قوائم المحتويات متاحة على ASJP المنصة الجزائرية للمجلات العلمية
الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية
الصفحة الرئيسية للمجلة: www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/552

مقاربة (مالك بن نبي) النقدية لمساعي النهوض الحضاري لـ مجتمع ما بعد الموحدين

Malek Bennabi's critical approach of the endeavors civilized advancement of the post- Almohads society

بوقفة فاطمة الزهراء [1،*]
[1] المدرسة العليا للأساتذة بوزريعة (طالبة دكتوراه علوم، سنة: سادسة. تخصص: فلسفة التربية) – الجزائر

Key words:

The post-Almohads society.

Renaissance movements.

Malik bennabi.

Critical approach.

Abstract

After the diminution of the social effectiveness of post-Almohads's human being, and after being dominated by colonialism in its military and scientific facets -that is Orientalism- this civilizational calamity imposed the necessity of generating uplifting endeavours in search of a civilized housing, which is able to extract the Muslim from the state of stagnation and backwardness. Hence, many reformist and modernist movements have emerged as starting points for a new civilized renaissance and because of the preoccupation of (Malik bennabi) with the problem of renaissance and the ideal civilization paradigm, which is the paradox of all forms of the human being calmness and supplication, he depicted these attempts, from the environment of the post-Almohads society which is invaded by decadence and dependency. So, he worked to evoke various serious renaissance endeavours, with critical structural tools, sifting the paths of renaissance by highlighting its movements with their individual and collective aspects, and their diverse references and backgrounds, including fundamentalism or reform heritage in both its political and socio-educational, or the modernizing alienation in order to establish the groundwork for a civilized project that avoids the shortcomings of the former and looking forward to draw solid future divisions, after mobilizing mechanisms to overcome deficiencies and stumbles.

معلومات المقال
تاريخ المقال:
الإرسال: 2020-01-19
المراجعة: 2020-04-01
القبول: 2020-06-05

الكلمات المفتاحية:
مجتمع ما بعد الموحدين.
الحركات النهضوية.
مالك بن نبي.
مقاربة نقدية.

ملخص

بعد أن تضاءلت الفاعلية الاجتماعية لإنسان (ما بعد الموحدين)، وبعد أن استبدّ به الاستعمار بطابعه العسكري والعلمي -الإستشراق -، فرضت هذه النكبة الحضارية، ضرورة تولّد مساعي نهضوية باحثة عن مسكن حضاري، يقوى على انتشال الانسان المسلم من حالة الركود والتخلف، فظهرت العديد من الحركات الاصلاحية والتحديثية، كمنطلقات لنهوض حضاري جديد، ولانشغال (مالك بن نبي) بإشكالية النهضة وبراديغم الحضارة الأمثل، المفارق لكل صور انسان الدّعة والاستكانة، رصد لنا هذه المحاولات، من بيئة مجتمع (مابعد الموحدين) التي يغزوها الانحطاط والتبعية، فعمل على استظهار شتى المساعي النهضوية الجادة، بأدوات بنيوية ناقدة، مغربلة لمسارات النهضة عبر إلقائه الضوء على حركاتها بطابعها الفردي والجماعي، ومرجعياتها وخلفياتها المتنوعة: الأصولية التراثية أو الاصلاحية بشقيها السياسي والاجتماعي التربوي، أو التغريبية التحديثية، بغية التأسيس لأرضية مشروع حضاري متلافية لنقائص السابقين ومتطلّعة لرسم تقاسيم مستقبلية راسخة، بعد تعبئة آليات تجاوز النقائص والتعثرات.

* Corresponding author at : Higher Normal School (ENS) bouzereah, ALGERIA
Email : fatmazahra-bougoffa@hotmail.com

1ـ مقدمة

تنازل العالم الإسلامي عن ريادته الحضارية كنتيجة حتمية لسلسلة متلاحقة من التّصدعات التي لامست هيكلة صرحه الحضاري، والتّي تعود ارهاصاتها الجنينية الأولى حسب التّحليل "البنابي" إلى معركة (صفّين)، باعتبارها أوّل تمفصل وتفسّخ ثقافي لمبدأ المؤاخاة، الذي ضمن وحدة وفعالية المجتمع الإسلامي، عبر تواشج الأنصار والمهاجرين أيام توطيد روح معالم الرّسالة المحمدية، إلى الإنقسام حول أولوية الخلافة بين الاستحقاق التشريعي (الدّيني)، باسم الحاكمية الإلهية والاستحقاق الأموي باسم الحاكمية العصبية، فكانت حادثة (صفّين) انعطافا مهشما لواحدة من أبرز ملامح التكافل الاجتماعي الاسلامي من جهة، ومن جهة أخرى منطلقا أكثر فاعلية لغلبة حضارة قوامها الفكر والعلم بتمظهراته العقلية والدينية، وقد كان العالم الإسلامي، يحمل على كلّ نهضة أو ريادة مرحلية، ظلال تصدّع عصيّ التّضميد، إلى أن تداعت حبال نسيجه الحضاري مع سقوط (دولة الموحدين).

وكنهاية محتومة لصيرورة تصدعات استوطنت رحم الحضارة الاسلامية شُوهت فيها مقاصدها وغيّبت أدوارها وأخمدت فاعليتها، توج ذلك بانسحاب معالم توهجها، وافساح المجال لبزوغ شمس الحضارة الغربية، عبر انتهاج هذه الأخيرة لهندسة عكسية مضحية فيها بقيم التراث وسلطة اللاهوت المسيحي، ومُعلية ومُعزّزة لقيم دعاة التنوير وضوابط العقلانية الديكارتية، وأورغانون الحداثة ـ العلم والمادة ــ، فكانت قيم الحداثة بمثابة اللحظة الكوبرنيكية التي نصّبت الإنسان محورا للطبيعة، مالكا لها ومسخّرا لإمكاناتها في مدارات تطلّعاته وآماله نحو السعادة، إلا أنّ هذه النزعة الحالمة لم تكن إلا صورة طوباوية، سرعان ما ارتطمت بواقع الوجه الإستيلابي الإيروسي للأنا الغربية، فأطفئ وهجها الداعي للسلام والحريات القطعية ــ غير المشروطة بانتماء اثني أو ديني أو جغرافي ــ، في مهد ديباجته الخطابية تحت ضربات وأطماع الحروب، وامتدادات خرابها العالمي، فتجهم أمل استقرار العالم الإسلامي، بفعل تغير أدوات الحضارة، وتحول انبعاثها الجيولوجي من الشرق الى الغرب، فكان لذلك أثره الوخيم على الوطن العربي والإسلامي، إذ أجهز الاستعمار على واحات فكر الأمّة الإسلامية الغنّاء، فأرداها صحراء قاحلة تاركا اياها في حالة من النكبة والبيات الحضاري، فنال من العالم الاسلامي فترة من الجمود الحضاري المتصاعد، فترة تكبّلت فيها فعالية كل إنتاج ثقافي، وقد كان للآخر الأوروبي المتفوق بمدنيته أثرا فعّالا على الرغم من سهام الإستشراق ووحشية الاستعمار في تنبيه العقل الاسلامي إلى تأخره التاريخي، عبر احداثه رجّة وعي في عقول سلبها الانحطاط قيمتها التّاريخية، وأغشى أبصارها عن الاحساس بالأخطار المحدقة بهويتها، فأتتها الصحوة من غريمها، عبر تنبيهه لها إلى امكانية تجديد قدرة الذات على طلب التّحضر، فبرزت ثلّة من المشاريع النهضوية، إصلاحية وتحديثية، والتي ما لبثت أن انتكست في مهد إقلاعها الحضاري، فما هي الخطوط الرئيسية لهذه الحركات النهضوية؟ وما هي الإنتقادات التي وجّهها (مالك بن نبي) لمساعي النهوض الاجتماعي هذه؟

أوّلا: الحركة الإصلاحية في ميزان النقد

بعثت الحركات الإصلاحية قلقا نهضويا قديما "خلقته منذ قرون كتب ابن تيمية"، فمنذ القرن الرابع عشر ميلادي، دعا "مجاهد التجديد الروحي والاجتماعي في العالم الاسلامي" إلى "إصلاح الرّاعي والرّعية"، لذا عاد (مالك بن نبي) بأصول ومشارب الحركة الإصلاحية إلى جذورها الوهابية، بدءا من (ابن تيمية) الذي عمل تيّاره على بعث دولة الموحدين في شمال إفريقيا على يد (ابن تومرت)، ودولة الوهابيين في الشرق على يد (محمد بن عبد الوهاب) في القرن الثامن عشر ميلادي.

وعلى هدْي إعادة إحياء التّراث، سارت أغلب الحركات السلفية على خطى العودة النكوصية إلى الماضي، مكتنزة بالتاريخ ومسكونة به مؤثرة عيش حاضرها في ماضيها، وهذا ما لم يرسم لها معالم الاستمرارية، كون جميع الحركات السلفية في العالم الاسلامي متكلسة في قضية التراث والاستمرارية التاريخية، وهذا هو " حال الثقافة العربية في مجتمع يتنفس التاريخ، كالمجتمع العربي الاسلامي، وترتسم على صفحة ثقافته هواجس التّاريخ فيه. والغالب على هذه المجتمعات التّاريخية الشعور بالاستمرارية فيها وعدم الانقطاع، أي امتداد أمسها في يومها، وانشداد الثاني إلى الأوّل في الماهية والمعايير. " (**بلقزيز**، 2014، **صفحة** 22)، وعليه لم ترْقَ أولى حالات الاقلاع النهضوي حسب (مالك بن نبي) إلى الخلق والابداع مكتفية بالتّقليد، معتبرة أيّ تطوّر داخلي تهديدا لوجودها بالإندثار، وبالتّالي أحاطت نفسها بمناعة ومقاومة ذاتية لأيّ تغيير، كونها تعدّه مرضًا ينبغي استئصاله من جذوره دون فهم دواعيه أو المرور نحو تدابير العلاج في حالة إذا ما أمكن مداواة أو ترميم العطب" (**الجابري**، 2013، **صفحة** 45)، ومن أبرز هذه الحركات الاصلاحية التي ارتبطت بضمير المسلم ثلاث؛ نذكرها تِباعًا، مرفقة بإنزلاقاتها الفكرية والعملية فيما يلي:

1. الاصلاح السياسي لـ جمال الدين الأفغاني

منذ سقوط الدّولة (الوهابية الأولى) قرابة القرن الواحد، برز إلى فضاء العالم الاسلامي صدى ضميرها، ممثّلا في شخص (جمال الدين الأفغاني)، صاحب الكلمة التي "شقّت كالمحراث في الجموع النائمة طريقها، فأحيت مواتها، ثمّ ألقت وراءها بذورا لفكرة بسيطة: فكرة النهوض، فسرعان ما آتت أكلها في الضمير الاسلامي ضعفين، وأصبحت قوية فعّالة، بل غيّرت ما بأنفس الناس من تقاليد، وبعثتهم إلى أسلوب في الحياة جديد" (**مالك**، 2013، **صفحة** 24)

وعلى الرّغم من موجة التّشكيك والنقد اللاموضوعي الذي طال كفاءة وقدرات (الأفغاني) الفكرية، من قبل المستشرق البريطاني (جب)، إلاّ أنّ (بن نبي) لطالما اعتبره شخصية ذو

هالة عظيمة، ثقافة وعلما، إذ مثّل في صيرورة النهوض التاريخي شرارة الإلهام الأولى التّي طبعت عقول الإصلاح في أمصار متشعبة سواء اسطنبول أو القاهرة أو طهران، ف الذي "لاشكّ فيه، أنّه أوّل من جرؤ منذ قرن على التّحدث عن (الوظيفة الإجتماعية للأنبياء)، في عالم ساقط هو عالم ما بعد الموحدين" (**مالك**، 2002، **صفحة** 50)

ويربط (بن نبي)، ربطا تلازميا بين انبعاث هذا التيار النهضوي من شرق آسيا، وبين ثورة (السيباي) في الهند سنة 1857م، أين أعلن الجنود المسلمين انشقاقهم عن الجيش الانجليزي وتلاحمهم مع الهندوس، للتصدي للتنكيل والاضطهاد الانجليزي، الذي ما فتئ أن استعاد سلطانه من جديد على الهند، بعد إخماده لسائر الانتفاضات والانشقاقات في فترة لم تتجاوز السنتين.

ولقد حاز في نفس (الأفغاني) ما لاحظه من ملامح الافلاس الروحي والمادي من آخر مشاهد التراجيديا الاسلامية، التي تراءت له بعد فشل ثورة (السيباي)، التي سنحت بدورها للحداثة الغربية ببث عصب تغريبي في الجسد الثقافي الإسلامي، حمل لواءه حركة (عليكره) لـ (أحمد خان)، التي عدّ مظهرها التجديدي خيانة عظمى للإسلام، ويجدر الإشارة إلى أنّ (مالك ابن نبي) قد انتقد نظرة الأفغاني المغالية في اتّهام هذه الجامعة، معتبرا تصوره رجعيا، وذلك بالنظر لما حملته هذه الحركة لاحقا من تأثيرات قوية على نهضة الإسلام بالهند.

ولاستعادة مجد الأمة الإسلامية، حارب (الأفغاني) الجمود والأنظمة المهترئة، و"تنفيذا لهذه الغاية، لخّص برنامج النّهضة في مجابهتين محليّة ودولية: الأولى سياسية والثانية فكرية" (**جيدل**، 2003، **صفحة** 55).

أمّا الأولى فترتكز على ضرورة هدم أنظمة الحكم الموجودة آنذاك، وإعادة التأسيس لنظام سياسي في العالم الاسلامي على مبدأ (الأخوة الاسلامية) التي تداعت في حادثة (صفين)، وأجهزت على أمل قيامها، العسكرة والبطش الاستعماريين.

أمّا الثانية فمواجهة المدّ التغريبي ومنع تسربه وتأثيره في البيئة الاسلامية، عبر تطويق المذهب المادي الكامن في تعاليم حركة (عليكره) لـ (أحمد خان) المروّجة للأفكار الغربية، ومحاصرة فكرها بفكر مضاد.

وعلى الرّغم من مساعي (الأفغاني) لتخليص العالم الاسلامي من فوضاه، إلاّ أنّ (مالك بن نبي) اعتبر نهضة هذا الأخير مجرّد صحوة خافتة نابعة من رأيه ومزاجه ومهنته، بل أبعد من ذلك "عدّ الفترة الممتدة من ابن خلدون إلى جمال الدين الأفغاني ظلاما دامسا" (**بوكروح**، 2016، **صفحة** 64)، ويمكن حصر أبرز الانتقادات التي وجّهها (بن نبي) في أكثر من مؤلف له في النقاط الآتية:

أ. التّصور الأحادي للنهضة: رؤية الأفغاني لحلّ مشاكل العالم الإسلامي كانت أحادية الجانب، مكتفية بالحلول الجزئية بعيدة عن الرؤية الحضارية الشمولية، مسترشدا بخلفيته السياسية، "فاعتقد أنّه بدلا من أن ينصرف إلى دراسة العوامل الداخلية التي أدّت إلى هذا الوضع، يستطيع أن يقضي عليه، بالقضاء على ما يحيط به من نظم وقوانين" (**مالك**، 2002، **صفحة** 52) الأمر الذي خلق شرخا مصيريا في الاصلاح الاجتماعي وانفراجا في الإصلاح السياسي على مستوى إثارة قلق الجماهير لا غير، فلم تكن لـ (الأفغاني) رؤية ثورية لتغيير الانسان، فحدّه تأطيره السياسي من تصور"أنّ المشكلة هي أوّلا وقبل كلّ شيء مشكلة حضارة بأكملها تخصّ المجال النفسي والاجتماعي بجميع القيم الثقافية والمادية التي تحيط به، إذ ليس الحل هو تغيير الحالة المرضية التي تتأصّل في الجذور التّاريخية للمجتمع الإسلامي، باقتراح أنصاف الحلول، ثمّ نقول أنّ الحضارة هي هكذا، نتيجة تحصيلية لمجموع من الحلول" (**الاكاديميين العرب**، 2014، **صفحة** 579)، وعليه لم يكن (الأفغاني) يتعمق المشكلات لينضج حلولها، بل اقتصرت نهضته على إعادة التنظيم السياسي للعالم الاسلامي، واصلاح القوانين، دون أن يقصد إلى اصلاح الانسان الذي صاغه عصر (ما بعد الموحدين)، وهذا ما يفسر قول (مالك بن نبي) "فإذا كان جمال الدّين باعث الحركة الإصلاحية ورائدها، ومازال بطلها في العصر الحديث، فإنّه لم يكن في ذاته (مصلحا) بمعنى الكلمة" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 52) والسبب من وراء انتفاء صفة المصلح عن (الأفغاني) يعود إلى قصور تشخيصه لمشكلات العالم الاسلامي، الذي لا يتناول فيه المرض بل أعراضه فحسب، وعليه آلت المجهودات الإصلاحية التي بذلها (الافغاني) إلى نوع من العجز عن مساءلة طبيعة الأمراض النفسية والإجتماعية الدّفينة في أعماقها، واكتفائها بالملاحظة لأعراض المرض.

ب. الطبع الحاد: كانت مساعي الافغاني الإصلاحية تفتقد للكياسة، والدراسة المحنكة، لأنّها كانت رهينة مزاجه الحاد، هذا ما حال دون تعمقه في المشكلات، ولم تكن ثقافته النادرة إلاّ وسيلة للنشاط الثوري التي ألهب بها عبر خطاباته الجماهير، وعليه : "لقد كان لهذا النشاط أهمية نفسية وأدبية أكثر من أن تكون له أهمية سياسية في العصر الذي كان يعيش فيه، حين كان العالم الاسلامي غارقا في خمود شامل وكان من فائدة هذا النشاط أنه فجر المأساة الاسلامية في الضمير المسلم ذاته" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 51).

ج. غياب الديناميكية والمنهجية: غابت الديناميكية والرؤية المنهجية عن الاصلاح الافغاني، الدليل هو نقص مشاريعه النظرية، اذ كانت كتاباته قليلة "وكان المؤلف المنهجي الوحيد الذي خلفه (جمال الدين) يتمثّل في المجادلة ضدّ (الماديّة)- أو (النّاشورية) حسب تعبير كاتبه- وهو الكتاب الذي يتعين علينا أن نقرن به المجادلة المدوية لتلميذه (محمد عبده) ضدّ (رينان/Ernest renan)" (**بن نبي**، 2000، **الصفحات** 47.48)، وفي سعيه للقضاء على العوامل الخارجية للفرد، أي على ما يحيط بالفرد من نظم وقوانين، لم يحسن فيه (الأفغاني) تشخيص دافع الثورة الذي أطره في مبدأ الأخوّة ذا المعنى الأدبي

المجرد والمتحجر، لا المؤاخاة ذا المعنى الديناميكي، إذ أكّد (بن نبي) في كتابيه (الظاهرة القرآنية) و(وجهة العالم الاسلامي) " أنّ (المؤاخاة) الفعلية: في "المجتمع الإسلامي الأوّل لم تتأسّس على عاطفة مجردة أو شعور ساذج، بل قامت على عمل جوهري هو (المؤاخاة) بين الأنصار والمهاجرين " (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 156)، وعليه لم تكون الثورة موجهة، لانتاج قيم تسمو بالانسان، أي لم تكن ممنهجة لتحقيق فاعلية اجتماعية، ف" لم تتخذ مجالا أو تتسلم دورا، لقد ثار العالم الاسلامي الحديث، لكن ثورته كانت في ظرف مغلق، في قنينة دعيّ في الكمياء، لا يدري قانونا لتفاعل المادة في عمليته" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 85)

د. غلبة النزعة الكمية: طغيان التأطير الكمي لـ قضايا العالم الاسلامي وحلوله، كنوع من التبرير والترقيع، في حين أنّ هذا التعامل الشيئي مغاير لـ واقع الانسان المسلم الذي يقتضي التحويل والتغيير بضوابط تعصف بالمشكلات، دون الانعطاف بها الى الحرفية الخطابية ذات التبريرات الواهية، ويظهر ذلك جليا في إحدى شعارات (جمال الدين) الذي يقول فيها: " لو أنّ جميع الهنود يبصقون معا" لأغرقوا الجزر البريطانية في بحر من اللعاب ! ....، وهذه الحالة الشيئية (choséisme) دون مقاصد، ودون روح لا معنى لها اطلاقا" (**بن نبي**، 2000، **صفحة** 47)، ويضرب لنا (مالك بن نبي) كيف أن الفكرة تأفل عندما تبزغ الأشياء، كأن يتمّ تثمين الكتب بعدد الصفحات لا بفحواها.

2. الإصلاح التعليمي لمحمّد عبده

بتكوين يؤمن بعقيدة اجتماعية تعود إلى تكوينات تاريخ مصر السّحيق، ولدراسته في الأزهر ذا التّركيبة الاجتماعية بروح دينية تيولوجية، بنى (محمّد عبده) إصلاحه، من واقع مأساة المسلمين، فكانت وجهته الاصلاحية مخالفة لمعلمه (الأفغاني) - ذا العقل القبلي العفوي -، ملتمسا طابعا اجتماعيا تربويا، لا سياسيا، و يعزي (مالك بن نبي) نشأة الحركة الإصلاحية، إلى (محمد عبده)، جاعلا إياه متربعا على هرم الأستاذية الاصلاحية في العصر الحديث، فعملا بالمبدأ الذّري الذي أطلق مفهومه المستشرق (جب)، انطلق اصلاح (عبده) من الفرد، بوصفه جوّهرا لكل مشكلة إجتماعية، مسترشدا بـ قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ (القرآن الكريم سورة الرعد الآية11)، و قد مثّلت هذه الآية الشعار والعنوان الإصلاحي لـ "الأزهريين" ولـ العلامة (عبد الحميد ابن باديس) في شمال إقريقيا، إلاّ أن التغيير الذي التمسه (محمّد عبده) كمنفذ لتغيير الفرد كان تغييرا (كلاميا) منحولا من (علم الكلام) "فلقد ظنّ –كما ظنّ فيما بعد الدّكتور محمد إقبال– أنّ من الضروري اصلاح (علم الكلام)، بوضع فلسفة جديدة حتّى يمكن تغيير النفس" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 53)، وهذه الرؤية التي تنزوي في إطار الجمود، والعودة إلى إحياء العصر الاجتماعي الاسلامي الأوّل في صور سجالية أدبية، هي من عرضته لجملة من المساءلات النقدية نطرحها وفق الرؤية البنابية:

أ. الخلل في تأطير بواعث المشكلة الاسلامية: ترتب عن ذلك قصورا في إيجاد مسوغات الفعل والبناء الحضاري، وتصوّرا للمخرجات والحلول التي تعصف بواقع المسلم، فاتخاذ (محمد عبده) لـ علم الكلام المندرج في ميدان العقيدة، كحل لمعالجة معالم الانحطاط السيكولوجي والسوسيولوجي للمسلم، لم يف بالغرض، ورفض (بن نبي) لاتخاذ (علم الكلام) كمنصة اصلاحية ذات جدوى، يعود إلى عدم فاعلية (علم الكلام)، واكتفاء هذا الأخير بتأطير البواعث الدينية في النصوص والخوض في سجالات تفاسيرها، وهذا النقد الذي طال (محمد عبده) لا يعدّ انتقاصا لـ أهمية العامل الديني لا محالة ف من جهة "الدّين...يعدّ في منطق الطبيعة أساس جميع التغييرات الإنسانية الكبرى، وإذن فلن نستطيع أن نتناول الواقع الانساني من زاوية المادة فحسب" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 154)، ومن جهة ثانية، مشكلة المسلم ليس في العقيدة، إذ حتى مسلم (ما بعد الموحدين)، هو الآخر متديّن ولم يتخلّ عن عقيدته، فعلم الكلام لا يواجه مشكلة الوظيفة الاجتماعية للدّين، بل يرهنها بالعقيدة في حين أن المشكلة ليس كلامية بل فعالية، "وبعبارة أدقّ ظلّ مؤمنا متدينا، و لكن عقيدته تجرّدت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الأجنبي، فأصبحت جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلاته بوسطه الاجتماعي ... إنّ مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدرا للطاقة" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 54).

ب. الحرفية اللغوية: غرقت الحركة الاصلاحية في عهد (محمد عبده) في الحرفية، التي هي أشبه بالسفسطة القائمة على المماحكات و السجالات الخطابية، إذ طغى مبدأ الجدال العقيم في المناقشات الأدبية، ف "لم يكن المتجادلون يبحثون عن حقائق، وإنّما عن براهين، ولم يكن المجادل يستمع إلى محدثه، بل كان يغرقه في طوفان من الكلام، والجدل من أضر الأمور على كيان الأمة، إذ هو يقوم في عمومه على هيام أحمق بالكلمات" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 57)، وعملت المناظرات الكلامية الجوفاء على تشويه المشكلة الاسلامية وافساد طبيعتها، فمن شأن حرفية الثقافة وما تتصف به من بديع الكلمات وسيلة رشيقة لستر النقائص وتجميل الأخطاء.

ج. انعدام الفاعلية: الغرق في المسائل الكلامية، أفقد العقيدة الإسلامية فعاليتها، فجَوهَر التجديد أدبيا، فظلّ من الوجهة الاصلاحية "منعقدا على تلك الموضوعات القديمة: كعلم التوحيد وفلسفة الكلام والفقه الاسلامي وفقه اللغة" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 87) فخلق هذا الوضع في الانسان المسلم حالة من العجز جعلته "بقي يراوح مكانه من دون انطلاقة حاسمة، تؤهله للانتقال من مجال اللفظية والاصطلاحية إلى مستوى الفعالية الحضارية الواعية والهادفة "المغيرة"، فهو مثلا، لا يجد في مجابهة الأزمة التاريخية التي تواجهه سوى أنّه يبقى الوضع

على مستوى نّصية الاصلاح "الاصلاح، التغيير، التجديد، النهوض.."، ولا يرتقي إلى مستوى تفعيل اللفظ و تثويره، لا يمكن أن نجد له مرجعية ثقافية تأويه الإيواء الأصيل". (**الاكادميين العرب**، 2014، **صفحة** 584)

د. غياب النظرة الشمولية: سيادة النزعة الذرية وافتقاد الرؤية الاصلاحية للبعد التركيبي للمشكلة، مع عدم الاستفادة من تجارب المصلحين الذين سبقوه "وربما لم تكن هذه الاعتبارات، لتخفى عن أعين القائمين على المدرسة الاصلاحية، لو أنّها استطاعت أن تقوم بتركيب أفكارها، و تجميع عناصرها، لتوحد مابين الأفكار والأصول التي ذهب إليها الشيخ محمد عبده، وبين الآراء السياسية والإجتماعية التي نادى بها جمال الدّين، الأمر الذي كان يؤدّي حتما إلى طريق أفضل من مجرّد إصلاح مبادئ العقيدة، فموسى وعيسى ومحمد صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين، لم يكونوا علماء كلام، ينطقون أفكارا مجردة، ولكنهم في الحق كانوا مجمعين لتلك الطاقة الأخلاقية، التي أوصولها إلى نفوس فطرية" (**بن نبي**، 2002، **الصفحات** 54ـ55)، وكان ذلك السّمة الغالبة على المشاريع الإصلاحية فبدل أن تترجم الجهود الذهنية عن نفسها في صورة مذهب دقيق للنهضة، ومنهاج منسجم، كانت تنطلق من صورة شعلات دفاعية أو جدالية، إذ أكّد (مالك بن نبي) في معرض ذلك أنّ "أشخاص الجيل الذي عاصرته ممّن قرؤوا كتاب (الإفلاس الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق) لمؤلّفه التركي (أحمد رضا)، أو كتابات (شكيب أرسلان)، كانوا في الحقيقة يقرؤون أعمالا للدّفاع والتبرير، وليس أعمالا للبناء و التوجيه." (**بن نبي**، 2000، **صفحة** 48)

هـ. عقدة التسامي: على خطى (توما الإكويني) السّاعي إلى التّخلّص من أيّ تأثير إسلامي في الثقافة الأوروبية، أي تحرير الفكر الأرسطي من الرشدية لتحقيق توليفة نسقية مع المسيحية، ها هو (محمد عبده) يلجأ إلى نزعة المديح في اللغة، بغية مقاومة ضغط الأفكار الغربية تحت تأثير عقدة التسامي والتشبث بأذيال الماضي، "فحين اتّجهت الثقافة إلى امتداح الماضي، أصبحت ثقافة أثرية لا يتجه العمل الفكري فيها إلى أمام بل ينتكس إلى وراء، وكان هذا الاتجاه الناكص المسرف سببا في انطباع التعليم كله بطابع دارس لا يتفق ومقتضيات الحاضر والمستقبل، وبذلك أصيبت الأفكار بظاهرة التشبث بالماضي، كأنما قد أصبحت متنفسا له" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 60).

و. انشطار المؤسسات الثقافية عن الغايات الاجتماعية: ولقد كان للأزهر باعتباره يمثّل الجانب الأكاديمي لتبلور فكر (محمد عبده) نقائص عدة أبلغها جموده المؤسساتي، وضمور الفعالية، ممّا جعل العمل الفكري فيه نكوصيا متشبثا بالماضي لا متطلعا للمستقبل ولا حتى مبصرا للحاضر، وهذا ما علّق عليه (بن نبي)، بأنّ:" لكل مؤسسة حياتها و تاريخها و تقاليدها، وفي كلمة واحدة جمودها الخاص الذي يتحدى احيانا إرادة الانسان" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 56)، بل عبّر في كتابه (العفن) عن خيبته من المدارس كالازهر والزيتونة وكلية الجزائر، معتبرا أنّ لا خير يرجى منها، حتّى في مدحه لـ (حسن البنا) انتفى فضل المدارس الدينية في بنائه العلمي مصرّحا: " وعندي اليوم هذه القناعة أكثر من أي وقت مضى، وليس من قبيل الصدفة أن رجلا كحسن البنا ليس في تكوينه شيء يدين به للازهر أو الزيتونة" (**بن نبي**، 2007، **صفحة** 156).

3.الإصلاح الجزائري وجمعية العلماء المسلمين

كانت لصورة الإصلاح الأعمق في الجزائر أي إصلاح (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) تباشير أولى انحصرت في نهضات مواجهة للاستعمار بعد مرحلة انحسار مدّ الجزائر الريادي، في جوّ بطولي فردي غير متعمق في المشاكل المترتبة عن الاستعمار وويلاته السوسيوثقافية، و"لأنّ مشكلة كلّ شعب في جوهرها مشكلة حضارته" (**بن نبي**، 2013، **صفحة** 21)، في مسار امتداده الانساني-العالمي، عملت الشعوب على رصف أدوارها وتكوين مساحاتها الحضارية ،ايذانا بميلاد فجر جديد بعد غروب ناجم عن عدم المام وتعمق في فهم عوامل بناء وهدم الحضارات، وقد كانت الجزائر التي لم تسطع شمس حضارتها منذ أمد بعيد، بسبب حالة اللاقيمومة و التبطل الفكري والنوم العام، واحدة من هذه الشعوب التي سعت الى افتكاك وصناعة تاريخ بين الامم، فتوالت ظلال أحلامها في صور شخصيات بطولية من وحي براديغم القبلية الافريقية، يعلوها نموذج (الامير عبد القادر) في صورة توليفة متواشجة بين وثبة الفارس وطلقات البارود، ولانّ البطولات كانت " تتمثّل في جرأة فرد لا في ثورة شعب، وفي قوة رجل لا في تكاتف مجتمع، فلم تكن حوادثها تاريخا بل كانت قصصا ممتعة، ولم تكن صيحاتها صيحات شعب بأكمله، وإنمّا كانت مناجاة ضمير لصاحبه، لا يصل صداه إلى الضمائر الأخرى، فيوقظها من نومها العميق." (**بن نبي**، 2013، **صفحة** 25)، ولقد أشار (بن نبي) إلى بعض محاولات إقلاق النوم العام بمدينة قسنطينة متجسدة "في شخصين وقورين هما الشيخ ابن مهنا والشيخ عبد القادر المجاوي يتقدمان على مسرح التاريخ الجزائري كأول بطلين في الصراع الذي بدأ حينئذ ضد المرابطين و الخرافات" (**بن نبي**، 1981، **صفحة** 15) ولقد خص (بن نبي). شخصية (صالح بن مهانة) سنة 1898م، بكمية من التبجيل، حتى في مذكراته الخاصة، لكونه أوّل عقل جزائري عمل على محاربة الدروشة والمرابطية، إلاّ أنّ الاستخبارات الاستعمارية حالت دون استمراره وعملت على قمعه، اضافة إلى (عبد القادر المجاوي) الذي تمّ عرقلة نشاطه هو الآخر بنقله من مدرسة قسنطينة إلى الجزائر، فما أن يشعر الإستعمار بالخطر " يخرج " من شنطته رجلا تأخذه من حين إلى حين الحالة الصوفية....أخرجه كي يجدّد به عصر الدراويش" (**بن نبي**، 1981، **صفحة** 77) فعادت أجفان اليقظة من جديد إلى حالة التورم من النوم والخدر، فظلّ وضع الإصلاح في الجزائر حتىّ سنة 1918م، مجرّد " رواية صامتة، أو أثرا من الآثار التاريخية وضع في متحف، أي في صدور قوم صامتين

يعلمون السر الخفي للمأساة، حتّى أرّقت ضمائرهم. واحتوته أيضا ملفات الحكومة التّي كانت تعلم من أمرها ما تعلم" (**بن نبي**، 2013، **صفحة** 24).

وفي الفترة الممتدة من سنة 1918م إلى 1925م، وعلى مشارف سماء الجزائر أمطرت نظريات اجتماعية رائجة، في جوّ من الألفة حينا والصّراع حينا آخر "فهذا يرنو إلى المذهب الكمالي، وذلك يأخذ بالمذهب الوهابي، و ذلك ينزع إلى التّمدن الغربي، ومنهم من انحدر بفكره إلى مذهب المادة" (**بن نبي**، 2013، **صفحة** 27)، وعلى الرّغم من التباين الظاهر بين هذه الاتجاهات العلمانية على نهج (مصطفى كمال أتاتورك) أو من وحي ثورة (تركيا الفتاة)، أو سلفية وهابية، إلاّ أنّها توحدت حول ضرورة الانعتاق من جوّ الزردة والخرافة، والانكباب على العلم وهجر مجالس المجون إلى الطهارة والعمل، وعليه وجدت الجزائر ملاذها الاصلاحي في صورة (فردية-جماعية) أخيرا، تمثّلت في اصلاح بروح إسلام السلف القائم على ضوابط شرعية، تحمل في بذورها مقاييس الفاعلية المنعكسة على الفرد والجماعة، سيرا على خطى المذهب المالكي "لا يصلح آخر هذه الأمّة إلاّ بما صلح به أوّلها"، وحطّت فكرة النهضة على أرض الجزائر بعد عودة الطلبة الجزائريين من أماكن متفرقة من العالم العربي الاسلامي، كالحجاز والقاهرة وتونس، لما فيها من مراكز ومدارس للعلوم الدينية، أشهرها الأزهر والزيتونة، إضافة إلى "ظهور الصحافة باللغة العربية وانتشار كتب محمّد عبده وعبد الرحمن الكواكبي والطنطاوي..." (**بوكروح، السداسي الثاني** 2016، **صفحة** 52).

وأبرز شخصيات الجمعية الجزائرية (عبد الحميد بن باديس)، إذ مثلت من ناحية أصالة منبتها الشريف، ومن ناحية علمها الديني إشعاعا فكريا، بل ونموذج اقتداء لشخص (مالك بن نبي)، منذ أيّام دراسته ليكون عدلا في المحاكم الاسلامية بقسنطينة، ولطالما عدّ الشيخ (عبد الحميد بن باديس)، شعلة الاصلاح الوحيدة في أرض عطشى بحاجة إلى الارتواء بعلمه ودينه، وفي أكثر من مؤلّف أشاد (مالك بن نبي) بـ (عبد الحميد ابن باديس) واصفا إياه تارة بـ الشّخصية الفذة التي امتد إشعاعها لينير ضمائر الشعب (**وجه**)، وتارة أخرى بـ المجاهد الأكبر في الجبهة الإيديولوجية (**مال**) كما أنّه يذكر في مقال له نشر في مجلّة (Révolution Africaine) في شهر أوت 1967م:" لم يخض ابن باديس المعركة بتحفظات ولا بحسابات (الزعيم)، لكنه خاضها بكيانه كلّه وبحماس العالم الروحاني... ومن إنجازاته أنّه أحيا قيمة ثقافية إسلامية أصلية، وجسدها في ذاته وهو يخوض المعركة، ولم يفعل ذلك وهو قابع في برجه العاجي" (**بوكروح، السداسي الثاني**، 2016، **صفحة** 97).

وأسّس عبد الحميد بن باديس (جمعية العلماء المسلمين) كانتفاضة تربوية على الأوضاع المزرية التّي خلّفها الإستعمار على أرض الجزائر، ومن بين مهامها الرئيس هو الحفاظ على الهويّة الجزائريّة من الذوبان في الشخصية الفرنسية، ومحاربة المرابطية كتقاليد عابثة بأسس الاسلام الصحيح، فآمن (ابن باديس) "المصلح الذي استعاد موهبة العالم المسلم، كما كانت في عصر ابن تومرت بافريقيا الشمالية" (**الطالبي**، 1997، **صفحة** 10) ، بأنّ أرضية النّهضة الجزائرية هي التربية الصالحة التّي من شأنها إعداد الانسان الصالح، وذلك باشتراط العودة إلى السلف كي ينهل من النبع الصافي للاسلام (الكتاب والسنة)، واتّخذت هذه الجمعية الإنسان كمنطلق للتغيير مرفقا بفاعلية شرعية كي يؤتى ثمارها البنائية والوظيفية للفرد والمجتمع والأمّة والإنسانية جمعاء، عملا بالآية: ﴿إنّ اللّٰه لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾ (**القرآن الكريم** ، **الرعد** 11) التي أصبحت شعار كلّ من ينخرط في سلك الاصلاح في مدرسة ابن باديس، إذ "كانت أساسا لكلّ تفكير فظهرت آثارها في كلّ خطوة وفي كلّ مقال، حتّى إشرب الشعب في قلبه نزعة التغيير، فأصبحت أحاديثه تتّخذها شرعة ومنهاجا، فهذا يقول: لابدّ من تبليغ الاسلام إلى المسلمين وذلك يعظ: فلنترك البدع الشنيعة التي لطخت الدّين ولنترك هذه الأوثان، وذلك يلحّ أن نعمل، يجب أن نتعلّم، يجب أن نجدّد صلتنا بالسلف الصالح، ونحيي شعائر المجتمع الاسلامي الأوّل" (**بن نبي**، 2013، **الصفحات** 27ـ28).

وبعد أن كان (مالك بن نبي) من أكثر المؤيدين للجمعية، أصبح من كبار نقادها، وذلك تبعا لـ الإنزلاقات السياسوية التي وقع فيها العلماء "ولم يكن في نقده للعلماء والثقافة الاسلامية عموما يقصد إلا تلك التصورات الخاطئة التّي يحملونها. وهو لا يريد مناوشتهم بالضرورة، لكنّه يحاول أن يدفعهم إلى التفتّح على نظرة جديدة إلى العالم" (**بوكروح، السداسي الثاني** 2016، **صفحة** 96)، وبالأخصّ أنّ الإستشراق يتصيّد حالات فتور العقل الاسلامي هاته كي يبث أجنداته.

وكي نضع المشكلة في أرضيتها الكرونولوجية، نشير إلى أنها تعود إلى بدايات معالم البوليتيك Boulitique، النشاط السياسي الذي يفتقد لأي منهاج سياسي، والتّي بدأت بوادره تكتسح فضاء الإصلاح الجزائري تدريجيّا، "فالسياسة بمعناها البنّاء لم يكن لها أي مكان فكري أو عملي... لأنّ السياسة ليست ما يقال بل ما يفعل" (**مسقاوي**، 2013، **صفحة** 160).

وبعد وصول (بن نبي) إلى نادي الترقي في عطلته لسنة (1931م) كان جوّ الاصلاح لا يزال سائدا. لكن كانت ثمة تجلّيات سيميائية لبدايات تبلور مساعي (البوليتيك)، كصورة الحاكم العام موريس فيوليت (Maurice Violette) المعلّقة على أحد جدران قاعات النادي التي أحدثت في نفسه صدمة، إلى أن أتت سنة 1936م، التي كانت بمثابة معركة "صفين ثانية" في تاريخ الجزائر، فهذا الموعد التاريخي هو انكسار للدفع الروحي الذي كانت النهضة الوطنية تسير في رحابه " (**بوكروح، السداسي الثاني** 2016، **صفحة** 99). إذ حقّق اليسار الفرنسي انتصاره الأوّل في الانتخابات التشريعية عام 1936م، وفي الوقت الذي كان فيه ليون بلوم (Léon Blum) يشكّل حكومته، كان ثمّة إعداد في الجزائر العاصمة لـ (مؤتمر

إسلامي جزائري) متكوّن من (جمعية العلماء) وفيدرالية المنتخبين بزعامة (بن جلول)، والحزب الشيوعي الجزائري، وكان (الشيخ بن باديس)، يرى أنّ الفرصة سانحة مع بروز اليسار الفرنسي لإعداد قانون أحسن للجزائريين، أبرزها الابقاء على قانون الأحوال الشخصية للمسلمين الجزائريين، وحريّة تعليم اللغة، واضافة إلى حقّ التمثيل في البرلمان الفرنسي، وقد عدّ (بن نبي) ذهاب وفد العلماء المترئّس من قبل (بن جلول)، ونخبة من المتعالمين (المثيقفين) ك (فرحات عباس)، لتقديم نسخة عن الميثاق، فعلا مستهجنا، وذلك لحلول هيئة علمية ممثلة لقداسة الدّين في فندق يفتقد لمعالم الوقار، اضافة إلى قدومهم إلى فرنسا لاستعطاف مطالب ثقافية ــ هوياتية، يحمل دلالة انبطاح وقابلية للاستعمار، اضافة الى استسلام الجمعية بانقياد لـ(بن جلول) المتواطئ مع الاستعمار، فأعلن (بن نبي) حداده على العلماء معتبرا أنهم عاجزين عن فهم فكرة أو إبداعها بقدر عجزهم عن تطبيقها، ويفسّر (نور الدين بوكروح) سبب انتقاد مالك لـ هيئة العلماء وحتّى الحداثيين (المثيقفين/Intelectomane) أنّه كان "من قبيل التشنج الأبدي بين "الفيلسوف" و "السياسي"، أكثر من كونه تنافسا بين رجل واحد وتيارات سياسيّة مضادّة" (**بوكروح، السداسي الثاني** 2016، **صفحة** 87)، في حين نجد أنّ (محمّد عابد الجابري) يشير إلى دور السّياسة كقطب رحى في تهشيم المعالم الحضارية لبلاد المسلمين في صورة ديالكتيكية بينها وبين الدين، معتبرا إيّاها جدلية محايثة لتركيب الدول الإسلامية، "فمنذ نهاية عصر التدوين إلى قيام النهضة العربية إلى زمننا الراهن، و السياسة تستبد بالعقل مشكلة أزمة إبداع، ففي الوقت الذي يعمل العلم في الدول الغربية المتحررة من سلطة الكنيسة على مراجعة المفاهيم وتجديد الرؤى انحرفت السياسة بتقلباتها بالعقل المسلم إلى الطرقية والخرافة، إذ لم يتمّ الفصل بين المسائل السياسية والمسائل الحضارية" (**الجابري، ماي** 2010) وقد كان (مالك بن نبي) خلال ثلاثينيات القرن الماضي هو المثقف الجزائري الوحيد كما أقر (نور الدين بوكروح) الذي تمكن من التمييز بين الطبيعة السياسية والطبيعة الحضارية للمسائل، وهذا نظرا لما يتوفر عليه من القدرة على "التخطيط للحضارة، والتسيير العلمي للموارد البشرية في أعلى المستويات وإذا كان معظم سابقيه أو معاصريه قد توقفوا عند حدود الخطاب الديني، بل وحتى الخطاب السياسي الصرف، فإن بن نبي تبنى خطاب الميكانيكي الذي يشتغل باصلاح أعطاب التاريخ. وهكذا راح يؤسس لمنهج فكري متجه إلى تطبيق الفكرة الخالدة، لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، فالمسلمون لن يتأتى لهم أن يصلحوا حالهم إلا بالاسلام" (**بوكروح، السداسي الثاني** 2016، **الصفحات** 54ـ55).

وعليه نخلص إلى أنّ، مسيرة التغيير في اصلاح (جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) لم يتمّ تثبيت مجراها على الطريق الصحيح، فلقد خفت صوت اليقظة الروحية المحفز للنهضة الاجتماعية، ففي الوقت الذي كان فيه (بن نبي) يدعو إلى اصلاح الأفكار، وحتمية التربية الاجتماعية من منطلق أنّ "المشكلة عنده ذات طابع نفسي ذهني، ثقافي، وتربوي، وهي تتطلب مقاربة تستهدف تغيير عقلية الانسان المستعمر الرازح تحت رزيئة فكرة الانديجانا Indigénisé " (**بن نبي**، 2007، **صفحة** 52)، لم يكن الحديث قائما في أوساط الجمعية إلا على البوليتيك والحقوق الانتخابية، فتمّ السقوط والانهيار في السياسوية، بعد أن تمّ إقناع الشعب بضرورة التّخلي عن كلّ مظاهر المرابطية والعزوف عنها، تمّ الوقوع في شركها من جديد عبر ورقة الانتخابات التي أعادت المواطن إلى جوّ الزردة والتبريكات التي عصفت بفكرة النهضة، عبر تأليه الشخصيات ومشروعها السياسي المملوء بالعهود لا بالعمل والواجب، ولم تكن حركة (بن جلول) سوى تلهية ودفن للإصلاح حيث ساد الفقر الخلقي فـ " العلماء ... كانوا بعيدين عن النظر إلى الأشياء بعمق. فكان جوهر المأساة الدنيوية غائبا عنهم تماما، فقد كانوا هم أنفسهم صيغا بن جلونية إصلاحية خفيفة: كانت الآية الكريمة " إن الله لا يغير ما بقوم حتّى يغيروا ما بأنفسهم، تتداول في الأوساط الإصلاحية، تعطي انطباعا بأنها تسعى لتجسيد هذا التغيير الأساسي بوسائل البلاغة العربية فقط. فقد كان الأمر يبدو لنا وكأنه إصلاح النحويين. فالمشكل الانساني بقي كاملا دون تغيير وحتى في معطياته الآنية و البديهية كالجهل و المجاعة" (**بن نبي**، 2007، **صفحة** 108).

ثانيا: الحركة التحديثية في ميزان النقد

لم تقو المدارس الفقهية على ردم هوّة الانحطاط التي قبع فيها الانسان المسلم، لاكتفائها باستظهار القرآن لا تفعيله اجتماعيا، فضلا عن انزلاق شخصياته الاصلاحية في المطالبة بالحقوق الانتخابية، لا تثوير الفرد وتثمين فاعلية أدواره في الاصلاح والبناء، وفي ذات مطلب زحزحة الجمود ودحر الانحطاط، برز تيار آخر مغاير له في المشارب والمعايير، ممثلا في الاتجاه التحديثي التغريبي، الذي انطلقت أرضية إصلاحه الأولى من تحطيم التقاليد الجوفاء، التي استبدت بإنسان ما بعد الموحدين إلى درجة انعطاف بعضها إلى العنف، كما هو الوضع بالنسبة للحركة الكمالية في تركيا، ولقد حجّم (مالك بن نبي) من الحركة الحديثة معتبرا أنها تأسست انطلاقا من تركيب عناصر تفتقد للانسجام والمعنى، فهي تعود الى بعض التصورات التّي كونتها البعثات الطلابية من بلاد المسلمين في الدول الغربية بتكوينات "علمية" قصيرة المدى، والتي أغلبها ذات ملمح لغوي تحول دون التعمق في السياقات الحضارية أو الثّقافية، فهي لا تتعدى الملمح المادي لمنتجات الحضارة دون الولوج إلى روحها، فضلا عن الأدوار التي جسدها الاستعمار الأوروبي، الذي لم ينظر البتة إلى المسلم كذات جديرة بالاهتمام بل كموضوع يفكّر في إستغلاله، فهو لم ينقل المدنية والتحضر لمستعمَراته، بل اكتفى بجلب وسائله التي تحقق له نفعا لا غير، فالدول الغربية " لم تكن تهتم بنشر عناصر الثقافة الأوروبية بقدر ما تحرص على توزيع نفاياتها، التي تحيل المستعمَر عبدا للاقتصاد الأوروبي، فهي لا تسعى

إلى اكتشاف ذكاء تلاميذها، أو دفع مواهبهم، و إنّما تسعى إلى خلق آلات ذات كفاءة محدودة" (**بن نبي**، 2002، **الصفحات** 64-65)، وحتى المدرسة التي تحمل بعدا حضاريا فقد كانت مكيفة على حسب الأجندة الاستعمارية للقوى الغربية، والتي ألهمت بعد ذلك الحركات الحديثة التي ساهمت في وصلها بالفكر الغربي.

ولم يميز (مالك بن نبي) بين المدرستين الاصلاحية والحديثة المسومتين بلفحة من ذات العادات العقلية والمواريث الاجتماعية، وإن زادت عنها المدرسة الحديثة فهي تزيد ببعض العناصر الجديدة المقتبسة من الكتب، أو المأخوذة عن تجارب الحياة الأوروبية، وحتى نصيب هذه الحركة هي الأخرى قد طالها كغيرها الإصلاحية، الكثير من النقد من مفكرنا (مالك بن نبي) نجملها في العنصرين التاليين:

1.**غلبة النزعة المادية والتكديس (اقتناء الأشياء دون الالمام بروحها)**: تقهقر العقل الإسلامي عن إدراك حقيقة الظواهر، فلم يعد يبصر منها إلى ما ظهر على السطح، فكان مهيئا لاستقبال منتجات الحضارة الغربية دون نقد أو تمحيص، بل تكونت لديه عقلية استهلاكية مفعمة بـ الرضوخ و(الـ نعم المنبهرة) التي لا تناقش الأفكار ولا تخطط للإبداع، فكلّ ما يهمه هو الحصول عليها لا غير " وهكذا كانت المرحلة الأولى من مراحل تجديد العالم الاسلامي، مرحلة تقتني أشكالا دون أن تلمّ بروحها" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 65).

وقد ربط (بن نبي) ربطا تلازميا وطرديا بين نماء عدد المتخرجين من المدارس الغربية، وبين تصاعد وتيرة السطحية، ويضرب لنا أمثلة متنوعة عن ذلك، نذكر منها بيانه كيف أغرم المسلم بجوّ الفنادق الأوروبية، فراح يطبق معايير الفندقة الجمالية في منزله في صورة تفتقد للذوق والانسجام، بل أدّى بالبعض لوفرة المنتجات الغربية إلى استخدام السيارات الفارهة كخم للدجاج يبيض فيها ويفرخ، وممّا لا شكّ فيه أنّ " هذا النّوع من التّطور ظاهري، وهو دليل على أنّ أصحابه قد اكتفوا بأن خلعوا على الشكل القديم لمضمون ما بعد الموحدين شكلا حديثا" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 68).

وأطّر (مالك بن نبي) رؤية الطالب المسلم للحضارة في صورة سيكوباتية، تفتقد للسواء كونها صنيعة بيئة متطرفة في الجهالة، هي بيئة (ما بعد الموحدين)، فكانت هذه الرؤية محدّدة في اتّجاهين لا توسط بينهما، فهي إمّا مقدسة معظمة، أو مدنسة مستحقرة، ولمّا انتقل هذا الطالب من دراسة علوم الدّين إلى دراسة العلوم الحديثة لم تكن لديه رؤية ثقافية تأملية للحضارة الغربية، بل رؤية سطحية عابرة منحصرة في أشيائها التافهة، ويشير إلى أنّ مجمل الأحياء اللاتينية التّي يتردد عليها الطالب المسلم لا تظهر الوجه الحقيقي للحضارة الغربية، فهذه الأحياء لا تُظهر إلاّ نتائج الحضارة لا غير، ولن يقوى أيضا على رؤية الجانب البشع من هذه الحضارة التي غرقت في المادية و الاستغلال، بل وتماهي قيمة الانسان في الآلة لا في ذاته، فيظل مجتمع (ما بعد الموحدين) تبعا لذلك يحمل قيمة أرفع للانسان مقارنة بالحضارة الغربية التّي جردتها منه، و عليه يرى (بن نبي) " أنّ الطالب المسلم لم يجرّب حياة أوربا، بل اكتفى بقراءتها، أي إنه تعلّمها دون أن يتذوقها. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّه ما زال يجهل تاريخ حضارتها، أدركنا أنّه لن يستطيع أن يعرف كيف تكوّنت، وكيف أنها في طريق التّحلل والزوال، لِما اشتملت عليه من ألوان التّناقض، وضروب التّعارض مع القوانين الإنسانية، ولأنّ ثقافتها لم تعد ثقافة حضارة، فقد استحالت بتأثير الاستعمار والعنصرية (ثقافة امبراطورية)" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 68).

2.**غياب الفاعلية و السقوط في الحرفية**

يتوغّل (بن نبي) في النفس البشرية ليحدّد أن من أسباب التقهقر وعدم الاقلاع الحضاري في مجتمع (ما بعد الموحيدين) في شق المجهودات التحديثية، يعود إلى ضمور الارادة وشحوب الفاعلية والذوبان في أشياء الآخر لا أفكاره، فباستقراء مفهوم المثقف المسلم لـ الحضارة الأوروبية، نجده يضفي عليها قراءة نمطية واحدة منحصرة في منتوجاتها، لأنّه لم يتعلّم من المدارس الأوروبية الفاعلية الواقعية، بل اكتفى بالغرق في برجوازيتها وملامحها المادية، دون أن يتمرس في فقه العمل و النهوض، فبديهي أن ينصرف ذهنه كما أقرّ (بن نبي) عن ادراك كنه الحضارة، فيغصّ مفهومه للحياة بـ "آلاف الأذواق المستعارة دون أن ندري سببا لوجودها" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 69)، ومن شأن ذلك حتما أن لا يمدّه بآليات فهم واقعه الاسلامي لصياغة مخرجات حلول أو نهوض، ومن شأنه أيضا أن يسقط في متلازمة الاكتناز والتكديس، إلى درجة أنّ (بن نبي) وصف آلية جمع وتكديس المنتجات من قبل الحركة الحديثة بـ "البدائية"، إذ لن يمدنا ذلك كمسلمين بضوابط فهم هندسة حضارة الغرب، ولن يمكننا ذلك من النبوغ إلى عوامل وخفايا هندسة بناء انسان الحضارة، بل سنكتفي بالانبهار بعناصر هذه الحضارة لا غير،فـ "لن ندرك ما ترمز إليه تلك الفضائل الدائمة المتجسدة في العامل، والفنان، والعالم، والفلاح البسيط على حدّ سواء، بل سنخدع بما تدلّ عليه أشكالها المؤقتة كالطائرة و المصرف" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 69).

ومبدأ اللافعالية يعزيه (بن نبي) أيضا الى هذر الكلام، فنراه يربط بين مبدأ اللافعالية والحرفية اللغوية، مستشهدا في ذلك بـ الخطب الانتخابية، كعوامل مثبطة للنهوض، فكثيرا ما نظر التحديثيين للمشاكل الاجتماعية بمنظار سياسي، فعوض دفع المجتمع نحو العمل واقتحام مشاكل يومهم، تكتفي هذه الحركة بالبحث عن مكسب سياسي، اذ يخلو كلامهم من أي قدسية لأنه غير مبارك بأي طاقة اجتماعية أو أخلاقية، بل وتنعدم فيه الجاهزية للعمل والنشاط" فالمجتمع المتحفز إلى النهوض يخلد دائما إلى ما تقدمه إليه الاتجاهات الحرفية من ثروة لغوية جديدة، ذات أسر وجمال، وهنا يبدأ الكلام وكأنّه يخون رسالته" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 69).

وبعد انتقاده لكلّ اتجاه نهضوي على حِدةٍ، سواء الحركة الاصلاحية أو التحديثية، يعقد (بن نبي) مقارنة بينهما ينتهي من خلالها إلى محاباة الاتجاه الإصلاحي عن التغريبي، ومردّ ذلك يعود إلى أنّ الحركة الاصلاحية على الرغم من اخفاقاتها العملية إلاّ أنّها الوحيدة التي حملت فكرة النهضة، والتي طالبت الأفراد بالالتزام بالواجب، لكونها كانت قريبة ومحايثة لبيئتها، على خلاف الحركة التحديثية التي كانت مغيبة عن فكرة النهضة وذلك لمفارقتها للبيئة الاجتماعية واهتمامها فحسب بالحقوق عبر ممارسة السّياسة، إذ لم يعنها بعث العالم الإسلامي فكريا وحضاريا، بل اكتفت بانتشاله من الفوضى السياسية، كونها لم تتعمق في مآسي الإنسان المسلم، بل اكتفت بتتبع المسار السياسي الغربي، ف" الحركة الحديثة لم تتجه نحو الآمال ووسائل آدائها، بل اتجهت إلى الأشكال والأذواق الحاجات" (**بن نبي**، 2002، **صفحة** 72).

5. خاتمة

إنّ تشخيص (مالك بن نبي) لإرهاصات مشاريع النهوض من واقع مجتمع إسلامي آيل للسقوط الحضاري، وتكوينه لمجموع الانتقادات بدءا من الاصلاح الدّيني، إلى السّياسي، فالتّعليمي، فالتّحديثي، كان الغرض منها ليس الإنتقاص من محاولات السابقين، بل النقد بمنطق التهيؤ للاإقلاع، والتطلّع لبناء النموذج التربوي المنشود، لقيادة الحضارة أو لـ الاسهام بفاعلية في بناء التاريخ الإنساني، وعليه شكلت هذه المحاولات، على الرّغم من إنزلاقاتها أرضية ابستمية أطلقت العنان لبناء المشروع الحضاري البنابي، كواحد من أبرز المشاريع الحضارية في التاريخ الإسلامي المعاصر، الذي يمثّل أرضية معرفية خصبة للنهل منه، نظرا لما استوفاه من توجيه أخلاقي وجمالي، و منطقي و آخر تقني، أو لاخضاع فكره لمساءلات نقدية قصد ضخّ آفاق تجديدية للنهضة، ولمواكبة الإشكالات الجديدة التي تعصف بالعقل الاسلامي في فضاء عالمي أكثر حدّة وتركيبا.

تضارب المصالح

❖ يعلن المؤلف أنه ليس لديه تضارب في المصالح.

الهوامش

1- عبد الاله بلقزيز، نقد التراث، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت ـ لبنان، نوفمبر 2014م، ص22.

2- محمد عابد الجابري، وجهة نظر ـ نحو إعادة بناء قضايا الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط5، بيروت ـ لبنان، جوان 2015م، ص 45.

3- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الوعي، ط1، رويبة ـ الجزائر، 2013م، ص 24.

4- مالك بن نبي، المصدر السابق نفسه، ص 25،

5- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 50.

6- عمار جيدل، نقد مسالك المسلمين في التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، مجلّة رؤى، مركز الدراسات الحضارية ، باريس، السنة الرابعة ـ العدد 20، 2003 م، ص 70.

7- نور الدّين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي ج2، ترجمة:عبد الحميد بن حسان . عايدة ساعي، دار سمر، المكتبة الوطنية الجزائرية، محمد بلوزداد ـ الجزائر، السداسي الثاني 2016م، ص 64.

8- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص52.

9- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة (الفلسفة العربية المعاصرة ـــ تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة و الايديولوجيا ـــ)، اشراف و تحرير: اسماعيل مهنانة، تصدير: فتحي المسيكني، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2014م، ص 579.

10- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 52.

11- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 51.

12- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، ط2، دمشق ـ سوريا، 2000م، ص 47-48.

13- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 156.

14- المصدر السابق نفسه، ص 85.

15- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 47.

16- القرآن الكريم، سورة الرعد 11.

17- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 53.

18- المصدر السابق نفسه، 154.

19- المصدر السابق نفسه، 54.

20- المصدر السابق نفسه، ص57.

21- المصدر السابق نفسه 87.

22- مجموعة من الأكاديميين العرب، موسوعة الأبحاث الفلسفية للرابطة العربية الأكاديمية للفلسفة (الفلسفة العربية المعاصرة ـــ تحولات الخطاب من الجمود التاريخي إلى مآزق الثقافة و الايديولوجيا ـــ)، مرجع سابق، ص584.

23- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص54-55.

24- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، مصدر سابق، 48.

25- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 60.

26- المصدر السابق نفسه، ص 56.

27- مالك بن نبي، العفن مذكرات الجزء الأوّل (1932-1940)، معالجة النص: ياسين أصنام، شركة دار الأمة، ط1، برج الكيفان ـ الجزائر، 2007م، ص156.

28- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص21.

29- مالك بن نبي، المصدر السابق نفسه، ص 25.

30- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إشراف عمر كامل مسقاوي، اصدار نزهة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 1981، 15.

31- مالك بن نبي، المصدر السابق نفسه، ص77.

32- شروط النهضة، المصدر السابق نفسه، ص24.

33- المصدر السابق نفسه، ص27.

34- نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي ج2، مرجع سابق، ص 52

35- نور الدين بوكروح، مرجع سابق، ص 97.

36- أنظر إلى: مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق.

37- أنظر إلى: مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إصدار: ندوة مالك بن نبي، ترجمة عمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 1981م.

38- عمار الطالبي، آثار عبد الحميد بن باديس، المجلد الأوّل (تفسير وشرح أحاديث)، الشركة الجزائرية، ط3، باب عزون ـ الجزائر، 1997م، عن تقديم: مالك بن نبي، ص 10.

39- القرآن الكريم، سورة الرعد الآية 11.

40- شروط النهضة، مصدر سابق، 27-28.

41- نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي ج2، مرجع سابق، ص 96.

42- عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي ـ مسار نحو البناء الجديد ـ ، ج1، دار الفكر، دمشق ـ سوريا، 2013م، ص 160.

43- نور الدين بوكروح، المرجع السابق نفسه، ص 99.

44- نور الدين بوكروح، المرجع السابق نفسه، ص 87.

45- محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، بيروت ـ لبنان، ماي 2010، العودة إلى :ص 60-61.

46- نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي ج2، مرجع سابق، ص54-55.

47- مالك بن نبي، العفن مذكرات الجزء الأول (1932-1940)، مصدر سابق، ص52.

48- المصدر السابق نفسه/ ص 108.

49- مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص64-65.

50- المصدر السابق نفسه، ص 65.

51- المصدر السابق نفسه، ص 68.

52- المصدر السابق نفسه، ص 68.

53- المصدر السابق نفسه، ص 69.

54- المصدر السابق نفسه، ص 69.

55- المصدر السابق نفسه، ص 69.

56- المصدر السابق نفسه، ص 72.

كيفية الإستشهاد بهذا المقال حسب أسلوب APA :

المؤلف بوقفة فاطمة الزهراء، (2020)،مقاربة (مالك بن نبي) النقدية لمساعي النهوض الحضاري لـ مجتمع ما بعد الموحدين، مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية، المجلد 12، العدد 02، جامعة حسيبة بن بوعلي بالشلف، الجزائر، الصفحات. ص ص: 309-318