

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

MINISTERE DE L'ENSEIGNEMENT SUPERIEUR ET DE LA RECHERCHE SCIENTIFIQUE

ⵓⵎⵓⵔⵓⵔ ⵎⵓⵎⵎⵉⵔⵉ ⵔⵉⵣⵓⵣⵓ

ⵕⵓⵎⵓⵔⵓⵔ ⵎⵓⵎⵎⵉⵔⵉ ⵔⵉⵣⵓⵣⵓ

ⵕⵓⵎⵓⵔⵓⵔ ⵎⵓⵎⵎⵉⵔⵉ ⵔⵉⵣⵓⵣⵓ

UNIVERSITE MOULOUD MAMMERI DE TIZI-OUZOU

FACULTE DES LETTRES ET DES LANGUES

Département de Langue et Littérature Arabe



جامعة مولود معمري - تيزي وزو

كلية الآداب واللغات

قسم اللغة العربية وآدابها

التخصص: اللغة والأدب العربي

الفرع: أدبي

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه

إعداد الطالب: محمد ديدان

الموضوع :

استراتيجية الخطاب النقدي الثقافي عند المفكرين الجزائريين المعاصرين
- محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان أنموذجا -

لجنة المناقشة:

- د/ محمد الصادق بروان، أستاذ محاضر (أ)، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - رئيسا
- د/ خالد عيقون، أستاذ محاضر (أ)، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - مشرفا ومقررا
- أ. د/ أوريدة عبود، أستاذة التعليم العالي، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - عضوا ممتحنا
- أ.د/ سالم سعدون، أستاذ التعليم العالي، جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة - عضوا ممتحنا
- د/ عيسى طيبي، أستاذ محاضر (أ)، جامعة أكلي محند أولحاج - البويرة - عضوا ممتحنا
- د/ سليم سعدلي، أستاذ محاضر (أ)، جامعة البشير الإبراهيمي - برج بوعرييج - عضوا ممتحنا

تاريخ المناقشة: 2021 / 12 / 06

شكر وامتنان:

بسم الله والصلاة والسلام على رسول الله

بداية أحمد الله سبحانه على أن وقفنا لبلوغ هذه المحطة من البحث، فله الحمد كله، وله الشكر كله، وإليه يُرجع الأمر كله، ثم أستغلّ هذا المقام الكريم لأتقدّم بالشكر الجزيل والامتنان الجميل إلى أساتذتي الكرام أعضاء لجنة المناقشة كلّ باسمه ومقامه على قبولهم لهذا العمل قراءة ومناقشة وإثراء، وأخصّ بالذكر أستاذي المشرف الدكتور خالد عيقون على ما نصح ووجه وقّوم وصبر في سبيل إتمام هذا العمل في أفضل صورة ممكنة.

كما لا يفوتني أن أشكر كلّ من ساندني مادياً أو معنوياً طول مدّة إنجاز هذا العمل، خاصّة العائلة الكريمة التي تحمّلت عناء انشغالي عنها، وبعدي منها ذهنيًا وفكريًا.

إهداء:

إلى والدي الكريمين أطال الله بقاءهما في طاعته.

إلى عائلتي الكريمة فردا فردا.

إلى أصدقائي وأحبائي، وإلى كلّ من عرفنا فأحبّنا في الله وأحبّناه فيه.

إلى جميع أساتذتي في أطوار التعليم كلّها.

إلى كلّ من له فضل علينا من قريب أو بعيد.

إليكم جميعاً أهدي هذا العمل .

مَقْدَمَة

عرف الفكر النقدي المعاصر إقبالا غير مسبوق على دراسة الثقافة، التي اعتبرها جمع من أهل الفكر منفذا أساسيا لتحقيق التقدم الحضاري، بما لها من قوة التأثير في حركية المجتمع، ولما تتمتع به من إقبال جماهيري كبير، فعمدوا إلى تفكيك الخطابات الأدبية والاجتماعية والسياسية والتاريخية، للكشف عن الدلالات الضمنية فيها، ونقد الأنساق الثقافية المهيمنة عليها، بحثا عن الخروج بالدراسات النقدية من دائرة الأدبية إلى مجالات أخرى أوسع أفقا وأكثر اتصالا بالحياة والواقع.

ولقد حفل تاريخ الثقافة والفكر بعدد كبير من النقاد العرب قدّموا جهودا كبيرة في باب التحليل والتأويل والنقد، في ظلّ الصراع المحتدم الذي طبع القرن العشرين حول العقائد والفلسفات والمناهج؛ ولأنّ الجزائر لم تكن بمنأى عن ذلك ارتبط تاريخها كغيرها من البلاد بجهود أعلام بارزين ساهموا في دفع عجلة الثقافة فيها، بما قدّموه من إضافة للرصيد المعرفي بكلّ تجلياته؛ لعلّ من أبرزهم محمّد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان، مفكران جمعا بين اتّساع المعرفة وتنوّع الثقافة، ومزجا بين الفكر والأدب والسياسة، وتقاسما التفتح على الثقافتين الشرقيّة والغربيّة، ما ولّد لديهما تنوعا في الروافد، ووفرة في الأفكار، استعانا به في مسعى إعادة بعث الثقافة العربيّة الإسلاميّة ذات الطابع الأمازيغي، القائمة على التوازن بين الأصالة والمعاصرة، في إطار الاعتدال والوسطية المنفتحة.

فهذا بحث في "استراتيجية الخطاب النقدي الثقافي عند المفكرين الجزائريين المعاصرين - محمّد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان أنموذجا -" يتضمّن موقف الباحثين من مختلف القضايا الثقافية والفكرية الملازمة للواقع العربي والإسلامي، في مقدّمتها مشكلة تطويع الخطاب الثقافي، وإخضاعه لما لحقه من مناهج نقدية ومقاربات فكرية غربية، وضعت المثقف العربي في حالة من الارتباك والتردد، بين الاستفادة منها ومحاولة تمثّل خلفياتها واستثمار آلياتها، وبين التخوّف من الوقوع رهن الاحتواء الثقافي الذي يفضي إلى الاستلاب والتبعية. وهو ما حثّم عليهما الرجوع إلى الأصول الفلسفية والتاريخية للحضارة الغربية، بغرض فهم المسألة الثقافية وأنساقها، ثمّ تحديد صوابها من خطئها، ووجاهتها من عدمها، ووضع الحدود بين المقبول والمردود في العلاقة بينها وبين الحضارة الإسلامية،

بحثاً عن نقل الأُمَّة من التّفكير إلى الفعل الحضاريّ، واكتشاف الطّريق إلى الذات والآخر، وفق منهج كلّ منهما في الرّدّ والتّرجيح والموافقة.

وعليه تكمن أهمّية الموضوع في كشف المخبوء واستنطاق المضمّر، باعتبار أنّ معظم الخطابات الثقافيّة الواردة في مدوّنة الباحثين والتي تناولاها بالدراسة والتّحليل لا تخلو من نسقين: أحدهما ظاهر والآخر مضمّر ناسخ له، يتطلّب إدراكه والعلم به اتّباع منهجيّة صارمة في الاستنباط، يتمّ بموجبها التّفريق بين اللفظ والمعنى، والجليّ والخفيّ، والنّظريّة والتّطبيق، والأصيل والدّخيل؛ ذلك أنّ تحليل الخطاب الثقافيّ يقتضي إدراك التّفاعل بين الجانب الاجتماعيّ وما يندرج تحته من تاريخ وفلسفة وسياسة، والتّقافيّ وما يحتويه من آداب وفنون وممارسة، وتجليّات ذلك وانعكاسه على مستوى البنية الخطابية ومنهج التّفكير، إذ المعوّل على الجوهر والمخبر لا على الظّاهر الشائع المبتذل.

ولقد اخترت الموضوع لأسباب ذاتيّة وأخرى موضوعيّة، تشترك في كونها أسباباً علميّة بحتة، حداني إليها السّعي لإثراء المكتبة بدراسة أخرى تهتمّ بجهود المفكرين الجزائريين في ضوء المقاربة النّقديّة الثقافيّة، محاولة منّي لفهم مشاريعهم وأفكارهم في هذا الباب، وذلك بعد تناول لي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين بالبحث في مرحلة سابقة، خاصّة وأنّ الموضوع اجتماعيّ ثقافيّ، يصل بين الفنّ، والأدب، والنّقد، والتّاريخ، والسياسة، ما يجعله مادّة خصبة للمقاربة المذكورة.

كما رأيت أنّه من الواجب توفير حقّ المفكرين الجزائريين من الاهتمام، بذكر إسهاماتهم وتحليلها، ومناقشة آرائهم ونقدها، والنّظر عن كثب في توجّهاتهم الفكرية وفي طريقة طرحهم لها؛ فذلك كفيّل بأن ييسّر لنا فهم استراتيجيّة العمل الإصلاحيّ الذي اضطلع به ولد خليفة ومزيان، وإدراك معالم النّظريّة الثقافيّة لهما، لاستثمار ذلك في مناقشة الموضوعات التي تهتمّ بالقيم، ومقولات الحداثة، والحوار بين الثقافات، ودراسة التّيارات الفلسفيّة الغربيّة، والمذاهب الفكرية الحديثة، والفرق بين الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة، وغيرها من المحاور التي تجسّد خلالها الخطاب الإصلاحيّ الذي ابتغيا به المدنيّة الصّحيحة، المستندة على المحافظة الإبداعية - بتعبير عبد الله الغدّامي -.

فعلى الرغم من الحضور المتميز للباحثين في الساحة الثقافية، والجهود الجبارة التي بذلها في كل ميدان، والمسؤوليات التي تقلّدها في الدولة، حتّى كان لهما في كل مشروع إصلاحي أو سياسي أو أدبي في الجزائر المستقلة رأي وتدبير، أو عمل وتسيير، إلا أنّ إنتاجهما الثقافي طاله مثل كثير من إنتاج المثقفين الجزائريين التنكّر والتهميش والإقصاء، لا سيما على صعيد المقاربات النقدية الثقافية، التي كانت شحيحة شحّ الدراسات الجامعية المهمة بهما؛ اللهم إلا بعض المقالات المتناثرة هنا وهناك، التي حاولت الاستثمار فيها، أذكر منها: "دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان" لجمال الدين بوقلي حسن، الذي أراد من خلاله إلقاء نظرة على الفكر المزياني، ومعرفة أهم آلياته ومنابعه وأهدافه، لكنّه اختار النظرة السريعة الشاملة، فلم يتعمّق في جزئياته، ولم يدرسه من ناحية ثقافية محضة، و"عبد المجيد مزيان وتجديد النصّ الخلدوني: دراسة في المنهج" لإسماعيل نقّاز، إضافة إلى بعض الآراء حول أفكار الباحثين، التي ركّزت في معظمها على الجانب السياسي أو التاريخي، ولم تعط مكانة أساسية للخطاب النقدي الثقافي، الذي أراه يحتلّ موقعا مركزيا في فكرهما.

وبالتالي ارتأيت أنّ أوجّه اهتمامي نحو المقاربة النقدية الثقافية، التي تركّز على العلاقة بين الذات والآخر على الصعيد الفكري والثقافي والإبداعي، حتّى يكون للموضوع صدى مختلفا عند معشر الباحثين، فاستعنت في ذلك قدر المستطاع بما كُتب عن الحياة الثقافية للمجتمع الجزائري بصفة عامّة، قبل الاستعمار وبعد الاستقلال، على غرار ما كتبه تركي رابح عمامرة، وعمر بن قينة، وأبو القاسم سعد الله، ومولود قاسم نايت بلقاسم، وعلماء الجمعية، إضافة إلى مالك بن نبي الذي قضى حياته منظّرا للثقافة، ومكافحا من أجل النهوض بالأمة حضاريا وفكريا، مثلما استعنت بما كُتب عن الأصول الفلسفية والتاريخية للحضارة الغربية، وما أُلّف في باب دراسة فكر الحداثة وما بعد الحداثة على الصعيد الديني والثقافي والاجتماعي والسياسي تحليلا وتفكيكا ونقدا، من أجل دراستها على نحو مقارن.

يمكننا بعد هذا العرض الموجز القول: إنّ معظم الدراسات الأكاديمية على قلّتها، والمقالات ذات الطابع الصحفي التي تناولت أفكار ولد خليفة ومزيان بالدراسة، لم تركّز

على الأبعاد الثقافية في تحليلها؛ إذ لم يتمّ - فيما أعرف - المقاربة بين الباحثين على نحو مقارن ضمن منهجية تلتزم بالنظريات النقدية الثقافية التي أعادت النّظر في كثير من الأنظمة المتعارف عليها، وأسست لخطاب مغاير وفي بعض الأحيان مناهض لما هو سائد، موازاة مع التحوّل المصطلحي والمفهومي على مستوى الخطاب الثقافي العربي المعاصر؛ وهو النقص الذي استرعى انتباهي، فراودتني نفسي على محاولة استكمالها، وملء فراغاته، ليتمحور جوهر بحثي في الإجابة الإشكال الآتي:

كيف قرئ الخطاب الثقافي المعاصر وكيف تمّ تلقّيه في الوطن العربي والإسلامي؟ ما الآليات التي يتوسّل بها للتعبير عن وعيه بالذات والآخر والعلاقة بينهما؟ هل هناك وعي نقدي جديد يعكس أسئلة البحث عن الهوية؟ وهل قدّم ولد خليفة ومزيان قراءة نقدية جادة للأنساق الثقافية السائدة أو المشيئة في الحاضر؟ كيف تعامل الباحثان مع التاريخ بوصفه ممارسة نقدية ونشاطا اجتماعيا وسياسيا؟ وكيف كان موقفهما من القضايا الخلافية بين الحداثيين والأصاليين؟ ثم هل استطاعا الخروج في ذلك عن الخطّ الفكري الذي بلورته الحضارة الغربية؟

للإجابة عن هذه التساؤلات وغيرها ارتأيت أن أقسم البحث إلى مدخل تمهيدي، وثلاثة فصول، وخاتمة، فكان على الشكل التالي:

مقدمة: اشتملت على شرح عام للقضية المطروحة، وإحاطة بالموضوع، مع عرض موجز للدراسات السابقة التي تناولت جوانب منه، ثم طرح الإشكال، واختيار المنهج المناسب لمعالجته، والخطة الملائمة لذلك، لتختم بذكر الصعوبات التي واجهتنا أثناء إنجاز البحث، وإسداء الشكر لمستحقّيه.

مدخل: طُرحت فيه قضية الخلاف بين النقاد والمفكرين حول مفاهيم "النقد الثقافي" و"نقد الثقافة" و"الدراسات الثقافية"، كما تضمّن شرحا لغويًا واصطلاحيًا لمختلف المصطلحات التي مثّلت محور الدراسة، كمفهوم الخطاب، ومعنى النقد، وتعريف الثقافة، وحدود النقد الثقافي.

أما الفصل الأول الموسوم: "جهود محمد العربي ولد خليفة في إصلاح المنظومة الفكرية في الجزائر" حاولت أن أتناول خلاله المنطلقات الفكرية، والأبعاد النظرية التي اتخذها الباحث نقطة بداية نحو الإصلاح الثقافي، والتي حملت معاني مختلفة لجملة من المبادئ، كمفهوم التاريخ في كنف تامين مكتسبات ثورة نوفمبر المجيدة، والوظائف الحضارية والفكرية لمنظومة التربية والتعليم، إضافة إلى رأيه حول مفهوم التجديد الذي يرى أنه عود على بدء مع التطوير والتوسع والتحفيز والتعمق وليس انطلاقا من العدم؛ حيث استند في ذلك على أسس ثابتة ركز فيها على خطاب الهوية بأبعادها الثلاثة (الإسلام والعربية والأمازيغية)، وعلى ضرورة تحصيل نسبة محترمة من التراكم العلمي والإبداعي، فضلا عن محاولة استنطاق الذات والبحث عن تداخلاتها وتفاعلاتها مع الآخر من خلال إثارة مشكلة التراث والحداثة؛ كما تعرض لأهم الخطابات الثقافية الراهنة كمفهوم الحرية، ومشكلة الديمقراطية، والعولمة، والمثاقفة؛ ناقشتها وفق مقاربة نقدية ثقافية تتجاوز مستوى التحليل اللساني للخطاب إلى مستوى التأويل.

واشتمل الفصل الثاني المعنون ب: "عبد المجيد مزيان ناقدا ثقافيا" على وجهة نظر الباحث عن الثقافة التي يربطها بالانتماء الحضاري ومنهجه في الارتقاء بها إلى مستوى التنظير، كما تضمن مركزية عالم الأفكار في إصلاح المنظومة الثقافية، وفيه حديث عن التوازن المعرفي، وشروط الحوار المتكافئ مع الآخر، وتعرّيج على قضية الاستلاب والاعترا ب التي تعدّ من المباحث المهمة في مشروع مزيان، وعلى تأثير الغزو الثقافي على البنية الاجتماعية، فضلا عن تسليط الضوء على الشروط التي وضعها لتحقيق الأهداف المتوقع بلوغها، أهمها: النقد الذاتي، والأخذ بالعلم، وضرورة الالتزام بالمبدأ الخلق، وبلوغ الوعد الجماعي، والالتزام بالبعد الإنساني وفق النمط الإسلامي، والمزج بين المنهج العلمي والعقلاني في البحث والتبليغ.

كما تعرّضت خلال الفصل الثالث: الذي كان بعنوان: "الموازنة بين فكر ولد خليفة ومزيان" إلى الخطابات الثقافية الواردة في مدونة الباحثين بالتحليل والمناقشة والنقد، من خلال الكشف عن تعاطي كلّ منهما معها على سبيل المقارنة، مع إيراد الآراء المختلفة

فيها، وموقفنا منها؛ وقد جاءت في ثلاثة محاور أساسية، أولها: أزمة الفكر وسبل تجديد الوعي، وفيه تمّ التركيز على إعادة النظر في فهم جملة من المقولات، التي تنتهي بالتلقّي إلى أحد أمرين: إمّا تعزيز في نمط التفكير، أو تغيير تتغيّر معه النظرة إلى بعض القناعات، ثانيها: المنهج الفكريّ بين العمق والسطحية، وفيه دعوة إلى تجاوز النظرة الساذجة للعالم، وتحفيز على الوصول بالفكرة إلى مستوى الفاعلية والتطبيق، حتّى يتسنى للأمة بلورة أنموذجها الخاص، على مستوى النظم الاجتماعية، والنشاط السياسي، والمعاملات الاقتصادية، والمقاربات الثقافية، والمنظومة التعليمية، أمّا ثالثها: فيتعلّق بنقد الفكر الحدائّي وما بعد الحدائّي، وتعرية خطاباته التي يخالف ظاهرها باطنها.

وأنهيت البحث بخاتمة: كانت بمثابة خلاصة تضمّنت ما استطعت الوصول إليه من نتائج على ضوء المنهج المتّبع، وإجابات لمختلف التساؤلات المطروحة آنفاً.

وبما أنّ كلّ بحث علمي، أو دراسة أكاديمية، تقتضي منهاجاً يتناسب وطبيعة الإشكال المطروح، لم أجد ملاذاً من الاعتماد على المنهج النقديّ الثقافيّ الذي يتفاعل مع جميع المناهج السياقية والنسقية، ويستدعي الدراسات الاجتماعية والنفسية والثقافية، مع اعتماده على أساليب التحليل والتّركيب والمقارنة؛ حاولت الاعتماد على بعض أدواته في تحليل خطاب المفكرين، وعلى بعض آلياته في الموازنة بينهما على مستوى الأفكار التي شكّلت نقطة تقاطع بينهما، والتي أفصح عنها ولد خليفة بالقول: « وقد كانت لنا مع الأستاذ عبد المجيد مزيان بوجه خاصّ حوارات عديدة؛ حول النّخبة / والسّلطة، والعقل، والدين، وإسلام الأمس واليوم، وتأثير الغرب الأوربيّ والفرنسيّ منه خاصّة في ثقافتنا، وكيفية الخلاص من عقدنا تجاهه، أو الكيفية التي توظّف الكولونيالية تركتها في الجزائر »¹.

وكغيره من البحوث واجهتنا بعض الصّعوبات، كان من جملتها قلّة الدراسات المهمّة بفكر الباحثين من منظور نقديّ ثقافيّ خاصّة، بالإضافة إلى سعة المدوّنة، وصعوبة الإلمام

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، تيزي وزو (الجزائر) 2007م، ص58.

بكلّ حيثيّاتها، فضلا عن تداخل الموضوعات بعضها مع بعض، وصعوبة الفصل بينها، ممّا يوهّم القارئ بوجود تكرار وإعادة للكلام.

أخيرا لا أدّعي بلوغ الكمال في هذه الدّراسة، ولا أزعم أنّي قد جنّبت بما لم تأت به الأوائل، ولكن حسبي أنّني اجتهدت قدر الإمكان في تحليل وفهم جانب كبير من فكر الباحثين الجزائريين محمّد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان، ولعلّي أوصي في النّهاية بأن يتّجه المشتغل بالدّراسات الأدبيّة والنّقديّة إلى دراسة الفكر الجزائريّ الحديث تحليلا ومناقشة ونقدا، واستنباط ما انبثق منه من نظريّات وأنماط انطلاقا من الرؤية التّأويليّة والمقاربات الثقافيّة للمفكرين الجزائريّين، الذين لا يقلّ إنتاجهم أهميّة عمّا أنتج في مشارق الأرض ومغاربها، فمن غير اللائق غضّ الطّرف عن جهودهم مقابل التّهافت على إخوانهم في البلاد الأخرى.

مدخل: تحديد المصطلحات

1- الخطاب

2- النقد

3- الثقافة

4- النقد الثقافي

مدخل:

اهتمت الدراسات النقدية المعاصرة بالبحث عن الدلالات الضمنية التي يكتنفها الخطاب الثقافي بمختلف مستوياته وأنماطه وصيغه، فاشتغلت بالمعنى على حساب اللفظ، وبالمضمّر على حساب الظاهر، وأعطت القارئ الحقّ في أن يهب النصّ أو الخطاب ما شاء من المعاني، من خلال التركيز على تفكيك البنى الثقافية، وبحث علاقاتها، والإحاطة بأنساقها، ومعرفة مرجعيّاتها، انطلاقاً من سياقاتها السياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة والتاريخيّة تحليلاً وتشريحاً وتأويلاً؛ وهو توجه تتفق عليه كلّ المناهج النّقدية لمرحلة ما بعد الحداثة، التي تشترك في بعض مشاربها، وروافدها، وملابسات نشأتها، وأهدافها كذلك، حتّى إنّ الدّارس ليجد صعوبة في التّفريق بينها، نتيجة التّطور المفهومي الذي اعتراها، فحوّلها إلى مشروع نقدي وفكري يتّخذ من الثقافة منطلقاً وغاية، « ولعلّ أهمّ ما جاءت به (مناهج ما بعد الحداثة) هو إعادة تقييم العلاقة بين الذات والموضوع، ومساءلة العقل، واستجواب الذات نفسها، لتكون موضوعاً خارجاً عن أرضها الثقافيّة وبنيتها المؤسّساتيّة »¹.

وعليه فإدراك ماهية النّقد الثقافي يقتضي فهم جملة من المصطلحات التي تدور في فلكه، والموضوعات التي تندرج تحته، والخلافات التي أثّرت حوله، قصد إزالة اللبس عن التّدخل الحاصل بينه وبين مجالات معرفيّة أخرى تقاسمه مادّة البحث وبعض أدواته وموضوعاته، على غرار " نقد الثقافة " و " الدراسات الثقافيّة "؛ ولكن قبل ذلك يُلزمنا عنوان البحث أن أقدم بعض التّحديدات للمصطلحات الواردة فيه، كي تساعد في إعطاء تصوّر عامّ عنه، وتحديد مساره؛ فمرحلة ضبط المصطلحات هي المرحلة الأهم في كلّ بحث علمي، إذ لا يمكن الولوج مباشرة إلى متنه ما لم ننظر إلى تحديد شامل للمفاهيم العامّة التي انبنى عليها، متمثلة أساساً في المفردات التي تألّف منها العنوان؛ ذلك أنّه « لا وجود لمصطلح ليس بإشكاليّ، وخلافيّ، وعلى درجة أو درجات من الغموض والالتباس »².

¹ سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافيّة والنّقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافيّة المتداولة، مراجعة وتعليق: سمير الشّيح، دار الكتب العلميّة، (د ط)، بيروت (لبنان)، (د ت)، ص 5.

² عبد الله الغدّامي، القبيلة والقبائليّة أو هويّات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، ط2، الدّار البيضاء (المغرب)، 2009م، ص 65.

1- الخطاب:

يعدّ "الخطاب" من أهمّ المصطلحات، وأكثرها شيوعاً في حقل الدّراسات اللّغويّة والنّقديّة والثّقافيّة؛ حيث اقتحم ميادين الفكر، والأدب، والسّياسة، والدّين، ما جعل الحاجة إليه تزداد من زمن إلى آخر، لا سيّما في العقود القليلة الماضية التي سجّل فيها حضوراً متميّزاً، فلم تخلُ منه أغلب الإنتاجات الفكرية؛ مع الإشارة إلى أنّه ليس بالمصطلح الجديد في ميدان المعرفة، بل له جذوره الممتدّة في التّاريخ، لارتباطه بكلّ ما أنتجه العرب وغيرهم، من إبداعات أدبيّة وثقافيّة وفكريّة، نتجت عن عمليّة التّواصل والتّلقّي والتّمثّل.

ولقد أخذ معاني وصيغاً شتّى، تعدّدت غاياتها وتنوّعت مقاصدها، باعتباره كيّاناً تشكّله اللّغة، وفضاء تتمظهر في كنفه مختلف الأنساق الثّقافيّة، فاللّغة جزء من الثّقافة المحدّدة لهويّة المجتمع، لأنّها الوعاء الذي يحوي تاريخه وهويّته وتراثه، « فمن المعروف أنّ الرّموز الثّقافيّة لا تنفصل عن الخطابات (...)؛ والموروث الثّقافيّ - إذا - (القوانين، السلوك، الممارسات، العادات) هو مجموعة من الأفكار والطّقوس والشّعائر والممارسات يتمّ تداولها بواسطة اللّغة، وتستجيب اللّغة في هذه الحالة لشروط هذا الموروث وضروراته، لما له من سلطة وهيمنة على الإنسان الذي ينطق باللّغة»¹.

أ- المعنى اللّغوي:

ورد في لسان العرب عند ابن منظور* أنّ: «الخطاب والمخاطبة، مراجعة الكلام، وقد خاطبه بالكلام مخاطبة وخطاباً، وهما يتخاطبان»²، ومراده بمراجعة الكلام التّداول،

¹ عبد الفتّاح أحمد يوسف، لسانيّات الخطاب وأنساق الثّقافة - فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثّقافة - منشورات الاختلاف، ط1، 1431هـ/2010م، الجزائر، ص51.

* هو محمد بن مكرم بن عليّ - وقيل رضوان - بن أحمد بن أبي القاسم بن منظور الأنصاريّ الإفريقيّ المصريّ، جمال الدين أبو الفضل، ولد في المحرم سنة ثلاثين وستمائة [630هـ/1232م - 711هـ/1311م]، أديب ومؤرّخ وعالم في الفقه الإسلاميّ، واللّغة العربيّة؛ من أشهر مؤلّفاته: لسان العرب، مختار الأغاني وهو مختصر كتاب الأغاني للأصفهانيّ، مختصر تاريخ بغداد للخطيب البغداديّ، مختصر العقد الفريد لابن عبد ربّه، مختصر بيتيمة الدّهر للنّعاليّ، مختصر الحيوان للجاحظ وغيرها (ينظر، جلال الدّين السيّوطي، بغية الوعاة في طبقات اللّغويين والنّحاة، ج1، المكتبة العصريّة، لبنان، ص248).

² ابن منظور: لسان العرب، مج2، مادة خطب، طبعة دار المعارف، (د ط)، مصر، (د ت)، ص1194.

والحوار، والمناقشة، لأنّ المراجعة فيها معنى الجدل، والأخذ والعطاء؛ وقد سار رجيل من أئمة النحو قديما مع الطّرح القائل بترادف مصطلحيّ الخطاب والكلام، مع وضع الإفادة والإفهام شرطا لكليهما؛ فعرفه ابن أجروم بالقول: « هو اللفظ المركّب المفيد بالوضع »^{1*}، وهو ذات المعنى الذي ورد في كتاب الكليات حيث قال صاحبه: « وهو الكلام الذي يُقصد به الإفهام، إفهام من هو أهل للفهم، والكلام الذي لا يُقصد به إفهام المستمع فإنّه لا يسمّى خطابا »². وقوله: "من هو أهل للفهم" يخرج به الجاهل الذي لا يدرك حدّا معيّنا من الكلام، وكذا الشّخص المتعصّب لرأيه، الرافض للحقّ، وإن كان من أهل الفهم؛ وخروج الأصناف المذكورة يعود لتعذّر تحقيق شرط مراجعة الكلام الذي يعتبر من أركان الخطاب كما عند اللسانيين، ومن أركان الكلام كما عند النحويين.

ب- المعنى الاصطلاحيّ :

نحا المصطلح منحى آخر في الدّراسات اللّسانية الحديثة، حيث اختلفت تعريفاته باختلاف المنطلقات اللّسانية المقاربة للمفهوم، منها ما اختلف مع التّعريفات البسيطة للعرب القدامى ومنها ما اتّفق معها؛ نذكر على سبيل المثال قولهم: « هو اللّغة في طور العمل، أو اللسان الذي تنجزه ذات معيّنة، يتكوّن من متتاليّة تشكّل مرسلّة لها بداية ونهاية »³؛ فاللّغة بهذا الاعتبار هي القناة التي تستعمل للتفاعل بين طرفيه، إذ يتحقّق هذا بفضلها ويصبح بمثابة إنجاز، أو إنتاج فرديّ أو جماعيّ؛ فهي ظاهرة اجتماعيّة ونسق من العلاقات، توجد في حدود الخطاب، تسمح للأفراد بالتّواصل فيما بينهم، ويتمّ بموجبها وما تحويه من روابط لغويّة وثقافيّة إرسال الرّسالة وتلقّيها وفهمها ودراستها وتحليلها وتفسيرها⁴.

* أي ينبغي أن يكون منطوقا لا مكتوبا، ومركّبا تركيبا إسناديا مفيدا (من مسند ومسند إليه)، بخلاف غير المفيد، والمركّب تركيبا إضافيا، أو مزجيا أو عدديا أو توصيفيا، وأن يكون مفيدا إفادة يحسن السكوت عليها من قبل المخاطب، وأن يكون على منهج العرب في الكتابة أو بالوضع العربيّ (ينظر: محمّد بن صالح العثيمين، شرح المقمّة الأجرومية لأبي عبد الله الصنهاجي المعروف بابن أجروم، دار الإمام مالك، ط1، الجزائر، 1426هـ/2005م، ص8-10)

¹ ابن أجروم : نظم الأجروميّة، دار الإمام مالك، ط1، الجزائر، 2002 م، ص7.

² أبو البقاء الكفوي : الكليات، طبعة مؤسسة الرّسالة، (د ط)، بيروت، 1992م، ص419.

³ سعيد يقطين، تحليل الخطاب الرّوائي، المركز الثّقافيّ الغربيّ، ط3، الدّار البيضاء (المغرب)، 1997، ص21.

⁴ ينظر، ميشال فوكو، جغرافيا المعرفة، تر: سالم يغوت، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط2، الدّار البيضاء ، 1987م، ص85.

وإذا سلّمنا أن الخطاب في أرجى تعريفاته هو اللّغة في حالة استعمال، تظهر في شكل مجموعة تعبيرات خاصّة، وتحدّد وفق وظائف محدّدة، وأنّ اللّغة مظهر من مظاهر ثقافة المجتمع، ونسق* من أنساقه، بما تحمله من أصوات، وتراكيب، ودلالات، وأنماط اجتماعيّة، تشكّل الصّورة الماديّة للثقافة؛ فإنّنا ندرك حينئذ أنّ الفصل الجزائيّ بينهما يُعدّ بمثابة عامل مناف لطبيعة كلّ منهما؛ وهذا ما تؤكّده الدّراسات اللّسانية التي تسعى إلى « جعل الجملة وحدة لسانية صغرى، تساهم إلى جانب جمل أخرى في تشكيل الخطاب »¹.

يُفهم منه أنّ الغاية العليا للخطاب في الدّراسات اللّسانية الحديثة تكمن في التّأثير والإقناع، وهذا يستلزم حضور جملة من الشّروط والمقوّمات، أهمّها توقّر طرفيه، والأداة المناسبة للتّبليغ، بالإضافة إلى صلاحية الأسلوب، وشرعيّة الرّسالة مع اشتغالها على البدائل الممكنة لأفكار المتلقّي، وبعدها تقيّم هذه الشّروط مجتمعة على ضوء الحجة التي يوردها المتكلّم، ومدى اقتناع المخاطب بها، يقول طه عبد الرحمن** : « إنّ المنطوق به - أي الخطاب - الذي يصلح أن يكون كلاماً: هو الذي ينهض بتمام المقترضات التّواصلية الواجبة

* النسق في اللّغة ما كان على نظام واحد في كلّ شيء، يقال جاء القوم نسقا، وزرعت الأشجار نسقا، ومنه التّرتيب النّحويّ للكلمات في جملة أو عبارة (ينظر، لسان العرب، معجم المعاني الجامع، القاموس المحيط، الرّائد، قاموس المعجم الوسيط)، والنّسق من وجهة نظر النّقد الثّقافيّ من أكثر المصطلحات استعصاء على التّعريف، فقد قيل أنّه مجموعة من العناصر والأجزاء التي يترابط بعضها ببعض مع وجود مميّزات خاصّة بها (ينظر، محمد مفتاح، التّشابه والاختلاف نحو منهجيّة شموليّة، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، بيروت، 1996، ص158، 159)، أمّا من حيث الوظيفة فقد حدّده الغدّامي من خلال تعارض نظامين من أنظمة الخطاب أحدهما ظاهر منسوخ والآخر مضمّر ناسخ، ولا بدّ أن يكون ذلك في نصّ واحد أو فيما هو في حكم النصّ الواحد (ينظر، محمد عبد الله الغدّامي، النّقد الثّقافيّ قراءة في الأنساق الثّقافية العربيّة، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط3، الدّار البيضاء (المغرب)، 2005م، ص77)، أما لينتش وهو من أوائل النّقّاد الأمريكيّين الذين دعوا لنقد ثقافيّ ما بعد بنويّ، فيرى أنّه نظام من أنظمة عقليّة ولا عقليّة تكشف بالممارسة الفعلية للتّحليل، وهي أنظمة ذات سمات متضاربة تبدو متماسكة ومفكّكة في الوقت نفسه وبالغة التّعقيد والتّعارض، والنّسق أشبه ما يكون بالإيديولوجيا إذ يتكوّن في بواطن الخطاب ومكانه بما يخدم الفئة المهيمنة (سحر الشّجيري، وعبد الله التّميمي، سيرورة النّقد الثّقافيّ عند العرب، مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانية، جامعة بابل، 2014م، ص175)

¹ خالد سليكي، الثّراث والخطاب، مجلّة جذور، ج8، مج4، النّادي الأدبي الثّقافي في جدّة، الرّياض، مارس2002م، ص424.

** فيلسوف ومفكّر مغربيّ، متخصّص في المنطق واللّسانيّات، من مواليد سنة 1944م، يبنّي مشروعه الفلسفيّ على فكّ الارتباط بين الحداثة والفكر الغربيّ، من خلال السّعي لبناء أنموذج حداثيّ يقوم على المبادئ والقيم الإسلاميّة، بتطبيق نسق حداثيّ - أخلاقيّ، معتمدا في ذلك على المنطق الصّوريّ في معالجته للموضوع، باعتباره أحد أكبر المناطق في الوطن العربيّ، من أهم أعماله: اللّسان والميزان أو التّكوثر العقليّ 1998م، العمل الدّينيّ وتجديد العقل 1989م، سؤال الأخلاق- مساهمة في النّقد الأخلاقيّ للحداثة الغربيّة 2000م، الحقّ الإسلاميّ في الاختلاف الفكريّ 2005م، وغيرها.

في حقّ ما يُسمّى خطاباً، إذ حدّ الخطاب أنّه كلّ منطوق به موجّه إلى الغير، يفترض إفهامه مقصوداً مخصوصاً»¹، وهو لا يختلف كثيراً في تعريفه هذا عن عموم تعريف الخطاب عند بعض معاصريه عرباً وغيرهم، على غرار اللساني والسيمياكي الفرنسي إيميل بينفينيست الذي يرى أنّ الخطاب هو « كلّ تلفّظ يفترض متحدّثاً ومستمعاً، تكون للطرف الأول نيّة التأثير في الطرف الثاني بشكل من الأشكال »².

غير أنّ ميشال فوكو* وهو من أهمّ المفكرين الذين أظهروا اهتماماً بالموضوع منحه تحديداً أكثر شموليّة وأوسع مجالاً، حين اعتبره متتاليّة من الملفوظات أو المكتوبات الصادرة عن الأفراد، أو الجماعات، أو المؤسسات، في فترة زمنيّة معيّنة تقتضي ذاك الخطاب بعينه، وهو ظاهرة اجتماعيّة تقتضي مؤثراً ومتأثراً، يُستعمل خلالها دليل لغويّ، ناتج عن نشاط تلفّظيّ يستهدف غاية التّواصل والتّوجيه، ووصفه بكونه: « مصطلحاً لسانياً يتميّز عن نصّ وكلام وكتابة وغيرها، باشتماله على كلّ إنتاج ذهنيّ، سواء أكان نثراً أو شعراً، منطوقاً أو مكتوباً، فردياً أو جماعياً، ذاتياً أو مؤسّساتياً »³، وهذا يعني أنّ بين الخطاب والنصّ والكلام والكتابة عموم وخصوص.

وعليه يتميّز الخطاب عن النصّ بكونه يتجاوز المستوى السطحيّ للكتابة، ويخرج عن البنية الدلالية المترابطة التي يعتمد عليها النصّ بشكل كبير، من خلال اتجاّحه نحو اللفظ بحثاً عن الدلالات المضمرة، وملابسات البنية، وهو ما جعله مناط اشتغال النّقد الثقافيّ وإن كان هذا الأخير يهتمّ بكلّ ما يتعلّق بالنشاط الثقافيّ الإنسانيّ، فيعتبر كلّ ظاهرة ثقافيّة،

¹ طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوّن العقليّ، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، الدار البيضاء، 1998م، ص215.

² محمّد البارودي، إنشائيّة الخطاب في الرواية العربيّة الحديثة، منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د ط)، دمشق، 2000م، ص1.

* فيلسوف وبنويّ فرنسيّ (1926م، 1984م)، صاحب مقولة موت الإنسان التي كانت بمثابة ردّة فعل على فكرة مركزيّة الذات والإنسان التي جاءت بها الفلسفة الوجوديّة كما عند سارتر، وفلسفة ريني ديكارت في القرن السّادس عشر التي تعلّي من قيمة الإنسان وتجعله منفصلاً عن الوجود، من أهمّ مؤلفاته المرض العقليّ وعلم النّفس، تاريخ الجنون في العصر الكلاسيكيّ، حفريّات المعرفة، الكلمات والأشياء. (ينظر جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة- الفلاسفة، المناطق، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوّفون- دار الطليعة، ط1، بيروت، 2006م، ص469).

³ ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمّد سبيلا، دار التّوزيع للطباعة والنّشر، ط1، لبنان، 1984 م، ص9.

مكتوبة أو ملفوظة أو شفهيّة، وكلّ إنتاج فكريّ أو سياسيّ أو اجتماعيّ أو فنيّ بمثابة نصّ يخضع للتّحليل والمناقشة والنّقد في ضوء معايير ثقافيّة وسياسيّة واجتماعيّة وأخلاقيّة.

استناداً لما ذكر نستطيع تعريف الخطاب بأنّه مجموع التّعابير الخاصّة التي تتحدّد بوظائفها الاجتماعيّة، وهو ملفوظ طويل أو متتالٍ من الجمل¹؛ أو هو الكلام المكتوب، أو الملفوظ، الذي يتجاوز الجملة الواحدة، وتعريفات الخطاب تشير إلى أنّه مجموعة دالّة من أشكال الأداء اللفظي، حيث تشكّل الجمل نظاماً متتابعاً تسهم به في نسق كلّ متغير ومتّحد الخواص، ويتضمّن جملة من الأفكار التي تعبّر عن رؤية لها منطقها الخاص².

2- النّقد:

عُرف النّقد لغة عند العرب القدامى بكونه فنّ تمييز الدّراهم، وتصنيف الجيّد منها مقابل الرّديء، كما دخل في باب المناقشة والحوار، وفي باب المعاملات التجاريّة، ومن ذلك قولهم: « النّقد خلاف النسيئة، والنّقد التّنقّد تمييز الدّراهم، وإخراج الزّيف منها(...) وناقدت فلانا إذا ناقشته في الأمر»³، ومعنى خلاف النسيئة أي الدّفع فوراً، تقول اشتريت الكتاب نقداً أي دفعت ثمنه فوراً يعني في الحال، بخلاف النسيئة التي هي التّأخير أو التّأجيل في الدّفع؛ وذهب ابن فارس في معجم مقاييس اللّغة إلى ربطه بكشف العيوب مطلقاً، فقال « النّون والقاف والدّال أصل صحيح يدلّ على إبراز شيء وبروزه (...) ومن ذلك النّقد في الحافر وهو تقشّره، والنّقد في الضّرس تكسّره، وذلك يكون بتكشّف ليطلّه عنه، ومن الباب نقد الدّرههم، وذلك أن يكشف عن حاله »⁴.

تطوّر المصطلح عند العرب خلال القرن الثّاني الهجريّ، وذلك حين ارتبط بالتّحليل والتّفسير من طرف رواة الأشعار، واستمرّ في التطوّر خلال القرن الثّالث بظهور مؤلّفات نقدية أسهمت في تعميق معنى النّقد، وتشكّل أبعاده، حيث ربطته بالبعد الأدبيّ كما في كتاب

¹ ينظر، سعيد علّوش، معجم المصطلحات الأدبيّة المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، (ط1)، بيروت، 1405هـ/1985م، ص83.

² ينظر، محمّد الماكري، الشكل والخطاب، المركز الثقافيّ العربي، (د ط)، بيروت، 1991م، ص المقدمة.

³ ابن منظور، لسان العرب، مادّة نقد، مج6، ص4517.

⁴ ابن فارس، مقاييس اللّغة، ج2، دار الفكر، (د ط)، دمشق، 1979م، ص577.

نقد الشعر لقدامة بن جعفر، أمّا في القرن الرابع فتعمّق هذا المفهوم أكثر ليصطلح على أنّه تمييز وتفسير وإعلاء للنصّ على حسب قيمته الفنية¹.

وعليه يلاحظ أنّ الممارسة النقدية تفتحت على العملية الأدبية برمّتها، واقتربت بتحليل آثارها الفنية بصفة عامّة، معتمدة في ذلك على ملكة الذوق، ومهارة التحليل، ومتّخذة أشكالاً عدّة، اختلفت حيثيّاتها باختلاف الفنّ المنقود شعراً أو نثراً، فقد قيل: إنّ « النقد في حقيقته تعبير عن موقف كلّ متكامل في النظرة إلى الفنّ عامّة، أو إلى الشعر خاصّة، يبدأ بالتدوّق أي القدرة على التمييز، ويعبر منها إلى التفسير والتعليل والتحليل والتقويم، خطوات لا تغني إحداها عن الأخرى، وهي متدرّجة على هذا النسق، كي يتّخذ الموقف منهجاً واضحاً مؤصّلاً على قواعد جزئية أو عامّة، مؤيّداً بقوة الملكة بعد قوّة التمييز»².

ويذهب شوقي ضيف* إلى اعتباره نشاطاً فكرياً يتقاطع مع الفنّ في جزئية الكتابة، فيغدو إبداعاً وخطاباً ثانياً ينبثق عن النصّ الأصلي، يصدر عن قارئ متبصّر، حاملاً رؤيته التأويلية وفلسفته الإدراكية، وتكوينه الفكري، من خلال تقديم تقرير مواز للنصّ يدلّ على مدى تذوّقه له، يظهر هذا في قوله: « النقد تحليل القطع الأدبية وتقدير ما لها من قيمة فنية، وهو ملكة أو قدرة معرفة الجيد من النصوص والرديء، والجميل والقبيح، بإنتاج مجموعة من الملاحظات، والآراء، والأحكام المختلفة، وموضوعه الأدب، أي أنه فن مشتقّ من غيره أو متوقّف على غيره »³.

تغيّرت النظرة القديمة للنقد بعد انفتاحه على الاتجاهات المعرفية الحديثة، المتّصلة بالفلسفة والثقافة والفكر، التي تعاملت مع مختلف التّظاهرات الثقافية على أنّها نصوص تستحقّ

¹ ينظر، رجاء عبد، المصطلح في التراث النقدي، منشأة المعارف، (د ط)، الاسكندرية، 2000 م، ص29.

² إحسان عباس، تاريخ النقد الأدبي عند العرب، دار الثقافة، ط4، بيروت، 1983م، ص5

* هو أحمد شوقي عبد السلام ضيف (1910م- 2005م) أديب وعالم لغوي مصري، من أعلام الثقافة العربية، تقلّد عدّة مسؤوليات؛ أهمها رئاسة مجمع اللغة العربية بمصر، له حوالي خمسين مؤلفاً، منها سلسلة تاريخ الأدب العربي الذي شمل مراحل الأدب العربي منذ خمسة عشر قرناً واستغرق منه ثلاثين سنة، والردّ على النّحاة لابن مضاء (حيث نشره وحققه وطبع المخطوط)، تجديد النّحو، الفصحى المعاصرة وغيرها (ينظر، طه الوادي، شوقي ضيف سيرة وتحيّة - دراسات في الأدب والنقد واللغة والتراث-، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م، من ص19 - ص29).

³ شوقي ضيف، النقد، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د ت)، ص9.

الدّراسة، فتحرّر بذلك من مفهومه الأوّل المقترن بالأدب، على صعيد الإدراك والممارسة والموضوع، وفتح المجال أمام استدعاء تقنيّات حديثة تتعلّق بضروب معرفيّة غير أدبيّة، فارتقى من مستوى التّقييم وإصدار الأحكام إلى مستوى تبرير تلك الأحكام، عن طريق الوصف والتّحليل والتّفسير، وبالتالي « لم يختص في التّداول الاصطلاحيّ بدلالة واحدة، وإنّما جرى توظيفه في حالات متعدّدة، بدلالات متعدّدة؛ ولا شك أنّ مختلف الاستعمالات للمصطلح الواحد تعمل أثرها في تضيق أو توسيع مجراه، وما يمكن أن يحمل عليه »¹.

يتّضح مما سبق استثمار قدرة النّقد على « تغيير وجهته وطريقه كلّما زاحمته الخطابات المؤدّجة، وشارف على الوقوع في فخّ المماثلة »²، ليغدو خطاباً فكرياً يحمل رؤية منهجيّة، تقوم على التّحليل والتّأويل، من خلال التّفاعل والتّكامل بين النصّ والنّاقّد الذي يستفيد من مختلف حقول المعرفة الإنسانيّة، بهدف الوصول إلى درجة الانعتاق من المرجعيّة الأحاديّة، التي تحيل على مفهوم الأنموذج الوحيد المفروض طوعاً أو كرهاً؛ فنحن نقرأ مصطلحات من قبيل: حفر، تعريّة، إزاحة، أعماق، تنقيب...، وهي في الحقيقة مصطلحات جيولوجية تمّ توظيفها في حقل النّقد، ونسمع عبارات من قبيل: التّماهي، المكبوت، اللاّشعور المضمر، النّسق، العاطفة... وهي عبارات مستعارة من علم النّفس؛ وقل مثل ذلك عن مصطلحات: الاستلاب، والاغتراب، البنيويّة، والنّسوية...، إذ هي في الأصل مصطلحات اجتماعيّة، ونفس الأمر ينطبق على عبارات: هويّة النصّ، الذات/الآخر، الوعي، الفكر، التّأويل، التّفكيك.. فهي عبارات بحمولة فلسفيّة استفاد منها النّقد أيضاً؛ فيظهر النّاقّد من خلالها في صورة المنقّب، والمكتشف، والغوّاص حيناً، ويلبس لبوس الباحث التجريبيّ والعالم النّفسيّ حيناً، وقد يضطلع بدور الفيلسوف والمفكّر والمحلّل السّياسيّ أحياناً أخرى.

¹ محمد أحمد البنكي، دريدا عربياً، قراءة التّفكيك في الفكر النقديّ العربيّ، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط1، لبنان 2005م، ص21.

² عبد الغني بارة، الفلسفة والهيرمينوطيقا - نحو مشروع عقليّ تأويليّ -، منشورات الاختلاف، (الجزائر)، الدّار العربيّة للعلوم ناشرون (لبنان) ط1، 2008م، ص28.

3- الثقافة:

استعصى على أهل العلم والبحث قديما وحديثا الوصول إلى مدلول محدّد للثقافة، سواء على مستوى اللغة أو الاصطلاح؛ ومردّد ذلك اتساع المصطلح، وتعدّد معانيه، واستعماله في مجالات معرفية مختلفة؛ وإذا كان المفهوم الأولي له عند السّواد الأعظم من المجتمع يحيل على المستوى العلميّ المتميّز للفرد، فإنّ المعنى الذي جاء به لفظ (Culture) في اللّغات الأوروبية يبدو مختلفا معنى ومبنى، إذ يعبر عن حال اجتماعيّة أكثر منها فرديّة، تتلخّص في نمط عيش مجموعة بشريّة على مختلف المستويات؛ السّياسيّة، والاجتماعيّة، والاقتصاديّة، وما يصاحبها من عادات وتقاليد وقيم، أي أنّها تتجاوز الاقتصار على المستوى العلميّ والتطوّر الحضاريّ للفرد، إلى البحث في الجوانب المعرفيّة والسلوكيّة للجماعة.

أ- عند العرب:

ظهرت كلمة (ثقافة) بمعناها الاصطلاحيّ متأخرة نوعا ما في الوطن العربيّ، بيد أنّ اجتهادات علماء اللغة أسفرت عن جذور تقترب من هذا المعنى على الصّعيد اللّغوي، تمّ استنباطها من خلال تتبّع اللفظ والمواضع التي ورد فيها، في القرآن والسنة وكلام العرب، فوجدوا أنّ الأصل (ث ق ف) يحمل عدّة دلالات، وقع الإجماع على ثلاثة منها: الذّكاء والفطنة، والتّسوية والتّقويم، وحياسة الشّيء والظّفر به.

يُعتبر حديث الهجرة المرويّ عن النّبيّ صلى الله عليه وسلّم أصلا تستند عليه المعاجم في تفسير المصطلح بمعنى الذّكاء والفطنة، وهو الحديث الذي رواه البخاريّ عن عائشة رضي الله عنها قالت: «...ثم لحق النّبيّ صلى الله عليه وسلّم وأبو بكر بغار في جبل ثور، فمكثا فيه ثلاث ليالٍ، يبيت عندهما عبد الله بن أبي بكر، وهو غلام ثقف لقن، فيدلج من عندهما بسحر...»¹، قال ابن منظور: « ثَقِفَ الشَّيْءُ ثَقْفًا وَثَقَافًا وَثُقُوفَةً حَدَقَهُ، وَرَجُلٌ ثَقْفٌ وَثَقِفُ

¹ محمّد بن إسماعيل البخاريّ، صحيح البخاريّ، دار ابن كثير، ط1، دمشق/ بيروت، 1423هـ/2002م، كتاب مناقب الأنصار، (3905)، ص957.

وَتَقَفَّ حَازِقُ فَهْمٍ¹ ، ووافقه صاحب القاموس المحيط حين قال: « تَقَفَّ كَكَرْمٍ، وفَرِحَ، تَقَفَّا وَتَقَفَّا وَتَقَافَةً، صار حاذقاً خفيفاً فطناً، فهو تَقَفٌّ »² ، وعليه يمكن القول: إِنَّ التَّقَافَةَ من هذا المنظور « هي ما يَتَّصِفُ به الرَّجُلُ الحاذق المتعلِّم من ذوق وحسّ نقديٍّ وحكم صحيح »³.

أما فيما يخصّ التسوية والتّقويم فقد تمّ الاعتماد فيه على مجموعة من الأحاديث والأشعار، نختار منها حديث عائشة تصف أباهما رضي الله عنهما: « وأقام أودُهُ بِثِقَافِهِ »⁴ تريد أنّه سوى عوج المسلمين، ويقول صاحب مختار الصحاح: « إن تثقيف الرّماح يعني تسويتها »⁵، وهو ذات المعنى الذي ورد في معلّقة عمرو بن كلثوم*، حين أخبر الملك عمرو بن هند** أنّ عزّ قومه يشبه الرّمح الذي يستعصي على العامل تقويمه وتعديله فيشقّه على جبينه وقفاه، قائلاً :

فإنّ قناتنا يا عمرو أعيت	على الأعداء قبلك أن تلينا
إذا عضّ الثّقاف بها اشمأزت	وولّته عشوزنة زبونا
عشوزنة إذا انقلبت أرنت	تشجّ قفا المثقّف والجبين ⁶ .

¹ ابن منظور، لسان العرب، مج1، مادة تقف، ص492.

² الفيروزآبادي، القاموس المحيط، تحقيق خليل شحّا، مادة تقف، مج 2، دار المعرفة للطباعة والنّشر، (د ط)، مصر، 2005، 361\2، مادة تقف، ص795.

³ عبد الرحمان البزار، هذه قوميتنا، دار العلم، ط2، القاهرة، 1976م، ص223، وجميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، (د ط)، بيروت (لبنان)، 1982م، ص378.

⁴ ابن منظور، لسان العرب، مج1، مادة تقف، ص492.

⁵ محمّد بن أبي بكر الرّازي، مختار الصحاح، تح: يوسف الشّيب محمد، المكتبة العصريّة، ط5، بيروت (لبنان) ، 1420هـ/1999م، ص84، 85.

* هو أبو الأسود عمرو بن كلثوم التّغلبّي (ت 39 قبل الهجرة - 584م) شاعر جاهليّ مجيد، والد كلثوم بن مالك من أفرس العرب، وأمّه ليلى بنت المهلهل (الزير سالم) من أصحاب المعلّقات من الطبقة الأولى، ساعد تغلب وهو فتى وعمر طويلاً، قاتل عمرو بن هند ملك المناذرة إثر القصة الشهيرة بينهما (ينظر، ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق وشرح: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1411هـ/1991م، ص9، 10).

** هو عمرو بن المنذر بن امرئ القيس بن النّعمان اللّخميّ المشهور بعمر بن هند، الملقب بمظطرط الحجارة أو المحرق الثّاني (لكونه حريق بني تميم قتلة أخيه أسعد بن المنذر بالنار)، (554م، 595م)، اشتهر بالجور، وقد كان صارماً لا يبتسم ولا يضحك إلا نادراً، قتل على يد عمرو بن كلثوم في دار ملكه (ينظر أبو عبيد بن المثني التّميمي، أيام العرب قبل الإسلام، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 2003م).

⁶ حسين بن أحمد بن حسين الزّوزني، شرح المعلّقات السّبع، دار إحياء الثّراث العربيّ، ط1، 2002م، بيروت، ص310.

يريد أن عزّهم منيع عصيّ على الأعداء، لا يزول بمحاربتهم أو مخاصمتهم، فالعرب تستعير للعزّ اسم القنّاة، والثّفاف أو المثقّف أداة من خشب أو حديد تقوّم بها الرّماح وتعتدل، والعشوزنة أي الصّلبة المتينة، والزّيون هو الدّفع والرّد، ومنه قولهم: زبنت النّاقة حالها إذا ضربته بركبتها نفورا منه، وأرنت بمعنى صوّتت.

واحتلّت آيات الذّكر الحكيم المساحة الأكبر في تبرير إعطاء اللفظ معنى حيازة الشّيء والظّفر به، فقد ورد مصطلح (ثقف) بمعنى التّمكّن من الشّيء والعثور عليه¹:
 في قوله تعالى: { وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ... }² وفي قوله سبحانه: { ضَرَبْتَ عَلَيْهِمُ الدَّلَّةَ أَيْنَ مَا تُقِفُوا إِلَّا بِحَبْلٍ مِّنَ اللَّهِ وَحَبْلٍ مِّنَ النَّاسِ }³، وفي قوله عزّ من قائل: { إِن يَتَقَفُّوكُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ.. }⁴.

ويبدو أن ابن منظور قد استفاد من تفسير الآيات السّالفة، حين قال في معرض شرحه للفظ بأنّه: « مشتق من الفعل ثقف، فيقال ثقف الرّجل الشّيء، أي بمعنى ظفر به، وحصل عليه »⁵، ومن ذلك الأبيات التي أوردها في مادّة (ألا) من قول سهل الهذليّ:

القوم أعلم لو ثقفنا مالكا
 لاصطاف نسوته وهنّ أوالي⁶.

إنّ تطوّر المصطلح عند العرب، وانتقاله من تسوية الرّماح وتقويمها إلى الذّكاء والفتنة، وتحليل الإنتاج الفكريّ والأدبيّ، وتقييمه والحكم عليه، كان ثمرة للنّقلة النوعية التي أحدثها

¹ ينظر، الحافظ أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير، القرشيّ الدمشقيّ، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، بيروت، لبنان، 1420هـ/2000م، صفحات تفسير الآيات على التّرتيب وهي: ص248، ص393، ص1857.

² سورة البقرة، آية رقم191.

³ سورة آل عمران، آية رقم113.

⁴ سورة الممتحنة، آية رقم2.

⁵ ابن منظور، لسان العرب ج1، ص492.

⁶ نفسه، مادة ألا، مج1، ص117.

الإسلام على صعيد الأفكار بنقلها من المادّي إلى المعنويّ، وإسهامه في الانتصار على البالية منها التي ميّزت المجتمع الجاهليّ، قال فولف ديتريش فيشر*: « وهكذا أصبحت الكلمة تعني التّربية الفكرية بشكل عامّ في الوقت الحاضر، ولو قدّر لعربيّ أن يعود إلى الحياة اليوم ويسمع عبارة وزارة الثقافة لظنّ أنّها تعني وزارة الحربيّة»¹؛ ويضيف عليه الجاحظ** قاصدا الشّعراء والأدباء: « وكانوا مع ذلك إذا احتاجوا إلى الرّأي في معازم التدبير، ومهمّات الأمور تثبّوه في صدورهم، وقيدوه على أنفسهم، فإذا قومه النّفاق وأدخل الكير، أبرزوه محكّكا منقّحا، ومصفّى من الأدناس مهذباً»².

أمّا محاولة تقديم تعريف قاطع للجدل فيها (الثّقافة) من النّاحية الاصطلاحية، فهو من الصّعوبة بمكان، لتشعب المصطلح وانفتاحه على مجالات شتى؛ فالمشكلة إنسانيّة ترتبط بعلاقة اللّغة بالفكر، والمادّي بالمعنويّ، والبسيط بالمركّب، وتتصل بالطّابع الديناميكيّ للثقافة في حدّ ذاتها، التي يتغيّر مدلولها من زمن إلى آخر، ما يجعل منها مسألة راهنة على كافّة الأصعدة؛ غير أنّ الرّاجح هو أنّ كلمة (ثقافة) بمعناها الحديث لا تكاد تتصل بالمدلول اللّغوي المذكور آنفاً إلّا في حدود ضيقة، إذ لم ترد في مدوّنة العرب بمعناها الرّاهن حتّى وقت قريب، ولم تظهر إلّا في مستهلّ القرن العشرين كإحدى مخلفات النّهضة الأوربيّة.

* Wolfdietrich Fischer (ولد 1326هـ/1928م) مستشرق ألمانيّ ولد في نورنبورغ، حصل على شهادة الدّكتوراه عام 1954م، من جامعة إرلنغ، انتخب عام 1994م عضواً بمجمع اللّغة العربيّة بالقاهرة، من أهمّ مؤلفاته: نحو اللّغة العربيّة الكلاسيكيّة، وتعليم لغة الكتابة العربيّة المعاصرة (ينظر، د ظافر يوسف، رأي المستشرق الألمانيّ فولف ديتريش فيشر في تطور أساليب الكتابة العربيّة ومسائل لغوية شتى، مجلة مجمع اللغة العربيّة - دمشق - المجلد 77، ج3، 1422هـ/2002م، ص496).

¹ فولف ديتريش فيشر، تطور مفهوم الثقافة في الوطن العربي، مجلة الأصالة الجزائرية، ع38، ص5، شوال 1396هـ، 1976م، ص 65.

** هو أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب بن فزارة اللّيثيّ الكنانيّ البصريّ (159هـ، 255هـ) من كبار أئمّة الأدب في العصر العباسيّ، خلف عدّة مؤلفات في علم الكلام والأدب والسّياسة والتّاريخ، والأخلاق والنبات والحيوان والصّناعة يصعب إحصاؤها إلّا أنّ أشهرها، البيان والتّبيين (أربعة أجزاء)، والحيوان (ثمانية أجزاء)، والبخلاء (ينظر، محفوظ عزّام، في الفلسفة الطّبيعيّة عند الجاحظ، دار الهداية للطّباعة والنشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 1416هـ/1995م، ص11)

² أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتّبيين، تحقيق وشرح عبد السّلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ج2، ط5، القاهرة، 1985م، ص14.

وننتج عن ذلك الاحتكاك عثورهم على كلمة (culture) في الكتب الغربيّة، أرادوا أن يضعوا لها ترجمة، فكان أن وُفقوا لاستعمال مفردة (ثقافة) كمقابل للكلمة الغربيّة، حتّى أصبح لها في الذّهن العربيّ معناها الاصطلاحيّ المحدّد، وبالتالي « فليس لنا أن نعجب إذا لم نجد كلمة ثقافة في وثائق العصر أو في مؤلّفات ابن خلدون، لأنّ فكرة الثقافة حديثة جاءتنا من أوروبا، ثمّ إنّنا نجد فيما كُتب حديثاً عن هذا الموضوع في البلاد العربيّة أنّ الكتاب يقرنون دائماً كلمة ثقافة بكلمة (culture) مكتوبة بحروف لاتينية، كأنّما يبتغون بهذا أن يقولوا إنّ كلمة ثقافة لا تكتب إلّا بهذا الوضع، وهؤلاء المؤلّفون يعلمون دون ريب ما يفعلون حينما يقرنون الكلمة العربيّة بنظيرتها الأجنبية، فإنّ معنى هذا أنّهم يدركون أن الكلمة لم تكتسب بعد في العربيّة قوّة التّحديد التي يجب أن تتوافر لكلّ علم على مفهوم¹ ».

إنّ الطّابع الفضايف للمصطلح، ومضمونه الواسع، جعل اللفظ يضيق عن استيعابه، وبالتالي تعدّدت الاجتهادات وتنوّعت، تبعاً لمراعاة الدّلالة اللّغوية في المعنى الاصطلاحيّ، والخصائص الثّقافيّة والمعرفيّة لكلّ مجتهد، ما صعب الحصول على تعريف قاطع للجدل؛ ولما كان الأمر كذلك صار إيراد جميع هذه التعريفات أمراً لا يسمح به المقام، فارتأيت أن أورد أهمّها وأكثرها شيوعاً وشموليّة، لأصل في الأخير إلى العناصر المشتركة بينها .

قيل إنّ الثّقافة هي: « المعرفة المتّصلة بالعلوم الإنسانيّة التي ترقى بالإنسان، وتوسّع دائرة معارفه، وتميّزه بالنّظرة الشّاملة؛ بحيث ينعكس هذا كلّ على شخصيّته وسلوكه، ممّا يجعل منه إنساناً واسع الأفق، مهذباً، يُحسن التّأني للأمر، ويجيد التّصرّف في شؤون حياته »²؛ فهي تحمل من هذا المنظور طابعاً علميّاً معرفيّاً محضاً، إذ تعتبر وسيلة لاكتساب المعرفة وتنقيف الذّهن، وهذا يقتضي الإلمام بجملة من العلوم والمعارف والفنون؛ غير أنّ المشهور هو توسيع دائرة المصطلح ليشمل طرائق العيش وأنماط الحياة، وتقريبه أكثر من معنى الهويّة، كقولهم: « هي مجموعة الأفكار والمثّل، والتّقاليد والعادات والمهارات، وطرائق

¹ مالك بن نبي، مشكلة الثّقافة، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، ط4، دمشق 1984م، إعادة 1423هـ/ 2000م، ص25.

² محفوظ عزّام، نظرات في الثّقافة الإسلاميّة، دار اللّواء، (د ط)، الرّياض، (د ت)، ص13.

التفكير، وأساليب الحياة، والنظام الأسري، وتراث الماضي بقصصه ورواياته، وأساطيره وأبطاله، ووسائل الانتقال، وطبيعة المؤسسات الاجتماعية في المجتمع الواحد»¹.

فالهوية الثقافية لأمة ما هي ذلك القدر المشترك والثابت والجوهري، الذي يجمع بين أفراد المجتمع الواحد ويميزهم عن غيرهم، ما يجعل الزهد فيها واستعارة ثقافات أخرى طارئة لأبنائها ضرب من المجازفة التي قد تؤدي إلى تلاشيها أو ذوبانها في ثقافة أخرى؛ وليس يُعرف في تاريخ الأمم من جازف بهذا الأمر، إلا من اغترب من المسلمين في العصور المتأخرة، متناسيا أن « الثقافة في جوهرها ظاهرة اجتماعية نفسية، تحتل مكانها في عقول الأفراد، ولا تجيد التعبير عن نفسها إلا في وجود هؤلاء الأفراد»²؛ وهو ما ذهب إليه مالك بن نبي* الذي رأى أنها تتجلى في شكل رأس مال أولي، يشتمل على مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية، لتتحول لاحقا إلى محيط يعكس حضارة معينة.

ب - عند الغرب:

استعملت الكلمة في أصلها اللاتيني القديم في ميدان إصلاح الأرض وتنمية محصولها، ثم استعيرت لتدل على فلاحه العقل وتنميته؛ لكن هذا الاستعمال لم يلق الرّواج كثيرا في اللغة اللاتينية أول الأمر، وهو ما أدى إلى توسّعه ليشمل فيما بعد تنمية الذوق والعقل، ومنه انتقلت للدلالة على أحوال الأمم والشعوب، وغدت هذه الكلمة تُطلق على مجموع عناصر الحياة وأشكالها ومظاهرها في مجتمع ما³.

¹ محمد رشاد سالم، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، دار القلم، ط4، الكويت، 1987م، ص5.

² ينظر، ت. س. إليوت، ملاحظات حول تعريف الثقافة، تر: شكري محمد عياد، (د ط)، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مصر، 2001، ص29

* مالك بن نبي (1323هـ - 1905م/1393هـ - 1973م)، من أعلام الفكر الإسلامي، وأحد رواد النهضة الفكرية الإسلامية في القرن العشرين المهتمين بمشكلات الحضارة والمنظرين لها، يعدّ أول من أودع منهاجاً محدداً في بحث مشكلة المسلمين على أساس من علم النفس والاجتماع وسنة التاريخ، وأول من طرح مفهوم القابلية للاستعمار، اشتهر بالكتابة باللغتين العربية والفرنسية، من أهم كتبه الظاهرة القرآنية، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، شروط النهضة، مشكلة الثقافة، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، القضايا الكبرى وغيرها (ينظر، عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنقد، ط1، بيروت، 2012).

³ ينظر: عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1399هـ/1979م، ص27 - 28.

ورغم أنّ تعريفاتهم لها كانت متقاربة في عمومها، إلا أنها اختلفت على صعيد الجزئيات، فتراوحت تفسيراتها بين الفكر، والقيم، والمعتقدات، والاجتماع، والحرف، والوسائل؛ فكان أكثرها شمولية ما جاء به تايلور* في قوله: « هي ذلك الكل المركب الكلي الذي يشتمل على المعرفة والمعتقد والفن والأدب والأخلاق، والقانون والعرف، والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضوا في المجتمع »¹.

ما يُستخلص من هذا التعريف هو أنّ تايلور جعلها أصلا لكلّ مناحي الحياة، إذ ربطها بالعلم نظرا لقيام كلّ منهما على جملة من المعارف، والتفاعل المتبادل بينهما فلسفياً واجتماعياً، وإن كان هذا لا يحجب الفروق بينهما فيما يتعلق بمسألة الشمولية والتخصيص، حيث « تتميز الثقافة بالتنوع والشمول، فمن أخذ شيئاً من كلّ شيء فقد أصبح مثقفاً، وأمّا العلم فيتميّز بالتخصيص، فمن أخذ كلّ شيء تقريباً من شيء واحد فقد أصبح عالماً »².

كما ربطها بالمعتقد، باعتبار أنّ الإنسان في عرف علماء الاجتماع كائن اجتماعي متدين بالطبع، لا يسعه العيش بدون معتقد، كما لا يمكنه الحياة بدون ثقافة؛ إلا أنّ الخطأ الذي وقع فيه تايلور ومن والاه من مفكري الغرب هو الاعتقاد أن الثقافة أشمل من الدين، أو أنّها التجسيد الميداني له، وهذا يعود إلى نظرة الفكر الغربي عامّة إليه، حيث يعتبره « ظاهرة اجتماعية، ويعالجه كما يعالج أي ظاهرة أخرى من ظواهر المجتمع ومؤسساته، ولا يرى مانعا - إن لم يجد ذلك ضروريا - من إخضاع الدين من حيث كونه - قضية فلسفية - للمفاهيم الفكرية الجديدة الناشئة من تطوّر الدراسات الفلسفية »³؛ والصحيح أنّ الدين يحكم

* Edward Burnett Taylor (1832م، 1917م) أنثروبولوجي بريطاني، يعدّ من مؤسسي علم الأنثروبولوجيا الثقافية، ومن المنتصرين لمذهب التطوّر الثقافي، حيث يرى بوجود مبادئ وظيفية لتطوّر المجتمع والدين، كما يؤكّد اجتياز جميع المجتمعات لثلاث مراحل أساسية من التطوّر: ابتداء بالهمجية إلى البربرية وانتهاء بالحضارة، وقد تجسّد منهجه الفكري في كتابيه " الثقافة البدائية (1871م)" و " الأنثروبولوجيا (1881م)" (ينظر، عيسى الشماس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)- دراسة - ، منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د ط)، دمشق، 2004م، ص 98).

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 11

² إبراهيم بن حماد الرئيس وآخرون، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، مدار الوطن للنشر والتوزيع، ط 16، المملكة العربية السعودية، 1433هـ/2012م، ص 10.

³ عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، ص 33.

الثقافة، فما توافق منها معه يؤخذ، وما تعارض يُردّ، و ما يسري على الثقافة في هذا الباب يسري على غيرها من العلوم والفنون والأفكار.

وأما تطرقه لمسألة الأخلاق، فمردّه أنّ الثقافة لا يمكن أن تقوم بمعزل عن أساس من القيم التي تسود المجتمع وتتصل اتصالاً وثيقاً بالعقيدة والفكر، باعتبارها المصحح، والمسدد، والضابط للثقافة، وهذه الأخيرة هي المعبرة عنها؛ هذا ما يعتقده جون لوك* كذلك حين يربطها بتهديب العقل أو تهذيب الإنسان، « فإذا انعزلت الثقافة عن هذه القيم، ووقع الفصل التام بينها، فإنّ نتائج ذلك إنما تنعكس على الثقافة والقيم والمجتمع أيضا »¹.

ختم تايلور تعريفه بإثارة إشكالية محورية، تمثلت في الطابع الاجتماعي للثقافة، حيث يرى أنّها تنطلق من المجتمع وإليه تعود في شكل نسق من العلاقات التي تربط بين أفرادها؛ على مستوى العادات، والتقاليد، والأعراف، وأنماط الإنتاج الفكري والمادي، ويوافقه في ذلك إليوت** حين يقول: « تختلف ارتباطات كلمة ثقافة بحسب ما تعنيه من نمو فرد، أو نمو فئة، أو طبقة، أو نمو مجتمع بأسره، وجزء من دعواي أنّ ثقافة الفرد تتوقف على ثقافة فئة أو طبقة، وأنّ ثقافة الفئة أو الطبقة تتوقف على ثقافة المجتمع كلّها التي تنتمي إليه تلك الفئة أو الطبقة، وبناء على ذلك فإنّ ثقافة المجتمع هي الأساسية »².

ورغم إجماع عديد المفكرين على أنّ تعريف تايلور يعدّ أكثر التعريفات شموليّة، إلّا أنّ هذا لم يمنع بعضهم الآخر من الاختلاف معه في بعض الجزئيات، أو تقديم إضافات نوعية

* John Locke (1632م- 1704م) فيلسوف تجريبي ومفكر سياسي إنجليزي يلقب بأب الليبرالية الكلاسيكية، من أكثر المفكرين تأثيراً في القرن 17. (ينظر، بشار مالك سليمان، فلسفة جون لوك وأبعادها التربوية، رسالة ماجستير، جامعة دمشق، 2015م، ص28)

¹ عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، ص35.

** توماس ستيرلنز إليوت (1888م- 1965م) شاعر ومسرحي وناقد أدبي أمريكي الأصل بريطاني الجنسية، حائز على جائزة نوبل في الأدب 1948م، خلف عدّة قصائد ومسرحيات ومقالات نقدية، أهم مؤلفات الغابة المقدسة، مسرحيون من العصر الإليزابيثي، وفائدة الشعر وفائدة النقد، وعن الشعر والشعراء، ونقد الناقد (ينظر، محمد عزّام، المنهج الموضوعي في النقد الأدبي (د ط) منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 1999م، ص23).

² توماس ستيرلنز إليوت، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، ص379.

لم ترد في تعريفه، على شاكلة مالينوفسكي* الذي يعطيها طابعاً أنثروبولوجياً، ولا يقتصر في تعريفه لها على الجوانب المعنوية فحسب، بل يظهر اهتماماً أيضاً بالماديات، من خلال المزج بينهما، واعتبارهما شريكين في توفير الشروط الضرورية للحياة، والتي يتعين على الفرد تعلّمها والعناية بها، إذ يعتبر أنّ « الثقافة هي ذلك الكل المتكامل الذي يتكوّن من الخصائص البنائية لمختلف المجموعات الاجتماعية، من الأفكار الإنسانية، والمعتقدات، والأعراف، والحرف، والأدوات »¹.

أمّا هنري لاريسست فيعطيها طابعاً وراثياً، حيث يرى أنّ الثقافة لا تخرج عن كونها حصيلة الأفكار والعادات الجاهزة في المجتمع، يكتسبها الفرد جبلةً، فتُصبح بمثابة مبادئ في الحياة، يؤمن أصحابها بصحتها لكونها من الموروثات المقدسة، التي لا تشترك فيها كلّ المجتمعات الإنسانية، وإنّما يتفرّد بها أفراد بعينهم في مجتمعات معيّنة، وبالتالي يشكّلون في الغالب مجموعات بشرية تعكس بسلوكياتها واقع المجتمع الذي تنتسب إليه، حيث تعكس مطامحهم وأساليب تفكيرهم، فتميّزهم عن غيرهم من الشعوب، ولعلّ هذا ما قصده بقوله: « مجموعة الأفكار والعادات الموروثة التي يتكوّن فيها مبدأ خلقي لأمة ما، ويؤمن أصحابها بصحتها، وينشأ منها عقلية خاصة بتلك الأمة، وتمتاز عما سواها »².

بيد أنّ التسليم المطلق بالطابع الوراثي والمقدس للثقافة عموماً، واعتبارها الأساس الذي تتشكّل في كنفه منظومة القيم، لا يخلو هو الآخر من خطر التعارض مع مضامين الثقافة الإسلامية، التي تنظر إلى الموضوع نظرة معاكسة، وترى أنّ القيم الإسلامية التي تعتبر معياراً لتقويم الواقع ونقده أسبق من الموروثات الثقافية، وأنّ هذه الأخيرة ينبغي أن تخضع لها وتتفاعل معها؛ لأنّ الأخلاق هي التي تعطي الشرعية والاعتبار للموروث، وليس

* Bronislaw Kasper Malinowski (1884م - 1942م) عالم اجتماع وباحث وإثنوغرافي بولندي، مختصّ في علم الإنسان التطبيقي، ورائد من رواد الأنثروبولوجيا الثقافية، من أعماله: مغامرة غرب المحيط الهادئ (1922م)، الجريمة والعرف في المجتمع الهامجي (1922م)، ديناميكيات التغيّر الثقافي (1976م)، الحرية والحضارة (1976م)....
¹ حميد عبد الرحيم السائح، أضواء حول الثقافة، الدار المصرية اللبنانية، طباعة - نشر - توزيع، ط1، 1413هـ/1993م، ص 78.

² نادية شريف العمري، أضواء على الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة للنشر والتوزيع والطباعة، ط9، بيروت، 2001، ص14.

الاستمرارية التاريخية المكانية والزمنية، « ذلك أنّ الإسلام لا يقيم أيّ وزن لما تواضع عليه الناس من قيم المادّة، والقوّة، والجنس، واللّون، والعصبية، والثّراء، وما إلى ذلك من القيم الأخرى، إذا تجرّدت هذه القيم عن الإيمان والتقوى »¹.

بعد التطرّق لمفهوم الثقافة، والبحث في مشكلة التعريف بين المدلولين اللّغوي والاصطلاحي، نصل إلى نتيجة مفادها: أنّ تفسير ثقافة مجتمع ما يمرّ عبر إدراك خصائصه الدّينية والاجتماعية والسياسية والنفسية، وعليه فمن العبث محاولة فرض نمط معيّن وتعميمه على كلّ أمم الأرض في إطار الانتشار الثقافيّ المستتر تحت غطاء التّثاقف أو المثاقفة*؛ فالجمع بين المتناقضين يعدّ تهديدا واضحا لأحدهما أو كليهما، لما ينجّر عنه غالبا من التّنازل عن جملة من الأصول أو الفروع، وهذا ما ينطبق على التّقايفين الإسلاميّة والغربيّة، لكونهما ينطلقان من مصادر مختلفة تصل حدّ التّضادّ في تحديد مجموعة الصّفات والخصائص النّفسية، والعقليّة، والفكريّة، والعقدية، والخلفيّة للفرد بصفته عضوا في المجتمع، وهذا كاف لتبرير التّمايز بينهما.

فما يتّصل بثوابت المجتمع من مفاهيم مجرّدة في صورة الثقافة والحضارة التي تعتبر « أعلى تجمّع ثقافيّ بين البشر »²، لا يمكن البتّة استيراده، أو استعارته، أو اكتسابه عن طريق التميّع والانصهار في ثقافة أخرى، سواء بنقلها أو الانتقال إليها؛ لأنّ ذلك زاد المقدّد التّابع لغيره، ولأنّ الجماعة الإنسانيّة هي التي تحدّد شكل مجتمعها، وثقافتها، ونظمه الاقتصاديّة والسياسيّة والأدبيّة، يقول مالك بن نبي: « لقد علّمتنا تجربتنا في الجزائر أنّ الثقافة لا تستورد بنقلها من مكان لآخر، بل يجب خلقها في المكان نفسه، لأنّ البيئة ليست

¹ عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلاميّة، ص37.

* التثاقف هي عملية اكتساب أنماط سلوكيّة جديدة مغايرة للأنماط السلوكيّة الأصليّة، وهي متعلّقة في السّياق الثقافيّ بجدليّة (الأنا والآخر) وقضيّة ولع المغلوب بتقليد الغالب، وتقوم على التّبعيّة والإقصاء، أمّا المثاقفة فهي تحيل على التّداخل العلاقتيّ والتّبادل المعرفيّ، وتحمل معنى إيجابيّ في الظّاهر يحيل على الاحترام المتبادل والتّكافؤ والاعتراف بخصوصيّة الآخر واختلافه، وإن كان المضمر خلفه (ينظر، سمير سعيد حجازي، معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا، والفلسفة وعلوم اللّسان والمذاهب النّقدية والأدبيّة، دار الطّلائع للنشر والتّوزيع، ص9).

² صاميل هيننتجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النّظام العالميّ، تر: طلعت الشّايب، دار الفكر، ط2، أبوديس 1999م، ص71.

إحدى لوحات الرّسم التي تفكّها من مسمار الجدار الذي علّقت عليه، لكي تنقلها إلى منزلها، مضافا إلى ذلك أنّ البيئة تقدّم لنا عناصرها على صورة متراكمة، وغير منظّمة، ولهذا يتعيّن أن نقوم بترتيب عناصرها لكي تدرج إحداها في إطار موحد¹.

استنادا إلى ما سبق نستطيع القول إنّ مناقشتنا لتعريفات المفكرين الغربيين على ضوء الثقافة الإسلامية يدعم هذا التوجّه، كما يعتبر تمهيدا لما سيرد في مختلف عناصر هذه الأطروحة من مقارنات حتمية بين الثقافتين فرضها مسار الدراسة، نظرا للمحاور التي تناولها ولد خليفة ومزيان، والتي تعدّ محلّ نقاش بينهما، ولطبيعة المنهج النقدي الثقافي الذي يقوم على البحث فيما وراء الدلالة اللفظية، والاستعمال السطحي للمفاهيم، والكشف عمّا تضرره من معتقدات وأفكار ومبادئ.

4- النقد الثقافي:

اشتمال الثقافة على خصائص روحية ومادية وفكرية، جعلها تسع كلّ الخطابات الناتجة عن النوع البشري، ممّا اقتضى البحث عن منهج نقدي يتّسم بالتكامل، ويلتزم بتوفير الآليات اللازمة للإجابة عن أسئلتها المتنوّعة؛ صفات اجتمعت لتؤسّس لتيار نقدي حديث اصطُح عليه بالنقد الثقافي، برز كمنهج في التحليل تولّد عن المناهج السابقة عنه بعدما أخذ عنها واستفاد منها، حتّى قيل: «يرتبط النقد الثقافي بحقول الثقافة المتنوّعة مستفيدا من مناهج العلوم الإنسانية؛ الفلسفة، والتاريخ، والسياسة، والفكر، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، والبيولوجيا، والألسنية، والنقد الأدبي، والأنثروبولوجيا، وغيرها»².

فالذي حمل النقد الثقافي على الاستفادة من كلّ هذه المناهج هو اتّساع مجال دراسته، وانتمائه إلى النظريات النقدية المعاصرة التي تستهدف عمق الخطاب، وتسعى للكشف عن

¹ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، ط1، دمشق، 1991م، إعادة 1420هـ/ 2000م، ص83.

² عز الدين المناصرة، الهويات والتعددية اللغوية، قراءة في ضوء النقد الثقافي المقارن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، عمان (الأردن)، 2004م، ص11.

العلاقة بين الثقافة ومختلف مجالات المعرفة، فهو ينظر إلى النصّ الأدبي بوصفه حدثاً ثقافياً، كما يعتبر الحدث الثقافي نصّاً يمكن دراسته؛ ما يعني أنّ التركيز على منهج واحد بصفة منفردة من شأنه أن يؤدي - من منظور النقد الثقافي - إلى قصور في الإلمام بكلّ حيثيات النصّ، والكشف عن كلّ دلالاته السياقية والنسقية، « وبهذا يخرج النقد الثقافي بوصفه منهجاً في القراءة عن التقييد الذي حبسته فيه الاتجاهات الشكلانية التي حصرته في دائرة الأدبية »¹، وهو ما ذهب إليه تيري إيجلتون* في قوله: « لقد جادلت بأنّ قابلية الاتساع اللامحدودة نظرياً للخطاب النقديّ، أي حقيقة أنّه مقتصر على الأدب بصورة تعسّفية لا أكثر هي أو يجب أن تكون مصدراً للحرص لحراس المعيار »².

تعتبر العودة إلى الأصول، والتطرّق إلى أهم المفاهيم والقضايا المطروحة من قبل المؤسسين الأوائل للنقد الثقافيّ، الخطوة الأهمّ للوصول إلى صورة واضحة عنه؛ فتعدّد النظريّات والمناهج التي أفاد منها، وعدم التزامه بموضوع معيّن، أو مجال معرفيّ محدّد، أو حتّى منهج قارّ، إضافة إلى عدم استوائه بعد على تحديد نظريّ دقيق، جعل من الصّعوبة بمكان الوصول إلى تعريف خاصّ به، رغم المحاولات المتكرّرة في هذا المضمار، التي اعتبرته في المجمل نشاطاً فكريّاً يهتم بدراسة الأنساق الثقافيّة الواردة في الخطاب استنباطاً وتحليلاً ونقداً، ومن ذلك قولهم: إنّ « ممارسة أو فاعليّة تتوفّر على دراسة كلّ ما تفرزه الثقافة من نصوص سواء أكانت مادّية أو فكريّة، ويعني النصّ هنا كلّ ممارسة قولاً أو فعلاً تولّد معنى أو دلالة »³.

¹ ناظم محمود بركات، التبادل اللّامتكافئ بين الثقافتين العربيّة والغربيّة، مجلّة الثقافة العربيّة (أسئلة التطوّر والمستقبل)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، سلسلة كتب المستقبل العربيّ، ع29، بيروت (لبنان)، ط1، ديسمبر 2003، ص157.

* Terry Eagleton (من مواليد 22 فبراير 1943م)، منظر أدبيّ وناقد ومفكر، وروائيّ، ومؤرّخ أدبيّ بريطانيّ، له أزيد من أربعين مؤلّفاً أهمّها "نظريّة الأدب"، يعدّ من أبرز ناقدتي فلسفة ما بعد الحداثة، ونشر في ذلك كتابيه "أوهام ما بعد الحداثة" و"ما بعد النظريّة"، كما يعتبر من أشدّ المتأثرين بأفكار كارل ماركس.

² تيري إيجلتون، مقدّمة في نظريّة الأدب، ترجمة أحمد حسان، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، (د ط)، سبتمبر 1991م، القاهرة، ص241.

³ صلاح قنسوّة، تمارين في النقد الثقافيّ، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مكتبة الأسرة، (د ط)، القاهرة 2007م، ص11.

عكف الباحثون والنقاد المعاصرون على دراسة حفريات الثقافة، وتفكيك خطاباتها، لكشف المضمّر، وإجراء قراءة نقدية للممارسات والسياسات المهيمنة، والأنساق الثقافية السائدة، غير أنّهم اختلفوا في تحديد المجال المعرفي الذي يُعنى بذلك، نتيجة الخلط الواقع عندهم بين " النقد الثقافي " و " الدراسات الثقافية " و " نقد الثقافة "؛ حيث تعاملت طائفة منهم معها باعتبار النّشأة والمضامين والروافد والمفاهيم والأهداف، فاعتبرتها شيئا واحداً، وعدّت الفصل بينها إرتجاليةً وتعسّفاً، بينما نظرت طائفة أخرى إلى الموضوع من زاوية المناهج والإجراءات والأدوات والوسائل والآليات، فقالت بضرورة التّفريق بينها بالشرط النظري، تمييزاً للنقد الثقافي الذي يشتغل على كشف المضمّر النّسقي المتحرّك في مضمون الخطاب الأدبي على نقيض المعلن والواعي، عن " نقد الثقافة " وما يندرج تحتها من قضايا فكرية، واجتماعية، وثقافية، وسياسية، وتاريخية، وعن " الدراسات الثقافية " التي تقف أساساً على عمليات إنتاج الثقافة وتوزيعها واستهلاكها.

يدخل النقد الثقافي - على رأي الطائفة الأولى - في عموم النظريات الغربية التي أسفرت عنها دراسات ما بعد الحداثة، والتي توسّلت بالأدب لتمدّد إلى نشاطات معرفية أوسع، ترتبط بالفكر كنشاط إنسانيّ، حتّى يتسنى لها فهم المسألة الثقافية وأنساقها في كنف النقد الأدبي وخارجها؛ فكان أشبه بالتفكيكية التي اعتبرت بمثابة إعلان عن ميلاد عصر جديد، يتميّز بامتداد وبعد جديدين، من خلال تقويض المركز أو الظاهر كلاماً وكتابةً، والاتّجاه إلى استنباط الطّاقات الجماليّة أو الفكرية الحقيقية الكامنة في الهامش أو الباطن، وهو ما جعل بعضهم يعتبره « رديفاً لمصطلحي ما بعد الحداثة، وما بعد البنيوية »¹.

ذهب ميجان الرويلي وسعد البازغي في كتابهما دليل الناقد الأدبي إلى وضع كلّ ما كُتب في مجالات التاريخ والسياسة والنقد الأدبي والاجتماع وغيرها ممّا يتماسّ مع الثقافة ويشكّل نقداً وتقويماً لها في خانة النقد الثقافي، وقالوا: « ما كتبه طه حسين في كتاب " في الشعر الجاهلي " ، أو في " مستقبل الثقافة في مصر " نقد ثقافيّ، مثلاً، وكذلك كثيراً ممّا نشره

¹ عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص31.

العقاد وجماعة الديوان وبعض المهاجرين، ثم نقد أدونيس في "الثابت والمتحول"، بل وكتابات بعض الباحثين المعاصرين كعبد الله العروي، ومحمد عابد الجابري، وطه عبد الرحمن، وهشام جعيط، وفهمي جدعان، وعلي حرب، ومحمود أمين العالم، وكثير غير ذلك مما يصعب إحصاؤه¹.

إن العيوب النسقية التي يشتغل عليها النقد الثقافي منتشرة حسب الباحثين في المنظومة الثقافية بشكل عام، وهو ما يفرض عليه بصفته نشاطا نقديا أن يدرس كل ما تفرزه الثقافة من نصوص وخطابات، إذ لا وجود لقرينة مانعة تصرفه إلى الأدب دون غيره من ضروب التفكير؛ وعليه فالنقد الثقافي من هذا المنظور يعتبر مبحثا حيويا داخل الدراسات الثقافية، وإذا كانت هذه الأخيرة تعنى بتحديد حقول الممارسة النقدية ووضع أساسها النظري، فإنه يتكفل بالممارسة نفسها من خلال وضع المنهج المناسب وتطبيقه، يقول الأمريكي فينسنس ليتش رائد النقد الثقافي بالمفهوم ما بعد البنيوي: «يعد التشكل الحديث نسبيا للدراسات الثقافية، لا سيما في بريطانيا خلال السبعينات من القرن العشرين، لحظة تأسس وازدهار بارز في التاريخ الطويل للنقد الثقافي...»².

استند البازغي والرويلي في موقفهما على الإرهاصات الأولى والإشارات المبكرة التي بشرت بظهور هذا النموذج النقدي، لا سيما المقالة الشهيرة للمفكر الألماني اليهودي تيودور أدورنو عام 1949م الموسومة: "النقد الثقافي والمجتمع"، والتي تناولت موقف المفكر من مختلف القضايا الاجتماعية والسياسية والفكرية والثقافية المميزة للثقافة الغربية عند نهاية القرن التاسع عشر خاصة، وفيها هجوم على نوع النشاط النقدي السائد حينئذ الذي يصفه بالنقد البرجوازي الذي يمثل مسلّمات الثقافة السائدة ببعدها عن الروح الحقيقية للنقد، وما فيها من نزوع سلطوي للسائد والمقبول عند الأكثرية، كما يوجّه نقدا لاذعا للثقافة الألمانية المتسامحة - حسب - مع النزوع التأمري ضد الأقليات وذوي الاتجاهات الثقافية المختلفة

¹ ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء، 2002م، ص309.

² نفسه، ص 307.

من جماعات وأفراد، وينتقد في هذا السياق اعتقال اليهود وإعدامهم في ألمانيا النازية، رغم كونه ألماني الأصل والجنسية، حيث اعتبر ذلك بربرية، فضلا عن تطرقه لموضوعات أخرى متفرقة كمسألة الحرية وإشاعة مفهوم مزيف لها، وتسليع الثقافة، ومشكلة الأقليات العرقية والدينية، وهي موضوعات لا علاقة للأدب بها كما هو ظاهر.

وفي نفس الاتجاه سار الألماني الآخر يورغان هابرماس في كتابه: "المحافظون الجدد: النقد الثقافي والحوار التاريخي"، حيث لم يخرج في مقاربته عن الدلالة العامة وغير المحددة للنقد الثقافي، شأنه شأن المؤرخ الأمريكي هيدن وايت في دراسته المهمة التي عنونها ب: "بلاغيات الخطاب: مقالات في النقد الثقافي (1978م)" يشير فيها إلى أن الخطابات الموظفة في العلوم الإنسانية تقوم على بلاغيات لا تختلف كثيرا عما يعتمد عليه الأدب، وواضح أنه اعتبر تحليله لذلك التداخل الخطابي نوعا من النقد الثقافي¹؛ كما علق ميجان الرويلي وسعد البازغي على قول ليتش: "لا أعتقد أن الدراسات الثقافية أولوية على الدراسات الأدبية..". في إبداء رأيه حول دعوات الفصل بينهما بالقول: «ويلاحظ هنا أن ليتش يتحدث عن الدراسات الثقافية والنقد الثقافي بوصفهما شيئا واحدا في الأساس»².

استنادا إلى هذا الرأي يمكن القول إنَّ النقاد والمثقفين العرب قد مارسوا النقد الثقافي من منطلقات متعددة؛ منها ما هو أدبي، ومنها ما هو سياسي أو اجتماعي أو فكري أو فلسفي، فيدخل في الاعتبار إضافة إلى الأسماء التي ذكرها الباحثان أنفا ما كتبه المفكرون الجزائريون أمثال مالك بن نبي، والطبيب تيزيني، وأبو القاسم سعد الله، ومولود قاسم نايت بلقاسم، ولا يخرج عن ذلك ما كتبه محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان أيضا؛ ولعلَّ ممَّا يؤيد هذا الطرح ذكر رواد الدراسات الثقافية أمثال رولان بارت، وكلود ليفي سترأوس، وميشيل فوكو، وجاك دريدا، وبير بورديو، وهابرماس، وأدورنو، وإدوارد سعيد، ورايموند ويليامز، وجون ستيوارت هول، وأنطونيو غرامشي، وأمبيرتو إيكو،

¹ ميجان الرويلي وسعد البازغي، دليل الناقد الأدبي، ص 307.

² نفسه، ص 308.

وغيرهم، في سياق الحديث عن بواذر وإرهاصات تشكّل النّقد الثّقافي ما بعد البنيوي، وذلك في معظم الكتب التي تحدّثت عن الموضوع؛ وعليه فكل اسم من الأسماء المذكورة يمكن اعتباره ناقدًا ثقافيًا بالمعنى العام، أمّا من ناحية التخصص فمنهم الناقد التّفكيكي، والاجتماعي، والسياسي، والتاريخي، والنّفسي، والتأويلي...، كلّ بحسب توجّهه النّقدي.

أمّا أصحاب الرّأي الثّاني بقيادة الباحث والمفكّر السّعودي " عبد الله الغدّامي " فيفرّقون بين "النّقد الثّقافي" و "نقد الثّقافة" و"الدّراسات الثّقافيّة"، ويرون أنّ ما ذهب إليه ميجان الرّويلي وسعد البازغي ومن اقتفى أثرهما بعيد عن الصّحة والموضوعيّة العلميّة، لأنّ ما ذكروه لا يعدّ نقدًا ثقافيًا وإنّما هو اشتغال في نقد الثّقافة؛ ويقولون إنّهُ إذا كان الاختلاف بين النّقد الثّقافيّ والنّقد الأدبي اختلافًا وظيفيًا فإنّ الاختلاف بين النّقد الثّقافي ونقد الثّقافة والدّراسات الثّقافيّة هو اختلاف منهجيّ، ذلك أنّه يلتزم بأدوات إجرائيّة ومنهجيّة محدّدة، بينما يقوم نقد الثّقافة والدّراسات الثّقافيّة على اجتهد حرّ، قال الغدّامي: « ونميّز هنا بين (نقد الثّقافة) و(النّقد الثّقافي)، حيث تكثّر المشاريع البحثيّة في ثقافتنا العربيّة، من تلك التي عرضت وتعرض قضايا الفكر والمجتمع والسياسة والثّقافة العامّة، وهي مشاريع لها إسهاماتها المهمّة والقويّة، وهذا كلّهُ يأتي تحت مسمّى (نقد الثّقافة)، كما لا بدّ من التّمييز بين الدّراسات الثّقافيّة من جهة والنّقد الثّقافي من جهة ثانية، وهذا تمييز ضروري التّبس على كثير من النّاس، حيث خلطوا بين (نقد الثّقافة) وكتابات (الدّراسات الثّقافيّة) وما نحن بصددّه من (نقد ثقافي)، ونحن نسعى في مشروعنا إلى تخصيص مصطلح (النّقد الثّقافي) ليكون مصطلحًا قائمًا على منهجيّة أدواتيّة وإجرائيّة تخصّه، أولاً، ثمّ هي تأخذ على عاتقها أسئلة تتعلّق بآليات استقبال النصّ الجمالي، من حيث إنّ المضمّر النّسقي لا يتبدّى على سطح اللّغة، ولكنّه نسق مضمّر تمكّن مع الزّمن من الاختباء وتمكّن من اصطناع الحيل في التخفيّ، حيث ليخفي على كُتاب النّصوص من كبار المبدعين والتّجديدين، وسيبدو الحداثيّ رجعيًا، بسبب سلطة النّسق المضمّر عليه»¹.

¹ عبد الله محمّد الغدّامي وعبد النّبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، ط1، 2004م، دمشق، ص37، 38.

وبالتالي فإنّ المفهوم المركزي في النّقد الثّقافي حسب هذه الطّائفة هو " مفهوم النّسق" الذي تدور حوله معظم الدّلالات وليس مفهوم الثّقافة التي تعتبر من هذا المنظور حاملة ومساعدة له على التّخفيّ والتّسترّ؛ ويقوم مبدأ عمله على التّشكيك الذي يمتد ليشمل السائد والمتّفق عليه، بعد ربط الخطاب الأدبي بمحيطة الثّقافيّ، وإخضاعه للتّقويض والمساءلة، بغضّ النّظر عن تصنيفه (مركزيّ أو هامشيّ) وجودته (من حيث الجمال والقبح) ومستواه (رسميّ أو شعبيّ)، ليغدو العمل الأدبي بهذا الاعتبار « ظاهرة ثقافيّة مفتوحة للتّحليل من وجهات نظر عديدة »¹؛ ذلك أنّ النّقد الثّقافيّ لا يلتفت إلى الجانب السّطحيّ الجماليّ بقدر انصرافه إلى بناء العميقة، « فإذا كان السّؤال معلّقاً دائماً بجوابه، فإنّ مهمّة الجواب هي إعطاء معنى للسّؤال، لأنّ السّؤال يبحث دائماً في المعرفة، ويخترق المجهول، ويحفر في المسكوت عنه »².

إنّ النّقد الثّقافيّ بالمعنى ما بعد البنيوي الذي جاء به ليتش، والذي تبنّاه الغّدامي هو اتّجاه نقدي تأسّس على أساس تأليفيّ يجمع بين كلّ أدوات التّحليل من أجل الوصول إلى مقارنة الظّاهرة الثّقافيّة داخل النصّ الجمالي في سياق تأدية وظيفته الأدبيّة والاجتماعيّة أيضاً، فلم يعد النصّ كيانا لغويّاً جميلاً، وإنّما غدا قيمة ثقافيّة، وأثراً أخلاقياً، ذلك أنّ النّقد الثّقافي ينظر إلى « النصّ من حيث ما يتحقّق فيه، وما يتكشّف عنه من أنظمة ثقافيّة، فالنصّ هنا وسيلة وأداة »³، أي إنّهُ يقوم بدراسة الأشكال الخطابيّة التي تأتي في شكل أبنية أدبيّة، بغرض الكشف عن المضمرات الدّلاليّة الكامنة وراء الخطاب الجمالي.

بعد هذا العرض الموجز لوجهة نظر كلّ طائفة، تلزمنا الدّراسة بإحداث مقارنة بينهما، من خلال البحث عن أوجه الائتلاف والاختلاف بين المصطلحات المطروحة، على صعيد المناهج والوظائف والآليات، ولكن قبل ذلك ينبغي التّأكيد على أنّ الدّراسات الثّقافيّة ونقد

¹ فنسنت ليتش، النّقد الأدبي الأمريكي، من الثلاثينات إلى الثّمانينات، ص104.

² عبد الفتاح أحمد يوسف، لسانيات الخطاب وأنساق الثّقافة، فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثّقافة، منشورات الاختلاف، ط1، 1431هـ/2010م، الجزائر، ص211.

³ عبد الله الغّدامي، النّقد الثّقافي قراءة في الأنساق الثّقافيّة العربيّة، ص17.

الثقافة هي إنجازات نقدية وثقافية مهمة أسست للنقد الثقافي وتداخلت معه بإجماع الطائفتين، غير أن بينها فروقا أوجزها صاحب كتاب " دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي " في النقاط الآتية:

- الخطاب في النقد الثقافي يكون جماهيريًا ومقبولا ومستهلكا على الأغلب، لكي نرى ما للأنساق من فعل عمومي ضارب في الذهن الاجتماعي والثقافي، أي «لا بد أن يكون النص جميلا، وأن يستهلك بوصفه جميلا، لأن الجمالية هي أخطر حيل الثقافة لتمرير أنساقها وإدامتها»¹، بينما لا تميز الدراسات الثقافية هذا عن ذلك، فقد يكون الخطاب نخبويًا وليس جماهيريًا، ولكنها تقوضه وترفض سياقاته وأنظمتها بقوة.

- النقد الثقافي يتعامل مع نسق مضمّر ما ورائي لا يظهر على سطح النص أو الخطاب، بينما تهتم الدراسات الثقافية بظواهر ثقافية لها حضور في الخطاب أو النص، وفيها نسق ثقافي ظاهر، ومنها ما ورائية الدلالة المنسجمة مع السياق الثقافي الكامن في الخطاب، أما إذا اختلف البعد الما ورائي مع الخطاب بنسقه الثقافي فذلك يعني دخوله في عناية النقد الثقافي، لأنه يشترط أن يشتمل النص على نسقين يحدثان معا وفي آن، في نص واحد أو فيما هو بحكم النص الواحد، وأن «يكون المضمّر منهما نقيضا ومضادا للعني»².

- هناك أدوات شبه إجرائية يعتمد عليها النقد الثقافي لخصها عبد الله الغدّامي بالجملة الثقافية والتورية الثقافية والمجاز الكلي والمؤلف المزدوج والدلالة النسقية وغيرها من الأدوات التي استعملها في نقلاته الأربع من النقد الأدبي إلى النقد الثقافي على صعيد المصطلح والمفهوم والوظيفة والتطبيق، وذلك لا وجود له في الدراسات الثقافية.

- تهتم الدراسات الثقافية بالسياقات الثقافية المنتجة وأبعادها المعرفية والفلسفية والاجتماعية والتاريخية بينما لا ينشغل النقد الثقافي بذلك كثيرا³.

¹ عبد الله الغدّامي، النقد الثقافي قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص 77.

² نفسه، ص 78.

³ ينظر، سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، ص 167، 168.

أما فيما يتعلق بأوجه الائتلاف فيمكن إجمالها في النقاط التالية :

- تبني المنهج التحليلي ما بعد البنيوي على مستوى الخلفيات والمنطلقات والأهداف، واعتماد معايير لسانية وفلسفية واجتماعية وثقافية وتاريخية في مقارنة الظاهرة الثقافية داخل النص واكتشاف مرجعياتها، والبحث عن حيل المؤسسة الثقافية على المستوى الاجتماعي والسياسي، فالنقد الثقافي عند ليتش « لا يوطر فعله تحت إطار التصنيف المؤسساتي للنص الجمالي، بل يفتح على مجال عريض من الاهتمامات، إلى ما هو غير محسوب في حساب المؤسسة، وإلى ما هو غير جمالي في عرف المؤسسة، سواء كان خطابا أو ظاهرة »¹، وهو بهذا يشترك بلا شك مع نقد الثقافة والدراسات الثقافية.

- الانفتاح على العمل السياسي من خلال ربط المثقف بالمؤسسة، ومواجهة الخطابات المؤسساتية وتفكيكها بعد كسر مركزية النص والتحول إلى الخطاب، إذ من خصائصها (النقد الثقافي ونقد الثقافة والدراسات الثقافية) « تناول موضوعات تتعلق بالممارسات الثقافية وعلاقتها بالسلطة، واختبار مدى تأثير تلك العلاقات على شكل الممارسات الثقافية »².

ويدخل في هذا: الكشف عن أساليب الهيمنة المؤسساتية الساعية إلى تنميط* فكر المتلقي بما يخدم مصالحها، من خلال توجيه الخطاب، والمراقبة الصارمة للإنتاج والتحكم فيه، إضافة إلى محاولة الكشف عن الأنساق المضمرة في الشعارات السياسية، وعدم الاكتفاء بمعناها الظاهر، مثلما يدخل فيه أيضا استغلال الساسة للأدب والأدباء، لتمرير مشاريعهم، وخدمة مصالحهم، وترسيخ بقائهم، والولوج إلى ضمائر شعوبهم، وهو ما عبّر عنه بـ " تأديب السياسة وتسييس الأدب"، يقول إيجلتون: « وفكرة أنّ هنالك أشكال (غير سياسية من النقد) هي ببساطة خرافة تدعم استخدامات سياسية معينة للأدب بكفاءة أكبر، الفرق بين

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، ص32.

² ساردار، زيودين، وبورين فان ولون، أقدم لك الدراسات الثقافية، تر: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2003م، ص13.

* أي جعله على نمط واحد، بهدف إلغاء العقل الناقد، والرأي المخالف، والتيار المعارض كائنا ما كان.

(نقد سياسيّ) و (نقد غير سياسيّ) هو مجرد فرق بين رئيس الوزراء وبين الملك، فالأخير يدعم غايات سياسية معيّنة بالتّظاهر بأنّه لا يفعل، بينما لا يخفي الأوّل ذلك»¹.

- اعتبار التّاريخ حالة متجدّدة ممتدّة من الماضي إلى الحاضر وليس مجرد حقائق ووثائق جامدة، إذ ترتبط باستقراء التّاريخ والبحث عن مدى تأثيره في الثقافة المعاصرة، فهي يتناول الخطاب والنصّ من حيث الخلفيّات الإيديولوجيّة، والمؤثّرات التّاريخيّة، والسياسيّة، والأبعاد الاجتماعية، والاقتصادية، والفكرية التي أنتجته؛ مع الإشارة إلى أنّ النّقد الثقافيّ « يستخدم المعطيات النظريّة والمنهجية في السّوسولوجيا، والتّاريخ، والمؤسّساتية، من دون أن يتخلّى عن مناهج التّحليل الأدبيّ النّقديّ»²، وهذا أيضا من أوجه التّدخل بينه وبين نقد الثقافة والدراسات الثقافيّة.

استنادا إلى ما سبق ذكره نستطيع القول إنّ الاختلاف الحاصل بين المفاهيم المذكورة على صعيد الأدوات وآليات المقاربة لا يمنع وجود تقاطعات بينها، لا سيّما العناية بالجوهر بدل الظّاهر في تقييم القيمة الثقافيّة التي ينتجها الخطاب؛ وإذا سلّمنا بأنّ الدّراسة التي نحن بصددّها تنتمي نظريّا إلى "نقد الثقافة" باعتبار الموضوعات المطروحة للنّقاش؛ كخطاب الهوية، والقبليّة للاستعمار، والتّراث والحداثة، وقضيّة المرأة، والغزو الثقافيّ، والاعتراب والاستلاب...، فإنّها لا تستغني بحال عن أصل مهمّ من أصول "النّقد الثقافيّ" باعتبار المضامين، وهو التّنقيب عن الدّلالات المضمرّة التي لا تظهر إلّا تحت أضواء التّحليل والنّقد، وعليه فلا مشاحة في الاصطلاح إذا كانت الخلفيّات مشتركة والغاية واحدة وإن اختلفت السّبل وتنوّعت المناهج.

¹ تيري إيجلتون، مقدّمة في نظرية الأدب، ترجمة أحمد حسان، ص 247.

² عبد الله الغدامي، النّقد الثقافيّ، قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ص 31، 32.

الفصل الأول:

جهود محمد العربي ولد خليفة في إصلاح المنظومة الفكرية في الجزائر

أولاً - الأسس النظرية ومتطلبات النهضة الفكرية:

- 1 - تهيئة مكنسبات الثورة
- 2- أثر التربية والتعليم في النهضة العلمية
- 3 - الإبداع والتجديد بدل الجمود والتقليد

ثانياً - القضية الثقافية والبعد الحضاري:

- 1- خطاب الهوية
- 2- التراكم الإبداعي ومسألة الالتزام
- 3- التراث والحداثة

ثالثاً - الخطاب الثقافي بين الظاهر والمضمّر:

- 1- الحوار الفكري والتبادل الثقافي (نحن/ الآخر)
- 2- العولمة والشمولية الثقافية
- 3- حدود الحرية
- 4- مشكلة الديمقراطية

الفصل الأول- جهود محمد العربي ولد خليفة في إصلاح المنظومة الفكرية في الجزائر:

سنحاول في هذا الفصل التطرق بشيء من التفصيل إلى الجهود النظرية والتطبيقية التي بذلها محمد العربي ولد خليفة في مشروعه الفكري، الذي استفاد فيه من المقولات الكبرى للنقد الثقافي والدراسات الثقافية، من جهة الاشتغال بكل ما يندرج تحت مسمى الفكر من أدب وسياسة وثقافة واجتماع وفلسفة، وإخضاعه للمساءلة والتقويض والنقد، مستهدفا الجانب المغيب والمسكوت عنه في الخطاب، مع تركيزه على الجوانب التاريخية فيه، انطلاقا من تبيين منجزات ثورة نوفمبر المجيدة التي عبر عنها بـ «المشروع والنظرية»¹، وما تمخض عنها من مسائل ثقافية ألقت بظلالها على فكر الرجل.

أولا - الأسس النظرية ومتطلبات النهضة الفكرية:

يتخذ ولد خليفة من الالتزام الثوري منهاجا فكريا، إذ يرى أن منطلق الإصلاح هو الاستثمار في منجزات ثورة نوفمبر التي أحدثت نقلة نوعية في العقل الجزائري، وشكلت أنموذجا ثوريا وحضاريا ملهما لكل الشعوب المضطهدة، التي التزمت الفكر التحرري فأتاحت لنخبها المفكرة إدراك طبيعة الخطر والتصدي له، يقول في هذا: «إننا على يقين بأنّ الوفاء لمرجعية الثورة والاهتداء بمنهجيتها الصائبة هو الطريق الأقوم للخلاص، وعودة الجزائر مجتمعا ودولة إلى وضعها الصحيح، بلدا فاعلا في حركة التاريخ»².

كما يرى أن الإصلاح الشامل والعميق هو الذي يستهدف عالم الفكر والعقل ومنهج التفكير، فيغدو أساسا لبناء الأمم، لأنّ المجتمع يقوم على مدى ثقافة أفراده كمّا وكيفا ونوعا؛ وقد أجمع العقلاء على أنّ بلوغ الحضارة يستلزم رفع الجهل والامية، كإجراء أولي يقوم على تعلّم الحرف والكلمة، لأنّ البناء لا يستوي إلّا على قاعدة متينة وأركان تدعمها، فكما قيل: "مسافة الألف ميل تبدأ بخطوة"، وهذه الخطوة لا شك أنها تلك الحروف والكلمات الأولى التي نتعلّمها في المدارس الابتدائية، « فالأهم الحية في وقتنا ما حييت إلّا بالعلم

¹ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ط3، تيزي وزو (الجزائر)، ص162.

² محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر (مقاربة أولية على هدى استراتيجية ثورة التحرير الوطنية) شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، الجزائر، ط1، نوفمبر 1998م، ص10.

الاختباري التطبيقي، وأساس هذا العلم وإن علا القراءة والكتابة، ولمّا انتهى العلماء منهم إلى أبعد غاية، وأعلى ذروة، التفتوا يتبينون الطريق التي وصلوا منها إلى هذه الغايات البعيدة، فرأوا أنّ مفتاح الباب الذي منه دخلوا ومبدأ الطريق الذي منه وصلوا هو (ألفباء)، وأنّ أول منعم عليهم بهذه النعم الجليلة هو أول من علّمهم هذه الحروف الضئيلة»¹.

ورغم سلوك الباحث مسلكا تاريخيا محافظا فيما يبدو إلّا أنّ فكره لم يكن جامدا يعمد إلى إعادة إنتاج فكرة جاهزة، وإنما كان داعما للأفكار الجديدة الجادة والجريئة، إذ يرى أنّ المؤهلات العقلية والفكرية هي في حالة كمون، ولا يتمّ تفعيلها بالاستنساخ والتقليد والبيغائية، وأنّ صعوبة استيعاب التقدم والحضارة على وجه صحيح لا يرجع إلى لأفراد وحدهم بسبب ضالة استعدادهم النفسي والفكري، وإنما العيب في المنظومة الثقافية العاجزة عن إبلاغ رسالتها الحضارية، أو ابتداع تيارات فكرية جديدة، لاختيارها العيش عالة على الأجداد أو على الغرب؛ إمّا رفض مطلق للحدثة، وإمّا قبول غير مشروط لها وفق أنموذجها الغربي، معتمدة في ذلك وثبات وطفرة غير ثابتة ولا مطردة، « فالمعاصرة والحدثة هما إلى حدّ كبير إسقاط (projection) للذات التاريخية على المستقبل، فهل تولد ذاتنا التاريخية المعاصرة في القرن الواحد والعشرين (ما بعد 2030م) والخامس عشر هجري (ما بعد 1440هـ)؟! »².

تندرج المحاور التي ذكرنا ضمن الأصول الكبرى لمشروع ولد خليفة الفكري، بدليل دخولها بشكل أو بآخر في كلّ موضوع يثيره، إذ لا يكاد يتطرق إلى أصل إلّا ويستدعي الأصول الأخرى مضطرا، لما يجمع بينها من ترابط معرفي وتسلسل منهجي، ولما تثيره من إشكاليات وتتناوله من فروع سنحاول التفصيل فيها خلال هذا المبحث.

¹ عبد الرحمن شيبان، سجل مؤتمر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار المعرف، (د ط)، الجزائر، 2008م، ص 93.

² محمد العربي ولد خليفة، الحدثة مسارها المعرفي، وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللغة العربية، المجلس الأعلى للغة العربية، ع32، الجزائر، 2014م، ص 30.

1- تثمين مكتسبات الثورة:

إذا تناولنا موضوع الثورة الجزائرية، وما تمخض عنها من منجزات ألفت بظلالها على الحياة الاجتماعية بكل مستوياتها، نكون بصدد الحديث عن مسألة مهمة من مسائل ما بعد الكولونيالية والعلوم الاجتماعية وهي مشكلة التاريخ والثقافة، فنمط عيش المجتمعات قائم على الثقافة التي تطبعها، سواء أكانت متوارثة أو مستوردة، و« البحث في سيرة النسق الثقافي والتاريخ البشري هو بحث في منظومة المفاهيم والمصطلحات مستقراة من بطن السرديات، حين تحوّل المجتمعات تاريخها إلى مدونة سردية»¹.

إنّ فهم الظواهر الاجتماعية، والتغيرات التي تطرأ على الأمم في مختلف مناحي الحياة، والبحث عن الحلول اللازمة للرقى بها، يستلزم حسب ولد خليفة الانطلاق من فهم تاريخها والتوقف عند أهم محطاته وأكثرها تأثيرا في الفترات التي تليها، باعتباره حركة متواصلة ومستمرّة، تتحدّد وفقها الشخصية المستقلة والخطط المستقبلية، يقول على لسان شخصية فارح كمال* في كتابه الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم: « فلو افترضنا أنّه لم يكن لأمة تاريخا، وهو افتراض نظريّ بحث لكان عليها أن تصنعه من نسيج الخيال، وتملأه بالأبطال الأسطوريين، والخوارق والمعجزات؛ أمّا إذا كان هؤلاء الأبطال موجودين فعلا فإنّ التقييم المستمرّ لآثارهم لا يمنع من إعلاء صورهم، سواء أكان اسمهم يوغرطا، أم ماسينيسا، أم عقبة بن نافع، أم الأمير عبد القادر، أم شهداء ثورة التحرير الكبرى»².

ولعلّه يبتغي من وراء ذكره لشخصيات تاريخية مقاومة تختلف من حيث العقيدة واللغة والعرق تبيان أمرين مهمّين: الأول الجنوح إلى الوحدة الوطنية بدل الفرقة، والثاني الردّ على شبهات بثّها رجيل من المفكرين غداة الاستقلال، قلّوا فيها من شأن التاريخ، وتنكّروا للمكتسبات المحقّقة بفضل الثورة، بل وشكّوا في نزاهتها، داعين إلى إحداث القطيعة معها،

¹ عبد الله الغدّامي، القبيلة والقبائلية وهويات ما بعد الحداثة، ص 14.

* أحد الشخصيات الافتراضية في حوارية محمد العربي ولد خليفة التي اعتمدها في كتاب الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، يمثّل النظرة الأصلية ووجهة النظر التاريخية.

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، 2007م، ص 127.

بحجة أنّ ما أنجز خلالها لم ينعكس على جزائر الاستقلال، بل زادها سوءاً، مستنديين في ذلك إلى بعض الخلافات الداخلية بين قادة الثورة، وهي خلافات عادية وطبيعية في حياة المجتمعات بصفة عامة فضلاً عن الحياة السياسية التي تستلزم تعدد الآراء، حاول بعضهم المزايدة فيها بعيداً عن تحرّي الموضوعية.

ولقد اجتمع في هؤلاء خصلتين إحداهما تلعن الأخرى، الأولى جهلٌ بالتاريخ أدّى بهم إلى « إنكار الثورة والتستّر على الحرب »¹، والثانية اغتراب تمخّض عنه محاولات لتبييض صورة المستعمر القديم لإعادته من جديد عبر بوابة الفكر والثقافة خاصة، وهذا ما حدّر منه ولد خليفة في قوله: « من أخطر الانحرافات أن يجنح الباحث إلى إرضاء هذا وإغضاب ذاك، وبيع ذمّته وقلمه في مزاد علنيّ مغشوش »²؛ والعجيب أنّ هؤلاء نسوا - أو تناسوا - المجازر المرتكبة في حقّ الشعب الجزائري، والتي عبّر عنها الفيلسوف جون بول سارتر* في مقدّمة كتاب فرانتز فانون "المعدّبون في الأرض (Les donnès de la terre)" واصفاً إيّاها بعار فرنسا في الجزائر، حين قال: « إنّ بين كلّ اثنين من الفرنسيين جثة جزائريّ، إنّ كلمة فرنسا كانت تعني سابقاً اسم بلد - احذروها - إنّها تعني هذه السنة (1961م) العُصاب (Nèvrose) »^{3**}. وأضاف في مجلّته الشهيرة: الأزمة الحديثة (Les temps modernes) عدد أبريل 1962م: « ينبغي أن نقول بأنّ الوقت ليس

¹ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص156.

² محمد العربي ولد خليفة، الإحتلال الاستيطاني في الجزائر مقارنة للتاريخ الاجتماعي والثقافي، نحو تجديد الخطاب وإشراك الشباب، منشورات ثالة، (د ط)، الجزائر، 2005م، ص172.

* Jeon – Paul Charles Aymard Sartre (1905م- 1980م) فيلسوف وروائي وكاتب مسرحي وناقد وناشط سياسي يساري فرنسي، صاحب الفلسفة الوجودية، أهم مؤلفاته: الوجودية مذهب إنساني، نقد العقل الجدلي، رواية الغثيان، والثلاثية طرق الحرية، وكتابات المسرحية: الغرفة المغلقة والعاهرة الفاضلة، ومساجن التونا وغيرها، رفض جائزة نوبل للأدب عام 1964م. (ينظر عبد الرحمن بدوي موسوعة الفلسفة، ج1، ط1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، 1984م، ص563، 564).

** مرض نفسيّ ينتمي إلى فئة الاضطرابات النفسية الوظيفية، استخدم منتصف القرن التاسع عشر، من أعراضه: القلق، الحزن، الاكتئاب، والغضب، أمّا أعراضه السلوكية فتتمثل في الأفعال الاندفاعية، والقهرية، والسلبية، والسخرية والمشاكل المعرفية، أمّا من الناحية الشخصية فينطوي على التبعية والعدوانية، السلوكات الاجتماعية غير المناسبة ثقافياً (ينظر، بيير دافو، العصاب والأمراض الذهنية، ترجمة: رعد اسكندر، أركان بيثون، مكتبة التراث الإسلامي، (د ط)، القاهرة، 2002م، ص 6).

³ عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية (1954، 1962م)، تقديم أ.د محمد العربي ولد خليفة، (د ط)، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، 2007م، الجزائر، ص المقدمة: أ ب ج

للابتهاج، منذ سبع سنوات وفرنسا كلب مسعور يجرّ في ذيله قدرا (...) لا أحد يجهل اليوم بأننا خرّينا بلدا، وجوّعنا وذبحنا شعبا بئسا لإجباره على الرّكوع؛ لقد بقي ذلك الشعب واقفا ولكن بأي ثمن؟! «¹، وهي شهادات تُبطل بلا شكّ مزاعم الاستعمار وأذنبه الذين ادّعوا - كذبا وزورا - استهداف تعليم الجزائريين، وانتشالهم من غياهب الجهل والامية.

إنّ الوفاء لمرجعية الثورة ومنهجيتها يلزم منه تصفية الاستعمار؛ وإذا كانت التّصفية العسكرية هي الوسيلة في زمن التّحرير، فإنّ مقتضيات العصر تستلزم أن يتبع ذلك تصفية ثقافية واقتصادية ولغوية، لأنّ خروج المستعمر من الأرض قد يكون مناورة غرضها العودة في صورة مختلفة تكون أكثر عمقا واستدامة؛ ولذلك كان من مهام المؤرخ « تجهيز معاصريه ومدّهم بسلاح العمل لبناء المستقبل»²، لأنّ من أهداف قراءة التّاريخ البحث عن قبس ينير الدّرب ويحدّد الرؤية ويضيء المستقبل.

أ - بيان أول نوفمبر 1954م :

تقوم الثّورات عادة على مبادئ يتمّ الإيمان بها، كما تقوم على قواعد أخلاقية وأهداف مسطّرة، يُستهدف الوصول إليها؛ وقد كان بيان الفاتح من نوفمبر أول المكاسب المستفادة من الثورة الجزائرية على المستوى الفكريّ والتنظيمي، لكونه انبنى على بنود جامعة، مسّت الهوية والعقيدة والسياسة والاجتماع؛ فكان بمثابة « مشروع متجدّد»³ أثبت صلاحيته لحقب زمنية متعاقبة، قال ولد خليفة: « أثبت ذلك البيان بعد 58 عاما (1954م، 2012م) وتوالي ثلاثة أجيال أنّه معاصر ومستقبليّ، ولا يقبل الحذف أو الإضافة، وعلى درجة عالية من التّوازن، والفهم العميق لما كان عليه الشعب الجزائريّ، وما ينبغي أن يكون عليه»⁴.

¹ عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية (1954، 1962م)، تقديم أ.د محمد العربي ولد خليفة، ص المقدمة: أ ب ج.

² جوزيف هورس، قيمة التّاريخ - دراسة فلسفية - تر: الشيخ نسيب وهبة الخازن، (د ط)، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت (لبنان)، 1964م، ص111.

³ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص210.

⁴ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، دار القصة للنشر، (د ط)، الجزائر، 2016م، ص52.

كانت الثورة الجزائرية بمثابة صراع فكري وعسكري مع المحتل الفرنسي من جهة، وأذنا به من أبناء هذا الوطن الذين اختاروا طريق الذوبان في الآخر تحت غطاء الحداثة، وحرية النقد والتقييم من جهة أخرى، متوهمين أن الحرية والديمقراطية تكفلان حق النيل من الذات، وتحقيق الوطن؛ فكانت أسمى غاياتها (الثورة) التصدي لكل أنواع الاغتراب والاستلاب والانحلال والتبعية، مع إعادة التوازن المفقود في البنيات الثقافية جراء الممارسات الإجرامية من حكومة الاحتلال، ذلك أنه « إذا انسأقت نخبنا المفكرة والسياسية وراء الميراث الفاسد والمغشوش للكولونيالية الفرنسية انفرط عقد الجزائر وصغر حجمها، وإذا تمسكت ببوصلة ثورة نوفمبر واسترشدت بحرص بمبادئها التأم جرحها وكبر حجمها، وتمكنت من حماية نفسها بنفسها »¹.

أدرك أهل الفكر أن وضع فلسفة للثورة يقتضي إبطال جملة من الشبهات المثارة حولها من قبل المناوئين لها كخطوة أولى، ثم المرور بعدها إلى وضع الخطوط العريضة للمشروع، فكان أن طرح ولد خليفة بعضا من تلك القضايا للنقاش، على سبيل التوضيح، أو النقد، أو الرّفص مطلقا، مع الاستشهاد لرأيه بدلائل عقلية استقاها من قراءته لبيان أول نوفمبر، ومن استقرائه لمحطات تاريخية تشترك معها في بعض الجزئيات .

يرى الباحث أن الثورة الجزائرية هي ثورة إنسانية في مبادئها، تحررية في غاياتها، ديمقراطية في أهدافها، شارك فيها النخبة والجمهور جنبا إلى جنب، في توحيد سياسي واجتماعي غير مسبوق، زالت معه كل الفوارق الطبقيّة واللّغوية والعرقية والطائفية والحزبية، فكانت ثورة شعبية بأبعاد ثقافية وتطلّعات حضارية، ويقول في هذا: « الثورة الجزائرية هي أساسا ثورة إنسانية، كما جاء في بيانها الأول التأسيسي بيان الأول من نوفمبر 1954م : إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطية الاجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية، واحترام جميع الحريات دون تمييز عرقي أو ديني، وتمسكت بطبيعتها الإنسانية في ظروف حرب شاملة وتدميرية، لذلك التفّ حولها الشعب بكلّ فئاته »².

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 210

² نفسه، ص 160.

ولعلّ أول ما يلفت النظر في عرض ولد خليفة لمنهجية الثورة تركيزه على قضية الوحدة الوطنية والالتزام بها، ويعود هذا الاهتمام حسب تحليلنا إلى ثلاثة أسباب:

الأول- كونها السلاح الذي اعتمدته الثورة في إبطال مفعول القنابل الموقوتة والألغام الفكرية التي خلفتها حكومة الاحتلال، وسعت في تثبيتها حتى آخر يوم لها في الجزائر، من ذلك الادّعاء أنّ « البربر يختلفون من الناحية التكوينية (Génitique) عن العرب، وهم أقرب إلى المسيحية وفرنسا، وأنّ هنالك حقدا وكرهية وراثية بين العرب والأمازيغ »^{1*}، وهو الأمر الذي أدّى إلى خلق ممالك وعروش قُسم على إثرها المجتمع إلى سگان أصليين ووافدين، فنتج عنه نزعات عرقية وطائفية وقبلية، ودعم للطريقة ضدّ المنهج السليم.

الثاني- الردّ على تقزيم الثورة، والادّعاء أنّها مجرد حرب أهلية داخل الولايات التاريخية** مدعومة من قبل الشيوعية العالمية، بتحريض من الحركة القومية الناصرية بقيادة الرئيس المصري آنذاك جمال عبد الناصر، في محاولة يائسة من فرنسا لاستمالة المعسكر الرأسمالي، من خلال إقحام حرب التحرير الجزائرية في أتون الحرب الباردة ضدّ ما سُمّي حينئذ بالطوفان الأحمر، المتمثّل في المعسكر الشيوعي تحت قيادة الاتحاد السوفييتي².

الثالث- استخلاص العبر من النصر المحقّق بفضل وحدة وتكاتف قيادات جيش التحرير، والهيئات السياسية؛ كالبعثات الخارجية، ومجلس الثورة، والحكومة المؤقتة، التي تشكّلت جميعها من شباب ينتمون إلى جهات الوطن الأربع، من أجل تحقيق انتصارات مشابهة في معركة التّشبيد المادي والمعنوي التي تعقّب عادة معركة التحرير البدني والنفسي، ذلك أنّ

* ويطلق عليهم الأمازيغ، وهم مجموعة إثنية من السّكان الأصليين في شمال إفريقيا، يمتدّون من بلاد المغرب العربي إلى جزر مصر، ويمتدّون إلى جزء صغير من غرب النّيجر وشمال مالي وشمال موريطانيا وليبيا وتونس والجزائر والمغرب (ينظر، تاريخ البربر "المعروف بمفاخر البربر"، تحقيق وتعليق: محمد رينهم، جهاد للنشر والتوزيع، ط1، 1998م.)

¹ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى ص167.

** هي الولايات الست التي اتخذت أثناء الثورة الجزائرية وهي على الترتيب: الأوراس بقيادة مصطفى بن بولعيد، قسنطينة بقيادة ديدوش مراد، القبائل بقيادة كريم بلقاسم، الجزائر بقيادة رابح بيطاط، وهران بقيادة العربي بن مهيدي، الصحراء بقيادة علي ملاح.

² ينظر، محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص157، عن جورج لاكوثير: المأوى الخارجي، ص92.

« ثورة نوفمبر الكبرى ليست بداية من الصفر، وهي لا تنتهي بيوم النصر، إنها خلاصة متطورة تاريخية عريضة »¹.

أما النقطة الثانية التي أثارت الاهتمام فتتمثلت في بناء ما اصطلح عليه بالدولة الوطنية التي تعتبر « البنت البكر للثورة الكبرى »² على منوال ما جاء في البيان، وعلى ضوء التصور العام الذي وضع أسسه مفجرو الثورة، ومن سبقهم من العلماء والمفكرين، أي دولة سيّدة ديمقراطية اجتماعية، لا تخرج عن أصول الشريعة الإسلامية.

إنّ المتعمّق في قراءة البيان يلاحظ أنّه تمّ ذكر أركان الدولة مجملّة، وترك التفصيل فيها لأهل العلم، كي يفسرها كلّ حسب بعده النظريّ ورؤيته الفكرية، ووفق تقلّبات الزّمان والمكان، وقد تعمّد ذلك محرّروه - فيما يبدو - لتحصيل فائدتين: إثراؤه من خلال الحصول على قراءات متعدّدة يعضد بعضها بعضا، والحفاظ على مرونته وصلاحيّته لحقب زمنيّة متباينة تؤهّله ليكون مشروعا متجدّدا، ومرجعية حقيقية في كلّ ما تأتي الأمة وتذر.

ولقد اختار الباحث أن يفصل في تلك الأركان، من خلال التّوسع في الشّرح والتّحليل والتّفسير، إلّا أنّ الملاحظ تمسّكه بكلّ ما جاء في البيان، وتبنيّه لكلّ ما اندرج تحته من مبادئ، حتّى وإن كان ظاهرها الصّلاح وباطنها خلاف ذلك، كالبعد الإنسانيّ، وحماية الحريّات الفرديّة، وردّ الحكم للشّعب وحده في التّشريع والتّنفيز والقضاء، بحجّة أنّ « مرجع الثورة الإيديولوجيّ هو التجربة التّاريخيّة للشّعب الجزائريّ، وتراثه النّضاليّ والثّقافيّ العريق »³؛ في حين كان الأجدر - حسب رأيي - أن يردّ تلك المبادئ إلى أصولها وجذورها التّاريخيّة والفلسفيّة، حتّى يكتشف مدى الاختلاف الذي يصل حدّ التّناقض في مدلولاتها، ثمّ يدرك الغرض الحقيقيّ من إطلاقها؛ فالإنسانيّة مثلا إنّما وضعها الغرب لجلب أعوان وحلفاء من جميع أنحاء الدّنيا، وجمعهم تحت سقف واحد دون تمييز عقديّ أو مذهبيّ

¹ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص 169.

² نفسه ص 168.

³ نفسه، ص 160.

أو منهجي، تمهيدا لتميع عقيدة الولاء والبراء؛ كما أنّ الحريات في الإسلام مقيدة بحدود الشرع، خلافا للثقافة الغربية التي تجعلها مطلقة لا تتضبط بعقل أو دين؛ وإذا دققنا النظر في مسألة ردّ الحكم إلى الشعب في التشريع والتنفيذ والقضاء ألفيناها فكرة فاسدة، لأنّ فيها تعدّد على ما هو حقّ خالص لله جلّ وعلا، فالتشريع حقّ لله، وإنما يقع على البشر تنفيذ ما جاء فيه، والحكم وفق ما نصّ عليه؛ وهي مسائل سنحاول التفصيل فيها لاحقا.

ترتبط مسألة الديمقراطية الاجتماعية عنده بالذاكرة التاريخية، إذ يعتبرها قضية لا تقبل النقاش، لكونها تدخل في باب الالتزام بالمبادئ الواردة في البيان، فيكون من الطبيعي حينئذ أن يتم « اختيار النظام الجمهوري الذي يتلاءم مع ذاكرة تاريخية لتراث حضاري عريق وكفاح مرير »¹؛ وعليه فإقامة الدولة ذات السيادة - عنده - يقتضي الانعتاق من مختلف أشكال الوصاية، إذ إنّ من أمارات سيادة الدولة أنّها لا تدين بالولاء لأية إيديولوجية، مثلما كان عليه الحال مع الثورة المجيدة التي لم تكن حربا « بين إيديولوجيات معلّبة وجاهزة للتصدير مثل الماركسيات بكلّ ألوانها، والاشتراكيات من ألسان سيمونية حتّى الغابية، والديمقراطيات المسيحية أو اللانكية »²؛ وكأنّ الباحث أراد بقوله هذا أن يحصر كفاح الشعب الجزائري في نطاق عسكري محض غايته تحرير الأرض وكفى، في حين أنّه لا

¹ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص168.

* - الماركسيات: ما كتبه المفكرون بعد ماركس تطبيقا لنظريته التي اعتبرها علمية تاريخية اجتماعية لا صلة لها بالفلسفة، غير أنّ أتباعه قلبوا الماركسية فلسفة بحجة أنّها أثناء مناقشة قضية أفول الفلسفة تقع في التناقض ولا تنفك عن الفلسفة (ينظر عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 2003م، ص724) - ألسان سيمونية: مذهب فكري اجتماعي ينسب إلى الفيلسوف سان سيمون، يقوم على نقد النظام الرأسمالي، ويرى في التصنيع الضامن الوحيد لوجود المجتمع والمصدر الأساسي لكلّ ثروة، وعليه قام مشروعه على إحلال العلم محلّ الدين، والجمهورية بدل الملكية، والعالمية بدل الأفكار القومية، والوضعية في دراسة السلوك البشري مكان الميتافيزيقية (ينظر، فيليب رينيه، السانسيمونيون في مصر، 1833م - 1851م، تر: أمل الصبان، أنور مغيث، داليا الطوخي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2011م، ص11، 12)

- اللانكية: من أقرب المصطلحات إلى العلمانية، حيث إنّ اختلافهما اللفظي لا ينعكس على صعيد المعنى، يستخدم في الفضاء الفرانكوفوني وهو ذا خصوصية فرنسية، يرتبط بصراع تاريخي بين الكنيسة والدولة، غرضه إبعاد الأولى عن ممارسة السلطة السياسية والتنظيم التعليمي العام، وفصلها فصلا فعلياً، حيث تحقّق ذلك رسمياً عام 1905م.

(ينظر: p2 ; 2001 ; France ; Janvier ; Analyses et réflexions La laïcité ; Jean Baubérot)

و (p557 ; 1990 ; Le petit Larousse , librairie Larousse , canada) و (سمير سعيد حجازي، معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا، والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية، دار الطلائع للنشر والتوزيع، ص128).

² محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص160.

يمكن إنكار أنّ الثورة الجزائرية كانت في جانب من جوانبها ثورة كبرى على المنظومة الفكرية الغربية بعقائدها ومبادئها ووسائلها وخلفياتها .

أمّا ثالث النقاط وأهمّها، هو كيفية تعاطيه مع مفهوم إقامة الدولة ضمن إطار المبادئ الإسلامية، من خلال اقتصاره على المواثيق الأخلاقية للثورة، التي لم تخرج عن مساعي التّضحية في سبيل التحرّر بكلّ أنواعه، إضافة إلى حماية الحريّات الفرديّة التي يدخل فيها من باب أولى حرية التّدين والمعتقد، مع تشديده على الطّابع الإنسانيّ والشّعبيّ لها، ورفضه أنّ تكون حرباً دينيّة أو إيديولوجيّة* حين يقول « لم نجد في بيان نوفمبر التاريخي كلمة واحدة تدعو الجزائريين إلى حرب دينيّة أو عنصريّة ضدّ العدو، وكلمة مجاهد وشهيد تختلف تماماً عن استعمالاتها المشبوهة في السّنوات الأخيرة من طرف فئات ليس لها مشروع اجتماعي، وليس لها قضية جديرة بالتّضحية»¹؛ فأثار بهذا إشكالية فصل الدّين عن الثورة، مخالفاً في ذلك من يرى باستحالة الفصل بينهما، لاسيّما في معركة الهوية التي يحتلّ فيها الدّين المساحة الأكبر، ويتساءل أصحابه: « هل هناك تجربة ثوريّة في تاريخ الإنسانيّة خلت من الصّراع أو التّجاذب بين قوى تريد التوغّل بها نحو شطحات اليسار، وأخرى تدفع بها نحو غياهب اليمين؟! »².

ولعلّ الحقيقة المغيبيّة عمداً أو سهواً في كثير من كتب التاريخ هي أنّ الثورة الجزائرية اتّخذت من الدّين الإسلاميّ دعامة وركناً شديداً منه تنطلق وإليه تعود، فكانت إسلاميّة المنطلق والشّعارات والأهداف، بدليل اختيار قادتها لعبارة (الله أكبر) شعاراً رمزياً لانطلاقها، واشتراطهم على المجاهد منهم عند التحاقه بالجبل أن يقسم على المصحف الشريف بأن يقاتل حتّى النّصر أو الشّهادة، وجعلهم للمبادئ الإسلامية هدفاً يحكم البعدين الديمقراطيّ والاجتماعيّ في إقامة الدولة ذات السّيادة، فقولهم: " إقامة الدولة الجزائرية الديمقراطيّة الاجتماعيّة ذات السّيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية " يقتضي أنّه لا عبرة

* لغويّاً تنقسم الكلمة إلى مقطعين (Idea) وتعني الأفكار، و(Logos) وتعني العلم أي علم الأفكار، أما اصطلاحاً فهي مجموعة الآراء والأفكار والعقائد والفلسفات التي يؤمن بها شعب أو أمة أو حزب أو جماعة (قاموس المعجم الوسيط)

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر، ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص20.

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة و التّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص128.

لما تعارض من المبادئ الديمقراطية والاجتماعية مع الشرع الإسلامي، « ولو أن حركات التحرر في الجزائر سارت بطريق آخر، وعلى منهج بعض الهيئات التي أنشئت في جوّ التأثير بالثقافة الفرنسية كانت الجزائر اليوم قطرا فرنسيّا، ولو أنّه مستقلّ استقلالاً ذاتيّاً، ولكّنه استقلال يمحو به ذاتها، ويزيل عنها إسلامها وعروبتهّا »¹؛ ولعلّنا لا نعجب من ذلك إذا أدركنا أنّ أبرز قادتها كانوا من خريجي المدرسة الباديسية (مدرسة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين) التي كان من أهدافها حماية الدين من البدع والخرافات، والردّ على الحملة الصليبية الفرنسية التي استهدفت الهوية، على رأسهم العقيد عميروش عليه رحمة الله الذي قيل إنّه استشهد وهو يحمل المصحف الشريف في جيبه.

يتعرّز هذا الطرح بموقف المفكر مالك بن نبي الذي يسير مع الجمعية في نفس الاتجاه حين يركز على الفكرة الدينية في الثورة، ويقول إنّ « الثورات ليست كإحدى الحروب تدور رحاها مع العدد والعتاد، بل إنّها تعتمد على الروح والعقيدة »²، مؤكّدا أنّ الثورة الجزائرية استمدت مبادئها وروحها من التاريخ الإسلامي ومنهجية الغزوات الإسلامية عبر التاريخ، التي أحدثت تغييرا عميقا في البنيات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية.

وعليه يُحمل قول ولد خليفة بخلوّ البيان من كلمة واحدة تدعو إلى حرب دينية على وجهين: إذا قصد به المبنى دون المعنى (ذكر اللفظ تصريحاً) فقد يكون مصيباً، أمّا إذا قصد المبنى والمعنى كليهما فحتما يكون مجانباً للصواب، فه نفسه يقول: « لا شك أنّ في المجتمع السياسيّ وفعاليّاته ومنظّماته مدافعون أشداء عن جزائر وفيّة لتاريخها وثورتها، تاريخ فيه إسلام يجمع ويوحّد، وأمازيغيّة امتزجت بعربيّة »³، كما أنّ بناء الدولة ضمن إطار المبادئ الإسلامية لا يتعارض مع احترام الحريات (إذا لم تعارض الشرع)، ومع البعد عن الميز العرقيّ أو العنصريّ، ومع عدم التضييق على المخالف إذا لم يعتدي؛ إذ لم يشهد التاريخ الإسلاميّ تقاليد الاستئصال الدينيّ أو العرقيّ التي عرفها التاريخ الغربيّ

¹ عبد الرحمن شيبان، حقائق وأباطيل، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، (د ط)، الجزائر، 2009م، ص132.

² مالك بن نبي، بين الرّشاد والنّيه، دار الفكر، ط1، دمشق، 1978م، إعادة 1423هـ/2002م، ص15.

³ محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر (مقاربة أولية على هدى استراتيجية ثورة التحرير الوطنية)، ص 97.

الصليبي، والدين يدخل وجوبا في تركيبة الهوية إذا سلّمنا أنّ من مقاصد الثورة استرداد الهوية بأضلاعها الثلاثة.

ولعلّ في القول المذكور أنفا، وفي إقحامه للجانب الديني في مختلف الخطابات الثقافية - كما سيأتي معنا - ما يُعتذر به للباحث، الذي يوحى ظاهر كلامه أنّه يريد الحفاظ على الطابع الشعبي للثورة، تحرّزا من استغلالها إيديولوجيا ومذهبيا من خلال التركيز على:

- التعامل مع المحتوى الاجتماعي والسياسي لها، على نحو متكامل ينأى بها عن إقصاء أي تيار فكري شارك فيها من قريب أو بعيد، ذلك أنّ التسليم بكونها حربا دينية يقتضي اختزالها في أصحاب التوجه الإسلامي، و- أحسبه - هنا يقصد الأحزاب والجمعيات، لأنّ معظم أفراد الشعب الجزائري على اختلاف توجهاتهم كانوا يومئذ على دين الإسلام، وفي هذا إحجاف وغمط في حقّ البقية، « وهذا يعني أن تجربة حرب التحرير تعتبر بكلّ المقاييس الموضوعية ثورة وتقدمية متكاملة، وليست انتفاضة طبقة أو نضال جماعة تعتنق أحد المذاهب السياسية التي تنقسم العالم »¹.

- نقد الفهم السقيم لمفهوم الجهاد الذي سلك به المتأخرون طريقا غير الذي أريد له حقيقة، قاصدا - فيما يبدو - الفكر الذي تبنته الجماعات المسلحة في تسعينات القرن الماضي في بلادنا، وفي السنوات الأخيرة عبر مختلف مناطق العالم تحت مسمى التنظيمات الإسلامية، التي تُولد عادة من رحم الثورات الداخلية ضدّ الأنظمة المستبدّة، على غرار ما اصطُح عليه بثورات الربيع العربي* ؛ غير أنّ التشويه المتعمّد لمعنى الجهاد على يد هؤلاء لا يبرّر التوجّس من استعمال اللفظ، لأنّ غاية قوى الهيمنة استبداله بغيره في الضمير الجمعي للمسلمين، ثم العهد به إلى موالها كي يعبثوا بالمصطلح، ويحرّفوا الكلم عن مواضعه.

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص 128، 129.

* مصطلح أطلق في العقد الأول من الألفية الجديدة على الثورات الشعبية العربية ضد أنظمتها احتجاجا على تردي الأوضاع الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، حيث شملت كلّا من تونس ومصر وليبيا واليمن وسوريا، تمخّض عنها واقع جديد تراوح بين فرار الرؤساء (تونس)، واغتيالهم (ليبيا واليمن)، وسجنهم (مصر)، وتماديهم في البطش (سوريا)، أعقبه جملة من الانقلابات والصراعات والتدخلات الأجنبية، زادت الأمور تعقيدا والأوضاع سوءا.

إنّ المتنبّع لمنهجية الثورة في التعامل مع الأحداث يجد أنّها لم تخرج عن سنة التدرّج التي تعتبر طريقة إسلامية محضة في إحداث التغيير وتحقيق الإصلاح، يظهر ذلك في استهلال المشروع بتوعية الشعب، وإطلاعه على أهداف الثورة في بيان الفاتح من نوفمبر؛ فكانت البداية بتغيير نمط التفكير، وجمع الناس على كلمة سواء، وتوحيد مناهجهم وغاياتهم، تماما مثلما حدث في سنوات الإسلام الأولى، يقول مالك بن نبي: « إنّنا لو اعتبرنا الإسلام من جهة التاريخ المجرد لرأيناه ثورة كبيرة غيرت كل البناءات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية في المجتمع الجاهلي، إنّنا نراها في أصعب الظروف قد غيرت كلّ شيء حتّى أسماء معتنقيها، فكانت النموّ الثوري في أدقّ ما في هذه الكلمة من معنى »¹، وهذا دليل على بعد نظر قادة الثورة، ووعيهم بمتطلّبات النهضة، وإحاطتهم بالتاريخ العربي والإسلامي، وبعوامل رقيّ الأمّة وصمودها، وأسباب انهيارها وسقوطها.

ب- الاستمرارية التاريخية:

يعدّ التاريخ مصدرا من مصادر الثقافة، ووسيلة من وسائل تكوين الذات الفردية والجماعية، فهو بمثابة «الفاصل بين الماضي والحاضر، والرابط بين الأنف والمستأنف»²، بما وجود به من نماذج تتجسّد فيها سنن الله الكونية الثابتة، التي لا تتبدّل ولا تتغيّر ولا تُحابي ولا تجامل أحدا بحال، تظهر خلالها الأحداث التي أسهمت في تقدّم أمّة ما، والأخرى التي كانت سببا في تفهقرها، « ومن السنن الكونية المقرّرة في سقوط الأمم، وعدم امتداد العزّة والرقيّ فيها أن ينسى آخرها مآثر أولها، فينقطع التيار الدافع فيتعطّل التقدّم »³.

اقتفى الباحث في دراسته الاجتماعية والثقافية للثورة الجزائرية أثر السلف قبل قرون حين كانوا يعلمون أبناءهم المغازي والسير (التاريخ الإسلامي) كما يعلمونهم السورة من القرآن، حتّى أضحي الجهل به ضلالا، فقال قائلهم:

¹ مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، بين الرشاد والتهيه، ص15

² شكيب أرسلان، تاريخ غزوات العرب، المكتبة العصرية، ط1، بيروت 2008م، ص4.

³ أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج4، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1997م، ص 309.

اقرأوا التاريخ إذ فيه العبر ضلّ قوم ليس يدرون الخبر .

ذلك أنّ قيمة الأمة بحجم مقاومتها وبذاتها، « والجزائر بلا ثورتها وتراثها الحضاري الأمازيغيّ العربيّ والإسلاميّ العريق المميّز، هي بيدق صغير في الشمال الإفريقيّ لا يختلف كثيرا عن البيادق الكثيرة المنتشرة هنا وهناك »^{1*}؛ وليس يُعرف في تاريخ البشرية أن حافظت أمة ما على الحد الأدنى من شخصيّتها وهويّتها أو سلمت من إجراءات الطمس لتاريخها وثقافتها إذا تنازلت مضطّرة عن جزء يسير من قيمها ومبادئها، فكيف إذا أثر حُكامها إحداث القطيعة معها طوعا، وفرض ذلك على شعوبهم كرها، ولنا في تركيا على عهد أتاتورك، والجزائر في زمن الاستعمار أسوة وعبرة، يقول الباحث: « لقد توهمت بعض القيادات والنخب في عالمنا العربيّ والإسلاميّ أنّه من الممكن تطبيق قرارات الشطب والقطيعة، وفرض نقطة الصفر بسلطان السيف أو سيف السلطان كما حدث في تركيا الأتاتورية والقوقاز تحت الهيمنة القيصريّة السوفيّاتيّة والجزائر ضحية الاستئصال الكولونياليّ للسكان وتاريخهم وثقافتهم »^{2**}.

* مفرد بيادق، هو الجنديّ من المشاة في لعبة الشطرنج (ينظر المعجم الوسيط)، وقد أورده ولد خليفة في هذا الموضع للذلة على المكانة العادية المتواضعة الخالية من كلّ تميّز .

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم، منشورات ANEP، (د ط)، الجزائر، 2013 م، ص 279.
** - الأتاتورية: تركيا على منهج مصطفى كمال أتاتورك، التي قامت على العلمانيّة الديمقراطيّة، والتوجه سياسيا واجتماعيا باتجاه الغرب دون الالتفات إلى اعتبارات دينيّة أو قيميّة، نتيجة (الإصلاحات) التي قام بها أتاتورك بزعمه والتي نذكر منها: إلغاء السلطنة العثمانيّة، إلغاء الحروف العربيّة واستبدالها باللاتينيّة، إلزام النساء على خلع الحجاب، فرض التعبد باللغة التركية بعيدا عن العربيّة، وغيرها من الإجراءات التي أصابت العقيدة والقيم التركيّة في مقتل.
- القوقاز: منطقة جغرافيّة سياسيّة تقع عند حدود أوربا وآسيا، فيها جبال القوقاز الشهيرة الواقعة في الشرق الأوسط الكبير كفاصل بين أوربا وآسيا، يعتبر من أكثر المناطق تنوعا من الناحيتين الثقافيّة واللّغويّة، وينقسم إلى الدّول القوميّة السوفييتيّة سابقا: جيورجيا أرمينيا وأذربيجان، والقوقاز الروسي الذي يضم الشّيشان وداغستان وإنغوشيا، بالإضافة على تسع مناطق أخرى، شهدت المنطقة على مرّ التاريخ صراعا ثقافيا ودينيا وسياسيا وعسكريا (إسماعيل عبد الفّاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، مصطلحات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة ونفسيّة وإعلاميّة، كتب عربيّة (د ط)، (د ت)، ص 362).

- القيصريّة السوفيّاتيّة: هي العصور الأولى لتشكل الاتحاد السوفييتي تحت قيادة جمع من القياصرة أشهرهم وأولهم إيفان الرّابع، وهي الفترة التي سيطرت فيها روسيا على القوقاز وآسيا الوسطى (ينظر، إيناس سعدي عبد الله، من القيصريّة إلى الاشتراكيّة تاريخ روسيا الحديث 1894م - 1917م، أشوربانيبال للكتاب، ط1، بغداد، 2019م، ص7).

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص 262.

استنادا إليه يمكن القول أنه من باب التهؤور - إن لم نقل التعسف بتعبير ولد خليفة - اتخاذ قرار ارتجالي يقضي بمقاطعة التاريخ والانفصال عنه، ثم افتراض نقطة انطلاق تجب ما قبلها؛ وكأنها « وليدة اللحظة التي اتخذ فيها القرار »¹، لأن ذلك من شأنه إحداث أزمة على صعيد الهوية والبنية الثقافية، تدفع ثمنها الأجيال الصاعدة التي تتنازعها قوى الأصالة والتاريخ وقوى الحداثة والتغريب؛ وهو ما حدث في الجزائر نتيجة التقطيع المتعمد للتاريخ واستناد كل اتجاه فكري إلى مرحلة بعينها، وكأن كل مرحلة هي بداية من الصفر وليست حركة تاريخية مستمرة بلا انقطاع؛ فالحاضر لا ينبغي أن يلغي التاريخ ولا أن ينسخ الذاكرة الجماعية والتجربة التاريخية والذهنية - بتعبير ولد خليفة - .

ج - التقييم النقدي والبعد عن الفراغ الثقافي:

دعا ولد خليفة أهل الفكر إلى الانفتاح على رؤية نقدية في دراسة التاريخ، تتجاوز التلقي والافتخار بالسلف إلى تقديم تفسيرات ومقاربات جديدة تساعد على فهم معطيات الحاضر ومتطلبات المستقبل واكتساب الوعي الثقافي والسياسي « فالنظرة الإعلانية للتاريخ لا تعني عبادة الأسلاف أو السقوط في الطوطمية (totamisme) البدائية والطقوس الشكلية التي تخرج الأحداث من سياقها الزمني والمكاني »²؛ كما أن العودة إليه لا تعني مجرد نقل الموروث وتحويله من زمن إلى زمن، ولا المبالغة في تقديسه والتفوق حوله، ورفض كل محاولة لتطويره؛ لأنه يصبح حينئذ مجرد وثن في دواليب الأرشيف، لا يتجاوز حقبة؛ فلا يقوم بدور مهم، ولا يقدم نتائج للمشكلات الراهنة، ما يعني ضرورة تغيير المنهجية في التعامل معه، حتى لا يصدق عليه قول كانترل سميث حين علق على التعاطي العربي معه

¹ محمد العربي ولد خليفة ، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص262.

* ديانة أو ثقافة تقوم على تقديس جماعة بشرية لموضوع طبيعي؛ قد يكون طائرا، أو حيوانا، أو نباتا، أو ظاهرة طبيعية يسمونه الطوطم، يعتقد فيه العصمة ويمثل رمزا تتجسد فيه القيم الروحية والاجتماعية الأساسية السائدة بينهم، فتبنى العلاقة بينهم وفق طقوس وأفكار معينة، وقد كان إميل دوركايم أول من اكتشف ما يسمى بالدين الطوطمي المتمثل في قوى دينية وجمعية مجهولة (ينظر، زينب عبد التواب رياض خميس، الطوطمية بين السحر والدين في عصور ما قبل التاريخ بأفريقيا، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة محمد بوضياف - المسيلة - ، المجلد 7، العدد 14، 2018م، ص243).

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة أبعاد ومعالم، ص223.

قائلا: « إنّ علم التاريخ في الثقافة العربية المعاصرة سلاح دفاعي أكثر منه منهج بحث وتقصي الوقائع »¹.

إنّ من المخاطرة الظاهرة أن يؤثر المجتمع العيش في حالة من العدمية والفراغ الذهني والعمى الثقافي، لأنّه يؤدي إمّا إلى إنكار الهوية الجماعية للشعب أو تفتيتها حسب المقتضيات الراهنة، وعليه فالقول بعالمية المبادئ التي جاءت بها ثورة التحرير لا يضعها بمنأى عن الدراسة والنقد، فهذا الأخير كان سببا في قيامها، حين اتُخذ وسيلة للبحث عن أسباب تطوّر الحضارة العربية الإسلامية ومجدها في زمن ما، وتدهورها في زمن آخر، وقد يكون وسيلة لتلافي الأخطاء، والبحث عن حلول للخروج منها، يقول ولد خليفة: « إنّ نقد التجربة الجزائرية أثناء الثورة وبعدها بمنأى عن تقديس الأشخاص هو الطريق الأصحّ للمحافظة على روحها الأصلية وتطويرها من داخلها على ضوء معطيات الحاضر والمستقبل، والمدخل الصحيح للتقييم والنقد »².

سعى الباحث إلى الاستثمار في درجة الوعي التي وصل إليها المجتمع الجزائري، المتكوّن غداة الاستقلال من غالبية شبّانية، بالتركيز على نقطتين:

الأولى: تجديد الخطاب بما يتناسب مع التحوّلات المتسارعة وتأثيرها على الضمير الجمعي، بمحاولة استخلاص العبر من المبادئ الجوهرية للثورة، والابتعاد عمّا يعطل ذلك من خلافات وصراعات حزبية أو عرقية أو لغوية؛ وذلك بالحفاظ على الوحدة الشعبية والدينية واللسانية والحضارية، المصحوبة بالبراءة من المستعمر ومواليه، تأسيسا بشعار (ما أخذ بالقوة لا يُستردّ إلا بالقوة)، « فمن الضروري والمستعجل أن نعيد اكتشاف ثورة التحرير، وأن نبتكر أساليب وتقنيات جديدة لتبليغها إلى الأبناء والأحفاد، لكي يتولّوا هم بأنفسهم تجديد رسالتها، ومواصلة المسيرة لإنجاز أهدافها الكبرى »³.

¹ عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء، 1995م، ص121.

² محمد العربي ولد خليفة، الاحتلال الاستيطاني في الجزائر مقارنة للتاريخ الاجتماعي والثقافي، نحو تجديد الخطاب وإشراك الشّباب، ص172.

³ نفسه، ص20.

والثانية: إشراك الشباب (جيل الاستقلال) في تقييم التراث، لأن من الصعوبة بمكان المحافظة على مكاسب الثورة، والمشاركة الفاعلة في إحياء وتفعيل قيمها المادية والمعنوية ما لم تكن هناك مناقشة مثرية بين جيل الثورة وجيل الاستقلال تفضي إلى تدعيم ذلك التراث، بالتجديد على مستوى الأفكار والمرجعية الثقافية، والانعقاد من النزعة التاريخية التي تكتسب قيمتها بقربها الزمني من الثورة في إطار ما يُطلق عليه بـ "الشرعية الثورية"، ما يعطي الانطباع أن تقدم البلاد ورقبها مرهون بجيل واحد دون سواه؛ وهذا كفيلا بدفع الشباب إلى مواصلة المسيرة من خلال ثورات جديدة تحمل معاني البناء والتشييد، والعلم والمعرفة، ومحاربة التخلف والجهل والذوبان في الآخر؛ فجيل الثورة لن يكون له وجود في المستقبل القريب، والذاكرة « تحتاج حال خمولها إلى إعادة تفعيل نماذجها الفعلية اللامتناهية، وبعث تجاربها وعاداتها المستترة التي تعتبر أساسا لا غنى عنه »¹.

وعليه يرى الباحث أن على كل جيل من المثقفين تقديم قراءته وتحليله وتفسيره وتقييمه للتاريخ، لأن العزوف عن ذلك ساعد "محتلّ الأمس" فيما مضى على تزييف الحقائق وتسمية عدوانه الإجرامي بغير اسمه، وليس لنا أن نقع اليوم في نفس الخطأ، يقول: « وكأنّ الثورة حدثت بالصدفة، وانتهت بوقف إطلاق النار في 19 مارس 1962م، مما قد يؤدي إلى تقزيمها في التسمية التي اختارها العدو بعنوان أحداث الجزائر (événement d'algerie) واختزالها في مصطلح آخر لا يقلّ تحريفاً وهو حرب الجزائر (guerre d'algerie)، بعد أن وصفوها بعمليات إقرار الأمن (Opération de maintien de l'ordre) التي وصلت في رأي المتطرف لاكوست (lacoste) ربع الساعة الأخير »^{2*}.

¹ Voir : Jean – Claude Kaufmann , pour une sociologie de l'individu , Editions Nathan, paris, 2001 ,p97

* Lacost (1898م-1989م)، مناضل اشتراكي حقوقي، ومؤسس حركة تحرير شمال إفريقيا خلال الاحتلال النازي لفرنسا بهدف مقاومته سنة 1944م، قُلت عدة حقائب وزارية ما بين (1944 - 1958)، فضلا عن ترأسه لعدة جمعيات ومنظمات وانتخابه كعضو في البرلمان، عين وزيرا مقيما في الجزائر سنة 1956م إلى غاية 1958، وارتبط اسمه بمقولة " الربع ساعة الأخيرة للقضاء على الثورة الجزائرية " لكن الله خيب مسعاه ونالت الجزائر استقلالها (ينظر، عاشور شرفي، قاموس الثورة الجزائرية، 1954م، 1962م، دار القصة للنشر (دط)، الجزائر، 2007م، ص 288).

² محمد العربي ولد خليفة، الاحتلال الاستيطاني في الجزائر مقارنة للتاريخ الاجتماعي والثقافي، نحو تجديد الخطاب وإشراك الشباب، ص 18.

يجب أن يحمل الخطاب الجديد حسب ولد خليفة فتح المجال لتقبل المخالف والتفتح على الأنماط الجديدة في قراءة التاريخ، حتى يتم الجمع بين الذات الحضارية ومتطلبات العصر (أي التفتح على الثقافة العالمية)، فتبنى جزائر المستقبل على تامين منجزات التاريخ والتعاطي مع الحاضر، من خلال إقامة علاقة متكافئة مع الآخر، تتيح لأهل الفكر وضع مرجعية ثابتة يعود إليها الباحث في العلوم الاجتماعية والتاريخية حال اصطدامه ببعض الأفكار والمصادر الخارجية المتصلة بالموضوع، فيقبل ما يتوافق معها، ويعرض عما ينافيها، ويسعى خلف إيجاد أسلوب ملائم للتصدي لأعداء الثورة الذين يسميهم ولد خليفة « سدنة الاستعمار الذين سَخروا العلم لتشويه أصالتنا، ومشوا في ركاب الاستعمار يمهّدون له الطريق ببث الفرقة »^{1*}.

يمكن إحصاء مكتسبات الثورة الجزائرية الواجب تامينها استنادا لما سبق في النقاط التالية:

- الانتقال من الفوضى الاجتماعية والحضارية المصحوبة بالظلم والقهر إبان الاحتلال إلى رحاب الحرية وما حملته معها من عدل واستقلالية في التفكير، من خلال البعد عن العدمية في التعاطي مع الأحداث ماضيها وحاضرها، واستهداف الفاعلية في الطرح بترجمة المبادئ والقيم ميدانياً، والانفتاح على الرأي المخالف ما لم يعارض مرجعيات الأمة الثابتة.

- التعامل مع الأفكار بدل الأشخاص أو الأشياء، لأنّ العكس قد يؤدي إلى تقديس جيل على حساب آخر، وقد حظي البعد الفكري في الثورة باهتمام ولد خليفة الذي ركّز على ضرورة الوقوف عنده، من خلال الرجوع إلى منابع الثورة وأحداثها، ومحاولة دراستها ونقدها أيضاً، « فلو تمعنّا في تلك الخبرة، واستخلصنا العبرة، لأبطلنا كثيرا من الألغام المبتوثة من حوالي قرن ونصف، ولقلنا مع سقراط الحكيم: اعرف نفسك بنفسك، وفتش عنها بمصباحك أنت فلن يدلك عليها أحد غيرك »².

* سدنة: مفرد سادن وهو اسم فاعل بمعنى خادم، يقال سدنة الكعبة أي خدامها (ينظر، محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، ج2، دار الفضيحة، (د ط)، القاهرة، (د ت)، ص255)

¹ محمد العربي ولد خليفة، ندوة الأساتذة حول ثورة 1971م، مجلة الأصالة، س1، ع2، ربيع الأول 1391هـ، ماي 1971م، ص48.

² محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى ص49.

- وضع الثقة في عنصر الشباب وتحضيره لتحمل مسؤولياته الحضارية تأسيساً بقيادة جيش وجبهة التحرير الوطني، الذين لم يتجاوز معظمهم العقد الثالث أو الرابع من العمر أثناء تفجير الثورة، من خلال فسح المجال أمام قراءات متعددة للتاريخ تكون ثمرة لنقاش موضوعي مفتوح بين جيل الثورة وجيل الاستقلال، الغرض منه إقحام العامة في الحياة السياسية والثقافية، ليتولد لديها وعي بالقضايا المستجدة في العالم، فيتسنى لها التكيف معها.

- استغلال البعد العالمي للثورة الجزائرية والعمل بمقتضياتها في دعم المظلومين حول العالم، بتعميم تلك التجربة، والنضال من أجل تقرير مصير كافة الشعوب؛ قال ولد خليفة: « وملحمة الثورة التي يرى فيها المظلومون في كل أنحاء العالم نموذجاً وقوة، بل مدرسة كما قال لي كل من الرئيس الكوبي رؤول كاسترو ولولا دي سيلفا الرئيس السابق للبرازيل، وما يعترف به القادة المنصفون في كثير من بلاد العالم، وقد تجسّد هذا الوفاء في نصرة الشعب الفلسطيني، وشعب الصحراء الغربية لإنجاز حقهما في تقرير المصير»¹.

- الاستثمار في التجربة التاريخية في مسعى البحث عن توصيف أو تفسير أو تحليل مختلف الإشكالات الثقافية المطروحة، وتقديم حلول للوضعيات الناجمة عن الصراع في ضوء متطلبات الوضع الراهن، ذلك أننا « لا نزعّم أنّ الفرد والجماعة في الجزائر يمثلان نمطية (typologie) راکدة مغلقة على نفسها أو منفصلة تماماً عمّا حولها »².

- تثمين مكسب الانتصار في تغيير صورة الجزائري عن نفسه وتعزيز ثقته بها، حتى يأخذ مكانته ضمن التنظيم الجديد للعالم، القائم على المصالح المشتركة، التي تسهم في تضيق الحدود، وحتى إزالتها أحياناً، ولا يتأتى ذلك عند ولد خليفة إلا بالعمل على « خلق ذات مثالية (moi idéal) (...) تتجاوز أحياناً استحقاقات الذات الواقعية (moi réel) »³.

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية و السياسية ، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص23.
* النمط النوع من الشيء أو الطريقة أو الضرب (ينظر القاموس المحيط)، وهو ما يعدّ تمثيلاً أو تطبيقاً لصورة أو نوع تقليدي على طريقة واحدة لا تغيير ولا جديد ولا إبداع فيه (ينظر، محمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب ، ط1، القاهرة، 1429هـ، 2008م، ص 2286).

² محمد العربي ولد خليفة ، الجزائر المفكرة والتاريخية، أبعاد ومعالم، ص287.

³ نفسه، ص287.

- استغلال التحول العميق في النسيج الاجتماعي والبعد الذهني لاكتساب الحس النقدي الفاصل بين مواقف الرّفص والقبول، والتبني والتّرك، والتفتّح والانغلاق، والأصالة والمعاصرة؛ ما يفتح الباب أمام تجديد الخطاب تبعاً لإعادة التّنظيم الذي عرفته الثورة على مختلف الهياكل والقطاعات .

2 - أثر التربية والتعليم في النهضة العلميّة:

اتّخذ ولد خليفة من منظومة التربية والتعليم أصلاً لإصلاح العالم الثقافي والاجتماعي والسياسي، لكونها تصدر عن هدف مزدوج يشمل ذلك كلّ، إذ من أهدافها كمال الحياة الفردية والجماعية، وتكوين الشخصية الوطنية بأبعاد الهوية التي تضمن الوفاق والتّعايش بحكم الانتماء إلى وطن واحد وثقافة مشتركة؛ وهذا يعني أن أسمى غايات التعلّم هو إدراك الفرد لنفسه، من خلال تفقّه في دينه، وتعلّم لغته التي يفهم بها عقيدته، « فبقدر ما تستعيد المدرسة معناها الأصيل تستطيع القيام بدورها الثقافي وبالتالي دورها السياسي »¹.

ولقد تفتّن أحمد طالب الإبراهيمي لهذه النقطة حين قال: « الإطار الأوّل الذي نعتمد عليه هو إطار التعليم، التعليم في وزارات التعليم الابتدائي والثانوي والعالّي والأصلي، والإطار الثاني الذي نعتمد عليه هو إطار التعليم ولكنّه في هذه المرّة في نطاق الإعلام والتلفزة والإذاعة، والإطار الثالث الذي نعتمد عليه هو كذلك إطار التعليم، ولكنّه في هذه المرّة في نطاق كلّ دائرة، أو مؤسسة »².

ورد في معجم مصطلحات علم الاجتماع أنّ التعليم بالإمكان أن يوجّهنا « نحو مسؤوليات المواطنة، ويمكن أن يوجّهنا نحو قيم وتوقّعات ثقافية متشاكلة نسبياً لجماعة تقليدية »³، ونضيف أنّه بالعلم كذلك يخول للإنسان الحديث عن الواقع الثقافي وانعكاساته

¹ مالك بن نبي، بين الرّشاد والنّيه، ص90.

² أحمد طالب الإبراهيمي، الثورة الثقافية تعريب و التعريب ثورة ثقافية، مجلة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال ذو القعدة ذو الحجة 1393هـ محرم 1394هـ، نوفمبر ديسمبر 1973، جانفي فيفري 1974م، ص36.

³ طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت 2010م، ص201.

على المجتمع، فقد ورد في نفس المعجم قولهم: « وخذوا الكلمة التي تبين بمرجعية أكبر الأساس الثقافي للحديث باسم الواقع والعقل والحقيقة: العلم »¹؛ فالنهضة لا تقوم على الارتجال والفوضى، وإنما على الفكر والتخطيط والانضباط، الذي يوجه حركته علماء الأمة ومفكروها ومتقفوها بأفكارهم الفاعلة؛ إذ ليس من الهين على الناس أن يقبلوا بالتغيير أو التجديد إلا بحذر وترقب.

أ - المدرسة والحضارة:

من المتعارف عليه أنّ المدرسة جزء لا يتجزأ من الهيكل الاجتماعي العام، لا تنفك عن التحولات المتسارعة في كلّ ميادين الحياة، وأنها الحضانة الثاني للطفل، والنظام المكمل لدور الأسرة في عملية التنمية العقلية، والتنشئة الأخلاقية، واستخراج القدرات الإبداعية والتقنية حسب المراحل السنوية المختلفة؛ « فليس هناك مؤسسة أخرى منظمة أو تلقائية تحقق الانسجام الثقافي بين فئات الشعب وترسخ انتماءهم المشترك لوطن واحد، وتضع الخبرة وفن الحياة (L'arte de vivre) في متناول الجيل الصاعد، أقول ليس هناك مؤسسة أخرى ترقى في هذه المهام إلى مستوى المدرسة »².

يصدر ولد خليفة في نظريته لدور العلم في بعث الحضارة الإنسانية عن رؤية إسلامية أصيلة دلّت عليها أحاديث وآيات كثيرة، جاءت بالحثّ على طلب العلم، وتبيان منزلة العلماء وفضلهم على عامة الناس، يتجلّى ذلك نظرياً في رمزية كلمة (اقرأ) بصفتها أول كلمة من الوحي تلقّاها النبي محمد صلى الله عليه وسلم، ما يعطي الانطباع أنّ العلم هو مبتدأ كلّ مشروع حضاري؛ أمّا من الناحية العملية فيورد الباحث مثالا لا يدع مجالاً للشك حول محورية التعليم في الإسلام حين يعود بالذاكرة إلى زمن كان فيه ثمن فدية الأسرى تعليم مجموعة من المسلمين القراءة والكتابة، في تجسيد مباشر لإعلاء قيمة الفكر مقارنة بالمادة، يقول: « إن اعتبار رفع الأمية وتعليم أوائل المعتنقين للإسلام وأغلبهم من الفقراء

¹ طوني بينيت، لورانس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، ص 504.

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، أبعاد ومعالم، ص 258.

المهمشين والعبيد فدية، وليس المال والعقار في مجتمع مگة بالذات الذي تغلب عليه العلاقات المادية، ويديره الأعيان والأثرياء أصحاب رؤوس الأموال الضخمة التي تستثمر في المبادلات مع غساسنة الشام البيزنطية، ومناذرة الحيرة بالعراق الموالية لإيوان كسرى، إن تلك المبادرة النبوية قد أعطت الحضارة الإسلامية منظورها الاستراتيجي البعيد المدى، ألا وهو تعليم التعليم انطلاقاً من المحيط القريب (الفدية هي التعليم وليس المال)، والبعيد (أطلبوا العلم ولو بالصين) «^{1*}.

ومن هنا نكتشف أنّ من أسباب اتّساع الفجوة بين المسلمين وغيرهم على الصعيد العلمي والثقافي تراجع نسبة المقروئية عندهم، وحسبُك من الخطورة اضطرار كثير من المكتبات إلى غلق أبوابها، وتحويلها إلى محلات تجارية تبتغي الربح في أشياء أخرى، كنتيجة حتمية لعزوف القراء والكتاب على السواء، جرّاء انبهارهم بالتطوّر التكنولوجي، واتّجاههم نحو الصورة، مفضّلين تلقّي المعلومة وتبليغها عبر وسائل الإعلام السمعية والبصرية، وقنوات التواصل الاجتماعي، التي يعكف عليها الفرد ساعات طوال تكفيه لقراءة كتاب بأكمله، عكس شعوب الدول الغربية التي لم يكن تأثرها بما ذكرنا بنفس الحدة، إذ رغم تحكّمهم في التكنولوجيا على درجة عالية إلا أنّ أغلبيتهم لم تبغ عن الكتاب بديلاً، ولعلّ أبلغ مثال على ذلك ما نراه عندهم في طوابير الانتظار وفي رحلات السفر من اهتمام بالغ بالمطالعة من

* - الغساسنة: يُعرفون أيضاً بال جفنة نسبة إلى جفنة بن عمرو مزيقاء أول ملوكهم، وبأل ثعلبة نسبة لجدّ لهم يسمّى ثعلبة بن مازن، سلالة عربية أسست مملكة في الشام ضمن حدود الإمبراطورية البيزنطية في فترة ما قبل الإسلام، أسس المملكة العربية أحفاد قبيلة أزد من اليمن، والذين هاجروا في أوائل القرن الثالث الميلادي إلى بلاد الشام، وقد تحوّلوا بعد اندماجهم على الديانة المسيحية في العقود الأولى من القرون الميلادية؛ بعد الاستقرار في الشام أصبحت دولة عميلة وحليفة للإمبراطورية الرومانية الشرقية، وكانت بمثابة منطقة عازلة تحمي الأراضي التي ضمتها الإمبراطورية الرومانية ضدّ غارات القبائل البدوية (ينظر علي ابن أحمد ابن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د ت)، ص156، وسلمة ابن مسلم العوتبي الصحاري، الأنساب، تحقق: محمد إحسان النص، ط4، 1427/2006م، ص174)

- المناذرة: اسم يطلق على ملوك الحيرة من آل نصر بن ربيعة الذين عرفوا كذلك ب"آل لخم" و "آل النعمان" و "آل عدي"، وورد أنّ العرب كانت تسمي بني المنذر ب" الملوك الأشاهب" لجمالهم، يعود نسب المناذرة آل نصر بن ربيعة إلى قبيلة لخم القحطانية، كونت المناذرة مملكة قوية من أقوى ممالك العراق التي سبقتها، امتد نفوذها من العراق و مشارف الشام شمالاً حتى عمان جنوباً، متضمنة البحرين و هجر، وساحل الخليج العربي، احتلّ الفرس تلك المملكة في مهدها فأضحت مملكة شبه مستقلة تابعة لهم (ينظر، حسين قاسم العزيز، موجز تاريخ العرب والإسلام، دار النفائس، بيروت، 1971م، ص83).

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، دار الخلدونية، (د ط)، الجزائر، (د ت)، ص22.

قبل أجناس وفئات مختلفة، أثرت استغلال الوقت في اكتشاف جديد الثقافة والعلوم والفنون، بدل تضييعه في التعليقات الهزلية والمحادثات الخاوية عبر صفحات التواصل الاجتماعي.

ب - إصلاح منظومة التربية والتعليم:

يتفق ولد خليفة مع النظرة القائلة إنّ « نظام التربية والتكوين هو قاطرة المجتمع وبوصلة المستقبل »¹، وأنّ إدخال إصلاحات دورية عليه يُعدّ ضرورة ملحة؛ حيث ارتأى أن تكون الانطلاقة من المدرسة، لتتعدّى بعدها إلى البنية الاجتماعية والثقافية، لئلا يكون هنالك فاصل بين النخبة والجمهور، ويكون الهدف بلوغ رصيد من الوعي الفكري يؤهل الأمة لمجابهة التحديات، والإجابة عن مختلف الإشكاليات المطروحة، وبالتالي « فإنّه من الطبيعي أن نستشرف آفاق نظامنا التربويّ على ضوء التغيرات المتلاحقة في بلادنا، وفي العالم من حولنا، وهو عالم يتحوّل بسرعة إلى قرية كونية (Village Planetaire) مفتوحة تنقسم إلى ما يُسمّى دول القلب (Core State) المسيطرة، ودول الأطراف (Periphery State) المهمشة »².

يفهم من هذا أنّه لا يُعقل أن تتأى النخبة بنفسها عن العامة، مدّعية العلم والمعرفة دونها، لأنّ ذلك سيسفر عن طبقية مذمومة ينعكس تأثيرها سلبا على المجتمع؛ إذ لا فائدة من معرفة لا تنعكس على الحياة العامة بما يؤهل المجتمع فكرياً وأخلاقياً، ويمكّنه من الدّفاع عن هويّته ومقومات شخصيته كأضعف الإيمان، يقول ولد خليفة: « ولكن ما جدوى نخبة

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص297.

* - القرية الكونية: مصطلح أطلقه العالم الكندي مارشال ماكلوهان (1911م- 1980م)، ومعناه أن العالم أصبح مثل القرية الصغيرة بفضل التقدم الكبير على مستوى تكنولوجيا المعلومات ووسائل الاتصالات، غير أنه استغل لاحقاً من قبل قوى الهيمنة لتسهيل سيطرتهم على العالم تحت مسمى العولمة (ينظر، إسماعيل عبد الفتّاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية، ص361).

- دول القلب: "مركز أو قلب النظام، والتي تتمثل محاور التفاعلات السياسية وتشارك بكثافة في الجزء الأكبر من التفاعلات، وتحدّد من خلال ذلك طبيعة المناخ السياسي السائد في النظام (ناصيف يوسف حتي النظرية في العلاقات الدولية، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت 1985م، ص18).

- دول الأطراف: " دول أعضاء في النظام لكنها لا تدخل في تفاعلات مكثفة مع بقية دول النظام لاعتبارات مختلفة (كمحدودية قدراتها في مختلف عناصر القوة وبالتالي ضعف درجة تأثيرها في توجيه العلاقات الإقليمية " (ناصر يوسف حتي النظرية في العلاقات الدولية، ص19).

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص297.

معزولة تعيش في عليين، وتعجز عن نشر المعرفة وحتى التّخاطب مع شعبها؟ وما هي الفائدة من مئات الآلاف من حاملي الشّهادات العليا كثير منهم على الورق فقط»¹.

إنّ تطوير التّعليم يقتضي توفير فضاءات الإبداع، والآليات الضّروريّة التي تُمكن المبدع من الاطّلاع على العلوم والآداب العالميّة، واستيعاب مضامينها، والنّسج على منوالها، مع المحافظة على الأصول العامّة - طبعا -، وهذا ما يضمن التّكافؤ المطلوب من أجل تبادل المعرفة؛ فالأمة التي تنشد التحرّر من كلّ أنواع الهيمنة التّقافيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة يجب أن تكون رجالا في كلّ ميدان، حتى تحقّق الاكتفاء من ناحية الرّاد البشريّ، فلا تحتاج إلى خبرة أجنبيّة تربط معها مشاريعها مثلما يحدث الآن على سبيل المثال في ميدان الثّروات الباطنيّة، ونخصّ بالذكر "البترو" الذي تقوم شركات النّفط الآسيويّة والأوروبيّة والأمريكيّة بتكريره، فتشارك الدّول المنتجة الأرباح، من خلال الحصول هامش ربح يتمثّل في الفرق بين قيمة النّفط الخام وقيمة المنتج النّفطي المكرّر يضاف إليه تكاليف تلك الخدمات، وهذا راجع إلى أنّ إنتاج المنطقة العربيّة من النّفط يفوق قدراتها التّكراريّة، وهو لا شك استعمار وهيمنة من نوع جديد، ينبغي التخلّص منه، لأنّ « التحكم في المعرفة والقدرة على تطبيقها (Know How) هي منذ أمد بعيد أساس الأمن الوطنيّ، بمعنى اكتساب القدرة على الرّدع (Dissuasion)، والحدّ من التّبعية المطلقة في عالم القرن الواحد والعشرين، وعولمته التي تستفيد منها دول المركز (covestales) على حساب العالم المهمّش»^{2*}.

لا يقتصر دور المدرسة على التّلقين والوعظ والحفظ والسرد والاكتفاء "بثقافة الحرف" كما يقول ولد خليفة، وإنّما ينبغي أن تضطلع بمهام أوسع، تتمثّل في توسيع المدارك الذهنية

¹ محمد العربي ولد خليفة، التّحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص238.
* دول المركز: تاريخيا وجغرافيا أطلقت على التّحالف العسكريّ الذي تمّ بين ألمانيا والنمسا والمجر والدولة العثمانيّة وبلغاريا، وهي الدّول التي تحتلّ وسط أوربا بين دول الحلفاء، حيث الإمبراطوريّة الرّوسية شرقا، وفرنسا وبريطانيا غربا، بدأ في التأسيس تدريجيّا في يونيو 1914م، وانحلّ في 11 نوفمبر 1918م (ينظر، إسماعيل عبد الفتّاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، مصطلحات سياسيّة واقتصاديّة واجتماعيّة ونفسية وإعلاميّة، ص240)، أما ولد خليفة فالظاهر أنّه يقصد دول الهيمنة أو كما مرّ معنا دول القلب مقابل الهامش.

² محمد العربي ولد خليفة، التّحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص248.

والقدرات العقلية، وتنمية المكتسبات المعرفية، وملكة النقد، بالقدر الذي يُتيح الاعتزاز بالخصوصيات الثقافية المشتركة والفرعية، وتعزيز الانتماء الوطني الواحد في تنوّعه والمتنوّع في وحدته، وهو ما يقتضي التحكم في العلوم بشقيها الإنساني والتقني، لاسيما تلك المسماة « التّيكاك الخمسة (Les cinq tiques) وهي الأنفورماتيك (المعلوماتية) والبيوتيك والتيليماتيك والالكترونيك والبيروتيك (أي الإدارة والتسيير) »^{1*}.

ورغم أنّ ظاهر كلامه يوحي أنّه يعطي الأولوية للعلوم التقنية والتكنولوجيات الحديثة إلا أنّه يرى في الحقيقة أنّ من أكبر العوائق التي تقف أمام تطوّر العلم، وتُسهم بشكل أو بآخر في إحداث شرخ على مستوى العملية التربوية، الفصل جزافا بين فروع المعرفة، والإعلاء من قيمة تخصّص على حساب آخر، دون تقديم مبررات كافية؛ وفي هذا يقول: « التّقدّم العلمي لا يتحقّق بالفصل بين فروع ومجالات المعرفة التي تتبادل المناهج والاكتشافات والنتائج، فليس هناك في شجرة العلم فروع خسيصة وأخرى شريفة »².

وليس يخفى ما عاناه الطّلبة الجزائريون المنتمون لميادين العلوم الاجتماعية بمختلف فروعها في فترة ما^{3*} من تلك الممارسات التي وضعتهم على الهامش مقارنة بطلبة العلوم التقنية والتجريبية، ما ولّد لديهم شعورا بالدونية تجاه نظرائهم، أسفر عن تراجع في الأداء وشحّ في البحوث، نتيجة الإقبال المتواضع على تلك التّخصّصات مقابل التّدافع والازدحام على الأخرى، مما أدّى إلى انخفاض المستوى في كليهما.

يتنافي مطلب تطوير المنظومة التربوية مع كلّ أشكال الفصل والإقصاء، ذلك أنّ العلوم يعضد بعضها بعضا، وأنّ قيمتها تستمدّ من حاجة الأمة إليها تبعا لتغيّرات الزّمان والمكان،

* هي على التّرتيب: المعلوماتية، التكنولوجيا الحيوية، تكنولوجيا الاتّصالات والتّتبّع والتحكّم الإلكترونيّ عن بعد، تكنولوجيا دراسة الظواهر الفيزيائية المرتبطة بحرك حاملات الشّحنة، الإدارة والتسيير.

¹ ينظر، محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخية أبعاد ومعالم، ص302.

² محمد العربي ولد خليفة، التّحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص244.

** في فترة حكم الرئيس السّابق عبد العزيز بوتفليقة، حين تعالت الأصوات المزدرية للعلوم الإنسانية من مسؤولين في الدولة، يتقدّمهم الرئيس المستقيل نفسه، الذي قال ذات مرّة إنّ البلاد بحاجة إلى العلم والتكنولوجيا لا إلى الشّعور والأدب، وتبعه وزيره الأوّل عبد الملك سلّال حين قال بنبرة تهكميّة: ابقوا مع (قل هو الله) يقصد سورة الإخلاص ومن ورائها الذين بصفة عامّة، و(طلع البدر) يريد القصيدة الشهيرة، وتجسّد هذا التوجّه في رفع معدّل الالتحاق بالشّعوب العلمية مقارنة بالأدبية، فانعكس على سوق العمل، وغدا تفكير التلميذ ماديا، وإن خالف ميوله الفكري واستعداداته الذهني.

فقد تحتاج إلى التكنولوجيا في مسار التنمية الصناعية، وإلى الطب في حال تردي الأوضاع الصحية، وإلى علوم التسيير والاقتصاد في مجابهة الأزمات الاقتصادية، وإلى الفكر السياسي في تأطير العلاقات الخارجية والتعامل مع المعضلات الدبلوماسية، وإلى علم النفس والاجتماع في تجاوز المشكلات الفكرية والذهنية، وإلى الأدب في البحث عن الجمال والراحة النفسية؛ وتفرق عنها جميعا العلوم الدينية التي تحتاجها الأمة في كل أحوالها؛ كما أن « ظهور علوم الإنسان يمثل الحدث التأسيسي للطابع الانضباطي للمجتمع الحديث، الذي بفضل علم النفس والتحليل النفسي وحتى علم الإجرام وعلم الاجتماع أيضا يعتمد إلى معرفة الناس لضبطهم أفضل »¹.

أراد ولد خليفة تقديم وجهة نظره في الموضوع، باعتباره قامة فكرية يفرض عليها طرح الإشكال واقتراح الحلول، فميز بين نمطين من التكوين، وقدم السلبيات الواجب تجاوزها في كل نظام قائلاً: « وعلى نظامها التربوي والجامعي أن يختار إما الاقتصار على تكوين نخبة الامتياز، وإما النشر الأفقي للتعليم والتكوين العالي، في الخيار الأول يمكن أن تنجح بلادنا في تكوين نخبة قليلة فيما يسمى أقطاب الامتياز وسط أغلبية كبيرة من حاملي شهادات عليا لا تدل دائما على مدى تأهيلهم العلمي في مجال الاختصاص، وفي الخيار الثاني تعطي الأولوية للنشر الأفقي للتعليم والتكوين العالي، وفي هذه الحالة تبتلع الأغلبية العددية القيمة النوعية وتبطل مفعولها، أو تقلل من مردودها في التنمية »².

كما شدد على ضرورة بذل جهود جبارة، وتسخير إمكانيات معتبرة، لجمع التراث وتنقيحه وإعادة قراءته تحليلا وتفسيرا؛ حيث يذهب إلى حد اقتراح تدريس الدستور في مرحلة مبكرة من حياة التلميذ، باعتباره آلية من آليات نشر الثقافة التاريخية داخل المنظومة التربوية وخارجها؛ ومرد ذلك فيما يبدو قرب العهد بالاستعمار الذي تعمد اختيار نظام يقوم على ضرب الهوية الوطنية في الصميم، فكان التصدي له من أوكد الواجبات؛ ذلك أن غاية العلم الكبرى الوصول إلى التغيير المطلوب بما ينفع الناس ويمكث في الأرض، و « نظام

¹ Alain Graf ,Les grands philosophes contemporains , Editions du seuil ,paris ,1979 ,p88

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعال، ص238.

التربية والتكوين يتضمن مقاربتين تحدثان في زمان ومكان واحد، تتجه الأولى إلى نقل متبصر للإرث (Leg) الثقافي المحلي والعام، ويتضمن تراثنا العربي الإسلامي الذي لم نشارك في ازدهاره فحسب، بل أوصلناه إلى الجنوب الأوربي والغرب الإفريقي بهمة وعزيمة (...)، أما الجانب المحلي الذي ينبغي نقله وتوصيله إلى الناشئة فيتمثل في الخصائص الوطنية التي تعطي كذلك التراث طابعه المميز عبر العصور»¹.

3- الإبداع والتجديد بدل الجمود والتقليد:

شغلت قضية التجديد حيزا كبيرا من الفكر الحديث، حتى أصبحت تتداخل مع مصطلحات كثيرة أقربها مصطلح الحداثة؛ فطفت إلى السطح إشكاليات تتعلق بكيفية الاستفادة منها، وطُرحت تساؤلات من قبيل: هل التجديد والحداثة شيء واحد أم لكل خصوصياته؟ ما الميادين التي يمسه الأول؟ وهل معناه الابتكار والابتداع، أم هو محاولة إصلاح ما فسد؟ وهل يجري على الدين مثلما ما يجري على الميادين الأخرى؟

إن من البداهة الانطلاق في البناء من القاعدة لا من القمة، لأنّ الذي يبدأ من العالمية من المحتمل أن يضيع فيها، ولا يضيف شيئا لتراث قومه، ومن المحتمل أكثر أن يبقى على الهامش وقد يطويه النسيان - بتعبير ولد خليفة -، إذ لا وجود لضرورة تبرّر الالتزام وجوبا بمرجعية ثقافية معيارية لكل الأمم، ما دام أجمع العلماء والمفكرون على أنّ تاريخ العلم هو جزء من العلم نفسه، وأنّه ليس هناك على الإطلاق بداية من نقطة الصفر في كلّ مجالات المعرفة المتعلقة بالأنساق الفكرية والمذهبية؛ قال أحمد توفيق المدني* مخاطبا طلبة العلم: «ليكن منكم المجتهد في الدين، والمخترع في المخبر، والمكتشف في مجاهل الحياة، كفى

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، أبعاد ومعالم، ص 261.

* هو أحمد توفيق المدني القبي الغرناطي الجزائري (1317هـ - 1899م/1404هـ - 1983م)، مفكر وعالم ومؤرخ جزائري، ولد بتونس وتوفي بالجزائر العاصمة، من مؤسسي الحزب الدستوري التونسي المناهض للاستعمار الفرنسي سنة 1919م، ونادي الترقّي بالجزائر العاصمة، الذي تأسست في كنفه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حيث كان كاتباً للجنة التي حضرت لها، وعضواً في المجلس الوطني للثورة الجزائرية بعد ذلك؛ بعد الاستقلال عين عضواً في الحكومة المؤقتة، ثم وزيراً للأوقاف والشؤون الدينية، بالإضافة إلى تعيينه وزيراً مفوضاً وسفيراً في أكثر من بلد إسلامي، من أهم مؤلفاته: حياة كفاح، حرب الثلاثمئة سنة بين الجزائر وإسبانيا، كتاب الجزائر، وغيرها (ينظر، حاج عبد القادر يخلف، المؤرخ أحمد توفيق المدني ومذكراته "حياة كفاح"، مجلة عصور الجديدة، العدد 4، 3، عدد خاص، خريف 1432هـ - 2011م/ شتاء 1433هـ - 2012م، ص 175، 176).

عيشنا تحت كنف الأجنبي، هو المخترع والمكتشف والباحث، ونحن التابعون وأتباع التابعين؛ أبنائي لا تكونوا في حياتكم من قوم كان، بل لتصبحوا ومنذ الآن من قوم صار»¹

حاول ولد خليفة تجنب المجتمع الجزائريّ التّهم التي ألصقت به والتي من جملتها أنه «عجز عن تجديد إنتاجه الفكريّ والفنيّ تحت ضغط التخلّف المتراكم»² من خلال بيان الطّريقة الواجب اتّباعها في التّعامل مع العلوم والفنون الوافدة، ففتح موضوع المحاكاة، وشدّد على ضرورة تمحيص المنقول من العلوم وإخضاعه للغربة والنّقد، لأنّ قبوله على علّاته هو باب من أبواب التّقليد والتّبعيّة مثلما هو تقديس التّراث وغيض الطّرف عن سلبيّاته نوع من أنواع التّفوق والعزلة، متّفقا في ذلك مع عبد الحميد بن باديس القائل: «نقلت المدينة الإسلاميّة أصول المدنيّات السّابقة عليها نقل الأمين، ونخلتها نخل النّاقذ البصير، وزادت عليها من نتائج أفكارها، وثمار أعمالها، ما كان الأساس المتين لمدينة اليوم»^{3*}.

فليس من العيب في شيء الاستفادة مما استجدّ في ميادين العلوم التّقنيّة والإنسانيّة إذا لم يتعارض مع العقائد والأعراف، ومن الفهم السّقيم للأصالة والإغراق في التّعصّب الاعتقاد بوجوب الاستغناء عنها لابتكارها من طرف المخالف في اللّغة والدين؛ فلقد أجمع العقلاء من كلّ الملل والنّحل على أنّ الحضارة دورات متعاقبة بين الأمم، تحمل طابعا كونيا نتيجة التّفاعل بين تلك الأمم تأثيرا وتأثرا، وبالتالي فإنّ الخلل المنهجيّ لا يكمن في الاستفادة منها، بل في كيفيّة التّعامل معها من حيث نقل العلوم وتمحيصها، أو الانتقال إليها، يقول ولد خليفة: «إنّ التّقدّم هو معضلتنا الأولى لأنّنا لم نجد لحدّ الساعة الطّريق إلى أبوابه، ونحن نتقرّج من بعيد على سباقاته التي لا نرى من بعض مراحلها سوى الغبار»⁴.

ولقد ذهب إلى أنّ الفكّك من هذه الحال يقتضي أمران أحدهما يتّصل بالآخر ويكمّله:

¹ توفيق المدني، كلمة افتتاحية، مجلّة الأصالة، س3، ع16، شعبان، رمضان 1393هـ/ سبتمبر، أكتوبر 1973م، ص170.

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتّاريخية أبعاد ومعالم، ص228.

* جاء في معجم المعاني الجامع: نخل الشيء غربه ونفاه واختار لبابه، وغربل مسألة ونخلها بالغ في تفحصها وتمحيصها، ونخل قضية أمعن فيها بحثا وتدقيقا ومحصا وتفحصا بروية وإمعان نظر.

³ عبد الحميد بن باديس، مجالس التّذكير من كلام البشير النذير، منشورات وزارة الشؤون الدّينية، ط1، الجزائر، 1403/1983م، ص288.

⁴ محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية، دار النشر راجعي، الجزائر، 2009م، ص168.

أ- إنتاج المعرفة والمشاركة في رهانات العصر:

من المحاور التي تطرّق إليها الباحث في مسألة التعاطي مع الواقع الثقافي المعاصر قضية الإبداع، والقدرة على إنتاج المعرفة العلمية والثقافية، والتحكّم في البحث العلمي، حيث اعتبرها شروطاً أساسية للمشاركة في بناء الحضارة العالمية؛ إذ التجديد عنده مرادف لإصلاح المنظومة الفكرية من الداخل وليس الهدم والبناء على أسس جديدة مستوردة، ظاهرها استهداف التطوّر والرقى وباطنها تغريب المجتمع، « فالتغيير ليس له أي معنى ثوريّ إلا في إطار التقدّم وإلا يكون تقهقرا »¹.

يقول جمع من المفكرين بأسبقية الرجوع إلى الأصل، وفهم الذات، وإدراك الواقع أولاً، ثمّ النظر بمقتضاه إلى كلّ وافد، وشعارهم في ذلك أنّ: « الشجرة لا يمكن أن ترتفع هامتها إلا إذا ضربت لجذورها عميقاً في الأرض »²، وهذا حتّى يكون الانطلاق من قاعدة متينة، تسمح بتلقّي وتمثّل مكتسبات الغرب على وجه صحيح ينتفي معه احتمال الدوبان فيها، ويدخل هذا في نطاق بناء أنموذج ثقافيّ خاصّ يكون معياراً في كلّ ما تأتي الأمة وتذر، فالتجديد لغة نقيض الخلق، والخلق القديم، وجدّد الشيء يجدّده صيرره جديداً، أي حول القديم فجعله جديداً، وقد يكون ذلك بإزالة ما أصابه من البلى، أو إعادته إلى مثل الحالة التي كان عليها قبل أن يبلى ويخلق، وعلى هذا الاعتبار « فالجدة لا ترتبط بالزمن، إذ قد يكون الجديد في القديم كما يكون في الحديث، أمّا الحداثة فتعني لغويّاً إيجاد ما لم يكن موجوداً من قبل، ويظلّ هذا حديثاً ما بقي فتيّاً غير مألوف، أي ما بقي في منأى عن فعل العادة »³.

بيد أنّ هذا الكلام لا يعني البتّة الاكتفاء بالصورة النمطية للتراث، لكونه يخالف سنّة التجدد، المتحكّمة في تصنيف الأمم وتموقعها ضمن العالم الثقافيّ؛ وعليه وجب استثمار التاريخ في دراسة مكامن القوة والضعف في الحضارة الإسلامية عبر حقبة زمنية مختلفة،

¹ مالك بن نبي، من أجل التغيير، دار الفكر، ط1، دمشق، 1995م، إعادة 1426هـ/2005م، ص47.

² سيغريد هونك، من الاستلاب إلى استرجاع الإنية، مجلّة الأصالة، العددان 9-10، ص2، جمادى الثانية، رمضان 1392هـ/جويلية أكتوبر 1972م، ص135.

³ زراقيط عبد المجيد، الحداثة في النّقد العربيّ المعاصر، ط1، دار الحرف العربي، بيروت (لبنان) 1991م، ص15.

وإعطاء تفسير لأسباب التقدّم والتخلف على السواء، لأنّ « تلك المرجعية الحضارية الزاخرة بالمنجزات الثقافية والفتوحات العلمية، هي التي تحتنا على عدم الاكتفاء بالتّثنية بمآثر الأسلاف وتدفعنا إلى السعي الحثيث لمواصلة ما قاربه الأجداد من جهد واجتهاد لتضييق الفجوة التي تفصلنا عن موكب المقدّمة »¹.

إنّ المحافظة على الرّصيد الحضاريّ للأمة العربية الإسلامية، والعمل على إثرائه، هو الحلّ الأمثل لدخولها معترك الحضارة برصيدها وتراثها لا بتراث مستعار ونسخة مقلّدة، ذلك أنّ مادّة الإبداع الأوليّة متوقّرة في ذاكرة الأمة، وهي تحتاج فقط لإعادة قراءتها على ضوء المتغيّرات الطّائرة، مع تعزيزها بإبداعات جديدة تعضدها وتمنحها بعدا عالميّا، إذ إنّ « التطوّر في نهاية المطاف عمليّة تربويّة بالمعنى الواسع لهذه الكلمة، تتولّد عنها بالتدرّج ثقافة اجتماعيّة هي حصيلة التّراكم (Accumulation) الحضاريّ فيما يُسمّى تراث الأمة (Leg de la nation)، ولا يحدث التّراكم بالأمر وطريقة كن فيكون »².

لا يجد الباحث حرجا في سلوك نفس المسلك الذي اتّخذته الحضارة الغربيّة للنّهوض من سباتها العميق، من خلال التّفّتح على التّرجمة ونقل العلوم النّافعة، مع مراعاة الخصوصيّة التّاريخيّة والقيميّة والعقدية للأمة، إذ من شأن هذه المنهجية أن تتحقّق بها غايتين: الأولى تكييف الموروث الثقافيّ المحليّ مع مقتضيات العصر، والثّانية دراسة الموروث الثقافيّ العالميّ وفق رؤية خاصّة تخضع للذّات التّاريخيّة والمرجعية والأخلاقيّة، يقول على لسان شخصيّة طارق سعيد*: « ونعرف ما يعجّ به عالمنا المعاصر من نشاط لتصدير النّماذج الإيديولوجيّة والثقافيّة البديلة بكثير من الذّكاء والإغراء، كما أنّ إرادة التّغيير والتّجديد لا بدّ أن تستند إلى مشروعيّة راسخة الجذور في الماضي »³.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 264.

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص 206.

* إحدى الشّخصيات الافتراضيّة في كتاب ولد خليفة الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ترى في الجمع بين الأصالة والمعاصرة سبيلا لبلوغ الحضارة وتحقيق النهضة.

³ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة، أبعاد ومعالم، ص 121.

إنّ المتنبّع للواقع الثقافيّ في بلادنا ليلتمس صعوبة في إمكانية تجسيد رؤية ولد خليفة على أرض الواقع، خاصّة مع بروز فئة اختلط عليها الأمر بين التّجديد والحداثة، فراحت تنسج على منوال الغرب في الأمور كلّها، غير متحرّجة من تبني منهجه القائم على فصل الدّين عن مجالات الحياة المختلفة، ومناقشة المستجدّات العلميّة والفكريّة على أسس عقليّة وماديّة محضة، وهو الاتجاه الذي لقي معارضة شديدة من قبل الباحث، الذي لم يتقبّل فكرة وجود مثقّفين يدّعون حمل لواء التّجديد، وهم بأصوله جاهلون ولقواعده مُنكرون، حيث وجّه لهم نقدا لاذعا مصحوبا بكثير من الأسف، وذهب إلى حدّ التشكيك في نواياهم، واعتبارهم نتاج خطط أجنبيّة اتّخذتهم معاول لهدم ما تبقى من الهوية والشّخصيّة الإسلاميّة، من خلال التّخفّي بستار التّجديد ونقد مظاهر الجمود والرّجعيّة، إذ يعتبرون أنفسهم نخبة النّخبة، ويرون أنّ مشروع التّجديد « من المفروض أن ينأسس ويترسّخ بناء على تحالف بين ثلاثة أطراف هي: الليبراليّة الجديدة أو على الأصحّ الكولونياليّة بمساحيق تجميليّة، والنّخبة المثقّفة المحليّة المتحالفة معها قبل أو بعد الاستقلال، والسّلطة المتواطئة معهما، وقد يكون من المتنفذين فيها ممثلون للطّرفين الأوّلين »¹.

إنّ « أي مشروع نفكر فيه بأفكار البعض، ونحاول إنجازَه بوسائل البعض الآخر، يكون معرضا للفشل لا محالة »²، ومن الغلط الاعتقاد أنّ التّجديد هو مجرد نشاط يقوم على استعارة الأدوات النّقدية والآليات التّحليليّة من الدّراسات الغربيّة، وإسقاطها على مختلف الثقافات ومن ضمنها العربيّة والإسلاميّة، واعتبار ذلك تنظيرا ومنهجا، ذلك أنّه لا يخرج في الأصل عن كونه ممارسة نقدية، تستهدف البحث عن سلبيّات الحضارة الإسلاميّة، أو نشاطا معرفيا يسعى لتفسير خطابها الدّينيّ تفسيراً عقلياً محضاً.

ب: البعد عن النمطيّة والبحث عن التّواصل الثقافيّ:

من المعلوم أنّ للتّقدّم طرائق شتى، تختلف باختلاف الأمم وخصوصيّاتها، وما يتوفّر لديها من مقومات نجاح وعوامل قوّة في أزمان مختلفة، فالأمر متوقّف على مدى الاستفادة

¹ محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية، ص 177، 178.

² مالك بن نبي، بين الرّشاد والتهيه، ص 152.

منها والاستثمار فيها، وليس في البحث عن غيرها خارج الحدود الجغرافية والفكرية؛ إذ من الغلط الاعتقاد بتوفر أنموذج وحيد للحدث، وحصر السبل الموصلة إليه في الاستهلاك الثقافي والتشبه الكلي بالأجنبي، الذي يقابله القعود عن تطوير الآليات الخاصة، وعدم الإيمان بجذوى الانطلاق في سبيل التقدم من منطلقات ذاتية، ومعطيات تاريخية ثابتة، نتيجة ازدياد التراث الحضاري الأصيل، أو الاعتكاف في محرابه دون البحث عن تجديده أو تعزيزه؛ وذلك لا ريب شكل من أشكال النمطية، التي تورث تعطيلًا في الفكر، وسوءًا في الفهم، وفي هذا يقول ولد خليفة: « لقد غرق هذا الفكر التقليدي في التبعية إلى الأذقان، فألهاه الانبهار عن ذاته، فأخذ يضرب في كل اتجاه ويغير الأقنعة والمساحيق، وبعد أن أعياه التوهم وجد نفسه لا هو هو، ولا هو غيره »¹.

يعود تركيز الباحث على الإطار المرجعي الثابت للجماعة بالدرجة الأولى إلى عجز النخب المفكرة في العالم الإسلامي عن تجديد الوعي، وخلق الحدث ضمن ذلك الإطار، إمّا لاكتفائهم بقشور الحضارة الغربية دون جوهرها، أو اختيارهم سلوك نهج الارتجال في اختيار المنهج المتبع في التجديد والتحديث، فتمخض عن الأول ضالة في المخزون، وتبعية في التفكير، وفقر في المحتوى المعرفي، وعن الثاني قطيعة بين النخبة والجمهور، وتناقض بين الواقع والمأمول، وانحراف عن المقصد والمنشود؛ ذلك أنه من الصعوبة بمكان تحقيق النهضة بأبعادها المختلفة بهذا المستوى من التفكير، « فالتخلف حالة عامة ومعديّة مثل الأمراض المتنقلة، والحدّ من آثارها على المدى الطويل يتطلب من النخبة تخصيص الأرضية المجتمعية، وغرس بذور الحدث في المؤسسات القاعدية للمجتمع »².

إنّ القعود عن الإبداع والتجديد هو نذير التخلف ومقدمة التبعية، إذ يعدّ أولى مراحل الوقوع في أسر الاستعمار الجديد القائم على الهيمنة الفكرية والغزو الثقافي، كما أنّ الإحجام عن بذل أي مجهود فكري لبحث الأزمة الحضارية التي يعاني منها العالم الإسلامي يُعتبر من قبيل التسليم بالأمر الواقع أو المفروض؛ فإذا اجتمعا كان اللجوء إلى الحدث

¹ محمد العربي ولد خليفة، نحو تعريف الفكر الذاتي، مجلة الأصالة، ع1، س1، محرم 1391-1971م، ص42.

² محمد العربي ولد خليفة، الحدث مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللغة العربية، ع32، 2014م، ص35.

بمعناها الغربي نتيجة حتمية، وأضحى تطبيق مناهجها على خصوصيات الأمة أمرا طبيعيا، بحكم الرضا بالمقعد الخلفي من الحضارة؛ وهي الأسباب التي يراها الباحث كفيلة بتوجيه اهتمامات النخبة نحو إشكاليات مستحدثة، وإحيائها لقضايا على سبيل الاجترار فصل العقل والنقل فيها ابتداء، يقول متحدّثا عن هؤلاء: « والعديد منهم يقدّم في المهجر قراءات أخرى للنصوص الدينية بحكم العقل، ويقربها من القيم المهيمنة، مثل حقوق المرأة، والأحوال الشخصية بوجه عام، واللائكية، ومسائل أخرى مثل الحجاب، ودور المرأة في الحياة السياسية والاقتصادية، لا يهمنّا أن تكون تلك المقاربات معبرة عن قناعات واجتهاد في فهم النصوص الدينية، أم هي سباحة في اتجاه الرّيح للحصول على الشهرة، أو القبول في مجتمع آخر، أو حتّى لدى شرائح من المجتمع الأصلي، فالمشكلة تتمثل في توطين الحداثة والتحكّم في الخبرة ودخول سباق الاختراع والإبداع »¹.

يتبيّن ممّا سبق أنّ ولد خليفة يُحسب على التيار المنادي بالوسطية، أي الذي يستند على التراث والقيم العربية والإسلامية مع التفتّح على الثقافات الإنسانية المعاصرة، لأنّه السبيل - حسب - للمحافظة على منجزات السلف، ومواصلة الثورة الكبرى التي كانت بدايتها في الفاتح من نوفمبر 1954م؛ ويتأكّد هذا الموقف بثناء الباحث على مذهب ابن باديس في التعامل مع هذه القضايا رغم أنّه يعتبره مجدّدا وليس حدثيا، إذ يرى فيه الأنموذج الأمثل لقيادة الأمة نحو التطوّر، لأنّه « سعى إلى حماية الهوية وتحديثها بدون الخروج عن إطارها العربي الإسلامي، والحرص على تطوير منظومة التربية والتكوين، وشن حربا لا هوادة فيها على ما علق بالأذهان والسلوكات من شعوذة ودروشة لا أساس لها في الدين والعقل، ويمكن أن نطلق على هذا الاتجاه الباديسيّ تحديث الأصالة وأصالة التحديث »².

استنادا إليه يمكن القول: إنّ الفهم السّقيم لأبعاد الحداثة وحدودها، ومعاني الأصالة وأهدافها، يعدّ من بين أسباب الفشل في التّجديد وفق الأصول والمبادئ العامة للأمة، إذ من المعلوم أنّ توقّر الشّروط المادية والأبعاد التاريخية والجغرافية رغم كونه من العوامل

¹ محمد العربي ولد خليفة، التّحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص268، 269.

² محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، تيزي وزو (الجزائر)، 2007م، ص106.

المهمة للإقلاع الحضاريّ إلاّ أنّها لا تكفي لتجسيده ميدانيّا إذا غابت الرؤية الصّحيحة في التّعامل مع الماضي والمستقبل على السّواء، ذلك أنّ الاختلاف بين الأجيال تحكمه السنن الكونية من جهة ومدى التّأثر بالمحيط الخارجيّ والغربيّ بوجه خاصّ من جهة ثانية.

ثانيا- القضية الثقافيّة والبعد الحضاريّ:

تلعب الثقافة دورا محوريّا في مسار التنمية الشّاملة، بما تحمله من مسؤوليّات فكريّة وسياسيّة واجتماعيّة، تتعلّق بالوحدة والهويّة وتعزيز القدرات الذهنيّة والمعرفيّة؛ فغياب الرؤية الثقافيّة ذات الأبعاد الحضاريّة الواضحة من شأنه ضرب المجتمع في قيمه وثوابته وأصوله، مع تغييب تراثه الوطنيّ المادّي والمعنويّ؛ وهذا ما عمل ولد خليفة على تلافيه من خلال دراسته لجملة من الإشكالات الثقافيّة التي شغلت أذهان المفكرين واحتلّت المساحة الأكبر في السّاحة النّقديّة الثقافيّة المعاصرة، من خلال محاولة إبراز الأبعاد الوطنيّة فيها، وإعطائها طابعا محليّا في إطار شموليّ.

1- خطاب الهويّة :

تعتبر الهويّة أصلا تنطلق منه الأمم نحو واقعها الجديد، وهي المطلب الأوّل للشّعوب، والباعث الرّئيس على كفاحها، وهو ما يبرّر احتلالها الصّدارة في الدّرس النّقديّ الحديث؛ وقد تناولها ولد خليفة كغيره من النّقاد بشيء من التّفصيل، مستندا على التّجربة الجزائريّة قديما وحديثا في معركة استرجاع الشّخصيّة والبحث عن الذات، ومشاركا جمعا من المفكرين الرّأي في المسألة، يتقدّمهم مولود قاسم نايت بلقاسم القائل: « لقد كافح شعبنا أكثر ما كافح لا من أجل مستوى من المعيشة يضاهاى مستوى السّويد وكندا، ولا من أجل ترف أو بذخ، ولا مظاهر أو شكليّات أو سطحيّات؛ وإنّما كانت أقوى الدّوافع له في كفاحه هي بطاقة تعريفه، هي هويّته، هي استرجاع شخصيّته وذاتيّته، هي إنيتته وأصالته اللّتان هو بهما من هو، وليس شيئا بدونهما إطلاقا »¹.

¹ مولود قاسم نايت بلقاسم، هذه المجلة، مجلة الأصالة، س1، ع1، محرم1391هـ، مارس1971م، ص2.

قيل إنّ الهوية هي ذلك الجسر الذي يصل الفرد ببيئته الاجتماعية، وهي تلك الشروط التي توضع له كي يتم إدماجه وقبوله فيها أو رفضه دونها، والمتعلقة باللغة والدين والعادات والأعراف التي تميزه عن غيره؛ فهي قرينة الانتماء تبدأ من الفرد الذي يكتشف ذاته من خلال القيم التي تميزه عن غيره، وقدرته على الاندماج مع السلوك العام، ومدى التزامه به، ثم تتوسع قليلا لتشمل الجماعة المنتمية إلى قطر معين، والذي يبدأ من القبيلة والقرية والمدينة ويمتد ليشمل الوطن، وتستمر على هذا النحو إلى أن تبلغ مستواها الأقصى المعبر عنه بالأمّة، إذ يتجسد هذا التصوّر عادة في المنظّمات الإقليمية التي تأخذ طابعا دوليا كجامعة الدول العربية والاتحاد الأوربي مثلا ؛ وبالتالي فهويّة الأمّة هي ذلك « القدر الثابت والجوهري والمشارك من السمات، والقسمات العامة، التي تميز حضارة هذه الأمّة عن غيرها من الحضارات، والتي تجعل للشخصية الوطنية أو القومية طابعا يتميز به عن الشخصيات الوطنية والقومية الأخرى»¹.

أعطى ولد خليفة لموضوع الهوية بعدا ثقافيا، سائرا في ذلك على نهج عالم الاجتماع واللّسانيّ البريطانيّ ج.أوستين (J Austen) الذي توصّل بعد دراسات ومناقشات عديدة في مجال العلوم الإنسانية إلى « أنّ المعطى الثقافي هو ثابتها المتغيّر»²، وسانده في ذلك بعض المفكرين الذين أجمعوا على أنّ الثقافة تتدخل ضرورة في مفهوم الهوية، فقالوا: « إذا بحثنا عن مدى الوعي بالهوية عند فرد أو جماعة، فإنّ الأمر يتعلّق بالانتقال من التفرّد إلى الأفراد، أي إبراز ما هو مختلف عن الغير وإغفال ما هو مشابه لهم، وهنا تتأكّد أهمية المعطى الثقافي»³.

أورد الباحث دراسة يوضح خلالها هذه العلاقة من منظورين مختلفين، إن لم نقل متعارضين لا يربط بينهما إلّا المعطى الثقافيّ: اتّجاه "موضوعاتي" يعطي الأسبقية للمجتمع في اكتساب الهوية الثقافية، ويرى أنّ الفرد يُدمج في محيطه الاجتماعي، ويترجم ذلك

¹ عبد العزيز التوجري ، الهوية والعولمة من منظور حقّ التنوّع الثقافيّ، المنظّمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الأسيسكو)، 1418هـ/1997م، ص15.

² محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص29.

³ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص105.

الاندماج عن طريق الانتماء والمشاركة في أدوار اجتماعية محدّدة، كما يُنزل هذا الاتجاه الجماعات داخل الأمة منزلة الأفراد داخل الجماعة، واتّجاه "ذاتي" يعطي الفرد الحرية في اختيار الهوية التي يريد، فهي تعني عندهم شعور الفرد بفردانيته وتميّزه واستقلاله عن (الآخر) الذي قد يشاركه الجماعة أو الأمة نفسها.

يعود تعاضد دور الثقافة في تشكيل الهوية عند أصحاب الاتجاه الموضوعاتي إلى نظريّتهم التي ترى أنّ الهوية عبارة عن معطى أوليّ ينتقل بين الأجيال عن طريق الوراثة، ويتبنّاه الفرد تلقائيًا بمجرد عيشه في بيئة معيّنة، وهذا ما يفتح الباب - حسب الباحث - أمام تنامي "ظاهرة الإثنية الثقافية" * التي تنمو في كنف النظرة الاستعلائية للثقافة، والتعصب للبلد والعقيدة واللغة، وحصر العرقية والإبداع في مجموعة دون غيرها، حتّى تغدو عرقية الهوية والهوية العرقية مفهوماً واحداً، « ومن الناحية المنهجية فإنّ المدخل الموضوعاتي (objectiviste) يفترض أنّ الأفراد هم مجرد موضوع للهوية، وكأنّهم مجموعة من طوابع البريد تمرّ أمام آلة تضع عليهم الأختام، والذي لا يحمل الختم هو إمّا شخص هامشيّ، وإمّا متمرد وبلا جذور »¹.

أمّا أنصار النزعة الذاتية فيقفون على النقيض من نظرائهم، إذ يعتبرون أنّ الهوية تخضع لإرادة الفرد المنبثقة من الذات الداخلية ابتداءً، وأنّها مجرد اختيار شخصي تحكّمي، وأنّ المعطى الثقافي رغم ثباته إلا أنّ قابليته للتغيّر تبقى ممكنة حسب الظروف الاجتماعية، ومدى قدرة الجماعة على اختيار وجهتها وتحديد انتمائها؛ وهو ما يعني ضمناً تجاوز البعد الوراثي، واستبعاد الهوية الإثنية الثقافية التي تأخذ معنى الجبر والفطرة، إلّا أنّ ما يؤخذون عليه مبالغتهم في الإغلاء من قيمة الفرد واختزالهم للهوية في شخصه، مقابل التّغاضي عن الدور الذي تقوم به الثقافة كموضوع، وهو ما جعل الباحث يختلف معهم حين يقول:

* أو الأقليّة، كلمة مشتقة من اليونانية (Ethnos)، نقلت لاحقاً إلى اللاتينية الحديثة كمرادف نوعاً ما لكلمة القبيلة، تدلّ على موقف جماعيّ يتمثّل في رفض الأشكال الثقافية الأكثر ابتعاداً عن خصائصه المجتمعية (ينظر: بيار بونت وميشال أيزار وآخرون، تر: مصباح الصمد، معجم الاثنولوجيا والانتروبولوجيا، ط2، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع (مجد) بيروت، 2011م، ص42.

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص109.

« الهوية في نهاية المطاف ليست أكثر من إحساس بالانتماء والتعلق بمجموعة تتحول عن طريق التجريد إلى إطار تخيلي»¹.

رغم محاولة ولد خليفة التوفيق بين النظرتين إلا أنّ الظاهر ميله إلى ضرورة الانتماء إلى مرجعية ثقافية يتحدّد وفقها الشكل العام للجماعة، وتحقق في كنفها القدرة على الاندماج وتحقيق التجانس الداخلي، كما يظهر بمقتضاها التميز والاختلاف عن الآخر، وإقراره بأنّ الهوية تخضع للمتغيرات الاجتماعية والنفسية المذكورة آنفا، إذ يرى أنّه « لا جدوى من طرح أسئلة عن الهوية بهدف إعطائها تعريفا يحدّد كنهها بشكل نهائيّ يأتي من خارجها(...) وبالتالي فإن السؤال الأكثر إجرائية هو كيف ولماذا في حقبة زمنية وسياق محدّد تثبت هوية معينة أو يعاد فيها النظر؟ »².

حدا الحديث عن الانتماء بولد خليفة إلى البحث عن أسباب الازدواجية والضعف الذي يُميّز الهوية العربية الإسلامية بصفة عامّة والجزائرية على وجه الخصوص، فوجد أنّ السبب المشترك بينهما هو الاستعمار الذي عاث فسادا في البلاد الإسلامية لسنوات عدّة، من خلال بسط هيمنته الثقافية وقيمه اللا أخلاقية، وسعيه بكلّ ما أوتي من قوة إلى هدم البناء الفكري والثقافي والعقائدي لأهل مستعمراته؛ وفي هذا يورد كلاما للأستاذ باتريك إفونو (P eveno)* القائل « لا بدّ من وجود مواطنين فرنسيين في الجزائر، لأنّ الجزائريّ ينبغي أن يكون فرنسيّا، وإبقاء الجزائريين تحت الوصاية لأنّهم إذا حصلوا على حقّ المواطنة فهناك خطر من أن يسيطروا سياسيا على بلد هو موطنهم »³.

استهدف المحتلّ العقيدة واللغة والشخصية، وسعى جاهدا للنيل منها والوصول بها إلى درجة المسخ الكلّي والتّغريب الشّامل، وقد صدر في ذلك عن إدراك مسبق مفاده أنّ

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص 111، 112.

² نفسه، ص 122.

* Patrick eveno من مواليد 1947م، أستاذ جامعيّ فرنسيّ مختصّ في التاريخ والإعلام السمعيّ البصريّ، وعلم الاجتماع، عيّن رئيسا للأساتذة الجامعيين في جامعة السوربون، كما اشتغل في مجالات التواصل المعرفيّ والصحافة واقتصاد المعرفة، ترأّس عدّة جمعيات و لجان ذات صلة بوزارة الثقافة والإعلام.

³ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص 196.

الجماعة التي تشعر بالغربة في بيئتها، والتي تعجز عن تحديد هويتها الاجتماعية والثقافية، تنتفي لديها القدرة على معرفة نفسها وتحديد مكانها ودورها وشرعية وجودها، فضلا عن إنجاز أي مشروع مهما كان نوعه أو حجمه؛ كما تتشكل لديها عقدة أسماها ولد خليفة « الهوية السلبية (negative identity) »¹ التي تتراكم إلى أن تصل بالفرد إلى احتقار الذات بقصد أو عن غير قصد، نتيجة قابليته لتبني صفات سلبية يصفه بها الآخر، يحسبها مميزات وهي في الحقيقة نقائص، كقولهم إنّ الشعب الجزائري يمتاز بالتهور، وأنه سريع الغضب، وأنه يغلب العنف على الحكمة، وهلم جرا.

إنّ الدّارس لواقع الجزائر غداة الاستقلال وامتدادا إلى زمنها الحاضر يدرك أنّ الاستعمار قد حقّق من الأهداف ما لم يستطعه وهو بين ظهرانيتها، ودليل ذلك خروج فئة توصف بالمتقّة وصفها ولد خليفة بـ "الفلول المضلّلة" لم تتوان في الثناء عليه، وتتمين ما خلفه من انجازات - بزعمها -، من خلال « التغنّي بفضائل ما قبل 1962م، والبحث في فضلات الكولونيالية المتعقّنة عن الخيرات والغنائم »²، حتّى رسخ في الضمير الجمعي أنّ التحدّث بالفرنسية والكتابة بها دليل تحضّر وإبداع، وأنّ الاكتفاء باللّغة العربية أمارّة على الرجعية والانطواء؛ فكان من نتاج ذلك أن صارت الجزائر من أكثر الدّول استعمالا للفرنسية لغة وثقافة على الصّعيد الرّسمي والشّعبي؛ وهو ما يُنافي الأصل القائل أنّ اللّغة علاقة وثيقة بالأفكار، وأنّ « ما هو وطني في مضمونه لا يمكن التّعبير عنه بعمق ببرز كلّ تفاصيله إلا باللّغة الوطنيّة »³.

لقد عمل المستعمر في نطاق خطّة محكمة على إحداث القطيعة بين الجزائريين وماضيهم، عن طريق هدم المركز وتعطيل وظائف الهوية، إضافة إلى التّشكيك في الانتماء الطّبيعيّ للمجال الحضاريّ العربيّ والإسلامي، مع تذكية النّعرات العرقية، والنّزعات الإثنولوجيّة التي تتجرّع الجزائر مرارتها إلى يومنا هذا، فجمع بين طمس الهوية، والتّدليس

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص112.

² نفسه، ص185.

³ عثمان شوب، من اللّغة تبدأ ثورة التّجديد، مجلة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ، نوفمبر - ديسمبر 1973، جانفي - فيفري 1974م، ص7.

التاريخي، والتّعليم على كلّ ما يجمعهم من تراث مشترك، وأوحى لهم أنّ كلّ فريق منهم مختلف عن الآخر ثقافياً ودينياً وعقلياً، وأنّ « بلادهم فرنسيّة في حاضرها ومستقبلها، رومانيّة في ماضيها، ولا شيء غير ذلك »¹. فكان - بحقّ - أشبه بالسّرطان من بين أنواع العلل المهلكة - بتعبير البشير الإبراهيمي - المعزّز بشهادة توكفيل* حين يشرح الأسلوب المنتهج من قبل الحكومة الفرنسيّة لتجهيل المجتمع الجزائريّ، والقضاء على المؤسسات الخيريّة والتّعليميّة المنتشرة يومئذ على نطاق واسع في تلك البلاد بقوله: « لقد قضينا على المؤسسات الخيريّة، أهملنا المدارس، وشتّنا مجامع العلماء، ولقد عمّ الظّلام في كلّ مكان حللنا فيه (...) الواقع أنّنا جعلنا المجتمع الإسلاميّ أكثر بؤساً وفوضى، وأكثر جهلاً ووحشيّة مما كان عليه قبل أن نعرفها »².

تُبطل هذه الشّهادة دعوى الاستعمار الفرنسيّ المزعومة بتعليم الجزائريّين، ورفع الجهل عنهم، وإحاقهم ثقافياً وعلمياً بفرنسا؛ وتثبت سعيه إلى تغريب المجتمع، واستلابه عقدياً وفكرياً وثقافياً، حتّى يكون مقلداً تابعاً، لا مبدعاً متبوعاً، في خطوات متتاليّة لا تغني إحداها عن الأخرى في طريق تنصيره وردّه عن دينه، بعد تحطيم بنيته الاجتماعيّة والثّقافيّة وتحقير جنسه ولغته، فلقد « جاء بالمعلّم الاستعماريّ ليفسد على أبناء المسلمين عقولهم، ويلقي الاضطراب في أفكارهم، ويصدّهم عن لغتهم وآدابهم (...) ويعلمهم بعد ذلك تعليماً ناقصاً هو شرّ من الجهل »³.

إنّ الهدف الأسمى لكلّ مستعمر هو تجسيد أكبر نسبة من مشروعه الثّقافيّ، الذي تحلّ فيه الهوية المساحة الأكبر، لأنّ تحقيق الأهداف على المدى البعيد، وضمان استمراريّة

¹ تركي رابح عامرة، التّعليم القومي والشّخصيّة التاريخيّة (1931م - 1956م) دراسة تربويّة للشّخصيّة الجزائريّة، الشركة الوطنيّة للنّشر والتّوزيع، ط2، الجزائر، 1981م، ص58

* هو أليكسي دي توكفيل (1805م - 1859)، كاتب ومفكّر وعالم اجتماع وناشط سياسيّ، فرنسيّ من أصول نورمانديّة، وصف نفسه بأنّه ليبراليّ من نوع جديد حتّى يتميّز عن هوبز وسبينوزا وجون لوك وباروخ وغيرهم، الذين يرون بأسبقية الحزبيّة على السياسة عكس ما يراه هو، كان من أشدّ المناضلين من أجل ديمقراطيّة حقيقيّة في فرنسا تقترب إلى حدّ ما من نظيرتها الأمريكيّة التي كان من أشدّ المعجبين بها رغم كونه أرسنقراطيّاً (ينظر هارفي سي مانسفيلد ، توكفيل مقدّمة قصيرة جدّاً، تر: مصطفى محمّد فؤاد، مؤسّسة هنداوي للتّعليم والثّقافة، ط1، القاهرة، 2016م، ص9 - 17).

² محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص146.

³ عبد الرحمن شيبان، حقائق وأباطيل، منشورات المجلس الإسلاميّ الأعلى، (د ط)، الجزائر، 2009م، ص214.

المصالح، والهيمنة المعنوية حتى بعد مغادرة تلك الديار مرتبط بمدى السيطرة على العقول قبل الحقول (الطاقة والبترو)، ويمرّ حتما عبر تكوين أجيال تنوب عنه في رعاية مصالحه والذود عنه؛ وهو ما يبرّر الاهتمام المؤقت والمرحلي بالفكر على حساب المادة، في عالم تسيطر عليه المصالح، وتبرّر فيه الغايات الوسائل، «أورد أجيرون (CH.R Ageron) في دراسة نشرها سنة 1992م، بمناسبة الذكرى الثلاثين للجزائر المستقلة، أورد نصّا أشبه بمرسوم للتنفيذ حرّره الأب فويو (L.Veuillot) وسانده لافيغري (Mgr.lavigerie) يقول النص: امسحوا القشرة السطحية للإسلام فسيظهر لكم جوهر الجزائر المسيحية»^{1*}.

تظهر ممّا سبق النقاط التي تناولها الباحث بالدراسة في هذا الباب، والتي لم تخرج عن الأصول الثلاثة للهوية الجزائرية، القائمة على الدين الإسلامي، واللغة العربية، إضافة إلى الأمازيغية كلغة وثقافة مميزة للجنس الجزائري؛ ولعلنا نستنبط ذلك من قول الباحث: «إنّ في جوهر الوطنية الجزائرية اعتزازا طبيعيا بالهوية العربية الإسلامية، وبالأمازيغية باعتبارها الرابطة القوية بين الإسلام عقيدة وحضارة والعروبة لسانا وثقافة، فإذا اهتزت تلك العلاقة أو ضعفت فهناك يقينا بصمات للذنب الكولونيالي، وروائح متعفنة لتركته الإجرامية، وأنّ الدولة تعاني من الوهن والاضطراب بسبب فساد التدبير وسوء التقدير»².

* - شارل روبير أجيرون (Charles – Robert Ageron) (1923م- 2008م) مؤرخ وأستاذ جامعي فرنسي معروف بموضوعيته، وحياده، ونزاهته العلمية، وتعاطفه مع الثورة الجزائرية والدفاع عنها، يعتبر ممن عاصر واحتكّ بالأستاذ شارل أونديري جوليان، عرف بتشكيكه في عدد شهداء الثورة الجزائرية الذي يرى أنّه أقل بكثير من العدد الحقيقي، وكذلك الأمر مع عدد ضحايا مجازر 8 ماي 1945م، مما جعله محلّ سخط المعمّرين الفرنسيين والأقدام السوداء، حيث حوصر في الجامعات وعزل عن النشاطات العلمية كما منع من الإشراف على طلبة الدراسات العميقة، فلم ينل من التكريم إلا النزر اليسير بسبب مواقفه تلك (ينظر، محمد أرزقي فرّاد، شارل روبير أجيرون، رحيل المؤرخ الذي تحدّى الإيديولوجية الفرنسية، جريدة الشروق اليومي، 21-10-2008م).

- فويو (Veuillot) أحد القساوسة والمبشرين الفرنسيين الذين لبسوا ثوب الباحثين والمستشرقين، ممن استعانت بهم الإدارة الفرنسية لتتصير المجتمع الجزائري وبسط الهيمنة الفكرية والثقافية والعقدية عليهم موزاة مع الهيمنة العسكرية.

- Chales Martial Lavigerie (1825- 1892م) أسقف كاثوليكي ومبشر وكاهن فرنسي، تولى منصب كاردينال عام 1882م، تولى منصب أستاذ جامعي في مادة التاريخ بجامعة السوربون بين (1854م- 1856م)، أسس جمعية المبشرين بالجزائر التي تعرف بالأباء البيض، سعى إلى تحويل مسلمي الجزائر إلى الديانة المسيحية، باعتبار الجزائر حسبه بوابة إفريقيا (ينظر، أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية 1860م – 1900م، ج1، دار البصائر، الجزائر، 2011م، ص404).

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، أبعاد ومعالم، ص 194، 195.

² نفسه، ص34.

أ - الدين ركن من أركان الهوية:

يرتبط الدين في العقل البشري بالمقدس الذي لا يجوز المساس به أو خرق سياجاته، ومن المقرر في العقيدة الإسلامية أنه لا قيمة لوجود الإنسان إذا لم يلتزم بواجباته الدينية، لأن أصل وجوده هو عبادة ربه ومراقبته في كل ما يأتي ويذر، وكل ما سوى ذلك تبع له، قال تعالى: { وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ (59) }¹؛ والمقصود بالعبادة هنا ليس الشعائر فحسب، وإنما المعاملات والحركات والسكنات والاجتهاد والاستنباط والترجيح، كلها يجب أن تكون وفق مقتضى الشرع، فالفكرة الدينية تتدخل بطريقة أو بأخرى في تكوين الحضارة، كما أن « الدين يدخل مباشرة في الشخصية التي تكون الأنا الواعية في الفرد »².

إن الذي حمل ولد خليفة على الاهتمام بهذا الجانب أكثر من غيره هو شعوره بضرورة الرد على الحملة الصليبية التي قادها قساوسة الاستعمار، وتصحيح الصورة النمطية التي ما فتئ المستشرقون ووسائل الإعلام الغربية يروجونها بهتانا وظلما عن الإسلام؛ كزعمهم أنه يرفض الآخر (الغرب) جملة وتفصيلا، وأنه يقوم على العنف والدموية والتطرف والإرهاب، مقابل إظهار الحضارة الغربية في ثوب الحضارة المتسامحة، المتفتحة، الداعية للتقارب والتبادل والحوار، وهي مقولات تظهر الخير وتُضمر خلافه، يقول في هذا: « أما الإسلام فقد أصبح في قاموس القوى المهيمنة مرادفا للتعصب، والعنف الأعمى، وأشكال التطرف والانغلاق، والقذارة وتحقير المرأة، الاعتداء واحد ولكن الأسلحة المستعملة اختلفت باختلاف ظروف المواجهة »³.

تتميز الحضارة الإسلامية عما سواها بدين الإسلام الذي يتسم بالشمولية، إذ فيه خبر ما قبلنا، ونبا ما بعدنا، وحكم ما بيننا؛ دين ناسخ لما قبله، وبمثابة الخلاصة الخاتمة لما تقدم، لا حظ فيه لمن ينكر الرسل والكتب والشرائع التي سبقته، عكس الديانات الأخرى التي طالها التحريف فاعتبرت الكفر بالرسالة المحمدية شرطا لا اعتناقها، ولم تتوان في تشويه صورة

¹ سورة الذاريات، الآية 56.² مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، (د ط)، دمشق، 1405 هـ / 1985 م، ص 72.³ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم، ص 73.

المسلمين، ما جعل الباحث يثور ضد سياسة الكيل بمكيالين المعتمدة من طرف القوى الغربية حين قال: « وبكلمات بسيطة إذا قاومت الجور والعدوان وأنت مسلم، إذن فأنت متطرف حتى إذا كان انتماؤك للإسلام بالميلاد والاسم الذي تحمله، لا يتساءل أحد لماذا لا يُطلب ذلك من اليهود في فلسطين المغتصبة، والبوذيين في سريلانكا، والهندوس في عموم الهند و(السيخ) بوجه خاص، وعصابات كونكلان كلاس في الولايات المتحدة الأمريكية¹ ».

إنّ جهل الأمة بمقومات هويتها، وأركان دينها، ومنظومة قيمها، يُعدّ عاملا محفّزا لقوى الهيمنة لتجسيد مشاريعها الفكرية والثقافية على نطاق واسع؛ ذلك أنّ الجهل بالشّيء يورث قلّة الاهتمام به، والتّخلف عن الانتصار له، وهو ما جعل العلم بتلك الثّوابت فرض عين لا يُعذر بجهله أحد، خاصّة بعد أن فرّق أهل العلم بين الاستعمار والقبليّة له، وبين التّغريب والاغتراب، وغيرها من المصطلحات المتوافقة مبنّى، المختلفة معنى .

وإنّ من أخطر أنواع الجهل والغفلة أن لا يُدرك المجتمع ما يحاك حوله ، وأخطر منه أن يفهم الأمور بشكل عكسيّ بمقدار ما يُراد له، وكأنّه يُعير عقله ليفكر به غيره، أو يستعير فهم غيره ليقنع به نفسه؛ من ذلك الاكتفاء بظاهر الشّعارات المستعملة من قبل الحركات الاستعمارية دون البحث عن أصولها وغاياتها، كمقولات الحداثة وما بعدها، ومبادئ العولمة وما تحتها، أو الرّكون إلى الرّأي القائل بأنّ الغاية الأولى للاستعمار هي تنقيف المجتمعات ورفع الجهل عنها بغرض إلحاقها بالعالم المتقدّم، وبالتالي فمن الطّبيعيّ أن يستفيد مقابل ذلك من مكاسب مادية يستعين بها، وهي مزاعم وادّعاءات يكذبها الواقع، وتُنافيها تصريحات قادتها، على غرار ما صرّح به الكاردينال لافيغري يوما: «علينا أن نخلّص هذا الشّعب ونحرّره من قرّانه، وعلينا أن نعى على الأقلّ بالأطفال لننشئهم على مبادئ غير التي شبّ عليها أجدادهم، فإنّ واجب فرنسا تعليمهم الإنجيل، أو طردهم إلى أقاصي الصّحراء بعيدا عن العالم المتحضّر² ».

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم ، ص45.

² صالح خرفي، مدخل إلى الأدب الجزائريّ الحديث، الشّركة الوطنية للنشر والتّوزيع، (د ط)، الجزائر، (د ت)، ص49.

بين الظاهر والخفي، والواقع و المأمول استشكلت عديد القضايا ذات الصلة بالبعد الديني على المفكرين الجزائريين، خاصة ما تعلق ببيان الموقف من الحضارة الغربية ومدى الاستفادة منها، والحدود التي يجب التوقف عندها، ما استدعى إثارة نقاش واسع أسفر - حسب الباحث - عن وجهتي نظر متباينتين، تراوحتا بين التأييد المطلق والرفض القطعي، واشتركتا في السلبية والبعد عن الحلول التوافقية، حيث لخص ذلك قائلا: « يمكن القول إذن بأن هناك جزائر تتجه نحو الغرب، وجزائر أخرى مصممة على أن تكون ضده، ولكن ليس نفس الغرب الذي له في الحقيقة وجهان، أحدهما ينشر الأمل، والآخر يدعو إلى الحقد والكرهية »¹.

إنّ اتهام الحضارة الإسلامية بكونها تقصي الحضارات الأخرى بالكليّة، هو اتهام باطل تكذبه كثير من الشواهد التي تثبت تفتحها على الحضارات السابقة أخذاً وعطاءً، بدليل إضفاء عديد العلماء المسلمين في مختلف التخصصات على الحضارة العالمية جدّة لم تعهدها قبل، قال المؤرّخ والمفكر ج.م. لوبلان (j . m . leblond avril2006) « أعطت الحضارة العربية الإسلامية بعداً علمياً للثقافة، فهي لم تقتصر على نقل العلوم العتيقة اليونانية والهندية بداية من القرن الثامن ميلادي، بل ساهمت تلك الحضارة في ازدهار كبير للعديد من التخصصات العلمية، وكتب كل العلوم الجديدة مثل الرياضيات والبصريات والفلك والجغرافيا والطب باللغة العربية من سمرقند إلى سرقسطة »².

يصلح الكلام الذي أورده الباحث أن يكون ردّا على من جعل الإسلام مجرد طقوس تعبدية، إمّا لجهل بمقاصده ومقتضياته، أو إمعانا في محاربته ومعاداته؛ ذلك أنّه منهج حياة يوسع الروحيّات والمعاملات، فهو واقع عمليّ يتدخل ضرورة في الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة، « فهو الدين الذي ينظّم أكثر من أي دين آخر سلوك شعب في جميع الميادين، إنّ هذا الدين أو هذا القانون له اليد الطولى في كلّ ما يتعلّق بالأخلاق

¹ محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص60.

² محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر و متطلّبات جزائر المستقبل، ص25.

وبالحياة الاجتماعية، وبالقانون الخاص بالتعليم والثقافة، إنّ هذا الدين يوجد في قلب الوجود نفسه¹ مثلما تقول الألمانية سيغريد هونكه*.

بناء عليه يظهر أنّ الباحث لا يرى بمجاعة الغرب في جزئية استئصال الدين تدريجياً من الحياة العامة، ويعتبره منافياً لكمال وجود الإنسان، ولمقاصد الشرع؛ ذلك أنّه لا يعيق القيم الإنسانية، وإنّما يضيف عليها الجانب الخلقي حتّى تكتسب الشرعية، « فالإسلام هو الأممية الوحيدة التي تحترم الخصوصيات، تؤاخي بين المجموعات الوطنية على أساس القواعد الخمس للعقيدة السمحاء، وتأمر بالعدل وتساند العقل والحرية »².

وبالتالي فالقول بأن لا علاقة للدين بالسياسة هو قول مردود على أصحابه من فلاسفة السياسة وفقهاء القانون الوضعي، « فإن صحّ هذا النظر بالنسبة لبعض الأديان الروحية الخاصة، فإنّه لا يصحّ بالنسبة للإسلام بوجه خاصّ وطبيعة تشريعته التي تستلزم السياسة استلزاما منطقيًا وعقليًا قبل أن تكون اقتضاء شرعيًا »³؛ والحضارة الإسلامية انطلقت كغيرها من الحضارات قديمها وحديثها من فكرة دينية، فرفعت عن البشرية حالة العمى الديني والثقافي، وانتشلتها من عصر انتشرت فيه الرذائل، وكثرت فيه الحروب ذوات السنين بدافع الثأر والانتقام والعصبية والجاهلية؛ فبنى دولة في مدّة لا تساوي في حساب الزمن شيئاً، وبلغ صداه بلاد الهند والسند وبيزنطة وفارس والحبشة والروم، فدخل أناس كثيرون من أجناس وثقافات مختلفة ولغات متباينة في دين الله أفواجا، شاركوا جميعهم في بناء حضارته، في وئام وتكافل لا إقصاء فيه لا على مستوى العرق ولا اللون ولا اللسان.

¹ سيغريد هونكه من الاستلاب إلى استرجاع الإنية، مجلة الأصالة، س2، ع10، 9، جمادى الثانية - رمضان 1392هـ، جويلية- أكتوبر 1972م.

* (1913-1999) زوج المستشرق الألماني الشهير شولترا، مستشرقة و كاتبة ألمانية تنتمي إلى الحزب النازي الألماني، حاصلة على شهادة الدكتوراه عام 1941م بعد مناقشة أطروحتها الموسومة: أثر الأدب العربي في الآداب الأوربية، متخصصة في تاريخ الأديان، عرفت في أواخر حياتها بانتصارها للإسلام ونظرتها إليه نظرة معتدلة رغم كونها وثنية توحيدية عالمية، من أشهر كتبها شمس العرب تسطع على الغرب (ينظر، زيغريد هونكه: شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربية على الغرب، تر: كريم بيوض وكمال دسوقي، ط8، دار الأفاق الجديدة بيروت، 1993م، ص7، 8).

² محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص14، 15.

³ خالد حباسي، الخطاب الإسلامي المعاصر، منطلقاته الابستمولوجية ومحدداته المنهجية - دراسة تحليلية نقدية - أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية (تخصّص عقيدة)، جامعة الجزائر 1، 1431هـ-1432هـ/2001م-2002م، ص197.

ب - اللغة كحامل للثقافة :

تطرق ولد خليفة إلى مسألة اللغة بوصفها الركن الثاني من أركان الهوية التي طالها التحقير من أبنائها قبل أعدائها، وهي الركن المستهدف من طرف المحتلّ أولاً ودعاة التغريب ثانياً، فعالجها وعلاقتها بالثقافة من خلال ثلاثة محاور هي: مكانة اللغة العربية بين اللغات، وقضية التغريب، ومدى استيعاب العربية للعلوم الدقيقة والتقنيات الحديثة.

تعتبر اللغة شرطاً أولياً لنشأة الثقافة، لكونها القناة الناقلة لموروثها الشفوي، والوعاء المحتوي لكلّ تمظهراتها، ما يجعل العلاقة بينهما علاقة تلازم واقتران، يتشاركان خلالها في الحضور والغياب، « فهناك تعبيرات في لغة ليس لها مقابل في لغة أخرى، وهناك كلمات تحمل شحنة تعبيرية خاصة لا وجود لها في نظيرتها من اللغات الأخرى »¹؛ لأنّ اللغة خاصية اجتماعية تحتوي ثروة ثقافية، وليست مجرد أصوات تنتهي مهمتها عند الاستجابة للحاجات الضرورية، لذا قيل إنه على المترجم في كلّ ميدان إن أراد التمييز والتمكّن أن يحيط بالحد الأدنى على الأقل من ثقافة اللغة المترجم عنها والمترجم إليها، باعتبار أنّ اللغة لا يمكنها العيش إذا لم يكن لها ثقافة مكتوبة أو على الأقل شفوية.

- مكانة اللغة العربية :

لعبت العربية دوراً محورياً في محافظة الأمة على وحدتها ووجودها، وفي اكتسابها موقعا مهماً في العالم الحضاري، لأنّها أساس كلّ نهضة، ووسيلة كلّ علم، وعلامة للحرية والاستقلال، ما جعل أعداءها يتربصون بها الدوائر بغرض الحدّ من فاعليتها « ذلك أنّ العربية ليست لغة وأداة فحسب، ولكنها لغة فكر أساساً؛ وحتى الشعوب والأمم التي انضوت تحت لواء الإسلام وإن كانت احتفظت بلغاتها الوطنية، فإنّها اتخذت من اللغة العربية وسيلة للارتقاء الثقافي والفكري، وأدخلت الحروف العربية إلى لغاتها فصارت تُكتب بها »².

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص 379.

² عبد العزيز بن عثمان التويجري، الثقافة العربية والثقافات الأخرى، ط2، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والتعليم والثقافة، إيسيسكو، 1436هـ/2015م، ص 15.

تحرّكت قوى الحداثة والتّغريب في محاولاتها لإضعاف اللّغة العربيّة غداة الاستقلال وإلى يومنا هذا جنباً إلى جنب مع القوى الخارجيّة، متّبعة في ذلك سبيلين: إحلال اللّغات الأجنبيّة محلّ العربيّة في ميدان العلوم التّقنيّة بحجة ابتعادها وعجزها عن استيعاب ما استجدّ في تلك الميادين، ما يجعل تعلّم تلك اللّغات عندهم أولويّة وضرورة حتميّة. وإحلال العاميّة محلّ الفصحى في التّعبير عن خلجات النّفس، نظراً لصعوبة قواعدها واستعصائها على المتعلّمين، شأنها شأن اللّغات الأجنبيّة الأخرى؛ وهي رؤية لا تخلو كما هو ظاهر من خطر إضعاف الفصحى، وتفتيت وحدة النّاطقين بها، إذ ينعكس ذلك ميدانيّاً في شكل ازدواج لغويّ وثقافيّ خطير يشمل النّخبة والجمهور على السّواء في الوطن العربيّ، ويتحوّل مع مرور الوقت إلى فوضى لغويّة تمتزج فيها الفصحى بالعاميّة بالرّطانة الأجنبيّة؛ ذلك أنّ « اللّغة ظاهرة اجتماعيّة تخضع لقاعدة الوضع والاستعمال، تحيى وتنتشر أو تضعف وتنحسر حسب إشباع منتوجها الفكريّ والعلميّ والإبداعيّ، ومدى قوّة الدّولة والأمة وحرص قادتها على انتمائهم الحضاريّ ومقوّمات هويّتهم التّاريخيّة »¹.

وعليه فالأصل أن توضع اللّغة العربيّة في القمّة، كلغة تواصل وإبداع، سواء في العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة، أو العلوم التّقنيّة، بينما تبقى اللّغة الأجنبيّة لغة ثانية تُستعمل إذا دعت الحاجة إليها، لأنّ « اللّغة الأخرى فرنسيّة أو غيرها تكون مكسبا لمن يتقنها إذا وظّفها لصالح وطنه وثقافته، أي ساعدته على المشاركة في عصره وعالمه، وترقية قدراته ومؤهّلاته المهنيّة »²، لا حين تصبح معياراً وحيداً للحكم والتّقييم؛ ففي الجزائر مثلاً إذا عجز طالب عن فهم خطاب باللّغة الفرنسيّة يُشكّك في مستواه، وتُرمى بسببه المنظومة التّربويّة كاملة بالضّعف، بينما لا نلمس ردّة الفعل نفسها إذا لحن أحدهم في اللّغة العربيّة، أو أخطأ في تركيب جملة ما، بل لا يُتفطن لذلك ولا يُكترث له؛ ممّا أنتج شريحة واسعة من المثقّفين والمسؤولين يُتقنون اللّغة واللّغتين من لغات الأعاجم، بينما يعجزون عن إقامة اللّغة العربيّة في جملة واحدة، تحوي سرّاً من أسرار البلاغة، أو شيئاً من سحر البيان، والأدهى من هذا سقوط أهل اللّغة أنفسهم من أئمة وأساتذة في اللّحن والخطأ.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، 103.

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص 170.

لم تُطرح البتّة قضّية الصّراع حول الانتماء الحضاريّ في الجزائر إبّان الاحتلال، حيث كان الحفاظ على مقوّمات الهوية أمرا بديهيا وألويّة قصوى اضطلع بها المجتمع بمختلف شرائحه، وكانت العربية وسيلة من وسائل النّضال من أجل الحرّية، وشكلا من أشكال ممارسة السيّادة الوطنيّة؛ ما يعني أنّ وجود الأمة مقترن بوجود لغتها، والمجتمع الذي يتنكّر للغته يتعجّل هلاكه. بيد أنّه ينبغي الإشارة إلى أنّ هذا الكلام لا يعتبر دعوة إلى الزّهد في اللّغات الأجنبيّة، ولا تبريرا لعجز بعض الباحثين عن الإلمام بها، ولكن نقول: ينبغي أن يكون الاهتمام باللّغة العربيّة أكبر، والنّهوض بها أولى، لأنّ « المصطلحات في كلّ لغة هي مرحلة تالية لازدهار البحث العلميّ وليست سابقة له »¹.

يصدر ولد خليفة في مساعيه لترقية اللّغة العربيّة عن يقين راسخ بأنّها البوّابة الرّئيسة لاستعادة الشّخصيّة والأصالة، وأنّ العدول عنها إلى لغة أخرى يضع الأمة في منزلة بين منزلتين: لن تتمكّن - يقينا - من افتكاك مكانة في المجتمعات الغربيّة الأصليّة، ولن تستطيع المحافظة على الأصالة والهويّة، ما يجعلها تشعر في كثير من الأحيان بنقص تسعى لاستكمالها بالاستعانة بلغات أخرى للتعبير عن الحاجيات المعقّدة، أو شرح ما استشكل من أمور علميّة، وكأنّ اللّغة العربيّة فقيرة من حيث المفردات والتراكيب تحتاج إلى لغة ثانية تسندها!!، وهو ما يخالفه الباحث جملة وتفصيلا حين يقول: « لا شكّ أيها السّادة أنّ كلّ واحد منّا يطلّ على حديقة لغتنا الغنّاء من نافذة اختصاصه، وأنّ الحديقة الزّاهرة بما لذّ وطاب تتّسع للجميع، وهي ظمأى تنتظر فيضا من الإبداع والابتكار يمسح عنها آثار القرون العجاف، ويُعيد للعربيّة ما وصلت إليه من علميّة وعالميّة »².

كانت المعركة اللّغوية من أشدّ المعارك التي دارت رحاها في الثّورة الجزائريّة بين حكومة الاحتلال الفرنسيّ والشّعب الجزائريّ، لإدراك الطّرفين أنّ إحداث القطيعة مع اللّغة العربيّة كفيل بإحداث الفرقة والتشتّت بين أبناء الشّعب الواحد، وأنّ الذي يقدّم تنازلات فيها يكون تنازله في أمور أخرى أسهل واستغناؤه عنها أولى، ويكون اغترابه ودوبانه في لغة

¹ محمد العربي ولد خليفة، المصطلح العلميّ وواقعنا المعرفيّ، محاضرات الموسم الثّقافيّ 99-2000م، منشورات المجلس الإسلاميّ الأعلى، الجزائر، 1421هـ/2000م، ص133.

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثّقافيّة وقضايا اللّسان والهويّة، ص275.

الغالب وثقافته أقرب إلى التجسيد؛ وهو ما حدا بالمحتل إلى توسيع جبهات الصراع، حتى ينشغل المجتمع عن قضيتته الرئيسة المتمثلة في تطوير لغته والحفاظ عليها بمحاولة ردّ العدوان العسكري، والتركيز على ضمان الحد الأدنى من الضروريات، قال ابن حزم الأندلسي (ت496هـ)*: « إن اللغة يسقط أكثرها ويبطل بسقوط دولة أهلها، ودخول غيرهم عليهم في مساكنهم، أو بنقلهم عن ديارهم واختلاطهم بغيرهم، فإنما يفيد لغة الأمة وعلومها وأخبارها قوة دولتها ونشاط أهلها وفراغهم »¹.

الحاصل أن للغة علاقة وثيقة بالأرض، والقيم، والفضائل، والحرية، والسيادة، وما يزال الفرد على أصله وفطرته وفي فسحة من أمره ما لم يستبدلها بغيرها، فإن صدر ذلك منه ضاقت سبله، وشارف على فقدان حرّيته وإن كان - فيما يبدو - مالكا لأمره مستقلا بأرضه، وفي هذا يفرق الألماني فيخته بين الأمة الألمانية والقبائل الجرمانية قائلا: « فالألمان الذين هاجروا إلى أمريكا وكونوا هناك جاليات ومدنا كاملة يتكلمون بلغتهم، ويحيون حياتهم، ويحافظون على تقاليدهم بقوا ألمانا رغم تبدل التراب، أي رغم حياتهم في بلاد غير بلادهم الأصلية، أما الألمان الذين لو تغلب عليهم المحتل الأجنبي وأنساهم لغتهم فهم لن يعودوا ألمانا رغم أنهم بقوا في ألمانيا »².

وإنّ ممّا يؤكّد أهميّة اللغة في الحفاظ على الهيكل العام للهويّة، وهيمنتها على أركانها، وممّا يدلّ على الاعتناء بها عناية خاصّة من طرف أساطين الاحتلال، ما كتبه الكاردينال لافيغري في إحدى مداخلاته التي تدخل في إطار التّغريب والتّنصير، وتعتبر بمثابة نظرية

* هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم بن غالب بن صالح بن خلف بن معدان بن سفيان بن يزيد، قيل أنه فارسي الأصل وقيل أنه أسباني، فقيه وأصولي ومؤرخ ومحدث وعالم الفرق والأديان وأديب ولغوي وعالم المنطق، قيل أنه عاش بين (384هـ - 456هـ) في الربع الأخير من القرن الرابع الهجري، وبداية النصف الثاني من القرن الخامس، من أهم كتبه الإحكام في أصول الأحكام، الأصول والفروع، الأخلاق والسير في مداواة النفوس، جمهرة أنساب العرب، الفصل في الملل والنحل، مراتب الإجماع وغيرها (ينظر محمد عبد الله أبو صعليك الإمام ابن حزم الأندلسي، إمام أهل الأندلس، ط1، دار القلم للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق (1415هـ - 1995م)، ص13-30).

¹ علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج1، دار الآفاق الجديدة، ط2، بيروت، 1403هـ/1983م، ص32.

² مولود قاسم نايت بلقاسم، اللغة والشخصية في حياة الأمم، مجلة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة، 1393هـ، محرم 1394هـ/نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص51.

تستهدف تنشئة أجيال تدين بالولاء لفرنسا لغة وفكراً، ما نصّه: « إذا كسبنا ثقة الشعوب بالإحسان وتعليم الصّبيان الفرنسيّة طبعاً، فلا بدّ أن يأتي يوم ينقسم فيه ما يربط بينهم من عرى بكيفية تلقائيّة، فكأدنى هزة هي تسقط كالثمرة النّاضجة ونجني نحن قطفها »¹.

- اللغة العربيّة بين المحليّة والعالميّة:

أحدثت مسألة عالميّة اللغة العربيّة ومدى قدرتها على استيعاب العلوم الحديثة والتّخصّصات العلميّة الدّقيقة لغطاً كبيراً، فأقيمت حولها الدّورات وأثير بموجبها عديد النّقاشات، وطُرحت أسئلة من قبيل: هل اللغة العربيّة لغة تواصل وعاطفة أم لغة علم ومظهر من مظاهر التّفكير؟ هل بإمكانها الارتقاء إلى العالميّة أم هي مجرد لغة لا تتعدّى الحدود الإقليميّة؟ ما هي معايير التّقدّم بالنّسبة للغات؟ ألا يعتبر العدول عن اللغة الأمّ إلى لغة أخرى شكلاً من أشكال الاغتراب؟

حاول ولد خليفة إيجاد أجوبة مقنعة لهذه الأسئلة، من خلال عرضه لمختلف الآراء ومحاولته الإدلاء بدلوه وإبداء وجهة نظره في الموضوع، ولعلّ النّقطة التي ركّز عليها في تدخّلاته المختلفة هي مسألة الإبداع واللّغة، وتبادل التّأثير والتّأثر بينهما؛ وفي هذا يقول: « إذا نُسبت الإسبانيّة لسيرفانتس، والانجليزيّة لشكسبير، والعربيّة للمتنبّي، والألمانيّة لغوته، والفرنسيّة لفولتير، فإن أجيال الخلف في البلدان المتقدّمة تنتمي إلى ذلك السّلف بما تضيفه من معارف وإبداعات تطمح لتجاوزها بدون أن تنفصل عنها في هدفها الأصلي »².

ذهب قوم إلى اعتبار العربيّة وسيلة تواصل وشعر وعاطفة، فقالوا بخلوها من أي مخزون علميٍّ أو تقنيٍّ، وبعجزها عن استيعاب التّقنيات الحديثة واقتصارها على العلوم الإنسانيّة، مستندين في ذلك على أدلّة عقليّة، منها صعوبة ترجمة المصطلحات العلميّة ونقلها بشكل دقيق من اللّغات اللّاتينية إلى العربيّة، وبالتالي صعوبة الوصول إلى نفس النّتائج، ومنها القول بافتقارها لبعض الحروف المهمّة التي تعتبر رموزاً علميّة توافّق عليها

¹ عثمان شوب، من اللّغة تبدأ ثورة التّجديد، مجلّة الأصالة، س4، ع17-18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ/ نوفمبر - ديسمبر 1973، جانفي- فيفري 1974م، ص6.

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة التّقافيّة وقضايا اللّسان والهويّة، ص253.

العلماء؛ وهي حجج واهية عند جمع من المفكرين على رأسهم ولد خليفة، حاولوا الردّ عليها علميًا وعقليًا، مستشهدين لها بأمثلة حيّة يؤيّدونها الواقع.

إنّ التحجّج بافتقار العربيّة لبعض الحروف واعتبار ذلك منقصة في حقّها هو من باب الكيل بمكيالين، لأنّ بعض اللّغات المسمّاة "حيّة" تعاني هي الأخرى من هذا الإشكال؛ فاللّغة الفرنسيّة مثلاً لا تتضمّن بعض الحروف، ولكنّها وجدت السّبيل لاستدراكها من خلال إضافة بعض الرّموز والرّسوم والإشارات التي تضاف لحروفها الأصليّة، ولم تؤاخذ على ذلك؛ كما أثبتت التجربة أنّ التّدريس باللّغة الوطنيّة لم يؤثّر على المستوى العلميّ للطلّبة في عديد البلدان، وهو ما لا يبرّر احتقار العرب للغتهم التي حملت أمانة الحضارة طوال قرون، واستوعبت جميع العلوم التي تقوم عليها الحضارة الفعليّة، من طبّ وهندسة ورياضيات وآداب واجتماع، « وهذا هو الثّراث العقليّ المشاع الذي لا يزال يأخذه الأخير عن الأوّل، وهذا هو الجزء الضّروريّ في الحياة إمّا تنقله إليك فيكون قوّة فيك، وإمّا تنتقل إليه في لغة غيرك فتكون قوّة لغيرك »¹.

كما لم يقف العلماء العرب مكتوفي الأيدي حيال تلك العقبات، حيث استثمروا قدرة اللّغة العربيّة الفائقة على التكيّف والتّلاؤم وتوليد المعاني وتطوير المصطلحات في تأليف أكثر من ثلاثين معجماً علمياً عربياً يغطّي جميع فروع المعرفة؛ من طبّ، وهندسة، وفيزياء، وكيمياء، وغيرها، وقد كانت المجامع اللغوية في مختلف البلاد العربيّة شاهدة و مترجمة لجهود أولئك العلماء على أرض الواقع، وعلى رأسها المجمع اللّغوي في العاصمة السّوريّة دمشق الذي تأسّس عام 1919م، يقول الباحث فداء ياسر الجندي في مقاله الموسوم: " لغتنا العربيّة... لغة العلوم والتّقنية": « وهل تعلم أنّ من جهود لجان المجامع اللغويّة العربيّة ما قامت به لجنة المعجم العسكري العربي التي وضعت وحدها في ذلك المعجم أربعين ألفاً من الألفاظ والمصطلحات العسكريّة؟ وهل تعلم أنّ الجمعيّة السّوريّة للمعلوماتيّة قد أصدرت معجماً للمصطلحات المعلوماتيّة، هو بحقّ موسوعة غاية في الإتقان، أشرف عليه فريق

¹ أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي، ج1، دار الغرب الإسلامي، ط1، بيروت، 1997م، ص376.

كبير من الدكاترة واللغويين، وكانت حصيلته ما يقرب من عشرة آلاف مصطلح معلوماتي وحاسوبي؟ وهل تعلم أن معجم المصطلحات الزراعية الذي وضعه الأمير مصطفى الشهابي يحتوي على تعريب عشرة آلاف مصطلح في هذا المجال؟ وكنا استعرضنا في مقال سابق موقع المعجم الطبي الموحد الذي أنجزه اتحاد الأطباء العرب بالتعاون مع منظمة الصحة العالمية».

يرى الباحث أنه من الضروري تكثيف الجهود للارتقاء بالعربية وتطويرها، من خلال إقحامها في ميادين الاقتصاد والصحة ومجالات التسيير والاتصال، وعدم حصرها في مجال العلوم الإنسانية والآداب، وإن كانت هذه الأخيرة تمثل ثروة معنوية للأمة، لكونها حافظة التراث الذي ينبغي أن يكون نقطة الانطلاق وليس نهاية مغلقة - كما يقول -، ذلك أنه « لا توجد لغة متقدمة لذاتها أو متخلفة لذاتها، إن وصف التقدم والتخلف يصدق على أهلها، فقد عبرت العربية عن تقدم العرب والمسلمين في عصرهم الذهبي، كما عبرت أيضا عن حالهم في حقبة الانحدار والتخلف الطويلة؛ وبالتالي فإن اللغة ليست منفصلة عنا نتهمها بالعجز والقصور»¹.

لا يحتاج التّذليل على كلام الباحث إلى عناء كبير، إذ من أمثلة ارتباط منزلة اللغة بمدى تطوّر المجتمع علميا واقتصاديا وسياسيا، ذلك الشّأ الذي بلغته العربية في الجاهلية نتيجة النشاط الاقتصادي والتّبادل التجاريّ الذي تميّزت به مكّة وشبه الجزيرة العربية آنذاك، بالإضافة إلى الطّفرة النوعية المحقّقة على صعيد الأدب والشّعر خاصّة، حيث وُصف بديوان العرب، وبالعلم الذي لم يكن عندهم علم أصحّ منه، وازدادت عزّة بظهور الإسلام، وبلوغ دولته مشارق الأرض ومغاربها، فلمّا حمّلها أهلها مسؤولية عجزهم وتخلفهم، ودانت رقابهم للحضارة الغربية، سقطوا من القمة إلى القاع، وتحولوا من متبوع إلى تابع، ومن حماة للهوية الإسلامية إلى حراس للثقافة الغربية.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 103.

يعتبر الوصول إلى هذه الحال نتيجة حتمية لاستخفاف هؤلاء بلغتهم، وتغافلهم عن إسهامها في دورات الحضارة المتعاقبة، يضاف إليه عدم إدراكهم لخطر الازدواجية اللسانية على اللغة الأصلية والبنية الثقافية والفكرية، الذي يصل في بعض الأحيان إلى الانفصام في الشخصية أو الذوبان في ثقافة الآخر؛ ذلك أنّ الانتقال إلى لغة ثانية يقابله تلقائيا فقدان جزء كبير من اللغة الأولى لسانيا وثقافيا وفكريا، « لأن البعد عن اللسان الأصلي إنما هو بمخالطة العجمة، فمن خالط العجم أكثر كانت لغته عن ذلك اللسان الأصلي أبعد (...) فعلى مقدار ما يسمعون من العجم ويُربّون عليه يبتعدون عن الملكة الأولى»¹.

ترى فئة من المفكرين أنّ الاستفادة من اللغات الأجنبية في التكوين العلمي تعتبر ضرورة فرضها الواقع المتردي للغة العربية، كما تعدّ شكلا من أشكال الانفتاح، وتدخل تحت هذا المنظور معظم الدول العربية مع استثناءات طفيفة، كجامعة دمشق في سوريا مثلا وبعض المدارس في السودان وليبيا؛ وحجّتهم في ذلك أنّ دولة مثل اليابان إنّما بلغت منزلتها بترجمة العلوم والفنون عن شتى لغات العالم، « ويذهب عالم اللسانيات الألماني فان هامبولدت: (H von hamboldt 1963) إلى أنّ التنوع اللساني هو المصدر الأول للثروة الفكرية والإبداعية، وفي رأيه أنّ الفكر لا يرتبط فقط باللغة والكلام، بل يقترن بكلّ لغة في حدّ ذاتها»².

أمّا الفئة الأخرى فتعدّ ذلك من القابلية للاستعمار والاستسلام للهيمنة، وترى أنّ « التّقدّم لا يكون بالهجرة إلى لغة الآخر وإنّما بامتصاص حقيقتها »³، على نحو ما قامت به دول كالألبانيا وبلغاريا على صغرها، فضلا عن روسيا والصين وفيتنام وحتى الكيان الصهيوني، يضاف إليها اليابان التي رغم حرصها على الترجمة عن كلّ لغات العالم إلّا أنّها تأبى استعمال أيّا منها إلّا لغرض التسويق، وتفضّل استعمال لغتها الوطنية فيما عدا ذلك، كما أنّ جامعة دمشق التي تشكّل الاستثناء - كما ذكرنا - حافظت على تدريس الطبّ

¹ عثمان شبوب، من اللغة تبدأ ثورة التجديد، ص4، ع17، 18، شوال ذو القعدة ذو الحجة 1393هـ محرم 1394هـ، نوفمبر ديسمبر 1973، جانفي فيفري 1974م، ص8.

² محمد العربي ولد خليفة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص289.

³ نفسه، ص298.

والصّيدلة والهندسة وكلّ العلوم باللّغة العربيّة وذلك منذ نشأتها، حتّى أنّها قامت بإصدار المجلّة الطّبيّة العربيّة عام 1924م، وأسهم أساتذتها في ترجمة كثير من المصطلحات العلميّة، وهو طرح يتوافق معه البشير الإبراهيمي الذي يرى أنّ نقل العلوم أولى من الانتقال إليها ويقول: « إذا حافظ الزّنجيّ على رطانته ولم يبيع عنها بديلا، وحافظ الصّينيّ على زمزمته ولم يرض عنها تحويلا، فالعربيّ أولى بذلك وأحقّ، لأنّ لغته تجمع من خصائص البيان ممّا لا يوجد جزء منه في لغة الزّنج أو لغة الصّين »¹.

يرى ولد خليفة بإمكانية الجمع بين الرّأيين السّابقين، من خلال تبني موقف وسط يجمع بين الحرص على تطوير اللّغة العربيّة والإيمان بقدرتها على استيعاب كلّ مستحدث من جهة، وعدم التّحرّج من التّرجمة عن اللّغات الأخرى والاستفادة منها بشرط عدم تأثيرها على الهويّة من جهة أخرى، مستهدفا الوصول إلى علاقة تكافئ على مستوى التّأثير والتّأثر بين اللّغات، ثمّكن أهل العلم على اختلاف لغاتهم من الإسهام في الرّصيد الحضاريّ العالميّ، كما « تؤهلهم لتقديم القروض المصطلحيّة إلى غيرهم، والاقتراض منهم بلا عقدة ولا تعقيد، أي بدون انبهار يؤدّي إلى تحقير الذات (Autodevolrisation) أو انكفاء يدفع إلى العزلة القاتلة والاضطرار إن أجلا أو عاجلا لدفع خدمات المديونية بشروطها المجحفة، ومن بينها التّنازل عن الكرامة، وقبول التّبعية المادّية والذهنيّة »².

وممّا يدعم رؤية الباحث ويعزّزها محافظة دول كفيتنام واليابان وحتّى الكيان الصّهيوني على توازنها، وعدم تأثرها حين جازفت بالاقتصار على لغتها ورفض ما دونها، بل كان ذلك من عوامل تطوورها، رغم أنّ لغاتها لا ترقى رقيّ العربيّة، لا على صعيد المفردات، ولا التّراكيب، ولا الرّصيد اللّغويّ، إذ « يكفي أن نقول أنّ فيتنام استطاعت وهي في حرب ضروس ضدّ أقوى دولة في الأرض أن تحلّ لغتها محلّ اللّغات الأجنبيّة المتعاقبة، بل واستأصلت حتّى الكلمات المتبقية منها في لغتها وعوّضتها بكلمات فيتناميّة، وأصبحت تدرّس أحيانا في الكهوف تحت وابل القنابل الأنيترياليّة جميع الموادّ ومنها العلميّة طبعا

¹ أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج3، ص282.

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافيّة وقضايا اللّسان والهويّة، ص275.

باللغة الفيتنامية، وحتى الصّهاينة في فلسطين المحتلة وهم مزيج من أكثر من مئة دولة أحبوا لغة ماتت منذ أكثر من ألفي سنة، وأصبحوا يدرسون بها جميع المواد، وأكثر من هذا أنّهم عندما تعوزهم كلمة ما في لغتهم يعمدون إلى العربية أقرب لغة إلى لغتهم ليأخذوا منها ويثروا بها لغتهم»¹.

يبدو مما ذكر أنّ ولد خليفة ومن يقاسمه الوجهة لا يشكّون في إمكانية تصنيف العربية ضمن اللغات العلمية والعالمية، لكونها تتوفّر على الشروط الضرورية المتمثلة أساسا في ثلاثة معايير: العمق التاريخي والجغرافي، الذي تحوز على القسط الأكبر منه، لكونها من أقدم اللغات المنطوقة والمكتوبة، بل هي اللغة الوحيدة تقريبا التي حافظت على تراكيبها وقواعدها منذ عشرات القرون، والاستقلالية على مستوى اللسان والكلام رغم امتزاجها بكثير من اللغات أخذا وعطاء كاللغة العبرية والفارسية والهندية والتركية وغيرها، إضافة إلى التّراء على مستوى التّنميط والقابلية للتعبير، بمعنى اختيار مفردات معينة بسبب تواترها وملاءمتها للمفهوم والمراد، لما فيها من خصائص تقرب الدال من المدلول.

- قضية التعريب:

قبل الحديث عن مسألة التعريب ينبغي الانطلاق من الأصل، وهو الانقسام حول هذه المسألة بين مؤيد ومعارض ابتداء، ثم الاختلاف بين المؤيدين أنفسهم في الأهداف والآليات والوسائل والكيفيات، وفهم كلّ طرف لها من وجهة نظر خاصّة، حيث انقسموا حيالها على ثلاثة مذاهب ينقد بعضها بعضا: منهم من يرى أنّ التعريب مرادف لتسهيل قواعد اللغة العربية على المبتدئين، أو ما يُطلق عليه بالتبسيط والتّعديل الجزئي للنحو، يدخل فيه إضافة ألفاظ ومفردات حديثة على اللغة العربية وإخضاعها لمقاييسها النحوية والصرفية، ومنهم من يرى أنّ المراد تعميم استعمال الفصحى على الصّعيدين الرّسمي والشّعبي، وهناك اتّجاه ثالث يرفض الفكرة جملة، ولا يجد حرجا في مزج الفصحى بالعامية، أو باللغات الأجنبية، حتّى على مستوى المؤسسات التعليمية.

¹ مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالتنا تعني لا إغلاق النّوافذ ولا إزالة السقوف والرّفوف، مجلّة الأصالة، س1، ع4، شعبان 1391هـ / أكتوبر 1971م، ص11.

يرى أصحاب الاتجاه الأول أنّ تراجع مكانة اللغة العربية الفصحى على المنوال الذي كانت عليه في الجاهلية، وعلى النحو الذي جاء به القرآن الكريم، وعجزها على مواكبة المستجدات في المجالات التقنية والعلمية حتم اللجوء إلى لغة تحتوي كلمات ذات مدلولات خاصّة وصفها بعضهم ب: « اللغة الوسطى الغنيّة (Langue médiane standare) ذات الاستعمال الواسع والمشارك بين مختلف المستويات الثقافية »^{1*}.

ولقد استثمرت القوى الاستعمارية هذا الطرح لصالحها في معركتها ضدّ الإسلام، حيث ظهر ذلك في عديد التصريحات، نذكر منها ما ورد على لسان الجنرال ليوتي^{**}: « يجب أن نتفادى تعليم الجزائريين اللسان العربي لأنّ هذا اللسان يؤدي إلى الإسلام (...) ومما لا شكّ فيه أن ضرب الإسلام لا سبيل إلى تحقيقه إلا باستبعاد اللغة العربية لارتباطها به، وإذن ينبغي العمل على تغييبها من المجتمع كلفة، واستبدال الفرنسية بها »².

إنّ تطوير اللغة العربية وفتح المجال لإثرائها بمفردات حديثة رغم كونه حتمية في بعض المواطن غير أنّه لا ينبغي أن يتمّ على حساب الرصيد المعجمي والدلالي الأصيل؛ لأنّ إضافة شيء يقابله حذف آخر، والتطوير يقتضي الاستغناء عن جزء كبير من الصورة الأصلية، وهو ما وقع فيه أنصار هذا الطرح، يقول ولد خليفة: « من المؤكّد أنّ اللغة التي نطلق عليها في أيامنا هذه اسم العربية العصرية ليست مطابقة للغة التي نزل بها القرآن منذ أربعة عشر قرنا خلت (...) فهؤلاء الرواد أدخلوا مجموعة كبيرة من المفردات تشكّل حوالي 60% من اللغة العربية الحديثة، ممّا يدفعنا إلى القول بأنّ النهضة حرّرت اللغة من النصّ الديني، وأضفت عليها نوعا من الدنيوية خلصة، جعلتها تختلف عمّا كان يتكلّمه ويكتبه العرب القدماء »³.

* اللغة الثالثة التي تقع بين الفصحى العلمية والعامية المبتذلة، وهي مرحلة أولى لها ما بعدها، قد ينجرّ عنها تلاشي الأولى مع مرور الزمن لتفسح المجال أمام تعدّد اللهجات، وقد طالب بعضهم بتجريبها على المناهج الدراسية.

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، أبعاد ومعالم، ص305.

^{**} Louis Hubert Gonzalve Lyautey (1854-1934)، جنرال فرنسي، إستعملته الحكومة الفرنسية في عديد البلدان، منها؛ الهند الصينية، ومدغشقر، والجزائر، والمغرب التي عيّنها كمقيم عام بين 1912م-1925م.

² عابد بوهادي، تحديات اللغة العربية في المجتمع الجزائري، مجلة اللغة العربية، ع32، 2014م، ص185.

³ محمد العربي ولد خليفة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص308.

خلافا للرأي الأول يعتقد أصحاب الطرح الثاني أنّ استبدال اللغة العربية الأصلية بأخرى عصرية يُعتبر تمهيدا للتخلي تدريجيا عن الرابطة القوية بينها وبين الإسلام، لأنّه إجراء يُضمر استهداف فصل اللغة عن النصّ الديني، والناس إذا ابتعدوا عن لغة الوحي ابتعدوا عن الوحي بالتّبع وإن بالتدرّج، خاصّة وأنّ من بين المساهمين في بعث ما يُسمّى باللغة العربية الحديثة في أواخر القرن التاسع عشر لغويّون مسيحيّون اشتغلوا جنبا إلى جنب مع نظرائهم من مصر وسوريا وفلسطين ولبنان على وضع معاجم جديدة احتوت مفردات مستحدثة في المجال السّياسي والاقتصادي والصّناعي، تقوم على « نقل اللفظ الأعجمي إلى العربيّة، وليس لازما فيه أن تتفوه به العرب على منهاجها، فما أمكن حمله على نظيره حملوه عليه، وربّما لم يحملوه على نظيره بل تكلموا ليشتروا ذلك »¹.

يصدر هؤلاء عن فكرة أنّ اللغة لا تقتصر على المستوى اللّساني فحسب، بل تتعدّاه لتشمل الفكر عامّة، وبالتالي يعدّ تصحيح الواقع اللّغويّ عندهم بمثابة عودة إلى الأصل، وإضافة عنصر إلى عناصر المقاومة في شقّها الثقافيّ، لاسيما وأنّ العربيّة تعتبر من أثرى اللّغات على الإطلاق، فلا تعدم ألفاظا ومفردات حتّى يستعار لها من اللّغات الأخرى، « وإنّ اقتراض لغة الآخرين إقرار بالتأخّر، وتقنع بقناع النّد وذوبان في هويّته أبد الآبدين »².

تعامل ولد خليفة مع اللغة معاملة فاعليّة لا معاملة متعة وتقديس، فاستهدف إقحامها في معركة العلم والتّقنيّة، لكونه الضّامن الوحيد للارتقاء بها، مستأنسا في ذلك بالتّجارب السّابقة لثلة من العلماء العرب قديما وحديثا ممن فرضوا على الغرب ترجمة أعمالهم النفيسة في الفلسفة والأدب، والسّير على نهجهم في نظم المتون والأراجيز في مختلف الفنون والعلوم، لحيازتهم السّبق وإسهامهم فيها بحظّ وافر، غير أنّه يراعي في ذلك الطّابع المميّز للجزائر عن غيرها من البلاد على الصّعديين التّاريخي والاجتماعي، خاصّة ما تعلّق بتنوّع الألسنة وتعدّد اللّهجات، وهو ما حثّم - حسب - البحث عن لغة تقترب قدر الإمكان من اللغة

¹ ينظر، عبد العزيز محمد حسن، التعريب في القديم والحديث مع معاجم الألفاظ المعربة ط1، دار الفكر العربي، القاهرة 1990م، ص47.

² عبد المجيد مزبان، مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائريّة، مجلة الأصالة، س2، ع8، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1392هـ / ماي - جوان 1972م، ص157.

المعيارية، بحثا عما أسماه " التثقيف العام"، يقول في هذا: « إننا لا نرى بديلا عن تعميم الفصحى وتفصيح العامية، فهذا هو مسار التاريخ منذ أكثر من ألف عام، وما يشهد عليه نضال شعبنا في كل أنحاء القطر، وهو أخيرا المسعى الأكثر مردودية في المستويات الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وإن ذلك المسعى هو رهان الحاضر والمستقبل »¹.

ركز الباحث في مداخلته المتعلقة بالموضوع على لغة التواصل اليومي، ما يوحي أن أمر اللغة الرسمية والعلمية محسوم عنده، حيث يضع الفصحى كأصل معياري تتفرع عنه اللغات الخاصة بالحرف، واللهجات المتصلة بالطبقات الاجتماعية المختلفة، التي تقترب منها إلى حد ما دون أن يبيح لها ذلك تعدي حدود الاستعمال المشترك، والاختلاط بالفصحى على مستوى المؤسسات الرسمية، « فالجدل المتواصل حول اللغة مرتبط أساسا بالمعطى الثقافي والمسار التاريخي للجزائر، ويعود إلى العلاقة بين القيم المهيمنة والقيم الملجأ »².

وقد استدلل على موقفه بتجاور اللغات الرسمية مع اللهجات العامية تاريخيا في كل لغات العالم، إذ عدت (اللهجات العامية) في العربية قديما فرعا غير مستقل عن الأصل، وبمثابة تحريف غير مقصود له؛ فتعميم الفصحى وتفصيح العامية لا يعني - حسب - سد الطريق أمام اللغات الأجنبية إذا لم يؤد إلى الازدواجية، أو التعصب لإحداها على حساب الأخرى، دون اعتبارات علمية أو منطقية، ذلك أن « الوحدة والتجانس الثقافي بواسطة لغة جامعة ومشتركة لا تتعارض مع العناية بالثقافات الفرعية (Subcultures) وألسنتها الوطنية، وإتقان لغات أخرى خاصة منها تلك المتداولة في القوس اللاتيني (l'arc latin) وعلى الأخص إتقان لغة العولمة الرأهنة وهي الانجليزية، ولغة عملاق العقود القادمة من هذا القرن وهي الصينية وجارتها اليابانية »^{3*}.

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص169، 170.

² محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص263.

* - الثقافات الفرعية: هي الثقافات الخاصة بجماعة فرعية، تتميز بكونها مستقلة ومتغيرة ومتعارضة أحيانا مع الثقافة الكلية، وبالتالي هي أسلوب حياة وطريقة تفكير لأقلية عرقية أو دينية أو قومية تعيش وسط مجتمع كبير، أو هي ثقافة خاصة ضمن العامة (ينظر: عبد الرزاق أمقران، دراسات في علم الاجتماع، دار بهاء الدين، قسنطينة، 2008م، ص28).

- لغات القوس اللاتيني: الفرنسية، الإيطالية، الإسبانية، الرومانية...

³ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص13.

أما الاتجاه الرافض للتعريب بقيادة المفكر مصطفى الأشرف* فينظر إلى مسألة تجاور الفصحى مع اللهجات العامية من زاوية مخالفة، إذ لا يرى مانعا في المزج بينهما، ودمج العاميات حتى في المؤسسات التربوية، بدعوى غياب القرينة المانعة، واعتبار لغة الأم بمثابة مكمل للفصحى في المدرسة، تساعد على تجاوز الصعوبات التي تميز هذه الأخيرة على مستوى النطق والتركيب، كما يعتبر الدعوة إلى التعريب دعوة إيديولوجية تبتعد عن الموضوعية والفاعلية¹.

أثار هذا الاتجاه ردود أفعال عديدة كلما طرح كحل محتمل لإصلاح المنظومة التربوية، حيث صاحبه موجة من الانتقادات، كان مصدرها اعتباره مرحلة تمهيدية للقضاء على اللغة العربية في إطار سياسة التدرج التي اعتمدها الاستعمار وأذنبه؛ انطلاقا من إقحام ألفاظ دخيلة عليها بدعوى مسايرة التطور، مروراً بإدماج العامية جنبا إلى جنب مع اللغة العربية كسند لها في التعليم، ووصولاً إلى إحلال اللغة الأجنبية محلها في ميدان العلوم والتقنية، وهو الأمر الذي استهجنه ولد خليفة فقال: « إن الدعوة لجزارة اللغة (Algerianité de la langue) (...) تعني أساسا استبعاد الفصحى وخاصة من منظومة التربية والتكوين، والعودة باللغة إلى مستواها الفقير نسبياً في بلد تكبد خسائر فادحة من جراء السياسة اللغوية المغشوشة التي طبقها الاحتلال الفرنسي»².

ورغم أنه لم يحظ بالقبول عند السواد الأعظم من المجتمع عواماً ومثقفين، وعدم استفادته من إطار نظري يشرح خلاله الغاية والمنهج، إلا أن هذا لم يمنع وجود ثلة تروج له بين الحين والآخر على امتداد الوطن العربي الكبير، على غرار سلامة موسى رائد الاشتراكية المصرية، وعبد العزيز فهمي أحد أعلام الحركة الوطنية المصرية في الثلث

* (1917-2007م) كاتب ومؤرخ وعالم اجتماع جزائري، من مواليد مدينة شلالة العذاورة بولاية المدية، عضو حزب الشعب الجزائري، وعضو في المجلس الوطني للثورة، خريج جامعة السوربون، كان مستشاراً لدى الرئيس هواري بومدين، وشارك في صياغة الميثاق الوطني، شغل منصب وزير التربية الوطنية، ثم سفيراً في أمريكا اللاتينية، يعرف باتجاهه الحداثي، أهم كتبه وأشهرها: الجزائر الأمة والمجتمع (ينظر، عبد الهادي بوحسي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي، قراءة في فكر مصطفى الأشرف، مجلة منيرفا (جامعة تلمسان)، مجلد5، العدد1، ص173.)

¹ ينظر، محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص223، 224.

² نفسه، ص 168.

الأول من القرن العشرين، ومولود معمري الروائي والباحث اللساني الأمازيغي الجزائري، وأنيس فريشة الأديب والصحفي والباحث الفلكلوري اللباني، ومصطفى الأشرف المؤرخ والباحث الاجتماعي الجزائري وغيرهم، كما لا يمكن إنكار التأثير الكبير الذي أحدثه ميدانياً، حيث أضحت العامية لغة الشرح الأولى عند الأساتذة والمعلمين في المقاييس الأدبية والاجتماعية فضلاً عن التخصصات العلمية في أطوار التعليم الثلاثة، وبدرجة أكبر في المرحلة الابتدائية التي تتكون خلالها المدارك الأولى للتلميذ على الصعيد اللغوي والفكري.

إنّ اعتبار اللغة نواة للعلم، ووسيلة للتحرر، وأداة للتعبير عن الأفكار في مستوى العصر، جعل ولد خليفة يعتبر استعمال العاميات بدل الفصحى في البلاد العربية نوعاً من أنواع التفريق بين أفراد المجتمع، وتوسيع دائرة الخلاف بينهم، والذي يتحقق بفصل الأجيال الجديدة عن تراثها الثقافي، وتقسيم الوطن العربي إلى دويلات وأقطار بلهجات مختلفة، على نحو ما حدث مع اللغة اللاتينية القديمة التي انقسمت إلى لهجات محلية صارت فيما بعد لغات رسمية لشعوبها؛ نذكر منها: الفرنسية والإيطالية والإسبانية، وهو ما يولد تعصب كل فئة للهجتها (لغتها بعد ذلك) وتزايد ظاهرة الانفصال اللغوي في كل بلد على حدة، يقول في هذا: « وحتى داخل المجتمع الواحد فإن اللغة العربية ذات العلاقة الحضارية الوثيقة بالإسلام (ولا علاقة لذلك بالتقديس الأسطوري للحرف) توجه لها تهم بايعاز من نفس تلك القوى وتعلو أصوات من بين فئات الأنثيجلانسيا لربطها بعنصر وتخفيضها من مستوى القوم إلى مستوى العشيرة والفصيلة والقرية »^{1*}.

أبدى الباحث امتعاضاً من السياسة التي انتهجتها بعض الأطراف في التعامل مع المسألة اللغوية بشكل عام، وخاصة فيما يتعلق بمقارنة اللغة العربية بغيرها من اللغات؛ حيث أثرت سلباً على البنية الثقافية، وأسست لحالة من التبعية والرضا بالدونية أسهم الازدواج اللغوي والصراع الفكري في تذكيتها، وساهمت تلك التلة في تثبيتها؛ « فلما نتحدث تلك الفئات عن

* "Intelligentsia" مصطلح يعني وجود المثقفين كجماعة محددة داخل المجتمع، ويتمثل هؤلاء في النقاد والروائيين والثوريين الذين يحددون معالم الطريق في أي دولة، ويتميزون بقوتهم الإيديولوجية والسياسية" (إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي - إنجليزي)، ص 59، 60).

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، ص 73.

العنصر والهيمنة القارية التي تمارسها الانكليزية في الكومنولث والفرنسية في مجموعتها الأفرو كندية، والاسبانية في جنوب أمريكا وآسيا، فذلك ميراث وروابط تاريخ ومركبة سريعة للتقدم»^{1*}؛ بينما يعتبرون السعي لتعميم العربية في أوطانها دعوة إيديولوجية، وهي حجج واهية غايتها الظفر باعتراف غربي لا يسمن ولا يغني من جوع، والحصول على مقعد خلفي من الحضارة لا يقدم ولا يؤخر.

ج- الأمازيغية لغة وثقافة:

لا تتفك الأمازيغية في الفكر الجزائري عن ركني الحضارة الآخرين، فهي لم تحمل عداوة لا للإسلام ولا للعروبة، بل احتضنتهما وشكلت بالتوازي معهما قاعدة الهوية، وقد أبدى الباحث اهتماما خاصا بها لا اعتبارات عدة؛ أهمها حالة التهميش التي طالتها سواء كلغة أو ثقافة، ووجودها ضمن نطاق القاعدة الاستعمارية (فرق تسد)** التي استهدفت ضرب المجتمع في وحدته، إضافة إلى التجاهل الذي أظهره غالبية الجزائريين تجاهها، وانقسامهم إلى فريقين: أحدهما اهتم بالتعريب وأهملها، والثاني شغله الصراع السياسي عن تطويرها وتوحيد لهجاتها، فتمخض عنه صراع إيديولوجي بثنائيات متنافرة لم تعهده الجزائر في سالف العصر، فعُد ذلك من باب الشذوذ، « إن العربية لم تكن أبدا لغة أجنبية أو مكروهة في منطقة القبائل، وأن الصراع الثقافي اللساني السياسي لا يتفق ولا ينسجم مع ماضي المنطقة، ودورها في الذود عن مقومات الأمة، والمساهمة البارزة في إثراء التراث العربي الإسلامي، والاستماتة في الدفاع عن حرية وكرامة الشعب الجزائري»².

* هي رابطة الشعوب البريطانية ويرمز لها ب: (CN)، عبارة عن اتحاد طوعي لـ 52 دولة جميعها من ولايات الإمبراطورية البريطانية سابقا باستثناء موزمبيق ورواندا، تأسست عام 1931م، لغتها الانجليزية (إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية، ص377).

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، ص73.

سياسة توسعية استعملها الاحتلال الفرنسي لتفرقة كيان المجتمع الجزائري، باستغلال جميع الطرائق السياسية والاقتصادية والدينية والعسكرية، وتتلخص في تجنيد جزائريين في الميادين المذكورة ضد إخوانهم (ينظر سلاماني عبد القادر: سياسة مبدأ فرق تسد في تحطيم المجتمع الجزائري حاضن المقاومة الوطنية 1832م- 1847م، مجلة الساور للدراسات الإنسانية والاجتماعية، ع5، جوان 2017.)، وفي ذلك قال احدهم "إذا توصلنا من تقسيم السكان إلى معسكرين متحاربين، ومتعاضدين، إذن نستطيع وضع حد فاصل بين مجموعتين من السكان هي متحدة ومتضامنة لمحاربتنا" (Charles Ritchard , étude sur l'insurrection du Dahra (1845-1846), Alger, 1846, P 185, 186)

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص357.

رغم اعتراف الباحث ضمناً بعجز الاستعمار عن تفكيك الوحدة وبتّ الشقاق والفرقة على مدار الفترة التي اتخذ فيها من الجزائر مستقراً، إلا أن هذا لم يمنعه من ذكر طرائق وأساليب الهيمنة المستحدثة من قبل الحركات الاستعمارية، التي تمارس بالوكالة من قبل الموالين لها حتى بعد خروجها من الأراضي المحتلة، من ذلك محاولة هدم المركز وإضعاف الأمة من الداخل؛ ففي الجزائر مثلاً بعد فشل خطط النّيل من العربية بوصفها لغة دخيلة على المجتمع غرضها مزاحمة الأمازيغية الأصلية وتحييدها تدريجياً للحلول محلّها، وفشل القضاء على الدين الإسلامي، ببتّ الشّبهات فيه وإنشاء فرق ضالّة أفسدت على الناس دينهم، تغيّرت الوجهة نحو الأمازيغية، حيث عدّ الافتخار بها لساناً وتراثاً جهويّة ونزعة للأقلية والانزواء والتّمييز، على منوال قولهم إنّ الاعتزاز بالإسلام تعصّب وانغلاق، والدّفاع عن العربية إيديولوجية ومؤامرة، رغم أنّ « الجهويّة ليست نزعة عرقية، بل هي جزء متضخّم أو متورّم من الانتماء الوطنيّ الأوسع »¹ مثلما يرى باحثنا الذي يتعامل مع التّحديد الصحيح والسّليم لمصطلح "الجهويّة" كما هو ظاهر، أي على أنّه تدبير يركّز على تقسيم المجال الوطني إلى جهات بهدف التّخطيط لتنميتها وتطبيق اللامركزية، إضافة إلى إبراز وتعزيز خصائص إقليم معيّن وحفظها والدّفاع عنها في إطار الدولة الموحّدة، وهذا الذي يظهر في قوله: « من المزايدة غير المقنعة اعتبار المدافع عن الأمازيغية في إطار الجذع المشترك جهويّ أو عنصري، فالّتصنيف الإثنولوجي للشّعوب أصبح منذ مدّة طويلة خرافة أقرب إلى العشّ والتّدجيل من النّاحية العلميّة والعالمية »².

سعت طائفة من أصحاب النّقافة والفكر الغربيّ إلى استكمال المشروع الاستعماريّ بطرح مشكل العربية والأمازيغية كمتقابلين، والادّعاء أن الشّعوب الأمازيغية في المغرب إنّما أسلمت وتعرّبت تحت ضغط وإكراه سياسيّ من لدن الفاتحين المسلمين، الذين يعتبرونهم محتلّين لا يختلفون كثيراً عن النوميديين والإنجليز والفرنسيين الذين مرّوا على هذا البلد، وأنّ علاقتها بالإسلام والعربية علاقة إيديولوجية سياسية، أمّا البعد الثقافيّ فيجب البحث عنه بالرجوع إلى ما قبل النّقافة العربية الإسلامية؛ مما ورّث سياسة الفصل بين

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة النّقافية وقضايا اللّسان والهوية، ص 358.

² محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص 162.

الأشياء والأفكار، وشمل ذلك حتى الرؤية الوطنية التي شكّلت حدثاً في الحراك الشعبي في الجزائر من خلال اعتماد رايتين: الأولى تمثل علم الجزائر كعلم سياسي رسمي، والثانية العلم الأمازيغي كرمز للموروث الثقافي الشعبي، ومعبّر عن الأصالة والتاريخ.

ولعلّ من الضروري في هذا المقام أن نفرّق بين الفتوحات الإسلامية والاستعمار، فلم يعرف التاريخ خليفة للمسلمين توسّع في القتل واستباحة الأعراس، أو قام بإبادة جماعية في بلاد فتحها، أو أتلف تراث الأمم المفتوحة وما تختصّ به من علوم وآداب، أو هدم صوامعها وبيعها وكنائسها، عكس ما كان يحدث في الحملات الصليبية وموجات الغزو الأخرى، فقد أبيد في أمريكا الشمالية وحدها أزيد من 400 قبيلة من سكّانها الأصليين (الهنود الحمر)، وصاروا أقلية وسط البيض، ونفس الأمر في أستراليا التي لم يبق من سكّانها الأصليين إلا بضعة آلاف، بل حتى البروتستانت في أوروبا لم يسلموا من الإبادة مع كونهم يحملون ذات الجنسية ويدينون بذات الدين، كما لم تسلم الشعوب عربية وغيرها من بطش الصليبيين الذين كانوا يستعبدون من يغزونهم ويستولون على أملاكهم وأموالهم دون وجه حق.

لقد أسهمت تلك الفئة في تجسيد المشروع الاستعماريّ على أرض الواقع بتعمّد إثارة معركة لغوية حول أسبقية إحداها عن الأخرى، وأيهما الأصل والأقرب للانتماء، العربية أم الأمازيغية، فاعتبر قوم أنّ هذه الأخيرة مجرد لهجة لا ترقى لمستوى اللغات الرسمية، وردّ عليهم آخرون باعتبار العربية لغة دخيلة على المجتمع مادامت الأمازيغية تاريخياً هي لغة السّكان الأصليين ولولاها لما حصل لها التّمكن، وهو ما خدم العرقية المنبثقة عن نظرية الاحتواء الثقافيّ الاستعماريّ التي استهدفت « الإغلاء من شأن العرق الأمازيغيّ، والخطّ من العرق العربيّ »¹.

لا يجد ولد خليفة فرقاً بين ما يشكّله الاستغناء عن اللّسان العربيّ، والدّين الإسلاميّ الحنيف من خطر على البنية الثقافيّة والهوية الوطنيّة، وبين ما يترتّب عن تجاهل الأمازيغية أو التّعصّب لها وإدخالها في صراع لغويّ وحضاريّ مع الأصول الأخرى للشخصية من

¹ Voir, Charles Robert Ageron, les Algériens musulmans et (1871 – 1919), presses Universitaires de France, 1968, p145.

إحداث للقطيعة بين ما حكم التاريخ والواقع والتراث باتّصاله؛ حيث يعتبر ذلك شذوذا لم تعرفه الجزائر قبل، وتعطيلا لوظائف أركان الهوية القائمة على «إسلام يجمع ويوحد، وعربية لا علاقة لها بالعرق أو الطائفية، ولا بالتقدم أو التخلف، وأمازيغية سكنت بيت الإسلام وسكن إليها في تناغم ووائم»¹.

إنّ المتعمّق في القول المذكور أنفا يشعر أنّ الباحث بصدد الردّ على جملة من الادّعاءات المتعلقة بكيفية تشكّل أركان الهوية، وبالطريقة التي تبنّى بها المجتمع الجزائريّ العروبة والإسلام، ويتعامل الإسلام كديانة مع اللّغات ونظرتة إليها؛ حيث تظهر قناعته بأنّ الإسلام يجمع ويوحد بين من يدينون به على اختلاف لغاتهم وألوانهم وأنسابهم، وأنّه لم يُنشر بحدّ السيف بدليل دخول الأمازيغ فيه طوعا لا كرها، وأنّ اللّغة بالقوم يفعلون بها ما يشاؤون، إذ تكتسب منزلتها بما تقدّمه للإنسانية من إنجازات علميّة وأدبيّة، ويدخل هذا في « الاستعمال الذرائعيّ للّغة »²، ولا علاقة له بالإيديولوجيا، يتأكّد هذا من خلال قوله : « العربية ليست خصما للأمازيغيّة، وهي لغة أصليّة، ولم تفرض بحدّ السيف، وهي لا تعادي اللّغات الأجنبيّة، إذا كانت الأخيرة مجرد أدوات لمعرفة الآخر، والاستفادة من تلك المعرفة؛ فمن تعلّم لغة قوم اتقى شرّهم، ويمكن أن نضيف استفاد من خيرهم أيضا »³.

وعليه لا يمكن حصر الإسلام في جنس العرب على سبيل التّلازم مثلما كان منتشرًا أثناء الاستعمار وفي السّنوات القليلة بعد الاستقلال، بسبب اقترانه إلى وقت قريب بالعربيّة في أذهان الجزائريين، الذين اعتبروا أنّ المسلم هو عربيّ ولا يمكن أن يكون غير ذلك، نتيجة عدم تمييزهم بين العروبة كلغة وقوميّة، وبين الإسلام كدين ووحى، وهو ما أطلق عليه الباحث مصطلح «القيم الغالبة (Valeurs dominante) التي يتحوّل بعضها كما هو في تلك الفترة العصيبة إلى قيم ملجأ (Valeurs refuge) »⁴.

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافيّة وقضايا اللّسان والهويّة، ص18

² نفسه، ص169

³ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 10.

⁴ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسّياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص274، 275.

وإذا كان بعض المفكرين ينظر إلى هذه الجزئية من ناحية إيجابية، ويعطيها بعدا قوميا بحجة إسهامها في الحفاظ على الهيكل العام للهوية، وعلى وحدة الأمة العربية، إلا أن الدارس المتفحص لهذا المنهج يدرك أنه يهدف إلى إضعاف العالم الإسلامي، وتقسيمه على أساس اللغة والعرق تحت غطاء القومية، التي تُعدّ هي نفسها نظرية فاسدة من وجهة نظر الإسلام، لكونها تنادي بأخوة كلّ عربيّ ولو كان كافرا، واستبعاد ما دونه وإن كان مسلما، رغم أنّ «العروبة ثقافة وليست عرقا، ولا سلاسل من النسب، إنها انتماء لا معنى له خارج الإطار الحضاري للإسلام عقيدة ومنظورا متكاملًا لعلاقة الإنسان بنفسه وبالكون»¹

إنّ العروبة ثوب يخدعون به وهم يريدون طعن الدين والعرب²

ومما يزهديني في أرض أندلس ألقاب معتضد فيها ومعتمد

ألقاب مملكة في غير موضعها كالقطّ يحكي انتفاخا صولة الأسد³

يُرجع بعض المختصين الإرهاصات الأولى لظهور النزعة الأمازيغية إلى السنوات الأولى بعد الاستقلال، وتحديدًا بعد سنّ الدستور الذي افتقد إلى إشارة واضحة تُحيل إلى الأمازيغية كلغة وطنية أو رسمية، مقابل ورود ركني الهوية الآخرين في مطلعه بنصوص صريحة لا تحتل شكّا ولا تأويلا، ما ترك الانطباع لدى البعض بوجود نية في إقصاء البعد الأمازيغي من مقومات الشخصية الوطنية، خاصة مع تنامي موجة الفكر القومي الذي «يرفض الآخر، ويبرّر الغزو، ويستبعد الأقليات وكلّ من يبتعد عن "النحن" أو ينتقدها»⁴.

وهذا الذي جعل ولد خليفة يؤكد على مسؤولية الدولة والمجتمع معا في الاهتمام بالأمازيغية لغة وثقافة، إذ يقول: «لا بدّ هنا من التأكيد على أنّ الأمازيغية بكلّ لهجاتها هي لغة وطنية جزائرية بحكم الواقع والتاريخ والتراث (...) والاتصال بها وتطويرها من

¹ محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص14، 15.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص33.

³ ابن رشيق القيرواني، ديوان ابن رشيق القيرواني، جمعه ورّثه الدكتور: عبد الرحمن باغي، (د ط)، دار الثقافة، بيروت (لبنان)، 1989م، ص47، 48.

⁴ آلان توران، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، القاهرة، 1997م، ص423.

واجبات الدولة والمجتمع كلّهُ؛ ولذلك فهي مثل العربية لا تقبل الخصوصية والأفكار والوصاية من أساطين فرق تسد الذين يدعون غيرهم لقبول الاختلاف وينسون أنفسهم»¹.

يُستنتج من هذا أنّ الصراع الدائر في الجزائر حول اللغة والعرق والعقيدة لا يعدّ مجرد محاولة لزراعة مثلث الهوية، وفق معايير تخضع للتعصب، وتفتقد للضوابط الشرعية والتاريخية والاجتماعية، ما يجعل منه موضوعا أقرب إلى الجدل والسفسة منه إلى العلم والفكر، وهو ما تفتن له رئيس الوزراء السابع للهند رجايف غاندي الذي التقاه ولد خليفة في طهران عام 1989م حين قال له: « عندنا مشاكل نبحث لها عن حلول، وعندكم حلول تبحثون لها عن مشاكل، مع أنفسكم، مع ماضيكم، وحتى مع الله ! »²، وهذا دليل حسب ولد خليفة على « ضعف الدولة وانعدام استراتيجية توحيدية وليس أحادية »³.

يرى ولد خليفة أنّ الدعوة إلى اعتماد اللغة الأمازيغية كلغة رسمية هو حق مشروع، ولكنّ الكيفية التي يُراد بها ذلك تحمل كثيرا من الرّيبة، إذ لم يتقبل أن تتبنى أطراف الحرف اللاتيني لكتابة التراث الأمازيغي للأمة، وهو يحيل إلى لغة المستعمر، ويعتبر أنّه من الأصح الاعتماد على الحرف الأمازيغي (التيفيناغ)، فإن تعذر ذلك فالأولى - حسبهِ - العودة إلى الحرف العربيّ بحكم التجاور تاريخيا وثقافيا، والاشتراك في التراث الشفوي والمدون، كما « إنّ الذي لا فائدة منه ولا مردود هو أن تكون الفرنسية حكما بين الأمازيغية والإسلام والعربية لاغتصاب مكان مثلث الهوية، وأن يتخذ البعض واحدة من تلك الأركان الثلاثة حصان طروادة لبثّ الشقاق والفرقة والتّقييم الإثني اللّسانيّ المزعوم »^{4*}.

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص261.

² نفسه، ص176.

³ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر و متطلّبات جزائر المستقبل، ص 272.

* حصان طروادة: بالانجليزية Trojan Horse ، أكبر الأحصنة الخشبية في التاريخ، جزء من أساطير حرب طروادة، قيل أنه يبلغ من الطول 108 متر، ومن الوزن 3أطنان، تقول الأسطورة إنه حيلة استعملها الإغريق لدخول طروادة بعد حصار دام عشر سنوات، حيث ملئ بالمحاربين الإغريق بقيادة أوديسيوس، بعد إيهام الطرواديين بأنهم رحلوا وتركوه لهم كعرض سلام، أدخله الطرواديون المدينة في احتفال كبير كانت نهايته سقوط طروادة وقتل رجالها (ينظر، عمرو كمال عمر، حصان طروادة الغاية الفكرية على الديار السنية، دار السنّة الصحيحة، ط3، القاهرة، 1436هـ/2015م، ص16).

⁴ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص221.

صدر الباحث عن هذه الرؤية بعد دراسة عميقة للواقع، إذ من المعلوم أنّ اللهجات الأمازيغية تربو عن أحد عشر لهجة بفروق بسيطة بينها أحيانا وعميقة أحيانا أخرى، ما جعله يتساءل حول اللهجة الممكن اتخاذها كلغة، حيث انتهى إلى أن السبيل الوحيد لذلك هو اجتماع تلك اللهجات على كلمة سواء، ثم الاتفاق على الحروف التي تُكتب بها، محبذا استعمال الحرف الأمازيغي (التيفيناغ)، ومنه الوصول إلى سبل تطويرها من خلال الإبداع في مختلف الفنون والعلوم؛ فالإصلاح يبدأ من الداخل، لأنّه ميدان حيويّ خاصّ، لا يحتمل إسقاط نظريّات وتوصيّات أجنبية - ملغمة - تدخل في إطار تسييس العلم وعلمنة الهيمنة وتطبيقها حرفيا عليه؛ إذ من غير المعقول أن يفهم الآخر تراثنا خيرا منّا، أو يتفاعل مع مضامينه أكثر منّا؛ ولا يتأتّى ذلك - حسب - إلّا عن طريق العناية بها كجزء من الذات التاريخية والثقافية للأمة، لئلا تقع في نفس الأخطاء المنهجية المرتكبة فيما يتعلّق بتعميم العربية، فلا تصل حينئذ إلى الغاية، بل قد تعود القهقري¹.

إنّ مسألة الأمازيغية في الجزائر تتجاوز مجرد النزاع اللغوي، إنّها مسألة انتماء لا يستطيع أيّ جزائري كائنا من كان أن يتنصّل منها، أو أن ينكر الخصوصيّات المحلية المشتركة بين المواطنين الذين تعايشوا في كنفها قديما وحديثا؛ فاللسان لم يكن يوما معيارا لاحتكار الوطنية، والدولة القويّة والعادلة - بتعبير ولد خليفة - هي الكفيلة بتعزيز هذه الوحدة، والحفاظ على تماسك النسيج الاجتماعيّ، والانتماء الجمعيّ، باعتبار أنّ المواطنة هي حقّ يكفله الدّستور بالتساوي بين الجميع في الحقوق والواجبات، « وهو قيمة مطلقة جامعة تلغي نظريّا على الأقل الاعتراف بطبقة عليا أو سفلى بالوراثة، وتسعى للتقليل من الفوارق بين الطبقات بإنتاج الثروة أولا، وتوزيعها العادل ثانيّا، وهو قيمة حديثة العهد في المجتمعات الإفريقية والعربية وأمريكا اللاتينية »²، في مقابل الهوية الفرعية في البلد الواحد؛ فإن حدث واختلت إحدى عناصر هذه الهوية فإننا نصبح أمام معضلة طائفية يبحث أصحابها عن انتماء خارج الحدود الجغرافية والإطار الحضاريّ العام.

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية، أبعاد ومعالم، ص255.

² محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص 260.

2- التراكم الإبداعي ومسألة الالتزام:

يتضمن مصطلح التراكم دلالة تاريخية واجتماعية، تحمل طابعا ديناميكيا، يحيل على الاستمرارية المنافية للثبات والسكون، ولقد فرّق ليفي ستراوس بين "التاريخ التراوحي والتاريخ التراكمي" بالنظر إلى الطبيعة الضمنية للحضارات ونظام القيم والمقاييس الذي تعتمده، فرأى أنّ الثقافات يتمتع نموها ببعض الدلالة كلما اقترب من رؤيتنا للموضوع والعكس صحيح، إذ « تبدو لنا أكثر نشاطا عندما تنتقل باتجاه ثقافتنا، وساكنة عندما يختلف اتجاهها »¹.

ركّز ولد خليفة في تناوله للعملية الإبداعية على محاولة اكتشاف الدور الذي تقدّمه في النهضة الفكرية، ومدى اتصالها بالحضارة تأثيرا وتأثرا؛ فالاستمرارية التاريخية بالنسبة إليه تعدّ شرطا للوصول إلى نسبة محترمة من التراكم على مستوى الإبداع، لكونه يكتسب قيمته من جودته وما يتميز به من جدّة في لحظة إنتاجه الآنية، بمعنى أنّه يبقى معرضا للنسخ وفقدان الريادة إذا أهملت حلقة من حلقات التواصل فيه، ما يحتمّ عليه تجديد نفسه وتطوير منتجاته بصفة دورية؛ فهو ثورة مستمرة « تحمل بصمات الحضارة التي أنتجتها والإيديولوجية الغالبة فيها (...) » فالاستمرارية التاريخية تعني إضافات متتالية ومدى قدرة الدول ونخبها على تطويرها وتنميتها².

يمرّ الحفاظ على السمات المميزة للمجتمع عبر التنوّع في التراث، والثراء على الصعيد العلمي والفني، « فمجمال القول في التراكمية أنّ المعرفة العلمية متغيرة، ولكنّ تغييرها يأخذ شكل التراكم، أي إضافة الجديد على القديم »³، والأمة التي تبحث عن موطئ قدم لها يجب أن توفّق في الجمع بين التجديد والتطور في منتجاتها، والمحافظة على الاستمرارية الإبداعية للأجيال المتلاحقة، لأنّ الفجوة بين المثقفين والالتزام كلّ طرف لركن لا يرضى

¹ كلود ليفي ستراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج2، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، (د ط) ، دمشق، 1983م، ص386.

² محمد العربي ولد خليفة، التحويلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص43.

³ زكرياء فؤاد، التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (د ط)، الكويت، 1987م، ص19.

عنه بديلا ولا يقبل عنه تحويلا، هو من التعصّب الذي تدفع الأمة ثمنه بالضّياع في الجزئيات والتّغافل عن القضايا الكبرى، المتمثّلة في البحث عن مواطن الضّعف والقوّة، للبناء عليها كخطوة أولى تنبثق عنها رؤية ثقافيّة وفكريّة واضحة، الأمر الذي عبر عنه الباحث بالقول: « إنّنا نميل إلى الطّموح الصّاعد الذي يرفع الثّقافة الوطنيّة إلى العالميّة، ولا نثق في الانتحال والبيغائيّة التي تطلب اللّجوء أو الضّيافة في فردوس العالميّة لتحطّ من عليائها وهو واقع تعافه (...) لقد ضاع كثير من دعاة عالميّة بلا وطن ولا جنسيّة، وفقدوا في نهاية المطاف المدار والجاذبيّة »¹.

شدّد ولد خليفة في تعاطيه مع الثّقافة وما يندرج تحتها من إبداع على الجوانب المتّصلة بالهويّة وحفظ الشّخصية، لكونها مؤشرا قويا على الانتماء الحضاريّ للأمة، إذ لا يعقل - حسب - أن يكون الإبداع مجرد وسيلة لتحصيل مآرب شخصيّة، تتراوح بين نيل الشهرة، وذبوع الصّيّة، وتبييض الصّورة للتزلف من الحداثة الغربيّة، لأن ذلك ينأى به عن وظيفته وأهدافه؛ فالإبداع هو رسالة في نهاية المطاف، والمبدع الحقّ هو القادر على تبليغها بصورة فنيّة تجمع بين حسن الأداء وتحليل الواقع، يقول على لسان طارق سعيد: « المفكّر سواء أكان عالما أم فنّانا هو إنسان يشبه جميع النّاس، ولكنّه فريد من نوعه بينهم، لأنّه يُصنّف في فئة الفاتحين، في حاجة لتحقيق فتوحات تترك خلفها بعض الضّحايا على ساحة الأفكار والعادات والأذواق الجماليّة، فإذا توقّف المفكّر عن الفتح والاقتحام عجز عن الإبداع »²؛ ويوافقه في ذلك مالك بن نبي، بل يزيد عليه حين يشبّه تفكير المبدع فيما عدا قضايا مجتمعه وهموم أمّته بالفراغ إذ يقول: « يتجمّد الفكر ويتحجّر في عالم لم يعد يفكّر في شيء، لأنّ تفكيره لم يعد يحتوي الهمّ الاجتماعيّ »³.

أراد الباحث الإدلاء بدلوّه في قضية اتّصلت بالنّقد الأدبيّ قديما وحديثا وهي مسألة الالتزام، التي نوقشت على ضوء وجهات نظر متباينة مراعاة لاختلاف النّقاد حولها؛ إذ

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربيّة الإسلاميّة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص283.

² الجزائر المفكّرة والتّاريخية أبعاد ومعالم، ص64.

³ مالك بن نبي وجهة العالم الإسلاميّ، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط1، دمشق، 2002م، ص85.

قصد بها بعضهم الوفاء لمعايير الكتابة الأدبية، وبعضهم الولاء لمبادئ مدرسة معينة، بينما رأى آخرون وعلى رأسهم ولد خليفة أنها تعني انصهار المبدع في واقعه الاجتماعي، حتى يكون إنتاجه انعكاساً آنياً صادقاً للضمير الجمعي؛ ما يعني تقلده مسؤوليات جديدة تجاه مجتمعه ووطنه، تتميز بالواقعية وتتجاوز الجانب الجمالي والخيالي، يُضاف إليها مهمة النقد والبحث عن حلول للرقى ثقافياً واجتماعياً، وهذا الذي يصل بالمبدع إلى منزلة المبلغ عن الجماعة والداعم الأول لتحدياتها الكبرى، على شاكلة ما هو حاصل في مختلف الحضارات العالمية « فكلّ بريطانيا تنسب إلى شكسبير لغة وثقافة، وكلّ ألمانيا تنسب إلى غوته تاريخاً وحضارة، وكلّ فرنسا تنسب إلى فولتير، وكلّ إسبانيا تنسب إلى بيكاسو، وكلّ مصر تنسب إلى طه حسين أو نجيب محفوظ... الخ، فهل تنسب الجزائر إلى محمد ديب؟ أم إلى مفدي زكريا؟ أم لمحمد راسم؟ أم تنسب لهم جميعاً؟ »^{1*}.

* - William Shakespeare (1564م - 1616م) شاعر وكاتب مسرحي وممثل إنجليزي بارز في الأدب العالمي، صاحب رواية روميو وجولييت.

- غوته (1749م- 1832م) أديب وشاعر، وعالم طبيعة ورجل دولة ألماني .

- Voltair (1694م- 1778م) اسمه الحقيقي (فرانسوا ماري أروي)، كاتب وفيلسوف ومفكر فرنسي ذاع صيته في القرن الثامن عشر في باب الحضارة والتاريخ ، (مجموعة من الأساتذة السوفيات، موجز تاريخ الفلاسفة - تر:توفيق سلوم ط1، دار الفرابي، بيروت، 1989م، ص197).

- بيكاسو (1881م- 1973م): رسام إسباني، أحد أشهر فناني القرن العشرين، عرفت أعماله بالغرابة والإبهام بالنسبة للمتأمل الهاوي (ينظر: ياسر حارب بيكاسو وسترايكس، ط3، مدارك إبداع نشر ترجمة وتعريب، بيروت، 2011 م ، ص 154، 155).

- طه حسين علي بن سلامة (1889م - 1973م) ناقد وأديب مصري، لقب بعميد الأدب العربي، من أشهر كتبه الشعر الجاهلي، مستقبل الثقافة في مصر، الأيام (ينظر، عبد الحميد دشو، معجم الأدباء العرب في الرواية والشعر والأدب، نسخة إلكترونية، الإصدار الأول، 2018م، ص 140)

- نجيب محفوظ (1911م- 2006م) ناقد وأديب وروائي مصري، أول أديب مصري حائز على جائزة نوبل للآداب، يصنف أدبه ضمن الأدب الواقعي الاجتماعي، يعتبر أكثر أديب عربي نقلت أعماله إلى السينما والتلفزيون (ينظر، عبد الحميد دشو، معجم الأدباء العرب في الرواية والشعر والأدب، ص 445)

- محمد ديب (1920م - 2003م): كاتب وروائي وأديب جزائري مناهض للاستعمار الفرنسي، نفي من الجزائر بسبب مواقفه منه، نال جائزة الدولة التقديرية للآداب، كما يعدّ أول كاتب مغربي ينال جائزة الفرنكوفونية من الأكاديمية الفرنسية (ينظر، عبد الحميد دشو، معجم الأدباء العرب في الرواية والشعر والأدب، ص 199)

- مفدي زكريا (1913م- 1977م)، شاعر وسياسي جزائري، مؤلف النشيد الوطني، من مناضلي جبهة التحرير الوطني، ساهم بقسط وافر في النشاط الأدبي والسياسي في المغرب العربي، من أهم أعماله دواوين: اللهب المقدس، من وحي الأطلس، لياذة الجزائر (ينظر، عبد الحميد دشو، معجم الأدباء العرب في الرواية والشعر والأدب، ص 223)

- محمد راسم (1896م - 1975م) من أوائل الرسامين الجزائريين، متخصص في فن المنمنمات، من أسرة عريقة في الفن التشكيلي، اتخذ من موهبته وسيلة للمقاومة والكرامة والحرية .

¹ محمد العربي، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص411.

أدرك العرب والمسلمون المتقدّمون في سلمهم وحربهم ما غفل عنه المتأخرون، فقد قالوا إنّ الشّاعر ابن بيئته، وإنّ الشّعر ديوان العرب، وهو علم لم يكن لديهم علم أصحّ منه، كما اعتبروا الأديب ناطقا رسميًا عن القبيلة لما يملكه من معلومات وأخبار تعبّر عن انتمائه للجماعة، ولقد كان أكثر حضورا في الحرب والحاجة إليه أكثر إلحاحا، تجسّد ذلك في عدّة مناسبات أشهرها تلك الكلمات التي وجهها النّبيّ (صلى الله عليه وسلّم) لحسان بن ثابت رضي الله عنه: « اهج المشركين فإنّ روح القدس معك »¹؛ وعلى ضوء هذا سارت ثورة التّحرير، إذ لم تستثن فئة المبدعين من المقاومة، الفئة التي لم تسلم من البطش الكولونياليّ والاعتقال والنّفي والسّجن، رغم جودة إنتاجها على الصّعيد الفنّي، « لقد تبنّت ثورة أول نوفمبر أولئك المبدعين من المفكرين والشّعراء والفنانين الذين هُيئوا لمعارك التّحرير، أو شاركوا فيها بالشّعر والأغنية المسرحيّة واللّوحة والرّواية داخل الوطن الجريح وخارجه، وتجاوزت أعمال بعضهم النّطاق المحليّ والجهويّ، وأخذت طريقها نحو العالميّة، وأصبحت جزءا من التّراث الإنسانيّ »².

تجسّد هذا الالتزام في أعمال كثير من المبدعين العرب والجزائريين على الخصوص، أمثال مفدي زكريا ومولود فرعون وأحمد رضا حوحو ومحمد العيد آل خليفة والربيع بوشامة وغيرهم، حتّى لا نكاد نعثر آنذاك على عمل إبداعيّ عربيّ خالٍ من التّنويه أو الإشارة بالتّلميح للثورة الجزائريّة، على شاكلة ما هو حاصل اليوم مع القضية الفلسطينيّة؛ وإنّ اعتبار أدب الثّورة أدبا مناسباتيًا أو استعجاليًا، لا ينقص من قيمته شيئا، بل يكتسب قيمته من مناسبته لمقتضى الحال، وتعبيره عن نفسيّة الجماعة.

إنّ القول بأنّ الالتزام هو ذريعة للحدّ من حريّة المبدع المطلقة هي دعوى يخالفها الباحث الذي يعتبر الإبداع ساحة أخرى من ساحات النّضال، ودخوله ضمن نطاق الثّورة الثقافيّة دليل على تمتّع المبدع بكامل الحريّة التي تصل إلى حدّ تغيير الواقع، لأنّ من بين معانيها الانعتاق من قيود مؤسّسات الرّقابة وحراس الثقافة، بحثا عن الجوّ الملائم الذي

¹ محمّد ناصر الدّين الألباني، الجامع الصّغير وزيادته الفتح الكبير، المكتب الإسلامي، ط3، بيروت/ دمشق، 1408هـ/ 1988م، رقم: 2522، ص 495.

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص24.

يساهم في اكتمال ملكة الإبداع الفكري والفني؛ لذا كان من باب مطابقة الاسم للمسمى وصف أدب الثورة بأدب الحرية، إذ ما كان له أن يوصف بذلك ما لم يتمتع بها، كما أن من تمامها (الحرية) عدم الاكتفاء بالظاهر الجلي والسطحي المبتذل، وإنما التحرك في الأعماق والتنقيب عن المضمرة الخفي، وهو ما أهل المبدع لتقمص شخصية الناقد المفكك للعلاقة بين المجتمع والمنتوج الفكري تقبلاً ورفضاً، من خلال تقييم الأثر الإبداعي العام والخاص في كنف النقد الذاتي؛ وقد وصف ولد خليفة هذا النوع بكونه « غوّاصاً لا يكتفي بالسباحة على سطح الوجود والتنقل بين الأحداث، فهو لا يرضى بغير الغوص في الأعماق واعتراض الأحداث بسرعة وبراعة يتفوق بها على نفسه، ليعطي الوجود دلالة وللحياة هدفاً وغاية »¹.

استناداً إليه يظهر أن التجديد في الإبداع مطلوب مثله مثل الميادين الأخرى، بيد أنه لا يحمل عند ولد خليفة معنى الهدم وإعادة البناء، أو التقويض والتشريح كما عند جاك ديريدا*، وإنما هو إعادة قراءة وفحص للعمل الأدبي، وتنقيته مما علق به من حشو لم يعد له داع في الوضع الجديد؛ وهذا لا يعني التكرار للتراث أو إحداث القطيعة معه، كما لا يمنع التفتح على كل جديد، بل سيساهم في الحفاظ عليه ضمن الصيرورة التاريخية للعلوم؛ فالتقدم لا يحدث إلا بالإنشاء والنقد المتواصل للإبداع المحلي حتى يصمد لفترات زمنية طويلة، ولا يترك المجال للهيمنة الثقافية الغربية التي تحاول استغلال الفراغ لفرض نماذج إبداعية معيارية ملزمة وإجبارية لكل الثقافات، « فإذا كان التخلف حالة كلية فإن التقدم أيضاً حالة كلية لا تحدث بالمراسلة عن بعد، بل تبدأ باستيعاب التراكم العلمي، وتوطينه في المجتمع، وعودة الدين إلى العلم، وعودة العلم إلى الدين »².

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص 64.

* Jackes Derrida من مواليد الجزائر (1930م - 2004م) مفكر وفيلسوف فرنسي جنسي، صاحب الفلسفة التفكيكية التي تعدّ من أهم تيارات ما بعد البنيوية، تقوم على قدرة القارئ المطلقة في تفكيك النص وإعادة بنائه، ومنها ينبثق التقويض باعتباره ممارسة مقصودة لهدم بنية النص وإعادة بنائها وفق القراءة الإنتاجية، وتهدف إلى إيجاد شرح بين ما يصرح به النص وما يخفيه، من خلال قراءة مزدوجة تدرس النص لإثبات معانيه الصريحة، ثم تقويض ما تصل إليه من نتائج في قراءة معاكسة تحتوي على ما ينطوي عليه النص من معاني تتناقض مع ما يصرح به ("ينظر أحمد العزي الصغير مصطلحات ومفاهيم في النقد (د ط)، دار الكتب، صنعاء 2013م، ص 62 وما بعدها).

² محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 31.

تطرق الباحث لقضية الإبداع الأدبي جعله لا يكتفي بما ذكرنا، فراح يثير النقاش حول قضية الأدب الجماهيري والرسمي، أو إن شئنا إشكالية الفصح مقابل الشعبي، وهي قضية طُرحت على نطاق واسع في الساحة النقدية العربية، وفي الجزائر على نطاق أوسع، لانتشار الأدب الشعبي فيها بشكل ملحوظ أثناء الثورة وبعدها، حتى زاحم الأدب الفصح، وتجاوزته من حيث الكم في بعض الأحيان، ولاختلاف الآراء حول تصنيفه مقارنة بالأدب الفصح أو ما يسمى بأدب النخبة، لأن إضافة الثقافة للشعب زادها غموضا وتعقيدا.

إصرار بعض النقاد على وضع الثقافة الشعبية موضع النقد أو المقابل للثقافة الرسمية أو أدب النخبة جعل العديد من علامات الاستفهام تطفو إلى السطح، وفتح المجال أمام تباين الآراء التي وصلت أحيانا إلى حدّ التناقض، نظرا لتعامل كل طرف مع الإشكالات المطروحة من وجهة مختلفة عن الآخر، خاصة وأنها مرتبطة بأبعاد نظرية محضة تخصّ المفهوم والمضمون، وتتميّز بالنسبية؛ إذ تمحورت حول الإجابة عن التساؤلات الآتية:

هل يعني مصطلح "شعبية" أن تلك الثقافة منتج فئات من الشعب؟ وإذا كانت الثقافة الشعبية منتجا مختلفا عن غيره ضمن نفس المجتمع فما هي دواعيه؟ وإلى من يتوجّه؟ هل لكلّ أمة ثقافة شعبية بموازاة ثقافة أخرى تسمّيها فئة ثقافة النخبة وتسمّيها أخرى الثقافة الرسمية؟ هل الثقافة الشعبية هي مستوى فقط من الثقافات الكلية للمجتمع؟ أم أنّها ثقافة مرجعية تصلح لقيادة صدقية أشكال التعبير الأخرى بصفة العفوية والاستقلالية التي توصف بها؟¹

أسفرت الإجابات عن الأسئلة المطروحة عن بروز تيارين متناقضين من الناحية المنهجية، ينظر أحدهما إلى تلك الثقافة بشيء من الازدراء، حيث يعتبرها بمثابة إبداع بديل لمن عجز عن إنتاج عمل أدبي بمقاييس لغوية صارمة تخضع لشروط فنية عالية، أو في أحسن الأحوال هي في نظره « مجرد نُسخ باهتة من ثقافة النخبة يشهد على ذلك فقرها التعبيري، واعتمادها على الرواية الشفهية، وهي مرحلة غابرة في تاريخ الحضارة الإنسانية »²، لأنها تفتقد لآليات الكتابة الأدبية الفعلية، نظرا لأن ضابطها هو ما توافق عليه

¹ ينظر، محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص72.

² نفسه، ص72

النّاس في الاستعمال، ما يعني أنّ الجمهور هو المنتج والمستهلك في آن، وبالتالي هي مجرد محاولات ثانوية تصنّف في خانة الهوامش.

أمّا التيار الثاني فيعتبرها أكثر وقعا وأبلغ تأثيرا، لصلتها الوطيدة بالمجتمع والواقع، إذ يرى أنّ « الثقافة الشعبية ثقافة كاملة مساوية لثقافة النّخبة »¹، فهي امتداد لثقافة المجتمع العامّة، وبالتالي فإنّ تصنيفها في درجة أدنى من ثقافة النّخبة هو من باب ترسيخ نزعة الإقصاء والهيمنة، والبحث عن مبرر لتقسيم المجتمع طبقيا، بالتخفي وراء الإنتاج الأدبي والمعايير العلمية المنهجية ظاهرا، ذلك أنّه تقسيم متولّد عن المقابلة بين الثقافة العلمية والثقافة العامّة (ثقافة الرّاع)، وبين التّراث والحداثة، وعليه فمن الأجدر - حسبهم - أن يقيم العمل وفق قدرته التعبيرية عن الواقع والمجتمع، لا على أساس جمالي محض.

بينما يرى ولد خليفة أنّ التخلّص من تلك التّناقضات المتناقضة، والبعد عن التعصّب للرأي الذي يلغي خلافه، كفيل بتجاوز الأزمة الفكرية والنّظرة النمطية للثقافة الشعبية، وجدير بإعادة إحياء التّراث بكلّ أصنافه بعيدا عن نزعة الميز والإقصاء؛ ذلك أنّه من غير المعقول - حسب - التّنكّر لجهود الشعراء والأدباء الشعبيين في تثبيت الهوية والحفاظ على روح المقاومة، فضلا عن الدور التربوي الذي قاموا به، والذي كان تمهيدا للثورة على الهيمنة والنّسلط الأجنبي، حيث جمعوا بين الإنتاج الأدبي ونشر الدّعوة السياسيّة والوطنية؛ ما يعني أنّ الثقافة الشعبية هي صلة بين الشعب وواقعه، وأداة للكشف عن انشغالاته بتعبير صادق وعبرة سهلة تجمع بين الخيال والحقيقة؛ « لقد كان المدّاح في أسواق القرى والمدن الصّغيرة إذاعة متنقّلة تحمل رسالة بسيطة، بل وساذجة إذا قيسَتْ بأجهزة العدو في تلك الفترة، ولكنّها بالغة التأثير لأنّها حافظت على جذوة المقاومة، ودافعت عن الانتماء الثقافيّ لجماهير فتكت بها الأمية، وخنقتها العزلة، وتراجعت إلى مستوى الثقافة الشّفوية »².

نظرا لما سبق نستطيع تصنيف الباحث ضمن تيار ثالث لا ينتمي إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء، بل يحتلّ موقعا وسطا يتحرّز به من الانحياز لأيّ طرف، يتأكّد هذا من خلال

¹ محمّد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافيّة وقضايا اللّسان والهوية، ص 72

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص 250.

رفضه المطلق لفكرة طرح الثقافتين الشعبوية والرسمية كمتقابلين، وتصريحه أن « مفهوم ثقافة النخبة وثقافة الشعب إنما هو أطروحة مزيفة »¹، لأن الاشتراك في الانتماء للرصيد الثقافي والتاريخي الواحد يقف - حسب - حاجزا أمام كل أشكال التمايز والتنوع؛ ذلك أن الثقافة مهما كان مستواها لا تنفك أبدا عن الوضع الاجتماعي العام، وإنما يكمن الاختلاف في مستوى الخطاب الذي يراعى فيه حال المتكلم والمتلقي، « فكل ثقافة سواء أكانت شعبية أم نخبوية فهي في النهاية عودة على بدء، أو على الأصح مزيج من الذاكرة والتو أو الحالة الراهنة، فيها حتما عناصر تم تحيينها، وأخرى تم ابتكارها، وثالثة وافدة من خارج المجال الثقافي الأصلي لمنتج الثقافة الشعبية »²؛ والهوية الثقافية هي نظام من القيم والتصورات والخلفيات التي يتميز بها مجتمع على آخر تبعا لخصوصياته التاريخية والثقافية والحضارية، وهي كيان يتطور باستمرار أيضا ويتأثر بالهويات الثقافية الأخرى.

3- التراث والحداثة:

أثارت الدراسات النقدية الحديثة مشكلة التفاعل بين الثقافات أخذا وعطاء، مراعاة لاختلاف وجهات النظر حولها، وتعصب كل اتجاه فكري لرأيه، حيث أحصى ولد خليفة ثلاثة تيارات لها ما لها وعليها ما عليها، حاول مناقشتها من خلال طرح جملة من التساؤلات المتضمنة لجزء من الحل، انحصرت في محاولة تبرير ما تتسبب فيه النظرة الأحادية من عرقلة لمسار التنمية، وإخلال للتوازن على مستوى البنية الثقافية، وإيجاد حلول للمخاطر الناجمة عن المزج بين تيارين متعارضين، كالازدواجية في الثقافة والتثنية في التفكير، التي ينعكس أثرها على اللسان والفهم؛ قال على لسان غضبان وحيد*: « كيف يعالج واقع اللا ثقافة في ربوعنا؟ هل يكون بالدعوة للتكامل بالإرث الحضاري والدعوة للتخلص منه؟ هل يمكن افتراض نقطة في ذلك الماضي تصلح كبداية للانتقال من مجتمع اللا ثقافة إلى مجتمع الثقافة، وهل أن حالة التخلف الفكري في حاجة إلى تحديد هوية متهم

¹ محمد العربي ولد خليفة، من أجل ثقافة قومية أصيلة، مجلة الثقافة، ع59، وزارة الثقافة، الجزائر، أكتوبر 1980م، ص9.

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص72، 73.

* شخصية افتراضية يحركها الغضب من الواقع الثقافي المفروض للبحث عن الحلول الممكنة من أجل بناء مجتمع ثقافي بمقاييس حضارية، اعتمدها ولد خليفة في كتاب الجزائر المفكرة والتاريخية .

غائب بأشخاصه حاضر بتأثيره هو التراث؟ كيف إذن نفسّر أنّ نفس المجتمع يمكن أن ينتج التقدّم والحضارة ويمكن أن يعجز عن ذلك فيتخلف؟ قد يعجبنا أن يسأل صبي صغير من أنا؟ كيف ولدت؟ وأين المصير؟ ونجيبه في كلّ مرّة يكرّر السؤال بما يلائم مداركه ونموّه النفسجسمي، لكنّ استمرار هذه الحالة بعد مرحلة البلوغ تعني أنّ الشخص يعاني من الفصام، وأنّ وكلاء المجتمع ومؤسساته قد فشلت بتجهيزه بآليات النضج والتّكيف»^{1*}.

يرى أصحاب الاتجاه الأول المتكوّن من غالبية (فرانكوفونية)** بضرورة الأخذ والاستعارة من الحضارة الغربية بكلّ حيثيّاتها، في مسعى الأخذ بأسباب المدنية الحديثة، فالثقافة عندهم كلّ لا يتجزأ، إمّا تؤخذ كلّها أو تترك كلّها، ومسايرة المستجدات في ميادين العلم والصّناعة والثّقافة يقتضي تطويرا في كلّ الخطابات بما فيها الخطاب الديني، وإلاّ كان الفصل بينه وبين تلك المجالات أولى، يقول ولد خليفة: «تعرّض الجزائر للتأثير الغربيّ هو مسألة بديهية وواقع لا يمكن إنكاره، ووجود ذلك التأثير فوق عمق إسلاميّ متجذّر هو أيضا حقيقة أكثر بدها»².

سار في هذا الاتجاه كما مرّ معنا رجيل من المفكرين الجزائريين في صورة مصطفى الأشرف ورضا مالك وغيرهما، حيث اعتبروا اللّغة العربية أداة للتّواصل لا غير، وقالوا بالمقابل إنّ الفرنسية مكسب يجب الحفاظ عليه، لكونها - غنيمة حرب - بتعبير كاتب ياسين؛ وقد اتّخذوا من طه حسين أسوة في هذا المسار وهو القائل: «من المحقّق أنّ تطوّر

* مرض عقليّ يتصف باضطراب في التّفكير والوجدان، السلوك وأحيانا الإدراك، ويؤدّي في بادئ الأمر إلى تدهور واضح على المستوى السلوكي والخلقي والاجتماعي، مما يفقد الفرد شخصيّته، وبالتالي يصبح في عزلة عن العالم الحقيقي والمجتمع ("مروان أبو حويج، عصام الهندي، المدخل إلى الصّحة النفسية ط1، دار المسيرة للنشر والتّوزيع والطّباعة، عمّان (الأردن)، 2008م، ص229).

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتّاريخية، أبعاد ومعالم، ص78.

** La Francophonie : مصطلح ظهر في أواخر القرن التاسع عشر على يد العالم الجغرافي الفرنسيّ (أونزيم ركلو) كدلالة على الدّول التي تستعمل اللّغة الفرنسية، ثمّ شملت فيما بعد المستعمرات القديمة الناطقة كلّيا أو جزئيا بالفرنسية، لتتحول فيما بعد إلى منظّمة دولية تضمّ عددا كبيرا من الدّول من بينها دول عربيّة وإسلاميّة، ولا تشكّل اللّغة القاسم المشترك الوحيد بين الدّول الأعضاء، بل تقوم على أساس الاشتراك في القيم الإنسانيّة التي تنقلها اللّغة الفرنسيّة، وهو عنصر لا تستغني عنه تلك المنظّمة، فمن أهدافها الخفية تنحية اللّغة العربيّة، والدين الإسلاميّ، واستبعاد الثقافة الأصليّة للشّعوب المستعمرة بهدف إحلال الفرنسيّة محلّها (ينظر، عبد الإله بلقزيز، الفرنكوفونية أيديولوجيا. سياسات. تحدّ ثقافيّ - لغوي، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 2011م، ص87).

² محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص60.

الحياة الإنسانية قد قضى منذ عهد بعيد بأن وحدة الدين ووحدة اللغة لا تصلحان أساسا للوحدة السياسية، ولا قواما لتكوين الدول¹.

فهي إذن دعوة صريحة لتقويض التراث، وتشكيله على نحو آخر يقربه من الثقافات العالمية، بذريعة أن المجتمع الذي يكتفي بالثقافة الأصلية يتعذر عليه تبادل الأفكار والحوار مع الآخر في جو متكافئ؛ فسبيل التجديد عندهم هو تقفي أثر الغرب والسير على منواله، وتمثل ثقافته خيرها وشرها وما يحب منها وما يكره، لأننا مدفوعون - حسب طه حسين - إلى الحياة الحديثة دفعا عنيفا، تدفعنا إليه عقولنا وطبائعنا التي لا تختلف في جوهرها عن نظيرتها الغربية، « كل هذا يدل على أننا نريد أن نتصل بأوربا اتصالا يزداد قوة من يوم إلى يوم حتى نصبح جزءا منها لفظا ومعنى، حقيقة وشكلا² ».

تكمن خطورة هذا الاتجاه في استهداف أصول الهوية وتعمد التّهوين من أمرها، تمهيدا لتكوين عقول قابلة للاستعمار تدين بالولاء للغرب ثقافة ومنهجها، وبالتالي هو اتجاه يسعى إلى التماهي مع الحداثة الوافدة من خلال محاولة التحكم في مظاهرها، والبحث عن مصادرها، وشعاره: « لا أمل في حياة فكرية معاصرة إلا إذا بترنا التراث بترا، وعشنا مع من يعيشون علما وحضارة³ ».

كما يندرج تحت هذا الصنف التيار المناادي "بتطوير الإسلام والتوفيق بينه وبين الثقافات الغربية" حتى يوافق الأمر الواقع في الحياة العصرية وإن ادعى أصحابه عكس ذلك، وهو ما جعل بعض النقاد يصفهم ب "الحداثيين الجدد"، لكونهم يعدلون عن القطيعة مع التراث إلى العناية به تشريحا ومراجعة ونقدا، ولا يخفون انطلاقهم في ذلك من حيث انطلقت الحضارة الغربية، أي من (الإصلاح الديني) الذي يعتبرونه مفتاحا لبقية الإصلاحات الاقتصادية والثقافية والعلمية، وشعارهم: « القديم يسبق الجديد، والأصالة أساس

¹ طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط2، القاهرة، (د ت)، ص23.

² نفسه، ص33.

³ زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، 1993م، القاهرة، ص13.

المعاصرة، والوسيلة تؤدي إلى الغاية، التراث هو الوسيلة والتجديد هو الغاية»¹. ومن أهم المرافعين عن هذا الاتجاه:

- محمد أركون الذي يذهب إلى نقد الوحي في حد ذاته أو ما يسميه بالنص المؤسس، إذ «يُلح على وجوب إخضاع النصوص التأسيسية (القرآن والسنة) للمناهج والأدوات النقدية التي يتم تطبيقها على نصوص الكتاب المؤسس بعهدية في أوربا»².

- محمد إقبال الذي لا يرى مانعا في «توظيف عقيدة التوحيد إلى معان أيديولوجية تتسق والمفاهيم الغربية، حيث عد هذه الفكرة - التوحيد - قابلة لأن يستخلص منها مفاهيم يمكن تنفيذها على مستوى المساواة والاتحاد والحرية»³.

- محمد عابد الجابري الذي يركز على نقد الأنظمة المعرفية في التراث الإسلامي، ويتوسل بنقد الحداثة على صورتها الأولى لتبويض شقها الثاني، أي أنه يوظف التراث لتحقيق مآرب حداثة، بدليل قوله: «لا سبيل إلى التجديد والتحديث - ونحن نتحدث هنا عن العقل العربي- إلا من داخل التراث نفسه، وبوسائله الخاصة، وإمكاناته الذاتية أولا»⁴، ويضيف في موضع آخر: «إن الحداثة تبدأ باحتواء التراث وامتلاكه، لأن ذلك وحده هو السبيل إلى تدشين سلسلة من القطائع معه، إلى تحقيق تجاوز عميق له، إلى تراث جديد نصنعه، تراث جديد فعلا، متصل بتراث الماضي على صعيد الهوية والخصوصية، منفصل عنه على صعيد الشمولية والعالمية»⁵.

¹ حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت 1412هـ/1992م، ص13.

² عبد الله بن محمد المالكي، منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، بحث مقدم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1431هـ، ص3.

³ محمد إقبال تجديد الفكر الديني في الإسلام، ترجمة عباس محمود، مراجعة عبد العزيز المراغي، مهدي علام، (د ط)، بيروت، دار آسيا 1985م، ص178.

⁴ محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي - دراسة تحليلية نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية - مركز دراسات الوحدة العربية، ط 9، بيروت، 2009م، ص568.

⁵ حسن حنفي، محمد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1990م، ص74.

وبين هؤلاء الثلاثة ومن سار على نهجهم أمثال حسن حنفي وعبد الله العروي وغيرهما قواسم مشتركة لا تخفى، أهمها محاولة تبرئة أنفسهم من الطعن في مرتكزات الشريعة الإسلامية ونقد مصادر التشريع في حد ذاتها، والادّعاء أنّ جهودهم تنصبّ على تصحيح الفهم الإسلامي لا غير، بينما يقول الواقع وما قامت الأدلة والقرائن عليه أنّ هدفهم كان الردّ على تلك المرتكزات، ويتجلّى ذلك في قولهم باستنفاد الإسلام لأغراضه، وتشكيكهم في قدرة النصوص القرآنية والأحاديث النبوية الصحيحة على معالجة الواقع؛ وهذا بلا ريب تشكيك في قدرة الله تعالى على أن ينزل شريعة مبرّاة من العيوب، صالحة ومصلحة للزمان والمكان، والمؤمن بكمال علم الله تعالى لا يُعقل أن يتصوّر أنّه سبحانه يغلق باب النبوة دون عباده، ويقطع وحيه عنهم، ثمّ يتعبّدهم ويكلّفهم بأحكام شريعة قاصرة تصلح لقوم ولا تصلح لغيرهم، وتصلح لزمن ولا تصلح لآخر، وتصلح لمكان ولا تصلح لغيره، قال تعالى: **{... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ (89) }¹**، وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: { قد تركتكم على البيضاء، ليلها كنهارها، لا يزيغ عنها بعدي إلا هالك، من يعيش منكم فسيروى اختلافا كثيرا، فعليكم بما عرفتم من سنّتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين، عضوا عليها بالنواجذ... }²؛ وقد ترتّب عن هذا الفكر :

- نقد شروط الاجتهاد التي وضعها علماء الإسلام، واعتبارها مقاييس تصلح لعصر دون آخر، إذ الأصل في الاجتهاد عندهم أن يوضع لتفعيل الشرع وتكييفه مع متغيّرات التاريخ والواقع، بينما هو في الحقيقة ردّ للفروع إلى أصولها التي وضعها الشرع الإسلامي دون التدخّل في وضع تلك الشروط.

- التّعامل مع الموروث الإسلامي وفق نظريّات وأدوات الفكر الغربيّ، باعتباره لا يختلف عندهم عن الحركات الدّينية في الغرب، رغم أنّ المنطق العلميّ الغربيّ نفسه يفرض أن تكون أدوات النّقد والتّحليل من إنتاج الفكر الذي نريد تحليله وشرحه.

¹ سورة النحل، الآية 89.

² الحديث رواه العرياض بن سارية، وهو حديث ثابت ورجاله رجال الصّحيح، أورده الشّوكاني في الفتح الرّباني 2229/5، وأخرجه أبو داود (4607)، والترمذي (2676)، وابن ماجّة (42)، وأحمد (17144) باختلاف يسير.

- نقد التفسير الذي وضعه المفسرون الأوائل للقرآن الكريم بحجة استخدامهم معارف لغوية وإخبارية آنية تحتاج اليوم إلى مراجعة وإعادة نظر على هدي التاريخ المعاصر، لأن التفسير بصورته القديمة لا يضمن حسبهم التواصل مع الحاضر ومستجداته الكثيرة، متجاهلين أن تفسير القرآن الكريم ينبغي أن يكون بالقرآن نفسه أو بالسنة النبوية الصحيحة، أو بالشروط الشرعية المعروفة كالعودة لأسباب النزول مثلا.

- الدعوة إلى إعطاء مضمون الخطاب الديني أكثر من دلالة، تماشيا مع النظريات الحديثة التي تمنح المتلقي والقارئ الحق في أن يهب النص ما شاء من المعاني، وهو ما يتعارض مع مقاصد الشريعة التي توجب عليه البحث على مراد الله، لا على مراده هو تأويلا وتأليفا.

استنادا إلى ما سبق يرى الباحث أن السير في كنف هذا الاتجاه يعني التجرد طوعا عن الأصالة والهوية، تمهيدا لنفي الثقافة، والتوجه إلى الضفة الأخرى لاستيرادها جاهزة، وذهب بعيدا حين عدّ ذلك من التسوّل والاستجداء في قوله: « إن المعركة الدائرة اليوم بين التلفيقيين بمختلف ألوانهم و(الليبراليين) بمختلف انتماءاتهم هي في الحقيقة معركة حول أيّ شارع نتسوّل؟ ومع أي كومبارس نغني؟ »^{1*}.

إن من أخطار هذا الاتجاه إدخال الزيف وإثبات الدخيل، مقابل تحريف الصحيح والتشكيك في الأصل، فضلا عن إسهامه في تفريق وحدة المسلمين وتشتيت شملهم، بفتح جبهات خلاف بينهم فيما يخص قراءة التراث وتفسير الوحي، وفقا لاختلاف الزمان والمكان، والنظرية والمنهج، والخلفية والاستعداد؛ فهو منهج لا يخلو من التلبّيس على المسلمين، وتشكيكهم في دينهم، تحت غطاء الحاجة والاضطرار وتقديم المصلحة، ما فتح الباب أمام تعالي الأصوات المنادية بمحاولة التوفيق والتّقريب بين الثقافتين الإسلامية

* - التلفيقيون: لَقَّ بين الأمرين جمع بينهما، والباحث أراد بالتلفيقيين هنا من جمعوا بين إعادة قراءة وصياغة مفاهيم الدين والتراث بصورة تتيح الاندماج في نطاق الحداثة الغربية، (أي الجمع بين التراث العربي والإسلامي وأدوات التحليل الغربية).

- كومبارس: كلمة إيطالية الأصل، تطلق في الأعمال السينمائية والمسرحية على الشخصيات الإضافية (تكون غالبا من العامة غير المتخصصين) صاحبة الأدوار الثانوية، الأقل تأثيرا، التي لا تتصل اتصالا مباشرا بالقصة مقابل جزء من المال (ينظر، أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1429/2008م، ص 1973).

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص60.

والغربية على ضوء القضايا المستجدة، أي بإعادة النظر في التشريع الإسلامي وتطويره ليتلاءم مع معطيات الثقافة الغربية، وهو ما يبرّر رفض الباحث لهذا التوجّه وانتقاده صراحة لفكر محمد أركون بقوله: « إن كلمة أصول تعني البناء المنهجي الأهم الذي عبّر عن جوهر الحضارة الإسلامية من داخلها، على العكس تماما مما ذهب إليه الأستاذ المحترم محمد أركون من أنّ الفقه وأصوله أوصلا المجتمع إلى الجمود وعطّلا التحديث »¹.

أمّا أصحاب الاتجاه الثاني فيرون بعدم الإفادة من الحضارة الغربية مطلقا، لأنّ كلّ بحث عن الذات بعيدا عن التراث يدخل عندهم في باب الاغتراب والتبعية، وتحصين الحضارة الإسلامية يمرّ عندهم عبر غرس بذور الوطنية والانتماء وفق ما جاء في القرآن والسنة ومآثر السلف الصالح، إذ (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها) والإسلام فيه ما يكفي لحاضر الأمة ومستقبلها؛ وقد استدّلوا على ذلك بسيادة الحضارة الإسلامية لأزيد من خمسة قرون متواليات (من القرن الثامن إلى القرن الثالث عشر الميلادي)، لم تشعر خلالها بالحاجة إلى حضارات أخرى تدعمها؛ وهي دعوة واضحة إلى القفز فوق حواجز الزمن من خلال استدعاء الماضي التليد وإعادة صياغته، والقول بإعادة الصياغة أو التجديد هنا لا يعني استحداث وابتداع شيء جديد على منوال ما ذهب إليه "الحداثيون الجدد"، وإنما هو محاولة لتنزيه التراث ممّا علق به من تزوير للحقائق وتغيير للأصول، « فالإصلاح هو إرجاع الشيء إلى حالة اعتداله، بإزالة ما طرأ عليه من فساد »²، وتجديد الفكر يُقصد به إخضاع العقل لأحكام الدين الأزلية الخالدة.

هذا الكلام وإن كان صوابا فيما يخصّ شمولية الإسلام واستعلائه على الزمان والمكان إلا أنّه لا يتناسب حسب ولد خليفة مع الأصول الإسلامية في قضية الاستفادة من كلّ ما لا يُعارض أصول الدين، حيث يُرجع ذلك إلى قلة الفهم، لذا نجده يشيد بمن أدرك الفهم السليم بالقول: « أدركت نسبة كبيرة من النخب المفكرة والعالمة ومن أهل الذكر أنّ معجزة

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلية الجديدة للعالم، ص56.

² عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، ط1، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، 1402/1982م، ص107.

الإسلام هي القرآن وبيانه وحثّه على فهم الكون ونظامه، وليس الفوارق التي تلغي قانون السببية، أو تبطل دوران العلّة مع المعلول في مصطلح علماء أصول الفقه»¹.

رغم ميل الباحث لأصحاب هذا الطّرح إلّا أنّه يؤاخذهم على المبالغة في التوجّس من كلّ مستحدث لا سيّما إذا كان مصدره غريبًا خوفًا من تأثيره على الجانب العقديّ، إذ يرى في ذلك إغراقًا في النّظرة الأحاديّة، وجنوحًا للانكفاء على الذات دون مبرّر، لأنّ ما أثبت العلم صحّته وجدواه، وصدّقه الواقع والمنطق لا يمكن أن يتعارض مع الوحي أو يؤثّر عليه، وبالتالي يصبح بالإمكان الاستفادة منه بصفته إرثًا إنسانيًا مشاعا يدخل ضمن دورات الحضارة المتعاقبة، والمسلم أولى به من غيره؛ يظهر ذلك في قوله: «ومن الخسران المبين رفضها لأيّ سبب كان، فلم يؤثّر التّقدّم الهائل ولا الاختراعات التي لا تُحصى ولا الإلحاد واللّائكية والمادّية الماركسيّة على انتساب العالم الأوربيّ والأمريكيّ إلى مرجعيّته الأصليّة ألا وهي الحضارة الإغريقية الرّومانية، والميراث الدّينيّ اليهوديّ المسيحيّ»².

فتح ولد خليفة بقوله هذا إشكاليّة أخرى تتعلّق بمدى تأثّر البنية العميقة للمجتمع الإسلاميّ بالفكري الحداثيّ، حيث ظهر واثقا من محافظتها على المرجعيّات الضّروريّة رغم انفتاحها على المستجدّات في كلّ الميادين، وضرب مثلا بوفاء العالم الغربيّ لأصوله الحضاريّة والدّينيّة موازاة مع حرصه على الاستفادة من كلّ ما يُدنيه من التّقدم سواء على المستوى التّقنيّ أو الفكريّ؛ وهي رؤية تحتاج إلى نظر، إذ لا يكمن الإشكال في مدى استيعاب العقل الإسلاميّ لمقولات الحداثة، وإنّما في أصولها العامّة ومبادئها الكبرى، وطبيعة علاقتها بالإسلام قبولًا ورفضًا، ذلك أنّ عدم تأثيرها على المرجعيّة الحضاريّة والدّينيّة للمجتمع الغربيّ يُعتبر أمرا طبيعيا، لأنّ الفكر الحداثيّ وكلّ ما يندرج تحته هو في الحقيقة امتداد لتلك المرجعيّة، إذ لا يخفى أنّ أصل اللّائكيّة مثلا يعود إلى المقولة النصرانيّة المنسوبة - زورا - إلى المسيح عليه السّلام (دع ما لقيصر لقيصر وما لله لله)، وقل مثل ذلك عن الإلحاد والمادّية والشّيوعيّة التي تُعتبر أعضاء متفرّقة لجسد واحد؛ وهي معطيات

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربيّة الإسلاميّة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص 37.

² محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقديّة، ص 102.

جعلت بعض الباحثين يردّون على ولد خليفة حجّته، مستنديين في ذلك على تعارض مقولات الحداثة واصطدامها مباشرة مع أصول الدّين الإسلامي، لأنّ العلوم الاجتماعية عكس التقنيّة لا تخلو نظريّاتها من الإيديولوجيّة، وبالتالي لا يُمكن وضعها في نطاق واحد بذريعة كونيّة الحضارة ووحدة العلم، وهي نقطة نرجئ الحديث عنها إلى مراحل قادمة في هذا البحث لأهمّيّتها ودخولها بقسط في كلّ مبحث، حتّى نتجنّب التّكرار واجترار الكلام.

أمّا الاتجاه الثالث فيظهر أكثر مرونة وانفتاحا على تقبّل كلّ الآراء، إذ سلك سبيلا احتوائية التمس فيها التّوفيق بين الرّأيين بمحاولة الجمع بين التّفنّح على الآخر والحفاظ على الأصول مع عدم المساس بها؛ يرى أصحابه أن لا تعارض ولا تضادّ بين الأصالة ومطلب المعاصرة، لأنّه من غير الممكن الفصل تاريخيا أو نظريّا بين الماضي والحاضر؛ بمعنى أنّه ليس بالإمكان افتراض نقطة بداية لأية نهضة وتجاهل ما سبقها، ودليلهم أنّ أكثر الأمم تقدّما لم تتنكر لتاريخها وتراثها بل أعادت في كثير من الأحيان دراسته وكتابته، « فالنهضة الأصيلة لا تكتفي ب (فقط)، بل تريد (أيضا)؛ أي أنّها لا تكتفي بالأصالة بل تريد التّقدّم أيضا، ولا تريد الماضي، بل تريد التّفنّح على تطوّرات العالم الحديث (...) ثم إنّ من الخطأ الفادح الخلط بين القديم والمعاصر، والوصل بين الحضارة العربيّة والحضارة الأجنبيّة، والماضي والتّقدّم، دون إحداث اتفاق ونقل مزدوج »¹.

يعتبر هذا النّيار أنّ التّعامل مع موضوع الأصالة والمعاصرة على أنّه صراع بين متضادّين ليس بمقدورهما التّجاور في الدّهن لا يحلّ إشكالا، بل قد تترتّب عنه مشكلات أخرى أدناها إلغاء أحدهما، وأقصاها فقدان الأمانة لركن من أركان الحضارة ولرافد من روافد التّقدّم؛ ما يؤدّي إلى تراجعها وبقائها على هامش الأحداث بعيدة عن الواقع، ويعتبر ولد خليفة من أهمّ رواد هذا المذهب إلى جانب مثقّفين جزائريّين آخرين في صورة مولود قاسم نايت بلقاسم الذي يعطي الأصالة مفهوما ديناميكيا، « فالسّكون في رأيه موت وفناء، والتّفنّح يبدأ من الأصالة ويعود إليها ليثريها »²، أمّا باحثنا فيرى أنّ أسباب التّطور

¹ سيغريد هونكه، من الاستيلاّب إلى استرجاع الإنية، مجلة الأصالة، س2، ع9، 10، ص140.

² محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربيّة الإسلاميّة مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص276.

موجودة في التجربة التاريخية للمجتمع الجزائري « فالغرس الثابت في أرض الجزائر موجود في التجربة التاريخية لمجتمعنا وخلصتها المتمثلة في ثورة التحرير، التي حضر لها وقادها شباب دون الثلاثين من العمر وفق منظومة فكرية وعملية سطرورها في بيانها الأول الذي حَيّن المعاصرة ورسم الطريق لتحديث الأصالة»¹.

أدرك ولد خليفة أنّ اختلاف التوجّهات الفكرية وتضارب الآراء فيما يتعلّق بالأصول من شأنه أن يحدث انقسامًا داخليًا قد ينتهي إلى تفريق الكلمة وتصدّع الوحدة، ويترك أثرا على المجتمع سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا، فتبنّى موقفاً يجمع بين الحفاظ على الهوية والتفتح على العصر، ملتزماً في ذلك بروية إسلامية أصيلة تفرّق بين أصول الثقافة، وآلياتها، ووسائلها؛ يقول في هذا الصدد: « بدأت حضارة الإسلام باكتشاف الذات التي تكوّنت خلال الخمسين سنة الأولى من التاريخ الهجريّ (أوائل القرن الثامن ميلادي) تحت لواء حضارة مجدّدة، أسست أمة تؤمن بالله واحد، وتحتكم إلى كتاب واحد فيه أركان عقيدتها والأسس العامّة للعلاقات بين الدولة والمجتمع، وبين الأفراد والجماعات، فيه طهارة للروح، وتنويه بالعقل يرفع عنه القيود، ويدعوه لفهم الكون، وتسخير ما فيه لصالح الإنسان الذي خلقه الله في أحسن تقويم، وجعله خليفة في الأرض، أي حمّله مسؤولية التعمير»².

بعد هذا العرض الموجز للتّيارات المختلفة، وتحديد الوجهة الأقرب لتصوره الثقافيّ حاول الباحث مقارنة الحداثة باعتبارها توجّهاً فكرياً في عدّة نقاط، أهمّها: تعريف المصطلح، وبيان حدوده وصلته بمفاهيم أخرى كالتّجديد مثلاً، إضافة إلى مدى توافق مقولاته مع البنية العميقة للمجتمع الإسلاميّ، ومدى تأثيرها عليه على كافّة المستويات.

أول ما يتبادر إلى الذّهن عند التطرّق لمصطلح الحداثة هو اقترابه من معنى التّجديد الذي يحيل إلى تجاوز النّمذجة التقليديّة ومعها التاريخ، أو إعطائه دلالة زمنية من خلال ربط الحداثة بالعصر الحاضر والمعاصرة بالزّمن المعاصر؛ إلّا أنّ التّصور الرّاجح عند أغلبية المفكرين يصبّ في اتّجاه فصل الحداثة كمفهوم فصلاً تامّاً عن مفهومي التّجديد

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 137.

² نفسه، ص 19.

والمعاصرة، لأنّ الجميع مثلاً يقبلون بالتّجديد وقد يرضون بالمعاصرة، لكنّهم يختلفون حول الحادثة؛ ذلك أنّ « نقيض الحادثة ليس القدم، ولكنّه السكونيّة اللاواعيّة، والحادثة - حينئذ - هي الفعل الواعي أخذاً بالجوهريّ الثّابت، وتبديلاً للمتغيّر المتحوّل »^{1*}.

بناء على ما تقدّم يمكن القول إنّ الاختلاف حول مفهوم الحادثة وارتباطه بمقاربات زمنيّة أحيانا وفكريّة أحيانا أخرى، واقتصراره على النّقد الأدبيّ مرّة وامتداده إلى حقول معرفيّة وجوانب إيديولوجيّة مرّة أخرى يُعدّ من أسباب استعصائه على التعريف والتّأصيل؛ فإذا قال قائل: لا مشاحة في الاصطلاح ما دام المصطلح وعاء يستخدمه كلّ إنسان من أيّة ثقافة أو حضارة أو دين، قلنا: ولكن هناك مشاحة في المفهوم والمضمون والمحتوى للمصطلح الذي يخضع لاختلاف المعايير المذكور (الدين، الحضارة، الثقافة)، وقد كان أول ظهور له (مصطلح الحادثة) في أواخر القرن العشرين في ميدان النّقد الأدبيّ والفنيّ²، حيث كان في بداياته مجرد « حركة فكريّة عقلانيّة علميّة، هدفها تغيير المفاهيم والمناهج التقليديّة التي تعالج الفنّ والأدب، وإرساء مفاهيم جديدة »³.

إنّ التطرّق لموضوع الحادثة يقتضي مناقشة أهدافها المعلنة والخفيّة ليتسنى الكشف عن الانعكاسات التي أحدثتها والآثار التي تركتها على الصّعيد الاجتماعيّ، ومدى استجابة وتقبّل المجتمعات الإسلاميّة لها، بما أنّها « تستوحي أطروحاتها وتطلب المصادقيّة لخطابها من الحادثة الأوربيّة التي تتّخذها أصولاً لها »⁴، مستهدفة اللّذة والمنفعة على حساب منظومة القيم؛ إذ يتجلّى ذلك في إزالتها للحدود الفاصلة بين المقبول والمرفوض في العلاقات العامّة،

* ينبغي الإشارة إلى أنّ الحادثة موقف فكريّ غربيّ يضمّ ثلاثة أسس رئيسة: العقلانيّة والفردانيّة والتطوّر، هذه هي ثوابتها وكلّ ما سواها متغيّرات تخضع لها، أمّا الثّابت في الفقه الإسلاميّ فهو كلّ حكم ثبت للشارع فيه إلزام (وجوب أو تحريم) فلا تناله يد التّغيير، وأمّا الأحكام غير الإلزاميّة فأناط الإسلام شأن تغيّرها لولاة الأمور من الحكّام والعلماء، يضعون فيها من الأحكام ما يتناسب مع واقع الحياة، منطلقين في ذلك من أهداف الدّين وغاياته ومقاصده.

¹ عبد الله الغدّامي، تشريح النصّ، مقاربات تشريحيّة لنصوص شرعيّة معاصرة، ط2، المركز الثقافي العربي، الدّار البيضاء (المغرب)، 2006م، ص15.

² Voir, Philippe Forest , Gérard Conio , Dictionnaire Fondamental Du Française Littéraire .Imprimé en France Sur Preese Offest Par Pierre Bordas Tompine ,2004 P268

³ حجازي سمير سعيد، النقد العربيّ وأوهام رواد الحادثة، مؤسسة طيبة للنّشر والتوزيع، ط1، القاهرة، 2005م، ص315.

⁴ محمّد عابد الجابري، التراث والحادثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 1991م، ص16.

بدليل إباحة الجنسية المثلية وتقنينها لإضفاء الشرعية عليها في عدد من الدول الأوروبية والولايات المتحدة الأمريكية تحت عنوان: "الزواج للجميع"، دون الاكتراث لمسألة التناسل، وغريزة الأمومة والأبوة والنسب، فضلا عن تفكيك الولاء الجمعي العائلي والقبلي والقروبي، بتحرير المرأة من وصاية العائلة والضمير الجمعي، نتج عنه ما سمي بـ «التوزيع الذري للعلاقات الفردية المطلقة (Atomisation – Individualisme)»¹، وهي مقومات يصبّ معظمها في مسعى الانتقال من الحرية إلى براغماتية نفعية هدفها نمذجة العالم سياسيًا وثقافيًا واجتماعيًا.

لا يقوم التحديث على البيغائية، خاصة إذا تعلّق الأمر بالقشريّات؛ كطريقة اللباس، ونمط العيش، وأسلوب الكلام؛ فإذا كان من مبادئها البحث عن الجديد والبعد عن التقليد، ويصل بها الأمر إلى حدّ تقويض الماضي وإلغائه، فكيف يدّعيها بعض المثقفين العرب وهم غارقون في تقليد الغرب إلى الأذقان؟! ألا يُعتبر هذا رجعية وتخلّفًا من نوع آخر هو أشدّ من التمسك بالتراث غثّه وسمينه، لا سيّما إذا اقتصر الأمر على استهلاك فائض الحضارة الغربية بدل جوهرها؟ هل تكون الحداثة ذات جدوى إذا ما طبّقت بمقاييسها الغربية على العالم الإسلامي؟ ألا تتعارض تلك المقاييس إلى حدّ التناقض مع تعاليم الدين الحنيف؟ وهل يوجد بديل لها بمقاييس إسلامية؟

مما لا شكّ فيه أنّ الحداثة بمفهومها الغربيّ تعتبر تعميم مبادئها من أوكد المهام التي تقع على عاتق أصحابها تحت مسمّى العولمة، وهذا التعميم لا يقوم إلا بتجريد تلك المجتمعات من أصولها ودفعها طوعا أو كرها إلى تمثّل مقولاتها ظاهرة وباطنة، بمساعدة رعيّل من المفكرين الذين جعلوا ديدنهم محاكمة الثقافة العربية والإسلامية (عقيدة وتراثا) بقوانين استوردوها جاهزة من الخارج، فزعموا أنّ للحداثة سبيلا واحدة وهي إحداث القطيعة مع التاريخ والأصول والتراث؛ إذ تبدأ عندهم من نقطة افتراضية تجبّ ما قبلها، لتغدو فيما بعد قانونا مُلزما للجميع، يتعرّض رافضوه إلى الإبعاد، « فقد فرضت روما القيصرية وبيزنطة الشرقية المسيحية لقرون عديدة قبل وبعد الميلاد معايير الحضارة والتّقدم والإنسانية، من

¹ محمد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللغة العربية، ع32، 2014م، ص32.

يقبلها ينبغي أن يخضع للحكومة العالمية ونظامها المعروف باسم السلام تحت حدّ السيف (pax romana)، وأمّا الرّافضون لذلك النّظام العالميّ فهم برابرة (barbares) متوحّشون ينبغي القضاء عليهم دفاعاً عن الحضارة والإنسانية¹.

إيراد ولد خليفة لهذه الحقائق التاريخية في سياق الذمّ يؤكّد أنّ الحادثة الحقيقية عنده تتجلى في انعكاس الثّوابت والتّراث على الواقع بالمطابقة، ما يفتح الباب أمام إمكانية إدراك الحادثة وفق قواعد تراعي الخصائص الحضارية والدينية للمجتمع، فترفع عن هذا الأخير إلزامية اتّباع أنموذج غريب عنه بشرط استناده إلى دعامين اثنتين: أولاًهما أن يصل بين العلم الحديث والموروث الثقافي، أي أن يتماشى الفكر مع الأصول الثّابتة فلا يكون بينهما تناقض ولا تنافر، وثانيهما ضمان الاستمرارية والتّواصل فيما يتعلّق بالتّراكم المعرفي والإبداعي، بما أنّ العلم تذكّر وتراكم متواصل للمعرفة، والجهل نسيان وتآكل لتلك المعرفة مثلما يرى أفلاطون، « وبالتالي فإنّه بالإمكان خلق معاصرة غير ببغائية رائعة وطموحة، وهي الآن بالفعل في مرحلة نقاهة في انتظار استنباط المنهج والاستراتيجية في المدى المتوسط عندما يقترن الفكر (العقلانية) بالذّكر (الموروث الثقافي)، وعندما تكون السياسات علماً ودراية وليس ارتجالية وغواية² ».

إنّ من المجانبية للصّواب الانجراف دون تحفّظ خلف معاصرة قامت وفق صيرورة تاريخية وظروف اجتماعية وسياسية واقتصادية خاصّة، لاسيّما إذا كانت منافية لواقع الأمة والبنية الثقافية للمجتمع، وهو ما يجعل من المزج بين العلم الحديث والموروث الثقافي آلية من شأنها إلغاء التّماهي التّام مع الحضارة الوافدة؛ فالمعاصرة الحقيقية هي المساهمة بقسط من الإبداع في كلّ عصر، من خلال إثرائه وتكييفه مع المنجزات العلمية والتّكنولوجية، حتّى يفرض نفسه في السّاحة العالمية، وهو نفس السّبيل الذي سلكته الصّين مثلاً، التي بلغ بها الأمر إلى فرض طبّ الإبر على جامعة هارفارد في الولايات المتّحدة الأمريكيّة، الأمر الذي جعل الباحث يعبر في كلّ ساحة عن إعجابه بتجربتها.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، ص23.

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللّسان والهوية، ص219.

وعلى غرار التجربة الصينية يرى ولد خليفة أنّ البدايات الأولى للحضارة الأوربية كانت عبر نقل علوم المسلمين وآدابهم من بغداد وقرطبة وبجاية وغيرها من حواضر العلم والعرفان، وإخضاعها لمرجعيتها المشتركة المتمثلة في المرجعية اليهودية المسيحية (judéo- chrétienne) وحضارتها الإغريقية الرومانية (greco-romaine)، إذ لم تتحوّل شعوبها إلى مسلمة أو عربية، بل زاد انتماؤها لحضارتها وعقيدتها، والفضل في ذلك يعود- حسب- إلى استراتيجية نُخبها المفكرة التي لخصها الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في أوائل القرن السابع عشر في كلمتين "العلم قوّة" (know ledgeis power) وإسقاط أحد عناصر هذه المعادلة أو قلبها يؤدي إلى قوّة وهمية وثروة زائدة أو مهددة¹.

إنّ إثارة النقاش حول علاقة الحداثة بالثوابت والأصول يفرض التوجّه نحو العنصر البارز فيها متمثلاً في الجانب الديني، إذ لا يخفى أنّ مبتدأ الحداثة كان على شكل صراع وهمي بين العلم والإيمان نتيجة الممارسات التعسفية للكنيسة، ومخالفتها لأحكام العلم القطعية التي يؤيدها المنطق ويصدقها الواقع؛ فكان من معانيها تجديد الخطاب الديني للتحرّر من تلك الممارسات التي تركت أثرها على البنية الاجتماعية والثقافية، أي أنّ الحضارة الغربية لم تخرج عمّا تقرّر في تاريخ الحضارات عامّة من الاستتجاد بالدين والعودة إليه عند الوصول إلى طريق مسدودة؛ « ففلسفة الأنوار لم تأت - كما يعتقد خطأ - لتنخر في قواعد الدين المسيحي، وتبرهن على تهافت مبادئه وتعاليمه لتتحوّل الأنوار إلى الديانة الوضعية البديلة، ولكنّ جوهر هذه الفلسفة إنّما يرتسم في ضرورة الانقلاب باحتشام على الكنيسة بالذات، أي على الأسوار التي ادّعت لنفسها امتيازات دنيوية لم تأت المسيحية بها من سلطان² ».

يدرك الناظر فيما تقدّم أنّ الرجوع للأصل سنّة كونية، وأنّ إفراغ الحضارة من محتواها العقديّ هو ضرب من المجازفة تنعكس آثارها على المجتمع ولو بعد حين، ذلك أنّ الدّعى القائلة بأنّ التجردّ من الدين هو الحلّ الأمثل لتجاوز التأخر العلميّ والتّقنيّ هي

¹ ينظر، محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 61، 62.

² ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحداثة، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي، ط1، قراءة في نصوص ميشال فوكو، منشورات الاختلاف، الجزائر، 1430هـ/2009م، ص 39، 40.

دعوى باطلة، غايتها فسخ المجال للعلمانية اللا دينية، بدليل تصدر الثقافة الإسلامية وتقديمها لمعايير الحداثة والحضارة والإنسانية الصحيحة في وقت مبكر، أرّخ له بنهاية القرن السابع الميلادي (الأول الهجري) إلى القرن الثالث عشر، وهي القرون التي قدم فيها العلماء المسلمون للبشرية مبادئ في علوم الطب والهندسة والفلك والفيزياء والكيمياء والرياضيات، من خلال وصل العلم بالوحي، خلافا لما ساد الحضارة الغربية آنذاك من صراع بين العلماء والرهبان نتج عنه حالة من التخلف والانعزال، انتهت بإعلان فصل الدين عن الحياة، وميلاد إيديولوجيات لا دينية يُرجّح ولد خليفة أنها فُرضت على المجتمع الغربي فرضا، ويستشهد لذلك بقوله: « ليس بالإمكان شطب كلّ ماضي الأمة والبداية من الصّفر، نلاحظ ذلك في السنوات الأخيرة بعد انهيار الإتحاد السوفييتي وسقوط الستار الحديدي عن مجموعة من الجمهوريات الاشتراكية، فقد عادت كلّ تلك الشعوب إلى إظهار تمسّكها بالمعطى الديني »^{1*}.

إنّ اتّهام الإسلام بالرجعية والجمود، وتحمله مسؤولية الأزمة العلمية والحضارية هو حكم لا يستند إلى دليل، ذلك أنّ « الإسلام ثورة مستمرة، تبشّر وتتفاعل مع كلّ طور من أطوار الحياة، تحرّر الفكر، وتعتمد على العقل، وتحثّ على العمل الصّالح المثمر، وتدفع بالفرد وبالجماعة والدولة نحو الكمال المطلق وبلوغ نهاية الأرب »²؛ والبلاد الإسلامية في المجمل لا تحتكم إليه في أنظمتها، وإنّما تتبنّى مناهج غربية بديلة، ولو أنصفوا لقالوا إنّ العيب في تلك المناهج التي قام بعضها على أنقاض بعض، أو في المسلمين الذين استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو خير؛ وعليه فالسبيل الوحيدة للبرهنة على ذلك هو أن يجرب المسلمون التزام شرع ربّهم حقّا، وسنة نبيهم صلّى الله عليه وسلّم صدقا، ثم يقارنوا بين وضعهم الجديد، وبين ما كانوا عليه من قبل.

* مصطلح تاريخي استعمله رئيس الوزراء البريطاني ونستون تشرشل في إحدى محاضراته ليعبر به مجازا عن الخط الفاصل بين أوربا الشرقية والغربية، وظلّ قائما منذ نهاية الحرب العالمية الثانية 1945م وحتى نهاية الحرب الباردة بانتهاء الإتحاد السوفييتي عام 1990م، وهو في الاصطلاح يعني " انغلاق بعض الدول على نفسها في ظروف معينة" (ينظر، أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصرة، ص1033).

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص195.

² أحمد توفيق المدني، كلمة افتتاحية للملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مجلة الأصالة، س3، ع 16، شعبان- رمضان 1393هـ، سبتمبر- أكتوبر 1973 م، ص170.

ثالثا: الخطاب الثقافي بين الظاهر والمضمّر:

حملت الحادثة وما بعدها واقعا جديدا على صعيد المنظومة الفكرية، أسفر عن توجّهات ثقافية ومقاربات نقدية جديدة، فرضتها المتغيّرات المعرفية المتتالية، وحثّمتها البحث عن أجوبة لها، لأنّ الطّموح إلى نتائج بحثية مختلفة عن السائد والمعهود يمرّ عبر التّحكم في دلالات الخطاب الجديد ما ظهر منها وما خفي، لاشتمال معظم الخطابات على نسقين أحدهما ظاهر والآخر مضمّر ناسخ له؛ ما استلزم ضرورة ارتباط الأداة النقدية بالموضوع على مستوى التّنظير والتّطبيق، ومنح النّاقّد حريّة نوعيّة تتيح له الاطّلاع على الثقافات الأخرى والإحاطة بها، حتّى ينجلي الجدل حولها ويظهر صدقها من زيفها، فلا يوكل الحكم عليها حينئذٍ لاجتهادات الأفراد وانتماءاتهم؛ ذلك أنّ القراءة الثقافية تعني: « القراءة التي تفسّر النصّ في ضوء الثقافة التي أنتجته، وهي قراءة تكشف عن منطق الفكر داخل النصّ بدلا من ادّعاءات المؤلّف »¹، وهو ما سعى إليه ولد خليفة في مناقشته لبعض القضايا، التي مهّدت لها واستبقنا الحديث عنها بإثارة إشكالية التّراث والحادثة.

1- الحوار الفكري والتّبادل الثقافي (نحن/الآخر):

من المعروف عن ولد خليفة جنوحه الدائم نحو الحوار وتبادل الأفكار فيما يتعلّق بالقضايا الثقافية والفكرية، حيث يراه سبيلا للتّفاعل ومناطاً للتأثير والتأثر، يفسح خلاله المجال للحجّة في تحديد الخطأ من الصّواب؛ ويتجلّى هذا في بعض كتاباته التي يذكر فيها الرّأي والرّأي المخالف مع تحديد موقفه منها، أو التي يعتمد فيها على أسلوب الحوار بين شخصيّات افتراضية مثلما يظهر في كتابه "حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية"، وفي بعض فصول كتابه "الجزائر المفكّرة والتاريخية: أبعاد ومعالم"؛ فالاختلاف عنده محمود ما بقي في نطاق البحث عن حلول توافقية وابتعد عن القرارات الارتجالية التي تضرّ بالصّالح العام، وقد يأخذ منحى آخر إذا انتهى إلى صراع وتناحر وتعصب وتطرّف.

¹ يوسف عبد الفتّاح أحمد، استراتيجيات القراءة في النّقد الثقافي (نحو وعي نقديّ بقراءة ثقافية للنصّ)، مجلّة عالم الفكر، مج 36، ع 1، الكويت، 2007م، ص 164.

يضع الباحث مبدأ التكافؤ كشرط في الحوار بين الحضارات، ومعناه التزام كل طرف باحترام خصوصيات الآخر وثوابته مع تقبل الرأي المخالف ومناقشته، بالإضافة إلى تمكين كل الأطراف من وسائل المعرفة، على أن تكون المنافسة الشريفة فاصلا في تحديد الأفضلية؛ وهو إجراء غرضه استبعاد النظرة الاستعلائية التي تجرد الآخر من أصوله، وتمنعه حقه في عرض ثقافته والافتخار بها؛ ذلك أنه من غير المنطقي أن تستبعد من الحوار أم تشكّل مجتمعة نصف المجموع أو يزيد (الدول العربية والإفريقية) على مستوى البحر الأبيض المتوسط، الذي تطلّ عليه أكثر الدول تمثيلا للحضارة الغربية، وبالتالي فإنّ « الشرط الأول لبناء تفاهم يحرر الأذهان من الأحكام المسبقة، ويسهل التقارب بين الحضارات، هو الحوار المتكافئ بين جميع الأطراف بدون إملاء ووصاية علوية »¹.

معنى هذا الكلام أنّ تأطير مستوى الحوار المتكافئ بين الثقافات يستلزم إلغاء المركزية والهامشية في التصنيف بين الدول؛ وهو شرط من المستبعد قبوله من طرف الجانب القوي المتمثل في الغرب، إذ يعدّ ذلك شكلا من أشكال التنازل عن مبادئه القائمة على إقصاء الآخر، والرفض الضمني لما يسمّى بـ "المتصل الحضاري" الذي يعني تأثر كل حركة بما سبقها وتأثيرها فيما يليها، بدليل إلغاء مساهمة الحضارة الإسلامية في دورات الحضارة المتعاقبة، حيث يذهب ولد خليفة إلى اعتبار ذلك سببا قويا في التعثرات المتتالية لمساعي الحوار بقوله: « الخطاب العام والسائد في الغرب يحذف مساهمة الحضارة الإسلامية في تنوير الإنسانية، هم يقولون أنّ مرجعيتهم الحضارية هي الموروث الهيليني (الإغريقي) الروماني اليهودي المسيحي لا غير، وتصحيح هذه المقولة بإضافة الحضارة الإسلامية يكون في رأينا مقدّمة مشجّعة لجولات حوار الحضارات المتكرّرة بدون أي انفراج في العلاقات الثقافية والروحية بين العالمين المثقلين كما أشرنا بذاكرة تاريخية مريرة »².

إنّ استثناء الحضارة الإسلامية من حلقات التاريخ هو ضرب من الإجحاف في حقّ البشرية، ونوع من التنكّر للسّنن الكونية، ذلك أنّ مبتدأ كل حضارة هو معرفة الطّرف

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص55.

² نفسه، ص42.

المتفوق والاستفادة منه عبر قنوات متنوعة تتقدمها الترجمة والملاحظة والمعاشية؛ وهو نفس الطريق الذي سلكه الغرب آنفاً، ورفضه الاعتراف بذلك دليل على معاداته للإسلام عقيدة ومنهجاً وثقافة، يتأكد ذلك فيما أورده ولد خليفة على لسان أحد كبار فلاسفة أوروبا والعالم الحديث الألماني هيغل (G W Hegel)* في إحدى نصوصه متحدّثاً عن دول شمال إفريقيا قائلاً: «إنه بلد (يعني شمال إفريقيا) لا هم له سوى أتباع قدره، وقدره كلّ شيء عظيم يحدث خارجه، بلد ليس له ملامح واضحة، ولا أية ملامح يمكن أن تنسب إليه»¹.

تعبّر نظرة هيغل عن الانطباع العام لغالبيّة أهل الفكر في الغرب تجاه العالم الإسلاميّ، وتُظهر صعوبة التحرّر من النّزعة العرقية التي تعتقد تفوّق الجنس الآري* على كلّ البشر سابقاً ولاحقاً، متضمّنة تفوّق الجنس الأوروبيّ على باقي الأجناس، «هكذا كانت العصور القديمة تخلط كلّ ما لم يكن من نوع الثقافة اليونانية (ثمّ اليونانية - الرومانية) تحت اسم همج (Barbare)، ثمّ استعملت الحضارة الغربية لفظ متوحش (Sauvage) بالمعنى نفسه»²، وهو ما فتح الباب أمام نقشيّ ظاهرة الميز العنصريّ والعنصريّ، الذي كان الإسلام ضحيّته في كلّ مرّة رغم تغيّر الجلائدين أو تبادل الأدوار بينهم بهدف عزل العالم الإسلاميّ، حتّى ينشغل عن التطوّر بالدّفاع عن الذات والعمل على إرضاء قوى الهيمنة من خلال تقديم تنازلات هي من الدّين بالضرّورة، بدعوى إظهار الصّورة الحقيقيّة للإسلام التي تتمثّل في التسامح والتّفنّن والحوار دون الإشارة لضوابطها ومعاييرها.

* فيلسوف ألمانيّ (1770م- 1830) حاز على شهادة الدكتوراه عام 1790م، ونال درجة الأستاذيّة في جامعة بينّا عام 1808م، اشتغل أستاذاً في المنطق وعلوم ما وراء الطّبيعة في سويسرا وألمانيا، عُيّن مديراً لمدرسة ثانويّة في مدينة نوريم بيرج، كما عُيّن رئيساً لجامعة برلين، أهمّ كتبه: ظاهرة الرّوح، علم المنطق، موسوعة العلوم الفلسفيّة، مبادئ فلسفة الحقوق (ينظر: يوسف حامد الشّين، مبادئ فلسفة هيغل دراسة تحليليّة عن الإنسانيّة والألوهيّة في كتابات الشّباب، ط1، منشورات جامعة قان يونس، بنغازي (ليبيا)، 1994م، ص9، 10).

¹ محمد العربي ولد خليفة: الحادثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللّغة العربيّة، ع32، 2014، ص20.
*الأريانية فكرة سادت في أوروبا أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، مفادها أنّ متحدّثي اللّغات الهندوأوروبيّة الأصليين يمثّلون جنساً فرعياً سائداً من الجنس القوقازي، غير أنّ المصطلح شهد تغييراً جذرياً ورواجاً شديداً بعد ذلك، فانتقل من وصف مجموعة عرقية أو لغويّة إلى توليد تيارات عديدة من الكراهية والعنصريّة خلال العهود النازية خاصّة (ينظر، أحمد مختار عمر، معجم اللّغة العربيّة المعاصرة، ص50).

² كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج2، تر: مصطفى صالح، ص468.

يعدّ التصرّف على هذا النحو استجابة ضمنية لشروط المناظرة التي وضعها الأقوى سلفاً، والتزاماً بحدود المناقشة التي ارتضاها، والتي ضمت موضوعات قابلة للمحاوره وأخرى غير قابلة للمساس، لتكون أشبه بقيود مفروضة على الأفكار، ذلك أنّ « التّباعده، والتّصادم، والحرب نتيجة لإرادات متعاكسة تنشد الغلبة وإلغاء الآخر وشيطنته »¹ كفيل بتغيب مبدأ التّكافؤ الذي يعدّ ركنا في الحوار؛ وهي صورة من صور الغزو الثقافيّ غرضها تحديد سقف الطّموحات بالوصول إلى مرحلة تساوي أو تقترب من الإبداع الغربيّ ولا تتعدّاه، ما يجعل الحوار في هذه الحال أشبه بمحاكمة غير عادلة تدور بين قاض ومتهم، يكون فيها الأول خصما وحكما.

وعليه فمن العبث البحث عن حوار متكافئ في ظلّ السّجال الفكريّ والجدل الثقافيّ القائم بين الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة، بالنّظر إلى الاختلاف الطّاهر بينهما في الأفكار والأذواق والقيم، ما جعل ولد خليفة يرى بالعودة إلى الثقافة الوطنيّة في امتدادها التّاريخيّ وحركيّتها الرّاهنة، وإلى التّراث الماديّ والمعنويّ الغزير؛ وهذا لا يعني البتّة التّراجع نحو الانعزال، وإنّما هو رفض لفرض الحضارة الغربيّة بإنجازاتها الهائلة وإخفاقاتها الكثيرة كمرجعيّة معيارية في الحوار بين الثقافات تحلّ محلّ المعايير الأخلاقيّة المُلغية للتّمايز، الكافلة لحقّ الضّعيف في حرية الاختيار، وهو ما ليس متوقّراً على الأقلّ في الوقت الرّاهن، إذ « لا توجد مع الأسف لحدّ الآن أخلاقيّة معترف بها دوليّاً في مجال التّبادل الثقافيّ، فالقوى المسيطرة على إفريقيا مازالت تفرض سيطرتها الثقافيّة بأشكال مختلفة؛ ويحدث أن تحوّل السّيطرة وكسب المواقع من طرف البلدان الإفريقيّة نفسها، وتقدّم دول إفريقيّة أخرى خدمات مجّانية لتعزيز تلك المواقع في إطار التّعاون القائم مع المستعمر السّابق »².

بناء عليه يتّضح أنّ ممّا يزيد من صعوبة الوصول إلى أرضية اتّفاق انتهاك الدّول المسيطرة لحقّ الاختلاف الثقافيّ بين الأمم (droit à la différence)، بتجسيد مفهوم الاستعلاء العرقيّ الثقافيّ، والانفراد بحق الوصاية على الغير بذريعة الدّفاع عن حقوق

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص56.

² محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص98.

الإنسان (droit à l'ingèrese)، لاسيّما إذا كان خارجا لتوّه من قبضة الاستعمار؛ والغريب في الأمر أنّ ذات الدّول تتغاضى عن انتهاكات لحقوق الإنسان تُصنّف في خانة المجازر، مثلما هو حاصل لمسلمي الإيغور (أو الأويغور) في الصّين الذين يقدرّون بالملايين، ولإخوانهم في بورما (جمهورية ميانمار)، وإفريقيا الوسطى، وقبلهم في البوسنة والهرسك، والصّومال، والعراق؛ وأغرب منه تصنيفها للحركات التحرّرية كالثّورة الجزائرية والمقاومة الفلسطينية ضمن المناورات الإرهابية المهدّدة للسلام، مترجمة بذلك « ميكيافيلية وابتزازا يخدم مصالح الأقوى، ويجعل المبادئ السّامية مجرد ذريعة للضّغط عل الأضعف وإبقائه تحت رحمتها، إن كان للقوى المهيمنة، وأباطرة المال والإعلام وسلاح الدّمار الشّامل رحمة؟! »^{1*}.

إنّ ربط « الإرهاب الذي لا يرغب الأقوى في تعريفه في الخطاب العام وفي المنظّمات الدّولية »^{2**} بالحركات التحرّرية في بلاد الإسلام خاصّة تصّرف مكشوف الغاية، غرضه توجيه المفهوم، والانحراف بالمصطلح عن معناه، لتمكين الأقوى من تأطير النقاش، وتحقيق مأرب تخدم مصالحه، تمهيدا لعزل العالم الإسلامي وغلق أبواب الحوار دونه.

اتّخذ الغرب من أسلوب « تضخيم الصّراع الثّقافي لهدم المركز »³ سلاحا فكريّا لشتيت انتباه الرّأي العام، وتجسيد سياسة "فرّق تسد"، التي تتجلّى أوضح صورها في توجيه المجتمعات الإسلامية خاصّة إلى صراع ثقافي وهمي، يتعلّق بشروط الحوار بين الحضارات، ومعايير أخذ المتأخّر عن المتقدّم، والاختلافات الجزئية على الصّعيد اللّغويّ والعربيّ، وهي أمور فصل فيها الشّرع أنفا، من خلال جعل معيار التّقوى حاكما عليها؛ فالغرب يضع هذه الاختلافات في خانة "تعدّد التنوّع" إذا وُجدت عنده، بينما يضعها في

* الميكيافيلية: إشارة إلى قاعد ميكيافيلي (الغاية تبرر الوسيلة)

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص 315 .

^{**} يعتبر الرّئيس الأمريكي الأسبق ريغن من أكثر الرّؤساء استعمالا لمصطلح "الإرهاب" تعبيرا عن الهجمات التي تستهدف المدنيين والقواعد العسكريّة على حدّ سواء، من طرف الدّول أو الأفراد، مركزا في ذلك على العنف الذي يرتكبه أعداء الولايات المتّحدة الأمريكيّة، بينما يلتزم الصّمت حيال ما حلفواها، وكأنّه ينبغي بذلك أن يقول: إنّ الإرهاب هو ذلك العنف الذي يشكّل تهديدا على العالم الغربي المتحضّر فقط .

² محمد العربي ولد خليفة، التّحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 292.

³ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثّقافيّة وقضايا اللّسان والهويّة، ص 191.

نطاق "تعدد الاختلاف والصراع" إذا تلبّست بها المجتمعات الأخرى، وهو يبتغي بهذا شغل المسلمين عن قضايا الأمة الكبرى المتصلة بالعقيدة والهوية؛ ولعلّ مما يبرّر هذا الطّرح إظهار العالم الغربيّ لليونة غير معهودة تدعو أحيانا للقلق مع شكل آخر من أشكال الحوار وهو حوار الأديان، الذي اعتبره من الوسطيّة والاعتدال، وعدّ رفضه - وفقا لمفهوم المخالفة - من التطرّف والانعزال، وهو في الحقيقة مجرد غطاء لممارسات أكثر ضررا على العالم الإسلاميّ؛ وقد أحسن الباحث إذ عبّر عن ذلك بالقول: « المدفع يُغطّى بالصّليب لتبرير البطش والطّغيان الكولونياليّ »¹.

ويعتبر الشعب الجزائريّ أكثر الشعوب عرضة لهذا النوع من الممارسات أثناء حرب التحرير وإبان العشرية السوداء، حيث عومل كمتهّم يحتاج إلى إثبات البراءة أينما حلّ وارتحل، كما أضحي السّفر إلى الجزائر من منظور بعضهم أشبه بمغامرة غير محمودة العواقب، وهو ما أسهم في تنامي ظاهرتي الإسلاموفوبيا* والزينوفوبيا** التي رُسخت في الضمير الجمعيّ العالميّ تجاهه، قال ولد خليفة: « استعملت تلك الأوساط المغرضة طريقة التّلازم بالاقتران (Association- corrélation) لتصبح كلمة إرهابيّ تعني مسلما

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص33.

* Islamophobia : مصطلح مشتق من الكلمة العربية (إسلام) والكلمة الإغريقية phobia وتعني (الخوف)، والكلمة بشقيها تعني (الخوف من الإسلام)، أمّا كمصطلح فقد تم ابتداعه حديثا بسبب تسييس بعض المشاعر الدينية الغاضبة وتحويلها إلى إيديولوجيا تنسم بالعنصرية والعنف تجاه الغرب، ما جعله يشعر بتهديد مباشر مصدره الإسلام، وبالتالي هو خوف مرضي ممنهج استخدمت فيه الدعاية الإعلامية والسياسية والدينية للنيل من الإسلام وحضارته، تعود الإرهاصات الأولى لهذه الظاهرة مع مجيء الإسلام كديانة جديدة رأى فيه العالم الغربيّ المسيحيّ مزاحما له في مناطق النفوذ التي كانت تحكمها الإمبراطورية الرومانية آنذاك، حيث بدأت الكنيسة في تشويه صورته من خلال تعريفه على أنّه استعمار من الكفار والغزاة والبرابرة المحتلّين للعالم الشرقيّ الذي كان مهد النصرانية الأولى، ليتحوّل لاحقا - حسبهم - إلى قوة جيوسياسية أو مصدر للإرهاب، (ينظر: عبد الحق حميش: لماذا يخاف الغرب من الإسلام ص14-15، وسعيد شبار ظاهرة الإسلاموفوبيا: صناعة مشتركة من الغرب والمسلمين ص7-9، أعمال الندوة الدولية ظاهرة الإسلاموفوبيا وسبل التّعامل معها، ط1، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو (1436هـ/ 2015م).

** Zinophobia : الخوف من الأجنبيّ كأننا من كان، تتجلى في عدّة صور أورد ولد خليفة بعضها في قوله: "ومن دلائل الخوف من الآخر أو كراهيته وإبعاده جدران العزل والفصل بين الأمم والجماعات والدول، والتلويح بالعقاب أو الانتقام لمن يتجاوز الخطوط الحمراء، و هي حملة يحدّد الطرف الأقوى العقوبات الناجمة عنها، كما هو الحال في الجدار الفاصل بين الولايات المتحدة الأمريكية والمكسيك، والجدار الفاصل بين الفلسطينيين والإسرائيليين في الأراضي المحتلة، ومثيله في الصحراء الغربية، والإنذارات عن خطورة تجاوز الخطّ الأحمر الموجه إلى كوريا الشماليّة وإيران وسوريا .. والقائمة طويلة" (التحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص31).

وفي الغالب جزائريًا، وهكذا تحوّل مواطنونا الأبرياء وهم الأكثرية الساحقة في بلادنا إلى مشبوهين بالجملة، وأشبه بالوباء المعدي»¹.

نظرا للاختلاف الكبير في الآراء يظهر أنّ مساندة الباحث لمسعى الحوار رغم علمه بالعراقيل والعقبات التي تعترضه، وأنّ تأكّيده على عدم تأثير ذلك الإجراء في الجانب العقديّ، هو موقف يحتاج إلى نظر، إذ يتأكّد الخبر أو ينتفي بإخضاع عيّات شاركت فيه للدراسة، ذلك أنّ من معايير نجاح الحوار أن يتغيّر موقف أحد طرفيه أو كليهما عمّا كان قبل؛ فالأمر لا يحدث بإطلاق أحكام قطعية، أو توقّع نتائج مسبقة مثلما يظنّ ولد خليفة حين يقول: « إنّنا على يقين بأن التّواصل والحوار مع الغرب الأوربيّ الأمريكيّ، والقطب الجديد في جنوب شرقي آسيا، لن يؤدّي إلى إضعاف عقيدة التّوحيد في أوطاننا، وحتىّ خارج حدودها، على الرّغم من تزايد ظواهر الإسلاموفوبيا واستبدال الخطر الأحمر بما يسمّى الوبال الأخضر »².

ختاما نقول: إنّ فكرة الصّراع تطغى باستمرار كلّما وقع الحديث عن ثنائية (ال نحن/الآخر)، حتى أنّها تظهر في صلب الحديث عن الحوار والتّعاون، حين ينقلب هذا الأخير إلى نوع من أنواع الهيمنة والغزو بمعناه التّقافيّ؛ إذ لا يمكن بحال الانطلاق في هذا المسعى من نقطة موحّدة توافقية في ظل النّظرة الدّونية لدول الغرب إلى ما سواها من حضارات العالم، إذ تفرض عليها امتحانا إجباريّا يسمّيه بعضهم "امتحان الامتياز التّاريخي"، وبالتالي « قد يبدو من العبث المبالغ فيه أن نتساءل إذا كان أبناء ثقافة معيّنة يستطيعون أن يحيطوا حقّا بمعرفة التّقافات الأخرى »³.

انتهى الباحث بعد دراسة معمّقة للعولمة ظاهرا وباطنا إلى نتيجة غير محبّذة، عبّر عنها بالقول: « يبدو أن تفاؤل دعاة السّلام، وأنصار الحوار بين الحضارات كان متسرّعا، إذ إنّ

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة التّقافية وقضايا اللّسان والهويّة، ص 191.

² محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 70.

³ إدوارد سعيد، تغطية الإسلام كيف تتحكّم أجهزة الإعلام ويتحكّم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، تر: محمد عناني، رؤية للنشر والتّوزيع، ط1، مصر، 2005م، ص 274.

التبشير بنظام عالمي جديد كان له وجه ظاهره الرحمة، وباطنه الإقصاء والاستبداد، فقد تبين في أقل من عشرية واحدة، مدى ما يحمله من تناقضات، واختلالات خطيرة على حاضر ومستقبل البشرية دولا ومجتمعات «¹؛ ما يعني أن ما يُسمى اليوم بالعولمة الثقافية أو الحضارة العالمية هو في الحقيقة لفظ لا يُعبر عن المحتوى أو المضمون، لأنه لا يشمل كلّ الثقافات والحضارات وإنما يقتصر على الحضارة الغربية دون سواها، بما حقّقه من مكاسب أهلتها لفرض نفسها وبسط هيمنتها على شعوب العالم، ومنها الشعوب الإسلامية التي ساهمت بدورها في هذا الواقع من خلال تبعيتها، وقابليتها للاستعمار، ولوعها بتقليد الغالب، وهو سبيل سارت وفقه - مع الأسف الشديد - أغلبية البلاد الإسلامية شعوبا ومتقنين وحكومات، فتمخض عنه تبعية لا مشروعة، وخضوع غير مبرر.

2- العولمة* والشمولية الثقافية:

أدت التحولات الثقافية والسياسية المتسارعة في العالم إلى بروز مصطلحات جديدة شملت مختلف ميادين المعرفة، فعجل ذلك بظهور مدارس نقدية حديثة تخصّصت في دراستها، كمقاربات ما بعد الحداثة وما بعد الكولونيالية، والاتجاهات الجديدة في الأنثروبولوجيا الثقافية، والدراسات النقدية الثقافية المقارنة وغيرها؛ ولعلّ من بين الموضوعات التي أثير حولها نقاش كبير على مستوى تلك المدارس موضوع العولمة أو العالمية الذي اختلف حوله المفكرون نظرياً وعملياً؛ فما المقصود بها وما مصدرها وأهدافها؟ ما هي آثارها على الثقافة والمجتمع؟ وهل تصلح منهجاً للشعوب الإسلامية؟

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومسألة الآخر، ص187.

* Globalisation (بالانجليزية) و Mondialisation (بالفرنسية) مصطلح حديث لم يرد في كلام العرب قبل، ظهر بعد تصدع المعسكر الشيوعي وانفراد أمريكا الرأسمالية بقيادة العالم، وهو عبارة عن نظام جديد يقوم في الظاهر على إلغاء الفواصل الجغرافية والتاريخية والزمنية والموضوعية بين الدول، والاتجاه نحو تكوين عالم بلا حدود، بالانتقال من حالة الصراع إلى حالة التوافق، ومن حالة التباين والتمايز إلى حالة التجانس والتماثل بهدف تشكيل قيم عالمية موحدة، يتشكل بموجبها وعي عالمي يقوم على موانيق إنسانية عامة (ينظر: محمد حسين أبو العلا، دكتاتورية العولمة، قراءة تحليلية في فكر المثقف (د ط) مكتبة مدبولي، القاهرة 2004، ص34) أما في الباطن فهي شكل من أشكال الهيمنة، وفرض نمط العيش الأمريكي على كافة المجتمعات وعلى كل الأصعدة بمعنى الأمركة والتغريب، يقول تايلور: "العولمة عملية حركية يتم بواسطتها فرض الهياكل الاجتماعية للحداثة من المنظور الغربي عبر العالم، بما يتضمّن ذلك من مخاطر القضاء على الثقافات الأخرى، وعلى حقّ الشعوب في تقرير مصائرهم وحققها في المشاركة في هذه العملية" (الحبيب جناحي، العولمة الواقع والآفاق، مجلة عالم الفكر، الكويت، عدد ديسمبر 1999م، ص9).

تقاسمت النظريات والمفاهيم الغربية الحديثة اعتقاد الأفضلية المطلقة لمناهجها، وادّعاء صلاحية منتجاتها ومبادئها لكلّ زمان ومكان؛ حيث تعتبر نفسها أصلاً وما سواها فروعاً يجمّل بها الانصهار في بوتقة واحدة؛ ما يعني إكراه العالم على الاندماج في منظومة ثقافية وحضارية ودينية واجتماعية واقتصادية واحدة، تنتفي معها الخصوصيات المحلية الضيقة من مبادئ وقيم وأعراف، لتحلّ محلّها موثيق دولية ملزمة لكلّ الشعوب وإن تعارضت مع تلك الخصوصيات، فتغدو العولمة من هذا المنظور « محاولة لفرض الفلسفة البراغمية النفعية المادية العلمانية، وما يتّصل بها من قيم وقوانين ومبادئ وتصوّرات على سگان العالم أجمع »¹.

تقوم العولمة وفقاً لهذا الرأى على تقسيم العالم إلى شقين: الأول منتج للحضارة والثقافة والتقدّم استحقّ بذلك قيادة العالم والسيطرة عليه مادياً وفكرياً، والثاني مجرد مستهلك ومتلقٍ لا يسعه إلا أن يكون تابعاً، يتمثّل في الشعوب التي استقطبتها القوى المهيمنة وجمعتها تحت لوائها باعتبارها لا تُنتج شيئاً، فاضطّرت إلى التخلّي عن قسط وافرم من هويّتها وشخصيّتها بحثاً عن مكان لها تحت راية تلك الدّول، فظهر إثر ذلك تصنيف الدّول إلى عالم ثالث وآخر متقدّم، ودول مركز وهامش، وبلدان محور وأطراف؛ تصنيف ترجم ميدانياً النّظرة الاستعلانية المزدرية للآخر، الملغية للمختلف، فجسّد صورة من صور الانقلاب الثقافي حسب عبد الله الغدّامي القائل: « وهكذا يصبح العالم في يد الغرب الخاصّ، في يد غرب الغرب، ويتراجع الشّرق ليكون مجرد كينونات جغرافية متشظية، سياسياً واجتماعياً وثقافياً، وتكون القوّة الوحيدة والقدرة الوحيدة هي غرب الغرب »².

¹ محمد إبراهيم المبروك وآخرون، الإسلام و العولمة، الدّار القومية العربية، القاهرة، 1999م، ص99.

* حمل مفهومي الشّرق والغرب دلالات متنوّعة، فعلى الصّعيد الدّيني عبّرا قديماً عن الانقسام المسيحي الأرثوذكسي الشرقي والكاثوليكي الغربي، وعلى الصّعيد السّياسي قُصد بهما الشّيعية شرقاً والرّأسمالية غرباً، أمّا على الصّعيد الاقتصادي فشمل الغرب ما يسمّى اليوم بالمجتمع المدني ودول التّحالف، وهي مجموعة السّبعة الكبار الذين يتحكّمون باقتصاد العالم ومصيره، وهي: الولايات المتحدة الأمريكية، اليابان، فرنسا، ألمانيا، إيطاليا، بريطانيا، كندا، ويضاف إليها اليابان رغم وقوعها في أقصى الشّرق (ولعلّ هذا هو المفهوم الذي أشار إليه الباحث)، ما يعني أنّ المصطلح فكريّ سياسيّ اقتصادي أكثر من كونه جغرافياً.

² عبد الله الغدّامي، رحلة إلى جمهوريّة النّظرية، مقاربات لوجه أمريكا الثّقافي، مركز الإنماء الحضاري، ط2، حلب، 1998م، ص12.

إنّ إضافة لفظ "العالمية" إلى الحضارة يعني لغويًا ومنطقيًا اشتمالها على رصيد ثقافي متنوّع، ساهمت في إنتاجه عديد الأمم على اختلاف توجّهااتها الفكرية والدينية والإيديولوجية، عبر حقبة زمنية متواترة، ما يعني وجود قسط قلّ أو أكثر من الخصائص المحلية فيها، وهذا خلافا لما ذهب إليه الرؤية الغربية من تفسيرها للمصطلح على أنّه تعميم لتوجّه فكريّ معيّن على العالم أجمع ولو باستخدام القوة، « خدمة للإنسانية المتحضّرة »¹ التي تفرض على الجميع الانتماء إليها أو البقاء على الهامش.

إذا صحّ مفهوم "المخالفة" وتمّ اعتبار الانطواء تحت لواء العولمة تحضّرا، فإنّ رفضها من هذا المنظور يُعدّ ضربا من التوحّش، وهذا من التنكّر الواضح والتقييد الظاهر لحقّ التنوّع الثقافيّ، تمهيدا لتضييق دائرة الاختلاف، وتفريغ المجتمعات من رصيدها الفكريّ وتراثها الحضاريّ، بغرض الحدّ من فاعليّتها وتسهيل السيطرة عليها، هذا ما جعل ليفي سترأوس يصفها بالتطوريّة الزائفة التي « ترمي لحذف تنوّع الثقافات مع التّظاهر في الوقت نفسه بالاعتراف به تماما »²، وجعل ولد خليفة يشدّد على ضرورة وضع مقولاتها تحت المجهر لمحاولة استنباط غاياتها الخفية، الكامنة خلف الشّعارات الظاهرة التي تدّعي احترام التنوّع والاختلاف، وضمان الحريّات الفكرية والمذهبية في كنف الشّمولية والموضوعيّة والتّعاون، ومن ذلك قوله: « إنّها المفارقة أن تعمل العولمة توجّها نحو توحيد العالم، ومرافعات كثيرة عن الحقّ في الاختلاف وحقوق الإنسان والديمقراطية التي لا تعترف بالحوازر والحدود، وأن تكشف في الممارسة على العكس من ذلك تماما، فقد تبين أنّ أكثر تلك المرافعات هي مجرد واجهة تكذبها الممارسة الفعلية المتمثلة في هيمنة حقيقة واحدة، في عولمة انتقائيّة وإقصائيّة يسيّرهما من أعلى قطب واحد يعطي لنفسه الحقّ في إصدار التّعليمات والأمرّيات لكلّ الشّعوب (...) ولا يرى في الهيئات والمواثيق الدّولية أكثر من عادات أو غطاء طقوسيّ ينبغي أن يكون لصالحه »³.

¹ محمد العربي ولد خليفة، التّحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص289.

² كلود ليفي سترأوس، الأنثروبولوجيا البنيوية، ج2، تر: مصطفى صالح، ص471.

³ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص51.

معلوم أنّ الضرورة تقتضي التعاطي مع الواقع العولميّ الجديد في مختلف الميادين، غير أنّ هذا لا يبرّر التخلّي عن الثوابت الدينيّة والثقافيّة في سبيلها، لكونها من أركان الحضارة التي لا تقوم دونها، فإن قيل إنّ لا مناص من مراجعة بعض العادات والقيم لتمييز الصّالح فيها من منتهي الصّلاحيّة، والأصيل من المرتبط بعهود التخلّف والاستعمار، قلنا إنّ ذلك الإجراء ينبغي أن يشمل كذلك قيم العولمة ومقولاتها التي يخالف باطنها ظاهرها، لأنّها « نظام يمكن الأقوياء من فرض الدّكتاتوريات اللاّ إنسانيّة التي تسمح بافتراس المستضعفين بذريعة التّبادل الحرّ وحرية السّوق »¹.

تُلزم عالميّة الثّقافة وكونيّة الفكر المجتمع الإسلاميّ بأن يكون جزءا من العالم، وتجبره على التّعامل معه بطريقة من اثنتين: إمّا التّسليم بالأفكار والمفاهيم المفروضة من الغرب وبالتالي الاندماج معها وفقدان كثير من الخصوصيّات، أو تقديم بديل لها يخضع لمعايير الثّقافة الإسلاميّة فتُحفظ المبادئ وتُصان الثّوابت؛ فمن الخطأ الاعتقاد بإمكانية الاستفادة من بعض مقولات الحداثة دون التّأثر ببعضها الآخر، على شاكلة ما يقوم به بعض المفكرين الذين « يرحّبون بأيّ مذهب غربيّ، ويرفضون الأصول التي بُني عليها »²، لكونها أشبه بالنّسيج المتّصل أوّله بآخره، إمّا تؤخذ جملة أو تتحوّل إلى مجرد وهم مثلما يرى الأمريكي صامويل هنتنغتون حين يصف الحضارة الغربيّة بالتفرّد بدل الكونية في مقال نقله عنه عبد العزيز بن عثمان التّويجري قال فيه : « إنّ شعوب العالم غير الغربيّة لا يمكن أن تدخل في النّسيج الحضاريّ للغرب حتّى وإن استهلكت البضائع الغربيّة، وشاهدت الأفلام الأمريكيّة، واستمعت إلى الموسيقى الغربيّة، فروح أية حضارة هي اللّغة والدين والقيم والعادات والتّقاليد، وتتميّز حضارة الغرب بكونها وريثة الحضارات اليونانيّة والرومانيّة، وتدعو إلى فصل الدّين عن الدّولة، وإلى التعدّدية والحرية الفرديّة »³.

¹ روجي غارودي، العولمة المزعومة، الواقع - الجذور - البدائل، تعريب محمد السبيطلي، دار الشّوكانى للنّصر والتّوزيع، (د ط)، صنعاء (اليمن)، 1998م، ص17.

² عبد الله العروي، الإيديولوجيّة العربيّة المعاصرة، ط1، المركز الثّقافي العربي، الدّار البيضاء، 1995م، ص251.

³ عبد العزيز بن عثمان التّويجري، العالم الإسلاميّ في عصر العولمة، دار الشّروق، (د ط)، القاهرة، (د ت)، ص48.

يتضمّن كلام هنتنغتون استبعاد الحضارة الغربية لما دونها، كما يُظهر أنّ المعنى الباطن للعولمة من منظورها هو اتّخاذ الآخرين خدما لا شركاء، لاستغلالها عن النّد والنّظير، وعليه يمكن تفسير القول على وجهين: إمّا أنّه تأكيد على بقاء الآخر في درجة دون المواطن الغربيّ الأصليّ وإنّ بذل الوسع في سبيل الانتماء إليه، وحقق معايير الاندماج ظاهرا وباطنا، أو أنّه تذكير بشروط الاندماج الكامل في الحضارة الغربيّة، الذي يستلزم التخلّي عن الثّوابت العقديّة واللّغويّة والقيميّة واستبدالها بنقيضها، بدليل تركيز الرّجل على التعدّدية، والحرية الفردية، وفصل الدّين عن الدّولة؛ ما يعني أنّ في كلا الحالتين دعوة للاغتراب، والرضا بدور ثانويّ على هامش النّسيج الحضاريّ العالميّ.

وقد حصل هنتنغتون على مساندة فوكوياما في كتابه "نهاية التّاريخ وخاتم البشر" الذي يدور حول فكرة أنّ "ثقافة أمريكا هي الأنموذج الأعلى الذي يجب أن يُحتذى"، وهو ما يدخل ضمن نطاق ما يُسمّى بـ "الإنسانيّة المتفوّقة" التي تقسّم المجتمع عمليّا إلى سادة وعبيد، قال ولد خليفة: « وقد قامت الكولونياليّة منذ القرن الثّامن عشر، وقبل ذلك بالنّسبة لإفريقيا بتطبيق حرفيّ واسع النّطاق لما اعتبرته مهام الإنسانيّة المتفوّقة على من هم في رأيها أتفه من القروء في قريّتهم، ونفّذت سيّاسات الاكتساح والإذلال والاستئصال (Déracinement) النّقافي»¹.

يعود رفض الباحث للعولمة الغربيّة إلى ابتعادها عن الموضوعيّة في التّعاطي مع ثوابت الحضارة الإسلاميّة، لا سيّما الجانب الدّينيّ الذي يُعدّ مصدرا لها وأصلا، ما جعله يدعو إلى تقديم الإسلام في صورته الصّحيحة التي ترفض المساومة على القيم والمبادئ؛ ذلك أنّه « لم يرد في الذّكر الحكيم أيّ تعبير عن الدّين بصيغة الجمع أديان، فالله واحد، والدّين واحد في أصوله الكبرى وإن اختلف في تطبيقاته واجتهادات أتباعه»².

ويظهر رفض العولمة للاختلاف الدّيني، أو - قل للدّين الإسلاميّ - في انتصارها لمقترح توحيد الأديان، الذي يعني الوصول إلى دين مشترك في كنف المواثيق الدّوليّة،

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، ص2

² محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص187.

ينبثق عن حوار شامل، يتمّ خلاله إلغاء كلّ ما يضرّ العلاقة بين الأمم، كحذف الآيات المعادية لليهود والنصارى من القرآن الكريم*، وإعادة النّظر في قانون الأسرة الذي جاء به الإسلام، فضلا عن مراجعة القسمة الشرعية في الميراث وضرورة المساواة فيها بين الجنسين، وإقرار الحرية المطلقة، وهذا لا شكّ تدخل صارخ فيما يسمّيه دعايتها - جهلا وزورا- حرية المعتقد وتقرّه هي (العولمة) ظاهرا؛ «ومن المفارقة أن يؤديّ تزايد ظواهر العولمة والنّمذجة الثقافيّة من الدّول المركزيّة (core states) التي تقود الحداثة منذ ما يزيد على قرنين إلى نقيضها، أي إلى الانكماش أو البحث عن الأصل، أو التّخوّف من الآخر ورفض أسلوبه في الحياة، والاهتمام بحدود ما هو مقبول أو مرفوض حسب العادات والتّقاليد، أو بسبب الوازع الدّينيّ، أو التجنيد السّياسيّ أو الإيديولوجيّ»¹.

يُستفاد من هذا أنّه ليس من الحكمة إلغاء الخصوصيّات المحليّة التي تتحدّد بموجبها درجة التّقبّل والرفض بين التّقافات، فنحن أمام معركة ثقافيّة تحتلّ فيها الأبعاد الرّمزيّة والقيم الفكرية موقع الصّدر، وهو ما يفسّره استقطاب الغرب لملايين الطّلبة الأجانب خاصة المسلمين منهم، وتخصيص آلاف الجامعات والمعاهد لهم** حتّى تتعدّى مناهجها حدودها الجغرافيّة فتبلغ ما بلغته تلك المناهج، الأمر الذي توجّس منه الرّئيس الفرنسيّ الأسبق جاك شيراك رغم انتمائه للحضارة الغربيّة حين «عارض قيام مطعم مكدونالدز الذي يقدّم الوجبات الأمريكيّة، مسوّغا ذلك أن يبقى برج أيفل منفردا بنمط العيش الفرنسيّ»².

* من ذلك توقيع 300 شخصيّة فرنسيّة في أبريل 2018م يتقدّمهم الرّئيس الأسبق نيكولا ساركوزي، وزعيم اليمين لوران فوكييه، ورئيس الوزراء الاشتراكيّ السّابق برتران دولانو، وفنّانون من بينهم المغنيّ شارل أزنافور، والممثّل جيرارد ديباردو، ومتّقون، ودينّيون يهود و(مسلمون) وكاثوليك على مطالبة بحذف سور من القرآن الكريم تدعو إلى قتل اليهود والنّصارى والكفار، ضاربين عرض الحائط طابعها المقدّس، وسياقها الدّينيّ والتّاريخيّ الخاصّ بها.

¹ محمد العربي ولد خليفة، التّحوّلات الاجتماعيّة والسّياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص29.

** لا تكاد تخلو جامعة غربيّة من قسم مخصّص للدراسات الإسلاميّة أو الشّرق الأوسط منذ قرنين على الأقلّ، وتحديدًا منذ الدراسات الاستشراقيّة، وقد زاد الاهتمام بها عقب أحداث 11 سبتمبر 2001م بالولايات المتّحدة الأمريكيّة، هدفها تخريج طلبة مسلمين يفهمون الإسلام من منظور غربيّ، ويتبنّون المقولات الجاهزة والافتراضات المسبقة عنه، فيعمدون إلى جلد الدّات، وارتداء لباس التّعالي على أبناء جلدتهم، من خلال رفض المرتكزات والأصول والقواعد التي وضعوها لقراءة الإسلام، واعتبارها معايير تعطلّ الفكر، وتلغي الاجتهاد، مقابل الدّعوة إلى إعادة قراءة الإسلام وفق مقاربات غربيّة حدائيّة، وهذا لا شكّ نوع من الاستشراق الدّاتي، والوقوع في الهزيمة النفسيّة والحضاريّة تجاه الغرب.

² الحاجي عمر، العولمة أمام عالميّة الشريعة الإسلاميّة، ط1، دار المكتبي، دمشق، 1420هـ/1999م، ص51.

ولقد استعان ولد خليفة للتدليل على الرأي القائل باستحالة فرض نماذج ثقافية وتعميمها دون العودة إلى الاعتبارات الدينية والاجتماعية والسياسية والإيديولوجية الخاصة بكل بلد بمثال سرد فيه العلاقة بين المرأة الجزائرية والحجاب عبر فترات زمنية مختلفة، استهلها بالمرحلة الاستعمارية التي ميّزها تمسك النساء بمختلف أعمارهنّ بالحجاب، ورفضهن نزعه رغم المغريات، لينتقل بعدها إلى سنوات السبعينات وبداية تخليهن عن "الحايك" تدريجيا باستثناء الكبيرات في السنّ رغم قلّة الضغوط ، ويختم بتسعينات القرن الماضي التي شهدت عودة غير مسبوقه للحجاب، حيث وصل الأمر إلى ارتدائه من قبل أغلب الأمهات حتّى في البيوت، وهو ما يعتبره بعضهم نتيجة لموجة (الإسلام السياسي) ** بينما يرى آخرون أنّه ردّ فعل ثقافي مجتمعي على التّغريب¹.

إنّ انتقاد الباحث لممارسات العولمة لا يعني دعوته لرفضها مطلقا، بقدر ما هو تحفيز للبحث عن آليات تتيح افتكاك مكان محترم فيها، ينأى بالأمّة عن تقديم تنازلات؛ فالحلّ لا يكمن - حسب - في اتّخاذ موقف سلبيّ منها، وإنّما في تضامن الدّول الإسلامية فيما بينها، ومحاولة استغلال مؤهلاتها المادية والمعنوية؛ فالإسلام رسالة جامعة تحثّ على التّفكير السّليم المؤيّد بالوحي الصّادق، وتدعو للتفتّح على العلوم والأفكار، و « الحضارة الإسلامية جمعت عدّة ثقافات متناثرة بتراتها السابق، وبمرجعية من المنقول والمعقول »².

بعد دراسته للموضوع من كلّ الجوانب خلص الباحث إلى أنّ سعي تجنّب الصّراعات المفتعلة داخل حدود الدولة الواحدة أو بين دولتين مختلفين لا يحدث إلّا في كنف المساواة بين البشر على اختلاف أنسابهم وألوانهم، وإقرار التكافؤ بينهم، وضمان حقّهم في الاستفادة

* لباس محتشم أبيض اللّون يستر جسد المرأة من الرأس إلى القدمين، تميزت به نساء الجزائر والمغرب العربيّ الكبير.
 ** مصطلح حديث الولادة، غربيّ النشأة والمصدرية الفكرية، ذو أهداف سياسية خطيرة، يحيل إلى الأصولية والإسلاموية والتطرّف (حسب الرؤية الغربية) ويقصد بها الجماعات التي توصف بالإسلامية التي انتشرت في الوطن العربيّ وفي باكستان والهند وماليزيا واندونيسيا وغيرها، تتلخص أهدافه في تقسيم الدّين إلى سياسيّ وطقوسيّ وتعيديّ وأصوليّ، تمهيدا لعلمنة الإسلام وإخراجه من إدارة شؤون حياة المسلمين من خلال إيهام الرأي العام أنّ الحكم والسياسة ليس من صلب الإسلام وإنّما دخيلة عليه، إضافة إلى إجهاض أي بادرة لقيام نهضة إسلامية حديثة، (ينظر، عمرو عبد السميع، المتطرفون (ندوات ودوائر وحوار)، دار نوبار للطباعة، ط1، القاهرة 1993م، ص354)

¹ ينظر، محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص30.

² نفسه، ص 252.

مما أنتجته الحضارة في كلّ مكان وزمان، باعتبارهم عنصرا فاعلا كان له إسهام سابق في إحدى حلقاتها بما أنّه لا وجود لبداية من العدم، « ولعلّ هذا ما قصده فيلسوف اليونان أبيقور بمقولته الشهيرة: لا يحدث شيء من لا شيء ¹ »؛ غير أنّ العولمة بصورتها الرّاهنة لا تقرّ بهذا بينما يضمنه الإسلام؛ وعليه إذا كان ادّعاء الاندماج فيها دون التجردّ من الثّوابت والأصول وهما على رأي بعضهم، فإنّ القبول بها تحت هذا الشرط هو ضرب من المجازفة يعرّض الأمة لفقدان هويّتها.

3- حدود الحرية:

إنّ الحديث عن الحرية هو حديث عن موضوع شديد الأهمية، لما يندرج تحته من موضوعات فرعية تشمل الحرية في القصد، والاختيار، والتّعبير؛ فهي من القيم الإنسانيّة التي يختلف مفهومها باختلاف البيئة، والعقيدة، والتّوجّه السّياسي، والاجتماعي، وهي من القيم التي أقرّتها الشّرائع والدّساتير عبر التّاريخ، وهي في الإسلام أوكد، إذ لا يزال المسلمون يردّدون إلى اليوم المقولة المنسوبة إلى الخليفة عمر بن الخطاب (رضي الله عنه) "متى استعبدتم النّاس وقد خلقتهم أمهاتهم أحرارا"، وقول علي بن أبي طالب رضي الله عنه: " لا تكن عبد غيرك، وقد جعلك الله حرا"؛ بيد أنّه ينبغي معرفة حدود المصطلح بين الوجهتين الإسلاميّة والغربيّة، حتّى ينجلي الغموض فيتّضح المقصد من دخول الموضوع ضمن اهتمامات ولد خليفة.

تريّ الوجهة الإسلاميّة أنّ اللّبنة الأولى لبناء حضارة ما هي تحرير الإنسان من الإنسان، وليس من الشّرع وما تعارف عليه النّاس مما يُصدّق هذا الأخير ولا يتناقض معه، أي أنّها قائمة على مرجعية أخلاقية يشكّل الشّرع إطارها العام الثّابت بما يضيفي عليها من عدل ومساواة، فعُدّ التخلّص من عبادة الأوثان تحرّرا، والانفلات من قيد الجهل تحرّرا، والتجرّد من الأهواء والميول الشّخصيّة تحرّرا، والقضاء على التعصّب تحرّرا، حتى غدا هذا المفهوم قرين الحياة عند بعض أهل العلم، لاقتترانه بمفاهيم العدالة والتّقّدّم والهويّة

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص187.

والحضارة، قال ولد خليفة متحدّثا عن الشعب الجزائري: « فالحرية هي طبيعتهم الثّانية وهي عندهم المرادف للحياة نفسها »¹، وهو ما يتفقّ مع مذهب رائد الحركة الإصلاحيّة في الجزائر عبد الحميد بن باديس الذي يرى أنّ المُعتدى عليه في شيء من حرّيته كالمُتعدى عليه في شيء من حياته حين قال: « إن حقّ الإنسان في الحرّية كحقّه في الحياة، فمقدار ما عنده من حياة هو مقدار ما عنده من حرّية »².

ولا تختلف المرأة مع الرّجل حسب هذه النّظرة، فحرّيتها لا تنتهي عند التخلّص من حجاب السّتر والعفّة، أو محاكاة نساء الغرب في لباسهنّ ونمط عيشهنّ مثلما أريد لها، وإنّما تكمن في مدى المحافظة على هويّتها وعقيدها، وهذا ما أدركته نساء الثّورة الجزائريّة، ففرضت على المجتمع يومئذ تغيير نظرتّه إليها، ومراجعة فهمه لمنظومة القيم حسب ما أشار إليه الباحث، حيث « تحررت المرأة من النّظرة الدّونية، وأصبح عدد من النّساء رفقاء وجنبا إلى جنب مع الرّجال في معركة التّحرير، وفي كثير من متطلّبات الدّعم مثل المؤونة والإيواء، بمباركة العائلة وتشجيعها، وهو تغيير واسع وعميق في منظومة القيم الجزائريّة المعتمدة في مجتمع يغلب عليه النّمط المحافظ الذي يقرن المرأة بالشرف، وجمعت العائلة سواء في الرّيف أو المدينة »³.

أمّا الحضارة الغربيّة فترى بتحرير الإنسان من كلّ القيود، بما فيها الشّرائع والأعراف، حيث تعتبره حرّا ما لم يلحق الضّرر بمن حوله، وهو ما تعبّر عنه مقولة " تنتهي حرّية الفرد عن بداية حرّية الآخرين"؛ إلّا أنّ الشّريعة الإسلاميّة تختلف مع ذلك اختلافا يوضّحه حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم « لا ضرر ولا ضرار »⁴، الذي فسّره بعض الفقهاء بقولهم: الضّرار معروف وهو إلحاق الأذى بالآخر، أمّا الضّرر في هذا الحديث فيعني إلحاق الأذى بالنّفس باقتراف ما حُرّم عليها؛ ليتبيّن أنّ ما هو محرّم شرعا لا يجوز اقتراف

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص 175.

² محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، وزارة الثّقافة، (د ط)، الجزائر، 2007م، ص 46.

³ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسّياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 255.

⁴ أبو زكريا يحيى بن شرف النّووي، كتاب الأربعين النّووية، شرح: احمد عبد الرزاق البكري، دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، ط4، القاهرة، 1428هـ/2007م، ص 24.

شيء منه في الغيب أو الشهادة بذريعة الحرية الشخصية حتى وإن لم يتعدّ إلى الغير، لعدم وجود الضرر فيما شرعه الله لعباده من الأحكام.

كما يلاحظ أنّ الحرية عند الغربيين غالبا ما اقترنت بالنشاط السياسي، وهي حرية مصنوعة وشكلية، حيكّت لخدمة مصالح المسؤولين، ويعتبر أهل السياسة في البلاد العربية والإسلامية أكثر الفئات تأثرا بهذا التوجّه؛ مثال ذلك رفض جماعة من النواب البرلمانيين في الجزائر التصويت على رفع الحصانة عن نائبين متّهمين بالفساد ينتميان إلى حزب من أحزاب الأغلبية مقابل الموافقة على رفعها عن نواب آخرين لا ينتمون إليه*، وهذا من الفهم الخاطئ والاستغلال السيئ لتلك الامتيازات، يكشف استهداف مصالح ضيقة، وخدمة جهات أخرى غير الشعب، وفي هذا يورد ولد خليفة كلاما لزعيم الشيوعية كارل ماركس يتحدث فيه عن المواطن البسيط قائلا: « قد يكون حرّا في وضع بطاقة الانتخاب في الصندوق، ولكنّ أجهزة الدعاية والصحافة والمترشّحون أنفسهم هم تحت الإشراف المباشر للمسيطرين على رأس المال، إنّ المطلوب هو التحرير وليس الحرية »¹.

يتّضح مما سبق أنّ القول بتقليص الإسلام لمقدار الحرية المكفول للأشخاص هو رأي جانِب للصواب، والأجدر القول إنّ هذّب الحريات وأعطاهما بعدا إنسانيا، لأنّ البهائم هي التي تتمتع بحرية لا حدود لها، لكونها لا تملك وازعا من عقل أو دين يمنعها، ومبرّر ذلك أنه لما أطلق الغرب الحرية للأفراد استغلّوها كأسوء ما يكون؛ حيث انتشر الفساد والانحلال الأخلاقي؛ وعليه فالحرية باتّمت معانيها أشمل من أن تنحصر في تحصيل اللذة والمصلحة، أو الانعتاق من أي نوع من القيود، وأوسع من أن تقتصر بمسألة الوجود والغاية منه، ولا بمسألة القضاء والقدر بين الجبر والتّخيير، لكونها تمتدّ إلى مجالات تخصّ التّمنية البشرية، وأخرى تتعلّق بالتّمنية المادية، تجمع بينهما علاقة تلازمية.

* تعود تفاصيل الحادثة إلى شهر أكتوبر من سنة 2019، حين صوّت أغلبية النواب ضد رفع الحصانة عن النائبين أحمد أوراغي وأحمد طالبي المنتميان إلى حزب جبهة التحرير الوطني.

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 95.

ومما يدلّ على مخالفة الباحث لهذا التوجّه ابتعاده بالمصطلح عن مفهوم اللذة والشهوة، واعتباره شرطا أوليا للتقدّم والتّنامية بمختلف مجالاتها، ذلك أنّ التحرّر من هيمنة الاستعمار لا معنى له - عنده - في ظلّ استمرار التّبعيّة الاقتصاديّة والسياسيّة والفكريّة له، فمطلب الحرية في السّلم لا يقلّ عنه في الحرب؛ هذا ما حاول توضيحه بالقول: « إنّ أدنى تصفّح لأوراق الماضي القريب ليكشف لنا عن عزم الجزائر على المضيّ قدما في الطّريق الذي رسمته قوافل الشّهداء، ونعني به طريق التحرّر بجميع أشكاله، هذا الطّريق الذي يمرّ حتما عبر الاضطلاع على سياسة من التّأمينات الاقتصاديّة التي كانت مقدّمة ضروريّة لسياسة جريئة في ميدان البناء الوطني »¹.

فرّق ولد خليفة بادي الأمر بين التّبعيّة بصفتها شكلا من أشكال القابليّة للاستعمار والرّضا به، وبين الانفتاح باعتباره ثمرة من ثمرات التحرّر تؤتي أكلها إذا مورست على الوجه الصّحيح؛ فالأنموذج الغربيّ مفروض مبدئيّا، والتّعامل معه يتمّ بإحدى الطّريقتين، وبالتالي من الأجدر - حسب - البحث عن آليات لتطويعه، بدل الانكفاء على الذات ومحاولة الانفلات منه؛ ولا يرى سبيلا لذلك غير التّفاعل مع الحضارة الغربيّة مع التّغيير في بعض جزئياتها بما يتيح المحافظة على الإطار العام للبنى العقائديّة، والثّقافيّة، والتّاريخيّة للمجتمع، ويوافقه الرّأي عبد المجيد مزيان الذي يورد مثالا في هذا الصّدّد قائلا: « في الصّين توجد أنظمة سياسية من نوع أوربيّ، كما توجد تكنولوجيا معاصرة، وعلوم من أصل غربيّ، ويوجد مع هذا شعب دون مناعة ثقافيّة، إذ بقي هناك القدر الأدنى من الثّقافة الوطنيّة بما فيه من لغة وظيفيّة ومقوّمات وطنيّة واضحة في السّلك الاجتماعيّ، كل هذا جعل الصّين تضمن لنفسها الاستقلال الحضاريّ رغم الاستيراد الضّخم الذي أنتت به من أوربا »².

أمّا التحرّر في الميدان الدّيني فلا يكون حسب - بالتملّص من أحكامه، نزولا عند رغبة القائلين بذلك، وإنّما يكون بالتوجّه إليه مُساءلة ومُدارسة وتجديدا، بغرض الفكّك من العقائد

¹ محمد العربي ولد خليفة، من أجل ثقافة قوميّة أصيلة، مجلة الثقافة، ع59، وزارة الثّقافة، الجزائر، أكتوبر 1980م، ص7.

² عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة، الغزو الثّقافي، مجلة الأصالة، س3، ع13، صفر - ربيع الأوّل 1393هـ / مارس - أبريل 1973م، ص141.

الباطلة، والمناهج الفاسدة التي كان للحركات الاستعمارية يد فيها، وهو ما يدخل في باب تحرير العقول والأذهان، الذي يُعتبر التخلّص من قيود الجهل أولى مراحلها، والبعد عن التبعية للاستعمار والقابلية له والانبهار به ثانيها، لأنّه السبيل لبلوغ « أكبر تنمية يستهدفها المجتمع ألا وهي ترقية الإنسان وتحريره من أغلال الأمية، والإطاحة بالبدع والشعوذة والاتجاهات الرجعية »¹.

التزام الباحث بالمنهج الفكري الذي وضعه لنفسه، والذي يقوم على فكرة أنّ « الحداثة لا تلغي الماضي، ولا تعني الاكتفاء باستهلاك الفائض المخصص للتصدير »² جعله يعالج كلّ المسائل المتعلقة بالحرية بنفس الشكل والمنهجية، ومنها علاقتها بالإبداع والتعبير والنقد؛ فتعرض لمختلف مكونات العملية الإبداعية متمثلة في الخطاب (الإبداع)، والمؤلف (المبدع)، والمجتمع (المتلقي)، وتعامل مع الموضوع باعتباره منفذا لحلّ معضلة الهوية الجماعية، التي يعتبر تجاوزها مؤشرا إيجابيا للانتقال بالأمة إلى عهد جديد، ذلك أنّ « إنجاز التحرر من الاستعمار بدون استعادة وإحياء الثقافة الجماعية يُعتبر خلا لا يحتمل، كما أنّ استعادة ثقافة بدون اللغة التي تحملها يكون أمرا أقرب إلى العبث »³.

المبدع عند ولد خليفة هو مفكر يسعى لإعطاء الوجود دلالة وللحياة هدفا وغاية، ما يفرض عليه الاضطرار بمسؤوليات تتجاوز مجرد إدراك قدر من الجمال، أو تفجير طاقات فنية كامنّة في الذات؛ فإذا كان من معاني الإبداع الإتيان بشيء جديد لا سابق له، ومن سمات الحرية الانعتاق من النماذج المفروضة ماضيا وحاضرا، فإنّ إضافة اللفظ الأول إلى الثاني على مستوى التركيب (حرية الإبداع) يدلّ على استثمار الفنون والآداب في البحث عن آفاق جديدة، تسمح باقتحام ميادين مغلقة ذات صلة مباشرة بالمجتمع، سقطت من اهتمامات أهل الفكر لاعتبارات سياسية أحيانا، واجتماعية أخلاقية أحيانا أخرى، « فإذا

¹ محمد العربي ولد خليفة، التّحصيل المدرسي وعوائقه النفسية والاجتماعية في المرحلة الابتدائية، مجلة الثقافة، ع 35، أكتوبر 1976م، وزارة الثقافة، ص46.

² محمد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللغة العربية، ع32، 2014م، ص34.

³ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص437.

توقف المفكر عن الفتح والاقتحام عجز عن الإبداع، إنّ الإبداع نفي وإثبات، بناء وهدم، حرية تبحث عن مزيد من الانعتاق»¹.

لا تتوقف عجلة الزمن بالنسبة للمبدع ولا ينبغي لها أن تتوقف عند فترة معينة، أو عند أحداث بعينها، فمن صفات التراث التجدد، والإبداع تراث إنساني مشترك يحتاج إلى كثير من النقد والمراجعة والتطوير حتى يستطيع مواكبة العصر فيستمر عطاؤه؛ ذلك أنّ من نواقض الحرية التسليم بقوالب إبداعية محددة، يلتزم المبدع بعدم الخروج عنها، لكونها تشتمل على معايير الفن الراقي التي لا توجد خارجها؛ فهذا قهر فكري واحتقار للإبداع تستفيد منه أطراف طفيلية سماها ولد خليفة « حاشية التشريفات الثقافية أو ذباب الثقافة »² ، خاصة أنّ من معاني الحرية عنده إثراء القاموس الإبداعي للأمة، وتعزيزه بنماذج من الإبداع العالمي على سبيل التلاقح، وإلا انقلب الأمر إلى حرية وهمية مضللة، تستعمل عبارات الكفاح والنضال والوطنية وتصفية الاستعمار في غير موضعها؛ ولعلّ هذا هو المقصود من قوله: « إنّ التحرير في رأينا ليس كولونيالية مقنعة ولا تبعية محتومة لا مناص منها، إنّ أساسا انطلاق الحرية من الهوية الوطنية وعودة إليها، بثروة أغنى وأحدث، إنّها المنبع والمصب »³.

استنادا إليه يظهر رفض ولد خليفة للحرية "الصورية"، التي يدّعي أصحابها التحرر بدنيا بينما يرتبطون بمستعمر الأمس فكريا وثقافيا، حيث يرى أن تحرير الشعب والوطن ينبغي أن يكون « هو المفتاح إلى الحقوق الأخرى الفردية والجماعية، والمواطنة التي تشارك وتحاسب »⁴، وعلى ضوء هذا قدّم نقدا لاذعا لألبير ميمي* الذي يُعطي الأفضلية المطلقة للحرية حتى مع ما يشوبها من تبعية مفروضة للغالب، فهو من جهة يصف المغلوب بأنه

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص 64.

² نفسه، ص 81.

³ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص 440.

⁴ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص 34.

* Albert Memmi: مفكر وروائي وسوسيولوجي، تونسي الأصل، يهودي الديانة، من أهم كتبه: صورة المستعمر، (ينظر عبد الوهاب شعلان، ألبير ميمي وحدود تفكيك الميثولوجيا البيضاء، مجلة رؤى فكرية، مخبر الدراسات الأدبية والفكرية، ع 1، فيفري 2015، الجزائر، ص 56).

في منزلة من المنزلتين لا هو حي ولا هو ميت، بينما يصرح من جهة أخرى أنّ الحرية أفضل دائما من العبودية؛ فعن أي حرية يتحدث؟!، يقول ولد خليفة: « إن مسلمة ميمي عن الأفضلية المطلقة للحرية لا تعدو أن تكون تعزية فلسفية ذات أساس منهجي (paradigme) لأن الاستجابة تمت من الداخل عن طريق تبني قطاعات من النخب في المجتمعات العربية والإفريقية بوجه عام للصورة التي ركبها الغرب عن شخصياتهم وثقافتهم، وتتكون تلك الصورة من الإحساس الحاد بالدونية واحتقار الذات »¹.

يحتّم علينا الإطلاق غير المشروط لحرية التفكير والإبداع التفريق بين نوعين من الحرية:

الأولى- حرية طالب بها فنانون ومبدعون لكسر طابوهات، ومخالفة أعراف، ومعاكسة قوانين شرعية، أدت إلى انتشار الأغاني الهابطة، والفيديوهات الخليعة، والروايات الداعية إلى الشذوذ، والمستهزئة بالدين، تحت ذريعة " يجوز للمبدع ما لا يجوز لغيره " قياسا بمقولة " يجوز للشاعر ما لا يجوز لغيره "؛ وهذا من الحرية المذمومة التي لا تناسب مجتمعاتنا المحافظة، لكونها لا تأخذ المتلقي بعين الاعتبار، فتبتعد عن الأصل القاضي بأن الإبداع عقد بينه وبين المبدع، كما تنأى بهذا الأخير عن التقيد بحدود الشرع، والأعراف المجتمعية، وذوق القارئ ومرجعياته الثقافية، وبالتالي قد ينقلب مفهوم الحرية في هذه الحال رأسا على عقب، خاصة إذا سلّمنا بأسبقية المسؤولية على الحرية في النقاش الفلسفي الدائر حول أيهما أسبق، والذي فصل فيه الدكتور بديع الكسم بالقول: « الحرية في مستوى الأخلاق الراكدة في حدود المفهوم الفردي للحياة تعني توكيدا مباشرا للذات، بحيث لا تعدّ المسؤولية إلا نتيجة لاحقة بها، فشعار الفرد هنا أنا مسؤول بمقدار ما أعطى من حرية، لكن الإيمان بهدف كبير يقلب هذه العلاقة رأسا على عقب ويجعل من المسؤولية مبدءا أوليا ومن الحرية ثمرة حمل المسؤوليات (...) وهكذا ينقلب الشعار ويصبح: أنا حرّ لأنني مسؤول، بمعنى أنني لا أطبع بطابع الحرية إلا بمقدار ما أكافح »².

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، ص27، 28.

² بديع الكسم، الثورة العربية، مجلة الأصالة، س1، ع1، محرم 1391هـ/مارس 1971م، ص29.

أما الثانية: فهي حرية النقد وإبداء الرأي في شؤون الحياة المختلفة، وهي حرية محدودة ينبغي توفرها في المبدع ما لم يمسّ الوحدة المجتمعية، بيد أنها غائبة أو مغيبة في كثير من البلاد العربية والإسلامية، رغم وجود مفكرين يتميزون برجاحة عقل، وفطرة سوية، ونظرة للأمور ثاقبة، إلا أنهم يُحجمون عن تبين الحق خوفا من التضييق الممارس ضدهم من طرف حراس الثقافة، ومؤسسات الرقابة، الذي يصل أحيانا إلى السجن والمتابعات القضائية والعزل من المنصب، مما أدى إلى انتشار قصائد وروايات وآراء نقدية غير معلومة المصدر، خصوصا على صفحات التواصل الاجتماعي.

عقد عادل المعلم في الجزء الثاني من كتاب "ماذا يريد العمّ سام؟!!!" مقارنة بين الطريقة التي عومل بها كلّ من روجي غارودي* وسلمان رشدي** نظير ما بدر منهما من أفكار، بغرض تسليط الضوء على السياسات التي تنتهجها بعض الدول إزاء الآراء النقدية التي تضر مصالحها وإن كانت صوابا، والأخرى التي تخدمها وإن كانت زيفا؛ وفيها:

* فيلسوف وكاتب فرنسي، كان شيوعيا لكنه طرد من الحزب الشيوعي عام 1970م بسبب اتهاماته المستمرة للاتحاد السوفييتي، ثم ما لبث أن أعلن إسلامه عام 1982م متّخذا الاسم رجاء، لكن للعلماء أقوال في إسلامه: منهم من اعتبره مسلما ومنهم من اعتبره غير ذلك، لا سيما بعد الحوار الذي أجرته معه مجلة "المجلة" (839ع) والذي قال فيه: "انتهيت إلى الإسلام دون التخلي عن اعتقاداتي الخاصة وقناعاتي الفكرية"، وأنه عتق إسلاما هو خليط من الأديان: اليهودية والنصرانية والإسلام، فضلا عن قوله: إنّ السنة النبوية والفقهاء المستنبت من الكتاب والسنة انتهت صلاحيتها في هذا الزمان، وقوله إنّ الصلوات المفروضة في اليوم والليلة هي ثلاث صلوات وليس خمس، وأنّ حقيقتها هي التفكير العميق في الذات الإلهية ولست تلك الحركات التي نؤديها، وقوله إنّ المقصود بالصيام ليس الامتناع عن الأكل والشرب وإنما هو معاني الصيام وأهدافه، إلى غير ذلك مما هو معلوم من الدين بالضرورة؛ فعلى ضوء هذا اعتبرته طائفة من العلماء كافرا أصليا لم يدخل الإسلام أصلا، على غرار الشيخ عبد العزيز بن عبد الله بن باز رحمه الله (ينظر، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، مجموع الفتاوى، (139/9))، ومنهم من توقف في ذلك بحجة إنكار غارودي لكثير مما نسب إليه في ذلك الحوار. بعد مجازر صبرا وشتيلا أصدر مقالا في صحيفة "لو موند الفرنسية" بعنوان "معنى العدوان الإسرائيلي بعد مجازر لبنان" سبّب له عديد المشاكل والصدامات مع المنظمات الصهيونية التي شنت حملاتها ضده، وكان من ثمارها أن حكمت عليه المحكمة الفرنسية بتهمة تشكيكه في محرقة اليهود في كتابه "الأساطير المؤسسة لدولة إسرائيل" استطاع أن يؤلف أزيد من أربعين كتابا أشهرها: الإسلام دين المستقبل، الإسلام وأزمة الغرب، حوار الحضارات، وغيرها.

** روائي وكاتب بريطاني من أصل هندي كشميري، تعنى جميع أعماله بالعديد من الروابط والاختلالات والهجرات بين الحضارتين الشرقية والغربية، أحدثت روايته "آيات شيطانية" جدلا كبيرا واحتجاجات من المسلمين في شتى أنحاء العالم لاشتغالها على إساءات للنبي محمد صلى الله عليه وسلم، هدد بالتصفيّة أكثر من مرة، ما جعل الحكومة البريطانية تضعه تحت حماية الشرطة، انتخب عضوا للجمعية الملكية للأدب وهي المنظمة الأدبية العليا في المملكة المتحدة، كما قلّد وسام الفنون والآداب الفرنسي، ومنح لقب فارس على يد الملكة إليزابيث الثانية بسبب (خدماته في الأدب) حسب ما صرح به حينها، من أبرز أعماله: أطفال منتصف الليل، آيات شيطانية، العار، (سيد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربية السعودية، 1442هـ/ 2004م، ص76).

أن غارودي غُرمَ بعشرين ألف دولار بعد جلستي استماع بتهمة إنكار جرائم ضد الإنسانية، بعدما قدّمه اللّوبي الأمريكي للمحاكمة بسبب كتابه "الأساطير المؤسسة للسياسة الإسرائيلية"، الذي طالب فيه بعمل بحث علمي عن "الهولوكست"، للكشف عن حجم العملية والعدد الحقيقي للضحايا، رغم أنه لم يكن أول من تكلم في الأمر، ناهيك عن تعرّضه للتضييق من قبل جماعة بيطار الصهيونية المسلحة التي اعتدت أيضا على الصحفيين الذي حضروا المحاكمة، وتهديده من طرف آخرين بالتصفية الجسدية، والاعتداء على المكتبات التي توزّع كتبه في فرنسا وسويسرا واليونان، كما أنّ نفس الموقف تقريبا حدث في السبعينات للسيناتور الأمريكي المخضرم (ويليام فولبرايت) حين تحدّث عن سيطرة اليهود على الكونجرس الأمريكي، إذ خرج منه ولم يعد، وفي الثمانينات لزميله (بول فيندلي) حين فنّد الزعم بحرية الكلمة في أمريكا في كتابه المشهور: "من يجرؤ على الكلام؟" حيث كلّفه ذلك مقعده في مجلس النواب.

أمّا سلمان رشدي الذي وضع كتابا يتجهّم فيه على نبيّ الإسلام وأزواجه وأصحابه متهمّما، فقد استحقّ أن يقابله الرئيس الأمريكي الأسبق بين كلينتون في البيت الأبيض، وخرج يُعلن للعالم أن تلك المقابلة جاءت لتأكيد مساندة الإدارة الأمريكية لحرية الكلمة، كذلك دعاه رئيس الوزراء البريطاني للعشاء في منزله¹.

4- مشكلة الديمقراطية :

تناول ولد خليفة مشكلة الديمقراطية بإسهاب في مختلف مؤلفاته، فبحث علاقتها بالشريعة الإسلامية، ودرس مدى قابليتها للنمذجة وفق المرجعية الثقافية والعقائدية للمجتمع، وإمكانية الاستفادة من آلياتها دون مضامينها وأساسها النظري، ويُعتبر كتاب "حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية" من أهمّ الكتب التي طرح فيها القضية، إذ فتح المجال لتعدّد الأصوات واختلاف الآراء من خلال استعمال لعبة أسلوبية تعتمد على الحوار بين شخصيات افتراضية يمثل كلّ منها توجهًا بعينه؛ تراوحت آراؤهم بين رافض لها مطلقا معنى ومبنى، وداع إليها لا يرى حرجا في تطبيقها على المجتمعات الإسلامية كما

¹ ينظر، نعم تشومسكي، ماذا يريد العمّ سام؟، ج2، بقلم عادل المعلم، ط1، 1419هـ/1998م، دار الشروق القاهرة، ص90.

جاءت من الغرب، وقائل بانتقاء ما يتوافق منها مع الثقافة الأصلية وترك ما ينافيها؛ ولقد اختار لها أسماء توحى بالتوجه الذي تمثلته حتى دون الاطلاع على آرائها، وهي (مايك ريش، وفي عمران، ناظم أبو يسري، سفاح بن خيبر، وغيرها)* .

فما الديمقراطية؟ وما المبادئ التي تقوم عليها، والمرجعيات التي تسندها؟ هل هي نظام وإيديولوجية عامة أم مجرد آليات؟ وهل يمكن الفصل بين هذه وتلك؟ هل يصلح إسقاطها بصورتها الغربية على الشعوب الإسلامية، أم هي بحاجة إلى ضوابط خاصة بهم؟

حاول الباحث الإجابة عن هذه التساؤلات بوضع الديمقراطية ضمن مجموعة الخطابات الثقافية المرتبطة بالمجتمع ارتباطا وثيقا، باعتباره الفضاء الذي يحتويها والميدان الذي تتجلى خلاله، فهو الذي يحدد عادة شكلها ومضمونها، ودليل ذلك اختلاف تطبيقاتها من بلد إلى آخر، ما جعله يستحدث مصطلح "الديمقراطية الثقافية" الذي يعتبره أصلا تنبثق عنه أشكالها الأخرى، في قوله: « ويبدو لنا أن المدخل النقدي الذي يرصد ظاهر المجتمع في علاقته الجدلية مع المنتج الفكري والعلمي والإبداعي تأثرا وتأثيرا هو مفتاح الديمقراطية الثقافية التي تمهد للأشكال والممارسات الأخرى للديمقراطية، إذ يمكن الجزم أن الديمقراطية تنمو وتترعرع في البنية الثقافية أي في أركانها الاجتماعية والتربوية من الأسرة إلى قمة هرم السلطة»¹.

* - مايك ريش: شخصية ترى أن الديمقراطية هي مشكلة العالم العربي، وكل البلدان النامية، إذ تنتقد الممارسات الخاطئة لها في تلك البلاد، كعدم التفريق بين الأنظمة والدساتير، وتوريث الحكم وكأنه ملكية شخصية، وتدعو في الجهة المقابلة إلى تبني النظام الديمقراطي على النمط الغربي شكلا ومضمونا.

- وفي عمران: شخصية ترى أن الديمقراطية من مساوئ الاستعمار والاستغلال الأجنبي، وأن أنموذجها الغربي قد يصلح لأوروبا كمفهوم غير أنه لا يمكن تطبيقه بنفس الصيغ في البلدان العربية التي تحتاج إلى صيغ ذات خصوصية عربية.

- أما شخصيتنا ناظم أبو يسري وسفاح بن خيبر فتمثلان الضحية والجأ، حيث تشير الأولى إلى الشعب الفلسطيني، والثانية إلى الاحتلال الصهيوني (ينظر: حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية، ص21).

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص11.

أصل كلمة (ديمقراطية) يوناني، يعني في أرجى معانيه حُكم الشعب نفسه بنفسه، أو إن شئنا السيادة المطلقة للشعب في تسيير شؤون حياته؛ فهي ترفع من شأن البشر وتضعهم في منزلة لا يقيدهم فيها ضابط ولا شرع، كما تقوم ظاهراً على مبادئ عامة، تحمل قيماً أخلاقية ثابتة، جاءت بها كل الشرائع واتفق عليها أسوياء البشر، رغم أنها اقترنت في الضمير الجمعي العالمي بها دون غيرها، تتمثل أساساً في الحرية، والعدالة، والمساواة، وتكافئ الفرص، وضمان حقوق الإنسان، هذا على الصعيد النظري، أما على صعيد الممارسة السياسية فإنها تقوم على مبدأ التداول على الحكم والفصل بين سلطات ثلاث: تشريعية يمثلها المجلس الوطني (البرلمان) تقوم بإصدار القوانين، وتنفيذية تُشرف عليها الحكومة بعد موافقة المجلس الوطني على تشكيلها وبرنامجها، وقضائية تسهر على تطبيق القوانين؛ وينشط الحياة السياسية فيها أحزاب متعددة تتمتع بكامل الحرية في اختيار توجهها الفكري والإيديولوجي، وتحديد موقعها من السلطة بمولاتها أو معارضتها.

إن تناول مبادئ الديمقراطية من منظور نقدي ثقافي، والاتجاه لدراسة الجانب المغيب فيها من شأنه أن يكشف عن الأضرار الجانبية التي تمس الهوية والمجتمع وكيان الدولة الأمّة؛ فهي تملك خطاباً مزدوجاً يكشف في الممارسة على عكس ما يتم الترويج له نظرياً، « فالجمهورية الفرنسية بمبادئها الثلاثة المعلنة هي التي وضعت وطبقت قانون الأنديجينا في الجزائر، ودمّرت قسماً كبيراً من تراثها الثقافي وأنكرت وجودها في الجغرافيا والتاريخ، وهذا العالم الذي يصف نفسه بالحرّ هو الذي احتضن الدكتاتوريات في القارات الثلاث، وأطاح بكثير من الأنظمة الديمقراطية التي لا تخدم مصالحه الأنانية »^{1*}.

وعليه فوصف بعض الباحثين للديمقراطية بأنها ميثاق شراكة بين الأسرة السياسية والمجتمع المدني بشئى تنظيماته يحكمه هامش الحرية المضمون في الرأي والتعبير وتقرير

* المبادئ الثلاثة للجمهورية الفرنسية هي: الحرية والمساواة والإخاء، وهي مجرد شعارات تتعارض جملة مع السياسة الاستعمارية التي انتهجتها فرنسا في الجزائر، والتي تجسدت في قانون الأنديجينا الذي يعتبر قانوناً استثنائياً وانتقالياً يتغير حسب العرق، ويحتوي مجموعة مخالفات وعقوبات تتعلق بالجزائريين المسلمين دون غيرهم، إذ يعتبرهم مخلوقات من الدرجة السفلى (أقل من الإنسان)، لا تملك رصيداً من الثقافة ولا الحضارة، وبالتالي ليس لها الحق في اختيار القرار الذي يسيّر حياتها، من أهم بنوده: القتل، الاعتقال، الإقامة الجبرية، الإبعاد، الغرامة الفردية والجماعية، المصادرة، الحجز...
¹ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص 288.

المصير، يضع الغربية منها على المحكّ، وينأى بها عن أن تكون أنموذجاً مثاليّاً للمطالبة بالحريات، وعلة ذلك عجزها عن توفير الحد الأدنى منها، وعن الوقوف في وجه انتهاك حقوق الإنسان في كثير من البلاد؛ إمّا بالسكوت أو بشغل الرأي العام بقضايا هامشية تصرفه عنها، وهذا ما قصده ولد خليفة في تلك الحوارية الهزلية التي خاطب فيها وفي عمران مايك ريش قائلا: « لا تنسى أيها الرفيق أنّ مأساة الفريق الوطني للأخ ناظم أبو يسري قد تسبّب فيها الغرب المتسامح والحرّ والديمقراطيّ، وإلا فكيف يعطي الغرب ما لا يملك إلى من لا يستحقّ؛ لقد وعدتم فريق سفّاح بن خيبر سنة 1917 بالكأس والبطولة والاستيلاء على الملعب والأراضي البور والمستصلحة المحيطة به، وأعلنتم حقّه في الفوز سنة 1948م، وساعدتم على تحويل كلّ الفرق الأخرى إلى متفرّجين خاملين يختصمون على الكرة ويسدّدونها إلى مرماهم بدل التّصويب نحو مرمى الخصم »^{1*}.

وإذا تطرّقنا إلى مسألة تعدّد الأحزاب والحقّ في المعارضة، ألفينا أنفسنا أمام معضلة منهجية يضعنا أمامها اشتغال مفهوم "التعددية" على معنيين متعارضين؛ الأول يُحيل إلى تنوّع في الآراء وثراء في الأفكار، ويكفل حرية التعبير والرأي وهو الشائع المتداول، والثاني إلى تفرّق الكلمة وتشتّت الصّف، يفسره تنازع الأحزاب، وغلبة العداوة على المنافسة الشريفة بينهم، وهو الجانب المغيب الذي حدّر منه الباحث بقوله: « إذا تصوّرت جماعة أنّ وجودها أو طموحاتها تتوقف على إزالة الآخر الشريك في نفس الحزب، أو

* - وعد بلفور 1917: بيان علني أصدرته الحكومة البريطانية خلال الحرب العالمية الأولى لإعلان دعم تأسيس وطن قومي للشعب اليهودي في فلسطين التي كانت منطقة عثمانية ذات أقلية يهودية، حيث تضمن رسالة من وزير خارجية المملكة آرثر بلفور، إلى اللورد ليونيل دي روتشيلد أحد أبرز أوجه المجتمع اليهودي البريطاني وذلك لنقلها إلى الاتحاد الصهيوني لبريطانيا العظمى وإيرلندا (ينظر، صلاح عيسى، صكّ المؤامرة وعد بلفور 1917/11/2م، كتب عربية للنشر والتوزيع الالكتروني، ص6،7).

- وثيقة إعلان قيام دولة إسرائيل في 14 ماي 1948م : بعد انتهاء الانتداب البريطاني على إسرائيل وإعلان ديفيد بن غورين الرئيس التنفيذي للمنظمة الصهيونية العالمية ومدير الوكالة اليهودية قيام الدولة الإسرائيلية وعودة الشعب اليهودي إلى ما أسماه أرضه التاريخية، وهي وثيقة شملت على عدّة تعليقات ومبررات لإقامة دولة إسرائيل منها ما هو تاريخي: يتمثل بصلة الشعب اليهودي بأرض إسرائيل كونها أرض الآباء والأجداد بزعمهم، ومنها ما هو طبيعي: وهو أحقية الشعب اليهودي بأن يكون له وطن مستقلّ مثل باقي شعوب العالم، ومنها ما هو قضائي: استنادا للمستندات الرسمية التي تثبت أحقية الشعب اليهودي في إقامة وطن في أرض فلسطين كما جاء في وعد بلفور (ينظر، مجموعة من الكتاب، موسوعة السياسة، ج7، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، (دط)، بيروت، 1994م، ص295)

¹ محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية، ص47.

التّيار المقابل في الحزب الآخر، انتهى الأمر إلى تحويل الديمقراطية إلى رهنية (otage)، أو مجرد ذريعة من المحتمل أن يفقدها الجميع»¹.

إنّ التّنازع والتّفرق مذموم شرعا، ويتأكّد الذمّ إذا تعدّى الاختلاف نطاق الفكر فانقلب إلى عشائرية، وتجاوزت التعددية حدود البرامج السياسية، والاجتماعية، فمست العقيدة والمنهج، قال تعالى: { إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ }². وقال سبحانه: { وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ }³.

ولعلّ ممّا يؤبّد هذا الطّرح تقسيم الأحزاب في العالم العربيّ والإسلاميّ على أساس إيديولوجيّ وعقديّ وطائفيّ، خلافا لما هو عليه الحال في الغرب؛ ففي العراق مثلا نجد للأكراد حزبٌ وللّسنة حزب وللروافض حزب؛ وفي غيرها ينقسم أهل السّنة أنفسهم إلى إخوان وسلفيين لكلّ منهما حزب، وقد يختلف المنتمون إلى هؤلاء وأولئك في الأفكار والتوجّهات فينفرد كلّ بحزبه؛ وفي المغرب العربيّ تطفو إلى السّطح الانتماءات على أساس العرق واللّغة، فيناضل أصحابها في سبيل اعتماد لغاتهم كلغات رسمية، وانفصال أقاليمهم بحكم ذاتيّ يُعيد إليهم حقوقا مهضومة - حسبهم - في ظلّ النّظام العام⁴؛ فضلا عن التّيارات السياسيّة الشّائعة في العالم الإسلاميّ وغيره كالليبرالية، والشيوعية، والعلمانية، وهي كلّها تقسيمات تساهم في زيادة الاحتقان والتّناحر، لكونها تدور جميعا في فلك واحد وضعته الديمقراطية سلفا ومنعت تخطّيه.

إنّ فرض الديمقراطية كنظام حكم عالميّ تحت ضغط القوى الكبرى أو المؤسسات الحكومية يُعدّ إجراء مناقضا لطبيعتها، لأنّ في ذلك تقييد لحرية الأفراد والمجتمعات، وتحديد لمصيرهم سلفا، من خلال توجيه سلوكياتهم ومعتقداتهم ووضعها تحت الرّقابة، مع الاستعانة بإجراءات وشعارات توهمهم بخلاف ذلك، كآلية الانتخاب والاستفتاء، والقول بأنّ

¹ محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص159.

² سورة الأنعام، الآية 159.

³ سورة الأنفال الآية، 46.

⁴ ينظر، محمد سعيد رسلان، المدارس الديمقراطية وبعض ما ينتقد على الديمقراطية، موقع محمد سعيد رسلان، تسجيل مصوّر، السبت 24 ربيع الثاني 1433هـ، الموافق 17، 3، 2012م.

الشَّعب سيّد في اتّخاذ القرارات وسنّ القوانين عن طريق ممثّليه في مختلف المجالس، وأنّه يملك كامل الحقّ في العمل والسّكن والعلاج، غير أنّ الواقع يُظهر عكس ذلك تماماً، وهو ما جعل الباحث يقول بنسبيّة الدّيمقراطيّة حين يتحدّث عنها قائلاً: « فإذا قلنا أنّها مجرد تقنيّات وجدنا أنّ كلّ نظام هو إلى حدّ ما ديمقراطيّ كلّما نجح في تغليف ضغوط السّلطة بما يوفّره من قوّة التّبليغ الإعلاميّ والجمعيات النّشطة الموالية، وإجراءات تقنيّة تمتصّ الشّعور بالضغط ونقص الحريّة مع استعمال جيّد لتمارين الانتخاب والاستفتاء »¹.

استناداً إليه يبدو أنّ الغرب استعمل الجانب التّقنيّ للدّيمقراطيّة المتمثّل في آلية الانتخاب كغطاء لفرض مبادئها النّظريّة، وتحقيق أهدافها الخفيّة، بدليل رفض النتائج التي تُسفر عنها في كثير من الأحيان، خاصّة إذا جاءت مخالفة لطموحاته السّياسيّة وتوجّهاته الفكرية؛ ولعلّ المثال الذي يفرض نفسه في هذه الحال هو رفض (حكم الأغليّة) كلّما تعلّق الأمر بوصول ما يسمّون (الإسلاميّين) إلى سدّة الحكم، من خلال الانقلاب عليهم وتنحيّتهم في ظرف وجيز بطريقة أو بأخرى بإيعاز من الدّول الدّيمقراطيّة نفسها، مثلما حدث في الجزائر في تسعينات القرن الماضي، وفي مصر مؤخّراً (يوليو 2013)، « فالتمثيل الموصوف بالديمقراطيّ في قلبه الغربيّ تغلب عليه تقنيّات تتناولها أجهزة تفرض على المواطن ما يتوهم أنّه اختيار وحرية »² وهو ما عبّر عنه « بتصنيع الإجماع »³.

ليكون السّؤال حينئذ: ما المانع من تجريب الحُكم بالسرّيعه ومنحه الوقت الكافي مثلما هو معمول به مع الأحزاب والنتيارات السّياسيّة والاتّجاهات الفكرية الأخرى التي أثبتت فشلها في أكثر من مناسبة؟ أليس من المنطق البحث عن حلول جديدة بدل تجديد الثّقة في الفشل؟ ألا يُعتبر هذا من التعديّ على حريّة الشّعب باعتباره من يختار؟ أليس من البديهيّات

¹ محمد العربي ولد خليفة، التّحولات الاجتماعيّة والسّياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص98،99.

² محمد العربي ولد خليفة، التّوجّهات الاجتماعيّة والسّياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص101.

³ نعوم تشومسكي، السّيطرة على الإعلام، تعريب أميمة عبد اللطيف، الإنجازات الهائلة للبروباغندا، ط1، 1423هـ/2003م، مكتبة الشّروق الدّولية القاهرة، ص9.

الأخلاقية أن «نتفق، بل نصرّ على أنه إذا كان هناك ثمة فعل ما مناسب لنا، هو إذن مناسب للآخرين، وإذا اعتبرناه خطأ إذا قام به الآخرون فهو كذلك خطأ إذا قمنا به نحن؟»¹.

من المآخذ المسجلة على الديمقراطية افتقارها سهوا أو عمدا لإطار مرجعي أخلاقي أو ديني، فهي خاضعة لحكم الأغلبية، ولا اعتبار لرأي الشرع فيها، بل مما هو مقرر في دساتيرها فصل الدين عن أمور الحكم، لكونه يشكل عائقا أمامها، واعتباره في أحسن الأحوال مساعدا من جهة تنظيم الأسرة، ونشر الأخلاق، والإجابة عن الأسئلة المهمة التي تشغل الناس في الجانب الروحي؛ فلو افترضنا أن الأغلبية البرلمانية اتخذت قرارا مخالفا للشرع، فإنه يُعتمد قانونا بحجة نيابة هؤلاء عن الشعب، وهم في الحقيقة مرتين لإرادته ورهائن بيد السلطات التنفيذية في كل بلد، والأمثلة على ذلك كثيرة؛ ما يعطي الانطباع - ظاهرا - أننا أمام ديكتاتورية جديدة يمثلها الشعب نفسه (عن طريق نوابه) الذي يملك سلطة التشريع، فيتساوى في الطغيان مع قوى الهيمنة أو يزيد، « فالأمر سيان إذا كان هذا الأمير الجديد هو الشعب بدلا من الملك، فسلطته قد تصبح مطلقة أكبر من سلطة الملك (...) لأنه لا يمكن أن تكون هناك حرية سياسية ما لم تكن السلطة محدودة بمبدأ أعلى منها، مبدأ يتعارض مع تحويلها إلى سلطة مطلقة »².

يطرح الحديث عن آلية ممارسة الديمقراطية ومدى توافقها مع الشريعة الإسلامية أكثر من إشكال؛ فيما يتعلق بشروط المترشح، وشروط الناخب، وكيفية الاقتراع، ومدى تعبير الصندوق حقًا وصدقًا عن رأي الأغلبية، ومدى نجاعة تلك الآلية واعتبارها التصور الأرقى للحكم في ظل وجود آلية الشورى التي يعتبرها بعضهم المقابل الإسلامي للديمقراطية، بينما يعارض آخرون ذلك ويعتبرونه خطوة لتجميع المصطلح على صعيد المفهوم والممارسة، وبالتالي فإن المقارنة بين الواقع النظري والتطبيق الفعلي لمبادئ الديمقراطية يتطلب إخضاع نتائجها للدراسة والتحليل حتى يتبين الصواب من الزيف فيها، لأنها تحمل طابعا مرنا لا يخلو من الضبابية والغموض، يقول ولد خليفة : « إن طريق النجاة هو الحقيقة

¹ نعيم تشومسكي، السيطرة على الإعلام، تعريب أميمة عبد اللطيف، الإنجازات الهائلة للبروباجندا، ص42.

² آلان توران، نقد الحداثة، ترجمة ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة 1997م، ص421.

الديمقراطية، وهي حقيقة ناقصة إذا حذفت المعطى الإسلامي الذي يميز بين ما هو تغريب للتدجين، وما هو تقدّم وحداثة في جوهر الإسلام نفسه، وهي ليست حقيقة راهنة وتاريخية إذا تنكرت للاستمرارية التاريخية برؤية نقدية، ورضيت بالحلّول الترفيعية لتعجب دوائر خارج بلداننا وخارج المنطقة، وهي ليست حقيقية على الإطلاق إذا لم تمرّ على الغربال الشعبي¹.

يحمل اعتبار الشعب حاكما ومحكوما في آن واحد بموجب تحديده لمشروعية السلطة من عدمها عن طريق المصادقة بالإجماع أو الأغلبية مغالطتين: الأولى إيهامه (الشعب) بأنّه سيّد القرار والمحدّد لنظام الحكم وشروطه، إذ « من الأقوال المأثورة أنّ كلّ شعب يحصل على الحكومة التي يستحقّها، ولكن الأقرب إلى الصّحة أن كلّ حكومة تحصل على الناخبين الذين تستحقهم»². والثانية محاولة إقناع الرّأي العام بنزاهة النّاتج الانتخابية وتعبيرها حقيقة عن إرادة الشعب؛ ذلك أنّ إضافة كلمة "الشعب" للفظتين الأخيرتين (أغلبية الشعب أو إجماع الشعب) عادة ما يترك انطبعا مخالفا للحقيقة، لأنّ الصّواب القول: غالبية أو إجماع الناخبين، الذين لا تتجاوز نسبتهم في الغالب الأعمّ حدود الأربعين في المائة، بينما تعبّر النسبة المتبقية عن المقاطعين؛ وبالتالي إذا أخذنا نسبة المصوّتين ضدّ النظام وأضفنا إليها نسبة المقاطعين للانتخابات أصلا، فإنّنا نجد أغلبية الشعب حينئذ معبرة عن الرّفص لا القبول، بدليل القطيعة والبغض الكبير الذي تكّنه شريحة واسعة منه لأصحاب القرار، والانتقادات المتكررة لهم حتّى بعد فوزهم في الانتخابات، وهو ما عبّر عنه الباحث على لسان شخصية مايك ريش حين قال: « يهتف هذا المواطن لممثلي السلطة في المهرجانات، ويكيل لهم النّقد اللاذع عندما يأمن على نفسه، يؤلّه الزعماء ويخلع عليهم العصمة والقدرة على المعجزات، فما أن يتغيّبوا حتّى يتّهمهم بالتّقصير والعجز وحتّى الخيانة»³.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكل الجديدة للعالم، ص306.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص1026.

³ محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافية وسياسية في رواق الدبلوماسية، ص32.

كما أنّ من المغالطات القول بمعادلة النظام الديمقراطي للشورى في الإسلام من حيث المدلول والإجراء، لأنّه كلام يخالف الواقع من عدّة وجوه، منها:

- أنّ التشريع في النظام الديمقراطي يؤوّل إلى الشعب عن طريق ممثليه وفق عهد اجتماعي تتحدّد بموجبه العلاقة بين المجتمع والسلطة، والتي غالباً ما اتّسمت بالفتور نتيجة عدم التزام الطرفين بذلك العهد « فكثيراً ما يقع الظلم من الولاة والرعية، هؤلاء يأخذون ما لا يحلّ، وهؤلاء يمنعون ما يجب »¹، بينما الحكم والتشريع في الإسلام هو حقّ لله وحده، وبه تنظّم علاقة الإنسان بأخيه وبالكون وفق دستور ربّاني ثابت.

- الانتخابات في النظام الديمقراطي يشارك فيها كلّ أطراف المجتمع، البرّ منهم والفاجر، الذكر والأنثى، التقى والشقي، السويّ والفاسق، المسلم وغير المسلم، العالم والجاهل؛ فلا ضابط فيها إلا السنّ والعقل، أمّا الشورى في الإسلام فيشاور فيها أسوياء القوم، ومن يُشهد لهم بالعدالة، والعلم، والفهم السديد، يُعرفون بأهل الحلّ والعقد، يبايعون الخليفة ثمّ يبايع عامة الناس بمبايعتهم، ليقوموا بعد ذلك بمهام رقابية وإرشادية تجاهه، بتأييده حال موافقته الصّواب وإلاّ إعادته إلى الجادة .

- أمّا فيما يخصّ اعتلاء سدّة الحكم فهو قائم في الديمقراطية على نظام التّرشّح، الذي يتمّ بالطّرق الشرعية القانونية وغيرها، تتمّ المنافسة على السّلطة خلاله بعرض برامج سياسية وتقديم وعود يتعدّد الالتزام بها غالباً، أمّا الإمارة في الإسلام فلا تُطلب ولا يُترشّح لها، وإنما تُسند إلى من توفرت فيه شروطها، المتمثلة خاصة في: الإسلام والعدالة والعلم والفهم وغيرها بالمبايعة أو العهد؛ هذه الضوابط هي التي شكّلت الخلافة الرّاشدة، حيث بويع أبو بكر الصديق أوّل الأمر من عمر بن الخطّاب (رضي الله عنهما) حين وضع يده في يده في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ثمّ بويع من الصّحب الكرام وكان أغلبهم ممن بايع تحت الشجرة (بيعة الرضوان)، ثمّ أوصى بالخلافة لعمر (رضي الله عنه)،

¹ محمد بن صالح العثيمين، شرح كتاب السياسة الشرعية لشيخ الإسلام ابن تيمية، ط1، دار ابن حزم بيروت (لبنان) 1425هـ/2004م، ص127

وأوصى هذا الأخير إلى ستة نفر* مات رسول الله (صلى الله عليه وسلم) وهو عنهم راض، وجعل الأمر شورى بينهم، فتنازل ثلاثة لثلاثة، وواحد لاثنتين بشرط السابق منهما، فألت الخلافة إلى عثمان بن عفّان (رضي الله عنه)، ومن بعده إلى علي بن أبي طالب (رضي الله عنه)؛ وبانقضاء مدّة حكمه أسدل الستار على الخلافة الرّاشدة، ودخلت الدولة الإسلامية في مخاض عسير نتيجة استبدال مبدأ الشورى بغيره¹.

لقد تبنى ولد خليفة المبدأ القائم على الجمع بين الشرع الإسلامي ومعاهدات ثورة نوفمبر المجيدة وما توافق معهما من مبادئ الديمقراطية، منطلقا من فكرة أنّ « الديمقراطية ليست إشكالية إيديولوجية، بل هي مسار يقوم على فلسفة تتضمن مجموعة من الأفكار المجردة، تحتاج إلى آليات للتطبيق، تختلف من مجتمع إلى آخر ولكنها لا تخرج على العموم عن تلك الأفكار العامة، وهي أخيرا تحدث في ثقافة، وتحدث بدورها ثقافة بأخلاقيات مرعية²، أي أنّه يخضعها لضوابط اجتماعية وثقافية وعقائدية، تُشكّل مجتمعة الهوية الوطنية التي يشترك فيها المواطن مع الدولة وإلا تغدو مجرد تعددية شكلية، إن لم نقل صورة من صور الدكتاتورية » فالسلطة الديمقراطية هي السلطة المستمدة من الشعب وفي خدمة المجتمع كلّها، وليست تلك التي تنزل عليه من فوق، وتنادي من وراء القلاع أين الشعب؟³.

يتّضح من كلام الباحث أنّه يرى بإمكانية تكييف مبادئ الديمقراطية مع الواقع الإسلامي بعد التعديل فيها نظريا وتطبيقيا؛ إذ يعتبرها مسألة حيوية من شأنها الحدّ من التناقضات

* الصحابة الكرام رضي الله عنهم هم: عثمان بن عفّان، علي بن أبي طالب، طلحة بن عبيد الله، الزبير بن العوام، سعد بن أبي وقاص، وعبد الرحمن بن عوف، كما أوصى عمر رضي الله عنه بأن يحضر ابنه عبد الله ليشير بالنصح فقط وتشدّد على أن لا يكون له من الأمر شيء، فقوّض الزبير ما يستحقّ من الإمارة إلى عليّ، وقوّض سعد ما له في ذلك إلى عبد الرحمن بن عوف، وترك طلحة حقّه إلى عثمان، ثم ترك عبد الرحمن بن عوف حقّه إلى عليّ وعثمان، ويروى أنّ أهل الشورى جعلوا الأمر إلى عبد الرحمن بن عوف ليجتهد للمسلمين في أفضلهم ليولّيه، ويجمع رأي الناس برأي رؤوس الناس وأقيادهم جميعا وأشتاتا، مثنى وفردا، سرا وجهرا، فسأل من يمكنه سؤاله من أهل الشورى وغيرهم مدّة ثلاثة أيّام بلياليها فلم يجد أحدا يعدل بعثمان (ينظر أبو الفدا الحافظ ابن كثير الدمشقي، البداية و النهاية، ج7، مكتبة المعارف، (د ط)، بيروت، 1413هـ / 1992م، ص144، 145، 146).

¹ ينظر أبو الفدا الحافظ بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج7، مكتبة المعارف، (د ط)، بيروت، 1413هـ / 1992م، ص200 إلى ص222.

² محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص89.

³ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص167.

والصراعات الداخلية الناجمة عن الاختلافات الفكرية والإيديولوجية، وسدّ الفراغ الذي تركه عجز الدول العربية والإسلامية عن خلق أنموذج خاص بها يجمع بين التنمية الشاملة والتحديث على ضوء الثوابت والأصول، وهو التوجّه الذي عبّر عنه قائلا: « على أيّ حال ليس عيبا ولا نقصا أو استصغارا لتراثنا أن تعتبر آليات الديمقراطية من وضع الغرب، إننا نستعمل الدواء ولا نسأل في أي مخبر تمّ اكتشافه وتحضيره، وأين تمّ تصنيعه، وبالتالي فإنّ الديمقراطية مثل الدواء معولمة وليس لها جنسية، وأهمّ ما يعيننا فيها معا هو الوصفة وكمية الجرعة، وطريقة الاستعمال »¹.

إنّ الرّوح الانهزامية، ومركب النقص الذي يعاني منه المسلمون جعلهم يقدّمون التنازلات بالجملة، ويؤمنون في بذل الطّاعة للآخر نظريًا وعمليًا، من خلال تبني مناهجه، والسّير في فلكه؛ فكان من آثار ذلك ظهور مصطلحات جديدة تقسّم الإسلام إلى: ديمقراطي، وحضاري، وتقدمي، ومتطرف، وسياسي، وهي مؤشّرات غرضها إظهار الإسلام في ثوب العاجز عن القيام بمهامه الحضارية إذا لم يستعن بهذه الأنظمة المستحدثة، لاسيّما "الديمقراطية" التي تجعل من الإنسان مجرد وسيلة لتحقيق مآرب نفعية رغم إيهامه بأنّه سيّد القرار، فهو في هذا النمط « مجرد قيمة مادية (Homo – economus) (...) فقد قيمته الإنسانية وتمّ تسليعه (Marchandisé) ونمذجته في ثقافة معولمة »²، حتّى أنّنا إذا استرجعنا أقوال الآباء المؤسّسين لها وجدنا من بينها « الشعب حيوان كبير..، الشعب كالمصاب بعمى الألوان فكيف نعهد له في اختيار اللون (هاميلتون)..، عندما تنتهي الانتخابات تبدأ العبودية (جون آدامز) »³.

الحاصل أنّه من الصّعوبة بمكان بلوغ الديمقراطية بالمعنى الذي يريده ولد خليفة، أي بالاستفادة من مضمونها الغربيّ دون الاغتراب عن الذات أو التحوّل إلى صورة كاريكاتورية عن الغرب، لأنّ ما وضعه البشر مهما كان يبقى قابلا للنقد والنقض ومعرّضا

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص 102.

² محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 287.

³ نعوم تشومسكي، ماذا يريد العم سام؟! الجزء الثاني، عادل المعلّم، ص 74.

للزوال؛ والديمقراطية شأنها شأن الفلسفات الأخرى كالاشرائية، والشيوعية، وغيرها، سيأتي اليوم الذي يخلفها فيه غيرها، مصداقا لما يراه أساطين الفلسفة اليونانية أرسطو* وأفلاطون** الذين لا ينصحان بالديمقراطية كأساس للحكم، بل يريان خلافها، ذلك أنّ « جمهورية أفلاطون لا تعترف بأي ديمقراطية لعامة الشعب (الجنود والعبيد)، وتحتصر السلطة في يد الحكماء، الذين أخذوا اسم النبلاء والأرستقراطية في العصور الوسطى الأوربية، أما أرسطو فإنه يرى في كتابه السياسة أن الديمقراطية دليل على تدهور النظام العام، ومؤشّر على فساد المدينة »¹.

إنّ الوقوف في وجه الضغط والابتزاز الثقافي الممارس من طرف القوى الغربية التي تستعين بذرائع من قبيل الديمقراطية، والتقدمية، والحدثة، يقتضي ابتداع نماذج جديدة منافسة لها على ضوء الأصول الدينية والحضارية الخاصة؛ ذلك أنّ تحقيق الغرب لمفهومه الخاص عن نظام الحكم وفلسفة الحياة لا يجيز له تطبيقها بنفس الصيغ على البلاد العربية والإسلامية؛ وبالتالي فإنه من الخطأ حسب الباحث ربط الحدثة بالديمقراطية ونفيها عما سواها، إذ يستند في إبطال هذه الفرضية على اليابان كمثال في قوله : « إنّ ذلك الاقتران والاشتراط لم يثبت تاريخيا خلال القرنين الماضيين، إنّ اليابان البلد المغلق على العالم الخارجي، وتحت حكم الإله الإمبراطور أو الشمس الساطعة، حقّق طفرة تحديثية كبيرة خلال النصف الثاني من القرن 19م، إنّ كان أقلّ ديمقراطية في تلك الفترة من كلّ بلدان المنطقة العربية اليوم »².

فالديمقراطية إذن هي أكبر من مجرد آلية لاختيار الحكّام، أو الفصل بين السلطات، إذ تتموضع في صميم الإشكالية الاجتماعية والثقافية؛ فهي فكر، وفلسفة، ونظام، وإيديولوجية، لتنظيم الحياة عامة، وهي كذلك سلوك ثقافي يعكس الواقع الاجتماعي؛

* أرسطو طاليس (384ق.م - 322ق.م) فيلسوف يوناني، تلميذ أفلاطون ومعلم الإسكندر الأكبر.

** أفلاطون (427 ق.م - 347ق.م) فيلسوف يوناني كلاسيكي مثالي، مؤسس أكاديمية أثينا، غلب على مؤلفاته طابع المحاور، أهم أعماله: الجمهورية، توضيح العلاقة بين الروح والفكرة، توشيح المنهج الجدلي، فلسفة الطبيعة وغيرها، (ينظر يوسف زيدان، دوامات التدنّ، دار الشروق، ط1، مصر، 2013، ص17).

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص102، 103.

² نفسه، نفس الصفحات.

وبالتالي من العبث القول بفصل أساسها النظري عن واقعها العملي، إذ مما هو مقرر علميًا وعمليًا أنه لا يمكن فصل المصطلح عن سياقه الحضاري والثقافي وملابسات نشأته، ثم محاولة تطبيقه وإسقاطه في بيئة مختلفة، وفي زمان ومكان مختلفين؛ ما يعني أنه لا طائل من محاولة إلbasها لباسا إسلاميًا، أو التعب في إيجاد سبيل ومسوّغ يُدخلها في دائرته عنوة، لا سيما وأنّ من أصولها "فصل الدين عن نظام الحكم"، وإلا فقد النظام صفة (الديمقراطي).

الفصل الثاني:

عبد المجيد مزيان ناقدًا ثقافيًا

أولاً - الثقافة من منظور عبد المجيد مزيان:

- 1- الثورة الثقافية
- 2- الثقافة بين الشعبية الجماهيرية والعالمية الرسمية
- 3- الثقافة الشمولية والانتماء الحضاري
- 4 - الثقافة بين الأصل والدخيل

ثانياً - مركزية عالم الأفكار في الإصلاح الثقافي:

- 1- التوازن المعرفي
- 2- مسألة التقارب الديني والتسامح المذهبي
- 3- الاستلاب والاغتراب عند عبد المجيد مزيان
- 4- الغزو الثقافي وتأثيره في البنية الاجتماعية

ثالثاً - شروط النهضة وأهدافها:

- 1- النقد الذاتي
- 2- المبدأ الخلقى بين المرجعية الدينية والفلسفية
- 3- البعد الإنساني ومفهوم الشمولية
- 4- المنهج العلمي العقلاني كوسيلة للبلاغ
- 5- الوعي الجماعي

الفصل الثّاني: عبد المجيد مزيان ناقدًا ثقافيًا

يذهب الدّكتور عبد المجيد مزيان إلى أن مبتدأ التّغيير يجب أن يكون من الإنسان نفسه من خلال إعادة النّظر في منهج التّفكير الحضاريّ، وفي تحديد الأهداف النّقائيّة، وفي تطبيق الأفكار، والتّفكير في هذا التّطبيق؛ وهو ما جعله قريبًا من الاتّفاق مع مالك بن نبي وابن خلدون، فاعتُبر في نظر كثيرين المجدّد والوريث لهذا الأخير خاصّة، حتى أُطلق على مذهبه " الخلدونيّة الجديدة "؛ فالثّقافة عنده لا تنبت إلّا في مجتمع وصل إلى درجة من الحضارة عمادها الإنتاج الفكريّ، الذي ينبغي أن يكون عميق المضمون هادفًا، وملائمًا للذّوق الفنّي راقيا، كما يرى أن لا ثقافة بدون حريّة، وأنّ المجتمع المسلوب الثّقافة يشابه الشّخص المسلوب العقل، وأنّ التّراث خلق وابتكار، وأنّ « كلّ ثورة حقيقيّة إنّما هي رفع الاستلابات عن النّاس بالرجوع إلى الفطرة، أي التّفكير السّليم مع السّلك السّليم »¹.

أولا- الثّقافة من منظور عبد المجيد مزيان:

يعطي مزيان لمصطلح الثّقافة مفهوماً ثوريًا، فيربطه بمساعي إصلاح المجتمع، وتحريره من مرذول العادات وسيّء الأفكار، لذا أطلق مقولته الشّهيرة: « الفكر ثورة مستمرة يجب أن يكون لها شهادؤها، ولا يهتمّهم أن يُتهموا من طرف مناوئهم بالكفر أو الابتداع، ماداموا على يقين أنّهم يموتون في سبيل تطوير مجتمعهم وإخراجه من التخلّف والذلّ »²؛ ولقد عالَج المشكلة في ثلاثة محاور مهمّة: أولها الثّورة النّقائيّة ومقتضياتها، كالالتزام بثّقافة المجتمع الأصليّة باعتبارها نقطة انطلاق ضروريّة نحو المستقبل، مع ضرورة التحلّي بالانتماء الحضاريّ، وثانيها الثّقافة والحضارة كإشكاليّة فلسفيّة شغلت المفكرين قديما وحديثا، أمّا آخرها فمشكلة (الشّعبيّ/الرّسميّ) التي ألقت بضلالها على الدّرس النّقديّ الحديث، فانبتقت عنها إشكاليّات من قبيل: الثّقافة الشّعبية / الثّقافة الرّسميّة، الشّموليّة/العالميّة، أدب المركز/ أدب الهامش، والثّقافة الجماهيريّة / ثقافة الأعيان.

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة، 1391هـ / جانفي 1972م، ص12.
² جمال الدّين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى، ع1، خاص بذكرى وفاة الدّكتور عبد المجيد مزيان، منشورات المجلس الإسلاميّ الأعلى، ربيع الثّاني 1423هـ/ يونيو 2002م، ص42.

1- الثورة الثقافية:

يرى جمع من المفكرين أنّ قيام ثورة ثقافية يستلزم وجود واقع معيش * متأزم، تساهم في تعقيده قوى خفية داخليًا وخارجيًا، بسيطرتها على نواصي الأفكار والمصادر الحيويّة للثقافة، وتحديدًا لقائمة المرفوض والمسموح، التي يتمخض عنها (طابوهات) لا يجوز الاقتراب منها، وهو واقع ترفضه المجتمعات عوامًا ومتقّفين، فتسعى إلى تغييره بما يخدم مصالح الجماعة لا الأفراد، مُستندة في ذلك على قاعدة: « الثقافة الحقّة وعي قويّ لما نعلم، وهدف واضح لتطبيق ما نعلم، وإيمان بالشّعوب التي نعمل من أجلها »¹.

وعليه يرى مزيان بحتمية الثورة الفكرية، والانتقال من التّنظير إلى التّطبيق، على أن تكون المجالات الحيويّة الأخرى تبعًا لها وليس العكس؛ « فقد تتكوّن ثورات ثقافية من منظومة فكرية مبسّطة إذا وُجد لها مناضلون يحملونها بحرارة، ويبثّونها بإيمان وتضحية»²؛ وهو بهذا يخالف ما ذهب إليه بعض السّاسة والمفكرين بإعطائهم الأسبقية للجانب المادي والاقتصادي، الذي يأخذ عادة حظّ الأسد في الخطابات الرّسمية والبرامج السّياسيّة، فلا يترك للعلم والثقافة إلّا هامشًا ضيقًا، وهو ما انعكس سلبيًا على الشّعوب، لاسيما تلك الثّائرة على أنظمة الحكم في بلدانها؛ لكونها اعتادت على بناء مطالبها وفق أساس مادي محض، لا يخرج عن نطاق تحسين ظروف المعيشة، ومراجعة الأجور، ورفع القدرة الشّرائيّة، وإلغاء بعض الرّسوم الضّريبية، مع غيَاب تامّ لمطالب تحسين الأوضاع العلميّة والثقافيّة، وتوفير الطّروف الملائمة للبحث العلميّ بما يخدم مصالح العلماء والمفكرين الذين يصنعون الرّبيع الفعليّ للدّول الغربيّة لا الرّبيع العربيّ الذي أتى على الأخضر واليابس، « فالتّحول الحضاريّ مجهود تكامليّ يقتضي مجابهة أسبقيات متعدّدة في

* اسم مفعول من عاش يعيش معيش وأصلها (معيوش) فسقط الواو لالتقاء حرفي علة حسب المقاييس الصّرفية في باب الإعلال، لأنّ عاش فعل ثلاثي، كباع مبيع، كال مكيل، والمعاش (بفتح العين) أو المعيشة مكسب الإنسان الذي يعيش به. وعليه فمعاش خطأ.

¹ عبد المجيد مزيان، طريق الذّهب وطريق الثقافة، مجلّة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثّانية 1391هـ / أوت 1971م، ص15.

² نفسه، ص16.

نفس الوقت، ومن لدن جميع المواطنين، حتّى لا نسقط في فخ التّقنوقراطيات الباردة المزدريّة للإنسان»^{1*}.

تختلف ظاهرة ما يسمّى بـ "الرّبيع العربيّ" اختلافًا كليًا عن الثّورات العلميّة؛ كالثّورة الصّينيّة في مجال العلوم والتّكنولوجيا، واليابانيّة في مجال الإلكترونيات وعلوم الطّيران وكذا الطّاقة النّوويّة، والنّهضة الأوربيّة التي استمرّت تقريبًا من القرن الرّابع عشر الميلاديّ إلى القرن السّابع عشر، والثّورة الصّناعيّة التي انتشرت في أوروبا أيضًا خلال النّصف الثّاني من القرن الثّامن عشر وبداية القرن التّاسع عشر؛ وهو ما يفسّر عجزها عن بلوغ الأهداف المنشودة، أو بالأحرى زيادتها للأحوال سوءًا وللطّين بلّة؛ وما هذا إلا لقلّة في العلم، وعلة في الفهم، إذ لو علم أصحابها ما للخروج على الحكّام من أضرار على الأمّة أفرادًا وجماعات، ثم فقهوا قاعدة "درء المفسدات أولى من جلب المصالح" ** لما كان ما كان، ولكنهم آثروا اتّباع دعاة التّعمية بدل دعاة التّوعية بتعبير مزيان، فانقلب حالهم من سيّء إلى أسوأ مرتين، وكانوا كمستجير من الرّمضاء بالنّار، « فبين التّوعية والتّعمية حدودا في خطوط أدقّ وأوهن من نسيج العنكبوت، وذلك أنّ صاحب التّقافة الوثوقيّة يدّعي أنه حامل لواء التّوعية، وكثيرا ما يتهم الطّاعن في هذه الوثوقيّة بأنّه المسؤول عن التّعمية، وليس من المؤكّد أنّ أبناء الأمّة الذين تجري تحت أعينهم هذه الصّراعات سيعرفون بكلّ تدقيق أين توجد التّوعية الحقّة والالتزام الأصيل»^{2***}.

* شكل من أشكال الحكومات، ينتصر لتطبيق المنهج العلميّ في حلّ المشكلات الاجتماعيّة، يسند فيها الحكم لنخبة من العلماء والمتّقين، ويتمّ تشكيلها غالبا عن طريق التّعيينات دون الاكتراث لرأي أغليبيّة الشّعب.
1 عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، مجلّة الأصالة، س2، ع11، شوال- ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر- ديسمبر 1972م، ص82.

** قاعدة فقهية محلّ اتفاق بين أهل العلم قديما وحديثا، وتعني أنه إذا تعارض عند المكلف مصلحة ومفسدة في أمر من أمور دينه ودنياه وكانت المفسدة غالبية أو مساوية للمصلحة، فإنّ الأصل في حقّه دفع المفسدة ودروها، وأن ذلك مقدّم على طلب تحصيل المصلحة لعناية الشّرع بترك المفسدات لما يترتّب عليها من الأضرار والشّرور (ينظر جلال الدّين السيوطي، الأشباه والنظائر، ط1، دار الكتاب العربيّ بيروت (لبنان) 1407هـ/1987م، ص189).

*** التّقافة الوثوقيّة: يطلق عليها أيضا الدوغماتيّة، أسلوب معرفيّ تتسم به فرقة أو حزب أو فلسفة، تدّعي امتلاك الحقيقة المطلقة بشكل تامّ ومؤكّد، فتتأى بذلك عن النّقد والمراجعة والتّحليل، تقوم على التعصّب للرأي والسّعي لتوسيع نطاقه وعدم الحياد أو التّزحزح عنه، بالإضافة إلى رفض أيّ تنوع فكريّ جديد لا ينسجم مع تلك الرّؤى والمعتقدات، ويتمّ الاعتماد خلالها في الغالب على العقل دون سواه (ينظر، فاطمة أحمد خفاجي، الصحة النفسيّة، المرونة والتصلّب للعاملات وغير العاملات، جامعة أمّ القرى، دار المعرفة الجامعيّة الإسكندريّة، 1990م).

2 عبد المجيد مزيان، طوفان الاستيلايات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص15.

ولمّا كانت العبرة بالخواتيم تبين أن أزمة المجتمعات العربيّة هي أزمة أفكار أكثر من كونها أزمة أنظمة، إذ رغم سقوط رؤوس طالب الشعب بإسقاطها لم تتحسن الأوضاع، ولو ثارت تلك المجتمعات على الأنساق الثقافيّة المستوردة التي تخالف عقيدتها وهويّتها، وتتحكّم في أنظمة الحكم في بلادها لكان أجدى وأنفع؛ مع الإشارة إلى أنّ حديثنا هنا عن الجانب الدّينيّ والعلم به مرده تعذر إغفاله عند التطرّق للحركة الثقافيّة في العالم الإسلاميّ أو غيره، لقول مزيان : « إذا أردنا أن ندخل في عهد الثورة الثقافيّة، فلنعلم أنّ لكلّ ثورة روحانيّاتها التي هي الإيمان بالعقيدة والإيمان بالشّعوب»¹، والذي يضيف متحدثًا عن الجماعات المحليّة المضطّعة بالمهام الاقتصاديّة والاجتماعيّة : « ولا عجب مع كلّ هذا الاهتمام أن تتدخل في سياسة التّوجيه، داعية إلى تمثين العقيدة، وتثبيت السنّة بأبعادها الدّينية والسياسيّة، وتلقين الشريعة بأصولها وفروعها، وإنّه ليقين من الجماعة بأنّ هذه المعارف هي الضامن لروحها ووحدتها وبقائها»².

إنّ اعتبار تمثين العقيدة وتحصين الجانب الفكريّ أولويّة حسب الباحث يعود لسببين أحدهما متّصل بالآخر:

الأوّل- اكتساب القدرة على التّمييز بين العلماء والدّهماء، بعد تفكيك خطّة الاستعمار (المسؤول عنده من قبل ومن بعد) الذي اختار سبل التّدليس والتّلبيس، باعتماده مركزيّة الثقافة، مستعينا بمجموعة من المنتسبين للفكر والثقافة والدّين، ضمّت دعاة الحداثة والتّغريب، وشيوخ الطّرائق، والمستشرقين، ممن وُكّلت لهم مهام محدّدة، غايتها العبث بالكيان العقديّ، والبنية الثقافيّة، ومكوّنات الهويّة؛ فاضطرّ المجتمع الجزائريّ للتّوجّه إلى نمط ثقافيّ آخر، تمثّل في الثقافة الشّعبيّة التي كانت البديل المتاح حينئذ للحفاظ على التّراث والشّخصيّة الأصيلة، والمقابل لثقافة المؤسّسة، إلى أن جاءت جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين بنمط جديد جمع بين الرّوح العلميّة، واللّغة الرّاقية، والثقافة الجماهيريّة.

¹ عبد المجيد مزيان، طريق الدّهب وطريق الثقافة، مجلّة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ/ أوت 1971م، ص15.

² عبد المجيد مزيان، الأنظمة الثقافيّة في الجزائر قبل الاستعمار، مجلّة الثقافة، ع90، وزارة الثقافة، الجزائر، ديسمبر 1985م، ص39، 40.

الثاني- تجاوز الكسل الثقافي الذي ميّز المجتمعات العربية والإسلامية بفعل الغزو الفكري والقابلية للاستعمار، والذي كان من نتائجه الاكتفاء بنمط واحد للحضارة حدّده الاستعمار سلفاً، والإحجام عن خلق ما يوازيه أو ينافس، وهو ما يدخل ضمن فرضية ابن خلدون " ولع المغلوب بتقليد الغالب"، التي استغلّتها بعض القوى لفرض نمط عيش معيّن يتعارض غالباً مع البنية الثقافية لتلك المجتمعات، بدعوى الاندماج في النظام العالمي الجديد الذي حيّك بمقاييس غربية؛ وهو ما عارضه مزيان بطرح مصطلح "الذات الحضارية" التي ينبغي أن يتمّ النمو الثقافي والحضاري في كنفها بقوله: « إنّ النظام الثقافي العالمي الذي ندعو إليه يجب أن يبدأ من التكتّل والنّضال في سبيل إحباط مخطّطات العدوان والسيطرة، وفي سبيل تحرير الشعوب، وضمان كرامتها، وذاتيتها الحضارية»¹.

إنّ من مقتضيات الثورة الثقافية - عنده- الذّهاب نحو الإنتاج بدل الاستهلاك، لأنّ الذات الحضارية تأبى الدّوبان، وهو ما تناوله في معرض حديثه عن عالم القراءة، وأهمية الكتاب في حياة الأمم، في مقال عنوانه ب: "الكتاب والحضارة"، تطرّق خلاله إلى قضية الإنتاج الأدبي والفكري، وحذّر فيه من الانسياق خلف دعوات استبداله بوسائل التثقيف السمعية والبصرية الحديثة؛ فإذا لم تستغن عنه المجتمعات الغربية رغم بلوغها مرحلة التشبّع، وانتقالها إلى مرحلة البحث عن التسلية والإغراء، مع تحكّمها في الوسائل الثقافية الحديثة كوسائل الإعلام والثقافة التلفزيونية، فكيف للعالم العربي والإسلامي أن يفعل وهو أولى به، والمُلزم بالعودة إليه لا اعتبارات تاريخية وحضارية ودينية؛ يقول في هذا: « من اللاوعي أن نبدأ بازدياد القراءة، والتّهافت على الوسائل الأخرى للتبليغ مثل السينما والتلفزة، معتبرين أنّهما أداة تثقيفية مع أنّها كثيراً ما تكون وسائل لتبليغ ثقافة مجتمع استهلاكي مريض، بل لا بدّ أن نعي أنّ الوسائل الجديدة إنما تأتي مكملّة للكتاب والقراءة في نشر الثقافة، وإلا سيكون الانزلاق إلى الأمية من أجل قريب»².

¹ عبد المجيد مزيان، عواقب التّعاش بين ثقافة الغالب وثقافة المغلوب، مجلّة الثقافة، ع71، أكتوبر 1982م، ص10، 11.
² عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، مجلّة الأصالة، س2، ع11، شوال- ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر- ديسمبر 1972م، ص84.

استنادا إليه تتضح مخالفة الباحث لرأي النقاد الثقافيين القائل بسيطرة الصورة وأسبقيتها في المشهد الثقافي الحديث عكس ما كان عليه الحال في زمن مضي، حيث يرى أنّ الأمة إذا أرادت الإقلاع الحضاري والابتعاد عن أسباب الجهل فلا بدّ أن تجعل الكتاب على رأس المصادر المعرفية المعتمدة لأنّه مظهر من مظاهر الحضارة؛ ثمّ إنّ تلقي المعلومة عبر وسائط التواصل الاجتماعي لا يخلو من عيوب أقصاها إضاعة الوقت وأدناها السطحية في فهم الأفكار، لكونها تعتمد عادة على المقالات القصيرة التي تغري القارئ بعناوينها وتوهمه بالحصول على الكمّ الكافي من المعلومات في أقصر مدّة ممكنة، بينما لا يحيط في الحقيقة إلاّ بزوايا واحدة من زوايا الموضوع، وبالقدر الذي يريده له كاتب المقال، وربّما لم يحصل حتّى على ذلك القدر إذا شئت انتباهه وسط الروابط والمقالات المشابهة، ليجد نفسه في نهاية المطاف لم يكمل قراءة مقال واحد، ولم يحصل إلاّ على معرفة متقطّعة ناقصة، خلافا للكتب التي تستغرق النّظر في كلّ زاوية من زوايا الموضوع، فتجبر القارئ على التعمّق والتركيز وإعادة القراءة مرّات لفهم الفكرة وإدراك المعنى، يقول الروائيّ الأمريكيّ راي برادبوري: « لست مضطّرا لأن تحرق الكتب حتّى تدمّر حضارة ما، كلّ ما عليك فعله هو أن تقنع الناس بعدم قراءتها»¹.

2- الثقافة بين الشعبيّة الجماهيرية والعالمية الرسميّة :

إنّ الحديث عن السّيطرة الثقافيّة، يدفعنا إلى البحث عن مدى تأثر المثقّف الجزائريّ بتلك الإشكاليّات، وكيف ناقشها مزيان؛ فلقد مرّ معنا أنّ الاستعمار سعى جاهدا إلى بسط نفوذه الثقافيّ، فاستعان على ذلك بأعوان ربّاهم على عينه، وكونهم في مدارسهم، فنشأوا على الثقافة الغربيّة، متّخذين من العلم وسيلة للمفاخرة والجدل والحطّ من قدر العوام، بدل بذله في سبيل الارتقاء بالأمة ورفع الجهل عن أبنائها، فانقسم المجتمع جرّاءه ثلاثة أقسام:

- قسم مُحافظ على الثقافة العربيّة الإسلاميّة رغم تمكّنه من الثقافة الفرنسيّة، مثله مجموعة طلبة تيسّر لهم الالتحاق بحواضر العلم كالأزهر والزيتونة والقرويين، لكنهم تعرّضوا

¹ راي برادبوري، فهرنهايت 451 (الحرارة التي يحترق عندها ورق الكتاب)، ترجمة: سعيد العظم، دار السّاقى، ط1، بيروت، 2014م.

للتضييق والقمع ليعدلوا عن الاتّصال بالشّعب، « وكثيرا ما كانوا يُنفون من أوطانهم حتّى ينقطع كلّ تأثير ثقافي¹، كما استُبدلوا بنخب أهليّة شكّلتها سلطات الاحتلال لتكون واسطة بينها وبين الشّعب، فانفصلوا عنه وعن واقعه، وصاروا في واد والجماهير في آخر.

- أمّا القسم الثّاني فشكّلته تلك النّخبة المنغمسة في الثّقافة الغربيّة، المتنكّرة لأصولها، الطّاعنة في ثقافتها، المسقّمة لأحلام أمّتها، قطعنت في الثّقافة الإسلاميّة من حيث لا تدري « وتكاثرت الحركات المبشّرة باللائكية والعالميّة، التي يتستر خلفها الحقد على الثّقافة الإسلاميّة كقوة للصّمود، وعلى اللّغة العربيّة كمحور لوجود الأمّة، وأعلن كثير من المثقّفين الجزائريّين انسلاخهم الكلّي عن العروبة والإسلام، وانقادوا جهارا لحركة، ولم يدركوا أنّ اعتناقهم لهذا المذهب السّياسيّ كان تتويجا للمخطّط الثّقافيّ الذي أخضعوا له وكُفّفوا بواسطته في مدارس الاستعمار².

- وبين القسمين السّابقين وقف الجمهور مندهشا من هول ما رأى، بين اتّجاه محافظ على الأصول لكنّه بعيد عن الواقع، واتّجاه انسلخ كليّة واختار طريق الدّوبان في الآخر، فاختار اتّجاها ثالثا قائما على الثّقافة الشّعبيّة، التي كانت الخطوة الأولى والملجأ الأخير للارتقاء بالأمّة والحفاظ على ثوابتها وقيمها؛ سائرين في ذلك على منوال الثّقافة الإسلاميّة في أيّامها الأولى، حين انتقلت بين الأجيال عن طريق المشافهة والتّواتر، قبل أن تدخل حيز التّدوين.

ولقد قاد هذا الاتجاه زمرة من شعراء الملحون أو الشّعبيّ، الذين اتّخذوا من هذا الفنّ وسيلة من وسائل المقاومة، فلم يهتمّوا بالبناء والموسيقى والجودة بقدر اهتمامهم بالمضمون الباعث على الأمل، فاستعملوا في ذلك كلّ مباح في مقياس الأدب، كالأسطورة والخرافة* بغية بلوغ الهدف المنشود؛ مع الإشارة هنا إلى بساطة الوسائل المستعملة، التي لم تتعدّ

¹ عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثّقافة الجزائريّة، مجلّة الأصالة، س2، ع8، ربيع الثّاني - جمادى الأولى 1392هـ / ماي- جوان 1972م، ص162.

² نفسه، ص163.

* الأسطورة: جنس أدبيّ عماده الخيال وأساسه الخرافة، وسمّيت بالأسطورة لأنها توظّف أشياء ومظاهر خارقة للعادة، وخارجة عن المعقول، وإن كانت من صنع خيال الإنسان، أمّا الخرافة: فهي الاعتقاد أو الفكرة القائمة على مجرد تخيلات دون وجود سبب عقليّ مبنيّ على العلم والمعرفة (ينظر حاكم عماريّة، الأسطورة ودورها في الإبداع، جامعة الدّكتور ملاي الطّاهر - سعيدة -) وبالتالي فالفرق الرّئيسي بين الأسطورة والخرافة هو أنّ الأسطورة لها علاقة بالقصّ، أمّا الخرافة فلها علاقة بالاعتقاد.

المشاهدة، في فضاءات مختلفة غالبيتها عبارة عن أسواق شبيهة بتلك التي اتخذها العرب في جاهليتهم كعكاظ والمربد، في عودة واضحة للأصول ومحاولة لمحاكاة تجربة السلف؛ فلم تكن الثقافة حينئذ إلا ثقافة الجماهير التي انصهرت فيما بعد في مشروع الحركة الإصلاحية بقيادة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي جمعت بينها وبين العلم والعقيدة والعقل « فأعلنت الحرب دفعة واحدة على الاستعمار، وعلى الأعيان، وعلى بنية الثقافات المشعوذة، أما الأعيان من دعاة العلم العصري فقد وجدوا في العقلانية الإصلاحية أحسن سلاح يواجههم، وأما رجال الطرق ومن التف حولهم من أبناء الشعب المغرورين فقد وقعت مجابتهم بالدين نفسه »¹.

إن الدور الكبير الذي قامت به الثقافة الشعبية، في سبيل حرية الشعوب المستضعفة، وبناء الوعي الوطني والانتماء الحضاري (نتحدث هنا عما يطلق عليه أدب المستعمرات، أو الأدب الذي تناول إشكاليات العرق والثقافة وغيرها) باعتبارها « تتكون في وضعيات هيمنة »² لم يكن كافيا عند أصحاب الحل والعقد من النقاد حتى ترقى إلى مكانة تليق بها مقارنة مع الثقافة الرسمية المسيطرة على المشهد الفني النقدي والأدبي قديما وحديثا، باستنادها إلى معايير جمالية ولغوية ثابتة التزم بها كل الفاعلين إلى عصر ليس ببعيد، فعدت (الثقافة الشعبية) عندهم « سقط نتاج غير مكتمل »³، حتى انظم ما يسمى بالنقد الثقافي إلى العائلة النقدية الكبيرة، واتخذ من هذه الأجناس الأدبية الهامشية أو المهمشة موضوعا له، فسعى إلى إعادة وضع مقاييس ومعايير جديدة تنأى بالثقافة والأدب عن كل معاني القمع والنخبوية. « إن الاحتكار الثقافي بترسيم المعرفة خيانة خلقية للنوع الإنساني بأكمله، لأنه احتكار يثبت التّعالى على الناس، ويحصر الثقافة في جماعة يدعون أنهم أعيان الفكر »⁴.

¹ عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية، مجلة الأصالة، س2، ع8، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1392هـ / ماي - جوان 1972م، ص163.

² دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، المنظمة العربية للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2007م، ص124.

³ نفسه، ص123.

⁴ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستيلاطات، مجلة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص15، 16.

الحديث عن الاحتكار الثقافيّ يعني التطرّق إلى نوع آخر من أنواع الهيمنة التي تمارسها المؤسسات الثقافيّة الرسميّة، أو حرّاس الثقافة كما يحلو للبعض تسميتهم، يتمثّل في تنميط أذهان المتلقّين بما يخدم ويساند عمل جهة معيّنة، وهو الفعل الذي تقوم به حاليًا بعض وسائل الإعلام التي تصل إلى حدّ الاستفزاز أحيانًا، ويصل بها الأمر إلى "محاولة تغطية الشّمس بالغربال" كما يقال أحيانًا أخرى؛ فيضطلع النّقد الثقافيّ حينئذٍ بمهمّة كشف الأنساق التي تساهم في صياغة هذه المعايير والأنماط، التي يوجّه لها مزيان نقداً لاذعاً كناقذ متبصّر حين يقول على لسان المصلح الدينيّ الذي يمثّل شخصيّة افتراضيّة في لعبة حوارية اعتمدها شبيهة لتلك التي اعتمدها ولد خليفة كما مرّ معنا: « هناك ضلال يعدّ بمثابة كبيرة من الكبائر أو بمنزلة الكفر من الموبقات، ويتجلّى هذا الضّلال للعيان حينما نذكر الثقافة الرسميّة المتحجّرة بما فيها من أنواع الوثوقيّات والشكليّات والسّفسطات؛ إنّه ضلال الارتزاق البارد مع السيّطرة الاستبداديّة على كلّ تفكير »^{1*}.

وعليه فالقول بأهميّة الإنتاج الفكريّ والإبداع الثقافيّ في مسيرة النّهضة لا يُقصد به الكمّ بقدر ما يقصد به الكيف؛ لأنّ من الإبداع ما هو تمهيد للانحطاط، في صورة ما كُتب من طرف أصحاب الفكر التّغريبيّ الذين يسمّيهم فرانز فانون "المستعمرين المثقّفين" في قوله: « إنّ المستعمر المثقّف حين يهّمه أن يضع أثرا أدبيّا ينسى أنّ التّكنيك الذي يستعمله واللّغة التي يكتب بها إنّما هما مستعاران من المستعمر المحتل، ويكتفي بأن يكسو هذه الأدوات بثوب يريد له أن يكون قوميّا ولكنّه كالأدب الغربيّ الذي يتكلّم عن البلاد الأخرى »².

إنّ كثيرا من النّقد الموجه للثقافة الشعبيّة مرّده انحرافها في بعض الأحيان عن مقاصدها الأصليّة، ومسايرتها لموجة التطوّر التي اجتاحت العالم، بحجّة أنّ « الثقافات الشعبيّة ليست مجنّدة باستمرار في موقف دفاع نضاليّ (...) إنّها متعدّدة الأشكال »³، وهو ما عرّضها

* نسبة إلى السّفسطائية التي تعدّ نزعة فلسفيّة، يعتبرها الكثيرون عبارة عن مركّب من الوهميّات غايتها التّفوّق في الجدل من خلال إسكات الخصم وإفحامه، وقد عرفها أرسطو بالقول: " استدلال صحيح في الظّاهر، معتلّ في الحقيقة " (الرّاضي رشيد، السّفسطات في المنطقيّات المعاصرة، مجلّة عالم الفكر، مجلد 36، ع4، الكويت، أبريل - يونيو 2008م، ص131).

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستيلايات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص15.

² فرانز فانون، معذبو الأرض، تق: ك. شولي، موفم للنشر، (دط)، الجزائر، 1990م، ص190.

³ دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، تر: منير السعيداني، ص124، 125.

لخطر إغفال مهمّتها الأساسيّة، وهي - حسب مزيان - الاعتزاز بالتراث، وتجاوز عقدة النقص تجاه الآخر، اتّقاء لكلّ أنواع الاستلابات، أو الدّوبان في ثقافة تتعارض مع المقومات العامة للثقافة الأصليّة، وفي هذا يستدعي صورة من العصر الذهبي للثقافة العربيّة الإسلاميّة قائلاً: « لننذكر مثلاً أن سفراء المسلمين لدى رستم في القادسيّة كانوا يتكلّمون بنفس العبارات التي تحطّ من شأن الحضارة الماديّة، وتفتخر بالكتاب والإسلام، وتسفّه استعباد الفرس بعضهم لبعض، متباهية بالمساواة والعدالة الإسلاميّة »¹؛ وقد كان من ثمار ذلك انتصار المسلمين بقيادة سعد بن أبي وقاص على الإمبراطوريّة الفارسيّة بقيادة رستم فرخزاد، وبتحالف مع الإمبراطور البيزنطي هرقل والإمبراطور السّاساني يزيدجرد الثالث، في معركة القادسيّة التي تعتبر إحدى أهمّ معارك الفتح الإسلامي لفارس والعراق في 13 شعبان سنة 15 للهجرة.

تتّضح رؤية عبد المجيد مزيان وقراءته للموضوع أكثر من خلال مناقشته ونقده للتقسيم الذي وُضع للبنية الثقافيّة حسب تصوّر غالبيّة المفكرين في دول العالم الثالث، وهو تقسيم متوارث عن الحركات الاستعماريّة باعتبارها من وضعه أوّل مرّة فكان على النحو التّالي:

- بنية عليا: تتمثّل في الثقافة الغربيّة الوافدة المعبّر عنها بثقافة الأعيان، التي تحمل بعدا استعماريّا، وتتوسّل بأساليب شتى حتّى تستوي على عرش الثقافات، كالاتّصاف بكونها جسر العالميّة، وبوابة التفتّح، ووسيلة الفاعليّة العلميّة والتّقنيّة، ويمتدّ تأثيرها حسب الباحث إلى ميادين غير علميّة، كالآداب والأذواق والقوانين، « فثقافة المستعمر تعتبر البنية العليا أو تاج الثقافة عند الأجيال الحاضرة، وانعكاس هذه الوضعيّة على الحياة المجتمعيّة يجعل بطبيعة الحال هذه الثقافة في قمة الهرم المجتمعي »².

- بنية وسطى: تتعلّق أساسا بالثقافة الوطنيّة المتّصلة باللّغة الرّسميّة، والتي تضطلع بمهمّة الحفاظ على أصول الهويّة، من خلال تقلّد وظائف متنوّعة؛ تاريخيّة واجتماعيّة وحضاريّة

¹ عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، مجلّة الأصالة، س2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر - ديسمبر 1972م ص78.

² عبد المجيد مزيان، التعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسياسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة، ذو الحجة 1393هـ - محرم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص25.

وسياسيّة؛ ولعلّ وصفها بالوسطى يعود لتصنيف لغتها في منزلة بين اللّغات الغربيّة واللّهجات المحليّة، يقول الباحث: « أمّا الثّقافة الوطنيّة فإنّها بمثابة البنية الوسطى، وهي قبل كلّ شيء ثقافة التّراث، بها قدر الحاجة إلى بناء التّاريخ القديم، وإحياء المعارف الإسلاميّة، وقوّة هذه الثّقافة راجعة إلى اللّغة الوطنيّة، غير أنّ هذه اللّغة تُعامل معياراً كلغة ثانويّة لأنّها ليست لغة العلوم فيما يزعمون »¹.

- بنية سفلى: لا تخرج عن عموم الثّقافات الشّفويّة الموصوفة بالشّعبيّة أو الجماهيريّة، التي يتمّ التعبير عنها باللّهجات المحليّة، كالشعر الملحون، والأدب الشعبي بقصصه ورواياته وحكاياته، يقول مزيان: « أمّا أسفل البنيات فإنّه بنية الثّقافات الشّعبيّة، ويمكن أن نجد فيها هي الأخرى مختلف المستويات، من الفلكلور السّخيف إلى مستوى الشعر الرّاقى، وحيويّة هذه الثّقافات ترجع إلى حيويّة اللّهجات المحليّة، وقدرتها على تصوير الواقع الاجتماعيّ بوسائل فنيّة خاصّة به »²، فالفلكلور مثلاً هو إبداع جماعي، قوامه مجموعة من الفنون القديمة والقصص والحكايات والأساطير، التي لا تخرج عن عادات وتقاليدها مجموعة سكّانيّة معيّنة في بلد ما.

يبدو أنّ مفهوم الثّقافة الشّعبيّة عنده لا يقتصر على ما تمّ إبداعه باللّهجات المحليّة في مختلف الأجناس الأدبيّة مثلما هو سائد، بل قد يتعدّى إلى ما يُكتب باللّغات الرّسميّة المصنّفة في أعراف الدّول المهيمنة كلغات ثانويّة مثلما هو الشّأن مع العربيّة، بحكم تقاسمهما المهام الحضاريّة واشتراكهما في التعبير عن الواقع؛ ما يعني أنّه يجعلها مرادفة للثّقافة الأصليّة التي هي ضدّ الثّقافة الوافدة، ويتأكّد ذلك في قوله: « وإذا أردنا حسب المفهوم العادي أن نلمس الأصالة في هذه المستويات فنجدّها مربوطّة بالبنيتين السّفلى والمتوسّطة »³.

وعليه فضابط الثّقافة الشّعبيّة عنده لم يكن لغويّاً محضاً، بل ارتبط بمدى اتّصالها بالواقع، لأنّ الإبداع في نهاية المطاف هو تعبير عن حال المجتمع حضاريّاً ونفسيّاً وثقافيّاً، والأدب

¹ عبد المجيد مزيان، التعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسياسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال- ذو القعدة، ذو الحجة 1393هـ - محرم 1394هـ/ نوفمبر- ديسمبر 1973م، جانفي- فيفري 1974م، ص25.

² نفسه، ص26.

³ نفسه، ص26.

هو أرقى وسائل التعبير عن التجربة الإنسانية، متى تجرّد من ذلك اقتراب أكثر من ثقافة الأعيان الاستعلائية؛ أي أنّ تحليل واقع مجتمع ما ومحاولة التعبير نيابة عنه يستلزم معرفة مسبقة بتركيبته النفسيّة والثّقافيّة، وهو ما يتّفق فيه مع ولد خليفة الذي لا يرى طائلا من إبداع لا يتّصل بالواقع المعيش والظّرف المحسوس للمجتمع، « فإذا كان من المثقّفين من يعمل على بناء المسرح الثّقافيّ الجديد الذي يبدأ في الظّهور عليه فاعلون اجتماعيّون مختلفون عن فاعلي المجتمع الصّناعيّ، فإنّنا نشعر بانزعاج متزايد لأنّهم في مجملهم غائبون أكثر فأكثر عن الحياة العامّة »¹.

ولئن قبل هذا الطرح من وجهة النّظر القائلة إنّ "الفنّ للفنّ"، فإنّه يُعتبر تجاهلا واحتقارا في عرف الجماهير يرّدون عليه بالتّرك؛ وهو ما أسهم في إحداث القطيعة بين المؤلّف والقارئ حسب مزيان الذي أحصى نوعين من الكتب قُدّر لها النّجاح واجتياز الأخطار من بين ملايين المؤلّفات التي كُتبت على مدار أحد عشر قرنا: « النّوع الأوّل هو ما سمّيناه بالأمّهات التي تحفظ الكيان الحضاريّ، أو الكلّ الوجوديّ للأمة، وبها قوام المعارف والشّخصيّة، وبها الصّمود في وجه الغزوات المختلفة، والنّوع الثّاني هو تلك الملخّصات التي كانت السّبب في نشر الثّقافة بين الجماهير، وتبسيط المعارف، إلى درجة تقربها لأذهان الأميين حتّى لا يُحرموا من النّصيب الأدنى من ثقافة الأمّة، وقد سبق في مناسبات أخرى أن سمّيناها بالكتب الحمر للعقيدة الإسلاميّة »².

إنّ الانفصال عن الجماهير والعزلة عن الشّعب يجعل إنتاج المثقّف كالمونولوج* الذي يدور فيه الحديث بين المرء وذاته فلا يعده إلى غيره، لذا لا اعتبار للثقافة الرّسميّة إذا قامت على الاستعلاء، أو ترتّب عنها طبقيّة اجتماعيّة وثقافيّة وسياسيّة؛ ولا قيمة "للمثقّف

¹ آلان توران، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص461.

² عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، مجلّة الأصالة، س2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر - ديسمبر 1972م، ص80.

* مصطلح إغريقيّ الأصل يعني قديما التكلّم منفردا، أما حديثا فيعني الحوار الداخليّ الذي تقيمه الشّخصيّة ذاتها في القصص بغية تقديم محتواها النفسيّ، وبالتالي هو: "ذلك التّكنيك الذي يستخدم في القصص بغية تقديم المحتوى النفسيّ للشّخصيّة والعملية النفسيّة لديها دون التكلّم على نحو كليّ أو جزئيّ في اللّحظة التي توجد فيها هذه العمليّات في المستويات المختلفة للانضباط الواعي قبل أن تشكّل للتعبير عنها بالكلام على نحو مقصود" (تشارلسن مورجان، الكاتب وعالمه، تر:شكري محمّد عياد، سلسلة الألف كتاب (500)، القاهرة 1977م، ص66).

العضوي المدجن" إذا عزز احتمال وقوع مجتمعه في قيود التبعية، من خلال دعوته إلى تبني ثقافة غريبة عنه بحجة الحداثة والعولمة، « وسنرى أننا تقليديون نتخبط في التقليدية دون شعور أننا نقلد الاستعمار في سلوكه الثقافي، نتحلى بالمعرفة، نتفنن فيها، ولا نشاطر أبناء وطننا حتى القدر الأدنى من المعرفة الذي يضمن الخروج من ظلمات الأمية »¹.

مما يُستخلص في هذا الباب أن لكل ثقافة مستويين: شعبي محلي يكتسب آلياته من البيئة والاستعداد الفطري، وصفوي نخبوي ينمى عن طريق الانفتاح على مصادر خاصة قد لا تعبر في كثير من الأحيان عن البيئة الأصلية، يكون هدفه في البداية الاستدراك على الثقافة الشعبية بتنقيتها من مركوم العادات والتقاليد السيئة، ثم ما يفتأ يتحول إلى ثقافة استعلائية تضع مسافة بينها وبين الجماهير، وهو ما يجعل إنتاج المفكرين المحسوبين على هذا الاتجاه لا معنى له بسبب عزهم عن مد جسور التواصل الثقافي مع عامة الناس « إذ ما فائدة جيش من الأطباء لا يجد مرضى يعالجهم أو يثقون به؟ (...) وكل حمل يتم خارج رحم الأمة، هو كالحمل الكاذب (...) وماذا يمكن أن يفعله قائد محنك إذا انفض عنه جنوده؟! »².

3- الثقافة الشمولية والانتماء الحضاري:

قيل قديما: الشاعر ابن بيئته، وكانت العرب تقيم المآدب لنبوغ شاعر فيها، فترفع من شأنه، وتدني منزلته، وتعتبره لسان حالها، وهو بدوره يلتزم سياسة قومه ولا يحيد عنها قيد أنملة، حتى قال قائلهم:

بلادي وإن جارت عليّ عزيزة وقومي وإن ضنّوا عليّ كرام*

وقد سار على هذا النهج رهط من أهل الفكر في الزمن المعاصر، حين اعتبروا أن الانسجام بين المثقف والمجتمع، والحاكم والرعية، شرطان لبلوغ الأمم غاياتها، وأن

¹ عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية، مجلة الأصالة، س2، ع8، ربيع الثاني- جمادى الأولى 1392هـ/ماي- جوان 1972م، ص164.

² عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، دار القلم، ط1، دمشق، 1421هـ/2000م، ص241.

* لم يثبت له قائل، فأحيانا يُنسب لأبي فراس الحمداني وأحيانا لأحمد شوقي، وقيل أنه للشريف قتادة بن إدريس أمير مكة المكرمة سنة 597هـ، المتوفى سنة 617 هـ، والذي ينتهي نسبه إلى الخليفة علي بن أبي طالب، ومعنى ضنّوا في البيت الشعري بخلوا، تقول: ضنّ بماله أو غيره بخل به.

انتفاءهما سبب في تصدّع وحدتها وتشتّت شملها؛ وهو ما عبّر عنه أحدهم بالقول: « الدولة كالجسد إذا لم يشعر الرأس بالبدن سقطت وماتت، ومن تأمل سقوط الدول على اختلاف أسبابها وجد أنها تتفق بأنّ الرأس لا يشعر بالجسد إمّا غائب أو مغيب، حتّى ينفصل رأس الدولة عن جسدها »¹.

وبالتالي لا يستقيم عزل الثقافة عن الحياة السياسية والاقتصادية التي تعتبر الفضاء الذي يتحرّك فيه المبدع، والذي يستقي منه أفكاره؛ فعلاقة الجمال بالفكر علاقة تلازميّة، إذا غاب منها عنصر استدعاه الآخر مضطراً، وما دعوات العزل إلّا لتضييقه، حتّى تغدو الثقافة خاوية من المضامين، يتمّ التركيز خلالها على الشكل والجماليّات، فتصبح وسيلة للمتعة لا وسيلة للحضارة؛ لأنّ فصل الإبداع عن تلك الميادين هو بمثابة « فصل الكلمة عن الحركة، أو فصل الحياة عن الفنّ؛ ليبود السياسي مستقّلاً عن المبدع، لكن في الحقيقة هو الرّجل نفسه، إذ أن كلّاً منهما يغذي الآخر »².

آثرت الاستفتاح بهذه المقدمة المبسّطة حتى يتسنى إلقاء الضّوء على مسألة مهمّة في الحياة الثقافيّة عموماً وهي قضية الانتماء الحضاريّ، التي عالجها عبد المجيد مزيان في جوانب ثلاثة اتّصلت جميعها بأصل العقيدة ومقاصد التشريع، أولّها التّقييد الدّينيّ باعتباره أساس الهوية، وثانيها الجانب التّاريخيّ الذي لم يخرج عن نطاق حراسة أرض الإسلام والدّعوة إليه، أمّا ثالثها فالانسجام بين المؤسّسات الثقافيّة الشعبيّة وجامعات العالم الإسلاميّ بما تحمله من ثقافة شموليّة، ذلك أنّ: « المعارف مصاغة في لحمه عقائديّة أساسها التّوحيد والسّنة، وتستقي إثراءاتها من جميع أنحاء العالم الإسلاميّ »³.

إذا كان الانتماء واضح الدّلالة، فإنّ الحضارة وإن تعدّدت تعريفاتها ومعانيها فهي على الرّاجح أوسع من مفهوم الثقافة، بل قد تعدّ هذه الأخيرة موضوعاً لها، وإن كانت سابقة عنها

¹ عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، أسطر في العقل والنقل والفكر، جمع وترتيب عزام بين محمد المحسيس، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، الرياض، ط4، 1435هـ، ص122

² Voir, Hafid Gafaiti , Kateb Yacine Un homme, Une Œuvre ,Un pays, La phomix - Voix Multiples , Alger ,1986 , P41, 42 .

³ عبد المجيد مزيان، التّوازن بين الفكر الدّينيّ والفكر العلميّ عند ابن خلدون، مجلّة الثقافة ع77، أكتوبر 1983م، ص46.

ومؤدية لها، فتدخل فيها (الحضارة) جزئية الانتماء تلقائيا، أي الانتماء للثقافة والمجتمع والعقيدة والتاريخ؛ فهي « نظام اجتماعي يعين الإنسان على الإفادة من إنتاجه الثقافي (...) » ولها أربعة عناصر: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون¹. وبالتالي هي مرحلة متقدمة من التطور الثقافي للمجتمع، يتم على مستواها الامتزاج والتفاعل بين العقائد والتصورات والقيم والنظم؛ غير أن المصطلح قد يحيد عن هذا المعنى فيحيل أحيانا إلى العالمية، خصوصا في عصرنا الحاضر عصر العلم والتكنولوجيات الحديثة، التي وضعت نمطا موحدًا للحضارة، يستهدف عزل الظواهر الثقافية العالمية عن البيئات الاجتماعية المحلية .

إنّ المعنى اللغوي القديم للحضارة لا يعبر بشكل دقيق عن المحتوى المعرفي والجانب الاصطلاحي الذي وُضع لها حديثا إلا في حدود ضيقة؛ إذ من دلالاتها اللغوية الإقامة في الحضر بعد الانتقال من مرحلة البداوة والرعي وتتبع مواطن القطر، من ذلك قولهم:

ومن تكن الحضارة أعجبه
فأيّ رجال بادية ترانا²

وهو ما ذهب إليه ابن خلدون حين ربطها بأشكال الترف والتأنق، التي تُحدثها النقلة النوعية من الاكتفاء بالضروريات الطبيعية والحياة الفطرية إلى البحث عن علاقات مختلفة تقوم على التأثير والتأثر، والبحث عن آليات التكيف مع الحياة الجديدة، مما يفتح باب الصناعة والفاعلية النظرية والعملية، الذي لا يوجد - حسب - إلا في الحضر، لذا يعرفها بأنها « تفنن في الترف وإحكام الصناعات المستعملة في وجوهه ومذاهبه، من المطابخ والملابس والمباني والفرش والأنية »³.

إنّ الغزو الثقافي أو السيطرة الثقافية أحدثت خلا كبيرا في البنية الفكرية للشعوب المستضعفة، نتيجة الالتفات المفرط إلى مقاييس وأذواق الثقافة الغربية في الحكم على

¹ سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، الزّهاء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، 1986/1406م، ص32 .

² الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة لابن تمام، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت (لبنان)، 1421هـ/2000م، ص250 ، الأبيات للشاعر أبو الفتح القطامي، هو شاعر تغلبي عراقي (ت130 هـ/747م).

³ عبد الرحمن ابن خلدون، المقدمة ، ج1، دار إحياء التراث العربي، (د ط)، بيروت، (د ت)، ص309.

القضايا الاجتماعية المحلية ومعالجتها، وهو خلاف الواقع الذي يثبت أنّ الحضارة تنطلق من المحافظة على الأصول، وأنها لا تضيف جديدًا إليها إلا بعد وضعه موضع درس عميق، وأنه « ليس هناك إنسانية أقدر من إنسانية على التحضر، بل هناك إنسانية أقوى من إنسانية إلى أجل معيّن، وفترة تغلب حضارة هي بالذات فترة شموليتها »¹.

إنّ من بين الأخطار التي وقع فيها مفكرو العالم العربي والإسلامي طربهم لكلّ وافد، خصوصًا إذا كانت الحضارة الغربية مصدره، وأخطر منه التفتيش في دوايب التراث على ما يتوافق مع تلك النماذج حتّى يتمّ الاقتراب منه (الغرب) إمعانًا في إظهار الطاعة له، ومبالغة في محاولة إرضائه؛ وهو ما يصاحبه - إلزامًا - التنازل عن مساحة واسعة من التراث المتصل بالذاكرة الجماعية، وكأنّ الثقافة الإسلامية محلّ شبهة أو موضع اتهام، وتبرئتها تقتضي التأقلم والتكيف مع الحضارة الغربية، « وسواء كنّا في حوار أو في صراع مع هذه الثقافة المهيمنة على ذهنيّاتنا، فإنّنا مكيفون منذ انطلاقة النهضة تكييف التبعيّة، إمّا مقهورين مستسلمين وإمّا مقاومين »².

يتفق مزيان وولد خليفة مع ابن خلدون في قوله: « إنّ الحضارة في الأمصار من قبل الدّول، وأنها ترسخ باتّصال الدّولة ورسوخها »³، ومع الرّأي القائل بأنّ وصف الحضارة بالشمولية والعالمية يعود لاشتراك أجناس مختلفة في صياغة مفهومها العام، وإرساء أعمدها، وأنّه لا يستقيم احتكار مجتمع ما للتحضر دون سواه؛ غير أنّ مزيان يركّز أكثر على مسألة الصّراع بين الحضارات التي كان الهدف منها بسط الهيمنة ولو بأساليب غير شرعية، انطلاقًا من إبطال كلّ حضارة لمبادئ الحضارة السابقة عنها، ما أدّى إلى اشتراكها في نزعة الإقصاء والاستعلاء، بدليل احتفاظ الدّول المهيمنة في كلّ عصر بجوهر الحضارة وأصلها، وعدم مشاركة الدّول الأخرى حلفاء ومناوئين إلّا الحد الأدنى منها؛ الأمر الذي يجعل الشمولية من هذا الوجه ذات دلالة سلبية تحيل على السيطرة والوقيّة، إذ « لو كانت

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستيلاات 2، الاستلاب الحضاريّ، س2، ع7، صفر- ربيع الأول 1392هـ / مارس - أبريل 1972م، ص17.

² عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر الدينيّ والفكر العلميّ عند ابن خلدون، مجلّة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص11.

³ عبد الرحمن ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت (لبنان) 2004م، ص386.

الشمولية الإنسانية منطلقاً من تصورات علم إنسانيّ شامل وتاريخ إنسانيّ شامل، وهي فكرة الأحلام لا فكرة الواقع، لذكر تطوّر البشريّة بجميع الفئات الاجتماعيّة وبجميع الحضارات دون تصنيف تفضليّ»¹.

كما أنّ من بين أهم القضايا التي طرحتها الحضارة الغربيّة وناقشها الباحث مسألة البداوة والتمدّن، فهي تطلق سمة البداوة على من يرفض الالتزام بمناهجها وليس على من يقطن الأرياف، بينما يوصف بالمدنيّة من يذوب فيها وإن سكن قمم الجبال وبطون الغابات، وبالتالي يمكن مقابلتها بالتخلف والرقّي في هذا الباب، أمّا المعنى الشائع للمصطلح هو أنّ البدويّ مرتبط أبداً بالبربريّة والهمجيّة وإن كان من أعلم النّاس، ولا يصنّف في خانة الحضارة إلا بمغادرته قوقعة البادية إلى المدينة؛ تصوّر يختلف معه مزيان في تناوله لموضوع التوحّش والتأنّس*، حيث يرى أنّ الإنسان بطبعه ينفر من الوحدة والتخلف، ويتوق إلى المدنية والتحضّر، في صراع مستمرّ مع الذات، كما يرى أنّه من الغلط أن نقرن الهمجيّة بالبداوة، وننفىها عن الحضارة؛ ذلك أنّ الواقع المعيش قد أثبت في كثير من محطّاته مجانية هذه القاعدة للصّواب « وما أقربنا من عصور وأحداث تضرب لنا فيها البراهين على أنّ التقدّم العلميّ كثيراً ما يُستخدم في إبادة الشّعوب والحضارات، فحروب النّازية، والهجمات على فيتنام، وغارات الصّهاينة، أحسن دليل على اقتران أنواع من المعرفة والحضارة بالهمجيّة السّافرة»².

إنّ غاية الباحث هي تشكيل وعي فكريّ يجمع بين الثوابت العقديّة والثقافيّة من جهة، وبين آليات البحث الحديثة من جهة ثانية، في توازن موضوعيّ بين الأصول والعلوم، ذلك أنّ الانضباط العقائديّ يشكّل عنده أولويّة تقود إلى الانضباط بالفكر الإنسانيّ في كلّ مراحل

¹ عبد المجيد مزيان، من قضايا الثقافة التاريخيّة، مجلّة الثقافة، ع81، ماي 1984م، ص12.
* مصطلح استخدمه عالم الاجتماع عبد الرحمن ابن خلدون، كلمتان متضادّتان تعني الأولى (التوحّش) عيش الإنسان وحيداً خارج الاجتماع، مما يورث لديه ضيقاً في الأفق وسدّاجة في التعامل مع الأحداث والمستجدّات، يشكو نقصاً في اللّغة والتقنيّة، وبالتالي لا علاقة له بالهمجيّة ونزعة الشرّ، والثّانية (التأنّس) العيش بين البشر ضمن اتّحاد منظّم ومصطنع (ينظر جون جاك روسو خطاب في أصل التّفاوت وفي أسسه بين البشر، تر: بولسن غانم، ط1، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2009م، ص214).

² عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، مجلّة الأصالة، س2، ع11، شوال- ذوالقعدة 1392هـ / نوفمبر- ديسمبر، 1972م، ص77.

اكتشافاته العلميّة، بدليل انتقاده للثقافة الرّسميّة التي تفضّل الفصل بينهما بقوله: « فجفاف هذه الثّقافة الرّسميّة راجع إلى فقدان المحرّك العميق لكلّ معرفة ذات فعاليّة، ألا وهو حرارة الإيمان، فالإيمان هو عدوّ الكسل المؤدّي إلى التّحجّر، والإيمان هو باعث كلّ اجتهاد وتجديد »¹؛ ومن المعروف اتّفاق مزيان في كثير من الجوانب الفكرية مع عالم الاجتماع ابن خلدون، الذي يرى بعالمية الحضارة وشموليّتها (بمعنى الإنسانيّة لا بمعنى الهيمنة)؛ فالبشر عنده مستعدّون فطريًا للحضارة والإبداع، والذي يُحدث الفارق إنّما هو السّيطرة العسكريّة، والهيمنة الاستعماريّة؛ ولعلّ الاتّفاق بينهما مرّده الاشتراك في الخلفيّة الثّقافيّة والدينيّة، التي تضع العقيدة على رأس الأولويّات، وتضع العلم في صميم البنية الثّقافيّة، والاتّصال المستمرّ بين السّلطة والجمهور من أهمّ عوامل بقائها.

4- الثّقافة بين الأصيل والدّخيل:

من بين الأهداف المنهجية التي سعى مزيان للوصول إليها هو إزالة اللّبس عن كثير من المصطلحات الثّقافيّة التي ألّبت أثوابا متنوعة، وتمّ النّظر إليها من زوايا متعدّدة، فاختلّفت مفاهيمها وتعدّدت معانيها تبعاً لذلك؛ من بين تلك المصطلحات مفهوم الأصالة الذي يرتبط ارتباطاً وثيقاً بإشكاليّتيّ الاستلاب من جهة، والانفتاح من جهة أخرى، حيث انقسم معشر المفكرين إزاءها قسمين: أحدهما ينظر إليها كمرادف للانكماش والاكتفاء بالمكتسبات القبليّة، والموروثات الثّقافيّة التّراثيّة، والآخر يقسمها إلى أصالة تقليديّة تشير إلى المفهوم السّابق، وأصالة إبداعية لا تكتفي بالماضي بل تسعى إلى تعزيزه بما استجدّ من علوم وفنون وثقافات، وبين هذا وذاك وجد الباحث موطأ قدم مكّنه من الوقوف على مقربة من كلا الموقفين، فاستطاع تقديم نظريته الخاصّة التي تتناسب مع ثقافة المجتمعات الإسلاميّة، التي طرّح فيها الإشكال على طاولة الفلاسفة والمفكرين والأدباء والنقاد؛ فما الأصالة؟ وهل معناها الاكتفاء بالتّراث والزّهد فيما سواه؟ وإذا كان من معانيها الانفتاح ألا يقح ذلك في شرعيّتها ويفتح باب الاستلاب والاغتراب على مصراعيه؟

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص16.

درجت العرب قديما وحديثا في تعريفها للشيء بمقابلته بضده تحت المقولة الشهيرة "تتبين الأشياء بأضدادها"، وإذا ما بحثنا في القاموس الثقافي الذي استعمله مزيان في كتاباته نجد أنّ المصطلح المنافي أو المناقض "للأصالة" عنده هو حتما مصطلح "الاستلاب"، الذي يتيح إدراك المفاهيم الفكرية المحددة للأسس التي تقوم عليها الأصالة، أبرزها النزعة التحريرية من الهيمنة الفكرية المفروضة من طرف القوى العالمية الكبرى.

وإذا كان التعريف اللغوي للمصطلح يُحيل على عودة الشيء إلى أصول معروفة، فإنّ التعريف الاصطلاحيّ له لا يبدو بنفس البساطة، لاقتراحه بمفردات عديدة على سبيل الإضافة دون تقديم مبررات لها؛ فيقال شعب أصيل، وخلق أصيل، وثقافة أصيلة؛ ما يعني أنّ تحديد المعايير موكول إلى المتقف تبعاً لمرجعياته الفكرية، وخلفيته المعرفية، واستعداده الفطري، بدليل اتصال الأصالة بالعرق والجنس والعقيدة والتراث، خصوصا مع ظهور العولمة الثقافية التي حازت لنفسها على نصيب لا يمكن عزله أو اعتباره سطحيًا، وإلاّ خُشي على تلك الثقافات انقطاعها عن العصر « فهل يمكن أن نعتبر شعبا ما أصيلا لثبوته على مجموعة من القيم الحضارية واتصافه بميزات شخصية ردحا من الزمن وتمسكه بها؟ وهل يعتبر أصيلا إذا كان يصدر في آرائه وتفكيره عن عبقرياته الخاصة؟ وهل يمكن في ميدان الفكر والثقافة ما هو لنا وما هو لغيرنا بصفة محدّدة؟ »¹.

تعتبر الأصالة من القيم الملازمة للإنسان في كلّ أطوار حياته، يتمكّن بموجبها من بناء نموذجها الخاص بعيدا عن القوالب المفروضة عليه؛ فرفض تلك القوالب يعدّ تحفيزا على الإبداع، وإعمالا للفكر، مادام هذا الأخير ملكة متاحة أمام الجميع، أُلغيت بموجبها مختلف أشكال التمايز، وعليه فالاعتزاز بالأمجاد والتغني بالإسهامات التي لا تُنكر ولا تُنسى للحضارة الإسلامية والعربية، والتذكير بفضلها على الحضارات الأخرى، لا يُعدّ عيبا في عرف الأخلاق والمجتمع والثقافة، إنّما يكمن العيب في العيش عالية على ذلك الإرث، بمحاولة إحيائه كره أخرى بأصوله وعوائده وإيجابياته وسلبياته دون عرضه على أضواء النقد وفق العقيدة والمنهج السليم؛ ذلك أنّ من آفات الفهم أن تعتمد النفس إلى تقديس المحافظة

¹ عبد الله بن بيه (موريتانيا)، الإنّيّة والأصالة مع التفتّح والعالمية، مجلّة الأصالة، س4، ع20، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1394هـ / ماي 1974م، ص80.

على التّراث إلى درجة تصبح معها عاجزة عن الإبداع، في حين أنّ الأصل أن تساير الرّكب فتغذّي ذلك التّراث بالتّقنيّات الحديثة وما استجد في ميدان العلوم، حتى تحافظ على البقيّة الباقية منه، يقول مزيان: « فإذا قست مجدك الماضي مثلاً بحاضرِكَ وادّعتِ أنّه مجدٌّ مطلق يمكن أن يُنقل بالحرف إلى الحاضر، فأنت مثبّط لنفسك بنفسك، ذلك أنّ مجدك في الماضي كان مجداً بالنسبة لخمول الآخرين، أمّا اليوم فقد أصبحت حضارتك تلك خمولا، وأي خمول بالنسبة لقفزة الآخرين »¹.

التّعامل الصّارم لمزيان مع مصطلح الأصالة جعله يتعامل بنفس الشّكل مع المعاصرة، فلم يكن موقفه من الأفكار المستوردة قبولها على علاّتها، وإخضاع المجتمع لها، وإكراهه على التأقلم معها، بل عدّ ذلك من العشوائيّة في التّفكير والارتجاليّة في التّدبير، واعتبر موافقة تلك المستوردات للنّظام العام الذي يقوم عليه المجتمع المستورد له شرطا لا غنى عنه؛ فالّتعامل الصّحيح مع المعاصرة يقوم - حسب - على خطوتين: الأولى التّصفية للانطلاق من قاعدة سليمة الأساس، والثّانية التّعامل بعقلانيّة وموضوعيّة مع الحضارة الوافدة، للوصول إلى هدف تحرير الإنسان من النّظرة التّراثيّة من جهة، والتّغربيّة من جهة أخرى، وعليه « ينبغي للباحث أن يراجع في كلّ مرّة مناسبة أعماله بالاستناد على هذا الواقع، وأن يدمج كلّ وحدة صغيرة في الوحدة الأساسيّة التي هي الأمّة »².

من الصّعوبة بمكان جمع مجتمعات وأعراق وعقائد مختلفة ومتنوّعة تحت دستور واحد يسودها ويسوسها، كما أنّ من الخطورة معارضة كلّ وافد من العلوم بلا وعي نقديّ ولا حسّ فكريّ، لأنّه يؤدّي في النّهاية إلى تقليد من نوع خاص؛ فليس من الأصالة التّعامي عن عيوب تعتري التّراث، والتخلّف عن وضعها تحت أضواء النّقد الدّاتيّ، وليس منها الإغراق في العودة إلى الماضي بحثا عن إثبات حقائق علميّة جاد بها الزّمن المعاصر، كما أنّه ليس من التّفوّح نقل مبتكرات الآخرين بصورة صوريّة تنسلخ معها الهويّة وتضيع

¹ عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثّقافة الجزائريّة، مجلة الأصالة، س2، ع8، ربيع الثّاني- جمادى الأولى 1392هـ / ماي- جوان 1972م، ص155.

² عبد المجيد مزيان، فنّ ممارسة البحوث الاجتماعيّة، وما يجب أن يلقاه البحث الاجتماعيّ من تشجيعات، مجلة الأصالة، س3، ع13، صفر- ربيع الأول 1393هـ / مارس - أفريل 1973م، ص172.

معها الشّخصيّة؛ فالقوانين الاجتماعيّة ترتبط بالوعي الإنسانيّ الذي يمرّ بفترات متباينة صعودًا ونزولًا، وبالتالي فإنّ « التعريف الأصحّ لكلّ ثقافة أصيلة مربوط بدورها في التّوعية، والتّوعية إبداع مستمرّ، وتجاوز مستمرّ للأحوال الثقافيّة الماضية والحاضرة، بحكم التطوّر الدائم الذي لولاه لما حصل أيّ اكتساب علميّ على الإطلاق »¹.

إذا كان من البلاغة موافقة المقال لمقتضى الحال، فهذا يعني أنّ الخطاب الثقافيّ إذا ما أراد بلوغ نسبة عالية من الفاعليّة فعليه أن يتغيّر وفق المقام والسيّاق وأفكار المتلقّين، وهو أمر يصعب تحقيقه في ظلّ الحال الفكريّة التي ذكرنا، إذ يبقى المفكّر خلالها بين نارين: إمّا تأييد العودة إلى التّاريخ وقبول اتّهامه بالرجعيّة والتّفوق، أو الدّعوة إلى الانفتاح والرّضا بتصنيفه في خانة التّبعيّة والاستلاب، وبينهما موقف وسط يصعب إدراكه فضلًا عن شرحه وإثباته، « ولا غرابة أنّنا نجد بعض المتفقيّن يضيّقون مفهوم الأصالة لحصره في شبه تقليد لأسلافنا، مع التّكاسل عن الأصالة الحقيقيّة التي هي الخلق والإبداع الذي تنطلّبه النّهضة الواجبة على أجيالنا الحاضرة »².

إنّ التعصّب للرأي وغلق الباب أمام الرّأي الآخر فتح المجال واسعا حسب مزيان أمام التّناحر المذهبيّ والعداء الفكريّ الذي كان أبرز طرفيه المحافظون والمجدّدون، وإذا كان حال المحافظين معلوما، وهو البحث عن الأصالة في صيانة التّراث واستخلاص الدّروس والعبر من التّاريخ، مقابل الزّهد فيما جاء به الآخر باعتباره مطيّة للوقوع في الاستلاب والاغتراب، وهو ما لم يقل به أحد من أهل العلم، بما أنّ الإسلام « دين ربّاني عالمي لا يصطدم مع أي تطوّر نافع من جهة، ولا يقرّ حرّية الإلحاد، ويأبى أن تكون حرّية منفصلة عن التّربية الدّينيّة والأخلاق من جهة أخرى »³، فإنّ حال المجدّدين يبدو أكثر تعقيدًا، لعلّ في فهم المصطلح وصعوبة في تطبيقه، لأنّ معناه عندهم مسايرة الحداثة الغربيّة، مع محاولة فصل التّراث وإبقائه في رفوف المتاحف ورميم الذّكريات، بسبب عرقلته - حسبهم -

¹ عبد المجيد مزيان طوفان الاستلابات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص15.
² عبد المجيد مزيان، التّعريب من الوجهتين الاجتماعيّة و السّياسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة، ذو الحجة 1393هـ - محرم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص25.
³ محمد علي فركوس، العلمانيّة حقيقتها وخطورتها، ط3، دار العواصم للنشر والتّوزيع، الجزائر، 1434هـ/2013م، ص30.

لحركة التطور والعلم الحديث الذي يقتضي التنزيه عن كلّ مرجعية تاريخية كانت أو أخلاقية، وشعارهم: « ما الماضي سوى تجربة توسّع دائرة الإدراك (...) ولكنه يتحوّل لدى الإنسان الخامل إلى مجرد أغنية بلهاء »¹.

يُعدّ الفهم الضيق لمصطلحي الأصالة والمعاصرة أكبر خطر يهدّد الأمة الإسلامية ويُبعدها عن ركب المقدمة؛ فإذا فُهمت الأصالة على أنّها التّفوق والانكماش الذي يأخذ شرعيته من الرّفص المطلق لكُلّ وافد، فإنّه من السّهل تصوّر المآل الذي قد تنتهي إليه والذي لا يكون إلّا مفترق الطّرق بين المحافظة والانفتاح، أو بتعبير الرّجل بين القبول والرّفص؛ ما من شأنه أن يرمي بالأمة في أمراض نفسية واجتماعية يعسر الشّفاء منها، وأصعبها على الإطلاق الانفصام في الشّخصية والارتياح في الهوية، « إذ نعيش يوميًا ذلك التردّد بين الأصالة كمنقذ والمعاصرة كحياة راقية، وإنّ هذه المشكلة نفسها لتعدّ من أمّهات المشاكل الاجتماعية للعالم الإسلامي »².

تكمّن الخطوة الأولى في سبيل التحرّر من هذا الإشكال حسب الباحث في الخروج من ضيق الرّفص إلى سعة الانفتاح، ومن الانزواء إلى التّبادل المتكافئ للأفكار، ومن التلقّي والاستهلاك إلى المبادرة والإنتاج؛ وهو ما جعله يحكم على الفريقين السّابقين كليهما بالرجعية والتقليد وإن توّهما خلاف ذلك، « فأصل التّأصيل المزيف في مثل هذه المعركة تقليديّون ورجعيّون يدّعون التّقدمية، لأنّهم يزعمون التخلّص من رواسب الاستعمار، وبناء الشّخصية بالرجوع إلى الأصل الأصيل، وأهل التفتح المزيف تقليديّون رجعيّون أيضًا يدّعون التّقدمية لأنّهم يزعمون التمسك بالحضارة والعلم، مع أنّهم منسلخون عن ماضيهم و متمسكون بماضي الآخرين »³.

¹ عبد المجيد مقراني، الثورة الثقافية كيف ولماذا؟ مجلة الأصالة، س4، ع22، رمضان - ذو القعدة - ذو الحجة 1394هـ/أكتوبر نوفمبر- ديسمبر 1974م، ص67.

² عبد المجيد مزيان، تعدد المدارس الاجتماعية في العالم الإسلامي وعواقبه الثقافية، مجلة الأصالة، س9، ع85، 86، شوال - ذو القعدة 1400هـ/ سبتمبر- أكتوبر 1980م، ص103.

³ عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية، مجلة الأصالة، س2، ع8، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1392هـ / ماي - جوان 1972م، ص157.

اختار مزيان سبيل التدقيق في الفروق البسيطة التي تميز كل مفهوم عما سواه، بدل البحث في عموميات المصطلح، فوصل إلى مفهوم خاص للأصالة وآخر عن المعاصرة احتّمى به من الانحراف نحو الاستلاب.

فلئن كانت الأصالة الحقّة تقوم على النقد الذاتي والاستفادة من أخطاء السابقين حتى لا يُلدغ المرء من جحر مرتين*، فإنّ المعاصرة - عنده - لا ينبغي أن تخلو من جزئية النقد، غير أنّه يشمل في هذه الحال الذات والآخر بحكم التعايش معه، « لأنّ هذا الفهم والتّطبيق من هذا المنطلق هو الذي يمكّن من الانتقاء والاستفادة العلميّة والفنيّة الصّحيحة دون مساس بالقيم والعقائد والهوية »¹، ما يعني أنّ التّفريق بينهما يتطلّب وضع المسألة تحت تصرّف مناضلي الفكر والثّقافة، على شاكلة ما قام به الفيتناميّون، والصينيّون، والكوبيّون، من أجل محو الأميّة ومظاهر التبدّي والعناقة في بضع سنين.

ثانيا- مركزيّة عالم الأفكار في الإصلاح الثقافي:

إنّ من الصّعوبة بمكان التحرّر من قيود الغزو الثقافي في زمن يتميّز بالحركيّة الدائمة والتغيّر المستمرّ، ويزداد الأمر تعقيدا حين يُعتقد أنّ الشّفاء منه يكمن في اكتفاء كلّ طرف بمفهومه الخاص عن الحضارة؛ لأنّ في ذلك مبالغة في النزعة الدّفاعيّة المحافظة، التي تعطي الشّريعة لأنّنا وتنفيها عن الآخر، وهو ما لا يُقرّه المنهج الفكريّ السّليم الذي يعتبر العلوم والوسائل والمفاهيم المحرّرة من قيود الاستعباد الفكريّ مكاسب إنسانيّة يجب الاستفادة منها بغضّ النظر عن مصدرها، مثلما يعتبر النقد الذاتي والمراجعة المستمرة للنفس من أهم مبادئه، « حتّى يدرك المفكّر كلّ نهضة وكلّ انحطاط وكلّ إبداع من حضارته ومن حضارة الآخرين »².

* مصطلح يدل على ما ينبغي أن يكون عليه المسلم من كياسة وسياسية وفطنة وذكاء، وقد ورد في حديث أبي هريرة عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم قال: "لا يلدغ المؤمن من جحر واحد مرّتين" (محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، باب الأدب، دار ابن كثير، ط1، دمشق/ بيروت، 1423هـ/2002م، رقم 6133، ص1532).

¹ أبو سليمان عبد الحميد أحمد، أزمة العقل المسلم، الدّار العلميّة للكتاب الإسلاميّ، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ، 1414هـ / 1994م، ص169.

² عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلّة الثّقافة، ع89، أكتوبر 1985م، ص17.

1- التوازن المعرفي:

يرى الباحث أنّ تجاوز القصور الفكريّ مرهون بالوصول إلى توازن معرفي يجمع بين المرجعية الدينية والبعد العلمي والمنهج العقلاني*، إذ اعتبره سبيلا لبناء منظومة فكرية تسمح بتجاوز المناقشات الجدلية العقيمة، والردّ على الادّعاءات التي تضع الحضارة الإسلامية محلّ شبهة؛ حيث استثمر خلفيته الدينية ومنهجه الفلسفيّ في مناقشة قضايا من قبيل: مدى توافق أو تعارض العلم مع الوحي، أو ما عبّر عنه بقضية العقل والنقل، إضافة إلى الفصل في نسبة الفشل إلى الفكر في حدّ ذاته أو رده إلى الفهم السيّئ وسوء التطبيق.

إنّ الوصول إلى إجابات موضوعية حسب مزيان يمرّ عبر إدراك العلاقة الجدلية والفوارق الاجتماعية والسياسية والفكرية بين المجتمع الإسلاميّ وغيره، لبلوغ درجة « الرّفص الواعي»¹ المبني على أسس علمية منهجية؛ إذ « إنّ هناك الأفكار التي تمجها نفوسنا ويلفظها ذوقنا، وقد نمرّ عليها مرور الكرام وهي من الأهمية بمكان، وكثيرا ما نحاول طمسها متعمّدين، رجاء أن ننقذ العبقرية من دنس الأخطاء والرجعية وخرافات القرون الوسطى، وهناك الفكرة التي تأتي عرضا، فتكون ضئيلة الأهمية بالنسبة للمفكر، ولكنّها تبرز لنا تحت أضواء ثقافتنا ومشاربنا، فكرة ذات امتياز خاص، فنعطيهما أكثر مما تستحقّ من العناية، كأن نتكشّف جوانب من الوجودية في كلّ عبارة تذكر الوجود، أو مادية منظّمة في كلّ فكرة تقرّ بأهمية المادّة »^{2*}.

* مراده من المنهج العقلاني أعمال الفكر والذهن والعقل للوصول إلى الحقّ عن طريق التدبّر والتفكّر في آيات الوحي والكون، إذ يجعله أحد مراتب إدراك الدليل، فلا يغالي فيه فيجعله مهيمنا على الكلّ مثلما ذهبت إليه المذاهب الفلسفية التي تختصّ بدراسة الوجود والكون، ولا يعطّله إلغاء لحجّيته ودلالته في جانب الاستدلال.

¹ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلاميّ والواقع المجتمعيّ، دراسة فلسفية واجتماعية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1981م، ص 105.

** القرون الوسطى: مصطلح غربيّ النشأة يعني حالة الانحطاط التي كانت عليها أوروبا قبل عصر النهضة، وهي الفترة التي كان فيها العالم الإسلاميّ في قمة العطاء، و لكن للأسف استخدم المصطلح على وجه التعميم من المفكرين العرب خاصة، وهو نوع من أنواع الاستلاب، على شاكلة إذا قيل أنّ العالم يرفض شيئا ما والمقصود به العالم الغربيّ خصوصا، ومثله تسمية الحرب بالعالمية رغم أنّها كانت غريبة بامتياز ولا علاقة للعالم الإسلاميّ بها....

² عبد المجيد مزيان: النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسسها من الفكر الإسلاميّ و الواقع المجتمعيّ، دراسة فلسفية واجتماعية، ص 21.

من الشبهات التي حاول عبد المجيد مزيان التصدي لها في هذا الباب شبهة تعطيل الإسلام لآلة الفكر المتمثلة في العقل، وهو توجه لم يقتصر على مفكري الغرب بل وافقهم عليه رهط من الفلاسفة الإسلاميين الداعين إلى تجديد الخطاب الإسلامي بما يتلاءم مع تطورات العصر؛ ومرد ذلك اعتقادهم أن الالتزام به كان من أسباب ضعف الأمة، وقلة حلفائها، وتراجع سياساتها ومصالحها، وهو توجه يشبه إلى حد ما حجة كفار قريش: **{ قَالُوا إِنْ تَتَّبِعِ الْهُدَى مَعَكَ نُخَاطِفُ مِنْ أَرْضِنَا... }**¹. وإن « من أعظم صور هوان الأمة أن تكون مظلومة، ويقنعها عدوها أنها سبب نزول الظلم عليها، فتري عدوها معلمًا مريبًا لا ظالما متربصا »².

حاول الباحث تجاوز هذه المعضلة الفكرية بوضع منهجية لتصحيح بعض المفاهيم، وتجاوز بعض الأخطاء، من خلال الكشف عن النقائص التي اعترت الفكر الإسلامي والعمل على إزالتها، و« الاعتراف بفشل حضارة خالفت مبادئها »³؛ وبالتالي فهو لا يرى مانعا في إعادة ربط العقل المسلم بمصادره الرئيسية المتمثلة في القرآن الكريم، والسنة النبوية التي جاءت مفسرة ومبيّنة لأحكامه، ويتّضح ذلك في قوله: « يدّعي بعضهم أن الانحطاط راجع إلى ضرب الحجر على الاجتهاد في التفكير، أو إلى التصوّف كعقيدة تواكلية لا عقلية، أو إلى تسلط التقليد على التجديد في الفكر التشريعي؛ وإنها لتعليقات تلتبس بها الأسباب بالمسببات، والظواهر الإجمالية بالظواهر الجزئية »⁴.

¹ سورة القصص، الآية 57.

² عبد العزيز بن مرزوق الطريفي، أسطر في العقل والنقل والفكر، جمع و ترتيب عزام بين محمد المحيسنس، مكتبة دار المنهاج للنشر والتوزيع، ط4، الرياض، 1435هـ، ص125 - 126.

³ عبد المجيد مزيان، من قضايا الثقافة التاريخية، مجلة الثقافة، س14، ع 82، شوال - ذو القعدة 1404هـ / يوليو- أغسطس 1984م، ص11.

* - التباس الأسباب بالمسببات: مقصوده أن الله تعالى خلق الأسباب وأوجد مسببات لها، فمن اجتهد نجح، ومن جدّ وجد، ومن زرع حصد، وهي أسباب كونية يستوي فيها المسلم والكافر، والبرّ والفاجر.

- الظواهر الإجمالية والظواهر الجزئية: عبارتان الأولى لها علاقة بالمنهج الاستنباطي، وهو ذلك الاستدلال التنازلي الذي ينتقل فيه الباحث من الكل إلى الجزء، أما الثانية فلها علاقة بالمنهج الاستقرائي، وهو ذلك الاستدلال التصاعدي الذي ينتقل فيه الباحث من الجزء إلى الكل.

⁴ عبد المجيد مزيان، المجتمعات العربية الإسلامية بين الجماعية والقبلية، س8، ع68، 69، جمادى الأولى - جمادى الثانية 1399هـ / أبريل- ماي 1979م، ص11

إنّ إسلامية الفكر أو أسلمة المعرفة تسبق تحديث الإسلام أو تجديد التراث عند مزيان، وهو تصوّر صائب بالنظر إلى الأدلة العقلية التي تُثبت أنّ الفرع يتبع الأصل والمتحوّل يخضع للثابت وليس العكس، فالمسلمون سادوا البسيطة في زمن كانت فيه الرّوم والفرس وبيزنطة في أوجّ عطائها الحضاريّ والثّقافيّ والعلميّ، فلم يضرّهم ذلك مع ما بهم من ضعف ونقص في العلم، وخضعت لهم تلك الحضارات مع ما كانت عليه من تطوّر ومدنيّة، وأذعنت للحقّ بعد تبينها بعقول حسيّفة عدل أحكامه، وجدوى معاملاته، وجلالة غاياته؛ فأمن به من آمن اعتقادًا وقناعة بما جاء به، وكفر به من كفر ظلماً وعدواناً وجُحوداً، خشية ضياع المصالح الشخصيّة « فالعقيدة الإسلاميّة تُقابل كلّ العقائد الدّينية والفلسفيّة من مختلف الحضارات، لتؤكد ما يميز التّوحيد عن التطوّرات والتأمّلات التي لا علاقة لها بالوحي »¹.

احتجّ القائلون بأسبقية العقل والعلم على الوحي بحجّتين: الأولى ادّعاء وقوف النصّ الدّيني حجر عثرة أمام الفكر بتغليب الاتّباع على الابتداع، وغلق أبواب الاجتهاد، والثّانية التّشكيك في مدى صحّة الموروث الدّيني ودقّته نظراً لطابعه الشّفويّ الذي جعل من الأُمّة الإسلاميّة أمة سماعيّة افتقرت لآلة الكتابة في أزمنة متباعدة؛ وهي الادّعاءات التي حاول مزيان إبطالها بأدلة عقلية تثبت عكسها وتحولّ جهة النّقد إلى الحضارة الماديّة.

إنّ اعتبار المشافهة والسّماع كمستوى أدنى للثقافة لا يمنع مجاورتها للكتابة كسند لا غنى عنه، فهي ميزة وخاصيّة ملتنصقة بالثقافة الإسلاميّة التي تعتمد بشكل كبير على ملكة الحفظ؛ ولناخذ مثالا بالقرآن الكريم، إذ رغم تدوينه لم يترك المسلمون حفظه، وكذلك السنّة النبويّة، وأخبار العرب وأيامهم، والأشعار والأمثال والحكم؛ غير أنّه لا يعني أنّ العرب استغنت بالحفظ عن التّدوين، وبالسّماع عن الكتابة، لكونها تُعدّ مظهرًا من مظاهر الثّقافة والحضارة عندهم، بدليل أنّ « كلّ أمة متحضّرة ذات ثقافة مكتوبة كانت تعتبر كتابيّة »².

¹ عبد المجيد مزيان، أمانة التّوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلّة الثّقافة، ع89، أكتوبر 1985م، ص18.

² عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، مجلّة الأصالة، س2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر - ديسمبر 1972م، ص78.

يرى مزيان أنّ رمزيّة الكتاب عند المسلمين الأوائل واقتترانه بالثقافة والحضارة دفعهم لبذل جهود مضاعفة لتدوين معارفهم وآثارهم وتقييد معاملاتهم وضبطها، رغبة منهم في الخروج من المستوى الأدنى للثقافة؛ وعليه يعتبر هذا بمثابة ردّ على الادّعاءات المذكورة آنفاً، ويعزّزه بجملة من الأمثلة في قوله: « كان أسرى المشركين يفدون أنفسهم مقابل تعليم الكتابة أولاد المسلمين، وكان هناك كتاب للوحي يقيّدونه في صحف محفوظة، وكانت العهود والمواثيق تُكتب ويُختَم عليها، وكان السّفراء يذهبون مثلاً في تكوين الجماعة الإسلاميّة الأولى ميثاقاً لا يقلّ أهمية عن أي دور سياسيّ مكتوب طبعاً بالنسبة لذلك العصر، حتّى أن بعض الصّحابة مثل عليّ رضي الله عنه كان يحمله معه في صحيفة معلّقة بسيفه تقدّيراً لهذا المكتوب»¹.

فإذا اعتُبرت المشافهة والكتابة مرحلتين من مراحل التطوّر من وجهة النّظر الغربيّة، فإنّهما تعتبران مكوّنين متكاملين من منظور الحضارة العربيّة والإسلاميّة، ذلك أنّ الوحي الإسلامي نشأ خطاباً شفويّاً وانتهى نصّاً مكتوباً، وقد روي عن النّبي صلّى الله عليه وسلّم قوله: « تسمعون ويُسمع منكم ويُسمع ممّن يسمع منكم»²، باعتبار أنّ الرواية الشّفوية كانت هي عماد تقبّل المعرفة قبل الإسلام، غير أنّه صلّى الله عليه وسلّم لم يمنع التّدوين، بدليل تدوين أجزاء من القرآن الكريم بدءاً من المرحلة المكيّة - أي قبل الهجرة - ، لتتواصل العمليّة في عهد الخلفاء الرّاشدين، وتتوّج بجمع القرآن الكريم في مصحف على عهد الخليفة الرّاشد عثمان بن عفّان رضي الله عنه، كما تمّ تدوين الحديث النّبوي الشّريف بعد ذلك، ووضعت فيه قواعد صارمة ومعايير دقيقة لا ترقى إليها معايير العلوم الأخرى، لا سيّما علم الأسانيد الذي يشترط لصحّة الحديث عدل الرّاوي، وعلمه، وصحّته العقليّة والنّفسيّة، وبراءته من الكذب، إضافة إلى التقائه بمن روى عنه، والأخذ عنه مباشرة دون واسطة؛ فلا شكّ إذن والحال كما ذكرنا أنّ للتأليف دور مهمّ في محافظة الأمم على إرثها الماديّ والمعنويّ، وأنّه لو تُرك التّصنيف لضيع علم كثير على النّاس.

¹ عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، مجلّة الأصالة، س2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر - ديسمبر 1972م ، ص78، 79.

² الحديث أخرجه أحمد في مسنده (2947)، وأبو داود في سننه (3659)، من حديث ابن عبّاس، وقال المحدث أحمد شاكر إسناده صحيح.

أما فيما يتعلّق بمزاعم تعطيل الإسلام للفكر فلا تبدو مستندة إلى رابط من علم أو منطق، ذلك أنّ الإسلام لم يُلغِ العقل، بل مدحه ومجّده، وجعل له آيات، ورفع له غايات، ورسم له حدودا، وعدّه من الضّرورات الخمس* التي وجب حفظها، فهو مناط التّكليف والإدراك، كما أنّ الوحي في حدّ ذاته انبنى على حقائق علميّة وحجج عقلية، فلا النّقل وحده يفيد فاقد العقل ولا العقل وحده يفيد فاقد النّقل؛ وما طفا الجدل بينهما إلّا بظهور النزعات التّأويليّة التي أخذ بها مفكّرون حدائثيون عمدوا إلى إثارة علاقة تناقض بينهما، وإنزالهما منزل خلاف وتقابل، حتّى تسهل عمليّة هدم الدّين من الدّاخل، من خلال تأويل ومحاولة تغيير كثير من أصول الشريعة وفروعها؛ بينما الأصل أنّه: إذا كان دليل العقل قطعيا، وقواعد استنباطه صحيحة، فلا يمكن أن يعارض النّقل إذا كان ثابتا، وإن حدث وتعارضوا فذلك لسببين لا ثالث لهما، إمّا أنّ النّقل لم يثبت ويدخل فيه ما تمّ تضعيفه من أحاديث، وإنكاره من أخبار، لعلّ يرجع فيها إلى علماء الحديث والسّير، وإمّا أنّ العقل البشري القاصر عجز عن فهم النّقل على الوجه الصّحيح، وبالتالي إذا تعارض النّقل والعقل ظاهرا قدّم النّقل على العقل، لأنّ النّقل علم الخالق الكامل، والعقل علم المخلوق القاصر، وهذا التّعارض يكون بحسب الظّاهر لا في حقيقة الأمر، قال المتنبي:

وكم عائب قولاً صحيحاً وآفته من الفهم السّقيم¹.

تأسست الثقافة الإسلاميّة حسب الباحث على التّوافق والموازنة بين العلم والعمل، والوحي والعقل، ما أهّلها لإدراك العلاقة بين المادّيات والأبعاد الأخلاقيّة والفكريّة، فهو يرى أنّ من بين أسباب الإفلاس الحضاريّ الذي وقعت فيه الأمّة الإسلاميّة، انبهارها بالتطوّر الذي شهده الغرب في المجال الصّناعي، وسعيها خلف رفاهيّة مكذوبة، غايتها السّيارة الفاخرة، والبيت الرّفيع، مقابل تضييع أسس التّفكير السّليم الذي يجعل من تلك المادّيات وسائل لا غايات.

* هي حفظ الدّين والنّفس والعقل والعرض والمال، يتوقف عليها قيام مصالح الناس في الدّين والدّنيا ويختل التّوازن يفقد بعضها.

¹ أحمد بن الحسين الجعفي (المتنبي)، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، (د ط)، بيروت، 1403هـ/1983م، ص232.

لا يتوقّف الإسلام من منظور الباحث عند تلقي مجموعة من المعارف النظريّة، واستثمارها في المجادلات المنهجية والمذهبية التي لا تخرج عن نطاق المسائل الفقهية والسياسية، بل يضمن هامشًا مهمًا للاجتهد والتّجديد في غير المسائل الأصول التي فصل الوحي في ثبوتها؛ كما أنّ « الفكر الإسلامي لا يكتفي في مواقفه التّصحيحية بالدّفاع عن الذات، ورفض الحوار مع التّيارات الفكرية الأخرى، بل يسمح لنفسه بكلّ أنواع التسلّح بالمعارف العلميّة والمناهج العقلانيّة، للتّماشى مع معظم التّطوّرات البشريّة، التي تنقل الإنسان من عهد إلى عهد، بل من نوعيّة في الحياة إلى نوعيّة أخرى »¹.

أهمّ الإشكالات التي طرحت موازاة مع عرض الباحث لوجهة نظره عن الحضارة الماديّة هي: ما سبب تفوّق تلك الدّول التي توصف بدول الإغراء علميًا وحضاريًا، وسيادتها للعالم حاليًا؟ ألا يعتبر الاعتماد على حقائق العلم التجريديّة سببًا مباشرًا في ذلك؟ ألا يعبرّ ما ابتدّعه من آلات ومركبات وطائرات عن سموّ في الأفكار؟ ثم ما بال المسلمين ينتقدون هذه الحضارات ثم يستفيدون منها، ألا يُعتبر هذا من الحادثة التي يترقّع عنها هؤلاء؟

يرى مزيان أنّه من الغلط ربط قيمة الإبداع بما أفرزته التّيارات الفلسفيّة الحديثة، فهذا التّلازم الشرطيّ هو في الحقيقة محض تدليس، استعمل لغايات تغريبية، غرضها إثارة المتعة على القيم الأخلاقيّة، وترسيخ النظريّة القائلة إنّ الحياة مجرد صراع البقاء فيه للأقوى، الذي يُعتبر الأصلح من غيره لإدارة الكون، بغضّ النظر عن أخلاقه؛ ذلك أنّ أصول الحضارة الغربيّة التي احتوت الإرهاسات الأولى لذلك الإبداع تعود إلى زمن خلى قبل الانحراف الفطريّ الحاصل عندهم، كما أنّه (الإبداع) من مكونات الأرض التي تتنافس فيها الأمم والخلائق على اختلاف أديانها وشرائعها، أدركها من أدركها، وعجز عن ذلك من عجز، ولكنّها في نهاية المطاف مسخرة للإنسانيّة جمعاء، يقول الباحث: « من المسلّم به أنّ نضال رجال الأخلاق كان لحدّ الآن نضالًا فكريًا ولفظيًا محدود الفعاليّة، وأنّ تغلب الفكر على السّلوّك التمتّعي كان نادرًا في حياة الحضارات، ولكنّي لا أستبعد حضارة إنسانيّة

¹ عبد المجيد مزيان، أمانة التّوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلة الثّقافة، ع89، أكتوبر 1985 م، ص18.

يُصبح فيها الفكر أي الوعي والتوعية هو الشغل الشاغل لجميع الناس، وهذا لا ينفي المعاش بل يبسطه، ولكنه ينفي المتعة الماسخة»¹.

احتلت ثنائية (الروح/ المادة) مكانة محورية في مسعى إصلاح المنظومة الفكرية عند الباحث، حيث وضعها في صميم مسألة «الإغراء الحضاري»² الذي ينبثق - حسب - عن الإغراق في الماديات مقابل وضع المرجعية الأخلاقية في مقام متأخر، وهو خلاف النظرة الإسلامية التي تربط المنفعة بالمصلحة العامة المقدمة على الخاصة حال التعارض، كما تقدم الزهد على الرفاهية المؤدية إلى الاكتفاء بالماديات والانصراف عن العلوم والمعارف؛ ما جعله يعتبر الإسلام ثورة فكرية عميقة على هذا النوع من المجتمعات والأنظمة «فالفرعونية والقيصرية والكسروية في نظر الإسلام الثوري الذي لم يدم أكثر من جيل واحد، إنما هي نوع واحد، من حيث النظام الاجتماعي والاقتصادي (...) وتحدي الإسلام لهذه القوى الألغارشية أو الإمبريالية إنما هو تحدي الفكر للمادة»³.

أحل الإسلام الفكر محل المادة، والجماعة بدل العرقية، والمساواة بدل الطبقة، والعدل مكان الجور؛ وجعل من المنفعة العامة هدفاً أسمى، من خلال قواعد فقهية أصولية ثابتة؛ فكانت النتيجة أن اتخذت الدولة الإسلامية لنفسها منزلة الصّدر بين الحضارات المعاصرة لها أو السابقة عنها، في مدة زمنية لا تساوي في حساب الزمن شيئاً، ذلك أنّ «مسيرة الحضارة هذه تسير بالمجتمع قوة وضعفاً، دفعاً وهوناً، صعوداً وهبوطاً، تبعاً لدرجة تمحوره حول الأفكار، أو حول الأشياء المحيطة به»⁴.

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات 2، س2، ع7، صفر - ربيع الأول 1392هـ / مارس - أبريل 1972م، ص20.

² نفسه، ص20.

* - الفرعونية: نسبة إلى الحضارة المصرية قديماً التي قامت على تسلط فرعون مدعي الألوهية

- القيصريّة: نظام سياسي يجعل للحاكم قسماً من الملك والحكم وفق المقولة الشهيرة: (دع ما لله وما لقيصر لقيصر)

- الكسروية: نسبة إلى كسرى حاكم الفرس

- الألغارشية: تحكم رجال المال والأعمال في أمور الحكم، واستفادتهم من السلطة لممارسة الاستبداد رغم كونهم أقلية.

³ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسسه الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، دراسة فلسفية اجتماعية، ص52.

⁴ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، ط1، دمشق 1988م، إعادة 1423هـ / 2002م، ص7.

ختاما يتبين أنّ الإسلام يملك من الشمولية وبعد النظر ما يجعله قادرا على حلّ المشكلات الاجتماعية والثقافية والسياسية المتغيرة بتغيّر الزّمان والمكان، فهو لا يرفض ما تدعو إليه العلوم الحديثة من مناهج، غير أنّه لا يعتبرها مصدرا وحيدا للإثبات، إنّما يضعها ثالثة رغم ارتفاع نسبة صحتها التي تكتسبها من التجربة وموافقة المقدمات للنتائج، وذلك بعد الوحي الثابت، والعقل السليم الذي يشترك معه في المصدر فلا يتعارض معه؛ لأنّ امتلاكها لطرائق البرهنة من منظوره لا يمنحها العصمة المطلقة، فالنار لم تحرق إبراهيم (عليه السلام) رغم التأكيد على أنّ يسيرها يحرق فكيف بكثيرها!، وأصحاب الكهف عاشوا ثلاثمائة وتسع سنين بلا مأكّل ولا مشرب رغم إثبات العلم أنّ الإنسان لا يمكنه العيش لأزيد من أسبوع على تلك الحال، ويونس (عليه السلام) نجا من الهلاك رغم مكوثه في بطن الحوت زمنا ليس باليسير، والأمثلة على ذلك كثيرة.

2- مسألة التقارب الديني والتسامح المذهبي:

يُعتبر مزيان من المفكرين الجزائريين المتفتّحين على فكرة الحوار، سواء بين الأديان والمذاهب أو بين الثقافات، في إطار التبادل الذي يفرضه النظام العالمي الجديد، نقطة خيمت عليها فكرة الاستلاب، شأنها شأن العناصر الأخرى التي تطرّق إليها في نظريته للثقافة والمشروع الحضاري، فالباحث لا يستثني الثقافة من الحضارة العامة للمجتمع، بمعنى أنّه يضعها في صميم المركّب الحضاريّ إلى جانب الاقتصاد والسياسة والاجتماع، يظهر هذا في التّساؤل الذي يطرحه قائلا: « قبل أن نطرح مشكلة الغزو أو الاصطدام الثقافي لا بدّ أن نبدأ من حلّ المشكل المنهجيّ الذي يتلخّص في هذا السّؤال وهو لماذا نعزل الثقافة عن المركّب الحضاريّ الواسع؟ »¹.

بيد أنّه لا ينبغي أن يُفهم من هذا الكلام أنّ الرّجل في دعوته هذه يقمّ تنازلات ثقافية أو عقدية حتّى يلج هذا العالم مثل كثير من المفكرين المحسوبين على الثقافة الإسلامية، بل ينظر من زاوية مغايرة يدعو من خلالها إلى تغيير الدّهنيّات، والثّورة على حالة اللاّ عدل

¹ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة، س2، ع13، صفر - ربيع الأول 1393هـ / مارس - أبريل 1973م، ص141.

واللّا مساواة التي تعمّد قادة الحضارة الغربيّة ترسيخها في وعي ولاوعي الشّعوب المغلوبة على أمرها؛ حيث يوافق ولد خليفة الرّأي في أنّ غياب التّكافؤ يسلك بالحوار مسلك صراع وجدل، وأنّه يفتح باب التّفاضل والتّفاخر لقوى الهيمنة؛ وهو ما جعلنا نختر دراسة نمط آخر من أنماط الحوار سجّل حضوراً متميّزاً في كتابات الباحث، وهو الحوار أو التّقارب بين الأديان والمذاهب.

حاول مزيان مناقشة مسألة عزل الشّريعة عن الحياة السّياسيّة والاقتصاديّة في أغلب البلاد الإسلاميّة التي تبنت الشّعار العلمانيّ " فصل الدّين عن الدّولة " ، والذي أدّى فيما بعد إلى عزله عن الحياة التّقافيّة والاجتماعيّة عامّة، تأسّيّاً بالغرب الذي حقق الانطلاقة المطلوبة - بزعمهم - غداة إقدامه على نفس الخطوة؛ ما جعل التّطرّق إليه (الدّين) في مختلف المجالات الحيويّة والعلميّة يشبه اقتحام طابو من الطّابوهات لاقتترانه بالتطرّف عند طائفة من (المفكرين)، وهي صورة من صور الغزو التّقافيّ الذي عرف سبيله إلى فكر المسلمين.

غير أنّ المنادين بهذا الطّرح تغافلوا عن الفرق الجوهريّ بين النّصرانية المحرّفة والإسلام، فإذا كان هذا الأخير عقيدة رويّة ينبثق عنها نظام حياة بكلّ جزئياته، فإن النّصرانيّة عقيدة رويّة لا تحكم أصلاً، لذا لا أعتقد أنّ القياس صالح في هذه الحال، كما « لا يُمكن ولا يستطيع السّماح لشبه جماعة مسيطرة أن تتربّع على عرش سلطويّ لتقرير القبول أو العزل باسم تخصّص ما، وذلك لأنّ الإسلام بلاغ حيويّ واسع الآفاق والتخصّصات، وهو فكر وأخلاق، وروحيّات، وحضارة، كما أنّه فقه وعقيدة، والكلّ نشاط وإبداع بمقتضى اختلاف المجتمعات الإنسانيّة، وبمقتضى التّطوّر التّاريخيّ، وبمقتضى قدرات قادة الفكر الإسلاميّ »¹.

إنّ المتعمّق في القول المذكور أنفاً ليدرك أنّنا أمام جدليّة صراع دينيّ روحانيّ حلّ محلّ الصّراع الإيديولوجيّ، مستفيداً من أهدافه وآليّاته - وإن سمّاه بعضهم حواراً - ، فلقد سمح الغرب لنفسه كرّة أخرى من خلال هذا الإجراء بالولوج إلى لبّ العقيدة، وذهب إلى حدّ

¹ عبد المجيد مزيان، حيويّة البلاغ الإسلاميّ، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى، محاضرات الموسم التّقافيّ 99، 2000م، منشورات المجلس الإسلاميّ الأعلى، الجزائر، 1421هـ / 2000م، ص6.

تقسيم الإسلام إلى متطرف ومعتدل، وتصنيف من يدينون به إلى متعصبين ومسالمين، حتى يتسنى له اختيار المحاور أو - بالأحرى - الضحية التي ترضى بكل مخرجات الحوار دون تقديم اعتراضات أو تحفظات، متذرة بشعارات باطلة من حيث المعنى؛ كقولهم مثلاً: "نتعاون فيما اتفقنا عليه ويعذر بعضنا بعضا فيما اختلفنا فيه"^{*}، ومثله قاعدة "اترك بعض ما عندك، وأترك بعض ما عندي لنتقي في الطريق (أي في الوسط)"، وهو منهج فاسد وقع فيه رجيل ممن يسمون أنفسهم أئمة الوسطية والحوار، أباحوا لأنفسهم الانجراف خلفه جماعات وفرادى، كاشفين عن جهلهم بأبعاده الحفية التي أشار إليها مزيان في قوله: «إن التنازع بين الحضارات ليس تنازع تعايش وتسابق من أجل رتب حضارية كما يبدو لكثير من المؤرخين، ولكنه تنازع أقوى وأعم، إنه تنازع وجود. ومن البلاهة أن نعتقد أنه سيسمح لنا بالوجود إذا تهيأت الفرص للقضاء علينا، فالتعايش تأجيل للصراع، والمتصارعون الكبار من الرأسماليين والماركسيين يعرفون ذلك، ولا تأخذهم الرأفة ببعضهم البعض إلا لاسترجاع النفس من أجل تجديد الوثبات»¹.

إن حوار الأديان والتسامح المذهبي هو موضوع يفرض نفسه كلما جرى الحديث عن علاقة الإسلام بالغرب، لكونه يعدّ من مباحث الحداثة الكبرى، التي اتخذت من الدين غطاء لتمرير مشاريع سياسية وثقافية واقتصادية، من ذلك مثلاً وصف الحروب الغربية أو "حروب الفرنجة" كما يحلو لبعضهم تسميتها بأنها "حملات صليبية"، وذلك لإعطائها طابعا

^{*} شعار يعتبر مؤسس جماعة الإخوان المسلمين حسن البنا أول من وضعه، وإن كان يقصد به ما ليس بباطل ولا مخالف للشرعية، إلا أن علماء الأمة ذهبوا إلى ضرورة التحرز من استعمال الشعار على إطلاقه، فقال الشيخ ابن باز رحمه الله في مجموع الفتاوى (3/ ص 58 - 59) "نعم يجب أن نتعاون فيما اتفقنا عليه من نصر الحق والدعوة إليه والتحذير مما نهى الله عنه ورسوله صلى الله عليه وسلم، أما عذر بعضنا لبعض فيما اختلفنا فيه فليس على إطلاقه، بل هو محلّ تفصيل، فما كان من مسائل الاجتهاد التي يخفى دليلها فالواجب عدم الإنكار فيها من بعضنا على بعض، أما ما خالف النص من الكتاب والسنة فالواجب الإنكار على المخالف للنص بالحكمة والموعظة الحسنة والجدال بالتي هي أحسن"، وزاد عليه الشيخ ابن عثيمين بأن قال: "وكذلك يقال في الشطر الأول من هذا الشعار (نتعاون فيما اتفقنا عليه) فهذا غير صحيح أيضاً، لأننا لو اتفقنا على باطل لم يحل أن يعين بعضنا بعضاً، بل وجب أن ينهي بعضنا بعضاً عن هذا الباطل فهو أيضاً على إطلاقه لا يصح، ولعل الذي قاله الحسن البنا ما ليس بباطل ولا يخالف الشريعة، لكن الجملة الأولى دخل فيها أناس عندهم انحراف في العقيدة والمنهج وفي الإسلام يسعهم، وقالوا: نحن يجب أن نستظلّ بظلال الإسلام وإن اختلفنا، ولذلك نجدهم يدخلون معهم كلّ مخالف في العقيدة والمنهج والمذهب، وربّما المخالف لهم في الديانة، بحثاً عما يسمى الحوار بين الأديان أو التسامح بين الأديان والمذاهب والفرق، وقد استخدمها فعلاً اليهود والنصارى فقالوا: نتفق على وجود الله وكل واحد له دينه، فإذا اتفقنا معهم على هذا يعني أننا نسلم لهم باختلاف وتعدد الأديان، وهذا لا يصح، لأن الله تعالى يقول: (إن الدين عند الله الإسلام)، هذا يسمى إباحة الأديان".

¹ جمال الدين بوقلي حسن: دراسة مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ع1، ربيع الثاني 1423هـ / يونيو 2002م، ص49.

دينيا بغرض تبرير الجرائم المرتكبة باسم "التحضير" كما يزعم دعاة التنوير؛ وفي هذا المقام أورد صاحب كتاب "الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة" اعترافا للمؤرخ الأمريكي كافن زايلي في كتابه "الغرب والعالم" جاء فيه: « لقد اكتسبنا القدرة على تبرير أشد أفعالنا بربرية باسم الله، أو باسم الحضارة المسيحية، أو باسم العالم الحر »¹.

بناء عليه يتضح أن مفهوم الحوار ومبادئه من منظور الثقافة الإسلامية يختلف جملة وتفصيلا عنه من وجهة النظر الغربية، ذلك أنه لا يخرج عن كونه دعوة إلى الله وحده، أو تعريفا بالإسلام ودعوة إليه، أو تبادلًا للعلوم التي تنتفع بها البشرية؛ وهي أهداف تتحقق بموجبها الغاية من خلق البشر المتمثلة في عبادة الله وعمارة الأرض، ما يعني أنه (الحوار) قائم على تعدية الرسالة للغير، ونشر تعاليم الدين الحق في كل الأرجاء، وقد دلّ على ذلك كثير من آي الذكر الحكيم والقصص الحق؛ نذكر على سبيل المثال محاوره موسى لفرعون، وإبراهيم للنمرود، والله جلّ وعلا لملائكته الكرام في مسألة خلق آدم، والأنبياء عموما مع أقوامهم، ويتأكد ذلك في قوله تعالى:

{ وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ وَقُولُوا ءَامَنَّا بِالَّذِي أُنْزِلَ إِلَيْنَا وَأُنْزِلَ إِلَيْكُمْ وَإِلَهُنَا وَإِلَهُكُمْ وَاحِدٌ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ (46) }².

يرى مزيان أنّ الثقافة الإسلامية ليست ثقافة إقصاء أو جبر، بل غايتها إيصال رسالة التوحيد إلى أكبر عدد ممكن من الأفراد والأمم؛ وقد مرّت كغيرها من الثقافات بمراحل متباينة صعودا ونزولا، أدّت إلى اختلاف الخطاب تبعا لمعطيات كل مرحلة، مما أدّى إلى اختلاف في وجهات النظر، وصل في بعض الأحيان إلى درجة التباين، بين من اختار الحوار عن طريق المزج بين الفلسفة والدين، ومن اكتفى بالدفاع عن المبادئ والعقائد، ومن أثر الهجوم على أهل البدع؛ غير أنّها لم تخرج في المجمل عن حدود الدعوة بالتي هي

¹ عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة (د ط)، منشورات وزارة الثقافة - الهيئة العامة السورية للكتاب، سوريا 2009م، ص23.

² سورة العنكبوت، الآية 46.

أحسن، فابتعدت بذلك عن « الماركسيتيلية المادية وعبادة العجل الذهبي »^{1*}، يقول في هذا: « لن نكون مبتدعين إذا أكدنا بأن أهم ميزة للثقافة الإسلامية كانت هي الجهد المتواصل لتحقيق شمولية نوعية أساسها التبشير بمبادئ التوحيد التي كانت تعرض في شبه عقلانية تتراوح بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، وأن مظاهر الحوار مع مختلف الثقافات الإنسانية في شتى المجالات كانت بمثابة المدرج الذي يرتقي منه إلى هذه العملية التركيبية »².

إن الاختلاف بين المسلمين وغيرهم هو اختلاف جوهري يمسّ الأصول لا الفروع، ما يُصعب تجسيد مقولة التبادل الثقافي المتكافئ على أرض الواقع، ويُبطل دعوات التقارب بين الأديان بحجة اشتراك المسلمين وأهل الكتاب في عبادة إله واحد، واعتبار أن الرسائل السماوية تنبثق من نفس المصدر؛ إذ كيف يستوي من يعبد إلهًا واحدًا لا شريك له، ومن يقول ثالث ثلاثة؟! وكيف يلتقي من يعتقد أن المسيح (عليه السلام) عبد الله ورسوله، ومن يعتقد فيه الألوهية أو يجعله ابنًا لله؟! بمعنى لا يستقيم الحوار بين التوحيد والشرك، فالدين عند الله الإسلام، والرسالة المحمدية نسخت ما قبلها؛ ومن العداة الظاهر لها أن يعتقد النصارى أن شريعة عيسى نسخت شريعة موسى (عليهما السلام)، ولا يعتقدون ذلك في الإسلام، بل ويدعون إلى تمييعه تحت مسمى وحدة الأديان.

إن اقتناع مزيان بمسألة التقارب بين الأديان والتسامح بين المذاهب جعله يفتح على أكثرها حساسية من المنظور الاجتماعي، رغم اختلافها وتعارضها فيما بينها في كثير من الأحيان، خلافا لبعض المفكرين الذين يُفضلون انتقاء ما يوافق أفكارهم، فيضعونه في إطار حرية التعبير والمعتقد مهما كانت نسبة شنوده، بينما يُحجّرون واسعا كلما تعلّق الأمر بما

* - Mercantilism : "مذهب اقتصادي وتجاري أثر على السياسة بشدة، وخصوصا في مجال تكوين الدولة الإقليمية وما انطوى عليه من مشاعر جديدة تتعلّق بهذه الدولة، وتتخذ من الملوك رمزا لها، وما صاحب ذلك من فكر سياسي ارتبط أساسا بالنظام الملكي المطلق" (إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية، ص411).

- العجل الذهبي: العجل الذي اتخذه بنو إسرائيل إلهًا يعبد بإيعاز من السامري، الذي استغل ذهاب موسى للقاء ربه، وعجز هارون عليه السلام عن رده رغم إنكاره عليه، فجمع الذهب من السكان وصنع لهم تمثالا على شكل عجل أجوف بحيث إذا هبّت الرياح خرج منه صوت يشبه صوت العجل فقال بعضهم (هذا إلهكم وإله موسى)، والقصة كاملة مثبتة في القرآن الكريم.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص70.

² عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، مجلة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص13.

عداها، ويظهر ذلك في ثنائه على المنهج السلفي؛ إذ رغم اعتباره إياه منهجا للنضال الدفاعي عن العقيدة والمعارف الإسلامية أكثر من كونه منهج أخذ وعطاء علمي، إلا أنه لم يتوان في وصفه بأنه « أكثر المواقف اتّفاقا مع الأصول الإسلامية الصّافية »¹.

ويعزّز موقفه هذا بالثناء على شيخ الإسلام ابن تيمية الذي يعتبر مرجعا مهماً فيه، مع أنّه من الأسماء التي يحتاط كثير من المثقفين في التعامل مع أفكارها، لاثّامه بالإسراف في التشدد والتعصب والتطرف، إمّا لقصر نظرهم ومحدودية اطلاعهم، أو رفضهم له ابتداء؛ إذ لم يخف إعجابه بانفتاح ابن تيمية ومن ورائه زعماء السلفية على الثقافات الأخرى، وسعة اطلاعهم على مختلف التيارات الفكرية العالمية، ودراستها دراسة عميقة موضوعية ونقدية، بدليل قوله: « وليس من الممكن أن نعدّ تفكير ابن تيمية مجرد تقليص للثقافة الإسلامية إلى نواتها الأساسية، لأنّه فكر حوار ونقد وتدقيق للمفاهيم، لا يتجاهل الثقافات الأجنبية ولا يعتني بالتبسيط بقدر ما يعتني بالتعميق، وإنّنا لنعتبره من هذا الجانب من المجتهدين في التركيبات الثقافية »².

والحقيقة أنّ شيخ الإسلام ابن تيمية يعدّ من أبرز الأعلام المجدّدين للإسلام، فلقد جمع بين العلم والعمل، والتنظير والتطبيق، والجهاد والاجتهاد، وخاض في الميادين الفكرية والسياسية والفلسفية، للردّ على الفكر اليوناني والغنوصي والباطني منطقاً وفلسفة، بالأدلة والبراهين، من الكتاب والسنة والعقل الصريح والفطرة السوية، وله في ذلك مؤلفات نذكر منها " الردّ على المنطقيين " و " نقض المنطق " و " درء تعارض صريح المعقول مع صحيح المنقول " و " السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية " وغيرها كثير، وقد قال فيه عالم الجزائر محمّد البشير الإبراهيمي في معرض حديثه عن الأعلام الذين استلهمت منهم الحركة الإصلاحية: « ... ولا علمنا فيهم مثالا في شجاعة الرأي العام أكمل من الإمام أحمد بن تيمية، فقد شنّها حربا شعواء على البدع والضلالات أقوى ما كانت رسوخا

¹ عبد المجيد مزيان، من أجل خلدونية جديدة مبدعة، مجلة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص16، 17.

² نفسه، ص17.

وشموخا، وأكثر أتباعا وشيوخا، يظاهرها الولاية القاسطون، ويؤازرها العلماء المتساهلون والمتأولون...¹.

لا يُنكر أحد الجهود الكبيرة التي قام بها مزيان في سبيل التعريف بالدين الإسلامي على طريقته بأساليب علمية محضّة، عن طريق تنظيم الملتقيات ذات الصلة بالموضوع، والحرص على المشاركة فيها، ومن ذلك تنظيم محاضرات نصف شهرية بعنوان " التثقيف بالإسلام " في مقرّ المجلس الإسلامي الأعلى؛ ولقد كان الهدف من هذا درء وإبطال مزاعم وسائل الإعلام الأجنبية التي تقدّم الإسلام في صورة دموية، حيث رأى أنّ من بين السبل الموصلة لذلك سبيل الحوار وتقبّل أفكار الآخر تحت شعار الشمولية الإسلامية، والتّعايش بين الملل والنّحل مهما كانت توجهاتها؛ بيد أنّ ما يؤاخذ عليه إغراقه في هذه النظرة حتّى يكاد يلغي أصولا ثابتة في عقيدة المسلمين حتّى عليها الشرع قرّانا وسنة بصورة واضحة ودقيقة في كثير من الموضوعات، يقول جمال الدين بوقلي حسن: « لقد دعا مزيان إلى الدّخول في الشمولية الإسلامية من خلال اهتمامه في حديثه عن الإسلام تفكّر، وأخلاق، وروحانيات، وحضارة، وعقيدة، وفقه بالتسامح والتّعايش بين الملل، والحوار بين الثقافة الإسلامية والعقائد الأخرى من إلحاد ولائكية وشيوعية² ».

يرى المخالفون لهذا الرّأي أنّ الحديث عن الطابع الشمولي والإنساني للإسلام على هذا النّحو هو استغلال للوضع وتأويل للمفاهيم، يتضمّن أهدافا خفية غرضها الدّعوة إلى نزعة احتوائيّة تجتمع في ظلّها الشرائع، والفلسفات، والأفكار، والأذواق، وهي نزعة تختلف جملة وتفصيلا عن مفهوم الشمولية والإنسانية بالمعنى الشرعيّ؛ فالدّعوة إلى التّسامح والتّعايش والحوار بين الإسلام والكفر، وتسميّة الإلحاد واللائكية والشيوعية ديانات وعقائد هو إلغاء واضح لعقيدة الولاء والبراء، بصرف النّظر عن انعدام شروط التّعايش والحوار بينها.

¹ أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي، ج4، ص113.

² جمال الدين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلّة المجلس الإسلامي الأعلى (كراسات المجلس)، ع1، خاصّ بذكرى وفاة الدكتور عبد المجيد مزيان، ربيع الثاني 1423 هـ / يونيو 2002م، ص68.

فإذا أخذنا اللائكية مثلاً أو - إن شئنا - العلمانية نجدها الضدّ الأول للتدين (مهما كانت الديانة)، بتقسيمها النفس إلى قسمين: جانب روحي ينبغي أن لا يتعدى نطاق العبادة (أي الشعائر)، وهو خاصّ بين العبد وربّه، لا يتعدى إلى حياة الأفراد الشخصية التي تعتبر الجانب البدنيّ في هذا التقسيم، وبالتالي لا دخل للتدين فيها، مثلما لا ينبغي له التدخل في أنظمة الحكم، وسلك القضاء، إضافة إلى الجانب الاقتصاديّ، والشؤون الاجتماعية والعلمية الأخرى التي تخضع للمنهج التجريبيّ، مع إلغاء الوحي والعقل فيها، ممّا يقتضي التخلّي عن نسبة ليست بالضئيلة من الشرع، وهذا يتعارض طبعاً مع أصل الدين الإسلاميّ الذي يرى بعدم الفصل بين الروح والمادة، وبين الغيب والشهادة، كما أنّ الحياة فيه خاضعة لله بالكلية، فلا حكم يعلو على أحكامه، ودلائل ذلك واضحة من القرآن، والسنة، والإجماع، والقياس، والعقل الصحيح، والفطرة السليمة؛ قال تعالى:

{ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنْقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا وَاللَّهُ يَحْكُمُ لَا مُعَقَّبَ لِحُكْمِهِ وَهُوَ سَرِيعُ الْحِسَابِ (41) }¹، وقال سبحانه: { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا (59) }²، كما قال: { فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا (65) }³.

وإذا تعمقنا في التحليل والمناقشة، وتجاوزنا النظرة الأولية السطحية، نجد أنّ الغاية الكبرى من دعوات الفصل تلك هي ضمان تبعيّة مطلقة من الدول الإسلامية لقوى الهيمنة، وتقليص قداسة الدين الإسلاميّ في النفوس، حتّى يغدو مجرد تراث شأنه شأن مختلف الآداب والفنون، وذلك من خلال الترويج لأصول الحضارة الغربية والدعوة إلى تبنيها ضمن أوسع نطاق ممكن، حتّى تضع تصنيفها للدول والمجتمعات وفقه « ومن أغاليطهم أيضاً هذا التصنيف للمجتمعات إلى متحضّرة، وبدائية، وقابلة للتطور السريع، وباردة

¹ سورة الرعد الآية 41.

² سورة النساء، الآية 59.

³ سورة النساء، الآية 65.

متجبرة، مع اعتبارها النموذج الحضاريّ الأكمل الذي هو النموذج الأوروبيّ مقياساً لكلّ تحول مستحبّ»¹.

أمّا تعارض الشيوعية مع الإسلام وغيره فواضح لا يحتاج إلى كثير شرح، فمن أصولها إنكار وجود الخالق مُطلقاً، بالإضافة إلى إنكار الغيبيات والقول بأنّ المادّة هي أساس كلّ شيء، يظهر ذلك في شعار مؤسسها كارل ماركس " لا إله والحياة مادّة "، كما ترى بإلغاء الملكية الفرديّة والوراثة وتقول بشيوعية الأموال، وإنّ الفكر والحضارة والأخلاق والقيم هي وليدة التطوّر الاقتصادي، وإنّ كلّ تغيير في العالم هو نتيجة حتميّة لتغيّر وسائل الإنتاج، فضلاً عن تفسيرها للتاريخ بالصراع بين البرجوازيّة والبروليتاريا (الرأسماليين والفقراء)، واتّخاذها من شعار "الغاية تبرّر الوسيلة" منهجاً، بدليل قول لينين: " إنّ هلاك ثلاثة أرباع العالم ليس بشيء، إنّما الشّيء المهمّ هو أن يصبح الرّبع الباقي شيوعياً".

وأمّا الإلحاد فهو والإسلام على طرفي نقيض، ذلك أنّه قائم على فكرة العدميّة التي تنفي كلّ شيء، وتقوم على الاعتقاد بأنّ جميع القيم لا أساس لها، وأنّ تدمير كلّ النّظام السّياسي والاجتماعي والديني القائم هو شرط أساس لأيّ تحسّن في المستقبل، إضافة إلى اعتبار المادّة خالفاً ومخلوقاً في آن، واعتماد نظريّة الصّدفه والعشوائيّة في وجود الكون، التي تقتضي إنكار وجود خالق له، والله عز وجلّ يقول:

{ يَأَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ (21) }²، كما يقول عزّ من قائل: { أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ (35) أَمْ خُلِقُوا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ بَلْ لَا يُوقِنُونَ (36) }³.

اختصاراً يمكن القول إنّّه إذا كان الإلحاد هو خلاصة المدارس العقلية الحديثة، كالليبرالية، والعلمانيّة، واللائكيّة، والشيوعية، فهل يُعقل جمعها مع الدّين الإسلاميّ في

¹ عبد المجيد مزيان، تعدد المدارس الاجتماعيّة في العالم الإسلاميّ وعواقبه الثقافيّة، مجلّة الأصالة، س9، ع85، شوال - ذو القعدة 1400هـ / سبتمبر - أكتوبر 1980م، ص106.

² سورة البقرة، الآية 21.

³ سورة الطور، الآية 35، 36.

بوتقة واحدة تحت مظلة الحوار وتبادل الأفكار والتسامح بين الأديان؟! وإذا كان التسامح وتقريب وجهات النظر يقتضي أن يترك كل طرف بعض ما عنده، فهل يوجد في عقيدة المسلمين ما يجوز الاستغناء عنه؟ ثم كيف ننظر بعين التسامح والمودة إلى من يرانا مجرمين، ويلقي علينا التهم جزافا، ويصفنا بأوصاف هي في الحقيقة متجذرة فيه؟ قال مزيان: « يدعون أن الإسلام كان دين جهاد بالسيف والمسيحية دين تبشير بالتي هي أحسن، ولا أرى تكديبا لهذا الادعاء مثل انتشار الإسلام في إفريقيا، وانتشار المسيحية في أمريكا، لقد قُتلت شعوب أمريكا تقتيلا لأنها رفضت المسيحية، ودخلت شعوب إفريقيا في الإسلام بالدعوة والاتصالات الروحية »¹.

عندما نقرأ مزيان من خلال هذه الفقرة نجده متخبطا بين الواقع والمأمول، فهو أحيانا يحاول - أو يأمل - تجاوز الخلافات الجوهرية بين (ال نحن/الآخر)، وما يلبث إلا أن يصطدم بواقع يجد نفسه من خلاله في وضعيّة دفاع عن الذات، وصراع مع الآخر يحلّ محلّ الحوار، فكيف للشعوب الإسلامية التي رفضت إمبراليات فارس، والروم، والحضارة الفرعونية، لكونها حضارات إغراء وجبروت واستعباد، أن ترضى اليوم بالارتقاء في أحضان ذات الحضارة مع تغيير التسمية فقط؟!

هذا فيما يخص العلاقة مع الآخر أي الجبهة الخارجية، أمّا فيما يخص الجبهة الداخلية وظاهرة الفرقة والتشتت التي يعرفها العالم الإسلامي فقد كانت هي الأخرى على رأس أولويات الباحث، حيث سعى إلى لمّ الشمل ومدافعة أسباب التنافر، قال عثمان شبوب متحدّثا عنه: « وكان رحمه الله واعيا بظاهرة التشتت المذهبي في المجتمعات الإسلامية، وما صاحبها من فتن وانحراف وابتعاد عن قيم الحرية، فعمل على تنظيم ملتقى يعالج قضية التفاهم بين المذاهب الإسلامية، لمواجهة هذه الآفات المدمرة والمشوّهة للإسلام، ولكن قضاء الله كان أسبق »².

¹ عبد المجيد مزيان، طريق الذهب وطريق الثقافة، ص1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ / أوت 1971م، ص18.
² كلمة عثمان شبوب، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى (كراسات المجلس)، ع1، خاصّ بذكرى وفاة عبد المجيد مزيان، ربيع الثاني 1423هـ / يونيو 2002م، ص28.

إذا تتبعنا مصطلح "مذهب" كمفهوم وجدنا أنّ المقصود به غالباً المذاهب الأربعة للأئمة أهل السنة: مالك والشافعي وأحمد وأبو حنيفة، هؤلاء الاختلاف بينهم يسير يمسّ الفروع لا الأصول، ولا يصل إلى درجة التشيّت والفرقة، فكلّ منهم يؤخذ من كلامه ويُردّ، وشعار الأربعة: (إذا صحّ الحديث فذاك مذهبي)؛ فاتّباع الدليل أولى من اتّباع الإمام كائناً من كان، وبالتالي فالمقصود بكلمة "مذاهب" في كلام شوب - على ما يبدو - هو الفرق مثل: الإخوان والسلفيين والشيعة والصوفيّة والمعتزلة والخوارج وغيرها، والأصحّ أن يُقال لها فرق وليس مذاهب، مصداقاً لما ورد في حديث النبيّ (صلى الله عليه وسلم): « افتقرت اليهود على إحدى وسبعين فرقة، وافتقرت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة، وستفتقر هذه الأمة على ثلاث وسبعين فرقة كلّهم في النار إلا واحدة، قيل: من هي يا رسول الله؟ قال من كان على مثل ما أنا عليه وأصحابي »¹.

وعليه فإنّ الضابط في تحديد الحقّ من الباطل بين هذه الفرق هو مدى توافقها مع ما كان عليه النبيّ (صلى الله عليه وسلم) والخلفاء الراشدين من بعده، وهي المرحلة التي وُصفت بالعصور الزاهرة للعالم الإسلاميّ؛ إذ لم يعرف تطوّراً، ولا رقيّاً، ولا تمكينا في الأرض، كالذي عرفه في تلك الحقبة، التي تميّزت بالاستفادة من كلّ ما هو نافع في مختلف الحضارات بشرط عدم تصادمه مع أصول الدّين؛ فلقد استورد النبيّ (صلى الله عليه وسلم) فكرة المنبر من حضارة الحبشة، وفكرة الخندق من حضارة فارس، وفكرة الخاتم من حضارة الرّوم؛ وقد كفا مولود قاسم نايت بلقاسم عبد المجيد مزيان القول في المسألة وهو الذي يتقاسم معه التوجّه الفكريّ والرؤية المنهجية ذاتها حين قال: « وهو جوهر مقاصد شريعتنا السّمحاء مما لا يستعبد إطلاقاً الاستفادة من تجارب الأمم النّاجحة منها والفاشلة، بل الإسلام يحثّنا على الاستفادة من تجارب الأمم على أساس جوهرنا، مهما كانت ديانة هذه الأمم أو جنسيتها أو مكانها أو زمانها »².

¹ عبد العزيز بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج4، دار القسم للنشر، ط1، الرياض، 1420هـ، ص264.
² مولود قاسم نايت بلقاسم في حديث مع الشعب، مجلة الأصالة، س5، ع29، 30، محرم - صفر 1396هـ / جانفي - فيفري 1976م، ص298.

استنادا إلى ما سبق يمكن القول: إذا كانت الغاية من الحوار مع المخالف بيان الحق، وردّ الباطل، وإقامة الحجّة، ودفع الشبهة، بالحكمة والموعظة الحسنة، والمنهج السليم، وطرق الاستدلال الصحيحة، فهو مطلوب ومشروع، أمّا إذا كان القصد منه قبول شيء من الباطل، أو التنازل عن شيء من الحق، أو الرضا بالفساد من القول، فهو باطل لأنّه مدهنة، وهذا الذي وقعت فيه - للأسف الشديد - المؤسّسات الإسلاميّة القائمة بالحوار في زماننا، فهي لا تناقش بيان الحق بالأدلة والبراهين، بل تُعرض عن ذلك قصداً، وتسلك بالحوار مسلك مفاوضات سياسيّة في الغالب حول المصالح الدنيويّة المشتركة، وسبل التّعايش السّلمي بين الملل والنّحل، ومع ذلك تضاف هذه الحوارات إلى الأديان على اعتبار نوعيّة الحضور، والشخصيات المشاركة، وليس على اعتبار القضايا المطروحة، ما يعني أنّ القوم وقعوا في خلط بين الحوار والتّعايش بالمفهوم العام الذي يؤخذ من مدلول الكلمة، وهو الذي لا يجاوز حسن المعاملة، والبرّ، والإقساط، والعيش بسلام بين المجتمعات مع الاختلاف الدّيني والفكري والثّقافي؛ والتّعايش بهذا المعنى لا يرفضه الإسلام إذا روعي فيه الولاء والبراء، وإقامة العدل، والإنصاف، والتزام الحكمة في المعاملة.

3- الاستلاب والاغتراب عند عبد المجيد مزيان:

تعتبر قضية الاستلاب والاغتراب من القضايا المحوريّة التي اتّكأ عليها مزيان في نضاله الثّقافي، إذ لا يكاد يناقش عنصراً من العناصر إلّا ويقرنه بها تصريحاً أو تلميحاً؛ ويعود اهتمامه بها إلى الدّعوات المتتالية والمستمرّة لأساطين الفكر من أجل تبني ما فرضته العولمة من نماذج ثقافيّة وحضاريّة معيّنة هي في الحقيقة حضارة مجتمع بعينه، تمكّن من أسبابها في فترة زمنية معيّنة فسعى إلى تعميمها، يقول على لسان الفيلسوف: « لنفرض أنّنا نقول لإنسان ما يجب عليك أن تتحضّر، فإنّنا في هذه الحال نغريه حتى يتعلّق بنماذج من الحياة لم نحلّلها بعد تحليلًا كافياً لنعرف أفضليّتها، بل هي نماذج فرضت علينا فرضاً، وسنفرضها على الجيل الآتي بعدنا فرضاً »¹.

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات 2 (الاستلاب الحضاري)، مجلة الأصالة، س2، ع7، صفر - ربيع الأول 1392هـ / مارس - أبريل 1972م، ص14.

انطلاقاً من هذا القول يظهر ميل مزيان على غرار ولد خليفة إلى الرأي القائل بنسبيّة الحضارة، وتعدّز إلغاء جزئيّة التّفاوت بينها في نفس الفترة؛ فوجود مجتمعات متحضّرة يقتضي وجود مجتمعات أقلّ تحضّراً، وأخرى متخلّفة عن ركب التحضّر؛ والقول إنّ الإنسان عموماً بلغ أشواطاً متقدّمة من التحضّر في زمن ما هو ظلم في حقّ الحضارات الأخرى سابقة ولاحقة؛ وعليه فالأصحّ أن يقال مثلاً إنّ الإنسان الأوربيّ بلغ أوج الحضارة في القرن العشرين، وأنّ المسلم بلغ ذروة التحضّر في القرون الأربعة الأولى للإسلام.. وهلمّ جرّاً، « فمن المؤكّد أنّ التّوحيد الحضاريّ معناه ذوبان كلّ الحضارات في حضارة واحدة بما اكتسب فيها من عُيوب وصُدَف وغموض وأهداف، أمّا من يعتقد كمال هذه الحضارة بدعوى أنّه لا وجود لحضارة حيّة تفوقها فمن قبيل قصر النّظر وتضييق الخيال الاجتماعيّ والسياسيّ »¹.

اجتهد المفكّرون بمختلف توجّهاتهم في بحث أهمّ العوامل والأسباب المؤدّية إلى الاستلاب والاغتراب، سعيًا منهم لتقديم حلول تتأى بالمجتمعات الضّعيفة على وجه الخصوص عن هذا السلوك الاستعماريّ باعتبارها أكثر عرضة له، وذلك لعدّة اعتبارات نظر إليها كلّ مفكّر من زاويته الخاصّة، وأطلّ عليها من نافذة تخصّصه؛ منهم من أرجعها لعوامل استعماريّة بحتة، ومنهم من قال إنّ المجتمع بكلّ أطيافه هو المتسبّب الأوّل في القضيّة، ومنهم من رفع المسؤوليّة عن الجميع واعتبر أنّ الاقتداء بالقوى الفكرية الكبرى والنّسج على منوال النّماذج الحديثة لا يعتبر عيباً وإن كان على سبيل الاضطرار.

النّظرة الأولى يمكن اعتبارها اجتماعيّة بامتياز، وتمثّلها الفئة القائلة بمسؤوليّة الاستعمار الذي غير منهجيّته من احتلال البلاد وقهر العباد إلى احتلال عقول العباد، حيث ترى أنّ الحركة الاستعماريّة التي جاوزت القرنين من الزّمن، والتي اتّخذت أغلبها من العنف والإرهاب والتّجهيل خاصيّة سياسيّة، كانت كفيلة بتعطيل فكر المجتمعات المغلوبة، وحصره في نطاق البحث عن الذات على ضوء المناهج التي وضعتها هي، موازاة مع تمكين أبنائها من أسباب الحضارة من علوم دقيقة، وتكنولوجيّات حديثة، ومخابر تجريبيّة

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات 2 (الاستلاب الحضاري)، مجلة الأصالة، س2، ع7، صفر - ربيع الأوّل 1392هـ / مارس - أبريل 1972م، ص17، 18.

متطوّرة، فابتعدوا عنهم أشواطاً، ورسّخوا فيهم عقلية القابلية للاستعمار والانبهار بالغالب، من خلال إغرائهم بالأخذ بالمفاهيم والتكنولوجيات الجاهزة بدل بذل الجهد في تحصيلها*؛ ما انجرّ عنه تبعية عقلية وعاطفية له تقتنع أصحابها بأقنعة مختلفة، « لأنه يتحتم عليها الاختيار بين أمرين، إما أن تناضل في سبيل التحرّر من التبعية بالطرق الثورية التي تقتضي تعبئة كلّ الجهود بما في ذلك من تعبئة عسكرية وتضحية بجيل أو جيلين تضحية كاملة، وإما أن تدّعي التحرّر تدريجياً فتنشأ في أحضانها طبقة متعاملة مع المجتمع الصّانع كأنه جزء منه مقدّوف به على قمة المجتمع الضّعيف »¹.

أمّا أصحاب الرّأي الثّاني فيرون أنّ المجتمع يساهم بقسط وافر في صناعة الطّاغية - بتعبير الغدّامي - فمسؤوليته تكمن في خضوعه الدائم للآخر، وعدم إظهار مقاومة جدية لأفكاره، من خلال التذرّع بقضية الغزو الثقافيّ التي ينسبها للغرب، وهي في الحقيقة تنبثق عن النّفس والمجتمع المغلوب، ذلك أنّ « التعلّق العبوديّ بصورة ثقافية أو سياسية أو اقتصادية يعدّ من الضّلالات التي تعوق الإنسان في طريق استكمال إنسانيّته، ويجب أن يتحرّر منها المرء ليسترجع تفكيره السّليم »² ؛ وبالتالي فالقاء اللّوم على الطّبيعة أو العصر أو البيئة تتصلّ وهروب من المسؤولية لا يليق ببني الإنسان، لأنّها قائمة على سنن كونية، وقوانين معيارية، لا تتبدّل، ولا تتغيّر، ولا تُحابي، ولا تجامل أحدا بحال؛ والأمر موكول إلى الإنسان إمّا يسخرها لصالحه، أو يخمد جذوة عقله ويختار البحث عنها خارج حدوده، وهو ما ذهب إليه غرامشي** الذي ألغى فرضية الغزو الثقافيّ وأحلّ محلّها فكرة القابلية للاستعمار في مقاربتة لمفهوم الهيمنة، ووافقه مزيان بقوله: « الاستلاب الأكبر في نظري

* أقرب مثال على ذلك اكتفاء العالم العربيّ والإسلاميّ بانتظار إنتاج الدّول الأوربيةّ للقاح فيروس " كوفيد - 19 " الذي أصاب العالم سنة 2020م، من أجل التّسابق على اقتنائه، في وقت تسابقت تلك الدّول (الأوربية) على إنتاجه.

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات 2 (الاستلاب الحضاري)، مجلّة الأصالة، س2، ع7، صفر - ربيع الأول 1392هـ / مارس - أبريل 1972م، ص16

² عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص11.

** أنطونيو غرامشي (1891- 1937م) من جزيرة سردينيا الإيطالية، مفكّر وفيلسوف ثوريّ، انخرط في الحزب الاشتراكيّ (1914) ثمّ انشق عنه، ليساهم في تأسيس الحزب الشيوعيّ الإيطاليّ الذي قام على التّعاون مع الاشتراكيين ضدّ الفاشية، كتب أهمّ مؤلفاته في السّجن وهي المعنونة ب (رسائل السّجن) و (كرّاسات السّجن) (ينظر: روبرت بنويك وفيليب قرين، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ترجمة: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010م، ص184).

يتلخّص في بناء اتنا الاجتماعية ذاتها، فالبناء الاجتماعيّ عمليّة إنسانيّة لا بدّ منها، ولكنّ الإنسان يخلق مجتمعه ثم تفلّت من يده القدرات على مراقبة مصنّوعه، بل ربّما بهره هذا البناء الذي رفعه بيده فخضع له وجعله معبوده الأسمى، وهذا طبعاً من الوثنيّات¹.

الاتجاه الثالث يمثله أصحاب الثقافة الغربيّة، وهي فئة تأثرت بالغرب إمّا عن طريق الدّراسة في مدارسهم وجامعاتهم، أو عن طريق الاحتكاك بهم في المستعمرات، ترى أنّه من الطّبيعيّ السّير في نفس المنهاج الذي أوصل تلك الدّول إلى ما هي عليه من تطوّر، والنّظر إلى المستقبل بنظرة منفتحة على الحداثة لا ينفع معها الالتفات المتكرّر إلى الماضي، معتقدة أنّ الاستفادة من الجانب النّظريّ للحضارة الغربيّة دون ممارستها الميدانيّة، كفيل بتجنّب الهيمنة الثقافيّة؛ وهو ما ذهب إليه الفيلسوف والأستاذ الجامعيّ الأمريكيّ "ريتشارد شاخ" في مناقشته لمفهوم الاغتراب عند هيجل، حيث توصّل إلى أنّ هذا الأخير يفرّق بين نوعين من الاغتراب؛ أحدهما يحمل دلالة سلبيةّ وهو الذي يؤدّي إلى الانقسام أو انفصام الذات عن البنية الاجتماعيّة، وهو ما يحدث عادة بصفة غير متعمّدة كأن يفقد حرّيته مثلاً، والآخر يحيل إلى معنى إيجابيّ - حسب - وهو الذي يتضمّن تنازلاً واعياً أو تسليماً بصفة إراديّة، بقصد ضمان تحقيق غاية مرغوب فيها، تنتهي غالباً إلى تحقيق الوحدة مع البنية الاجتماعيّة².

وقعت هذه الفئة في إشكاليّة تعارض أفكارها مع الواقع، الذي أثبت أنّ أصل الثقافة الغربيّة هو النّظريّات الفلسفيّة الحديثة التي انبثقت عنها التّيارات الفكريّة، والمدارس الثقافيّة، والنّظريّات الاجتماعيّة والاقتصاديّة؛ أي أنّ مصدرها واحد لا يتعدّد وبالتالي لا يمكن الفصل بينها، ما أوقعهم في إشكاليّة التّكليف والتّبعيّة الذهنية والفكريّة التي يتقدّمها التقيد المفرط بالنّماذج الغربيّة، وجعلها مقياساً للقبح والجمال، لا اعتقاد حيازتها على أسباب

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستيلايات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص11.
² ينظر، ريتشارد شاخ، الاغتراب، تر: كامل يوسف حسين، ط1، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر بيروت، 1980، ص96، 97، 98.

الكمال كلّها، ومعايير النهضة جميعها؛ « فهؤلاء المفكّرون يخلطون بين أمرين: الانفتاح الكامل على كلّ رياح الفكر، وبين تسليم القلعة للمهاجمين كما يفعل الجيش الخائن »¹.

بعد دراسته لمختلف الآراء خلص الباحث إلى أن التحرّر من مختلف أشكال الاستلاب مرتبط بإعادة المجتمع إلى فطرته السليمة عقدياً ولغويّاً وثقافياً، أسوة بثورة الصّين الوطنيّة التي مرّت بمرحلتين: الأولى تميزت بتقويض البنى الثقافيّة القديمة، أو بعبارة أصحّ إحداث القطيعة مع التّراث ومحاولة تحطيم آليّاته، بالانطلاق من نقطة الصّفر واستحداث آليّات على الطّريقة الغربيّة، وتجريبها على المجتمع الصّينيّ عن طريق التّلفيق، فكان مآلها الفشل، مما اقتضى التّفكير في حلول بديلة قادته إلى المرحلة الثّانية التي كان من أهمّ أصولها الانطلاق من الثّوابت ثم الاستعانة بتجارب الآخرين، « جاءت الثّورة الحقّة معلنة رفع الاستلابات بتحطيم البناءات المستوردة مع بقاء البناءات العتيقة، وكانت بهذا مصمّمة على خلق فطرتين: فطرة تحطيم وتصفية للبدء من الأساس، وفطرة العقل البكر المطهر الذي يبني مشاريعه المثاليّة والواقعيّة في نفس الآن، فيجعلها أهدافا في نهاية الطّريق ترمي إلى التحرّر الكامل للإنسان »².

من هنا نستطيع الإمساك بالخيط الرّفيع الذي يفصل بين مصطلحات الانفتاح والاعتراب والاستلاب، فنقول: إنّ الانفتاح عند مزيان هو الاستفادة من كلّ جديد شريطة وضعه موضع درس عميق، وعرضه على مقاييس الثّقافة الإسلاميّة، وأصول الهويّة، حتّى يجد له مكانا في السّاحة العالميّة دون أن يفقد من أصالته شيئا، أمّا الاعتراب فهو الاستفادة ممّا جاءت به الحضارة الغربيّة دون العودة إلى المرجعيّات التي ذكرناها آنفا، وإن شئنا هو الارتواء في أحضان الثّقافة الغربيّة والانبهار بها « إنّ الاعتراب عن الدّات وفقدان الجوهر الإنسانيّ والانسحاق تحت وطأة إيديولوجيا مناقضة لواقع فرد ما أو جماعة ما، ومتعارضة مع المصلحة الحقيقيّة لذلك الفرد أو تلك الجماعة »³.

¹ مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، دار الفكر، ط1، دمشق، 1988م، ص109، 110.

² عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص12.

³ إميل بديع يعقوب وميشيل عاصي، المعجم المفصّل في اللّغة والأدب، مج1، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1987م، ص183.

بينما يبدو الاستلاب أكثر حدّة، إذ يضيف إلى ما ذكرنا احتقار الذات والشّعور بالدونية مقابل الآخر، فلسان حال المستلب: « أعطني صورتك أتقنع بها، أعطني دماغك أفكر به، أعطني يدك أعمل بها، أعطني لسانك أتكلّم به »¹، مما يضطرّه إلى دخول المحيط العالميّ الجديد بأفكار مستوردة و ثياب مستعارة، تجعله مجرد صورة مشوّهة عن الآخر تفتقد للقرينة التي تصرفها إلى الثقافة الأصليّة.

أ- الاستلاب السياسيّ:

فضّل جون جاك روسو استخدام مصطلح الاغتراب بدل الاستلاب في نقده للآليات التي تقوم عليها الديمقراطيّة، وقد قيل إنّه أول من استخدم مصطلح الاغتراب في الثقافة الغربيّة « فقد رأى في تولّي بعض النّواب تمثيل الشّعب أكذوبة كبيرة، لأنّه بهذه الطّريقة لا يمكن للشّعب أن يمارس سيادته بنفسه، ويبدأ بالانعزال داخل وطنه، ويشعره بالغربة »².

إنّ الحديث عن الاستلاب السياسيّ هو حديث عن تأثير المؤسّسة على الواقع الاجتماعيّ، وعن العلاقة بين السّلطة والشّعب، التي ينبغي أن تقوم على انسجام في الأفكار، وتوحيد في الغايات، عن طريق تقليص الفوارق الوهميّة التي تفصل بين المثقّف والجمهور، وبين الحاكم والمحكوم، حتّى لا تصبح الثقافة السياسيّة حكراً على فئة أو طبقة، تلافياً للانقسامات التي تهدّد وحدة الأمّة واستقرارها، وتجنباً للتناقضات بين الواقع وما يتمّ الترويج له من قيم الحرّية والعدالة والسيادة التي تكفلها الديمقراطيّة المتنبّاة من قبل غالبية الأنظمة الحاكمة، فقد قيل: « تموت الأنظمة ليس لأنها قابلة للموت في حدّ ذاتها، ولكنّها تموت بسبب عجزها عن التكيف مع الواقع »³.

لا يخفى أنّ أي مشروع جديد على مستوى الأفكار يبتدئ مشعاً ثم ما يفتأ يخبو بعد دخول الروبيضة والدّهماء على الخطّ، حتى يصير إلى طريق مسدودة تُبعده عن الهدف

¹ عبد المجيد مزيان، التّعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسّياسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص24.

² ينظر، نبيل راغب، موسوعة الفكر الأدبيّ، دار غريب للطباعة والنّشر والتّوزيع (د ط)، القاهرة، 2002م، ص56.

³ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص173 عن:

Jacques Berque=Le maghreb entre deus guerres ,Esprit –Seuil , Paris, 1979,P252

المنشود شيئاً فشيئاً؛ ولنا في الجزائر المستقلة مثال على ذلك، حيث انطلق المشروع الحضاري فيها مستندا إلى بيان الأول من نوفمبر، وما هي إلا سنوات قليلة غداة الاستقلال حتى تنكّر القوم لمبادئه، فلم يطبق منه شيء في سياسة الدولة ونظامها، بل أصبح مجرد حبر على ورق، وديباجة تزين بها الجدران ومداخل المؤسسات، وكلمات يُزخرف بها الخطباء كلامهم خاتمين بمقولتهم الشهيرة "الوفاء للشهداء الأبرار ولبيان الأول من نوفمبر كمرجعية سياسية" وهما منهم برءاء براءة الذنب من دم ابن يعقوب؛ « لقد زينت النفس الأمانة بالسوء لبعض القياديين من النخبة التفريط في أخلاقيات الثورة المستمدة أساساً من قيم الشعب الجزائري، فمالوا بسرعة إلى التبرجس (Embourgeoisement)، ومحاكاة السلوكات الاستعمارية والمستهزئة على رؤوس الملائ، وهي سلوكات قشرية لا تطوّر القيم الإيجابية في مجتمعنا، ولا تخلق قيما جديدة »¹.

يرى مزيان أنّ العلاقة بين الأفراد بعضهم مع بعض، وبين السلطة والشعب ينبغي أن تُبنى على مبادئ عامّة، تشتمل على حقوق وواجبات مُلزِمة لكل الأطراف، يكون مصدرها الشرع وما توافق عليه المجتمع؛ كأن يقوم الحاكم بشؤون الرعيّة، فيقف على خدمتهم، ويوفّر لهم الأمن، ويمنع عنهم ما يمنع عن نفسه وأهله، كما يحفظ عليهم أموالهم، ويضمن لهم العدل والمساواة؛ وله عليهم السمع والطاعة في العسر واليسر، والمنشط والمكره، وأن يؤثره على أنفسهم ولا ينازعه أمر الحكم، أو ينزعوا يدا من طاعة، أو يفارقوا الجماعة، يقول في هذا: « فالإمامة أمر شرعيّ لأنها منصبة بشروط شرعيّة، كعدالة الإمام، ورضا الناس به، ومبايعته عن غير إكراه، وقيام الإمامة على أنّها قائمة على توزيع الأرزاق بكيفية عادلة، وما إلى ذلك من مبادئ شرعيّة عالقة بأذهان الناس، ويلقنها الفقهاء تلقينا للأمة »².

إن تنصّل الحاكم من مسؤولياته يحوّلّه إلى طاغية مستبدّ، متّبع لهواه في نظر الشعب، فينقطع حبل الودّ بينهما؛ وإذا خرج الشعب عن الحاكم ونازعه الحكم فتح الباب أمام انهيار الدولة وإدخالها نفق الحروب والعرقيات والمذهبيّات، فتُمزّق كلّ ممزّق ويهلك الجميع؛ ذلك

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص143.

² عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، دراسة فلسفية واجتماعية، ص342.

أنّ العلاقات المبنية على المصالح المتبادلة مآلها الانقطاع والانفصال، ونحن نرى رأي العين كيف يراهن المترشح على شراء الذمم للفوز بالانتخابات بدل عرض البرامج والمشاريع التي تكون في الغالب مجرد واجهة يختبئ خلفها، وكيف تتأفق له فئة من الشعب بادعاء مساندته وهي في الحقيقة تبحث عن مصالح شخصية، وربما انحازت إلى غيره يوم الاقتراع وأعانت على التزوير ضده؛ فيصبح النفاق هو القاسم المشترك بينهما، ممّا يسهم في تفتيت المركزية الاجتماعية، والرجوع إلى مجتمع الجماعات المحلية والنظام شبه القبلي، « ولقد رأينا في أحوال الانحطاط كيف أنّ الغزو الأجنبي أصبح سهلا بسبب خذلان الشعوب لحكامها، ثم كيف أنّ الغزو قد تحقق بكلّ بساطة بسبب تحالف الإقطاعيات الحاكمة مع الغزاة الأجانب لقمع مقاومات الشعوب »¹.

من المقولات البارزة في الخطاب الرسمي للفاعلين السياسيين، ذلك التلازم والاقتران بين مصطلحي السياسة والديمقراطية، الذي تنبثق عنه شعارات مشتركة بين الجميع سلطة ومعارضة، أهمّها: (الحكم باسم الشعب، الشعب مصدر السلطات، الحكم للأغلبية، احترام الحريات الشخصية، الحقّ في تقرير المصير...). لكنّ الواقع يثبت أنّها مجرد جسور للوصول إلى سدّة الحكم، ومن ثمّ بسط هيمنة بمفهوم جديد تكون مصدرها السلطة بالتعاون مع وسائل الإعلام ومؤسسات الثقافة؛ ترسخ على المستوى الذهني للمجتمع، فتكون إرادته من إرادتها، ومصيره متعلّق بمصيرها، وهو ما أراده الباحث بقوله: « وتقول هذه النظريات أيضا أنّ الشعوب لا تصنع شيئا بل يُصنع لها، ولا تريد بل يُراد لها، وخير دليل على ذلك عدم وعيها للتشعبات السياسية، ونية الأفراد في تفسير حياتهم الاجتماعية، وانقلاب الأحداث من أيديهم إلى حدّ اندهاشهم أمام تطوّرها »².

* النظام الإقطاعي: نظام اقتصادي واجتماعي وسياسي، ظهر في أوروبا خلال عصورها المظلمة وشبه القارة الهندية وشبه الجزيرة العربية، واليابان وإثيوبيا ومناطق أخرى من العالم في فترات مختلفة من التاريخ، وهي تعني عموما سيطرة كبار ملاك الأراضي على القرارات مهما كان نوعها، وخضوع البقية لهم وارتباطهم بالعمل في أراضيهم كشكل من أشكال العبودية التي تجعل الفلاح يملك حياته لكنه لا يملك حريته (ينظر، إبراهيم علي طرحان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1388هـ / 1968م، ص5، 6)

¹ عبد المجيد مزيان، المجتمعات العربية الإسلامية بين الجماعية والقبلية، مجلة الأصالة، س8، ع68، 69، جمادى الأولى - جمادى الثانية 1399هـ / أبريل - ماي 1979م، ص16.

² عبد المجيد مزيان، التاريخ الاجتماعي ودوره في تاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثانية، 1391هـ / أوت 1971م، ص92.

نفهم من هذا الكلام أن غاية المؤسسة الرسمية التسويق لنسق ثقافي مفاده أن عقول الأفراد تبقى قاصرة عن فهم ما يحدث على الساحة السياسية الدولية مهما بلغت درجة الوعي عندهم، ومستوياتهم العلمية والفكرية، وأن إدراك هذه التحولات يتطلب اكتساب حنكة سياسية تعززها ثقافة الدولة، التي تُكتسب من خلال الاحتكاك بمختلف الأطراف الفاعلة في أروقة الدبلوماسية؛ وهو ما يمكن اعتباره تسفيها واضحا لأحلام شطر من المثقفين والمفكرين، وحتى المختصين في الشؤون الاقتصادية والسياسية بمجرد ابتعادهم عن دوايب الحكم، بدليل منح مفاتيح السلطة لمن هم أقل منهم مستوى وأدنى منزلة؛ وهو أمر مشاهد في أغلب أنظمة البلدان النامية، وبالأخص التي تُعتبر قريبة عهد بالاستعمار؛ وليس هذا سوى صورة من صور الاستلاب السياسي الذي يشعر المثقف فيها « بأنه ليس جزءا من العملية السياسية، وأن صانعي القرارات السياسية لا يضعون له اعتبارا »¹، وهو ذاته المفهوم الخفي للديمقراطية كما عند تشومسكي الذي يقول: «أما المفهوم الآخر للديمقراطية فهو أن يمنع العامة من إدارة شؤونهم، وكذا من إدارة وسائل الإعلام التي يجب أن تظل تحت السيطرة المتشددة، وقد يبدو هذا مفهوما مستهجنا أو شاذا للديمقراطية، ولكن من المهمّ بمكان فهم أن ذلك هو المفهوم الحاكم »².

تمخض عن هذا الواقع جملة من التساؤلات دار معظمها حول بحث أسباب التناقض بين الخطاب الرسمي والممارسة الفعلية، أهمّها: هل من الطبيعيّ عدم وضع شروط علمية للمترشحين لمختلف المناصب السياسية في عديد البلدان ومن ضمنها الجزائر إلى زمن ليس ببعيد؟ أيعقل أن يستوعب ثقافة الدولة من هبّ ودبّ، ويعجز عن ذلك المختصون أساتذة ودكاترة وفلاسفة ومثقفين؟ وهل دخول أروقة الدبلوماسية كفيل بإحداث تغيير في البنيات الثقافية والاستعدادات الفكرية لأصحابها؟ أم أن هنالك أمورا تحاك في الكواليس لا يجوز لأهل العلم الاطلاع عليها؟ بمعنى هل يعتبر إشراك العلماء والمثقفين في اتخاذ القرارات الهامة عائقا أمام سياسة الدولة ؟

¹ عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، غريب للطباعة والنشر، (دط)، القاهرة، 2006م، ص35.

² نعوم تشومسكي، السيطرة والإعلام، تعريب أميمة عبد اللطيف، الإنجازات الهائلة للبروباجندا، مكتبة الشروق الدولية ط1، القاهرة ، 1424هـ / 2003م، ص7.

الإجابة عن هذه الأسئلة تحتمل تفسيرين:

إمّا أن الدولة مقتنعة أنّ ضيق الوقت والتحديات الراهنة التي تقتضي حلولاً ظرفية سريعة لا يسمحان بفتح المجال أما تعدّد الأصوات وتباين الآراء في كلّ قضية طارئة، وبالتالي تأخذ على عاتقها اتخاذ القرارات الحاسمة، وتحمل المسؤوليات المستعصية بما يخدم الصالح العام، حتّى وإن اقتضى الأمر تقديم تنازلات قد لا ترضى عنها الطبقة المثقفة تحت ذريعة « التماسك السياسي للبلد »¹، وهذا أمر مستبعد؛ وإمّا أنّ الأمر متعلّق بإملاءات فوقية وتدخلات من القوى المهيمنة عالمياً، الساعية إلى التحكم في أكبر قدر من الأنظمة، حتّى تصبح التبعية الداخلية للسلطة معنى من معاني التبعية لها، فتتقلب الموازين ويُقلّد الجاهل غير المدرك لحجم ذلك الاستلاب مسؤولية في الحكم، وقد يُثنى عليه ويلقب بالمحكّ وصاحب المهام الصعبة، والمخلص للدولة ... ويُستبعد أهل ذلك المنصب والأحقّ به، بحجة افتقارهم للممارسة الميدانية، واقتصار مهامهم على التّنظير والتّكوين المختلف كلياً عن التّطبيق، وهذا - فيما يبدو - هو الرّاجح في المسألة.

إنّ الاستسلام لتلك الإملاءات والأوامر يؤدي إلى ظهور فئة غايتها خدمة تلك القوى، فتقع في فخّ تفتيت الوطنيّات في خضمّ البحث عن العالميّة، جهلاً منها بالحدود الفاصلة بين الواقع والمأمول، يقول مزيان: « لقد أصبح المفكر السياسي الذي يدعو إلى تفتيت الوطنيّات من أجل عالميّة مثالية يُشابه المثل الهزليّ (...) إنّ التحوّل الثقافيّ بناءً على هذا الاعتبار تحوّل كاذب من الوطنيّة إلى العالميّة، بل هو مجرد تحول من وطنيّة إلى وطنيّة أشدّ قوة، ومثال من يدعو إلى هذا التحوّل مثال الإنسان المسلوب العقل، الذي يفكر بدماع الآخرين، وينطق بلسان الآخرين »².

لا شكّ أن الاستخفاف بالعقول يُعتبر أشدّ مظاهر الاستلاب تأثيراً على البنيات الثقافيّة، وما قيل عن المفكرين في هذا الشأن يصلح أن يقال على السّواد الأعظم من الشعب، الذين

¹ آلان توران، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، ص423.

² عبد المجيد مزيان، التّعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسياسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص24.

يصفهم ليبمان* بالمشاهدين، ويقول فيهم: « قطع الدّهاء المشغول والمذهول، على هؤلاء الالتزام بالنّظام والابتعاد عن طريق النّاس ذوي الحيثيّة »¹، أي أن يُستبعدوا عن الحياة السّياسيّة، ويتمّ إلزامهم بالالتفات إلى أنفسهم، والاقتصار على النّقد الذاتيّ، وعدم التّدخل فيما لا يعينهم، رغم الشّعارات القائلة بأنّ الحكم للشّعب؛ والأدهى من ذلك تحميلهم مسؤوليّة فشل تلك الأنظمة من خلال مقولات أشهرها: أنّ الإصلاح ينبغي أن يبدأ من قاعدة الهرم لا من أعلاه، كما يُستدلّ على هذا بمقولة تُنسب للنّبيّ (صلى الله عليه وسلّم) - لم تثبت - تتمثّل في قولهم: " كيفما تكونوا يولّى عليكم"، حتّى يتم تغذية هذا الطّرح، وإعطائه أكثر مشروعيّة؛ ولئن كان في هذه المقولات جانب من الصّواب إلّا أنّها لا تعبّر في كثير من الأحيان عن قناعاتهم، بل الغاية منها غالباً التّصلّ من المسؤوليّات وتوريث عقدة الخوف من المجهول؛ وقد يصلح في هذا المقام مثالين من الواقع الجزائريّ:

الأوّل: تجسّده وسائل الإعلام من خلال « تمسّكها باستخدام أحدث الأجهزة التكنولوجيّة في مجال الإعلام، بينما لا تقوم بتطوير المضمون حتّى يماثل مستوى الشّكل »²، كحرصها فيما مضى على بثّ مشاهد تبيّن الفرق بين حال البلاد إبّان العشريّة السّوداء، وحالها غداة مشروع المصالحة الوطنيّة الذي جاء به الرّئيس الأسبق عبد العزيز بوتفليقة أواخر تسعينات القرن الماضي كلّما اقترب استحقاق انتخابيّ، متضمّنة نسقين: أحدهما ظاهر غرضه إطلاع الرّأي العام على حنكة الرّجل وقدرته على تسيير الأزمات، من خلال الإشادة باختياراته الاقتصاديّة التي حرّرت البلاد من قيود صندوق النّقد الدّوليّ، ودبلوماسيّة التي أسفرت عن واقع جديد على مستوى العلاقات الدّوليّة للبلد؛ وثانيهما مضمّر غرضه التأسيس لنسق "الرّجل المعجزة" من خلال ربط أمن واستقرار البلد بشخص الرّئيس، ويتجسّد ذلك في تخويف الشّعب بمشاهد العشريّة السّوداء، التي تتضمّن

* والتر ليبمان (1889م - 1974م) كاتباً ومراسلاً ومعلّقاً أمريكياً شهيراً، يعتبر أوّل من قدّم مفهوم الحرب الباردة، وصاغ مصطلح الصّورة النّمطيّة بالمعنى النفسي الحديث، له عديد الكتب أبرزه " نقد وسائل الإعلام والإعلام والديمقراطيّة" كان عقل الرّئيس الأمريكي وبلسون خلال الحرب العالميّة الأولى (روبرت بنيويك وفيليب قرين، موسوعة المفكرين السّياسيين في القرن العشرين، ترجمة: مصطفى محمود، ص294).

¹ نعوم تشومسكي، ماذا يريد العم سام؟، تعريب عادل المعلّم، دار الشّروق، ط1، القاهرة 1419هـ / 1998م، ص58.

² عواطف عبد الرحمن، قضايا التّبعيّة الإعلاميّة والثّقافيّة في العالم الثّالث، عالم المعرفة، ع 78، المجلس الوطنيّ للثقافة والفنون والآداب، الكويت، يونيو 1984م، ص25.

تحذيرا من عودة الأحداث والأزمات التي ميّزتها، رغم أنّ غاية الجميع بناء دولة لا تزول بزوال الرجال؛ ولعلّ أبلغ تعبير عن مثل هذه الممارسات ما أورده مزيان في قوله: « في روايات المؤرّخين القدماء فُرض على الشّعوب أن تنسى تاريخها الحقيقيّ، وتتذكّر صورا كالأوثان، الأفراد وُضعوا على قمم التّاريخ لأنّهم كما يُقال لنا صنعوا أحداث التّاريخ »¹.

أمّا المثال الثاني: فيتعلّق بظاهرة اللّاجئين، التي تكشف عن نفس الصّورة حين توضع في ميزان النّقد الثّقافيّ، إذ يظهر لأول وهلة مدى اللّينة التي تبديها الحكومة الجزائريّة في التّعامل معهم، من خلال ترك هامش واسع لحرية التنقّل والتّجوال، يُضاف إليه غضّ الطّرف عن مظاهر التّسول، والأعباء الاجتماعيّة الأخرى التي تسبّبت فيها تلك التّساهلات؛ بينما هدفها الرّئيس رسم صورة محتملة لما قد تؤوّل إليه الأوضاع في حال اقتفاء نفس الأثر، وكأنّ لسان حالهم يقول: هذه عاقبة محاولات التّغيير والانقلاب على النّظام، وهذه هي الصّورة الغالب رؤيتها إذا ما هبت رياح التّغيير في هذه البلاد.

وجهة النّظر هذه لها ما يوافقها عند الباحث، لاسيما حين يناقش التفكير الميكيفيليّ في المسائل السّياسيّة؛ إذ يرى أن تسنّره خلف مفاهيم من قبيل الحتميّة أو الواقعيّة ليس بريئا، إنّما الغرض منه تبرير ممارسات الاستبداد، فكأنّه يعطي الانطباع أنّ الطّبيعة السّياسيّة، والمصلحة العامّة، هي التي فرضت هذا الواقع المشوب بالظّلم والقهر والخديعة، وبالتالي هو وسيلة من وسائل تمرير أنساق الهيمنة، حتى تجد طريقها إلى العقول، فتستقرّ خلالها، وهذا ما جعله ينتقد إجراءات في هذا التّفكير بالقول: «إنّ ضيق التّفكير الميكيفيليّ راجع إلى خطيئتين على الأقلّ، فالخطيئة الأولى هي تصوّره لطبيعة سياسيّة مستقلّة عن إرادة البشر، فالسّياسيّ في نظره يكون جزءا من هذه الطّبيعة، وهو يعمل في إطار قوانين تُخضعه ولا يستطيع إخضاعها إلا في نطاق ضيق (...) أما الخطيئة الثانية في التّفكير الميكيفيليّ فهي انعدام كلّ عاطفة وخيال فيه، مع استهانة وازدراء للبشر جعلته لا يتصوّر مطلقا قدرتهم

¹ عبد المجيد مزيان التّاريخ الاجتماعيّ ودوره في تاريخ الجزائر، مجلّة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ / أوت 1971م، ص91.

على الخروج من الأنماط الاجتماعية التي عاشوا عليها منذ آلاف السنين، وهي بطبيعة الحال الأنماط الاستبدادية المبنية على اللامساواة واستعباد البشر للبشر¹.

يُرجع عدد من الباحثين تعذر الإصلاح في جانبه السياسي إلى أسباب عدّة، أبرزها عدم توافق الأساليب والوسائل مع الواقع المعيش والمرجعية الثقافية، فبدل أن تتّبع الأمة سبيل المناصحة للحكام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، راحت تتّبع سبلا مستوردة من الغرب، أثبتت التجارب عقمها، وأثبت التاريخ أن الأضرار المترتبة عنها أكبر من المنافع التي تُرجى منها؛ ومنها المظاهرات، والمسيرات، والتجمّعات، والاعتصامات الدخيلة على المجتمع المسلم، لما ينجرّ عنها من إتلاف للممتلكات العمومية والخاصّة، وما تتكبّده الدّول من خسائر مادية وبشرية جرّاءها، وإن قدّم المنادون بها العهود والمواثيق والضمانات على سلميتها، إذ لا يمنع ذلك تسلّل أياد خفية وسط المتظاهرين، بغرض زرع الفوضى وإخراجها عن طابعها السلمي بما يخدم أطرافا معينة داخل النظام أو خارجه، يقول عبد المجيد مزيان: « فتلفيات الثورات السطحية التي تبدّل الأشخاص والجماعات الحاكمة، والادّعاءات اللفظية للمصلحين الاجتماعيين، كلّ ذلك لا يتعدّى مرحلة مسابرة للصّدف، وهذا راجع إلى عقم الخيال السياسي² ».

إنّ السياسة جزء لا يتجزأ من الحياة المدنية والنظام العام، فلا يستقيم حال مجتمع ما إذا افتقد إلى حاكم يسوده ونظام يسوسه، لأنّ وجود الحاكم والمحكوم أمر طبيعيّ، بل يعدّ شرطاً لاستمرار الوجود، « والدليل على أنّ السلطان أمر طبيعيّ، هو وجوده في جميع مجتمعات الدّنيا، واستمراره كنظام اجتماعي وسياسي يعمّ جميع الحضارات وجميع العصور³، إلّا أنّ ما تؤاخذ عليه أنظمة الحكم السائدة في البلاد العربية الجانب الدّكتاتوريّ في تفسير شؤونها، بالسّير وفق منطق (ما أريكم إلّا ما أرى) وغلق أبواب الحوار في وجه مختلف أطراف المجتمع، ما يترتّب عنه حسب مالك بن نبي: « عالم أشخاص على هيئة

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات³، (الاستلاب السياسي)، ص2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر - ديسمبر 1972م، ص16.

² نفسه، ص14.

³ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعيّ، دراسة فلسفية واجتماعية، ص342.

النموذج الأصلي الأول، بل يصبح عالم المتصوّفين، ثم عالم المخادعين والدجالين، ولا سيّما من نوع الزّعيم»¹.

ومن صور الدّكتاتورية أيضا التحكّم المطلق في جل المؤسسات الثقافية، والرقابة المؤسساتية الدائمة على وسائل الإعلام، الخاضعة لمنطق الإعلام الموجّه، موازاة مع إيهام الرّأي العام أنّها تتمتع بالحرية المطلقة، خاصة بعد فتح مجال السّمي البصري، الذي أسفر في الجزائر عن عديد القنوات التّلفزيونية، المحاطة بحرية مقيدة؛ بدليل خروج المئات من الصّحفيين الجزائريين إلى ساحة حرية الصحافة بالجزائر العاصمة أوائل شهر مارس من عام 2019م، مطالبين برفع الوصاية عن هذا السّلك، ومنذّدين بسياسة التّعقيم أو " تكميم الأفواه" الممارسة من السّلطة، تزامنا مع الحراك الشّعبي الذي شهدته الجزائر في مختلف ربوعها إذ ذاك، مطالبة رئيس الجمهورية عبد العزيز بوتفليقة بالعدول عن قرار الترشّح لعهدة رئاسية جديدة؛ حيث قوبلت تلك الاحتجاجات بمنع حقوق الإشهار العمومي والطّبع عن وسيلتين إعلاميتين صنّفتا حينها في خانة التمرّد*.

وإنّ من صميم الاستلاب السّياسي أن يوجّه الفكر إلى الالتزام بالواقع الذي فُرض عليه، فيعتقد أنّ ما تقوم به السّلطة صوابٌ كلّ لا يحتمل الخطأ، حينئذ يقترب تفكيرها من البدائية، إذ تفقد ميزان الأفكار وتتخذ من القوّة منهجا، ومن القوانين غطاء لإعطاء الهيمنة بعدا شرعيا، ما يترتّب عنه غيابٌ للرّوح النّقدية، وانعدامٌ للتّفكير؛ ولعلّ هذا ما قصده الباحث بقوله: « لم تكن هذه الظّاهرة صادرة عن بداوة بدائية، ولكن عن روح أسرية أو شبه أسرية جعلت من السّلطة التي هي قمة النّظام الاجتماعيّ مراقب لطغيان عصبي لا يلتقي مع كيان الأمّة والوطن والحضارة المتوازنة الدائمة، ولقد أصبغت هذه الروح الأسرية نزعاتها الإعدامية على الثقافة والفكر، فتجلّى ذلك في التّطاحن بين المدارس والمذاهب، وعمد كلّ طرف إلى محو آثار خصومه، معتمدا على التّسفيه، والتّكفير، والملاحقات»².

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص40.

* الشّروق بقنواتها وجرائدها ومجلّاتها، إضافة إلى قناة البلاد.

² عبد المجيد مزيان، من أجل خلدونية جديدة مبدعة، مجلّة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص9.

يتّضح إذن أنّ الاستلاب السياسيّ يدخل في عموم النظريّات المنبثقة عن الفكر الحدائّي، التي تروّج لفرضيّة الأنموذج الحضاريّ الوحيد الذي يمثّل حتميّة اجتماعيّة واقتصاديّة وإن ثبت عجزه وتبيّن إفلاسه، ما ساهم في تعطلّ الفكر وعجز الوعي عن التّفكير في نماذج أخرى أكثر فاعليّة، « فإذا أخذنا الطّبقات العليا في أغلبيّة هذه البلاد، وهي الطّبقات الحاكمة ثم التي تليها من المثقّقين، فإنّها طبقات استغربت بمعنى الكلمة، أي أنّها خضعت للغزو الثقافيّ الغربيّ في جميع الميادين سياسيّا، واقتصاديّا، وسلوكيًّا »¹؛ وهذا ما جعل مزيان يعتبر الاستلاب السياسيّ من أخطر أنواع الاستلابات على الإطلاق، لأنّه يورث الاستبداد والقهر من جانب الحكّام والأنظمة، وينفي ملكة الفهم والوعي السياسيّ عن النّسبة الأكبر من الشّعب عوامًا ومثقّقين؛ غير أنّه لا يبارك بهذا الكلام التمرّد والانقلاب والخروج على الحكّام، إذ لو ترك الحبل على الغارب، ونودي للتّغيير مع كلّ قرار يخالف الأهواء والأنماط الفكريّة لانقلبت البلاد إلى بؤر صراع، ولقسّمت إلى أقاليم ومقاطعات.

ب- الاستلاب الحضاري:

إذا كان الاستلاب السياسيّ أخطر أنواع الاستلابات، فإنّ الاستلاب الحضاريّ يُعتبر أكثرها اتّساعاً وأوسعها مجالاً، ذلك أنّه يمسّ العادات، والأعراف، وطرائق العيش، وأنماط التّفكير، ومنظومة القيم؛ وإذا كنّا قد أطنبنا في الحديث سلفاً عن الاستلاب من الجانب الهويّاتيّ على الصّعيد العقديّ واللّغويّ والعرقّي، وأدركنا كيف توّسل بمقولات الحدائث وما بعدها، وكيف مرّر أنساقه عن طريق الديمقراطيّة والعلمانيّة، فلا بأس أن نحاول معرفة مدى انعكاس ذلك الاستلاب على المجالات الأخرى التي تتّصل بالفكر والإبداع خاصّة.

فرض الصّراع الحضاريّ على الأمم قاطبة إحداث نقلة نوعيّة في الأفكار على مستوى النظريّة والتّطبيق، حتّى تتسجم مع مخرجات النّظام العالميّ الجديد وما انبثق عنه من نظريّات وفلسفات انعكست على مكّونات العمليّة الإبداعيّة والممارسة النّقديّة، فعدت مجرد صدى لتلك التّيّارات ولما وراءها من مفاهيم إيديولوجيّة وخلفيّات معرفيّة، دار معظمها حول إلغاء الحدود الفاصلة بين الثقافات وخصوصيّاتها، فنتج عنه إسقاط ما هو غريب على

¹ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة، س2، ع13، صفر - ربيع الأول 1393هـ / مارس - أبريل 1973م، ص142.

الإنتاج الثقافيّ إبداعًا ونقدًا، مما أوقع المثقف العربيّ في حرج فكريّ بين عزل المصطلح النقديّ عن مرجعيّته الفكرية وبالتالي إفراغه من دلالاته ومحتواه، وبين نقله بعوائده وأصوله ومن ثمّ التسليم بكلّ ما ينجرّ عنه من نتائج تختلف وقد تتعارض مع الأصول الفكرية والقيم المعرفية العربية الإسلامية، فنبدو حينئذ وكأننا « تبنيّا النتائج النهائية للحادثة الغربية دون أن نعيش مقدماتها »¹.

إذا كانت الثقافة منتجا حضاريًا يعبر عن خصوصيات الأمة وقيم الجماعة، فإنّ ذلك يقتضي حسب مزيان استخدام أدوات بحثية ومناهج علمية تراعي تلك الأصول والخصوصيات، لأنّ الميدان الثقافيّ لم يكن بمنأى عن الصراع الدائر منذ الأزل بين الحضارات المادية والمعنوية، وبين الأمم الضعيفة والمهيمنة، وبين الشعوب الأمية والحضارية، بل كان بمثابة المعركة الكبرى من بين المعارك التي قامت بين الطرفين، قال صامويل هنتغتون: « لن تكون الصراعات المهمة والملحة والخطيرة بين الطبقات الاجتماعية، أو بين الغني والفقير، أو بين أي جماعات أخرى محدّدة اقتصاديًا، الصراعات ستكون بين شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافية مختلفة »².

إنّ بلوغ درجة الوعي الفكريّ لما يؤخذ وما يُترك، ولمستوى التمييز بين ما ينفع وما يضرّ على مستوى العلوم والفنون والأفكار يستلزم حسب مزيان تحديد العلاقة بين المثقف والموروث الحضاريّ، والحدود الواجب وضعها كي لا يصطدم هذا الأخير بمعطيات الرّاهن، إضافة إلى التفريق بين ما هو علم وما ليس بعلم في مجال المعرفة، كي لا يقع المثقف في فخّ الالتباس القاضي بأنّ الانفتاح يستلزم أخذ العلوم وما يندرج تحتها من قيم ومعايير، باعتبار الآداب الأجنبية والفلسفات الغربية مرجعيّات في بابها، تجسيدا لرغبة فوكوياما القائل: «إنّ التّحديث لا يمكن فصله عن قيم الحداثة التي أبدعتها الثقافة الغربية »³.

¹ حمودة عبد العزيز، المرايا المقعّرة (نحو نظرية نقدية عربية)، مطابع الوطن، (د ط)، الكويت، 2001م، ص56.

² صراع الحضارات، إعادة صنع النظام العالميّ، تر: طلعت الشايب، دار الفكر، ط2، أبوديس، 1999م، ص47.

³ محمّد العربي بن عزّوز، زمن هنتغتون، صراع الحضارات ونهاية التّاريخ، دار النهضة العربية، ط1، 2009م، ص62.

وهذا من النخبويّة التي تتميّز بها ثقافة الأعيان، فتحول دون الحرّية في التفكير والرأي والإبداع، يقول مزيان: « ليس العلوم الإنسانيّة علوما راسخة القواعد حتّى الآن، إنّها مطايا للعقائد ومغارات للفتوحات الثقافيّة؛ والجزء اليسير منها الذي هو علم حقيقيّ يمكن أن تسعه أيّة لغة من لغات الدّنيا دون كثير عناء »¹.

وإنّ من دلائل اضطراب النّقاد العرب انتقالهم بين المناهج الغربيّة دون تحرّز، واعتقاد صلاحيتها لكلّ مجالات المعرفة، بدليل الدّعوة إلى إعمالها في الخطاب الدّينيّ، وفي إعادة قراءة التّراث، معتقدين أنّ « من المهام المنوطة بالمتّفكّر أو المفكّر أن يحاول تحطيم قوالب الأنماط الثّابتة، والتّعميمات الاختزاليّة التي تفرض قيودا شديدة على الفكر الإنسانيّ وعلى التّواصل بين البشر »²، وفي هذا تأويل سيّء لمطالب تحرير الفكر من قيود المؤسّسات الرّقابية، وانفتاحه على المناهج الحديثة، أفضى إلى انقطاع الموقف النّقديّ عن الواقع الاجتماعيّ، والانشغال بالمراجعة المبالغ فيها للذّات العربيّة وانتقادها عن تحليل المقاصد الخفيّة لتلك المناهج وتأويلها، وهذا من الاختراق الثقافيّ الذي وجد طريقه إلى أذهان المتلقّين عن طريق وسائل الدّعاية التي استعاضت بها الدّول الغربيّة عن المعاهد والجامعات المُستغلّة سلفا لذات الغرض، اقتصادا للجهد وتوفيرا للمال، « إنّ الاستعمار الغربيّ كان يسلم للعرب بحقّ الوجود وينازعهم حقّ السيّادة، أمّا الآن فقد انتزع من العرب حقّ الوجود وحقّ السيّادة معا »³.

إن الهدف الأسمى لكلّ ثقافة هو تحقيق شموليّة تقودها رويدا رويدا إلى انتزاع مكانة في السّاحة الفكرية والعلميّة على المستوى الدّولي كخطوة أولى، ثم اتّخاذ تلك المكانة منبرا لعرض المبادئ العامّة والمشاريع الثقافيّة بأصولها الثّابتة وخطوطها العريضة، على مرأى ومسمع من الفاعلين الرّئيسيين في السّاحة العالميّة؛ ولعلّه نفس الدّرب الذي سلكته الثقافة الإسلاميّة، إذا أخذنا في الحسبان أنّ منتهى الغايات كان الوصول إلى عرض مبادئ التّوحيد

¹ عبد المجيد مزيان، التّعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسيّاسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص24.

² إدوارد سعيد، المتّفكّر والسلطة، تر: محمّد عنّاني، ط1، ص19.

³ عبد الوهّاب البيّاتي، ومحيّ الدّين صبحي، البحث عن ينباع الشّعر و الرّؤيا - حوار ذاتيّ عبر الآخر - دار الطّليعة، ط1، بيروت، 1990م، ص7.

بصورة صحيحة تزول بموجبها كلّ الشائعات والشكوك التي عادة ما صاحبت الحديث عن الإسلام كدين ومنهج متكامل؛ ولقد فتحت في ذلك أبواب الحوار والدعوة على مصراعيها مع مختلف التيارات العقائدية والفكرية والفلسفية، ولم تقتصر وسائل الإقناع على الوحي فقط بل جعل من العقل حكماً ثانياً لمن أنكر الوحي كلّهُ أو بعضه، نقطة حاول مزيان توضيحها بالقول: « إنّنا نرى أنّ الثورة التي جاءت بها العقيدة الإسلامية في هذا الميدان العمليّ الساعي إلى تغيير العلاقات الإنسانية، ثورة ذات حدّين كلاهما يثبت لها الصبغة الشمولية، فالحدّ الأوّل منها هو دعوتها إلى تكتّل كلّ الشعوب المحتقرة التي تعيش مستعبدة أو شبه مستعبدة للإمبرياليّتين الفارسيّة والرومانيّة، والحدّ الثاني هو الذي يرمي إلى الإطاحة بهاتين الحضارتين قصد خلق علاقات إنسانية جديدة مبنية على مبادئ المساواة بين الناس، والتّجنيد المستمرّ لمحاربة الطّغيان عقائدياً وعملياً »¹.

يضطلع الإنتاج الفكريّ بدورين أساسيين يسيران جنباً إلى جنب، يتمثّل الأوّل في الوقوف سدّاً منيعاً أمام حملات الهيمنة والتسلّط، من خلال مواجهة دعاة التّغريب من جهة، ومقدّسي التّراث من جهة ثانية، بالتعمّق في البحث واستنباط الحقائق المتسترة على مستوى الأنساق المضمرة في الخطابات المتنوعة السياسية والأدبية والثّقافيّة والاجتماعيّة، أما الدّور الثاني فيكمن في التّعريف بالهويّة الثّقافيّة وطرق أبواب العالميّة على الأصول الصّحيحة بالبضاعة المحليّة لا المستوردة، « وإنّما تمتاز الأمة عن غيرها من الأمم بالتّعبير والتّبليغ الثّقافيّ قبل كلّ شيء، فإذا كانت هناك مبادئ مستوردة فكلمة استيراد تقتضي نوعاً من الاختيار، نحن في عصر غزو ثقافيّ لا يسمح بالاختيار ولكنّه الإخضاع والخضوع »².

من المسلّمات التي يطمئنّ إليها مزيان أنّ الحضارة والعصرنة مكتسبات إنسانيّة يحدّها التّنافس بين الأكفاء، وأنّ الهويّة الثّقافيّة القويّة هي تلك القادرة على التوسّع والانتشار عبر عمل إبداعيّ أو نقديّ فعّال، وأنّ تفوّق لغة على أخرى يكون بمقدار قدرتها على إصهار ما

¹ عبد المجيد مزيان، النظريّات الاقتصاديّة عند ابن خلدون، وأسسها من الفكر الإسلاميّ والواقع المجتمعيّ، دراسة فلسفيّة واجتماعيّة، ص422.

² عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة الغزو الثّقافيّ، مجلّة الأصالة، س3، ع13، صفر ربيع الأوّل 1393هـ / مارس أفريل 1973م، ص151.

جدّ من علوم ونظريّات في وعائها، « فقد صبّ الفرنسيّ مثلاً نتاج العصر في لغته الفرنسيّة، فبات الفرنسيّ بذلك معاصراً لزمانه، وكذلك فعل الألمانيّ والرّوسيّ واليابانيّ وغيرهم ¹، ولئن كان هذا من أساسيّات التطوّر الثقافيّ إلا أنّ الاستفادة يجب أن تكون مشروطة بحسن الانتقاء والاقتباس؛ والحضارة العربيّة لا تعدم إرثاً ثقافيّاً ينافس عيون الأدب العالميّ، « فالمسرح الصّينيّ والمسرح اليونانيّ مثلاً يعدّان مع غيرهما من قيم الإنتاج العالميّ تراثاً لجميع البشر، كما أنّ مقامات بديع الزّمان الهمدانيّ، ومقامات الحريريّ، وألف ليلة وليلة تعدّ منابع عربيّة لكثير من الاقتباسات الأدبيّة والمسرحيّة لكلّ شعوب العالم ²».

وعليه فإنّ الدّعوة إلى جزائر حديثة تتكلّم لغة تلائم العصر هي دعوة ليست بريئة، غايتها إلحاق الجزائر بما يسمى "إفريقيا المتكلّمة بالفرنسيّة"؛ إذ لو كانت الغاية هي التطوّر والرقّيّ لكان الأجدر اختيار الإنجليزيّة التي تجاوزتها بمفاوز في كلّ المجالات؛ وفي هذا يمكن إدراج الأدب الجزائريّ النّاطق بالفرنسيّة في النّقاش، فلقد اختلف حول ما كتبه المتقدّمون كمولود فرعون ومالك حدّاد ومولود معمريّ وكاتب ياسين ومحمّد ديب وغيرهم، بين من صنّفه ضمن أدب المقاومة وقال بجزائريّته باعتبار المضامين الفكرية والاجتماعيّة، وحالة الاضطرار التي وقع فيها أصحابه لقلة زادهم من اللّغة العربيّة، وتضييق المستعمر عليهم، إضافة إلى القول بتحرير الأدب من قيود اللّغة المعياريّة والنّظر إلى الأثر الذي يحدثه على العالم والمجتمع لا إلى اللّغة التي كُتب بها، وهو الرّأي الذي تقول به المدرسة الأمريكيّة في الأدب المقارن، وبين من صنّفه في خانة الأدب الدّاعي للاندماج، لكونه أثرى المكتبة الأدبيّة الفرنسيّة أكثر ممّا نفع غالبية المجتمع الجزائريّ التي كانت جاهلة بتلك اللّغة حينئذ، مما جعله غريباً بين أهله، ويستند أصحاب هذا الرّأي إلى أفكار المدرسة الفرنسيّة التي لا ترسم الحدود القوميّة للأدب بالحدود السياسيّة ولكن بالحدود اللّغويّة، أي تركّز على اللّغة كعنصر محدّد لهويّة النصّ، وبالتالي فإنّ المسلك الوحيد لبلوغ العالميّة والحفاظ على

¹ زكي نجيب محمود، بين الأصالة والمعاصرة، مجلّة الأصالة، س4، ع20، ربيع الثاني- جمادى الأولى 1394هـ / ماي- جوان 1974م، ص108.

² جمال الدّين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى (كرّاسات المجلس)، ع1، ربيع الثاني 1423هـ / يونيو 2002م، ص60.

هوية الأدب عندهم هو ترقية اللغة الوطنية إلى مستوى التبليغ العلمي « وبفضل هذه الجهود يمكن التخفيف من حدّ الفوارق في المستويات، ويمكن وضع اللغة الوطنية في القمة، ووضع اللغة الأجنبية في مكانتها الطبيعية كلغة إضافية للتبادل العلمي »¹، كما ذهب فريق ثالث إلى القول بأنّه أدب بلا هوية، لا تصحّ نسبته إلى البلد الذي تنتمي إليه لغة الكتابة، لأنّه غريب عنه واقعا وانتماء، ولا يربطه به أيّ رابط سوى رابطة اللغة التي كتب بها، كما أنّ تعبيره بصدق عن حقائق بلد ما لا يكفي لاعتباره أدبا لذلك البلد.

يرى جمع من النقاد أنّ الاختلاف القائم حول المتقدمين لم يعد له داع مع الأدباء المعاصرين لانتفاء القرينة المتمثلة في الاضطرار ومحاولة إثبات الذات إزاء الآخر (المستعمر)، إضافة إلى التحوّلات الكبرى التي طرأت على هذا الصنف من الإبداع شكلا ومضمونا، كيفاً وكماً، وانعكاس أثارها بصفة مباشرة على المبدع والمتلقّي سواء بسواء، بدليل اعتزال الأدباء المذكورين أعلاه، ودعوة بعضهم إلى الاكتفاء بترجمة أعمالهم للغة العربية، لأنّ دورها قد انتهى بمغادرة الاستعمار هذه الديار، وهو ما صرّح به مالك حدّاد، وذهب إليه زملاؤه من خلال اشتغال بعضهم بأجناس أدبيّة أخرى كالمرسح عند كاتب ياسين، وبعضهم بالتدريس كمولود معمري.

إنّ التطرّق لجدلتي المقاومة والاستلاب يقودنا لطرح مشكل الانسجام بين المبدع ومجتمعه، وقضية تقاطع الأنساق والآفاق، فالأدب العربيّ ظاهرة ثقافيّة ولغويّة تأبى العيش ضمن حاضنة فكريّة وفلسفية غربيّة، وفي ظلّ رفض اجتماعيّ، لأنّه يغدو حينئذ كالأدب الغربيّ الذي يتكلّم عن البلاد الأخرى، ذلك أنّ « الأفكار التي يعبر عنها والمشاكل التي تسكنه لا صلة بينها وبين الظرف المحسوس الذي يعيش فيه الرجال والنساء في بلاده »² وإنّ اجتهاد في تصوير الواقع وأظهر رغبة في الاقتراب من الشعب ما أمكن، فيتعدّى انعكاس ذلك من المبدع إلى المتلقّي، حتّى يتحوّل إلى استلاب حضاريّ، يوقع الأوّل في إشكاليّة التماهي مع تلك المذاهب واعتبار نفسه جزءاً منها، وهو في ذلك مضللّ لنفسه،

¹ عبد المجيد مزيان التعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسياسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال- ذو القعدة، ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ / نوفمبر- ديسمبر 1973، جانفي- فيفري 1974م، ص26، 27.

² فرانز فانون، معذبو الأرض، تقد: ك. شولي، ص190.

خادع لذاته، والثاني في صعوبة فهم ما يقرأ أو في سوء فهمه، « فالشعب المتأثر بلغة أجنبية يبتلع بدون شعور حتى الشتائم الموجهة له، ويتبنّاها ويوجّهها إلى نفسه رغم أنّها ضده، وعندما يفيق من ذلك فكلّ ما يبقى له هو محاولة التجردّ من نفسه، وتقمّص شخصية الأمة الغالبة ماديا أو روحيا أو كليهما معا، حتى يتم اندماجه فيها كليّة، ولا تنطبق عليه كلمات التحقير المخصّصة لبني قومه »¹.

مجمل القول في مسألة الاستلاب أنّها حالة ذهنية تخضع فيها البنية العقلية لفرد أو مجتمع لمجموعة أفكار تُستورد بصفاتها آليات للتحضر والتمدّن، لتتحوّل مع مرور الوقت إلى قيم مطلقة، على الصعيد السياسي والاقتصادي والثقافي؛ فالواقع الثقافي يخضع دائما للواقع السياسي، والاستلاب يأخذ أشكالا مختلفة « إمّا قهر بدائي من النوع الآسيوي الغليظ، وإمّا قهر بالحيل والتستر وراء الديمقراطية، وإمّا قهر بالتسلط الروحي الذي هو الدعاية، وأنواع المخادعات الفكرية »².

ولقد حاولت الأمم حاضرة وبائدة الفكاك من هذه الظاهرة عن طريق تزويد الناشئة بوسائل التنقيف المختلفة على ضوء أخلاقيات المجتمع، وقيمه الحضارية، وشخصيته الوطنية، فبقدر حاجتها لسواعد قويّة تحفظ أمنها وتزود عن حدودها، تحتاج إلى عقول تفكر، وأذهان تخطّط، وكفاءات تحاور وتتفاوض، لأنّ « الأمية الحقيقية التي هي أمية الغفلة عن الانتماء التاريخي »³ تعدّ أقصر السبل المؤدية إلى الذوبان في الحضارات المادية، القائمة على الإغراء منذ القدم، فلقد كانت الفرعونية منها - كما مرّ معنا - في الطليعة، وما فتئت أن تبعثها فارس والروم، ثم انتهلت منها الحضارات الغربية الحديثة، لتعمم بعدها على باقي الأمم في إطار الحملات الاستعمارية ونداءات العولمة.

¹ الدّين واللّغة والتّربية عند فيخته، ترجمة وتعليق مولود قاسم نايت بلقاسم، مجلة الأصالة، س8، ع65، ص66، صفر - ربيع الأول 1399هـ / جانفي - فيفري 1979م، ص109.

² عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات 3 (الاستلاب السياسي)، مجلة الأصالة، س2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر - ديسمبر 1972م، ص13.

³ عبد المجيد مزيان، الأنظمة الثقافية في الجزائر قبل الاستعمار، مجلة الثقافة، ع90، ديسمبر 1985م، ص36، ص37.

4- الغزو الثقافي وتأثيره في البنية الاجتماعية :

مال أئمة من أهل الفكر إلى تبني مصطلحات التبعية والقابلية للاستعمار كبدايل لمصطلح الغزو الثقافي، لترجيحهم فرضية الانبهار بالآخر وتقليده على نظرية المؤامرة، وإرجاعهم سبب ذلك إلى الفراغ الثقافي؛ فعندما تفقد الأمة السيطرة على واقعها والتصرف في مستقبلها، وحين تفقد الأمل في فعالية مناهجها، ويحلّ عالم الأشخاص أو (الفكرة الوثن) محلّ عالم الأفكار، تدخل الطبقة المغتربة على الخطّ لتقدّم حلولاً بديلة، تتمثل في مناهج الغالب وعقائده وثقافته، فتقع الأمة مُرغمة في شراك التبعية، وتعجز عن الانعتاق منها، « إنّ الشعوب المتروكة للصدف أصبحت اليوم تتأثر بالغرب الرأسمالي، وكأنّها تغزو نفسها بنفسها، إنّها من هذا المنظار لذات حصانة مكذوبة تدّعي الرّفص صوريًا، ولا تستطيع أن تقاوم في أيّ ميدان، افتح جهاز التلفزيون في أي بلاد من البلاد المتخلفة، أو اقرأ الصّحف، أو شاهد سلوكات البشر، فإنك ترى تأثير العالم الغربيّ واضحاً في كلّ ميدان، إنّنا نتطرق إلى مشاكل ليست مشاكلنا، ولنا سلوكات وأذواق وبيت على نمط غربيّ، فنحن نعشق الموضة من باريس، ونهوى الأفلام الأمريكيّة... الخ »¹.

تشديد الباحث على التسلّح الفكري وما يندرج تحته من اعتبارات يعود لصعوبة الانعزال عن الحضارة العالميّة، والمحافظة على البنيات والأطر الاجتماعيّة القديمة في ظلّ الفراغ الثقافيّ الذي تُعاني منه أغلبية البلاد العربيّة والإسلاميّة، ما يعني أنّ مواجهة هذا المدّ لا يكون إلّا بتجاوز الفهم المجرّد والمعنى الظاهر في قبول أو رفض ما جاد به العصر الحديث من مذاهب، وشنّ هجوم معاكس في شكل حرب أفكار تكون الفاعليّة هي النّقطة الفارقة فيها، والمحافظة على العقائد والأصول أسمى غاياتها، « ولناخذ مثالا حيّا في بلادنا، فمقاومة الجزائر لحضارة أجنبيّة غازية وهي الحضارة الفرنسيّة كانت في أواخر القرن العشرين مبنية على عقيدة هي العقيدة الإسلاميّة، لأنّها كانت قويّة في ذلك الوقت، ممّا

¹ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة: الغزو الثقافيّ، مجلّة الأصالة، س3، ع23، صفر- ربيع الأول 1393 هـ / مارس- أبريل 1973 م، ص142.

أدى إلى تجنيد الشعب بأكمله من أجل مقاومة حضارة أجنبية، مع ما فيها من قوة مادية وثقافية معا»¹.

قد يبدو لكثير من المهتمين أنّ حصر المقاومة الثقافية في نطاق ديني عقدي هو ضرب من المبالغة، لكونه يقتضي عزل تخصصات فكرية شديدة الاتصال بالثقافة، كالفلسفة، وعلم الاجتماع، والسياسة، والآداب، والفنون، وما يتفرع عنها؛ هذا التخمين قد يبدو صائبا في نظر من يتعمد تضيق إطار الثقافة الإسلامية، وحصرها في نطاق روحي لا يتعدى الشعائر والعبادات، ولكن الأمر مختلف عند من ينظر إلى الإسلام كنظام شامل، يحتوي الأخلاق والآداب، والاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، والمعاملات التجارية، والعلاقات الدولية، يقول عبد المجيد مزيان: «إنّ الأساس الأعمق للكيان الاجتماعي في العالم الإسلامي هو الفكر الديني، ولا يزال لهذا الفكر الديني خصوصياته من بين الفلسفات والأديان، لأنّه يمثل العقيدة المتعددة الأبعاد، وليس البعد السياسي والاجتماعي فيها بأقل أهمية من الأبعاد العقائدية الأخرى»².

يعدّ الغزو الثقافي جزءا مهماً من مخطط استعماري، غايته تفكيك النسيج الاجتماعي للأمم المغلوبة على أمرها، وجمعها تحت مضلة واحدة؛ وهو هدف كلّ الحركات الاستعمارية على مرّ التاريخ، وغاية كلّ الفلسفات قديما وحديثا، وهنا لا يتفق كثيرون مع مزيان حين يرفض تحميل الاشتراكية تبعات الحركات الاستعمارية منفردة، ويذهب إلى حدّ الثناء عليها حين يصفها بالحركات التحررية، ثم يقع في الخطأ نفسه فيحمل النظام الرأسمالي دون غيره المسؤولية كاملة في الأضرار المادية والمعنوية التي لحقت العالم الثالث، والتي تولّد عنها طبقة برجوازية قامت دعواها على الاندماج في ثقافة المستعمر، في قوله: «لقد كان على مفكري الحروب التحريرية أن يتخذوا بسلاح الثورة الماركسية ليحاربوا به الرأسمالية، لأنّ الاستعمار في قمة الرأسمالية، والماركسية كانت دائما تعتبر

¹ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة: الغزو الثقافي، مجلة الأصالة، س3، ع23، صفر- ربيع الأول 1393هـ / مارس- أبريل 1973م، ص151.

² عبد المجيد مزيان، تعدد المدارس الاجتماعية في العالم الإسلامي وعواقبه الثقافية، مجلة الأصالة، س9، ع85، 86، شوال - ذو القعدة 1400هـ / سبتمبر - أكتوبر 1980م، ص108.

منهجًا تحليليًا وعمليًا بالنسبة لزعماء الحروب التحريرية، لأنها المذهب الوحيد الذي فضح الرأسمالية بكيفية علمية وواقعية¹.

إنّ الأخذ بالأفكار الواردة في هذه الفقرة يشبه الاستجارة من الرّمضاء بالنّار، لأنّ التّسليم بأكذوبة: (الاشتراكية حركة تحررية قامت ضدّ الرأسمالية المتوحشة) قد يوقع القائلين به في تناقض منهجيّ، لاسيما إذا تمّت المقارنة اعتمادا على غاية كلّ منهج، إذ يتّضح أنّها لا تخرج عن عموم استعباد البشر للبشر وإن اختلفت الآليات المتّبعة والوسائل المستعملة؛ وعليه فإنّ « الواجب على المفكرين أن يدركوا حقيقة الوضع في هذا الحين، وأن لا يفوتهم أبدا خطر وضرر كلّ مذهب، بصرف النظر عن اسمه ومسمّاه »².

ادّعاء الاشتراكية خدمة المظلومين وأصحاب الطبقة الكادحة برفض الثراء الفاحش والملكية الخاصة لرؤوس الأموال، ودعوتهما إلى التّقسيم العادل للثروة والاشتراك في رأس المال العام، الذي تعتبر الدولة مركزه بسيطرتها على المداخل والمقتدرات الاقتصادية، أوقعها في إشكالية إلغاء مبدأ تكافؤ الفرص في غمرة البحث عن العدالة، وهو الذي يعدّ ظلما من نوع آخر؛ إذ كيف لها أن تلغي حقّ الأفراد في التملّك والتكسّب وإن كان من الحلال المباح؟! أليس من الظلم تساوي من يعمل مع من لا يعمل، ومن يجتهد مع من يتكاسل؟ ألا يطعن هذا في العدالة من حيث المبدأ؟

انطلاقا ممّا سبق يبدو من غير المنطقيّ الجزم بأنّ الاشتراكية كانت المنهج الوحيد الذي وقف في وجه الرأسمالية، واعتبارها تبعا لذلك النّظام الاقتصاديّ الأمثل، خصوصا في ظلّ توقّف النّظام الاقتصاديّ الإسلاميّ الذي يرفضهما معا، ويقف منهما موقفا وسطا، من خلال إباحة الكسب الحلال وتحريم الكسب الحرام، وإقراره للملكية الفردية من خلال التّشجيع على طلب الرّزق والاتّجار بالحلال، إضافة إلى جعل الزّكاة ركنا من أركان الإسلام، والصدقة جنة وسبب لدفع البلاء؛ ومادامنا في سياق النّقد الثقافيّ الذي يبحث في بواطن

¹ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة، الغزو الثقافيّ، مجلة الأصالة، س3، ع23، صفر - ربيع الأول 1393هـ / مارس - أبريل 1973م، ص152.

² صالح اللّحيدان، نقد أصول الشيوعية، مكتبة الحرمين، (د ط)، الرياض، 1404هـ/1984م، ص77.

الأمر لا في ظواهرها نقول: إنّ الماركسيّة ليست بالفلسفة الاقتصادية فحسب، بل انبثقت عنها نظريّات اجتماعيّة وإنسانيّة؛ فإذا كانت من الجانب الاقتصاديّ قد خالفت الرأسماليّة من وجه، فلقد خالفت أيضا النّظام الاقتصاديّ الإسلاميّ من وجوه شرحناها فيما سبق؛ أمّا إذا تغلغلنا في جوانبها الاجتماعيّة والإنسانيّة والعقائديّة فإنّا نجدّها والإسلام على طرفي نقيض، إذ شتّان بين من شعاره (لا إله إلا الله) ومن ينادي ب (لا إله والحياة مادّة).

إنّ فشل إسقاط الأنظمة الغربيّة على الواقع الإسلاميّ المختلف اجتماعيًا، وسياسيًا، وعقائديًا ولغويًا، وثقافيًا، جعل مزيان يتراجع نوعا ما عن موقفه السّابق، ويعطي الانطباع أنّه قد تسرّع في حكمه، أو أنّه قاله نكايّة في دعاة التّجافة الفرنسيّة الذين كانوا في صفّ الرأسماليّة حينئذ، إذ نستشفّ ذلك من قوله: « نعم لقد وقع كثير من الالتباس في استعمال هذه التّحليلات الماركسيّة، لأنّ النّضج الثقافيّ لم يكن موجودا عندنا، وصرنا نأخذ بظاهر المذهب غير واعي ما في هذا الأخذ الوثوقيّ من أخطار، إذ لم يدرك بعضنا وخصوصا المثقّفون الذين تنقصهم التجربة السّياسيّة أنّ مجتمعنا مغاير تمام المغايرة للمجتمعات الأوروبيّة التي كانت نماذج لتحليلات الاشتراكيّة العلميّة الأولى، نعم إنّنا نعترف أن هذا الموقف الوثوقيّ نوع من عدم الوعي »¹.

يدخل مزيان كعادته من الباب الاجتماعيّ الذي يعتبره الأصل في كلّ الثّورات على اختلاف توجّهاتها، لكونه مصطلحا جامعا يسع ذلك كلّه مثلما هو متعارف عليه في علم الاجتماع والعلوم الإنسانيّة عامّة، فالثّورات العقائديّة تقوم على إصلاح الجانب الروحيّ للفرد باعتباره جزءا من الجماعة، والسّياسيّة غالبا ما تكون مطلبا شعبيّا هدفه تحسين الظروف المعيشيّة وإعادة بعث العلاقة بين السّلطة والمجتمع، ونفس الشّيء ينطبق على الثّورات التّجافيّة التي لا تخرج عن خدمة المجتمع بإعادة تهيينته فكريّا وأدبيّا، ورسم حدود العلاقات بينه وبين الآخر؛ وبالتالي يرى في ترديّ الأوضاع الاجتماعيّة وانحرافها عن مقاصدها الباعث الرّئيس لقيام تلك الثّورات هنا وهناك، مع العلم أنّه يرجع هذا الانحراف في كثير من أحواله إلى عوامل استعماريّة أسهمت في ترسيخ فكر القابليّة له والتأثر به؛

¹ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة الغزو التّجافيّ، مجلّة الأصالة، س3، ع23، صفر - ربيع الأول 1393هـ / مارس - أفريل 1973م، ص152.

وليس أدل على ذلك من النظام العام الذي تقوم عليه القيم الاجتماعية والثقافية، والأذواق في المأكّل، والمشرب، والملبس، وطرائق الكلام، وأنماط التفكير عند دول العالم الثالث، التي كانت مستعمرات فيما مضى، ثمّ أضحت أسواقاً للنماذج الغربية بعد استقلالها؛ واقع فرض على معشر المفكرين ورجال الإصلاح اتّخاذ وضعيّة دفاعيّة فيها كثير من الدّاتية في الطّرح، كخطوة أولى للحاجة الملحة إليها، مع الإشارة إلى أنّ الرجل يخالف الرّأي القائل بقدر تلك الدّاتية في شرط الموضوعيّة المكفول في البحث العلميّ، حيث يقول: «إذا كانت العاطفة شبه جريمة في الميدان العلميّ الصّرف لأنّها مفسدة للبحث النّزيه، فإنّ الجريمة في ميدان التمسك بالوطن واللّغة أن لا تكون هناك عاطفة، أو أن نلبس على انعدامها عند الأمم الضّعيفة باللّجوء إلى العقلانيّات التي تبرّر التحوّل الثقافيّ المهيأً للذّوبان»¹.

لا يلبث المتنبّع لتراث مزيان حتى يكتشف نزعتة المحافظة، واتّكائه الكبير على التّاريخ كركيزة أساسيّة لبناء المستقبل، بدليل العودة المستمرّة إليه من خلال التطرّق في كلّ ساحة إلى ضلوع المستعمر ومسؤوليّته الكبيرة في ترديّ الأوضاع الثقافيّة في البلاد، وانتقاده المتكرّر لمحاولات بلوغ العالميّة المزعومة بالقفز فوق حواجز الزّمن، وتجاوز محطّات يعتبرها أسسا رصينة يقوم عليها كلّ مشروع للإصلاح؛ بيد أنّه لا يمكن اعتبار المحافظة لديه ضرب من الانكماش على الذات والزّهد في منجزات الحضارة الغربيّة، فعلى العكس من ذلك، نجده يحثّ على الاستفادة منها بالموازاة مع المحافظة على الأصول، ذلك أنّ «الماضي هو الكيان الحضاريّ الأساسيّ الذي ينبغي عليه الوطن، ثمّ من بعد ذلك نبيّ الجسر الذي يؤدي بنا إلى المستوى الحضاريّ العالميّ، لكن لا عالميّة بدون وطنيّة»².

يبدو أن الشّغل الشّاغل للباحث هو الوصول بتلك النّظريّات الثقافيّة إلى الفاعليّة المطلوبة، من خلال وضع استراتيجيّة بعيدة المدى تكون أشبه باستشراف المستقبل، حتّى تنعكس إيجابا على المجتمع في بنيته السّطحيّة والعميقة، ويكون لها الأثر البالغ على

¹ عبد المجيد مزيان، التّعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسياسيّة، مجلّة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص25.

² عبد المجيد مزيان، في ندوة الأصالة (الغزو الثقافي)، مجلّة الأصالة، س3، ع13، صفر - ربيع الأول 1393هـ / مارس - أبريل 1973م، ص159.

مستقبله، حيث استند في هذا على تجربة جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين استهدفت العامل الفكريّ ونجحت في نقل المجتمع الجزائريّ من فوضى اجتماعيّة كادت تعصف به وبكيانه إلى مستوى فكريّ ثقافيّ شكّل اللبنة الأولى في مساعي التحرّر بنوعيه البدنيّ والذهنيّ، أي أنّها أحدثت تغييرا جذريًا في البنية الفكرية للمجتمع الجزائريّ؛ وهذا ما جعله يصفها بالثورة بدل النهضة في قوله: « هذه الثورة الثقافيّة الكبرى التي أتى بها ابن باديس ورفاقه لها امتداداتها حتّى في عصرنا الحاضر بعد الاستقلال، وهذه الامتدادات سنرى بأنّها نقطة تحوّل بالنسبة للمجتمع الجزائريّ »¹.

لما رأى الباحث عدم تعارض الإصلاح الاجتماعيّ مع المسعى العام للحضارة الإسلاميّة، ولألمس صعوبة في اتّباع المنهج الموضوعيّ في العلوم الاجتماعيّة، عمد إلى اقتراح مشروع أسماه "علم الاجتماع الإسلاميّ"، استهدف خلاله استرجاع البنية الأصليّة للمجتمع المسلم، وما يندرج تحتها من قيم روحيّة وأخلاقيّة، ومن ثمّ بناء نظرة منهجيّة خاصّة به، « لأنّ علم الاجتماع المحايد الذي لا يرمي إلى تغيير المجتمع، ولا يرمي إلى إصلاح المجتمع، إنّما هو نظرة تقليديّة، ونظرة يمكنني أن أقول غير ملتزمة »².

يشكّل الجانب الدينيّ من جهة والاجتماعيّ من جهة أخرى النواة التي يحافظ بها المجتمع على وحدته؛ تلك الوحدة التي كانت أولويّة في دين الإسلام، لأنّ تحقيقها كان يعني الانتقال من الجاهليّة إلى المدينة بالمفهوم السليم، يقول مزيان: « إنّنا إذا انتبهنا إلى هذا المقتطف القليل من عهد المدينة الذي يمكن لكلّ قارئ مراجعته في كتب السيرة وجدنا الإلحاح فيه على تكوين أمة متكافلة روحيًا واقتصاديًا وسياسيًا، وأنّها أمة متفتّحة على الترابط بين أكبر عدد ممكن من الجماعات، وإنّها أمة متساوية الأفراد في المسؤولية والقدر الإنسانيّ »³.

¹ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة (مناقشة حول كفاح ابن باديس)، مجلّة الأصالة، س1، ع2، ربيع الأول 1391هـ / ماي 1971م، ص76.

² عبد المجيد مزيان، الأنظمة الثقافيّة في الجزائر قبل الاستعمار، مجلّة الثقافة، ع90، نوفمبر- ديسمبر 1985م، ص38.

³ عبد المجيد مزيان، المجتمعات العربيّة والإسلاميّة بين الجماعية والقبيلة، مجلّة الأصالة، س8، ع68، 69، جمادى الأولى - جمادى الثانية 1399هـ / أبريل - ماي 1979م، ص8.

قام المجتمع الإسلامي على عهد النبوة والخلفاء الراشدين على مرجعية أخلاقية واجتماعية بين حدودها النص الشرعي قرآنا وسنة؛ ولأن الإسلام شريعة حياة تجمع بين الروحيات والأحكام لم تستثن المعاملات الاقتصادية كأنظمة وقوانين وشروط، ولا النظام الاجتماعي بالانتقال من عهد القبيلة إلى الأمة، ومن ميزان الأحساب والأنساب إلى ميزان التقوى، فالمسلم أخ المسلم مهما باعدت بينهم الشقة، وفصلت بينهم المشقة؛ بهذه المبادئ سادت الدولة الإسلامية العالم مشرقا ومغربا، وباستبدالها بغيرها هانت على نفسها فهانت على الآخرين، فصدق عليها قول المتنبي:

ومن يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميت إيلام¹

يعتبر الباحث أن التركيز على النضال الثقافي والعسكري، على حساب الميادين الاجتماعية والاقتصادية كان من أهم أسباب تراجع الدولة الإسلامية على أكثر من صعيد، ذلك أن تنكرها لقيم العدل والمساواة، ومخالفة مبادئها النظرية لممارساتها الميدانية، إضافة إلى عجز مفكرها في الانقطاع منهجيا عن الحضارة الغربية، وفي خلق كيان حضاري متميز، ساهم في فشلها غداة إسدال الستار على الخلافة الراشدة، « فكأن قطار الثورة الإسلامية حاد عن السكة منذ فجر الإسلام، وحينما خالطنا الروم بالشام، تصارعنا معهم لقتل معنى الملك، ولكننا اعتنقنا نفس السلوك الملوكي؛ وبدأنا جهادنا أمة أمية ترفع راية الشعوب الضعيفة إلى سماء العزة ضد الاستعمار الرومي، ولكن أعلامنا رجعت منكسة بعدما اقتدينا بالاستعمار الرومي؛ وحينما خالطنا الفرس بدأنا بتحطيم الأرستقراطيات الفارسية، ولكن سرعان ما استولت علينا الروح الأرستقراطية، فأخذنا عنها أساليب حكمنا، وإدارتنا، وطرق معاشنا المختنة المائعة »².

إن مبدأ الفاعلية الاجتماعية الذي يلتزم به مزيان، يقتضي الإفادة من الأخطاء وتثمين المكتسبات، فالجميع - حسب - معرض للأخطاء، وليس الأوائل بمنأى عنها؛ ذلك أن الهدف

¹ أحمد بن الحسين الجعفي (المتنبي)، ديوان المتنبي، ص 164.

² جمال الدين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، (كراسات المجلس الإسلامي الأعلى) ع1، ربيع الثاني 1423هـ / يونيو 2002م، ص56.

من التغيير في نهاية المطاف هو إحداث نقلة نوعية في منهج التفكير وفي البناء الحضاري، وليس مجرد التقاطع مع ذهنيات ومنهجيات جديدة في جميع المجالات، ثم محاكاة الآخرين في المناهج والنظريات، يقول: « قد يمكن التحول عن الأصل، ولكنني لا أريد لمجتمعي أن يستبدل فضيلة برذيلة، بل أن يستبدل فضيلة بمثلها أو أحسن منها »¹.

نستنتج مما سبق أنّ مشروعنا من هذا الحجم يحتاج إلى آليات يتوسّل بها من أجل تحقيق أهدافه، فمثلما يحتاج إلى العقيدة لترسيخ القيم، وإلى التاريخ لاستلهام العبر، وإلى العلم لتقويم الفكر، فإنّه يحتاج إلى العقل للحوار وتبادل الأفكار، وإقناع الآخر بالنمط المطروح، ومدى قدرته على ولوج العالمية وإيجاد مكان له في ساحتها، لأنّه القاسم المشترك بين الناس على اختلاف عقائدهم وثقافتهم؛ وعليه وجد الباحث الحلّ في المزج بين الوحي والعلم والعقل، باعتباره محورا ثلاثيًا يحكم مختلف التوجّهات؛ الفكرية، والاجتماعية والفلسفية، والثقافية.

ثالثا- شروط النهضة وأهدافها:

بعد دراسته لمختلف الجوانب الفكرية، وإبداء رأيه في عديد القضايا الثقافية، وصل مزيان إلى جملة من القواعد والأسس، اعتبرها شروطا ضرورية للنهضة على كافة المستويات، وخطوات لا غنى عنها في سبيل الانعتاق من التبعية، والمحافظة على مقدّرات الأمة ومقوماتها، فكانت بمثابة خلاصة للفكر المزياني، الذي لم يخرج عن المبادئ العامة والخطوط العريضة للعقيدة الإسلامية، بدليل الأهمية القصوى التي أولاها للإنسان باعتباره محور عملية التغيير، نظرا لما يضطلع به من مسؤوليات تجاه المجتمع لا يتحمّلها سواه، ولا يستطيع هو نفسه تحمّلها دون التفكير في إصلاحات وقراءات جديدة للواقع والتراث والذات، ما من شأنه أن يزيل الغشاوة عن الأعين، والصّم عن الآذان، على أمل أن يولد من رحم تلك الإصلاحات إنسان جديد بمقدوره دراسة تراثه دراسة موضوعية، ونقل ما صحّ من رصيده المعرفي في المجال العلمي والفكري والفلسفي إلى المستوى العالمي.

¹ عبد المجيد مزيان طريق الذهب وطريق الفضّة، مجلّة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ/ أوت 1971م، ص20.

فمن خصائص الحضارة الحقّة شموليّتها وانفتاحها على التنوّع، وتمكين القاصي والداني من مكتسباتها، حتّى يشعر الجميع بقيمته ضمن النّظام العالميّ، إذ لا يمكن لأيّ مجتمع أن يعيش في معزل عمّا يحدث في العالم، أو أن يتّخذ مسافة بينه وبين ما جدّ من علوم وفنون وآداب أبدعتها الإنسانيّة، بصرف النّظر عن مرجعيّاتها الدّينيّة والثّقافيّة والحضاريّة، بشرط أن يحدث ذلك بعيدا عن الاستعمار الفكريّ المتمثّل في الغزو الثّقافيّ، لأنّ « الغاية من كلّ هذا الاجتهاد هو تحصيل كلّ أمة، وكلّ حضارة، على مكانتها الحقيقيّة في واجهة التّاريخ، وتصبح الثّقافة التّاريخيّة ثقافة عالميّة دون عقدة التّفاخر أو الشّعور بالنّقص »¹.

بناء على ما ذكر يتبيّن أنّ المجتمع المثاليّ عند الباحث هو القائم على الوحدة والمساواة، والمراجعة المستمرّة والدّورية للذّات، والضّمير الجمعيّ الذي يدرك من خلاله أنّ قيمته بما يقدّمه للمجتمع والأمة والإنسانيّة جمعاء « إنّ الإنسان يهدف حقّا إلى تحقيق إنسان جديد بمجاهدات ونضالات مستمرّة في سبيل الوحدة والمساواة وتجاوز أسباب الصّراعات »². وهي نقاط سنحاول الاستفاضة فيها ومعرفة نسبة ترجمتها على أرض الواقع.

1- النّقد الذاتيّ:

الوقوع في الأخطاء جبلة جُبل عليها البشر من لدن أبينا آدم (عليه السّلام) إلى يوم النّاس هذا، فلم يسلم منها إلّا من عصمه الله (جلّ وعلا)، لذا تقرّر في الشّرع الحكيم أنّ خير الخطّائين التّوابون، بمعنى ينبغي أن يترتّب عن الخطأ اكتشافه ثم التّوبة منه، ولا يكون ذلك إلّا بالمراجعة الدّائمة للنّفس؛ قاعدة يُمكن إطلاقها على نطاق واسع، كما يمكن استعارتها في ميدان الثّقافة فنقول حينئذ: إنّ من الخطوات التي لا يُستغنى عنها بحال في ميدان النّضال الثّقافيّ المراجعة المستمرّة والدّائمة للذّات، إذ فضلا عن كونها تطهيرا للنّفس، وارتقاء بها إلى مصاف المثاليّة، واكتسابها صفة الفاعليّة والديناميكيّة، فإنّها تقرّبها أكثر من الموضوعيّة التي تكفل النّزاهة في البحث والشفافيّة في الطّرح والنّقد، والتي تقوم على

¹ جمال الدّين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى (كراسات المجلس)، ع1، ص50.

² عبد المجيد مزيان، أمانة التّوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلّة الثّقافة، ع89، سبتمبر - أكتوبر 1985م، ص24.

وعى مزدوج بما عندنا وما عند الآخر على السواء، فتكون الأساس الصحيح واللينة الأولى في بناء الصرح الثقافي بمعناه العام، « إنَّ أحد النضالات يمثله الاجتهاد المستمر في معرفة أنفسنا قبل كل شيء، وفي النصّارح معها وترقيتها إلى درجة التمييز بين الخطأ والصواب، بين الدغماتية العمياء والتبصر المنير »^{1*}.

تعتبر الثورة الجزائرية المجيدة من بين المحطات التي توقف عندها مزيان بالدراسة في إطار النقد الذاتي، لأنّ تقديس الأشخاص وإيعاز النصر لهم قد غطى على الجهد الجماعي، وأضرّ بروح الثورة الأصيلة، التي قامت على الجماعية والتلاحم والوحدة؛ حيث جسد ذلك في نقده للنزعة الفردانية التي « تركّب إرادة المجتمعات في إرادتها قادتها، وتصهر مجموعة الأوضاع الاجتماعية، في المظهر الأكثر بروزاً، وليس كمثل الحادث السياسي، والقائد العسكري، والمفكر الكبير تشخيصاً حياً للأحداث والتطورات »².

تذكرنا هذه الحال بافتتان المسلمين بأحد أعظم القادة في التاريخ، وأذكاهم على مستوى التخطيط الاستراتيجي، سيف الله المسلول خالد بن الوليد (رضي الله عنه)، وربط انتصارات المسلمين والفتوحات المحققة بشخصه، ممّا دفع بخليفة المسلمين آنذاك عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) إلى عزله عن إمارة الجيش، وإسناد المهمة إلى أبي عبيدة بن الجراح (رضي الله عنه)؛ تدبيراً وإن استغله المغرضون لضرب استقرار الإيمان في قلوب المسلمين، بزعمهم أنّ ذلك القرار كان لشيء في قلب عمر على خالد (رضي الله عنهما)، وأنّه استغل الإمارة لتصفية حسابات شخصية، إلّا أنّ التاريخ أثبت أنّه كان لحكمة أعلى، وأنّ غايته كانت الحفاظ على الروح الجماعية لجيش المسلمين، وتذكيرهم أنّ الفضل والعزة لله جميعاً، وأنّ التوفيق منه وحده، وأنّ خالداً عبد من عباده، وجندي في جيشه الذي لا يجب أن يقوم على فرد بعينه وإن كان خالداً، لنلا يحدث استشهاداً أو إصابته بخطب أو مكروه انقساماً أو فقداناً للثقة، ولا يكون مدعاة لوهن العزائم في النفوس واختلال

* ادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة التامة والشاملة التي تستعلي على النقد والمساءلة (سبق شرح المصطلح في هذا الفصل عند التطرّق لمصطلح الوثوقية الذي يعتبر مرادفاً للدغماتية).

¹ جمال الدين بوقلي حسن، دراسة مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ع1، ص65.

² عبد المجيد مزيان التاريخ الاجتماعي ودوره في تاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ / أوت 1971م، ص91.

التوازن في الصّفوف، وقد رُوي أنّ عمر بن الخطّاب كتب إلى الأمصار: «إني لم أعزل خالدا عن سخط ولا خيّانة، ولكنّ النّاس فُتّنوا به فخفت أن ياكلوا إليه ويُبتلوا به، فأحببت أن يعلموا أنّ الله هو الصّانع، وأن لا يكونوا بعرض فتنة»¹، وهو ما عبّر عنه حافظ إبراهيم في عمرّيته:

وقيل خالفت يا فاروق صاحبنا فيه وقد كان أعطى القوس باريها

فقال خفت افتتان المسلمين به وفتنة النّاس أعييت من يداويها²

وإنّ من دلائل تغليب الصّالح العام، وترجيح الرّوح الجماعيّة امتثال خالد بن الوليد - وهو يومئذ من هو- لقرار وليّ الأمر، وتفضيله التّضحية بالنّفس والمنصب على شقّ عصا الطّاعة،

ألقي القيّاد إلى الجراح ممتثلا وعزّة النّفس لم تُجرح حواشيها

وانظمّ للجيش يمشي تحت رايته وبالحياة إذا مالت يُفديها

وما عرته شكوك في خليفته ولا ارتضى إمرة الجراح تمويها³

ليستفاد من هذه الحادثة أنّ نقد التّجربة التّاريخيّة بمنأى عن تقديس الأشخاص، هو الطّريق الأصحّ للمحافظة على روحها الأصيلة وتطويرها من داخلها، « فالنقد المتجرّد في كلّ مجال مطلوب، وهو في مجال دراسات الإسلام ألزم من كلّ لازم، لأنّ الحاجة إليه تأتي في المقدّمة لتكشف المراد من كلّ ما هو مطلوب »⁴.

يرى الباحث أنّ الخطوة الأولى في مسيرة الإصلاح ينبغي أن تكون الذات مبدؤها، من خلال النّظر إليها نظرة نقدية، وإعادة تقييم التّراث وقراءة التّاريخ قراءة أخرى، بهدف

¹ محمّد بن جرير الطّبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 1407 هـ / 1987م، ص492.

² حافظ إبراهيم، الدّيان، ص 86.

³ نفسه، ص 85، 86.

⁴ صالح اللّحيدان، نقد أصول الشيوعيّة، (د ط)، مكتبة الحرمين، الرّياض، 1404 هـ / 1984م، ص95.

إعادة بناء الصّرح الثقافيّ على أسس جديدة يُستند فيها على المرجعيّة الفكرية والأخلاقيّة، قطعاً للطريق أمام النّزعة الماديّة التي لا تعباً بالوسيلة، ولا ترى الحقّ إلّا فيما ينفع ويوافق الهوى، لا فيما يطابق الواقع وتقوم الأدلّة على صحّته، فتغدو الحضارة ماديّة فارغة من كلّ محتوى فكريّ أو أخلاقيّ؛ ما يترتّب عنه عجز وإفلاس حضاريّ، ومجتمع استهلاكيّ لا يعرف للإنتاج سبيلاً، ولا للإبداع طريقاً؛ وهي خطّة استعماريّة معلومة الأهداف، قائمة على إحداث القطيعة بين المجتمع وماضيه باتخاذ طريقتين:

الأولى: استحداث نقطة صفر افتراضيّة لا يوجد معها ما يُلتفت إليه، تحت غطاء العولمة والحدّات، وهو نوع من الحواجز والسّدود تُضرب على الأفكار، فتغلّق أبواب النّقد والإصلاح ومراجعة الأخطاء دونها، وبالتالي يتمّ إجهاض كلّ محاولة للنّقد الذاتيّ في مهدها، فيتواصل العمى الثقافيّ والقصور الفكريّ، ويغدو الحلّ الوحيد للتصدّي لهذه الحملة مخالفتها، حيث « يجب أن نثور ثورة عاقلّة، وأنّ تكون أوّل ثوراتنا على أنفسنا فنغيّر مناهجنا وسلوكنا وتكتيكنا، ثم نحدد خطّتنا، ونعني هدفنا، وننطلق بإيمان لا نلتوي بعده مهما تعاورنا من محن أو تأكّدا من عقبات»¹.

أمّا الثّانية: فهي سوء الفهم لمقاصد النّقد الذاتيّ، نتيجة تلقّي النّقاد والمثقّقين درسا مفاده أنّ الماضي شرّ كلّ، وأنّ النّقد يستلزم الرّفص والقدح لا التّقويم والتّصحيح، وبالتالي لا فائدة تُرجى من إعادة قراءته، بل يُعدّ ذلك مضيعة للوقت والجهد، وأنّ من المبالغة في تقديس التّراث محاولة انتقاء النّقاط المضيئة فيه في خضمّ ظلام حالك أرخى سدوله على واقعهم في تلك الحقبة من الزّمن، إذ يصبح الأمر - حسبهم - أشبه بالبحث عن إبرة في كومة قشّ؛ حيل انطلت على كثير ممّن يُحسبون على الثّقافة والنّقد، فأدلوها بدلهم في الموضوع بأسوء شكل ممكن، وكانوا عوناً للاستعمار على تراثهم، وبلاء على أوطانهم ومجتمعاتهم، قال فيهم مزيان: « توجد في كثير من بلاد العالم الثّالث اليوم طوائف من المثقّقين لقّنت النّقد الذاتيّ من مرايا مشوّهة تعكس لهم وجوههم في أبشع الصّور، وحسب الرّسوم التي يرسمها

¹ عبد العزيز عبد الله، دور اللغة في الثورة الثقافيّة، ص2، ع7، صفر - ربيع الأول 1392هـ / مارس - أبريل 1972م، ص26.

لهم مستعمرهم القدماء، وينتج عن هذا التشويه أنهم كرهوا صورتهم أشد الكراهية، وأرادوا استعارة وجه جديد»¹.

تقتضي مواجهة هذا العبء الفكري المفروض من دعاة التغريب - حسب مزيان - فتح جبهة مضادة تقوم على إعداد باحثين ونقاد بمرجعيات وأفكار مخالفة، من خلال إعطاء الأهمية اللازمة للبحث الاجتماعي والعلوم الإنسانية، ووضعها على نفس الخط مع التقنيات الدقيقة الحديثة والعلوم التجريبية؛ إذ تقع مسؤولية ذلك على العنصرين الفاعلين في القضية: الدولة بمؤسساتها وإمكاناتها المادية والبشرية، والمثقف بغزارة إنتاجه، وفعالية أفكاره، وملاءمتها للبنية الثقافية التي يقوم عليها المجتمع، إذ «لا يمكن استدراك الخلل إلا بإجراء نقد قوي على الوضعية الحالية، ولا يمكن أن يصدر مثل هذا النقد الذاتي إلا من لدن الخبراء أنفسهم لأنهم أدرى الناس بمشاكلهم»².

نفهم مما سبق أن حاجة المجتمع إلى النقد تزيد عن حاجته لما سواه، لأن أوضاع العالم الإسلامي في الوقت الراهن وعلى كافة الأصعدة تفرض ذلك وتؤكد عليه من وجهين:

الأول: تقويم ما اعوجّج من مفاهيم، وتهيئة الذات لممارسة التفكير، وتكييف الواقع مع الأصول والثوابت بطرائق سليمة تستند على الفقه والفهم، خاصة فيما يتعلق بمسائل التجديد، حتى لا يتخذ موقف الرّفص المطلق إزاء الحضارة والتطور المادي، في وقت «أقرّ الإسلام منذ نوح عليه الصلاة والسلام بالتطور وحركة التجديد، وأخبر الله سبحانه وتعالى بذلك، والقرآن الكريم مليء بذلك، كما أن السنة أشادت بهذا إشادة تُغني اللبيب»³.

الثاني: هو جانب يتصل بالأول، ويتعلق بكيفية الاستفادة من تلك الحضارة، حتى يُصحّح الخطأ فيها ويبين الصواب؛ وهذا يستلزم من الدارس المتخصص أن يكون على قدر من الاطلاع بالواقع الثقافي، والأنموذج الحضاري السائد، وعلى درجة من المعرفة بالنقد

¹ عبد المجيد مزيان، التغريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية، مجلة الأصالة، س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة ذو الحجة 1393هـ، محرّم 1394هـ/ نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص23.

² عبد المجيد مزيان، فن ممارسة البحوث الاجتماعية وما يجب أن يلقاه الباحث الاجتماعي من تشجيعات، ندوة الأصالة: الغزو الثقافي، مجلة الأصالة، س3، ع13، صفر - ربيع الأول 1393هـ/ مارس - أفريل 1973م، ص170.

³ صالح اللحيدان، نقد أصول الشيوعية، ص63.

وحدود الموضوع « ذلك أنّ التفكير مهارة واسعة، فهي تشمل معرفة كيفية التعامل مع المواقف، والخواطر، والأفكار، والمفاهيم، واتخاذ القرار، والبحث عن الدليل، والابتكار، إلى غير ذلك من الجوانب »¹.

إنّ بين الانفتاح والاستلاب خيط رفيع لا يُدركه إلا ناقد بصير أو مفكّر خبير، ثم إنّ الإصلاح الاجتماعي والتخطيط له متوقّف على فحوى ذلك الإدراك؛ وإذا كانت الأشياء تُعرف بأضدادها فلا يمكننا البتّة الانفتاح على التجديد ما لم يكن هنالك وعي بالذات ووعي بما يحيطه الآخر، ليتّم على ضوئه تحديد ماهيّة الاستلاب، ثم يكون التخلّص من تبعاته غاية في حدّ ذاتها، ذلك أنّ تحقيق الكرامة والاقتراب من الكمال يستلزمان اجتهادا مستمرّا في إصلاح وجودنا المجتمعي وفي تطبيق المبادئ والقيم العالية التي يقتضيها ذلك الإصلاح.

2- المبدأ الخلقّي بين المرجعيّة الدينيّة والفلسفيّة:

شغلت العلاقة بين الدين والأخلاق أذهان المفكرين والفلاسفة والنقاد على مدار حقبة زمنيّة مختلفة، نظرا للرؤية المتباينة بين الفلسفة الإسلاميّة، والفلسفات الأخرى حول مدى ثبات المعايير الأخلاقيّة وتغيّرها، وكذا المصادر التي تستند إليها، والغايات التي تنشدّها، مع التّوضيح هنا أنّ تطرّقنا للموضوع من وجهة نظر غربيّة مردّه فهم تلك الحضارة على أصولها، باعتبار أنّ حقيقة الأنظمة العامّة للحضارة الغربيّة تعود على - غرار الحضارة الإسلاميّة - إلى أصول دينيّة، يقول دوركايم: « إنّ الأخلاق والدين قد ارتبطتا ارتباطا وثيقا منذ أمد بعيد، وظلّا طوال قرون عديدة متشابكين، فلم تصبح العلاقات التي تربطهما علاقات خارجيّة أو ظاهرة، ولم يعد من السّهل فصلهما بعملية يسيرة كما نتصوّر »².

إنّ الغرض من اللّجوء إلى منهج المقارنة ليس مجرد إدراك ماهية الأخلاق هنا وهناك، بل الغاية هي محاولة التّمييز بين الأصالة والتّبعيّة، من خلال توجيه النّظر إلى الثقافة الإسلاميّة المهمّشة، فتظهر الحاجة الملحة للعمل على تكييف العلوم الإنسانيّة مع ما يتوافق

¹ إدوارد دي بونو، تعليم التفكير، تر: عادل ياسين، وإياد ملحم وتوفيق العمري، مؤسسة الكويت للتقدّم العلمي، ط1، الكويت، 1989م، ص6

² إيميل دوركايم، التّربية الأخلاقيّة، تر: السيد محمّد بدوي، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2015م، ص10.

معها؛ ذلك أنها تملك تراثًا إنسانيًا على المستوى العلمي والعملّي يستحقّ الدراسة، ويغني عن كلّ انبهار وذوبان في تراث الآخر المخالف في الديانة ومنهج التفكير، يدخل هذا في نطاق « اختصار الطّريق لفهم جوهر الحضارة الغربيّة المعاصرة، والوقوف على عللها، وتفسير موقفها منّا، وما يملّيه هذا الموقف من تحديد موقفنا نحن أيضًا منها، فإنّ الأنظمة الغربيّة في السّياسة، والاقتصاد، والاجتماع، قائمة على أصول فلسفة أخلاقيّة »¹.

انحرفت النّهضة الأوربية الحديثة عن الأصل فثارت على الكنيسة، وكانت بمثابة صرخة وردّة فعل على كلّ ما هو دينيّ؛ إذ سعت إلى فصل الدّين عن العلوم الاجتماعيّة والاقتصاديّة، والسّياسيّة، والأخلاقيّة، وإحلال تشريعات بشريّة وقوانين وضعيّة تنظّم حياة البشر محلّها، في حين انحصر الدّين في أروقة الكنائس، يُلتجأ إليه عند الحاجة النّفسيّة والروحيّة فحسب، بخلاف الشّريعة الإسلاميّة التي تنظر إلى الإنسان نظرة شاملة تتّصل فيها الرّوح بالجسد، والدّنيا بالآخرة، ما يعني أنّ النزاع في الغرب حول فصل الدّين عن مجالات النّشاط الإنسانيّ، ومقوماته في مجال العلم، والأخلاق، والاقتصاد، والسّياسة، وغيرها، كان له ظروف خاصّة بأوربا نفسها دون غيرها، قال ابن باديس: « لم لا نثق بنفوسنا، وقد أعطانا الله عقولاً ندرك بها؟ وقد أعطانا من هذا الدّين الإنسانيّ، ومن هذا الدّين العقليّ والروحيّ ما يكملّ عقولنا ويهدّب أرواحنا »².

مما لا يختلف فيه اثنان أنّ من أهمّ عوامل الحضارة وأسباب السموّ المزج بين التّربية والتّثقيف، ولأنّ الأُمّة الإسلاميّة أشدّها حرصاً في هذا الباب، كانت مكارم الأخلاق فيها مناطاً للاعتزاز والفخر، حيث ضُربت في ذلك الأمثال وأنشدت الأشعار، ليأتي الإسلام بعد ذلك معزّراً لها، ثمّ مقوماً مهذباً، حتّى قيل:

ولا تحسبنّ العلم ينفع وحده ما لم يتّوج ربّه بخلاق³.

¹ مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت (لبنان)، 2004م ص35.
² محمود قاسم، الرّعيم الرّوحيّ لحرب التحرير الجزائريّة: الإمام عبد الحميد ابن باديس، دار المعارف (د ط)، مصر، 1968م، ص63.
³ حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، ص 280.

فالعلاقة بين العلم والأخلاق علاقة تزاج وتلازم دائمين؛ وقد أثبت التاريخ أنّ الأمم حاضرة وبائدة لم يكن لها من سبيل لحفظ كيائها واستمرار بقائها إلا المعيار الخلقي، وبتخليها عنه توقّع شهادة وفاتها، وإن استمر وجودها حسيًا، فحاجتها للأخلاق تفوق أحيانًا حاجتها للعلوم، لأنّ غالبية الأمم ما سقطت وانهار بنيانها لنقص في العلم وإنما لنقص في الأخلاق - بتعبير البشير الإبراهيمي - الذي قال في موضوع ذي صلة: « إنّ عدوكم يعتمد على متانة الأخلاق قبل اعتماده على الحديد والنّار، فأعدّوا له أخلاق أمتن تفلوا حديده وتطفئوا ناره (...) ابدؤوا بتحرير أنفسكم من نفوسكم وشهواتها وردائلها، فإذا انتصرتم في هذا الميدان، فأنتم منتصرون في كلّ ميدان »¹، ووافقه على ذلك أحمد شوقي حين قال:

وليس بعامر بنيان قوم
إذا أخلاقهم كانت خراباً²

ففتح ملف الأخلاق جعل مزيان يثير إشكاليات ثقافية مجالها البحث في طبيعة العلاقة بين الأخلاق والدين من جهة، وبينها وبين العلوم الإنسانية وعلى رأسها: علم الاجتماع والعلوم السياسيّة والفلسفة والأدب وغيرها من جهة أخرى، بمعنى أنّه حاول فهم المبدأ الخلقي من وجهة نظر عقديّة وفلسفيّة واجتماعيّة، ما استلزم تناول الموضوع من زوايا مختلفة، « فهناك أخلاق إسلاميّة في السياسة، وفي الحياة الاقتصاديّة، وفي ممارسة النشاط العلميّ، وفي كلّ أنواع المعاملات، وهي عهود ثابتة موضوعة في ضمير الأمة »³.

وعليه سنحاول الإضاءة على الخطوط العريضة والنقاط المهمّة بالقدر الذي يقربنا من فكر مزيان ورؤيته للموضوع؛ بمعنى أنّنا سنركز على الأخلاق من الزاوية الاجتماعيّة والفلسفيّة، في صلتها بالعقيدة التي لا تنفصل بدورها عن الوحدة المجتمعيّة والمصير المشترك، ومن المفارقة أنّ « كلمة (دين) Religian في أصلها اللاتينيّ، تعني هناك (الربط والجمع) »⁴.

¹ أحمد طالب الإبراهيمي، آثار محمد البشير الإبراهيمي، ج4، دار الغرب الإسلاميّ، ط1، بيروت 1997م، ص308.

² أحمد شوقي، الأعمال الشعريّة الكاملة (الشوقيات)، ج1، دار العودة، (د ط)، بيروت، 1988م، ص65.

³ عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلة الثقافة، ع89، أكتوبر 1985م، ص17.

⁴ مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة عبد الصبور شاهين وعمر مسقاوي، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق 1986م، ص88.

فما هي المعايير التي تقوم عليها الأخلاق، وما مصدرها؟ وهل تعتبر ثابتة دائمة أم متغيرة أنية؟ هل يمكن اعتبار الدين واحداً من تلك المعايير أم أنّ العلاقة بينه وبين الأخلاق تتجاوز ذلك؟ هل هنالك اختلاف في وجهات النظر حول موضوع الأخلاق بين النظرة الإسلامية والفلسفة الغربية؟ ثم ما علاقة الأخلاق بالعلوم الاجتماعية والسياسية والثقافية عموماً؟

أ- الأخلاق بين الثّبات والتغير:

انقسم حال المفكرين ومصادر الحكم على الأخلاق ثلاثة أقسام تبعاً لمبادئها وعوائدها ونتائجها، فاتخذت طائفة من الإنسان مصدراً، وأخرى من الطبيعة والواقع باعثاً، وثالثة من الوحي أصلاً، لكون علم الأخلاق من العلوم المعيارية التي تجعل الأفعال الإنسانية موضوعاً للأحكام القيمية.

فمن يجعل الإنسان مصدراً، يقنّده بكثير من الأعباء ويحمّله كثيراً من المسؤوليات، بحجة أنّ حرّيته المطلقة تكفل له التصرف في قراراته، فيغدو الصّواب ما رآه صواباً، والعكس صحيح بشرط تحمّل العواقب، أي أنّه يستند في ذلك إلى وعيه وضميره، جاعلاً السموّ بنفسه عن السلوك الغريزيّ هدفاً أسمى « فليس هناك أحد فوقه أو إلى جانبه يُملّي عليه ما يجب وما يجوز، بل هو البادئ بقراره بدءاً غير مسبوق بمبدأ صاغه سواه »¹؛ فهؤلاء يردّون المعرفة والقيم إلى الحسّ البشريّ، الذي يحمل طابعاً شهودانياً يعتمد على الهوى في الحكم، حيث ذهبوا إلى أنّ « الفرد هو مقياس الأشياء جميعاً، وبذا تتعدّد الحقائق بتعدّد مدركيها، ويمتنع وجود حقّ أو باطل في ذاته »².

أمّا من يعتقد أنّ الواقع بتقلّباته، والحياة بمتغيّراتها، كفيّلان بصياغة قائمة من الأخلاق المقبولة والمرفوضة، فيرى أنّ المبادئ الخلقية تخضع لشرطي المنفعة والمضرة، فما جزم الزّمان بقطعية منفعتيه ينبغي اتخاذه قانوناً خلقياً والعكس صحيح، وعليه يجب أن « نكون على استعداد لأن نغيّر منها ما لا بدّ من تغييره، لأنّ لا يقف عقبة في سبيل التقدّم مع ما لا

¹ زكي نجيب محمود، بين الأصالة والمعاصرة، مجلّة الأصالة، س4، ع20، ربيع الثّاني- جمادى الأولى 1394هـ/ ماي - جوان 1974م، ص103.

² مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص39.

يقتضيه الزّمن وحضارته»¹. ويدخل في هذا المذهب البراغماتي*، الذي يريد لنفسه «أن يكون مجردّ تصحيح عقليّ لفلسفة اللذة»²، فيرى الخيريّة في إشباع مطالب ورغبات الإنسان التي يحدّدها الواقع، يرى ويليام جيمس** وهو من أنصار هذا المذهب أنّ «من حقنا أن نعتنق مبدأً خلقياً أو معتقداً دينياً لا يحملنا على اعتناقه تفكيرنا النظري المجرد، بل تدعونا إلى اعتناقه مطالب الحياة ومقتضياتها»³؛ ولا تخرج العلاقة بين الخلق والخالق - عندهم - عن هذا الطّرح، فالإيمان بالخالق تكمن منفعته في الصّبر على المكاره، وتحمل نواب الدّهر، والطّمانينة النّفسيّة، وهو ما لا يوفره الإلحاد.

ولعلّ من أبرز المواقف التي تجسّد فيها هذا التّفكير ما صدر عن رئيس الولايات المتّحدة الأمريكية "مستر تروتمان" وزير خارجيّته بعد تقديمهم مساعدات لأوربا عقب نهاية الحرب العالميّة الثّانية في إطار ما سمّي حينئذ بـ "مشروع النّقطة الرّابعة"***، حيث قال الأوّل: «إنّ مشروع النّقطة الرّابعة يعني بالنّسبة للولايات المتّحدة توسيع نطاق التّجارة، وزيادة أسواق التّصريف، وتمويل أمريكا بالمواد الأوّليّة»⁴، وأضاف الثّاني: «إنّ الدّافع عن الرّغبة في نجاح المشروع ليس حبّ أمريكا للنّوع البشريّ، بل هو مصلحة أمريكا العمليّة»⁵.

¹ زكي نجيب محمود، بين الأصالة والمعاصرة، مجلّة الأصالة، س4، ع20، ربيع الثّاني - جمادى الأولى 1394هـ/ ماي - جوان 1974م، ص103.

* "فلسفة ذات نظريّة منطقيّة تهتم بمشكلات الحقيقة، تتضمّن نظرة معينة في محاولة الوصول إلى معرفتها، فإنّ أساس معنى البراغماتيّة لدى بيرس يكمن في معنى الحقيقة التي تتكون من مجموعة من فروض حيث تعتبر الفرض خاطئاً إن رفضته التجربة وصحيحاً إن لم يكن صحيحاً" (نوال الصّراف الصّانغ، المرجع في الفكر الفلسفيّ نحو فلسفة توازن بين التفكير الميتافيزيقيّ والتّفكير العلميّ، دار الفكر العربيّ، (د ط)، القاهرة، 1982م، ص257).

² زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقية، مكتبة مصر بالفجالة، (د ط)، مصر، 1969م، ص138.

** James (1848-1919م)، فيلسوف أمريكيّ، من رواد علم النّفس الحديث ومن مؤسّسي وزعماء النظريّة البراغماتيّة (ينظر سفيان البطل، المنهج الفلسفيّ عند ويليام جيمس، سلسلة كتب الفلسفة والعلوم الإنسانيّة، ع9، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ديسمبر 2016م، ص2...).

³ مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص65.

*** يعرف بأنّه برنامج المساعدات التّقنيّة والاقتصاديّة والعسكريّة التي قدّمتها الولايات المتّحدة الأمريكيّة إلى 33 بلداً منذ 20 يناير 1949 حتّى يونيو 1967م، هذا ظاهراً، أمّا خلفيّاتها فكانت توسيع دائرة نفوذها في أوربا الشّرقيّة والشرق الأوسط، (راشد البرواي، النّقطة الرّابعة في الميزان، مكتبة النّهضة المصريّة، ط1، القاهرة، 1953م، ص30، 31).

⁴ مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربيّة، المكتبة العصريّة، ط3، بيروت، 1973م، ص196.

⁵ نفسه، نفس الصّفحة.

أما المذهب الثالث القائل بأنّ الوحي مصدر الأخلاق فيرى أنّها مسبقة بمرجعية تستند عليها مطلقاً، متمثلة في الوحيين القرآن والسنة كميّار للصواب والخطأ، ما يعني أنّنا أمام موقفين متعارضين تتحكّم فيهما البواعث والدوافع والغايات، إذ « هناك بصورة عامّة نموذجين من المجتمع، نموذج يقوم فيه النشاط أساساً على الدوافع الجماليّة أولاً، ونموذج يقوم فيه النشاط على الأخلاقيّة أولاً (...) »¹ فالثقافة الغربيّة قد ورثت ذوق الجمال من التراث اليونانيّ الرومانيّ، أما الثقافة الإسلاميّة فقد ورثت الشغف بالحقيقة من بين ميزات الفكر الإسلاميّ¹.

ب- جدليّة الأخلاق/السياسة:

إذا كانت الأخلاق ترجمة عملية للإسلام على أرض الواقع، فإنّها لا تنفك عن أيّ ميدان يتّصل بحياة الفرد والمجتمع، خاصّة إذا كان الاتّصال مباشراً كالميدان السياسيّ الذي يُعتبر الإنسان فيه الفاعل الرّئيس باعتباره الحاكم والمحكوم معاً؛ فالدين الإسلاميّ ينظر إلى الأجزاء متّصلة لا فاصل بينها خلافاً للفلسفات الغربيّة التي ترى بفصل الدين عن السياسة، وإحلال المادّيات محلّ القيم الأخلاقيّة، والغاية الجسديّة مكان الغايات الرّوحيّة، والقوانين الوضعيّة بدل التّشريعات السّماويّة، يقول صاحب كتاب الاجتهاد: « وقد استنبط علماؤنا الأوائل من هذا الكتاب العلم الغزير الذي غطّى حاجاتهم، ومهدّوا منه القواعد العلميّة التي يسترشد بها من جاء بعدهم، ولا يزال القرآن يشتمل على بيان حكم كلّ نازلة إلى يوم القيامة، وسنة رسول الله صلى الله عليه وسلّم تفسّره وتبيّنه »²، مع الإشارة إلى أنّ هذا البيان له أنواع متعدّدة، فقد يكون من باب موافقة السنة النّبويّة للقرآن الكريم من كلّ وجه، فيكون من قبيل توارد الأدلّة، وقد يكون بياناً لما أريد بالقرآن الكريم، وقد يكون دالّاً على حكم سكت عنه القرآن، فيكون حكماً مبتدأً من النّبيّ صلى الله عليه وسلّم تجب طاعته فيه، وهذا الذي ذهب إليه الشّيخ العلامة ابن القيم رحمه الله.

¹ مالك بن نبي، شروط النّهضة، 102.

² صالح بن فوزان الفوزان، الاجتهاد، دار المسلم للنشر والتّوزيع، ط1، الرياض، 1412هـ، ص 4.

يرى مزيان أنّ التمسك بالقيم الأخلاقية كان سببا رئيسا في السمو الذي بلغته الحضارة الإسلامية في عصورها الذهبية، وأنّ الفضل في ذلك يعود إلى الخلفاء الذين استفادوا من أخطاء الأمم السابقة كفارس والروم، والحضارات السالفة كالفرعونية والكسروية؛ فكانت الشورى دستورا، والجهاد فتحا وتحريرا للشعوب القابعة تحت طغيان الممالك، فلمّا انحرفت عن مسارها، وتخلّت عن مبادئها، وامتهنت الدين فجعلته وسيلة لبلوغ السلطة، كانت بداية نهايتها؛ ذلك أنّ الأمة التي لا تجعل الأخلاق ملاكها تتجمل هلاكها، يقول في هذا: « رفع الشعار الذي ينادي بأن لا حكم إلّا لله بأنّه من أكبر الملابسات في تاريخنا، وإدراك علي بن أبي طالب لهذا الفخ الديني والسياسي معا في قوله (كلمة حق أريد بها باطل) يعني عدم تمييز الناس بين الأخلاق الدينية المشرفة على السياسة، وبين الحكم باسم الدين وهو بعيد عن الأخلاق الدينية إلا فيما قلّ من أزمنة اليقظة »¹.

إنّ استعمال الدين كذريعة للوصول إلى سدة الحكم، ثم التراجع عن العمل به بمجرد نيل الأوطار بحجة « أنّ مصلحة الأمة تقتضي هذا التصرف، تارة بدعوى العمل بروح الإسلام وسماحته وسعة أفقه، وأخرى بدعوى مراعاة مقاصد التشريع واختلاف الظروف والضغوط والأحوال ومقتضيات العصر »²، يُعتبر انسلاخا واضحا عن الأخلاق، وتوريثا لسلوك الخديعة والكذب؛ وهذا مُشاهد في الواقع لا يحتاج إلى دليل، وغالبا ما يكون سببا في زوال الملك، نتيجة الفصل اعتباطا بين الدين والأخلاق، وبين النظرية والتطبيق، قال الشاعر:

ولا يغرك قول دون فعل
فإنّ اللغو من طبع الجبان.

تعتبر بعض الأحزاب المسماة إسلامية من أكثر التيارات استعمالا للدين في خدمة السياسة، إذ تدّعي معارضة النظام ظاهرا، وهي في المخبر وجها من وجوهه، أو شخصية تمثيلية بارزة لا يُستغنى عنها في مسرح الأحداث، فتجدها تلعب على الحبلين، تدّعي تمثيل التيار الإسلامي، وما إنّ تتمكّن حتى تتنكر لأحكامه، وتتبنّى العلمانية على أصولها، من

¹ عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلامي، محاضرات الموسم الثقافي 99، 2000م، ص26، 27.

² محمد علي فركوس، تنبيه المستبصرين بمفهوم التقسيم الاصطلاحي للدين، نماذج وآثار ضمن رؤية نقدية، ط1، دار العواصم للنشر والتوزيع، الجزائر 1435هـ / 2014م، ص72.

خلال قبولها للديمقراطية، والقيم الليبرالية، والتزامها بفصل الدّعوي عن السّياسي، وإقامة تحالفات مع أحزاب تخالفها الخطّ السّياسي والمنهج الفكريّ، بحثًا عن المجد الشّخصي على حساب المجد الجماعي، واستبدال المبادئ بالمصالح، وهذا ما وصفه مزيان بسياسة اللّا فكر واللّا أخلاق في قوله: « بل الواقع أنّ سياسة اللّا فكر واللّا أخلاق وهي سياسة اللّعة كما يصفها الشّيخ محمد عبده هي التي سخرت لنفسها الدّين، ولا معنى لنجاحها في الحكم، لأنّه نجاح مؤقت يزيد في تفتيت الكيان الحضاريّ، ويساهم في الانزلاق نحو الانحطاط »¹.

ولعلّ المثال الأبرز الذي يتجسّد فيه ما ذكرنا هو حزب العدالة والتّنميّة التركي بقيادة رئيسه رجب طيّب أردوغان، الذي يتبنّى الفكر الإخواني جهارًا، ويدعو إلى ما يسمّى بالعثمانيّة الجديدة، لكنّه في المقابل لم يتورّع عن التّحالف مع حزب الحركة القوميّة التركي بزعامة "دولت باهجه" وهو حزب علمانيّ العقيدة، يسير على نهج حزب الشعب الجمهوريّ الذي أسّسه مصطفى كمال أتاتورك آنفا، بل وتعهّد بالمحافظة على إرث هذا الأخير والسّير على عهده، وأصبح من المدافعين عنه في كلّ سانحة، رغم أنّ كلّ الأحزاب الإسلاميّة في تركيا نشأت على معاداة أتاتورك، والسّعي إلى هدم أسس الدّولة الكماليّة العلمانيّة، فيكون بهذا قد وظّف الإسلام بكلّ قيمه وتاريخه ورموزه لتمرير المشروع القومي التركي، وتحقيق مكاسب شخصيّة، وسياسيّة واقتصاديّة بالدّرجة الأولى.

لا يمكن أن تقوم المدينة الفاضلة من منظور الباحث بمعزل عن الأخلاق الواردة في الوحيين، الثّابتة في الفطرة السّليمة، التي يصدّقها العقل الصّريح، وما لم يلتق الدّين والسياسة لغرض ترسيخ تلك القيم؛ إذ لنا في سيّر الأوّلين عبر رسّخها القرآن الكريم وضرب في ذلك الأمثال، « فالنّظام الفرعونيّ ملكيّة جائرة لأنّ الدّين والسياسة تلتقيان فيه من أجل تسلّط الفرعون وتألّيهه، ومدن استغلال الإنسان لأعمال أخيه الإنسان كما وصفت به مدين هي مدن جائرة يتحرك مترفوها إلى الفسق فيها فتدمّر تدميرًا، ولكن ملك داود وسليمان الموصوف بالأخلاق النّبويّة التي هي العدل وتواضع الرّؤساء لله، وملك الإسكندر

¹ عبد المجيد مزيان، حيويّة البلاغ الإسلاميّ، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثقافي 99، 2000م)، ص14.

المعروف بالحكمة والحضارة والوحدة بين البشر باختلاف ثقافتهم، كلاهما ملك يرضى عنه أخلاقيا وفكريا¹.

إنّ زعم طائفة من أتباع الفلسفات الغربيّة بإمكانية قيام دولة ما على خلاف ما ذكرنا واكتفائهم بمعياري اللذة والمنفعة هو ضرب من التهور، إذ كيف لدولة أن تقوم في ظلّ انعدام العدل والمساواة والرحمة؟! فإن قيل: إنّ ذلك واقع بالمشاهدة والمعاشة، لا سيما في البلاد العربيّة والإسلاميّة التي تفتش في الفساد على نطاق واسع، قلنا: فلا أقلّ من خلقي الأمانة والثقة لاستمرار العلاقات والمعاملات؛ ذلك أنّ العالم الأخلاقيّ سبق وأن وُجد إبان العصور الزاهية للحضارة الإسلاميّة، وبالتالي لا مانع من عودة الحد الأدنى منه مجدداً، وما على المسلم إلّا ترقّب الفرص لتطبيق رغباته الأخلاقيّة على أرض الواقع.

ج- الأخلاق والمجتمع:

يقضي التطرّق لإشكالية المجتمع والأخلاق إطلالة مختصرة على الموضوع من وجهة نظر فلسفيّة اجتماعيّة، لإدراك مدى قدرة المجتمع على التعاطي مع القيم الأخلاقيّة بين الجبر والاختيار، فيستلزم إزالة اللبس والتفريق بين من يرى بإلزاميّة الواجب تجاه ما تعارف عليه المجتمع في صورة الفيلسوف الألماني " إيمانويل كانط"، ومن يرى بمبدأ المرغوبية الذي يعني أنّنا لا نقوم بالشئ مضطرين، وإنّما راغبين، لأنّه يتوافق مع القيم الأخلاقيّة الكامنة في الضمير الجمعيّ، وهو مذهب " إيميل دوركايم" القائل: « إنّني حين أؤدّي واجبا كأخ أو زوج أو مواطن أقوم بأداء القانون، على الرّغم من أنّ هذه الواجبات لا تتعارض مع عواطفِي الشخصيّة (...) إنّ هذه الضّروب من السلوك والتّفكير لا توجد خارج شعور الفرد، بل تمتاز أيضا بقوة آمرة قاهرة هي السّبب في أنّها تفرض نفسها على الفرد شاء أم أبى، حقا إنّني لا أشعر بهذا القهر حينما أستسلم له بمحض إرادتي »².

¹ عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلاميّ، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثّقافيّ 99، 2000م)،

ص25

² قلامين صباح، محاضرات في فلسفة الأخلاق، مجلّة سلسلة المحاضرات العلميّة، مركز جيل البحث العلمي لبنان /طرابلس، ماي 2015م، ص28.

يُفهم منه أنّ الأخلاق الاجتماعية عند أصحاب هذا الاتجاه إنّما هي واجبات خارجية يحددها العرف، فالضمير الأخلاقي عندهم هو تعبير عن القوانين الأخلاقية التي تتوارث عن المجتمع، وشعارهم: « إذا استنكر أحدنا الفاحشة فلأنّ وسطنا الاجتماعي يستنكرها »¹ على منوال "إذا تكلم الفرد منّا فإنّ المجتمع هو الذي يتكلّم"؛ وإذا كانت النظرة الإسلامية موافقة له فيما تعلّق بجودة العمل واكتسابه القيمة والفعالية من تزكية المجتمع له، وفي تقديم المصلحة العامة على الخاصة حال التعارض، إلا أنّها تُضيف إلى الضمير صفة التدبّر إلى جانب الجماعية، أي أنّها ترجع مصدر الأخلاق إلى الضمير الجمعيّ المتدبّر، لا إلى قهر المجتمع وكفى، لأنّ صوت الضمير الحيّ بالإيمان يستغني عن كلّ القوانين الوضعيّة، ويكتفي بالتشريع الإلهيّ؛ مع التنبية هنا إلى أنّ هنالك من يرى بخلو نظريّات فلاسفة اليونان الأخلاقية من الإلزام، مادامت لا تصدر عن وازع من دين وعقل وضمير، وهو اختيار شيخ الإسلام ابن تيمية.

يمكن القول إذن أنّ الفلسفة الغربيّة (الحديثة) المنبثقة عن الفكر اليونانيّ القديم تنظر إلى القيم الأخلاقية من زاويتين لا ثالث لهما، فريق يرى بعدم جدواها في ظلّ توفرّ البديل على شاكلة الفلسفة الماركسيّة التي تقول: « بالإمكان الاستغناء عن الاعتبار الأخلاقية، فإذا كانت الاشتراكية آتية فهي لا بدّ أن تكون تحسيناً »²، وآخر يرى بضرورة اتّخاذ معايير تخضع لها، وغايات تلتزم بها، فيحدّد على ضوءها الخير من الشرّ، ومن تلك الغايات تحصيل اللذة والمنفعة، مع اختلاف في إرجاعها إلى الفرد أو الجماعة؛ حيث انقسموا في ذلك قسمين: القدامى ينشدون اللذة الشخصيّة، والمحدثون يفضلون السعادة الجماعية، وشعارهم: « أكبر قدر من السعادة إلى أكبر قدر من الناس »³، كما انقسموا في علاقة الأخلاق بالمجتمع بين "مبدأ الإلزام" الذي يرى أنّ الفرد مُجبّر على تبني الواجب الذي يفرضه المجتمع وإن خالف رغباته، و"مبدأ المرغوبية" الذي يرى أنّ الفرد يصدر في القيام

¹ محمد علي الكبيسي، قراءات في الفكر الفلسفيّ المعاصر، المؤسسة العربيّة للنّاشرين المّحدين، (د ط)، تونس، 2013م، ص112.

² برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة - الفلسفة الحديثة - ترجمة فتحي الشنيطي، ج3، الهيئة المصريّة العامة للكتاب، (د ط)، مصر، 1977م، ص434.

³ توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطوّرها، منشأة المعارف، (د ط)، الإسكندرية، 1960م، ص287.

بواجباته الأخلاقية تجاه المجتمع عن وعي جمعيّ ورغبة شخصية؛ ما يعني تأرجحها (الأخلاق) عندهم بين النفعيّة، والوضعيّة العمليّة، والماركسيّة، والوجوديّة، والمثاليّة، وغيرها من المذاهب الفلسفيّة التي أفقدتها معناها الأصل المستغني عن كلّ هذا التّعقيد.

د- الأخلاق من منظور إسلامي:

عندما نتحدّث عن الأخلاق في الإسلام فلسنا بصدد دراسة تاريخيّة تقوم على السرد والتّقييم وإنّما نحن أمام واقع شيمته التغيّر المستمر، ممّا يفرض على الأمة الدخول من باب التّطبيق مباشرة، بإحداث نوع من التّوازن في العلاقات الداخليّة والخارجيّة، لأنّ « الأخلاق الإسلاميّة تكريم للوجود الإنسانيّ، ورحمة في العلاقات بين الأفراد على اختلاف أجناسهم في كلّ الأنظمة الاجتماعيّة من الأسرة إلى الأمة إلى البشريّة جمعاء »¹.

لم تقم الدّولة الإسلاميّة في عهد النبوّة على تحقيق مكاسب شخصيّة دنيويّة وإلا اختار النبيّ (صلى الله عليه وسلم) أن يكون نبيّا ملكا بدل أن يكون نبيّا عبدا حين خيّر بين الأمرين*، بل كان منتهى الغايات اجتماع الأمة على كلمة سواء في دولة تكون الأخلاق ملاكها؛ فكان المبتدأ المآخاة بين المهاجرين والأنصار الذين اقتسموا كلّ شيء، وتحابّوا في الله فكانوا عبادا له إخوانا، في مشهد عجزت الأمم بائدة وحاضرة، والقوانين قديمها وحديثها على أن تأتي بمثله، ولكنّه « الضمير الجمعيّ المتديّن »²، قال تعالى:

{... لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (63) }³.

¹ عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلة الثقافة، ع89، سبتمبر- أكتوبر 1985م، ص17.

* ورد ذلك في الحديث الذي أخرجه أحمد والبخاري وأبو يعلى من حديث أبي هريرة (والحديث صحّحه الألباني في صحيح الترغيب) وفيه أنّه: " جلس جبريل إلى النبيّ صلى الله عليه وسلم فنظر إلى السّماء، فإذا ملك ينزل، فقال له جبريل: هذا الملك ما نزل منذ خلق قبل هذه السّاعة، فلمّا نزل قال: يا محمّد أرسلني إليك ربّك أملاكا جعلك أم عبدا رسولا؟ قال له جبريل: تواضع لربّك يا محمّد، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا بل عبدا رسولا".

² عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلاميّ، منشورات المجلس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثقافي 99، 2000م)، ص24.

³ الأنفال، الآية 63.

لم تتفكّ دراسة مشكلة الأخلاق في الثقافة الإسلامية عن ظلال الشريعة الثابتة المرنة؛ فهي من منظورها ثابتة لا تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان، لأنّ مصدرها الوحيد هو الوحي الذي لا يخضع لنظريّات مذهبية أو فلسفية، كما أنّها لا تقوم على مصالح شخصية أو مآرب ضيقة، وإنّما هي مبادئ ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقيدة، « فترفع مستوى الإنسان من ذلك المستوى المنحطّ المتعلّق بالمطالب البيولوجيّة، إلى مستوى حضاريّ يسوده التّفاعل الواعي وتترجمه سلوكيات الأفراد »¹.

هنا ينبغي التّفريق بين الأخلاق الثّابتة وبين التّقاليد الصّادرة عن المجتمع، المعرّضة باستمرار للتّغيير وفقاً لعوامل تاريخيّة واجتماعيّة، حتّى لا يُتوهم أنّ التّغيير قد يعتري الأخلاق فيقود ذلك في ثباتها، خاصّة مع التّغيرات الكثيرة في ماهيّة البنية الثقافيّة للمجتمع الإسلاميّ، « فالقيم الأخلاقيّة الإسلاميّة الثّابتة ظلّت باقية أبداً لم تتغيّر، ولكنّ المسلمين هم الذين تغيّروا، وأصبح واجب عليهم تعديل سلوكياتهم وفقاً لها إذا أرادوا إثبات استحقاتهم لقيادة العالم من جديد »².

ولئن كان يكفي الأخلاق استنادها إلى القرآن والسنة كدليل على ثباتها، فإنّها تعزّزت بما يسمى الإجماع، وهو اجتماع كلمة العلماء والفقهاء على قول أو فعل أو تقرير على غير عصر النبوّة، وكذا القياس ومعناه قياس مسألة مستحدثة بحاجة إلى حكم شرعيّ على مسألة مشابهة لها حكم شرعيّ من القرآن أو السنة أو الإجماع؛ فكلّ شيء في الإسلام يخضع لمبدأ الأخلاق، حتّى البحوث العلميّة بحثاً ونشراً، والسياسة تخطيطاً وتديباً، والثقافة فكراً وتأليفاً؛ لذا يرى مزيان بضرورة « ربط السياسة بالفكر والأخلاق، وعدم الانسياق وراء عواطفنا ونزواتنا الدّائيّة، وترقية العمل السّياسي، وتخليصه من المناورات الحزبيّة الصّغيرة التي لا تبني مجتمعا ولا تؤسّس حضارة »³.

¹ محمّد بغدادى باي، التّربية والحضارة، (د ط)، دار عالم الأفكار الجزائر، 2006م، ص 186

² مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 5.

³ عبد الحفيظ أمقران، كراسات المجلس، ع 1، خاص بذكرى وفاة المرحوم الدكتور عبد المجيد مزيان، ص 27.

تتسم الأخلاق في الإسلام بالواقعية، بمعنى أنّ لها علاقة مباشرة بحقيقة الإنسان والغاية من خلقه، والمسؤولية التي تقع على عاتقه باعتباره مستخلفًا في الأرض؛ وحتىّ إن قيل إنّ الإنسان بمقدوره التمييز بين الخير والشرّ بالعقل، وبالتالي يمكن اعتباره مصدرًا من مصادر الأخلاق، نقول إنّ هذا لا يتعارض مع الشرع، فالله جلّ وعلا ميّز البشر عمّا سواهم من المخلوقات بملكة الفهم، وبما أودعهم من عقل صحيح يميّزون به بين الفضيلة والرذيلة، ولكنّه يبقى بحاجة دائمة إلى تهذيب الشرع له، يقول مالك بن نبي: « المجتمع لا ينتج تلقائيًا القيمة الخلقية، إنّ التركيب بين العناصر، وتقوية العلاقات إنما يتم بحدوث حادث غير عادي كظهور الديانات »¹، وفي هذا المعنى قال النبي صلى الله عليه وسلّم: « بُعثت لأتمم صالح الأخلاق »².

فإذا كان الوحي مصدره النظريّ، فإن للإنسان يد في تحديده من خلال النطاق العمليّ، إذ هي ترجمة ميدانية للإسلام، وتفسير لآيات القرآن الكريم وسوره، وهو ما نفهمه من الإجابة الدقيقة والعميقة والموجزة، لأئمّ المؤمنين عائشة (رضي الله عنها) حين سُئلت عن أخلاقه (صلى الله عليه وسلّم) فقالت: « كان خلقه القرآن »³؛ ولم يكن للمجتمع الإسلاميّ أن يقوم لو لم يوافق ظاهره باطنه، ويترجم في الجمع بين المهاجرين والأنصار والتأليف بين قلوبهم، والمآخاة بين الأوس والخزرج بعد صراع دام لأزيد من 140 سنة مثلما يحكي المؤرّخون، إذ لم تنته الحرب فعليًا بينهما إلّا بعد هجرة النبي صلى الله عليه وسلّم ودخولهم الإسلام، إضافة إلى المساواة بين العبيد والأسياد، وجعل التّقوى مقياسًا وحيدًا للتفاضل، « فالدين كلّه يدور على أربع قواعد: حبّ وبغض، ويترتب عليهما فعل وترك »⁴.

أمّا إذا أتينا إلى مسألة الأخلاق بين الفطرة والاكْتساب، فإن الشّواهد وما قامت الأدلّة النقلية والعقلية عليه هو كونها تنقسم إلى قسمين، منها ما هو جبلة فطر الناس عليه

¹ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، (د ط)، دمشق، 1405هـ/1985م، ص48.
² محمّد ناصر الدّين الألباني، الجامع الصّغير وزيادته الفتح الكبير، المكتب الإسلاميّ، ط3، بيروت/دمشق، 1408هـ/1988م، رقم 2833، ص 546.

³ نفسه، رقم 4811، ص872.

⁴ شمس الدّين عبد الله بن أبي بكر بن محمّد ابن قيم الجوزيّة، الروح، تحق: بسّام علي سلامة العموش، دار ابن تيمية للنشر والتّوزيع والإعلام، ط1، الرياض (المملكة العربيّة السعوديّة)، 1406هـ/1986م، ص744.

« تفرض نفسها على الوجدان بطريقة أولية حدسية »¹، ومنها ما هو مكتسب حتّ الشّرع والعقل عليه؛ فعلى سبيل المثال يميل الإنسان بطبعه إلى صفات خلقية طابعها الخير من قبيل: الحقّ، والعدل، والأمانة، والوفاء، والصّدق، والحياء، وغيرها، وبالمقابل ينفر من الحيف، والباطل، والغدر، والخيانة، والكذب، ولا يحتاج في ذلك إلى توجيه أو مراقبة، غير أنه يحتاج إلى الشّرع كمقوّم ومهذّب، فيكون بذلك متّمًا للفطرة ومرشداً للعقل؛ دليل ذلك قوله (صلّى الله عليه وسلم) كما عند البخاريّ من حديث حذيفة بن اليمان (رضي الله عنه): « إنّ الأمانة نزلت في جذر قلوب الرّجال، ثم نزل القرآن فعلموا من القرآن وعلموا من السنّة »²، والجذر أصل الشّيء، ومعنى إنزالها في القلوب أي أنّ الله تعالى جبل القلوب الكاملة على القيام بحقّها مثلما قال الإمام النّووي رحمه الله؛ وأمّا ما هو مكتسب من القيم الأخلاقية فمثاله الجود، والسّخاء، وإكرام الضّيف، وحسن المعاشرة، وآداب الكلام، والمروءة وغيرها، إذ يكتسبها الفرد بالتّنشئة والتّربية والمخالطة، ويعجز عن إدراكها أو التّمييز بينها نتيجة انعدام النّضج أو العمى الخلقي؛ «فإنّما العلم بالتعلّم، والحلم بالتحلّم»³، قال الشّاعر: و ينشأ ناشئ الفتيان ممّا على ما كان عودّه أبوه

3- البعد الإنسانيّ ومفهوم الشّموليّة:

المتنبّع لجهود مزيان على المستويين الاجتماعيّ والثّقافيّ يستخلص أنّه لا يكتفي بالتّنظير المتبوع بالنّقد، بل يسعى لتقديم حلول تُسهم في بلورة البنية الفكرية والثّقافية للمجتمع حتّى تربأ به عن التّقليد والاعتراب وجميع أنواع الاستلاب، ويستطيع من خلالها أخذ مكان له ضمن الكوكبة الفاعلة فلا يكتفي بدوره الدّفاعيّ؛ ولعلّ أولى الغايات التي ينشدها هي تحقيق البعد الإنسانيّ، مستشهدا لذلك بنصوص من القرآن والسّنّة وأعراف سلف الأُمّة، حيث تظهر بواحد ذلك في كثير من النّقاط التي تطرّق إليها؛ كالانفتاح، والحوار، وتبادل الأفكار، والنّظرة العالميّة وغيرها.

¹ مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلسفة وعلماء الإسلام، ص17.

² محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، رقم: 7086، ص 1753

³ محمّد ناصر الدّين الألباني، الجامع الصّغير وزيادته الفتح الكبير، رقم (2328)، ص461.

إنّ الحديث عن البعد الإنسانيّ من وجهة نظر نقدية ثقافية يُحيل منهجيًا إلى معاني الشمولية والعالمية والجماعية، التي ينتقي خلالها بصفة تلقائية ما يُقابلها من أفكار كالقبليّة والعرقية والعشائريّة؛ بيد أنّ مناقشة هذه المفاهيم لا يكون متاحًا بشكل صحيح دون المرور على العنصر الفاعل فيها متمثلاً في الإنسان ومساهماته في الأحداث الاجتماعية، وهو ما ركّز عليه مزيان وجعله تمهيداً يركّز عليه في باقي المحطّات، إذ يقول: «إنّه لمن العناد الفلسفيّ الفارغ أن نقول أنّ الفرد لا يصنع شيئاً في الأحداث الاجتماعية التاريخية، ولكننا ندّعي أنه يساهم بقدر مهمّ أو يسير في هذه الأهداف بصفته عضواً في المجتمع، وأنّه لا يفارق هذا المجتمع كالكائن المخلّق في العلويّات، إنّهُ والآخرين يكوّنون المجتمع، ولا يجوز أن ننزع من المجتمع ما هو منه وإليه»¹.

إنّ تناول الباحث لجدلية الإنسان والمجتمع، وكذا الإنسان والتّاريخ، ومشكل الفاعلية في كليهما، هو طرح له ما بعده، ذلك أنّ من عاداته فتح نوافذ بحث لأهل الاختصاص من خلال الإشارات التي يوردها هنا وهناك؛ فاعتبار الإنسان فاعلاً رئيساً ومسؤولاً مباشراً عن تحريك عجلة الزّمن هو انتقاد ضمنيّ للرؤية القائلة أنّ المجتمع بنية مستقلة عن إرادة الإنسان، محاطة بشيء من القداسة، تشغل خارج حدود التّاريخ، وهو موقف رعيّل من المفكرين الغربيين، فهذه إشكالية من صميم الأنثروبولوجيا الثقافيّة التي يظهر من خلالها نقد الباحث للعقل الغربيّ الحديث.

جادت الفلسفة الغربيّة المعاصرة بمفاهيم جديدة لا تخلو من الغرابة والتّعقيد استجابة لما تقوم عليه من الشكّ والنسبيّة، فانبثقت عنها مفاهيم تفضي إلى العدميّة؛ ومن ذلك ظهور ما يسمّى بموت المؤلّف، الذي تبعته سلسلة وفيات تم خلالها إعلان موت النقد الأدبيّ كما عند الغدّامي، وحتّى موت الإنسان نفسه مثلما قرّره ميشال فوكو ومن سار على نهجه، وهو موت معنويّ أكثر منه شيء آخر، ما دام يتقيّد مضطراً بجملته من الأنساق التي تحول بينه وبين حرّيته المطلقة؛ يرى هذا التوجّه «أنّ الفرد في المجتمعات الحديثة والمعاصرة أصبح

¹ عبد المجيد مزيان، التّاريخ الاجتماعيّ ودوره في تاريخ الجزائر، مجلّة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ / أوت 1971م، ص91.

غير قادر على بلوغ الحرية التي يستحقها، لأنه أضحي لعبة صمّاء وعمياء تتحكّم به أنساق فكرية واجتماعية، هذا ما جعلنا نستنتج أن الحرية التي خُيل للإنسان أنه يسعى إليها هي مجرد وهم، كما أنّ عملية الأسر لم تعد تقتصر على الاعتقال وراء القضبان، بل تتعدّى ذلك إلى استحداث السّجن الكبير، الذي استبدل اعتقال الجسد بإلقاء القبض على الرّوح¹.

انطلاقاً منه يتّضح أنّ الفرد من هذا المنظور يغدو مجرد متفاعل مع الواقع لا فاعلاً فيه، ممّا يدفعه لفرض نوع من الرّقابة الذاتية التي تقلّص بشكل كبير من قدراته الإبداعية والفكرية، فيخدم من حيث لا يدري مصالح القوى المهيمنة، التي تدّعي تقرير مصير الإنسان بصفة عامّة، وامتلاك القول الفصل في تحديد شكل حياته، حيث سلكت طريق تغييب الفكر والعقل، في وقت تتبجح بتقديسه إذا طُرح قبالة الوحي؛ لأنّ المجتمع الإنساني الذي تريده، هو مجتمع تابع مقلّد، راض بمصيره غير مقرّر له، عاجز عن الاستجابة لتقلبات الدّهر، ممّا ينفي عنه صفة الوجود، ويثبت له الموت بالمعنى الفلسفيّ حسب المنطق الديكارتّي الذي يقرن الوجود بالتّفكير تحت شعار (أنا أفكر إذن أنا موجود).

مع الإشارة إلى أنّ هنالك مدارس فلسفية أخرى سارت في نفس الاتجاه، حيث لمحت إلى "موت الإنسان" وإن لم تُصرّح بذلك، منها المدرسة الماركسيّة التي تُخضع الإرادة الفردية لعوامل خارجية تتحكّم في راهنه ومستقبله، من خلال جعل العامل الاقتصاديّ محرّكا وحيدا ورئيسا لسلوك الإنسان، ومدرسة التّحليل النفسيّ التي تجعل من اللاّشعور والأنا الأعلى والرّغبات الجنسيّة مرتكزات تتحكّم في الذات دون وعي منها، وبالتالي تُلغي الإرادة الفردية وتجعلها مجرد استجابة للمكبوتات؛ وهكذا سار رجيل من الفلاسفة الغربيين في هذا الاتجاه، ولسان حالهم:

من لم يمت بالسيف مات بغيره تنوّعت الأسباب والدّاء واحد²

¹ حسين موسى، الفرد والمجتمع عند ميشال فوكو، دار التّوزيع للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، بيروت، 2009م، ص 136.

² شمس الدّين أحمد بن محمّد بن أبي بكر بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحقّق: إحسان عبّاس، ج3، دار صادر، (د ط)، بيروت، (د ت)، ص193. من شعر ابن نباتة السّعدي (938-1015م) أحد شعراء بلاط سيف الدولة.

إنّ وصف مزيان لهذا الفكر بالعناد الفلسفيّ الفارغ يكشف عن رؤيته للإنسان وتثمينه للدور الاجتماعيّ والتّاريخيّ الذي يقوم به، وقولُه إنّ الفرد يسهم بقدر مهمّ أو يسير في تحقيق الأهداف الاجتماعيّة كلام ظاهره تقريرٌ لحال، أمّا باطنه فهو توجيهٌ لقدرات وسلوك الفرد نحو اقتحام ميدان العمل ومجال التّطبيق، حتّى لا يكتفي باكتشاف العالم، وقراءة معطياته، وتأويل نتائجها دون تقديم بدائل واقتراح حلول، أي يجب عليه المساهمة في تغيير الوضع نحو الأفضل؛ فالصفات التي ينبغي أن يقوم عليها هذا الأنموذج الإنسانيّ معلومة، ما دما قد تُعرفنا عن صفات الإنسان الميّت فلسفيًا؛ وعليه فهذه الصفات - حسب الباحث - هي الوعي، وتحمل المسؤولية، حتّى يصل إلى منزلة الفاعل لا المتفاعل مع الأحداث، وهو يصدر في ذلك عن العقيدة الإسلاميّة التي تمنح الإنسان هامشًا من الحرّية في اختيار شكل حياته، قال تعالى: { إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا (3) }¹، فكلّ ما يجري في هذا الكون هو بقضاء الله تعالى وقدره، وسبق علمه به في سابق أزله، ويدخل في عموم هذا أفعال العباد من حركات وأفكار واختيارات، ومع ذلك فقد جعل الله تبارك وتعالى للعبد مشيئة وإرادة، بها يختار طريق الخير والشرّ، وبها يفعل ما يشاء، وعلى أساسها يحاسب على أفعاله التي اختارها لنفسه، لأنّها أفعاله حقيقة، ولذلك فالاختيار مع وجود العقل وعدم الإكراه هو مناط التّكليف، إذا فُقد ارتفع التّكليف.

يتّفق مزيان مع الرّأي القائل بأنّ الشريعة الإسلاميّة جاءت لرفع قدر الإنسان إلى المكانة التي منحها الله له، باستخلافه في الأرض، وتحميله مسؤولية عمارتها، وجعله مناط التّكليف، ذلك أنّ توجيهاتها العامّة قامت على تحريره من القيود النّفسية والفكرية والبدنية، وفتح أبواب الحضارة والثّقافة أمامه بصرف النّظر عن طبيعة أوضاعه الاجتماعيّة، « فإنّما هي أوضاع تمسّه في صميم وجوده الذي أراده الله لكلّ البشر تكريمًا واستعدادًا للرقيّ العقليّ والروحيّ، ولا فرق هنا بين الرّجال والنّساء في هذه الحلقة الآدمية الأولى »².

¹ سورة الإنسان، الآية 3.

² عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلاميّ، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثقافي 2000/99م)، ص9.

إنّ التحلّي بمبدأ الوحدة الإنسانية والمصير المشترك، يفتح أمام العقول آفاقاً أخرى توسّع النظرة إلى الكون والآخر، حتّى تنتهي إلى نظرة عامّة شموليّة قوامها العمق في التحليل، والبحث في المضمّر والجوهر بدل الظاهر المبتذل، لعدم فصلها بين الموضوع والنسق العام الذي يتحرّك خلاله، ذلك أنّ « النظرة الجزئية ما دون إلحاقها بنسقتها العام ومن غير أدوات المقاربة الشموليّة لنظرة تخلّ بالفهم الموضوعيّ السليم، ولهذا فإنّ آية ظاهرة مهما كانت خصوصيّاتها التي نحترمها، لا بدّ من إرجاعها إلى النسق، بحيث يجعلنا ندرك جيّداً تداخل الظواهر، وبأنّها كلّ متكامل كالجزء بالنسبة إلى الكلّ »¹.

تشديد عبد المجيد مزيان على البعد الإنسانيّ لا يعني التخلّي عن عقيدة الولاء والبراء التي تُرسم على أساسها حدود العلاقة بين المسلمين وغيرهم، سواء في المجتمع الواحد أو في مجتمعين مختلفين، مثلما لا يعني بشكل من الأشكال وضع المسلمين والمشرّكين في نفس الكفّة، { أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ (35) مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (36) }²؛ ذلك أنّ المعاملات الدنيويّة معهم لا تبيح نصرتهم بقول أو فعل، أو موالاتهم من دون المؤمنين، أو الرضا عن عقائدهم، أو مشاركتهم أعيادهم، أو التشبّه بهم فيما يختصّون به، قال تعالى:

{ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ (51) }³.

كما أنّ البراءة منهم لا تعني اعتزالهم، أو الاعتداء عليهم في نفس أو مال أو عرض، إذ لا تمنع العدل معهم، والإقساط إليهم، وحتّى مكافأتهم، تجسيدا لمواثيق التعايش السلميّ والعهود المتّفق عليها، ففي عصر النبوة « عقد مع اليهود حلفاً أساسه التعاون على الخير، وحماية الفضيلة، ودفع الأذى، وحماية المدينة من كلّ اعتداء، ومنع الظلم، وردع المؤمنين

¹ جمال الدين بوقلي حسن دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى، (كراسات المجلس) 1ع، خاص بذكرى وفاة الدكتور عبد المجيد مزيان، ص 61.

² سورة القلم، الآية 35، 36.

³ سورة المائدة، الآية 51.

العابثين بالأمن، وأكد النبي صلى الله عليه وسلم ذلك بالمواثيق ¹، ودخل في هذا التصنيف أنواع ثلاثة :

أهل الذمة وهم من التزموا بدفع الجزية والأحكام سالفه الذكر، والمعاهدون وهم رعايا الدول غير المسلمة التي بينها وبين المسلمين عهودا ومواثيق على السلم خاصة، وكذا المستأمنون الذين أعطاهم حاكم المسلمين أو أحد الرعية الأمان على أنفسهم وإن كانوا من دولة معادية أو بينها وبينهم حرب قائمة؛ إذ يُعتبر هؤلاء في حماية المسلمين، يمنعون عنهم ما يمنعون عن أنفسهم وإخوانهم، ويدخل في ذلك الحكم لصالحهم إذا كان الحق معهم ولو على حساب المسلم حال التنازع بينهما، « فمن قتل كافرا معاهدا خطأ كمن قتل مؤمنا خطأ عليه الدية والكفارة » ²، قال تعالى:

{ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ (9) } ³.

أما في باب المعاملات الاقتصادية فيجوز التعامل معهم في سائر العقود المالية؛ كالبيع، والشراء، والشراكة، والاقتراض، والاستعارة، والإيجار، والاتجار، بشرط الالتزام بضوابط الإسلام في الحلال والحرام، وعدم إلحاق الضرر بالمسلمين من أي وجه كان؛ فلا يجوز التعامل بالمعاملات الربوية، أو الميسر والقمار، ولا الاتجار في المحرمات كالخمر والمخدرات واللحوم المحرمة، مع العلم أن هذه الشروط تسري أيضا على المسلمين في معاملاتهم مع بعضهم ⁴.

كما يجوز الاستفادة من أهل الخبرة منهم كما فعل النبي صلى الله عليه وسلم حين استأجر عبد الله بن أريقط الليثي ليدله على الطريق، قالت أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها :

¹ محمد أبو زهرة، المجتمع الإنساني في ظل الإسلام، الدار السعودية للنشر والتوزيع ، ط2، 1981م، ص56.
² صالح بن فوزان الفوزان، أحكام التعامل مع غير المسلمين، (د ط)، كنوز إشبيلية للنشر والتوزيع 1430هـ/2009م، المملكة العربية السعودية ، ص18.
³ سورة التوبة 6.
⁴ ينظر، شمس الدين محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، أحكام أهل الذمة، تحقق: يوسف بن أحمد البكري، شاکر بن توفيق العاروري، رمادي للنشر، ط1، المملكة العربية السعودية، 1418هـ/1997م، من ص551 إلى 560.

« استأجر النبي صلى الله عليه وسلم وأبو بكر رجلا من بني الدّيل هاديا خريّتا وهو على دين كفّار قريش، فدفعا إليه راحلتيهما، وواعداه غار ثور بعد ثلاث ليال، فأتاهما براحتيهما صبح ثلاث¹، والهادي الخريّت أي الدّليل الحاذق بالدّلالة، الماهر في سلوك اكتشاف الممرّات الضيّقة الخفيّة، والعالم بمجاهل القرى والمدن.

إذا حملنا معنى الشّمولية الإسلاميّة على مراد الباحث نجدها تعني إدلاء المسلمين بأفكارهم المستمدّة من الكتاب والسنة، مستعينين في ذلك بالأدلة العقليّة التي يتقبّلها كلّ البشر باختلاف عقائدهم، لإثبات الأنموذج والرّؤية الإسلاميّة للكون بكلّ حيثياتها: الاقتصاديّة، والسّياسيّة، والفكريّة، والاجتماعيّة، في شكل حلول مقترحة للبشريّة جمعاء لا تقلّ أهميّة عمّا جادت به العقول الأوروبيّة، بل تفوقها من حيث النّجاعة والفاعليّة، لأنّ مصدرها الوحي المعصوم خلافا للأولى التي تستمد شرعيّتها من العقل البشريّ القاصر؛ أي أنّه اتّبع في ذلك مبدأ الحكمة الذي يستلزم الأخذ بالعقل والوحي معا لنقل المعرفة من مجال التّخصيص إلى التّعميم، ذلك أنّ « فكرة إنسانيّة الإسلام وشموليّته: شموليّة من يسائر الظروف والبيئات، وشموليّة من يصل بمجهوده الفكريّ العلميّ إلى خلق معرفة مشتركة بين البشر² ».

أراد مزيان أن يجعل من الأفكار الإسلاميّة خلاصة كلّ الأفكار، ومن فهم المسلمين زبدة المفاهيم، مثلما كان الإسلام خلاصة الشّرائع السّماويّة، فيكون خطابهم موجها للإنسانيّة، على شاكلة الخطاب القرآنيّ الذي خاطب جميع الخلق بأحكام الإسلام حتى يعمّ النّفع وتصل الرّسالة إلى الجميع؛ فلقد حمل المسلمون أمانة التّوحيد بين الأمم، وكانوا السّباقين - حسب - لفتح أبواب الحوار بين الشّعوب « فعرفوا اليهوديّة ووقفوا على انحرافها عن رسالة موسى إلى الصّوريّة والتّعالّي على النّاس، ودرسوا النّصرانيّة بعطف واحترام رغم أنّهم أبوا أن يسايروها في التّثليث، وأنفوا من كلّ وثنيّة فوضويّتها العقليّة والاجتماعيّة، ولكنّهم نهجوا بثقافتها منهج الاحترام الذي نهجوه بأهل الكتاب، وأبوا على كلّ فلسفة محض عقلائيّة

¹ محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، رقم 2264، ص 540.

² جمال الدين بوقلي حسن دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى (كرّاسات المجلس)، 1ع، خاص بذكرى وفاة الدّكتور عبد المجيد مزيان، ص 61.

اقتصارها على معرفة الوجود المحسوس، ولكنهم مع كلّ هذا لم يرفضوا الحوار الدائم المفتوح مع الأمم، بل اجتهد كثير منهم في إيجاد فكر فلسفيّ توحيديّ مشترك بين النّاس»¹.

لقد كان الإسلام سبّاقًا لوضع الأسس العامّة للشموليّة الإنسانيّة والاحترام المتبادل بين البشر، حيث ظهرت الثّمار ميدانيًا في عهد النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والخلفاء الرّاشدين، من خلال عيشهم جنبًا إلى جنب مع اليهود والنّصارى ردحا من الزّمن في أمن وأمان تحت دستور شعاره (لا إكراه في الدّين)، وبالتالي من الغلط إرجاع الفضل فيها لأفكار الحداثة وما بعدها، ولثورات ومكتسبات الدّيمقراطيّة في العالم، يقول مزيان: «ومهما تكن الأحداث السّياسيّة التي تغيّر من صفات هذا الثّرابط فإنّ الأسس الشرعيّة واضحة في ميدان عقود الدّمة، ومبدأها الأوّل هو المحافظة على كيان الجماعات المختلفة حتّى لا تنزوب أو تنقرض بالإدماج أو بالاعتداء من الخارج»².

وجد مزيان في مناقشته لموضوع الإنسانيّة والشموليّة منفذا لرسم الحدود بين البرّ والمولاة، وبين العدل والرّكون، وبين الإفراط المؤدي إلى المقاطعة والتّفريط المفضي إلى الولاء، كما استغلّه لكشف الغطاء عن حملات التّشويه التي طالت المسلمين ومعاملاتهم للغير، بقيادة جماعة من المستشرقين، وإيعاز من أعداء الأُمّة، ومباركة من وسائل التّبليغ الثّقافيّ الغربيّة، التي بذلت الغالي والنّفيس في التّرويج لادّعاءات من قبيل: قيام الحكم الإسلاميّ من النّاحيتين السّياسيّة والاقتصاديّة على الظّلم، والاستبداد، وقمع الحرّيات، ورفض كلّ المساعي التّحرّرية التي جاء بها الفكر الغربيّ؛ وهو ما يعارضه الباحث جملة، مستندا في ذلك على الواقع، حين يقول: «الفكر السّياسيّ الإسلاميّ يُعادي كلّ أنواع الاستغلال، ويدعو إلى التّساوي بين الأعراف والشّعوب، ويرفض الأنظمة الاقتصاديّة المبنية على الاستهلاك، كما يرفض النّظام العالميّ المبني على العنف والتّنافس في التسلّح وتسخير العلم للتكنولوجيا العسكريّة المهدّدة بانقراض العالم»³.

¹ جمال الدين بوقلي حسن دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى (كرّاسات المجلس)، 1ع، خاص بذكرى وفاة الدّكتور عبد المجيد مزيان، ص69.

² النظريّات الاقتصاديّة عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلاميّ والواقع المجتمعيّ، دراسة فلسفيّة واجتماعيّة، ص60.

³ عبد المجيد مزيان، عواقب التعايش بين ثقافة الغالب وثقافة المغلوب، مجلة الثقافة، ع71، أكتوبر 1982م، ص7.

4- المنهج العلمي العقلاني كوسيلة للبلاغ:

إنّ المتتبع لتراث عبد المجيد مزيان، والمتعمّق فيما ورد على مدار هذا الفصل، ليدرك المنهج الذي اتّبعه في مقارباته النّقدية الثّقافيّة، إذ يظهر جليًا مزاجته بين العلم والعقل، واعتماده في ذلك على تكوينه الاجتماعيّ الفلسفيّ، ومرجعيتّه الدّينيّة الإسلاميّة، إلى درجة نشعر فيها أنّنا بصدد مناقشة أفكار لا تنفكّ عن أصول الدّين وفروعه، ولا تخرج عن طرائق تبليغه والدّعوة إليه؛ فيقترب في كثير من الأحيان من الدّاعية المبلّغ أكثر منه إلى الفيلسوف النّاقّد، وهو ما جعله يُتهم من طرف بعض المفكرين بمجانبة الموضوعيّة في الطّرح، بحجّة استثماره نظريّات علم الاجتماع في خدمة الإسلام، وتغذيته للأفكار العلميّة بالتّوابت الدّينيّة؛ وقد كان ردّه على ذلك بالقول: « ولم يثبت في فترة ما من فترات تطوّرنا الثّقافيّ أنّ المتخصّص في المعارف الإسلاميّة قد عزل نفسه عن المعارف المتنوّعة، ودعا إلى احتكار فكريّ، وذلك لشعور مشترك بين المواطنين أنّ الإسلام قضية الجميع، ومهما يقال عن آثار التّغريب والعلمانيّة المنغلقة، فإنّها هي الأخرى تعيش وتتعامل بالحوار أو الرّفص مع محيطها الإسلاميّ »¹.

وعليه لا يمكن التّغاضي عن هذا الجانب المهمّ من فكر الباحث، باعتباره لا ينفصل عن التّصوّر العام للثقافة، كما أنّه لا يُستثنى من المقاربات النّقدية في شقّها الثّقافيّ خاصّة؛ أي أنّ الدّين يتدخل مباشرة أو بإحدى مقولاته في كلّ مجالات المعرفة، غير أنّه يحتاج إلى حجج عقلية جامعة، وحقائق علميّة دقيقة وموضوعيّة للتّدليل عليه بما يُناسب المستوى الثّقافيّ للأجيال المتشبّعة بالقيم الإنسانيّة العالميّة، التي نتج عنها قارئ ومخاطب مختلف عقديًا، وفكريًا، ونفسيًا، وثقافيًا؛ فالعيش ضمن ذلك التّنوّع والاختلاف يقتضي أن تتوفّر في الدّاعية أو المبلّغ شروطًا لا غنى به عنها حتّى يبلغ الهدف المسطر ابتداءً، يردف مزيان قائلاً: « كلّ مفهوم من المفاهيم الأساسيّة في الإسلام يستحق التّدبر والتّفسير، وقد أخذنا مفهوم التّوحيد هنا من جانب الرّدّ على الفلسفة الماديّة، ولكنّ جوانبه متعدّدة وهي تتدقّق

¹ عبد المجيد مزيان، حيويّة البلاغ الإسلاميّ، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثّقافي 2000/99م)، ص6.

بالمعاني التي لا يمكن حصرها ¹، فدور العقل بهذا الاعتبار هو التفكير في النصوص، وتدبر الوحي المعصوم، وليس التحكم في النصوص، و تحكيم العقل فيها.

إذا تجاوزنا شرط المعرفة الجيدة بأصول الدين وفروعه، التي تمكن من إدراك أحكامه ومقاصده، وبالتالي إظهاره في صورته الصحيحة باعتباره شرطاً بديهياً ومعطى أولياً، فإن الصفة الثانية التي ينبغي أن يكتسبها المبلّغ - حسب مزيان - هي معرفته بالواقع والظروف العامة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية المحيطة بالإنسان، لأن الهدف في نهاية المطاف هو خدمة الفرد والمجتمع بنقله من « مرحلة النفسيات الغريزية المعبر عنها بالطبيعة الاقتصادية إلى نفسية الانضباط بالأهداف الإنسانية الموحدة » ²؛ أما الصفة الثالثة فهي سعة الاطلاع وتعدد المشارب العلمية والثقافية، ومعرفة الآخر فكرياً، وعقدياً، وعلمياً، ومنهجياً، حتى تُنمى ملكة العقل، فيكتسب سعة في الفهم، وقوة في الإدراك والتأويل، وتحكماً في إدارة المناظرة، وقدرة على استنباط الحجج العقلية وإلزام الآخر بها، فتكون نظره شاملة عميقة لا جزئية سطحية.

انقسم أهل العلم إزاء الدعوة وطرائق تبليغها قسمين، رغم الإجماع على وضع الأسلوب العلمي والمنهج العقلي في طليعة تلك الوسائل، فذهب قوم إلى الاعتماد على عرض وتبليغ القيم والمبادئ الإسلامية في صورتها الصحيحة التي ينتفي معها العذر، أي بلا مبالغة في تلميعها لنيل الرضا من جهة معينة كالادعاء بأن الإسلام يفتح باب الحوار على مصراعيه بلا قيد، وأنه على استعداد دائم لتبادل الأفكار والمعارف بلا شرط، وأنه ينظر إلى الإنسان نظرة واحدة يتساوى فيها المسلم مع غيره، ولا تقصير في عرضها يفضي إلى التنازل عن شيء من تلك الأصول تحت ذريعة ترك كل طرف بعض ما عنده والالتقاء عند نقطة توافقية تُبنى على أساسها العلاقات وضوابط المعاملات، فتسقط على إثرها ثوابت هي من الدين بالضرورة، ويُفتح الباب أمام المستشرقين وغيرهم لتفسيرها على أهوائهم، وتحريف مقاصدها بما يخدم مصالحهم، كما فعل بمفهوم " الجهاد " الذي يقول فيه مزيان : « وقد كان

¹ عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلامي، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى (محاضرات الموسم الثقافي 2000/99م)، ص8،7.

² عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الثقافة، ع89، أكتوبر 1985م، ص24.

الجهاد يهدف بكلّ وضوح وخصوصا بعد مؤتة وتبوك إلى تحرير الشّعوب من تسلط البيزنطيين والفرس، ويدعوا إلى إنسانيّة واحدة يدفعها إيمانها وأخلاقتها إلى الحرّية والكرامة، وفي هذه التّوجيهات ما يكفي من الثّراء الفكريّ يجعل الإسلام كدين ودنيا قادرا على الحركيّة والتّجديد»¹.

يلاحظ على هذه الطّائفة سعيها إلى بيان الحقّ دون أن تأخذها في ذلك لومة لائم، بدليل اعتبارها الردّ على الادّعاءات والشّبهات نوعا من الرّكون إلى الدّفاع، يمنح الأفضليّة للمدّعين، ويظهر فيه الإسلام في ثوب المتّهم؛ وبالتالي يُعتبر الالتفات إليها والانشغال بها - عندهم - بمثابة مضيعة للوقت، بينما يرون الصّواب في الردّ على تلك الادّعاءات بترجمة القيم والمبادئ الإسلاميّة عمليّا بالموازاة مع عرضها في أصدق صورة، اتّقاء للجدل وبُعدا عن المراء؛ وهو المنهج الذي يميل إليه مزيان القائل: « إنّ الدّفاع يعني إعطاء الأسبقية للتّشويهات المنصبّة على صورة الإسلام في الخارج، بتتبّع الافتراءات ثمّ تقديم الإسلام بعد ذلك في أرقى وأوضح صورة، ويتطلّب هذا العمل طريقة جدليّة لها ما لها وعليها ما عليها من نقاش مع الردّ على الهجوم بالهجوم، وقد يكون المردود في آخر الأمر قطع بعض الخطوات في الدّفاع عن الحقيقة، ولكن أين روح البلاغ الموجهة إلى النّاس كافّة كما يُطالبنا به الإسلام؟ »².

أمّا الطائفة الثّانية وإن وافقت الأولى في مسألة البلاغ الصّحيح وعرض الإسلام في أصدق صورة كخطوة أولى في الدّعوة، إلّا أنّها اختلفت معها في جزئيّة الاقتصار على البلاغ، حيث اعتبرته تقليصا من صلاحيّات المبلّغ، التي تشتمل على مهمّة التّعليم وردّ الشّبهات؛ إذ لا سبيل للوصول إلى العقول إلّا بإزالة ما بها من مغالطات وأوهام، ثمّ الردّ عليها بحجج تثبت بطلانها، أسوة بالخطاب القرآنيّ الذي سلك نفس المسلك في غير ما موضع؛ كالردّ على زعم اليهود والنّصارى أنّ عيسى عليهما السّلام أبناء الله في قوله تعالى:

¹ عبد المجيد مزيان، حيويّة البلاغ الإسلاميّ، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثقافي 99/ 2000 م) ، ص25.

² نفسه، ص6.

{ قَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنِ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَاتَلَهُمُ اللَّهُ أَنَّى يُؤْفَكُونَ (30) }¹ ، وكذا في رده جلّ وعلا على من شكك في عقيدة إبراهيم عليه السلام بقوله: { ... مَا كَانَ إِبْرَاهِيمَ يَهُودِيًّا وَلَا نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ (67) }²

كما استأنست هذه الطائفة بإحدى أكبر المناظرات في التاريخ الإسلامي، تلك التي جمعت الصحابي الجليل عبد الله بن عباس (رضي الله عنه) بجمع من الخوارج في مسألة تكفيرهم للإمام علي (رضي الله عنه)، وهو يومئذ خليفة للمسلمين، نتيجة وقوعهم في جملة من الشبهات غداة صفين* بسبب فهمهم السقيم لنصوص الوحي؛ حيث احتجوا لرأيهم بثلاث: الأولى تحكيم الرجال في دين الله والله جلّ وعلا يقول: { إِنِ الْحُكْمُ لِلَّهِ }³، فقالوا: ما للرجال وما للحكم، والثانية محاربة قوم دون الاستفادة من غنائمهم، ولا سبي نسائهم، وحجتهم: إن كانوا مسلمين لم تحلّ محاربتهم، وإن كانوا غير ذلك جاز الاستفادة منها، أما الثالثة فهي تخلي علي بن أبي طالب عن لقب أمير المؤمنين في مراسلاته لمعاوية - رضي الله عنهما - وقولهم: إن لم يكن أميرًا للمؤمنين فهو أمير للكافرين .

فكان منهج ابن عباس (رضي الله عنه) في ذلك أن اتخذ من الردّ على الشبهات بالمناظرة والمجادلة بالتي هي أحسن خطوة أولى، زواج فيها بين الأدلة العقلية والنقلية، استهلها بإقرارهم على أقوالهم بسؤاله إيّاهم: أعندكم سوى هذا؟ فلما قالوا حسبنا هذا انتقل إلى إلزامهم بالحجة من خلال الردّ على كلّ شبهة بما يُبطلها؛ فردّ على الأولى بالقول:

¹ سورة التوبة، الآية 30.

² سورة آل عمران، الآية 67.

* المعركة التي وقعت بين جيشي علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان (رضي الله عنهما)، في شهر سفر سنة 37هـ، بعد موقعة الجمل بسنة تقريبا على الحدود السورية العراقية نتيجة خلاف بين الصحب الكرام حول القصاص من قتلة عثمان، والتي انتهت بعملية التحكيم في شهر رمضان من نفس السنة، حيث اتفق الفريقان على أن يحكم كلّ طرف منهما رجلا من جهته، ثمّ يتفقا على ما فيه مصلحة المسلمين، فوكلّ معاوية عمرو بن العاص، واصطاح أصحاب علي بن أبي موسى الأشعري (رضي الله عنهم أجمعين)، ينظر أبو الفدا الحافظ ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج7، مكتبة المعارف، (د ط)، بيروت، 1413هـ / 1992م، (ص254 إلى ص286)

³ سورة الأنعام، الآية 57.

أتحكيمُ الرّجال في ثمن ربع درهم في أرنب وغيرها من الصّيد أولى أم تحكيمهم في حقن دماء المسلمين؟ فقالوا: اللهمّ تحكيمهم في حقن الدّماء أولى، فقال: والله جلّ وعلا يقول:

{ يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمَّداً فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ... }¹، ومثله في المرأة وزوجها حين قال سبحانه: { ... وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَأَبْعُثُوا حَكَمًا مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَمًا مِنْ أَهْلِهَا... }²، فجعل الله حكم الرّجال سنة مأمونة.

وأجاب على الثانية قائلًا: أيعقل أن يسبّي الرّجل أمّه (يقصد عائشة رضي الله عنها، حيث كانت يومئذ في صفّ معاوية) ثم يستحلّ منها ما يستحلّ من غيرها؟ فإن فعلتم فقد كفرتم، وإن قُلتُم ليست أمّا فقد كفرتم أيضًا، فأنتم حينئذ بين ضلالتين، لأنّ الله تعالى يقول: { النَّبِيُّ أَوْلَىٰ بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ... }³.

أمّا ردّه على الثالثة فكان بسؤالهم: ما قولكم في ما فعله النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) يوم الحُدَيْبِيَّة، حين كتب لسهيل ابن عمرو وأبي سفيان مستفتحًا بالقول: هذا ما اصطَلَحَ عليه محمد رسول الله، فلما قال المشركون لو نعلم أنّك رسول الله ما قاتلناك، قال اللهم إنّك تعلم أنّي رسول الله، أكتب يا علي: هذا ما اصطَلَحَ عليه محمّد ابن عبد الله؛ فو الله لرسول الله خير من عليّ وما أخرجّه من النّبوة حين محا نفسه، فعاد من القوم ألفان، وقُتل سائرهم على ضلالة، وقد كان عددهم يومئذ يربو عن ستّة آلاف⁴.

إنّ الحديث عن الطّروف والملابسات، والأساليب، والمناهج، والوسائل، والشّروط، مردّه سوء التّقدير وصعوبة الفهم المصاحب لموضوع المنهج العقليّ وأهميّته في الدّعوة والبلاغ الإسلاميّ من قبل طائفة من القراء، إذ يستشكل عليهم مفهوم العقل بين وجهة النّظر الفلسفيّة المتّصلة بالحكمة اليونانيّة التي تقتضي إلغاء الدّين مقابل تمجيد العقل، ممّا يستلزم

¹ سورة المائدة 95.

² سورة النساء الآية، 35.

³ سورة الأحزاب، الآية 6.

⁴ ينظر، يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتّاريخ، ج1، تح: أكرم ضياء العمري، (د ط)، مؤسسة الرّسالة، بيروت، ص523، وعبد الملك بن حسن بن عبد الملك العصامي المكيّ، سمط النّجوم العوالي في أنباء الأوائل والتّوالي، ج3، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمّد معوّض، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت 1419/1998م، ص3.

الإيمان بالمادة والكفر بالغيب، وبين المنظور الشرعي الذي ينشد العقل العلمي التجريبي، إذ يعتبره داعماً للدين ودليلاً عليه، وهو ما حاول مزيان توضيحه من خلال تقديم رؤية واضحة تمكّن من التفريق بين الغيب الذي لا تدركه عقول البشر إلا بإذن من الله تعالى، وبين المضمّر المتّستر بعباءات شتى الذي يتوجّب معه إعمال العقل، ومحاولة اكتشاف الأسرار واستنباط ما خفي من آثار أودعها الله سبحانه هذا الكون وجعلها محلّ تنافس وتسابق، حيث يقول: « هي سنن الكون المذكورة في الوحي بمحض الإشارة الإجمالية، والتي يجب على البشرية اكتشافها علمياً لا بمجرد التأمل والاستنتاج العقلي السريع، ومبادئ هذا التوحيد أيضاً إدراك محدودية القدرات الإنسانية على فهم ما وراء المدركات، وإرجاع العلم بها إلى خالق الكون، وهذا الموقف هو بداية الحياة الروحية للإنسان العالم وهو بداية الربط بين التوحيد والعمران »¹.

وهو موقف يؤكّده الباحث من خلال تحديد معنى مصطلح " الفلسفة الإسلامية " من منظوره بالقول: « إذا تكلمنا عن فلسفة إسلامية فليس هذا أننا انتقلنا كما حدث عند بعض الفلاسفة المسلمين إلى التسليم بحقيقة الحكمة اليونانية كأنها حقيقة موازية للوحي يمكنها أن تساند الإسلام، بل الفلسفة الإسلامية في العصر الحاضر هي ما يمكن أن يقدمه المسلمون من أفكار منبثقة من صميم الإسلام، مع تسلّحها بأساليب التعبير الفلسفي الحي الشمولي »²؛ غير أنّ هذا يدخل حسب رأيي في سياق الردّ على أساطين الحضارة الغربية، الذين ينقمون على الإسلام خلوه من الفلسفة، وهو ردّ لا داعي له ولا مسوّغ من وجهة نظري، لأنّ الإسلام يستند إلى علم محقّق وعلماء محقّقون، يستغني بهم عن الفلسفة والكلام، وعن شقشقة البيان، ثم إنّ واقع الفلسفة يثبت أنّها تخوض في علم الكلام، وتحكيم العقل في العقائد والغيبات، وبالتالي ينبغي التفريق بينها وبين التفكير المستند إلى علوم ومعارف قائمة على أسس وموازن وضوابط إسلامية، وعليه فالأولى عدم الاشتغال بالفلسفة إلّا لمن أراد بيان ضلالات الفلاسفة والردّ عليهم، مع التزام الحذر الشديد والتسلّح بالمعارف الضرورية.

¹ عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، مجلّة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص25.

² عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلّة الثقافة، ع89، أكتوبر، 1985م، ص19.

استنادا إليه يتبين أنّ وضع مصطلح الفلسفة الإسلامية في سياقه الذي ارتضاه له الباحث يجعله مرادفا لمعاني من قبيل المنهجية أو الطريقة، أو بعبارة أدق أسلوب البلاغ الإسلامي المتوسّل بالمعارف العلمية والعقلية الحديثة، المتفتحة على كلّ المجالات الحيوية التي احتواها الإسلام من سياسة، واقتصاد، واجتماع، وغيرها، التي تحتاج فقط من الدّاعية أو المبلّغ أن يكون ذا علم بما يُبلّغ، وإطلاع واسع بحال المبلّغ، وتحكّم في أساليب البلاغ؛ فالفلسفة الإسلامية -عنده- تنبثق من أصول المعارف الدينية، لا تتأثر بأيّة عوامل خارجية، وهي عارية من الفكر الفلسفي اليوناني، وتخميناته العقلية الفاصلة بين الرّوح والمادّة، يقول في معرض مناقشته لأفكار ابن خلدون: « بل إن مرجع القضية في نظري إلى أساسين ثابتين: أولهما النّصوص الإسلامية نفسها فيما يتعلّق بالأخلاق وبالأخصّ القرآن والسنة، وثانيهما الأسس المحسوسة والمشاهدة التي تفضي إلى التّحقيق العلمي »¹.

يتبين ممّا سبق أنّ مقصود الباحث من المنهج العقلاني هو تلك العملية الذهنية التي تُكسب الفرد القدرة على البرهنة والاستدلال، عن طريق الوحي والعلم كليهما، لإدراك أسرار الكون المعقولة، وهو ما يعرف في علم الاجتماع بـ"تكييف الوسائل مع الغايات" لبلوغ ذلك الهدف، ما يعني أنّه يختلف عن مفهوم العقلانية (Rationalisme) في الفكر الغربي، الذي فُصد به غالبا الانتقال من فكر عهد الكنيسة الذي تميّز بالتّضييق على العلم والانفصال عن الواقع إلى فكر عهد النهضة الذي نظر إلى العالم نظرة محايدة، وادّعى امتلاك القدرة المطلقة على تفسير كلّ الظواهر الكونية دون الرّجوع إلى الغيبيات وما استعلى على العقل (يقصدون الوحي)، إذ لا يصحّ شيء من الحقيقة عندهم ما لم يكن محسوسا، وهو ما يعني انتقالهم من تقديس الكنيسة إلى تقديس العلم.

¹ عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسّسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي، دراسة فلسفية واجتماعية، ص293.

5 - الوعي الجماعي :

من المحاور التي استقطبت اهتمام مزيان فاعتبرها من أركان الحضارة مسألة الوعي الجماعي، التي ركّز خلالها على تزويد المجتمع بأفكار موحّدة تُسهم في تشكيل بنيته الثقافية، القائمة على وعي مشترك وأصول ثابتة مستقرّة في ضمير الأمة، بهدف تجاوز حالة الاضطراب والخلط التي ميّزت المشهد الثقافي والاجتماعي في البلاد الإسلامية غداة الحملات الاستعمارية التي مستها، والتي امتدّ تأثيرها إلى فترات زمنية لاحقة، فقد قيل:

تأبى الرّماح إذا اجتمعن تكسرا وإذا انفردن تفرقت أحادا*

إنّ الغاية من بثّ الوعي الجماعيّ عند الباحث هو ضرب الحصار على الجهل أينما وُجد، ونشر المعارف العربية والإسلامية بشتّى أنواعها عبر مختلف الأقطار التي تتقاسم وضعيات اجتماعية متشابهة، لأنّه أدعى لتمتين الروابط الروحية والعقائدية، وتعميق الانسجام الوجودي بينها، لنلّا يصبح الإنسان مجرد وحدة فردية تنساق مع التيارات الاجتماعية والسياسية المتضاربة، يقول في هذا المقام: « إنه بهذا المنظار الروحي لا يعدّ مجرد مخلوق اجتماعي كما هو الشأن في جلّ الفلسفات الحديثة، وهو أبعد ما يكون عن الإنسان الاقتصاديّ سجين الإنتاج والاستهلاك (...) ولا تسمح مثل هذه النظرة الروحية المتمثلة في الوحي، والميثاق، والاستخلاف، بالانتكاس إلى الحيوانية المتسترة من وراء الرّفص والثورات الكاذبة »¹.

وصف مزيان للإسلام بأنّه بلاغ حيويّ يتّسم بالمرونة ويسع جملة من التخصّصات دفعه لمحاولة اكتشاف معنى الجماعية فيه مقارنة بما كانت عليه قبل، وبما جاءت به أنظمة

* بيت ينسب للمهلب بن أبي صفرة وهو من ولاية الأمويين على خراسان، يروى أنّه حين أشرف على الوفاة استدعى أبناءه السبعة ثم أمرهم بإحضار رماحهم مجتمعة وطلب منهم أن يكسروها فلم يقدر أحد منهم على كسرها مجتمعة، فقال لهم فرّقوها وليتناول كلّ واحد رمحه ويكسره فكسروها دون عناء كبير، فعند ذلك قال لهم: اعلموا أنّ مثلكم مثل هذه الرّماح، فما دتم مجتمعين مؤتلفين يعضد بعضكم بعضا لا ينال منكم أعداؤكم غرضا، أما إذا اختلفتم وتفرّقتم فإنه يضعف أمركم ويتمكّن منكم أعداؤكم، ويصيبكم ما أصاب الرّماح ثم أنشد بيتين من الشعر كان هذا ثانيهما. (ينظر محمّد سبيل، المهلب بن أبي صفرة ونجاعة الاتحاد، صحيفة البيان، الإمارات العربية المتحدة، 8 يونيو 2017م)

¹ عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلّة الثقافة، ع89، أكتوبر 1985م، ص19.

الحدثة وما بعدها من ديمقراطيات، وحرّيات، وحقوق قيل أنّها نماذج لم يسبق لها مثيل؛ فبحث عن مدى صحّة الخبر في نماذج ثلاثة:

إذا بدأنا بصورتها العتيقة أي قبل مجيء الإسلام ألفيناها ذات طابع قبليّ طائفيّ عشائريّ، يتّسم بالتعصّب للقبيلة والأهل والأنساب، فلا يتّسع المقام حينها لأي نقد ذاتيّ أو موضوعيّ، في جوّ من العمى الثقافيّ التامّ عن العيوب التي تميّزها، « فالجماعيّة بمفهومها العتيق لها جوانب مهمّة من الإيثار والتّفاني في سبيل الآخرين، ولكنّ هذه الرّوابط القويّة لا تتعدّى الوحدات المحدودة جدًّا، وأنّ تصارع جماعيّة مع جماعيّة أخرى لهو الأساس لهذا النوع من الوجود المجتمعيّ، إنّها جماعيّة مشتتة إلى أقصى حدّ ¹، وحسبنا في ذلك تصريح قائلهم:

و ما أنا إلا من غزية إن غوت غويت وإن ترشد غزية أرشد ²

وكمثال عن تلك النّزعة لا بأس أن نستحضر في هذا المقام الحماية التي استفاد منها النبيّ صلّى الله عليه وسلم من طرف عمّه أبو طالب ومن خلفه بنو هاشم غداة البعثة، ردّا على استضعاف قريش له، حيث رأوا أنّ التّخلّي عنه في هذا الظّرف بالذّات يُعدّ قدحا في المروءة ونقصا في الشّهامة، يستوجب الاحتقار من القبائل المجاورة، رغم رفضهم واستنكارهم لما جاء به من دين جديد هدم أركان المجتمع الجاهليّ، وخالف الأصول التي قام عليها منذ زمن الآباء.

ومن ذلك أيضا ما جاء في قصّة إسلام عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) وفيها أنّه لمّا عزم على إشهار إسلامه سأل عن أيّ أهل مكّة أنقل للحديث، ف قيل له: جميل بن معمر الجمحي، فأناه فقال: يا جميل إنّني قد أسلمت، فما لبث أن قام بباب المسجد يصرخ بأعلى صوته: يا معشر قريش - وهم في أنديتهم حول الكعبة - ألا إنّ عمر بن الخطّاب قد صبا، فاجتمع عليه القوم يضربهم ويضربونه حتّى ركدت الشّمس على رؤوسهم وفتر عمر وجلس، فقاموا على رأسه فقال: افعلوا ما بدا لكم، فو الله لو كنّا ثلاثمائة رجل لتركتموها لنا

¹ عبد المجيد مزيان، النظريّات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلاميّ و الواقع المجتمعيّ، دراسة فلسفيّة واجتماعيّة، ص55.

² ديوان دريد بن الصمة، تحقيق عمر عبد الرّسول، دار المعارف، (د ط)، مصر، 1980م، ص62.

أو تركناها لكم، فبينما هم كذلك إذ جاء رجل (قيل إنه العاص بن وائل السهمي) عليه حلّة حرير وقميص موشّى قال: ما بالكم؟ قالوا: ابن الخطّاب قد صبا، قال: فمه؟ امروا اختار ديننا لنفسه، أتضنون أنّ بني عديّ يسلمون إليكم صاحبهم؟ فكأنّما كانوا ثوبا انكشف عنه¹.

فالجماعيّة عند العرب في جاهليّتهم تتحرّك ضمن نطاق محدود يتقلّص باستمرار، إذ تبدأ من الوحدة السكّانية الكبرى المتمثّلة في القبيلة، وتنتهي إلى الصّغرى ممثّلة في الأسرة، بعيدا عن المعايير الأخلاقيّة والمرجعيّات الدّينيّة أو العقديّة، التي تأتي في المقام الثّاني بعد الرّوابط العشائريّة والأسريّة التي تمنع مرور معيار آخر بين يديها؛ وإذا أردنا توضيح الصّورة من النّاحية التطبيقيّة استنادا إلى المثّالين السّابقين نقول: إنّ الولاء باديّ الأمر كان مصروفا إلى الجنس العربيّ، ثم إلى قريش، ومنه إلى بني هاشم، لينتهي إلى بني عبد مناف، ومنه إلى بني عبد المطلب الذين مثّلهم أبو طالب بالنّسبة للنبيّ (صلّى الله عليه وسلّم)، ومن قريش، إلى بني عديّ، ومنه إلى آل الخطّاب بالنّسبة لعمر (رضي الله عنه).

أمّا إذا تناولناها من وجهة نظر غربيّة حدائيّة فنجد أنّ ظاهرها يقول: إنّها ذات طابع إنسانيّ شموليّ عالميّ، وإنّها بعيدة كلّ البعد عن الدّونيّة والإقصاء، وإنّها قائمة على كفالة الحرّيات الشّخصيّة وضمان حقّ تقرير المصير وفقا لما يتم التّرويج له، أمّا إذا تغلغلنا إلى باطنها وجدناها تحمل عيوباً من نوع آخر، تكمن أساساً في مخالفة النّظرية للتّطبيق، فالقول بحرية التّعبير والتّفكير والمعتقد، يخالفه واقع التّضييق الممارس على المجتمعات الإسلاميّة، والشّروط الموضوعية لانضمامها إلى تلك الجماعيّة المسمّاة (العولمة)، من خلال فرض التجرّد من كلّ المعايير الخلقيّة والدّينيّة، والتحرّر من كلّ القيود الأسريّة والاجتماعيّة، وهو ما يدخل في باب فصل الرّوح عن المادّة؛ فما يُروّج له على أنّه تحرير في نظر الغرب هو في حقيقة الأمر مبالغة في التّقييد والتّضييق من وجهة نظر الإسلام، لأنّ من كمال الحرّية إلغاء كلّ شرط أو قيد.

¹ ينظر، علي محمّد الصّلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب، شخصيّته وعصره، مؤسسة اقرأ للنشر والتّوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 1426هـ/2005م، ص21، 22. عن فضائل الصّحابة للإمام أحمد (346/1) إسناده حسن.

وعليه فالجماعية من منظور إسلامي تتلخص حسب مزيان في النقاط التالية:

- من جانب المعايير: تستند إلى مرجعيات مقدّسة، قوامها الوحي، وما توافق معه من أعراف، وما لم يتعارض معه من عادات وتقاليد، عكس النّموذجين السابقين الذين يجعلانها في المقام الثاني - إن وجدت - ؛ ذلك أنّ القيم الجماعية هي أساسا قيم إنسانية وروحية، بينما القيم القبلية لا تتعدّى الحدود النّسبية، إضافة إلى أنّها من أسباب تغذية الصّراعات لافتقادها إلى الوازع الأخلاقي، « فأمّة المؤمنين، وأمّة المسلمين، وذكر الذين آمنوا كجماعة لها روح جديدة وترابط جديد في آفاق روحية وإنسانية واسعة، ينقلها بقوة إلى أخلاق جماعية لها مضمونها الاجتماعي والسياسي العميق، مثل التّوَادد، وعدم العدوان إلّا على الظّالمين، والعفة الاقتصادية، والتّكافل، والشّورى بين أفراد الجماعة، وغير ذلك من المبادئ التي تعاكس الكثير من القيم القبلية الجاهلية »¹.

- من ناحية الانتشار: تسير من النّطاق الضيق المتمثّل في الأسرة والجماعة والقبيلة والبلد إلى أفق أوسع يتمثّل في الأمّة ومنها إلى البشرية جمعاء، مخالفة في ذلك الجماعية العتيقة التي تنتهي إلى الأسرة كأصغر وحدة اجتماعية؛ أي أنّها تتجاوز ضيق الأعراق والوحدات الاجتماعية التقليديّة، وتخلق روابط جديدة تتسم بالسّعة والامتداد، « ومفهوم أمّة لا يمكن أن ينحصر في نطاق وطن أو جنس أو مجموعة لغوية، وإنّما هي الأمّة المرتبطة بعقيدة، ثمّ إنّ هذا الارتباط ليس ارتباطا نهائيا، إذ أنّه ارتباط مع انفتاح دائم نحو توسيعات متزايدة »².

- على الصعيد الشّمولي والإنساني: يرى مزيان أنّ وحدة الأمّة التي اعتبرت أعمّ من الوحدة الوطنيّة بالمعنى الجغرافي، والتي اجتمع تحت لوائها بلدان مترامية الأطراف، وشعوب مختلفة الأعراق ومتباينة اللّغات والأعراف، والتي ربط بينها الدّين كضمان للعيش في توافق ووثام بين أبناء الأمّة الواحدة، هناك ما هو أشمل منها وأوسع مجالا، وهو الوحدة الإنسانية التي تكفل السّلام والأمن العالميين، ويقول في هذا: « في خطبة الوداع من النّقص

¹ عبد المجيد مزيان، المجتمعات العربية الإسلامية بين الجماعية والقبلية، مجلة الأصالة، س8، ع68، 69، جمادى الأولى - جمادى الثانية 1399هـ/ أبريل - ماي 1979م، ص6.

² عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي دراسة فلسفية واجتماعية، ص55.

للقيم القبليّة، والدّعوة إلى المساواة الإنسانيّة، والعدل بين الأجناس، ما يثبت أنّ الجماعة الإسلاميّة تفتّح على الأخوة البشريّة، وخروج من أفق الوحدات المحدودة إلى الشّعور بوحدة النّوع الإنسانيّ الذي ينسب إلى أب واحد وربّ واحد»¹.

- من الناحية السياسيّة: يعتبر النّظام السّياسي للدولة الإسلاميّة وجها آخر من أوجه الجماعة، يجسّده مبدأ الشّورى الذي وقع العمل به طيلة عصر النّبوة والخلفاء الرّاشدين، وهو نظام سياسيّ شديد الإحكام، يختلف عمّا جاء به الفكر اليونانيّ واجتهادات العالم الغربيّ؛ إذ يقوم على مبايعة الإمام على السّمع والطّاعة في المعروف، على أن يعمل رفقة مجلسه الشّوري الذي يتكوّن من مجموعة من الأعيان المفكرين وذوي الرّأي والبصيرة والكفاءة على ضمان أمنهم واستقرارهم والعدالة بينهم، باستنادهم على الشريعة الإسلاميّة في القضايا السياسيّة، والاقتصاديّة، والاجتماعيّة؛ « فالوحدة والجماعة وروح الأمّة كانت هي المناخ الروحيّ الذي يلجأ إليه كلّ من المحكوم والحاكم: هذا للمطالبة بالطّاعة، وذاك للمطالبة بالعدالة والمساواة (...) ذلك لأنّ المناخ الجماعيّ كان دائما ذا أبعاد روحيّة تدعو إلى التّضحّي بكلّ شيء في سبيل الوحدة والجماعة»².

لم يفوّت مزيان فرصة مناقشته لعلاقة السّلطة بالشّعب في باب الوحدة المجتمعيّة، فتطرّق لمسألة الرّق التي تُقابلها مسألة الحرّيّة، وهي قضية كثر اللّغط حولها، لزعم طائفة أنّ الحضارة الإسلاميّة قامت على الاستعباد، وأنّها امتداد للعصر الجاهليّ، وهو الغلط الذي سعى الرّجل لتجاوزه، ومحاولة إثبات نقيضه؛ ذلك أنّ أولى الأوليات التي انكبّ المسلمون في عهودهم الأولى على تطبيقها نظريّا وعمليّا هي تحرير الإنسان فكريّا واقتصاديّا وبدنيّا، بالقضاء على نظام الأوليغارشيّة بمفهوم اليوم، وعلى الطّبقيّة والنّزعة الاستغلاليّة التي ميّزت علاقة السّادة بالعبيد فيه؛ كما أنّ المنتبّع لأيّ الذكر الحكيم، وقصص الصّحابة الأخيار يتبيّن أنّ الإسلام جعل من عتق الرّقاب وافتدائهم بالمال كفّارة للذنوب « ومن

¹ عبد المجيد مزيان، المجتمعات العربيّة الإسلاميّة بين الجماعة والقبيلة، مجلّة الأصالة، س8، ع68، 69، جمادى الأولى - جمادى الثّانية 1399هـ / أبريل- ماي 1979م، ص8.

² عبد المجيد مزيان، النّظريّات الاقتصاديّة عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلاميّ والواقع المجتمعيّ دراسة فلسفيّة واجتماعيّة، ص60.

الأمثلة على ذلك أنه تمّ تحرير سلمان من يد سيّده اليهوديّ بأن أعانه المسلمون على غرس أرض عمل فيها النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) بيده، ثم أصبحت هذه القاعدة الأخلاقية التي كانت عليها الجماعة الأولى بمثابة قانون عمليّ يأمر بتحرير الرّقاب إمّا طواعيةً وهو من أهم العبادات في الإسلام، وإما جبراً كلّما ارتكب المسلم ذنباً¹.

ولئن أثمرت تلك الجهود مجتمعا مسلما بعيدا عن النّعرات العرقية والعصبيّات القبليّة، ملتزما في ذلك بالمواثيق الاجتماعيّة التي قرّرها النبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) في خطبة الوداع الشهيرة، وجسّدها ميدانيّا من خلال عدم التّمييز بين المسلمين على صعيد اللون أو العرق أو اللّغة، بدليل أنّ سلمان الفارسيّ وبلالا الحبشيّ كانا من الصّحابة المقربين، ومن انعكاس ذلك على الصّحب الكرام رضي الله عنهم، أنّ عمر بن الخطّاب كان يردّد: « أبو بكر سيّدنا وأعتق سيّدنا »² يعني بلالا مع أنّه كان رقيقا يُباع ويشترى قبل أن يعتقه أبو بكر الصّدّيق، إلّا أنّ ذلك لم يمنع من ظهور بعض بوادر العودة إلى ما كان، وإن عدّت من الأحداث الشّاذّة، بدليل التّقرّيع الذي وُجّه للمتلبّسين بها، كالقول لأحدهم (إنّك امرؤ فيك جاهليّة)*، ولآخرين (دعوها فإنّها منتنة)**، وهو ما أراده الباحث بالقول: « لا يمكن الادّعاء بأنّ هذه الدّعوة العقائديّة العميقة قد أثرت في كلّ النفوس، ومحت آثار القبيلة، بل أنّ الصراع بين النّزعتين قد اتّخذ أبعادا جديدة، إذ تدرّعت القبيلة بالمشروعيّة الإسلاميّة، ووحدة الأمّة، للحفاظ على بعض المكتسبات السّياسيّة، بينما لجأ أنصار الجماعة إلى توسيع الجبهات النّضاليّة بين الأمم المجاورة لنصرة مواقفهم »³.

¹ عبد المجيد مزيان، النّظريّات الاقتصاديّة عند ابن خلدون وأسسه من الفكر الإسلاميّ والواقع المجتمعيّ دراسة فلسفيّة واجتماعيّة، ص321.

² عن جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال: " كان عمر يقول: أبو بكر سيّدنا وأعتق سيّدنا يعني بلالا" صحيح البخاري ، رقم 3754، ص61.

* روى البخاري قال: حدّثنا سليمان بن حرب قال: حدّثنا شعبة عن واصل الأحذب عن المعرور قال: لقيت أبا ذرّ بالرّبذة وعليه حلّة وعلى غلامه حلّة، فسألته عن ذلك فقال: إني ساببت رجلا فعيرته بأّمه فقال لي النبيّ صلّى الله عليه وسلّم: " يا أبا ذرّ أعيرته بأّمه؟ إنّك امرؤ فيك جاهليّة..." صحيح البخاري، رقم 30، ص 18.

** عن جابر بن عبد الله (رضي الله عنهما) قال: " كنّا في غزاة فكسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال الأنصاريّ: يا للأنصار، وقال المهاجريّ: يا للمهاجرين، فسمع ذلك رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: ما بال دعوى جاهليّة، قالو: يا رسول الله كسع رجل من المهاجرين رجلا من الأنصار، فقال: دعوها فإنّها منتنة" صحيح البخاري، رقم 4905، ص 1241.

³ عبد المجيد مزيان، المجتمعات العربيّة الإسلاميّة بين الجماعة والقبيلة، مجلّة الأصالة، س8، ع68، 69، جمادى الأولى - جمادى الثّانية 1399هـ / أبريل- ماي 1979م، ص9

وعليه فإنّ من الجاهليّة العودة إلى العصبّيّات القبليّة تحت أيّ مسمّى كان، سواء القوميّة أو العروبة أو الأمازيغيّة، ومنها العصبّيّات الفكريّة المدّعية للكمال، التي تضع المثقّفين على طرفي نقيض، نظرا لالتزام كلّ طرف بفكره ورفضه للآخر، إذ هو أدعى لتفكيك المجتمع، وتفتيت وحدته، لكونه ينافي المعنى الحقّ لمصطلح الشّعبيّة الذي يحيل حسب مزيان إلى اشتراك أبناء الأمّة في إخراجها من كلّ أشكال التخلّف دون ميز جهويّ أو طبقيّ أو مهنيّ، بدليل قوله: « ولا أرى الشّعبيّة الحقّة إلا في تجنيد المثقّف نفسه من أجل التّوعية المستمرّة، وتبليغ المعرفة إلى أكبر عدد ممكن من المواطنين، سعيا وراء نقل شعب من أميّته إلى مستهلّ التّأهّل للثقافة العلميّة »¹.

تقوم الوحدة من منظور مزيان على معايير تنتقي معها الصّراعات المصلحيّة بجميع أشكالها، ويحلّ محلّها التّوافق على أهداف مشتركة، ومناهج موحّدة، لأنّ الإشكال لا يكمن في الأسس النّظرية للوحدة، وإنّما في التطبيق الذي يُصدّقه الواقع؛ فالقبائل العربيّة في الجاهليّة لم تتحد رغم اتّفاقها في اللّغة والجنس والعرق، حتى جاء الإسلام بمنهج علميّ عمليّ رفعها من المستوى الغريزيّ الحيوانيّ إلى مستوى الوعي الفكريّ الثّقافيّ.

ختاما يمكن الحديث عن روح جماعيّة مشتركة بين مختلف الشّعوب قديما وحديثا مع اختلاف في المعايير والتّطبيق، وتسجيل أفضليّة لصالح الأنموذج الإسلاميّ البعيد عن التعصّب العرقيّ والإثنيّ والقبليّ، مع الإشارة إلى أنّ الأنظمة الحاكمة لها مسؤوليّة كبيرة في بلورة شكل المجتمع؛ فإذا قامت على العدل والمساواة والقيم الإنسانيّة المكفولة شرعا وقانونا بإمكانها أن تطمح لنظام جماعيّ قائم على الحقوق والواجبات وتحمل المسؤوليّات، أمّا إذا اختارت طريق القمع والاضطهاد فلا يمكنها أن تترث إلا مجتمعا منقسما جماعاتٍ وفرادي، بما أنّها تفتح الباب أمام الصّراعات بشتّى أنواعها؛ كما ينبغي التّفريق بين الوحدة والتكثّل باعتبار الأهداف والنتائج، فالتكثّل أو التّحالف يزول مفعوله بتحصيل الغاية أو انقضاء المصلحة، بينما تقوم الوحدة العقديّة على رباط معنويّ لا ينقطع، قال تعالى:

¹ عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثّقافة الجزائريّة، مجلّة الأصالة، س2، ع8، ربيع الثاني- جمادى الأولى 1392هـ / ماي- جوان 1972م، ص157، 158.

{ وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا ... }¹. وقال عزّ من قائل : { إِنَّ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيَعًا لَسَتْ مِنْهُمْ فِي شَيْءٍ إِنَّمَا أَمْرُهُمْ إِلَى اللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُوا يَفْعَلُونَ (159) }². كما قال صلى الله عليه وسلم: « ترى المؤمنين في تراحمهم وتوادهم وتعاطفهم مثل الجسد، إذا اشتكى عضو تداعى له سائر جسده بالسهر والحمى »³، وقال الشاعر:

وما المرء إلا بإخوانه كما تقبض الكف بالمعصم

فلا خير في اليد مقطوعة ولا خير في الساعد الأجزم⁴

قبل الفراغ من هذا الفصل ينبغي الإشارة إلى أنّ مزيان شأنه شأن ولد خليفة يجعل من العلم والمعرفة أصلاً تنبثق عنه هذه الشروط، إذ تشترك فيه كلّ الحضارات على اختلاف مناهجها، وتعارض مقاصدها، وهو في الحضارة الإسلامية أوكّد، بدليل تكرّر لفظ "العلم" في القرآن الكريم أكثر من سبعمائة مرّة كدليل على شرف اللفظ وعزّ المطلب، « فالثقافة الإسلامية منذ أن ظهرت للوجود دعت أساساً إلى إلحاق الأميين بالمتعلّمين، والبدو بالحضر، والأمم الأمية بالأمم الكتابية »⁵، كما أنّ « العلم في الإسلام ليس هو ذلك العلم الذي يدرس مسائل الدين وحده، وليس هو العلم المادي وحده، بل هو أعمّ من كلّ منهما، لذلك كانت وسائل تحصيله أعمّ من تلك الوسائل التي اعتمد عليها الآخرون من ملاحظة وتجربة واستنباط »⁶.

لذا يرى بحتمية إحداث نوع من التوازن بين كمّ الإنتاج وفاعليّته، خاصّة عند المجتمعات النامية التي تحتاج إلى حلول عاجلة، ما يجعلها غير ملزمة بالسّير على وتيرة الدّول التي أحرزت تقدّماً مهماً في المجال العمليّ، فلم يضرّها اتجاه بعض مفكرها إلى

¹ سورة آل عمران، الآية 103 .

² سورة الأنعام 159.

³ حديث النّعمان بن بشير، رواه البخاري في صحيحه، باب رحمة النّاس والبهائم، رقم (6011)، ص 1508.

⁴ أبو حاتم محمّد بن حبان التميمي البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، نسخة إلكترونية pdf، ص 8 من شعر محمّد ابن عمران الضبي.

⁵ عبد المجيد مزيان، الأنظمة الثقافية في الجزائر قبل الاستعمار، مجلّة الثقافة، 90ع، نوفمبر - ديسمبر 1985م، ص 37.

⁶ عبد الفتاح عبد الله بركة، أخلاقيات العلم وأزمة الحضارة الحديثة، حوليّة كلّية الشريعة والدراسات الإسلامية، ع 4، المملكة العربيّة السعوديّة، 1405هـ / 1985م، ص 315.

التنظير؛ وبالتالي فعلى الباحث - حسب - أن لا يبالغ في الالتزام بالتخصّص حتى ينتهي إلى الانعزال عن العلوم الأخرى، فيناقض الوصف الذي وُضع للمثقف حين قيل إنّه " الذي يعرف شيئاً من كلّ شيء" فتنتفي بذلك صفة الجهل عنه، بخلاف العالم الذي " يعرف كلّ شيء من شيء"، بيد أنّ جهله بتخصّصات أخرى لا يرفع عنه تلك الصّفة، إذ إنّ الجاهل بالشيء جاهل به وإن كان من أعلم النّاس بغيره، مما يقتضي الخوض في العديد من المجالات توسيعاً للمدارك وتنميةً للقدرات.

وهنا يجمل بنا إلقاء نظرة سريعة على مصطلحي (العلم /المعرفة) بما أنّهما من المصطلحات الإشكاليّة التي تحتاج الاستفاضة فيها إلى أفراد مبحث مستقلّ، لكونهما محلّ خلاف فلسفيّ بين أهل العلم، منهم من قال أنّهما سواء ما داماً ينشدان الإدراك الجازم الثّابت والمطابق للواقع والدّليل، ومنهم من رأى باختلافهما وقال إنّ: « العلم لا يسبقه الجهل، والمعرفة قد يسبقها جهل، وعليه يُطلق على الله عالم ولا يُطلق عليه عارف، والعلم يتعلّق بالنّسب أو وُضع لنسبة شيء إلى آخر، ولهذا تعدّى إلى مفعولين بخلاف المعرفة، فإنّها وُضعت للمفردات، تقول: عرفت زيدا »¹.

غير أنّ أهل اللّغة والفكر درجوا مؤخراً على استعمال اللفظتين على سبيل التّجاور بعطف إحداها على الأخرى، على شاكلة الجمع بين لفظتي " الحسب والنّسب " التي قال فيها عبد الله الغدّامي: « حتّى إنّ النّاطق ليقول الكلمتين معاً، ولا يجد خياراً في قوله لإحداها دون الأخرى، بل إنّ اللّسان ليجمع إليهما معاً، ويكونان صفتين متلازمتين في كلّ حال »²، وهذا من باب خلق حسّ اضطراريّ بالجمع القسريّ بين الكلمتين، وخلق تزواج عضويّ في الدّلالة، يجعل المصطلح يفقد معناه اللّغويّ ويأخذ معنى ثقافيًا.

¹ طه جابر العلواني، قضايا إسلاميّة معاصرة، إصلاح الفكر الإسلاميّ، دار الهدى للطباعة والنّشر والتوزيع، ط1، 1401هـ/2001م، بيروت (لبنان) ص26.

² القبيلة والقبائليّة وهويّات ما بعد الحداثة، ص16.

الفصل الثالث:

الموازنة بين فكر محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان

أولا - أزمة الفكر وسبل تجديد الوعي:

- 1- التاريخ بين الاستمرارية والنقد
- 2- في معنى التجديد ومنهج التغيير
- 3- الشخص (الوثن) والفكرة (الوثن)
- 4- القابلية للاستعمار
- 5- منظومة القيم بين النسبي والمطلق
- 6- الفكرة الدينية وحدود الاجتهاد

ثانيا - المنهج الفكري بين العمق والسطحية:

- 1 - التصور الثقافي بين النظرة الإسلامية والتوجه الغربي
- 2- بناء الأنموذج الحضاري
- 3- في مفهوم النقد والتفكير النقدي
- 4- مبدأ الفاعلية والتطبيق
- 5- بين الذاتية والموضوعية
- 6- العربية بين المركز والهامش

ثالثا - نقد الخطاب الحدائي:

- 1- الجانب الديني
- 2- الجانب السياسي
- 3- الجانب الاجتماعي
- 4- الجانب الثقافي

الفصل الثالث: الموازنة بين فكر محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان

بعد عرض الرؤى الثقافية والفكرية لمحمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان كلّ على حدة، اقتضت هذه الدراسة كغيرها من الدراسات المشابهة التي تتناول في العادة مفكرين أو كتابين أو منهجين أو مدرستين عقد مقارنة أو نوع من الموازنة بينها، وهو ما سنحاول تطبيقه على ضوء المنهج المتبع، بغرض الكشف عن الفروق بين الباحثين من جهة المنطلقات والخلفيات والغايات، التي تؤثر بصورة مباشرة على الأفكار والبنى الثقافية والنواحي الإجرائية؛ ومنه سنحاول تناول جملة من القضايا الثقافية التي تطرقا إليها، مع مناقشة آليات كلّ طرف، والنّافذة التي أطلّ منها على الموضوع، تمهيدا لاكتشاف أوجه التشابه والاختلاف بينهما.

قبل الولوج إلى صلب المناقشة ينبغي الإشارة إلى أنّ الغايات العليا والأهداف العامة تبدو واضحة ومشاركة بين الرجلين، حيث فرضتها الظروف الفكرية والأزمات الثقافية التي مرّت بها أغلب البلاد العربية والإسلامية أواخر القرن العشرين ومستهلّ القرن الذي بعده، وهو الإطار الزمني والمكاني الذي كتب فيه الرجلان وتقاسما جزءا كبيرا من حيثياته؛ ومما اتفقا عليه جعل الإنسان محورا استهدفا من خلاله الوصول بالمجتمع الإسلامي والجزائري خصوصا إلى درجة من الوعي الفكريّ يضيّاهي الفكر العالمي وينسجم معه في إطار التكافؤ والمساواة، مع المحافظة على القدر الأدنى من الأصالة والهوية والشخصية الوطنية.

وإذا كان ولد خليفة يصدر عن رؤية تاريخية اجتماعية تنطلق من تهمين منجزات الأسلاف، واستثمار أهم المحطات التاريخية، والاستفادة منها في إعادة البناء الفكري والثقافي، الذي ينبغي أن يقوم على منظومة من القيم الأصيلة التي تُغذيها الأفكار الجديدة الجادة والجريئة، فإنّ مزيان وإن كان لا يغض الطرف عن أهمية التاريخ في هذا النوع من التحديات، إلا أنّه لا يمنحه الصّدارة في مسعاه وفي مشروعه، إذ يرى بأولوية الانطلاق من عالم الأفكار، والبعد قدر الإمكان عن تقديس الأسلاف، باتخاذ النّقد الذاتيّ منها لتصحیح المسار الفكريّ، ومن الحوار مع المخالف سبيلا لبلوغ الأهداف المنشودة، كما تطرّق لقضية

الاستلاب والاعترا ب، وخرج منها بتأصيل جعله معيارا للتفريق بين التجديد والتقليد؛ وهو يصدر في ذلك كله عن رؤية فكرية إسلامية اجتماعية، يوافق فيها رعيلا من المفكرين في صورة مالك بن نبي، مع بعض الاختلاف على صعيد المنهج والتطبيق، الذي استمد أكثر أدواته من فكر العالم الجليل عبد الرحمن بن خلدون صاحب علم العمران، ومن الفيلسوف ابن رشد.

ولقد ارتأيت أن يقوم منهج الموازنة على عرض تلك القضايا المحورية التي عني بها الباحثان مع نوع من المناقشة والنقد، لا على سبيل التكرار واجترار الأفكار، وإنما زيادة في الإيضاح ومحاولة لإبداء الرأي فيها، مع فسح المجال لتعدد القراءات وعدم الاكتفاء بآراء الرجلين والتسليم بصحتها مطلقا، ليكون هذا الفصل خلاصة لما سبق، وجامعا لما تفرق في الفصلين السابقين .

أولا- أزمة الفكر وسبل تجديد الوعي :

أجمع أهل الفكر والفهم قديما وحديثا على أن العلم يسبق القول والعمل، كما أن الوعي يتغذى من الأفكار، وبواسطتها تستطيع الأمة رسم طريقها، والتوقع ضمن العالم الحضاري الذي جعل من التطور التقني معيارا للتقدم، ومن القراءة والشغف بها دليلا على الثقافة والتحضر، حتى قيل إن « الكتاب مظهر حضاري واسع يعني التفوق الثقافي »¹. وبالتالي أصبحت قدرة المجتمع على التغيير متوقفة على مدى اكتسابه للثقافة التي تُعد المنطلق لكل تحول مرغوب، وعلى مدى استثمار تلك المعرفة ميدانيا بتحديد الجيد فيها من الرديء، والمطلوب فيها من المرفوض.

وعليه لا يبلغ الخطاب أهدافه إلا بتفاعل مثمر بينه وبين القارئ (ما يسمى بالقراءة الواعية) * تحليلا ومناقشة وتفسيرا، ينتهي بهذا الأخير إلى أحد أمرين: إما تعزيز في نمط

¹ الكتاب والحضارة، مجلة الأصالة، س3، ع11، ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر، ديسمبر 1972م، ص77.

* هي القراءة المثمرة التي تهدف إلى الاستكشاف واكتساب مهارة التحليل والفهم والاستيعاب، والقدرة على النقد والبحث (ينظر فهد صالح الحمود، قراءة القراءة، ط2، مكتبة العبيكان، الرياض، 1427هـ/2013م، ص63- 105، وعبد الكريم بكار القراءة المثمرة مفاهيم وآليات، ط6، دار القلم، دمشق، 1429هـ/2008م، ص49)

التفكير أو تغيير تتغير معه النظرة إلى بعض القناعات، « فمع كل قراءة خصبة وفعالة تعبر نحو أفق جديد تتشكل معه بؤر جديدة للمعنى أو خرائط الفهم »¹، أي أنّ « التفكير فيما نقرأ يعني ببساطة أننا نعمل على إدخاله في أنساقنا الفكرية، والسماح له بخلخلة تلك الأنساق وتطويرها وتخليصها من بعض المفاهيم الخاطئة »².

إنّ من ثمار القراءة الواعية تفادي قبول المعرفة على علاقتها*، فالقراءة تورث الحسّ النقديّ، وتفتح الباب أمام تعدّد التّأويلات والتّفسيرات؛ وعملية الإدراك المعرفي استنباطا وتحليلا وتفسيرا إنّما تتحدّد على ضوء المرجعية الثقافية للمفكر، ذلك أنّ المعرفة العلمية لا توقّر اليقين المطلق، وهي بحاجة دائمة إلى المراجعة وفق نظام قيمّي تحدّده العقائد والأصول، « فالقراءة لا تأتي من عدم، وهي ليست أيضا معطى طبيعياً، بل محصلة ثقافية وتاريخية ترتبط بمعرفة القارئ »³.

بناء عليه يتّضح أنّ تجديد المنظومة الفكرية يستلزم تحليلا عميقا للواقع، تتكشف بموجبه عوامل النّجاح وأسباب التّراجع، فتظهر متطلّبات الصّمود في وجه الصّراع الحضاريّ المحتدم، ومنهجية انتقاء الأنماط والصّيغ التي تلبي طموح الإنسان المسلم، وتجعله يعيش عصره بكفاءة وفاعلية؛ ذلك أنّه « عند بحث تأصيل التفكير في القرآن واللّغة وُجد بأنّه لم يرد بصيغة المصدر، وإنّما ورد بصيغة الفعل، مما يدلّ على أنّ هذه العملية الفعلية تُعرف بوظيفتها وأثرها وهذا ما ينبغي التّركيز عليه »⁴.

¹ علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التّفكيك، ط1، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، بيروت (لبنان) 2005م، ص14.
² عبد الكريم بكار، كيف يفكر المسلمون في القرن 21، دار وجوه للنّشر والتّوزيع، (د ط)، الرياض، 1436هـ/2016م، ص 23.

* يرى ابن فارس أنّ العلّة تأتي لأحد ثلاثة معانٍ "أحدهما تكرر أو تكرير، والآخر عائق يعوق، والثالث ضعف في الشّيء" ينظر أبي الحسن أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللّغة، تح: عبد السلام محمّد هارون، مادة (عل) (تحق: عبد السلام محمّد هارون، دار الفكر، دمشق، 1399هـ/1979م، وما قصدته هنا هو الخيار الثالث، أي على ما في الثقافة الغربيّة من ضعف في بعض جوانبها).

³ Roland Barthes, l'obvie et l'obtus Essais critiques III, Editions du seuil, Paris, 1982, p21

⁴ علي بن محسن الشّويش، أثر التّفكير في البناء الثقافي، ط1، دار المفردات للنّشر والتّوزيع، الرياض، 1433هـ/2012م، ص121.

إن من مقتضيات الثقافة التعرف على المنظومات الفكرية التي يستخدمها البشر في إنتاج المعرفة وتنميتها، وعلى الضوابط المتبعة في الحكم على العقائد والقيم والأخلاق، والمعايير المستعملة في اكتشاف الجمال وتقييم الإبداع، فقد قيل: إن « الحضارة مظهر من التعبير عن الفكر »¹؛ وعليه فصياعة ثقافة جديدة يقتضي تكوين الوعي وتنميته بما يؤهله للمحافظة على التماسك الداخلي للأنساق الثقافية، واستخلاص الدروس والعبر من معطيات الماضي والحاضر، لنلا يقع الوعي في أسر اللحظة الراهنة والمعطيات الجاهزة، فيتجاهل الماضي ويغفل عن المستقبل.

1 - التاريخ بين الاستمرارية والنقد :

حتمت العلاقة الجدلية بين التاريخ والتراث البحث عن مناهج نقدية تسلط الضوء على أثر الماضي في الثقافة المعاصرة، لأن « ما نسميه (ثقافة) ليس واقعا مستقلا بذاته، بل إن الثقافة لا تنفصل عن الأوضاع التاريخية التي يبدع بها البشر حياتهم المادية »²، كما أن التاريخ ليس هو الاطلاع على أحوال الماضي وحوادثه فحسب، ولا هو معرفة الحضارات والثقافات والأقوام والأعراف والآداب وكفى، إنما يضيف إلى ذلك كله بحث الأسباب التي كوّنت تلك الوقائع، ودراسة العلل المادية والمعنوية التي أسهمت في بلورتها، كي يتسنى دراسة التطور البشري في جميع جوانبه السياسية والاجتماعية والفكرية، واستنباط القوانين العامة التي تتحكم في ازدهار الأمم وانهيارها على مرّ الأجيال، وهو منهج جديد في قراءة التاريخ يُعتبر ابن خلدون من السابقين فيه، حيث جعل منه « مجالا للاستقراء والتحليل والاستنتاج، وكان يريد أن يستنتج القوانين التي تحكم الحراك التاريخي »³.

يفهم منه أن التراث عبارة عن إنتاج إنساني تتبدى فيه اجتهادات البشر، وأشكال تفوقهم، وأنماط قصورهم، وبالتالي من الطبيعي أن يوجد فيه ما يُستحسن وما يُستهجن، وما

¹ أحمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ، (د ط)، دار المعرفة الجامعية، مصر، 1996م، ص 96.

² رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، القاهرة، 1998م، ص 50.

³ جاسم سلطان، فلسفة التاريخ، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، مؤسسة أمم القرى للنشر والتوزيع، ط4، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م، ص 32.

الحضارة الغربية بأوفر حضّ من الحضارة الإسلامية في هذا الباب، ما يعني أنّ ذمّ الانبهار بالثقافة الغربية والتعصّب لها لا يسوّغ التّخندق حول الموروث الثقافيّ وإعطائه صفة القداسة والعصمة - باستثناء ما جاء به القرآن وصحّ من السنّة - بل يُعدّ تعصّباً من نوع آخر ينشأ عن الذّوبان في الماضي ضمن محاولة إثبات الذات، فيتّم حينئذ التّشبّه بكلّ فكرة والاستدلال لها بكلّ قول أو أثر يعزّزها، بصرف النّظر عن درجة صحّتها ومقدار موافقتها للواقع، كما أنّ رمي الحضارة الإسلامية بالركود والرجعيّة، وتصنيف الخطاب الدينيّ في خانة التّراث، نتيجة أقوال أو أفعال نابغة عن مذاهب ومناهج لا تُعبّر في كثير من الأحيان عن جوهر تلك الحضارة، هو حكم تعسّفي يغذّي عمليّة الصّراع والتّدافع بين الحضارات؛ فالتّاريخ ليس مجالاً للمفاضلة بين الأمم، وإنّما هو وسيلة لوضع كلّ أمة في مكانها اللّائق بعد تقييم إسهامها وعطائها، و « الوعي بالتّاريخ هو تجنيد في مشروع تمثّل العالم في مجمل تحقّقه الزّمني، أي امتحان قدرة التّفكير على تشغيل ملكة التّدوين والتّحليل والاستقراء والاستنتاج التي ينعشها كوقائع »¹.

يتفق ولد خليفة ومزريان على أنّ ذاكرة الشّعوب الجماعيّة تنبثق عادة من التّجربة الثقافيّة والسياسية، فتصبح المسؤولة عن بناء العالم الثقافيّ الذي يحتلّ مكانة محوريّة في بناء الدّولة على الأسس الصّحيحة، وأنّ التّاريخ هو الحبل الذي يربط الأجيال بعضها ببعض، ويضمن استمراريّة تلك التّجارب، وأنّه شرط لحفظ الأمم نموّها ورقّيّ الشّعوب وسموّها؛ بيد أنّ العودة إليه ينبغي أن لا تخلو من النّقد، وفتح المجال لإعادة القراءة التي تقتضي تعدّد التّأويلات والتّفاسير، وهي أصول عامّة لا يختلف حولها كثير من المفكرين، غير أنّنا نجد بعض الاختلاف في وجهات النّظر كلّما تعمّقنا في الجزئيّات، التي تعود إلى زاوية الدّراسة، والسّياق الذي ورد فيه الموضوع.

أول ما يلفت الانتباه عند قراءة التّاريخ عند كلا الباحثين هو الحدود الزّمنية والمكانيّة التي التزما بها، والتي عبّرت عن نزعة كلّ طرف، والمجال الذي يسمح بالرجوع إليه،

¹ عبد الله عبد اللّوي، حفريات الخطاب التّاريخي العربيّ، المعرفة، السّلطة، التّمثلات، ابن النّديم للنّشر والتّوزيع، ط1، وهران (الجزائر)، 2012، ص19.

حتى يكون القارئ على بينة من أمره حال مصادفة المصطلح في كتابات هذا أو ذاك؛ وعليه نقول:

يعطي ولد خليفة للتاريخ بعدا ثوريا، وغالبا ما يربطه بثورة التحرير الجزائرية، معتبرا إياها المنطلق الفعلي الذي ينبغي أن تُبنى عليه الدولة الحديثة على المستوى السياسي، والاجتماعي، والثقافي، والفكري؛ ويظهر هذا في دعوته المستمرة لتثمين مكتسباتها التي يعتبرها أكبر تحول شهدته الجزائر على كل المستويات، بعدما وظّف المجتمع الجزائري آلياتها التحريرية، واستنطق تجربتها التاريخية في التفتح على العصر، حيث يقول: « من الضروري والمستعجل أن نعيد اكتشاف ثورة التحرير، وأن نبتكر أساليب وتقنيات جديدة لتبليغها إلى الأبناء والأحفاد، لكي يتولوا هم بأنفسهم تجديد رسالتها، ومواصلة المسيرة لإنجاز أهداف كبرى »¹.

أما نظرة مزيان فتبدو أعمق وأوسع، ذلك أنه لا يعود بالذاكرة إلى الماضي القريب، ولا يكتفي بالبعد الوطني ولا حتى القومي في مقاربتة، بل يربطه عادة بالثقافة الإسلامية والفكر الإسلامي منذ عهد النبوة والخلفاء الراشدين بغرض النسج على منواله؛ لأن الإسلام دين يستعلي على الزمان والمكان، إذ هو خلاصة الأديان والمهيمن* عليها بنصّ قوله تعالى: **{ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ }**²، ويتأكد ربطه (مزيان) بين الأمرين حين يتحدث عن التاريخ في الفكر الخلدوني بقوله: «إن المادة

¹ ينظر محمد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللغة العربية، ع32، 2014م، ص2. والتحويلات الاجتماعية و السياسية ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص52.

* - جاءت الهيمنة في القرآن الكريم بمعنى الأمانة والحكم والشهادة، والرقابة والحفظ والتصديق، قال سفيان الثوري وغيره عن أبي إسحاق عن (ومهيمننا عليه): مؤتمنا عليه، وقال علي ابن أبي طلحة عن ابن عباس: المهيمن: الأمين، قال: القرآن أمين على كل كتاب قبله، وقال ابن جريج: القرآن أمين على الكتب المتقدمة فما وافقه منها فهو حق، وما خالفه منها فهو باطل، وقال العوفي عن ابن عباس (ومهيمننا) أي حاكما على ما قبله من الكتب (ينظر تفسير ابن كثير)، وجاء في تفسير الآية عند الواحدي في (الوجيز في تفسير الكتاب العزيز): أي شاهدا وأميना وحفيظا ورقيبا على الكتب التي قبله، فما أخبر أهل الكتاب من أمر فما كان في القرآن فصدّقوا وإلا فكذبوا، وجاء في تفسير البغوي (معالم التنزيل) روى الوالي عن ابن عباس رضي الله عنهما: أي شاهدا عليه، وهو قول مجاهد وقتادة والسدي والكسائي، قال حسان: إن الكتاب مهيمن لنبينا والحق يعرفه ذوو الألباب: يريد شاهدا ومصدقا، وقال عكرمة: دألا (...) وقال سعيد ابن المسيب والضحاك قاضيا، وقال الخليل رقيبا وحافظا

² سورة المائدة، الآية 48.

المدرسة بكل إمعان هي قبل كل شيء مادة التاريخ والثقافة الإسلامية، والانضباط العقائديّ عنده هو الانضباط بالفكر الإسلاميّ في كلّ مراحل اكتشافاته العلميّة»¹.

كما يرى أنّ الشرط الرئيس لنجاح ثورة ما يمرّ عبر ضرورة التحرّر من النزعات الإيديولوجيّة مهما كان نوعها، وكذا من كلّ أنواع التعصّب سواء للعرق أو اللون أو اللّغة؛ فكّلها معرضة للنقد، وهي في حاجة للمراجعة والإثراء والتّعزيز بما يتوافق مع البنية الثقافيّة الإسلاميّة، مخالفا في ذلك ولد خليفة الذي يرى أنّ بيان الأوّل من نوفمبر حقق أهدافه رغم أنّه لم يدعُ إلى حرب دينيّة، وأنّ الثّورة الجزائريّة رغم أنّها استمدّت فلسفتها وآلياتها من الغزوات الإسلاميّة عبر التاريخ، إلّا أنّها كانت « ثورة إنسانيّة في مبادئها، تحرّرية في غاياتها، ديمقراطيّة في أهدافها»².

الاختلاف في وجهات النظر لم يقتصر على الإطار الزمّني والمكانيّ، بل تعدّاه إلى بعض الجوانب الفكرية الأخرى؛ منها أنّ التجربة التاريخيّة عند ولد خليفة تعدّ مرجعيّة أساسيّة للإبداع والتّجديد، وطريقا أقوم للخلاص، ومشروعا متجدّدا للنّهضة والتّحرير، في محاولة منه لدمج الثّراث في ركب الحضارة المتّسم بالتطوّر والتجدّد المستمرّ؛ إذ لا سبيل للتّموقع والاستمراريّة ضمن هذا النّسيج الاجتماعيّ العالميّ - حسب - إلا بالمزاوجة بين الأصالة والمعاصرة، في حين تأخذ معنى آخر عند مزيان الذي يعتقد أنّ الالتفات المستمرّ إلى الخلف - أي إلى الثّراث - قد ينجّر عنه عواقب سلبية تتمثّل في سوء التّعامل مع المعطيات الحديثة، فيُعتقد أنّ بإمكان الثّراث أن يتضمّن حلاّ لكلّ إشكال وإن كان معاصرا، وأنّه يملك آليات التّحضّر والتطوّر التي تأخذ بيد المجتمع إلى سبل الرّقي، فيلبس حينئذ ثوب الاستعلاء على الزّمان والمكان الذي لا ينبغي إلّا للوحي، ومن ثمّ يتمّ الوقوع في نوع من الغلوّ والتعصّب له؛ ولهذا يقول: « في كلّ مجهود فكريّ لوعي الذات ووعي الآخرين لا

¹ عبد المجيد مزيان، التّوازن بين الفكر الدينيّ والفكر العلميّ عند ابن خلدون، مجلّة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص13.

² ينظر، محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص160.

يجوز للمفكر الجدّي أن يتمسك بمنهجية التّباهي والمفاخرة حتى تلتبس عليه الحقائق فيرى عيوب حضارته مزايا ومزايا الحضارات الأخرى عيوباً¹.

إنّ ما لاحظته مزيان من غلوّ واحتفاء مبالغ فيه بالتّراث دفعه لطرح وجهة نظر موضوعيّة، لا هي تلغي البعد الرّمزي والفائدة العلميّة والعملية من الاستفادة من دروس الماضي في محاولة التّعرفّ على الأصول العميقة للمشكلات المعاصرة، ولا هي تبقى حبيسة النظرة التّاريخيّة التي تلغي البحث عن حلول جديدة توافق التّحديات والتّعقيدات المعاصرة، وهو بذلك يبتعد عن الماركسيّة التي تؤمن بحتميّة التّاريخ، وتوجّه الإنسان إلى اتّباع عجلته دون محاولة توجيهها أو التّأثير فيها، كما يبتعد عن النّصرانيّة المحرّفة التي ترى في التّاريخ سجلاً لانحرافات البشريّة؛ ذلك أنّه يرى بالتّفاعل الإيجابي بين التّراث والواقع، حتّى لا يكون التّراث عرضة للزوال والأفول تدريجيّاً، لأنّ دوامه في إعادة قراءته، وتعدّد تأويلاته، وإخضاعه للنقد المستمرّ؛ وكلّ إنتاج ثقافيّ مهما بلغ يظلّ محدوداً بتاريخيّته وإطاره الاجتماعيّ، « ولا يمكن للتّاريخ المحلّق على أعلى القمم إلّا أن يعطينا نظرات خاطفة عن الواقع المتشعب، أمّا الواقع الاجتماعيّ الذي يردّ الأحداث إلى مصادرها الحقيقيّة، فهو أقرب مادّة - فيما يبدو - لنا لاسترجاع الواقع الإنسانيّ، ولإعطائنا عنه صورة جدّ قريبة من الموضوعيّة الحقّة »².

برز في كتابات الباحثين مصطلح التّاريخانيّة أو الضّمير التّاريخيّ، ونظر كلّ منهما إليه نظرة مختلفة تراوحت بين الرّضا والسّخط، وإن ساد الاتّفاق على تجديد النظرة إلى التّراث من زمن لآخر وفق الطّروف والوقائع، لأنّ الاكتفاء بالماضي والرّكون إليه يورث عقدة في التّعامل مع الجديد، وصعوبة في التّوفيق بينه وبين القديم، فنقع أسرى له بدل الاستفادة منه كوسيلة وأداة لفهم الحاضر، وصياغة مناهج نقدية للتّأويل والشرح؛ مما ينجّر عنه بروز عدّة ثنائيات تعيق عملية التّفكير الموضوعيّ، فالتّاريخ تجربة فكريّة تلحق كلّ نوع

¹ عبد المجيد مزيان، أمانة التّوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلّة الثقافة، ع89، أكتوبر 1985م، الجزائر، ص17.

² عبد المجيد مزيان، التّاريخ الاجتماعيّ ودوره في تاريخ الجزائر، مجلّة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثّانية 1391هـ / أوت 1971م، ص93.

من المعرفة بأصوله الاجتماعية والتاريخية، ومن ثم تفرز المعرفة العلمية العالمية فرزا صحيحا، « وإذا رأينا أمة منقطعة تعيش على هامش العالم، وخارج حركة التاريخ فإنها - في الغالب - إما منقطعة عن أصولها تستجدي الترميز الثقافي على أبواب الأمم المتحضرة، وإما منغلقة على ثقافتها، متعصبة لها، وهي في الوقت نفسه غير قادرة على الاستفادة منها في تنمية وضعيتها الحضارية »¹.

يرى ولد خليفة أن من مفاهيم التاريخانية المحافظة على الاستمرارية التاريخية، التي تتم من خلال تلاقح الأفكار والحوار المتبادل حول التراث بين الأجيال دون إقصاء أو تهميش؛ بيد أنه يتخذ من الثورة التحريرية محورا للتقييم، ومرجعية في قراءة الأحداث من حيث القرب والبعد منها، خلافا لمزيان الذي يصف "التاريخانية" على النحو الذي ذكرناه ب "الداء"، وينظر إليها نظرة نقدية، معتبرا أن الضمير التاريخي قد يكون مطية للتدليس والزور، حين يساعد على تسرب بعض الأفكار والمعتقدات الخاطئة إلى الوعي الجماعي ويتم تقبلها تلقائيا بوصفها موروثة ثقافيا يحوز على الشرعية التاريخية أحيانا والثورية أحيانا أخرى وإن خالفت الإجماع وتعارضت مع معطيات الواقع ومتطلبات العصر. ويعطي مثالا بالنظرة الاستعلائية من العالم الغربي للشعوب المسماة قتيبة*، واعتبارها أمة منذ عهد اليونان إلى يومنا هذا، حيث يضعها على هامش التاريخ إلى حين اجتياز ما أسماه بامتحان الامتياز التاريخي، الذي يحتم عليها الاندماج في الفكر الغربي التزاما ومشاركة وفكرا؛ وفي هذا الصدد يقول: « تُتهم ثقافات الشعوب الفتيبة بأنها مُصابة بداء التاريخية، وكأنها في منظار الناقدين تبحث عن أنساب حضارية عريقة، وإثبات للذات، وإيمان بالديمومة، من خلال فترات من الماضي منمقة بأوهام من المجد والمنجزات والتاريخ »².

¹ عبد الكريم بكار تجديد الوعي، ص157.

* يدخل المصطلح في عموم التصنيف الذي وضعته القوى العظمى للدول والشعوب، إذ لا يخرج عن معاني (العالم الثالث والدول النامية وفي طريق النمو) وهي كلها بمثابة تهذيب لفظي لمصطلح التخلف لا أكثر ولا أقل، حتى توضع تلك الشعوب أمام الواقع فتتقبل الاحتقار والدونية وتحمل المصطلح محملا حسنا عن وعي أو غير وعي.

² عبد المجيد مزريان، من قضايا الثقافة التاريخية، مجلة الثقافة ع81، وزارة الثقافة، ماي 1984م، الجزائر، ص11.

يكتشف المتأمل في النظرة الغربية نزعتها الانتقائية التجزيئية في التعامل مع التاريخ، والتركيز على الإسهام الغربي الممتد إلى الحضارة الرومانية والإغريقية، مقابل تناسي الحضارة الإسلامية، وتغيب دورها في التفاعل بين الحضارات، في قفز متعمد على حواجز الزمن، « وقد جهدوا ليكشفوا نقائص ذلك التراث، ثم تعميمها عليه ليقولوا للناس بعد ذلك: ليس لديكم ما تفخرون به، ثم إنَّ تقدّمكم - على النمط الغربي- مرهون بنبذ ذلك التراث والتخلّص منه ¹؛ وبهذا انقلب التاريخ من وسيلة سرد لحقائق وتثبيت لوقائع، إلى أداة مسخ وتدليس وتصنيف وتهميش، بما يخدم مصالح جهات معينة تدّعي لنفسها الوصاية باسم الضمير التاريخي* الذي صُنِّفَ بموجبه الأمم إلى متحضّرة بصفة دائمة وبدائية بصورة مطلقة، والحروب إلى مشروعة عادلة وأخرى غير عادلة، « وليس افتراء الفيلسوف الألماني هيغل منّا ببعيد، حين عرض تصنيفاته الفكرية والسياسية للأمم على ما سماه بالتاريخ كضمير، وحينما ادّعى أنّ الهمجية كلّها في غير أوربا، والحضارة والفكر كلّها في أوربا ²؛ ما جعله يقترح استعمار الغرب لما دونه كحلّ لما أسماه "غباء الهنود وتأخر الصينيين" المستنفذين لقواهم الحضارية من قرون بعيدة.

أحدثت تلك المعطيات نوعا من الاضطراب في الفكر الإنساني، فساد الإجماع على ضرورة البحث عن مقاربات نقدية جديدة لقراءة التاريخ، فكان أن اقترحوا مصطلح "التاريخانية الجديدة" كبديل عن المفهوم البنيويّ الشائع، وهو مصطلح ينتمي إلى الحقل المعرفي ما بعد البنيويّ، بانفتاحه على العمليات الإجرائية التحليلية، واستفادته من النزعة التأويلية المنفتحة على الخلفية السياسية والثقافية والاجتماعية، المساهمة في إنتاج الخطاب التاريخي وبلورة دلالاته، بعد رفع القداسة عن الحدث التاريخي ورجالاته، والحكم عليه بعد

¹ عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص154.

* مصطلح ومفهوم ورد أول مرة على لسان عالم الاجتماع الفرنسي إميل دوركايم بذات اللفظ أو بعبارة الوعي الجماعي في كتابه تقسيم العمل في المجتمع عام 1893م، وقد عرّف على أنّه المعتقدات المشتركة والأفكار والمواقف الأخلاقية التي تعمل كقوة موحدة داخل المجتمع، فهو ما يشكّل الحياة القانونية والأخلاقية داخل أي مجتمع، وهو يصاغ ويصنع بشكل ما أو على الأقل يتأثر بالذاكرة الجمعية وتاريخ المجتمع (ينظر: مريم أبو غازي، ومنه المصري، التاريخ والحقيقة بين الضمير والذاكرة والعدالة الانتقالية (د ط)، مؤسسة حرية الفكر والتعبير، القاهرة (د ت)، ص12).

² عبد المجيد مزيان، التاريخ الاجتماعي ودوره في تاريخ الجزائر، مجلة الأصالة، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ / أوت 1971م، ص92.

الرجوع إلى الملابس والأسباب والظروف التي أنتجت، فالخطاب التاريخي يتضمن بنيات خفية تحتاج إلى قراءات جديدة ومتعددة للكشف عنها، وهو ما يدخل في باب « ممارسة التأويل بطريقة صرف الجلي إلى الخفي من النص »¹.

ولئن حسم معظم الغربيين أمرهم باختيار الحداثة منهجا، فإن الإنسان المسلم حديث العهد بالاستعمار ظل مشتتا بين ماض يحكي أمجاده، ويُمد بطولاته، ويستلهم منه الدروس والعبر، وبين مستقبل فرضه النظام العالمي الجديد يتنافى أحيانا مع الثوابت؛ فحتى إن وجدت طائفة منهم الحل في التعامل معه وفق قاعدة: (ما لا يدرك كله لا يترك جله)*، إلا أن الإشكال يكمن في نظرة الحداثة نفسها للتاريخ، وإلحاحها على التخلص من التراث والتعاطي مع المقولات الحديثة عن طريق التماهي والتمازج معها، فهي لا تفصله عن عناصر الحضارة الأخرى من اقتصاد وسياسة وقيم وعلوم وفنون، ذلك أن « الحداثة (Modernité) قامت على معقوليّة التحول، وأفضت إلى تصوّر حركي للمجتمع، يحدّد مراحل لنموّه وتطوّره، وهو نموّ يخضع لمعيار التقدّم »².

ومهما يكن من أمر فلا بدّ من الإشارة إلى أن الباحثين لم يتعاملا مع التحديد البنيوي لمفهوم التاريخانية، الذي يدرس التاريخ كمفهوم مكتف بذاته ضمن نسق مغلق ينطلق منه وإليه يعود، باعتباره (التاريخ) حاملا للدلالة ومنتجا لها، وهو التحديد الذي أوقع أهل الفكر في مزالق عديدة، منها القول بأنّ الظواهر الاجتماعية والثقافية يحددها التاريخ، ومنها الاعتقاد بأنّ القوانين التاريخية تحكمها قوانين معينة، ومنها الميل إلى اعتبار التطور

¹ أمانة بلعلّ، صراع الأنساق الشعر العربي في مطلع الألفية الثالثة، مؤسسة الانتشار العربي، ط1، بيروت، 2014م، ص 16.

* معناها "أن من كلّ شيء من الطاعات فقدّر على بعضه وعجز عن بعضه فإنه يأتي بما قدر عليه، ويسقط عنه ما عجز عنه" (العزّ ابن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج2، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلميّة، د ط)، بيروت، 1414هـ/1991م، ص7. أنه: "إذا تعدّر فعل الشيء على وجه الكمال، لقصور في قدرة المكلف، وقد أمكنه الإتيان ببعض الفعل فإنه يفعل المقدور عليه ولا يترك الكلّ بحجة العجز عن بعضه، لأنّ إيجاد الشيء في بعض أفرادها - مع الإمكان - أولى من إعدامه كليّة" (عبد اللطيف بن سعود الصرامي، قاعدة ما لا يدرك كله لا يترك جله، مجلة جامعة الإمام، العدد 6، محرم 1429هـ، ص177). وقد استعرت القاعدة (وإن كانت تتعلق بالمأمورات الشرعية) للدلالة على أن تعدّر الاستفادة من الحضارة الغربية جملة لتعارضها في بعض وجوها مع أصول الدين الإسلامي لا يصوغ الامتناع عن الاستفادة من بعضها الآخر الذي لا يتعارض معه.

² عبد الله عبد الآوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة والتمثلات، ص22.

التاريخي المكوّن الأكثر أهميّة للوجود الإنساني، وهي أفكار تلتقي في الحقيقة لمحاولة إثبات أنّه لا وجود لقيم ولا لمبادئ أبدية ثابتة، وأنّها أفكار نسبيّة ترتبط بالسياق الاجتماعي والتاريخي الذي وُجدت فيه، وبالتالي لا يمكن لأيّ قوّة خارجية متعالية أن تتدخل في الحوادث التاريخية، التي تجري وفق معايير وضوابط داخلية معلومة، ما يعني استبعاد البعد الغيبي والإرادة الإلهية من توجيه التاريخ، وهو فكر تسلّل إلى العالم الإسلامي - مع الأسف الشديد - في أواخر القرن الماضي، على أيدي مفكرين قالوا بضرورة التمسك بتاريخية كل البنى الاجتماعية والفكرية والدينية، التي وُجدت حسبهم بفعل الإنسان نتيجة تطوّر تاريخي سابق، وبالتالي لا يمكن اعتبارها شيئا مطلقا أو مجردا يقبع خارج حدود الزمان والمكان؛ فقالوا بتاريخية القرآن من حيث بنيته واختصاصه بمجتمع معيّن وبيئة معيّنة، وبالتالي قدّروا أن أحكامه وتشريعاته كانت استجابة لظروف وملابسات اجتماعية واقتصادية وسياسية معيّنة، فرفعوا بذلك التّعالّي والتّقديس عن النصّ القرآني وبئس ما صنعوا.

2 - في معنى التجديد ومنهج التغيير :

يستلزم التجديد على مستوى الأفكار تجديدا مستمرا للوعي في حدّ ذاته، حتّى يكون مستعدّا ومؤهّلا لاستيعاب المعطيات الجديدة على مستوى الفكر البشريّ، فيتسنى له حسن التّعامل معها، وإدراك كنهها؛ وهي غالبا ما تكون حقائق علمية جاد بها الفكر الحديث، تستدعي الاستجابة لها طوعا أو كرها في إطار التنمية المستدامة والنّهضة الشّاملة، وهذا يقتضي فهم الآخر وفق المنظومة الفكرية التي يقوم عليها، ومن ثمّ إخضاعها لرؤية نقدية إسلامية منبثقة عن الوحي ومقارنتها معها؛ إذ ليست العقيدة الإسلامية مجرد عنصر يُستعان به للوصول إلى الكمال، وإنّما هي أصل ذلك ومفتاحه، كما أنّ « أكبر مصيبة وأفزع عاهة يُمكن أن تُبتلى بها جماعة بشرية ما، وتحول بينها وبين طليعتها كاملة، هي أن تعيش منعزلة - مثلما يقول ليفي ستراوس - »¹.

¹ عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي ستراوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1992م، ص96.

يعود حديثنا عن تجديد الفكر إلى حالة التناقض التي تعيشها أغلب نخب العالم الإسلامي، جرّاء النظرة الجزئية للأشياء، والتعصّب للرأي، واتّخاذ موقف متطرّف إزاء الذات حيناً، وإزاء الآخر حيناً، فهم ينتقدون مرّة بلدانهم الأصلية وواقعها المتخلف، ومرّة أخرى يرفضون سياسة التّغريب والتّهميش والتّمرّكز الغربي، « إذ ترى كتابات كثيرة لا تعرف سوى الثّناء على الماضي وتزكية النّفس، وتصوير الحضارة الحديثة وأهلها على أنّها أصل الشرّ وفروعه، لكنّ أصحاب تلك الكتابات يُرسلون أولادهم للتعلّم في الغرب، ويقتبسون من نظمه في تسيير شؤون حياتهم، ويُرفّهون أنفسهم بمنتجاته التّقنية، في المقابل هناك من ليس له عمل سوى جلد الذات وإبراز أسوء ما في تاريخنا من وقائع ونماذج من أجل هدم ذلك التّاريخ، وجعل التّواصل معه ومع معطياته الرّمزية والثّقافيّة السّبب الأساسيّ للمحنة¹ ».

ولقد انعكس الصّنف الأول في المسؤولين السّامين في البلاد العربيّة خاصّة، ممن يوهمون الشّعوب باقترابهم من الدّول المتقدمة تعليماً وصحّة وصناعة، ثم نجد منهم من ينقل زوجه إلى ما وراء البحر من أجل عمليّة توليد بسيطة وهو وزيراً للصّحة، وآخر يرسل أولاده للتعلّم في المدارس الأوروبيّة وقد يكون وزيراً للتّعليم، وثالث يقيم وأولاده في بلاد الكفر والإلحاد وهو وزيراً للشؤون الدّينية وهلمّ جرّاء، وأمّا الصنف الثّاني فيُمثله من يبالغ في الثّناء على الغرب، ويحثّ على الاستفادة من حضارته، باعتباره مجمع الفضل والعبقريّة والتّفوّق، حيث « يجعلون من تقليده والسّير وراء مشروعاته الحضاريّة سفينة نوح التي إن فاتتنا فلن نجد سفينة أخرى² ».

يرى مولود قاسم نايت بلقاسم وهو المثقّف الجزائريّ الذي عاصر ولد خليفة ومزيان أنّ التّجديد أو التّفّتح ينبغي أن يبدأ من الأصالة ويعود إليها ليثريها، في حركيّة داخلية تُنافي السّكون المؤدّي إلى الموت والفناء³؛ أي أنّه لا مجال للخروج عن المرجعيّة الأخلاقيّة والثّقافيّة المميّزة للحضارة الإسلاميّة مادامت تسع أسباب التّجديد؛ فتلك القيم هي التي قامت عليها الدّولة الإسلاميّة قديماً، وهي السّبب المباشر في ديمومتها لقرون متواليات، وإنّما كان

¹ عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص17.

² نفسه، نفس الصّفحة.

³ ينظر، محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص276.

التخلف في الزهد فيها، والإعراض عنها؛ ولقد أثبتت الوقائع أنّ تقدّم الأمة الإسلامية وتخلّفها، وعزّها وذلّها، ونصرها وهزيمتها، ارتبط بمقدار صلتها بالإسلام أو انفصالها عنه، وقربها من تعاليمه وبعدها عنها، ولنا في زمن الخلفاء الراشدين، وعصر الخليفة المصلح المجدّد عمر بن عبد العزيز، وعصر الفاتح صلاح الدين الأيوبيّ، نماذج لعزّ الأمة وازدهارها نتيجة تمسّكها بدينها ورجوعها إليه؛ وبالتالي لا يمكن الإخلال بسلم الأولويات، كأن يُقال إنّ التقدّم العقليّ والعلميّ كفيل بوضع أساس أخلاقيّ يتبعه، وخير مثال يستدلّ به أهل العلم في ذلك هو تصدر أوروبا علمياً وصناعياً، وتذيلها أخلاقياً وعاطفياً.

يتساءل جمع من أهل الفكر والثقافة عن الطّريقة المثلى للتعامل مع التراث الثقافيّ الغربيّ الضخم في ظلّ تقلّص الفوارق ونسبيّتها فيما يتعلّق بالعلاقة مع الآخر؟ وكيف يتمّ الجمع بين المعايير القيمية والاستفادة من حضارة مادّية لا تمنح الأولوية للأخلاق؟ وهل تكفي الديناميكية الداخلية للمساهمة في الإنتاج العالميّ ؟

لا يختلف اثنان في أنّ لكلّ حضارة مميّزاتها التي تفرّقها عمّا سواها، فكلّ حضارة تحمل شبكة علاقات لمجتمع ما، ومن المستحيل فعليّاً دراسة حضارة ما منفصلة عن مجتمعتها؛ غير أنّها تحتاج إلى آليات تُمكنها من الاحتكاك بالحضارة العالمية؛ ذلك أنّ معيار التّجديد ومنهج التّغيير يستند إلى الإنتاج لا إلى الاستهلاك، والحكم على الحادثة لا يتمّ وفق فترات زمنية متباعدة بل خلال اللّحظة الآنية، وما وجود به المجتمع خلالها من تراكم معرفيّ وإبداعيّ علميّ أو أدبيّ يضمن الاستمرارية والتّواصل؛ فلا يُسمّى الفرد مجدّداً إذا اكتفى بقشور الحضارة الغربيّة، لأنّ من مبادئ التّجديد والحادثة الإبداع والابتكار المنافي لكلّ أنواع التّقليد والتّشبه، وإلاّ تكوّنت صورة مشوّهة عن الأصل لا غير، قال ولد خليفة: « وهكذا أصبحت الحادثة المنقولة شكلاً، لأنّ النخب المحليّة لا تساهم فيها بشيء يذكر، أصبحت تعني مجرد التشبّه بالأقوى وتقليده في محاسنه ومساوئه، ولعلّ المساوئ أكثر لأنّ المحاسن تتمثّل في توافر شروط إنتاج تلك الحادثة، وليس استهلاك الفائض منها »¹.

¹ محمد العربي ولد خليفة، الحادثة مسارها المعرفيّ وأوام فائضها الخارجي، مجلة اللّغة العربيّة، ع32، ص 21.

إنّ من أسباب تراجع العالم الإسلاميّ ثقافيًا وتقنيًا هو التركيز على عامل الاستيراد المادّي والفكريّ على السّواء، مما يعطي الانطباع أنّه يعاني فقراً على مستوى الأفكار والمفاهيم، وهو ما دفع بفئة محترمة من المفكرين إلى البحث عن موارد ثقافيّة بعيدة عن خصوصيّات المجتمع تحت أغطية مختلفة من قبيل؛ النّهضة، والتّحديث، والمعاصرة، والالتكاء على مقولات جاهزة مثل "كونيّة الحضارة" التي يقصد بها العالم الثالث الحصول على اعتراف بإسهامه في دورات الحضارة المتعاقبة، بينما يريد بها الغرب تعميم حضارته وإعطائها صفة عالميّة، بدليل تصريح الرّئيس الأمريكي جورج بوش في مناخ الاحتفال بالنّصر في حرب الخليج الثّانية: « إنّ القرن القادم سيشهد انتشار القيم الأمريكيّة، وأنماط العيش والسلوك »¹.

لم يغفل الباحثان البعد الدّينيّ في عمليّة التّجديد، باعتبار أنّ الحداثة في بداياتها لم تكن تعني سوى تجديد الخطاب الدّينيّ، والتخلّص من سيطرة الكنيسة على الحياة العامّة؛ وما انفكّ هذا المذهب ينتشر حتّى تراجعت منزلة المقدّسات في النفوس، واستبدلت بتيّارات عقليّة وأخرى شهوانيّة، ومعلوم أنّه كلما اتّسع هامش اللّذة والشّهوة ضاق الجانب الروحيّ؛ فانتشار بدعة يعني زوال سنّة، وشيوع رذيلة يقابله طمس فضيلة، وهلمّ جرّاء، على شاكلة ما حدث في المجتمع الإسلاميّ غداة العصر العبّاسيّ الثّاني خاصّةً، وما يعانيه المجتمع الغربيّ حالياً بجمعه بين أعلى درجات التّقدّم وأدنى دركات الانحلال، الأمر الذي حدّر منه النّبيّ (صلّى الله عليه وسلّم) حين قال: « والله لا الفقر أخشى عليكم، ولكن أخشى عليكم أن تُبسط عليكم الدّنيا كما بُسطت على من كان قبلكم، فتتافسوها كما تنافسوها، وتهلككم كما أهلكتهم »².

¹ آدم محمّد، ما هي العولمة، مجلّة النّبأ، العدد 42، ذو القعدة 1420هـ، شباط، 2000م، ص5.

* يقسم المؤرّخون الدّولة العبّاسيّة التي استمرّت لخمس قرون إلى عصرين: عصر عبّاسيّ أوّل يعتبرونه العصر الدّهبيّ ويمتدّ من نشأة الدّولة عام 132 هجري حتّى أيام الخليفة الواثق بن المعتصم سنة 232هـ، وعصر ثان هو عصر الانحلال ابتداءً بخلافة المتوكّل على الله سنة 232هـ وانتهى بسقوط الدّولة العبّاسيّة على أيدي التّتار سنة 656هـ، وتميّز هذا العصر بكثرة الأموال في قصر الحكّام وحاشيتهم، ممّا أدّى إلى حياة التّرف والبذخ، والخيانة، وانتشار المعازف والقينات، والحفلات الغنائيّة، وتقريب الجهال والفسقة، وزيادة النّفقات، وتراجع الإيرادات، وتدخّل الأجانب خاصّة السّلاجقة منهم في أمور الحكم، وفساد الأسرة والبيت العبّاسي بسبب كثرة الجوّاري والسريّات والغلمان والخصيان...

² محمّد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب الجزية والموادعة، رقم 3158، ص780.

يعتبر الدين المرجع الأول للثقافة الإسلامية، لأنّ النهضة تقتضي العودة إليه عقيدة، ومعاملات، وأخلاقاً؛ لأنّ الخروج عن الأطر الشرعية يفضي إلى الدوبان في الآخر، والنفس إذا لم تشغلها بالحقّ شغلتك بالباطل، كما لم يثبت أن تخلّى مجتمع عن ثوابته وانسلخ عن أصوله جملة ثمّ حقّق ما كان يصبو إليه، « ويجب أن نأخذ العبرة الكاملة مما جرى للاتّحاد السوفييتي سابقاً، حيث أنّ انفتاحه الكامل والمتسرّع على الغرب قبل أن يُعيد ترتيب شؤونه وفق منطق العصر - وعلى نحو مستقلّ وخاصّ - أدّى به إلى التفكك السياسيّ والتحلل الخلقيّ، وحوله من دولة تتمتع بطموحات الدّول العظمى إلى دويلات تستجدي على أبواب الغرب، وتعجز حكوماتها عن دفع المرتّبات لضباط جيوشها المهيبة »¹.

يرى مزيان أنّ الحضارة الإسلامية ثوابت ثقافية واجتماعية تمثّل النّواة الأزليّة للهويّة الحضارية، لا تنقرض مهما طالتها رياح التّجديد، وأنّ الفكر الدينيّ هو الكيان الأعماق للكيان الاجتماعيّ بجوانبه المتعدّدة؛ ولعلّ من أسباب تركيزه على هذه النّقطة هو التّراجع الملحوظ لمنظومة القيم، الذي قابله تقدّم كبير للفكر الغربيّ، وتغلغل في أعماق البنية الثقافية للمجتمع الإسلاميّ، حتى كادت تتوارى أصول ثوابت في الشّرع الحنيف، إذ أصبح الحلال والحرام شأنًا روحياً بين العبد وربّه، ولم يعد المعولّ على مدى موافقة الأفكار وانسجامها مع المبادئ الإسلامية بقدر موافقتها للمنفعة واللّذة، فتحوّلت الوسيلة من أداة بناء إلى أداة تقويض، « ومن المؤسف حقاً أن تجربتنا التاريخيّة - وتجارب غيرنا أيضاً - تدلّ على أنّ اتّساع العمران وتقدّم المنتجات والوسائل التّقنيّة، كان مصحوباً دائماً بانخفاض درجة التّدين والالتزام، وكأنّ وعينا ليس مؤهّلاً لمعرفة الحدود التي يكون في تجاوزها عدوان على المبادئ والقيم والأصول التي نعدّها أساس حياتنا ورأس مالنا الثقافيّ والمعنويّ »².

إنّ الغاية من تجديد منظومات الفهم وتغيير مناهج التّفكير هو فقه الواقع والإدراك الصّحيح لمنظومة القيم التي تختلف من حيث الحسن والقبح من مجتمع لآخر، والتي يتمّ على ضوئها وضع معايير موضوعيّة للحكم عليها بمقدار ما يحقّق التّوازن، من خلال تفعيل

¹ عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص132.

² نفسه، ص123، 124.

بعض الأنساق الثقافية التي تضمن التطور، والاستفادة من الحضارة الغربية وفق متطلبات الثقافة الأصلية، وما تقتضيه من ردّ للمكونات الثقافية إلى أصولها، والتفريق بين الأصل والفرع، والجزء والكلّ، والمركّب والبسيط، والثابت والمتحوّل، والأنا والآخر؛ ذلك أنّ « الأفضل والأحسن في أحوال الأمم ليس موضع اتفاق دائماً، فالحرية الجنسية في الغرب مظهر من مظاهر التقدم والتحرر الذاتي، وهي في نظر المسلمين مظهر تخلف وانحطاط، كثرة المصاريف الربوية في بلد ما تعدّ ركيزة أساسية في النمو الاقتصادي حسب الرؤية الغربية، وهي في نظرنا علامة تخلف، لأن انتشار الربا في الرؤية الإسلامية لا يكون أبداً دليلاً على صحة الحياة الاقتصادية، وعلى خيريتها وهكذا، فمن أفق تحديدنا لجوهر التقدم يتم تحديدنا لمفهوم التخلف والعكس بالعكس »¹.

ختاماً ينبغي الإشارة إلى أنّ النظرة التي أوردناها سلفاً لا تعني بالضرورة اصطدام الحضارة الغربية مباشرة مع نظيرتها الإسلامية في كلّ جزئياتها، أو أنّها بُنيت على باطل في كلّ حيثياتها، بمعنى أنّ القول بمادية الحضارة الغربية، واستهدافها المنفعة واللذة لا يُجردها من أحقيتها في ميادين العلوم التقنية والتجريبية والصناعات المفيدة التي سبقوا المسلمين إليها، ما يجعل استيراد بعض كتبهم وترجمتها، والاستفادة من خبراتهم وتمثّلها، يكاد يكون واجباً إذا تجرّدت من فلسفاتهم الباطلة، فقد أمر النبي (صلى الله عليه وسلم) زيدا أن يتعلّم لغة اليهود، وقال الإمام الشافعيّ عن الطبّ " هذا علم غلبنا عليه أهل الكتاب؛ بيد أنّ ذلك ينبغي أن يخضع لمعايير تُحدّد سلفاً، مع مراعاة الفوارق على مستوى الأصول والثوابت، يقول مالك بن نبي : « فإن دعت الضرورة فإننا قد نقتبس الحاجات ولكن لا يجوز أن نقتبس وسائلها، فعندما بنا رسول الله صلى الله عليه وسلم مسجده في المدينة، اقتبس المسلمون الحاجة إلى وسيلة للدعاء إلى الصلاة، اقتبسوها عن النصارى أو اليهود في تنفيذ هذا النداء، وإنما جاءوا بوسيلة جديدة هي الأذان »².

¹ عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص112.

² مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص71.

3 - الشخص (الوثن) * والفكرة (الوثن):

ورث المجتمع الإسلامي غداة الحملات الاستعمارية الغربية ما يسمّى بصناعة الطاغية، وهي عقلية انهزامية تقوم على تقديس أشخاص أو أفكار أو أحداث أو محطات تاريخية متميزة، ما ساهم بقسط وافر في تأزّم الفكر الإسلامي النقدي خاصّة، إذ تمّ إعطاء الأسبقية والولاء للشكل على حساب المضمون، وللذات على حساب الموضوع، وللظاهر على حساب الجوهر، فاختلفت معايير الانتقاء، وحلّت العصبية والغلو محلّ الكفاءة والأخلاق .

وإذا أردنا التفتيش عن مصطلح (الوثن) أو (الطاغية) ** عند ولد خليفة ومزيان بالمعنى الحرفي كما ورد عند عبد الله الغدّامي فإننا قد لا نجد له مكانا، أمّا إذا بحثنا عمّا يقترب منه على مستوى المفاهيم والمضامين فنجدّه يتجلّى في (عبادة الأسلاف) أو ما يسمّى (بالطوطمية) عند ولد خليفة، ولا يخرج عن نطاق الاستلاب عند مزيان .

يتخذ ولد خليفة من مفهوم (الوثن) مرتكزا لتوضيح منهجه في التعاطي مع التاريخ وأحداثه، حيث يُحاول وضع حدّ فاصل بين الاستثمار في المحطات التاريخية واتّخاذها محورا لالتقاء الأجيال، وتحقيق الاستمرارية الثقافية، وحفظ الذات المعنوية للأمة التي لا تقبل بأيّ شكل من الأشكال « أن تفقد الذاكرة أو تتخلّى عمّا وصلت إليه من وحدة وتجانس عبر مئات السنين، لأنّها في هذه الحال تدخل في أزمة مع ذاتها وتسقط مع أول هزة تتعرّض لها »¹، وبين الاعتكاف في محرابه، واعتباره نسقا مغلقا غير قابل لقراءة جديدة

* ليس المقصود بها تلك المجسمات المادية التي كانت تنحت قديما لغرض العبادة والتّقدّيس فحسب، بل يلحق بها كلّ ما يشترك معها في العلّة (التّأليه والتّقدّيس) فيكسبها قسطا من العصمة في الوعي الفرديّ أو الجماعيّ، وبالتالي قد يتحوّل المال أو الهوى أو الشّخص أو الفكرة أو المذهب أو الحزب إلى أوّثان إذا انحرفت نظرة الفرد أو المجتمع إليها وتحوّلت من وسيلة إلى غاية.

** " يقال طغى فلان أي أسرف في المعاصي والظلم ، والطاغية: الجبار والأحمق والمنكبر والصّاعقة، والمراد به هنا من تولّى حكما فاستبدّ وطغى، وتجاوز حدود الاستقامة والعدل، تنفيذا لمآربه فيمن تناوله حكمه أو بلغت سلطته إليه" (بطرس البستاني، دائرة المعارف: قاموس عام لكلّ فنّ ومطلب، المجلّد 11، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1998م، ص165م)، وهي صفات في ذاته، وقد يلبسه بعض الناس ثوبا مخالفا فيما يعرف (بصناعة الطاغية) من خلال المبالغة في إطرانه والمغالاة في مدحه والتعصّب له ووصفه ب : بالإخلاص والزّعامة والتفرد والقُدرة، وبكونه المنفذ الأوحد، والبطل الخارق، ويأتي في صورة حاكم، أو سيّد كما يأتي في صورة عائلة من الأشراف، أو رجل دين، أو رجل مال وأعمال (ينظر، إمام عبد الفتاح إمام، الطاغية دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1994م، ص5، 6)

¹ محمد العربي ولد خليفة ، الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص127.

وتفسير آخر؛ ما يفتح المجال أمام تقديسه، وجعله فوق الزمان والمكان، كأحدى تمظهرات الوثنية وصناعة الطاغية، وهو ما يتنافى مع وجهة نظر الباحث الذي يرى أن « التاريخ هو أساسا تراكم للخبرة، وليس ذاكرة جامدة »¹.

أما عبد المجيد مزيان فينظر إلى الموضوع من زاوية مخالفة، حيث يرى أن الوثن يتشكّل تدريجيًا من خلال الانبهار بالآخر والاستجابة لإغرائاته، وجعل الحداثة الغربية قمة الحضارة ومقياس الحسن والقبح دون عرضها على المبادئ الكبرى التي تشكّل البنية الثقافية للأمم، مقابل إحداث القطيعة مع الماضي باعتباره عائقا أمام حركة التطور، حتى يُفسح المجال أمام تطبيق النموذج الغربي قسرا على مجتمع إسلامي يختلف جملة وتفصيلا من حيث التاريخ والعقيدة واللغة؛ وفي هذا يقول: « إن استيراد أجهزة وتلفيقها مع أجهزة أخرى على شعب لم يرد بعد إلى فطرته، إنما هي عملية عشوائية ومحض تضليل »².

إن من أسباب انحطاط الدول اتّخاذ أوثان (شخص أو فكرة) يُردّ إليها الأمر في النوازل والمستجدّات، نتيجة جعل أفكارها فوق المراجعة والنقد، وفوق المعايير والمرجعيات والقيم والمناهج، وإلباسها ثوب العصمة الذي ولّى زمانه بوفاة خير الأنام محمد (صلى الله عليه وسلم)، معلّم البشرية كقيّة الفصل بين الأفكار والأشخاص على أرض الواقع، من خلال انسجامه مع السواد الأعظم من المجتمع، وعدم تميّزه عنهم، « ومن جانب هذا فإن سلوكه العام قد ألقى في روع أصحابه الفرق بين ما يقوله بوصفه نبيا، وما يقوله بوصفه اجتهدا شخصيا، ولذا فإن الحباب بن المنذر سأل النبي (صلى الله عليه وسلم) يوم بدر عن الموقع الذي نزل فيه قائلا: هل هذا منزل أنزلك الله إياه، أو هو الرأي والأمر والمكيدة؟ ولما أجابه بأن ذلك اجتهدا وليس وحيا، قال: يا رسول الله ليس هذا لك بمنزل »³.

¹ محمد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، ص49.

² عبد المجيد مزيان طوفان الاستلابات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص12.

³ عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص46، 47.

وعلى هذا النحو نحا قبله نبيّ الله داود حين استدرك عليه ابنه سليمان عليهما السّلام في قصّة الحرث إذ نفشت فيه غنم القوم*، إذ عدل عن حكمه لحكم ابنه رغم أنّ كليهما صدر في ذلك عن اجتهاد شخصيّ وليس عن وحي إلهي، كما ثبتت عن الصحابة الكرام مراجعة بعضهم بعضا في كثير من المسائل، وعن الإمام مالك قوله "كلّ يؤخذ من قوله ويُردّ إلّا صاحب هذا القبر" يريد النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وعن الأئمّة الأربعة قولهم "إذا صحّ الحديث فذاك مذهبي"، ومعناه إذا خالف قلبي ما صحّ من السنّة فاضربوا به عرض الحائط، لأنّ الكلّ يعتريه الخطأ والصّواب، يقول مزيان على لسان المصلح الدّيني: «الوثنيّات أنواع وفنون، ومن أخطرها على النّفس ما نسميه الشّرك الخفيّ، (الذي يدب كدبيب النمل)، وهو بلسان عصرنا هذا التعلّق بالمقدّسات المصطنعة، والخضوع اللاّشعوري بنية أو غير نية تستعبد النّفوس استعبادا لا رحمة فيه»¹.

استنادا إليه يتبيّن أنّ السّجال الفكريّ، والمشاورة في الرّأي، سنّة مأمونة تنأى بالفرد عن الوقوع في تقديس الأشخاص، وترفع نسبة الصّحة في الحكم والتّقييم والتّخطيط، كما يتبيّن أنّ وجود عمل أو خطاب من أيّ نوع يقتضي نشاطا نقديا يصاحبه، يصحّح أخطاءه ويقوّم اعوجاجه، ويقرّبه إلى الكمال؛ فالمجتمع يُسهم بالقسط الأكبر في صناعة الطّاغية -أو كما يسمّى المثل الأعلى- من خلال إحاطته بجملّة من الامتيازات، في مقدّماتها الدّعاية الإعلامية، والحشد الجماهيريّ، والمساندة المطلقة من قبل فئة يُنسبون -زورا- إلى العلم والثّقافة والفكر، ونظرتهم لا تُجاوز موطئ أقدامهم، مما يشجّعه على الخروج عن المألوف،

* أخرج ابن جرير عن ابن عبّاس رضي الله عنهما في تفسير قوله تعالى: {وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ إِذْ نَفَشَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحَكْمِهِمْ شَاهِدِينَ (78)} (الأنبياء، الآية 78). أنّ رجلين دخلا على داود عليه السّلام أحدهما صاحب حرث والآخر صاحب غنم، فقال صاحب الحرث: إنّ هذا أرسل غنمه في حرثي فلم تبق من حرثي شيئا، فقال له داود عليه السّلام: اذهب فإنّ الغنم كلّها لك، ففضى بذلك داود، ومرّ صاحب الغنم بسليمان فأخبره بالذي قضى به داود، فدخل سليمان على داود فقال: يا نبيّ الله إنّ القضاء سوى الذي قضيت، فقال: كيف؟، قال سليمان: إنّ الحرث لا يخفى على صاحبه ما يخرج منه في كلّ عام، فله من صاحب الغنم أن ينتفع من أولادها وأصوافها وأشعارها حتّى يستوفي ثمن الحرث، فإنّ الغنم لها نسل في كلّ عام، فقال داود: قد أصبت، القضاء كما قضيت، ففهمها الله سليمان (ابن جرير الطّبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقيق: أحمد محمد شاكر، ج18، مؤسسة الرّسالة، ط1، بيروت، 1420هـ/2000م، ص475، 476).

¹ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، مجلّة الأصالة، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972، ص11.

والقوانين، والأعراف؛ فترتسم في الذهن « صورة الرجل الأوحـد المتفرد التي تنفي الآخر، ولا يقوم وجودها إلا بتفردـها، أي بإلغاء الآخر، وهذه هي صورة الطاغية »¹.

إنّ شعور الطاغية بالحماية المطلقة، والثقة الكاملة، والمساندة غير المشروطة، تجعله لا يبرّر كثيراً ممّا يفعل، وقد تسوّّل له نفسه أن يغيّر في الشرائع والأحكام والأنظمة والقيم بما يخدم دوام سلطانه؛ إذ يتوسّل لذلك بإشاعة أكذوبة "خدمة المصلحة العامة للوطن"، ويعينه على ذلك أذنابه الذين يبحثون عن مصالح شخصيّة هم أيضاً. ليتسبّب انقلابه على عقبـيه في أزمة نفسيّة للمجتمع يُقال لها خيبة الانتظار، وفقدان الثقة في المثل الأعلى الذي وضعه بيديه، فيتجرّع الخسائر المترتبة عنه، ويحاول التّعامل معها بإحدى طريقتين: « إمّا في رفض للمثال الأعلى الذي سقط، وإمّا في ردّة حقيقيّة يعتقد عبرها بإمكانية التعويض عن الإحباط باعتناق مثل أعلى آخر، وفي كلتا الحالتين فنحن نستبدل دون أن ندري مشكلة الأشخاص بمشكلة الأفكار »²؛ وقد عبر مزيان عن ذلك قائلاً: « كانت العملية الحضاريّة محاكاة يحاكي فيه الضّعيف القويّ، فيسلّح بسلاحه، وينتقل إلى مستواه، والمحاكاة هو ما تعتقد فيه خطأ أنه التّوارث الإنسانيّ الطّبيعيّ لحضارة واحدة شموليّة »³.

يستنتج المدقّق في الموضوع أنّ مساعي التّحديث غداة الاستقلال لم تكن سوى استكمالاً لمسار المشروع الثقافيّ والفكريّ والسّياسيّ الذي جاء به الاستعمار، الذي كان من أسمى غاياته طبع المجتمع بالطّابع الوثنيّ، الذي يتجلّى في تقديس الأشخاص وفي أحسن الأحوال التعصّب للأفكار؛ ليكون أقصى ما يمكن فعله هو الانتقال من وثن لآخر لا من حال إلى أخرى، وهو ما عبّر عنه مالك بن نبي بالقول: « لقد رأينا هذه الظّاهرة أثناء الثّورة الجزائريّة، فالنّخبة المثقّفة الجزائريّة لا تتمحور إيديولوجيّاً حول الفكرة الثّوريّة، وإنّما حول أصنام ألصقت بها بعض الصّحافة هذه الفكرة، وهذا يعني أنّنا لم نُشفّ بعد من هذا المرض،

¹ عبد الله الغدامي، النقد الثقافيّ قراءة في الأنساق الثقافيّة العربيّة، ص86.

² مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، دار الفكر، دمشق، 2002 م، ص81.

³ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستيلايات 2، مجلّة الأصالة، س2، ع7، صفر - ربيع الأوّل 1392 هـ / مارس - أبريل 1972 م، ص17.

وينبغي القول بأنه في مستوى النخبة لم يكن المرض نقياً كما هو عند الشعب، فنحننا المثقفة على استعداد لأن نأكل في سائر المعالف»¹.

إنّ الشفاء من العلل سالفه الذكر يقتضي التخلص من جملة الأمراض الثقافية التي تُقضي إلى الكسل الذهني والجمود الفكري، بسبب معالجة أهم القضايا انطلاقاً من زاوية رؤية ضيقة يتجسّد خلالها التعصّب للآراء والأفكار والأشخاص، استناداً إلى مقولات جاهزة ينبغي تفعيلها على أرض الواقع بدل الركون إليها، والاكتفاء بإيرادها على سبيل الاستئناس والمجادلة، ومن ذلك محاولة الاستدلال على ما تمّ اكتشافه حديثاً في الميدان العلمي والتقني بأي القرآن الكريم، والسنة الشريفة ضمن ما يُسمّى بالإعجاز العلمي في القرآن الكريم؛ فالأجدر أن يجتهد المسلم في اكتشاف تلك الحقائق، ويفعلها على أرض الواقع بدل الاكتفاء بالاستفادة منها لمجرد أنه مسلم، وينتظر إثباتها علمياً حتى يُحقّق الامتياز؛ فكثير من العلماء غير المسلمين الذين اكتشفوا تلك الحقائق أعلنوا إسلامهم لأنهم يجدونه مجسّداً على أرض الواقع، ولولا ذلك ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله، « فالفكرة الإسلامية لكي تقارع الأفكار الفعّالة للمجتمعات المتحرّكة في القرن العشرين عليها أن تستعيد فعاليتها الخاصة، أي أن تأخذ مكانها من جديد وسط الأفكار التي تصنع التاريخ»².

يُفهم منه أنّ النقاش يجب أن يكون على مستوى الأفكار، ومتى انحصر الجدل حول شخص بدل فكرة صُنّف المجتمع في خانة التخلف الفكري مهما بلغ من درجة التقدم الصناعي والعلمي، « فلقد أطلق القرآن الكريم تسمية الجاهلية - أي الجهل - على الوثنية التي سيطرت على الجزيرة العربية قبل الإسلام، ومع ذلك لم تكن تلك الجاهلية فقيرة في صناعة الأدب، فقد حفلت هذه الفترة بألمع الأسماء لكنّها ظلت تُسمّى الجاهلية أي عصر الجاهلية، لأنّ علاقاتها المقدّسة لم تكن مع أفكار وإنما كانت مع أوّثان الكعبة»³.

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص98.

² نفسه، ص110.

³ نفسه، ص96.

إنّ قراءة الواقع الفكريّ في العالم الإسلاميّ على ضوء ما ذكرنا سلفا يجعلنا أمام جاهليّة ثانية تشترك مع الأولى في صناعة الوثن، وتختلف معها اختلافا طفيفا في الوظائف التي يتقلّدها هذا الأخير؛ فإذا كانت الغاية منه عند المجتمع الجاهليّ هو عبادته للتقرّب من الله زُلْفى، فإنّ الدافع من تقديس الشّخص أو الفكرة في العصر الحديث هو التزلف من أصحاب القرار لنيل مآرب شخصيّة أحيانا، أو تعبيراً لرفض أفكار المخالف - وإن كانت قريبة من الصّواب - لعداوة معه، أحيانا أخرى، يقول العزّ بن عبد السّلام: « ومن العجب العجيب أن الفقهاء المقلّدين يقف أحدهم عل ضعف مأخذ إمامه بحيث لا يجد لضعفه مدفعاً، ومع هذا يُقلّده فيه، ويترك من الكتاب والسنة، والأقيسة الصّحيحة (...) وما رأيت أحدا عدل عن مذهب إمامه إذا ظهر له الحقّ في غيره، بل يصبر عليه مع علمه بضعفه وبعده »¹.

تفطن الاستعمار الفرنسيّ إلى الفجوة التي قد تسبّبها هذه النظرة في البنية التّقافيّة للمجتمع الجزائريّ، فكان أن نصبّ أوثانا من نوع خاص، تمثّلت في تقديس مشايخ الطّريقة في الزّوايا، ثمّ تبعها تقديس أضرحتهم بعد وفاتهم؛ وامتدّ هذا التّعظيم إلى يومنا هذا، وهو ما يُظهر فحوى ما قاله أحد القادة الفرنسيّين: « إنّ كسب شيخ طريقة أنفع لنا من تجهيز جيش كامل، وقد يكونون ملايين (...) أمّا كلمة الشّيخ فإنّها تجلب لنا القلوب والأبدان والأموال أيضا »²، ما يدلّ على صعوبة إرجاع المرء عن معتقداته الباطلة، وخير مثال على ذلك عمّ النبيّ (صلى الله عليه وسلّم) أبو طالب الذي أثر الموت على ملّة قومه رغم اقتناعه بصدق ابن أخيه، لنلّا يقال بدّل وغير*.

إنّ من مخلفات التعصّب أيضا تقسيم المجتمع على أساس غير جوهريّ، حيث يتمّ التّركيز على المظاهر في المعاملات خاصّة، فيُنظر مثلا إلى شخص ملتجّ على أنّه مثال

¹ عبد الكريم بكار، فصول في التّفكير الموضوعيّ، ص174، 175.

² أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، ج5، ص143.

* عن سعيد بن المسيّب عن أبيه قال: " لما حضرت أبا طالب الوفاة جاءه رسول الله صلى الله عليه وسلّم فوجد عنده أبا جهل وعبد الله بن أبي أميّة بن المغيرة فقال: أي عمّ قل لا إله إلا الله كلمة أحاجّ لك بها عند الله، فقال أبو جهل وعبد الله بن أبي أميّة: أترغب عن ملّة عبد المطلب؟ فلم يزل رسول الله صلى الله عليه وسلّم يعرضها عليه ويعيدانه بتلك المقالة حتّى قال أبو طالب آخر ما كلّهم: على ملّة عبد المطلب، وأبى أن يقول لا إله إلا الله. قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلّم لأستغفرنّ لك ما لم أنه عنك (محمد بن إسماعيل البخاري، صحيح البخاري، كتاب التفسير، سورة القصص، باب " إنّك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء"، رقم (4772)، ص (1197).

للورع والتدين والاستقامة، حتّى إذا صدر منه ما يخالف الشرع من الأخطاء التي لا يُعصم منها البشر حُطّ من علّ، وتمّ تعميم ذلك الحكم على كلّ من يشاركه المظهر؛ وهذا ما يؤدّي إلى نوع من التعاطف بين المتشابهين، والنفور بينهم وبين غيرهم، فيغدو المجتمع فرقا متنافرةً، وشيعا متناحرة.

وعليه فمن المجازفة العلميّة أن يُختزل الصّواب المطلق في شخص أو فكرة أو بعد أو قول، ذلك أنّه لم يثبت انفراد مذهب علمي أو فلسفي أو فقهي أو نحويّ به مطلقا؛ فاحتمال الخطأ قائم في الأمور الاجتهاديّة شأنه شأن الصّواب، لذا جعل لمن اجتهد وأصاب أجران، ولمن أخطأ أجر الاجتهاد؛ وعليه يجدر بالمتقّف التجرد من « الإعجاب الذي عادة يكون مغطيا وحاجبا على ما للآخرين من باطل، خاصّة كبار المشتهرين الذين هم أولى من غيرهم بالنقد والبيان »¹.

ختاما ينبغي التّعويل على مناقشة الأفكار بكلّ موضوعيّة، بعيدا عن كلّ أشكال التعصّب والغلوّ في الأشخاص والأفكار، لأنّ الرّكون إلى رأيٍ فريد، وتقليد شخص وحيد، يكشف عن ضعف في المناقشة والمواجهة، وقصر في النّظر، وهروب إلى الأمام، من خلال اختيار التّعامل مع وثن بدل التّعامل مع فكرة؛ كما لا يعني ذلك استبعاد المعالم والرّموز بحجّة تفادي الوقوع في فخّ العناقة والتبدي، لأنّه يضع الدّارس في إشكاليّة « توجيه السّهام المسمومة إلى الرّموز والمرجعيّات، بدعوى أنّه لا يوجد في الماضي والحاضر أيّ شيء مقدّس »²؛ فالمعرفة تتولّد عن طريق النّقد والمساءلة والنّقاش، لا بالتّسليم المطلق بمعطيات فكريّة وإعطائها طابع البداهة، حتّى تغدو مسلمات تستعلي على التّمعّن والنّقد، ولا باستبعاد مرجعيّات وخلفيّات وعقائد تستعلي فعلا على التّمعّن والنّقد بل وعلى الزّمان والمكان أيضا، مثلما هو الحال مع ما ثبت من الوحي.

¹ صالح اللّحيدان، نقد أصول الشّيعيّة، (د ط)، مكتبة الحرمين، الرّياض 1404هـ/1984م، ص46.

² محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثّقافيّة وقضايا اللّسان والهويّة، ص185.

4 - القابلية للاستعمار:

جاء مالك بن نبي بمفهوم القابلية للاستعمار، مفهوم يُشاركه فيه كثير من أهل الفكر قديما وحديثا مع اختلاف في الاصطلاح، لعلّ أبرزهم عبد الرحمن بن خلدون في نظرية "ولع المغلوب بتقليد الغالب"، وعبد المجيد مزيان في مقارنته لمصطلحي الاستلاب والاغتراب كما مرّ معنا؛ يقول بن نبي: « إنّ الاستعمار ليس من عبث السياسيين ولا من أفعالهم، بل هو من النفس ذاتها التي تقبل ذلّ الاستعمار، والتي تمكّن له في أرضها، ولن ينجو شعب من الاستعمار وأجناده إلّا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذلّ مستعمر، وتخلّصت من تلك الروح التي تؤهلّها للاستعمار »¹.

ورد المصطلح عند ولد خليفة بمعنى التبعية والتقليد، حيث اعتبره انعكاسا طبيعيا لعزل الفكر عن كلّ جديد، وعن تغليب النزعة الدفاعية، وهو ما تولّد عنه العزوف عن كلّ مجهود ذاتي للتفكير، كنتيجة إمّا للشعور بمركبّ النقص والنظرة الدونية للثقافة الأصلية، وإمّا للخلط بين الانفتاح والتبعية، وإمّا لسوء فهم المعنى السليم للتجديد بين الإصلاح على ضوء الثوابت والأصول، وبين الهدم ثم البناء على أسس الحداثة الغربية، وهو ما دفعه للقول: إنّ « الخطاب الثقافي الذي تعرّضنا له، والاتجاهات الفكرية المتفرّعة عنه تؤدّي جميعها إلى نفي الثقافة وإسقاط الفكر، فهي دعوة صريحة لاستيرادها جاهزة من السوق الأورو أمريكية »².

أمّا عبد المجيد مزيان فيفرّق بين ما يسمى بالغزو الثقافي وبين التبعية للآخر، إذ يعتبر أنّ مفهوم القابلية للاستعمار قد يتجلّى إمّا جبرا نتيجة صعوبة الفكّك من التأثير العميق الذي تفرضه الحضارة العالمية³، واتخاذ موقف سلبيّ على صعيد المقاومة الفكرية، لافتقاد الرّصيد العقائديّ، والسياسيّ، والاقتصاديّ، والثقافيّ، الذي يؤهلّها لذلك، وإمّا اختيارا نتيجة

¹ مالك بن نبي، شروط النهضة، ص31.

² محمد العربي ولد خليفة، الجوائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص206.

³ ينظر، عبد المجيد مزيان، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع المجتمعي - دراسة فلسفية واجتماعية -، ص24.

انتهاج طريق التبعية المطلقة طوعا من خلال تقليد الغرب تقليدا أعمى، ثم ادعاء الرّفص ظاهرا؛ لبيدو الفرد حينئذ وكأنّه يغزو نفسه بنفسه، « إنّها من هذا المنظار لذات حصانة مكذوبة، تدّعي الرّفص سوريا ولا تستطيع أن تقاوم في أي ميدان »¹.

إنّ أبرز الأسباب المؤدّية لهذه النّزعة الانهزاميّة هو انقلاب البصر خاسئا في كلّ مرّة تتمّ فيها المقارنة - من النّاحية المادّية خاصّة - بين أحوال المجتمع الإسلاميّ ونظيره الغربيّ اقتصاديّا وسياسيّا وثقافيّا، نتيجة صدّ المسلمين عن مقومات الحضارة وهم أولى بها من غيرهم، واقتناعهم إنّ لم نقل رضاهم بثوب المخلفين عن ركبها، بسبب ترجيح نظريّة المؤامرة في العلاقة مع الآخر، والتي تعني أنّ هذا الأخير هو المسؤول عن حالة التخلف، بتدخله المباشر في شؤونهم عن طريق الغزو الثقافيّ أحيانا، والتحكّم في سلطة القرار السياسيّ داخل تلك البلاد أحيانا أخرى، أو عن طريق التكتّل الاقتصاديّ بين مجموعة من الدّول لإضعاف العالم الإسلاميّ كاحتمال ثالث، يقول ولد خليفة متحدّثا عن استراتيجيّة تلك الدّول خاصّة الكولونياليّة منها للعودة في ثوب استعمار جديد: « وهي قادرة على الانتقام بأثر رجعيّ كلّما تأكّدت من تقهقر حركة التحرّر، وعجز عدد من البلدان المستقلّة حديثا عن إدارة شؤون بلدانها، وأخطر انتقام هو إضعاف الدّولة الأمّة الحديثة، وتفكيكها من الدّاخل تمهيدا لعودة الكولونياليّة Recolonisation بالتّطيل والتّهلّيل »².

يُفهم من هذا أنّ للاستعمار قدرة فائقة على التستّر بأقنعة مختلفة، يكتسبها من معرفته المسبقة لمواطن الضّعف في المجتمعات المستعمرة، ودراسته العميقة لنفسيتهم، ما يتيح له استعمالهم في وضعيات متنوّعة، وتحيّن الفرص السّانحة حتّى يتدخل في ثوابتهم فيفسدها عليهم؛ وهذا يعني أنّ استرجاع الهويّة أوّلا ثم الحفاظ عليها ثانيّا في سبيل استكمال المسار الثقافيّ يحتاج إلى جهد جهيد، لكنّ السّؤال المطروح: هل يصحّ تحميل مسؤوليّة الكسل العقليّ والرّكود الثقافيّ لمتّهم جاهز يتمثّل في القوى الأجنبيّة المهيمنة؟ وهل يحلّ ذلك إشكالا أم قد يكون جزءا من مشكلة أخرى ؟

¹ عبد المجيد مزيان، مدونة الأصالة الغزو الثقافيّ، مجلّة الأصالة، س3، ع23، صفر - ربيع الأول 1393 هـ / مارس أفريل 1973م، ص142.

² محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص280.

لا يؤمن كثير من أهل الفكر بما يسمى الفكر التأمري أو نظرية المؤامرة، من بينهم مالك بن نبي الذي يأخذ اتجاها معاكسا من خلال طرح فكرة القابلية للاستعمار، حيث يعتبره (الاستعمار) نتيجة حتمية وضرورية لحالة الانحطاط الثقافي والركود الحضاري الذي تعاني منه الأمة، يضاف إليه استعدادها لقبول الأجنبي، ذلك أن « الأراضي المنخفضة دائما تغري الماء بالاتجاه نحوها، والغرب حين يمارس نفوذه يكون كمن يحفر جزءا من نفق تحت جبل، وأدواته لا تمكنه من الاستمرار في الحفر إلى الجهة الأخرى، ونحن في الحقيقة الذين نقوم بحفر الجزء المتبقي من جهتنا، مما يجعلنا نساعد على بلوغ مآربه فينا »¹.

معلوم أن المبالغة في إلقاء التهم جزافا يورث عقدة البحث في كل مرة عن متهم جاهز، وأن التخلص من هذه النزعة يكون بالاتجاه نحو النفس مساءلة وتقويما ونقدا؛ ذلك أن المجتمع هو المسؤول الأول من خلال تصرفاته عن الموقع الحضاري الذي يحتله بين الأمم، يقول مزيان: « أما موقف التشكي المستمر، واسترصار البشرية على الغزاة الحقيقيين أو المزعومين، فلا محل له عند المفكر الجدي، لأنه مجرد موقف عاطفي، بل هو سلوك غريزي لا يتصف به إلا أضعف الضعفاء »². فقيمة المجتمع يستمدّها مما يقدمه على أرض الواقع، ومما يبذله في علاقته مع الغير، والقابلية للاستعمار: « هي مجموعة من المميزات النفسية والاجتماعية التي تجعل من أمة ما فريسة سهلة للغزاة المستعمرين »³.

تقرّر عند علماء النفس والاجتماع أن التشبه يُعدّ تمهيدا للمحاكاة، وأن المحاكاة طريق للتقليد والذوبان، وأنهما معا يُحيلان إلى الاستلاب والاعتراب، خاصة إذا كان المقلد إمعة لا ينتقي ولا يختار، كما أن من علامات نفاذ الزاد، واضطراب الدليل الاعتقاد بتسبب الغرب من قريب أو بعيد فيما وصل إليه المجتمع من تخلف، ثم التصرف خلاف ما تقتضيه تلك الحال، من خلال الإمعان في التشبه به في كل شيء، وهو خلاف السبيل الذي تجاوزت به

¹ عبد الكريم بكار، الأسئلة المحظورة، التأزم الفكري في واقعنا الإسلامي المعاصر، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 1431هـ/2010م، ص55.

² عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلة الثقافة، ع89، أكتوبر 1985م، ص17.

³ Voir, Mustapha boutefnouchet, La culture en Algeri Mythe et Réalité, SEND (Société nationale d'édition et de diffusion), Alger, 1982, p33.

بعض البلاد الإسلاميّة الأزمة، في صورة ماليزيا مثلا على عهد رئيسها محمد مهاتير* الذي قادها إلى المجد رغم اشتهاؤه بالعداء الكبير لدول الهيمنة، حتّى غدت علامة مسجّلة ومثالا يُحتذى، ما يؤكّد أنّ: « القضاء على مشكلاتنا، أو إصلاح أحوالنا لا يكون بإلقاء اللوم على الآخر، وتجاهل المصدر الأساسي المتمثّل في طبيعة التركيبة النفسيّة للأنّاس »¹.

إنّ من أمارات التّقليد والقبليّة للاستعمار أن يخضع صنّاع القرار على المستوى الفكريّ والعلميّ للمقاييس الأجنبية في المناهج التّربويّة، ومثله ما قامت به وزارة التّربية والتّعليم في الجزائر خلال الحقبة التي أشرفت فيها الوزيرة نورية بن غبريط من إقدام على حذف البسملة من الكتب الدّراسيّة، وتقليص لساعات مقياس الشّريعة الإسلاميّة ومُعاملها، ومنع لأداء الصّلاة في المدارس، وغيرها من القرارات التي لا تستند إلى عقل ولا منطق، « ففي حالات الإعراض عن الدّين والانغماس في المعاصي ينظر كلّ واحد من النّاس إلى أمور مثل البسملة في افتتاح الخطاب، وإلقاء السّلام، وقول (إن شاء الله) على أنّها أمانة على التّدين والالتزام، ولا يكون الأمر كذلك في حالات إقبال النّاس على التّدين والالتزام بتعاليم الإسلام، وإنّما يتطلّعون إلى أداء الفرائض والبعد عن المحرّمات، وقد عبّر عن هذه الوضعيّة أحد الشّعراء الأذكياء حين قال :

يقضى على المرء في أيام محنته أن يرى حسنا ما ليس بالحسن »².

يرجّح بعض الباحثين أنّ قرار إرسال البعثات العلميّة العربيّة والإسلاميّة إلى أوروبا كان من أهمّ الأسباب التي ساهمت في انحراف جزء كبير من البحث العلميّ عن مقاصده؛ ورغم

* من مواليد 1925م، تخرّج من كلّية الطبّ في جامعة إدوارد السّابع (جامعة ستغافورة لاحقا) عام 1953م، قُلّد عدّة مناصب سياسيّة، منها: العضويّة في البرلمان، ومنصب السّيناتور، ووزارة التّعليم، ورئاسة وزراء البلد عام 1981م، ثم رئيسا لماليزيا التي حققت في حقّبه طرفة اقتصاديّة وسياسيّة واجتماعيّة غير مسبوقه منذ استقلالها عام 1957م، اتّسمت سياسته بالاتّجاه شرقا (الاستفادة من تجارب الدّول الآسيويّة وخاصة اليابان) في كلّ المجالات، من أهمّ مؤلّفاته (معضلة الملايو) الذي أثار جدلا واسعا وتسبّب في إقالته وسحب العضويّة منه في البرلمان بسبب انتقاده لسياسة رئيس الوزراء آنذاك عبد الرّحمن تنكو وشعب الملايو بالكسل والرّضا بالدّونية (ينظر محمد الصّادق اسماعيل، التّجربة الماليزيّة محمد مهاتير والصّحوة الاقتصاديّة، ط1، العربي للنّشر و التّوزيع، القاهرة 2014م، ص122-125).

¹ زكي أحمد، مالك بن نبي، ومشكلات الحضارة، ط1، دار الصّفوة، بيروت 1992م، ص128.

² عبد الكريم بكار، تكوين المفكر خطوات عمليّة، دار السّلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، ط2، مصر، 1431هـ 2010م، ص44.

اشتمال هذا الكلام على جزء من الحقيقة إلا أنه يفتقد لمعايير تحديد المسؤوليات في ذلك، حيث يجعلها مشتركة بين أصحاب القرار والباحثين في حد ذاتهم، بينما يرى آخرون أنه من الإجحاف تحميل الحكومات تلك التبعات، لأن الغرض منها بادي الأمر كان الانتقاء من العلم والحضارة ما يعزز الروابط الاجتماعية والثقافية، ولكن المفاجأة كانت في تخلي الطلبة والباحثين عن القدر الأدنى من حضارتهم، وإعجابهم الشديد بروح أوروبا وتقاليدها، شأنهم شأن طلبة الأمم الأخرى، فلقد « أقبل الهنود على التعليم السياسي الغربي وكانت النتيجة أنه حملهم على المطالبة للهند بالحكم الذاتي الذي تتمتع به بريطانيا العظمى »¹.

كان من مخلفات ذلك التأثير استنساخ كثير من القيم الغربية، حيث أضحى التغريب تحرراً، والاستلاب تقدماً، والديانة والعري انفتاحاً، والتدين رجعية وتزمتاً، والتبرج ثقافة، والحجاب تخلفاً، وغدا « استعمار الحياة بتعبير هابرماس استثماراً »²، وقام الإبداع على التنكر للتراث، وهلم جرا. كما تم استيراد النظريات الغربية وإقامتها قسراً في المناهج العلمية، فنشأ وشب عليها طلبة العلم، فأضحوا عبيداً لها، ملتزمين بها ولو بعد حين، رغم تجاوزها من قبل الغرب نفسه ونسخها بنظريات جديدة، « فلما ظهر الفكر الاشتراكي في الغرب وقامت الماركسيّة الشيوعيّة ظهر بين المسلمين أحزاب اشتراكيّة، وأحزاب شيوعيّة أيضاً (...) ولما نشأت في أوروبا التكتلات والأحلاف وحلّت محلّ القوميّة نشأ عند المسلمين أحلاف أو اتّحادات مثل: حلف بغداد أو الاتّحاد بين السّعودية ومصر، وبين السّعودية واليمن (...) ولما انهارت الشيوعيّة وعاد الغرب إلى الخضضة واتباع السوق اتّبعهم النّاعقون هنا أيضاً وأصبح التّخصيص هو الحلّ، وأصبحت التّجارة الحرّة هي الأصل، وكلّما دخل الغرب جُحر ضبّ دخله المتشبّهون به »³.

تطرق جمع من أهل العلم إلى جملة من الأفكار والمناهج التي تُعدّ من القابليّة للاستعمار، ومن علامات الهزيمة النفسيّة؛ منها أن يتّخذ المسلمون من التّاريخ الميلاديّ تقويماً لهم بدل

¹ العالم والغرب من الفكر السياسي والاشتراكي، ترجمة رفائيل جرجس، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، الجمهوريّة العربيّة المتّحدة، (د ط) (د ت) ص36.

² ينظر، سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص732.

³ نفسه، ص731، 732.

التّقيوم الهجريّ نزولا عند رغبة الغرب الذي اشترط إلغاءه « فاشترطوا ذلك على الخديوي في مصر، واشترطوه على الدولة العثمانية »¹.

ومنه التّسليم بكون جرينتش الإنجليزيّة* هي مركز العالم، في حين أثبت العلم أنّ مكّة أصحّ موقعا وأقدس مكانا، يقول الدكتور كيسرلنج وهو نصرانيّ نمساويّ كثير البحث في التاريخ: « إنّ خط الطّول الأساسيّ ليس في بلد جرينتش الإنجليزيّ، ولكن في مكّة التي تقع على خط طول 40 درجة، والتي تحتوي على الكعبة المشرفة، ويمثّل المركز المقدّس لمكّة فقط الاتجاه الصّحيح »².

من مخلفات القابليّة للاستعمار أيضا رضا المجتمعات الإسلاميّة بتصنيف الغرب لها ضمن الدّول النّامية أو بعبارة أصحّ المتخلفة، وتسليمهم بالمعايير المتّبعة في ذلك، بعد أن استقرّ في وعيهم أنّهم كذلك، والدّليل ما يرطن به السّاسة والمفكّرون والأساتذة في كلّ مناسبة بقولهم: نريد أن نصل إلى مصاف الدّول المتقدّمة، يريدون النّسج على منوالها واتّباع خطاها، متناسين أنّ الله تعالى أعزّ هذه الأمّة بالإسلام، فمتى ابتغت العزّة في غيره أدلّها الله، « وحظّ الإنسان من الكرامة، والسّلامة من الإهانة، بحسب حظّه من الإيمان قولا واعتقادا وعملا، فمن طلب العزّة بغير الدّين ذلّ، ومن رام الكرامة بغير الإسلام أهين »³.

كما تتجلى القابليّة للاستعمار في أوضح صورها في المناهج التّعليميّة التي تشكّل المنظومة التّربويّة في كثير من بلاد الإسلام، إذ تخضع لمقاربات فلسفيّة، وتيّارات فكريّة، ومدارس أدبيّة غربيّة، تتعارض في كثير من جوانبها مع الهويّة الإسلاميّة؛ كاشتراكيّة ماركس، وتطوريّة داروين، وفلسفة كانت، ووجوديّة وميثاليّة هيغل، بالإضافة إلى المدارس

¹ سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص722.

* Greenwich بلدة في جنوب شرق لندن، تشكّل اليوم جزءا من لندن الكبرى، تم اختيارها عالميا لتشكل (صفر الزّمان) ، وبناء على ذلك يتمّ تحديد توقيت كلّ مدينة في العالم، يرجع سبب هذا الاختيار إلى أهميّة وجود يوم واحد على سطح الأرض، لأنّ الجزر التي تقع على الخطّ 24 ساعة غير مأهولة، ويتواجد خطّ غرينيتش المميّز بخطّ أسود مرسوم على الأرض نصف في الشّرق ونصف في الغرب على مستوى حديقة غرينيتش الشهيرة .

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص725.

³ عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، الجامع للبحوث والرّسائل، كنوز إشبيليا للنّشر والتّوزيع، ط1، 1426هـ 2005م، المملكة العربيّة السّعوديّة، ص517.

الأدبية المختلفة، كالرومنسية والواقعية وغيرها، وما صاحبها من دعوات علمانية تدعو إلى فصل الدين عن الأدب تحت غطاء ما يُسمى "الفن للفن"، ناهيك عن استبدال الرموز العربية بالفرنسية على مستوى العمليات الرياضية، بالإضافة إلى فرنسا كل التخصصات العلمية في التعليم العالي، ومزاحمة الفرنسية للعربية حتى في بعض الشعب الإنسانية والاجتماعية، واشتراطها حتى في مسابقات التوظيف الخاصة باللغة العربية نفسها، وربما كانت الفاصل في الحكم على الكفاءة، وفي هذا يقول ولد خليفة: « ولا يكاد يخرج الجامعيون في كثير من أعمالهم عن الأطر المفاهيمية والأنساق الفلسفية المعدة في الغرب الأوروبي الأمريكي، الموجهة لتطبيقها نصًا وروحا في بلدانهم ومجتمعاتهم، كما يرى ساسة الغرب ونخبه الفكرية أنّ القيادات المثقفة والسياسية في بلدان الجنوب مدينة لهم بكل شيء، فهم في نظرهم تلاميذ وينبغي أن يبقوا كذلك دائما »¹.

أما على مستوى التاريخ فالحاصل أنّه استُغلّ هو الآخر لمآرب تغريبية، وإلا كيف نفسّر الإغفال المتعمّد للحضارة الإسلامية في التسلسل الزمنيّ التاريخي في المناهج التربوية للبلاد الإسلامية نفسها، حيث تُدرّس الحضارة اليونانية والرومانية ثم يتمّ الانتقال مباشرة إلى عصر النهضة الأوروبية، مع مرور الكرام على الحضارة الإسلامية التي تُدمج ضمن فترة العصور الوسطى، وهي فترة بين التاريخ القديم والحديث الممتدّ إلى التاريخ المعاصر، رغم تأثيرها البارز في تلك النهضة على مدار قرون؛ يقول المفكر الفرنسي روجي غارودي : « ولد الغرب الحديث في إسبانيا تحت حكم ألفونس السادس، وفي صقلية تحت حكم فريديريك الثاني، وكلاهما معجبان شغوفان بالثقافة الإسلامية، فكانت الحضارة العربية قابلته وأمه المرضع »².

كما لم يسلم (التاريخ) من التدليس على المسلمين، من خلال العودة إلى التفسيرات المادية والفلسفية، والتغاضي عن العامل الإيماني الذي يُعدّ أصلا لا غنى عنه في هذا الباب، اتّباعا

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 290.
² روجي غارودي، الإسلام دين المستقبل، تر: عبد المجيد بارودي، دار الإيمان للطباعة والنشر، (د ط)، بيروت (د ت) ص 106.

لمنهج المستشرقين والمبشرين الذين تعمّدوا إظهار التاريخ الإسلامي في صورة إنتقاميّة شهوانيّة، « فنحن نقرأ في هذه المقرّرات مثلاً: أن غزوة بدر كان هدفها تعويض ممتلكات المسلمين بمكّة، وأنّ فتح - مصر - خاصّة كان سببه ما عرفه عمرو بن العاص عنها في الجاهليّة من خصوبة الأرض ووفرة الخيرات، وأنّ فتح الأندلس هدفه مدّ الإمبراطوريّة الإسلاميّة إلى أوربا ... »¹، متجاهلين عمدا العودة إلى تداعيات الأحداث، وملابساتها، وتسلسلها التاريخي، رغم أنّ الحكم عن الشّيء فرع عن تصوّره؛ ولو كان في قلوب المؤمنين حظوظ نفس لما آثروا الفرار بدينهم، والتخلّي عن أوطانهم وأموالهم، طلبا لما عند ربّهم من الرّضا والرّضوان؛ ثمّ إنّ من المعلوم أنّ الحرب تستلزم دراسة وتنظيما وتخطيطا وتنفيذا، وبالتالي من الطّبيعيّ أن تأخذ أشكالا عدّة، تبعا لعوامل دينيّة واقتصاديّة وعسكريّة وسياسيّة.

ولقد شجّع الاستسلام المطلق لكلّ ما يصدر عن الغرب هؤلاء المستشرقين على بثّ تلك الأفكار العدائيّة دون حرج، مستهدفين الرّوح المعنويّة والتأثير سلبا على فكر أولئك النّاس، لضمان التّبعيّة لتلك الثقافة شعوريّا ولا شعوريّا، ومنه الإبقاء على تصوّر الغربيّ - رغم طابعه الديناميكيّ المتغيّر وفق الزّمان والمكان - في قمّة الاختيارات النّقاقيّة والحضاريّة، ما يقتضي الاندماج الكامل في تلك البنية، والتخلّي عن كثير من الخصوصيّات المحليّة والمقوّمات الشّخصيّة، وهو ما عبّر عنه مزيان بالقول: « تعودنا حسب قوانين التّفكير العلميّ التي تشبّعنا بها أن نوّمن بالقوانين حتّى فيما يخصّ معرفتنا للمصير الإنسانيّ، ويبدو لنا أن ما كان عبر التاريخ من نشوء حضارات وتصادمها، وانقراض أنواع منها، وسيطرة نوع واحد لأنه الأقوى كان من قبيل الحتميّة، ونحن مُجبّرون على ضبط القوانين العلميّة بناء على ما كان، أمّا ما هو في الإمكان فهو مجرد خيال »².

¹ سفر الحوالي، العلمانيّة نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة، دار الهجرة، (د ط)، المملكة العربيّة السّعوديّة، (د ت)، ص 610، 611.

² عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات 2، مجلّة الأصالة، س 2، ع 7، صفر - ربيع الأوّل 1392 هـ / مارس - أبريل 1972 م، ص 18.

ومن القابلية للاستعمار اعتبار التحدّث باللّغة الفرنسيّة من سمات التقدّم الحضاريّ، حتّى اشتهر بها المجتمع الجزائريّ وشاع استعمالها في مختلف الأوساط الاجتماعيّة، فلم تعد حكرا على رجال السياسة وأصحاب الطّبقة الأرستوقراطية ورجال الأعمال؛ وهو ما مكّن للفرنسيّة التي خدمتها الظروف فسجّلت تقدما كبيرا في الجزائر تزامنا مع تراجع العربيّة خصوصا في العشريّة السّوداء، حين اقترنت بما يُسمّى الفكر الإرهابيّ والإسلام السياسيّ، « من النّاحية الثقافيّة يُجمع كلّ المعنّيين بالدراسات الاستراتيجية على أنّ فرنسا قد حقّقت هيمنة كاملة جعلت الجزائر البلد الثّاني للفرانكوفونيّة بعد فرنسا نفسها، وهو شيء لم يحقّقه الاحتلال خلال قرن وثلاث ¹».

إنّ من القابلية للاستعمار - كذلك - تبني نفس المصطلحات والألفاظ التي تفرضها دول الهيمنة، والاطمئنان لها تحت شعار (لا مشاحّة في الاصطلاح)*؛ إذ يعني ذلك الدّخول في لعبة اصطلاحية مع آخر حدّد قواعدها سلفا وكان فيها الخصم والحكم، منها تسمية احتلال البلاد الإسلاميّة محاربة للإرهاب، والكفر حريّة اعتقاد، والرّبا فائدة، والإسلام منه ما هو سياسيّ وما هو معتدل، والخمر مشروبات روحيّة، والزّنا حبّ، والزّانيات أمّهات عازبات، وهلمّ جرا؛ أي أنّنا أصبحنا نتلقّى تلك المفاهيم والمصطلحات ونتداولها في معالجة مشاكلنا بحكم التّبعية والإيحاء والكسل العقليّ، وهو رأي ولد خليفة القائل: « فنحن على سبيل المثال نستمع في تعاليقنا السياسيّة إلى مصطلحات من نوع مشكلة الشّرق الأوسط وهو يعني

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص 144.

* معنى القاعدة أن " الخلاف إذا كان واقعا في الأمور الاصطلاحية، فإنّه لا ينبني عليه حكم ولا اعتبار به " (الشّاطبيّ، الموافقات، شرح وتعليق الشّيخ عبد الله درّاز، ط2، المكتبة التجاريّة الكبرى، مصر 1395م، 5، ص218) " وإنما يظهر إعمال هذه القاعدة فيما لو حصل الاتفاق على المعنى واختلفوا في التسمية أو في اللفظ، فلا بدّ إذن من تقدير تتّمة لهذه القاعدة وهي (بعد الاتفاق على المعنى)، ثم إنّ هذه القاعدة ليست على إطلاقها، بل هناك شروط لا بدّ من اعتبارها وتقييد القاعدة بها وهي أربعة :

- وجود مناسبة معتبرة تجمع بين الاصطلاح ومعناه.
- ألا يكون في هذا الاصطلاح مخالفة لشيء من أحكام الشّريعة.
- ألا يترتّب على هذا الاصطلاح مخالفة للوضع اللّغويّ أو العرف العام.
- ألا يترتّب على هذا الاصطلاح الوقوع في مفسدة الخلط بين المصطلحات.

والقدر الجامع لهذه الشروط الأربعة هو: ألا يفضي هذا الاصطلاح إلى مفسدة، وهذه المفسدة قد تكون مفسدة لغويّة أو مفسدة عرفيّة أو مفسدة شرعيّة أو مفسدة اصطلاحية " (محمد بن حسين الجيزاني، قاعدة لا مشاحّة في الاصطلاح دراسة أصوليّة تطبيقيّة، مجلّة الأصول و النّوازل، ع 2، 1430هـ، المملكة العربيّة السّعودية، ص97)

الاحتلال الإسرائيلي لأراضي دول عربيّة، وكان من المفروض أن نستعمل مصطلح العدوان الإسرائيلي (...) وليس غريبا أن تعمل وسائل الإعلام الغربيّة على نشر وترسيخ هذه المغالطات، ولكنّ الغريب أن تتسرب إلينا تلك العملة المزيفة وتجد لدى وسائطنا الإعلاميّة تقبّلا يعطيها رصيда من الحقيقة والمصادقيّة»¹.

ويدخل فيما ذكر آنفا استبقاء الأسماء التي وُضعت للمدن والشوارع ومختلف المنشآت المشيّدّة إبان الاحتلال الفرنسيّ على ما كانت عليه قبل الاستقلال، رغم استبدالها من قبل الدولة بما هو خير منها، وعلى ما تحمله من معنى منكر في ذاتها، كلافيجري مثلا في الحرّاش التي تُقَل على الألسنة تسميتها بالمحمّدية رغم ترسيم التسمية من الدولة، ونفس الشيء في مختلف البلاد العربيّة « فمصر ما هي إلا القبط (يجبت)، وبلاد الشام جعلوها سورية لأنّ سوريا هي الإله الشمسيّ عند الروم، وهو الاسم الذي كان الروم يسمونها به قبل الإسلام ومنهم هرقل، واسطنبول يسمونها بيزنطة، وهكذا »².

ومثله إشاعة مصطلح المبادئ المستوردة في إشارة للقيم الغربيّة الإيديولوجيّة الدخيلة على المجتمع الإسلاميّ، حتّى يكون لها نوع من المصادقيّة، وهي التي يفضل مزيان تسميتها بالغزو الثقافيّ، « فإذا كانت هناك مبادئ مستوردة، فكلمة استيراد تقتضي نوعا من الاختيار، نحن في عصر غزو ثقافيّ لا يسمح بالاختيار، ولكنّه الإخضاع والخضوع »³.

ومن ذلك ما اعتمده الغرب من خطاب مزيف عمد إلى تغليف مفاهيمه بمصطلحات إسلاميّة وتراثيّة لنقلها إلى جمهور المسلمين، بعد تأكّده أنّ الضمير المسلم يأبى قبولها بحكم تكوينه المعرفيّ، وأنّ السواد الأعظم منهم يميل إلى "الشخصانيّة" أي تشخيص الأفكار من خلال الاهتمام بقائلها أكثر من اهتمامه بحقائقها، فعدل عن تقديم الاشتراكيّة على أنّها نظريّات ماركس وإينجلز إلى تقديمها - زورا - بوصفها تستمدّ أصولها من أفكار الصّحابة والتابعين والأئمّة الفقهاء، وزعم أنّ للحركة الشيوعيّة أصولا في التاريخ الإسلاميّ ثمّله

¹ محمد العربي ولد خليفة، حوارات سياسيّة وثقافيّة في رواق الدبلوماسية، ص 99.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص 1354.

³ عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة (الغزو الثقافيّ)، مجلّة الأصالة، س3، ع13، ص147.

حركة القرامطة*، ومن ذلك أيضا محاولة التقريب بين الفكر الغربي بكلّ جذوره الإغريقية والصليبية، ومدارسه الداروينية، والفرويدية، والماركسيّة، والساتريّة، والعلمانيّة، والليبراليّة وبين فكر علماء وفلاسفة مسلمين كالغزالي وابن رشد وابن خلدون؛ فكان من نتائج التأثير بهذا التوجّه ظهور يسار إسلامي، ويمين إسلامي، وتصنيف جمع من الصّحابة والتّابعين إلى ليبراليين وديمقراطيين واشتراكيين وهكذا¹.

5- منظومة القيم بين النسبي والمطلق :

جُمع للعصر الحديث من النظريّات العلميّة والفرضيّات الفلسفيّة والمذاهب الأدبيّة والتّيّارات الفكريّة ما لم يُجمع لغيره، وفُتح الباب أمام تعدّد الآراء وتباين الاحتمالات كما لم يُفتح من قبل؛ فوقع النَّاس في إشكاليّة الانتقال والاختيار بين ما يوافق القيم الأصليّة للمجتمع وما يتعارض معها، ما جعل الغموض يكتنف كثيرا من الآراء، ويحوّلها إلى مجرد وجهات نظر تحتمل الخطأ والصّواب، وتحتاج إلى كثير من الجهد الذهني لفهمها وتحليلها ثمّ تفسيرها، مما أفضى إلى طرح إشكاليّة النسبيّ/ المطلق فيما يتعلّق بمنظومة القيم.

تقترب عملية البناء الحضاريّ من الكمال كلّما استندت إلى مرجعيّات قيمية، فالتقدّم يقوم على ضوابط مادّية وأخرى معنويّة لا تستغني إحداها عن الأخرى، ومتى تطوّرت الأمة حضاريا وتراجعت أخلاقيا اختلّ بناؤها واضطرب سلّم قيمها، وتبعه قلة اهتمام بأمّهات أمورها وإعلاء من سفاسفها**؛ وهو ما جعل الإسلام يضع معايير وضوابط لسلوكيّات الفرد والجماعة تحول بينهم وبين الوقوع في حالة عدم التّوازن التي ذكرنا، « والإسلام في

* فرقة إسماعيليّة أقامت دولة في بلاد البحرين (شرق شبه الجزيرة العربيّة) إثر ثورة اجتماعيّة وسياسيّة ضدّ الدولة العبّاسيّة اعتبرها بعض الباحثين من أوائل الثّورات الاشتراكيّة في العالم، وينسب القرامطة إلى حمدان بن الأشعث الأهوازي الملقّب ب(قرمط)، الذي لقّب بذلك لقصر كان فيه، اتّخذوا مبدأ التشيع راية لهم، واتّخذوا في سبيل بلوغ مآربهم كلّ مباح وغيره، وقد بيّن المؤرّخون أمثال الطّبري والغزالي وابن الجوزي وابن كثير والشّهرستاني وابن الأثير وغيرهم أنّ هدف القرامطة كان القضاء على الإسلام بعد تسلّم الحكم .

¹ ينظر، طه جابر العلواني، قضايا إسلاميّة معاصرة، إصلاح الفكر الإسلامي، ط1، دار الهدى للطباعة والنّشر والتوزيع، 1421هـ/2001م، بيروت(لبنان)، ص56.

** توافه الأمور وشكليّاتها وكلّ مبتذل رديء وحقير، جاء في الصّحاح للجوهريّ: وسفاسف الأمور: توافهها التي تتبني على الخسة والدّناءة وعدم المروءة، وقد ورد اللفظ في حديث النبيّ صلّى الله عليه وسلّم إذ قال " إنّ الله كريم يحبّ الكرم، ويحبّ معالي الأخلاق ويكره سفاسفها" رواه الحاكم في المستدرک، و صحّحه الألباني في السّلسلة الصّحيحة.

ذلك لا يطلب من الإنسان قتل الغرائز، ومقاومة الدوافع، والهروب من عالم الواقع المادي بدعوى العيش عبودية ورهينة، إنما يقوم بعملية تصفية يوجّه فيها الغرائز ويهذب في طريقها الدوافع في حدود خلقته ونطاق استعدادها، وعدم تكليفه فوق ما يطيق»¹.

هذا ما يضعنا أمام إشكالية فكرية محضة تستلزم الإجابة عن جملة من التساؤلات منها: علام يقوم سلم القيم وما المعايير المتبعة في تحديده؟ هل تنسم القيم بالثبات المطلق، أم هي ثابتة في ذاتها متغيرة في أحوالها وتجلياتها؟ وهل الأسبقية للتقدم العلمي والتقني أم للنمو الأخلاقي؟ ثم ما السبيل لمواجهة التفكير المتعمد لتلك المنظومة تحت غطاء الحداثة تارة والعولمة تارة أخرى؟

يُشتق مصطلح القيم من الأصل (ق ي م) الذي يُحيل في اللغة العربية على الشيء الثمين ذو المنزلة الرفيعة، وهو في الاصطلاح قريب من ذلك، إذ يتمثل في الأرضية الفكرية والشعورية التي تشتمل على مرجعية أخلاقية ودينية واجتماعية وسياسية يقوم عليها مجتمع ما، و«القيم أيضا معايير نحكم من خلالها على سلوكياتنا وسلوكيات الآخرين، معايير تحبذ نوعا من القيم، وتنفر من أضدادها، فالكريم ممدوح ومحترم وقدوة، والبخل مذموم وناقص ويستحق نوعا من النبذ الاجتماعي، بهذا يتبين بأن القيم والقوانين تشكلان معا ركائز أساسية لأي حياة اجتماعية»².

استنادا لما سبق يتبين أنّ كلّ فعل حضاري أو تجربة ثقافية ينبغي أن تخضع لدراسة عميقة على أساس القيم قبل الاستفادة منها عمليا، أي أن نسلّك طريق الانتقاء لما نريد مع ما يتوافق وتلك الضوابط، لا محاولة تكيف المعايير مع ما يفد إلينا من تجارب جديدة؛ فالقضية قضية عقل وحكمة وليست قضية تطفّل واستجداء، والقيم هي الجوهر الثابت الذي لا مجال للتنازل عن شيء منه وإلا انتهى الوجود المعنوي للبشرية، «فهنالك عوامل دائما خارجة عن طبيعة النظام المعرفي، وتلك العوامل هي التي تحدّد مدى فاعلية ذلك النظام؛ عقيدة الأمة ومبادئها الكبرى وعلاقاتها الراسخة ومفاهيمها الأساسية هي التي تتحكم في

¹ محسن عبد الحميد، منهج التغير الاجتماعي في الإسلام، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1403هـ، ص51.

² عبد الكريم بكار، كيف يفكر المسلمون في القرن 21، ص35.

هضم الأمة للمعارف الجديدة، وهي التي تحدّد درجة حساسيّة المجتمع نحوها «¹، قال سقراط: « الفضيلة علم والرذيلة جهل »².

لا يمكن إنكار التأثير الذي يُحدثه المحيط على سلّم القيم، لأنّ الإنسان في نهاية المطاف هو ابن بيئته، غير أنّ درجة التأثير تختلف من شخص لآخر حسب الاستعداد الفكريّ، ونسبة القابليّة لأفكار المجتمع والتّعامل معها إذا خالفت الواقع والثّوابت؛ فقد تفقد القيم معناها في حال الجمود والعزلة، أي حين تبقى مجرد شعارات نظريّة تفتقد للتّواصل مع المجتمع، بما أنّها - على العموم - مطلقة من حيث الجنس، نسبيّة في تجلّياتها؛ فمن اتّصف بالكرم يُسمّى كريما، ومن اتّسم بالشّجاعة يُدعى شجاعا، ومن عُرف بالصدق نُودي صديقا وهكذا، « هذه المطلقيّة في القيم هي سرّ قوتها، وهي سرّ ضعفها في آن واحد، إذ أنّ عدم امتلاك الوعي لحدود بيّنة للقيم والأخلاق يجعلها مرتبهة لتجسيدات في سلوك النّاس »³.

تنبثق منظومة القيم من البنية الثقافيّة للمجتمع، التي تتّصل اتّصالا وثيقا بالهويّة وما يندرج تحتها من عقائد، وأعراف، ومبادئ، وخصائص، يتميّز بها المجتمع عن غيره، فتدور معها وجودا وعدما، لأنّ يكون هناك فاصل كبير بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، أو بين البنية والقيمة، ذلك أنّ الحذف أو التّثبيت لقيم دون أخرى يعود حسب ولد خليفة إلى التّوازنات التي تطرأ على المجتمع، ويضرب لذلك مثلا فيقول: « قد تشعر بعض البلدان بخطر وهميٍّ أو حقيقيٍّ على قيمة مركزيّة، فتعمل على التّأكيد عليها في نظامها التّربويّ، كما هو الحال في فرنسا فيما يخصّ اللائكيّة بعد حادثة شارلي إبيدو الفرنسيّة مثلا، ولذلك من أهمّ محاور الإصلاح الحاليّ في فرنسا هو التّأكيد في مناهج التعليم على اللائكيّة في برامج التّربية في الابتدائيّ وفيما بعده »⁴.

¹ عبد الكريم بكار، كتاب تجديد الوعي، ص 61.

² مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، ص 40.

³ عبد الكريم بكار، كتاب تجديد الوعي، ص 78.

⁴ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 266.

تجدر الإشارة إلى أنّ المحافظة على البنية الثقافية ليست بالأمر الهين، إذ تستلزم توفرّ عدّة شروط؛ منها وضع الهوية في حصن حصين تحافظ فيه على المسافة بينها وبين المتغيّرات التي تطرأ على العصر باستمرار، ومنها ضرورة الاطلاع على التاريخ الحضاريّ للأمم بائدة وحاضرة، ومحاولة فهم الصّراع الخفيّ أحيانا والمعلن أحيانا أخرى بينها، ليتسنى اكتشاف الثغرات التي يجب تجاوزها حتّى لا تؤثر سلبا على البنية الثقافية الأصيلة، ومنها الاتفاق على المبادئ العليا والأسس العامّة التي لا تقبل التفاوض والنقاش، والتي تقتضي الالتزام بها والإذعان لها، وبالمقابل تحديد المفاهيم التي تتوقّر على هامش للأخذ والعطاء، « فثبات النّواة في منظومة القيم لا يعني أنّ محيطها كتلة واحدة، فهو أشبه بسلسلة عنقوديّة يحمل كلّ منها عنوانا مميزا، مثل الدّين أو الخصائص الوطنيّة أو التاريخ ورموزه أو الدّيمقراطية .. إلخ »¹.

تتميّز البنية الثقافية الإسلاميّة بالمرونة، لكونها تصدر عن وحي معصوم، لم يرد فيه صراحة ما يدلّ على رفض التّجديد في المجال العلميّ والمعرفيّ، ولا الانغلاق على التّراث والاكتفاء بما جاء به الأوّلون، بل عدّ ذلك من وهن العزائم وفقر الهمم المذمومة شرعا، لكونها تصدّ عن الاجتهاد وتغلق الباب أمام الرقيّ الماديّ والمعنويّ « مع أنّ المنهج الربّانيّ يحثنا دائما على أن نستعلي على المعطيات التاريخيّة، من خلال هضمها واتّخاذها أدوات تُفتح بها حقولا جديدة للفهم، ونبني أنساقا للتّفكير والشرح والتّفسير، وبذلك نتجاوزها بدل أن نقع أسرى لها »²، قال المتنبي:

ولم أر في عيوب النّاس شيئا كنقص القادرين على الكمال³.

ارتباط البنية الثقافية بالذّات المعنويّة للأمة كان دافعا مباشرا لولد خليفة ومزريان من أجل معالجة الموضوع ضمن سياق الهوية، الذي لم ينفصل على مستوى الضّمير الجمعيّ للمجتمع الجزائريّ عن شيئين رئيسيين: أولهما الأصول الكبرى المتمثّلة في ثلاثيّة الإسلام

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص 251.

² نفسه، ص 161.

³ أحمد بن الحسين الجعفي (المتنبي)، ديوان المتنبي، ص 483.

والعربية والأمازيغية، وثنائهما الاستعمار ومسايعه الحثيثة لقطع الصلة بينها؛ فالثقافة شكل من أشكال الهوية، والهوية عند ولد خليفة قرينة الانتماء، إذ « لا وجود لهوية ثقافية قابلة للتعريف بصفة نهائية بمعزل عن الإحساس بالانتماء وإرادة الاختلاف عن الآخرين »¹.

وهو نفس الاتجاه تقريبا الذي سلكه عبد المجيد مزيان، رغم أنه تعامل مع مفهوم البنية الثقافية من زاوية خاصة، فلم يتطرق لعلاقتها بمنظومة القيم، وإنما أراد تحديد المعايير، ودراسة الأسباب المساهمة في تقسيمها إلى درجات متباينة لم تخرج حسبه عن ثلاثة مستويات، هي البنية العليا والوسطى والسفلى، تتحكم فيها عادة عوامل تاريخية، وأخرى اجتماعية وفكرية، وقد تكون سياسية اقتصادية؛ بيد أن الشيء المؤكد عنده أن التغيير الذي يطرأ عليها هو نتيجة استجابة لواحدة من هذه العوامل وليس تغييرا داخليا يتم بصفة آلية.

إن الخروج من هذه الأزمة الفكرية يستلزم القيام بحملة توعية واسعة تشرح منهجية الإسلام الخاصة للنهوض والتقدم، بوصفها رؤية مستقبلية بأهداف كبرى تنبثق عن الوحي الثابت، ومنه ضرورة الأخذ بها من جهة والمحافظة على البنية الثقافية الإسلامية عند الاقتباس من الحضارة الغربية من جهة أخرى، حتى لا يختل التوازن ويحافظ كل مجتمع على مكوناته؛ « وبذلك وحده يمكن لثقافتنا أن تصمد في وجه الثقافات الأخرى، وأن تحافظ على جاذبيتها، أي على وجودها واستمرارها، وعلى قدرتها على استيعاب المتغيرات والتجديدات المستقبلية »²، ذلك أن الأمة الإسلامية تملك تراثا علميا واقتصاديا وثقافيا واجتماعيا وسياسيا ضخما لا تدانيها فيه أمة من الأمم، كما تملك من أسباب الحضارة ووسائلها ما يجعلها تبلور أنموذجا خاصا على كافة الأصعدة.

تعتبر الحضارة استنادا إلى ما سبق كيانا واحدا بروافد مختلفة، أسهمت كل أمة بنصيب فيها، « فما تسقط من حضارة إلا ويقوم على أنقاضها حضارة فيها ممّا سبقها القليل أو الكثير، تلك سنة مطردة في كيان الأمم عبر عهود البشر »³، وعليه لا يجوز استثناء ما

¹ محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، ص 122.

² عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، ص 260.

³ صالح اللحيدان، نقد أصول الشيوعية، ص 37.

أسهمت به الحضارة الإسلامية في هذا المسعى، واتهامها زورا بتقييد الحريات والحجر على التفكير الإبداعي؛ فلو عُرض منهاجها على الدراسة والتحليل لتبين أنه أكثرها شمولية وأوسعها مجالا، إذ يقوم على احترام خصوصيات الغير لغوية ودينية وعرقية، ويدعو إلى التكافل والتعاون على البر والتقوى، ويصف الحكمة بأنها ضالة المسلم أينما وجدها فهو أولى بها، ومنه الاستفادة من التراث النافع للأمم الأخرى بائدة وحاضرة ما لم يُعارض شرعا أو عرفا، قال ولد خليفة: « هي مبادئ الإسلام السياسية التي جعلت من بين المقربين لرسول الله صلى الله عليه وسلم رجلاً حبشي وآخر رومي وثالث فارسي، لا يقلون شرفا ومكانة عن آل عبد المطلب وكلّ قريش والأوس والخزرج »¹، فالمراد بالسياسة ما يتعلق بنظام الحكم، وتدبير شؤون الدولة، والتعامل مع الدول الأخرى، والضوابط الشرعية لهذا الباب، وهي بهذا الاعتبار جزء من الدين بلا ريب.

إنّ التركيز على الوحي باعتباره أصلا ثابتا يُردّ إليه الأمر حال الاختلاف راجع لمحاولة توضيح الرؤية بخصوص الخلط الموجود بينه وبين الموروث الثقافي على مستوى الضمير الجمعي، الذي يتعامل معهما بطريقة من اثنتين: إما بإضفاء صفة القداسة على التراث والعادات والتقاليد وتنزيهها عن الدراسة والنقد والمقارنة، فتوضع في مصاف العقائد والشرائع، كنوع من العمى الثقافي عن عيوبها وقصورها، وإما بالنظر إلى الوحي على أنه جزء من التراث، فتغدو العقائد والتشريعات حينئذ مجرد رموز وأشكال ثقافية، أو كما يُطلق عليها مناسبات دينية، « صحيح أنّ بعض الناس يُميّز بين الوحي وبين العادات والتقاليد، لكنّ معظم الناس يتعاملون مع الدين على أنه جزء من ثقافتهم، أو يحاولون دمجها في حياتهم العامة، مع أن مهمة الدين هي توجيه العقل العام، وبناء الثقافة العامة، والحكم عليها »².

أدى ذلك القصور في الفهم إلى انحراف تلك العقائد والشرائع عن مقاصدها، إذ تمّ الالتزام بها لكونها عادات موروثة أكثر من كونها فرائض أو سنن ربّانية مفروضة؛ ومن ذلك ما نجده عند بعض المسلمين من تهاون في أمر الصلاة وهي أعظم ركن في الإسلام،

¹ المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص 62.

² عبد الكريم بكار، تكوين المفكر خطوات عملية، ص 66.

ثم يرفض الواحد منهم الإفطار في نهار رمضان وإن كان به ما يُبيح له ذلك من مرض أو مشقة سفر وإن أشرف على الهلاك، ومن ذلك الاحتفال بالمولد النبوي، الذي تحوّل إلى عادة سنوية، إذ يتميز بالاجتماع على مائدة الشّموع والحلويات التقليدية، وربما حضرت المعازف والسهرات الغنائية فيه، ومنه حرص بعضهم على أداء صلاة التراويح مع التّكبير والاجتهاد لها - وهو أمر محمود - مع أنّها سنة مقابل التّفريط في الصلوات المفروضة، ومنها تحوّل الأضحية في العيد من شعيرة يُتقرّب بها إلى الله إلى وسيلة للتّفاخر وكسب المال عن طريق التّحريش بينها، أو مجرد وسيلة لتسلية الأطفال وإرضاء رغباتهم والأمثلة في هذا السياق كثيرة.

يمكن القول إذن أن الضمير الجمعيّ يجب أن يخضع هو الآخر للمساءلة والنقد، باعتباره ملكة بشرية تحتمل الخطأ والصّواب، فيكون التحرّر من سيطرته بعرض مقولاته على الشّرع، وفتح الباب أمام الانفتاح على ما يوافقه من تجارب الآخرين، مع الأخذ بعين الاعتبار الفروق الجوهرية بين خصوصيات المجتمع المسلم وغيره على صعيد القيم، حتّى لا يقع في فخ التّأثر والتّبعيّة الذي نصب له؛ فلا مانع من اجتهاد المسلمين آحادا على أن تخدم النّتائج الصّالح العام، وذلك من خلال تكييف الطّروف والمعطيات الحديثة دون الخروج عن نطاق الكتاب والسنة.

6- الفكرة الدّينية وحدود الاجتهاد:

يُعتبر الدّين من أكثر مكونات الهوية تمظّها في حياة الكائن الإنسانيّ، واقتدارا على فعل الهيمنة والتّأثير، والتحرّر من الأمراض الاجتماعيّة، مع ضمان استمراريّة الحضارة من خلال التّمكن للقيم عبر الأجيال؛ فقد أثبتت التجربة التّاريخيّة أنّ مختلف الأنساق والنّظم الاجتماعيّة التي استهدفت علمنة الحياة بنفي الدّين، واستبعاده كلّيا من كيانه انتهت إلى الفشل والإفلاس، « إنّ نفسية الفرد في المجتمعات التّاريخيّة على الأقلّ مُفعمة بالنّزعة الدّينية، تلك التي تعدّ جزءا من طبيعته »¹.

¹ مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ص64.

بمعنى لا يمكن أن تقوم حضارة ما بمعزل عن المعتقد الديني، مصداقا لقول مالك بن نبي: « الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعة ومنهاجا، أو هي - على الأقل - تقوم أسسها في توجيه نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكأنما قُدر للإنسان أن لا تشرق عليه شمس الحضارة إلا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية أو بعيدا عن حقيقته »¹.

فمبتدأ الثورات قديما وحديثا هي الفكرة الدينية، والثورة الجزائرية باعتبارها المنطلق الفعلي لمرحلة جديدة (الجزائر المستقلة) لم تخرج عن هذا الأصل، فكانت بمثابة امتداد للحروب الإسلامية والعربية، إذ « قَدّمت صياغة جديدة وميدانية تجمع بين الإسلام والعروبة في خصوصية جزائرية ليس فيها انعزال ولا طائفية »². غير أنّ أكثر الحكومات العربية والإسلامية انقلبت على أعقابها بمجرد نيل الاستقلال، فنادت إلى إحداث القطيعة بين السلطتين (السياسية والدينية)، على عكس ما كان عليه الحال قديما من الاتصال بينهما، بدليل قول مزيان: « لا يخلو التفكير الديني من خيال سياسي وروح ثورية »³؛ وإذا بحثنا في الأسباب وجدناها لا تخرج عن مراعاة رد فعل القوة السابقة، والإمعان في بذل الطاعة لها، على رأي ولد خليفة القائل: « لهذه اليد الظاهرة والخفية وكلاء احتياطيون من النخب الفكرية والسياسية المحلية ضمنت بعد التحرير حضور قوة الحماية والاحتلال في عهد ما بعد الكولونيالية »⁴.

نفهم منه أنّ معظم الثورات الثقافية إنما تنطلق من دوافع معنوية وروحية خاصة، تكون بمثابة الشحنة الإضافية والدافع القوي للصبر على المكاره وتحمل الصعاب لبلوغ نهاية الأرب، وما إن تتمكّن وتأخذ موقعها بين الأمم حتّى تتجه نحو العقل والمنطق تستمدّ منه آلياتها؛ وهي مرحلة تمثل بداية الاستغناء تدريجيا عن الجوانب الروحية، لتليها مرحلة

¹ مالك بن نبي شروط النهضة، ص51.

² محمد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر، ص15.

³ عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات3، الاستلاب السياسي، ص2، ع11، شوال - ذو القعدة 1973هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، ص14.

⁴ محمد العربي ولد خليفة، التحويلات السياسية والاجتماعية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص289.

التشبع الحضاريّ أو الغرائز - كما يسمّيها مالك بن نبي- التي تتميز بالبحث عن اللذة والمصالح الشخصية بغضّ النظر عن الوسائل المستعملة في ذلك، « ومن هنا نستطيع أن نقرّر أنّ المدنيّات الإنسانيّة حلقات متّصلة تتشابه أطوارها مع أطوار المدنيّة الإسلاميّة والمسيحيّة، ثم يبدأ أفولها بتغليب جاذبيّة الأرض عليها بعد أن تفقد الرّوح ثمّ العقل »¹.

أدرك الغرب أنّ للدين الإسلاميّ مكانته في الضمير الجمعيّ، لذا تُصرف حياله بحذر شديد، فلم يحارب التدين ظاهراً، ولكنّه عمل على إضعافه شيئاً فشيئاً من خلال إقحامه في اللعبة السياسيّة وتكييفه حسب مقتضيات الديمقراطية؛ فقسّمه إلى إسلام سياسيّ وآخر تعبديّ وثالث إرهابيّ، ثم انتقي منه واختار ما يوافق مصالحه حسب الحال والمقام، وطرح ما دونه جانبا بحجّة استنفاد الأغراض العلميّة والحضاريّة، في حين أنّ « التشريع المقارن الآن يشهد بأنّ تشريعنا كأنّه نزل اليوم من عالم الغيب ليحلّ مشاكل عالم الشّهادة ماضياً وحاضراً ومستقبلاً »². وهو ما يتّفق معه ولد خليفة حين يصف الإسلام في معرض حديثه عن الاقتصاد أنّه « دين الاعتدال والوسطيّة بين الجدليّة الماديّة المتشدّدة، والليبراليّة المتوحّشة، فلا جماعة بلا فرد ولا فرد فوق الجماعة »^{3*}.

وإذا بدا للعيان أنّ الحكومات الغربيّة تفصل بين السّلطة السياسيّة والسّلطة الدّينيّة فذلك لقلة فهمهم واطّلاعهم، لأنّ الواقع يثبت عكس ذلك، فالمرجعيّة الرّوحيّة و"القيمة القطب" للدين - حسب تعبير ولد خليفة - لا تخصّ المسلمين وحدهم، « فمن المعروف أنّ المجتمع

¹ مالك بن نبي، الصّراع الفكريّ في البلاد المستعمرة، دار الفكر، (د ط)، دمشق، 1401هـ/1981م، ص 64.
² محمد الصادق بسّيس، ما أعطاه الإسلام للمرأة كاف وكفيل بأنّ يجنبنا التّجارب والتّكسات، مجلّة الأصالة، س6، ع42، 43، ص124.

* - الجدلية المادية: هي البنية الفكرية التّحتيّة، أو الأنموذج المعرفيّ الكامن للعديد من الفلسفات الحديثة: الماركسيّة، البراغماتيّة، والداروينيّة وهي نزعة قائلّة أنّ الوجود مادّي، أو يعتمد في وجوده على المادّة، أي أنّه لا وجود لغيبّيّات تتجاوز النّظام الطّبيعيّ من أي نوع (ينظر: عبد الوهاب المسيري، الفلسفة الماديّة وتفكيك الإنسان، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2007م، ص16، 17).

- الليبراليّة: مذهب فلسفيّ يعتبر "الحرّيّة المبدأ والمنتهى، والباعث والهدف، الأصل والنتيجة في حياة الإنسان، وهي المنظومة الفكرية الوحيدة التي لا تطمح في شيء سوى وصف النّشاط البشريّ الحرّ وشرح أوجهه والتعليق عليه " عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء (المغرب)، 2012م، ص39. وبالتالي يمكن القول أنّها نظريّة الحرّيّة الفرديّة التي تعتبر الغاية الأولى والرئيسية التي ينشدها الفرد.

³ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص40.

الأمريكيّ يقدّس الدّين ورموزه، كما يوضع الإنجيل في أفضل مكان في البيوت والفنادق، كما يلتصق بالوطنية، وهو ما يتفق عليه الحزبان الكبيران والكثير من منظمات المجتمع المدني، كما أنّ الحزب الشيوعي ممنوع في الولايات المتحدة بسبب عدائه للكنيسة بوجه عام، والأرثوذكسية في روسيا والبلدان السلافية بصفة خاصّة (...) وفي المملكة المتّحدة (بريطانيا) الملكة هي رئيسة كنيسة كانتنبري البروتستانتية باعتبارها رمزا يجمع المقاطعات الثلاث، بالإضافة إلى كندا وأستراليا وغيرها من بلدان الكمنولث التي ترأسها الملكة عن طريق تعيين حاكم عام شرفي، وفي ألمانيا يبدأ المستشار أو المستشار مهامه بالقسم على الإنجيل، وفي البرتغال يحتفي مئات الملايين من الكاثوليك بظهور القديسة فاطمة بالدعاء والابتهاال، والأمثلة كثيرة على رسوخ المعطى الدّيني باعتباره قيمة جامعة»¹.

إنّ عالم الغيب أوسع وأعمق من عالم الشّهادة، والحقيقة المطلقة تستلزم الإيمان بهما جميعا؛ فالدين الإسلاميّ مؤثّر صالح في كلّ زمان ومكان، بما يميّز به من قدرة على التجدد المستمرّ، بشرط الثّبات على أصوله، والمحافظة على شروطه، التي من أهمّها العلم به، والتّفقه فيه، والعمل بمقتضاه، ثمّ الثّورة على ما لحقه من تبديل عبر العصور المتعاقبة؛ ممّا يعطي الأولوية للعلم والفكر قبل القول والعمل، وفقا لسنة التدرّج في التحوّل الاجتماعيّ، فتغدو « ثورة إصلاحية بعد وعي لاسترجاع التّوحيد المفقود، الذي دمسته الانحرافات عبر العصور، فالثّورة هنا إنّما هي رجوع إلى التّوحيد الصّافي الذي يتمثّل في الحنفية الصّامدة الحرّة»².

يفهم من هذا أنّ الوحي هو الإطار العام الذي يتضمّن رؤية الإسلام للكون والمجتمع، وهو الحبل المتين الذي يجمع الأوّلين بالآخرين، وخارطة الطّريق التي تربط الماضي بالحاضر، وتساعد على استشراف المستقبل، مع الاطمئنان إلى نتائجه سلفا، مادام يصدر عن مصدر راسخ يميّز بالثّبات المطلق، المنافي للشكّ والتّخمين من جهة، وبالمرونة في

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص273.

² عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، ص1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م، ص12.

التعامل مع المسائل الاجتهادية درسا ونقدا وترجيحا من جهة أخرى « هذا يجعل حركة المفكر المسلم منضبطة ومؤصلة كما يجعلها تتمتع بالطلاقة والحرية إلى أمداء فسيحة »¹.

ولوح المفكر المسلم باب الفكر لا ينبغي أن يحيد به عن الإطار العام للشرع، لكونه مسلما قبل كل شيء، فقد جاءت أحكام الإسلام مفصلة غاية التفصيل، وإنما ترك الاجتهاد للفكر في مجال الفروع والجزئيات، وما يخضع لتغير الزمان والمكان؛ أي كلما افتقد الفكر لمعايير قيمية تضبطه ترتفع نسبة انحرافه عن الجادة، كأن يتخذ مثلا وسيلة للتفوق على المناظرين في سياق جدل عقيم، أو لأغراض تجارية غايتها التكبس والإثارة، حينئذ يصبح لونا واحدا يوحى بتمائل عجيب، ينصرف غالبا إلى إرضاء الشريحة المهيمنة اجتماعيا وسياسيا واقتصاديا، في حين أن النهضة تقتضي التنوع في الطرح والاختلاف في التحليل والتعددية في الرؤية، وهذا هو مناط الاجتهاد.

يفرض علينا الحديث عن الاجتهاد شرح المفهوم ولو بإيجاز من حيث موضعه وحدوده والشروط الواجب توفرها فيمن يقوم به، حتى لا يلتبس الأمر فتوضع الأصول للمساءلة والمناقشة، ولكي لا تستغل قواعد فقهية من قبيل أن المسائل الاجتهادية لا إنكار فيها على المخالف، وأن نصيب المجتهد فيها بين الأجر والأجرين حال الخطأ والصواب، وأن الفتوى تتغير بتغير الزمان والمكان، بغرض تميع الدين، و « تغيير وجه الإسلام الأصل إلى بديل على نمط غربي، تمهيدا لمحو الطابع المميز والأصيل للشخصية الإسلامية »².

الأصل في الأحكام الشرعية الثبات، فلا تتغير بتغير الزمان والمكان، لأن حكمها واحد معلوم له أمارات يُعرف بها، وإنما يحصل التغيير في اجتهاد المجتهد وفتواه، بحسب ما يظهر له من الأدلة، وليس من أجل مجازاة العصر أو أهواء الناس ورغباتهم كما يتوهم بعضهم، « فقد يفتي في وقت بحكم حسبما يظهر له في ذلك الوقت، وحسبما لديه من الاستعداد العلمي، ثم يتبين له في وقت آخر خلاف ما أفتى به سابقا، أو يتجدد لديه علم أكثر

¹ عبد الكريم بكار، تكوين عقلية إسلامية معاصرة، ص46.

² محمد علي فركوس، تنبيه المستبصرين بمفهوم التقسيم الاصطلاحي للدين - نماذج وآثار ضمن رؤية نقدية، ط1، دار العواصم للنشر والتوزيع، الجزائر 1435هـ/2014م، ص75.

مما كان لديه سابقا، فيجب عليه حينئذ أن يفتي بحسب ما ظهر له لاحقا، ولا يبقى على اجتهاد تبين له خطؤه أو قصوره¹.

أما فيما يخص الأحكام محلّ الاجتهاد فهي الفروع المستنبطة من الأدلة التفصيلية في باب الفقه، وما يندرج تحتها من أحكام العبادات والمعاملات والمباحات، وما استجدّ من نوازل وأحداث طارئة، فتردّ تلك الفروع إلى الأصول وفق معايير يُدركها المجتهد ويلتزم بها، أما أمور العقيدة « فهي توقيفية ليست محلّا للاجتهاد، وإنما يتوقف القول فيها على الدليل²، أي تثبت بالشّرع لا بآراء النّاس، فلا يكون القول عبادة ولا الفعل عبادة إلاّ بنصّ من الله ومن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

إنّ إدراك تلك القواعد والالتزام بها يقتضي أن تتوفر في المجتهد جملة من الشّروط تؤهّله لمعرفة الأحكام الاجتهادية من التوقيفية، حتّى يُعذر في خطئه، ويتراوح حظّه فيه بين الأجر والأجرين؛ ومنها: « معرفة النّاسخ والمنسوخ، والخاصّ والعامّ، والمطلق والمقيّد، وأن يكون على قدر من العلم بالأدلة التفصيلية من الكتاب والسنة الصحيحة والإجماع والقياس وأقوال الصّحابة، وعلى معرفة بلغة العرب، وقد بذل وسعه، وكان هدفه الوصول إلى الحقّ ولم يُصبه³.

يُعتبر الثّبات على الأصول التي قام عليها الشّرع من أسباب الإبقاء على التّوازن في حياة المسلم، كما يُعتبر تفعيلها على أرض الواقع سبيلا لبلوغ المنزلة المنشودة بين الأمم؛ وعليه فمن الأسباب التي تجعل الأمة تأخذ في التّراجع والتّقهقر السّير عكس هذا التّيار، أي بالتّبديل والتّغيير، والزيادة والنّقص، والفهم السّقيم للنّصوص، وسوء تكييفها وتطبيقها على الواقع، قال ولد خليفة: « وأعتقد أنّ أول وأخطر نكسة وقعت في تاريخنا الحضاريّ السّياسيّ قد تزامنت مع اغتيال الخليفة عمر بن الخطّاب (رضي الله عنه) حيث تغلّغت

¹ صالح بن فوزان الفوزان، الاجتهاد، ط1، دار المسلم للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السّعودية، 1412هـ،

ص27

² نفسه، ص8.

³ نفسه، ص26.

وانتشرت الأفكار الجبرية والإرجائية اللا أدريّة، مصحوبة بموجة من اليأس والاستسلام، تراوح بين التمرّد الانتحاريّ والخنوع الكامل للأمراء وأدواتهم القمعيّة¹، والجبريّة أو المجبرة هي فرقة كلاميّة تُنسب إلى الإسلام، اعتبرها علماء أهل السنّة والجماعة من الفرق الضالّة، لكونها تؤمن بأنّ الإنسان مسير لا مخير، وهو منهج مخالف لمنهج وعقيدة الإسلام الحقّ، أمّا المرجئة فقد جاؤوا ببدعة الإرجاء وأخرجوا العمل عن مسمّى الإيمان، ليكون الفاسق بكبيرته مؤمنا كامل الإيمان، وهي في الأصل ردّة فعل على بدعة الخوارج الذين كفّروا بالكبيرة، ونفوا الزيادة والنقصان في الإيمان.

يستفاد من هذا أنّ العقل البشريّ يحتاج باستمرار إلى روافد معرفيّة، وضوابط روحية، يستند إليها في بلورة نظريّات جديدة، واستحداث مذاهب تنسجم مع الواقع والمنطق، وإلاّ وقع في دوامة البحث عن نقطة انطلاق افتراضيّة، وفي جدليّة الهدم والبناء، على شاكلة الفكر الغربيّ الذي اتّخذ من الفرضيّات الفلسفيّة محورا، ومن استبعاد الشرع منهجا، « إنّ بعض المتأثّرين بالفلسفات الغربيّة قد انتهى إلى العقل عاجزا فعلا عن تقديم المحاور والأطر والصيغ الثابتة، وعوضا عن أن يبحث على استمدادها من الوحي راح يبحث للعقل عن وظيفة جديدة²، أي أنّه غير الهدف عوض تغيير الخطّة فصدق فيه قول الشاعر:

ترجو النّجاة ولم تسلك مسالكها إنّ السّفينة لا تجري على ييس³.

لا اختلاف في أنّ العقل من أهم الوسائل الموصلة للحقّ والدّالة عليه، وأنّه مناط الاستدلال والنّظر والتّرجيح، وأنّ التّجربة والاستقراء دليله لبلوغ الأحكام القريبة من الصّدق والصّواب، بيد أنّه لا ينبغي أن يعلو الوحي فيحكّم فيه، ولا أن يضعه محلّ تجريب فيُنكر ما لا يخضع له كالغيبيّات مثلا، لأنّ ذلك يجعل من الإنسان رهينة لوثن يُدعى العلم وآخر يُسمّى العقل؛ وهو ما عبر عنه أحدهم قائلا: « قد فرّ الإنسان الغربيّ من الخرافات المتمسّحة بالدين ليقع في أحضان الخرافات المتمسّحة بالعلم، ومن سيطرة رجال الدّين ليقع

¹ محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافيّة وسياسيّة في رواق الدّبلوماسية، ص164.

² عبد الكريم بكار، تشكيل عقلية إسلامية معاصرة، ص7، 8.

³ إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان (أبو العتاهية)، ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنّشر والتّوزيع، (د ط)، بيروت، 1406/1986، ص230.

في قبضة رجال الأعمال، ومن حكم العقل ليقع في حكم الحسن، ومن حكم النظام الإقطاعي إلى مظالم النظام الرأسمالي، وهرب من خيال الرومانسية ليقع فريسة لأوهام الواقعية، ومن عصر الإيمان إلى عصر الإلحاد، ومن أفكار المعقول إلى اللامعقول¹.

وإن من دلائل توهان الفكر الغربي وسط الفلسفات اللا دينية المتعاقبة التي نازعته يمينا وشمالا، أنه بعد الرحلة الطويلة في متاهات الفلسفة وعلم الكلام التي تمخض عنها رفع الاشتراكية الشيوعية على لسان نيتشه شعار موت الإله - تعالى عما يقولون علوا كبيرا - وقول الرأسمالية بموت الإنسان نفسه، وإضافة البنيوية ميتا ثالثا تمثل في المؤلف؛ وصل بعض المفكرين إلى أن زمن الماديات أشرف على الزوال، وأن العودة إلى الفكرة الدينية باعتبارها الأصل الذي انطلقت منه كل الحضارات هو الضامن لبقائها، قال الرئيس الأمريكي السابق ويلسون*: « إن اختصار القضية كلها هي أن حضارتنا لا تستطيع الاستمرار في البقاء ماديا إلا إذا استردت روحانياتها²، وقال المهاتما غاندي « كل طفل في مدرستنا يدري الأنظمة السياسية في الهند، ويعرف كيف أن بلاده تتقد بإحساسات جديدة وبآمال جديدة، ولكننا أيضا في حاجة إلى الضوء الثابت المستقر، ضوء الإيمان الديني³ ».

مما يستنتج في هذا الباب أن الفكر الإسلامي يأخذ موقع الوسط والاعتدال بين الفلسفات الغربية، ونظرياتها الاقتصادية، ويحتفظ بمسافة معينة تفصله عنها جميعا؛ إذ يعطي الحق مثلا للفئة القليلة إذا حازت الدليل عكس الديمقراطية التي تُعطي الأولوية للأكثرية وإن خالف قولها الصواب، وحرية الإنسان فيه مقيدة بحدود الشرع عكس الليبرالية التي تعطيه حرية مطلقة وتجعل منه إنسانا استهلاكيا يضع اللذة في مقدمة المطالب، وخلاف النزعة الغريزية التي تجعل منه إنسانا شهوانيا، كما أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصل من أصوله بخلاف المدنية الحديثة التي تجعل الرذيلة أمرا مباحا وقد يكون مضمونا إذا

¹ سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص 49.

* Woodrow Wilson توماس وودرو ويلسون (1856م - 1924م) سياسي وأكاديمي أمريكي من الحزب الديمقراطي، شغل منصب الرئيس الثامن والعشرين للولايات المتحدة الأمريكية (1913م - 1921م)، وكان خلال رئاسته أحد أهم رموز الحركة التقدمية في البلاد.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص 31.

³ مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 28.

رضيت بها فئة من المجتمع؛ وهذا الذي أعطى الإسلام مرونة وثباتاً وديمومة عزّت على المذاهب الفلسفيّة، والنظريات المعرفيّة، والتّيارات الفكرية الغربيّة قديماً وحديثاً.

ثانياً- المنهج الفكريّ بين العمق والسطحيّة :

انفتح مصطلح النّهضة على معانٍ ودلالات مختلفة، فسحت المجال أمام إثارة إشكاليّات متعدّدة تدور في فلك التجديد بما ينسجم مع خصوصيّات المرحلة، ويتوافق مع القيم، ويلبّي الحاجيات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والثقافيّة. فالّتّسليم بمرونة النّهضة مصطلحاً ومفهوماً يستلزم مراجعة العديد من المفاهيم المرتبطة بها، كالاعتقاد أنّ بلوغها يقتضي النّسج على منوال الأمم المعاصرة، وأنّ التّجديد هو بداية من الصّفر وليس عود على بدء مع التّطوير والتّوسّع والتّحفيز والتعمّق، وأنّ النّهضة تُقاس بالتّقدّم الماديّ وتتعلّق بالبناء والعمران ولا شأن للقيم الأخلاقيّة والالتزامات العقديّة بها، « فحين نريد إيقاف الخطر من قبل أيّ نظام لا يحتاج هذا منا إلى مشقّة، بل إنّنا نحتاج إلى الفهم والوعي والإدراك والإخلاص والبذل، وأن يكون بجانب هذا كلّ حماية معنويّة وماديّة تكفل المسير »¹.

إن إدراك النّهضة يستلزم إنشاء نظم اجتماعيّة وسياسيّة واقتصاديّة وثقافيّة وتعليميّة تستمدّ أصولها من الشريعة الغراء، لتحلّ محلّ النّظم الغربيّة ولا تبقى مجرد تابع، أوفي أحسن الأحوال منافس لها؛ وهذا يقتضي البحث في أسباب بقاء الأمّة على هامش الحضارة العالميّة في وقت كان يجب أن تكون في صلبها، نظراً للإمكانات الفكرية والثقافيّة والماديّة والبشريّة التي تتمتع بها، وهذا ما يضعنا أمام العديد من علامات الاستفهام التي من شأنها أن تفتح أعيننا على حقائق جديدة مغيّبة عن أذهاننا، فقد قيل: « إنّ سؤالاً واحداً قد يُفجّر من المعرفة ما لا يُفجّره ألف جواب، وذلك لأنّ السؤال الجيد يبعثنا على إعادة النّظر في بعض المقدّمات والمنطلقات والمسلّمات، وهذا ضروريّ جدّاً للتّقدّم العقليّ والحضاريّ »².

¹ صالح اللّحيدان، نقد أصول الشّيعيّة، ص110

² عبد الكريم بكار، تشكيل عقليّة إسلاميّة معاصرة، ص 50، 51.

فهل بإمكان أمة الإسلام إنشاء نموذج خاص يعيد إليها مجدها الضائع، ويأتي على بقايا الحضارة الغربية فيحل محلها؟ وما الذي يقف حاجزا أمام تحرر المسلمين من التبعية للغرب اقتصاديًا وفكريًا وسياسيًا، رغم امتلاكهم لأفضل النظريات؟ أم أن لغياب التفكير النقدي والاكتفاء بالتنظير بدل الفاعلية والتطبيق يد في ذلك؟

1- التصور الثقافي بين النظرة الإسلامية والتوجه الغربي :

أعطت الدراسات النقدية المعاصرة ثنائية: الشرق/الغرب طابعًا ثقافيًا وسياسيًا، وأدرجتها في نطاق صراع عسكري وحضاري وثقافي، بغرض استنباط مواطن الاختلاف، وإدراك أنماط التفكير، من خلال رؤية موضوعية وعلمية، ترصد العلاقات التفاعلية (إيجابا أو سلبا) بينهما، بعيدا عن الخطاب الاستعماري والمركزية الغربية؛ فكل ثقافة تحمل خطابا إيديولوجيًا ومقصدية فكرية، ولا يستقيم إصاق هذه الصفة بالثقافة الإسلامية، وتبرئة الثقافة الغربية منها، وهو ما يترتب عنه إلغاء خطاب الاستعلاء والاصطفاء والانتقاء والهيمنة الذي يتعامل به الغرب مع الشرق، والانتصار لمبدأ التعددية والتنوع والتفاعل والانفتاح.

إن الصراع المستمر بين الحضارتين الإسلامية والغربية نتيجة الاختلاف الجوهري بينهما على صعيد الأصول قبل الفروع، لاسيما في الجانب الثقافي الذي يُعتبر جزءا لا يتجزأ من المنظومة الفكرية؛ جعل المسألة لا تخرج عن نطاق تحديد شروط الحوار والتبادل الثقافي بين الطرفين عند ولد خليفة، وعن العلاقة بينهما بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون عند مزيان، « لأن النهضة نفسها جاءت نتيجة لعنف الاصطدام بين العالم الغربي، وعالمنا العربي الإسلامي »¹.

في معرض الحديث عن التبادل الثقافي تطفو إلى السطح بعض الشروط التي وضعها ولد خليفة لنجاح تلك الممارسة، من بينها مبدأ التكافؤ واحترام الخصوصيات والثوابت، مع إلغاء الفوارق المحتكمة إلى الأسبقية والمركزية، لأن الحضارات يولد بعضها بعضا، وبالتالي ينبغي تصحيح معايير التصنيف، وضوابط العلاقات بين (ال نحن/الآخر) عن

¹ عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، مجلة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص11.

طريق أخلقة العلاقات السياسية والاقتصادية، وتحديد مبادئ عامة للحوار، « فإنّ الحوار والتّفاهم والتّصالح والنقد النّزيه للأخطاء في الفهم والمعاملة، لا بدّ أن تسبقه إرادة بناء تنبع من حاجة كلّ فرد إلى الآخر، من منظور وحدة المصير الإنسانيّ في المنشأ والمعاد »¹.

أمّا علاقة المسلمين بغيرهم فعالجها مزيان على ضوء مفهوم الإنسانيّة من وجهة نظر إسلاميّة تختلف اختلافا جوهريّا عن المنظور الغربيّ، فإذا كان مفهومها في الحضارة الغربيّة هو التجرد التامّ من العقائد والأعراف، مقابل الاجتماع حول مبادئ وقوانين وضعيّة تصاغ في شكل موثيق دوليّة ملزمة للجميع، فإنّها تمثّل عند مزيان الرّابط بين مسؤوليّة الخلافة في الأرض وعمارتها وعقيدة التّوحيد؛ ذلك أنّ الإنسان - حسب - ليس بمقدوره كائنا من كان أن ينقطع من حيث العلاقة مع الكون ومع صانع الكون، وبالتالي يمكن « اعتبار الإنسانيّة واحدة تعيش حسب قوانين طبيعيّة واجتماعيّة واحدة، هي سنن الكون المذكورة في الوحي بمحض الإرادة الإجماليّة، والتي يجب على البشريّة اكتشافها علميًا لا بمجرد التأمل والاستنتاج العقليّ السّريع »².

تحدّد قيمة الأمم بمقارنة إنجازاتها مع ما وصلت إليه الأمم الأخرى والمنافسة الشّريفة معها، فالأفكار تكتسب قيمتها بما يخالفها، والأشياء تُعرف بأضدادها؛ وهو ما يفتح باب النّقد والاجتهاد والموازنة، ويدفعنا لإثارة إشكاليّة العلاقة بين الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة، ومواطن الاتّصال والانفصال بينهما، فالمنافسة بينهما شديدة، بدليل تبادلها المواقع والأدوار بين القمّة والقاع من زمن إلى آخر، وندرة التقائهما في مرتبة واحدة « وإذا كانت الرّغبة هي في تثبيت الذات والأصالة الحضاريّة المميّزة ضمن هذه العالميّة التي تسمح بالتنوّع، فإنّ قرينتنا العالميّة في حاضرنا المتشابك والمتعدّد الاتّصالات والتّأثيرات هي أوضاع التّفنّن على المكتسبات الكبرى »³.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 56.

² عبد المجيد مزيان، التّوازن بين الفكر الدّيني والفكر العلميّ عند ابن خلدون، مجلّة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م، ص 25.

³ جمال الدين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، كراسات المجلس، ع1، خاص بذكرى وفاة عبد المجيد مزيان، منشورات المجلس الإسلاميّ الأعلى، ص 52.

إنَّ التَّفَتُّحَ على تلك المكتسبات لا يعني التَّسْلِيمَ المطلق بها، خاصَّةً في مجال العلوم الإنسانيَّة والاجتماعيَّة القائمة على الفرضيَّات والظُّنُون، والتي تفتقد في كثير من الأحيان إلى الأدلَّة المنطقيَّة، وحتَّى المسلَّمات البديهيَّة، لكون أغلبها متَّجه إلى إبطال فكر أو منهج مخالف أو هروب من معتقدات بالية، ممَّا أدَّى إلى تفرُّق القوم شيعة كلِّ حزب بما لديهم فرحون؛ وهو ما لا يتوافق مع دين الإسلام الذي يشترط للحقَّ التَّدليل له، وقيام الحجَّة عليه، فلا يُستثنى من ذلك شيء، « ومن هذه النُّظرة العلميَّة القطعيَّة يشترط علماء الإسلام لثبوت أي مصدر للمعرفة شروطاً لا بدَّ من تحقيقها: فالقرآن لا بدَّ أن يكون متواتراً والحديث لا بدَّ أن يكون صحيحاً »¹.

يُفهم منه أنَّ الأفكار مهما كان مصدرها تبقى قابلة للنِّقاش والتَّحليل، والإثراء والتَّعديل، وأنها ليست حكراً على أحد، و« إنَّ الاحتكار الثقافيَّ بترسيم المعرفة خيانة خلقيَّة للنَّوع الإنسانيِّ بأكمله، لأنه احتكار يُثبت التَّعالي على النَّاس ويحصر النُّقطة في جماعة يُدعون أعيان الفكر »²، فقد يشترك في القول الواحد أكثر من شخص مع اختلاف البيئة والجيل أحياناً، والمحظوظ من يجد الظُّروف الملائمة لطرح أفكاره ووضعها حيِّز التَّنفيذ، فيجني بذلك قصب السِّبق، وهو ما نجده عند المفكرين الغربيين، في حين يتحوَّل إعادة طرحها من طرف مفكرينا إلى نوع من اجترار الكلام، وإن كانوا أعلم من نظرائهم وأسبق إليها.

تجعل الحضارة الغربيَّة من مبدأ القوَّة غاية، وتتخذ من العلوم والمعارف وسائل لبلوغه، وعلى هذا تعتبر التَّقليد علامة ضعف، وتبالغ في ازدياد من سلك هذا النِّهج، فلا تحترم إلَّا من ثبت على أصوله وقيمه، وهو أمر مشاهد حين يوضع المسلم موضع امتحان في مواقف كثيرة، فإن تعامل معها بما يُمليه عليه دينه، وإلَّا عُدَّ ممَّن لا يؤمن جانبه ولا يُوثق به، لأنَّ من تخلَّى عن عقيدته عندهم كان تخلَّيه عمَّا سواها أهون، والغريب أنَّ المقلِّدين يتَّخذون من تلك التَّنازلات وسيلة للتَّقرُّب من الغرب وهم بسلوكهم هذا منه أبعد.

¹ سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيَّة، ص145.

² عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، ص1، ع6، ذو الحجَّة 1391هـ/ جانفي 1972م، ص15، 16.

بينما تجعل الحضارة الإسلامية من المعرفة غاية ووسيلة في آن، فالعلم غاية في حد ذاته ودليل إلى فقه الواقع وإدراك متغيراته، وسبيل للرفع من منظومة القيم التي تسبق العلم وإن علا، عكس الحضارة الغربية التي تقدّم الشهوة على القيمة فتبيح كلّ محظور؛ ويشترك في هذا الحاكم والمحكوم - عندهم - والغني والفقير كلّ بقدر، رغم اتّفاقهم أنّ ذلك من أسباب سقوط الحضارة الغربية في زمن مضى، وأنّه قد يكون بريدا لسقوطها كرّة أخرى في قادم الأزمان وإن اختلفت الظروف والملابسات، يقول ابن خلدون: « وقد يتوضّح فيما بعد أنّ الحضارة نهاية العمران وخروجه إلى الفساد، ونهاية الشرّ والبعد عن الخير »¹.

أسهمت الكنيسة بقسط كبير في رسم التوجّه الفكريّ للمجتمعات الغربية، من خلال تمبيعها للدين، ووقوعها في تناقضات واضحة، فعطّلت التفكير في زمنها الأول (القرون الوسطى)، واعتبرت المعرفة المبطلة لادّعاءاتها جنائية تستحقّ العقاب الذي يصل إلى القتل أحيانا، بينما تحوّلت في عصر النهضة إلى مكتب مصادقة يُعطي الشرعية لكل عمل يفتقد إلى مسوغ من عقل أو منطق، أي أنّ المرض عضويّ داخليّ، والمؤسسة الدينية هي المسؤولة عن تفكيك نفسها، قال مزيان: « إنّ ملاحقات الكنيسة وعنف خطابها وتحريشها للسلطة وال جماهير على كلّ ابتداع ولو كان علميا محضا قد سجلها التاريخ في سجلّ المنكرات »².

وعليه أصبحت كلمة التدين مرادفة للتطرّف والتعصّب في المخيال الغربي؛ قال مالك بن نبي: « إنّ الثقافة الغربية حدّدت علاقة (مبدأ أخلاقيّ - ذوق جماليّ) بصفة معيّنة، وذلك بأن قدّمت العنصر الثاني على الأوّل في ترتيب القيم، فأثّر هذا الترتيب في علاقة الإنسان الأوربيّ بالإنسانية، فكلّ ثقافة مسيطرة هي في أساسها ثقافة تنمو فيها القيم الجمالية على حساب القيم الأخلاقية »³.

¹ المقدمة، ص 82، 83.

² عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلامي، محاضرات المجلس الإسلامي الأعلى، محاضرات الموسم الثقافي، 99- 2000م، الجزائر 1421هـ / 2000م، ص 33.

³ شروط النهضة، ص 103، 104.

بناء على ما سبق ذكره أضحي الإسلام حسب الرؤية الغربية المتعددة على البحث عن متهم جاهز في كل مرة* مسؤولا عن التآزم الفكري والاجتماعي والسياسي في البلاد الإسلامية، لكن الغريب في الأمر أن تتبنى شريحة واسعة من المسلمين هذا الطرح، وتعتقد أن الحضارة الغربية هي الغاية والمنتهى، رغم نقدها للممارسات المادية المذكورة آنفا، وكأنها تريد القول: (إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث)**، بينما لا تستند إلى نفس المنطق في نقدها للحضارة الإسلامية والعقل العربي خاصة؛ إذ تتعمد إطالة أمد الأزمة الفكرية عوض البحث عن مخارج تتجاوز بها أسباب الصراع.

إن الغرض من عرض سلبيات الحضارة الغربية هو محاولة لفت الانتباه إلى جانبها الخفي، بما أن إيجابياتها واضحة، والدعاية لها تسير على قدم وساق من المخالف قبل الحليف، إضافة إلى استثمار المنهج النقدي الثقافي في التفريق بين الظاهر والمضمر، والجلي والخفي، والوجه والقناع، والقول والفعل، واللفظ والمعنى فيها، حتى يُرفع الخلاف بين المسلمين حول ما يمكن الاستفادة منه في ثقافة الغرب وما يتعذر، دون الخلط بين هذه الثنائيات، أو الوقوع فيما يسمى «الابتزاز الثقافي»¹.

وعليه وجب الإحاطة بالحضارة الغربية ظاهرا وباطنا، وبحدود الشريعة فقها وعقيدة، ثم عرض الأولى على الثانية فإن وافقتها وإلا كان الإعراض أولى، والابتعاد عنها أسلم للشخصية والهوية، خاصة إذا اقترن التحديث بتراجع منظومة القيم التي تعدّ شرطا معنويا وأصلا للبقاء؛ لأنّ العكس يؤدي إلى طلب الرقي بمعزل عنها، فيتحول الإنسان إلى مستهلك اقتصادي، وإن بدا للناس مجتهدا منتجا، وشعاره في ذلك «مزيد من العمل من أجل مزيد من الإنتاج من أجل مزيد من الاستهلاك من أجل مزيد من المتعة»².

* يقول ولد خليفة " فالبحث عن عدو جديد يرجع إلى عصور غابرة أشار إليها المؤرخ كاتن وهو يعدّد أعداء روما في القرن الثاني قبل الميلاد بفخر في مقولته المأثورة (ماذا تكون روما بدون أعدائها) " مقاربات نقدية، ص70.

** العبارة مقتبسة من حديث نبوي شريف، وقد استعرتها للدلالة على غلبة الإيجابيات على السلبيات بشكل كبير .

¹ عبد الكريم بكار، عصرنا والعيش في زمانه الصعب، دار القلم، ط2، دمشق، 1425هـ/2004م، ص19.

² نفسه، ص59.

تعود حيازة المدنية الغربية صفة التقدّم، وعرضها كنموذج وحيد للتحضّر لسببين: الأول الافتتان بها والانقياد لها والتماهي معها من طرف كثير من المجتمعات التي اعتبرتها كيانا ثابتا مستقرا، وليس مجرد إنجاز تاريخي يمثل حلقة من حلقات الحضارة الإنسانية المتصلة، فنزعت عنها صفة الآنية وألبستها صفة الثبات المطلق، نتيجة إلغاء ما يسمّى ب (دورة الحضارة)*، والثاني انحراف كثير من المصطلحات عن مقاصدها بما يخدم مصالح جهة ما، وقد سبق أن ذكرنا أمثلة عن ذلك في الفصل الثاني من هذه الأطروحة، فكلما التقدّم كانت تعني « التقدّم الشامل الروحي والمادي والإنساني والطبيعي، ثم تم اختزال هذا المفهوم ليدلّ على التقدّم المادي، ثم اختزل مرّة أخرى ليدلّ على التقدّم الاقتصادي وحده، وهذا الاختزال المخيف كاف لتحديد المكانة الحيويّة لكلّ جوانب الحياة الأخرى، الروحيّة والأخلاقيّة والاجتماعيّة والمعنويّة»¹.

استغلّت الحداثة فرصة انبهار الشعوب بمقولاتها فبلورت مفاهيم دلالية جديدة لمصطلحات قديمة وفق ما يخدم مصالحها، تحت غطاء الثقافة والتنوير والإبداع والتجديد من التقاليد البالية، لإدراكها أنّ تبني فكرة ما يقتضي توفير الأسباب لها، ومن ذلك تهيئة الأفراد نفسيا وثقافيا وتوجيههم نحو هدف واحد ظاهره الارتقاء بالأمم الضعيفة، وباطنه القضاء على التنوّع المُفضي إلى التنافس والتحسّن والإبداع؛ وذلك بالاجتماع حول أنموذج واحد، إذا انهار سقطت وسقطوا جميعا، لأنّ هنالك ارتباط وثيق بين الأخلاق والسياسة والاقتصاد والاجتماع، واقتباس نظام من أيّ مجال من تلك المجالات يستوجب إلحاق ما يرتبط به في الآخر؛ لذا « ينبغي على الشباب أن لا يعترّ بالدعايات التي تُرفع، والشعارات التي تُثار، والعبارات التي تُدبج، ونحو ذلك»²، إذ من الضروري اتّخاذ مسافة فاصلة مع

* تمرّ كل حضارة بمراحل قوة ومراحل ضعف تكون بدايتها بالمنشأ والميلاد والتفوّق والازدهار، ونهايتها بالتراجع والتقهقر والسقوط والزوال، وهذا لا يمنعها من إعادة الكرّة واعتلاء الصدارة من جديد بعد فترة، في تعاقب دوري أثبتته التاريخ الإنساني (ينظر: قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة، دراسة في ماهيّة الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاري، ط 1، دار العلم للملايين، بيروت 1964م، ص280).

¹ عبد الكريم بكار، عصرنا والعيش في زمانه الصّعب، ص40.

² عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، آثار الفتن، ط1، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنيّة، 1431هـ، المملكة العربيّة السّعودية، ص41.

تلك المؤثرات، وبرمجة نمط فكريّ يتماشى مع الظروف المحيطة، والإمكانات المتاحة، والمصالح الممكنة، بما ينسجم مع المعتقدات والقيم.

2- بناء الأنموذج الحضاريّ:

جمع الناس على كلمة سواء من أكثر المسائل استعصاء على أهل العلم والفكر، ويزداد الأمر تعقيدا إذا تعلّق الأمر بالبلدان المصنّفة ناميةً والمستسلمة للهيمنة الأجنبية فكريّا واقتصاديّا، لكونها تتميز بالتشتّت الذهنيّ، واختلال التوازن الفكريّ، الذي يقود إلى اختلاف المفكرين حول أقصر طريق وأسرع وسيلة لتحقيق الأهداف الحضاريّة، بين مولع بتقليد الغالب لا يُفرّق بين التّبعية والمحاكاة، وسالك نهج الاغتراب لا يدرك الحدود بين الانفتاح والاستلاب، وداع إلى الثّبات على القيم والأصول لا يميّز بين الأصالة والانكماش الفكريّ.

يُعتبر الوصول إلى كيان حضاريّ خاصّ ومتفرّد شكلا ومضمونا غاية كلّ أمة، وهو القاسم المشترك الذي سعى خلفه كلّ من ولد خليفة في مقارباته النّقدية ومعالجته لقضايا الثقافة والهويّة، ومزيان في تصوّره للانبعاث الحضاريّ وشروط النّهضة، مع اعتماد كلّ طرف على آليات تختلف عن الآخر؛ وهو ما ضمن اختلاف التنوّع، وتعدّد الاقتراحات « فالنّهضة الحضاريّة للأمة لا يمكن أن تتمّ انطلاقا من الواقع الغربيّ الحداثيّ أو اعتمادا على عقل هلاميّ، بل تتطلب تطوير نموذج حضاريّ بديل، انطلاقا من الدّاتيّة التّاريخيّة للأمة، التي لا تستمد قوامها وهويتها من تجاربها فحسب، بل تستمدّها كذلك من الوحي الذي منحها الرّؤية، وأمدّها بالقيم، وزوّدها بالتوجّه الذي أدّى إلى ظهورها وإقامتها¹، والعقل الهلاميّ هو العقل السّطحيّ الأوّلّي العام، البعيد عن فرك الأمور وبحثها وتقليبها، واستنباط أحكامها، والنّظر في معانيها الخفيّة طلبا لحقيقتها.

إنّ حصر إمكانيّة الوجود في الكون في الالتحاق بالغرب أدّى إلى تسقيف الطّموحات وتضييق سبل الإبداع، واقتباس وسائل الغرب ومقاصده، وإنّ التّركيز على الرّدّ عليه وطلب النّديّة معه أدّى إلى حصر العقل العربيّ والإسلاميّ في تعداد أخطائه (الغرب) بدل

¹ صافي لوي، إعمال العقل، ط1، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1419هـ / 1998م، ص66، 67.

البحث عن بلورة أنموذج خاص به « فصار يلهج بعيوب هذا الغرب مثلما يلهج الأعمى بعيوب الأعور »¹، كما أنّ عدم الإحاطة بالقدر الكافي من أصول الفلسفات الغربية ومقاصدها أدّى إلى الاعتقاد أنّها زبدة المفاهيم وخلاصة الأفكار، والحقيقة أنّ « النهضة والحداثة وما بعد الحداثة هي تعبيرات مختلفة عن أزمة حضارة بعينها (...) ألسنا بطلبنا النهضة إنما نطلب الاستبداد الغربي، وبطلبنا الحداثة وما بعد الحداثة إنما نطلب الاندراج في تاريخ الغرب؟! »².

حتّم هذا الوضع على ولد خليفة ومزيان وضع خطوات منهجية لبناء الأنموذج الحضاري الخاص بالأمّة الإسلامية، فكان أن اتّفقا على نقاط أهمّها:

- ضرورة تناسب الأفكار مع الواقع ومستوى المتلقّي: يقيم المنهج عادة بمدى نجاحه في حلّ مشكلات تتّصل مباشرة بواقع الأفراد، ثمّ مدى قدرته على إقناعهم بتلك الحلول مع إشراكهم في تطبيقها ميدانياً، ولا يحدث هذا إلّا من خلال إدراك عميق للواقع بتجليّاته، ثم اقتراح أفكار تُناسب ذلك العمق مع مراعاة مستوى المخاطبين وخلفياتهم المعرفيّة (خاطبو النّاس على قدر عقولهم)*؛ فلا يختلف المنهج الإسلاميّ من حيث الأهداف عن غيره، لكونه « عبارة عن مجموعة من الرّؤى والتحدّيات والطّروحات والاجتهادات التي توصّل إليها العقل السّليم، من خلال اشتغاله على النّصوص والأحكام والأدبيّات الشرعيّة والإسلاميّة، وذلك بغية استيعاب الواقع الموضوعيّ والارتقاء به وحلّ مشكلاته »³.

استناداً إلى مفهوم المخالفة يُمكن القول إنّ سوء الفهم للواقع، والعجز عن إدراك الحدود الفاصلة بين المقبول والمرفوض قد يُؤدّي إلى نتائج عكسيّة، تتجسّد غالباً في سجال فكريّ بين أبناء الأمّة الواحدة، نتيجة الصّراع بين الثّقافة الأصليّة والوافدة، وتعارض هذه الأخيرة

¹ خالد سليكي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلاميّ والعربيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، الدّار البيضاء (المغرب)، 2005م، ص153.

² نفسه، ص153، 154.

* أسلوب الخطاب ينبغي أن يتناسب مع مستوى المتلقّي ومدى استجابته للموضوع، أورد الإمام مسلم في مقمّة الصّحيح، أنّ عبد الله بن مسعود قال: "ما أنت محدّثاً قوماً حديثاً لا تبلغه عقولهم إلّا كان لبعضهم فتنة"

³ عبد الكريم بكار، المناعة الفكرية ومقولات أخرى، دار وجوه للنشر والتوزيع، ط4، الرّياض، 1435هـ/2014م، ص7.

مع المقومات والثوابت، فيكون من الحلول المتاحة حينئذ الرّفص المطلق لها، ممّا يؤدّي إلى شرّ أكبر يتمثّل في الانعزال عن المحيط العالميّ، وعن الواقع الثقافيّ الذي يفرض نفسه، وبالتالي البقاء على هامش الحضارة، والتعرّض لخطر الاضمحلال والزوال؛ ومردّ ذلك كلّه عجز المثقّفين عن إعادة تشكيل عقول العامّة وترقية ثقافتهم، وقد أثبتت التجربة أنّ أيّ مشروع لا يحظى بمباركة السّواد الأعظم من الشعب يؤول إلى الفشل.

- المشاركة الفاعلة في الحياة الثقافيّة: تتبوأ الأمّة مكانتها، وتكتسب قيمتها من خلال كمّ الأفكار الذي تقدّمه للبشريّة، وما تقترحه من حلول جديدة منبثقة من التجربة الإسلاميّة للمشكلات المطروحة، مع عدم التحرّج من ذلك أو الشّعور بالنقص تجاه النظريّات الغربيّة التي توصف بالحديثة والمعاصرة؛ مع أنّ التجربة أثبتت أنّ حظّ الصّواب فيها لا يزيد عن حظّ الخطأ، وأنّها في الغالب فرضيّات لوضعيات أنيّة معقّدة قد لا تصلح في مواضع أخرى، بل قد تزيدها تعقيدا، ذلك أنّ ما يعتبر حديثا اليوم سيصبح تراثا غدا، « وكلّ قديم حديثا في عصره »¹، وهو ما يفسّر قيام النظريّات الغربيّة والفلسفات الحديثة على أنقاض بعضها.

- استشراف المستقبل وترقيّة دور الإنسان: يظهر من خلال كثير من نصوص الكتاب والسنة جنوح الإسلام إلى دعم الإنسان روحيا وماديا، وتهيئة الظروف المساعدة على ذلك بترقيّة المرجعيّات العقديّة والقيم الأخلاقيّة لديه واعتباره محور عمليّة البناء؛ فبما أنّ الجانب الاجتماعيّ يلقي بضلاله عادة على الشّخصيّة والهويّة كذلك لا ينبغي أن ينفكّ الجانب الدّينيّ عن الدّنيويّ (الروح عن المادّة) « فطبيعة التّدنّ الحقّ تجعل من المسلم رجلا مستقبليّا من الطّراز الرّفع، فهو يضبط إيقاع حياته في كلّ أحوال يقظته وفق ما يعتقد أنّه ينجيه في الآخرة، وهذا يجعل نظره دائما مشدودا نحو المستقبل، كما يجعل قدرته على التّضحية بالحاضر من أجل المستقبل أمرا مألّوفا وميسورا »².

إنّ استشراف المستقبل يقتضي تجاوز مرحلة الشكّ إلى اليقين، والانتقال من وضعيّة الملاحظة والافتراض إلى البحث والتّجريب، وذلك بعدم الرّكون إلى إنجازات السلف

¹ ابن قتيبة، الشّعور والشّعراء، تحقيق وشرح أحمد محمود شاكر، ج1، (د ط)، دار المعارف، القاهرة، (د ت)، ص 63.

² عبد الكريم بكار، تشكيل عقليّة إسلاميّة معاصرة، ص 34.

والاحتفاء بها نظريًا، ثم اتخاذها ذريعة للتقاعس عن تحسين الواقع وإصلاح ما أفسدته العزلة والانكماش تارة، والحادثة وما بعدها تارة أخرى، بل من خلال البرهنة ميدانيا على صلاحية تلك المقولات للعصر الحاضر والعصور التي تليه؛ والأمثلة على مخالفة السلوك لتعاليم الشرع والأقوال للأهواء كثيرة، منها ما نجده من محاولة التبرير لإمام ما إذا ناقض فعله قوله بشعار: "خذ من أقواله ولا تلتفت إلى أفعاله"، وهي للأسف عبارة استحسناها الأئمة المتأخرون أنفسهم، فأصبحت أول ما يتلفظ به عند اللقاء الأول بالمصلين، وكأنه يحضّرهم نفسيًا لقادمٍ قد لا يرضون عنه، في وقت يجدر به أن يكون قدوة بهما معا في إطار ما يسمّى "الدعوة بالفعل"، وتطبيقا لأصل الإيمان الذي هو قول باللسان واعتقاد بالجنان (القلب) وعمل بالجوارح والأركان، « فالمسألة لا تتمثل في تلقين أو إعادة تلقين المسلم عقيدته، ولكنها تتمثل في إعادة تلقينه استخدامها وفعليتها في الحياة »¹.

- مناقشة الأفكار وتفعيلها: تُبنى كلّ نهضة على مجموعة من القواعد التي تُؤتي أكلها مجتمعةً، وتقلّ نسبة النجاح فيها كلّما غُيّبت واحدة منها؛ فالفكرة الواحدة قد تحوي كمّا هائلا من الدلالات لا يتمّ اكتشافها إلا من خلال تقليب النظر فيها، وطرحها للمناقشة، ودراستها من كلّ الجوانب، « فالتفكير هو أساس نهضة الأمم، ولا تقاس حضارة المجتمعات إلا بما لديها من أفكار تبدع في صياغة نهجها نحو المستقبل »².

الكلام عن النظرية والتطبيق يقودنا إلى محاولة الكشف عن الآليات المنهجية الواجب اتباعها للوصول بالفكرة إلى مستوى الفاعلية، ونقلها من مستوى الزينة والتّرف إلى مستوى الحركية والعمل؛ لعلّ من أهمها ممارسة ما يسمّى بالنقد الذاتي للواقع الفكري والثقافي والقيمي، والبحث في أسباب التراجع الاجتماعي والاقتصادي والسياسي، ثم محاولة تقديم حلول في شكل نظريات لما ينبغي الاستفادة منه وما يتوجب تركه في عملية التفكير والاجتهاد، مع تقديم الأدلة الكافية والمقنعة على المنهج المتبع، والتي تنبثق عن تقليب النظر في كلّ زوايا الموضوع، للخروج بمبادئ عامّة وقواعد كبرى يجتمع عليها المسلمون، يقول

¹ مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ص123.

² علي جريشة، منهج التفكير الإسلامي، ط1، دار التضامن، القاهرة، 1406هـ/1986م، ص8.

مزيان في معرض حديثه عن حيوية البلاغ الإسلامي: « عالمنا الحاضر هو عالم الخروج من الغفلة الثقافية والتمعن في المفاهيم (...) لنرجع إلى أنفسنا ولنعمل بمحاسببتها على ما حقّقناه وما لم نحققه من البلاغ الملقى على عاتقنا »¹.

- توحيد المنهج و لزوم الجماعة: إنّ بلورة نموذج نهضويّ إسلاميّ يعني جمع المسلمين تحت تصوّر موحّد في كافّة أقطار العالم، في توحيد معنويّ للرؤى والأفكار يكون عزاءً للأمة على الفرقة الجغرافية والحدود الوهميّة، التي تحوّلت مع مرور الوقت إلى عقبات وحواجز تُعيق التّنمية على كلّ المستويات؛ وقد قيل إنّ "العود محميّ بحزمته ضعيف حين ينفرد"، وإنّ "الدّنب يأكل من الغنم القاصية"؛ فالتّأليف بين قلوب البشر من أصعب الأمور وأعقدها، إذ يتوقّف على إقناع فرق متباينة فكرياً وثقافياً بمشروع فكريّ موحّد يتجاوز خلافات يعتبرونها جوهرية ويعتبرها هامشيّة؛ وقد جسّد الخطاب القرآنيّ تلك الصّعوبة في خطاب المولى جلّ وعلا لنبيّه الكريم (صلّى الله عليه وسلّم):

{ ... لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلْفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ أَلْفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ (63) }².

يُعتبر مبدأ الجماعة المنبثق أساساً عن مفهوم الوحدة من أهم المبادئ التي شكّلت المنظومة الفكرية والشّعورية للمنهج الإسلاميّ، كردّة فعل طبيعيّة على الانعكاسات السّلبية لممارسات الفرقة والاختلاف التي طبعت الواقع الإسلاميّ على مدار التّاريخ؛ غير أنّ التّجربة أثبتت فشل تلك المساعي في توحيد الصّفوف، والحدّ من اتساع الهوة بين المسلمين، وهذا راجع للاكتفاء بعرض الأصول العامّة للوحدة عرضاً نظريّاً، بدل الاجتهاد في تحديد أسباب الشّقاق، ودراسة الطّروف المحيطة بهذا المشروع تاريخياً وجغرافياً وسياسياً، ثمّ صياغة القواعد تبعاً لذلك، بهدف تقريب وجهات النّظر على الأقلّ كمرحلة أولى مثلما فعلت الدّول الأوربيّة قبيل إقامة الاتّحاد، حيث استمرّت المحادثات بينها لأكثر من نصف قرن، لا

¹ عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلاميّ، مجلة المجلّس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثّقافي 99م - 2000م) ص8.

² سورة الأنفال، الآية 63 .

من أجل الحصول على دولة واحدة، وإنما من أجل الوصول إلى أعلى قدر ممكن من التنسيق بينها، يقول ولد خليفة: « ولذلك يواجه الاتحاد الأوربي صعوبات كثيرة للتقدم نحو حكومة واحدة أو فيدرالية، وأخيرا أنزلت إحدى الولايات في الولايات المتحدة العلم الاتحادي، وفشلت كل مشاريع الوحدة العربية من الخليج إلى المحيط، وفي العقود الأخيرة شهدت المنطقة حروبا بينية كثيرة وتحالفات مع الخارج ضد جيرانها، وتقدم القضية الفلسطينية مثالا على المسافة الشاسعة بين القول والفعل، ومدى التعقيد الناجم عن الارتباطات والتحالفات المصلحية التي تتجاهل العواطف والقيم، وتحسب الفوائد ولا تحس بالذنب أو التقصير »¹.

- تكييف الإنتاج الفكري مع المرجعية الثقافية: يحتاج الإدراك الفعلي والتطبيق الميداني لما ذكرناه من معطيات إلى عقل راجح يستمد مقوماته المعرفية من العلم الصحيح الذي يضع الحق فوق كل اعتبار، فيحرره من الطاغية أو الوثن، سواء كان فكرة أو شخصا أو نظاما ثقافيا، ويضع أمامه جملة من الاحتمالات حتى يختار منها ما يوافق منظومة القيم والمبادئ التي يسعى لبنائها، وما يتماشى مع المتغيرات التي تطرأ باستمرار على الحياة الفكرية؛ ففاقد الشيء لا يعطيه، والجاهل به لا يستطيع له تحليل أو تفسير فكيف يقدم حلولا.

نفهم مما سبق أن العلم المنشود هو الذي يوصل إلى الفهم العميق للمسائل، ويتيح التفاعل معها دراسة ومناقشة وتحليلا وإثراء في إطار المعرفة المنتجة، ما يسهل قراءة مختلف الأنساق الفكرية، والتكيف مع مختلف المستجدات؛ لأن التقدم والنجاح يتوقف على مدى إدراك جملة من المسائل، من بينها علاقة التلازم بين الجوانب الحسية والمعنوية، حتى لا يؤدي التطور المادي إلى تدهور الجانب الأخلاقي، وعلاقة النهضة بالمنظومة الفكرية والثقافية، تجنباً لاصطدام محتمل بين الفكر الأصيل والوافد؛ ومنها ضرورة تسخير الإنجاز الفردي لصالح الجماعة، ومنح الأولوية للتربية النفسية، وتعزيز ملكة الفهم على مجرد التلقين والحشو؛ فكم من عالم يؤمن بالخرافات والبدع، وكم من مسؤول لا يغادر باب الكهنة والمشعوذين، وكم من مثقف لم ينته عن التمسح بقبور الصالحين، ومنها تحمل كل طرف

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص 253.

لمسؤولياته الحضارية من خلال وظيفته وعضويته في المجتمع وهكذا، « وبالهدف الأسمى للتربية الإسلامية يظهر الفرق بينها وبين التربية الغربية، إذ تهدف التربية الغربية المسماة حديثة إلى تربية المواطن الصالح، في حين تهدف التربية الإسلامية إلى تربية الإنسان الصالح وشتان بينهما ¹».

ختاما يتبين أنّ بناء الأنموذج الخاص يحتاج إلى شروط نظرية، على رأسها ضرورة فهم الواقع والبحث عن أسباب التدهور، ثمّ اتباع الخطوات المنهجية في التجديد، وضرورة وضع تصوّر للمستقبل عن طريق البحث والتجريب، ومنها جمع الأمة حول منهج موحد، دون أن ننسى الشرط الأساس المتمثل في العلم النافع الذي تخضع له كلّ الشروط السابقة؛ بيد أنّ هذه الشروط تحتاج بدورها إلى إجراءات تطبيقية سنحاول الكشف عن أهمّها في العناصر الآتية.

3- في مفهوم النقد والتفكير النقدي :

انتشر في العصور المتأخرة على نطاق واسع ما سُمّي بـ "الممارسة النقدية" التي اقترنت بالعلم والفلسفة والأدب والفنّ، وهذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على ارتباك في الفكر الحديث والمعاصر نتيجة تعدّد النظريات وتعارضها؛ ما يعني أنّ العقل البشريّ يبقى قاصرا عن فهم الواقع، وعاجزا عن إدراك الحقائق المطلقة مهما بلغ من العبقرية والنّضج، وهو بحاجة مستمرة للنقد والتّحريض والمراجعة والتّحليل، حتّى توافق النّتائج المعطيات، وتتجسّد النظريات ميدانياً.

فالممارسة النقدية نشاط تقييميّ يستهدف تعزيز الصّواب في الإنتاج الفكريّ وتصحيح الخطأ فيه حتّى يقترب من الكمال، وذلك بالعودة إلى مجموعة من المعايير والقيم، بعيدا عن كلّ أنواع الضّغط والمحاباة، خلافا لما يُعتقد من كونه عملية تنقيب عن الزلّات، وإحصاء للنّقائص والعيوب من غير سند معرفي كما هو الشّأن عند بعض النّقاد؛ وعليه فالتّفكير النّاقـد

¹ سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص1946.

هو: «الذي يعتمد على التحليل والفرز والاختيار والاختبار لما لدى الفرد من معلومات، بهدف التمييز بين الأفكار السليمة والأفكار الخاطئة»¹.

لقد صار يُنظر إلى النقد على اختلاف تخصصاتهم كأعداء للنجاح ومثبطين للعزائم، ويكفي أن نقوم بإطالة مستعجلة على أغلبية التعليقات في وسائط التواصل الاجتماعي حتى نكتشف حجم الامتعاض من أحدهم إذا جاء رأيه مخالفا للخط المستقيم - الافتراضي - الذي وضعته جهة معينة تدعي احتكار الصواب، فحينئذ لا نلتمس ترددا في مُصادرة وجهة نظره، ورميه بالجهل والانفراد بالرأي، وتصنيفه ارتجاليا ضمن فكر أو حزب أو منهج معين؛ ما جعل كثيرا من أهل الاختصاص يعزفون عن هذه الممارسة، ويتوقفون عن الخوض فيها، فكانت النتيجة ترد في الإنتاج والفاعلية على كافة المستويات، « وهذه الممارسة للإرهاب البارد أو الإغراء المغلق لا تساعد على ازدهار الثقافة وتحرر الفكر من ضغوط الرقابة الذاتية، وشيوع الضحالة والإسفاف والإمعية، حتى يغلب على الساحة الثقافية شعار (مات الملك عاش الملك) »².

يعتبر الاستغناء عن النقد مدعاة للجمود والتقليد، ذلك أن الجزم بصواب الرؤية الشخصية وقطعية المنهج يفتح باب التعصب والغلو، ويغلق باب الاجتهاد والتجديد، فتفقد الأمة بوصلتها وتفوت على نفسها فرصة الارتقاء وتجاوز الأخطاء، نتيجة الركون إلى فئة تفضل بقاء الحال على ما هو عليه، مستجيبة في ذلك لقوى خارجية وجدت مصلحتها في ذلك؛ لذا فإن للنقد أهمية بالغة في حياة الأمم، وقديما قيل: (رحم الله امرؤ أهدي لي عيوبي)*؛ بيد أن الإشكال لا يحل بمجرد إدراك أهمية النقد، ورد الاعتبار إليه، إنما يحل بالممارسة الصحيحة لذلك النشاط الذهني.

يفقد النقد جزءا كبيرا من مقاصده حين يتحول من وسيلة إصلاح إلى آلية لتصفية حسابات شخصية أو تحقيق أهداف إيديولوجية، لما يترتب عنه من انعزال الناقد عن

¹ فتح الله مندور عبد السلام، تنمية مهارات التفكير، ط1، دار النشر الدولي، 1429هـ/2008م، الرياض، ص97.

² محمد العربي ولد خليفة الجزائر المفكرة والتاريخية أبعاد ومعالم، ص81.

* عبارة تنسب إلى الخليفة الراشد عمر ابن الخطاب رضي الله عنه

مجتمعه، وتضييعه لأهم وظائفه، وهي تقويمه (المجتمع) فكريًا وثقافيًا، نتيجة الاتجاه نحو الفروع وإهمال الأصول، بالإضافة إلى فقدان الحدود الفاصلة بين الأفكار والأشخاص الذي يؤدي إلى أمر من اثنين :

إما توجيه النقد لأشخاص أو تيارات فكرية أو توجهات علمية، ورفض كل ما يصدر عنها وإن كان حقًا لعداوة أو اختلاف معها، وإما الإحجام عن نقد فكرة وإن كانت باطلة خشية إفساد الود مع صاحبها، « ومن مشكلاتنا في هذا الباب أننا لم ننجح في الفصل بين القضايا موضع النقد وبين الجوانب الشخصية، فنعتقد أن نقد الفكرة هو نقد لصاحبها، فنحجم عن نقدها، حتى لا نخسر العلاقة الحميمة مع صاحبها، وهذا على الرغم من أن الفكرة حين تشيع تصبح ملكًا للثقافة وأهلها، ومن حقهم توضيح موقفهم منها »¹.

تقتضي الممارسة السليمة للنقد التحرر من كل المؤثرات الخارجية أجنبية كانت أو محلية، إذ يفترض أن يكون تحديد شكل البنية الثقافية من صلاحيات الناقد، الذي يستطيع تجاوز النماذج المفروضة من خلال دراستها بوعي وموضوعية، بإبراز مواطن القوة والضعف فيها، وعدم التحرج من طرح القضايا التي تحتاج إلى إعادة نظر للنقاش والمساءلة؛ فإذا كان الحق لا يُعرف بكثرة تابعيه وإنما يُدرك بمطابقته للأصول الشرعية والمسلمات العلمية، وموافقته لمقتضيات الأحوال، فكذلك العلم لا يُقاس بكثرة المؤلفات وغزارة الإنتاج وإنما بمدى حركية الممارسة النقدية، بالتصحيح المستمر للأفكار، واكتشاف القصور في الأعمال، والاهتمام بالمقاربات النقدية للبنى الفكرية الأصلية والوافدة.

ومما يؤسف له ندرة هذه الأعمال على مستوى الفكر العربي والإسلامي، وإن وجدت فلا تتجاوز في أحسن الأحوال رفوف المكتبات، كما هو شأن العديد من الرسائل الجامعية التي تناقش سنويًا ثم لا تُفعل ولا يُعاد قراءتها، بل حتى الباحث نفسه قد لا يأخذ بآراء المناقشين في تصحيح بعض المسائل، ويكتفي بالحصول على الشهادة، والسبب في هذا يعود أساسًا إلى انعدام النقد الذاتي وتغيب النقد الغيري؛ ذلك أن « النقد نقدان: ذاتي

¹ عبد الكريم بكار، المسلمون بين التحدي والمواجهة، ص131.

وغيري، النقد الذاتي يشمل نقد الذات، بما هي شأن شخصي، ويشمل نقد الذات بما هي جزء من أمة وجزء من ثقافة وتاريخ وحضارة، أما النقد الغيري فهو موجه إلى (الآخر) القريب، والذي قد يكون أخا أو ابنا أو صديقا أو واحدا ممن ينتمي إلى ثقافة الناقد، كما أنه قد يكون بعيدا ينتمي إلى حضارة مغايرة أو منافسة¹.

إن من ثمار ممارسة النقد والاشتغال به اكتساب الدقة في الملاحظة والمرونة في التفكير بما يتماشى مع متغيرات العصر، أي فهم الواقع على ضوء الظروف المحيطة به، مما يسمح للناقد بتفكيك الموضوع محل النظر إلى جزئيات وزوايا متعددة، لتفادي الأحكام القطعية والنظرة العامة السطحية، التي تورث الانغلاق والتعصب للرأي، المنافي للتفكير الموضوعي ونظريات الموازنة والترجيح، « فهناك الصواب المطلق، والصواب الغالب الذي يحظى بنسبة كبيرة من مطابقة الحقيقة، وهناك الصواب المضمون والمشكوك فيه، كما أن هناك الخطأ البدهي الذي تجاوز مرحلة الخلاف والنزاع، وهناك الخطأ الراجح، والخطأ المتنازع فيه، والخطأ المزعوم والملتبس ... »².

أخيرا ينبغي الإشارة إلى ضرورة التحرز من الوصول إلى نتائج عكسية أثناء ممارسة النقد، كالوقوع في النظرة التشاؤمية التي تردّ تأزم الواقع إلى تأزم الفكر مطلقا، دون مراعاة الجوانب الاقتصادية والسياسية في ذلك، والتي يتبعها سخط متواصل على تدهور الأوضاع، ويرافقها تعداد للأخطاء والزلات، وتجاوز عن المكاسب والإنجازات، فيتحول إلى نوع من التشكي الذي يركّز على البكاء على الأطلال أكثر من تشخيص الداء والبحث عن الحلول؛ فالنظرة الإسلامية ترى أن موقفنا من التراث « يجب أن يتراوح بين التوظيف والاستلهم والتجاوز والاعتبار والنقد »³ عكس النظرة الغربية التي تُبرز الإيجابيات، وتقلل من شأن السلبيات وتتغاضى عنها.

¹ عبد الكريم بكار، تكوين المفكر خطوات عملية، ص88.

² نفسه، ص58.

³ عبد الكريم بكار المسلمون بين التحدي والمواجهة، نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي، دار القلم، ط3، دمشق، 1433هـ / 2011م، ص30.

4- مبدأ الفاعلية والتطبيق :

من المتعارف عليه أنّ الثقافة تكتسب قيمتها من خلال التفاعل مع الواقع والثوابت، وأنّ حيوية الأنساق الثقافية وحركيتها مرتبطة بوعي الذات والظروف المحيطة بها؛ وهو ما يقتضي إعادة الاعتبار للمكونات الثقافية من خلال تحسين مردودها وإنتاجيتها، حتى تحقق نوعا من الاكتفاء الذاتي تحتمي به من التبعية والتقليد؛ ذلك أنّ « كلّ ما ينتقل من الفكرة إلى التصميم إلى التداول في السوق تحمل كلّها بصمات الحضارة التي أنتجتها والإيديولوجية الغالبة فيها »¹.

تتوقف فاعلية الأفكار على مدى توافقها مع منظومة القيم والمبادئ الكبرى والمفاهيم الأساسية للأمم، وعلى درجة تقبلها من المجتمع بمختلف أطيافه؛ ذلك أنّ نجاحها في بيئة ما لا يعني بالضرورة نجاحها في أخرى؛ فاستجابة المجتمع الغربيّ مثلا لمقولات الحداثة المختلفة، كفصل الدين عن الدولة، والروح عن المادة، وتقديم اللذة على القيمة، والمنفعة على المصلحة، والغاية على الوسيلة...، كلّها مفاهيم لا يمكن البتّة نجاحها في البيئة الإسلامية، ولا انسجامها مع بنيتها الفكرية والثقافية؛ لأنّ الانبهار بظاهر الحضارة الغربية إمّا يؤدي إلى الوقوع في النظرة السطحية وإصدار أحكام قيمية على أساس غير جوهريّ، أو إلى التأثر بجوهرها والوقوع في نوع من التناقض مع المبادئ الأصلية المخالفة لها؛ فالشكل لا ينفكّ عن المضمون، والكتاب يُعرف من عنوانه.

وعليه يتجسّد مبدأ الفاعلية والتطبيق من خلال العمق في الطرح وتجنّب السطحية في التفكير، التي تُحيل إلى التركيز على الجوانب الشكلية في الموضوع، واختزال عوامل التآزم في سبب واحد، أو إرجاعها إلى بعض العلل الظاهرة بعيدا عن الجوهر والمضمون، ثم البناء عليها وتعميم نتائجها دون تدقيق، فينتج عن ذلك حلولاً ظرفية أشبه بمسكّنات لا تخلو من أعراض جانبية، وبالتالي لا ترقى أن تكون علاجا جذرياً؛ فليس من الجيد نقاش الفروع والتفرّع لها، والبعد عن الأصول والتغاضي عنها « وإذا ما ظلّ هذا الفكر متبطلاً

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية والسياسية ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص43.

منعدم التأثير بقي النشاط حركة فوضى، وتزاحما يبعث على الضحك والرتاء، وليس هذا سوى شكل من أشكال الشلل الاجتماعي¹.

يتلخص مفهوم الفاعلية عند ولد خليفة في الإدراك التام والعميق لمقولات الحداثة وعلاقتها مع الخصوصيات الثقافية تآلفا وتنافرا، وتأثيراتها على البنى الفكرية إيجابا وسلبا، مع الفهم الدقيق لمقاصد الشرع فيها ثم إنتاج المعرفة وفق ما يسمح به ويقتضيه، حيث يجعل من العناية بالإنتاج المحلي وتقديره في امتداده التاريخي مبتداء، والوصول به إلى العالمية والحركة الراهنة غاية ومنتهى؛ فالإبداع حسبه يحمل في جزء من تفاصيله معنى الثورة، وبالتالي يقع على عاتق المبدع الاضطلاع بدور نقدي يفكك به العلاقة بين المجتمع والمنتج الفكري، ذلك أن « غياب الرؤية الثقافية الواضحة ذات الأبعاد المحددة قد خلق نوعا من البلبلة الفكرية وحتى السياسية، وجعلنا ننأى شيئا فشيئا عن قيمنا الثورية، وعن الجوانب المضيئة في تراثنا الوطني العريق »².

أما مزيان فيتخذ من الإبداع مطية لبلوغ مرحلة متقدمة من الوعي الفكري، يتمكن المجتمع بموجبه من وضع حدود فاصلة بين التقليد والتجديد، وبين الاستلاب والحرية، ومن الوقوف سدا منيعا أمام الهيمنة الغربية على الصعيدين الفكري والمادي، بالكشف عن الأنساق المضمرة المتوسلة بالخطابات السياسية والأدبية والثقافية والاجتماعية؛ فخطر الاختراق يبقى قائما ما لم يُستعاض عن الحضارة الغربية بدائل فريدة حقيقية، ذلك أن العنصر المتفوق يفرض نفسه في ظل غياب بدائل عنه « ومن هنا سيكون شرط منع الاختراق هو تقديم البدائل المتفوقة، ليس داخل الحضارة نفسها بل متفوقة مطلقا، وبغير توافر هذا الشرط سيكون الحديث عن الأصالة ومنع الاختراق والدّوبان بلا طائل »³.

¹ مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص 84.

² محمد العربي ولد خليفة، من أجل ثقافة قومية أصيلة، مجلة الثقافة، ع 59، أكتوبر 1980م، ص 9.

³ عبد الله الفريجي، جدلية الثابت والمتحرك وحدود الممنوع والمسموح في الحضارة والتفاعل الحضاري، مجلة الكلمة، ع 19، ص 5، ربيع 1419/1998م، ص 45، 46.

بمقارنة بسيطة بين الباحثين يتضح أنه رغم الاتفاق حول أسبقية العناية بالثقافة الأصلية واتخاذها ركيزة حتمية لطرق أبواب العالمية، إلا أننا نلمح اختلافا طفيفا بينهما على مستوى الغايات و الوسائل، فالأول يجعل من بلوغ العالمية غاية، بينما يرى الثاني أنها مجرد وسيلة لبلوغ هدف أسمى يتمثل في إحداث نوع من التوازن والانسجام بين الإبداع والأصول العامة للحضارة الإسلامية، ثم عرضه بالأسلوب العلمي الذي يتوافق والمستوى الثقافي الذي بلغته الإنسانية جمعاء، حيث « يترك للمثقف كامل قدراته في التقييم والإقناع، فيزداد المسلم معرفة بالإسلام، ويطلع غير المسلم على ثروات الإسلام وعمق مفاهيمه »¹.

يدلّ هذا الكلام على أنّ انخفاض مستوى الفاعلية وضعف الإنتاج يعود إلى أسباب ذاتية في كثير من وجوهها، وأنّ تأثير العوامل الخارجية في ذلك ضئيل نسبيا؛ فالتقصير يصدر عن النفس ابتداء، وتخلّف الفاعلين عن أداء مهامهم يُحفز الآخر على التّموقع في صميم البنية الثقافية، والعمل على تجريدها من الثوابت والقيم رويدا رويدا، حتّى إذا تمكّن من ذلك حلّ محلّها وجعلها جزءا من رصيده؛ فحين يرفض الإنسان أو لا يستطيع اتّخاذ وضعيّة المبادر والمهاجم، فإنّه سيّخذ وضعيّة المدافع ليقوم بالهجوم أعداؤه ومنافسوه، ولذا « كانت أسهل مواقف الآخرين من الغرب وأكثرها سذاجة وعامية وأميّة تلك التي تعتصم بموقع خارجه، وتضع نفسها خارج قلّته نهائيا، وتشرع في شتمه ونعته بكلّ لا أخلاقيّات الإنسان المعروفة، ثمّ تعرض نفسها كبديل له أو عنه، وهي لا تملك من الجدارة والجاهزيّة إلاّ كونها خارج الموضوع نهائيا »².

تُعزّز الأفكار موقعها في صميم البنية الثقافية، ويزداد نموّها كلّما لاكتها الألسن، ودارت حولها النقاشات، وتعدّدت بشأنها الرّؤى، دراسة ونظرا وترجيحا، وهي ظاهرة صحيّة تُجنّب الأمة الكسل الذهنيّ والتّمائل الثقافيّ والركود الحضاريّ، « وطبيعيّ أن يفقد النّشاط فاعليّته إذا ما أدار ظهره عمدا للمقاييس والقواعد، وفي كلمة واحدة إذا ما أدار ظهره

¹ عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلامي، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، محاضرات الموسم الثقافي 2000/ 99 م، ص6.

² مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحادثة وما بعد الحادثة، (د ط) مركز الإنماء القومي، بيروت (د ت)، ص336.

للأفكار، فإذا به يضلّ في متاهة من الإبهام والغموض والشكّ دون أن يُدرك أنّه قد زاع عن سواء السبيل¹.

لا يتمّ الوقوف في وجه الاحتواء الحضاريّ والتّدين الثقافيّ باتخاذ موقف سلبيّ عن طريق اعتزال المعركة الثقافيّة والوقوف منها موقف الحياد، وإنّما يكون بفقّه الواقع والتحكّم في آليات القراءة والتّحليل والنّقد، ثم الاستفادة من إيجابيّات التجارب السّابقة، وتجاوز أخطائها، ربّما للوقت وتجنّباً للبداية من الصّفر، « فالأفكار بطبعها تقبل التّحوير، وتقبل التّوظيف المتعدّد، والنّقل من حقل إلى حقل ومن سياق إلى سياق »².

إنّ الأُمّة الإسلاميّة ليست مضطّرة في كلّ مرّة لعرض أفكارها على النّظريّات الغربيّة من أجل البرهنة على صدقها وصحّتها، إذ يكفيها في ذلك الفاعليّة والنّجاح، وملاءمة الواقع الحضاريّ ومستجدّاته، وتوفّرهما على حلول للمشاكل الطّرفيّة التي يُعاني منها المجتمع، بغضّ النّظر عن المنهج المتّبع، خاصة إذا سلّمنا أنّه لا وجود لنظريّة محدّثة تنفرد بالصّواب المطلق، مثلما لا يمكن وصف أمة بالتخلّف المطلق؛ فالأمر متوقّف على كمّ المعلومات ونسبة فاعليّتها، وطريقة التّفكير المتوازنة التي تستند على مبادئ كبرى، وقواعد شاملة، وهو ما اجتمع لأُمّة الإسلام دون غيرها، « فنحن لا نستطيع أن نصنع التّاريخ بتقليد خطي الآخرين في سائر الدّروب التي طرّقوها، بل بأن نفتح دروبا جديدة، ولا يمكن أن يتحقّق ذلك إلا بأفكار أصليّة تستجيب لسائر المشكلات على الصّعيد الأخلاقيّ، أو على صعيد الأفكار الفعّالة، لتجابه مشكلات التّطور في مجتمع يعيد بناء نفسه »³.

يُعتبر إضفاء صفة القداسة على مجموعة من المقولات والمفاهيم من أسباب الوصول بها إلى أقصى حدود الفاعليّة، وهي النّقطة التي شكّلت الفرق الجوهريّ بين المفكرين المسلمين الذين امتنّوا المفاهيم الشرعيّة وجردوها من قدسيّتها رغم كونها تجمع بين الأصالة والقداسة، وبين نظرائهم الغربيّين الذين قدّسوا أفكارا محدّثة والتزموا بها، مع أنّه

¹ مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصّبور شاهين، ط1، دار الوعي، الجزائر، 2013، ص68.

² عبد الكريم بكار، تشكيل عقليّة إسلاميّة معاصرة، ص67.

³ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، ص162.

لا يربطها بالدين والأصالة رابط، بل قد تكون في بعض الأحيان باطلة مبنية ومعنى، « ذلك أن الفكرة إذا كانت فعّالة في بعض الظروف فلأنّها استطاعت أن تتمتع بخاصية القداسة عند أهل العصر(...) ولم تتمكن أية معارضة من مواجهة هذه الأفكار، لقد كانت فعّالة، لا فرق أصحّحة هي أم باطلة، طالما كلّ ينحني للقانون الأكثر فعالية والأقوى »¹.

نفهم من هذا أنّه إذا كانت أصالة الفكرة لا تضمن لها الفاعلية الدائمة ولا تنفي عنها قداستها، فكذا فاعليتها لا تضمن صحتها المطلقة ولا تنفي بطلانها؛ ما يعني أنّه من الإجحاف تحميل المنظومة الفكرية الإسلامية مسؤولية تردّي أوضاع الأمة كاملة، وخير مثال على ذلك التخلف الكبير الذي يطبع غالبية البلاد الإسلامية رغم استبدال الشريعة بأنظمة توصف بالحديثة كالديمقراطية، والعلمانية، والليبرالية، والرأسمالية، وغيرها؛ ونحن إذ نربط الصّحة بالفاعلية فمن أجل الارتقاء بالفكرة الأصيلة والمقدّسة إلى مستوى التطبيق، وليس لتجسيد المبدأ الشّهير: "الغاية تبرّر الوسيلة"، « ففكرنا لا يُقيم علاقات بين النّشاطات والجهود والوسائل من ناحية، ونتائجها من ناحية أخرى، ومفهوم المحصول لا وجود له في تربيتنا الأولى، إذ لا يكون جزءا من عالم أفكارنا »².

إنّ تطوّر المجتمع اقتصاديا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا دليل على نموّ أفكاره والعكس بالعكس، ذلك أنّ الثروات المادية ظاهرة وباطنة لا تعتبر مؤشرا دائما على التقدّم، وهو ما يخالف رأي الاقتصاديين القائل أنّ الأرض هي الوسيلة الأصلح لتأمين إقلاع مجتمع ما، قال مالك بن نبي: « نلاحظ أنّ أكثر الأراضي خصوبة في العالم توجد في العراق وأندونيسيا لم تُمكن هذين البلدين من الإقلاع، فهناك خاصية حقيقية في الأفكار تظهر في المجال السياسي والاقتصادي على شكل موانع كابحة، تتوافق من وجهة نظر علم الاجتماع مع الخصائص النفسية الاجتماعية التي يميّز بها العالم الإسلامي في الوقت الحاضر »³.

¹ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص104، 105.

² مالك بن نبي فكرة كمنولث إسلامي، تر: الطيب الشريف، ط2، دار الفكر، دمشق، 1990م، ص59

³ مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ص36.

يُستخلص ممّا ذكر أنّه لا مفرّ من المبادرة والمشاركة في صناعة الحضارة، وأنّ تصنيف الأُمَّة منوط بما تجود به من أفكار فعّالة، وما تُسهم به من رصيد أصيل يُضاف إلى الإنتاج العالمي، وأنّ الامتناع عن دخول هذا المعترك يُدخلها في أحد سبيلين: إمّا الانغلاق والتفوق، أو التّبعية والتّقليد، وكلاهما لا يخلو من المخاطرة الظّاهرة؛ فالأوّل سبيل للتّعصّب والتشدد، والثّاني طريق للكسل الذهنيّ والاستلاب العقليّ، وقاسمهما المشترك تغييب قيم الاجتهاد والبحث، والملاحظة والنّظر، التي لا غنى عنها في باب تحقيق النّهضة.

5- بين الدّاتيّة والموضوعيّة:

تعدّ الموضوعيّة في الطّرح شرطاً لبلوغ درجة التّفكير النّقديّ، ومرحلة مهمّة من مراحل تشكّله، لكونها تشتمل على جملة من الدّعائم التي تقوم عليها الممارسة النّقديّة، أهمّها:

- التّفاعّل مع الواقع باعتباره الضّامن للتّوازن بين الماضي والحاضر بما يخدم المستقبل، والمساعد على استيعاب المتغيّرات، وعلى التّموقع ضمن منظومة الأنساق الفكرية.

- التجرّد من الأهواء بالقدر الذي يُتيح التّعامل بمرونة وحياد مع القضايا المطروحة، وبرّد المتنازع فيه إلى الدّليل والحجّة بغضّ النّظر عن قائله، ومصدره، وزمن وروده، والملابسات المصاحبة له، ثمّ التّسليم به وإن خالف الهوى والمصالح الشّخصيّة، « ولا يُشترط للحقيقة حتّى تثبت أن نجد لها شواهد من ثقافتنا أو من منهجنا، فإنّ عدم وجود مانع لدينا كاف من هذا المقام لإزالة كلّ الحواجز التي تقف في وجه قبولها، وإنّ كلّ ثقافة تقبل من النّظم والآليّات واللّوائح والإجراءات كلّ ما لا يتعارض مع مبادئها العليا، وكلّ ما ينشط أداء وظائفها »¹.

- التحرّر من التعصّب الذي يُحيل إلى تبنيّ مذهب أو رأي أو منهج، والالتزام به مع ما فيه من أخطاء ظاهرة، وهو شكل من أشكال الدّاتيّة ونوع من أنواع التطرّف، خلافاً للالتزام بمعناه الصّحيح الذي يحمل معنى الرّكون إلى ما ثبت ثبوتاً قطعياً من العقائد والقيم والمبادئ

¹ عبد الكريم بكار، فصول في التّفكير الموضوعي، ص 177.

« وبصورة عامّة فإن الالتزام يكون بما علا على دوائر الاجتهاد، كما يكون التعصّب - عادة - فيما يقبل النّظر أو التأمّل »¹.

تعدّ مسألة الموضوعيّة من المسائل النّسبية التي يتعامل معها كلّ طرف من منطلق رؤيته لها وموقفه منها، الذي لا ينفكّ عن الخلفيّة المعرفيّة والمرجعيّة العقديّة للباحث، فيتوقّف الالتزام بها على مدى الإدراك الصّحيح لمقاصدها؛ ذلك أنّها من المسائل التي لم يتحقّق الإجماع حول بعض جزئياتها وإن ساد الاتفاق حول مضامينها الكبرى، في صورة البعد عن التعصّب للأفكار والأشخاص، والتجرّد من الأهواء والمصالح الشّخصيّة، واتّباع الدّليل بغضّ النّظر عن مصدره، واحترام أفكار الآخرين؛ إلّا أنّ هذا لم يمنع الاختلاف كما أسلفنا في وجهات النّظر، والتّباين في الآراء، خاصّة فيما يتعلّق بالضوابط والمعايير التي يحدّد على ضوئها التّفكير الموضوعيّ، وهو سبب الاتّهامات المتبادلة باللاموضوعيّة بين الباحثين؛ فعلى سبيل المثال: « الذي لا يُقيم وزناً للوحي يعدّ دراسة الأسانيد وتصنيف الرّواد ضرباً من العبث، وإنّ الذي يؤمن أنّ الإنسان لا يستغني عن الوحي لأنّه غير قادر على الاستبصار الصّحيح لجميع مصالحه يرى كثيراً من أساليب البحث العلميّ عند الغربيّين مشوّشة ومضلّلة وهكذا »².

يرى كلّ من ولد خليفة ومزيان أنّ اتّباع الحجّة والدّليل هو السّبيل الأمثل للخروج من هذا الخلاف، وأنّ الحق يُعرف بالبرهان لا بكثرة التّابعين، ولا بمنزلة القائلين به؛ وبالتالي ليس من الموضوعيّة في شيء التّفرد بالرّأي، والارتجال في اتّخاذ القرارات من قوى الهيمنة دون تقديم مبرّرات كافية ومقنعة، كما لا يوجد مانع من وصول الطّرف الأضعف إلى حلول مماثلة لما وصلت إليه تلك القوى أو أن يسبقها لذلك؛ ما يجعل التّفنّح على الآراء المختلفة، والتّحاكم إلى الدّليل وفق مبدأ التّكافؤ من أهم الخطوات التي تتحقّق بموجبها الموضوعيّة حسب الباحثين، ذلك أنّ « الشّروط الأوّل لبناء تفاهم يحرّر الأذهان من الأحكام

¹ عبد الكريم بكار، فصول في التّفكير الموضوعيّ، ص186.

² نفسه، ص105.

المسبقة، ويسهل التقارب بين الحضارات، هو الحوار المتكافئ بين جميع الأطراف بدون إملاء أو وصاية علوية¹.

لقد جعل مزيان من النظرة الشمولية شرطاً لما أسماه « الفهم الموضوعي »²، ويُقصد بالشمولية عنده ضدّ الجزئية أو السطحية على صعيد المعنى، ما يُعطي الانطباع أنّه يجعل من الموضوعية مرادفاً منهجياً للعمق في التحليل، والحياد في الطرح؛ وهو ما يقتضي - حسب - معالجة الموضوع ضمن النسق العام الذي يتحرك خلاله، مع مراعاة السياق الذي ورد فيه، والملابسات التي رافقته، لأنّ « النظرة الجزئية ما دون إلحاقها بنسقتها العام، ومن غير أدوات المقاربة الشمولية لنظرة تخلّ بالفهم الموضوعي السليم »³.

إنّ من أمارات تأثر بعض الأكاديميين في البلاد العربية والإسلامية بالرؤية الغربية اتخاذ مناهج لا دينية في مجال البحوث العلمية، استهدافاً لأعلى درجات الحياد والموضوعية، التي تنتقض - حسبهم - بمجرد إيراد لفظ يُحيل على المرجعية الدينية للباحث؛ ومن أمثلة ذلك المؤاخذه على استفتاح تلك البحوث بالبسملة، أو بالثناء على الخالق سبحانه بما هو أهله، ومنه التحرز من ذكر عبارة (قال الله) عند إيراد بعض الآيات وتعويضها بعبارة قال القرآن، ومن ذلك أيضاً العمل على إخضاع النصّ القرآني للخطاب العلمي المحض حتّى يتميّز عن الخطاب (الكلاسيكي)* المتّصل بالفقه والأصول كما عند محمد أركون مثلاً، الذي يصف خطابه بأنّه « خطاب علمي يستقي رؤيته وأدواته وتقنياته من الإنجازات التي دشنتها العلوم الإنسانية والاجتماعية الحديثة في الفكر الغربي، وأنّه خطاب يقيم مسافة نقدية مع الخطاب الإسلامي الكلاسيكي المعاصر، ومع الخطاب الاستشراقي »⁴.

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص55.

² جمال الدين بوقلي حسن، دراسة:مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلة كراسات المجلس، ع1، خاص بذكرى وفاة عبد المجيد مزيان، ربيع الثاني 1423هـ/ يونيو 2002م، ص61.

³ نفسه، ص61.

* الخطاب المتميز بالقيمة الدائمة و الجودة الأبدية.

⁴ مصطفى كحل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1432هـ/2011م، ص333.

لم تقف الموضوعية عائقا أمام التزام الدول الغربية بعقائد مختلفة في تفسير بعض شؤونها، خلافا لنظيرتها العربية والإسلامية؛ فلا اليهود ألغوا أحكام التوراة من دساتيرهم، ولا النرويج أو الدنمارك أو فلندا أو إنجلترا ألغت الصليبان من أعلامها، ولا فرنسا تراجعت عن محاربة الحجاب خاصة في مدارسها وجامعاتها، ولا التشيك أو الفاتيكان تراجعتا عن محاربة بناء المساجد على أراضيها، ولا سويسرا (بلد التحضر) رخصت برفع المآذن فوق ثرابها، ولا تخلت أمريكا عن اهتمامها بالدين رغم أن دستورها ينص على أنها دولة علمانية، إذ يتجلى ذلك في تسمية كثير من ولاياتها بأسماء دينية كفرنجنيا (العدراء)، أو بأسماء القديسين والمعلمين كسانتياغو وأوريجين، مع انتشار صور المسيح وأمه على نطاق واسع في شوارعها، كما لم تتراجع رفقة بريطانيا عن حربها الصليبية، وعن دفع ملايين الدولارات في سبيل نشر النصرانية في إفريقيا؛ وإنما يدعون ذلك ادعاء، ثم يصفون المسلمين في الأخير بالتعصب والتطرف لمجرد التزامهم بمعايير أخلاقية ومبادئ منهجية أثبت العقل والفطرة السوية صحتها، فضلا عن كونها قاسما مشتركا بين كل الرسائل السماوية، يقول ابن القيم: « وهكذا شأن الشرائع التي جاءت بها الرسل فإنها أمرٌ بمعروف، ونهيٌ عن منكر، وإباحة طيب وتحريمٌ خبيث، وأمرٌ بعدل ونهيٌ عن ظلم، وهذا كله مركز في الفطرة، وكمال تفصيله وتبيينه موقوف على الرسل »¹.

إن من نواقض الموضوعية تعارض الظاهر مع الباطن، ومخالفة المظهر للمخبر، ومنافاة الأحكام للفطرة السوية، مثلما يحدث مع معظم مقولات الحداثة التي لا تخلو من معنيين ظاهر وخفي، يجمعهما قاسم مشترك هو تجريد المسلم من دينه، ودمجه في النمط الغربي؛ فالعولمة في ظاهرها التزام بنظام عالمي موحد يضمن الرقي لجميع الدول وهي في الحقيقة ارتهان لإرادة الدول الضعيفة، والديمقراطية حكمٌ للأغلبية وهي في الأصل إلغاء لحكم الشريعة وتغيب للإطار المرجعي؛ والليبرالية احترام للحريات الشخصية ظاهرا وهي في الباطن تجردٌ من القيم والمعايير الأخلاقية؛ والعلمانية تجسيد لمبدأ فصل الدين عن الدولة ولكنها بعبارة أصح " إقامة الحياة على غير الدين ".

¹ شمس الدين عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ج1، تحقيق: محمد بدر الدين أبو فراس النعساني الحلبي، دار الفكر، (د ط)، بيروت، 1398/1978م، ص302.

لا يُعدّ الالتزام بمجموعة من الضوابط التي تؤطر التفكير الموضوعي حكرًا على الأمة الإسلامية دون غيرها، فلكلّ أمة إطارها النظري الخاص والمميز الذي تنتظر به إلى العالم، وتعود إليه في فهم الأحداث ومناقشتها، وفي تحديد آليات البحث والنقد؛ غير أنّ الفرق يكمن في كون الثقافة الإسلامية تستمدّ تلك المعايير من محور ثابت يتمثل في الوحي، بينما تستند الحضارة الغربية في ذلك على ما أنتجه العقل البشري من نظريات فلسفية قام بعضها على أنقاض بعض نتيجة تضييع ذلك المحور، فتمخض عنه اضطراب في التفكير، وعجز عن بلورة رؤية نقدية جامعة، بسبب « إدراك إنسان الحداثة أكثر من أيّ وقت مضى أنّه المشرّع لكلّ معيار أو قيمة منذ اللحظة التي عصفت فيها ديناميّة الديمقراطية بالمرجعيات التقليدية، وحرّرت الحقّ من كلّ دلالة متعالية: نظام كونيّ أو إرادة إلهية أو ماض مقدّس(...) لعلّ مفهوم الذاتية هو أهمّ المفاهيم التي شكّلت قاعدة الحداثة في مجال الفلسفة، فالحداثة هي أولويّة الذات وانتصارها، إنّها رؤية العالم قوامها الذات »¹.

لقد تجلّى ذلك الاضطراب في المذاهب الأدبية خاصّة، حيث بلغت البنيويّة في زمن ما قمة النقد، وصار من يتعالى على مقولاتها رجعيًا متخلّفًا، وما إن جاءت التفكيكية وما حملته في جنباتها من أفكار جديدة تختلف إلى حدّ التناقض مع البنيويّة في صورة؛ ذاتية القراءة، والبعد عن إغلاق النصّ، وتغييب الإطار المرجعيّ، والتمرد على الثوابت والمقدّسات، حتّى أضحي من يعتمد على البنيويّة في التحليل والنقد هو نفسه متخلّف رجعيّ، وهو نفس المصير الذي توشك التفكيكية أن تبلغه؛ ذلك أنّ العقل الغربيّ عجز عن مغادرة دوامة البحث عن الجديد، فهو لا يكاد يبلور مذهبًا حتّى يرتدّ بالنقض والتّفنيد، وهي حال أوقعه فيها الحرص على الهيمنة فكريًا وسياسيًا، « فمن الواضح أنّ صفة التّحديث التصقت بالمضمون الإيديولوجيّ الذي أشاعته الثقافة الغربيّة بما يوافق منظورها، ويترتّب ضمن الأفق العام لتصوراتها فيما يخصّ العالم والإنسان »².

¹ نور الدين الشّابي، نيتشه ونقد الفلسفة، دار المعرفة للنّشر، (د ط)، تونس، 2005م، ص 61.

² عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، ط 1، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت/الدار البيضاء، 1997م، ص 13.

تتخذ النظرة الإسلامية من تلك المبادئ والمعايير المنبثقة عن منظومتها العقديّة والفكرية حدًا يفصل بين الذاتية والموضوعيّة، وضابطا للتفاعل مع الثقافات الواردة تفسيراً وتأويلاً، ومع المتغيّرات الطارئة أخذاً وتركاً، حتّى لا يقع الفكر فريسة للأنانية والذاتية فيفسر عن مفكرين ونقاد يدورون مع المصلحة وجوداً وعدمًا، تصدر عنهم أفكار ونظريّات شاذة تلقى تأييداً من قبل بعض العامّة، حتّى يجد المجتمع نفسه أمام أزمة فكرية يصعب الخروج منها.

لقد وجدت الأمة الإسلامية - لحسن حضها - المخرج من تلك الأزمة المحتملة في الوحي الذي يُعتبر أصلاً للموضوعيّة، لكونه يقوم على محاربة كلّ أنواع الغلوّ والتّمييع والانحراف العقديّ والفكريّ، « فكانت الشريعة الإسلامية صالحة بما تحمله من صفات الكمال والشّمول والخلود، لكلّ أوضاع الزّمان والمكان »¹؛ والتّفكير الموضوعيّ هو فرع منها وتابع لها؛ فليس من الموضوعيّة مثلاً التخلّي عن شيء من الثّوابت في سبيل تقريب وجهات النّظر، وليس منها قبول أفكار تتعارض مع تلك الثّوابت بدعوى الانفتاح والتّسامح والتقارب، وليس منها التزام الصّمت إزاء ما تتعرّض له الأمة من هجمات تستهدف الهوية والدين، والإحجام عن نقد النظريّات الفلسفيّة الحداثيّة التي تُستعمل لذلك الغرض تحرّزا من الخروج عن حدّ الموضوعيّة، « فحلم الفتى في غيره موضعه جهل »²

ووضع النّدى موضع السّيف بالعلی مضرّ كوضع السّيف في موضع النّدى³

لا يختلف حال الأمة الإسلامية مع نظيرتها الغربيّة في مسألة التّفكير الموضوعيّ عن حال من يروّج المخدّرات ويمتنع عن تعاطيها، إدراكاً منه لخطورتها ومخلفاتها السّلبية على النّفس والبدن، وإمعاناً في الهيمنة على الآخر (المتعاطي) وجعله تابعا لا يستغني عنه طرفة عين؛ يظهر ذلك جليّاً في تشديد دعاة التّغريب على الموضوعيّة، والتحرّر من آثار البيئة والخلفيّات الثقافيّة، رغم أنّ الغربيّين أنفسهم ينفذون هذا الميثاق حتّى في منطلقاتهم الفكرية، ومشاريعهم الفلسفيّة، ومبادئهم النظريّة، وهذا ما يفسّر « سعيهم الحثيث للبحث عن

¹ محمد علي فركوس، تنبيه المستبصرين بمفهوم التقسيم الاصطلاحي للدين، نماذج و آثار ضمن رؤية نقدية، ص10.

² أحمد بن الحسين الجعفي (المتنبي)، ديوان المتنبي، ص 45.

³ نفسه، ص372.

إمكانية الجمع بين ما عليه الغرب في تشريعاته وأحوال مجتمعاته وحضارته مع ما عليه الإسلام، سالكين في ذلك منهج المقارنات والمقاربات والتلميع، فيقدمون من خلال هذا المنهج كل يوم تنازلاً عن أحد الثوابت على أنه من الظنّيات المشمولة بشقّ المتغيّرات»¹.

إنّ من الصعوبة بمكان التجردّ من أثر العقيدة والبيئة والمجتمع في عمليّة التفكير، وبالتالي فمزايم الغرب بإمكانية ذلك هي ادّعاءات لا تملك رصيدا في الواقع، ذلك أنّ الفكر ما بعد الحداثيّ عندهم يستند في مقارباته وتحليلاته على النظريات التأويليّة، و « من المعروف أنّ التأويل يخف من الحدة والصرامة العلميّة (...) ومرحلة التأويل تستند إلى الذات والذاتية، وتتخلّص من كلّ قراءة تقنيّة علميّة موضوعيّة صرفة، لتستسلم الذات القارئة لنفسها وتأويلاتها الفرديّة»².

ولقد جاء أحد الباحثين بما يُثبت تلك الصّعوبة من واقع الغرب نفسه، بالتأكيد على أنّه:

لا نيتشه تخلّص من بيئته الكنسيّة القائلة بافتداء الربّ لنفسه في سبيل تخليص البشريّة من الخطيئة في مقولة (موت الإله)، ولا هوبز استطاع التجردّ من البيئة النّصرانيّة القائلة أنّ الإنسان يُولد مَصوماً بالخطيئة في شيطنته للإنسان وقوله أنّ حبّ الذات والأنانيّة نتاج فساد تكوينيّ طبيعيّ فيه، كما لم يستطع غيره التحرّر من العقيدة التّوراتيّة التي تزعم إقرار هارون عليه السّلام بني إسرائيل على عبادة العجل، وسليمان نساءه على عبادة الأصنام، في تبرير ادّعاءهم أنّ الأصل في الإنسان الشّرك، وقل مثل ذلك في استناد كلّ من المورمن "جوزيف سميث" والرئيس الأمريكيّ "بوش الصّغير" على رؤيا بطرس وقسطنطين، حين زعم الأوّل أنّ الله أوحى إليه في المنام، والثّاني أنّ الله أمره باحتلال العراق؛ وما القول بنهاية التّاريخ كما عند هيجل وفوكوياما إلّا ترجمة لمزايم النّصارى أنّ عيسى عليه السّلام سيحكم العالم عقب نزوله ألف سنة سعيدة ينتهي على إثرها الوجود³.

¹ محمد علي فركوس، تنبيه المستبصرين بمفهوم التقسيم الاصطلاحي للدين، نماذج و آثار ضمن رؤية نقدية، ص72.

² جميل حمداوي، النّقد الأدبيّ والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، ص 64.

³ ينظر، سفر الحوالي، المسلمون و الحضارة الغربيّة، ص57، 58، 59.

يتضح مما سبق أنّ أكبر مشكلة واجهت السّواد الأعظم من أهل الفكر والثّقافة في بلاد الإسلام هي السّدّاجة في التّعامل مع تلك النّظريّات، من خلال الاكتفاء بالنّظرة السّطحيّة بدل الرّجوع إلى الأصول، واختيار جانب الشّكل على حساب المضمون، لتعذّر الجمع بينهما في كثير من الأحيان، ممّا ولّد لديهم تقديس مقولات قديمة لحيازتها على الشّريعة التّاريخيّة فحسب، أو تبني أفكار حديثة بحجّة الانفتاح على العصر دون دراسة لها ولا تمحيص، وكثيرا ما كان ذلك استجابة لأهواء ومصالح شخصيّة، أو لعجز في مواكبة الأحداث والمتغيّرات المستمرة على مستوى الأفكار والمناهج، ما جعل الرّكون إلى رؤية نقدية شاملة ضرورة قصوى من أجل بلورة ضوابط وموازنين يُرجع إليها في الحكم والتّقييم والقبول والرّفص، وعلى هذا النّحو سار ابن قتيبة في كتابه الشّهير "الشّعر والشّعراء" حين قال: « ولا نظرت إلى المتقدّم منهم بعين الجلالة لتقدّمه، وإلى المتأخّر بعين الاحتقار لتأخّره، بل نظرت بعين العدل إلى الفريقين، وأعطيت كلّاً حظّه ووفّرت عليه حقّه »¹.

6- العربيّة بين المركز والهامش :

انعقد في عالم الفكر أنّ ثقافة الأُمّة هي ذاتها المعنويّة، وأنّ لغتها جزء من كيائها وآليّة للتّعبير عن ذلك الكيان وتلك الذات، بما تتضمّنه من محتوى ثقافيّ ومرجعيّة معرفيّة تؤثر بشكل أو بآخر في الضّمير الجمعيّ، وتتفاعل مع الواقع الحضاريّ إيجابا وسلبا، بما تنتجه تقنيا وفكريّا وثقافيّا؛ فتكون تبعا لذلك إمّا دليل قوّة أو مؤشّر ضعف، وهكذا تتفاضل الحضارات بتفاضل اللّغات؛ إنّ اللّغة « لا تحقّق وجودها الفعليّ إلّا إذا كان العالم حاضرا فيها، وعليه فالقول بأنّ اللّغة هي في الأصل إنسانيّة، يعني في الوقت نفسه أنّ وجود الإنسان في العالم هو وجود لغويّ أساسا »².

اتفق ولد خليفة ومزبان على أهمية اللّغة في النّسيج العقائديّ والاجتماعيّ والثّقافيّ، ومكانتها المركزيّة كركن من أركان الهوية، بالإضافة إلى عوامل تطوّرها المتوقّفة أساسا

¹ ابن قتيبة، الشّعر والشّعراء، تعليق وشرح أحمد محمود شاكر، ج1، دار المعارف، القاهرة، ص 62.

² جادامر، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويليّة فلسفيّة، ترجمة حسن ناظم، وعلي حاكم، راجعه عن الألمانية جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنّشر والتّوزيع، طرابلس، الجماهيريّة الليبية، ط1، 2007م، ص576.

على مدى إشعاعها العلمي والفكري والإبداعي، وأسباب تراجعها التي تعود إلى عوامل استعمارية انبثقت عنها نزعات التبعية والتقليد والانبهار؛ بيد أن الاختلاف الطفيف بينهما يكمن في تركيز كل طرف على زاوية أكثر من الأخرى، فاختار ولد خليفة دراسة اللغة العربية في علاقتها مع الثقافة والإبداع، وتطرق إليها مزيان ضمن مبحثه الكبير الاستلاب والاعتراب، فيما اشتركا في مسائل أخرى مثل مسألة التعريب، وعالمية اللغة، وإشكالية الفصحى/العامة، وضرورة نقلها من مجرد لغة للتواصل إلى لغة للإبداع سواء في العلوم الاجتماعية والإنسانية أو العلوم التقنية، وذلك باستثمار مخزونها المعجمي والدلالي الضخم بدل الاكتفاء بإطرائها، والتغني بالانتساب إليها، والفخر بتراتها، « إن اللغة أساسا ظاهرة اجتماعية تنشأ وتتطور في وضعيات علائقية (Relationnelles) وليست معطى منفصلا عن مدلولات الخطاب الفكري والإبداعي »¹.

لم يكن الإشكال يوما في اللغة العربية ولا في استعمالاتها الاصطلاحية، لأن مشكلة الاشتقاق ليست مطروحة، بل الإشكال في المثقفين العرب الذين اتخذوا من اللغات الأعجمية بديلا منهجيا ولغويا وثقافيا لدراسة الثقافة العربية الإسلامية، فلم يدركوا منها إلا المقدار الذي سمحت به تلك اللغات*، فقد قيل إن من تعلم لغة تشرب ثقافتها، وإننا حين نتكلم لغة ما فنحن بصدد بناء المثل وتحقيق القيم الكامنة فيها، قال حافظ إبراهيم:

أرى لرجال الغرب عزا ومنعة
وكم عز أقوام بعز لغات

¹ محمد العربي ولد خليفة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص 289.
* تقول نظرية تصوّر العالم التي جاء بها إدوارد سابير، وبنجامين لي وورف: إن كل لغة تعطي المتكلم بها رؤية معينة عن العالم، أي أن كل فرد ينظر إلى العالم الذي يعيش فيه انطلاقا من لغته، ولا يرى من العالم الذي من حوله إلا ما تريه إياه لغته، وقد استنبط منها الدكتور أمين قادري في محاضراته الموسومة "تأثير مادة اللغة العربية في بناء الهوية" ضمن فعاليات ملتقى تثبيت مواد الهوية الوطنية في المنظومة التربوية المنظم بالشراكة بين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين والاتحاد الوطني لعمال التربية والتكوين أيام 3 - 4 ذي القعدة 1439هـ / 17-18 جويلية 2018. أن هذا يقتضي أن كل جماعة من الأفراد يتكلمون لغة واحدة يملكون تصوّرا متقاربا جدا للعالم، ومن هنا تتأسس الهويات انطلاقا من العنصر اللغوي، وقد مثل لذلك قائلا: "المسيحيون من أتباع الكنيسة الرومانية، والمسيحيون من أتباع الكنائس الشرقية من أسباب اختلافهم في تصوّر بعض المفاهيم الدينية أنهم يتكلمون لغات مختلفة، فالكنائس الرومانية معروف عنها أنها كنائس يونانية فلاتينية، بخلاف الكنائس القديمة الشرقية فهي كنائس آرامية عبرية، هذا الاختلاف في لغاتهم أدى بهم إلى أن يتصوّروا أشياء من دياناتهم تصوّرات مختلفة، في حين أن الأمة العربية الإسلامية وحد الله تعالى لها لسانها حتى لا تختلف على كتاب ربّها" (كلام مفرغ من فيديو مصوّر عن قناة الأنيس(يوتيوب)، أنزل بتاريخ 19-8-2020).

أتوا أهلهم بالمعجزات تفنّنا

فيا ليتكم تأتون بالكلمات¹.

غدت الثقافة العربيّة الإسلاميّة غربيّة في ديارها وبين أهلها، وهو ما نلاحظه من خلال التراجع الرّهب الذي سجّله باستمرار لصالح نظيرتها الغربيّة على مستوى الأنظمة التّربويّة والعلميّة والاقتصاديّة والسياسيّة وحتى الاجتماعيّة والثقافيّة، قال تركي رابح عامرة: « وأما التحدّث باللّغة الفرنسيّة فهو في مجتمعنا من سمات التّقدّم والتّطور والتّنوير والرقيّ الحضاريّ، حيث تفتت هذه الذّهنيّة وأصبحت نمط حياة اجتماعيّة متميّزة، ممّا شجّع على استعمال اللّغة الفرنسيّة في كثير من الأوساط الاجتماعيّة، ناهيك عن الأوساط السياسيّة ومرتادي الصّالونات والفنادق الفاخرة حيث يلتقي رجال الأعمال وكبار رجال السّياسة، فهناك لا تسمع إلا حديثا بلغة فولتير عنوان الأرسقراطيّة الجديدة »².

إنّ معركة البقاء التي تخوضها اللّغة العربيّة معركة متعدّدة الجبهات، بعضها خارجيّ والآخر داخليّ، وإذا كان العدوّ الخارجيّ معروفا، فإنّ ممّا يؤسف له أن يتخذ النّاطقون بها من اللّغات الأخرى السّنة بديلة يعتمدونها في مداخلاتهم ومحاضراتهم الرّسمية في الهيئات الدّولية التي تعترف بها كلغة رسميّة، وتكفل حقّ التحدّث بها في منابرها، وتوفّر لها كلّ إمكانيات التّرجمة، شأنها في ذلك شأن اللّغات الأخرى؛ فضلا عن توفّرها على كلّ مقومات النّجاح من النّاحيّة النّظريّة والأسلوبيّة والاصطلاحيّة، لكنّنا نأبى إلا دخول جحر الضبّ*، يقول المستعرب الفرنسي جاك بيرك** في نهاية ترجمته لمعاني أي الذّكر الحكيم : « لقد امتنعت عن تقديم التّرجمة التي قضيت فيها 12 عاما لأنني لم أجد تقدّما أبلغ من البسملّة وسورة الفاتحة، وفيها يوصف الله بالرحمن الرحيم أربع مرّات بتدقّق وسلاسة لا تُشعر

¹ حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، تحق: أحمد أمين، أحمد الزّين، إبراهيم الأبياري، ص254.

² تركي رابح عامرة، الإطار النّظري للتعريب، الأصالة، س4، ع25، جمادى الأولى - جمادى الثّانية 1395هـ/ ماي - جوان 1975م، ص215.

* عبارة مستعارة من حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم " لتتبعن سنن من كان قبلكم شيّرا بشيرا، و ذراعا بذراع، حتى إذا دخلوا جحر ضبّ لدخلتموه، قالوا: يا رسول الله اليهود والنّصارى؟ قال فمن ! "

** Jacques Berque (1910م - 1995م) من مواليد فرنده (الجزائر) شيخ المستشرقين الفرنسيين، وعالم اجتماع معروف، عنون أطروحته ب: البنيات الاجتماعيّة للأطلس الأعلى، جاب العديد من البلاد العربيّة من بينها: المغرب ومصر ولبنان، أهمّ كتبه القلق العربيّ في الأزمنة المعاصرة (ينظر، وسالم حمّيش، جاك بيرك ومسألة الاستشراق، رسالة المغرب، ص176، 177).

حتى غير المسلمين بالثقل والتكرار «¹، في حين تعتقد ثلّة من بني جلدتنا، تتكلّم بلساننا، أنّ التكرار في القرآن الكريم على صعيد الآيات والقصص يعدّ من الحشو، وأنّه لو تخفّف من التكرار فيه فلن يتبقّى منه الكثير، مدّعين أنّ ثروته المعجمية ضئيلة، وكأنّهم في ذلك يستدركون على أرباب الفصاحة وعلماء البلاغة من لدن العصر الجاهليّ، الذين حاروا في كشف البيان عن وجوه الإعجاز فيه أسلوبا ونظما وعلوما وحكما.

ولعلّ ما دفع بهؤلاء لإثارة هذه المزاعم هو جهلهم بأسرار العربيّة، وبوظائف التكرار فيها، خاصة وأنّه جاء في القرآن الكريم بصور متعدّدة، مع اختلاف في طرق الصياغة وعرض الأفكار، لأنّ لكلّ منها وظيفة محدّدة في المعنى لا يُستفاد منها بنفس الشّكل في مواضع أخرى، كما أنّ العرب كانت إذا اهتمت بشيء أرادت تحقيقه كرّرتّه، أمّا السّبب الثّاني فهو أنّهم يُنزلون القرآن الكريم بمنزلة أيّ كلام آخر، ويجرون عليه الحكم الذي يجري على غيره، وكأنّهم بذلك يقولون: إنّ كلّ حصة جوهرة.

إنّ من أمارات الدّونيّة أن تتحوّل الوضعيّات العادية إلى أحداث تاريخيّة، والمواقف الطبيعيّة إلى وقائع استثنائيّة، فتجني الأمّة على نفسها بإظهار مكامن الضّعف فيها من حيث لا تدري، متمثّلة قول المتنبي:

وتعظم في عين الصّغير صغارها وتصغر في عين العظيم العظام²

ومن ذلك الاستبشار، وإظهار السرور، والمبالغة بالفخر إزاء تدخّل أحدهم باللّغة العربيّة في الهيئات المذكورة آنفا، كحال الشّعب الجزائريّ مع رئيسه الراحل هواري بومدين مثلا، الذي لا يزال يُذكر كأوّل زعيم نطق بالضّاد على منبر الأمم المتّحدة، أو أن يُحدّث بها أحد الرّسميين ضيوفه في اللّقاءات الدّبلوماسية الثّنائيّة، وهي أمور عاديّة وطبيعيّة عند من يحترم نفسه؛ أمّا غير الطبيعيّ وما يثير الدهشة أن تكون المداخلات باللّغة الأجنبيّة،

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، ص 103، 104.

² أحمد بن الحسين الجعفي (المتنبي)، ديوان المتنبي، ص 385.

فيستعين العربُ بالترجمة لفهم بعضهم بعضاً، أو أن يتحدث الضيف باللغة العربية احتراماً لأهل البلد، ثم يضطرّ لترجمة ما يسمعه من مُضيفه الذي يحدثه بلغة أجنبية لا يفهمها.

اتّخذت الأمم قديماً وحديثاً من تعزيز اللغة الوطنية منهجاً لثوراتها أولاً، وأساساً لبنائها ثانياً، لأنّ النجاح وتحقيق الأهداف متعلّق بذلك؛ ولنا في الثورة الروسية أسوة، حين بادر زعيمها لينين* إلى إصلاح اللغة الروسية بدل استبدالها بغيرها وهو القائل: « شعبٌ يعتمد في حياته الفكرية والثقافية على لغة أجنبية لن يتمكن أبداً من التحرّر الاقتصادي والاجتماعي والسياسي، لأنّ اللغة الأجنبية ستبقى وقفاً على طائفة ذات امتيازات ثقافية، ومن ثمّ يؤوّل إلى امتيازات اقتصادية واجتماعية وسياسية »¹.

إنّ مما يؤسف له إعراض كثير من الدّول العربية ومن بينها الجزائر عن هذا المنهج رغم يقينها أنه السبيل الأمثل، وإن كان هذا لا يحجب بعض محاولات التعريب المحتشمة غداة الاستقلال، التي لقيت معارضة شديدة وتمّ إجهاضها في مهدها؛ وأكثر منه أسفاً تأييد غالبية الشعب الجزائريّ بمناسبة الحراك الشهير** لقرار الفاعلين في البلد بتعزيز اللغة الانجليزية في المدارس والجامعات، وإحلالها محلّ الفرنسية تدريجياً، في وقت كان الأجداد بهم والأصحّ أن يطالبوا بتعزيز العربية، وتعميمها، وإعطائها الأهمية التي تستحقّ، بدل الانتقال من وثن إلى وثن، من الفرانكوفونية إلى الأنجلوساكسونية، ومن السيطرة الفرنسية إلى السيطرة الأمريكيّة بريطانيّة؛ قال حافظ إبراهيم على لسان اللغة العربية:

أيهجرني قومي عفا الله عنهم إلى لغة لم تتصل برواة

سرت لوثة الإفرنج فيها كما سرى لعاب الأفاعي في مسيل فرات

* فلاديمير أوليانوف لينين (1870م- 1924م) مؤسس الحزب الشيوعي الروسي والدولة السوفييتية نفسها من خلال قيادته للثورة الروسية عام 1917م، أقام الدولة الشيوعية على أفكار كارل ماركس التي طوّرها لاحقاً بإضافته لشروح وتفسيرات جديدة حتى أطلق عليها (الماركسية - اللينينية)، ثم نقلها من الإطار الفلسفيّ النظريّ إلى مجال التطبيق العمليّ، من خلال تأسيس أمة البروليتاريا التي هي المرادف لدولة العمال التي ألغت الملكية الخاصة للأراضي، ولحماية هذه المكاسب أسس ما يسمى ب (الجيش الأحمر) وهو جيش قوامه مليون مقاتل (ينظر، ريتشارد أبيجنانزي، و أوسكار زاريت، تر:محي الذين مزيد، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م، ص 5-7).

¹ عثمان شبوب، من اللغة تبدأ ثورة التجديد، مجلة الأصالة، س4، ع17، ص10.

** حراك 22 فيفري 2019م، بالجزائر الذي أطاح بنظام الرئيس عبد العزيز بوتفليقة الذي دام عشرين عاماً.

فجاءت كثوب ضمّ سبعين رقعة

مشكلة الألوان مختلفات¹

يُفهم منه أنّ تعزيز اللغة هي مسألة وطنية تحتاج إلى إرادة سياسية وشعبية، لارتباطها الوثيق بالهوية والشخصية الثقافية، ولأنّ المعارف العلمية لا تُفهم على أصولها ولا تُنتشر إلا في إطار اللغة الأصلية؛ وهذا لا يمنع الاستعانة بلغة ثانية كلغة فرعية بين الفينة والأخرى على سبيل الإثراء والمقارنة والتحليل، لا على سبيل الازدواجية وإحلال تلك اللغة محل اللغة الأصلية، « وإذا كان التعريب يعدّ عند بعضنا من المتطلبات البديهية بحكم واقع الأمة وبحكم تاريخها وضمان كيائها في المستقبل، فإنّ هناك طوائف لا تحسّ بهذه البداهة، ولعلّها ترى البداهة في إبقاء الحال على ما كان من سيطرة الثقافة الفرنسية، وإتمام مخطّط التحوّل الثقافي الذي شرع الاستعمار في تنفيذه منذ بداية هذا القرن »².

إنّ الاتفاق مع النظرية القائلة بأنّ بروز شيء يقابله أفول آخر، وحضور أمر يتزامن مع غياب نظيره؛ يجعلنا نتأكد من أنّ تعزيز اللغة الأجنبية واللهجات المحلية يُفضي إلى إضعاف اللغة العربية والمجتمعات الناطقة بها جزاء وفاقاً؛ ذلك أنّ استعارة لغة أجنبية للثقافة المحلية يُعتبر محفزاً للتأثر بها والدّوبان في أفكارها، وهو أدعى لاندثار تلك الثقافة وزوالها، وإذا صحّ منهج جمعية العلماء المسلمين الجزائريين القائل بأولوية تحرير الأذهان قبل الأبدان، تكون الوضعية المثالية في هذا الباب ما نادى إليه مولود قاسم نايت بلقاسم بقوله: « إنّ علينا قبل تعريب الألسنة تعريب الأمخاخ والقلوب »³؛ ذلك أنّ الأمر لم يتوقّف على احتقار اللسان العربيّ، بل تعدّاه إلى الاستخفاف بالثقافة الإسلامية عموماً، حتّى تقع الأمة في حال أشبه بالانفصام نظراً للارتباط الوثيق بين العروبة والإسلام، فتبرز تبعاً لذلك نزعة الاغتراب عند المؤيدين للغات الأجنبية، ونزعة الانفصال والجهوية عند الداعمين للهجات العامية.

¹ حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، تحقق: أحمد أمين، أحمد الزّين، إبراهيم الأبياري، ص255.

² عبد المجيد مزيان، التعريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية، الأصالة س4، ع17، 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرّم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص35.

³ مولود قاسم نايت بلقاسم، قيمة اللغة في نظر بعض الأمم، مجلة الأصالة، س4، ع 24، ربيع الأول - ربيع الثاني 1395هـ / مارس- أبريل 1975م، ص3.

ترتبط اللغة العربية بالإسلام ارتباطاً وثيقاً، فمن ابتغى من العرب غيرها لساناً وفكراً فقد أصالته ابتداءً، ثم تعذر عليه التأصل بالثقافة التي انتقل إليها ثانياً، إذ يمكث في منزلة بينهما زمناً ليس باليسير، يبحث خلاله عن الذات التي ضيّعها بطرح إشكالات فصل فيها المجتمع مسبقاً، نتيجة عوامل تاريخية واجتماعية وحضارية متداخلة. بيد أن هذا الارتباط لا يعني أن نشر الدين والثقافة الإسلامية على مرّ التاريخ كان حكراً على العرب دون غيرهم، إذ لو كان الأمر كذلك لما تسنى لهم فتح كلّ تلك الأمصار إلا أن يشاء الله؛ وعليه وجب التنويه بالجهود الكبيرة للمسلمين غير العرب في هذا الشأن « ذلك أن حملة الثقافة الإسلامية كانوا من مختلف الأعراق، ولا يهتمهم البحث عن أجناس البشر بقدر ما يهتمهم الانتساب إلى الأمة »¹.

إنّ الدعوة إلى تبني اللغة الأجنبية في الإدارة والتخطيط والتكوين العلمي والفكري خطّة استعمارية لم يتعدّ نفعها حدود الطّبعة الثقافية التي تمثّل رؤيته الغربية، والتي سعت خلف امتيازات سياسية واقتصادية واجتماعية دون غالبية الشعب، وأنّ ردّ أسباب الانحطاط إلى اللغة في ذاتها هو ضرب من التخمين لا يستند إلى دليل، ذلك أن « اللغة بالقوم يفعلون بها ما يشاؤون، فهي ملتصقة بالعلم إن أرادوا، أو هي متأخرة عنه إن تأخروا، وإنّ اقتراض لغة الآخرين إقرار بالتأخر، وتقنّع بقناع الندّ و ذوبان في هويته أبد الآبدين »².

وبالتالي فمن المجازفة العلمية الادّعاء أنّ اللغة العربية عاجزة استيعاب العلوم الحديثة، وذلك بالنظر إلى تاريخها الزاخر بترجمة العلوم والفنون من أصعب اللغات وأقدمها كال يونانية والفارسية والهندية، وفي أعقد التخصصات كالفلسفة والطب والهندسة؛ وأكبر من هذا سعتها لمعاني القرآن لفظاً ومعنى، يضيف حافظ على لسانها :

¹ عبد المجيد مزيان، التعريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية، مجلّة الأصالة، س4، ع17-18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرّم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص28.

² عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية، الأصالة س2، ع8، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1392هـ/ ماي - جوان 1972م، ص157.

وسعتُ كتاب الله لفظاً وغايةً وما ضِقتُ عن أي به وعظات

فكيف أضيقُ اليوم عن وصف آلة وتنسيق أسماء لمخترعات¹

خلاصة يمكن القول إنّ الاستفادة من اللّغات الأجنبية ينبغي أن يكون في حدود واضحة، فلا يُسهم في إضعاف الملكة الأصليّة بالانصراف عنها إلى تلك اللّغات؛ ذلك أنّه إذا تعدّت اللّغة الأجنبية حدود الاستفادة منها في معرفة الرّوافد الثقافيّة والإبداعات العلميّة، فحلّت محلّ العربيّة في اللّسان والذهن والتّفكير فإنّها تتحول إلى آليّة استعمار جديد؛ إذ من المعلوم أنّ تركيز الإنسان يقلّ كلّما تعدّدت المجالات موضع الدّراسة، ولا يُستثن منه تعدّد اللّغات، فتركيز المتعلّم على لغة أجنبيّة يبعده تلقائيّاً عن التخصّص والتعمّق في لغته، ولا يزيد حظّه فيها عن حظّه من الأجنبيّة؛ وهذا ما يظهر جليّاً عند معشر المترجمين، قال الجاحظ: « ومتى وجدنا التّرجمان قد تكلم بلسانين علمنا أنّه قد أدخل الضّيم عليهما، لأنّ كلّ واحدة من اللّغتين تجذب الأخرى وتأخذ منها وتعترض عليها، وكيف يكون تمكّن اللّسان منهما مجتمعين فيه كتمكّنه إذا انفرد بالواحدة، وإنّما له قوة واحدة استقرغت تلك القوّة عليها »².

إنّ لكلّ مجتمع لغة أصليّة تربطه بالدين والثّقافة والأمم الأخرى، ولهجات محليّة تزاخمها في الحياة اليوميّة، وقد تحلّ محلّها إذا وجدت الظروف ملائمة لذلك، كالتقليل من فاعليّة اللّغة الأصليّة بحثاً عن إضعافها، أو البحث عن التّراث في اللّغات المحليّة سعياً وراء الأصالة الأكثر أصالة، أو العدول عنها إلى لغة المستعمر بحجّة عجزها عن مواكبة العلوم التّقنيّة والتكنولوجيّات الحديثة، وهي حجج واهية يكذبها عجز لغة المستعمر نفسها عن الإيفاء بالغرض، إذ لم تقدّم الإضافة رغم اعتمادها من قبل الدّولة الجزائريّة منذ الاستقلال، وهو ما لا برّر الزّهد في اللّغة العربيّة واستبدالها بغيرها تحت أيّ ظرف كان.

¹ حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، تحقيق: أحمد أمين، أحمد الزّين، إبراهيم الأبياري، ص153.

² عثمان شوب من اللّغة تبدأ ثورة التّجديد، مجلة الأصالة، س4، ع17 - 18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرّم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م، ص8.

ثالثاً - نقد الخطاب الحداثي :

تعددت الدراسات واختلفت حول حركة الحداثة وما بعدها باعتبارهما نسقين مختلفين من أنساق الثقافة، يرتبطان ارتباطاً وثيقاً بمنظومة الأفكار والقيم والآداب والفنون، غايتهما بلوغ عصر جديد يبدأ بإحداث القطيعة مع التراث، وكلّ ما يتّصل به من مقولات نقدية وثقافية وذهنية، وينتهي إلى بلورة بنية ثقافية جديدة تقوم على الإنتاج والفاعلية؛ بمعنى « الدّخول في العالم الحديث، أي في العالم المنتج والحرّ والسّعيد »¹، مع اختلاف جوهريّ في الآليات والمناهج يُفسّره لفظ (ما بعد) الذي يُحيل إلى اختلاف يصل حدّ التناقض في المضمون؛ فالإطار النظريّ والممارسة التطبيقية لهذين المرحلتين الفكريتين يبيّنان أنّ (البعدية) هنا لا تعني الاستمرارية التّواصلية في مسار استكمال المشروع الحداثي، بقدر ما تعني التّمايز عنه، والقطيعة معه، وتحديد الموقف منه.

إنّ من آثار الحيرة والغموض الذي اكتنف الفكر الغربيّ انتقاله دون توسّط أو اعتدال من النّقيض إلى النّقيض من حيث التّنظير والتّحليل والنّقد؛ إذ انتقل من الدّين (القرون الوسطى) إلى العلم (النّهضة)، ومن العلم إلى العقل (الحداثة)، ومن تأليه الذات الإنسانيّة إلى العدميّة (ما بعد الحداثة)، ما يعني أنّ ما أسفر عنه لا يخرج عن كونه اجتهادات نسبيّة محدودة، تخضع لتغيّر المعطيات الزّمنيّة والمكانيّة؛ يظهر هذا من خلال إحداث مقارنة بين عصري الحداثة وما بعدها، حيث انتقل التّفكير من الإطلاق والأحكام القطعيّة إلى النسبية، ومن اليقين إلى الشكّ، ومن الوحدة إلى التّنوّع والتعدّد، ومن الالتزام بالنظريّات والمعايير إلى التمرّد عليها، ومن النّظام إلى الفوضى، ومن البنيويّة إلى التّفكيك، ومن الفرديّة إلى الجماعيّة، ومن الذات إلى الموضوع، وبصفة عامّة من المركزيّة إلى اللامركزيّة.

يستطيع الدّارس المتمعّن للنظريّات المشكّلة للفكر الغربيّ تحديد الأصل العامّ الذي انبثقت عنه، لوجود رابط معنويّ يصل بين مقولاتها، يظهر أحيانا ويستترّ أخرى، يتمثّل في إعطاء الأولويّة للواقع على حساب الفكرة، إضافة إلى عزل الدّين عن مجالات الحياة المختلفة؛ إذ لا يقتصر الأمر على العلمانيّة، بل يتعدّاه إلى الشيوعيّة والقوميّة والرأسماليّة

¹ ألان توران، نقد الحداثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، الدّار البيضاء، 1997م، ص 247.

وغيرها، « وعلى هذا نقول إنّ اختلاف أسماء بعض المذاهب لا يعني اختلافها في تحديد الغاية وراء كلّ ما تسعى إليه، بل إنّ اختلافها من حيث الأسماء ناتج عن دراسة طويلة كان فيها الاختلاف كما كان فيها الاتفاق¹ ».

ورغم أنّ مرحلة ما بعد الحداثة جاءت حبلى بالأفكار الجديدة، بفضل التفتّن للأخطاء التي وقع فيها الفكر الحداثي، وما ترتّب عنه من ردود أفعال متباينة، أدّت إلى اختلال التوازن على مستوى البنية الثقافية للمجتمع الغربي، إلا أنّها لم تتجاوز فكرة الصراع المفتعل الذي أقامه ذلك الفكر بين عدّة ثنائيات؛ كالعلم /الوحي، والرجل/المرأة، والفرد/الجماعة، والمنتج /المستهلك، والحاكم/ المحكوم، مستندا على فكرة الاطراد والتعميم، التي تجسّدت في تطبيق النسبية على كلّ شيء.

فلقد مسّت النسبية القيم والمعايير والأذواق، ما أدّى إلى تحطيم الأنساق الفكرية الثابتة، وإلى فتح المجال أمام العدمية التي تنتفي في ظلّها قيمة القيم، وتُنكر على مستواها الحقائق الموضوعية والتاريخية، حيث اتّخذت منهاجا في تفكيك الخطاب، وتقويض الفكر، والتشكيك في المعرفة اليقينية، والثورة على السلطة المركزية؛ فكان من بين ما جناه ذلك المفهوم على البنية الفكرية للمجتمع الغربي « اعتقادهم أنّ لحم الخنزير خير من لحم الجمل، وأنّ الرجل عندهم يتستّر أما المرأة فتتعرّى، وأنّ ثمن الكلب عندهم أعلى بكثير من ثمن الشاة، وأنّ تعدّد الزوجات ممنوع أمّا تعدّد العشيقات فجائز إذ هو تقدّم وتحديث، (...) وأنّ كلّ مخلوق جائز أمّا ذبح الأضحية فانتهاك لحق الحيوان، وأنّ تحريم اللحم مسألة شخصية أمّا ما أهلك به لغير الله فلا يُناقش فيه إلا المتأخرون، وأنّ العودة لما كان عليه الرومان واليونان تحضّر وأمّا العودة إلى الإسلام فهي ظلامية² ».

وإذا كان واقع الحضارة الغربية معلوما، فإنّ موضع العجب ومكمن الاستنكار أن يحتلّ فكر الحداثة وما بعدها منزلة الصّدر عند بعض مفكّري العالم الإسلامي، رغم ما يكتنفه من

¹ صالح اللّحيان، نقد أصول الشّيعيّة، ص7، 8.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص1282، 1283.

ضبابية وغموض؛ متجاهلين أنّ الاستفادة من منهج يمرّ عبر الإدراك التام لسياقه التاريخي والاجتماعي والثقافي؛ ما أوقعهم في تناقض منهجيّ يمكن تلخيصه فيما يأتي:

1- الجانب الديني:

أول مشكلة صادفت هؤلاء تمثّلت في محاولة اقتفاء أثر الحضارة الغربية والبداية من حيث بدأت، أي بإعادة قراءة الدين فهما وتفسيراً وتأويلاً، وتكييفه مع المقولات الحداثيّة - إن أمكن - وإلاّ فصله عن الحياة أو (السياسة) كما تقوم بذلك العلمانيّة ومعظم الأنظمة الحديثة، فوقعوا في إشكاليّة إخضاع الثابت للمتحوّل، والتجزئة الاعتباريّة لما حكم العقل والنقل باتّصاله؛ فإذا كان الدين عند الغرب أمراً ثانويّاً في - ما يبدو - فإنّه عند المسلمين عقيدة وحضارة ومنهج حياة، يقول المستشرق بيرنارد لويس في كتابه الغرب والشرق الأوسط ترجمة نبيل صبحي: «أما بالنسبة للمسلمين فالدين يعني أكثر من ذلك بكثير، فالإسلام يشمل ما تعنيه في الغرب كلمة الحضارة المسيحيّة والدين المسيحيّ مجتمعين»¹.

ومن آثار الفهم العقيم للفكر الغربيّ اعتقادهم أنّ الانفصال عن الكنيسة كان لأغراض حضاريّة اقتضت التحرّر من الدين الذي عرقل - نوعاً ما - مسيرة النهضة الأوروبيّة في مرحلة معينة، بينما تُثبت الحقائق التاريخيّة عكس ذلك تماماً، إذ تقول إنّ السبب عائد لانحراف رجال الدين عن مهامهم الحقيقيّة، ووقوع الكنيسة في أخطاء ضربت مصداقيّتها، بل حتّى مبدأ العلمانيّة القائل بفصل الدين عن الدولة جاء استجابة للمقولة الدينيّة المنسوبة للمسيح عليه السلام (دع ما لقيصر لقيصر، وما لله لله)، وتعني: «إعطاء سلطة الدولة لقيصر، وسلطة الكنيسة لله»²، وهي مقولة تنبّأها - للأسف - بعض من يُنسب إلى الإسلام مع شيء من التعديل بقولهم: (الدين لله والوطن للجميع).

¹ سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص252.

² محمد علي فركوس، العلمانيّة حقيقتها وخطورتها، دار العواصم للنشر والتوزيع، ط 3، الجزائر، 1434هـ/2013م، ص12.

يستفاد من هذا أنّ « الفكرة الدينيّة تتدخل إمّا بطريقة مباشرة، أو بواسطة بديلاتها اللاّ دينيّة نفسها في التّركيبية المتألّفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها »¹، ويتعرّز هذا الطّرح بشهادة ويلز إذ يقول: « كانت ثورة الشّعب على الكنيسة دينيّة... فلم يكن اعتراضهم على قوّة الكنيسة بل على مساوئها ونواحي الضّعف فيها، وكانت حركات تمرّدهم على الكنيسة حركات لا يُقصد بها الفكّك من الرّقابة الدينيّة، بل طلبُ رقابة دينيّة أتمّ وأوفى... وقد اعترضوا على البابا لا لأنّه الرّأس الدينيّ للعالم المسيحيّ بل لأنّه لم يكن كذلك، أي لأنّه كان أميراً ثرياً دُنيوياً بينما كان يجب أن يكون قائدهم الرّوحي »².

لقد أدّى العداء القديم بين العلم والكنيسة إلى سيطرة الإلحاد على الفكر الغربيّ طوال عصر الحداثة، لأنّ المفكرين في الغرب كانوا مضطّرين للاختيار بينهما، فاختراروا العلم نتيجة الأخطاء التي وقع فيها رجال الدّين في تفسير كثير من الظّواهر؛ كقولهم بسطحيّة الأرض ومركزيّتها للكون، وادّعائهم بخلق الإنسان في سنّة أيام عادية سنة (4004 ق م)، فيما أثبت العلم بعد ذلك أنّ الأرض كرويّة الشّكل وأنها تدور حول الشّمس، وأنّ عمر الكون ملايين السنين؛ ناهيك عن خرافاتها التي تقول بأنّ الرّهبانيّة وسيلةً للطّهر وفضيلة ساميّة، وأنّ الأمراض من الشّياطين تُشفى عن طريق القدّاس والتمسّح بالصّلبان، وأنّ الخبز والخمر في العشاء الرّبّاني يتحوّلان إلى دم وجسد المسيح حقيقة، دون أن ننسى عقيدة التّثليث التي تُعارض البديهيّات الرّياضيّة، وهي كلّها مزاعم أثبت العلم بُطلانها³؛ وتظهر إلى اليوم في المجتمعات الغربيّة الأكثر حداثة وتصنيعاً معتقدات سحريّة، فقد طلبت سيّدة بريطانيّة في لندن وهي مراقبة متقاعدّة للقطارات أن لا تستعمل الخيط والإبرة يوم الأحد داخل البيت لأنّ ذلك سيُجلب الشرّ على سكّان البيت⁴، ما يعني أنّ العلمانيّة كانت نتاج صراع وهميّ مع دين محرّف سلفاً، ومع طغيان وحجر وتعسف غير مبرّر مارسه الكنيسة آنفاً، فهي « اصطلاح لا صلة له بلفظ العلم ومشتقاته مطلقاً، وإنّما هو اصطلاح غربيّ

¹ مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، القضايا الكبرى، ص 61.

² سفر الحوالي، العلمانيّة، ص 166، 167.

³ ينظر، سفر الحوالي، العلمانيّة، ص 329، 330.

⁴ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة و السّياسيّة، تحوّلات الحاضر و متطلّبات جزائر المستقبل، ص 273.

موضوع، يتبلور من خلاله انتصار (العلم) على الكنيسة النصرانية، التي قمعت التطور وحاربت التقدم والتحضّر في الغرب، باسم دينهم المحرّف الذي يحرم العلم التجريبي والاكتشافات والاختراعات المتولّدة عنه»¹.

هذه الحقائق وغيرها دفعت المفكرين الغربيين إلى تبني منهج علمي محض يتجرّد كلياً من القيم الأخلاقية، والمعاني الدينية، والذاكرة الجماعية، ويتسم بالحرية المطلقة من خلال « تفكيك الولاء الجمعي العائلي والقبلي والقروي »²؛ فوقعوا في إشكال أعمق تمثل في التّأرجح بين العالم الواقعي والمثالي، وفي التّجزئة العشوائية بين الشّكل والمضمون، والروح والجسد، والفكر والمادّة، والعلم والوحي، وهي كلّها ثنائيات أثبت العلم نفسه استحالة الفصل بينها؛ فلمّا عجز ذلك الفكر عن مجابهة المستجدّات الثقافية والاجتماعية والسياسية والاقتصادية بسبب إيجاد صعوبة في تمرير أنساقه عبر قنوات الثقافة المختلفة، اتّجه إلى العقل فاتّخذ منه معياراً للحكم والتّقييم، وابتدع بمقتضاه بديلاً زعم أنّه جامع لكلّ الأديان أسماء "الإنسانية"، ولو أنصف لقال إنّهُ بديل يُلغي كلّ الأديان، وأنّه وجه آخر للوثنية، لأنّ الغاية منه « أن يمرّ العالم بفترة يفقد فيها ربّه وينساه، وذلك عن طريق المذاهب الوضعيّة للبشر، فإذا تمّ لها هذا الأمر عندئذ تدعو العالم من جديد، وتدّلهم على العبادة لله عن طريق محرّف لا يقوم البتّة على صواب »³.

إنّ المراد بـ"الإنسانية" على النّمط الغربي أن يترك الجميع بعض ما عنده على أن يكون الالتقاء عند نقطة مشتركة، ما يقتضي التّعديل زيادة أو نقصاً، والتّفصيل وفق ما تملّيه المصلحة العامّة للبشر؛ أي أن يتصرّف كلّ في دينه برأيه وهواه، يأخذ ما يُناسب (الإنسانية) ويترك ما سواه، لأنّ « التّحطيم السّعيد للمقدّس ومحرّماته وطقوسه كان رفيقاً لا غنى عنه للدّخول إلى الحادثة »⁴.

¹ محمد علي فركوس، العلمانية حقيقتها وخطورتها، ص11.

² محمد العربي ولد خليفة الحادثة مسارها المعرفي وأوهام فائضها الخارجي، مجلة اللّغة العربيّة، ع32، 2014م، ص32.

³ صالح اللّحيدان، نقد أصول الشّيعيّة، ص11.

⁴ آلان توران، نقد الحادثة، ترجمة أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، 1997م، ص56.

ولقد كان الهدف من ورائها إتاحة الفرصة لاختار الغرب ما يتمشى ومصالحه دون مبرر من عقل أو منطق، وليفتح في الجهة المقابلة الباب أمام حتمية الإيمان بما يُمليه الدين الإنساني الجديد من مساواة بين الجنسين في كل شيء، وضرورة الحوار والتسامح بين الأديان، والتجرد من عقيدة الولاء والبراء، وإنكار المنكر وغيرها؛ وهو في الحقيقة إلزام وجبر يتنافى مع الخصائص الاجتماعية التي يكفلها هذا البعد، ومع نسبية الحقيقة التي يعتقد بها الغرب نفسه؛ ما يعني أنه يسعى إلى « تضيق دائرة الثوابت إلى حد بعيد، وتوسيع دائرة المتغيرات توسيعا يتوافق مع النموذج الغربي، وذلك بإحداث الضبابية والتعمية والتشكيك في الثوابت »¹.

يتعامل الغرب مع المسلمين من منطلق مصالحه، ويضع الالتزام بمنظومته الفكرية وبعده التاريخي والديني شرطا للتفاعل والحوار في إطار ما يسمّى بـ « القيم الكونية »² التي تمنح الأولوية للقوانين الوضعيّة الدولية وما ينبثق عنها من موثيق أممية على القوانين الداخليّة وإن كانت في شكل شرائع سماوية، فيفرض التعاطي مع مقولاته من منظوره هو، وينقلب عليها بمجرد الإفراز عن نتائج لا تُرضيه؛ ومن ذلك قولهم: « إنّ المسلمين يريدون استخدام الديمقراطية للانقضاء على الديمقراطية، ويريدون إعادة الخلافة ونشر الإسلام السياسي »³، ما يعني أنّ الحادثة بمعناها الغربي « هي بمثابة التجلي التاريخي للذاتية، من حيث تحقق وجود علاقة ما بين الحادثة وظهور الذات الإنسانية في الثقافة الغربية، وكأنّ كينونة الذات تمثّل لحظة تتبدّى في الوعي خلال حقبة تاريخية محدّدة مكانيا »⁴، ومبدأ الذاتية في الفكر الحداثي يشكّل مضمون ما يسمّى بالنزعة الإنسانية، ومن ثمة فهو يعني مركزيّة ومرجعية الذات الإنسانية وفعاليتها في الوجود.

¹ محمد علي فركوس، تنبيه المستبصرين بمفهوم التقسيم الاصطلاحي للدين، ص72.

² التحوّلات الاجتماعية والسياسية، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص290.

³ سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص569.

⁴ ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحادثة، تحليلية نظام تظهر العقل الغربي، قراءة في نصوص ميشال فوكو، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1430هـ / 2009م، ص23.

لقد جند الغرب لبلوغ مآربه أحبارا ورهبانا، تستروا بعباءة العلم والتّنوير تحت مسمّى الاستشراق*، الذي أصبح وصفا لهؤلاء فيما بعد، كانت وظيفتهم في الظاهر البحث والتخصّص في التّاريخ الإسلاميّ بموضوعيّة متناهية، أمّا باطنها فكان القضاء على الإسلام، والتّهوين من شأن حضارته، من خلال الطّعن في أصوله وأركانه، واعتباره تحريفا أو مرحلة متقدّمة من اليهوديّة والنّصرانيّة، وأنّه مجرد طقوس وشعائر رويّة لا تتعدّى حدود الجانب الأخلاقيّ، وبالتالي لا علاقة له بالحكم والاقتصاد والاجتماع والحضارة، ناهيك عن الطّعن في اللّغة العربيّة، وإثارة قضية تحرير المرأة، والتّمكن للطائفية والفرق الضّالة¹؛ وهم يصدرون في ذلك كلّ عن كتب الأدب والفنّ التي لا تمتّ بصلة للفقه والتّاريخ الإسلاميّ، كما أنّ الذين يكتبون فيه لا يملكون من المعرفة بأصول دين الإسلام وفروعه القدر الذي يؤهّلهم للقيام بتلك الوظيفة؛ والغريب في الأمر انطواء تلك الحيل على بعض المفكرين المسلمين، حتى قيل: « الاستشراق خطاب غربيّ يسعى إلى عقلنة الخطاب القرآنيّ أو بالأحرى تطبيق العقلانيّة على الإسلام »².

يظهر التشبّع الغربيّ بالفكر العلمانيّ في الجهود الكبيرة، والوسائل المسخّرة لفرضه على العالم الإسلاميّ طوعا أو كرها، من خلال استغلال القوة العلميّة والعسكريّة، والاستثمار في حالة الرّكود الفكريّ والضعف الماديّ والسّياسي الذي ميّز الأمّة لعقود من الزّمن، فانعكس عليها سلبا، وجنت على نفسها قبل أن يجني عليها أعداؤها؛ ذلك أنّ الاختلاف بين المذاهب

* الاستشراق: لغة من الشّرق (مكان طلوع الشّمس) وهو خلاف الغرب، ومعناه الطّلع، يقال أشرقت الشّمس إذا طلعت، والتّشريق الأخذ في ناحية الشّرق، يقال شتّان بين مشرق ومغرب، وشرّقوا ذهبوا إلى الشّرق أو أتوا الشّرق (ينظر: لسان العرب 38/5، و 148/10، وكتاب العين 38/5)، أمّا اصطلاحا: تيار فكريّ غربيّ يهتمّ بدراسة الشّرق الإسلاميّ من حيث حضارته عقائده وسننه وعاداته وأعرافه وآدابه ولغاته وثقافته وتاريخه، لتكوين صورة وافية عن الإسلام والمسلمين خدمة لمصالح الصّراع الحضاريّ الأزليّ بين الإسلام والغرب، يهدف إلى تشكيك المسلمين في ثوابتهم اللّغويّة والدينيّة والحضاريّة، وإضعاف ثقتهم بترائهم و تاريخهم، وبث الخلافات والنّعرات بينهم (ينظر: الندوة العالميّة للشّباب الإسلاميّ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، دار الندوة العالميّة للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط4، الرّياض، 1420هـ، ص687).

¹ ينظر، الندوة العالميّة للشّباب الإسلاميّ، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب، والأحزاب المعاصرة، ج2، ص687-690، مصطفى السباعي الاستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، المكتب الإسلاميّ، ط2، بيروت، 1399هـ/1979م، ص(من 20-25)، وينظر محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، دار البحوث العلميّة، ط1، الكويت، 1400هـ/1980م (من ص33-44)

² Voir Mohammed Arkoun, Pour une critique de la raison islamique, Editions Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, p43.

الحداثيّة على صعيد الأفكار والمسمّيات لم يؤثر على اتفاق غاياتها، التي تمثّلت في السيطرة على حساب دين الإسلام، وجرّ الإنسان إلى منحدرات متعدّدة تلتقي عند نقطة واحدة، دليل ذلك أنّ « أول عمل قام به الانجليز في الهند هو إلغاء الشريعة الإسلاميّة، وأول عمل قام به نابليون في مصر هو تعطيل الشريعة وإحلال القانون الفرنسي محلّها، وأول عمل قام به أذئاب المخطّط اليهودي الصليبي في تركيا هو إلغاء الشريعة الإسلاميّة ثم إعلان تركيا دولة لا دينيّة »¹.

ومما يؤكّد النظرة الاستعلائيّة للحضارة الغربيّة وتهميشها لدور العالم الإسلامي أنّه « إذا قال الغرب الحربان العالميتان، فالمقصود هو الحربان الغربيتان، وإذا قال العالم لا يرضى بكذا، فالمقصود أنّ الغرب لا يقبل ذلك »²؛ كما أنّ من دلائل تعصّب الغرب لدينه وعدائه الظاهر للإسلام الرّبط اللفظي والمعنويّ بينه وبين الإرهاب رغم القول الشّهير (الإرهاب لا دين له)، وتعمّد إضافة التطرّف إلى الإسلام دون غيره، وهو ما اعتدنا سماعه من مارين لوبان، وترامب، وقبلهما جورج بوش، وكثير من الساسة الغربيين؛ ولنا أن نعقد مقارنة بسيطة بين ردود الأفعال إزاء الهجومين الإرهابيين على صحيفة شارلي إبيدو الفرنسيّة، ومسجد النور ومركز لينود الإسلامي بكرايستشرش النيوزيلنديّة لتتأكّد من ذلك:

ففي الأولى قُتل اثنا عشر شخصا وجُرح أحد عشر آخرون نتيجة هجوم ملثمين على مقرّ الصّحيفة الساخرة من النبيّ محمد صلّى الله عليه وسلّم آنذاك، تبعته حملة استنكار وإدانة واسعة من جميع رؤساء ودول العالم، وفي مقدّمهم الحكّام العرب والمسلمون، كما حضر الجميع مراسيم التّأبين التي نظّمها الحكومة الفرنسيّة، أمّا في الثّانية فقتل واحد وخمسون شخصا، وجُرح مثلهم، نتيجة هجوم مسلّح على مسلمين عزّل كانوا يؤدّون صلاة الجمعة، لم يصدر منهم فعل يبرّر هذا الهجوم، غير أنّ التّجاوب الشّعبي والرّسميّ العالميّ لم يكن بنفس الشّكل، رغم التّصريح العنصريّ الذي أدلى به منفذ الهجوم في تسجيل مباشر حين قال: إنّهُ " يؤمن بضرورة سيّادة البيض في العالم"، بدليل اقتصار الحضور الرّسميّ في مراسيم

¹ سفر الحوالي، العلمانيّة، ص 531.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص 527.

دفن الضحايا على رئاسة وزراء نيوزيلندا جاسيندا آردن وأفراد من سلكها الحكومي، إضافة إلى بعض الممثلين عن حكومات الدول الإسلامية، وهو ما يُضاف إلى السكوت العالمي عما يحدث للمسلمين في مختلف أنحاء العالم، فيتفق مع ما عبّر عنه ولد خليفة ب « الإرهاب الحقيقي، والإرهاب الذريعة »¹.

إنّ مما ينبغي التفتّن له سياسة الكيل بمكيالين التي ينتهجها الغرب، ومخالفته للمبادئ التي وضعها بنفسه، إذ يظهر ذلك في السّماح لـحَاخَامَات اليهود عكس العلماء المسلمين بالتدخل في كلّ شاردة وواردة تخصّ الوضع التربويّ والسياسيّ والاقتصاديّ والاجتماعيّ، كالاستوزار، وتأسيس الأحزاب، وتشكيل الائتلاف الحكومي، والتأثير في الانتخابات البرلمانيّة، والتصويت على القوانين، من خلال سيطرتهم على العديد من الأحزاب مثل: شاس، ويهودوت هتورا، والبيت اليهودي وغيرها، بل كشفت دراسة أعدّها قسم العلوم الاجتماعيّة في جامعة بار آيلان الإسرائيليّة سنة 2009م أنّ أكثر من 95 % من الجنود المتديّنين لا ينصاعون لأوامر عسكريّة تصدر لهم دون أن تكون متّسقة مع الفتاوى الدينيّة التي يصدرها الحاخامات والسلطات الدينيّة.

الالتزام بتلك الفتاوى لم يقتصر على الجنود، بل امتدّ إلى الحكومة ذاتها التي تلتزم بفتوَاهم وتطبقها حرفيّاً، ومن ذلك هدر دم من يتنازل عن أرض (إسرائيل) أو ما يُسمّونه الأرض المحرّرة قولاً أو فعلاً، ودم كلّ مخالف كاننا من كان، وحتميّة تعلّم العبريّة بصفتها لغة التّوراة، ومنع زراعة الأرض في سنة التّبوير (السّنة السابعة)، وغيرها، وهم يصدرون في ذلك كلّهُ عن تعاليم التّوراة التي جاوز عددها السّتمائة، ولا يقيمون في ذلك وزناً لعقل أو علم، بينما يُنكرون ذلك على المسلمين رغم استنادهم إلى تعاليم وقيم إمّا أثبت العلم والعقل جدواها، أو لم يستطع البرهنة على عكسها².

فالحياة في المنهج الإسلامي لا تخضع للثّبات المطلق ولا للتطوّر المطلق، لذا جاءت الشريعة حاكمة للثّابت والمتحوّل فيها، في إطار عام لا يشدّ عنه شيء منهما؛ وهو ما ذهب

¹ المنطقة العربيّة والإسلاميّة مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص181.

² ينظر، سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص554، 555، 556.

إليه عبد المجيد مزيان في قوله: « ولا نتصور الفطرة التي هي فطرة التوحيد وفطرة الإنسانية الصافية من الانحراف فطرة غفلة في عصر العلم، بل هي فطرة مراجعة مستمرة للضمير البشري بعد معرفة عميقة بكل أسباب الانحراف، وكلّ الفتن الفكرية التي تأتينا من ذاتيتنا، وممن يُسالمنّا، ومن يُعادينا من مختلف الثقافات »¹.

2- الجانب السياسي:

لم يغفل الشارع الحكيم أهمية الإصلاح السياسي، والاستقرار الداخلي والخارجي في إقلاع الأمم، حيث حدّد الإطار العام لنظام الحكم، والعلاقة بين الراعي والرعية، وبين الأمم بعضها مع بعض، وفتح باب الاجتهاد في المسائل الظنية وما سكت عنه الشرع، بشرط عدم خروجه عن نطاق القواعد الأصولية الكبرى، أو تصادمه مع مقاصد الشريعة المنبثقة عن النصوص القطعية؛ فلا وجود في تاريخ الإسلام لمفهوم الفصل بين الدنيوي والدنيوي، ولا مكان لرجال دين يتحكمون في مصير الأمة بطريقة تعسفية ويدعون احتكار الحقيقة، خلافا لما كان عليه الغرب قبيل ابتداء نظرياته الفلسفية الحديثة؛ وإنما يُردّ الأمر حال التنازع إلى الدليل، فلا ينفصل الدين حينئذ عن العالم الخارجي، قال ابن القيم: « وتقسم بعضهم طرق الحكم إلى شريعة وسياسة كتقسيم غيرهم الدين إلى شريعة وحقيقة، وكتقسيم آخرين الدين إلى عقل ونقل، وكلّ ذلك تقسيم باطل، بل السياسة والحقيقة والطريقة والعقل كلّ ذلك ينقسم إلى قسمين: صحيح وفاسد، فالصحيح قسم من أقسام الشريعة لا قسم لها، والباطل ضدها ومنافيا »².

لا ينبغي أن تُبرّر المناورات والموازنات التي تقتضيها السياسة الخروج عن العقائد والقيم الأخلاقية، ولا إغفال المسائل التربوية والدينية، وإلاّ انصرفت إلى غير ما وُضعت له حقيقة، كما لا ينبغي الإلقاء باللوم كاملا على الحكّام، والتجرد من كلّ أنواع المسؤوليات، وإلاّ دخل المجتمع في دوامة البحث عن بطل خارق لإنقاذ ما يمكن إنقاذه، فيغفل عن إصلاح الذات، ويتناسى أنّ صلاح الحاكم على الغالب يكون تبعا لصلاح المجتمع، « لأنّ

¹ عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، مجلّة الثقافة، ع89، 1985م، ص25.

² سفر الحوالي، العلمانية، نشأتها وتطورها وأثارها على الحياة الإسلامية المعاصرة، ص 655.

فساد الأمة بفساد أفرادها، ومناط صلاح الأمة بصلاح أبنائها»¹؛ كما أنّ نسبة نجاح سياسة ما متوقّف على مدى قبولها والتفاعل معها، قال ابن القيم: «لما كان الصّدر الأول خيار القرون وأبرّها، كانت ولّاّتهم كذلك، فلما شابوا شابها لهم الولاة، فحكمة الله تأبى أن يولّي علينا في مثل هذه الأزمان مثل معاوية وعمر بن عبد العزيز، فضلا عن مثل أبي بكر وعمر، بل ولّاّتنا على قدرنا وولّاّتهم على قدرهم»².

إنّ الخطوة التي يجب أن تسبق العمل السياسي وتشبيد الدّول أو تحريرها، هي بناء صرح فكريّ على دعائم منهج صحيح عن طريق التدرّج، تماما مثلما فعل النبيّ صلّى الله عليه وسلم غداة بعثته؛ إذ بدأ بنشر التّوحيد وتزكية النفوس وتجديد الوعي، «حيث لم تكن المرحلة المكّية مرحلة تشريعات، ومرحلة بحث للمشكلات الاجتماعية والاقتصادية، وإنّما بناء العقيدة والتّصوّر ومنهج التّفكير والفهم»³؛ ولعلّ ممن استفاد من ذلك جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين التي رفعت شعار (تحرير الأذهان أولى وأسبق من تحرير الأبدان) في حقبة الاستعمار الفرنسيّ، وهو نفس النهج الذي سلكته معظم المدارس الإصلاحية، إذ لا يمكن زراعة الأرض دون تهيئتها، كما لا يمكن تطبيق منهج أو سنّ قانون قبل أن يلتزم به المجتمع التزاما كاملا فيصبح جزءا من ثقافته اليومية؛ ذلك أنّ «صلاح النفس هو صلاح الفرد، وصلاح الفرد هو صلاح المجموع»⁴.

إنّ من الخطأ الاعتقاد أنّ الشريعة الإسلامية كنظام حكم قد غُيّبت جملة في السّنوات أو القرون القليلة الماضية فقط، تزامنا مع النّهضة الأوربيّة وما تلاها من الحداثة وما بعدها، لأنّ الصّحيح أنّ ذلك المشروع قد استغرق قرونا، ولو نُحدّد له زمنيا فيمكننا القول: إنّ السياسة الشرعيّة لم تُعمر أزيد من قرنين أو ثلاثة، بمعنى أنّ عمليّة الهدم استغرقت قرابة الثلاثة عشر قرنا، ذلك أنّ نسبة الأحكام الضئيلة المتخلّى عنها غداة الحكم الرّاشد أخذت في

¹ محمد علي فركوس، الإصلاح النفسي للفرد أساس استقامته وصلاح أمته، ط2، دار الموقع للنشر والتّوزيع، الجزائر، 1433هـ/2011م، ص13.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص786.

³ عبد الكريم بكار، الصّحوة الإسلامية صحوة من أجل الصّحوة، ص184.

⁴ عمار الطالبي، آثار ابن باديس، ج1، ص232.

الارتفاع تدريجيًا مع مرور الوقت، إلى أن بلغت نسبا مُخيفة أوشكت أن تقضي على تلك السياسة في وقتنا الحاضر، فالتنازل عن الفروع كان سبيلا للتنازل عن الأصول، على رأي المثل القائل: (أكلت يوم أكل الثور الأبيض)*؛ ليتحقق ما روي عن النبي صلى الله عليه وسلم إذ قال: «لَيَنْقُضَنَّ الْإِسْلَامَ عُرْوَةُ عُرْوَةٍ، فَكُلَّمَا انْتَقَضَتْ عُرْوَةٌ يَتَشَبَّثُ النَّاسُ بِالنَّيِّ تَلِيهَا، وَأَوَّلُهُنَّ نَقْضُ الْحُكْمِ وَآخِرُهُنَّ الصَّلَاةُ»¹.

وعليه فالمسلمون يتحملون الجزء الأكبر فيما آلت إلى الأوضاع في بلادهم، من وجهين:

الأول- الانفتاح المطلق واتخاذ وضعيّة المستهلك أو المتلقي إزاء النظريّات الجديدة والوثوق بها، ثم تبنيها دون دراسة ولا تمحيص، مع الاضطرار أحيانا إلى تمبيعها من أجل تبرير الاستفادة منها؛ كالاستناد على الحزبيّة المتناحرة التي «يعقدون عليها الولاء والبراء ليصلوا بها إلى الحقّ بالباطل وفاقا لنظريّات فكريّة غربيّة»²، وقولهم إنّ الديمقراطية مثلا مجرد آلية انتخابيّة وليست منهجا فلسفيًا، وهو ما يتعارض مع تاريخ المصطلح ومبادئه، وأنّ الفكر السياسيّ الحديث يتضمّن أنظمة متعدّدة بأفكار متنوّعة، رغم أنّها تتفرّع جميعا من أصل واحد (العلمانيّة) يتعارض مع الإسلام؛ وعليه فالأمر لا يتمّ بالانتقاء العشوائي والتقسيم الاعتباري لمقولات الحداثّة، لأنّ المصطلح وإن نشأ ضمن حقل النقد الأدبيّ إلّا أنّه «استثمر ووظّف في حقول معرفيّة أخرى، كالاقتصاد، والسياسة، والتحليل النفسيّ، والتّقنيّة، والألسنيّة، والاقتصاد، واللاهوت، ليشير إلى فترة زمنيّة تاريخيّة مرّ بها الغرب»³

* مثل رواه الميدانيّ في مجمع الأمثال (40/1) عن أمير المؤمنين علي ابن أبي طالب قال: "إنما مثلي ومثل عثمان رضي الله عنه كمثل أثوار ثلاثة كلّ في أجمة أبيض وأسود وأحمر، ومعهمّ فيه أسد، فكان لا يقدر منهمّ على شيء لاجتماعهمّ عليه، فقال للثور الأسود و الثور الأحمر لا يدلّ علينا في أجمتنا إلّا الثور الأبيض، فإنّ لونه مشهور ولوني على لونكما، فلو تركتماني أكله صفت لنا الأجمة، فقالا: دونك فكله، فأكله، ثم قال للأحمر: إني أكلك لا محالة، فقال: دعني أنادي ثلاثا، فقال: افعل، فنادى: ألا إني أكلت يوم أكل الثور الأبيض، ثم قال علي رضي الله عنه: ألا إني هنت أو قال وهنت يوم قُتل عثمان يرفع بها صوته " وهذا المثال يضرب للرجل يرزأ بأخيه، كما يصلح للدلالة على أنّ التنازل عن شيء مطيّة للتنازل عمّا هو أثمن منه وأكبر، ويصلح أيضا للدلالة على أنّ القوة في الاجتماع والضعف في الفرقة.

¹ محمد ناصر الدّين الألباني، صحيح الجامع الصّغير وزيادته الفتح الكبير، رقم (5075)، ص905.

² محمد علي فركوس، العلمانيّة حقيقتها وخطورتها، ص62.

³ زيادة رضوان جودت، صدى الحداثّة ما بعد الحداثّة في زمنها القادم، ط1، المركز الثقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء المغرب، 2003م، ص19

الثاني- عدم بذل الجهد الكافي في التعريف بنظام الحكم في الإسلام، وبحيثيات السياسة الشرعية بالقدر الذي يزول به الالتباس بينه وبين النظام الثيوقراطي* الذي ساد أوروبا في القرون الوسطى، والذي أعطى السلطة المطلقة لرجال الدين، وأوجب طاعتهم في المنشط والمكروه، والمعروف والمنكر، خلافا للإسلام الذي يُوجب طاعة الحاكم في المعروف، ويُلزم أهل المشورة والرأي بالإنكار عليه والنصح له بالآداب المعروفة إذا خالف الحق، يقول مزيان: « فأين نحن من حيوية السياسة والدين معا في عهد المأمون؟ وأين نحن من الدين الخالص في عهد الإمام أحمد؟ »¹.

إنّ تمسك الأنظمة العربية والإسلامية بمبادئ الحضارة الغربية وعلى رأسها الديمقراطية رغم اعتراف أساطين الفكر في أوروبا بنقائصها يفتح باب التأويلات على مصراعيه، ويُعطي الانطباع أنّها مدركة لخباياها، وأنّها تتعمّد الاستفادة من مساحتها الرمادية، وطابعها المطاطي الذي يُتيح التلاعب بالألفاظ والمعاني، ويصل إلى الأحكام أحيانا، ثم لا يُسفر في الأخير إلا عما يتوافق مع المصالح والمشاريع الفكرية والسياسية لأصحاب القرار، قال جون جاك روسو في العقد الاجتماعي: « إذا أخذنا المصطلح بمعناه الدقيق فإنّه لم توجد ديمقراطية حقيقية ولن توجد مثل هذه الديمقراطية أبدا »²؛ بيد أنّ الغريب في الأمر إصرار بعضهم على وضعها في قمة الأنظمة، واعتبارها الغاية والمنتهى، حتّى اعتُبر تحكيم الشرع بمثابة تبرير للممارسات اللا ديمقراطية، ومؤشّر عن سوء فهم لمقاصدها والإلمام بآلياتها، حيث يرى محمد أركون أنّ « الدولة الجديدة تستعين

* Theokratia مصطلح سياسي وافد ينبثق من الأصل اليوناني، يتألف من مقطعين (ثيو) وتعني الإله، و(قراط) وتعني الحكم، وبالتالي تعني حكم الله، ولكن في الجانب الاصطلاحي يقصد بها حكم الكنيسة أو حكم رجال الدين الذين تتمثل فيهم سلطة الله بإمامهم بالقوانين الإلهية المدنية الواجب تطبيقها، فيكونون بمثابة وساطة بين الله والعبيد، ما يجعل أحكامه نهائية لا تقبل المراجعة، بل وتوصف بالقداسة والعصمة، وبالتالي هي حالة خاصة بالتاريخ اليهودي والروماني والأوربي، ولا تمت للإسلام بصلة، فلا وساطة في الإسلام بين العبد وربّه، كما أنّ الحاكم المسلم يبايع من الشعب، وهو بشر يخطئ ويصيب، ويحاسب ويعزل، ولا تخرج مهمته عن نطاق حماية العقيدة، وحفظ الدين، وصون الثوابت، وحماية المصالح العامة، وتقسيم الثروة، والدفاع عن البلاد، وإقامة الحدود والأحكام، أي أنّها وظيفة تنفيذية أكثر منها شيئا آخر (إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية، ص 170).

¹ عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلامي، محاضرات الموسم الثقافي 99، 2000م، ص 14.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص 1026.

بالقرآن والدين بشكل عام مضطرة بسبب افتقادها للآليات الديمقراطية، وإضفاء المشروعية على ممارساتها غير العادلة»¹.

إذا استندنا على رأي روسو، وأخذنا نبحت عن الأسباب التي حملته على ما قال وجدنا أنه صدر عن خبرة سابقة ومعايشة يومية لتلك الأفكار؛ ومن ذلك نظام الانتخاب في أمريكا الذي تعود فيه الكلمة الفصل للمجمع الانتخابي وإن خالف رأي أغلبية الشعب*، ومنه تفكير المترشحين في مصالحهم الشخصية ووضع المصلحة الوطنية في الاعتبار الثاني، بدليل انقلابهم على الأعقاب وإخلاف الوعود بمجرد الوصول إلى أهدافهم، ومن ذلك الغموض المتعمد لفكرة الديمقراطية واتساعها للأنظمة الاستبدادية التي تدعي العمل بمقتضاها، من خلال تزوير إرادة الشعب، وتوجيه الوعي السياسي والفكري بمساعدة الإعلام على حد قول تشومسكي: «إن الديمقراطية الأمريكية هي ديمقراطية أن تفعل ما تريد، ما دمت تفعل ما نريدك أن تفعله»²، واتساعها أيضا للمركزيين والانفصاليين تحت ذريعة حرية الرأي وتقرير المصير، وضمان حقوق الأقليات المضطهدة، ومن ذلك أنه «على الرغم من أن كل البلدان المستقلة أعضاء في الأمم المتحدة وفي ناديها الأوسع المتمثل في الجمعية العامة التي قد تدين وقد تبارك في مداولاتها بالأغلبية، ولكنها لا تصدر أي قرارات ملزمة، وهو ما يؤكد أن الديمقراطية تفقد معاييرها القيمة إذا كان القرار بيد الأقوياء وليس بجانب الحرية والحق والعدل والخير»³.

ختاما نستطيع القول: إن التنقيب عن حيل ومخاتلات السياسة الغربية، وإدراك تأثير القيم التي تنادي بها بالاتجاهات السياسية والتحويلات التاريخية، لا يحتاج إلى جهد كبير، إذ يكفي في ذلك قليل من التركيز على حال تلك الدول مع بعضها، ومعاملتها للدول الأخرى المسماة "نامية" وفي طليعتها الدول الإسلامية حتى تتبين لنا سياسة الكيل بمكيالين التي تنتهجها،

¹ Mohamed Arkoun, penser l'islame aujourd'hui, Laphomic / ENAI, Alger, 1993 p96.

* مثلما حدث عند اختيار (بوش) الأب من قبل الشعب وتفضيل المجمع الانتخابي ل(كلينتون) ونفس الأمر عندما اختار الأمريكيون آل غرور واختار المجمع (بوش) الصغير سنة 2000م، وعندما اختار الشعب هيلاري كلينتون عام 2016 واختار هو دونالد ترامب.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربية، ص893.

³ محمد العربي ولد خليفة، التحويلات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص285.

والميكيفيلية التي تتعامل بها؛ فمن غير المعقول اجتماع الحريات الشخصية مع منع الحجاب عن المسلمة دون الراهبة النصرانية أو اليهودية، ولا الدفاع عن حرية المرأة وحقوقها في العالم الإسلامي واتخاذها سلعة تُباع وتُشتري في غيره، ولا محاربة العنصرية وهي من أكثر البلدان عنصرية، ولا الدفاع عن حقوق الإنسان ثم السكوت عما يحدث للمسلمين من انتهاكات في مختلف أنحاء العالم (إلا إذا قرروا أن المسلم ليس بإنسان)، يقول ولد خليفة: «لا يسمع أحد إدانات للممارسات الإسرائيلية ضد الفلسطينيين إلا بصوت خافت، لأنّ مسلم، وعربيّ حتّى غير مسلم يتضمّن في المخيال الأوروبي والأمريكيّ قيمة سلبية أي أدنى»¹، وعليه فلا يمكن عقلا لمن كان جزءا من الإشكال أن يكون جزءا من الحل.

3- الجانب الاجتماعي :

كنا قد تطرّقنا في موضع سابق في هذه الأطروحة عن الاختلاف الكبير بين الحضارتين الإسلامية والغربية من حيث التعامل مع منظومة القيم، ولعلّ أكثر قيمة أثير حولها الجدل قديما وحديثا من حيث المفاهيم والمبادئ والمبنى والمعنى والحدود هي "الحرية"، باعتبارها قيمة إنسانية أساسية تتّصل بالشخصية والهوية، فتتخذ مفاهيم تختلف باختلاف البيئة والمعتقد والتوجّه الفكريّ؛ أي أنّ مفهوم الحرية في الإسلام مثلا يختلف عن مفهومها في الفلسفات الوضعيّة، كالليبرالية التي اتخذتها موضوعا لها، أو الشيوعية، أو الرأسمالية وغيرها، تبعا للاختلاف في ردّ المصطلح إمّا إلى الشريعة التي تتضمّن معناه الحقّ، وإمّا إلى الفلسفات الحديثة التي انبثقت عنها المواثيق الدولية الملزمة للجميع.

تحمل الحرية في الإسلام طابعا اجتماعيا محضا، تستمدّه من مدلولها الأخلاقيّ الذي يُحيل على التحرّر من ضغط الهوى وقيود العادات والتقاليد والأفكار التي تتعارض مع نصوص الوحي القطعية وأحكام العقل السوية؛ بمعنى أنّه لا وجود لحرية مطلقة، وأنّها تتوقّف على مطابقة الفعل لتلك النصوص والأحكام، وإلا كان الانصراف عنها أولى، والاستجابة لها بمثابة عبودية للهوى؛ وهو المعنى الذي يقترب منه لايبنتز حين يقول:

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحولات الاجتماعية و السياسية، ملامح الحاضر ومتطلبات جزائر المستقبل، ص288.

« كلما كان سلوكنا أكثر مطابقة لأحكام العقل كانت حرّيتنا أوسع، وكلّما كان خضوعنا لأهوائنا أقوى كانت عبوديتنا أعظم »¹.

يختلف هذا المفهوم اختلافا جذريّا عما تراه الليبرالية وهي أكثر المناهج الغربيّة اهتماما به، والتي تقوم على التخلّص من أحكام الشريعة، وسلطان العقل، وتؤمن بالحرية المطلقة وتتناضل لأجلها؛ أي أنّها ترى بحرية المعتقد والرأي والتعبير، وحتى الممارسات الشاذة كالمثلية والاختلاط والتعري، حيث تضعها في خانة الحرّيات الشخصية التي لا تخضع لرأي الأغلبية مثل الديمقراطية، وإنّما تعود للقناعة الفردية، في إطار التسامح الإنسانيّ أحيانا والمحبة والسلام أحيانا أخرى، بينما يُستثنى من ذلك حجاب المرأة المسلمة الذي تعتبره دليلا على الرجعية، وإطلاق اللحية للمسلم الذي يُعدّ أمارة على التطرّف، بل وحتى الحرّيات التي تنادي بها تجعلها حكرا على المجتمعات الغربية دون غيرها، حتى إذا صدرت عن المجتمعات الإسلامية المحافظة عدّت ذلك من الانحراف، بدليل ما أقدمت عليه القناة الفرنسية الخامسة (جوان 2020) من اختزال لمطالب "حراك الجزائر" في ثلّة من الشّباب تنادي بتلك الحرّيات على استحياء، وتناولته في سياق الذم والاستهجان والتّشويه.

يرى مزيان أنّ مفهوم الحرية عند الغرب قد انحرف في زمننا الحاضر عن أصله، واتّخذ معنى مخالفا لما أريد له بادي الأمر، نتيجة استناده على الفكر العلمانيّ في تحديد مقولاته والتّعاطي معها، بينما لم يخرج في بداياته عن معاني التحرّر من تعسف الكنيسة ورجالاتها، وبهذا يتفق الباحث مع الآراء التي أوردناها سلفا عن حقيقة الدّعوة إلى فصل الدّين عن الدّولة، لاسيّما حين يقول: « إنّ ملاحقات الكنيسة وعنف خطابها وتحريشها للسلطة والجماهير على كلّ ابتداء ولو كان علميّا محضا قد سجلها التّاريخ في سجلّ المنكرات، وقد أصبحت معاني التحرّر هي قبل كلّ شيء معاني التحرّر من التسلّط الفكريّ للكنيسة، ولكنّه يمسّ سلطة دينيّة بأنظمتها التعسفيّة ورجالها المتعصّبين »².

¹ عبد الكريم المراق، خواطر حول موضوع الحرية، مجلة الأصالة، س8، ع67، ص41.

² عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلاميّ، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى (محاضرات الموسم الثقافي 99م - 2000م) 1421هـ/ 2000م، ص33.

إذا كنّا قد تناولنا بعض الجوانب المتعلقة بموضوع الحرّية في الفصل الأوّل من هذا البحث على سبيل العموم ووفق نظرة الباحث محمد العربي ولد خليفة، فإنّنا سنحاول هنا التركّيز على مسألة حرّية المرأة التي أثّرت حولها جدل واسع في العالم الإسلامي والغربي على السواء، وهي القضية التي كانت مطيّة لضرب الإسلام؛ فرغم تسرّع الغرب بالدّفاع عن حقوقها، إلّا أنّ الواقع يُثبت أنّ ما تُعانيه في المجتمعات الغربيّة عن قصد أضعاف ما تُعانيه في بعض المجتمعات المسلمة عن جهالة، نتيجة تأثرهم غير المبرّر بالفكر الحداثيّ، أو الفهم السّقيم لنصوص الوحي، أو الجمود في التّفكير؛ ويتعرّزّ هذا إذا علمنا أنّ «أقدس الأماكن عند اليهود هو الهيكل المزعوم الذي لم يبق منه حسب اعتقادهم إلّا حائط المبكى، وهذا الحائط المسمّى عند الفلسطينيين حائط البراق لا تأتيه امرأة يهوديّة قطّ، بل ولا صهيونيّة، حتّى أنّ ترامب لما زاره لم يصطحب معه إيفنكا ابنته»¹.

إذا كان مفهوم الغرب لحرّية المرأة يتلخّص في كشف أجزاء من جسدها، وانعتاقها من سلطة الدّين والعائلة و(المجتمع الذّكوري)، مع السّماح في المقابل باستعمالها كسلعة في الدّعاية والإغراء، وقيامها بالمهام المنوطة بالرجال، كالعمل خارج البيت، والنّفقة، والاستقلاليّة في المسكن إذا بلغت سنّا معيّنة، فإنّ نظرة الإسلام لها أعمق وأشمل، إذ يجعل لها حقوقا وواجبات، شأنها في ذلك شأن الرّجل، في إطار من التّكامل وليس التّماتل، مراعاة لاختلاف التركيبة الجسديّة والنّفسيّة لكليهما، فيُعفيها من النّفقة والعمل، ويلزمها بخدمة زوجها ورعاية أبنائها، «فإن توليتها عملا لا يليق بها هو تعطيلها في الحقيقة، وهذا ما جاءت به الشّريعة»².

لم يتوان ولد خليفة ومزيان بالإدلاء برأيهما في الموضوع، حيث اعتبرا قضية المرأة قضية مفصليّة للنّهوض بالمجتمع، فاستهدفا لبّ الإشكال من خلال المقارنة بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون، وبين المرأة في الإسلام وفي القوانين الوضعيّة، من أجل الخروج بحلول عمليّة تعطيها كرامتها، وتبوّءها المكانة التي تستحقّ وفق منظور الشّريعة الإسلاميّة

¹ سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص549.

² عبد الرزاق بن عبد المحسن العبّاد البدر، الجامع للبحوث و الرسائل، ص548.

والفهم السليم لمقاصدها. فما طبيعة العلاقة بين المرأة والرجل؟ هل هي علاقة تكامل أم تماثل؟ وهل بالإمكان التطرّق إلى قضية المرأة بمعزل عن القضايا الاجتماعية الأخرى؟ ثم هل يكمن حلّ الإشكال في العودة إلى أحكام الشريعة أم بتقليد الغرب والسير في فلكه؟

أثبتت التجربة أنّ الثقة المفرطة في فهم مفكّري الغرب ومعالجتهم للمشاكل الاجتماعية لم يقدّم حلولاً، بل ساهم في تأزّم الأوضاع، وتقسيم المجتمع اعتباطياً، ومن بين الثنائيات التي بلغها هذا التقسيم ثنائية الرجل والمرأة، التي تشكّل منظومة المجتمع، باعتبارهما قطبيه الذين لا ينفصلا عن بعضهما؛ وعليه فمجرّد المناداة بحقوق المرأة منفردة عن المجتمع بمختلف مكوّناته، أو المطالبة بمنحها نسبة من المقاعد في المجالس النيابية، أو الدّعوة إلى مساواتها بالرجل على سبيل التّماثل، هو بمثابة وضع حدّ فاصل بينهما، يؤدّي إلى الإخلال بتوازن المجتمع، الذي يختلّ معه توازن المرأة نفسها بصفاتها عضواً فيه؛ قال مالك بن نبي: « ليست مشكلة المرأة شيئاً نبحتّه منفرداً عن مشكلة الرجل، فهما يُشكّلان في حقيقتها مشكلة واحدة هي مشكلة الفرد في المجتمع »¹.

ولعلّ من أسباب ذلك الإخفاق اعتقادهم أنّ البديل لا يخرج عن وضع شيء مكان آخر، وهو ما جعل المرأة تتوهّم أنّ إثبات ذاتها يمرّ عبر زحزحة الرجل من مكانه، والقدرة على القيام بمهامه، فألغت بذلك فكرة المجتمع ككلّ وكوحدة لا تتجزّأ، وجسّدت المسعى التفكيكيّ الذي جاءت به فلسفة ما بعد الحداثة، من خلال اتّباع الحركات النسوية والمؤسّسات (الحقوقية) في تفكيك العلاقات الاجتماعية، والثّورة على كلّ ثابت، وتدنيّس كلّ مقدّس، ذلك أنّ « المنطق الذي سمح للمرأة أن تعي ذاتها بمعزل عن الرجل هو المنطق نفسه الذي يسمح للإنسان أن يعي ذاته خارج الطّبيعة وخارج الزّمن، إنّهُ منطق الحداثة القائم على مقولة (الذّات والفكر والوجود) »².

إنّ العبارات التي يبيّنها من نصّبوا أنفسهم ذادة عن حقوق المرأة بدافع عواطفهم، كالمناداة بفرض وجودها وإثبات ذاتها، والنّضال من أجل نيل حقوقها وكرامتها، ودعوته إلى الثّورة

¹ مالك بن نبي، شروط النّهضة، ص 114.

² خالد حاجي، من مضائق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلاميّ والعربيّ، ص 45.

على المجتمع الذكوري والنظام الأبوي، سواء وعى أصحابها أم لا « تستبطن نفي ذات الآخر، وتقسّم المجتمع إلى أجزاء متصارعة، يسعى كلّ جزء منها إلى فرض قراءته للتاريخ وللواقع »¹. إضافة إلى كونها تُضمّر تركية واضحة للاستعمار الجديد، القائم على مقولة تطوير المجتمع العربي والإسلامي عبر تخليصه من عقيدته وثقافته، ودفعه لاستعارة مرجعيّته في مقارنة قضاياها الاجتماعية، وفي مقدّمتها قضية المرأة التي تحوّلت مع مرور الوقت إلى ثغرة لتسرّب الثقافة الغربيّة، وأداة لتثبيت الوجود الفكريّ والمعنويّ للمستعمر الجديد في البلاد العربيّة والإسلاميّة؛ وقد جاء فرانتز فانون بما يدلّ على ذلك في كتابه "العام الخامس للثورة الجزائريّة" من خلال إيراد قول لأحد القادة الفرنسيّين جاء فيه: « إذا أردنا أن نضرب المجتمع الجزائريّ في صميم بنيته وفي قدراته على المقاومة فيجب علينا قبل كلّ شيء كسب النساء، ويجب علينا السعي للبحث عنهنّ خلف الحجاب حيث يتوارين، وفي المنازل حيث يُخفيهنّ الرّجل »².

كما أنّ من التطرّف والجهل بالنصوص الذي لا يقلّ خطورة عن دعاوى تحرير المرأة اعتبار الحجر عليها ومنعها الحقّ في التّعلم والتّدرّيس مع توقّر الآداب والإجراءات اللّازمة محافظة وأصالة، ذلك أنّ الشّواهد التّاريخيّة تثبت أنّ التّاريخ الإسلاميّ لم يخلُ من العالمة والكاتبة والمدرّسة، وحتّى المجاهدة في زمن الحروب والغزوات، ممن أدّين الذي عليهنّ في الحياة على أكمل وجه، مع مراعاة ما فُرض عليهنّ من حشمة وعفاف ووقار، ودون الوقوع في فخّ ما يسمّى الحياة العصريّة وما أنتجته من مبادئ باطلة تضع المجتمع والعقائد والأعراف موضع اتّهام ومساءلة حيال المرأة، يقول ولد خليفة: « المرأة قلب الأسرة الجزائريّة، وعماد الاقتصاد الرّيفي، والشّريك مع الرّجل في كفاح التحرّر من التّدجين الكولونيالي، عادت برفقة الرّجل أبا، وأخا، وزوجا، وزميلا، موضوعا للمزايدات، عادت نحو الهاوية تحت شعارات مضلّلة عن الحقوق والمباح والممنوع والحرام والحلال، وكأنّ

¹ خالد حاجي، من مضائق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلاميّ و العربيّ، ص50.

² فرانتز فانون، العام الخامس للثورة الجزائريّة، تر: ذوقان قرطوط، ط1، دار العربي لبنان، 2004م، ص26.

ترقيّة المرأة (Emancipation) حدثت في أيّ مجتمع في العالم بمعزل عن المجموعة الوطنيّة المتكوّنة من نساء ورجال يُنتجون تلك التّرقية المعنويّة والماديّة»¹.

الحاصل أنّ من حكمة الله سبحانه أن جعل التّكامل ضابطاً للعلاقة بين الجنسين، مراعاة للفروق الجسمانية والاستعداد النفسيّ والعاطفيّ، ومن تمام عدله أن جعل العلم ضرورة لكليهما، تحقيقاً لمبدأ المساواة في التّكليف، وخدمةً لمؤسسة الأسرة؛ وعليه كان لزاماً على الرّجل والمرأة أن يستندا على الشّريعة في تحديد مهام كلّ منهما، وفي أساليب ووسائل التّغيير المتّبعة، وهو ما يفسّره مزيان بالقول: « وكان عليهم أن يحرّروا العبيد، ويحدّدوا كرامة المرأة، ويدقّقوا مهام الشّخص في الأسرة والجماعة والمدينة والأمة، طبقاً للمبادئ الأخلاقيّة التي أثبتها الإسلام، لو فعلوا هذا لكانوا قد قاموا بواجبهم تجاه ثورتهم الجديدة، ولكان اتّجاههم هو اتّجاه النّبيّ نفسه، لأنّه قام مع صحابته بتطبيق كلّ المبادئ الإسلاميّة في الحياة اليوميّة، وحدّد لنا الاتّجاه الذي لم يتّجه إليه أحد بعد الخلفاء الرّاشدين»².

4- الجانب الثقافي :

قبل الحديث عن تأثير الحداثة وما بعدها في الجانب الثقافيّ الذي يحتلّ فيه الأدب والفنّ المساحة الأكبر، ينبغي التّذكير أنّ مصادر المعرفة في هذا الباب لم تخرج عن نطاق النّظريات الفلسفيّة الغربيّة، خلافاً لما كان عليه الحال قديماً حين اعتُبر الوحي مصدراً وأصلاً ثابتاً للبناء الفكريّ، ثم جاءت المصادر الأخرى تبعا له؛ وعليه لا يمكن الرّكون إلى الرّأي القائل بأنّ الفلسفة الغربيّة مجرد آراء نظريّة لا تتعدّى حدود الفكر، ذلك أنّ « مختلف الاتّجاهات في نقدنا الحديث والمعاصر - عامّة - هي أصداً لتيارات نقديّة أوروبية، وبالتالي فهي أصداً كذلك لما وراء هذه التّيّارات من مفاهيم ابستمولوجيّة وإيديولوجيّة »³.

¹ محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، ص157.

² جمال الدّين بوقلي حسن: دراسة مدخل إلى الفكر عبد المجيد مزيان، كراسات المجلس، ع1، في ذكرى وفاة عبد المجيد مزيان، ربيع الثّاني 1423هـ/ يونيو 2002 م، ص59.

³ عبد الغني بارة، إشكاليّة تأصيل الحداثة في الخطاب النّقديّ العربيّ المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفيّة) الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط1، مصر، 2005م، ص141.

ألفت المشاريع الفكرية ذات الطابع الفلسفي بضلالها على المشهد الثقافي العربي، أسوة بما كان عليه الحال في أوروبا منذ أواخر القرن الماضي، بيد أن الجديد في الأمر هو الاستفادة من تلك المقولات والمفاهيم في الحقل الأدبي خاصة، وتقديمها في صورة مناهج نقدية تُعنى بدراسة الإنتاج الثقافي من مختلف جوانبه؛ ما يعني أن الحداثة في مجال الأدب لم تكن مجرد نقله شعرا أو نثرا من حال إلى حال، ومن نظام إلى آخر، وإنما كانت بمثابة ثورة ثقافية شاملة مسّت المجتمع على مستوى الدين والتراث والأعراف والعادات، بل والوعي في حدّ ذاته، من خلال السعي إلى « تفكيك أو تقويض كلّ ما هو ثابت في ذلك المجتمع ثم تنحيته أو محوه تماما »¹.

يُحتم هذا الواقع على المشتغل بالمجال النقدي في العالم الإسلامي الإلمام بمختلف المبادئ والأسس التي تقوم عليها تلك المناهج، فيكون معه شيء من التاريخ القديم والحديث، ورصيد ديني محترم، مع الوعي بالتراث المادي والمعنوي، والملابسات التي صاحبت تشكّل الوعي في مختلف مراحلها؛ ففقه الواقع والعلم باللحظة الراهنة لا يكفي منفردا للتفاعل مع التراث، كما أن الاكتفاء بالثقافة الدينية والتاريخية منعزلة عن الواقع لا يساعد في دمج الإنتاج ضمن تلك المبادئ العامة، ومردّد ذلك طبيعة المعرفة المتداخلة، وحاجة العلوم لبعضها في فهم الواقع والوعي به.

ولدت الحداثة الأدبية في كنف النهضة الفكرية الغربية، فكانت جزءا منها وإحدى تمظهراتها البارزة، وبالتالي كان من البدهة أن تستفيد من مبادئها ومقولاتها الكبرى في تأطير الإنتاج الفني، ومن الطبيعي أن تتعارض في كثير من جزئياتها مع الإطار العام للشريعة الإسلامية، لأنها تقوم على إحداث القطيعة مع الماضي والتراث، ولكونها جاءت كردّة فعل متوقّعة على التزمّت والتضييق الذي مارسه الكنيسة على الأدباء، شأنهم في ذلك شأن الفكر الغربي بمختلف تجلياته، ما جعل العلمانية تتجلى في فرضية فصل الدين عن الفنّ، أو إن شئنا حرية الفنّ بإطلاق، وهو ما يخالف الأصل القائم على إخضاع الجمالي

¹ عباس أمير، العمل الأدبي من المعنى إلى الشكل، مدخل معرفي إسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق، 2005، ص78.

للأخلاقيّ وليس العكس، يقول مالك بن نبي: « فحين يكون المبدأ الأخلاقيّ ضروريّا للعمل من حيث دوافعه وغاياته، يكون العنصر الجماليّ لازما لصورته وفعاليّته »¹.

فتح النظام الجديد في مجال الكتابة عامّة والأدب بصفة خاصّة الباب أمام الكتاب والشُعراء لتبرير تجاوزاتهم، سواء من حيث التّغيير والتّبديل على مستوى الشّكل والمضمون، أو من خلال التحرك بكلّ حريّة على مستوى الأقوال والأفعال، والذهاب إلى حدّ المساس بالشّرائع والمقدّسات تحت ذريعة الاستقلاليّة المطلقة، والاستناد على نظريّات من قبيل الفنّ للفنّ، وحرية التّعبير، وحقوق الإنسان وغيرها، فاستُبيح باسم الفنّ: الرّقص الماجن، والإغراء، والكتابة الإباحيّة، والتهكّم بالدين؛ وصار لكلّ لون منها مختصّون ومشاهير يبالغ في إطرائهم، ويوصفون بأعمدة الفنّ، ونجوم السّاحة الفنّية، وغيرها من الألقاب، حتى قيل: « يتميّز الأدب في عصر الانبعاث أو عنصر النهضة في الغرب وغيره، بأنّه يجعل الغلبة في النّهاية للخير والفضيلة، وجعلوا ذلك ستارا للمسرحيّات التي تتهكّم بالدين، أو فيها من الإباحيّة والمجون ما تحمّر له اليوم خدود ممثّلات هوليوود، غير أنّ ممثّلات مسرح الرّويال وغيره كنّ يتجرّأن عليه بلا حياء »².

كما استبيح بدعوى الثّورة على القديم وضرورة المرحلة (ما بعد الحداثيّة) الفوضى المقصودة المقترنة بالغموض والضّبابيّة، والخلط المتعمّد بين عدّة أجناس أدبية في نصّ واحد، وإلغاء الفوارق بين الثّقافة الجماهيريّة والرّسميّة، وبين اللّغتين الفصحى والعاميّة، وهو ما يُنافي النّقاء الجنسيّ المميّز للكتابة الحداثيّة، كما مُنح الضّوء الأخضر في إعادة قراءة التّاريخ وصياغته من خلال استكشاف الأنساق الثّقافيّة المضمرّة التي تحكّمت في إنتاجه، فالنصّ والمؤلّف والقارئ والشّخصيّات عوالم تتأثّر بإيديولوجيا العصر، فضلا عن العناية بالثّقافات الهامشيّة، وثقافة الأقليّات، والتّفصيل الدّقيقة، واتّخاذها مركزا للإنتاج الفنّي والنّقديّ، « مع التّراجع عن حصر الخطاب في اشتقاق جماليّ، وتفضيل التّفنّن على

¹ مالك بن نبي، تأملات، ص146.

² سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، ص2037.

الملابسات الدينية والتاريخية والسياسية المصاحبة له ¹، حتى كادت تزول الفوارق المميزة للأدب عن غيره، وهو ما يتفق تقريبا مع رأي رولان بارت القائل: «النص الأدبي هو بمثابة ممارسة دلالية وليس مجرد منتج جمالي» ².

يفهم من هذا أنه إذا كان من أولويات فلسفة الحداثة في الأدب البحث - عن طريق التيارات البنيوية والسيميائية وغيرها - فيما ينسجم به النص وينتظم، فإن أولويات ما بعد الحداثة هي البحث في مكامن التنافر، واستنباط أكبر قدر ممكن من المعاني التي يكتنزها الخطاب، ذلك أنها تعطي للقارئ كامل الحرية في أن يهبه ما شاء من المعاني، وأن يكيّفه كيفما شاء، لأنه متعدد الدلالات وبالتالي يحتمل قراءات متنوعة ومختلفة، كما أن المعنى يُبنى، وكل بناء معرض لأن يُفكك ويُنشأ على ضوءه معنى آخر؛ والمؤلف يعتبر مالكا للنص ما لم يعرضه على النقد والقراء، فإن فعل فقد ملكيته وتحول إلى إرث ثقافي مشاع، وفي هذا تجسيد للانتقال بالتحليل من المحايثة البنيوية إلى المناهج التأويلية ما بعد البنيوية التي تركز على « الاحتفاء بالمعنى في تجلياته الحسنة المختلفة، بغض النظر عن خلفياته المعرفية والمنهجية التي أسست لهذا الطرح » ³.

وإذا كانت البنيوية الحداثيّة قد ركّزت على فلسفة البنية وإغلاق النص، واستبعدت المعنى والسياق والمرجعية، فقتلت بذلك مقصدية المؤلف وقدمتها ثمنا لميلاد القارئ، فإن ما بعد الحداثة سارت عكس هذا التيار، إذ أعادت الاعتبار للمؤلف، والمقصدية، والسياق التاريخي، والاجتماعي، والسياسي، من خلال النظريات التأويلية، كنظريات التلقي، وجمالية القراءة، والنقد الثقافي، ونظرية ما بعد الاستعمار، والتاريخانية الجديدة، والتفكيكية، رغم أن هذه الأخيرة - من منظور جاك دريدا - ترى أن « المعنى لا يُبنى على الإحالة المرجعية، بل على الاختلاف بين المدلولات المختلفة » ⁴، وبالتالي لا وجود لمعنى

¹ Voir , Julia Kristeva, Sémanalyse et production du sens ,In Essais de sémiotique poétique ,paris, Librairie Larousse ,1972 ,p209.

² Roland Barthes ,L'aventure sémiologique ,Paris ,Le seuil,1985,p13

³ أمانة بلعلي، خطاب الأنساق، الشعر العربي في مطلع الألفية الثالثة، ص11.

⁴ جميل حمداوي، النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، ص23.

ثابت، لأنّ كلّ معنى يخضع للتقويض والتفكيك، ما يعني أنّها لم تخرج عن استبعاد الخارج النصّي، والسياق، والمؤلف، والمقصديّة، والبنية، وإنّما مارست ذلك بطريقة مختلفة.

ومن مخلفات الكتابة ما بعد الحداثيّة الجمع بين اللّغتين الفصحى والعاميّة، مع إعطاء الأولويّة في بعض الأحيان للثانية من حيث الاهتمام والترويج، ومنه اللّجوء إلى اللّغات الأجنبيّة في الكتابة، والاعتماد على الازدواج والتعدّد اللّغوي، واعتباره من متطلّبات الانفتاح على الغير ومن مقتضيات مبدأ شموليّة وعالميّة الأدب، عكس ما كان سائدا من قبل حين اعتُبرت الكتابة باللّغة الأصليّة من آليات إثبات الذات المعنويّة والتّعريف بها، ومن وسائل استرجاع الهويّة، لكون اللّغة من مظاهر التحرّر والاستقلال، « إنّ ما يميّز النّقد بدلالته الجديدة هو مغادرة لغة الأنساق المغلقة، والماهيات الثّابتة، وإحلال التّنافر والاختلاف كعامل في تحرير وإعادة تعريف الخطاب الثقافيّ، وهكذا فالنّشطيّ وغياب التّحديد والشكّ العميق في كلّ الخطابات الشّموليّة والكلّيّة هي العلامة الفارقة للتّفكير ما بعد الحداثيّ »¹.

ومنه محاكاة الفنون التّشكيليّة والموسيقى في التّأليف بين عدّة أجناس أدبيّة، على غرار؛ القصّة، والأسطورة، والحكاية القديمة، والسيرة الذاتية، والشعر، وقد تتعدّى إلى الاستعانة بنصوص غير أدبيّة كالمقال الصحفيّ والعلميّ والخطاب الدّعائيّ، وإلى استدعاء نصّ آخر على سبيل التّضمين؛ إذ « غالبا ما يأتي العمل الأدبيّ ما بعد الحداثيّ في صورة عمليّة إصاق (Collage) لعناصر غير منسجمة دون أدنى اكتراث بتحقيق الانسجام، فتبدو الرواية مثلا مجرد عمليّة إصاق لمجموعة نصوص منتميّة لأجناس متنوعة »².

بالعودة إلى ما ذكر يتبيّن أنّ الخلط الذي أصاب الأدب والاختلاف الكبير الذي وصل إلى حدّ التّناقض على مستوى النظام العامّ شكلا ومضمونا بين مرحلتين متقاربتين زمنيا

¹ عبد الرزاق بلعقروز، تحولات الفكر الفلسفيّ المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتّواصل، ط1، منشورات الاختلاف، (الجزائر)، والدّار العربيّة للعلوم ناشرون (لبنان)، 2009م، ص128.

² عزيز نعمان، جدل الحداثة وما بعد الحداثة، في نصّ سيمرغ لمحمد ديب، منشورات مخبر تحليل الخطاب - جامعة تيزي وزو -، الجزائر، 2012م، ص22.

(الحدث وما بعدها) هو نتيجة حتمية للضبابية التي أصابت الفكر الغربي عامّة، وانعكاس للرّماديّة المناقيّة للنقاء الذي تميّزت بها رؤيته النّقدية ونظرته المنهجية، وتحصيل متوقّع للتّغيير الجذريّ الذي أصاب البنية الثقافيّة، تبعاً لتطوّر المجتمع صناعياً واقتصادياً بالدرجة الأولى، حتّى وصل الأمر إلى حدّ افتراض أخلاق جديدة تتناسب مع كلّ مرحلة زمنية أو مكانية، وهذا ما يضعنا وجهاً لوجه أمام « حالة ما بعد الحدث وخطابها الغامض الذي يحاول أن يستخدم مصطلحات لحسابه ويثير حالة معقّدة تنحرف فيها المقوّمات، والقوانين، أكثر من التي أثارها الحدث، ولا تزال تثيرها في المجتمعات العربيّة »¹.

وعليه فإنّ نقد الحضارة الغربيّة وما تشتمل عليه مقولات الحدث لا يُعبّر البتّة عن موقف شخصيٍّ أو نزعة ذاتيّة، إنّما هو قراءة نقدية ثقافية للمرجعية المعرفيّة التي انبنى عليها الفكر الغربيّ، التي لا يُنكرها الغربيّون أنفسهم، والتي تميّزت بتعارض جانبها النظريّ مع صورتها الواقعيّة، وقيام بعضها على أنقاض بعض، وموقفها النّمطيّ من الحضارة الإسلاميّة، أي أنّنا « تركنا العقل الغربيّ يُنتج أنظمتها المعرفيّة ويدعمها ويؤيّدّها، يستريب بها، ينقضها، يدمرها، يستبدلها بسواها، تركنا المشروع الثقافيّ الغربيّ يُقدّم ذاته من خلال إنتاجاته، لم نقرأه نحن بقدر ما تركناه يقرأ نفسه »².

خلاصة وبعد هذا العرض الموجز للظّروف والملابسات التي نشأت فيها النّظريّات الغربيّة، ونظراً لعجزها عن تقديم حلول للمشكلات التي يتخبّط فيها المجتمع الإسلاميّ على كافّة المستويات عبر مختلف مراحلها، نستطيع القول: إنّ من السّداجة الاستمرار في السّعي خلفها، أو الانخداع بنجاحها في مجتمعات مخالفة من حيث العقيدة والمنهج والقيم والمبادئ، أو الانسياق خلف ادّعاء بعضهم أنّ ثبات الشريعة يقف مانعاً أمامها للوفاء بمتطلّبات الحياة المتطوّرة، فيستدعي اللّجوء إلى حلول أخرى تستند على العلم والتّجربة، قال الشّاعر:

¹ أمانة بلعلّى، خطاب الأنساق، الشّعر العربي في مطلع الألفية الثالثة، ص7.

² مطاع صفدي، نقد العقل الغربيّ، الحدث وما بعد الحدث، (دط)، مركز الإنماء القومي، بيروت (لبنان)، (دت)، ص 334.

ومن يجعل الغراب له دليلا يمرّ به على جيف الكلاب¹

كما أنّه من الضروري اللّجوء إلى خطاب جديد لكشف ملابسات الخطاب الغربيّ سياسيًا واقتصاديًا واجتماعيًا وثقافيًا، يكون مضافًا لخطاب الاستشراق، بغية تفكيكه وتثريه وتقويض مركزيته، مثلما ذهب إليه غير واحد من المفكرين؛ فليس هذا من التّحامل على الفكر الغربيّ في شيء، وإنّما هو معاملة بالمثل، من خلال استخدام وسائل التّفكيك والتّشريح ذاتها؛ وإنّ الاعتراض عليه يكشف عن ازدياد وتساهل مع التراث والموروث الحضاريّ الإسلاميّ دون الغربيّ، فلقد نالت الحضارة الغربيّة حقّها من الثّناء حتّى غدت « صنما معاصرا بكلّ ما تعنيه الكلمة من معنى، وأصبح الجميع يحاول الالتصاق بها والتعوّذ من مخالفتها أو انتقادها »²، وبالتالي فلا ضير من إبراز بعض مكامن الضّعف فيها، وإنصاف التّراث العربيّ والإسلاميّ الذي تحمّل كلّ معاني القبح منذ زمن بعيد.

¹ شهاب الدّين بن محمد الأبيهي، المستطرف في كلّ فن مستطرف، تحقق: عبد الله أنيس الطّبّاع، دار الهدى للطباعة والنشر و التوزيع، (د ط)، الجزائر (د ت)، ص60، أورده صاحب هذا الكتاب دون تحديد قائله.

² عبد الرحمان السلمي، إشكاليّة التبعية الفكرية والثّقافيّة، تجمع الأصالة، مجلّة البيان، المركز العربي للدراسات الإنسانيّة، الرياض، 9- 10 صفر 1434هـ / 22 - 23 ديسمبر 2012م، ص 15.

خاتمة

خاتمة:

ليس من اليسير في خاتمة أيّ بحث أن يصل صاحبه إلى الغاية والمنتهى، أو يبلغ الأفق المنتظر الذي وضعه ابتداءً، لا سيما إذا تعلّق الأمر بالعلوم الإنسانية، والدراسات النقدية، المنفتحة على مناهج وأدوات واتجاهات فكرية متعدّدة، إذ يحتكم هذا النوع عادة إلى المرجعية الثقافية والخلفية المعرفية للباحث، ما يجعل ادّعاء الكمال فيها أقرب إلى التعسف والنرجسية منه إلى الموضوعية والإنصاف.

وبعد التطرّق لمختلف جوانب التجربة النقدية عند محمّد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان، باعتبارهما من الوجوه المعاصرة التي قدّمت قراءة نقدية جادة للأنساق الثقافية السائدة، وسعت إلى تأسيس نظرية خاصة تبحث في آليات التفاعل بين الأنموذج النقديّ العربيّ والسيّاق الثقافيّ الجديد الذي جادت به الحضارة الغربية، صار من الجدير ختاماً رصد محصّلة للنتائج التي اهتدى إليها البحث على ضوء قراءتنا لكلّ باحث على حدة.

فمّا يُستخلص من مناقشة أفكار محمّد العربي ولد خليفة ما يلي:

- إنّ التّاريخ دعامة أساسية لحاضر كلّ أمة ومستقبلها، ومكوّن ضروريّ من مكوّنات الثقافة وتجليّاتها، يظهر ذلك في عناية كلّ الثقافات به، فحتّى الغرب الذي يدّعي العدول عن التّاريخية إلى الوصفية لا يزال يفتخر إلى اليوم بحضارة الإغريق والرومان، ويأخذ عن فلاسفة اليونان، ويبني وفق نظريّاتهم وإن أنكر ذلك؛ فالتّاريخ يكتسب أهمّيّته من وجهين:

الأوّل: كونه عقل الأمة الباطن الذي يحتوي أسسها الثّابتة، ومعالمها الواضحة، ومحطّاتها الفارقة، التي طبعت تفكيرها وأسلوب حياتها وبنيتها، وهو الضّامن للحدّ الأدنى من الهوية.

الثّاني: كون البحث في المجال النقديّ الثقافيّ يقتضي العودة إلى جذور المصطلحات وأصول النظريات، إضافة إلى الملابس المصاحبة لها وظروف نشأتها وأسبابها، وهو ما لا يوفّره إلّا علم التّاريخ.

- إصلاح المنظومة التربوية وتكييفها مع متغيرات العصر ينبغي أن يسبق كل مشروع للنهضة وإن كان ضئيلاً، لأن رفع الجهل هو أولى الخطوات في مسيرة الحضارة، والتحكم في البحث العلمي والقدرة على تطبيق المعرفة ميدانياً هو أساس الأمن الوطني والاستقلال المادي والمعنوي.

- ليس من الصواب عزل الفكر عن كل جديد بدعوى التمسك بالأصالة والتراث، لاسيما إذا خضع للتأميم والغربة والنقد، " فما كل جديد يؤخذ ولا كل قديم ينبذ "، والتخلف يشمل الانعزال كما يشمل الانفتاح المفرط أيضاً، ذلك أن القعود عن الإبداع والتجديد هو نذير التخلف ومقدمة النعيبية.

- المعنى الأصح للتجديد هو تنقية الأصول مما علق بها من تشويهات وتحريفات، وما صاحبها من مردول التقاليد والعادات ثم البناء عليها، لأن الجدة لا ترتبط بالزمن خلافاً للحدث التي تدعي إبداع جديد لم يكن موجوداً من قبل، معتمدة في ذلك على النقوض والتفكيك، فالتجديد إصلاح للمنظومة الفكرية من الداخل، والحدث هدم وبناء على أسس جديدة مستوردة.

- الإحجام عن أي مجهود فكري لبحث الأزمة الحضارية يعتبر تسليماً بالأمر الواقع يستدعي اللجوء إلى حلول من خارج المنظومة الفكرية، فغياب الرؤية الثقافية ذات الأبعاد الحضارية الواضحة من شأنه ضرب المجتمع في قيمه وثوابته، فلا قيام لحضارة بمعزل عن الأصول الكبرى للهوية، المتمثلة في العقيدة واللغة والأعراف، لأن تضارب الآراء حولها يؤدي إلى انقسام داخلي يترتب عنه تصدع الوحدة وتفرق الكلمة، كما أن إفراغ الحضارة من محتواها هو ضرب من المجازفة.

- لا يعدّ طرح الأمازيغية كمقابل للعروبة والإسلام بريئاً، لأن الادعاء بأن الشعوب الأمازيغية في المغرب إنما أسلمت وتعربت تحت ضغط وإكراه سياسي من لدن الفاتحين المسلمين لا يملك رصيда في الواقع، بدليل أنها سكنت إلى العروبة والإسلام في تناغم وونم، وهي لغة وطنية جزائرية بحكم الواقع والتاريخ والتراث.

- لا سبيل للوقوف في وجه الاحتواء الثقافيّ إلّا ببناء أنموذج خاصّ يكون بمثابة حركة تصحيحية لوضع قائم غير مرغوب، فالانبعاث الحضاريّ لا يتأتّى في ظلّ السلبية والعدميّة والرّضا بالتّدجين، وإنّما في فضاء يكون فيه الإنسان فاعلا لا متفاعلا مع الأحداث، كما أنّ النّهضة لا تحصل باستيراد وتكديس منتجات الحضارة الغربيّة، بل من خلال الحفاظ على السّمات المميّزة للمجتمع، وعبر التنوّع في التّراث، والثّراء على الصّعيد العلميّ والفنيّ، فالعبرة بإنتاج المعرفة لا باستهلاكها، وفي الإفادة من جوهر الحضارة لا من شكلها، وحقيقة التّجديد هي انعكاس التّراث على الواقع بالمطابقة وليس التّماهي التامّ مع الحضارة الوافدة.

- الالتزام بقضايا المجتمع في ضوء الأحداث الرّاهنة، وإزالة الحدود الوهميّة بين المثقّف وعامة النّاس هو المنفذ الوحيد للوصول إلى المبتغى، فالإبداع ما هو إلاّ ساحة أخرى من ساحات المقاومة، وبؤرة أخرى من بؤر الصّراع الحضاريّ، والاشتراك في الرّصيد التّاريخيّ والثقافيّ يقف حاجزا أمام كلّ أشكال التّمايز بين النّخبة والجمهور.

- ليس من الإنصاف ربط تخلف الأمّة الإسلاميّة والعربيّة اقتصاديا وسياسيا وتنظيميا بالدين الإسلاميّ فقها وعقيدة لسببين:

الأوّل: أنّه لا يقف حاجزا أمام النّهضة العلميّة، بل يأمر بها ويدلّ عليها، وهو لا يرفض الحضارة الغربيّة من حيث المبدأ، ولكنّه يرفض ما تعارض منها مع الشّرع والعرف، كما يرفض التّبعيّة لها والدّوبان فيها.

الثّاني: أنّه لم يثبت علميا ولا تاريخيا أنّ الدّين كان سببا في تخلف الأمم، بدليل وجود بلدان متقدّمة ترفض الفصل بين الدّين والعلم، رغم أنّها تدين بعقائد باطلة تقترب من الخرافة ينكرها الغرب نفسه، فمن اجتماع التطوّر بالخرافة أنّ نرى بلدا كاليابان يحقّق تقدّما باهرا على المستوى الصّناعي يتجاوز به حتّى الغرب النّصراني أو اللّاديني، مع احتفاظه بتقاليده الماوسيّة وعبادة الإمبراطور، وقلّ مثل ذلك عن تايلندا وكوريا وتايوان، وهي دول

ماجوسية لا تملك رصيذا كبيرا من الحضارة، فكيف يعجز عن ذلك المسلمون وهو يدينون دين الحق.

- لا سبيل للحوار بين الثقافات والتقارب بين التوجهات إلا في إطار من التكافؤ تغيب معه النظرة الاستعلائية وإلغاء الآخر وشيطنته، لأن الأصل في الحوار هو بحث كل طرف عن شيء من الحق ينقصه موجودا عند الطرف الآخر، وليس رفض ما عنده من حيث المبدأ، ولا يتأتى ذلك إلا بالاحتكام إلى ضوابط غير بشرية، لأن من العبث الحوار على غير مرجعية متفق عليها.

- لا يمكن إلغاء فكرة الصراع التي تفرض نفسها كلما جرى الحديث عن الحضارتين الإسلامية والغربية، سواء كان ذلك في إطار التعاون أو التنافر، نتيجة طغيان النزعة التفوقية والنظرة التفاضلية للغرب على ما سواه من الحضارات، فالغرب قد يتخلى عن دينه ولكنه لا يتخلى عن عنصريته وتعصبه، وادّعائه أن العلم غربي، وأن الحضارة غربية، وأن العالم هو الغرب، فالصراع بينها هو صراع وجود لا صراع تعايش وتسابق.

- التعارض المنهجي بين النظرية والممارسة في مختلف مقولات الحداثة أسفر عن خطاب ثقافي بنسقين متعارضين، يمكن حمله على وجهين، إما أنه دليل على تردد في الفكر واضطراب في الدليل، أو أنه توجه متعمد من قبل الغرب لإضفاء شيء من الضبابية يمكنه من تمرير أنساقه، خاصة إذا علمنا أن المضمّر فيها كان هو المعول عليه، ذلك أن:

- ظاهر العولمة هو إلحاق العالم بالحضارة الغربية السائدة، أما باطنها فهو إلغاء الخصوصيات المحلية، والاجتماع تحت لواء أنموذج وحيد مهيمن عليها في إطار ما سمي بنظرية الإصهار، ترتب عنه تقسيم العالم إلى جزئين: منتج للحضارة استحق بها قيادة العالم، ومستهلك قدر له أن يبقى تابعا له، وإلا استبعد خدمة للإنسانية المتفوقة.

- والإنسانية من منظور غربي هي في الظاهر إلغاء للفوارق الطبقيّة والعرقية والعنصرية والعقدية، والاحتكام إلى موانيق دولية توفر لكل حقوقه وتوجهه إلى واجباته، غايتها العيش في سلام وأمن مادي ومعنوي بعيدا عن كل أشكال الصراع، بينما حقيقتها هي إلغاء

للسريعة بغاية الوصول إلى دين مشترك بين البشر في إطار وحدة الأديان أو الدين الإنساني، الذي يقتضي إلغاء كل طرف لجزء من عقيدته كآلية للوصول إلى أرضية اتفاق.

- كما أن الديمقراطية - فيما يبدو للناس - هي تجسيد لقيم؛ الحرية، والعدالة، والمساواة، وتكافؤ الفرص، وضمان الحقوق الفردية والجماعية، وأنها مجرد آلية من آليات اختيار الحاكم، إلا أنها في الحقيقة دعوة إلى تحكيم القوانين الوضعية بدل الأحكام الشرعية، ووسيلة لبث التنازع والفرقة وتشتيت الكلمة ووحدة الصف، فهي ليست مجرد آلية، وإنما هي فلسفة ونظام وإيديولوجية لا يمكن فصلها عن أساسها النظري وواقعها العلمي.

- تعني الحرية من منظور غربي الانعتاق من كل الضوابط، والانفلات من كل المعايير، سواء كانت دينية أو اجتماعية أو قيمية ما دامت توفر اللذة والمنفعة، خلافا لمعناها الإسلامي الذي يحيل على التحرر من التبعية الفكرية والكسل العقلي والقابلية للاستعمار، وهذا هو شأن معظم مقولات الحداثة وما بعدها، التي تشتت في المصدر وتتقاسم نقطة الانطلاق، إذ أن الإلحاد هو خلاصة كل المدارس العقلية والفلسفات الحديثة، سواء كانت الليبرالية أو العلمانية أو اللائكية أو الشيوعية وكل ما يندرج تحتها ويتفاعل معها.

أما ما توصلت إليه بعد قراءتي لعبد المجيد مزيان فيمكن إجماله في النقاط الآتية:

- إن أزمة المجتمعات العربية والإسلامية هي أزمة فكرية مصدرها غياب الوعي، والعجز عن إنجاز أنموذج حضاري مواز أو منافس للأنموذج الغربي في كنف ما يسمى بالذات الحضارية، ذلك أن من دعائم التحضر الوعي بالذات والآخر، كما أن تجاوز القصور الفكري مرهون بالوصول إلى توازن معرفي يجمع بين المرجعية العقدية والبعد العلمي.

- الحضارة مرحلة متقدمة من التطور الثقافي للمجتمع، وتشمل الاقتصاد والسياسة والأخلاق والآداب والأعراف، كما أنها دول تتقاسمها الأمم عبر أزمنة متفاوتة، ودأب البشرية أنها تتبادل أدوار الريادة من زمن إلى آخر، فلا وجود لحضارة منطلقها العدم، وتقدم أمة في مجال ما لا يضمن تقدمها فيما عداها، بدليل أن الدول الغربية على تقدمها الصناعي والتكنولوجي تعاني تخلفا وانحطاطا على صعيد منظومة القيم.

- لا تعارض بين العقل والنقل، لأنّ مصدرهما واحد، فالذي خلق العقل هو الذي بعث النقل دليلاً عليه، فإذا كان دليل العقل قطعياً وقواعد استنباطه صحيحة، فلا يمكن أن يعارض النقل إذا كان ثابتاً، وإن حدث ذلك فإنّه يعود لسببين لا ثالث لهما: إمّا أنّ النقل لم يثبت أو أن العقل لم يفهم النقل، "ومن قصر عقله عن فهم النصّ فليس بحجة على من فهم".

- كما لا يوجد تعارض بين العلم والشرع، لأن الإسلام قائم على الموازنة بينهما، بدليل إدراك العلاقة بين الماديات والأبعاد الأخلاقية والفكرية، وعدم التمييز بين العلوم التقنية والاجتماعية والإنسانية، باعتبار أنّه لا وجود لعلوم جليّة وأخرى ضئيلة، فضلاً عن دعم كلّ أنواع المعارف التي تنتقل الإنسان من عهد إلى عهد، مع أنّه لا يعتبرها مصدراً وحيداً للإثبات، عكس المدارس الغربية التي تفرّقت في تفسيرها لمصدر المعرفة طرائق قديداً، فتأرجحت بين العقلية والمثالية والتجريدية واللامعقول.

- قياس الحضارة الإسلامية على النصرانية المحرّفة في مسألة سيطرة الدين ورجالاته على الحياة العامة كذريعة لتبرير فصل الدين عن الحياة هو قياس باطل، إذ لا وجود لمصطلح رجال الدين في الإسلام، ولا للنظام الثيوقراطي الذي ساد أوروبا في عصورها المظلمة، التي عطّلت فيها الكنيسة العلم والفكر والإبداع، فالأمر في الإسلام على النقيض من ذلك، لأنّه عقيدة روحية ينبثق عنها نظام حياة، عكس النصرانية المحرّفة التي تُعتبر عقيدة روحية لا تحكم أصلاً.

- الاستلاب لا يقتصر على الجانب الثقافيّ فحسب من خلال اختيار طريق الشهرة على الالتزام بقضايا المجتمع، أو الاستعاضة بلغة أجنبية عن اللغة الأصلية لتوسيع القاعدة الجماهيرية وبلوغ الحداثة المزعومة، بل يأخذ أشكالاً مختلفة، حيث تجسّد العامة في المجال السياسيّ مثلاً من خلال التزلف للحكّام ولزوم مجالس الأمراء، ومساندتهم في الحملات الانتخابية رغم فساد أحوالهم، بحثاً عن المصالح الشخصية، ويظهره الحكّام في مبالغتهم في إظهار الطاعة والموااة لقوى الهيمنة بغرض البقاء في سدة الحكم لأطول فترة ممكنة، فبين الاستلاب والانفتاح خيط رفيع لا يدركه إلّا ناقد بصير ومفكّر خبير.

- من آفات الفهم أن تعتمد النفس إلى تقديس المحافظة على التراث إلى درجة تصبح معها عاجزة عن الإبداع، ومن سوء التقدير التسليم بصلاحية كلّ وافد للتطبيق والممارسة مع اختلاف البيئة والمحيط، فإذا قامت الأصالة الحقّة على النّقد الذاتيّ والاستفادة من أخطاء الآخرين، فإنّ المعاصرة تزيد عليها بأن يشمل النّقد فيها الذات والآخر، فالذات هي مبدأ كلّ مسيرة للإصلاح.

- لا تعارض بين الالتزام بقضايا الأمة والسعي إلى إصلاح المجتمع وبين الموضوعيّة في البحث العلميّ، لأنّ الخطاب الثقافيّ المحايد الذي لا يرمي إلى التّغيير هو مجرد كيان فارغ المحتوى، وهو ما دفع بعبد المجيد مزيان إلى اقتراح مشروع علم الاجتماع الإسلاميّ أسوة بعبد الرّحمن بن خلدون، بحثا عن الفاعليّة الاجتماعيّة والثقافيّة، فكلّ أمة إطارها النظريّ الخاص والمميّز الذي تنظر به إلى العالم.

- من الخطأ اعتبار النّقد مرادفا للرّفض والقبح، لأنّه في الحقيقة ممارسة فكريّة، ونشاط تقييميّ يستهدف تعزيز الصّواب وتصحيح الخطأ في الإنتاج الفكريّ حتّى يقترب من الكمال، كما ينشد تهيئة الذات لممارسة التّفكير، والتّفاعل مع مختلف الخطابات، فإحساس النّاس بالنّقص هو سلوك ملازم لهم، وما النّقد الثقافيّ والاجتماعيّ إلّا وسيلة لبلورة معايير يستخدمونها في معرفة موقعهم بين الأمم، وفي إدراك الفارق بين الواقع والمأمول.

- يعدّ المبدأ الخلفي جزءا من منظومة قيمية متكاملة، غايتها المحافظة على العلاقات الإنسانيّة؛ الاجتماعيّة، والسياسيّة، والاقتصاديّة، التي لا تتأتّى بالجبر والإكراه، وإنما تستند إلى الضّمير الجمعيّ المتدينّ، أي إنّّه ليس مجرد سلوكات فرديّة آنية تنقضي بتحصيل الرّغبات، ذلك أنّه ينتج تفاعلا إيجابيا وثقة متبادلة بين الأفراد، ويساهم في توجيه الدّوق الجماليّ بما ينسجم مع السّلك العام، كما أنّ فقدان القانون الأخلاقيّ يعتبر إيذانا بتفكّك منظومة الأفكار ما يقابله طغيان عالم الأشياء والأشخاص.

- من مخلفات تفكّك المنظومة الفكريّة ظهور نظريّة "المثل الأعلى" التي تختزل الصّواب المطلق في شخص أو تيّار أو جماعة، فيتربّط عنها ما يُعرف بصناعة الطّاغية أو الوثن،

كنتيجة للانبهار به والاستجابة لإغراءاته، كما يفسح المجال لتأخذ نظرية المؤامرة موقعها في الضمير الجمعي، من خلال ردّ أسباب تخلف الأمّة إلى قوى خارجيّة تضمر الشرّ لها، وهو ما يساهم في فكّ الارتباط بين بنيتها الثقافيّة وذاتها المعنويّة.

- الحداثة هي وليدة حلقات حضاريّة متتالية مرّ بها العقل الغربيّ منذ الإغريق إلى عصر النهضة، ما يصعب الوصول إلى مفهوم محدّد لها، فهي كلّ متكامل يصعب الفصل بين أجزائها، لا سيما في ظلّ الغموض الذي يكتنف مقولاتها، نتيجة تمرّدها هي نفسها على معايير وضعتها ابتداء واشترطت الالتزام بها، من خلال اعتماد سياسة الهدم والتّقيّض لما سبق كخطوة أولى في بلورة نظريّة جديدة، ما أدّى إلى الانتقال من النّقيض إلى النّقيض دون وسطيّة أو اعتدال على صعيد التّحليل والتّنظير والنّقد (من النّظام إلى الفوضى، ومن البنيويّة إلى التّفكيك، ومن الفرد إلى الجماعة، ومن الذات إلى الموضوع، ومن المركزية إلى اللامركزيّة...)

- ثورة الفكر الغربيّ على الكنيسة ودعوته إلى فصل الدّين عن الحياة لم يكن تمرّد اعتراض أو انفكاك من الرّقابة الدّينيّة كما يتوهم بعضهم، وإنّما كان لطلب رقابة أتمّ وأوفى بعد الممارسات الخاطئة لرجال الدّين، وتعطيلهم لآلة الفكر والإبداع في القرون الوسطى، بدليل الأصوات المتعالية هنا وهناك من قبل أهل الفكر والتّدبير لعودة كلّ أمّة إلى عقيدتها، وهو ما تعبّر عنه مقولة: "إن الدولة تجنح لليمين".

ختاماً يتبيّن أنّ محمّد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان لم يسلكا سبيل التّبشير والإبراز والاحتفاء مع مقولات الحضارة الغربيّة، بل وضعوا شروطاً وآليات محدّدة لتلقّي الخطاب الثقافيّ المعاصر، خرجا بها عن الخطّ الفكريّ الذي وضعته الحضارة الغربيّة، ورغم الاختلاف البسيط بينهما على الصّعدين النظري والمنهجي إلّا أنّ السّعي لبلورة وعي نقدي جديد يعكس أسئلة البحث عن الهوية يبدو واضحاً عند كليهما، يظهر ذلك في استهداف الوصول إلى نوع من التّوازن بين الذات والآخر، بعيداً عن عزل البنية الثقافيّة عن سياقها العام الأصليّ، إذ لا سبيل للتّقدّم إلّا بإمعان النّظر في موروثنا الفكريّ والنّقديّ والأدبيّ أولاً، ثمّ وضع كلّ وافد موضع درس عميق، وعرضه على أصول العقيدة والهويّة ثانياً.

ملحق:

ترجمة محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان

ترجمة محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان:

1 - محمد العربي ولد خليفة:

هو الباحث، والمفكر، والمؤلف، والمؤرخ، والأكاديمي، واللغوي الجزائري، الذي ينحدر من قرية "أزرو قلّال" ببلدية عين الحمّام، ولاية تيزي وزو، شرق العاصمة الجزائر، من مواليد 24 ديسمبر 1938م بمدينة سوق الأربعاء (جندوبة حاليًا) شمال غرب تونس، تابع دراساته الابتدائية والثانوية بين الجزائر وتونس، وبالتحديد في جامع الزيتونة الشهير، أين نال شهادة البكالوريا في شعبة العلوم بتقدير جيّد، ليواصل دراساته العليا في القاهرة بإيعاز من قادة جبهة التحرير الوطني، حيث تحصّل فيها على شهادة الليسانس في الفلسفة والعلوم الاجتماعية عام 1963م بتقدير جيّد جدا، لتليها شهادة الدكتوراه تخصص علم النفس الاجتماعي، دون أن ننسى حصوله على دبلوم في مناهج البحث الاجتماعي من جامعة لندن عام 1974م¹.

يعتبر الدكتور ولد خليفة من أبرز المفكرين الجزائريين الذين اتخذوا من الثقافة مدخلا لدراسة المجتمع الجزائري، بتركيزه على مسائل فكرية كبرى تتصل بالسياسة، والثقافة، والإبداع، والتربية، والإعلام، وغيرها، مستثمرا جمعه بين التجربتين العلمية والسياسية، وتقّله لعدّة مسؤوليات في هذه وتلك، يضاف إليها الحرص على دراسة كلّ جديد في ميدان المعرفة، والاطّلاع على مختلف فنونها بشتّى اللّغات .

شغل الباحث مناصب عدّة على الصّعيد الدّبلوماسي، من بينها: كاتب دولة في ميدان الفنون الشعبية، وفي ميدان التعليم النّانوي والتّقني، ومنصب سفير في مناسبتين الأولى في اليمن والثّانية في إيران، فضلا عن رئاسته للمجلس الأعلى للغة العربيّة، والمجلس الوطني

¹ ينظر، حامدة تقبايت: البرلمان والجهود اللغوية العربي ولد خليفة أنموذجا - إشكالية الهوية اللغوية في أعماله - منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - 2015م، ص6، 7.

الشَّعْبِيّ، دون أن ننسى عضويّته في اللّجنة المركزيّة والأمانة الدّائمة في حزب جبهة التّحرير الوطنيّ الذي التحق بمنظّمته السريّة في سنّ مبكّرة أثناء الثّورة المجيدة.

أمّا على الصّعيد العلميّ، فبالإضافة إلى الشّهادات العليا التي تحصّل عليها في مختلف الجامعات ومراكز المعرفة، تدرّج الباحث في عدّة مناصب: بداية بالعضويّة في اتّحاد الكتّاب الجزائريّين، ثمّ أستاذًا جامعيًّا في مقياس مناهج البحث بجامعة الجزائر بعد أن كان أستاذًا مساعدًا، ليتولّى بعدها رئاسة قسم علم النّفس وعلوم التّربيّة، ومخبر علم النّفس الفيزيولوجيّ، وعيّن بعدها مديرا للدراسات العليا بمعهد العلوم الاجتماعيّة، ثمّ أمينا عامًّا في المجمع الجزائريّ للغة العربيّة، كما يعتبر عضوا منتخبا في مجمع اللّغة العربيّة بدمشق¹

شارك في عديد الملتقيات والمؤتمرات ومحاضرات ودراسات في مختلف مجالات الثّقافة؛ كعلم الاجتماع المقارن، والتّاريخ، والسياسة، مرّكزا على ما استجدّ فيها من أفكار وعلوم؛ فقد حفلت حوليات جامعة الجزائر بمقالاته، إضافة إلى مختلف الدّوريات والمجالات الجزائريّة والعربيّة والأوربيّة؛ أمّا فيما يخصّ الكتب، فقد ألف ما يزيد عن ثمانية عشر كتابا، أهمّها: "المهام الحضاريّة للمدرسة والجامعة الجزائريّة" وهو عبارة عن دراسة نقدية لمنظومة التّربيّة والتّكوين والبحث العلميّ في الجزائر، "التّنميّة والديمقراطيّة في الجزائر والمنطقة العربيّة" يشتمل على حلول مقترحة للخروج من الأزمة العربيّة المشتركة على المستوى الفكريّ والتّقنيّ، "النّظام العالميّ: ماذا تغيّر فيه وأين نحن من مستجدّاته؟" وهو بمثابة دعوة للتّفنّح على الآخر، ومسيرة المستجدّات الطّارئة على العالم اضطرارا لا اختيارا، "الجزائر المفكّرة والتّاريخية: أبعاد ومعالم" دعا فيه إلى تفعيل المؤهّلات الماديّة والمعنويّة الكبيرة التي تزخر بها البلاد ميدانيّا، من خلال البعد عن التّقليد والالتزام بقضايا المجتمع، "المسألة الثّقافيّة وقضايا اللّسان والهويّة" تطرّق خلاله إلى إشكاليّات معاصرة مسّت اللّغة والدين، والأصالة والمعاصرة، وما يتصلّ بالحادثة كالعولمة والإنسانيّة وغيرها.

¹ ينظر، حاملة تقبايت: البرلماني والجهود اللغوية العربي ولد خليفة أنموذجا - إشكالية الهوية اللغوية في أعماله - منشورات مخبر الممارسات اللغوية في الجزائر، جامعة مولود معمري - تيزي وزو - 2015م، ص8 .

يدخل الحديث عن ولد خليفة وسرد بعض محطاته الفكرية والمسؤوليات التي تقلدها، في باب محاولة الكشف عن الأسباب التي ولدت عنده الشعور بالمسؤولية تجاه بعث الجزائر الحديثة، إذ لم يتوقف عن الكتابة، ولم يتنصل من مسؤولياته الحضارية وهو في صميم المسؤوليات، وفي هذا يقول الدكتور بوزيد بومدين* في تقديمه لأحد كتبه: « وليس من باب المجاملة إن قلت أنّ الباحث محمد العربي ولد خليفة استطاع أن يأتي من جيل بعضه نسي ما كان يكتب حين أسندت إليه المسؤوليات في الدولة، والبعض الآخر بقي متكلسا في آرائه وقناعاته، سواء أكان من التقليديين أو الحداثيين أو اليساريين، لقد استمرّ محيّنا ومواكبا للتطورات، ومعاصرا لجيل جديد من الكتاب والباحثين »¹.

اشتغل ولد خليفة بقضايا فكرية معقدة تصبّ في صميم البنية الثقافية للمجتمع الجزائري وتخصّ هويته وتاريخه ومناهج تفكيره، لا على مستوى التنظير فحسب، وإنما على سبيل الفاعلية والممارسة أيضا، حتّى يتبوأ المثقف العربي عامّة والجزائريّ بصفة خاصّة مكانته كعضو فاعل في العالم الحضاريّ، وليس مجرد متلقّ محايد يخل من طرح أفكاره، وفي هذا يقول: « إنّ أقصى ما نرجوه هو استنارة التفكير، والانتقال من التفكير إلى الفعل الحضاريّ، واكتشاف الطريق إلى الذات والآخر، والتواجد أفرادا ومجتمعا ودولة في عصر نطمح لأن يكون لنا في الأمد المنظور مكان فيه »².

ينطلق فكر ولد خليفة « من شعور ذاتيّ بالحاجة إلى مناقشة مسار الأفكار ليس كحلقات منفصلة أو بنظرة تجزيئية، إنّما من منطلق واع يتمثّل في كون فهم الحاضر لا يتمّ في

* أستاذ محاضر بقسم الفلسفة بكلية العلوم الاجتماعية بجامعة وهران، رئيس الجمعية الفلسفية الجزائرية، من مواليد 7 يوليو 1962م، شغل المجال الإعلامي من خلال جريدة الشروق العربيّ والشروق الثقافيّ الذي كان من مؤسسيها ولم تعمر أكثر من سنة واحدة، كما خصّص له عمود المعنى في جريدة الخبر لمدة ثلاث سنوات، أهم كتبه: فلسفة العدالة وعصر العولمة، التراث ومجتمعات المعرفة، النصّ والفهم دراسة في المنهج التأويلي .

¹ محمد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، تقديم بوزيد بومدين، ص5.

² نفسه، ص11.

فراغ، إنما من خلال تواصل في التاريخ، واستنطاق التجربة الإنسانية¹، فالمتمعق في منهجه، الباحث عن استظهار الأصول التي انبنى عليها، لا يجد عناء كبيراً في ذلك، فلقد تمحورت حول توظيف الرؤية التاريخية للثقافة، واعتبار الاستثمار في منجزات الماضي القريب والبعيد أولوية في سبيل تجاوز سلبيات الحاضر، ومواكبة العصر واللاحق بالركب، إذ لا يمكن فهم الحاضر - حسب - إلا عن طريق الصيرورة التاريخية².

يفهم من هذا أنّ الباحث يوسّع في مفهوم التاريخ ليشمل الثقافة بفروعها، والواقع بتجليّاته، ويقلب القاعدة التي تقول إنّ التاريخ جزء من الثقافة رأساً على عقب، ومردّ ذلك أنّه يتدخل ضرورة في تشكيل تركيبها من ثقافات أوليّة وثانويّة، وحديثة وتقليديّة، ورسميّة وغير رسميّة، بينما لا تستطيع هي التحكّم في أحداث الماضي، أو التنبؤ بما سيحدث مستقبلاً، ممّا يجعلها فرعاً منه ينبثق غالباً من تفاعل تلك الأحداث، فتمثّل الصورة الماديّة له وليس العكس، فهو يرى أنّ «الأزمة لا تقتصر على الثقافة، بل هي تمتدّ إلى مجمل الواقع العربيّ، وتتغذّى من سلسلة انتكاساته وحروبه الأهليّة، وتقهر أكثر مناطقه ثراء وعراقة إلى وضع التبعيّة والعجز عن مواجهة إشكاليّة التقدّم بالأدوات الكفيلة بتحقيقه»².

ولقد اقترن ذكر التاريخ عنده بإدانة الاستعمار، وتعداد المآسي التي خلفها الفكر الكولونياليّ على الوعي والوجدان والذاكرة، وانعكاسه على البنيتين السطحيّة والعميقة للمستعمرات القديمة حتّى بعد استقلالها، وهي المحاور التي ناقشها في مقدّمة دراسة بعنوان "(الآخر الحاضر في ال نحن)"³، وفي جملة التساؤلات التي رافقته في مختلف مؤلّقاته، التي لخصّها بقوله: «لطالما أرقتني تساؤلات أعيدها كلّ مرّة، ولا أجد لها جواباً

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربيّة الإسلاميّة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، من كلمة التقديم لعزّ الدين ميهوبي، ص 12.

* كلمة " صيرورة " مشتقة من الفعل " صار " الذي يحمل معنى التحوّل من حال إلى حال، خلافاً لكلمة " صيرورة " المشتقة من الفعل " سار " والذي يعني التقدّم والتتالي، لذا قيل إنّ المصطلح الأوّل أشمل وأوسع، لأنّه يشير إلى تراكم كميّ ونوعيّ أيضاً، بينما يشير الثاني إلى تراكم كميّ فقط.

² محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافيّة وسياسيّة في رواق الدبلوماسية، ص 19.

³ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربيّة الإسلاميّة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص 12.

شافيا، أين نحن من أمسنا القريب والبعيد؟ هل في حاضرنا ما نرضى عنه، وما هو؟ وهل فيه ما نغضب منه ونرفضه وما هو؟ كيف سيكون غدنا في الجزائر وفي المنطقة العربية والإسلامية؟ وكيف سيكون حال إفريقيا بعد ستّة قرون من الغزو والاستعباد والتّمييز؟ هل ستحرّر شعوبها من الخضوع لسيّد الأمس واليوم (le patron)؟ ما هي مؤشّرات الوعد؟ وما هي إنذارات الوعيد؟ هل بالإمكان أن تتسامح القلوب ويبدأ حوار حقيقيّ بين الثقافات والحضارات بلا استعلاء ولا أحقاد؟ هل بالنّظر إلى الظّلم والأنانية، وهل حقّا هناك من يؤمن بوحدة الإنسانية في المنشأ والمعاد؟ هل تتجدّد تلك الوحدة الكبرى التي فكّر فيها الاسكندر المقدوني ثلاثة قرون قبل الميلاد، وكوفيشيوس حكيم الصّين، ودعا لها القرآن متوجّها إلى البشر (إنا خلقناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله اتّقاكم)؟¹

ركّز الباحث في حديثه عن الماضي على ثورة التّحرير المجيدة، وعلى بيان الأوّل من نوفمبر 1954م المتضمّن لمبادئها وآلياتها وأهدافها، وهو البيان الذي تمخّض عنه وعي شعبي بمتطلّبات العصر، وصادق عليه الجزائريّون ضمّنيّا من خلال احتضانهم للثّورة بعيدا عن أي ضغط أو إكراه، وعليه يعتبره الدّستور الذي أسّس لمشروع المجتمع والدّولة الحديثة، بما تضمّنه من موضوعات تتّصل اتصالا مباشرا بالحياة الثقافيّة والاجتماعيّة والسياسيّة، وما تميّز به من توازن عميق بين المعاصر والمستقبليّ، والأصيل والحداثيّ.

يرى ولد خليفة بتبني مفهوم "الكتلة التّاريخية"²، إذ يصدر في ذلك عن قناعة مفادها أنّ الحضارة دول، وأنّ الوصول إلى قممها هو إيذان بشيخوختها وانهارها، مستندا على

¹ محمد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة، ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، ص32.
* تعود الفكرة على المستوى السياسيّ والإيديولوجيّ إلى المفكر الإيطاليّ أنطونيو غرامشي، بعد ظهور بوادر الفاشيّة في إيطاليا والنّازية في ألمانيا، وهو مفهوم قائم على رفض دكتاتوريّة البروليتاريا، من خلال دعوة الجميع مثقّفين وعواما إلى الالتفاف لبناء الوطن، والحفاظ على وحدته، بغضّ النّظر عن الإيديولوجيّة، والتوجّه، والطّبقة، بمعنى إلغاء الفوارق عندما يتعلّق الأمر بالممارسة السياسيّة، وقد جاء محمد عابد الجابري بالمصطلح على الصّعيد العربيّ في كتابه التّراث والحداثة في التّسعينات من القرن الماضي، من خلال دعوته إلى إيجاد مصالحة تاريخيّة بين النّخب التقليديّة والنّخب العصريّة، وبالتخلّي عن فكرة الحزب الواحد، وإلى احترام التعدّدية، واحترام حقوق الإنسان. (ينظر، إدريس جنداري، الربيع العربي ورهان الكتلة التّاريخية، مجلة الأزمنة الحديثة، 5ع، المغرب، أبريل 2012م، ص110، 111)

² محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافية وسياسيّة في رواق الدبلوماسية، ص19

النظرية الخلدونية في العمران* ، وسنن التاريخ المتواترة، أي أنه يتنبأ بقرب انهيار الإمبراطوريات المهيمنة، ما يحتم على الأمة استغلال الوضع إذا أرادت استرجاع مكانتها، « وما أصعب أن يفقد العالم توازنه وهو الذي ظلّ واقفاً على قدم واحدة سنوات طويلة »¹.

كان ولد خليفة مسكوناً بهاجس إعادة البناء الفكري والثقافي والمؤسساتي في الجزائر والعالم العربي، فلم يسلك نهج سابقه ممن كانوا ضحايا للتعصب الإيديولوجي والانتصار للرأي الواحد، ما جعل اجتهاداتهم ونتائجهم بمثابة عموميات لا تعدّ مجرد تحصيل حاصل؛ بل سلك سبيلاً أخرى، ركّز خلالها على إثارة قضايا ثقافية عابرة لحدود الزمان والمكان، تناقش فكرة تطوير المجتمع، والتفتّح على العصر، مع المحافظة طبعاً على الأصول، كقضايا العقل، والهوية، واللغة، والدين، والتراث، والحرية، واستشراف المستقبل، تضاف إلى التاريخ والثورة، إدراكاً منه للقول الحكيم « إذا اتسع المعنى ضاقت العبارة »².

يقول عز الدين ميهوبي*: « في كتابه المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، يعرض ولد خليفة إلى مسائل هامة متصلة بحالة العقل العربي الإسلامي الذي لم يتحرّر من عقالة وأصبح معلقاً بين رؤية ماضوية تنتهي إلى تطوّر وسوء تصرف، ورؤية مستقبلية مشوبة بضبابية تنتهي إلى انتحار أو فتنة، وبين الرؤيتين يكون عقل الأمة عاجزاً عن استيعاب التحوّلات التي يفرضها العالم في شتى المجالات، وتكون المحصلة أنّ حالة الانغلاق المتواصل داخل ذات مهزومة لا تملك قابلية للتحرّر من أسر الخطاب السلبي غير المقاوم (...) الأمر الذي يجعل مشاريع النهضة تنتهي حيث تبدأ لأنها لم تطرح سؤال

* نظرية علم العمران: اسم اختاره ابن خلدون للمنهج الذي اعتمده في دراسة الظواهر الاقتصادية والاجتماعية والثقافية في العالم الإسلامي، إذ اتّصل بالوحي وتوافق مع معايير المعرفة.

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، ص15.

² نفسه، ص 12.

** أديب وكاتب (مواليد 1959 بعين البيضاء ولاية المسيلة)، حائز على دبلوم تخصص الإدارة العامة، ودبلوم في الدراسات المتخصصة فرع الاستراتيجية، تقلّد عدّة مسؤوليات أهمّها رئاسة تحرير جريدة الشعب وهي أول جريدة بالعربية بعد الاستقلال، مدير عام المؤسسة الوطنية للإذاعة، مدير الأخبار والحصص المتخصصة في التلفزيون الجزائري، رئيس المجلس الأعلى للغة العربية، وزيرا للثقافة في الدولة الجزائرية، له عدّة روايات أهمّها: توابيت، اعترافات تام سيتي، اعترافات أسكرام، إرهابيس، أمّا في الشعر فله: منافي الروح، قرابين لميلاد الفجر، عولمة الحبّ وعولمة النار، ملصقات، الرباعيات، النخلة والمجداف، بالإضافة لعدّة مقالات ومنتجات فنية.

الحدّاثَة والتّحديث، وهما مفهومان يكون فعل الأوّل في العقل بينما يكون فعل الثّاني في واقع النّاس»¹.

يُتّضح مما سبق أنّ هدف الباحث من وراء ملامسة كلّ القضايا المذكورة، هو تكوين متّقف ملتزم بالتّعبير عن الضّمير الجمعيّ، متمكّن من آليات النّقد التي تؤهّله لدراسة الأحداث وتحليلها واستخلاص نتائجها، ومن مبدأ الفاعليّة الذي يسمح له بتجاوز الشّكل إلى المضمون، والسّطح إلى العمق، والظّاهر إلى المضمّر، وهو المسعى الذي تعتبر منظومة التّربية والتّعليم - حسب - لبنته الأولى، « فالمنظومة التّربويّة مؤهّلة من النّاحية النّظريّة لتنفيذ مشروع الإنسان الجديد حسب التّصميم المقدّم إليها، والموقع الحقيقيّ الذي تحتلّه في الهيكل الاجتماعيّ لبلادنا »².

2- عبد المجيد مزيان (1926م - 2001م):

يعتبر الفيلسوف، والباحث، والمنظر، والنّاقّد الاجتماعيّ عبد المجيد مزيان من المفكّرين الجزائريّين المخضرمين الذين عاصروا أجيالا عدّة، وعاشوا حقبا مختلفة، وتقلّدوا مسؤوليّات متنوّعة، علميّة وسياسيّة، ما ولّد لديه تنوّعا في التّراث والمصادر، وخبرة في إدارة الأزمات الاجتماعيّة والثّقافيّة، اتّخذ من الحوار مع المخالف وسيلة لذلك وغاية في آن واحد لبلوغ البعد الإنسانيّ بالمفهوم الإسلاميّ، والاقتراب من المنهج الموضوعيّ الذي يتجسّد خلاله الحوار الرّاقّي، القائم على التّكافؤ والمساواة، واحترام الخصوصيّات المحليّة.

ولد باحثنا عام 1926م بتلمسان، غرب العاصمة الجزائر، حفظ القرآن الكريم في الثّامنة من عمره، درس اللّغة العربيّة في المدارس العموميّة، ثم انتقل بعد 1946م إلى الرّباط المغربيّة ليواصل دراسته في جامعتها، ويحوز على شهادة الدّكتوراه في الفلسفة، ما أهّله

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربيّة الإسلاميّة، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، من كلمة التّقديم لعزّ الدين ميهوبي، ص13.

² محمد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافيّة في رواق الدّبلوماسية، ص149.

لشغل مناصب سياسية وأخرى ثقافية علمية، أثناء الفترة الاستعمارية وبعد الاستقلال، فتقلد على الصعيد السياسي مسؤولية الإشراف على إذاعة صوت الجزائر الحرة المكافحة (1956م - 1957م)، والعضوية في جيش التحرير الوطني (الولاية الخامسة)، والأمانة العامة لاتحادية جبهة التحرير بالمغرب (1957 - 1962م)، ليعين بعدها واليا لولاية بشار (1962م - 1963م)، ثم وهران (1963م)، فمديرا لديوان رئيس الجمهورية، وأميناً عاماً لوزارة الداخلية (1963م - 1965م)، أما على المستوى الثقافي، فقد شغل منصب أستاذ الفلسفة وعلم الاجتماع بجامعة الجزائر (1965م - 1980م)، التي عين مديرا لها (1981م - 1982م)، ثم وزيرا للثقافة والسياحة (1982 - 1986م)، كما كان عضواً بأكاديمية المملكة المغربية، ونائبا لرئيس مجمع اللغة العربية بالجزائر، ورئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى (1998م - 2001م).¹

خلف مزيان تراثا ثقافيا محترما، لخص خلاله رؤيته الفلسفية، وتوجهه الفكري الذي تمحور حول النهوض بالثقافة العربية الإسلامية، جاء أغلبه في شكل مقالات نشرت في عدد المجالات المحلية والعالمية، منها: المجاهد الأسبوعي، والثقافة، والأصالة، ومجلة المجلس الإسلامي الأعلى، ومجلة الثورة الجزائرية، ومجلة اليونسكو (الرسالة) وغيرها، بالإضافة إلى بعض المداخلات في القناة الفرنسية الثانية، والقناة الوطنية، وبعض المحاضرات والندوات التي تعرف بالإسلام بمعهد الدراسات العربية العليا التابع للفايكان .

من أهم المقالات المنشورة: "أخذ وعطاء وتقبل وإقصاء بين الثقافتين الإسلامية والغربية"، كرس خلاله مبدأه في الحياة القائم على ضرورة الاستثمار في كل التوجهات، حتى وإن كانت مخالفة، و"المجتمعات العربية الإسلامية بين الجماعية والقبلية"، ناقش فيه مسألة الأصالة والمعاصرة، والحدود بين التعصب والانفتاح، بالإضافة إلى سلسلة مقالات بعنوان "طوفان الاستلابات"، امتدت لأعداد متتالية في مجلة الأصالة، أثارت

¹ ينظر، مجموعة من الكتاب، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى (كراسات المجلس)، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى 1981، خاص بذكرى وفاة المرحوم عبد المجيد مزيان، الجزائر، ربيع الثاني 1423هـ/ يونيو 2002م، ص9.

خلالها قضايا ثقافية هامة مسّت الهوية والشخصية الوطنية، وتطرّقت لأسباب التبعية، والقابلية للاستعمار؛ وغيرها من المقالات التي تناولت مسائل الثقافة الإسلامية بشيء من التفصيل والعمق، وكانت في شكل ردود على بعض الانتقادات وإجابات عن بعض القضايا، منها: سلسلة مقالات: "حيوية البلاغ الإسلامي" التي نشرت أعدادها في جريدة الخبر .

أمّا على صعيد الكتب والمؤلفات المطوّلة، فقد اكتفى الباحث بكتابين الأول باللّغة العربية يمثّل رسالته في الدكتوراه المنشورة تحت عنوان: " النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلامي والواقع الاجتماعيّ"، أسقط خلاله النظريات الخلدونية في علم الاجتماع والاقتصاد على المجتمعات العربية الحديثة، خاصّة أنّها مستمدة من الفكر الإسلامي؛ والثاني باللّغة الفرنسية بعنوان "فلسفة الإسلام الاجتماعية"، شرح فيه الرؤية الإسلامية للمجتمع، والمنهجية التي ينبغي أن يقوم عليها؛ ويعود سبب قلّتها لأمرين: ندرة الوقت الكافي للكتابة بسبب المسؤوليات الكثيرة والمتتالية، وميله إلى الدقّة والاختصار والفاعلية والتّطبيق، ما جعله « يميل إلى تأليف المقالات المركّزة أكثر منها إلى تأليف المصنّفات الطويلة، لأنّ هذه المقالات هي أبلغ وأسرع وأعظم إقناعاً، أمّا المصنّفات الطويلة فهي أبطأ في علاجها للمشاكل، كما يفضّل التّبلغ باللسان أكثر من القلم »¹.

يتفق مزيان مع الرّأي القائل بأنّ عالم الأفكار هو المحطّة الأولى للتّغيير، وإنّ النّقد الذاتيّ هو الوسيلة الأنجع لتصحيح المفاهيم، والوصول بالمجتمع إلى درجة من الحضارة؛ ذلك أنّ الثقافة جزء من قضية المجتمع ككلّ، وأنّها لا تؤطّر إلّا من خلال تتبّع أوضاعه وتنظيميّة، تعمل على الارتقاء بالإنتاج الفكريّ، والإبداع الأدبيّ، عن طريق الممارسة النّقدية، « فمشروعية الشكّ مثلاً مشروعية أساسية، وهي من صلب المنهج العلميّ، والبناء الثقافيّ بمعناه الأوسع »².

¹ جمال الدّين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى (كرّاسات المجلس) ع 1، خاص بذكرى وفاة الدكتور عبد المجيد مزيان، ربيع الثّاني 1423هـ/ يونيو 2002م، ص46.

² نفسه، ص59.

إن الدافع الذي جعل الباحث يستهل مشوار التغيير من بوابة الثقافة والفكر هو العزل المتعمد الذي مارسه الاستعمار الفرنسي بين المجتمع وموروثه الثقافي العربي الإسلامي، والذي ترتب عنه توارى جانب كبير منه، وجهل به من قبل المثقفين الجزائريين، فضلا عن عامة الناس، في مقابل انتشار ملحوظ للثقافة الشعبية، التي وإن كان لها موقعها في الدرس النقدي الثقافي الحديث، إلا أنها لم تكن بشمولية وأهمية ومستوى الثقافة الإسلامية، والإبداعات الأدبية المكتوبة باللغات الأجنبية من قبل مبدعين جزائريين، التي لا يعتبرها بعضهم إنتاجا عربيا جزائريا أصيلا، إذ لم تخل من أمارات الاغتراب والاستلاب، « فالمجتمع المسلوب الثقافة يشابه الشخص المسلوب العقل، والاغتراب الأكبر هو أن تغترب عن قومك فيجدوك تتكلم معهم بلسان الآخرين، والإفراط في الجنون والاستلاب هو أن تقول لقومك اغتربوا جميعا حتى تصيروا مثلي لأنني بخير»¹.

فرض هذا الواقع على مزيان اتخاذ جملة من الإجراءات لتصحيح الأفكار وبناء الوعي النقدي على الأسس السليمة، فركّز على الجانب الديني في الحضارة، مستهدفا رد الاعتبار للتراث الإسلامي بالدرجة الأولى، حيث اتخذ من الحوار سبيلا، ومن النقاش منهجا، في مواجهة مخالفه من المفكرين الجزائريين والغربيين، لكونه يؤمن بصلاحية الحوار مع المخالف وتقبله والتعايش معه في مسعى إصلاح الفكر وتجديد الوعي؛ فاتجه بادي الأمر إلى الجبهة الداخلية المتمثلة في دعاة التغريب، المنتصرين للفكر الدخيل، المقللين من شأن الفكر العربي الإسلامي، وإسهام أعلامه في إثراء الفكر الإنساني بصفة عامة، باطلاعهم على الحقائق العلمية والنظريات الاجتماعية التي وضع أسسها هؤلاء، لتصبح فيما بعد أصولا وقواعد في الفكر العالمي، وفي هذا تعطي تلميذته ونيسي زهور* مثالا حين تروي موقفا وقع لها مع الدكتور قائلة: « وكم كان يحبّ ابن خلدون ووضع لي مرة نقطة جيدة

¹ عن موقع [http:// www. Onefd. Dz](http://www.Onefd.Dz)

* من مواليد قسنطينة (الجزائر) 1937م، سياسية وكاتبة جزائرية، حصلت على البكالوريوس الجامعي في الأدب والإنسانية والفلسفة، شغلت عدّة مناصب في الدولة أهمها وزيرة التربية، وزيرة للشؤون الاجتماعية ووزيرة للحماية الاجتماعية، كانت أول امرأة جزائرية تشغل منصب وزير، خلفت عدّة قصص وروايات أهمها: الرّصيف النائم (قصص)، على الشاطئ الآخر (قصص)، من يوميات مدرسة حرة (رواية) لونجا والغول (رواية) ...

في الامتحان عندما انتقدت العالم الاجتماعيّ الغربيّ دوركايم وعيّرته بآبن خلدون الذي كان أكثر من دوركايم واقعيّة وعلميّة في وضع معالم تأسيس المجتمعات»¹.

أمّا علاقته بالجهة الخارجيّة فقد بناها على الانفتاح على الرأى المخالف، والاحترام المتبادل مع الآخر، من خلال سعيه لترقية حوار الحضارات الذي تطوّر فيما بعد ليشمل الحوار والتسامح بين الأديان، مخالفا في ذلك شريحة واسعة من العلماء ترى في هذه المسألة مطيّة للتنازل عن جزء - ولو يسير - من الشريعة الإسلاميّة، وهو ما لا ينبغي تحت أيّ ظرف كان (كنا قد تعرّضنا لهذه المسألة في الفصل الثاني من هذه الأطروحة)، يقول رئيس أساقفة الجزائر الأسبق هنري تسييه: « إنّ ثنائي على السيّد عبد المجيد مزيان يتمحور حول التزامه بتطوير العلاقة الإسلاميّة المسيحيّة (...) لم تقتصر علاقات البروفيسور مزيان مع المسيحيّين من الكنيسة الجزائريّة فقط، وإنّما تخطّتها، إذ أعطى في روما وذلك لثلاث مرّات دورات تكوين في المعهد البابويّ للدراسات الإسلاميّة والعربيّة، بالإضافة إلى ذلك كان عضوا في مجلس تحرير مجلّة العهد (Islamochristiana) التي تنشر كلّ عام تقييما عالميا عن الأخلاقيّات الإسلاميّة المسيحيّة التي ليس لها مثيل في العالم في كلّ الأحوال»².

نزل مزيان إلى الميدان داعيا ومناقشا ومحاورا، فكانت البداية كما أسلفنا بعقد ندوات وإلقاء محاضرات للتعريف بالإسلام في معهد الدراسات العربيّة العليا التابع للفاثيكان، وعلى شاشة القناة الفرنسيّة الثانيّة، إضافة إلى المحاضرات نصف الشّهريّة في مقرّ المجلس الإسلاميّ الأعلى حين كان رئيسا له، والتي كان شعارها: التّقيّف بالإسلام، وغرضها إصلاح المفاهيم المغلوطة عنه، معتبرا ذلك مسؤوليّة ثقافيّة تجاه المسلمين وغيرهم، وهذا ما يؤكّده الأستاذ عثمان شتّوب حين يعلّق على تلك المحاضرات قائلا: « وقد كلّفني رحمه الله

¹ ونيسي زهور، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى (كراسات المجلس)، ع1، خاص بذكرى وفاة المرحوم الدّكتور عبد المجيد مزيان، ربيع الثاني1423هـ، يونيو 2002م، ص40،41.

² هنري تسييه، مجلّة المجلس الإسلاميّ الأعلى، كراسات المجلس، ع1، خاص بذكرى وفاة المرحوم الدّكتور عبد المجيد مزيان، ربيع الثاني1423هـ، يونيو 2002م، ص21،22،23.

بهذا النشاط، ملحا في كل مناسبة ألقاه فيها على اختيار المواضيع الحيّة التي تشغل بال أجيالنا الحاضرة المتعطّشة إلى معرفة الإسلام في صورته الحقيقيّة في جوّ علمي هادئ، وملء الفراغ الثقافي ورفع الملابس التي يعاني منها شبابنا وشعبنا وتوضيح المفاهيم بعيدا عن كل نزعة للإقصاء أو الانغلاق على المذاهب والزمر»¹

استنادا إليه يمكن القول إنّ الباحث ينطلق من فكرة أنّ إصلاح الإنسان على المستوى الديني والثقافي والفكري يشكّل أولويّة في إصلاح منظومة الوعي والقيم، باعتباره الفاعل الرئيس في الحياة بكل أبعادها، والمسؤول عن تغيير نفسه بما يصلحها، حتّى يؤدّي الذي عليه في خلافة الأرض وعمارتها « وأي علم إنساني لا يرمي مع المعرفة إلى تغيير واقع الإنسان المشتّت يبقى علما صوريّا يستنقص من قدرات البشريّة على تغيير كيانها »².

كما يرى بوحدة البشريّة والإنسانيّة الشاملة العالميّة، التي تفرضها وحدة الكون والمصير المشترك، كنتيجة لمشاركة البشر عربهم وعجمهم، أبيضهم وأسودهم، مسلمهم وكافرهم، في دورات الحضارة المتعاقبة، وفي صياغة الثقافة الإنسانية، إذ يسعى إلى إقامة مجتمع عالمي جديد « قوامه التفاهم، والاحترام المتبادل، وهذا المجتمع يجب أن يأخذ صورة نزعة إنسانية جديدة، يتحقّق فيها الشمول بالاعتراف بقيم مشتركة تحت شعار تنوّع الثقافات »³. مع الإشارة إلى أنّ هذا التوجّه لقي مخالفة شديدة من طرف الرافضين لفكرة العولمة، والشموليّة والإنسانيّة بمعناها الغربي، التي تعتبر أداة للهيمنة تؤسّس لغزو جديد عن طريق إقصاء الخصوصيّات، واستهداف المقوّمات الأساسيّة للشعوب والأمم، مع استبدالها بروابط جديدة تنبثق عن الأنموذج الغربي، ليكون العالم الإسلاميّ أشدّ المتضرّرين من ذلك.

إن العناية بالإنسان في كلّ أبعاده جعلت الباحث يولي اهتماما كبيرا بمسألة أثّر حولها نقاش متواصل في الدّاخل والخارج وهي قضية المرأة بين المبادئ الإسلاميّة ومعالجات

¹ كلمة الأستاذ عثمان شتّوب، مجلة المجلس الإسلاميّ الأعلى، كراسات المجلس، ع1، خاص بذكرى وفاة المرحوم الدكتور عبد المجيد مزيان، ربيع الثاني 1423هـ، يونيو 2002م، ص26

² عبد المجيد مزيان، أمانة التّوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلاميّ المعاصر، مجلّة الثقافة، ع89، سبتمبر- أكتوبر 1985م، ص 24 .

³ عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلاميّة، ص96.

القوانين الوضعيّة، حيث استهدف إعادتها إلى مكانتها، وإعطائها كرامتها في كنف المفاهيم السّليمة للشّريعة الإسلاميّة، باعتبارها شطر المجتمع وركن الأسرة الرّكين، وعملا بمبدأ المساواة بينها وبين الرّجل على صعيد التّكليف وتحمل مسؤولية رعاية الأجيال وتربية النّشء، وزاد على ذلك بأن أسند إليها مسؤوليّات أخرى خارج مجال الأسرة تماشيا مع الواقع الجديد، لأنّ « المرحلة التّاريخيّة المعاصرة تتميّز بدور فعّال للمرأة في تحمّل المسؤوليّات في مختلف المجالات، الأمر الذي يستوجب تقنيا ملائما لهذه المستويات والأوضاع »¹.

خلاصة لما سبق نستنتج أنّ مزيان يتبنّى مذهباً فكريّاً مرنا يقوم على التّنوّع في إطار الوحدة، والتّجديد في كنف الأصالة، والانفتاح في حدود الشّريعة والمبادئ والقيم، ففي جانب الهويّة شدّد على العناية بكلّ مقوماتها، وعدم التّنازل عن شيء منها، فاعتبر فهم الدّين وفق أصوله السّليمة ضرورة ملحّة، رغم وقوعه في فخّ الانفتاح على الحوار بين الأديان والبعد الإنسانيّ فيها؛ واتّخذ اللّغة العربيّة أصلا من أصول الفكر وركنا من أركان الهويّة، فعّد الرّطانة بلغة أخرى غيرها - دون الحاجة لذلك - اغترابا واستلابا ومسحا وتشويها، « والاغتراب الأكبر هو أن تغترب عن قومك فيجدوك تتكلّم معهم بلسان الآخرين »²، غير أنّه يشجّع على الاستفادة من تلك اللّغات في باب التّرجمة والتّفاعل الحضاريّ، بدليل عدم تحرّجه من إلقاء محاضرات باللّغة الفرنسيّة في القناة الوطنيّة والفرنسيّة الثّانيّة، فضلا عن كتابة كثير من المقالات بذات اللّغة؛ كما اهتمّ بالبعد الأمازيغيّ، من خلال تشديده على تطوير اللّغة الأمازيغيّة وتراثها الشّعبيّ، موازاة مع رفضه المطلق لمحاولات الانفصال، وتفتيت الوحدة الوطنيّة مهما كان مصدرها .

أمّا فيما يخصّ التّاريخ يوافق مزيان ولد خليفة في جزئية العودة إليه واستنطاقه والاستثمار في محطّاته الثّقافيّة والفكريّة، معتبرا أنّ البناء على الأسس السّليمة والقواعد الصّحيحة يمرّ عبر العودة إلى الوثائق والمناهج والأحداث والمواقف العتيقة، ودراستها من

¹ كلمة الأستاذ عثمان شّبوب، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، (كرّاسات المجلس)، ع1، خاص بذكرى وفاة الدّكتور عبد المجيد مزيان، ربيع الثّاني 1423هـ، يونيو 2002م، ص 27.

² عن موقع [http:// www. Onefd. Dz](http://www.Onefd.Dz)

منطلق علمي محض، في خطوة عملية لرد الاعتبار والثقة للتراث؛ غير أنه يرى موازاة مع ذلك بإعادة قراءة التاريخ قراءة ثانية تؤهله لمجابهة الأحداث المستجدة، لأن « الثقافة التاريخية يجب أن تكون غذاء حقيقياً للتصور الشمولي، والتطور الموحد بجدلياته، وصراعاته، وطموحاته المشتركة والمتضاربة »¹.

ولم يخرج مزيان عن هذا المنهج في ميدان الفكر والأدب، حيث زواج بين حفظ التراث العربي الإسلامي والأدب الشعبي والثقافة الشفوية، وبين التفتح على الآداب العالمية وما أنتجته الثقافات والحضارات من إنجازات عبر التاريخ، وهذا نتاج جمعه بين الثقافة الإسلامية بحفظه للقرآن الكريم، وتمرغه في علوم اللغة العربية، واتصاله بالتراث العالمي من خلال احتكاكه بكثير من أهل الفكر في مختلف أنحاء العالم.

لقد كان الموروث الشعبي بقصصه ورواياته وأمثاله وأعلامه وأدبائه محل اهتمام الباحث، باعتباره المدرسة الأولى التي تكونت فيها مداركه، والضمان الوحيد لاستمرارية الثقافة الأصيلة، يقول رفيق دربه بوعياذ محمود: « فكنا نتنافس في إفادة بعضنا بعضاً، وفي إفادة أقراننا من المراهقين، بما كنا نسمعه في بيوتنا من معلومات امتزجت فيها أحيانا الحقائق التاريخية بالأساطير، تلك الأحداث والأقاصيص التي كان يرويها لنا كبار الأسرة وكبار الجيران، بما كانت أمهاتنا وأجدادنا يساهمون بقسط وافر في تبليغ هذا الجانب من هذه الثقافة الشفوية التي كان الجيل الذي سبق جيلنا لا يزال متمكناً منها »².

غير أنه لم يسلك طريق التوقع والجمود، بل أثر النضال من أجل التجديد والتطور في هذا المجال كغيره من المجالات، لإيمانه بأن تغير الأشياء ظاهرة كونية لن تتبدل ولن تتغير، ويقينه أن التفاعل بين الأفكار والآداب هو السبيل الوحيد لتطوير الإنتاج وبلوغ عالمية المستوى، وملامسة الذوق الراقي، والانتقال إلى مرحلة الإبداع الخلاق. ولا يتجسد ذلك - حسب - إلا من خلال التحرر أولاً، ثم إحداث ثورة على مستوى الأفكار تفضي إلى

¹ عبد المجيد مزيان، من قضايا الثقافة التاريخية، مجلة الثقافة، س14، ع82، وزارة الثقافة، شوال - ذو القعدة 1404هـ/ يوليو - أغسطس 1984م، الجزائر، ص8.

² بوعياذ محمود، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى (كراسات المجلس)، ع1، خاص بذكرى وفاة المرحوم الدكتور عبد المجيد مزيان، ربيع الثاني 1423هـ، يونيو 2002م، ص18، 19.

تغيير في المناهج ومراجعة للأهداف، ودراسة لسبل الفاعلية والتطبيق، مواكبة للمستجدات التي يفرضها العصر، ومراعاة للواقع الذي يتحرك خلاله الباحث أو الأديب دارسا ومحلا ومفسرا ومعالجا، وفق ما تقتضيه وظيفته كفاعل رئيس في الحياة الثقافية، وبالتالي: « لا بدّ من الحرية حقّا، ولا بدّ كذلك من التنافس الإيجابي ووعي الكاتب برسالته في المجتمع، فالثقافة عبارة عن تنافس حميد، والكاتب الحقيقي يتميز بإبداعه وعبقريته، وهو فوق المستوى العادي، فهو شخص يدخل أفكاره إلى أدمغة الناس بقوة الإقناع، وبتميز الأسلوب (...) فلا ثقافة بدون حرية¹ » .

¹ عبد المجيد مزيان، من أجل تقاليد أصيلة لها خصوصيتها الفنية والأدبية والأخلاقية، مجلة الثقافة، س14، ع79، وزارة الثقافة، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1404هـ/ يناير - فيفري 1984م، الجزائر، ص10، 11.

قائمة المصادر والمراجع

- القرآن الكريم (رواية حفص عن عاصم)

- محمّد بن إسماعيل البخاريّ، صحيح البخاريّ، دار ابن كثير، ط1، دمشق/ بيروت، 1423هـ / 2002م.

أولا - المصادر:

1- عبد المجيد مزيان، النظريّات الاقتصادية عند ابن خلدون وأسسها من الفكر الإسلاميّ والواقع المجتمعيّ - دراسة فلسفيّة واجتماعيّة - الشركة الوطنية للنشر والتّوزيع، (د ط)، الجزائر، 1981م.

2- محمّد العربي ولد خليفة، الاحتلال الاستيطانيّ في الجزائر، مقارنة للتّاريخ الاجتماعيّ والتّقافيّ، نحو تجديد الخطاب وإشراك الشّباب، منشورات ثالة، (د ط)، الجزائر، 2005م.

3- محمّد العربي ولد خليفة، الأزمة المفروضة على الجزائر (مقاربة أوليّة على هدي استراتيجية ثورة التّحرير الوطنيّة)، شركة دار الأمانة للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، الجزائر، 1998م.

4- محمّد العربي ولد خليفة، التحوّلات الاجتماعيّة والسياسيّة: ملامح الحاضر ومتطلّبات جزائر المستقبل، دار القصة للنّشر، (د ط)، الجزائر، 2016م.

5- محمّد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكّرة والتّاريخيّة أبعاد ومعالم، شركة دار الأمانة للطباعة والنّشر والتّوزيع، (د ط)، الجزائر، 2007م.

6- محمّد العربي ولد خليفة، حوارات ثقافيّة وسياسيّة في رواق الدبلوماسية، دار النّشر راجعي، (د ط)، الجزائر، 2009م.

7- محمّد العربي ولد خليفة، المحنة الكبرى، دار الأمل للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط3، تيزي وزو (الجزائر)، (د ت).

- 8- محمّد العربي ولد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم، منشورات ANEP (د ط)، الجزائر، 2013م.
- 9- محمّد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا اللسان والهوية، منشورات ثالثة، (د ط)، الجزائر، 2007م.
- 10- محمّد العربي ولد خليفة، مقاربات نقدية، دار الخلدونية، (د ط)، الجزائر، (د ت).
- 11- محمّد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية، مدخل إلى نقد الحاضر ومساءلة الآخر، دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، تيزي وزو (الجزائر)، 2007م.

ثانيا - المراجع

أ - المراجع باللغة العربية:

- 1- إبراهيم بن حمّاد الرئيس وآخرون، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، مدار الوطن للنشر والتوزيع، ط 16، المملكة العربية السعودية، 1433هـ/2012م.
- 2 - إبراهيم علي طرحان، النظم الإقطاعية في الشرق الأوسط في القرون الوسطى، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة، 1388هـ / 1968م.
- 3 - إبراهيم عيسى عثمان، النظرية المعاصرة في علم الاجتماع، دار الشروق، (د ط)، عمان، 2008م.
- 4 - ابن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تحقق: أحمد محمّد شاكر، ج18، مؤسسة الرسالة، ط1، بيروت، 1420هـ/2000م.
- 5 - ابن حزم الأندلسي، جمهرة أنساب العرب، تحقق: عبد السلام محمّد هارون، دار المعارف، ط 5، القاهرة، (د ت).

- 6 - ابن داود عبد النور، المدخل الفلسفي للحدثاء، تحليلية نظام تمظهر العقل الغربي- قراءة في نصوص ميشال فوكو - منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1430هـ/2009م.
- 7 - ابن قتيبة، الشعر والشعراء، تحقيق وشرح، أحمد محمود شاكر، دار المعارف، (د ط)، القاهرة، (د ت).
- 8 - أبو إسحاق إبراهيم الشاطبي، الموافقات، شرح وتعليق، عبد الله دراز، المكتبة التجارية الكبرى، ط2، مصر، 1995 م.
- 9 - أبو البقاء الكفوي، الكليات، طبعة مؤسسة الرسالة، (د ط)، بيروت 1992م.
- 10 - أبو حاتم محمد بن حبان التميمي البستي، روضة العقلاء ونزهة الفضلاء، نسخة إلكترونية pdf، (د ط)، (د ت).
- 11- أبو زكريا يحيى بن شرف النووي، كتاب الأربعين النووية، شر: أحمد عبد الرزاق البكري، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، ط4، القاهرة، 1428 هـ/2007م.
- 12- أبو عبيد بن المثنى التميمي، أيام العرب قبل الإسلام، عالم الكتب للطباعة والنشر والتوزيع، الرياض، 2003م.
- 13 - أبو عثمان عمرو بن بحر الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق وشرح عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي، ج2، ط5، القاهرة، 1985م.
- 14- أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية 1860م – 1900م، ج1، دار البصائر، الجزائر، 2011م.
- 15- أبو المنذر سلمة بن مسلم العوتبي الصحاري، الأنساب، تحقق: محمد إحسان النص، ط4، وزارة التراث والثقافة، عُمان، 1427هـ/2006م.

- 16- إحسان عبّاس، تاريخ النّقد الأدبي عند العرب، دار الثّقافة، ط4، بيروت، 1983م.
- 17- أحمد طالب الإبراهيمي، آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي، دار الغرب الإسلاميّ، ط1، بيروت 1997م.
- 18- أحمد العربي الصّغير، مصطلحات ومفاهيم في النّقد، دار الكتب، (د ط)، صنعاء (اليمن)، 2013م.
- 19- أسامة حريري، التطوّر الدّاتي، دار المجتمع، ط1، جدّة (المملكة العربية السعودية)، 1424هـ.
- 20- سليمان الخطيب، أسس مفهوم الحضارة في الإسلام، الزّهاء للإعلام العربي، ط1، القاهرة، 1406هـ/1986م.
- 21- إمام عبد الفتاح إمام، الطّاغية - دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي -، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، الكويت، مارس 1994م.
- 22- أمنة بلعلّى، صراع الأنساق: الشّع العربيّ في مطلع الألفيّة الثالثة، مؤسّسة الانتشار العربيّ، ط1، بيروت، 2014م.
- 23- إيناس سعدي عبد الله، من القيصريّة إلى الاشتراكيّة تاريخ روسيا الحديث 1894م - 1917م، آشوربانيبال للكتاب، ط1، 2019م.
- 24- تركي رابح عمامرة، التّعليم القوميّ والشّخصيّة التّاريخيّة (1931م - 1956م) دراسة تربويّة للشّخصيّة الجزائريّة، الشركة الوطنيّة للنّشر والتوزيع، ط2، الجزائر، 1981م.

- 25- تقى الدين أحمد بن عبد الحليم (ابن تيمية)، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، ج4، تح: علي بن حسن بن ناصر، عبد العزيز إبراهيم العسكر، حمدان بن محمد الحمدان، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط2، المملكة العربية السعودية، 1419هـ/1999م.
- 26- توفيق الطويل، الفلسفة الخلقية نشأتها وتطورها، منشأة المعارف، (د ط)، الإسكندرية، 1960م.
- 27- جاسم سلطان، فلسفة التاريخ، الفكر الاستراتيجي في فهم التاريخ، مؤسسة أم القرى للنشر والتوزيع، ط4، المملكة العربية السعودية، 1431هـ/2010م.
- 28- جلال الدين السيوطي، الأشباه والنظائر، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1407هـ/1987م.
- 29- جلال الدين السيوطي، بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ج1، المكتبة العصرية، لبنان، (د ت).
- 30- جميل حمداوي، النقد الأدبي والبلاغة في مرحلة ما بعد الحداثة، شبكة الألوكة، (د ط)، (د ت).
- 31- الحافظ أبو الفدا عمر بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، ج7، مكتبة المعارف، (د ط)، بيروت، 1413هـ / 1992م.
- 32- الحافظ أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت (لبنان)، 1420هـ/2000م.
- 33- حسن حنفي، التراث والتجديد، موقفنا من التراث القديم، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط4، بيروت، 1412هـ/1992م.

- 34- حسن حنفي، محمّد عابد الجابري، حوار المشرق والمغرب، نحو إعادة بناء الفكر القومي العربيّ، المؤسسة العربيّة للدراسات والنشر، ط 1، بيروت، 1990م.
- 35- حسين بن أحمد بن حسين الرّوزني، شرح المعلّقات السّبع، دار إحياء التّراث العربيّ، ط1، بيروت، 1423هـ/ 2002م.
- 36- حسين قاسم العزيز، موجز تاريخ العرب والإسلام، دار النفائس، بيروت، 1971م
- 37- حسين موسى، الفرد والمجتمع عند ميشال فوكو، دار التّنوير للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، بيروت، 2009 م .
- 38- حجازي سمير سعيد، النّقد العربي وأوهام رّواد الحداثة، مؤسّسة طيبة للنّشر والتّوزيع، ط1، القاهرة، 2005م.
- 39- حمودة عبد العزيز، المرايا المقعّرة (نحو نظريّة نقدية عربيّة)، مطابع الوطن، (د ط)، الكويت، 2001م.
- 40- حميد عبد الرّحيم السّائح، أضواء حول الثّقافة، الدّار المصرية اللبانية طباعة - نشر- توزيع، ط1، 1413هـ/ 1999م.
- 41- خالد حاجي، من مضايق الحداثة إلى فضاء الإبداع الإسلاميّ والعربيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط1، الدار البيضاء (المغرب)، 2005م.
- 42- راشد البرواي، النّقطة الرّابعة في الميزان، مكتبة النّهضة المصريّة، ط1، القاهرة، 1953م.
- 43- رجاء عبد، المصطلح في التّراث النّقديّ، منشأة التّعارف، (د ط)، الإسكندريّة، 2000م.

- 44- زراقيط عبد المجيد، الحداثة في النقد العربي المعاصر، دار الحرف العربي، ط1، بيروت (لبنان)، 1991م.
- 45- زكريا إبراهيم، المشكلة الخلقيّة، مكتبة مصر بالفجالة، (د ط)، مصر، 1969م.
- 46- زكرياء بشير إمام، في مواجهة العولمة، مركز قاسم للمعلومات، ط1، الخرطوم، 2000م.
- 47- زكرياء فؤاد، التفكير العلمي، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، (د ط)، الكويت، 1987م.
- 48- زكي أحمد، مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دار الصّفة، ط1، بيروت، 1992م.
- 49- زكي نجيب محمود، تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط9، القاهرة، 1993م.
- 50- زيادة رضوان جودت، صدى الحداثة: ما بعد الحداثة في زمنها القادم، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء (المغرب)، 2003م.
- 51- سعيد يقطين، تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء (المغرب)، 1997م.
- 52- سفر الحوالي، العلمانيّة: نشأتها وتطوّرها وآثارها في الحياة الإسلاميّة المعاصرة، دار الهجرة، (د ط)، المملكة العربيّة السعوديّة، (د ت).
- 53- سفر الحوالي، المسلمون والحضارة الغربيّة، المملكة العربيّة السعوديّة، ماي 2018، نسخة pdf، (غير مطبوع)
- 54- سيد بن حسين العفاني، أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، دار ماجد عسيري للنشر والتوزيع، ط1، المملكة العربيّة السعوديّة، 1442هـ / 2004م.

- 55- شكيب أرسلان، تاريخ غزوات العرب، المكتبة العصرية، ط1، بيروت، 2008م.
- 56- شمس الدين أحمد بن محمد بن أبي بكر بن خلّكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزّمان، تحق: إحسان عبّاس، ج3، دار صادر، (د ط)، بيروت، (د ت).
- 57- شمس الدين عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيّة، أحكام أهل الذّمة، تح: يوسف بن أحمد البكريّ، شاكر بن توفيق العاروريّ، رمادي للنشر، ط1، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1418هـ/ 1997م.
- 58- شمس الدين عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيّة، الرّوح، تحق: بسّام علي سلامة العموش، دار ابن تيمية للنّشر والتّوزيع والإعلام، ط1، الرياض (المملكة العربيّة السّعوديّة)، 1406هـ/ 1986م.
- 59- شمس الدين عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيّة، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتّعليل، ج1، تحق: محمد بدر الدين أبو فراس النّعساني الحلبيّ، دار الفكر، (د ط)، بيروت، 1398هـ/ 1978م.
- 60- شمس الدين عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزيّة، عدّة الصّابرين وذخيرة الشّاكرين، تع: زكريّا إبراهيم، مطبعة الإمام، (د طك)، مصر (د ت).
- 61- شوقي ضيف، النّقد، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د ت).
- 62- صافي لؤي، إعمال العقل، دار الفكر المعاصر، ط1، بيروت، 1419هـ/ 1998م.
- 63- صالح بن فوزان الفوزان، أحكام التّعامل مع غير المسلمين، كنوز إشبيليا للنّشر والتّوزيع، (د ط)، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1430هـ/ 2009م.

- 64- صالح بن فوزان الفوزان، الاجتهاد، دار المسلم للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1412هـ.
- 65- صالح خرفي، مدخل إلى الأدب الجزائري الحديث، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، (د ط)، الجزائر، (د ت).
- 66- صالح سعد الدين، بين علم الاجتماع الإسلامي وعلم الاجتماع الغربي، مكتبة الصحابة، ط2، جدة 1414هـ.
- 67- صالح اللحيدان، نقد أصول الشيوعية، مكتبة الحرمين، (د ط)، الرياض، 1404هـ/1984م.
- 68- صلاح قنسوة، تمارين في النقد الثقافي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، مكتبة الأسرة، (د ط)، القاهرة، 2007م.
- 69- طه جابر العلواني، قضايا إسلامية معاصرة، إصلاح الفكر الإسلامي، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، بيروت (لبنان)، 1401هـ/2001م.
- 70- طه حسين، مستقبل الثقافة في مصر، دار المعارف، ط2، القاهرة، (د ت).
- 71- طه عبد الرحمن، اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء (المغرب)، 1998م.
- 72- طه الوادي، شوقي ضيف سيرة وتحية - دراسات في الأدب والنقد واللغة والتراث، ط1، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 2003م.
- 73- عاشور شرفي، قاموس الثورة الجزائرية، 1954م - 1962م، دار القصة للنشر (د ط)، الجزائر، 2007م.

- 74- عبّاس أمير، العمل الأدبيّ من المعنى إلى الشكل، مدخل معرفي إسلاميّ، دار الفكر، ط1، دمشق، 2005م.
- 75- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الديّنية، ط1، الجزائر، 1403هـ/1983م.
- 76- عبد الحميد بن باديس، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مطبوعات وزارة الشؤون الديّنية، ط1، الجزائر، 1402هـ/1982م.
- 77- عبد الرّحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط1، بيروت، 1984م.
- 78- عبد الرّحمن البزار، هذه قوميتنا، دار العلم، ط2، القاهرة، 1976م.
- 79- عبد الرّحمن بن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشّأن الأكبر، دار الفكر للطباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، بيروت (لبنان)، 2004م.
- 80- عبد الرّحمن بن خلدون، المقدّمة، طبعة دار إحياء التّراث العربيّ، (د ط)، بيروت، (د ت).
- 81- عبد الرّحمن شيبان، حقائق وأباطيل، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، (د ط)، الجزائر، 2009م.
- 82- عبد الرّحمن شيبان، سجل مؤتمر جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريّين، دار المعرفة، (د ط)، الجزائر، 2008م.

- 83- عبد الرزاق أمقران، دراسات في علم الاجتماع، دار بهاء الدين، (د ط)، قسنطينة، 2008م.
- 84- عبد الرزاق بلعقوز، تحولات الفكر الفلسفي المعاصر، أسئلة المفهوم والمعنى والتواصل، منشورات الاختلاف ، ط1، الجزائر، 2009م.
- 85- عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، آثار الفتن، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ط1، المملكة العربية السعودية، 1431هـ.
- 86- عبد الرزاق بن عبد المحسن العباد البدر، الجامع للبحوث والرسائل، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع ، ط1، المملكة العربية السعودية، 1426هـ/2005م.
- 87- عبد الرزاق الداوي، موت الإنسان في الخطاب الفلسفي المعاصر، هيدغر، ليفي سترأوس، ميشيل فوكو، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1992م.
- 88- عبد العزيز بن باز، مجموع فتاوى ومقالات متنوعة، ج4، دار القاسم للنشر، ط1، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1420هـ.
- 89- عبد العزيز بن عثمان التويجري، الثقافة العربية والثقافات الأخرى، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والتعليم والثقافة، أسيسكو، 1436هـ/2015م.
- 90- عبد العزيز بن عثمان التويجري، الهوية والعولمة من منظور حق التنوع الثقافي، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة (الأسيسكو)، الرباط، 1418هـ/1997م.
- 91- عبد العزيز بن عثمان التويجري، العالم الإسلامي في عصر العولمة، دار الشروق، (د ط)، القاهرة، (د ت)

- 92- عبد العزيز بن مرزوق الطّريفي، جمع وترتيب عزّام بن محمّد الحسيّسن، أسطر في العقل والنقل والفكر، مكتبة دار المناهج للنشر والتّوزيع، ط4، الرياض، 1435هـ.
- 93- عبد العزيز محمّد حسن، التّعريب في القديم والحديث مع معاجم الألفاظ المعرّبة، دار الفكر العربيّ، ط1، القاهرة، 1990م.
- 94- عبد الغني بارة، إشكالية تأصيل الحادثة في الخطاب النّقدي العربيّ المعاصر (مقاربة حوارية في الأصول المعرفية) الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط1، مصر، 2005م.
- 95- عبد الغني بارة، الفلسفة والهيرمينوطيقا، نحو مشروع عقليّ تأويليّ، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 2008م.
- 96- عبد الفتّاح أحمد يوسف، لسانيّات الخطاب وأنساق النّقافة - فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط النّقافة - منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1431هـ/2010م.
- 97- عبد الكريم بكار، الأسئلة المحظورة، التّأزم الفكريّ في واقعنا الإسلاميّ المعاصر، دار السلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 1431هـ/2010م.
- 98- عبد الكريم بكار، الصّحوة الإسلاميّة صحوة من أجل الصّحوة، دار السلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، ط1، 1432هـ/2011م.
- 99- عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، دار القلم، ط1، دمشق، 1421هـ/2000م.
- 100- عبد الكريم بكار، تكوين المفكّر خطوات عملية، دار السلام للطباعة والنّشر والتّوزيع والترجمة، ط2، مصر، 1431هـ/2010م.
- 101- عبد الكريم بكار، عصرنا والعيش في زمانه الصّعب، دار القلم، ط2، دمشق، 1425هـ/2004م.

- 102- عبد الكريم بكار، فصول من التفكير الموضوعي، دار القلم، ط5، دمشق، 1429هـ/2008م.
- 103- عبد الكريم بكار، كيف يفكر المسلمون في القرن 21، دار وجوه للنشر والتوزيع، (د ط)، الرياض، 1436هـ/2016م.
- 104- عبد الكريم بكار المسلمون بين التحدي والمواجهة، نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي، دار القلم، ط3، دمشق، 1433هـ/2011م.
- 105- عبد الكريم بكار، المناعة الفكرية ومقولات أخرى، دار وجوه للنشر والتوزيع، ط4، الرياض، 1435هـ/2014م.
- 106- عبد اللطيف محمد خليفة، دراسات في سيكولوجية الاغتراب، غريب للطباعة والنشر، (د ط)، القاهرة، 2006م.
- 107- عبد الله إبراهيم، المركزية الغربية، المركز الثقافي العربي، ط1، بيروت/ الدار البيضاء، 1997م.
- 108- عبد الإله بلقزيز، الفرنكوفونية أيديولوجيا. سياسات. تحدّ ثقافي – لغوي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت، 2011م.
- 109- عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنقد، ط1، بيروت، 2012م.
- 110- عبد الله عبد اللاوي، حفريات الخطاب التاريخي العربي، المعرفة، السلطة، التمثلات، ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، وهران (الجزائر)، 2012م.

- 111- عبد الله العروي، الإيديولوجية العربية المعاصرة، المركز الثقافي العربي، ط1، الدار البيضاء (المغرب)، 1995م.
- 112- عبد الله العروي، مفهوم الحرية، المركز الثقافي العربي، ط5، الدار البيضاء (المغرب)، 2012م
- 113- عبد الله الغدّامي، تشريح النصّ، مقاربات تشريحية لنصوص شعرية معاصرة، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء (المغرب)، 2006م.
- 114- عبد الله الغدّامي، رحلة إلى جمهورية النظرية، مقاربات لوجه أمريكا الثقافي، مركز الإنماء الحضاري، ط2، حلب، 1998م.
- 115- عبد الله الغدّامي، القبيلة والقبائلية أو هويات ما بعد الحداثة، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء (المغرب)، 2009م.
- 116- عبد الله الغدّامي النقد الثقافي، قراءة في الأنساق الثقافية العربية، المركز الثقافي العربي، ط3، الدار البيضاء (المغرب)، 2005م.
- 117- عبد الله الغدّامي وعبد النبي اصطيف، نقد ثقافي أم نقد أدبي، دار الفكر، ط1، 2004م، دمشق، ص37، 38.
- 118- عبد المجيد عمراني، جون بول سارتر والثورة الجزائرية (1954م-1962م)، تقديم: محمد العربي ولد خليفة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، الجزائر، 2007م.
- 119- عبد الملك بن حسن بن عبد الملك العصامي المكي، سمط النجوم العوالي في أنباء الأوائل والتوالي، ج3، تح: عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 1419هـ/1998م.

- 120- عبد الهادي بن ظافر الشَّهري، استراتيجيات الخطاب: مقارنة تداولية، دار الكتب الجديدة المتحدة، ط1، بيروت، 2004م.
- 121- عبد الوهَّاب البياتي، ومحي الدِّين صبحي، البحث عن ينبع الشعر والرُّؤيا - حوار ذاتي عبر الآخر، دار الطليعة، ط1، بيروت، 1990م.
- 122- عبد الوهَّاب المسيري، الفلسفة المادية وتفكيك الإنسان، دار الفكر المعاصر، ط2، بيروت، 2007م.
- 123- عفيف البهنسي، الهوية الثقافية بين العالمية والعولمة، منشورات وزارة الثقافة، الهيئة العامة السورية للكتاب، (د ط)، سوريا، 2009م.
- 124- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، الإحكام في أصول الأحكام، تحقق: أحمد محمد شاكر، ج1، دار الآفاق الجديدة، ط2، بيروت، 1403هـ/1983م .
- 125- علي بن أحمد بن سعيد بن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقق: عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، ط5، القاهرة، (د ت).
- 126- علي بن محسن الشَّوَّيش، أثر التفكير في البناء الثقافي، دار المفردات للنشر والتوزيع، ط1، الرياض، 1433هـ/2012م.
- 127- علي جريشة، منهج التفكير الإسلامي، دار التضامن، ط1، القاهرة، 1406هـ/1986م.
- 128- علي حرب، هكذا أقرأ ما بعد التفكيك، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت (لبنان)، 2005م.
- 129- علي محمد الصلابي، سيرة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، شخصيته وعصره، مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، ط1، القاهرة، 1426هـ/2005م.

- 130- عمار الطّالبي، آثار ابن باديس، ج1، الشركة الجزائرية لصاحبها الحاج عبد القادر بوداود، ط3، الجزائر، 1417هـ/1997م.
- 131- عمر الحاجي، العولمة أمام عالميّة الشريعة، دار المكتبي، ط1، دمشق، 1420هـ/1999م.
- 132- عمر عودة الخطيب، لمحات في الثقافة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط3، بيروت، 1399م/1979م.
- 133- عمرو عبد السمّيع، المتطرّفون (ندوات ودوائر وحوار)، دار نوبار للطباعة، ط1، القاهرة، 1993م.
- 134- عمرو كمال عمر، حصان طروادة الغاية الفكرية على الديار السنّية، دار السنّة الصحيحة، ط3، القاهرة، 1436هـ/2015م.
- 135- عز الدين المناصرة، الهويات والتعددية الثقافية، قراءة في ضوء النقد الثقافيّ المقارن، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ط1، عمّان (الأردن)، 2004م.
- 136- العزّ بن عبد السلام، قواعد الأحكام في مصالح الأنام، ج 2، تح: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1414هـ/1991م.
- 137- عزيز نعمان، جدل الحادثة وما بعد الحادثة في نصّ سيمرغ لمحمّد ديب، منشورات مخبر تحليل الخطاب (جامعة مولود معمري - تيزي وزو -)، (د ط)، الجزائر، 2012م.
- 138- عيسى الشّمّاس، مدخل إلى علم الإنسان (الأنثروبولوجيا)- دراسة - ، منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د ط)، دمشق، 2004م.

- 139- فاطمة أحمد خفّاجي، الصّحة النّفسية، المرونة والتّصلّب للعاملات وغير العاملات، دار المعرفة الجامعيّة، (د ط)، الإسكندرية، 1990م.
- 140- فتح الله مندور عبد السّلام، تنميّة مهارات التّفكير، دار النّشر الدّولي، ط1، الرّياض (المملكة العربيّة السّعوديّة)، 1429هـ / 1998م.
- 141- فخري صالح، إدوارد سعيد (دراسات وترجمات)، الدّار العربيّة للعلوم، ط1، القاهرة، 2009م.
- 142- فلسفة المعنى بين نظام الخطاب وشروط الثّقافة، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1431هـ / 2010م.
- 143- قسطنطين رزيق، في معركة الحضارة، دراسة في ماهيّة الحضارة وأحوالها وفي الواقع الحضاريّ، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1964م.
- 144- مالك بن نبي، بين الرّشاد والنّهي، دار الفكر، ط1، دمشق، 1978م، إعادة 1423هـ / 2002م
- 145- مالك بن نبي، تأملات، دار الفكر العربيّ المعاصر، ط1، بيروت، 1979م، إعادة 1423هـ / 2002م.
- 146- مالك بن نبي، الصّراع الفكريّ في البلاد المستعمرة، دار الفكر، (د ط)، دمشق، 1401هـ / 1981م.
- 147- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، ط1، دمشق، 1991م، إعادة 1420هـ / 2000م.

- 148- مالك بن نبي، من أجل التّغيير، دار الفكر، ط1، دمشق، 1995م، الإعادة الرَّابعة 1426هـ/2005م
- 149- مجمع اللّغة العربيّة، تصدير: إبراهيم مذكور، الهيئة العامّة لشؤون المطابع الأميريّة، (د ط)، مصر، 1983م.
- 150- مجموعة من الكتاب، موسوعة السّياسة، ج7، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، (د ط)، بيروت، 1994م.
- 151- محسن عبد الحميد، منهج التّغير الاجتماعيّ في الإسلام، مؤسّسة الرّسالة، ط3، بيروت، 1403هـ.
- 152- محفوظ عزّام، في الفلسفة الطّبيعيّة عند الجاحظ، دار الهداية للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، القاهرة، 1416هـ/1995م.
- 153- محفوظ عزّام، نظرات في الثّقافة الإسلاميّة، دار اللّواء، (د ط)، الرياض (د ت).
- 154- محمّد أبو زهرة، المجتمع الإنسانيّ في ظلّ الإسلام، الدّار السّعوديّة للنّشر والتّوزيع، ط2، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1981م.
- 155- محمّد أحمد البنكي، دريدا عربيّا، قراءة التّفكيك في النّقد العربيّ، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط1، لبنان، 2005م.
- 156- محمّد البارودي، إنشائيّة الخطاب في الرّواية العربيّة الحديثة، منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د ط)، دمشق، 2000م.
- 157- محمّد بغدادي باي، التّربية والحضارة، دار عالم الأفكار، (د ط)، الجزائر، 2006م.

- 158- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الأمم والملوك، ج2، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت، 1407هـ/1987م.
- 159- محمد بن صالح العثيمين، شرح كتاب السياسة الشرعيّة لشيخ الإسلام ابن تيمية، دار ابن حزم، ط1، بيروت (لبنان)، 1425هـ/2004م.
- 160- محمد بن صالح العثيمين، شرح المقدمة الآجرومية لأبي عبد الله الصنهاجي، المعروف بابن أجروم، دار الإمام مالك، ط1، الجزائر، 2002م.
- 161- محمد بن علي الشوكاني، الفتح الربّاني من فتاوى الإمام الشوكاني، تحقيق: أبو مصعب محمد صبحي، بن حسن حلاق، مكتبة الجيل الجديد، (د ط)، صنعاء، (د ت).
- 162- محمد رشاد سالم، المدخل إلى الثقافة الإسلامية، دار القلم، ط4، الكويت، 1987م.
- 163- محمد الصادق إسماعيل، التجربة الماليزية، محمد مهاتير والصّحة الاقتصادية، العربيّ للنشر والتّوزيع، ط1، القاهرة، 2014م.
- 164- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربيّ - دراسة تحليليّة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة - مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط9، بيروت، 2009م
- 165- محمد عابد الجابري، التّراث والحداثة دراسات ومناقشات، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 1991م.
- 166- محمد عبد الفتاح عليان، أضواء على الاستشراق، دار البحوث العلميّة، ط1، الكويت، 1400هـ / 1980م.
- 167- محمد عبد الله أبو صعليك، الإمام ابن حزم الأندلسي، إمام أهل الأندلس، دار القلم للطباعة والنشر والتّوزيع، ط1، دمشق، 1415هـ/1995م.

- 168- محمّد العربي بن عزّوز، زمن هنتغتون، صراع الحضارات ونهاية التّاريخ، دار النهضة العربيّة، ط1، 2009م.
- 169- محمّد عزّام، المنهج الموضوعيّ في النّقد الأدبيّ، منشورات إتحاد الكتاب العرب، (د ط)، دمشق، 1999م.
- 170- محمّد علي فركوس، الإصلاح النّفسيّ للفرد أساس استقامته وصلاح أمّته، دار الموقع للنّشر والتّوزيع، ط2، الجزائر، 1433هـ/2011م.
- 171- محمّد علي فركوس، تنبيه المستبصرين بمفهوم التّقسيم الاصطلاحيّ للدين، نماذج وآثار ضمن رؤية نقدية، دار العواصم للنّشر والتّوزيع، ط1، الجزائر، 2014م.
- 172- محمّد علي فركوس، العلمانيّة حقيقتها وخطورتها، دار العواصم للنّشر والتّوزيع، ط3، الجزائر، 1434هـ/2013م.
- 173- محمد علي الكبيسي، قراءات في الفكر الفلسفيّ العاصر، المؤسّسة العربيّة للنّاشرين المتّحدين، (د ط)، تونس، 2013م.
- 174- محمّد الماكري، الشّكل والخطاب، المركز الثقافيّ العربيّ، (د ط)، بيروت، 1991م.
- 175- محمّد مفتاح، التّشابه والاختلاف، نحو منهجية شموليّة، المركز الثقافيّ العربيّ، ط1، بيروت، 1996م.
- 176 - محمّد الملي، ابن باديس وعروبة الجزائر، وزارة الثّقافة، (د ط)، الجزائر، 2007م.
- 177- محمّد ناصر الدّين الألبانيّ، الجامع الصّغير وزيادته الفتح الكبير، المكتب الإسلاميّ، ط3، بيروت/ دمشق، 1408هـ/1988م.

- 178- محمود أمين العالم، الجذور المعرفية والفلسفية للنقد الأدبي العربي الحديث والمعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، (د ط)، بيروت، 1988م.
- 179- محمود قاسم، الزعيم الروحي لحرب التحرير الجزائرية: الإمام عبد الحميد ابن باديس، دار المعارف (د ط)، مصر، 1968م.
- 180- مروان أبو حويج، عصام الهندي، المدخل إلى الصحة النفسية ط1، دار المسيرة للنشر والتوزيع والطباعة، عمان (الأردن)، 2008م.
- 181- مريم أبو غازي ومنه المصري، التاريخ والحقيقة بين الضمير والذاكرة والعدالة الانتقالية، (د ط)، مؤسسة حرية الفكر والتعبير، القاهرة، (د ت).
- 182- مصطفى حلمي، الأخلاق بين الفلاسفة وعلماء الإسلام، دار الكتب العلمية، ط1، بيروت، 2004م
- 183- مصطفى الخالدي وعمر فروخ، التبشير والاستعمار في البلاد العربية، المكتبة العصرية، ط3، بيروت، 1973م
- 184- مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون مالهم وما عليهم، المكتب الإسلامي، ط2، بيروت، 1399هـ/1979م.
- 185 - مصطفى كيجل، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، ط1، الجزائر، 1432هـ/2011م.
- 186- مطاع صفدي، نقد العقل الغربي، الحادثة وما بعد الحادثة، مركز الإنماء القومي، (د ط)، بيروت، (د ت).
- 187- يعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتاريخ، ج1، تح: أكرم ضياء العمري، مؤسسة الرسالة، (د ط)، بيروت، 1401هـ.

- 188- ميجان الرّويلي وسعد البازعي، دليل النّاقّد الأدبيّ، المركز الثّقافيّ العربيّ، ط3، الدّار البيضاء (المغرب)، 2002م.
- 189- نادية شريف العمري، أضواء على الثّقافة الإسلاميّة، مؤسّسة الرّسالة للنّشر والتّوزيع والطّباعة، ط 9، بيروت، 2001م.
- 190- ناصيف يوسف حتّي، النّظريّة في العلاقات الدّولية، دار الكتاب العربيّ، ط1، بيروت، 1985م.
- 191- نبيل راغب، موسوعة الفكر الأدبيّ، دار غريب للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (د ط)، القاهرة، 2002م.
- 192- الندوة العالميّة للشّباب الإسلاميّ، الموسوعة الميسّرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، ج2، دار النّدوة العالميّة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط4، الرّياض 1420هـ.
- 193- نظام محمود بركات، التّبادل اللّامتكافئ بين الثّقافتين العربيّة والغربيّة، كتب سلسلة المستقبل العربيّ، ع29(أسئلة التّطوّر والمستقبل)، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت (لبنان)، ديسمبر 2003 م.
- 194- نوال الصّرّاف الصّائغ، المرجع في الفكر الفلسفيّ نحو فلسفة توازن بين التّفكير الميتافيزيقيّ والتّفكير العلميّ، دار الفكر العربيّ، (د ط)، القاهرة، 1982م.
- 195- نور الدّين الشّابي، نيتشه ونقد الفلسفة، دار المعرفة للنّشر، (د ط)، تونس، 2005م.
- 196- ياسر حارب، بيكاسو وسترايكس، مدارك إبداع: نشر وترجمة وتعريب، ط3، بيروت، 2011م.

197- يوسف حامد الشّين، مبادئ فلسفة هيغل، دراسة تحليليّة عن الإنسانِيّة والألوهِيّة في كتاب الشّباب، منشورات جامعة قان يونس، ط1، بنغازي (ليبيا)، 1994م.

198- يوسف زيدان، دّوامات التّدِين، دار الشّروق، ط1، مصر، 2013م.

ب- المراجع المترجمة :

1- أثر الحضارة العربيّة على الغرب، تر: كريم بيّوض وكمال دسوقي، ط8، دار الآفاق الجديّة، بيروت، 1993م.

2- إدوارد دي بونو، تعليم التّفكير، تر: عادل ياسين وإياد ملحم وتوفيق العمري، مؤسّسة الكويت للتّقدّم العلميّ، ط1، الكويت، 1989م.

3- إدوارد سعيد، تغطية الإسلام، كيف تتحكّم أجهزة الإعلام ويتحكّم الخبراء في رؤيتنا لسائر بلدان العالم، تر: محمّد عنّاني، رؤية للنّشر والتّوزيع ، ط1، مصر، 2005م.

4 - إدوارد سعيد، المثقّف والسّلطة، تر: محمّد عنّاني، رؤية للنّشر والتّوزيع، ط1، القاهرة، 2006م.

5- آلان توران، نقد الحداثّة، تر: أنور مغيث، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 1997م.

6- إيميل دوركايم، التّربية الأخلاقيّة، تر: السيّد محمّد بدوي، المركز القوميّ للتّرجمة، ط1، القاهرة، 2015م.

7- بارودي، المشكلة الأخلاقيّة والفكر المعاصر، تر: محمد غلاب، مكتبة الأنجلو مصريّة، ط2، القاهرة، 1958.

- 8- برتراند راسل، تاريخ الفلسفة الغربيّة - الفلسفة الحديثة - تر: فتحي الشنيطي، ج3، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، (د ط)، مصر، 1977م.
- 9- بيير داکو، العصاب والأمراض الذّهنيّة، ترجمة: رعد اسكندر، أركان بيثون، مكتبة التراث الإسلامي، (د ط)، القاهرة، 2002م.
- 10- توماس ستيرلنز إليوت، ملاحظات حول تعريف الثقافة، تر: شكري محمّد عياد، ملاحظات نحو تعريف الثقافة، تر: شكري عياد، كتاب دراسات في الأدب والثقافة، المجلس الأعلى للثقافة، (د ط)، القاهرة، 2000م.
- 11- تشارلسن مورجان، الكاتب وعالمه، تر: شكري محمّد عبّاد، سلسلة الألف كتاب (500)، (د ط)، القاهرة، 1977م.
- 12- تيري إيجلتون، مقدّمة في نظريّة الأدب، تر: أحمد حسان، الهيئة العامّة لقصور الثقافة، (د ط)، القاهرة (مصر)، 1991م.
- 13- جادامر، الحقيقة والمنهج، الخطوط الأساسيّة لتأويلية فلسفيّة، تر: حسن ناظم وعلي حاكم، راجعه عن الألمانيّة: جورج كتورة، دار أويا للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، طرابلس (الجماهيريّة الليبيّة)، 2007م.
- 14- جوزيف هوريس، قيمة التاريخ، دراسة فلسفيّة، تر: الشّيخ نسيب وهبة الخازن، منشورات دار مكتبة الحياة، (د ط)، بيروت، 1964م.
- 15- جون جاك روسو، خطاب في أصل التّفاوت وفي أسسه بين البشر، تر: بولسن غانم، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، 2009م.
- 16- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعيّة، تر: منير السعيداني، المنظّمة العربيّة للترجمة، ومركز دراسات الوحدة العربيّة، ط1، بيروت، 2007م.

- 17- رمان سلدن، النظرية الأدبية المعاصرة، تر: جابر عصفور، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، القاهرة، 1998م.
- 18- راي برادبوري، فهرنهايت 451 (الحرارة التي يحترق عندها ورق الكتاب)، ترجمة: سعيد العظم، دار السّاقّي، ط1، بيروت، 2014م.
- 19- روجي غارودي، الإسلام دين المستقبل، تر: عبد المجيد بارودي، دار الإيمان للطباعة والنشر، (د ط)، بيروت (د ت)
- 20- روجي غارودي، العولمة المزعومة، الواقع - الجذور - البدائل، تع: محمّد السّبيطلي، دار الشّوكانيّ للنّشر و التّوزيع، (د ط)، صنعاء (اليمن)، 1998م.
- 21- ريتشارد شاخت، الاغتراب، تر: كامل يوسف حسين، المؤسسة العربيّة للدراسات والنّشر، ط1، بيروت، 1980م.
- 22- زيغريد هونكه، شمس العرب تسطع على الغرب (أثر الحضارة العربيّة على الغرب)، تر: كريم بيّوض وكمال دسوقي، دار الآفاق الجديدة، ط8، بيروت، 1993م.
- 23- ساردار زبودين وبورين فان لون، أقدم لك الدراسات الثقافيّة، تر: وفاء عبد القادر، المجلس الأعلى للثقافة، ط1، القاهرة، 2003م.
- 24- صامويل هينتنجتون، صدام الحضارات، إعادة صنع النّظام العالمي، تر: طلعت الشّايب، دار الفكر، ط2، أبوديس، 1999م.
- 25- العالم والغرب من الفكر السّياسيّ والاشتراكيّ، تر: رفايل جرجيس، (د ط)، وزارة الثقافة والإرشاد القوميّ، الجمهوريّة العربيّة المتّحدة، (د ت).
- 26- فرانز فانون، معذبو الأرض، تق: ك. شولي، موفم للنّشر، (د ط)، الجزائر، 1990م.

- 27- فريديريك بيزر، التّاريخانية، تر: عمرو بسيوني، مركز نهوض للدراسات والنّشر، ط1، الكويت، 2019م.
- 28- فنسنت ليتش، النّقد الأدبي الأمريكي، من الثلاثينات إلى الثّمانينات
- 29- كلود ليفي شتراوس، الأنثروبولوجيا البنيويّة، ج2، تر: مصطفى صالح، منشورات وزارة الثقافة و الإرشاد القوميّ، (د ط)، دمشق، 1983م.
- 30- كلود ليفي شتراوس، العرق والتّاريخ، تر: سليم حدّاد، المؤسّسة الجامعيّة للدراسات والنّشر والتّوزيع، (د ط)، بيروت، (د ت).
- 31- مالك بن نبي، شروط النّهضة، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، (د ط)، دمشق، 1406هـ/1986م.
- 32- مالك بن نبي، فكرة كمنولث إسلامي، تر: الطّيب الشّريف، دار الفكر، (د ط)، دمشق، 1990م.
- 33- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلاميّ، تر: بسّام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر، ط1، دمشق، 1988م، إعادة 1423هـ/2002م.
- 34- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، ط4، دمشق، 1984م، إعادة 1420هـ/2000م.
- 35- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، (د ط)، دمشق، 1405هـ/1985م.
- 36- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلاميّ، تر: عبد الصّبور شاهين، دار الفكر، ط1، دمشق، 2002م.

37- مجموعة من الأساتذة السوفييات، موجز تاريخ الفلاسفة، تر: توفيق سلّوم، دار الفرابي، ط1، بيروت، 1989م.

38- ميشال فوكو، جغرافيا المعرفة، تر: سالم يغوت، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء (المغرب) 1987م.

39- ميشال فوكو، نظام الخطاب، تر: محمد سبيلا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، لبنان، 1984 م .

40- نعوم تشومسكي، ماذا يريد العمّ سام؟!، ج2، بقلم عادل المعلم، دار الشروق، ط1، القاهرة، 1419هـ / 1998م.

41- هارفي سي مانسفيلد، توكفيل مقدّمة قصيرة جدّا، تر: مصطفى محمد فؤاد، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، القاهرة، 2016م.

42- ويل وايرل ديورانت، نشأة الحضارة، تر: زكي نجيب محمود، ج1، المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم، (د ط) تونس، (د ت)

43- وليام دويل، الأرستقراطية، مقدّمة قصيرة جدّا، تر: زينب عاطف، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، ط1، المملكة المتحدة، 2016م.

ت - المراجع بالّلغة الأجنبية:

1- Alain Graf ,Les grands philosophes contemporains , Editions du seuil ,paris ,1979

2 - Charles. Ritchard , étude sur l'insurrection du Dahra (1845-1846) ,Alger 1846.

- 3 -Charles Robert Ageron, les Algeriens musulmans et la France (1871 – 1919) ,presses Universitaires de France, 1968 .
- 4 - Hafid Gafaiti , Kateb Yacine Un homme, Une Œuvre ,Un pays, La phomic - Voix Multiples , Alger ,1986.
- 5 - Jacques Berque=Le maghreb entre deus guerres ,Esprit –Seuil , Paris, 1979.
- 6 - Jean – Claude Kaufmann , pour une sociologie de l’individu , Editions Nathan, paris, 2001.
- 7- Jean Baubérot , Analyses et réflexions La laïcité ;France ; Janvier 2001.
- 8 - Julia Kristeva, Sémanalyse et production du sens ,In Essais de sémiotique poétique ,paris, Librairie Larousse ,1972.
- 9 - Mohamed Arkoun, penser l’islame aujourd’hui, Laphomic / ENAI , Alger , 1993.
- 10 - Mohammed Arkoun ,Pour une critique de la raison islamique, Editions Maisonneuve et Larose , Paris , 1984.
- 11 – Mustapha boutefnouchet, La culture en Algeri Mythe et Réalité ,SEND (Société nationale d’édition et de diffusion) ,Alger 1982 .
- 12- Philippe Lucas , et Jean- Claude Atin, L’Algerie des anthropologues ,Paris, Maspero (Textes à l’appui) , 1975.
- 13 - Roland Barthes ,L’aventure sémiologique, Editions du seuil , Paris, 1985.

14 - Roland Barthes ,l'obvie et l'obtus Essais critiques III, Editions du seuil, Paris, 1982.

ثالثاً - المعاجم والقواميس:

- 1- ابن منظور، لسان العرب، طبعة دار المعارف، (د ط)، مصر، (د ت).
- 2- أبو الحسن أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، دمشق، 1399هـ/ 1979م.
- 3 أحمد مختار عمر، معجم اللغة العربية المعاصر، عالم الكتب، ط1، القاهرة، 1429هـ/ 2008م.
- 4 - إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، معجم مصطلحات عصر العولمة، مصطلحات سياسية واقتصادية واجتماعية ونفسية وإعلامية، كتب عربية (د ط)، (د ت).
- 5 - إسماعيل عبد الفتاح عبد الكافي، الموسوعة الميسرة للمصطلحات السياسية (عربي-إنجليزي)، كتب عربية، (د ط)، (د ت).
- 6 - إميل بديع يعقوب وميشيل عاصي، المعجم المفصل في اللغة و الأدب، مج1، دار العلم للملايين، ط1، بيروت، 1987م.
- 7- بطرس البستاني، دائرة المعارف: قاموس عام لكل فن ومطلب، المجلد 11، دار المعرفة للطباعة والنشر، ط1، بيروت، 1998م.
- 8- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتب اللبناني، مكتبة المدرسة، (د ط)، بيروت (لبنان)، 1982م.

- 9- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة- الفلاسفة، المنطقة، المتكلمون، اللاهوتيون، المتصوّفون- دار الطليعة، ط1، بيروت، 2006م
- 10- روبرت بنويك وفيليب قرين، موسوعة المفكرين السياسيين في القرن العشرين، ترجمة: مصطفى محمود، المركز القومي للترجمة، ط1، القاهرة، 2010م
- 11- سعيد علّوش، معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، ط1، بيروت، 1405هـ / 1985م.
- 12- سمير الخليل، دليل مصطلحات الدراسات الثقافية والنقد الثقافي، إضاءة توثيقية للمفاهيم الثقافية المتداولة، مراجعة وتعليق: سمير الشيخ، دار الكتب العلمية، (د ط)، بيروت (لبنان)، (د ت)
- 13- سمير سعيد حجازي، معجم مصطلحات الأنثروبولوجيا، والفلسفة وعلوم اللسان والمذاهب النقدية والأدبية، دار الطلائع للنشر والتوزيع، (د ط)، (د ت).
- 14 - طوني بينيت، لورنس غروسبيرغ، ميغان موريس، مفاتيح اصطلاحية جديدة، معجم مصطلحات الثقافة والمجتمع، تر: سعيد الغانمي، المنظمة العربية للترجمة، ط1، بيروت، 2010م.
- 15- عبد الحميد دشو، معجم الأدباء العرب في الرواية والشعر والأدب، نسخة إلكترونية، الإصدار الأول، 2018م.
- 16- عبد المنعم الحفني، المعجم الشامل لمصطلحات الفلسفة، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة، 2003م.
- 17- الفيروز أبادي، القاموس المحيط، تح: خليل شيحا، دار المعرفة للطباعة والنشر، (د ط)، مصر، 2005م.

18- محمّد بن أبي بكر الرّازي، مختار الصّحاح، تح: يوسف الشّيش محمد، المكتبة العصريّة، ط5، بيروت (لبنان) ، 1420هـ/1999م

19- محمود عبد الرحمن عبد المنعم، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهيّة، ج2، دار الفضيّة، (د ط)، القاهرة، (د ت).

20 - David jary and Julia jary, Collins Dictionary Of Sociology, Collins , Glasgow ,2005.

21 - Le petit Larousse , librairie Larousse , canada ,1990

22 - Philippe Forest , Gérard Conio , Dictionnaire Fondamental Du Française Littéraire .Imprimé en France Sur Preese Offest Par Pierre Bordas Tompine ,2004.

رابعاً - كتب التّفسير:

1- أبو محمّد الحسن بن مسعود البغويّ، معالم التّنزيل في التّفسير والتّأويل، حقّقه وخرّج أحاديثه محمّد عبد الله النّمر و آخرون، دار طيبة، ط4، 1997م.

2- الحافظ أبو الفدا إسماعيل بن عمر بن كثير القرشيّ الدّمشقيّ، تفسير القرآن العظيم، دار ابن حزم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، ط1، بيروت (لبنان)1420هـ/2000م.

3- علي بن أحمد الواحدي، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحق: صفوان عدنان داودي، دار القلم، ط1، دمشق، 1415هـ/1995م.

خامسا - الدواوين الشعريّة:

- 1- أحمد بن الحسين الجعفي (المتنبي)، ديوان المتنبي، دار بيروت للطباعة والنشر، (د ط)، بيروت، 1403هـ/ 1983م.
- 2- أحمد شوقي، الأعمال الشعريّة الكاملة (الشوقيات)، ج1، دار العودة، (د ط)، بيروت، 1988م، ص65.
- 3- إسماعيل بن القاسم بن سويد بن كيسان (أبو العتاهية)، ديوان أبي العتاهية، دار بيروت للطباعة والنشر والتوزيع، (د ط)، بيروت، 1406هـ/ 1986م.
- 4- حافظ إبراهيم، ديوان حافظ إبراهيم، تحقق: أحمد أمين، أحمد الزّين، إبراهيم الأبياري، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ط3، مصر، 1987م.
- 5- الخطيب التبريزي، شرح ديوان الحماسة لابن تّمّام، دار الكتب العلميّة، ط1، بيروت (لبنان)، 1421هـ/ 2000م.
- 6- ديوان دريد بن الصّمة، تحقيق عمر عبد الرّسول، دار المعارف، (د ط)، مصر، 1980م.
- 7- ديوان عمرو بن كلثوم، جمع وتحقيق وشرح: إميل بديع يعقوب، دار الكتاب العربي، ط1، بيروت، 1411هـ/ 1991م.

سادسا - الرّسائل الجامعيّة:

- 1- خالد حبّاسي، الخطاب الإسلاميّ المعاصر، منطلقاته الابستمولوجيّة ومحدّداته المعرفيّة - دراسة تحليليّة نقديّة - أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدّكتوراه في العلوم الإسلاميّة (تخصّص عقيدة)، جامعة الجزائر1، 1431هـ - 1432هـ/ 2001 - 2002م.

2 - عبد الله بن محمد المالكي، منهج محمد أركون في نقد الدين والتراث الإسلامي، دراسة تحليلية نقدية، بحث مقدّم لنيل درجة الماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، 1431هـ.

سابعا - المجالات والدوريات:

- الأصالة: (1391هـ - 1402م/1971م - 1981م) مجلة ثقافية جزائرية تصدرها وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية.

1- أحمد توفيق المدني، كلمة افتتاحية للملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، س3، ع16، شعبان - رمضان 1393هـ/ سبتمبر - أكتوبر 1973م.

2- أحمد طالب الإبراهيمي، الثورة الثقافية تعريب والتعريب ثورة ثقافية، س4، ع17-18، سؤال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرّم 1394هـ/ نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م.

3- بديع الكسم، الثورة العربية، س1، ع1، محرّم 1391هـ/مارس 1971م.

4- تركي رايح عامرة، الإطار النظري للتعريب، س4، ع25، جمادى الأولى - جمادى الثانية 1395هـ / ماي - جوان 1975م.

5- زكي نجيب محمود، بين الأصالة والمعاصرة، س4، ع20، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1394هـ / ماي - جوان 1974م.

6- زيغريد هونكه، من الاستلاب إلى استرجاع الإنية، س2، ع9-10، جمادى الثانية - رمضان 1392هـ/ جويلية - أكتوبر 1972م.

7- عبد العزيز عبد الله، دور اللغة في الثورة الثقافية، س2، ع7، صفر - ربيع الأول 1392هـ / مارس - أبريل 1972م.

- 8- عبد الكريم المراق، خواطر حول موضوع الحرية، الأصالة، س8، ع67.
- 9- عبد الله بن بيه، الإنية والأصالة مع التفتح والعالمية، س4، ع20، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1394هـ / ماي 1974م.
- 10- عبد المجيد مزيان، التاريخ الاجتماعي ودوره في تاريخ الجزائر، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ / أوت 1971م.
- 11- عبد المجيد مزيان، تعدد المدارس الاجتماعية في العالم الإسلامي وعواقبه الثقافية، س9، ع85-86، شوال - ذو القعدة 1400هـ / سبتمبر - أكتوبر 1980م.
- 12- عبد المجيد مزيان، التعريب من الوجهتين الاجتماعية والسياسية، س4، ع17-18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرم 1394هـ / نوفمبر - ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م.
- 13- عبد المجيد مزيان، طريق الذهب وطريق الثقافة، س1، ع3، جمادى الثانية 1391هـ / أوت 1971م.
- 14- عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات، س1، ع6، ذو الحجة 1391هـ / جانفي 1972م.
- 15- عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات2، الاستلاب الحضاري، س2، ع7، صفر - ربيع الأول 1392هـ / مارس - أفريل 1972م.
- 16- عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات3، الاستلاب السياسي، س2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر - ديسمبر 1972م.
- 17- عبد المجيد مزيان، العقلانية الرشدية في علوم الشريعة س8، ع70-71، رجب - شعبان 1399هـ / جوان - جويلية 1979م.

- 18- عبد المجيد مزيان، الغزو الثقافي، س3، ع13، صفر- ربيع الأول 1393هـ/ مارس- أبريل 1973م.
- 19- عبد المجيد مزيان، فنّ ممارسة البحوث الاجتماعية وما يجب أن يلقاه الباحث الاجتماعي من تشجيعات، س3، ع13، صفر- ربيع الأول 1393هـ/ مارس- أبريل 1973م.
- 20- عبد المجيد مزيان، الكتاب والحضارة، س2، ع11، شوال - ذو القعدة 1392هـ / نوفمبر- ديسمبر 1972م.
- 21- عبد المجيد مزيان، المجتمعات العربية الإسلامية بين الجماعية والقبلية، س8، ع68- 69، جمادى الأولى - جمادى الثانية 1399هـ/أفريل - ماي 1979م.
- 22- عبد المجيد مزيان، مظاهر المقاومة في الثقافة الجزائرية، س2، ع8، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1392هـ/ ماي - جوان 1972م.
- 23- عبد المجيد مزيان، ندوة الأصالة، مناقشة حول كفاح ابن باديس، س1، ع2، ربيع الأول 1391هـ / ماي 1971م.
- 24- عبد المجيد مقراني، الثورة الثقافية كيف ولماذا؟ س4، ع22، رمضان - ذو القعدة - ذو الحجة 1394هـ/ ماي - جوان 1972م.
- 25- عثمان شبوب، من اللغة تبدأ ثورة التّجديد، س4، ع17-18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرّم 1394هـ/ نوفمبر- ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م.
- 26- فولف ديتشر فيشر، تطوّر مفهوم الثقافة في الوطن العربي، س5، ع38، شوال 1396هـ/أكتوبر 1976م.

- 27- محمّد الصّادق بسّيس، ما أعطاه الإسلام للمرأة كاف وكفيل بأن يجتنبنا التّجارب والنّكسات، س6، ع42-43، سفر- ربيع الأوّل 1397هـ / فيفري - مارس 1977م.
- 28- محمّد العربي ولد خليفة، نحو تعريف الفكر الذّاتي، س1، ع1، محرّم 1391هـ / مارس 1971م.
- 29- محمّد العربي ولد خليفة، ندوة الأساتذة حول ثورة 1971م، س1، ع2، ربيع الأوّل 1391هـ / ماي 1971م.
- 30- مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالتنا تعني لا إغلاق النّوافذ ولا إزالة السّقوف والرّفوف، س1، ع4، شعبان 1391هـ / أكتوبر 1971م.
- 31- مولود قاسم نايت بلقاسم، في حديث مع الشّعب، س5، ع29-30، محرّم- صفر 1396هـ / جانفي- فيفري 1976م.
- 32- مولود قاسم نايت بلقاسم، قيمة اللّغة في نظر بعض الأمم، محلّة الأصالة، س4، ع24، ربيع الأوّل - ربيع الثّاني 1395هـ / مارس- أفريل 1975م.
- 33- مولود قاسم نايت بلقاسم، اللّغة والشّخصيّة في حياة الأمم، س4، ع17-18، شوال - ذو القعدة - ذو الحجة 1393هـ، محرّم 1394هـ / نوفمبر- ديسمبر 1973م، جانفي - فيفري 1974م.
- 34- مولود قاسم نايت بلقاسم، هذه المجلّة، س1، ع1، محرّم 1391هـ / مارس 1971م.
- 35- الدّين واللّغة والتّربية عند فيخته، تر: مولود قاسم نايت بلقاسم، س8، ع65 - 66، صفر - ربيع الأوّل 1399هـ / جانفي - فيفري 1979م.

- الأصول والنوازل (مجلة علمية محكمة نصف شهرية تصدر في المملكة العربية السعودية):

36- محمد بن حسين الجيزاني، قاعد لا مشاحة في الاصطلاح، دراسة أصولية تطبيقية، ع2، 1430هـ.

- البيان (مجلة إسلامية شهرية جامعة تصدر عن المركز العربي للدراسات الإنسانية بالرياض):

37 - عبد الرحمان السلمي، إشكالية التبعية الفكرية والثقافية، تجمع الأصالة، 9-10 صفر 1434هـ / 22 - 23 ديسمبر 2012م.

- الثقافة (مجلة ثقافية تصدرها وزارة الثقافة بالجزائر)

38 - صالح خرفي، مدخل إلى الأدب الجزائري الحديث، س4، ع21، جويلية 1974م.

39 - عبد المجيد مزيان، أمانة التوحيد والإنسانية في الفكر الإسلامي المعاصر، ع89، سبتمبر - أكتوبر 1985م.

40 - عبد المجيد مزيان، الأنظمة الثقافية في الجزائر قبل الاستعمار، ع90، ديسمبر 1985م.

41 - عبد المجيد مزيان، التوازن بين الفكر الديني والفكر العلمي عند ابن خلدون، ع77، أكتوبر 1983م.

42 - عبد المجيد مزيان، من أجل تقاليد أصيلة لها خصوصيتها الفنية والأدبية والأخلاقية، س14، ع79، ربيع الثاني - جمادى الأولى 1404هـ / يناير - فيفري 1984م.

- 43 - عبد المجيد مزيان، عواقب التّعايش بين ثقافة الغالب وثقافة المغلوب، مجلّة الثقافة، ع71، وزارة الثقافة، الجزائر، أكتوبر 1982م.
- 44 - عبد المجيد مزيان، من أجل خلدونيّة جديدة ومبدعة، مجلّة الثقافة، ع77، أكتوبر 1983م.
- 45 - عبد المجيد مزيان، من قضايا الثقافة التّاريخيّة، مجلّة الثقافة، س14، ع81، ماي 1984م.
- 46 - عبد المجيد مزيان، من قضايا الثقافة التّاريخيّة، مجلّة الثقافة، س14، ع82، وزارة الثقافة، شوال - ذو القعدة 1404هـ/ يوليو - أغسطس 1984م.
- 47 - محمّد العربي ولد خليفة، التّحصيل المدرسي وعوائقه النّفسية والاجتماعيّة في المرحلة الابتدائيّة، مجلّة الثقافة، ع35، أكتوبر 1976م.
- 48 - محمّد العربي ولد خليفة، من أجل ثقافة قوميّة أصيلة، ع59، أكتوبر 1980م.
- مجلة جامعة بابل للعلوم الإنسانيّة (مجلّة علميّة محكمة تصدر عن جامعة بابل بالعراق).
- 49 - سحر الشّجيري وعبد الله التّميمي، سيرورة النّقد الثّقافي عند العرب، مج 22، ع1، 2014م.
- جذور: (مجلّة علميّة فصليّة تعنى بالدراسات اللّغوية والأدبيّة والبلاغيّة، تصدر عن النادي الأدبيّ الثّقافيّ بجدة السّعودية)
- 50 - خالد سليكي، التّراث والخطاب، ج8، مج4، مارس 2002م.
- دراسات عربيّة (مجلّة ثقافيّة تصدر عن مركز دراسات الوحدة العربيّة ببيروت):
- 51 - محمّد وقيدي، النّقد الاستيمولوجي ضرورته ومستوياته، ع1، 1983م.

- رؤى فكرية: (مجلة علمية محكمة نصف سنوية، تعنى بقضايا الأدب واللغة والنقد، تصدر عن مخبر الدراسات اللغوية والأدبية بجامعة سوق اهراس بالجزائر)

52 - عبد الوهاب شعلان، ألبير ميمي وحدود تفكير الميثولوجيا البيضاء، ع1، فيفري 2015م.

- السّاور للدراسات الإنسانية والاجتماعية: (مجلة أكاديمية دولية محكمة، تصدر عن كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة طاهري محمد ببشار " الجزائر ")

53 - سلاماني عبد القادر، سياسة مبدأ فرق تسد في تحطيم المجتمع الجزائري حاضن المقاومة الوطنية 1832-1847م، ع5، جوان 2017م.

- سلسلة المحاضرات العلمية (مجلة ثقافية فكرية تصدر دوريا عن مركز جيل البحث العلمي بطرابلس "لبنان")

54 - قلامين صباح، محاضرات في فلسفة الأخلاق، ماي 2015م.

- عالم الفكر: (مجلة دورية محكمة، تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت)

55 - الحبيب جناحي، العولمة الواقع والآفاق، عدد ديسمبر 1999م.

56 - رشيد الرّاضي، السفسطات في المنطقيّات المعاصرة، مج 36، ع4، أبريل- يونيو 2008م.

57 - يوسف عبد الفتّاح أحمد، استراتيجيّات القراءة في النّقد الثقافي (نحو وعي نقديّ بقراءة ثقافيّة للنص)، مج 36، ع1، 2007م.

- عالم المعرفة: (سلسلة كتب ثقافية شهرية تصدر عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بالكويت)

58- إمام عبد الفتّاح إمام، دراسة فلسفية لصور من الاستبداد السياسي، ع83، مارس 1994م.

59- عواطف عبد الرحمن، قضايا التبعية والإعلامية والثقافية في العالم الثالث، ع78، يونيو 1984م.

60- حاج عبد القادر يخلف، المؤرخ أحمد توفيق المدني ومذكراته " حياة كفاح"، مجلة عصور الجديدة، العدد 3، 4، عدد خاص، خريف 1432هـ - 2011م/ شتاء 1433هـ - 2012م.

61- زينب عبد التّوّاب رياض خميس، الطّوطنيّة بين السّحر والدّين في عصور ما قبل التاريخ بأفريقيا، مجلة العلوم الاجتماعيّة والإنسانيّة، جامعة محمّد بوضياف - المسيلة - ، المجلد 7، العدد 14، 2018م.

- اللّغة العربيّة: (مجلة نصف سنوية محكمة، تعنى بالقضايا الثقافيّة والعلميّة، للّغة العربيّة، تصدر عن المجلس الأعلى للّغة العربيّة بالجزائر)

62- عابد بوهادي، تحدّيات اللّغة العربيّة في المجتمع الجزائريّ، ع32، السّداسي الأوّل 2014م .

63 - محمّد العربي ولد خليفة، الحداثة مسارها المعرفيّ وأوهام فائضها الخارجيّ، ع32، السّداسي الأوّل 2014م.

- الكلمة: (مجلة أدبية فكرية شهرية إلكترونية مسجلة في لندن)

64 - عبد الله الفريجي، جدلية الثابت والمتحرك وحدود الممنوع والمسموح، في الحضارة والتفاعل الحضاري، س5، ع19، ربيع 1419هـ/1998م.

- مجلة المجلس الإسلامي الأعلى (مجلة فكرية تصدر عن المجلس الإسلامي الأعلى بالجزائر)

65 - جمال الدين بوقلي حسن، دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان، ع1، (كراسات المجلس)، ربيع الثاني 1423هـ / يونيو 2002م.

66- عبد المجيد مزيان، حيوية البلاغ الإسلامي، 1421هـ/2000م.

67 - عبد المجيد مزيان، من توجهات ابن عبّاد الرندي في التربية الروحية، (محاضرات الموسم الثقافي 99-2000م)، 1421هـ/2000م.

68 - مجموعة من الكتاب (بوعيّاد محمود، عبد الحفيظ أمقران، عثمان شبوب، هنري تسييه، ونيسي زهور)، عدد خاص بذكرى وفاة المرحوم الدكتور عبد المجيد مزيان، ع1، (كراسات المجلس)، ربيع الثاني 1423هـ / يونيو 2002م.

69 - محمد العربي ولد خليفة، المصطلح العلمي، وواقعنا المعرفي، 1421هـ/2000م.

- مجلة مجمع اللغة العربية: (تصدر عن مجمع اللغة العربية بدمشق)

70- ظافر يوسف، رأي المستشرق الألماني فولف ديتريش فيشر في تطور أساليب الكتابة العربية ومسائل لغوية شتى، مجلة مجمع اللغة العربية - دمشق - المجلد 77، ج3، 1422هـ/2002م.

- حولية كلية الشريعة و الدراسات الإسلامية (المملكة العربية السعودية):

71- عبد الفتاح عبد الله بركة، أخلاقيات العلم وأزمة الحضارة الحديثة، ع4، 1405هـ/1985م.

ثامنا - الملتقيات والندوات:

1- عبد الحق حميش، لماذا يخاف الغرب من الإسلام، أعمال الندوة الدولية ظاهرة الإسلاموفوبيا وسبل التعامل معها، ط1، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، (1436هـ/2015م).

2- سعيد شبار، ظاهرة الإسلاموفوبيا، صناعة مشتركة بين الغرب والمسلمين، أعمال الندوة الدولية ظاهرة الإسلاموفوبيا وسبل التعامل معها، ط1، منشورات المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة، إيسيسكو، (1436هـ/2015م).

تاسعا - التسجيلات والمواقع الإلكترونية:

1- سفيان البطل، المنهج الفلسفي عند ويليام جيمس، سلسلة كتب الفلسفة والعلوم الإنسانية (مكتبة إلكترونية)، ع 9، مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث، ديسمبر 2016م.

2- محمد أرزقي فرّاد، شارل روبري أجيرون، رحيل المؤرخ الذي تحدّى الإيديولوجية الفرنسية، جريدة الشروق اليومي، 21-10-2008م.

3- محمد سبيل، المهلب بن أبي صفرة ونجاعة الاتحاد، صحيفة البيان، الإمارات العربية المتحدة، 8 يونيو 2017م

4- محمد سعيد رسلان، المدارس الديمقراطية وبعض ما ينتقد على الديمقراطية، موقع محمد سعيد رسلان، تسجيل مصور، السبت 24 ربيع الثاني 1433هـ الموافق 2012/3/17م.

فهرس الموضوعات

مقدمة:	2
- مدخل: تحديد المصطلحات	10
1- الخطاب:	11
أ - المعنى اللغوي:	11
ب - المعنى الاصطلاحي:	12
2 - النقد:	15
3- الثقافة:	18
أ - عند العرب:	18
ب - عند الغرب:	23
4- النقد الثقافي:	28

الفصل الأول:

جهود محمد العربي ولد خليفة في إصلاح المنظومة الفكرية في الجزائر

أولا - الأسس النظرية ومتطلبات النهضة الفكرية:	39
1 - تبيين مكتسبات الثورة:	41
أ - بيان أول نوفمبر 1954م:	43
ب- الاستمرارية التاريخية:	51
ج - التّكوين النقديّ والبعد عن الفراغ الثقافي:	53
2- أثر التربية والتعليم في النهضة العلمية:	58
أ - المدرسة والحضارة:	59
ب- إصلاح منظومة التربية والتعليم:	61
3- الإبداع والتّجديد بدل الجمود والتّقليد:	65

أ - إنتاج المعرفة والمشاركة في رهانات العصر:	67
ب - البعد عن النمطية والبحث عن التواصل الثقافي:	69
ثانيا - القضية الثقافية والبعد الحضاري:	72
1 - خطاب الهوية:	72
أ - الدين ركن من أركان الهوية:	79
ب- اللغة كحامل للثقافة:	83
- مكانة اللغة العربية:	83
- اللغة العربية بين المحلية والعالمية:	87
- قضية التعريب:	92
ج- الأمازيغية لغة وثقافة:	98
2- التراكم الإبداعي ومسألة الالتزام:	105
3 - التراث والحداثة:	112
ثالثا - الخطاب الثقافي بين الظاهر والمضمرة:	127
1 - الحوار الفكري والتبادل الثقافي (نحن/ الآخر):	127
2 - العولمة والشمولية الثقافية:	134
3 - حدود الحرية:	141
4 - مشكلة الديمقراطية:	149

الفصل الثاني:

عبد المجيد مزيان ناقدًا ثقافيًا

أولا - الثقافة من منظور عبد المجيد مزيان:	163
1- الثورة الثقافية:	164
2 - الثقافة بين الشعبية الجماهيرية والعالمية الرسمية :	168

3 - الثقافة الشمولية والانتماء الحضاري:	175
4 - الثقافة بين الأصل والدخيل:	180
ثانيا - مركزية عالم الأفكار في الإصلاح الثقافي:	185
1 - التوازن المعرفي:	186
2- مسألة التقارب الديني والتسامح المذهبي:	193
3 - الاستلاب والاغتراب عند عبد المجيد مزبان:	204
أ - الاستلاب السياسي:	209
ب - الاستلاب الحضاري:	218
4- الغزو الثقافي وتأثيره في البنية الاجتماعية:	225
ثالثا - شروط النهضة وأهدافها:	232
1 - النقد الذاتي:	233
2 - المبدأ الخلفي بين المرجعية الدينية والفلسفية:	238
أ - الأخلاق بين الثبات والتغير:	241
ب - جدلية الأخلاق/ السياسية:	243
ج - الأخلاق والمجتمع:	246
د - الأخلاق من منظور إسلامي:	248
3- البعد الإنساني ومفهوم الشمولية:	251
4 - المنهج العلمي العقلاني كوسيلة للبلاغ:	259
5 - الوعي الجماعي:	266

الفصل الثالث

الموازنة بين فكر محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان

- أولا - أزمة الفكر وسبل تجديد الوعي: 277
- 1 - التاريخ بين الاستمرارية والنقد: 279
- 2 - في معنى التجديد ومنهج التغيير: 287
- 3 - الشخص (الوثن) والفكرة (الوثن): 293
- 4 - القابلية للاستعمار: 300
- 5 - منظومة القيم بين النسبي والمطلق: 310
- 6 - الفكرة الدينية وحدود الاجتهاد: 316
- ثانيا - المنهج الفكري بين العمق والسطحية: 324
- 1 - التصور الثقافي بين النظرة الإسلامية والتوجه الغربي: 325
- 2 - بناء الأنموذج الحضاري: 331
- 3 - في مفهوم النقد والتفكير النقدي: 337
- 4 - مبدأ الفاعلية والتطبيق: 341
- 5 - بين الذاتية والموضوعية: 346
- 6 - العربية بين المركز والهامش: 353
- ثالثا - نقد الخطاب الحداثي: 361
- 1 - الجانب الديني: 363
- 2 - الجانب السياسي: 370

375.....	3 - الجانب الاجتماعي:
380.....	4 - الجانب الثقافي:
387.....	خاتمة:
396	ملحق:
412.....	قائمة المصادر والمراجع:
455.....	فهرس الموضوعات:
	ملخص الأطروحة

ملخص الأطروحة

ملخص الأطروحة:

تُعنى هذه الدراسة بتتبع خطابات الباحثين الجزائريين محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان، وتناولها بالتحليل والمناقشة والنقد، بغية الكشف عن تعاطي كل منهما مع الأنساق الثقافية السائدة على الصعيد الأدبي والثقافي والسياسي والاجتماعي؛ فلقد جُمع لهما من التنوع الثقافي والنضج الفكري والتكوين المعرفي ما عزّ على أقرانهم، وهو ما سمح لهما بتسجيل حضور متميز في كل مشروع إصلاحي أو سياسي أو فكري في الجزائر، مشاركة أو تسييرا أو تدبيرا، وفي هذا صرح ولد خليفة قائلا: « وقد كانت لنا مع الأستاذ عبد المجيد مزيان بوجه خاص حوارات عديدة، حول النخبة/ والسلطة، والعقل، والدين، وإسلام الأمس واليوم، وتأثير الغرب الأوروبي، والفرنسي منه خاصة في ثقافتنا، وكيفية الخلاص من عقدنا تجاهه، أو الكيفية التي توظف بها الكولونيالية تركتها في الجزائر »¹.

ولعلّ من أهمّ الموضوعات المتطرّق إليها في هذا البحث مشكلة تطويع الخطاب الثقافي، وإخضاعه لما لحقه من مناهج نقدية ومقاربات فكرية غريبة، وضعت المثقف العربي في حالة من الارتباك والتردد، بين الاستفادة منها ومحاولة تمثّل خلفياتها واستثمار آلياتها، وبين التخوّف من الوقوع رهن الاحتواء الثقافي الذي يفضي إلى الاستلاب والتبعية. وهو ما حثّم على ولد خليفة ومزيان الرجوع إلى الأصول الفلسفية والتاريخية للحضارة الغربية، بغرض فهم المسألة الثقافية وأنساقها، ثمّ تحديد صوابها من خطئها، ووجاهتها من عديمها، ووضع الحدود بين المقبول والمردود في العلاقة بينها وبين الحضارة الإسلامية، بحثا عن نقل الأمة من التفكير إلى الفعل الحضاري، واكتشاف الطريق إلى الذات والآخر، وفق منهج كلّ منهما في الردّ والترجيح والموافقة.

فأهميّة الموضوع تكمن في الكشف عن الدلالات الضمنية، التي لا تظهر إلّا تحت أضواء التحليل والنقد، ممّا يستلزم الاعتماد على قاعدة صارمة في الاستنباط، يتمّ بموجبها التفريق بين اللفظ والمعنى، والظاهر والمضمّر، والنظرية والتطبيق، والأصيل والدّخيل، ذلك أنّ تحليل الخطاب الثقافي يقتضي إدراك التفاعل بين الجانب الاجتماعي وما يندرج تحته من

¹ محمد العربي ولد خليفة، المنطقة العربية الإسلامية مدخل إلى نقد الحاضر و مساءلة الآخر، ص58.

تاريخ وفلسفة وسياسة، والثقافي وما يحتويه من آداب وفنون وممارسة، وتجليات ذلك وانعكاسه على مستوى البنية الخطابية ومنهج التفكير، إذ المعول على الجوهر والمخبر لا على الظاهر الشائع المبتذل.

إنّ باعثي في اختيار موضوع "استراتيجية الخطاب النقدي الثقافي عند المفكرين الجزائريين المعاصرين - محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان أنموذجاً - " هو توفّره على كافة الشروط الضرورية التي تستجيب للمقاربة النقدية الثقافية، لأنّه يشمل كلّ ما يندرج تحت مسمى الفكر؛ كما رأيت أنّه من الواجب توفير حقّ المفكرين الجزائريين من الاهتمام، بذكر إسهاماتهم وتحليلها، ومناقشة آرائهم ونقدها، والنظر عن كثب في توجهاتهم الفكرية وفي طريقة طرحهم لها، فذلك كفيل بأن ييسّر لنا فهم استراتيجية العمل الإصلاحي الذي اضطلع به ولد خليفة ومزيان، وإدراك معالم النظرية الثقافية لهما، لاستثمار ذلك في مناقشة الموضوعات التي تهتمّ بالقيم، ومقولات الحداثة، والحوار بين الثقافات، ودراسة التيارات الفلسفية الغربية، والمذاهب الفكرية الحديثة، والفرق بين الحضارتين الإسلامية والغربية، وغيرها من المحاور التي تجسّد خلالها الخطاب الإصلاحي الذي ابتغيا به المدنية الصحيحة، المستندة على المحافظة الإبداعية - بتعبير عبد الله الغدّامي -.

لقد جاء البحث ليجيب عن جملة من التساؤلات التي صاحبت التحول المصطلحي والمفهومي على مستوى الخطاب الثقافي العربي المعاصر، الذي اقترن بمفاهيم نقدية موازية حاولت مواكبة ذلك التحول، في طليعتها النقد الثقافي الذي أعاد النظر في كثير من الأنظمة المتعارف عليها، وأسّس لخطاب مغاير وفي بعض الأحيان مناهض لما هو سائد، ما جعل البحث يتمحور في الإجابة عن الإشكال التالي:

كيف قرئ الخطاب الثقافي المعاصر وكيف تمّ تلقيه في الوطن العربي والإسلامي؟ ما الآليات التي يتوسّل بها للتعبير عن وعيه بالذات والآخر والعلاقة بينهما؟ هل هناك وعي نقدي جديد يعكس أسئلة البحث عن الهوية؟ وهل قدّم ولد خليفة ومزيان قراءة نقدية جادة للأنساق الثقافية السائدة أو المشيئة في الحاضر؟ كيف تعامل الباحثان مع التاريخ بوصفه ممارسة نقدية ونشاطاً اجتماعياً وسياسياً؟ وكيف كان موقفهما من القضايا الخلافية بين

الحداثيين والأصاليين؟ ثم هل استطاعا الخروج في ذلك عن الخطّ الفكريّ الذي بلورته الحضارة الغربيّة؟

حاولت معالجة هذه القضايا وغيرها بوضع خطة تشتمل على ثلاثة فصول وخاتمة، بعد مقدّمة: تضمنت شرحاً عاماً للقضية المطروحة، وإحاطة بالموضوع، مع عرض موجز للدراسات السابقة التي تناولت جوانب منه، ثم طرح الإشكال، واختيار المنهج المناسب لمعالجته، والخطة الملائمة لذلك، لتختتم بذكر الصّعوبات التي واجهتنا أثناء إنجاز البحث، وإسداء الشكر لمستحقّيه.

ومدخل: طرحت فيه قضية الخلاف بين النّقّاد والمفكرين حول مفاهيم " النّقد الثّقافي " و"نقد الثّقافة" و"الدراسات الثّقافيّة"، كما تضمّن شرحاً لغويّاً واصطلاحيّاً لمختلف المصطلحات التي مثّلت محور الدّراسة، كمفهوم الخطاب، ومعنى النّقد، وتعريف الثّقافة، وحدود النّقد الثّقافيّ.

أمّا الفصل الأوّل الموسوم: " جهود محمّد العربي ولد خليفة في إصلاح المنظومة الفكرية في الجزائر " تناولت خلاله المنطلقات الفكرية، والأبعاد النظرية التي انطلق منها نحو الإصلاح الثّقافيّ، والتي حملت معانٍ مختلفة لجملة من المبادئ النظرية، كمفهوم التاريخ في كنف تثمين مكتسبات ثورة نوفمبر المجيدة، والوظائف الحضارية والفكرية لمنظومة التربية والتعليم، إضافة إلى رأيه في مفهوم التجديد الذي يرى أنّه عود على بدء مع التطوير والتوسّع والتّحفيز والتعمّق، وليس انطلاقاً من العدم؛ حيث استند في ذلك على أسس ثابتة ركّز فيها على خطاب الهوية بأبعادها الثلاثة (الإسلام، العربية، الأمازيغية)، وعلى ضرورة تحصيل نسبة محترمة من التّراكم العلميّ والإبداعيّ، فضلاً عن محاولة استنطاق الذات والبحث عن تداخلاتها وتفاعلاتها مع الآخر من خلال إثارة مشكلة التّراث والحداثة؛ كما تعرّض لأهمّ الخطابات الثّقافيّة الراهنة كمفهوم الحرية، ومشكلة الديمقراطية، والعولمة، والمثاقفة، وناقشها وفق مقارنة نقدية ثقافية تتجاوز مستوى التّحليل اللّساني للخطاب إلى مستوى التّأويل.

واشتمل الفصل الثاني المعنون ب: "عبد المجيد مزيان ناقدًا ثقافيًا" اشتمل على وجهة نظر الباحث عن الثقافة التي يصلها بمفهوم الثورة، ويربطها بالانتماء الحضاري، والالتزام بثقافة المجتمع الأصلية، وبمشكلة (الشعبي/ الرسمي) التي ألفت بضلالها على الدرس النقدي الحديث، كما تضمن مركزية عالم الأفكار في إصلاح المنظومة الثقافية، وفيه حديث عن التوازن المعرفي، وشروط الحوار المتكافئ مع الآخر، وتعريج على قضية الاستلاب والاغتراب التي تعدّ من المباحث المهمة في مشروع مزيان، وعلى تأثير الغزو الثقافي على البنية الاجتماعية، فضلًا عن تسليط الضوء على الشروط التي وضعها لتحقيق الأهداف المتوقّعة بلوغها، أهمّها: النقد الذاتي، والأخذ بالعلم، وضرورة الالتزام بالمبدأ الخلق، وبلوغ الوعي الجماعي، والالتزام بالبعد الإنساني وفق النمط الإسلامي، والمزج بين المنهج العلمي والعقلاني في البحث والتبليغ.

كما تعرّضت خلال الفصل الثالث الذي كان بعنوان: "الموازنة بين فكر ولد خليفة ومزيان" إلى الخطابات الثقافية الواردة في مدونة الباحثين بالتحليل والمناقشة والنقد، من خلال الكشف عن تعاطي كلّ منهما معها على سبيل المقارنة، مع إيراد الآراء المختلفة فيها وموقفنا منها؛ وقد جاءت في ثلاثة محاور أساسية: أولها أزمة الفكر وسبل تجديد الوعي، وفيه تم التركيز على إعادة النظر في فهم جملة من المقولات، التي تنتهي بالمتلقّي إلى أحد أمرين: إمّا تعزيز في نمط التفكير، أو تغيير تتغيّر معه النظرة إلى بعض القناعات، ثانيها: المنهج الفكري بين العمق والسطحية، وفيه دعوة إلى تجاوز النظرة الساذجة للعالم، وتحفيز على الوصول بالفكرة إلى مستوى الفاعلية والتطبيق، حتّى يتسنى للأمة بلورة أنموذجها الخاص على مستوى النظم الاجتماعية، والنشاط السياسي، والمعاملات الاقتصادية، والمقاربات الثقافية، والمنظومة التعليمية، أمّا ثالثها: فيتعلّق بنقد الفكر الحداثي وما بعد الحداثي، وتعرية خطاباته التي يخالف ظاهرها باطنها.

و أنهيت البحث بخاتمة: كانت بمثابة خلاصة تضمنت ما استطعت الوصول إليه من نتائج على ضوء المنهج المتّبع، وإجابات لمختلف التساؤلات المطروحة آنفاً، والتي كان من أهمّها:

- إنّ التاريخ دعامة أساسية لحاضر كلّ أمة ومستقبلها، ومكوّن ضروريّ من مكوّنات الثقافة وتجليّاتها، ويظهر ذلك في عناية كلّ الثقافات به، فحتّى الغرب الذي يدّعي العدول عن التاريخيّة إلى الوصفية لا يزال يفتخر إلى اليوم بحضارة الإغريق والرومان، ويأخذ عن فلاسفة اليونان، وبينني وفق نظريّاتهم وإن أنكر ذلك؛ فالتاريخ يكتسب أهميّته من وجهين:

الأوّل: كونه عقل الأمة الباطن الذي يحتوي أسسها الثابتة، ومعالمها الواضحة، ومحطّاتها الفارقة، التي طبعت تفكيرها وأسلوب حياتها وبنيتها، وهو الضامن للحدّ الأدنى من الهوية.

الثاني: كون البحث في المجال النقدي الثقافي يقتضي العودة إلى جذور المصطلحات وأصول النظريات، إضافة إلى الملابس المصاحبة لها وظروف نشأتها وأسبابها، وهو ما لا يوفّره إلّا علم التاريخ.

- ليس من الصّواب عزل الفكر عن كلّ جديد بدعوى التمسك بالأصالة والتراث، لا سيما إذا خضع للتّمحيص والغربة والنقد، "فما كلّ جديد يؤخذ ولا كلّ قديم ينبذ"، والتخلف يشمل الانعزال كما يشمل الانفتاح المفرط أيضا، كما أنّ المعنى الأصحّ للتّجديد هو تنقية الأصول مما علق بها من تشويهات وتحريفات، وما صاحبها من مرذول التّقاليد والعادات ثمّ البناء عليها، لأنّ الجدة لا ترتبط بالزّمن خلافا للحادثة التي تدّعي إبداع جديد لم يكن موجودا من قبل، معتمدة في ذلك على التّفوض والتّفكيك، فالتّجديد إصلاح للمنظومة الفكرية من الدّاخل، والحادثة هدم وبناء على أسس جديدة مستوردة.

- الإحجام عن أي مجهود فكري لبحث الأزمة الحضارية يعتبر تسليما بالأمر الواقع يستدعي اللّجوء إلى حلول من خارج المنظومة الفكرية، لأنّ غياب الرؤية الثقافية ذات الأبعاد الحضارية الواضحة من شأنه ضرب المجتمع في قيمه وثوابته، فلا قيام لحضارة بمعزل عن الأصول الكبرى للهوية، المتمثلة في العقيدة واللّغة والأعراف، وتضارب الآراء حولها يؤدّي إلى انقسام داخليّ يترتّب عنه تصدّع الوحدة و تفرّق الكلمة.

- لا سبيل للوقوف في وجه الاحتواء الثقافيّ إلا ببناء أنموذج خاصّ يكون بمثابة حركة تصحيحية لوضع قائم غير مرغوب، فالانبعاث الحضاريّ لا يتأتّى في ظلّ السلبية والعدميّة والرّضا بالتّدجين، وإنّما في فضاء يكون فيه الإنسان فاعلا لا متفاعلا مع الأحداث، كما أنّ النّهضة لا تحصل باستيراد وتكديس منتجات الحضارة الغربيّة، بل من خلال الحفاظ على السمّات المميّزة للمجتمع، وعبر التنوّع في التّراث، والثّراء على الصّعيد العلميّ والفنيّ، فالعبرة بإنتاج المعرفة لا باستهلاكها، وفي الإفادة من جوهر الحضارة لا من شكلها، وحقيقة التّجديد هي انعكاس التّراث على الواقع بالمطابقة وليس التّماهي مع الحضارة الوافدة.

- ليس من الإنصاف ربط تخلف الأمّة الإسلاميّة والعربيّة اقتصاديا وسياسيا وتنظيميا بالدين الإسلاميّ فقها وعقيدة لسببين:

الأوّل: أنّه لا يقف حاجزا أمام النّهضة العلميّة، بل يأمر بها ويدلّ عليها، وهو لا يرفض الحضارة الغربيّة من حيث هي المبدأ، ولكنّه يرفض ما تعارض منها مع الشّرع والعرف، كما يرفض التّبعية لها والدّوبان فيها.

الثّاني: أنّه لم يثبت علميا ولا تاريخيا أنّ الدين كان سببا في تخلف الأمم، بدليل وجود بلدان متقدّمة ترفض الفصل بين الدّين والعلم، رغم أنّها تدين بعقائد باطلة تقترب من الخرافة ينكرها الغرب نفسه، فمن اجتماع التطوّر بالخرافة أنّ نرى بلدا كاليابان يحقّق تقدّما باهرا على المستوى الصّناعي، يتجاوز به حتّى الغرب النّصراني أو اللّاديني، مع احتفاظه بتقاليده الماجوسية وعبادة الإمبراطور، وقل مثل ذلك عن تايلندا وكوريا وتايوان، وهي دول ماجوسية لا تملك رصيда كبيرا من الحضارة.

- لا سبيل للحوار بين النّقاّات والتّقارب بين التوجّهات إلا في إطار من التّكافؤ تغيب معه النّظرة الاستعلائية وإلغاء الآخر وشيطنته، لأنّ أصل في الحوار هو بحث كلّ طرف عن شيء من الحقّ ينقصه موجودا عند الطّرف الآخر، وليس رفض ما عنده من حيث المبدأ، ولا يتأتّى ذلك إلا بالاحتكام إلى ضوابط غير بشرية، لأنّ من العبث الحوار على غير

مرجعية متفق عليها، إلا أنّ هذا لا يمكن أن يلغي فكرة الصراع التي تفرض نفسها كلّما جرى الحديث عن الحضارتين الإسلاميّة والغربيّة، سواء كان ذلك في إطار التعاون أو التناحر، نتيجة طغيان النزعة التفوقية والنظرة التفاضلية للغرب على ما سواه من الحضارات، فالغرب قد يتخلى عن دينه ولكنّه لا يتخلى عن عنصريته وتعصبه وادّعاءه أنّ العلم غربيّ وأنّ الحضارة غربيّة، وأنّ العالم هو الغرب، فالصراع بينهما هو صراع وجود لا صراع تعايش وتسايق.

- علمنا أنّ أزمة المجتمعات العربيّة والإسلاميّة هي أزمة فكريّة مصدرها غياب الوعي، والعجز عن إنجاز أنموذج حضاريّ خاص مواز أو منافس للأنموذج الغربيّ في كنف ما يسمّى بالذات الحضاريّة، ذلك أنّ من دعائم التحضّر الوعي بالذات والآخر، كما أن تجاوز القصور الفكري مرهون بالوصول إلى توازن معرفي يجمع بين المرجعيّة العقديّة والبعد العلمي والمنهج العقلاني، فالانتماء الحضاريّ يتجلّى في جوانب ثلاثة: الجانب العقديّ والحساسيّة التاريخيّة والاتّصال بين النخبة والجمهور.

- قياس الحضارة الإسلاميّة على النّصرانيّة المحرّفة في مسألة سيطرة الدّين ورجالاته على الحياة العامّة كذريعة لتبرير فصل الدّين عن الحياة هو قياس باطل، إذ لا وجود لمصطلح رجال الدّين في الإسلام، ولا للنّظام الثّيوقراطيّ الذي ساد أوربا في عصورها المظلمة، التي عطّلت فيها الكنيسة العلم والفكر والإبداع، والأمر في الإسلام على النقيض من ذلك، فهو عقيدة روحية ينبثق عنها نظام حياة بكلّ تجلّياتها، عكس النّصرانيّة التي تعتبر عقيدة روحية لا تحكم أصلا.

- لا تعارض بين الالتزام بقضايا الأُمّة والسّعي إلى إصلاح المجتمع وبين الموضوعيّة في البحث العلميّ، لأنّ الخطاب الثقافيّ المحايد الذي لا يرمي إلى التّغيير هو مجرد كيان فارغ المحتوى، وهو ما دفع بعبد المجيد مزيان إلى اقتراح مشروع علم الاجتماع الإسلاميّ أسوة بعبد الرّحمن ابن خلدون، بحثا عن الفاعليّة الاجتماعيّة والثقافيّة، إذ من العيوب التي ميّزت الفكر العربي على مرّ العصور تعامله بليوننة تصل أحيانا حدّ السّداجة مع الأحداث والأفكار الوافدة، نتيجة التزامه المبالغ فيه بالموضوعيّة، التي وإن رسمت له طريقة التّعامل مع

الآخر دون تحييز أو جفاء إلا أنّها ساهمت في صدّه عن إدراك عيوب الفكر الغربيّ، وإحجابه عن البحث في سلبيّات الحادثة، في حين أنّ الالتزام بقضايا توطّر الفكر الموضوعي لا يعدّ حكراً على الأمة الإسلاميّة دون غيرها، فكلّ أمة إطارها النظريّ الخاصّ والمميّز الذي تنظر به إلى العالم.

الملخص:

هذا بحث في " استراتيجية الخطاب النقدي الثقافي عند المفكرين الجزائريين المعاصرين - محمد العربي ولد خليفة وعبد المجيد مزيان أنموذجاً - " يتضمن موقف الباحثين من مختلف القضايا الفكرية والثقافية الملازمة للواقع العربي والإسلامي، في مقدمتها مشكلة تطويع الخطاب الثقافي، وإخضاعه لما لحقه من مناهج نقدية ومقاربات فكرية غربية، وضعت المثقف العربي في حالة من الارتباك والتردد، بين محاولة الاستفادة منها وتمثل خلفياتها واستثمار آلياتها، وبين التخوف من الوقوع رهن الاحتواء الثقافي الذي يفضي إلى الاستلاب والتبعية. وهو ما حثم عليهما الرجوع إلى الأصول الفلسفية والتاريخية للحضارة الغربية، بغرض فهم المسألة الثقافية وأنساقها، ثم تحديد صوابها من خطئها، ووجاهتها من عدمها، ووضع الحدود بين المقبول والمرفوض في العلاقة بينها وبين الحضارة الإسلامية، بحثاً عن نقل الأمة من التفكير إلى الفعل الحضاري، واكتشاف الطريق إلى الذات والآخر، وفق منهج كل من الباحثين في الرد والترجيح والموافقة.

الكلمات المفتاحية: الخطاب النقدي، النقد الثقافي، النسق المضمّر، الحداثة، الاستلاب، الأصالة والمعاصرة، خطاب الهوية، الهيمنة الفكرية، منظومة القيم ...

Résumé:

Il s'agit d'une étude sur «La stratégie du discours critique culturel parmi les penseurs algériens contemporains – Mohammad al-Arabi Ould Khalifa et Abdel-Majid Meziane à titre d'exemple» - inclut la position des deux chercheurs sur les diverses questions intellectuelles et culturelles inhérentes à la réalité arabe et islamique, au premier rang desquelles est le problème de l'assujettissement du discours culturel et de le soumettre aux approches critiques et intellectuelles occidentales qui ont suivi. Une idéologie qui a placé l'intellectuel arabe dans un état de confusion et d'hésitation, entre en profiter et essayer de représenter ses origines et en exploiter les mécanismes méthodologiques, et entre la peur de tomber dans l'inclusion culturelle qui conduit à l'aliénation, et la dépendance. Cela les a obligés à revenir aux origines philosophiques et historiques de la civilisation occidentale, afin de comprendre la question culturelle et ses schémas, puis de déterminer sa justesse à partir de son erreur, de sa pertinence ou non, et de fixer les limites entre ce qui est acceptable et inacceptable dans la relation entre elle et la civilisation islamique, à la recherche de faire passer la nation de la pensée à l'action culturelle. Et découvrez le chemin vers soi et vers l'autre, selon l'approche de chacun des deux chercheurs en réponse, pondération et approbation .

Mots clés: discours critique, critique culturelle, schéma implicite, modernité, aliénation, originalité et contemporain, discours identitaire, hégémonie intellectuelle, système de valeurs ...
