكأننا به عندما يصحح خطأ الغرب يقصد به توجيه إشعار أو إنذار للمسلم كي يعدل عنه ويستبدله بغيره.

وعبارات التخطيء والتقويم في هذا الباب كثيرة نشير إلى بعض منها مثل:

" إن أكبر مصادر خطئنا"[3].

" غير أن نظرتنا العابرة هذه"[4].

" نظرات... مؤسسة على غلط منطقي" [5].

ففي الوقت الذي يحمل المسلم المسؤولية الكبيرة عن فهمه الخاطئ أو السطحي للغرب يبرئ الغرب من أخطائنا" وعليه فإنه من الواضح أن القضية غير عائدة إلى طبيعة الثقافة الغربية ولكنها تعود إلى طبيعة صلتنا" به.

---

[1]– مالك بن نبي/ تأملات، ص: 33.

[2]– مالك بن نبي/ مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص:24.

[3]– مالك بن نبي/ مشكلة الأفكار، ص:80.

[4]– مالك بن نبي/ شروط النهضة، ص:95.

[5]– مالك بن نبي/ في مهب المعركة، ص:184.

إن محاسبة مالك بن نبي العسيرة للإنسان المسلم والمجتمع المسلم لا تعني بالضرورة رضاه عن الغرب أو قبوله به مصدرا بديلا لبناء حضارته، بل نجده في إحدى دراساته يستعمل أسلوبه الناقد والصارم في نقد أوربا حيث يجردها من كل مقومات التحضر ولا يرى فيها إلا ارتباكا وصراعا نظرا لكونها قد أسقطت من اعتبارها أسا مهما من الكيان الحضاري للأمم وهو المبدأ الأخلاقي.

"وهكذا نجد أوربا النازعة إلى "الكم" وإلى "النسبية" قد قتلت عددا كبيرا من المفاهيم الأخلاقية، حين جردتها من أرديتها النبيلة، وأحالتها ضروبا من الصعلكة، وكلمات منبوذة في اللغة، طريدة من الاستعمال ومن الضمير وكأنها صارت القواميس "أحيانا" مقابر لكلمات لا توحي بشيء لأن مفهومها لا ينبض بالحياة"[1].

إن البعد بين العلم والضمير في الغرب هو الذي يفسر ما يحدث فيه من فوضى واختلال. ومن كانت تلك أحواله لا يصلح في رأي مالك بن نبي أن يكون مصدرا لغيره أو قدوة يستأنس بها أثناء الانطلاق، ففاقد الشيء لا يعطيه. والحالة هاته يعتبر " إنسان ما بعد الموحدين مهما بدا من تأخره...خيرا من الإنسان المتحضر في تحقيقه للشروط النفسية للإنسان الجديد، أعني (للمواطن العالمي)"[2].

عندما يطالعنا مالك بن نبي بموقف صارم من الغرب كما هو الأمر في هذا النص يؤكد على سبب هذا الموقف الرافض الذي يرجع في أساسه إلى التفريط في المنظومة الأخلاقية. وهذا لا يعني أن مالك بن نبي لم تكن لديه مواقف أخرى اتجاه الغرب ولم يقبل من الغرب أفكارا أو أشياء، بل إن مواقفه تنوعت بتنوع الصور التي كان يلتقطها للغرب. فما هي أبرزها إذن؟.

[1]– مالك بن نبي/ وجهة العالم الإسلامي، ص:117.

[2]– مالك بن نبي/وجهة العالم الإسلامي، ص:160.

أنواع الغرب عند مالك بن نبي

مما لا شك فيه أن الغرب متنوع في ظواهره ومظاهره ومواقفه، وأن علاقته بالعالم الإسلامي قد عكست شيئا كثيرا من هذا التنوع. وكتابات مالك بن نبي قد رصدت في تفاصيلها وفي أمثلتها الكثيرة نماذج متعددة للغرب يمكن أن نختزلها في ثلاثة رئيسة: الغرب المستعمر، والغرب المستشرق، والغرب المتحضر.

ـ الغرب المستعمر:

أما الغرب المستعمر فقد جاء معادلا في تصوير وتحليل مالك بن نبي لأخبث الشرور التي عرفها الإنسان بصفة عامة وعرفها المسلم بشكل خاص، وقد اصطلح عليه اسم الشيطان، وفي هذا يقول:" فالاستعمار يعد في نظر كل مسلم الشيطان"[1] و"حينما يقول الشيطان: اثنان زائد اثنين يساوي أربعة، فإن المسلمين سيقولون: ليس هذا صحيحا لأن الشيطان قال ذلك"[2].

إن مالك بن نبي في تصنيفه للاستعمال في هذه الخانة ووصفه إياه بهذه النعوت إنما يصدر عن تجربة عاشها وكان شخصه موضوعا لها. فالظاهرة الاستعمارية في منطقه الحضاري مثلت جزءا من شريط الزمن الواقعي والاجتماعي الذي مر به حيث يقول:" ولست أدين، فيما أقدم هنا إلى بعض الآراء تخطئ أو تصيب ولكن أدين إلى وقائع محددة شاهدتها بنفسي، وسجلتها تجربتي الاجتماعية"[3].

فمن خلال تجربته الواقعية، وقف مالك بن نبي على مخطط الاستعمار في تكييفه للإنسان المستعمر. إذ أنه يسعى أولا وقبل كل شيء إلى إفساد فطرة هذا الإنسان وإلى

[1]– مالك بن نبي/ مشكلة الأفكار، ص:123.

[2]– نفسه.

[3]– مالك بن نبي/ في مهب المعركة، ص:168.

جعله خائنا ضد مجتمعه الذي يعيش فيه. فإن لم يستطع، فإنه يحاول أن يحقق خيانة المجتمع لهذا الفرد على يد بعض الأشرار. وبذلك تبدأ شبكة العلاقات الاجتماعية في الانخرام وفق ما يرتضيه المستعمر.

إن أخطر ما أقبل عليه الغرب المستعمر في تنفيذ مخططه لاحتواء المستعمر هو تشييئه هذا الأخير" وحيث إن إرادة الاستعمار تقتضي وضع الإنسان في عالم الأشياء، فإن حكمة إبليس (أي المستعمر) تقتضي أن الإنسان الذي وضع هذا الموضع، لا يجوز له أن يتكلم لغة الإنسان لأنه مشيء والشيء لا يقول: فكري، وأجرتي، ولقمة عيشي.."[1] .

إن الذي يسعى ليجعل من غيره ساكنا لا يتحرك بأن يخرجه بالتدرج من عالم الإنسان إلى عالم الأشياء لا ينتظر منه أبد أن يقدم خيرا أو يفعل حسنا يعود على غيره بالنفع. وعليه فالنية الحضارية بعيدة بعدا كليا عن واقع الاستعمار، بل هي في كلامه لا تعدو أن تكون مبررا يبرر به موقفه ليس إلا[2]. ويربط مالك بن نبي بين هذا الموقف وبين فلسفة الإنسان في الغرب حيث يراها رهينة تعابير ومصطلحات لا تسمح للذهن الغربي أن يتصور وحدة الإنسان وتضامن ملحمته على وجه الأرض، فهناك كلمات مثل "الأهلي" و"الأسود" ..تعبر في الغرب عن عينات إنسانية سفلى وهناك عبارات تضفي على بعض الأجناس صفات أو ألقابا معينة إلى الأبد مثل" العربي غير المكترث"[3]...

ويذهب في تحليله لظاهرة التمييز بين الأجناس في الغرب إلى تاريخ القرن السادس عشر حيث رجع الغربي إلى العهد الروماني والإغريقي واسترجع منه قناعة قديمة تجعل من الإنسانية "حاجة" يملكها و"شيئا" يغتصبه عندما تدق ساعة الفتوحات الاستعمارية. فكل ما ليس أوربي فهو متوحش. ففي رأيه جل الغربيين ساروا على هذه القاعدة. حتى ماركس

[1]– نفسه.

[2]– نفسه ص:162، بتصرف.

[3]– نفسه، ص:222، بتصرف.

ثارت ثائرته عندما رد بكل عنف على مؤرخ معاصر له لأن هذا المؤرخ قد وضع على صعيد واحد في نظره " آسيا البربرية وأوربا المتحضرة"[4].

إن هذه النظرة العنصرية المتجذرة في نفسية الغربي هي المسؤولة الرئيسية عن تشويه السياسة الغربية في العالم وعن ظهور ما يسمى بالاستعمار. وبالاطلاع على ذلك تتراكم أمام مالك بن نبي مجموعة من العوامل التي تبعث في خطابه شحنة تشنج ورفض قصوى أثناء تفسيره لظاهرة الغرب المستعمر.

ـ الغرب المستشرق

إن اهتمام الكتاب الغربيين بالفكر الإسلامي وبالحضارة الإسلامية أثار انتباه مالك بن نبي بشكل مباشر فعندما كان مقيما في فرنسا أتيحت له فرصة التعرف على بعضهم عن قرب كما أتاح له ذلك المقام متابعة ما يصدر من دراسات حول الإسلام والمسلمين وما يثيره ذلك من ردود أفعال متنوعة في الوسط الغربي. ففي سنة **1961**، كتب يقول: "إن الدراسات الإسلامية التي تظهر في أوربا بأقلام كبار المستشرقين واقع لا جدال فيه، ولكن هـل نتصـور المكانة التي يحتلهـا هذا الواقع في الحركـة الفكريـة الحديثـة في البلاد الإسلامية..."[1].

لقد استشعر مالك بن نبي خطورة هذا الغرب المتظاهر بصفات تختلف عن صفات الغرب المستعمر في الوقت الذي يتقاسمان فيه جينات الحنكة والدهاء و المكر في التعامل مع الإنسان المسلم. فعندما يؤكد أن الأعمال الأدبية للمستشرقين قد بلغت درجة خطيرة من الإشعاع لا تكاد تتخيل يصور أمامنا مدى تلك الخطورة بتقديم دليل محسوس على ذلك يتمثل في ضم مجمع اللغة العربية في مصر إلى أعضائه عالما فرنسيا، بالإضافة إلى طبيعة رسائل الدكتوراه التي تقدم إلى السربون من قبل الطلبة المسلمين والتي لا تخرج عن ترديد

[4]– نفسه، ص:219-220.

[1]– مالك بن نبي/ الظاهرة القرآنية، ص:54.

الأفكار التي زكاها أساتذتهم الغربيون[2]. بل إن الأمر يصل بالشباب المسلم إلى أن يتجه إلى المصادر الغربية، حتى فيما يخص معارفه الإسلامية الشخصية[3].

لم يكن مالك بن نبي ليمر أمام هذه الظواهر –الدالة على خلل عويص في علاقة المسلم بعالم أفكاره – بشكل عابر، بل نجده يلجأ إلى تصحيح الموقف بتأليف كتاب الظاهرة القرآنية باللغة الفرنسية وكأننا به يروم مناظرة الفكر الاستشراقي بلسانه ومناهجه وكأننا به من جهة ثانية يسعى إلى انتشال الفكر الإسلامي من دوامة التبعية المعرفية التي دخل فيها.

فقد مثل الغرب المستشرق في فكر مالك بن نبي عاملا كبيرا من عوامل القلق على واقع النهضة الإسلامية الحديثة وعلى السير العادي للإنسان المسلم نحو هدفه الحضاري. ويختزل مالك بن نبي مصدر هذا القلق في أنموذج المستشرق المادح لما له من آثار سلبية في عالم أفكارنا.

إن مالكا قد قسم المستشرقين إلى قدامى ومحدثين. وقسم المحدثين إلى قادحين في التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية ومادحين لهما.

إذا كانت الفئة الأولى وهي القديمة لم تتدخل في نسيج الفكر الإسلامي بشكل عنيف ولم تؤثر فيه، وإذا كانت الفئة الثانية وهي الحديثة والقادحة قد أثرت بشكل محدود لما كان في نفوس المسلمين من استعداد لمواجهة أثره تلقائيا كما وقع ذلك في العهد الذي نشر فيه طه حسين كتابه (في الشعر الجاهلي) على غرار مسلمة قدمها المستشرق (مارجليوت) قبل سنة من صدور كتاب طه حسين[1] فإن الفئة الثالثة المادحة مثل دوزي وآسين بلاثيوس..قد كتبت لنصرة الحقيقة العلمية وللتاريخ وكل ذلك من أجل مجتمعها الغربي. ولكن مالك بن نبي يرى أن أفكار هؤلاء " كان لها وقع أكبر في المجتمع الإسلامي، في طبقاته المثقفة" إذ أن "الجيل المسلم الذي انتسب إليه يدين إلى هؤلاء المستشرقين الغربيين بالوسيلة التي كانت

[2]– نفسه.

[3]– نفسه، ص:55.

[1]– مالك بن نبي/ القضايا الكبرى، ص: 168.

بين يديه لمواجهة مركب النقص، الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية"[2].

فمن هنا تسلل الغرب المستشرق إلى الفكر الإسلامي ليزرع فيه تلك المخدرات التي تخدر ضميره وتسليه ويتقبلها بكل زهو وشغف.

وينتهي مالك بن نبي إلى حقيقة موضوعية في هذا السياق وهي أن "الإنتاج الاستشراقي بكلا نوعيه كان شرا على المجتمع الإسلامي لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار مجتمع ما بعد الموحدين"[1].

الغرب المتحضر (أو الأليف):

هو ذاك الغرب القريب من مالك بن نبي الذي أحبه كثيرا وبهره كثيرا ليس لأنه مادة مصنعة أو آلة متحركة أو مظهرا براقا بل لأنه سلوك راق واندفاع واع نحو الفطرة التي فُطر الإنسان عليها.

إنه غرب آخر لا علاقة له بالحياة المضطربة والمصطنعة التي تضلل السائل عن الحضارة الغربية.

لم يكن ممكنا لمالك بن نبي بباريس أن يتعرف على الوجه الحقيقي للحياة الفرنسية لولا أن الأقدار سخرته لتتعرف زوجه خديجة على الإسلام وسخرتها هي ليتعرف بدوره على الحياة الأصيلة في الحضارة الفرنسية. فقد تمكن عن طريقها وأثناء زيارته لأمها في إحدى القرى الفرنسية من الوقوف على الوجه الآخر للغرب. لقد وجد الصورة الأصيلة في "الريف، في الطبيعة حيث تكونت صلة الإنسان بالتراب على مدى القرون"[2].

---

[2]– مالك بن نبي/ القضايا الكبرى، ص: 169.

[1]– نفسه، ص:181-182.

[2]– مالك بن نبي/ مذكرات شاهد القرن، الطالب، ص:99.

كما وجد صورة الغرب الجميلة في تفاصيل حياته رفقة زوجه وفي إطار أسرته الصغيرة حيث يعبر بأسلوب راق جدا عن التطور النفسي الذي سيجعله أشد الناس نفورا من كل ما يخدش ذوق الجمال، وسيترجم استعداداته الوراثية إلى أفكار اجتماعية واضحة.

اكتشف مالك بن نبي مع زوجه المبدعة مفاتيح الثقافة المتوازية المتمثلة في المبدأ الأخلاقي السليم والذوق الجمالي الراقي والمنطق العملي الدقيق والصناعة التي هي الإتقان.

نفهم من مالك بن نبي أن تلك الإمكانية الاجتماعية كانت بمثابة فرصة حضارية تحقق فيها الحوار بين ثقافتين على أحسن ما يمكن أن يتصور. وعلى الرغم من أنه تطرق في مناسبات أخرى لأشياء جميلة في الحضارة الغربية، إلا أنه لم يفردها بالحسن كلية بل غالبا ما تُخدش الصورة على لسانه بإظهار نقيصة أو تبعة أو نتيجة غير مرغوب فيها أو... وتغيب هذه القاعدة عندما يتعلق الأمر بالأسباب التي فتحت عينه على كيفية توجيه الثقافة توجيها سليما. آنئذ، يصبح الغرب أليفا لا وحشية فيه ومتحضرا لا همجية فيه.

آليات التفكير في الغرب عند مالك بن نبي

اعتمد مالك بن نبي في رحلته الطويلة مع الغرب إمكانيات منهجية ذات مرجعية إسلامية وأخرى ذات مرجعية عالمية، إذ أنه عبر في دراساته الجريئة للعالم عن أسلوب مرن وعن طابع موحد أصيل ميزه عن غيره من المنظرين والمفكرين.

وهذا لا يعني أنه لم يستفد من غيره أو لم يكن السابقون أو المعاصرون له يمدونه بالإفادات المنهجية، بل إنه ذاته يحيل على الذين أخذ منهم واستأنس بأفكارهم. وكما نعرف، فقد كان أستاذه الأول هو الاجتماعي الإسلامي المؤسس ابن خلدون، ثم إنه أعجب بأفكار توينبي وأضفى على بعض منها صبغة إسلامية أفادته في فهم بعض العلاقات الدقيقة في حياة الحضارات والشعوب. كما اعتمد بعض الأمثلة التي أوردها توينبي عن

كيف أن نقص التحدي أو زيادته وعنفه يؤثران بصورة واحدة على قوى التاريخ الإنساني وفي ذلك يقول مالك:

" ونحن يمكننا إلى حد ما أن نصوغ هذا الرأي الذي ذهب إليه المؤرخ صياغة جديدة[1] في ضوء القرآن الكريم، فقد نستطيع –حيث لم نصل بهذه الطريقة إلى تفسير واضح لمنشإ الحركة التي ولدت المجتمع الإسلامي وغايته التاريخية – أن نفسر هذه الحركة بالعوامل النفسية التي حفزت القوة المروحية في هذا المجتمع، أعني شروط حركة عبر القرون"[2].

أما الأدوات التي استخدمها في إنشاء أطروحته الحضارية عن الغرب وكذا الوسائل التي أنطق بواسطتها تاريخ وواقع الغرب فجاءت عبارة عن إمكانيات خاصة به ميزت خطابه عما كان متداولا من كتابات أخرى في عصره . ومن ضمن هذه الخصوصيات :

أسلوبه في طرح السؤال

حظي طرح السؤال في فكر مالك بن نبي باهتمام كبير نظرا لكونه أورده بشكل مكثف ومتكرر أثناء مناقشة القضايا الأساسية في مقالاته. إذ لم يكن قصده من استعمال هذا الأسلوب إخبار القارئ بمعلومات جديدة بقدر ما كان هدفه تنشيط حاسة النقد لديه وقلب صفحة تفكيره على الوجه الآخر . إذ لم يكن مالك مقتنعا بنمط التفكير الذي كان يزاوله الإنسان المسلم آنئذ مما جعله يعيد النظر في كيفية التوجه إليه ومخاطبته .

إن الضرورة القصوى التي دفعت مالك إلى التفكير في كيفية بناء مجتمع أفضل هي التي جعلته يبتكر صيغا تعبيرية ذات قدرة تحليلية وتفسيرية من شأنها إثارة اهتمام السامع أو القارئ بشكل يلفت انتباهه إلى ما هو ثاو وراء السؤال ووراء السطور.

[1]– وهذا لا يعارض ما سبق أن ذكرنا من رفضه للغرب باعتباره مصدرا. فمالك استنكر مصدرية الغرب التي تقود إلى التبعية وقبل تلك تدخل في باب الانفتاح أو الاستئناس. انظر في ذلك ما يتعلق بالأفكار الميتة والقاتلة في كتابه مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

[2]– مالك بن نبي/ ميلاد مجتمع، ص:21.

فعلى سبيل المثال نجده أثناء بحثه عن موقع يليق بالعالم الإسلامي مقارنة بالعالم الغربي يوضح المسألة بالسؤال التالي : "ما هي إيجابية الرجل المسلم، والمجتمع المسلم؟"[1] لكنه يبادر إلى تقديمه بصيغة يراها أوفق وأدق فيقول : "والحق أن بعض التجارب العملية في الوسط الإسلامي قد تدفعنا إلى أن نعكس السؤال ليصبح: لماذا كان هذا الوسط سلبيا؟"[2].

إن الإجابة على السؤالين أو بتعبير أدق على السؤال بصيغتيه تجعلنا نلمس الفرق بينهما كما نستشف مدى إصرار مالك بن نبي على معالجة وضع الفكر الإسلامي من خلال توليد أفكار جديدة كفيلة بحل المشكلات التي يعاني منها المجتمع الإسلامي.

كما نجده في موضع آخر يحث على إعادة طرح السؤال بطريقة أخرى. فعوض أن نسأل لماذا توجد عناصر فكرية قاتلة في الثقافة الغربية ؟ ينبغي أن يكون سؤالنا على هذه الصورة: لماذا تمتص الطبقة المثقفة في البلاد الإسلامية هذه العناصر ؟[3].

وذلك لرد المشكلات التي كان يعاني منها العالم الإسلامي في علاقته بالغرب إلى الإنسان المسلم وتحميله مسؤوليتها حتى يكون على بينة من أخطائه ويبادر إلى تجاوزها أوحلها.

تحليله المركبات إلى عناصر جزئية

بحيث إن النص المكتوب أدبيا عند مالك بن نبي يشفر إلى معادلات تركيبية كان لها تأثير إيجابي على الفكر الإسلامي المعاصر في فهم التاريخ والواقع.

. فالحضارة= الإنسان + التراب + الوقت}الفكرة الدينية.

. توجيه الثقافة يتوقف على =المبدأ الأخلاقي + الذوق الجمالي + المنطق العملي + الصناعة.

. والمجتمع هو عبارة عن= عالم الأفكار + عالم الأشخاص + عالم الأشياء.

---

[1]– مالك بن نبي/فكرة الأفريقية الأسيوية، ص:232-233.

[2]– نفسه.

[3]– مالك بن نبي/ في مهب المعركة، ص: 179.

. والطاقات الاجتماعية أو أساس الفاعلية =اليد + القلب + العقل.

. وحل مشكلة يتوقف على= توجيه الثقافة + توجيه العمل + توجيه رأس المال.

لقد كانت هذه الصياغات إطارا رتب فيه مالك معلوماته عن الغرب وهيأ منها أمثلة قرأها في ضوء سنن التاريخ الإسلامية.

– اعتماده المنحى الجدلي المناظراتي في مساءلة الغرب حيث عمد إلى عرض مواقف الغرب(خاصة منه المستعمر) وشرحها استنادا إلى مصادرها سواء كانت تصريحات أو مؤتمرات أو أحكام أو مقالات، أو قوانين أو... ومواجهتها بالقضية النقيضة التي هي قضية الإنسان المسلم (أو المُستَعْمَر). وفي هذه المقابلة أو المواجهة يتفرغ مالك بن نبي كلية لإظهار فجاجة دعوى الغرب باستعمال منهج حجاجي مدجج بأدوات الإلغاء، بحيث يعمد إلى صياغة المواقف في شكل أفكار ومنها ينتقل إلى تحليل أفكار أخرى منضوية تحتها راسما بذلك تصميما توضيحيا يقرب إلى الأفهام حقيقة تلك الأفكار. فيسهل من ثم تقويمها والنظر إليها في ميزان الخطإ والصواب.

إن التحليل التفصيلي للبنية الفكرية في منهج مالك بن نبي لا يكتمل في صيغته الحجاجية إلا بعد أن يعود به أدراجه نحو التركيب ثانية لكي يصوغ منه حكما أو قانونا موضوعيا يدل على فساد الدعوى التي تقدم بها الغرب وصحة القضية التي يدافع عنها ابن المستعمرات.

وأثناء انتقاله من مستوى التحليل إلى مستوى التركيب استفاد مالك من أساليب متنوعة في قراءة الأفكار والظواهر مما يجعلنا نستنتج أن الأفكار في منهجه قد نطقت بلغات عدة لتعبر عن حقيقة واحدة، ولعل منطق القرآن الكريم ومنطق الفقه الإسلامي ومنطق الرياضيات قد مثلوا الدعائم الأساسية المرشدة لمنهجه في توضيح الظواهر التي درسها وخاصة ما تعلق منها بالعلاقات الخفية بين العالم الإسلامي والغرب.

من قضايا الاستغراب البنابي:
علاقة الإسلام والديموقراطية نموذجا

محمد البنعيادي[1]

المبحث الأول: في التمييز بين التغريب والاستغراب

المطلب الأول: لغة

غ–ر–ب: الغربة والاغتراب، تقول تغرب واغترب، فهو غريب...واغترب فلان إذا تزوج إلى غير أقاربه...

والتغريب النفي عن البلد، وأغرب جاء بشيء غريب، وأغرب أيضا صار غريبا...وغرب بعد يقال أغرب أي تباعد[2].

وغرب القوم ذهبوا في المغرب، وأغربوا أتوا الغرب، وتغرب أتى من قبل الغرب..والغربة والغرب النزوح عن الموطن والاغتراب[3].

وفي الحديث: إن فيكم مغربين – بكسر الراء – قيل:ما مغربون؟ قال: الذين يشترك فيهم الجن، سموا مغربين لأنه دخل فيهم عرق غريب.

[1] صحافي وباحث في قضايا الاستغراب في الفكر الاسلامي

[2] مختار الصحاح197/1

[3] لسان العرب =مادة غرب= 639/1

المطلب الثاني : اصطلاحا

و(الاستغراب) مأخوذة من (الغرب) أي التطلع نحو الغرب لغاية ما، أي طلب الغرب.

وإذا كان معنى: استشرق: طلب علوم الشرق ولغاتهم وهذا المعنى من المولدات اللغوية العصرية[1]، وإذا كان الاستشراق اليوم دراسة الغربيين لتاريخ الشرق وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره[2]، إذا كان الأمر كذلك، فإن الاستغراب هو طلب علوم الغرب ولغاته، وهو دراسة الشرقيين لتاريخ الغرب وأممه ولغاته وآدابه وعلومه وعاداته ومعتقداته وأساطيره، وهو كذلك من المولدات العصرية.

يقول د.حسن حنفي: الاستغراب هو الوجه الآخر والمقابل والنقيض من (الاستشراق). فإذا كان الاستشراق هو رؤية الأنا (الشرق) من خلال الآخر (الغرب)، يهدف (علم الاستغراب)، إذن إلى فك العقدة التاريخية المزدوجة بين (الأنا) و(الآخر)... والقضاء على مركب العظمة لدى (الآخر) الغربي بتحويله من ذات دارس إلى موضوع مدروس، والقضاء على مركب النقص لدى الأنا بتحويله من موضوع مدروس إلى ذات دارس مهمته القضاء على الإحساس بالنقص أمام الغرب لغة وثقافة وعلما[3].

وقد نشأ (علم الاستغراب) Occidentalisation في مواجهة التغريب Westernisation الذي امتد ليس فقط إلى الحياة الثقافية وتصوراتنا للعالم وهدد استقلالنا الحضاري،بل امتد إلى أساليب الحياة اليومية ونقاء اللغة ومظاهر الحياة العامة وفن العمارة..[4].

---

[1] معجم متن اللغة: الشيخ أحمد رضا ج:3ص:311،دار ومكتبة الحياة،بيروت 1988،نقلا عن علي يوسف نور الدين:الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية،مجلة شؤون الأوسط، ع:108،ص:99

[2] تاريخ الأدب العربي: أحمد حسن الزيات ،دار النهضة للطباعة والنشر،طـ:25 القاهرة، ص:512 نقلا عن شؤون الأوسط، ع:108،ص:99.

[3] مقدمة في علم الاستغراب: د.حسن حنفي ،المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،ط:1992/1،ص:23

[4] نفسه ، ص:18.

فعندما تثير صدمة المواجهة مع الحضارة الغربية ردود أفعال مختلفة عند الغرباء عنها، منهم من يصاب بحالة من الانبهار تفقده نفسه، حتى إذا بدأ البحث عنها لم يجدها إلا في الذوبان الكامل في تلك الحضارة وهؤلاء هم دعاة التغريب[1].

فالتغريب إذن نوع من الاغتراب Alienation بالمعنى الاشتقاقي للفظ، أي تحول (الأنا) إلى (آخر)[2].

وبهذا المعنى فتح الباب واسعا أمام (التغريب) ليحتل المساحة الأكبر من عقول المسلمين، كما احتلت جيوش الغزو بلادهم، وسيطرت شركاته على ما فيها من موارد وخيرات وأسواق. فحين زحفت البلاد الغربية نحو البلاد الإسلامية..انهزم المسلمون أمام سيوفها أولا، ثم استسلموا بعد ذلك لثقافتها وحضارتها وفلسفتها، فما لم يستطع سيفها إنجازه، أكملته فلسفتها، ولم تجر على العالم الإسلامي سيطرتها السياسية ما جره عليه غزوها الحضاري والفكري من البليات والمصائب. فالسيطرة السياسية كانت تتحكم في الأجساد فقط، أما السيطرة الحضارية والفكرية فقد تحكمت في العقول والأذهان[3].

ولقد كان من أوائل من استعمل مصطلح (الاستغراب) بالمعنى الأول – دراسة الغرب –[4] الدكتور أنور عبد الملك في مجموعة من كتاباته .

ولقد أصبح على علماء الشرق الذين يدرسون المجتمعات الغربية أو المذاهب العلمية القائمة أن يتقنوا الإنجليزية والفرنسية والروسية والألمانية والإيطالية والإسبانية..أليس على علماء الشرق أن يتكلفوا تكاليف باهضة للإطلاع على مختلف المعارف في الغرب، وفي أوروبا وفي أمريكا الشمالية خاصة؟

---

[1] التغريب طوفان من الغرب: أحمد عبد الوهاب، مكتبة التراث الإسلامي،ط:1،ص:15.

[2] مقدمة في علم الاستغراب ،ص : 20 .

[3] الطريق إلى وحدة الأمة الإسلامية: أبو الأعلى المودودي ص:21 نقلا عن د.محمد عمارة:أبو الأعلى المودودي والصحوة الإسلامية،ص:146

[4] نحن والغرب:جدل الصراع والتعايش، عبد الجبار الرفاعي ،سلسلة قضايا إسلامية معاصرة،دار الهادي،ط:2002/1،ص:92

وهل سيكون علينا من أجل ذلك أن نؤسس مؤتمرات للعلوم الإنسانية في أوروبا وفي أمريكا الشمالية، وأن نطلق على المختصين الذين سيهتمون بهذه العلوم اسما جديدا هو: المستغربون؟[1].

إن الاستغراب– بهذا المعنى– يعبر عن قدرة (الأنا) باعتبارها شعورا محايدا على رؤية الآخر ودراسته وتحويله إلى موضوع، لكن الفرق هذه المرة هو أن (الاستغراب) يقوم على (أنا) محايد لا يبغي السيطرة، وإن كان يبغي التحرر من هيمنة الغرب والخلاص من آثار ثقافته وتشوهاتها في عالمنا.إن (الاستغراب) لا يهدف إلى تدمير الثقافة الغربية وإنما يهدف إلى تحليلها والتعرف على مكوناتها الأساسية ورد عناصرها إلى منابعها، ودراستها بعمق بغية خلق مناعة ومقاومة وحساسية من تشوهاتها وبعض عناصرها التدميرية، وبالتالي تحصين الهوية الحضارية لأمتنا من العناصر القاتلة في ثقافة (الآخر)، وحماية مجتمعاتنا من النزاعات التدميرية في فكر الآخر وقيمه وتقاليده الجديدة[2]، خاصة بعد أن عاد الغرب بهجمته الاستعمارية الثانية الحالية.

و تجدر الإشارة إلى أن المعنى الذي أوردناه لـــ(الاستغراب) حديث بالمقارنة مع المفهوم الأقدم والأكثر انتشارا وشيوعا أي طلب الغرب والشغف بثقافته[3]. وقد تتداخل معاني ومضامين التغريب والاستغراب والاغتراب في أكثر الكتابات وتتجه إلى معنى التأثر بالغرب والتماهي مع مكوناته الثقافية وعاداته وتقاليده الاجتماعية ألخ..

والحقيقة أنه لم ينشأ عندنا (علم استغراب) يقابل (الاستشراق) الذي أوجده الغربيون بكيانه ومناهجه ومدارسه وفلسفته وأهدافه التي يمكن تلخيصها في الأهداف التالية:

*** الدينية: وهي أهم الدوافع وأكثرها استغراقا في أبحاث المستشرقين.**

---

[1] إشكالية التحيز:رؤية معرفية وقضايا للاجتهاد،ج:2،ط2،المعهد العالمي للفكر الإسلامي،سلسلة المنهجية الإسلامية، تحريرد.عبد الوهاب المسيري: تحيزات غربية في قضايا نهضتنا الحضارية، بحث مستخلص من أعمال:د.أنور عبد الملك،إعداد:فؤاد السعيد، ص:601.

[2] نحن والغرب: ص:93

[3] أثر الاستغراب في التربية والتعليم بالمغرب: د/عبد الله الشارف منشورات نادي الكتاب لكلية الآداب بتطوان،ط2،ص:20

*** الاستعمارية: بعد هزيمتهم في الحروب الصليبية لم ييأسوا من العودة إلى احتلال بلاد المسلمين، وخاصة بعد طردهم من الأندلس، وكانت معرفة أحوال المسلمين مقدمة ضرورية للهجوم الاستعماري.**

*** الاقتصادية: إيجاد أسواق لمنتوجات الغرب والبحث عن المواد الخام لتطوير الصناعة، حيث كان المستشرقون يلعبون دور الخبراء الاقتصاديين.**

*** النفسية: فك عقدة النقص تجاه المسلمين.**

*** العلمية: من المستشرقين –وهم قلة– من اندفع لمعرفة الشرق لحوافز علمية وحب الاطلاع على حضارات الأمم الأخرى وأديانها وثقافاتها ولغاتها[1].**

ورغم ذلك يمكن الاقتراب من مفهوم (الاستغراب) بهذا المعنى عند أشهر المتصلين بالغرب من المسلمين ومنهم على سبيل المثال:

*** رفاعة الطهطاوي (ت1873) في كتابه تلخيص الإبريز حيث وصف ما صادفه في رحلته إلى باريس.**

*** محمد عبده (ت1905) في كتابه: الإسلام والنصرانية مع العلم والمدنية،حيث قام بدراسة النصرانية والإسلام دراسة مقارنة.**

*** شكيب أرسلان (ت1946) في كتابه : لماذا تأخر المسلمون وتقدم غيرهم؟**

*** مالك بن نبي (ت1973) في كتابه: (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة) تناول اتجاهات الغرب المختلفة في السيطرة على العالم الإسلامي ومقدراته الاقتصادية والفكرية.**

بالإضافة إلى آخرين مثل: الأفغاني، سيد قطب، الكواكبي، إقبال، محمد باقر الصدر...، الذين أنجزوا دراسات متميزة في نقد الاتجاهات الحديثة في الفكر الغربي.

وقد حاول د.حسن حنفي صياغة رؤية نظرية أولية لعلم الاستغراب كانت عبارة عن دعوة للنهوض بهذا العلم تأسيسا وتقعيدا ونشرا وممارسة. ولقد أثارت هذه الدعوة بعض المثقفين، فكتبوا حولها مراجعات تقويمية.. وبقطع النظر عما تنطوي عليه تلك التقويمات من

[1] الاستشراق والاستغراب قراءة نقدية،مجلة شؤون الأوسط،ع:108، ص:103/102

خطأ وصواب، تظل الحاجة لتأسيس (علم الاستغراب) ملحة في عالمنا الذي ما فتئ يعيد إنتاج أدوات التبعية للغرب في كل شيء، لاسيما في عصر العولمة، ومطامع الإنسان الغربي في طمس الثقافات الأخرى وتعميم ثقافته على العالم بأسره[1].

المبحث الثاني:

التجربة الاستغرابية البنابية: الإسلام والديموقراطية نموذجا

تمهيد:

لقد تطرق مالك بن نبي في مشروعه الفكري إلى عدة قضايا ومشكلات حضارية تتصل بالمنظومة الغربية استيعابا ونقدا مثل: مادية الحضارة الغربية، وفعالية الحضارة الغربية، النزعة الجمالية في الحضارة الغربية، ومركزية وعالمية الحضارة الغربية، وحدود الموضوعية في الحضارة الغربية، وإشكالية المصطلحات والمفاهيم في الحضارة الغربية...

ومن القضايا التي شغلت فكر ابن نبي في الجانب السياسي قضية الديموقراطية ذات الأصول الغربية وعلاقتها بالمرجعية الإسلامية. ولعله من أوائل من قام بدراسة تحليلية علمية جادة استعان فيها ببعض العلوم الغربية مثل علم النفس وعلم الاجتماع، وبلور رؤية جديدة لهذه العلاقة، ولذلك – وغيره مما لم أذكر – كان رائد الاستغراب خاصة أنه عاش فترة طويلة في الغرب جعلته خبيرا به وبعلومه وثقافته ومفكريه وفلاسفته...

فما هي النظرة البنابية لهذه العلاقة التي احتلت – فيما بعد – حيزا مهما في فضاء الفكر الإسلامي؟؟ هذا ما ستحاول هذه الورقة الإجابة عليه بحول الله.

[1] نحن والغرب:جدل الصراع والتعايش،ص:94

الديموقراطية: إشكالية المصطلح والمفهوم

إن الموضوع الذي بين أيدينا يثير الكثير من الأسئلة المشروعة التي تؤرخ لواقعنا المثقل بالأسئلة المعلقة.

هل تقبل المرجعية الإسلامية بالديموقراطية ؟

هل يتجانس الطرح الديموقراطي مع الأسس الإسلامية ؟...

لقد كان مالك بن نبي واحدا من المفكرين السباقين لمحاولة الإجابة عن هذا السؤال من خلال كتاباته المتعددة وخاصة المحاضرة التي ألقاها بنادي الطلبة المغاربة بسوريا سنة 1960[1] . هذه المحاضرة التي حاول فيها إبراز الموقف "الإسلامي" من الديموقراطية في وقت لم يكن الموقف منها متبلورا بالقدر الكافي داخل الوسط الإسلامي.

ولقد حاول الأستاذ مالك من خلال هذه المحاضرة ومن خلال إشارات أخرى في جل كتبه، الغوص إلى أبعد الحدود في تحليل العلاقة بين الإسلام والديموقراطية.

لقد رأى مالك المشكل – أساسا – في الربط بين مصطلحي "الإسلام" و"الديموقراطية". وكخطوة منهجية أولى لتفكيك وتحليل هذه العلاقة، كان من اللازم تعريف كلا المصطلحين. فما هو الإسلام إذن، وما هي الديموقراطية ؟

في معنى الإسلام

يستقى مالك تحديده لمعنى الإسلام من حديث جبريل المعروف والذي جاء فيه بأن "الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن استطعت إليه سبيلا "[2]، ويتضح من خلال هذا النص أن الإسلام مجموعة من المعتقدات والأفكار والأحكام والتشريعات المترابطة والمرتبطة بالوحي في مجالات الكون والإنسان والحياة تتوخى هداية الإنسان. إنه توجه – وتوجيه– قيمي يرسم المسيرة الصحيحة لحياة الإنسان وخلافته في الأرض، إنه (فكر) منظم لرؤية فلسفية

[1] مالك بن نبي : تأملات ، ص : 59 .

[2] رواه مسلم : كتاب الإيمان / حديث رقم 9 ، وأبو داود في كتاب السنة / حديث رقم4075، وأحمد في مسند العشرة/ حديث رقم 346.

تتميز بالتكامل والشمول والتوازن عبر (شريعة) تنشد ارتقاء الإنسان في الدنيا والآخرة.ولعل أحد أهم مجالات التشريع هو الحياة الاجتماعية التي تتصل اتصالا وثيقا بالسياسة والحكم. إذن، الإسلام لابد وأن يهتم بالسياسة، والسياسة لابد وأن تتحرك في نطاق الدين، ويظهر ذلك – بيسر– لكل متأمل في محتوى وطبيعة القضايا الدينية والسياسية. فالمشترك بين الدين والسياسة يرتبط بالهدف والقضايا الاجتماعية المراد معالجتها، بل لن نكون مغامرين إذا قلنا بأن الدين يغطي باستمرار كل مجالات السياسة. ولعل المتأمل في حركة الأنبياء عموما – والحركة النبوية المحمدية خصوصا – يلاحظ أن الفكر السياسي التوحيدي ظل نبراسا للعمل السياسي في مجتمعات الدعوة والدولة معا.

وتتلخص معالم هذا الفكر السياسي التوحيدي في:

أ – إقرار الحق للناس ودفع الظلم عنهم.

ب – الدعوة إلى الله وتنظيم علاقة الإنسان مع خالقه ومع العباد؛

يقول تعالى: ﴿ لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط ﴾ ، ولاشك أن إقرار العدل والقسط في حاجة إلى قانون والذي بدوره لا وجود له إلا بوجود نظام حقوقي واضح والذي لا يمكن تنفيذه إلا في إطار نظام سياسي وأدوات تنفيذية واضحة. كما لا يتحقق الحكم والنظام السياسي إلا بفكر سياسي ذي مرجعية دينية ثقافية واضحة في أذهان الفاعلين السياسيين من جهة وفي ذهن الأمة المسلمة من جهة أخرى.

ويجدر أن ننبه إلى أن مفهوم " الأمة المسلمة " – عند تأمله – مفهوم إيجابي يمثل حالة الوعي والمسؤولية والالتزام بالمضامين الإسلامية ويمثل الرسول ﷺ وصحابته رضي الله عنهم نواتها، هذه النواة التي قاومت مشروع " الأمة الظالمة " ورموزها المستبدين الذين ساروا بشعوبهم نحو الفساد والإفساد في الأرض.

إن " مفهوم الأمة المسلمة " – بعبارة أخرى – هو ذلك المفهوم الذي تلخص في التطور الكمي والنوعي، والتطور المفاهيمي والمؤسساتي على مستوى (الناس) يوازيه تطور

على مستوى المرجعية الدينية والثقافية التي تؤطر في اتجاه تنمية الالتزام والمسؤولية والانضباط لدى (الناس) ليصبحوا ممارسين للفعل التغييري السياسي عن طريق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وعبر نظام ثقافي يؤسس لنظام سياسي يمتلك مقومات بناء نظام اجتماعي تبرز من خلاله مختلف التصورات والتطورات الاقتصادية والاجتماعية والقيمية التي تحقق خيرية هذه الأمة لقوله تعالى ﴿ كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر ﴾ وتحقق فلاح المؤمنين ﴿ ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون ﴾ [آل عمران / 104] .

في معنى الديموقراطية :

وما هي الديموقراطية في أبسط معانيها ؟ إنها تعني "سلطة الشعب" أو الجماهير.

إنها مجموعة ممارسات ووسائل لصناعة القرار السياسي عن طريق مشاركة الغالبية من أفراد الأمة باعتبارها حجر الزاوية الأساس للنظام والفكر الديموقراطيين. إنها تقوم على مبدأين كبيرين: حرية الإنسان والاعتراف بالآخر. إنها مدلول عملي مؤسساتي أكثر منه أكاديمي نظري فلسفي ميتافيزيقي، إنها نظام معرفي – يمكن أن يطبع بأي طابع – ينعكس على الواقع من خلال بنية مؤسساتية، إنها تيكنولوجيا وآليات وأدوات تعزز من قيمة الإنسان في الأرض وخلافته عليها، وتعزز مساحة الحرية والحركية للإنسان محور الديموقراطية .

إذن ما هو وجه المقارنة بين مفهوم سياسي يفيد " سلطة الإنسان " في نظام اجتماعي معين وبين مفهوم ديني يفيد " خضوع الإنسان " إلى سلطة الله في النظام نفسه ؟

كذلك، "الديموقراطية " لا يعرف – بالضبط – متى أدرجت في اللغة العربية كمفردة مستوردة ولا حتى تاريخ حدوثها في لغتها الأصلية.

وبهذا يظهر أن الصلة مفقودة بينهما زمانا ومكانا، وربما أمكن القول مجازفة، نظرا لهذا التباعد من حيث الجغرافية بأن ليس هناك (ديموقراطية في الإسلام)[1].

بين الإسلام والديموقراطية :

هل إقامة حكم الشعب (الديموقراطية) مشروطة بإلغاء الحاكمية الإلهية؟ وهل تقف الحاكمية الإلهية ضد حاكمية الأمة والشعب ؟

لتحرير القول في ذلك لابد من مراعاة حقيقتين مهمتين :

1 – الحقيقة الدينية: حيث لا يختلف إنسان مسلم كيفما كان مذهبه على أن الحاكمية الأولى هي الحاكمية الإلهية وإلا سقط المعنى الأول والأساسي للدين الذي يختزن مجموعة من الحقائق الدينية (الحياة، الموت، البعث...).

2 – الحقيقة الاجتماعية/ السياسية: حيث من المسلم به أن الإسلام يستهدف تحويل نصوصه وتعاليمه إلى قيم وأخلاق وأحكام وبالتالي إلى ثقافة تؤطر الإنسان المسلم بقوتها ونفاذها ونفوذها، وذلك لا يتحقق إلا بتفاعل الديني مع الاجتماعي/ الثقافي/السياسي، حيث على السياسي – مثلا –تسخير الديني المقدس في بناء الثقافة السياسية للمجتمع المسلم، ولذلك فقد يختلف مجال الديموقراطية كما تختلف قضيتها، فإذا كان الإسلام يتعارض مع بعض المسائل الوضعية للديموقراطية، فهذا بسبب سمته الكلية كدين ... لكن لأنه لا يوجد إجماع على المعنى الدقيق للديموقراطية كنظام سياسي فإننا لا نستطيع أن نجعل من تعريف واحد أساسا (لمقارنة الإسلام والديموقراطية) وأنه لا يوجد نوع من الحكم القائم على أساس أيديولوجي أو تركيب اجتماعي واقتصادي لا يمكنه أن يكون جديرا بصفة الديموقراطية بالمعنى الشائع عنها في زماننا دون أن يكون معتمدا على عدد من المبادىء أو متجليا في المواقف والقيم الاجتماعية عند تابعيه أو ظاهرا في قوانينها، وأهم هذه المبادئ

[1] تأملات ، ص : 62 .

الاعتراف رسميا بقيمة كل مخلوق إنساني بصرف النظر عن صفاته... ومساواة كل المواطنين أمام القانون بصرف النظر عن السمات العرقية أو القومية أو الطبقية ..."[1].

إن عدم التدقيق في ماهية الموضوعات قد يوقع في خطأ المقارنة بين موضوعين من طبيعتين مختلفتين مثل المقارنة بين الإسلام والديموقراطية، أي بين ما طبيعته اعتقادية فكرية سلوكية (الإسلام) و بين ما طبيعته تدبيرية إجرائية (الديموقراطية) –كما سنرى– والحقيقة أن المقارنة يجب أن تطال مساحة ما يسمى (الفراغ التشريعي) أو مقاربة المشترك بين الحقلين و ذلك فالذي لا شك فيه أن كلا من الإسلام والديموقراطية يحتويان على مضمون ثري يجب إظهاره لتيسيير المقارنة.

إن أي مفكر إسلامي –مثل مالك بن نبي –عندما يتصدى لوضع نظرية جديدة عن "الديموقراطية الإسلامية" فإنه "يقوم خاصة بالمقارنة بين مفاهيم المساواة في الإسلام وبين الفكر الكلاسي الغربي، فإنه يستمد شجاعة وقوة قلب عندما يجد أن المساواة التي يقر بها الإسلام – على خلاف ما هو معروف عند اليونان – لا يحتوي على أي شرط مسبق"[2] سوى التقوى والعضوية في الأمة، لأن الإسلام يعترف بالإنسان رسميا بصرف النظر عن عقائده وجنسه، وإن كان يعارض النزعات القومية فحجته في ذلك أنه يستنكر كل المعايير "الجاهلية" العرقية والقومية والإرثية التي تميز بين المخلوقات الإنسانية باستثناء التقوى التي تجعل الإنسان أعز وأكرم وأفضل من الآخر ﴿إن أكرمكم عند الله اتقاكم ﴾.

لحل الإشكال، يركز مالك على الأسس والبنية الداخلية للديموقراطية والمراتب التي تعتمدها في تطوير ذاتها دون ربطها بأي مفهوم مسبق كالإسلام أو المسيحية. ويذهب إلى أنه "ينبغي علينا في الواقع أن نعيد الكرة في تحديد الديموقراطية ونحددها دون ربطها مسبقا بأي مفهوم آخر كالإسلام، فننظر إليها على أعم وجوهها أي في إطار عموميتها قبل أن

[1] حميد عنايت : الفكر السياسي الإسلامي المعاصر ، ص : 254/253 ، ترجمه عن الفارسية وراجعه عن الأصل الإنجليزي : د.إبراهيم الدسوقي شتا – مكتبة مدبولي القاهرة ، دون تاريخ .

[2] نفسه : ص: 254.

نربط الموضوع بأي مقياس مسبق. ففي مثل هذا الإطار .. يجب أن نعتبر الديموقراطية من ثلاثة وجوه :

1 – الديموقراطية كشعور نحو الـــ " أنا ".

2 – الديموقراطية كشعور نحو الآخرين.

3 – الديموقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد "[1].

إن ابن نبي يتحدث عن الديموقراطية بوصفها شعور الإنسان نحو ذاته، نحو بنية "الأنا". وهذا الوعي بالذات شرط جوهري في بناء الثقافة الديموقراطية المتمحورة حول حقيقة الإنسان وماهيته، حول العقل والحرية والخلافة وصناعة التاريخ ...

كما أن الوعي بالذات يسهل بناء منظومة ثقافية واجتماعية تفضي تلقائيا إلى الوعي بالآخر (الشعور نحو الآخر) عبر منظومة قيمية أساسها الحوار والوعي المتبادلان. ولذلك نلاحظ–مثلا– أنه بالثقافة الديموقراطية والحس الديموقراطي والوعي الديموقراطي والروح الديموقراطي رفع الإنسان الأوروبي من مستوى قن **Serf** إلى مستوى مواطن **Citoyen**، هذا التساوي عزز من قدرة الثورة الفرنسية على ترسيخ شعاراتها : الأخوة، المساواة ... ولهذا ركز مالك على فلسفة الوعي بالآخر الذي إذا فقد فقدت الديموقراطية معناها البنائي، وبالتالي فقدت الشروط الاجتماعية والاقتصادية والسياسية لبناء الديموقراطية الحية الحقة. إن " الشعور نحو الآخرين " كما حدده مالك بن نبي يؤسس قواعد المنهج الإتصالي في النظام الديموقراطي ويعزز فلسفة الاتصال في بعدها الثقافي والروحي والإداري والسياسي... ولذلك نراه يدعو إلى إنشاء علم اجتماع ديموقراطي وخاصة في الكيانات التي تتوفر على خصائص "مجتمع" لترسيخ الثقافة والتربية الديموقراطية.

لكن هل النص القرآني والحديثي يحتوي على المعادلات المشكلة لبناء المشروع الديموقراطي ؟

[1] تأملات ، ص : 64 .

إن هذه المعادلات قائمة في بنية النص قبل وجودها في الديموقراطية الغربية، والروح الديموقراطي يتشابه إلى أبعد الحدود مع الوظيفة القرآنية وروح المشروع القرآني الذي يتمحور حول الإنسان.

وهكذا نلاحظ أن النص القرآني –كذلك–كان فيه الإنسان محورا مهما لقوله تعالى: ﴿ولقد كرمنا بني آدم ﴾ [سورة الإسراء/ 70]، وهذا التكريم يقتضي بداهة الإحساس بالذات والوعي بالآخر في الوقت نفسه.

إن موقع الإنسان في النص يتجلى من خلال:

**** محورية الإنسان في القرآن.**

**** جعله خليفة في الأرض.**

**** التأكيد على بناء الخلافة في النفس والآخر قبل بنائها في الأرض.**

ولتفعيل هذه المحورية ربط النص الحديثي –مثلا– " الأنا " بـــ"الآخر" في قوله صلى الله عليه وسلم : (لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)[1] وقوله ﷺ : (مثل المؤمنين في توادهم وتراحمهم وتعاطفهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمى)[2]، إنه الوعي والإحساس بالآخر في أجلى صوره، وإنه منهج اتصالي رفيع داخل النص يؤمن سلامة البناء وتفعيله.

إن الإسلام يحمل رؤية متكاملة تشكل وعي الإنسان الخليفة وتحدد حركته في الأرض، هذه الرؤية التوحيدية تحمل ثقافة اقتصادية واجتماعية وسياسية ونفسية وروحية وتربوية...

إن هذه الوجوه الثلاثة (الشعور نحو الأنا والشعور نحو الآخر والشروط الاجتماعية والسياسية) تبرز – دون شك – ما تقتضيه الديموقراطية في الجانب الذاتي والموضوعي، أي كل "الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديموقراطي والعدة التي يستند عليها

[1] رواه البخاري في كتاب الإيمان /حديث رقم 12 ، ومسلم في كتاب الإيمان / حديث 64، والترمذي في كتاب صفة القيامة / حديث رقم 2439

[2] رواه مسلم في كتاب البر والصلة / حديث رقم 4685 ، والإمام أحمد في مسند الكوفيين / حديث رقم 17654

النظام الديموقراطي في المجتمع ، فلا يمكن أن تتحقق الديموقراطية كواقع سياسي إن لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد"[1]، وهذه الشروط "خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان، تقديره لنفسه وتقديره للآخرين" معنى ذلك أن هذه الحركة وهذا التقدير المزدوج لقيمة الإنسان هما الشرطان الأساسيان لنشوء وتخلق "الشعور الديموقراطي" ليصبح نظرية أو رؤية في بناء النظم والمؤسسات من أجل تغيير الواقع إلى الأحسن ، نحو تحرير الإنسان من قيد العبودية والاستضعاف .

إن هذا الشعور – وعبر تراكمات – كفيل بأن يكون اللبنة والمنطلق في بناء صرح الحرية وحقوق الإنسان وبناء دولة الإنسان كما يقول السيد محمد حسين فضل الله، ومهما يكن الغموض الذي يكتنف هذا الشعور الديموقراطي، فإنه يبرز عندما نخلصه من قيود التاريخ والسياسة السائدة ونعبر عنه بلغة علم النفس وعلم الاجتماع كما يذهب إلى ذلك المرحوم ابن نبي.

في مظاهر السلوك الاستبدادي: فرعون نموذجا

عندما يدعو ابن نبي إلى الاعتماد على علم النفس وعلم الاجتماع في تحليل الموضوع الذي بين أيدينا، فإنه يريد تحليل النوازع النفسية للنفس البشرية في علاقتها المؤثرة بمحيطها الثقافي والاجتماعي والسياسي.ذلك أنه عندما تكون النزعة الذاتية–مثلا–أقوى من نزعة الإيمان لدى الإنسان، وعندما تتحرك نوازع الشيطان وعوامل الفجور الأخلاقي والثقافي والسياسي...في النفس، تتحرك –موازاة مع ذلك أو نتيجة له– نزعة الاستبداد الفعلي أو الفكري لتطلق ممارسات استبدادية جبروتية تسعى لتحريف الحقائق والهيمنة عليها إلى حد قد ينصب الإنسان نفسه إلها معلنا كما قال تعالى عن فرعون: ﴿فحشر فنادى فقال :أنا ربكم الأعلى﴾ [النازعات 24]، وقال فرعون ﴿ ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل

[1] تأملات، ص : 65 .

الرشاد ﴾ [سورة غافر 29]، و ﴿ قال فرعون : يا أيها الملأ ما علمت لكم من إله غيري ﴾ [القصص 38]، وقال لموسى عليه السلام : ﴿ لئن اتخذت إلها غيري لأجعلنك من المسجونين﴾ [الشعراء 29]... أو إلها غير معلن بادعائه امتلاك الحقيقة وناصية المعرفة، ذلك هو السلطان الجائر والحاكم الظالم والمفتي الكاذب... الذي لا يقبل نقاشا أو انتقادا... هذا هو حاكمنا الراهن ذو الثقافة الأحادية كما قال مالك بن نبي ، وهذه هي دولنا المستبدة.

ويبلغ الاستبداد بالحاكم إلى درجة الاستهانة والاستخفاف بالمجتمع كما فعل فرعون ﴿ فاستخف بقومه ﴾ [الزخرف 54]، حتى أن المجتمع فقد ثقته بثقافته وفكره وعقله ثم بنفسه، فأطاع الحاكم طاعة عمياء نفت شعوره الذاتي ﴿فأطاعوه، إنهم كانوا قوما فاسقين ﴾ [الزخرف 54].

إن فرعون عندما استكبر بحكمه وميز بين نفسه وبين شعبه فكريا واقتصاديا واجتماعيا وسياسيا فقد ساقهم بذلك إلى الاستضعاف والاستعباد. يقول تعالى: ﴿ إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا يستضعف طائفة منهم يذبح أبناءهم ويستحي نساءهم إنه كان من المسرفين ﴾ (سورة القصص/4).

لكن إذا كان (الناس) هم سند الأنبياء والمرسلين –بعد الله عز وجل– في الدعوة والتغيير فلا غرو أن نجد القرآن الكريم يوجه موسى ليطرح قضية الإصلاح والتغيير على فرعون قائلا: ﴿ اذهب إلى فرعون إنه طغى فقل هل لك إلى أن تزكى وأهديك إلى ربك فتخشى ﴾ [النازعات/17-19].

لكن فرعون الذي أسست الخرافة ونرجسية الذات مكانا لهما في عقله وتصرفاته وسلوكه، أصبح عدو نفسه وشعبه، بل أصبح سجين أوهامه التي جعلت موسى عليه السلام يقود حركة تغييرية غاضبة عليه، ويأتي مبشرا قومه بحكومة الصاحين الصالحين المتقين: ﴿ قال موسى لقومه استعينوا بالله واصبروا، إن الأرض لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين ﴾ [الأعراف/128]، ويؤكد داود عليه السلام هذا التبشير بحكومة

العدل والتوحيد ﴿ ولقد كتبنا في الزبور من بعد الذكر أن الأرض يرثها عبادي الصالحون﴾ [الأنبياء 105] .

إن حركة موسى (ع) قوبلت بمواجهة ضارية من طرف فرعون، وعلى جميع الأصعدة لطبيعته الاستبدادية. فالحاكم المستبد دائم الخوف حيث لا يتحمل حملات التوعية والدعوة إلى الإصلاح الذي يستهدف نظامه وربما وجوده أيضاً، ولذلك يضطر إلى اللجوء إلى اتهام أقطاب المعارضة بكل التهم الممكنة وغير الممكنة كإجراء وقائي ضد كل الأخطار التي تهدده. ﴿ قالوا: أجئتنا لتلفتنا عما وجدنا عليه آباءنا وتكون لكما (موسى وهارون) الكبرياء في الأرض وما نحن لكما بمومنين﴾[يونس/78]، بل يجعل الناس ينفرون من المعارضة الصالحة المصلحة باتهامها : ﴿ قال : أجئتنا لتخرجنا بسحرك يا موسى﴾ [طه/57] ﴿ إن هذا لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقكم المثلى﴾ [طه/63]. إن فرعون يصور للناس وضعهم البائس تصويراً جميلاً نعته بالطريقة المثلى.

حتى إذا فشل، بدأ يتوسل بادعاء التدين والتستر به وتنصيب نفسه حامي حمى الملة والدين في محاولة لعرقلة مسيرة التدين الحقيقي ﴿ وقال فرعون : ذروني أقتل موسى وليدع ربه ، إني أخاف أن يبدل دينكم أو يظهر في الأرض الفساد﴾[غافر/26]. وقد يتمادى المستبد في مخادعة الجماهير وتضليلهم وينصب نفسه مرشداً روحياً هادياً إلى الحق والصواب ﴿ قال فرعون : ما أريكم إلا ما أرى وما أهديكم إلا سبيل الرشاد﴾. وقد يعمل "الفرعون" على تقسيم مجتمعه بين مستكبرين يعينونه على المستضعفين لتثبيت سلطانه ﴿ إن فرعون علا في الأرض وجعل أهلها شيعا﴾ [القصص/4] مدعياً امتلاك "المكان" الذي يعيش فيه المجتمع ﴿ ونادى فرعون في قومه قال : يا قوم أليس لي ملك مصر وهذه الأنهار تجري من تحتي أفلا تبصرون﴾[الزخرف/51]. إن التاريخ مليء بمآسي الاستبداد والديكتاتورية التي حولت حياة الناس إلى جحيم لا يطاق مثل قصة أصحاب الأخدود الجبابرة الذين ما نقموا من قومهم إلا لأنهم لم يريدوا اتباع مسلكهم وآمنوا بالعزيز الحميد كما ورد في سورة البروج .

إنها طبيعة المستبد، جشع بالغ وطمع يتجاوز كل الحدود، وتفرعن واستعلاء وفساد وإفساد.. إنه تاريخ مشحون بالمآسي والدموع ...

فالقرآن الكريم يصف فرعون بأنه كان مستكبراً متعالياً مسرفاً متجاوزاً الحد، فهو يرى نفسه فوق الآخرين وإرادته فوق إرادتهم إذ يقول تعالى : ﴿ فما آمن لموسى إلا ذرية من قومه على خوف من فرعون وملئه أن يفتنهم ، وإن فرعون لعال في الأرض وإنه لمن المسرفين﴾ [يونس/83]، ﴿ ثم أرسلنا موسى وأخاه هارون بآياتنا وسلطان مبين إلى فرعون وملئه فاستكبروا وكانوا قوماً عالين فقالوا : أنؤمن لبشرين مثلنا وقومهما لنا عابدون﴾ [المؤمنون/45-47]، إنه تصوير رائع لحالة سياسية مستبدة، إذ الاستبداد حالة طغيان تجعل الحاكم المستبد لا يقبل نصيحة أو انتقاداً ،فيصير سيء فعله حسناً في نظره ،كما يخبر بذلك القرآن عن فرعون إذ يقول ﴿ وقال فرعون:يا هامان، ابن لي صرحا لعلي أبلغ الأسباب، أسباب السماوات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذبا،وكذلك زين لفرعون سوء عمله وصد عن السبيل،وما كيد فرعون إلا في تباب﴾ [غافر:36-37].

إن الحاكم المستبد في الرأي والحكم يعتقد أنه يجب على الجميع أن يروا رأيه ويتبعوا فكرته سواء أوافق الدليل أم لا وسواء أطابق المصلحة أم لا، بل يكفي في صحته ولزوم طاعته أنه رأي الملك ومشيئته[1].

إن القرآن الكريم في حديثه عن فرعون وهامان ونمرود وأصحاب الأخدود ... وكل جبابرة التاريخ يدين الحكومة الاستكبارية التي تربط الناس والنظام والقانون بوجودها بديلا عن جهاز سياسي قويم قوامه إرادة تقابل إرادة أنظمة الحكم الفاسدة المستبدة ، إرادة التغيير الحضاري الشامل الذي ينطلق من أسس الثقافة التوحيدية التي تحترم حركة الإنسان وحركة المستضعفين ﴿ونريد أن نمن على الذين استضعفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم

[1] معالم الحكومة الإسلامية : محاضرات الشيخ جعفر السبحاني ، بقلم جعفر الهادي ، ص:59، دار الأضواء ــ بيروت ، ط1 ، 1984 " .

الوارثين ونمكن لهم في الأرض ونري فرعون وهامان وجنودهما منهم ما كانوا يحذرون ﴾ [القصص/56].

ولذلك فالتشريع الإسلامي نظام حقوقي يستدعي سلطة سياسية تتعهد بتنفيذها .كما أن الدعوة تستهدف هداية الناس مما لا يمكن تحقيقه إلا في إطار سياسي. فالأنبياء عمومـــا – والرسول صلى الله عليه وسلم خصوصا – انطلقوا في مواجهة المجتمعات الجاهلية ورموز أنظمتها على أساس جهادي قوامه فكر توحيدي يخطط وينظم ويؤسس لعمل سياسي.

وينتقل بنا مالك إلى أوروبا للحديث عن "الشعور الديموقراطي" الذي أرجعه إلى كونه نتيجة ومآلا طبيعيا لحركة الإصلاح والنهضة التي عرفتها أوروبا خاصة، رغم أن الأمر - في مقارنته بالمرجعية الإسلامية - يحتاج إلى المزيد من الحذر فقد يتصور المرء في بادئ الأمر أن الغرب يمارس ديمقراطية حقيقية غير أن من يطالع الأوضاع وخلفياتها الخفية يرى صورة عن الديمقراطية لا روح فيها وشكلا من حرية الانتخاب لا وقع له، فالإنسان في تلك الديار (والتي خبرها مالك بن نبي عن قرب) مسير بفعل العوامل الدعائية التي تملكها شرذمة من أصحاب الثروة والنفوذ والمصالح ، فالإنسان الغربي يمارس ديمقراطية كاذبة لأنه لا يختار إلا تحت التأثير الإعلامي من تريد تلك الشرذمة من أصحاب المصالح والنفوذ لا ما يريده هو في قرارة وجدانه أو يحكم به عقله وتقتضيه مصالحه [1].

إن مالك بن نبي - أحد كبار أقطاب "الاستغراب" - والذي قضى قسطاً كبيراً من عمره محتكاً بالمجتمع الغربي ومفكريه وفلاسفته علم أن الديمقراطية الغربية متخلفة في جانبها التطبيقي وإن كان يرى الأخذ بإيجابياتها المنسجمة مع الإسلام. لقد علم أن الإنسان في الغرب ينتخب تحت تأثير الأجهزة الإعلامية والدعائية الفعالة والمؤثرات ما ظهر منها وما بطن (الجلية والخفية) ، ينتخب من تروج له دعايات أصحاب الشركات والمعامل الكبرى أو من تدعو له الراقصات والمغنيات والعاهرات الحاملات لصور المرشح على صدورهن العاريات ، ناهيك عن شراء الأصوات والتحالفات المصالحية، لذلك إن انتخاب مرشح

[1] نفسه :ص : 70-71.

شرذمة معينة لا قيمة له في ميزان العدل والحق الإسلاميين إذا كان الشعب سياق مثل القطيع إلى صناديق الاقتراع كما يصور مالك بن نبي الانتخابات في الجزائر على عهد الاستعمار الفرنسي وأذنابه، ولذلك نجد مالكاً يركز على تحليل "البنية الداخلية للديمقراطية"، و"التربية الديمقراطية " نحو الأنا والآخر والشروط الاجتماعية ...

إن هذا المعنى لا يمكـــن سحبه على البلـــدان الأخرى ولكن "الشعور الديموقراطي" – عامة – هو "نتيجة لاطراد اجتماعي معين، فهو بالمصطلح النفسي الحد الوسط بين طرفين كل واحد منهما يمثل نقيضا بالنسبة للآخر "[1]. مثل المستعبد والمستعبد والمستبد والمستبد به، والإنسان الذي تتمثل فيه قيم الديموقراطية هو ذلك الذي يمثل الحد الإيجابي بين " نافية العبودية ونافية الاستعباد " هذا هو المقياس" الذي تقاس به الأشياء بالنسبة إلى أي تطور ديموقراطي سواء كواقع اندثر في طيات التاريخ أو كمشروع نريد تحقيقه في واقع مجتمع " [2].

إن تطورا من هذا النوع هو في حقيقة الأمر عملية تصفية للإنسان حين يتخلص من رواسب العبودية ونزعات الاستعباد بصفتهما صورة مشوهة للشعور الديموقراطي . فالعبد الذي يقول "نعم" في كل الظروف يكرس سلبية معناها رغم إيجابية لفظها . "إن" نعم "هنا تساوي نافية ، تلغي قيمة الـــ " أنا " والذات أي أنها تنفي القاعدة الأساسية التي تبني عليها الديموقراطية في نفس الفرد الشعور الديموقراطي"[3]، وإن المستبد المستعبد صورة أخرى لنفي للآخرين.

ويورد مالك – للتمثيل –ذلك الحوار القرآني الذي دار بين فرعون وموسى في سورة طه ، ذلك الحوار الذي يعطي صورة كافية للاستبداد في شخص فرعون الذي لا يعبر عن

[1] تأملات ، ص : 66 .

[2] نفسه ، ص : 67 .

[3] نفسه ، ص : 68 .

نافية إزاء " الأنا " بل عن نافية إزاء الآخرين، يقول تعالى : ﴿ قال فمن ربكما يا موسى ؟ قال : ربنا الذي أعطى كل شيء خلقه ثم هدى. قال: فما بال القرون الأولى؟ قال : علمها عند ربي في كتاب ، لا يضل ربي ولا ينسى، الذي جعل لكم الأرض مهادا وسلك لكم فيها سبلا وأنزل من السماء ماء فأخرجنا به أزواجا من نبات شتى، كلوا وارعوا أنعامكم إن في ذلك لآيات لأولي النهى، منها خلقناكم وفيها نعيدكم ومنها نخرجكم تارة أخرى. ولقد أريناه آياتنا فكذب وأبى، قال : أجئتنا لتخرجنا من أرضنا بسحرك يا موسى فلناتينك بسحر مثله، فاجعل بيننا وبينك موعدا لا نخلفه نحن ولا أنت مكانا سوى . قال موعدكم يوم الزينة وأن يحشر الناس ضحى. فتولى فرعون فجمع كيده ثم أتى. قال لهم موسى : ويلكم لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب وقد خاب من افترى. فتنازعوا أمرهم بينهم وأسروا النجوى .قالوا: إن هذان لساحران يريدان أن يخرجاكم من أرضكم بسحرهما ويذهبا بطريقتكم المثلى ، فأجمعوا كيدكم ثم إيتوا صفا وقد أفلح اليوم من استعلى. قالوا : يا موسى إما أن تلقي وإما أن نكون أول من ألقى. قال بل ألقوا ، فإذا حبالهم وعصيهم يخيل إليه من سحرهم أنها تسعى ﴾ [طه 47-65] إلى قوله تعالى: ﴿ قال : آمنتم قبل أن آذن لكم إنه لكبيركم الذي علمكم السحر فلأقطعن أيديكم من خلاف ﴾ [طه/69]، ففي الطغيان السياسي"وجدنا أن فرعون لا يريد أن يحكم الإنسان فقط ولكنه يريد أن يحكم الأرواح والضمائر .. ولذلك عندما آمن السحرة فهو يقول لهم باستكبار واستنكار ﴿آمنتم له قبل أن آذن لكم﴾ فهو ينتظر أن يكون الإيمان والكفر بإذن منه هو..."[1]، "فقد أنكر عليهم أن يؤمنوا قبل أن يأذن لهم كأن عملية الإيمان تحتاج إلى الإذن الفرعوني كما يحتاج إليها أي عمل آخر يتعلق بقضايا الإدارة والحياة، ولكن تلك هي سيرة الطغاة وعقليتهم في كل زمان ومكان عندما يريدون أن يملكوا على الناس عقولهم وأفكارهم فلا يفكرون إلا بما يقدمونه لهم من أفكار ولا يؤمنون إلا بما يدعونهم إليه من

[1] كيف نتعامل مع القرآن : مدارية أجراها ذ. عمر عبيد حسنة مع المرحوم الشيخ محمد الغزالي، ص:174 ط 1992/1، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع-المنصورة والمعهد العالمي للفكر الإسلامي / سلسلة قضايا فكرية (5).

عقيدة، فالتفكير ممنوع، والإيمان محرم بدون الإذن الرسمي من قبل السلطة الرسمية التي تملك العقول كما تملك الأجسام والأعمال (نافية الآخرين)"[1]، ثم يحاول أن يخفف عن نفسه وقع الصدمة وحرج الموقف –يقول محمد حسين فضل الله في الصفحة نفسها–باعتبار أن ما حرث (إيمان السحرة بموسى) يشكل نقطة ضعف في سلطانه لأن المتمردين (السحرة) هم من أتباعه المقربين، فيحاول أن يصور لنفسه وللآخرين أن القضية - من البداية - لم تكن تمرداً عفوياً يصدر عن قناعة بالدعوة الجديدة ورفض للسلطة القديمة بكل ما تملكه من أفكار، بل كانت مؤامرة سابقة مدبرة بين موسى وبين هؤلاء السحرة باعتباره أستاذهم الكبير الذي علمهم السحر وأرادهم أن يقوموا بهذه التمثيلية لإظهاره في موقف المنتصر في مقابل فرعون الذي يقف موقف المهزوم ،ولم يفلح تهديده .. بل وقفوا موقف اللامبالاة أمام كل صرخات التشنج التي يطلقها فرعون ليقولوا له بكل قوة: إننا لن نؤثرك على ما شاهدناه من البينات فافعل ما تريد ... إنه الموقف الرائع والنموذج العظيم للإيمان الصامد أمام الكفر الطاغي في أروع صورة للصراع الدامي بين قوى الكفر والطغيان وبين قوى الحق والإيمان " بين الحرية والعبودية الحقة والشعور الديمقراطي نحو الأنا والآخرين الذي يمثله موسى والسحرة من جهة وبين نفي الآخرين واستعبادهم والذي يمثله فرعون من جهة أخرى .

ونلاحظ –هنا– أن في العمل الرسالي التغييري ليست القضية قضية خاصة ليدخل الداعية المناضل " الموضوع في حساباته الشخصية أو مركزه العملي، بل إن القضية قضية الفكرة التي يؤمن بها ، والدعوة التي حمل مسئوليتها مما يجعل قضية النجاح أو الفشل قضية الأمة ... وربما كان موقف موسى في حواره مع ربه وطلب إشراك هارون معه يمثل القمة في وعي المسؤولية بعمق وإخلاص... إنه الدرس القرآني العظيم لأولئك الذين يفكرون بالعمل الرسالي (التغييري) من زاوية الأنانيات الشخصية والاعتبارات الذاتية التي تمنع الإنسان من التعاون مع أي إنسان كان".

[1] محمد حسين فضل الله: خطوات على طريق الإسلام ص:448

إن موسى– رمز المستضعفين – من خلال هذا الحوار الشيق مع فرعون – رمز المستكبرين – يقود حركة المستضعفين الغاضبة تجاه تحرير مفهوم العبودية الحقة عبر حوار يعتمد البرهان والدليل والحجة والمنطق، يعتمد منهجا علميا واضح المعالم، هذا المنهج الذي واجهه فرعون بمنهج " نفي الآخرين " وإرهابهم : ﴿ فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذابا وأبقى ﴾ [طه/ 70].

إن موسى عليه السلام كان يريد أن يفهم فرعون وبني إسرائيل العبودية الحقة عبر حوار يعتمد البرهان والدليل والحجة والمنطق أي يعتمد منهجا علميا واضح المعالم، هذا المنهج الذي لم يجد معه فرعون إلا منهج "نفي الآخرين" وإرهابهم ﴿فلأقطعن أيديكم وأرجلكم من خلاف ولأصلبنكم في جذوع النخل ولتعلمن أينا أشد عذابا وأبقى﴾ [طه / 70]، " والغريب أن فرعون ألحظ فيه ما ألحظه في المستبدين، وهم أن فيهم كبرياء وعناداً وفسوقاً وجحوداً وقسوة قلب عجيبة ... وفيهم أيضا إلى جانب هذا كله غباء يستدعي النظر لأنه وهو يطارد موسى ومن معه وجد البحر يخضع لعملية تحول غير عادية... الأمواج تنحدر يمنة ويسرة، ويبدو الطريق يبساً... فكان ينبغي أن يفهم أن هناك حالة غير ما ألف، وغير ما ينتظر . وهؤلاء - بعصا موسى - عرفوا كيف يشقون طريقهم إلى البحر فكيف يمضي وراءهم ؟ إنه فهم أن البحر سيظل معجزة قائمة من أجله... هذا هو الغباء وهو غباء مألوف في المتكبرين... بل لاحظت أن نهايات هؤلاء الجبابرة تكون من غبائهم الشخصي ، فهم حتى آخر لحظة تكون لهم تصرفات فيها صلف وعمى ينسج على بصائرهم فلا يستطيعون أن يروا إلا أهواءهم "[1].

إن موسى عليه السلام كان يريد أن يفهم فرعون وبني إسرائيل أن العبودية الحقة لا تعني إلا الحرية المطلقة من كل مؤثر سوى الله عز وجل، إنها فك قيود الشهوات والولاءات الزائفة. وهذه الحرية تحضر برؤية سياسية عميقة تربط بين التوحيد والتغيير السياسي معا،

[1] كيف نتعامل مع القرآن،ص: 178 /179 .

فموقف الإنسان من الله ومن الشيطان يؤثر على حقيقة الحرية والأسر، ولذلك فالتحرر من الدين انقياد لسلطة الطاغوت الذي يحتاج في تسلطه إلى ثغرة يتسلسل منها إلى داخل الإنسان ليأسره، وقد تكون هذه الثغرة مفهوما ثقافيا أو رغبة دنيوية أو حاجة أو شهوة كما فعل فرعون.

لذلك فمجاهدة هذه المؤثرات السلبية – كما هو حال موسى مع السامري وعجله في سياق سورة طه نفسها – سيؤدي إلى مجاهدة الاستبداد والاستكبار انطلاقا من مرجعية قوامها فكر سياسي توحيدي يقارع الظلم والاستعباد.

وأعتقد أن القرآن الكريم " إنما قص هذه القصة عن فرعون وبني إسرائيل، ومصير المستبدين سواء كانوا سياسيين أو اقتصاديين أو ماليين، إنما فعل هذا لكي نأخذ عبرة : بأنه ما يجوز ترك حاكم يتفرعن، يجب تقليم أظافر الذين يترعون إلى الاستعلاء على الخلق وادعاء الألوهية، فإذا كانت السلطة أو الثروة من أسباب الشذوذ فيجب أن تقيد السلطات بحيث لا تغري أحداً بهذا الاستبداد الأعمى ، وأن تقيد الأملاك وأن تراقب فلا تكون سبباً في أن يتألف من أصحاب الأموال طبقات من المترفين الذين يفسدون في الأرض ولا يصلحون... يقول الشيخ رشيد رضا في المنار : إن موسى ذكر في القرآن 120 مرة، فما ذكر اسم بشر ولا ملك كما ذكر اسم موسى... إن قصة موسى لم تذكر للتسلية، وإنما حتى لا يتحول الخلفاء إلى فراعنة ، وحتى تعرف الشعوب أيضاً أن عبادة غير الله جريمة وأن الرضى بالذل ستكون عقباه الهوان في الدنيا والهوان في الآخرة "[1].

وقد نجد أحيانا ما يعبر عن النافيتين معا (نافيتي الــ"أنا" والآخر) وذلك حينما يشير أحد القياصرة – مثلا – إلى أحد جنوده فيلقي بنفسه في هاوية سحيقة كأنه آلة تحركت بضغط زر، " هذا المشهد يتضمن بكل وضوح موقف العبد وموقف الرجل المستبد أي نافيتي الشعور الديموقراطي"[2].

[1] نفسه، ص: 180.

[2] تأملات ، ص : 70 .

إن الحديث عن علاقة الديموقراطية بالإسلام منوط بما ذكرت من العناصر الثلاثة السالفة (الشعور نحو الأنا، نحو الآخرين، الشروط الاجتماعية والسياسية) باعتبارها شروطا عامة لوجود " الشعور الديموقراطي " في أي بيئة.ويطرح مالك السؤال مجددا: هل الإسلام يتضمن هذه الشروط الذاتية والموضوعية أي نحو الــ" أنا " و نحو "الآخرين"؟ هل يتضمن " الشعور الذي يطابق الروح الديموقراطي كما بينا، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور ؟ "[1].

وقبل الإجابة، يؤكد مالك على التسليم بداهة أن الإسلام – بفضل تربيته المتميزة للنفوس – يخفف – إن لم نقل يقضي على – كمية وحدة الدوافع السلبية والنزعات المنافية للشعور الديموقراطي والتي تطبع علاقة المستعبد بالمستعبد، وقد أشرنا إلى ذلك سابقا.

إن مالك بن نبي يقر بأن الديموقراطية تحمل مضمونا إنسانيا نبيلا هو حق الآخر في التعبير عن نفسه، لكنها في الوقت نفسه تفتقد القدرة على الصياغة الشمولية: العقيدة والمشاريع والبرامج... ولذلك فهي تمارس بداعي الحاجة إلى تلافي الشقاق وتنظيم الاختلاف الذي ينبت في الأنظمة الفكرية الحرة التي تكتفي بالضوابط العامة وتترك تفاصيل الأشياء (للناس)، وفي هذا السياق يندرج الإسلام كمنظومة تبرز فيها منطقة الفراغ التشريعي التي تستدعي التدبير والتطلع – بشكل جوهري– إلى الأهداف والمقاصد عبر إطلاق قواعد عامة ضابطة للحركة الفكرية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية، هذه الحركة التي نجد صداها في البعد التربوي/العقدي الذي يمثل المرجعية الثقافية الأساس للأمة مثل : الرقابة الإلهية والمسؤولية الفردية والجماعية والحرية ... وحسبنا ما كتب في مقاصد الشريعة والفقه المقاصدي والاجتهاد المقاصدي من كتب ومصنفات تضاهي أرقى النظريات الغربية في المجال.

إن الكتاب والسنة يقدمان ضوابط عامة تعنى بالمقاصد الأساسية كالعدل والتآخي ومحاربة الفساد... ضوابط مرتبطة بالثوابت لا تدخل في المتغيرات وخاصة في مجال التنظيم

[1] – نفسه ، ص : 70

والتدبير، مجال عمل الديموقراطية ، بمعنى أن مجال عمل الديموقراطية هو تلك المساحة التي اكتفى منها الشرع بوضع ضوابط عامة أو منطقة الفراغ التشريعي. ومفهوم الديموقراطية – من هذه الناحية – يتكيف مع حرص الإنسان على ضبط اجتماعه السياسي بأقل سلبيات ممكنة.

وفي إطار الجدليات (الثقافة والسياسة، الأخلاق والسياسة، الايدولوجيا والسياسة...) نجد ابن نبي يجعل المشروع الثقافي ضروريا في تأسيس أي مشروع هادف إلى الديموقراطية من داخل منهج يشمل الجوانب النفسية والأخلاقية والاجتماعية والسياسية. من ذلك يتبين تجاوز مالك للمعالجة السطحية والفهم السطحي لمسألة الديموقراطية، هذه السطحية التي تنشأ عن تناول المعنى الدارج أي في حدود اشتقاق المفردة الأثينية، وبالتالي فالديموقراطية ليست مجرد عملية سياسية ، عملية تسليم سلطات إلى الجماهير. إن الديموقراطية هي "تكوين شعور وانفعالات ومقاييس ذاتية واجتماعية يشكل مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديموقراطية في ضمير شعب قبل أن ينص عليها أي دستور، والدستور ما هو غالبا إلا النتيجة الشكلية للمشروع الديموقراطي عندما يصبح واقعا سياسيا"[1].

وهكذا يظهر أن الاستعارات السياسية والدستورية التي تأخذ بها دول العالم الثالث لا تجدي نفعا في إقرار واقع ديموقراطي، لأنها وحدها غير كافية إلا إذا صحبتها إجراءات تتعامل مع نفسية الشعب وهويته وتراثه وإقناعه بهذه " التقنيات الغربية " .

في المحددات الإسلامية " للسلوك الديموقراطي"

لاشك أن هذه المعالجة لإشكالية "الإسلام والديموقراطية " كانت بعيدة في (شكلها) –على الأقل– شيئا ما عن التدليلات الفقهية المعتمدة على القرآن والسنة، ولكنها تبقى لصيقة مع روح الإسلام ومبادئه العامة. و " مهما يكن الأمر فقد تبين من الآن أن الجواب

[1] نفسه ، ص : 71 .

على السؤال المعروض في هذا البحث – هل توجد ديموقراطية في الإسلام؟ – لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من السنة والقرآن ، بل يتعلق بجوهر الإسلام بصفة عامة .. إنه لا يصوغ لنا أن نعتبر الإسلام كدستور يعلن سيادة شعب معين ويصرح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن نعتبره في سياق حديثنا كمشروع ديموقراطي تفرزه الممارسة وترى من خلاله موقع الإنسان من المجتمع الذي يكون محيطه وهو في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديموقراطية "[1]، معنى ذلك أنه يجب ربط حركة الإنسان المسلم التاريخية بالمبادئ العامة للإسلام حتى لا يزيغ ويضل الطريق الذي أناره القرآن والسنة بواسطة التطبيق العملي الذي عرفه عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام، حيث كانت القيادة تستمد مقومات استمرارها في الحكم وبقائها في مواقع السلطة من طريق البيعة الشرعية، من خلال العقد الاجتماعي بين الأمة والحاكم، والتزام القيادة بمشورة أهل الحل والعقد (ممثلو الأمة) ، بل نجدها تلتجئ إلى رأي العامة – أحيانا كثيرة – في أمور الحرب والسلم، وحصول المعارضة السياسة على حريتها كاملة في التعبير عن وجهة نظرها (عدم مبايعة سعد بن عبادة لأبي بكر رضي الله عنهما مثلا).

1 ـ التكريم الإلهي للإنسان قيمة تفوق كل القيم.

وإذا تأملنا تاريخ الديموقراطية نجدها تتعدد وتختلف، لسبب رئيسي يعود إلى مرحلة تخلقها ونشوئها في علاقتها بالشروط المذكورة آنفا، ولمقدار تقويمها للإنسان تقويما إسلاميا يكرمه. وإذا تأملنا النماذج المتمثلة في "الديموقراطية الغربية" و "الديمقراطية الشرقية" والتي هي بدورها تتنوع وتختلف، نجدها تستهدف "منح الإنسان بعض الحقوق السياسية التي يتمتع بها "المواطن" في البلاد الغربية وبعض الضمانات الاجتماعية التي يتمتع بها " الرفيق " في البلاد الاشتراكية. أما الإسلام فإنه يمنح الإنسان قيمة تفوق كل قيمة سياسية واجتماعية لأنها القيمة التي يمنحها له الله في القرآن في قوله تعالى ﴿ ولقد كرمنا بني آدم ﴾ [سورة الإسراء / 70] .

[1] نفسه ، ص : 71 .

فهذا التكريم – أكثر من الحقوق والضمانات – يكون الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد طبقا للشعور الديموقراطي سواء بالنسبة لـــ "لأنا " أو بالنسبة للآخرين . والآية التي تنص على هذا التكريم تبدو وكأنها نزلت لتصدير دستور ديموقراطي يمتاز عن كل النماذج الديموقراطية الأخرى "[1].

إن النموذج الإسلامي يضفي على الإنسان شيئا من القداسة ترفع قيمته فوق كل القيم الممنوحة من طرف النماذج الأخرى– عندما يكرمه – .

إن الإنسان عندما يحمل في نفسه وضميره وبين جنبيه الشعور بتكريم الله له مستشعرا قيمة هذا التكريم في تقديره لنفسه وللآخرين، فإن الدوافع والنزعات السلبية المنافية للشعور الديموقراطي تتبدد في نفسه.

بالإضافة إلى ذلك فإن الإسلام وضع الإنسان داخل إطار يحده حاجزان حتى لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الاستعباد في قوله تعالى: ﴿ تلك الدار الآخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الأرض ولا فسادا والعاقبة للمتقين ﴾ [سورة القصص/ 83] و ﴿ إن الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا : فيم كنتم ؟ قالوا كنا مستضعفين في الأرض. قالوا : ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها، فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا، إلا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلا فأولئك عسى الله أن يعفو عنهم وكان الله عفوا غفورا ﴾ [سورة النساء الآية /96-98].

انطلاقا من هذه المحددات الإسلامية يمكن القول بأن " الديموقراطية " مغروسة في ضمير المسلم. وإذا أردنا إطلاق "الديموقراطية الإسلامية" أو "النموذج الإسلامي" للديموقراطية ،فإن ذلك يعني تحصين الإنسان ضد النزعات المنافية للشعور الديموقراطي وتصفيتها في نفسه قبل تصفيتها في واقعه .

[1] نفسه ، ص : 37 .

" أما الديموقراطية العلمانية أو اللائكية فإنها تمنح الإنسان أولا الحقوق والضمانات الاجتماعية ولكنها تتركه عرضة لأمرين، فهو إما يكون ضحية مؤامرات لمنافع معينة ولتكتلات مصالح خاصة ضخمة وإما أن يجعل الآخرين تحت ثقل ديكتاتورية طبقية لأنها لا تصف في نفسه دوافع العبودية والاستعباد لأن كل تغيير حقيقي في المجتمع لا يتصور دون تغيير ملائم في النفوس طبقا للقانون الأعلى: ﴿ إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ﴾"[1].

لاشك بعد هذا التحليل المسهب – أن العلاقة العضوية بين الديموقراطية والإسلام بدأت تتضح، ويظهر كذلك الخطأ الفظيع الذي نقع فيه عند استعارة دستور ديموقراطي جاهز من بلاد أجنبية لأن دول العالم الثالث عندما تستعير، لا تنقل الأسس النفسية والتجربة التاريخية التي أملت هذا الدستور، وكأنها تقوم بمشروع ديموقراطي على غير أساس . ولقد بات ضروريا –الآن– التساؤل: هل تكفل الديموقراطية الإسلامية ما تكفله الديموقراطية اللائكية للفرد من حريات سياسية وضمانات اجتماعية ؟

قد يبدو هذا السؤال شكليا لا قيمة له من الناحية المنهجية، مادمنا قد عرفنا ما يربط الديموقراطية بالإسلام في الفقرات السابقة، لكن هذا التساؤل يجرنا إلى "الجانب الموضوعي" بعدما تعرفنا على "الشق الذاتي" للإشكالية المطروحة أي يجب التعامل في المجال التطبيقي عموما مع واقع المسلمين اليوم لا من خلال نصوص دينهم فقط فيما يخص موضوعنا بعدما بينا رؤية مالك التحليلية للمسألة.

2ـ من النبوة إلى الخلافة الراشدة: خط التحرير الديموقراطي في عصر الرسالة

إن هذه الملاحظة ليست شكلية – كما قلت – لأن دراسة ديموقراطية أثينا – مثلا – لا تستدعي البحث عن مبرراتها في واقع الشعب اليوناني اليوم، " فلا حرج إذن في اعتبار الديموقراطية في الإسلام، لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه

[1] نفسه ، ص : 75 .

إشعاعها، كما هو شأنها اليوم، بصورة عامة، لكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع"[1] زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين طيلة أربعين سنة تقريبا، ذلك أن كل الأصول النفسية السالفة الذكر قد تم وضعها خلال هذه المدة – مدعمة بمعطيات أخرى – كأساس معنوي "للديموقراطية الإسلامية". ومن بين هذه المعطيات قوله تعالى: ﴿ وهديناه النجدين، فلا اقتحم العقبة وما أدراك ما العقبة، فك رقبة..﴾ [سورة البلد / 13]. إن هذا التقريع للإنسان " الحر " يهدف إلى وضع مسألة الرقيق في ضميره لتأخذ طريقها إلى الحل تدريجيا عن طريق التوجيه النبوي الذي كان يحث المسلمين على عتق الرقاب والرفق بالرقيق في أحاديث متعددة نذكر منها ما يلي:

1 – عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: " من أعتق رقبة، أعتق الله بكل عضو منها، عضوا من أعضائه من النار، حتى فرجه بفرجه "[2] .

2 – وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : " ومن لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه "[3].

3 – قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : "... هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فأطعموهم مما تأكلون وألبسوهم مما تلبسون ولا تكلفوهم ما يغلبهم فإن كلفتموهم فأعينوهم "[4] .

إن هذه النصوص تعتبر تكميلية لبناء الإنسان وتقويمه تقويما يقوم عليه المشروع الديموقراطي الذي يضم في خطوطه العامة مصير الرقيق إلى مصير الإنسان " الحر " ونقله من عالم الأشياء إلى عالم الأشخاص لأول مرة في التاريخ .

---

[1] نفسه ، 78 .

[2] صحيح مسلم ، كتاب العتق ، باب فضل العتق : 1147/21 ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان .

[3] نفسه ، كتاب الإيمان ، باب صحبة المماليك وكفارة من لطم عبده ، 3 / 1278 .

[4] صحيح مسلم ، كتاب الإيمان ، باب إطعام المملوك مما يأكل وإلباسه مما يلبس ، ولا يكلفه ما يغلبه / ج: 3 .

وينقلنا الأستاذ مالك إلى أجواء حجة الوداع التي كانت فيها خطبة الرسول صلى الله عليه وسلم وصية روحية خلفها لمن بعده من أجيال المسلمين، مصرحا فيها بأسمى معاني حقوق الإنسان حين يقول : ﴿يا أيها الناس، إن ربكم واحد وإن أباكم واحد. كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، ليس لعربي على عجمي ولا لعجمي على عربي و لا لأحمر على أبيض و لا لأبيض على أحمر فضل إلا بالتقوى﴾[1].

" فهذا الحديث يكمل – في مناسبة يملؤها الجلال والتأثير – فلسفة ومنهج الإسلام في المشروع الديموقراطي الإسلامي "[2] .

و لاشك أن لهذه الفلسفة وهذا المنهج آثارا تكون أكثر وضوحا في فترة التخلق(أي التكون) الدستوري التي تصب خلالها النصوص النظرية في الحقائق الاجتماعية، في أعمال وسلوك الجيل الذي وضع المشروع الديموقراطي الإسلامي في طريق التحقيق من اليوم الذي أشرقت فيه الهداية المحمدية إلى يوم صفين.

ويتجول بنا مالك خلال هذه الفترة، ويقف بنا وقفات جليلة نستلهم من خلالها النماذج الرائعة من الشخصيات التي بناها الإسلام والتي تربت في المدرسة المحمدية على يد سيد البشرية ومعلمها سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم، هذه النماذج التي كانت نبراسا ينير طريق المستضعفين في الأرض ويعمل على إعلاء هممهم واستئصال العبودية والاستعباد من فوقها .

بالإضافة إلى ما ذكر، لاشك أن لكل مبدأ نظري – جاء به الإسلام – حدوده في التطبيق " كالمبدأ الذي يؤسس الحكم الإسلامي على طاعة المحكومين لأولى الأمر كما ورد في الآية الكريمة: ﴿ يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا ﴾ [سورة النساء / 57].

[1] مسند الإمام أحمد بن حنبل حديث " رجل من أصحاب النبي (ص) ، ص : 411 ، المجلد : 5 ، المكتب الإسلامي للطباعة والنشر / بيروت ، لبنان .

[2] تأملات ص : 79 .

إن هذا المبدأ النظري يبين ويقرر امتيازات الحكم، لكن عمر رضي الله عنه يبين في الوقت نفسه الحدود الواقعية لهذا المبدأ للذين عاهدوا على الطاعة والبيعة في خطبته المشهورة عندما قال : من رأى منكم في اعوجاجا فليقومني، فقام له أعرابي قائلا : والله لو رأينا فيك اعوجاجا لقومناك بحد سيوفنا "، معبرا بذلك عن التصور الناضج لفكرة الطاعة في ضمير المحكوم وفكرة الرعاية والمسؤولية في ضمير الحاكم: فالطاعة والحكم محدودان في ضمير الحاكم والمحكوم معا. وهكذا تبرز فكرة الحاجزين : هاوية الاستعباد وهاوية العبودية تحقيقا للديموقراطية الإسلامية، حتى أمكننا – كما يقول مالك – القول بأنه في مقابل الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية: (لا نريد ربا ولا سيدا) أعلنت الثورة الإسلامية : "لا نريد عبودية ولا استعبادا ".

3ـ الحرية والمسؤولية من مرتكزات عصر الرسالة

ويمضي بنا مالك رحمه الله في تحليل عميق للسلوك الديموقراطي عندما يتحدث عن حرية الضمير من خلال قوله تعالى: ﴿ لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي ﴾ [سورة البقرة/254]. وحرية العمل والتنقل المقررة في قوله : ﴿ هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه ﴾ [سورة الملك /14].

أما حرية التعبير فقد دخلت في العرف منذ الأيام الأولى من العهد الإسلامي، وتبين ذلك من خلال استشارة النبي ﷺ لأصحابه وتقبله نقاشاتهم وآرائهم، والسيرة النبوية الشريفة مليئة بالأحداث مثل: يوم بدر واستشارته في تحديد مكان المعركة وتحديد الصداق – فيما بعد – من طرف عمر ﷺ ومخالفة امرأة له.

إن الإنسان مسؤول عن حريته في الإسلام، وليست الحرية حالة من حالات انعدام المسؤولية.

ويتحدث مالك عن المسألة ذاتها ويعبر عنها بقوله: إن مشكلة اختيار المثل الأعلى من أهم المشكلات التي تصادف الفرد في إطاره الخاص لتنظيم الطاقة الحيوية، وفي الإطار الاجتماعي (لتوجيه هذه الطاقة الحيوية). ويذكر سؤالا أورده (هيدفيلد) على هذه الصورة:

(هل نترك لكل إنسان إذا اتباع الطريق الذي يبدو له قويا إلى المثل الأعلى). وبديهي أن هذه (الحرية) لا تتفق في النهاية لا مع مصالح الفرد ولا مع مصالح الجماعة.ومن ناحية أخرى، لو أننا حرمنا الفرد من حرية الاختيار فسنجعل منه آلة صماء أو مخلوقا صناعيا أكثر من أن يكون كائنا إنسانيا يتصرف في طاقته الحيوية لغايات يلمحها ضميره لمحا جيدا[1].

والخلاصة، إن توجيها عاما كان يقرر ويحمي الحريات واضعا لها –في الوقت نفسه – الحدود من خلال الحديث الذي يرويه البخاري:

" مثل القائم في حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذين في أسفلها إذا استسقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا وهلكوا جميعا، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعا "[2].

إن هذا الحد الموضوع لكل حرية فردية في ظروف معينة أساس مهم في التشريع الإسلامي حيث تقدم فيه مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد[3] مع العمل على التخفيف من حدة هذا الاستثناء المسلط على الحريات ما أمكن.

ومن مظاهر المشروع الديموقراطي الإسلامي، ذلك التوجه الإنساني الذي لا يفرق بين الناس من خلال معتقداتهم وجنسياتهم... في قوله تعالى ﴿ وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ﴾ [سورة النساء/56].

وفي الوثيقة التاريخية التي يجب الاعتزاز بها وهي قول عمر ﷺ لأبي موسى الأشعري : " آس –سو، اجعل كل واحد أسوة الآخر – بين الناس في مجلسك و وجهك حتى لا يطمع

[1] مالك بن نبي: ميلاد مجتمع ص:74/73

[2] رواه البخاري في كتاب الشركة / حديث رقم 2313، والترمذي في كتاب فضائل الجهاد / حديث رقم 2099 بلفظ (المدهن) بدل (الواقع) ، والإمام أحمد في مسند الكوفيين / حديث رقم 17647 بإضافة لفظ (المدهن)

[3] تأملات، ص : 79 .

شريف في حيفك و لا يخاف ضعيف من جورك "[1] هذه الوصية التي كان لها الأثر البليغ في مرحلة التخلق الديموقراطي الإسلامي.

إن كل هذه التفاصيل ما هي إلا السمات العامة للديموقراطية –حسب مالك– حتى في أشكالها "حيث أن رئيس الدولة –مثلا– يستلم سلطاته بمقتضى مبايعة الأمة ممثلة في بعض الرجال البارزين خلقا وعملا يمثلون هيئة على نمط مجلس شيوخ يعينون الخليفة بالمبايعة طبقا لمبدأ الشورى الذي يقرره القرآن بصفة خاصة عندما يوحي للنبي صلى الله عليه وسلم ﴿ فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم في الأمر ﴾ [سورة آل عمران/ 159] وبصورة عامة ﴿وأمرهم شورى بينهم ﴾ [سورة الشورى /38] .

وهكذا فإن الحكم الإسلامي – حسب مالك – ديموقراطي مصدرا وعملا، والإسلام يتضمن كل سمات الديموقراطية السياسية المانحة للفرد المسؤولية في تأسيس الحكم وضمانات لازمة تحميه من جور الحاكم وظلمه، في الوقت الذي نجد فيه أن تجربة الديموقراطية السياسية في العالم منذ الثورة الفرنسية كانت دائما تدلنا على ضعف حريات الفرد، رغم البريق المحيط بها، ويظهر ذلك جليا من خلال صيرورة "المواطن الحر" عبدا مجهولا لمصالح كبيرة، كما يظهر أن البلاد التي يحدث فيها التباين بين القيم السياسية والاجتماعية تعاني من صراع الطبقات الذي قد ينتهي بتحقيق الضمانات الاجتماعية على حساب الحريات السياسية كما حدث في الدول الاشتراكية، وعليه، فالإسلام " يبدو وكأنه جمع موفق بين مزايا الديموقراطية السياسية والديموقراطية الاجتماعية "[2] التي تهدف إلى توزيع الثروة حتى لا تكون دولة بين الأغنياء و المترفين.

[1] من رسالة عمر (ض) إلى أبي موسى الأشعري ، الجاحظ : البيان والتبين – المجلد 1 ، الجزء 2 /ص : 64 – دار الفكر للجميع 1968 .

[2] تأملات ، ص : 84 .

ولذلك كانت الزكاة أساسا تشريعيا اجتماعيا عاما، بمقتضاه يتم اقتطاع جزء من أموال الأغنياء ورده إلى الفقراء. وفي ذلك تدبير اجتماعي لم تستطع الاشتراكية الوصول إليه حتى في أرقى تطبيقاتها.

إن الإسلام يدين كل الطفيليات، وكل الطواغيت بما فيها الطاغوت السياسي والاقتصادي والديني (على شاكلة نظام الإكليروس)، يدين كل ذلك باعتباره يقضي على الجانب الاجتماعي في الديموقراطية الإسلامية حتى لا يقع المسلم في وضع العبد الذي تستعبده الأوضاع الاقتصادية أو أن يصبح مستبدا وبيده صولجان الذهب والمال.

وهكذا يتبين أن المبادئ التي قررها الإسلام في المجال السياسي والمجال الاجتماعي والاقتصادي كانت أساس ما يمكن أن نطلق عليه "الديموقراطية الإسلامية" والتي قد تحققت فعلا في واقع المسلمين، وقد كان أثرها حقيقيا في سلوك الأفراد وفي أعمال الحكم على الأقل في فترة التخلق الديموقراطي"[1] هذه الفترة التي حصرها مالك في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والخلافة الراشدة إلى حدود صفين، ذلك المنعطف التاريخي الخطير في حياة الأمة الإسلامية.

إن حديث مالك عن الديموقراطية كان استلهامها لروح الإسلام الخالدة من الناحية الذاتية والنظرية، واستلهاما لفترة الراشدين بصفتها المحك الذي نجحت فيه الروح الديموقراطية إلى أبعد الحدود من الناحية الموضوعية الاجتماعية التطبيقية مما جعل عالماً جليلاً مثل المرحوم الشيخ محمد الغزالي يقول: "ابن تيمية - بلا ريب - من شيوخ الإسلام الأكابر، وقد قاتل في جميع الميادين التي فتحتها القوى المعادية للإسلام ضد الإسلام، وكان فيها صلبا قوياً وقد لاحظت أن رأيه في الشورى هو آخر ما وصلت إليه الديمقراطية الغربية لأنه رأى أن اجتماع المسلمين في سقيفة بني ساعدة لاختيار أبي بكر هو الأساس في أن يكون الحاكم حاكماً... فهو رجل متفتح من غير شك من الناحية السياسية ويدري جيداً أن الحكم ملك

[1] نفسه، ص : 87 . ص : 88 .

الأمة وهي التي تستأجر الحاكم لكي يؤدي عنها ما تريد، وإذا ضاقت به عزلته كألوان من العقد الاجتماعي... فهذه هي نظرته في الحكم "[1].

ولذلك " إذا كان المراد بالديمقراطية نظام الحكم المضاد للديكتاتورية فمن الممكن أن ينسجم الإسلام مع الديمقراطية لأنه ليس فيه موقع لحكومة تدار وفق هوى فرد أو جماعة من الأفراد، فأساس القرار في الحكومة الإسلامية وأعمالها ينبغي أن يكون الشريعة لا الهوى أو الهوس الشخصي... (وذلك) شرط مسبق للديمقراطية "[2] ، إنه الشرط الفكري والثقافي - على حد تعبير مالك بن نبي - الذي تعبر عنه الأحكام والتشريعات الإسلامية المستنبطة من القرآن والسنة والمشروطة بالاستعانة بآليات الشورى والإجماع ...

4ـ *صدمـة صفـين* :

أما فترة ما بعد الخلفاء الراشدين والتي تبدأ من صفين فالكلام عنها يختلف حيث تمثل نقطة التحول في تاريخ العالم الإسلامي والفاصل الذي منع المشروع الديموقراطي الإسلامي من أن يواصل سيره في التاريخ ولكن رغم ذلك فإن آثار المشروع لم تندثر بشكل نهائي، فلا شك " أن عهد معاوية – مثلا كان من الوجهة التي تهمنا هنا عهد تقهقر الروح الديموقراطي الإسلامي، ولكن إذا لاحظنا أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم الإسلامي يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعد في شخص المحكوم مادام متمسكا بالروح الإسلامي[3] كالحوار الذي جرى بين أبي ذر الغفاري[4] ومعاوية رضي الله

---

[1] مع القرآن، ص: 159.

[2] حميد عنايت: الفكر السياسي الإسلامي المعاصر، مرجع سابق،ص:257.

[3] تأملات، ص : 89 .

[4] أبو ذر الغفاري – زعيم المعارضة وعدو الثروات كما لقبه خالد محمد خالد – من النماذج الإسلامية المجاهدة مع النبي صلى الله عليه وسلم في حياته وبعد وفاته ، حيث وقف في إصرار ينكر على المنحرفين انحرافهم وعلى المتزلفين تزلفهم إلى الحكام على حساب المفاهيم الصحيحة للإسلام عاملاً على فتح عيون المسلمين على واقع ومواقع الانحراف التي بدأت تدب في أوصال الجسد الإسلامي آنذاك ، حتى لا يضيعوا في غمار المفاهيم القلقة . فقد أثاره أن يأخذ بعض المسلمين بأسباب الترف والنعيم مقابل ظهور جماعات فقيرة تتضور جوعاً وتعاني مرارة الفقر الحرمان . و لم يكن يعمل في الخفاء ، بل كانت دعوته علنية على رؤوس الأشهاد: في المسجد والأمكنة العامة على حد سواء، وقد لخص الإمام علي كرم الله وجهه طبيعة موقفه من ذلك الواقع حينما قال له : (يا

عنهما[1]، هذا الحوار الذي يعبر عن الرقابة التي يفرضها الضمير الإسلامي ضد الاستبداد والاستعباد، هذا الصدى لم ينقطع إلى يومنا هذا متمثلا في الأصوات الحرة التي مازالت تكابد المحن وتجاهد في سبيل إعادة الإسلام إلى المسرح الحضاري ، ورد الاعتبار لهذه الأمة الخالدة كخير أمة أخرجت للناس، وذلك في شخص الحركات الإسلامية الجادة المجاهدة والمكافحة، والتي لم تزدها الضربات والسجون والتنكيل والمحاصرة من طرف أعداء الأمة على مستوى الداخل المتمثل في الأنظمة الالحاقية أو الاستحمار[2] العالمي على المستوى

أبا ذر إنك غضبت لله فارج من غضبت له، إن القوم خافوك على دنياهم وخفتهم على دينك ، فاترك في أيديهم ما خافوك عليه، واهرب منهم بما خفتهم عليه ، فما أحوجهم إلى ما منعتهم ، وما أغناك عما منعوك ، وستعلم من الرابح غداً والأكثر حسداً، ولو أن السماوات والأرضين كانتا على عبد رتقا ثم اتقى الله لجعل الله له منهما مخرجاً لا يؤنسنك إلا الحق ولا يوحشنك إلا الباطل، فلو قبلت دنياهم لأحبوك ولو قرضت منها لأمنوك). نهج البلاغة ص : 241 شرح الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ، أشرف على تحقيقه وطبعه : عبد العزيز سيد الأهل ، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع ـــ بيروت .

إنها كلمات رائعة لخصت لنا طبيعة حركة ورسالية هذا الداعية المصلح العظيم الذي أراد للحق أن يظهر وللباطل أن يمحى وللرسالة الإسلامية وتشريعاتها السمحة أن تمتد في حياة الناس لتكون حاجزاً بينهم وبين الاستعباد والاستبداد الاقتصادي والسياسي أساساً.

[1] – أنظر : * – صحيح البخاري، كتاب الزكاة باب 4 ،حديث 1406 ،مجلد1 /430 ،ط 1992 دار الكتب العلمية – بيروت–لبنان.

عن زيد بن وهب قائلا : مررت بالربدة (قرية خارج المدينة) فإذا أنا بأبي ذر الغفاري (رض) فقلت له : ما أنزلك منزلك هذا ؟ قال :كنت بالشام فاختلفت أنا ومعاوية في الآية (والذين يكنزون الذهب والفضة ولا ينفقونها في سبيل الله فبشرهم بعذاب أليم) التوبة / 34 . قال معاوية : نزلت في أهل الكتاب، فقلت : نزلت فينا وفيهم. فكان بيني وبينه في ذلك وكتب إلى عثمان يشكوني، فكتب إلي عثمان أن أقدم المدينة فقدمتها فكثر علي الناس حتى كأنهم لم يروني قبل ذلك ، فذكرت ذلك لعثمان (ض)، فقال لي : إن شئت تنحيت فكنت قريبا ، فذاك الذي أنزلني هذا المزل ، ولو أمروا علي حبشيا لسمعت وأطعت .

* – كانت شكوى معاوية (ض) إلى الخليفة عثمان (ض) أن أبا ذر قد أفسد الناس بالشام حتى تعالت كلماته على لسان الناس في البيوت والطرقات : (بشر الكانزين بمكاو من نار يوم القيامة). خالد محمد خالد : رجال حول الرسول ص : 70 / 71

*– ويقول أبو بكر بن العربي: " وأما نفيه (عثمان رضي الله عنه) أبا ذر فلم يفعل " وعلق محب الدين الخطيب في الحاشية :وإنما اختار أبو ذر أن يعتزل في الربذة فوافقه عثمان على ذلك وأكرمه وجهزه بما فيه راحته .

العواصم من القواصم: ص 60 ،تحقيق وتعليق : محب الدين الخطيب .

[2]) انظر البحث المتميز للدكتور علي شريعتي : النباهة والاستحمار ط2 / 1992 الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع بيروت / لبنان . يقول في ص:43 : (لابد من مقياس للتطبيق ، فعينان ونظرتان ، ودراية إنسانية ودراية اجتماعية، وأي دعوة أو دعاية، أي كلام أو تقدم ، أي حضارة أو ثقافة وأي قدرة تكون خارجة عن إطار هاتين الدرايتين ليست إلا تخذيرا للأفكار، للانصراف

الخارجي ، إلا عنفوانا واتساعا وصدى داخل المجتمعات الإسلامية المستضعفة والمغلوبة على أمرها ، وفي شخص رجالات الدعوة الإسلامية عموما.

إن إشعاع الروح الديموقراطية الذي بثه – ويبثه – الإسلام ينطفئ أو يقل كلما فقد المسلم أساس هذه الروح في نفسيته وعندما يفقد الشعور بقيمته وقيمة الآخرين، إذ أن الحضارة تنتهي عندما تفقد قيمة الإنسان.

والخلاصة: أنه لا تعارض بين الإسلام والديموقراطية باعتبار حركة موضوعها تقع في منطقة الفراغ التشريعي من جهة، ومن جهة ثانية لكون أسسها ومنطلقاتها النظرية – مثل حق الاختلاف – تتوافق مع المفاهيم القرآنية التي اعتبرت الاختلاف سمة ملازمة للاجتماع الإنساني وربما شرطا يضمن دينامية دائمة تساهم في تطور وارتقاء المجتمعات وتحثها على الأفضل دائما لقوله تعالى: ﴿ ولايزالون مختلفين إلا من رحم ربك ولذلك خلقهم ﴾ [سورة هود / 117]، ومن جهة ثالثة لكون الثقافة الإسلامية ذات صدر رحب يحتوي ويستثمر خلاصة التجربة الإنسانية في حدود عدم مصادمتها للثوابت الإسلامية لقوله تعالى : ﴿ إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم﴾ [سورة الحجرات 49].

من خلال ما سبق يتضح بجلاء مدى ارتباط الديموقراطية بالإسلام عند مالك بن نبي رحمه الله، بل وتجاوز الإسلام للديموقراطية الغربية والشرقية على حد سواء، ويبدو لي أن تحليلا من هذا النوع، كان جد متقدم لم تستطع كثير من الفصائل الإسلامية الاقتناع به وتبنيه إلا في السنوات الأخيرة.

وجاء هذا التحليل في وقت كان فيه الفكر الإسلامي لا يزال متقوقعا حول نفسه. إذن فمنذ حوالي نصف قرن عمد مالك إلى تحليل عميق اعتمد على علم النفس والاجتماع في تفسير علاقة الديموقراطية بالإسلام، بعيدا عن اللغط الذي يهتم بمعالجة الأشكال

عن الإنسانية والاستقلال والحرية . وهذا التخذير وهذا الانصراف هما تسخير للإنسان كما يسخر الحمار، ومن هنا أطلق على هذا العمل اسم "الاستحمار ") .

والأشباح ويغفل الجوهر والأرواح، وبالسطحية اللغوية، هذه السطحية التي فوتت علينا كثيرا من فرص تطوير الفكر الإسلامي المعاصر.

إن مستقبل الديموقراطية في العالم الإسلامي رهين بتقويم الإنسان تقويما جديدا في إطار المبادئ الإسلامية التي تضع قيمة الفرد وقيمة الآخرين في ضمير المسلم حتى ينأى عن هاويتي العبودية والاستعباد ولن يتحقق ذلك إلا بالنضال والجهاد المتواصل من طرف رجال هذه الأمة المخلصين إلى أن تدك صروح الديكتاتورية والاستعباد والظلم والحيف، ويستنهض واقع الاستضعاف الذي نعيشه منذ عقود طويلة .

خاتمـــــة

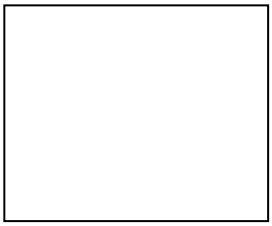
إن هذه الورقة - في اعتقادي حاولت الكشف عن أفكار هامة تؤكد مكانة مالك بن نبي وعلوها في سماء الفكر الإسلامي المعاصر. ولعلي بهذا أكون قد لامست قضية حيوية من قضايا الاستغراب المتعددة التي عالجها ابن نبي الذي حاول من خلال مشروعه النهضوي التخطيط لنهضة إسلامية شاملة، كأنما عز عليه مفارقة الحياة قبل مساهمته في تبليغ دعوة الحق للأجيال القادمة. ولهذا كان شاهد عصره عن جدارة واستحقاق. فنعم الشاهد الذي يقول: " إذا أراد المسلم أن يسد الفراغ في النفوس المتعطشة، النفوس المنتظرة للمبررات الجديدة فيجب أولا أن يرفع مستواه إلى مستوى الحضارة أو أعلى منها كي يرفع الحضارة بذلك إلى قداسة الوجود، إلى ربانية الوجود، ولا قداسة لهذا الوجود إلا بوجود الله، والمسلم إذا أتى بهذا لا بلسانه ولا بشطحاته... وإنما كإنسان معاصر للناس شاهد عليهم بالتقوى والورع، بنزاهة الشاهد الصادق، الصادق الخبير، الواعي لقيمة شهادته..."[1]. ولقد كان نزيها في شهادته، حيث كان لا يعرف المجاملة والمصانعة عندما وقف ضد الفكر المزيف في الجزائر، وضد "البوليتك" التي تخلط الممكن بالمستحيل، بل وضد الحركة الإصلاحية أحيانا عندما لم تستطع ترجمة فكرة الوظيفة الاجتماعية للإسلام على أرض الواقع .

[1] مالك بن نبي دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين ، ص:39 تصوير 1989 دار الفكر – سوريا .

وإنني إذ أقوم بهذا البحث المتواضع، أتمنى أن أكون قد قدمت بعضا مما يجب تجاه هذا المفكر الذي كان مغمورا إلى عهد قريب، وقدمت - كذلك - شيئا جديرا بالاهتمام إلى الفئة المؤمنة، إلى الذين يبحثون عن الطريق مخلصين جادين في سبيل العزة لأنفسهم وأمتهم، حيث لا عزة ولا علو إلا بالإيمان، ولا فوز إلا للمتقين ولا فلاح إلا للمؤمنين الصادقين، وحيث كل تجارة بائرة " كاسدة " مفلسة إلا تجارة الله الغالية.

في الختام، أدعو الله أن يشملنا جميعا برضاه ويمن علينا بأن نكون من الذين قال فيهم: ﴿ دعواهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهـــم فيها سلام، وآخر دعواهم أن الحمد لله رب العالمين ﴾ .

راهنية فكر مالك بن نبي



ذ/ مصطفى شعايب[1]

ها نحن اليوم نخلد الذكرى المئوية لميلاد المفكر المجدد مالك بن نبي رحمه الله في رحاب هذه المؤسسة الثقافية العريقة جمعية النبراس الثقافية.

و مع هذه الوقفة، نخلد ميلاد المشروع الفكري الحضاري لهذا المفكر. هذا المشروع الذي تعرف النور أواسط الخمسينات وسط زحمة الاستعمار و الظلم و التخلف و الصدام الثقافي و الغزو الفكري، لكنه رغم ذلك اتسم بسعة التواصل و سماحة الروح و منهجية الفكر. لقد أصر مالك بن نبي أن يكون علميا موضوعيا منصفا في مشروعه بنفس القوة التي أنتجها عنف اصطدام الغرب بالشرق. فقد عرف الإنتاج الفكري المولود في هذه الظروف قبل و بعد مالك كثيرا من الانفعال استسلاما للغرب أو استعداء له.

إذن، أيها الحضور الكريم، نحن اليوم نخلد ذكرى فكر استطاع أن يستلهم من الظاهرة القرآنية ومن مشكاة النبوة أسباب و مقومات الاستمرارية و العالمية و التجدد. أو ما اصطلحنا عليه في هذه المداخلة " الراهنية". أي أن ابن نبي استطاع أن يجعل أفكاره مطبوعة حية حتى و إن تم خذلانها لعقود عدة.

إننا إذن إخوتي، أخواتي مع مفكر شاهد كما جاء في شعار الندوة الدولية هذه: مالك بن نبي، مفكر شاهد و مشروع متجدد. **مفكر شاهد على عصر وعلى شكل من الحضارة عامة لأن الفكر الذي تأسس عليه هو فكر متجدد، كلما لامس قضايا عصر من العصور أو كتل من العقول تجدد لأنه تأسس على قواعد و سنن الوجود و الظاهرة الاجتماعية. يقول عنه زكي الميلاد في كتابه: مالك بن نبي و مشكلات الحضارة:" و يشكل إنتاجه الثقافي**

[1] أستاذ في التخطيط التربوي بوزارة التربية والتعليم وباحث في علوم التربية والتواصل الحضاري – وجدة – المغرب

إضافة فكرية مكثفة و عميقة ساهمت بجدية كبيرة في تطور الفكر الإسلامي المعاصر و الارتقاء بنظراته بما يتناسب و مشكلات الحضارة في العالم الإسلامي ." و يقول عنه شايف عكاشة في كتاب " الصراع الحضاري في العالم الإسلامي": مالك بن نبي الذي انفرد إلى حد ما بمنهجه العلمي المنطقي في دراسة ماهية الحضارة، ويتجلى هذا الانفراد في النظرة الموضوعية التي عمل من خلالها على تحليل طبيعة الحضارة الإنسانية."

إذن فالوقوف في هذه المناسبة ليس كمثله في مناسبات تكريم العلماء بالتأكيد، بل نحن أمام وقفة شهود و تجديد. إذن إن المشروع الحضاري لمالك بن نبي رغم تقدمه الزمني قبل عشرات السنين، فإننا على المستوى الحضاري نريد من خلال هذه الندوة استشرافه في المستقبل لأنه فعل مشروع يسبقنا على مستوى طرح الحضارة و مقاربة مشكلاتها.

إن هذه المداخلة إذن ليست نظرة إلى الوراء بل هي تواصل مع فكر مستقبلي له راهنية و" حداثة" بمصطلح الآخرين الذي لا أجد له معنى.

مفهوم الراهنية :

إن حديثي عن راهنية فكر مالك بن نبي ليس عملية إسقاط تعسفي هدفها إلحاق هذا المفهوم بذاك الفكر. بل إن المشروع الحضاري لمالك يحمل كل جينات و خصائص هذه الراهنية و هو كل ما سوف يتوضح لاحقا.

و نحدد جيدا ما نقصده بمفهوم " الراهنية " حتى يتم استيعاب مشروعية الورقة. و إذا كان الراهن في معنى آخر يعني الواقع و الموازي زمنيا لوجودنا فإن مصطلح الراهنية يتجاوز هذا المفهوم لينبه خاصة إلى قابلية فكر ما للتجديد الايجابي بذاته أو بغيره و قابليته للتواصل البناء مع قضايا الراهن تحليلا و تفسيرا وتفعيلا و إبداعا. إن الراهنية تتجاوز الوجود الزمني و التلازم المكاني لتعبر عن استمرارية الجدة و الشهود في واقع تفصله مسافة عن زمن الميلاد و دواعي التأسيس. و كلما تخلص الفكر – أو عالم الأفكار على حد تعبير المفكر ابن نبي– من تشخيصات و تمثلات النموذج المحدد مكانيا و وزمانيا أو ارتبط بالقيمة (المتحررة معرفيا)، فإن هذا الفكر يكتسب هذه الصفة أي الراهنية .

بهذا المفهوم تكون الراهنية أقرب إلى التعبير عن ثنائية الأصالة و المعاصرة، لكن أكثر تعبيرا منها كما هي في عمقها نقض لخرافة" الحداثة" رغم ما يظهر بينهما من تماثل ، ذلك أن الراهنية من استمرار في الزمن دون قطيعة أوانقلاب أوتفكيك كما تريد الحداثة. فالراهنية تستوعب ما عجزت عن استيعابه الحداثة ألا و هو حركية و صيرورة الفكر الثابت في متغير الزمن .

هذه الراهنية – التي شدت انتباهنا ونحن نغوص في المشروع الحضاري لمالك بن نبي منذ القراءات الأولى بعد اكتشاف هذه الموسوعة الفكرية – هذه الراهنية مفقودة في كثير من المشاريع الفكرية التي رغم قوتها في لحظتها فقدت وظيفتها المنهجية و الاجتماعية بمجرد اصطدامها براهن جديد و انتقالها إلى مجال زماني أو مكاني آخر.

إن قيمة الأصالة والبحث في بدايات التأسيس و الميلاد تزداد أهمية نفسية ومنهجية إضافة إلى الرمزية مع المشاريع ذات الراهنية القوية، كما هو الشأن بالنسبة للدعوة المحمدية وميلاد المجتمع الإسلامي. بهذا وفهما أكثر للقيمة الأساسية للزمن في تركيب كل تجربة ثقافية لميلاد الحضارة، فإن مفهوم الراهنية مفهوم مؤسس لقيمة العالمية الإسلامية من منطلق توفير جو مكثف للاتصال و التواصل.

و ما الزمن الذي ولدت فيه هذه الندوة إلا دليلا على هذا، فإضافة إلى ذكرى ميلاد المفكر فالزمن زمن شهر رمضان المبارك وذكرى حرب رمضان / أكتوبر73 التي انتصر فيها العرب على عوامل قابليتهم للاستعمار قبل انتصارهم على العدو الصهيوني، كما أننا في المغرب نحتفل بالذكرى الخمسينية للاستقلال أي طرد المستعمر من أنفسنا.

إن مركزية المقاربة الحضارية للظاهرة الاستعمارية في فكر مالك بن نبي دليل على أصالة هذه الراهنية حيث لازال سؤال القابلية للاستعمار مطروحا حيال قضايا أمتنا خاصة ما يحصل الآن في العراق وأفغانستان وفلسطين و غيرها، كما أن عودة مشروع الاحتلال والاستعمار المباشر في العلاقات الدولية للغرب دليل على راهنية هذا الصرح الفكري.

محددات راهنية فكر ابن نبي

يمكن تلخيصها فيما جاء في شعار الندوة: مالك بن نبي المفكر الشاهد و المشروع المتجدد" فمالك بن نبي لا يزال حيا شاهدا على واقعنا بعد أكثر من **30** سنة من وفاته بدليل هذه الندوة ذاتها و غيرها من المشاريع الإعلامية والعلمية التي ظهرت هذه الأيام وتناولته.كما أن مشروعه المتجدد في دراسة مشكلات الحضارة من منظور القيمة الدينية والحاجة الأخلاقية يتقاطع مع الكثير من المشاريع التي تنطلق من منطلق الأصالة أوالحداثة .

إن هذا التجدد يأخذ تميزه وسره من تقدم مالك إلى المساهمة في الحضارة أو الانتساب لها دراسة للغرب اغترابا واستغرابا.

إن هذا الموقع المتقدم في الانخراط في الحضارة و هو التفكير في مشاكلها وحلولها، لهو محدد واضح لراهنية مالك و فكره و هو الموقع الذي ارتضاه القليل من فلاسفة الحضارة ورموزها.أما الكثير من متكلمي الحضارة و مرتزقيها فإن حضورهم لا يزيد عن صنع مشاكل الحضارة وخلق الأفكار الهامشية ثم الذوبان.

المفكر الشاهد :

لاشك أن مالك بن نبي حلقة واحدة من حلقات الفكر الإصلاحي وجزءا من مسيرة التفكير الإسلامي المعاصر على حد تعبير الدكتور زكي ميلاد، غير أن انشغاله و اشتغاله بمسألة الحضارة من منظور تكاملي تواصلي أعطى الأسبقية للمنهج والثقافة ،وجعله حاضرا في كثير من الكتابات المعاصرة دون أن يتم استهلاكه كما حصل مع كتاب آخرين ،حيث بقي مالك ممتنعا دائما على الاستهلاك.وهذا هو الشيء الذي جعله شاهدا حاضرا مراقبا لحركة الفكر الإسلامي الذي يرجع إليه في المفاهيم الكبرى وتحديد الرؤية.

المشروع المتجدد:

لايمكن لمشروع فكري صاحبه هذا المفكر الشاهد إلا أن يكون مشروعا متجددا له قابليته لامتلاك نظرة ثاقبة للقضايا الأساسية التي تناولها دون أن تجره إلى زمنها بل نقلها إلى الأزمنة المتلاحقة كمفهوم الاستعمار والتحضر والإصلاح والسياسة و الوحدة وغيرها من

المفاهيم المتجددة . إن التجدد ملازم للشهود ومصيبتنا في واقعنا أن مفهوم التجديد عندنا يعني القطيعة و الانفصال وترك مشروع لصالح مشروع آخر دون أن يتحقق التراكم والاستمرارية.

مقدمات راهنية فكر مالك

و نقصد بها العناصر التي تأسس عليها فكر مالك بن نبي و كانت عنصر القوة الذي خلق فيه جينات الراهنية.

التصور القرآني و مرجعية الوحي :ليس مالك بن نبي مجرد طالب حضارة بل هو قبل ذلك تلميذ الدين الإسلامي الذي يمتد بحره إلى أبعد من التجربة الحضارية الإنسانية.. إلى امتدادات اليوم الآخر والحياة الأخرى.

إن تلازم الدين و التحضر أمر أساسي في فكر مالك، فلا تحضر دون دين ولا دين دون وظيفة اجتماعية.

إن الفهم الحضاري للإسلام و الوحي جعل مالكا يستمد منهما – الدين والتحضر – عنصر الراهنية والعالمية. فراهنية فكر مالك من راهنية المنهج الإسلامي.

المقـــاربة الحـضارية:

فالمفكر مالك هو ابن حضارته الإسلامية كما أنه خبر الغرب والشرق معا.

حيث انتقل إلى الغرب و درس به و أتقن لغته و ثقافته مما جعل مقاربته أكثر حضارية بعيدا عن التفكير الذري التجزيئي، كما يسميه . فهو شاهد القرن كما عبر عن نفسه شاهد يؤمن بوحدة الحضارة و وحدة المنهج الذي يحللها، آمن بالكتاب كله وأرخ لتاريخ الوحدانية.

القيمة الدينية والاجتماعية:

لقد بحث مالك عن الوظيفة الاجتماعية للدين ودعا إليها مما جعل فكره فكرا راهنيا متجددا لا يقف عن التفاسير السابقة ولا الأحكام الفقهية المجردة.

الاستئناف الحضـــاري:

الرؤية الشمولية للحضارة بصفتها وحدة متكاملة جعلت فكر مالك بن نبي فكرا متشبعا بمنهج الاستئناف والتكامل الذي اكتسبه من خلال تجرده العلمي وتتلمذه على كتابات ابن خلدون في العمران البشري.

المنهج التســـاؤلي:

لا يعطي مالك بن نبي أحكاما جاهزة بل يطرح أسئلة محددة من صلب الراهن ليخلص إلى إجابات متجددة متكاملة ذات قيمة عالية من العمق والراهنية والإجابة، ويشعر القارئ لكتاباته أنه يشارك في الإجابة عن هذه الأسئلة والخروج بتلك الأجوبة العلمية.

الجدية الوحـــدويـــة :

لقد كان مالك وحدويا من الشعور حتى اللاشعور مما جعله متحررا من التجارب التاريخية والقطرية، رغم تناولها كنماذج غير أن خلاصاته كانت عامة وشاملة.

التكيف الايجابي:

فرغم تفكير مالك في زحمة الاستعمار فإنه لم يفقد اتجاهه ولا صوابه ولا راهنيته، بل حافظ على نظرته العلمية الموضوعية رغم عنف الاستعمار.

إننا إذا نؤكد من خلال هذه المداخلة على جدة و راهنية فكر مالك بن نبي، فنحن لا نحاول زرع الروح في جسد ميت، ولا الترويج لأصنام فكرية بل الهدف هو إنصاف هذا المفكر الذي على الأمة خاصة أن تستفيد من تجربته ، والبشرية –عموما–عليها الاستفادة من هذا المشروع الإصلاحي النهضوي الحضاري إلى جانب المشاريع الأخرى.

لقد حاولنا في هذه المداخلة الالتزام بمقارنة واعية هادئة كما ، أي النظر إلى الموضوع باعتباره مشروعا يحتاج إلى حسن النظر والتقدير لا بصفته أسطورة يجب خلق الخرافات

والتعاطف الزائد حولها ولا قضية تفرض على الباحث أن يكون مقاتلا أعمى في سبيلها أو لنقل في سبيل توظيفها.

رحم الله الشهيد الشاهد مالك بن نبي الذي أخلص الشهادة للأمة الإسلامية خاصة ، والإنسانية عامة، حيث لم يرخص لنا أن نكون مستهلكي الحضارة كما يريد الحداثيون ولا حتى طلاب حضارة أو صناعها فقط، ولكن أيضا شاهدين عليها وعاملين على حل مشكلاتها وتقويم مسارها، وبارك الله في كل العاملين على إحياء ثراته وحسن توظيفه.

مالك بن نبي

ذ/محمد فريد الرياحي[1]

[1] أستاذ بالمركز الجهوي لتكوين الأساتذة وشاعر –وجدة – المغرب

(مهداة إلى روح الراحل مالك بن نبي)

يا باني الفكر في صحو من الكتب
وحامي الرأي من زيف ومن كذب
إني ذكرتك في شعر أعدده
والشعر من ترف أغلى من الذهب
الشعر إن ذكر الأحرار من شرف
كانت لهم رُتَب أعلى من الرتب
إني ذكرتك بالأرض التي وهبت
شعري مقصدة تمشي على الحُقب
فصرت بالشعر لا بالمال أجمعه
اجري لمنزلة بالسبعة الشهب
إني أنا الشاعر الغريد يملكني
حب العروبة في حلم وفي غضب
هي العروبة للإسلام وجهتها
ومالها عن رسول الله من رغب
بالوحي كان لها مجد تعز به
يا سوء ما لقيت دعوى أبي لهب
تبت يداه فلا مال ولا عدد
سيدخل النار في ذل وفي نصب
تلك الحقيقة في آي نرتلها
وليس في الآي من هزل ولا لعب

يابئس ماكسبت يسراه من زَوَر

وبئس ما جمعت حمالة الحطب

يا مالك الفكر تلك أمة رضيت

بالوحي وحيا على نهج من الطلب

فما بشرعتها هانت وما وهنت

نصر من الله في فتح من العجب

حتى إذا تركت منهاجها وهوت

كانت مواعدها في سوء مُنقلب

قد جاءها من صروف الدهر ماعملت

بين الجوانح من عسر ومن عطب

وليس يصلح جيل ساء منهجه

إلا بما كان من نهج ومن سبب

إن الحضارة فينا أمرها قدر

من العناية في زحف من الغلب

تكل الهوية في الأذهان ظاهرة

وما توارت عن الأعيان بالحُجب

بالفكر بالعلم بالتوحيد في غرر

من المواهب كنا أمة العرب

يا مالك الفكر قد أنزلت منزلة

فليس يبلغها من كان في الذَّنَبِ

هل يدخل الجنة الفيحاء في حلل

من كان في درك الرمضاء والحصب

ملكت بالعلم مجدا لاكفاء له

ورئت ما رئت عن بعد وعن كثب

رأيت أنك من فوز ومن ظفر

أسريت بالفكر في سبح من الخبب

وأنك الفرد في سهل وفي حدب

وأنك الفذ في سعي وفي دأب

وأنك الثبت في علم تجدده

وأنك العلم المنشود في النخب

هي المواهب قد جاءتك مرسلة

عذراء منزلة معسولة الحلب

فافرح بها وهي في أنبائها غررا

تجري إليك على روْح من الأدب

ألم تر العجب الموزون في فَلَك

من التسابيح فوق النجم والسحب

سموت بالعقل في رأي ترددده

وكنت بالعقل فوق المال والنشب

إن كان غيرك بالدنياء عصمته

فأنت بالله في بأس وفي حَرَب

يامالك الفكر هذا الخلد مقتربا

لا موت في الجنات فاقترب

وأنعم بما ملكت يمناك من درر

واخلد فإنك فيها مالك بن نبي

مـلـحـــق الصـــــور

13 11 2005

13 11 2005

11 11 2005

لنظم جمعية النبراس الثقافية ـ وجدة : ندوة دولية في موضوع
مالك بن نبي
مفكر شاهد و مشروع متجدد
11 11 2005

نبراس الثقافية ـ وجدة : ندوة دولية
مالك بن نبي
11 11 2005

13 11 2005

تنظم جمعية النبراس الثقافية ـ وجدة
مالك بن نبـ
مفكر شاهد و مشروع
أيام 13,12,11 نونبر 2005 قاعة المحاضرات
13 11 2005

13 11 2005

13 11 2005

ثقافة بانية و مجتمع مسؤول
جمعية النبراس الثقافية ـ وجدة : ندوة دولية في موضوع
مالك بن نبي
11 11 2005
مفكر شاهد و مشروع متجد

11 11 2005

12 11 2005

جمعية النبراس الثقافية - وجدة
نحو ثقافة باذية و مجتمع مسؤول
تنظم جمعية النبراس الثقافية ـ وجدة : ندوة دولية في موضوع
مالك بن نبي
مفكر شاهد و مشروع متجدد
ابام13,12,11 نونبر 2005 قاعة المحاضرات بمقر جمعية النبراس وجدة
12 11 2005

13 11 2005

الفهرس