

# الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## كلمة التحرير

- أهمية البناء الفكري في الرؤية التجديدية

هيئة التحرير

## بحوث ودراسات

- مالك بن نبي ودراسة القرآن: أبعاد فلسفية ومعالم منهجية
- استثمار النص الشرعي في فكر النهوض الحضاري عند مالك بن نبي
- التأصيل الإسلامي لمصطلحات العلوم الاجتماعية عند مالك بن نبي: مصطلح "شبكة العلاقات"
- سؤال العلاقة مع الحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي

محمد الطاهر الميساوي

عبد اللطيف بوعلدلاوي

نور الدين ميهوبي

عبد الملك بومنجل

## قراءات ومراجعات

- مقالات في إسلامية المعرفة. تأليف: فتحي حسن ملكاوي
- التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية.
- تأليف: هشام الطالب، عبد الحميد أبو سليمان، عمر الطالب

الحاج دواق

ماجد فوزي أبو غزالة

## رئيس التحرير

عماد الدين خليل

## مديرا التحرير

رائد جميل عكاشة      بدّي المرابطي

## هيئة التحرير

بسام الساعي      حجاج أبو جبر  
حمود عليّ مات      زينب العلواني  
سميرة الخوالدة      صباح البرزنجي

## الهيئة الاستشارية

مصر	عبد الحميد مدكور	المغرب	الشاهد بوشيخي
تركيا	علي باردك أوغلو	تونس	عبد المجيد النجار
الأردن	فتحي حسن ملكاوي	الجزائر	عمار الطالبي
سوريا	محمد أنس الزرقا	الهند	محسن عثمانى
البحرين	نزار العاني	السودان	محمد الحسن بريمة

ترسل كافة المراسلات إلى عنوان المعهد البريدي:

CITJ, PO BOX 669, Herndon, VA 20172 - 0669, USA

هاتف: 703 - 230 - 2847 • فاكس: 703 - 230 - 2847

www.citj.org • citj@iiit.org

# الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية نصف سنوية محكمة

خريف 1443هـ/2022م

العدد 104

السنة الثامنة والعشرون



© المعهد العالمي للفكر الإسلامي

## الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة دورية علمية محكمة تصدر مرتين في السنة. تعنى المجلة بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقارنة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف. نُشرت المجلة بعنوان "إسلامية المعرفة: مجلة الفكر الإسلامي المعاصر" من عام 1995 إلى عام 2019 تحت الرقم الدولي المعياري: (1729-4193 و 2664-5955).

### التكشيف والفهرسة

تدخل المجلة ضمن فهارس وقواعد البيانات الآتية:  
إيسكو "EBSCO"، بروكويست "ProQuest"، "أتلا" "American Theology Library Association (ATLA)"، معامل التأثير والاستشهاد العربي "أرسيف" Arcif، دليل الدوريات المتاحة مجاناً DOAJ، غوغل سكولار Google Scholar، كروسريف CrossRef، دليل المصادر العلمية المتاحة مجاناً ROAD، الدليل العالمي للدوريات Ulrichsweb: Global Serials Directo-ry، "ميان" MIAR, Information Matrix for the Analysis of Journals، مكتبة جامعة هارفارد الأمريكية.

### الاشتراك السنوي للنسخة الورقية (عددان شامل البريد)

الأفراد: 40 دولاراً أمريكياً / المؤسسات: 80 دولاراً أمريكياً

للتسديد:

١- تحويل المبلغ عبر المصرف أو بواسطة بطاقة ائتمان وذلك بالتواصل على العنوان البريدي: citj@citj.org

٢- عن طريق شيك مصرفي مسحوب على بنك أمريكي لأمر IIT ويرسل إلى:

IIT/CITJ , PO Box 669, Herndon, VA 20172-0669 USA

المجلة متاحة مجاناً على موقعها الرسمي: [www.citj.org](http://www.citj.org)

المعرف الرقمي: <https://doi.org/10.35632/citj.v28i104>

الرقم الدولي المعياري: النسخة الورقية 2707-515X، النسخة الإلكترونية 2707-5168

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

## محتويات العدد

### كلمة التحرير

- 5 هيئة التحرير أهمية البناء الفكري في الرؤية التجديدية

### بحوث ودراسات

- 13 محمد الطاهر الميساوي مالك بن نبي ودراسة القرآن: أبعاد فلسفية ومعالم منهجية

- 61 عبد اللطيف بوعدلاوي استثمار النص الشرعي في فكر النهوض الحضاري عند مالك بن نبي

- 115 نور الدين ميهوبي التأصيل الإسلامي لمصطلحات العلوم الاجتماعية عند مالك بن نبي: مصطلح "شبكة العلاقات"

- 141 عبد الملك بومنجل سؤال العلاقة مع الحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي

### قراءات ومراجعات

- 185 الحاج دواق مقالات في إسلامية المعرفة. تأليف: فتحي حسن ملكاوي

- 215 ماجد فوزي أبو غزالة التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية. تأليف: هشام الطالب، عبد الحميد أبو سليمان، عمر الطالب

- 231 إيصال صالح الخوامدة عروض مختصرة



### أهمية البناء الفكري في الرؤية التجديدية

#### هيئة التحرير\*

مرّت على الأمة تيارات ومدارس ورؤى تجديدية متنوعة، وانطلقت هذه الرؤى من مرجعيات مختلفة، وابتغت مقاصد تتسق وخطابها المجتمعي. ولعل من يتفحص مشاريع الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي، سيجد أن ثمة مشارب ومناهج ومقاصد متعددة لهذه الأطر الإصلاحية التجديدية؛ فثمة كيانات اجتهدت في العمل السياسي، وأخرى في الإطار التربوي، وثالثة في بناء الوجدان والتزكية، ورابعة في الإصلاح التعليمي، وخامسة في الإصلاح الفكري إلخ، وتستمر حلقات الإصلاح متسقة مع المقاصد والآليات والفئة المستهدفة من العملية الإصلاحية والتجديدية.

وفي سياق واقع أمتنا المعاصر، نرى أن من الضروري تعميق الوعي بأهمية البناء الفكري في الرؤية التجديدية لحركات الإصلاح والتجديد، منطلقين من فكرة أن أية حركة تجديدية، تحتاج إلى قدر معين من الأسس الفكرية التي تنتظم رؤيتها، وتحدّد آلياتها في العمل، ومنطلقين كذلك من أن الأزمة الأساس التي تعانها الأمة هي الأزمة الفكرية، وهي أزمة تصوّر ورؤية كُليّة للوجود. وبهذا المعنى، فإنّ مسارات الإصلاح والتجديد تنطلق من الأساس الفكري والتصوّري للمسلم؛ لما لعالم الأفكار من تأثير عميق في بناء الفرد والمجتمع والأمة.

في كتابه القيم "البناء الفكري: مفهومه ومستوياته وخصائمه" يرى الدكتور فتحي ملكاوي أنّ البناء الفكري بناءٌ للإنسان يتّصف بالحركة والتطور والتغيّر والنمو من داخل الإنسان؛ إذ تشكل شخصية الفرد الإنساني من بنائه الفكري، وبنائه النفسي. وفي الوقت الذي يختص البناء الفكري

\* هيئة التحرير (2022). كلمة التحرير، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28 العدد 104، 5-11.

بالتفاعلات العقلية والمعتقدات، وما تتضمنه من حقائق ومفاهيم ومبادئ ونظريات، فإنَّ البناء النفسي يختص بالجانب الانفعالي والوجداني من الإنسان؛ إذ تتحكم الإرادة والدوافع والمشاعر في السلوك العملي للإنسان. وبهذا، فإنَّ مفهوم البناء يصاحبه التخطيط والتصميم والتنظيم، ويقابله التكديس والتجميع العشوائي. ومفهوم الفكر يصاحبه العلمُ في تَمَكُّن، والثقافةُ في إحاطة، والوعي في رشد، ويقابله تقليد بلا علم، وتبعية بلا هدى، وتعصب أعمى دون نظر، فالذي لا يملك فكراً يقوم بما يقوم به من أعمال انقياداً لهوى متَّبِع، سواءً كان هوى نفسه أو هوى غيره وليست المقارنة هنا بين العلم والفكر، لنعطي الأفضلية لأحدهما على الآخر، مثلما أننا لا نقارن بين الفكر والثقافة أو بين الفكر والدعوة أو بين الفكر والفلسفة، إلخ، لنعطي الأفضلية للفكر على الثقافة أو الدعوة أو الفلسفة أو أيٍّ من العناوين الأخرى. ويمكننا أن نقول: إنَّ العلم فكر، وإنَّ الثقافة فكر، وإنَّ الفلسفة فكر، فكل ذلك فكر إنساني، وكله نتيجة للتفكير الذي يقوم به الإنسان، ولكنه فكر بمستويات مختلفة وبمواصفات مختلفة.

والفكر المقصود، في سياق ما نتحدث عنه، هو نوع من الإدراك والفهم الذي ينطلق من قدرة الإنسان على استيعاب العلم وتجاوزه؛ أي الخروج من تفاصيله الجزئية إلى رؤيته الكلية، التي تتيح للإنسان معرفة حدود العلم وإمكانات توظيفه، والأغراض التي يوظف من أجلها، وكيفية توظيفه ومسؤولية من يوظفه، إلخ. ولـ (بن نبي)\* فكرة لطيفة في التمييز بين البناء والتكديس، وذلك في حديثه عن البناء الحضاري؛ إذ يتحدث عن العالم الإسلامي الذي بقي دهرًا طويلاً خارج التاريخ، فانتبه في نهايات القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين على صيحات إصلاحية تدعو إلى النهوض الحضاري، لكنَّ جهوده في السعي إلى ذلك اكتفت باستيراده منتجات الحضارة من الآخرين، والحضارة في حقيقتها منتجات مادية لها روحها وفكرها وأدواتها وأنظمتها، التي لا تباع ولا تعار؛ لأنَّها تمثل الخصائص الذاتية للحضارة وللمجتمع الذي يبني تلك الحضارة.

\* استخدمنا كلمة (بن) بدلاً من (ابن) قياساً على ما استخدمه كثير من الباحثين في المغرب العربي فيقولون (بن نبي).

والمجتمع الذي يستورد المنتجات مع فكرها وروحها يكون قد فقد هويته الحضارية وأصبح امتداداً للمجتمع الذي استورد منه منتجاته، أما المجتمع الذي يستورد منتجات الحضارة دون روحها وفكرها، فإنه يقوم بتكديس هياكل لا روح لها، وتجميع أكوام من الأشياء لا فكر فيها. وبناءً على ما سبق، فإنّ البناء عملية تتم بمنهج وطريقة، وتعني الانتقال من حالة قائمة إلى حالة منشودة؛ فثمة هدف، وخطة للوصول إلى الهدف، يتم تنفيذها بخطوات محددة.

تحتاج أية حركة إصلاحية أو مشروع تجديدي إلى هوية توضح بناها الفكرية ومنطلقاتها ومقولاتها الكبرى وآلياتها ومقاصدها ومجتمعها. وهذه الهوية تضمن للمشروع الإصلاحي الانسجام والاتساق بين أفرادها. ومن ثمّ، تماسك مجتمعه وصلابة خطابه. وتتكي هذه الهوية الفكرية على مجموعة من الأسس، أهمها: المرجعية والرؤية الكلية للفرد والمجتمع المسلم. ففي الفكر الإسلامي مبادئ كُلية تنظم تفكيره وتصوغ رؤيته المعرفية والوجودية، وتحدد علاقاته مع الذات والآخر، لتتسق هذه الرؤية مع المقاصد العليا للدين. وتتجلى هذه الهوية الفكرية للمسلم في مناحي حياته المختلفة، وفي مجالاته العلمية والعملية؛ فثمة بنية فكرية ومبادئ كُلية في عمله السياسي تُحدد منطلقاته ورؤاه فنطلق عليه الفكر السياسي أو الفقه السياسي، وهكذا في الفكر التربوي، والفكر اللغوي، والفكر الاجتماعي، والفكر التاريخي، والفكر الجغرافي إلخ. وهذه ميزة للعمل الفكري؛ إذ يستثمر المفكر تخصصه الفني (علوم دقيقة أو اجتماعية أو شريعة إلخ) في التعبير عن أفكاره ورؤاه الكُلية، لينتقل في تفكيره وتعبيراته من الجزئي إلى الكلي. وهذا ما تتلمسه في عدد من المجددين والمفكرين الذين حاولوا التجديد في الفكر الإسلامي؛ إذ لم يكن تخصصهم الفني (هندسة، وطب، وفلسفة، وعلم اجتماع...) عائقاً أمام إسهاماتهم المميزة في تجديد الفكر الإسلامي، بل وجدناهم قد استثمروا معارفهم وعلومهم التخصصية في تطوير هذا الفكر، وربط العلم بالفكر، منطلقين من المبادئ الكُلية للإسلام. ولو استعرضنا خارطة الحضارة الإسلامية سنجد عدداً كبيراً من المفكرين والعلماء الذين أسهموا في إغناء الفكر الإسلامي وإثرائه، موائمين بين العلم (التخصص) والفكر، وفي شتى المجالات المعرفية؛ إذ نجد الطبيب، والفنان، والفيلسوف واللغوي، والفقهاء، والكيميائي،

ينطلقون من رؤية كلية واحدة، ويتعاملون مع العلم بناء على هذه الرؤية الكلية، فينتقلون من دائرة الحديث عن فنيات العلم إلى فلسفة العلم.

ونجربنا سفر التاريخ بأن الإبداع الفردي صورة ظاهرة في المجتمعات، لذلك ارتبطت مظاهر النبوغ والاكتشافات والاختراعات والفتوحات... بالأفراد، وتمحورت الأدبيات حول الشخصيات والأعلام التي لها تأثير في مسيرة الحضارة، وركزت الدراسات النفسية والاجتماعية التربوية على الأفراد بصورة خاصة، قبل أن يتبلور علم الاجتماع ودراساته حول المجتمع بصفته مجموع الأفراد. وقرأنا تحليلات كثيرة حول مكامن القوة الفكرية لأولئك النوابغ ورؤاهم للعالم، وخلفياتهم الثقافية، والدينية، والاجتماعية، والإيديولوجية، وتأثير البيئة في تكوينهم الفكري والنفسى والعلمي.

ولكنَّ التاريخ قد علّمنا كذلك بأنَّ عالم الأفكار عالمٌ ممتدٌ أفقياً وعمودياً، وبأنَّ الأفكار التي أنتجها مفكرون ومجددون ومصلحون ومبدعون فرادى لا تؤتي أكلها إلا بتضامن مجتمعي مع هذه الأفكار. وهذا يتطلب بالضرورة قدراً من الانسجام الفكري بين الأفراد، والتركيز على بنائهم الفكري الجمعي، والتراكمية في حركة الإصلاح، وعلى تطوير هذه الأفكار وتفاعلها ضمن تفكيرٍ وتفعيل مؤسسي. وفي هذا الزمن المتسارع جداً نحن بحاجة ماسّة إلى ثلاثية متصلة، هي: البناء الفكري الجماعي، وإلى ملاحظة خط التطور الذي وصلت إليه المشاريع التجديدية وتوصيفها وتقويمها، وإلى الإنجازات المؤسسية في هذا السياق. وهذه الثلاثية متسقة مع بعضها بحيث تضمن بقاء الفكرة حيّة بين أبنائها والمنتسبين إليها؛ فقد أثبتت التجارب أن التفكير الجماعي ساهم بصورة كبيرة في تطوير الأفكار، من خلال التفاعل بين الأفراد متنوعي التخصصات والرؤى والميول والاتجاهات وحتى المذاهب، وهم ينطلقون -في الوقت نفسه- من مرجعية ورؤى كلية واحدة، فكانت محاوراتهم إغناءً وتطويراً للفكرة، وتأسيساً علمياً ومعرفياً لها، وأدّى الانسجام بين الأفراد إلى تماسك هذه الفكرة وقوة حضورها في المجتمع.

وهذا الاتساق الجمعي تبلور تاريخياً في صورة مذاهب ومدارس وجماعات علمية ومراكز بحثية. وبالمقارنة بين الأفكار التي أبدعها أفراد ولم تُستثمر مؤسسياً، والأفكار التي تبنتها مؤسسات

ومراكز ومعاهد، سنجد ديمومة وانتشاراً للأفكار التي احتضنتها المؤسسات؛ لما لهذه المؤسسات من قدرة إدارية في التخطيط والتنظيم وتحفيز أفرادها على التفاعل مع الأفكار. وأبرز مثال نستحضره في هذا السياق المذاهب الإسلامية، التي تُعدُّ صورة مهمة للبناء الفكري الجماعي، واستثماراً لطاقات الأفراد الإبداعية، وكشفاً عن أهمية البنية الفكرية في تطوير منظومة الفقه الإسلامي، الذي يُعدُّ - حقيقةً - مقياساً ومعياراً مهمّاً في الكشف عن استيعاب العقل المسلم لعلاقة النصّ بالواقع، وقدرته على فهم مقاصد النص. كما يُبرز لنا (المذهب/ المؤسسة) الاجتهادات المتعددة داخل المذهب نفسه، وألوان التفكير والسلوك داخل المذهب، وحدود الثابت والمتغيّر في المذهب، ومسائل الخلاف والاتفاق مع المذاهب/ المؤسسات الأخرى. وهكذا يغدو (المذهب/ المدرسة/ المؤسسة) تعبيراً واضحاً عن ماهية الوحدة والتنوع في الفكر الإسلامي؛ إذ الوحدة في المبادئ الكلية للمذهب، وهي تتصل بمرجعية المسلم والأمة؛ والتنوع قائم على فهم العلاقة بين النص والحادثة أو الواقع.

إنّ التركيز على البناء الفكري في المشاريع التجديدية والإصلاحية لا يعني انفصال المُجدّد والمُصلح عن واقعه ومجمعه، والتفكير في عالم منغل يتهاهى مع عالم حي بن يقظان أو النظر بتعالٍ وعدم تقدير للمشاريع الإصلاحية التجديدية الأخرى؛ بل يعني استثماراً واعياً للأفكار الأصيلة، ومنهجيةً واعية في التعامل مع الأفكار الطارئة والمستجلبّة. ومن المهم جداً أن يُنظر المُجدّد والمُصلح في تأسيسه للأفكار وتأطير سُبُل العلاج؛ إذ إن التنظير قراءةً فكريةً ومعرفيةً لفعل المجتمع وسلوكه، واكتشافٌ لخلفيات هذا الفعل والسلوك، وربطٌ بين منظومة الحدّث ومنطلقاته ومآلاته، ووضعٌ للقواعد الكُلية اللازمة لضبط هذا الحدّث. ومن ثم، إعادة تفسير الواقع بصورة أكثر وعياً وإدراكاً لمنطلقاته الفلسفية والفكرية والمعرفية والثقافية والاجتماعية.

وهذه الصورة للعلاقة بين المُجدّد والمجتمع والواقع هي علاقة صاعدة ونازلة في الوقت ذاته؛ إذ إنّ المُجدّد نتاج المجتمع والبيئة بأشكالها كافة، لكنه يتحرر من القيود المعيقة في مجتمعه، مستشرفاً آفاقاً لصورة المجتمع الذي يسعى لتغييره وإصلاحه، وهو في وعيه المتنامي في إدراك قضايا مجتمعه ومشكلاته ومتطلبات الارتقاء به يغدو المُجدّد معبراً عن تعبيراً علمياً عن الواقع والطموح،

والمشهود والمنشود. وهذا الاتساق بين جهده التفكيرى التنظيرى من جهة، ووعيه لقضايا الواقع واحتياجاته من جهة أخرى، يتيح له امتلاك أكثر من صوت، ولعب أكثر من دور في مخاطبة المجتمع؛ فهو يهتم بالكليات والجزئيات والمجردات في الوقت نفسه، ويتفاعل مع قضايا المجتمع ويصوغها بخطاب نابع من ثقافة المجتمع ورؤيته الكلية. وبذلك يوفر البناء الفكرى لحركات الإصلاح ووعياً منهجياً قادراً على التفكير والتوصيف والتفسير والاستشراف، والتمييز بين الثوابت والمتغيرات، والمقولات المحكمة والمتصلة بالمرجعيات، والمقولات الاجتهادية المتعلقة بأراء العلماء والمفكرين، ووعياً منهجياً بالتعامل مع حركات التجديد والإصلاح في الحضارات الأخرى، وكيفية الإفادة منها دون إسقاط أو استلاب أو تعارض مع المرجعية.

إنَّ تحديد طبيعة البناء الفكرى في أية رؤية تجديدية عاملٌ مهم في توصيف هذه الرؤية، ومكانتها في دائرة التفكير الإسلامى (الداخل أو الخارج)؛ إذ تغدو معياراً لخطابات التجديد المتسقة والمفارقة للنظام المعرفى الإسلامى ومنطلقاته ومنهجه ومقاصده. ومن الخطأ أن يُنَاط التجديد أو الإصلاح بفتنة دون أخرى بناءً على التخصص الأكاديمى؛ فهذا قد يصدّق على محاولة التجديد في العلم ذاته؛ كأن نُجدد في العلوم الاجتماعية والإنسانية أو اللغوية. أما التجديد في الفكر، ونخص هنا الفكر الإسلامى، فهو متّصل بقدرة الفرد المسلم؛ أيّاً كان تخصصه، على استيعاب الرؤية الكلية والنظام المعرفى للإسلام، ومنهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث. وتطول قائمة المجددين والمفكرين والمصلحين من خارج تخصصات علوم الشريعة، ولكنهم ينتمون إلى الرؤية الكلية الإسلامىة بتفاصيلها، وجاء بناؤهم الفكرى منسجماً مع خطابهم للمجتمع، والبنية المعرفية والعقدية لهذا المجتمع. وبناء على هذه العلاقة بين طبيعة البناء الفكرى وخطاب المُجدّد نعى تلقى المجتمع والأمة أفكارَ بعض المجددين بالقبول أو الرفض؛ اتساقاً أو تعارضاً مع البناء الفكرى للمجتمع، فيغدو خطاب بعض المجددين نشازاً؛ فثمة ما هو متكئ على منظومة معرفية مفارقة للمنظومة المعرفية الإسلامىة؛ ومنها ما يستند إلى بعض الآراء الشاذة التي برزت في التاريخ، ووُصفت بأنها أفكار متقدمة أو ثورية، ولم تكن في الواقع إلا آراء خارجة عن وعلى ثوابت التفكير الإسلامى.

وفي ختام هذه الكلمة نتقدم إلى أسرة المجلة ومتابعيها وإلى الأمة بتعازينا الحارة لوفاة الأستاذ محي الدين عطية، ذلك العالم العامل الذي انتقل إلى رحمته تعالى في تموز 2022. وقد كانت له إسهامات إدارية مهمة في المجلة منذ أن بدأت عام 1995؛ إذ كان عضواً في هيئة التحرير، وتولّى إدارة التحرير بضعة أعداد، فضلاً عن إعداده لباب مهم من أبواب المجلة وهو باب وراقيات (ببلوغرافيا). نسأل الله أن يرحمه، وأن يأجر خيراً رواد حركات التجديد والإصلاح لما قدّموه للأمة جمعاء.



### مالك بن نبي ودراسة القرآن: أبعاد فلسفية ومعالم منهجية

محمد الطاهر الميساوي\*

#### الملخص

هذه الدراسة محاولة للكشف عن الأصول الفلسفية والكليات المنهجية التي تتوي راء المسائل والأفكار التي ناقشها مالك بن نبي في كتابه الأول "الظاهرة القرآنية". فهذا الكتاب تميز بسمتين أساسيتين: فهو من ناحية يُعدُّ في السياق الإسلامي استجابةً فكرية وعلمية رائدة إزاء التحديات الفلسفية والمنهجية التي واجهت في العصر الحديث الدينَ والفكرَ الدينيَ عموماً والإسلامَ خصوصاً، مفاهيمَ وقيماً ومؤسّسات. وهو من ناحية ثانية ينطوي على المعاهد الفكرية الكبرى والإشكاليات الرئيسة التي وجهت فكر بن نبي فيما عالجها من موضوعات وقضايا في سائر مؤلفاته التي تتالت بعد كتاب "الظاهرة". وقد عُني البحث بتحليل الأطروحات والمواقف التي عبّر عنها بن نبي ومناقشتها بوضعها في سياقها التاريخي، وربطها بما حصل في الغرب من تطور فكري وفلسفي، من حيث مآلات الحداثة وتجليات ما بعد الحداثة.

الكلمات المفتاحية: الدين، الوحي، النبوة، القرآن، العقل، العلم، الحداثة، ما بعد الحداثة، مالك بن نبي.

---

\* دكتوراه في مقاصد الشريعة، الجامعة الإسلامية العالمية بالنيوزيا. أستاذ بكلية عبد الحميد أبو سليمان لمعارف الوحي والعلوم الإنسانية بالجامعة نفسها. البريد الإلكتروني: [mesawi@iiu.edu.my](mailto:mesawi@iiu.edu.my) / [mesawi@yahoo.com](mailto:mesawi@yahoo.com). تم تسلّم البحث بتاريخ 16/8/2021م، وقَبِل للنشر بتاريخ 10/10/2022م.

الميساوي، محمد الطاهر (2022). مالك بن نبي ودراسة القرآن: أبعاد فلسفية ومعالم منهجية، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد

28، العدد 104، 13-60. DOI: 10.35632/citj.v28i104.5755

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

## مقدمة:

هذا البحثُ قراءةٌ فاحصةٌ في الأسس الفلسفية والأصول المنهجية التي ينطوي عليها كتاب مالك بن نبي "الظاهرة القرآنية" بوجه خاص باعتباره -تاريخياً وفكرياً- عملاً تأسيسياً تضمن المعاهد الكبرى والمفاهيم الأساسية التي وجهت فكره في سائر أعماله اللاحقة في كل المجالات التي تناولها والقضايا التي عالجها. ومن ثم فهو محاولة لإبراز معالم التفكير الاستيعابي والتكاملي عند بن نبي من حيث توحيه منهجيةً تقوم على مبدأ التظافر المعرفي والتكامل بين العلوم في تحليله للظواهر المختلفة التي يفيض بها الاجتماع الإنساني في إطار المعادلة الثلاثية للحضارة في تركيبها العضوي للإنسان والتراب والزمن، بتوسط الفكرة الدينية التي تؤدي وظيفة المفاعل الحيوي المؤلف لهذه العناصر الثلاثة.

وتنطلق هذه القراءة من تسليم الباحث بكون أعمال مالك بن نبي عامة وكتاب "الظاهرة القرآنية" خاصة تمثل واحدةً من أنضج استجابات العقل المسلم الفكرية المستنيرة، وأعمقها استبصاراً وأكثرها أصالة في سياق تعامل هذا العقل مع التحديات التي واجهته من تلقاء حضارة الغرب وثقافته. وقد كان إسهامه في هذا الشأن مستنداً إلى وعي تاريخي وإدراك علمي للجذور التاريخية والأصول الفلسفية لتلك التحديات، وتبصر بأبعادها الفكرية والثقافية وآثارها ومقتضياتها العملية.

ولئن اعتمدنا على كتاب "الظاهرة القرآنية" الذي تتجلى فيه بصورة خاصة الجوانب الفلسفية والمنهجية التي نسعى إلى إبرازها، فإن ذلك لا يعني الغفلة عما جاء منشوراً -تفصيلاً أو إجمالاً- في مؤلفات مالك بن نبي الأخرى. ومع ذلك ليس من المبالغة أن نقرر هنا أن هذا الكتاب يحتوي على الإطار النظري والمنهجي التأسيسي الجامع الذي تحرك فيه بن نبي، والمعالم الكبرى التي شكلت رؤيته ووجهت تفكيره في مصنفاته اللاحقة في كل المجالات التي طرقها والموضوعات التي بحثها. فهو كتابٌ ضمَّ حشداً من كبريات القضايا الفكرية والثقافية والتاريخية، وأمّهات الإشكاليات الدينية والفلسفية والأخلاقية والتاريخية، مصحوبةً بجملة من اللمعات المنهجية في كيفية البحث في تلك القضايا والإشكاليات، الأمر الذي لا يخطئه الناظر في صريح عباراته والمتفكر في مطوًى إشارات.

إن هذه السمات التي تطالعنا في "الظاهرة القرآنية" تتجلى لنا في أفق من التطلع المستبصر لتجاوز المقولات الفلسفية والقوالب المنهجية السائدة في الفكر الحديث، لا من منطلق فكري (إيديولوجي) جامد مغلق، أو بمنطق ثقافوي استعلائي متعطرس، أو بدافع نزعة انطوائية رافضة، وإنما بالتزام صارم بالتحليل المنطقي والتنظير المنهجي المنضبطين، متوسلاً بمعرفة واسعة ودقيقة بالمعطيات الخاصة بالموضوع في لبابها وأصولها، بل وفروعها وقشورها، أو فيها هو جوهرها ومنها ما هو ثانوي. وهذا مكمّن الأصالة الفكرية والتميز المنهجي اللذين صبغاً مؤلفات مالك عموماً وكتاب "الظاهرة القرآنية" خصوصاً. إن هذا المنحى في تفكير بن نبي وإنتاجه هو في الحقيقة ما يمكنه من المساءلة النقدية الجذرية والجريئة لجملة من المسلّمات الأساسية التي ألهمت الغرب وجهته، وشكلت ثقافته ووجهت حركته التاريخية والحضارية، وحددت سلوكه السياسي في العالم، متأدياً بذلك إلى إدراك مآلاتها المعرفية وعواقبها الخلقية الخطرة.

إن ما نهض به مالك بن نبي في كتاب "الظاهرة القرآنية" ليس مجرد بحثٍ لإثبات إعجاز القرآن وأصالته وفق مقارنة جديدة وفي ضوء جديد من أجل إصلاح منهج التفسير، ولا هو مجرد ردّ على مطاعن بعض المناوئين لهذا الكتاب المبين كما قد يُفهم من ظاهر كلامه في مدخل الكتاب (بن نبي، 2000، ص 53-68)، بل إنه يتضمن ذلك ويتجاوزه إلى ما هو أعمق مغزى وأبعد مدى. إنه سعيٌّ لإعادة صياغة الأسئلة الكبرى المتعلقة بطبيعة الإنسان ووضعيته الوجودية ومشكلاته الاجتماعية، وتوجيه النظر فيهما وجهةً مغايرة لما جرى عليه الأمر في السائد المهيمن من مدارس الفكر الغربي وفي التابع المقلد من تيارات الفكر والثقافة في مجتمعات المسلمين. وهو بذلك يعبر عن شعور عميق بوحدة التاريخ الإنساني وتعالق مصائر البشر في إطار حركة كونية تتواصل من خلالها وتتقاطع وتتصارع التيارات الفكرية والتوجهات الثقافية والمنازع المصلحية للمجتمعات الإنسانية التي ما انفكت تزداد تشابكاً - إن لم يكن توحّداً - في مشكلاتها وعللها، وإن تباعدت في منطلقاتها وغاياتها وفي طرائق تعاملها مع تلك العلل والمشكلات تشخيصاً وعلاجاً. وهذا أمر ذو مغزى حضاري وثقافي عميق، نظراً لاتصاله بالعلاقة بين الغرب والعالم الإسلامي وما تتسم به من خصوصيات

تاريخية ودينية وسياسية تزيدها تعقيداً وتجعلها أكثر حساسية. ويبدو أن إدراك هذه الوجهة في فكر مالك بن نبي هو ما حدا ببعض الباحثين إلى أن يقرر أن صاحبها ينتمي إلى ذلك الصنف من المفكرين الذين يبصرون ما وراء عالم الأشياء، وأنه سعى إلى إعطاء معنى الحضارة أبعاده الضاربة الجذور في الفكر والتاريخ والبيئة والإنسان والزمان (الهند، 2012، ص 101).

ولذلك يسعى هذا البحث إلى إبراز بعض تلك الجوانب الفلسفية والمنهجية التي أشرنا إليها بحسبانها الكليات التي تندرج فيها الجزئيات، والأصول التي تستند إليها الفروع، وفق منطق عام يسري في سائر مؤلفات بن نبي. وسيتم التمهيد لذلك برسم صورة عامة للسياق التاريخي والثقافي العام الذي يندرج فيه الجهد الفكري والعلمي لمالك بن نبي، مجاوبةً لتحدياته، وعلاجاً لإشكالياته بالتصدي للمقاربات الاختزالية في التعامل مع حقائق الوجود الإنساني وأوضاعه وللنزعات العبثية والعدمية، وذلك في الوقت الذي تهاوى فيه بفعل الضربات المتلاحقة للحدثة وما بعد الحدثة كلُّ الحقائق والمرجعيات العليا التي كانت تمد ذلك الوجود بالمعنى وتضفي عليه المغزى.

## أولاً: الحدثة: مقدمات ومآلات<sup>1</sup>

إن القوى السياسية والاجتماعية والفكرية التي أطلقت العنان لظاهرة الحدثة في أوروبا كانت تتسم بسمة أساسية هي العداء للتقاليد (*Tradition*) في كل صورها وأشكالها على نحو نُظر فيه إلى الدين بوصفه خلاصة كل التقاليد أو ممثلها بامتياز، مستمدةً منطلقاتها الفكرية الأساسية ودوافعها النفسية وقيمها المعيارية مما تخلَّق وتبلور خلال ما عُرف بعصر التنوير الذي لا يشك أحد في كونه المرحلة التأسيسية في مسار الحدثة وما تولدَّ في سياقها من مفاهيم ونظريات عن الكون والطبيعة

<sup>1</sup> تجدر الإشارة هنا إلى أننا توخينا في الكلام على الحدثة وما بعد الحدثة الاقتصاد في الإحالة على الدراسات الكثيرة التي تتصل بها سنقره وتؤيده، كما ننبه إلى أن غرضنا ليس التأريخ للظاهرتين المذكورتين، وتتبع التفاصيل الخاصة بمسالكهما وتجلياتهما النظرية والعملية. وإنما تقتصر في هذا العمل على الإشارة إلى مساراتهما العامة ومعالجتها الكبرى بياناً للسياق الفكري والثقافي والتاريخي الذي تنزل فيه كتابات مالك عامة وكتابه "الظاهرة القرآنية" خاصة، وتجنباً لإثقال البحث بالخواشي والهوامش.

والإنسان والمجتمع. وقد نتج عن ذلك تيار فكري وسياسي غالب ما فتى يشن الحرب -باسم العقل والعلم- على الدين، لا فقط في تجسّداته الاجتماعية والتاريخية وتجلياته الفكرية والثقافية كما عبّرت عنه الكنيسة بأفكارها ومؤسّساتها ونظمها، بل على الدين في ذاته ومن حيث هو. وقد اتخذت تلك الحرب صوراً متنوعة وعناوين مختلفة في مجالات المعرفة والسياسة والاجتماع، وذلك لكي يتسنى لقوى الحداثة الجديدة الناهضة بدافعية التقدم والتطور تطبيقاً برنامجهما الأساسي الهادف إلى تحرير المجتمع من كل أنماط التقليد، والدفع به في سياق جديد من القطيعة المعرفية مع ما عهدته الإنسانية في ماضيها البعيد والقريب. وبصرف النظر عن العوامل المختلفة التي تضافرت على تشكيل هذا المسار، وتحديد المصير التاريخي لأوروبا، وطبعها بطابع ثقافي خاص منذ القرن السابع عشر حتى اليوم، فإن العقل (*Reason*) والعلم (*Science*) قد برزا توأمين متوجّجين معاً بوصفهما المرجع الأعلى الذي له السلطة المطلقة في التشريع لحياة الإنسان في ميادين النظر والعمل.<sup>2</sup>

ولذلك دخل العقل -بما ادّعاه لنفسه أو ادّعي له من كونه قوانينه وشمولها وصرامة أحكامه واطرادها- في صراع مرير مع ما اعتُبر أعدى خصم له، متجسداً بصورة خاصة في التقاليد الدينية والمشاعر الوجدانية والمعايير الخلقية والقناعات الإنسانية والمواضعات والأعراف الاجتماعية التي جرت على وفقها حياة المجتمعات الأوروبية خلال قرون عديدة، مع أفراد الدين -في معناه وتجلياته الثقافية ومؤسّساته- بنصيب الأسد من تلك الخصومة والعداوة. (Gellner, 1992, pp. 55-110; Taylor, 2007; Kirk, 2007; Giberson & Artigas, 2007; Nicolescu, 2014)

<sup>2</sup> لا جدال في أنه قد حصل ما يمكن وصفه بالعمل المنهجي المطّرد لنبد الدين وتقليص نفوذه في مجالات الحياة العامة (public life/public sphere) التي آلت إدارة شؤونها والتحكّم فيها إلى مؤسسات الدولة الحديثة (modern state) بإيديولوجياتها العلمانية اللادينية الغالبة. إلا أن ذلك لا يعني بأي حال أن الدين أُخرج نهائياً من حياة الناس -أو فئات غير قليلة منهم على الأقل- سواء في ذلك ما يتعلق بمشاعرهم واعتقاداتهم ودوافعهم أو بقيمهم وأنماط سلوكهم وعلاقاتهم. وهو لا يعني كذلك أن الدين قد استُبعد من دائرة الاهتمام المعرفي والبحث العلمي، والنظر الفلسفي. بل إن تطورات الفكر ووقائع الحياة في التاريخ القريب تشهد بما يمكن عدّه حالة ممانعة وحضور للدين تتحدئ ما جرى التبشير به من تراجع واختفائه. انظر في هذه الأوجه جميعاً على سبيل المثال لا الحصر الأعمال الآتية:

(Gray, 1966 & 1969, vol. 2; Cosslett, 1984; Gauchet, 1997; Israel, 2001 & 2010; Stenger, 2007; Taylor, 2007; Giberson & Artigas, 2007; Bentley, 2008; Drees, 2010; Plantinga, 2011).

أما العلم فقد وجد صورته المعيارية أو مثاله القياسي في علم الفيزياء كما عبّر عنه فلسفياً ديكرات وغيره، وصاغه رياضياً نيوتن وأضرابه. وقد استوت صياغة علم الفيزياء ورسخت منزلته وتأكّدت معياريته خلال القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين بفضل صبغته الرياضية الصارمة وطابعه الاختباري (ملاحظةً وتجريباً وتطبيقاً). وبذلك أصبح هو المثال والأنموذج لكل علم باحث في ظواهر الكون والطبيعة، وفي أوضاع المجتمع ونموه ووقائع التاريخ وسيورته،<sup>3</sup> فلا يُقبل في ميزان البحث العلمي موضوعاً ولا يُعدّ من مقرراته حقائق إلا ما كان قابلاً للملاحظة والتجريب حساً، وللمعايرة الكمية والقياس الرياضي تقديراً، كما تقرر في إطار فلسفات المذهب الوضعي ومنهجياته بأقدار متباينة وصيغ متنوعة. وتبعاً لذلك المثال أو الأنموذج، صار يُنظر إلى الكون -عموماً- بوصفه كياناً أو جهازاً مكتفياً بنفسه وقائماً بذاته، لا دخل فيه لأية قوة خارجية لا تسبباً وإنشاءً، ولا تكويناً وتطوراً، ولا بقاءً واستمراراً، تماماً كما يُنظر إلى جهاز الساعة الذي يعمل وفق آلية ذاتية داخلية (*clocklike universe*). ولم يكن الإنسان نفسه بمنأى عن هذه الرؤية الفلسفية ولوازمها المنهجية والخلقية، فاختزل أمره في جسده بوصفه مجرد آلة أو جهاز (*machine*) يخضع لقوانين الميكانيكا ومعاييرها، شأنه شأن أي جهاز لا حياة فيه.<sup>4</sup>

<sup>3</sup> وماله دلالة بالغة على أثر الصورة المعيارية لعلم الفيزياء في مجال الدراسات الاجتماعية عموماً وعلم الاجتماع على وجه الخصوص أن أوغست كونت -فيلسوف الوضعية وأحد الآباء المؤسسين لعلم الاجتماع الحديث في فرنسا على الأقل- قد أطلق تسمية "الفيزياء الاجتماعية" (*la physique sociale*) على العلم الباحث في شؤون المجتمع والظواهر المتصلة به، وهي التسمية التي ترجمت في الإنجليزية بعبارة *social physics*. وقد خصص كونت الكتاب السادس من موسوعته الضخمة عن الفلسفة الوضعية لبيان أهمية "علم الفيزياء الاجتماعية" موضوعاً ومنهجاً، على نحو لا يدع مجالاً للشك حول مصدر الإلهام في تحديد طبيعة العلم الجديد الذي يهتم بدراسة الاجتماع الإنساني. وقد انطلق دوركايم مما انتهى إليه كونت معتبراً إياه الإسهام العلمي الأصيل الوحيد حتى عهده في وضع الأسس المناسبة لمنهج دراسة الوقائع الاجتماعية (*faits sociaux, social facts*)، وذلك في كتابه عن قواعد المنهج في علم الاجتماع.

(Comte, 1858, pp. 399-828; and 1982, pp. 2-4, 91-85 & 158-170; Turner & Powers, 2012, pp. 29-42; Durkheim, 1982; pp. 48, 50-84).

<sup>4</sup> انظر في شأن العلوم الطبيعية على سبيل المثال لا الحصر:

(Dubos, 1961; Dijksterhuis, 1986; Henry, 2002; Dear, 2018; Makari, 2015; Peters, 2003)

وانظر في خصوص العلوم الإنسانية والاجتماعية:

(Durkheim, 1982; Milbank, 1990; Giddens, 1993).

وتبعاً لهذا التصور لم يعد هناك من سبيل أمام المعتقدات والقيم للاعتراف بها وقبولها سوى اجتياز امتحان العقل والعلم، كما صار معنى الواقع والحقيقة هو فقط ما يمكن إثباته على أساس مبادئ العقل ومقاييس العلم.<sup>5</sup> وهذا لعمري أمرٌ لا حرج فيه ولا اعتراض عليه من حيث المبدأ؛ إذ إن المشكل الجوهرى لا يكمن في الحقيقة في هذا المستوى. نعم، إن الإنسانية خلال مسيرتها التاريخية المتطاولة قد اعتمدت أنماطاً من نظر العقل وحججه، وضروباً من سند العلم وحقائقه لإثبات معتقداتها وتسويغ قيمها والتشريع لأنماط سلوكها، ولإدراك حقائق الوجود من حولها، ولتفهم موقعها في العالم والتعامل مع ظواهر الكون والطبيعة وأوضاع الاجتماع وأحداث التاريخ، بقطع النظر عن الكيفية أو الكيفيات التي جرى بها تصورُ العقل والعلم عند مختلف الشعوب وفي مختلف الحضارات.

إن ما يميز تصورَ العقل والعلم في سياق الحداثة الغربية ويمثل مشكلتهما في الوقت نفسه هو وجهتهما الدهرية المادية ونزعتهما الاختزالية الإقصائية، اللتان تخلقتا فلسفياً عبر أطوار من المخاض والصراع خلال عدة قرون، وخاصة أثناء ما وُصف بعصر التنوير (Cassirer, 1979; Saul, 1993; Gray, 1995; Israel, 2001; Tomaszewska, 2017) فيوحي من تلك الوجهة واندفاعاً بهذه النزعة، ورغبةً في تحرير القيم مما اعتُبر ضيقَ أفقٍ حكم الفكر الإنساني "التقليدي" خلال العصور الوسيطة والقديمة، انتهى مسارُ العقلنة إلى تهوين شأن القيم وتجريد الحياة الإنسانية من أية صبغة قدسية كانت لها من قبل، سواء بتعليم الأديان وتوجيه الحكماء أو بإلهام الفطرة ووحى الخبرة. أما العلم الذي كانت تحدو دعائه وحامله رغبةً شديدة في الكشف عن مكنونات الطبيعة والتعرف على حقائق الكون من أجل التعامل معها والتحكم فيها وتوظيفها لصالح البشر، فقد انتهى أمرُه إلى قصرٍ للطبيعة وحصر للكون في الظواهر المادية (أو الفيزيائية) التي يمكن إدراكها بالحس (sense perception)، طالما هي ظواهرٌ قابلةٌ للملاحظة والتجريب والقياس كميّاً وللصياغة الفنية الدقيقة رياضياً. وفي هذا السياق

<sup>5</sup> هذا طبعاً إن لم يتم استبعادها ابتداءً من دائرة البحث العلمي بوصفها من لغو الكلام (nonsense)، كما صرح بذلك - على سبيل المثال لا الحصر - الفيلسوف البريطاني ألفريد آير الذي يعد كتابه عن "اللغة والحقيقة والمنطق" نصّاً تأسيسياً للوضع المنطقي (Logical Positivism) والفلسفة التحليلية (Analytical Philosophy) (Ayer, 1971; Tuboly, 2021).

ترسخت عقيدةً بديلة عن العقائد الدينية وثقةً وطيدة في قدرة العقل والعلم على "تقديم إجابات منطقية للأسئلة الكبرى التي تراود العقل الإنساني" بما في ذلك تلك التي تتعلق بأصل الإنسان والكون (Bucaille, 2013, pp. ix-x; Fromm, 2006, pp. 1-3).

في هذا السياق تندرج الفلسفة الوضعية (*Positivism*) كما نظر لها وصاغها الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت (1798-1857) في النصف الأول من القرن التاسع عشر، مبشراً بها سماه الديانة الإنسانية الكونية الجديدة التي يجسدها العلم الطبيعي، كما كان يتطور ويتبلور بإلهام من المفاهيم الفلسفية والنظريات الاجتماعية التي عبر عنها عددٌ من مفكري عصر التنوير من أمثال ديفيد هيوم ودينيس ديدرو وروسو وفولتير وهولباخ.<sup>6</sup> وقد خص كونت الديانة الكونية التي بشر بها بكتاب يصرح عنوانه بمضمونه أبلغ تصريح، وهو كتاب "التعاليم الدينية الوضعية" (*Catéchisme Positiviste*).<sup>7</sup> ومن ثمَّ ليست هذه الديانة الجديدة -فيما نرى- أكثر من امتداد وتسمية جديدة وإعادة صياغة لما سبق أن قرره أصحابُ مقولة الدين الطبيعي (*natural religion*) وفي مقدمتهم هيوم الذي ورد ذكره قبل قليل. (Hume, David, 2007; Reid, 2007)

وفي السياق ذاته أعلن مواطنُ كونت إرنست رينان (1823-1892) بحماس الشباب أن ذلك العلمَ بمعطياته وتصوراتهِ ومناهجهِ هو العقيدة الجديدة والدين الطبيعي اللذان ينبغي أن يحلَّ محلَّ العقائد الدينية الكاثوليكية التي كانت سائدةً في زمنه؛ لأنَّ العلمَ وحده هو القادرُ على فك شفرة الوجود والكشف عن أسرار الكون. بينما أكد صديقُ رينان وعالم الكيمياء بيرثلو Mercelin

<sup>6</sup> وقد كان للفلسفة الوضعية كما شرحها وصاغها أوغست كونت أبلغ الأثر في توجيه التفكير في مسألة العلاقة بين العلم والعقل من ناحية والدين والقيم الروحية والخلقية من ناحية أخرى. فهو لم يتردد في عدَّ العلم الطبيعي بفروعه المختلفة ديناً للإنسانية بدلاً عما عهدته البشر من قبل من معنى الدين ووظائفه ومؤسساته. وقد اتخذت الوضعية بعد كونت أشكالاً مختلفة وتولدت عنها تيارات متنوعة في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية تتقارب من الأصل أو تتباعد عنه حسب السياقات الثقافية والاجتماعية للبلدان التي انتشرت فيها (Comte, 2009A; Comte, 2009B; Wernick, 2003) وانظر كذلك -على سبيل المثال لا الحصر- عروضاً تحليلية لإشكالية العلاقة بين الدين والعلم في إطار فلسفة التنوير والحداثة في:

(Dixon, Cantor, & Pumfrey, 2010; Thomson, 2008; Dixon, 2022).

<sup>7</sup> وقد أتبع كونت هذا العنوان العام لكتابه بعنوان شارح يدل على وجهته وغايته، وذلك في العبارة الآتية: "أو عرض مختصر للديانة الكونية في ثلاثة عشر حواراً منهجياً بين امرأة وقديس الإنسانية" (Comte, 1891).

Berthelot (1827-1907) أن العلم الطبيعي قد صار بإمكانه أن يدعي لنفسه قيادة المجتمعات الإنسانية ليس فقط بمعالجة أوضاعها المادية، بل كذلك بتقديم الحلول لمشكلاتها الفكرية والخلقية وتوفير القاعدة لحياتها السياسية (Dubos, 1961, pp. 8-9; Renan, 1890).

ومن ثم أخذ مفهوم العقل -بقوانينه الكونية ومبادئه الوجودية كما صاغها أوائل الفلاسفة المنظرين للحدثة من أمثال "ديكارت" - ينحسر معناه ويتضيق مداه شيئاً فشيئاً أمام تصور جديد للعقلانية انتهى -أو كاد- إلى مساواتها بذلك المعنى الضيق الذي أضفي على العلم.

إن هذا التضييق لمفهوم العقل ولمعنى العقلانية -كما يرى الفيلسوف البريطاني روجيه تريغ- يقوم في الحقيقة على "مسلمة غيبية كبرى" (*metaphysical assumption*) تقضي بأن الواقع (*reality*) الذي يتناوله العلم هو الواقع كله الذي لا واقع سواه أو الحقيقة المطلقة التي لا شيء وراءها. ومعنى ذلك أنه ليس للبشر "من مصدر آخر للمعرفة ولا طريقة أخرى للاستدلال العقلي" سوى ما يقرره العلم الطبيعي بمنطقه الحسي المادي وفي إطار معادلاته الرياضية الدقيقة المحكمة. ومن ثم ظهر مذهبٌ أو أيديولوجية علموية (*scientism*) كان العقل الكوني ذاته أول ضحاياها، وتم إخضاع العقلانية الإنسانية لمعطيات "العلم المعاصر مهما كان ما يقوله"، وبذلك صارت الفلسفة والعقلانية "خادمتين وتابعتين للعلم عوض أن تكونا سنده العقلي" (Trigg, 1993, p. 60, 81).<sup>8</sup>

وتدرجياً هيمن في عالم المعرفة والبحث العلمي -إن لم نقل في مجالات الحياة كلها- ما بات يُوصفُ بالعقل الأداةي (*instrumental reason*). ولا تعني هذه الغلبة بطبيعة الحال أنه حصل استسلامٌ كلي ومطلق لمنطق هذا العقل الأداةي، بل لقد سجل التاريخُ وجوهاً من التصدي له ونقده -منذ الأطوار الأولى لعصر التنوير- من قبل عدد متزايد من العلماء والفلاسفة، مثل الفيلسوف وعالم الرياضات الفرنسي باسكال (1623-1662)، مروراً بحركة الرومانسيين مع صبغتها الأدبية

<sup>8</sup> بل إن فروم يرى أن الخلل في العقلانية التي سادت خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ليس ناجماً عن تطوراتها اللاحقة، وإنما هو كامن في مبدئها ومنشئها من حيث ما قامت عليه أصلاً من ضيق في المفاهيم جعلها عقلانية أحادية (one-sided

الغالبية، وانتهاءً إلى القرن العشرين وخاصة مع جماعة مدرسة فرانكفورت وما شابهها من تيارات الفكر النقدي (Horkheimer, 1974; Bronner, 1994; Bowie, 1997; Marcuse, 2002; Löwy, 2002; White, 2005; Holland, 2009; Schecter, 2010; Berlin, 2013)

لقد كان ذلك تطوراً جوهرياً للحدثة انتقل بها إلى تصورٍ حصري ضيق للمعرفة الإنسانية ورؤية اختزالية للعالم والوجود، فتم نتيجةً لذلك العمل على "إخضاع كل شيء لتفسير فيزيقي" (مادي، Trigg, 1993, p. 81) وهذه النزعة المادية (الفيزيقية) هي ما جرى التعبير عنه وتأكيد فلسفياً باسم الرؤية العلمية للعالم (scientific outlook/world-view)، سواء كان ذلك في إطار الفلسفة الوضعية بفروعها وتياراتها المختلفة، أو في إطار غيرها من المدارس الفلسفية التي وجهت الفكر والبحث العلمي في الظواهر الطبيعية والاجتماعية، كما حصل للعلوم الاجتماعية في إطار المدرسة السلوكية على سبيل المثال لا الحصر. وبهذا الاختزال للعقلانية من نظرة كلية شاملة للعالم وحصرها في تصور "فيزيقي" مادي للحقيقة والوجود، ويجعل العقل مجرد أداة للعلم كما تم تصوره نمطياً تبعاً لعلم الفيزياء، فتحت الحدثة الباب على مصراعيه لكل ضروب النسبية في مجالات الفكر وجوانب الحياة كافة.

ومن أبرز آثار هذا التطور وأكثرها خطراً ما وُصف بفقدان المعنى أو ضياعه (loss of meaning) أو موته أو اللامعنى الذي أصاب جوانب الحياة البشرية كافة تقريباً (Sorokin, 1992; Becker, 1971; Berger, Berger & Hansfried, 1974; Yalom, 1980; Laïdi, 1998; Porpora, 2001; Frankl, 2010; Leone, 2019) فحتى الأشياء المادية والظواهر الطبيعية التي جسدت في البداية موضوع البحث والدرس في العلوم الطبيعية، تم تفتيتها وتلاشت، فلم تعد تعبيراً عن واقع موضوعي قائم بذاته في الخارج. وقد عزز هذا الاتجاه وجرى التأسيس له وتوطيده فلسفياً بأثر تأويلي من التطورات الثورية التي حصلت في عدد من العلوم الفيزيائية والطبيعية. وقد شهدت العلوم الطبيعية عموماً وعلم الفيزياء خصوصاً تطوراتٍ نوعية كبيرة على المستويين النظري والتطبيقي كان لها أثرٌ عميق في الفكر الفلسفي، الأمر الذي أدى إلى حدوث تحولات كبرى في تصوره للوجود ورؤيته للعالم وبينته وعلاقاته. وذلك هو ما جرى التعبير عنه بالثورات العلمية وتحول المنظورات الفكرية المؤسسة والموجهة للنشاط المعرفي والبحث العلمي، والذي شغل عقول

غير قليل من مؤرخي العلوم وفلاسفة العلم، مما ليس من غرضنا هنا الخوض فيه.<sup>9</sup> ولكن لا يفوتنا أن نشير إلى ميكانيكا الكم (Quantum mechanics) على وجه الخصوص وما نجم عنها من وقع على الفكر الفلسفي الحديث، وذلك من حيث أنها -كما يرى بعض النقاد- "جردت المادة من خاصية الصلابة التي كان يُظن أنها تمتلكها" (Eaton, 2000, p. 30)، فأصابت في مقتل "برنامج الفلسفة الحديثة" (Toulmin, 1990, p. 147) القائم على العقل والعقلانية.

ونتيجة لذلك أصبح موضوع المعرفة العلمية نفسه في مهب الريح؛ إذ أصبحت "فكرة كَوْنِ العالم ذا صبغة موضوعية مستقلة عن معرفتنا له هي نفسها موضع هجوم وتشكيك" (Skar, 1995, p. 7)، بل صارت موضع تفنيد وجحود. ولذلك "لم تعد المعرفة العلمية معرفةً للأشياء كما هي "هناك في الخارج" ('out there') في عالم موضوعي (منفصل عنا)، بل فقط من حيث علاقتها بالملاحظ (الدراس) لها. وبعبارة أخرى، إننا نرى ما نتوقع أن نراه وفقاً لما تمليه قوالبنا الذهنية" (Eaton, 2000, p. 30).

إذا كان هذا هو الحال مع العلوم الطبيعية في علاقاتها بموضوعاتها التي يفترض فيها قدرٌ من التعيّن والصلابة والثبات بحكم خصائصها المادية والفيزيائية، فإن الأمر أبعد مدًى وأكثر خطراً في غيرها من العلوم الدائرة حول الظواهر الإنسانية والاجتماعية، ناهيك بما وراءها من المعاني والمفاهيم والقيم والنوازع والدوافع، فالوضع في هذه الأخيرة أدعى إلى السيولة والانزياح وعدم الثبات. وبهذا الانزياح في تصورهما للعقل والعقلانية وللعلم وموضوعاته مهدت الحداثة الطريقَ لنفي ذاتها وحصول ما بعدها، كما سنرى فيما يأتي.

<sup>9</sup> تعد أعمال العالم والفيلسوف الأمريكي توماس كون رائدة في هذا الشأن، خاصة وأن أثرها وما أدت إليه من جدل فكري حول فلسفة العلم لم ينحصر في مجال العلوم الطبيعية، بل شمل كذلك العلوم الاجتماعية (Kuhn, 1957 & 1996). وانظر كذلك: (Brinton, 1953 & 1960).

## ثانياً: ما بعد الحداثة وفقدان المركز

ليس من الغريب في ظل مثل تلك الظروف والتطورات التي أوأنا إليها أن يؤول الأمر إلى الحديث عن أفول العقل واختفائه وعن نهاية العلم، وعندئذ يصبح من الطبيعي أن نصب المآتم لتوديع هذا أو ذلك، بل ليس من الغريب أن يتم إعلان موت الإنسان ذاته ونهاية التاريخ والعالم بما في ذلك الحداثة نفسها! فكل ذلك ليس إلا نتائج منطقية أو مآلات طبيعية للمقدمات التي قامت عليها الحداثة والتي لم يزلها طوراً ما بعد الحداثة إلا استفحالاً في أبعادها ومداهها وخطورة في وقعها وآثارها بما تحلقت وتكاثرت فيه من عوامل النقص والنفي الذاتيين (self-negation).<sup>10</sup> فإذا كان العقل في ظل الحداثة هو السلطان الذي إليه المرجع في التوجيه والتشريع لوجود الإنسان وحياته وتدير شؤونه، وإذا كان العلم قد أُرشدنا إلى أن العالم يتسم بقدر من المعقولية والانتظام والثبات، وأنه لذلك ينطوي على بنية ذاتية ما تحكمه علاقات أو نواميس مطردة، الأمر الذي يجعله ذا معنى ومغزى، فإن تيارات فلسفية مهيمنة فيما بعد الحداثة توشك أن تضرب بذلك كله عرض الحائط.

ولئن أخرجت الحداثة الإنسان من عالمه التقليدي بما فيه من رؤية للعالم ونظام للقيم مجردة إياه من المعاني التي كانت تعطي حياته قيمةً وتضفي على وجوده مغزى، فإنها لم تتركه هَملاً ولا سُدى، بل بشرته ببديل أو بدائل مستندة إلى العقل، مستنيرة بالعلم، متذرة بالتقانة. وذلك هو مشروع الحداثة الذي حدث به الإنسان نفسه: تحرراً من سطوة الكنيسة وسلطة الدين وسيطرة على الطبيعة ليكون سيد نفسه في الكون (Muller, 2003; Brague, 2018). ومهما يكن من أمر، فالحداثة لم تحرم بصورة كلية من إطار مرجعي ومن جملة من "الكليات" أو "المطلقات" (universals/absolutes) تمتد فيهما جذوره وينهض عليها كيانه ويهتدي بها مسيره ويستند إليها فعله وتستدُّ بها تجاربه وترشد بها خبرته في الحياة. أما في طور ما بعد الحداثة فإن هناك -على العكس من ذلك- سعياً حثيثاً لخلخلة وجود الإنسان وزعزعة كيانه وأوضاعه وإسلامه إلى حالة من عدم التوازن و"اللاقرار"، لا مرساة

<sup>10</sup> تحفل اللغة الإنجليزية خاصة بقائمة طويلة من الكتب والمقالات لكتاب ومفكرين يتمون إلى تخصصات معرفية مختلفة، ويتسبون إلى مدارس فكرية وفلسفية متباينة كلها تصف هذه الظاهرة وتعبر عنها بطرائق متنوعة ورموز متعددة. (Horkheimer, 1992; Feyerabend, 1987; Vattimo, 1988; Horgan, 1998; Foucault, 1966; Fukuyama, 1992 & 2002).

تشده ولا معنى يحدوه ولا غاية تحفزه. وعملية الخلخلة والزعزعة هذه مرتبطة في الواقع بجملته من المسلمات عن الواقع والحقيقة "تتجاوز بكثير مجرد القول بالنسبية" (Dockery, 1995, p. 14)

إن من السمات الأساسية لفكر ما بعد الحداثة بمنطلقاته الجديدة أن الأشياء والأحداث "لا معنى لها في ذاتها"، وأنه ليس هناك في الحقيقة "إلا التأويل المستمر للعالم" (Dockery, 1995, p. 14). ومن ثم فإن الواقع، طبيعياً كان أو اجتماعياً،<sup>11</sup> لا بد أن يُتخَرَع ويُصطنع ويُعاد تشكيله وبنائه حيناً بعد حين في عملية تأويلية دائمة متصلة، فلا شيء له معنى في ذاته يميزه أو حقيقة ثابتة تخصه، بل كل شيء في جريان متصل وسيلان مستمر. فالحقيقة المطلقة الوحيدة هي "السيولة" الدائمة والتغير المستمر.<sup>12</sup> وفي هذا الصدد يرى ليوتار (Jean-François Lyotard) -أحد أبرز مفكري ما بعد الحداثة في صبغته الفرنسية- أن من الخصائص المعرفية (epistemic) لما بعد الحداثة "فقدان البنى التصورية المرجعية التي تمثل أساساً للمعرفة العقلية، على النحو الذي سعى إليه ديكارت" (Toulmin, 1990, p. 172)، وذلك لأن الحلم العقلاني للمشروع الفكري للحداثة "كان دائماً أمراً وهمياً" كما يرى فلاسفة ما بعد الحداثة (Toulmin, 1990, p. 172). ومن ثم لم يعد هناك ما يشكل "هوية توحيدية (unifying identity) للفرد والمجتمع" (Malpas, 2003, p. 29).

وبصرف النظر عن التيارات المختلفة لما بعد الحداثة التي حاول المفكرون والمؤرخون رصدها ووصفها، فإن بعضها يبدو مهيمناً على ما سواه: إنه تيار يقول بنسبية مطلقة تقرر أن

<sup>11</sup> أهملنا قصداً ذكر عالم الغيب والحقائق المتعالية لكونها لا تمثل جزءاً من خريطة الأشياء بالنسبة لفكر الحداثة وما بعد الحداثة بصورة عامة.

<sup>12</sup> وقد استخدم غير واحد من الفلاسفة وعلماء الإنسانيات والاجتماعيات مصطلح "السيولة" (fluidity) للتعبير عن هذه الظاهرة وتوصيفها، ويعد المفكر البولوني زيغمونت باومان Zygmunt Bauman من أشهر من توسع في مناقشة الأبعاد والآثار المختلفة لما تطورت نحوه وألت إليه الأوضاع الإنسانية في سياق الحداثة وما بعدها من اهتزاز وخلخلة وعدم قرار في كل المجالات وعلى مستوى كل القيم والمعايير. وقد نشر باومان في ذلك عدة كتب كان الناظم الأكبر والمطرود فيها هو مصطلح "السيولة" اسماً ونعتاً وموضوعاً، تعبيراً منه عن شمول ذلك لكل جوانب الحياة الإنسانية في ظل هيمنة الحضارة الغربية في العالم بمفاهيمها ورموزها وأشياؤها ونظمها. وقد تناوّلها في العربية بصورة موسعة المرحوم عبد الوهاب المسيري في سياق مناقشته للعلمانية في غير واحد من مصنفاته. وكذلك عرض لها طه عبد الرحمن بصورة مباشرة وغير مباشرة في بعض كتاباته الفلسفية النقدية. ولا ننسى أن نشير هنا إلى ما سبق به عالم النفس الألماني الأمريكي إريك فروم Fromm وعالم الاجتماع الروسي الأمريكي سوروكين Sorokin من وجوه في نقد مشروع الحداثة كما اتضحت معالمه وتكشفت نتائجه وآثاره أو بعضها في القرن العشرين.

القول بوجود "حقيقة موضوعية أمرٌ غيرٌ مُحتمَل (intolerable)، فهي غير موجودة" أصلاً؛ وهذا التوجه "لا ينكر فقط وجودَ أي مركز للواقع متعال عليه"، بل يرى أن "السيلانَ القَلْبِ الذي يحل مكانها لا مركز له" هو الآخر. (Henry, 1995, p. 38) وكما يعلن عددٌ من فلاسفة ما بعد الحداثة ويؤكدون، فإن الإنسانية تشهد الآن انهياراً كاملاً لكل "السرديات أو القصص الكبرى" (grand narratives/grands récits) – من أديان وأنساق فلسفية ومنظومات أيديولوجية، إلخ، تلك التي كانت في الماضي توفر للإنسانية الأساس الذي يستند إليها وعيها وتجاربها (Lyotard, 1984; Malpas, 2003).

قد يكون ذلك صحيحاً، وقد يصدق على أوضاع الإنسان الغربي (الأورو-أمريكي) ووعيه وتجربته التاريخية والحضارية! ولكن تعميمه على كل الشعوب والثقافات في العالم لا يعكس بالضرورة حقيقة الوضعية الإنسانية في عمومها وتنوعها، بل هو أبعد ما يكون عن تلك الحقيقة، على الرغم من المحاولات المستميتة التي تقوم بها قوى غربية مهيمنة من أجل ترويج التجربة الحضارية والتاريخية للغرب بوصفها حالةً كونية معيارية وفرض الوعي المصاحب لها والمتولد عنها على الآخرين بكل الوسائل الممكنة (الظاهرة والخفية، والرفيقة والعنيفة، والناعمة والغليظة). إننا لنعلم علم اليقين أن هناك قطاعاً كبيراً من الإنسانية في مختلف أنحاء المعمورة – وهو الأغلب – ما يزال مستمسكاً برؤاه التقليدية للعالم وبمنظوماته القيمية، يدافع عنها ويسعى للعيش وفق مقتضياتها وإيجاءاتها.<sup>13</sup>

على أن في الغرب نفسه عدداً غير قليل – بل في تزايد مطرد – من الفلاسفة والمفكرين والعلماء<sup>14</sup> في مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية وفي الطبيعيات والكونيات ما انفكوا يعبرون عن استيائهم وضجرهم من مشروع الحداثة وبرنامجهما، ويثيرون ضروباً من النقد العميق لطابعه الاختزالي

<sup>13</sup> لا أحد يمكنه أن ينكر مع ذلك أن كثيراً من الثقافات والرؤى الكلية للعالم في الكرة الأرضية قد تأثرت سلباً وإيجاباً بفكر الحداثة وما بعدها، بل أصيبت بغير قليل من أمراضها، مما ليس هذا مقام التفصيل فيه.

<sup>14</sup> اقتصرنا على ذكر الفلاسفة والمفكرين والعلماء دون غيرهم من عامة الناس في بلاد الغرب الأوروبي الأمريكي لكونهم الناطقين باسم ذلك الوعي الإنساني المناهض لنزعات الاختزال والتدهير والتدمير التي أشاعتها الحداثة وما بعدها، ومن ثم فهم يمثلون لقطاعات غير قليلة في المجتمعات الغربية تعاني تحت وطأة تلك النزعات وتصارع في صمت للتحرر منها، متخذة لذلك أشكالاً ومظاهر مختلفة ليس هذا موضع الكلام المفصل عنها.

ونزعته إلى تجريد البشر من إنسانيتهم، وذلك منذ زمن بعيد قبل أن يعلن رسل ما بعد الحداثة نبوءاتهم. فهذا العالم الشهير رينيه ديبوس (1901-1982) -المعروف بإنجازاته العلمية المهمة في علم الأحياء المجهرية- قد نبّه قبل نصف قرن إلى أنه على العلماء "أن يكونوا أكثر اهتماماً بطبيعة الإنسان وغاية [وجوده]" ومغزى حياته، مضيفاً أن هذه هي السبيل الوحيدة التي "تعلمهم كيفية التواصل مع البشر ليس بلغة علمية متخصصة (specialist's language) وإنما بلغة إنسانية حقيقية" (Dubos, 1968, p. 9). لقد أطلق ديبوس هذا النداء في مواجهة ما بداله من "إخفاق الجماعة العلمية (scientific community) في القيام بجهد منظم ضد ما يحصل من انتهاك لقدسية الحياة والطبيعة" (Dubos, 1968, p. 3). وهذا الإخفاق، كما يرى، هو الذي يفسر ذلك التجريد المتزايد للبشر من إنسانيتهم (increasing dehumanization) (Dubos, 1968, p. 5)<sup>15</sup>، الأمر الذي نجم عنه نوع من "الحياة الميكانيكية النمطية المجردة من الإنسانية."<sup>16</sup>

على أن ديبوس لم يكن وحده ولا سابقاً في التحذير من خطر النزعة العلمية الاختزالية، فقد عرض لها قبله بقود العالم الفيلسوف والمؤرخ الإنجليزي تشارلي برود (1887-1971) متوقفاً عندها طويلاً في عدد من مصنفاته. وفي هذا الصدد حذر برود مما يرتكبه رجل العلم المتخصص في حق الواقع والحقيقة، فهو يقوم بعملية تجريد (abstraction) قاسية أو عنيفة لبعض أجزاء الحقيقة (Reality) أو مظاهرها ويفصلها عن البقية، ظاناً أن ما يتحقق له بذلك التجريد من نجاح في مجال

<sup>15</sup> واتساقاً مع رؤيته للمآلات التي كان المنطق العلمي للحداثة يدفع الإنسانية نحوها واستشراً لمستقبل القرن الحادي والعشرين في ضوءها، كتب ديبوس محذراً من أن "المستقبل سيتحدد على الأغلب تبعاً للضرورة التي تقتضي إصلاح ما يحصل الآن من دمار للإنسان وبيئته أكثر من أن يتحدد بالمزيد من الاختراعات التقنية المعقدة" (Dubos, 1972, p. 221).

ولا يكاد يحلو واحدٌ من كتب ديبوس العديدة من دندنة حول هذه القضايا سعياً منه - كما يؤكد مراراً وتكراراً - للدفاع عن إنسانية الإنسان وحقيقته واستعادة ما ضاع أو غُيبٍ منها بسبب النزعات العلمية الاختزالية التي سادت في ميادين البحث العلمي متخذة صبغةً فلسفية جامحة، تجلت بصورة واضحة على يدي الفيلسوف الفرنسي أوغست كونت الذي أحل العلم الطبيعي وأصحابه في منزلة لا تدانيها منزلة، واصفاً ذلك بكونه "الديانة الوضعية" أو "دين الإنسانية الجديد" (religion positive de l'humanité) وواسماً هؤلاء بكونهم سلدنة معابده، مؤصلاً بذلك ما دعا إليه بعضُ سلفه وفي مقدمتهم سان سيمون Saint Simon، وذلك وفق رؤية تطويرية للإنسانية نفسياً وذهنياً واجتماعياً من الأدنى إلى الأعلى في إطار ما سباه بقوانين المراحل الثلاث (Comte, 1891). وانظر عروضاً ومناقشات لأطروحة عن الديانة الوضعية في:

(Arbousse-Bastide, 1966, pp. 3- 57; Bourdeau, pp. 5-21; Sienkiewicz, 2009; Wernick, 2018, pp. 217-249).

<sup>16</sup> "mechanized, regimented, and dehumanized life." (Dubos, 1961, p. 12).

محدود يسوغُ له أن يقرر أن ما صدق أو ثبت هنالك من مبادئ وحقائق جزئية هو جماعُ الحقيقة بالنسبة للعالم كله.<sup>17</sup>

وهكذا، لئن كانت الحداثةُ تتبنى رؤيةً اختزاليةً للعالم ذات طابعٍ ماديٍ دهراني، فإن ما بعد الحداثةُ تدعو إلى عالمٍ متفككٍ الأوصالٍ تماماً، لا مركزَ فيه يستند إليه وعيُ الإنسان وتقوم عليه تجربته. فليس موضوعُ المعرفة هو وحده الذي تهشم وتشتطُن، وإنما الذاتُ العارفةُ نفسها في سبيلها إلى التلاشي، إن لم تكن قد تلاشت. وبدل تلك الذات التي أقرت بوجودها الحداثةُ؛ الأمر الذي يستلزم وجودَ موضوعٍ للمعرفة، تسعى ما بعد الحداثةُ إلى اختراع "فرد طافٍ لا مركز له ولا معايير" (Rosenau, 1992, p. 54).

في ظل الحداثة - ونتيجة لصراعها ضد الدين والتقاليد ممثلين في الكنيسة ونظامها الفكري - تُرك الإنسان من دون قلب أو روح، ولكنه على الأقل طُمئن وبُشِّر بأن العقل وحليفه (أو صنوه) العلم سيملان الفراغ الناجم عن ذلك، بما في ذلك التأسيس للأخلاق والقيم (Makari, 2016; Hunter & Nedelisky, 2018) أما في طور ما بعد الحداثة الذي ولجناه منذ زمن غير يسير (أو هكذا قيل)، فإن ما يحصل هو قطعُ رأس الإنسان وسلْبُه عقله ليترك مجردَ جسدٍ لا روحَ فيه وهيكلٍ لا عقلَ له، تتقاذفه الموجاتُ المتلاحقة لثقافة الاستهلاك العارمة وتيارات العدمية الجاحمة، وذلك في سياق عولمة تسعى القوى المهيمنة فيها إلى إسقاط الحدود في كل شأن من شؤون الحياة مادياً كان أو معنوياً، إلا ما يمكن أن يعيق نفوذها ويهدد مصالحها ويحد من سيطرتها. لقد أصبحت المشكلةُ في ظل فلسفة ما بعد الحداثة ذات أبعادٍ مرعبةٍ حقاً؛ إن عمليات التلاعب (manipulations) التي تجري في مخابر الهندسة الوراثية بتوجيه من نزعات شيطانية لا تحركها غالباً سوى الرغبة في الربح والسيطرة على الخلق لا تسير بالإنسانية نحو المجهول فحسب، بل تدفعها دفْعاً إلى الانتحار والملاك المحتوم (Ho, 1998; Lewontin, 2001; Peters, 2003; Bailli Casey, 2005; Hodge, 2009).

<sup>17</sup> هذا هو الوجهُ الأساسي للقصور الذي يقع فيه رجلُ العلم المتخصص في تعامله مع الحقيقة، وتقابله - عند برود - طريقةُ الفيلسوف التأملي (speculative philosopher) الذي يهجم على الحقيقة في شمولها وتعقيدها وتعدد أبعادها ولا سلاحٍ لديه سوى بضعة مبادئ عامة فضفاضة، غير عابرة بالوقائع الجزئية والأوضاع المشخّصات. ولذلك فإننا في الحالتين نجانب الحقيقةً مجانبَةً تامة أو ندرَكها إدراكاً قاصراً مشوّهاً (Broad, 1925) وقارن كذلك: (Gillett, & Loewer, 2001).

وهكذا لم تعد المسألة مجرد تجريد للإنسان من إنسانيته على نحو ما رآه وحذر منه ديوس وغيره من قبل، وإنما المشكل الآن هو أن الكلام أصبح يدور على نهاية الإنسان نفسه وموته، ليس فقط بالمعنى الفلسفي والثقافي والاجتماعي الذي راود الفيلسوف الفرنسي فوكو في نقده الحفري (الأركيولوجي) للعلوم الإنسانية والاجتماعية (Foucault, 1966)، بل كذلك بالمعنى النفسي وحتى الحيوي البيولوجي، الأمر الذي يعني "التخلي عن أي اعتقاد في [وجود] جوهر إنساني يكون هو المعيار للتقدم الاجتماعي".<sup>18</sup> وفيما يبدو أنه إعادة نظر من لدن فوكوياما في نظريته عن نهاية التاريخ التي بشر فيها ببلوغ الإنسانية غاية نموها وقمة تطورها في النموذج الرأسمالي الليبرالي (Fukuyama, 1992)، نجده في غير واحد من كتبه التي تلت إعلانه لتلك الأطروحة يجذر بوضوح مما يراه أكبر خطر ناجم عن عمليات التقانة الحيوية (biotechnology) وتدخلاتها على نحو يهدد بتغيير الطبيعة الإنسانية ذاتها والكيان البشري برمته، الأمر الذي سيؤدي بالعالم إلى طور جديد هو "مرحلة ما بعد الإنسان" (Fukuyama, 2002 & 1999).

### ثالثاً: في مواجهة تجليات الحداثة ومقدمات ما بعدها

لا يشيع في خطاب مالك بن نبي استعمال مصطلح الحداثة ولا مصطلح ما بعد الحداثة، بل لم يرد أيٌّ منهما في مؤلفاته، على الرغم من أنه كان شاهداً على تجليات الأولى ومآلاتها ومستبصراً لمقدمات الثانية وعواقبها! فهل يعني ذلك أنها كانتا خارج نطاق وعيه الفكري وإدراكه العلمي؟ إن الجواب بالنفي لا محالة. فلئن عمد مالك في مذكراته إلى أداء شهادته على ما شهده وعاصره وخبره من أحوال القرن العشرين وأحداثه وأوضاعه وخاصة في السياق الجزائري والعربي الإسلامي (Bennabi, 2006)، فإن مؤلفاته كلها - ما تقدم منها وما تأخر وما توسط - تنطوي على مجاذبة أو قل محاورة أصولية - على المستويات الفلسفية والمنهجية والثقافية - مباشرة مع ما قامت عليه الحداثة من مقولات فلسفية تأسيسية في التعامل مع القضايا الجوهرية للإنسان - فرداً وجماعة - في مبدأ وجوده

<sup>18</sup> هذه العبارة لعالم النفس الإنجليزي David Ingleby في الدراسة المطولة التي قدم بها للكتاب إيريك فروم "المجتمع السليم".

ومنزلته وفي وظيفته ومصيره، وغير مباشرة مع ما آل إليه الأمر في سياق ما بعد الحداثة من حيث هو نتاج تاريخي منطقي أو طبيعي لما انطوت عليه الحداثة من مقدمات. على أن كتاب "الظاهرة القرآنية" يبقى تاريخياً وفكرياً هو العمل التأسيسي بامتياز في المشروع الفكري لمالك بن نبي في جانبي النقد والبناء على حد سواء.

من هذا الأفق في النظر والإدراك، وفي إطار ما حاولنا رسمه آنفاً للإشكاليات الفكرية الكبرى للحداثة وما بعد الحداثة، نستطيع أن ندرك مغزى النقد الذي أثاره مالك ضد عقلانية ديكرت، وأن نفهم سبب رفضه القوي للنزعة العلموية (scientism) باعتبار هذه وتلك في مقدمة العوامل التي وجهت الفكر الغربي وصبغته بصبغتها. فلم يكن دافعاً لهذا الرفض ومستنده في ذلك النقد بخساً لقيمة العلم، ولا تنكراً لوظائف العقل، ولا جحوداً لمنزلهما ووظائفها في حياة الإنسان وحضارته، وإنما كان منطلقه في ذلك وعياً وإدراكاً لما يثوي وراءهما ويوجههما من مقدمات وتصورات اختزالية وتبصراً بما يمكن أن تُفضي إليه تلك المقدمات والتصورات من عواقب وخيمة وآثار مدمرة للحياة الإنسانية. إن ما كان محلَّ اهتمام مالك بن نبي ومثار قلقه في نقده للعقلانية التي صاغها ديكرت ليس هو الاعتقاد الديني لهذا الأخير ولا إيمانه بالله أو عدم إيمانه، كما أعرب عن ذلك -معتاباً- الشيخ محمد عبدالله دراز في مقدمته لكتاب "الظاهرة القرآنية" (بن نبي، 2000، ص12-13). وكذلك لا يكمن المشكل بالنسبة له في العقل والعلم لا في ذاتهما، ولا من حيث وظيفتهما في الفهم والإدراك والتشريع والتدبير.

إن المشكلة الكبرى -في رأي بن نبي- تكمن في النظر إلى العقل والعلم على أنها معارضان معارضة جوهرية للدين والوحي وضدان نقيضان لهما، كما تكمن في حسابنا وحدهما مناطاً ما يحتاج إليه الإنسان للإجابة عن الأسئلة الكبرى لوجوده، ولتدبير شؤونه نفسياً واجتماعياً على مستوى الفرد والجماعة سواء بسواء، الأمر الذي يعني أننا أمام معادلة أو علاقة لا يصدق أحد طرفيها إلا بانتفاء الآخر وسقوطه. فهو يرى أن هذا ليس هو الوضع السليم للمشكلة، بل إن إثارة السؤال والجواب عنه على هذا النحو الذي جرت عليه الأمور في كنف الحضارة الغربية خلال القرون

الأخيرة إنها هو في الحقيقة افتعالٌ للمشكلة بتوهم المناقضة أو التعارض بين العقل والعلم من ناحية، والدين والوحي من ناحية ثانية.

ومنشأ ذلك الافتعال أو التوهم هو ما درج عليه أصحاب النزعة العلمية من نمط في التفكير؛ إذ يتناسون "المبادئ الأولية التي يقوم عليها العلم الوضعي نفسه". ولذلك ينبغي تناول المسألة في أفق فكري وفلسفي أعلى وأرحب ليس في تفسير الظاهرة الدينية فحسب، وإنما كذلك في النظر إلى الكائن البشري نفسه. فهناك ما هو متقدم ومتعالٍ على الظاهرتين الدينية والعلمية في الوقت نفسه، وهو بذلك يمثل الأساس الذي ينبغي الانطلاق منه في النظر إلى العلاقة بين الدين والعلم أو الدين والعقل. وبهذا الاعتبار يتضح أن المسألة في حقيقتها تعارض وتناقض بين مذهبين أو موقفين فلسفيين في تصور الإنسان وفهم طبيعته وإدراك مغزى وجوده، بل إنها تعارض بين رؤيتين "ميتافيزيقيتين" أو غيبيتين لأصل الكون والعالم (بن نبي، 2000، ص 69-72).<sup>19</sup>

إن حقيقة المسألة -إذا- تكمن في كونها نزاعاً "بين دينين: بين الألوهية والمادية، بين الدين الذي يسلم بوجود الله وذلك الذي افترض المادة" (بن نبي، 2000، ص 71) بوصفها مبدأ الوجود؛ فنحن أمام تعارض "بين عقيدتين: عقيدة تؤله المادة، وأخرى تُرجع كل شيء إلى الله تعالى"، حيث يعود الأمر إلى المشيئة الإلهية في الثانية وإلى الصدفة المحض في الأولى (بن نبي، 2000، ص 80).<sup>20</sup> وإنما يفضل أحد المذهبين الآخرَ وتسمو إحدى العقيدتين على الأخرى بما ينطوي عليه كلٌّ منهما من قدرة على تقديم أجوبة وحلول متماسكة ومقنعة للإشكالات والأسئلة التي تثيرها أمام العقل والفعل الإنسانيين ظواهر الوجود وأحداث الكون ووقائع الحياة تكون متسقةً مع منطلقاته

<sup>19</sup> يقول بن نبي في الأصل الفرنسي لكتاب "الظاهرة القرآنية":

"Bien entendu, il serait naïf de vouloir départager cet antagonisme philosophique par une solution mathématique comme le désiraient certains de nos intellectuels égarés par un *scientisme* oublieux, probablement, des principes de la science positive elle-même." (Bennabi, 2008, p. 73).

وانظر كذلك محمد إقبال: (Iqbal, 2012, pp. 19-22).

<sup>20</sup> وما قرره مالك بن نبي قبل أكثر من سبعين عاماً عن النزعة العلمية والمادية الاختزالية قد صار كلاماً عادياً يجري على ألسنة أعداد متزايدة من النقاد والباحثين في تاريخ العلم وفلسفته، من داخل حقوله وفروعه المختلفة ومن خارجها على حد سواء، بل إننا لواجدون التعبير عن ذلك عند بعضهم لا يكاد يختلف عن عبارته، كما هو الشأن -مثلاً- مع ريتشارد ويليمز. (Robinson, 2015, pp. 3-4).

الأساسية. فالمطلوب "من أي مذهب حين يضع مبدأه الأساسي أن يكون متسقاً معه بصرامة، منسجماً في جميع نتائجه" (بن نبي، 2000، ص 71؛ 73، p. 2008, Bennabi).

لقد هيمنت على الحضارة الغربية منذ عصر الأنوار أو التنوير (حسب تسمياته المختلفة في اللغات الأوروبية)<sup>21</sup> نزعةٌ شديدةٌ غالية نحو التهوين (أو التبخيس) والجحود (decsacralization and denial) من جهة، والتضخيم والإطلاق (magnification and absolutization) من جهة ثانية. والتصدي لهذه النزعة -بوجهيها- هو جوهرُ الأطروحة التي يدور عليها كتاب "الظاهرة القرآنية" بصورة خاصة، كما أنه يثوي في مصنفات بن نبي الأخرى التي عالج فيها قضايا المجتمع والحضارة في مجالات القيم والثقافة والاقتصاد والسياسة إلخ، مجسداً في ذلك وعياً وتبصراً بخطر التوجهات والنظم الفكرية التي تتحول إلى قوالب إيديولوجية (isms) مغلقة جامدة، مهما تزيّت بلبوس العلم وأزيّت بشارات العقلانية. وفي تفسير ما حصل في الغرب الحديث من مقابلة تضادّ وتنافٍ بين الدين والعلم يذهب بن نبي إلى أنه ناجم عما تتعرض له الشعوب في بعض الأطوار من مسيرة حياتها من "اضطرابات اجتماعية واختلال أخلاقي" عندما تفجّؤها أحداثٌ ضخام في التاريخ، كما حصل لفرنسا في ثورة 1789 (بن نبي، 2000، ص 80؛ 80، p. 2008, Bennabi).

ولئن لم يكن نزوعُ الحداثة نحو التضخيم والإطلاق مشروطاً سببياً وبالضرورة بإنكار وجود أية قوة أو سلطان فوق الطبيعة ووجد كل حقيقة متعالية على مدركات الحس ومعطياته وتصورات العقل الإنساني وأحكامه، فإنه -على الأقل- كان مترامناً ومتساوقاً مع ذلك الإنكار والجحود. فبرفض الحداثة أيّ سلطان إلهي مطلق وإنكارها وجود أية حقائق عليا أو غيبية تسمو على عالم

<sup>21</sup> الإشارة هنا بصورة أساسية إلى التخالف في التسمية بين اللغتين الفرنسية والإنجليزية، حيث نسب العصر المشار إليه (ويستغرق بصورة خاصة القرن الثامن عشر مضافاً إليه ذيل القرن السابق ورأس اللاحق) إلى "الأنوار" (Lumières) في الأولى وإلى "التنوير" (Enlightenment) في الثانية (وأطلقت عليه في الألمانية عبارة *Aufklärung*)، وذلك لكونه العهد الذي ساد فيه سلطانُ العقل وسطعت أنواره متجلية في طائفة من التيارات الفكرية والفلسفية والحركات السياسية والاجتماعية التي ثارت على ما كان سائداً في أوروبا من أنماط ذهنية وأوضاع ثقافية وتقاليد اجتماعية ونظم سياسية تشكلت خلال قرون عديدة وفق التعاليم الدينية المسيحية كما جسدتها الكنيسة بوصفها السلطة المرجعية العليا في المجتمع. راجع في أصول تسمية تلك الحركة ودلالاتها وأطوارها وحيثياتها والمسهمين فيها ومنازلهم ودوافعهم المراجع التالية:

المحسوسات والإدراك الحسي انفتح الباب - كما يؤكد بن نبي - لعملية تأليه لكيانات أخرى، إضفاءً لصبغة الإطلاق والثبات والديمومة على ما هو نسبي محدود ومتحول غير ثابت، وتنسيباً لما يُفترض فيه الثبات والإطلاق من قيم ومعايير؛ إذ جعلته تابعاً للأوضاع التاريخية والاجتماعية المتبدلة ومشتقاً منها، متغيّراً بتغيرها وزائلاً بزوالها (بن نبي، 2002، ص 123-138؛ Bennabi, 2006, pp. 108-121). ولكن ذلك كله لم يكدّ يسلمٌ للحداثة، ولا قرّ له قرار؛ إذ ارتدّ عليه منطق التجاوز والنفي والنسخ الذي تنطوي عليه مقدماتها وأسسها ذاتها مما زادته ظهوراً ونفوداً فلسفات ما بعد الحداثة ونزعاتها المعنوية في النسبية والمكرسة للسيولة، كما سبق أن بينا.

#### رابعاً: الدين والنبوة والوحي: في سبيل منهجية تكاملية

ذلك - فيما نرى - هو السياق الفكري والتاريخي العام الذي تنتزل فيه أطروحة مالك بن نبي عن القرآن خاصة وعن الدين والوحي والنبوة عامة، وذلك هو السبب لتأكيد أن معاداة الحداثة للدين يجب أن لا يُنظر إليها بوصفها مجرد نزاع بين الدين من ناحية والعلم والعقل من ناحية أخرى. فليس الأمر عنده معادلةً من نوع "إما وإما"، بحيث يكون صدق أحد طرفيها وثبوته مشروطين بكذب الآخر وانتفائه. وليس نقده للنزعة العلمية ورفضه إياها رفضاً للعلم أو انتقاصاً لمنزلته وتهويناً لوظيفته في حياة البشر من الناحيتين المعنوية العرفانية والعملية التطبيقية، ومن ثمّ لا يمكن نسبته إلى تلك النزعات النقدية التي وُصفت بمعاداة العلم (*antisience*) بقطع النظر عن منطلقاتها ودوافعها.<sup>22</sup>

إن الأمر عند بن نبي - كما هو عند عدد متزايد من العلماء والمفكرين والفلاسفة في العالم - هو أن الحقيقة والواقع لا ينحصران في المعطيات الحسية للوجود والبنية المادية للعالم، مهما كبرت وتجلت فقرب إدراكها أو دقت وخفيت فبعد أو عزّ ذلك الإدراك. فهما أوسع من ذلك وأشمل، وأبعد غوراً

<sup>22</sup> وقد اشتهر بذلك في العصر الحديث اثنان من الفلاسفة الغربيين: الأسباني ميغيل أونامونو (Miguel de Unamuno 1864-1936) والنمساوي بول فايربند (Paul Feyerabend 1924-1994). انظر مجموعة من الدراسات تناول الظاهرة المشار إليها من زوايا مختلفة في: (Segerstrale, 2000; Feyerabend, 2011)

وأكثر تعقيداً، ولا يمكن للعلم الطبيعي أن يحيط بكل شيء فيها فضلاً عن أن يوقفنا على جوهره وكنهه، مهما اتسعت آفاقه ودقت بحوثه وتطورت مناهجه وتعاضمت قدرته. ولم تزل الاستكشافات العلمية في مجالات الفلك والفيزياء وغيرهما تقدم شهادتها على ما وراءها من عالم "اللانهاية التي يستحيل الوصول إليها، أو حتى إدراكها بالنسبة للفكر العلمي، إذ لا يجد هذا التفكير موضوعه الخاص، وهو الكم والعلاقة والحالة". فخارج حدود المادة يصبح "العلم نفسه لا معنى له وراء السديميات الأخيرة التي تقف على الحدود بين عالم الظواهر واللانهاية اللامادية"، ولكن وراء تلك الحدود "يستطيع الفكر الديني وحده أن يقول شيئاً واضحاً معقولاً: الله أعلم"، وبذلك يتحرر الفكر العلمي من النزعات العلمية التضخيمية وتساقط "ألهة العلم" المدعاة "لتفسح المجال للعلم وحده"، فيدرك حدوده بوصفه خادماً متواضعاً "للتقدم الإنساني" (بن نبي، 2000، ص 80-81). وفي هذا الإطار يتحقق - كما يقول بن نبي مواطناً في ذلك الفيلسوف الفرنسي عمانويل مونييه Emmanuel Mounier - ما يمكن وصفه بالتناسب أو التوافق والتسلم بين "العنصر الإنساني والعنصر الإلهي"، حيث تسمو "الحقيقة الميتافيزيقية... ولكنها لا تنفي الحقيقة الزمنية" (بن نبي، 2001، ص 201)،<sup>23</sup> بل إن الأولى تؤسس للثانية.

ويمكن القول - في ضوء ذلك - إن النزاع الذي نشب بين "العلم" و"الدين" (بل في الحقيقة بين ممثليها والمتكلمين باسمها) في السياق التاريخي والثقافي للحضارة الغربية الحديثة إنما مداره في نهاية التحليل على السبل المناسبة الموصلة إلى درك حقيقة الوجود وفهم ظواهر

<sup>23</sup> وقد أصبحت هذه المعاني ذات الأبعاد الفلسفية والمنهجية العميقة التي قررها مالك بن نبي في منتصف العقد الرابع من القرن العشرين جزءاً أساسياً من خطاب فلسفي وعلمي متوسع الدوائر يشمل العلوم الطبيعية والكونية كما يشمل العلوم الإنسانية والاجتماعية، نتيجة لما نجم من وعي متنام وإدراك متزايد للعواقب الوخيمة التي قادت إليها نزعته إختزال الحقيقة والواقع وتأليه العلم، مما تتجلى أخطاره الحاضرة والمحتملة في التطبيقات التقنية في مجالات الحياة المختلفة، الأمر الذي يوشك أن يأتي على الثمار البانعة والنتائج النافعة التي حققها العلم للإنسانية. انظر في ذلك على سبيل المثال لا الحصر الأعمال الآتية (ومؤلفوها مختلفون في تخصصاتهم العلمية، ومتباينون في مشاربهم الفكرية، فمنهم العالم والفيلسوف والتطوري وغير التطوري، والديني واللاديني):

(Jonas, 1984; Rescher, 1999; Gould, 1999; Brush, 2005; Satune, 2006; Satune, 2007; Tallis, 2011; Trigg, 2015; Hunter & Nedelisky, 2018).

أما مونييه -الفيلسوف المسيحي ذو النزعة الوجودية- فقد أودع أفكاره الأساسية في نقد الأسس الفلسفية والخلقية لمشروع الحداثة في كتابه ذائع الصيت: *Refaire la Renaissance*. Paris: Editions du Seuil, 1961.

الكون والحياة من حيث منشؤها ومغزاها ومصيرها، بما في ذلك بطبيعة الحال -بل في مقدمته- فهم حقيقة الإنسان في مبدأ وجوده وطبيعته ومنزلته وغايته ومصيره وما يتميز به تميزاً نوعياً عن غيره من المخلوقات التي تشترك معه في قدر غير يسير من الخصائص المادية والحيوية وربما الذهنية أيضاً. وهو من ثم نزاعٌ حول معنى الوجود وفلسفة الحياة وغاياتها، مثلما هو نزاع حول الطرق الكفيلة بتجسيد تلك الفلسفة والوسائل المناسبة لبلوغ تلك الغايات.<sup>24</sup>

في هذا الإطار للنظر إلى المسألة تنزل أطروحة مالك بن نبي عن القرآن خاصة وعن الدين والوحي والنبوة عامة، وهي أطروحةٌ توخى في تطويرها وبنائها منهجيةً متعددة المداخل المعرفية، تتواشج فيها معطيات جملة من العلوم سيقت ورُتبت على نحو منطقي صارم لإضاءة الأبعاد المختلفة للموضوع محل البحث في أفق من نظر فلسفي متماسك. وهكذا تصافرت عنده الفلسفة وعلم الآثار والتاريخ والعلوم الكونية والطبيعية وعلم الإناسة وعلم النفس ومقارنة الأديان وغيرها وتكاملت حقائقها ومعطياتها في تناول الدين والنبوة. فهما عنده وجهان متلازمان لظاهرة موضوعية واحدة، هي الظاهرة الدينية في تعاليها وتاريخيتها. فهذه الظاهرة وإن كانت تسمو على السياقات والظروف التاريخية وتتجاوز الأوضاع الاجتماعية وتتعالى عن الأطر الثقافية التي تكتنف ظهورها، إلا أنها مع ذلك تتداخل وتتفاعل مع تلك السياقات والأطر ضرورياً من التداخل والتفاعل وتلتحم بها أقداراً من الالتحام، لتفتح في خريطة الزمان والمكان مسارات جديدة للحياة والتاريخ وآفاقاً طريفةً للنفس والعقل تُعيد صياغة أوضاع البشر الاجتماعية والثقافية على هذا النحو أو ذاك وفق ما تحتوي عليه وتدعو إليه من تعاليم وقيم. فعبر هذه الظاهرة تتجلى في التاريخ مشيئة المطلق -الذي هو الله سبحانه وتعالى- هدايةً وتوفيقاً، وتتسامى إرادة النسبي -الذي هو الإنسان- تلقياً واهتداءً وكدحاً في سبيل الله أو تنكباً لذلك -87 & 45-49, 31-33, pp. 7-8, (Bennabi, 1990, pp. 140-151); al-Sadr, Arabic, 1989, pp. 1-49 & 116-142; Iqbal. 2012, pp. 89; ونحسب أن

<sup>24</sup> انظر في هذه المعاني وعلى وجه الخصوص القسم الثالث من كتاب أدلر: (Adler, 1993)

المنهجية التي توخاها مالك بن نبي ووظفها في كتاب "الظاهرة القرآنية" لم يُسبق إليها في الدراسات الإسلامية عامة والقرآنية على وجه الخصوص.<sup>25</sup>

إن المنهجية ذات المداخل العلمية المترابطة المتضافرة وما تقوم به من نظر فلسفي قد هيأ لملك بن نبي أن يتجاوز غير قليل من النقائص التي اعترت النظريات الاختزالية (reductionist) الذاتية (subjectivist) والطبيعانية (naturalist) والتاريخانية (historicist) وغيرها مما ساد في دراسة الدين والظواهر الدينية في أوروبا منذ منتصف القرن التاسع عشر. فهو ينطلق من ملاحظة أساسية هي محلُّ اتفاقٍ بين جمهور واسع من العلماء والمفكرين ذوي مشارب مختلفة قديماً وحديثاً، مفادها أن الدين - كما عبر عن ذلك أحد المتخصصين المعاصرين في علم النفس الاجتماعي - "كان الشرط الرئيس (condition) للحياة الإنسانية في كل زمان ومكان"<sup>26</sup> (Moscovici, 1993, p. 33)

وهذا القول هو في الحقيقة استعادة لما سبق أن خلص إليه عالم الاجتماع الفرنسي دوركايم من دراسته للأديان الطوطمية في أستراليا، حيث قرر أن "في الدين شيئاً خالداً كتب له أن يتجاوز في وجوده كل الرموز الخاصة التي تدر بها الفكر الديني في أطواره المتعاقبة. ذلك أنه لا يمكن أن يكون هناك مجتمع لا يستشعر في فتراتٍ منتظمة الحاجة لكي يدعم ويؤكد المشاعر والأفكار الجماعية التي بها تقوم وحدته وتشكل شخصيته" (Durkheim, 1990, pp. 609-610). ومع أهمية هذه المقولة عن أولية الدين وإيغاله في القدم في حياة البشر، فإن دوركايم يوشك أن ينسفها من جذورها مجرداً إياها من أي معنى ومغزى، حين يُرجع منشأ الدين إلى الخيال وإلى ما سماه حالة الفوران أو الهيجان (état d'effervescence) التي تتأب المتدينين أو المؤمنين أثناء تجمعاتهم الطقوسية، وإن لم ينف أن تكون الرموز الدينية المستخدمة في

<sup>25</sup> ومع هذا التقرير لا يفوتنا أن نبه إلى أن هناك نفرأ من العلماء والمفكرين ساروا - في دراسة القرآن خاصة وبحث قضية الدين والوحي عامة - على نهج قريب قريباً واضحاً مما سار عليه مالك بن نبي وتقاطع المنهج الذي توسلوا به مع منهجه في أكثر ناحية. وبأتي في مقدمة هؤلاء الشيخ الدكتور محمد عبد الله دراز (في كتابه: النبا العظيم: نظرات جديدة في القرآن، ومدخل إلى القرآن: عرض تاريخي وتحليل مقارنة) ومولانا وحيد الدين خان (في كتابه: الإسلام يتحدى، والدين في مواجهة العلم). وتجدر الإشارة هنا إلى أن بن نبي ودراز قد نضجت أفكارهما وكتبا بحثهما عن القرآن والوحي في حقبة زمنية متقاربة تمتد تقريباً ما بين أوائل العقد الرابع حتى نهاية العقد الخامس من القرن العشرين، وإن كان بن نبي أسبق تصنيفاً ونشراً (حيث صدرت الطبعة الأولى لكتابه الظاهرة القرآنية عام 1947 عن دار النهضة بالجزائر). وربما أمكننا إدراج هذه الأعمال فيما أصبح يعرف بعلم الكلام الجديد الذي سيأتي ذكر تاريخه في حاشية لاحقة.

<sup>26</sup> وأصل هذا القول هو: "Religion has been the condition for social life in all ages and climates."

تلك الاحتفالات تعبيراً عن قوى أو معانٍ أو قيم روحية وخلقية حقيقية وأصيلية (Durkheim, 1990, pp. 545-548)، وإنما وقع دوركايم في ذلك بدافع من النزعة الوضعية التي كانت تحدوه لتشيء الظواهر الإنسانية والاجتماعية، حتى يمكن إخضاعها للبحث العلمي الاجتماعي ملاحظةً وتشخيصاً وتفسيراً وتعليلاً، وذلك في سياق فلسفته ومنهجه اللذين كانا يتشكلان استلهاماً لمثال العلوم الطبيعية وخاصة علم الفيزياء (Durkheim, 1982 ; Lukes, 1972, pp. 392-529)

لم يكن بن نبي يرفض الحقائق والبصائر -اكتشافاتٍ وتعليلات- التي أضاءت بها العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة جوانبَ متعددة -نفسية وتاريخية واجتماعية وثقافية- للظاهرة الدينية، ولكنه لم يكن قانعاً بالمقاربات والنظريات التي تقف عند سطح الظاهرة أو تختزلها في بعض مظاهرها وأشكالها ورموزها، أو تؤولها تأويلات تفرغها من أي معنى، ومن ثم تقصر دون النفاذ إلى حقيقتها وجوهرها وجذورها فيفوتها إدراك مغزاها ومكانتها. لقد هيمنت على النظريات التي سادت في بحث الظاهرة الدينية وتفسيرها حتى النصف الأول من القرن العشرين بصورة خاصة، نزعةٌ وضعية جامحة لتشيئها ثم تهوين شأنها وتهميشها ومن ثم تجاوزها واستبعادها، تبعاً لمنطق تطوري تتناسخ فيه الظواهر والأوضاع والأفكار، خدمةً لفكرة التقدم الصاعد التي تبلورت خلال عصر التنوير الأوروبي، ووجهت الفكر الفلسفي والاجتماعي في العلوم الطبيعية والاجتماعية على حد سواء، وخاصة علمي الاجتماع والإناسة، الأمر الذي زادته استفحالات نظريات التطور في عالم الطبيعة والأحياء التي ترجمها في مجال النفس والمجتمع والثقافة عددٌ من علماء الإنسانيات والاجتماعيات (في مقدمتهم عالم الاجتماع الإنجليزي هربرت سبنسر)، دون أن ننسى طبعاً الأثر البالغ لمقولات المادية التاريخية ومنهجيتها كما تبلورت على أيدي فيورباخ وماركس وغيرهما، ومدرسة التحليل النفسي كما طوره سيغموند فرويد.<sup>27</sup>

<sup>27</sup> انظر في تفصيل بعض ما أجهناه على سبيل المثال لا الحصر:

(Berger, 1990; Thrower, 1999; Pals, 2006; Michael, 2009; Bury, 1920; Dilworth, 1981; Almond *et al.*, 1982; Kung, 1990; Bernstein, 18998).

- دراز، محمد عبد الله (2014). الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.  
- النشار، علي سامي (2009). نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤهلة، القاهرة: دار السلام.

لذلك سعى مالك بن نبي إلى شق طريق مختلف في بحث الظاهرة الدينية يجررها مما عرض لها من اختزال وسوء تفسير وإساءة تأويل في النظريات الوضعية والتطورية المهيمنة في العلوم الاجتماعية. فعنده أن التجليات والمظاهر المختلفة للدين في أطوار التاريخ البشري، من أبسط الأضرحة فيما قبل التاريخ (*dolmen*) إلى أكثر المعابد فخامة، تقف جميعاً شواهد متواترة قاطعة الدلالة على أن النزوع الديني لدى الإنسان حالة طبيعية أو فطرية، الأمر الذي تولدت عنه الحضارات الإنسانية الكبرى وتشكلت بوحى منه نظمها الاجتماعية واصطبغت بصبغته علوم البشر وقوانينهم حتى العصر الحديث، مهما سعوا لتجربتها من ذلك وإضفاء صبغة دهرية أو لادينية عليها (بن نبي، 2000، ص 69؛ 71، p. 2008, Bennabi).

ومن ثم فالدين ليس مجرد نشاط روحي وذهني للإنسان ناتج عما يعتره من أحوال نفسية وما يكتنفه من أوضاع اجتماعية وطبيعية كما دأب على القول بذلك كثير من المنظرين في علم النفس والاجتماع وغيرهما، بحيث لا مجال للنظر إليه على أنه ليس أكثر من مقولة ثقافية اكتسبها البشر عبر التاريخ، فكيف باختزاله في كونه شيئاً من بقايا الأطوار البدائية للتطور الاجتماعي والثقافي للبشر! وإنما حقيقة الدين - كما يقرر مالك بن نبي بوضوح - هي أنه "ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها"، بل إن الدين يبدو "وكأنه مطبوع في النظام الكوني، قانوناً خاصاً بالفكر الذي يطوف في مدارات مختلفة، من الإسلام الموحد إلى أحط الوثنيات البدائية، حول مركز واحد" (بن نبي، 2000، ص 300؛ 333، p. 2008, Bennabi). وهكذا فالدين استعداداً أصلياً وأصيلاً مركزاً في بنية النوع البشري وتكوينه الأساسي، الأمر الذي يجعله جزءاً أو مظهراً من نواميس الكون يضرب بجذوره العميقة في نظام الوجود.

هذا هو الحل الذي يقدمه مالك بن نبي جواباً للسؤال الأساسي عما إذا كان الإنسان "حيواناً دينياً" (*animal religieux*) بصورة فطرية غريزية نابعة من "استعداد أصيل في طبيعته" أو أنه اكتسب النزعة الدينية بسبب عارضٍ أو حدثٍ ثقافي أولي (*accident culturel initial*) حصل لمجموعة إنسانية معينة ثم امتد أثره إلى سائر البشر بواسطة "نوع من الامتصاص النفسي" (*osmose*)

(psychique) (بن نبي، 2000، ص70؛ 72، p. 2008, Bennabi). إن وصفَ الإنسان بأنه كائنٌ أو حيوان ديني مما درج على القول به غيرٌ قليل من علماء النفس والاجتماع والإناسة، اعتماداً منهم على ما تواترت حوله الشواهدُ التاريخية (آثاراً) والدلائل الثقافية (أنماطاً) ناطقةً بإيغال الظاهرة الدينية ومظاهر التدين في القَدَم، وملازمتها حياةَ البشر عبر الزمان والمكان، مهما تباينت أحوال معاشهم وتبدلت أوضاعُ اجتماعهم. وهذا الإدراك للحضور النفسي والاجتماعي والثقافي الكوني للدين والتدين في حياة البشر قد عبّر عنه بطرق مختلفة عدداً من الفلاسفة والمفكرين الغربيين (من خارج دائرة رجال الكنيسة وعلماء الدين) الذين يبدو وكأنها كانوا في سعيٍ قاصدٍ للتخلص من سلطان المادية وسطوة الوضعية في تناولهم لقضايا الإنسان وظواهر الاجتماع والحضارة.<sup>28</sup>

ويكفيها شاهداً لذلك أن نقفَ عند واحدٍ ممن احتلوا منزلةً مرجعية في تطور علم النفس في القرن العشرين، ذلكم هو السويسري كارل يونغ Carl G. Jung (1875-1961)، الذي اختط في علم النفس نهجاً سعى به إلى تخلص دراسة النفس الإنسانية من المضيق الذي حشرها فيه سيغموند فرويد بنظرياته في الدافع الجنسي باعتباره العامل الحاسم في تحديد السلوك الإنساني. من أهم المقولات - بل النظريات - التي طورها يونغ في إطار سعيه لتفادي أخطاء النظرة المادية إلى النفس والروح (psyche) نظريته عن "الناذج الأولية" (archetypes) التي يرى وفقاً لها أنه لا يمكن فهم الدين الفهم الصحيح إلا بربطه بما يسميه باللاشعور الجمعي (collective unconscious) الذي يشكل في رأيه "واقعاً نفسياً" (psychic reality) مشتركاً بين جميع البشر" (Morris, 1987, p. 186) بل إن يونغ يصرح بأن هذا اللاشعور الجمعي "يشتمل على الميراث الروحي (spiritual heritage)

<sup>28</sup> تعد محاضرات وليم جيمس الشهيرة عن التجربة الدينية من المحاولات المهمة في هذا الاتجاه حيث جعل عبارة "دراسة في الطبيعة الإنسانية" عنواناً شارحاً لعنوانها العام، مهما كان من تركيزه على النواحي الذاتية الفردية فيها وما اصطبغ به تنظيره من نزعة ذرائعية لا تعنى بمسألة الصواب والحقيقة في الحياة الدينية بقدر ما تهتم بآثارها العملية. ونظراً لأهمية الأفكار التي جاء بها جيمس، جرت محاولات لاستعادة أطروحاته للاستعانة بها في تفهم عودة الدين والتدين في غالب المجتمعات الإنسانية الراهنة، ليس فقط على الصعيد الشخصي للأفراد، وإنما كذلك في مجالات الحياة العامة في السياسة وغير السياسة. وتزداد أهمية ذلك في ضوء ما ساد من اعتقاد أو ظن بأفول نجم الدين وخروجه إلى غير رجعة من الحياة العامة. راجع في ذلك المقدمة التي كتبها الفيلسوف الأمريكي يوجين تايلور Eugen Taylor لطبعة الذكرى المثوية لكتاب جيمس حيث ألقى الضوء على تلك المحاضرات التي صدرت طبعها الأولى عام 1902 (James, 2002, pp. xv-ixiii).

لتطور الإنسانية" على نحو يجعل "ميلاده يتجدد (born anew) في البنية الدماغية للفرد" (Jung, 1971, p. 45) ويمكن القول هنا إن مما ساعد يونغ على تقرير مثل هذه الأفكار عن النفس الإنسانية وعن الدين هو ما سلكه من منهج علم الظواهر (phenomenology) الذي لا يخطئه الناظر في تراثه العلمي الغزير، وهو ما يتجلى خاصة في دراساته المكثفة عن التقاليد الدينية المختلفة، قديمة بائدة أو حية ماثلة (Jung, 1969 & 2008 & 2014). وهو بذلك قد خطا خطوة بل خطوات إيجابية مهمة مقارنة بما قرره دوركايم في إطار أعماله التأسيسية في علم الاجتماع الديني أو "علم اجتماع الدين" (sociology of religion).

وبقطع النظر عن الخلاف القديم المتجدد حول ماهية الروح والعقل والنفس وما يتصل بها، وحول مكان كل منها في بنية الإنسان: أهو الدماغ أم القلب أم كلاهما أم غيرهما، فإن مقولة يونغ عن وجود ميراث روحي مشترك بين البشر ذات دلالة علمية وفلسفية مهمة بالنسبة لما نحن بصدد النظر فيه من أطروحة بن نبي حول الدين عامة وحول النبوة والوحي القرآني خاصة. إلا أنه مما يؤسف له أن يونغ لم يمتص ببحثه إلى غاياته المنطقية مما تستلزمه مقولته عن أصالة الظاهرة الدينية وتجذرهما في البنية النفسية والروحية للبشر، فارتد على عقبيه دون أن يواجه السؤال الأساسي عن منشأ هذا الميراث الجمعي وطبيعته، بل تجاهله واطرحه بالإحالة في تفسيره على فكرة التطور كما لو كانت كافية بنفسها لتعليل أصل الظاهرة. وليس بعيداً أن مما حدا بيونغ -أو اضطره- إلى هذا الموقف أنه كان واقعاً تحت هيمنة المنظورات الوضعية السائدة، الأمر الذي جعله يتحاشى الخوض في "أية اعتبارات ميتافيزيقية وفلسفية" (Jung, 1966, p. 2 ; Clarke, 1992, p. 34) كما يصرح هو نفسه. وبعبارة أخرى، يبدو أن هناك حدوداً قد ضربها النظام المعرفي المهيمن (episteme)، فلا يجوز لأحد تخطئها والتفكير خارجها!

وأياً ما كان من حال يونغ وغيره في الالتفاف على هذا السؤال أو غيره من الأسئلة الجوهرية التي تتحدى العقل الناظر وتحمله إلى تخوم عالم الغيب والتفكير "الميتافيزيقي"، فإن مالك بن نبي عندما ينظر في الصور المختلفة والمظاهر المتعددة التي تجلت بها الظاهرة الدينية وعبرت عن نفسها

من خلالها (من طوطمية وتعدد آلهة وإشراك وتوحيد، إلخ) كان غرضه المباشر هو أن يثبت خلودَ الظاهرة الدينية من حيث هي خاصية مميزة للطبيعة الإنسانية، وذلك هو منشأ وصف الإنسان بأنه كائن ديني (*homo religiosus*).<sup>29</sup> فإذا استقام له ذلك، مضى نحو غايته الأساسية، وهي النظر في الوحي القرآني ونداء الرسالة الذي هبط على محمد ﷺ في السياق الأوسع للتوحيد والنبوة اللذين هما العمود الفقري للديانات الكتابية الثلاث ذات الحضور الواسع في العالم اليوم: اليهودية، والمسيحية، والإسلام.

وتحقيقاً للغرض المذكور، توسل بن نبي بمنهجية تضافرت فيها عدة مجالات ومقاربات علمية من علم الظاهرات أو "الظاهراتية" (*phenomenology*) والتحليل النفسي والتاريخ الديني ومقارنة الأديان.<sup>30</sup> وقد وفق توفيقاً واضحاً في أن يسلك ما زودته به تلك المجالات المعرفية من معلومات وحقائق في نسيج منطقي متماسك ونسق فكري وفلسفي متألق، مهما كان من اتسام أسلوبه بكثافة في تقرير الأفكار ونزوع إلى الإضمار والإجمال في مقام البيان والتفصيل، الأمر الذي قد يجعل فهم منهجه واستيعاب أفكاره أمراً عسير المنال على غير الثَّقَف المتمكن.

ومهما يكن من أمر، فإن مالكا يضعنا أمام الحقائق الكبرى الآتية: يمثل الإسلام حالة خاصة في سياق الظاهرة الدينية، ويحتل نبي الإسلام ﷺ مكان الحلقة الأخيرة والخاتمة في سلسلة حركة النبوة، بينما يجسد القرآن ذروة الفكر الديني التوحيدي. إلا أن هذه الحقائق الكبرى الثلاث لا يمكن إدراك مغزاها وتبين أبعادها إلا بمتابعة مساق التحليل التاريخي والنفسي المقارن الذي قام به بن نبي لبيان

<sup>29</sup> قد يسبق إلى الذهن في هذا الصدد ما ذهب إليه بعض النظريات الأثروبولوجية ذات النزعة التاريخية من كون الدين نشأ تبعاً للأوضاع الاجتماعية والثقافية للمجتمعات الإنسانية منذ عهدها البدائية الأولى، وأن مفاهيمه وممارساته ومؤسساته قد تطورت عبر التاريخ من الوثنية بأصنافها وتعدد الآلهة بأنواعه حتى بلغ مرحلة التوحيد. ولئن لم يثر مالك بن نبي هذه المسألة فضلاً عن أن يعالجها بصورة مباشرة، فإننا مع ذلك نستبعد أن يقبل مثل هذا التفسير لنشأة الدين، خاصة والقرآن هو مرجعه الأعلى في هذا الشأن. فمناط اهتمامه وتركيزه في كتابه هو إثبات كونية الظاهرة الدينية وتجذرها في الوجود الإنساني.

<sup>30</sup> على الرغم من الجذور اللادينية لبعض المفاهيم والمقولات في العلوم المذكورة ومع ما يطفح به بعضها من معاداة للدين وسعي لتهميشه وتهوين شأنه في الوعي الإنساني، كما هو الحال مع مدرسة التحليل النفسي ومؤسسها سيغموند فرويد، فإن مالك بن نبي استطاع أن يجردها من ظلالها السلبية وأن يوظفها توظيفاً ذكياً ناجحاً في بناء أطروحاته حول الظاهرة الدينية عامة والظاهرة القرآنية خاصة. انظر مناقشة مفيدة في هذا الصدد في: (Zein, 2014, pp. 57-65)

طبيعة العلاقة بين ذوات الأنبياء ورسالاتهم أو نبوءاتهم وتحديد الخصائص المشتركة بينهم التي تحدد معالم شخصيتهم ونمط سلوكهم تبعاً لمقتضيات النبوة.

وإذ ليس من غرضنا هنا جذب تفاصيل ذلك التحليل، فسكننفي بإبراز أهم نتائجها التي خلص إليها صاحب "الظاهرة القرآنية" بناءً على المقارنة بين نبي ومنتبئ أو مدع للنبوة في التاريخ الديني لبني إسرائيل، بحيث تتجلى المقابلة بين الأطروحة ونقيضها. وقد تم اختيار أرميا -Jeremiah- كما يذكر بن نبي - نظراً لاجتياز الكتاب المنسوب إليه امتحان النقد التاريخي لكتب العهدين القديم والجديد (Biblical criticism) ونظراً لثبوت حقيقة وجوده التاريخي. أما نقيض أرميا فهو معاصره حنانيا Hananiah الذي دأب على معارضة ما كان يلقيه النبي وتفنيده. ولكن هذا الاختيار لا يعني أن بن نبي قد اقتصر في تبين خصائص النبوة في الإطار الإسرائيلي على حالة أرميا، بل إننا نجدده يصل بينه وبين غيره من الأنبياء مثل عاموس وأشعيا (بن نبي، 2000، ص 85-98؛ Bennabi, 2008, pp. 96-86). وقد أفضى تحليله النفسي والتاريخي المقارن إلى تأكيد الخصائص الآتية المطردة والمميزة للنبوة من حيث هي ظاهرة عامة:

1. مطلق نفسي (absolu psychologique) يلغي جميع العوامل الأخرى لذات النبي ويحمله في النهاية على سلوك معين ودائم.
2. حكم بات على أحداث المستقبل يصدر عن ضرب من قوة مطلقة لا يراعي ما استقر لدى البشر من منطق عقلي يحكمون به على الأشياء.
3. استمرار مظاهر السلوك النبوي وتمائلها الظاهر والخفي عند جميع الأنبياء (بن نبي، 2000، ص 99؛ Bennabi, 2008, p. 97).

وينبه مالك بن نبي هنا إلى أن هذه الصفات أو الأحوال المطردة -التي أثبت التحليل النفسي والتاريخي المقارن ملازمتها لأنبياء بني إسرائيل والتي تجلت أيضاً في حالة محمد ﷺ بصورة واضحة- لا يمكن تفسيرها تفسيراً نفسياً بسيطاً يرجعها إلى الحوادث الخارجية التي تعرض للنبي في

مسيرة حياته، كما لا يستقيم تفسيرها بافتراض ازدواجٍ في شخصية النبي بين ذاتين متقابلتين "تسأل إحداهما الأخرى وتتأثر بانكشافاتها" (بن نبي، 2000، ص 99؛ 97، Bennabi, 2008).

هذه خلاصة التفسيرات التي جاء بها أصحابُ النقد الحديث للنبوة والأنبياء كما عرضها بن نبي، وهي تفسيراتٌ لا تصمد في ميزان حقائق التاريخ ولا أمام التمحيص المنطقي. وحتى لو جارينا مقولة التعدد في ذات النبي، فإن سؤالاً مهماً لم يجب عنه أصحابُ هذا التفسير. ذلك أنه إذا كان علمُ النفس التحليلي الحديث قد بيّن اشتغال الشخصية أو الذات الإنسانية على مجالين أو مستويين: الشعور واللاشعور، فالسؤال الذي لا بدّ من الجواب عنه يتعلق بموضع الذات الثانية المفترضة، أهو الشعور أو اللاشعور أم كلاهما معاً في الوقت نفسه؟ "فإذا كانت الذات الإنسانية الواحدة لا تقدم تفسيراً كافياً" لظاهرة النبوة، فإن القول بذاتين أو أكثر في الكيان الإنساني للنبي أولى بالألا يقدم مثل ذلك التفسير، بله أن يقدم تفسيراً أفضل. وهذا يدعو بالضرورة إلى البحث عن تفسير آخر يقضي بوضع "الظاهرة خارج الذات (أي ذات النبي)"، بحيث تكون "مستقلة عنها استقلالاً المغناطيس عن الإبرة"، وهو تفسيرٌ يجد الشهادة المباشرة والحية له من لدن الأنبياء أنفسهم؛ فقد أجمعوا على وضعها "خارج كيانهم الشخصي". "فذاً النبي ليست أكثر من "مجرد مترجم مرهف الحس - ومتمنّع أحياناً - لظاهرة مستمرة تُخضعه لناموسها" (بن نبي، 2000، ص 99-100؛ Bennabi, 2008, pp. 97-98).<sup>31</sup>

وتبعاً لذلك، تتجلّى النبوة "ظاهرةً موضوعية مستقلة عن الذات الإنسانية التي تنطق بها"، الأمر الذي يجعل الناظر فيها أمام مشكلة ذات وجهين، فهي "نفسية من ناحية وتاريخية من ناحية أخرى" (بن نبي، 2000، ص 87؛ 87، Bennabi, 2008). ولذلك لا يمكن تبسيطها واختزالها أو خلطها بما قد يشبهها أو يتقاطع معها من الظواهر (مثل العرافة والكهانة والسحر وادعاء النبوة)، كما لا يسع

<sup>31</sup> هذا وقد تعمدنا عدم مسابرة عبد الصبور شاهين في ترجمته عبارة الأصل الفرنسي: "qui le plie à sa loi" بعبارة: "تلزمه بقانونها". وإنما دعانا إلى ذلك استصحاب كلام ورقة بن نوفل حين وصف له الرسول ﷺ حاله عند بدء الوحي، فقد قال: "هذا الناموس الذي نزل على موسى". البخاري، الإمام أبو عبد الله محمد بن إسحاق (1423هـ/2002). صحيح البخاري. دمشق-بيروت: دار ابن كثير، ط1، "كتاب كيف بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ"، الحديث 3، ص7-8.

العقل اختزلها بتفسيراتٍ وتأويلاتٍ نفسية ذاتوية كما سبق أن رأينا، فضلاً عن تجاوزها وإغفالها، كما هو دأب الكثيرين من أهل النقد الحديث الذين وقعوا في تعميماتٍ مفرطة في أحكامهم على النبوة والوحي خضوعاً منهم لمنطق العقل الوضعي (بن نبي، 2000، ص 89-91؛ Bennabi, 2008, pp. 88-91).<sup>32</sup>

وهذا التفسير أو الفرض - كما يفضل بن نبي وصفه - ليس أقلّ علميةً ولا صحةً مما ذهب إليه النقد الحديث، إن لم يكن أكثرَ قدرة وكفاية وتماسكاً، ولذلك بنى عليه بحثه في ماهية نبوة محمد ﷺ وأصل القرآن الكريم وطبيعته. وإذ ليس من غرضنا في هذه الدراسة متابعة تفاصيل التحليل ومساقات الاستدلال اللذين أقام عليهما مالك بن نبي نظريته في النبوة والوحي والقرآن، فنسعد إلى تسليط الضوء على السمات ذات الصبغة المنهجية التي تؤيد الأطروحة الرئيسة لهذه الدراسة.

إن السمات الثلاث الكبرى التي استخلصها مالك بن نبي بوصفها خصائص مميزة لظاهرة النبوة تدل على الطابع غير الشخصي والمصدر الخارجي للوحي والنبوة اللذين يفرضان نفسيهما على ذات النبي، ويسيطران على كيانه، ويخضعان إرادته بصورة مطلقة. كما أن في محاولات النبي مقاومة نداء الرسالة والتمنع من إملاءاتها دليلاً موضوعياً آخر على ذلك الطابع غير الشخصي والخارجي والعلوي للنبوة. فكل الأنبياء - كما يؤكد صاحب "الظاهرة القرآنية" - فوجئوا بنداء النبوة والرسالة وعبروا عن خشيتهم منه، كما اعتراهم الشك في أنفسهم من تبعاته، وربما حاولوا الامتناع منه. وهذا كله يترجم التعارض بين إرادتهم الحرة والقوة القاهرة التي تخضع إرادتهم وتستولي على ذواتهم.

إن هذه الخصائص التي لازمت الحركة النبوية خلال قرون عديدة من تاريخ البشرية، وخاصة منذ من إبراهيم الخليل إلى محمد بن عبد الله عليهما السلام، إنما هي الدليل الناطق على استمرار الظاهرة النبوية بأبعادها النفسية والموضوعية التي لم تكن نبوة محمد ﷺ والوحي القرآني إلا حلقة من حلقاتها وتجلياً من تجلياتها. وذلك ما يُعرب عنه القرآن نفسه ويؤكدّه تأكيداً، حيث يقول سبحانه: ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدَعَاةٍ مِنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفَعَّلُ بِي وَلَا يَكْرَهُنَّ أَنْتَعِ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ ﴿١٠١﴾

<sup>32</sup> وقرن في هذا بما قرره كل من دراز (2014) والنشار (2009).

[الأحقاف: 9]. إن هذه الآية - كما يبين بن نبي - تنطوي على مضمون منطقيّ من ناحيتين: فهي من جهة "تشير ضمناً إلى أن تكرار حدث ما في ظروف متطابقة يدل على صحته، أي أن حصول أحداث متشابهة قبله في سلسلة معينة تؤكد حقيقته بوصفه ظاهرة" طبقاً للتعريف العلمي لهذا المصطلح، وذلك باعتبار أن الظاهرة "هي الحدث الذي يتكرر في ظروف متطابقة مع نتائج متشابهة". ومن جهة أخرى، "تؤكد الآية بوضوح العلاقة بين الرسل والرسالات خلال العصور"، كما تصرح بأن "رسالة محمد ﷺ تخضع لامتحان العقل"، مثلها في ذلك مثل غيرها من الرسالات السابقة. وهذا الربط المنطقي والتاريخي الذي أفادته الآية يعني أنه "يصح أن ندرس الرسالة المحمدية في ضوء" تلكم الرسالات، كما يصح دراسة هذه الأخيرة "في ضوء رسالة محمد ﷺ على قاعدة أن حكم العام ينطبق على الخاص استنباطاً، وأن حكم الخاص ينطبق على العام استقراء" (بن نبي، 2000، ص 63-64؛ Bennabi, 2008, pp. 51-52). وبعبارة أخرى، ليست نبوة محمد ﷺ وما أوحى إليه من قرآن إلا حلقة - هي الخاتمة طبعاً - من تلك السلسلة من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام الذين أفاض الله سبحانه عليهم نور الوحي هداية للبشر إلى أقوم سبيل.

وهكذا يدرج مالك بن نبي البحث في النبوة الخاتمة وفي القرآن في السياق العام للنبوة والوحي الإلهي، وما جسدهما من رسالات الأنبياء، بما يعنيه ذلك من خضوعها جميعاً لناموس كلي يحكمها ويحدد ماهيتها وجوهرها مهما كان لها من خصوصيات، الأمر الذي يقتضي بصرًا بأطوار تاريخها ومظاهر تجليها من أفق النظر العلمي المقارن، توخياً في ذلك لإبراز الوحدة الأساسية لتعاليم الدين التي تتالى الأنبياء والرسل يصدق بعضهم بعضاً فيها، كما جاء في قوله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13].

وفضلاً عن الخصائص التي ينصوي القرآن بمقتضاها ووفقاً لشروطها في الظاهرة العامة لحركة النبوة والوحي بوصفه تعبيراً عن ذروة التوحيد الديني ونقائه في تلك الظاهرة، فإنه هو نفسه يمثل ظاهرة قائمة بذاتها عند مالك بن نبي، وهذا فيما يبدو ما دعاه لأن يجعل "الظاهرة القرآنية" عنواناً

لكتابه. فاستغراقُ نزول القرآن نحو ثلاثة وعشرين عاماً يجعله أكثرَ من مجرد كونه "حدثاً" كما ذهب إلى ذلك الأسقف الأنجليكاني كينيث كراغ Kenneth Cragg.<sup>33</sup> فإذا أمكن تعريفُ الظاهرة بأنها حدثٌ يتكرر وقوعه في شروط متماثلة وبناتج متشابهة، فإن تعاقب نزول القرآن في وحدات متتالية لأكثر من عقدين من الزمن ينطبق عليه هو الآخر هذا التعريف. وتعلق إحدى خصائص تحلي الوحي القرآني من حيث هو ظاهرة بالنبي نفسه، بوصفه المتلقي والمبلغ للوحي، بينما تتصل الأخرى بكيفية نزوله.

فعل مستوى النبي نفسه كان نزول القرآن مصحوباً دائماً بجملته من التغيرات النفسية والجسدية (الفيزيولوجية) التي تطرأ عليه على نحو يمكن لمن كان بحضرته أن يلاحظه بيسر. أما فيما يتعلق بتنزل الوحي، فقد كان يحصل وفق مقادير معينة وفي فترات زمنية محددة دون مراعاة لحال متلقيه. وبعبارة أخرى، كان تنزل الوحي بمقاديره وفي أوقاته يحصل بغض النظر عن الحالة النفسية التي يكون عليها الرسول ﷺ. ووفقاً لتحليل مالك بن نبي، فإن هذه الخصائص الظاهرية لتنزل القرآن تدل دلالةً بينة على صبغته الخارجية وغير الشخصية بالنسبة إلى ذات النبي ﷺ. ومعنى ذلك أن ما يحتوي عليه القرآن من تعاليم ومضامين معرفية يتجاوز المعرفة الشخصية للنبي ويسمو على وعيه البشري الذاتي، ولا يعبر عن رغبة ذاتية أو تطلع شخصي له. فالخطاب القرآني يؤكد بوضوح لا لبس فيه المفارقة (وما تنطوي عليه من مناقضة) بين ذات النبي والمصدر (أو الذات) الذي يوحى إليه بالآيات والسور، كما يضع حداً فاصلاً بين فكر الذات النبوية وشعورها من ناحية، وما تأتي به تلك الآيات السور من معلومات وأوامر ونواه من ناحية ثانية. ويكفي شاهداً لذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾ [طه: 114] (بن نبي، 2000، ص 121-183؛ Bennabi, 2008, pp. 131-213). وكما عبّر عن ذلك كينيث كراغ بلغة شعرية رشيقة، "لم يكن القرآن أبداً طموحاً شخصياً، ولا كرامة متوقّعة، ولا شرفاً يُسعى إليه. فسوى كونه هبةً ربانية، ما كان له أن يكون" (Cragg, 1994, pp. 38-39).

<sup>33</sup> من الجدير أن ننوه هنا بمحاولة كراغ إبراز خصائص القرآن من وجهة علم الظواهر، وإن كان قد يفهم من بعض ما قرره ردُّ للأمر إلى العبقرية الإنسانية للنبي، مما يذكرنا بصنيع عباس محمود العقاد في كتابه "عبقريّة محمد". انظر: (Cragg, 1994)

وَرُبَّ معترضٍ يقول: لئن سلمنا بالطابع غير الشخصي والخارجي للقرآن بالنسبة إلى ذات محمد ﷺ، إلا أنه يبقى مع ذلك مجالاً لافتراض أن القرآن يعكس ما كان سائداً في زمن نزوله وبيئته من أفكار ومعارف دينية وغير دينية.<sup>34</sup>

للجواب عن هذا الاعتراض أو الافتراض الذي بنى عليه كثيرٌ من الباحثين الغربيين دراساتهم للقرآن ونبي الإسلام، خصص بن نبي قدراً وافراً من التحليل والمناقشة والاستدلال يمثل في الحقيقة السمة العامة لكتاب "الظاهرة" من بدايته حتى نهايته، منتقلاً في القرآن من أوله إلى آخره نزولاً وترتيباً وبين آيه وسوره نصّاً وسياًقاً. وقد استطاع بذلك أن يرسم صورةً نفسية وفكرية لشخصية الرسول ﷺ قبل البعثة وبعدها، وذلك من أجل تحقيق غرضين رئيسين: 1. يتمثل أولهما في بيان الخط الفاصل بين المعرفة الشخصية للرسول والأفكار والمعارف الواردة في القرآن. 2. أما الغرض الثاني فهو البرهنة على أن مصدر القرآن وما تضمنه من حقائق ومعارف لا يمكن فهم حقيقتها إلا في مستوى أو نطاق غيبي (أو ميتافيزيقي) متعال، يسمو ليس فقط على البيئة المباشرة للنبي في الحجاز والجزيرة العربية، وإنما كذلك على متعارف العصر كله وموروثه المعرفي المنحدر من القرون الماضية، على امتداد رقعة جغرافية متواسعة تتجاوز جزيرة العرب. وقد توّسل مالك لذلك بتحليل تاريخي مقارن لعدد كبير من الموضوعات والقضايا الواردة في القرآن، بما في ذلك المقارنة المفصلة لقصة يوسف كما وردت في القرآن والعهد القديم (بن نبي، 2000، ص 184-276؛ Zein, 2014, pp. 47-57 Bennabi, 2008, pp. 214-310).

سبق أن ذكرنا أن كتاب "الظاهرة القرآنية" يقدم جواباً عميقاً ورسيناً للتحديات التي يفرضها الفكر الفلسفي والعلمي الحديث. ونضيف هنا أن تلك التحديات لا تقتصر على الإسلام والمسلمين، بل تمهم كثيراً من أتباع التقاليد الدينية المختلفة، وخاصة ما يُعرف بالديانات التوحيدية أو الإبراهيمية

<sup>34</sup> هذا ما درج على القول به وترديده كثير من الكتاب الأوروبيين منذ منتصف القرن التاسع عشر على الأقل، فثاروا في رده إلى هذا الأصل أو ذلك من اليهودية والنصرانية استقلالاً أو خليطاً وأمشاجاً منها، حسب النزعة الدينية للكاتب. بل لقد نجمت بعض الآراء تسعى لرد القرآن إلى ما يمكن عدّه عقلاً كلياً أو نظاماً ثقافياً شاملاً مهيمناً انصبغت به حقبة ممتدة من الزمن في نطاق رقعة جغرافية مترامية خلال ما يوصف باليهود القديمة المتأخرة (Late Antiquity).

(Monotheistic Abrahamic traditions). ودون جحود لإسهامات المفكرين المسلمين في العصر الحديث ولا تهوين لقدرها، يمكن القول إن ما أودعه مالك بن نبي في هذا الكتاب من رؤية ومنهج يضع أسساً مكيئة لعلم كلام وفلسفية دينية جديدين، ويفتح أفقاً فكرياً طريفاً للعقل الإسلامي الحديث، الأمر الذي يمكن -في نظرنا- من الكشف عن حقائق الإسلام وقيمه الخالدة وعرضها من منظور جديد أوسع مما كان متاحاً للعلماء والمفكرين المسلمين القدامى، وعلى نحو أكثر فعالية في إعادة بناء المجتمع المسلم وثقافته واستئناف مهمته الحضارية تقويماً وبناءً وتسديداً.

وإن الطريقة التي أعاد بها بن نبي صياغة مسألة الإعجاز في القرآن بإدراجها في السياق الفلسفي والتاريخي الأوسع للظاهرة الدينية عموماً وللحركة النبوية خصوصاً من ناحية، وبربطها بالإشكالات المنهجية لتطور علم التفسير من ناحية ثانية (بن نبي، 2000، ص 53-67؛ pp. 49-57, Bennabi, 2008)، هي حقاً طريقة فريدة في الدراسات الإسلامية والقرآنية المعاصرة.<sup>35</sup> إنها تدعو العقل إلى قراءة جديدة للتاريخ الديني الإنساني وإلى فهم مختلف لمنزلة الإنسان أو الوضعية الإنسانية (human condition)<sup>36</sup> بصورة لا تنحصر في حدود هموم المسلمين ومشكلاتهم، وذلك لأن القرآن -كما يقول بحق كراغ- "يتصل بالعالم الأوسع الذي يتجاوز التجربة [الإسلامية]، حيثما وُجد الإنسان، في أديانه أو في لادينيته (either in his religions or his secularity)". (Cragg, 1994, pp. 38-39).

وتساوقاً مع ذلك، فإن قصد بن نبي من تطوير منهج لدراسة القرآن يقوم على التظافر بين التحليل النفسي وعلم الظاهرات والتاريخ ومقارنة الأديان، إلخ، لم يكن مقتصرأ على المسلم لحاجته إلى إقامة إيمانه وعقيدته "على أساس إدراك شخصي لقيمة القرآن بوصفه كتاباً منزلاً،" وإنما كان قصده متجهأ أيضاً -وبصورة لا تقل إلحاحاً وأهمية- إلى "غير المسلم الذي يتناول القرآن بوصفه موضوع دراسة أو مطالعة" (بن نبي، 2000، ص 57؛ 68؛ p. 57, Bennabi, 2008). وبعبارة أخرى، إن

<sup>35</sup> سبق أن أشرنا إلى إسهامات غير بن نبي في هذا الصدد.

<sup>36</sup> استخدمت هذا المصطلح قصداً مستصحباً ما عبر عنه الفكر والأديب الفرنسي أندريه مالرو André Malraux في كتابه المهم:

المنهج الذي توخّاه مؤلفُ "الظاهرة القرآنية" يعين غيرَ المسلم على تحصيل إدراكٍ صحيح وحكم عادل بخصوص القرآن الذي لا تختص رسالته بالمسلم الذي تلقاه إيماناً وتجربة شخصية. ولستعر مقالة كينيث كراغ فنقول: إن المنهج الذي سار عليه مالك بن نبي في دراسة الظاهرة القرآنية "سيسمح للقرآن بأن يتَمَلَّك من الخارج، ولكن ليس من قبل محترف الدعاية الذي يريد الطعن فيه ولا الهاوي الذي يرغب في الإثارة، وإنما من قبل المهتم الجاد الذي يحدوه التوقُّ والتحفُّظ والانجذاب والتخوف وسوء الظن في الوقت ذاته" (Cragg, 1994, p. 186).

### خاتمة:

إن منهجَ التكامل المعرفي والتضافر بين العلوم الذي اتبعه مالك بن نبي في دراسة الظاهرة الدينية عموماً، والبحث في النبوة والقرآن خصوصاً، ليس وقفاً على القضايا التي تناولها كتاب "الظاهرة القرآنية"، بل يسري بأقدار متفاوتة -وضوحاً وخفاءً وتفصيلاً وإجمالاً وتنظيراً وتطبيقاً- في سائر مؤلفاته (El-Mesawi, 2006, pp. 213-256; Belahcene, 2011, pp. 55-71). وليس هناك من شك في أن الاشتباك أو الانخراط الأصولي (fundamental engagement) الذي "تجشّمه" مالك مع مقررات الفكر العلمي والفلسفي الوضعي وما أثاره من مأخذ نقدية لمسلمات عقل الحدائث وأصول مشروعها (مما وقفنا عليه في هذا البحث)، إن ذلك كله لا تقتصر أهميته على المسلمين والفكر الإسلامي، بل إنها تتقاطع -إن لم تتكامل- مع جهود كثير من المفكرين والعلماء والفلاسفة في العالم الذين يسعون لمواجهة مختلف النزعات الاختزالية المادية والدهرية التي ما فتئت تدفع بالبشرية إلى متاهات العبثية والعدمية.

ويمكن القول إن ما قام به بن نبي في كتاب "الظاهرة القرآنية" إسهامٌ أصيل ورائد فيما صار يعرف في العقود الأخيرة بعلم الكلام الجديد، وإن كانت التسمية غير جديدة.<sup>37</sup> وفي هذا الإطار

<sup>37</sup> يعود استخدام مصطلح "علم الكلام الجديد" إلى أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، حيث ألف العالم الهندي شبلي النعماني في اللغة الأوردية كتاباً بهذا العنوان نشر أول مرة سنة 1904، وصدرت له سنة 2002 ترجمة عربية أنجزها جلال السعيد الحفناوي.

فإن الاعتبار الفطري الوجودي للدين في حياة البشر وعدّه ناموساً كونياً كما بيّن ذلك مالك بن نبي هو الذي يوفر الأساس المتين لما سمّاه بالإنسانية الإسلامية (*humanisme islamique*) التي قوامها التكريم الإلهي للإنسان الذي يمثل القاعدة الصلبة المشتركة لوحدة البشرية روحياً وخلقياً (Bennabi, 1956, pp. 279-316; Bennabi, 2004, pp. 101-110).

وليس ما تكفلت به هذه الدراسة إلا محاولة لتوجيه الاهتمام وشحذ الهمم للكشف عن تجليات المنهج التكاملي الكلي أو الشمولي الذي اجتهد بن نبي لتوظيفه في دراسة قضايا المجتمع والثقافة والحضارة بأبعادها المختلفة، من حيث هي ظواهر معقدة مترابطة العناصر، ذلك المنهج الذي لم يكن كتاب "الظاهرة القرآنية" إلا فاتحته والبداية لمسيرة مصنفه كاتباً ومفكراً ذا رؤية ورسالة. ولا نجازف إن قررنا أن الإنتاج الفكري الذي جادت به قريحة بن نبي بعد هذا الكتاب لا يخرج عن كونه تطويراً وتعميقاً لأطروحاته الأساسية المتمثلة في أن الدين "مطبوع في النظام الكوني" وناموسٌ للفطرة الإنسانية فكراً وسلوكاً، كما أنها لا تخرج عن كونها متابعَةً لمقتضيات تلك الأطروحة وتبياناً لأبعادها وكشفاً للوازع النظري والمنهجية في معالجة الظواهر المختلفة للاجتماع الإنساني المتواشجة والمتفاعلة في إطار المعادلة الثلاثية للحضارة بوصفها نتاج التركيب العضوي بين الإنسان والتراب والزمن بتوسط مُفاعل الفكرة الدينية. وإذ نقرر هذا ونؤكد، فإننا ننبه إلى أن ما أُجري من بحوث عن فكر بن نبي عامة لا يفي بحق غزارة تراثه وتنوع قضاياها، وخاصة في أبعاده الفلسفية والمنهجية. وهذا يعني ضرورة إيلاء هذا الجانب في تراث بن نبي عنايةً أكبر وبحثاً أعمق لإبراز مقتضياته والإفادة المستبصرة منها، وخاصة في السعي لتأصيل العلوم الاجتماعية أو أسلمتها أو توطينها.

وإذ كان كتاب "الظاهرة القرآنية" -الذي جعلنا مدارّ الكلام عليه في هذا البحث- مندرجاً في مجال الدراسات القرآنية، فلا يفوتنا أن نذكر هنا بالتحدي الكبير الذي وضعه مالك بن نبي أمام دراس القرآن ومفسره في مقدمة كتابه حين قال: "كم سيكون مفسرُ الغد بحاجة إلى معرفة لغوية وأثرية واسعة، فإن عليه أن يتتبع الترجمة اليونانية السبعينية للكتاب المقدس، والترجمة اللاتينية الأولى من خلال الوثائق العبرية، وبصورة أعم عليه أن يتتبع جميع الوثائق السريانية والآرامية ليدرس

مشكلة الكتب المقدسة" (بن نبي، 2000، ص 69، Bennabi, 2008, p. 58) ولن يدرك قيمة هذا القول ومغزاه وأبعاده إلا ذو اطلاع بصير على تطور الدراسات القرآنية في الغرب بمختلف لغاته، وما نجم فيها خلال العقود الثلاثة الأخيرة من إنتاج غزير ومن مناح في النظر ومناهج في البحث في مسائل شتى تتعلق بالقرآن -تاريخاً وتدويناً وترتيباً ومضموناً- في إطار من المقارنات التاريخية والمقاربات اللغوية والبلاغية، مما ليس ههنا مجال التفصيل فيه، بل يكفي أن ننبه إليه وندعو إلى العناية به.

## المراجع:

- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (2002). *صحيح البخاري*، ط1، دمشق-بيروت: دار ابن كثير.
- دراز، محمد عبد الله (2014). *الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان*، القاهرة: مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة.
- الصدر، محمد باقر (1989). *التفسير الموضوعي والفلسفة الاجتماعية، تقديم وتنقيح وتعليق: جلال الدين علي الصغير*، ط1، بيروت: الدار العالمية.
- ليونتين، ريتشارد (2003). *حلم الجينوم وأوهام أخرى*، ترجمة: أحمد مستجير وفاطمة نصر، بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
- بن نبي، مالك (2001). *فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ*، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (2002). *وجهة العالم الإسلامي*، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (2000). *الظاهرة القرآنية*، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط4، بيروت-دمشق: دار الفكر المعاصر، دار الفكر.
- النشار، علي سامي (2009). *نشأة الدين: النظريات التطورية والمؤهلة*، القاهرة: دار السلام.
- الهند، مولاي المصطفى (2012). *نحو تجديد منهج النظر في قضايا الفكر الإسلامي*، الرباط: جريدة ميثاق الرابطة.

## References:

- Adler, M. J. (1993). *The Difference of Man and the Difference It Makes*. New York: Fordham University Press.
- Al-Bukhārī, A. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1st ed.). Damascus-Beirut: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Hind, M. (2012). *Naḥwa Tajdīd Manhaj al-Naẓr fī Qaḍāyā al-Fikr al-Islāmī*. Ribat: Jarīdat Mīthāq al-Rābiṭah.
- Almond, G. A. et al. (Eds.). (1982). *Progress and its Discontents*. Berkeley: University of California Press.
- Al-Nashār, 'A. (2009). *Nash'at al-Dīn: Al-Naẓariyyāt al-Taṭuriyyah wa al-Mu'alihah* (1st ed.). Cairo: Dār al-Salām.
- Al-Ṣadr, M. (1989). *Al-Tafsīr al-Mawḍū'ī wa al-Falsafah al-Ijtīmā'īyah* (1st ed.) (J. Al-Ṣaghīr, Ed.). Beirut: Al-Dār al-'Ālamīyah.

- Arbousse-Bastide, P. (1966). Auguste Comte et la Sociologie Religieuse. *Archives de Sociologie des Religions*, No. 22.
- Ayer, A. J. (1936). *Language, Truth, and Logic* (1971 Penguin edition). London & New York: Penguin Books.
- Baillie, H. & Casey, T. K. (Eds.). (2005). *Is Human Nature Obsolete? Genetic Engineering and the Future of the Human Condition*. Massachusetts: The MIT Press.
- Becker, E. (1971). *Birth and Death of Meaning*. New York: The Free Press.
- Belahcene, B. (2011). Malek Bennabi's Concept and Interdisciplinary Approach to Civilization. *International Journal of Arab Culture, Management and Sustainable Development*, 2(1).
- Bennabi, M. (1956). *L'Afro-Asiatisme: Conclusions sur la Conférence de Bandoeng*. Cairo: Imprimerie Misr.
- Bennabi, M. (1990). *Le Problème des Idées dans le Monde Musulman*. Alger: Editions Al Bay'yinate.
- Bennabi, M. (2004). *Mondialisme*. Alger: Dar El-Hadhara.
- Bennabi, M. (2006). *La Vocation de l'Islam*. Alger: Editions ANEP.
- Bennabi, M. (2006). *Mémoires d'un Témoin du Siècle: L'Enfant, L'Etudiant, L'Ecrivain, Les Carnets*, présentation et notes de Nour-Eddine Boukrouh. Alger: Editions Samar.
- Bennabi, M. (2008). *Le Phénomène Coranique: Essai d'une théorie sur le Coran*, nouvelle édition établie et annotée par Mohamed EL-Tahir El-Mesawi. Alger: El Borhane.
- Bentley, A. (2008). *The Edge of Reason? Science and Religion in Modern Society*. London: Continuum International Publishing Group.
- Berger, P. L. (1990 [1969]). *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*. New York: Anchor Books.
- Berger, P. L., Berger, B. & Kellner, H. (1974). *The Homeless Mind*. London: Pelican Books.
- Berlin, I. (2013). *Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder*. Princeton: Princeton University Press.
- Bernstein, R. J. (18998). *Freud and the Legacy of Moses*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Bin Nabī, M. (2000). *Al-Zāhirah al-Qur'āniyyah* (4th ed.) (A. Shahin, Translator). Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āšir/ Damascus: Dār al-Fikr.
- Bin Nabī, M. (2001). *Fikrat al-Ifrīkiyyah al-Āsyawīyyah fi Daw' Mu'tamar Bāndung* (A. Shahin, Translator). Beirut: Dār al-Fikr.
- Bin Nabī, M. (2002). *Wijhat al-'Ālam al-Islāmī* (A. Shahin, Translator). Damascus: Dār al-Fikr.
- Blocker, G. (1974). *The Meaning of Meaninglessness*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Bourdeau, M. (2003). Auguste Comte et la Religion Positiviste: Présentation. *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, 87(1).
- Bowie, A. (1997). *From Romanticism to Critical Theory*: New York: Routledge.
- Brague, R. (2018). *The Kingdom of Man: Genesis and Failure of the Modern Project*. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press.
- Brinton, C. (1953). *The Shaping of the Modern Mind*. New York: The New American Library.

- Brinton, C. (1960). *Ideas and Men: The Story of Western Thought*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, Inc.
- Broad, C. D. (1925). *The Mind and its Place in Nature*. London: Kegan Paul, Trench, Trubnaer & Co., Ltd.
- Bronner, S.E. (1994). *Of Critical Theory and Its Theorists*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- Brush, N. (2005). *The Limitations of Scientific Truth*. Grand Rapids, MI: Kregel Publications.
- Bucaille, M. (2013). *What is the Origin of Man*. (A.D. Pannel & M. Bucaille, Translators). Kuala Lumpur: Dar Al Wahi Publication.
- Bury, J. B. (1920). *The Idea of Progress: An Inquiry into its Origin and Growth*. London: Macmillan and Co., Limited.
- Cassirer, E. (1979). *The Philosophy of the Enlightenment*. Princeton: Princeton University Press. (Original work published 1951).
- Clarke, J.J. (1992). *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries*. London: Routledge.
- Comte, A. (1853). *The Positive Philosophy of Auguste Comte*. (H. Martineau Trübner, Translator). New York: Calvin Blanchard 1858.
- Comte, A. (1891). *The Catechism of Positive Religion* (3<sup>rd</sup> ed.). (R. Congreve, Translator). London: Kegan Paul.
- Comte, A. (1891). *The Catechism of Positive Religion, Or Summary Exposition of the Universal Religion in Thirteen Systematic Conversations between a Woman and a Priest of Humanity* (3<sup>rd</sup> ed.). (R. Congreve, Translator). London: Kegan Paul.
- Comte, A. (1982). *Early Political Writings* (H. S. Jones, Translator). Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Comte, A. (2009a). *A General View of Positivism*. London: Trubner and Co.
- Comte, A. (2009b). *The Catechism of Positive Religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Cosslett, T. (1984). *Science and Religion in the Nineteenth Century*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Cragg, K. (1994 [1971]). *The Event of the Qur'an: Islam in its Scripture*. Oxford, UK: Oneworld.
- Darrāz, M. (2014). *Al-Dīn: Buḥūth Mumahidah li Dirāsāt Tārīkh al-Adyān*. Cairo: Mu'assasat Hindāwī li al-Ta'lim wa al-Thaqāfah.
- Dear, P. (2018). *Revolutionizing the Sciences: European Knowledge in Transition, 1500-1700*. Hampshire: Palgrave.
- Dijksterhuis, E. J. (1986). *The Mechanization of the World Picture*. Princeton: Princeton University Press.
- Dilworth, C. (1981). *Scientific Progress: A Study Concerning the Nature of the Relation Between Successive Scientific Theories*. Dordrecht, The Netherlands: Springer.
- Dixon, T. (2022). *Science and Religion: A Very Short Introduction*. Oxford: Oxford University Press.

- Dixon, T., Cantor, G., & Pumfrey, S. (Eds.). (2010). *Science and Religion: New Historical Perspectives*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Dockery, D. S. (1995). The Challenge of Post-Modernism. In D.S. Dockery (Ed.). *The Challenge of Post-Modernism: An Evangelical Engagement* (Grand Rapids, MI: Baker Books).
- Drees, W. B. (2010). *Religion and Science in Context: A Guide to the Debates*. New York: Routledge.
- Dubos, R. (1961). *The Dream of Reason: Science and Utopias*. New York: Columbia University Press.
- Dubos, R. (1968). *So Human an Animal*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Dubos, R. (1972). *A God Within: A Positive Philosophy for a More Complete Fulfillment of Human Potentials*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Durkheim, E. (1982). *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*. (W. D. Halls, Translator). London: The Macmillan Press Ltd. (Originally published in 1895).
- Durkheim, E. (1982). *The Rules of Sociological Method and Selected Texts on Sociology and its Method*. (W. D. Halls, Translator). London: The Macmillan Press Ltd.
- Durkheim, E. (1990). *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse: Le Système Totémique en Australie* (2<sup>nd</sup> ed.). Paris: Quadrigue/Presses Universitaires de France.
- Eaton, C. G. (2000). *Remembering God*. Chicago: ABC International Group.
- El-Mesawi, M. (2006). Religion, Society and Culture in Malek Bennabi's Thought. In I. Abu Rabi' (Ed.) *The Blackwell Companion to Contemporary Islamic Thought*. Oxford, UK: Balckwell Publishing.
- Ferry, L. (2016). *La Révolution Transhumaniste: Comment la Technomédecine et l'Uberisation du Monde Vont Boulverser nos Vies*. Paris: French and European Publications Inc.
- Feyerabend, P. (1987). *Farewell to Reason*. London: Verso.
- Feyerabend, P. K. (2011). *The Tyranny of Science*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Fleischacker, S. (2013). *What is Enlightenment?* London: Routledge.
- Foucault, M. (1966). *Les Mots et les Choses: Une Archéologie des Sciences Humaines*. Paris: Editions Gallimard.
- Frankl, V. E. (2010). *A Challenge to Psychotherapy and Philosophy* (A. Tallon, Ed.). Milwaukee, WI: Marquette University Press.
- Fromm, E. (2002). *The Sane Society*. London & New York: Routledge Classics.
- Fromm, E. (2006). *Man for Himself: An Inquiry into the Psychology of Ethics*. London & New York: Routledge.
- Fukuyama, F. (1992). *The End of History and the Last Man*. New York: The Free Press.
- Fukuyama, F. (1999). *The Great Disruption: Human Nature and the Reconstitution of the Social Order*. London: Profile Books.
- Fukuyama, F. (2002). *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. New York: Farrar, Straus, and Giroux.
- Gauchet, M. (1997). *The Disenchantment of the World: A Political History of Religion* (O. Burge, Translator). Princeton: Princeton University Press.

- Gellner, E. (1992). *Reason and Culture*. Oxford, UK & Cambridge, USA: Blackwell.
- Giberson, K. & Artigas, M. (2007). *Oracles of Science: Celebrity Scientists versus God and Religion*. Oxford University Press.
- Giddens, A. (1993). *New Rules of Sociological Method: A Positive Critique of Interpretative Sociologies*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Gillett, C. & Loewer, B. (Eds.). (2001). *Physicalism and its Discontents*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, S. J. (1999). *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: The Ballantine Publishing Group.
- Gray, P. (1966). *The Enlightenment: An Interpretation: The Rise of Modern Paganism*. New York: Alfred A. Knopf.
- Gray, P. (1969). *The Enlightenment: An Interpretation*. In *The Science of Freedom* (Vol. 2). New York: W. W. Norton & Company.
- Gray, P. (1995). *The Enlightenment: An Interpretation*. New York: W. W. Norton & Company.
- Henry, C. F. H. (1995). Post-Modernism: The New Specter? In *Dockery, op. cit.*, p. 38.
- Henry, J. (2002). *The Scientific Revolution and the Origins of Modern Science* (2nd ed.). Palgrave.
- Ho, M.W. (1998). *Genetic Engineering: Dream or Nightmare, The Brave World of Bad Science and Big Business*. Penang, Malaysia: TWN.
- Hodge, R. (2009). *Genetic Engineering: Manipulating the Mechanisms of Life*. New York: Facts On File, Inc.
- Holland, J. (2009). *German Romanticism and Science: The Procreative Poetics of Goethe, Novalis, and Ritter*. London: Routledge.
- Horgan, J. (1998). *The End of Science*. London: Abacus.
- Horkheimer, M. (1974). *Critique of Instrumental Reason*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Horkheimer, M. (1992). *Eclipse of Reason*. New York: Continuum.
- Hume, D. (2007) *Dialogues Concerning Natural Religion and Other Writings*, edited by Dorothy Coleman. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Hunter, J. D. & Nedelisky, P. (2018). *Science and the Good: The Tragic Quest for the Foundation of Morality*. New Heaven, CT: Yale University Press.
- Iqbal, M. (2012). *The Reconstruction of Religious Thought in Islam* (M. Seed Sheikh, Ed.). Stanford, CA: Stanford University Press.
- Israel, J. I. (2001). *Radical Enlightenment: Philosophy and the Making of Modernity 1650-1750*. Oxford: Oxford University Press.
- Israel, J. I. (2010). *A Revolution of the Mind: Radical Enlightenment and the Intellectual Origins of Modern Democracy*. Princeton: Princeton University Press.
- Jonas, H. (1984). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Jung, C. G. (1966). *Psychology and Religion*. New Haven: Yale University Press.
- Jung, C. G. (1969 [1958]). *Psychology and Religion: West and East* (2<sup>nd</sup> ed.) (F. C. Hull, Translator). Princeton: Princeton University Press.

- Jung, C. G. (1971). *The Portable Jung* (J. Campbell, Ed.). Harmondsworth: Penguin Books.
- Jung, C. G. (1980). *The Archetypes and the Collective Unconscious* (2<sup>nd</sup> ed.). (R.F.C. Hull, Translator). London: Routledge.
- Jung, C. G. (1990 [1971]). *Psychological Types* (H.G. Baynes, Translator & F. C. Hull, Ed.). Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (2008). *Psychology and the Occult*. London & New York: Routledge.
- Jung, C. G. (2014 [1988]). *Psychology and Western Religion* (R.F.C. Hull, Translator). London & New York: Routledge.
- Kirk, J. A. (2007). *The Future of Reason, Science and Faith*. Hampshire, England: Ashgate Publishing Company.
- Kuhn, T. (1957). *The Copernican Revolution: Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kuhn, T. (1996). *The Structure of Scientific Revolutions* (3<sup>rd</sup> ed.). Chicago: The University of Chicago Press.
- Kung, H. (1990). *Freud and the Problem of God*. New Haven: Yale University Press.
- Laïdi, Z. (1998). *A World without Meaning: The Crisis of Meaning in International Politics*. London & New York: Routledge.
- Lakatos, I. (1978). *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers* (Vol. 1) (J. Worral & G. Currie, Ed.). New York-Melbourne: Press Syndicate of the University of Cambridge.
- Leone, M. (2019). *On Insignificance: The Loss of Meaning in the Post-Material Age*. London & New York: Routledge.
- Lewontin, R. (2003). *Ḥulm al-Jinum wa Awhām Ukhrā* (A. Musajir & F. Naṣr, Translators). Beirut: Al-Munazamah al-‘Arabiyyah li al-Tarjamah.
- Lewontin, R. (2001). *It Ain't Necessarily So: The Dream of the Human Genome and Other Illusions* (2<sup>nd</sup> ed.). New York: Review Books.
- Lods, A. (1969 [1935]). *Les Prophètes d'Israel et le Début du Judaïsme*. Paris: Albin Michel.
- Löwy, M. & Sayre, R. (2002). *Romanticism against the Tide of Modernity* (C. Porter, Translator). Durham, USA: Duke University Press.
- Lukes, S. (1972). *Emile Durkheim: His Life and Work*. New York & London: Harper and Row Publishers.
- Liotard, J.F. (1984). *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (G. Bennington & B. Massumi, Translator). Minneapolis: University of Minnesota Press, 1984.
- Makari, G. (2015). *Soul Machine: The Invention of the Modern Mind*. W.W. Norton & Company.
- Malpas, S. (2003). *Jean-Francois Lyotard*. London & New York: Routledge.
- Marcuse, H. (2002). *One Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. London & New York: Routledge.
- Michael, S. (Ed.). (2009). *Contemporary Theories of Religion: A Critical Companion*. London and New York: Routledge.
- Milbank, J. (1990). *Theology and Social Theory: Beyond Secular Reason*. Malden, MA & Oxford, UK: Blackwell Publishing.

- Morris, B. (1987). *Anthropological Studies of Religion*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Moscovici, S. (1993). *The Invention of Society*. Cambridge, UK: Polity Press.
- Mounier, E. (1961). *Refaire la Renaissance*. Paris: Editions du Seuil.
- Muller, J. Z. (2003). *The Mind and the Market: Capitalism in Modern European Thought*. New York: Anchor Books.
- Nicolescu, B. (2014). *From Modernity to Cosmodernity: Science, Culture, and Spirituality*. New York: State University of New York Press.
- Pals, D. L. (2006). *Eight Theories of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Peters, T. (2003). *Playing God? Genetic Determinism and Human Freedom*. London: Routledge.
- Pickering, R. B. (1984). *Durkheim's Sociology of Religion: Themes and Theories*. Cambridge, UK: James Clarke & Co.
- Plantinga, A. (2011). *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. New York: Oxford University Press.
- Porpora, D. V. (2001). *Landscapes of the Soul: The Loss of Moral Meaning in American Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Reid, T. (2007). *Practical Ethics: Being Lectures and Papers on Natural Religion, Self-Government, Natural Jurisprudence, and the Law of Nations* (K. Haakonssen, Ed.). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Renan, E. (1890). *L'Avenir de la Science: Pensées de 1848*. Paris: Calmann Levy.
- Rescher, N. (1999 [1984]). *The Limits of Science*. Pittsburgh, USA: University of Pittsburgh Press.
- Rosenau, P. M. (1992). *Post-modernism and the Social Sciences*. Princeton: Princeton University Press.
- Satune J. (Ed.). (2006). *Science and the Search for Meaning*. West Conshohocken, USA: Templeton Foundation Press.
- Satune, J. (2007). *Notre Existence a-t-elle un Sens? Une Enquête Scientifique et Philosophique*. Paris: Presses de la Renaissance.
- Saul, J. R. (1993). *Voltaire's Bastards: The Dictatorship of Reason in the West*. New York: Vintage Books.
- Schechter, D. (2010). *The Critique of Instrumental Reason from Weber to Habermas*. New York: The Continuum International Publishing Group Inc.
- Schmidt, J. (Ed.). (1996). *What is Enlightenment? Eighteenth-Century Answers and Twentieth-Century Questions*. University of California Press.
- Segerstråle, U. (Ed.). (2000). *Beyond the Science Wars: The Missing Discourse about Science and Society*. Albany: State University of New York Press.
- Sienkiewicz, G. W. (2009). *Instauration de la Religion Positive: les Principes de la Philosophie de l'Histoire d'Auguste Comte* [Doctoral dissertation, Université de Fribourg].
- Sklar, L. (1995). *Philosophy of Physics*. Oxford: Oxford University Press.
- Sorokin, P. A. (1992). *The Crisis of Our Age*. Oxford: Oneworld.

- Stenger, V. J. (2007). *God: The Failed Hypothesis: How Science Shows that God does not Exist*. New York: Prometheus Books.
- Tallis, R. (2011). *Aping Mankind*. Durham: Acumen.
- Tarnas, R. (1991). *The Passion of the Western Mind: Understanding the Ideas that Have Shaped Our World View*. New York: Ballantine Books.
- Taylor, C. (2007). *A Secular Age*. Cambridge, MA & London, England: The Belknap of Harvard University Press.
- Taylor, E., "New Introduction to", J. William (2002). *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (Centenary Edition). London & New York: Routledge.
- Thomson, A. (2008). *Bodies of Thought: Science, Religion, and the Soul in the Early Enlightenment*. Oxford: Oxford University Press.
- Thrower, J. (1999). *Religion: The Classical Theories*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Tomaszewska, A., & Härmäläinen, H. (Eds.). (2017). *The Sources of Secularism: Enlightenment and Beyond*. London: Palgrave MacMillan.
- Toulmin, S. (1990). *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Trigg, R. (1993). *Rationality and Science: Can Science Explain Everything?* Oxford, UK - Cambridge, USA: Blackwell.
- Trigg, R. (2015). *Beyond Matter: Why Science Needs Metaphysics*. West Conshohocken: Templeton Press.
- Tuboly, A. T. (2021). *The Historical and Philosophical Significance of Ayer's 'Language, Truth and Logic'*. London: Palgrave Macmillan.
- Turner, J. H., Beeghley, L. & Powers, C. H. (2012). *The Emergence of Sociological Theory*. Los Angeles – London – New Delhi – Singapore – Washington, DC: Sage.
- Vattimo, G. (1988). *The End of Modernity* (J.R. Snyder, Translator). Cambridge, UK: Polity Press.
- Wernick, A. (2003). *Auguste Comte and the Religion of Humanity: The Post-Theistic Program of French Social Theory*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Wernick, A. (2018). The Religion of Humanity and Positive Morality. In *Love, Order and Progress: The Science, Philosophy and Politics of Auguste Comte* (M. Bourdeau, et al. (Eds.). Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- White, R. S. (2005). *Natural Rights and the Birth of Romanticism in the 1790s*. New York: Palgrave Macmillan.
- Williams, R. N. & Robinson, D. N. (Eds.). (2015). *Scientism: The New Orthodoxy*. London-New Delhi-New York-Sydney: Bloomsbury.
- Yalom, I. D. (1980). *Existential Psychotherapy*. New York: BasicBooks.
- Zein, I. M. (2014). The Story of Joseph between the Torah and the Qur'an: An Assessment of Malek Bennabi's Narrative. In *Qur'an, Modernity and Globalization: Studies in Commemoration of Malek Bennabi* (M. El-Mesawi, Ed.). Kuala Lumpur: IIUM Press.

**Malek Bennabi and the Study of the Qur'an:  
Philosophical Dimensions and Methodological Landmarks  
Mohamed El-Tahir El-Mesawi\***

**Abstract**

This study is an attempt to uncover the philosophical fundamentals and methodological principles underlying the topics and ideas discussed in Malek Bennabi's first book *The Qur'anic Phenomenon*. This book is characterized by two major features. First, it is in the Islamic context a pioneering intellectual and systematic response to the philosophical and methodological challenges which have, in the wake of modernity and post-modernity, faced religion and religious thought in general and Islam in particular, conceptually, axiologically, and institutionally. Second, it contains the grand intellectual themes and central problematics which oriented Bennabi's thinking on the various issues and subjects he dealt with in his subsequent works. In analyzing and discussing the theses and positions expressed by Bennabi, much attention has been given to historically contextualizing and relating them to the intellectual and philosophical developments that took place in the West with respect to the consequences of modernity and manifestations of post-modernity.

**Keywords:** religion, revelation, prophethood, Qur'an, reason, science, modernity, post-modernity, Malek Bennabi.

---

\* Ph.D in Maqasid al-shari'ah from the International Islamic University Malaysia (IIUM). Professor at the Abdulhamid Abusulayman Kulliyah Of Islamic Revealed Knowledge And Human Sciences – IIUM.  
Email: mesawi@iium.edu.my, mmesawi@yahoo.com

# استثمار النص الشرعي في فكر النهوض الحضاري عند مالك بن نبي

عبد اللطيف بوعدلاوي\*

## الملخص

يروم هذا العمل العلمي دراسة بُعد خاص في الفكر الحضاري لمالك بن نبي، ويبيّن كيف استثمر دلالات النص الشرعي في تأسيس مشروع الفكر، واعتماده في ذلك على التدبّر والنظر العميق في معاني الآيات الكريمة والأحاديث الشريفة؛ لاستمداد الحوافز النفسية والفكرية، والأسس المنهجية والثقافية، التي يُسهم تعقلها وتمثلها في مساعدة الأمة على الخروج من حالة التيه الحضاري، والدخول في دورة حضارية جديدة.

وقد تتبّعنا مختلف المواطنين في كتابات بن نبي، التي اشتملت على وقفاته التدبّرية في نصوص القرآن الكريم والسنة النبوية، ونظراته التأملية في ثناياها، ثم عمَدنا إلى تصنيفها، والتنسيق بينها؛ لتقديمها مؤثقة في سياق منهجي يورد أفكاره الحضارية مع مستنداتها من النص الشرعي، في إطار من التناسق الفكري والتناسب المنهجي، فضلاً عن إبراز جوانب الفريدة والتميز في هذه النظرات.

الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي، النص الشرعي، النهوض الحضاري، التدبّر، التجديد.

---

\* دكتوراه في الفقه والأصول من جامعة محمد الأوّل بوجدة في المغرب، 2004م. أستاذ مُؤهل في المركز الجهوي لمهن التربية والتكوين لجهة الشرق في المغرب. البريد الإلكتروني: [abdallaoui1@hotmail.fr](mailto:abdallaoui1@hotmail.fr).  
تم تسلّم البحث بتاريخ 16/1/2021م، وقُبِل للنشر بتاريخ 15/9/2021م.

بوعدلاوي، عبد اللطيف (2022). استثمار النص الشرعي في فكر النهوض الحضاري عند مالك بن نبي، مجلة "الفكر الإسلامي

## مقدمة:

لم يكن مالك بن نبي -رحمه الله- مُفسراً للقرآن الكريم، ولا عالماً مُتخصّصاً في بعض فروع الشريعة، وإنّما كان مُثقفاً واسع الثقافة، ومُفكراً أصيلاً، عاش مهموماً بقضايا أمّته ومشكلاتها المُزمنة، وحاول البحث عن مخارج تاريخية من المأزق الحضاري الذي عاشه مسلم القرن العشرين للميلاد، وكان مُؤمناً بأنّ أيّ حلّ تاريخي لأزمات المسلمين المُركّبة والمُتداخلة لا بدّ أن تتبع جذوره الفكرية من مرجعيتهم الدينية المُتمثّلة في القرآن الكريم والسُنّة النبوية؛ فقد قادته قراءته الحضارية لتاريخ البشرية عموماً إلى الاعتقاد بأنّ قيام الحضارة -ابتداءً، أو استثناءً- إنّما يكون بقَبَس من فكرة دينية تنزّل من السماء، أو ما يقوم مقامها من فكرة أرضية مرجعية تتضمّن المُسوِّغات الأساسية، والوعود التي تُحقّق التحفيز النفسي لمُعتنقيها (بن نبي، 2000، ص 60-61). علماً بأنّ مالك بن نبي أشار هنا إلى المرجعيات الأرضية على أساس أنّها تُوفّر عنصر التحفيز النفسي، بغضّ النظر عن التطرُّق إلى معيار الحق والباطل، والأهداف النهائية التي تختصّ بها الرسائل السماوية.

ومن هذا المنطلق، فإنّ مالك بن نبي نظر في النصوص القرآنية والحديثية نظرة المسلم المُتدبّر في المعاني العقدية والقيمية العميقة التي ينطوي عليها النصّ الشرعي، والمُلمّس للإشارات والإضاءات المنهجية المُسعفة لمُثقف مسلم عاش في زمن الاستعمار والقابلية للاستعمار؛ بُعِيّة إعادة بناء عالمه الفكري، والبنى الثقافية والاجتماعية الخاصة به، للخروج من وضعية التيه الحضاري، والانعقاد من قبضة الموروثات الثقافية السلبية المُكبّلة للروح والعقل.

لقد تناول مالك بن نبي النصوص الشرعية من منظور العالم الباحث في دلالاتها ومعانيها الكامنة، لكنّه لم ينظر فيها نظراً جزئياً موضعياً، وإنّما نظر فيها نظراً كلياً منهجياً، مُحاولاً استجلاء المعاني الكلية، والقواعد المنهجية الهادية في القضايا والإشكالات والمفاهيم المعرفية الكبرى التي كان معيّناً ببحثها، من قبيل: مفهوم "الحضارة"، ومفهوم "الثقافة"، ومفهوم "القابلية للاستعمار"، ومفهوم "السُنّة".

ولذلك جاءت نظراته في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية ذات بُعد منهجي، يندرج في إطار السعي إلى إعادة تنظيم طريقة عمل العقل المسلم، وإعادة بناء عالمه الفكري والنفسي، وصولاً إلى تصحيح علاقته بالتاريخ والواقع، على نحوٍ يساعده على التخلص من آثار عصر الانحطاط، وانتهاج طريق جديد في بناء الحضارة وصناعة التاريخ.

ولا شك في أنَّ هذه النظرات تكتسي أهمية خاصة من الناحية الفكرية والمنهجية؛ فهي تُقدِّم أنموذجاً متميزاً في تدبُّر معاني النص الشرعي، قد يكون مُلهماً للمُتقِّنين المسلمين المعاصرين، ومُحفِّزاً إيَّاهم إلى احتذاء هذا الأنموذج الذي ينظر في نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية وفق رؤية حضارية مُحدَّدة، ومنهجٍ في الاستمداد مُتميِّز.

وبناءً على ما تقدَّم، فقد رأينا أنَّ التوجُّه إلى استقراء نظرات مالك بن نبي في النص الشرعي، وتتبع مواطن استلهامه المعالم الفكرية والقيمية الهادية في مجال التفكير الحضاري من ثنايا هذا النص؛ يُمثِّل عملاً بحثياً له أهميته العلمية، وقيمه المضافة على مستوى الفكر والمنهج. وقد ساعدنا على ذلك استيعاب الخطوط العامة والمحاور الأساسية في فكر مالك بن نبي، انطلاقاً من قراءتنا لمُجمَل تراثه الفكري.

إنَّ الهدف الأساس من هذه الدراسة هو حصر نظرات مالك بن نبي التدرُّبية في نصوص القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية، وتحليل مضامينها وأبعادها، وطريقة استشاره إيَّاهما، وتوظيفها في فكر النهوض الحضاري.

ومن ثَمَّ، فإنَّ ما سيردُ في ثنايا هذه الدراسة من تناولٍ لبعض القضايا والمفاهيم الواردة في فكر مالك بن نبي (مثل: مفهوم "الحضارة"، ومفهوم "الثقافة"، ومفهوم "التوتُّر"، ومفهوم "القوَّة الدافعة")، إنَّما يكون بالتَّبَع لا بالأصالة، بحسب ما يقتضيه السياق البحثي الذي ينصبُّ على خدمة الهدف المُحدَّد لهذه الدراسة.

ولقد تمثّلت أفكار هذه الدراسة وقضاياها الرئيسة في المحاور الآتية:

- معالم المشروع الفكري لمالك بن نبي، وخصيصة التكاملية.
- دافعية النص الشرعي لفكر النهوض الحضاري.
- الانطلاق من النص الشرعي لبيان أهمية السُننية في فكر النهوض الحضاري.
- مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، وامتداداته في فكر النهوض الحضاري.
- من عطاءات النص الشرعي في الاجتماع الإنساني: في مجال تكوين المجتمع، وفي بناء شبكة العلاقات الاجتماعية، وفي استئناف دور الأمة الحضاري.

### أولاً: معالم المشروع الفكري لمالك بن نبي، وخصيصة التكاملية

- يجدر بنا قبل الشروع في بيان أوجه استثمار النص الشرعي في فكر مالك بن نبي أن نُطّلع القارئ بصورة موجزة - على أبرز المعالم التي تُميّز المشروع الفكري لهذه الشخصية الفكرية الفذة.
- لقد استطاع مالك بن نبي بثقافته الموسوعية أن يرتاد آفاقاً رحبةً في عالم الفكر والثقافة والاجتماع؛ فمشروعه الفكري غنيٌّ بروافده المُتنوّعة، وأبعاده المُتكاملة. وهذه أبرز المعالم التي ميّزت عطاءه الفكري:

#### 1. المَعْلَم الديني:

- وقف مالك بن نبي طويلاً عند الفكرة الدينية بوصفها مهد الحضارة الإنسانية، وركّز على الفكرة الإسلامية خاصة؛ لأنّه كان معنيّاً بها أكثر من غيرها بحكم انتهائه الديني والحضاري، وانطلق من أسسها في نصوص القرآن الكريم والسُننة النبوية ليدرس امتداداتها التصوّرية والسلوكية في الواقع الاجتماعي والحضاري، مُؤكّداً ضرورتها لأية محاولة تروم استعادة المبادرة الحضارية في العالم الإسلامي.

## 2. المَعْلَمُ الواقعي:

رَكَّز مالك بن نبي على دراسة واقع المجتمعات المسلمة، والمشكلات الثقافية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي تتخبط فيها. وقد تَكَرَّر حديثه عن محور طنجة-جاكرتا، والمشكلات والتحديات التي يُواجهها هذا المحور. وتناول في هذا الإطار جُملة من المشكلات الواقعية، مثل: مشكلة الاستعمار، ومشكلة القابلية للاستعمار، ومشكلة التقهقر الحضاري. وكذلك بحث عن السُّبُل والوسائل الواقعية لمواجهة هذه المشكلات، وتحرير الشعوب المسلمة من شدائدِها.

## 3. المَعْلَمُ الفكري:

تجَلَّى ذلك في نظرات مالك بن نبي الفكرية، وتأمُّلاته الفلسفية العميقة في الواقع الحضاري الإسلامي والإنساني، ودرسه المُتميِّز عدداً من القضايا والمفاهيم، مثل: قضية "التقدُّم والتخلف"، ومفهوم "الحضارة"، ومفهوم "الثقافة"، إلى جانب تكوينه آراءً خاصةً طُبعت مساره الفكري التنظيري، مثل: وضعه معادلة الحضارة (الحضارة = الإنسان + التراب + الوقت)، وتحديد العناصر الأربعة المُؤلِّفة لبُنية الثقافة، وتحديد مراحل الدورة الحضارية: مرحلة الروح، ومرحلة العقل، ومرحلة الغريزة.

## 4. المَعْلَمُ السُّنِّي:

وجد هذا المَعْلَمُ ضالَّته في بحث مالك بن نبي عن القوانين والسُّنن التي تحكم النفس الإنسانية، والاجتماع البشري، ومسار التاريخ؛ بُعْيَةَ الإسهام في تكوين العقلية السُّننية التي تبني مواقفها وتُحدِّد سلوكها على أساس فهم هذه السُّنن، واحترامها، والعمل على تسخيرها؛ للخروج من حالة الفوضى الفكرية والركود الحضاري، والتوجُّه نحو بناء الحضارة الإسلامية المنشودة. وقد استقرأ مالك بن نبي هذه القوانين والسُّنن من نصوص الوحي، ومن خبرة التاريخ، ومن ظواهر الطبيعة.

## 5. المَعْلَمُ الإِصْلَاحِي التَّغْيِيرِي:

تركزت جهود مالك بن نبي على كيفية تغيير الواقع البائس الذي تعيشه الأمة المسلمة، وسُبل إخراجها من حالة التيه الحضاري، والدخول في دورة حضارية جديدة، تستأنف بها الأمة دورها في بناء الحضارة الإنسانية الراشدة، انطلاقاً من مبادئ رسالتها الخالدة؛ فالنفس الإصلاحية التغييرية كان بادياً في كل عطائه الفكري.

غير أن ما يتعين إيضاحه في هذا الصدد هو أن هذه المعالم الفكرية -على تعددها- جاءت متساوقة ومُتكاملة في السياقات البحثية التي تناولها مالك بن نبي؛ ذلك أنه وضع نُصب عينيه البحث عن الحقيقة التي جعلها غاية من العلم في مختلف تخصصاته وفروعه.<sup>1</sup> فهذه المجالات البحثية التي ارتادها مالك بن نبي إنما هدف منها إلى محاولة إدراك الحقيقة في استيعاب معطيات التاريخ، وفهم مشكلات الواقع، والاستعداد لتحديات المستقبل.

ولعل أهم ما يُميّز أسلوب مالك بن نبي في الكتابة هو المجاورة في حديثه -حين يُناقش فكرة، أو يُحلّل مشكلة ما- بين الآية القرآنية أو الحديث النبوي مع القانون الفيزيائي، أو المعادلة الكيميائية، أو الخبر التاريخي، أو المعطى الحضاري، من دون أن يشعر القارئ بوجود تعسّف، أو نشوز في هذه المجاورة.

إن التفكير الديني للمالك بن نبي لم يكن منفصلاً عن تفكيره الحضاري، والسُّنني، والتغييرية...، وسُتبت هذه الدراسة أن النصّ الشرعي بقوّته التوجيهية حاضر عند مالك بن نبي في كل هذه المجالات؛ لأنّه كان مؤمناً بتكامل المعرفة الدينية المُستمدّة من نصوص الوحي (الكتاب المسمّور)، مع المعرفة الكونية المستفادة من آفاق الكون، بمختلف روافدها وفروعها (الكتاب المنظور)؛ ذلك أنّ هذه المصادر المعرفية -على تنوعها- ترتدّ -في نهاية المطاف- إلى مصدر واحد هو الخالق سبحانه. والحق لا يضادّ الحق.

<sup>1</sup> قال مالك بن نبي: "العلم في أبسط معانيه ما هو إلاّ بحث عن الحقيقة في كل ميدان: في الأخلاق، وفي التشريع، وفي الاجتماع،

وفي الطب، وفي الطبيعة،..." (مالك بن نبي، 2000، ص 191)

## ثانياً: دافعية النص الشرعي لفكر النهوض الحضاري

إنَّ قراءتنا الواعية لمؤلفات مالك بن نبي تتيح لنا استقراء جُملة من الاتجاهات الفكرية والقيمية التي يشتمل عليها النص الشرعي (الآيات القرآنية، والأحاديث النبوية)، وتنتج نحو تحرير طاقات الإنسان الفكرية والنفسية والمادية، ودفعها نحو ميادين الإنجاز الحضاري. ويمكن إجمال أبرز هذه الاتجاهات في ما يأتي:<sup>2</sup>

### 1. قدرة النص الشرعي على إحداث حالة "التوتر الإيجابي":

في إطار حديث مالك بن نبي عن العناصر والأدوات التي تُحرِّك الطاقات الإنسانية في المجتمع، وتُنهضها لأداء الأدوار والمهام الحضارية المطلوبة، نجده يُحلُّل الطاقات الاجتماعية إلى عناصرها الأولية البسيطة، ويحصرها في ثلاثة عناصر، هي: اليد، والقلب، والعقل. ومنها تنطلق كل الطاقات الاجتماعية، ويتألف كل نشاط اجتماعي.

وهذه العناصر موجودة في كل المجتمعات الإنسانية، لكنَّها تتفاوت في درجة فاعليتها تبعاً للدوافع والمُسوِّغات التي يُنتجها ويوجِّهها كل مجتمع على حدة (بن نبي، 2002، ص 38).

وقد ردَّ مالك بن نبي هذه الدوافع والمُسوِّغات -التي تتفاوت المجتمعات في إنتاجها، وتتحكَّم في تحديد مقدار فاعليتها في التاريخ والحضارة- إلى مفهوم خاص سمَّاه التوتر، وقصد به "حالة نفسية واجتماعية دلَّ التاريخ على أنَّها تنشأ في ظروف مُعيَّنة، ثمَّ تزول في ظروف أُخرى، وأنَّ المُسوِّغات هي التي تُكوِّن الدوافع الإنسانية التي تدفع النشاط إلى أعلى قَمَّة" (بن نبي، 2002، ص 42). فالتوتر عنده هو العامل النفسي الذي يناط به توجيه الطاقات الإنسانية والاجتماعية إلى إيجاد نشاط فعَّال (بن لحسن، 1420هـ، ص 142).

<sup>2</sup> أشرُت إلى طرف من هذه العناصر في دراستي التي حملت عنوان: "دور الفكرة الدينية في تحريك فاعلية الإنسان نحو البناء الحضاري في فكر مالك بن نبي: قراءة في الإمكانيات الدافعة والعقبات المانعة"، وقد أُجيزت للنشر في مجلَّة "عالم الفكر" الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب في الكويت، بتاريخ 2020/9/23.

ونجده يستند في بيان هذا المفهوم إلى الآية القرآنية: ﴿يَدْعِيْ حُذْرًا لِّكَيْتَبِ يَفُوَّةً﴾ [مريم: 12]؛ إذ قال: "عندما ننظر إلى اليد والقلب والعقل على أساس أنها الفعّالية، يجب أن نُحدّد معنى هذا بالنسبة إلى مجتمعات مختلفة. وهنا يُمكننا أن نقف على عنصر جديد، وعلى مصطلح نقف عليه، وهو أن نردّ المُسوِّغات والدوافع والأسباب القريبة والبعيدة التي تدفع إلى خلق نشاط فعّال إلى حالة خاصة هي التوتُّر. فالعقل والقلب واليد، لا يؤدّي كلّ منها إلى نتيجة واحدة في العمل في كل الظروف؛ فاليد تأخذ بقوة في حالة التوتُّر، وهي الحالة التي يشير إليها القرآن في قوله ﷻ: ﴿يَدْعِيْ حُذْرًا لِّكَيْتَبِ يَفُوَّةً﴾ [مريم: 12]" (بن نبي، 2002، ص 32-33).

إنّ كلمة (القوّة) في الآية الكريمة تُعبّر عن التغيُّر الذي يطرأ على النفس الإنسانية حين تتشبع بالمعاني الإيمانية، فينعكس ذلك على السلوك الخارجي. وقد أشار الرازي إلى هذا التغيُّر في معرض تفسيره لهذه الآية؛ إذ قال: "قوله تعالى (بقوّة) ليس المراد منه القدرة على الأخذ؛ لأنّ ذلك معلوم لكل أحد، فيجب حمله على معنى يفيد المدح، وحاصلها يرجع إلى حصول ملكة تقتضي سهولة الإقدام على الأمور به، والإحجام عن المنهي عنه" (الرازي، 1981، ج 21، ص 192).

فقول الرازي "حصول ملكة" يُناظر حديث مالك بن نبي عن المُسوِّغات التي يُؤثر توافرها في عمل القلب والعقل والأعضاء، ويُنشئ حالة التوتُّر. قال مالك بن نبي: "وعندما تتوفر المُسوِّغات المناسبة، وتحدث الدفعة المعنوية المطلوبة، فإنّ نشاط القلب والعقل والأعضاء يُمكن أن يُخلق (المعجزات) في ظروف مُعيّنة تُعبّر عن حالة (التوتُّر) الحاصلة" (بن نبي، 2002، ص 39).

لقد أحدث الإسلام نقلة كبيرة على مستوى أهداف النشاط الإنساني ومُسوِّغاته التي انحصرت -في حياة المجتمع الجاهلي- في حدود أبعاد ضيقة، لتُعانق -في ظلّ الإسلام- آفاقاً رحبةً من الغايات الأخلاقية والإنسانية السامية. وقد مثل مالك بن نبي لذلك بظاهرة "البطولة" التي كانت تهدف في الجاهلية إلى الغزو والفخر؛ أيّ تدور على محور "الأنا"، ثمّ تبدّت في صورة جديدة مع مجيء الإسلام، هي الاستشهاد في سبيل مثل عليا، مُبرِّراً ذلك بأنّ الإسلام رفع مستوى مُسوِّغات النشاط إلى الحدّ الأعلى، لتصبح في عالم الآخرين. فبعدما كان هدف البطولة إعلاء شأن "الأنا"،

صارت في ظلّ التوجيه القرآني تُعبّر عن اهتمام أسمى يرتبط بعالم الـ"نحن" أكثر منه بعالم "الأنا". وقد استدلل مالك بن نبي على هذا التوجّه الأخلاقي الإسلامي بقوله تعالى: ﴿وَيُؤْتُونَ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ﴾ [الحشر: 9]، ورأى في هذه الآية الكريمة تعبيراً كاملاً عن مُسوِّغات البطولة (بن نبي، 2002، ص 42).

فهذه الآية الكريمة تُصوّر -بحسب مالك بن نبي- مدى التوتّر الذي أحدثه الإسلام في المجتمع المسلم الناشئ، بحيث حدّدت لأهداف الإنسان في الحياة آفاقاً إنسانية واسعة تتجاوز "الذات" إلى "الأخر"، وتتجاوز "الأنا" إلى الـ"نحن".

## 2. قدرة النص الشرعي على تنظيم الطاقة الحيوية:

يرى مالك بن نبي أنّ من مزايا النص الشرعي قدرته على تنظيم طاقة الإنسان الحيوية. وهي - عنده- مجموع الحاجات الحيوية التي يتعيّن على الإنسان الوفاء بها أيّاً كان نمط الحياة التي يحياها، ويدخل في ذلك الدافع الغذائي، والدافع التناسلي، ودافع التملك. ومن ثمّ، فإنّ إلغاء أحد أشكال هذه الطاقة يفضي إلى إلغاء جميع الإمكانيات البيولوجية لحياة اجتماعية دفعة واحدة. أمّا تحرير الطاقة الحيوية من كل قيد وضابط فيؤدّي إلى محو النظام الاجتماعي، ليحلّ محلّه نظام طبيعي خالص يسوده قانون الانتخاب الطبيعي (شريعة الغاب) (بن نبي، 1992، ص 50).

ويكمن التحديّ في القدرة على تنظيم الطاقة الحيوية، وتوجيهها الوجهة الصحيحة التي ترقى بالحياة الإنسانية، وتمضي بها نحو تحقيق الغايات التاريخية والحضارية الكبرى؛ ذلك أنّ إلغاء هذه الطاقة ومصادرة متطلباتها يؤدّي إلى هدم المجتمع، وهو ما يحدث أيضاً عند تحريرها تحريراً كاملاً. أمّا حلّ هذه المعضلة فيكون بالعمل ضمن هذين الحدّين (بن نبي، 1992، ص 51).

لقد مثل مالك بن نبي للإخفاق في تنظيم الطاقة الحيوية بتعامل الغرب مع الدافع الجنسي؛ إذ لجأت المسيحية إلى إلغاء هذا الدافع بدل أن تحتويه في الحدود العملية، فواجهت نزعة الشهوة libido بفكرة الرهبانية. وفي المقابل، ذهبت بعض النزعات الإباحية إلى الاتجاه المقابل؛ إذ حرّرت

الدافع الجنسي من كل قيد أخلاقي، في حين نظمت الفكرة الإسلامية هذا الدافع ضمن حدّي الإلغاء والتحرير الكامل، فوجّهت بذلك الدافع الجنسي الوجهة الأخلاقية الحضارية الصحيحة (بن نبي، 1992، ص 53).

وفي هذا السياق، أشار مالك بن نبي إلى أنّ الخطاب الشرعي قد أثبت فاعليته في تطويع الطاقة الحيوية للمجتمع الجاهلي، في سبيل بناء مجتمع إنساني مُتَحَضَّر، وعزا سبب هذا النجاح إلى القوّة المعنوية والسلطة الروحية التي يَحْتَزنها النص الشرعي، وتمنحه القدرة على توجيه السلوك الإنساني وتسديده، وقد أطلق على هذه القوّة اسم الفكرة الدافعة (بن نبي، 1992، ص 53).

ثمّ أورد مثلاً عملياً يشرح القدرة التغييرية للفكرة الدافعة التي يشتمل عليها النص الشرعي، ويتعلّق بتحريم الخمر التي كانت مُتغلغلة في السلوك الاجتماعي الجاهلي، وارتبطت بها مصالح اجتماعية واقتصادية وثيقة؛ إذ استطاع الخطاب القرآني - بالرغم من ذلك - أن يُعالج هذه المشكلة من جذورها.

لقد قدّم مالك بن نبي قراءة عميقة للمنهجية التي اعتمدها الإسلام في منع آفة الخمر؛ إذ جمع الآيات القرآنية التي تناولت الموضوع، وعمد إلى قراءتها في تسلسلها الزمني؛ ليستخلص منها الأبعاد النفسية والمنهجية والتشريعية المناسبة.

ثمّ خلّص من هذه القراءة إلى أنّ خطة التشريع الإسلامي لمنع الخمر قامت على التدرّج مُمثلاً في ثلاث مراحل، هي:

أ. إنزال نص<sup>3</sup> يختصّ بإدخال المشكلة في ضمير المجتمع الإسلامي، وهذا يُمثّل - إلى حدّ ما - المرحلة النفسية من الحلّ.

ب. إنزال نص<sup>4</sup> يختصّ بالحدّ من تناول الخمر، وهذا يُوافق مرحلة تخليص الفرد من الإدمان.

ت. إنزال نص التحريم<sup>5</sup> الذي يُرسّخ الحلّ من الناحية الشرعية (بن نبي، 1992، ص 53-54).

<sup>3</sup> النص المقصود هو قول الله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْمِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا كَبِيرٌ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾ [البقرة: 219].

<sup>4</sup> النص المقصود هو قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾ [النساء: 43].

لقد عقد مالك بن نبي مقارنة بين طريقة الإسلام في منع الخمر، وطريقة أخرى مُشابهة طُبِّقت في الولايات المتحدة الأمريكية بعد الحرب العالمية الأولى (قانون التحريم الأمريكي عام 1919م). وبعد أن استعرض مالك بن نبي تفاصيل الخطة الأمريكية لمنع الخمر، وجدها تُشبه من الناحية الإجرائية الطريقة الإسلامية من أوجه عدّة، لكنّها انتهت إلى نتائج مختلفة؛ إذ ألغى قانون التحريم بموجب التعديل رقم (21) المُصدّق عليه في شهر ديسمبر (كانون الأوّل) من عام 1933م (بن نبي، 1992، ص 54). وكان ذلك إيذاناً بفشل التجربة الأمريكية في التعامل مع آفة انتشار الخمر.

وقد عزا مالك بن نبي اختلاف النتيجة مع تشابه الخطتين إلى وجود الفكرة الدافعة في الإطار الإسلامي، وغيابها في الإطار الأمريكي. قال في ذلك: "لقد استُؤصلت فكرة التحريم نهائياً من عالم الثقافة في المجتمع الأمريكي؛ لأنّه لم يكن لها جذور" (بن نبي، 1992، ص 54).

إنّ تمتّع النص الشرعي بقوة الدفع المعنوية، وسلطته الروحية على المُؤمّنين به، منحه قدرة على مدّ النشاط الإنساني بالدفاعية اللازمة للبناء الحضاري، وهذه ميزة حضارية ارتأى مالك بن نبي ضرورة توظيفها في اتجاه استئناف مشروع النهوض الحضاري للأُمَّة.

### 3. توفير المناخ العقلي المناسب لانطلاق مسيرة البناء الحضاري:

في سياق قراءة الروابط المنهجية بين آي القرآن الكريم، نجد أنّ مالك بن نبي قد ربط بين الحديث عن دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]، التي تشير -بحسب فهمه- إلى إعلان ضرورة دخول الإنسانية مرحلة الفكرة بعد اجتيازها مرحلة الشيء ومرحلة الشخص،<sup>6</sup> واتجاه الخطاب القرآني إلى إرساء دعائم المناخ العقلي الجديد الذي يحاكم الناس إلى بدهيات العقول، ويدعوهم إلى التحاكم إلى مبادئ العقل ومقرّرات العلم، مُبيناً أنّ نزول مطلع سورة "اقرأ" كان إيذاناً ببدء هذه المرحلة الجديدة من تاريخ الإنسانية، حيث يُمجّد العلم، ويُعتدّد

<sup>5</sup> النص المقصود هو قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَمُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾

[المائدة: 90].

<sup>6</sup> سيأتي تفصيل هذه الفكرة لاحقاً.

بالعقل. قال مالك بن نبي شارحاً هذا السياق التاريخي الجديد: "نرى كل ملامح هذا المجتمع النفسية تتغير منذ نزول (اقراً) تغييراً يتولد عنه المناخ العقلي الجديد، بالإضافة إلى ذلك نرى نوعاً من الاختبارات تجري على هذا المناخ لتوضّح أكثر ملامحه في الضمير الإسلامي الناشئ عندما يلقي عليه القرآن مثل هذا السؤال: ﴿قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر: 9]. إن هذه الآية الواردة في صورة سؤال على لسان النبي ﷺ اختبار وتركيز لقيمة العلم في الضمير الإسلامي، ولفضل رجل العلم على الجاهل في المجتمع الجديد" (بن نبي، 1969، ص 36).

وقد تتبّع مالك بن نبي تصدّي الخطاب القرآني للمواقف والمحاولات التي تعترض سبيل العلم، وتُشوِّش على الحقيقة العلمية في مختلف مجالاتها، وساق بعض الأمثلة المُعبّرة عنها، مثل: حوض الإنسان في قضايا لا علم له بها، ولا يُحسن التعامل معها، واستدلّ على ذلك بقوله تعالى: ﴿هَآأَنْتُمْ هَآؤَآَاءٌ حَآَجَجْتُمْ فِيمَا لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ فِيمَا تَحَآْجُونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهٖ عِلْمٌ﴾ [آل عمران: 66]. فهذه الآية الكريمة -بحسب مالك بن نبي- تُدين الذين يخوضون في قضايا خلافية من دون حُجج علمية، وبراهين منطقية، ومعطيات مُقنعة، وتوجّه النقد الصارخ إلى الفكر الذي يُسوِّغ لنفسه المناقشة في ما لا علم له به، من دون أن يستعدّ لموضوع المناقشة؛ بجمع معطياته، ودراسة مختلف جوانبه (بن نبي، 1969، ص 37).

ومثال آخر يقوم على الظنون والشكوك والأمانى، وعدم السعي إلى التحقيق العلمي في مواجهة القضايا المعروضة، استناداً إلى قوله تعالى: ﴿وَمِنْهُمْ أَقْبِيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانًا وَإِنَّهُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ [البقرة: 78]. قال مالك بن نبي في ذلك: "فهنا نرى الميل والشكّ ومُجرّد الاحتمال، هذه الأمور المُعبّرة عن صور مختلفة للتردّد توَضّع في مكانها من الحقيقة الساطعة التي تُعبّر عن الاقتناع العقلي في أصفى صورهِ" (بن نبي، 1969، ص 37).

#### 4. الأخلاق القرآنية دعامة أساسية للنهوض الحضاري:

لاحظ مالك بن نبي تغلغل البُعد الأخلاقي في البنية التشريعية للنص الشرعي، ومثّل لذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ الْقِسْمَةَ أُولُو الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينُ فَأَرْزُقُوهُمْ مِنْهُ﴾ [النساء: 8]. فتقسيم التركة بعد وفاة صاحبها يُمثّل ظرفاً اجتماعياً عادياً، لكنّ القرآن الكريم أقحم البُعد الأخلاقي في هذا الظرف الاجتماعي عن طريق الترغيب في إعطاء ذوي القربى -من غير الورثة- والمحترمين شيئاً من تركة الميت. وهذا يدلُّ على مدى ارتباط البُعد الأخلاقي بالسلوك الإنساني والحياة الاجتماعية في المنظور الإسلامي.<sup>7</sup>

وقد عمّد مالك بن نبي في مقارنته للمسألة الأخلاقية إلى المقارنة بين منهج العهدين: القديم والجديد، ومنهج القرآن؛ إذ لاحظ أنّ المبدأ الأخلاقي في العهدين سلبي؛ أيّ إنّهُ اعتمد صيغة "لا تفعل"، في حين اتّسم المبدأ الأخلاقي في القرآن الكريم بالإيجابية. "لقد صاغت التوراة الميثاق الخلقي الأوّل للإنسانية في وصاياها العشر، وساق الإنجيل توجيهاً في عظة المسيح على الجبل، ولكنّ الأمر في الكتابين كليهما أمر بمبدأ أخلاقي سلبي، فهو يأمر بالكفّ عن فعل الشرّ في حالة، وبعدم مقاومة الشرّ في أخرى، أمّا القرآن فسيأتي بمبدأ إيجابي أساسي كما يكمل منهج الأخلاق التوحيدية، وذلك المبدأ هو "لزوم مقاومة الشر"، فهو يخاطب مُعتنقيه بقوله: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110] (بن نبي، 2000، ص 207).

<sup>7</sup> يُؤيّد ما ذهب إليه مالك بن نبي في هذا الصدد الملاحظة التي أبداهها طه عبد الرحمن وهو يتأمّل التعبير القرآني عن السعي في طلب تحصيل المال "بالابتغاء من فضل الله"، كما ورد في آيات عدّة، مثل:

- ﴿وَأَخْرَجُونَ بِضْرِيُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [المزمل: 20].

- ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَبِهُوا فِي الْأَرْضِ وَأَبْتَغُوا مِنْ فَضْلِ اللَّهِ﴾ [الجمعة: 10].

وقد لاحظ أنّ هذا التعبير القرآني يجعل القيم الأخلاقية والروحية في صلب عملية التنمية الاقتصادية؛ وهذا يشير إلى تغلغل البُعد الأخلاقي في مختلف أوجه النشاط الإنساني من المنظور الإسلامي. انظر: (عبد الرحمن، 2016، ص 91-92)

لقد أثار مالك بن نبي مسألة دقيقة في فلسفة الأخلاق، تتعلق بالاتجاه الأخلاقي الذي يتعيّن على السلوك الإنساني أن يتبعه. والشائع في الناس قديماً وحديثاً هو الأخذ بالأخلاق في جانبها السلبي الامتناعي، حتّى قال بعض الباحثين: "المسألة الأخلاقية ليست (افعل)، وإنّما (لا تفعل)، وحتّى الوصية العاشرة الإيجابية لا علاقة لها بالفعل، وإنّما بالمشاعر" (وهبة، 1994، ص127).

ولكنّ مالك بن نبي سجّل ملاحظته الدقيقة بهذا الخصوص، وهي أنّ الأخلاق في القرآن الكريم تأخذ منحىً إيجابياً، وليس منحىً سلبياً فحسب، ودلّل على ذلك باقتران الأمر بالمعروف بالنهي عن المنكر في الخطاب القرآني؛ ما يدلّ على وجوب سير العمل الأخلاقي في الاتجاهين معاً، وبذلك يُمثّل الخطاب الأخلاقي في القرآن الكريم خطوةً مُتقدّمة على ما ورد في العهد القديم والعهد الجديد.

وقد وافق رأي مالك بن نبي في هذا الملحظ رأي أحد أبرز دارسي فلسفة الأخلاق في القرآن الكريم في العصر الحديث، وهو محمد عبد الله دراز؛ إذ قال: "عُرِفَت الأخلاق في بعض الأوقات بأنّها فنُّ السيطرة على الأهواء. وهو تعريف ناقص؛ لأنّه لا يُعبّر إلّا عن الجانب السلبي، والوجه الأقل قيمة من العمل، بل إنّه - في رأينا - يُمثّل مرحلة تمهيدية؛ لأنّ الأخلاق بمعناها الكامل هي مشروع لتحقيق القيم الإيجابية، وصيغة الأمر المبدئي ليست (امتنع عن الشرّ)، وإنّما (افعل الخير)" (دراز، 1980، ص611).

وُيُمكننا تفسير هذا التميّز في الاتجاه الأخلاقي في القرآن الكريم عنه في العهد القديم والعهد الجديد بما أورده طه عبد الرحمن من ترتيب الأزمنة الأخلاقية في علاقتها بالشرائع السماوية؛ فكل زمن أخلاقي لاحق يطوي الزمن الأخلاقي السابق، ويزيد عليه؛ فالزمن الأخلاقي المسيحي يعلو على الزمن الأخلاقي اليهودي، والزمن الأخلاقي الإسلامي يعلو على الزمن الأخلاقي المسيحي. وهذا يعني أنّ التخلّق الإنساني منذ بدء نزول الشرائع كان يسير في اتجاه تصاعدي نحو تحقيق الكمال الإنساني، وأنّ بلوغ الغاية في ذلك كان في الزمن الأخلاقي الإسلامي؛ لأنّه زمن الدين الخاتم (عبد الرحمن، 2016، ص87-88).

إنَّ هذا المدى الواسع الذي بلغه الاتجاه الأخلاقي في القرآن الكريم، بتركيزه على ترسيخ الأخلاق في الواقع، ببُعديها: السلبي والإيجابي، يُعدُّ دعامة قوية مُعزِّزة دافعية النص الشرعي للنشاط الإنساني نحو النهوض الحضاري.

وفي هذا السياق، انتقد مالك بن نبي بعض النزعات الصوفية التي عمَدت إلى حصر العمل الأخلاقي في البُعد الفردي السلبي، فضيقت بذلك نطاق الأخلاق حين فصلتها عن أبعادها الاستخلافية والحضارية (بن نبي، 1986، ص 54).

### 5. ضمان مُجملة من الحقوق والحريات الضرورية اللازمة لانطلاق الطاقات الإنسانية:

خُصَّ مالك بن نبي من تأمله في آي القرآن الكريم ونصوص السُّنة النبوية إلى أنَّها أُرست مُجملة من المبادئ الحقوقية،<sup>8</sup> وأقرت مجموعة من الحريات الأساسية التي تضمن إقامة حياة إنسانية على أسس سليمة، تعلي من إنسانية الإنسان، وتحفظ كرامته الآدمية، وتُطلق قواه وطاقاته لأداء وظيفة عمارة الكون، وتحقيق النهوض الحضاري.

ونجتزئ في ما يأتي بعض هذه الحقوق والحريات التي رصدها مالك بن نبي في ثنايا الخطاب الشرعي:

أ. حرية الضمير، وهي تبرز في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256].

ب. حرية العمل والتنقل، وهي مُقررة في قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾ [الملك: 15].

ت. حرية التعبير، وهي الحرية التي دخلت في العُرف منذ الأيام الأولى للعهد الإسلامي؛ فالنبي ﷺ كان يُحْفَظ أصحابه على مناقشة آرائه وتقاريره.

ث. مبدأ حصانة المنزل؛ أي حفظ الخصوصيات الشخصية. وقد استفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا﴾ [النور: 27] (بن نبي، 2002، ص 84-85).

<sup>8</sup> سنتطرق لاحقاً إلى جدلية الحقوق والواجبات في فكر مالك بن نبي، وذلك ضمن عنصر "الامتدادات الحضارية لمبدأ التكريم الإلهي للإنسان".

### ثالثاً: الانطلاق من النص الشرعي لبيان أهمية السُّننية في فكر النهوض الحضاري

من القضايا المبدئية التي عني مالك بن نبي كثيراً ببيانها، والدفاع عن أهميتها لاستئناف مشروع البناء الحضاري، قضية "السُّننية" التي تعني إنشاء الله تعالى النظام الكوني على سُنن وقوانين يجب أن يفقهها كل مَنْ يريد صناعة التاريخ والحضارة، وأن يُحسّن توظيفها والتعامل معها، وهي سُنن وقوانين مُتعالية، لا تُحاي أحدًا، ولا تُجامل أُمَّةً.

#### 1. نماذج من القراءة السُّننية في النص الشرعي:

استدل مالك بن نبي على حاكمية السُّنن الإلهية في الكون بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾ [النساء: 123] (بن نبي، 2006، ص 143). فالتمكين في الأرض ليس رهناً بالرغبات المُجرّدة عن العمل، أو حقاً فطرياً يولد مع أُمَّة من الأمم، وإنّما هو استحقاق يستحقّه الأفراد والجماعات بقدر ما يجتهدون في فقه السُّنن، ويكفون في طلب تسخيرها لإصلاح الأرض وعمارتها، مستعينين في ذلك بتوكُّلهم على الله تعالى، واستمداد العون منه سبحانه.

وقد جعل مالك بن نبي من قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11] نصاً محورياً، ومُنطلقاً مرجعياً في المحاجة عن ضرورة عودة المسلمين إلى بناء نُظُمهم في التفكير، والعمل على أساس احترام السُّننية؛ فقد تكرّرت هذه الآية الكريمة في مواضع كثيرة من كتاباته. "وانطلق منها ليجعلها أساس كل إنجازه الفكري، ويتخذ منها قانوناً للتغيير بكل مستوياته، ويبحث في وقائع التاريخ ليؤكّد للعقل المسلم أنّ الله تعالى يُعلّمنا بهذه الآية وآيات القرآن أنّ التغيير يخضع لسُنن، علينا أن نكتشفها، ونوظفها في بنائنا الحضاري بكل مستوياته" (بن الحسن، 1420هـ، ص 169).

لقد ركّز مالك بن نبي على مضمون هذه الآية الكريمة في نظيره شروط التغيير واستئناف مشروع النهوض الحضاري للأُمَّة، واستدعى دلالاتها في سياقات مُتعدّدة: اجتماعية، واقتصادية، وسياسية، ... وكان الغرض من هذا الاستدعاء تأكيد أنّ التغيير الحقيقي في المجتمع -ضمن أيّ

مستوى- لا يُتصوّر من دون تغيير مُلائم في النفوس (بن نبي، 2000، ص 140)، وبيان أنّ معالجة الإشكالات والمُعضلات الطافية على سطح المجتمع تبدأ أولاً بمستوى تغيير مُسوّغات الوجود في المجال النفسي (بن نبي، 2000، ص 59).

وقد بلغت به شدّة العناية بالأبعاد الحضارية التي تنطوي عليها الآية الكريمة حدّ التصريح بأنّها تُمثّل قانوناً إنسانياً وضعه الله تعالى في القرآن الكريم، وسُنّة من سُننه التي تسير عليها حياة البشر (بن نبي، 1991، ص 59)، مُبيّناً أنّ اعتماده على مدلول هذه الآية الكريمة، والإكثار من الاحتجاج بها، ليس على سبيل الوعظ الديني، وإنّما بوصفها مبدأً علمياً في مجال التغيير الحضاري؛ إذ قال: "... فالإنسان لا يُمكنه أن يُغيّر شيئاً في الخارج إن لم يُغيّر شيئاً في نفسه. وحينما نقول هذه الكلمة، نقولها باعتبارها علماً، ولا نقولها فقط تبرُّكاً بآية، نقولها علماً، ونعلم مقدارها من الصحة العلمية، ولا يستطيع مسلم أو غير مسلم أن يُغيّر ما حوله إن لم يُغيّر أولاً ما بنفسه؛ فهذه حقيقة علمية يجب أن نتصوّر قانوناً إنسانياً وضعه الله ﷻ في القرآن" (بن نبي، 1991، ص 59).

وإضافةً إلى الحيز المُتميّز الذي حظيت به هذه الآية الكريمة في تنظير مالك بن نبي للسُّننية، فقد حاول أن يستجلي البُعد السُّنني من نصوص شرعية أُخرى، منها قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [105: الأنبياء]؛ إذ فهم منها فهماً خاصاً،<sup>9</sup> رأى من خلاله أنّ كلمة (الصالحون) مأخوذة من لفظ (الصلاحية)؛ أي العباد الصالحون

<sup>9</sup> هذا الفهم الذي فهمه مالك بن نبي خالف فيه عامة المُفسِّرين؛ إذ إنهم لم يفرقوا بين مفهوم "الصلاح" الوارد ذكره في الآية الكريمة، والمعاني الإيانية وتحقيق العبودية لله تعالى، وإنّما ربطوا بين ذلك كله وآيات أُخرى، مثل قول الله تعالى: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ الَّذِي ارْتَضَى لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًا﴾ [النور: 55].

وقد جمع الماوردي مُجمَل أقوال المُفسِّرين في هذه الآية الكريمة، وحصرها في ثلاثة أقوال، هي:

- أرض الجنة التي يرثها أهل الطاعة. وهذا قول سعيد بن جبير، وابن زيد.
- الأرض المُقدَّسة التي يرثها بنو إسرائيل. وهذا قول الكلبي.
- أرض الدنيا التي ترثها أُمَّة محمد ﷺ. وهذا قول بن عباس. انظر: (الماوردي، د.ت، ج3، ص475؛ ابن كثير، 1990، ج3، ص195).

الذين يُصلِحون الأرض. وقصد بإصلاح الأرض المعنى الذي أشار إليه ابن تيمية في مقولته المشهورة: "الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة" (ابن تيمية، د.ت، ص7). وهو هنا يُفَرِّق بين مفهوم "الصلاحية"، ومفهوم "الصحة"؛ فصحة الأصول شيء، والصلاحية شيء آخر؛ إذ إنَّها تعني الكفاءة الإنسانية في تمثُّل القيم والمبادئ التي جاءت بها الرسالة، وحُسن تطبيقها في واقع الحياة.

ولتثبيت هذا الفهم الذي استفاده مالك بن نبي من الآية الكريمة السابقة، فقد استشهد بحديث نبوي شريف، قال فيه النبي ﷺ لعدي بن حاتم: "إن طالت بك حياة يا عدي، لترينَّ الظعينة ترنحل من الحيرة حتَّى تطوف بالكعبة لا تخاف أحداً إلا الله" (البخاري، 2002، 3595). فهو يرى أنَّ النبي -عليه الصلاة والسلام- قدَّم الصلاحية والنجوع الواقعي (تحقيق الأمان في السُّبل) دليلاً على صحة الإسلام؛ إذ قال: "فوجود الله لا يحتاج إلى هذا التذليل، لكنَّها سنَّة الله في خلقه، جعلت النبي ﷺ ينطلق لسانه بالتذليل على صحة رسالته بهذا العرض في الحديث. لكنَّ تحقُّق ما ورد في هذا الحديث يمنحنا الجانب الآخر الذي يهْمُنَّا؛ إنَّها الصلاحية؛ أي صلاحية الإسلام. فالرسول ﷺ استعمل جانب الصلاحية ليكون دليلاً على الصحة، بمعنى أنَّ صلاحية الرسالة وفعاليتها هي الدليل على صحتها وحياء من السماء" (بن نبي، 2006، ص153).

لقد ركَّز مالك بن نبي هنا على أهمية الفاعلية الإنسانية في التمكين للمبادئ والمثُل التي جاءت بها الرسالة السماوية، ولا ينبغي أن يُفهم من كلامه في هذا الموضوع أن غياب هذه الفاعلية يطعن في صحة الرسالة. وقد ساق هو نفسه كلاماً في موضع آخر يُثبِت هذا الأمر؛ إذ قال: "... فالإسلام لا يفقد صحته مهما تخلَّف المجتمع الإسلامي" (بن نبي، 2006، ص41).

ونجد أنَّ مالك بن نبي قد تناول -في إطار تفكيره السُّنني- مضمون الآية الكريمة: ﴿وَمَا أَصْبَرُكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: 30]؛ لتأكيد ضرورة أن يتحمَّل المسلمون مسؤولياتهم التاريخية، وأن يُراجِعوا مسالكهم في الحياة لتقويم الاعوجاج، وعلاج الأمراض الحضارية المُتمكِّنة من جسد الأمة الواهن، وألا يلقوا بمسؤولية ما هم فيه من أوضاع سيِّئة على

أسبابٍ خارج ذواتهم. وقد ربط في هذا السياق بين ظاهرة "الاستعمار" وظاهرة "القابلية للاستعمار" برباط المُسَبَّب والسبب، ودعا الأمة أن تُوظَّف الانتكاسات التاريخية التي تحلُّ بها في مراجعة طرائق التفكير والعمل وتقويمها. قال في ذلك: "قد تحلُّ بالمسلمين رحمة في صورة نقمة؛ تأديباً وموعظة؛ كي يتعظ المسلم، ويُراجع نفسه. فالإرشاد القرآني يُؤكِّد لنا هذا، ﴿وَمَا أَصْبَرُكُمْ مِنْ مُصِيبَةٍ فِيمَا كَسَبَتْ أَيْدِيكُمْ وَيَعْفُوا عَنْ كَثِيرٍ﴾ [الشورى: 30]. وهنا أوكد أننا لو تنبَّهنا منذ القرن الماضي إلى أننا نحن الذين مهَّدوا لِمَا نُسَمِّيهِ اليوم (الاستعمار) الذي انصبَّت عليه كل مجهوداتنا، واعتنينا بالمقالات والخطب في التشهير به، إننا لو راجعنا أنفسنا لانتبهنا إلى أن (الاستعمار) هو ما صنعناه نحن بأيدينا، ومهَّدنا له السبيل تحت الظاهرة التي أُسميها (القابلية للاستعمار)" (بن نبي، 2006، ص 143).

ومن النصوص القرآنية التي حاول مالك بن نبي أن يقرأها قراءة سننية، قوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدِ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا نُوفِّ إِلَيْهَا أَعْمَالَهَا فِيهَا وَهَرَفِهَا لَا يَجْحَسُونَ﴾ [هود: 15]؛ إذ حكَّم السياق القرآني لاستنتاج أن الآية الكريمة تتحدَّث عن عموم الناس بعصَّ النظر عن إيمانهم وكفرهم؛ فمن يجتهد في قراءة الكون وفهم قوانينه وتسخيرها لمصالحه ينل نصيبه من ثمرة هذا الاجتهاد في الحياة الدنيا، ولا يبخس جهده فيها، وحسابه على عقيدته وكسبه، يكون في الدار الآخرة. قال تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ لَيْسَ لَهُمْ فِي الآخِرَةِ إِلا النَّارُ وَحِطَّ مَا صَبَّعُوا فِيهَا وَبَطِلَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [هود: 16]. فالله زوَّد الكون بسُنن، والله لا يُغيِّر القوانين من وقت لآخر، وفي كلِّ حكمته؛ إذ حكمته شاءت أن تكون هذه قوانين البشر جميعاً" (بن نبي، 2006، ص 86).

وفي إطار قراءة مالك بن نبي السننية لحركة التاريخ من خلال الخطاب القرآني، نجد أنه ميَّز بين الخلاص الفردي يوم القيامة والمصير الدنيوي الذي يتطلَّب استعدادات نفسية وفكرية خاصة. ولبيان هذا الفرق، فقد استدرك بعد انتقاده اعتناق بعض الناس الإيمان بنزعته الجذبية الفاقدة للإشعاع الاجتماعي، قائلاً: "من المناسب هنا أن نزيل كبساً قد يقع فيه بعض القراء، هو أن الإيمان لم يفقد مطلقاً سيطرته في العالم الإسلامي، حتّى في عهود الانحطاط، بل إنَّ هذه الملاحظة تصبح جوهرية

حين يكون الأمر أمر تقويم أخروي للقيم الروحية. أما حين تناول المشكلة من الوجهة التاريخية والاجتماعية فينبغي ألا نخلط نجاة المرء في عاقبة أمره بتطور المجتمعات" (بن نبي، 1986، ص32).

ثم نجد أنه يؤكد حقيقةً أقرها القرآن الكريم، وهي أن الحساب يوم القيامة سيكون فردياً؛ أي يختص بالإنسان بوصفه فرداً لا مجموعاً، وقد استدلل على ذلك بقوله تعالى: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَجِيدًا﴾ [المدثر: 11].<sup>10</sup> أما بالنسبة إلى الجماعة، فقد أفاد الخطاب القرآني بأن جزاءها يُعَجَّل في الدنيا؛ لذا، فهو يدعوننا إلى التأمل في عاقبة الأمم البائدة والحضارات الدارسة. قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ ثُمَّ أَنْظِرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُكْذِبِينَ﴾ [الأنعام: 11]، وقال سبحانه: ﴿الرَّيْرُوا كَرَاهِلْ كَمَا مِنْ قَبْلِهِمْ مِنْ قَرْنٍ مَكَّنَهُمْ فِي الْأَرْضِ مَا لَمْ يُمْكِنْ لَكُمْ وَأَرْسَلْنَا السَّمَاءَ عَلَيْهِمْ مِدْرَارًا وَجَعَلْنَا الْأَنْهَارَ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهِمْ فَأَهْلَكْنَاهُمْ بِذُنُوبِهِمْ وَأَنْشَأْنَا مِنْ بَعْدِهِمْ قَرْنًا آخَرِينَ﴾ [الأنعام: 6] (بن نبي، 2000، ص208). ومن ثم، فإنه يتعين على الأمة الإسلامية -بحسب مالك بن نبي- أن تُحَسِّن قراءة الآيات الكريمة التي تتحدث عن عواقب الأمم الخالية؛ لكي تتجنب المسالك السيئة التي أدت بها إلى هذه العواقب.

## 2. الاستعانة بالخبرة التاريخية وقوانين الطبيعة في استجلاء البعد السُّنني من النص

### الشرعي:

من اللافت في منهجية مالك بن نبي لفهم دلالات النص الشرعي، واستكناه خباياه -بتأثير من تفكيره السُّنني- أنه يعمد أحياناً إلى الاستعانة ببعض المعطيات التاريخية، وقراءة المنحنى التاريخية لتطور الأمة الإسلامية خاصة، وتاريخ الإنسانية بوجه عام. وهذا ملمح منهجي مُهم في استثمار قراءة مالك بن نبي لمعطيات النص الشرعي، وبخاصة إذا علمنا أن من غايات إنزال هذا النص توجيه الإنسان إلى صناعة التاريخ، وضبط مسالكه في هذا السبيل؛ فهو نص وثيق الصلة بالواقع والتاريخ.

<sup>10</sup> يُمكن أيضاً الاستدلال بقول الله تعالى: ﴿وَكُلُّهُمْ آتِيَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا﴾ [مريم: 95] الذي يفيد أن المحاسبة يوم القيامة إنما هي محاسبة فردية. وبالرغم من ذلك، فقد أشار القرآن الكريم إلى أن بعض الأفراد قد يُعَجَّل لهم الجزاء في الحياة الدنيا قبل الآخرة، مثل قول الله تعالى عن قارون: ﴿فَحَسَفْنَا يَوْمَ يَدَارُو الْأَرْضَ﴾ [القصص: 81].

ومن النماذج التي تُعبّر عن هذا الملمح المنهجي في فكر مالك بن نبي، ربطه فكرة تغيير المنكر التي أمر بها الإسلام بحاجة المجتمعات والأمم إلى مراجعة الذات وتقويم المسارات؛ تجنّباً لمزالق الانتكاس التاريخي والتقهقر الحضاري. "فالأمم المُتقدّمة لا تخشى أن ترجع أحياناً خطوة إلى الوراء من أجل تصحيح خطأ، بينما نرى أوطاناً مُتخلفَةً يعترى مسؤوليها ومُثقفيها الخجل إذا سمعوا كلمة عن ضرورة المراجعة، كأنهم من القوم الذين يشير إليهم القرآن: ﴿كَأَنوُا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَن مُّذَكِّرِ فَعَاوُوهُ﴾ [المائدة: 79]، فاليوم نرى كثيراً من إخواننا في البلاد العربية الإسلامية يُسمّون المراجعة رجعية دون أن يشعروا بأنّ تقدّميتهم شاخت وهرمت" (بن نبي، 2000، ص 101).

وهو بهذا الصنيع المُتمثّل في ربط النص القرآني بالواقع التاريخي يتجاوز اعتبار مبدأ "تغيير المنكر" حاجة أخلاقية واجتماعية في علاقات الأفراد بعضهم ببعض داخل المجتمع الواحد، إلى اعتباره حاجة حيوية للأمة والمجتمع في إطارهما الكلي. وانطلاقاً من هذا الفهم العميق لامتداد هذا المبدأ القرآني (تغيير المنكر)، قرّر مالك بن نبي أنّ التمثّل الصحيح للأبعاد الأخلاقية والحضارية التي ينطوي عليها، يجب أن يقود الأمة -في مجموعها- إلى استبطان فكرة المراجعة المستمرة لمساراتها التاريخية، واختياراتها الكبرى، ضمن بنيتها الفكرية، ووعياها الجمعي، وعدّد ذلك ضمانة أخلاقية وحضارية تكفل لتاريخ الأمة أن يسير في منحى تصاعدي، وأن يتجنّب الإخفاقات التاريخية الكبرى التي قد تقود الأمة إلى الأفول الحضاري.

ومن شواهد اعتبار مالك بن نبي الخبرة التاريخية في استجلاء المعنى القرآني، ما فعله حين توقّف عند دلالات قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ﴾ [آل عمران: 144]؛ إذ رأى أنّ هذا النص القرآني قد نزل ليربط المسلمين بالمبدأ، بعدما كان الناس -في السابق- مُرتبطين بالأشياء، أو الأشخاص. فالإنسانية -بحسب مالك بن نبي- مرّت بثلاثة أطوار من حيث تطورها النفسي، هي:

أ. الطور الأول (طور الطفولة): وفيه كانت الأحكام تصاغ وفقاً لمقاييس تتعلق بعالم الأشياء، بحيث تعتمد هذه الأحكام -في أبسط صورها- على الحاسّة، أو تنتج من الحاجة البدائية.

ب. الطور الثاني: وفيه كانت الأحكام تصاغ وفقاً لمقاييس تخضع لمبدأ القوّة؛ أي تصدر من عالم الأشخاص؛ ما يعني أنّ الفكرة هنا لا تكون حُرّة من التجسيد، وإنّما ترتبط قيمتها بالشخص الذي يجسّدها في نظرها.

ت. الطور الثالث: وفيه تبلغ الإنسانية رشدّها، فتصبح الفكرة ذات قيمة في حدّ ذاتها، من دون أيّ تأييد من عالم الأشياء، أو عالم الأشخاص (بن نبي، 1969، ص 34).

وقد ردّ مالك بن نبي التحقيب الزمني لهذا التطوّر إلى سنده القرآني، قائلاً: "والآية التي تنصّ على هذا الحدث في منتهى الوضوح إذا لاحظنا أنّ الفكرة الإسلامية مُرتبطة بذات النبي ﷺ الارتباط المعروف، كأنّها المُجسّدة في شخصه، في نظر ذلك المجتمع البسيط الذي وُجّهت إليه الدعوة. ولكن أراد القرآن أن يتحرّر المجتمع الجديد من هذا النوع من القيود المُعطلّة لتقدّم الفكر والعلم، ونزلت الآية المُحرّرة: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلِهِ الرُّسُلُ﴾ [آل عمران: 144]. إنّ هذه الآية بمثابة الدفعة التي دفعت المجتمع البدائي الذي نزلت فيه من عصر الشيء والشيئية إلى عصر الفكر" (بن نبي، 1969، ص 35).

ومن الشواهد على حضور الخبرة التاريخية في تعامل مالك بن نبي مع النصوص الشرعية، الاستنتاج الذي انتهى إليه حين تدبّر الحديث الشريف الذي رواه أبو موسى الأشعري عن النبي ﷺ: "مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث أصاب أرضاً، فكان منها نقية قبلت الماء، فأنبتت الكلاً والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء، فنفع الله بها الناس، فشربوا، وسقوا، وزرعوا. وأصاب طائفة أخرى إنّما هي قيعان لا تمسك ماءً، ولا تُنبت كلاً، فذلك مثل من فقه في دين الله، ونفعه بما بعثني الله به فعلم وعلم، ومثل من لم يرفع بذلك رأساً، ولم يقبل هدى الله الذي أُرسِلَ به" (البخاري، 2002، 79). فقد فهم هذا الحديث في ضوء تحقيب زمني يشمل ثلاث مراحل تاريخية مرّ بها المجتمع الإسلامي في علاقته بالعلم.

"ففي هذا النصّ تدرّج من الأعلى للأدنى في تصوير علاقة الفرد والمجتمع بالعلم؛ أيّ بالأفكار والأشياء، وكأنّ النبي ﷺ أراد من هذا التدرّج ذي الدرجات الثلاث أن يرمز إلى عصور ثلاثة يمرّ بها

المجتمع، يبدأ تاريخه بمرحلة يحدث فيها تقبل الأفكار وإبداعها وتمثلها، تليها مرحلة تُبلِّغ فيها الأفكار إلى مجتمعات أخرى، ثم تعقب مرحلة يتجمد فيها عالم الأفكار، فيصبح ليس لديه أدنى فاعلية اجتماعية. فيمكننا أن نقول إن المجتمع الإسلامي في عصر الفارابي كان يخلق أفكاراً، وأنه كان على عهد ابن رشد يُبلِّغها إلى أوروبا، وأنه بعد ابن خلدون لم يعد قادراً لا على الخلق، ولا على التبليغ" (بن نبي، 1989، ص 49).<sup>11</sup>

وإذا كان مالك بن نبي قد استعان بالخبرة التاريخية في القراءة السننية لأبعاد النص الشرعي، فإنه استعان أيضاً - في بعض المواطن - ببعض القوانين الطبيعية في استجلاء هذه الأبعاد. ومن ذلك استعانه بالقانون الكوني الذي يحكم حركة الشمس ودورانها في تأييد "النظرية الدورية" التي يُفسر بها بعض فلاسفة التاريخ حركة التاريخ والحضارة؛ فقد استحضر في هذا السياق قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نَدَاوُهَا بَيْنَ النَّاسِ﴾ [آل عمران: 140] (بن نبي، 1986، ص 25). ورأى في دورة الحضارة وانتقالها من مكان إلى آخر سنة من سنن الله في الكون. قال تعالى: ﴿سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِنْ قَبْلُ وَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا﴾ [الفتح: 23]. ثم قال شارحاً ومؤيداً: "من الملاحظات الاجتماعية أن للتاريخ دورةً وتسلسلاً، فهو تارة يُسجّل للأمة مآثر عظيمة ومفاخر كريمة، وهو تارة يلقي عليها دثارها لِيُسلّمها إلى نومها العميق ... ومن الوجهة الكونية، فإننا نرى الحضارة تسير كما تسير الشمس، فكأنها تدور حول الأرض مُشْرِقة في أفق هذا الشعب، ثم مُتحوّلة إلى أفق شعب آخر" (بن نبي، 1986، ص 47-49).

ونجد هذا البُعد حاضراً أيضاً في فكر مالك بن نبي عند تأمله قول الله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ [النحل: 120]؛ فقد فهم من هذه الآية الكريمة أن المجتمع قد يكون مجرد فكرة مُتجسّدة أحياناً في رجل مثل إبراهيم عليه السلام، لكنّها لم تتجسّد بعد على أرض الواقع؛ لأنّ هذا المجتمع

<sup>11</sup> هذا التحقيب الزمني تقريبي، والهدف منه التوضيح، وأهميته تتمثل في محاولة فهم مضمون الحديث الشريف في ضوء تطوّر الأمة التاريخي. أما ما ورد ذكره من أعلام في هذا التحقيب فكان على سبيل التمثيل؛ لأنّ الأمة الإسلامية أنجبت في هذه الحقب الزمنية المضيفة عدداً كبيراً من العلماء الذين أغنوا التراث الإسلامي بأعمال منهجية وتجديدية مهمة، أمثال: أبي حامد الغزالي، والعز بن عبد السلام، وشهاب الدين القرافي..

المُحتَمَل وجوده ما يزال عالمٌ أشخا صه وعالمٌ أشياءه غير موجودين بعدُ على أرض الواقع، لكنَّ عالمٌ أفكاره يحوي -على الأقل- بذرة إمكانياته كما تحوي النطفة كل العناصر العضوية والنفسية التي تُسهم في تركيب الكائن القادم (بن نبي، 1986، ص56). فانظر كيف قادته محاولة تدبُّر دلالة هذه الآية الكريمة إلى الاستعانة بقانون من قوانين الطبيعة (يتعلَّق بتطوُّر تكوُّن الكائن الحي بدءاً بالنطفة) لفهم طبيعة تكوُّن المجتمع ونشوئه.

ولما تدبَّر قول الله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿٣٦﴾ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿٣٧﴾﴾ [البلد: 10-11] فهم أن اقتحام العقبة يحتاج إلى قوَّة دافعة وباعث مُحفِّز، فاستعان ببعض القوانين الفيزيائية لشرح هذه الفكرة، قائلاً: "إذا تحرَّكت المادة فإنَّها تتبع أيسر السُّبل؛ فالماء لا يجري من أسفل إلى فوق إلا إذا سلَّطنا عليه ضغطاً. والإنسان مجبول أيضاً على اتِّباع المنحدر إذا لم تكن وراءه قوَّة دافعة إلى أعلى، ورُبَّما وجدنا توضيحاً وتأكيداً لهذه الملاحظة البسيطة في الآية الكريمة: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ). فالإنسان يُفضِّل بطبيعته المنحدر على العقبة إلا إذا حفَّزه أمر يجعله يقتحم العقبة" (بن نبي، 2000، ص86).

## رابعاً: مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، وامتداداته في فكر النهوض الحضاري

### 1. مركزية مبدأ التكريم الإلهي للإنسان في التصوُّر الحضاري الإسلامي:

بعد أن تدبَّر مالك بن نبي قول الله تعالى: ﴿\*وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْوَجْرِ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا ﴿٣٧﴾﴾ [الإسراء: 70]، خصَّص له موقعاً مركزياً في رؤيته الحضارية المُرتكزة على بناء الإنسان وإعداده؛ لكي يكون عماد التغيير، وأُسَّ البناء الحضاري. ولهذا، فقد توقَّف عند دلالات هذه الآية وأبعادها الأخلاقية والإنسانية والحضارية في مواضع عدَّة من مؤلَّفاته.

ومن ذلك قوله إنَّها تمنح الإنسان "كل عظمته، وكل بروزه، وكل حجمه في الضمير الإسلامي، وإنَّها ينتج حجمه من هذا التكريم الأساسي، حيث لم يعد الإنسان نقطة صغيرة من المادة الحية، نقطة

صغيرة تافهة إذا قيسَت بمقاييس المادة، تلك التي تُعدُّ الكرة الأرضية ذاتها نقطة صغيرة تافهة بمقاييسها" (بن نبي، 2001، ص 235).

فالإنسان بالمقياس المادي ليس شيئاً مذكوراً، وقد استمدَّ قيمته الوجودية من هذا التكريم الإلهي المبدئي<sup>12</sup> الذي أعلنه القرآن الكريم، فرفع به مقامه إلى أفق بعيد من التكريم، يعلو على ما ورد في المرجعيات الغربية في صورة حقوق سياسية وضمانات اجتماعية (بن نبي، 2000، ص 146).

فهذه الحقوق والضمانات التي وضعتها المرجعيات الأخرى تكريماً للإنسان تظلُّ - في نظر مالك بن نبي - قاصرة عن ارتياد الأفق التكريمي الذي رسمته سورة "الإسراء"؛ لأنَّ مفهوم "الإنسان" في المرجعيات الفكرية الغربية يرتبط بالمنظومة الواحدية المادية التي تُرسِّخ مفهوم "الإنسان الطبيعي" الذي لا يحظى بمنزلة خاصة في الكون، وإنَّما يُعدُّ جزءاً من نظام طبيعي شامل يخضع للقوانين الطبيعية العامة؛ إذ لا تحكمه قوانين خاصة به، ومقصورة عليه (المسيري، 1998، ص 38).

وفي المقابل، فإنَّ الحقوق السياسية والضمانات الاجتماعية في الإطار الإسلامي تقوم على أساس عقدي متين يعطي الإنسان وضعاً خاصاً بين المخلوقات الأخرى؛ فهو المخلوق المُكرَّم الذي خلقه الله بيديه، ونفخ فيه من روحه، وجعله خليفة في الأرض؛ ليعمرها، ويُصلحها. وهذا الأساس التكويني له آثاره في كل الأوضاع والظروف التي تمسُّ الكينونة الإنسانية، ومُجمل الإنسان مسؤولية مبدئية تفرض عليه أن يكون في كل مناحي تصرُّفه - تجاه نفسه، وتجاه الآخرين - مُنسجماً مع المتطلَّبات الأخلاقية التي تفرضها طبيعته التكوينية الخاصة.

<sup>12</sup> قال الألوسي في بيان هذا المبدأ التكريمي، في معرض تفسيره هذه الآية الكريمة: "أي جعلناهم قاطبةً: برَّهم وفاجرهم ذوي كرم؛ أي شرف ومحاسن جمَّة لا يحيط بها نطاق الحصر". انظر: (الألوسي، 1415هـ، ج 8، ص 112).  
قال القشيري في تفسير هذه الآية الكريمة: "لم يقل المؤمنين، أو العابدين، أو أصحاب الاجتهاد؛ توضيحاً بأنَّ التكريم لا يكون مقابل فعل، أو مُعللاً بعلة، أو مُسبباً باستحقاق يوجب التكريم". انظر: (القشيري، 2000، ج 2، ص 359-360).

لقد أكد مالك بن نبي مبدئية التكريم الإلهي للإنسان باستشهادته بتعامل الإسلام مع قضية "الرق"؛ إذ رأى أنّ النصوص الشرعية ذات الصلة بهذه القضية قد اتجهت إلى وضعها في هذا الإطار المبدئي، وعالجتها معالجة مبدئية بَعْضُ النظر عن الاعتبارات الاقتصادية والاجتماعية التي تقترن بها، خلافاً للمذاهب الأخرى. قال في ذلك: "إننا نعلم أنّ ديمقراطية أثينا لم تعط أي أهمية لهذه القضية، قضية الرقيق، إلا من الوجهة الانتفاعية، حيث كان الرقيق من مقومات النظام الاقتصادي، حتى إن أحداً لم يُفكر - في إطار هذا النظام - في وضع مبدأ لتحرير الرقيق، فيكتمل بذلك تقويم الإنسان فيه. بينما يأتي الإسلام فيقرر هذا المبدأ بكل وضوح، فيشمل بذلك تقويمه الإنسان الذي وقع في قيد الرق بمقدمات وأصول فقهية نجدها في القرآن وفي السنة، وتكوّن في الواقع تشريعاً لعرق الرقيق بصورة تدريجية. ومن بين هذه المقدمات التي يمكن ذكرها قوله تعالى: ﴿ وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ ﴿١٣﴾ فَلَا أَفْتَحَمَ الْعَقَبَةَ ﴿١١﴾ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ ﴿١٢﴾ فَكُرْبَةَ ﴿١٣﴾ ﴾ [البلد: 10-13].

فهذا التفرع للإنسان الحرّ كأنها يهدف إلى وضع قضية "الرقيق" في ضميره؛ كي تأخذ طريقها إلى الحل؛ أي طريق التحرير التدريجي.<sup>13</sup> وهذا التوجيه العام يظهر في آيات أخرى كآية التي تُحدّد موضوع الصدقات، حيث يقول ﷺ: ﴿ إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَدَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ ﴾ [التوبة: 60]. كما يظهر أيضاً في الأحاديث، مثل قوله عليه الصلاة والسلام: "مَنْ أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منها عضواً من أعضائه من النار" (مسلم، 2006، 1509)، وفي قوله: "مَنْ لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يُعتقه" (مسلم، 2006، 1657) ... فهذه النصوص كلها تُكمل من نواحٍ مختلفة التقويم الأساسي للإنسان ... تكميلاً يضمُّ في خطوطه العامة مصير الرقيق إلى مصير الإنسان الحرّ، بحيث يضيف الرقيق إلى عالم الآخرين؛ أي عالم الأشخاص بعد أن كان من عالم الأشياء، وذلك لأول مرة في التاريخ" (بن نبي، 2000، ص 151).

<sup>13</sup> عدّ محمد الطاهر بن عاشور هذه الآية القرآنية أصلاً إسلامياً في تقرير مبدأ الحرية، فقال: "وهذه الآية أصل من أصول التشريع الإسلامي، وهو تشوُّف الشارع إلى الحرية." انظر: (بن عاشور، 1984، ج 30، ص 358).

وفي سياق إثبات مبدئية التكريم الإلهي للإنسان كما وردت في سورة "الإسراء"، رأى مالك بن نبي أن تكريم المؤمنين هو تكريم خاص يُؤكّد التكريم العام الذي أُعطيّه الإنسان بوصفه إنساناً، ولا يلغيه. ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: 8]؛ إذ إنّه ينطوي على تكريم خاص يعطف على التكريم العام المبدئي (بن نبي، 2000، ص 147).

## 2. الامتدادات الحضارية لمبدأ التكريم الإلهي للإنسان:

تتبع مالك بن نبي امتدادات مبدأ التكريم الإلهي للإنسان في مختلف مجالات الحياة وأنحاء العمران، فرأى أنّ فقه هذا المبدأ على الوجه الصحيح ينعكس إيجاباً على حياة الإنسان نفسياً وواقعياً؛ بأن يعطيه توازناً نفسياً إزاء آفتين خطيرتين مضادتين لهذا المبدأ، هما: آفة الاستعباد، وآفة العبودية. وقد قاده تدبّره لأي القرآن الكريم في هذا المجال إلى الاستنتاج بأنّ القرآن الكريم "وضع على طريق المسلم يميناً وشمالاً حاجزين، وهذان الحاجزان المذكوران في نصين قرآنيين:

الأول: ﴿تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجَعَهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فِسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ﴾ [القصص: 83]، فالآية تمثّل حاجزاً على حافة الاستعباد حتّى لا يقع فيه المسلم.

الثاني: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ وَسِعَ فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [النساء: 97]، فهذا النص القرآني يُمثّل حاجزاً مُقابلاً يحفظ المسلم من الوقوع في هاوية العبودية" (بن نبي، 2000، ص 147).

ومن ثمّ، فإنّ مبدأ التكريم الإنساني في الإسلام منح الإنسان مناعة نفسية مزدوجة تحول دون إهدار كرامة الآخرين (آفة الاستعباد)، أو السماح للآخرين بإهدار كرامته (آفة العبودية).

لقد حرص مالك بن نبي أشدّ الحرص على تأكيد هذه المزية السيكولوجية النابعة من مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، فقال: "في مقابل شعار الذي رفعته الثورة الفرنسية (لا نريد ربّاً، ولا سيّداً)، يُمكن للمسلم أن يرفع شعار (لا نريد عبودية، ولا استعباداً)" (بن نبي، 2000، ص 146).

وانطلاقاً من هذا المبدأ التكريمي، قرّر مالك بن نبي أنّ العمران الإنساني كله -على اختلاف تعبيراته ومظاهره- يجب أن يستبطن قيمة حفظ كرامة الإنسان، وتوفير مقومات الحياة الكريمة. ونلاحظ هذا الملمح في تعريفه للحضارة بأنها: "مجموع الشروط المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يُقدّم الضمانات الاجتماعية لكل فرد فيه" (بن نبي، 2006، ص 67).

فمدار الحضارة -انطلاقاً من هذا التعريف الوظيفي- يقوم على توفير الضمانات التي تكفل للإنسان حفظ إنسانيته، وتوفير المتطلبات الأساسية التي يكون بها قوام كرامته الأدمية. وقد قرّر مالك بن نبي حكماً عاماً بهذا الصدد مفاده أنّ "الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان" (بن نبي، 2002، ص 94)،<sup>14</sup> ورأى أنّ تراجع إشعاع الحضارة الإسلامية إنّما حدث حين فقدت هذه الحضارة قيمة الإنسان في أساسها (بن نبي، 2002، ص 94).

ومن ثمّ، فإنّ نجاح أيّ مشروع حضاري يتوقّف على استبطان قيمة الإنسان ومكانته الوجودية، واستحضار مركزيته في أيّ عمل نهضوي. لقد ذهب مالك بن نبي بعيداً في نظره إلى امتدادات مبدأ التكريم الإنساني، وآثاره في الحياة الإنسانية؛ إذ عدّه جوهر البناء الحضاري، وأساس كل المؤسسات الاجتماعية التي يُنشئها المجتمع. ومن شواهد ذلك في فكره، استدعاء هذا المبدأ عند حديثه عن المقومات والأسس الثقافية لتوطين فكرة الديمقراطية في المجتمعات الإسلامية؛ فقد عدّ مبدأ التكريم الإلهي للإنسان جوهر الضمير الديمقراطي الذي صاغه الإسلام. "وما يتحرّك في هذا الضمير إنّما هو الشعور بالقيمة الأساسية التي قدّر بها الإنسان، ووُضعت في ضمير المسلم كأساس لكل البناء الإسلامي في الجانب الأخلاقي والسياسي والاجتماعي" (بن نبي، 2000، ص 159).

واللافت في حديث مالك بن نبي عن الديمقراطية استعماله مصطلح "الروح الديمقراطية"، وهو استعمال يربط الجوانب الإجرائية من الديمقراطية بالأساس الأخلاقي الذي يجب أن تتأسس

<sup>14</sup> يتعيّن هنا ربط قول مالك بن نبي: "معنى الإنسان" بحديثه السابق عن مبدأ التكريم الإلهي للإنسان؛ لكي نستوعب تصوّره معنى "الإنسان" ومقومات الكينونة الإنسانية.

عليه. وهذا يدلُّ على إيمانه بأنَّ الديمقراطية فكر وثقافة وقيم قبل أن تكون ممارسة انتخابية، ومؤسسات تمثيلية؛ لذا أكَّد أنَّ أيَّ محاولة لنهضة "الروح الديمقراطية" في بلداننا لن يُكتَب لها النجاح إلاَّ بقدر ما تضع في ضمير الإنسان الشعور بقيمته وقيمة الآخرين؛ لكيلا يقع في هاوية العبودية، أو هاوية الاستعباد (بن نبي، 2000، ص 164)؛ أيَّ تجعله يستبطن في وعيه وضميره الشعور بالأساس التكريمي.

وهو هنا يحاول أن يوجد الأساس الفكري والقيمي الصالح لأنَّ يُقام عليه صرح الممارسة الديمقراطية في البيئة الإسلامية؛ فالديمقراطية لا تترسَّخ في المجتمع، ولا تُمارَس سلطانها على أفرادهِ وفتاته، إلاَّ بغرس أسسها الفكرية والثقافية والقيمية في التربة الاجتماعية. أمَّا المبدأ التكريمي -في نظره- فهو ركن ركين في هذه العملية التأسيسية.

ومن امتدادات مبدأ التكريم الإلهي للإنسان في مجال الحضارة الإنسانية -كما يراها مالك بن نبي- صلاحيته لأنَّ يكون مُوجَّهاً فكرياً وثقافياً في مجال تأسيس الروابط الإنسانية، وبناء شبكة العلاقات الاجتماعية، ووجوب أن تكون له آثاره المحسوسة في مختلف مناحي الحياة الاجتماعية، مثل: الفنون، والآداب، والتشريع، والعادات (بن نبي، 2002، ص 164)، بحيث يصير هذا المبدأ -في نهاية المطاف- مُطلقاً أخلاقياً لتحقيق التعارف الإنساني بين مختلف المجتمعات الإنسانية، ومُحدِّداً مرجعياً لطبيعة العلاقات التي تربط المجتمع الإسلامي بغيره من المجتمعات، فيصبح مهاداً فكرياً للدخول في عهد الإنسانية العالمية (بن نبي، 2001، ص 234). لقد عدَّ مالك بن نبي هذا المبدأ جسراً فكرياً وثقافياً لتحقيق التقارب بين المجتمعات والشعوب، في أفق إنجاز مطلب التعارف<sup>15</sup> الذي تحدَّثت عنه سورة "الحجرات".

وارتباطاً بحديث مالك بن نبي عن ضرورة دخول عهد الإنسانية العالمية، وتحقيق التعارف الإنساني العالمي؛ نجده يُوسِّع مفهوم "الجوار" في الإسلام، ليستوعب تمدُّد العلاقات الإنسانية وتداخلها في العصر الحديث، بسبب ما أتاحتها التقنية المُتطوِّرة، ووسائل التواصل الحديثة من

<sup>15</sup> المقصود قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا﴾ [الحجرات: 13].

إمكانية ربط العلاقات والأواصر بمختلف الشعوب والثقافات في جميع بقاع الأرض؛ ما تطلّب نقل قيم "الجوار" التي أرسنها النصوص الشرعية، لتشمل هذه الآفاق الجديدة من العلاقات الإنسانية. قال مالك بن نبي في ذلك: "إذا كان ضرورياً للمرء أن يحسب حساب حُسن الجوار في رفيق القطار، فإنّ اعتبار ذلك أكثر ضرورة في رحلة عبر التاريخ. ولقد أقرّت تعاليم الإسلام القانون الخلقي الأسمى للجوار حين خلعت عليه أعظم تفسير اجتماعي؛ فالجار مُحترَم في كل حال، ولكنّ الأمر يتعلّق مرّة أخرى بأن تُوفّق في العالم الإسلامي بين الجانب الاجتماعي والجانب الروحي، وذلك بأنّ نعطي الجوار معناه الأوسع الذي ينطبق على ظروف الاتصال الإنساني الخاصة بالعصر الذري؛ فإذا كان جارنا هو الذي نراه ونسمعه، فإنّنا نسمع اليوم ونرى على بُعد آلاف من الكيلومترات، فجوارنا لم يعد في شارعنا، أو مدينتنا، أو بلدنا، بل أضحى في كل مكان، أينما وُجد آخرون" (بن نبي، 2001، ص248).

وفي ما يخصّ امتدادات مبدأ التكريم الإلهي للإنسان على مستوى السلوك الشخصي، فقد نبّه مالك بن نبي إلى ضرورة أن يسير الإنسان في مسالكه الحياتية وفق ما يفرضه هذا المبدأ من استقامة أخلاقية؛ "فلا يجوز للإنسان أن يُخالَف في سلوكه الاجتماعي مقتضيات هذا التكريم الذي لا يضمن له حقوقاً فقط، وإنّما يفرض عليه واجبات أيضاً" (بن نبي، 2002، ص25-26).

وللمحاجة عن مذهبه في ضرورة تغليب منطلق أداء الواجبات على حصر الاهتمام في المطالبة بالحقوق في مجتمع يريد أن يصعد مدارج الحضارة، وأن يصون كرامة أفراده؛ نجده يقف وقفة تحليلية مع الحديث الشريف الذي قال فيه النبي ﷺ مُعلّقاً على سلوك التسوّل: "والذي نفسي بيده لأنّ يأخذ أحدكم حبله فيحتطب على ظهره خير له من أن يأتي رجلاً فيسأله، أعطاه أو منعه" (البخاري، 2002، 1470)؛ فقد قال مالك بن نبي شارحاً البُعد الحضاري التكريمي الذي ينطوي عليه هذا الحديث النبوي: "نرى النبي ﷺ يعطينا في قضية المُتسوّل الذي أتى يوماً يسأل (لقمة عيش) كان من (حقه) أن يحصل عليها من المجتمع بنصّ من القرآن الكريم في الزكاة. وكان النبي ﷺ أدريّ الناس بتطبيقه، كما كان أجود من الرياح السخية... ولكنّ أعمال النبي ﷺ تشريع وعبرة لأُمَّته، فأشار على

من حوله من الصحابة بأن يُجهَّزوا هذا الفقير ليحتطب، وأشار على الرجل بأن يحتطب ليأكل من عمل يده.

فإذا حللنا الأبعاد الخلقية لهذه القصة، نرى كيف يحلُّ الرسول ﷺ أزمة اجتماعية تُعرض عليه في صورة مُتسوِّل من المساكين، فيُفضِّل -صلوات الله عليه- حلَّها في نطاق (الواجب) على (الحق)، وإذا قدرنا الأبعاد الاقتصادية، فإننا نراه ﷺ يُفضِّل الحلَّ في نطاق (الإنتاج)" (بن نبي، 2000، ص 87-88).

ومن ثمَّ، فإنَّ للإيمان بهذا المبدأ التكريمي آثاراً عديدة، أهمها: سموُّ الإنسان في تصرُّفاته ومواقفه واختياراته إلى المستوى الأخلاقي الذي يحفظ إنسانيته وإنسانية الآخرين، وتجنُّب إتيان المسالك التي تهبط بحياة الإنسان إلى دركات الانحطاط الأخلاقي المنافية لمبدأ التكرم.

ويرى مالك بن نبي أنَّ استيعاب المضامين والأبعاد الأخلاقية لهذا المبدأ، وتمثُّلها في السلوك الاجتماعي، يُعدُّ ضمانة أخلاقية واجتماعية لحفظ إنسانية الإنسان من كل العوامل التي تريد سلبها، والتأثير في أصلاتها، لا سيَّما الإيديولوجيات المادية التي ترمي إلى نزع خصوصية الانتفاء الإنساني من الإنسان، وتحويله إلى كائن مادي صرف لا يمتاز عن الكائنات الأخرى، وتصويره مُجرَّد آلة للإنتاج والاستهلاك، وتجريده من الأشواق والتطلُّعات الروحية والقيمية التي كان بها إنساناً (بن نبي، 2002، ص 22).

إنَّ المبدأ التكريمي لا يوجب للإنسان على الآخرين مراعاة حقوقه وعدم إهدار آدميته فحسب، بل يوجب على الإنسان ذاته أن يحفظ لنفسه كرامتها الإنسانية، وأن يسير في سلوكه الشخصي والاجتماعي على السَّنن الذي يراعي مقتضيات صون الكرامة الآدمية، وعدم امتهاها تحت أيِّ دعوى. وبهذا المعنى يصبح المبدأ التكريمي مُوجَّهاً فكرياً، وضابطاً قيمياً للسلوك الإنساني، تُمارَس الحرية الفردية في إطاره بوازع أخلاقي مُستبطن قبل انضباطها بالتشريعات القانونية والإجراءات المادية.

إنَّ الظواهر الاجتماعية السلبية والانحرافات الأخلاقية الشاذة لا يُمكن أن تفسو وتتحكّم في مجتمع إنساني يتشبع أفرادُه - في نظامهم التربوي - بالمعاني الروحية والقيمية التي تنطوي عليها فكرة التكريم الإلهي للإنسان؛ فهذه الفكرة بأبعادها النفسية والفكرية والثقافية، وامتداداتها القيمية والسلوكية، تُمثّل سنداَ أخلاقياً قوياً في مواجهة الأفكار والإيديولوجيات التي تبغّي التطويح بإنسانية الإنسان، وتجريده من صبغته التكريمية التي فطره الله عليها.

### خامساً: من عطاءات النص الشرعي في الاجتماع الإنساني

#### 1. من عطاءات النص الشرعي في مجال تكوين المجتمع:

عُني مالك بن نبي بالبحث في طبيعة المجتمعات الإنسانية عامة، وطبيعة المجتمع الإسلامي بوجه خاص، من حيث التكوين والنشأة، والوظائف والأدوار.<sup>16</sup> فبالرغم من اهتمامه بالفرد بوصفه اللبنة الأولى التي يجب إعدادها وتأهيلها في سياق السعي إلى استئناف مسيرة النهوض الحضاري، فإنه أكّد حقيقة أنثروبولوجية مُهمّة، هي أنّ الفرد لا يعمل من تلقاء نفسه على نحو مُنفرد ومُنعزل، وإنّما يعمل في إطار جماعة إنسانية مُنسجّمة ومُتناسقة الجهود والأدوار، في سبيل بلوغ الأهداف والغايات الحضارية المشتركة.

ولهذا نجده يتحدّث عن الفرد "المشروط" أو "المُكيّف"، لا مُطلق الفرد، وذلك في معرض حديثه عن عملية تكوين المجتمع، وتأسيس كيان الجماعة الإنسانية. "فالمجتمع ليس مُجرّد عدد من الأفراد، وينبغي أن نُحدّد هنا أنّ وحدة المجتمع ليست الفرد، وإنّما الفرد (المشروط) (المُكيّف)؛ فإنّ الطبيعة تأتي بالفرد في حالة بدائية، ثمّ يتولّى المجتمع تشكيله ليُكيّفه طبقاً لأهدافه الخاصة" (بن

<sup>16</sup> لاحظ بعض الدارسين أنّ مالك بن نبي يُمثّل بجهوده الفكرية في مجال الاجتماع الإنساني، وفهم عوامل قيام الحضارات وأفولها، استئنافاً للجهود الكبير الذي بذله ابن خلدون في "مقدمته"؛ فهو يستحق أن يُطلق عليه اسم ابن خلدون القرن العشرين. انظر: (الميلاد، 1998، ص111؛ بوخلخال، 1433هـ، ص45).

نبي، 1986، ص 65)، ثمَّ نجدُه يستعين - في تقرير هذا المعنى - بدلالة الحديث الشريف: "كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو يُمجسانه" (البخاري، 2002، 1385).

وهو يُقرّر هنا ضمناً - مستعيناً بدلالة الحديث الشريف - أسبقية المجتمع على الفرد من الناحية الوظيفية؛<sup>17</sup> إذ يُمثّل المجتمع - إضافةً إلى دوره في توفير المتطلّبات المادية والبيولوجية - الحاضنة التربوية والاجتماعية والثقافية التي ينشأ فيها الفرد. ومن ثمَّ، تقع على المجتمع مسؤولية حضارية تتمثّل في إيجاد الأجواء النفسية والاجتماعية المناسبة لنشوء الفرد، وهو جزء من الوعي الجمعي، وجعله أهلاً للمشاركة في مشروع تحقيق أهداف المجتمع وغاياته الحضارية والتاريخية الكبرى.

ومن الجدير بالذكر أنّ مالك بن نبي استحضّر هذا البُعد في تحديده مفهوم "الثقافة"؛ إذ أعطى هذا المفهوم بُعداً وظيفياً يرتبط بمسؤولية المجتمع تجاه أفرادهِ. فالثقافة عنده "مجموعة من الصفات الخلقية والاجتماعية التي تُؤثّر في الفرد منذ ولادته، وتصبح لا شعورياً العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي وُلد فيه" (بن نبي، 1989، ص 77)، فهي على هذا التعريف المحيط الذي يُشكّل فيه الفرد طباعه وشخصيته. وقد حدّد مالك بن نبي الوظيفة الاجتماعية الأساسية للثقافة بأنّها تعليم الفرد والجماعة العيش المشترك، والعمل المشترك، والكفاح المشترك (بن نبي، 1989، ص 134).

وانطلاقاً من حديثه عن الفرد "المشروط" أو "المُكيّف" اللازم لتكوين المجتمع، فقد عرّف المجتمع بأنّه "الجماعة التي تُغيّر دائماً خصائصها الاجتماعية بإنتاج وسائل التغيير، مع علمها بالهدف الذي تسعى إليه من وراء التغيير. فالمجتمع ليس مجموعة من الأفراد، بل هو تنظيم مُعيّن ذو طابع إنساني، يتمُّ طبقاً لنظام مُعيّن. وهذا النظام في خطوطه العريضة يقوم على عناصر ثلاثة:

أ. حركة يتّسم بها المجموع الإنساني.

<sup>17</sup> رأى طارق البشري أنّ أسبقية الفرد على الجماعة إنّما هي مُجرّد أسبقية منطقية، لا أسبقية واقعية؛ لأنّ الإنسان لا يولد فرداً معزولاً، وإنّما يولد في إطار جماعة تُعنى به، وتقدّم له شروط النمو والاستمرار في الحياة. انظر: (البشري، 1998، ص 47).

ب. إنتاج لأسباب هذه الحركة.

ت. تحديد لاتجاهاتها (بن نبي، 1986، ص 17).

فهذه العوامل الثلاثة هي التي يدين لها مجتمع إنساني مُعيّن بخصائصه الاجتماعية التي تحيله (مجتمعاً) بالمعنى المنطقي للكلمة. فليس كل جماعة إنسانية تستحق أن تُسمّى (مجتمعاً)، وإنما تستحق هذه التسمية حين تشرع في الحركة؛ أي عندما تبدأ في تغيير نفسها من أجل الوصول إلى غاياتها، وهذا يتفق من الوجهة التاريخية مع لحظة انبثاق حضارة مُعيّنة. أمّا الجماعات الساكنة فهي تعيش في مرحلة ما قبل الحضارة" (بن نبي، 1986، ص 17-18).

ومن ثمّ، فقد ربط مالك بن نبي وجود المجتمع بتحديد غايات تاريخية، ووجهة حضارية، يُويّ هذا المجتمع وجهه شطرها، ويتحرّك من أجل تحقيقها.

وعلى هذا الأساس، فإنّ المجتمع ليس تركيباً عددياً لمجموع أفراده، وإنما هو كيان خاص، له أهدافه وغاياته في الحياة التي يسعى إلى بلوغها بإنتاج الوسائل التي تُمكنه من الحركة التاريخية المناسبة.

غير أنّنا نجد مالك بن نبي يقف عند قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً قَانِتًا لِلَّهِ﴾ [النحل: 120]؛ ليستنبط من هذه الآية الكريمة أنّ هذا الكيان الخاص الذي نُسميه المجتمع قد يكون مجرد فكرة لم تتجسّد بعد على أرض الواقع، ولم تأخذ موقعها من حركة التاريخ، وإنما تتجسّد في مجموعة أشخاص، أو في شخص واحد، كما حدث مع إبراهيم عليه السلام، في انتظار أن تتبلور الأحداث التاريخية التي تتيح لهذه الفكرة أن تنمو، وتتسع رقعتها. قال في ذلك: "إنّ هذه الصورة الجديدة للحياة المشتركة قد تبدأ بفرد واحد، يُمثّل في هذه الحالة نواة المجتمع الوليد، وذلك بلا شكّ هو المعنى المقصود من كلمة (أُمَّة) عندما يُطلقها القرآن الكريم على إبراهيم عليه السلام في قوله تعالى: ﴿إِنَّ إِبْرَاهِيمَ كَانَ أُمَّةً﴾ [النحل: 120]. ففي هذه الحالة نجد أنّ المجتمع (الأُمَّة) يتلخّص في إنسان واحد؛ أيّ أنّه يتلخّص في مجرد احتمال حدوث تغيير في المستقبل ما زال في حيّز القوّة، تحمله فكرة يُمثّلها هذا الإنسان" (بن نبي، 1986، ص 16-17).

وضمن سياق البحث في طبيعة نشأة المجتمع، والعوامل المؤثرة في تكوينه، استعرض مالك بن نبي بعض النظريات المُفسّرة لنشأة الحركة التاريخية، مثل: نظرية "تأثير الوسط الطبيعي" لأرنولد توينبي Arnold Toynbee، ونظرية "تأثير العامل الاقتصادي" في علم الاجتماع الماركسي، لكنّه لم يقتنع بما أوردته هاتان النظريتان وغيرهما في مجال تأسس المجتمع والحضارة والتاريخ، مُرجّحاً أنّ "آلية الحركة التاريخية إنّما ترجع في حقيقتها إلى مجموع العوامل النفسية، الذي يُعدُّ ناتجاً عن بعض القوى الروحية، وهذه القوى الروحية هي التي تجعل من النفس المُحرّك الجوهري للتاريخ الإنساني" (بن نبي، 1986، ص 26).

وقد ربط مالك بن نبي هذه النظرية -في تفسير نشأة حركة التاريخ الإنساني- بنشأة المجتمع الإسلامي، وبيّن في أثناء حديثه عن دور القوّة الروحية في تحريك النفس الإنسانية "أنّ القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدّين، هما: الوعد، والوعيد. ومعنى ذلك أنّه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنّى له فيها أن يجيب عن تحدّي رُوحه في أساسه. فالوعيد هو الحدّ الأدنى الذي لا يوجد دونه جهد مُؤثّر، والوعد هو الحدّ الأعلى الذي يصبح من ورائه الجهد مستحيلاً، وذلك حين تطغى قساوة التحدّي على القوّة الروحية التي مُنحها الإنسان" (بن نبي، 1986، ص 24).

وفحوى هذا الكلام أنّ القرآن الكريم رسم عن طريق حدّي الوعد والوعيد المسار الذي ينبغي أن يمضي فيه الجهد الإنساني؛ لكي يكون جهداً فاعلاً ومُؤثراً في دفع حركة التاريخ.

وقد طبّق مالك بن نبي هذا المفهوم (الحدّ الأدنى، والحدّ الأعلى) على قوله تعالى: ﴿فَلَا يَأْمُرُ مَكْرَاهًا إِلَّا أَلْفَوْهُ الْخَسِرُونَ﴾ [الأعراف: 99]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّهُ لَا يَأْتِيَنَّكَ مِنَ رَوْحِ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ﴾ [يوسف: 87]، ثمّ قال: "وبين هذين الحدّين تقف القوّة الروحية متناسبة مع الجهد الفعّال الذي يبذله مجتمع يعمل طبقاً لأوامر رسالته؛ أعني طبقاً لغايته" (بن نبي، 1986، ص 24-25).

بعد ذلك جاء مالك بن نبي بصورة أخرى من سورة "هود" تُعبّر عن هذا المعنى الذي عمل على توضيح أبعاده في تكوين حياة الفرد والمجتمع؛ إذ قال: "إنّ القرآن ليعرض لنا صورة أحّاذة لهذين الحدّين اللذين يضمّان العمل المُثمر في قوله تعالى: ﴿وَلَيْنَ أَذَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنَّا رَحْمَةً ثُمَّ نَزَعْنَاهَا مِنْهُ إِنَّهُ

لِيَعُوْسَ كَعَفُوْرٌ ﴿١﴾ وَلَئِنْ أَذَقْتَهُ نَعْمَاءَ بَعْدَ ضَرَاءٍ مَسَتْهُ لِيَقُوْلَنَّ ذَهَبَ السَّيِّئَاتُ عَنِّي إِنَّهُ لَفَرِحٌ فَخُوْرٌ ﴿٢﴾ [هود: 9-10] " (بن نبي، 1986، ص 25).

ولا شكَّ في أنَّ هذه القراءة هي قراءة معرفية خاصة، وغير معتادة، تتوخى استنطاق النص القرآني في ما يتعلَّق بالبحث عن المُحرِّكات النفسية والفكرية التي ينطوي عليها هذا النص المُقدَّس في مجال صناعة التاريخ والحضارة.

ثمَّ توقَّف مالك بن نبي عند بعض النصوص القرآنية التي تُحدِّد أهداف المجتمع المسلم ووظائفه التاريخية، مثل:

- قوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٦١﴾﴾ [الذاريات: 56]؛ إذ رأى "أنَّ الله ﷻ لم يرد بهذا القانون أن يفصل الناس عن الأرض، ولكنَّ أراد أن يفتح لهم طريقاً خيراً ليضطلعوا بعملهم الأرضي" (بن نبي، 1986، ص 79).

- قوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا﴾ [القصص: 77]؛ فقد فهم من هذه الآية أنَّها ترسم أفقاً مُمتدّاً لحياة المجتمع المسلم، تترج فيه الدنيا بالآخرة في سياق حياتي مُمتدِّ، خلافاً للمجتمعات المادية الحديثة التي تقوم على غايات دنيوية صرفة. "فالأهداف التي من أجلها تكوَّن المجتمع تُعبِّر عنها هذه الآية، فالحياة الاجتماعية بالنسبة للمسلم لا تنفصل فيها الحياة الدنيوية عن الحياة الأخروية ... والمجتمعات الحديثة تبني المجتمع لغايات اجتماعية بحتة، وهي بذلك تقف في منتصف الطريق ... بينما المجتمع المسلم يبني الحياة الدنيوية، ويبنى لها بعد هذه الحياة، وهذا يتطلَّب من المسلم جهداً أقدر من جهد الآخرين، وجهاداً أكبر من جهادهم" (بن نبي، 2002، ص 164-165).

ومن ثمَّ، فهو يبني على هذا المعطى أنَّ امتداد أفق الحياة لها بعد الموت - في فلسفة المجتمع المسلم - يجب أن يقابل باستعداد نفسي وذهني للاجتهد والبذل، يفوق ما لدى المجتمعات القائمة على أسس فلسفية دنيوية مادية.

ثمَّ نجدُه يقارن - في إطار رؤيته النقدية للواقع الإسلامي - بين ما ينبغي أن يتَّصف به المسلم مبدئياً من استعداد وتهيؤ للبدل والعطاء، للوفاء بمسؤولياته تجاه الحياة الطويلة الممتدة من الدنيا إلى الآخرة، وما يعيشه المسلمون عموماً من حياة الدَّعة والخمول، مُستحضرًا في هذا السياق التوجيه القرآني: ﴿وَلَا تَقْشِرْ فِي الْأَرْضِ مَرَحًا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ ۝ وَأَقْصِدْ فِي مَسِيرِكَ﴾ [لقمان: 18-19]؛ ففي هاتين الآيتين الكريمتين أمر للمسلم بالقصد والانضباط والتحلي بالمسؤولية، في حين أن المُشاهد على أرض الواقع هو خلاف ذلك؛ إذ نجد الإنسان الغربي أكثر نشاطاً وعزماً وحركة دائبة مقارنةً بالإنسان المسلم (بن نبي، 1989، ص 87).

لقد نظر مالك بن نبي في التجربة النبوية لتكوين المجتمع الإسلامي الأوَّل، فوجد أنَّها اعتمدت على تشكيل قاعدة بشرية صُلبة، تنسجم في ما بينها من حيث الإيمان والالتزام العقدي، وتُخلص في خدمة المجتمع الجديد، وتُجسِّد في علاقاتها الإنسانية القيم والمثل التي جاءت بها الرسالة. ونبه مالك بن نبي في سياق بيانه هذا المعنى إلى موقف النبي ﷺ حين رفض أن يقاتل معه المنافقون؛ استجابةً للتوجيه القرآني المُتمثل في قوله تعالى: ﴿لَوْ خَرَجُوا فِيكُمْ مَا زَادُوكُمْ إِلَّا خَبَالًا﴾ [التوبة: 47]، وقوله تعالى: ﴿إِن رَجَعَكَ اللَّهُ إِلَى طَائِفَةٍ مِّنْهُمْ فَاسْتَدْنُوكَ لِلْخُرُوجِ فَقُل لَّن نَخْرُجُ مَعِيَ أَبَدًا وَلَن نُّقَاتِلَ مَعِيَ عَدُوًّا﴾ [التوبة: 83]. وقد خلَّص من ذلك إلى أن المجتمع الرسالي لا بُدَّ أن يقوم في نشأته على قاعدة بشرية صُلبة في إخلاصها لمبادئ الرسالة، وفي استعدادها للبدل والعمل بجدٍّ وتفانٍ، وفي تماسكها وانسجامها مع القيادة الرسالية؛ لتحقيق الانطلاقة الحضارية الفاعلة المنشودة. قال في ذلك: "الثورة ليست كإحدى الحروب، تدور رحاها مع العدد والعتاد، بل إنَّها تعتمد على الروح والعقيدة" (بن نبي، 2002، ص 15).

وفي سياق حديث مالك بن نبي عن طبيعة تكوين المجتمع المسلم، نجدُه استحضر بعض السمات والأبعاد الأخلاقية والجمالية<sup>18</sup> التي ينبغي دمجها في البنية الثقافية لهذا المجتمع. ففي معرض

<sup>18</sup> عدَّ مالك بن نبي البُعد الأخلاقي والبُعد الجمالي عنصرين من أربعة عناصر، تُمثِّل عماد مفهوم "الثقافة"، وهي: المنطق العملي، والفن أو الصناعة، والبُعد الأخلاقي، والبُعد الجمالي. انظر: (مالك بن نبي، 1989، ص 67).

حديثه عن ضرورة وجود البُعد الأخلاقي في البنيان المجتمعي، استشهد بقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد: 25]، ورأى -اعتماداً على ما استفاده من هذه الآية الكريمة- أنَّ العلم إذا كان ضرورياً لبناء الحضارة، فإنه لا يكفي وحده؛ لأنه يُمثِّل حقيقة حيادية، والأخلاق هي التي تُحدِّد وظيفته. فالحديد -مثلاً- تُصنَع منه أشياء تنفع الناس في معاشهم، وتُصنَع منه -في الوقت نفسه- الأسلحة الفتاكة التي تُدمِّر الإنسان والبيئة. وقد أورد مثلاً شارحاً لهذه الفكرة، يختصُّ بالقبلة النووية التي اخترعها أوبنهايمر Oppenheimer، ثمَّ وظَّفها القادة السياسيون في تدمير مدينتي هيروشيما وناكازاكي. فالعلم -إذن- يُقدِّم لنا حقائق حيادية تحتاج إلى حماية أخلاقية عقائدية؛ لضمان توظيفها في الاتجاه الصحيح الذي يعود بالنفع على الناس، وهذا ما أشارت إليه الآية الكريمة السابقة من سورة "الحديد" بحسب قول مالك بن نبي (بن نبي، 2006، ص 87).

وإضافةً إلى البُعد الأخلاقي الذي يجب أن يكون جزءاً من تكوين المجتمع، فقد تطرَّق مالك بن نبي إلى بُعد آخر، هو البُعد الجمالي؛ ذلك أنَّ المبدأ الأخلاقي يتطلَّب صورةً ومظهراً، ويتطلَّب أيضاً تنظيم الشكل في ما يتعلَّق بالملبس، والمعاش، وجميع المرافق والفضاءات؛ ما يُؤكِّد أهمية استحضار عنصر الجمال في البنيان المجتمعي. وقد استدلَّ مالك بن نبي على هذا الملمح بقول الله تعالى: ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ ﴿١٠﴾ وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ ﴿١١﴾ وَتَحْمِلُ أَنْثَاكُمْ إِلَىٰ بِلَادِكُمْ تَكُونُوا بِلَغِيهِ إِلَىٰ بَشِقِ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرؤُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٢﴾ وَالْحَيْلُ وَالْإِقَالُ وَالْحَمِيرُ لِيَرْكَبُوهَا وَزِينَةً ﴿١٣﴾﴾ [النحل: 5-8]. وقال لافتاً النظر إلى المغزى من ورود كلمة (جمال) في هذا السياق القرآني: "فكلمة (الجمال) ليست نفعية. الركوب مصلحي؛ فعندما نركب البغال والحمير نقضي مصالحنا، ولكنَّ القرآن يُبرز قيمة أخرى غير المصلحة، القيمة الجمالية يُظهرها للحياة" (بن نبي، 2006، ص 110).

وقد صدر مالك بن نبي حديثه عن التوجيه الجمالي في كتابه "شروط النهضة" بالحديث النبوي: "إنَّ الله جميل يحب الجمال" (مسلم، 2006، 91)، فالبُعدان الأخلاقي والجمالي عنصران يُكوِّنان بنية المجتمع الثقافية إلى جانب عنصر المنطق العملي، وعنصر الصناعة. وقصد مالك بن نبي بالمنطق

العملي "كيفية ربط العمل بوسائله ومقاصده" (بن نبي، 1989، ص 85)، أي تجاوز التفكير المُجرّد إلى العقل التطبيقي (بن نبي، 1989، ص 86)، الذي يُبلور الخيارات العملية المدروسة والفاعلة. وقد أخذ على العقل المسلم أنّه لا يُفكّر ليعمل، وإنّا يُفكّر ليقول كلاماً فحسب، مُقرّراً أنّ هذا الوضع مُخالف للتوجيه القرآني، بقوله: ولقد يقال: إنّ المجتمع الإسلامي يعيش طبقاً لمبادئ القرآن، ومع ذلك فمن الأصوب أن نقول: إنّهُ يتكلّم تبعاً لمبادئ القرآن لعدم وجود المنطق العملي في سلوكه الإسلامي. ونظرة إلى واقعنا لنرى الرجل الأوروبي والرجل المسلم: أيهما ذو نشاط وعزم وحركة دائية؟

ليس هو الرجل المسلم بكل أسف، وهو الذي يأمره القرآن - كما يعرف ذلك تماماً - بقوله تعالى: ﴿وَأَقْصِدْ فِي مَسْيِكَ﴾ [لقمان: 19]، وقوله: ﴿وَلَا تَمْسِسْ فِي الْأَرْضِ مَرْحاً﴾ [لقمان: 18].

والمُتقوّم الرابع هو الذي سمّاه مالك بن نبي التوجيه الفني، أو الصناعة، (بن نبي، 1989، ص 88)، أو العلم (بن نبي، 2002، ص 151). وقد رأى أنّ "الفنون والمهن والقدرات وتطبيقات العلوم تدخل في مفهوم الصناعة" (بن نبي، 1989، ص 88)، وقصد من ذلك أن يؤدّي العمل وفق مقاييس الجودة والإتقان والتخصّص، ولاحظ - في هذا الصدد - أنّ الصناعة تدخل معظم المهن في المجتمع الغربي، بما في ذلك بعض المهن البسيطة، مثل مهنة الرعي التي توجد لها مدرسة وطنية في فرنسا بمدينة رامبوليه في ضواحي باريس (بن نبي، 1989، ص 88)، خلافاً للمجتمع المسلم الذي يعاني تأخراً كبيراً في هذا المضمار.

ولم يذكر مالك بن نبي نصّاً شرعياً أو قولاً مأثوراً في أثناء شرحه هذا المُتقوّم، لكنّه أشار إلى أخذه مصطلح "الصناعة" عن بن خلدون (بن نبي، 2002، ص 151)، الذي أورد مقولة منسوبة إلى الخليفة الراشد علي بن أبي طالب عليه السلام في هذا الصدد، هي: "قيمة كل امرئ ما يُحسِن" (بن خلدون، 1981، ص 403).

## 2. من عطاءات النص الشرعي في مجال بناء شبكة العلاقات الاجتماعية:

أسهب مالك بن نبي في الحديث عن شبكة العلاقات الاجتماعية بوصفها مدخلاً أساسياً لتنظيم أوضاع الحياة الإنسانية في المجتمعات؛ بُعِيَّة أداء وظائفها التاريخية (بن نبي، 1986، ص 94)، فالمجتمع في لحظة التأسيس ينسج أفراده علاقات إنسانية قائمة على مبادئ وأسس دينية وأخلاقية، وتكوّن هذه العلاقات بمجموعها شبكة متناسقة تُعبّر عن شخصية المجتمع وانتمائه الحضاري. "فشبكة العلاقات الاجتماعية هي العمل التاريخي الأوّل الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده" (بن نبي، 1986، ص 28).

وقد قرأ مالك بن نبي فعل "المؤاخاة" بين الأنصار والمهاجرين في مجتمع المدينة المنورة في هذا السياق التاريخي؛ فهو مجتمع وليد أنشأ شبكة علاقاته الاجتماعية بأنواع إجراءات عديدة، منها: المؤاخاة. ويبيّن مالك بن نبي أهمية استخدام مصطلح "المؤاخاة"؛ لِمَا يحمله من دلالة ديناميكية، خلافاً لمصطلح "الأخوة" الذي يفيد معنى مجرداً (بن نبي، 1986، ص 28).

إنّ من وظائف الدين وأهدافه الرئيسة تحقيق الترابط والتلاحم بين أفراد المجتمع؛ لِيتمكّن المجتمع من تكوين وحدة تاريخية لبناء حضارة إنسانية. وقد قارن مالك بن نبي بين دلالة كلمة (دين) religion في أصلها اللاتيني التي تفيد معنى الربط والجمع، ودلالة قول الله تعالى: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنْفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفَتْ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَئِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ﴾ [الأنفال: 63] الذي يفيد المعنى نفسه، وخلّص من ذلك إلى أنّ "هذا الروح الخلقى منحة من السماء إلى الأرض، يأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحضارات، ومهمته في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض" (بن نبي، 1989، ص 79).

ورصد مالك بن نبي في هذا الإطار صورتين متضادتين للمجتمع الإسلامي في حقبتين

مختلفتين:

- صورة المجتمع الذي تتوافر فيه شبكة علاقات اجتماعية نامية، تمنح البنيان المجتمعي ما يلزمه من متانة وأتساق. وأشار إلى هذه الصورة الحديث النبوي: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه

بعضاً" (البخاري، 2002، 6026)؛ فقد جسّد هذا الحديث الشريف - في نظر مالك بن نبي - صورة المجتمع الذي تبلغ فيه شبكة العلاقات الاجتماعية الحدّ الأقصى؛ ما يحول دون وجود أيّ فراغ اجتماعي (بن نبي، 1986، ص 39).

- صورة المجتمع المقابلة التي أشار إليها الحديث النبوي: "يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها، فقال قائل: ومن قلة نحن يومئذ؟ قال: بل أنتم يومئذ كثير، ولكنكم غثاء كغثاء السيل ... " (أبوداود، 2009، 4297؛ الألباني، 1988، 8183)؛ فهذا الحديث الشريف يعرض صورة للمجتمع مختلفة عن صورة المجتمع المُتماسك البنيان الذي ورد ذكره في الحديث السابق؛ فهو هنا مجتمع سائل فاقد لعوامل تماسكه وانسجامه. وبعبارة مالك بن نبي، فإنّه: "يُمثّل استحضراراً لصورة العالم الإسلامي بعد أن تتمزق شبكة علاقاته الاجتماعية؛ أي عندما لا يعود مجتمعاً، بل مجرّد تجمّعات لا هدف لها كغثاء السيل" (بن نبي، 1986، ص 28-29).

وبناءً على هذا التحليل، فإنّ من أولويات العمل - من منظور فكر النهوض الحضاري - تقوية شبكة العلاقات الاجتماعية، ودرء مختلف العوامل السياسية والثقافية والاجتماعية التي قد توهن البنيان المجتمعي، وتزرع فيه أسباب التفرّق والتشظّي والسيولة المجتمعية.

وهنا تطرّق مالك بن نبي إلى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بوصفه دعامة أخلاقية، وفعالية اجتماعية تُسهّم بدور مؤثّر في حفظ شبكة العلاقات الاجتماعية. فقد وضع هذا المبدأ الشرعي ضمن الإجراءات الدفاعية التي توجد لها نظائر في مختلف المجتمعات الإنسانية؛ لتحميها بها شبكة علاقاتها الاجتماعية من الاختراق والتفكك. "فكل مجتمع يتّخذ نظام دفاع بطريقة غريزية حول شبكة علاقاته ... وجميع القوانين التي أمّلتها السماء، أو وضعتها محاولات البشر هي - في حقيقة الأمر - إجراءات دفاعية لحماية شبكة العلاقات الاجتماعية، وبدونها لا تستطيع الحياة الإنسانية أن تستمرّ أخلاقياً ولا مادياً" (بن نبي، 1986، ص 94).

وقد وجد مالك بن نبي في النصوص الشرعية التي شرّعت "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" دعامة ثقافية واجتماعية يُحافظ خلالها المجتمع الإسلامي على أسلوبه في الحياة، ويتصدّى بها

للمحاولات الساعية إلى التأثير في نقاوة هذا الأسلوب وأصالته. "ففي المجتمع المُتَحَضَّر يقع كل خطأ في الأسلوب تحت طائلة النقد، ويقع كل خطأ في السلوك تحت إرغام المجتمع. وبواسطة هذه الوظيفة الثنائية الجانب، يحافظ المجتمع على نقاوة أسلوبه، وعلى الصفات المُمَيِّزة لفعاليته. وهذه الوظيفة على وجه الدقة، وظيفه الثقافة بالذات. كما أن كل ثقافة تتحدّد في أصلها على هذه القاعدة من الضمانات المُتبادلة بين الجسم الاجتماعي والفرد. ومبدأ التبادل هذا هو الذي وضعه القرآن بصورة مُجملة عند تعريفه للمسلمين على الوجه التالي: ﴿ كُنْتُمْ حَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ [آل عمران: 110]. فوظيفة الثقافة الإسلامية هي المَعْنِيَة في وضوح ضمن هذا الفرض الذي يرمي في جلاء إلى الدفاع عن أسلوب المدينة المسلمة" (بن نبي، 2000، ص 84)، ومن الواضح أن مالك بن نبي أعطى مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بُعداً ثقافياً؛ إذ أطرّه ضمن مجال اشتغال الثقافة ونفوذها، ومن ثمّ رأى أن وظيفة "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" هي وظيفة الثقافة تحديداً (بن نبي، 2000، ص 84).

وارتباطاً بدور هذا المبدأ الشرعي في حفظ شبكة العلاقات الاجتماعية، وصون منظومة المجتمع القيمية من المُهددات الفكرية والثقافية والقيمية المضادة، وقف مالك بن نبي وقفة تأمّل في حديث "السفينة" المشهور الذي قال فيه النبي ﷺ: "مثل القائم على حدود الله والواقع فيها مثل قوم استهموا على سفينة، فأصاب بعضهم أعلاها، وأصاب بعضهم أسفلها، فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فأذوهم، فقالوا: لو أنّا خرقتنا في نصيبنا خرقتاً ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً، وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً" (البخاري، 2002، 2493)؛ فقد قدّم قراءة حضارية عميقة لهذا الحديث النبوي، تتجاوز المعاني العامة التي تُفهم منه إلى محاولة تلمّس المخارج والحلول التاريخية التي تكفل للمجتمع الإسلامي الصمود في وجه الأزمات التاريخية التي تعصف به، والعمل على استئناف مشروع النهوض الحضاري للأمة.

ثمَّ نجده قد ألحَّ في هذا السبيل على دور الدين والعقيدة في الحفاظ على كيان الأمة، وحماية شبكة العلاقات الاجتماعية من التلاشي والاضمحلال، وكذا على قيام العقيدة بوظيفة المُحرِّك للطاقت الاجتماعية داخل المجتمع؛ لإيقاد شرارة الانطلاق نحو الإنجاز الحضاري.

لقد تدبَّر مالك بن نبي هذا الحديث الشريف، وانتهى إلى أَنَّهُ يُصوِّر المجتمع والدفاع الذي يجري في كيانهِ تصويراً بديعاً يُفجِّر المعنى في العقول (بن نبي، 2006، ص 60)، وحاول أن يقرأ معطيات هذه الصورة قراءة معاصرة تستحضر التحدّيات التي يعيشها المجتمع الإسلامي، وسُبل الخلاص من الوضع السيئ القائم. قال في ذلك: "فنحن إذا نقلنا الحديث إلى ظروفنا اليوم، وقلنا: إنَّ سفينتنا مُهدَّدة بالغرق ... فالمرفاً بالنسبة لكل سفينة مُهدَّدة بالغرق، أعني لكل مجتمع إنساني، هو أمران: الأوَّل: دينه، والثاني: حضارته. دينه، أعني عقيدته؛ أي الطاقة التي تجعل المجتمع يتمكَّن من مواصلة السير من المكان الذي طوَّقته فيه الأخطاء بلوغاً إلى مأمَنه، هذه الطاقة طاقة النجاة ... والمرفاً هو حضارة المجتمع، أعني الإمكان الحضاري الذي يُحوِّله القيام بوظيفته التاريخية بوصفه مجتمعاً مُتَحَضِّراً يُقدِّم جميع الضمانات الاجتماعية لكل فرد يعيش فيه" (بن نبي، 2006، ص 60-61).

### 3. من عطاءات النص الشرعي في مجال استئناف الأُمَّة دورها الحضاري:

آمن مالك بن نبي بدورية الحضارة التي من لوازمها استمرار الإمكان الحضاري، والدخول في دورة حضارية جديدة إذا توافرت الشروط المناسبة لذلك. وقد ساق، وهو يبسط القول في إيمانه بالظاهرة الدورية للحضارة، الآية الكريمة: ﴿وَتِلْكَ الْأَيَّاتُ دُنَاؤُهَا بَيِّنَاتٌ لِّلنَّاسِ﴾ [آل عمران: 140] (بن نبي، 1986، ص 25)؛ ليستدلَّ بها على أَنَّ الحضارة لا تثبت في مكان واحد، ولا في مرحلة زمنية واحدة، وأَنَّها في رحلة دائمة.

لقد درس مالك بن نبي الأوضاع المُتردِّية للأُمَّة، ومشكلاتها المُزمنة في ضوء تدبُّره أبعاد النص الشرعي في مجال صناعة الحضارة والتاريخ، وفي ضوء قراءته سنن التاريخ وقوانين الاجتماع البشري، وتأمَّله أسباب صعود الحضارات وسقوطها. وبعد أن شخَّص مالك بن نبي مشكلة الأُمَّة بأنَّها مشكلة حضارية في طبيعتها وأساسها، فقد عزا الأسباب الجوهرية للأزمات التي توالى على

الكيان الحضاري الإسلامي إلى فقدان القيم الروحية والفضائل الخلقية بوصفها قوّة جوهرية في تكوين الحضارات؛ "لأنّ الروح، والروح وحده هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدّم، فحيثما فُقد الروح سقطت الحضارة وانحطّت" (بن نبي، 1986، ص 31).

ومن ثمّ، فإنّ الطريق إلى استعادة المبادرة الحضارية يبدأ بالعمل على مزج العناصر الأوّلية للحضارة (الإنسان، والتراب، والوقت)، اعتماداً على العامل الديني الذي يؤدي دور "المركّب" بين هذه العناصر لإيقاد شرارة الفعل الحضاري.

وهنا نجد أنّ مالك بن نبي استدعى القول المأثور: "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أوّلها" (بن نبي، 1986، ص 76)؛<sup>19</sup> ليفهمه فهماً حضارياً وسُننياً، ويربطه بالقانون الحضاري الذي صاغه على النحو الآتي: "إنّ تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنّما يكون في نفس الظروف والشروط التي وُلدت فيها الحضارة الأوّلى" (بن نبي، 1986، ص 25).

وفي إطار هذا القانون العام، رأى مالك بن نبي أنّ قدرة الفكرة الإسلامية على تركيب عناصر الحضارة مُتجدّدة ومُستويّرة، وأنها ليست قاصرة على اللحظة الأوّلى لنزولها؛ وقال: "إنّ قوّة التركيب لعناصر الحضارة خالدة في جوهر الدين، وليست ميزة خاصة بوقت ظهوره في التاريخ" (بن نبي، 1986، ص 58).

غير أنّه جعل تحقّق ذلك رهناً باحترام الشروط والسُنن والقوانين التي أودعها الله تعالى في نصوص وحيه، وفي آفاق كونه، وحذّر من مخالفة هذه الشروط والقوانين استناداً إلى قوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: 63] (بن نبي، 1986، ص 58). ومن الملاحظ هنا أنّه لم يقصر معنى "المخالفة" في الآية الكريمة على الأوامر والنواهي الشرعية، وإنّما أدخل فيه المخالفة السُننية.

<sup>19</sup> اعتقد مالك بن نبي أنّ هذه المقولة حديث نبوي. وهذا خطأ؛ فهي مقولة منسوبة إلى الإمام مالك بن أنس. انظر: (عياض

وكذلك استحضّر مالك بن نبي هذه الشرطية عند إيراد الآية المُبشِّرة بظهور الإسلام: ﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظَاهِرَهُ عَلَىٰ الدِّينِ كُلِّهِ وَلَوْ كَرِهَ الْمُشْرِكُونَ ٣٣﴾ [التوبة:33]؛ إذ ربط تحقق الوعد الإلهي الوارد ذكره في الآية الكريمة بشرط أوّلي هو الارتفاع إلى مستوى الحضارة (بن نبي، 2006، ص 75).

وفي سياق تقرير مالك بن نبي وجوب احترام الشروط والسُنن اللازمة لاستئناف دور الأمة الحضاري، فقد استند في ذلك إلى قول الله تعالى: (سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلُ وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّةِ اللَّهِ تَبْدِيلًا) (الفتح:23) (بن نبي، 2006، ص 49). وأكد في هذا المجال أهمية الرجوع إلى الفكرة الإسلامية في صفاتها المبدئي الذي يتجسّد في نصوص القرآن الكريم والسُنَّة النبوية، بعيداً عن كل الشوائب المُشوِّشة والأفكار الميتة التي تراكمت على العقل المسلم في أزمنة التراجع الحضاري. وقد تمثّل مالك بن نبي في هذا المقام مقولة محمد إقبال: "أشدُّ ما أثر في حياتي نصيحة سمعتها من أبي: يا بني، اقرأ القرآن كأنه أنزل عليك" (بن نبي، 2006، ص 58).

غير أن أكثر الآيات القرآنية حضوراً في تنظير مالك بن نبي، في ما يختصُّ باستعادة الأمة زمام المبادرة الحضارية، قول الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]؛ إذ عدّ هذه الآية الكريمة إطاراً عاماً يحكم عملية التغيير، ويُحدّد مُنطلقها ومسارها، وعدّها أيضاً قانوناً إنسانياً وضعه الله ﷻ في القرآن الكريم، وجعله سُنَّة من سُنن الله التي تسيّر عليها حياة البشر (بن نبي، 2006، ص 185).

ونجد مالك بن نبي يربط بين الأخذ بهذا القانون التغيير، وبين تأهّل الأمة لأداء وظيفتها التاريخية الواردة في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]. قال في ذلك: "إذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ... وبدلاً من أن نلقي على أكتافنا ثقل الأحداث، علينا أن نُحدّد إزاءها مسؤولياتنا. فبقدر ما ندرك أسبابها، ونقيسها بالمقياس الصحيح، نرى فيها مُنبّهات لإرادتنا، ومُوجّهات لنشاطنا. وبقدر ما نكتشف من أسرارها، نسيطر عليها بدلاً من أن تسيطر علينا،

فَنُوجِّهَهَا نَحْنُ، وَلَا تُوجِّهُنَا هِيَ؛ لِأَنَّنا حَيْثُ نَدْرُسُ نَعْلَمُ أَنَّ الْأَسْبَابَ التَّارِيخِيَّةَ تَصْدُرُ عَنِ سُلُوكِنَا، وَتَتَّبَعُ مِنْ أَنْفُسِنَا، مِنْ مَوَاقِفِنَا حَيَالِ الْأَشْيَاءِ، أَعْنِي مِنْ إِرَادَتِنَا فِي تَغْيِيرِ الْأَشْيَاءِ تَغْيِيرًا مُجَدِّدًا بِالضَّبْطِ وَظَيْفَتِنَا الْاجْتِمَاعِيَّةِ كَمَا رَسَمَهَا الْقُرْآنُ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: 110]" (بن نبي، 2002، ص 129-130).

## خاتمة:

يُمْكِنُنا فِي خَتَامِ هَذِهِ الدَّرَاسَةِ أَنْ نُجَمِّلَ أَهَمَّ النَّاتِجِ الَّتِي تَوَصَّلَتْ إِلَيْهَا فِي النِّقَاطِ الْآتِيَةِ:

1. رُصِدَ حَدِيثَ مَالِكِ بْنِ نَبِيِّ عَنْ جَوَانِبِ مِنْ دَافِعِيَّةِ مِضَامِينِ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ لِصِنَاعَةِ التَّارِيخِ وَبِنَاءِ الْحَضَارَةِ، اعْتِمَادًا عَلَى مَا يَخْتَزِنُهُ هَذَا النَّصِّ فِي طَيَّابَتِهِ مِنْ طَاقَةِ تَوْجِيهِيَّةٍ لِلْعَقْلِ وَالْإِرَادَةِ، وَمِنْ قُدْرَةِ تَسَدِيدِيَّةٍ لِلْفِكْرِ وَالْعَمَلِ. وَقَدْ قَادَهُ تَدَبُّرُهُ الْمُنْهَجِي لِلنُّصُوصِ الشَّرْعِيَّةِ إِلَى اسْتِخْلَاصِ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الْمَعَالِمِ الدَّالَّةِ عَلَى وَجُودِ هَذِهِ الدَّافِعِيَّةِ، مِنْهَا: قُدْرَةُ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ عَلَى إِحْدَاثِ حَالَةِ التَّوَثُّرِ الْإِيجَابِيِّ لِدَيْ الْمُسْلِمِ، وَقُدْرَتُهُ عَلَى ضَبْطِ الطَّاقَةِ الْحَيَوِيَّةِ وَتَوْجِيهِيَّتِهَا فِي الْإِتِّجَاهِ الصَّحِيحِ، وَتَحْرِيرِ الْعَقْلِ مِنَ الْمُكَبَّلَاتِ وَالْقِيُودِ الَّتِي تُعَوِّقُ أَدَاءَ أَدْوَارِهِ فِي التَّفَكِيرِ وَالْإِبْدَاعِ، وَإِقْرَارِهِ جُمْلَةً مِنَ الْحَقُوقِ وَالْحَرِيَّاتِ الْأَسَاسِيَّةِ لِتَحْرِيرِ إِرَادَةِ الْإِنْسَانِ، وَإِطْلَاقِ فَاعِلِيَّتِهِ فِي عِمَارَةِ الْكُونِ.

2. اسْتِعْرَاضَ أَهْمِيَّةِ "السُّنِّيَّةِ" فِي فِكْرِ مَالِكِ بْنِ نَبِيِّ، بِوَصْفِهَا أَسَاسًا فِكْرِيًّا وَمُنْهَجِيًّا لِإِعَادَةِ صِيَاغَةِ الْبِنْيَةِ الْفِكْرِيَّةِ لِلْعَقْلِ الْمُسْلِمِ، وَإِخْرَاجِهِ مِنْ حَالَةِ الْفَوْضِيِّ الْعَقْلِيَّةِ الَّتِي سَيَّطَرَتْ عَلَيْهِ خِلَالَ عَهْدِ الْإِنْحِطَاطِ الْحَضَارِيِّ. وَقَدْ تَتَبَّعَتِ الدَّرَاسَةُ نِظَرَاتِ مَالِكِ بْنِ نَبِيِّ السُّنِّيَّةِ فِي آيَاتِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ وَأَحَادِيثِ النَّبِيِّ ﷺ الَّتِي أَكَّدَ فِيهَا أَنَّ التَّغْيِيرَ الْحَضَارِيَّ لَا بُدَّ أَنْ يَبْدَأَ بِفَقْهِ السُّنَنِ الَّتِي أَقَامَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى أَسَاسِهَا النِّظَامَ الْكُونِيَّ. وَقَدْ اسْتَعَانَ أحيانًا بِمَعْطِيَّاتِ مِنَ الْخُبْرَةِ التَّارِيخِيَّةِ، وَالْقَوَانِينِ الْعِلْمِيَّةِ الطَّبِيعِيَّةِ لِإِبْرَازِ هَذَا الْبُعْدِ السُّنِّيِّ الَّتِي يَنْطَوِي عَلَيْهِ النَّصِّ الشَّرْعِيِّ.

3. الْبَحْثُ فِي تَرْكِيْزِ مَالِكِ بْنِ نَبِيِّ عَلَى الطَّبِيعَةِ الْمَرْجِعِيَّةِ الَّتِي يَحْطَى بِهَا مَبْدَأُ التَّكْرِيمِ الْإِلَهِيِّ لِلْإِنْسَانِ فِي التَّصَوُّرِ الْحَضَارِيِّ الْإِسْلَامِيِّ، بِمَا يَتَضَمَّنُهُ مِنْ إِعْطَاءِ الْإِنْسَانَ مَكَانَةً مُتَمَيِّزَةً فِي تَرَاتِيْبِهِ

الوجود الكوني، ومن وضعية اعتبارية مبدئية خاصة، لها تأثيرها في مختلف مناحي الحياة الإنسانية الفردية والجماعية. وقد بيّنت الدراسة مجموعة من الامتدادات القيمية والسلوكية لهذا المبدأ في الحضارة والعمران، اعتماداً على ما ورد في تحليلات مالك بن نبي، ونظراته في أبعاد هذا المبدأ التكريمي.

4. الوقوف على نظرات مالك بن نبي في الاجتماع الإنساني، استناداً إلى الرؤية الإسلامية المُنيقّة من عطاء النص الشرعي في هذا المجال. ومن ثمّ استخلاص جُملة من العوامل المُتحمّكة في تكوين كيان المجتمع، وتحديد خصائصه، وتمكينه من أداء وظائفه التاريخية، إضافةً إلى عوامل أُخرى لها تعلق ببناء شبكة العلاقات الاجتماعية، وتمتين عراها، وصونها من عوامل التوهين والإضعاف. وكذلك بيان عطاء النص الشرعي في مجال استئناف الأُمَّة دورها الحضاري.

وفي ما يأتي أبرز السمات المنهجية التي تُميّز طريقة مالك بن نبي في استثمار النص الشرعي، كما وردت في ثنايا الدراسة:

1. اعتماد مالك بن نبي على النص الشرعي بوصفه المُعبّر عن جوهر الفكرة الدينية التي عدّها العامل المُحرّك للحضارة الإنسانية؛ وهذا يعني أنّ النص الشرعي مثلّ لديه صُلب مشروع النهوض الحضاري.

2. عدم اقتصار مالك بن نبي - في نظره إلى النص الشرعي - على البُعد الوعظي المُهذّب للنفس الإنسانية، ومحاولته استمداد القوانين والسُنن التي تُسعِف حركة الإنسان في مجال الاجتماع والحضارة والتاريخ... وكذا البحث عن المُحرّكات النفسية والفكرية التي تساعده على الخروج من حالة الركود الحضاري.

3. وضع مالك بن نبي دلالات النص الشرعي في سياق التكامل والتعاضد مع المعطيات العلمية والحضارية؛ لذا نجد أنّ طريقته في الكتابة تورد في السياق الواحد الآية القرآنية، أو الحديث النبوي، إلى جانب القانون الفيزيائي، أو المعادلة الكيميائية، أو السُنّة التاريخية، أو المعطى الحضاري والواقعي، في جوٍّ من التكامل والاتساق.

4. لجوء مالك بن نبي أحياناً إلى توسيع دلالات ألفاظ النصوص الشرعية لتبلغ أقصى مداها المُمكن في تشكيل الوعي وتوجيه السلوك، كما هو الحال بالنسبة إلى مفهوم "الجوار"؛ إذ جعله يمتدُّ ليشمل الجوار الإنساني والعالمي، ولم يقصره على الجوار الموضوعي المحدود، وكصنيعه مع مبدأ التكريم الإلهي للإنسان، ومفهوم "المخالفة" لأمر النبي ﷺ.

5. استعانة مالك بن نبي أحياناً ببعض المعطيات التاريخية، وقراءة المنحنى التاريخية لتطور الأمة الإسلامية خاصة، والإنسانية عامة؛ لفهم دلالات النص الشرعي، واستكناه خباياه.

6. فهم مالك بن نبي النصوص الجزئية في إطار تصوُّره الكلي لمشكلة الحضارة، وعدم تعامله مع النصوص الشرعية تعاملاً جزئياً موضعياً؛ بل يأخذ كل نص موقعه التأسيسي ضمن المعمار الفكري الذي شيَّده.

وَيُمْكِنُ لِلدَّارِسِ أَنْ يُخْتَلَفَ مَعَ مَالِكِ بْنِ نَبِيِّ فِي بَعْضِ التَّفَاصِيلِ الَّتِي تَخْتَصُّ بِنظَرَاتِهِ فِي النِّصِّ الشَّرْعِيِّ؛ وَالتِّي ذَهَبَ فِيهَا مَذْهَباً خَاصاً لَا تُوَافِقُهُ عَلَيْهِ كِبَرَى الْمُدُونَاتِ التَّفْسِيرِيَّةِ، كَمَا صَنَعْنَا فِي هَذِهِ الدِّرَاسَةِ، حَيْثُ أَشْرْنَا إِلَى أَنَّ فَهْمَهُ لِكَلِمَةِ (الصَّلَاحِ) فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿أَنَّ الْأَرْضَ يَرْثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105] يُجَالِفُ مَا ذَهَبَ إِلَيْهِ عَامَةُ الْمُفَسِّرِينَ. بَيِّدُ أَنَّ ذَلِكَ الْاِخْتِلَافَ يَظُلُّ اِخْتِلَافاً جَزْئِيّاً لَا يَنْقُصُ مِنْ قِيَمَةِ الرُّؤْيَةِ المَعْرِفِيَّةِ الْمُؤَطَّرَةِ، وَالمَنْهَجِيَّةِ التَّدْبِيرِيَّةِ الْمُتَّبَعَةِ.

لقد استطاع مالك بن نبي أن يرتاد -في فهم النص الشرعي- آفاقاً بعيدة في التاريخ والحضارة وال عمران، من دون أن يهدم أيّ مقوّم من مقوّمات الحقيقة الإسلامية، خلافاً لبعض القراءات الحدائثية التي عمّدت إلى تمييع الحقيقة الدينية وهدم مقوّماتها بدعوى السعي إلى تحقيق ما تزعمه من تجديد قراءة النص الديني؛ بُغْيَةَ الاستجابة لمعطيات الواقع وتحدياته. ومن ثمّ، فإنّ مالك بن نبي يُمثّل -بحق- أنموذجاً فذاً في تجديد الخطاب الديني؛ إذ زواج بين ارتياد آفاق جديدة في البحث والنظر والتدبر، والتمسك بحفظ المقوّمات الأساسية للفكرة الدينية.

وفي ختام هذه الدراسة، فإننا نوصي بما يأتي:

1. استمرار البحث في أوجه استثمار النص الشرعي في فكر مالك بن نبي؛ لأنَّ هذه الدراسة لا تزعم أنَّها أحاطت بأطراف هذا الموضوع إحاطةً كاملةً.
2. دراسة مختلف أوجه حضور النص الشرعي في أعمال رواد الفكر الإسلامي المعاصر، وطرائق استثمارهم دلالاته في تجديد الخطاب الإسلامي.

## المراجع:

- الألباني، محمد ناصر الدين (1988). صحيح الجامع الصغير وزيادته، ط3، بيروت: المكتب الإسلامي.
- الألوسي، شهاب الدين محمود (1415هـ). روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، ط1، تحقيق: علي عبد الباري عطية، بيروت: دار الكتب العلمية.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (2002). صحيح البخاري، ط1، دمشق: دار ابن كثير.
- البشري، طارق (1998). ندوة الحدائث وما بعد الحدائث، بمشاركة مجموعة من المثقفين، ليبيا: منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.
- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (د.ت). الحسبة في الإسلام أو وظيفة الحكومة الإسلامية، بيروت: دار الكتب العلمية.
- ابن خلدون، عبد الرحمن (1981). المقدمة، ط4، بيروت: دار القلم.
- بوخلخال، عبد الوهاب (1433هـ). قراءة في فكر مالك بن نبي، قطر: إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، كتاب الأمة، العدد 152.
- دراز، محمد عبد الله (1980). دستور الأخلاق في القرآن، ترجمة: عبد الصبور شاهين، بيروت-الكويت: مؤسسة الرسالة، دار البحوث العلمية.
- الرازي، محمد فخر الدين (1981). مفاتيح الغيب، ط1، بيروت: دار الفكر.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث (2009). سنن أبي داود، ط1، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرين، دمشق: دار الرسالة العالمية.
- ابن عاشور، محمد الطاهر (1984). تفسير التحرير والتنوير، تونس: الدار التونسية للنشر.
- القشيري، أبو القاسم عبد الكريم بن هوازن بن عبد الملك (2000). لطائف الإشارات، تحقيق: إبراهيم بسيوني، مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل (1990). تفسير القرآن العظيم، ط2، بيروت: دار الجليل.
- بن لحسن، بدران مسعود (1420هـ). الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج ابن نبي، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، العدد 73.

الموردي، أبو الحسن علي (د.ت). النكت والعيون، مراجعة وتعليق: السيد بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، بيروت: دار الكتب العلمية، مؤسسة الكتب الثقافية.

المسيري، عبد الوهاب (1998). فكر حركة الاستنارة وتناقضاته، ط1، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع.

الميلاد، زكي (1998). مالك بن نبي ومشكلات الحضارة: دراسة تحليلية ونقدية، تقديم: جودت سعيد، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (1969). إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، بيروت: دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع.

بن نبي، مالك (2002). بين الرشاد والتهيه، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (2002). تأملات، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (1991). دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (1986). شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2000). الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (2001). فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (2002). في مهب المعركة، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (2000). القضايا الكبرى، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (2006). مجالس دمشق، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2000). المسلم في عالم الاقتصاد، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

بن نبي، مالك (1992). مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دمشق-بيروت: دار الفكر، دار الفكر المعاصر.

- بن نبي، مالك (1989). *مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.*
- بن نبي، مالك (1986). *ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.*
- بن نبي، مالك (1986). *وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر.*
- عبد الرحمن، طه (2016). *روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط4، الدار البيضاء-بيروت: المركز الثقافي العربي.*
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (2006). *صحيح مسلم، الرياض: دار طيبة.*
- وهبه، مراد (1994). *مستقبل الأخلاق، القاهرة: دار الآفاق الجديدة.*
- اليحصبي، عياض بن موسى (1984). *الشفاء بتعريف حقوق المصطفى، تحقيق: محمد علي البجاوي، بيروت: دار الفكر العربي.*

#### References:

- Al-Albānī, M. (1988). *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaḡhīr wa Ziyādatuh* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Al-Maktab al-Islāmī.
- Al-Alūsī, Sh. (1415 AH/1994-95 CE). *Rūḥ al-Ma'ānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-'Aẓīm wa al-Sab' al-Mathānī* (1<sup>st</sup> ed.) (A. 'Aṭīyyah, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Al-Bishrī, T. (1998). *Nadwat al-Ḥadāthah wa mā ba'da al-Ḥadāthah*. Libya: Manshūrāt Jam'iyat al-Da'wah al-Islāmiyyah al-'Ālamiyyah.
- Al-Bukhārī, A. (2002). *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1<sup>st</sup> ed.). Damascus: Dār Ibn Kathīr.
- Al-Masīrī, 'A. (1998). *Fikr Ḥarakat al-Istinārah wa Tanāquḍatuh* (1<sup>st</sup> ed.). Cairo: Dār Nahḍat Miṣr li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Māwardī, A. (n.d.). *Al-Nukat wa al-'Uyūn* (A. 'Abd al-Raḥīm, Ed.). Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyyah.
- Al-Mīlād, Z. (1998). *Mālik Bennabi wa Mushkilāt al-Ḥadārah: Dirāsah Taḥlīliyyah wa Naqḍiyyah* (J. Sa'īd, Ed.). Damascus-Beirut: Dār al-Fikr, Dār al-Fikr al-Mu'āṣir.
- Al-Nīsābūrī, M. (2006). *Ṣaḥīḥ Muslim*. Riyadh: Dār Ṭaybah.
- Al-Qushayrī, A. (2000). *Laṭā'if al-Ishārāt* (I. Basyūnī, Ed.). Egypt: Al-Hay'ah al-Miṣriyyah al-'Āmmah li al-Kitāb.
- Al-Rāzī, M. (1981). *Maḥāṭib al-Ghayb* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dār al-Fikr.
- Al-Sijastānī, A. (2009). *Sunan Abī Dāwūd* (1<sup>st</sup> ed.). (Sh. Al-Arnā'ūt, et al., Ed.). Damascus: Dār al-Risālah al-'Ālamiyyah.
- Al-Yaḥṣubī, 'A. (1984). *Al-Shifā bi Ta'rīf Ḥuqūq al-Muṣṭafā* (M. Al-Bajāwī, Ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-'Arabī.

- Benlhasan, B. (1420 AH/1999-2000 CE). *Al-Zāhirah al-Gharbiyyah fī al-Waṭ' al-Ḥadārah Unmūdhaj Bennabi*. Qatar: Wazārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah. Kitāb al-Ummah, 73.
- Bennabi, M. (1969). *Intāj al-Mustashriqīn wa Atharuh fī al-Fikr al-Islāmī al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Irshād li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Bennabi, M. (1986). *Milād Mujtama'* ('A. Shāhīn, Translator). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1986). *Shurūṭ al-Nahḍah* ('A. Shāhīn, Translator). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1986). *Wijhat al-'Ālam al-Islāmī* ('A. Shāhīn, Translator). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1989). *Mushkilat al-Thaqāfah* ('A. Shāhīn, Translator). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1991). *Dawr al-Muslim wa Risālatuh fī al-Thulth al-Akhīr min al-Qarn al-Ishrīn*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1992). *Mushkilat al-Afkār fī al-'Ālam al-Islāmī* (B. Barakah, & A. Sha'bū, Translators). Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2000). *Al-Muslim fī 'Ālam al-Iqtisād*. Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2000). *Al-Qaḍāyā al-Kubrā*. Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2000). *Al-Zāhirah al-Qur'āniyyah* ('A. Shāhīn, Translator). Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2001). *Fikrat al-Ifrīqiyyah al-'Āsiyawiyyah fī Daw' Mu'tamar Bandung* ('A. Shāhīn, Translator). Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2002). *Bayn al-Rashād wa al-Tih*. Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2002). *Fī Mahab al-Ma'rakah*. Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2002). *Ta'ammulāt*. Damascus: Dār al-Fikr; Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āshir.
- Bennabi, M. (2006). *Majālis Dimashq*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Bu Khilkhāl, 'A. (1433 AH/2011-12 CE). *Qirā'ah fī Fikr Mālik Bennabi. Qatar: Idārat al-Buḥūth wa al-Dirāsāt al-Islāmiyyah*. Kitāb al-Ummah, 152.
- Darāz, M. (1980). *Dustūr al-Akhlāq fī al-Qur'ān* ('A. Shāhīn, Translator). Beirut: Mu'ssasat al-Risālah; Kuwait: Dār al-Buḥūth al-'Ilmiyyah.
- Ibn Kathīr, A. (1990). *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (2<sup>nd</sup> ed.). Beirut: Dār al-Jil.
- Ibn Khaldūn, 'A. (1981). *Al-Muqadimah* (4<sup>th</sup> ed.). Beirut: Dār al-Qalam.
- Ibn Taymiyyah, A. (n.d.). *Al-Ḥisbah fī al-Islām aw Waḍīfat al-Ḥukūmah al-Islāmiyyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- Ibn 'Ashūr, M. (1984). *Tafsīr al-Taḥrīr wa al-Tanwīr*. Tunisia: Al-Dār al-Tūnisīyyah li al-Nashr.
- Ṭāha, 'A. (2016). *Rūḥ al-Ḥadāthah: Al-Madkhal ilá Ta'sīs al-Ḥadāthah al-Islāmiyyah* (4<sup>th</sup> ed.). Al-Dār al-Bayḍā'-Beirut: Al-Markiz al-Thaqāfī al-'Arabī.
- Wahbah, M. (1994). *Mustaqbal al-Akhlāq*. Cairo: Dār al-Āfāq al-Jadīdah.

## Utilizing the Legal Text in Malek Bennabi's Thought on Civilizational Advancement

Abdellatif Bouabdelawi\*

### Abstract

This study aims to investigate a specific aspect of the civilizational thought of Malek Bennabi and to reveal how he utilizes the semantics of the legal text to establish his intellectual project. Bennabi relies in this on deep consideration of the meaning of the Qur'anic verses and the Hadiths, in order to derive psychological and intellectual incentives, as well as methodological and cultural foundations that might contribute to the ending of the nation's state of civilizational wandering, and the beginning of a new civilizational cycle. Having located such reflections in Bennabi's thought, we then classified and documented them systematically, presenting his thought on civilization with supportive references from the legal texts. In addition, the uniqueness and distinctive features of his views are highlighted.

**Keywords:** Malek Bennabi, legal text, civilizational advancement, contemplation, renewal.

---

\* Ph.D. in Jurisprudence and Fundamentals from Mohammed I University, Oujda, Morocco, 2004. Professor at the Regional Center for the Professions of Education and Training in the East Morocco. Email: abdallaoui1@hotmail.fr.

# التأصيل الإسلامي لمصطلحات العلوم الاجتماعية عند مالك بن نبي

## مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" أنموذجاً

نور الدين ميهوبي\*

### الملخص

تتناول هذه الدراسة مسألة التأصيل الإسلامي لمصطلحات العلوم الاجتماعية عند مالك بن نبي، وذلك بتحليل كيفية توظيفه مصطلحاً أساسياً في فكره، انتقاه من حقل علم الاجتماع، وهو "شبكة العلاقات الاجتماعية". وهذا التوظيف للمصطلح يُبيّن أن منهج بن نبي في التأصيل له مستويان؛ الأوّل: إعادة صياغة المصطلح، ثمّ دججه في الأفكار التي تُشكّل منظومته النظرية، وهي: المراحل الثلاث للدورة الحضارية، والعوالم الثلاثة، والدور الحضاري للفكرة الدينية. والثاني: استناد انتقائه مصطلحات العلوم الاجتماعية إلى منطلقات فكرية أساسية، هي: القرآن الكريم، والسُنّة النبوية، وسيرة الرسول صلّى الله عليه وسلّم وأصحابه رضي الله عنهم. وهذه المنطلقات الفكرية هي بمنزلة كليات فهم من خلالها بن نبي الظواهر المُتعلّقة بمشكلات الحضارة. ومصطلحات العلوم الاجتماعية التي تُوافق منطلقاته الفكرية تُعيّنه على الخوض في جزئيات الظواهر محل الدراسة.

الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي، التأصيل الإسلامي، شبكة العلاقات الاجتماعية، مصطلحات العلوم الاجتماعية، المنطلقات الفكرية.

\* دكتوراه في علم الاجتماع، باحث بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (CRASC)، الجزائر. البريد الإلكتروني:

nou.mihoubi@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ 2021/6/1م، وقُبل للنشر بتاريخ 2022/1/17م.

ميهوبي، نور الدين (2022). التأصيل الإسلامي لمصطلحات العلوم الاجتماعية عند مالك بن نبي: مصطلح "شبكة العلاقات

الاجتماعية" أنموذجاً، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 104، 115-139. DOI: 10.35632/citj.v28i104.5723

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

## مقدمة:

خصَّص مالك بن نبي جُلَّ جهده الفكري في البحث عن سُبل استعادة الأُمَّة الإسلامية دورها الحضاري الذي حادت عنه بعد أن دخلت مرحلة الأُفول. والبحث في مشكلات الحضارة يتطلَّب سعة الاطِّلاع، والجمع بين تخصُّصات علمية مختلفة؛ نظراً إلى تشعُّب الظاهرة الحضارية، وتفاعلها مع مختلف جوانب حياة الأمم والشعوب. ولهذا نجد أنَّ بن نبي لم يقف عند تخصُّص مُعيَّن في حقل العلوم الاجتماعية، وإنَّما كان عابراً للتخصُّصات، يُوظِّف كل العلوم المتاحة لديه (بن الحسن، 1999، ص207)، مثل: فلسفة التاريخ، وعلم النفس، وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد. وقد اقترن بهذا التوظيف لمختلف العلوم الاجتماعية استخداماً عديداً من مصطلحاتها، مثل: "الدورة الحضارية" (بن نبي، 1986ب، ص13)، و"الأنا" (بن نبي، 1986 أ، ص43)، و"الظاهرة الاجتماعية" (بن نبي، 1986ب، ص22)، و"الإقلاع الاقتصادي" (بن نبي، 2000 د، ص80). فالقارئ لكتب بن نبي يُلحظ أنَّها "تحفل بغزارة توظيف وتشغيل الجهاز المفهومي لهذه العلوم" (سعود، 2015، ص4) بما يخدم أفكاره وأطروحاته.

غير أنَّ المُفكِّر الإسلامي لم يركز في جهده الفكري فقط على ما تُقدِّمه العلوم الاجتماعية من أفكار ونظريات ومصطلحات ومفاهيم، وإنَّما كان ينهل كذلك من المصادر الإسلامية، وعلى رأسها القرآن الكريم، والأحاديث النبوية. وبحسب نورة خالد السعد، فإنَّ فكر بن نبي، منذ بدايته، أخذ "تجاهين: الأوَّل: الارتباط بالإسلام وتراثه، الثاني: الانفتاح على الحضارة الغربية وعلومها" (السعد، 1997، ص30). ومن أهم ما نتج من هذه الازدواجية في مصادره الفكرية أنَّه لم يغفل عن الخصوصيات الثقافية والدينية للمحل المدروس، ولا عن الحمولة الوضعية والمادية للرؤية الغربية المُوجَّهة للعلوم الاجتماعية.

إنَّ هذه الميزة في فكر بن نبي جعلت إبراهيم عبد الرحمن رجب يُصنِّفه ضمن مُفكِّري المرحلة الأولى من مراحل مشروع التأسيس الإسلامي للعلوم الاجتماعية، وهي مرحلة لم يتأسَّس فيها

المشروع بعد، لكنّها اتّسمت بشعور عديد من المُفكِّرين الإسلاميين بضرورة الإصلاح المنهجي للعلوم الاجتماعية، وإعادة صياغتها من وجهة إسلامية (رجب، 1995، ص7). أمّا بدران بن لحسن فرأى أنّ بن نبي كان رائداً في إثارة قضية أسلمة العلوم الاجتماعية، التي اهتمّ بها المعنويون في حقل المعرفة الإسلامية في حقبة الثمانينات؛ لِمَا قدّمه من إسهامات في هذا المجال (بن لحسن، 1999، ص205). وإذا افترضنا أنّ التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، أو إضفاء الصفة الإسلامية عليها، يعني أساساً عدم القطع بين الحقيقة الاجتماعية والنمط الإلهي المُرتبط بها (الفاروقي، 1995، ص28)، والخوض فيها في ضوء التصوّر الإسلامي للإنسان والمجتمع والوجود (رجب، 1995، ص15)، مع اعتبار الوحي ضمن مصادرها المعرفية، وعدّ التوحيد أساساً نظرياً (أمزيان، 1991، ص265)، والنظر إلى الأسس الإسلامية بوصفها أرضية تقام عليها (اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي، 1987)؛ فإنّه يُمكن القول إنّ جوهر هذا المشروع يكمن في ربط العلوم الاجتماعية بالمنظور الإسلامي العام للوجود. وهذا الجوهر لم ينفكّ عنه بن نبي في أثناء دراسته مشكلات الحضارة عن طريق توظيف المعارف الغربية في ضوء النظرة الإسلامية الكلية للفرد والمجتمع، وسُبل التمكين، ومُتقومات الحضارة،...، وغير ذلك.

وبالرغم ممّا يُمكن أن يُقدّمه فكر بن نبي لمسألة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، فإنّه لم يحظَ بالاهتمام الكافي؛ سواء عند المهتمين بهذا المُفكّر، أو عند المهتمين بقضية التأصيل؛ إذ توجد دراسات أشارت فقط إلى أسبقيته في هذا المجال كما ذكرنا. والدراسات القليلة التي عرضت لهذا الموضوع -بالرغم من أهميتها- لم تتناوله من حيث إبراز قواعده أو منهجه في توظيف هذه العلوم، وإنّما تناولت الصعوبات اللغوية في نقله المصطلحات العلمية من بيئتها الأصلية إلى بيئة مغايرة (سماتي، 2006)، والخلفية الإسلامية لتناوله مشكلات الحضارة (ابن شعيب، 2019)، ومنظوره الشمولي الذي يربط بين المادة والروح (بابا عمي، 2018).

ونستثني هنا الدراسة التي أعدها مولاي الخليفة لمشيبي، وحملت عنوان: "مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة. معالم المنهج في تأصيل العلوم الإنسانية لمشروع مشكلات الحضارة"؛ فقد

أشارت هذه الدراسة إلى أنَّ تعامل بن نبي مع الفكر الغربي المعاصر يُمكن حصره في نقطتين؛ الأولى: "رسالة المسلم العالمية" التي تستوجب عالمية الرؤية الحضارية الإسلامية، والثانية: "الاستيعاب والتجاوز" للمنظومة الفكرية الغربية المعاصرة (لمشيبي، 2012، ص 74). ويرى لمشيبي أنَّ أهم ركن في منهج بن نبي في التأسيس للعلوم الإنسانية هو ربط العلم بالأخلاق؛ ذلك أنَّ المنظور الأخلاقي للعلوم كفيل بأن يُجيبنا السقوط في وهم مركزية الحضارة الغربية. والجانب الذي يهْمنا أكثر في دراسة لمشيبي هو استقراره العديد من مصطلحات علم النفس، وعلم الاجتماع، والترية، وعلم السياسة، التي جاءت في كتب بن نبي، واستنتاجه أنَّ الإيجاءات والاقْتباسات من التخصصات المعرفية الغربية كانت تحكمها "المعيارية الإسلامية القائمة على تلمُّس تركية التصوُّر الإسلامي حول الإنسان والحياة والكون" (لمشيبي، 2012، ص 99). وهذا الاستنتاج يُظهر جانباً مهمًّا من منهج بن نبي في التأسيس، وهو بحثه دائماً في النصوص الشرعية؛ ما قد يُضفي مصداقية على مصطلحات العلوم الاجتماعية.

غير أنَّ صاحب كتاب "شروط النهضة" لم يُوظف مصطلحات العلوم الاجتماعية بالدرجة نفسها؛ فمنها ما هو أساسي في بنائه الفكري، ومنها ما هو ثانوي. والتركيز على المصطلحات الأساسية والمركزية يُمكن أن يُبرز جوانب أخرى لمنهجه في التأسيس. وسنحاول في هذه الدراسة الكشف عن منهج بن نبي في التأسيس لمصطلح أساسي في فكره، هو مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية"، وذلك بالإجابة عن التساؤلات الآتية:

- متى أدرج بن نبي مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" في كتبه؟ وكيف كان ذلك؟
- هل استعمل بن نبي هذا المصطلح بمعناه الأوَّل أم أعاد صياغته؟
- كيف وظَّف بن نبي هذا المصطلح الأساسي داخل منظومته النظرية؟
- هل يُمكن استخلاص كليات تحكم منهج بن نبي في التأسيس؟

## أولاً: إدراج مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" في كتب مالك بن نبي

استعمل مالك بن نبي مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" بصورة أساسية في كتابه "ميلاد مجتمع" الذي حمل عنواناً فرعياً هو: "شبكة العلاقات الاجتماعية". ويمكّن القول إنّ بن نبي ألف هذا الكتاب خصيصاً لتبيان أهمية هذا المصطلح في التحليل والفهم لنشأة المجتمعات وتطورها. وبعد هذا الكتاب الذي صدر عام 1962م، استعمل بن نبي المصطلح تقريباً في جميع كتبه التي أتت من بعد عندما تناول موضوع العلاقات التي تربط بين أفراد المجتمع من منظور علم الاجتماع.

ونجد هذا المصطلح أيضاً في كتابه "بين الرشد والتهيه" الذي نُشر عام 1978م، وضمّ مقالاته المنشورة بين عام 1964م وعام 1968م. ففي المقالة التي تحمل عنوان: "نظرة علم الاجتماع في الاستقلال"، أكد بن نبي ضرورة إصلاح الأضرار التي لحقت بشبكة العلاقات الاجتماعية في الجزائر بعد قرون ما بعد المؤخّدين وقرن الاستعمار (بن نبي، 2002، ص 47). وكذلك نجد هذا المصطلح في كتاب "الفضايا الكبرى" الذي حوئ نصّاً لمحاضرة ألقاها بن نبي عام 1964م، وحملت عنوان: "مشكلة الحضارة"، وتطرّق فيها إلى خطر تقويض شبكة العلاقات الاجتماعية بسبب فقد الفرد الصلة مع الجماعة (بن نبي، 2000، ص 31). وقد جاء ذكر هذا المصطلح كذلك في كتابه "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي" الذي صدر عام 1971م؛ أي قبل وفاته بعامين -رحمه الله-؛ للتعبير عن الآثار السيئة التي يُمكن أن تطال وحدة المجتمع وانسجامه إذا لم يعد هناك كابح روحي أو عقلي للجانب الغريزي (القوّة الحيوية) للأفراد. قال في ذلك: "أمّا في المرحلة الثالثة، فإنّ الغرائز تتحرّر (...) هنا تقوم الطاقة الحيوية بتفتيت المجتمع، بعد أن تكون قد تحرّرت تماماً، وذلك بإلغاء شبكة روابطه الاجتماعية، مُحطّمة نسقها المنظم..." (بن نبي، 2002، ج، ص 56).

إنّ هذه الأمثلة تُبيّن كيف دأب بن نبي على استعمال مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" بعد كتابه "ميلاد مجتمع"؛ للتعبير عن العلاقات التي تربط بين أفراد المجتمع. وإذا تتبعنا ما كتبه قبل هذا الكتاب، فإنّا نجده لا يذكر هذا المصطلح بالرغم من أنّ السياق يتطلّب ذلك، كما في "الظاهرة القرآنية" (1947)؛ إذ قال: "وبينما كانت هذه الأنشودة (طلع البدر علينا) تنطلق من كل مكان، كان

المهاجرون والأنصار يعتقدون فيما بينهم أواصر الأخوة الإسلامية، أساس المجتمع الجديد والحضارة الجديدة" (بن نبي، 2000 ب، ص 134).

وفي "شروط النهضة" (1949)، عبّر بن نبي عن الفكرة نفسها التي ذكرها في كتاب "مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي"، وهي تأثير الغريزة في وحدة المجتمع وانسجامه، لكنّه لم يتطرّق إلى مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية"؛ إذ قال: "وتستخدم القبائل الموغلة في البداوة هذه الغريزة لكي تتجمّع، والمجتمع الذي يتجمّع لتكوين حضارة، فإنّه يستخدم نفس الغريزة، ولكنّه يهدّبها ويوظّفها بروح خلقية سامية" (بن نبي، 1986 ب، ص 88). وقد يستشكل بعض الدارسين استعمال بن نبي هذا المصطلح مرّة واحدة في "شروط النهضة" حين كتب ما يأتي: "وفي الوقت نفسه يواصل المجتمع الذي أبرزته الفكرة الدينية إلى النور تطوّره، وتكتمل شبكة روابطه الداخلية بقدر امتداد إشعاع هذه الفكرة في العالم" (بن نبي، 1986 ب، ص 68). غير أنّ هذه الفقرة موجودة في الفصل الموسوم بـ: "أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة"، وهو فصل جديد أضافه بن نبي إلى الكتاب في طبعته الثانية التي صدرت عام 1960م؛ بُعِيّة توضيح أفضل لعلاقة الفكرة الدينية بمفهوم "الحضارة"، كما ذكره في المُقدّمة.

وفي "وجهة العالم الإسلامي" (1954) مثال جيد يُبيّن كيف أنّ بن نبي عبّر عن فكرة تقويض (أو إلغاء) "شبكة العلاقات الاجتماعية"، ولكنّ بلفظ "انهيار البناء الاجتماعي". قال في ذلك: "ولكنّ أوضاع القِيَم تنقلب في عصور الانحطاط لتبدو الأمور ذات خطر كبير، فإذا ما حدث هذا الانقلاب انهيار البناء الاجتماعي" (بن نبي، 2002 ب، ص 30).

إنّ ما يُمكن استخلاصه من هذه الأمثلة والمقارنات بين المواضيع التي ذكر فيها بن نبي "شبكة العلاقات الاجتماعية" في كتبه هو أنّه أدرج هذا المصطلح في كتبه مطلع الستينيات من القرن العشرين الميلادي، وقد تزامن ذلك مع انتشار مصطلح "الشبكة" في حقل علم الاجتماع بأوروبا عامّة، وفرنسا بوجه خاص. أمّا سبب تطوّره وانتشاره في فرنسا فيُعزى إلى الصدى الذي لقيه كتاب "أسس القياس الاجتماعي" (L. Moreno, 1954) لعالم النفس الاجتماعي جاكوب مورينو Jacob Moreno. وقد

صدر هذا الكتاب أوّل مرّة في فرنسا عام 1954م، وهو ترجمة للنسخة الأصلية التي نُشرت بالإنجليزية عام 1934م في الولايات المتحدة الأمريكية (L.Moreno, 1934).

وكما هو معلوم، فإنّ بن نبي استقرّ في فرنسا سنوات عدّة حتّى عام 1956م. وفي أثناء وجوده فيها اطّلع على الإنتاج الفكري في مجال العلوم الاجتماعية، ومن الراجح أنّه اطّلع على كتاب "أسس القياس الاجتماعي" في الوقت الممتد بين سنة صدور الكتاب وسنة مغادرته فرنسا؛ أي بين عام 1954م وعام 1956م. ومما يدعم هذا الاحتمال أنّ بن نبي ذكر جاكوب مورينو في كتابه "فكرة الإفريقية الآسيوية" الصادر عام 1956م، وعرّفه في الهامش على أنّه "عالم نفسي أمريكي مشهور يخالف مدرسة فرويد" (بن نبي، 2001، ص 257).

والحقيقة أنّ مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" لم يدخل في كتب مُفكّرنا الإسلامي مباشرة، وإنّما دخل أوّلاً بوصفه فكرة عبّر عنها بكلمة "الشبكة". ففي كتابه "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" الصادر عام 1960م، يلاحظ أنّ بن نبي بدأ ينظر إلى بعض الأحداث والظواهر الاجتماعية التي يُخلّلها بناءً على فكرة "الشبكة"، وذلك حين استعمل هذه الكلمة للتعبير عن كلّ من: العلاقات التي تربط واقعة مُعيّنة بوقائع أُخرى (بن نبي، 1981، ص 55)، ومجموعة من الأفكار المُنسجمة (بن نبي، 1981، ص 63)، ومجموعة من الخيوط التي يصنعها الاستعمار وتصنعها القابلية للاستعمار (بن نبي، 1981، ص 92)، والمراد المُتخصّصة في الصراع الفكري (بن نبي، 1981، ص 57، 113).

غير أنّ أوّل استعمال لمصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" في كتب بن نبي كان في الطبعة الثانية من كتاب "شروط النهضة"، حين استعمله في الفصل الذي أضافه عن "أثر الفكرة الدينية في تكوين الحضارة" كما ذكرنا آنفاً. أمّا سبب الاختلاف في تناول المصطلح بين كتاب "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" والطبعة الثانية من كتاب "شروط النهضة"، بالرغم من أنّها صدرا في السنة نفسها؛ أي عام 1960م، فمرّدّه - في رأينا - إلى الفارق الزمني الذي يصل تقريباً إلى ستة أشهر بين الكتابين؛ فتوقيع بن نبي في كتاب "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة" كان يوم 2 أيار/ ماي

1960م، في حين كان توقيعه في كتاب "شروط النهضة" يوم 30 تشرين الأول/أكتوبر 1960م. ثم تناول بن نبي هذا المصطلح بالتفصيل في كتاب "ميلاد مجتمع".

إنَّ التدرُّج في استعمال مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" لم يكن بالشيء غير المعهود عند بن نبي؛ فقد عُرِفَ عن هذا المُفكِّر أنَّه كان يُنقِّح أفكاره ويُطوِّرها في أثناء مناقشاته مع طلبته، وفي محاضراته ومطالعاته للكتب. وقد أشار عمر مسقاوي (أحد تلامذة بن نبي المُقرَّبين) في معرض تصدير كتاب "مشكلة الثقافة" إلى كيفية نشوء فكرة هذا الكتاب عند بن نبي؛ إذ راودته هذه الفكرة بعدما قدَّم محاضرات عديدة، وقرأ كتباً عدَّةً عن موضوع الثقافة (بن نبي، 2000 ج، ص 8).

### ثانياً: مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" بين جاكوب مورينو ومالك بن نبي

ذكرنا سابقاً أنَّ نشأة مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" وصياغته تعود إلى عالم النفس الاجتماعي جاكوب مورينو. وحتَّى يتسنى لنا إبراز منهج بن نبي في التأصيل لهذا المصطلح، يجب - في رأينا - أن نعرف أولاً المعنى الذي أراده منه مورينو، ثمَّ نعرف معناه عند بن نبي.

#### 1. مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" عند جاكوب مورينو:

وُلِدَ جاكوب ليفي مورينو Jacob Levy Moreno عام 1889م في مدينة بوخارست (عاصمة رومانيا اليوم)، ودرس في فيينا الفلسفة ثمَّ الطب، وتحصَّل على شهادة في علم النفس عام 1917م. وقد ظلَّ يمارس هذه المهنة حتَّى عام 1926م، حيث قرَّر الهجرة إلى الولايات المتحدة الأمريكية.

تأثر مورينو في بداية مشواره العلمي بأفكار عالم النفس سيغموند فرويد Sigmund Freud، لكنَّه استقلَّ فيما بعدُ بأفكار مُخالِفة لأفكار فرويد. وقد لَخَّصَ بن نبي الفرق بين فرويد ومورينو في أنَّ الأوَّلَ يعتقد بأنَّ الأمراض النفسية توجد داخل الفرد، وأنَّ الثاني يراها كامنة في علائق الأفراد بعضهم ببعض (بن نبي، 1986 أ، ص 44). ولهذا، يُعدُّ مورينو مؤسس مدرسة جديدة في علم النفس، وقد أحدث لها أدوات تحليل وعلاج جديدة أيضاً، سمَّاها الدراما الاجتماعية، والدراما النفسية.

وفي مجال علم الاجتماع، وهذا ما يهْمُنَا في إطار دراستنا هذه، فإنَّ مورينو يرى أنَّ أصغر وحدة اجتماعية، أو (الدَّرة الاجتماعية) Social Atom بتعبيره الخاص، ليست الفرد في حدِّ ذاته، وإنَّما تكمن في الفرد، إضافةً إلى علاقات التنافر والتقارب مع الأشخاص المحيطين به. وبحسب مورينو، فإنَّ هذه العلاقات بين الأشخاص يُمكن قياسها، وهي تُعبّر أساساً عن نسبة الاندماج داخل الجماعات والمجتمعات.

لقد انصبَّ اهتمام مورينو في أمريكا على دراسة العلاقات بين الأفراد من حيث نوعيتها وكثافتها وكمّيتها، مستعيناً في ذلك بمقاربات نفسية واجتماعية. وكان مورينو قد تولّى منصب مدير الأبحاث لمؤسسة إعادة التربية في مدينة هودسن، مطلع الثلاثينيات من القرن العشرين الميلادي؛ ما ساعده على إنجاز الدراسة الميدانية التي شكّلت صُلب كتابه "مَنْ سينجو؟ مقارنة جديدة لمشكلة العلاقات البشرية" الذي صدر عام 1934م، واشتهر به. ففي هذا الكتاب أسّس مورينو أوّل منهج حقيقي لدراسة العلاقات الاجتماعية بصورة إمبريقية وتجريبية، وأطلق على هذا المنهج اسم The Sociometry؛ أي القياس الاجتماعي.

ويعتمد الكتاب أساساً على دراسة ميدانية أُجريت على مجموع الأفراد المحوسين في مؤسسة إعادة التربية، وقد كشفت نتائج هذه الدراسة عن وجود هيكل اجتماعي للعلاقات بين المحوسين، وهو هيكل غير مرئي أوّل وهلة، ومُختلف عن الهيكل الرسمي الذي يُورّع المحوسين على أساس عرقي. صحيحٌ أنَّ هذا الهيكل للعلاقات الاجتماعية غير مرئي، وغير رسمي أيضاً، لكنّه مُهيكلٌ بصلاية، ومستقر زمنيّاً، ولا يأبه بالحدود العرقية (Merklé, 2011)، وهو ما سمّاه مورينو a network؛ أي الشبكة. ولاحظ مورينو أيضاً أنَّ هذه الشبكة تُسهّل التنقّل وانتشار الأخبار بين المحوسين؛ فهي ليست فقط مُهيكلّة ومستقرة زمنيّاً، وإنَّما تؤدّي وظيفة تكوين الرأي العام؛ ما جعلها تُسهّم بصورة غير مباشرة في عملية الضبط الاجتماعي للأفراد (Ferrand and de la Rúa, 2006).

وانطلاقاً من هذه الدراسة، عرّف مورينو شبكة العلاقات الاجتماعية بأنها "هيكل سيكولوجي يأخذ شكل مجموعة من الروابط المتسلسلة، يكون الأفراد الذين يساهمون ببعض روابطهم في تشكيلها غير مُطلّعين على الأفراد الذين لديهم معهم روابط بعيدة، ولكن يُمكنهم أن يُؤثروا على بعضهم بعضاً بصفة غير مباشرة. وبفضل هذه الروابط المتسلسلة يُمكن لآراء الأفراد واقتراحاتهم التنقّل داخل الجماعة" (L.Moreno, 1934).<sup>1</sup>

والحقيقة أنّ دراسة مورينو هذه رائدة في مجال علم النفس الاجتماعي، وأنّه يُمكن أن نستخلص منها ثلاث أفكار يتمحور حولها مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" من منظور هذا المُفكر:

- أهمية الجانب النفسي في فاعلية الجماعات الاجتماعية. فعلى مستوى شبكة العلاقات الاجتماعية، توجد تيارات عاطفية، أو وجدانية تفضيلية (تنافر، تجاذب، لا مبالاة مُعبّر عنها، تجاهل) يتحدّد من توجّهاتها وشدّتها هيكل هذه الجماعات. ومن ثَمَّ، فإنّ فاعلية المجتمع تكون أكبر عند غلبة عاطفة التجاذب، وتقبّل الأفراد بعضهم لبعض.
- شبكة العلاقات الاجتماعية هي شبكة غير رسمية، وغير مرئية، لكنّها مُهيكلّة ومستقرة.
- شبكة العلاقات الاجتماعية تُسهّم في تكوين الرأي العام، وتؤدّي وظيفة الضبط الاجتماعي.

## 2. مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" عند مالك بن نبي:

ذكرنا سابقاً أنّ مالك بن نبي أفرد كتابه "ميلاد مجتمع" لبيان أهمية مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" في فهم كيفية تكوين المجتمعات، وعوامل نهوضها الحضاري، وأسباب انتكاسها؛ فهو يُعبّر بهذا المصطلح عن العنصر الثابت والمضمون الجوهرى للكيان الاجتماعي، وعن العلاقات التي تربط أفراد المجتمع بعضهم ببعض، وتوجّه نشاطاتهم.

وشبكة العلاقات الاجتماعية هذه تُمثّل عند وجودها أوّل مرّة حدث ميلاد مجتمع في التاريخ؛ فهي النقطة الفاصلة بين ما سمّاه بن نبي المجتمع الطبيعي والمجتمع التاريخي. والفقرة الآتية من كتابه "ميلاد مجتمع" تُلخّص المعنى الذي أراده من هذا المصطلح؛ إذ قال: "فالمجتمع يحمل إذن في داخله

<sup>1</sup> ترجمة شخصية للفقرة.

الصفات الذاتية التي تضمن استمراره، وتحفظ شخصيته ودوره عبر التاريخ. وهذا العنصر الثابت هو المضمون الجوهرى للكيان الاجتماعى؛ إذ هو الذى يُحدّد عمر المجتمع، واستقراره عبر الزمن، ويتيح له أن يواجه ظروف تاريخه جميعاً. وهو الذى يتجسّد - في نهاية الأمر - في شبكة العلاقات الاجتماعية، التي تربط أفراد المجتمع فيما بينهم، وتوجّه ألوان نشاطاتهم المختلفة في اتجاه وظيفة عامّة، هي رسالة المجتمع الخاصة به. فتكوّن هذه الشبكة، ولو في مرحلة ابتدائية، هو الذى يُعبّر عن حدث (ميلاد مجتمع) في التاريخ" (بن نبي، 1986، أ، ص 14).

وبالمقارنة بين المعنى الذي قصده جاكوب مورينو من "شبكة العلاقات الاجتماعية" والمعنى الذي أراده مالك بن نبي منها، فإنّ من الملاحظ أنّ المفكّر الإسلامى بن نبي لم يستعمل هذا المصطلح كما صاغه صاحبه؛ فالتعريف الذي قدّمه يختلف اختلافاً كلياً عن تعريف مورينو؛ إذ حدّد هذا الأخير فقط في إطار العلاقات بين الأشخاص، في حين أعطاه بن نبي معنىً أوسع؛ إذ ربطه بنشأة المجتمع وجوهره، وبتوجيه نشاط أفراد المجتمع نحو الوظيفة الحضارية.

وهذه المقارنة تُظهر أيضاً أنّ بن نبي ركّز على فكرة أساسية عند مورينو، تقول بأهمية الجانب النفسى في فاعلية الجماعات الاجتماعية، ولم يولي أهمية للأفكار الأخرى التي تقول بهيكلية "شبكة العلاقات الاجتماعية"، واستقرارها، وتأثيرها في تكوين الرأى العام. والحقيقة أنّ العلاقة بين الجانب النفسى للجماعات الاجتماعية وفعاليتهم في مجتمعهم تُمثّل فكرة تبناها بن نبي قبل استعماله هذا المصطلح، وهي فكرة مركزية في نظره؛ إذ نجدها في معظم كتبه، وقد استنتجها من تجربة المسلمين الأوائل في التآلف والاتحاد، كما حدث بين المهاجرين والأنصار. ففي أوائل كتبه، وهو "شروط النهضة"، قال بن نبي: "إنّ روح الإسلام هي التي خلقت من عناصر مُتفرّقة كالأنصار والمهاجرين أوّل مجتمع إسلامى... إنّ قوّة التماسك الضرورية للمجتمع الإسلامى موجودة بكل وضوح في الإسلام" (بن نبي، 1986، ب، ص 90).

لقد أسقط بن نبي علاقة الجانب النفسى مع فاعلية الجماعات الاجتماعية على الأخلاق والقيم الدينية التي تظهر في السلوك الاجتماعى للمسلم؛ لذا نجده يذكر - مثلاً - فكرة "الإسلام

الاجتماعي" في كتاب "شروط النهضة" (بن نبي، 1986 ب، ص90)، وفكرة "دور الدين الاجتماعي" في كتاب "وجهة العالم الإسلامي" (بن نبي، 2002 ب، ص32). فعنده "الإسلام الاجتماعي" هو الإسلام الذي يجعل الشخص يُقبل على واجبه، ويتحمّل أعباء مسؤوليته؛ يُعيّر ما حوله إلى الأفضل، كما عاشه المسلمون الأوائل. أمّا الإسلام المنطوي على الفرد، والمنزوي عن المجتمع، فلا يمتُّ لحقيقة الإسلام بصلة. والشيء نفسه ينطبق على الدور الاجتماعي للدين؛ فإذا لم يكن الدين مُركّباً للقيم الاجتماعية، فإنَّ "رسالته التاريخية تنتهي على الأرض" (بن نبي، 2002 ب، ص32).

ولكن، إذا سلّمنا أنّ الفكرة الأساسية لمصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" كانت موجودة عند بن نبي، فلماذا عمّد إلى توظيف هذا المصطلح؟ في رأينا، تُركّز منظومة بن نبي النظرية أساساً على الجوانب النفسية، وهذا المصطلح الذي انتقاه من حقل علم الاجتماع يُضفي على منظومته النظرية البُعد السوسولوجي الذي كان ينقصها. وهذا ما سنتناوله في المبحث الآتي.

### ثالثاً: مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" والمنظومة النظرية لمالك بن نبي

بحسب بعض الباحثين المهتمين بفكر بن نبي، مَن تناولوا فكره عامّة، أو تناولوا مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" بوجه خاص، فإنَّ هذا المصطلح يتركّز في موضعين داخل المنظومة النظرية لبن نبي؛<sup>2</sup> الأوّل: على مستوى المراحل الثلاث للدورة الحضارية، والثاني: على مستوى العوالم الثلاثة.<sup>3</sup> ويُمكن أن نضيف إلى هذين المستويين مستوىً ثالثاً يتعلّق بالدور الحضاري للفكرة الدينية.

<sup>2</sup> المنظومة النظرية: هي مجموع النظريات والأفكار والمفاهيم والمصطلحات المُترابطة التي صاغها بن نبي، وتعبّر في مجملها عن طريقة تحليله لظاهرة "الحضارة".

<sup>3</sup> قدّم محمد الطاهر الميساوي، في مقال حمل عنوان: "الدين، المجتمع، والثقافة في فكر مالك بن نبي" (بالإنجليزية)، لمحة عن أهم أفكار بن نبي، وذكر عند تناوله مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" كيف أنّ هذا المصطلح مُرتبط بفكرة العوالم الثلاثة (عالم الأفكار، وعالم الأشخاص، وعالم الأشياء). وبالمثل، ذكر عمّار الطالب المصطلح نفسه في مقال عنوانه: "فكر مالك بن نبي

## 1. مستوى المراحل الثلاث للدورة الحضارية:

تُعبّر المراحل الثلاث في المنظومة النظرية لبن نبي عن مراحل الدورة الحضارية. وقد ترجمها هذا المُفكّر في مُحطّطه المشهور في كتاب "شروط النهضة"، وهي باختصار: مرحلة الميلاد التي تمتاز بهيمنة الروح، ومرحلة الأوج التي تمتاز بهيمنة العقل، ومرحلة الأفول التي تمتاز بهيمنة الغريزة. ولكلّ من هذه المراحل مقياس، سمّاه بن نبي مقياس القِيَم النفسية الزمنية، وهو يدلُّ على التحوُّلات النفسية لدى الفرد عبر الزمن الحضاري، أو الدورة الحضارية.

فالمراحل الثلاث عند بن نبي ترتبط أساساً بالتحوُّلات النفسية لدى أفراد المجتمع، بحيث يُخضع الفرد غرائزه، بفعل الوازع الديني، لنظام من الأفعال المُنعكسة، يُسمّى الكبت. فمرحلة الروح هي -في الوقت نفسه- مرحلة كبت الغريزة، ومرحلة العقل تُوافق المرحلة التي يقلُّ فيها كبت الغريزة، ومرحلة الأفول هي مرحلة إطلاق العنان للغريزة.

وفي كتاب "ميلاد مجتمع" أعاد بن نبي عرض مُحطّط دورته الحضارية في ضوء مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية"، إضافةً إلى التحليل النفسي الذي سبق أن تحدّث عنه في كتاب "شروط النهضة". قال في ذلك: "ورُبَّما أدركنا خاصة معنى (القِيَم النفسية الزمنية) التي أشرنا إليها ببعض أضلاع الرسم المذكور؛ فهي تُمثّل درجة النمو في شبكة العلاقات، والمستوى الاجتماعي في نظام الأفعال المُنعكسة في مجتمع مُعيّن، في لحظة مُعيّنة من تاريخه. وكل مرحلة من المراحل الثلاث في الرسم البياني المذكور يُمكن الآن أن تستبين في علاقتها بهذين المصطلحين" (بن نبي، 1986، أ، ص76).

---

والمجتمع الإسلامي المعاصر"، ولكنّه ربط هذا المصطلح بفكرة "المراحل الثلاث للدورة الحضارية" التي رسمها بن نبي (مرحلة الميلاد، ومرحلة الأوج، ومرحلة الأفول). وكذلك تناول بدران بن الحسن هذا المصطلح في حوار له على منصة عمران الإلكترونية، حل عنوان: "العلاقات الاجتماعية ... ساعة الميلاد"، مُبيّناً -في الوقت نفسه- علاقة المصطلح بفكرة "العوامل الثلاثة"، وفكرة "المراحل الثلاث" (بن الحسن، 2020).

وإذا قصرنا الحديث على علاقة مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" بالمراحل الثلاث، فإنه يُبينها على النحو الآتي:

- المرحلة الأولى: تكون الشبكة في هذه المرحلة في أكنف حالاتها، لا في أوسع امتدادها؛ لأنَّ المجتمع نفسه يكون في شكله الجنيني، أو في بداية نشأته. وفيها يُحقِّق المجتمع أرفع درجات الانسجام والاندماج، كما حدث في المجتمع المدني بالعهد النبوي، ومثَّل تطبيقاً عملياً لحديث رسول الله ﷺ: "المؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضاً" (حديث متفق عليه).

- المرحلة الثانية: تكون الشبكة في هذه المرحلة في أكثر حالاتها امتداداً، ولكنَّ بعض الثغرات والنقائص في انسجامها تبدأ بالظهور عليها، مثل الحركات الانفصالية التي نشأت في عهد الخلافة العباسية حين استقلَّ الأغالبة أو الفاطميون بأقاليم تابعة للخلافة.

- المرحلة الثالثة: تتفكَّك شبكة العلاقات الاجتماعية في هذه المرحلة بسبب هيمنة الغريزة، وانتشار الفردية. وقد ضرب بن نبي هذه المرحلة مثال عصر ملوك الطوائف في الأندلس، وهو الذي يصدق فيه وصف الرسول ﷺ لحال الأمة الإسلامية عند انتكاسها؛ إذ تصبح "... غثاء كغثاء السيل". يتبيَّن مما سبق أنَّ مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" مكَّن بن نبي من إعادة عرض مراحل الدورة الحضارية بلغة علم الاجتماع؛ أيَّ إنه أضاف بُعداً تحليلياً سوسيوولوجياً، أبرز من خلاله ملامح المجتمع الخاصة بكل مرحلة من المراحل الثلاث؛ ما أثرى منظومته النظرية، وفتح لها أفقاً تحليلياً وتفسيراً جديداً.

## 2. مستوى العوامل الثلاثة:

رأى المُفكِّر الإسلامي بن نبي أنَّ تاريخ أيِّ مجتمع هو من صنع ثلاثة عوامل، هي: عالم الأشخاص، وعالم الأفكار، وعالم الأشياء. وقد ذكر في كتابه "مشكلة الثقافة" أنَّ الشرط الأساسي لاكتساب عالم الأفكار وعالم الأشياء قيمة ثقافية هو ارتباطها عضويًا بعالم الأشخاص (بن نبي، 2000 ج، ص48)؛ أيَّ إنَّ الإنسان هو في نفسه عالم من العوامل الثلاثة، وهو -في الوقت نفسه- الرابط العضوي لهذه العوامل؛ فإذا لم يرتق الإنسان لتحقيق وظيفة الربط بين عالم الأفكار وعالم الأشياء، فإنه

سيرى فقط ظاهر الأشياء، ولن يتعرّف الأفكار في جوهرها؛ وإنما سيلمّ فقط ببعض وجوهها. والفرق بين الإنسان الذي يُحقّق هذه الوظيفة وغيره ممّن لا يُحقّقها مثل الفرق بين نيوتن (Newton) حين استخلص نظرية الجاذبية من سقوط تفّاحة على الأرض والشخص الذي تسقط أمامه تفّاحة، فيأكلها، وينتهي الأمر.

لقد أعاد بن نبي صياغة هذا المستوى من المنظومة النظرية (أي فكرة العوالم الثلاثة) في كتاب "ميلاد مجتمع"، استناداً إلى مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية"، وعبر عنه بالقول: "فالعامل التاريخي بالضرورة من صنع الأشخاص والأفكار والأشياء جميعاً، ومعنى هذا أنّه لا يمكن أن يتمّ عمل تاريخي إذا لم تتوافر صلات ضرورية داخل هذه العوالم الثلاثة لترتبط أجزاءها في نطاقها الخاص، وبين هذه العوالم لتُشكّل كيانها العام، من أجل عمل مشترك. وكما أنّ وحدة هذا العمل التاريخي ضرورة، فإنّ توافق هذه الوحدة مع الغاية منها -وهي التي تتجسّم في صورة (حضارة)- يُعدّ ضرورة أيضاً. وهذا الشرط يستلزم كنتيجة منطقية وجود (عالم) رابع، هو مجموع العلاقات الاجتماعية الضرورية، أو ما نُطلق عليه (شبكة العلاقات الاجتماعية)" (بن نبي، 1986، أ، ص 27).

ورأى بن نبي أنّ وجود العوالم الثلاثة يستلزم وجود عالم رابع، هو عالم العلاقات بين هذه العوالم. ومن ثمّ، يُمكن القول إنّ عالم العلاقات يندرج تحت العوالم الثلاثة؛ فهو مُتضمّن فيها، وإن لم يُسلط الضوء عليه. فالقول بوجود ثلاثة عوالم يربطها عالم الأشخاص يتطلّب وجود شبكة من العلاقات تُنسج بسبب ترابط هذه العوالم بعضها ببعض. وهنا تكمن أهمية مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" بالنسبة إلى فكرة "العوالم الثلاثة"؛ ذلك أنّه مكّن بن نبي من إبراز هيكل العلاقات الذي يؤدّي دوراً اجتماعياً مهمّاً يصعب إدراكه من دون هذا المصطلح.

ومن جهة أخرى، فإنّ استعمال هذا المصطلح أضاف إلى فكرة "العوالم الثلاثة" بُعداً جديداً، تمثّل في ضرورة وجود صلات داخل هذه العوالم، إضافةً إلى الصلات التي تكون بينها. فشبكة العلاقات الاجتماعية تؤدّي -في نهاية المطاف- وظيفتين بالنسبة إلى فكرة "العوالم الثلاثة"، هما: ربط هذه العوالم بعضها ببعض، وربط أجزاء كل عالم بعضها ببعض على حدة.

### 3. مستوى الدور الحضاري للفكرة الدينية:

هو المستوى الثالث من المنظومة النظرية لبنى النبي الذي أعاد صياغته بإضافة مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية". والدور الحضاري للفكرة الدينية صاغه بنى النبي في كتاب "شروط النهضة" حين تناول موضوع الناتج الحضاري؛ إذ رأى في هذا الأخير حصيلة تفاعل الإنسان والتراب والوقت، وأن نتاج الحضارة جميعه إنما هو نتاج لهذه المكونات الثلاثة. غير أنه طرح سؤالاً مثيراً، هو: لماذا لا توجد حضارة حيثما وجد الإنسان والتراب والزمن؟ ثم أجاب عنه بالقول إن نشوء الحضارة رهن بما يُسمّى مُركّب الحضارة، أو العامل الذي يمزج هذه المكونات الثلاثة بعضها ببعض، ويُعرّف بالفكرة الدينية. وبعبارة أخرى، فإن تأثير الفكرة الدينية في تلك المكونات إنما يكون بتحويل روح الإنسان ودفعها إلى التغيير، ثم تحويل الإنسان التراب والزمن بفعل هذا الدافع الروحي، فتنجح الحضارة.

وقد أضاف بنى النبي إلى هذا الدور الحضاري للفكرة الدينية مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية"، وعبر عنه قائلاً: "نستطيع أن نُقرّر أنّ الفكرة التي غرست بذرتها في حقل التاريخ هي فكرة دينية (...). ومعنى هذا أيضاً أنّ شبكة العلاقات بكل ما تحتويه من خيوط وأطراف، والتي سيتسنى للمجتمع بفضلها أن يؤدّي عمله التاريخي هي ذاتها تُعدّ في حيز القوة داخل البذرة (الفكرة الدينية) التي تشتمل جميع أقدارها (...). إذن، فالعلاقة الروحية بين الله وبين الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، وهذه بدورها تربط ما بين الإنسان وأخيه الإنسان (...). فالعلاقة الاجتماعية التي تربط الفرد بالمجتمع هي في الواقع ظلّ العلاقة الروحية في المجال الزمني" (بنى النبي، 1986، ص 56).

وبهذا المعنى الذي ذكره بنى النبي، تصبح شبكة العلاقات الاجتماعية جزءاً من الفكرة الدينية عند نشأتها، ثم تصبح الفكرة الدينية مُحفزاً للعلاقات الاجتماعية عند تطورها، فيما سماه بنى النبي الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية (بنى النبي، 1986، ص 111). وتتمثل هذه الفاعلية الاجتماعية في أنها تُنشئ نظاماً اجتماعياً تتضاعف فيه شبكة العلاقات الاجتماعية حتى تصل حدّاً يقل فيه الفراغ الاجتماعي.

وعلى العكس من ذلك، إذا ضعفت الفكرة الدينية، فإنَّ كثافة شبكة العلاقات الاجتماعية تتناقص، ويتسع الفراغ الاجتماعي. والخلاصة أنَّ إدماج مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" على مستوى الفكرة الدينية منح الدور الحضاري لهذه الفكرة بُعداً اجتماعياً يتمثل في الفاعلية الاجتماعية، إضافةً إلى البُعد النفسي الذي يختصُّ بالجانب الروحي للمراء.

#### رابعاً: المنطلقات الفكرية لمالك بن نبي في التأصيل لمصطلحات العلوم الاجتماعية

وظَّف بن نبي مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" لسببين رئيسين؛ الأوَّل: تناغم هذا المصطلح مع فكرة جوهرية استنتجها بن نبي من تجربة التآخي بين المهاجرين والأنصار، وتمثَّلت في أثر الجانب النفسي أو الروحي في تماسك المجتمع كما ذكرنا سابقاً. والثاني: تطوير هذا المصطلح لمنظومة بن نبي النظرية؛ بأنَّ أضيفَ عليها البُعد السوسولوجي الذي كان ينقصها. وهنا يتعيَّن توظيف المصطلح عن طريق إعادة صياغته، بإضافة أفكار، وحذف أخرى، ثمَّ دججه في منظومته النظرية، وربطه بأهم أفكاره.

وإذا كان بن نبي قد تبني مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية"، ووظَّفه داخل منظومته النظرية، فإنَّه أعرض عن مصطلحات أخرى بعد أن ناقشها، وردَّ عليها، مثل: مصطلح "العامل الاقتصادي" لكارل ماركس Karl Marx، ومصطلح "التحدِّي الجغرافي" لأرنولد توينبي Arnold Toynbee؛ إذ قال: "إذا نحن حاولنا بعد الذي سردنا من النظريات أن نستعمل إحداها في تفسير لواقعة تاريخية مُحدَّدة -ولتكن الحضارة الإسلامية على سبيل المثال- فإننا نجد أنَّها لا ترضينا تمام الرضا. إذاً نحن لا نرى في "تكوين" هذه الحضارة العامل الجغرافي أو المناخي في شكل "تحدٍّ مُعيَّن حسب نظرية توينبي، ولا العامل الاقتصادي الزوجي الأساس المُتمثَّل في الحاجة والوسيلة الصناعية حسب نظرية ماركس" (بن نبي، 1986 ب، ص 65).<sup>4</sup> وفي هذا النقد، اعتمد صاحب كتاب

<sup>4</sup> أرجع محمد الطاهر المساوي هذا النقد لمصطلحات ماركس وتوينبي إلى القبول الواسع الذي حظيت به نظريات هذين المُفكرين من طرف المُتفقين العرب في الخمسينيات والستينيات من القرن الماضي؛ لذا خصَّها بن نبي بالمناقشة والردِّ في إطار مشروعه الفكري (El-Mesawi, 2006, p253).

"شروط النهضة" على نشأة الحضارة الإسلامية، في اختباره مدى قدرة مصطلح "التحدّي الجغرافي" ومصطلح "العامل الاقتصادي" على تفسير التغيير الاجتماعي ونشأة الحضارات.

إنّ المقابلة بين مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" من جهة ومصطلح "التحدّي الجغرافي" ومصطلح "العامل الاقتصادي" من جهة أخرى تُبيّن أنّ قبول بن نبي للمصطلحات أو رفضها يعتمد على مدى توافقها مع منطلقاته الفكرية. ويُقصد هذه المنطلقات الكليات أو الأوليات الأساسية في نظرة بن نبي إلى الظاهرة الحضارية ومختلف جوانبها، وهي نظرة تحكم عملية التأصيل عنده، وتتمثّل في العناصر الثلاثة الآتية:

1. القرآن الكريم: حرص بن نبي على إظهار مركزية القيم والمبادئ القرآنية في تحليلاته ودراساته؛ إذ ضمّن جميع كتبه آيات قرآنية للاستشهاد بها، ودعم تحليله وأفكاره، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]؛ فقد أورد هذه الآية الكريمة في عديد من كتبه،<sup>5</sup> وعدّها أصل كل تغيير اجتماعي، وأصل كل نقلة حضارية. وكان بن نبي قد أشار في مُدكّراته إلى أنّه تأثّر كثيراً في شبابه بطريقة صديقه حمودة بن الساعي في الاستدلال بالآيات القرآنية لتحليل الظواهر الاجتماعية وفهمها؛ إذ قال: "ففي نزهاتنا معه أنا وفضلي بين غابات الصنوبر، كنت أستمع إلى طريقته في توجيهه الآيات القرآنية لتتخذ تفسيراً اجتماعياً لحالة المجتمع الإسلامي الحاضرة، وكان ذلك يُؤثّر في نفسي كثيراً" (بن نبي، 1984، ص 67). فهذه الطريقة في الربط بين الآيات القرآنية والظواهر الاجتماعية التي تأثّر بها تظهر بصورة جليّة في كتبه، وهي تُعبّر أساساً عن مركزية القرآن الكريم في فكره.

2. السنّة النبوية: دأب بن نبي في كتبه على الاستشهاد بالأحاديث النبوية، وتدعيم أفكاره بها؛ فكثيراً ما ختم الفصول بحديث شريف، وموقف من مواقف الرسول ﷺ، يُوفّقان خلاصة الأفكار التي ينتهي إليها. ومن ذلك: حديث "كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه، أو يُنصرانه، أو

<sup>5</sup> على سبيل المثال، ذكر بن نبي هذه الآية الكريمة في أربعة مواضع من كتابه "شروط النهضة"، وفي موضعين من كتابه "وجهة العالم الإسلامي"، وفي موضع واحد من كتابه "ميلاد مجتمع".

يُمجّسّانه" (بن نبي، 1986، أ، ص 65)، وحديث "المؤمن للمؤمن كاللبنيان يشدُّ بعضه بعضاً" (بن نبي، 1986، أ، ص 12، 39، 57)، وحديث "ما أكل أحد طعاماً خيراً من أن يأكل من عمل يده، وإنَّ نبي الله داود كان يأكل من عمل يده" (بن نبي، 1986، ب، ص 106). والأحاديث التي ذكرها بن نبي في كتبه كثيرة، وهي تُبيِّن كيف كان يربطها بأفكاره وبالمصطلحات التي استخدمها.

3. نشأة الحضارة الإسلامية: يتجلّى ذلك في سيرة الرسول ﷺ، وسيرة أصحابه ﷺ أجمعين. وكما رأينا، فإنَّ بن نبي قَبِلَ بمصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" لأنَّه يُوافق تجربة التآخي بين المهاجرين والأنصار، ورفض مصطلح "التحدّي الجغرافي" لأنَّه لا يُوافق عوامل نشأة هذه الحضارة. والصورة التي رسمها بن نبي في كتابه "شروط النهضة"، للصحابي بلال بن رباح تحت وطأة التعذيب، وهو يرفع سبّابته نحو السماء، مُردّداً: أحد أحد، وقد سما بهذا الفعل بروحه عن جسده وعقله؛ هذه الصورة جعل منها بن نبي قاعدة رجّح بها العامل الروحي في نشأة الحضارة على العوامل الأخرى، مثل: الجغرافيا، والاقتصاد. وتوجد قصص كثيرة عن الرسول ﷺ وعن الصحابة لا يسعنا ذكرها هنا، وقد أوردها بن نبي في كتبه، مُستشهِداً بها على أفكاره وعلى المصطلحات التي وُظِّفها.

يُمْكِن النظر إلى هذه المنطلقات الفكرية الثلاثة بوصفها أُسساً للتأصيل عند بن نبي، تُحدّد كيفية تعامله مع مصطلحات العلوم الاجتماعية المختلفة المشارب. وأوّل كتاب له، وهو "الظاهرة القرآنية" الذي صدر عام 1946م، مهّد لكتبه التالية التي تناولت مشكلات الحضارة في العالم الإسلامي، ووضعت الأصل الروحي أو الأصل الغيبي في أفق كل الحضارات (نقيب، 2016، ص 31). وفي نظرنا، فإنَّ هذا الكتاب مهّد أيضاً لمنطلقاته الفكرية؛ إذ أكّد بن نبي في خاتمة الكتاب أنّه في "ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته" (بن نبي، 2000، ب، ص 300). إذن، فالفهم الصحيح لفكر الإنسان وحضارته يجب أن يستند إلى ما جاء في القرآن الكريم، أو يستند - على الأقل - إلى أفكار ومفاهيم ومصطلحات لا تتناقض مع المبادئ والقيَم التي جاء بها القرآن الكريم والسُنّة النبوية، أو تلك التي تضمّنتها سيرة الرسول وسير الصحابة.

وفي ما يختصُّ بالعلاقة بين المعرفة الدينية والمعرفة الوضعية في فكر بن نبي، وجد لمشيبي أن مُفكرنا الإسلامي كان يستعين بالعلوم الوضعية لهدف وسائل يُعِينه على الإفهام. أمّا استعانه بالنصوص الشرعية وحقائق التاريخ الإسلامي فهي غائية تُعِينه على التوصل إلى النتائج العلمية في دراساته (لمشيبي، 2013، ص 92).

ونحن نرى أن النصوص الشرعية، وسيرة الرسول ﷺ، وسير الصحابة؛ كلها تمثل منطلقات فكرية كلية عند بن نبي، وضعها على أساس أنها تمثل إطاراً عاماً لفهم الظواهر محل الدراسة. أمّا العلوم الوضعية فتُعِينه على الخوض في دقائق هذه الكليات والتعمق فيها. ومن ذلك اعتماده في الفهم الشامل لعملية التغيير الاجتماعي على الآية الكريمة: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُعَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [الرعد: 11]، واستعماله مصطلحات "الكبت" و"اللاشعور" و"شبكة العلاقات الاجتماعية" المستقاة من علم النفس وعلم الاجتماع؛ للتعمق في فهم كيفية تغير الأُنفس.

وهذا المنهج في الربط بين الدين والعلوم الوضعية يقترّب كثيراً ممّا وصفه طه جابر العلواني بالقراءة التي "تستصحب الوحي في قراءة الكون وفهمه واكتشاف سننه" في شكل عروج "من الجزئي النسبي باتجاه الكلي المُطلق" (العلواني، 1996، ص 16-17). والخلاصة أن بن نبي كان دائماً يستصحب المنطلقات الفكرية الكلية التي ذكرناها في فهم المشكلات الجزئية للحضارة وتحليلها تبعاً لما توصلت إليه العلوم الاجتماعية الحديثة.

### خاتمة:

لقد تبّه مالك بن نبي مُبكرًا لمزالق استيراد مصطلحات العلوم الاجتماعية الناشئة في الغرب، ورأى ضرورة تحييصها، وانتقاء ما يُوافق البيئة الثقافية الإسلامية وخصوصياتها الاجتماعية والتاريخية، وهو ما جعل بعض المهتمين بفكره يقولون بأسبقيته في تناول مسألة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية. وتحليلنا في هذه الدراسة لكيفية استخدامه مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية"، الذي صاغه عالم النفس الاجتماعي جاكوب مورينو، مكّننا من إبراز خطوتين أساسيتين في عملية التأصيل عند بن نبي، وهما:

- إعادة صياغة المصطلح: لم يستعمل بن نبي مصطلح "شبكة العلاقات الاجتماعية" كما صاغه مورينو، ولم يلتزم بالمعنى الذي أراده منه، وإنما توسّع في معناه، وأضاف إليه أفكاراً، وحذف منه أخرى، بحيث أبقى على ما يوافق أفكاره، وحذف ما لا يهّمه في تحليله للمجتمعات الإسلامية.

- إدماج المصطلح داخل منظومته النظرية: بعد أن أعاد بن نبي صياغة المصطلح، فإنه عمل على دمج داخل منظومته النظرية، عن طريق ربطه بكلّ من فكرة "المراحل الثلاث"، وفكرة "العوامل الثلاثة"، وفكرة "الدور الحضاري للفكرة الدينية". أما هدف بن نبي من إدماج "شبكة العلاقات الاجتماعية" فهو إضفاء البعد السوسيولوجي أو القراءة السوسيولوجية على منظومته النظرية التي ركّزت أساساً على الجانب النفسي.

غير أنّ هاتين الخطوتين تُبرزان جانباً واحداً من منهج بن نبي في التأصيل. أمّا الجانب الآخر فيظهر عند المقارنة بين المصطلحات التي قبلها، مثل "شبكة العلاقات الاجتماعية"، والمصطلحات التي رفضها، مثل: "التحدّي الجغرافي" لأرنولد توينبي، و"العامل الاقتصادي" لكارل ماركس. ويتمثل هذا الجانب في كون اختياره مصطلحات العلوم الاجتماعية يخضع لمنطلقات فكرية معيارية، تُحدّد ما يجب قبوله أو رفضه من هذه المصطلحات. هذه المنطلقات هي: القرآن الكريم، والسنة النبوية، وسيرة الرسول ﷺ، وسير أصحابه رضوان الله عليهم. ويُمكن القول إنّ هذه المنطلقات الفكرية الثلاثة تُمثّل كليات في فكر بن نبي، تُعيّنه على فهم مشكلات الحضارة، ومصطلحات العلوم الاجتماعية التي تُوافق منطلقاته الفكرية تساعده على التعمّق في فهم جزئيات هذه المشكلات على اختلاف تشعباتها الاجتماعية، والسياسية، والنفسية، والاقتصادية،...، وغير ذلك.

ختاماً، فإنّ مسألة التأصيل لمصطلحات العلوم الاجتماعية عند بن نبي لم تكن لذاتها، وإنما جاءت في إطار دراسته مشكلات الحضارة؛ فتعامله مع هذه المسألة كان في جانبها العملي لا جانبها النظري. وإن استحضر بن نبي أو لم يستحضر أنّه في استخدامه هذه المصطلحات كان ينحو منحى التأصيل الإسلامي، فإنّ منهجه في انتقاء مصطلحات حقول العلوم الاجتماعية المختلفة يُمثّل أنموذجاً عملياً قد يُسهّم في تقدّم مشروع التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية.

## المراجع:

- أمزيان، محمد محمد (1991). منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، فيرجينا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- بابا عمي، محمد (2018). "مشكلة المعرفة، والخصوصية الإسلامية عند مالك بن نبي"، موقع نسيمات للدراسات الاجتماعية والحضارية، الرابط الإلكتروني: <https://nesemat.com/13671/>
- رجب، إبراهيم عبد الرحمن (1995). "التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية: معالم على الطريق"، مجلة إسلامية المعرفة، مجلد 1، عدد 3.
- السعد، نورة خالد (1997). التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي: دراسة في بناء النظرية الاجتماعية، الرياض: الدار السعودية للنشر والتوزيع.
- سعود، الطاهر (2015). "نحو سوسيولوجيا لمرحلة ما بعد الاستقلال، أو السوسيولوجيا الملتزمة من منظور مالك بن نبي"، مجلة أوراق نهاء، عدد 45، الرابط الإلكتروني: <https://bit.ly/31GY8Gk>
- سماتي، محفوظ (2006). "تأصيل العلوم الاجتماعية عند مالك بن نبي"، مجلة اللغة العربية، مجلد 8، عدد 1.
- ابن شعيب، بلقاسم (2019). "أسلمة المعرفة وتقاطعها مع مشروع مالك بن نبي الفكري"، مجلة العلوم الاجتماعية، جامعة الأغواط، مجلد 8، عدد 2.
- الطالبي، عمار (1991). "فكر مالك بن نبي والمجتمع الإسلامي المعاصر"، مجلة كلية الشريعة والدراسات الإسلامية، جامعة قطر، عدد 9.
- العلواني، طه جابر (1996). إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، القاهرة: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
- الفاروقي، إسماعيل (1995). صياغة العلوم الاجتماعية صياغة إسلامية، ط 2، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي.
- بن لحسن، بدران (2020). "العلاقات الاجتماعية ... ساعة الميلاد!"، منصة عمران. الرابط الإلكتروني: <https://bit.ly/3y9QKix>
- بن لحسن، بدران (1999). الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري. أنموذج مالك بن نبي، الدوحة: كتاب الأمة.

اللجنة الدائمة للتأصيل الإسلامي (1987). ندوة التأصيل الإسلامي للعلوم الاجتماعية، الرياض: جامعة محمد بن سعود الإسلامية.

لمشيبي، مولاي الخليفة (2012). مالك بن نبي: دراسة استقرائية مقارنة، معالم المنهج في تأصيل العلوم الإنسانية لمشروع "مشكلات الحضارة"، دمشق: دار محاقات - دار النايا.

بن نبي، مالك (2002 أ). بين الرشاد والتهيه، ط2، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (1986 ب). شروط النهضة، ط3، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (1981). الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، ط2، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2000 ب). الظاهرة القرآنية، ط5، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2001). فكرة الإفريقية الآسيوية، ط3، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2000 أ). القضايا الكبرى، ط2، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2000 د). المسلم في عالم الاقتصاد، ط4، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2002 ج). مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2000 ح). مشكلة الثقافة، ط5، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (1984). مذكرات شاهد للقرن، ط2، دمشق: دار الفكر.

بن نبي، مالك (1986 أ). ميلاد مجتمع، ط3، الجزائر: دار الفكر.

بن نبي، مالك (2002 ب). وجهة العالم الإسلامي، ط2، دمشق: دار الفكر.

نقيب، عمر (2016). "طبيعة المجتمع في فكر مالك بن نبي التربوي"، مجلة معالم، المجلس الأعلى للغة العربية، عدد7.

#### References:

- Al-'Alwānī, Ṭ. (1996). *Islāmiyyat al-Ma'rifah bayna al-Ams wa al-Yawm*. Cairo: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Al-Fārūqī, I. (1995). *Ṣiyāghat al-'Ulūm al-Ijtīmā'iyah Ṣiyāghah Islāmiyyah* (2<sup>nd</sup> ed.). Riyadh: Al-Dār al-'Ālamīyah li al-Kitāb al-Islāmī.

- Al-Lajnah al-Dā'imah li al-Ta'sīl al-Islāmī (1987). *Nadwat al-Ta'sīl al-Islāmī li al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah*. Riyadh: Jāmi'at Muḥammad bin Su'ūd al-Islāmiyyah.
- Al-Sa'd, N. (1997). *Al-Taghyir al-Ijtimā'ī fī Fikr Mālik Bennabi: Dirāsah fī Binā' al-Nazariyyah al-Ijtimā'iyah*. Riyadh: Al-Dār al-Su'ūdiyyah li al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Al-Tālibī, 'A. (1991). Fikr Mālik Bennabi wa al-Mujtama' al-Islāmī al-Mu'āshir. *Majallat Kuliyyat al-Sharī'ah al-Islāmiyyah*. Jāmi'at Qaṭar, 9.
- Amazyān, M. (1991). *Manhaj al-Baḥth al-Ijtimā'ī bayn al-Waḍ'iyah wa al-Mi'yāriyyah*. Virginia: Al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī.
- Bābā 'Amī, M. (2018). Mushkilat al-Ma'rifah wa al-Khuṣūsiyyah al-Islāmiyyah 'inda Mālik bin Nabī. *Mawqī' Nasamāt li al-Dirāsāt al-Ijtimā'iyah wa al-Ḥaḍāriyyah*. <https://neseemat.com/13671/>
- Benlāhsan, B. (1999). Al-Zāhirah al-Gharbiyyah fī al-Wa'ī al-Ḥaḍārī. Unmūdhaj Bennabi. Doha: Kitāb al-Ummah.
- Benlāhsan, B. (2020). Al-'Alāqāt al-Ijtimā'iyah ... Sā'at al-Milād! *Minaṣṣat 'Umrān*. <https://bit.ly/3y9QKix>
- Bennabi, M. (1981). *Al-Širā' al-Fikrī fī al-Bilād al-Musta'marah* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1986 a). *Milād Mujtama'* (3<sup>rd</sup> ed.). Algeria: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1986 b). *Shurūṭ al-Nahḍah* (3<sup>rd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1989). *Mudhakkarāt Shāhid li al-Qarn* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2000 a). *Al-Qaḍāyā al-Kubrā* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2000 b). *Al-Zāhirah al-Qur'āniyyah* (5<sup>th</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2000 c). *Mushkilat al-Thaqāfah*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2000 d). *Al-Muslim fī 'Ālam al-Iqtisād* (4<sup>th</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2001). *Fikrat al-Ifriqiyyah al-Āsyawiyyah* (3<sup>rd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2002 a). *Bayna al-Rashād wa al-Tīh*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2002 b). *Wijhat al-'Ālam al-Islāmī* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2002 c). *Mushkilat al-Afkār fī al-'Ālam al-Islāmī*. Damascus: Dār al-Fikr.
- Ibn Shu'ayb, B. (2019). Aslamat al-Ma'rifah wa Taqāṭu'uhā ma' Mashrū' Mālik Bennabi al-Fikrī. *Majallat al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah*. Jāmi'at al-Aghwāt, 8 (2).
- Limshīshī, M. (2012). *Mālik Bennabi: Dirāsah Istiqrā'iyah Muqārīnah. Ma'ālim al-Manhaj fī Ta'sīl al-'Ulūm al-Insāniyyah li Mashrū' "Mushkilāt al-Ḥaḍārah"*. Damascus: Dār Muḥākāt, Dār al-Nāyā.
- Naqīb, 'U. (2016). Ṭabī'at al-Mujtama' fī Fikr Mālik Bennabi al-Tarbawī. *Majallat Ma'ālim*. Al-Majlis al-'Alā li al-Lughah al-'Arabiyyah, 7.
- Rajab, I. (1995). Al-Ta'sīl al-Islāmī li al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah: Ma'ālim 'alā al-Ṭarīq. *Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 1(3).
- Samāti, M. (2006). Ta'sīl al-'Ulūm al-Ijtimā'iyah 'ind Mālik Bennabi. *Majalat al-Lughah al-'Arabiyyah*, 8 (1).
- Su'ūd, A. (2015). Naḥwa Süsyūlüjyā li Marḥalat mā ba'd al-Istiqlāl, aw al-Süsyūlüjyā al-Multazimah min Manzūr Mālik Bennabi. *Majallat Awraq Namā'* (45). <https://bit.ly/31GY8Gk>

**Malek Bennabi's Islamic Rooting of the Terminology of Social Sciences:****"Social Relations Network" as a Model****Noureddine Mihoubi\*****Abstract**

This study examines Malek Bennabi's Islamic rooting of the terminology of social sciences through the analysis of one of the basic terms that he selected and instrumentalized from sociology; namely, "social relations network." Bennabi's instrumentalization of the term shows that his approach to rooting has two levels. The first is to reformulate the term and integrate it into the concepts that make up its theoretical system; which are: the three stages of the civilizational cycle, the three worlds, and the civilizational role of the religious idea. The second level is basing his selection of those terms on the following principal intellectual premises: the Noble Qur'an, the Prophet's Sunnah, and the biography of the Prophet (peace be upon him) and his Companions (may Allah be pleased with them). These intellectual premises are totalities through which Bennabi understood the phenomena related to the problems of civilization. The terminology of social sciences that agrees with his intellectual premises helps him delve into the particulars of the phenomena under study.

**Keywords:** Malek Bennabi, Islamic rooting, social relations network, social sciences terminology, intellectual premises.

---

\* PhD in Sociology, Researcher at the National Centre of Research in Social and Cultural Anthropology (CRASC), Algeria. Email: nou.mihoubi@gmail.com



# سؤال العلاقة مع الحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي

عبد الملك بومنجل \*

## الملخص

موضوع هذا البحث هو سؤال العلاقة مع الحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي، من جهة علاقته مع هذه الحضارة، ومن جهة علاقة الأمة بها من منظوره؛ إذ كانت النظرة الحدية (نفوراً وانجذاباً)، هي الغالبة في الأوساط الدينية والفكرية والثقافية. والبحث خلاصة مركزة تستقي من مؤلفات مالك بن نبي خلاصة فلسفته في الموضوع. وقد جعلناه في محورين: يتعلق أولهما بصميم جواب بن نبي عن سؤال العلاقة مع الحضارة الغربية، بتحليله العلمي لصعودها، وموقفه الموضوعي منها، وكشفه للخلل المنهجي في قراءتها. ويتناول الثاني وضع سؤال العلاقة مع الحضارة الغربية بعد بن نبي، بالإشارة الموجزة إلى موقف كل من روجيه غارودي وطه عبد الرحمن.

الكلمات المفتاحية: الفكرة الدينية، الفعالية، المادية، المركزية، التكديس.

---

\*دكتوراه دولة في النقد الأدبي، مدير مخبر الثقافة العربية في الأدب ونقده، وأستاذ النقد الأدبي في جامعة سطيف2، الجزائر. البريد

الإلكتروني: [a.boumendjel@univ-setif2.dz](mailto:a.boumendjel@univ-setif2.dz)

تم تسلّم البحث بتاريخ 20/08/2020م، وقَبِل للنشر بتاريخ 11/08/2021م.

بومنجل، عبد الملك (2022). سؤال العلاقة مع الحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28،

العدد 104، 141-184. DOI: 10.35632/citj.v28i104.5015

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

## مقدمة:

أجمع الدارسون لفكر مالك بن نبي على أن مشكلة الحضارة (كيف تنشأ؟ وعلام تتأسس؟ وكيف تتقهقر ثم تنهار؟) مثلت مركز اهتمامه، ومحور تفكيره، وموضوع تأمله ودراسته وتحليله، وأن الذي عناه من ذلك هو سؤال النهضة لأُمَّته التي فقدت مشعل الحضارة بعد أن حملته قروناً طويلة، وتعثرت بها محاولات النهوض بسبب افتقارها إلى الرؤية الصحيحة والشحنة الكافية من قوة الروح.

لقد كان السؤال الأكبر الذي شغل تفكير مالك بن نبي هو سؤال النهضة الحضارية. ولأنَّ العالم الحديث تقوده حضارة عالمية قوية مُهيمنة، هي الحضارة الغربية، ولأنَّ الأُمَّة الإسلامية وقعت ضحية قابليتها لهيمنة هذه الحضارة فكرياً، واقتصادياً، وسياسياً، وعسكرياً في بعض المراحل؛ فقد اتخذ مالك من سؤال العلاقة بالحضارة الغربية أحد الموضوعات الفكرية الجديرة بالتأمل والدراسة، فكان إنعام النظر في الحضارة الغربية؛ منشأً، وخصائص، ومقومات، بإيجابياتها وسلبياتها، فرعاً من اهتمامه بالقضية الأُمَّ؛ مشكلة الحضارة.

وموضوع هذا البحث هو سؤال العلاقة بالحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي، من جهة علاقة المُفكّر نفسه بهذه الحضارة؛ إذ كانت علاقة تأمل موضوعي مُتوازن، وتحليل فلسفي اجتماعي مُتعمق، خلافاً لما كانت عليه علاقة معظم الطلبة والمُتقنين الذين قُدّر لهم -مثله- الاتصال المباشر بمراكز الإشعاع في هذه الحضارة، ومن جهة علاقة الأُمَّة بالحضارة الغربية من منظور بن نبي؛ إذ كانت النظرة الحدية (نفوراً، وانجذاباً) هي الغالبة في الأوساط الدينية والفكرية والثقافية؛ ما أفضى إلى التعامل مع مُنتجات هذه الحضارة بالتكديس، لا التعامل مع روحها وقانون حركتها بالتأمل والاعتبار. وكان ناتج هذا التعامل الإقامة في التيه بلا أصالةٍ نظرٍ، ولا فعاليةٍ منهجٍ، والتمزق بين حضارتين وأنموذجين في غفلةٍ عن مصادر القوة وعوامل الدفع في الجهتين!

ولأنَّ النهضة كانت هي الهاجس، والحضارة هي موضوع التأمل، وتحليل الحضارة الغربية فرع من القضية المركزية؛ فقد كان كتابه "شروط النهضة" الموجه الأول لخطوط التصور العام لمشكلة الحضارة؛ إذ تضمَّن شذراتٍ من مبادئ التعامل مع الحضارة الغربية بوصفها الأنموذج الراهن لتجسُّد القدرة البشرية الفاعلة في شكل حضارة قوية. غير أنَّ سؤال العلاقة بالحضارة الغربية تردَّد في كتب عديدة؛ لذا سنتبَّع موقف مالك بن نبي من هذه الحضارة، وتحليله عوامل نشأتها ومصادر قوتها وخصائص منهجها ومظاهر فوضاها، ولاختلال نظرة المسلمين إليها وتعاملهم معها، في جملة من كتبه؛ فإنَّا نأمل أن نظفر بنظرية متكاملة في تقويم الحضارة الغربية، تكون نتاج الدراسة العلمية، والتأمل الموضوعي، والبُعد الإنساني العالمي في تناول الظواهر، لا وليد نظرة سطحية مُتَعَجِّلَة، أو نزعة عاطفية مُتَعَصِّبَة، أو رؤية تمجيدية عائمة، تستعيز عن الواقع بالمثال، وعن التحليل العلمي بالإنشاء.

ولئن كان سؤال العلاقة بالحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي محل عناية ودراسة من بعض الباحثين، لا سيَّما بدران بن لحسن في كتابه القيم "الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري: أنموذج مالك بن نبي"، فإنَّ مرادنا في هذا المقام هو تقديم خلاصة مُركَّزة تستقي من مؤلِّفات بن نبي عصارة فلسفته في الموضوع، وتقبس من دراسات هؤلاء الباحثين أعمق ما فيها، وأكثره تمثيلاً لخلاصة تأمل مالك بن نبي في روح الحضارة الغربية.

ولذلك ارتأينا أن نجعل البحث في محورين؛ أحدهما يتعلَّق بجواب مالك بن نبي عن سؤال العلاقة بالحضارة الغربية، بتحليله العلمي لصعودها، وموقفه الموضوعي منها، وكشفه الخلل المنهجي في قراءتها. والآخر يتناول وضع سؤال العلاقة بالحضارة الغربية بعد رحيل بن نبي، بالإشارة الموجزة إلى موقفين يتقاطعان مع موقفه في مسائل، ويختلفان في أخرى، وهما: موقف روجيه غارودي، وموقف طه عبد الرحمن.

## أولاً: مالك بن نبي وسؤال النهضة والحضارة

لم يكن توجه مالك بن نبي إلى تحليل الحضارة الغربية سوى عنصرٍ من عناصر منظومة فكرية متكاملة، موضوعها سؤال النهضة بعد سبات، والحضارة بعد موات؛ فقد أهتمّه، كما أهتمّ من قبله سواه، أن يرى أُمَّته مُتخَلِّفَةً، ومُهَيَّبَةً، وتابعةً، وذليلةً، وعالةً على غيرها، وعاجزةً عن التفكير لنفسها بنفسها، تتعثّر خطواتها في طريق الإصلاح بلا منهج، وفي طريق النهضة بلا صحوة، وفي طريق الحرية بلا همّة؛ فتبدو لها الحضارة ماضياً مجيداً يُتَغَنَّى به، أو حاضراً غريباً يُتعلّق بأثوابه، وليس وراء ذلك من إدراك حقيقي لأركان الحضارة، ولا وعي موضوعي بشروط النهضة، ولا سعي منهجي في طريق التحرُّر من عوائق النهوض وأعراض التخلف؛ فشرع يُفكّر، ويتأمل، ويتدبّر، ويُحلّل، ويضرب بفكره في أعماق الماضي، وفي آفاق الحاضر؛ ليقرأ في ضوء الأحداث والوقائع والمظاهر دلالاتها، ويجمع من أشنات تلك الدلالات منظومة قيم وقوانين هي بمنزلة معالم في طريق النهضة ومشروع الحضارة.

ولهذا، لن نتناول قراءته للحضارة الغربية إلا بصفتها تلك (فرع من سؤال النهضة والحضارة)، وما كانت قراءته تلك سوى جزء مهم من تحليله أسباب قيام الحضارات وعِلل سقوطها، والخصائص التي تجعلها أهلاً للاستمرار، والردائل التي تُرثِّحها للتدهور ثم السقوط؛ لذا لم يُخصِّص بن نبي كتاباً مستقلاً لمعالجة إشكال العلاقة بالحضارة الغربية، وإنّما تناول هذه المسألة في جملة من كتبه، في سياق معالجة موضوعه المحوري: سؤال النهضة وقانون الحضارة.

### 1. قانون الحضارة نهضةً وسقوطاً:

لم يكن مالك بن نبي، وهو يعايش مأساة وطنه وأُمَّته أيام الاحتلال، ثم مأساة التخلف والتبعية بعد الاستقلال، معيّناً بقراءة الأجزاء بمنأى عن سياقها الكلي، وبتوقيع الخروق بمعزل عن النظرة المحيطة بجغرافيتها؛ أفقاً وعمقاً، وإنّما كان يضع عينه البصيرة على السطوح والأجزاء، ثم لا يلبث أن يغوص في الأعماق، مُحاولاً الاهتداء إلى حل جذري لمشكلة الإنسان في تفاعله مع طاقات

الوجود؛ تلك المشكلة التي ما إن تتأملها حتى نجدها مشكلة حضور وفاعلية؛ مشكلة منهج في ضمّ العناصر المتوافرة بعضها إلى بعض، بفعل شحنة لا يُمكن أن تُعزى إلا إلى الروح بالمعنى الوجداني، لا المعنى الديني المحض. تلك هي مشكلة الحضارة "المشرقة" في الغرب الأوروبي والأمريكي، و"الغاربة" في الشرق الإسلامي؛ فلمَ غربت هنا وأشرق هنا؟ أيمكن بعثها هنا أم ينبغي استيرادها من هناك؟

إنَّ مشكلة الحضارة هي مشكلة الحضور والفاعلية؛ لذا رأى بن نبي أن المشكلات التي يعيشها أيُّ شعب إنما هي مشكلة حضارة، وأنَّ الحضارة هي الفعل المُعبّر عن ملحمة الكفاح الإنساني؛ فلا يصحُّ أن يُنظر إليها إلا في هذا الإطار الكوني التاريخي الذي يرقى بنتائج النظر إلى مستوى القانون. قال في ذلك: "إنَّ مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته، ولا يُمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية. وما لم يتعمّق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها ... وما الحضارات المعاصرة، والحضارات الضاربة في ظلام الماضي، والحضارات المستقبلية إلا عناصر للملحمة البشرية منذ أن هبط آدم على الأرض إلى آخر وريث له فيها" (بن نبي، 2011، ص 44).

ومشكلة الحضارة عند بن نبي هي في جوهرها مشكلة الإنسان؛ فهو صانع هذه الحضارة وفق شروط تتعلّق به في طريقة توجيهه لطاقته الحيوية، وهو هادمها كذلك وفق الشروط نفسها. فالحضارة -من وجهة نظره- ليست سوى ارتقاء الإنسان من مستوى الكائن الطبيعي، أو المادة الخام، أو الفرد، إلى مستوى الكائن الاجتماعي، أو الكائن المُكتسب ملكات التفاعل الثقافي، أو الشخص. فحينما ينتقل الإنسان من تلك الحال إلى هذه نتيجة شحنة روحية ودفعة عاطفية مصدرها الفكرة الدينية، فإنّه سيدفع بطاقته الحيوية في طريق الفاعلية الاجتماعية، وستتجسّد هذه الفاعلية في منهج تعامله مع العناصر الثلاثة التي رأى بن نبي أنّها المُقوّمات الضرورية للحضارة: الإنسان، والتراب، والوقت.

فمنهج تعامل الإنسان مع الإنسان يُمثّل الوحدة الأساسية التي يتشكّل منها المجتمع، والمُحرّك الذي يتحرّك المجتمع والتاريخ بحركته، ويسكن بسكونه، وهو أيضاً مُنتج الحضارة ونتاجها (بن نبي، 1986، ص 29). أمّا منهج تعامل الإنسان مع التراب فيُمثّل المجال الحيوي المُسخر للإنسان؛ قصد استثماره وتعميره (نقيب، 2017، ص 152). وأمّا منهج تعامل الإنسان مع الوقت فيُمثّل المجال الزمني المتاح لحركة الإنسان على الأرض، أو بتعبير مجازي النهر الصامت الذي يعبر العالم منذ الأزل بفيض من الساعات اليومية التي تصير في مجال ما ثروة، وفي مجال آخر عدماً (بن نبي، 2011، ص 190)، وهو ما يُفرّق بين الإنسان المُتخصّر والإنسان المُتخلف.

وعلى هذا، فإنّ قيام الحضارة وسقوطها هو نتاج وعي الإنسان بذاته، وفعله في مجاله، ومنهجه في تركيب العناصر المؤلّفة لوجوده، وفاعليته في استثمار طاقاته الحيوية في اتجاه يسمو بإنسانيته إلى مستوى يليق بها من النظام، والخلُق، والذوق الجمالي. وهنا يفتح المجال للحديث عن الشرط الحضاري الكبير الذي رآه مالك بن نبي قانون الحضارة الأوّل، وروحها النافخة فيها طاقة الانطلاق، وطاقة الانبعاث والاستمرار والتجدّد؛ الدين، بعدّه نظريّة في تفسير الوجود، ومُثلاً علياً تُحرّك الهمم نحو مزيد من البذل؛ سواء أكان مصدرها الوحي الإلهي، أم كانت مزيجاً من الوحي الصحيح والإضافة البشرية المنحرفة عن الأصل، أم كانت نظرية بشرية خالصة لا صلة لها بالسما.

لقد نظر مالك بن نبي في هذه الحضارات جميعاً، وتأمّل نشأتها وازدهارها وسقوطها، فكانت خلاصة تأمّله وتحليله ثلاث نتائج، هي:

أ. قانون الروح هو الذي يحكم نشوء الحضارات وازدهارها ثم تحللها وسقوطها. وتفسير هذا القانون أنّ "الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم إلّا في صورة وحي يهبط من السماء، يكون للناس شرعةً ومنهاجاً. أو هي -على الأقل- تقوم أسسها في توجيه الناس نحو معبود غيبي بالمعنى العام، فكانت قدر الإنسان ألا تُشرق عليه شمس الحضارة إلّا حيث يمتد نظره إلى ما وراء حياته الأرضية،

أو بعيداً عن حقبتة؛ إذ حينما يكتشف حقيقة حياته الكاملة، يكتشف معها أسمى معاني الأشياء التي تُبَيِّنُ عليها عبقريته، وتتفاعل معها" (بن نبي، 2011، ص 85-86).

فهذه الفكرة الدينية تُفسِّرُ للإنسان معنى وجوده، فتشحنه بطاقة تدفعه إلى تحقيق أهدافه. وكذلك تعمل على "إخضاع الطاقة الحيوية للفرد لعملية تربوية؛ قصد تكييفها لمقتضيات الأداء الناجح للوظيفية التاريخية التي خُلِقَ من أجلها" (نقيب، 2017، ص 104). وهي أيضاً تبثُّ في العناصر الخام المُؤَلِّفة لمادة الحضارة الروح التي توجد العلوم، وتشحذ العقول، وتُطلق الأيدي في ميادين الإنجاز، ولا يُمكن للعقل أن يوجدها بذاته (بن نبي، 2008، ص 114).

ب. للحضارة عمر مُتدرِّج من النشوء، إلى القوة، ثم المرض، ثم السقوط، على مراحل، هي: مرحلة الروح، ثم مرحلة العقل، ثم مرحلة الغريزة (بن نبي، 2011، ص 103). أمّا مرحلة الروح فتمنح الإنسان طاقة الإيمان التي تفيض على المجتمع بقدر زائد من الجهد، وتُغلب في الكائن الاجتماعي روح الواجب أو العطاء على منطق الحق أو الأخذ، وهو ما عبّر عنه بن نبي رمزياً بالعبارة القرآنية "اقتحام العقبة" (بن نبي، 2005، ص 120)؛ ما يعني أن "الحضارة هي القيام بالواجب انطلاقاً من المكان الذي فيه الإنسان" (بلعقروز، 2018، ص 73).

وأمّا مرحلة العقل فهي ناتج فائض الطاقة الحضارية التي دفعت بها مرحلة الروح في طريق الإنجاز والتطور والانتشار والتراكم؛ كمّاً، ونوعاً؛ إنّها المرحلة التي تتطور فيها العلوم والفنون، وتفتح فيها الأبواب على ناتج هذا التطور من يسر العيش ولذائذه ومباهجه، وتسترجع فيها الغريزة قِدرًا من حرية قيّدتها الفكرة الدينية، ووجّهتها في طريق الإنجاز الحضاري؛ إذ لا قدرة للعقل على السيطرة على الغرائز سيطرة الروح (بن نبي، 2011، ص 106).

وأمّا مرحلة الغريزة فهي ناتج المنعطف الذي تعرفه الحضارة لحظة بلوغها أوج ازدهارها؛ منعطف العقل؛ إذ إنّها تنتج من ضعف سلطة المراقبة، وتوجيه الروح للطاقة الحيوية، وبدء استعادة الغريزة تحرُّرها. ف"عندما يبلغ هذا التحرُّر تمامه، يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة؛ طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماماً. وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح

عاجزة عن القيام بمهمتها تماماً في مجتمع مُنحلّ يكون قد دخل نهائياً في ليل التاريخ، وبذلك تتمُّ دورة في الحضارة" (بن نبي، 2011، ص 107).

ت. قانون تدرُّج الحضارات من مرحلة الروح، إلى مرحلة العقل، ثم مرحلة الغريزة، يستدعي قانوناً آخر، هو قانون الدورة الحضارية. فالحضارة التي تُسَلِّمها مرحلة الغريزة إلى الضعف والتحلُّل بفعل ضمور فعالية الفكرة الدينية في بنيتها الاجتماعية ستعجز -لا محالة- عن الاستمرار في العطاء، والإشعاع، وحمل قيم التحضُّر. ولن تُسَلِّم التاريخ حينها للفراغ، وإنَّما سيظهر بحكم قانون التدافع والتداول مَنْ يحمل مشعل الحضارة في جهةٍ أُخرى من الأرض، مُؤَسِّساً دورة حضارية جديدة على أساس من الفكرة الدينية أيضاً، لتجري على هذه الحضارة الجديدة سُنَّة الحياة، فتعبر المراحل نفسها، وتعيش قانون نشأتها وازدهارها ثم ضعفها والسقوط؛ إنَّه القانون الذي لا يتخلَّف، ولا يجابي؛ "فإنَّ الأقدار لا تلبث أن تقود الحضارة إلى حيث قَدَّرَ الله لها أن تسير من دور إلى دور، ومن فجر إلى فجر، غير عابئة بما يحاوله الباطل من إطفاء النور، أو تغيير الحقائق، ولا مُلتفتة إلى ما تبثُّه الزوايا من وهم، أو إلى ما يتخرَّص به الاستعمار" (بن نبي، 2011، ص 84).

إنَّه القانون الذي يسري على الحضارات والمجتمعات كلها. وفي ضوء هذا القانون، أَفَلَتِ الحضارة الإسلامية، وحلَّت محلَّها الحضارة الغربية. وفي ضوء هذا القانون أيضاً مضى بن نبي يُقدِّم تحليله الموضوعي للحضارة الغربية.

## 2. التحليل العلمي لصعود الحضارة الغربية:

لم تكن علاقة مالك بن نبي بالحضارة الغربية سوى علاقة باحث عن السَّرِّ والقانون والمنهج الذي سيقدِّمه لبني أمته وهم يتخبَّطون في طريق الحضارة، بل يتعثَّرون في طريق النهوض، ولا يكادون يهتدون سبيلاً.

لذلك، عمَد إلى الحديث عن هذه الحضارة، ضمن جُمْلَةً من كتبه ذات العنوان الواحد المحوري: "مشكلات الحضارة"، لكنَّه لم يكن حديثاً مستقلاً ومُنصرِّفاً رأساً إليها، وإنَّما كان حديثه عنها حديث

مُتأمل لا سائح، ومُحلَّل لا واصف، ومُعلَّل لا مُنبهٍ. ثم كان موقفه منها أن بادر إلى تحليلها تحليلاً علمياً: كيف نشأت؟ لماذا ازدهرت؟ ما سرُّ قوتها وهيمنتها؟ ما مظاهر فاعليتها وبوادر تحلُّلها؟ ما المنهج الذي يُمكن اشتقاقه منها للتعامل مع عناصر الحضارة: الإنسان، والتراب، والوقت؟ ما العبرة المستفادة منها؛ لكيلا نقع ضحية لهيمنتها، ولا نجارِها في مظاهر تحلُّلها؟

لقد كان لقاء مالك بن نبي بالحضارة من خلال ما قرأه لأدبائها ومُفكرِّها قراءةً مشغوف، قبل أن يرحل إلى باريس طلباً للعلم (بن نبي، 1984، ص 114). ثم من خلال لقاءه المباشر بهذه الحضارة ومُتجاتها من الآداب، والفنون، والأفكار، والأوضاع، وأنظمة الحياة العلمية، والسياسية، والاجتماعية، والاقتصادية، والإدارية، وهو مقيم في العاصمة الفرنسية باريس، وزائر لعدد من الدول الأوروبية في ذلك الحين.

والحقيقة أن مالك بن نبي لم يكن يُخفي إعجابه بمظاهر التحضُّر ودلائل الفاعلية في تلك الحواضر؛ إذ كان يقول -على سبيل المثال- مُعبراً عن الانطباع الذي خلَّفه فيه تأمُّل الجدران السود والأنصاب والآثار في مَدَن الخالدين المُسمَّى البانتيون: "وأحسُّ في أعماق نفسي بالنور المُنبثق من هذه الأحجار السوداء، وأدرك لماذا تُسمَّى باريس بمدينة النور" (بن نبي، 2017، ص 39). لكنَّه -في الوقت نفسه- كان يستحضر حال أمته، مُقارناً بين الحالين، فيشعر بالإهانة لِمَا يراه من بون واسع وتحلُّف في الأمة رهيب، ثم يشعر بأسف أشدَّ حين يرى أبناء هذه الأمة من الطلبة المسلمين هناك لا يشاركونه هذا التأمل، وهذا الإحساس. وحرِّي بنا أن نقرأ ذلك بعبارة هو؛ إذ قال: "وكنْتُ أحياناً أستغرق في مطالعة البرامج الجامعية في زاوية من زوايا الشارع، فتسرح مُخيِّلتي في تأمُّل عميق عن كل ما يفصل بين العالم الإسلامي والعالم الغربي من مسافات وفروق. وكانت هذه المطالعة تمنحني فكرة مخيفة عن هذا البون الذي أُحاول قياسه. وكان الإحساس بتخلُّفنا الرهيب يحطُّ من نفسي، ويجعلني أحسُّ بالإهانة الكبيرة. ولم ألاحظ أيَّ طالب مسلم يقف مُتأملاً أمام هذه الاعترافات، فيعظم تأسفي ويزيد" (بن نبي، 2017، ص 49).

كان هذا هو الشعور والموقف: التأمل الذي يُؤلّد انطباع الإعجاب والتقدير من جهة، وشعور الأسف والغيرة من جهة أخرى. وكلا الانطباعين حمل بن نبي على التحليل العلمي والنظرة الموضوعية للحضارة الغربية. وكان تعليقه لصعود الحضارة الغربية مُندرجاً ضمن القانون العام الذي عدّه قانوناً لنشوء الحضارات وازدهارها: قانون الروح، أو قانون الفكرة الدينية.

فبعد أن استوفت الحضارة الإسلامية دورتها بدخولها مرحلة الغريزة، كانت الفكرة المسيحية تتهيأً في أوروبا لتسلم ميراث الحضارات السابقة؛ بُغيةً بناء حضارتها الجديدة. "إنَّ الفكرة المسيحية قد أخرجت أوروبا إلى مسرح التاريخ. ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقاً من ذلك. ومع عصر النهضة استعادت اكتشافها العالم الإغريقي، فتعرّفت على سقراط باعث الأفكار، وأفلاطون المؤرّخ لتلك الأفكار، وأرسطو مُشرّعها. غير أنّ هذا العالم الذي التقت به ثانية، وهي تقتفي أثر الحضارة الإسلامية، قد اكتسى منذ توماس الأكويني صبغةً مسيحيةً" (بن نبي، 2000، ص 105).

فالدين، مُجسّداً في الفكرة المسيحية، كان وراء نشأة الحضارة الأوروبية، وكان وراء استثمار هذه الحضارة للحضارات السابقة، وكان وراء التحوّلات المختلفة التي عرفتتها هذه الحضارة إصلاحاً للدين، وصراعاً باسمه، وصراعاً معه، وانتصاراً عليه. "لقد قامت الحضارة الغربية في بدايتها على هيكل أخلاقي مسيحي، أتاح لها التماسك والثبة الضرورية لازدهارها؛ لكنّ تطوُّرها قد غيّر هذا الأساس العقيدي شيئاً فشيئاً، إلى أن صار هيكلاً مُختلطاً، يتمثّل فيه التفكير الكاثوليكي والبروتستانت، وما يُسمّى بالتفكير الحرّ والتفكير اليهودي" (بن نبي، 2000، ص 105).

ومثلما عاشت الأمة الإسلامية طويلاً على رصيد الدفعة الإيمانية الروحية القرآنية الحيّة القوية، مع ما أصابها من انحراف منذ بداية حكم الأمويين، فإنَّ الحضارة الغربية ازدهرت اعتماداً على رصيد الدفعة التي منحتها إيّاها الفكرة المسيحية، وإنَّ نالت هذه الفكرة -فيما بعد- نصيبها من الإقصاء النسبي الذي سمح للتفكير الحرّ والتفكير اليهودي بتوجيه هذه الحضارة وجهةً مادية غير أخلاقية.

وإذا كان قانون الروح هو مَنْ أنشأ هذه الحضارة، ودفع بها في طريق الازدهار، فإنَّ روح القانون حافظ على استقرار هذه الحضارة واستمرارها. والمقصود بروح القانون ما رسّخه بُناة

العقلانية والعلمانية الغربية في ضمير المجتمعات الغربية من حُبِّ المعرفة للقانون الذي يتحكّم في الوجود المادي للكون، والتزام القانون بمعناه العام في مختلف شؤون حياته. وهو القانون الذي مكّنه من استثمار الإنسان والتراب والوقت أنجع استثمار؛ فـ"استقرار الإنسان على الأرض كان له نتيجته السريعة، فنشأ العلم والفن، وترعرعا في مجتمع مُنظّم لم يعد الفرد يخضع فيه لمزاجه المُتقلّب، بل لُنُظْم وقوانين" (بن نبي، 2002، ص 42).

ونقبض ها هنا على سِرِّ القوة المتنامية للحضارة الغربية مقابل ذلك التخلف المستمر للعالم الإسلامي، لا سيّما العربي منه؛ إنّه سيادة حكم النُظْم والقوانين في الجهة الأولى، وسيادة حكم المزاج المُتقلّب في الجهة الثانية. وليس المقصود بالنُظْم الإداري فحسب، وليس المقصود بالقوانين القوانينَ التشريعية فحسب، بل المقصود النُظْم التي أساسها العلم بقوانين عمل الإنسان، وكيفيات استثمار طاقاته الحيوية ضمن مجاله الحيوي من التراب والوقت، والتزام منجزات هذا العلم؛ انضباطاً، وتخطيطاً، وانتظاماً، وتوجيهاً، واجتهاداً، وفعاليةً، وتقديساً للعمل، وتقديماً للواجب على الحق، واحتراماً للقوانين، والتزاماً بالقيم الجمالية.

وأفضل عنوان يُعبّر عن الالتزام بهذه الروح هو "الفعالية"؛ فالحضارة الغربية استبدلت روح الفعالية بالفكرة المسيحية، تلك الفكرة التي ضمنت لها الشحنة الروحية الدافعة مُدّة من الزمن، ووضعتها على سِكّة الفعالية حقبة مُعتبرة من عمرها، حتى إذا وقع التراجع عن هذه الفكرة كانت الفعالية قد ترسّخت في ضمير الفرد وشبكة العلاقات الاجتماعية نمطاً في الشعور والتفكير والسلوك.

ويعني ذلك "أنّ أوروبا رجّحت قيم الفعالية على قيم الأصالة؛ أي إنّ المبدأ الأخلاقي (المسيحية) الذي أخرج أوروبا إلى الوجود وأدخلها التاريخ، ومنحها القوة الدافعة، قد اضمحل لحساب النهج الاستعماري (النفسية الاستعمارية)، وصار لعالمها الثقافي وجهان؛ وجه يلتفت إلى ذاتها بأخلاقيته الخاصة، ووجه يلتفت نحو العالم، وهُمّه الوحيد الفعالية" (بن حسن، 2015، ص 79).

لقد صارت الفعالية هي الصبغة الأخلاقية الجديدة للحضارة الغربية. وهي فعالية مصدرها المنهج التجريبي الذي دعا إليه ديكرت، "والذي هو في الواقع السبب المباشر لتقدم الحضارة الحديثة تقدّمها المادي" (بن نبي، 2000، ص 71). أما دعائمها فهي: المبدأ الأخلاقي، والذوق الجمالي، والمنطق العملي، والفن الصناعي (بن نبي، 2011، ص 121-122). وهي دعائم روحها الانضباط والانتظام (المبدأ الأخلاقي)، والانسجام والإشباع النفسي (التذوق الجمالي)، والالتزام وبذل الجهد (المنطق العملي)، والاختراع وتنظيم العمل (الفن الصناعي). وباجتماعها وتفاعلها على نحوٍ يُناسب الخصائص الثقافية للحضارة الغربية تشكّل هذه الفعالية المستمرة التي تلفت الانتباه إلى منجزاتها المادية، وهيمتها الاقتصادية والسياسية والعسكرية؛ ما حمل مالك بن نبي على القول بمبدأ حضاري آخر، هو أن الحضارة بنّت الفعالية والصلاحية لا بنّت الصحة والأصالة؛ ذلك أنّ الفكرة الخاطئة يُمكن أن تنتصر بما تمتلكه؛ من: قوة، وهمّة، واجتهاد علمي، وجهاد عملي، ودقّة تخطيط، وحُسن تدبير، ودوام مرابطة في مواقع الإنجاز، وأنّ الفكرة الصحيحة يُمكن أن تنهزم إن فرطت في كل ذلك، أو بعضه؛ ذلك أنّ "الصلاحية هي الصلاح للأمر". وإصلاح الأرض الذي أشارت إليه الآية القرآنية: ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾ [الأنبياء: 105] لا يرتبط بصحة الفكرة، بل بصلاح العمل، والأخذ بأسباب القوة والمتانة، مثل العدل (بن نبي، 2005، ص 151). فالذي "ينقص المسلم ليس منطق الفكرة، بل منطق العمل والحركة" (بن نبي، 2000، ص 87). ومن يُقارن بين واقع الرجل الأوروبي وواقع الرجل المسلم (أثيها ذو نشاط وعزم وحركة دائبة؟)، يُدرك يقيناً أنّ "ليس هو الرجل المسلم بكل أسف" (بن نبي، 2000، ص 87). وهذا المبدأ الحضاري حظي بأهمية عظيمة لدى مالك بن نبي، وهو أحد أركان موقفه الموضوعي من الحضارة الغربية.

غير أنّ المتأمل في مبدأ قيم الحضارة على الفكرة الدينية -أيّاً كانت-، ثم مبدأ قيامها واستمرارها على مبدأ الفعالية والصلاحية، ربّما وجد قدراً من التمايز بين المبدأين يحدّد من قيمة المبدأ الأول، أو يستدعي مزيداً من توضيح أثر الفكرة الدينية في نشأة حضارة ما أو استمرارها، لا سيّما

حين يُنظر إلى أنموذج الحضارة الغربية وهي تنتقل سريعاً من الاعتماد على إرث القيم المسيحية إلى مجافة القيم الدينية، بل معاداتها ومحاصرتها، بقيام هذه الحضارة -منذ البداية- على علمانية طاردة لتأثير الدين في السياسة خاصّةً، وفي الحياة الاجتماعية بوجه عامّ، ثم انطباعها بخصائص مادية بارزة، وانحدار أخلاقي على مستويات عديدة، وضمور للقيم الروحية على مستوى الفرد والمجتمع. إنَّ هذه الصورة التي تبدو عليها الحضارة الغربية في مراحلها المتأخّرة، وهي في أوج قوتها العلمية والاقتصادية وهيمنتها على العالم، وأوج استغنائها عن الدين، أو ما سمّاه بنبي الفكرة الدينية؛ لتفتح مجال السؤال مُجدداً عن مدى صحة الأطروحة القائلة بقيام الحضارات على الفكرة الدينية. صحيحٌ أن بن نبي قد أوضح أن المقصود بالفكرة الدينية هو الشحنة الروحية الأخلاقية التي تُقيم في قلوب الأفراد والمجتمعات الناهضة صوراً مثالية عن الحياة، آخذةً بقيم الحُدِّ، والعمل، والإتقان، والإنجاز، والتفوّق، والعلم، والاختراع، والنظام، والجمال. بيد أنَّ عَزَوْ هذه القيم إلى الدين قد يكون هو السبب في إحداث هذه الفجوة على مستوى تصوُّر العلاقة بين الدين والحضارة، وهذه النُبوة بين فكرة دينية النشأة في أيِّ حضارة، وواقع لا دينية الحضارة الغربية، التي هي موضوع تحليل مالك بن نبي.

### 3. الموقف الموضوعي من الحضارة الغربية:

يمتاز مالك بن نبي بتفكير علمي رياضي ينبو عن الإنشائية والعاطفية والحديدية. وسواء أكان وراء ذلك اختصاصه في الهندسة الكهربائية، أم احتكاكه بالثقافة الغربية، أم ذكاؤه ومواهبه الشخصية، أم اجتماع كل ذلك؛ فقد أهله هذا النمط من التفكير لأن يتخذ من الحضارة الغربية موقفاً قلَّ نظيره ضمن جُملة ما اتَّخذهُ مُفكِّرو العرب ومُثقفوهم من مواقف حيال هذه الحضارة؛ إنَّه الموقف الموضوعي الذي يدرس الموضوع في ذاته بعيداً عن ضغوط العصبية القومية، أو النزعة العاطفية الناقمة على الهيمنة الغربية، أو عقد الشعور بالنقص إزاء الغالب المُتفوّق، والإحساس بالانبهار حيال حضارة بلغت من الازدهار المادي مبلغاً عظيماً.

لقد نظر بن نبي إلى الحضارة نظرةً علمية خالصة، من دون أن يفقد حرارة عاطفته الإسلامية؛ غيراً على الأمة، وحرصاً على تنويرها بأسباب تحلّفها، وتحريرها من قيود تبعيتها. لقد نظر إليها نظر طالب الحكمة، الباحث عن الحقيقة، والراغب في معرفة القانون؛ فهو لم يتحدّث عن هذه الحضارة إلا في سياق بحثه عن قانون الحضارة. وهذا سياق علمٍ وتحليل، لا سياق عاطفةٍ وتهليل أو تضليل؛ فما كان لين نبي أن يهمل الحضارة ليست حضارته، ولا أن يضلّل أُمَّته عن طريق التحضّر بإخفاء مظاهره وشرائطه في حضارة أخذت بأسبابه، والتزمت بقوانينه.

لقد وقف بن نبي من الحضارة الغربية موقف الناظر من عليّ، أو موقف الطبيب المُشْرَح؛ لذا كان وصفه لها موضوعياً، مُشخّصاً مظاهر القوة ومظاهر الضعف، وانتهت نتائج تشخيصه إلى ثلاث خصائص لحصّها بدران بن الحسن في: "العالمية المركزية"، و"المادية"، و"الفعالية" (بن الحسن، 2015). وهو التلخيص الذي سنتبناه مع تغييرٍ في الترتيب.

#### أ.فعالية جديرة بالاحتذاء:

لن نتحدّث عن خصائص الحضارة الغربية في تشخيص مالك بن نبي إلا بعدّها نتائج تحليل يُقصد بها استثمارها في خدمة الأمة الإسلامية؛ لذا سنلتزم بذكر الخصيصة، والموقف منها. ولا شكّ في أن الفعالية هي أكبر فضيلة في الحضارة الغربية، وأظهرها، وألصقها بالحضارة، وأكثرها تعبيراً عن قانون التحضّر؛ وهي لذلك جديرة بالاحتذاء، أو التقدير والإعجاب على أقل تقدير.

وقد سبق الحديث عن هذه الفعالية في سياق التحليل العلمي لصعود الحضارة الغربية؛ إذ لا تنهض حضارة أصلاً بغير فعالية. ولكن مرادنا الآن هو الحديث عن الفعالية، لا بوصفها شرطاً في النهوض، وإنّما بصفتها خصيصةً في الحضارة، وشرطاً في استمرارها؛ فقد استمرت الحضارة الغربية قروناً وهي محافظة على قدرٍ وافر من الفعالية: فعالية الشعور، وفعالية التفكير، وفعالية العمل، أو باصطلاح آخر: فعالية القلب والعقل واليد؛ "فكل طاقة اجتماعية تصدر حتماً من دوافع القلب، ومن مُسوِّغات وتوجيهات العقل، ومن حركات الأعضاء. فكل نشاط اجتماعي مُركَّب من هذه

العناصر، والفعالية تكون أقوى في الوسط الذي يُنتج أقوى الدوافع، وأقوم التوجيهات، وأنشط الحركات" (بن نبي، 1991، ص 31-34).

وروح هذه الفعالية هو التوتُّر، الذي عدَّه مالك بن نبي صانع الإنجاز الحضاري؛ إذ لا حضارة من دون توتُّر. وهذا التوتُّر يختلف باعته ونمطه من مجتمع إلى آخر، لكنه يُمثل في كل نمط "إحصائية لنبضات القلب، وحركات اليد، ومواهب العقل" (بن نبي، 1991، ص 35).

ولهذا التوتُّر الدافع إلى الإنجاز، والمُحفِّز على تكثيف الجهد، والساكب في كيان الكائن الاجتماعي طاقة تتدفَّق بالحركة، وتتفجَّر بالعطاء؛ مُسوِّغاتٌ من الإيمان والآمال تختلف من مجتمع إلى آخر؛ إنَّها مُسوِّغات دافعة إلى بذل قصارى الجهد؛ تعلقاً بمُثل عليا، وتطلُّعاً إلى بلوغ أحلام عظيمة؛ مادية كانت أو معنوية، دنيوية كانت أو غيبية.

وقد أشار بن نبي إلى أنَّ التاريخ ليس سوى "قائمة إحصائية لحركات القلب واليد والعقل"، ثم ذكر من نماذج التوتُّر النموذج العربي الذي لم يُنجز خلال أربعة آلاف سنة سوى عشر مُعلَّقات. "وحينها جاء الإسلام استطاع أن يخلق حضارة خلال نصف قرن، ومعنى ذلك أنَّ الإسلام أتى بالمُسوِّغات الدافعة لليد والعقل والقلب؛ لكي تُحقَّق -مُساندةً- حضارة ذات إشعاع" (بن نبي، 1991، ص 36). ومنها أيضاً النموذج الغربي في مراحل مُتفرِّقة من مساره؛ إذ بلغت "المُسوِّغات التي أعطت للشخصية الأوروبية في القرن التاسع عشر أقصى توتُّرها، حينما كانت أوروبا تُؤمن بالتقدُّم العلمي وبالحضارة وبالاستعمار رسالة حضارية، فكانت هذه المُسوِّغات تُحرِّك وتُوجِّه كل الطاقات الاجتماعية: اليد والقلب والعقل في أوروبا، وتُوحِّد صفوفها في العالم؛ إذ كان الأوروبي ينظر إلى التقدُّم العلمي ميزة يمتاز بها عقله، وإلى الحضارة على أنَّها فطرته، وإلى الاستعمار على أنَّه امتداد حضارته خارج حدود أوروبا" (بن نبي، 1991، ص 39). ثم بثَّت التجربة الماركسية من الوعود والآمال ما فجَّر توتُّراً ضاعف من مستوى الإنتاج (بن نبي، 1991، ص 37). والمُلاحظ على كل هذه النماذج وغيرها أنَّ المُسوِّغات فيها تمُدُّ الكائن الاجتماعي بالطاقة الدافعة إلى العمل: حرارة في القلب، وبصيرة في العقل، وحركة في اليد.

وفكرة المُسوِّغات هذه تختلف عن الفكرة الدينية، لكنّها تتقاطع معها في أكثر الحالات. ولأنّ لكل مجتمع فكرته الدينية الخاصة؛ فإنّ مُسوِّغات التوتّر الحضاري لا يُمكن استيرادها؛ إنّها مُسوِّغات النموذج الحضاري الذي ينتمي إليه كل مجتمع، وناتج الصيرورة التاريخية التي يعيشها كل مجتمع من المجتمعات. ومَنْ لم يُحدّد نموذج، ولم يضعه التاريخ الموضع الذي يستنفر همّته، ويستجيش طاقاته الحيوية في طريق التحدّي، فإنّه سيظل في حالة الفتور التي هي حالة تخلف لا محالة.

لقد عاشت الحضارة الغربية مُسوِّغات نهوضها، وازدهارها، واستمرارها، ونشاطها، في الوقت الذي كُنّت فيه الحضارة الإسلامية عن مدّ أبنائها بمُسوِّغات التوتّر، أو بتعبير أدق: حين كفّ أبنائها عن استقبال هذه المُسوِّغات وتشغيلها في وجودهم. ولأنّ الحضارة بقانونها هذا (قانون الروح) تشق طريقها غير عابئة بمنّ يجهل قانونها، أو يتخلف عنه؛ فقد انتقل التوتّر من محور طنجة-جاكرتا إلى محور أوروبا-أمريكا، حتى أصبح مُمكنًا مشاهدة "العجوز في بريطانيا تسير خمسة كيلومترات في ساعة، والقاضي في شمال إفريقيا يسير الكيلومتر الواحد في خمس ساعات" (بن نبي، 1991، ص 39)، وهي إشارة رمزية إلى البون الواسع في مقدار الفعالية التي يتمتّع بها المجتمع الغربي مقارنةً بالمجتمع الإسلامي.

إنّ هذه الفعالية التي يمتاز بها المجتمع الغربي -على مستوى أركانها الأربعة: المبدأ الأخلاقي، والتدوُّق الجمالي، والمنطق العملي، والفن الصناعي- هي ما ينبغي أن يضع المجتمع المسلم في حسابه، ويعمل على احتذائه؛ إن شاء أن يأخذ بشروط نهضته، ويشرع في بناء حضارته من جديد. ولأنّ الحضارة ناتج الثقافة، والثقافة تصطبغ بلون الفكرة الدينية التي أنشأتها؛ فإنّ هذه الفعالية الغربية لا يُمكن -بحسب بن نبي- أن تُستورد هي ذاتها بنمطها الغربي، وإنّما الذي يُمكن أن يُستورد أو يُحتدّى به هو قانونها.

#### ب. مادية مُستوجبة للإدانة:

حلّل بن نبي الحضارة الغربية في مسارها المُتطوّر الذي عرف الانتقال الحتمي من مرحلة الروح (الفكرة المسيحية، والمبدأ الأخلاقي)، إلى مرحلة العقل (العقلانية الديكارتية، والفلسفة

المادية)، فمرحلة التدرُّج نحو الغريزة، مع المحافظة على رصيد وافر من مرحلة العقل. فكانت النتيجة الكبرى التي خلَّص إليها هي أنَّ الحضارة الغربية ذات الفعالية العالية التي مكَّنتها من تحقيق تفوُّق صارخ وهيمنة على العالم، قد خضعت لهذه الفعالية التي قادتها شيئاً فشيئاً إلى مادية صارخة، فصلت بينها وبين المبدأ الأخلاقي الذي كان أساس وجودها، فجردتها من بُعدها الأخلاقي وعمقها الإنساني، وأدخلتها في طور جديد له من رذائله وأمراضه وفوضاه ما يغضُّ كثيراً من ذلك الإغراء الذي كانت تمارسه على العالم، لا سيَّما عالمنا الإسلامي الباحث عن أنموذج إشعاع يهتدي به.

وهذه النتيجة مُهمَّة جداً؛ نظراً إلى الخيارات التي اتخذها المُفكِّرون والمُتقفون وأصحاب القرار في العالم العربي؛ نتيجة انبهارهم بهذه الحضارة، وإذعانهم لسلطتها العقلية والمادية، بعد الخضوع حقبةً لسطوتها العسكرية.

إنَّ التحليل الموضوعي للحضارة الغربية جعل بن نبي ينفر من ماديتها المُفترطة، ويُحذِّر من عواقب تجرُّدها من الصبغة الأخلاقية، بالقدر نفسه الذي قاده إلى الإعجاب بفاعليتها العالية، وبمحافظةها المستمرة على حالة التوتُّر وشروط التحضُّر؛ من: مبدأ أخلاقي ذي صبغة مدنية، وتذوُّق جمالي ذي وجهة حسِّية، ومنطق عملي ذي صبغة كميَّة، وتوجُّه صناعي ذي نزعة تقنية واستهلاكية.

ولأنَّه ينتمي إلى أنموذج حضاري مختلف، ويمارس تحليله بنزعة علمية ومسؤولية أخلاقية؛ فقد كان حريصاً على كشف رذائل هذه الحضارة بقدر حرصه على كشف فضائلها والتنويه بها. وتلك الرذائل -هي عنده- نتيجة طبيعية للمسار التاريخي الذي سلكته هذه الحضارة، والخصوصيات المعرفية التي انبثقت عنها؛ من: إصلاح ديني كيَّف الإنسان الأوروبي لمسيرة مقتضيات النزعة الدنيوية، وعقلانية ديكراتية ركَّزت نظر الغربي في عالم الوجود المادي، ونزعة علمية وضعية أغرتها الكشوف المستمرة والاختراعات الباهرة بثقافة الكَمِّ والآلة، ورأسمالية غرست فيه قيم الحرية والفردية والكسب المادي والنزعة الاستهلاكية، وماركسية فسَّرت التاريخ تفسيراً اقتصادياً مادياً بحثاً قوامه الصراع الطبقي على امتلاك وسائل الإنتاج، ونزعة عنصرية واستعمارية هي ثمرة هذه المادية الجشعة التي تبحث لها عن عبيد وعمَّال ومُستثمِّرين وخيرات وأسواق.

هي، إذًا، مادية مبدؤها النزعة العلمية، وثمرتها النزعة الاستعمارية. وقد وصف بن نبي تحالف هذين العاملين بأنه أصبح قَدْرًا مكتوبًا على أوروبا، وهو قَدْر الانزلاق إلى حمأة المادية. ونرى أن نقل عبارة بن نبي نفسها في وصف هذا الانزلاق وتصوير خطواته: "كان من شأن هذين التأثيرين أن انزلت أوروبا إلى حمأة المادية، فما تمالكت أن حثت خطوها نحوها، يحدوها ما أحرزه العلم من ازدهار هائل مبدع. وكانت الفجوة بين هذا العلم الذي قلب الأوضاع، وبين الضمير التقليدي الناكص تزداد اتساعاً وعمقاً كلما جَدَّ جديد، أو حدث اكتشاف في ميدان العلوم. وغرق ذلك الضمير الذي طأطأ رأسه منذ نهاية القرن الثامن عشر أمام إله العلم، فغمره فيضان علمي حقيقي في بداية القرن العشرين، استودع في النفس الأوروبية (طمياً) نما فيه الفكر الديكارتى، حتى انقلب أحياناً نزعة (ديكارتية) عقلية خطيرة؛ لقد افْتَتَتْ (الذات) الأوروبية بما حرَّرت من قوى، فاستسلمت لسحر عبقريتها" (بن نبي، 2002، ص 127).

وربما كان هذا الوصف لمآل الحضارة الغربية، بعد نشوئها الأوَّل على أساس من القيم الأخلاقية، دليلاً على أن مبدأ الفكرة الدينية إنما يُعوَّل عليه في مدِّ مجتمع مُعَيَّن بالشحنة الأولى الدافعة إلى بناء الحضارة، بما تُحدِثه من توتُّر دافع إلى الحركة والفعالية. أمَّا بعد ذلك، فإنَّ تلك الفعالية ذاتها ستجد لها من الدوافع العقلية والنفسية والمادية ما يمنحها قوة وعرامة يستمر بهما عطاء الحضارة مُدَّة من الزمن، لا سيَّما على المستوى العقلي والمستوى المادي.

ولأنَّ القيم الروحية ذوات الجذور الدينية تظل هي الحامية لتوازن الطاقات البشرية الدافعة إلى البناء والإنجاز الحضاري، والضامنة لاستمرار هذه الطاقات واستثمار عملها في خدمة البشرية، لا في شقائها أو دمارها؛ فإنَّ ضمور هذه القيم سيقود الحضارة حتماً إلى مادية جارفة قد تُشعر صاحبها بقوته وقدرته على السيطرة، لكنَّها تضعه - حقيقةً - إزاء وضع حضاري مُتناقض، تتصارع فيه القوى الروحية والعقلية لصانع الحضارة مع النتائج العلمية والمادية لتلك الحضارة نفسها، وينكشف فيه الصراع عن هزيمة الإنسان أمام الآلة والرقم. هذا ما أضافه بن نبي وهو يصف الحال غير المغرية بالاحتذاء التي وصلت إليها الذات الأوروبية. "ولكنَّ هذه الذات قد قامت في الواقع بدور تلميذ

الساحر، فلقد أبدعت آلات لم تستطع السيطرة عليها، ثم استنامت لتلك الآلات تقودها بعقل آلي، وتزرددها في أحشاء من حديد، فصارت الحياة أرقاماً، وأصبحت السعادة مقيسة بعدد ما لديها من وحدات حرارية وهمونات، وصار العصر عصر كمّ يخضع فيه الضمير للنزعة الكمية، كما صار عصر النسبية الأخلاقية، فقد استهل قرنه بالمبدأ القائل: "كل شيء في الحياة نسبي"، فلم يعد أحد يُدرك معنى الفضيلة المطلقة" (بن نبي، 2002، ص 128).

هي، إذًا، حضارة تُغري بفعاليتها، لكنّها لا تُغري بما سقطت فيه من مادية، وآلية، ونزعة كميّة ليس فيها اعتبار للفضيلة والضمير الأخلاقي، بحسب مالك بن نبي. إنّها لا تُغري بالاحتذاء، بل تستوجب الإدانة؛ لأنّها فقدت الصبغة الإنسانية، وفقدت القدرة على تسخير الآلة في خدمة الإنسان، وآلت إلى تسخير الإنسان لخدمة الآلة، حتى صار هذا الإنسان ذاته رقماً من الأرقام لا أكثر. "لقد أصبح الرقم سلطاناً في المجتمع الفني الآلي الذي قام بأوروبا منذ عام 1900، وصار الإحصاء لا مُعقّب لحكمه، فليس للفطرة الإنسانية، أعني الضمير الإنساني ذاته، دخل في الحياة الجديدة، شأنه في ذلك شأن ما لا يدخل في عداد الأرقام، ولا يقاس بالكميات، وبذلك أصبحت حياة الإنسان مُجرّد وظيفة تُكَمِّل الأرقام، فالآلات هي التي تُحرّر، وتُحسّب، تُسخر الإنسان للانخراط في حركة أجهزتها" (بن نبي، 2002، ص 129).

إنّ هذا الوصف البليغ لمآل الحضارة الغربية، ذات الفعالية العالية والصبغة العالمية، هو من أندر المواقف الفكرية العربية من حضارة مُهيمنة لا تزال تحتفظ بهالة العظمة لدى كثير من أصحاب الفكر والرأي والقرار في العالم العربي. إنّهُ الموقف الموضوعي الذي يصف الظاهرة بما هي عليه وشفافاً يقرن النتائج بأسبابها، ويثبت الأوصاف بأدلتها، ويخلص من كل ذلك إلى الفكرة التي تحتاج الأمة الإسلامية إلى أن تضعها في حسابها وهي تحبب ذات اليمين وذات الشمال باحثاً عن الوهم. "تُشعرنا حالة العالم الإسلامي بأنّه يعيش في منطقة حرام في التاريخ، بين فوضى ما بعد المُوحّدين والنظام الغربي. بيد أنّ هذا النظام لم يعد له ما كان يتمتع به من تأثير ساحر، وجاذبية غلابة ظفرها على عهد مصطفى كمال وإقبال، فالعالم الغربي الآن قد أصبح حافلاً بمشاهد أخرى من الفوضى، لا

يجد فيه الفكر الإسلامي الباحث عن النظام نموذجاً يحتذيه، ومنبع إلهام خارجي يهدي مساره التقدُّمي " (بن نبي، 2002، ص122).

فخلاصة تحليله للحضارة الغربية في صورتها المادية أنَّها لا تصلح أن تكون أنموذجاً للحياة الإنسانية، فضلاً عن أن تكون مصدر إلهام للأُمَّة الإسلامية؛ إنَّها حضارة الرقم والآلة، حضارة الكمية والمادة، الحضارة التي تُعَدُّ مقدار الدخل معيار التقدُّم، والحضارة التي تُضَاعَف "بصورة هائلة شهوة الإنسان إلى المادة، فهي تُملي على الطفل اتجاهه في الحياة، فلا يختار طريقه إلا وقد وضع نُصْب عينيه ما يأخذ من المجتمع لا ما يعطي" (بن نبي، 2002، ص128).

وحين ينتصر منطق الأخذ على منطق العطاء، ويتخلَّف الضمير عن مجارة سرعة النمو العلمي، فإنَّ الحضارة تفقد جزءاً كبيراً من شروط استمرارها، ويتغلغل فيها من الفوضى وفقدان المبدأ الأخلاقي ما يُؤذِن بانحدارها، ويدعو البشرية إلى إنقاذ إنسانيتها منها، لا الانبهار بها، والانجذاب إليها. تلك هي الخلاصة التي أسفر عنها التحليل الموضوعي لحضارة عمَّت مُنتجاتها وفلسفتها المادية العالم، وأصابت ويلات فلسفتها المادية ونزعتها التوسُّعية الاستعمارية العالم؛ إنَّها حضارة عالمية ذات حدَّين: إيجابي، وسلبى.

#### ت. عالمية مركزية مُستوجبة للتحرُّر:

عالمية الحضارة الغربية ظاهرة للعيان، ولمموسة في كل مكان. وليس يهَمُّ مالك بن نبي أن تكون هذه الحضارة عالمية إلا من جهة تأثير هذه العالمية في حاضر الأُمَّة الإسلامية. وأهم شيء يعنيه من هذه العالمية ما واكبها من نزعة عنصرية استعلائية عانى بسببها العالم الإسلامي الويلات حتى اليوم.

إنَّها عالمية ذات وجهين: إيجابي، وسلبى. أمَّا الإيجابي فمصدره الفعالية الفائقة التي مكَّنت الغرب من فرض هيمنته على العالم، وتوحيد المشكلة الإنسانية؛ إذ "حققت العبقريّة الغربية هذا

التوحيد حين أوصلت مقدرة الإنسان إلى المستوى العالمي، وهو يتجلى في حياة كل شعب، وفي تشكيلاته السياسية، وفي ألوان نشاطه العقلي والفني والاجتماعي" (بن نبي، 2001، ص 259).

وتكثيماً مع هذا المستوى العالمي، أصبح وعي الفرد والجماعة - في أي نقطة من العالم - يشمل دوائر أوسع مما كان عليه من قبل، وغدا حضور المستوى الشخصي للفرد ممتداً على مدى أوسع من مقره، فوسطه، فبلاده؛ ما أثر في مستوى حظّه من التحضّر (بن نبي، 1990، ص 67).

يضاف إلى ذلك، إسهام الحضارة الغربية - بفعاليتها العلمية، والتقنية، والإنتاجية، والتنظيمية، والأخلاقية - في إيصال المدنية إلى العالم أجمع، بحيث أمدته بخيراتها، وخبراتها، وأنظمتها، ونمط ثقافتها، فإذا به يعرف البرلمان، والديمقراطية، وألواناً من الرفاه المادي لم يكن يعرفها من قبل. "وعليه، فإنّ الموجة الأوروبية لم تأتِ للعالم الذي أغرقته غمرة الرفاهة المادية فحسب - مثل الثلاجة الكهربائية وغيرها - بل إنّها أتته أيضاً بثروات روحية لا جدال فيها. لقد أودعت في لاشعور الشعوب المُستعمرة وفي ذاتيتها عناصر تتجلى في سلوكها الاجتماعي الجديد؛ في فنّها، وفي أسلوبها، وفي تنظيمها، وفي نشاطها. وهكذا لا يُمكن تحليل أيّ نشاط أفرسيوي اليوم دون أن نجد طرازه في الغرب" (بن نبي، 2001، ص 262).

ويُعدُّ هذا الإقرار بالقيم المدنية والروحية التي تتمتع بها الحضارة الغربية - وما تزال - ثمرة من ثمرات هيمنتها على العالم؛ علامة على مقدار النباهة والموضوعية في تفكير مالك بن نبي، وموقفه من هذه الحضارة. فالوجه الإيجابي لهذه الحضارة ما يزال يُقدّم صوراً جديدة بالاعتبار لمن أراد سلوك سبيل النهضة والحضارة. والأمة الإسلامية الآيلة حضارتها إلى الخمود، وهمتها إلى الركود، ونشاطها إلى الفتور، وحياتها إلى الفوضى، ينبغي أن تنظر بإيجابية طالب الحكمة إلى هذا الوجه الإيجابي الذي تكشفه الحضارة الغربية وهي تبسط مركزيتها على العالم. أمّا الوجه السلبي لهذه العالمية فهو الشعور المُقترن بها، والسلوك الذي لا ينفك عنها؛ إنّهُ الشعور بالمركزية والاستعلاء، والمعاملة بالهيمنة والاستلاب.

فالحضارة الغربية - في نظر مالك بن نبي - تعاني شعوراً مَرَضِيّاً يَتَمَثَّلُ في أنَّ إنسانها هو الأعلى والأقوى، وأنَّ هذه الفوقية تُحوِّله أن يُعامل الأطراف غير المُتَمَتِّية إلى هذا الجنس -الذي حُصِّصَ بالتخصُّص، والذكاء، والقوة، والعبقريَّة- معاملةً سيطرة واحتقار وإقصاء، تتجسَّد في ألوان من الاحتلال والقهر والاضطهاد، عنوائها الاستعمار، وشعارها التمدين والعولمة، وحقائقها الاستعلاء والاستغلال والاستعباد.

لقد وقف مالك بن نبي بإشفاق عند هذا المرض الذي يُصوِّر للغربي أنَّ تاريخ البشرية "بدأ مع الإغريق والرومان، ثم حدث فيه تقطُّع وجمود، ثم عاد للظهور في باريس ولندن من جديد" (بن نبي، 1981، ص160)، وأنَّ القوة والسلطان هما وحدهما مفتاح السعادة، وأنَّ الخطر يتهدَّده حتماً كلما ضعفت هذه القوة، وأنَّ خياراته مقصورة على أن يكون إمَّا ظالماً ومُضطهداً، وإمَّا مظلوماً ومُضطهداً، وليس هنالك خيار آخر (بن نبي، 2001، ص258). "إنَّ مركب القوة موجود في أصول المرض الأوروبي ... فالسيطرة والسعادة يسيران جنباً إلى جنب في هذا المنطق الذي يعكس موقفاً أساسياً للضمير الأوروبي" (بن نبي، 2001، ص258)، وهو ما يعني -عند بن نبي- أنَّ هذا الأوروبي محتاج إلى مساعدة ليتخلَّص من هذا الذهان.

وفضلاً عن هذه الروح الاستعلائية المُرافقة للعالمية الغربية، لاحظ بن نبي وجود روح أُخرى مُرافقة لها، لا تقل عنها خطورة على البشرية، هي الروح الاستهلاكية؛ فالمادية التي اتَّسمت بها الحضارة الغربية استتبعَت نزعة استهلاكية صارخة، أخذت تُوجِّه حركة العلم، والفكر، والإنتاج، والصناعة، والإعلام، والتجارة، والسياسة، وتخلع على الحياة قيمها، وتنزع عن الوجود قداسته، وعن الإنسان كرامته. وقد تولَّت العالمية إشاعة هذه الروح في العالم أجمع؛ إنَّها نزعة استهلاكية مُفرَّغة من القيم الأخلاقية، ومُشَبَّعة بروح الصراع وثقافة الإمبراطورية، أو كما قال بن نبي: "إنَّ العالمَ مُثَقَّلٌ بالعلم وبتقافة الإمبراطورية، إنَّه يضحُّ بروح الحرب وبوسائل الحرب، ولكنَّ هناك فراغاً كبيراً من الضمير ينبغي له أن يمتلئ ... إنَّ روح القرن التاسع عشر التي ادَّعت تحقيق سعادة الإنسان بواسطة الآلة قد انتهت إلى إفلاسٍ مُخزِن، فلم يعد العالمُ ينتظر الخلاص على يد العلم، ولكنْ

في أن يُبعث الضمير الإنساني من جديد" (بن نبي، 2000، ص 126-127). ولا شك في أن صورة العالم الآن - بعد عقود من رحيل مالك بن نبي - أشد تعبيراً عن هذه الروح التجارية الاستهلاكية المُشبعة بروح الحرب ووسائل الحرب؛ إذ تفتعل الحروب لأجل ترويج وسائلها، وتحتلق الحاجات من أجل الترويج لوسائل إشباع العالم.

#### 4. الخلل المنهجي في الموقف من الحضارة الغربية:

لا شك في أن قراءة بن نبي الموضوعية لصعود الحضارة الغربية، وخصائصها الإيجابية والسلبية، قد أكسبتها مكانة مُتميّزة، مقارنةً بالتمط الغالب من القراءات والمواقف الفكرية والرسمية والشعبية الغارقة في الخلل المنهجي، والمُبالغة في الانبهار، أو المُفرطة في الاحتقار، مع كل ما ينجرُّ عن ذلك من قابلية للاستعمار، مُتخذةً لها صورتين: صورة العجز عن فهم روح هذه الحضارة وإدراك أسرار قوتها وعناصر الفضيلة فيها، ثم الإفادة منها، وامتلاك القدرة على التعامل معها، والتحرُّر من هيمنتها. وصورة الإذعان لجاذبيتها، والإيمان بكونيتها، ثم ضرورة التبعية لها، من غير إدراك لقانون الحضارة وشروط النهضة، ومن غير مبالاة بأمراض هذه الحضارة الغربية وقد أفقدتها كثيراً من مصادر السحر والجاذبية.

وقد رأى مالك بن نبي أن كلا الموقفين لا يعدو أن يكون شهادة زور؛ لذا أبت عليه موضوعيته العلمية ومسؤوليته الأخلاقية أن يتورط في هذه الشهادة، فقال: "إن أوروبا لم تحكم العالم فتحسب، بل إنَّها قد غيرته أيضاً. فالعالم الراهن قد وقع تحت وطأة عصاها السحرية، أو تحت وطأة سوطها اللعين. والحق أن هذا هو الشكل المزدوج الذي يُكوّن جملة الدور التاريخي الذي قامت به أوروبا منذ قرنين من الزمان. فلو أننا لم نتحدَّث إلا عن عصاها السحرية كما يفعل الاستعمار، فلن نستخدم سوى شهادة زور في التاريخ. ولكننا أيضاً نُقدِّم شهادة أخرى مُرورة لو أننا اقتصرنا منهجياً على التحدُّث عن سوطها. فأوروبا لم تُردِّ تمدين العالم، هذا حق، ولكنها وضعت على طريق الحضارة حين جعلت تحت تصرُّفه الوسائل المادية ليتبع هذا الطريق، وحين أمدته بإرادةٍ للسير فيه" (بن نبي، 2001، ص 255).

لقد شهد العالم العربي الشهادتين كليهما؛ لافتقاره إلى منهج التحليل، بل عزوفه أصلاً عن اتّخاذ علاقة بالحضارة الغربية، قوائمها التأمل؛ فقد تحدّث بن نبي -بكثير من الأسف- عن زملائه من الطلبة المسلمين في الغرب؛ أولئك القادمين من عالم باع آثاره ومخطوطاته للسائحين الأمريكيين، لذلك لن يستطيعوا أن يفهموا معنى تعلق الأوروبي بالأشياء القديمة التي تصل الماضي بالمستقبل، ولن يستطيعوا أن يتأملوا كثيراً من مظاهر الحضارة في حركة الطفل الأوروبي وهو يتعلّم معنى الحياة بتدليل قطة أو غرس زهرة، وفي حركة الفلاح الكادح وهو يقف في نهاية خطّ محراثه مُتفاعلاً مع التربة تفاعلاً هو الخميرة التي تُصنّع منها الحضارات، وفي حركة الصانع والفنان المُكَيّن على عملها؛ لتحقيق فكرة في صفحة المادة (بن نبي، 2002، ص 67). فهم لم يأتوا إلى أوروبا مُتأملين ومُكتشفين لثقافة، وإنما جاءوا باحثين عن لقب جامعي وحرقة ووظيفة، أو راغبين في إشباع فضول سطحي تافه. لقد قَدِموا إليها مُثقلين بـ"القيود النفسية التي صنعت بيئة ما بعد المُوحّدين، تلك البيئة التي تجعل للأمر أحد احتمالين: فهو إمّا طاهر مُقدّس، أو دنس حقير، دون أن تعرف بينهما وسطاً" (بن نبي، 2002، ص 66).

لقد أشار بن نبي، إذًا، إلى أن الطالب المسلم دخل أوروبا بعقلية ما بعد المُوحّدين العاجزة عن التفكير المنهجي، والفارغة من المشاغل الحضارية الكبرى، وأنّه لم يكن يُلاحظ في الأجواء التي يرتادها سوى الجانب السطحي الذي يتعلّق بعالم الغريزة لا عالم العقل والروح، والجانب الظاهر الذي يتعلّق بمُنتجات الحضارة من دون القانون الذي أنشأ هذه الحضارة والثقافة التي دفعت إلى إخراج هذه المُنتجات. ومن ثمّ، فـ"لا يُمكنه أن يرى فيها تطوّر الحضارة، وإنما يرى هنالك منها نتيجتها، فهو لا يرى المرأة التي تجمع قبضات العشب لأرانبها، وإنما يرى تلك التي تصبغ أظافرها وشعرها، وتُدخّن في المقاهي والندوات" (بن نبي، 2002، ص 67).

وحديث بن نبي عن هذا الطالب المسلم -الذي عدّه رمزاً للحظة حضارية- كان من المُمكن أن يكون مُنطلقاً لحركة في الوعي ثم السلوك، تؤدي إلى قيام نهضة حضارية إسلامية؛ فهو حديث في صميم فلسفة الحضارة، وسؤال العلاقة بالحضارة الغربية بوصفها حضارة العصر. أمّا أهمية هذه

الرمزية فتمثّل في أنّ الطالب هو رمز الركن الأوّل من أركان الحضارة؛ أي الإنسان. وليس المقصود هنا الإنسان في نمطه العادي، وإنّما المراد الإنسان في نمطه المُثَقَّف الواعي بمطالب الحياة العصرية وشروط النهضة الحضارية. وهي تتمثّل أيضاً في أنّ هذا الطالب هو في لحظة تاريخية حاسمة من تاريخه وتاريخ أمّته؛ لحظة المعاينة لشروط النهضة وأسس الحضارة، مُتجسِّدَةً في حضارة قائمة تُقدِّم الشواهد الدالة على أسباب صعودها وتنفُّوقها. فلو أنّ هذا الطالب كان أهلاً لاستثمار هذه اللحظة لغنمت الأمّة من نباهته وحصافته وإخلاصه لها حصاداً وفيراً من الوعي والعلم والهمة الحضارية، ولكن المشكلة هي أنّ الطالب -وهو المُمثّل للإنسان العربي والمسلم عامّة- لم يكن مؤهلاً للتعامل بحكمة ونباهة في المواقف المختلفة التي تراءت له داخل البيئة الحضارية الغربية، فخاب وخسر.

لقد ظل هذا الطالب بعيداً عن الموقف العلمي من الحضارة الغربية، وعن القراءة الموضوعية لقوتها ومرضاها؛ فهو "لم يُجرب حياة أوروبا، بل اكتفى بقراءتها؛ أيّ إنّه تعلّمها دون أن يتذوّقها. فإذا أضفنا إلى ذلك أنّه مازال يجهل تاريخ حضارتها، أدركنا أنّه لن يستطيع أن يعرف كيف تكوّنت، وكيف أنّها في طريق التحلّل والزوال لما اشتملت عليه من ألوان التناقض وضروب التعارض مع القوانين الإنسانية" (بن نبي، 2002، ص 68).

وقد نتج من هذا الخلل المنهجي ما سمّاه بن نبي القابلية للاستعمار (بن نبي، 2002، ص 93). فالقابلية بما هي عجز عن فهم قانون الحضارة، والتحليل الموضوعي للحضارة الغربية، وعن توظيف الطاقات الحيوية الفردية والاجتماعية والطبيعية، وبما هي فتور في الهمة النفسية، وقصور في التفكير، وسطحية في التعامل مع أنموذج الحضارة الغربية؛ هي أسُّ التخلف، وهي أشدُّ على الأمّة من الاستعمار نفسه، بل هي المُمهِّدة له، والمُحافظة عليه بأشكاله المختلفة. ولا أدلّ على ذلك من عجزنا عن بناء حضارة خاصة بنا، أو استعارة حضارة غيرنا، والاكتفاء بتكديس مُنتجات تلك الحضارة (بن نبي، 2011، ص 75). وكذلك عجزنا عن فهم دور الفكرة الدينية والخصوصية الثقافية؛ فطلبنا أن نستعير ما لا يُستعار: حلول المشكلات الإنسانية ذات الطبيعة الخاصة المختلفة اختلافاً كلياً عن مشكلات المادة (بن نبي، 1986، ص 102)، في حين كان لزاماً علينا أن نستفيد من

الحضارة الغربية روحَ الفعالية فيها من دون خصوصيتها الثقافية، وأن نُفَعِّل دور العقيدة الإسلامية فينا بدل مسaire الغرب في طريق العلمانية، وأن نُوظِّف منهج النقد والتكييف فيما نقتبسه من أفكار ومُنتجات، لا أن نستعيرها كما هي، مُخالفين قوانين الحياة الاجتماعية الشبيهة بقوانين الحياة العضوية؛ ف"من حقائق علم الحياة أنَّ عملية نقل الدم تخضع لشروط وقواعد دقيقة تنبغي مراعاتها؛ مخافة أن يؤدي الأمر إلى زلزلة الجسم المتلقِّي والفتك به، فليس كل عنصر من عناصر الدم بقابلٍ ليحل محل الآخر؛ لِمَا بين فصائله من اختلاف عضوي يرجع -في الحقيقة- إلى اختلاف الأبدان" (بن نبي، 2002، ص80). ولا شكَّ في أن أكثر ما أصاب جسم الأمة الإسلامية من الفتك هو بسبب استعارة الحلول الجاهزة من دون تكييف، وبسبب التعامل مع مُنتجات الحضارة الغربية بمنطق التكديس لا البناء.

وهذه خلاصة ثمينة لتصور بن نبي لإشكال العلاقة بالحضارة الغربية؛ أي غياب الرؤية العلمية والموقف الموضوعي من حضارة لها فضائلها التي ينبغي أن يُحتدَى بها، وردائلها التي يجب أن تُتَّقَى، وخصوصياتها التي يجدر أن تُقَابَل عند التعامل مع مُنتجاتها بالخصوصيات الثقافية للجهة المُستقبلة. لقد كانت هذه القضية نفسها موضع معالجة ومساءلة من قِبَل عديد المُفكرين المسلمين زمنَ بن نبي وبعده، ومن المفيد أن نعرف الأفق الذي بلغته هذه القضية لَمَن جاء بعده؛ بُعِيَة معرفة المدى الذي وصلته مُدارسة هذه الإشكالية الكبيرة، ومراقبة تطوُّر هذه المسألة لدى مُفكرين آخرين، ومقارنة الأطروحات المعرفية المختلفة المُتعلِّقة بهذا الشأن.

### ثانياً: سؤال الموقف من الحضارة الغربية بعد مالك بن نبي

لم يكن موقف بن نبي الموضوعي النقدي إزاء الحضارة الغربية بدعاً في المواقف الفكرية التي اتَّخذها أبناء عصره؛ فقد وقف عند أمراض هذه الحضارة كثيرٌ غيره، لا سيَّما الرافي (الرافي)، د.ت، ص362)، والندوي (الندوي، 1999، ص183-283)، وسيد قطب (قطب، 2005، ص109-

(185). غير أن تحليل بن نبي كان هو الأعمق، والأشمل، والأكثر حضوراً في مؤلفاته، والأكثر دخولاً في فلسفة عامة متكاملة تُعنى بمشكلات الحضارة.

أما بعد بن نبي، فكان لسؤال العلاقة بالحضارة الغربية امتدادٌ مثير لدى المُفكّر الفرنسي اليساري الذي أسلم روجيه غارودي، لا سيّما في كتابيه: "حوار الحضارات"، و"أمريكا طليعة الانحطاط". كذلك وُجد نمط آخر من التحليل والمعالجة والقراءة لدى فيلسوف عربي شقّ لنفسه مساراً مختلفاً في طريق التفلسف، هو طه عبد الرحمن.

### 1. روجيه غارودي وانحطاط الحضارة الغربية:

قد يُعدُّ كتاب غارودي "حوار الحضارات" أحد الكتب المُعبرة عن موقف إسلامي من الحضارة الغربية، بالرغم من أنّه أُلّف قبل إسلام صاحبه بسنوات قليلة. لقد كان كتاباً في إدانة الحضارة الغربية، والتعاطف مع الحضارات التي أقام الغربيون حضارتهم على أنقاضها، لا سيّما الحضارة الإسلامية. وليس مُستبعداً أن يكون للقاء الذي جمعه بهالك بن نبي عام 1948م بالجزائر - ذكره في بعض محاضراته في الجزائر - أثرٌ فيما طرأ على فكره بعد ذلك؛ إذ دار بينهما حديث عن المقارنة بين الحضارة الغربية والحضارة الإسلامية، وحين تساءل غارودي عن سبب استمرار الأولى وانقطاع الثانية، أجابه بن نبي: "إنّ للحضارات قانوناً وأعماراً، وإنّ القرون الوسطى كانت مُظلمة عندكم، ولكنها كانت مُشرقة عندنا."

والمُتأمل موقف غارودي من الحضارة الغربية، في كتابه "حوار الحضارات"، وفي كتب أخرى كثيرة، يُلحظ أنّه موقفٌ يتسم بالحِدَّة والسلبية، خلافاً لموقف مالك بن نبي. صحيح أنّ بن نبي تناول عيوب الحضارة الغربية، ونبّه على كثير من آفاتها، وما فيها من مظاهر فساد، وفوضى، وتطرّف في النزعة المادية، واستعلاء على الشعوب الضعيفة وثقافتها، ونزوع جارف إلى استغلالها والهيمنة عليها؛ لكنّه ذكر الوجه الآخر للحضارة الغربية، وهو الوجه الإيجابي المُزيّن بسياء الفعالية والقيم المدنية التي تُشيع في الكون ثقافة التعلُّق بالكرامة، والعدالة، والحرية، والديمقراطية، واحترام حقوق الإنسان. وقد ذكر هذا الوجه؛ لأنّه بارز في نسيج الحياة في ظل هذه الحضارة، وما يزال يمدُّ هذه

الحضارة بعوامل الاستقرار والازدهار، ولأنَّ الأُمَّةَ الإسلامية التي يكتب بن نبي، مُستهدفاً توعيتها بشروط النهضة وأسس التحضُّر، في أمسِّ الحاجة إلى العلم بهذه الأسباب، والأخذ بها.

أمَّا غارودي فلا يكاد يتحدَّث عن فضائل الحضارة الغربية، بل لا يكاد يعترف أصلاً بأنَّها حضارة. والجانب الوحيد الذي عُني به من هذه الحضارة -في نشأتها، وتطوُّرها، وما آلت إليه- هو الجانب المُظلم المُدمِّر لروح الحضارة، وجوهر الإنسان، وقيم الحياة الإنسانية. وهو يشارك بن نبي نظرتَه المزدوجة إلى أهمِّ قوة تُفَاخِر بها الحضارة الغربية؛ وهي قوة العلم التجريبي الذي طُوِّعت به قوى الطبيعة لمصلحتها، وعالجت به كثيراً من المعضلات الاقتصادية والصحية والتواصلية، وسخرته -في الوقت نفسه- لنهب خيرات الأمم الضعيفة، وقمع ثقافتها، وقتل شعوبها. بيد أنَّه يختلف عن مالك بن نبي في زاوية النظر إلى هذه القوة العلمية المُجرَّدة من القيم الأخلاقية؛ إذ ركَّز على فعلها التدميري أكثر من تركيزه على قوتها الإنتاجية وفعاليتها الحضارية. ولعلَّ مظاهر الجشع الرأسمالي المُتحوِّل مع الأنظمة السياسية الغربية في سبيل استئثار الأقلية المالكة بجُلِّ مُقدَّرات الدول الغربية نفسها، فضلاً عن الدول المُتخلفَّة، إلى جانب القيم الإنسانية التي امتلأ بها غارودي تأثراً بنزعته الاشتراكية، ثم اعتناقه الإسلام، وإعجابه بقيمه الأخلاقية؛ لعلَّ ذلك كله يقف وراء هذه النظرة الحادَّة تجاه الحضارة الغربية.

وإذا تصفَّحنا فصول كتابه "حوار الحضارات"، فإنَّنا سنصاب بالدهشة؛ لتجرُّده اللافت، وشجاعته الكبيرة في عرض أطروحاته الفكرية عن الشرق والغرب؛ عن الحضارات القديمة والحضارة الغربية الحديثة، وعن الروح المُميِّزة لكل حضارة. وأكثر ما يدهش من شجاعته وتجرُّده موقفه الحادُّ من الغرب وحضارته وأصولها وخصائصها؛ إذ رأى أنَّ "الغرب عارض طارئ"، وأنَّ التفوُّق الغربي "لا يرجع إلى تفوُّق ثقافة، بل إلى استخدام تقنيات السلاح والبحر لأهداف عسكرية وعدوانية" (غارودي، 1978، ص 8-7). وهو تصوُّر مُنحرف عن المنهجية التي اتَّبعها مالك بن نبي في تفسير صعود الحضارة الغربية والثناء على عناصرها الحيوية.

غير أنه، ما عدا هذه المبالغة في الغُص من شأن الحضارة الغربية، حلل أمراض الحضارة الغربية على النحو نفسه الذي حللها به بن نبي؛ فهذه الحضارة مادية، مستعلية، جشعة، متوحشة، ناهبة، قاهرة، مُفرَّغة من القيم الروحية، ومُفرطة في النزعة الكمية الاستهلاكية. وهي تسير بخطوات تائهة في طريق السقوط؛ إنَّها الحضارة التي فقدت إنسانيتها، ففقدت مُسوِّغات القيادة والبقاء.

إنَّه يُؤمن -مثل بن نبي- بأنَّ الحضارة تنتقل من جهة إلى أخرى بفعل مؤثرات تاريخية، وأنَّ الحضارة الغربية ليست بدءاً مُطلقاً وانجاساً كما يتوهم أصحابها، بل "إنَّ ما اصطَلح الباحثون على تسميته باسم (الغرب) إنَّما وُلد في (ما بين النهرين)، وفي (مصر)؛ أي في آسية وإفريقية" (غارودي، 1978، ص 17). غير أنَّه لم يسلك مسلك بن نبي في التحليل الهادئ لجدل الفعالية والفوضوية في الحضارة الغربية، وإنَّما أثر أن يُركِّز على نظرية لم يُسلِّم بها بن نبي، عنوانها: "الغرب عَرَض". فتحت هذا العنوان أخذ غارودي يُحلل خصائص الحضارة الغربية القائمة على إرادة الربح والسيطرة، وإرادة الغزو المُقتحم المُدمر للقارات والحضارات، والقائمة أيضاً على تمجيد العمل، والاستهلاك، والذكاء، والكم، بعيداً عن القيم الروحية؛ ما جعلها حضارة مُوهلة للانتحار (غارودي، 1978، ص 42).

وما إنَّ تكشفت هذه الخصائص على هذا النحو حتى أظهر غارودي استياءه، مُسائلًا: "زيادة الربح أم تنمية الإنسان؟"، ثم حمَّل الغرب مسؤولية تخلف البلدان النامية؛ بما نهب من ثرواتها، وزرع فيها من موانع النهوض (غارودي، 1978، ص 45). وعند هذه الجزئية يلتقي المُفكِّران، لكنَّ أطروحة بن نبي أشمل وأعمق وأدخل في باب التحليل العلمي للحضارة؛ لأنَّ نظريته في "القابلية للاستعمار" تحليل موضوعي يُوزع التهمة على الطرفين، ويُحمِّل مسؤولية التحضر الإنسان نفسه بغض النظر عن مكانه، وزمانه، وجنسيته، ودينه.

وقد يُعلل هذا الاختلاف النسبي، انتهاءً غارودي إلى الحضارة نفسها التي ينتقدها، والمدى الذي بلغته من المادية والنزعة الاستهلاكية والاستعمارية، والتجرد شبه التام من القيم الأخلاقية في العقود الأخيرة؛ فقد كان بن نبي مشغولاً بتشريح أمراض أمته الحائلة بينها وبين أسباب النهوض،

وعلى رأسها القابلية للاستعمار، فلم يشأ أن يُلقَى مسؤولية التخلُّف على عوامل خارجية تتعلَّق بها آلت إليه الحضارة الغربية من نزعة استغلالية واستعلائية واستعمارية، بل ذهب إلى مصدر الداء الأوَّل، وجذره المُمهد لكل تحلُّل وتخلُّف، وهو غياب المناعة الذاتية إزاء قوى القهر والنهب والاستعمار والهيمنة، تلك المناعة التي يتعيَّن على الأمة التماسُّ طريق تقويتها بأسباب، بعضها يُؤخَذ من الجهة المُستهدفة ذاتها، بدل إلقاء اللوم على تلك الجهة التي تتصرَّف بمقتضى غريزة الأثرة والتوسُّع، وإن بلغت لديها مبلغاً شنيعاً.

وإلى جانب هذا الاختلاف النسبي، نجد غارودي معيّناً بتشريح حالة التجرُّد من الإنسانية التي تمرُّ بها الحضارة الغربية، مُستعيناً على ذلك بمعاينة أوضاعها عن قرب، وتمحيصه دعاوى الديمقراطية والحرية والعدالة والتنمية بعقل فلسفي مُتسلِّح بالجرأة والنفاذ. والحقيقة أن بن نبي لا يفتقر إلى هذا العقل الفلسفي الجريء النافذ إلى عمق المشكلة، وكل ما في الأمر أنه لم يُعاين من أسرار السياسة الغربية ما عاين غارودي؛ فالتناقض بين الشعار والواقع صارخ في الثقافة السياسية الغربية بحسب غارودي، وقد اتخذ صوراً حرص على إبرازها في جُملة من كتبه، نذكر منها ما يأتي:

أ. العلم الذي تُفاخر به الحضارة الغربية، وتزعم أنه استثمر في سبيل حماية البشرية ورفاهيتها، بما زوَّدها من أدوية للحماية من الأمراض الفتاكة كالطاعون، ومن وسائل الرفاهية في التنقل والتواصل ومختلف ألوان المعيشة؛ هو نفسه الذي مكَّن الغرب من الهيمنة على الشعوب الضعيفة، ونهب خيراتها، وتدمير عوامل نهوضها، وأوقع الغرب نفسه في نمط حياة بائس، من مظاهره: الفراغ، والتلوُّث، والأمراض العصبية، والعنف، والانتحار؛ فهو علمٌ بلا ضمير، ولا غاية إنسانية عالية. ففي الوقت الذي يحمي فيه ألوفاً أو ملايين من الأمراض الفتاكة، فإنَّه كان سبباً في هلاك أضعاف تلك الألوفاً أو الملايين نتيجة الحروب أو المجاعات (غارودي، 1981، ص40).

ولهذا وصفه غارودي بالعلم الضارَّ بالبشرية والطبيعة، مشيراً إلى أن مطلع الثمانينيات الذي شهد إنفاقاً هائلاً على التسلُّح بمئات الملايين من الدولارات، شهد كذلك هلاك خمسين مليون إنسان بسبب الجوع (غارودي، 1997م، ص 111-114).

ب. التقنية التي مكّنت الغرب من إنشاء عولمة على مستوى التواصل والتجارة والثقافة، وزعم أهلها أنّها وحّدت العالم، ووفّرت له أسباب التقارب والتواصل والتعاون والتفاعل؛ لم تكن -في الحقيقة- سوى وسيلة لتفكيك النسيج الاجتماعي، وأداة لبسط الهمجية العظمى من قِبَل الأقوى والأغنى (غارودي، 1997 ب، ص 19).

ت. مفردات "الإنتاج" و"الاقتصاد" و"التنمية" ليست -ضمن سياق الحضارة الغربية الراهنة- سوى مفاهيم مادية استهلاكية عبثية مُفرّغة من المعاني الحقيقية للإنتاج والتنمية؛ إنّها مؤطّرة بفلسفة التملُّك المنفصل عن الغاية المنطقية، والاستثثار الذي يزيد الغني غنيّاً والفقير فقراً؛ سواء على مستوى الأفراد، أو على مستوى الشعوب. وقد قدّم غارودي أمثلةً وأرقاماً شاهدةً على ذلك؛ فضمن عنوان: "هل للعالم روح؟ هل له وحدة ومعنى؟"، تحدّث غارودي عن مقدار الانشطار بين الذين يملكون والذين لا يملكون، قائلاً:

"نحن نعيش في عالم مُنشطر بين الشمال والجنوب، وفي الشمال كما في الجنوب، بين الذين يملكون والذين لا يملكون. إنّ ثمانية بالمئة من الموارد الطبيعية في كوكبنا يُشرف عليها ويستهلكها 20% من سكّانه؛ أي أنّ الـ 20% الذين هم الأكثرون غنيّاً يمتلكون 83% من الدخل العالمي، والـ 20% الذين هم الأكثر فقراً يمتلكون 4.1%. نتيجة هذا الانشطار؛ يموت كل يوم 40000 كائن بشري من سوء التغذية، أو من الجوع. والهوّة تتسع؛ فأثناء السنوات الثلاثين الأخيرة انتقل الفارق بين البلدان الفقيرة والبلدان الغنية من (1 إلى 30) إلى (1 إلى 150) (غارودي، 1997 ب، ص 11).

ث. القيم السياسية التي تتباهى بها الحضارة الغربية، وعلى رأسها الحرية والديمقراطية، ليست كما يُروّج لها، ويُحتفى بها؛ إذ كشفت الوقائع التاريخية ومعاناة وجوه التحالف المالي والسياسي عن حرية تستفيد منها الأقلية دون الأكثرية، وديمقراطية يتحكّم فيها أرباب المال والقرار عن طريق تحالفات تتشابه فيها المصالح، وتتضافر فيها السلطات الآتية معاً: المال، والسياسة، والإعلام، والتقنية؛ لتوجيه الرأي العام إلى الاتجاه الذي يخدم الاستمرار في استثثار السلطة من قِبَل أرباب الشركات الكبرى وحلفائهم من أصحاب النفوذ السياسي، تحت غطاء مُضللّ من الديمقراطية

والتداول على السلطة. وقد أشار غارودي إلى نماذج كثيرة من هذا التضليل في أوروبا وأمريكا قديماً وحديثاً (غارودي، 1998، ص 25، 75)، (غارودي، 2002، ص 130، 132).

ج. الفلسفة، التي تُعدُّ البنية التحتية للاتجاهات الثقافية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية للحضارة الغربية، لا تُمارس دوراً تنويرياً وتوجيهياً حقيقياً يتفاعل مع مطالب الشارع، وإنما تُمارس التضليل لمصلحة الجهات المُتحكِّمة في رقاب الشعوب، أو تُمارس البهلوانية اللغوية الخاوية من كل ناتج عملي يصبُّ في مصلحة البشرية. وقد ذكر غارودي أسماءً لها بريق في بيئتها، وفي دائرة التلقّي العربي، مثل: سارتر، وهيديجر، وألتوسير، وفوكو، وهينتنغتون (غارودي، 2003، ص 227-232)، ووجّه لها انتقادات في ضوء هذه الرؤية التي تنطلق من خدمة الإنسانية، ونشر العدالة الحقيقية، وكبح اضطهاد الأقوياء للضعفاء، والأغنياء للفقراء.

ويظهر النهج نفسه في نقده الموقف الديني المسيحي والإسلامي ممّا سمّاه لاهوت السيطرة. وقد قدّم بهذا الخصوص تحليلاً جريئاً وعميقاً لإشكالية تحالف الدين مع السلطة والثروة في اتجاه مُعاكس لتوحيد الله، لمصلحة "توحيد السوق"؛ ما يعني أنّ المشكلة الحضارية دينية أساساً. قال في ذلك: "هذه المشكلات الاقتصادية والسياسية تُسند في نهاية الأمر إلى مشكلة الغائبة؛ أي إلى مشكلة دينية. فلم لم تستجب إلى ذلك الديانات المؤسسة؟ لا الكنيسة المسيطرة لدى المُسيطرين: الكنيسة الكاثوليكية، ولا الدين المُسيطر لدى المُسيطر عليهم: الإسلام؛ لأنّ كلاً منهما قد تحالف مع السلطة والثروة، ولم يضع مسلّماتها موضع الاتهام، ولأنّ كلاً منهما أفرز منذ قرون "لاهوت السيطرة"، مُقدِّماً الله كقوة خارجية وعلياً تخلق الإنسان والعالم والملك الذين يُديرون شؤون الناس دفعة واحدة، وإلى الأبد. كل سلطة قد ربّتها الله. "ومن يُقاوم السلطان فإنّما يُعاند ترتيب الله". هذا ما كتبه القديس بولس بعد تسع سنوات من موت يسوع المسيح الذي كانت حياته كلها اتهاماً للنظام القائم" (غارودي، 1997، ب، ص 15).

وقد ذكر غارودي مثل ذلك بالنسبة إلى جوهر الإسلام مقارنةً بما آل إليه الأمر من تحالف الدين مع السلطة والثروة بعد عهود الخلافة الراشدة، حتى إذا احتج المسلمون الأتقياء الذين عاشوا حياة

الجماعة مع النبي ﷺ والخلفاء الراشدين على هذا العبث بالرسالة، أجابتهم السلطة: إن كان هذا أميركم، فلا والله قد أرادته، وعليكم طاعته" (غارودي، 1997، ب، ص 15).

وذكر غارودي في المقام نفسه نماذج حديثة لتحالف الأنظمة العربية الفاسدة مع الاستعمار الذي تقوده الولايات المتحدة الأمريكية، بما تودعه في بنوكها من ملايين الدولارات، "ممارسة بذلك ما حرّمه القرآن: الربا؛ أي الربح بلا عمل" (غارودي، 1997، ب، ص 16).

إنّ هذه الصور من التناقض المُدعّمة بالأدلة، والأرقام، والشواهد التاريخية القديمة والحديثة، تكشف القاعدة الفكرية والأخلاقية التي تأسّس عليها موقف غارودي المُتشدّد من الحضارة الغربية. وهو في ذلك لا يختلف مع مالك بن نبي في موقفه من النزعة الاستعمارية والاستثنائية لهذه الحضارة، ولا في موقفه من الانحراف عن روح الإسلام ورسالته التوحيدية الداعية إلى القيم الإنسانية منذ فجر الحكم الأموي، ولكنّ اللحظة التاريخية والرسالة الحضارية التي وجّهت كتابات بن نبي تختلفان نسبياً عن مثيلتيهما عند غارودي؛ إذ كان بن نبي مأخوذاً بتحرير طاقات الأمة ممّا يكبّلها داخلياً، ويحول بينها وبين الفاعلية المُحرّرة لها من موانع النهوض والتحصّر داخلياً وخارجياً، وكانت الحضارة الغربية ذات بريق في الدائرة الثقافية الإسلامية، ولم تبلغ بعد ما بلغت في عهد غارودي من امتلاك القوى المادية التي مكّنتها من الإخضاع الناعم والخشن للعالم. أمّا غارودي فكان مشغولاً -بسبب من مزاجه المُتمرّد، ونزعه الإنسانية، وأشواقه الروحية المثالية- بنقد الحضارة التي ينتمي إليها جسدياً، وينفر منها روحياً. ولعلّ النقد الذي وجّهه بن نبي إلى هذه الحضارة كان دافعاً إلى مزيد من الجرأة، على مزيد من النقد، بمزيد من الحِدّة والتوسّع.

## 2. طه عبد الرحمن؛ فعالية العقل، وحق الاختلاف:

ليس من المبالغة القول إنّ منظومة مالك بن نبي الفكرية المُتعلّقة بمشكلات الحضارة قد وجدت لها لوناً من التجسيد والامتداد في فكر طه عبد الرحمن؛ فإنّ مشكلات منهج التفكير، وفعالية العقل، وتفعيل الإيمان، والخصوصية الثقافية، والحس النقدي، والحق في الاختلاف، وتحرير الفكر؛

كلها مشكلات مشتركة بين الرجلين، وإن عاجلها كلٌّ بطريقته، وفي الإطار الذي ارتضاه مجالاً لمعالجة مشكلات التخلف وإمكانات النهوض داخل الأمة.

لقد كان همُّ بن نبي تعليم الأمة شروط التحضُّر؛ لإقدارها على مباشرة طريقه، وكان همُّ طه عبد الرحمن تعليم العقل العربي الإسلامي شروط التحرُّر؛ لإقداره على شقِّ طريق الإبداع ضمن شروط مجالهِ التداولي المُعَبَّر عن خصوصيته الحضارية. فكان لكلٍّ منهما في أثناء ذلك سياقٌ لتحليل الحضارة الغربية، واتِّخاذ موقفٍ علمي موضوعي منها، تجلَّى عند طه عبد الرحمن في كتبه: "روح الحداثة"، و"فقه الفلسفة"، و"الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري"، و"شروود ما بعد الدهرانية"، و"دين الحياء"، وغيرها.

وإذا كان طه عبد الرحمن قد عرض سريعاً لفضائل الحضارة الغربية، خلافاً لما فعل بن نبي، فإنه أشاد ضمناً بالروح التي صنعت هذه الحضارة، فيما سَمَّاه روح الحداثة، المؤسسة على الرشد، والنقد، والشمول (عبد الرحمن، 2006، أ، ص 24). فالرشد والنقد علامة على جزء من الفعالية التي تحدَّث عنها بن نبي؛ أي فعالية العقل، والشمول يتقاطع مع خصيصة العالمية التي أشاد بها بن نبي، وأدان - في الوقت نفسه - مركزيتها واستعلاءها.

وهذه الاستعلائية كانت محل إدانة شديدة من قِبَل طه عبد الرحمن، حتى إنَّه وصمها بالوقاحة (عبد الرحمن، 2005، ص 133-188). وكما ألحَّ بن نبي على مبدأ اختلاف الثقافات المُنتِجة نمطَ الفعالية الحضارية، وأنَّهاط الحلول للمشكلات الحضارية، ورفض على أساس من ذلك استعارة الثقافات والأنظمة والحلول من غير مراعاة لهذا المبدأ؛ ألحَّ طه عبد الرحمن كذلك على هذا المبدأ، لكنَّ معالجته للمسألة كانت مختلفة منهجياً؛ إذ دخلها من باب الفلسفة، وعالجها مُتوسِّلاً بالمنطق. وقد أسعفه تَخُصُّصه في علم المنطق وفلسفة اللغة بتقديم أطروحة عميقة عن تهافت نظرية كونية الفلسفة ومركزية العقل الغربي (عبد الرحمن، 2006، أ، ص 33-34)، ومن ثمَّ إثبات مبدأ الاختلاف والتعدُّد والتكوُّن؛ ما استوجب تحرير العقل العربي من سطوة التقليد لمنجزات العقل الغربي، وافتكاك حقه في

الاختلاف (عبد الرحمن، 2006، ب، ص 13-23)، وإقدامه على الإبداع وفقاً لمجاله التداولي العربي الإسلامي بأركانه الثلاثة: العقيدة، واللغة، والمعرفة (عبد الرحمن، 2015، ص 61-63).

وإذ سجّلنا مالك بن نبي فضيلة التحليل العلمي لصعود الحضارة الغربية، ولخصائصها الإيجابية والسلبية، فقد أصبح حريّاً بنا أن نسجّل لظه عبد الرحمن فضيلة تحليله المنطقي الاستدلالي العميق للحدثة التي أنتجتها هذه الحضارة، ولللسفة التي كانت مُنتجها وناجها في الوقت نفسه، وللوجهة المادية والنزعة الاستهلاكية التي رافقتها، ثم بلغت درجة فاحشة من الاستفحال عند بلوغ ثورة التقنية والاتصال أوجها في العقود الأخيرة (عبد الرحمن، 2017)؛ فقد أبداع طه في ذلك أيّما إبداع، وتعمّق أيّما تعمّق، ومارس حقه في الاختلاف والتفكير وفقاً لخصوصيته الحضارية، مُنطلقاً من عقيدته كما كان يفعل بن نبي. وقد مكّنه اختصاصه وسياقه الزماني من التعمّق والتفصيل أكثر ممّا تعمّق بن نبي؛ إذ جادل عمالقة الفكر الغربي في مسائل فلسفية تمسّ صميم ما تُواجهه الأمة الإسلامية من تحديات العولمة القسرية؛ فكرياً، واقتصادياً، وأخلاقياً (عبد الرحمن، 2016)، وكان في كل مرّة يُعمّق ما تناوله بن نبي عرضياً من نقاش للمسألة الأخلاقية في بُعديها المُتعلّقين بالقابلية للاستعمار: بُعد الانجذاب إلى حضارة تفصل بين الضمير والعلم، وبُعد الانتساب إلى دينٍ روحه الأخلاق بغير تفعيل هذه الروح. وكان له فيما تناوله بن نبي إجمالاً كتبٌ مستقلة، مثل: "روح الدين" (عبد الرحمن، 2012، أ)، و"سؤال العمل" (عبد الرحمن، 2012، ب)، و"سؤال الأخلاق" (عبد الرحمن، 2006، ج)، فكان ذلك امتداداً لفكر بن نبي، وتنوعاً عليه.

ومع هذا التقاطع البيّن من حيث الأساس الفكري، ومن حيث الموقف النقدي الذي مكّن من استكشاف وجوه القصور والانحدار والفقر في الحضارة الغربية، وأبواب الخطر التي تفتح -بسبب نمطها المادي الاستعلائي الاجتثاثي- على الحياة البشرية، ومن حيث بناء جواب السؤال عن العلاقة المطلوبة بهذه الحضارة على أسس متينة من تقدير أثر الدين في توجيه الحياة وشحن الطاقات وإسباغ المعنى على الوجود؛ ما يقتضي حتّى تخطئة الحضارة الغربية في تعاملها الحادّ مع الدين، ومن تحرير للعقل من ربة التعامل غير الموضوعي مع منجزات الآخر؛ ما يقتضي المساءلة النقدية الفلسفية لهذه

المنجزات في أصولها وأبعادها، ومن تقرير حق العربي والمسلم في الاجتهاد والإبداع داخل سياق خصوصيته الحضارية؛ ما يقتضي حتماً العدول عن التقليد والنقل إلى التأصيل والاستقلال عن الآخر في بناء المفاهيم واقتراح الحلول للإشكالات الحضارية التي تُواجهها الأمة مع هذا التقاطع، فإنَّ مجال عمل الفكر، ومنهج المعالجة لسؤال العلاقة بالحضارة الغربية قد اختلفا بين الرجلين اختلافاً بيناً كذلك؛ فمجال الاجتهاد الفكري لِنبي هو الحضارة عموماً، والبحث عن سبيل إعادة الأمة إلى طريق الحضارة، وكان الموقف من الحضارة الغربية (إيجاباً، وسلباً) جزءاً من هذا المشروع الكبير. أما مجال اجتهاد طه عبد الرحمن فهو الفلسفة تحديداً، وفلسفة الدين على وجه الخصوص. ولأنَّ الفلسفة تفتح على مجالات معرفية وحضارية واسعة، والدين بُعد كبير، وعامل مؤثِّر في تحديد نمط الرؤية الفلسفية إلى الحياة والحضارة والوجود؛ فقد كان ذلك سبباً في تفصيل طه عبد الرحمن لإشكالات فلسفية ودينية لم تكن من مجال اهتمام مالك بن نبي إلا على نحوٍ إجمالي. وكانت تلك المعالجة جزءاً من مشروع فلسفي كبير يستهدف تحرير الأمة من ربة تقليد الآخر، ومن سلطة الهيمنة الفكرية والثقافية والاقتصادية والإعلامية والسياسية الغربية.

ولهذا اتَّجهت عناية طه أكثر ما اتَّجهت إلى نقد واقع الحداثة الغربية، ولم يُعنَ بفضائلها وبصور الفعالية الحضارية التي تتجلَّى فيها، في حين اتَّجهت عناية بن نبي إلى تربية الوعي الموضوعي بفضائل الحضارة الغربية ورذائلها، فكان طرحه أقرب إلى الشمول والموضوعية والواقعية، وإن كانت التفصيلات التي ساءل بها طه عبد الرحمن المنجزات الفكرية والتقنية للحضارة الغربية بمنهج الاستدلالي المحكم قد أغنت رصيد الفلسفة الإسلامية المعاصرة أيَّما إغناء، مُقدِّمةً للباحث العربي منهجاً في قراءة الآخر الغربي، والتفاعل النقدي مع منجزاته؛ ما يُعدُّ إضافةً مؤثِّرة في ترسيخ ثقافة تحرير الوعي التي قام عليها المشروع الفكري لمالك بن نبي.

## خاتمة:

إنَّ أكبر فضل لمشروع مالك بن نبي في تحليل مشكلات الحضارة، والإجابة عن سؤال العلاقة بالحضارة الغربية، هو ما قدّمه لعقل المسلم من أدوات التفكير العلمي التي تتيح له مواجهة الظواهر الاجتماعية بالموقف الموضوعي والقراءة المنهجية، وما بثّه في ضمير المسلم من شحنات إيجابية تُحفّزه على إذكاء روح الفعالية في شعوره وتفكيره وسلوكه، وتنفخ فيه روح الأمل في إمكان بعث حضارته من جديد، إن هو استرجع تلك الروح الدينية التي صنعت حضارته أوّل مرّة.

لقد قدّم مالك بن نبي تصوّراً مُحكماً لقانون الحضارة، مكّنه من القراءة الموضوعية للحضارة الغربية، ومن تقديم تصوّر منهجي للأسس التي ينبغي أن تقوم عليها علاقة الأمة الإسلامية بهذه الحضارة، وللشروط التي يجب أن يستوفيتها مطلب النهضة. وقد خلّص البحث في هذا الموضوع إلى ما يأتي:

1. تقديم مالك بن نبي معرفة علمية بالقانون الحاكم لصعود الحضارة الغربية، وبخصائصها الإيجابية والسلبية. وهي معرفة ترسي دعائم التفكير الموضوعي والحس النقدي في التعامل مع الظواهر الاجتماعية.

2. استناد قراءة مالك بن نبي للحضارة الغربية على أسس علمية موضوعية مُتحرّرة من عقدة الانبهار، وعاطفة الولاء للعصبيّة القومية أو الدينية. وقد مكّنه ذلك من التحديد الدقيق لخصائصها الموضوعية، والتمييز المنهجي بين فضائلها ووزائلها، والملاحظة النقدية لصيرورة تلك الخصائص وتقلُّبها بين الإيجاب والسلب.

3. الفكرة الدينية والفعالية هما أهم الأركان التي تتأسّس عليها الحضارات في نظر مالك بن نبي. ويُعدُّ ربط قيام الحضارات وازدهارها بالفكرة الدينية خطوة فكرية مُهمّة في تصحيح النظرة المُتسكّفة إلى دور الدين في الحياة، كما قدّمها بعض المُفكرين الغربيين، وروّج لها كثير من الكُتّاب العرب المعاصرين. إنّها خطوة للمصالحة بين الدين والحضارة على مستوى التصوّر، وقد تُعقّب

بمصالحة على مستوى العمل. أمّا الفعالية فهي ابنة الفكرة الدينية والروح الضامنة لاستمرار الحضارة، وأكبر فضائل الحضارة الغربية، وأجدرها بالاحتذاء من قِبَل الشعوب الطامحة إلى النهوض.

4. الحضارة الغربية ليست أنموذجاً كاملاً للحضارة الإنسانية يغري بالاحتذاء؛ لأنّها مُثَقَلَةٌ بكثير من مظاهر الاختلال بعدما فقدت التفاعل الروحي بين العلم والضمير. وهذا الانفصال بين العلم والأخلاق أسلم الحضارة الغربية إلى مادية جارفة، ونزعة استهلاكية فجّة، وروح استعمارية غاشمة؛ ما دفع الطاقة الحيوية التي كان يُوجَّهها العقل، ومن قَبْلُه الروح، إلى الرقي الإنساني الشامل، وإلى أحضان الغريزة، لتتولّى تدمير القيم والفضائل الضامنة لاستقرار الحضارة واستمرارها، وصولاً إلى جرّ هذه الحضارة شيئاً فشيئاً إلى الانحلال.

5. كشف القراءة المنهجية لسيرورة الحضارة الغربية؛ منشأً وتطوراً ومالاً، ولأنهاط الموقف العربي الإسلامي من هذه الحضارة؛ خللاً منهجياً فادحاً في القراءات والخيارات والمواقف التي اتَّخذها أهل الرأي وأصحاب القرار من المنجزات الفكرية والعلمية لهذه الحضارة، لا سيّما الغفلة عن ضرورة مراعاة الأنموذج الحضاري الذي يُركَّب عناصر الحضارة وفق شروطه الدينية والتاريخية، والتعامل مع معطيات الحضارة الغربية بمنطق التكديس لا البناء.

6. المقابلة بين جواب مالك بن نبي عن سؤال العلاقة بالحضارة الغربية وجواب بعض مُفكِّري جيله والجيل الذي يليه مثَّلَت إضافة منهجية نوعية لديه، وامتداداً علمياً عميقاً لمن جاء بعده، لا سيّما طه عبد الرحمن؛ ما يعني أنّ أسس التفكير الموضوعي التي أرساها في طريقها إلى التمكّن والانتشار.

ولأنّ مسار الفكر العربي المعاصر ما يزال يتخبَّط في طريق التلقّي والتفاعل مع المنجزات الفكرية والثقافية والمادية للحضارة الغربية، وما يزال يُغْلَب موقف الناقل المستعير من دون مساءلة وتمحيص، أو موقف المُشكِّك الرافض من دون معالجة وتمييز؛ فإنّ ممّا نُعوّل عليه من آفاق هذا البحث أن يلفت انتباه الباحثين والمُفكِّرين العرب المعاصرين إلى قيمة الرؤية العلمية الموضوعية التي تناول بها مالك بن نبي سؤال العلاقة بالحضارة الغربية، وإلى ضرورة أن ترسّخ هذه الرؤية في

ما نُنجزه من أبحاث، وما نتَّخذه من مواقف، وما نترسَّمه من سُبل في التعامل مع الظواهر والمنجزات الحضارية والثقافية للأمم الأخرى، لا سيَّما الحضارة الغربية التي ما تزال -حتى اليوم- تُهيمن بأنظمتها المختلفة على العالم، وما تزال تتمتع بفعالية مغرية بالاحتذاء، مع ما تراكم في نسيجها من ردائل لم يعد في وسع الفكر العربي المعاصر أن يتغاضى عنها، أو يهون من خطرها. وقد تجلَّى في أطروحة كلِّ من روجيه غارودي وطه عبد الرحمن -بعد تحليل بن نبي لشروط الحضارة، وخصائص الحضارة الغربية- ما يكشف عن حجم الأزمة الحضارية الغربية، ومقدار الحاجة إلى فعالية العقل والروح والسلوك للتحرُّر من هيمنة هذه الحضارة، والانطلاق نحو طريق النهوض والإبداع، وفقاً لِمَا ينسجم مع الخصوصية الحضارية للأُمَّة، ويبعث في كيانها شعلة الحضارة من جديد.

## المراجع:

بلعقروز، عبد الرزاق (2018). "شروط فعالية الأفكار في ظل التحديات الراهنة في منظور مالك بن نبي"، مجلة إسلامية المعرفة، عدد94.

الرافعي، مصطفى صادق (د.ت). تحت راية القرآن، بيروت: دار الفكر العربي.

عبد الرحمن، طه (2005). الحق الإسلامي في الاختلاف الفكري، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2006 أ). الحق العربي في الاختلاف الفلسفي، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2017). دين الحياء: من الفقه الائتباري إلى الفقه الائتماني، ج2: التحديات الأخلاقية لثورة الإعلام والاتصال، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

عبد الرحمن، طه (2006 ب). روح الحداثة: المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية، ط1، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2012 أ). روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية، ط2، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2006 ج). سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2012 ب). سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم، ط3، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (2015). سؤال المنهج، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

عبد الرحمن، طه (2016). شرود ما بعد الدهرانية، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

غارودي، روجيه (1997 أ). "أزمة الدولة في الوقت الراهن والإسلام"، ترجمة: حسن بن مهدي، مجلة الثقافة، عدد116.

غارودي، روجيه (2002). حفارو القبور: الحضارة الإنسانية التي تحفر قبرها، ترجمة: عزة صبحي، ط3، القاهرة: دار الشروق.

- غارودي، روجيه (1978). حوار الحضارات، ترجمة: سليم العوا، بيروت-باريس: منشورات عويدات.
- غارودي، روجيه (2003). كيف يصنع المستقبل؟، ط2، الجزائر: منشورات ANEP.
- غارودي، روجيه (1981). نداء إلى الأحياء، ترجمة ذوقان قرقوط، دمشق: دار دمشق للطباعة والنشر.
- غارودي، روجيه (1997 ب). نحو حرب دينية: جدل العصر، ترجمة: صياح الجهيم، ط2، بيروت: دار عطية للطباعة والنشر والتوزيع.
- غارودي، روجيه (1998). الولايات المتحدة طليعة الانحطاط، ترجمة: مروان حموي، ط1، دمشق: دار الكتاب.
- قطب، سيد (2005). الإسلام ومشكلات الحضارة، ط13، القاهرة: دار الشروق.
- بن الحسن، بدران (2015). الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر، الجزائر: منشورات ابن مرابط.
- بن نبي، مالك (1991). تأملات، ط5، دمشق: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (2008). الحقيقة والمآل، الجزائر: علم الأفكار.
- بن نبي، مالك (2011). شروط النهضة، قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث.
- بن نبي، مالك (2017). العفن، الجزائر: وزارة الثقافة.
- بن نبي، مالك (2001). فكرة الأفريقية الآسيوية، ط3، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- بن نبي، مالك (1990). فكرة كمنويلث إسلامي، ط2، دمشق: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (1981). في مهب المعركة، ط3، بيروت: دار الفكر المعاصر.
- بن نبي، مالك (2005). مجالس دمشق، ط2، دمشق: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (1984). مذكرات شاهد القرن، ط2، دمشق: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (2000). مشكلة الثقافة، ط2، دمشق: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (1986). ميلاد مجتمع، ط3، الجزائر-دمشق: دار الفكر.
- بن نبي، مالك (2002). وجهة العالم الإسلامي، ط2، دمشق: دار الفكر.

الندوي، أبو الحسن (1999) ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين؟، ط1، بيروت: الدار الشامية.

نقيب، عمر (2017). مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي التربوي، ط3، الجزائر: شركة الأصالة للنشر.

## References:

- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2005). *Al-Ḥaq al-Islāmī fī al-Ikhtilāf al-Fikrī* (1<sup>st</sup> ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2006 a). *Al-Ḥaq al-Islāmī fī al-Ikhtilāf al-Falsafī* (2<sup>nd</sup> ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2006 b). *Rūḥ al-Ḥadāthah: Al-Madkhal ilā Ta’sīs al-Ḥadāthah al-Islāmiyyah* (1<sup>st</sup> ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2006 c). *Su’āl al-Akhlāq: Musāhamah fī al-Naqd al-Akhlāqī li al-Ḥadāthah al-Gharbiyyah* (3<sup>rd</sup> ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2012 a). *Rūḥ al-Dīn: Min Ḍīq al-‘Ilmāniyyah ilā Si’at al-‘Timāniyyah* (2<sup>nd</sup> ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2012 b). *Su’āl al-‘Amal: Baḥth ‘an al-Uṣūl al-‘Ilmiyyah fī al-Fikr wa al-‘Ilm* (3<sup>rd</sup> ed.). Casablanca: Al-Markiz al-Thaqāfi al-‘Arabī.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2015). *Su’āl al-Manhaj* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Fikr wa al-Ibdā’.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2016). *Shurūd mā ba‘da al-Dahrāniyyah* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Fikr wa al-Ibdā’.
- ‘Abd al-Rahmān, Ṭ. (2017). *Dīn al-Ḥayā’: Min al-Fiḥ al-‘Ilmāniyyah ilā al-Fiḥ al-‘Timāniyyah* (2) (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Al-Mu’assasah al-‘Arabiyyah li al-Fikr wa al-Ibdā’.
- Al-Nadwī, A. (1999). *Mādhā Khasir al-‘Ālam bi Inḥitāt al-Muslimīn?* (1<sup>st</sup> ed.). Beirut: Dār al-Shāmiyyah.
- Al-Rāfi Ṭ, M. (n.d.). *Taḥta Rāyat al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Fikr al-‘Arabī.
- Benlaḥsan, B. (2015). *Al-Ḥaḍārah al-Gharbiyyah fī al-Waṭ al-Ḥaḍārī al-Islāmī al-Mu’āṣir*. Algeria: Manshūrāt Ibn Murābiṭ.
- Bennabi, M. (1981). *Fī Mahab al-Ma‘rakah* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir.
- Bennabi, M. (1984). *Mudhakkārāt Shāhid li al-Qarn* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1986). *Milād Mujtama’* (3<sup>rd</sup> ed.). Algeria-Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1990). *Fikrat Kumunwelth Islāmī* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (1991). *Ta’amulāt* (5<sup>th</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2000). *Mushkilat al-Thaqāfah* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2001). *Fikrat al-Ifriqiyyah al-Āsyawiyyah* (3<sup>rd</sup> ed.). Beirut: Dār al-Fikr al-Mu’āṣir.
- Bennabi, M. (2002). *Wijhat al-‘Ālam al-Islāmī* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.
- Bennabi, M. (2005). *Majālis Dimashq* (2<sup>nd</sup> ed.). Damascus: Dār al-Fikr.

- Bennabi, M. (2008). *Al-Ḥaqīqah wa al-Āmāl*. Algeria: 'Ilm al-Afkār.
- Bennabi, M. (2011). *Shurūṭ al-Nahḍah*. Qatar: Wizārat al-Thaqāfah wa al-Funūn wa al-Turāth.
- Bennabi, M. (2017). *Al-'Afan*. Algeria: Wizārat al-Thaqāfah.
- Bil'aqrūz, 'A. (2018). *Shurūṭ Fa'āliyyat al-Afkār fī Zil al-Taḥaddiyāt al-Rāhinah fī Manzūr Mālik Bennabi. Majallat Islāmiyyat al-Ma'rifah*, 94.
- Garaudy, R. (1978). *Ḥiwār al-Ḥaḍārāt*. (A. Salīm, Translator). Beirut-Paris: Manshūrāt 'Uwīdāt.
- Garaudy, R. (1981). *Nidā' ilā al-Aḥyā'*. (Dh. Qarqūt, Translator). Damascus: Dār Dimashq li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr.
- Garaudy, R. (1997 a). *Azmat al-Dawlah fī al-Waqt al-Rāhin wa al-Islām*. (H. Maḥdī, Translator). *Majallat al-Thaqāfah*, 116.
- Garaudy, R. (1997 b). *Naḥwa Ḥarb Dīniyyah: Jadal al-'Aṣr* (2<sup>nd</sup> ed.). (Ş. Al-Jhīm, Translator). Beirut: Dār 'Aṭiyyah li al-Ṭibā'ah wa al-Nashr wa al-Tawzī'.
- Garaudy, R. (1998). *Al-Wilāyāt al-Mutaḥidah Ṭalī'at al-Inḥiṭāt* (1<sup>st</sup> ed.). (M. Ḥamawī, Translator). Damascus: Dār al-Kitāb.
- Garaudy, R. (2002). *Ḥaffārū al-Qubūr: al-Ḥaḍārah al-Insāniyyah al-Latī Tahfīr Qabraḥā*. ('A. Subḥī, Translator). Cairo: Dār al-Shurūq.
- Garaudy, R. (2003). *Kayfa Yuṣna 'al-Mustaqbal?* (2<sup>nd</sup> ed.). Algeria: Manshūrāt ANEP.
- Naqīb, 'U. (2017). *Mashrū' Binā' Insān al-Ḥaḍārah fī Fikr Mālik bin Nabī al-Tarbawī* (3<sup>rd</sup> ed.). Algeria: Sharikat al-Aṣālah li al-Nashr.
- Qūṭub, S. (2005). *Al-Islām wa Mushkilāt al-Ḥaḍārah* (13<sup>th</sup> ed.). Cairo: Dār al-Shurūq.

## The Relationship with Western Civilization in the Thought of Malek Bennabi

Abdelmalek Boumenjel\*

### Abstract

This article deals with the topic of the relationship with Western civilization in the thought of Malek Bennabi in terms of his own relationship with this civilization, as well as the nation's relationship with it, from his perspective. The binary view of repulsion or attraction was dominant in religious, intellectual, and cultural circles. This article is a summary of Bennabi's philosophy on the subject, extricated from his writings. It consists of two parts: The first relates to the crux of Bennabi's answer to the question of the relationship with Western civilization, including his scientific analysis of its ascent, his objective position towards it, and his detection of the systematic flaws in construing it. The second part discusses the post-Bennabi development of the issue of the relationship with Western civilization, with a brief reference to the position of both Roger Garaudy and Taha Abdel Rahman.

**Keywords:** religious idea, effectiveness, materialism, centralization, accumulation.

---

\* PhD in Literary Criticism, Director of the Laboratory of Arab Acculturation in Literature and Criticism, and Professor of Literary Criticism at the University of Setif II, Algeria. Email: a.boumendjel@univ-setif2.dz

### الدرس المعرفي التوحيدي بين مطلب التأسيس ورهان المدافعة

قراءة في كتاب "مقالات في إسلامية المعرفة"\*

تأليف: فتحي حسن ملكاوي\*\*

الحاج دواق\*\*\*

مدخل:

منذ أمدٍ ليس بالقريب، قياساً إلى عمر التجربة الحضارية الإسلامية الثانية، أعني منذ اللحظة التدشينية الاستثنائية التي أطلقها جمال الدين الأفغاني (1897م)؛ شرع الفكر الإسلامي يُؤسّس لتجربته الجديدة التي عمّدت إلى سعي بصير للاتصال بالتراث الإسلامي، والانقذاف في مضمار التواصل الثقافي مع التجربة الحدائرية الغربية التي فرضت منطقتها وأسلوبها الرؤيوي على العالم أجمع؛ نتيجة موجات الإمبريالية العابرة المُنمّطة للأشكال المعرفية والأكاديمية التي تمكّنت منها، وما انبثق عن ذلك من تنظيرات امتدت إلى بناء معرفة ذات سمات وجذور علمانية؛ سواء أكانت شاملةً

\* ملكاوي، فتحي حسن (2018). مقالات في إسلامية المعرفة، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2018.

\*\* أستاذ جامعي أردني، دكتوراه في التربية العلمية وفلسفة العلوم، رئيس تحرير مجلة إسلامية المعرفة سابقاً.

\*\*\* دكتوراه في الفلسفة من جامعة منتوري في قسنطينة-الجزائر، وأستاذ الفلسفة فيها. البريد الإلكتروني: elhadj\_1971@yahoo.fr

تم تسلّم المراجعة بتاريخ 27/12/2020م، وقُبلت للنشر بتاريخ 25/7/2021م.

دواق، الحاج (2022). مراجعة لكتاب: مقالات في إسلامية المعرفة. تأليف: فتحي حسن ملكاوي، مجلة "الفكر الإسلامي

المعاصر"، مجلد 28، العدد 104، 185-214. DOI: 10.35632/citj.v28i104.7135

كافة الحقوق محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

بحيث تمسك قلب الوجود كله رؤيويًا، أم جزئيةً بحيث تعتنى بسؤال التدبير ومسالك تنظيم المعيش الحياتي. وهكذا أخذت في تأسيس نطاقات بحثية وعلمية تمتح من هذا المعين المُستحدَث.

وقد كان للعالم الإسلامي النصيب الأوفر منها، لا سيَّما في ظلَّ المعترك التاريخي الذي تمتد جذوره إلى عشرات القرون، فضلاً عن العُقدة الحضارية الموروثة بسبب النزاعات والتدافعات بين الضفتين الجغرافيتين والثقافتين؛ إذ أوغلت الإمبريالية الغربية في تكريس مشروع الإفراغ المعرفي للمضامين التقليدية الموروثة، واستبدال أخرى بها من نفس النسخ والتأليف. أمَّا داعيه الأكبر فكان حاجته إلى القيام بالاستبدالات الاجتماعية، وما يرتبط بها من عمليات بسيطة أوَّل الأمر، تحوَّلت في ما بعدُ إلى عمليات مُركَّبة، لها تعلقٌ بجملة الخصائص الإنثروبولوجية المستقاة من العادات والتقاليد والأعراف، التي عملت الشريعة الإسلامية على بنائها منذ زمن طويل؛ ما خلَّف نوعاً من الشرخ العميق في وعي النخبة المسلمة التي درَّست (أو درَّست) القيم الغربية بحمولاتها المنهجية والتصورية، وأضحت الوسيط التاريخي بين الجهتين لتقليص الفوات بينهما. إلى جانب تصيب فئات موالية لتلك القيم على سدة الحكم، وشؤون التدبير السياسي؛ ما دفعها إلى تنفيذ جملة من التدابير في قلب ثقافي، بعضها سلس استدراجي، وبعض آخر شرس عنيف انبثق عن الاقتلاع الجذري لكل الرموز والعلامات والإشارات، والمعارف والمناهج، والمساقات الخاصة بالتعليم والتربية، ذات الصلة بالموارث الإسلامي، وما تجربة تركيا الكيالية وإيران الشاهنشاهية إلا خير مثال مُنطبق على توجُّهنا التحليلي.

وإذا صرفنا هممتنا التحليلية إلى استدعاء جملة الشخصيات والمشاريع الفكرية التي رابطت عند حدود المدافعة الدنيا، فإننا نجدها كثيرة. صحيحٌ أنَّ كلاً من تلك الشخصيات اعتنت بجانب من الردِّ والتجاوب مع الأزمات التي صدَّرتها الإمبريالية بأشكالها المختلفة، ولكنَّ الطابع السياسي والمطالبة بالحقوق غلب عليها جميعاً. أمَّا أولئك الذين اشتغلوا باللُّبِّ الفكري والمحور الجوهري الذي اكتملت عنده عمليات المسخ، فكان أغلبهم (وهم قلة) أفراداً انصرفت عنايتهم إلى تأسيس رؤى فكرية في صورة إجابات، تفتقر كثيراً إلى ذلك التماسك المنهجي، والعمق المعرفي الذي يعطيها إمكانية الصدِّ الجذري والكلي ما دامت عمليات الاقتلاع كذلك.

ولسنا هنا بمعرض الانتقاص من تلك التجارب والنيل منها؛ إذ يُحَسَّب لها أنّها أبقت للأُمَّة خصوصيتها، وعمّدت إلى تقديم إجابتها، وردّت على الشبهات الكثيرة التي أُطلِقت في وجه الحضارة الإسلامية، وبخاصة تلك التي أرادت تشويه الدين الإسلامي من حيث ماهيته. فحسبها تخفيفها عن الأُمَّة محتتها الثقافية، وسعيها إلى إيجاد بدائل، ولو كانت حاملة، أو ذات صفة غير علمية؛ لافتقادها إمكانية المؤسسة والتحويل إلى نظم تديرية، تتولّى إخراج جُملة العمليات القادرة على تحقيق النهضة التي انقذف روّاد التأسيس الثاني إليها.

ولو عمّدتنا إلى قراءة عَجَلَى الجُملة الإضافات التي قُدّمت، لوجدناها غالباً تُراهن على الوجدان، والتربية المعنوية، وردود الفعل العاطفية؛ استنقاداً لفئات الأُمَّة من الاستلحاقات الشرسة التي مورست ضدها. غير أنّ قِلَّة القِلَّة انتبعت إلى التأسيس العميق الجذري الذي يقصد إلى أمّ الأزمات، أعني الأزمة المعرفية والفكرية خاصة، والأزمة المنهجية بوجه أخص. وكذلك الحال بالنسبة إلى ضرورة العمل المؤسسي الذي يُمكنه تجميع الجهود ودفعها في اتجاه تقوية العقل الإسلامي، وتحريره من عقمه النظري والتنظيري، وجعله ينتج المعرفة الإسلامية من جديد، وما ينبثق عنها من بناءات نظرية وإجابات كلية، في صورة رؤية معرفية مكينة، تنطلق من مرجعية توحيدية ذات خصيصة مُركّبة وعميقة، وكذا تشكيل مناهج قوية ومُثمرة، ومُنتجة، ومُنجزة، إلى جانب ترصيف النظريات الإسلامية المختلفة ضمن أنساق متماسكة، أو جلب فتوح المعرفة الإنسانية، بما في ذلك الغربية منها، وإعادة تقديمها وإنتاجها في صورة الكائن (الصورة) المُتوافق مع الخصوصيات الحضارية للأُمَّة، بعد فرز ما يُمكن استخدامه عمّا لا يفيد، أو يضر؛ لانتماؤه إلى سمات حضارية أُخرى، ذات همولات ورموز مؤذية للروح الإسلامية، أو مُنبَتّة عن الصبغة الإلهية للإنسان والعالم.

ويُشترط في ذلك كله مراعاة نشأتها في تربة علمانية (علمانية) قطعت المعنى والمبنى، وما تشير إليه عن كل دلالة إلهية، أو تمتح من المَعين ذي الطباع الوحياني، أو ترفد منه؛ ما يعطينا انطباعاً أنّ العملية لم تكن سهلة، ولا تزال تندُّ عن كل مقدرة فردية، وإن استطاعت جُلّة من مُفكّرنا تقديم وجهات نظر في صورة مشاريع فكرية بناءة، إلى جانب كثيرين ممّن أخلصوا النيّة، وبذلوا، وعمدوا

إلى كسر الطوق النظري الذي فرضته الحداثة، وما استُجلب من تطبيقاتها التقنية، وإجراءاتها التحليلية في ميدان العلوم الاجتماعية والإنسانية خاصة، وكذا في مجالات ما يُنعت بالعلوم البحتة.

ولكن، واستندراكاً، فإنّها تظلّ أعمالاً فرديةً، أغلبها انتهى بوفاة أصحابها، وهذا ليس تقليلاً من شأن ما قدّموه؛ فبلوى الفكر الإسلامي والعربي عدمُ مقدرته على التحوّل إلى تقليد مدرسة فكرية وفلسفية حقيقية، تُخرّج أجيالاً من العلماء والباحثين والمُفكّرين القادرين على توليد المعارف وإبداع النظريات بالسلاسة الحضارية التي كانت عليها الأُمّة أيام عزّها. وإذا استثنينا الجماعات الإسلامية التي استخدمت نوعاً من العمل الجماعي في تحقيق مبتغاها، وقصدت إلى التجييش وتجميع الجماهير، مُركّزةً على النخبة، والعمل النخبوي؛ فإنّنا لا نكاد نعثّر على عمل أكاديمي مؤسسي، همّه وهمته بناء المؤسسات البحثية والعلمية القادرة على إنتاج العلم، وتكريس الفلسفات ذات الطابع الإلهي، لا سيّما في النسخة التوحيدية، بالتأويل الإسلامي، بما هو وريث لتلك التجارب المُعلّنة عنها في صورة وظيفة الشهادة التاريخية على الإنسانية جمعاء.

ولولا الانتباهة اللامعة التي عمّد إليها بعض مُفكّرنا، لظلّ الحال على ما هو عليه؛ إذ إنّ رغبتهم في الاندفاع نحو التأسيس، وإعادة البناء المُركّز للأُمّة، وخلفيتها الثقافية، وعمقها المعرفي؛ كل ذلك جعلهم يُفكّرون في ضرورة تخريج أجيال من الباحثين الأكفاء والمُبرّزين، الذين وقفوا على عين الحقيقة (الحق) التي منها تستقى جميع سمات التكوين الحضاري والتاريخي للأُمّة والإنسانية، أعني بها المعرفة، ومنوالها الرؤيوي العقدي، وأساليبها المنهجية، وأدواتها الإجرائية، التي أُلقيت عليها عهدة البناء الحضاري لإنسانية راشدة، وأُمّة وسط معتدلة، تعيد إلى الإنسان بشريته التي فقدتها نتيجة العمليات الإمبريالية، وإهدار مُقدّرات الطبيعة، وتعميم نموذج الصراع بين الحضارات في صورة حروب مُنهكة قاتلة أورثت الإنسان الثالثي - أعني إنسان العالم الثالث، وكذا إنسانهم المُفترغ من المعنى، والمُلقي إلى أتون العدمية الكاسحة - قلةً الثقة، أو انعدامها في النموذج المعرفي الغربي، وما ترتّب عليه من أزمات كثيرة، أخصّها الانقطاع عن القيم الروحانية والرمزية والدينية التي درجت عليها الإنسانية في كامل تاريخها.

ومن أبرز تلك الانتباهات التي جاءت في صورة عمل مؤسسي، وصرح أكاديمي جامع لنخب الأمة بقياداتها؛ المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي نشأ ليجاهد معرفياً، وبيدلاً وسعه في المنافحة عن القيم الإلهية، وبه انتقل التدافع من ردود الفعل النفسية إلى رَجْع التكوين البنائي والفكري والتربوي، لكادر نوعي يُؤمن بقدرة الأديان عامّة، والإسلام بوجه خاص، على معاودة تقديم الإجابات الفلسفية والعلمية الشاملة القادرة على تجاوز أزمات المعرفة في أصول تشكيلها، أو تطبيقاتها المُنحرفة، واستخداماتها اللاغية.

وقد جلب المعهد إلى حياضه أفاضل المُفكِّرين والباحثين، وعددهم كثير، من مختلف بلدان العالم الإسلامي؛ من الملايو إلى الغرب الإسلامي، وكذا الفئات التي عاشت في أوروبا والولايات المتحدة الأمريكية، وبخاصة الطلبة المسلمون الذين ذهبوا إلى الغرب للدراسة، وكان شغلهم الشاغل الإجابة عن الأسئلة الآتية:

- ما السُّبُل الناجعة لأسلمة المعرفة الإنسانية؟
- كيف يُمكن بناؤها على قواعد من القيم الإلهية الدينية؟
- كيف يستفاد من منجزات البشر العلمية من دون اضطرار إلى دفع ضريبة علمتها للوعي والممارسة؟

- هل يُمكن إعادة توازنها ومواءمتها مع الروح البشرية المتناغمة والمتوافقة؟

- ما السبيل إلى تخليصها من التجزئة والاختزال والعلمنة؟

- هل يُمكن تحقيق التكامل المعرفي من جديد؟

"مقالات في إسلامية المعرفة" للدكتور فتحي حسن ملكاوي

## 1. التأسيس المفهومي وتحرير الدلالة:

قدّم المعهد العالمي للفكر الإسلامي تجربة ثرية، جلبت إلى صفوفها باحثين ومُفكِّرين ومشتغلين بالدرس المعرفي عامّة، والدرس الإسلامي بوجه خاصّ، بامتداداته الفكرية والتربوية والاجتماعية

والسياسية والاقتصادية، لا سيّما من جهة التنظير، وتقديم الإجابات التي تبحث عنها الأمة، ومن ورائها الإنسانية جمعاء. ومن أولئك المُفكّر والتربوي الأردني الدكتور فتحي حسن ملكاوي، صاحب التأليف المُتنوّعة، في إطار مشروع التربية الإسلامي خاصّةً، والمنهج التكاملي، ورؤية إسلامية المعرفة. ومن هذه المُؤلّفات: "منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية"، و"منظومة القيم العليا: التوحيد والتركية والعمران".

وكذلك عمل الدكتور فتحي حسن ملكاوي على تحرير كتب كثيرة أصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فضلاً عن مساهماته في مجلة "إسلامية المعرفة"؛ تأليفاً وكتابةً، ورياسة تحرير، التي سُمّيت حديثاً بمجلة "الفكر الإسلامي المعاصر". ثم جاء كتابه "مقالات في إسلامية المعرفة"، الذي أصدره المعهد العالمي للفكر الإسلامي عام 2018م، وهو يقع في 254 صفحة، ويُصنّف ضمن التراث التنظيري لمدرسة "إسلامية المعرفة"، أو "التكامل المعرفي". وإنّ بدا الكتاب بادي الرأي جُملة مقالات اجتمعت لتكوّن مُؤلّفاً في إطار التأسيس لنظريات إسلامية المعرفة، إلّا أنّنا لا نعدم تشكيل رؤية عامّة عن المسألة؛ إن في بداياتها، أو سجلات تطوّرها، وكذا بعض تطبيقاتها.

اشتمل هذا الكتاب على مقدمة وافية، وخمسة فصول، عرض فيها المُؤلّف إشكاليات: الإسلامية، والمعرفة، والمعرفية، ودلالات كلّ منها، وجدوى المشروع، والعمل المتضافر في سياق التعميق لأطروحة الأسلمة الشاملة، وعنصرها المركزي في المعرفة، وموارد النظر، ومسالك المنهج. وكذلك السعي لاستعادة التوافق والتناغم بين نطاقات المعرفة ومجالات العلوم، والقضاء على التدابر والتنافر المعرفي المُورث من أسلوب العلمنة الغربي، أو التثريث النصوصي في تجارب الإسلاميين وأعمالهم التبعية. ومنها إلى مناكفة المُتندّرين بمشروع إسلامية المعرفة، وأولئك المناقشين لطموحها، والقائلين بمحدوديتها وقلة نجاعة عملها النظري، باعتبار أنّها صدى مُشوّه للعمل العلمي الرصين في التقاليد الحدائرية الغربية، وكذا عدم مقدرتها على الارتقاء إلى المنوال التراثي، وتشويهه؛ نظراً إلى التلفيقات الجَمّة التي قام بها دعاء هذه الانطباعية العابرة التي وُلدت أساساً مية.

يضاف إلى ذلك تسليط الضوء على أدوار الطلبة المسلمين في الغرب، وحسبهم الحضاري العالي، وولائهم للأُمَّة، ورغبتهم في منحها الأداة القادرة على النهوض بها من جديد، وإسهاماتهم الكثيرة في بناء مؤسسة المعهد، والتنظير للإسلامية بوصفها مشروع نظر يُحقّق التكامل بين العلوم والمعارف الإنسانية؛ فلا يتمزّق وجدان المسلم، ولا يشعر بفوات الانتفاء القلبي والسلوكي الالتزامي عن العُدّة النظرية والمنهجية الأكاديمية التي تلقّى عن طريقها معارفه وأفكاره.

وقد ينصرف بال المتلقّي من عنوان الكتاب إلى أنّه مجرد مقالات اجتمعت حيث لا يجب؛ أيّ آراء شتّى في موضوعات مختلفة، لمناسبات عدّة؛ لذا كانت مقالات وحسب. وقد صرّح المؤلّف ذاته بما يشي بذلك: "وهي من ثمّ مقالات، وليست بحوثاً مكتملة الأوصاف، وهي متفاوتة في الحجم، جاء بعضها في بضع صفحات، وبعضها الآخر أضعاف حجم بعضها الأول" (ملكاوي، 2018، ص 11). والذي أحسبه أنّ ذهن المؤلّف انطبع فيه مُسمّى المقالات كما استعملها علماء المسلمين قديماً وحديثاً، مثل مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري (ت 324هـ)، ومقالات أبي الحسن الأشعري لابن فورك (ت 406هـ)، ومقالات الغلو الديني واللاذيني لمحمد عمارة (ت 2020م)، ورحمهم الله جميعاً. فمقولة المقالة في ثقافتنا لا تفيد تُنفّاً متناثرة من الطرح لا صلة بين أطرافها، بله أفكارها، وإنّما هي أطروحة مُلتئمة تجمع بين مفرداتها انتظامات عرض وتأسيس، تشرع عند الناظم المركزي الكلي، وتمتد إلى جميع الفئات والأصناف والمنظومات التي يلتقي بعضها ببعض في سياق جواب كلي - أقرب إلى منزلة نسق عام - هو الهمم الأكبر الذي قام عليه الرأي، بحجاج وسجال وأخذٍ وردّ، وهو ما نلحظه في عمل الدكتور فتحي؛ إنّهُ "وجهة نظر ... والموقف الفكري الذي يتبنّاه" (ملكاوي، 2018، ص 12). وعمل ينضاف إلى سلسلة المساعي الرامية إلى منهجية اجتهادية، ورؤية شاملة لا شمولية إلغائية مصمّمة مُتنبّرة للاختلاف، وأيضاً عمل استشرافي تنظيري يقف بجانب كل الأطاريح التي قُدّمت في سياق الإسلامية.

وهو عمل واعٍ مُدرِكٌ موقعه ضمن سلسلة التطوّرات التي تقدّمت بها المدرسة بصورة كلية، إلى جانب معرفة نقطة ارتكازه وانطلاقه في التجاوب مع الراضين لكل جديد، والمُنكرين لكل

إمكانية خارج التراث، وأيضاً للصدِّ في وجه أولئك الذي يرون في الغرب معيار الحقيقة ونموذج العلم؛ إنَّه عمل دالٌّ على توثيق "لبعض أوجه التفاعل الفكري عبر ما يقرب من ثلاثين عاماً ... بعد ذلك تعبيراً عن واحد من ملامح الحالة الفكرية وجهود الإصلاح الفكري في حياة الأمة الإسلامية في هذه الحقبة من الزمن" (ملكاوي، 2018، ص 17).

لقد بادر المؤلِّف في الفصل الأول من الكتاب إلى التأصيل اللغوي والمفاهيمي لمقولات الدراسة الأولى التي جاءت تحت عنوان: "تعريف ببعض المفاهيم الأساسية في مشروع إسلامية المعرفة"؛ إذ أبدى اهتماماً لافتاً بذلك التأزم الذي عاناه الفكر الإسلامي -ولا يزال-، لا سيَّما الضبابية الفكرية التي أورثت غبشاً في الرؤية؛ لذا عمَّد إلى إيضاح المراد من المعرفة والعلم، في نطاق إسلامية المعرفة، ومنه إلى الإسلامية ذاتها، ثم المشروع، وكلاهما في ضوء الأسلمة. وكم كُنَّا نهييب بالدراسة أن تشرع عند منبع التأسيس الأوَّل لكل هذه المفاهيم، أعني المرجعية المعرفية ذاتها، وهي الإسلامية؛ ما حدا بالمؤلف إلى عرض تلك قبل هذه (الحياد التحليلي)، والمُضي إلى العناصر المشتركة بين الجميع، في سياق فلسفة العلوم والنقد المعرفي. ولكن، مع ذلك كان الأوضح لو وضعها تحت توجيه الإسلامية معرفياً؛ لنكتشف مع دراسته الفرق الجوهرية والإضافة النوعية التي ستُورِّث ألواناً من التصوُّرات، تفتقر إليها الخلفيات الأخرى. والحقيقة أيُّ لا أعدم وجود انتباهات لامعة في التأسيس المفاهيمي، أظهرها -في تقديري- حين قال: "يُعَدُّ مبحث المعرفة في المنظور الإسلامي جزءاً من مبحث الوجود، لا ينفك عنه، ولا يُفهم إلا في حدوده" (ملكاوي، 2018، ص 27). وهذا بحياله مقدمة أولية في كل لون بنائي للمعرفة الإسلامية؛ فعناصر المعرفة انعكاس للوجود، وكشف له، وليست إنشاءً أولياً من الوعي البشري؛ ما يضمن بقاءه في فلك الإلهية، ويستعيده من طغيان العلمانية المُنبَتَّة. وعليه، يُمكن التمييز في هذه الافتراضات بين المستويات الوجودية ...، والمعرفية ...، والمنهجية ... وإذا كانت الافتراضات في المستوى المعرفي هي نتيجة طبيعية مباشرة للإجابات التي تُقدِّمها الرؤية الوجودية الكلية، فإنَّها تُحدِّد بذلك متطلبات التعامل المنهجي في مستوياته المختلفة" (ملكاوي، 2018، ص 30).

فالمعرفة ضمن خلفية إسلامية المعرفة تقطع التدابر والتناكف المؤرث بين نطاقات المعرفة وقطاعاتها، حين تُدرج ضمن هدفية متجاوزة، ترمي إلى فهم فعل الله سبحانه في العالم، وإلى إيجاد الإنسان المُستأمن على الوجود؛ ليؤدي تكاليف الحضارة والتاريخ، بعيداً عن كره الإله، وبُعض أحكامه، والاندفاع لتقاء العلوم الطبيعية، وجعلها منوالاً منهجياً شاملاً، تستقي منها العلوم الإنسانية والاجتماعية. ففي منظور الإسلامية، نجد المعارف قطاعات تقع تحتها هوية مفهومية واحدة، تستهدف بها كل الخبرات والتجارب المُمارسة في حياضها. وهذا بعينه ما يمدُّ هوية المعرفة بنسغها النظري المُبقي لها في درب الفعل البشري المتوازن والمستفيد من فتوح بعضه، من غير أن يكون رهناً لضريبة الانفصال النصوي، أو العلماني. لذلك نلفي الدكتور فتحي يسوّغ استعمال مصطلح "الإسلامية" في مشروع إسلامية المعرفة؛ لتأكيد "الهدف التحريضي من جهود الأسلمة والإسلامية في العمل العلمي والمعرفي المعاصر، والهدف النقدي والتقويمي للمعرفة المعاصرة وإحالاتها الفلسفية وأسسها النظرية، والهدف العملي في توظيف المعرفة للأغراض المشروعة في الواقع الإسلامي" (ملكاوي، 2018، ص32). وأحسب أن كاتبنا لا يقف هدفه عند حدود واقع المسلمين، بل يريد أن يرمي إلى أنه عمل ذو دوائر متداخلة، بحيث يبدأ الفعل في نقطة، ثم يأخذ بالتطور، ليواصل مسيرته التكاملية في استنقادات البشر من برائن التأويلات اللاغية كما فعلته - وتفعله - الفلسفات العدمية المُنبئة. فظني أن إسلامية المعرفة رؤية تقصد إلى إعادة تعريف الوجود، وإعادة التوازن إلى نظم الحياة وأشكال التدبير لمؤسسات الفاعلية البشرية ودوائرها.

إذن، يقع سؤال هذه الأهداف، والمناهج الموصلة إليها، ضمن سجال كلاسيكي عن الذاتية والموضوعية، وكيف قاربها الفلاسفة من القائلين بالموضوعية الصُّلبة، وصولاً إلى الذاتيين المعينين في عدم إمكانية المعرفة، وبخاصة بعد تشكُّل أطروحات البراديغمات والفوضويات الميالة إلى عدم القدرة على بناء علم يفهم حقاً العالم. وهذا ليس من عناية الكتاب الذي نحن بإزائه؛ فهو يهدف إلى الإقرار بتعدُّد المساعي المعرفية، وبيان أن الإسلاميه في أقل تقييم لها تُعدُّ إضافة إليها، أو أنّها القادرة على التجاوب مع الأزمات المختلفة، لا سيّما أن "... تيارات الفكر التفكيكي، وتيارات ما بعد

الحدائث، ومدارس فلسفة العلم، قوّضت أركان الوضعية التقليدية، ولم تبق مجالاً للقول بوجود أيّ حقيقة مُطلّقة، ونقلت أفكاراً (مثل: موضوعية المعرفة، وحتمية التقدّم) إلى قائمة الخرافات، وفتحت المجال للتسوية بين العلم الطبيعي، وما وراء الطبيعة، والتفكير الغيبي الديني" (ملكاوي، 2018، ص39).

والمُلاحظ هنا وجود التفتات مهمة من الدكتور فتححي؛ إذ حصر المشكلة وتطوّرها في فقرات، مُستجمعاً أصل تكوّنها في مسعى التسويات الوضعية، ثم في الاحتجاجات والاستدراكات التفكيكية، وكأنيّ به يشير إلى أنّ المأزق تطوّر من طرف إلى آخر، أقصد اختزالية إلى أخرى؛ لذا برّر لجدوى الإسلامية بداعي كشفه عن أصل التآزم في منطق إمّا/ أو. فالمنهجية الإسلامية استيعابية، وغير لاغية، وهي تستدمج في طبقاتها ودرجات اشتغالها الحسّ إلى العقل، فالوحي، ومنه يتجدّد الوعي بالعالم لتجدّد الفهوم، وإمكانية تطوير تأويل مُتجدّد للوحي بوصفه قارئاً للكون والإنسان، واعتبار الأخير قارئاً لها، في شكل جدل إيجابي، مستوعب، غير محاصم، ولا مُلغ.

ومن ثمّ، فإنّ قضية الذاتية والموضوعية تُحلّ حين نُقرّ بما يأتي: "إنّ الموضوعية خاصة للمعرفة تتعلّق بمدى تماسك بنائها وقوة بيئاتها. أمّا الذاتية في صفة للإنسان العارف تجعله غير قادر على تبني المعرفة بطريقة حيادية... إذ لا بُدّ أن تقع هذه المعارف في موقع ما بالنسبة لمجمل قناعاته ونظم الاعتقاد والمعرفة والقيم التي يتبنّاها، فيكون القبول أو الرفض بناءً على ذلك كله" (ملكاوي، 2018، ص42). وكضميمة مراقبة لمتانة الممارسة المنهجية، يجب اعتماد ذلك كله؛ لأنّه يُمثّل أهم قواعد بناء المعرفة الدالّة والمُعبرة والمتواضعة في آنٍ معاً.

أمّا بخصوص ثانية الأثافي، وهي الإسلامية في مجمل الكتاب، فقد أشار الكاتب إلى عموم النقاشات التي أُثيرت حولها، وكيفيات رفض المقولة أو تبنيها، وإدراجها ضمن العمل الفكري لدعاة الأسلمة والإسلامية، جريباً مع الحوارات والنقاشات لرافضيها، والقائلين باعتمادها خلفيّة نظرية مُوطّرة لعموم الوعي المعرفي العام، ولالتزامات المُفكّرِين والأكاديميين، حيث انتهى إلى ترجيح دلالة مفيدة منهجياً للمشتغلين بالفكر والفلسفة عامّة، وفلسفة العلوم خاصّة كما استنتجه.

وقد استجلب الكاتب جُملة مُبررات أكَّدت جدوى الإسلامِية المعرفية، على الرغم من التحفُّظ حول تلك المسألة، وحول الأسلمة، الذي مرَّدهُ نفسي وقَلَّة فهم، لا سيَّما أنَّه شعار الحركات الإسلامِية المطالبة بأسلمة نظم الحياة، الذي رُفِع في وجه الأنظمة التي أضحت تتحسَّس من كل ما له صلة بمنطوق الحاكِمية وظلاله على كل الصعد، بما في ذلك المعرفي منها، إلى جانب التوجُّسات التي أبدتها الدوائر الأكاديمية المتأثرة بالنمطية العلمانية في التفكير والتعبير والتدبير.

ولهذا نجد أنَّ المؤسَّسين عانوا كثيراً في سبيل إقرار المسلكية المعرفية والمنهجية الجديدة، أو المُستحدثة، وأعمَلوا في سياقات المعرفة ومساقاتها نقداً وإعادة قراءة على منوال الأسلوب المُستحدث المأخوذ من الإسلام من غير وجل ولا خوف، بما هو المُقابل المُمكن لإنتاجات المعرفة البشرية، والقادر على الاستدراك على قصورها وأخطائها، وبخاصة بعد رحلة القطيعة التي أوقعها العقل الغربي بما هو مُسيطر بينه وبين الكنيسة، ومن ورائها علوم الدين.

ومن ثمَّ كانت "الحاجة إلى الفهم والاستيعاب ... التي تدعو إلى بناء أساس معرفي قوي لمواقفنا في الحياة، وسلوكنا تجاه قضاياها، والمنهجية الإسلامِية هي ذلك الإطار الاعتقادي والقيمي الذي يحكم نظامنا المعرفي. ومن هنا كانت إسلامية المعرفة" (ملكاوي، 2018، ص 49). ولا يحتاج الأمر إلى تسويغ كثير؛ ففقداء الفكر ورواد صناعة الإسلامِية انطلقوا من مفاد فكري وثقافي عام أنَّ الإنسان مُتحيِّز بطبعه، وأنَّ للتحيِّزات تأثيرها العميق في الوعي الذي يُنتج عموم النظر والفهم، وما ينبثق عنها من نظريات ومفاهيم وأفكار حيال العالم.

ولمَّا كان الغرب هو الوريث المباشر -من غير وسيط- لتراث الحضارة الإسلامِية الفلسفي والعلمي، فحن معنيون بإعادة السَّبر والحفر المعرفي والتاريخي؛ لكشف الجذور المعادية، وإعادة تكوين ارتباطات أُخرى مع خلفيات قيمية وعقدية تقف على أرضية الإلهية عامَّة، والإسلامِية خاصَّة؛ لإعادة الرشد إلى المعرفة، ثم إلى تطبيقاتها الجَمَّة؛ لتلافي فصاماتها النفسية والسلوكية والأدائية، وكذا تخطي العقابيل التي وضعتها أمام حاكمية الدين وقيمه، وتجاوز الأزمات البيئية والاقتصادية التي أورثتها النظرة المُستنكفة الطغيانية باعتبار الاستغناء الأول.

وهكذا جاءت إسلامية المعرفة مشروعاً لا يقوى على تأديته أفراد؛ فقد غلب على المشاريع في العالم العربي الإسلامي أن يقوم بها أفراد، ومهما وسعهم البذل، فإنهم لا يحيطون بكل المشكلات وتلوثاتها المختلفة في مختلف قطاعات الحياة وميادين الثقافة؛ لذا كانت الحاجة ماسة إلى المؤسسية، والجماعية، والتمحُّص للعمل الأكاديمي البحثي؛ تنظيراً وتدبيراً، ومتسقاً مع الأسس النظرية التوحيدية، ورفد الدوائر الاجتماعية بمبادئ مؤطرة للعمل المؤسسي التدبيري. إذن، فنحن أمام عمل في شكل أمة، كما يقال، أو نقول: إنَّ عبء مشروع إسلامية المعرفة هو رهان أمة بأكملها. "وإذا كانت مؤسسة مثل المعهد العالمي للفكر الإسلامي تحمل هذا المشروع، وتسعى في أمره، فإنها تحمله لتُقدِّمه إلى الأمة، ولا سيَّما النخبة المختارة من أهل الفكر والثقافة وأساتذة الجامعات والباحثين ذوي التأثير في برامج التكوين والتوجيه والتربية والإعداد؛ نظراً لانعكاس آثار أعمالهم وموقفهم على قطاعات الأمة الأخرى، والمشروع مُقدَّم إلى هؤلاء للنظر فيه، وتبنيه كاملاً، أو تبني جزء منه" (ملكاوي، 2018، ص 57).

وتبرز صعوبة التبني الجزئي جلية وواضحة؛ فالرؤية المنهجية والإطار الفكري الكلي للمعهد لا يتحمَّلان العضنية في التلقي، ولا يطبقان ذلك في الإنشاء، ومراجعة ميراث الفكر الإنساني في عمومته، والإسلامي منه خاصَّة؛ لذا اختارت مؤسسة المعهد لنفسها المرابطة الفلسفية التي تتولَّى الصدَّ عن الأمة معرفياً، والإسهام في تكريس العقل النقدي المُتجاوز للممارسات الآلية والأداتية للعقل العلماني الوضعي، وقد كان رهانه مُحقَّقاً من حيث المبدأ، وكذا من حيث تطبيقات المشروع في بلدان عدَّة.

## 2. إمكان المعرفة، وشرطيات تكوُّنها، ومديات تأثيرها في نطاق الإسلامية:

أبان الدكتور فتحي ملكاوي في الفصل الثاني، الذي ناهز عشرين صفحة، عن رغبة ميَّالة إلى الكشف عن أصول المعرفة وتشكيلاتها، وتأثيرها بعموم المجال الحضاري والتاريخي لتكوُّنها وانبثاقها، ثم حدود الإمكان؛ توظيفاً، وتطبيقاً. وأجدني مُتذكِّراً -وأنا أقرأ ثانياً هذا الفصل- إشكاليات نظرية المعرفة كما قُدِّمت في الأدبيات الفلسفية الخاصة بنظرية المعرفة الكلاسيكية

ومبحثها ضمن الاشتغال الفلسفي العام، أعني أسئلة المشروعية والمدى، وطرق التحصيل ومسالك التكوين، ثم التصديقات والمطابقات والمعايير المعتمدة في ذلك. إذن، فنحن إزاء الجذور والبذور والثمار، وامتدادات التأثير في منوال إسلامية المعرفة.

لقد مرّت المعرفة بجدل طويل، وتواليدات مُتنوّعة، سبّبتها القدرات والإمكانات التي يُعبّر عنها أو بها الإنسان، واحتاج إلى تعلّمات مُدجّجة بعد مراحل تكوين متطاولة من اللغة واستخداماتها، وإلى آليات التحويل للتلقّي، وصولاً إلى الشكل الأكثر تقدماً في صَبِّها، وقولبتها، وترجمتها، وتخزينها، وإمكانية استعادتها وتداولها حال الحاجة. وكل ذلك ينمُّ عن تكامل نشأ عن مسيرة طويلة، اعترتها صعوبات مُحِطّة أحياناً، ومُحْفَزة أحياناً أُخرى.

ولأنّ صاحب المُؤلّف، ونحن من مدرسته، ينتمي إلى الرؤية الوجودية التوحيدية، ورهان إسلامية المعرفة، وتحريرها من الاستلابات اللاهوتية والوضعية والعبثية؛ فإننا سنُسَلِّم معه بمدخلية الوحي، ومركزية التأهيل الإلهي، والترقية التي مورست مع البشر بقيادة الشخصيات الكبرى ذات السمّة العليا في الوعي وما يتضمّنه. ومن ثمّ كان الوحي وعدله من النماذج الروحية والخلقية العليا يتدخلان؛ فإنّ المعرفة في تكوّنها وتطوّرها ومآلها في الرؤية المعرفية التوحيدية ستُقرُّ بأنّها مُمكنة، وغير نهائية في حدود السعي، لا البلوغ والوصول، وأنها هبة إلهية تُمنح، وتكليف يسعى إليه، وأنها ليست مخاتلة بروميثية، أو عناداً واستغناءً طاغياً. "والإنسان كائن فريد في خلقه وصور حياته مقارنةً بال مخلوقات الأخرى؛ زوّده الخالق سبحانه وتعالى بجهاز عصبي راقٍ، وقدرة على الفهم والإدراك والتفكير، وعلم بأساليب الاتصال والتخاطب اللغوي بالكلام المنطوق والخط المكتوب، وتمكّن بذلك من إقامة المجتمعات البشرية، واستعمار الأرض، وسخر كثيراً من طاقتها، وتمكّن من تشييد حضارات يعجب أبناء هذا الزمان -بعد عشرات القرون- من درجة رقيها وتقدّمها في بعض الجوانب" (ملكاوي، 2018، ص 68).

وتأسيساً على ذلك، تترسّخ لدينا فناعة مفادها أنّ مدرسة إسلامية المعرفة، وهي تُقارب المعرفة في تشكّلها، لا تميل إلى الأطروحة الداريجة المبسطة لحضور الفاعلية الإلهية في العالم، ولا

تُقرّر الأعراف التفسيرية الغالبة، على بساطة تأويلاتها، وافتراض حالات مباشرة مادية لتصوير الصلة بالله سبحانه؛ إنَّها مدرسة تنطلق من حضور إلهي لا يلغي الوجود البشري، وتؤمن بأنَّه خليفة أو كُلت إليه مهمة وجودية حقيقية. والمعرفة ابتلاء مثلما هي تزويد وتكليف؛ أيّ تكليف بأداء النيابة عن الله سبحانه، والتزوّد بصفاته تعالى، والأخذ من قدرته، فما معنى أن يتزوّد الإنسان بمَلَكات أولية بمثابة معطى؟ غير أنَّ استشارها وتطويرها وتقويتها يخضع لجدل حقيقي يُشبه صعود عقبة تحتاج إلى اقتحام، أفلا اقتحم العقبة؟ وما أدراك ما العقبة؟ إنَّها عقبة التاريخ الطويل لتسخير الكون الواسع؛ للدلالة على رحمة الله وكرمه، وأنَّه ليس مُعادياً للبشر، ولا مُعانداً، وإنَّما هو مُيسّر للطرق، وجاعل للسُّبُل لسلوكها، لكنَّ الماشي مُكبّاً ليس كالماشي سويّاً على صراط مستقيم.

لقد اتَّخذت العلموية طابعاً محموداً ردف الوضعية، وتجارب الاتجاهات المادية، والثقة المُطلقة في العلم؛ فلا محدودية لمنجزاتها، ووقفت ضد جدوى تحوُّل المعرفة الإنسانية جميعها (فلسفية، وفنية، وأدبية) إلى معرفة يقينية، بأنَّها المنهج التحقُّقي التجريبي؛ لذا أراد الدكتور فتحي اختبار حدود المعرفة، فاستقى أمثلة كثيرة من مُتخصِّصين في فلسفة العلوم وتاريخ العلم، وأراد إثبات أنَّ العلم محدود، وأنَّ المعرفة التي يُنتجها ناجعة ومفيدة ومُحقِّقة للتقدُّم، لكنَّها ليست ذات طبيعة مادية إمبيريقية، بل تناسلت من طرق تعدّئ الإمكانيات المادية والمحسوسة، وكان الواقع يتأبى على التوصيف الرصفي الإحصائي النافذ إلى جميع جوانبه، وما الفيزياء الكمية إلَّا خير شاهد، ومبدأ اللايقين إلَّا صخرة تقف في طريق اليقين المُطلَق الذي يجرُّ معه التغوُّل القيمي الدافع إلى نكران الميتافيزيقا، أو المتعاليات عامَّةً، والدينية، أو ذات الصلة به خاصَّةً. "سوف نجد باحثين لا يؤمنون بحدود العلم وحسب، بل ويسعون إلى إثارة الوعي بالحاجة إلى تغيير في ثقافة المجتمع التي ترى أنَّ التقدُّم يكمن في الأشياء المادية. والثقافة الجديدة المنشودة ترى أنَّه كلُّها تمركزت حياتنا حول القيم المادية تضاءلت نوعية الحياة. وهذه الفئة من الباحثين تُطلق على هذا النوع من التقدُّم وصف خرافة التقدُّم" (ملكاوي، 2018، ص78).

ثم جلب الكاتب إلى عمله تمثيلات من التراث الإسلامي، قائلة بمحدودية العلم، أو نسبته إذا شتّم، ولم يرم إلى تقزيم أهمية العلم وضرورة المعرفة؛ فالمشروع كله يُراهن على "الإسلامية" بوصفها إطاراً فلسفياً ومنهجياً، والمادة المعمول عليها هي المعرفة؛ لذا تجاوزنا سؤال البداية بالإقرار بإمكان المعرفة. أمّا لا نهائيتها من حيث المسعى فهذا ممّا لا تميل إليه الأطروحة الكلية، لا سيما أنّ العزم أخذ يتجه إلى التكامل المعرفي. ولهذا كان المراد أن نُثبت بهذا العنصر الذي اشتغل عليه أهمية المنهجية المعرفية لمدرسة إسلامية المعرفة. فكما أنّها تنتقد الغرب المعرفي، فإننا نجدتها تنتقد التراث المعرفي الإسلامي، وتبحث عن الجيوب النقدية فيه، القائلة بحدود المعرفة ونسبيتها. فالعقل وما يُنتجه محدودان، والوجود مفتوح كبير، والعوالم مُتعدّدة ثرية غنية، وبعضها غامض وسيظل كذلك، وبعض آخر غموضه نسبي، ويفتح أسراره أمام الوعي بمرور الوقت. ومن حكمة الله سبحانه أنّه أبان عن أشياء، وآثر المُتأخّرين بأخرى؛ لتجري أفضاله وألطفه في الناس كافةً، بكيفيات تخضع للاستعداد والاجتهادات؛ ليكون حال الإنسان الترقّي والعروج المعنوي والسلوكي في عباديته لله سبحانه.

### 3. إسلامية المعرفة في وجه النقد المؤسّس والتندر غير الفاهم:

بعد استكمال المؤلّف طرفي التركيب، وأشكال الارتباطات بينها، وإمكان ذلك وحدوده، أراد أن يختبر مع القارئ تلقّي الفئات الفكرية المختلفة للمشروع؛ سواء أكانت أكاديمية مُترسّخة، أم تجاوزات عَجَلِي من شخصيات فكرية لم تبذل جهداً أمام المشروع سوى تسفيهاه؛ لأنّها أخذته غالباً من عنوانه فقط.

لقد تأسّست تجربة العالمية الإسلامية الأولى ضمن أفق القوة والمتانة الحافظة لها. وعليه، فلمّا تجاوزت مع الآخر، فإنّها فعلت ذلك من منطلق قوة وتميّز وتَفُوق حضاري، فانفتحت بإرادتها، وتلقّته بمقاييسها، واستعملته ضمن رهانها الحضاري. أمّا في أجواء الامتداد الجديد للأُمَّة الإسلامية، الذي كان في صورة نهضة لِمَا تبرح بعد مرحلتها، فإنّها فعلت ذلك في حالٍ من الوهن والضعف الثقافي والفكري؛ ما جعلها تقع حبيسة الشعور بالنقص والضعف، وكانت كل محاولة

تُبدل في اتجاه الانعتاق ترمى بصنوف التقييمات المهينة، أو المتعالية الناشئة عن ردّات الفعل النفسية أكثر من كونها قراءات إبستمولوجية واعية وذكية ومُنْتَبِهَةٌ. وهذا تماماً ما تعرّض له المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومشروع إسلامية المعرفة، بدءاً بالمنتسبين إلى الصحوة الدينية في اتجاهاتها المغلقة، وانتهاءً بالجماعات التي رأت فيه مُنَافِساً يكيد لها، أو مُزَاجِماً لها في شعبيتها وقبول الناس إيّاها. ونخصّ بالذكر الفئات التي تنتسب إلى التثوّر الغربي، أو التزوير العلماني كما نعتة الدكتور محمد عمارة (توفي 2020م)؛ إذ وقفت من الصحوة عامّةً، ومن كل ما يمتُّ لها بارتباط موقف المُتَنَدِّرِ المُسْتَكْبِرِ الذي يدّعي عودة الأصولية في أثواب جديدة، وفي تشذبات شكلية ستُضَيِّعُ المعنى الذي هناك، والذي هنا، هذا إن وُجِدَ.

وكما هو الحال في التجارب، فقد طُرح سؤال: مَنْ بدأ أولاً؟ لكنّ المُتَمَكِّنِينَ جعلوا الجواب مختصراً فيمَنْ هو أجدر بالعمل، وأقدر على تحويل السبق إلى ظفر العمل، بعيداً عن ادّعاءات التسميات؛ فلا يهم إن كان سيد نقيب العطاس هو مَنْ طرح الفكرة، أو سيد حسين نصر، أو إسماعيل راجي الفاروقي (توفي 1986م)، أو المؤسسون الأول لتجربة اليقظة الحضارية للأُمَّة. المهم أن الوعي بضرورة التخلّص من ضريبة المعرفة المادية الوضعية المُعلَمَنَة كان ذا أهمية مُركّزة، والأبرز أن الانتباه والالتفات إلى الإسلامية قد حدث، بوصفها جزءاً أصيلاً في مشروع التحرير الكبير للأُمَّة واستعادة استقلالها الكلي.

وقد عدّت القضايا المُتعلّقة بسؤال البدء هامشية إذا قورنت بالتنظير الحقيقي الخاص بهامية المفاهيم ومقولات العلوم، فما معنى الأسلمة؟ وهل من اللازم عند إبداع علوم ابتدائية أن تنبثق من روح الرؤية الإسلامية في إطار الحاجة المعرفية والتاريخية الجديدة، أم يكفي باختصار الطريق، وجلب التراث المعرفي الغربي، وإعادة تقييمه وغربلته ضمن توجّهات الأطروحة الإسلامية الشاملة، وإعادة بناء هذه العلوم وترتيبها، في أسسها ومبادئها، وفي القيم المُؤطرّة لمنهجيتها ومنهجيتها، وتطبيقها على نماذج بشرية ذات خصوصية حضارية مختلفة؟ وهنا مربط المرباط بحسب صاحب الكتاب: "إن مشروع إسلامية المعرفة في علم من العلوم يبدأ من الافتراض بأنّ مَنْ يبارسون

عملهم في المشروع قد تمكّنوا وأتقنوا، ليس مفاهيم ذلك العلم ومبادئه كما هي في حالتها الراهنة وحسب، وإنّما وصلوا كذلك إلى درجة التمكن من هذه المفاهيم والمبادئ في الأصول الإسلامية والتراث الإسلامي، وحازوا -فضلاً عن الأمرين معاً- الملكة التحليلية النقدية القادرة على تمييز الحالة المعرفية لتخصّصهم العلمي كما هو في الواقع، وكما يجب أن يكون" (ملكاوي، 2018، ص 95).

وفي تقديرنا، لو استمر الوعي عند أعتاب هذا الهمّ الإيستمولوجي، لرأينا بعد نحو أربعة عقود تراثاً ذكياً لامعاً يعطي الجامعات الإسلامية والأمة إضافات نوعية لافتة، لكنّ الأسف قد لا يُغيّر من واقع التطوّرات شيئاً، فكأنّي بتنزّل في الطموح قد حدث لعلّة ما في مكان ما، وكذا دخول أنماط من الباحثين لم يتشربوا عمق "الإسلامية" في سياقها الفلسفي وضرورة الاستيعاب المُركّب والعميق للروية والمنهج؛ ما أفقد المشروع متانته، وجعله يقنع بالأقل؛ حفاظاً على ما تبقى من تأسيسات الإباء الأوّل.

وهذا الاستدراك الذي ألمح إليه المؤلّف زاد في توضيحه أكثر؛ إذ انتقل إلى الليفي اليساري، واشتغل بموضوع إسلامية المعرفة. وقد ازددت يقيناً، بناءً على تحليلات الدكتور فتحي، أنّ هؤلاء عقدتهم الرسوم والوسوم ليس إلّا، أمّا أن ينقلوا النقاش والحوار إلى المولدات المعرفية والبناءات النظرية لمشروع إسلامية المعرفة، فلم يفعلوا. ومنّ نعته بوهم الأسلمة فقد زور شهادة قذفت مع الاعتراف بعدم الاطلاع على أبسط مُدوّنات المعهد والمشروع، وقد استضيفت بعض هذه الشخصيات من مؤسسات المعهد، وفتّح لها باب الحوار، وهنا مكمن قوة الدرس المعرفي لمشروع المعهد. وقد حسبه بعض هؤلاء -مثل محمود أمين العالم غفر الله له- حصان طروادة للسيطرة على المجتمع المدني، وأقل الظن أنّ المشروع عمل أكاديمي يستهدف المعرفة. أمّا بالنسبة إلى المجتمع المدني فليس في حسابان القائمين على العمل فعل ذلك بالطريقة الفجّة والسطحية التي خالها أولئك، وبخاصة بعد أن أتهم المشروع بـ (السلفية) من بعضهم كما فعل نصر حامد أبو زيد؛ فلا مماثلة بين الإسلامية النبيهة الرويوية الفلسفية والمعرفية، وردود الفعل العاطفية الوجدانية الطقوسية.

ونقف هنا عند واحد من المُتَنَدِّرين وهو عزيز العظمة؛ فبزعمه، هل الفعل المعرفي للمشروع أو هام سديمية تمتح من معين مبادئ غائمة غير واضحة؟ هل غرضها الكبير فعلاً التسلُّط والسيطرة واستخدام الدين؟ لو سألنا (العظمة) عن موقفه من ذات الدين، لارتفع كثير معاناة في الإجابة عن موقفه من الإسلامية. ويمكنني تذكيره -جرباً مع تنبيهات الدكتور فتحي إلى مشروع مفهوم التحيز وتطبيقاته على مجمل الدرس الإبداعي للعقل المسلم الملتزم بخلفية الإسلامية- بمقدار الاطلاع، وحجم المشتغلين به، والإضاءات التي قُدِّمت في ميادين الرياضيات والعلوم الطبيعية، ومنها الاجتماعية، والنقدية، وعلم المصطلح، والفن، والإعلام. فهل هؤلاء درسوا وهمماً، وعملوا على آخر؟! يكفي أنهم قدّموا للمكتبة الإسلامية منوالياً منهجياً وتجاوزياً يُبرز المنطلقات المعادية للطبيعة والإنسان في تلك المعارف المنقولة على أنها حقائق، وجعلوا الغرب المعيار متاحاً نقدياً، وعملوا على تفكيك النظريات الإنسانية والاجتماعية، حتى البحتة منها. "إنَّ القارئ ليستهجن حقاً كيف يستعمل عزيز العظمة -في استنكاره الشديد للدعوة إلى إسلامية المعرفة- ألفاظاً هي أقرب إلى السُّباب والشتائم منها إلى النقد أو حتى النقض، ومن حق القارئ أن يسأل عن سبب هذه الحملة الشرسة التي توحى بأنَّ إسلامية المعرفة قد أوشكت على انتزاع أنفس ما لديه من المكانة والسلطة" (ملكاوي، 2018، ص 101).

وهنا أسأل: إذا أوغل العظمة في الدرس الماركسي والتاريخ الفكري لتطوّر البشرية بحسب منوالها وافترضاها، أو قرأ لدعاة العقد الاجتماعي وفلاسفة التنوير، أو اليوتوبيات المختلفة، فهل يُصنّف ذلك كله ضمن أعمال مُتَحَيِّزة إلى ولاءات وتصفية حسابات ومحاولات نقدية تمتح من المعين الافتراضي ذي الطابع الأسطوري، أو المُماثل له؟ ألا يُعدُّ ذلك عنده نوعاً من التخرُّص الفكري غير المسنود بوقائع التاريخ؟ والحقيقة أنَّ الردَّ على مَنْ تلقى عمقاً بقراءة مديدة يحتاج إلى جواب على جواب، أمَّا المُتَنَدِّرُ المُسَقِطُ فدونه انخراطه في تجفيف إمكانات الأُمَّة ومقدرتها على منح البديل.

ولا يختلف مُواطنه السابق عنه، بسام الطيبي في إطلاقه نذر التخويف، وأنَّ الإسلامية صنو الأصولية والتطرُّفات المُتَعَدِّدة، فلا فرق بين سيد نقيب العتاس وسيد قطب (1966م). والخطر

الكبير للإسلامية أنّها ستُسوّي الشرق الأوسط بالأرض، وأكبر خطرهما عمليات الفصل المنهجي بين المعرفة وغربيتها، فروحها هي العلمانية والسمة الحدائية ذات المنشأ الغربي؛ لذا يجب السعي الحثيث لاجتثاث هذا العمل قبل أن يقضي على كل الحياة الثقافية المُكتسبة من الاتصال بالغرب. "ويصف مواقف الأصوليين الذين يُقدّمون ادّعاءات دينية باللاعقلانية، ويتبنّى تفسير برنارد لويس لوعي الأصوليين بأنّ الخطر الذي يواجه الإسلام المعاصر هو خطر المعرفة الجديدة، وليس القوة السياسية والعسكرية" (ملكاوي، 2018، ص 103).

وجرياً مع تقيمه، فهي تُشكّل خطراً حقيقياً. ولكن، في أيّ اتجاه؟ إنه طريق التحرير الحقيقي، وبناء الوعي الحر، بتأسيس نظامه المعرفي بعيداً عن أيّ مديونية قيمية وغائية للفكر الغربي. لكننا ننفهم التخوّف أحياناً لما نتأكد أنّ القراءات لا تتعدّى العنوان. وهذا ما فعله علي حرب الذي كال التهم للرؤية الإسلامية المعرفية؛ فهي بالنسبة إليه خطر عابر، لا على المعرفة ومناهجها وحسب، بل على ذات العمل النضالي، وكذلك عدّها خطراً على موضوعية الحقيقة وحياديتها؛ لأنّ المعرفة "لا تختصُّ بهوية معينة" (ملكاوي، 2018، ص 107).

ولكن غاب عنه أنّ المعرفة مدينة لسباقات تشكّلها التاريخي واللغوي والعقدي، وذات الطبيعة المنهجية للمعرفة ذاتها؛ لذا ظهرت الوضعية، والوضعية، والتجريبية، ... أليس هذا دليلاً على تنمّطها وانتسابها، أم أنّ بقاء الانتسابات تجرّ، وباء الإسلامية لا تفعل؟ وتصدق الملاحظات نفسها على برهان غليون، وتوهّماته، وليس انتقاداته للمشروع؛ إذ لم يدع أحد رواد المدرسة استمداد علوم من القرآن، أو قومته الناس من منطلق ديني، والاقتصار على المعارف التأمّلية، وإهمال العلوم الطبيعية ومتربّاتها التطبيقية التكنولوجية. أمّا الفيلسوف زكي نجيب محمود (1993م) فافترض في "لك الله يا علوم الإنسان" أنّ الأسلمة تلخيص للتلخيص، أو زيادات لا تصدق على العلوم، وأنّ القمينة والجديرة بها العلوم الشرعية فقط، أمّا العلوم الإنسانية والاجتماعية فلو فعلنا بها ذلك لضاعت هويتها.

يُمكن تلخيص الجامع بين هذه الانتقادات جميعها في النقاط الآتية:

- الشعور بخطر المشروع من الطرفين.
- مظنة الاستنساخ المُشوّه للعلوم؛ تقليدية كانت، أو حديثة.
- تشبيههم الضمني لطموح العمل بمهمات المعرفة؛ فهم لا يُتَّجون، ويتنظرون الإنتاج للسطو عليه.
- تضييع حياض المعرفة وموضوعيتها.
- استحالة انطباق الدين وهو ينتمي إلى شرطية خاصة، مع المعرفة ذات الخصيصة النسبية والمختلفة.

وفي ظني، فقد أجاب الدكتور فتحي حسن ملكاوي وآخرون عن هذه الاتهامات والتندرّات، وامتد المشروع إلى استنتاجاته المهمة في المضمارات المختلفة للمعرفة، لكنَّ الأسف يقع على الظروف التي حالت دون استمرار العمل وتعمُّقه أكثر فأكثر.

أمَّا أكثر المناقشات إنصافاً وأتصافاً بالعلمية فتمثّلت في ما قام به المُفكّر التونسي أبو يعرب المرزوقي، ليس لأنّه أقرّ بالفكرة كما تداولها روادها المُؤسِّسون، وإنّما لتحفُّظه على شامليتها واتّساعها، لتحيط بعموم الرؤية الوجودية والمعرفية، وإنكاره عليها مدخليتها الإستمولوجية؛ فالعلوم ليس فيها ما قد يناقض الروح الدينية، وكذا لا وجهة لإقحام الوحي في علوم الاجتماع، وإنّ ادّعاء الخصوصية في العلم يقضي على علميته وموضوعيته؛ لذا كان موقفه "ينبئ على نفس الأسس الوضعية، من حيث النظر إلى العلم بمنهجه، لا بموضوعه، وافترض الموضوعية في حركة العلم وتقدُّمه، فإنّنا نكون بحاجة إلى استحضار النقد الذي وجّه كثير من فلاسفة العلم ومؤرّخيه للمنهج" (ملكاوي، 2018، ص121-122). والظاهر أنّ نقاد أطروحة الإسلامية انطلت عليهم دعوى حياض العلم وشموله ومطابقتها للواقع والوعي البشري من حيث هو، ولم يُسلموا فيه بإمكانية تضمُّنه مقدمات ميتافيزيقية تتحكّم في دلالاته، وانطباقه، وتفسيره للوجود، وقراءته له.

أما الدراسة النقدية الاستجماعية التي قام بها ضياء الدين سردار فقد أبرزها الكاتب وفق عرض ترتيبي، تبعاً لما انبنت عليه فكرة العمل، باستدعاء جملة المُفكرين الذين تبنوا الإسلامية، ثم الاستدراك عليهم، وميله إلى عدّها جراحة تجميلية لعموم المعارف والعلوم؛ فهي تفتقد إلى القدرة المنهجية الحقيقية في بناء العلوم أو تصنيفها، وعلة ذلك تبنّي الفاروقي -مثلاً- العلوم الغربية بأصنافها وتقسيماتها، من دون أن يعمد إلى إعادة البناء الكلي والجزري لهذه العلوم. وفي تقديري أنّ المشروع لم يهدف إلى ذلك بمقدار ما سعى إلى اختصار الطريق رأساً لاستمداد العلوم المنشأة في ظل الظروف الجديدة، ولكن بوضعها ضمن إطار نظري وعقدي فلسفي جديد؛ ما يُوضعها ضمن توجيه قيم أخرى غير مُنبَتة ولا مُعلّنة.

إنّ الزعم بعدم الردّ غير وارد؛ فمؤسسة المعهد العالمي والجامعات المنبثقة منه، أو المتعاونة معه، فتحت الباب بعرضه وطوله على الحوارات والنقاشات المُمكنة، وعقدت المؤتمرات في مختلف أنحاء العالم، مستجيبةً لعموم القضايا والإشكاليات المعرفية التي تعرّض لها العقل الإنساني، والتحديات التي واجهت الفكر الإسلامي. "لقد أكّد مشروع إسلامية المعرفة من أيامه الأولى أنّ العمل فيه يتطلب ركنين لا يغني أحدهما عن الآخر؛ الأول: التمكن من المعرفة المعاصرة في حقل التخصص والقضية موضع البحث، والثاني: امتلاك الرؤية الكلية الإسلامية، والتمكن من المعطيات الإسلامية في ذلك الحقل وتلك القضية، سواء أكانت مصادر التأسيس في القرآن والسنة، أم في التراث الإسلامي الذي أنتجه علماء الأمة عبر العصور" (ملكاوي، 2018، ص 127).

ومن الأسباب التي أفضت إلى تشويه التقييم، والخطأ في الحكم، الأدبيات التي صاحبت نشوء مشروع الإسلامية، وهي أدبيات تنتمي إلى الصحوة وعموم الجهد الإسلامي، لكنّها لا تنتمي إلى العمل الأكاديمي المنهجي الذي تبنّاه المدرسة، من قبيل علم الاجتماع الإسلامي، والأدب الإسلامي ... وعموم ما سيقترحه سردار وارد تماماً، بل بصفة أكثر تفصيلاً في نظريات المعهد، ومشاريع البحث التي تبنّاها، إضافةً إلى الأرضيات المعرفية التي شُيد على أساسها ابتداءً، وبخاصة أعمال الدكتور الشهيد إسماعيل راجي الفاروقي، والدكتور عبد الحميد أبو سليمان، والدكتور طه جابر

العلواني، وعموم قيادات المعهد، وكثير من المُفكرين والأساتذة. ولكنَّ الأزمة العميقة -في تقديري- تكمن في افتقاد المؤسسات الوسيطة؛ أي ما يُنعت بالأطر الاجتماعية للمعرفة، وكذا المعينات الإدارية والبيروقراطية التي تحول دون تفعيل عمل المعاهد والدوائر الأكاديمية التابعة للمشروع؛ ما حرمه من التراكم العلمي والمعرفي الذي يفضي إلى تكوين التوليدات والإبداعات الفكرية؛ سواء أكانت نظريات تستكمل دورتها الإنجازية، أم براديجمات تُستعمل في حلّ المشكلات العملية التي تواجه الدول والمجتمعات المسلمة، أو تنزيل الرؤية الكلية لمشروع إسلامية المعرفة في مساقات التربية والتعليم، ثم تطبيقها من ألف المشروع إلى يائه.

وفي ما يخصُّ النقاش الذي دار بين ما سَمَّاه المؤلف المدرسة الإمامية والثقافة السُّنَّية، فأودُّ التنبيه أولاً على المقابلة بين مدرسة وثقافة؛ ذلك أنَّ المدرستين -في تقديري- إجابتان فكريتان عقديتان مُمكَّتان في ظلِّ التنوع الديني الذي هو من طبيعة الإسلام، أقصد الاختلاف لا الخلاف كما قرَّره صاحب "من أدب الاختلاف إلى نبذ الخلاف"؛ أعني المرحوم طه جابر العلواني. والحقيقة أنَّ السدر والشق المقتضب ملف مجلة من مقال كاتب لا يعطينا رؤية حقيقية تساعدنا على تقييم الجناح الآخر للأُمَّة المُتمثِّل في مشروع إسلامية المعرفة، لا سيَّباً أنَّنا بصدد عنوان خاص ينتمي إلى تقليد أكاديمي أشرفت عليه مؤسسة عريقة، هي المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

أمَّا إن أخذنا منهجية الإسلامية من حيث هي، فإنَّنا لا نعدم وجود مُفكرين كبار بحثوا الفكرة لدى الطرفين، ودرسوها، وبخاصة أنَّه أُتيحت دولة بأكملها هناك، فقد انبنى ذلك على أطروحات لفلاسفة ومُفكرين مُنظرين بارزين، أمثال: مرتضى مطهري (توفي 1979م)، وعلي شريعتي (توفي 1977م)، ومحمد باقر الصدر (توفي 1980م)، وجوادي أملي، ومصباح تقي اليزدي، وغيرهم كثير. ولكنَّنا تناولنا كتاباً اشتغل على عنوان بحiale؛ فلا نُحمِّل النقد أكثر ممَّا رمى إليه، ويُحسب له انفتاحه الأخوي على قطاع من الأُمَّة أهمل كثيراً لاعتبارات أيديولوجية ليس إلَّا، وجميل أن تعمل الأُمَّة من جديد بروح واحدة. أمَّا المُتعضِّبون فدوهم انغلاقهم الذي جعلهم يضيقون بالتنوع الإنساني، فما ظنكم باختلاف داخل أُمَّة واحدة؟!

ولهذا، فمن الدروس التي يجب المراهنة على تكريسها في رؤية إسلامية المعرفة -التي تجعل ثقافة الآخر العلمية رافداً أساسياً في بناء الوعي الإسلامي الجديد- استدعاء المصادر الإسلامية على تنوعها، وجعل جميع علماء الأمة وقياداتها الروحية مصدر إثراء وتعميق لرؤيتها وعملها، وظني أن هذا هو الموعول عليه في قابل السنين. "ويكاد لا يتعقد نشاط واحد من نشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي -مثلاً- من دون أن يشارك فيه أحد العلماء والمُفكرين من الشيعة، فضلاً عن وجود عدد من المستشارين العلميين لهذا المعهد من هؤلاء العلماء" (ملكاوي، 2018، ص 133).

#### 4. من إسلامية المعرفة إلى التكامل المعرفي، أو في إبستمولوجيا الاستيعاب والتركيب:

عمد المتلقون في جميع الأرجاء إلى التحفُّظ على مصطلح إسلامية المعرفة في كثير من الأحيان، وهو ما ضاق به ذرعاً القائمون على المؤسسات الأكاديمية من المشرفين ذوي الثقافة الغربية العلمانية غالباً، وأسيء فهمه، وظنَّ أنه من قبيل التسميات المُتطرِّفة التي تنقلب على مكاسب المعرفة البشرية، وتدعو المسلمين إلى الرجوع إلى الوراء، تبعاً لنزعة الاسترداد المألوفة لدى قطاع كبير من أبناء الصحوة الإسلامية عند أبناء الحركات المعروفة. ولهذا كان ضرورياً تحقيق انتقاله واعية عميقة، تحتفظ باللبِّ القيمي والرؤيوي لمشروع الإسلام، وفي عينه توجد المحاضن المؤسسية والتنظيمية والإدارية الكفيلة بإنجاح المشروع، والمُضي به إلى آفاقه الواسعة، ضمن المنهاجيات العبر تخصُّصات، أو البين تخصُّصات، أو التكاملية المعرفية، وهذا ما كان. "لقد أصبح مفهوم "التكامل المعرفي" مفهوماً مركزياً فيما يُسمَّى الدراسات العلمية البيئية، التي أصبحت عنواناً لكثير من النشاطات العلمية في البحث والتطوير في مجالات الصناعة، والاتصال، والهندسة، والطب، والبيئة، وكثير من خطط التنمية الاجتماعية والاقتصادية" (ملكاوي، 2018، ص 139).

إنَّ التكامل المعرفي يعكس سمات ركيزة في الثقافة الإسلامية على وجه الخصوص، والثقافة الدينية عموماً، وهي سمات قيِّمة وقائمة على عموم الوعي ونمط المعارف التي يستدرُّها من الرؤية التجميعية التركيبية؛ سواء تعلَّقت المعارف بالوجود وأحكام الأنطولوجيا، أو بالقيم ومُؤطَّرات الفاعليات المُتنوِّعة ذات الجذر الأكسيولوجي الواحد أو المُركَّز، وما ينبثق عنها من تأويلات

رمزية تبني العلاقة مع العالم وعموم العناصر وفق انتظامات رمزية، وانعكاسها على نظام المعرفة وكل ما يرتبط بالإبستمولوجيا وشروط تشكُّل الوعي ابتداءً من حيث هو خصيصة فريدة في الوجود كله، أو بحسبانها انعكاساً لفاعلية وجودية أعلى تنتمي إلى عالم الأزلية، ثم انطباقاتها التديرية في مجال نظم إدارة الحياة وشؤونها. وهي في عمومها تدل على ارتباط الغيب بالشهادة، واتصال الغيب بدوائر الوعي، وتواشج الإيمان بالعلم، واعتباره من تجلياته المختبة أو الإخبائية، وقيام العلم بتوليد العمل، وكون الأخير مقصداً للأوّل، وتجلياً له. فالعلاقة العمودية بين مبدأ الحياة وتجليّاته جميعاً تنعكس على العلاقة الأفقية أو ذات السعي في الاتجاهات جميعها، والنمط المنهجي يُماثل تركيبة الشجرة، بما هي المعادل العاكس للكلمة في إمكاناتها المُثمرة البادئة عند جذور الحياة، والمفضية إلى مآلها هناك في الدنيا أو الآخرة، واعتبارهما وجهين لحقيقة وجودية من معارج عدّة، أو مراحل مُمسكة الحلقات بعضها ببعض، وهكذا... فلا يُظنّ أنّ التكامل المعرفي هو تليفق المعارف ورفصها بجانب بعضها، وأنّها من ألوان شتّى، لا لقياً بين مادتها وصورها.

فالتكامل المعرفي مصطلح يفيد "الجمع التكاملي بين الدين والعلم، وبين العلم والعمل، وبين الحكمة والشريعة، وبين الطريقة والحقيقة، وبين النظرية العلمية وتطبيقاتها العملية، وفي حاجة العلوم إلى بعضها، وبين الأصالة والمعاصرة" (ملكاوي، 2018، ص140). والذي أوّد التنبيه عليه أنّ كاتبنا لم يقصد إلى مفهوم نظام الحقيقتين، أو نظام الحقائق المتعاندة، فتُجمَع إلى بعضها عنوة، هذا ليس في خَلده، ولا في منظور مشروع التكامل المعرفي وريث إسلامية المعرفة. وإنّما هو نظام الحقيقة الواحدة ذات التجليّات المختلفة، وكم تحاورتُ مع أستاذنا؛ تحفيزاً للأطروحة إلى نسق الحق الواحد ذي تجليّات الحقانية المُتوزّعة، أو الحقيقة المُتعدّدة باعتبار نسبيتها. ولأكون مُنصفاً؛ فقد بدا ميله إلى مُقرّرات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، كما درج منذ أيامه الأوّل على نعت وحدة الحقيقة.

فالتكامل المعرفي وحدة حقيقة توزّعت في علوم عدّة، تدابرت نتيجة العمل العلماني الفاصل والمُجزئ لها، وحن أو ان استعادة المواءمة بتوسُّل مشروع التكامل للرجوع مرّةً أخرى إلى التوافق والانسجام الأساسي، الذي هو أصل الحقيقة المعطاة، وتالياً لروح المعرفة المنجزة، وهو ما يشير إلى

وحدة المعرفة. وقد كان للمعهد العالمي إسهامات جمة في ذلك، وعُقدت مؤتمرات لاستدراار القريحة الإسلامية في اتجاه وضع الإطار النظري التنظيري المُحَقَّق لانسجام المعرفة، وعدم تدابر قطاعاتها المختلفة. فالتكامل المعرفي ارتباطات وتواشجات جمة ومُتكَثِّرة، لكنَّها تمتح من قلب وجودي واحد، ينبضه يفيض على الحياة تنوعاً وثراءً؛ فهو تكاملات بين العقل والوحي، وبين الوحي والعالم، وبين العقل والحدس، وبين وبين ... بينيات غير معدودة، ولا محدودة ... وقد مثَّلت إدارة الدكتور عبد الحميد أبو سليمان للجامعة الإسلامية باليزيا هذا المسعى، وكذا المؤلَّفات العديدة في هذا المضمار، مثل كتاب "منهجية التكامل المعرفي" للدكتور فتحي حسن ملكاوي، الذي مفاده المركزي الارتباط الوثيق بين العلوم، واعتبارها تخصصات تعكس وجوهاً مُتعدِّدة لجوهر واحد، وعدم إشارتها بأيِّ حال إلى وجوداتٍ مستقل بعضها عن بعض، وعدُّها أنماطاً من الوعي المتعاكس المتعاند. "إنَّ هذا العلم الجديد يعترف بأنَّ المعرفة النهائية، والفهم الكلي، واليقين حول الحقيقة، أمور لن تتحقَّق أبداً، ويُقدِّم حقيقة جديدة هي أنَّ الكون ليس في حالة بسيطة ساكنة مُجْزأة، لا معنى لها، كآلة التي لا عقل لها، وأنَّ الإنسان لم يظهر في هذا الكون عن طريق المصادفة والعشوائية، وإنَّما يبدو الكون متصلاً ببعضه ببعض، وينمو بطريقة واعية، ونظام الحقيقة فيه متكامل في بنيته وخصائصه، والإنسان فيه وسيلة لتحقيق الغرض من خلق الكون، حيث يبدو العقل الإنساني أكثر الأشياء المعروفة للإنسان تعقيداً في هذا الكون، ويُمكن الادِّعاء بأنَّ العلم الجديد ... هو إيدان بيزوغ فجر العصر الجديد المنتظر، عصر ما بعد الحداثة، وفي هذا العصر يُمكن أن تتحقَّق وحدة المعرفة" (ملكاوي، 2018، ص154).

إنَّ الاستشهاد باقتباس من غير تعليق عليه يفيد تبنيّه، وأرى أنَّ من أركز وأعمق ما ساقه الكاتب لتبرير التكامل هو هذه السردية الجزئية التي تعكس رؤية عميقة جداً، ولا أتحمَّظ على مضامينها نهائياً؛ فهي فعلاً تُترجم المسعى الإبيستمولوجي الأساسي لعموم فكر الدكتور فتحي، الذي عمَّد بعد ذلك إلى بيان أنواع البين تخصصات، وبعض التجارب الناجحة في التكامل المعرفي، وأظهر الصعوبات التي تقف عقبة كأداء أمام نجاحه، وأهم ما في العقبات من استيعاب الجدوى

العميقة للتكامل بشروطه، ومَن أسقط في يده دعاة الإعجاز العلمي في القرآن الكريم وغيره، والسبب اعتماده نوعاً من التجزيئية غير مُلتفت إلى خطورتها التي ستصنع وعياً شقيماً مزقاً، يُنتج قراءة عضينية. "وربما نستطيع أن نُصنّف بعض جهود الإعجاز العلمي في القرآن الكريم ضمن الدراسات البيئية التي تحاول فهم الدلالة الحقيقية للنصّ القرآني اعتماداً على الاكتشافات العلمية المتوالية. فقد غالى بعض الباحثين في هذا الميدان بطريقة جعلت دلالة النصّ القرآني رهناً بما تمّ اكتشافه من العلوم حتى اللحظة، علماً بأنّ الاكتشافات تتوالى لتُثبت ما كان موضع شكّ، وتنقض ما كان يُعدُّ من اليقين" (ملكاوي، 2018، ص166).

فالتكامل يرمي - في نهاية المطاف - إلى القيام بعملية حضارية كلية، تختصّ بالتعليم أساساً، لكنّها لا تقف عنده، وإنّما تمتد لتشمل عناصر الحضارة والثقافة المُتوّعة، وتسعى إلى تشكيل عقلية متراكبة قد تجتمع فيها المساقات الشرعية والاجتماعية والطبيعية، فيتولّد الوعي المتعاطي مع كلية الوجود بمراتبه، في كلية الوعي بمستوياته، في كلية الحياة بنطاقاتها، فلا تُخرّج المجتمعات إنساناً فصامياً، له كفاءات عالية في مضمار الأكاديميات ووعيه فقير تجاه عالم المعنى، ويغلب عليه طابع العدمية السوداوي في تطبيقات معارفه وعلومه. فالانقطاعات الموروثة من عصور العلمنة، ودهرانية المعرفة المسكوكة في قوالب الدنيوية، تجعلنا نراهن مع صاحب الكتاب ودعاة التكامل، على ضرورة استعادة الوعي التركيبي المتجاوز للاختزاليات، والمسلكية التوافقية المتخفية للمنهج الأحادي البُعد، وللتطبيقات العرجاء التي تسعى إلى تنميق ظاهر الالتزام بموجبات التدنُّن الظاهري، لكنّها لا تنم عن عمق رؤيوي مؤلّد لمعرفة ذات دلالة عقدية وفكرية ومنهجية ونقدية، وروحية وجدانية حدسية عاطفية، وسلوكية انضباطية التزامية تهدف إلى ممارسات مرتبة سنّية تُخصّص للتطوير والمراجعة.

وهكذا أتمثّل مراد صاحب الكتاب حين أفصح عن ألمه النفسي لدى شعوره بالفوات المنهجي بين مطلب التكامل، وكيف فهم ومورس. "كثير من الذين تحدّثوا عن وحدة المعرفة (أو وحدة العلوم)، سواء من علماء الطبيعة، أو المُتخصّصين في الفلسفة، أو تاريخ العلوم، أو الأديان،

يَشتركون في رؤية هذه الوحدة على صورة اختزالية، تجمع جميع أنواع المعارف والعلوم في نهاية المطاف في نوع واحد من العلوم: العلوم الطبيعية، أو العلوم الدينية مثلاً" (ملكاوي، 2018، ص 169).

لقد ركَّز الباحث توجيهه على أفق تمثل التكامل في مرجعية المعرفة؛ إذ لا تتناذب، وفي معطائها يتركَّب، وفي وسائلها تتعامد، وفي المُستغلِّ بها وعليها يتعاونون، وفي تطبيقاتها تُثمر أداءات مُثريّة لا مُفقِّرة، فتركِّز على الجسد والمادة، والتفوّقات التكنولوجية والكمية، وتهمل النواحي القيمة المعنوية وامتداداتها الثقافية على مستوى الفرد، فالمجتمع، فالدولة، فالأُمَّة، فالإنسانية.

### 5. إسلامية المعرفة؛ المسيرة، والسيرة، والمراجعة:

يُمكن عدُّ الفصل الخامس خلاصة الخلاصة؛ فهو أجمل التحليل في منطلقات العمل الفكرية والتاريخية عند الفئة الغضّة من شباب المسلمين الذين ذهبوا إلى الغرب للدراسة، فإذا بهم يجتمعون على همٍّ لم تلتفت إليه الدعوات والصحوات والجماعات، ومنه إلى المضامين التي سيشتغل بها هؤلاء، ومستويات العمل ومجالاته، وكيف انبثقت المؤسسة الأم، وريثة جمعية علماء الاجتماعيات المسلمين في الغرب، أعني المعهد العالمي للفكر الإسلامي، وأوعيته للنشر، وروافده المُمدِّدة للعمل الأكاديمي، وصولاً إلى إسلامية المعرفة في أبعادها الثلاثة.

إنَّهم شباب مسلمون، توافدوا إلى الغرب الحضاري والثقافي من مختلف أصقاع الأُمَّة؛ بُغيةً تحصيل معارف وعلوم، والرجوع بشهادات، وامتلاك قدرات فنية وتأهيلية تسمح لهم بإفادة مجتمعاتهم حال الرجوع إليها. ولكن، ما التأثير الذي أحدثوه في بلدانهم بعد العودة إليها؟ لماذا ظلَّت الأُمَّة مُتخلِّفة؟ لماذا تعاني أزمة فكرية مكينة؟ إنَّ الإجابة عن هذه الأسئلة تتمثَّل في العمل الفكري؛ لذا توالى الاجتماعات واللقاءات والتنظيمات، التي أفضت - في نهاية المطاف - إلى لقاء جُلَّة من الباحثين والمُفكِّرين، انتهى بهم التقليد والتكريس إلى تجميع الطاقات والجهود للإسهام في تخليص الأُمَّة من عقمها الفكري، فكانت إسلامية المعرفة بأجنحة تنظيراتها، وتعبيراتها، وتديراتها. "وعن طريق هذا التفاعل الذي أُتيح لهؤلاء الرواد من الشباب المسلم القادم من الغرب في البيئات المحلية

في البلدان العربية والإسلامية، انتقلت أفكار الإصلاح الفكري، وإصلاح التعليم، والرؤية التحليلية النقدية لعلوم الغرب إلى تلك البلدان" (ملكاوي، 2018، ص178).

وعلى الرغم من أن محاولات التأصيل وأسلمة المعرفة نامت، وكثرت، أو أقله بدأ العاملون في الثقافة وقطاعاتها يتبهنون إليها، فإنَّ حامل لواء العمل الرصين المتأني ذي الرؤية الواضحة كان المعهد العالمي للفكر الإسلامي. وجديد المشروع الذي حمله بعد سجلات الأسلمة والإسلامية، أو حتى إسلام المعرفة، كان إسلامية المعرفة التي عملت على جبهتين تاريخيتين معرفيتين؛ الأولى نظرت إلى التراث بعين الإصلاح والتجاوب المُستحدِث للأدوات مع القرآن الكريم والسُّنة النبوية. والثانية كانت جبهة الفكر والمعرفة الغربيين؛ أي العلم البشري بحمولاته المُوافقة، أو المُعادية كثيراً لطريقة المسلمين في الحياة، ولطرازهم المعيشي؛ ما استدعى عملاً نقدياً تحليلياً سعى إلى القطع الإيجابي، واستثمار محرزات تلك الثقافة وتوظيفها؛ لتقوية الذات الإسلامية، والمُورر بها إلى حياض التاريخ مرّة أخرى بشكل أقوى وأوعى. "وتأسيساً على ذلك، فإنَّ هذه العلوم تحتاج إلى تفكيك للتمييز بين مستويات المعرفة (الحقائق، والمفاهيم، والقوانين)، وإعادة بناء النظريات التفسيرية، ولا يتمُّ ذلك إلاّ بتمكُّن المُتخصِّص المسلم من تخصُّصه في علم من العلوم، وتمكُّنه -في الوقت نفسه- من المرجعية الإسلامية لهذا التخصُّص في نصوصها وتراثها، فيصبح قادراً على تقديم الصياغة البديلة للمعرفة في ذلك التخصُّص" (ملكاوي، 2018، ص181). وأرى أنه يضيف إلى جملة الرؤية الكلية للعالم، وليس فقط إلى تخصُّصه الذي يربط فيه؛ فأزمة المعرفة في الانغلاقات والانجاسات هي داخل ما يُنعت بالتخصُّصات؛ إذ التخصُّص -في نهاية المطاف- جاء من مجال أعم منه، وصَبَّ في ميدان أعم. فمهمته تحرير القول في تلك الجزئية، ولكن على ضوء الكشف المعرفي الكلي بجميع مادته، وبكلية وسائله، وبرهان حضاري، بل إنساني.

ولهذا آثرني كثيراً ذلك الانتباه الوجيه الذي قام به المؤسسون صبيحة بدء المشروع، والنقاشات والتساؤلات الكثيرة حيال فكرة الإصلاح المعرفي: من أين نبدأ؟ كيف نبدأ؟ بمَ نبدأ؟ بمَن نبدأ؟ مع مَنْ نبدأ؟ فقرّر الرواد شروطاً، هي: التمكن من الرؤية الإسلامية ومقاصدها في

التركية وإقامة العمران، والتمكُّن من المعرفة المعاصرة؛ أي تقصِّي العلم بمختلف محاضنه النظرية والإبستمولوجية، والسعي إلى الإبداع بوصفه غاية أساسية مُحَرَّكة وباعثة؛ إذ التقليد والاجترار قد غلب. ولهذا، فالتجديد الحقيقي يقتضي الإضافات النوعية المُنبَّهة والبنائية. ومثاله الجميل دراسات عن علم النفس ضمن التوجيه المعرفي التوحيدي بقيمه، مع الاستفادة من الأدوات المنتجة في الثقافة الغربية، وتطوير عمليات التكوين والبناء ضمن رهان التجديد الحقيقي. وكَم أُلِّفَت الكتب، وعُقدت المؤتمرات، وأُديرَت الحوارات، وبُذلت آلاف الساعات لتحقيق الغرض المنشود؛ وهو استعادة الأمة الإسلامية ألقها الفكري، وعنقوانها المعرفي، فلا تكون عالة على أحد، وتحصر -في الوقت نفسه- على الانفتاح والتعلُّم، ولكن ضمن شرطيتها الرؤيوية والعقدية، من دون دفع ضريبة مأساة الفصامات الدهرانية والعلمانية التي عُقدت صبيحة الحداثة الغربية.

وأقوى ما في المشروع محاوره الستة، ومضمار تخطِّي الأزمات المُورثة من الاختزاليات اللاهوتية، أو العلمانية جميعها. وهذه المحاور هي: محور رؤية العالم، وبناء المنهجية في التفكير والبحث، وبناء مناهج التعامل مع القرآن الكريم، وبناء مناهج التعامل مع السُّنة النبوية، وبناء مناهج التعامل مع التراث الإسلامي، وبناء مناهج التعامل مع الفكر الغربي. وبذلك يكون المعهد ومشروع إسلامية المعرفة قد جمعا العلم وما يتصل بعموم النشاط المعرفي من أطرافه، وأتمَّله بحسب ما أفهمه عملاً على مستوى المرجعية وإطارها المصدري. ثم الرؤية وما يتعلَّق بعموم الإجابة التوحيدية الكلية عن أسئلة الجذور: من أين نبدأ؟ كيف نبدأ؟ بِمَ نبدأ؟ بِمَنْ نبدأ؟ مع مَنْ نبدأ؟ ومنها إلى المنهج ومسالك الوعي ومسارب الفهم، في أشكال متعاضدة لا متعاندة، تتوافق فيها الأداءات ولا تتشاكس، ومنها إلى النسق، وتركيبات المعنى، واستخدامات الدلالة؛ ترجمةً للمعنى ضمن الرؤية الكلية عند أعتاب المرجع ومسكن الجذور. ثم التطبيقات وفروعها؛ وهو ما تُرجم في صورة مؤسسات تعليم عالٍ، وطباعة كتب ومجلات، ومساقات تفكير وتعبير وتدبير، تقضي بالإنسان المسلم، ومن وراءه الإنسان الخليفة، إلى التوحيد والتركية والعمران؛ أي شخصية متوازنة البناء، ومجتمع متكامل، ودولة قوية، وأُمَّة خيرية، وشهادة، ضمن إنسانية راشدة.

وهكذا أتاح لنا الكتاب الجامع لمباحث تدوينية سابقة، وإن كانت من روح واحدة، التعرف إلى واحد من رجالات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ومُنظّر تربوي بامتياز، مُتَشَبِّعٌ بعمق العبقّ الرؤيوي والمنهجي لمدرسة إسلامية المعرفة وأفقها الجديد في مدارج التكامل المعرفي، وهو مِمَّن اختاروا الرباط عند تخوم المعرفة القصوى المُولَّدة للمعنى التوحيدى ومسلكيته التزكوية المفضية إلى عمارة الأرض والكون، والصانعة لإنسان مُكْرَم خليفة في الأرض، من غير استغناء طاعٍ، أو استنكاف مُهدِر.

## مراجعة كتاب

### التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية\*

تأليف: هشام الطالب،<sup>1</sup> عبد الحميد أبو سليمان،<sup>2</sup> عمر الطالب<sup>3</sup>

إعداد: ماجد فوزي أبو غزالة\*\*

يمثل الكتاب حلقة متصلة في بناء شخصية الفرد؛ سلوكاً وفكراً ووجداناً، لا سيما أن المؤلفين حرصوا على الإفادة من البيئة الأكاديمية من خلال الاطلاع على أحدث الدراسات العلمية المتصلة بالتربية الوالدية، بما تتضمنه من بيانات ومقولات وتقارير ودراسة حالات، مع الإفادة من التجارب الشخصية للمؤلفين في بلاد الشرق والغرب. فالعالم الإسلامي بهذا الدين يمتاز بشموليته في مبادئه التطورية وقوة دفعه الحضارية، وما يتضمنه منهاجه من تعاليم حيوية خالدة. ولا بد أن تُترجم هذه المبادئ إلى سلوك، فالسلوك الإيجابي القويم هو الترجمة العملية للاعتقادات والتصورات، وهو الثمرة

---

\* الطالب، هشام. وأبو سليمان، عبد الحميد. والطالب، عمر (2019). التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية، ط 1، واشنطن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي.

<sup>1</sup> دكتوراه هندسة كهربائية، جامعة برودو، الولايات المتحدة الأمريكية، رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، واشنطن.

<sup>2</sup> دكتوراه علاقات دولية، جامعة بنسلفانيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ومدير الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا سابقاً.

<sup>3</sup> دكتوراه علم اجتماع، جامعة شيكاغو، الولايات المتحدة الأمريكية، أستاذ علم الاجتماع في كلية الإمارات للتكنولوجيا بدولة الإمارات العربية، أبوظبي.

\*\* دكتوراه إدارة موارد بشرية، باحث متخصص في قضايا التنمية البشرية، جامعة ملابا، يعمل مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي، majed@iiit.org

تم تسلّم المراجعة بتاريخ 20/ 3/ 2021م، وقُبلت للنشر بتاريخ 25/ 7/ 2022م.

أبو غزالة، ماجد فوزي (2022). مراجعة كتاب: التربية الوالدية: رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية. تأليف: هشام

الطالب، عبد الحميد أبو سليمان، عمر الطالب، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 104، 215-230.

DOI: 10.35632/citj.v28i104.5495

الحقوق كافة محفوظة للمعهد العالمي للفكر الإسلامي © 2022

المرتبجة لنضج الوعي الفردي والجمعيّ في الحسّ والشعور، فينتقل كلام التنزيل الإلهي من صفحات الورق إلى صحائف القلوب، وينعكس أداء وعملاً خلافاً في الواقع، وترجمة حيّة في معاش الخلق وتعاملاتهم مع شركائهم في البيت والمجتمع والإنسانية الممتدة في عروق المكان والزمان.

فالكتاب ذو الأجزاء الثلاثة يتضمن سبعة عشر فصلاً؛ جاء الجزء الأول ليوضح حجر الأساس لمشروع الكتاب والذي تضمن سبعة فصول، كان أولها عن لبنّة الأسرة وأهميتها ووظائفها، أما الثاني فقد ناقش التربية الوالدية السليمة: ماهيتها وكيف نطبقها؟، ثم تناول الفصل الثالث أهداف التربية الوالدية، وتلاه الفصل الرابع بشرح عن الهدف الأسمى للوالدية وهي تربية أولاد يحبون الله ورسوله، أما الفصل الخامس فقد تصدّى للتحديات السائدة والهفوات التي تقع في الأسرة، فيما طرح الفصل السادس المفاهيم المغلوطة والخرافات الشائعة في التربية الوالدية، لينتقل في الفصل السابع إلى الأمور التي تصل لها الأسرة عندما تسوء الأمور. أما الجزء الثاني من الكتاب فأهميته لا تقل عن الجزء الأول في دور التربية الوالدية في ظل تطور نمو الأطفال، فقد تضمن خمسة فصول تناقش موضوعات متكاملة حول موضوع الأبناء الرُضع، والمفاهيم المتعلقة بهذه الفترة، لذا تناول الفصل الثامن مفهوم الرضاعة الطبيعية، ثم تحدث الفصل التاسع عن دماغ الطفل واستخدامه وكيفية تفقده وسلامته، وانتقل الفصل العاشر للحديث عن بناء الشخصية ومراحل النمو منذ الرضاع إلى سن البلوغ، وكشف الفصل الحادي عشر عن التربية الصحية للأبناء، مثل النظافة والتغذية والتمارين الرياضية والنوم، وصولاً إلى الفصل الثاني عشر من حيث التربية الجنسية للأبناء، ليناقد الفصل الثالث عشر سؤالاً يدور في الأسرة، هل تختلف تربية البنين عن تربية البنات؟، أما الجزء الثالث فقد تمحور حول معدن الشخصية وبناء صفاتها الأساسية، وتضمن أربعة فصول: الفصل الرابع عشر تعليم الحب والصدق والأمانة والثقافة بالنفس واختيار الصحبة الصالحة للأولاد، ثم تناول الفصل الخامس عشر تنمية الشجاعة والإبداع والشعور بالمسؤولية، لينتقل إلى تعليم الاستقلالية للأبناء في الفصل السادس عشر، لينتهي الطرح في الكتاب بمستجدات العصر الحالي ويناقشها مع الكثير من الحلول والتمارين في

الفصل السابع عشر والأخير حول موضوع خطير عن الآثار السلبية للتلفاز والفيديو وألعاب الحاسوب والإنترنت والهواتف الجواله.

وفي هذا السياق أدرج المعهد العالمي للفكر الإسلامي ضمن خططه في التأليف والنشر مجموعة من التصانيف والبرامج التي تتضمن المعارف والمهارات اللازمة للتواصل الحكيم مع الأبناء، لإقامة العلاقات الأسرية على الحب والتواصل، في رحاب مناخ البيت الأسري الرحيم الذي يحقق السعادة لأفراد العائلة التي يكون فيها الأبناء رجالاً ونساءً على مستوى عالٍ من الأمانة والشجاعة والحب والإيمان، يحدوهم مناخ من الحرية والتفكير الإبداعي والإحساس بالاستقلالية المسؤولة.

واستجابة لطلب من المعهد، قام الدكتور إسماعيل الفاروقي -رحمه الله- عام 1982 بتأليف كتاب وُسم بـ"التوحيد وآثاره في الفكر والحياة"، وهو دليل مهم حول العقيدة الإسلامية والإيمان والحضارة. وفي عام 1991 نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالاشتراك مع الاتحاد الإسلامي العالمي للمنظمات الطلابية (IIFSO) الدليل الثاني، الذي لقي نجاحاً واسعاً، وهو كتاب "دليل التدريب القيادي للعاملين المسلمين"، الذي يهدف إلى تعليم المهارات الشخصية والجماعية والقيادية الفعالة. ويعدُّ هذا الكتاب: (التربية الوالدية؛ رؤية منهجية تطبيقية في التربية الأسرية) هو الدليل الثالث في هذه السلسلة. وقد وضع مؤلفو الكتاب: هشام الطالب، وعبد الحميد أبو سليمان، وعمر الطالب عدداً من الغايات التي حفزتهم إلى تأليفه، وهي:

- تأكيد أهمية التربية الوالدية الصالحة في تنشئة الأبناء والأسر، وذلك بجعل مسؤولية التربية الوالدية على رأس الأولويات، ليس على المستوى النظري فحسب، بل على التطبيقات العملية أيضاً.
- تعليم الآباء "كيف" يكتسبون المهارات التربوية اللازمة لتنفيذ آليات الوالدية الصالحة؛ من أجل تنشئة مواطنين صالحين يتمتعون بقوة الشخصية وحسن الخلق، ويمتلكون الصفات اللازمة ليكونوا لبنات أساس في بناء المجتمع والحضارة الإنسانية في المستقبل.
- مساعدة الآباء في توفير البيئة المنزلية للأسرة السعيدة المتناغمة القادرة على أداء وظائفها، التي تتمتع بقدر عالٍ من الترابط والتماسك والتكاتف والتعاون بين جميع أفرادها.

وقد صمم المؤلفون في نهاية كل فصل عدداً من الأنشطة والتدريبات اليسيرة يؤديها الآباء والأبناء معاً، وتهدف هذه التدريبات - في المقام الأول - إلى تشجيع الحوار والتواصل المستمر بين أفراد الأسرة؛ إذ يفهم بعضهم بعضاً بأسلوب أفضل، ويستمتعون بوقتهم معاً، ويتشاركون في اتخاذ القرارات، ويتبادلون المهارات. ومن شأن هذا أن يساعد في إقامة علاقات أسرية رحيمة مترابطة، وخلق بيئة منزلية سعيدة. وقليلٌ من هذه الأنشطة يتطلب الرجوع إلى مصادر خارجية، مثل: استخدام مكتبة عامة أو استشارة آباء آخرين أو طلب نصائح مهنية ومتخصصة. وأوصى المؤلفون بأن تمارس الأسر هذه الأنشطة داخل البيت أو حول مائدة الطعام خارج المنزل (الطالب، وآخرون، 2019، ص 25).

والمفهوم الذي يتضمنه العنوان (التربية الوالدية) يحمل دلالات التشاركية في عملية التنشئة والتربية، ويستوفي العناصر التي تقوم عليها هذه التشاركية، فضلاً عن أن دلالة التشاركية قد جعلت الكتاب في منأى عن اللغة الخطابية والوعظية. فالكتاب لا يعالج مشكلات قائمة ويقدم لها حلولاً، وإنما يبني مهارات وتقنيات تؤسس لتنشئة جيل صالح سوي حتى قبل أن يتموضع الجنين نطفةً ونموماً في الأرحام. فالعلم والفن والروحانية في التربية والتنشئة، تقوم على أساس مكين، وحجر أساس، يأخذ بالحسبان أهمية الأسرة ووظائفها وقيوميتها على بناء صحي في الاختيار وترتيب الأدوار والعلاقات، ليتحقق الوعي الكفيل على التربية الوالدية السليمة وكيفية تطبيقها وفق أهداف واضحة المعالم في مقدمتها حبُّ الله ورسوله، وهو ما يساعد في التصدي للتحديات والهفوات التي يمكن أن تند عن أحد أطراف العلاقة التشاركية، التي ينبغي عليها الأزوار عن المفاهيم المغلوطة والخرافات الشائعة في التربية الوالدية. فالكتاب - من قبل ومن بعد - نتاج خبرات حياة المؤلفين الثلاثة عملياً في العالم الإسلامي والعالم الغربي، وهو يسعى إلى أن يقدم حكمة الوحي الإلهي والهدي النبوي، إضافة إلى الإنجازات البشرية في كل من التراث الإسلامي والثقافة الغربية؛ وفقاً لما تضمّنته مقدمة مؤلفيه (الطالب، وآخرون، 2019، ص 29).

وميزة هذا الكتاب أنه يُدخل في كلِّ عنوان كبير تسمّى به الفصل، عناوين فرعية، هي في لبّ القضية المركزية التي يستدرج فيها القارئ للوقوف على أخصّ خصائص التنشئة والتربية الوالدية،

على النحو الذي نُنمذجُ فيه لمنهجية الكتاب في وصله بين الجزئي الكلي على نحوٍ تكاملي. لقوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا إِنَّمَا يَبْغُنَ عِنْدَكَ الْكِبَرُ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْ لَهُمَا آفٌ وَلَا نَهْرَهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيْتَنِي صَغِيرًا ﴿٢٤﴾﴾ [الإسراء: 23-24]، ثم قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنَا الْإِنْسَانَ بِوَالِدَيْهِ إِحْسَانًا حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهًا وَوَضَعَتْهُ كُرْهًا وَحَمَلُهُ وَفِضْلُهُ ثَلَاثُونَ شَهْرًا﴾ [الأحقاف: 15]، وفي مجال التربية الوالدية نقول: "رب اغفر لي ولوالدي وارحمهما كما ربياني صغيراً"، ففي حين يتركز العنوان الأكبر للفصل الأول (الطالب، وآخرون، 2019، ص35)، للحديث عن الأسرة وأهميتها ووظائفها، نجده مُصدراً بمقدمة عامة تنفسح لها الكلمة للحديث عن مرحلة الأبوة والأمومة، وتأثير الأولاد في الاستقرار الأسري، وحجم الأسرة في الولايات المتحدة وبريطانيا بين الماضي والحاضر، والأسرة أحادية الوالد، والمعاشرية دون زواج، وأسس نجاح الوالد المفرد، والإسلام والطلاق، وأهمية الأسرة في الإسلام، وأهداف الأسرة في القرآن، والحركات الإصلاحية والتربية، ومدى الحاجة إلى نظام تربية وتعليم سليمين، ثم ينتقل للحديث عن الأسرة في أمريكا والخرافات السائدة حول التربية الوالدية في أمريكا، مقدماً دروساً من مجزرة مدرسة (كولومباين) الثانوية في ولاية كولورادو، وتعليم الأولاد القيم الخلقية: المناظرة بين المحافظين والليبراليين، عاقداً مقارنة عامة بين الأسر في البلاد الإسلامية والولايات المتحدة وبريطانيا، دون أن يتجاوز الحديث عن التأثير الغربي على التربية الوالدية في العالم الإسلامي. ولكي تكتمل المقارنة بين ثقافة الشرق في قضايا التربية الوالدية وفي ثقافة الغرب، يستوفي الحديث عن التربية الوالدية في بريطانيا والولايات المتحدة، ويتبع هذا كله تفرعات ونماذج حيّة ومشهودة في عالم الأمم والحضارات.

ومن تعريفات الأسرة الكثيرة التي ينبّه إليها المؤلفون يبدو أنّ الأسرة ما هي إلا منزل مُصغّر للعبادة، وحكومة مُصغّرة، ومدرسة صغيرة للعلم والتعلّم ضمن نمط الحياة بكل ما فيها من تغيّرات وصعوبات وتحديات، وذلك لاستيعاب تأثير الأولاد في الاستقرار الأسري، الذي ينأى بالوالدين عن التكيّف مع الإرهاق النفسي والجسدي والعاطفي، على تفاوت بين الأم والأب، ولا سيما عاملي السهر والقضايا المالية. ويأتي هذا كلّ مشفوعاً ببعض الاقتراحات لمساعدة الأزواج في إدارة مرحلة

الانتقال إلى الأبوة والأمومة، كي تكون وطأة التغيير والتوتر أخف على الأسرة من كونها زوجين إلى أب وأم.

وتبدو الأرقام الإحصائية التي يقدمها المؤلفون ذات دلالة؛ إذ إنهم يفسرون مؤشرات الانخفاض والازدياد في هذه الأرقام، فالرقم لا يعمل خارج السياق الثقافي والاجتماعي والاقتصادي (الطالب، وآخرون، 2019، ص43)، وهو ما يقف عليه القارئ عند الحديث عن حجم الأسرة في الولايات المتحدة وبريطانيا بين الماضي والحاضر، وانعكاسات العمل وسن الزواج على الاستقرار الأسري أو ما يناقضه بما في ذلك طبيعة النظرة إلى المعاشرة دون زواج، فقد "أقرت دراسة أمريكية قامت بها الكلية الأمريكية لطب الأطفال أن النساء اللواتي أنجبن أبنائهن دون زواج هن أكثر عرضة للانفصال عن شركائهم، بنسبة أربع مرات، في أول ثلاث سنوات بعد الإنجاب عن النساء المتزوجات. وقد أوضحت الدراسة أن المعدل المتزايد للتعرض للانفصال يختلف؛ إذ يمثل الضعف في ما بين الأزواج الأمريكيين من أصل أفريقي، ويتضاعف ثلاث مرات في ما بين الأمريكيين من أصل مكسيكي، ويصل إلى ثمانية أضعاف في ما بين الأمريكيين من أصل أوروبي" (الطالب، وآخرون، 2019، ص46). فضلاً عن هذا كله تبدو البيانات الإحصائية من مصادر عدة وفي تواريخ متباينة؛ مما يمنح القارئ فكرة عن الاتجاهات العامة السائدة، وتمنحه الأمل في القدرة على التغيير. والإحصائيات مع أنها أداة مهمة وأساسية في اتخاذ القرارات السليمة لكنها تتغير من حين إلى آخر، وإيرادها يبدو من باب الاسترشاد العام لا أكثر، فهي ليست حقائق ثابتة مطلقة.

ولهذا يستطرد المؤلفون في ربط هذه القضايا ببعض الحقائق ذات الأثر السلبي على الأولاد في الأسر أحادية الوالد، فقد تطرق الفصل الخامس لأهمية التصدي للتحديات السائدة من حيث الممارسات الشاذة والخارجة على القانون. وهو ما يقتضي تلمس أسس نجاح الوالد المفرد لتقليل الصراعات داخل الأسرة. ويتمّ تكييف الموضوع هنا بالحديث عن الإسلام والطلاق، وحتى لا يبدو التحيز لثقافة على حساب ثقافة أخرى، يقدم المؤلفون الضوابط التي تحكم العلاقة بين الزوجين، ويقدمون نماذج حيّة لهذه العلاقة، مع الأخذ بالحسبان قضية الأولاد عند الشروع في اللجوء إلى أبغض

الحلال، وذلك استثناساً بالآية الكريمة: ﴿الْأَلْفُ مِائَتَانِ فَأَمَّا كُ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٍ بِإِحْسَنٍ وَلَا يُحِلُّ لَكَ أَنْ تَأْخُذُوا مِمَّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئًا إِلَّا أَنْ يَخَافَا أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٢٣٠﴾ [البقرة: 229] (الطالب، وآخرون، 2019، ص 49).

ولم يكن حديث المؤلفين عن الحركات الإصلاحية وعلاقتها بالتربية حديثاً اعتباطياً، ففيه كفاية للقارئ، يقف من خلالها على الجوانب ذات الاتصال بالصراع المضمّر والمعلن بين الرؤى والأفكار التقليدية والدينية والعلمانية في استخدام المنهجيات ذات العلاقة بالتنشئة والتربية الوالدية. وفي الوقت نفسه تكشف قضية الإصلاح مدى الحاجة إلى نظام تربية وتعليم سليمين في العالم الإسلامي، إننا إذا أردنا إحياء الأمة بتعين تغيير طريقتنا في تربية الأولاد ونظام التعليم في المدارس، والحاجة ماسة للتركيز على مراحل الطفولة المبكرة، ويستحسن أن نبدأ في سبيل ذلك بمخاطبة أول المعلمين، وهما الوالدان؛ معلماً القيم، ومُشكلاً الظلال والملاحم الأولى للشخصية، من أجل النجاح في هذا المسعى، "فقد كان الصحابة الأوائل رضوان الله عليهم بالغيين ناضجين عندما خاطبهم النبي ﷺ، وكانت سمات شخصياتهم الأساسية قد تشكلت من مرحلة الطفولة، فقد تربوا على الحرية واليسالة ولم يتعرضوا للاضطهاد" (الطالب، وآخرون، 2019، ص 55).

فالأهداف والوسائل كلاهما متحقق في النماذج الواقعية والأرقام والأنشطة التي يعرضها الكتاب، وهي حقائق تربوية يمكن أن يفيد منها المسلمون في ديارهم، وتفيد منها الجاليات المسلمة في الغرب. وفي ما يخصّ الجاليات يقدّم المؤلفون دراسة عن الصدمة الثقافية عند التنقل بين الشرق والغرب، وكيفية معالجتها لتظلّ الأسرة المسلمة على سواء الصراط في تفاعلاتها الاجتماعية والتربوية لحديث الرسول عليه أفضل الصلاة وأتمّ التسليم (إن الله لا ينظر إلى صوركم وأموالكم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم).

وتبدو منظومة القيم الأمريكية في التربية صادمة حتى لدى المشتغلين في الأدبيات التربوية، ذلك أنها تعلي من شأن الفردية والتمركز حول الذات، فخرج الأبناء على كلّ سلطة وشاب سلوكهم التمرد

والعصيان، ففضلاً عما تركته أدبيات إدلر في مناهج علم النفس التربوي، فقد عاضدت القصص والمسلسلات التلفزيونية في حذف مفهوم الطاعة من قاموس الفرد الأمريكي. وهنا يضع القارئ يده على مجموعة من الخرافات السائدة في التربية الوالدية في المجتمع الأمريكي (الطالب، وآخرون، 2019، ص 59-62)، وهي استنتاجات معللة بآراء خبراء ومختصين تربويين؛ ما يجعلها تتمتع بموثوقية ومصداقية عالية نظرياً، وكذلك عملياً من خلال استقراء معطيات نتائجها في الحياة الأمريكية المنظورة، وهو ما يدعو إلى التساؤل: "ما الذي غير الأسرة في أمريكا بعدما كانت مجتمعاً كاملاً متضامناً إلى كونها مجموعة أفراد شبه مستقلين، كل يسعى إلى تحقيق رغباته الذاتية؟" يضع المؤلفون اللوم على كثير من علماء النفس الأمريكيين في العصر الحديث؛ إذ لم يكن جلّ اهتمامهم ينصرف إلى الأسرة أو الزواج، بل إلى الفردية والانفصال (الطالب، وآخرون، 2019، ص 61).

ويقدم الكتاب شواهد لعلماء تربويين على هذا المنشط: فعلى سبيل المثال، أطلق ألفريد أدلر، الذي يعد أبا الأمريكيين المتفائلين في علم النفس، على نظريته "علم النفس الفردي" (دراسة إنسانية للدوافع والعواطف والمشاعر والذاكرة في سياق خطة حياة شاملة للفرد) (الطالب، وآخرون، 2019، ص 61).<sup>4</sup> ومثال آخر في التركيز على موضوع الفردية ما يؤكد الدكتور ساردار تنوير (أستاذ التربية في جامعة سينسيناتي بولاية أوهايو) من أن مفهوم "أنا" و"نفس" يتم تدعيمهما بقوة داخل الفصول الدراسية؛ إذ يقول المعلمون للطلبة: "عليك أن تقرر بنفسك، وليس والداك يقرران نيابة عنك"، و"افعل ما تشاء". ومثال ثالث على ذلك، قالت فتاة لجدتها: "لا تلتق عليّ الأوامر، فأنت لست والدي"، وردّت الجدة: "لكنني والدة والدتك" (الطالب، وآخرون، 2019، ص 61).

وهذا الذي سبق في مضمهر الكتاب في الفصل الثاني يسمح بعقد مقارنة عامة بين الأسر في البلدان الإسلامية والولايات المتحدة الأمريكية وبريطانيا، وذلك في سبيل إظهار التحديات التي تواجهها الأسر، بغض النظر عن المكان الذي تعيش فيه. فبعض الأسر تواجه مشكلات أكثر خطورة من غيرها، فالتحضر والتصنيع والعلمنة لها تأثير كبير على الأسر التي تعيش في المدينة. وهو ما يفصح

<sup>4</sup> ألفريد أدلر (Alfred Adler) طبيب عقلي نمساوي، مؤسس مدرسة علم النفس الفردي.

عنه العنوان الباحث في التأثير الغربي على التربية الوالدية في العالم الإسلامي، فالممارسات الأسرية العلمانية ذات أثر كبير على الأسر المسلمة بسبب تحكم وسائل الإعلام الغربية والهيمنة التعليمية للغرب على هذه الأسر.

وقد أجرى مؤلفو الكتاب مقارنة بين القيم الأخلاقية العقدية والقيم الأخلاقية المتلائمة لمصطلحات الحقيقة، والعدالة، والحب، والشجاعة، والصدق، والمسؤولية. وهذه القيم تقوم على مفهوم العقيدة؛ إذ إنها تسبق القيم الأخلاقية المتلائمة، وهما ليستا دائماً متوافقتين ومتماثلتين، جراء الاختلاف العقدي بين الناس، وما عليه اختلاف تصوراتهم لما هو موائم من القيم الأخلاقية، ففي المنظور الإسلامي القيم المتلائمة أو المناسبة هي التي تصدقها العقيدة باعتبار الوحي المصدر الأول للتلقي في ما ينظم حياة الإنسان، لكن ليست كل المجتمعات تدين بالإسلام، فالتمتع في الحياة في هذا العالم غاية بعض المجتمعات، أما الغاية المتوازنة التي ينشدها المسلمون؛ فهي تحقيق سعادة الحياة الأبدية في الآخرة بالعيش حياة طيبة في هذا العالم، وهذا يعني أن تحقيق النجاح في الحياة الآخرة لا يتعارض مع الحياة الهنيئة الطيبة في الدنيا؛ فالنجاح في ذلك العالم لا يكون بإهمال هذا العالم لقوله تعالى: ﴿وَابْتَغِ فِيمَا آتَاكَ اللَّهُ الدَّارَ الْآخِرَةَ وَلَا تَنْسَ نَصِيبَكَ مِنَ الدُّنْيَا وَأَحْسِنْ كَمَا أَحْسَنَ اللَّهُ إِلَيْكَ وَلَا تَبْغِ الْفَسَادَ فِي الْأَرْضِ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُفْسِدِينَ ﴿٧٧﴾﴾ [القصص: 77] (الطالب، وآخرون، 2019، ص73).

ولا شك أن كل أسلوب من هذه الأساليب يترك أثره الإيجابي أو السلبي، مما يتصل بالسعادة والثقة والتوازن الاجتماعي، ومواجهة المشكلات، وضبط النفس، وقلة الكفاءة... وغيرها من القدرات والمشاعر. فتنشئة الأبناء في التوجه العام للكتاب تسعى إلى تحصينهم ليكونوا أصحاب عاطفياً ونفسياً وعقلياً، فالتنشئة السليمة لا تكون إلا بالتحاور والتشاور والمحبة المتبادلة.

وتستدعي تنشئة الأبناء تحديد الأهداف والمنطلقات وترسُم الغايات التي تهدف إليها التنشئة، وهي غايات لا بد أن يتواءم منظورها التعليمي في المدرسة والجامعة مع منظورها الأسري في البيت، ليتحقق التكامل المنشود في عملية التنشئة. وهنا لا بد من أخذ التحديات والعقبات التي تواجه التربية

الوالدية، وتقديم الحلول المناسبة لها بالحسبان. وهو ما فعله الكتاب في أكثر من موطن، دون أن يغفل مؤلفوه لفت النظر إلى أثر الموروث الشعبي وما يتضمنه من مقولات شعبية شائعة تفتُّ في عضد المصلحين سواء كانوا آباءً أو مفكرين أو دعاة حكمة وخير. ومع كل التحديات، تبقى التربية الوالدية تجربة ممتعة، وقابلة للتنفيذ والتطبيق ومليئة بالمكافآت الذاتية لكلا الوالدين.

يرى مؤلفو الكتاب بأن التعليم المدرسي في المرحلة الثانوية يجب أن يتضمّن مواد في التربية الوالدية؛ لأن سبعة من أصل عشرة من الناس يرون أن التربية الوالدية هي موضوع ينبغي أن نتعلمه وندرسه (الطالب، وآخرون، 2019، ص 94). ولنخرج بتربية والدية سليمة لا بدّ من وضع أهداف صحيحة لها، وخطوات تطبيقها، ووسائل متاحة لتفعيل القيم وتجسيدها في العلاقات بين أفراد الأسرة. وقد وضع المؤلفون أيضاً مخططاً لأهداف التربية الوالدية يتضمّن الأهداف والقيم والوسائل؛ لتحقيق الأسرة غايتها، ومنه تنطلق جملة من الأنشطة التي تعين أفراد الأسرة لأمنيات سعيدة وتنشئة قادة أتقياء صالحين للمجتمع على النحو الآتي (الطالب، وآخرون، 2019، ص 102):

#### مخطط أهداف التربية الوالدية: الأهداف، القيم، الوسائل

الأمنية الثانية: تنشئة قادة أتقياء صالحين (للمتقين أماماً)				الأمنية الأولى: أسرة سعيدة (قرة أعين)
(4)	(3)	(2)	(1)	
المهارات: القدرات المهنية	العلم والحكمة والإيمان	الصفات الشخصية (المعدن)	القوة الجسدية والصحة واللياقة البدنية	
• القراءة والكتابة مهارات الحاسوب	• التربية/ التعليم • الواجبات المدرسية	• الشجاعة • الحب • الصدق • الحرية • المسؤولية	• اختيار الزوج/ الزوجة • نمو الطفل ومراحله	• تواصل • ثناء/ نقد بناء • التوجهات • المشاعر • الهدوء/ الغضب

• الأعمال المنزلية	• التعزيز والتشجيع	• الاستقلالية	• الرضاعة الطبيعية	• اللمس، القبلة، المعانقة، البهجة، المزاح
• إدارة المال	• التمكين	• الإبداع	• معجزة الدماغ	• التفاهم المتبادل
• الوقت	• للأطفال	• احترام الذات	• الصحة: التغذية	• قضاء الوقت معاً
• العطاء	• الانضباط	• الأمانة	• الرياضة والنوم	• البدائل عن التلفاز
• الكرم	• مقابل العقاب	• الاحترام	• الجنس الآمن	• والهاتف الذكي النقال
• الدعاء	• الإيمان	• الصبر	• الحلال	• اجتماعات دورية للأسرة
• فن اتخاذ القرار	• الهوية	• التواضع	• تجنب المسكرات	• الوجبات المشتركة
	• الأسرة الممتدة		• المخدرات والتدخين	• إدارة التوتر/ الضغوط
				• الألعاب والأنشطة
				• المشاركة الفعالة مع الأولاد

لذا جاءت المحبة الأسمى في التربية الوالدية لله ولرسوله، وقد أفرد المؤلفون فصلاً عن هذا الهدف السامي، وتضمن تأكيد أهمية غرس بذور الإيمان في نفوس أبنائنا، وحفظ الثقافة عندهم لمواجهة ضعف المشاركة في القضايا العامة، وغرس حس المسؤولية لديهم، ومعالجة الضعف والخوف، وبناء النظرة الكونية لديهم بالطريقة المتوازنة، وبناء النهج الحكيم من خلال تعليم أبنائنا حب القرآن الكريم والصلاة والآداب الرصينة، وتعليم الأولاد فن التوبة، وأهمية اكتساب الحكمة والمعرفة من سير الأنبياء والرسل عليهم السلام، ومعرفة الذات بخصوصية للمسلمين والعرب عن غيرهم من المجتمعات الأخرى. لينتقل الكتاب إلى جزء مهم في حياة الوالدين وهي في الوقت نفسه ممتعة وقابلة للتنفيذ والتطبيق ومليئة بالتحديات والتجارب التي قد تمنح الأسرة مكافآت (الطالب، وآخرون، 2019، ص 298).

عالج الكتاب مشاكل كثيرة تواجه الوالدين في تربية الأبناء بسبب تأثرهم بالبيئة الخارجية المحيطة بهم من خلال وسائل الإعلام ووسائط التواصل الاجتماعي، مما يؤدي إلى سهولة تأثرهم بالخرافات والمفاهيم المغلوطة واكتساب التقاليد بمختلف حالاتها، فضلاً عن التقليد الأعمى

للآخرين بسبب التأثير بهم، وبناء طموح وهمي، وأمنيات خيالية، ومقارنة خاطئة مع الآخرين؛ مما ينبي عليه علاقات غير حسنة. وتوجه المؤلفون إلى توجيه الوالدين بأساليب مبتكرة ورد ذكرها في نشاطات متنوعة في كل فصل، تعطي المتلقي للمادة العلمية فاعلية أكبر في ممارسة هذه النشاطات لغرس القيم الأسرية بصورة صحيحة، ومواجهة الآفات ضد الجيل الناشئ بسهولة وبحكمة ورشد. تُعدُّ مرحلة المراهقة مرحلة مهمة؛ لما تمتاز به هذه المرحلة من انفراد في شخصية المراهق قد تصل إلى التئمُّر، وعدم تقبل الآخر، وسرعة الغضب، وعدم التواصل الجيد مع الآخرين؛ مما يجعل المراهقين يتمردون على الأسرة، ومن ثمَّ تخرج السيطرة من التربية الوالدية وفق الوسائل التأديبية المعروفة لديهم (الطالب، وآخرون، 2019، ص 153).

ومن أجل ما وصفه المؤلفون عن التربية الوالدية بأنها ملكة طبيعية، تحمل على عاتقها غرس القيم الأسرية العليا، ومنها: احترام كبار السن وعامة الناس، وتقبل الاختلافات بين الناس، وأدب الاختلاف، والتمسك بالخير، وتقديم الوفاء والالتزام والإيثار، والعطاء والحب والمساعدة، وخدمة المجتمع.

تناول الجزء الثاني من الكتاب قضايا الطفولة، والرضاعة، وأهمية العناية والرعاية الوالدية في هذه المرحلة؛ لأن شخصية الإنسان تبدأ في هذه المرحلة بالبناء، كما أكد الخبراء في مؤتمر البيت الأبيض الذي عقده الرئيس الأمريكي السابق كلينتون أن: "عقول الأطفال تنشط من وقت ولادتهم، وتشكل حسب تجاربهم الأولى" (الطالب، وآخرون، 2019، ص 165).<sup>5</sup> لقد تناول هذا الفصل جزءاً كبيراً من الرضاعة في القرآن الكريم والسنة النبوية، بالإضافة إلى الفوائد العلمية التي تعود على الأسرة من تحقيق الرضاع الكامل للطفل، وقد أورد القرآن الكريم مواضع كثيرة وفي أزمان مختلفة بأهمية إتمام الرضاع؛ لأن دماغ الطفل يحتاج إلى تطور الخلايا العصبية والشبكات الدماغية - البصر والصوت والحركة - ولكي نحدث التغيير في دماغ الطفل قبل بلوغه لمرحلة الدخول للمدرسة يجب أن يقوم

<sup>5</sup> تطرق الكتاب لهذه التجربة وفق دراسة نشرت عام 1997:

الوالدان بتهيئته للمتغيرات التي تحدث للدماغ في الأنماط الثلاثة؛ المنطقي، واللغوي، والموسيقى، مع تبسيط الرؤية الإسلامية له في صور وأشكال وقصص تمثيلية، تُعين الوالدين في تحقيق تطور دماغ الطفل وفق البيئة التي يعيشها، مع تشجيعه على السلوك الحميد، وتوفير المناخ الإيجابي المعزز والمستشرف للمستقبل، ليقم السؤال المطروح دائماً: هل نقرر نجاح الإنسان قبل سن الخامسة؟ (الطالب، وآخرون، 2019، ص190)

ويُعدّ الفصل العاشر للكتاب من أهم الفصول في بيان دور الوالدين في بناء شخصية الأبناء في مراحل النموّ لهم، مثل: الشجاعة، والإبداع، والصدق، والأمانة، والحب، والمسؤولية، والاستقلالية، والحرية. وهي مكونات عميقة ولها جذور في تكوين شخصية الأبناء، فإن مراحل نموّ الإنسان وتطوره في القرآن الكريم تُعدّ من المعجزات التي وردت على لسان الرسول ﷺ، من مرحلة الإخصاب إلى الحمل، ثم الإنجاب إلى مرحلة الشيخوخة، وقد أكد المؤلفون أهمية استثمار مراحل النموّ والتطور في حياتهم لبناء هذه المفاهيم، الرضاع في أول سنتين، والحب والخوف من الله، والحفظ عن ظهر قلب، والتحفيز والحساسية للمراهقين، والتركيز على بناء الهوية وتعلم لغة ثانية، فإن أفضل هدية يمكن أن يهبها الوالد إلى الطفل هي معدن الشخصية الحسن (الطالب، وآخرون، 2019، ص197)، أشار المؤلفون إلى منظومة ثلاثية للبناء الخُلقي الذي يهدف إلى تربية الأولاد؛ لإعداد بالغين مستقلين بذاتهم، ومستشعرين أهمية المسؤولية؛ أي مواطنين صالحين ومصلحين حسب الشكل الآتي (الطالب، وآخرون، 2019، ص195):



حظيت التربية الجنسية للأبناء بالفصل الثاني عشر من الكتاب، ونوقشت فيه مسائل مهمة عن مدى خطورة العلاقات الجنسية غير المشروعة، والعبرة من العقوبة الشرعية فيها، ويُعد هذا الفصل مثلاً للدراسة المقارنة بين التجارب الغربية والعالم الإسلامي في تعريف التربية الجنسية وتطبيقاتها، وما هي الأحكام والضوابط التي تفرضها أمريكا وبريطانيا بوصفها مثالين، والحكمة في التشريع الإسلامي من تحريم العلاقات الجنسية الخاطئة. فالمهمة الأساسية في هذه الثقافة غرس هذه القيم في الأبناء تأتي من الوالدين، فالمرهقون قبل وقوعهم في المشكلات الأخلاقية بين الجنسين كانت لهم تنشئة وتربية جنسية عقيمة، كان بالإمكان تفاديها بالحلول الإسلامية التي تأتي بجوانب وقائية منها: الحياء، وآداب اللباس، والاختلاط بحدود، وعدم الخلوة، والحد من ضغط الأصدقاء، والزواج المبكر، وحماية الأبناء من الاعتداء الجنسي (الطالب، وآخرون، 2019، ص 290).

وتُعد المفارقة الطبيعية في الغريزة البشرية لدى الوالدين هي تربية الأبناء حسب العاطفة نحوهم المرتبطة بالمشاعر الإنسانية لدى الآباء أو الأمهات. والسؤال الذي تناوله الفصل الثاني عشر للكتاب هو: هل تختلف تربية البنين عن تربية البنات؟ (الطالب، وآخرون، 2019، ص 301) نعم، تختلف؛ لأنها تحمل فروقات طبيعية، تبدأ من الحكمة الربانية، ثم أولويات منطقية، ثم احتياجات خاصة بكل جنس، ثم الحقوق العقلانية للجنسين. ومن أهم الجوانب لتنشئة جيل متميز هو احترام كل جنس للآخر، وهذا ما يشكل الفرق بين الفكر الغربي والفكر الإسلامي في التربية الوالدية مع مراعاة الجنس في هذه التربية؛ لأن المساواة بينها دون المنهج الرباني وبمطلق العموم سيؤدي مجتمعاُ خالياً من التوازن الطبيعي، وهذا ما وجدناه في العلاقات المثلية المشينة فضلاً عن وجود رجال محتثين ونساء مسترجلات، وستصبح الحياة فيها خلل كبير في التنشئة الأسرية السليمة وخالية من التربية الوالدية الرشيدة، فقد حسم المسألة القرآن الكريم المسألة بقوله جل من قال: ﴿لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا كَسَبْنَ﴾ [النساء: 32] (الطالب، وآخرون، 2019، ص 301).

وتميز الجزء الثالث للكتاب بمناقشة الشخصية وبناء صفاتها الأساسية مثل (الطالب، وآخرون، 2019، ص 332): تعلم الحب، والصدق، والأمانة، والثقة بالنفس، واختيار الصحبة الصالحة للأولاد،

وتنمية الشجاعة، والإبداع، والشعور بالمسؤولية، وتعليم الاستقلالية، مع بيان أثر التقنيات القديمة والحديثة المؤثرة سلباً على تفكير وسلوك الأطفال، فقد كان للتلفاز والفيديو في الماضي أثر كبير في إحداث تغيير ثقافي للمجتمع، والآن في القرن الحادي والعشرين تعدّ ألعاب الحاسوب والهواتف الذكية من أخطر التقنيات التي ستحدث تغييراً في البناء العقلي والفكري للجيل القادم.

لذا، فإن الحب هو من أعظم الهدايا التي يقدمها الوالدان للطفل أثناء الظروف الحلوة والمرة التي تواجهها في الحياة، فقوة محبة الوالدين هي من أشد القوى تأثيراً، فالأطفال يكتسبون الثقة بأنفسهم من حب والديهم واحترامهما لهم، فقد قدّم المؤلفون نصائح مفيدة للآباء والأمهات، لمساعدة الأطفال على تكوين شخصية مُحبّة (الطالب، وآخرون، 2019، ص 301).

إن تكامل صفات الشخصية مع النظرة الكونية الشمولية تتجسد في تعليم الصدق والأمانة أثناء الكلام في السياسة، والدين، والعلوم، واللغة، والتجارة، وغيرها من المهام التي توكل إلينا؛ كالموظف أو العامل أو التاجر أو المهني أو العمل الحر، فهذه سلوكيات متكاملة في الشخصية التي تُبنى على التربية والفكر السليم. ويُعدّ تبادل الخبرات والتجارب ومشاركة الأطفال بالكلام عنها لمعرفة العواقب الناجمة عن الكذب على سبيل المثال وما علاجه، وما العبر المستفادة من الكذب، الذي يعدّه المجتمع شيئاً مذموماً وأن الرسول محمد ﷺ لُقّب بالصادق الأمين قبل النبوة، وأثر ذلك في حمله للرسالة ونشره لدين الإسلام. ولنا في رسول الله ﷺ الأسوة الحسنة في موضوع اختيار الأصدقاء الصالحين، ومنهم من هو صاحبك أو رفيق دربك أو شريك لك في أمور كثيرة، مما يتوجب على الوالدين غرس هذه القيمة في حياة أبنائهم؛ لأنّ الحياة الاجتماعية مهمة في أن تنشئ عند الأبناء شخصية القيادة، وتنمي الشجاعة والإبداع والشعور بالمسؤولية لديهم، وهذه الصفات تنمو مع أبنائنا مع مراحل النمو.

في هذا الجزء الذي ركز على معدن الشخصية وبناء صفاتها الأساسية، جعل المؤلفون فصوله الأربعة تمتاز بالتمارين الذهنية التي تبني مفاهيم مهمة عند الأبناء؛ إذ جاء الفصل الرابع عشر حاملاً في طياته العديد من الأنشطة التي تعزز المفاهيم التي تنمو مع الأطفال إلى سن المراهقة، ثم سن الرشد ومرحلة الشباب، مثل تعليم الحب والصدق والأمانة والثقة بالنفس واختيار الصحبة الصالحة

للأولاد. ثم جاء الفصل الخامس عشر ليرتقي بمفاهيم تنموية عند الأبناء مثل الشجاعة والإبداع والشعور بالمسؤولية ثم تعليم الاستقلالية، وقد انفرد هذا المفهوم بفصل كامل تلاه الفصل السابع عشر الذي لامس الواقع ومشكلاته والتحديات التي تواجه هذا الجيل وآليات معالجة الآثار السلبية للتلفاز والفيديو وألعاب الحاسوب والإنترنت والهواتف الجواله التي باتت جزءاً من حياتنا يصعب الاستغناء عنها في ظل الشبكة العنكبوتية وما تحمله من برامج تواصل على مدار الساعة، مما جعل الكرة الأرضية قرية صغيرة، لذا أشار الكتاب في خواتمه لهذا الإنجاز العظيم، بالشعور بمخاطر الزائر الغريب العجيب في بيوتنا ألا وهو (التكنولوجيا الإلكترونية) و(الحياة الافتراضية) التي تجاوزت حدود الخيال والرفاهية والرغبة الجارحة عند الأبناء والوالدين، لبلوغ الترف في العيش والخروج عن الطاقة البشرية المألوفة، مما جعل هذا الكتاب يطرح فكرة العودة إلى الأنشطة في الطبيعة، لاستكشاف الطبيعة ومكوناتها، والتحديد بالسماء ومحتوياتها، والتفكر في خلق الله، والتشاركية في اللعب مع أفراد المجتمع بمناطق مخصصة لها مثل الرماية والسباحة وركوب الخيل، والاستماع لأصوات الطبيعة في الحدائق والأنهار والبحار والجبال.

ويرى مؤلفو الكتاب أن التربية الوالدية عمل مهم جداً، فلا تقم به بمفردك، بل كن مع زوجتك كالفرق المتناغم، واستعن بتشكيل مجموعة دعم صغيرة من حولك، فهي عمل يستمر 24 ساعة في اليوم و7 أيام في الأسبوع و365 يوماً في السنة، فهذه وصية المؤلفين للقارئ وللمجتمع، فالأولاد بحاجة إلى قدوة، فإذا لم يتوفر ذلك في الوالدين، عندها قد يُختار غيرهما من الناس، فالأمهات عليهن الدور الحيوي الأهم في عملية تربية الأولاد، وليس من قبيل المصادفة أن الأنبياء موسى وعيسى ومحمد -عليهم الصلاة والسلام- ربّتهم جميعاً أمهاتهم منفردات في مراحل حياتهم الأولى. ابذل أقصى ما تستطيع، ثم توكل على الله واطمئن، فما يهم في النهاية ليس ما ملكت من أنواع السيارات أو المنازل أو المدخرات في المصارف، بل في ما إذا كنت والداً صالحاً، ثم جداً معيناً، فلا تنتظر طويلاً، كي لا يفوت الأوان، فلا يوجد نموذج مُرضٍ للتربية الوالدية تحاكي الواقع وهذا العالم المتغير (الطالب، وآخرون، 2019، ص 455).

### إيصال صالح الحوامة\*

1. التساكن الإنساني في المجتمع التعددي من المنظور الإسلامي دراسة تأسيسية تأصيلية، محمد كنفودي، عمان: دار كنوز المعرفة العلمية، ط1، 2022م، 280 صفحة.

الاختلاف، بكل متعلقاته الدقيقة منها والجليلة، سنة ربانية تكوينية في الخلق لا سبيل إلى رفعها أو دفعها، وهي لم تخلق عبثاً، وإنما لتكون بمختلف دلالاتها آيات دالة على سبيل القطع على من أوجدها خلقاً سبحانه. يتضمّن الكتاب مدخلاً وثلاثة فصول وملحقاً تطبيقياً وخاتمة؛ في المدخل يبحث حقيقة وجود ومراعاة حق الاختلاف والتعدد الديني بين الناس من المنظور الإسلامي، ويدور الحديث فيه عن التلازم بين المشيئة الربانية القاهرة للتعدد الديني وضرورة تدبيرها اجتماعياً، وعن التلازم بين الحكم على المخالف في الدين وتشريع التعايش الاجتماعي الدامج. أما الفصل الأول فعنوانه: بيان التأسيس والتأصيل لترك الحكم على الناس المختلفين في الدين إلى الله يوم الجزاء. والفصل المعلوم يبحث فيه: سرد وتصنيف وبيان النصوص القرآنية المتعلقة تأسيساً للحكم القرآني، وجوامع بيانات التأسيس والتأصيل، لترك الحكم على المخالف في الدين. أما الفصل الثاني الذي جاء عنوانه: بيان أثر ترك الحكم على المختلفين في الدين على التساكن الإنساني والوحدة الاجتماعية في المجتمع التعددي، وحديثه هنا عن خمسة أمور: أولها الترك الوجداني، والمنع القانوني سياسة للحكم على الناس المختلفين في الدين في علاقة بعضهم ببعض، وثانيها: التمكين وجوباً للناس من اختياراتهم الدينية في السريان الاجتماعي للتعدد. وثالثها: قيام التعايش بين الناس في المجتمع التعددي على أسس ومقتضيات مفهوم التساكن. ورابعها: قيام التعامل في المجتمع

\* الحوامة، إيصال صالح (2022). عروض مختصرة، مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر"، مجلد 28، العدد 104، 231-244.

التعددي على أساس ما تقتضيه منظومة القيم والمصالح الإنسانية المشتركة. وخامسها: الوجود الإنساني ومقوم ناظم العصبية اللاحمة بين الناس جميعاً. أما الفصل الثالث: فكان رد الاعتراضات حول ثلاثة أمور تتعلق بـ: تشريع حد الردة، وتشريع الجهاد، وتشريع دعوة المخالف في الدين. ثم تبعه ملحق تطبيقي حول السياسة المحمدية والبناء الأنموذجي للمجتمع التعددي في المدينة المنورة.

2. ما بعد مالك بن نبي نحو تجديد الخطاب الحضاري في مواجهة تحديات القرن الواحد

والعشرين، البشير قلاتي، الجزائر: شركة الأصالة للنشر، ط1، 2019م، 247 صفحة.

يتكون الكتاب من خمسة فصول؛ الفصل الأول وعنوانه: ضرورة التقدّم وسؤال المابعد، وفيه حديث عن: أهمية الفكر، وأهمية التقدّم، وسؤال المابعد، ومفهوم التجاوز، وغائية سؤال المابعد، وضرورة التّجديد. أما الفصل الثاني فهو عن: مالك بن نبي، قلق الواقع والمصير، وبحث في: المسار العلمي والثقافي، والسمات الشخصية، وعوامل التأثير الثقافي له، ومالك بن نبي والثورة الجزائرية من خلال شهادات جديدة لبعض أصدقائه. وتحدث الفصل الثالث عن: عوامل التخلّف الحضاري عند مالك بن نبي، وفيه حديث عن: حركة التاريخ، وبعث الحضارة عند مالك بن نبي، وهل الدورة الحضارية حتمية تاريخية؟ ثم حديث حول مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي، فالتخلّف الحضاري بوصفه مفهوماً، وأسباب التخلّف الحضاري، وسمات العقل المسلم، وحقيقة القابلية للاستعمار عند مالك بن نبي. تبعه الفصل الرابع المعنون بـ: شروط التقدّم الحضاري عند مالك بن نبي، وفيه عناوين عدة، هي: التقدّم كمفهوم، وإمكانية التقدّم، ومن البوليتيكا إلى السياسة، فربط السياسة بالأخلاق، ثم تحديد مجال التّغيير، والثقافة وأهميتها، والتنمية البشرية نحو بناء الإنسان المسلم الفعّال، فأهمية التربية في توجيه الثقافة. وأخيراً الفصل الخامس وعنوانه: مواجهة تحديات القرن الواحد والعشرين، وفيه حديث عن: نحو تجديد الفكر الحضاري، وضرورة تجديد الخطاب الحضاري، ونحن وتحديات القرن الواحد والعشرين، وإرادة التقدّم الحضاري المشكلة المحورية، والقابلية للاستعمار خطوة المصطلح، فحضارات متعدّدة أم حضارة واحدة؟ وصراع حضارات أم صراع ثقافات؟ ثم نحو تجديد الوعي السياسي، فالخروج من التّابوت نحو تجديد منهج التزكية.

## 3. مشكلة الحضارة قراءة تحليلية ونقدية لنظريات معاصرة، زكي الميلاد، بيروت: مركز

نهوض للدراسات والبحوث، ط1، 2022م، 287 صفحة.

يقدم الكتاب خمسة من أبرز مفكري الحضارة في القرن العشرين، ويتناول بالعرض والتحليل والنقد نظرية كل مفكر منهم، كاشفاً أهم مقولاتهم، ومبيّناً أسباب اختلاف مذاهبهم وتباين مقارباتهم، ونقاط تلاقيهم؛ إذ عرض المؤلف خمس نظريات كبرى، تناولت زوايا مختلفة في مقارنة الحضارة. قسّم المؤلف كتابه إلى مقدمة وخمسة فصول؛ الفصل الأول وعنوانه: "الحضارة والأخلاق قراءة في نظرية (ألبرت أشفيتسر)"، وفيه حديث عن الشخص والنظرية، وأزمة الحضارة الغربية، والحضارة والتصور الأخلاقي، والحضارة والنظرة الكونية، وملاحظات ونقد. ثم الفصل الثاني الذي بحث في: "الحضارة والمدنية قراءة في نظرية (أوزوالد شبنجلر)"، وفيه الموضوعات الآتية: الشخص والنظرية، والحضارة والمدنية، وتدهور الغرب، والحضارات.. طبيعتها وبنيتها، ونقد التقسيم الثلاثي للتاريخ، فالنقد الغربي، ثم النقد العربي، وملاحظات ونقد. أما الفصل الثالث فمحمور بحثه في: "الحضارة والتاريخ: قراءة في نظرية (أرنولد توينبي)"، وحديثه فيه عن: الشخص والنظرية، والوحدة الدراسية والمنهج، والحضارات ونظريات الانبثاق، وانهار الحضارات، والحضارة الغربية ومصائرها، فالنقد الغربي، فالنقد العربي، وملاحظات ونقد. تبعه الفصل الرابع الذي ضمّنه: الحضارة والسياسة قراءة في نظرية (صمويل هنتنغتون)، وتناول فيه: الشخص والنظرية، والحضارات الفكرة والوجود، والحضارات ومظاهر العلاقات، والحضارة الغربية والاضمحلال، والحضارات المتحدّية، والحضارات والدول، وصدام الحضارات، ومستقبل الحضارات، والنقد الغربي، والنقد العربي، فملاحظات ونقد. وأخيراً الفصل الخامس وهو حديث عن: الحضارة والدين قراءة في نظرية (مالك بن نبي)، وفيه كلام عن: الفكرة والمنهج، والنظرية وعناصرها، والأهمية والقيمة، فاتجاهات النقد، ثم ملاحظات ونقد.

4. راهنية فكر مالك بن نبي، بدران بن لحسن، الجزائر: شركة الأصالة للنشر، ط1، 2022م،

192 صفحة.

الكتاب مقدمة وستة بحوث، يتضمّن مجموعة بحوث وحوارات في فكر بن نبي، تتناول أهميته والحاجة الماسة له؛ للخروج من مرحلتنا التي نعيشها، ورؤيته لمعيقات النهضة وكيفية تجاوزها، ومركزية الدين في التحضر في العالم الإسلامي، ورؤيته الاستشرافية لدور الشباب. هذه الأفكار يربطها ناظم واحد هو راهنية مالك بن نبي لواقعنا، فهو مفكر كبير، ومثقف واسع الاطلاع، إنساني التوجه، عالمي الثقافة، خلدوني المرجع. وُسم البحث الأول بـ: "لماذا مالك بن نبي اليوم"، وتحدث فيه عن: لماذا الاهتمام بفكره، والفكر الإسلامي المعاصر وفكره، وأنه هو ابن خلدون الثاني، والمنظور الفكري والقضايا الكبرى في فكره، والتوظيف التكاملي للعلوم الاجتماعية في منظوره، وسؤال الحضارة في فكره، وفاعلية الأفكار وانعكاسها على منظومة الحضارة، والجديد الذي قدّمه في المسألة الحضارية، وتحليله لمشكلة التخلف وعن العلاقة مع الغرب في فكره، ونظرته للتغيير الاجتماعي. أما البحث الثاني فعن: "سؤال النهضة ومعيقاته قراءة في تراث مالك بن نبي"، بحث فيه: كيفية طرحه لسؤال النهضة، وسؤال النهضة بين المقاربة التجزيئية والمقاربة الكلية، وعن المعوقات الداخلية والخارجية للنهضة. ثم جاء البحث الثالث الذي فيه حديث عن: "الدور الحضاري للدين، مفهوم ودور الفكرة الدينية المركبة عند مالك بن نبي". وأما البحث الرابع فعنون بـ: "رؤية مالك بن نبي لدور الشباب المسلم في عصر العولمة" والبحث الخامس عنوانه: "فكر مالك بن نبي لم يبدأ العطاء الفعلي بعد"، وتحدث فيه عن: نزعة التفكير السنني عند بن نبي، وراهنية فكره. وأخيراً البحث السادس وبحث فيه: "معرفة الغرب في السياق الحضاري قراءة في تراث مالك بن نبي".

5. النهوض العاثر: الإصلاح والتجديد في الأزمنة الحديثة، المشارب والتجارب، محمد حلمي

عبد الوهاب، الدوحة: المركز العربي للدراسات وأبحاث السياسات، ط1، 2020م، 464 صفحة.

يتألف الكتاب من ثلاثة أقسام بتسعة فصول، هي: القسم الأول عنوانه: "إصلاح مؤسسات المجال الديني"، وفي فصله الأول بحث في: "الإرث الثقيل: من ينهض بمهمة إصلاح المجال

الديني؟"، أما الفصل الثاني فقد جاء عن "إصلاح مؤسسات المجال الديني: مناهج التعليم الديني في الأزهر الشريف أنموذجاً"، ثم الفصل الثالث وحديثه عن: "المرجعيات الدينية في أزمنة التغيير: وثائق الأزهر الشريف أنموذجاً". تبعه القسم الثاني من الكتاب الذي حمل عنوان: "تجارب الإصلاح والتجديد في العالم الإسلامي"، وفي الفصل الرابع منه: "مفهوم النهضة في فكر مالك بن نبي: السنن التاريخية وإمكانية التغيير في مشروع الحضاري"، ثم الفصل الخامس الذي تحدث فيه عن: "تيارات الإصلاح والتجديد في شبه القارة الهندية من شاه ولي الله الدهلوي إلى أبي الأعلى المودودي"، تبعه الفصل السادس: "الجدال في شأن الدين والدولة في الأزمنة الحديثة: سجلات محمد عبده وفرح أنطون أنموذجاً". وأخيراً القسم الثالث الذي وُسم بـ: "في الأصولية والأصولية المضادة: العيش المشترك وقضايا الأقليات الدينية"، ونظر الفصل السابع في: "فقه العيش المشترك في الأزمنة الحديثة: الأصول والامتداد"، أما الفصل الثامن فحمل عنوان: "التقريب بين المذاهب الإسلامية وإشكالية الصراع على المرجعية الدينية"، واهتم المؤلف في الفصل التاسع بـ: "أخلاق الطاعة في الفهم السلفي المعاصر: النص والوعي والتاريخ".

6. التفسير المصلحي للنصوص دراسة أصولية مقاصدية، أوميد عثمان الكردي، عمان: دار الرياحين للنشر والتوزيع، ط1، 2022م، 655 صفحة.

التفسير المصلحي يأتي بوصفه أبرز وجوه الاجتهاد، وتفسير النصوص، ليحتل المركز الأهم في توسيع نطاق فهم الشريعة الإسلامية، واستدامتها وحيويتها ومرورتها، وإثبات صلاحيتها الزمانية والمكانية، وأنها جاءت لتحقيق أهدافاً سامية ومقاصد عالية، تعود بالنفع على العباد جميعاً.

يتضمن الكتاب خمسة فصول؛ في الفصل الأول الذي وسم بـ: مقدمات أساسية في التعريف بتفسير النصوص واتجاهاته في الشريعة والقانون، وبحث فيه تعريف التفسير وبيان العلاقة بينه وبين التأويل، وتعريف النص وبيان النصوص المرادة بالبحث، وتفسير النصوص، وبيان العلاقة بينها وبين الاجتهاد، فاتجاهات تفسير النصوص ومدارسه في الشريعة والقانون، أما الفصل الثاني فجاء بـ: نظرة عامة حول مفهوم المصلحة، واحتوى الموضوعات الآتية: تعريف المصلحة والألفاظ ذات

الصلة، والنظرة الشرعية للمصلحة، فالنظرة الفلسفية والقانونية للمصلحة، تبعة الفصل الثالث بعنوان: التفسير المصلي وتعريفه وتأصيله وتأريخه وتطوره وضوابطه وأهميته، وكان حديثه عن: تعريف التفسير المصلي وتأثيره، وتأريخ التفسير المصلي وتطوره، وضوابط التفسير المصلي وأهميته، فالفصل الرابع الذي بحث فيه: علاقة التفسير المصلي بالأدلة الشرعية، وبحث في الأمور الآتية: علاقة التفسير المصلي بالأدلة الأساسية، وعلاقة التفسير المصلي بالأدلة التبعية، وأخيراً الفصل الخامس وعنوانه بـ: مرتكزات التفسير المصلي المنهجية، واحتوى الموضوعات الآتية: فهم واقع النص، ثم فهم واقع تطبيق النص.

7. مشكلات العالم الإسلامي ومعالجتها في فكر مالك بن نبي، عصام محمد علي عدوان، الجزائر: شركة الأصالة للنشر، ط1، 2019م، 111 صفحة.

عرض الكتاب أفكار أحد أعلام الفكر الفلسفي الإسلامي في القرن العشرين، فقد كان لفكره أهمية خاصة؛ لأنه عايش معظم حملات الاستعمار ومحاولات الاستقلال في العالم الإسلامي؛ إذ عدّها بن نبي نقطة أفول الحضارة الإسلامية وبداية التأهل لحضارة إسلامية جديدة. تناولت الدراسة سيرته ومدرسته الإصلاحية، فـ: بن نبي يرى أن التغيير يبدأ من الفرد الذي هو عنصر المجتمع، وهو يبرز أهمية الفكرة في تفعيل الفرد. وتناول المؤلف مشكلات العالم الإسلامي التي ردها إلى عدم تفاعله بالفكرة الإسلامية الحقيقية، وانحرافه عنها، والتي نشأ عنها المشكلات الثقافية والفكرية والاجتماعية والدينية والاقتصادية والسياسية؛ لأنه انحراف شامل عن الفكرة الإسلامية الشاملة، وجود شامل أصاب الأمة لتقاعسها عن حملها على وجهها الصحيح. وتطرق المؤلف إلى معالجات بن نبي لمشكلات العالم الإسلامي؛ إذ دعا إلى تنقية الفكرة الإسلامية مما علق بها من تراث لا يناسب نهضتنا الجديدة وانطلاقنا نحو الحضارة، وتنقيتها من سلبيات الأفكار المستوردة، وحمل الفكرة الإسلامية من جديد كما نزل بها الوحي، وتفعيلها في واقعنا لننهض من جديد. وقد تضمنت الدراسة المباحث الآتية: المبحث الأول وسم بـ: مشكلة الثقافة والفكر، وبحث الثاني: النهضة

الحضارية، أما المبحث الثالث فتحدث عن: معالجة المشكلات الفكرية والثقافية، وختاماً المبحث الرابع الذي بحث فيه: المشكلات الدينية ومعالجاتها.

8. مالك بن نبي الإشعاع الحضاري للعالم الإسلامي، الأخضر شريط، الجزائر: شركة الأصالة للنشر، ط1، 2019م، 207 صفحة.

يعدّ هذا العمل من الدراسات المهمة التي تحاول تقريب بن نبي إلى أمته أكثر، وهو من الكتابات التي تزيح الستار عن أفكاره، وتبث الفاعلية فيها؛ وذلك في نظر المؤلف من طريقين اثنين؛ الأول: تحليل الأفكار ضمن منهج منطوق لا يبغي إلا البساطة، ومن ثمّ تبسيط البسيط إلى أن يصبح سهل المنال، وثانيها: المحافظة على خواصها الروحية. والكتاب يتكون من اثني عشر فصلاً، الفصل الأول: عنوانه مفهوم الإنسان العربي الجديد، أما الفصل الثاني فجاء عن: الإنسان الجديد والدور الحضاري، ثم بحث الفصل الثالث في: التغيير الحضاري في فكر مالك بن نبي، والفصل الرابع عن: فكرة التجديد في المنهج بين مالك بن نبي وطه عبد الرحمن، أما الفصل الخامس فتحدث عن حدود التفسير المادي لظاهرة بحث الإنسان عن المعنى في الكون، تبعه الفصل السادس: التفسير المادي في العلوم الطبيعية الميكانيكية أو حدود الروبوتات، ثم الفصل السابع وعنوانه: المرحلة الجديدة والتحديات في العالم الإسلامي، فالفصل الثامن عن: نتائج علم النفس والصراع الفكري عند بن نبي، ثمّ الفصل التاسع عن: واقع المجتمع الجزائري بين الحاضر والآفاق، وبحث الفصل العاشر في: مواطن الخلل في مجتمع ما بعد الموحدين، وكان الفصل الحادي عشر مهتمّاً ب: أثر المنهج المقاصدي في "الظاهرة القرآنية"، وأخيراً الفصل الثاني عشر الذي ذكر فيه: مالك بن نبي وبعض مؤلفاته بين التأثير والتأثير.

9. سؤال النهضة عند مالك بن نبي، مؤلف جماعي، إشراف: عمر النقيب، الجزائر: شركة الأصالة للنشر، ط1، 2019م، 432 صفحة.

يتضمّن الكتاب خمسة عشر بحثاً كتبها عددٌ من الباحثين. وعناوين هذه البحوث، هي: مقارنة سيكولوجية عن مالك بن نبي في تأهيل الإنسان المسلم لاستئناف وظيفته في التاريخ، وأسس

المشروع النهضوي من منظور مالك بن نبي، وأثر تصافر جهود الأغلبية والأقليات "شبكة العلاقات الاجتماعية" في نهضة الدولة المدنية، والبعد الاستراتيجي للصراع الحضاري عند مالك بن نبي وتطبيقاته المعاصرة، ومسلم ما بعد دولة الموحدين والنهضة في فكر مالك بن نبي، ومشكلة تحضر العالم الإسلامي في مالك بن نبي، وراهنية المشروع الفكري لمالك بن نبي، ومالك بن نبي وسؤال النهضة وإرهاصات الوعي، وفي ذكرى مالك بن نبي دورة الحضارة والموايد الضائعة، وشروط الإقلاع الحضاري قراءة في نظرية الفراغ الكوني والتوتر عند مالك بن نبي، وسؤال الفقه الإسلامي في مشروع مالك بن نبي، والتوليف بين العلم والأخلاق في الفكر النهضوي، والوعي السنني منطلق للنهوض الحضاري في فكر مالك بن نبي، وعوامل النهضة الصينية المعاصرة ودروسها من خلال الأعمال الفكرية لمالك بن نبي، والإنسان في فكر مالك بن نبي.

10. مالك بن نبي عملاق الفكر والثقافة - دراسة بيبليوغرافية، أبو أسامة عمر خلفه، الجزائر:

ألفا للوثائق، ط1، 2022م، 314 صفحة.

يتكون الكتاب من سبعة فصول بعد المقدمة والترجمة؛ إذ خصص الفصل الأول لتسليط الضوء على رسائل الدكتوراه والماجستير (ماستر) والليسانس (البكالوريوس)، التي تناولت شخصية فيلسوف النهضة المهتم بمشكلات الحضارة، بمختلف الجامعات داخل الجزائر وخارجه، وعددها 30 أطروحة دكتوراه و119 رسالة ماجستير، و4 مذكرات ليسانس. أما الفصل الثاني فخصص لمبحثه الأول لمؤلفات رائد الفكر الإسلامي في القرن العشرين، استهلها بكتاب «الظاهرة القرآنية» الصادر عام 1946م، وفي المبحث الثاني منه تطرق الكاتب إلى مضمون 125 كتاباً صدر منذ بداية 1973م حول فكر مالك بن نبي، باللغة العربية، وفي مبحثه الثالث تناول بالدراسة 28 كتاباً بالفرنسية. أما الفصل الثالث فقد خصص القسم الأول منه لنشر مقالات بن نبي، وعددها 89 مقالاً، والقسم الثاني من الفصل نفسه درس الكاتب 808 مقالات، نشرها مثقفون وكتّاب عن بن نبي. أما الفصل الرابع فتناول البحوث والدراسات المحكّمة التي نشرت حول بن نبي. وخصص الفصل الخامس للمحاضرات والندوات، بدءاً بتسليط الضوء على 23 محاضرة ألقاها هو نفسه، ثم 407 محاضرة

ألقاها باحثون تحدثوا عنه. أما الفصل السادس فيجمع الحوارات التي أجريت حول فكر مالك بن نبي وعددها 54 حواراً. في حين تمحور الفصل السابع حول الحصص والبرامج الإذاعية التي نُظمت حول بن نبي.

11. فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي، تحرير: أحمد الفراك وبدران بن لحسن، الدار البيضاء:

أفريقيا الشرق، ط1، 2023م، 415 صفحة.

الكتاب هو أشغال عمل دولي محكم في موضوع فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي، ويتكون الكتاب من خمسة عشر بحثاً، وجاءت عناوينه على النحو الآتي: سؤال الحضارة وهويتها في فكر مالك بن نبي، ثم المصطلح التاريخي عند مالك بن نبي (مقاربة مفاهيمية)، فسؤال الزمن في فلسفة مالك بن نبي التاريخية، ومركزية الإنسان في فعل النهضة عند مالك بن نبي، ثم مركزية الإنسان في إنجاز فعل النهضة عند مالك بن نبي، ومركزية الإنسان في النهضة الحضارية عند مالك بن نبي، وعالم الأفكار ودوره في حركة التاريخ عند مالك بن نبي، ومكانة الإنسان كفعالية محورية في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، فالعامل الروحي في فكر الأستاذ مالك بن نبي، ثم العوامل الداخلية لانتهيار الحضارة الإسلامية في فكر مالك بن نبي، ثم منهج بن نبي في تقويم الحضارة الغربية المعاصرة، ودور التثقيف العام في ارتقاء الإنسان من الفردية إلى الشخصية، وأسس ومقومات الحضارة في فكر مالك بن نبي، والجمال في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، وأخيراً شروط النهضة الحضارية للأمة عند مالك بن نبي.

12. الأفكار الكبرى موجز الأفكار المؤسسة للثقافة الإنسانية، دانييل سميث، بيروت: دار عالم

الأدب للتوزيع والنشر، ط1، 2021م، 365 صفحة.

يتناول هذا الكتاب مئة وخمسين فكرة من أهم الأفكار وأبرزها على مرّ الزمن، تلك الأفكار التي شكّلت المجتمعات والحقب الزمنية، والكثير من هذه الأفكار مناسب لعصرنا الحالي كما في الماضي، والقارئ في هذا الكتاب سوف يخوض غمار البحار لأعظم العقول الذي شهدها عالمنا منذ فجر التاريخ وحتى يومنا هذا، وذلك على مدار ثمانية فصول تشمل جوانب مختلفة من الكون

والدين والرياضيات، والعلوم والطب وعلم النفس، والفلسفة، والسياسة والاقتصاد والفنون والعمارة والموسيقى، فهي عشرات من الأفكار والمفاهيم الكبرى، تجدها في هذا الكتاب منها: الكون، التوحيد، نظرية الانفجار العظيم، ميثولوجيا الخلق، الإلحاد، نهاية العالم، اللانهاية، الإحصاء، نظرية الفوضى، السببية، العناصر، النسبية، فكرة الطب، التشريح، الطب النفسي والعقل الباطن، الطب ما بعد الإنساني، الفلسفة المادية، الأرسطية، المنطق، فلسفة اللذة، الملكية، السيادة، الأوتوقراطية، النسوية، الاقتصاد، المنفعة، الاقتصاد الماركسي، موسيقى الكون، الرواية، الرومانتيكية، الحداثة، الفن المفاهيمي، ما بعد الحداثة، وغيرها.

13. *Modern Interpretation of the Qur'an: The Contribution of Bediuzzaman Said Nursi (Palgrave Series in Islamic Theology, Law, and History)* by Hakan Çoruh, London: Palgrave Macmillan; May 2019, 255 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "التفسير الحديث للقرآن: مساهمة بديع الزمان سعيد النورسي"، تأليف: هاكان شوروه، وهو محاضر في الدراسات الإسلامية في مركز الدراسات الإسلامية والحضارة، جامعة تشارلز ستورت، أستراليا.

يجل هذا الكتاب فكر بديع الزمان سعيد النورسي ومنهج التفسير القرآني في مجموعة رسائل النور، مع إشارة خاصة إلى آراء المثقفين المسلمين المتنورين مثل محمد عبده؛ إذ يسعى إلى تحديد موقع النورسي ضمن خارطة المهتمين بالعلوم القرآنية في العصر الحديث، واستكشاف الفرق بين قراءة النورسي للقرآن وقراءة نظرائه، ويبحث في كيفية ربط النورسي للنص القرآني باهتومات العصر الحديث. يتكون الكتاب من سبعة فصول؛ الفصل الأول عنوانه: "حياة سعيد النورسي ومجموعة رسائل النور: مراجعة"، الفصل الثاني عن: "التفسير في العصر الحديث ومجموعة رسائل النور"، أما الفصل الثالث فبحث في: "الوحي وطبيعة القرآن"، أما الفصل الرابع فعنوانه: "التفسير القرآني ومنهج سعيد النورسي التفسيري"، تبعه الفصل الخامس: "منهج نورسي في علوم القرآن"، أما الفصل السادس فعن: "الاتجاهات والتقاليد التفسيرية"، وأخيراً "المناقشة والاستنتاجات".

14. *Contemporary Approaches to the Qur'an and its Interpretation in Iran*, By Ali Akbar & Abdullah Saeed, London: routledge, June 2021, 204 Pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "مناهج معاصرة للقرآن وتفسيره في إيران"، تأليف: علي أكبر؛ وهو مساعد باحث في جامعة ملبورن/ أستراليا، وعبد الله سعيد؛ أستاذ للدراسات العربية والإسلامية بجامعة ملبورن بأستراليا ومدير المركز الوطني للتميز في الدراسات الإسلامية.

يوضح هذا الكتاب كيفية تعامل العلماء الإيرانيين المعاصرين مع القرآن خلال العقود الأخيرة، مع تحديد مناهجهم التفسيرية الأساسية والنظريات التأسيسية المتعلقة بقراءة القرآن، يبحث في قضايا مثل وضع المرأة والديمقراطية وحرية الدين وحقوق الإنسان، ويحلل المساهمات النظرية للعديد من العلماء الإيرانيين، ثم تقديم المقاربات التأويلية لعدد من الشخصيات، ثم تحليلها لإثبات كيف تم تشكيل نهج سياقي للقرآن استجابة للتأثير الاستشراقي الغربي. يظهر تأثير هذا النهج في القرآن أن له تأثيرات واسعة النطاق على المجتمع الإيراني، وكذلك أولئك الذين يدرسون ثقافة إيران والشرق الأوسط بشكل عام.

ينتظم الكتاب أجزاء أربعة، وفصول عشرة؛ الجزء الأول: مقدمة ودراسة لمناهج من تتلمذ على المنهج الغربي في دراسة القرآن الكريم في إيران، ويحتوي مقدمة، ثم الفصل الأول: وعنوانه: دراسة لمناهج من تتلمذ على المنهج الغربي في دراسة القرآن الكريم في إيران: دحض الاستشراق. أما الجزء الثاني: فيبحث في: "مناهج العلماء الإيرانيين السياقيين في تفسير القرآن، وفي الفصل الثاني عن عبد الكريم سروش، فالثالث عن: محمد مجتهد شبستري، تبعه الفصل الرابع: ومحوره حسن يوسفى اشكيفاري، أما الفصل الخامس فعن: محسن قديور، ثم الفصل السادس أبو القاسم فناي، وأخيراً الفصل السابع: مصطفى مالكيان. ثم جاء الجزء الثالث: "المناهج السياقية وأثرها في واقع الممارسة"، وفيه الفصل الثامن: قضايا الجندر، ثم الفصل التاسع: التعددية وحرية الدين، والفصل العاشر: حقوق الإنسان والديمقراطية وأساليب الحكم. تبعه الجزء الأخير: وهو عبارة عن ملاحظات ختامية.

15. *Cultural Entanglement in the Pre-Independence Arab World: Arts, Thought and Literature*, by Anthony Gorman and Sarah Irving (Author), Anthony Gorman (Editor), Sarah Irving (Editor), I.B. Tauris, November 2020, 352 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "التشابك الثقافي في العالم العربي قبل الاستقلال: الفنون والفكر والأدب"، تحرير: أنطوني جورمان، وهو: محاضر أول في الدراسات الإسلامية والشرق أوسطية بجامعة إدنبرة. دّرس في جامعات في أستراليا ومصر وبريطانيا. وسارة إيرفينغ، وهي محاضر في تاريخ الشرق الأوسط الحديث، ومتخصصة في التاريخ الاجتماعي والثقافي أواخر العهد العثماني وفلسطين الانتدابية ومنطقة الشام.

يبحث هذا الكتاب في الطرق التي تفاعلت بها التأثيرات الثقافية غير العربية مع البيئة الغنية والمعقدة والمتضاربة في بعض الأحيان في العالم العربي في حقبة ما قبل الاستقلال. يتكون الكتاب من أحد عشر فصلاً موضحاً كيفية التفاعل بين الإنتاج الثقافي والفكري العربي وغير العربي، وكذلك التأثيرات من الإمبراطورية الأوروبية والشرق الإسلامي. ويسعى إلى تقديم نقد لكل من مفاهيم التحديث الراسخة للتنمية الثقافية والأطر القومية والوطنية القائمة على قيم مشروع سياسي معين. الفصل الأول وعنوانه: ظهور جمهور القراء في المجتمعات العربية، أما الفصل الثاني فعن: من يخاف من المسرح الموسيقي؟ جورج أبيض عام 1912، الملك أوديب، رافائيل كورماك، فالفصل الثالث: يا عزيز عيني أنا بدي أروح عبلدي، رحلات لحن مصري - من الغربة في الوطن إلى الشوق على جبهات الحرب العالمية الأولى-، تبعه الفصل الرابع: ماذا يعني الكوزموبوليتان؟ نهج من خلال الأوساط الأدبية الفرنكوفونية الإسكندرية (1880-1940)، ثم الفصل الخامس: التفاوض على دخول الحداثة من خلال صور ماري الخازن (1920-1930)، أما الفصل السادس: حدود يسهل اختراقها؛ المحلي والأجنبي في المشهد الثقافي الفرانكفوني النابض بالحياة في القاهرة، ثم الفصل السابع: وعنوانه: الروايات المفقودة لأحمد زكي أبو شادي الشاعر والأديب الماهر، فالفصل الثامن: الرسوم الكاريكاتورية السياسية في مصر الاستعمارية: تمثيلات بصرية للشعب والأمة، لحقه الفصل التاسع عن: التواصل الثقافي المستعربون اليونانيون في مصر ما بين الحربين، ثم الفصل العاشر بحث

في كتاب سفريات ستيفان حنا ستيفان وإيفيليا: تتبع التعاون والصراع في الترجمات الفلسطينية الانتدابية، وأخيراً الفصل الحادي عشر: عندما تذكر مالك بن نبي تعليمه الاستعماري: الأصالة الثقافية والحين والنهضة في الجزائر.

16. *Muslim Subjectivities in Global Modernity Islamic Traditions and the Construction of Modern Muslim Identities (International Studies in Religion and Society, 35)*, Edited by Dietrich Jung & Kirstine Sinclair, Leiden: BRILL, March 2020, 300 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "الذاتية الإسلامية في الحداثة العالمية والتقاليد الإسلامية وبناء الهويات الإسلامية الحديثة"، تحرير كل من: ديتريش جونج، "وهو: أستاذ ومدير مركز الشرق الأوسط الحديث والدراسات الإسلامية بجامعة جنوب الدنمارك، حاصل على دكتوراه من كلية الفلسفة والعلوم الاجتماعية، جامعة هامبورغ، ألمانيا. أحدث كتبه هو: "تاريخ المسلمين والنظرية الاجتماعية: علم اجتماع عالمي للحداثة، وكريستين سينكلير، وهي: أستاذ مشارك ورئيس قسم الدراسات في مركز الشرق الأوسط الحديث والدراسات الإسلامية بجامعة جنوب الدنمارك. وهي حاصلة على دكتوراه من جامعة جنوب الدنمارك، أحدث منشوراتها هو عدد خاص من مجلة المسلمين في أوروبا حول دراسة المساجد.

يتكون الكتاب من مقدمة وأحد عشر فصلاً وملاحظات ختامية. جاءت المقدمة عن: الحداثة الإسلامية والذاتية الإسلامية الحديثة، أما الفصل الأول فعنوانه: الذاتية الإسلامية الحديثة النظريات والمفاهيم والنتائج الأولى، ثم الفصل الثاني بحث في: إنهاء الاستعمار من الجسد والعقل النشاط البدني وتكوين الذات في الجزائر المستعمرة، فالفصل الثالث عن: الطقوس اليومية والرسالة وتحول الذات: حالة جماعة التبليغ، تبعه الفصل الرابع وحديثه عن: حسن البناء وذاتية المسلم الحديث: تكوين الذات والبحث عن نظام إسلامي في أوائل القرن العشرين بمصر، جاء بعده الفصل الخامس وعنوانه: العبادة ليست كل شيء: التطوع والحياة الإسلامية في تركيا الحديثة، ثم الفصل السادس بحث في: حداثة الإسلام التقليدي الجديد، أما الفصل السابع فتكلم عن: الجامعة الإسلامية في الغرب وسؤال الأصالة والتحديث، فالفصل الثامن عن: الذات المسلمة والموضة:

التداعيات على السياسة والأسواق، والفصل التاسع محور الكلام فيه عن: الطبقة الاجتماعية والتقوى وتنشئة المسلم السنغافوري: استكشاف الخيارات التعليمية في مجتمع منظم للغاية، الفصل العاشر عن: تخیلات الحياة الجيدة من الثورة المصرية عام 2011؛ الكبرياء والوكالة، وأخيراً الفصل الحادي عشر عنوانه: عندما أكون على الميكروفون، كل شيء حرام: الهوية السردية والذاتيات الحديثة بين فناني الراب الأمريكيين، ملاحظات ختامية: الذوات الإسلامية الحديثة، والحدثة الإسلامية، وأطروحة الحداثات المتعددة.

## هوية المجلة وأهدافها

منبر مفتوح لتحاوور العقول وتناظر الأفكار والآراء بهدف إلى:

- \* الإصلاح المنهجي للفكر عند المسلمين، من خلال ترسيخ التكامل المعرفي، وإعطاء الاجتهاد دوره الفاعل في الحياة.
- \* الارتقاء بالوعي والبحث والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- \* بلورة منهجيات وأدوات علمية نقدية قادرة على المراجعة القويمية للمعارف الإسلامية واستثمارها في ضوء مراجعة واستثمار أعمّ للمعارف الإنسانية في طفرتها وتطورها الحاليين.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الأهداف من خلال التركيز على المحاور الرئيسية الآتية:

- \* قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.
- \* قضايا التعليم والبحث العلمي في المجتمعات المسلمة: وما يتعلق بها من تطوير الأدوات والآليات التربوية.
- \* منهجية التعامل مع الأصول التأسيسية والتراث الإسلامي والإنساني.

## قواعد النشر وتعليقات إعداد البحوث

• يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف وخمسة عشر ألف كلمة مع الهوامش، وألا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

• تنظم مادة البحث ضمن مقدمة مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. وخاتمة بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزية لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن ينتجها تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما جسم البحث الرئيسي فتتظم مادته في عدد من الأقسام 3-5 مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام 1 و2 و3

• يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصولات (مستلآت) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

• يكون التوثيق في مجلة "الفكر الإسلامي المعاصر" على الوجه الآتي:

– الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.

– توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيان ثم رقم الآية؛ مثال: [البقرة: 87]

– توثيق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات البيبلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..

– عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق البيبلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

## المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة علمية وفكرية غير ربحية تُعنى بالدراسات والبحوث والقضايا الفكرية والتربوية والتعليمية، القادرة على الارتقاء بالوعي والتعليم في المجتمعات المسلمة، وعلى مقاربة الإشكاليات المعرفية التي يعاني منها المسلمون: مجتمعات وثقافات ومعارف.

ومنذ إنشائه سنة 1981 يعمل المعهد على إنجاز عددٍ من المشاريع الفكرية التربوية في العالم، ويشرف على عدد من المجاميع والمشاريع البحثية على مستويي الدراسات الأساسية والميدانية.

وبمقتضى رسالته وأهدافه يقوم المعهد بدعم جهود عددٍ من الباحثين والأكاديميين في الجامعات ومراكز البحث العلمي، وبوضع جملة من الخطط البحثية وتنفيذها، وتنظيم لقاءات فكرية وثقافية دورية، ونشر المساهمات العلمية المتميزة وترجمتها، والمشاركة في التدريس والتدريب من خلال معهد فيرفاكس. ويوظف المعهد في هذا الإطار أعداداً كبيرة من الباحثين والعلماء من مختلف أنحاء العالم.

يقع المقر الرئيسي للمعهد في هيرندن، فرجينيا، شمال غرب واشنطن العاصمة. وللمعهد اتفاقيات تعاون وشراكة مع عدد من الجامعات والمؤسسات العلمية، ويتولى إدارة المعهد مجلس أمناء، يجتمع بشكل منتظم، ويُنخب من بين أعضائه رئيساً له بصورة دورية.

### ويهدف المعهد إلى:

- تطوير رؤى وفلسفات جديدة تسمح للمسلمين بالاستثمار الجاد والرصين لمختلف المعارف الإنسانية.
- تجديد مناهج النظر والبحث، وبلورة أدوات علمية وتربوية قادرة على تجديد الفكر الإسلامي.
- تطوير مستوى الوعي، والارتقاء بالبحث والتربية والتعليم في المجتمعات المسلمة.
- تمكين المجتمعات المسلمة من مواكبة السقف العلمي والمعرفي المتنامي.

# AL-FIKR AL-ISLĀMĪ AL-MU'ĀSIR (CONTEMPORARY ISLAMIC THOUGHT)

WWW.IIIT.ORG  
WWW.CITJ.ORG



P-ISSN 2707-515X  
E-ISSN 2707-5168