من حضارة الترف إلى حضارة الأفكار والقيم في فكر مالك بن نبي.

* الدكتور علي الإدريسي*

كان ابن خلدون شاهدا على مسار حضارة، ومصير مرحلة تاريخية للإنسانية، وكانت تحليلاته تشير إلى بداية مرحلة حضارية سماها مالك بن نبي "مرحلة إنسان ما بعد الموحدين"، أما ابن نبي نفسه فكان نتاج قمة تلك المرحلة الحضارية التي امتازت من بين ما امتازت به بظاهرتين هما: "قابلية الإستعمار" على حد تعبيره، والصدمة التي أحدثها الاستعمار في المستعمر، وأدت به إلى ما اصطلح عليه لاحقا بـ"نهضة العالم العربي والاسلامي"، فكلا الرجلين مثل واقع زمانه وهمومه وبيئته، فكيف أثر ذلك الواقع في صوغ مفهومهما للحضارة، وكيف نظر كل منهما إلى تلك الهموم وإلى طرائق علاجها؟

قبل تحليل عناصر هذه الأسئلة نبادر ونوضح أن الحضارة لغة تعني: الحاضر الذي هو خلاف الباري، والحضر المقابل للبدو، والحضارة (بكسر الحاء) تعني الإقامة في الحضر، والحاضرة تعني الحي العظيم، وفقا لمحددات لسان العرب، وإلى زمن غير بعيد كان التونسيون

*أستاذ الفلسفة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية،جامعة محمد الخامس، الرباط.

مثلا لا يذكرون مدينة تونس إلا مقرونة بصفة "الحاضرة"، أما معجم الوسيط فيذكر أن كل "حضارة" أصبحت تستخدم بمعنى: "الرقي العلمي والفني والاجتماعي في الحضر".

وتشترك عدة تعريفات حديثة ومعاصرة في موضوع الرقي مع إضافات تتعلق بتوا شروط الاستقرار والتناقل والتشارك، فصاحب قصة الحضارة ول ديورانت يؤكد الحضارة "تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق[1]"، أما لالاند فيركز في معجمه الفلسفي عل أن الحضارة "ذات طبيعة قابلة للتناقل... (وتكون) مشتركة بين كل الشرائح الاجتماعية مجتمع عريض أو في عدة مجتمعات مترابطة". فأين وقف تصور ابن خلدون للحضارة، وما توجه مالك بن نبي منها بعد مستجدات التطور الحضاري، وظاهرة الاستعمار الأوروبي؟

موقف ابن خلدون من الحضارة:

مما يميز ابن خلدون عمن سبقوه هو أنه لم يقف من كلمة "حضارة" عند المدلول اللغو بل طوره إلى مصطلح اجتماعي عام، فهو يعرف الحضارة بأنها "تفنن في الترف، وإحك الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأبنية وسا عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته، والتأنق فيه تختص به، وي بعضه بعضا، وتكثر باختلاف ما تترع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحو الترف، وما تتلون به من العوائد[2].

إن التعريف الخلدوني يمكن أن ننظر إليه من زاويتين: زاوية زيادة الموارد الاقتصاد زيادة كمية وزيادة كيفية، فقد يكون لمجتمع ما ثروة اقتصادية دون أن يعرف كيف يح استعمالها، ويتفنن في توظيفها والتمتع بها، ومن ثم لا مظاهر حضارية تعكس تلك الرفاه والزاوية الثانية هي الزاوية الثقافية الناتجة عن الترف والعاكسة أساسا لتقاليد الح الاجتماعية من مطعم وملبس ومباني وأثاث وكل الصناعات التي يتطلبها ذلك، ومرا جودتها وجمالها وتساوقها مع ما تطمح إليه النفس البشرية من التفنن في رغد العيش وملذ

ما يؤدي إلى تراكم التجارب والانتاج الثقافي من خلال إضافات الأجيال المتلاحقة، وبصماتهم في عملية يسميها ابن خلدون "ترسيخ العوائد"، وهذا الترسيخ يتطلب وقتا كافيا، فحضارات المصريين والعراقيين والشاميين واليهود واليمنيين اتسمت في نظره بتواصل ملك تلك الأمم في الزمن تواصلا غير منقطع دام أكثر من ألف سنة[3] بغض النظر عن التغيير الذي طال الأسر الحاكمة، وهكذا فترسيخ الحضارة يكون ناتجا عن ترسيخ عوائدها، وترسيخ عوائدها يتعلق باستمرار الملك الذي ينتج الترف.

ويلخص ابن خلدون العلاقة بين الحضارة والترف في قوله: "إن الحضارة هي أحوال عادية زائدة على الضروري من أحوال العمران، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه"[4].

إن تأكيد ابن خلدون على دور الملك في قيام الحضارة، والخلط الذي يقع أحيانا بين مصطلحي الملك والدولة أدى إلى كثير من الالتباس، وكأن الدولة هي الملك، والملك هو الدولة، لكن بشيء من التمعن، وتتبع السياق الذي وظفت فيه كلمة "ملك"، يتبين أن القصد بذلك هو المجتمع المنظم أو مؤسسة الدولة، وملكية أمة من الأمم في استمرارها وتواصلها، في حين استعمل كلمة "دولة" بمعنى السلطة التي حددها زمنيا في أربعة أجيال في الوقت الذي ركز فيه على أن الحضارة لا تقوم إلا برسوخ الملك كما أشرنا.

إن هذا النوع من الالتباس هو الذي جعل بعض الدارسين يخلطون كلك بين مصطلح العرب والأعراب عند ابن خلدون، وربما كان وراء تضليل ابن نبي حين انتقد موقفه من الحضارة قائلا: "إن مصطلح صره قد وقف به عند ناتج معين من منتوجات الحضارة، ونعني به الدولة وليس الحضارة نفسها، وهكذا لم نجد فيما ترك ابن خلدون غير نظرية رسمت لنا تطور الدولة في حين كان من الأجدى لو أن نظريته رسمت لنا تطور الحضارة[5]".

فما تعريف الحضارة عند ابن نبي؟

ابن نبي وأهمية الحضارة:

تجدر الاشارة قبل الخوض في حمولات مصطلح "الحضارة" عند مالك بن نبي إلى وجو هاجس مركزي، أو إلى قاسم مشترك في مؤلفاته، ويتعلق الأمر بالمشكلات الحضارية، فهو يؤكد غير ما مرة "أن المجتمع لا يعاني عندما تحل به أزمة سوى مشكلة واحدة هي مشكلة حضارته في طور من أطوارها"[6] لكن ما هي العوامل والأسباب التي تنجم عنها الأزمة، وم ثم المشكلات؟ هل تعود إلى ضعف الموارد المادية أم إلى فقر في الأفكار ؟ يجيب قائلا: "إن ما يعرض مجتمعات ما للخطر أثناء المنعطفات الأكثر حسما في تاريخها لا يعود إلى ضعف الإمكانات بقدر ما يعود إلى الفقر المدقع الذي تعانيه في أفكارها"[7] ولذلك فهو يربط مؤلفاته بهذا الهاجس المركزي في قوله: "فكتبي أردت أن أخصصها من ناحية لدراسة أعراض هذا المرض، ومن ناحية أخرى إلى اقتراح طرق علاجها[8]".

وانطلاقا من هذا القاسم المشترك، لم يكتف ابن نبي بتعريف الحضارة فقط، وإنما تحدث عن مستلزماتها ومعيارها ووظيفتها، فمن حيث تعريفها يرجعها إلى القيم الثقافية عندما تخلق لنفسها الوجود الفاعل في المجتمع، لذلك فالحضارة عنده "في جوهرها عبارة عن مجموع من القيم الثقافية المحققة"[9] في الواقع المجتمعي لأن "كل واقع مجتمعي هو في أصله قيمة ثقافية خرجت إلى حيز التنفيذ، فجوهر الأول هو جوهر الأخرى ضرورة"[10]

إنبثاق الحضارة:

أما كيف تنبثق أو تنبعث هذه الحضارة، وتتأسس أو تتأصل في مجتمع ما؟ فإن ذلك يرتبط عند ابن نبي "بإنتاج فكرة حية تطبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الطبعة التي تجعله يدخل التاريخ، فيبني هذا المجتمع نظامه الفكري طبقا للنموذج المثالي الذي اختاره، وعلى هذا

النحو "تتأصل جذوره في محيط ثقافي أصيل يتحكم بدوره في جميع خصائصه التي تميزه عن الثقافات الأخرى والحضارات الأخرى"[11].

وتنبغي الإشارة إلى أن تصور ابن نبي لجذوة الحضارة يندرج في سياق دراسات أخرى في الموضوع، وبخاصة في القرن العشرين، وهذا اشينجلر (1856م – 1936م) يرى أن الحضارة تولد في لحظة من لحظات استيقاظ روح عظيمة في جماعة ما بعد أن تكون قد انفصلت عن روح طفولتها، ولذلك فهي انبعاث روحي ينشئ لدى جماعة من الناس مفهوما مشتركا للوجود، ورباطا ينعكس في مجمل نشاطهم الديني والفلسفي والفني والعلمي والسياسي والاقتصادي، وفي مواقفهم من الحرب والسلام[12].

أما توينبي (1889م–1975م) فيرجع أسباب الارتقاء على أفكار إبداعية من إنتاج أفراد أو أقليات صغيرة من الأفراد لهم القدرة على فهم الوضع القائم، واستيعاب إشكالاته من أجل تجاوزه[13].

إن الاتفاق على أن أصل الحضارة فكرة فعالة أو روح عظيمة إذن يكاد يكون اتفاقا عاما بين كل من بحث في أسباب نشأة الحضارة دون أن يستثنى من ذلك ابن خلدون، فهو عندما يرجع الحضارة إلى الرفه الناتج عند رسوخ الملك وعوائده فإنه يجعل أصل الملك من ناحية أخرى فكرة، وبخاصة الفكرة الدينية التي تنسجم وقيام الحضارة العربية الإسلامية.

فالدين عنده قد غير من طبع العرب حين أذهب عنهم مذمومات الأخلاق والغلظة والتحاسد، وشملهم بالفضائل، وألف كلمتهم لإظهار الحق، وعلمهم الاجتماع والنظام، ولخص ذلك في قوله: "إن العرب لا يحصل لهم الملك إلا بصبغة دينية"[14].

إن هذا التغيير الذي أحدثه الدين في وجدان العرب، وفي نظرتهم إلى الحياة، وإلى الغاية من وجودهم هو الذي جعل رستم القائد الفارسي في معركة القادسية يتحسر على مصير ملك الفرس حين أمعن النظر في مظهر من مظاهر الإسلام الذي كان يجري على مرأى منه، ألا

وهو تأدية المسلمين الصلاة في نظام وأدب، فتفوه بعبارته الشهيرة: "أكل عمر كبدي يعلم الكلاب النظام"[15].

جعل ابن خلدون إذن الدين أساسا للملك عند العرب، وعد الملك طريقا إلى الرفه والحضارة نتاجا له، وقد عبر عن ذلك بقوله: "فصار طور الحضارة في الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعة الرفه للملك"[16] فأين موقع مالك بن نبي الذي انتقد ابن خلدون لكونه وقف عند ناتج واحد من منتوجات الحضارة، وليس عند الحضارة نفسها؟

مكوّنات الحضارة:

إن موقف ابن نبي من ابن خلدون قد يحتاج إلى بعض التوضيح، ولا يتأتى هذا الأمن خلال معرفة مستلزمات الحضارة ومكوناتها لديهما، إن الحضارة عند ابن خلدون = الدين + الملك + الرفه والتفنن فيه، أما عند ابن نبي فالحضارة عنده "تستلزم رأسمال أولي مكون من الإنسان والتراب والزمن"،[17] ثم يؤكد أن هذه العناصر الثلاثة هي أساس كل حضارة بصفتها "مركبا إجتماعيا يشمل ثلاثة عناصر فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين"[18].

إذن الحضارة = الإنسان + التراب + الزمن.

ومن هذا الأساس يظهر اتفاق الرجلين صراحة على مكونات الحضارة، فالملك هو التراب بعد أن أخذ هيئته أو صفته الاجتماعية، ثم إن الملك لكي يؤدي إلى الرفه يحتاج إلى زمن اجتماعي دائم للتواصل لفترة طويلة نسبيا والتفنن، يعني تنويع منتجات الحضارة وإجادتها وتأنقها، وهذه العملية لا تتم إلا من جانب الإنسان عندما يتجاوز حالة البداوة أو الحالة البدائية، وتتمكن منه تلك الروح العظيمة أو الفكرة الدينية، ويتفقان ضمنيا عندما جعل ابن خلدون الدين أساسا للملك عند العرب، وجعل ابن نبي العلاقة المحركة لتفعيل وتفاعل العناصر الثلاثة هي الوحي، فهو ينطلق في بناء هذه العلاقة من معطيات القرآن الكريم

فالأرض مستقر للإنسان كما في قوله تعالى: "ولكم في الأرض مستقر ومتاع" (البقرة 36)، لكن هذا المستقر للانسان ليس كونه مستقرا بيولوجيا فقط، وإنما يبين مهمة الاستخلاف الرباني للإنسان في الأرض، وقد جاء في قوله تعالى: "إني جاعل في الأرض خليفة" (البقرة 30)، وما يترتب عن ذلك من مسؤوليات نحو مدلولات الإستخلاف، وما تقتضيه من استثمار واستغلال لخيراتها، فالله تعالى "هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعا" (البقرة 29)، بل جعل الكون كله مسخرا للإنسان، "وسخر لكم ما في السموات والأرض جميعا منه" (الجاثية13)، وهذا التسخير الذي يقوم به الإنسان ليس تسخيرا عشوائيا "أفحسبتم أنما خلقناكم عبثا" (المؤمنون 115) أو محدودا في مستوى الحاجات البيولوجية، بل هو تسخي يستجيب لمعاني الروح التي أودعها الله فيه "ونفخت فيه من روحي" (الحجر29).

فعلاقة الإنسان بالأرض إذن يحددها الوحي في الانتفاع والتسخير والتمتع وفق الهداية الربانية، "فإما ياتينكم مني هدى فمن تبع هداي فلا خوف عليهم ولا هم يحزنون" (البقرة 38).

وهذه العلاقة بين الإنسان والأرض، وما ينتج عنها من الانتفاع والتمتع ليست علاقة مطلقة بل مقيدة بالزمن،[19] كما جاء في قوله تعالى "ولكم في الأرض مستقر ومتاع إلى حين" (البقرة 36) (الأعراف 24)، وبناءا على هذه الرابطة التي تربط بين الإنسان والأرض والزمن يتبين مقياس الحضارة العام المتمثل في أن كل حضارة لها منظومتها من القيم، لذلك يقول ابن نبي إن "الحضارة هي التي تلد منتجاتها، وسيكون من المسخف والسخرية أن نعكس هذه القاعدة حين نريد أن نصنع حضارة ما من منتجاتها"،[20] ثم يوضح إن شراء منتجات حضارة ما، ما هو إلا عبارة عن تحصيل لهيكلها وجسدها دون روحها،[21] ولذلك أيضا لا يعتقد في قيام حضارة على تكديس للأشياء بل هي بناء هندسي يجسد فكرة ومثلا أعلى"[22].

روح الحضارة ومآل وظيفتها:

هذه الفكرة، وهذا المثل الأعلى قدمهما القرآن الكريم للمسلمين، وفي أقل من مائة سنة أصبح أولئك العرب المنعزلون في جزيرتهم، والغارقون في بداوتهم أصحاب رؤية كونية فعالة، ودعامة حضارة متميزة عما سبقها بقيمها الاجتماعية والإنسانية، متجاوزة تجاوزا إيجابيا الحضارات التي كانت مجاورة لهم كحضارة الفرس وحضارة الروم، ولم يكن ذلك ممكنا لولا ذلك التحول العظيم الذي أحدثه الإسلام فيهم، وما رافقه من دوافع نفسية وعوامل اجتماعية جديدة في المناحي الفكرية والأخلاقية التي قادت إلى رؤية ابستمولوجية مغايرة للتوجهات السابقة، وعكست التطلعات العقلية والمعرفية والمنهجية المنبثقة عن الظاهرة القرآنية، هذه الظاهرة جعلت المسلمين لا يعيرون اهتماما كبيرا لشطحات الطاعنين في أساسها أو الجاهلين بآفاقها، فقد تمكن أولئك من التعبير عن آرائهم الأكثر بغضا للإسلام دون أن يصدّ رأيهم أحد أو يحاكمهم، فابن الرواندي طعن في نبوة محمد (صلعم)، ونعته "بابن أبي كبشة" دون أن يتخذ أي إجراء ضده إلى أن تهاون من تلقاء نفسه حين وضع حدا لحياته بالانتحار لأن الفكرة والمثل الأعلى كانا أقوى من أي خدش،[23] مهما يكن مصدره.

ولم يكن الأمر كذلك في أوروبا قبل القرن 17 الميلادي، فقد اضطهدت الكنيسة كل من خالفها الرأي والرؤية، وحاكمت المفكرين والعلماء، لكن مقاومة التحجر الكنسي، ومحاولة الخروج من ظلام القرون لوسطى استمر دون كلل من أجل اكتشاف فكر بديل: يحرك المشاعر، ويذكي القلب، ويحث العقل على التحرر من الفكر الكنسي والفلسفة المدرسية، وقد تحقق ذلك في نهاية المطاف، وجاء التعبير عنه في كتاب (*خطاب في المنهج* لديكارت **Discours de la méthode**) ، ومن جملة ما جاء فيه: "إنه من الممكن الوصول إلى معارف ضرورية للحياة، وبدلا من هذه الفلسفة النظرية التي ندرسها في المدارس يمكن أن نجد لها طريقة إجرائية ستمكننا من استخدامها بنفس الطريقة في كل الاستعمالات التي تصلح لها

إذا عرفنا قوة ومفعول النار والهواء والنجوم والسموات وكل الأجسام المحيطة بنا... وهكذا ستتيح لنا أن نصبح أسياد الطبيعة ومالكيها"[24].

والواقع أن الحضارة الغربية المعاصرة ليست إلا تحقيقا لهذه التوصية إن صح التعبير، ولمسار العقل الأوروبي بعد الثورة الكارتزيانية، وللعلاقة البراغماتية بين الإنسان والفكر أولا، ثم بين الإنسان والطبيعة ثانيا بعد أن تم مد الجسور بين تطلعات هذا العقل وبين جذوره الإغريقية والرومانية من خلال تلك الحركة الفكرية والأدبية والفنية المعروفة بالحركة "الإنسانية"، "Humanisme" وهكذا تتميز كل روح حضارية بأصالتها.

لكن ما هو مجال هذه الروح؟

إن روح كل حضارة أو فكرتها الجوهرية لا تعني شعارات عامة مثيرة للإحساس والوجدان، أو مسلمات مطلقة لتأكيد مجد غابر، أو لمغايرة الواقع بأحلام كبرى، بل هي وظيفة تاريخية مجالها المجتمع وأفراده، وإذا لم تستطع إشاعات تلك الروح أن تصل إلى مكونات المجتمع يكون ذلك بمثابة القاطرة التي ليس لها قوة جر عربات القطار، أو كما قال جون ستيوارت مل "ويل للزمن الذي لا يستطيع التمرد فيه إلا الأقلية".

ويؤكد ابن نبي أن أهمية الحضارة تكمن في مفعولها، فهي "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتقدمه"، [25] أو هي "مجموع الشروط الأخلاقية والمادية التي تتيح لمجتمع معين أن يقدم لكل فرد من أفراده، في كل طور من أطوار وجوده منذ الطفولة إلى الشيخوخة، المساعدة الضرورية له في هذا الطور أو ذلك من أطوار نموه"[26].

وقد لا تؤدي الحضارة وظيفتها في غياب فعل "التحضر" الذي يجب على أفراد المجتمع التشبع به، وتمثله في حياتهم اليومية، وممارسته في علاقاتهم الاجتماعية، مما جعل ابن نبي لا يكتفي بالحديث عن الحضارة بل ربطها بالتحضر لكي لا تصبح مجرد بحث نظري، ولذلك

يضيف إلى محمولاتها تعريفا للتحضر الذي يضبطه في "أن يتعلم الإنسان كيف يعيش في جماعة، ويدرك في الوقت نفسه الأهمية الرئيسة لشبكة العلاقات الإجتماعية في تنظيم الحياة الإنسانية من أجل وظيفتها التاريخية"[27]

نستخلص مما سبق أن وظيفة الحضارة عند مالك بن نبي أوسع مجالا، وتعطي الأمل في المستقبل والتجديد، أما ابن خلدون فيعتبر "الحضارة غاية العمران، ونهاية لعمره وأنها بفساده، وذلك بفساد النفس في دينها ودنياها، أما دينها فلاستحكام صبغة العوائد التي يعسر نزعها، وأما دنياها فلكثرة الحاجات والمؤونات التي تطالب بها العوائد، ويعجز الكسب عن الوفاء بها"[28].

نتيجة لذلك تفسد الأخلاق العامة وأخلاق الفرد باللجوء إلى الحيلة والمقامرة والغش والخلابة والفجور والمكر والخديعة من أجل تلبية عادات الحضارة المستحكمة، والشهوات المطلقة بسبب الاسترسال فيها، ثم يخلص إلى القول: "إن الأخلاق الحاصلة والترف هي عين الفساد"[29].

وتعكس نظرة ابن خلدون عصارة استقراء لتاريخ البشرية، فالملك والدول تنشئها الأجيال البدوية الخشنة، وتلحمها العصبية، ويوجهها الدين، والتوجيه هنا خاصية حضارة المسلمين وربما اليهود من قبلهم، وتنقرض على يد الأجيال اللاحقة التي تركن إلى الدعة والمتعة والتنعم بالحضارة، ثم إنها نظرة تنصهر في الرؤية الإسلامية لموضوع الترف كما يقدمها القرآن الكريم في قوله تعالى: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليهم القول فدمرناها تدميرا" (الإسراء 16)، وتترجم معنى قول عمر رضي الله عنه: "إخشوشنوا فإن الحضارة لا تدوم".

يبدو أن المنحى الذي انتحاه ابن خلدون في قراءة التطور الحضاري يعكس في الأساس مآل الحضارة الإسلامية، فهو قد تتبع خطوات صعودها ثم كان شاهد إثبات على بداية

أفولها، ومقارنة ذلك مع حضارات سابقة سادت ثم بادت، ولهذا جاءت خواتم بعض فصول المقدمة ذات الصلة حاملة نبرة تحسر واستسلام للمشيئة الإلهية، واستخلاص العبر من الواقع في مثل قوله تعالى: "والله غالب على أمره" (يوسف219) "والله يؤتي ملكه من يشاء" (البقرة 249) "ولكل أجل كتاب" (الرعد 38) "كل شيء هالك إلا وجهه" (القصص 88) "والله يحكم لا معقب لحكمه" (الرعد 41) إلى غير ذلك من الآيات، والحكم المأثورة التي توحي بانتهاء مرحلة وابتداء أخرى.

صدمة الإستعمار أو الانبعاث الحضاري:

إن هذه المرحلة الأخرى التي اختار لها مالك بن نبي مصطلح "مرحلة إنسان ما بعد الموحدين" توجت باحتلال أوروبا لجل بلدان العالم الإسلامي أو بالاستعمار، ويميز مالك بن نبي بين الاحتلال (Occupation) والاستعمار (Colonisation)، فالاحتلال حاله أخف وطأة من الاستعمار الذي يقوم بتدمير كل شيء، وتشويه المجتمع، ومسخ قيمه، ولذا كان الكاتب الجزائري مولود قاسم يطلق عليه صفة الاستدمار بدل الإستعمار لأنه محو منهجي للآخر، فبعد السيطرة على الأرض يحاول تغيير المشهد الثقافي، واجتثاث العقيدة من الجذور أو على الأقل تشويه صورتها في النفوس والأذهان، فزيادة على وصف العرب بالأمة اللقيطة،[30] وبالشعب الهمجي الخالي من عواطف النبل،[31] الغارق في السذاجة بحيث يمكن لأي أوروبي يتكلم العربية ويدعي النسب النبوي "أن يغزو الشرق، ويكون حركة تشبه الإسلام" وفقا لتفوهات رنيان،[32] والإسلام بالنسبة إلى فولتير في قاموسه الفلسفي خلق من المؤمنين به شعبا يحارب من أجل النهب لأن تنبؤات محمد لا تؤيد إلا الغزاة، وشريعته لا تستهوي إلا أصحاب الميول العنيفة والظالمين، هكذا حكم بلزاك في كتاب الأمير، وأن القرآن حسب اعتقاد هلفيسيوس "يصف الرب وكأنه طاغية"، ولا شغل له غير معابة عباده لأنهم لم يفهموا ما لا يمكن فهمه"،[33] وحتى فيلسوف البنيوية المعاصر كلود ليفي ستراوس أدلى بدلوه في كتابه

"مدارات حزينة" ليعلن لقرائه أن الإسلام ليس سوى "طريقة لتنمية صراعات تصعب مقاومتها داخل عقل المؤمنين"[34].

وما العمل، وقد حد الغرب العدو الذي قال بشأنه ديدرو إنه "يسعى إلى تدمير العالم أكثر مما يسعى إلى غزوه" ؟

يجيب فيني بأن الواجب يقضي تصفية هذه الشعوب التي تتعاطى الإسلام "إن هي لم تحد عنه"[35].

إذن نحن أمام خيارين: إما الارتداد عن الإسلام، وإما القضاء على الشعوب المؤمنة به. بالنسبة للخيار الأول كان قد أعلن عنه ملك فرنسا شارل العاشر في مارس 1830م، وهو يستعد لإطلاق حملته الاستعمارية على الجزائر، حين قال: "إن فرنسا تقصد من وراء تمدين الأفارقة تنصيرهم"، ثم أكده على أرض الجزائر المارشال دوبورمون وزير الحرب الفرنسي في بيان له وجهه إلى القساوسة الذين رافقوا جيشه، ومما جاء في ذلك البيان: "لقد جئتم لتعيدوا معنا فتح الباب على مصراعيه لتدخل المسيحية إفريقيا، وأن أملنا كبير في أن تعم ديانتنا هذه الربوع قريبا لنعمل من جديد على ازدهار المدنية التي انطفأ نورها منذ عدة قرون،[36] وبعد مضي تسع سنوات على بيان دوبورمون، قال المقيم العام الفرنسي في الجزائر المارشال بيجو عند إشرافه على تحويل مسجد إلى كنيسة في مدينة قسنطينة: "لن يكون للجزائر إله غير المسيح"[37].

وقد تولى لاحقا الكاردينال (لافيجري Lavigerie) المتوفى سنة 1892م بالجزائر، تحقيق رسالة فرنسا المسيحية بقوله: "علينا أن نجعل من أرض الجزائر مهدا لدولة مسيحية...تلك هي رسالتنا"،[38] ومن المعلوم أن لافيجري هذا هو الذي أسس منظمة الآباء البيض سنة 1868 م التي امتد نشاطها إلى كل من تونس والمغرب أثناء فترة الاحتلال للغرض نفسه، وقد استعملت كل الوسائل لتحقيق مراميها.

أما بالنسبة لتصفية الشعوب المسلمة فقد كانت تجربة الاستعمار تجربة قاسية، وبخاصة في الجزائر من خلال القضاء على الأسس الثقافية بإلحاق مختلف أنواع الإهانة بها، وبتجويع السكان، وبإرغام من لا يوافق سياستها على الهجرة، أو نفيه إلى خارج الجزائر، وقد كانت سياسة فرنسا في الجزائر تقوم على: الافقار، والتنصير، والإدماج، والتجهيل، والتهجير، والتهميش، والقمع والسجن والغرامة لأتفه الأسباب تطبيقا لقانون الأهالي المحليين (الأنديجان) العنصري الذي لم يلغ إلا في سنة 1930م، أي في الذكرى المأوية الأولى لاستعمار الجزائر اعتقادا من فرنسا أن الجزائريين بعد قرن من إدخالهم المختبر الفرنسي لابد انهم أصبحوا أحد الإثنين: إما طلاب الاندماج في فرنسا، وإما بقايا بشر قد لا يختلف وضعهم عن الهنود الحمر في أمريكا.

في هذه اللحظة المثيرة للمشاعر، ولجذوة الاعتزاز بالانتماء الحضاري، ظهرت إلى الوجود هيئة ثقافية إصلاحية هي "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين" برئاسة الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي اجتمعت حوله إرادات العلماء والفقهاء العاملين، والذي أعلن على الناس:

شعب الـــجزائر مسلم ... وإلى العـــــروبة ينتسب

من قال حاد عن أصله ... أو قال مـــات فقد كذب

أو رام إدمـــــاجا له ... رام المحـــــال مـــن الطلب

في ظل هذا الصراع المحتدم بين نزعة كثلكة الشعب الجزائري أو إزاحته عن الوجود، وبين إرادة إثبات الوجود واستعادة الأرض، وبعث الدور الحضاري من جديد ضمن انبعاث شامل للعالم الإسلامي بعد إصلاح شأنه بما صلح به شأن سلفه من جهة، وبين العثرات والعوائق التي حالت دون تجديد مسار الحضارة العربية الإسلامية من جهة ثانية، وبين النموذج الجاهز الذي تقدمه الحضارة الغربية، وثورتها الفكرية بتأثيراتها القوية على المتلقي العربي والمسلم التي تصل إلى درجة الانبهار من جهة ثالثة، نشأ مالك بن نبي وترعرع مستوعبا لما يجري، فاحصا

المعطيات، ملاحظا الآفاق والنتائج، وكان من المنتظر حسب الوضع الثقافي والفكري السائدين أن يسلك أحد النهجين: إما أن ينضوي تحت لواء الحركة الإصلاحية التي بدأت مع محمد بن عبد الوهاب، وتحددت معالمها مع جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وتبلورت في الجزائر من خلال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وإما أن ينخرط في الزمن الأوروبي بحجة اقتباس أسباب التقدم الاجتماعي، واعتناق الحداثة، وما إلى ذلك من المصطلحات.

لم يختر مالك بن نبي لا هذا الفريق ولا ذاك، فهو وإن كان لا يضاد الحركة الإصلاحية في جهودها وعملها لتأكيد وجود الذات، وتمجيد عمل السلف من أجل تحقيق الحصانة الكافية أمام الغزو الثقافي والفكري بعد أن تم الغزو العسكري، فإنه يؤاخذها على أنها حركة ماضوية أكثر ما هي حركة مستقبلية غلب عليها طابع تكديس المعلومات والمعارف، يقول في هذا الصدد: "لا يمكن أن نعالج بؤس مجتمع من خلال سردنا لإشراقات ماضية"،[39] وينتقد منهجها لأنها تخطت مرحلة جوهرية في عملها، وهي المرحلة الروحية التي تؤدي إلى تغيير الفرد"،[40] بل كان لابد لها أن تتجه إلى تشخيص المشكلات الإجتماعية تشخيصا صحيحا، وتوضيح غاية النهضة وتحديد وسائلها تحديدا يناسب الغاية المنشودة،[41] كما أن تعاطفه مع الحركة الإصلاحية، واعتزازه بانتمائه إلى الحضارة العربية الإسلامية لم يمنعاه من أن يعلم مشاركة ديكارت في منهجه[42] دون أن تسلبه تلك المشاركة أصالته الفكرية أو تبعده عن هموم أمته، وشواغل حضارتها لأنه كان يرد على كل ما يستوعب من قضايا وأفكار "إلى مشغلة مركزية أساسية، والإسلام كان تلك المشغلة[43]"، كما أخذ على الحركة الإصلاحية انغماسها في العمل السياسي على حساب عملها الثقافي والفكري، وقد انتقد مشاركتها في المؤتمر الإسلامي في باريس سنة 1936م جنبا إلى جنب مع الاندماجيين لتزكية السياسة الفرنسية أو على الأقل تسويغها، وقد علق على ذلك في مذكراته لاحقا بقوله: "إن الإصلاح لا يعني شيئا واحدا في عقل تمرن في المنطق الكارتزياني وفي عقل كونه علم الكلام[44]".

أما الحداثيون الذين رأوا الخلاص في اقتفاء أثر الحضارة الأوروبية، فإن مالك بن نبي يؤكد بشأنهم أنهم ليسوا أقل خطرا من أساتذتهم المستشرقين، فهم لا يعترفون لحضارتهم العربية الإسلامية إلا بدور الوسيط، بل ويحملون الإسلام "مسؤولية الجمود الحالي الذي يعاني منه العالم الإسلامي[45]"، ويتوارون وراء عبارات تقدمية إذ عندما تبين للبعض أن صورة الغرب ارتبطت في ذاكرة شعوبهم بالظاهرة الاستعمارية، لجأوا إلى تبني أوروبا الإشتراكية بوصفها حليفا طبيعيا لحركات التحرر الوطني، وهم مع ذلك أصبحوا مجرد "أدوات خالصة في يد خبراء الصراع الإيديولوجي سواء بوعي منهم أو بدون وعي[46]"، كما يقول، ومن حيث المنهج اعتبرهم ماضويين لأنهم باقتفائهم خطوات الغرب لا يفعلون أكثر من إعادة اكتشاف ماضي الغرب، ويبقون دائما مجرد ماض للآخرين، زيادة على كون اتخاذ الغرب قدوة يعني أن عليهم القيام بما قام به من استعمار واستغلال خيرات الشعوب، ولذلك قال جارودي في كتابه "نداء إلى الأحياء": إن الغرب يكذب على الناس عندما يقول لهم: "افعلوا مثلي وستتطورون".

وهل يعني هذا أن الغرب كله لا خير فيه؟ وأن المستشرقين ليسوا إلا خبراء في الصراع الإيديولوجي والفكري؟

رأينا مالك بن نبي يفخر بتمرن عقله في المنطق الكارتزياني، لكنه يرفض الغرب الذي استعمر العالم الإسلامي بدافع الصليبية من جهة، وبدافع النفعية من جهة ثانية،[47] في الوقت الذي يقدم فيه الغرب نفسه كعصا سحرية للتمدن والتحضر، ولانتشار فكر الأنوار حتى يتطور هذا العالم القابع في عزلته وجموده. ويقول مالك بن نبي معلقا على النظريتين المختلفتين "فلو أننا لم نتحدث إلا عن عصاها السحرية (أوروبا) كما يفعل الإستعمار، فلسنا نستخدم

سوى شهادة زور في التاريخ، ولكننا أيضا نقدم شهادة أخرى مزورة لو أننا اقتصرنا منهجيا على التحدث عن سياطها".

"فأوروبا لم ترد تمدين العالم هذا حقا، ولكنها وضعته على طريق التحضر حين جعلت تحت تصرفه الوسائل المادية ليتبع هذا الطريق، وحين أمدته بإرادة للسير فيه،[48]" ثم يزيد الأمر توضيحا فيقول: "وليس معنى هذا أن المستعمر يفد إلى المستعمرات ليحركها، وإنما يجيء ليشلها كما يشل العنكبوت ضحية وقعت في شباكه، ولكنه في نهاية المطاف يغير ظروف حياة المستعمر من جذورها فيساعده بذلك على تغيير نفسه[49]"، وهذا هو القصد من تكرار كلامه عن صدمة الإستعمار، فكم من ضارة نافعة.

لكنه على الرغم من ذلك، فالعالم الإسلامي لم يفد من الحضارة إفادة اليابان مثلا "لأن اليابان وقف من الحضارة الغربية موقف التلميذ ووقفنا منها موقف الزبون[50]". وهذا ما أشار إليه سابقا في موضوع جسد الحضارة وروحها، فهل يتعلق الأمر بالاستعمار الذي لم ينج اليابان منه إلا بعد استحكام روح الحضارة فيه، أم إلى عقدة الدونية التي لا ترفع صاحبها إلى مرتبة الندّية؟

وربطا للموضوع بدور المستشرقين، فإن مالك بن نبي يرى أن القادحين منهم في الحضارة العربية الإسلامية أثروا في الفكر الغربي أكثر، ولم يشكلوا خطرا كبيرا علينا "لأن نظامنا الدفاعي الذاتي في الثقافة كان يشتغل تلقائيا اتجاههم[51]"، أما المستشرقون المادحون أو الممجدون لدور الحضارة العربية فإن أعمالهم "كان لها تأثير أكثر اعتبارا على مسيرة الأفكار في المجتمع الإسلامي المعاصر[52]"، وأخطر ما في كتابات أولئك حسب ابن نبي أنها أصابت الشخصية الإسلامية بالتقاعس عن تغيير واقعها لأن تلك الكتابات قامت بدور مزدوج "فقد أتاحت في مرحلة معينة تقديم جواب ملائم أمام صدمة الثقافة الغربية بالحفاظ إلى حد ما على الشخصية الإسلامية لكنها أشربت هذه الشخصية بالانبهار بدل الفعالية[53]".

وفي مرحلة لاحقة عندما بدأت النخب الإسلامية والنخب المتبنية للحداثة تتجادل حول ما اصطلح عليه بالأصالة والمعاصرة، وكان محور ذلك الجدال في جوهره كتابات المستشرقين حول الحضارة الإسلامية بنوعها وشكليها: القادحة والمادحة، أو انتاجات تلامذتهم، فإن تلك الكتابات بالنسبة لابن نبي كانت شؤما على المجتمع الاسلامي، ومانعة تطوره الفكري، ففي شكلها التبجيلي أبعدتنا عن التفكير في مواضيع الحاضر بإغراقنا في نعيم الماضي، وفي شكلها الجدلي أبعدتنا عن مشاكلنا الحقيقية لتدخل بنا بداية مشاكل وهمية[54]".

ونستخلص مما تقدم أن الهموم التي حركت عقل مالك بن نبي، والمعطيات التي اعتمد عليها لبناء تصوره للحضارة، ودورها في استعادة وعي الإنسان المسلم وتأهيله من جديد لكي ينخرط في العالم انخراط الفاعل لا المنفعل يمكن إيجازها فيما يلي:

1- مواجهة الغزو الأوروبي بأهدافه الدينية التي لم يخفها انتقاما من دحر المسيحيين الروم عن المغرب كما حدث في المشرق عقب الفتح الإسلامي والحروب الصليبية.

2- كشف وفضح معاملة الاستعمار العنصرية باعتبار المسلمين مجرد سكان محليين لا كرامة لهم، وبتسليط الفقر والجهل والأعمال الشاقة عليهم، وبإثقال كاهلهم بمختلف أنواع الضرائب والغرامات، وبسلب أراضيهم الغنية، ويكفي أن نذكر هنا أنه من سنة 1840م إلى سنة 1950م سلب الاستعمار مليونين وسبع مائة ألف هكتار من أصحابها الشرعيين في الجزائر.

3- مواجهة آثار المستشرقين وتلامذتهم وغلاة مفكري الاستعمار ومنظريه فيما سماه الصراع الفكري، هذا الصراع الذي لم يخل مؤلف من مؤلفاته من الإشارة إليه والتصدي له، بل خصص له مؤلفين مستقلين هما: "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة"، و"إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي"، وإلى جانب الصراع الفكري اهتم كثيرا بالصراع الإيديولوجي بين الليبرالية والشيوعية والسلفية.

4- اعتماد الفكر والقيم أساسا لمحاربة الاستعمار، ولتجديد البناء الحضاري في وقت واحد، واعتماد هذا المنهج يقوم أولا على أن أصل الحضارة الإسلامية هو الوحي بما حمله ويحمله من شحنات ودوافع تعيد الحيوية إلى الأمة الإسلامية لكي تنهض من كبوتها إذا أحسنت التدبر كما فعل السلف، ويقوم ثانيا على معرفة التراث لا لذاته ولا للافتخار بأمجاده بل لمد الجسور بين الماضي والحاضر من أجل المساعدة على تشخيص الواقع تشخيصا صحيحا، أو لم يفعل الأوروبيون الأمر نفسه حينما تمردوا على الفكر الكنسي فقاموا بربط الصلة مع فكر أجدادهم وقيمهم من خلال حركة فكرية عرفت باسم الإنسانية "L'humanisme"، وأخيرا وليس آخرا أن الرجل أدرك واقتنع في عمقه أن التغيير الذي حدث في أوروبا كان بسبب التغيير الذي حدث في نظامها الفكري، فقد كان شديد التقدير للوثر "Luther" وكالفن "Calvin" وديكارت، فالأولان وضعا أوروبا على طريق الإصلاح، والثاني وضعها على طريق التكنولوجيا[55].

اختلاف رؤيتي ابن خلدون وابن نبي اختلاف في الزمن:

من هنا يبدو أن شواغل مالك بن نبي متميزة عن شواغل ابن خلدون تميز الزمان والمكان، فابن خلدون خصص تحليله التاريخي إذا أمعنا النظر فيه جيدا إلى أسباب انحلال الحضارة، وليس إلى أسباب قيامها إلا من باب ربط العلة بالمعلول، ذلك أن السياق التاريخي كان يتطلب ذلك، أما ابن نبي فكان يهمه العثور على طريق النجاة، ثم المساهمة في تعبيده وسط أوحال إستعمارية حتى يستطيع الإنسان المسلم أن يعود إلى الفعل الحضاري بعد أن خرج منه منذ سقوط دولة الموحدين، لذا لم يكن حضور ابن خلدون في مؤلفاته حضورا مكثفا رغم اشتراكهما في مصدر تفكيرهما، فكلاهما انطلق من تحليل واستقراء مسار الحضارة الإسلامية منذ انبعاثها مع نزول الوحي، واتفقا على أن الدين أساس لتلك الروح العظيمة لقيام الدولة العامة، والملك في التاريخ الإسلامي، وذهب ابن نبي إلى الاعتقاد بأن الدين عامل أساسي في

كل حضارة بل في النظام الكوني، وأن الحضارة الإسلامية لا يمكن أن تنهض من غفوتها إلا على أساس المصادر الإسلامية[56].

ويبقى أهم ابتكار خلدوني في نظرنا هو مقولته في دورة الدولة من خلال أجيالها الثلاثة: جيل التأسيس على خلق البداوة والخشونة وشظف العيش والبسالة، وجيل الملك والرفه الذي يتحول "من البداوة إلى الحضارة ومن الترف والخصب"، والجيل الذي يبلغ فيه الترف وثقافته غايتهما بفساد خلقه واختلال موازين حياته فيضمحل وكأنه لم يكن[57].

لقد اقتبس جل فلاسفة التاريخ والحضارة هذه الرؤية الخلدونية التي أصبحت بمثابة قانون للتغيير الاجتماعي، وطبقه كل بمنظوره على الدورة الحضارية أو التاريخية لمجتمع ما، وقد وظفه ابن نبي في تحليله للدورة الحضارية التي تبدأ مرحلتها الأولى من بدء نزول الوحي إلى معركة صفين سنة 38 هجرية، وهي مرحلة تميزت "بتحرير الفرد جزئيا من قانون الطبيعة المفطور في جسده، ويخضع وجوده إلى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه[58]"، كما تميزت بالاطمئنان النفسي والاجتماعي، والمرحلة الثانية هي مرحلة العقل حيث يصبح فيها الفرد شخصا والتجمع مجتمعا، والطمأنينة توترا، والفكرة الدينية أقل فاعلية، ويتجه هذا المجتمع الذي أصبح يتكون من عالم الأشخاص وعالم الأفكار وعالم الأشياء إلى الاستعانة بمناهج وتقنيات تساعده على التوسع والانتشار وازدهار العلوم والفنون، وحينئذ تبلغ الحضارة أوجها بتحقيق الشروط والظروف المعنوية والمادية المريحة لكل عضو من أعضاء المجتمع كما أسلفنا.

وتبدأ المرحلة الثالثة، وهي مرحلة الغريزة بفقدان التوازن بين العوالم الثلاث (الأشخاص والأفكار والأشياء)، وبانسحاب عالم الأفكار من المعادلة، فتصبح الطمأنينة تواكلا، ويصبح التوتر سكونا، فينهار البناء الحضاري بسبب عدم قدرته على الاستمرار والبقاء "بمقومات الفن والعلم والعقل فحسب لأن الروح والروح وحدها هي التي تتيح للإنسانية أن تنهض

وتتقدم، فحيثما فقدت الروح سقطت الحضارة وانحطت[59]"، وتبدأ هذه المرحلة بسقوط دولة الموحدين في المغرب.

ويمكن أن نعقد مقارنة بسيطة بين رؤيتي ابن خلدون وابن نبي إلى خصائص الدورة لنرى أنها تمر عند الأول بمراحل الميلاد والنضج والاضمحلال، وعند الثاني بانبثاق الروح ثم العقل ثم الغريزة، أما القوة التي تحركها عند ابن خلدون فهي العصبية والدين، وعند ابن نبي الفاعلية الروحية، ويختلفان في مسألة صرامة الدورة بصفتها قانونا اجتماعيا، فهي عند الأول حتمية، وليست كذلك عند الثاني.

وهكذا فبقدر ما ارتبطت رؤية ابن خلدون إلى الحضارة بالتاريخ بحثا عن أسباب سكونه بقدر ما عملت نظرة ابن نبي على صياغة رؤية مستقبلية لنهضة الحضارة العربية الإسلامية ولذلك اعتنى بالبحث في أسباب حركيتها في الوقت الذي كان فيه الاستعمار يعتقد أن المجتمعات المستعمرة انتهى وجودها: إما بإقصائها وتصفيتها، وإما بإلحاقها بزمنه، وحاول في الوقت ذاته أن يتجاوز تلك الثنائية التي شغلت الفكر العربي المعاصر المتمثلة في الانتصار لفكر التنوير والحداثة أو الدفاع عن السلفية والتراث، وكثيرا ما وصف معاركهما بالمعارك الوهمية بالدعوة إلى تآلف جهود الإصلاح والتجديد الفكري والعلمي بالعودة إلى القوة المحركة لها، وهي الفكرة الدينية وإلى الفاعلية منهجا.

ترى هل لا يزال منهج ابن نبي ورؤيته الحضارية أداتين صالحتين لتناول قضايانا الراهنة بعد ثمانية وعشرين سنة من رحيله عنا، وبعد سقوط إحدى أهم قلاع المعترك الفكري والإيديولوجي خلال القرن العشرين، وأعني بذلك انهيار الشيوعية، وبالتالي دخول العالم في مرحلة جديدة أطلق عليها اسم "العولمة" التي بدأت معالمها الفكرية المتعلقة بنا تتحدد بمصطلح "صراع الحضارات"، فهل هذا الصراع بديل عن مصطلح "الكثلكة أو التصفية" أم هو

استمرار له؟ أم هو مسوغ جدلي من أجل استمرار جذوة الوعي الحضاري عند الإنسان الغربي؟.

الهوامش:

1-ول ديورانت- قصة الحضارة- النسخة المعربة-لجنة الشؤون الثقافية لجامعة الدول العربية- ج1ص 3.

2- ابن خلدون – المقدمة مرجع سابق – ص 160.

3- المرجع نفسه – صص 342-343.

4- المرجع نفسه – ص 341.

5- مالك بن نبي – شروط النهضة – ط دار الفكر بدمشق 1979م – ص 92.

6- مالك بن نبي – مجلة الفكر الإسلامي اللبنانية العدد 67 السنة الثانية – يوليوز 1973م.

7- مالك بن نبي – التوجهات الإستشراقية وأثرها في تشكيل الفكر الإسلامي المعاصر ترجمة محمد أمزيان – بحث منشور في مجلة "المنعطف" عدد 18-19 سنة 2001م – وجدة المغرب ص 62.

8- مالك بن نبي – مجلة الفكر الإسلامي – مرجع سابق – يوليوز 1973م.

9- مالك بن نبي – مشكلة الثقافة إصدار ندوة مالك بن نبي ط دار الفكر بدمشق 1979م – ص 98.

10- مالك بن نبي – مرجع نفسه – ص 102.

11- عن عبد الله العويسي- مالك بن نبي حياته وفكره- طبعة مؤسسة المنار للطباعة والنشر- الرياض- ص 468-469

12- أ. شينجلر- تدهور الحضارة الغربية ترجمة أحمد الشيباني- دار مكتبة الحياة بيروت- ج1ص 39-40

13- أ. توينبي- مختصر دراسة التاريخ- ترجمة محمد شبل-جامعة الول العربية – القاهرة – ج1ص 90-91.

14- ابن خلدون – المقدمة – مرجع سابق – ص 140.

15- المرجع نفسه – ص 141.

16- المرجع نفسه – ص 160.

17- ابن نبي – فكرة الإفريقية الأسيوية – في ضوء مؤتمر باندونغ – دار الفكر بدمشق 1979 – ص 134.

18- مالك بن نبي – تأملات إصدار ندوة مالك بن نبي ط دار الفكر بدمشق 197م – ص 198.

19- أنظر عبد الله العويسي – مالك بن نبي حياته وفكره مبحث الحضارة – الفقرة ج – ص 495.

20- مالك بن نبي – شروط النهضة – مرجع سابق – ص 42.

21- المرجع السابق – ص 43.

22- مالك بن نبي – فكرة الإفريقية الأسيوية – ص 76.

23- مالك بن نبي – مجلة المنعطف مرجع سابق – ص 66-67 و72.

24- مالك بن نبي – المرجع السابق – ص 66.

25- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي – مكتبة عمار القاهرة – 1971م- ص38.

26- مالك بن نبي – آفاق جزائرية – مكتبة عمار القاهرة 1971 – ص 38.

27- مالك بن نبي ميلاد مجتمع إصدار ندوة مالك بن نبي – دار الفكر بدمشق 1981م – ص 38.

28- ابن خلدون – المقدمة مرجع سابق – ص 344.

29- ابن خلدون – لمقدمة مرجع سابق – ص 344-345-346.

30- جوزيف أرتو- دراسة في عدم مساواة الأجناس المنشور سنة 1855م نقلا عن كتاب "أحكام الغرب حول المسلمين والعرب" "Arabe vous avez dit arabe ؟" الترجمة العربية نشر إفريقيا الشرق الدار البيضاء – ص 28.

31- المرجع السابق – ص30.

32- المرجع السابق – ص 32.

33- نقلا عن المرجع السابق – ص 66.

34- المرجع السابق – ص 116.

35- المرجع السابق – 113.

36- نورة السعد – التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي – الدار السعودية للنشر والتوزيع – ص28.

37- عبد الله العويسي – مالك بن نبي حياته وفكره – ص 28.

38- المرجع السابق والصفحة نفسها.

39- مجلة المنعطف – ص 59.

40- مالك بن نبي- وجهة العالم الإسلامي- دار الفكر بدمشق ط 1986م – ص 155.

41- مالك بن نبي – تأملات مرجع سابق – ص 186.

42- مالك بن نبي- مذكرات شاهد قرن: الطالب – ص 231.

43- مالك بن نبي- مذكرات شاهد قرن: الطفل – ص 157.

44- مالك بن نبي- مذكرات شاهد قرن: الطالب – ص 231.

45- مجلة المنعطف – مرجع سابق – ص 63.

46- مجلة المنعطف – مرجع سابق – ص 64.

47- عبد الله العويسي – مالك بن نبي حياته وفكره – ص 557.

48- مالك بن نبي- فكرة الإفريقية الأسيوية – مرجع سابق – ص 249.

49- مالك بن نبي- وجهة العالم الإسلامي – مرجع سابق – ص 85-86.

50- مالك بن نبي- تأملات مرجع سابق – ص 185.

51- مالك بن نبي – مجلة المنعطف – مرجع سابق – ص 55.

52- المرجع نفسه – ص 65.

53- ص 59.

54- المرجع نفسه – ص 64.

55- مالك بن نبي – مجلة المنعطف مرجع سابق – ص 64.

56- مالك بن نبي – الظاهرة القرآنية ص70 وشروط النهضة – ص 13-14.

57- ابن خلدون – المقدمة – مرجع سابق –ص159.

58-نورة السعد – التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي مرجع سابق– ص 129.

59- مالك بن نبي – وجهة العالم الاسلامي – مرجع سابق – ص26.

مكتب المغرب العربي خلال الحرب العالمية الثانية :

من برلين إلى القاهرة (1942-1947)

أ.د/ بوعلام بلقاسمي*

لا مناص في أن الباحث في حركات تحرر المغرب العربي يجد نفسه أمام ظاهرة كثرة الأدبيات التاريخية والمقالات الصحفية والمذكرات الشخصية التي تناولت تاريخ مكتب المغرب العربي بالقاهرة، وتطرقت إلى أسباب تأسيسه وطبيعة نشاطاته وأهمية دوره في بلورة الوعي المغاربي من خلال مرحلة الحرب العالمية الثانية وما بعدها.

والدارس لهذا الزخم من الكتابات يلاحظ أن بعض المؤرخين المشارقة قد أرجعوا إنشاء مكتب المغرب العربي إلى فبراير 1947م، تاريخ انعقاد "مؤتمر المغرب العربي" بالقاهرة، وقد ذهب البعض الآخر إلى القول إن عبد الرحمن عزام باشا، الأمين العام للجامعة العربية، كان صاحب فكرة إنشاء إطار للوطنيين المغاربة بالقاهرة سمي بمكتب المغرب العربي[1].

غير أننا نستشف من مذكرات زعماء الحركة الوطنية المغاربية أن مكتب المغرب العربي

* أستاذ التاريخ الحديث والمعاصر بجامعة وهران، ومدير مخبر البحث التاريخي "مصادر وتراجم".