جامعة وهران 2

كلية العلوم الاجتماعية

قسم علم الاجتماع

أطروحة

مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه علوم في علم الاجتماع الثقافي

الموسومة:

الثقافة والمثقف الفهم والمشاركة في عملية التغيير الاجتماعي

– مالك بن نبي نموذجا -

اعداد الطالب

تكوك تواتي

الأستاذ المشرف

أ.د.بوزيدي الهواري

أعضاء لجنة المناقشة

اسم ولقب الأستاذ	الرتبة	الصفة	الجامعة
مروفل مختار	أستاذ التعليم العالي	رئيسا	جامعة وهران 2
بوزيدي الهواري	أستاذ التعليم العالي	مقررا	جامعة وهران 2
كبير محمد	أستاذ محاضر	مناقشا	جامعة وهران 2
رباني الحاج	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة معسكر
بحيري قادة	أستاذ محاضر	مناقشا	جامعة سيدي بلعباس
ميلود العربي	أستاذ التعليم العالي	مناقشا	جامعة مستغانم

السنة الجامعية 2024/2023

الاهـــــــــداء

اهدي هذا السِفْرَ المتواضع المملوء بأحاديثي المرفوعة والموضوعة راجي أن يكون عند القراء اجتهادات مطبوعة مقبولة في عقولهم وقلوبهم فتروى في سلسلة أحاديثهم الصحاح مع مزيد من البحث والإيضاح مالكين نواصي هذا المجال المعرفي دراية وعناية ودراسة، اهدي هذا العمل الى روح عمتي فيالها من مقولة عظيمة عندما يقول الحكيم اينما وجدت المرأة وجدت الحضارة.

ومن ابن نبي نستلهم الإهداء أيضا الذي خص به الأمير عبد القادر في مؤلفه القضايا الكبرى كرجل ثقافة وحضارة وكفاح اهدي هذا العمل الى روح الشيخ محمد بن علي السنوسي ومريديه ومحبيه في هذه الارض المباركة وفي مدينته الطيبة - مستغانم مسقط رأسه - أين أعطوا للمقاومة الثقافية معناها ومبناها.

شكر وعرفان

يضطرنا العجز وعقم اللغة عند المواقف الجليلة ان نأتي من قواميس ومعاجم الاعتراف والامتنان عما يعبر عن مدى شكرنا لمن نلتمس فيهم الصبر علينا والتأييد لنا وكذلك هو حالي مع أستاذي البروفيسور بوزيدي الهواري فلا أجد إلا أن أقول لكم من خالص فؤادي شكرا جزيلا.
كما بودي أن اشكر الأستاذ عبد الحفيظ غرس الله وأساتذتي في جامعة عبد الحميد بن باديس – مستغانم – كل بمقامه ومكانته: طالبي توفيق،مخلوف بشير،بن حليمة صحراوي،فتحي سيرات،مصطفى راجعي، مشري فريدة، مناد سميرة، سيدي موسى ليلى، عكروت فريدة، مباركة بلحسن، حجيج جنيد، العايدي عبد الكريم، زمور نور الدين .....
وفي الأخير شكر وترحم كبير على أستاذنا القدير بن طرمول عبد العزيز قامة من القامات العلمية والانسانية التي تركت أثرها الطيب على الأسرة الجامعية الجزائرية.

الملخص:

الثقافة تعني دخول المجتمع طور الحضارة وعبور الإنسانية من اللاتاريخي إلى التاريخي وهذا المسار عرف الكثير من التجارب والتراكمات التي رصدت ووثقت وأنضجت من قبل الكثير من النخب وعلى رأسهم المثقفين فالعلاقة بين المثقف والثقافة علاقة توليدية بقدر ما فيها من التحرير بقدر ما فيها من التقييد، وبن نبي لم يشذ عن هذا الرباط إذ وجد نفسه تتقاطعه العديد من البنى والأنساق العديد من الثقافات والنظريات والأيديولوجيات والشخصيات النافذة والمتحكمة، هذه التراكمات والدراسات حول الثقافة والمثقف ومالك بن نبي أردنا أن نبرز المستقدم منها والمستحدث وكيف تعامل مالك بن نبي معها كمعطيات مجردة وواقعية أين أثرت فيه وأثر فيها من خلال كم معتبر من مؤلفاته ، حاولنا تحديد هويته كمثقف ونظرته في الثقافة والتغيير الاجتماعي وتقييمه وتقويمه للثقافات المتفاعلة ولمجتمع المثقفين كمجتمع لا يخلوا من الصراع و إعادة الإنتاج و التموقع داخل مراكز السياسة الثقافية والثقافة السياسية بين المراوحة كمثقف له أدواره وموظف مثقف له مهامه المسطرة و أي أجنده لها الأولوية من أجل مشاركة واعية في التغيير الهادف، التغيير على المستوى التنظيري وعلى المستوى العملي أي في وضع المخرجات التي تحرر العقل الثقافي والفعل الثقافي .

الكلمات المفتاحية :الثقافة، المثقف، الفهم، التغيير، مالك بن نبي.

Abstract :

Culture means society entering the stage of civilization and humanity crossing from the ahistorical to the historical, and this path has known many experiences and accumulations that have been monitored, documented and matured by many elites, led by intellectuals. The relationship between the intellectual and culture is a generative relationship as much in it as in liberation as in it. Of adherence, and Bennabi did not deviate from this bond, as he found himself intersected by many structures and patterns, many cultures, theories, ideologies, and influential and controlling personalities,These accumulations and studies on culture, the intellectual, and Malek Bennabi, we wanted to highlight what was introduced and what was new, and how Malek Bennabi dealt with them as abstract and realistic data. Where they influenced him and he influenced them through a significant number of his writings. We tried to define his identity as an intellectual, his outlook on culture and social change, and his assessment and evaluation of interacting cultures and of the community of intellectuals as a society that is not devoid of conflict, reproduction, and positioning within the centers of cultural policy and culture politics, between the oscillation as an intellectual with his roles and an intellectual employee with his prescribed duties and which agenda has priority in order to participate. Conscious in purposeful change Change at the theoretical level and at the practical level, that is, in developing outcomes that liberate the cultural mind and cultural action .

Keywords : culture, intellectual, understanding, change, Malek Bennabi

Résumé :

La culture signifie l'entrée de la société dans la civilisation et le passage de l'humanité du non-historique à l'historique, cette voie a connu de nombreuses expériences et accumulations qui ont été contrôlées, documentées et mûries par de nombreuses élites, dirigées par des intellectuels La relation entre l'intellectuel et la culture est une relation générative, paternelle et maternelle, dans la mesure où elle est autant libératrice que contraignante restrictif Et Malik bin Nabi n'a pas dérogé à ce lien, car il s'est retrouvé traversé par de nombreuses structures, systèmes, nombreuses cultures, théories, idéologies et personnalités influentes et contrôlantes,, l'intellectuel, la compréhension, le changement et Malik ben Nabi nous voulions mettre en évidence ce qui en a été introduit et ce qui a été inventé, et comment Malik bin Nabi l'a traité comme une donnée abstraite et réaliste,nous avons essayé de définir son identité en tant qu'intellectuel, sa vision de la culture et du changement social, et son appréciation et son évaluation des cultures en interaction et de la communauté des intellectuels en tant que société qui n'est pas dépourvue de conflits, de reproduction et de positionnement dans les centres de politique culturelle et culture politique. Entre la stagnation d'un intellectuel qui a ses rôles et d'un employé éduqué qui a ses tâches dirigeantes et tout agenda prioritaire pour une participation consciente à un changement significatif, un changement au niveau intellectuel et au niveau pratique, c'est-à-dire dans le développement de produits qui libèrent la culture l'esprit et l'action culturelle.

Mots clés : Culture, l'intellectuel, compréhension, changement, Malik bin Nabi

الفهرس

الفهرس:

الشكر
الاهداء
الفهرس
مقدمة عامة ..... أ
1 الإشكالية..... 07
2 الفرضيات..... 09
3 أهمية الدراسة..... 09
4 أسباب اختيار الموضوع..... 11
5 أهداف الدراسة..... 13
6 صعوبات البحث..... 14
7 مجال الدراسة..... 16
8 العينة..... 16
9 المنهج وأدوات جمع البيانات..... 16
10 الدراسات السابقة..... 18

الفصل الاول (الجذور التاريخية للثقافة أو اسطوغرافية الثقافة)

المبحث الأول: (المقاربة النظرية للثقافة)

1 في أصل الثقافة :..... 28
1 . 1 المهد اللغوي للثقافة..... 29
1 . 2 الإصرار الألماني على الثقافة والإلحاح الفرنسي على الحضارة..... 32
2 الثقافة في المدارس الانتروبولوجية والسوسيولوجية (نظريات واتجاهات)..... 36
3 أهمية وخصائص الثقافة 51

المبحث الثاني : دراسات (ملفات) ثقافية

1 الثقافة في الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية..... 56
2 ما بعد الكولونيالية..... 61
3 الـــــهـــوية..... 64
4 الثقافة والسياسة..... 73
5 العولمة أم الكونية أم العالمية..... 78
6 الترجمة..... 82
7 التغيير الاجتماعي والثقافة..... 85

المبحث الثالث : الثقافة، البدايات الاولى عربيا واسلاميا

1 الـــــتـراث..... 89
2 اسطوغرافية الاصلاح والنهضة في العالم العربي والإسلامي..... 95
3 ديالكتيك الاصالة والمعاصرة..... 108
4 الثقافة والمثقف – معاول الهدم والبناء – 114

الفصل الثاني (المثقف في الدفاتر الغربية والعربية)

المبحث الاول: المثقف، النشأة، الاطواروالادوار.

1 الاطر العامة لدراسة المثقف 118
2 ولادة المثقف او نشأة المثقف 122
3 مفهوم المثقف بصفة عامة وفي القواميس..... 129
4 الانتلجنسيا والنخبة والطليعة..... 135
5 صفات أوخصائص المثقف 138
6 أدوار المثقف..... 142
7 باتولوجيا المثقف 146
8 المثقف تحديات ورهانات 147

المبحث الثاني: انسانية المثقف بين المثالية والواقعية

1المثقف في الدفاتر الماركسية 149
2 مثقف ميشال فوكو (المثقف الخصوصي/ المثقف العالمي)..... 161
3 ولادة المثقف العربي..... 166
4 ايتيمولوجيا المثقف عربيا..... 173
5- المراحل المكونة للمثقف العربي 176

المبحث الثالث: المثقف في الحقول المعرفية العربية

1 المثقف في الدراسات الانسانية والاجتماعية العربية..... 181
2 التغيير ودور المثقف العربي..... 195
3 باتولوجيا المثقف العربي..... 204

الجانب التطبيقي

الفصل الثالث (مالك بن نبي كمثقف مقابل مثقف مالك بن نبي)

المبحث الأول: الظروف الاجتماعية والثقافية لنشأة بن نبي

1 العائلة..... 211
2 المدرسة في حياة بن نبي والسياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر 214
3 جمعية العلماء المسلمين أو الإصلاح وبداية التغيير 222
4أعمال ووظائف آداها بن نبي..... 230

5 المهجر كمنفى واغتراب ومقاومة..... 237
المبحث الثاني: مثقف مالك بن نبي
1 تعريف مالك بن نبي للمثقف..... 244
2 تصنيف بن نبي للمثقفين..... 250
3 مالك بن نبي وفشل المثقفين..... 258
4 المنتظر من مثقف مالك بن نبي. 263
المبحث الثالث: مالك بن نبي (كمثقف)
1 المرجعية الفكرية لمالك بن نبي. 284
2 مالك بن نبي والمناهج. 294
3 أساليب ووسائل مالك بن نبي. 303
4 مالك بن نبي والسياسي. 313
الفصل الرابع (المشروع الثقافي والمشاركة في عملية التغيير الاجتماعي)
المبحث الأول: التصور البنابي للثقافة والحضارة
1 فهم بن نبي للثقافة: 320
1-1 بن نبي ورحلة البحث عن مفهوم الثقافة. 320
1-2 المفهوم الذي اختاره مالك بن نبي للثقافة. 323
1-2-1 مفهوم مالك بن نبي للثقافة. 330
2 التوجيه الثقافي والتربية. 334
3 السياسة الثقافية كتغيير ثقافي. 336
4 أمراض الثقافة. 342
5 فهم بن نبي للحضارة. 345
المبحث الثاني: السياسة والثقافة أزمنة متعددة وأمكنة متفرقة - صراع الزمكان -
1 فهم بن نبي للسياسة: 348
1 1 الحقوق والواجبات. 353
1 2 الحرية. 355
1 3 الديمقراطية. 357
2 القابلية للاستعمار. 361
3 الاستعمار. 365
4 من مواضيع مابعد الكولونيالية: 375
4 1 المرأة. 375
4 2 الأهلي..... 378
4 3 العنصرية..... 379

4 4 العبودية..... 379
المبحث الثالث : الاقلاع الحضاري بين تحديات الاقتصاد ورهانات الثقافة
1 أهمية الاقتصاد عند بن نبي..... 382
2 الثقافة الاسلامية والاقتصاد..... 383
3 النخب المثقفة ومعضلة الاقتصاد. 386
4الاقتصادانية l'economisme 389
5 التخلف 391
6 التنمية والمعادلة الحضارية عند مالك بن نبي..... 396
7 سوسيولوجيا المال عند مالك بن نبي. 402
8 الأسس (الانتاج والاستهلاك) الثقافية للتنمية عند مالك بن نبي. 407
نتائج الدراسة من خلال الفرضيات 411
الخاتمة 415
قائمة المراجع والمصادر
الملاحق
فهرس الجداول

مقدمة

عامة

مقدمة :

يقول نيتشه الفلاسفة يبنون الأنساق لأنهم عاجزون عن الفعل، هل عجز فعلا مثقفوا الجزائر في القرن العشرين ومن بينهم مالك بن نبي وهم يعايشون ويلات الاستعمار أن يشاركوا في الفعل التحرري وهل فعلا أجادوا بناء انساق ثقافية ذاتية مقاومة وموازية للثقافة الاستعمارية وهم الذين حملوا الكثير من الآلام والمكبوتات والإغراءات والاكراهات التي كانت بالنسبة لبعضهم ذخائر واجهوا بها كل ما عشوه من تضييق أم كانوا كما كتب فرانز فانون في مقالته الحرب الاستعمارية والاضطرابات العقلية، حالة الدوار[1] فلم يجدوا لأنفسهم موضع قدم لا مع الوطنيين ولا مع الاندماجيين ولا مع الفلاحين الذين احتضنوا الثورة وكانوا لها القاعدة والحاضنة الرئيسية ولا مع البورجوازيين الحضريين أي أنهم بقوا دائما في ورطة الشك وعدم الثقة والمغامرة في كل خطاب فحساسيتهم المفرطة ورصيدهم في معرفة المسترزقة والطماعين المزيفين الذين تاجروا بمعاناة الشعوب بالشعبوية جعلتهم بفضل ما لهم من فهم يحترسون من المشاركة في أي عمل يدعوا إلى التغيير من خلال التفاوض الهادئ أو من خلال الأعمال الراديكالية سواء كانت أدبية أو تأديبية .

قد ضاقت السبل كثيرا على مالك بن نبي وكأن فراره من المر كان يوقعه في الأمر منه وهو الذي كان يبحث عن موطئ راحة تجعله يعيش السكينة النفسية والاجتماعية التي يبحث عنها كل فرد له من المؤهلات العلمية والثقافية والفكرية والاجتماعية والتقنية التي تجعله يعيش حياة هنية بدون صخب ومشاكل وثقل وضغوطات.

حياة اقل ما يقال عنها بائسة فهو الذي كانت له من المعارف التقنية والإنسانية لم تكن له وظيفة دائمة ودخل ثابت وعلاقات كثيرة وقوية مع نافذين بحكم الولاء فينعم فيها بالوجاهة والنفوذ والثراء، هذا الإغراء والأخذ دون مراعاة تكلفة العطاء لم ينساق له بن نبي ويبدوا كما يكتب هو عن نفسه أنه آثر ان يكون في صف الحق والحقيقة مهما كلفه ذاك، ولعل البدايات الأولى له تشبه كثيرا الحلقات الأخيرة من حياته، الرفض والتهميش والعزلة.

لقد اختار بن نبي طريقه المملوءة بالمطبات طريق الصعوبات التي جعلت الحزن لا يفارقه خاصة وهو يتذكر حجم التضحيات التي بذلتها عائلته من أجل أن يتم دراسته ومن أجل أن يعيد القليل القليل من الكثير الكثير الذي قام به والديه لكن إرادة الاستعمار حالت دون تحقيق هذا الاعتراف والرجاء في إدخال بعض السعادة لأسرة انتظرت الكثير من ابنها والسبب في رأيه ما سلكه في مواجهته للاستعمار ثقافيا فهو لم يتوانى في فضح ألاعيبه الخبيثة

[1] نايجل سي غبسون ،فانون – المخيلة بعد الكولونيالية- .تر: خالد عايد ابو هديب، قطر: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط01، 2013 .ص 273 .

ودسائسه المتعفنة فهو وان لم يكن له موقع في الحركة الوطنية لا مع الوطنيين ولا مع الإصلاحيين ولا الشيوعيين بحكم انه اختار كما تقدم الحق والحقيقة ولم يرد أن يحتكم لمنطق ثقافة المعركة آنذاك بحكم مزاجه او بحكم عدم إلمامه بكل المعطيات المكونة لتلك الظروف المصاحبة للثورة في الجزائر أو خارجها أو لأنه أراد أن يكون مالك بن نبي ، مالك المصاحب للثورة وللحركة من الخارج لا من الداخل .

أمن بن نبي بمنطق معركة الثقافة والفكر في البلدان المستعمرة أكثر من منطق ثقافة المعركة أي انه لم يرد السكوت والامتناع عن النقد والرفض أين كان للرفض والنقد مآلاته غير المرغوبة فإن قدم البعض أشخاصا على أشخاص ومجالات على مجالات فالمقدم عنده دائما كان الثقافي والمثقف فعليهما الرهان وبهما يتم كل تغيير وعدم إشراكهما وتقديمهما يعني وجود خلل كبير في الفهم وهذا الخلل هو مدخل لفهم كل فشل كان او صاحب حياة بن نبي أو لازال مستمرا إلى زمن الناس هذا من الجزائريين والمسلمين على اعتبار أن ما هم بن نبي فعلا هي مشكلات الثقافة والمثقف ، الجزائري على الخصوص والمسلم والإنسان على العموم ،كما انه وإن اختار الحياد لم يختر القطيعة فنجده دائما مع الإصلاحيين والاتحاديين والوطنيين إلا أنه لم يكن مع إي منهم فقد اختار أن يكون حركيا وطنيا على طريقته.

هذه المشكلات: مشكلة الثقافة ومشكلة المثقف و المثقف كمشكلة ثقافية قد عاينها بن نبي على مستويين اثنين متباينين من حيث حجم الاهتمام والتأثير ومن حيث التفكير أو التنظير والفعل والممارسة ، ففعلا التأخر الثقافي في التفاعل مع المنجز (العمل) أو المشروع البنابي بعد سنوات طويلة من رحيله يجعلنا نتساءل في حيرة واستفهام كبير ما الذي شغل العاملين في حقل العلوم الإنسانية خاصة في ميادين علم الاجتماع الثقافة أو علم الاجتماع الثقافي أو علم اجتماع المثقفين عن التأثير الواقعي او المصطنع لابن نبي في جمهور المتلقين أو هو مجرد ظاهرة مفبركة لتيار إيديولوجي أو إرادة تريد أن تمتص وتحتوي البنابيين على طريقتها.

أم هو كما يقول البعض افتقر إلى النضال مع الشعب الذي كانوا يدعوا له ويراهن عليه إلا انه لم يلتحم معه وفضل القاعات والمدرجات والمنصات والشخصيات وهذا ما يرفضه البعض الآخر رادين على هؤلاء بقولهم أن بن نبي لم يكن شعبويا فالشعبوية هي ذاك الجسر أو الحصن الذي أحسن الكثير من المثقفين استعماله فحافظوا على مصالحهم ولم يفقدوا (جيش الاحتياط) (الحشود، الجماهير) التي تحميهم لذلك فقد بن نبي ذاك التأثير ولم تكن لأفكاره التأثير الذي يرغب فيه فهو كان من الشعب ومعه ولم يكن شعبويا وكان متدينا ولم يكن أصوليا وكان منفتحا ولم يكن منغلقا لذلك تعود نية أو رغبة بن نبي في تقديم نفسه كمنظر أو مفكر أو من كبار مثقفي الثورة والمجتمع الجزائري لتفتح العديد من التساؤلات عن شخص بن نبي التي سنختبر القليل منها في شخص بن نبي كمثقف إنساني

حر أو مثقف وطني أو مثقف فقيه أو مثقف ديني أو متدين .

بقدر مايهمنا في شخص المثقف أصوله وتنشئته وطبقته وانتمائه اللغوي والعرقي يهمنا أكثر معارفه وثقافته وهذا الاشتقاق العربي القريب في شكله ومضمونه بين الثقافة والمثقف على غرار اللغات الأخرى تفتح لنا أفق النظر حول أي تفاعل بين الثقافة والمثقف أي أي توليد وتداول وفهم وتأويل وقراءة وقراءات وانتاجات وممارسات متعددة للثقافة من قبل مثقفيها وماذا تقدم لنا الثقافة من مثقفين يحافظون على خصائصها وتجددها وحيوتها.

هذا يجرنا حول بحث الثابت والمتحول في الثقافة والمثقف:

تجاوز المثقف لثقافته كمنغلق أو سياج دغمائي، اثني أو لغوي أو ديني أو غير ذلك من العناوين المرتبطة بالأصولية أو التطرف ، أي التطرق للثقافة من منطلق تمجيد الثقافة (الهوية) والخوف عليها أي الدفع بها لتُغَيِرَ لا لأن تَتَغَيَرَ جذريا أي إن تكون مُغَيِرَة لا مُغَيَرَة وهذا الفعل التحديثي نابع من جذور وأصالة تلك الثقافة التي لا تفرض على المثقف الذي هو ثمرتها النظرة (التصور) التحويلي ولا المكان الذي اختاره لذاك التصور فالأرضية التي يقف عليها مثقفها غير الأرضية التي وقفت أو تقف عليها ثقافته، ولا المآل الذي يريده لثقافته[2] .

لأنه يعرف المنطلقات والأسس والأبعاد العقلانية لثقافته ويعرف قدرتها ومداها على التجدد لا التبدد أو التجرد من جذورها وبذورها الأولى وهو إذ يبحث في هذا يبحث فيه من خلال ما أمده به انفتاحه على ثقافات العالم لا التباهي و التماهي فيها فهو كائن نقدي يهمه أيضا تقدير الذات (الهوية) والاعتراف بها وهو يدرك أن تمام الاعتراف والتقدير لا يكون إلا من خلال إرادة إثبات الوجود، إثبات الحضور، إثبات التنافس والندية أي رفض ثقافة الاستعمار وثقافة القابلية للاستعمار كما يقول بن نبي والتأسيس لثقافة الإمكان والإرادة والإقلاع والاستئناف (العود) الحضاري على مسرح الثقافات الإنسانية الرائدة والمتنافسة لا المتصارعة والمتحاربة والباحثة عن الهيمنة والسيادة فالمثقف مدرك لشرط الإنسانية في الثقافة وهذا شرط وجود واستمرار له ولها وبه يكون الاعتراف والدفع بمبدأ التعايش والسلم والتعدد (التنوع الثقافي) كثراء وتثاقف لا مناص منه .

فالمثقف مدرك أن حجم المسؤولية الملقاة عليه في تلقي ثقافته من منطلق جينالوجي أو أموشي/اومي واع أو غير واع ومجموع الثقافات الحية والحيوية والغبن التأويلي والتداولي لصناعة ثقافية يجب أن يكون لها خطابها ولغتها الدالة المعبرة والعابرة (المتفوقة) لمجموع الخطابات الثقافية الموجودة أي بنزعة تثقيفة وتثاقفية غالبة لما لها من الفهم التاريخي بكينونتها ومجموع الكيانات الثقافية الأخرى ولما لها من وعي باللحظة التاريخية التي تمر بها في تفاعلها مع ذاتها (مؤسساتها، ممارساتها، قيمها، أخلاقها، جماليتها ..... كل ما يحملها من تمثيلات وممثلين – مثقفين –)

[2] وجيه كوثراني،هويات فائضة مواطنة منقوصة . بيروت : دار الطليعة، ط 01 ، 2004 ، ص 76 .

فتملتك الحجة والإقناع والترميز والتعبئة أي التوتير والاستجابة بلغة تويني نحو الخيار الثقافي الكبير اي نحو التمدين والحضارة ومشروع الإنسان الكامل وهكذا تحقق مبدأ التحرير والتنوير ، تتحرر الثقافة من كل كل تلك الزوائد الميتة بفعل التقادم و الدواخل الرافدة الزاعمة للعصرنة والتحديث أي تلك التي يسميها بن نبي الأفكار الميتة والمميتة وفعل العقلنة والتحديث للثقافة لا يكون عنده إلا من خلال الأفكار الصحيحة والصالحة والتي لها قدسيتها وجاذبيتها وبريقها كنور لا يفتر لأنها أفكار موضوعة بوحي منزل منزه يراعي الطبع البشري في التطور والنمو فينطبع بها مع كل دورة حضارية مفجرا لمعانيها التي توجهه نحو كماله الذي لا يكتمل فالإنسان في تحد دائم مع نفسه لكن بنزعة روحية لا مادية فالمسلم الكامل او المتكامل غير الرجل الخارق **superman**وهو غير **وحش فرانكشتين** او بالا حرى فرانكشتين الذي تحكمت فيه في الأخير تجاربه المسلم الكامل أو المتكامل عند بن نبي هو المقدس لكرامة الإنسان أينما وجدت فهو الذي تذوب عنده كل المراتب والطبقات والعرقيات وكل خليفة متعالية عند مقولة العبودية المطلقة للجميع أمام **الله** أي إلى مركزية الله بدل مركزية الإنسان كما تريده اللائكية الشاملة والداروينية الاجتماعية ، أين يصغر الجميع ويعرف مقداره حينما يتعرفوا على ذواتهم ككائنات بدؤها ومنتهاها لله، هذه المشاركة الإسلامية للثقافة هي التي يدفع بها بن نبي كمثقف **إنساني** بعد حروب عالمية طاحنة ليساهم بها في تعزيز مسار الانسنة والعيش المشترك بسلام

لقد حاولنا التطرق إلى كل هذه المعاني العضوية والوظيفية من خلال هذا التقديم في شخص مالك بن نبي وبحثنا فيها من خلال أربعة فصول الأول والثاني هما للشق النظري والثالث (الأول) والرابع (الثاني) للشق أو الجانب التطبيقي.

اشتمل الفصل النظري الأول على ثلاث مباحث أطلقنا عليه مسمى الجذور التاريخية للثقافة أو اسطوغرافية الثقافة وفيه تتبعنا المقاربات النظرية والدراسات الإنسانية والاجتماعية التي اهتمت بدال ومدلول الثقافة وحقلها كما تتبعنا البدايات الأولى للثقافة عربيا وإسلاميا وهي تدخل أو تجلب لمحيط غير محيطها والنقاش التي أثارته في أوساط النخب العربية والإسلامية عن جدتها أو قدمها داخل هذا الفضاء الثقافي الخصب.

أما الفصل النظري الثاني احتوى أيضا ثلاث مباحث واخترنا له عنوان المثقف في الدفاتر العربية والغربية وحاولنا من خلاله تتبع النشأة الايتمولوجية والتاريخية للمثقف ومجموع الأبحاث والدراسات في الحقول الغربية والعربية المحيطة بنشأة وتطور ودور المثقف وما علق عليه من رهانات وما واجه من تحديات وهو يسلك طريقه في شعاب الواقعية او الوضعية التاريخية او مجرات ومدارات الإنسانية (المثالية) الحالمة .

في الفصل الأول من الجانب التطبيقي والذي احتوى فئة ووحدات الشكل والذي سميناه مالك بن نبي

كمثقف مقابل مثقف مالك بن نبي يتضمن ثلاث مباحث حوت الأطر الاجتماعية والتعليمية والتكوينية والمرجعية لمالك بن نبي وكذلك المناهج والأساليب التي اختارها لنفسه في فهم الثقافة والمشاركة في التغيير الاجتماعي وفي علاقته مع السياسي ليعرف بمشروعه ويجد الدعم من أجل تحقيق ما يرغب فيه من تغيير وكذلك احتوى تعريفه للمثقفين وتصنيفه وتحديده لأدوارهم ولفشلهم.

أما الفصل الأخير من الجانب التطبيقي فهو أيضا في ثلاث مباحث تدور حول المساهمة الفكرية لفهم بن نبي للثقافة ولعلاقتها بالسياسة ولعلاقتها بالاقتصاد أي في الفهم والتوجيه الثقافي للثقافة عند بن نبي (الثقافة السياسية/ السياسة الثقافية) والتوجيه الثقافي للسياسة والتوجيه الثقافي للاقتصاد عند بن نبي منشطرين او منصهرين (الاقتصاد السياسي).

في الأخير أنهينا هذا العمل بدراسة النتائج التي تم الوصول اليها بناء على ما جاء في المقدمة العامة ثم أنهينا بالخاتمة وقائمة المراجع والمصادر وبعض الملاحق المعبرة والموضحة لبعض ما جاء في العمل من أدوات منهجية وشخصيات كانت لها الأثر الكبير على حياة بن نبي.

1-الإشكالية:

إن كان الغرض من الدراسات السوسيوثقافية البحث في علاقة الثقافة بالمجتمع وما تقوم به من صناعة للمعنى ومن صناعة لمن يصنع المعنى أي المثقفين فهذا يعني أننا أمام حقل جزائري خصب حافل بالتراكمات الثقافية المسترسلة على منوال واحد أو أفق جزائري مملوء بالمسارات الثقافية التاريخية المتعددة وهذا بدوره يطرح العديد من القضايا حول التعايش والتشارك وخصوصية المجتمع الجزائري من حيث التركيبة والتكيف والتكامل أو بلغة الانتروبولوجيين أي انشطار وانصهار عرف المجتمع الجزائري وأي مثقفين لاحمين او مثقفين مقسمين ؟!

هذا الانصهار والانشطار عرف العديد من المقومات والآليات الداخلية والخارجية فرضتها الطبيعة البيولوجية للمجتمع الجزائري كمجتمع حي يعيش أزمات نمو متوقعة يريد المحافظة على شخصيته وما تحمله من هوية ذات دلالات تاريخية وحضارية : دينية وعرقية ولغوية ويريد ان يكون منفتحا على الأخر غير متصلب أو متشنج مع تلك الغيرية المميزة عليه المختلفة عنه وفق ما تقتضيه قيم الإنسانية وأعراف المجتمع الدولي دون أن يغرق في سيل العولمة (الأمركة) الجارف للأمم والأوطان ذي الجبروة التقنية التي جعلت العالم كله بمختلف فروعه وتخصصاته ومجالاته يتحدث اللغة الانجليزية .

لعل الظروف التاريخية التي عاشتها الجزائر بعد 132 سنة من الاستعمار الفرنسي جعلته في منأى عن هذا السيل الأمريكي الجارف وان كانت فرنسا في حدا ذاتها تعيش أزمة أو عقدة الأمريكي والانجليزية والجزائر أيضا لا تعد استثناء اذ ما قلبنا النظر في بعض الزوايا خاصة تلك التي تخص فئة الشباب.

عودا إلى استقلال الجزائر عن الهيمنة الفرنسية ومنذ 05 جويلية 1962 إلى يومنا هذا عرفت الجزائر الكثير من التناقضات الثقافية انعكست على كل المؤسسات والنخب الثقافية والسياسية في الاقتراب من الفرنسية والمحافظة عليها (كغنيمة حرب) او في توطين العربية واسترجاع قيمتها الوظيفية من خلال مشروع التعريب الذي مس الكثير من القطاعات وعلى رأسها التربية الوطنية والتعليم العالي والإعلام والثقافة والشؤون الدينية على اعتبار أنها أجهزة ايدولوجية وقوبلت هذه السياسية بمقولة ساخرة مفادها (إذا عربت خربت) وبقيت اللغة الفرنسية مرتبطة بقطاع الاقتصاد والتجارة والصناعة ، ليعرف بعدها مشروع التعريب الكثير من التعليق والتوقيف كان مرده تغيير السياسة الثقافية للبلد ككل والذي يعود في الأساس إلى ظروف سياسية طارئة استوجبت وجود نخب سياسية لها نظرتها الخاصة في التعريب .

كان المطلوب من تلك النخب أن تخرج الجزائر من الأزمة والمشاكل التي تعيشها الجزائر لكن يبدوا أن الجزائر ومنذ استقلالها لازالت تراوح مكانها ولازالت تكرر أزماتها بصيغ وأشخاص آخرين لكنهم حافظوا على جوهر الاختلاف ومضمون الخطاب، أين يبدوا أن لب المشاكل كلها ثقافي فالمشكل الثقافي أو الأزمة الثقافية هي أم المشاكل أو الأزمات كلها ومشكلة المثقف الجزائري هو في مدى اقترابه من السلطة أو الريع أو ابتعاده عنهما الى جانب مشكلته مع ثقافته المرجعية او الثقافات التي تعيش معه إلى جانب مشكلته في التزام قضايا مجتمعه وثقافته والنهوض بهما بعد الكثير من العثرات والإخفاقات .

حاول مالك بن نبي التعرض لهذه المسائل فيما شاهده وتفاعل معه وبه وبناء على تجربته نصوغ الإشكالية التالية :

– ما هي مساهمة مالك بن نبي كمثقف في تقديم عمل من شأنه إحداث تغيير ثقافي واجتماعي لم يقدم عليه غيره فهما ومشاركة؟

وبعض الأسئلة الفرعية المرافقة:

– كيف تصور مالك بن نبي علاقة الثقافة بالمثقف؟ وعلاقة المثقف بالثقافة؟ وما محله هو من هاذين السؤالين؟

– ما هو مفهوم مالك بن نبي للثقافة بحكم انه من الأوائل الذين وطنوا لهذا المفهوم عربيا؟

– ما هي قراءة مالك بن نبي للتراث الإسلامي؟ وأي مشروع ثقافي أسس على إثره؟

– أي سياسة ثقافية زكى بن نبي محليا ودوليا ضمن الثقافات المتصارعة؟

– ما هو مفهوم مالك بن نبي للمثقف؟ وأي تصنيف وأداور اعد للمثقفين؟ هل يمكن جعل بن نبي ضمن المثقفين الفقهاء؟

– ما نوعية اللغة التواصلية والحجاجية للخطاب الثقافي البنابي؟ وما انعكاسها عليه (كمثقف)؟

– ما هي أهم القيم التي كرس لها من أجل ثقافة ومثقف فاعل؟

2 –الفرضيات:

تعرف على أساس أنها إجابة مؤقتة تصدقها أو تكذبها التجربة أو الاختبار وهي أيضا كما يعرفها البعض " تصريح بتنبؤ بوجود علاقة بين حدين أو أكثر أو بين عنصرين أو أكثر من عناصر الواقع، يجب التحقق من الفرضية في الواقع"[1].

خضع بناء الفرضيات لما أردناه في تعاملنا مع النص البنابي من حيث محتوى النص أي ما تطرق إليه من مواضيع ومن حيث الشكل أي من حيث اللغة وأسلوب الكتابة فكان لنا في المحصلة فرضيتين اثنتين الأولى متعلقة بالمضمون والثانية بالشكل وهما كالتالي:

– ساهمت أعمال مالك بن نبي في فهم وإحداث تغيير ثقافي واجتماعي.

– لغة مالك بن نبي الجامعة مابين ما هو ديني وعلمي عملت على إيجاد فهم وتغيير ثقافي واجتماعي.

3–أهمية الدراسة:

– طبيعة الدراسة ذاتها التي اهتمت بالإرث البنابي ككل والتي أرادت تبين مشروعه والياته من خلال ما خلفه من أعمال مطبوعة وكذلك المنهج الذي استعملناه والذي يمتاز بالعملية والمرونة والتصنيف ليمهد لدراسة متجاوبة مع أولوياتها السوسيولوجية وان كان موضوع الدراسة متشعب لكن في النهاية لا توجد ظاهرة خارج مجال علم الاجتماع.

– هذه الدراسة لا تزكي ولا تجرح وإنما هي تحاول الكشف عن ما قدمه بن نبي كشخصية أثارت وتثير إلى حد الآن الكثير من الإعجاب او التسفيه عند البعض ، كأيقونة يحاول البعض الاستثمار فيها سياسيا في أن جعلها مقدمة لكل الحلول السحرية للمجتمع الجزائري كونها استطاعت أن تعبر عن الشخصية الجزائرية في عمقها الإسلامي دون أن تعقدها الحداثة بل عكس ذلك استطاع أن يقدم مشروع إسلامي تحديثي وفق فيه بين الدين والعلم أما الذين ينتقدونه أو يجرحون فيه فيجعلونه مجرد مهندس حاول نشر خواطره في الصحف أسلوبه غيبي عاطفي بعيد كل البعد على المقاربات العلمية الإنسانية و الاجتماعية المثقلة خزنتها بالمفاهمي والمناهج والمصطلحات والأدوات والمقاربات الوصفية والكيفية والكمية التي لا اثر لها في كتبه إلا كآثر بسيط يشهد على عدم مقدرته على التحكم بها إن لم تقل الإلمام بها.

[1] موريس أنجرس ، منهجية البحث العلمي في العوم الإنسانية – تدريبات عملية –.تر : سعيد سبعون وآخرون، الجزائر: دار القصبة ، ط 02 ، 2006، ص 151 ، 152

على ضوء هذه النقاشات تشق الدراسة طريقها في أن لا تكون مع مالك بن نبي ولا ضد مالك بن نبي انما هي في إطار البحث على ما اقتدر بن نبي على تقديمه دون أن يسبقه إليه احد آخر مع مراعاة الزمن العلمي الذي عايشه والتراكم الابستمولوجي داخل منظومته العربية والإسلامية وفي إستراتيجيته في الكتابة من حيث الشكل و المضمون من حيث جمعه بين الحجج الدينية والأمثلة الأدبية والاستدلالات العلمية ومن حيث البساطة والجزالة وكذلك أيضا من الجانب المعياري والقيمي الذي انتقد به غيره من حيث نجاحه أو إخفاقه في تحذيره وتنبيهه غيره من أخطاء وقعوا فيها ليعد هو في ظرف أخر يقع فيها وكأنه أتى فعلا أنكره .

– إثراء المكتبة السوسيولوجية الثقافية الجزائرية بعمل قد يضيف أو لا يضيف وهذا ما يحكم عليه الخبراء والمختصون بعد معاينتهم العمل ككل ، هذه الإضافة تتجلى في وجود نقص كبير في إعداد أعمال تهتم بهذه المواضيع من حيث أهميتها النقدية والتأسيسية لتصورات استراتيجة ومنظورات تنموية لا تهتم بالشأن الثقافي الداخلي وفقط ومدى تراجعه على كل المستويات وكيف السبيل إلى الاستثمار فيه بعد أن عولنا كثيرا على المقدرات المادية والتي لم تجدي نفعا وتفطن البعض إلى الذخائر الثقافية في معالجة بعض المشاكل الاجتماعية لكن استفاقة جاءت متأخرة جدا وكما قلت الأمر لا يتعلق فقط برهانات الداخل وإنما بتحديات الخارج أيضا أي في الاهتمام بالنخبة المثقفة كحزام أمن يقينا شرور العولمة والتنظيم الدولي الجديد وحروب الأفكار والثقافات العابرة للقارات الآتية من الشرق والغرب المهددة لكيان الدولة ككل ،وعمل المثقف ليس عمل الحارس وانما عامل المحيي لكل ما مات في مجتمعنا، الباعث للأمل بعد اليأس المبشر بالتطور والتقدم لا من خلال حذلقته وخطابه كمهيج أو حاشد للجماهير وانما بما له من رصيد يضع به خطط واقعية وعقلانية يؤمن بها السياسي ويتفاعل معها المواطن لأنها نابعة من خصوصية ثقافية واجتماعية يتشارك فيها الجميع وفي مقدمتهم المثقف كمخطط ومنفذ أو على الأقل كمناضل ملتزم قيميا وعمليا فهو خطيب في الصالات فاعل في (القيطوهات) .

– تقديم نوع من البيلبيوغرافية السوسيولوجية و سوسيولوجيا الأدب بحكم أن هذا العمل اهتم بجميع كتب مالك بن نبي التي أرخ فيها لنفسه في كتابه مذكرات شاهد على القرن أو العفن أو من خلال روايته الوحيدة لبيك حج الفقراء وبعض الشذرات الشعرية التي زين بها ابن نبي كتبه كشروط النهضة وغيرها.

4-أسباب اختيار الموضوع:

وفق منطق السببية لا يوجد عمل بدون أسباب غائية أو عقلانية فان كانت الأسباب ذاتية لأنها من منطلق عاطفي مجردة من الموضوعية فهي ابتداء من ذات المؤلف وذات المؤلف الباحث لا تخلوا من موضوعية ما خاصة إذا كانت هذه الذات تحمل خصائص معرفية وعلمية ونقدية ما تصهر وتصقل بفعل القراءة والحذر والانتباه عند الكتابة وبفعل النقد والتوجيه التي يفرضه الترتيب الأكاديمي والوجاهة المعرفية ولا تكون الذات ذاتية إلا إذا تلبسها الموضوع فتحكمت فيه أو تحكم هو في الموضوع وطوعه وتلاعب فيه و به وفق ما تقتضيه ذاتيته، بعيدا عن هذا وذاك أحاول أن اطرح أسباب اختياري للموضوع انطلاقا من :

4-1 الأسباب الذاتية:

يعود منها إلى مرحلة الطفولة إذ منذ الصغر وموضوع الثقافة والمثقف هو في ذهني محاط بهالة من التعظيم والقداسة إذ المثقف كان في خيالي رجل مهم وملم له القدرة على الإفاضة في الكثير من المواضيع لماله من كم هائل من المعلومات التي يوظفها في تنوير الناس واكتشاف أخطائهم لكي يتفادوها لاحقا أو بما يقدم لهم من شروحات وتحليلات غابة عنهم فهو محل إشادة وإعجاب دائم ووقار واحترام يرافقه أينما حل وارتحل.

أما الثقافة فكانت مقرونة بكل ما هو جميل ورقيق وكانت إلى حد ما مطابقة للفن فالفن في صباي هو الثقافة والثقافة هي الفن فالي جانب اهتمامي بكل من هو مثقف أو يشار إليه بهذه الصفة -وما لها من هشاشة سوسيولوجية اجتماعيا- وما له من قيمة وحظوة اجتماعية على اعتبار أن المثقف بنك من المعلومات المتنوعة ومكنة فكرية تجيد حبك اللغة وفحم الخصوم بالحجج والبراهين كنت محب أيضا لكل ما هو فني سواء ما خص المسرح آو الشعر أو الدراما ليتحول هؤلاء الفنانون في مرحلة متقدمة من عمري وفق تنظير معرفي إلى مثقفين ليطرح هذا الجمع عندي نوعا من الجدل خاصة بعدما خاض هؤلاء مرهفي الحس عربيا وحل السياسة والحروب والأشلاء والدماء والتهجير ألقصري في سوريا وغيرها من البلدان العربية بعدما كانت في نظري كائنات ملائكية مخلوقة من الخير والجمال .

ومن الأسباب الأخرى هو تحويل مالك بن نبي إلى شخصية مخلص فلا ينفك الحديث عن مشاكل الجزائريين أو الإشادة ببعض الخبراء والمختصين والعلماء الناجحين في المهجر إلا ويذكر مالك بن نبي واستثمار ماليزيا واندونيسيا في فكره وإنقاذه لهما وتنكر الجزائر له هكذا شكل لي بن نبي علامة استفهام كبيرة خاصة بعد إن تحسست بعض الآراء والمواقف في الوسط الجامعي والأكاديمي من كتاباته وتحليلاته إذ وجدت نفسي بين موقفين بين موقف المشيد

المعظم لشخص مالك بن نبي وبين موقف مبسط وفي بعض الأحيان مسفه لأعمال مالك بن نبي لافتقاره للقيمة العلمية شكلا ومضمونا وللتخلص من هذا الإشكال لم أجد الا في الأدوات العلمية الوسيلة لتبين حقيقة مالك بن نبي .

4-2 الأسباب الموضوعية:

- قلت الاهتمام بالدراسات السوسيوثقافية في الجامعة الجزائرية خاصة ما يتعلق بالثقافة والتي ترتب عليها انقسام قيمي وهوياتي بعيد كل البعد على الروح العلمية.

- ما يحاط بالثقافة من اهتمام سياسي دولي ومؤسساتي غرضه إنساني في المقام الأول وان كان لا يخلوا من ترتيبات لأجندات معينة تقع ضمن مناطق النفوذ الثقافي أو جيوبوليتيكا الثقافة أو المجالات الحيوية المهددة أو المتحالفة مع ثقافة ما ضد أخرى.

- أهمية الثقافة في العملية التنموية ككل للمجتمعات المحلية وللسياسة العامة للدولة الوطنية في تكريس سياسة ثقافية موحدة ومرسكلة للرواسب ومقاومة للتحديات ومشرعنة للفعل السياسي ككل في مداه السوسيولوجي والانتروبولوجي، فعل لا يبحث عن الشرعية والديمومة فقط بقدر ما يتجاوب فيه المواطن مع السلطة كشريك حقيقي يرى فيها نفسه في بناء دولة قوية اقتصاديا واجتماعيا.

- ندرة الدراسات حول المثقف وما يربطه بالثقافة عضويا ووظيفيا -خاصة ما يتعلق بالحالة الجزائرية-ودورهما في إحداث التغيير الاجتماعي والثقافي فيما يخص تغيير (تطوير) الثقافة أو تغيير (تطوير) المثقف للخروج من حالته التقليدية أو السلفية أو الأصولية أو الدغمائية أو تغيير المجتمع ككل بما يحقق له التقدم والازدهار وذاك من خلال الاستثمار في موروثة الثقافي الكبير والمتنوع من أجل تحقيق تنوير أو نهضة أو حداثة ينسجم فيها الخصوصي بالكوني.

- تزكية بن نبي للسياسة الثقافية التي انتهجت بعد الاستقلال وإضماره النقد لها أيضا.

- شخصية مالك بن نبي في حد ذاتها الجامعة للتناقضات والمثيرة للجدل الحافلة بالمواقف والإحداث المستدعية للشفقة والفخر وبطاقة يخون بها البعض ويستغلها البعض لحسابات وتموقعات.

- توظيف بعض المقولات الغريبة في المجال المعرفي والأكاديمي الجزائري كقتل بحث وتكسرت على موائده الأقلام وحرق بحثا وهذا يتنافى والقيم المعرفية المكرسة للإبداع والاكتشاف والنقد والتجديد ومنافية لبعض العادات والتقاليد المعمول بها في كل جامعات العالم التي ما زالت إلى حد الآن تبحث في قامات معرفية عريقة جدا سواء كانت يونانية أو إسلامية أو غيرها بغض النظر عن العصرية والحديثة التي شغلتهم ثقافيا وفنيا وأكاديميا.

5-أهداف الدراسة:

تندرج أهداف الدراسة ضمن بعدين اثنين البعد الأول هو نظري والثاني عملي أما ما يتعلق بالبعد الأول فهو مرتبط بـ:

- التطرق إلى أهم النظريات التي أولت اهتماما كبيرا بالثقافة من حيث نشأتها ووظيفتها وتوطينها أو تبيئتها عربيا أي الإسهامات العربية التي خصت بهذا المجال.
- معرفة السياقات التاريخية والاجتماعية التي أوجدت المثقف وأعطته تلك الأهمية الكبيرة من حيث الدور والمكانة.
- المقاربات العلمية التي اهتمت بالمثقف كظاهرة اجتماعية لها خصوصيتها الثقافية والحضارية وهي ترتحل من مكان إلى أخر وترصد بعيون العارفين والمتخصصين المبرزين للظروف والسمات والتقلبات وطرق العمل المختلفة في مثلت رأسه السلطة وقاعدته المجتمع والمثقف الذي يحاول دائما أن يتوسط المثلث أو يترأسه.
- تبيين علاقة الثقافة والمثقف والتأثير الوجودي والوجداني المتبادل بينهما من منطلق مبدأ القطيعة والاستمرارية والذي له انعكاسات تظهر في مجال الفهم والمشاركة والتغيير الاجتماعي.

أما البعد الثاني فهو مرتبط بالأهداف الآتية:

- التطرق إلى السياقات الاجتماعية التي نشأ وكبر فيها مالك بن نبي وما أضاف له تكوينه العلمي وتجاربه المهنية في وعيه باللحظة التاريخية واستشرافه لها.
- تطبيق المعايير والمواصفات العلمية المقررة للمثقف على مالك بن نبي.
- إسهامات مالك بن نبي في التوطين لمفهوم الثقافة وجعلها سبب لكل حالة التخلف والتخبط التي يعرفها العالم الإسلامي إذ كانت النواة الأساسية في كل مشروعه الفكري.
- تحديد المعالم الأساسية في مشروع مالك بن نبي الثقافي من حيث المرجعية الفكرية والإستراتيجية العملية على مراحل ومستويات مختلفة.
- موقع المثقف في الخارطة الذهنية البنابية وتصنيفه لهم من حيث الخلفيات والفاعلية والارتباطات.
- الكشف عن تصور مالك بن نبي لعلاقة المثقف بالثقافة من حيث التطوير والتعطيل والدفع إلى وبالحركة أي تحقيق التغيير الاجتماعي الايجابي المنشود الذي تعد دعامته الأساسية الفهم العقلاني للثقافة وللمجتمع وفي احتياجات كل منهما إلى الآخر للدخول في عملية متكاملة من شأنها تحقيق مجتمع الحضارة.

- الممارسات الثقافية التي شغلت بن نبي كالكتابة والعمل التطوعي، الجمعيات، الصحافة، الثورة الجزائرية، الاستقلال، المناصب، الملتقيات والمحاضرات.
- نقد مالك بن نبي في بعض الاختلالات والتناقضات والنقائص التي وقع فيها .

6-صعوبات البحث:

تقول الحكمة العلم إن لم تعطه كلك لم يعطك بعضه هذه الأخيرة يمكن أن تحمل على معنيين ،المعنى الأول في أن يجعل المتعلم من العلم حياته كلها ويتفرغ له دون غيره هذا لاتساعه زيادة على ذاك تجدده المتسارع أي على المتعلم أن يجعل من العلم قضيته ومسؤوليته وكل اهتمامه وبعد أن يعي هذا عليه أن يعد له الوقت الكافي فلا يشرك مع علمه أحدا وإلا ضاع الكثير منه .

في الحقيقة معرفة هذه الحكمة ومعانيها تأتت لي من خلال الوظيفة، اعتقد أنه من الصعوبة أن يجمع الباحث آو الطالب انشغال معرفي آو بحثي أو أكاديمي مع انشغالات أخرى تأخذ وقته وتركيزه واهتمامه هذا على المستوى الشخصي إذ من الصعوبة بما كانت أن توفق بين مسار وظيفي وأخر علمي فلابد من تقسيم للعمل.

أما على مستوى الصعوبات الموضوعية فهي تتجلى في تحديد الموضوع على الباحث دائما قبل أن يبدأ عمله أن يجيب على هذا السؤال ماذا أريد من هذا الموضوع وان يضع هذه الإجابة في خريطة أو خطة بحث صلبة في قالب لا يمكن رسكلته ومنهجته مرة أخرى وان كان ما ندرسه من ظواهر إنسانية واجتماعية يتسم بالمرونة والتعميم والحركة مما يصعب هذه المهمة والتي تزداد صعوبة أيضا مع التحديد خاصة وان كانت مواضيع لها علاقة بتفاعل المثقف والثقافة وبموضوع له علاقة بمالك بن نبي الذي يقع بين حدين حد الناقدين والمشككين وبين حد المادحين والممجدين.

وبين حدود وتقاطعات كثيرة نجدها في المتن أو النص البنابي التي حقيقة تدعوا إلى تتبع تلك المسارات أو النتائج العلمية التي نوه لها وأي قيمة أضافت على طريقة تفكيره وكتابته خاصة ونحن أمام نص من أحدث النصوص العربية الواعية بمفهوم الثقافة والواعية بأهميتها والمؤسسة لها وفق نظرة شخصية للعالم الإسلامي والعربي والعالم ككل المؤسسة لثقافة إسلامية وعربية كانت وثقافة إسلامية وعربية يراد لها أن تكون رائدة وعالمية لكن وفق رؤية بنابية.

بن نبي لم يكتفي برؤيته التنظيرية والنقدية أي لم يكتفي بالقعود على كرسيه أو منضدته ليسوق أو يشرح أو يقنع غيره بأفكاره وإنما استغل كل ما يمكن استغلاله لينشر كتبه إعلامي وسياسي ورسم لنفسه شبكة علاقات هي أيضا من صميم عمله (كمثقف) لذلك لا عجب أن كنا نقرا أو نسمع الكثير من الكتب تنشر حول ما لا يعرف عن بن نبي

.... يكتب الكثير عن بن نبي وهذه الكتابة فيها منها الجدة القليل ومن التكرار الكثير مما يصعب البحث أيضا ويجعلنا نتساءل عن أهميتها في حدود معينة دون أخرى وعن مدى اتساع او ضيق نشرها.

إن الكتابة المتوالدة سقراطي تصعب القراءة لابن نبي والقراءة التوليدية أيضا لمالك بن نبي خاصة فيما يتعلق بملاحظة القوالب (الأشكال) آو المحتويات التي كانت بمثابة الحبر لنصوص بن نبي أيضا تشكل علينا إذا ما نحن أردنا فهم عميق وموسع لكتابات بن نبي عن علاقته أو تأثره بديكارت أو توماس الاكويني مثلا آو عن تأثره بابي حامد الغزالي الذي يظهر في بعض الكتابات (العربية) الجديدة على أنه مجرد أصولي وبن رشد الذي دارت بينهما الكثير من الحوارات (التهافتات) أو عن حضور اسم المغربي عبد الله العروي في نصوصه أو جورج لوكاتش أو من حيث تحديد لمفهوم الثقافة وهو يستمد من رالف لنتون أو اجبرون.

إن الصعوبات هي علامة نمو كما قال بن نبي وقد تكون أيضا سببا لعديد من الهفوات أو التهافتات التي نتمنى أن لم نقع فيها كما أتمنى إن وقعنا فيها أن يستدركها غيرنا وهو يصحح لنا هدا الدرب (البحث) الذي أردنا أن نشقه، نوطده ليكون مسلكا آخر من مسالك المعرفة السوسيولوجية المهتمة بموضوع له من التعقيد والتركيب الكبير والكثير موضوع الثقافة والمثقف وموضوع مالك بن نبي الذي جعل البعض منه صنم أو اله يعبد وجعل البعض من مجرد شخص يتقن حرفة النسخ والقص واللصق زيادة على المزايدة الثقافوية والسياسوية التي تنشط المشهد السياسي والثقافي الجزائري من حين لأخر والتي تشوش على الباحث وتزيد من ضبابية الموضوع الذي يريد ان يجلي عليه هذه السحابات المتكررة.

7-مجال الدراسة:

1-7 المجال الوثائقي: هو مجموع ما طبع لأعمال مالك بن نبي ماعدا كتاب نادر لم نستطع التحصل عليها وهو بمثابة عمل بيوغرافي حمل عنوان المعلم.

8-العينة:

يعد مجتمع البحث ككل هو العينة إذ حاولنا أن ندرس جميع ما طبع لمالك بن نبي من كتب متنوعة والتي تعد 19 كتابا وهي : (1-بين الرشاد والتيه، 2-تأملات، 3-دور المسلم ورسالته، 4-شروط النهضة، 5-الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، 6-الظاهرة القرآنية، 7-فكرة الإفريقية الآسيوية، 8-فكرة كمنولث إسلامي، 9-في مهب المعركة، 10-القضايا الكبرى، 11-مذكرات شاهد للقرن، 12-المسلم في عالم الاقتصاد، 13-مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، 14-مشكلة الثقافة، 15-من أجل التغيير، 16-ميلاد مجتمع، 17-مجالس دمشق، 18-وجهة العالم الإسلامي ج 1 ، 19-وجهة العالم الإسلامي ج 2) وهي ما بين كتب أراد لها منذ البداية أن تكون مؤلفات كاملة كالظاهرة القرآنية وشروط النهضة ومشكلة الثقافة وكتب أخرى جمعت مقالاته الصحفية نشرها بالثورة الإفريقية ككتاب من أجل التغيير و بين الرشاد والتيه وأخرى عبارة عن محاضرات ألقاها في سوريا كدور المسلم ورسالته ومجالس دمشق واستثنينا في هذه الدراسة كل من رواية لبيك حج الفقراء وكتاب العفن الذي يعد تتمة لعمله مذكرات شاهد للقران..

9-المنهج وأدوات جمع البيانات:

يوجد إشكال كبير في ضبط تعريف دقيق وشامل لتحليل المضمون فمنه من يراه منهج ومنه من يراه تقنية ويوجد من يفرق بين المضمون والمحتوى سنقوم بعرض بعض التعريفات التي حاولت تحديد كنه هذا المنهج أو التقنية وفق ما يناسب طبيعة دراستنا

1-9 مفهوم تحليل المضمون:

أول تعريف لتحليل المحتوى قدمه Berelsonسنة 1948يعرفه على انه " تقنية بحث للوصف الموضوعي، منظم وكمي، لمضمون واضح للاتصالات هدفه التفسير "[1]

يعرفه لازويل على" انه يستهدف الوصف الدقيق والموضوعي لما يقال عن موضوع معين في وقت معين "[2]

يعرفه برنارد بيرلسون على انه " أسلوب البحث الذي يهدف الى الوصف الكمي والموضوعي والمنهجي للمحتوى الظاهر .... "[3].

ينقل لنا يوسف تمار تعريفا لجون دو بونفيل jean de bonville مفاده تحديد نطاق عمل تحليل المحتوى والذي حصره في العناية " بمضمون الرسائل مثلما جاءت في حواملها الفيزيائية ... ولا يدخل في إطار تحليل المحتوى إلا الرسائل المعلنة ... أي تحليل المحتوى يكتفي بما قيل وليس بما لم يقل"[4]

أما في قواميس علم الاجتماع فوجدنا التعريف الأتي : " تقنية في البحث السوسيولوجي تعتمد على الوصف المنهجي ثم إلى تحليل الموضوعات والصور التي تتضمنها وثيقة أو مجموعة من الوثائق المكتوبة أو المسجلة فتحليل هذه الوثيقة الشاملة أو مجموعة الوثائق إلى وحدات صغيرة وذات مضمون معبر تسمح بمعالجة هذه الوحدات إحصائيا"[5] .

من خلال هذه التعاريف يتبين لنا وجود بعض الاختلاف في تحديد تحليل المحتوى او المضمون هل هو تقنية أو أسلوب لكن نجد إجماع على بعده الوصفي والكمي (الاحصائي) والتفسيري في ان واحد وكأنه وصف لموضوع الدراسة بطريقة كمية يتحدد من خلاله المواضيع الرئيسية والفرعية والاختيارات الشكلية والجوهرية والتوجهات الفكرية والسياسية لصاحب المادة المحللة الغرض منه تفسير ظاهرة معينة تشكلت داخل تلك الحوامل.

[1] لمياء مرتاض نفوسي، تحليل المحتوى في العلوم الإنسانية – أسس وتطبيقات-. الجزائر: دار هومه ، 2016 ، ص 95 .

[2] محمد عبد الحميد ، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية . ص 16

[3] نفس المرجع ، ص 17 .

[4] يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين. الجزائر: مؤسسة الفسيلة للطباعة والنشر والتوزيع، ط01 ، 2007 ، ص 09 .

[5] فريدريك معتوق ، معجم العلوم الاجتماعية: انجليزي، فرنسي، عربي. بيروت : أكاديميا ، 1998، ص 107 .

فيما يخص هذا النقاش حول التفريق بين تحليل المحتوى والمنهج وهل هما أداة أو منهج يرى محمد عبد الحميد أن هذا الخلاف لم يطرح إلا عند العرب أما الغرب فيشتغلون باستحداث أساليب جديدة للخطوات الإجرائية[1].

10 –الدرسات السابقة:

هذه مجموع الدراسات التي اطلعت عليها حول مالك والايجابي فيها إنها من العديد من التخصصات (فلسفة، انتروبولوجيا، العلوم السياسية) كما كان شأن مالك بن نبي في التفكير والكتابة كما أنها ملائمة لحد كبير العناصر المركبة لموضوع أطروحتنا باختصار ففيها الاهتمام بالثقافة والمثقف والتغيير، وهي كالتالي:

1 بن خدة نعيمة,المثقف و السلطة عند إدوارد سعيد,مذكرة تخرج لنيل شهادة الماجستير,قسم الفلسفة,كلية العلوم الاجتماعية ,جامعة وهران,2011–2012 .

تتجلى أهمية هذه الدراسة في التشابه الكبير بين حياة إدوارد وديع سعيد ومالك بن نبي ومن بين تلك الملامح أو النقاط التي تتشابه فيها شخصيتهما نذكر:

- المنفى والاغتراب.
- رفضهما للدراسات الإستشراقية ورأيهما فيها، معرفة تريد الهيمنة على الشرق.
- يعد بن نبي من الذين دعوا إلى تأسيس سوسيولوجيا الاستقلال كما يعد سعيد من رواد الدراسات مابعد الكولونيالية.
- الاهتمام الكبير بالقضية الفلسطينية.
- حضور المسألة الثقافية.

ولقد أولت هذه الدراسة اهتماما كبيرا بمفهوم المثقف من الناحية النظرية و قدمت نموذجين مختلفين و هما نموذج جون بول سارتر الذي يرى في عمل المثقف التزام أخلاقي لقضايا المجتمع و الجماهير ككل بخلاف نموذج غرامشي الذي امن بفكرة المثقف العضوية (الحزبي) الجماعي , كما قدمت الباحثة تصور إدوارد سعيد للمثقف في بعده الشمولي و الدنيوي (الهاوي) الحالم بالكثير من الأمور المزعجة للعديد من الأطراف المشاركة في العديد من المحافل و المناسبات بما لشخصيته من استعداد معرفي و فني , تسقط في الأخير كل هذه الاعتبارات على شخصه وتستنتج

[1]محمد عبد الحميد ، نفس المرجع ، ص 40 .

منها انخراطه في قضايا بلده بخلاف ما قذف به كهروبه وإدعاء الوطنية في الخارج، رغم مقاومته للوبي الصهيوني في أمريكا ذلك لأنه سخر قلمه للكتابة عن فلسطين وقضيتها وفق ما يقتضيه وعيه وضميره لذلك لم يعجب لا الاحتلال الإسرائيلي ولا بعض الفلسطينيين.

لقد أثارت هذه الدراسات كل الجوانب المضيئة والمشرقة لحياة المثقف العربي الملتزم إذ بينت النشاط الدائم والدءوب له في الدفاع عن قضايا وطنه (فلسطين) وأمته (العربية) التي عانت من تهم الإستشراق والإثنومركزية التي رأى أصحابها في أنفسهم المثال الذي يجب أن يحتذي به أما الباقون فهم مجرد همج ومتوحشون كما أبانت هذه الشخصية المثقفة عن ذكاء و مرونة كبيرة في التعامل مع الوسائل التقنية و وسائل الاتصال و الإعلام و الأدوات الفنية كالرواية لكي تروج لقضيتها و تعطيها بعدا كبيرا أو شيوعا بين عامة الناس.

لم يعمق هذا البحث في الكثير من الجزئيات والتفاصيل التي كانت بمثابة مدخلات لفحص شخصية إدوارد وديع سعيد المنفي مثلا أو اللامنتمي الذي تحدث عنه كولن ويلسون والماركسيون في تشريح حالتي الاستلاب والإغتراب كما أنها أيضا لم تشرح لنا الهواية والنماذج الناجحة للمثقف الهاوي (المسرحي أو الموسيقي أو الممثل أو المغني)

لم تتحدث الباحثة عن أهم الردود التي قام بها سعيد على الدراسات الإستشراقية، و عن سعيد المقاوم ورحلته إلى فلسطين كيف كانت وما سبب خروجه منها ومن حركة فتح , وكأن هذه الرسالة كانت كمشروع تحضيري لدراسة اكبر و أضخم عن سعيد فهي مجرد تمهيد و مقدمة لفتوحات و آفاق أخرى.

2 جمال بروال,الدورة الحضارية بين فكر بن نبي و أزوالد إشبنجلر. مذكرة ماجستير شعبة الفلسفة,قسم العلوم الإنسانية,كلية العلوم الإنسانية و الاجتماعية و العلوم الإسلامية,جامعة الحاج لخضر بانتة,2012-2013 .

إن اهتمامنا بهذه الدراسة نابع من الموضوع الذي اختارته للبحث والحفر والتنقيب الا وهو الدورة الحضارية، وما لهذا الموضوع من أهمية في كونه أكبر تجلي للتغير الإجتماعي للأمم والشعوب والذي يكون بسبب عوامل دافعة وأخرى مثبطة وتختلف باختلاف الزمان والمكان والمؤهلين لشرح وفهم ديناميكية التاريخ.

و من بين أولئك المؤهلين الذي اختارهم الباحث هما مالك بن نبي و ازوالد اشبنجلر و هذا الاختيار أتى وفق ما اقتضاه المنهج المعتمد ألا و هو المنهج التحليلي المقارن فهي ليست مقارنة بين شخصين مفكرين و فقط و إنما مقارنة

بين ثقافتين مختلفتين مقارنة بين الشرق و الغرب , مقارنة بين عالم مسيحي و آخر مسلم لكل منهما نظرته في فهم الحياة و الوجود و الإنسانية و التاريخ و الفرد و المجتمع.

لقد إنتصر الكثيرون لابن خلدون و رأوا فيه هو المؤسس الأول و الأخير لمفهوم الدورة التاريخية (الحضارية) و أما مالك فلا نصيب له فيها , إلا أنهم نسوا أن طبيعة علم الإجتماع طبيعة متكيفة مع كل ما يستجد, مع الرجوع إلى الماضي كمخبر لفحص الحاضر و فحص الحاضر وفق النظرة البنابية و تصور اشبنجلر يكون في دراسة عوامل نهوض الحضارات و الكيفية التي تتم بها والأسباب التي تؤدي إلى ضعفها وزوالها فمالك وقف على حضارة غابت شمسها , أما اشبنجلر فيقف على حضارة بدأت شمسها بالغروب.

إن هذه المقارنة تعطينا بعد فلسفيا للتغير الاجتماعي من خلال مفهوم الدورة الحضارية و كما هو معلوم أن مفهوم التغير مفهوم يحيل إلى معنيين اثنين , الأول إيجابي و الثاني سلبي أما ما يتعلق بالمعنى الأول فهو كيف تبنى و تقوم الحضارة أما المعنى الثاني فهو كيف تتدهور و تزول الحضارة.

3 هدى بن زقوطة,الدور الحضاري للمجتمعات الأسيوية المعاصرة عند مالك بن نبي – اليابان نموذجا – , مذكرة ماجستير,قسم الفلسفة,كلية العلوم الإجتماعية و العلوم الإنسانية جامعة منتوري,قسنطينة,2009–2010 .

تعد هذه الدراسة بديعة و مبدعة لأنها إستطاعت أن تكتب التجربة الأسيوية في سيرها نحو التقدم و التطور و إن ركزت بشكل كبير على اليابان لأنه نموذج فريد في تاريخ البشرية ككل, إن توجه هذا البحث نحو الدراسة نابع من عدة أسباب عددتها الباحثة ما بين ذاتية و موضوعية,إذ كل ما كتب عن مالك برأيها لم يلتفت بشكل كبير إلى اهتمام بن نبي بالشرق الأقصى والأدنى واستيعابه لخصوصيته الروحية و الأخلاقية و الأدبية المشابهة لروح العالم الإسلامي و العربي ، إذ استطاع هذا العالم الأسيوي المذكور أن يوفق بين خصوصيته الروحانية و تطلعاته المادية في الاقتصاد و التنمية بخلاف التجربة الغربية التي عرفت بنزعتها الميكانيكية و المادية الطبيعية والديكارتية العقلانية الجافة والتي نالت قسطا كبيرا من الإضاءات في شروحات بن نبي في محاولة كشفه للعبة الصراع الفكري بين الغرب الغالب و الشرق المغلوب و الذي لن تتأتى له الغلبة إلا إذا تعلم من تجربة الصين و اليابان و من الدوافع الكبرى التي حفزت الباحثة لإعداد بحثها هو التجربة الإندونيسية و الماليزية في النمو الإقتصادي والتنمية الشاملة التي حققتها بفضل ما استوحته من أفكار و تحاليل و شروحات بن نبي .

إن إشكالية هذه الأطروحة تدور حول فهم بن نبي للتجربة اليابانية في تحقيقها إقلاع غير مسبوق وفي ظروف صعبة مسبوقة بحرب عالمية ثانية دمرت مدينتين بقنبلة نووية أتت على الأخضر واليابس واستسلام عمّق من جرح الكآبة واليأس لكن روح الميجي كانت حاضرة في إلهامه بالقدرة والإمكان بتحقيق المستحيل، بمعنى آخر كيف فهم مالك ذلك التغيير الكبير في اليابان؟ وما هي أهم عوامل وشروط ومحفزات ذلك التحول؟

لقد كانت الإجابة بإستعمال العديد من المناهج أهمها القراءة التاريخية الاستقرائية لأهم الأحداث والمشاريع في شرق أسيا والتعمق في أفكار بن نبي في كل فواصلها من خلال المنهج التحليلي وروابطها من خلال المنهج التركيبي في تجميع الصورة العامة التي رسمها بن نبي للنهضة الأسيوية في الثقافة والإقتصاد والسياسة النابعة من موروثها الحضاري دون قطيعة نهائية مع الماضي أي في إستمرارية غيرت ما يجب تغييره وحافظت وثمنت كل ما يساعدها في عملية التحول الإجتماعية من بلدان متخلفة الى بلدان قوية إقتصاديا وسياسيا.

4سلاف نعيمة، النخبة المثقفة والسلطة في الجزائر " مصطفى الاشرف – نموذجا– " . ماجستير في العلوم السياسية، قسم العلوم السياسية والعلاقات الدولية، كلية الحقوق، جامعة وهران،2012/2013 .

لقد أولت هذه الدراسة اهمية بالأطر الثقافية و التعليمة للجزائر قبل الاستعمار و أثنائه فقد بينت الدور الاجتماعي للمساجد و الكتاتيب و الزوايا في نشر المعرفة و النور في أوساط المجتمع الجزائري و أهمية نظام الوقف في تدعيم هذه المنشآت وبعد دخول الاستعمار الفرنسي تفطن لتلك العلاقات العضوية بين المال و العلم و مال لتلك المؤسسات للحفاظ على الشخصية الجزائرية فسارع إلى تفكيكها و القضاء عليها بعد أن استحوذ على ما فيها و اوجد بديلا لها في المدرسة الفرنسية و قد عرف بتحفظه من تعليم الجزائريين حتى الفرنسية فبالنسبة له التعليم مهما كان عربي أو فرنسي خطر على مصالحه و بقاءه لكن نضال الحركات الإصلاحية و الإصلاحيين كان ضد هذا التيار و استطاع أن يفتك بعض الحقوق من بينها القدرة على فتح مدارس ونوادي تعلم اللغة العربية و العقيدة و الشريعة الإسلامية وطباعة صحف تنشر أفكارها و مبادئها .

في خضم هذا الصراع نشأ مصطفى الأشرف و هو من خريجي نظام (المدرسة) التي أرادت السلطة الفرنسية من خلالها أن تحتوي بها الشعب الجزائري و تفرنسه تدريجيا، عرف الأشرف بإتقانه العربية و الفرنسية و ثقافته الواسعة وتقلده للعديد من المناصب السياسية الهامة، لقد كان الأشرف شاهدا على تلك الصراعات التي وقعت داخل الحركة

الوطنية التي استمرت أيضا بين النخب السياسية بعد الاستقلال بين المستعربين والمتفرنسين والبربريين كل هذه المعطيات ساهمت في تكوين شخصية مصطفى الثقافية والسياسية وأهلته لتبوء العديد من المراكز ويقود العديد من الأدوار المهمة.

ما يعاب على هذه الدراسة تركيزها على الجانب النظري و التاريخي و الإحصائي لمنطقة القطاع الوهراني فقط واقتصر بحثها على مشكلة المثقف في الماضي و الحاضر اي قبل وبعد الاستقلال و ان غلب عليها النقد المحلي في الاستدلال بالنص السوسيولوجي الجزائري و هذه ميزة غير موجودة في العديد من الدراسات فقد وجدنا حضورا محترما لعمار بلحسن و عبد القادر جغلول، أما الأشرف فكان تقريبا غائبا و هو محل الدراسة و ما كتب عنه مجرد توثيق بيبيوغرافي بحكم غياب افكاره و تحليلاته ومواقفه و تأثير شخصيته على المحيط و تأثره بها .

5عبد القادر عيسات ، التربية و الثقافة " عند كل من مالك بن نبي و جون ديوي – دراسة مقارنة – في اطار نظرية قانون الحاجة التاريخية الحضارية ، رسالة ماجستير ، قسم علم النفس و علوم التربية، كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة الجزائر ،2000–2001.

أول ما افتتحت به هذه الرسالة هو اهمية المنهج المقارن في علوم التربية إذ عرجت في البداية على المدخل النظري ثم أبانت عن فعالية ذلك المنهج في استخراج الخبرة من التجارب التربوية المختلفة ثم تطبيعها (تطبيقها) داخل بيئات قد تتعامل معها كدخيل لكن مع مرور الزمن تدرك ضرورته من اجل تجاوز بعض نقائصها في الحقل التربوي و الثقافي خاصة في الجزائر و ان كانت الدراسة واعية بالبون الكبير بين عالمين مختلفين في مجالهما الجغرافي و السكاني و اللغوي و الديني و ما لهما من تأثير على الإنسان و المجتمع في أحواله و سائر عوائده فكرا و سلوكا ، عملا و إنتاجا .و هذا ما ذهبت إليه الدراسة في اختيارها شخصيتين متميزتين لكل منهما ظرفه التاريخي و بيئته الاجتماعية المتميزة عن الأخرى و التي بدا انعكاسها على عطائهم الفكري و جهدهما الذهني الذي حصره الباحث في التدقيق في المواضيع الاتية: 1 التربية–الثقافة، اي أولوية التربية على الثقافة عند ديوي 2الثقافة–التربية، أي أولوية الثقافة على التربية عند بن نبي 3اللغة و التربية و الثقافة 4الديمقراطية و الثقافة والتربية 5الدين و التربية 6 أسبقية الفرد على المجتمع عند ديوي 7المجتمع أهم من الفرد عند بن نبي .

بقدر ما في هذه المقارنة من إيضاح جوانب التشابه و الاختلاف إلا أنها تمدك بشعور استحالة التشابه بين المجتمع الأمريكي و الجزائري إذ الأول يعرف استقرار و انسجام كبير بينما الثاني يعرف صراعات إيديولوجية ألقت بكل ضلالها على التربية و السياسة و الثقافة ، و بقدر ما توضحه من روحانية بن نبي بقدر ما تفضح داروينية مادية وفردانية ديوي ، و بقدر ما تركز على الجانب المشرق للتجربة الأمريكية التعليمية و إن أبدت بعض تحفظاتها على سياقاتها بقدر ما تكون أكثر نقدا للتجربة الجزائرية في مرحلة ما قبل الاستقلال و إن ثمنت التجربة الباديسية كحركة لم تكل و لم تمل في توفير كل جهدها في تثبيت العقيدة و اللسان العربي و رد مزاعم الجهلة و شركياتهم.

لقد وقف الباحث مطولا عند بن نبي اذ رأى فيه الموسوعية في التعامل مع التربية كمعطى ثقافي بالدرجة الأولى والمرونة في الانتقال بين الثقافي والتربوي على غرار جون ديوي الذي فصل بينهما و اهتم بالمدرسة و العملية التعليمية في حدود معينة تضمنت الإطار الايكولوجي و التفاعل الصفي وتحقيق أهداف التعليم وفق ما يقتضيه سوق العمل بخلاف بن نبي الذي كان اهتمامه بالمدرسة يندرج ضمن اهتمامه بالمجتمع و الثقافة و الفرد أي إن نظرته كانت موسعة شملت الكل .

من بين النقاط الجذرية التي التقى فيها بن نبي مع ديوي هي ما يسميه مالك بالمنطق العملي و جون ديوي بالنزعة البراغماتية للمدرسة، أي في تحويل كل ما هو نظري إلى أعمال تحرر إبداع الأفراد وفق ما يتوافق مع احتياجاتهم الخاصة و العامة.

لقد استطاعت هذه الدراسة أن تتطرق للعديد من المقارنات التاريخية و الاجتماعية و الحضارية و المستقبيلية المهمة إلا أنها لم ترسم لنا معالم و ملامح دقيقة لمدرسة المستقبل التي أرادت أن تستوحيها من التجربة الأمريكية وتطبقها في الجزائر و إن وفقت إلى حد ما في تشخيص المشكلة سواء هنا أو هنالك إلا أنها لم تعطنا الحل و إن مهدت له.

6الكبار عبد العزيز ، قراءة معرفية (ابستمولوجية) لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي، رسالة لنيل درجة الماجستير في الانتروبولوجيا، جامعة ابي بكر بلقايد تلمسان ، الجزائر ، السنة الجامعية 2002/2001 .

في هذه الرسالة محاولة للكشف عن الخلفيات النظرية والاجتماعية التي نهل بن نبي والتي أطرت تفكيره وتعامله مع الواقع الاجتماعي وفي غربلته للأفكار وفرزه لها بين ما يصلح للبيئة أو المحيط العربي والإسلامي وما لا يصلح له إذ قام الباحث بالتركيز كثيرا على عمل جمال الدين الأفغاني واستخرج ما اتفق عليه بن نبي وزكاه وما

انتقده من أخطاء في سيرة الأفغاني وعلى رأس تلك الأخطاء اختيار العمل السياسي كعمل أراد به إصلاح الأمة الإسلامية وتغيير أحوالها وهذا ما رفضه بن نبي وان أبدى احتراما كبيرا لشخص الأفغاني كشخصية مثقفة ومؤثرة لا تهدأ .

كما وضح الباحث من خلال عمله أهمية الدين في إحداث التغيير الاجتماعي شارحا لذلك وفق مقاربات ضمن علم الاجتماع مستشهدا بدوركايم مثلا وفي علم النفس مستدلا بيونغ مثلا وفي الفلسفة بفلاسفة الحضارة كابن خلدون واشبنغلر وتوينبي الذين تحدثوا عن الدورة الحضارية كلا بعدته المفاهيمية واصطلاحاته المعرفية وأدواته التحليلية فابن خلدون قدم لنا العصبية وتونبي ابتكر لنا مفهوم التحدي والاستجابة واشبنغلر تصنيفه لشعوب سابقة على الحضارة و أخرى متأخرة عنها وأخيرا متحضرة

مقارنا لكل هذا مع بن نبي أي في وجه تلاقيه معهم واستفادته منهم وفي اختلافه معهم وفي تجاوزه لهم واجتهاده الخاص في موضوع الدين والحضارة والثقافة والتغير والمنهج الذي استخدمه والذي تكلم فيه الباحث بنوع من التفصيل إذ نوه باستخدام بن نبي للمنهج الاستقرائي التاريخي والاستنباطي والمنهج التجريبي المستعمل في علوم الكيمياء والفيزياء والمنهج الرياضي التجريدي الذي تلقاه بفعل تكوينه العلمي والتقني في علوم الهندسة الكهربائية.

إن محاولة توضيح الباحث لاجتهاد بن نبي المنهجي ترمي إلى إيجاد إجابات عن أسئلة هي نواة مشروع بحثه وهذه الأسئلة هي: كيف يحدد بن نبي مفهوم الثقافة؟ وما هي المصادر الفكرية التي اعتمد عليها في تشكيل نظريته حول الثقافة؟ وأين تكمن أصالة هذه النظرية؟

ونحن بدورنا نعقب بأسئلة على هاته الأسئلة الجوهرية ما هو التحديد الانتربولوجي لمالك بن نبي لمفهوم الثقافة؟ وما هي أهم الدراسات الانتربولوجية التي اعتمد عليها وما هي القيمة الانتربولوجية التي أضافها في محاولته لمفهمة الثقافة في السياق الإسلامي والعربي والجزائري؟

يحاول الباحث بعد استعراضه للنظرية الماركسية ورالف لنتون واجبرن لموضوع الثقافة أن يقدم لنا طرح بن نبي حول الثقافة والذي يرتكز على التصور المعرفي الإسلامي والفكر الغربي والفكر الإسلامي أي في طرح يجمع بين المادي واللامادي بين الفردي والجمعي بين النفسي والاجتماعي وربط بن نبي الثقافة بالتربية من اجل تحقيق الحضارة أي تحقيق التغيير الاجتماعي فالكبار اهتم بهذه الثلاثية وصاغ الأسئلة التالية: هل التربية منهج في التغيير أم إعادة إنتاج النظام الاجتماعي؟ وأين يتموقع منهج مالك بن نبي التربوي في ظل هذه الإشكالية؟ ليجد في الأخير إجابة مفادها إن الثقافة عند بن نبي ما هي إلا نظرية في التغيير والتربية ما هي إلا منهج ووسيلة ثقافية.

7محمد يحياوي مشكلة المنهج في كتابات مالك بن نبي ،رسالة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة ، معهد الفلسفة ، جامعة الجزائر ، السنة الجامعية 1991–1992 .

اهتمت هذه الدراسة بتبيين:

– أسباب نقد مالك بن نبي للحركة الإصلاحية فيكونها افتقدت المنهج بل إنها لم تفهم روح منهج الدين في تغيير طبائع المتدينين وسلوكهم وفق ما تقتضيه المصالح المقررة شرعا بل راحت إلى تبيان فضائل الإسلام وأسبقيته في كشف بعض الحقائق التي كشفت عليها المناهج العلمية بنزعة تبجيلية ترد كل الاكتشافات الحديثة إلى الإسلام ظنت أن هذا يفيد في منهجها الإصلاحي في استقطاب المحايدين أو المناوئين إلى جانب تركيز بعض المصلحين على نقاط بعينها أي أنهم افتقدوا للتحليل المتكامل فالأفغاني رأى أن المشكلة كلها تدور حول الاستعمار بينما رأى محمد عبده إن الحل كله يكون من خلال الاهتمام بالعقيدة.

– أهمية المنهج في إعادة إنتاج ثقافي في تحطيم القوالب الجاهزة والاستدلالات الميكانيكية العقيمة أي إيجاد ثورة ثقافية لبناء مشروع ثقافي .

– الكشف عن المناهج التي أسست للخلفيات الفكرية والتفسيرية لمالك بن نبي وعلى رأسها الدين في تحليله للحضارة والثقافة وللوقائع التاريخية و الظواهر الاجتماعية إلى جانب استناده على المنهج السيكولوجي في فهم تربية الدين لمعتنقيه وصناعة الحضارة في تحديد الاستجابات والمنبهات في تحفيز الطاقة الحيوية في بناء الحضارة وترويض بناتها في بعض ما يتعرض لهم من نزوات وأمراض ومواقف غير مشروعة فالحضارة بهذا المعنى عند بن نبي ما هي إلا منتوج نفسي زمني مركب من الفكرة الدينية كما يبدوا المنهج النفسي واضحا أيضا في ترتيب مالك بن نبي لعالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء أي في علاقة الروح بالعقل وبالنفس والتي تشبه علاقة الأنا بالأنا الأعلى والهو عند فرويد وهذه التراكيب عند فرويد هي أكثر وضوحا بخلاف ما هي عند بن نبي التي تبدوا مجردة وهلامية ، كما كان بن نبي شديد التعلق بالمنهج التاريخي ذلك بتقديره أنه أكثر موضوعية وما نحته كمفهوم الدورة الحضارية ما هو الا محاكاة لمفهوم التعاقب التاريخي الذي عمل به كل من بن خلدون واشبنغلر وتويني وفيكو ومن قبلهم بن خلدون الذي تأثر به بن نبي فيما يخص جمعه للعصبية القبلية والدينية في بناء الدولة (الحضارة) .

– ارتباط المنهج النفسي والاجتماعي النفسي والتاريخي بالدين فما استعمال بن نبي لهذه المناهج إلا ليبين اقترابها من الدين وحضورها فيه من خلال الكثير من مدوناته أو آليات عمله.

خلص الباحث من خلال فهمه لمنهج مالك بن نبي إلى فهم أسباب فشل الحركة الإصلاحية الإسلامية والتي أرجعها إلى استعمال أساليب فقهية قديمة كالفقه والحديث والعقيدة بينما هم مطالبون باستعمال العلوم الإنسانية والاجتماعية كعلم النفس والاجتماع وغيرها لفهم واقع جديد هذه العلوم برأيه هي التي يجب أن نفهم بها القرآن والحديث النبوي لشرح واقع المسلمين وبناء حضارتهم وفق منطلقات الفكرة الدينية الفعالة ذات البعد الوظيفي، والسؤال الذي يطرح نفسه هل فعلا دعا مالك بن نبي إلى هذا الاقتراح بهذا الشكل وبهذه الطريقة؟

لقد قدم الباحث طرحا ابستمولوجيا غير معهود في قراءته للمناهج التي استعملها مالك بن نبي إذ كشف عن البون الكبير بين تلك المناهج وبين ما هي موجودة عمليا في كتابات بن نبي مع العلم أن بن نبي لم يدعي أو يصرح بأنه يستعمل منهجا من تلك المناهج ليعود في الأخير صاحب الباحث لِيُقَوِلَ بن نبي ما لم يَقُلْهُ وكأنه يريد أن يكمل عملا لم يصرح به بن نبي !!!

الفصل الأول

الجذور التاريخية للثقافة

أو اسطوغرافية الثقافة

المبحث الأول

الجذور التاريخية للثقافة أو اسطوغرافية الثقافة:

قد تكون الثقافة عند البعض هي حصيلة تراكم تاريخي له مسبباته الانطولوجية وتجلياته اللغوية والاجتماعية ككل، وقد يفضي عليه البعض لباس الخصوصية والسبق والتميز، وقد يجعله البعض سمة عامة للإنسانية بحكم أن الإنسان كائن رمزي تستهويه معننة وصنعنة الرموز إذ بهذا يعبر عن تفوقه وامتيازه عن باقي المخلوقات.

والفرق هنا أو التنوع أو الاختلاف لم يكن بين بني البشر في مرحلة أولية في أحوالهم وعاداتهم وتقاليدهم واتصالهم ومواصلاتهم في تفاعلهم وانفعالهم ، فالانفجار الثقافي الأول لم يكن في انفصال/تواصل الأنا عن او مع الآخر أو قبيلة عن أخرى أو في مركزية طوطم جماعة "أ" عن جماعة "ب" وما كان يتقرر بينهم من غزو أو حرب أو نصرة أو سلم، وإنما كان الانفجار الثقافي الأكبر والأول عندما عرف الإنسان ماهيته وتخلى عن عقدة الطبيعة "الأم" فهو إن أدرك رعايتها ثقافيا بما كانت تجود عليه من الثمار وغيرها وفق ما له من استعدادات فطرية (عاطفية وعقلية)، أدرك أيضا المخاطر التي كانت تأتيه منها وتحدق به أينما حل وارتحل.

تلك المخاوف الدائمة وذلك القلق الدوري المزعج الذي جعله يعيش حالة التوجس والترقب والمباغتة والضعف هو ما فجر فيه طاقاته الذهنية والنفسية لتجعل الطبيعة بالنسبة له نص أو كتاب مفتوح، عليه أن يجيد قراءته وفهمه وتفكيكه وإن اقتضى الأمر هدمه ثم إعادة بنائه، فالثقافة بهذا المعنى هي من وهبته أو ساعدته في التحرر من غلبة أو وطأت الطبيعة الموحشة المتوحشة وهي التي جعلته في نفس الوقت يخرج من طور الحيوانية إلى طور الإنسانية.

إن تتبع جدلية إنسان طبيعة أو بالأحرى ثقافة/طبيعة سيأخذنا إلى تتبع جدليات أخرى تفرعت عن السياق التاريخي للثقافة وهي ضرورية لتبيين اركيولوجيا أو جينيالوجيا الثقافة، إن العودة إلى المراحل الجينية التي كونت الثقافة سيكشف لنا عن الكثير من المسارات التي عبرت منها وعن السياقات التي أعطتها بنيتها ووظيفتها الاجتماعية، ولتوضيح هذه الصيرورة وما أثارته من اقترابات ومطارحات عديدة ارتأينا وضع كل هذه المضامين في العناوين الآتية:

1.1 في أصل الثقافة:

إن المنشأ الأول للثقافة كان في حضورها كطبيعة ثانية فهي وإن كانت ثانية فهذا لا يعني في كل الأحوال أن مصدرها الأول والنهائي الطبيعة، فهي تحمل في طياتها معنى الانفصال والانشقاق والانزياح والمفارقة هي الابتعاد عن ملكوت الطبيعة إلى ملكات الثقافة إلى أدوات العقلنة وسلط الضبط والتحكم والتوجيه إلى التحديد والتدقيق والتجديد بدل التعويم والتسطيح والتقليد.

إذن الثقافة من خلال هذا الاسترجاع للماضي البعيد هي عبارة عن "تجاوز للطبيعة وهي الفكرة التي أدخلها صموئيل فون بوندورف منذ القرن 17 وهنا تصبح الثقافة عملية تهذيب أو تثقيف الطبيعة أو الفطرة أي ما يسميه العرب بالأدب، وما أطلق عليه كتاب القرن 16 في أوروبا بتدريب العقل ووصفه فولتير بتكوين الروح ثم اعتبره كانط وهيجل ونيتشه فيما بعد مظهر للوعي البشري ، وكان هيلدر الألماني أول من استخدم الثقافة بمعنى السمات التي تـميز أمة عـن غيرها مـن الأمـم .....[1] "

هذا التحديد يؤرخ للثقافة على أنها حدث نفسي أو على أنها اكتشاف الفرد لذاته المفكرة أي في انفتاحه على أناه وفي تفتح مواهبه الفكرية وتفتق وانبثاق مشاعره الوجدانية أي في إطلاعه على ما يملك من أسلحة معرفية تمكنه من المواجهة من الإبداع من التحوير والتطوير من الاكتشاف من الخروج من مدارات الحزن ودوائر البؤس إلى آفاق التجرد وعبقريات التقنية وتذوق الجمال وتكريسه.

فالثقافة كما يقول رالف بارتن بيري "إن كانت المقابل المناقض للطبيعة فهي أيضا ما يصنعه الإنسان من بيئته الطبيعية وبملكاته الطبيعية ، إن ما يفعله من الطبيعة وبالطبيعة، فإنما يصنعه طاعة لمصالحه ولكن نتاج فعل الإنسان المهتم الهادف لتحقيق مصلحة يندمج في حياته التالية ومن ثم فإن الثقافة ليست مجرد ما يصطنعه الإنسان من ثقافة

[1] برهان غليون، اغتيال العقل. الجزائر : موفم، 1990، ص 84 .

بهبته الطبيعية، ولكن ما يصنعه من الثقافة بثقافته أي طاعة لمصالحه المكتسبة وقدراته ..."[1] ، هذا الأخذ والعطاء الطبيعي، الطبيعي بين الطبيعة وبين الإنسان كأحد تجلياته ولد طبائع فطرية اعتيادية عفوية وأخرى ثقافية أعطت بعدا براغماتيا وجماليا للبيئة بل للكون ككل وللإنسان كفاعل مسؤول، فهو وإن تثقف (تعلم من الطبيعة) أيضا ثقفها أي أعاد هندستها وقولبتها مراعيا في ذلك مصائره ومصارعه ومصالحه.

فالثقافة هنا كما يعبر عنها فرويد هي تجسد للأنا الأعلى في كل ما يرفع القيمة الإنسانية من نزوات ورغبات تميع التنظيم الاجتماعي وتجعله يصاب بالترهل والانحطاط، فهي بمثابة الدرع الذي يحمي الفرد من الطبيعة ويقيه شر غرائزه المبهمة والمهلكة[2].

2.1 المهد اللغوي للثقافة:

لن نكتفي ببعض التنظيرات أو المشاكسات ذات البعد الواحد المتشبعة بالرؤية المركزية الأوروبية للعالم، وإن ابتدأنا بها في تقديمها لشهادة ميلاد الثقافة وإن اختلفت تلك الشهادة أو الشهادات في مدى قيمتها العلمية بين وصفية ومعيارية وفي بعض الأحيان مغالاتها العلمية المعرفية وشططها وإن كانت في الأخير قريبة من الصياغة العربية لدال ومدلول الثقافة، وهو ما سنأتي على ذكره في المباحث اللاحقة بنوع من التفصيل في الجانب اللساني والتاريخي أين سنعرج على التركيبة أو البنية اللغوية للثقافة عربيا، كما سنتطرق للاستضافة العربية للثقافة كمفهوم غربي وكيف تم التعامل معها من طرف المثقفين العرب، وكيف تم تبيئتها وتوطينها في مجال غير مجالها.

يقول دنيس كوش أن مفردة ثقافة أصبحت قديمة سنة 1700 في التعبير الفرنسي، فهي أول ما ظهرت برأيه في أواخر القرن 13 عشر منحدرة من كلمة **Cultura** اللاتينية، ثم تطور معنى كلمة الثقافة في القرن 16 عشر ليدل على تطوير كفاءة إلى غاية القرن 18 أين اكتسبت معناها المجازي مقرونا بإضافات أخرى كثقافة الفنون أو

[1] رالف بارتن بيري، أفاق القيمة "دراسة نقدية للحضارة الإنسانية"، تر: عيد المحسن عاطف سلام، مصر: المركز القومي للترجمة، 2011، ص 475.

[2] محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف "فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب"، ص
الرباط: دار الأمان، الجزائر منشورات الاختلاف، لبنان: منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2014، ص138

ثقافة العلوم أو ثقافة الآداب بهذا المعنى أدرجت في قاموس الأكاديمية الفرنسية 1718، أما سنة 1798 فقد نشر قاموس الأكاديمية معنى للثقافة كمعنى معارض للطبيعة ومتفوق عليها[1].

أما محمد شوقي الزين فقد كانت له وقفة أخرى وهو يتتبع الموسوعات والمعاجم الأوروبية أو لنقل بعضها في نحتأو توثيق الثقافة في اللسان اللاتيني يقول أن : " انسكلوبيديا ديدرو 1713-1784 وهي القاموس الاستدلالي في العلوم والفنون والحرف تأخذ بالأصل اللاتيني بمعنى العناية بالأرض ولفظ كولتور Culture غير مصنفة في جدول تقسيم المعارف والعلوم الذي يضم : الفنون والحرف، التاريخ، التاريخ الطبيعي، الدين، المنطق، الأخلاق، العلم، الفيزياء الخاصة، الفنون الجميلة، إذ في المدخل "كولتور" من القاموس نجد من الأوصاف حول كيفية العناية بالأرض بتهيئتها وتقليبها وبذرها وحصادها والاهتمام بالمحاصيل بتوزيعها والمتاجرة بها، عبر عقود البيع والشراء،* لم يكن في هذا القاموس سليل القرن 18 دلالة الثقافة بالمعنى الحديث والمعاصر كما تطور مع العلوم الأنتروبولوجية والاجتماعية لكن مداخل التربية والفكر والآداب والعلوم في الانسكلوبيديا كانت تشير إلى الثقافة بشكل ضمني عبر المصدر (تثقيف) أو (الصفة مثقف) لكن كلمة ثقافة لم ترتقي بعد إلى الاصطلاح والاستعمال الشائع، وما كان متداولا هو بالأحرى مصطلحات التنوير، التعلم، الآداب الجميلة، الفكر المنير ....[3] "

ليتضح المعنى أكثر لابد من العودة إلى الخلفية اللاتينية أي إلى المصدر الذي تواترت أو تفجرت منه هذه الدلالات "فالكلمة كولتورا Cultura في اللاتينية تنحدر عن الفعل كوليري Colere بمعنى زرع، حصد، أقام، اعتنى، صان، احتفظ وتحيل في الأصل إلى علاقة الإنسان بالطبيعة بمعنى زراعة الطبيعة والعناية بها لتكون صالحة للإقامة البشرية، ترتبط كولترا في هذا السياق بالطبيعة وبعملية الاشتغال عليها وتحويلها من أجل البقاء البشري

[1] دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. تر: منير السعيداني، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط 01، 2007، ص 17، 18.

* نجد هذا المعنى عند شيشرون الذي يربط الزراعة بالأهة، فهو يقول: كما أنالأرض تحتاج إلى قلع الأعشاب الضارة وتطويرها فالنفس تحتاج أيضاإلى تربية وتهذيب لتكون أصلح للقيام بالأعمال الجليلة والنبيلة وهي تندرج ضمن أعمال العناية بالنفس cultura animi .

[3] المرجع السابق، ص 51.

والحيواني[1].

إن كان هذا مسار مفردة ثقافة من العهد اللاتيني فهي بعد ذلك أشبعت بمعاني زادت من أهميتها وذلك لأنها وظفت في العديد من الاستخدامات والفنون والصنائع وهذا الاستعمال المطرد لها يعكس القيمة الجوهرية لها في دلالتها الدائمة على كل ما هو قيم وحسن ومتقن وراقي ولا تتلاقى هاته المحاسن والخصال إلا إذا كان وراءها حرص وعناية والتزام صدرت بفعل هذه الجاذبية إلى مجالات وقطاعات علمية وعملية تحكمت في المخيال الأوروبي، فمع بداية القرن 18 لم تعد الثقافة مرتبطة ارتباطا عضويا بالأشغال الفلاحية أو حكرا عليها، بل تم إضافتها كما جاء في قاموس الأكاديمية الفرنسية بتاريخ 1718 إلى علوم ومعارف محددة مثل : ثقافة العلوم، ثقافة الفنون، ثقافة الآداب على منوال فلاحة الكروم، فلاحة الحبوب، فلاحة المواشي[2] .

هذا ما أشرنا إليه أعلاه لكن لنتقدم نوعا ما في المراحل الزمنية ونقتبس من القرن 19 عشر مظهرا من مظاهرها الجديدة/القديمة، فمظهر الجدة فيها أنها خرجت من الإطار الضيق (الفلاحة أو الزراعة) والتي شكلت المرحلة التأسيسية لتاريخ الإنسانية ككل من خلال ما يعرف (بالثورة الخضراء) لتدخل في إطارأخرأكثر رحابة واتساع وتواصل سمته السرعة والاتصال وهو عصر (الثورة الصناعية والتقنية)، وما كانت هذه الثورات لتتحقق لولا فلاحة النفس والمجتمع بالفضائل والآداب وتثقيفها بروح البحث عن الاكتمال والتكامل والذي لن يكون إلا من خلال التربية أو سياسة تربوية أو تربية سياسية تبني الفرد والأمة معا.

نلتمس هذه الشذرات من خلال محاولة كليفورد غيرتز في تحديد مصطلح ثقافة في العصر الحديث ومن وجهة انجليزية إذ يعرض موقفه قائلا : " يعود أصل الكلمة الانجليزية للثقافة Culture إلى اللاتينية Cultura التي تعني (التربية)، وقد شاع استعمال الكلمة بدءا من منتصف القرن التاسع عشر بمعنى تلك القدرة الإنسانية الشاملة على

[1] نفس المرجع، ص49.

[2] محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا الإنسان والهوية. منشورات ثالة: الجزائر، 2007، ص 06.

التعلم ونقل المعارف واستخدامها في الحياة[1]" طالما شكل المثال الانجليزي تميز وخصوصية متفردة عن سائر الأمثلة وذلك لأنه دائما يبين عن مرونة عالية (برغماتية) معقولة في الانتقال بين المثالي والواقعي بين المجرد والمجرب، بين الأسطورة والحقيقة في مثال التربية التي تعرف كيف تتعامل مع السلبيات وهي تدوس عليها كدافع لا كمعرقل وتثري من رصيد إيجابياتها كمكسب معزز ومنشط، بخلاف المثال الألماني حول تحديد مفهوم الثقافة الذي سنقدم فيه بعض الشروحات بمقارنته مع المثال الفرنسي الذي يشبه كثيرا المثال الانجليزي.

3.1 الإصرار الألماني على الثقافة والإلحاح الفرنسي على الحضارة:

حاولنا إضاءة بعض الحقب التي تعهدت الثقافة وألبستها بعض مضامينها وبنفس الأسلوب ولو اقتضابا سنحاول تتبع أصل مفردة الحضارة كخطوة أولى قبل الشروع في تبيين نوازع الخلاف الألماني الفرنسي وتشبث كل طرف منهما بمفردة "ثقافة" أو "حضارة" حفاظا على خصوصية ما تعبر عن منافسة أو صراع خفي دوافعه في الأساس ثقافاوية هوياتية.

أولا: ما الحضارة؟

هذا السؤال الصغير الكبير أو الخفيف الثقيل شغل الكثير من أهل الاختصاص في التاريخ وفلسفة التاريخ وعلماء الاجتماع بالدرجة الأولى إذ قضوا الكثير من أعمارهم في البحث عن أسباب قيام الحضارة وانحطاطها والأطوار التي تمر فيها بين صحة وسقم وقوة و منعةوضعف وعلة وكتبوا عن ذلك الكثير فيما يخص الأفكار والفلسفات والاقتصادات والجيوش والعمران والفنون وغيرها، والحديث في هذا الموضوع يطول كما تطول قائمة أسماء المهتمين بهذا المجال ابتداء من بن خلدون إلى فيكو إلى توينبي واشنبجلر وغيرهم الكثير الكثير إلا أننا سنكتفي بعرض بعض الجهود العلمية في تحديد تاريخانية مفردة حضارة تمهيدا لعرض النقاش الألماني الفرنسي حول الثقافة والحضارة:

[1] كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات "مقالات مختارة". تر: محمد بدوي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط 01، 2009، ص 07.

حاول ألفرد فيبر أن يجد "مصدر استخدام تعبير حضارة Civilisation في معنييها عند المعاصرين* قبل سنة 1766، وكان هذا التعبير موجودا سابقا كتعبير فني قضائي، يخص تحويل قضية جنائية إلى قضية مدنية (صلحية)، أما تعبير Civilité وPolitesse و Police بمعنى ملتزم بالقانون فيعود استخدامها إلى القرن 16 وكأن التعبيران همجي Sauvage وبالنسبة لمن هم أكثر تقدما غير متمدن Barbarian يستخدمان خلال القرن 17 في اللغة الفرنسية للناس الذين تعوزهم صفات اللطف والكياسة، وأخيرا الحكمة الإدارية ومع مرور الوقت أخذت كلمة Civilité موضع كلمة Policé لكن مع حلول القرن 18 وكما يقول فيبر كان هناك حاجة لتعبير مستقل لوصف فكرة جديدة، وكان التعبير الجديد وليد ساعته سنة 1770 وهو Civilisation إذ انه حصل على شهادة تجنسه وفتحت له أبواب قاموس الأكاديمية الفرنسية سنة 1778"[1].

- أما فيفر فقال إن أول استعمال لتعبير حضارات (بصيغ الجمع) كان لأول مرة سنة 1819[2].
- كما قال مارسيل موس في (محاضرته: الحضارات عناصرها وأشكالها) أن لفظ حضارة يمكن استعمالها لتعبر عن "ذهنيات أو عقليات"، كأن نقول حضارة إسلامية أو بوذية أو غيرها، إنما نعني عقلية إسلامية أو عقلية بوذية، فهي تعني تحديد أساليب التفكير الخاصة والقوالب الذهنية المحددة لكل مجال أما ذلك الاستخدام للفظ "حضارة" هو استخدام شعبوي"[3].

* ويقصد بالمعنيين هو ذلك الاستخدام الاثنولوجي عند الحديث على بعض القبائل في أمريكا اللاتينية التي قالوا عنها أنها كانت لديها حضارة –أي نظام في شتى المجالات–إلا أنها لم تكن متحضرة بمعنى أن حياتها عرفت الجمود بخلاف ما عرفته الحياة المعاصرة من تقدم وتطور سريع، فالمعنى الأول ينتصر لوجود حضارة في المجتمعات البدائية بينما الثاني يجعلها حكرا وحصرا على المجتمعات الحديثة.

[1] آدم كوبر، الثقافة والتفسير الأنتروبولوجي –. تر: صباح صديق الدملوجي، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2012، ص 50

[2] نفس المرجع، ص51

[3] نفس المرجع، ص53.

- يربط ستاروبينسكي التقدم بالحضارة التي تجعل من التقدم تعبير عن الحضارة والتحضر كتعبير عن التقدم وهذا ما توحي به عبارته عندما يقول: (فما كان يحفز هذا التأمل حقيقة هو أن الكلمة أصبحت دارجة في ذات الوقت الذي أصبحت فيه كلمة تقدم Progress مستخدمة بمعناها الحديث)[1].

لا يوجد فارق زمني كبير بين الثقافة والحضارة في دخولها المعجم الأكاديمي الأوروبي خاصة الفرنسي، وإن ارتبطت الثقافة بالفلاحة والتربية، فقد ارتبطت الحضارة بالحكمة والأنس والمدنية والتقدم والأمر بينهما لا يتأسس على أن كل معنى نقيض للآخر، فمن المستحيل أن نتخيل حضارة بدون تربية أو تقدم بدون زراعة وفلاحة بل التاريخ يعلمنا أن أولى الحضارات هي التي كانت قرب الوديان والسهول وهي التي تربت في رحم القبائل وكبد العشائر ولعل كتابات بيار كلاستر تقف كثيرا عند هذه الجواهر المضمرة.

لكن لما ذلك الخلاف الألماني الفرنسي وزعم كل منهما بأحقية وأسبقية الثقافة عن الحضارة أو الحضارة عن الثقافة؟ وما هي أهم وأبرز تجلياته؟

يقدم لنا شوقي الزين شرحا وافيا لأسباب هذا الصراع وتمظهراته يقول : "عندما يريد الألماني أن يبرز ملكاته وإنجازاته فإنه يحدد ذلك على أنه ثقافة لأنه يرتبط بالقدرة الذاتية وبالمسار التكويني وليس في النتائج كالتي يعبر عنها العلم بالتصنيع وفبركة الأدوات والآلات، عند الفرنسي والانجليزي ترتبط الحضارة بالوقائع السياسية والاقتصادية والاجتماعية والتقنية فهي جملة الانجازات والابتكارات، بينما المعطيات الفكرية والفنية والدينية هي عند الألماني صلب الثقافة في صيرورتها وتكوينها لأنها تتميز عن الحضارة بماديتها ونتائجها الإبداعية من ابتكارات واختراعات، لكن فيما يرى الألماني في الحضارة نتائج التصنيع وإنجازات البناء فإن الفرنسي والانجليزي يرى فيها بالأحرى مسارا أو سلوكا

[1] نفس المرجع، ص56.

فالمفردة متحضر تدل بالأساس على نمط في السلوك طريقة في التصرف إزاء الذات واتجاه الآخر، السكن، الجوار، الطبخ، اللباس ... "[1]، وكأن تلك المقاربات التي قدموها حول ارتباط ثقافة ما بعرق ما تصلح عليهم أولا قبل غيرهم قد يبدوا أن الاختلاف هو حول مراعاة الألمان لكل ما هو روحي وحسي وشاعري ومثالي وأخلاقي، بينما الفرنسيون متمسكون بكل ما هو عقلاني مادي واقعي، بينما الحقائق والوقائع التاريخية تعطينا تفاصيل مغايرة وحقائق صادمة على أن هذا الخلاف يحمل الكثير من الأدلجة والشعبوية خاصة إذا رأينا إشادة كل من نيتشه بالنموذج الفني الفرنسي وهيجل بسياسة نابليون بونابرت.

قد عمت وسادت تلك الصورة النمطية التي وضعت الألماني في صورة الكاره والممتعض من الحضارة لأنها تعني له كل ما هو خارج (غريب) عنه متربص به يريد التنفع منه ومن غيره عابرة للزمان والمكان ناكرة لكل ما هو خاص تطلب التحكم فيه على عكس الثقافة Kultur عنده المحددة بالزمان والمكان والتشارك في هوية قومية وجغرافية محترمة لحدودها وحدود غيرها[2].

يبدوا أن هذا النقاش يشبه حد التطابق النقاش حول قصة البيضة والدجاجة أيهماالأول في الخلق ويتضح أكثر في الأطر السياسية، إذ يحاول كل منهما من خلال هذا الخطاب الثقافي – السياسي أن يحدد هوية ما لأمة ما، إذ يضفي الخطاب الحضاري للأمة الفرنسية البعد الكوني الذي يتهمه البعض بالكولونيالية وعودة الإمبراطورية وإن برر هو لذلك بنشر قيم النهضة والتنوير والحداثة أي نشر التحضر أو (الحضارة)، بينما يضفي الخطاب الثقافي للأمة الألمانية البعد الخصوصي بعد الأصالة والنقاوة والتميز البشري وهكذا تصبح "الأمة الثقافية" أولى وأسبق وأحق من "الأمة السياسية"[3].

[1] محمد شوقي الزين، نفس المرجع، ص 124.
[2] المرجع السابق، ص 59.
[3] محمد العربي ولد خليفة، نفس المرجع، ص 26.

بهذه الطريقة تحول هذا النقاش إلى مجرد مقولات سياسوية موجهة للداخل من أجل التعبئة ونفخ صورة الأنا (الهوية الوطنية) خاصة بعد أن كشفت ألمانيا عن (روحها) التوسعية وحروبها الشاملة والكونية وما كان تشبثها ودفاعها عن الخصوصية إلا بسبب تخوفها من الأعداء التاريخيين لها (فرنسا وانجلترا)[1].

2 – الثقافة في المدارس الانتروبولوجية والسوسيولوجية (نظريات واتجاهات):

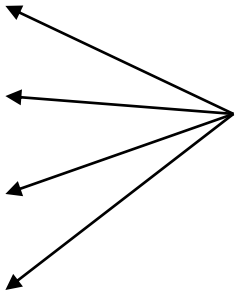
إن عبرت الثقافة بوجه من الأوجه عن أزمة المجتمعات الصناعية أو الحداثة أو ما بعد الحداثة في شقها السوسيولوجي وتميزت بكونها ذات نزعة كونية فهي عند الأنتروبولوجيين أو بالأحرى أغلبهم ذات نزعة خصوصية فالثقافة عندهم لا يشترط وجودها من عدمه بظروف حصرية ما وإنما وجدت في القبائل الأمريكية الكبرى وفي أستراليا وإفريقيا وشرق آسيا وبين الاتجاهين مد وجزر ساهم في اثراء النظرية الثقافية أو العلوم الثقافية وإمدادها بالكثير من المقولات التأسيسية والتحليلية والأدوات المنهجية التي سنوضح البعض منها فيما يأتي:

2.1 المدارس الأنتروبولوجية: وهي كثيرة ومتنوعة المشارب والقوالب والمرامي أعرقها التطورية والوظيفية والثقافية، ثم أتت بعدها التطورية الجديدة والبنيوية الوظيفية والماركسية والمادية الثقافية والامبريقية التأثيرية والثقافية الجديدة[2]. ويوجد من يصنفها بهذه الطريقة حسب مدخلاتها النظرية التي عالجت بها الثقافة[3]:

[1] دنيس كوش، نفس المرجع، ص 22، 23.

[2] آدم كوبر وآخرون، الثقافة بين الكوني والخصوصي. تر: إياس حسن، سوريا: دار الفرقد، الطبيعة الأولى، 2008، ص 171.

[3] عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة "المفاهيم، الإشكالات من الحداثة إلى العولمة". بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 02، 2007، ص 10.



بواز (وهو تطوري نسبي) و هرسكوفيتش (قالا بدراسة الثقافة بواسطة التاريخ

سابير وبنديكت ولنتون قالوا بدراسة الثقافة عن طريق أو مقابل الشخصية

كلود لوفيس ستروس دعى إلى دراسة الثقافة ألسني واتصاليا

مالينوفسكي أحد رواد الاتجاه الوظيفي، بحث في البعد الوظيفي للثقافة

سنفصل في كتاباتنا عن هذه المدارس وأهم الأسماء الكلاسيكية والمعاصرة التي خلفت وراءها تركة أنتروبولوجية ملهمة لازلت إلى حد الساعة مرجعيات وأقطاب علمية مهمة، نبدأ بـ:

أ –تايلور :

لقد حدد مفهوم الثقافة في كتابه (الثقافة البدائية سنة 1871) كما يلي:

"الثقافة أو الحضارة بالمعنى الإثنوغرافي الواسع هي : هذه المجموعة المعقدة التي تشمل المعارف والمعتقدات والفن والقانون والأخلاق والتقاليد وكل القابليات والتطبيقات الأخرى التي يكتسبها الانسان بوصفه عضوا في مجتمع ما"[1].

وفي النص الأصلي بالانجليزية كما يأتي: «Culture or civilisation, taken in its wide ethnographical sens, is that complex whole which includes Knowledge, Belief, Art, Morals, Low, Custom, and any other capabilities and habits acquired bay man as a member of society »[2].

كما نجد مفهوما آخر للثقافة لتايلور في كتابه الأنتروبولوجيا يبدو عموميا لكن موحي إذ يقول إن الثقافة هي شيء لا يمتلكه الإنسان[3].

[1] عبد السلام حيمر، سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 01، 2009، ص 22، 23.

[2] بوفلجة غيات، تحولات ثقافية. وهران: دار الغرب للنشر والتوزيع، ط 01، 2005، ص 08.

[3] كليفورد غيرتز، نفس المرجع، ص 08.

ب – الأنتروبولوجيا الأمريكية الثقافية وأعلامها:

لقد كانت الأنتروبولوجية الأمريكية السباقة في اقتحام غمار حقل الثقافة وعادت لنا بالكثير من النتائج والاقترابات بفضل بحوثها التي عبرت القارات ولم تقتصر على الأمريكيتين فقط وكانت دراستها خصبة ولعل الفضل يعود بالدرجة الأولى لهذه الأسماء التي شكلت ما يسمى بمدرسة الثقافة والشخصية.

1 – روث بنيدكت RUTH Benedict (1887–1948) :

"والتي اهتمت بدراسة المنوال الثقافي، وهو يعني مجموعة منسجمة من السمات الثقافية المتداخلة، واستخدمت مفهوم المنوال لوضع فرضية القوس الثقافي الذي يجمع إمكانات محدودة أي عددا من السمات التي يمكن حصرها وتصنيفها وبحسبها فإن الثقافات لا تستطيع تحيين سوى فسيل أو مقطع (Segment) واحد هو الذي يعرفها وتعرف به"[1]، كما عرفت أيضا بنيدكت بمفاهيم: النمط الثقافي والهيئة الثقافية، والاختلاف بين الثقافات عندها مرده لا العناصر الثقافية بل التوليفة التي تجمع بين تلك العناصر[2].

–مارغريت ميد MARGERET Mead (1901–1978) :

عرفت باستخدامها لمفهوم النقل الثقافي والترسيخ الثقافي والذي يظهر من خلال هذه الاستشهادات "... نماذج تربية مختلفة من أجل فهم ظاهرة انطباع الثقافة في الفرد ولتفسير المظاهر السائدة في شخصيته والعائدة إلى صيرورة الانطباع هذه"[3].

"... لا تفسر الشخصية الفردية بخاصيات بيولوجية –(كالجنس مثلا هنا)– بل بالنموذج الثقافي الخاص بمجتمع معين، والذي يحدد تربية الطفل منذ لحظات الحياة الأولى، يتشرب الفرد هذا النموذج عبر نسق كامل من المحفزات والنواهي، صريحة وغير صريحة تدفع به، وقد أصبح كهلا إلى امتثال لا واع للمبادئ الأساسية للثقافة تلك

[1] محمد العربي ولد خليفة، المرجع السابق، ص 51.
[2] دنيس كوش، المرجع السابق، ص 63، ص 64.
[3] نفس المرجع، ص 65.

السيرورة التي أسماها علماء الأنتروبولوجيا (الترسيخ الثقافي) إن منية الشخصية البالغة والناتجة عن نقل الثقافة عن طريق التربية تتأقلم مبدئيا مع نموذج هذه الثقافة[1].

3– رالف لينتون LINTON (1893–1953) :

عرف بمدى إثرائه لدراسات كل من روث بنيدكت وروبرت ميد، كما أخذ على عاتقه إبراز ما أسماه بنمط الشخصية لكل ثقافة، إذ يصبح هذا النمط كمعيار ثقافي يحوز الاعتراف والقبول الاجتماعي إلى درجة الاعتياد، ويعود سبب وجود هذا النمط في كل ثقافة برأي لنتون إلى "الشخصية الأساسية" أو "الأساس الثقافي للشخصية"[2].

4 – فرانز بوا أوبواز او بواس كما يكتب البعض بالعربية FRANG BOAS :

هو ألماني من عائلة يهودية، استقر في آخر المطاف بأمريكا واكتسب الجنسية الأمريكية بعد دراسة كبيرة في الشمال الغربي عن الهنود الحمر، عرف برفضه لفكرة العرق كمصدر للثقافة، ورأى أن كل من الاستعداد البيولوجي والإنتاج المعرفي والثقافي حقلان منفصلان، يعود له الفضل في تأسيس المنهج الاثنوغرافي والمنوغرافي في الأنتروبولوجيا، تندرج كتاباته ضمن الإسهامات الفكرية لمفهوم النسبية الثقافية وهذا بسبب تأثير تكوين الجامعة الألمانية عليه بحكم أن ألمانيا على العموم كانت تؤمن بالخصوصية الثقافية[4]، كما كان يعتقد بوجود أمل ضعيف في استكشاف قوانين كونية لاشتغال المجتمعات والثقافات الإنسانية، والأضعف منه الأمل في اكتشاف قوانين عامة لتطور الثقافات، ولقد وجه نقدا جذريا إلى ما كان يسمى منهج "التحقيب" المتمثل في إعادة تركيب مختلف مراحل تطور الثقافات انطلاقا من أصول مزعومة[5].

[1] نفس المرجع، ص 67

[2] نفس المرجع، ص 68.

[4] نفس المرجع، ص 40. ص 60.

[5] نفس المرجع، ص 37.

رفض بواز المنهج المقارن بين الثقافات الذي اعتمدته النظرية التطورية التي رأت في الثقافة مرآة عاكسة للجنس الأرقى والمتحضر ومقياسا تقيس به مدى بداوة وتخلف وبربرية الثقافات الأخرى التي حملت وصف الأبورجيين والأندجيين في الكهوف والأدغال الإفريقية والأسيوية والجزر البعيدة في المحيط الهادي الكاريبي[1].

يعتبر بواز أستاذ لكل من روث بنيدكت ومارغريت ميد ورالف لينتون وكاردندر ابرام، كما سار على نهجه كل من كلارك ويسلر اللذان عرفا باستخدامهما لمفاهيم السمة الثقافية والمدى الثقافي والبحث عن العناصر الثقافية في الفضاء الاجتماعي على العموم عرف هؤلاء بتأسيسهم وانتمائهم إلى ما يسمى بالثقافة والشخصية التي يعتبر أبوها الروحي ألفرد كريبر ورائدها بواس[2].

ج – الوظيفية:

وقد ربطت الثقافة بقدرتها على تلبية الاحتياجات وتحقيق الرغبات، وهذا ما نلمسه في الكثير من نصوص معلميها، والتي اختلفت نوعا ما عبر الزمن بسبب ما أحدثته من تراكمات أدبية وعلمية، كانت بدايتها الأولى مع مالينوفسكي الذي رأى "أن ثقافة أي مجتمع تنشأ وتتطور في إطار إشباع الاحتياجات البيولوجية للأفراد والتي حصرها في التغذية والإنجاب والراحة البدنية والأمان والاسترخاء والحركة والنمو وتنشأ النظم الاجتماعية عادة لتحقيق تلك الرغبات، فنجد مثلا أن الزواج والأسرة يشبعان الحاجة الجنسية ويؤديان وظيفة الإنجاب والتربية"[3].

لقد كان راد كليف براون قريبا من هذا الطرح في تشبيهه للمجتمع على العموم بالكائن الحي وما التشابه بينهما إلا في البنيات ووظائفها وكأن للمجتمع جسما يشبه أجسام الكائنات الحية من حيث الأعضاء المكونة له، ومن حيث ما تقوم به من أدوار فطرية متساندة كما هو حال النظم (الاقتصادية والسياسية ... وغيرها في المجتمع). أما ماثيو أرنولد له رؤية أخرى للثقافة نستشفها مثلا من قوله هذا : "أوصي –أنا– بالثقافة بوصفها وسيلة عظيمة

[1] المرجع السابق، ص 47.
[2] ادم كوبر واخرون، المرجع السابق، ص 170.
[3] عماد عبد الغني، المرجع السابق، ص 52.

للخروج من المصاعب التي تواجهنا، الثقافة عبارة عن وسيلة تحقق كمالنا التام عن طريق التعرف إلى المسائل كلها الأكثر أهمية لنا وعلى أفضل ما تم إبداعه من أفكار ومقولات في العالم ومن خلال هذه المعرفة نبعث تيارا فكريا حرا جديدا ضد أفكارنا وعاداتنا البالية التي نتبعها بإصرار ولكن بشكل ميكانيكي"[1]، هذه الوصية توضح الميزات الأخرى للوظيفية على غرار كونها محافظة ترسخ صفات أخرى لها كالانسجام والتكامل والتكيف والبرغماتية.

بهذه الطريقة تدخل الوظيفة طورا آخر في دراستها الثقافية متجاوزة مقولتها حول حصر الثقافة أو جعلها مجرد استجابة لحاجات نفسية واقتصادية بيولوجية لتوجه كل جهودها في العقد الخامس من القرن العشرين حول الأصل الرمزي لتلك الحاجات والأسباب الطبيعية المشكلة لتلك الثقافة[2].

د – الانتشارية:

نشأت المدرسة الانتشارية بانجلترا على أساس أن أصل الحضارة الإنسانية كلها يعود إلى مصدر أو مركز واحد ومن ثم عن طريق الاحتكاك الثقافي بين الأمم والشعوب انتشرت عناصر تلك الحضارة المركزية وتوسع مجالها إلى رحاب وأفاق أخرى، تزعم هذه المدرسة اليوت سميث (1871-1937) وتلميذه (وليام بيري) اللذان رأيا أن الحضارة الإنسانية نشأت وازدهرت على ضفاف نهر النيل في مصر القديمة منذ حوالي 5000 سنة قبل الميلاد تقريبا وذلك بعد فترة طويلة عاشتها الإنسانية على الرعي والصيد[3].

هذه المدرسة تعيد وجه تشكل رسم الحضارة والثقافة إلى مركز واحد هو سبب وجودها واستمرارها، في حين أن بواز كما تقدم رفض فكرة التشديد على المركز الواحد وان امن بالتطور الذي يكون وفق ما أسماه "بالمناطق الثقافية"، أي لكل ثقافة مركز وأصل مخالف يحدد نموه وتطوره المخالف.

[1] ديفيد إنغليزوجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ط 01، 2013، ص 136.
[2] آدم كوبر وآخرون، نفس المرجع، ص 13.
[3] عماد عبد الغني، المرجع السابق، ص 50.

هـ – البنائية :

سنكتفي بذكر مثالين اثنين كان لهما باع طويل في إثراء النظرية الأنتروبولوجية بفضل أعمالهم الميدانية الكثيرة وبفضل تكوينهم وإطلاعهم العميق على كل ما يتصل بالثقافة من قريب أو بعيد وما قاما به من تجديد وتأسيس وتحسب لهما فقط.

1/ الثقافة عند لوفيس تروس :

الثقافة في نظره هي نتاج العقل الرمزي، فكل الثقافات متشابهة مادامت البنية التي تحكمها في الأخير واحدة – أي العقل–، فلكل ثقافة عقلانيتها ولا تفاضل بينهم، ووجه الاختلاف بينهم يدرك من خلال عمليات التماثل والتناظر والتطابق، إن بداية الثقافة عند لوفيس ستروس مردها تحريم السفاح، وبهذا التحريم عرف المجتمع (فائضا نسويا)، تمت من خلاله عمليات (التبادل = الزيجات)، وإن كان هذا التبادل اجتماعي قابله اقتصاديا تبادل في (السلع) وفي اللغة تبادل في (المفردات والمعاني)، وهذه التبادلات تعكس عنده اتصالات ترتب عليها أثر اجتماعي أسماه الثقافة[1].

فالثقافة عند لوفيس ستروس "هي مجموعة من الأنساق الرمزية تتصدرها اللغة والقواعد التي تقوم عليها روابط القرابة والعلاقات الاقتصادية ومنتوج الفن والعلم والدين، تعبر كل هذه الأنساق عن الواقع الفيزيائي (الطبيعي) والواقع الاجتماعي وعما هو أكثر من ذلك، إذ أن الأنساق الرمزية تعبر عما بين الواقعين السابقين من علاقات، وعما بينها هي نفسها كأنساق بينية"[2].

[1] عبد السلام حيمر، نفس المرجع، ص 23، 24

[2] محمد العربي ولد خليفة، نفس المرجع، ص 61

2-مفهوم كليفورد غيرتز للثقافة:

"هناك إجماع واسع بأن عالم الأنتروبولوجيا الأمريكي كليفورد غيرتز هو الذي انطلق على يديه (البرنامج القوي) لدراسة الثقافة، توجد مسلمتان لهذا البرنامج تتمثلان في :

1- استقلالية الثقافة

2- الثقافة كنص للحياة الاجتماعية

بعبارة أخرى فالثقافة هي النص الداخلي (الخفي) للحياة الاجتماعية"[1]

على ضوء ما تقدم، نتساءل كيف فهم غيرتز الثقافة وأي منهج اختاره لنفسه في فهم الثقافة؟

من بين تعاريف غيرتز للثقافة نذكر :"نظام منسق من المعاني والرموز في تعابير يعرف الأفراد من خلالها عالمهم ويعبرون عن شعورهم ويضعون أحكامهم ... نمط منقول تاريخيا للمعاني المغروسة في الأشكال الرمزية، يجري بواسطتها الاتصال بين الأشخاص كما أنهم يديمون ويطورون معرفتهم وتوجيهاتهم حول الحياة بواسطتها ... مجموعة من الأدوات الرمزية للتحكم بالسلوك ومصادر المعلومات خارج الجسدية"[3]، نرى من خلال هذه التعاريف نفس المفردات (المصطلحات) التي استعملها من قبل لوفيس ستروس في قولبة مفهوم الثقافة، أما بخصوص المنهج الذي استخدمه غيرتز فلا يبتعد كثيرا عند الدائرة التي اشتغل فيها وبها ستراوس، كما عول غيرتز كثيرا على التأويلية Intropretivisme أي على الطريقة النظرية الأدبية بدل اللسانية، كما حافظ على التقليد العريق للأنتروبولوجيا الثقافية الأمريكية[4].

[1] محمود الذاودي، المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برواية عربية إسلامية. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبقة الأولى، 2010، ص 109

[3] ادم كوبر، الثقافة التفسير الانتروبولجي، نفس المرجع، ص 155.

[4] نفس المرجع، ص 43.

إن المدرسة الأنتروبولوجية ككل تزخر بتعاريف كثيرة ومتنوعة للثقافة أحصاها كل من أ.ل. كروبر A.L. krobe r وكلايد كلوكون CLYDE kluchohn في كتابهما (الثقافة : مراجعة نقدية للمفهومات والتعريفات 1952) في 164 تعريف، وفي حوالي سبع وعشرين صفحة تمكن كلوكون من تقديم تعريفات متعددة مختلفة على النحو التالي : "1- الطريقة الكلية لحياة شعب، 2- الميراث الاجتماعي الذي يكتسبه الفرد من جماعته، 3- طريقة تفكير وشعور واعتقاد، 4- تجريد قائم من السلوك، 5- نظرية يقدمها عالم الأنتروبولوجيا حول الطريقة التي يتصرف بها شعب ما، 6- مخزن للمعارف المشتركة، 7- مجموعة من التوجيهات الموحدة المقاييس حيال المشكلات المتكررة، 8- السلوك المكتسب، 9- آلية للضبط المعياري للسلوك، 10- مجموعة تقنيات تهدف للتأقلم مع البيئة الخارجية ومع الأشخاص الآخرين على حد سواء، 11- راسب من الرواسب التاريخ ..."[1].

2-2 المدارس السوسيولوجية :

لقد اختارت طريقا غير طريق الأنتروبولوجيا في تعاملها مع الثقافة أين أزاحت مقولة (العرق) كمرجعية نظرية تحكمت في الكثير من الأعمال، ووجهتها ومنهجها لتشق السوسيولوجيا طرائق ومناهج اخرى، وتبتكر أساليب وآليات ونماذج جديدة في تعاطيها مع الثقافة كظاهرة اجتماعية، ولعل السبب الأكبر في تبيانهما هو أن الأنتروبولوجيا انطلقت من الثقافة لتصل إلى المجتمع، فالثقافة في نظرها هي السبب لكل الأسباب بما فيهم وعلى رأسهم المجتمع، بينما في علم الاجتماع المجتمع هو سبب كل الظواهربما فيها وعلى رأسها الثقافة.

مثل هذا التوصيف يدفع إلى طرح بعض الانشغالات والتساؤلات عن الكيفية التي امتازت بها السوسيولوجيا عن الأنتروبولوجيا في تناولها لموضوع الثقافة؟ وعن المسار الذي تشكلت فيه المقالات والنظريات والمدارس التي تعرضت للثقافة من وجهة نظر علم الاجتماع؟

[1] كليفورد غيرتز، المرجع السابق، ص 82.

كما تقدم في توضيحنا لبعض مدارس الأنتروبولوجيا التي خضعت نوعا ما لمنطق المعالم الجيو–معرفية دون أن ننكر وجود بعض الاحتكاك والتلاقح العلمي الذي يعد حتمية تاريخية، سنتطرق إلى المدارس السوسيولوجية بنفس الروح ساعين إلى تطبيق نفس مفاتيح تلك الخريطة المعرفية التي وضعت لنفسها (معالم) ارتبطت بالطبقة والنخبة والجماهير والفلكلور والإعلام وغيرها.

أ– الماركسية والماركسية المحدثة:

لا يفهم كارل ماركس الثقافة إلا من خلال عدته المفاهيمية الأولية، أي من خلال مقولته (البنية التحتية والبنية الفوقية والإنتاج وعلاقات الإنتاج)، فالثقافة عنده إلا تجلي من تجليات البنية التحتية التي تدفع بها لتكون أحد مظاهر البنية الفوقية، فهي برأيه ليست مسؤولة عن أي وعي اجتماعي بقدر ما هي نتاج لذلك الوعي الذي يأخذ أشكال وممارسات وفهوم وانطباعات وتمظهرات متباينة كما هو حال التباين بين الطبقات المتحكمة في وسائل الإنتاج وعلاقاته والطبقة المسخرة (البروليتاريا) لهذا الإنتاج.

فما الثقافة عنده إلا وعي زائف إلا إيديولوجيا إلا أفيون تخدر به الجموع لإطالة حالة استعبادها واسترقاقها من قبل أقلية مالكة مهيمنة ومتسلطة، ولتضمن هذه الأقلية بقاءها لابد من صناعة ثقافية تعيد إنتاج نفس خطابها (إيديولوجيتها) حول الوجود لتعيد صياغة "المجتمع بأساليب تحجب صورته الحقيقية عن أعين الذين ينتمون إليه"[1].

لكن مع (النيو–ماركسية أو الماركسية الجديدة) التي اتخذت من مدرسة فرانكفورت مركزا لها ومن هوركايمر وماركيوز وهابرماس روادا لها اختلف الحال، ولم يتم استيعاب الثقافة وفق ثنائية (بنية تحتية تقابلها بنية فوقية)، وإنما راحت تبحث عن الثقافة في المجتمع في إطلاقيته وشموليته.

[1] ديفيد انغليز وجون هيويون، نفس المرجع، ص 42.

بمعنى أن هذا الطرح لا يفرق بين البنية التحية المادية (الاقتصادية) والفوقية (المثالية الثقافية) في مرحلة من مراحل الرأسمالية، فالرأسمالية الآن من وجهة نقدية لمدرسة فرانكفورت –كما أنها أيضا تسمى المدرسة النقدية– دخلت مرحلة جديدة سمتها الاحتكار وتداخل التحتي مع الفوقي، والفوقي مع التحتي ليجعل هذا التداخل من الجماهير تحديدا المشاهدين مجرد مستهلكين ضامنين للدوران الأمثل لعجلة الإنتاج والبيع، ذلك أن الإعلام هو الذي حقن وعيهم ولا وعيهم بهذا الهوس الاستهلاكي[1] الذي يبحث عن المتعة والتجديد والترميز وفق صناعة ثقافية سمتها الأبرز (الموضة) التي حولت المنتوج إلى رمز والرمز إلى منتوج، كما يقول بودريار.

إن الثقافة من وجهة نظر الماركسيين الجدد "أصبحت عبارة عن عملية اقتصادية جامدة وواسعة النطاق بدلا من أن تكون منفصلة نسبيا عن الاقتصاد، لذلك لم تعد ملاذا لأفكار المفكرين والفنانين التي تنتقد العادات الاجتماعية كما كانت في السابق، وبدلا من ذلك أصبح الإنتاج الثقافي يتوجه نحو الربح المادي أكثر فأكثر[2].

لقد ثارت مدرسة فرانكفورت ضد الوضع المأساوي الذي دخلت فيه الثقافة طور الانحطاط بسبب الاستغلال المشين للرأسمالية، خاصة بعد أن وظفت الإعلام لمآربها الخاصة، وأصبحت الثقافة بإسم الترفيه والتسلية والتوجيه أو وهم المشاركة الديمقراطية رديفة لغسل الأدمغة والضحالة والتمييع والتفسيخ، وأصبحت الحياة ككل عبارة عن سجن على حد قول هابرماس.

الثقافة الحقيقية عند هربرت ماركيوز لا تشير إلى عالم أفضل وآخر منحط، وإنما هي نتاج لتقاطع الأنساق في الحياة المادية، كما أنها أيضا نتاج لنطاق الروح الكامنة في الأفراد الناشدة أو المطالبة للتطور في ظل قيم الجمال والحقيقة والخير، إضافة إلى تفهم أو فهم كل ما يتعلق بالإنسانية والمعارف والعلوم والأخلاق والتاريخ[4].

[1] نفس المرجع، ص 71.

[2] نفس المرجع، ص 74.

[4] Harbert Marcuse, Culture et societe. Paris :Minuit, 1970, tradecteurs : GERARD Billy et autres. P 118

ب- الثقافوية:

لا نقصد ذلك التجريح الذي يراد به الإشارة إلى الإطناب الإيديولوجي أو الهمز واللمز على إدعاء علمي مثالي، وإنما فقط نبين بعض المواقف والآراء التي خصت هذا الاتجاه تحديدا موقف ماكس فيبر ومدرسة بريمنغهام الثقافية.

1 -ماكس فيبر: لقد قلب فيبر المثلث أو الهرم الماركسي بإعطائه الأولية للقيم والمثل الثقافية على القيم والمبادئ الاقتصادية، فأي مجتمع هو نتاج ثقافته أو بالضبط هو نتاج تعاليم مقدسة دينية، يفسر فيبر هذه العلاقة بشكل مفصل ودقيق في عمله الشهير (الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية)، أين يعطي للأفعال والسلوكيات الاقتصادية النفعية مسببات وغايات دينية تدور حول أخلاق الزهد والادخار والعمل والإتقان والإخلاص.

الثقافة كما يتصورها فيبر هي ذلك الجزء اللانهائي في العالم المشبع بالمعاني والدلالات الملقاة عليه من قبل الكائنات البشرية التي تتخذ في الحياة الدينية تعبيرا ثقافيا مُعَقلَنًا ومُعَقلِنًا لها[1] في كل ما تخوض فيه من ممارسات اجتماعية واقتصادية وسياسية ورياضية وكأن الدين هو تلك السحابة التي تظل كل تلك الأنساق وتغيثها من مطر ماءها الثقافي.

1- مدرسة بريمنغهام الثقافية:

تم إنشاء المركز المعاصر للدراسات الثقافية Centre of contemporary cultural studies بجامعة بريمنغهام (cccs) سنة 1964، وهو مركز أعد لدراسات الدكتوراه يشتغل على الأشكال والممارسات والمؤسسات الثقافية وعلاقتها بالمجتمع والتغيير الاجتماعي، أول من أداره ريتشارد هوغرت ثم خلفه ستيوارت هال، أبدى المركز تأثرا كبيرا بالتيار الماركسي وبعض الأسماء البارزة فيه كجورج لوكاش و جون بول سارتر وأنطونيو غراشي، إذا كانت مغلب أعمال المركز تدور حول الهيمنة والإعلام وكيف تستغل الطبقة المتحكمة وسائل

[1] آدم كوبر، الثقافة و التفسير الأنتروبولوجي، المرجع السابق، ص 65.

الإعلام في وسط هيمنتها من خلال الرموز المنتجة إعلاميا وفي فترة لاحقة من الزمن، ركز المركز جهده البحثي حول مضامين المجلات النسائية وبرامج الخيال العلمي والأخبار التلفزيونية والخطابات الصحفية[1]، وإن أخذت دراسة النساء الحيز الأكبر كمادة إعلامية أو أيقونة جسدية يسلعن ويسوق بها كل شيء.

بعد ستوارت هال المولود سنة 1932 أحد أهم أبرز وجوه هذا المركز وهو وإن آمن كغيره بأن الثقافة ما هي إلا تعبير عن البنية الفوقية أو بالأحرى تعبير عن الهيمنة الإعلامية لمن هم في مراكز القوى، إلا انه رفض التفسير الماركسي الاقتصادي[2] وعليه يكون رفض جزء كبير من نظرية المادية التاريخية.

ج-الوظيفية:

لقد ساهمت كتابات ايميل دور كايم في إبراز الجانب الوظيفي للثقافة، أين عكف على إبراز ما تقوم به من محافظة على تكامل أفراد المجتمع وانسجامهم في أنظمة ومنظومات وتنظيمات تجعلهم مصطفين ومنضبطين بمعايير محددة تشكل ضميرهم الجمعي في سلوكياتهم وتمثيلاتهم للأمور كلها، أن يفككون المبهم وفق دالة رمزية واحدة ويفهمون المرمز (المشفر) من خلال وسيط أو معجم واحد، ذلك الذي رسخ بينهم من خلال توافق اجتماعي، تداولته التنشئة الاجتماعية جيل بعد جيل، هذه الخلفية الاجتماعية هي ما يسميها دور كايم بالثقافة وهي المسؤولة الأولى على استيعاب الوقائع الاجتماعية، ودمج الأفراد والجماعات وتطبيعهم وفق ما يقتضيه نسق اجتماعي ما.

كما يرى دور كايم أن الثقافة تشبه الدين كثيرا وبنى هذا التشابه على ثلاث قرائن:

1- الثقافة كالدين تقوم بوظيفة الربط بين أفراد المجتمع كما تنشر بينهم القيم والأعراف فيتشاركونها.

2- الثقافة كالدين في تقسيمها للعالم بين مقدس ومدنس، أي بين أعمال وسلوكيات محمودة وأخرى مذمومة.

[1] ارمان ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال.تر: نصر الدين العياضي والصادق رابح، بيروت: المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2005، ص 118، ص 121.

[2] مي العبد الله، نظريات الاتصال. بيروت: دار النهضة العربية، ط01، 2006، ص 204.

3- النشاطات الثقافية كالطقوس الدينية تقوم بتعزيز التماسك بين أفراد المجتمع، كما تجعلهم يجددون ولائهم والتزامهم بالقيم الثقافية المشتركة.

في نفس الإطار الوظيفي واصل تالكوت بارسونز دراسة الثقافة كنمط أو كنظام أو كفعل ثقافي، ولا يتأتى ذلك بزعمه إلا بوضع الفعل في عموميته أَيْ أَيُ فعل كان ضمن الأطر الثلاث: الشخصية، العلاقات الاجتماعية، الأفكار مع القيم.

فالثقافة كما يقول "أصبحت عبارة شاملة لعالم الأفكار والقيم وكأن وسيطها هو تداول الرموز، فالأشياء الثقافية هي عوامل رمزية للتقاليد الثقافية وللأفكار أو المعتقدات والرموز المعبرة أو أنماط القيم"[1].

لقد حول بارسونز الفعل الاجتماعي في كل المستويات والمجالات وما يخلفه من نتائج ومنتجات إلى مرآة ثقافية لا يمكن أن نرى فيها صورة من أي صور المجتمع إلا بضوء ما تواطأت عليه من رموز.

د– البنيوية :

سنستعرض أبرز وجوهها في القرن 19 والقرن 20، امتاز أيضا بتصنيفه ضمن الماركسية بحكم اعتراضه الدائم على كل أوجه الهيمنة بما فيها الثقافية، عرف بمقولات الحقل والسوق الرمزية والهابيتوس وضعه البعض كأحد أقطاب البنائية الماركسية بحكم قدرته على تحقيق هذا الاقتراب من خلال دراسته للمجتمع الجزائري مثلا أين كشف عن البنى التقليدية المشكلة له والصراع بالمفهوم الطبقي داخل كل بنية، إضافة إلى دراسته للمهاجرين والعمل وإعادة الإنتاج الثقافي والطبقي، كل هذه المعطيات عندما نجمعها تعطينا ملامح وجه واحد اسمه بورديو.

لقد ربط بورديو الثقافة بالمدرسة وإعادة الإنتاج الطبقي، فالمدرسة عنده ما هي إلا جهاز أيديولوجي يقوم بتكريس وضع اجتماعي معين تبقى فيه الطبقات الحاكمة والمحكومة في وضعية ستاتيكية بسبب الثروة أو الرصيد

[1] ادم كوبر، الثقافة ةالتفسير الانتروبولوجي، ص 89 و90.

الثقافي لكل طبقة والمكتسب عن طريق التنشئة الاجتماعية (التربية) ومؤسساتها، وفي مثل هذه الحالات "تتحول التربية كأداة للثقافة في ترسيخ السلوكيات والأفكار وتسبقها في الزمن وفي الدرجة، لأن التربية لها علاقة بالتنشئة البشرية فيما يتعلق بالتكوين الجسدي والذهني والارتقاء في الوعي والإدراك"●[1]، ولأن النخب المتحكمة تدرك أهمية التربية وخطورتها بالنسبة لها تتدخل بكل ثقلها لرسم سياسة تربوية تحافظ على المكانات والأدوار من خلال عمليات ضبط المناهج وبناء المدارس والمعاهد وتوجيه التلاميذ والطلبة.

كذلك تحدد الثقافة كما سبق عند بيار بورديو من خلال مفهوم الهابيتوس –(الذي يشكل صعوبة في ترجمته للعربية، فالبعض اكتفى بنقله إلى العربية كما فعلنا، والبعض ترجمه وأعطاه مقابله في العربية، أين وقع اختيارهم على "العادة")–، فترى ما هو الهابيتوس أو ما هي العادة كما يحدده أو يحددها بورديو علميا ونظريا ؟

الهابيتوس عنده عبارة عن "أنساق من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل إنها بنى مبنية قابلة مسبقأللاشتغال بوصفها بنى، أي باعتبارها مبادئ مولدة ومنظمة لممارسات وتمثيلات يمكن لها موضوعيا أن تتأقلم مع هدفها من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العماليات الضرورية من أجلها"[2]، كما يشرح لنا بورديو الطريقة التي يعمل بها الهابيتوس: "يشتغل بوصفه تجسيدا ماديا للذاكرة الجماعية معيدا في الخلق إنتاج ما اكتسبه السلف إنه يسمح للمجموعة بالاستمرار في كينونتها"[3].

للثقافة رحاب وفضاءات تتشكل وتتمظهر من خلالها اختار لها بورديو مفهومين مستحدثين في الدراسات السوسيولوجية والأكاديمية، هما مفهوم الحقل واللعب، اين كشف بورديو عن وجه آخر من أوجه تناقضات المجال الثقافي وشاغليه من رجال الثقافة والمثقفين، إذ يقسم هؤلاء إلى مثقفين مزيفين تحكمهم معايير السوق والربح وتضخيم

● اي هي كما يقول بورديو راسمال متوراث

[1] محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 20.

[2] دنيس كوش، المرجع السابق، ص 142.

[3] المرجع السابق، ص 143.

الفائدة إذ هؤلاء مربوطون بعالم خارجي أكثر من عالمهم الداخلي الذي يمتاز بالصرامة والجدية أين تفرز المعايير الصارمة الأعمال الثقافية والفنية البديعة والملهمة والمعبرة البعيدة عن مزايدات السياسة أو مباركة رجال الدين أو طمع وجشع رجال الأعمال أين يكون الفن فعلا للفن ويكون المثقف مثقفا ملتزما بمعنى الكلمة لا تغريه الأموال ولا المناصب ولا يتنكر لقيمه ورسالته، إذ يظهر معدنه (ضميره) ومنتوجه (كفاءته) فيلقى الاعتراف والقبول من قبل أقرانه فيحافظ على قواعد اللعب المشروعة دون أن يدخل في تكتيكات تلك القواعد المغشوشة[1].

3-أهمية وخصائص الثقافة:

تتجلى أهمية الثقافات في الكثير من أدوارها وهي بالنسبة للإنسان كالماء والهواء لا يستطيع العيش بدونها وكذلك الشأن مع الثقافة إذ هي التي تحافظ على كينونته وتضمن له استمراريته في الوجود ذلك لأنها عبارة عن خزان كبير من القيم والمعايير والسلوكيات والاستعدادات والمواقف والخبرات ، هي تاريخ كل جماعة بشرية عرفها العالم أو بقت في ظله مكتفية بموقف المشاهد المتابع أو المنزوي في إحدى زوايا هذا المسرح الفسيح، منشغلة بقضايا يومها وأمسها وغدها وفق ما لها من معارف وعلوم وتجارب إلى حين أن تنعتق من بعض ما يسجنها من حقائق أو وقائع أو حتى أوهام.

تكمن أهمية وقدرة الثقافة بالنسبة لماثيو أرنولد مثلا في مساعدتها لنا من الخروج من المصاعب التي تؤرقنا لأنها توفر لنا الأفكار والوسائل التي تم بها معالجة تلك القضايا في العالم ككل، ومن ثم تحافظ على حالة التكامل أو الكمال الذي نعيشه[2] بطريقة فيها الكثير من التجديد والغربلة والتمحيص لما هو راسب متحجر عميق وما هو طارئ، غريب مفيد.

[1] عبد السلام حيمر، المرجع السابق، ص 260، 261.

[2] ديفيد إنغليز وجون هيوسون، نفس المرجع، ص 136.

لقد عرف القرن 20 انفتاحا واهتماما كبيرا بدراسة الثقافة خاصة الولايات المتحدة الأمريكية أين عرفت روادا كبارا وباحثين متميزين في هذا المجال بين عقدي الأربعينات والخمسينات، ثم تناقصت وتراجعت هذه الدراسة ثم عادت في مرحلة الثمانينات بقوة وحيوية لتثبت أهميتها ودورها، "ولعل أحكم الكلمات عن مكان الثقافة في شؤون البشر هي كلمات دانييل باتريك موينيهان الذي قال : "الحقيقة المحورية المحافظة هي أن الثقافة وليست السياسة هي التي تحدد نجاح المجتمع إن الحقيقة المحورية الليبرالية هي أن الثقافة يمكنها أن تغير ثقافة ما وتحميها من نفسها"[1]، لا يهمنا في هذا الخطاب المدحي التبجيلي إلا المكانة المركزية للثقافة في حياة الأمم، فهي مقدمة كل شيء وهي المسؤولة الأولى عن المجتمع فيما يخص سلامته ومناعته ومقاومته وتطوره الطبيعي ونضجه البيولوجي والعقلي.

أ- خصائصها:

سنجد نوع من اللاتوافق البسيط في تحديد هذه الخصائص وإن كانت على العموم تختلف في المبنى، تتحد في المعنى، من بين ذلك نجد أن الثقافة عند البعض تتسم بالسمات الأربعة : "النسقية والتشكل –والمقصود بالتشكل ظهور الثقافة في مؤسسات وقوانين وأعراف ومعتقدات– والتشارك والاكتساب"[2]، ولعل رؤية الأنتروبولوجي لسلي وايت هي الأقرب إلى هذا، فالثقافة عنده توجد في الأعضاء البشرية كالأفكار والمشاعر وغيرها وفي سلوك الأفراد وفي الأشياء ومن خلال هذه الخصائص الثلاث المرتبة تدريجيا (الأفكار والأحاسيس ثم الأفعال أو كما عبر عنه بالسلوك ثم المنتجات الثقافية التي عبرنا عنها بالأشياء) تتحول الثقافة إلى أحداث قابلة للملاحظة[3]، انطلاقا من تلك الخصوصيات المذكورة.

[1] صمويل هنتجتون ولورانس إي هاريزون، الثقافات وقيم التقدم. تر: شوقي جلال، مصر: المركز القومي للترجمة، ط 02، 2009، ص 21.
[2] عبد السلام حيمر، المرجع السابق، ص 32
[3] محمود الذاودي، المرجع السابق، ص 150، 151

ولكي تتضح الصورة أكثر اجتهد الكثير في هذا الباب من أجل تسهيل كل عمل أو بحث يريد التعاطي مع الشأن الثقافي ومن تلك الاجتهادات ما قام به جان كلود فيون إذ جعل خصائص الثقافة في ثلاث[1] مع إضافة أو ذكر خصائص أخرى:

1- **الاستقلال النسبي** : وهو الذي يكون حيال الأفراد، والتشبع بالثقافة يكون من خلال اللغة التي تحمل مضامين معينة يتشارك فيها الكل تداولا وقناعة إضافة إلى التجانس ما بين الأفراد، وقد يتخذ هذا التجانس ما يسميه بالعصبية الثقافية، فتحل عصبية المشاركة في (اللغة والعقائد والرموز والأعراف) محل عصبية الدم والمصاهرة وما سبب هذه العصبية إلا ذلك التجانس والتشابه الذي جعل منهم متقاربين متضامين بينهم بطريقة تلقائية يغلب عليها التحمس العاطفي في المساندة والدفاع عن الذين يشتركون معهم في الرموز[2] للثقافة ميزات مهمة أخرى على رأسها (الفاعلية والجمالية).فالشباب وان كانوا يحملون أفكار وتصورات خاصة لكن لا يمنع هذا في أنهم منخرطين في الثقافة الكلية كما يسميها رالف لينتون.

2- **النمذجة**: بمعنى أن الثقافة تقدم نماذج عامة تشكل خلفية كل سلوك أو تفكير يتخذه الفرد أمام مواقف متباينة.

3- **الهيكلة**: بمعنى أن الثقافة تتجلى من خلال المنتوجات المادية والمعنوية النابعة من استيعاب وإيمان المجموعات الاجتماعية بها.

4- **الفاعلية**: "قد تعطي قرون من الثقافة تصورا وهميا بالأمن وتحمل بالتالي وزنا طفيليا وكسولا ومما هو صحي إخضاع الثقافة نفسها إلى تجربة الغرق ذلك بأن ما ينتج في الثقافة تجنب الهلاك"[3].

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا مادام في كل ثقافة عناصر وجينيات التشبيب لما تشيخ ؟ ولما ترضى بالخمول

[1] جان كلودفيون، الشخصية، تر: نبيل أبو صعب. بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات، ط 01، 2015، ص 68، ص70.
[2] المرجع السابق، ص 164.
[3] تومادو كوناك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة. تر: منصور القاضي. بيروت: مجد، ط 01، 2004، ص 130

والكسل؟ ألا يرجع هذا إلى عوامل موضوعية ترتبط بمنتحليها أكثر ما ترتبط بعوامل ذاتية تنسب لها بهتانا وزورا كما هو الحال مع الثقافة الإسلامية؟

5- الجمالية: يقول مراكيوز عن أصل هذه الجمالية أنه نابع من الداخل وبعد ذلك يخرج ويتشكل في الخارج وسبب هذه الجمالية برأيه هو الروح[1].

فجمالية ثقافة ما حتى وإن كانت عادية هي الروح، وربما قوة روح تلك الثقافة أو بالأحرى قوة جماليتها تتكشف أكثر في إنسانيتها فما الثقافة بهذا الطرح إلا جمالية الإنسان في تفاعله ومحاكاته للوجود.

ب-وظائفها:

من أبرز ما تقوم به الثقافة ما يلي:

- **الوظيفة التمثيلية Représentationnelle** : كل ثقافة تحمل مجموعة من المعارف والمعتقدات حول العالم الذي يحيط بنا والطريقة التي يعمل ويتبدل بها.
- **الوظيفة التشييدية Constructive** : تعمل الثقافات على إيجاد بنى وهيئات وتشكيلات وتوليفات كالزواج، النقود والقانون واللغة، ونحن نقبل أو لا نقبل العواقب الناجمة عنها، نتأثر بها أو لا نتأثر، نقبل أو نرفض.
- **الوظيفة التوجيهية Directive** : تدفعنا الثقافة عن طريق استبطانها لإتباع معايير السلوك، وهذه المراعاة مرتبطة بعدة أنماط من التعزيزات الشخصية والأخلاقية والاجتماعية.

[1]HERBERT Marcuse, Culture et société, p 118

- **الوظيفة الإيحائية Evocative**: في مواجهة الحوادث تجعلنا الثقافة نختبر مشاعر ونعبر عن مواقف، وهكذا فإن كل عنصر في الثقافة إذن حامل لمؤشرات قد تكون هذه المشاعر طبيعية والطريقة التي نعيش من خلالها إخفائها أو إظهارها مرتبطة مع ذلك بثقافتنا.

المبحث الثاني

1- الثقافة في الدراسات الكولونيالية وما بعد الكولونيالية :

في محاولة استقرائية لصور الثقافة بين خطابين اثنين متناقضين يجعلان من الثقافة حجابا تتسر وراءه إما للهجوم أو الدفاع، فحين تستدعي الدراسات الكولونيالية الثقافة فهي تستدعيها بغرض التبرير لأعمال تجاوزت المركز الأوربي لسواه وتجعل من أوروبا مركز العالم ومبدأ التحضر وأصله، وعندما تستحضر من قبل الدراسات ما بعد الكولونيالية فهي تقوم بمحاكمة ذلك الخطاب التحضيري وما يحمل من تناقضات ومفارقات وما تركه من فساد وخراب وخلط وصدمات وهو يحاول فرض نفسه على أجواء لم يعرفها إلا وهو يمارس عليها القوة والتعنيف ليخلف بعد ذلك مآساة أدبية كانت مدعاة لتأسيس نقد جديد صلب موضوعه الاستعمار كزلزال ثقافي وما خلفه من ارتدادات لازلت إلى الآن تشغل العاملين في هذا الحقل.

بين هذين الحدين أو الطرفين ظهرت الكثير من العناوين والحجج والبراهين والمسوغات تحت ذريعة الثقافة، فترى ما هي أهم هذه التوليفات أو الإبداعات النظرية التي استعرضت في هذا السجال الثقافي أو بالأحرى في هذا الصراع بين خطابين بشحنة سياسية ثقافية عالية التركيز؟

1-1الدراسات الكولونيالية: تعد المركزية الاثنية التي تحولت لاحقا إلى النزعة الثقافوية السمة الأبرز للدراسات الكولونيالية والتي كانت معززة بدوافع عرقية نفسية مشبعة بكل ما يفرضه المركز من تعالي، فالمركز الأوروبي حدد المكانات واحتفظ لنفسه بأعلاها وأسماها فهو مركز معرفي واعي له لغته المحددة لإمتيازه عن البقية في مشاعره ومداركه وفهمه للواقع الذي لازال مبهما وغامضا وعصيا عن البقية[1].

تعود هذه النزعة المركزية العرقية / الثقافوية إلى أواخر القرن 13 والتي انبنت على ترسيخ قوة العوامل الثقافية على البقاء في وجه تحولات وتقلبات الأنساق السياسية والاجتماعية والاقتصادية، والسبب في ذلك أنها المحرك

[1] جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية «الحضارات على المحك". تر: جورج كتورة، ص 24.

الرئيسي للتاريخ، فللعامل الثقافي الدور المحوري في تكوين الظواهر والواقع وتفسيرها بخلاف العوامل الأخرى التي تعد أكثر عرضة للتغيير وبطريقة سهلة وسريعة[1]، وما هذا الإدراك إلا نتاج وعي الحالة الأوروبية بذاتها لذاتها وفي تفاعلها مع العالم، والتي بقت منفردة بفرادتها على جميع الافراد.

يرجع أوبيسكير هذه الحالة المتضخمة المعروفة باسم (الاثنوسونتريزم) ثم الثقافوية (Culturaliste) إلى "البحارة فهم الذين قاموا بتمثيل الأساطير وهي في حالتهم أساطير للتفوق العرقي بما في ذلك الفكرة المنافية للعقل عن كونهم يبدون كآلهة امام المواطنين المستعمرين"[2]، هذا السلوك لم يقتصر فقط على البحارة كحاملين للسلاح وإنما موجودة أيضا عند حاملي الأقلام ممن ركبوا ظهور تلك السفن المكتشفة للعالم الجديد ومسالكه، فالاكتشافات آنذاك كانت تقع تحت ما يسمى بالعلوم الاستعمارية، فهي التي وفرت الأدوات المعرفية في إزاحة كل مبهم وغامض، وعلى رأس كل تلك العلوم الاستشراق. فترى ما الاستشراق؟ وما علاقته بهذا الجشع الاستعماري؟

1-2الاستشراق: أبرز من كتب فيه هو الفلسطيني ادوارد وديع سعيد، إذ مكنته تجربته الطويلة بالجامعات الأمريكية ومكوثه لفترة غير قصيرة في منظمة فتح – حركة التحرير الفلسطينية –على التعرف على الشرق المدون في كتب المستشرقين وعلى الشرق الذي عاينه ورءاه وسمع منه دون أن يتملص من مطلعاته الأكاديمية الموسومة بالميل الأركيولوجي أي الميل إلى منهج عمل ميشال فوكو.

يرى ادوارد سعيد في الاستشراق "مدرسة من مدارس التفسير تصادف أن كانت مادتها تتمثل في الشرق حضارته وشعوبه ومناطقه، وأما مكتشفاتها الموضوعية التي قام بها عدد لا يحصى من الباحثين الذين وقفوا حياتهم على البحث فمرروا النصوص وترجموها ووضعوا كتب النحو وألفوا المعاجم وأعادوا رسم صور الحقب الميتة وتوصلوا إلى

[1] عبد الإله بلقزير، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الأوروبية. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 01، 2017، ص 202.
[2] آدم كوبر، الثقافة والتفسير الأنتروبولوجي، المرجع السابق، ص 296.

نتائج علمية يمكن اثبات صحتها بطرائق وضعية ..."[1] ، كما ذكر سعيد أن الغربيين كتبوا حوالي 60 ألف كتاب عن الشرق، كما أن مسيرهم نحوه كان كبيرا مقارنة بحركة الشرقيين نحو الغرب التي تقصد المعرفة وطلب العلم مصحوبة بدهشة وانبهار كبيرين، أما الغرب من خلال شركاته التجارية وأدب رحالته ورسائل قناصله وتوصيات رجال كنيسته فكانت له نظرة توسعية، استعمارية، إذ كان يرى في نفسه سيد العالم، الرجل الأبيض الحر المتحضر المتعالي على شرق متخلف، متأخر وهكذا تطورت الأحاسيس الدونية التي أوقدت فكرة السيادة والوصاية على الشرق، كما يقول سعيد أن تلك الكتابات حول الشرق كانت ذات نزعة استعلائية غذتها ورعتها السلطة الغربية التي كانت بدورها تتغذى من روح الانتقام على المسلمين الذين حكموهم لفترة من الزمن[2].

ما يجب التنويه له أن الاستشراق لم يكن مهتما بالإسلام فقط بل بالشرق كله، إذ نجد أعمال كثيرة وكبيرة لها مسمى الصينيات والهنديات واليابانيات، والتي قد يعود وجودها إلى ما أقره مجمع فيينا في العام 1312 من إحداث لكراسي علمية تعلم اللغات الشرقية بما فيها العربية.

يتبين لنا أن ادوارد سعيد ميز بين نوعين من الاستشراق، استشراق كامن وآخر سافر، استشراق غايته معرفية بحتة تدور أهدافه حول التعرف على ديانات ولغات وعادات الشرق، وهو استشراق ايجابي، وآخر غايته توسعية يغذيها طمع الآلة البخارية والميكانيكية في ايجاد أسواق تبيع فيها أوروبا منتجاتها وتجد فيها يد عاملة رخيصة وهو استشراق سلبي[4].

1-3- في علاقة الاستشراق بالاستعمار :ينتقد جرار ليكلرك مقولات ادوارد سعيد المتهمة للاستشراق، فهي مجموعة من الادانات التي ينقصها برأيه الموضوعية ومن جملة ما كتب ليكلرك على هذه الادعاءات وصف ادوارد سعيد الاستشراق على أنه مجرد "سلطة عقلية فكرية، الغرب هو الذي خلق الشرق بتحديد أدق أن الشرق الذي

[2] ادوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق. تر: محمد عناني، القاهرة: رواية للنشر والتوزيع، ط 01، 2006، ص 320، ص 322.

[4] عبد الاله بلقزيز، المرجع السابق، ص 17.

يتحدث عنه الاستشراق ليس بالشرق الحقيقي إنه الشرق المتمثل أي المخترع، المموضع الذي تم بناؤه، والاستشراق لا ينتج الحقيقة بل التمثلات والاستشراق مركزي أوروبي، أي اثني، إنه أبوي ومتسامح بتعجرف ،غالبا ما يظهر احتقارا للشرق، إنه ثمرة تبادل غير متساو ..."[1] ، مضيفا معقبا ومعلقا على إقحام ادوارد سعيد للاستشراق في علاقة تعسفية يجعل فيها كل من الكولونيالية والاستشراق متواطئين في ارتكاب جرم أخلاقي قوله "الاستشراق هو عقلنة وتبرير للسيطرة الاستعمارية، فهو بمعنى ما أثرها ونتاجها الرمزي، إنه الشرط الذي لابد منه، الشرط الذي جعل الاستعمار ممكنا"[2].

يعترض ليكلرك جملة وتفصيلا على ادوارد سعيد ويعاتبه على اختزاله للاستشراق في الإسلام فقط، بينما الاستشراق اهتم بالهند والصين واليابان وإندونيسيا وغيرهم، وكأن ليكلرك بهذا يوهمنا أن الاستشراق كان أكثر انفتاحا وتسامحا مع البلدان والشعوب الأخرى وكأنه أيضا يتناسى أن في تلك البلدان عدد لا يستهان به من المسلمين تناقص تدريجيا بعد أن حل الرجل الاروبي بتلك البلاد.

وهذا بعد أن تم خلق ما أسماه ادوارد سعيد الشرق المستشرق Orientalized، أو المعاد بناؤه ابتداء داخل الاستشراق، وفي المفكرات السياسية والسوسيولوجية والعسكرية والإيديولوجية والعلمية والفنية وتخيليا طوال حقبة ما بعد الأنوار Post-Enlightement[3].

إن كان ادوارد سعيد اتهم الاستشراق ومفاعيله بايجاد تفرقة للعالم بين شرق وغرب فقد اتهم هومي بابا ادوارد سعيد بإيجاد خطاب بكائي، فبقدر ما كان خطابه قصديا في رسم السلطة الكولونيالية وموضعتها بقدر ما عكس أيضا خطابه مواضعة وقبولا بتلك السلطة[4]، لكن في المقابل ألا يعد هذا مزايدة من قبل بابا على سعيد كيف لا ولسعيد سجل حافل بالنضال من أجل القضية الفلسطينية والتزام أبدي بها ولها إلى أن وافته المنية وهو يدافع عنها في

[1] جيرار ليكلرك، المرجع السابق، ص 377، ص 378.

[2] نفس المرجع، ص 378.

[3] المرجع السابق، ص 101.

[4] هومي كا.بابا، موقع الثقافة. تر: ثائر ديب، بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط 01، 2006، ص 144.

موقع ومكان شكل خطرا وتهديدا كبيرا عليه.

كما أن نقد هومي بابا لا يعني أنه مع خطاب الكولونيالية، بل كان من أبرز الوجوه التي عملت على إبراز آليات اشتغاله واستغلاله للعقول وتلاعبه بها، فهو يقول مثلا : "أن الخطاب العنصري الصوري ينقش في لحظته الكولونيالية شكلا من الحكومية يتأثر أعمق التأثير في تشكيل المعرفة وممارسة القوة بضرب من الانشطار المنتج، فبعض ممارسته تدرك اختلاف العرق والثقافة والتاريخ على النحو الذي بلورتها عليه المعارف الصورية، النمطية والنظريات العرقية والتجربة الكولونيالية في ميدان الإدارة فيتمأسس على هذا الأساس سلسلة من الإيديولوجيات السياسية والثقافية التي تتميز بها بأنها متحيزة وتميزية وأثرية وقديمة وأسطورية ..."[1].

بهذه الطريقة يتجلى الاستعمار كانحطاط ثقافي كما يقول ليفي ستروس، فغايته نزع ثقافة كل مجتمع تحت يده وإفراغه منها وإحلال ثقافته مكانها، وهذه العملية القيصرية برأيه تؤدي إلى ما أسماه "بالانحطاط الثقافي"، وهو عرض أو مرض تعانيه جميع المجتمعات المنزوعة ثقافتها[2]، وتعاني منه الآن ما تسمى الدولة المستقلة أين اتخذ اسم آخر هو التبعية الثقافية وهي كما يقول سعيد العيادي "إحدى أهم إفرازات المرحلة الاستعمارية، فالتواجد الأوروبي الاستعماري خلق ظروفا خاصة ثقافيا وزراعيا ولغويا واقتصاديا، فهو خطط لوجوده وخطط لما بعد رحيله"[3]

كما تؤكد على هذا الطرح الكثير من الأعمال التي أتت تفكك القنابل الثقافية الاستعمارية المزروعة في هذه الأوطان المستقلة، أو تظهر أثر القنابل النووية والهيدروجينية التي لوثت وسطا كان يعيش حالة من التوازن والاتزان الطبيعي، فالمشكلة الثقافية في هذه الدول المتسبب الأول فيها الاستعمار بزعم الكثير يقول الجابري : " لعله من نافل

[1] نفس المرجع، ص 161.

[2] دنيس كوش، المرجع السابق، ص 113.

[3] سعيد العيادي، المشروع الثقافي الوطني والتحديات المعاصرة. الجزائر: بن مرابط، 2015، ص 280.

القول التأكيد هنا على أن المشكل الثقافي كما تعانيه شعوب العالم الثالث مرتبط بالاستعمار وأساليبه ونتائجه لقد دمر الاستعمار ثقافة الشعوب التي استعمرها أو على الأقل عمل على اتجاه قمعها وتأزيم نموها في المقابل قدم ثقافته بل فرضها كثقافة عالمية، ثقافة للعالم المتحضر"[1].

2- ما بعد الكولونيالية:

قد يجعل هذا العنوان البعض يتساءل عن معناه، هل يراد به البعد المكاني أي تلك الدول التي أخذت استقلالها واسترجعت سيادتها بعد أن نزل على أرضهم غريب سلبهم كل حقوقهم وأطلق عليهم أشنع الأسماء وأقبح الصفات ثم رحل وترك من بعده بنى وظواهر جديدة، أرادت في زعمه تحديث تلك المناطق وإخراجها من غياهب الماضي ودفعها نحو حاضر أكثر علمانية وتعقل، ثم انشطر أهل ذلك البلاد بين تيارين أو أكثر كل يرى التحديث على طريقته، أم المقصود بما بعد الكولونيالية أن جُعل من هذه الأخيرة سمة من سمات القرون الحديثة التي انتهت مع القرن 20 الذي عرف موجة تحرر كبيرة اتخذت لنفسها إيديولوجيات وشعارات متشابهة كلها ضد العنصرية والطبقية، وكأن عالم الشمال حل محل البورجوازي السيد المتسلط، وعالم الجنوب حل محل العبد الشغيل المقهور، وبين العالمين مد وجزر من علاقات الهجرة والانكشاف على مدونات حقوق الإنسان ومفارقات تطبيقها بين أرض وأخرى وكأن إنسان الغرب غير إنسان الشرق، وما هذا الأخير إلا تابع بحكم افتقاده للأهلية التي تجعل منه كفء أو قادر على تحمل مصاعب مشاريع التنوير والعلمنة والتحديث التي تجاوزها العالم المتحضر بحاكمية لم يعرف فيها سفكا للدماء أو إزهاقا للأرواح أو استغلالا للضعفاء أو طردا وتحييدا للبسطاء !!!

على إثر هذا التقديم تأتي الدراسات المابعد كولونيالية تسائل الاستعمار على حصيلته على نتائجه ووعوده عن أفعاله ونواياه عن نصوصه البراقة وأفعاله الهمجية عما خلفه في العالم من وقائع وأحداث وظواهر لازالت باقية بحكم

[1] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (25) بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 03، 2006، ص 86.

الاستمرارية التي تفوقت عليه وبحكم القطيعة أو التقطيع الذي مارسه هنا وهناك وكله انتشاء وفخر بما أجراه وبما يجريه حاليا.

تعرف ماري كلود سموتر : "الدراسات الكولونيالية باعتبارها منهجا نقديا يهتم بشروط الانتاج الثقافي للمعارف حول الذات والآخر، كما يهتم بالقدرة على المبادرة والفعل لدى المضطهدين (القوة Agency) في سياق الهيمنة المتسلطة، إن مفهوم الآخر * Autre هو مفهوم رئيسي في الدراسات ما بعد كولونيالية"[1]، أما ايلا شوحاط "قامت في إطار مقالها المفصل الذي حمل عنوان (ملاحظات على ما بعد الاستعمار Notes on the post-colonial بالتفحص النقدي لعدد كبير من الدلالات التي يحملها مصطلح (ما بعد الاستعمار)، كما أنها طرحت أسئلة حول الالتباسات التي يتضمنها إلى جانبه (انتفاضة اللاتاريخي والعالمي) وتضميناته اللاسياسية"[2] .

في نفس هذا السياق تتبنى ايليزابيث سوزان كساب هذه الملاحظات وتستعمل مصطلح ما بعد الاستعمار لتشير "إلى النقد ما بعد مناهضة الاستعمار Post anti-colonial critique الذي حددته ايلا شوحاط على الشكل الآتي : قد يكون تعبير ما بعد الاستعمار محددا أكثر في حالة تم توضيحه بتعبير النظرية ما بعد العالمين الأول / الثالث، أو النقد ما بعد مناهضة الاستعمار، وبتفسيره على أنه حركة تتخطى رسما ثابتا ومستقرا وثنائي الأبعاد نسبيا حول علاقات القوة بين المستعمَر / المستعمِر والمركز / الريف، وتقترح إعادة تحديد التعابير هذه خطايا أكثر دقة يفتح الطريق أمام الحركة Movement والتحرك Mobility والسيولة Fluidity، هنا يصبح المابعد يعني اقل بعد ويتخطى ويشير إلى حركة فكرية معينة، ونعني هنا النقد المعارض للاستعمار في العالم الثالث بدلا

[1] إيف كلفارون، ادوارد سعيد "الانتفاضة الثقافية". تر: محمد الجرطي، سوريا : صفحات، ط 01، 2017، ص 135 .

*. الآخر مثلا في دراسة الاستشراق عند ادوارد سعيد هو في تمثل المستشرق للشرق أي كيف تصور المستشرق للشرقي (الآخر)

[2] إليزابيث سوزان كساب، "الفكر العربي المعاصر دراسة في النقد الثقافي المقارن من ص 31 إلى ص 41". مجلة العربي، العدد 399، ماي 2012، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ص

من تخطي نقطة معينة في التاريخ، ونشير هنا إلى الاستعمار ويصبح تعبير الاستعمار الجديد New-colonialism تعبيرا أقل خضوعا Possivity لفنونه حالة البلاد تحت الاستعمار الجديد ونمطا أكثر حيوية سياسيا للتعامل"[1].

يدل هذا على أن الاستعمار (الكولونيالية) ماضية في استيراتيجيتها وما قامت به مجرد تكتيك فرضته الظروف الداخلية لتلك البلاد (النخب المعارضة) فيها والعالمية (حروب عالمية مدمرة، كساد اقتصادي، مشاريع دعم تنموية على شكل ديون أمريكية)، وظروف أخرى تتعلق بالبلد المستعمر (انتفاضات وثورات)، أما فكره وتصوره ورؤيته للآخرين على أنهم مجرد أدوات تخدمه لازال باقيا ونافذا بأساليب أخرى، كما لازلت عقدة النقص تلك باقية، فهم إن لم يكونوا الآن أهالي فهم متخلفين وهمجيين – غير متحضرين وغير قابلين للتحضر– وما هذا الخطاب إلا لتعزيز روح الانهزامية فيهم والانتظار أن يجود عليه السيد المستعمر بكل حالة في أفكار وأشياء وتقنيات وصناعات فهو المفكر المبدع الخلاق وغيره مجرد كومة من البلادة الفكرية والعاطفية[2].

في المقابل نجد منظور آخر لما بعد الكولونيالية عند هومي بابا، إذ كرس كل جهوده في مشروعه الذي أراد به تحديد موقع الثقافة الحالي الذي وصفه بالهجين والنسبي مدافعا باسطا لمقاربة جديدة أراد لها أن تتفلت من ثنائيات الشرق والغرب والذات والآخر والسيد والعبد والداخل والخارج، مقاربة تتغلب على "الأسس المتعينة لتكشف عن فضاء من الترجمة لا تكون فيه الهويات منسوبة إلى سمات ثقافية متعينة مسبقا وغير قابلة للاختزال وقائمة خارج التاريخ، فالسيد أو العبد أو المستعمِر أو المستعمَر لا يمكن النظر إليهما في عرف بابا على أنهما كيانان منفصلان يحدد كل منهما ذاته على نحو مستقل، والأمر في عرف بابا أن ثمة توجها وتبادلا متواصلين تؤدي فيهما الهوية الثقافية

[1] نفس المرجع، ص 35.

[2] افيرت.أ.هاجين، حول نظرية التغيير الاجتماعي، القاهرة: مطبعة أطلس، 1979، ص 138.

أداة في الزمن الحاضر وفي فضاء (حدي) هو موقع هجين يترك للاختلاف الثقافي أن يبرز وينتج معارف ومعاني جديدة ويمكن من بناء موضع سياسي جديد"[1].

سنحاول من خلال هذا الطرح أن نكشف علاقات الانصهار والانشطار إن نحن قمنا باستعارة لغة البنيويين، سنحاول استعراض الكثير من المواضيع التي تقع ضمن هذه الثنائية الثقافية وإن هي في رأي البعض أحادية ثقافية إذا ما تحدثنا عن العولمة والتخلف الثقافي والهيمنة الثقافية، لكن في المقابل توجد عناوين أخرى تعكس نوع من الندية والتنافس كعناوين الاختلاف الثقافي والتنوع والتعدد الثقافي، وبين هذه العناوين كلها تبقى قضية الهوية وما يتبعها من عناصر مهمة كاللغة والدين القضية الأساسية والمحورية لكل ثقافة ولكل دارس لها خاصة في حقل الدراسات ما بعد الكولونيالية.

3-الهويتة:

ارتباط الهوية بالثقافة، أو الثقافة بالهوية هو ارتباط لصيق يصعب مهمة تحديد أيهما أولا، يقول في هذه الإشكالية زغمونت باومان "إن مفاهيم بناء الهوية والثقافة لا يمكن إلا أن يولدا سوية"[2]، وكما يقول أيضا كوش "وبدل أن تكون الثقافة علة الهوية الجماعية تصبح نتيجتها ومحصلتها ليست الثقافة بنظام مغلق أو إرثا للحفاظ عليه بل بناء اجتماعيا يشهد تطورا مستمرا"[3].

اهتم الدارسون في الأنتروبولوجيا كثيرا بهذه الحالة خاصة من الناحية السيكولوجية، أين فسروا هذا التلاحم ما بين الهوية والثقافة عن طريق مفهوم الشخصية القاعدية وهو مفهوم عملياتي (نسقي أو ميداني)، صاغه كاردينر عام 1937 ويقصد بـ Personnalité de base للتعبير عن فكرة هوية ضرورية من أجل ثقافة مشتركة، وهي

[1] هومي بابا، نفس المرجع، ص 11.

[2] ادم كوبر، الثقافة والتفسير الأنتروبولوجي، المرجع السابق، ص 360

[3] براتون ترودك، علم النفس الثقافي "هل النمو المعرفي متعلق بالثقافة". تر: حكمت فوزي وجوزف بورزق، ط 01، دار الغرابي، 2009، ص 90.

في نظره محددة مسبقا من قبل المؤسسات الأولية وهي (تنظيم العائلة وقواعد وعادات التربية وكل مل يقع ضمن النظم القاعدية)، وهي بدورها تحدد المؤسسات الثانوية (كالأديان والأساطير ونظم القيم والإيديولوجيات)، *وهذه الوسائط ما بين الفردي والاجتماعي وصفها كاردينر بالعقد التفاعلية*[1]، فبقدر ما تكون العقد واصلة بين طرفين بقدر ما تعكس مدى تلاحمهما وتفاعلهما.

فالهوية في نظر فريدريك بارك "ظاهرة مركزية في نظام العلاقات بين الجماعات وتستخدم خارجها لأغراض التصنيف (من يشبهنا ومن يختلف عنا) ولتنظيم التبادلات في كل مجلات الحياة"[2].

يشرح الجابري هذه العلاقة أكثر عندما يقول عن الثقافة "... أنها ذلك المركب المتجانس من الذكريات والتصورات والقيم والرموز والتعبيرات والإبداعات التي تحفظ لجماعة بشرية تشكل أمة أو في معناها، بهويتها الحضارية في إطار ما تعرفه من تطورات بفعل ديناميتها الداخلية وقابليتها للتواصل والأخذ والعطاء"[3]، وكأن السؤال الذي يطرح نفسه هنا لا عن من هي اسبق الثقافة أم الهوية، وإنما من يخدم من. هل الثقافة تخدم الهوية أم الهوية تخدم الثقافة، وما دامت الإجابة عن السؤال الأول صعبة فلا شك أن الإجابة عن السؤال الثاني أصعب، ولعلها تستحق تمعناً وتفحصا أطول مما نحن في صدده الآن، لكن سنكتفي بسرد بعض التعاريف للهوية لتساعدنا في إنارة بعض الزوايا من هذا المبحث وهي تعاريف أكاديمية ذات دلالة لغوية وفلسفية واجتماعية – سياسية:

"الهوية Identité بالفرنسية Identitas باللاتينية هي كلمة مشتقة من أصل لاتيني هو Idem ويطلق بمعنيين الأول هو (الشيء نفسه)، والثاني (الشيء الذي لا يختلف في شيء عن شيء آخر)، وعن هذا الأصل أيضا اشتقت كلمة Idemticus وتعني (الشبيه) و(النظير) والشيء نفسه، وعكسه (المغاير) و (المختلف)، أما

[1] كلودفيون، المرجع السابق، ص 80

[2] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص 213

[3] محمد العربي ولد خليفة، المرجع السابق، ص 111، ص 112.

في لغتنا العربية فإن الهوية بضم الهاء تشير بالإضافة إلى مفهوم الحد إلى ضمير (الغائب) (هو) والذي يقتضي في نظرنا الخروج من دائرة الذات ومن عالم الذاتية الضيق إلى عالم الآخر، ومن هنا فإن هذه الكلمة تحيل إلى اشتقاقها اللغوي إلى الغيرية باعتبارها شرطا ضروريا من شروط إمكان تصورها ووجودها"[1].

نبقى في الإطار المعجمي أين يسرد لنا فضيل دليو مجموعة من التعاريف ذات البعد اللغوي الاتصالي والتي تكاد بدورها تكاد تكون مشابهة ومطابقة لما جاء به فتحي التريكي، ينقل لنا فضيل دليو الآتي : -"الهوية (بضم الهاء)Identité تترجم حرفيا بالموجود هناك L'être cela، والهوية مصطلح ينتمي إلى المعجم الفلسفي العربي منذ العصر الوسيط، ويحيل في المنطق إلى الذاتية أو الهوية (أ=أ) كمقولة ميتافيزيقية دالة على الماهية، حيث أن لفظ الهوية يطلق على معان ثلاثة : التشخص والشخص نفسه والوجود الخارجي"[2].

- "لأداء معنى كلمة Identity، Identité والتي تعبر عن خاصية المطابقة، مطابقة الشيء لنفسه أو مطابقته لمثيله.... فالهوية هي حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة المشتملة على صفاته الجوهرية والتي تميزه عن غيره، ويسمى أيضا وحدة الذات"[3].

إذن فالهوية هي كما عرفت باختصار: "تصورنا حول من نحن ومن الآخرون وكذلك تصور الآخرين حول أنفسهم وحول الآخرين"[4]، فالهوية بضم الهاء لا كما يرددها البعض بفتحها نسق قيمي إنساني متعالي ذو صيرورة تاريخية تحفظها الجماعة جيلا بعد جيل من تقلبات الزمن، كما أنها أيضا تقوم بالمحافظة على تلك الجماعة من الدخيل والغريب وغير الأصيل، البعيد كل البعد عن معانيهم حول الأصالة والنقاوة المثير للريبة والشك، كونه مختلف

ومخالف لهم من حيث الطبائع ومن حيث المناهج والمسالك، فهي وفق علم النفس وعلم الاجتماع: "مؤلفة من الآراء

[1] أحمد عبد الحليم عطية، العيش سويا قراءات في فكر فتحي التريكي. القاهرة: سور الأزبكية، 2008، ص 17.
[2] فضيل دليو، العولمة والهوية الثقافية سلسلة أعمال الملتقيات، مخبر علم اجتماع الاتصال، قسنطينة، 2010، ص 217.
[3] نفس المرجع، ص 218.
[4] هارليس وهولبون، سوسيولوجيا الثقافة والهوية. تر: حاتم حميد محسن، كيوان للطباعة والنشر، ص 93.

والاتجاهات والعواطف والسلوكات، أي كل ما يعبر عن التضامن الذي يشعر به الفرد نحو مثل وقيم الجماعة التي ينتمي إليها"[1]، أو "مجموعة من الخصائص والملامح التي تتكون منها الشخصية المتميزة لشعب من الشعوب، وهناك الكثير من المفاهيم التي تساعد على الإحاطة بموضوع الهوية كالذات والشخصية والفرد وروح الجماعة والضمير الجمعي ..."[2].

أو وفق علم النفس السياسي وعلم الاجتماع السياسي هي "ما يمنح الناس مشاعر الانتماء والأمن والاندماج بالجماعة حيث تزودهم بالمعايير المشتركة التي تمكنهم من التواصل والتفاعل وتزودهم بالقيم والطموحات المشتركة وبإمكانات التوقع لسلوك الآخرين مما يساهم في بناء شعور الثقة بالنفس، ومكونات الهوية تشير إلى ما يمكن تسميته بالرأسمال الاجتماعي من حيث تسهم الهوية ... في التمييز بين الجماعات وستظل الهوية هي الملاذ الأخير الذي تلجأ إليه الأمم والشعوب والجماعات في أوقات الأزمة"، بهذا الشكل تؤسس الهوية لعمل الوحدة والاستقواء بمقومات ثقافية يرى فيها الأفراد أنفسهم متشابهين وترى فيها الدولة كينونتها وترى فيها السلطة مهمتها من أجل الحفاظ على الأمن بكل معانيه ومستوياته، ومن أجل الحفاظ على الشخصية الوطنية المشحونة بمواعظ الدين وذكريات التضحيات وتضاريس الجغرافيا وحروف اللغة وغير ذلك مما يندرج في المحافظة على الهوية صناعة وصيانة.

أو كما سماها كليفورد غيرتز *بتحديث الهوية* الذي شرعت فيه الدولة المستقلة والذي أرادت به ومنه استبدال الروابط الكلاسيكية أو كما أطلق عليها هو *الروابط الغرائزية بروابط مدنية*، وهذا الاستبدال برأيه يتحقق عن طريق المواءمة بين كل تلك الروابط لتفادي أي اعتراض للعمل الحكومي وأي تهديد للإطار الثقافي للهوية الشخصية[3].

[1] بن عبد الله محمد، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2010، ص 100.

[2] عبد الرحمن بودرع، في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي "قضايا ونماذج من الواقع المعاصر". المغرب: الخليج العربي، ط 01، 2014، ص 192.

[3] كليفورد غيرتز، المرجع السابق، ص 589.

هذه الوضعية لم ترق لسمير أمين ورأى أنها مخالفة لمنطق سير التاريخ وحركة رجعية متشبثة بمنطق الجمود والسكون الاجتماعي، فهو يزعم "أن البحث عن الهوية هو إشارة دالة على أزمة مجتمع فاشل في مواجهة التحديات الحقيقية، فالتاريخ يثبت أن المجتمعات التي نجحت فعلا في التطور تكيفت به وغيرت هويتها بل دون تساؤل أحيانا عن هويتها الأصلية كما يقال فالمجتمعات الشرقية (المسيحية) على سبيل المثالصارت تدريجيا مجتمعات عربية إسلامية"[1]، ربما هذا التحليل يندرج ضمن المادية التاريخية خاصة وأن سمير معروف كرائد من رواد الماركسية في الوطن العربي، فقانون المراحل السبع يحتم عليه أن يقول بوجوب أو فرضية الانتقال من مرحلة وأخرى، خاصة إن كانت الكولونيالية تقع في مرحلة الرأسمالية، لكن السؤال الذي يوجه إلى أمين رحمة الله عليه أي المجتمعات تلك التي كان يقصد، وهل هي مجتمعات متقدمة ومتطورة لأنها تطورت في المنحنى الزمني الماركسي للتاريخ ؟

على النقيض نجد لفتحي التريكي حلا آخر لمعادلة الدول المستقلة والهوية والتطور أو التقدم أو التحضر يقول : "إن الهوية الثقافية مطلب مشروع وهي سر نهضة الجماعات، إلا أنها متى انفصلت عن الوعي بالتاريخ الواقعي المسيطر تصبح على درجة معينة من الخطورة، فالهوية ... يقول سيرج لاتوش توجد بذاتها En soi في الجماعات الحية، أما عندما تصبح مطلبا لذاتها Pour soi فإنها تتحول عندئذ إلى علامة دالة على الانطواء على الذات حيال خطر داهم يتهددها ويخشى أن تنحرف في اتجاه الانغلاق بل إلى التضليل والخداع"[2].

ومن مظاهر الانغلاق والتضليل والخداع التي استغلت في المزايدات على الهوية وباسمها هو الدين واللغة، فترى أي علاقة تجمع الثقافة والهوية بالدين واللغة؟

أ – الدين :اصل الأشياء الطبيعية قاصرة كما هو حال الإنسان بحكم أنه جزء من الطبيعة، فهو قاصر أو ناقص يبحث عن كماله بواسطة عقله، وهذا العقل معقول بروابط شرعية قانونية أو مقدسة أو دينية، لاهوتية تحدد له

[1] سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين. الجزائر: ANEP وبيروت: دار الغرابي، ط 02، 2003، ص 21.
[2] أحمد عبد الحليم عطية، نفس المرجع، ص 21.

الحلال والحرام، الممنوع والمسموح، المباح والمكروه، وبهذا يكون رسم دائرة الثقافة أو التثقيف (التربية الدينية) التي تقابلها ثقافة أو تربية دنيوية محينة ومتسارعة، تزوده بقيم وأفكار وعادات أخرى ليجعل نفسه في صراع ما بين ثقافتين دينية ودنيوية، يرجع في الأخير فيها مصلحته وفق آليات يكيف فيها بين ثقافتين دينية ودنيوية يرجح في الأخير مصلحته وفق آليات يتكيف بين رغباته وحاجاته وبين شهواته ومعتقداته.

والدين صاحب الإنسان منذ أن وجد ورافقه في كل مراحل نشوءه، منذ أن كان صبيا إلى أن بلغ سن الرشد (العقلانية) ولم يفارقه وإن أعلن اكتشاف البارود كما يقول المثل وأنار المدن واخترق الفضاء، فلازال الدين يحمله إلى أن يرتاح ويتحمله بالرغم من أخطائه ورعوناته، الدين هو ميتافيزيقا الإنسان، هو ظله الذي يولد معه ونعشه الذي يسجيه إلى مقامه الأخير، ولعل حضوره الطاغي والدائم هو ما جعل الكثير من الاختصاصات تهتم به وفي مقدمتها علم الاجتماع ومؤسسه ايميل دوركايم "فهو يعتبر الدين رافدا من الروافد الأساسية التي تسهم في بناء المجتمع وتعضد تماسكه وانسجامه، وجعل منه مؤسسة مستقلة بذاته، وتتمثل وظيفة الدين التي يتحدث عنها دوركايم في كتابه (الأشكال الأولية للحياة الدينية) في تقوية الأوصار التي تربط الفرد بالمجتمع الذي هو عضو فيه، كما تهدف إلى تحقيق اندماجه في المجموعة الاجتماعية لأن الطقوس الدينية هي التي تقوي في نظره إحساس الفرد بالانتماء إلى جماعته، وتمكنها من أن تجدد دوريا المشاعر الخاصة بها وبوحدتها وتساعد على ربط الحاضر بالماضي"[1].

ويحدثنا غيرتز عن ماهية وأهمية الدين، فيقول في كتابه الشهير والمهم تأويل الثقافات: "... إن الدين يقولب الأعمال الإنسانية بحسب نظام كوني مستبصر وبأنه يسقط النظام الكوني ذلك على مسطح التجربة الإنسانية"[2]، ويقول أيضا عن الدين وبهذا التركيب والترتيب على أنه "1 نظام من الرموز 2 يقيم حالات نفسية وحوافز قوية وشاملة ودائمة في الناس عن طريق 3 صياغة مفهومات عن نظام عام للوجود و 4 إضفاء هالة من الواقعية على هذه

[1] بن عبد الله محمد، المرجع السابق، ص 72، 73

[2] كليفورد غيركز، المرجع السابق، ص 226

المفهومات بحيث 5 تبدو هذه الحالات النفسية والحوافز واقعية بشكل فريد[1]".

من خلال هذه المفاهيم يظهر الدين ببنيته ووظيفته وكأنه الثقافة أو الهوية وكأننا نتحدث عن نفس الموضوع، ولكن بلغة أخرى أو تعابير أخرى وما يعزز هذا الطرح أكثر نظريا وعمليا ما استنتجه غيرتز في اعتباره الدين تمثيل ملخص أو خالص للثقافة متبنيا أو متأثرا بالمشروع الفيبري الذي ارجع قيمة الأعمال السياسية والاجتماعية والاقتصادية النافعة والإيجابية للمفاهيم والممارسات الدينية، وذلك ما كتبه في مؤلفه الشهير الذي بحث فيه عن علاقة الرأسمالية بالبروتستانتية، الدين عند غيرتز واجهة مميزة للثقافة بل الثقافة وقد رفعت إلى أعلى مراتبها[2].

وفي إطار نفس هذه المعاني يقول توماس اليوت: "لم تظهر الثقافة ولا نمت إلا بجانب دين، ومن هنا تبدو الثقافة نتيجة من نتائج الدين، أو الدين نتيجة من نتائج الثقافة"[3].

ب – **اللغة** : يتجلى دور اللغة في المجتمع كدور الدم للجسم، فبإنقطاعه إنقطاع أو تعطل أو بل حتى موت الكثير من الأعضاء داخل الجسد، فإن كان الدم حامل للعديد من العناصر المهمة فاللغة حاملة لرموز ودلالات يقع بها التفاهم والتواصل، الألفة والمشاركة، وكما أن الدم يتجدد محافظا على مكوناته وذلك من أجل ضمان حياة الكائن الحي، فاللغة أيضا تتجدد من أجل أن تضمن حياة المجتمع، لكن دون أن تقع في المحذور الثقافي الذي يترتب عليه عواقب وخيمة على الهوية التي تصبح في صد وارتباك أمام وضع جديد وأمام لغات حاملة لمضامين التوسع والانتشار على حساب مضامين أخرى، فإذا ما أزيحت اللغة من موقعها الأساسي ترتب على ذلك انهيار وانحدار للثقافة والهوية، فالعلاقة التي تجمع هذا الثلاثي هي كعلاقة العضو البيولوجي بوظائفه، وهذا ما سنبينه من خلال بعض الكتابات.

[1] نفس المرجع، ص 227.

[2] آدم كوبر، الثقافة والتفسير الأنتروبولوجي، المرجع السابق، ص 158

[3] زكي الميلاد، المسألة الثقافية، من أجل بناء نظرية في الثقافة". بيروت: مكتبة دومن قريش، ط 02، 2010، ص 130.

يقول الجزائري محمد شوقي الزين المشتغل بالفلسفة " أن اللغة تنتمي بحذافيرها إلى الثقافة، بل هي ظاهرة ثقافية بامتياز لأنه لا يمكن فهم الثقافة بمعزل عن اللغة التي تنعتها، ولا يمكن إدراك الثقافة بمعزل عن التجارب الإنسانية التي تجعلها ممكنة، كل تجربة فردية أو جماعية تؤسس ثقافة معينة بلغة أهلها أي بالتصور الشائع المشترك، فالثقافة تعكس بشكل جلي تاريخ الأمة التي تتأسس فيها تاريخها اللغوي والسياسي والديني"[1].

ويقول أيضا "إن اللغة هي محور الثقافة بامتياز ولباب القوة الحضارية التي تهذب فضاضة الإنسان المنعزل وتقوده كنوع حيوي لأن يتشكل داخل المجتمع الذي ينتمي إليه"[2]، يشير الأستاذ شوقي إلى أبعاد وظيفية مهمة للغة، خاصة وهو يربطها بالجانب السياسي والديني والتربوي أين تتحول إلى وسيلة دمج مقدس في موضع زماني ومكاني من أجل مشروع حضاري يمكن للقوة والمواجهة ضد كل خطر.

وهذا فعلا ما تحمله الأوراق الأنتروبولوجية عندما تجعل من اللغة طوطم ثقافي يقول أحد المختصين في هذا الحقل من الدراسات : "واللغة تكتسب قيمة رمزية إلى جانب قيمتها الذرائعية لتتحول بعد ذلك إلى طوطم ثقافي للجماعة الثقافية، يحدث ذلك عندما تعرض إحدى اللهجات نفسها على غيرها أو عندما تمارس قوة استعمارية أو وطنية قوتها على درجة أخرى ضعيفة أو عندما تعرض لغة نفسها على لغة أخرى من خلال الضغط المكثف لأيديولوجية قوية تنصهر فيها الأيديولوجيات الأخرى ... وتؤدي طوطمية اللغة في نهاية المطاف إلى تراجع اللغات المغلوبة ووصفها بالعجز ...، وحيث تشعر بعض المجتمعات بأن هناك خطرا يتهدد هويتها الثقافية والسياسية فإنها تنهض للدفاع عن لغتها وتنشط للحفاظ عليها وللاهتمام بإحيائها –حدث ذلك في كيبك الكندية وبلجيكا وويلز ومناطق أخرى كثيرة من العالم– وكان مصرع ادمند لافورست* المؤثر تذكرة بالعلاقة الشخصية العميقة التي يمكن أن

[1] محمد شوقي الزين ، المرجع السابق، ص 128 .

[2] نفس المرجع ، ص 370 .

* ادماند لافورست اديب هاييتي انتحر وهو يرمي نفسه من على جسر نهر وفي عنقه قاموس لاروس وفهم ذلك بأنه اعتراض على الهيمنة الفرنسية.

تنشأ بين اللغة وبين إحساس الفرد بهويته الثقافية"[1]

يتبين لنا أكثر أهمية اللغة بالنسبة للفرد والمجتمع بالنسبة للسلف والخلف بالنسبة للشعوب والدول، بالنسبة للأمم والحكومات، بالنسبة للثقافة والحضارة، فهي بتعبير فكتور سحاب "الشيء الذي يشتمل على التراث الثقافي الذي صنعه السلف والأدوات الثقافية التي يمارس بها المعاصرون الحياة ...، والوعاء الثقافي الذي يشتمل على كل ما تمارس به الجماعة حياتها من وسائل مادية ووسائل معنوية، وبخاصة الذكريات التاريخية والأمجاد الحضارية وما إلى ذلك من كل القيم الثقافية التي تسمى الوعي بالذات وتؤكد شخصية الجماعة"[2].

نضيف إلى ذلك جملة لأحد المفكرين العرب وهو جابر عصفور عن أهمية اللغة للثقافة وإن كان كليهما يعكسان فترة زمنية من تاريخ الوحدة العربية الحديثة أو بالأحرى الدعوى أو خطاب الوحدة العربية الذي عكس ظروف سياسية إقليمية ودولية، يقول: "فثقافة كل جماعة كامنة في لغتها وفي معجمها ونحوها ونصوصها وفنونها وآدابها، فلا حضارة إنسانية بدون نهضة لغوية"[3]، وكأنه يريد القول يجب أن نهتم بالآداب والفنون أيضا كلغة، بل إن أردنا النهضة والوحدة والحضارة، فيجب أن نهتم باللغة بكل أشكالها وأنواعها وأساليبها.

أما في علاقة اللغة بالهوية فهي علاقة جدلية تفاعلية، فليست اللغة أداة للتعبير فقط ولا وسيلة للتواصل والتفاوض والعنف والتعنيف ولا شأنا مقتصر على البحث والتلقين ولكنها أيضا شأن من شؤون الهوية والأمن القومي والسكينة العامة وقوة الدولة وشنآنها، فاللغة جزء وعامل مهم من العوامل المكونة للهوية في كل مصر من الأمصار، فالهوية بالدرجة الأولى مفهوم ذي دلالة ألسنية وسوسيولوجية وثقافية، تكرس للشعور بالانتماء إلى فضاء حضاري خاص، اللغة في المحصلة هي الناطق الرسمي بلسان الهوية والعقل المدرك للكون المصنف للأغيار سواء كانوا شعوبا أو مجتمعات.

[1] كلير كرامش، اللغة والثقافة. تر: احمد الشيمي، قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ط01، 2010، ص 126

[2] فكتور سحاب، ضرورة التراث. بيروت: دار المعلم للملايين، ط 01، 1984، ص 64.

[3] علي احمد مذكور، الهوية الثقافية " المفاهيم والابعاد والقيم". مصر: الشركة المصرية العالمية وبيروت: مكتبة لبنان، ط 01، 2010، ص 60

4- الثقافة والسياسة :

وفي العلاقة بينهما توجد العديد من الروابط التي تتخذ العديد من المسميات كالسياسة الثقافية والسلطة الثقافية والهيمنة الثقافية والثورة الثقافية والإيديولوجيا، فترى ما المقصود منها جميعا وإن كانت مغلبها تقع ضمن التيار الماركسي في تشخيصه لعملية الصراع الثقافي؟

أ- السياسة الثقافية :وهي مجموع ما تقوم به السلطة السياسية صاحبة القوة والشرعية من خلال مؤسساتها (وزارتها الإيديولوجية كالتربية والتعليم والإعلام والثقافة) في بسط وترسيخ ثقافة وطنية تعزز من وجودها، لتقضي على كل الفوارق الاجتماعية التي من شأنها أن تضعف من وجود الدولة في أي شبر من قطرها معززة خطابها بنزعة أخلاقية أو بانجاز مشاريع إنمائية ثقافية خدماتية كالمكتبات والمسارح تفك العزلة عن أهل البادية أو تحسن ظروف العيش لأهل المدينة، والسياسة الثقافية عند البعض لها نفس منطق السوق بمعنى أنها تتماشى وقانون العرض والطلب، فالسياسة هنا تقوم بتقديم خدمات ثقافية لمحتاجيها كي تضمن ربح بقاءها في السلطة ووفاء زبائنها نظير ما تقدم لهم من خدمات[1].

وان خرج الأمر من يدها سيتحول المجتمع إلى ساحة حرب يتم فيها الاقتتال باسم المذهبية والعرقية والجهوية، لذلك تسعى السياسة الثقافية إلى كسب الإجماع كونها طرف محايد ونزيه ذات يد بيضاء تقف على مسافة معتدلة بين الجميع لها أساليبها وخططها ومشاريعها وأنشطتها الثقافية التي تراعي التركيبة الاجتماعية وتراعي أيضا منطق الدولة الحديثة المبنية على المصداقية والشفافية وخصيصا الشرعية والمشروعية التي هي بمثابة صمام الأمان للجميع من أي انحراف أو زيغ ثقافوي، ولتمكن الجماعة الحاكمة من هذه العملية السياسية لابد لها من التركيبة الشعبية أو الجماهيرية، كما لابد لها أن تحسن استغلال الوسائل المتاحة سواء كانت مساجد أو معابد أو جامعات وإذاعات أو

[1] اريك هوبز بلوم، ازمة متصدعة " الثقافة والمجتمع في القرن العشرين" . تر: سهام عبد السلام، قطر: المركز العربي للابحاث والدراسات السياسية، ط 01، 2015، ص 114.

تلفزيون أو جرائد أو مدارس أو مناسبات أو مواسم أو كتب أو مجلات أيا كانت الوسيلة، فالوسيلة هي الرسالة كما يقول ماكلوهان مراعية في ذلك كل الفئات والشرائح والطبقات[1].

ب –السلطة الثقافية :هي نتاج قوى ثقافية متصارعة تأتي لتفرض نفسها كقوة ثقافية متغلبة على الجميع لتفرض نفسها على هرم (الثقافة) بحكم تفوقها على الجميع، ولا يقف عملها عند هذا الحد من التمكن وإنما تسوق لنفسها كحتمية تاريخية ومرجعية حقيقية مؤسسة لكل معرفة، فهي تجمع المركز والهوامش على صعيد واحد ولا مفر لهما إلا أن يفكرا بأسلوبها ويعملا بسيرتها، فهي الخزان الرمزي لكل الفاعلين الثقافيين والوصي والوحيد لكل المحتاجين بل الكل محتاج ويحتاج لها ما دامت هي المسؤولة الأولى عن تدبير التراث وتسييره والحاضر ونقائصه والمستقبل وما يجب له من إستراتيجية ثقافية تستطيع احتواء الجميع ضمن سيطرتها المطلقة على الأسطوري والتقليدي والحداثي والمتنوع المختلف[2].

ج–الهيمنة الثقافية أو التعسف الثقافي: أول من استعمل مصطلح الهيمنة الثقافية هو الإيطالي أنطونيو غرامشي لتحليل واقع سوسيو–تاريخي تحقق على يد الطبقة البورجوازية الغربية إن كان يراد له في الأصل غلبة الطبقة العاملة الروسية في شرق أوروبا[3]، لكن يد البورجوازية كانت أعلى من يد الاشتراكية والشيوعية لتعلن هيمنتها لا على هذين الفصيلين اللذين ولدا من رحم واحد بل امتدت يدها لتبسطها على كل ثقافات العالم بقواها الناعمة والحديدية.

الهيمنة الثقافية أو التعسف الثقافي هي خاصية من خاصيات الفئات المهيمنة، فهي أو هو معيار لتفوقها لتثبت ساديتها ونرجسيتها على الجميع، هي بانورويا تضخم الذات وخلق التأله فهم الآمرون المطاعون المتحضرون المنقذون أما ما عداهم فهم دهماء وغوغائيون لا يفقهون من الحياة والسياسة في معناها الأرسطي أو الهيغلي شيء[4].

[1] الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة " صوت الناس او صوت الفقهاء". دمشق: رياض الريس، ط 02، 1996، ص 157.

[2] هومي بابا، المرجع السابق، ص 98، 90.

[3] عبد السلام حيمر، المرجع السابق، ص 171.

[4] فيليب ريتو، الدروس الاولى في علم الاجتماع. تر: محمد جديدي، الجزائر: منشورات الاختلاف، الرباط: دار الامان، بيروت: منشورات ضفاف، ط 01، 2015، ص 78، 79.

د– الثورة الثقافية :بقدر ما يميز الرافضون للهيمنة الثقافية بين الفعل الثقافي كفعل نقدي رافض لإملاءات التسلط الثقافي وبين الثورة الثقافية كإنجاز لتلك النخب الناقدة والرافضة بقدر ما يجمعا بين الفعل الثقافي والثورة الثقافية وكأن الأحادية الثقافية في مخيال الماركسي لعنة يجب نقمها ساعة تكون بورجوازية ورأسمالية وإمبريالية ونعمة يجب حمدها ساعة يحل السلام والأمان الاشتراكي، ولعل هذا النص يوضح أكثر ما نرمي إليه : "ولنوضح الأسباب التي حدت بنا إلى الحديث عن الفعل الثقافي والثورة الثقافية كمحطتين في العملية الثورية، ففي المحل الأول يضطلع بالفعل الثقافي في سبيل الحرية كمناهض لسلطة النخبة المهيمنة، بينما الثورة الثقافية في اتساق مع النظام الثوري على الرغم من أن هذا لا يعني خضوعها للسلطة الثورية، فالثورة الثقافية برمتها تطرح الحرية هدفها، بينما الفعل الثقافي –هدفه التوعية والنقد– على العكس ...، وبينما يقوم الفعل الثقافي في سبيل الحرية بمواجهة الصمت كواقع خارجي وداخلي (ذاتي) تواجه الثورة الثقافية كواقع ذاتي ...، وكل من الفعل الثقافي والثورة الثقافية يرتكز على المعرفة العلمية بالواقع ولكن في الثورة الثقافية لم يعد العلم في خدمة الهيمنة"[1]، نلاحظ توزيع المهام بين الفعل الثقافي والثورة الثقافية بين الداخل والخارج أي في طريقة يتم فيها تحويل النقد إلى الخارج فقط، أما الثورة الثقافية فهي سياسة دون أخطاء ولذلك يجب الوعي فقط بما تقوم به الثورة الثقافية في مواجهة الهيمنة الثقافية العالمية ومحاولاتها في طلب الحرية وتعميمها على باقي الاسقاع والأقطار هذا مقطع من مغالطات أو أخطاء الدراسات ما بعد الكولونيالية فلا يمكن استبدال استعمار باستعمار آخر وإن كان يحمل مشروع ثقافي يريد تثبيت ركائز الدولة، ولنا في المثال الصيني تجارب أليمة ومفيدة في ثورة ماوتسي تونغ الثقافية وفي مقدرة الصين في تجاوز المآسي التي خلفتها تلك الثورة في التوافق على نموذج سياسي اقتصادي معين انفردت وتميزت به الصين على غرار كل ما هو موجود في العالم.

[1] باولو فريري ، الفعل الثقافي في سبيل الحرية، تر : ابراهيم الكرداوي، مصر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الانسان ، ط 01 ، 1995 ، ص 108 ، 109 .

هـ– الايديولوجيا : يجب أن نفرق بين مستويين اثنين لتناول الإيديولوجيا، المستوى الأكاديمي الذي يهتم بتوليد الأفكار إن نحن استعرنا لغة سقراط والمحيط الذي تلد فيه ومولديها وما تلاقيه تلك الأفكار من عنت ورفض والمستوى الثاني هو حاجة السياسي للأفكار كغلاف يسوق به لنفسه من أجل مآرب خاصة تخصه هو أو الحزب والجهة التي يعمل لصالحها.

أول ما ظهرت الإيديولوجيا كمفردة علمية مع جماعة أنطوان ديستوت دو تراسي ANTOINE 1754 DESTUTT De Tracy "في أجواء الثورة الفرنسية الكبرى ليدل على علم وضعي جديد يكون موضوعه الفكر البشري"[1] ذاته أي الدراسة النقدية المنظمة للآليات التي تولد بها الأفكار وتتطور وتترابط يفضي إلى تكون المعارف والمذاهب ورؤى العالم في الفكر البشري يتضح لنا في تتبع أصل أو بدايات هذا العلم أنه نقدي ومن المفروض أن كل ما هو نقدي موضوعي ملتزم للحياد بدرجة كبيرة، والنقد أدبيا من شأنه إبراز الايجابيات والسلبيات، إذن نستطيع أن نقول إنطلاقا من هذا الاستنتاج أن هذا العلم يبحث في أثر الأفكار إيجابيا وسلبيا على تقدم المجتمعات أو تخلفها ولكن هل هذا يكفي إذا ما أردنا أن نقدم ولو صورة متكاملة لهذا العلم (علم الأفكار أو علم الفكر أو الفكرولوجيا)، لكي تتضح الصورة اكثر نقدم بعض التعاريف والمهام للإيديولوجيا كعلم وكنشاط.

الإيديولوجيا في التصور النظري لهوبز معنى مختصر فهي برأيه "مجمل الأفكار التي تسود مرحلة معينة في مجتمع معين، وتفيد في المحافظة على شكل ذلك المجتمع .....لا يمكن فهم مجرى التاريخ إلا إذا تم اعتبار توجه الناس بوسائل

[1] عبد السلام حيمر، المرجع السابق ، ص 37 .

ايديولوجية هو التوجه الذي يشكل أحد أهم العوامل في مسار التاريخ"[1]، وكأن هوبز يسعى إلى استيعاب ديناميكية ومنطق التاريخ من خلال دراسة الإيديولوجيات التي تعكس نمط معين من حياة أو اندثار حضارة أو أمة ما ليوظف ذلك الفهم براغماتيا أو يجعله كمصل يطيل وجود وبقاء ليفيتان ما.

إن تعريف هوبز يكاد يكون نفس تعريف عبد الله العروي في كتابه في مفهوم الإيديولوجيا الذي كتب فيه الآتي : "أما الأدلوجة في معنى رؤية كونية فإنها تحتوي على مجموعة من المقولات والأحكام حول الكون، تستعمل في اجتماعات المعرفة لإدراك دور من أدوار التاريخ وتقود إلى فكر يحكم على ظاهرة إنسانية بالرجوع إلى التاريخ كقصد يتحقق عبر الزمن"[2]، وضع الإيديولوجية في هذه المكانة يجعل منها رؤية شاملة للوجود ومنهج حياة متكامل يهتم بكل صغيرة وكبيرة بها وحزام واقي ضد كل ما يهدد انسجام جماعة ما ووقود محرك للمجتمعات نحو خلاصها أو ثورتها فهي بمثابة الدعوة الدينية تعد بالسعادة والرفاه وتحذر من البؤس والهوان وهكذا تنزع الإيديولوجيا ثوب العلمية وتتدثر بلباس السياسوية الذي يعني الإخفاء والتعمية والختل والتدليج والتخدير ولا تتحول إلى وعي زائف وفقط بل مخدر يعمي الأبصار ويخمر العقول مستعملة كل الاستمالات العاطفية والعقلية وتهييج المشاعر والتلاعب بها بأسلوب خطابي بلاغي لا يتورع مرات في الإهانة والإدانة والتحريض على العنف.

فوظيفة الإيديولوجيا في المقام الأول هي "التعريف بالأصناف الاجتماعية وفي تثبيط أو تقويض المطامع الاجتماعية في صيانة أو تدمير المعايير الاجتماعية في تقوية أو إضعاف الوفاق الاجتماعي في إرخاء أو تأزيم التوترات الاجتماعية"[3].

[1] ماكس هوركايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية. تر: محمد علي اليوسفي، بيروت: دار الفرابي، ص 56.

[2] محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 434 .

[3] كليفور غيرتز، المرجع السابق، ص 415 .

قد وفق محمد أركون إلى حد كبير وهو يضع مفهوما للإيديولوجيا أين اعتبرها "مجموعة من التصورات الخارجة عن مراقبة العقل النقدي والتي تهدف إلى تجييش المتخيل الجماعي بشكل أفضل والتوصل إلى الخلاص النهائي والأخير"[1].

في علاقة السياسة بالثقافة هل يصح القول ان الثقافة نتاج للسياسة أكثر بكثير من أن تكون السياسة الخادمة المطيعة للثقافة؟ وهل فعلا الثقافة في تحليها الأسمى بعيدة كل البعد عن أي شبهة سياسية؟

5-العولمة أم الكونية أم العالمية:

كما توجد اصطلاحات أخرى كالكوكبة والأمركة وكل اصطلاح يعكس خلفية ثقافية وفكرية وموقفا نفسيا ومعرفيا وسياسيا سيتجلى لنا ونحن نستعرض أهم المفاهيم التي ارتبطت بالعولمة ككل في السياق الغربي والعربي بين الصراحة في عرض العولمة كما هي وبين تلك المناورات المعبئة أو المغلفة بخطاب الإنسانية الذي يكشفه العمل كفعل مناقض للكلام المنمق بالشعارات والأمثلة.

لغويا يقصد بالعولمة أو الكوكبة أو الكونية التي هي ترجمة لمصطلح Globaliztion في الانجليزية وMondialisation في الفرنسية المقتبسة أصلا من اليونانية واللاتينية Cosmopolitisme "سياسة العولمة أو الكوكبة الذي يعني فيما يعنيه إضفاء طابع عالمي أو كوني على النشاط الإنساني"[2]، لكن ما هي أولويات هذا النشاط وما هي دوافعه وماذا يريد بالتحديد؟ ولما يرفض الخصوصية الثقافية ذات التكوينات الدينية واللغوية والعرقية المختلفة ويبرر لذلك في أن أصل الإنسان واحد وما هذه العولمة إلا مظهر من مظاهر الإنسانية المتطورة التي تبغي التجمع لا التفريق التجانس لا الخلاف، التنوع والتعدد في ظل أحادية متفهمة ومتفاعلة مع الجميع دون تمييز أو تحييد أو تضييق.

[1] نائلة ابي نادر، التراث والمنهج بين اركون والجابري. بيروت: الشبكة العربية للابحاث والدراسات، ط 01، 2008، ص 41.
[2] فضيل دليو، المرجع السابق، ص 228.

يعرف البرو Albrow 1990 العولمة في كتابه العولمة المعرفة والمجتمع على أنها كل "العمليات التي بواسطتها تدمج شعوب العالم في مجتمع عالمي واحد Global society"[1]، كما يسرد لنا جيرار ليكلرك التعاريف التالية يقول على سبيل المثال "يخيل إلي أن دلالة مفهوم العالمية قد فهم في كل أبعاده الأساسية من قبل أندريه مالروجين تحت مفهوم "المتحف الخيالي"، المتحف الخيالي هو العالمية الثقافية بقدر ما تغنى بجمال الفن"[2]، ويقول أيضا : "تقوم الكونية الحقيقة على التسامح والمنافسة والقبول بالتعايش، التنافس السلمي بين الأفكار وبين الثروات الثقافية ما يسمح بالحلول مكان لغة العنف والقوة وسيكون ذلك نتيجة حركة تقارب مزدوجة"[3] ومما قاله أيضا "فالكونية لا تعني الكوزموبوليتية بل تعني أن الحقيقة هي الحقيقة وأن العدالة هي العدالة في كل مكان، وأن الحقيقة تبقى حقيقة مشروعة دون ارتباط لها بالفترة الزمنية التي ولدت فيها أو بالمكان الذي خرجت منه الكونية لا تكون من الخارج وإلى الخارج إنها في كل مكان وهي أيضا في داخل كل منا"[4].

وكأن به يريد القول أن أي ثقافة تدعي الخصوصية أو النسبية تحمل في ثناياها أو بذورها العالمية، وما الحقيقة عنده إلا القوة في صنع وقائع وأحداث لم يتمكن من وقعت عليه بتجاوزها بوقائع وأحداث أخرى، فالقوة هي التي تشكل سمة كل عصر من العصور، وهي التي تخضع الجميع لمنطقها، لا تحمل وجهات الفن والأدب والدين والعدالة التي أتى بها ليكلرك أي مزين لوجه العولمة القبيح كيف وهو أراد من كل كتابه أن يبين أن الحضارة الأوروبية هي الحتمية التاريخية الوحيدة منذ وجدت الخليقة إلى الآن وما على البشرية إلا أن تركب سفينة الغرب لتنجوا من فقرها وجهلها وحروبها، فخطاب العولمة الثقافي حاليا هو خطاب توحيد "الجنس البشري بصورة تتجاوز النسبية الثقافية Cultural relativisme سواء العقائدية أو القيمية أو اللغوية بناء على ذلك كان على العولمة لكي تحقق حلم التوحد الإنساني في هذا أن تسعى إلى إقامة نوع من الخلق العالمي أو أخلاقيات الحد الأدنى التي تشارك فيها ثقافات

[1] نفس المرجع، ص 19.
[2] جيرار ليكلرك، المرجع السابق، ص 321.
[3] نفس المرجع، ص 321.
[4] نفس المرجع، ص 419، ص420.

العالم اجمع، وهم لا يرون في ذلك أن هذا الخلق العالمي تناقضا مع الخصوصية الثقافية والهوية الحضارية لشعوب العالم، سندهم في ذلك أن هذا الخلق العالمي يقوم على مبادئ إنسانية عامة وهذا شأنها، لا يجوز أن يترك أمر هذه المبادئ رهين النسبية الثقافية"[1].

هكذا تتضح استيراتيجية ليكلرك في استخدامه مصطلحات الكونية والعالمية بدل العولمة، فالأولى والثانية هي قرينة الثقافة واستضافات الثقافات لبعضها البعض وتجاوزها للحدود والعوائق وهي فرحة بإنسانيتها، أما العولمة فهي فعل المركز على الهوامش هي تسلط عليها وهذا ما يريد أن يتحاشاه كي لا يتهم بالثقافوية الأوروبية، مهما كان موقفه واجتهاده في صياغة مفهوم توفيقي مغرض سنجد من يضع النقاط على الحروف ويحدد أو يشخص الظواهر كما هي، يقول عالم السياسة الأمريكي جيمس روزناو أن للعولمة ثلاث أبعاد يتعلق الأول بانتشار المعلومات على نطاق واسع، والثاني في تذويب الحدود بين الدول، والثالث في زيادة التشابه بين الجماعات والمجتمعات والمؤسسات[2].

يكاد يكون هذا التحديد مطابق لما جاء به الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن وهو يعرف العولمة على أنها تعقيل للعالم بما يجعله يتحول إلى مجال واحد من العلاقات بين المجتمعات والأفراد عن طريق تحقيق سيطرة الاقتصاد في حقل التنمية، وسيطرة التقنية في حقل العلم وسيطرة الشبكة في حقل الاتصال[3]، ولهذه السيطرات مجالات عمل مختلفة ما بين الاجتماعي الثقافي والاقتصادي الصناعي والسياسي الاستراتيجي والأمني العسكري والقيمي الحضاري، فهي لن تجد ذاتها كما هي أو كما تريد أن تكون إلا بعد أن تبسط يدها على كل شيء تسبغه بعناصر روح الرأسمالية المؤمنة بالعلمنة / اللائيكية والسوق أوالليبرالية المطلقة إن أردناها أكثر تعميما وإيضاحا.

[1] علي نبيل، المرجع السابق، ص 107.
[2] فوضيل دليو، المرجع السابق، ص 246.
[3] نفس المرجع، ص 38.

يرى الجابري أن العولمة الثقافية هي بحكم طبيعتها ثقافة اختراق قائمة على جملة من الأوهام التي تبغي وتسعى إلى الهيمنة والتبعية الحضارية من خلال تسطيح الوعي وضرب الهويات المحلية بعضها ببعض والإعلاء من شخص الفرد وأهميته ليتحول إلى معول هدم كونه مسؤولا عن نفسه لا غيره، ولا يجب لأي كان تحت أي مسمى أو ظرف أن يفرض نفسه فيتحلل في الأخير تدريجيا من القيم والروابط الاجتماعية التي كانت تحكمه ويصبح دون سند ودون قضية عرضة لكل الأفكار أيا كانت يتحول على حد قول مالك بن نبي قابلا للاستعمار وهذا هو هدف العولمة في أن تنزع المعنى عن الهوية الجماعية ويصبح المجتمع والوطن والأمة والدولة في رصيد الفرد الثقافي والاجتماعي قيمة صفرية أو عدمية"[1].

أمام هذا التجاذب النظري في تحديد مفهوم العولمة نظريا وعمليا وإن كان لم يخرج عن منطق تشخيص ومعالجة الأمور كما هي أو كما يراد لها أن تكون بلغة دبلوماسية تستعير أدوات الحوار المعرفي من حجج وبراهين ومقابسات واقتباسات يأتي هنتغتون وفوكوياما (لينسفا) هذه المنصة الأدبية والعلمية ويقول الأول بفكرة صراع الحضارات ووحشية الشرق خاصة الإسلام ويقول الثاني أن العالم لن يكون في الأخير إلا أمريكا، يطرح السؤال عن انجع الأساليب في استمرار تلاقي الشرق والغرب دون أن يكون بينهما أي صراع أو صدمات عنيفة، وهل تعد الترجمة أفضل أداة تواصل حضاري بين هذه الشعوب والأمم دون أن تهرق قطرة دم واحدة بين الطرفين تحت أي ذريعة أو غطاء ؟ وأي سبل ثقافية تفتحها الترجمة بين عالمين متشاكسين منذ زمن؟

[1] نور الدين زمام، القوى السياسية والتنمية – دراسة في علم الاجتماع السياسي – الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية، 2007، ص 177.

6 – الترجمة :

يعرف فالتر بنيامين الترجمة على أنها "صورة بمعنى شكل أو بنية لا بمعنى نسخة، وان القانون الذي يضبط هذه الصورة موجود في النص الأصلي بحيث تعد الترجمة لا شيئا طارئا على الأصل أو وصفا عارضا له بل حقيقة جوهرية نابعة منه بما يعني أن الأصل هو الذي يوجب من ذاته ترجمة فتكون (قابلية الترجمة) صفة لا تنفك عنه"[1] .

وفق هذا التعريف تعد الخيانة التي قرنت دائما بأي عمل من شانه الترجمة ضربا من الاستحالة، إذ الترجمة هنا تبدو كعمل أصيل نابع من قوة النص وقابليته للانتشار والمقروئية، إضافة إلى ذلك أن أي نص مترجم حاليا يعكس سردية معينة يعكس صناعة معينة وانتقاء مدروس وموجه للأسماء والكتابات التي تعكس ذلك السرد الأدبي أو سيل الأفكار الذي في أعد العالم مصبا له، فحاضر الترجمة حاليا كما يقول هومي بابا لا يعكس "انتقالا ناعما وسلسا ونوعا من التواصل أو الاستمرارية الاجتماعية وإنما صورا من إعادة كتابة التجربة المهاجرة والعابرة للثقافات، إعادة تتصف بالتفارق والتباين"[2] .

بالرغم من هذا يعود هومي بابا ليؤكد على أهمية الترجمة كفعل ثقافي تواصلي واتصالي وما ملاحظاته تلك إلا انتقادات حول ما مس الترجمة من تشويه وهي تقحم في لعب التموقع الاستراتيجي الذي لا يراعي منطق التطور الحضاري والعلمي والفني والذي بطمعه وجموحه يبغي تسييس كل شيء كأنه يدافع عن معنى الترجمة النقي من كل تأويلات مسبقة أو مغرضة، يقول أن "الترجمة هي الطبيعة الأدائية للاتصال الثقافي أنها لغة Inactu (نطق، توقع) وليست لغة Insitu (Enoncé) أو قضية الزمن وزمن الترجمة يكمن في تلك الحركات التي يتحركها المعنى في المبدأ أو الممارسة اللذين يسميان اتصالا"[3].

[1] هومي. ك. بابا، المرجع السابق، ص 376.
[2] نفس المرجع، ص 375.
[3] نفس المرجع، ص 377.

فالترجمة عنده تحويل متواصل وليست أفكارا مجردة عن الهوية والتشابه تحويل لقيمة الإنسان والقيمة المنتجة التي تعكس ثقافة وعبقرية فرد أو شعب من الشعوب أين يتلقاها الآخر كقيمة مضافة تسد له احتياجاته اليومية أو كلوحة فنية جمالية، تزيد في خلق الحفاوة عنده وتنمي أذواقه الجمالية والحسية، انطلاقا من هذا التلاقي أو التلاقح تتجلى أهمية الترجمة والمترجمين فهم كما يقال في الشعر الفرنسي "بناة الجسور التي صارت الشعوب تعبرها لتبادل الزيارات فيما بينهما"[1].

بقدر ما تقدم الترجمة صورة أو صورا عن المترجم له بقدر ما تعكس تصور المترجم لمن ترجم له، فالترجمة هي تفاعل الأنا مع الأخر وان كانت تتحرى جاهدة نقل صورة الآخر كما كتبها عن نفسه والعكس صحيح هذا النشاط من الترجمة والترجمة الموازية هو أحد تمثلات التنوع الثقافي والاختلاف الثقافي والمزج الثقافي والتثاقف فترى ما المقصود بهذا المصطلح تحديدا؟

أ –التثاقف : يعني حسب قاموس ميتشل دينكن "عملية انتشار القيم والمقاييس والأحكام الاجتماعية إلى المجتمعات الأخرى، مع تعرضها لعملية التبدل التي تجعلها منسجمة مع ظروف وأحوال المجتمعات التي دخلت إليها، وهذا ما أشارت إليه أحد القواميس الفرنسية في علم الاجتماع، حيث اعتبرت التثاقف عملية تحوير لثقافة ما من خلال التقاء ثقافة بثقافة أخرى"[2].

يعد ج.و.باول J.W.Powelle أول من استعمل كلمة تثاقف سنة 1880 عندما كان بصدد دراسته للتحولات التي تحدث لأنماط الحياة والتفكير لدى المهاجرين الذين نزلوا على المجتمع الأمريكي، وبعد هذا البحث وغيره من البحوث التجريبية تم انشاء لجنة تنظيم البحث في ظواهر التثاقف المكونة من (روبيرت ريدفيلد ورالف لينتون وملفين هرزكوفيتس)، والتي عرفت التثاقف على أنه "مجموعة الظواهر الناجمة عن اتصال مستمر ومباشر بين مجموعتين

[1] يورغن هابرماس، جدلية العلمنة " العقل الدين". تر: حميد لشهب، الكويت: جداول، ط01، 2013، ص12.
[2] نور الدين زمام، المرجع السابق، ص 170.

من ذوي ثقافات مختلفة ينتج عنه تغيرات في المنوالات الثقافية لإحدى المجموعتين أو لكليهما"[1].

كما ترى أيضا المدرسة الأمريكية الثقافية أن التثاقف يعني التبادل الثقافي المتكافئ وغير المتكافئ، ويعني تبني أحد الأطراف النماذج الثقافية للطرف الآخر، مما دفع الكثيرين ليقولوا أن الاستعمار والاستيطان والغزو هو تثاقف بالإكراه بالقوة والعنف"[2]، لروجي باستيد تصور آخر للتثاقف، فالثقافة عنده لا تنشطر إلى قسمين أو فئتين أو نوعين، ثقافة مرسلة وأخرى متلقية مستقبلة، والعملية بينهما لا تكون عمودية بقدر ما تكون أفقية، فالتثاقف عنده عملية أفقية لا تجري في اتجاه واحد، بل هي متفاعلة ومتواضعة، وعليه يقترح باستيد مصطلحي تداخل الثقافات Interpénétration أو تقاطعها Entercroisement كبديل لمصطلح تثاقف الذي ينقل المعنى الحقيقي حول وجود تأثير متبادل كي لا نقول متكافئ أو مساو[3].

ولكن لا يعكس هذا التداخل أو التقاطع التثاقف ولا يشكل الأول بعده الايجابي والثاني بعده السلبي؟ وما مقولة التنوع الثقافي أو التعدد أو الاختلاف الثقافي إلا مقولات مكرورة لهذا التثاقف الملون تارة بخطاب القوة العنف وتارة أخرى بنزعة الأنسنة، مادام أن معاني الاختلاف الثقافي تشير إلى مشكلة الثنائيات المنشطرة بين الماضي والحاضر وبين التراث والحداثة التي تعبر بوضوح عن مسارات وتيارات ثقافية متصارعة حول التأويل والحكم[4]، التي تسعى إلى فرض نموذج واحد يتجانس ويشترك فيه الجميع، وما المزج الثقافي إلا تكتيك هدفه توطين هويات ثقافية ما في هوية واحدة.

[1] محمد العربي ولد خليفة، المرجع السابق، ص 56.

[2] فريدريك معتوق، معجم العلوم الاجتماعية: انجليزي، فرنسي، عربي. بيروت: أكاديميا، 1998، ص 20.

[3] دنيس كوش، المرجع السابق، ص 105.

[4] هومي. ك. بابا، المرجع السابق، ص 279.

في المقابل لا يمكننا تجاوز بعض المظاهر التي تعكس وجود مثاقفة حقيقية لا تتحكم فيها أي خلفيات أو مرجعيات سياسية بقدر ما تتحكم فيها قيم الحوار والجوار والمؤانسة، ولنا في المجموعات التي تعيش على حدود الدول أحسن مثال وأيضا في الجماعات المهاجرة لأوروبا وأمريكا التي نجحت في بناء أحياء تعكس ثقافتها، كما نجحت في استقطاب غيرهم إلى هذه الأحياء، دون أن ننسى بعض الأسماء اللامعة والمتميزة التي استطاعت التأثير في المجتمع الغربي من خلال أعمالها المهنية والأدبية والفنية كرواية موسم الهجرة إلى الشمال للطيب الصالح وبعض أعمال سلمان رشدي والحضور الطاغي لكل من ادوارد سعيد وهومي.ك بابا التي ترجمت انفعالات وتفاعلات فكرية وقيمية ومعيارية كأعمال أكاديمية وفنية، هذه الترجمات والقراءات وقراءات القراءات الملموسة وغير الملموسة جعلت كل شيء قابل للتغيير ولم يعد التغيير حدثا اجتماعيا وفقط بل حدث اجتماعي بدوافع وغايات ثقافية.

7- التغيير الاجتماعي والثقافة :

موضوع الثقافة والتغيير الاجتماعي موضوع متشابك ومعقد يشير إلى العديد من الانشغالات حول أيهما أكثر تأثيرا في الآخر، هل الثقافة التي تؤدي إلى التغيير أم التغيير الاجتماعي هو الذي ينتج تغيرا ثقافيا، لقد تم تناول هذه التساؤلات من قبل العديد من المدارس التي سنأتي على ذكرها لاحقا، وقبل العروج عليها نقدم تعريفا للتغيير الاجتماعي.

ورد مفهوم التغيير الاجتماعي في المعجم النقدي لعلم الاجتماع على أنه "نموذج منفرد ينجم عن تناقضات أو عن أسباب خارجية، ومن علماء الاجتماع والفلاسفة من يرى أن المجتمعات تتجه بالضرورة نحو حالة مثالية أفضل، ومنهم من يرى أنه تراجع لتلك المجتمعات وبصفة عامة تكاد تتفق على معالم مشتركة في تصور التغيير الاجتماعي، فتتخذ هذه النظريات أحيانا شكل البحث عن السبب الأول للتغيير، وقد يرجع السبب الأول إلى شروط الإنتاج المادية أو التطور التقني أو تبادلات في نظام القيم، ويتخذ مفهوم التغيير الاجتماعي تصورا نحو وجهة معينة كالتغيير نحو الأمام أي بمعنى التطور والتقدم والتحديث وتبحث نظريات أخرى في محركات التغيير كصراع الطبقات والتناقض

بين قوى الإنتاج والنماذج الثقافية، وتبحث نظريات أخرى في أشكال التغيير فإما ينظر إلى التغيير في خط واحد أو خطوط متعددة أو بشكل دوري من خلال سلسلة من الأزمات والمآزق أو مستمر من غير توقف أو مطبوعا بانقطاعات"[1].

التعريف في عمومه قدم لنا أسباب التغيير ومظاهره وفيه تلميح لأهم المدارس المفسرة للتغيير الثقافي والاجتماعي التي سنعرج الآن على أهمها :

أ-المدرسة الوظيفية : تشتمل على العديد من التحليلات والتفسيرات التي تطورت وتراكمت عبر عقود من الزمن في محاولتها لفهم ظاهرة التغير اجتماعيا وثقافيا أهمها ما جاء في كتابات بعض أعمدتها ومن بينهم نذكر:

- يرى ايميل دوركايم أن التغيير الاجتماعي يحدث من داخله، فبمحاولة التعرف على أي تغيير تكمن في تفحص العنصر الأساسي واللب المكون لهذا المجتمع، أما العوامل الخارجية فتأثيرها سطحي وعرضي، كون المجتمع استطاع الحفاظ على وسطه الداخلي[2]، أي أنه استطاع الحفاظ على ثقافته التي تلعب دورا وظيفيا يحفظ له حياته ومناعته واستمراريته.
- أما مالينوفسكي لا يفهم التغيير الاجتماعي إلا من خلال هذه الأطر[3] :

1- الثقافة المتعدية بمقاصدها ونظمها ومصالحها.

2- مخزون التقاليد الحية والمعتقدات والعادات الداخلية.

3- عمليات الاتصال والتغيير حيث يتعاون في إطارها أعضاء الثقافتين أو يتصارعون أو يتوافقون.

4- الماضي المعاد تأسيسه أو بناؤه أو رؤية التاريخ الثقافي الذي يستمسك به اعضاء المجتمع والذي بالرغم من كونه ناقصا ومشوها إلا أنه مؤثر في أفعالهم.

[1] بودون. ر و ف. بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع. بيروت: ديوان المطبوعات الجامعية، ط 02، 2007، ص 47، ص 48.
[2] دنيس كوش، المرجع السابق، ص 91.
[3] محمد الجوهري وعلي ليلة وعلياء شكري، التغيير الاجتماعي والثقافي. عمان: دار المسيرة، ط01، 2010، ص 305.

5- القوى التلقائية والجديدة المتعلقة برد الفعل.

-تالكوت بارسونز لا تتأسس سوسيولوجيا التغيير عنده إلا من خلال النسق، والثقافة هي بمثابة نسق محوري في مجموع أنساق الفعل الاجتماعي، وهو يتكون من مجموع القيم والأفكار والتوجيهات التي تشكل الرموز الأساسية التي تضبط التفاعل والتغيير الاجتماعي ويحتوي نسق الثقافة والقيم عنده على ثلاث أنماط من التوجيهات (القيمية والادراكية والوجدانية والتقويمية)، وأي تحديث أو نقص أو ركود أو طفرة ما تمس هذه التشكيلات والأنماط تكون المسؤولة المباشرة عن أي تغيير اجتماعي[1].

- الانتشار الثقافي Cultural deffusion : يميز هذا الاتجاه بين انتقال الثقافة وانتشارها، فالأول يعني انتقال الثقافة داخل المجتمع من فرد لآخر ومن جيل لآخر، أما الثاني فيعني انتشار سمات ثقافية من مجتمع لآخر، بمعنى آخر يكون الانتقال ضمن عامل الزمن بينما الانتشار يعمل وفق عامل المكان، ويكون الانتشار من خلال وسائل الاعلام والتكنولوجيا الحديثة للاتصال وإن كان قديما بأعمال التجارة والحروب فقط[2].

ب- الصراع الثقافي : يميز كارل ماركس بين القوى الدافعة للتغيير، أي القوى التي تملك وسائل الانتاج والقوى التي تتولى عملية التغيير وهي القوى العاملة التي تبيع جهدها للأولى [3]، ففي بعض الأحيان تتولى الأولى قيادة الثانية وتوجيهها حسب أهدافها، وسرعان ما تتفطن هذه الأخيرة لتلك الخديعة فتنتفض ضدها بسب تنامي وعيها الطبقي واحساسها بالغربة والاستغلال، فإن كان هذا الوعي ثقافيا فأسبابه وعوامله مادية اقتصادية تحولت إلى ظروف اجتماعية قاهرة وقاسية لم يتحملها العامل فخرج يطالب بالتغيير والتعديل في طرق الانتاج ووسائله ومكاسبه.

[1] نفس المرجع، ص 111.
[2] عبد الغني عماد، المرجع السابق، ص 22.
[3] المرجع السابق، ص 28.

ج- مدرسة الهوة أو التخلف الثقافي : أول من تبنى هذه المدرسة هو وليام أوغبرن ونمكوف اللذين أكدا أن التغيير في الجانب المادي للثقافة يسبق دائما وأبدا الجانب اللامادي ما ينتج عنه هذه الحالة "الهوة أو التخلف الثقافي"، وهي الفترة التي تتقدم فيها التكنولوجيا بما تحمله من رسائل ومضامين عن مجتمع لم يكن سببا في وجودها، وإنما استوردها غير مراع لقيمه ومعاييره فيعرف نوعا من التغيير تكون مظاهره وسماته الأبرز الإضطراب وبعد مرور الزمن ينشأ ذلك المجتمع ما يسميه أوغبرن (بالثقافة التكيفية Adaptive culture وتتمثل في تكييف الجانب اللامادي مع الظروف المادية الجديدة[1].

إن كان التخلف أو الجمود أو التبعية الثقافية مدعاة للتغيير الاجتماعي فهذا له مؤشرات عديدة تربط في أصولها وبدايتها بتلك الجماعات الثقافية، ففي ظل هذه الأجواء غالبا ما تنهض ثقافة فرعية ما تعبر عن رفصها وأصالتها وتفوقها أو غبنها فتشكل كل هذه المعطيات حماسا اجتماعيا مطالبا بالتغيير وفي الحق بالاعتراف وأخذ المكانة الحقيقية التي تناسب طموحهم وأهدافهم الموجودة، كما أن هذه الحالة من الضعف والتراخي والتراجع الثقافي دليل على أن هذه الثقافة تعاني أزمة عميقة كونها فقدت سلطة الضبط والتوجيه والجمالية والسحرية على أفرادها فهي كما يقول يورغن هابرماس إما أن تتطور أو تتفكك وتنحل وتزول وإما أن تتوقف كحال أي تمثال لا يغير ساكنا وأي مشكلة تواجه أي ثقافة وتعطل من فاعليتها كما يقول هابرماس هي التي تفرض عليها عجزا في نسقها السياسي والاقتصادي، فهي إن لم تتجاوز هذه المحنة فهي عرضة للمقولات السائدة في عالم الدين والفلسفة والأخلاق والقانون وفي خطر أكبر يهدد وجودها[2] من قبل المفاعيل المادية لتلك المرجعيات أو الهويات أو الثقافات الممتدة والمعممة وفي المقابل يمكن لأي ثقافة أن تقاوم التغيير، فهي في نظر من يمارسونها حقائق موثوقة يقينيات ثابتة وعقائد خالدة لا تجري عليها عوامل التاريخ ولا الجغرافيا ولا ظروف الداخل والخارج، بل هي من يحدد التغيير لا التغيير من يحددها[3].

[1] المرجع السابق، ص 204، ص 205.

[2] روبرت وتشنو واخرون، التحليل الثقافي. تر: فاروق احمد مصطفى واخرون، مصر: مكتبة الاسرة، 2009، ص 79.

[3] ادم كوبر واخرون، الثقافة بين الكوني والخصوصي، المرجع السابق، ص 69

أمام هذه الشروحات ككل يمكن أن نميز بين ثقافتين، ثقافة مغيرة تكون هي الفاعل فيالوسط الاجتماعي، وثقافة مغيرة أي ثقافة وقع عليها فعل التغيير من قبل ثقافة أخرى أو ظروف اجتماعية تجاوزتها لأنها فقدت قدرتها على التأثير والإبداع والمواجهة والمناورة وبالتالي ماتت فأصبحنا أمام جثة ثقافية بجسد لكن بدون روح.

المبحث الثالث

1- التراث :

يعد التراث مرجعية اساسية لكل مجتمع من المجتمعات وامة من الامم بماديته ولا ماديته ذلك انه ذخيرة حية تستلهم منها الشعوب ذاكرتها وتبني من خلاله مستقبلها لكن العالم اليوم عرف الكثير من التداخلات والتشاركات والتقاربات والتجاذبات وكلها تجارب فيها من الانسجام والتوافق والتناقض افرزت العديد من المعالجات والتصورات في رؤيتها للتراث على المستوى الهرمي أي على مستوى القادة والساسة وعلى المستوى الافقي أي على مستوى النخب والفاعليين الاجتماعيين وان كان هذا التصنيف او الفرز مرده واحد فلو تتبعنا سبب هذه التحيزات او التشبعات بنظريات او منطلقات معينة لوجدانها بسبب انتماء فكري لتيار من التيارات له نهجه ومنهاجه في النظر للحياة ككل.

على ضوء هذا نجد بعض الكتابات العربية التي تشرح لنا هنا هذا التمايز العربي والاسلامي في نظرته لتراثه المعنوي (الفكري) تحديدا وتصنف لنا العديد من الاعمال التي نشغلت بهذا التراث العقائدي والتشريعي والفلسفي .

من بينها نذكر :

-تصنيف محمود امين العالم : يرى مرد التعاطي مع التراث نابع من منطلقين اثنين المنطلق التاريخي والذي يتخذ من المعالم والمنجزات التاريخية قاعدة تفسيرية لكل شيء ومعيار محدد للبنية العقلية العربية والمنطلق الثاني هو المنطلق الاجتماعي[1] ومن هذين المنطلقين او المحورين الاثنين يرى أن العالم تفرع إلى العديد من التيارات التي اهتمت بدراسة التراث العربي ومنها يعدد " 1 التيار العقلاني الليبرالي الاخلاقي ، 2 التيار النقدي السلبي، 3 التيار العلماني التقدمي عامة والماركسي خاصة ، 4 التيار السلفي الجديد، 5 التيار السلفي المتشدد ..." [2].

[1] محمود امين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر.القاهرة: دار الثقافة الجديدة، ص 224.

[2] نفس المرجع، ص 230.

– محمد عابد الجابري القراءات الايديولوجية الثلاث للتراث: وهي السلفية الاسلامية اولا والتي تستدعي الماضي لكي يكون حاضرا من اجل مستقبل الامة مستقبل منسوخ او مطابق لماضيها.

الليبرالية المتأثرة بالنموذج الغربي الليبرالي الداعي لتحرير كل شيء والمتشبع بالمنهج الاستشراقي و في الاخير المنهج الماركسي المبني على الجدل المادي والذي يبرر بعض صمته عند بعض القضايا بعدم وجود وثائق أي بسبب قلة التدوين كون المجتمع العربي عقل شفاهي او بسبب مكر التاريخ وتفلته.

للتخلص من هذه الانحيازات يدعوا الجابري الى قراءة ابستمولوجية للتراث لا قراءة تراثية كم يدعوا الى التحلي بالموضوعية الكاملة اتجاه موضوع التراث [1] .

– محمد عبد الباقي الهرماسي: يحدثنا الهرماسي عن استراتيجيات القراءة بين المثقف والسياسي اذ يقول ان كل جيل يقوم بصياغة خاصة للتراث اين يستعمل اداة القص واللصق التي تكون مدعاة الى مواقف تنازعية تقتضيها القيم الثقافية وليس غريبا ان يكون ذلك الصراع حول الشرعية والماضي والفهم والتأويل وهذا الاختلاف لا يقتصر على المختصين او المثقفين فقط بل ايضا دائرة توتره مست وتمس الفئات الممارسة للسلطة.

يتبين لنا من خلال هذه التصنيفات ان المنشغلين على التراث لا تحركهم بالدرجة الاولى الحيادية والموضوعية بقدر ماتتجاذبهم المواقع الاجتماعية والاجندات السياسية والخلفيات الايديولوجية فبقدر ما يكون النقد او التجديد او الاصلاح او التحديث في التراث او النهوض به او معه بقدر ما يكون الدافع لغرض تمليه الخطابات والتنفعات او الانتفاعات ، هذه الوضعية يطلق عليها كليفورد غيرتز **ازمة التراث** والتي تكون بتقديره اثر "... ضغط شديد من مواقف غير اعتيادية او نوايا غير اعتيادية لتعمل بطرق غير اعتيادية ..."[2] والامر عنده لا يتوقف عند هذه النقطة

[1] ادريس صابي، الاصلاح الثقافي في الفكر العربي الوسيط والمعاصر. المغرب: افريقيا الشرق، 2014، ص117، ص 120.

[2] كليفورد غيرتز، المرجع السابق، ص 123

وفقط بل يتعداه الى ما يسميه **باخفاق التراث**[1]والذي يعني اخفاق الثقافة في ان تكون متماشية مع الوضعالاجتماعي او بتعبير اخر اخفاق الحالة الاجتماعية في ان تكون متزامنة مع الحالة الثقافية او العكس وهاتين الحالتين تؤشران على وجود فجوة فكرية تتطلب التغير

احسن طريقة للخروج من هيامات الايديولوجيات وتنويماتها وتلويناتها هو النقد كباب للنجاةاو مسلك للانقاذ لانه لا يخضع لاكراهات الاعتقادات ولا لاغراءات واغواءات فتل التبريرات والاستعذارات وانما هو تشخيص وانذار .

بعد هذا التقديم العام نعرج على نقاط مهمة كالتعريف بالتراث وعلاقته بالنهضة الاسلامية والعربية وما ارتبط بها من اصاليين وعصريين وما لقته من صعوبات وانتكاسات وهي تشق طريقها نحو التطور .

1-1 في مفهمة التراث :

بناء على ما تقدم سنحاول عرض بضع الاجتهادات الاكاديمية لشخصيات بارزة ابدت السبق و الجرأة في دخول بعض المواضيع المغلقة والمسيجة بالدغمائية المقدسة وان كانت بعضها تخلت او انتقدت الهيمنة الدينية لتعوضها بهيمنة وهالة علمية لكن هذا لا ينفي انها السباقة الى فتح هذه النقاشات بما كان لها من الاقتدار المنهجي والمعرفي والابستمولوجي والالمام التاريخي والسوسيولوجي بالعديد من الظواهر الشائكة والمعقدة على راسها التراث، بل انها بتأسيسها وترسيخها لهذه الروح العلميةلم تسلم من مبدا القطيعة والتواصل فبمبادرتها هذه حررت العقل العربي وراكمت المعرفة.

بين الاسماء البارزة والمهمة في نقد التراث ونقد نقد التراث طيب تزيني ، صادق جلال العظم و نصر حامد ابو زيد، حسن حنفي، طه عبد الرحمن ،عبد الله العروي، عبد الفتاح كليطو، هاشم صالح، هشام جعيط، الغذامي،

[1]نفس المرجع، ص 320.

محمد اركون ومحمد عابد الجابري وهؤلاء الذين برزوا هم طبقة او جيل متاخر عن اجيال اخرى كلطفي السيد و فرح انطوان والبستاني ومحمد بدوي وطه حسين والعقاد و الرافعي و العديد من الاسماء التي كرست لتقاليد علمية واكاديمية وبحثية قطف ويقطف ثمارها الاجيال الحالية وعلى منوالها تسير محافظة على المبدأ والمعايير مخالفة في النتائج والمضامين، من بين هذا المنتوج الضخم ان لم نقل التراث نكتفي بذكر اسمين اثنين امتازا بقوة مشاريعهما وجزالة عملهما وهما **محمداركون** و **محمدعابد الجابري** .

أ –**محمد عابد الجابري والتراث** : يقدم الجابري تفصيلا تيمولوجيا واركيولوجيا لمفردة تراث أي يتتبع نشأتها اللغوية وما اشبعت به من معاني شرعية وفلسفية وعلمية وثقافية على مدار الزمان ومما قدمه في هذا الصدد نعرضه في هذه الفقرات المختلفة :

لغة : يرى الجابري ان " لفظ التراث في اللغة العربية من مادة (و ، ر ، ث) وتجعله المعاجم القديمة مرادفا ل (الارث) و (الورث) و (الميراث) وهي مصادر تدل عندما تطلق اسما على ما يرثه الانسان من والديه من مال وحسب وقد فرق بعض اللغويين القدامى بين (الورث) و (الميراث) على اساس انهما خاصان بالمال وبين (الارث) على اساس انه خاص بالحسيب ولعل لفظ (تراث) هو اقل هذه المصادر استعمالا وتداولا عند العرب الذين جمعت منهم اللغة ويلتمس اللغويين تفسيرا لحرف (التاء) في لفظ تراث فيقواون ان اصله (واو) وعلى هذا يكون اللفظ في اصله الصرفي (وارث) ثم قلبت الواو تاء لثقل الضمة على الواو كما يجري النحاة على القول..."[1].

شرعا : يقول الجابري "اما في الفقه الاسلامي من حيث عني الفقهاء عناية كبيرة بطريقة توزيع تركت الميت على ورثته حسب ما قرره القرآن (باب الفرائض) فان الكلمة الشائعة والمتداولة لدى الجميع الفقهاء هي كلمة ميراث ...." [2].

[1]محمد عابد الجابري، التراث والحداثة – دراسات ومناقشات – . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط5 ، 2015 ، ص21 و 22 .
[2]نفس المرجع، ص22 .

في السياقات المعرفية والثقافية: من خلال تتبع الجابري للحقول المعرفية الاسلامية كعلم الكلام والفلسفة والادب لا يجد أي اثر لكلمة تراث بل يقول " ... لانكاد نعثر لها على ذكر"[1] اما بعد ما جرى من لقاء بين العالم الاسلامي والعالم الغربي من تثاقف عرف بعد الليونة والخشونة في تلاقح او تصادم او استعارة المعاني فقد نقلت كلمتي heritage و patrimoine وهما لا تحملان نفس المضامين التي تحملها كلمة التراث حاليا في اللغة العربية بل ترجع معانيهما الى المعنى العربي القديم الذي يحيل الى تركة الميت لاهله هذا وان استعملت مفردة heritage لتدل ايضا في الفرنسية على المعتقدات والعادات بحضارة معينة وبصفة عام على تراثها الروحي ، الا أنه يبقى مدلوها متواضعا بالقياس الى معنى التراث عربيا الذي اصبغ شحنات عاطفية و ايديولوجية ليس لها ما يقابلها في اللغات الاجنبية الاخرى[2].

ب– محمد اركون والتراث : يبدو ان طموح اركون كان كبيرا جدا في دراسته للتراث الاسلامي فهو لم يرد البقاء عند حدود الماضي وفقط بل رغب ايضا في دخول تخوم الحاضر الذي تحول الى تراث مشوه او الى مرآة كاذبة على تاريخ الامم او الامة الاسلامية وكاذبه في نقلها لهم تاريخ وتجارب رائدة في عالم اليوم لذلك صب كثير من جهده في ابراز شخصيات عقلانية تعبر عن حداثة اسلامية او محاولات منفردة عانت الاستغراب والاستلاب وهي تدعوا لهكذا مشروع كالكندي و ابوحيان التوحيدي.

يرى اركون في التراث قوة محررة تساعدنا على الاقلاع الحضاري ولكن هذا الانطلاق لن يتم برايه الا قبل القيام بمسح تاريخي شامل للتراث وهذا ما فعله من خلال مشروعه نقد العقل الاسلامي وهو مشروع نقدي السني، تاريخي، انتروبولوجي وفلسفي[3].

قاعدة او مدرج الاقلاع عنده لا يكون عند هذا الحد من معالجة النص – التراث – التاريخي الاسلامي وما

[1]نفس المرجع، ص 22.

[2]نفس المرجع، ص23.

[3]نايلة ابي نادر، التراث والمنهج بين اركون والجابري. بيروت: الشبكة العربية للابحاث والدراسات، ط1، 2008، ص 45 و46.

يلقيه على العقل الاسلامي من التباسات وانما كما اشرنا اعلاه في دراسة الواقع الاسلامي الحديث والمعاصر من خلال دعوته لاعادة دراسة الاشتراكية البعثية في سوريا والعراق وكذلك من خلال كتابة جديدة لتاريخ الناصرية وشعارات الاخوان المسلمين ومطالبهم ومقاومتهم اضافة الى تاريخ الاتاتوركية والبورقيبية وتاريخ الحركة الثورية الشعبية في الجزائر كقوى تنوعت مطالبها بين العلمانية والمثاقفة مع العلمانية الاروبية (الفرنسية) والاستقلال من الهيمنة الاقتصادية والسياسية الاروبية وفي محاولة لارساءها خطاب تنموي ركائزه التصنيع والتعريب والاسلمة و الوحدة العربية الاسلامية[1]، هذا الخطاب في نظر اركون ما هو الا "نتف متفرقة من فلسفة الانوار وبين الاسلام الرومنطيقي والثقافة العربية المتصورة على هيئة تراث مضخم ومقدس بواسطة خطاب كامل من الشعارات والاسطرة والنزعة اللاتاريخية ..."[2].

ان مشروعا الجابري واركون من حيث الشكل يبدوان متشابهان من حيث المضمون يلاما على المحدودية والتوسع فكثير من راى ان مشروع الجابري اكثر توسعا بينما البعض الاخر راى ان هذه الصفة يختص بها اركون اكثر كما انهما مشروعان مختلفان من حيث الاهداف والاستراتيجية ولعل اطلالة صغيرة على ارتباطاتهما السياسية والاكاديمية تشرح لنا هذا الجانب، عودة الى الشكل الذي يجمعها اكثر والذي يظهر في القطيعه مع كل فهم تراثي للتراث ومع كل الشخصيات التراثية المكرسة والمجددة لهذه **التراثية** العقيمة والمميتة والمنتجة لتراث متصلب بليد معيق لكل تأويل عقلاني ونفعي للتراث وعليه مسألة التراث تطرح كما يقول عبد السلام بنعبد العالي داخل سياق " التطابق ومنطق الوحدة والاتصال فيربط طرحها بالبحث عن التأثيرات والاستمررات وعن الاستقرار والدوام"[3] .

يبدوا الحال نابع من الانا العربية والاسلامية في وعيها ولاوعيها فهي وعت اهمية تراثها من خلال الاخر (عصر الانوار والاصلاح والنهضة و ....) الذي احسن قراءة ماضيه اليوناني والروماني والمسيحي وتجاوز عقدة المسلم

[1] محمد اركون ، الفكر الاسلامي – نقد واجتهاد – . تر : هاشم صالح، الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993 ، ص 44 .
[2] نفس المرجع ، ص45 .
[3] عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الاذن وثقافة العين. المغرب : دار طوبقال ، الطبعة 2 ، 2008 ، ص 11 .

الاروبي (الاندلسي) بذاتية عرقية مفضوحة، وكأن العربي يعيش هذه الموقف المتأخر عن زمنه الكوني الملائم لزمنه التاريخي اذ يجد نفسه حبيس لاوعيه التراثي ووعيه بالحداثة في موقف مقلل يلح عليه مسائلا اياه كيف السبيل الى الحداثة ؟

فيجيب عن طريق الاصلاح والنهضة، ونحن اذا ما تتبعنا اعمال الاصلاحيين والنهضويين في العالمين العربي والاسلامي لوجدنا الكثير من المساعي التي لا نقول عنها نجحت أو فشلت والسبب في ذلك قانون النسبية لكن نحاول استعراض اهمها وابرزها وهي التي تراوحت بين سياسية ودينية وعلمية وبين دوافع وايعازات داخلية وخارجية .

2- اسطوغرافية الاصلاح و النهضة في العالم العربي والاسلامي :

الكتابة لتاريخ النهضة والاصلاح في العالم العربي والاسلامي هي مساحة او فضاء ممتد لجدل تلك التيارات حول الطرق المثلى لاستئناف نهوض حضاري اين تتحول الكتابة بين ايديهم للدعاية والترويج والادلجة وكأنها جزء من عملية ادارة الصراع حول احقية من يملك زمام المبادرة ومن له العقلانية و الرؤية المحيطة الشاملة والفعالة في اصلاح الفاسد وترتيب الاولويات ما بين هو فكري وسياسي واقتصادي واجتماعي وديني وهل يكون الديني المقدم في كل شيء وعلى كل شيء ام هو الاخير.

لقد بدأ هذا الحوار الثنائي بين ما هو ديني وعلماني ليعبر عن احقية واسبقية الداعي والطارق لباب النهضة هل كان بوازع ديني بل لنقل اكثر بوازع خلدوني على اعتبار انه اول من اعلن موت العرب والمسلمين اكلينيكيا ان جاز التعبير كما ان منتوج بن خلدون المعرفي يوظف ليعبر عن منهجية علمية لم يسبقه اليها احد وعليه يتم (رفض) كل الاطروحات التي قفزت على هذا الاسم الكبير ، ام ان عمله كان كما يقول البعض مغمور- بمعنى مجهول- وفضفاف وما استفاق العرب والمسلمون الا بعد حملة نابليون بونابرت[1] الذي اتاهم بقناديل التنوير التقنية والعلمية،

[1] زكي الميلاد، عصر النهضة، كيف انبثق ؟ ولماذا اخفق ؟ . المغرب ولبنان : المركز الثقافي العربي ، ط01 ، 2016 ، ص183 .

ام ان هذه الحملة الفرنسية ما هي الا نتيجة لسبب تصدع بيت الخلافة العثمانية وبعده برزت نخب اسلامية دعت الى تشكيل منظومة اخرى تحافظ على بنيان الامة الاسلامية ؟ ام هي نتيجة تعرف الطلبة العرب والمسلمين على الغرب ومدنيته وجامعاته بعد ان استقروا فيه ردحا من الزمن فلم يعودوا الى اوطانهم بحقائب تحمل كتبهم وفقط بل بعقول وقلوب تحمل افكارهم ومشاعرهم ؟

على ضوء هذه الاسئلة المتباينة من حيث الرؤية نستعرض البدايات الاولى للنهضة والعاملين عليها والمنعرجات والصعوبات التي واجهتها .

2-1 الحركة الاسلامية من الاصلاح الى الصحوة: قبل التطرق الى الحركة الاصلاحية الاسلامية من خلال روادها الاوائل المعروفين اسما ورسما نذكر شهادة هي من صميم هذه الصفوة والتي هي بمثابة تأريخ لعملها كجهد ذاتي لا يخرج في واقع الامر على صيرورة التاريخ وما يتحكم فيه من قوانين لان بن خلدون ايضا الذي يحتج به كان يعيش داخل ظروف عربية واسلامية منحطة سببها عوامل داخلية وخارجية تخريبية انتقامية وتوسعية كان المتسبب فيها الاسبان والتتار، هذه الشهادة هي للشيخ **محمود محمد شاكر** اذ يقول في كتابه رسالة في الطريق الى ثقافتنا : " *هناك زيف ضلل العقل العربي والاسلامي وغرس في الاجيال الناشئة الاعتقاد بأن النهضة بدأت باجتياح الغزو الاروبي لهذه الديار* **1774** *انها لم توقظ المسلمين كما يدعون وانما كانت لتدمر اليقظة التي بدأت في القرنين* **11** *و***12***هـ أي نهاية القرن* **17** *الى نهاية القرن* **18** *م حيث ظهر خلالها خمسة من الاعلام صناديد النهضة الاسلامية هم عبد القادر البغدادي صاحب الخزانة المتوفي* **1093** *هـ* **1683** *م والجبرتي الكبير المتوفى* **1118** *هـ والشيخ محمد بن عبد الوهاب المتوفى* **1206** *هـ* **1792** *م والمرتضى الزبيدي صاحب تاريخ العروس المتوفى* **1205***هـ* **1790** *م والشوكاني المتوفى* **1250** *هـ* **1834** *م ومن يدرس تاريخ هؤلاء الرجال وما احدثوه من يقظة يتأكد ان حملة نابيلون على مصر كانت بغرض تدمير هذه اليقظة* " [1] ، ان محمود محمد شاكر هو صنيعة اعمال كل من الشيخ

[1] فريد حاجي، السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر 1837 -1937 المنطق – السيرورة –المآل . الجزائر: دار الخلدونية، ط01 ، 2013 ، ص 380 .

جمال الدين الافغاني وتلميذه محمد عبده وعليه نسأل أي جهد قدماه في ميدان الاصلاح وقبل ذلك ، ما المقصود من الاصلاح ؟

أ **مفهوم الاصلاح** : هو عند ادريس صابي " عملية تحصل بفعل فاعل يستدعيها ما يحل بطبائع الاشياء من الفساد وهذا الاستنتاج يفضي في النهاية الى رؤية معيارية تقوم على الاصلاح والفساد ..."[1] اما عند علي اومليل فهو " تغيير للواقع الاقتصادي والاجتماعي والسياسي بالتحكم في عامل الزمن لتدبير هذا التغيير"[2] ، وعليه يمكن القول ان الاصلاح هو محاربة كل ما فسد في السياسة والاقتصاد والاجتماع من وجهة معيارية قيمية تقويمية على مدار زمني له راهنيته ورهاناته وقد تتدخل هذه الوجهة وفق دافع ديني او يكون الدين نفسه موضوع هذا الاصلاح فهل هو فعل ضمن تاريخ الحركة الاسلامية يتخذ هذه الأشكال اين يكون موضوع الاصلاح لا الفاعل الحقيقي للاصلاح ولا أداته؟

الاجابة على هذه التساؤلات ندخرها في الاخير كمحاولة ننتقد فيها سبب فشل الحركة الاصلاحية الاسلامية التي كانت بدايتها الاولى كما قلنا مع شخصيتين بارزتين هما **جمال الدين الافغاني** و **محمد عبده** .

بجمال الدين الافغاني 1838 – 1897: يرى فيه البعض استفاقة العقل الاسلامي اثر ثورة السيباي بالهند سنة 1858 أي تحالف الهندوس مع المسلمين لاسقاط عرش بريطانيا فمن هناك بدأ تحريك المياه الآسنة اذ كان جمال الدين الافغاني قريبا من الشعوب خاصة الايرانية والتركية والمصرية وبها نشر أفكاره المعادية للمادية (الدهرانية) ولسياسة القمع والجهل، فبدى له انه لا اصلاح حقيقي الا من خلال اصلاح المؤسسات القانونية والسياسية ولا يكون ذلك الا من خلال النضال السياسي مع الجماهير في المطالبة بالاصلاحات التشريعية وايجاد بدائل تنموية

[1] ادريس صابي، المرجع السابق، ص 12.

[2] علي أومليل، سؤال الثقافة – الثقافة العربية في عالم متحول-. الدار البيضاء وبيروت: المركز الثقافي العربي، ط01 ،2005، ص 116.

وتطويرية تكون تحت مظلة الرابطة الاسلامية كنظام بديل للخلافة العثمانية[1] ، وما الرابطة الاسلامية الا مشروع يحقق الوحدة التي كان يحلم بها الافغاني وما الوحدة عنده الا درع يقي العالم الاسلامي شرور واطماع العالم المسيحي الراسمالي ولن تكون هذه الوحدة برايه الا من خلال الاسلام وعلمائه وسلاطينه او حكامه فهؤلاء الممثلين في النخبة الدينية والسياسية هما الاقدر على انجاز هذا المشروع الديني/السياسي لكسر وصد هيمنة الاستعمار[2] ، ولبعث روح التقدم والتطور في هذا الجسد العليل المترامي الاطراف لا مناص من استلهام روح التطور الا بالرجوع الى الاسلام فالافغاني يقول " كل مسلم مريض دواؤه في القرآن"[3]، فالتقدم عنده مشروط بوحدة المسلمين والوحدة عنده مشروطة بالاخذ من معين الدين وفقط أي من الاسلام ومن ابتغى غير الاسلام دينا فلن يقبل منه كما جاء في القران الكريم .

ج **محمد عبده 1849 – 1905** : على غرار شيخه او استاذه جمال الدين الافغاني اختار محمد عبده سبيل الاصلاح التربوي والتعليمي وطالب مرارا الازهر ان يعاود طرق وبرامج مقرراته الدراسية وتكييفها مع الزمن المعاصر وادخال علوم جديدة (علوم دنيوية بحكم انه اقتصر على الدينية فقط) الى الصف او القسم الازهري لم يعهدها من قبل ،لم تقتصر دعوة الاصلاح عنده على الجانب المؤسساتي وفقط بل كانت اعم من ذلك اذ اهتم بتخليص الاسلام من الضغوطات الدينية التنظيرية بما يوفره العلم الحديث من فهم لمسائل وقضايا شتى كما حرر العقيدة الاسلامية من الخرافات والاساطير المتراكمة خلال عقود وقرون من الانحطاط والتقهقر[4]، كما دعى عبده الى " الاجتهاد ونبذ التقليد والى عرض الاسلام بما يلائم العصر والى التركيز على تجديد التربية الاسلامية والى اصلاح العربية

[1]فوزية بريون، مالك بن نبي " عصره وحياته ونظريته في الحضارة". دمشق : دار الفكر، ط 01 ، 2010 ، ص 181 ، 187 .

[2]سلامة كيلة ، النهضة المجهضة " مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين ". بيروت : دار التنوير، 2011 ، ص 85، 86 .

[3]هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب. بيروت : دار النهار للنشر، ط 02 ، 1981 ، ص 39 .

[4]الطاهر لبيب واخرون، المرجع السابق ، ص39 .

وتطويعها لانواع الكتابة ورافق ذلك نبرة وطنية تتمثل في حب الوطن الذي تتحقق فيه الحقوق وتتوفر الحرية ...."[1]

يرى البعض انه لا وجود لفرق بين عمل الافغاني وعبده بل هما وجهان لعملة واحدة كما يقول المثل فالنشاط التربوي يحمل محتوى وغرض سياسي والعمل السياسي هو في ذاته عمل تربوي لهدف سياسي كما قدمت لهما انتقادات كثيرة هي في مستوى خياراتهما السياسية والتربوية التعليمية وفي هذا الصدد يقول سلامة كيلة الثورة الدينية التي اختارها الرجلان في شقيها او بعديها انتهت في الاخير الى مهادنة كرومر (السفير البريطاني بمصر) والقبول بالاستعمار بل ذهبا الى اكثر من ذلك اين اعطوه الحماية والشرعيه وناهضوا القيم الوطنية التى ناد بها مصطفى كمال الرافضة للاستعمار ومارفضهم له الا رفض للبورجوازية الصاعدة مقابل الحفاظ على البورجوازية القديمة التابعة (البورجوازية الاقطاعية) وهكذا يبدوا من نقده ان التيار الاصلاحي لم يكن الا تيارا اصلاحويا ادعى قيم النهضة والتنوير ليظهر في الاخير في صورته الحقيقية الرجعية ليحطم نسق وبنية جديدة كانت ستنشئ الجمهورية و العلمانية والطبقة والفرد .

هذا ما خص السياسة اما ما خص الدين فشرابي يتسآل لما لم تجعل حركات الانبعاث الاسلامية من العقيدة موضوعا لانشغالها كخطوة جادة للاصلاح وللوقوف ضد تحديات الغرب[2]، ولعل استحضار شرابي للغرب هنا لا كتحدي وفقط بل ايضا كنموذج استطاع تجاوز عصور الظلام والقرون الوسطى التي عاشها عن طريق الحركات الاصلاحية البروتستانتية التي عرفها في شخصي لوثر وكالفن.

د الصحوة : يعد مفهوم الصحوة نتاجا لقطيعة مع التيار الاصلاحي الاسلامي لسنين طويلة وكأنه يوحي ليقظة بعد غفلة لو لفطنة بعد نومة او لحياة بعد موت اين غادرت التفسيرات اللاعقلانية المجال العربي لردح من الزمن ثم عاودة

[1]عبد العزيز الدوري، مقال بعنوان " تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره من ص 39 الى ص 61 "، مجلة المستقبل العربي، العدد: 269، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2001، ص 43.

[2]هشام شرابي، المرجع السابق، ص37

المجيء بعد انتصارات الصهاينة و انهزام القومية العربية وفشل مشاريع التنمية، هذ الطرح فيه الكثير من الهشاشة والانقطاع عن الواقع الاجتماعي والفكري العربي والاسلامي لان التيار الاسلامي لم يعرف أي انقطاع عن الحياة بل تقديم هذا الامر على هذا الشكل يجعلنا نتساءل هل الفكر الاسلامي فكر شعبي او قريب من الشعوب بينما الفكر الذي يدعي العقلانية والتنوير والتطور فكر نخبوي ؟ وان كان يدعي النجاح والتفوق في سنين عديدة لما رسب في اختبار الحرب ضد الكيان المغتصب ؟ ولما رسب في امتحان الديمقراطية كونه يدعي تمثيل مغلب الشعوب العربية بينما في الاخير تخلت عنه؟

ان هذا التداول على قيادة الجماهير بالايديولوجيا او بالسلطة موضوع من الاهمية الكبيرة سوسيولوجيا وبسيكولوجيا اذ يستفز عقولنا حول القيم والمعايير التي تجعل الشعوب تقف مع أ ضد ب في فترة من الزمن ثم في فترة اخرى مع ب ضد أ .

يعطينا هذا التجاذب انطباع على ان الصحوة هي نتاج حرب 1967 ضد اسرائيل وتقهقر العالم العربي بعد ان حقق خطوات مهمة نحو الحداثة والعصرنة وما كانت هذه (الردة) الا بسبب حركة الاخوان المسلمين او الذي عرف ايضا بتيار المؤخاة والذي اسسه حسن البنا الذي استطاع تجاوز عقدة التنظير والخطابة التي احرجت التيار الاصلاحي، لقد استطاع حسن البنا ان يجعل من آيات القرآن الكريم واحاديث الرسول محمد (ص) نبراس ينير حياة المصريين ووقودا يحرك نواياهم وافعالهم فهو بهذا رد للاسلام فعاليته واقترب اكثر من مفهوم **الاخاء** كما اسس له بن نبي من مفهوم **الاخوة** المعتاد الا ان هذه الحركة لم تحافظ على حيويتها لانها انزلقت في متاهات السياسة[1] .

[1]محمد شاويش، مالك بن نبي والواقع الراهن. دمشق : دار الفكر، 2007 ، ص 68 ، 69 .

يعد حسن البنا تلميذا لمحمد رشيد رضا الذي بدوره يعد تلميذا لمحمد عبده كما يعد حسن البنا ملهما للكثير من التيارات والادباء والمنظرين والعلماء الذين جاؤوا بعده كسيد قطب ومحمد الغزالي ويوسف القرضاوي وغيرهم ممن نشؤوا في الحزب او خارجه في مصر او خارجها.

يمكن القول باستحالة القطيعة بين الاصلاح والصحوة لكن لا يمكن القول بعدم وجود اختلافات ومن بينها ما دونه عبد الاله بلقزيز[1] :

- يتميز الخطاب الاسلامي الاصلاحي بالانفتاح على الاخر والتقدير لما قدمه من منتجات فكرية وعلمية واقتصادية وسياسية دون ان يخشى على العقيدة.
- الخطاب الاسلامي الاصلاحي واقعي بينما الصحوة مثالية وطوباوية .
- الخطاب الاصلاحي فكري اهتم بتنقية التراث من الخرافات وتحريره من ادب الحواشي والشروح بينما الخطاب الصحوي سياسي ايديولوجي اراد الاستيلاء على السلطة وتطبيق الشريعة .
- الخطاب الاصلاحي خطاب ديمقراطي اعتمد التوعية والتحاور بينما الصحوي هو خطاب شمولي احتقر الحقيقة.

2-2 النهضة (ما بين اليمين واليسار): لم يستصغ لا اهل اليمين ولا اهل اليسار فكرة الا حضارة في الوطن العربي والاسلامي مرتكزها الاول والوحيد هو الدين وان رضوا لاحقا بطريقة توليفية توفيقية اقتضتها السياسة والحكم، والدليل عندهم على ان النهضة اساسها علمي وعلماني وهذا ما تصدقه التجربة الاروبية كما ان قولهم ان العالم العربي والاسلامي هو عوالم مختلفة بحكم الاثنواغرافيا لا ينفي ان اروبا هي عوالم مختلفة والنهضة في انجلترا تختلف عن المانيا وعن فرنسا وعن ايطاليا مما يجعل مسالة التأريخ للانوار والثورة الصناعية والحداثة ومابعدها والكنيسة البابوية وغيرها مواضيع يعاد فيها النظر.

[1] زكي الميلاد، المرجع السابق، ص143، ص 144.

قبل الشروع في الحديث عن التجربة الاشتراكية والليبرالية العربية ومساهمتها في احداث النهضة نتطرق الى بعض التعريفات ومن بينها نذكر :

●**تعريف ادريس صابي** : " فالنهضة التي تعني في اللغات الاجنبية الولادة الثانية renaissance كانت تنظر الى الوراء وليس الى الامام كما نتخيل ولم يتم استخدام المصطلح الحديث الا في القرن السابع عشر في فرنسا وعلى وجه الخصوص مع ديكارت"[1].

●**تعريف عبد العزيز الدوري:** " ولم يكن مفهوم النهضة واحدا بل تطور مع الفكر والوعي والاتجاه من مجرد الاصلاح الى مفهوم التقدم او التحديث ليشمل مفهوم التحرر والوحدة الى اعتبار النهضة هبة مجتمعية تسعى الى اكتساب الحضارة القومية قدرتها على انتاج المعارف والمهارات في تعامل متكافئ مع الحضارات الاخرى"[2]

●**تعريف برهان غليون:** يقول في كتابه اغتيال العقل العربي " ... ان النهضة كنظرية ما هي الامحاولة لعقلنة هذه الحداثة العامة والداخلة حتما الى الحياة العربية ومن الطبيعي ان تعني هذه العقلنة اخضاع الحداثة الى معايير اجتماعية (وحدة الجماعة) واخلاقية (نجاعة القيم الانسانية) اضافة الى المعايير العقلية "[3] ويضيف ايضا " النهضة تعني استيعاب الحضارة ضمن التراث"[4].

أ النهضويون اليمينيون: توجد العديد من الاسماء التي اسست لهذا التوجه وتبنته لاحقا ودافعت عليه وابرزهم في مرحلة من المراحل هو **سلامة موسى** (**1887 – 1958**) اذ يطرح العديد من التساؤلات المتعلقة بالنهضة فيقول " هل هي القيم القديمة أو الحديثة ؟ ما هي النهضة؟ هل هي القيم القديمة؟ ان اسوأ ما اخشاه ان ننتصر على المستعمرين ونطردهم وان ننتصر على المستغلين ونخضعهم ثم نعجز ان نهزم القرون الوسطى في حياتنا

[1]ادريس صابي، المرجع السابق، ص29.

[2]عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص41.

[3]برهان غليون، اغتيال العقل العربي. الجزائر: موفم، 1990، ص 193.

[4]نفس المرجع، ص 203.

ونـعـود الى دعــوة – عودوا الى القدماء – "[1] .

هذه الاسئلة القلقة والمتكررة في بداية هذا الاقتباس يجيب عليها في موضع اخر اين يقول " لا استطيع ان تصور نهضة عصرية شرقية ما لم تقم على المبادئ الاوروبية للحرية والمساواة والدستور مع النظرة العلمية الموضوعية للكون" [2] وهذه النهضة لن تتحقق داخل المجتمع المصري المستقل حديثا الا اذا تجاوز مورثا ثقيلا مترسبا ساهمت في تكوينه الثقافات والغيبيات الفرعونية والبابلية وغيرها مما انحدر الى مصر والتي منعت السير الطبيعي لتقدم هذه المجتمعات الافريقية والاسيوية، واذا ما ارادت هذه الشعوب والامم النهضة ما عليها برايه الا ان تتمسك بالعلم وفق التجربة الاروبية ولعل تصور سلامة موسى نابع من اسهامات **شبلي الشميل** (**1850 – 1917**) ايضاالذي ابدى تأثرا كبيرا بالفلسفة الاجتماعية التطورية المستلهمة من الداروينية التي عرفت لاحقا بالداروينية الاجتماعية.

فالنهضة عند شميل لا تقوم الا عن طريق العلم والعلم الطبيعي على وجه الخصوص والنهضة والعلم عنده خط مواز للعقيدة والدين اين يستحيل التقائها او التقعيد لنهضة تجمع بين هذه المتناقضات فالنهضة عنده لا تكون الا بالعلم الوضعي[3] .

هذا الخطاب نفسه نجده الان حاليا عند الليبراليون الجدد الذي اتهموا بالعلمانوية او الحداثوية او العقلانوية لأنهم رفضوا كل ما هو علمي وتحديثي وعقلي في تاريخ المنطقة واختزلوا كل شيء في نموذج واحد من التاريخ الحديث والمعاصر هو نموذج التجربة الاروبية.

[1] عمار بلحسن واخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (18)، ط 01، 1999، ص 189.

[2] نفس المرجع، ص 204.

[3]برهان غليون، اغتيال العقل، المرجع السابق، ص198، ص 201.

هذه المقاربة ايضا اتهمت بأنها نبتت في بيئة عربية مسيحية اين كانت في الشام وتحديدا بلبنان مدارس تابعة للكنيسة الاروبية والتي كونت اجيالا من المثقفين الشاميين المؤمنين بالنهضة على الطراز او المقياس الغربي كارهين لكل ما هو شرقي فالتراث الشرقي ما هو الا تلفيق منمق و خديعة كبرى صقلتها الاحداث الاجتماعية والسياسية في العالم العربي والاسلامي لتعطيها هالة من القداسة الجوفاء التي انكشف زيفها بفعل اجتهادات المستشرقين التي انكبت حفرا و تنقيبا في بنية التراث العربي والاسلامي ومن اهم الاسماء التي تأثرت بالنزعة الاستشراقية (**احمد لطفي السيد 1872 – 1963، طه حسين 1889 – 1973** ، **احمد أمين 1886 – 1954**) فهم كانوا يريدون نهضة ليبرالية مستلهمة من اليات وطرق واهداف الاستشراق في تعامله مع تراث الشرق (الاوسط)[1] كانوا يريدون نهضة عربية اسلامية علمية يزيح فيها الاستشراق الدين من طريق النهضة ليصل بها واليها الى العلم.

يصنف عبد الاله بلقزيز اجيال النهضويين الى خمسة اجيال مبينا فيها اهم شخصيات التيار الليبرالي والتيار الاسلامي فيبدا برفاعة رافع الطهطاوي ثم خير الدين التونسي والافغاني ممثلين للجيل الثاني ومحمد عبده واحمد فارس الشدياق 1804 - 1887 وبطرس البستاني 1819 – 1883 وهم من الجيل الثالث اما فرح انطوان 1874 - 1922 وجرجي زيدان 1861 – 1914واحمد لطفي السيد وعبد الرحمن الكواكبي فهم من الجيل الرابع اما طه حسين واحمد امين والشيخ مصطفى عبد الرزاق فهم من الجيل الخامس[2] ، كل الاسماء التي وضعنا تحتها خط حملت توجها ليبراليا اغلبها تعتنق الديانة المسيحية ليس لهذا التصنيف أي خلفية دينية وانما هو يخضع لظروف اجتماعية وتكوينية فصل فيها على سبيل المثال هشام شرابي في كتابه المثقفون العرب والغرب ، وان وجها لهم نقد فهو

[1] عبد الاله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الاروبية، المرجع السابق، ص 29.

[2] نفس المرجع، ص 36.

في الاساس من العلم الذي كانوا يرافعون من اجله فبمحاولتهم اقحام او استنساخ او فرض المسار النهضوي الاروبي على مجتمع له خصوصيته وهويته يكونوا بذلك اقترفوا خطأ منهجيا يرفضه العلم لكن تبرره النوازع الشحصية والايديولوجيا .

من الانتقادات التي وجهت للتيار الليبرالي انه تيار حافظ على ما تلقاه من مخزون معرفي في الجامعات والمدارس الغربية واعمل ما تلقاه من اليات اشتغال معرفي وعلمي وفلسفي دون ان يتعمق اكثر في موضوع بحثه الا وهو التراث كاكبر مثبط او معيق للنهضة وهذا السبب راجع الى تسليمه المطلق بالعبقرية الاروبية وكأن هذه العقول العربية الليبرالية وقعت تحت تاثير الصدمة الحضارية الاروبية في ابداعاتها الاقتصادية والادارية والنظامية والتنظيمية فانبهروا بالنتائج دون ان يمعنوا في الاسباب والمسارات فتحولوا الى اشخاص عقولهم في الغرب واجسادهم في الشرق[1] ورأو الشرق بفكر وعيون الغرب ومن الشواهد على كل ما قاله سلامة موسى عن تخلف ونكبة العرب والشرق اذ يرجعها الى نفس العلل والعصور المظلمة التي عايشها الغرب وما عليه الا ان يتجاوز رجال الدين و المؤسسات الكهنوتية التي تشبه الكنيسة أي عليه ان يزيح الازهر وعلماء الازهر ومن شابههم في اقطار بلاد العرب والمسلمين[2]

ب النهضويون اليساريون : لقد وجد هذا التيار لنفسه ثلاث دعمات رئيسية بين الجماهير اولاها في رفض الهيمنة العثمانية ثانيها في تحقيق الاستقلال والحرية وبناء الوحدة العربية بخطاب قومي عروبي شامل نواته الاساسية طبقة تحمل نفس المواصفات والافكار المبنية على النضال من اجل العدالة والمساواة واخرها محاربة الامبريالية الجديدة وذراعها في المنطقة أي دولة الاحتلال لفلسطين .

[1] محمد شاويش، نفس المرجع، ص 65، ص 66.

[2] مسعود طيبي، المشروع النهضوي عند سلامة موسى. الجزائر: كنوز الحكمة، 2011، ص 42، ص 43.

بعد سقوط الدولة العثمانية سنة 1927 وقبل ذلك انسحابها من كثير اوطان العرب لم يعد مبررا فتح اخطاء او عند البعض جرائم الملف التركي او كما اتهم قبل ذلك ولا يزال على انه نظام ثيوقراطي مناهض لكل ما هو علمي وعقلاني متشبث بالعرق العثماني المهدد لتاريخ العرب والهوية العربية[1]• لكن بقى خطاب المظلومية والعدوان واستغلال ثروات المنطقة بطريقة غير مباشرة من قبل عوائل ملكية تابعة للهيمنة الخارجية او بطريقة مباشرة عن طريق الحماية او الوصاية او الاستيطان خطابا قائما يتغذى من هذا الرفض أي على العرب ان يزيحوا دائما الاستعمار وان تعددت اقنعته فهو واحد لم يكن العرب بعيدا عن خطابات الاممية الماركسية بل نهلوا منها وتشبعوا بقيمها ومبادئها الثورية الرامية لاقامة الاشتراكية والشيوعية الموعودة بعد ان اطيح بالاقطاعية فيجب ايضا الاجهاز او القضاء على البورجوازية والراسمالية المتوحشة لاقامة الفردوس الارضي الذي يعيق انجازه نظام اخطبوطي استنزف ثروات الشعوب المقهورة وخلق في اوساطها اوراما سرطانية كما هو الحال داخل فلسطين المحتلة.

لقد حافظ الخطاب الاشتراكي على نفس توجهاته في محاربته للاستعمار والامبريالية و لقوى الرجعية المتحالفة معه والمتشبعة بادبياته وسياساته فحملت هذه الاخيرة واصولها كل مظاهر التخلف بالعالم العربي وكان صوت الخطاب القومي العالي والمتفرد على مدار تاريخ وجوده عربيا هو **جمال عبد الناصر 1918 –1970** رئيس مصر الاسبق الذي اطاح بالعائلة المالكة رفقة الضباط الاحرار في 23 يوليو/جويلية 1952 ليشرع بعد ذلك في (اصلاحات استلهمها من المبادئ الستة للثورة الا وهي: القضاء على الاستعمار واعوانه في الداخل والقضاء على

[1]هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، المرجع السابق، ص 31.

• هذا التفسير في نظر البعض صادر من العلمانيين المسيحيين الذين ارادوا ان يتخلصوا من الغطرسة العثمانية بالاستنجاد بعصبة القرابة والدم العربية وهكذا ايضا يقطعوا الطريق امام الذين دعوا الى وحدة اسلامية من خلال الرابطة او الجامعة الاسلامية التي تبناها جمال الدين الافغاني وهكذا يتبين لنا ان حرب الافكار والمشاريع قديم جدا في العالم العربي والاسلامي ويخضع لمنطق الرهاب الديني والعرقي أكثر من أي شيء اخر حتى وان تطلب الامر الاستقواء بالخارج ولن يعدموا في ذلك حجة.

الاقطاع القضاء على الاحتكار وسيطرة رأس المال على الحكم واقامة العدالة الاجتماعية[1]) كما انه سقط كثيرا امام العوائق والصعوبات التي كانت في بعض الاحيان موضوعية وفي احيان اخرى نتاج سوء تقديره وتدبيره.

يرى عبد الله العروي ان تاريخ الماركسية العربية مر بمراحل معينة ابتدأت بما اسماه هو اولا بمرحلة الماركسية الشعبية التي كانت على وفاق كبير مع تيار الطوباوية الاسلامية العريض ثم في مرحلة اخرى اين دخلت ما اسماها بالماركسية الشرعية التي تحولت فيها الايديولوجيا الى التبلور في احزاب ناشئة [2] .

بالرغم من اختيار القومية العربية العمل الحزبي المؤسساتي•• ومحاولة التطوير في عملها بين التنظير والممارسة والهيكلة الا انها لم تسلم من نقد الجابري••• فهي منذ نشأتها وجدانية لا عقلانية تأخذ من السلفية فكرة الماضي وتسميها العروبة ومن الاحزاب الشيوعية العربية مفهوم الاشتراكية والاممية وتحوره الى مفهوم القومية فهي الى جانب العاطفة اعتمدت التلفيق ، فترى ماذا ربحت بذلك متسائلا الجابري بعد ان ابتعدت عن مقولات الماركسيين العرب الذين اشترطوا في الوحدة انتصار الطبقة العربية كما ارتأى لذلك ياسين الحافظ واديب ديمتري[3] .

لقد كان يوم 05 يونيو/ماي 1967 يوما اسودا للنهضويين اليساريين العرب الذين رؤوا ان خلاص العرب لا يكون الا **بالثورة** اما خطابات النهضة والاصلاح ما هي الا خطابات منومة وتسير عكس عقارب الساعة فخسروا كل صراع لهم خسروا لانهم اولا كذبوا في خطاب دعائي حربي روج للنصر وبرمي الصهاينة في البحر ولم يفعلوا خسروا البروليتاريا التي كانت ترى فيهم قادة منقذين فوجدوا انفسهم في الاخير اكثر موت واكثر فقرا فزاد بينهم الاحباط واليأس لتتحول هذه الحالة النفسية الى غنيمة سياسية استثمر فيها البعض ليوسع من قاعدته الجماهيرية والتي عرفت

[1] عبد العزيز الدوري، "تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره من ص 39 الى ص 61"، المرجع السابق، ص 45.

[2] عبد الله العروي، ازمةالمثقفين العرب تقليدية ام تاريخية. تر: ذوقان قرقوط، بيروت: المؤسسة العربي للدراسات والنشر، ط 01، 1978، ص 107.

•• لنا على سبيل المثال حزب البعث العربي الاشتراكي الذي تاسس سنة 1947 برئاسة مشيل عفلق ثم انشطر لاحقا الى سوري وعراقي.

••• لقد كان الجابري مناضلا داخل الحزب الاشتراكي للقوات الشعبية المغربي.

[3] محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية – ابعاد ومعالم – . الجزائر: دار الامة، ط 01، 1998، ص 35.

عند البعض بظاهر **الدين المأوى** اين تحول العمال وعدد كبير من المواطنين الى التيار الاسلامي **''الصحوة ''** ، كما تحولت عند المعنين الاوائل بها الى حبر اسود كتبوا به مرثياتهم حول فشل التجربة الناصرية[1] لاقامة ثوره بمثابة سرح حقيقي لنهضة عربية جادة وقوية .

ان الرهان على بوابة فلسطين كمدخل اساسي للوحدة العربية والنهضة العربية هو رهان فاشل براي الجابري والسبب برايه ان القضية الفلسطينية وقعت بين متقابلين اثنين الاول هو الممكن الذهني والثاني هو الممكن الواقعي اذ يقصد بالاول ان الوحدة ممكنة بل كانت موجودة قبل اسرائيل وسبب انتفائها هو هذا الكيان الغاصب الذي يشكل الممكن الواقعي أي في واقعية وجوده وتهديده لكل البلدان العربية وفي واقعية توفر كل الامكانيات في ازاحته من خلال مشروع تعميم الثورة الفلسطينية على كل الاقطار العربية[2] .

ان نكسة يونيو/ماي 1967 لم تكن نكسة حربية فقط بل معرفية ايضا اذ جعلت القوى المهيمنة والمفسرة عربيا ذات النزعة القومية والماركسية ضعيفة لانها فشلت سياسيا وعسكريا في رد العدوان الصهيوني كما شهد الوضع الثقافي و الفكري ردة نحو الماضوية والسلفية الدينية كما تقدم كما انه وبعد اعوام من ذلك ظهرت اقترابات جديدة او بالاحرى متجددة تمتاز او تدعي العقلانية والتنويرية والمنهجية كذلك ومن امثلة على ذلك الليبرالية المهادنه ذات الصلاتوالعلاقات المتميزة بالطواعية لكبرى المصالح النافذة اقتصاديا وسياسيا[3] اضافة الى قول هذه الليبرالية ان الشأن الفلسطيني هو شأن داخلي لا يخص العرب او المسلمين لا من قريب ولا من بعيد .

3 –ديالكتيك الاصالة والمعاصرة :

قبل الشروع في النقاش الذي دار بين الاصاليين او التقليديين او التراثيين مع غريمهم او خصومهم او محاوريهم او

[1] محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي المعاصر. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 07 ، 2016 ، ص 131 ، 132 .

[2] محمد العربي ولد خليفة، المرجع السابق، ص 35 .

[3] زهير توفيق، المثقف والثقافة. بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 01 ، 2013 ، ص 152 ، 153 .

مجادليهم من المعاصرين والحداثيين والتنورين وما ترتب على حربهم الكلامية وسجالهم الفكروي من نتائج سلبية على المستوى الثقافي والعديد من المستويات الاخرى التي عطلت كل تغيير بناء نبدأ اولا بتعريف الاصالة والحداثة وبعدها نقدم اهم المواضيع التي انتقدوا فيها بعضهم البعض وفي الاخير نختم بما ترتب على هذا الخلاف من تعطيل فكري وعلمي وعملي لمشروع التنمية والنهضة.

أ مفهوم الاصالة والتقليد: يعرف علي احمد مدكور الاصالة بناء على ما جاء في المعاجم العربية دون ان يذكرها فهو يقول " ... نجد ان الاصالة في الرأي جودته والاصالة في الاسلوب ابتكاره والاصالة في النسب عراقته وأصل الشيء اساسهالذي يقوم عليه ومنشؤه الذي ينبت منه واصول العلم قواعده التي تنبت عليها احكامه ..."[1] كما انه من الممكن ان نقول عن شيء مبتكر انه اصيل original أي لم يسبق اليه احد في صنعته وتصميمه واخراجه فهو بهذا الشكل مناقض لكل ما هو مقلد اما التقليد فالعروي يرى أنه " ...كل ماهو موروث في مجتمع معين عن الاجيال الغابرة ، العادات ، الاخلاق ، الاداب ، التعابير ، التنظيمات وهذا المعنى هو بالضبط ما تؤديه كلمة تراث ... أما في المجال الثاني وبخاصة في تاريخ الكنيسة فان الكلمة تعني الاتجاه الفكري الذي اختارته وسارت عليه منظمة معينة حينئذ تكون الكلمة المقابلة **لترادیسیون** هي كلمة سنة "[2] وبالتالي السنة او التقليد او الاتباع بدل الابتداع ليس خاصية شعبية فقط بل هو نهج مدرسي ومنهاج اصولي في التأصيل لكل شيء جديد في ضبط لقائمة او رقعة الممنوعات والمسموحات وما يجب تحييده او التفاعل معه كرها او ايجابا.

ب مفهوم الحداثة : " بدأ استعمال الحداثة أو التحديث modernisme باعتباره مصطلحا ابستمولوجيا في ايطاليا سنة 1904 لتمييز التيار المجدد من اللاهوت الكنيسي الكاثوليكي وقد اعتبر الكرسي البابوي

[1] علي أحمد مدكور، الهوية الثقافية المفاهيم والابعاد والقيم، المرجع السابق، ص 17.

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ. المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي، ط 07، 2014، ص 193.

مناهج في علوم الدين تمردا على التوجيه التقليدي للفاتيكان وتعاليميه المدرسية scolastiqueالمتوارثة منذ تأسيس الكنيسة على ايدي القديسين الاوائل"[1]، في كل الاحوال انبثق مفهوما التقليد والاصالة او الحداثة من الكنيسة مرغبة في احدهما محذرة من الاخرى، فعصاها وجزرتها وفرتا لها حضور دائم في تحديد مصير الانسان وتاريخه المملوء بأزمات النمو المتراوحة بين هروب من الدين الى العلم وفرار من الجفاف والتصحر الروحي للعلم الى الدين في حيرة ابستمولوجية بين ما هو ميتودولوجي وبين ماهو انطولوجي واكسيولوجي .

ج اسباب ومواضيع جدل اصالة/معاصرة : لقد عرفت الاوطان الاسلامية والعربية حديثة الاستقلال اثناء بناءها للدولة وتوطين مؤسساتها الجديدة توترا حاد بين المكونات الاجتماعية والثقافية لهذه المجتمعات بين ما يسميه ادوارد شيلز (الحاجة الى العصرية) = -(المعاصرة)- وما يدعوه مازيني mazzini (الحاجة الى الوجود) = - (الاصالة)- والحصول على كيان واسم مستقل[2] ضمن هذا العالم او النظام الدولي الجديد ، فالعصريون او الحداثيون كما جاء تحت قلم عبد الله العروي لا ينظرون الى التقليديين او التراثيين نظرة تقدير واحترام بل يتهمونهم باستعمال الماضي للسيطرة على اعناق الجماهير واستخدامهم لمنافعهم الخاصة كما ان انصار التحديث برايه يفتعلون هذه الخصومة ليظهروا في لباس التقدم والتحضر والمدنية لانهم فشلوا في ان يكونوا مثقفين شعبيين اضافة الى ذلك انهم يمجدون الماضي القريب أي ماضي الكولونيالية في ديارهم اما تاريخهم القديم فيتبرمون منه ويتقززون ولا يجدون فيه أي معنى من معاني الحضارة والانسانية وهكذا يعطون مبررا لكرههم سواء من قبل الشعوب او بعض المثقفين بل يحملونهم ايضا ضرب الوحدة وخيانة التضحيات التي اتت بالحرية والاستقلال وما الحرية التي يدعوا لها هؤلاء المثقفون في نظر الجماهير الا " تغرب او اتجاه نحو اروبا "كما دون هشام شرابي.[3]

[1] محمد العربي لد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم . الجزائر : منشورات ANEP ،2013 ، ص 127 .

[2] كليفورد غيرتز ، تأويل الثقافات ، المرجع السابق ، ص492 .

[3] فكتور سحاب ، ضرورة التراث. بيروت : دار العلم للملايين ، ط 01 ، 1984 ، ص 39 ، 40 .

او ما هي الا دعوة اخرى لاحتلال هذه الاوطان والشعوب مرة اخرى بعد ان وفرت لها العديد من التسهيلات الاقتصادية والتجارية واللغوية داخل المؤسسات الرسمية والمرافق والفضاءات العمومية فما هي الا زحف نموذج حضاري على نموذج حضاري اخر[1]كما يقول الجابري مفسرا لهذا الموقف بل هي ايضا كما قال تهديد خارجي للذات والهوية والاصالة، اما تفسيره لهذا الديالكتيك بصورة عامة فهو يرجعه الى دوافع طبقية فالاصاليون او التراثيون برايه " يعكسون بصورة مباشرة مصالح طبقية اجتماعية واقطاعية بينما دعاة المعاصرة أو الحداثيون وبصورة مباشرة كذلك يعبرون عن مصالح طبقة اخرى طبقة بورجوازية هي النقيض التاريخي لتلك"[2]

اغلب المواضيع التيناقشها هذين الفصيلين هي بمثابة تهم يتقاذفونها بينهم وهي كالاتي:

يتهم دعاة الاصالة دعاة المعاصرة بـ :

- العمالة للخارج أي لقوى استعمارية تقليدية من خلال خطاب مغالط يدعوا الى الحداثة والتقدم العلمي والتقني وهو في الاخير لا ينتج الا تبعية تقنية وتطبيق للاستراتيجية الامبريالية الرامية الى توسيع سوقها الى اقصى مجال اضافة الى المسارعة في تضخيم ارباحها بما يضمن لهم حقهم من الربح أي ان انهم يأخذون معاملتهم نظير ما قاموا به من جهد.
- الحداثة تنتج داخل مجتمع ما لا تستورد ولا يتم الترويج لها عن طريق وكلاء فهي لا تخضع لعملية القص واللصق.
- الديمقراطية والحرية لا تقام عن طريق القوة والاستئصال الجذري لمقومات وركائز هوية وطن وامة.

[1] محمد عابد الجابري ، المرجع السابق ، ص 18.

[2]برهان غليون، المرجع السابق ، ص 31 .

- ضرب الهوية والوحدة فما التمسك باصالة التراث الا تمسك بحمولته المعرفية المسطرة للوجود القومي والاجتماعي المستمر تاريخيا والمؤسس لقوة الجماعة واستقلاليتها ووحدتها[1].
- يوجه الاصاليون هذه الاسئلة التي تبطن تهم ما نعيش من تخلف وفشل وديكتاتورية الديمقراطية اذ يطرحونها بالشكل الاتي[2] :

– لما كان هناك تحديث ولم تكن هناك حضارة ومدنية أي نهضة ؟

– لماذا كانت هناك حداثة ولم تكن هناك معاصرة ؟

– لماذا بقيت مطالب الهوية منافية لمطالب الحضارة والعالمية ؟

يتهم دعاة المعاصرة دعاة الاصالة بـ :

- فقدان الثقافة العربية القدرة على التحكم بالواقع وبسلوك الناس واذواقهم واقوالهم وامزجتهم[3]
- نكران الاخر.
- دغمائية واصولية الاسلاموية فهي مجرد خطاب عقائدي مشنج ومتصلب يدعوا للعنف والكراهية يستغل الدين للتعبئة والتجنيد.
- الانطلاق من الدين لتفسير أي شيء بالرغم من ان تلك التفسيرات ابانت عن فشلها الذريع.

ان الجدل وفق المنطق الهيجلي منتج لطريق اخر او خيار اوموضوع ثالث فالامر لا يتعلق فقط بالقناعات والعقائد التي يروج لها البعض على انها لا تناقش فلا يمكن ذلك في زمن النسبية واعادة الانتاج وتدوير الافكار بمعنى رسكلتها والاهتمام بالمصالح والمصائر وفيما يقتضيه الحال المعاش المعقد بالازمات والمشاكل الخانقة للناس، فلم يتولد على هذا

[1] نفس المرجع ص 145 .
[2] نفس المرجع ص 162 .
[3] نفس المرجع ، ص 155 .

السجال الا النتائج التالية كما يعددها برهان غليون[1]:

- تعطيل التغيير المنشود والبناء وتأجيله لاجل غير معروف .

- اصابة الثقافة بالجمود لان كل تيار يبحث في ثقافته على ما يؤيد موقفه الايديولوجي.

- تفكيك الوحدة الثقافية وبالتالي خلق وتضخيم عداوة غير مبررة باسم الدفاع عن الهوية.

- تراجع الفهم والوعي بما يدور في العالم ككل .

- تقديم الذاتية على الموضوعية وكل يدعي العقلانية .

- الجميع يفكر بمنطق براغماتي من اجل الانتفاع من مغانم السلطة .

- قضايا المجتمع وهمومه سجال تجاري يزايد به الجميع على الجميع وعلى راس ذلك كما تقدم في الحديث عن النهضويون القومجيون و القضية الفلسطينية .

للخروج من هذه الوضعية يقترح محمد العربي ولد خليفة **الغربلة العقلية** وهي طريقة عملية تؤسس لارضية وفاق بين الطرفين تحرر الجميع من منطق القبيلة او الطائفة او المذهب او الجماعة **caste**الفكريةالتي تريد غرس قيم جمالية واخلاقية وذهنية غريبة عن الجسد العربي والاسلامي فأصابته بعجز وظيفي لانه رفضها بنيويا فمن المستحيل ان يستحسن منها أي مردود كما انه من اللاتاريخي ومن اللاطبيعي ان نأثث الحاضر بلوازم السلف الصالح، فالصلاح يكون بتحسين اداء الجميع على ضوء الاشكاليات التي يطرحها الواقع الراهن والمستقبلي[2] .

[1]نفس المرجع ، ص 50 ، ص 52 .

[2] محمد العربي ولد خليفة ، المرجع السابق ، ص 107 .

4- الثقافة والمثقف – معاول الهدم والبناء – :

تبدو العلاقة بين الثقافة والمثقف كعلاقة الولد بوالدته فهو في تبعية دائمة لها فهي التي غذته من جسدها ورعته بحبها واهتمامها ومع الزمن يغير الضعف موقعه فيأخذ الابن من امه دورها مع كثير من الود والاحترام والوفاء والامتنان هذه العلاقة السوسيو-نفسية المشبعة بالعواطف والخدمة الاجتماعية التي تنعكس بدورها على صورة المثقف والثقافة وان كان على المثقف ان يخدم ثقافته بنفس الشحنات العاطفية التي غرستها فيه الا انه مجبر على الا يخدمها بنفس الطرق والكيفيات والادوات التي ربته بها والا عجل بوفاتها التي تعني بالضرورة وفاته هذا المثال الادبي الذي يعكس **الاوديبية•** في صورة من الصور ينطبق بشكل كبير على وضع الثقافة العربية وموقع المثقف منها ودوره في حمايتها وترميمها وتجديدها وفي تعاملها مع السيل الثقافي الموجود المحترف في جرف ما عداه من الثقافات تحت غطاء دوافع ومبررات كثيرة .

يقرر شوقي جلال هذا الهزال الفكري والثقافي الضخم داخل البيئة العربية فهو يرى انها عاطلة وغير قادرة على ادراك المعرفة الصحيحة والشاملة لهذا الفشل ولا تستطيع تجنيد طاقاتها وانشطتها ضمن رزنامة فعالة تخضع للنسبية والمرحلية من اجل التطوير الصحيح للتكيف مع حضارة العصر والتجاوب معها وفق ما تقضيه رهانات البقاء والعطاء والامتداد والمنافسة ولتحقيق كل هذا يرى وجوب ترسيخ ثقافة وقيم التغيير والتحدي الفعال وان احتجبت هذه المعرفة النسقية يصبح واقع المجتمع العربي ونشاطه ضربا من العبثية والخطأ وتكرار الخطأ وحركة متكررة وكثيرة لا طائل منها[1] .

ضمن هذا التقرير او الوصف للوضع السوسيو-ثقافي عربيا ولاهمية الثقافة في السياسات العامة التنموية للدول او الاستراتيجيات الكبرى للدول العظمى والشركات المتعددة الجنسيات، عكفت العديد من الاسماء الوازنة في

• نسبة الى عقدة اوديب

[1] صمويل هنتغتون ولورانس أي . هاريزون ، المرجع السابق ، ص 09 .

المشهد العلمي والاكاديمي والثقافي عربيا واسلاميا على الاهتمام بمشكلة الثقافة والمثقف وما يرتبط بهما من مواضيع اساسية كالتراث والحداثة والتغيير والنهضة قاصدة انجاز مشروع ثقافي غير مستسلم للشروط التاريخية وإكراهات الواقع[1] شارحة للعديد من الخطوات التي يجب ان ينجز فيها هذا المشروع الفعال والذي هو بمثابة لقاء خلاق ما بين الثقافة والمثقف يبدأ كما يقول الجابري عن طريق " الانتظام في التراث وبالضبط الى العودة الى " الاصول " ولكن لا بوصفها كانت اساس نهضة مضت يجب بعثها كما كانت بل من أجل الارتكاز عليها في نقد الحاضر ونقد الماضي القريب الملتصق به المنتج له المسؤول عنه والقفز الى المستقبل"[2]، وكأن الجابري يدعوا الى البحث في الجانب النهضوي في تاريخنا في منطقيته وديناميكيته المنتجة للحضارة وادواتها في وقت مضى وبعد الالمام بهذه العقلانية المتطورة واليات اشتغالها ما علينا الا ان نستلهم منها ونوظفها التوظيف الحسن أي هي كما يقول **عمار بلحسن تأويل تاريخي للتراث** ، " تأويل بنظرة تقع خارج سياق التفكير المعرفي الذي أنتج هذا التراث والذي هو في ان واحد عطاء تاريخي ومنظومة من العلاقات الثقافية التي تحدد الية الصيرورة لدى وعي المجتمعات التي يشكل التراث مقوما اساسيا في فكرها الحضاري وأتجاه رؤيتها الى الكون"[3].

ان انجاز هذا المشروع التأويلي الثقافي بزعم الجابري ليس من اختصاص او عمل الحكومات فكل نهضة قامت ، قامت بفعل عمل النخبة التي اخذت على عاتقها الاهتمام بشؤون حاضر الناس ومستقبلهم فهبت لانجادهم مما يغرقون فيه من وحل الايام وهم يتدارسون هذه الصعوبات والحلول التي تمكنهم من تجاوزها وتمكنهم من التخطيط لحياة بسيطة وسهلة ومنعمة في ظل نقاش نخبوي مفعم بالصرامة الفلسفية والروح النقدية و التنبؤات العلمية ، بل يذهب الجابري الى اكثر من هذا فعمل النخب المثقفة لا يكون ظرفي تقتضيه الندوات والجلسات المغلقة بل على هذه النخب المتعلمة والمثقفة ان تولد من رحمها انتلجنسيا عربية لانها هي الوحيدة الضامنة لنهضة عربية متحررة من عوائق

[1] ادريس صابي، الاصلاح الثقافي في الفكر العربي الوسيط والمعاصر، المرجع السابق، ص 46.
[2] محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، ص 63.
[3] عمار بلحسن، المرجع السابق، ص 206.

التراث وعراقيل السلطة وهيامات الحداثة وسجون المعرفة والايديولوجيا ، الانتلجنسيا هي الوحيدة القادرة على بناء الماضي وتغيير الحاضر وتشييد المستقبل وبدونها فالعالم العربي عرضة لمخاطرة جمة وانتكاسات ضخمة على رأسها عقم فكري وبور ثقافي وتآكل وجودي ينتهي بالموت والفناء[1].

ان بعض من المشاريع التي اشتغلت بالثقافة والمثقف كان يحذوها الاهتجاس من هذا المشروع الباعث للخوف من العديد من النواحي وفي مقدمتها السياسية سواء من المؤيدين لهذه الصيغة الجديدة من التأويل او المعارضينلها كما ان البعض في الاخير انتهى بفعل بحثه عن التميز والتفرد الى صياغة اشكالات فارغة[2] ولدت او انتجت مشاريغ واشكالات وفرضيات اخرى فارغة وهذا نقيض المهمة الاصلية له والوظيفة الحقيقة للمثقف اتجاه الثقافة هي في المقام الاول ان يتخلى على خلفيته الايديولوجية وان يتعامل مع التراث والثقافة على محمل النقد من اجل ايجاد ثقافة اصلاحية وظيفية[3] عصرية محافظة على مكونات الماضي غير مصطدمة بالواقع خدومة لكل الفاعلين الاجتماعيين بما يوافق احتياجاتهم الخاصة والعامة غير متناقضة مع قيمهم ومبادئهم والا كان مآلها الوأد في المهد لانها بعيدة عن افكارهم ومشاعرهم وما يربطهم ويجمعهم من سلوكات وانشطة وعادات وفي هذه الجملة الاخيرة نقصد البعد السيكولوجي والسوسيولوجي والانتربولوجي لهذه المجتمعات

[1] محمد عابد الجابري ، اشكاليات الفكر العربي المعاصر ، المرجع السابق ، ص 63 .

[2] ادريس صابي ، المرجعالسابق ، 46 .

[3] نفس المرجع ، ص 37 .

الفصل الثاني

المثقف في الدفاتر الغربية والعربية

المبحث الأول

1 –الاطر العامة لدراسة المثقف :

توجد العديد من المداخل والاجتهادات التي اهتمت بدراسة المثقف ضمن تخصص علم اجتماع المثقف ولكل منها خلفياتها النظرية والتاريخية ومقاصدها العملية وكلها تساعدنا في توضيح الرؤية وتركيب صورة مجملة عن المثقف سواء في الدراسات الغربية او العربية ومن الامثلة على ذلك نذكر :

أ المقارابات الفرانكوفونية والانغلوساكسونية : لقد اهتمت الدراسات الفرنسية بنقاط محددة وهي[1]:

- الخصوصية المكانية للمثقف التي تحدد مستواه الاجتماعي والثقافي .
- تقسيم المثقفين ما بين تقليديين وعصريين .
- العلاقات النزاعية والتوافقية ما بين هؤلاء المثقفين ويمكن اخذها وفق الاستعمال الانتروبولوجي أي علاقات الانصهار والانشطار بين المثقفين .
- التركيز على الفعل الثقافي وفق الظروف والبنيات المذكور اضافات الى مراعاة الانتماءات الفكرية.

اما الدراسات الانغلوساكسونية فتركز على علاقة المثقف سواء كان تقليديا او عصريا بالسلطة السياسية، عطفا وتعليقا على ما سبق يرى **بوتومور** ان **الصفوة المثقفة** في معظم المجتمعات وعلى مر الأوقات هي الصفوة الاقل انسجاما وتكاملا والسبب في رأيه النزاعات والميولات والطموحات السياسية المختلفة لديهم ويضرب لنا المثال عن الفرق بين خريجي مدرسة الحرية القديمة للعلوم السياسية والايكول نورمال école normal المدرسة العادية فالاولى خريجوها من الطبقات العليا المعروفين بانحيازهم للجناح اليميني والثانية خريجوها من الطبقة الوسطى والعاملة والفلاحين المرتبطين بجناح اليسار[2] .

[1] أحمد مفلح مفلح، في سوسيولوجيا المثقفين العرب – دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي 1978، 2008 – بيروت: منتدى المعارف، الطبعة الاولى، 2013، ص 27.

[2] بوتومور، الصفوة والمجتمع – دراسة في علم الاجتماع السياسي–. تر: محمد الجوهري واخرون، الاسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 1988، ص 91.

كما ناقش لنا بوتومور في كتابه العديد من الاعمال للكثير من الاسماء لموضوع الصفوة ولعلها تساعد بطريقة او بأخرى في البحث حول كل ما يهم الدارس لشأن أو مشكلة المثقف اذ نميز من خلال مؤلفه الصفوة اربعة اتجاهات تصدت للعنوان الذي اخذ كتابه، فالاتجاه الاول هو اتجاه التنظيم الذي يمثله **موسكا Mosca**وتلميذه **روبرت ميشيلز Michels**والثاني هو الاتجاه السيكولوجي وممثله **باريتو Pareto**والثالث هو الاتجاه الاقتصادي ويمثله **بيرنهام Burinham**اما الاتجاه الرابع والاخير فهو الاتجاه النظامي ويمثله **رايت ميلز Mils** .

ب الماركسية : ترى في المثقفين جماعة ايديولوجية برزت في التاريخ وتطورت بفعل تقسيم العمل وتشكل الاسرة الملكبة الخاصة والدولة والطبقة الاجتماعية ومن المستحيل فصل هذه الجماعة عن الصيرورة التاريخية والتفاعلات الاجتماعية فهي ليست فوق المجتمع لانها "كائن اجتماعي تاريخي تشكل في لحظة ما من التاريخ البشري وتطورت عبر المراحل ذاتها التي مر بها تشكل المجتمع الطبقي وتطوره"[1].

ج توماس سويل والمقاربات الامريكية : يقدم لنا توماس سويل نظرة مختلفة تماما عن الماركسية وفيها من الابستمولوجية الكثير بحكم انه طرحة اسئلة غير معهودة كما انها متوقعة ومألوفة ووجه الالفة انها يتحلى فيها بنظرة فيها الكثير من مفاهيم التكيف والتكامل التي تتجاوزها الماركسية بالصراع والتغيير الجذري عن طريق الثورة والمثقف ككائن ثوري يملك كل مفاتيح التغيير بينما توماس سويل يقدم اسئلة مباشرة عن دور المثقف الذي به تكون ماهيته او هويته اين يقول " لكي نفهم دور المثقفين في المجتمع يجب علينا ان نفهم ما يفعلونه وليس ما يزعمون انهم يفعلون أو حتى ما قد يعتقدون أنهم يفعلون ولكن ما أفعالهم في الواقع ؟ وما العواقب الاجتماعية المترتبة عليها ؟ ويمكننا ان نبدأ بمحاولة فهم الدوافع والقيود المتأصلة في دور المثقف مقارنة مع الاشخاص الذين هم في مهن اخرى قد يقول ويفعل المثقفون كل أصناف الامور ولشتى الاسباب ولكن عندما نحاول أن نفهم الانماط العامة السائدة بين المثقفين

[1] عبد السلام حيمر ، نفس المرجع ، ص 71 .

ككل فنحن بحاجة الى دراسة الظروف التي يشتغلون فيها وسجلات مسيرتهم وتأثيرهم في المجتمع الأوسع من حولهم "[1] ، بعد ان يطالب سويل بالمطابقة بين خطاب (المثقف) وعمله والهالة التي يضع فيها نفسه او تضعه فيها خطابات معينة يختبرها بأفعالها فالواقع هو المخبر الذي يفحص فيه تلك الخطابات ويختبر فيه مؤهلات المثقف من خلال كفاءة ما يقوم به من انشطة ومدى تأثيرها في الحياة ككل وبعد ذلك يعود سويل لتتبع اصل هذا التأثير والعناصر المشكلة والمحركة له .

انطلاقا من هذا السرد لا نتعجب اذ سمعنا او راينا او قرأنا لعلماء الاجتماع الامريكان وهم يصفون المثقف بالمتلاعب فهو يتلاعب بالرموز انه " يقوم ولاسباب مختلفة بانتاج وتوزيع واستهلاك العلامات والاعمال الثقافية والانتاجات الجمالية والعلمية أي الاثار الفكرية باختصار"[2] .

ان للمثقف سمعة سيئة وربما مع نية مبيتة لترويج او تداول هذه الشيطنة بين جميع الامريكيين فكلمة مثقف Intellectual اصبحت بهذا المعنى كما يقول ادوارد سعيد لانها استخدمت من قبل اليسار بل اصبحت قرينة عندهم **بالارهاب** وهي كما يقول سعيد جمع أو اقتران غير ظاهر للعيان لكنه موجود وللحد من تدفق وتداول هذه الكلمة عوضت بكلمات باحث واكاديمي ودارس ومختص وخبير والخبراء يعرفهم سويل على اساس " أنهم أمثلة واضحة على أناس تتركز معارفهم على نطاق ضيق من الطيف الواسع الذي تشكله هموم الانسان"[3] وهكذا اريد زحزحة مفردة المثقف كونه رجل كلامه فضفاض يدعي الاحاطة بكل شيء وهو غير ملم ولو بشيء واحد ليوضع امامه ويقدم عليه الخبراء المتخصصين في مجالاتهم كل على حدا وبمقدور كل واحد فيهم تقديم الخبرة أو الافادة المرجوة،

[1] توماس سويل، المثقفون والمجتمع – أنماط المثقفين العامة وأثرها في حياة الشعوب –. تر: عثمان الجبالي العثلوثي. السعودية: وزارة الثقافة والاعلام، ط 01 ، 2011 ، ص 599 .

[2] جيرار ليكلرك ، سوسيولوجيا المثقفين. تر : جورج كتورة ، سلسلة نصوص. لبنان : دار الكتاب الجديد ، ص 72 .

[3] المرجع السابق ، ص 63 .

اما المثقف فقد ولى عصره وهو شخص أثري من عالم ما قبل الحداثة فمفهوم المثقف عندهم مفهوم عام غير محدد كما هو مفهوم الاخصائي والتقني والاكاديمي [1] .

اضافة الى ماقدم نعرض وجهة نظر اخرى لعلي الكنز يعيد فيه كتابة ما اجتهدت فيه هذه المقارابات بأسلوب موجز وبسيط محددا للمؤشرات السوسيولوجية لدراسة النخبة المثقفة مرتبا اياها بالشكل الاتي[2] :

- تحديد المؤشرات السوسيولوجية التي تميز النخبة المثقفة عن بقية فئات المجتمع .
- تحديد طبيعة العلاقات بين النخبة فيما بينها (توافق ، صراع ، نزاع) من جهة وعلاقتها بالمجتمع من جهة أخرى.
- تحديد العلاقة التي تربطها بالنظام السياسي (معارضة ، اندماج ، تبعية) .
- تحديد العلاقة بين النخبة والمجتمع المدني

يمكن أن تتحدد دراسة المثقف سوسيولوجيا وفق منحنيين او منوالين اثنين المنوال الاول الذي يتناول الجانب الموضوعي والذي من شأنه الانكباب على طبيعة وبنية المجتمع المنتجة لصنوف عديدة من المثقفين وانتماءاتهم الطبقية وموقعهم فيها ومنها واي عصر او مرحلة من التاريخ عايشوا ، ادوات عملهم ، مرجعياتهم الفكرية ، مواقفهم السياسية بين الديمقراطية والديكتاتورية اما المنوال الذاتي فهو الذي يأخذ بالحسبان التحصيل العلمي والوعي بالدور المناط بهم كفاعليين سوسيولوجيين يستطيعون من خلال التغيير المنشود كهدف ووسيلة قلب الكثير من الموازين في لعبة الصراع السياسي والاقتصادي والثقافي [3] .

[1] غاوري فسو اناثان، السلطة السياسية والثقافة حوارات مع ادوارد سعيد.تر: نائلة قلقيلي حجازي.بيروت : دار الادب، ط 01، 2008،ص 358 .

[2] علي الكنز، حول الازمة خمس دراسات حول الجزائر والعالم العربي. دار بوشان ،1990 ، ص 15 ، ص 35 .

[3] أحمد مفلح، نفس المرجع، ص 92 .

2 – ولادة المثقف او نشأة المثقف :

من الناحية الانتروبولوجية يعد مولد المثقف مولدا سابقا على سجلات المواليد والحالة المدنية فهو ابن ما قبل الحضارة ، ابن البادية والريف كما هو ابن المدن والامصار في شكلها البدائي او الاول ، وجوده سبق الكتابة والتعليم والتعلم وتحدد بما يؤديه من تقديم لاستشارات او توجيهات حكيمة وفي ما يتخذه من قرارات صائبة ومصيرية تخدم الشأن العام .

لكن هذا لا يمنعنا من التقصي السوسيوالديمغرافي على نشأة ومولد المثقف والتي غالبا ما ترد في شكلها الحديث الى التوسع الهائل في الهياكل التعليمية (الابتدائية والثانوية والجامعية) اذ لم يعد يوجد **متعلمون** وفقط بل **متعلمون مثقفون** ، كما ساهمت أيضا الطفرة التكنولوجية في توسيع دائرة المثقفين كونها سهلت فعل القراءة بفضل الطباعة وبعدها ظهرت وسائط متعددة في القرن 20 ساهمت في تكوين المثقفين وامدادهم بأدوات عديدة جعلتهم اكثرا تحررا من القيود الرسمية[1] التي تفرضها السلطة كونها كانت تتحكم في ارزاقهم أو اعناقهم وأقلامهم .

هذا الصراع ما بين النخب العلمية والثقافية والنخب السياسية المتسلطة هو الذي عجل بولادة المثقف وباخراجه الى مسرح التاريخ في مخاض عسير عاشته الانسانية وهي تحاول التحرر من التحالف البابوي الارستقراطي الذي بسط قوته على الكثير من الموارد ليحولها الى اقطاعات خاصة به تحت غطاءات ومبررات دينية واهية ومن الاسباب الاساسية التي عجلت بظهور المثقف حسب **علي شريعتي** هي كالتالي [2]:

- العلمانية او اللادينية .
- النزعة القومية من أجل تقويض سلطة الكنيسة .
- معاداة الارستقراطية الاقطاعية المتحالفة مع رجال الدين .

[1] اريك هوبز باوم، أزمة متصدعة الثقافة والمجتمع في القرن العشرين. تر : سهام عبد السلام، قطر : المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط 01 ، 2015 ، ص 310 .

[2] علي شريعتي ، مسؤولية المثقف. تر : ابراهيم الدسوقي شتا ، العراق : دار الامير للثقافة والعلوم ، ط 02 ، 2007 ، ص 71 .

المثقف في الغرب برأي **بشير مفتي** هو وليد سياق تاريخي وحقل دلالي وارهاصات ثقافية نابعة من خصوصية الواقع والبيئة الغربية فهو من البداية اختار أن يكون رسولا للحق والحقيقة مدافعا عنهما بشجاعة مطالبا بالحرية مناضلا في طبقة أو حزب[1] ضد كل اشكال السيطرة البشعة للانسان والتعامل معه كخادم في معبد أو قن في أرض نبيل أو أمير .

ان عملية انجاب المثقف الحديث لم تكن حكرا على الأسباب المذكورة وفقط وانما هي كما يقدم لنا الجابري نتاج تلاقح أو تثاقف اوروبي/ اسلامي ، فما قام به المسلمون بالاندلس ما هو الا اخصاب ثقافي لأرض اوروبية بور وما كانت اوروبا لتعرف النهضة ولا روادها المؤسسين او المنظرين لولا ما قام به المسلمون هناك من تدوين وتأليف وتعمير وعمران، يقول الجابري : " المثقفون في العصر الوسيط الاروبي ... ظهروا من خلال الاتصال بالعرب الاتصال التجاري أولا الذي كان وراء نشأة المدن وترعرعها والاتصال الفكري ثانيا الذي كان وراء يقظة العقل الاوروبي وتفتحه، ان الحركة العلمية التي شهدتها مدن أوروبا في القرن 12 الميلادي (حركة الترجمة وقيام الجامعات والانكباب على دراسة العلوم والفلسفة العربية / اليونانية) كانت هي الرحم الذي تمخض عن المثقفين في أوروبا"[2] .

بمعنى أخر يريد الجابري أن يقول إذا كان ميلاد المثقف الحديث أو نشأته الاولى هو ميلاد أو نشأة اوروبية يقينا فكيف نفهم تأثر أوروبا بترجمة أعمال المسلمين والفلسفة الرشدية على وجه التخصيص الذي أنجبت مفكرين وفلاسفة اوروبيين رشديين قبل عصر النهضة وأثنائها.

[1] محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية – مقاربات في الحداثة والمثقف – . بيروت : الدار العربية للعلوم ناشرون و الجزائر : منشورات الاختلاف، ط 01 ، 2018 ، ص 85 ، 86 .

[2] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية – محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد –. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 04 ، 2014 ، ص 29

لا يعدوا الامر عند الجابري الا عودة الى الاصل الى الشكل الاول للمثقف أي للعربي وللمسلم كمثقف فالظهور الاول أو البداية الاولى للمثقف هي عربية قبل أن تكون غربية وما هذا الاستقراء الجابري الا لنقد الرواية التي تقول بأن المثقف ما هو الا نتاج أوروبا شكلا ومضمونا ، سياقا وابتكارا ، كما ان هذا النقد هو لإزاحة الغشاوة التي حجبت متعمدة وجود مثقفين عرب ومسلمين متميزين كابن حنبل وحادثته مع الخليفة العباسي المأمون او ابن رشد وما حدث له مع الامير ابو يعقوب المنصور[1].

أ ولادة المثقف الفرنسي : يعد المثقف في فرنسا الوريث الشرعي للثورة الفرنسية وكمونة باريس – **(كمونة باريس** أو **الثورة الفرنسية الرابعةLa Commune de Parisقامت هذه الثورة في باريس كنتيجة لخسارة نابليون الثالث الحرب مع بروسياودخول الجيش البروسي المذل إلى باريس بعد حصارها رفضا لهذا الوضع المزري الذي عرف قهرا وجوعا كبيرين لم تعرفه هذه المدينة من قبل قامت الثورة بها)**• – وانه القارئ المتميز لروسو وماركس و المدافع عن حقوق الانسان والديمقراطية [2]، انه ان استعرنا لغة او ادب الرومنسيين الفارس النبيل الجديد .

ان اول استخدام لكلمة مثقف في صيغة اسم بفرنسا كان على يد سان سيمون عام 1821 للدلالة على فئة المهندسين والعلماء، رهبان المجتمع الصناعي الوضعي والازمنة الحديثة[3] ، وقبله استخدمه ديستوت دي تراسي 1745- 1836 سنة 1796 ليحدد الحقل المعرفي المعبر عن العقيدة المذهبية (الايديولوجية) الهامة للافكار خاصة و ربما هذا ليس بغريب عنه ونحن نعلم أنه المؤسس لعلم الافكار **ideologie** كما استعمله ايضا نابليون بونابرت مشيرا بذلك الى المعارضيين السياسيين العقائديين السلبيين[4] .

---

[1] نفس المرجع ، ص 33 .

[2] محمد الشيخ، المثقف والسلطة – دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر – . بيروت : دار الطليعة، ط 01 ، 1991 ، ص 27 .

• عن موقع ويكيبيديا
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%83%D9%88%D9%85%D9%88%D9%86%D8%A9_%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%B3 يوم 2019/08/21 على الساعة 18:11 .

[3] عبد السلام حيمر ، نفس المرجع ، ص 54 .

[4] معن خليل العمر، علم احتماع المثقفين. عمان : دار الشروق، ط 01 ، 2009 ، ص 55 .

يتحدد المسار التاريخي للمثقف الفرنسي عن طريق العديد من الاجيال المتلاحقة اين كان لكل " جيل اهتماماته وطريقة تفكيره ونمط تدخله النقدي في قضايا المجتمع الاجتماعية والسياسية المحلية والعالمية، فقد ظهر جيل فولتير 1694 – 1778 ثم جيل الاساتذة المؤسسين للتوجهات الكبرى للفلسفة الفرنسية المعاصرة الذي مثله بصورة خاصة كل من هنري برغسون 1869 – 1944 مع بداية القرن 20 ثم جيل الازمنة الحديثة منذ الحرب العالمية الثانية مع جان بول سارتر وريمون ارون ثم جيل فلاسفة التشكيك والاختلاف بعد الاحداث الطلابية التي عرفتها فرنسا في 08 ماي 1968 الذي كان من ابرز ممثليه ميشال فوكو وجيل دولوز 1925 – 1995 وغيرهما واخيرا جيل الفلاسفة الجدد وعلى رأسهم برنار هنري ليفي 1948 ومارسيل غوشيه "[1] ، لكن جيل اميل زولا وحادثة درايفوس وجيل ثور ماي 68 تبقى فارقة في تاريخ المثقف الفرنسي وهما ما سنحاول التفصيل فيهما بعض الشيء :

1- حادثة دريفوس : عام 1894 اصدرت المحكمة حكما تعسفيا ضد الضابط الفريد دريفوس و هو من اصول يهودية قضى بنفيه الى جزيرة غوايانا الفرنسية وهي على مقربة من البرازيل تتهمه بالتخابر لصالح الالمان لكن بعد اعوام تبين بما يقطع الشك لبعض الفاعلين ان التهمة غير مؤسسة وعلى راسهم اميل زولا فهمس لدى بعض المقربين من دوائر القرار ان الحكم الصادر مجحف وان له قرائن تبين براءة دريفوس وتورط استرهازي ، لكن السلطات تلكأت ولم تعر الامر اهتماما كبيرا فكتب اميل زولا غاضبا في جريدة **الفجر L'aurore** مقال بعنوان " **اني اتهم J'accuse** " يوم 13 جانفي 1989 كما نشر بنفس الجريدة يوم 14 جانفي 1898 بيان او اعلان عرف باسم **بيان جماعة المثقفين le manifeste des intellectuels** محتجين على الحكم الصادر في حق دريفوس مطالبين العدالة باعادة النظر في القضية ، مما قالوا " ان الموقعين أسفله يحتجون ضد خرق الأشكال القانونية لمحضر سنة 1894 ويحتجون على التعتيمات المحيطة بقضية استرازي ويلحون على مراجعة الحكم الصادر في حق

[1] فارح مسرحي ، المهام الجديدة للمثقف – في السياقات العربية الاسلامية –. الجزائر : الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، ط 01 ، 2018 ، ص 30 ، 31 .

دريفوس "[1].

وقد حمل البيان في ختامه توقيعات اسماء كبيرة كاميل زولا وأناتول فرانس ومارسيل بروست وليون بلوم[2] هذه الجماعة لم تكن لترضى بهذه الاجراءات التعسفية بعد فرنسا الثورة وترسخ قيم الحرية والمساواة ومن حسنات الخطوة التي قام بها هؤلاء انهم اسسوا في الضمير الجمعي الفرنسي وجود جماعة تطلق على نفسها المثقفين لم تكن موجودة من قبل مهمتها الاساسية الدفاع عن القضايا العادلة والانحياز للمظلومين حتى ولو كلفها ذلك الفرار من القبض والعيش مغتربا في لندن كما كان الحال مع زولا بعد هذه الواقعة.

يعتبر **كليمانصو clemenceau** اول من وظف كلمة مثقف في ظل هذه الظروف اذ كتب يقول " أليست هذه اشارة، كل هؤلاء المثقفين الذين جاءوا من كل الاتجاهات واجتمعوا للدفاع عن فكرة"[3] ، هكذا عرفت " الحياة الثقافية الفرنسية ظاهرة جديدة تتعلق بنزول الادباء والمفكرين الفرنسيين الى حلبة الصراع الى الساحة العمومية في حجم مكثف وفي سجالات عنيفة امتدت احيانا الى ساحات السوربون "[4] .

2 – الثورة الطلابية بفرنسا ماي 1968 : هي عبارة عن نقطة فاصله في التاريخ الفكري والسياسي لفرنسا اين عرفت جدران جامعة السوربون اقترابات نظرية وعلمية ثورية اين تم تحقيق توافقات لم تكن ممكنة من قبل بين بؤس الفلسفة لماركس وفلسفة البؤس لبرودن وفوضوية باكونين وتنظيمية لينين ومحت التنافر الموجود بين سان اوغسطين

[1] محمد الشيخ، نفس المرجع، ص 17.

[2] رضوان زيادة، المثقف ضد السلطة – حوارات المجتمع المدني في سوريا –. القاهرة: مركز الدراسات حقوق الانسان، ص 11.

[3] عبد الفتاح العلمي، واقع ومستقبل المثقف العربي في ظل التحديات التي تعيشها البلاد العربي، ص 158 ، 159 يوم 2019/08/21 على الساعة 20:43 مقال منشور في الموقع الالكتروني
https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=2ahUKEwjSsoHm2pTkAhVOUhoKHRzCDqAQFjADegQICBAC&url=http%3A%2F%2Fdpub.univ-skikda.dz%2Fdoc_site%2Frevues_SH%2Farticle34(3).pdf&usg=AOvVaw1SsCH9AyNxdrsbgnrPuRZ8

[4] محمد الشيخ ، نفس المرجع ، ص 17 .

وسان جوست الحاجب لانسجام اندريه بريتون و رونيه شار[1] .

اما على الصعيد السياسي والاجتماعي فكانت ضد الديغولية والحداثة البوليسية للسلطة وضد البيروقراطية والرأسمالية وبرجوزت الجامعة ورجعية اساتذتها المتسترين والمستغلين للماركسية ليصبحوا مجموعة من المتغولين الانتهازيين لقد كانت ثورة مشبعة وداعية للقيم الانسانية عرفت أيضا باستغلالها للكتابة الحائطية [2]كفن لم يعرف من قبل ويكرس بهذا الشكل الا من خلالها .

ب ميلاد المثقف في شهادة جون مينارد كينز 1883 - 1946 : يرى كينز ان المثقفين كانوا عبارة عن مجموعة مشتتة او بدون هوية اجتماعية معترف بها وهم أفراد من البورجوازية المتعلمين الهامشيين او الثانويين اصحاب قيم مثالية يطلق عليهم في الالمانية **bildungsburger** وتعني بورجوازي مثقف (بخلاف الفلستي عند نيتشه والتي تعني بورجوازي بدون ثقافة وبدون ذوق)، كما يطلق عليهم ايضا في الالمانية **Akademiker** وتعني صاحب شهادة جامعية أو بحوث جامعية[3] .

اذا كنا نعرف ان كينز بريطاني الجنسية يسرد لنا باسكال بونيفاس قصة طريفة في كتابه مثقفون مزيفون عن زيارة الرئيس الفرنسي الاسبق لانجلترا فرانسوا ميتيران فطلب لقاء بعض مثقفيها فلم يفهموا معنى كلمة مثقف ، هذا ان دل انما يدل على وجود اختلاف كبير بين المجتمع الفرنسي والالماني والانجليزي ولم يعرفوا نفس الصراعات والتبايانات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية وكل بلد حل مشاكله وفق ماله من تراكمات معرفية وثقافية وحضارية متباينة ان وضع كينز ضمن الليبراليين الاجتماعيين يبسط لنا فهما اخر عن طبيعة هذا المجتمع المغاير والمختلف عن باقي جيرانه من المجتمعات الاوروبية.

[1]نفس المرجع ، ص 77 .

[2]نفس المرجع ، ص 77 .

[3] اريك هوبز باوم ، نفس المرجع ، ص 311 .

ج ميلاد المثقف في الولايات المتحدة الامريكية : لقد اسس السوسيولوجي الامريكي **دانيال بيل 1919 – 2011** لمفهوم ما بعد التصنيع سنة 1973 ويمتاز هذا المجتمع بمن يسميهم بمجموعة أهل الفكر او النخبة أو الطليعة وتتمثل هذه المجموعة أو الطبقة في اربع فئات مهنية متخصصة وهي[1] :

1- الفئة العلمية .

2- الفئة التقنية .

3- الفئة الادارية .

4- الفئة العاملة بالهندسة والاقتصاد.

لكن بعد عام 1979 عرف المجتمع الامريكي مصطلح المثقف من قبل كل من بازيلون وكرستول ومونيهان وبودهويتز واستحسنه السوسيولوجي الفن جولندر 1920 – 1980 ودعى لاستخدامه فيما يدل على المنشغلين في التعليم العالي والمهني والتقني والاداري.

يبدوا ان الامريكان قبلوا بوجود المثقف بينهم كمهني فقط أي كصاحب وظيفة يجيد جانبها الفني والتقني بما يتلاءم بما عنده من مؤهلات علمية وخبرات عملية يفيد بها القطاع الذي يعمل فيه وبهذا يكون اقرب الى مفهوم كينز في جعل المثقف مجرد معلم حائز على شهادات علمية[2] .

[1] معن خليل العمر، نفس المرجع، ص 26.

[2] نفس المرجع، ص 26

3 –مفهوم المثقف بصفة عامة وفي القواميس:

في القواميس سنكتفي بما جاء في اللغة الانجليزية والفرنسية ففي الاولى قد استخدمت كلمات مرادفة للمثقف " كالمتعلم **educated** والباحث المتمرس **scholar** والمثقف الواعي المطلع **cultured** والمثقف النشط **intellectual** "[1] ، ليقصد بها في المغلب كتلة الدارسين والجامعيين التي يمكن البحث فيها أولا عن المثقفين[2] والتي تمتاز بصفات وخصائص لا يمكن تصورها الا فيهم ابتداء وعلى رأسها الاهلية الادراكية مضافة الى حساسية حادة تجاه القيم اضافة الى سمة ثالثة تميزهم تتعلق بالاداب التي يعلنون التمسك بها والدفاع عنها فهذه الخصائص الثلاثة هي التي تحدد تعريف المثقف [3] .

كما أن كلمة intellectuel الفرنسية وكلمة intellectual الانجليزية مشتقتان من كلمة واحدة هي intellect " التي تحيل على معاني العقل والفكر والادراك والذكاء ومنها كلمة intelligence اذ نجد في **معجملاروس** intellectuel relatif a l'intelligence personne qui s'occupe de choses de l'esprit qui s'occupe de choses de l'esprit qui travaille avec son serveau intellectuel qui est dans l'entendement la faculté اما في **قاموسالاكاديميةالفرنسية** فنجد intellectuelle اما **جانماريجوليمو Jeanmariegoulemot** فيؤكد في الموسوعة العالمية على ان مصطلح مثقف هو وليد حادثة تاريخية بعينها هي قضية درايفوس"[4] .

أما علي شريعتي في كتابه فينقل لنا التالي : " ..... inteligentsia وهي اسم مصدر والصفة منها هي intellectuelوأصل الكلمتين معا هو intellect أو intelligence وكلمة intellect تعني الفطنة

[1] طارق مخنان، مذكرة ماجستير بعنوان أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، قسمالعلوم الاجتاعية ،كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ،السنة الجامعية 2011، 2012 ، ص 14 .

[2] ر.بورون و ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر : سليم حداد ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986، ص 486 .

[3] نفس المرجع ، ص 24

[4] محمد كشت ، تمثيلات المثقف المقاوم. تونس : معجم الاطرش للكتاب المختص، 2016 ، ص 12 .

والذكاء او العقل او قدرة الادراك والفهم والاستنتاج ومن ثم تعني الصفة منها : العاقل المتفهم وتطلق على الرجل الذي يحسن التفكير ومن ثم تطلق على أهل الفكر intelligentsia على شريحة من المجتمع تكون من صفاتها المتميزة البارزه هي استعدادها الفكري والعقلي وذكاؤها"[1] .

وبأكثر دقة وتحديد يقول شريعتي " ... و مرادف كلمة مثقف في اللغة الفرنسية هو كلمة **clairvoyant** ومعناها بعيد النظر أو مستنير وتعني ذلك الذي لا يتصف بالتقيد والتوقف ولا يفكر بجمود عقائدي بل يفكر بوضوح وسعة أفق ويميز عصره والأرض التي يقف عليها وموقع البلد الذي ينتمي اليه والمشاكل التي تطرح في مجتمعه ويستطيع تحليلها وتقديم الأدلة لها وافهامها للاخرين هذا هو **clairvoyant** بالمصطلح الفرنسي الذي يرادف كلمة مثقف عندنا" [2].

هذه الاشتقاقات في اللغة الفرنسية تجعلنا كما يقول ادريس صابي " نجد هناك تمييزا لفظيا بين لفظي الثقافة culture والمثقف intellectuel للاول دلالة علمية .... أما الثاني فصفة من لفظ intellect وهو يعني في وضعه بالاصالة الفهم أو ماندعوه اليوم بالوعي"[3] ، بمعنى اخر كلمة مثقف intellectuel في الفرنسية غير مشتقة من كلمة ثقافة culture الفرنسية ولكنها عندما عربت او وطنت أو تم تبيئتها كما يقول الجابري وادخلت القاموس العربي ألبست هذا المعنى المتداول عربيا المشابه بقوة الترجمة لما هم متداول فرنسيا لمفهوم المثقف ، كما ان توقف علي شريعتي على مصطلح **clairvoyant**يجعلنا مطالبين باجراء بحوث تيمولوجية وأركيولوجية مقارنة لكل مصطلح على حدا وربما هذا ما لا يتسع له المقام هنا ويجعلنا في حالة طلب العون من قبل المتخصصين اللغوين المتعمقين في **علوم الاصطلاح terminologie**.

[1] علي شريعتي نفس المرجع، ص 49.

[2] نفس المرجع ص 51، 52.

[3]ادريس صابي، المثقف والسياسة. المغرب: افريقيا الشرق، 2014، ادريس صابي، ص 12.

مغلب التعريفات التي أتت بها القواميس تركز على الجانب التعليمي وعلى قدرات ذهنية وعقلية مختلفة في فهم الواقع وتفسيره والاستشراف بما هو قادم بناء على معلومات ومعارف خاصة اضافة الى التحلي بمجموعة اخلاق وقيم وخصائص لا يمكن العثور عليها الا في شخصية المثقف الذي تعد مغلب أعماله ذا طابع ذهني نابعة من مستوى عال من الاحاطة علميا وثقافيا واجتماعيا بالموضوع الذي يحاول دراسته أو الازمة التي يحاول حلها وايجاد بدائل نافعة لمن تضرر جراءها.

اما باقي التعريفات فهي لم تخرج عن هذا التحديد الا ان فيها بعض التعميم والتفصيل ايضا الذي ينطلق من تعريفه للمثقف على أساس ما يقوم به من دور وما له من قوة تأثير على محيطه وما طرأ عليه عبر التاريخ وتقلبه في الاحوال من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان ومن جملة التعريفات التي جاءت في هذا الاطار نذكر منها :

- التعريف المباشر للمثقف على "انه الشخص الذي يمارس العمل الذهني وينتج الاداب والعلوم والفنون ويخترع التكنولوجيا وبأنه ذلك الشخص الذي ينتج الدوال اللفظية والبصرية من شعراء أو ناقدين وكتاب وموسيقيين وفلاسفة وفنانين وهو ان دل على شيء انما يدل على مدى تعدد فروع الثقافة وكثرة أقطابها ومسالكها وتعدد مزاولينها من البشر"[1] ، اذا اخذنا بهذا الاعتبار يكون المثقف فاعل اجتماعي في هذا المعنى " المقصود من أن الفاعل / المثقف يمكن ان يكون شخصا أو جماعة أو متحد اجتماعيا (انطونيو غرامشي الان توران) وهو بوصفه ذلك مسؤول عما يحدث في المجتمع من خلال مسؤوليته عن تصرفاته التي يبنيها على تحليل معاني أفعاله وأفعال من يقيم معهم علاقة تفاعلية (ماكس فيبر) "[2] .

وكأن هذين التعريفين لا يريين المثقف الا من منظور الثقافة والفاعلية والجماعة الصغيرة التي ينتمي اليها و انطلاقا من هذه المؤشرات يمكن تتبع وجود المثقف منذ أن وجد أثره المادي والمعنوي على الجماعة الانسانية في بعده الانتروبولوجي او المجتمع الانساني في بعده السوسيولوجي ، فمحاولة تحديد مفهوم المثقف انتروبولوجيا يكون من

[1] أحمد مفلح مفلح ، نفس المرجع ، ص 19 .

[2] منير السعيداني، استحالات المثقف والثقافة . تونس : مكتبة علاء الدين ، ط 01 ، 2007 ، ص 100 .

خلال بداية مساهمته في تاريخ البشرية والتي " كانت متمثلة في السيطرة على المحيط الذي يعيش فيه وبالذات النباتات والحيوانات اذ زرع الاولى واستفاد من ثمارها وتجارتها ودجن الحيوانات واستغلها في غذائه وملبسه وسفره وكانت هذه مدخلا لتفكيره في الصناعة فبدأ بالصناعات المعتمدة على الزراعة والتدجين مثل صناعة وغزل النسيج هذه هي بداية تفكيره التي تمثلت في خدمة بني الانسان كافة ولم يستخدم تفكيره في الخطابة او الكتابة لأنه لا توجد حاجة مجتمعية لها ولم يخترع الكتابة بعد"[1] .

من خلال هذا المفهوم للمثقف يتبين لنا أنه قرين وجود مفهوم الثقافة كما تطرقنا له في الفصل الأول فاذا كانت الثقافة فلاحة وزراعة فالفلاح او المزارع هو الشكل البدائي للمثقف أو لنقل أنه المثقف الأول أو مثقف البدأ ولا نبخسه حقه فيما قام به من جهد في معرفة الارض وتهيئتها والادوات التي ابتكرها لاجل ذلك والثمار او المواد الطبيعية والحيوانية التي صنفها وانتج منها صناعات اخرى وظهر الطبخ وغير ذلك ليعطينا طباخين مثقفين عارفين بالطهي والذوق وتقديم الاكل ....لتأتي لاحقا الكتابة والتأليف لتتماشى وهذا الطور من الرقي ولتفرز جماعة أخرى من المثقفين مهمتهم" ابتكار ونقل ونقد الأفكار وتضم هذه الفئة المؤلفين المناضلين والعلماء والفلاسفة والمفكرين والمتخصصين في النظريات الاجتماعية والمعلقين السياسيين.

يوجد مثقفون في كافة المجتمعات تقريبا فهم كما يقول بوتومور أيضا يمثلون في المجتمعات غير المتحضرة السحرة والكهان والشعراء والفنانين والملمين بأمور الانساب الخ ، بينما تضم هذه الفئة في المجتمعات المتحضرة الفلاسفة والشعراء والفنانين والموظفين والمحامين الا أن وظائفهم وأهميتهم الاجتماعية تختلف اختلافا ملحوظا ..."[2] .

[1] معن خليل العمر، نفس المرجع، ص 17.

[2] بوتومور ، المرجع السابق ،ص 86 .

- من الاشكالات المتعلقة أيضا بمفهوم المثقف هي التي ضمن جماعته ، هل هو ضمن شريحة او ضمن فئة أو طبقة، يقول كارل مانهايم في كتابه الايديولوجيا والاتوبيا " ومن أجل التخلص من الملابسات الموجودة في تعريف المثقفين هم **شريحة عائمة** ولا ينتمون الى طبقة خاصة وفئة معينة فهناك مثقفون في جميع الطبقات"[1] ، أما ليكلرك في كتابه سوسيولوجيا المثقفين فيوافق **غولدنر** في ارائه حيث يعتبر أن المثقف جزء من الفئات الاجتماعية والفئات عنده لا تعني الطبقات "كما لا يمكن اعتبارها من المهن فالعمال الموظفون والمزارعون ينتمون الى عالم العمل كما يمثل الأطباء والصحافيون والمحامون جزءا من عالم الوظائف" [2]كما يضيف ليكلرك ان وضعية المثقف لا تعتبر وظيفة بمعنى ان المثقفين فئات اجتماعية وليسوا طبقة [3] .

هذا الطرح يتعارض مع نظرة تاريخية كانت ترى في المثقفين افراد من أبناء الطبقة البورجوازية اذ وحدهم من كان يتاح لهم التعلم والتزود بقدر كبير من العلوم والفنون ودخول كبرى الجامعات والتجوال في العالم لاكتشاف حياة الشعوب وثقافتهم ودياناتهم وفلسفتهم لكن هذا الطرح يلام على نقطتين اثنتين الاولى حتى ولو كان هؤلاء المثقفين من الطبقة البورجوازية الا أن فيهم من لا يحمل أفكارا بورجوازية وتصوره للحياة ككل مهدد لطبقته التي ينتمي اليها ، النقطة الثانية تتجلى في دمقرطة التعليم التي مكنة من وجود نخب مثقفة جديدة التقت مع النخب البورجوازية في تصورها لحياة اجتماعية تسودها العدالة والمساواة في الحقوق والواجبات وتشاركا نفس المبادئ وطرق النضال وقيم الالتزام.

- توجد ايضا اشكالات اخرى في تحديد مفهوم المثقف ترتبط بالسلطة والتغيير في المطالبة بالاصلاح و المكانة الاجتماعية أي في موقع المثقف بين مواليه ومعارضيه:

[1] عبد الكريم سروش،التراث والعلمانية البنى والمرتكزات ،الخلفيات والمعطيات.تر:احمد القبانجي، بيروت :منشورات الجمل، ط 01 ، 2009 ،ص 192.
[2] أحمد مفلح مفلح ، نفس المرجع ، ص 97 .
[3] نفس المرجع ، ص97 .

– اما ما يخص المكانة والسلطة فالمثقف دائما ما يطرح نفسه ويسوق لها كسلطة موازية ومرجحة والسبب في ذلك أنه يرى في نفسه قوة اقتراح بما له من فهم مختلف وقراءة مختلفة للواقع وبما له من خزان لا ينضب من البدائل والحلول وخطاب غني بالحجج وقوة الاقناع في استمالة الناس والتأثير على اقوالهم وسلوكاتهم وسلطته تكون مستقلة اذا ما ابتعد بها عن التموقع او التقوقع او التبرير لمؤسسة رسمية او غير رسمية[1] ووجه استقلاليتها ايضا فيما يشعر به المثقف من حضوة ومكانة في النسق الاجتماعي والثقافي والسياسي " فمكانة المثقف في النسق الثقافي لا تكتسب من خلال دوره الثقافي فحسب بل من خلال وعيه ويقظته العالية بموقعه وقلقه الشديد بالقيم الثقافية ومقارنته المتواصلة بين الواقع الذي يعيش مع العالم الخارجي أو مع تجارب مجتمعات أخرى تجعل منه انسانا أكثر حيوية والتصاقا مع دوره في الوقت ذاته وهذا يجعل مكانته الثقافية غير مستقرة في موقع واحد داخل النسق الثقافي بل متحركة نحو اهدافا أكثر ايغالا فيه واوسع قطرا في المحيط الاجتماعي"[2].

– المثقف ودال التغيير، المثقف رافض دائم للواقع لا يرضى به الى ان يغيره عن طريق نشر الوعي فاذا ما تحسس نتائج الوعي تبرز واصل دعوته نحو التغيير الجذري وكله هواجس وقلق وحذر وتعطش الى تحقيق هذه الغاية التي يشعر انها من صلب مسؤوليته في الغاء الغبن عن الناس ورفع الظلم وتحقيق الرفاه ، يشعر بين نفسه انه الوحيد الاجدر لانجاز هذه الرسالة النبيلة[3].

[1] معن خليل العمر، نفس المرجع، ص 23.

[2] نفس المرجع، ص 294.

[3] أحمد مفلح مفلح، نفس المرجع، ص 19.

4 –الانتلجنسيا والنخبة والطليعة :

سنحاول التطرق الى هذه المفاهيم الثلاثة مبينين الاختلاف بينها وبين المثقف بادئين بـ :

أ الانتلجنسيا : يسرد لنا **محمد كرو** الملابسات التاريخية التي هيأت لميلاد الانتلجنسي فيقول أن "كلمة انتلجنسيا تعني لغويا الوسط الفكري وترمز لظاهرة روسية بحتة تكونت بالتحديد حول الأفكار الاساسية التي روج لها الراديكاليون الذين امنوا بالتطور والديمقراطية ... هؤلاء الذين تحرروا من طبقات النبلاء وعلماء الدين والفلاحين والتجار ... وتأثروا بالرومانطيقية الالمانية وبالعدمية الفلسفية ،ويبدو أن أول من استعمل كلمة انتلجنسيا هو الروائي الروسي **بوبوريكين** حوالي سنة 1860 ولقد أضفت حالة روسيا معنى محددا على الكلمة هي تعني (المجتمع الذي يفكر) قياسا بجمهرة غير متعلمة وبمجموعات خاصة لتعليم مثالي "[1] كما ان هذا المسار الروسي كما يقول عبد الله العروي تميز **بالوضعية الجديدة** التي عرف بها قيصر روسيا انذاك بطرس اذ عبرت عن مشاريع اصلاح سياسية بينما الانتلجنسيا كانت ترى فيها ثقافة مستوردة غير مرتبطة بالحياة العضوية الاجتماعية الروسية فلروسيا منطقها وتعابيرها وذوقها الخاص الذي اعتاده اغلب الناس[2] .

كما أن "كلمة انتلجنسيا تتداول خارج اطارها الفكري والاجتماعي للاشارة أحيانا الى مجمل المثقفين وأحيانا أخرى للدلالة على نوع خاص من المثقفين وفي الحالة الثانية تكون الانتلجنسيا نوعا من (**أرستقراطية المثقفين**) تضمن منتجي الافكار والكتب والمقالات الذين يكونون (الرأي الثقافي) ويكتسبون بذاك سلطة تجعلهم أعيانا ثقافيين"[3] .

يتبين لنا من خلال هذه الشروحات في تعريف الانتلجنسيا انها النوعية الرفيعة من المثقفين او بتعابير أخرى هي صفوة المثقفين أو مثقفي المثقفين او الصف الاول في فئة المثقفين المتمتعين بشهرة واسعة بين جموع المثقفين وعامة

[1] الطاهر لبيب واخرون، ص 334، ص 335.

[2] عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 173.

[3] المرجع السابق،ص 335.

الناس لما لهم من قدرة في ابداع الافكار والنظريات والمذاهب وبثها لاحقا لمن هم دونهم درجة من المثقفين يقومون بشرحها ونشرها والاختصام عليها ليغدوا اصحابها بمثابة مدارس أكاديمية ترسم باسمهم يحفظها المتعلمون ويدرسها الاساتذة والمعلمون[1] فبينما غيرهم يشتغل بتدريس ما جادت به قرائحهم هم منشغلون في تطوير نظريات اخرى واكتشافات غير معهودة في مجال الادب والفن والسياسة والفكر فدورهم كما يقول **نديم البيطار** محصور في التأمل والتنظير والتحليل بخلاف المثقف الذي يقوم كل دوره في الاساس على أنه صاحب موقف[2] .

بالرغم من أن الانتلجنسيا في المجتمع الروسي كانت نصيرة المجتمع معبرة عن نفسيته وعمقه التاريخي والثقافي الا أنها في المجتمعات النامية لم تكن بهذا الاستعداد وانما كانت لها تطلعات اخرى لا تعبر اطلاقا على روح ديناميكية التغير الاصيل داخل هذه المجتمعات وانما حافظت على شكلها العضوي كصفوة تقنية اكثر من ان تكون ثقافية اضافة الى أنها وضعت نفسها في خدمة قوى امبريالية قديمة او جديدة كما يرى بوتومور[3] لتحقق مصالحها .

يحدد البعض شروطا للالتحاق برتبة الانتلجنسيا او بطبقة الانتلجنسيا ان نحن استعرنا لغة الفقهاء المسلمين قديما في تصنيف مراكز العلماء بينهم من محدثين ومتكلمين ومفسرين وأصوليين باستعمالهم لفظة الطبقة وهي مرتبطة برأس مال معرفي لا مادي كما هو الحال في الماركسية .

يرى ليكلرك اذا ما اراد المثقف ان يقتحم مجموعة الانتلجنسيا ولعل مفردة الاقتحام هنا تعبر عن صعوبة الامر وعسره ما عليه الا الالتزام بالشروط التالية [4]":

- نمط الالتحاق : وهي تدبر أمر الدخول الى المجموعة المركزية .
- نمط التشريع (التنظير): وهذه تدبر بناء الاعتراف بين الأقران ووسط مجموعة النخبة الفكرية.

[1] عبد السلام حيمر ، نفس المرجع ، ص 152 .
[2] محمد كشت ، نفس المرجع ، ص 25 .
[3] بوتومور، نفس المرجع، ص 86 .
[4] جيرار ليكلرك، نفس المرجع ، ص 76 .

- نمط التكريس : التي تسهم في انتاج التعارف الموسع في وسط الجمهور الأكبر وأوساط أجهزة الاعلام .

أما برهان غليون فيرى ان المثقف لا يكون أنتلجنسيا الا اذا حقق شرط الممارسة المنتظمة للتفكير في الواقع الاجتماعي السياسي و شرط المشاركة في تغييره، على العموم يبدوا ان شرط التفكير والتنظير هو الذي يجد للمثقف مقعدا او كرسيا ما بين الانتلجنسيين وبعدها الحضور الاجتماعي المرموق والاعلامي ما هو الا تحصيل حاصل بل الكثير من الانتلجنسيين استغنوا عنها واكتفوا بالمدارسة والتأليف وادب النقد .

ب النخبة : يرى محمد كشت أن مفهوم النخبة " يحيل على عملية الانتخاب واختيار القلة من الكثرة وهو ما ينطبق على شريحة المثقفين من حيث أنهم يمثلون الصفوة فانه لا يحمل على شريحة مخصوصة اذ يمكن الحديث عن النخب السياسية والنخب الفكرية والنخب الدينية "[1] كما يعرفها زهير توفيق على أنها " الصفوة القائدة أو الأقلية التي تستحوذ على السلطة المادية والمعنوية والهيبة والمرجعية الرمزية والنفوذ الذي يتيح لها الحضور الدائم والتمتع بالنموذجية الناتجة عن مركب الغموض والجاذيبية (الكاريزما) وهذه التجليات هي في حقيقتها ادوات وسمات المكانة والنفوذ"[2] وهذه النخبة في الاصل تمتاز بالتسلط المشروع او غير المشروع سواء كانت في مجال واحد او توحدت في مجموعة واحدة معبرة عن تلك المجالات كقوة ضغط والسبب في انها متسلطة يرجع في امتلاكها القوة المادية او اللامادية كما أنها نشطة وقرارتها فعالة وتحسن التعامل مع كل الظروف بأريحية فهي ان لم تجعلها في خدمتها خففت من ضررها او طورت فيها لما يخدمها ويخدم الصالح العام .

موضوع النخبة كتب فيه كل من باريتو وموسكا وميلز مما لا يسمح فيه المجال للافاضة فيه وانما وضعناها هنا لنبين الفرق بينها وبين المثقف وان كان ولابد لتعميق وشرح مفهوم النخبة أكثر نذكر ما قدمه برهان غليون على اعتبار انه متخصص في علم الاجتماع السياسي اذ يقول : "تطلق الادبيات الاجتماعية اسم نخبة أو بالاحرى نخب

[1] محمد كشت ، نفس المرجع ، ص 25 .

[2] زهير توفيق ، نفس المرجع، ص 12 .

على تلك المجموعات التي تتمتع بقدر يزيد أو ينقص بالنفوذ الى الموارد المجتمعية من سلطة وثروة ومواقع اجتماعية ومعرفة والتي تتعدد أشكالها بين نخبة اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ودينية وادارية وتقنية وعسكرية ويضمر ذلك أن وصولها الى الوضع الذي تحتله في المجتمع مرتبط بكفاءاتها ومقدراتها الخاصة ومن هنا سمة النخبة التي التصقت بها"[1] .

ج **الطليعة Avant garde** : اول ما استخدم هذا المصطلح داخل الجيوش العسكرية في القرن 19 وكان يقصد به مجموعة بعينها من الجنود ذات التكوين والتدريب الخاص الذين يمتازون بمهارات قتالية كبيرة يوضعون في مقدمات الجيوش لذلك سموا بالطليعة ولعلها ايضا ترجع الى فرق الاستطلاع التي تتقدم الجيوش والتي تلعب دورا كبيرا في تقدير قوة العدو من حيث العدد والعدة ومكان المعركة وكلها عوامل مهمة في تحقيق النصر، اضافة الى ذلك استعملت مفردة طليعة في الادب على الذين ارادوا تقليص الاساليب الكلاسيكية فيه وعوضوها بنزعة واقعية [2] .

5 –صفات أوخصائص المثقف :

للدخول في زمرة المثقفين لابد من توفر بعض السمات التي تؤهل الفرد ليكون ضمن هذه المجموعة ، أهمها :

- الوعي : ولهذا الوعي ابعاد متعددة منها ما هو موضوعي ومنها ما هو ذاتي ، اما الذاتي الموضوعي فهو معرفة المثقف بجميع قضايا المجتمع وتحليلها وفق نظرية ورؤية متماسكة اما الذاتي فهو وعي المثقف بذاته العارفة وبقدراته الفكرية والمهنية وموقعها في النسيج الاجتماعي وكفاءته في اداء ما لا يقدر عليه احد سواه فقط [3] ، مما يعطيه وجاهة محترمة في مجتمعه[4] .

[1] برهان غليون، في النخبة والشعب. دمشق: دار بترا للنشر والتوزيع، ط 01، 2010، ص 12.
[2] المرجع السابق، ص 25.
[3] هشام شرابي، مقدمة لدراسة المجتمع العربي. بيروت: الدار المتحدة للنشر، ط 03، ص 129.
[4] عبد السلام حيمر، نفس المرجع، ص 206، 207.

كذلك يمكن أن نعد وعي المثقف بانتماءاته الطبقية والاثنية والطائفية وعي موضوعي من شأنه الاخذ ممن يشاركهم هويته الدينية او العرقية ما يعزز موقفه دون تحيز ومؤاخذتهم على ما فيهم من عيوب وسلبيات ليأخذ بأيديهم الى التغير المطلوب[1] فهذا الوعي وعي تكتيكي لتحقيق استراتيجية عامة تقع ضمن التجميع لا التفريق ضمن الانصهار لا الانشطار ضمن الدولنة والمواطنة والنزعة الكونية.

- استقلالية المثقف أو سلطة المثقف : المثقف سلطة نقد ونقض كما يقول جيرار ليكلرك فهو الانسان الذي له القدرة على مواجهة السلطة[2] ، وليست السلطة السياسية فقط وانما توجد سلط أخرى البعض يحسب لها الف حساب ومنها السلطة الاعلامية التي لم يكن يخشاها بورديو مثلا وان فشل في معركته معها بخلاف فوكو الذي أحسن اللعب معها ان نحن استعرنا مفهوم اللعب لغيرتز، كما توجد سلط اجتماعية ومهنية وطبقية ودينية قد يدخل معها المثقف في خصومة كما كان الشأن مع طه حسين ونصر حامد ابو زيد وعلماء الازهر، ان المثقف صاحب سلطة ثقافية وضمير ثقافي يحرضه دائما على التثقيف أي على محو الاخطاء والجهل اي التنوير الدائم ، وهذه السلطة الثقافية هي نتاج ما يملكه من **مادة ثقافية**[3]لا يظل عاكفا عليها كحال العابد مع معبوده أي لا يجعل منها وثنا جامدا بل يدخل معها في ديالكتيك تؤصل له دائما كم يجدد فيها ابدا ليحافظ على صلاحيتها وتحافظ على كينونته ووجوده المتفرد.

ليحافظ المثقف على استقلاليته أو سلطته لابد عليه ان يزهد في المناصب والعطايا والهدايا وأن يكرس كل جهده الفكري في الابداع والانتاج الثقافي والنقد الاجتماعي[4] وإذا ما هو اراد ان يجعل قلمه مأجورا لمن يشاء فهذا يعني انه اراد الجري وراء المناصب والمكاسب وتطويع اطروحاته لمن يدفع أكثر ولايقل شأنه عن المرتزقة الذين يقومون بأي شي

[1] نفس المرجع، ص 206، ص 207.

[2] جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، المرجع السابق، ص 277.

[3] محمود الذوادي، المقدمة فيعلم الاجتماع الثقافي برؤية عربية اسلامية، المرجع السابق، ص 19.

[4] عبد الكريم سروش، المرجع السابق، ص 193.

مقابل تعويض مادي.

في المقابل يسخر توماس سويل من هذه السلطة الثقافية أو **الحصانة الثقافية** كما يسميها اريك هوفر فتحرر المثقفين من المعايير الاجتماعية وتحديها مرة اخرى للمجتمع يجعلهم فوقها وكأنهم رسل معصومون من الخطأ واذا ماهم أخطؤوا فلا لوم عليهم ولاعتب وهذا برايه امتياز يدعوا للاستغراب[1] وكأنهم يجعلون من المثقفين رهبان جدد او رجال دين جدد او مؤسسين لاكليروس ثقافي يمنحون من خلاله صكوك الغفران فالرحمة والمغفرة تطلب منهم لا لهم .

- الالتزام : يكتب الاستاذ سعيد العيادي عن صفة الالتزام بطريقة ميكروسوسيولوجية اذ يثير الكثير من العناصر المهمة التي يتمسك بها المثقف في مسيرة التزامه بتحقيق ادواره المنتظرة منه، يقول " ومن هنا فالالتزام نفسه هو مشروع وقوة الفعل في الالتزام هي الوعي والمثقف ما لم يكن ملتزما فلن يحوز على قوة كبيرة وفاعلة في الوعي، تجعله يسعى تلقائيا لانسجام والتوافق ضمن كتلة الوعي التي شكلها مثقفون ملتزمون وواعون بمهامهم البنائية التغيرية وبطريقة تلقائية ايضا ليأخذ بذلك المجتمع طريقه نحو التنمية والانتظام وتتحرك فيه بوادر السعي للاسترجاع والاستيعاب والتملك "[2] .

يتحول الالتزام عند سعيد العيادي الى مشروع تغيير وتطوير للمجتمع اذ يجعل من جموع المثقفين ينتظمون بفعل الوعي في ديناميكية واحدة هدفها التمكن والتفوق مع اقرانهم ومع من دونهم كونهم يشعرون بانسجام كبير فيما بينهم والتزام أكبر بطموحاتهم الشغوفة التي لا يمكن الا ان تتحقق بجهد جماعي.

يحدد باسكال بونيفاس معنى اخر للالتزام يربطه بالحقيقة والشجاعة[3] مستلهما هذا من بندا الذي يجعل من الدفاع عن الحقيقة الخاصية الجوهرية لكل من يدعي أنه مثقف ولا يكون كذلك الا اذا احسن الدفاع على الحقيقة بحجج قاطعة وبراهين دامغة ، ومن اميل زولا الذي عرض نفسه للخطر وعاش مطاردا ومتخفي بعد أن أصدر مقاله

[1] توماس سويل، المرجع السابق، ص 32.

[2] سعيد العيادي، المرجع السابق، ص 212.

[3] باسكال بونيفاس، المثقفون المزيفون – النصر الاعلامي لخبراء الكذب –. تر : روز مخلوف، دمشق : ورد، ط 01 ، 2013 ، ص18 .

اني اتهم وهو موقف شجاع منه .

- النزعة الانسانية : هي ليست مجرد خطاب يدعوا له المثقفون ليبرزوا مدى نبلهم ومثاليتهم الحالمة بأن يسود الخير والرخاء العالم ويعيش البشر في جو من السلم والمحبة وانما هي أحوال ومواقف تترجمها سلوكاتهم فالمثقف تتجلى انسانيته في نكران الذات والتضحية بالمصلحة الخاصة من أجل المصلحة العامة والكونية.
- المشاركة[1] الاجتماعية : لا يجب على المثقف الاكتفاء بالتحليل والتنظير من خلال وسائل الخفيفة والثقيلة او الباردة والساخنة وانما عليه مشاركة الجماهير الاعمال التطوعية والخيرية والاحتجاجات والوقفات والمسيرات، أي الحضور الدائم معهم في الحالات الطبيعية وفي الازمات وان كانت نظرة المثقف نظرة تشاؤومية مغلب الوقت لانه في ملاحقة دائمة بين السيء والجيد وبين الجيد والاجود وهكذا دواليك لا ترضى نفسه الا بالكمال وهذا (محال).

نجد تحديدا اخر لصفات المثقف عند فلورين زيناسكي والتي لا تكتسب برأيه الا من خلال نشاطه الثقافي في المجتمع وهي كالاتي[2] :

- المثقف منظر مذهبي عقائدي .
- المثقف مساهم في تنمية الثقافة الاجتماعية .
- المثقف مناضل في سبيل الحقيقة .
- المثقف منتق الحقائق الجديدة .
- المثقف منور معرفي .
- المثقف مكتشف الحقائق الجديدة .
- المثقف مكتشف المشاكل العلمية .

[1] عبد الفتاح العلمي ، المرجع السابق ، ص 159 ، 160 .
[2] معن خليل العمر ، نفس المرجع ، ص 150 .

وكأن المثقف كتلة من مواصفات الذكاء والحذلقة والطموح العلمي والمعرفي والالتزام الاخلاقي والتطلع والاستشراف الاجتماعي والتذوق الجمالي والفني والحسي والاتساق المنطقي والتأويل العقلاني والنشاط الثقافي الدؤوب والتفاهم الاجتماعي والتفهم السوسيولوجي.

6 –أدوار المثقف :

على المثقف مسؤوليات ثقيلة ومتعددة بحكم ماله من موارد خاصة وبحكم موقعه الاستراتيجي المؤثر في النسيج الاجتماعي والسياسي ، يمكن توزيع مهامه او وظائفه او اعماله مع العلم ان هذه الكلمات تثير تحفظ الكثير لان المثقف عندهم ليس موظف او عامل انما هو شخصية متحررة من كل شي ماعدا ضميرها الانساني لها ادوار تقوم بها بحكم المكانة التي لها، هذه الادوار تتوزع على المستويات الاتية :

أ –المستوى الثقافي التربوي: كما سبق وقلنا ان التربية ماهي الا عملية تثقيفية يتبين لنا ان المثقف ما هو الا مربي يسعى الى تحقيق اهداف تعليمية وتربوية تقع ضمن برنامج تثقيفي يسعى الى :

- التبشير بمشروع ثقافي كما قال الجابري هو عبارة عن طوق نجاة يجمع الامة حمله[1].
- التغيير من القاعدة عن طريق تنظيم الديالكتيك بين الثقافة المحلية والاجنبية من اجل الحفاظ على الثقافة القومية من سطوة الثقافات الاجنبية[2] المحترفة في استعمال وسائل الاعلام كقنوات تأثير فالتحدي هنا حول المحتوى أي تحيين الثقافة بما يضمن وجودها والوسيلة التي هي بمثابة اداة احياء أو قتل .
- صيانة الثقافة والمحافظة على كل ما ابدعته البشرية من اعمال فنية وروائع فكرية للابقاء على النزعة الثقافية الانسانية التي تذكره بروحانيته من خلال التأكد المستمر من حضور الثقافة الدائم بين عموم الناس والعمل ايضا على تطويرها[1] .

[1] محمد عابد الجابري ، المسألة الثقافية في الوطن العربي ، المرجع السابق ، ص 239 .
[2] هومي . ك . بابا ، المرجع السابق ، 94 .

– في هذا السياق يكتب ليكلرك عن علاقة **الثقافي بالسياسي** ، فنشوء الدولة عنده ارتبط بظهور الكتابة والكاتب كمثقف فعمل على[2] :

– احداث توازنات بين القديم (الاستمرارية ، التاريخ) والحاضر (الثورة ، التغيير) كما يحدث توازنا بين السياسي والديني وبين الحاكم والمحكوم.

– التأسيس لعقلانية الفعل الثقافي أي العمل ضمن الأدوات والفضاءات المتاحة دون تحميل الذات أكثر مما تتطيق[3] = برغماتية الرتبة الاجتماعية داخل السلم الاجتماعي ككل مراعية للظروف والشروط والوسائل والاهداف بمعنى وضع استراتيجية تتوافق مع كل هذه المعطيات .

– التأسيس **لحقائق ثقافية**[4] في المحيط الاجتماعي اذ بها يكتسب تواجده وشرعيته وهي من الاعمال ذات الطابع الاستراتيجي للمثقف التي يجب أن يعتبرها من أولوياته.

– التفاعل مع الثقافة الام فعلاقة المثقف بها تظهر مرة كأنه منتوج لها ومرة أخرى كأنها منتج له وهذا يتطلب "القدرة على التفكير النظري المجرد والنقدي والمنطقي "[5] المبني على فهم عميق بمكونات الثقافة وأسسها وتمظهراتها.

– البحث والكشف عن المعرفة الموضوعية .

– التكوين والشرح والتوجيه والابداع والنشر والتخطيط وصياغة الرموز وتفكيكها وتقديم الفهم المناسب للاحداث وانتاج المعنى[6] .

ب –المستوى السياسي: دائما ما تحيلنا السياسة على موضوع القوة والحق والحكمة والخطاب و السلطة

---

[1] ديفيد انغليز وجون هيوسون ، المرجع السابق ، ص 141 .

[2] جيرار ليكلرك ، سوسيولوجيا المثقفين ، المرجع السابق ، ص

[3]عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية (الممكن والممتنع في أدوار المثقفين)، المغرب ولبنان : المركز الثقافي العربي، ط 01 ، 2010 ، ص145 .

[4]كنزة باشوشي، المثقف الجزائري وجدل الحضارات في ظل الاعلام المعاصر، مذكرة ماجستير، قسم علوم الاعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والاعلام، جامعة الجزائر، السنة الجامعية 2009/2008، ص 40.

[5] عمرو عثمان ومروة فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن. قطر : المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط 01 ، 2016 ، ص 50 .

[6]محمد نور الدين افاية، ورقة عمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث: ملاحظات وتساؤلات – حلقة نقاش – من ص 105 الى ص 142 ، بيروت : مجلة المستقبل العربي ، العدد 106 ، ص 127 ، 128 .

والشرعية والمشروعية هذه المواضيع هي التي تفتح باب الحكم للمتنافسين عليه خاصة ما بين المثقفين والسياسيين اذ كل طرف يجد في نفسه الأهلية لتولي مقاليد الحكم ، فيتهم المثقف السياسي بالتقصير وسوء التسيير بينما يتهم السياسي المثقف باحتراف البلاغة والنوم في احلام وردية بجزيرة بعيدة عن الواقع وتعقيداته في هذا الصراع التاريخي الطويل بينهما قليلا ما يتفوق المثقف على السياسي وهذا ما دفع المثقف الى ايجاد مبررات او تعويضات نفسية ابرزها ان المثقف لا يريد السلطة وسلطته الحقيقية في المراقبة والنقد والتقويم هذا جانب من دوره السياسي الادعائي (البريستيجي) الى جانب ادوار اخرى اصيلة ومواتية تندرج ضمن المقولة الشهيرة الانسان حيوان سياسي ومن تلك الادوار :

- توسيع دائرة الحريات ودمقرطة الدولة والمجتمع وترسيخ مبادئ وقيم حقوق الانسان.
- الانخراط في حركية المجتمع والالتزام بالقيم المنتجة للعيش الكريم والحياة الحسنة الضامنة لحرية الفكر والسؤال والنقد[1].
- الدعوة الى الاصلاح الثقافي وما هذه الدعوة الا خطاب ثقافي سياسي يريد ازاحة سلطة ثقافية فشلت في ايجاد سياسة ثقافية نامية ومنمية للمجتمع لذلك يدعوا المثقف الى اصلاح ثقافي يتجاوب ومقتضيات العصر واحتياجات المجتمع تتعارض ورغبات ومصالح السلطة في تنفيذها لسياسة ثقافية تتوافق ورؤيتها العامة في تسيير وتدبير الشأن العام ككل[2] .

يوجد تصنيف اخر لادوار المثقفين يرتكز على الخلفيات الاجتماعية والثقافية للمثقف ونطاق عمله و يتضمن التنميط أو الانواع التالية [3]:

[1] نفس المرجع، ص 112.

[2] عمرو عثمان ومروة فكري، المرجع السابق، ص 52.

[3] معن خليل العمر، المرجع السابق، ص 290، ص 292.

- الدور المتقاطع : اين يتقاطع دور المثقف مع النظام او السلطة كما يقول **ريمون أرون** ويتصادم معها عند كشفه لأخطائها في التسيير وعندما يفضح تناقضاتها الاخلاقية وفي خيانتها لمسارها الايديولوجي .
- الدور الضيق : ويتعلق في العموم بالمثقفين البورجوازيين الليبراليين الذين ينتقدون بناء المجتمع ككل وانتظامه ويؤسسون لمجتمع اخر في كتاباتهم وفقط.
- الدور المتعدد : وهو ايضا دور نقدي أدبي وفقط بمعنى أنه يكتفي بملاحظة الحياة ككل وفق رؤية عصرية فيها ما هو برغماتي حديث وما هو اصالي متحفظ .
- الدور القصير : وهو بتقدير ريمون ارون مرتبط بتقديم خدمة معرفية أو ثقافية لصاحب السلطة بمعنى يشرح ويفسر له ظاهرة معينة أو مشكل معين تحت الطلب أو يسوق له فكرة أو مشروع تحت الطلب أيضا واذا أبعد عن دوائر السلطة ، معناه أبعد من قبلها ايضا.
- الدور الدقيق : وهو المرتبط بالبيروقراطي الذي يشتغل في مكاتب الادارة والتسيير والتخطيط والعمل عنده مضبوط وفق قواعد وشروط المهنة كما قنن له ميرتون .
- الدور العريض : وهو مثقف ملتزم واع بحركة التاريخ وبظروف الأمة والوطن الاجتماعية والسياسية والثقافية منخرط فيها يحاول تغييرها بالكتابة والاقتراح والممارسة.

يرى ادغار موران ان دور المثقف " يتراوح ما بين دور الساحر ودور المسلي/المهرج وللمثقف بصورة متناقضة : وظيفة نقدية ووظيفة أسطورية انه مستقطب بين المجرد والمشخص بين الأفكار الجديدة وأفكار الجماعة بين الافكار السيدة والافكار المسترقة بين أفكار الكل وأفكار اللاشيء والمثقف قادر ثقافيا على الاسوء والاحسن وهكذا فان حرية التعبير وجدت لدى المثقفين أكبر حماتها حماسة وأكثر اعدائها شيطانية "[1] ، وكأن ادغار موران يقصد الوساطة ويقصد السمسرة ايضا اين يتحول المثقف الى سمسار كما وصفه لكليرك بالمثقف السمسار فهو مع المزايدات

[1] فارح مسرحي ، المرجع السابق ، ص 31 ، 32 .

والمناقصات التي تزيد في أسهمه ولايهمه احد فرأسماله الثقافي او المعرفي مرن ومطواع لكل نزواته اما الاخلاق فل اتهمه الا بقدر ما يجني منها من فوائد، بخلاف الدور الذي توسمه **فاكلاف هافل**[1]•في المثقف اذ هو عنده مصدر ازعاج على الدوام وشاهد على ماساة العالم مستفز باستقلاله ، متمرد على جميع الضغوطات والالاعيب الظاهرة والخفية الشاك الاكبر في الانظمة وفي السلطة وفي أساطيرها.

وكعادته يقف توماس سويل موقف الساخر من المثقف وكل ما يصدر عنه فأدوار المثقف الناطقة عن الجماهير أو باسمهم في المطالبة بالعدالة الاجتماعية ورفع الغبن عن الفقراء والمساكين والمضطهدين عرقيا ولغويا أي المطالبة بالحرية والمساواة والمحافظة على البيئة والانواع من التلوث والانقراض كلها برايه مزاعم مكشوفة غرضها اهداف شخصية وخاصة على رأسها التسلط المعنوي الدائم على المجتمع والتظاهر بالدفاع عن مطالب الجماهير وحقوقهم المسلوبة[2] .

7 –باتولوجيا المثقف :

او الامراض التي يعاني منها المثقف ليست لدينا خريطة باتولوجية لهذه العلل لكن يمكن ان نذكر ابرزها ومنها :

- خيانة المثقفين وتتجلى في ترك النقد والانحياز للسطلة في تعديها على القيم الانسانية باسم الوطنية[3].
- انحراف المثقف وانجراره وراء رغباته ونزواته او رغبات غيره من ذوي السلطة والنفوذ المالي والاعلامي[4] اذ يتحول الى سياسي في عباءة مثقف فيترك كل الاعمال الثقافية الخالصة ويتحول الى رجل مغالط ومزيف للحقائق لاتهمه تلك القيم الانسانية المشكلة لمفهوم المثقف قيم الالتزام والنضال والأنسنة وهكذا تصبح (توبته) مستحيلة بعد ان باع ضميره للشيطان .

[1] عمرو عثمان ومروة فكري، المرجع السابق، ص 45.

• **فاكلاف هافل** اديب وفيلسوف واخر رؤساء تشيكوسلوفاكيا وأول رؤساء جمهورية التشيك بعد انفصالها عن سلوفاكيا سنة 1992 توفي 2011 .

[2] توماس سويل، المرجع السابق، ص 253.

[3] عبد السلام حيمر، المرجع السابق، ص 218.

[4] سعيد العيادي، المرجع السابق، ص 208 .

- القراءة السيئة أو الخاطئة للمجتمع ما يترتب عليه سوء في التشخيص والمعالجة ومن ثمة تعقيد المشكل واطالته والتأثير سلب على سمة المثقفين ككل ومكانتهم الاجتماعية[1] .
- أخلاقوية المثقف [2]كما كتب باسكال بونيفاس عن برنار هنري ليفي الذي اتهم طارق رمضان **بالارهاب الفكري** ومعاداة السامية وما دفعه الى ذلك الا ما قام به طارق رمضان من فضح للمشروع الكوني ضد الشرق الاوسط الذي يخدم جماعات فئوية ضيقة .
- النرجسية : وهو ان يرى المثقف في نفسه الوحيد صاحب الراي السديد فيبادر في كل مناسبة أو بدون مناسبة للتبجح بمقولاته وتحليلاته ويدعوا الغير الى الكتابة عنه والاستفادة مما كتب عليه ايضا فهو يرى ان النسق الثقافي لا يتحرك الا به[3] .
- السادية : وهي نزعة تهجمية على الاخرين تبغي تصغيرهم وفضحهم وتبيان ضعفهم مع التجريح في هوياتهم القومية والدينية وفي نصوصهم الادبية او تصريحاتهم المختلفة اذ تجد الذات (الأنا) المجرحة لذة في تعذيب الاخرين وفي رأيتهم مهزومين منكسرين[4] .
- المازوخية : او ما يسمى بجلد الذات اين يحمل المثقف كل الفشل ثقافته فيتهمها بالماضوية والتخلف والبلادة والعجز في تجديد وتحديث انساقها ومؤسساتها مضامينها وممارساتها .

8 –المثقف تحديات ورهانات :

يواجه المثقف صعوبات موضوعية وذاتية تحول بينه وبين اهدافه وهذا أمر صحي في حياة المثقف كونه يعيش تأزيم مزمن لكل شيء ابتداء مع ذاته الطالبة للكمال الانساني كمشروع لم يتحقق بعد او للكمال الاجتماعي كانجاز حضاري الجميع مطالب بتحقيقه لكن الحمل الاكبر في الذهاب بهذا الحلم الى اقصى أفقه يقع على الجالسين

[1] عيد الدرويش، سيكولوجيا الثقافة. دمشق: دار الفرقد، ط 01، 2003، ص 120.

[2] باسكال بونيفاس، المرجع السابق، ص 30.

[3]عبد الاله بلقزيز، المرجع السابق، ص 38، ص44.

[4] نفس المرجع، ص 38، ص44.

بالقاطرة الامامية وفي قمرة القيادة أي بالدرجة الاولى على المثقفين الذين يواجهون عوائق متنوعة ومتعددة من حيث الكم والكيف، من بينها:

- الموضوعية : والتي نرصد منها ما هو سياسي يتعلق بغياب الحرية وانتشار القمع والارهاب والاضطهاد وتأليب الديني و العائلي على المثقف بايحاءات اعلامية وسياسية تكون نتيجتها التشريد والتهجير ، ما هو اقتصادي ومهني كانخفاض دخل المثقف وحرمانه من الترقية والعلاوات والتضييق عليه واستفزازه وتهديده بالخصم والمجالس التأديبية والطرد فيدخل في دومات اخرى تدور حول البحث عن اعمال ثانوية مكملة تحفظ له كرامته وبالتالي عزله عن الحياة الثقافية والنقدية ، ما هو اجتماعي ويتعلق بخصوصية المجتمع كانتشار الامية بين الناس وجريهم وراء رغيف الخبز خوفا من الجوع وفناء اعمارهم في سوء الخدمات الصحية والتعليمية و النقل[1].
- الذاتية : وهي في تجاوز ما يعيش بعض المثقفين من التباسات امتلاك الحقيقة وهيامات الرسلانية والوصاية على الجميع والتي سجنتهم في ادبيات كلاسيكية جعلتهم بعيدا عن الطفرات الاجتماعية التي حدثت وغيرت كثيرا في بنى المجتمع ووظائفه بينما هم لا زالوا حبيسي افكار وادوات ولغة قديمة أزمة من وضعهم اكثر فما أجدتهم نرجسيتهم نفعا بل انتهت بهم الى مازوخية مدمية وجعلتهم أكثر ضعفا امام المقولات التي قالت **بنهاية المثقف**، المثقف الذي صور نفسه للناس على أساس أنه يعرف كل شيء في عصر يعرف تقسيم العمل وحجم كبير من التخصصات المعرفية وتدفق هائل في مجتمع المعرفة والمعلوماتية ليجد نفسه أمام وحش التخصص الذي التهمه وسديم الموسوعية التي لم يحرز منها ولو جسيم صغير ليعطي في الاخير لحكم نهاية المثقف مصداقية اكثر حتى ولو كان حكما قيميا ايديولوجيا .

اما البعض الاخر منهم فيعيش مشكلة انطولوجية وابستمولوجية كما يقول برهان غليون[2] فهو حائر في ايجاد حل

[1] محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية. دمشق: اتحاد الكتاب العرب، 1999، ص 117.

[2] برهان غليون، المرجع السابق، ص 88.

توفيقي بين تجديده لثقافته والقيام بمسؤوليته الوظيفية المكلفة بها من قبل السلطة وضميره الاخلاقي الحازم الغير متسامح هو في حالة بحث عن ارادة جامعة للحتميات الوضعية الاجتماعية والمعايير الاخلاقية دون ان يقع في تناقضات تجعل من قراراته تلفيقة وتوليفية مكرسة للستاتيكوا الاجتماعي وكأنه قدر نهائي لكن بمشاهد وتخريجات مختلفة لكن لا تغير من واقع الناس المرير شيء.

المبحث الثاني

1 –المثقف في الدفاتر الماركسية :

أ –مثقف ماركس (المثقف الثوري):

يقدم لنا ماركس تصوره حول المثقف في كتابه الايدولوجية الالمانية فهو وان كان لا يستخدم بصراحة مفردة المثقف أو المثقفين لكن يستخدم مفهوم ايديولوجيين أو ايديولوجيين ألمان[1] للدلالة على موقع وموقف لجماعة اجتماعية وايديولوجية معينة تكونت بفعل الصيرورة التاريخية و " تقسيم العمل والملكية الخاصة والاسرة والدولة و الطبقات الاجتماعية ويستحيل دراسة هذه الجماعة كما لو كانت مستقلة بذاتها عن الظواهر الاجتماعية الاخرى وكأنها فوق المجتمع وتتعالى عليه..."[2] ، هكذا وجد مثقف ماركس نفسه من حيث الانتماء القاعدي (المادي) بورجوازيا ومن وحيث الانتماء الفكري بروليتاريا فأول صراع أو جدل كان مع ذاته وروابطه القريبة ليحتمي في الاخير مع جماعته الايديولوجية من أجل النضال متحدين ضمن وعي ثوري موحد ودامج لتحقيق المراحل التاريخية المصيرية التي ترافع لاجلها مكنة الانتاج الفكري العمالي ضد ملاك الوسائل وعلاقات الانتاج لتمكن لاطروحاتها التبشيرية بأممية انسانية تسود فيها العدالة والمساواة المطلقة.

ب –مثقف غرامشي (المثقف العضوي/المثقف التقليدي):

لقد كان لجوليان باندا الاثر الكبير على فهم وكتابات غرامشي ككل وقبل الخوض في مساهمات غرامشي لابد من الاشارة الى ما قدمه باندا من تعريف وتحديد للمثقف وان كان اشتهر كأول من شهر وفضح **خيانة** المثقف أين كان يعد المثقف مثلا للطهر والعصمة والتضحيةويستحيل ان تراوده وساوس الانتهازية وهذا ما نستنبطه من كتابه **خيانة المثقفين** أين يقول " تراني بحاجة الى تذكير القارئ بمعارضة فينيلون وماسيون لبعض حروب لويس الرابع عشر أو كيف أدان فولتير تدمير الحكومة القائمة في مقاطعة الراين البلاطينية أو كيف ادان رينان ما لجأ اليه نابليون من اعمال العنف ؟ أو كيف استنكر المؤرخ البريطاني (السير توماس هنري) " باكل " ما أبدته انجلترا من مظاهر الضيق

[1]عبد السلام حيمر ، سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، المرجع السابق، ص 57 .

[2]نفس المرجع ، ص 71 .

والتعصب في معارضتها الثورة الفرنسية ؟ او ما ابداه نيتشه في زماننا هذا من شجب للاعمال الوحشية التي ارتكبتها المانيا ضد فرنسا "[1] هكذا يمتدح باندا المثقفين بعد ان راى فيهم صوت الشعوب المقهورة ضد الملكيات المتسلطة والفاسدة أي قبل ان يرى بعض الانوف الطويل لبعض المثقفين والتي جعلوا منها مشجبا يصلح لحمل كل المتناقضات ليسارع في فضح هذه التلاعبات والخيانات التي أملتها عليهم مصالحهم الشخصية ونزواتهم الضيقة في المتاجرة بما عقد فيهم من أمل كمنقذين .

المثقفون في اعتباربانداً " عصبة صغيرة من الملوك الفلاسفة من ذوي المواهب الفائقة والاخلاق الرفيعة الذين يشكلون ضمير البشرية"[2] ويقول ايضا " ان المثقفين الحقيقيين يشكلون طبقة العلماء – ويقصد بالعلماء هنا رجال الدين– او المتعلمين البالغي الندرة حقا لأن ما ينادون به هو المعايير الخالدة للحق والعدل ..."[3] فمن اللامقبول ان ينقبلوا او يخونوا هذه القيم السامية فهم مثال للتفرد والتميز والشجاعة في الجهر بالحق ومعارضة السلطة والتأجيج والثورة ضدها فهم من تتجسد فيهم الفصاحة والقوة الدنيوية لمواجهة كل الشرور والمظالم.

مثقف جوليان باندا هو المثقف الرسول أو المثقف الملاك أو ضمير الانسانية أو المثقف الحقيقي، هذا الطرح مثالي جدا فدور المثقف عنده كدور الرهبان أو دور المسيح الذي أعده ضمن المثقفين فالمثقف يجب عليه أن يفدي المجتمع بكل ماله من قوة كما فعل يسوع[4] .

بناء على ما تقدم لا نستغرب اذا ما نحن قرأنا لغرامشي المثقف التقليدي والعضوي فكل هذا استلهمه من اعمال جوليان باندا فترى كيف درس **انطونيو غرامشي** للمثقف ؟

[1] ادوارد سعيد ، المثقف والسلطة.تر: محمد عناني ،القاهرة : رؤية ، ط 01 ، 2006 ، ص 36 ، 37 .
[2] نفس المرجع، ص 34 ،ص 35 .
[3] نفس المرجع، ص 35 .
[4] محمد كشت ، تمثيلات المثقف المقاوم، المرجع السابق، ص 34، ص 35 .

لم تَجِد على العموم اعمال غرامشي في هذا الموضوع عن السياق الماركسي فاستحضاره للايديولوجيا والطبقة والسلطة (الهيمنة) والمجتمع المدني والحزب كانت ملازمة لدراسته للمثقف كونه وكونهم يعبروا جميعا على المجتمع الحديث في حركيته واستقراره وما ساعد اكثر في ضبط مفهوم المثقف غرامشيا هو تركيزه على عمل او وظيفة المثقف فالجميع عنده مثقفون وبدرجة اكبر واعلى اولئك الذي يؤدون رسالة ما او يمارسون وظيفة معينة ذات اثر تقني و توجيهي داخل المجتمع، فهو يقول " ... ان المثقفين هم أولا منظمو الوظيفة الاقتصادية للطبقة التي يرتبطون بها عضويا وهم ثانيا حملة وظيفة الهيمنة التي تمارسها الطبقة السائدة في المجتمع المدني وهم ثالثا منظموا الاكراه الذي تمارسه الطبقة السائدة على سائر الطاقات بواسطة الدولة، فالمثقفون تخلقهم الطبقات الاجتماعية في أثناء تطورها"[1] .

أي وبلغة اخرى أكثر وضوحا " تظهر مساهمة فعل المثقف في صناعة الاشياء والوقائع الاجتماعية والتاريخية وقيادتها بشكل واضح جلي في وظائف التنظيم والقيادة وصياغة تصورات العالم تلك الوظائف التي يمكن اختزالها وتكثيفها في وظيفتي السيطرة والهيمنة اللتين تتناسبان – كما رأينا – مع المجتمع السياسي أو الدولة أو المجتمع المدني"[2].

– تصنيف غرامشي للمثقفين : في تصنيفه للمثقفين يأخذ غرامشي بعين الاعتبار معيارين اثنين هما معيار التأثير ومعيار المكانة فالمثقفون عنده انواع وطبقات اما ما يخص الصنف الاول فيفرق غرامشي بين المثقف التقليدي والمثقف العضوي او كما يترجمه البعض بالمثقف النسقي.

1 –المثقف التقليدي : يمتلك شعور الديمومة والاستمرارية التاريخية فهو وان تغير المجتمع والحكومات يبقى بحكم وظيفته الكلاسيكية التي تحفظ له هذه الخصوصية والمهيأة اصلا لتجعله مستقلا ومنعزلا عن كل ما هو سائد

[1] احمد مفلح مفلح ،في سوسيولوجيا المثقفين العرب – دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي 1978،المرجع السابق، ص 57.
[2]عبد السلام حيمر ، سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، المرجع السابق، ص 192 .

اجتماعيا ومبتذل والمقصود حصرا هم المعلم والكاهن والاداري كمثقفين تقليديين فهؤلاء لا تهمهم الصراعات الاجتماعية وتغليب طرف على اخر بقدر ما تهمهم الوساطة فهم وان كانوا اجراء لدى السلطة فهم كذلك دائمي الاحتكاك بالجماهير العريضة الا ان هذا الحضور لا يغيريهم ولا يغويهم بقدر تمسكهم بمفهوم الاستقرار الاجتماعي والاستقلال والتحرر الذاتي من كل الاكراهات المتنفذة او المتطلعة فهم يرى في أنفسهم المثقف " الملتزم بالاستمرارية التاريخية للتراث الثقافي والتقاليد الماضية وهو بحد ذاته رمز الاستمرارية التي لا تقطعها التغيرات الاجتماعية والسياسية"[1] .

2-المثقف العضوي : او كما سبق وقلنا المنسق على حد تعبير ترجمة ادوارد سعيد[2] و سعيد يرى ان غرامشي اخطأ في تقدير هذا المثقف اذ برايه ما هو الا قن خدوم للراسمالية فهو احدى وسائلها او الياتها المهمة في فرض هيمنتها الثقافية بينما تبدوا الهيمنة عند غرامشي موضوع صراع ويبدوا المثقف رجل الصراع لدى كل طبقة الا ان التفوق في الاخير يعود للمثقف العضوي لانه استطاع ان ينسق بين مجموع كل المثقفين الفاعلين داخل مراكز و علاقات الانتاج المختلفة الواعون بأهميتهم كأفراد في تعطيل الة الهيمنة اذا ما هم تكتلوا في وعي جمعي رافض لكل اشكال الاستغلال الراسمالي.

يرى غرامشي " أن أي طبقة اجتماعية تنشأ من خلال نشاط انتاجي ما وتنشأ معها بالضرورة وبصورة عضوية organic طبقة مثقفين خاصة بها والساعية الى تكوين وعي هذه الطبقة الاجتماعية بدورها ووضعها الاقتصادي والاجتماعي والسياسي اضافة الى تحقيق تماسكها والحفاظ عليه "[3] (طبقة) المثقفين هذه ان جاز التعبير كون المشروع في لغة البحث هو مفهوم فئة او شريحة المثقفين لكن الضرورات الماركسية تخلق ادواتها المعبرة عنها هذه الطبقة المثقفة العضوية تحمل في جوهرها مضمون المثقف العضوي المطالب بالتغيير ولن يكون له ذلك الا من خلال تحالفه

[1] زهير توفيق ، المثقف والثقافة، المرجع السابق ، ص 57 .

[2] ادوارد سعيد ، المثقف والسلطة، المرجع السابق ، ص 33 ، 34 .

[3] عمرو عثمان ومروة فكري ، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن،المرجع السابق، ص 37 .

ونضاله مع من يشاركه النضال الثوري ضد السلطة الرجعية بطريقة منظمة و مقتدرة و فاعلة يقول غرامشي في مذكرات السجن الاتي : " المثقف العضوي ... ذلك المثقف القادر على التعبير عن الافكار السياسية الخاصة بطبقة أو جماعة اجتماعية مختلفة في البداية عن تلك التي ينتمي اليها المثقف" [1] .

اما ما يخص تصنيفه للمثقفين و فق معيار المكانة فهو يقسمهم الى مثقفين كبار وصغار، أما **المثقفون الكبار** فهم من ينطبق عليهم مفهوم الانتلجنسيا فهم مثقفوا المثقفين المؤهلون لتقديم تصورات ومضامين تتسم بالكلية في نظرتها للعالم في ماضيه وحاضره ومستقبله وهم قلة على مدار التاريخ وغالبا ما تشغلهم الفلسفة والعلوم ، اما الصغار فهم من ناشري وشارحي ما يتقدم به اساتذتهم من خلال الوسائط المتعددة والمعروفة كما يندرج ضمنهم ايضا كبار البيروقراطيين[2] ، وكأن هذا التصنيف يشير الى ذاك الاختلاف بين الفلاسفة والساسة بين التنظير و البراكسيس .

ج –**مثقف كارل منهايم** : او مثقف اليوتوبيا والايديولوجيا المثقف ليس وليد مرحلة تاريخية عند منهايم وانما هو موجود ضمن كل المراحل التاريخية في اكثر تلك المراحل بساطة وبدائية والسبب في تواجده الدائم هو ذاك الدور القيادي والطلائعي حتى ولو كان عرافا او ساحرا بالمعنى الظاهر او البلاغي اين يقوم باقناع الناس بخطابات معبرة عن احتياجاتهم او يعدهم بأمال تنعش مخيلتهم الوردية لكن المثقف المنهايمي هو من هذه الطينة الا انه اكثر اعتادلا وموضوعية لانه يستطيع الجمع بين الحقيقة و الممكن بين الواقع والمتوقع لا يخل ولا يقل في اداء وظيفته التصحيحة او القاطع والفاصل بين كل مرغوب ومحجوب بين كل عدوان واستبداد سلطوي وبين كل استهتار واهمال اجتماعي بروح ديقراطية جامعة لا مفرقة[3] فهو الوسيط بين كل التعارضات والمعلم لكل المجهولات والمتمم لكل المنقوصات الحال لكل الازمات ، والسبب ان رسالة المثقف المنهايمي تكمن في " اطار هذا الوضع الاجتماعي التاريخي في عودة المنظورات الايديولوجية الطوباوية كلها الى اوضاعها الاجتماعية الملموسة وفحصها فحصا تحليليا نقديا قصد فصل التشوهات

[1] نفس المرجع، ص 37.

[2] عبد السلام حيمر، سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، المرجع السابق، ص 151، ص 152.

[3] منير السعيداني، استحالات المثقف والثقافة، المرجع السابق، ص 45، ص 46.

والتزييفات التي لحقت بها باسم الماضي او المستقبل والاحتفاظ بما فيها من أفكار مطابقة للواقع وهذه الافكار المطابقة التي يستمدها المثقفون من المنظورات الايديولوجية والطوباوية كلها هي التي يؤلف منها المثقفون التركيب المنطقي الموحد المعبر عن (كلية) الواقع التاريخي و (حقيقته) الامر الذي يسمح للبشر اخيرا بالسيطرة على مصيرهم الاجتماعي والتاريخي وتوجيهه عقلانيا لما فيه صالحهم العام " [1].

يبدوا ان منهايم ضاق عليه قميص ماركس فخرج او تحرر من النص الجدلي الجاف والحاد ليعيد قراءات المدرسة الماركسية دون ان يكفر بها وفق ما تمليه الوقائع الجديدة فثورية المثقف المنهايمي هي ثورة لصالح ما ناشدته الجدلية التاريخية والمادية في تحقيق الانسانية فهو لا يجعل من التنظير الجدلي وحي ولا من ماركس نبي انما يسير وفق المبادئ العامة واليها وان كان لا يخلوا ما قدمه من يوتوبيا مفرطة ولكن اكثر نعومة ورمنسية .

هذه الخصوصية المنهايمية هي انعكاس لذلك الوصف الذي قرنه منهايم بحالة التمزق والاختلاف التي يعيشها المثقفون بسبب عملية التنوير المتجددة[2]، فقد اصابه بعض ما شخصه من تمزق والسبب انه لا يوجد نور بلا نار ولا يستغرب معاناتهم فهم أكثر الناس عرضة للخيبة والفشل والتشرد وعدم الارتباط والانتماء [3] ، كما ان مثقف منهايم يختلف قليلا عن مثقف غرامشي فقد حاول منهايم انطلاقا من علم اجتماع المعرفة ان يجعل من المثقفين شريحة (طبقة) عازلة بين الطبقات ومتعالية عليها في نفس الوقت لانها متجردة من كل المصالح الطبقية والايديولوجية لا منخرطة فيها كما هو الحال مع المثقف العضوي لدى غرامشي فمنهايم يرى في تواجده مع تلك الطبقات وان كان يناضل ضدها اعتراف بها بل يزيد في منحها معنى هي في حاجة اليه من اجل ان تبرر لوجودها[4]، ربما هدا النقد او العتب المنهايمي على غرامشي دليل على ان ابستيميته المعرفية لا تقل ايديولوجية ويوتوبية .

[1] المرجع السابق، ص 109.

[2] عبد الكريم سروش، التراث والعلمانية البنى والمرتكزات، الخلفيات والمعطيات، المرجع السابق، ص 203.

[3] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص 288.

[4] زهير توفيق، المثقف والثقافة، المرجع السابق، ص 13.

د –مثقف جون بول سارتر (المثقف الملتزم):توجد ثلاث ابعاد مهمة يتشكل فيها المثقف السارتري البعد الاول وهو الوعي الشقي او الوعي السلبي والثاني الالتزام والثالث محذور الزيف او الخيانة وقبل الخوض في افق هذه الابعاد نقدم بعض التعاريف البسيطة للمثقف من قبل سارتر والتي يمكن اعتبارها ملخص مكثف لما يعنيه سارتر بالمثقف يقول في كتابه **دفاعا عن المثقفين** " المثقف انسان يتدخل ويدس انفه فيما لا يعنيه "[1]، كما يقول أيضا " ان المثقف انساني النزعة منذ نعومة اظافره " [2]في هذين الاقتباسين تحديد كلي او شامل للمثقف في التزامه وانسانيته فهو يبشر بهذه القيم اذا ما نحن عدنا الى الظروف التي كتب فيها الكتاب المذكور اذ هو عبارة عن محاضرات القاها في اليابان .

1 –الوعي الشقي (السلبي) : يقول سارتر في كتابه المذكور " اجمالا كل تقني في مجال المعرفة هو مثقف بالقوة انه تقريبا محدد بالسلب فهو لا يعني شيئا اخر سوى المواجهة الدائبة التي يكون فيها بين تقنيته الشاملة وبين الايديولوجيا المهيمنة لكن هذا ليس بكلبساطة قرار يخلص الى كون كل تقني سيصبح مثقفا"[3] ، يشرح غالي شكري اكثر هذه الفقرة عندما يقول " أما المثقف فهو ذلك الانسان الذي يدرك ويعي التعارض القائم فيه وفي المجتمع بين البحث عن الحقيقة العملية – مع كل ما يترتب على ذلك من ضوابط ومعايير – ومن الايديولوجيا السائدة – مع منظوماتها من القيم التقليدية – وما هذا الوعي سوى كشف للنقاب عن تناقضات المجتمع الجوهرية ... ومعنى ذلك ان المعرفة الثقافية على عكس المعرفة التقنية لا تقود الى الوعي الشقي حسب مصطلح هيغل بل الى حقائق الصراع الطبقي في المجتمع عموما وداخل الطبقة السائدة خصوصا بين (المنفعة) التي تصوغها في قوالب من الاساطير والتقاليد والقيم والذين يصغونها هم (خونة الثقافة) وان سموا مثقفين فالهيمنة الايديولوجية على كل المجتمع هي

[1] بن خدة نعيمة، المثقف والسلطة عند ادوارد سعيد.مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران :كلية العلوم الاجتماعية ، قسم الفلسفة ، السنة الجامعية 2012/2011 ، ص 30 .

[2] نفس المرجع، ص 31 .

[3]ادريس صابي، المثقف والسياسة. المرجع السابق ، ص 16 ، ص 17 .

السبيل الوحيد لمعرفة السلطة"[1].

يتجلى الوعي السلبي• في كونه مصدرا للشقاء والشقاوة فهو وعي ناف لكل ما تدفع به الايديولوجية كوعي زائف في تخدير كل الطبقات المحكومة بخطاب الطبقة الحاكمة فهو وعي ممزوج بالصرامة التقنية (العلمية) وبمعايشة الحياة الاجتماعية وفهم المنطق التاريخي الذي شكلها في هذا القالب المتموج والمتلون وما على المثقف السارتري حتى وان كان مهمشا وبدون حصون وحصانات الا ان يمتطي حصان وعيه بذاته وبالمجتمع في مواجهته كل ما تنتجه وتعيد انتاجه الايديولوجية المهيمنة من تغليط ووهم.

2 –الالتزام : يعود استعمال مفهوم الالتزام في الساحة الثقافية الى المثقفين الفرنسيين ليقصدوا به اكثر ذاك التعاقد الروحي المتين الذي يجمع الرجل والمرأة داخل مؤسسة الاسرة او علاقة الزواج كشراكة تتظافر فيها الكثير من المسببات والدوافع والحاجات ومع بروز التيار الوجودي الفلسفي الذي كان رائده سارتر اتخذ الالتزام معنى اخر اين اصبح له معنى تعاقد المثقف مع الحقيقة والواقع المرفوض وماعليه الا ان يغير هذه الوقائع المشينة وفق ما يمليه عليه ضميره الواع بكل حماس وتضحية[2] ، " ففي الالتزام يلتقي الفكر بالعمل ، المبدأ بالتطبيق، القناعة الفردية بالمصلحة الجماعية ، والالتزام رفض السلبية، رفض الصمت، رفص التملص من العالم "[3] .

معنى السلبية هنا غير سلبية الرفض وانما هي سلبية الايجاب سلبية الرضوخ وسلبية الاغتراب والاستلاب والتسليم التي تعبر عن الاستسلام ونقص الحيلة والانطواء بعيدا ، تشبه الى حد ما تلك الصورة التي رسمت عن الصوفي الزاهد الهاجر لمجتمعه المتشفي فيهم لانهم عصاة آثروا محبة الدنيا والخضوع والخنوع على الالتزام بنصوص الشريعة في

[1] الطاهر لبيب واخرون، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص 51.

•يوجد تضارب في ترجمة الوعي الشقي فهل المراد به الوعي الزائف ام الوعي الثوري وهل هو وعي الطبقة المنتجة او نتاج العمال (التقنيون) على العموم هو حمال اوجه يتضمن الغضب ضد المؤدلجين وصناعهم والتعاطف والدعم للذين لا يملكون الا رصيدهم من الوعي في انجاز التغيير المطلوب.

[2] المرجع السابق، ص 60.

[3] فارح مسرحي، المهام الجديدة للمثقف – في السياقات العربية الاسلامية –. الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، ط 01، 2018، ص 60.

التعفف والترفع فحل بهم من عبث الغير (الغريب) بهم فحل بهم قدرهم الموعود أو بالأحرى الذي توعدهم به فما عليهم الا أن يعودوا الى أصل ما تركوا، والعودة لا تكون سارتريا الا بوجود المثقف رمزيا من خلال تصوره للمشكلة او الازمة علميا (فكريا) وتواجده اجتماعيا في ازاحة العوائق وتفكيك مصادر الاستقواء الظاهرة والباطنة للوبيات الضاغطة مع مجموع من يدافع عنهم فالشراكة بينهم او القسمة المتساوية او السوية فيهم هي الوعي بما هم فيه وما يجب أن يكون عليه ، فما يعنيه سارتر بالالتزام هو التفاعل والفاعلية والتحاور مع المجتمع وفق ما يقتضيه **الوعي الشقي** الذي يثير الشقاوة والرفض على الشقاء والغلبة والمسكنة انطلاقا من خلفيته الثقافية والعلمية شارحا ومفسرا لاهمية وطرق التغيير محليا وانسانيا [1]المثقف السارتري لا يكون الا اذا كان مثقفا انسانيا اصيلا غير منحرف أو مزيف.

3 –محذور التزييف : في مقابل المثقف الملتزم نجد المثقف الزائف عند سارتر أو كما وجدناه عند باندا المثقف الخائن ويقصد سارتر بالمثقف الزائف الذي نقله عن نيران الذي لا يملك مشروعا للتغيير ولا رؤية جديدة للعالم[2]وهو العدو او الشيطان الذي يشوش على المثقف الملتزم وان كان وصف سارتر للمثقف الملتزم بالشيطان وكأنه نطق بلسان حال المؤدلجين والمهيمنين الراغبين في استمرارهم في مواقع النفوذ والترميز والتدليس والتلبيس الا ان المثقف لا يعييه تفكيك الاعيبهم ولعبهم فلا يجدوا الا ان يرموه ومثقفيهم المزيفين – الذين تم شراءهم لقابليتهم للبيع[3] – بالشيطنة ليزيدوا من تشريده وتشريد الناس حوله .

ولتسهيل التمييز بين هذين النوعين يقوم سارتر بضبط وظائف المثقف الحقيقي (الملتزم ، الواعي ، الانساني) في الوظائف الاتية [4]:

- تقويض الايديولوجيا السائدة ونسف اساطيرها المضللة وفضح ابطالها .
- العمل على المعرفة المنشغلة بالتاريخ الطبقي وابداع ثقافة جديدة .

[1] اسعاف حمد، المثقف العربي : اشكالية الدور الفاعل من ص 339 الى ص 354، مجلة جامعة دمشق، المجلد 30، العدد 3 و4، 2014، ص344.

[2] زهير توفيق ، المثقف والثقافة، المرجع السابق، ص 29 .

[3] المرجع السابق ، ص 347 .

[4]الطاهر لبيب واخرون، الثقافة والمثقف في الوطن العربي،مرجع سابق ، ص 52 .

- توسيع الطبقة العاملة الواعية بضرورة التغيير .
- ابراز أهمية الطبقة العاملة (البروليتاريا) كمحرك تاريخي لا يريد الا الاخذ بالبشرية نحو الكمال .
- الانتصار للمعرفة والحقيقة وحرية التفكير لنحقيق مشروع الانسان المستقبلي .
- النضال الدائم ضد كل اشكال السلطة .
- حراسة الوسائل المحققة او المفضية للغايات التاريخية المنشودة .
- العمل بالمعرفة العلمية فقط فهو الناطق باسم العقلانية لمقارعة لا عقلانية الايديولوجية [1].

د –مثقف بورديو (المثقف الجمعي):أهم ما قدم بيير بورديو في سويولوجيا الثقافة والمثقف التالي :

– توضيحه ورسمه لملامح الثقافة النقية الخالصة من شوائب المال والمصالح السياسية اذ غالبا ما تدجن هذه الاخيرة الحقل الثقافي بزرع مثقفين مجندين يعملون لصالحها يقومون بسلعنة الثقافة بتسفيهها واعطائها قيمة استهلاكية ربحية أي سلعنتها كما يقومون بالتضييق على المثقفين الملتزمين الجادين في عملهم وحياتهم ككل لأن هؤلاء هم من يكشف تلاعباتهم واستغلالهم للفضاء العمومي ككل باسم الثقافة أي محترفي أو حرفي الثقافة الذين يبررون لكل السياسات العامة لتذليل كل المعيقات الممكنة واسكات كل الاصوات المعترضة.

– الحقل الثقافي أخذ استقلاليته بعد حادثة دريفوس التي عرفت ميلاد المثقف ، ليصنع المثقف قوته ويحفظ هيبة الثقافة من تدخلات السياسي فبعد هذه الحادثة رسمت الحدود بين الحقلين الثقافي والسياسي[2] وبين المثقف وممتهن السياسة لذلك لا يهنؤ بال لهؤلاء في ايجاد وافتعال كل ما يضعف الثقافي والمثقف وبأدوات الثقافة والمثقفين فهذا التحرر او الاستقلالية لم يستصاغ بالرغم مما جذرته الديمقراطية فمبدأ المشاركة مرفوض لدى السياسي فاما ان تكون له السلطة والقرار كاملا أو لا يكون فنصف سلطة ونصف قرار لا يليق به فالسياسي عندما يرى المثقف يرى فيه التهديد لمكانته لذلك يرى بورديو أن " المثقف بحكم امتلاكه (الرأسمال الثقافي) ينتمي الى الطبقة الحاكمة وان تكن

[1] هومي بابا ، موقع الثقافة ، مرجع سابق ، ص 83 .

[2] عبد السلام حيمر ، سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، المرجع السابق ، ص 256 .

مرتبته فيها ادنى من مرتبة اصحاب الرأسمال الاقتصادي والسياسي"[1] وهذا مايسميه بورديو ايضا **بالتناظر المتعاكس للخيرات** المحدد والموزع للادوار والمكانات فمكانة المثقف رمزية بينما مكانة الاخرين ماديةفهم جميع بورجوازيون الا ان مصادر ثروتهم مختلفة ومدى قبولهم لدى الرأي العام مختلف.

– بعض المثقفين يستغلون طهرانية عالم الثقافة ويتستروا وراء ما تنشد من فضيلة وزهد وتقوى لكن سرعان ماتكشفهم صراعاتهم الخفية التي تدور حول المناصب الاكاديمية والجامعية والصفقات الثقافية والاعلامية في انتاج وتوزيع (الريع) الثقافي اين يتخذون من الراسمال الثقافي ذريعة في تبرير مطالبهم بتلك المنافع أو المصالح ولا يستحون حتى في توبيخ من يقصر في وصفهم بالالقاب المحصل عليها فلابد ان يستقبلوا ويخاطبوا بكل ما يستدعيه الاعتراف والتقريض والتبجيل ، ان عالم المثقفين كما يقول بورديو " عالم نفعي مغرض ، عالم صراع لاهوادة فيه من أجل الربح والمصلحة والمنفعة"[2] .

في مقابل هذه الملاحظات والانتقادات حول بؤس الثقافة والمثقف يقدم بورديو نموذج مغاير للمثقف يطلق عليه تسمية المثقف الجمعي وهو نتاج تعقد الحياة الاجتماعية وتقسيم العمل والهزات المتتالية للحداثة وغياب المشروع كما يقول ادوارد سعيد ويفسر سعيد اكثر الظروف التي الحت على بورديو في بعث هذا المفهوم عندما يكتب " ما قاله بورديو للمرة الاخيرة هناك احتمال الابداع الجمعي ويستمر قائلا يحتاج الصرح الكامل للفكر النقدي الى اعادة بناء حاسمة لا يمكن القيام باعادة البناء كما في الماضي لا من قبل مثقف عظيم لوحده أو مفكر كبير بموارده الفكرية المنفردة ولا بواسطة الناطق المخول باسم مجموعة أو مؤسسة دون صوت أو نقابة او حزب أو غيره، هذا هو المكان الذي يستطيع فيه الفكر الجمعي ان يلعب فيه دوره والذي لا يستبدل وذلك لمساعدته على خلق الظروف الاجتماعية من أجل انتاج جمعي للطوباويات الواقعية (تسمية بورديو للافراد الذين تؤلف مجمل بحوثهم ومشاراكاتهم حول مواضيع مشتركة نوعا من المنظمات التعاونية التي تشكل عند الحاجة ودون تخطيط مسبق) قرأت هذا لاؤكد

[1] عمرو عثمان ومروة فكري ، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن، المرجع السابق ، ص 42 . .

[2] المرجع السابق، ص 263.

غياب الخطة الرئيسية او برنامج العمل او النظرية الشاملة لما يستطيع المثقفون فعله وغياب أي غائية طوباوية يتحرك نحوها التاريخ الانساني "[1] لو اختير لهذه الفقرة عنوان لكان **يا مثقفي العالم اتحدوا** فهو بقدر ما يشخص عدمية المثقفين وتشتتهم وتشكل العالم الجديد بعيدا عن قدراتهم واحاطتهم به بقدر ما يلمح الى وجود الية ممكنة تجعلهم يقفون ضد هذا الفراغ المملوء بالعفن واللانسانية البشعة والمتوحشة فما ينقصهم الا التوحد في عمل جماعي وفق وعي جمعي موجود لكن اختار الانعزال او العمل بانفراد وكأنه لم يفقد خصوبته في النقد لكن افتقد الخيال في تخطيط المشاريع وابتكار الادوات المناسبة له .

لتحقق هذا المشروع يضع بورديو شروط يجب الا يتعداها المثقف الجمعي وهي[2] :

- القطيعة مع المثقفين التابعين .
- الاستقلال الذاتي ضد كل السلطات بضمان كل الشروط الاجتماعية والاقتصادية المريحة .
- تشجيع المنتجين الثقافيين على التحرر ارباب علاقات ووسائل الانتاج الثقافي .

هذه الشروط هي بمثابة توجيهات تؤسس لثورة ثقافية حقيقية هي ديالكتيك ثقافي بين من يملك الثقافة ومن لا يملكها فهي تسعى الى تحرير الثقافة من المتنفعين والمتطفلين وجعلها ثقافة للمثقفين او بتعبير ادق ثقافة من أجل الثقافة على منوال ما كتب بورديو الفن من اجل الفن فهي ثورة من أجل تطهير (كتارزيس) الحقل الثقافي.

اجمالا تتحدد الاطر السوسيولوجيا لمثقف بورديو كمساهمة في معرفة الوضعية الاجتماعية للمثقفين وخطاباتهم وتحليلاتهم السياسية ومنتجاتهم الثقافية أي مجموع وظائفهم انطلاقا من مواقعهم وما يواجهوه من صعوبات في علاقاتهم مع النخب الحاكمة وتأثيرها عليهم واثر هذا التأثير على رؤيتهم الكلية للعالم في تفكيرهم وتواصلهم في استعداداتهم ومواقفهم اين تصبح هذه النخب عامل موجه بطريقة أو بأخرى[3] واذا ما اردنا حصرها في نقاط موجزة

[1] ادوارد سعيد، خيانة المثقفين، مرجع سابق، ص 303.

[2] المرجع السابق، ص 280 .

[3] بييربورديو، اسئلة علم الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي.تر: ابراهيم فتحي، القاهرة : دار العالم الثالث، ط 01 ، 1995 ، ص 77 .

يمكن أن نكتب الاتي[1] دراسته ضمن المواضيع التالية:

-رأسماله المعرفي والعلمي .

- السياق الاكاديمي الذي يمارس فيه نشاطه .

- نوعية المؤسسات التي تحدد موقعه والتزامه وحقوقه .

- علاقة رأسماله المعرفي (الخبرة والمهارات العلمية والفكرية) بنقل المعرفة الى الاخرين ومسؤولياته في تلقين تلك المعرفة كما وكيفا للمستهلك .

2 –مثقف ميشال فوكو (المثقف الخصوصي/ المثقف العالمي) :

قبل الشروع في الجدل الذي أقامة فوكو بين المثقف العالمي الحالم المتورط في خطابات أكبر منه لا هو ملم بها ولا هو يملك زمام تحقيقها وبين المثقف الخصوصي الواعي بالمجال الذي يعيش فيه والمفاوض له بقدر ما يحقق من انجازات نابعة من روحه النقدية الموضوعية ووظيفيته في تحقيق اهادفه المسطرة نطرح اولا مدى اهتمام فوكو بالمثقف كمثقف بعيدا عن هذا التصنيف أي انطلاقا من الظروف التي شكلت المثقف واعطته هذا الاحترام والتقدير الاجتماعي والامل في تحقيق احلام الجماهير.

يرى ميشال فوكو " أن تأسيس المثقف كان يبدأ تقليديا في شيئين: وضعيته أو موقعه في المجتمع البورجوازي في نظام الانتاج الرأسمالي وفي الأيديولوجيا التي ينتجها أو يفرضها في أن يكون مستَغَلاً، بائسا، مرفوضا، ملعونا متهما بالبلبة وباللاأخلاقية ... الخ، وفي خطابه الذي يفضَح عن بعض الحقائق ويكشف علاقات سياسية غير مدركة، هذا الشكلان من التسييس ليس غريبين الواحد عن الاخر ولكن لا يلتقيان بالقوة لقد كان هناك نوع من المثقف الملعون أو المرفوض ونوع من المثقف الاشتراكي "[2] .

اللغة الماركسية ظاهرة في التمييز بين مثقف الطبقة الحاكمة التي تملك كل شيء وبين مثقف الجماهير الذي

[1] مخذاني نسيمة ، الجامعة الجزائرية بين الاصالة والمعاصرة. الجزائر:دار قرطبة ، ط 01 ، 2013 ،ص 189.

[2] حسين العودات، المثقف العربي والحاكم.بيروت: دار الساقي، ط 01، 2012، ص 94، ص 95.

يسعى الى فضح التلاعبات وما ليس بمدرك بتسويق خطاب ايديولوجي يغرق العمال في طوفان من الوهم والمغالطات هو في الاصل من صناعة المثقف (المغلوب على امره) محط الكره والتحقير من الطرفين فهو في موقع وساطة مشؤوم لكن مكره على أن يقوم بهذا الدور ، كما ان مثقف البروليتاريا او الجماهير لم يسلم ايضا من انتقادات فوكو فتمسكه بالحقيقة والانسانية برأيه تمسك ايديولوجي ايضا وهكذا لم يسلم الطرفان من الايديولوجيا واستعمالها بنفس الطريقة في تسييس مطالبهم او شرعنة واقعهم.

لقد دعا فوكو المثقف بأن يكون متخصصا في قطاع ما (السجون ، المصحات مثلا) فوقوفهم الى جانب المظلومين مرتبط بحكم عملهم واختصاصهم (كمحامين او أطباء ومع من يتعاملون ، مسجونين أو مرضى) بمرافعاتهم عن المتضررين من المشاكل التي تقع في ذاك القطاع او ذاك وبفهمها وتحليلها وايجاد بدائل لها او بكشف خطورتها كما فعل مثلا **اوبنهايمر J.Robert Oppenheimer** الفيزيائي الذي تعرض لمضايقات قانونية من قبل السياسي .

و لأول مرة يتابع فيها سياسي عالم (متخصص)، مثقف وما كان احراجه لتلك السلطة سوى لأنه كاشفهم بحقائق معرفية صارمة وصادمة تعلي من شأن الانسان " اذ كان يتدخل في الساحة العمومية متحدثا عن مخاطر الذرة وعن الحرب والسلم من موقعه الخصوصي في المؤسسة العلمية بوصفه عالما خبيرا في شؤون الفيزياء النووية ولأن مخاطر الذرة مخاطر تهدد الانسانية جمعاء لم يكن خطاب اوبنهايمر عنها أن يكون الا خطابا كونيا ومن هنا منزلته الوسطى بين منزلتي المثقف الكوني والمثقف الخصوصي "[1] ، وان كان مثال اوبنهايمر عند فوكو يذكرنا بمثال درايفوس عند زولا في مولد المثقف فمثال مثقف فوكو هو مثال ولادة المثقف الخصوصي وان لم يحرمه من صفة العالمية لكن العالمية عنده لا تكون الا بالخصوصية وسبب اقترانهما هنا هو طبيعة الموضوع (القنبلة النووية) التي للاسف كانت اداة لانهاء حرب عالمية مدمرة لم تعرف البشرية مثلها ولا يكون انهاء العمل بها والتعريف بخطورتها الا عن طريق مثقف خصوصي

[1] عبد السلام حيمر ، المرجع السابق ، ص 248 .

لكن هذا الحديث يسوقنا الى الادوار التي حددها فوكو لمثقفه الخصوصي والتي لا تخرج في اطارها العام عن مهمة المثقف الماركسي فدور المثقف عنده لا يكون في اختيار " مكان امامي أو جانبي لكي يقول الحقيقة الصامتة للجميع ولكن قبل ذلك ان يصارع ضد أشكال السلطة في المكان الذي يشكل فيه موضوعها وأدواتها في نفس الوقت في (نظام المعرفة) في (نظام الحقيقة) في (نظام الوعي) و (الخطاب) " [1] أي في " تشخيص Diagnostic اعراض الحاضر وتحديد طابعه المرضي وتفكيك بنيته المعقدة "[2] .

كل اعمال فوكو نابعة من هذه القناعة فقد توجه من خلال مؤلفاته• وحضوره العلمي لكشف العلاقة الملتبسة مع العلمي (الموضوعي، المنطقي ، الحقيقي ، النسبي) وبين السياسي (الذاتي ، المطلق ، التاريخي ، الكلي) ولعل هذا التركيب او بالاحرى التلفيق من خلال خطابات تجمع بين المعقول واللامعقول هي السمة الغالبة للسلطة الحديثة في اظهار ذاتها على انها سلطة علمية وثمرة من ثمار تطور التاريخ وتقدمه نحو القيم الانسانية السامية " الحرية " ، "العدالة" ، "الحقيقة " يقول علي حرب في هذا الصدد " فنحن في النهاية ذوات راغبة ولكل رغبة الياتها السلطوية الملموسة او المجردة أكانت رغبة في الثروة أو الثورة أم رغبة في الحرية والمعرفة وحده ذاك يفسر لنا ما يمارس باسم الحقيقة والعدالة والحرية من التعميم والظلم والاستبداد ولذا فالذي يفكر لمجتمع مثالي يمارس فيه حريته التامة انما يبحث عن مجتمع واقعي او متخيل لكي يمارس سلطته واستبداده"[3] .

بهذه الطريقة يوقع فوكو نفسه في شراك أو فخ ما حذر منه لأن طبيعة تخصصه لا تسمح له ان يخوض في قضايا مختلفة كالسجون والجنون والمعرفة والسلطة لانها تتراوح بين الخاص والعام وبين ما هو من شأن الحقوقيين وعلماء النفس والاجرام والاداريين والفلاسفة والسياسيين المتنورين، ان المثقف دائما ما يجد نفسه بين نقيضين، بين

[1] محمد الشيخ، مرجع السابق، ص 109.

[2] محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية – مقاربات في الحداثة والمثقف –، المرجع السابق، ص 64.

• كارادة المعرفة، حفريات المعرفة، نظام الخطاب، الكلمات والاشياء، المراقبة والمعاقبة " ولادة السجن "، ولادة الطب السريري.

[3] علي حرب، اصنام النظرية واطياف الحرية – نقد بورديو وتشومسكي–. ص 66، ص 67.

نقيض ما يدعوا له (كموضوع) وما يخالفه من عمل (كممارسة) وهكذا يظهر المثقف العملي او (مثقف فوكو الخصوصي) مخالفا للمثقف النظري او مثقف التنظير والنظرية وهذه الليونة (الجمع بين نقيضين) او المرونة ملاحظة حتى في شخص فوكو وهذا ما نقله علي حرب في كتابه اصنام النظرية واطياف الحرية مقارنة ببورديو في تعاملهما مع الاعلام فالبرغم من اتفاقهما ان للاعلام دور كبير في التلاعب بالعقول الا ان فوكو لم يتعامل بالحدة التي تعامل بها بورديو مع الصحفيين حيث اختار في أحد مقابلاته توبيخهم والانسحاب بخلاف فوكو الذي يجيب على كل الاسئلة دون ان يقع في اجندات الاعلاميين ويفسد عليهم خطتهم بتنوير العقول بدل التلاعب بها.

صفات الانسانية والعالمية والاخلاقية لا تجسد عند فوكو نموذج المثقف المثالي (العالمي = الاممي)كما هو الحال عند ايميل زولا وجون بول سارتر على المثقف الخصوصي بلعب دور النبي او المشرع الاخلاقي فعليه مثلا الا يتكلم باسم العمال او الناس قاطبة الا أن عليه ان ينشر معارفهم الخاصة فمعرفته وضعيتهم ضئيلة وجزئية وما عليه الا ان ينخرط في يومياتهم ، هذا الانخراط أو التحديد في نظره يساهم في تطبيق تقريب النظري من العملي اين يجعل من كتاباته اسهامات في مقاومة القوى المتولدة من مؤسسات السيطرة (القضائية، الدينية والصحية والسياسية) وهذا ما يساعد المثقف داخل مجال عمله من معرفة موضوع بحثه والادوات الملائمة لمعالجته[1].

يقول فوكو نصب المثقف اليساري نفسه لفترة طويلة من الزمن على انه معلم الحقيقة والعدالة والناطق باسمها لكن الان الدور المطلوب من المثقف في العالم الحديث ان يربط بين النظري والعملي وان يخرج من الاطار العالمي الى الاطر القطاعية أي من خطاب الحقيقة والعدالة الى خطاب قطاعي محدد يهتم فيه بظروف العمل والعمال (وهو كعامل في هذا القطاع) بحياتهم (سكنهم ، صحتهم ، جامعتهم ، مخابرهم ، عائلاتهم) اين يكون لهم وعي أكبر كله واقعية وانية ومباشرة للنضال ضد كل ما يوجهه من اعطال وغش وتدليس وانتهاك واستغلال[2].

يتضح اكثر مفهوم المثقف الخصوصي اكثر في نقد فوكو لمفهوم المثقف العالمي الذي يرى فيه مجرد بالون منفوخ

[1]Gordin Ouimetet Louis Daniel, Michel Foucault et la figure de l'INTELLECTUEL SPECIFIQUE , article publie entre p 169 et p 188 , Centre De Recherche Sur Le Texte Et L'Imaginaire , 2014 , p 171 .
[2]Ipid , p 170 .

يتستر وراء الانسانية وكل خطاب مجرد ، فضفاض ، هلامي ليخفي نقص تكوينه المعرفي وضعفه في التمكن من الادوات المنهجية والعلمية الذي عرته العلوم الانسانية[1] ، بينما المثقف الخصوصي يظهر تمسكه بالقيم الانسانية السامية عندما يفضح وبأسلوب علمي الحقائق التي تم تعتيمها ويكون قوة اقتراح بفضل قدرته على الاحاطة بتلك المشاكل الجزئية التي هي سبب المعاناة الحقيقية لما يشكى منه يوميا فانجازه قريب من الواقع وقابل للتحقق .

وعلى هذا المستوى من الطرح لايتعارض مفهوم مثقف بيير بورديو الجماعي مع مثقف فوكو الخصوصي او المتخصص فكلاهما طالبا المثقف بالانشغال بالقضايا الفرعية المعاشة في مكان العمل او الاقامة او في تلك الفضاءات العمومية التي تقدم لهم خدمات تشبع احتياجاتهم من صحة وتمدرس وامن وترفيه وغيرها من خلال ما يملكون من مقدرات ذهنية ومكتسبات قبلية ومهارات اتصالية وتواصلية لتبديد وازاحة كل المعيقات والحواجز المعطلة او المعرقلة لكل ما من شأنه الراحة والحياة السهلة، بل يبدو مفهوم بورديو للمثقف الجماعي وكأنه خلاصة جهد فوكو النظري والعملي او بلغة الطف استمرار واتمام لعمله ما دام انهم يشتركون في الصفات والاهداف بخلاف مثقف سارتر الاممي او العالمي فالبرغم من ايمان وتأثر كلاهما بأحداث ماي 1968 المزلزلة في فرنسا وكحدث ثقافي وجامعي طلابي بامتياز اضافة الى الاحداث السابقة وعلى راسها تضامن فوكو مع اوبنهايمر كتضامن سارتر مع الثورة الجزائرية الا انه نجد ما يفرق بينهما بل ما يفرق الواحد فيهم مع مساره ومع مثقفه الملتزم فاذا ما نحن رأينا التزام سارتر المثقف مع القضية (الثورة الجزائرية)نرى تخاذله مع (القضية الفلسطينية) ولانجد لهذا تفسير الا من خلال البحث وبطريقة فوكو في بنية خطابي كليهما لنفكك هذا التناقض .

[1]Ipid , p 173 .

3- ولادة المثقف العربي:

إن وضع عنوان كهذا يعد اشكاليا في حد ذاته ويتبادر إلى ذهننا سؤال الأستاذ أحمد مفلح مفلح "من هو المثقف العربي؟ بمعنى هل هو الذي يكتب ويفكر بالعربية عن القضايا العربية ولقارئ عربي... "[1] هذا السؤال موضوعي وذاتي في آن واحد وقد سئل من قبل ولازال يتكرر وتأتي الإجابات في كل بلد لازالت اللغة العربية فيها لغة رسمية وشعبية بطعم مختلف يعكس تعدد الأعراق والألسن التي قبلت بالعربية كثقافة.

لا نملك دراسات مونوغرافية كثيرة حول ميلاد المثقف في هذه المنطقة الجغرافية الواسعة التي تعرف الكثير من اللغات الرسمية وغير الرسمية المحلية والوطنية والأجنبية ولعله من المجازفة القول أن أغلبها اهتمت بالمثقف العربي الذي اختزل كثيرا من المشارب والأطياف والأصول في ذاته وكأن تلك الدراسات أرادت أن تحرره من قيود ما فكبلته بها مرة أخرى، فهي إذ ارادت أن تجعل منه مدافع او محامي الأقلية المهمشة، انتفضت ضده أقليته ولم تلمه على القضية التي اتخذ منها ذريعة لانجاز مشاريع ما وإنما ثارت ضد أسلوبه وليه للنصوص وحذفه لأخرى وتجاوزه وقفزه على وقائع خالدة مستمرة وكآن تلك الدراسة أكدت تلك الحالة بعد أن أرادت نفيها.

هذه الحاضنة الكبيرة بمنازعها البربرية في شمال افريقيا أو المغرب العربي وفي الشرق الأوسط أو الشرق العربي بمنازعه المسيحية مثلا قدم لنا أسماء ثقيلة بانتماءاتها الإثنية أو الطائفية التي تعطينا مقاربات ثقيلة وضخمة عن وجود المثقف العربي كظاهرة متحررة من كل التقليصات والتصغيرات المدعية للحياد.

يرى البعض أن هذا الطرح مشبع بخطاب القومية العربية الذي تجاوزه الزمن لكن حتى تلك الخطابات الماحية أو الناسخة لخطاب الناصرية وما شابهها، لا يمكن أن تفلت ذاك الحبل المتين بقوة التلاحم التاريخي فخطاب التعدد والتنوع وقبول الأخر لا يمكن أن يحل محل الخطاب الأحادي أي أنه لا يوجد إلا لغة واحدة ودين واحد وعرق واحد وإنما الأحادية السامية هي بنت التعايش المجتمعي التاريخي الذي أعطانا نمطا ثقافي واحد مميزا عبرت عنه اللغة العربية

[1] أحمد مفلح مفلح، في سوسيولوجيا المثقفين العرب – دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي 1978، 2008، المرجع السابق، ص14.

بكل قوالبها المختلفة في الإنتاج الأدبي والإبداع الفني والفلسفي، وعليه كيف قدمت لنا بعض الإنجازات من هذا القبيل مولد المثقف العربي؟

إن كلمة مثقف في المخيال العربي بوسطه الريفي أو الحضري كانت مجسدة في الرجل المتعلم اي الرجل الذي يحسن القراءة والكتابة إذ كانت هاتين الخاصيتين محل اهتمام وتقدير كبير في الأرياف أما المدنية فكانت تعطي هذا الامتياز لكثير المطالعة ثم بعد ذلك لأستاذ الجامعة كمتعلم سام ومتخصص وكذلك للكاتب والأديب والمفكر[1]، هذا الحس بالترتيب المعرفي والعلمي له امتداداته التاريخية التي كرست لها أيضا تلك التراتبيات (السلطانية) والممارسات أو الأساليب اللغوية السلطوية (التسلطية) وهذا ما عبرت عنه الآداب السلطانية في الموروث العربي والإسلامي السياسي إذ نجد "الخاصة مقابل العامة أو الأعيان مقابل العوام أوالحاشية مقابل الرعية والرعاع والحراشيف".[2]

لا يرى العروي بخلاف الجابري وجود مثقف مشبع بكل الدلالات التي يحملها الآن فهو مثقف في مجتمع بسيط قد يكون فقيه أو كاتب أديب أو متصوف حكيم فهؤلاء جميع حاملوا ثقافة موروثة جامدة منغلقة على المحيط الطبيعي والاجتماعي.[3] في حين يرى الصادق النيهوم أن للإسلام دور كبير في التأسيس للثقافة والمثقف فهو كما يقول "حرر المثقف من حاجته إلى لغة السحرة وحماه من سلطة الاقطاع وكفل له حرية الفكر وجعلها حقا دستوريا من حقوقه وفي ظل هذا الدستور الجديد أصبحت الثقافة لأول مرة في تاريخها سلاحا في يد الناس ... يدعوا إلى بناء عالم الإنسان السعيد الواحد وتحرير أيديهم من قيود الاقطاع والجهاد دفاعا عن مصالح الأغلبية وهي الثقافة الفعالة الوحيدة التي تكلمت فعلا بلغة الناس واستطاعت أن تخاطب عقولهم..."[4] بهذه الطريقة يسرد النيهوم الهندسة الحقوقية

[1] طاهر لبيب واخرون، المثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص 57.

[2] زهير توفيق، المثقف والثقافة، المرجع السابق، ص12.

[3] عبد الله العربوي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي، ط07، 2014، ص174.

[4] الصادق النبهوم، محنة ثقافة مزورة "صوت الناس أم صوت الفقهاء" ، دمشق :رياض الريس للكتب والنشر، ط02، 1996، ص 158.

والنضالية للإسلام ومثقفيه في الدفاع عن الصالح العام وصون حقوقه المادية في الملكية والمعنوية في التعبير والتفكير والنقد وفي الكرامة وفي الحياة دون تمييز بين الجنسين اين كان التهاون والعبث بحياة الاناث.

اما الجابري وفي مبحث سابق عن ميلاد المثقف ذكّرنا مساهمته في تبيان أن الفضل الكبير في ولادة المثقف الغربي (الأروبي) هي نتاج ترجمة أعمال بن رشد وما قامت به من تلاقح ادى إلى ذلك التلاحق في العصر ما بين نهضة وتنوير وثورة صناعية وطبقات اجتماعية وصراعات أبانت عن وعي تميز به مثقفون خاضوا التجربة الرشدية او الحنبلية كما صاغها الجابري، فالجابري من خلال بحثه في متون وثنايا الحضارة الإسلامية تبين له أنه من يجب أن يطلق عليهم اسم (المتقفون) هم فئة أعملت فكرها في الحضارة العربية الإسلامية وهي فئة (المتكلمين والفلاسفة)[1] .

مثال بن حنبل وبن رشد في الثقافة والمثقف في التاريخ العربي والإسلامي يجب ألا يغطيا أو يحجبا أيضا مثال رجل كان له من الاقتدار المعرفي والتجربة الطويلة في قصور الأمراء وخيام القبائل وفي مناصب عديدة وإرساليات ديبلوماسية كثيرة فإن عكسا النموذجان الأولان هيمنة السياسي على المعرفي (الديني والعقلاني) فإبن خلدون يدعوا العارف المتكلم أو المنطقي إلى النأي بذاته عن مجالس السياسة ودهاليزها فلا نعجب عند تمييزه بين "العالم البعيد عن السياسة والكاتب ملك القلم القريب من السياسة ومن خلال هذا التمييز الدقيق نجد ابتعاد المفكر عن السياسة بحكم قيام عقله على نمط تفكيره بينما ينجذب مالك القلم نحو السياسة بحكم سلطان مصلحته الذاتية التي تتفق مع قوة تفكيره وعقله فلا يكتب للعامة ولا يستلهم عبر التاريخ وقوفا بل يتهاوى صريعا عند أعتاب المراحل لذلك لا يستطيع الوصول إلى مرتبة العالم أو المفكر بينما المرتبة الأخيرة (العالم) فإنها تخدم العامة عبر التزامه بالموضوعية والمنهجية ليصل إلى أهداف انسانية أو ثقافية دون محاباة أو تزلف للخاصة ".[2]

[1] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية "محنة ابن حنبل ونكبة بن رشد"، المرجع السابق، ص 33.

[2] معن خليل العمر. علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص 60.

نموذج المثقف الفقيه استقر مع الإصلاحي كما استمر مع نموذج المثقف الكاتب بدواوين الحجابة أصحاب سلطة القلم أي لاحقا مع دواوين السلطة العثمانية في كل إيالاتها والذين كانوا يتحلوا بإطلاع كبير على الثقافات الغربية والسبب في ذاك قد يعود في المقام الأول إلى بعض الإصلاحات الكبيرة التي قام بها بعض سلاطين آل عثمان اثر فشلهم في بعض الحملات العسكرية المهمة أين سارعوا إلى الاهتمام بالعلوم والمعارف من خلال الانتداب أو البعثات العلمية أين ساهمت ولو بشكل محدود في استمرارية المثقف الكاتب (الإداري) بدواوين الإيالة العثمانية وبشكل مواز داخل المناطق التي اشتهرت برفضها للسلطة العثمانية .

يؤرخ ألبرت حوراني لميلاد مثقف عربي كان للمساهمات الأوروبية دور كبير في وجوده بخلاف ما ذكر خالد زيادة حول المساهمات العثمانية، فقد قامت الحماية الفرنسية بإنشاء "شبكة من المدارس الكاتوليكية في كل مكان تقطنه طوائف كاثوليكية أو قابلة لأن تصبح كاثوليكية وبنوع خاص في لبنان وحلب وفي قلب الكنسية الكاثوليكية في روما تأسس عدد من المعاهد لتنشئة إكليروس كاثوليكي مثقف ومستقيم العقيدة كالمعهد الماروني والمعهد اليوناني ومعهد جمعية نشر الإيمان وقد برز من الطوائف المسيحية التي أنشأتها أو عززتها الإرساليات فريق من المثقفين وعوا عوالم أروبا الجديدة بل اعتبروا أنفسهم بمعنى من المعاني جزءا منها".[1]

بروز هذا النوع من المثقفين العرب المسيحيين لم يرق للبعض خاصة وانها أدعت الحفاظ على التراث العربي وتطويره كتراث جامع وموحد للإسلام والمسيحية ومن خلاله يمكن التأسيس لنفوذ عربي يمكنه إجتثاث الاستبداد التركي وصد حملات الاستعمار الأوروبي !!!؟فرؤيتهم هذه مجرد حيلة وما هم إلا مندسين يريدون التمكين للحداثة الأوروبية وفق الآليات الناعمة، لعلنا نجد هذا التناقض في مثال عبد الله العروي حول مثقفين اثنين محدثين من الصين وهما الزوجان ليانغ شي شاو Linng chi-chao وهو شيه Hu shih "فالأول حاول جلب عناصر منفردة من الثقافة الأوروبية الى منظومة التقليد والذي أبدى رأية في جوانب من ثقافته بالنسبة للمنهج الإيديولوجي لأوروبا

[1]- محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، المرجع السابق، ص 16، 17.

والثاني يظهر منطقا أكثر لأن منهجه في استخدام المراجع أكثر فعالية،الا أن الأول يمارس تأثيرا أكبر لأنه يهيء العقول للقبول ببعض القيم الغربية التي يرى أنها لازمة".[1]

هذا العسر في ولادة المثقف العربي الحديث نجد له شرحا أكثر مع الأستاذ عمار بلحسن إذ يقول "لقد ارتبط وعي النهضة لدى المجتمع العربي الحديث تاريخيا بنموذجين حضاريين هما النموذج الأوروبي الذي كان تحديه له عسكريا وعلميا المهماز الذي أيقظ وعيه بهذه النهضة والنموذج العربي الإسلامي الذي كان ولا يزال يشكل بالنسبة إليه السند الوحيد الذي لابد منه لعملية تأكيد الذات أمام هذا التحدي الحضاري الاجنبي ولما كان النموذج الغربي يحمل في ان واحد الحرية والقمع- المبادئ اللبيرالية والتدخل الاستعماري- والنموذج الإسلامي يقدم نفسه أيضا عبر سلسلة من التخلف والانحطاط التاريخي، فقد كان لابد من أن يأتي اختيار أحد النموذجين كنقطة انطلاق للنهضة العربية مصحوبا بنوع من التوتر النفسي شبيه بذلك الذي يسميه Bleuler التجاذب الوجداني Ambivalence حيث تمتزج في ذات الفرد مشاعر الحب والكراهية إزاء الموضوع نفسه".[2]

يقدم لنا برهان غليون شهادة أخرى حول ميلاد المثقف العربي اختار لها سجل الأحداث السوسيو سياسية و السوسيواقتصادية فالمثقف العربي لم يكن برأيه نتاج الطبقة المخملية صاحبة الثروة العملاقة مالا وصناعة وتجارة والتي – لم توجد لحد الآن و إن وجدت فهي وليدة الريع أو تجارة البازار – فوجود ثروة كهذه يعني وجود مثقفين ليبراليين يعملون لصالح البورجوازية أين يكون مصيرهم واحد في الحفاظ على مصالحهم فالرباط الذي يجمعهم رباط عضوي وظيفي (الوظيفة تخلق العضو) وكذلك أرباب المال يشترون كلابهم كما قال آدم سميت فمهمتهم حراسة مصالحهم والدفاع عن خططهم، يضيف برهان غليون في شهادته أن الدولة المركزية العربية لم تعمل على خطى الدولة المركزية الوطنية في أروبا فهي لم تكون نخب تكنوقراطية وإدارية قوية.[3]

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، المرجع السابق، ص 116، ص 117.

[2] عمار بلحسن وآخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 197، ص198.

[3] برهان غليون، في النخبة والشعب، المرجع السابق، ص 19.

نجد شهادة مشابهة للطاهر لبيب حول ولادة المثقف العربي فهو برأيه بعيد كل البعد عن الطبقات الأجتماعية فهو ليس مثقف عضوي لا يدافع عن طبقة أو شريحة عمالية كما أنه لم يتكون ضمن الأطر المدنية والحزبية لتكون له مطالب واضحة وقاعدة شعبية عريضة وبهذا الرصيد الفارغ لا يملء عين أحد وفي مقدمة هذه العيون عين السلطة فلا يجد فيها ولا يعول عليه في أي دور، فدور الوساطة اسندته أو تقوم به مؤسسات وفئات تقليدية، كما أنه خارج حساباتها الدعائية والإيديولوجية، والثقافية[1].

كما يقدم لنا الطاهر لبيب فترات ثقافية واجتماعية متباينة أفرزت أو أنجبت لنا العديد من المثقفين العرب وكأن لكل عصر أو جيل رواد من المثقفين صنفهم على النحو الآتي:

1- **المثقف الملحمي**: وهو مثقف ستينات القرن العشرين والذي كان وليد الحركات الاجتماعية الفكرية القوية وكان يصوغ الحتميات الاجتماعية الكبرى.

2- **المثقف البدائلي**: وهو مثقف سبعينات نفس القرن وما بعدها والذي خرج من ذيول بقايا الملحمة ولكنه كان مثقفا دون ملحمة بحيث لم يجد له موقعا إلا في بعض قطاعات المجتمع المدني أين حاول أن يتخذ دور صائغ البدائل الإجتماعية.

3- **المثقف المقاول**: وهو الذي أفرزته الورشة الليبرالية في منتهى ثمانينات القرن العشرين اتخذ موقعا له في المؤسسة بصفة خبير أو منفذ إداري أو منفذ ساسي.

4- **المثقف التراجيدي**: وهو مثقف الحقبة الراهنة الذي يحاول أن يبني مشاريع ينبني بعضها على رغبة في استعادة بعض ملامح الحقبة الملحمية ولكنه لا يعلم أن مشاريعه غير قابلة للإنجاز ولذلك فهو يعيش وضعا اشكاليا بالمعنى اللوكاتشي للكلمة".[2]

كما توجد تصانيف أخرى مغايرة لا تختلف كثيرا عن اجتهاد طاهر لبيب منها لمحمد رياض وتار و الذي أخذ عامل

[1] طاهر لبيب، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص 28، ص 29.

[2] منيرالسعيداني، استحالات المثقف والثقافة، المرجع السابق ، ص 125.

الاحتكاك بالغرب كعامل رئيسي في تفيئة أو فرز المثقفين مذ ذاك العهد إلى يومنا هذا فذاك الانقسام كان النواة أو البذرة التي تفرعت منها شجرة مثقفي العرب فهو يضعهم في الفئات الآتية:[1]

1- **المثقفون المحافظون:** وهم الذين رفضوا الحضارة الغربية وتمسكوا بالقديم فكرا وأسلوبا وهم الذين برزوا في الفترة العثمانية امتازوا بتكوينهم الديني بحكم أنهم خريجي الكتاتيب والمساجد من حفاظ القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف والفقه وعلوم الطب اختاروا مهنة القضاء والإمامة والتعليم.

2-المثقفون العلمانيون: الذين تقبلوا الحضارة الغربية دون شرط ولا قيد أغلبهم مسيحيون تعرضوا للاضطهاد العثماني.

3-المثقفون الاصلاحيون: الذين حاولوا الجمع بين القديم الموروث والوافد الحديث وهو الذين أدركوا تقدم الغرب وتخلف العرب وهم الذين رأوا في أنفسهم الروحانية وفي غيرهم المادية فخرجوا بحل وسط يمزج بين الاثنين. أما عمر عثمان ومروة فكري فضبطا كرونولوجيا المثقف العربي حسب ما تواترت عليه من أحداث أو صدمات مهمة أولها الاحتكاك بالغرب طوعا أي عن طريق الهجرة اليه او كرها عن طريق الاستعمار ثانيها حركات التحرر والاستقلال وثالثها بناء الدولة الوطنية المستقلة ورابعها الفشل في طرد العدو الصهيوني من كل الأراضي العربية المحتلة فكان لنا طوال نلك الأحداث المثقف القومي ثم المثقف الليبرالي والمثقف السلفي والمثقف الذي حاول ولا زال التوفيق بين الليبرالية ومبادئ الإسلام- كما من حاول التوفيق بين الاشتراكية والإسلام- والمثقف الثوري الراديكالي الذي رأى بضرورة الثورة على كل ما هو تسلطي[2].

[1] محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية ، المرجع السابق ، ص 17، 18.

[2] عمر عثمان ومروة فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن، المرجع السابق، ص 75.

4- إيتمولوجيا المثقف عربيا :

لا تخلوا بعض القواميس والمعاجم من تحديد لمعنى المثقف لكن الاعتراض كان حول قصدية تلك المعاني الموثقة أنذاك وما يراد بها الآن إلا أن البعض أيضا اعترض على هذا الاعتراض محتجا بعدم تضييق المعنى وحصره في وجه واحد دون غيره خاصة وأنه جاء مطابقا أو قريبا من ذلك فيما عناه مصطلح مثقف في اللغات الأجنبية خاصة منها الفرنسية.

إلا أن بعض المعاجم أرادت أن يكون للمثقف معنى أيديولوجي أكثر من أن يكون له معنى يقتضيه التقصي حول الاشتقاق أو التركيب البنيوي له في لغة العرب وإن كنا سنأتي الى هذا التفصيل في حينه ولقد نسب هذا الفراغ أو التقاعص في البحث عن ايتيمولوجية المثقف في اللغة العربية استياء لدى الباحثين والمنشغلين بقضايا الثقافة والمثقف ، وما جاءت به دائرة العلوم والمعارف العربية ماهي إلا تعاريف ناسخة للخطاب الماركسي والغرامشي والسارتري الذي ساد العالم في ظرف من الظروف فكانت تعاريف منقولة بدل أن تكون تعاريف نابعة مما للمثقف من جذر لغوي عربي أي من ذاك الأفق البعيد الذي يقتضي الحفر والتنقيب والتركيب كعمل مبدع وخلاق[1].

لقد ورد اسم المثقف في أكبر قواميس ومعاجم اللغة العربية بالمعاني التالية[2]: ففي لسان العرب لابن منظور ورد (ثقف الشيء ثقفا وثقافا وثقوفة : حذقه، ورجل ثَقف، وثِقْفُ : حاذق فهم ويقال ثقف الشيء و يراد منه الإشارة الى سرعة التعلم)، وفي أساس البلاغة للزمخشري خط (ثقفت العلم أو الصناعة في أوجز مدة : أي تعلمته وحصلته بسرعة وغلام ثقف لقف أي صبي حسن التعليم نبيه جاد وفي كتاب العين لخليل بن أحمد الفراهيدي ورد (ثقيف وقد ثقف ثقافة..... ومن المجاز أدبه وثقفه) وفي المعجم الوسيط وهو إصدار حديث لمجمع اللغة العربية بالقاهرة ذكر (ثقف ثقافا : صار حاذقا فطنا فهو ثقف، والعلم والصناعة حذقها والشيء ظفر به). يقول العرب القدامي "ثقف

[1] أحمد مفلح مفلح،في سوسيولوجيا المثقفين العرب –دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي 1978، 200،المرجع السابق ، ص 78.

[2] محمد كشت، تمثيلات المثقف المقاوم،المرجع السابق ، ص 22، 23.

الرمح إذا هذبها، مقوما مابها من الاعوجاج، والمثقف هو يقوم ذلك الاعوجاج الطبيعي بآلة سميت ثقافا، يقول الشاعر العربي القديم :

إذا عض الثقاف بها اشمأزت ===== تشج قفا المثقف والجبينا [1]

استرسالا في التوسيع لما أردنا له من تفصيل في تضييق لمعنى المثقف الذي أريد له أن يرتبط بالقتال وأدواته وبفهم وحنكة المقاتل وشدته ورشاقته فهذا لا يمنع أن تكون الحرابة أو الحرب علم وصناعة كما يجب أن يكون المقاتل أو المحارب عليم بشؤون الحرب وخططها وأدواتها فهكذا يكون مثقفا ملما بها على دراية بكل موجبات النصر وملزمات الهزيمة فيمكّن للأولى ويتحاشى الثانية بل أكثر من ذلك "فالعرب كانوا لا يطلقون على الرجل صفة المثقف أو الثقف إلا إذا توافرت فيه صفتان الأولى فيزيولوجية (طبيعية) وهي المهارة في الفهم وحدة الذكاء والثانية أخلاقية وهي الاستقامة والتهذيب".[2]

فالمثقف من خلال هذه الأصول اللغوية يحيل أيضا الى المثاقفة كما يقول إدريس صابي[3] أي الى صيغة المفاعلة أي المحاربة وهي قريبة من تاريخ القبائل العربية المبنية على الإغارة والغزوة والحرب، لكن هذه الحروب أكانت بفعل التجني وسلب ممتلكات الغير بسبب قساوة الحياة في صحراء موارد الغذاء فيها شحيحة وهذا يتناقض وفضيلة كانت معروفة عند العرب ألا وهي الكرم فترى كيف يكونوا كرماء وبخلاء وغزاة معتدين في نفس الوقت؟ !!!

يضيف لنا إدريس صابي معنى اخر " ... تضعيف (ثقف) بفتح القاف وتشديده ويأتي المصدر منه إذ ذاك على رنة التفعيل – التثقيف – ومعناه لا يجاوز إقامة الشيء في حال ظاهر من الاستواء...." [4]وكأن التثقيف (التعليم) الذي وقع على (المتعلم) وتمكن منه بفضل فطنته وذكائه واستيعابه أهله وأجازه لكي يكون (ثقفا، لقفا، مثقفا) ليقوم هو بالتثقيف والتهذيب على من عداه أي أن يغير فيهم ما يجب أن يتغير نحو الأفضل في سلوكهم

[1] عبد السلام حيمر، في سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين، المرجع السابق، ص 15.

[2] محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية،المرجع السابق، ص 12.

[3] إدريس صابي، المثقف والسياسة،المرجع السابق، ص 11.

[4] نفس المرجع، ص 11 .

وأخلاقهم وكل حياتهم، بهذا السرد يكون معنى المثقف في قواميس ومعاجم ولغة العرب ككل نثرا وشعرا قريبة من المعنى المستورد أو المترجم من اللغات الأجنبية والذي يتضمن أيضا الفهم والاستشراف والأداء الجيد والتكتيك والتموقع الحسن في الأوساط والطبقات الاجتماعية والتيارات السياسية والدفع الى كل ما هو نبيل ومتعال.

لا يبدوا الأمر سهلا وبسيطا عند الجابري فهو وإن وصف عملية ترجمة مفردة مثقف للغة العربية بالناجح وكأنه أراد اسقاط واقع سوسيولوجي حاضر على واقع سوسيولوجي عربي إسلامي (غائب أو قديم) أي أنه أراد أن يقول إذا كان لكم ثقافة ومثقفون كما تزعمون فقد كان لنا ثقافة ومثقفون قبلكم وأنتم الذين تريدون أن تتهموننا بالفشل في تقليدكم ما كان نجاحكم إلا بسبب ما علمناكم في الأندلس والفضل الأكبر في ذلك يعود الى بن رشد— اي في تقليدكم لنا –، يقول الجابري " .... فلكي نتحدث عن (المثقفين) في الحضارة العربية الإسلامية لابد أولا من تبيئة مفهوم المثقف بمعناه المعاصر في هذه الحضارة أي نقله اليها وإعطاؤه مضامين داخلها تتناسب مع المضامين التي يتحدد بها أصلا في الثقافة الأوروبية التي منها نقلنا هذا المفهوم"[1] يضيف قائلا "وهكذا يبقى الإنسان العربي الذي يوصف بأنه مثقف ويتحدث عنه بوصفه كذلك لا يتعرف الى نفسه بوضوح لا يعرف لماذا يوصف بذلك الوصف ولا يدري هل يقبله أو لا يقبله ذلك لأن هذا المفهوم قد نقل الى العربية من الثقافة الأوروبية عبر ترجمة ناجحة من دون شك لكن لم تتم تبيئته"[2].

يفرق الجابري في هذه الاقتباسات بين الترجمة والتبيئة فالترجمة نجحت في أن نقرأ التعريف باللغة العربية وكأننا نقرأه بتلك اللغة أي هي ناجحة من حيث الشكل، أما من حيث العمل الإجرائي فقد فشلت، أي كأنه يريد القول يجب الاستعانة بهذه الترجمة من أجل البحث عن مثقفين لنا في تاريخنا وتراثنا غير المثقفين الغربيين الذين عبرت عنهم لغتهم وثقافتهم.

العجيب أن الجابري في هذا الطرح يجعل من المثقف صاحب مفهوم واحد في كل أوروبا والغرب، كما أنه

[1] محمد عابد الجابري، المرجع السابق، ص10

[2] نفس المرجع، ص14.

يضمر انتقادا لمجموعة ما قد تقمصت في نظره دور المثقف (الليبرالي) وقد تكون هذه المجموعة أصلا غير مؤمنة بوجود المثقف، فهو وكأنه يمارس نوعا من الاقصاء الأيديولوجي، ليؤسس لمعنى استوحاه من مقاربته الفكرانية ضمن اشتغاله الحزبي والسياسي فلا بأس بالترجمة إن وافقت التراث وغير مرحب بها إذا تجسدت في شخصية المثقف (الملكي، الأرستقراطي)، فالحاجة الى تبيئة معنى المثقف عنده حاجة نضالية تنظيمية هيكلية للأطر الشعبية .

5- المراحل المكونة للمثقف العربي :

إن كان التسليم بوجود مثقف عربي وفق ما يقتضيه التعريف العصري (الحديث) ومحاولة اسقاط هذا التعريف على واقعنا بكل ما يحمله من تراكمات فهذا يعني قلب صفحات التاريخ والبحث في سير الحياة لإيجاد من تنطبق عليهم الخصائص والمواصفات المطلوبة والمكونة للمثقف وهذا يستدعي بالضرورة العودة الى الكثير من المحطات واللقاءات المشحونة أو الهادئة بين ضفتي المتوسط وقد تكون أهم هذه الوصلات او الانقطاعات والاصطدامات فترة ما قبل الاستعمار أو بالأحرى تلويحاته وتهديداته الأولى التي بدأت بحملة نابليون بونابرت على مصر وقبل ذلك بتراجع الجيش السلطاني العثماني وانهزامه على الأراضي الأوروبية وتخومها أين فتحت هذه الهزائم الباب نحو إصلاحات عميقة للتعرف على أوروبا الناهضة، أوروبا المتجددة، فسارعت السلطات أنذاك الى ارسال بعثات علمية لعلها تستدرك الخطى الكبيرة والمتسارعة التي حققتها أوروبا في مجال التقدم المعرفي والتقني، لكن هذه البعثات لم تبقى ضمن إطارها التقني وهدفها البيداغوجي بل انفعلت وتفاعلت وصدر منها ما لم يكن متوقع فهي بدل أن تعيّن من طلب منهم النجاة، حملتهم أوزار ما حل بمجتمعاتهم من فشل وبدل أن تقدم حلول وبدائل نابعة من عمق ثقافة المجتمع المحلي أو القومي (الوطني) راحت أيضا لتسفه تلك الثقافة وتجعل منها السبب الرئيسي لذلك التخلف، مبشرة بالنموذج الغربي كنموذج واحد ووحيد لتجاوز كل المشاكل وإنجاز النهضة المرجوة.

تفطن الاستعمار لردة الفعل هذه وجعلها من صلب سياسته عندما حل بالبلاد العربية والإسلامية ولا زال الى الوقت الحالي يقرب اليه مثقفين البعض يسميهم مثقفي المتربول والبعض الآخر يسميهم مثقفي المارينز والبعض

يحافظ على تسمية جوليان باندا وإدوارد سعيد المثقفين الخونة.

يسرد علينا علي شريعتي نقلا عن جون بول سارتر الطريقة التي تم بها صناعة المثقف الشرقي في الدوائر الاستعمارية ففي كتاب المنبوذون في الأرض لسارتر يقول أن الاستعمار كان يستجلب مشايخ القبائل وأبناء الأشراف والوجهاء والأثرياء من آسيا وافريقيا ويعرفهم على البلدان الأوروبية فيندمجون بسرعة كونهم يغيروا الكثير من مظاهرهم وسلوكاتهم ويتعلموا اللغات الأوروبية ويتحدثوا بها بل يتزوجوا من الأوروبيات عندما يصبح حالهم مشابه للأوروبيين يعيدهم الى وطنهم الذي يسارعون الى تغييره وفق ما تشبعوا به أوروبيا حاملين قيم التقدم والعصرنة والإخاء والإنسانية أي القيم الجديدة التي أرست لها ثورة الديمقراطية والحقوق وهكذا بهذا الشكل تحولوا الى ببغاوات لا يتكلمون إلا بما لقنهم ويلقنهم إياه الغرب[1].

إن هذا النوع من السياسة هي ذات بعد قصير وطويل أما المدى القصير فأرادت منه سلطات الاستعمار الانتقاء والاختراق والوساطة لإطالة تواجدها أما على المدي الطويل فهي تخلق لنفسها كيان ثقافي موازي يحفظ لها مصالحها حتى ولو لم تكن متواجدة لكنها أرست لكل الدعائم والمنشآت التربوية والثقافية والوظيفية والمهنية لتنتج لها من يؤمنون بنمطها وخياراتها ووفرت لهم كل الدعم والتسهيلات ليرتبط مصيرهم بمصيرها وبعد الاستقلال وكما يقول فرانز فانون لم تقطع البورجوازية الاستعمارية الصلة بهذه "... النخبة المثقفة في البلد المستعمر وبذلك ينشأ تحالف بين الطرفين ويعمل كل طرف على تحقيق مصالح الطرف الآخر...."[2]

الى حد كبير نجح الخطاب الاستعماري في صنع مثقف هجين يؤمن بالقيم العليا والفاضلة للغرب لكنه يدير ظهره أيضا لقيم الحرية والعدالة والثورة التي (بشر وفتح بها العالم !!!) فقيم التنوير والعقلانية والحداثة لا تكفي خاصة إذا كانت وفق شروط وإكراهات معينة فهي لا تقبل التقييد ولا التعليب لكن هذا الوضع أو هذه السياسة الاستعمارية أو الامبريالية أو العولمية أنتجت لنا مثقفين داخل المتربول لكن ذوي نزعة نقدية، تقليدية، تجديدية، فهي

[1] على شريعتي، مسؤولية المثقف، المرجع السابق، ص 115، ص 117.

[2] محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية، المرجع السابق، ص 72.

ناقدة ورافضة للقديم باسم الحديث والحديث باسم القديم فهي لا تريد أن يتسلط عليها وترفض ذاك بالتذكير بالقيم السالفة لكل من يدعي الأصالة أو التحديث فميزتها أنها الى حد ما استطاعت أن توازن بين ثقافتها التقليدية وما تحتاج وبين الثقافات الوافدة أو المنفتح عليها وبما فيها من نقائص وعيوب.

هذا النوع من المثقفين كان لهم بروزهم وحضورهم والاستعمار بينهم بل كان هو أحد أهم الأسباب التي عجلت في تواجدهم كما سلف، فهؤلاء لم يدعوا الى الثورة الثقافية فقط والتي تتضمن بطبيعة الحال ثورة بنيوية ووظيفية ضد كل مؤسسات الاستعمار أي ثورة في المقام الأول من أجل إزاحته وطرده الى حيث جاء، إذن هم بتعبير ادوارد سعيد[1] بطريقة عكسية، رد فعل مضاد، مثقفين مضادين لمثقفي الاستعمار.

هذا الوعي جعل المثقف في العالم الإسلامي يعيش في التيار المضاد دائما فقد كان ضد الاستعمار كمثقف ثوري ثم مثقف ضد السلطة الوطنية وضد المجتمع وهكذا اكتسب عداوة السياسي ورجل الدين والشعب والمواطن البسيط بينما بقي بعض المؤثرين يحافظون على مكانتهم الاجتماعية رغم تبدل الأحوال وتغير الظروف.[2]

لقد انتقل دور المثقف في مرحلة ما قبل الاستقلال من انتاج الأفكار والقيم النضالية والتحررية والتوعوية الى دور آخر اقتضته ظروف ما بعد الاستقلال وبناء الدولة الوطنية ورد الاعتبار لصاحب الأرض وما عاشه من عقود من تهميش واستغلال واذلال واقصاء في ألا يكون هدف العملية التنموية فقط بل شريك فيها ومستفيد منها وما على المثقف في هذه المرحلة الجديدة إلا أن يقنع الجماهير بهذا المشروع فهي بتعبير الجابري "الطليعة التي تمارس الريادة والقيادة على صعيد الفكر والثقافة، أي بوصفها انتلجنسيا تعبر عن وعي الجماهير الصريح أو الكامن"[3] والإرادة السياسية في بناء ما دمر المستعمر في العديد من المجالات والمستويات.

لم يهتم المثقف أنذاك وفي ظل سيادة خطاب القومية العربية والحركات التحررية بظروف بلده، كبلد مستقل

[1] زهير توفيق، المرجع السابق، ص 42.

[2] طاهر لبيب وآخرون، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، نفس المرجع، ص 27.

[3] محمد عابد الجابري، اشكاليات الفكر العربي، المرجع السابق، ص 33.

يحاول استكمال مشروع التحرير نحو التنوير والتطوير إنما انخرط في قضايا إقليمية وعالمية فرضتها التزامات معينة بحكم الانتماء الحزبي والعمل الأيديولوجي الأممي، فكان مؤمنا بالعمل السياسي الجماعي والموحد تحت غطاء دول عدم الانحياز أو المشروع السوري المصري في انشاء دولة واحدة لكن سرعان ما فشلت هذه المشاريع السياسية وتبخرت أحلام المثقف العربي الذي استسلم بسهولة الى هذا التراجع جند كل ما فيه من قوة نقدية ضد بعض الساسة وحملهم المسؤولية الكاملة لهذا الفشل، ليثبت قدرة عالية ومهارة فائقة في القفز من حبل أيديولوجي الى حبل آخر فالقومية والاشتراكية المستبدلة بالرأسمالية والليبيرالية أصبحت خياره الضروري، فهو أو منهم على شاكلته أبدو مرونة عالية في الانتقال والتلون وإيجاد المبررات والذرائع لكل من يطلبها وهو يريد أن يغير مسارا كاملا لحياة دولة أو مجتمع وظهر الكثير من هذه الشاكلة من المثقفين بعد صدمة (نكسة) 1968 أين انهزمت الجيوش العربية أمام الدولة الإسرائيلية المحتلة وبدأت بعض الخطابات الجديدة تلقى القبول والتطبيع السياسي والاجتماعي وكأن هذه البلدان لم تخض حروب وثورات من اجل استقلالها وسيادتها وهي التي دفعت من دمائها وأموالها مما جعل البعض يتساءل عن مشروعية وشرعية مثل هذه الخطابات الداعية للسلم والتعايش مع كيان همجي لا يعرف الا التقتيل والتنكيل؟ "لقد خلفت النكسة أحداثا وتحولات عميقة على امتداد الوطن العربي، فالتحولات السياسية والاجتماعية التي خلفتها الثورات الاجتماعية في بعض الأقطار العربية مثل (سوريا ،مصر، العراق، اليمن، الجزائر) بدأت تتعرض للنقد اللادع...."[1] .

ما عبر عنه بالانتقادات اللاذعة لم تجد آذان صاغية بل كان مصيرها التهميش والاستجواب والطرد والتهجير والترهيب والسجن بل والموت أيضا في بعض الأنظمة العربية الشمولية، البوليسية، الأحادية التي تستغني الجميع وتخون الجميع.

هذه التحولات السريعة داخل المجتمع العربي وفي ظرف وجيز، مشحون بالكثير من الخطابات الثقافية، الدينية، العرقية، العلمانية، العارف لموجات تكديس تقنية واصلاحات اقتصادية وسياسية واجتماعية مرتبكة ومترددة

[1] حمودي علي خير، حكم المثقف العربي، دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ط01، 2016، ص 61.

بين ما هو محلي وعالمي جعل الوطن العربي يدخل في دوامة من الثورات والاحتجاجات، لم يجد فيها المثقف نفسه بعد الا الذي اختار موقعه منذ البداية أي ضمن المؤسسة الضابطة أما غيره فاختار التحليل والتوجيه وفي بعض الأحيان فضح بعض الخدع الاحتوائية المدعية التغيير والتجاوب مع مطالب الشارع.

المبحث الثالث

1- المثقف في الدراسات العربية الإنسانية والاجتماعية:

نحاول أن نناقش تحت هذا العنوان المثقف العربي والدراسات التي كتبت باللغة العربية وتناولت في المقام الأول المثقف العربي إذ يعدا معا شكلان جديدان من حيث ما يتعلق بمورفولوجية المثقف العربي، كون المثقف العربي لا زال يعيش حالة من النماء أو الاكتمال المورفولوجي، وكون أيضا الدراسات الإنسانية والاجتماعية العربية بما تعنيه كلمة عربية كنسق معرفي لا زالت قاصرة وناقصة في تناولها لظاهرة المثقف لأسباب منهجية حتى وإن كنا نرى همزا ولمزا (عربيا – عربيا) على مستوى المعالجة لهكذا موضوع حول العدة والاستعداد العلمي لكل من كتب حول هذا الموضوع بلغة عربية أو بلغة أجنبية ولهذا اعتبارات عديدة أشرنا اليها سابقا وكلها في المقام الأول تفسر انطلاقا من اختلاف الأطر المكَونَةْ والاهداف والنهايات المتأملة أو بالأحرى المأمولة لكل مثقف.

لقد أخذت على عاتقها هذه الدراسات العديد من الاعتبارات وهي تفتح (ملف المثقف العربي) وأولى هذه الاعتبارات البعد الاجتماعي والثقافي والسياسي، والقديم (التراثي/ التقليدي / الأصيل) والجديد (العلمنة / الحداثة...)، المحلي (الخصوصي) والأجنبي (العالمي، العولمة)[1] ويمكن القول دون الجزم أن كل الدراسات المقدمة لم تخرج على هذا الإطار فهي في الأساس استلهمت الأدوات النظرية والعملية من التجارب الأكثر تطورا وتقدما وهي وإن سارت بخطاها وعلى خطاها فهذا لا يعني أن لها نفس المسار ونفس النتائج ولكن مع ذلك يوجد تشابه كبير لا من حيث المقدمات ولا النتائج ولعل المقاربة السوسيو تاريخية في هذا الباب تفيدنا أكثر وكأن الثقافة والمثقف لم يكونا إلا متعالين بفعل المكانة والقوة وعالمين من حيث الدراية والتدبير وعالميين من حيث الهيمنة والاستشراف والتمكين.

وسوسيولوجيا المثقفين العرب كما وضعها عبد الحليم الزيات لا تخرج عن الإطار العام لما ذكر في التحديد التاريخي والمفاهيمي للمثقف فلا هم بالطبقة ولا هم بالفئة أو الكتلة الموحدة والمنسجمة بفعل علاقات العمل أو الخصائص والميزات البنيوية والطبقية التي ينسلون منها مما يعني انعدام أي تماثل أو تشابه من حيث النشأة وآليات

[1] منير سعيداني، استحالات المثقف والثقافة، المرجع السابق، ص 149.

العمل والتفكير والتخطيط [1] ،إضافة الى ذلك ومن واقع عربي توجد عوامل إثنية ومذهبية ودينية ولغوية مقسّمة للمثقفين العرب على غرار الأيديولوجية والسياسية الحزبية والسلطوية والديمغرافية بين الريفية والحضرية.

قبل العروج على بعض الأسماء التي عرفت بمشاريعها البحثية الفارقة والصادمة وإن كنا نعيش الآن جيلا آخر يحاول البناء على تلك المشاريع الناقدة والتي كانت تبدو كطفرة أو كشمس الحقيقة التي لا يغشى نورها أي غشاوة ها قد جاء جيل آخر ينقد النقد وكذلك يشرح النقد ويزيد عليه إضافة في الترجيح والتعليل واقتدارا في الكتابة وإلماما وكل هذا أثرى الرصيد العلمي وحرك العقول لتدبر شأن المثقف العربي وحاله ومن بين تلك العقول التي سنسبقها على العقول ذات البرامج البارزة، تصنيفات كل من هشام شرابي وجورج طرابيشي ومعن خليل العمر.

يقدم لنا شرابي بعض التصنيفات، من بينها التي تعتمد على ما أسماها الحرفية والتي استلهمها من كارل مانهايم (المثقفون المحترفون)[2] وهم الذين ربطوا كل حياتهم بمهنتهم مع إمكانية تصنيف هؤلاء أيضا حسب أصولهم الاجتماعية والدينية وتوجهاتهم السياسية والفكرية، ومنها التي يعتمد فيها على الوعي الاجتماعي الذي من خلاله تتم الوساطة كدور محوري للمثقف الملتزم (الذي تجد أقواله كأفعاله)، المثقف الكاتب أو المحرر الذي ينشر وعيه وسط الرأي العام والمثقف المعلم أو الذي يشتغل في قطاع التربية التعليم[3].

أما المثقفون العرب كما صنفهم طرابيشي فهم ".... المثقف الملحمي، المثقف البدائلي، المثقف التراجيدي والمثقف المقاول"[4]، ما يقصده بالمثقف الملحمي هو المثقف الثائر أو الثوري غير العقلاني، مثقف العنتريات كما أشيع

[1] أحمد مفلح مفلح، في سوسيولوجيا المثقفين العرب، المرجع السابق، ص 99، 100.

[2] هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب، المرجع السابق، ص 18

[3] الطاهر لبيب وآخرون، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص 64

[4] اسعاف حمد، المثقف العربي، اشكالية الدور الفاعل من ص339 إلى ص 354، مجلة جامعة، دمشق المجلد 30، العدد 3 و4، سنة 2014، ص 345.

في الخطابات، المثقف الذي يصنع البطولات وينسبها لأبطال غير حقيقيين، أما المثقف التراجيدي فهو مثقف البكائيات الذي يتغنى بأمجاد لم يعشها ويرسم مستقبلا يشبه الماضي المتأسف عليه لكن لا يفعل من أجل ذلك شيء، أما المثقف المقاول فهو المثقف المصلحي، الأناني الذي يأكل في كل الموائد لا يهمه إلا اشباع رغباته والذي يجد المبررات لكل عمل ولكل ظرف.

من خلال هذين التصنيفين الأولين نجد نفسنا أمام شخصيتين اثنتين، شخصية المثقف المتعلم الواعي الملتزم المنشغل بتعميم الوعي والتغيير البناء وشخصية أخرى لمثقف واهم يعيش في الأوهام محلقا بعيدا عن الاحتياجات الحقيقية والمهمة بل يجدد المبررات للفشل ويجعل منه نجاح لأن السياسي الفاشل الذي ورط الجميع في هذا الانحطاط يخشى عقابه ويرجوا ثوابه وإلا سلط عليه الخوف والجوع.

أما معن خليل العمر فيسرد لنا التصنيف الآتي للمثقفين العرب "الناقل، التراثي، الناقد، السائب، الهارب"[1] ويقصد :

المثقف الناقل : المختص بنقل وترجمة بعض الأعمال السوسيولوجية العربية والتي في مغلبها تهتم بمجالين اثنين، مجال العمال ومشاكل التصنيع ومجال النظريات الإنسانية والاجتماعية الحديثة وكلا المجالين غير مهمين سواء ما خص البحث العلمي والجامعة أو ما يخص القضايا العربية المصيرية وسبب اختيارهم هكذا مواضيع شعورهم بعدم الحرية.

المثقف التراثي : "أي المثقف الذي أبرز أفكار مفكرين عرب قدامى أمثال عبد الرحمن بن خلدون وأبو عثمان الجاحظ والفرابي وبن سينا.... وتوظيفها في تفسير وتأويل الظواهر الاجتماعية المتعلقة بالطبيعة البشرية قبل ظاهرة الصراع والتكافل والتوازن والتبادل الاجتماعي، عكس هذا النوع من المثقفين إعادة انتاج الثقافة العربية انطلاقا من قاعدتها الأصولية والى الغاء الموروثات الثقافية والمعرفية القادمة من الغرب"[2].

المثقف الناقد السائب : وهو مثقف بلا استراتيجية واجندة معرفية همه ابراز الأخطاء في الكتابات ذات الطابع

[1] معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين، المرجع السابق، ص 260.

[2] نفس المرجع، ص 262.

المعرفي والمقاربات النظرية المخلة معرفيا والمقلة منهجيا.

المثقف الهارب: وهو الذي ينجح في إيجاد منظور تفسير وتحليل مركب (مهجن) للواقع دون ان يرمي بنفسه في صراعات هذا الواقع ويتفاعل معها تفسيرا وتحليلا ونقدا و اقتراحا للحلول وخرائط طريق ينجوا بها مجتمعه.

المثقف الديني: نجد تصنيفات أخرى تنضوي تحت هذا النوع من المثقفين ونجد فيها أيضا قراءات ناقدة مبررة للجانب المضيء والمنير للمثقف الديني وكذلك الجانب الظلامي القروسطي الرافض للحداثة ومن بين تلك التقسيمات نجد المثقف العقائدي، المثقف الفقيه، المثقف المتكلم وكأنها تتحدث على نوع من المثقفين المتدينين المتعصبين الدغمائيين وتصنيف آخر للمثقف الديني العصري المنفتح على الإنسانية وثقافات العالم الداعي الى الإصلاح وفتح باب الاجتهاد وإعمال العقل في النص (العقلانية) ولإبراز مدى الاختلاف بينها نسرد من الشروحات ما قدمها مثلا عبد الإله بلقزيز والجابري وعمار بلحسن.

أ. **المثقف العقائدي** : وهو الذي يفهم العالم بأفكاره وأشياءه و بثوابته ومتغيراته وفق رؤية دينية ايمانية، فرؤيته للحقيقة والوقائع نابعة من كل ما يقدمه له ايمانه بدينه من تفسير لكل ما ذكر، هذا النوع من الاختيار نابع من شروط معيشته التاريخية ومعايشته للأحداث والظواهر الاجتماعية نابع من هذا الوعي الايماني الذي هو في الأساس وعي أيديولوجي[1].

ب. **المثقف الفقيه** : يقدم لنا يحي محمد• مقارنة بين المثقف الديني والمثقف الفقيه وهذه المقارنة يحددها من خلال الأطر التربوية والمعرفية لكل منهما التي تتوج في الأخير باختلاف صريح من حيث التطرق الى المواضيع لغة وفهما ومشاركة وكأنهما من مدرستين مختلفتين وان كانتا تحت غطاء او مظلة واحدة هي الدين لكن المدرسة الأولى ترجح

[1] عبد الإله بلقزيز نهاية الداعية، المرجع السابق، ص 154، 155.

• **يحي محمد** : مفكرو باحث في الفكر الاسلامي من مواليد 1959 في العراق له العديد من الكتب والدراسات ابرزها مدخل إلى فهم الاسلام، نقد العقل العربي في الميزان، الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر.

النقل (النص) والأخرى (العقل او الرأي)، يقول محمد يحي "مرجعية النص لدى الفقيه هي مرجعية تكوينية وتقويمية فهي من حيث أن ذهن الفقيه مكون منها وتقويمه من حيث أن سائر المصادر الأخرى ليس لها محل في الاعتبار مالم يتم عرضها على تلك المرجعية واحراز الموافقة عليها"[1] ويزداد التباين وضوحا بينهما إذا ما هما التقيا أو علقا على حدث معين ما أو انخرطا في عمل ما فخطاب كل واحد منها يظهر وكأنه خطاب التنافر فبينما خطاب الفقيه تراجعي يستحضر فيه الماضي ومقولات السلف خطاب المثقف الديني خطاب الحاضر والمستقبل وبلغة عصرية ناهيك على أنه يعتمد على العلوم الإنسانية والاجتماعية في بناء موقف أو تقديم تحليل ورؤية ولا تزعجه الأعمال الفنية والأدبية الراقية والهادفة بينما الفقيه يجدها ممارسات غير شرعية.[2]

ان المثقف الديني بخلاف المثقف الفقيه هو مثقف مواطناتي، مثقف الوطن، لا الجماعة أو الدين أو الطائفة، المثقف الإنساني، المشبع بالقيم الإنسانية العالية العابرة أو المتفوفة على العرق والملة[3]، هو مثقف ذي نزعة إنسانية خالصة.

أي نعم المثقف الديني مثقف مسلم واسلامي ويسعى الى تعميم النموذج الإسلامي على الحياة ومن فيها ككل لكن ليس بحرفية ومطابقة فضة وإنما وفق مقاصد الشريعة وبالتدرج وبعيدا عن منطق الاقصاء والإكراه باسم الدين، بخلاف المثقف الفقيه المثقف التقليدي كما يسميه عمار بلحسن وهو مثقف ضد الحداثة فهذا النمط برأيه "بقوا متعلمين وحراس ثقافة تراثية .... لم تهب عليه رياح وعواصف التجديد والنقد العقلاني الا قليلا نظرا الى هامشية وأمية المجتمع وتبعية المثقفين لمجالات السياسة والدين الرسمي والسلطة التقليدية أو الاستبدادية المتوارثة والجديدة على السواء"[4] واستمرار هذا النوع من المثقفين برأيه يعود الى فشل الحركات الإصلاحية والنهضوية إذ بقوا في نظر الجميع الضامن لاستمرارية وبقاء هذه الأمة والسبب أن الجميع تغيروا إلا هم وكأنهم مثال الأصالة والنقاوة التي قدمت دروس

[1] يحي محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه. المغرب: افريقيا الشرق، 2013، ص 129.

[2] نفس المرجع، ص 105.

[3] نفس المرجع، ص 105.

[4] عمار بلحسن وآخرون، المرجع السابق، ص 216، ص 217.

جاهزة لكل هذا الفشل والذي برأيهم يعود الى تخليهم عن الدين وهكذا استمر الدين كما يقول برهان غليون مأوى ساعة الانتكاسة والانهزام وكذلك رجاله وليس هذا السبب الوحيد في رأي بلحسن في بقاء هكذا نوع على المكانة التي هو عليها دائما وإنما أيضا عدم مناقشتهم في العديد من القضايا إذ من شأن الحوار تنويرهم بوجود مساحات فكرية كثيرة لم يخوضوها بعد وتبين للرأي العام مدى خطورة انقيادهم لأشخاص لا يملكون الوعي اللازم.

الجابري بخلاف عمار بلحسن ومالك بن نبي الذي انتقد تجربة الأفغاني وبالخصوص محمد عبده في عودته لإحياء مواضيع العقيدة من خلال مؤلفه رسالة التوحيد، أين عقب بن نبي على هذا الكتاب ناقدا فالمسلم برأيه لا يحتاج إلى اثبات لوجود الله وإنما يحتاج الى من يتبث له إمكانية تجاوز هذا الانحطاط الحضاري بإقلاع حضاري يحل له كل مشكلاته.

الجابري يمتدح تجربة الأفغاني ومحمد عبده الكلامية فالأفغاني رد على الدهريين ومحمد عبده من خلاله كتابه المذكور سالفا وهو يرى في هذه التجربة محاكاة لتجربة الجيل الأول من المتكلمين المسلمين الأوائل حول الجبر والحرية[1].

هذا الاختلاف ما بين الجابري وبن نبي مرده المبدأ الأساسي الذي حدده بن نبي لعلماء الدين ألا وهو الالتزام بشؤون التربية والتعليم وترك السياسة لغيرهم وهو إن قدم الكثير من الإيضاحات حول الصراع الفكري والتي تندرج فيه تجربة الأفغاني ومحمد عبده كحرب كلامية صراع الخطاب الديني ضد الخطاب الدهري (العلماني) وكأنه فاتته هذه الجزئية أو أراد حصرا تاما ونهائيا لدور عالم الدين وهكذا يقوم بن نبي بعملية قيصرية أين ينزع فيها الدين من رحم السياسة أو الثقافة من رحم السياسة وعملية كهذه مستحيلة وغير ناجحة بحكم أنه ومع رفضه لعمل المثقف الديني في الحقل السياسي كان أكثرهم تجولا فيه بل سعى الى ذلك بكل ارادته وكأن بن نبي أراد أن يمشي وفق خطة أو تكتيك معين إلا أنه لم يوفق وهذا ما سنبينه أكثر في الفصل التطبيقي.

[1] محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية "محنة ابن حنبل ونكبة بن رشد"، المرجع السابق، ص .

1-2مثقف محمد أركون:

يعرف محمد أركون المثقف قائلا "نقصد بالمثقف هنا ذلك الرجل الذي يتحلى بروح مستقلة، محبة للاستكشاف والتحري وذات نزعة نقدية واحتجاجية تشتغل باسم حقوق الروح والفكر فقط ، الفلاسفة الكلاسيكيون كانوا يقولون باسم حقوق القوة العاقلة أو (العقل) ويمكن هنا تسمية نماذج كبرى من المثقفين الذين مارسوا مثل هذا الموقف الحر والمستقل فمثلا الجاحظ والتوحيدي يعتبران من أكثرهم جرأة وحداثة وهناك أيضا الكندي والفرابي وبن سينا بن رشد"[1] كما يقول أيضا "فالمثقف يتمايز في الواقع عن الفاعلين الاجتماعيين الآخرين لأنه الوحيد الذي يهتم بمسألة المعنى"[2].

يضع أركون شروطا وخصائص مهمة للمثقف تتجلى في تشبعه بكل ما هو عقلي وعقلاني محظ عشقه للحرية وإيمانه بها كحالة فردية يتم من خلالها الابداع وحالة مجتمعية يتم وفقها الإنجاز والتطور ودعوته المستمرة للحداثة والتحديث الدائم فهو يعيش تناقضات متجددة تفضي به دائما للأجود والأحسن، كما أنه محترف انتاج المعاني من حيث اكتشافها، فكثيرا ما تغيب عنا المعاني ونحن في حالة عمي وجودي مؤقت أو من حيث توليدها.

كما أن أركون له دليله أو قواعده التي يفرز من خلالها المثقفين وهو يرى أن الموقف الفلسفي على الصعيد الفكري والسياسي هو الذي يمتحن فيه المثقفين حول مدى صرامتهم النقدية في الاعتراض على كل سلطة سواء كانت سياسية أو بيرقراطية أو مجتمعية أو إعلامية أو أكاديمية، فممارسة النقد هي من تحدد نوعية المثقف الذي نتحدث عنه وهم القلة مقابل أولئك المثقفين الذين رهنوا ذواتهم بيد السلطات المذكورة، أما المثقف الحر، العقلاني، الحداثي هو مثقف النقد والحقيقة المثقف الطالب للمصداقية والنزاهة والروح العلمية الخالي من كل أطماع ومكاسب ذاتية[3].

[1] محمد أركون، الفكر الاسلامي. تر: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993، ص 04.

[2] نفس المرجع، ص 05.

[3] نفس المرجع، ص 20،ص 21.

إن مثقف أركون مثقف نقدي يتأسس كما فهمه شوقي الزين من خلال "ثلاثية أصبحت تشكل لحمة فكره (اختراق، إزاحة، تجاوز) وهو الذي ينفصل عن كل أشكال الانتماء المذهبي أو السياج الدوغمائي أو السجن الأيديولوجي ليعالج الأحداث والوقائع كجملة ممارسات خطابية وأشكال فكرية تخضع برمتها الى آليات النقد والقراءة والفحص"[1] .

3-1 مثقف شوقي الزين • :

يقدم لنا شوقي الزين نموذج مستحدث للمثقف يسميه بالمثقف المتناهي ويعرفه لنا في فقرتين اثنتين كالآتي :

"..... المثقف المتناهي وهو الذي يعي تناهيه الامكاني وحدوده المعرفية وهذا التناهي ليس عجزا فكريا في مقاربة الوقائع أو بؤسا في العدة المعرفية وإنما القناعة بأن كل ما يبتكره المثقف من آليات القراءة أو صنع التأويل إنما هي تجارب عملية وقراءات نوعية مختلفة فهي ليست مزاعم في قول الحقيقة أو نوازع في بسط الهيمنة وإنما تأملات نقدية ومقاربات علمية تطال المفاهيم والوقائع أو التجارب والمؤسسات"[2].

" تناهي المثقف بمعنى احترامه لحدوده أو اقليمه ووعيه بتاريخه أو شروطه المعرفية والنظرية فلا يتعامل مع نفسه بوصفه آية الحق ورسول الحقيقة أو محامي الحرية والعدالة أو صفوة الأمة والبشرية كما يقول علي حرب بقدر ما يتعامل مع ذاته وغيره على سبيل الإمكان والائتمان والعرفان فلا يتخطى وظيفته كمنتج للأفكار أو مبدع للإمكانات نحو حارس للمطلقات واليقينيات... والحديث عن التناهي.... يعني انخراط المثقف في تجربة الفكر وفي سياسة المعرفة فلا يدعي عناوين التمركز والأفضلية أو التفاضل"[3].

المثقف المتناهي لدى شوقي الزين يشبه الى حد كبير المثقف الخصوصي لدى ميشال فوكو وكأن مطالب شوقي

[1] محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية "تقاربات في الحداثة والمثقف" ،المرجع السابق، ص 80

[2] نفس المرجع، ص 47.

[3] نفس المرجع، ص75.

• **محمد شوقي الزين:** باحث وأكاديمي من الجزائر له أعمال حول ابن عربي وغادامير وميشال دوسارتو من مؤلفاته تأويلات وتفكيكات وغيريات ، الازاحة والاحتمال، الذات والآخرون.

الزين من المثقف هي نفسها تلك التي حددها فوكو للمثقف الخصوصي كما أن قاموس فوكو حاضر بقوة (الخطاب، المؤسسة، المعرفة، الحقيقة) فهو لا يريد منه أن يكون موسوعاتي، همه المطلق وإنما يريد منه التحديد والضبط والعمل ضمن حيز أو حقل أو تخصص بعينه، إلى جانب فوكو نستشعر استحضاره لغدامير والهيرمونطبقا ككل فشوقي الزين لا يريد من مثقفه أن يكون آلي أو يحبس نفسه ضمن خريطة عمل أو شكل هندسي بعينه وإنما يريد منه انتاج المعنى فهما (تفكيكا وبناء) وتداولا، فما نفع خطاب ثقافي مكرر ومغلق على أفراد بعينهم وإنما عليه تعميم معارفه وفق سياسة تحتكم للتحاور (التذاوت) والانتقاد وقوة الاقناع والاقتراح ضمن الآليات الفكرية والحجاجية لا الأوهام النخبوية والأطياف النظرية كما يقول علي حرب والذي أبدى الزين تأثرا به أيضا، ليغدوا هذا المثقف صنما (أيدولة) بدل أن يكون أيقونة، بحكم مآله من قوة تأثير وحضور فعال داخل الأوساط الاجتماعية خاصة أو عامة كانت.

1-4مثقف عبد الله العروي :

للعروي الكثير من المؤلفات الهامة كمفهوم الحرية ومفهوم الإيديولوجية ولا شك أن فيهما وإن لم يفرد الاهتمام الكامل للثقافة والمثقف كما خصهم في الكتب المذكورة في هذه الدراسة إلا أنهما لم يغيبا في مغلب كتبه.

يرى العروي أن المثقف العربي أو الإسلامي وجد نفسه بين اغترابين اثنين تنازعه مرة ثقافته التقليدية وتنازعه مرة الثقافة المعاصرة فهو مستلب في الحالتين وحصيلة وعيه الثقافي والسياسي من هذين المعينين معين الشرق التاريخي ومعين الغرب المبهر الجبار وهو يصف هذا التمازج المرضي والمعطل للثقافة بشكل عام في قوله "... ذلك هو التعميم الضاري للعصور الوسطى الذي تحصل عليه بما يشبه المماثلة السحرية بعصر الثقافة العربية الكلاسيكية العظيم في الواقع، إن السياسة الثقافية لجميع الدول العربية تحارب الاغتراب النزاع إلى الغرب بوسيلتين : تقديس اللغة العربية في شكلها الجاهلي وتعميم آثار الماضي تجعلها في متناول الجميع (بعث إرث الماضي)... إن الاغتراب الحقيقي في نظر كل ملاحظ هو ذلك الفقه للذات في المطلقات ألا وهي اللغة والثقافة "[1].

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب تقليدية أم تاريخية، المرجع السابق، ص 153،ص154

بهذه الطريقة يربط إغتراب المثقفين باللغة وبالثقافة وبالسياسة أي يعني أن السياسة اللغوية والثقافية أنتجت لنا من حيث أنها أرادت محاربة التغريب الثقافي والسياسي بالبلاد العربية مثقفين "جاهلين" أي من العصر الجاهلي مثقفين بلاغيين لا يجيدون إلا لوك الكلام وهكذا سياسة هي سياسة مسمة للعقل واللسان والثقافة العربية لأنها تريد إرجاع عقارب الساعة إلى زمن تجاوزته الصيرورة التاريخية وما بعد هذه السياسات ما هو إلا عبث لا يقدر لا على استيعاب الحاضر ولا حماية وصون وتطوير الماضي.

إلى جانب المثقف المستلب أو المغترب في العصر الجاهلي العربي أو في "العصر الجاهلي الغربي" يقدم لنا عبد الله العروي مثال المثقف الثوري والمثقف الثوري عنده ابن الطبقة البرجوازية "والنخب المثقفة غير الملتزمة التي تكتفي بتوضيح الوضع الذي تعيشه دون أن تحاول تجاوزه"[1] ولا يشرح لنا هذا الموقف المتناقض فكيف ينخرط في عملية الشرح والتوضيح ولا ينخرط في مسار النضال والتوعية، هل مرد ذلك الإكراهات التي تمارسها الطبقة عليه مثلا ؟ بل يقول العروي أن هذا الدور ممكن وعلى سبيل التطوع لا من قبيل الواجب والضرورة، يعني بمقدوره أن يؤديه أو لا يؤديه وهكذا يتبين أنه مثقف بورجوازي ولا يكون مثقفا ثوري حقيقي إلا إذا رفع عنه كوابحه البورجوازية .

وعلى هذا الأساس يفسر العروي فشل الإيديولوجية العربية الذي يرده الى النخب العربية التي كان همها الاستيلاء والسيطرة على المجال الثقافي[2] فلا يكن المثقف ثوري إلا إذا تحرر من هذه النوازع السلطوية والطموحات الثقافوية.

1-5 مثقف إدوار سعيد :

يقدم لنا إدوارد سعيد العديد من التصنيفات للمثقف والتي تعكس حقيقة نضج سيرته العلمية والسياسية، هذه المسيرة الزاخرة بكثير من الأحداث من فلسطين الى الولايات المتحدة الأمريكية ومن حركة فتح الفلسطينية إلى التدريس بجامعة كولومبيا بالولايات المتحدة الأمريكية ومداخلاته الإعلامية المقلقة وضغوطات اللوبي اليهودي في أمريكا وأعماله الناقدة للاستشراق والامبريالية، كل هذه المحطات تعكس لنا بصورة وأخرى تصنيفات سعيد للمثقف والتي

[1] نفس المرجع، ص 165.

[2] محمد أمين العالم، المرجع السابق، ص 17، 18.

نبتدؤها بـ :

أ. **المثقف المنفي أو اللامنتمي** : ويقابله عند سعيد المثقف المنتمي وهو المثقف الذي يقول نعم لكل شيء لأن قول لا سيجلب له الحرمان والتضييق والسلب وكل مظاهر الضغط أما نعم فهي مفتاح السعادة والإمداد بالعطايا والمزايا والانسجام التام مع رغبات المجتمع وما يراد له، أما لا المقلقة فهي سبب نفي المثقف والنفي هنا لا يقصد به النفي الجسدي وإن كان هو أيضا منظرا معبرا لما قصده سعيد وإنما هو نفي سيكولوجي شعور بالغربة وكأنه يتحدث بلغة يتحدثها الجميع لكن غير مفهومة[1] .

سعيد عاش التجربتان، عاش النفي والاغتراب واللانتماء المضاعف بعيدا عن وطنه وفي وطن يدعي كل ما يدعيه العالم الحر من حقوق وقيم وديمقراطية لكنه عاش خارج المكان كما دون قي سيرته الذاتية، هذا الوضع برأي سعيد يجب أن يكون خيار المثقف فلا مناص من ذلك إن أراد أن يكون مع الهوامش لا مع السلطات المركزية[2] بل يجب أن يبتعد عنها كل البعد ويتجاوز كل حواجزها ويقول لها **"لا"** دائما فهو يقول "إن المثقف كالمنفي ليس إنسانا أصليا في أي مكان إنه المهاجر، الطارئ، المغامر، الغريب والمغترب في كل مكان، فكلاهما المثقف والمنفي تجسيد لصيغة الموجود في حالة الانزياح والانشقاق والهامشية والخروج على الإجماع والمألوف"[3].

النفي هو كما قلنا خيار يعبر فيه المثقف على الرفض، رفض التأقلم والتدجين ولا يضيره إذا كان وحيدا مبتئسا مستاء، حاد المزاج، فهذا بالنسبة له إنتشاء وسعادة ولو مؤقتة[4]، كما أنه يجد فيها حرية وأسلوب فكري خالي من الاحترازات والخلفيات والحسابات.

هذا ثمن الحقيقة عنده وتكلفه الوعي فهو لا يريد أن يكون مع الحشود ولا مع المثقفين الانتهازيين ولا مع السلطة الفاقدة للمشروعية، السلطة الشعبوية باسم طلب التحرر في فلسطين أو الحاملة للواء الحرية في الغرب المبشرة

[1] إدوار سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 110.

[2] نفس المرجع، ص 115

[3] بن خدة نعيمة، المثقف والسلطة عند إدوار سعيد، المرجع السابق، ص 43.

[4] نفس المرجع ص 90

به الشرق الملوحة بهذا اللواء وبالسلاح وبالتهديد والعقوبات وبالسكوت على ما ترتكبه دولة الكيان الإسرائييل المحتلة في فلسطين وما ارتكبته في لبنان وفي الكثير من البلدان العربية المجاورة.

بهذه الأحداث وبغيرها مما فعلته أمريكا في الفيتنام والعراق واجه سعيد مثقفي الولايات المتحدة الأمريكية أين لم يخجلوا في تزكية وتبرير أعمال امريكا في هذه البلدان وحليفاتها من الدول من أعمال قتل للإنسان لكنهم لم يسكتوا عن فضح أعمال الاتحاد السوفياتي – العدو الأول أو الندي يراد له أن يكون كذلك في المخيال السياسي الدولي– في أفغانستان، هذا النوع من المثقفين متجذرين في الثقافة الغربية وقد أطلق عليهم من قبل جوليان باندا اسم المثقفين المزيفين أو الخائنين والذي يقابلهم من سماه إدوارد سعيد بالمثقف الحقيقي.

ومن المثقفين المزيفين ألكسيس دي طوكفيل الذي استهجن الديمقراطية المشوهة التي بنيت على الدم والبارود ضد الهنود الحمر ونسي أو تناسى ما فعله الجنرال بيجو في الجزائر من تقتيل وتنكيل وكذلك الأمر مع جون ستيوارت ميل الذي مجد المثال الإنجليزي وحقر المثال أو النموذج الهندي[1].

أما المثقف الحقيقي أو المقاوم وهو كما عبر سعيد عن نفسه "أعتقد أن ما يريدونه إنما هو صمتي وهو ما لن يحدث أبدا إلا إذا مت"[2]. والسكوت عند سعيد خطيئة خاصة كما انه يرى في المثقف سلطة حقيقية نقيضة لكل سلطة مهيمنة ولهذه السلطة عنده وجهان اثنان وهي بالنسبة للمثقف الحقيقي بمثابة عقدتان اثنتان[3]:

- **العقدة الأولى**: السياق الثقافي والإرث التاريخي الذي تأسست من خلاله السلطة واستلهمت منه كل شرعيتها ومشاريعها.

[1] المرجع السابق ص 60،ص 62

[2] محمد كشت، تمثيلات المثقف المقاوم، المرجع السابق، ص 51.

[3] محمد شوقي الزين، إزاحات فكرية، المرجع السابق، ص 80،ص 81.

- **العقدة الثانية** : الانبهار بالغرب والتسامي مع مركزيته إذ وعلى هذا المستوى يرى المثقف كل شيء ببلده بدونية واحتقار وهذا لكونه مثقف مصدوم.

المثقف الحقيقي عند سعيد بمقدوره تجاوز هذه العقد (المحن) والدخول معها في سجال على المستوى المحلي المجتمعي/السلطوي أو العالمي الإنساني أو العولمي مقدما منتوج إبداعي يمتاز بالأصالة والجد والنقد والندية.

إضافة إلى المثقف المنتمي/اللامنتمي (المنفي) والمثقف المزيف والمثقف الحقيقي (المقاوم) يقدم لنا سعيد نوعا آخر من المثقفين هو المثقف المحترف مقابل المثقف الهاوي وهما يبدوان انعكاس لكل من المثقف المزيف والمثقف الحقيقي، فالمثقف المحترف يدعي تقديس عمله والموضوعية وكأنها ذريعة عند سعيد للانزواء والهروب من الشؤون العامة والقضايا الهامة، أما المثقف الهاوي (الحقيقي، المقاوم، الملتزم) فهو مثقف يملك هواية معينة كالموسيقى أو التمثيل أو الرواية أو الشعر التي يجعل منها امتداد لعمله المعرفي والعلمي امتداد لعمل الجامعة (المحاضرات والملتقيات) والمخبر (البحوث والدراسات) أين يركب المثقف أو ينسج خطاب لا يخلو من المعرفة والسياسة والفن ولكن ما يمنع كل هذه العناصر من أن تتحول إلى هجين باهت أو رخو هو تلك الصرامة الدائمة في انتحال نزعة أخلاقية تحرج الجميع بنبرتها الحاسمة[1] خاصة على المستوى السياسي بحكم أن هذا التلاقي (المعرفي، الفني) يجب أن يكون بمثابة اعتراض أو عريضة سياسية ، فالمثقف مهما كانت أصوله وانتماءاته وتعلماته هو شخص يحترف السياسة ويتقنها كمفاوض بارع باسم المجتمع.

فالأكاديمي مثقف بحكم مهنته فما يقدمه من عمل داخل الفضاء الجامعي والبحثي يعد إضافة فهو يعد خبرات وخبراء من شأنها القضاء على الكثير من الظواهر والمشكلات لكن للأسف هم في نظر البعض عصبة من الجبناء المثقلين بلحن القول ولا يلقي لهم أحد في المجتمع بالا ولا اهتماما[2].

[1] إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 181

[2] بن خدة نعيمة ، المثقف والسلطة عند إدوارد سعيد، المرجع السابق، ص 99، 100

1-6 مثقف علي حرب :

قبل أن نقدم مثقف علي حرب لابد من الإشارة الى جملة الانتقادات التي قدمها في المثقف العربي فهو يعتقد أنه فقد مصداقيته لأنه كل مرة يتضح تغليطه للرأي العام كما أنه يعاني عجزا وعدم فاعلية شديد نظرا للضحالة المعرفية والفقر الفكري الذي يعيشه فبات هو وعموم الناس على مستوى واحد تقريبا فهو يحتاج الى تأهيل وإعادة تكوين خاصة فيما يخص دور المثقف الذي يجب أن يأخذ على عاتقه تحريره من فكرة الرسلانية والطهرانية والامتلاك المطلق للحقيقة ومخلص المجتمع من كل ما يعانيه من صعوبات وعوائق، هذه الأوهام على المثقف تبديدها واستبدالها بخطاب أكثر عقلانية وواقعية وبراغماتية[1].

على هذا المنوال يقول علي حرب بفشل المثقف العربي المناضل وفشل المثقف العربي الأكاديمي "هذه حصيلة قراءاتي لواقع المثقفين العرب على الجبهتين : جبهة النضال السياسي من أجل التغيير وجبهة الإنتاج المعرفي في حقول التفكير، فشل في تحويل الواقع هو عجز عن انتاج علاقة جديدة بهذا الواقع، بقدر ما هو عجز عن انتاج أفكار أو مفاهيم خصبة وخارقة حوله وذلك هو المأزق"[2]، هذا المأزق الذي أشار إليه هو نتاج العجز والضياع في أوهام الحداثة (الحداثوية) والإنسانية (الانسانوية) والقومية (الهوية) والثقافة (الثقافوية، النخبوية) والأيديولوجية (الحرية)، كل هذه التراكمات هي عبارة عن عقد للعديد من الأنساق التي ضاع فيها المثقف ولم يجد الكفاءة العقلية والتاريخية اللازمة لاستيعاب هذه اللحظة وتجاوزها في طمأنينة تملك مشاريع نقد وإنقاذ ،مشاريع لها من النفس الطويل وهي تتجاوز وتتثاقف مع نظيراتها وفق عملية تفاعلية إيجابية تترك الغث (الزبد) وتأتي بالسمين (الغنيمة) وما ينفع الناس في اجتماعهم وتنظيمهم وثقافتهم والذي بمقدوره أن يقوم بهذا الدور بعيدا عن الدونية أو النرجسية هو المثقف الوسيط الذي يجعله مكان المثقف النخبوي وبديلا عنه، فبتقديره " هو الذي يعمل على تغيير علاقته بذاته ومهمته كوسيط

[1] علي حرب، أوهام النخبة او النقد المثقف، المرجع السابق، ص 83.

[2] نفس المرجع، ص 147.

وليس كوصي فلا يرى نفسه بوصفه صفوة الأمة وقطب العامة أو يدعي إنقاذ الملة وحراسة القيمة "[1] وانما يقوم بإنتاج المعنى الذي من خلاله يمكن رفع التحديات وتحقيق الرهانات والضمان للمجتمع الخدمة والرفاهية والنماء المطلوب ورفع الانشغالات بدون خوف أو تعب لذوي القوى المتحكمة والمغيرة في مصير الشعوب كانت سياسية أو إعلامية أو غيرها دون أن يدخل معها في صراع من شأنه تقطيع كل قنوات التواصل دون أن يتغافل عن دوره في النقد سواء للسياسات أو للأفكار وكل ما يخص الفضاء العام تأثيرا وتأثرا.

2-التغيير ودور المثقف العربي :

إن الوضع الاجتماعي للمجتمع العربي ككل في حالة سكونه أو تحركه كدس الكثير من الظواهر المعقدة على مستوى القيادة أو على مستوى الجماهير ومما زاد الأمر تعقيدا هي حالة الفشل المتكررة التي زادت من أسهم التشاؤم والحيرة وفقدان الثقة أي إضافة للظواهر الاجتماعية المعقدة أضيف لها ظواهر نفسية على علاقة كبيرة من حيث الفهم السببي (الوضعي) لهذا الوضع بصفة عامة.

وعليه وجد المثقف العربي نفسه أمام حصيلة أو بطاقة وصفية لجسد يشكوا من الكثير من الأمراض دون أن يعالج أي منها مهما كانت الوصفات بين سياسية (ديمقراطية، حرية ....) أو اقتصادية (فتح السوق ....) أو ثقافية (عقلنة وعلمنة الحياة...)وهذا يعني بذل جهد أكبر وتقديم مشاريع ملمة وفعالة ودقيقة مبنية أساسا على صناعة الوعي[2] وتعميمه بمختلف الأساليب على الجميع، فلا أحد مستثنى من العملية التغييرية مع الأخذ بالحسبان اختلاف القوى والأدوات والقدرة على التحرك والجماعة المتحركة، كما أن هذا الوعي هو من صميم اللحظة التاريخية المعاشة أي المدرك لخطوات التاريخ الواثبة التي يريد أن يكون على مستواها أو أكثر تفوقا منها ولن يكون هذا إلا من خلال تعميم نمط حداثي أصيل تحديثي[3] يتوافق مع الاحتياجات الهوياتية أو الهويوية بكل أبعادها والتحديات العالمية

[1] محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص 81.

[2] أحمد مفلح مفلح، المرجع السابق، ص 94.

[3] نفس المرجع، ص 100.

المفروضة بكل تجليلاتها ومناوراتها.

ومن بين تلك المستويات التي يجب أن يعمل عليها المثقف العربي من أجل تحقيق التغيير المطلوب نذكر:

أ. **على المستوى السياسي** : توجد العديد من المواضيع المهمة والخطيرة على هذا المستوى على رأسها الديمقراطية والحرية والثورة وخطورة وأهمية هذه المواضيع هي التي تحدد قوة وهوية المثقف الذي يناقش هذه المواضيع وهي التي تحدد موقعه (سلطته)، انتماءه، أجنداته، أولوياته لذلك جاءت كلمات علي حرب شارحة للموقف الطبيعي والسليم للمثقف وإن جاز القول حتى الدور التاريخي الملازم له "ليس المثقف قائدا للأمة والمجتمع إنه فاعل فكري يسهم في عقلنة السياسات والمعلومات والممارسات، بهذا المعنى المثقف هو عميل لا غنى عنه بين الواقع والقرار أو بين المعرفة والسلطة أو بين المعنى والقوة إنه يتوسط بين الدولة والمجتمع الأهلي لكي يسهم في الحؤول دون سحق الدولة للأفراد والجماعات أو دون طغيان المجتمع بقواه وطوائفه على الدولة والمجال العمومي وذلك بقدر مايفتح حوارات فكرية خصبة أو يفتح آفاقا رحبة للمعنى أو يعيد صياغة إشكالية العلاقة بالحقيقة" [1] وللتوضيح أكثر نضيف هذا الاقتباس "يحتل المثقف موقفه ويلعب دوره في علاقة توافقية من جهة وتنازعية من جهة أخرى مع تلك الوسائط وبوصفه صانعا للأفكار وبانيا للتمثلات أي بوصفه من بين المتداولين الاجتماعيين"[2].

فهو بهذا المعنى وسيط ومنظم وضابط لعلاقات القوة المتنافسة والفارضة أو الرافضة لتغيير معين فهو الذي يبدد الشكوك والمخاوف ويسعى إلى إيجاد صور ومعاني لا تنافي الغاية العقلانية والوظيفية لها كما لا يسعى إلى إيجاد صدمات قوية من شأنها إيجاد تنافر وتباعد وصراعات غير مبررة كما كان الحال ولا يزال مع الديمقراطية في المجتمعات العربية والإسلامية أين تحولت إلى ديمقراطية اشتراكية وديمقراطية ليبرالية ثم ديمقراطية إسلامية لذلك لا نستغرب من التعديلات المتكررة والمتسارعة لطبيعة العقد المؤسس (الدستور) لهذه الدول، وبناء عليه نتساءل أين وكيف كان موقع ودور المثقف العربي من كل هذا؟

[1] علي حرب، المرجع السابق، ص 149.

[2] منير سعيداني، المرجع السابق، ص 204.

إن توطين الديمقراطية أو الديمقراطية بمفهومها السوسيولوجي والأنتروبولوجي يطرح العديد من الإشكالات، لكن ربما لا نجد أي إشكال حول القيم الأساسية المرتبطة بالديمقراطية كالعدالة والحرية والحقوق الفردية والجماعية بصفة عامة ومحاربة الفساد وغيرها مما يرتبط بكل هذا من وسائل وممارسات في مقدمتها حرية التفكير والتعبير ولعل هاتين الحريتين هما المطلب الأول والمدخل المهم للمثقف لتحقيق الديمقراطية المنقحة من كل زيف أيديولوجي أو توجيه سلطوي (تسلطي) ولممارسة "مهنته كما ينبغي أن تكون أي حرية الكتابة والنقد والابداع"[1] في التعبير عن كل ما يؤذي ويسيء ويعطل ويستغل وينتهك المصلحة العامة للمجتمع هكذا تبين لنا بعدين من ضمن ما حدد في هذا المستوى الديمقراطية والحرية والمثقف هو دائم الالتزام بحريته فمن المستحيل أن يكون مثقف ولا يكون حر وداع للحرية وبانٍ ومرسخ للديمقراطية بكل ما هو مرتبط بها من معان وآليات وعليه لا يمكن أن نجد موقف أو موقع المثقف كسلطة ثقافية أو كسلطة مجسدة للثقافة إلا في تنافي وتعارض ورقابة دائمة، ناقد وموجهه للسلطة مهما كانت طبيعة السلطة رسمية أو غير رسمية، شرعية أو غير شرعية أو مطالبة للشرعية كما سنبين فيما بعد في الثورة، يقول إدوارد سعيد "...المثقف....يلتزم باستمرار تحسسه النقدي ويرفض السهولة أو مجاملة السلطة"[2] ويقوا أيضا "...على الرغم من ما بعد الحداثة فالواقع يقول إن الحكومات لا تزال تظلم الشعوب، إن الانتهاكات الجسيمة للعدالة ما زالت ترتكب وإن استقطاب السلطة للمثقفين وضمهم تحت جناحها، مازالت قادرة فعليا على إضعاف أصواتهم وانحراف المثقفين أو المفكرين عن أداء رسالتهم لا يزال تجربة في حالات بالغة الكثرة"[3] وكأن القابلية للخيانة عند المثقفين عند سعيد دائمة كما هو وضع السلطة عنده أين لا نجدها في نصوصه إلا في قفص الاتهام وهذا الطرح السعيدي كما بينا يتوافق أو نابع من تجربته الشخصية العامرة بالكثير من التجارب ومن استعداده المعروف بالنقد الدائم وكأن الديمقراطية والحرية

[1] علي أومليل، سؤال الثقافة – الثقافة العربية في عالم متحول–، مرجع سابق، ص 71.

[2] إيف كالفارون، إدوارد سعيد – الانتفاضة الثقافية –،المرجع السابق، ص 65،ص 66.

[3] إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص 53.

عنده لا تكون إلا من خلال النقد فهو يقول"الغرض من النشاط الفكري هو نصر قضية الحرية والمعرفة الإنسانية"[1]. فالربط بين المعرفة والحرية في هذه الجملة يبين لنا مدى تمسك سعيد بالسلطة المعرفية والثقافية كسلطة محايدة مستقوية بشرعية الموضوعية والحقيقة من أجل تحقيق حرية وكرامة الإنسان.

لذلك نجده في حال تحقيق الثورة لأهدافها في الاستقلال مثلا وكأنه يردد ما قاله مالك بن نبي عن الثورة في كونها إطراد يسير وفق منحى واحد محدد للثورة قبل بدايتها وأثناء قيامها وبعد نهايتها وكأن الثورة ليست واحدة بل يوجد ما قبل الثورة والثورة وما بعدها وكلها ثورة مجسدة لحالة فكرية نقدية طموحة لإنجاز أهداف الثورة الحقيقية النابعة مما أسماه سعيد بالشروط (الضامنة لبقاء الجماعة)[2] المستلهمة من قيمها العليا ويحذر سعيد المثقف أيضا من أن يقع ضحية تخدير هذه القيم في أي فترة من فترات الثورة المذكورة فيخسر ذاته المثقفة المفكرة والناقدة فيكون مصيره التهميش والتجاهل وعليه نتساءل هل تنطبق هذه المواصفات (الأعراض) على مالك بن نبي؟

ب. على المستوى الثقافي: يتحدد دور المثقف على المستوى الثقافي من خلال الأنساق الثقافية المتقاطعة الآنية والتراثية ومن خلال جماعته التي ينتمي اليها. الجماعة الكبرى والجماعة الصغرى التي تشكل العقل الجمعي لمجموع المثقفين المتفقين على خطاب معين بكل ما تعنيه كلمة خطاب، أي خطاب ثقافي يجمعهم ويكرسون له من خلال وعيهم به كضرورة ويدعوا له الجميع كخلاص، فالمثقف على هذا المستوى هو "الذي يملك القدرة على تحويل وعيه إلى خطاب ثقافي وهو الذي يملك أدوات التركيب والتحليل والانتقال من الواقع اللصيق إلى الحقيقة المجردة والفكرة المشرقة وهو القادر كذلك على التحول عبر الزمن والمكان بفكره في آفاق التراث"[3].

[1] نفس المرجع، ص 52.

[2] نفس المرجع، ص 84.

[3] مخداني نسيمة، المرجع السابق، ص 190.

أي هو الذي يقع عليه دور تنمية مجتمعه المتخلف بفتح نوافذ فكرية وثقافية ومشاريع تطويرية ذات أدوات ووسائل بسيطة لكن فعالة فالمثقف الفاعل هو الذي بمقدوره معالجة مشاكل أو ظواهر معقدة أو بسيطة برؤية واضحة ووسائل عملية وأهداف محددة دون أن يقع في الدغمائية والانتهازية والتجريدية داخل الحزب أو الجمعية أو مؤسسة العمل أو الإعلام بكل وسائطه أو الحي فالإصلاح عنده لا يتحدد إلى حد المطالب الاعجازية والنجاعة عنده مرتبطة بالإمكان فلا مستحيل لديه، يجسد عبد الإله بلقزيز هذا العمل في خطوات يعينها وهي كالآتي[1]:

- إنتاج الأفكار وتداولها كواجب نظري يقتضي الصرامة الفكرية والنزاهة والموضوعية العلمية دون الحياد لطرف أو آخر أي الشجاعة في الطرح والتوافق مع مقتضيات قيم ومعايير الحقيقة المتعالية.
- النزعة التقدمية الموازنة والموفقة بين التراث والحداثة.

كما يرى عبد الوهاب المسيري من أجل إبداع ثقافي راقي وتغيير مدروس متكامل لا بد للمثقفين من جماعة أو حلقة يتشاركون فيها همومهم ويناقشون فيها أفكارهم وأعمالهم[2] أين يمكنهم إنضاج وإعداد مشروع تغييري بناء لا يخلو من النقد اللطيف الذي يصحح المسارات ويصوب الأهداف وفق خطة أو وصفة علاجية لكل القضايا والمشاكل حسب المخاطر الناتجة أو التي ستترتب عليها إن هي استمرت دون معالجة فورية أو مستقبلية.

على اعتبار المثقف كمهندس ثقافي واجتماعي كما جاء على لسان شريعتي[3] فتقع عليه مسؤولية تأسيس حركة إسلامية بروتستانتية من شأنها الوعي بكل الصراعات الطبقية أي هو الذي يجد القضية التي يجب أن يتوافق عليها كل المتناقضون ضمن معنى جامع ولغة مشتركة جامعة بدل أن تكون متصارعة ومفرقة لغة التقريب والتآلف، كما يجب على مهندس (مثقف) شريعتي أن يواجه تجار الدين الذين استغلوا الدين لأغراضهم الشخصية.

[1] إدريس صابي، الاصلاح الثقافي في الفكر العربي الوسيط والمعاصر، المرجع السابق، ص44، 45

[2] عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج. تحرير: سوزان حرفي، دشق: دار الفكر، ط 05 ، 2015 ، ص 41.

[3] علي شريعتي، المرجع السابق، ص 146.

ما يهم في تخريج شريعتي كأحد أسماء الإصلاح اللامعة في العصر الحديث الدور الذي رسمه للمثقف الإسلامي كأنه أراد أن يكون للمسلمين لوثرهم وكالفنهم الذي يؤدي دور إصلاحي ديني على مستوى الخطاب الديني والمؤسسات الدينية لكنه أيضا واع بالبنى الاجتماعية المتصارعة ووعيه يتجلى أكثر في لغته الموقضة لضمير الأمة والمنعشة لإرادتها والمستلهمة من تاريخها لاسترجاع مجد حضارتها.

ج. **على مستوى الأدوات والوسائل** : في زمن مضى كان الحزب هو القبلة أو المشتلة التي تكون المثقفين بحكم دوره التكويني والدعائي وعليه كان الحزب يختار مثقفيه والمثقف يختار حزبه فهو الذي يسند له مهمة التكوين وفق أيديولوجية الحزب وتوجهاته والاعلام لجعله أكثر حضورا في المجتمع وإزعاجا للسلطة فهو الحارس الأمين على مصالح الجماهير ومصائرهم كما يضمن الحزب لمثقفيه الترقية الاجتماعية والتدرج في الأدوار والوجاهة والإعداد لمسؤوليات مهمة مفتاحية من أجل تجسيد التغيير المنشود.

لكن مع ظهور فضاءات أخرى وجد المثقف نفسه أمام خيارات عديدة أين تراوحت هذه الخيارات (الوسائل / الأدوات) عبر الزمن بين القوة والضعف ولم تعد هذه الوسائل بقوتها الصلبة أو الناعمة مجرد أدوات أو وسائل بسيطة بل هي أجهزة، أجهزة قيادة وإشراف وتحكم وتوجيه، لا أتكلم عن الأجهزة التقليدية ولا نريد بالتحديد (الحزب، النقابة، الجامعة، الجمعية، الكشافة، النوادي الرياضية،....) وإنما نريد الوسائط الإعلامية ومنصاتها الكبرى والقوى التي تقف وراءها والخطط المعدة لها، في كل الأحوال كل الوسائل ناجعة بالنسبة للمثقف مادامت تحقق المراد أو البغية المنشودة، لكن ترتيبها وتفحصها يدلان على قدرة المثقف في توفيقه بين الغاية والوسيلة دون أن يضر بقضيته أو يشوه سمعته واستغلاله واهتمامه بتقنيات الإعلام وبرامجه وشبكاته وتلاعباته دليل على مدى جديته في التغيير ووعيه لما لهذه الوسائط من أهمية وحسم في إقرار حقائق وأحداث كانت في نظر البعض أو الكثير غير قابلة للإنجاز أو التحقق.

إن تفضيل علي حرب أو ميله لطريقة تعامل فوكو مع وسائل الإعلام على طريقة بيير بورديو تجعلنا نتساءل لو وضع علي حرب في نفس الظروف الإعلامية التي وضع فيها بورديو، هل كان سيغادر البرنامج الإعلامي أو سيبقى؟ وهل يدل خروج أو انسحاب بورديو من تلك الحصة على ضعف وعدم قدرة على المواجهة كما صور لنا حرب ذلك في كتابه أصنام النظرية وأطياف الحرية؟

إن سهام الإعلام جارحة لكن بورديو قيد لها الدروع اللازمة ورؤيته للإعلام نفهمها من خلال خلفيته الفكرية وأعماله النقدية للهيمنة والمشاريع الثقافية المتنافسة في سوق الرموز والسيميائيات المتلاعبة بالعقول.

هكذا يطرح نور الدين أفاية[1] مشكلة المثقف المتصل بدل المثقف الملتزم (المنفصل). المثقف الملتزم برأيه هو الذي يبقى على اتصال دائم بجميع القضايا التي تنتج في العديد من الميادين واتصاله يجب أن يكون في مقدرته على ترويض وسائل الاعلام وبرامجها إما عن طريق المراجعة المباشرة أو إيجاد فضاءات أو قنوات أخرى منافسة لتلك المضامين غير المرغوب فيها، خاصة وأن هذه الوسائل أو البرامج أو المنصات ذات الصفة الشبكية الاجتماعية لا تخلو منها مؤسسة أيا كان حجمها وطبيعتها وهذه الشبكات أيضا استطاعت ولأنها ليست غالية ان تكون متوفرة للجميع الى جانب سرعة انتقال المعلومات فيها وقابلية تصديقها وانتقالها لتصبح في الأخير وقائع اجتماعية قيد الطلب ساهم فيها المتلقي بشكل كبير ليكون ضمن لعبة أكبر منه وبرغي داخل محرك افتراضي، أمام هذا الوضع على المثقف أن يحدد المتصل أو المتواصل مع هذه الوسائل والمنفصل أو القطيعة معها.

د. على مستوى النقد الذاتي :لقد كتب كثيرا عن نهاية المثقف وموت المثقف وتراجع دور المثقف ولهذه الاحكام مسبباتها الخاصة وفي السياق العربي والإسلامي لا تكون هذه النهايات التراجيدية على مستوى الفكر والورق فقط بل نجدها في واقع المثقفين الملتزمين المر أين يموتون بالتهميش والحرمان وغير ذلك من وسائل القهر والعنف الرمزية والمادية.

[1] نور الدين أفاية، ورقة عمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث ،المرجع السابق، ص 125.

هذا الواقع لا ينفي عن المثقف بعض من المسؤولية التي جعلت الكثير من الدارسين والمختصين يهتمون بهذه الحالة العربية للمثقف أين لم يجد نفسه لا في السياسة ولا الثقافة فلم يكن القاعدة الخلفية لأي عمل سياسي ولم يكن المفكر والمنظر المبدع في الشأن الفكري والثقافي ليجد نفسه أمام صعوبات ذاتية وموضوعية كثيرة زادت من محنة حضوره والاعتراف به اجتماعيا.

ومن بين تلك الصعوبات أو العوامل الذاتية والموضوعية التي أحالت المثقف العربي الى هاته المأساة نعدد بعض التفسيرات على النحو الآتي :

- تآمر المثقفين على بعضهم البعض والوشاية بهم عند من يملك السلطة السياسية أو غيرها من أجل الشيطنة عليهم بين الأوساط الاجتماعية أو الإعلامية للتشكيك في مصداقيتهم أو كفاءتهم ومغلب هذه الأعمال اللاأخلاقية حيث نتاج الاختلاف الفكري أو المذهبي أو التشبع القيمي باتجاه أصالي وآخر حداثي[1].
- نرجسية المثقف أو تآليهه لنفسه، عبادة وتقديس المثقف لذاته جعلته غير محيط بما للحياة ككل من دفع وثورات وطفرات تجاوزت الكثير مما قرأ وحفظ فلا هو حدّث ما قرأ ولا فهم ما تغير ويتغير بسرعة، فتدثره بلباس الحقيقة والحرية وكل ما هو سام ومطلق لم يستر عوراته الكثيرة، وكما قال شوقي الزين عطفا على علي حرب "... فإذا رفعت شعارات الحرية والتحرر فلا يتولد عنها سوى الانغلاق والانحصار وإذا دعت إلى التقديم والتحديث لا تنتج سوى التخلف والتقليد وإذا نادت إلى العقلانية والمعقولية والتعقلية فلا يصدر عنها سوى الخرافة واللامعقول والإرهاب الفكري"[2] أما ما ينتظر منه فيضيف الزين قائلا ".... ليكون دور المثقف صناعة مفهومية في ميدانه الفكري وإقليمه المعرفي فلا يعدو مجرد مشخص للوقائع، محلل للغات مفهومية، مبدع للمفاهيم ولآليات القراءة وأساليب التأويل"[3] وكان الدور الرئيس والأساسي الذي يقع على عاتق المثقف هو فك متغيرات الواقع المتخلف

[1] عبد الإله بلقزيز، نهاية الداعية، المرجع السابق، ص71.

[2] محمد شوقي الزين، المرجع السابق، ص78، 79.

[3] نفس المرجع، ص 79، 80.

والنصوص الملغمة والمتشاكسة سواء كانت مكتوبة أو مسموعة أو مرئية أي كل ما يندرج ضمن خطابات التثاقف والوقوف عند هذا الموضوع لابد له من عدة مكينة (مقتدرة) للفهم والتأويل أين تظهر عبقرية المثقف في توليد مفاهيم وأفكار نابعة من العمق الأنطولوجي والابستمولوجي والأكسيولوجي للمثقف العربي وما يرتبط به، هذا التوليف والتقريب من شأنه أن يغطي أو يستدرك غيابه في مجال الإنتاج الفكري ووضع الخرائط المفهومية والادراكية والتفسيرية وبدرجة أولى (مرجعية) لكل الفاعلين والمهتمين بالشأن الاجتماعي يقول شوقي الزين في هذا الصدد:" ... المثقف عندما يصبح حاذقا بالشأن الثقافي ظافرا بحدوده وأقاليمه وواعيا بتناهيه الذاتي قارئا للنص مستقرء للحدث لا ينفك عن صياغة السؤال وفحص الأشكال، إنه الذروة الفكرية الخالقة لمجالها والمتحررة من العقود المتحجرة و الأغلال النخبوية "[1].

أما ما يتعلق بالعوامل الموضوعية الأخرى فنذكر على سبيل الحصر ما يلي :

- الانهيار القيمي للمثقف أو كما اصطلح عليه خيانة المثقفين فالمثقف أو بعضه لا يهتم بالأفكار والقيم والمبادئ والأخلاق وغيرها بقدر ما يهمه التموقع والمال والسلطة فقلمه ولسانه وظيفي لمن يدفع أكثر.
- لم يعد للمثقف ولرأسماله الرمزي قيمة محسوسة في توجيه المجتمع والسلطة لأن مصادر قوته تراجعت بسبب ظهور مراكز قوى جديدة هي الآن بيد صاحب المال وصاحب السلطة والإعلام، فالمجتمع العربي والإسلامي الذي كان يقدس صاحب الكلمة، لم تعد له تلك المكانة المعرفية والعلمية والتربوية[2].
- المثقف التابع أو الخائف من السلطة الذي جعل من نفسه مبررا ومشرعنا لعمل المؤسسات السياسية ومبشرا بكل ما تقدم من وظائف، وما انخراط المثقف في العمل السياسي إلا نوع من التهريج –كوميديا المثقفين – فأن تجد

[1] نفس المرجع، ص 120.

[2] المرجع السابق، ص 107، 110.

مثقف في عمل تقنوقراطي فهذا نوع من العقاب والأسر لملكات وقدرات المثقف وإن كان بصيغة التكريم أو التشريف أو الإحساس والأهمية التي توحي بها جملة "الرجل المناسب في المكان المناسب" لكن للأسف عمل المثقف التقنوقراطي أو السياسي فضح عجزه وعدم تمكنه من متطلبات العمل السياسي والتقنوقراطي وهو ضمنه مجرد مبرر ومفسر لإرادة سياسية يريد منحها شرعية الوجود والفعل، لذلك يقول شوقي الزين مثلا ".... عجز المثقف الجزائري عن تثقيف السياسة نظرا لخواء العدة الفكرية وبؤس الرؤية المعرفية، والتي طغت عليها الخيارات الفكرية والسياسيوية"[1]. وكأن المثقف اختار من ممارساته الثقافية وسيلة لتحقيق أو انجاز طموحاته السياسية، فلم يكن مثقف جديرا بكل ما للمثقف من معنى ولم يكن سياسي ضليعا ومحنك مؤدي لمهمته السياسية بمهارة ونجابة مرضية.

كل هذه العوامل أو ما يعيشه المثقف ترفع عنه رداء المظلومية التي راح يفسر بها كل مساره، فالمثقف مشروع أيضا إن أريد له أن يكون عربي لابد من نقد ذاتي شامل وبدون انحياز أو خوف أو أنانية من أجل مثقف عربي واع وفاعل فالمثقف العربي يحتاج أيضا إلى تغيير على مستوى ذاته وطرق ووسائل عمله وشبكته الاجتماعية.

3-باتولوجيا المثقف العربي :

من امراض المثقف العربي نذكر :

- السلطة السياسية والمثقف العربي (خوف وطمع) : قبل الشروع في سرد ما يجمع السلطة مع المثقفين من علاقات تكون في الكثير من الأحيان ذات طابع تعاقدي تنتهي مع انتهاء الخدمة وتعود إلى التوتر والقطيعة إذا ما انتهت المصلحة أو تصارعت المصالح، لذلك لا داعي للعجب إذا ما قدم المثقف ".... نفسه على أنه ضحية السلطة لكنه

قلما يتنازل عما تمنحه له السلطة من امتيازات"[2] .

وتاريخ المثقف العربي المعاصر مع السلطة كأنه ينتظم وفق قانون العصا والجزرة وعلى طول هذه العلاقة لم تكن

[1] المرجع السابق، ص 102، ص 103.

[2] محمد كشت، المرجع السابق، ص 53.

العصا والجزرة إلا في يد السلطة فهي تملك جميع أنواع العنف وإن كان المثقف عاد ليتمترس وفي فترة زمنية معينة وراء الدين من أجل التعبئة والدعاية وهذا يحيلنا أيضا إلى المسببات الحقيقة التي تجمع المثقف مع الجماهير ومختلف الشرائح الاجتماعية ويجعلنا هذا في حالة شك دائم حول انتهازية المثقف ونرجسيته، واستعمال ثقافته من أجل التجييش والتعبئة تحت غطاء التوعية وهو في القيادة أما وهو على رأس إحدى المؤسسات الرسمية فيستخدم نفس الخطاب وبكل ما فيه من تجنيد من أجل إضفاء الشرعية والعقلانية في التسيير والتبشير بما سيحل على العباد والبلاد من خير وفير، يقول النيهوم على حالة الفصام هذه التي يرى فيها المثقف – تكتيك نضالي – "....إن المثقف العربي المعاصر يرفع قبعته احتراما أمام كل شيء في متحفنا القديم يساند رجال الإقطاع، يبرر أخطاءهم المميتة، يشيد بمآثرهم في الصحف، يغني لهم، يرقص لهم، يرسم لهم، يخطط لهم، يلعن خصومهم، ذلك كله وهو يعرف سرا أن الإدارة الاقطاعية قد خسرت السباق منذ زمن بعيد.....وأن الحديث عنها بلغة عصرية لا يجعلها عصرية....." [1] .

وكأن المثقف العربي في رحلة دائمة للبحث عن مكبر صوت ليقول ها أنا ذا، لماذا هذا التهميش ؟ ها هي قدراتي، معارفي، علومي، خبراتي، وبعد أن يهمس أو يصرخ ويقرأ ويرى كل المآسي التي مر عليها المثقفون من جنسه يسعى وفق ما هو متاح له من علاقات بدائية (طبيعية) بسيطة أو مهنية ضيقة أو ثقافية نسجتها اللقاءات الغارقة في الأحلام والأماني والرطانة اللغوية، الباحثة عن مسكنات رومنسية لألام واقعية تزداد قوتها بفعل التضييق أين يزداد

شعور المثقف بالعزلة أو العزل من النسق المؤسساتي، لكنه لا يكف عن السعي وراء مطالبه (مطامعه) ولا يكون له خيار آخر الآن إلا " الشعب ممرا نحو تحقيقها" [2]، هذا الشعب الذي كان خطابا لشعبوية المثقف وتسلطه خاصة

[1] الصادق النيهوم، المرجع السابق، ص 161

[2] الطاهر لبيب وآخرون، الثقافة والمثقف في الوطن العربي، المرجع السابق، ص 29.

عندما يكون بعيدا عنه وهو في أداء مهامه على كرسيه الفخم أو في خرجاته الفلكلورية الممجدة للمجسمات والمجسدات، فهو كما جاء في البداية "قلما يتنازل ...عما تمنحه له السلطة من امتيازات انه يطمح الى اكتمال سلطته الى أن يكون سلطة : إن لم يكن ذلك في صلب السلطة القائمة أو في هوامشها، فخارجها.... تحارب صعود المثقفين بينت أنهم يتنكرون للمبادئ التي دافعوا عنها ويستعملون وسائل السلطة التي طالما نددوا بها، هذا إذا لم يستعملوها قبل وصولهم الى السلطة، القمع....."[1] .

تحت هذا القمع نجد الكثير من الأمراض (السادية، المازوخية) ما بين المثقفين فهم في بكائية (عزاء مفتوح) دائم لما يلاقون، يشكون حالة ضعفهم وهوانهم وعجزهم في تجاوز هذه المسكنة المصطنعة أو يتبادلون التهم فما بينهم فيما يعيشوه من انتكاسة عن طريق السخرية والترهيب واحتكار الكلمة في التعليق أو التعقيب، وهذا القمع أو العنف المسموح به نتيجة ترخيص لقمع أو عنف أشد له من المركزية والشدة ما ليست لغيره بل ما دونه ينطوي تحت بطشه وتسلطه وهذا ما نجده في كثير من عناوين من اشتغلوا بعلاقة السلطة مع المثقف العربي وكأنها تقول "ليس المكتوب هنا خاصا بالمؤلف بل يخص (الجميع) الذين يحسون بالانسحاق في المجتمع، إن عناوين ككتب الهزيمة والأيديولوجيا المهزومة لياسين حافظ وحروب الاستتباع: لبنان الحرب الأهلية البدائية لوضاح شرارة ودكتاتورية التخلف لغالي شكري واغتيال العقل لبرهان غليون وانفجار المشرق العربي لجورج قرم والنسبية البطريركية: بحث في المجتمع العربي المعاصر لهشام شرابي والاغتيال السياسي في الإسلام ومن تاريخ التعذيب في الإسلام لهادي العلوي .... هي أمثلة حية على هذا العنف المتنوع في حالاته ومظاهره تحفل بها نتاجات المثقف العربي"[2].

هذه العناوين تجعلنا نتساءل أيضا أو نقلب السؤال في أن نقول لماذا السلطة تمارس كل هذا القمع والعنف والتهميش والعزل ضد المثقف؟ ولماذا تقربه حينا وتبعده حينا آخر؟ ألا يدل هذا على خوف وطمع لما عند المثقف من سلطة؟ وكأن استقرار العلاقة بينهما وانسجامها في أن تكون السلطة في خدمة الثقافة والمعرفة أو خدمة المعرفة

[1] نفس المرجع، ص 76.

[2] نفس المرجع، ص 103.

والمثقف للسلطة وفق ما تقتضيه الاتيقا من تسام ونفعية تمس الجميع دون تحيز، من الاستحالة ومما هو ممتنع وجودا لا وجوبا، وكأنهما يعيشان تناف أنطولوجي لا يكون إلا في طفرات نادرة الحدوث، مخلقة لأمير أو امبراطور أو حاكم مثقف أو فيلسوف أو فنان تكون نهايته على يد سياسي مغمور، أما الذرائعيون أو النفعيون أو الوصوليون أو الانتهازيون المداهنون المسمسرون على اختلاف مسمياتهم وتلويناتهم فهؤلاء هم النواة التي تشكل بها ومنها كل السياسات الثقافية والثقافات المسيسة، فهم ساسة (مثقفون !؟) أو (مثقفون مسيسون).

– المثقف العربي و (أزمة التقليد):في علاقة المثقف والتراث تبرز لنا العديد من العلاقات ويبرز لنا أيضا أو نستطيع تحديد أو تصنيف العديد من المثقفين، فمنهم المثقف التراثي والمثقف الديني والمثقف الفقيه والمثقف الأصولي والمثقف التقليدي والمثقف العلماني الرافض للظاهرة الدينية وكل ماله علاقة بالماضي حتى ولو كان عقلاني وكأن العقلانية عنده لم تبدأ إلا مع عصر النهضة.

كما سبق القول لنبدأ مع المثقف الديني فهو عند محمد أركون[1] مجرد موظف وحارس لقيم اللاهوتية والأخلاقية، سريع الانقياد للسلطة السياسية، نجده دائما في الصفوف الأولى للمزكين والمدافعين عليها بحكم ما يتقاضاه منها من راتب بخلاف المثقف الناقد الذي يجد في مراقبته لذاته ضمانة في تحرره ونقده للسلطة فهو مع مشروع بناء الدولة الوطنية الحديثة لا منظر لأيديولوجية السلطة، وبهذه الطريقة يكون المثقف الديني أو تحديدا المثقف الفقيه أو (المفتي) كما أسماه عبد السلام بن عبد العالي[2] قد حكم على نفسه بالنهاية أي أننا أمام نهاية المثقف المفتي (الفقيه) الذي كان في عيون مريديه وأتباعه صاحب الحقيقة التي تجرد منها بإتباعه أهواء السلطان لتصبح أفعاله عكس أقواله وهذا ما لا يرضاه المسلمين لينقلب حاله عندهم من التبجيل والتعظيم اله النبذ والازدراء فكيف لمن كان ينطق باسم الحق (الله) والحقيقة، ينطق بلسان المغالطة والمراوغة.

[1] محمد أركون، الفكر الاسلامي، المرجع السابق، ص 171، 172.

[2] عبد السلام بن عبد العالي، ثقافة الأذن وثقافة العين، المرجع السابق، ص 34.

وهكذا يعلن هذا المثقف السلفي التمجيدي[1] كما سماه عبد العروي افلاسه في اعتصامه بخطاب العناية الإلهية وتقديس أبطاله التاريخيين لم يعد مقنعا لأنه لا يعني إلا الهروب إلى الماضي والخوف من مواجهة الحاضر لما في الحاضر من كثافة تاريخية ومعرفية.

في المقابل هناك من صدمتهم اللحظة التاريخية وراحوا يعادوا في الدين بدون وجه حق ويرموه بكل التهم التي من شأنها إلصاق تهمة التخلف والرجعية به مبررين ذاك بالعلم (العلمانية) التي كشفت انتحال المتدينين للغش والتدليس لتخدير الشعوب وتنويمها وهذا ما رفضه فكتور سحاب عندما قال أن هؤلاء المثقفين "يرفضون الظاهرة الدينية دون أن يكون لهم فهم حقيقي لما تعنيه الظاهرة الدينية .... فالمثقف .... الذي يرفض .... الظاهرة الدينية هو مثقف لا يتبع المنهج العلمي.[2]

ومعاداة الدين أو التراث بشكل عام أنتجت لنا مقلدين آخرين مقلدين حداثيين مقابل مقلدين دينيين أو تراثيين ليربوا سوق تقاذف المسؤولية واللاكفاءة بينهم، فالمثقف المدعي الحداثة كما يقول علي شريعتي هو مثقف مقلد للغرب، معاد لمجتمعه الأصلي هادم لمقوماته الوطنية، عميل لدى دوائر استعمارية، نسخة مطابقة للمثقف الغربي الذي أرادته هذه الدوائر، لا يملك فهم ولا وعي للحداثة والتحديث ولا حس بالمسؤولية ولا شعورا كالشعور الذي يحكم الضمير الجمعي لمجتمعه[3].

وفي صراع المقلدين الحداثيين مع المقلدين التراثيين يضيع التحديث في مشهد درامي يصفه رياض وتار بالطريقة الآتية "وتبين لنا أن الشخصيات المثقفة التي تخلت عن التحديث ونكصت الى تراثها السلفي تجتر أمجاد الماضي عاشت أزمة عصرية وبقت خارج عصرها ولم تقدم شيئا لوطنها أما الشخصيات المثقفة التي تبنت أيديولوجيا غربية على حساب التراث فقد عانت الاغتراب عن الذات وعن الناس وأخفقت في النهاية في حين بدت الشخصيات

[1] عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب، المرجع السابق، ص 153.

[2] فكتور سحاب، المرجع السابق، ص 85، 86.

[3] علي شريعتي، المرجع السابق، ص 115.

المثقفة التي وقفت موقف الانتقاء أكثر تماسكا وأقل اغترابا"[1].

– ازدواجية اللسان : ازدواجية اللسان أو تعددها هل هي ثراء وقوة أو ضعف وارتهان للغة واحدة قد تكون بعيدة كل البعد عن الإنتاج المعرفي والتداول الأكاديمي بينما تنال الرعاية والحماية السياسية والتشريف والوقار الاجتماعي وهكذا يجد المثقف نفسه متذبذب بين لغتين هما لغتا تواصله مع من يريد أن يخاطبه أو يخطب وده فتراه يمدح لغة (أ) وينتقد أخرى (ب) مثلا ثم وبعد زمن قليل أو طويل أين يصعد الركح السياسي فاعلون آخرون تراه يمدح اللغة (ب) ويذم اللغة (أ) التي كانت في الأمس القريب مهد الحضارة والدافعة إليها.

إن المجتمعات المتحررة من التواجد الكولونيالي عرفت نماذج كثيرة من مزدوجي اللغة أو المفكرين بلغتهم الأم الناطقين بلغة مستعمرهم المتحصرين على جهلهم أو عدم اتقانهم للغتهم الأم وهؤلاء نادرون وكل هؤلاء على حد تعبير عبد الله شريط مقصرون في خدمة لغة مجتمعهم وتطويرها، بل في الأساس خدمة مجتمعهم وثقافتهم ولغتهم[2]، فبدل أن يتعاونوا على تجاوز هذا الاختلاف زادوا في حدته وأصبحوا وكأنهم يعيشوا في جزر لغوية مختلفة ويمتدحون لسان ويذمون لسان دون أي مراعاة للموضوعية أو الوطنية اللتان كانتا يتغنيان بها وكأن البحث الألسني أصبح مجال للتموقع وهو بنظر ليكلرك كذلك أو بالتحديد مزدوجي اللغة الذين أرادوا منه أن يكون على هاته الشاكلة فهو يقول فيهم "المثقفون ثنائيو اللغة – على الأقل – ثم انهم وبطبيعتهم وبحسب ميولهم متعددو الثقافة إنهم عملاء التغريب الطبيعيون، عملاء العولمة وكونية القيم، إنهم من يحمل الكوني والقيم العابرة للتاريخ والأمم"[3]

[1] محمد رياض وتار، المرجع السابق، ص 43.

[2] عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الجزائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981، ص22.

[3] جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية، المرجع السابق، ص 483،ص 484.

الفصل الثالث

مالك بن نبي كمثقف

مقابل مثقف مالك بن نبي

المبحث الأول

1- العائلة :

تلعب العائلة دورا هاما في تكوين شخصية الفرد فهي الحاضة الاولى له أين تزوده بكل القيم والمعايير والنماذج التي تعطيه تصورات مسبقة للحياة وللمجتمع وللافراد وللمواقف التي يجب أن يعدها لكل تجربة محتملة، وكل رصيد عائلة مما ذكر يختلف بناءعلى موقعها داخل النسيج الاجتماعي وما راكمته من ثراء مادي ومعنوي يساعد على تنشئة انتقائية (موجهة) لاطفالها لتضمن لهم مسار من التعليم والتمهين او التوظيف الاجتماعي الحسن .

هذا التخطيط ليس بيسير لأنه يخضع لموارد ووسائل تختلف من عائلة الى اخرى ومن ظرف اجتماعي الى اخر بل من ظرف تاريخي واخر إذ كل هذا يشكل تحد حقيقي لكل عائلة وهذا فعلا ما واجهته عائلة بن نبي البسيطة التي عرفت ظروفا صعبة زاد من تعقيدها الدفع الكولونيالي التفكيكي نحو مجتمع جديد فوق مجتمع قائم ، مجتمع حي بكل مكوناته وتفاعلاته وان نجحت الصدمة الكولونيالية في القضاء على مورفولوجية العرش والقبيلة الا انها لم تستطع القضاء على انموذج الاسرة الجزائرية المسلمة كنظام اجتماعي صلب وحافظ لميراث كبير كان بمثابة خط الدفاع (المقاومة) الاولى لمحاولة الاستئصال والاستيطان النهائي، لان لها من المرجعية التفسيرية والثراء الوجداني ما يمكنها من التربية على التعايش والتصادم مع العدو(الكافر، المعتدي، الظالم .....) وفق مايقتضيه رد العدوان من منظور تلك المرجعية المؤطرة للكون ولكل ما يدور فيه من (جهاد للدفع او الطلب).

ان بن نبي لم ينسى للاستعمار تهجيره لجده الى ليبيا ولا ايقافه لوالده الذي كان المتكأ الحقيقي له وهو في فرنسا من أجل اتمام دراسته اين أوقف عن العمل بطريقة فيها الكثير من التعسف وهو المعيل لعائلة ربتها مريضة ودخلها ضعيف مما سبب له نوع من لوم للذات فهو الذي كان يريد مساعدة والديه وجد نفسه لا يزال في حاجة لوالديه بل جرهم لظرف أكثر حرمانا وبؤسا فقد عذب بهم وعذبوا به، يقول بن نبي "ولما كان جدي الذي هاجر برفقة شقيق له وابن له هو عمي فقد حمل كل ما تمكن من حمله فقد بقي والدي ردها من الزمن في تبسة دون مورد يعيش منه ودون عمل لقد كانت هذه الفترة من حياة عائلتي شديدة العسر اذ مات عمي الاكبر في قسنطينة وكان قد تبناني منذ أمد بعيد مما جعل زوجه تعيدني الى أهلي في تبسة على الرغم مما خلف ذالك في نفسها وفي نفسي وقد

فعلت ذلك لأن مواردها لم تعد تسمح لها بإعالتي وعلى هذا فقد انضممت الى زمرة أطفال تبسة وفي هذا الوسط الجديد في عائلة مفرطة في الفقر .."[1].

هذه الحالة التراجيدية لعائلة بن نبي تضمنت ايضا الكثير من الاحوال والدروس التي صقلت بن نبي والهمته تلك الشخصية العنيدة التواقة للاستكشاف وحب المعرفة والاطلاع وتلك اللغة وانت تقرأ متونها تستشعر بأنها لابن بي لأن فيها حكمة وبساطة جدته " ... فجدته لأمه لعبت دورا أساسيا في غرس القيم الأخلاقية الايجابية وتغذيته بشعور ديني يتمحور حول حب الخير ونبذ الشر من خلال القصص والحكايات التي كانت ترويها كما كانت حكاياتها عن الاستعمار وعن المآسي التي ارتكبها أيام دخوله لمدينتة قسنطية البذور التي وجدت سبيلها الى عقل الطفل "[2] .

منذ نعومة أظافره تشبع بن نبي بكرهه المطلق للاستعمار لأنه على العموم شر مطلق وتشبع أيضا بالحكمة الشعبية واليومية للجدات اللاتي لهن قدرة كبيرة على الاحتواء ولهن قدر ومكانة أكبر داخل الهندسة الاجتماعية والهرمية الاسرية لما لهن من خصوصية اجتماعية تنظيمية وتربوية يمتلكنها من خلال سلطة المحبة وسلطة الترويض والترميز القصصي، فأهمية القصة مثلا عند جيروم بروني تظهر من خلال تفسيرها لأن تفسيرها "... يتيح التفاوض بشأن المدلولات المشتركة بين افراد مجموعة انسانية معينة علما بأن هذا التفاوض المستمر يبدو وكأنه واحد من العناصر القوية الضامنة للاستقرار الاجتماعي"[3].

كما حرص والديه على أن يدخل الكتاب (المدرسة القرآنية) كما كانت تفعل كل الاسر الجزائرية انذلك كتعليم ابتدائي واساسي يحفظ القران الكريم ومن خلاله يتعلم قواعد القراءة والكتابة ويؤدي ماعليه من واجبات دينية وأخلاقية، لقد ذكر لنا بن نبي كيف اضطرت والدته لبيع سريرها الخاص لتسدد أجرة معلم القرآن الكريم [4] وعن الصعوبات التي واجهته في حفظ القران اين كان يذهب باكرا الى الكتاب قبل الثامة صباحا لأنه وعند حلول هاته الساعة المذكورة يجب أن يكون في المدرسة النظامية الكولونيالية وبسبب هذا يتغيب عن الكتاب مما عرضه لعقوبات

[1] مالك بن نبي ، مذكرات شاهد للقرن.الجزائر : دار الوعي، ط 01 ، 2013 ، ص 18 ، 19 .
[2] الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي. بيروت: دار الهادي ، ط 01 ، 2006 ، ص 103 .
[3] براتون ترودك، علم النفس الثقافي – هل النمو المعرفي متعلق بالثقافة – .تر: حكمت خوري و جورف بورزق، ط01، دار الفرابي، 2009 ، ص 39.
[4] المرجع السابق، ص 19 .

متواصلة من قبل شيخ الكتاب وأبيه[1] .

لقد حملت الاسرة ابنها على ان يتعلم المبادئ والتعاليم الاولى للاسلام ولم تدخر من مالها ولا من جهدها الشيء اليسير ليتلقى ولدها تربية اسلامية لعلها كانت المصدر الأول لإنكبابه على دراسة التاريخ والثقافة الاسلامية وتأثيرهما على صعود وهبوط حضارة المسلمين فتربية الجدة حفيدها على القول والفعل الحسن والعمل الصالح الذي يترتب عليه الجزاء أو العقاب في الدارين هو الذي جعله مثلا يركز على المبدأ الاخلاقي في عملية التوجيه الحضاري، وحرص والده على أن يتم ساعتين كاملتين بالكتاب[2]هو الذي يوضح لنا تأسيس أو تدشين مالك بن نبي لمشروعه بأول كتاب أعطاه عنوان "الظاهرة القرآنية " وكيف لم يغب القرآن في مجموع مؤلفاته استشهادا واستلهاما وكيف كان قريبا من حفظة القرآن الكريم والعالمين بحروفه ومعانيه .

هذا النوع من التعليم وكما أطلق عليه " تقليدي " كان ضرورة ملحة تقريبا عند كل الأسر الجزائرية وكذلك التعليم " العصري " وكان الاول مقرون بالآخرة والأخلاق والتدين والثاني مقرون بالتقنية ومواكبة العصر والظفر بكل الفرص الممكنة من أجل مستقبل مريح للشباب ولكل العائلة وبعد انهاء بن نبي لدراسته وتخرجه من تعليم خاص أطلق عليه " مدرسة MEDDERSSA " الذي يؤهله الى أن يؤدي وظائف معينة من بينها كاتب مرافق للقاضي كما سيأتي بيان ذاك لم يوفق بن نبي في هذه الوظيفة الأولى على الرغم من توسط ابيه لأن كان كاره للأساليب التي كان يتم بها التقاضي وكاره اكثر لعقدة الاستعلاء والعنصرية التي كان يعامل بها من زملائه الموظفين وبعد أن ترك هذا العمل دخل في دوامة الجري على ما يسترزق به الا أنه لم يوفق فلم يجد أمامه الا فكرة الهجرة لإتمام دراسته ووجد معها الدعم الدائم لعائلته اذ يروي لنا قائلا :" كان والدي جالسا بقربها – يقصد والدته هنا –

قالت لي : صديق اتريد الرحيل

وبقيت صامتا

[1] نفس المرجع ، ص 24 .

[2] الهادي محمد السعدي، الفكر الديني عند مالك بن نبي . الجزائر : الدار العثمانية ، ط 01 ، 2016 ، ص 95 ، 96 .

فأردفت اذن اذهب الى باريس لتتابع دروسك.

وأكمل والدي فكرتها: انك تعرف بن ستيتي، انه بعد أن أنهى دراسته في المدرسة التحق لمدة عام بمدرسة اللغات الشرقية، وبذلك أعفي من شهادة الدراسة الثانوية وسمح له بالتسجيل في كلية الحقوق ثم اردف والدي قائلا : سوف نرسل لك كل شهرا ماتحتاجه" [1] .

لقد كانت اسرة بن نبي فعلا مؤسسة ثقافية قدمت لنا منتوج ثقافي يحمل الكثير من الرموز والدلالات والمعاني المرسخة اجتماعيا من خلال نسق ثقافي تعهده التاريخ بالكثير من الحفظ والصيانة اين تنبه بن نبي بدوره لكل هذه المعطيات والابعاد ليعيد تشكيلها وفق منظومته التفكيرية ويعطيها سمته وطابعه الخاص الذي انفردت به تصنيفا ومراجعة وتنظيرا.

2- المدرسة في حياة بن نبي والسياسة التعليمية الفرنسية في الجزائر:

سنتطرق إلى ثلاث نقاط مهمة الأولى تتعلق بمحطة المدرسة في حياة مالك بن نبي وما تركته في شخصيته كطفل من تكوين لها العديد من المؤطرين والوسائل والثانية بالسياسة التعليمية لفرنسا من حيث التنظيم والأداء والأهداف ابتداء من الاستعمار إلى غاية تسجيل وتخرج بن نبي في هذه المدرسة في العشرينات من القرن 20 وفي الأخير الرؤية النقدية والتقييمية لمالك بن نبي للسياسة التعليمة والثقافية للكولونيالية الفرنسية.

يسرد لنا بن نبي العديد من الملاحظات الإيجابية للمدرسة الفرنسية وتأثير المعلمين الفرنسيين عليه على غرار أساتذته ومعلميه (التقليديين) فهو إلى جانب التحصيل والتكوين الإسلامي نهل أيضا من المنهج الديكارتي الذي لقنه له معلميه الفرنسيين يقول: "قد تولى الشيخ بن موهوب جذب أفكارنا وعقولنا إلى خط تلك الحركة التقليدية القديمة ولكنها وجدت في ارواحنا عناصر جديدة أضيفت إلى بنائها، فمن جهة عامة كان أساتذتنا الفرنسيون يصبون في نفوسنا محتوي ديكارتيا يبدد ذلك الضباب الذي تمت فيه العقلية الميثولوجية التي تتعاطى مع الخرافات والنامية في

[1] مالك بن نبي ،مذكرات شاهد للقرن ، المرجع السابق ، ص 196 .

الجزائر ومن جهتي أنا فقد كان الأستاذ بوبريتي bobereiter قد فتح لي آفاقا جديدة ولم يكن ذلك بفضل دروسه المقررة علينا كتاريخ الأزمة القديمة والأدب الفرنسي وإن تكن هذه قد تركت أمرا لا ينكر، إنما بفضل توجيهاته فيما نقرأ من كتب"[1]، وهذا ما أشارت إليه فوزية بريون في أطروحاتها إذ نوهت إلى أهمية هذا التوجيه من قبل المعلم المذكور الذي نمى عند بن بني حس المطالعة وحس النقد وحس الإنضباط بالمنهج الغربي الدقيق، كما أن قراءاته باللغة الفرنسية جعلته يقرأ كتب مهمة كظلال الاسلام الدافء لإزابيل إيبرهات والإفلاس الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق للكاتب التركي أحمد رضا[2]، ليقرأ عن الإسلام بأقلام أخرى ويقرأ عن الغرب المغرور خطابه في التحضير والتمدين الذي أغرق به الغرب والشرق على السواء، فالكتابة الفرنسية هي نوع من أدوات الحرب الناعمة التي اختارها البعض لتعريت السلطة الفرنسية أمام شعوبها .

على غرار ما ذكر من كتب إزابيل إيبرهات وأحمد رضا فقد ذكر معها في كتابه شاهد للقرن كتاب للكواكبي بعنوان أم القرى الذي استحسنه مع لوم طفيف، إلى جانب الكتب كان بن نبي أيضا في هذه المرحلة مولع بقراءة المجلات والجرائد والروايات ومن بينها نذكر على لسانه: "ثم اخترت بين قراءاتي السياسية صحيفة شيوعية (الإنسانية) L'humanité كانت تروي أكثر ظمئي الوطني فمقالات (كاشان) و(قايان كوتوريه) تثير في نفسي ثورة الغضب أو تصب في قلبي أطيب العزاء ،قرأت أيضا الكفاح الاجتماعي La lutte sociale التي يصدرها فيكتور سبولمان وكانت تأتينا إلى الجزائر بصورة متقطعة"[3]. ومن بين الروايات يذكر: "في هذا الوقت بدأت على ما أعتقد أقرأ المؤلفات لقد قرأت Pierre Loti وClaude Farrére وقد قرأت L'Azyadé وفاقدات السعادة Le Desenchanté وL'Homme qui Assasina الرجل الذي إغتال"[4].

ولم يكن تأثير المدرسين والمدرسة على بن نبي من ناحية التعليم فقط والإرشاد والتوجيه من كتب ورويات غربية لها من الحمولات الثقافية والفكرية والمنهجية على عقل صغير لطفل ناشئ وإن امتاز بالتفوق بين أقرانه والعناية الخاصة من بين أترابه ولكن المدرسة أيضا أثرت على هندامه فقد حدثنا عن هذا التحول في اختيار ألبسته قائلا: "أعتقد إثر

---

[1] مالك بن نبي، شاهد للقرن، نفس المرجع، ص65.

[2] فوزية بريون، المرجع السابق، ص 108.

[3] المرجع السابق، ص 89.

[4] المرجع السابق، ص 64.

هذا الامتحان قررت أن أستبدل بالسروال البنطال الأوروبي لم أكن أجرؤ على ذلك في المدرسة فالشيخ عبد المجيد والشيخ مولود يرفضان هذان الملابس الكافرة وكان ارتداء الملابس البنطال الطويل في المدرسة يعني فقدان المنحة عن طريق سؤال في قواعد اللغة العربية يختار بعناية[1]، كما رحبت عائلته بتغيير ملابسه واستحسن ذلك أيضا والداه ورفض بعض أصدقائه ذلك، وكأن الثياب كما كانت وكما هي الآن تعبر عن هوية ما وممانعة ثقافية معينة وإن كان بن نبي إستحسن أيضا لباس العباءة التي يلبسها لما وجد فيها من راحة وكأنه تعامل مع الألبسة ببرغماتية وكأن كل لباس له وظيفة ما يكون فيها أكثر عملية، لكن الذي يهم في هذه السردية المجتزءة هو سلسلة الأحداث والمواقف المتتالية داخل المدرسة وما ترتب فيها عليه من تغيير المظهر الخارجي لابن نبي وهو مدرك لعواقب ذاك عند شيخيه المذكورين في الاقتباس الأخير الشيخ بن موهوب والشيخ بن سماية وداخل العائلة الكبيرة ككل الرفقاء والأصدقاء أيضا.

لقد كان بن نبي في طفولته شديد التعلق بمدرسيه وشديد الاعتراف والإشادة بهم فقد بدأ "بالسيدة بويل معلمته في الإبتدائي .. والآنسة ورافي التي كانت تحترمه لحرصه على النظافة ويشيد بمعلميه في الدراسة الإعدادية في إكمالية سيدي الجليس وسيما معلمه ماراتن الذي علمه اللغة الفرنسية واتقان التعبير الكتابي وتذوق القراءة بصفة خاصة كتب جون فيري ... [2].

أما ما خص السياسة التعليمية الكولونيالية الفرنسية في الجزائر فقد بدأت أولا بمحو واستئصال كل ما له علاقة بالتعليم التقليدي العربي الإسلامي يقول دي توكفيل "لقد استولينا في كل مكان على الأموال – أموال المؤسسات الخيرية التي غرضها سد حاجيات الإحسان والتعليم العام وذلك بأن حولناها جزئيا عن استعمالاتها السابقة وأنقصنا المؤسسة الخيرة وتركنا المدارس تتداعى وبعثرنا الحلقات الدراسية لقد انطفأت الأنوار من حولنا وتوقف توظيف رجال

[1] المرجع السابق، ص 97.

[2] عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، بن مرابط، 2014، ص26.

الدين ورجال القانون وهذا يعني أننا جعلنا المجتمع الإسلامي أشد بؤسا وأكثر فوضى وأكثر جهلا وأشد همجية بكثير مما كان عليه من قبل أن يعرفنا"[1].

يعني هذا أنه تم القضاء على كل ما هو وقف أو كل ما هو مصدر حياة للمؤسسات التعليمية والتربوية آنذاك وتلك المؤسسات التعليمية (الزوايا ...)كان ينظر إليها على أساس أنها رباطات(ثكنات) يمكنها في أي لحظة الانتفاضة والتمرد وعليه يجب القضاء عليها لكي لا تشكل أي خطر إيديولوجي أو عسكري يهدد التواجد الكولونيالي في مستقبله القريب أو البعيد وبناء عليه سعت فرنسا إلى إيجاد نمط خاص في السياسة التعليمية كان يهدف بالمقام الأول إلى التحصيل والهيمنة والتسخير وهي أشكال ومظاهر هذا التعليم العنصري والطبقي نذكر ما جاء مثلا في جريدة المبشر: "التعليم الأوروبي فإن فرنسا كانت تقوم بفتح مدارس خاصة بالمعمرين وكانت من حين لآخر تقبل بها عددا من الأهالي إذ ذكرت المبشرفي عددها ليوم 30 ديسمبر 1847 أنه تم قبول حوالي 170 تلميذا جزائريا في المدرسة الفرنسية الكائنة بمدينة عنابة وحوالي 70 تلميذا بالمدرسة الكائنة بقسنطية"[2]، وبعدها سعت الإدارة الكولونيالية الفرنسية إلى إنشاء ما يسمى بالمدارس الإسلامية العليا بقسنطينة هي التي كان بن نبي أحد طلابها، وهذا ما تم نشره في جريدة "المبشر عن إنشاء المدارس الثلاث في كل من المدية وتلمسان وقسنطينة إذ ذكرت أن الهدف منها نشر العلوم الراقية،وسوف يجد البايلك بعد ذلك الأشخاص المناسبين في الوظائف كالمفاتي والقضاة والأئمة ونحو ذلك"[3].

وهاته المدارس هي: مدرسة تلمسان (بسيدي بومدين) ومدرسة الكتابي بقسنطينة ومدرسة المدية التي نقلت إلى البليدة وحرصت فرنسا أن تكون على مقربة من المساجد الاثرية العريقة داخل كل مدينة لتجذب الناس إليها، كانت هذه المدارس تلقن المضامين الآتية" التوحيد والفقه والنحو إلا أنه في سنة 1863م تم تعديل المرسوم المنشئ للمدارس (30/09/1850) بمرسوم آخر أضاف مواد جديدة، هي الفرنسية وعلم الحساب والهندسة والتاريخ والجغرافيا [4].

---

[1] إبراهيم لونيسي، بحوث في التاريخ الاجتماعي والثقافي للجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، الجزائر، دار هومة، 2013،ص 72.

[2]نفس المرجع، ص72ص73.

[3]نفس المرجع، ص75.

[4]نفس المرجع، ص78.

أما هيئة التدريس فيترأسها مدير يقوم بالتسيير والتعليم وثلاث معلمين آخرين مع حارس، يعين هيئة التدريس وزير التربية، أما الحارس فيعينه حاكم العمالة بناء على توضيح من مدير المدرسة [1].

ولقد رافق بل سبق هذا النوع من التدريس نظام وتأطير أخر معد للصغار ضمن مسعى ما سمي بالمدارس العربية الفرنسية والتي أنشئت بمقتضى المرسوم الرئاسي الصادر بتاريخ :1850/07/14 والذي يحدد المواد المدرسة وفتح المجال أمام الإناث كما للذكور لكن سكان الأهالي وخصائص ومواصفات هيئة التدريس والمناطق المعنية بهذا الفتح (الجزائر – قسنطينة – وهران – عنابة – مستغانم) [2].

وعرفت سنة 1857 تأسيس لما يسمى بالكوليج الإمبراطوري أو المدرسة السلطانية ووضع قانون خاص للثانوية، بتاريخ 1857/04/15[3].

كل هذه المؤسسات وما فيها من برامج ومعلمين لم تستبعد المضمون العربي والإسلامي سواء في تدريس اللغة العربية وقواعدها– وأي لغة عربية أريد لهاته المدارس، هل هي العربية الفصحى أو المحلية الدارجة؟ وأي فقه وتوحيد كان يدرس؟ وأي استقطاب و –تحرير– للفتيات من خلال تعليم فنونالخياطة وبعد ذلك ربطها تدريجيا بالمطلبية الحقوقية النسوية ذات السياقات المحلية والمتوسطية والعربية (مثال قاسم أمين في مصر والطاهر الحداد بتونس) والإسلامية ،كما وضح ذلك علي مراد إذ دعى بزعمه بعض المتضامنين مع الأهالي إلى تمكين المرأة من حقوقها المدنية والسياسية كالتعليم خاصة وظهرت العديد من الأعمال الصحفية والأدبية المرافقة لهذا الشأن من بينها مثلا: Femme voilées، Homme de même، Enigme musulmane، وكلها لمري بوجيجة Marie bogeja[4].

لقد كانت المؤسسات التي أحدثها المحتل للبنات عبارة عن ورشات في شكلها أما بالنسبة للمناهج المقترح فقد ركز على تقاليد التنظيم، النظافة، الخياطة، الطرز، النسيج، الكي ...الخ، أضاف واضعي المناهج دروسا ثقافية من قبل دروس الحساب واللغة الفرنسية .... كذلك تضمنت المناهج ضرورة تأسيس تعاونيات مدرسية بهدف ترسيخ الروح التعاونية من جهة ربح المواد المصنوعة لصالح المتعلمات بالمدارس ولمن غادرتها من ربات البيوت ومن جهة أخرى تقوم

[1]نفس المرجع، ص78.

[2]نفس المرجع، ص80 ص81.

[3]نفس المرجع، ص82 ص83.

[4]علي مراد، الحركة الإسلامية في الجزائر من 1925-1940 في التاريخ المدني والاجتماعي تر: محمد يحياتن، الجزائر:دار الحكمة، 2007، ص384.

المؤسسة بتقديم المساعدات للفتيات ومراقبة أعمالهن أيضا مما يساعدهن على العيش بعملهن هذا التشجيع المادي المتمثل في بيع المواد المصنوعة من طرف التلميذات وتوفير وجبات غذائية في المطعم المدرسي جلب عددا معتبرا من المرتادات ،أمابخصوص المخرجات المعدة لتعليم وتكوين الفتيات والتي يمكن حصرها في الآتي [1]:

- تكوين شريحة كبرى من الفتيات وتمكينهن من وسائل الكسب بتلقينهن العديد من المهن.

- إعداد الفتاة التي تسهر على تسير الشؤون المنزلية وفق ما اكتسبته من أنماط الحياة الأوروبية.

- تمكين المرأة من لعب دور في تغيير محيطها الأسري والعملي ونشاطاتها نتيجة تعلمها واحتكاكها بالأوروبيات، وفهما أهمية المساهمة في الحياة والدخل وفي تربية الأولاد.

- تكريس مجموعة من العوائد الجديدة على المجتمع الجزائري كأن تتكلف المرأة بتموين المنزل وشراء الملابس وعموما أن تتحمل المسؤولية داخل الأسرة وتخوض مجال العمل.

كان من بين اهداف الإحتلال الفرنسي أن يحل نمطا مدرسيا جديدا بدل نمط مدرسي قديم اي حياة جديدة لمجتمع له حياة (قديمة) واطفال غير الاطفال في لباسهم وسلوكهم ولغتهم وعقيدتهم ،وبعد أن تتم التوطئة والتوطين لهذا النوع من التدريس تتحق الأهداف الكبرى والمبتغاة من هاته المؤسسات المدرسية التكوينية المعدة لمنتوج تكوين بمواصفات وملامح معينة، والتي كان مرادها الأول أن تفصل الفروع عن الأصل، الأبناء المتشبعين بالقيم المدرسية الفرنسية عن الأباء المتشبعين بقيم الزوايا والقرآن واللغة العربية "وهكذا تشهد الجزائر بواسطة قانون 1883 بداية مد وتوسيع لمبادئ الجهاز المدرسي الجديد الذي فرض نفسه بفرنسا من خلال ثالوث Ferry Jules جيل فيري (اللائكية، المجانية ،الإجبارية) هذا الجهاز الجديد في الجزائر يكمن دوره الرئيسي في تحوله إلى سلاح ضد اللغة العربية والإسلام"[2].

هذا على صعيد الهيمنة الثقافية في شقها الديني واللغوي، وأما فيما يخص الشق السياسي البحت أو (الخالص) فالغرض من هذه المدرسة هو الإدماج الكلي للمجتمع الجزائري في الإمبراطورية الفرنسية وأن تكون ضمن متربولها الأساسي من خلال استعباد اجتماعي وسياسي وإيديولوجي مطلق أي استعباد تام وشامل للجزائر من قبل فرنسا أي

[1] فريد حاجي، المرجع السابق ، ص198، ص199.

[2] عمار يزلي، الثقافة في مواجهة الاحتلال، الجزائر: منشورات السهل، 2003، ص150،ص 151.

الجزائر الفرنسية [1]، كما أريد لها أسر الجزائر الروحانية أين يتم القضاء النهائي والمبرم لك بذرة قد يتوسم فيها الممانعة أو المقاومة، ومن منطلق اقتصادي سعت السلطات الكولونيالية إلى إيجاد وظائف ومهن خصّبهاجزائريون دون جزائريين اخرون تحصلوا على تعليم مرموق يؤهلهم لأداء وظائف معينة إكراما لولاء عائلاتهم وآخرون يؤدون مهن بسيطة تساعد المعمر على إتمام ماله من أشغال في الحقل أو الورشة وهكذا تستطيع أن تؤمن العديد من الجزائريين وتدخلهم في حلقة خدمتها.

لقد لقت هذه السياسية التعليمية رفضا صريحا من قبل الجزائريين في السنوات الأولى رغم استمالة الفرنسيين لهم بتوفير إمام يقيم الصلوات وصلاة الجمعة وتقديم جوائز للمتقدمين منهم ،لكن الجزائريين رؤوا في ذلك حيلة لتنصيرهم وسلخهم عن هويتهم [2] وكما ذكر البروفيسور محمد طيبي "بل وعلى سجيتهم بقوا معتزين بما فيهم رافضين أحيانا حتى العناصر الإيجبارية ، كالتعلم والتقنية والنظام وقد الفتت هذه المقاومة الثقافية انتباه متابعي الشأن الاحتلالي في الجزائر، حيروم نابليون وهو قريب الإمبراطور نابليون الثالث صرح معترفا أن فرنسا تواجه قومية مسلحة وحية لا يمكن إطفاء نار مقاومتها سوى بالدمج" [3].

أما في ما يخص النظرة التقيمية للسياسة التعليمية الاستيطانية بالجزائر فيرى بن نبي أن المدرسة في البلاد المحتلة وقفت على نمطين إثنين المدرسة العربية الإسلامية التي لم يكن همها إلا تعليم روادها قيم علمية معينة بطريقة تقليدية كبيرة جدا دون أن تفتح أعينهم على مشكلات ثقافتهم أو مشكلات ثقافة الغرب أو إيجابياتها على الأوروبيين، أما النمط الثاني فهو إقحام المدرسة الغربية في النسيج العربي والإسلامي كإحدى آليات هيمنته عليه وهو إما يقدر المستوى الذي يجب ألا يتعداه وإما أن يترك له ذلك لمن يرى فيهم الموالاة واستحسان الاستعمار وهكذا غزى الغرب الشرق ثقافيا ثم فتح أبوب جامعاته للشرقي لينهل من مقابرها أو مزابلها كما وضح بن نبي في كتابه في مهب الحركة وهكذا وجد الشرقي نفسه بين كماشتي الاستعمار إضافة إلى ما يعنيه من أمراض القابلية للاستعمار فهو عندما يذهب إلى الغرب قاصدا المعرفة يكون هدفه بسيطا كان ليتعلم لغة أو علما لا أن ينفتح أو يدرس الثقافة الأوروبية،

---

[1] فلاديمير ماكسيمينكو، الانتلجنسيا المغاربية، المثقفون: افكار ونزاعات، تر: عبد العزيز بو باكير، ط3، الجزائر، دارميم، 2019، ص19.

[2] إبراهيم لونيسي، المرجع السابق، ص 91،ص 92.

[3] محمد الطيبي، الجزائر عشية الغرب الاحتلالي – دراسة في الذهنيات والبنيات والمآلات، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2009، ص229.

في أشكالها وأصولها وتحولاتها ونجاحاتها وإخفاقاتها [1].

ويقول بن نبي أيضا حول خطاب (فرنسي – عربي) = (المدرسة العربية الفرنسية مثلا) = أي خطاب الدمج الذي ساد أوروبا التاريخية في حالة (الرومانيين والسلتيين) هو خطاب كاذب فبينما تقدمت فرنسا إلى الأمام أي (إلى الجزائر التي كانت ترى فيه مستقبلا لها) تأخرت الجزائر كثيرا وزادت فرنسا وعمقت من خلفها (ماضوية فرنسا وحقدها) ويقدم لنا مالك بن نبي أرقاما معبر عن ذلك:

- كانت تعرف الجامعة الفرنسية 300ألف طالب جامعي بينما عرفت الجامعة في الجزائر 30طالب فقط.

- توجيه الجزائريين في الصناعات البحرية إلى تخصص النجارة لا الميكانيك أو Technique.

إن عد الجزائري من الرقم واحد إلى الرقم عشرة كان يعد خطر بالنسبة لفرنسا هذا ما سرده بن نبي كوقائع وشهادات[2] وتفسير لأهداف السياسية التعليمية الاحتلالية التي حمل برنامجها إفراغ للمجتمع الجزائري من كلتراثها التربوي والتعليمي سواء تعلق الأمر بما كان يدرس من علوم أو طرق ووسائل ومناهج ومؤسسات تعليمية وأيضا من كل ما يضمن لها الاستمرارية من موارد مادية ومالية، فقد كان هم هذه السياسية في المقام الأول أن تحدث فراغا اجتماعي وثقافي [3] أين يشعر الجزائري بعدم الانتماء لأيجزائر لأنها في الأصل غير موجودة بسبب المحو الممارس وبسبب المنح والمكاسب التي قدمتها فرنسا من تعليم وبعثات إلى أرقى جامعاتها في فرنسا وتوظيف في مناصب عالية ومرموقة وهكذا يتحول الجزائري إلى مجنس فرنسي لا يمكنه مقاومة هذا التقمص للدور الذي أسند إليه كرجل عصري يعيش الحداثة وتحمل هم التحديث لمجتمع فارغ وجاهل وكسول أي أنه يعيش الصدمة ويعيش هم الحداثة وطيف التحديث ولا معرفة له بالحضارة في عمقها التاريخي والإنساني فلو كان له إلمام بذاك لما أنكر واستهجن واستصغر أهله ولوجد الكثير من المثالب والانتقادات والتناقضات الموجودة فيذهنية المحتل المعتدي.

---

[1] مالك بن نبي،وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ط6، 2006، ص63،ص 65.

[2] مالك بن نبي، في مهب المعركة – ارهاصات الثورة، الجزائر، دار الوعي، ط1، ص37، 39.

[3] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، الجزائر: دار الوعي، ط7، 2013، ص73.

3- جمعية العلماء المسلمين أو الإصلاح وبداية التغيير:

لقد كان زعماء الحركة الإسلامية وخاصة عبد الحميد بن باديس ومن صحبه في جمعية العلماء المسلمين بالغ الآثر على مالك بن نبي وإن أبدى لاحقا الكثير من الانتقادات والتحفظات على نشاطات الجمعية والتي سنأتي على ذكرها، كما أن انتقادات بن نبي لا تخلو أيضا من الذاتية وهو أيضا وإن وقف مع جمعية العلماء المسلمين امتدح أيضا بعض أعمال الزوايا والطرقية وهذا ما نشير إليه في ختام هذا العنوان إذ رأى أن أعمالها لا تخلوا من الفعالية والإصلاح.

يرجع بن نبي بداية الحركة الإصلاحية في الجزائر ككل وإنطلاقتها الأولى من قسنطينة إلى "شخصين وقورين هما الشيخ بن مهنا والشيخ عبد القادر المجاوي" [1]. إلى جانب وصفه لهما بالوقورين فقد وصفهما أيضا بالبطلين في صراعهما ضد المرابطية التي كرست للخرافة والدروشة والزردة – حفل صغير – والتعويذات، فقد كانت للشيخ صالح بنى منها مناجاته التي أيقظت أهل قسنطية حوالي سنة 1898 فسعت السلطات الفرنسية إلى مصادرة مكتبته وإبعاده كما أبعدت المجاوي وحولته من منصبه في قسنطية إلى مدرسة العاصمة [2].

لكن أعمال المجاوي أثمرت وخلف وراءه تلاميذ كان لهم بالغ الأثر على الإقليم القسنطيني ككل ومنهم الشيخ مولود بن موهوب الأستاذ في المدرسة ومفتي قسنطية والذي كما قال بن نبي: "...قد احتفظ الشيخ في ذهنه بذلك الأثر الذي غرسه في نفسه دراسة على يد معله الشيخ عبد القادر المجاوي، وقد تولى هو نقل هذه الغرسة إلى تلك الآجيال من المدرسين وكنت منهم وقد أينعت ثمارها في الحركة الإصلاحية الناشئة في الجزائر [3].

ومن ملامح تأثير الحركة الإصلاحية على المجتمع القسنطيني يذكر لنا بن نبي [4]:

– تراجع الطريقة القادرية والعيساوية في قسنطية.

–تشجيع الجنازات في صمت أي بدون قراءة البردة في موكب تشييع نعش الميت وهذا يدل على موقف عقائدي جديد أصيل أعاد له الاعتبار والمصدر كل من الشيخ العربي التبسي والشيخ سليمان .

---

[1] مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد والمستعمرة، دمشق، دار الفكر، ط9، 2009، ص14.

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013، ص25.

[3] مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص 64.

[4] نفس المرجع، ص123، 126.

– العودة تدريجيا إلى الطريق الصحيح الممثلة في الدعوة الإصلاحية أو السلفية.

ومنذ سنة 1930 إلى غاية تأسيس جمعية العلماء المسلمين في ماي 1931 مباشرة عقب المئوية الأولى للاحتلال الجزائر كان هذا العقد حافلا بكثير من الأعمال والنشاطات التي أثرت على العديد وفي مقدمتهم بن نبي إذ يقول نور الدين بوكروح في هذا الشأن "وقد اتيح لابن نبي أن يحتك بالتيار الإصلاحي الحداثي ذي التكوين الفرنسي عن طريق مطالعته للصحف الصادرة بالفرنسية، وكان هذا التيار يطالب بالحقوق ..." [1].

كما أن كاريزما بن باديس كانت لها بالغ الأثر على بن نبي ولا يخفي ذاك في مذكراته قائلا: "كان منظر الشيخ بن باديس عند مروره أمام مقهى بن يمينة في طريقه إلى مكتبته قد بدأ يثير اهتمامنا فكثير من افكارنا وآرائنا تتصل بشخصيته ...وربما وكان ذلك لأن الشيخ بن باديس قد بدأ في ناظرينا خارج الإطار الاستعماري فقد قطع صلته بعائلته وخاصة والده وهو تاجر كبير وبشقيقه المحامي وزوجه البورجوازية المترفة هكذا بدأ لنا أقرب إلى نفوسنا"[2]، يضيف قائلا "... فهذا الرجل الأنيق المرفه ذو المنبت الصنهاجي كان يحسن معاملة الناس وكثيرا ما يوفق أحد معارفه ليستطلعه أخبار قريب له مريض أو مسافر ... لقد كانت له إنسانية الشيخ سليمان ونظرات الشيخ العربي القاسية ..." [3].

يذكر لنا بن نبي في الكثير من المناسبات كيف بدأت الحركة الإصلاحية تنتشر ويتلقاها الناس ويتقبلونها قبولا حسنا فجده بالرغم من أنه كان من مريدي العيسوية إلا أنه أصبح أيضا من مؤيدي الشيخ بن مهانة، فذاك التلقي أو التفاعل لم يكن بتلك ألحدة التي كانت سنة 1922 [4]أين كانت لصحيفة المنتقد في قسنطينة دورا كبيرا في تغذية ذالك الجو المشحون أين بدأ الصراع الحقيقي بين السلفية والصوفية في الجزائر.

ولم يعد جده إصلاحيا وفقط بل أمه وأبوه وليست عائلته وفقط بل أغلب العوائل التبسية والسبب النادي الإصلاحي الذي بني في تبسة والذي كان مزارا تتردد عليه القبائل التبسية كاليحياوية والليموشية فيحملون معهم

[1]نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، تر: عبد الحميد بن حسان وعايدة ساعي، الجزائر، مصر، ج2، 2016، ص51.
[2]المرجع السابق، ص130.
[3]نفس المرجع، ص131.
[4]نفس المرجع، ص35.

الأفكار الإصلاحية ويعيدوا نشرها في دواويرهم [1].

هكذا يسرد لنا بن نبي بداية الحركة الإصلاحية وبعض من وسائلها في التأثير على الرأي العام وانتشارها السريع في المناطق القسنطينية وفي عائلته تحديدا التي أصبحت إصلاحية وهو منها ومما زاد قربه من هذه الحركة هو احتكاكه المباشر بمؤسسيها وعلى رأسهم الشيخ بن باديس فهو وبحال من الأحوال كانت تجمعه به علاقة صوفية كشبه حب واتباع المريد لشيخه، كما لا ينكر مالك بن نبي فضل الجمعية عليه في دعمه من أجل اتمام دراسته.

ومن رواد الحركة الإصلاحية الأوائل أيضا الذين تأثر بهم بن نبي ووجب ذكرهم، هما الشيخ محمد بن عابد الجلالي صاحب" تقويم الأخلاق" الذي درس بن نبي الفقه والأخلاق والثاني عباس بن حمانة وكان من الرجال اللامعين بتبسة فقد طالب بحقوق الجزائريين بعد قانون التجنيد الإجباري، كما شيد مدرسة عربية درس بها علماء من الزيتونة، قتل للأسف من قبل الفرنسيين بسرية[2]، وقد كان لبعد الحليم بن سمابة والعقبي بالغ الأهمية والأثر في الحركة الإصلاحية وخاصة في العاصمة بحكم تواجدهما بها.

يعيد المؤرخ علي مراد أسباب تأسيس جمعية علماء المسلمين الجزائريين إلى أسباب داخلية وخارجية [3]:

أما الأسباب الداخلية فهي روحية بالأساس فالجماعة المسلمة دائما تموقع نفسها ضمن حزب الله وهذا الحزب هو كيان عضوي يعكس إنسجامها وتشابهها.

والأسباب الخارجية حرية المعمرين في بناء الكنائس وممارسة شعائرهم على بلاد هي في الأصل مسلمة، بينما المسلمون لا صوت لهم فيها وكأنهم هم الدخلاء، على المستوى السياسي تكتل المسلمين المنتخبين في جويلية 1930 ثم في نوفمبر لنفس السنة بقسنطية، الاحتفالات المخلدة لمئوية الاستعمار والتي ساهمت في دافعية تأسيس الجمعية.

ويرى أيضا علي مراد أن جذور وخلفيات تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائرية تعود إلى تأثير إطاراتها بالحركة الإصلاحية في مصر بقيادة محمد عبده وبعده رشيد رضا "كانت جريدة الشهاب شبيهة في محتواها بمجلة المنار وصاحبها، كما كان لزيارة محمد عبده بالغ الأثر فهي وإن لم تطل إلا أنها من الناحية الرمزية عكست الكثير وحتى

---

[1]نفس المرجع، ص185.

[2]أبو القاسمسعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، ط1، الجزء7، 1998، ص217.

[3]علي مراد، الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، المرجع السابق، ص145،ص 146.

وإن كان مقدم الشيخ محمد عبده إلى الجزائر مطلع القرن 20 أكتر بكورا من تأسيس الجمعية لكن مجموع الأحداث المسرودة والشخصيات المذكورة تجعلها متسلسلة يربط بعضها ببعض، خاصة إذا عرف مدى تأثر عبد الحليم بن سمابة بمحمد عبده.

عطفا على ما تقوم مما سرد علي مراد ومما أورد قد أعلنت جريدة الشهاب سنة 1925 عزمها على تكوين حزب إسلامي من أجل الإصلاح الديني فكان أول الملتحقين والمباركين لهذه الفكرة الشيخ العقبي ومولود الحافظي كما تلقت الجريدة الكثير من رسائل المباركة والتثمين إلى غاية سنة 1931[1].

لقد كان لابن نبي الكثير من الملاحظات والانتقادات على عمل جميعة العلماء المسلمين يمكن التمييز بينها على أساس أنها انتقادات موضوعية، أو ذاتية، أما ما خص الانتقادات الموضوعية فنذكر:

– **ما تعلق بموضوع الإصلاح وأدواته:** من مساوئ الحركة الإصلاحية كما يقرر بن نبي سواء في مصر أو الجزائر وإن كان ضرب المثال التونسي مثال الزيتونة، هي في أنها تهدف إلى أن تكون إصلاحية بلاغية بمعنى أنها تركز كثيرا على لغة الرطانة، اللغة المتكلفة، اللغة الشعرية التي ينعكس تواطؤ المرسل والمرسل إليه، إذ كليهما يشعر بقيمة ما يقدّم في حين انه لا قيمة له مجرد لغة لها من الجمالية والمحسنات ، كما أن تلك الحركات فضلت الجدل على الحقيقة أي أنها تبحث في البراهين التي تسكت بها الأطراف المناقشة لها أكثر مما تريد البحث عن الحقيقة، أما إيجابياتها فهي كما قرر بن نبي تغييرها للدرس والقسم البيداغوجي سواء من حيث المناهج أو إيكولوجيا التدريس أين لقي هذا الوضع اعتراضا من قبل مجتمع ما بعد الموحدين كما يضعه بن نبي الذي يخاف ويرفض التغيير بدعوى التمسك بما ترك السلف فهم الحماة العارفون بكل حسنة وفائدة ،كما أنه أشاد بتجربة الجمعية في هذا الميدان إذ شكلت مبادرة تعليمية في القطاع الخاص أين كان العلم حكرا على البعض[2].

فالحركة الإصلاحية كما يقول بن نبي وإن لم "تستطع تغيير النفس الإسلامية بل لم تستطع أن تترجم إلى لغة الواقع (فكرة الوظيفة الاجتماعية للدين) ولكنها على أية حالة نجحت في إزالة الركود الذي ساد مجتمع ما بعد

[1]نفس المرجع، ص 147،ص 149.

[2]مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص55،ص 61.

الموحدين[1].

ويرى بن نبي أيضا أن حركة الإصلاح هذه تحتاج إلى إصلاح فهي اقتصرت على المسجد فقط دون الذهاب إلى الأماكن العامة (كالمقاهي والأسواق مثلا)، كما أن خطبها لم تكن تحصيل جهد لها بل إن قدوم المصلين هو من قبيل حبهم للمسجد لا غير، كما ان الخطبة ميتة تحتاج إلى تعديل والدروس التي تقدم للتلاميذ أيضا ميتة تحتاج إلى إصلاح، إن مشكلة الحركة الإصلاحية برأي بن نبي هي في القطيعة بين أقوالهم وأعمالهم إذ بهذه الطريقة يتحول القولإلى هذر، كما أن العمل (الجهد) سواء كان صائبا أو مخطئا لا يتم متابعته أيضا[2] مما يعني عدم وجود عزم او ضعف عند كل نقص او فشل او غياب الرؤية تماما وهذا تفسيره ربما حداثة التجربة او التضييق والضغط الرهيب.

– **ما يتعلق بالأداء السياسي**: ويتمثل في قبول الجمعية الانخراط في العمل السياسي وخاصة في كونها أحد الاطراف المشاركة في المؤتمر الإسلامي "الذي جرى بتاريخ 07 جوان 1936 في قاعة كبيرة للسينما بحي باب الوادي وكان عدد المشاركين أربعة آلاف مشارك وتمخض الاجتماع عن ميثاق مطالب الشعب الجزائري المسلم الذي طالب بإلغاء قانون الأهالي (الأنديجان) وإلحاق الجزائر بفرنسا واستقلالية الدين وترسيم اللغة العربية [3].

وبعد هذا المؤتمر ذهبت القيادات إلى فرنسا لتبليغها بمطالبها وتم لها اللقاء مع رئيس الحكومة ليون بلوم والنائب موريس فيولنت يوم 23/07/1936، وفي 02/08/1936، قدم المؤتمرون تقريرهم حول الجلسة التي عقدوها في فرنسا في ملعب يحمل 10000 فرد لكن هذه المرة حضر مصالي الحاج وأخذ الكلمة مطالبا بالاستقلال التام وبعد مقتل مفتي الجزائر كحول واتهام الشيخ العقبي وسجنه انسحب بن جلول من هذا العقد (المؤتمر) مزكيا بذلك اتهام فرنسا للجمعية[4].

يعلق بن نبي على هذا المؤتمر قائلا: "وهنا يظهر السبب الذي دعا العلماء إلى أن يسيروا عام 1936 في القافلة السياسية التي ذهبت إلى باريس، كأكبر سبب جر الحركة الإصلاحية إلى أول احترافها فبأي غنيمة أرادوا أن يرجعوا من هناك وهم يعلمون أن مفتاح القضية في روح الأمة ولا في مكان آخر وبأي ثمن في الحقيقة قد رجعوا؟ ألم

---

[1]نفس المرجع، ص61،ص 62.

[2]نفس المرجع، ص81،ص 83.

[3]نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، ج2، ص81.

[4]نفس المرجع، ص 85،ص 89.

يرجعوا بإخفاق المؤتمر الجزائري و بتشتيت جمعيتهم نفسها ...وهكذا أنقلبت الحركة الإصلاحية على عقبها ... وربما كان عام 1936 في الجزائر هو القمة التي بلغها روح الكفاح والإصلاح الاجتماعي وهي نفسها القمة التي هبط منها الإصلاح على هاوية لا قرار لها وكان ذلك قبل حرب 1939" [1]، أي قبل اندلاع الحرب العالمية الثانية، التي سارعت في إندلاع ثورة التحرير ويرى بن نبي أنه لو أحجمت الجمعية عن دخول هذا المعترك السياسي لعجلت في إندلاع الثورة قبل بداية الحرب العالمية II[2]،وهي من إيجابيات هذا المؤتمر في نظر بعض المؤرخين في اعتباره أول محطة أو لقاء لفاعلين مهمين ورئيسيين في المجتمع الجزائري وكان النداء الأول لبناء حركة وطنية جامعة.

بالرغم من نقد بن نبي لحضور الجمعية في هذا المؤتمر وتغييرها لأولوياتها في تقديم العمل السياسي على العمل الإصلاحي الديني التربوي إلا أنه إلتمس لها الأعذار في قوله: "... ولئن كان هنالك شيء يؤسف له منذ عام 1925 فإن أكبر أسفنا على زلة العلماء التي كانت زلةً نزيهة لما توفر فيها من النية الطاهرة والقصد البريء ومع ذلك فإنه واجب ألا يغرب على بالنا أن الحكومة الاستعمارية كانت هي السبب الخارجي لتلك الخطوة المشؤومة التي خطاها العلماء نحو السراب السياسي، وكان ذلك حينها تكونت في فرنسا الجبهة الشعبية التي بذلت الوعود بغير حساب" [3]، هذا التعاطف لابن نبي مع الجمعية قد لا نجده مع الطرق الصوفية والمرابطية وإن كان هذا المؤتمر هو في واقع الأمر الشرارة الأولى لتأزم علاقة بن نبي مع جمعية العلماء المسلمين أين أصبحت الأمور أكثر شخصية وعدائية ذاتية.

فبالرغم من دفاع بن نبي عن الجمعية وإشادته بما تقوم به من عمل جبار في مجال التعليم 130000 متمدرس في 300 مدرسة ومطالبته بأن تكون لها حرية العمل كما هي لليهود والمسيحين، إلا أنه انتقدها عندما جعلت من الورتلاني ممثلا لها في فرنسا [4] وذلك مبرر عندها كما ذكر أحد المختصين في حصة تاريخ مباشر على قناة البلاد الجزائرية التي ينشطها عبد القادر جمعة وجود مهاجرين قبائليين كثر في فرنسا وبن نبي لا يجيد إلا الفرنسية بطلاقة وعربيته محدودة ولا يعرف القبائلية، يقول بن نبي بخصوص تكيف الورتلاني وهو الذي كان يرى في نفسه ***مناضلا***

[1]مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص29.
[2]مالك بن نبي، شاهد للقرن، المرجع السابق، ص246.
[3]المرجع السابق، ص32.
[4]نور الدين بركروح، المرجع السابق، ص95.

إصلاحيا " وكنت في الحقيقة على الرغم من مودتي للشيخ الورتلاني رحمه الله أشعر أن تعيينه عن جمعية العلماء المسلمين بباريس انتقاصا من موقفنا امام السلطات الاستعمارية التي طالما وقفنا منها بوصفنا مناضلي الفكرة الإصلاحية"[1].

ومن أوجه الخلاف (الصراع) بين بن نبي وجمعية العلماء المسلمين ننقل ما ذكره في بعض كتبه: "... جريدة جمعية العلماء (البصائر) وأوكلت لها أحد الترجمة والنشر فلم تفعل شيء لأن جهازها الصحفي باللغة العربية وباللغة الفرنسية، كان كله تحت تصرف عملاء نعرفهم" [2]، وكأن بن نبي يريد القول أن فرنسا دخلت بيت الجمعية ومنعت نشر مقالاته بل لم يتوقف الأمر عن هذا الحد بل راحت تشوه كتبه وتحاربها وتحاربه والشاهد قوله: "...وكذلك الأمر سنة 1954 حينما صدر كتاب وجهة العالم الإسلامي ... فإن جمعية العلماء الجزائريين كأنما أرادت أن تصدر حكما بإدانته بطريقة غير مباشرة فسحبت من مؤلفه منحة شهرية، كنت تزعمأنها تقدمها لتأييد الإنتاج الفكري" [3].

لم يخفي بن نبي روح القيادة التي لديه سواء بأن يكون ممثلا للجمعية في فرنسا أو أن يكون الوارث لها بعد تواري او ذهاب الجيل المؤسس لها فهو يقول متسائلا: "هل تسلم جمعية العلماء المقاليد إلى تلك الفئة الحاملة للشهادات الجامعية؟ وربما لم يكن تخوفي من هذه الناحية نزيها كل النزاهة؟ إذ كان لي غرض يشاركني فيه حمودة بن ساعي هو أن نكون نحن الاثنان الوارثين لجمعية العلماء بعد دراستنا لأننا نظن في أنفسنا الجدارة لخوض المعركة السياسية مع المحافظة على الخطاب الإصلاحي ... الأمر الذي كنا نختلف فيه تماما مع المثقفين الآخرين"[4].

ها هو بن نبي بعد أن حذر من العمل السياسي يعود إليه ولكن بعد أن تسلم له الجمعية مقاليد تسييرها بعد هذا المسار من العمل والغبن فهو الأقدر على أن يوازن بين العمل الإصلاحي والسياسي وأن يحقق جميع الأهداف المسطرة لكليهما!!!

[1] مالك بن نبي، شاهد للقرن، المرجع السابق، ص377.
[2] مالك بن نبي، في مهبالمعركة، المرجع السابق، ص62.
[3] مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المرجع السابق، ص81،ص 82.
[4] مالك بن نبي، شاهد للقرن، المرجع السابق، ص304.

وهذا أيضا يجعلنا نتساءل كيف كان يرى بن نبي في حركة الإصلاح وفي عدم تفاعلها الجدية مع قضية الأفكار وإصلاحها إذ رأت فيها مجرد زينة وترف[1]لذلك افتقدت الفعالية في الأخير أفلا يحق لنا القول أن هذا النقد هو في الأساس يوجه لصاحبه قبل أن يوجه لغيره؟

ولماذا تلك المبالغة في إنجازات الحركة الإصلاحية وإنتقاده لدور الزوايا فهو يقول مثلا "وهكذا وجدنا أحضان الوثنية مرة أخرى كان الإصلاح قد حطم الزوايا والقباب من دون الوثن – لقد ورث الميكروب السياسي – ميكروب الدروشة ..." [2] والمقصود من الوثن هو العمل السياسي والتعامل مع السلطات الاستعمارية الفرنسية، وسبب تعظيم بن نبي لأعمال الجمعية هي في محوها لأعمال الزوايا المتعلقة بالتوسل والتبرك وطلب الحروز ذات الخوارق والمعجزات وتخلصها من الدراويش ودجل المشايخ وكأن الزوايا لم تساهم في أي عمل تربوي واجتماعي ولم ينلها من الضغوط وإلاكراهات أو التلاعبات التي نالت جمعية العلماء المسلمين والتي وجد لها بن بني الأعذار في حين أنه لم يجد أي عذر أو حسنة للبقية إلا في بعض ما ذكر مما عاينه في زواية الهامل وسنأتي على ذكره وعليه نتساءل كيف تعامل بن نبي مع موضوع التصوف والطرقية ؟! وهل فعلا كانت الصوفية والطرقية عائق أمام التغيير والإصلاح[3].

التصوف أو تجديد الصلة بالله: لقد وصف ووضع مالك بن نبي كل من محمد عبده ومحمد إقبال كرائدي لحركة الإصلاح إلا أنه يخطؤهما عندما يريا أن الإصلاح يبدأ بتغيير النفس (الفرد) وهذا برأي مالك صحيح لكن غير الصحيح اعتقادهما أن هذا التغيير واجب أن يكون عن طريق علم الكلام – إن كان هذا التحليل للحركة الإصلاحية فهو يعبر أيضا عن موقف بن نبي خاصة بعد نقده لجمال الدين الأفغاني الذي رأى فيه العاطفة الجياشة وتحبيذه للعمل السياسي وافتقاده للرؤية، والمنهج، بينما محمدعبده الذي وصفهبرائد الإصلاح وسبب ذلك اهتمامه بالتعليم والتربية والشؤون الاجتماعية – أي بإصلاح العقيدة وهذا برأيه نتج عنه قضيتين إثنين:

الأولى: الابتعاد عن منهج السلف.

---

[1]جيلالي بوبكر، الإصلاح والتجديد لدى محمد إقبل ومالك بن نبي النظرة الصوفيية للتفسير العلمي، الجزائر، دار الأمل، ط1، 2010، ص167،ص 168.

[2]مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص38.

[3]نفس المرجع، ص30،ص 31.

الثانية: المسلم لا يحتاج لمن يثبت له وجود الله هو لم يعاني من هذا إلى الآن لكن يحتاج إلى خطاب يجعله يستشعر الله في كل حياته.

والجديد بهذا العمل هو التصوف لكن يستدرك بن نبي ويقول لا أسميه تصوف وإنما "أسميه تجديد الصلة بالله" واستدراكه نابع مما قامت له المرابطية كما يسميها والتي بعثت الأفكار الميتة والمميتة [1].

لقد أشرت إلى المحبة التي كان يكنها بن نبي لابن باديس وقلت أنها تشبه محبة الصوفية، عندما تتجلى في علاقة المريد مع شيخه وها هو مالك بن نبي حدثنا عن وجه من وجود التصوف لابن باديس وبعدها يثني على الطريقة او المرابطية الرحمانية في فرع من فروعها بزاوية الهامل قائلا: "... ففي إحدى مقالاتي السابقة عن بن باديس المتصوف كنت قد بينت أنني لا أضمر بغضا ولا أعي أحكاما مسبقة حيال معتقدات أو مواثق أجدها جد شريفة، فضلا عن ذلك وأنا انتهز الفرصة لأقول ها هنا إذا كنت فاجأت أحدا في مقالي فإنه يتوجب عليه أن أطمئنه أنني لم أشوه التاريخ الشخصي لمؤسسي الإصلاح الجزائري فهو بنفسه أوضح موقفه وبشكل جيد في رسالة تعود إلى سنة 1925 حيال الفكر الصوفي الحقيقي كفكر الجنيد مثلا كما أنني اليوم لا أخون عواطفي اتجاه عمل تربوي جميل كالذي تقوم به زاوية الهامل مثلا..." [2].

4- أعمال ووظائف آداها بن نبي:

تتراوح هذه الأعمال والوظائف بين البسيطة التربوية ذات اللمسة التطوعية وبين العليا والسياسية لكن عند بن نبي ووفق استعداداته وأهدافه لا تخرج عن الرهانات والمسار الذي ارتضاه واختاره لنفسه ألا وهو رد الاعتبار للفكرة الدينية (الإسلامية) الإصلاحية من أجل الدفع بثقافة إسلامية بناءة نحو حضارة إنسانية إسلامية.

لقد وجد بن نبي نفسه في عالم البطالة في السنوات الأولى من شبابه وإن حصل وفي سنمتقدمةوبعد انتهائه وخاصة في المدرسة على منصب هو ضمن مخرجات أو أهداف التكوين للمدرسة فقد اشتغل في قطاع العدالة ككاتب مع أحد القضاة بالأغواط وأتاحت له تلك السفرية من تبسة إلى الأغواط أن يكتشف بعض الجزئيات عن المجتمع

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص51، 52.

[2] مالك بن نبي، من أجل التغيير، الجزائر، دار الوعي: ط1، 2013، ص45،ص 46.

الجزائري كما أنه أبدى خاصة في كتابه مذكرات شاهد للقرن حسا سوسيولوجيا وأنتروبولوجيا إذا كان شديد الملاحظة والوصف للمجتمع الأغواطي ولأحوال القضاء والمتقاضين وحال المدينة بين ما كانت عليه وما آلت إليه لم يدم عمله طويلا هناك ثم تحول إلى شلغوم العيد وهناك ترك وظيفته بسبب مشاحناته الدائمة هناك مع موظف فرنسي – رئيس محكمة شلغوم العيد – كان تحت إمرتهوكان يعترض عليه بن نبي مبررا ذلك بسببين إثنين:

– انحيازهاللامسؤول وتكريسه للا عدالة.

– شعوره بالعنصرية والدونية التي كان يمارسها عليه رئيسه إذ كان يشعره بالنقص فهو دائم الانتقاص له، مما أضطره إلى وضع استقالته بعدها حاول بن نبي أن ينجز مقاولاتية صغيرة مع صهره لكنهما أدركا أن المقومات المادية والمالية التي بحوزتهما لا تشجعهما على استثمار حقيقي من شأنه أن يربحهما أو يجعلهما يعيشان في كرامة وعفة فأحجما عن هذا المشروع سنة 1929.

تسرد التقارير الاستخباراتية الفرنسية الكثير عن رحلة بحث بن نبي عن وظيفة أو عمل وسبب فشله في الحصول على كليهما هو إعجابه بنفسه أو كما جاء في بعض التقارير اعتقاده أن قدماه لا تلامس الأرض، فقد رفض أن يعمل بمكتب للتأمين الاجتماعي وشركة للكهرباء، ومرد عجب بن نبي في تفسيرها رؤيته لنفسه كمهندس، كما أبدت هذه التقارير دهشتها منه فكيف لصاحب التكوين التقني الذي من المفروض ينشغل بأمور مجسدة وتقنية يملك القدرة على التعامل معها والتربح منها يفضل عليها أمور ثقافية ومجردة واصفته بتهكم بالفيلسوف[1].

وفي تقارير أخرى سردت أيضا حالة الغبن التي عاشها بن نبي، تفكيره في الانتحار مرارا بسبب طرد والده من العمل، وفي عدم قدرته على إيجاد أي عمل بسبب فيتو لوي ماسينيون، كتاباته المتكررة لجهات حكومية عليا يشكوا فيها حالة البؤس هاته وما تعرض له من ملف مفبرك في التعامل مع الألمان، لولا نزاهة القاضي الذي حكم ببراءته، استمرار بن نبي على قيده الحياة راجع إلى مساندة وإعانة جمعية العلماء المسلمين[2] التي ورغم الخلاف لم ينكر بن نبي فضلها عليه.

[1] رياض شروانة وعلاوة عمارة، ص41،ص 97.

[2] نفس المرجع، ص97، ص132.

هذه التقارير عبارة عن ملفات كاملة حاولت أن أوجز وأذكر أهم ما جاء فيها كما أنها عبارة عن وثائق رسمية رتبة بطرق معينة تحتاج إلى ترتيب ومعاينة وتحقيق سوسيو – تاريخي.

أثناء عودة بن نبي مرة أخرى إلى فرنسا سنة 1938 أين كان في تنقل مستمر بين الجزائر وفرنسا وفي هذه السنة "... بدعوة من بعض الجزائريين له والذين أرادوا تأسيس "نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي" الذي كان هدفه الأساسي هو المساهمة في محو الأمية في صفوف العمال الجزائريين المهاجرين ليعين بذلك مديرا على رأسه ... لقد علق هذا النادي بأمر من مدير أكاديميا مرسيليا والسبب أن بن نبي لا يملك الكفاءة ،والقسم ينقصه التهوية"[1]، لقد استغرب كثيرا بن نبي هذا القرار الذي كان إداريا بمحتوى بيداغوجي فهو لم يتقبل قرار الغلق لقسم حاول فيه أن يعلم طلابه بعض الأبجديات اللغوية ويلقنهم بعض المعلومات والمعارف الطبيعية والجغرافية بل رأى فيه حصار دائم لشخصه ومنعه من أي حركة تشعره بقيمته وتواجده بل هو نوع من أنواع الصراع الفكري والثقافي ضده وضد ثقافته.

بالرغم من هذه المعاداة وسياسة الإخضاع بالقوة – العنف الشرعي – إلا أن السلطات الفرنسية أيضا جربت القوة الناعمة والترغيب والإغراء، قد أشار "صادق سلام إلى أن بن نبي في إحدى حلقاته مع طلابه في السنين الأخيرة من حياته كشف بأن الاستعمار عرض عليه القبول بمركز لم يتقلده مسلم من قبل ويؤكد سلام هذا الغرض من خلال شهادة نائب منطقة كنشالا عبد القادر بركوك حيث قال أنه في أثناء زيارة جي موليه للجزائر في شباط/فبراير 1956 اختار بن نبي من الشخصيات الجزائرية وبحسبشهادة بركوك فإن رئيس المجلس الاشتراكي فكر في إدخال مسلم إلى الحكومة ونقلا عن الشاهد الذي سمي نهائيا سكريتر دولة في حكومة برجس مونوري في ماي 1957 بناء علىاقتراح جي موليه ذكر هذا الأخير أنه كان يفضل شخصيات أخرى تخطر بباله ويمر في حديثه اسم مالك بن نبي من خلال كتابه (شروط النهضة الجزائرية) مشكلة الثقافة"[2] لقد أريد لابن نبي أن يكون وزيرا ضمن الحكومة الفرنسية ولعل هذه الرسالة تجد سند لها وما يقويها أكثر ما جاء في نص آخر أيضا حول شراء واستمالة بن نبي حيث قام "الكولونال ترسي leintenent colonel tercé ومحاولته استمالة مالك بن نبي وضمه إلى صفه وربما استعماله

[1]موسى لحرش، إستراتيجية استئناف البناء الحضري للعالم الإسلامي– في فكر مالك بن نبي، جامعة عنابة، مختبر التربية والانحراف والجرامية في المجتمع، 2006، ص47.

[2]عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي – مسار نحو البناء الجديد، المرجع السابق، ص840،ص 841.

في اختراق صفوف المثقفين والعمال الجزائريين وفق خطة أعدها بالتنسيق مع المسؤول الأول عن الجهاز بالحكومة العامة للاحتلال [1].

الكولونال ترسي هو المسؤول على مصلحة قسنطينة التابعة لمصلحة الاتصالات الشمال إفريقية، SLNA والتي من مهامها متابعة النخب والشخصيات القيادية، داخل المجتمع الجزائري والتي تأسست بعد أحداث قسنطينة 1934 اين وقعت هذه الاحداث بسبب شجار بين المسلمين واليهود إثر تبول يهودي على الجامع الأخضر أين كان بن باديس يلقي دروسه كما ساهم كل من بن باديس وبن جلول بوءد هذه الفتنة.

يقال أن هذا العرض تزامن مع إشاعة خروج بن نبي من مصر كلاجئ إلى فرنسا وهذا يعني تخليه عن فكرته التي جاء بها إلى مصر مما تجعله موضع شك لدى الحكومة المصرية والحكومة الجزائرية المؤقتة وهكذا لا يحارب هو فقط بل أيضا أفكاره وكتبه.

لقد كانت تجربته في مصر وبعد ذاك في الجزائر المستقلة حافلة بالكثير من المشاهد والمواقف، فقد "وجد الفرصة متاحة أمامه للتوجه إلى مصر خاصة أنها تشهد ثورة جديدة فجاء إليها في عام 1956 حاملا معه كتاب فكرة الأفرواسيوية، حيث أصبحت القاهرة بالنسبة إليه مركز نشاط ثقافي، أتقن فيها اللغة العربية، وأصبح يكتب بها مباشرة وبدأ يحاضر في المعاهد والجامعات وتحول بيته إلى منتدى فكري يرتاده المثقفون من الطلبة والأساتذة في داخل مصر وخارجها [2]، هذه الأجواء سادت إلى حد ما وكانت حبلى بالكثير من الأماني التي علقها بن نبي على مصر خاصة ما تعلق بكتابه الفكر الأفروآسيوية الذي برأيه أيضا أغتيل في المهد من قبل الدوائر الفكرية المتربصة بكل ما من شأنه أن يكون بوادر يقظة أو تعاون أو اتحاد ككيان يمكنه الممانعة والمواجهة، "بعد ثلاث أشهر من وصوله إلى القاهرة نهاية أفريل 1956 وجه بن نبي رسالة إلى الأمين العام للمؤتمر الإسلامي وهو أنور السادات وذلك بتاريخ 20/07/1956 (أي ثلاثة أشهر قبل صدور النزعة الافرو-آسيوية، ومما جاء في تلك الرسالة: أسمح لنفسي بأن

[1] رياض شروانة وعلاوة عمارة، المرجع السابق، ص34،ص 35.

[2] الطاهر مسعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص102.

أضع بين أيديكم وثيقتين متعلقين بمشاكل العالم الإسلامي الأولى عبارة عن فصل اقتبسته من كتاب عنوانه (النزعة الأفروآسيوية) وهو الكتاب الذي خصصته للمشاكل التي أثيرت في باندونغ من زاوية نظر اجتماعية وقد ارتأيت في هذا الفصل التزاما بمقتضيات الأطروحة أن أبرز أحد الأعراض المرضية في تطور العالم الإسلامي حاليا وذلك بالتأكيد على ضرورة المنهجية في مثل هذه الدراسة والمتمثلة في الفصل ما بين ما هو روحي وما هو اجتماعي وذلك من أجل النظر بمزيد من الحرية إلى هذا العرض من أعراض الأمراض الاجتماعية التي يشكوا منها العالم الإسلامي حاليا أما الوثيقة الثانية فتتمثل في خطة لدراسة العالم الإسلامي بغرض تنظيمه في شكل كمنويلث إسلامي ... وأعتقد لو انجزت هذه الدراسة بكاملها ورافقتها عملية نشر بانتظام فإنها تكون أحسن موجه للجيل الحاضر وأحسن دور لعلاج الإضطراب الذي يسيطر على ذاتها حاليا، إني أعتقد أنه بتحديد وظيفة كمنويلت إسلامي فإن المؤتمر الإسلامي يكون قد أعطى للجيل الإسلامي الحاضر معنى مهمته التاريخية ويكون في ذات الوقت قد أبعد عنه الكوارث التي تقبع في ذاته ولكي أعبر عن فكرتي كاملة لابد أن أضيف أني أخشى أنه بعد عشر سنوات سيكون قد فات الأوان [1]، كان يحمل بن نبي هم أو قضية الاتحاد أو التعاون الإسلامي من خلال كمنويلت، اتحاد دول عدم الانحياز الذي برأيه أن الظرف التاريخي يساعد كثيرا ليتكاثفوا ويلتحموا في قوة يستعجلها المصير المشترك والخصائص والميزات المتشابهة من حيث الجوانب الروحية والفكرية وحضوره في مصر وتكليفه بهذه الوظيفة داخل مؤسسة (مؤثرة) ومن قبل ضابط الأحرار (أنور السادات) أي أحد أهم صانعي القرار في مصر، وما أدراك ما مصر آنذاك – وبتوصية من قبل رئيسها (جمال عبد الناصر) يساعد كثيرا على تطبيق (تنفيذ) أجندته الفكرية خاصة أنه استشعر الدعم السياسي فهذا كله من تحمسه خاصة وهو الذي يرى دائما في مرآة ماضيه ما كابد وعانى لكنه اصطدم مع خيبة آخرى فللأسف كما يقول أحدهم "لم تجد رسالة بن نبي ولا دراسته صدى في ذهن المؤسسة فكتب في مذاكراته الخاصة، إنها مؤسسة لغير رسالة، فهذه المؤسسة جمعت العلماء الأكثر شهرة ووجوها سياسية من الدرجة الأولى وهكذا غدت وسائل بغير هدف ورجالا بغير مهمة" [2].

هكذا يعبر بن نبي عن خيبته التي لم تنتظر عشر سنوات والتي حلم فيها بتحقيق أفكاره برعاية وحصانة تمنح له

[1] نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، تر: عبد الحميد بن حسان، الجزء 1، الجزائر: سمر، 2016، ص172،ص 173.

[2] عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي – مسار نحو البناء الجديد، المرجع السابق، ص621.

الحرية في العمل بكل منهجية وموضوعية يكرسها من خلال تلك المؤسسة المسماة المؤتمر الإسلامي التي توجب التخطيط والاستشراف والاستئناف لكل ما هو معطل داخل هذا العالم الإسلامي، بالرغم من ذاك ومن التعقيدات التي شكلت ضغطا عاليا آخر على بن نبي في مصر الا أنه لم يتوقف على نشاطاته المذكورة بها، بل زيادة على ذاك كان مشارك في مجمع البحوث الإسلامية، وأصدر أول كتاب له باللغة العربية، "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة [1]، كما أنه اشرف على ترجمة كتابيه الظاهرة القرآنية وشروط النهضة وطبعهما ونشرهما.

عاد بن نبي إلى الجزائر عام 1963 وكانت له علاقة جد حسنة مع الرئيس أحمد بن بلة وإلى غاية تواجده بالجزائر ووفاته بها أو تحديدا إلى غاية استقالته، عمل إجمالا كمستشار للتعليم العالي ثم مديرا لجامعة الجزائر ثم مديرا للتعليم العالي أين سنفصل في بعض الجزيئات التي تبرز بعض من النشاطات والأعمال المهمة لهذا الرجل.

لقد أعطى الرئيس بن بلة ثقته في شارع روزفلت بالعاصمة لمالك بن نبي لينشأ بها مركز للتوجيه الثقافي – حيث قال عنه مالك بن نبي في يوم 24/04/1968 من خلال منشور له في جريدة الثورة الإفريقية، أن المركز يعمل منذ أربع سنوات لكن لم ينشر بعد في الجريدة الرسمية، هذا المركز كان تابعا للجامعة، كما عين بن نبي كمستشار تقني بوزارة التوجيه التي كان على رأسها شريف بلقاسم في ديسمبر 1963، وعرض عليه بعدها إدارة التعليم العالي فقبل وفي إطار تأديته لهذه المهمة كانت له سفريات كثيرة نحو الخارج وأستقبل بها كمفكر أكثر مما استقبل بها بوصفه إداري اين زار بلدان عربية وإسلامية وأوربية وأسيوية وأمريكية كثيرة، كما استقبل في الصين من قبل الوزير الأول شوان لاي والرئيس ماوتسي تونغ[2].

لم يتوقف مالك بن نبي عن الكتابة أثناء ممارسته لمهامه في الجهاز التنفيذي الجزائريمن بينها ".... أولوية النهج في طريق جديد، الاستقلال ومخلفات الاستعمار، افتقاد الضوابط، الثقافة كفعالية للحضور في المجتمع، السياسة كمهمة والسياسة كرسالة، الإيدويولوجيا واهتمامات المستقبل، التطلعات المشتركة في آفاق النهضة تبنى على فهم العالم وقياس مسيرته نحو الانهيار، الاقتباس الأفقي من الحضارة الغربية والاقتباس العمودي، انتهاء الدورة الخلدونية، بين بعدين هامين، النموذج الأصلي والأفكار المولدة، بواكير انحراف الاتحاد السوفياتي نحو الرأسمالية، القابلية

[1]بودقزدام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، الجزائر، دار الهدى، ، 2015، ص33.

[2]نور الدين بوكروح، المرجع السابق، ص220، 223.

للاستعمار بين رجل الساسة ورجل الدين، هذه المحاورات الداخلية غير المنشورة والتي نشرت في أصلها بالفرنسية بإشراف بوقروح، تشكل ترابطا متناسقا يلخص أفكاره وخططه لقيادة ثقافة الجزائر في مسيرة الاستقلال، انطلاقا من نموذج أساسي هو أصالة الجزائر كجزء من العالم الإسلامي"[1].

بعد مجيء الرئيس هواي بومدين لم يسكت بن نبي فقد رأي أن الأمر استمرارية للاشتراكية وهذا غير مجد وعندما ولي أحمد طالب الإبراهيمي الوزارة نزع من بني نبي السيادة الممنوحة له من أجل تسهيل مهامه الوظيفية، كما أنه امتعض كثيرا من الطريقة التي كان يستقبله بها والتي برأيه لا تعكس احتراما لا لمقامه الثقافي أو الوظيفي أو العمري ورأى في ذلك حبّا للسلطة وغرورا، كما لم تعد مقالات بن نبي تقبل بجريدة الثورة الافريقية Révolution Algérienne، لم تمض أيام إلا وأبلغ أحمد طالب الإبراهيمي وزير الثقافة آنذاك بن نبي إقالته من منصبه وجعله مستشارا تقني بالوزارة، أي أعيد لوظيفته الأولى، لكن بن نبي رفض واعترض في رسالة موجهة إلى الرئيس هواري بومدين مذكرا إياه أن إقالته لم تمضى من قبله بل من قبل الوزير، كما عرض عليه أن يكون سفيرا بالفاتيكان ورفض وقيل أنه كان يسعى إلى أن يكون سفيرا لمصر أو لبنان [2].

وكأن بن نبي استشعر أنه غير مرغوب فيه واستصعب بل رأى من المستحيل العمل مع طالب الإبراهيمي الذين كان من المقربين للرئيس هواري بومدين، لقد كانت لابن نبي أيضا نشاطات وأعمال أخرى مهمة ففي "سة 1968 دخل بن نبي معتركا آخر لتأسيس ملتقيات الفكر الإسلامي التي كانت في بداية أمرها ملتقيات التعرف على الفكر الإسلامي، ألقى بها محاضرات لم تجمعولم تطبع إلا ما طبع بمجلة الأصالة أو ضمن أشغال بعض الملتقيات، وفي نفس السنة أسس مسجد الطلبة في جامعة الجزائر ومجلة للتعريف بالإسلام عنوانها (ماذا أعرف عن الإسلام Que sais je a l'islam". [3]

[1]عمر كامل سقاوي، المرجع السابق، ص957، 958.

[2]المرجع السابق، ص227، 229.

[3]عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، بنمرابط، 2014، ص31.

5- المهجر كمنفى واغتراب ومقاومة:

فيما تقدم عن الفترة التكوينية لحياة بن نبي في مرحلة الطفولة أو كطالب تطرقنا إلى دعم عائلته للاتمام دراسته بفرنسا وهذه الفترة لم تكن مخصصة كلها للدراسة بل إن تواجده بفرنسا ولفترات متقطعة طويلة ترتب عليه فيها خوض الكثير من التجارب اين تعرض للعديد من المواقف ساهمت في صقل شخصه لتتشبع شخصيته بالكثير من الاستعدادات والرغبات (الميولات) المعرفية والسياسية والنضالية التي استلهمها من خلال العمل الجماعي أو من خلال شخصيات مهمة ومؤثرة كحمودة بن الساعي، ومن بين تلك المحطات نذكر:

1.5 الانتساب للوحدة المسيحية للشبان الباريسيين: لقد كانت الحاجة البيولوجية والمادية هي الدافع الوحيد والأكبر والمهمين لكي يكون بن نبي عضوا في هاته الجمعية التي جعلته لاحقا في صراع مباشر مع المهندس الحقيقي للعبة الصراع الفكري – المستشرق ماسينيون – وانآثر مالك بن نبي في أول لقاء معه المداهنة لا المواجهة والفضائحية.

لقد كان يبحث مالك بن نبي في هذه الجمعية عما يصد به جوعته حتى وإن كانت هذه الجمعية ذات طابع مسيحي لكن هذا لم يمنعه من أن يتخلى عن إسلامه لذا نجده يقول وبنبرة فيها نوع من الفخر والاعتزاز "وقد أصبحت هكذا عضوا مسلما في الوحدة المسيحية"[1].

لقد شعر بن نبي بأهمية هذه الجمعية لما تقدمه من خدمات متعددة ثقافية (بها قاعة محاضرات) رياضية (بها مسبح) ودينية (صلاة يوم الأحد) وقد احتفظ بن نبي بحسن المعاملة للعاملين فيها وقد بادلهم نفس الطريقة وكأن هذه الجمعية وإن كانت ذات طابع ديني تبشيري إلا أنها جسدت فعلا مفهوم التعايش وقبول الآخر واحتوائه ضمن أطر العقلانية والحداثة والمواطنة التي حاول عصر الأنوار والنهضة التأسيس لها في أوروبا ولو تدريجيا واستطاع بن نبي الفرد المسلم كما قال باعتزاز وافتخار فهو وان دفعته الحاجة لكن ايضا استطاع التكيف والاندماج فيها مع احترام الخصوصية.

2.5 الحي اللاتيني: يمكن أن نسميه أيضا حي الطلبة أو حي طلبة المتروبول وكأنه أول هامش أقرب إلى المركز، أي يمكن أن يتحول هذا الهامش إلى مركز حقيقي بمقدوره إزاحة المركز المتحكم في المحيط المستعمر من خلال أعظم

[1] مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن،المرجع السابق، ص210.

عواصمه (باريس، باريس عاصمة العالم كما كُتِبَ) وباريس لم تغفل لما قد يشكله هذا الحي من الخطر أو بالأخرى ماشكله او ربما بما ينفعها اكثر واكثر.

لقد سرد لنا بن نبي كيف اكتشف الحي اللاتيني قائلا "وفي هذه الأثناء وصل من تبسة (عبد المجيد الخالدي) الذي سيكون لحسن الحظ وسوءه الصلة بيني وبين الحي اللاتيني إذ أنني سأعود هنا إلى الوسط الجزائري ومشكلاته مع مشكلات العالم الإسلامي وفي الوقت الذي اكتشفت فيه الحي اللاتيني كان ميدانا لصراع محتدم يقود معركته من الطرف التونسي (صالح بن يوسف وثامر وسليمان بن سليمان) ومن الطرف المراكشي (بلفريج ومحمد الفاسي) اللذان كان يهدفان مع الأخوان التونسيين إلى توحيد الصف بين طلبة الشمال الإفريقي المسلمين"[1].

لقد صادف وأن كان تعريف بن نبي على هذا الحي الذي لم ينجو من ثنائية الانصهار والانشطار والأصالة والحداثة والاستقلال (الحرية) والاندماج الذي سيكون جزء منه والذي سيسعى إلى فهمه وتصنيفه بهاته الطريقة التي يذكرها كما يلي "شيطان المعرفة بدأ يوسوس إلى المثقفين الجزائريين ويستدرجهم إلى آفاق جديدة بحثا عن العالم أو عن مركز مرموقا فوصل بدوره (كسوس) وأراد أن يكون بهذه المناسبة صدى يذكر لأن الرجل كان على ما أعتقد يتطلع إلى منصب سياسي فألقى بنادي الطلبة المغاربة محاضرة لم يختر مكان القائها عن مبدأ وإنما لمجرد الشهرة .... فقد كان لمحاضرته فضل كبير في تصفية الجو بين الطلاب الجزائريين لم يبق من تلك الليلة واحد منهم بقاعة وعرف القوم كل بسيماتهم فريق الواقعيين مثل عمار نارون الذي كان على رأس المنشقين وفريق المثاليين مثل بن الساعي ومثلي"[2]ويقصد بن نبي بالواقعيين الذين يقولون نعم للإدارة الفرنسية، يرى المثاليون أولئك الذين يقولون لا دائما.

3.5 جمعية الوحدة المغاربية: لقد ارتضى بن نبي العمل مع مصالي الحاج من أجل بعث نجم شمال إفريقيا وكان في مغلب أحواله مفضلا العمل الإصلاحي (الباديسي) على ما عداه ومن أسباب هذا التفضيل اعتقاده في مصالي حب الظهور والافتتان بالزعامة، فتحول عنه ليحاول مع فريد زين الدين تأسيس جمعية الوحدة العربية وبدعم ومباركة من قبل شكيب أرسلان[3]، كما أننا نستشعر أن هذه الجمعية أتت نتاج الصراعات التي كانت قائمة في الحي اللاتيني

[1]نفس المرجع، ص226.

[2]نفس المرجع، ص237.

[3]عبد اللطيفي عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق،ص24،ص 25.

خاصة ماوثقه بن نبي حول هذه الجمعية والأسماء المذكورة التي كانت في صف المثاليين أو الواقعيين، لقد ابتهج كثيرا بن نبي بلقب زعيم الوحدة المغاربية الذي أطلقه عليه محمد الفاسي وكان يرى في نفسه محل اجتماع أغلبية أعضائها، إلا أنه لم يكن رئيسها ولانائبا لرئيسها [1]، ويعود بسبب القبول الكبير لابن نبي بين افراد هذه الجمعية للمحاضرة التي ألقاها في وسطهم والتي اختار لها عنوان (لماذا نحن مسلمون؟) والتي أراد من خلالها أن يرد على مناوئي ومعارضي هذه الجمعية التي بالمناسبة كانت ذات طابع عربي شامل أكثر من أن تكون مغاربية.

4.5 حمودة بن الساعي: احتفظ بن نبي بذكريات كثيرة مع حمودة بن الساعي وكان محبا لمجالسته لما كان يستفيده منه، فقد دارت بينهما الكثير من الحوارات حول الكثير من القضايا والشؤون المتعلقة بالمسائل الدينية والاجتماعية والسياسية الجزائرية أو الدولية وكانا شديدي الملاحظة والمراقبة للحركة الإصلاحية والوطنية ككل في الجزائر المستعمرة، لكن أغلب النقاشات كان يريدها بن نبي حول "الإسلام" إذ يصرح قائلا: "الأمر الذي يجعلني أستفيد كثيرا من خبرة صديقي وسعة إطلاعه في الموضوع لأنه قلما كان يغيب عنه أمر في الميدان الذي يعني به (معهد الدراسات الإسلامية) في السريون"[2]، ويقول أيضا "ولكن بعد أربعين سنة عندما تعودني اليوم بعض ذكريات تلك الفترة أدرك أنني على أية حال أدين (لحمودة بن الساعي) باتجاهي كاتبا متخصصا في شؤون العالم الإسلامي..." [3]لكن هذه العلاقة الطيبة بينهما لم تدم طويلا ليدون بن نبي عن التأويل الذي لم يوفق فيه بن الساعي الذي خصه في كتابه الظاهرة القرآنية بكثير من التقدير والاحترام إذ جعله بمثابة معلم له وهذه المكانة التي خصها بن نبي لابن الساعي والتي رفضها هذا الاخير ورأى فيها الاستخفاف والإهانة وإن كان بن نبي أراد منها الامتنان والسلوان لحالة بن الساعي الذي ادخله ماسينيون في حالة نفسية مقيتة وفي انتحار نفسي بطيء زاد من هشاشته وتشضيه لذالك رآه

متكبرا مستعليا بينما بن الساعي كان يرى في مالك بن نبي التسرع وعدم النضج بالرغم من ذلك لم تنقطعبينهما المراسلات وزاره بن نبي عندما أتى الجزائر، لكن حمودة بن الساعي نصحه بالابتعاد عن الكتابة حول المواضيع

[1]المرجع السابق، ص240.
[2]نفس المرجع، ص252.
[3]نفس المرجع، ص235.

الإسلامية، لأنها تفتقر للانسجام وأن يعيش في هدوء في قرية ليات luat ليتمعن ويدقق أكثر في كتاباته وبعدها يودعها الطبع، كما لامه على تحريفه للفكر القرآني، ليختم بن نبي حديثه حول هذه الزيارة برجاء بن الساعي له بأن يتركه يتألم في هدوء [1].

بالرغم مما كان لكن يبدوا أن نهاية صحبة مالك بن نبي الساعي كانت تراجيدية وإن جمعتهم التراجيدية كثيرا إلا أنها أيضا فرقتهم، فهل هي الأقدار ؟!!! ام هو طبع كل شخصية اذ أبدى بن نبي المقاومة والمواجهة والحرص على تجسيد أفكاره بينما آثر بن ساعي المسالمة والتجاوز، هذا الجفاء الغريب الممزوج بالصد والرد والذي يقابله الاعتراف والامتنان يثير الكثير من الغرابة خاصة بعد صداقة كان فيها من الجد والجدية والحيوية الكثير .

6.5 السجن: لقد كانت تجربة سجنه مرّة جدا خاصة على المستوى العائلي – عائلته الصغيرة – فهذا الذي وجد اليد الحانية من قبل زوجته وأمه ، زاد السجن من تعقيد علاقته خاصة مع نسيبته فباتت ترى فيه عبء ثقيل فهو ناهيك على أنه بطال يأتي لها ولإبنتها بالمشاكل هذا الإضطراب العائلي لا يفصل فيه شروانة وعلاوة عمارة فهما يسردا الكثير من احداث التضامن والتنافر بينهما إلا أنهما أقرب ترجيحا ولو ضمنيا إلى حالة الرتابة أو القلق أو الملل واليأس من بن نبي.

لقد أتهم مالك بن نبي بالتعاون مع النازية أثناء "... الفترة الواقعة ما بين جويلية 1945 و16 أفريل 1946، خصصنا فترة الاعتقال التي قضاها بسجن شارتر Chartres من 29 سبتمبر 1945 إلى 17 أكتوبر 1945، بالنسبة لزوجته (افراج مؤقت) ومن 09 أكتوبر 1945 إلى 13 أفريل 1946 بالنسبة له شخصيا" [2] قبله "ملف وضعه رهن الاعتقال الإداري بمعتقل بتفي Pithiviers الواقع بمقاطعة لواري loiret في الفترة الممتدة من أوت 1944 إلى غاية 29 أفريل 1945 [3]، وبعد هذا التاريخ وإلى غاية سفر بن نبي الى مصر لم تتوقف الشرطة الفرنسية عن مضايقته بالرغم من أن القضاء أنصفه وبرءه من التهم المنسوبة إليه.

---

[1] بن زينب شريف، محمد حمودة بن ساعي "المثقف المهمش"، سطيف، منشورات الوطن اليوم، فنك للكتب المعرفة للجميع، 2022 ،ص40،ص 41.

[2] رياض شروانة وعلاوة عمارة، المرجع السابق، ص36.

[3] نفس المرجع، ص36.

المهجر بالنسبة لابن نبي لا يخلو من المعاني والدراسات أو الرفض والتهميش والعنصرية والخوف من الغريب**xenophobie**، والمؤامرات والدسائس وكذلك التقديم والتقدير والعناية والحفاوة ، في المهجر أو (المنفى الاختياري الطوعي) لابن نبي أشبع حياته بالكثير من التجارب الجمعوية والحزبية والنخوبية الطلائعية والأكاديمية والمعرفية والاجتماعية والسياسية، وفي البحث عن عمل يحفظ له كرامته يغنيه عن الإعانات والمساعدات أين يستطيع أيضا أن يطبع كتبه وينشرها، حاول بن نبي أيضا أن ينسج العديد من العلاقات مع إطارات وطلبة الجامعات ومثقفي المجتمع المصري واللبناني والسوري، كما احتك بقيادات الثورة الجزائرية والنخبة العسكرية الحاكمة بمصر، هذا التداخل شكل عند بن نبي ماكتبه إدوارد سعيد أيضا كمختص ومثقف عاش تجربة المهجر (المنفى) "إن المنفى يقع في منطقة وسطى فلا هو تواؤما كاملا مع المكان الجديد ولا هو تحرر تام من القديم فهو محاط بأنصاف مشاركة وأنصاف إنفصال وتتمثل على مستوى معين ذلك الحنين إلى الوطن وما يرتبط به من مشاعر على مستوى آخر قدرة المنفي القائمة على محاكاة من يعيش معهم الآن .. ومن ثم يصبح واجبه الرئيسي احكام مهارات البقاء والتعايش هذا مع الحرص الدائم على تجنب حظر الإحساس بأنه حقق درجة أكبر مما ينبغي من الراحة والآمان"[1].

[1]وحيد بن بوعزيز وآخرون، ثقافة المقاومة، الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص312.

المبحث الثاني

ولأن خريطة البحث أتت على هذه الشاكلة لا يمكن بحال من الأحوال أن توضع جميع الفئات في جدول واحد وهذا لأننا وزعنا وحدات منها على فهم بن نبي للثقافة وأخرى على فهمه للمثقف، لنبدأ بالتعريفات الإجرائية لفئات الشكل المتعلقة بفهم مالك بن نبي للمثقف الموضوعة في الجدول التمهيدي التالي:

جدول رقم: 01 (المثقف وما يقابله من مفاهيم ، المثقف بين تحديد المفهوم والدور)

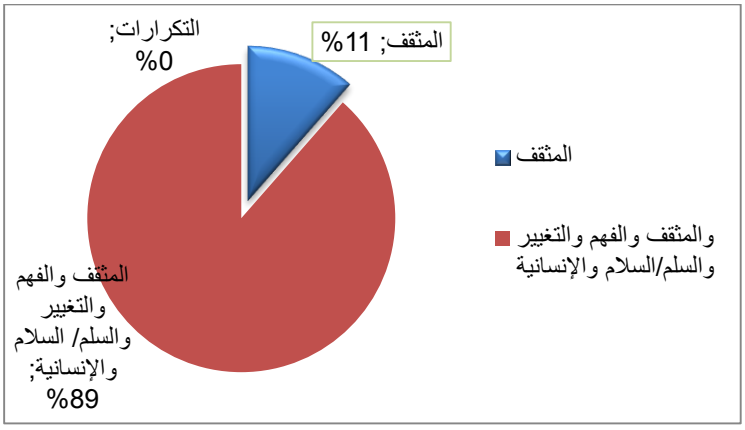
الفئات	التعريف الاجرائي
المثقف	هذه الفئة تتضمن الأفراد الذين يتمتعون بمستوى تعليمي عال ومكانة اجتماعية ضمنتها لهم الوظيفة أو الشهادة العلمية اللتان كانتا محل تقدير وتقديم اجتماعي أعطتهم الحق في تصدر صفوف الجماهير والتحدث عن انشغالاتهم وهمومهم من على الكثير من المنابر الدينية (المساجد)، السياسية (الحزبية)، والمدنية والإعلامية (الصحافة) وخاصة الاستقلالية التحررية أو الوظيفية الاندماجية بحكم الظرف الجزائري آنذاك، فهذا المثقف الذي أريد به أيضا الصفوة أو النخبة كان يراد منه تغيير حالة الجزائري المستعمر، الجزائري البائس الفقير، الجاهل الأمي المستغل، البطال إلى أن يكون على الأقل كنظيره من أبناء المعمرين وغيرهم من الذين يتمتعون بمقاعد دراسية ومهنية ومناصب عمل وظيفية وسياسية.
المثقف والفهم والتغيير والإنسانية والسلم/ السلام	مثقف بن نبي هو بين المغَيَر والمغَيِر، غير نفسك تغير تاريخك وقبل أن يغير تاريخه لابد أن يفهمه لابد أن يفهم تاريخه الفردي داخل الحركة التاريخية والاجتماعية التي صنعت منه ذاك المثقف المطواع المطيع إلى ذاك المثقف الفاهم المتحدي المنجز لتيار تاريخي اجتماعي أريد إبعاده وإنكاره، بمقولات وخطابات وإيديولوجيات إقصائية وعلى المثقف أن يقف أمام هذا التراث (الثقافة) ويحييه دون أن يكون هو بدوره وحش كاسر أي أن يحقق الحضارة (التنمية) المطلوبة وأن يعيش مع باقي الشعوب والمجتمعات بسلم وأمان وفق ما تقتضيه الإنسانية البريئة من كل خديعة وشرور وأطماع.

جدول رقم: 02 توزيع وحدات فئة (المثقف وما يقابله من مفاهيم و المثقف بين تحديد المفهوم والدور)

المواضيع	التكرارات	النسب المئوية
المثقف	293	%11
والمثقف والفهم والتغيير والسلم/السلام والإنسانية	2265	%89
المجموع	2558	%100

يكشف الجدول عن تباين كبير بين الفئة الأولى والثانية فبينما تحصلت فئة المثقف على نسبة 11% حصلت الفئة الثانية المثقف والفهم والتغيير والسلم /السلام والإنسانية على نسبة 89% وكأن مفهوم نبي للمثقف يتحدد أكثر من خلال دوره الذي يريده له لا من خلال ذاك التفصيل الذي شمل فئة المثقف (وحدات: المثقف ،النخبة ،الصفوة).

رسم بياني رقم:01دائرة نسبية توضح لنا توزيع مواضيع (المثقف وما يقابله من مفاهيم، المثقف بين تحديد المفهوم والدور)



لتوضيح أكثر سنتطرق إلى الوحدات التي شملتها هاتين الفئتين وبنفس الطريقة سنتخذ هذا المنوال مع باقي جميع فئات الموضوع والشكل، فلكل إجمال تفصيل ولكل كل أجزاء ولكل أصل فروع، والوحدة هي "مقطع محدد من رسالة أو مجموعة من الرسائل ممثلة لنفس خصائص وطبيعة الفئة"[1].

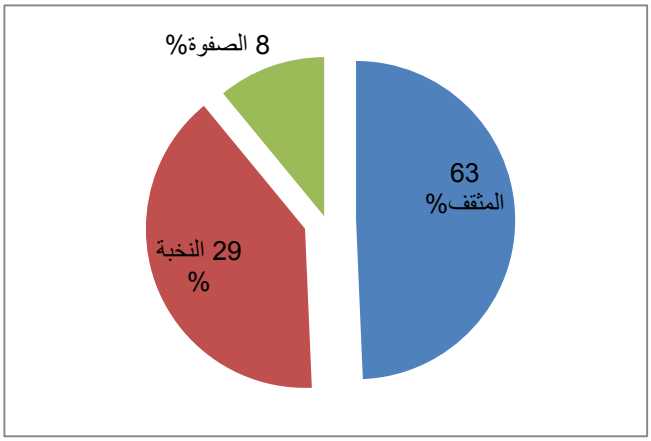
جدول رقم :03 توزيع وحدات فئة المثقف وما يقابله من مفاهيم

الوحدات	التكرارات	النسب المئوية
المثقف	186	% 63
النخبة	84	% 29
الصفوة	23	% 08
المجموع	293	% 100

[1] يوسف طمار، المرجع السابق، ص49.

يوضح لنا الجدول أن وحدة المثقف حازت النسبة الأكبر بـ 63% تم تليها وحدة النخبة بـ 29% وفي الأخيرة الصفوة بـ08% وإذا ما نحن أخذنا مجموع تكرارات كل من المثقف والنخبة والصفوة سنجد التكرارات الكبيرة مرتبطة كليا بكتب (في مهب المعركة ،مذكرات شاهد للقرن، مشكلة الثقافة، وجهة العالم الإسلامي ومن أجل التغيير) وهذا يعطينا انطباع معين حول طبيعة هذه الكتب إذا ما نحن ربطناها بمصير الكاتب وانشغاله الرئيسي بالتغيير الحضاري الذي كان يطلبه في دفعه نحو معاودة البدء (الاستئناف) الحضاري للأمة الإسلامية، أمة طنجة جاكرتا كما حددها جغرافيا وتاريخيا وثقافيا وحضاريا.

رسم بياني رقم 02 :دائرة نسبية توضح التكرارات المتعلقة بالمثقف ومايقابله من مفاهيم



1- تعريف مالك بن نبي للمثقف:

ينطلق بن نبي من مسألة جوهرية عميقة ألا وهي وجود طبقة مثقفة داخل كل مجتمع مهما كانت طبيعة هذا المجتمع فهو يقول "أثبتنا سابقا أن عالم الأشخاص ينطوي كليا في العالم الثقافي للمجتمع بقطع النظر عن مرحلته من التطور وعمره النفسي في تلك المرحلة"[1] ولابأس بذكر العديد من الفقرات له والتي تحمل نفس هذا المعنى أو تتمحور حوله: "فأمثال غاليليه وليوناردو دي فانشيه وميكال أنج ودانتي ومن لف لفهم ليسوا هم الذين صنعوا الحضارة ولكن شروط هذه الأخيرة هي التي صنعتهم"[2] ويقول أيضا "وهذا دور الثقافة أن تمنح هؤلاء الرجال وعي القائد ومغزى رسالته الحضارية في الإطار الأخلاقي والعقلي والاجتماعي والصناعي"[3] ويقول أيضا: "لو أننا وجدنا في مكان معين

1مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.تر:بسام بركة وأحمد شعبو،بيروت:دار الفكر المعاصر،دمشق:دار الفكر، ط10، 2011،ص95.

2 مالك بن نبي، القضايا الكبرى، نفس المرجع، ص44.

3 مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الاسيوية.تر: عبد الصبور شاهين،الجزائر: دار الوعي، ط1، 2013، ص241.

وفي زمن معين نشاطا متآلفا من الناس والأفكار والأشياء دلنا ذلك على أن الحضارة قد بدأت في هذا المجال وأن تركيبها قد تم فعلا (في عالم الأشخاص) ....هذه العلاقات الخاصة بعالم الأشخاص هي التي تقدم الروابط الضرورية بين الأفكار والأشياء في نطاق النشاط المشترك الذي يقوم به مجتمع ما"[1] ويقول أيضا: "ولكن كيف ينشأ الخلل في عالم الأشخاص فينتج عنه صعوبات في مستوى السياسة أوفي مستوى الثقافة"[2] ويقول أيضا: "إن المشروع يتناول على الأخص مسألة يتوجب على المثقفين أن يبحثوا فيها طالما أن الفرضية قد سنحت لهم بذلك أعني أن توضع للمرة الأولى كل الإلتباسات الفولكلورية والسوسيولوجية التي تحيط بمفهوم الثقافة، إن هذا المفهوم يكون في الواقع المقياس الصحيح للمستوى الحضاري في بلد معين وللطاقة الكامنة في المجتمع أكثر مما يقدمه مقياس الآلات وعددها"[3].

نلاحظ مدى ربط بن نبي لعالم الأفكار (الثقافة) والاشياء (الحضارة) بعالم الأشخاص (المثقفين) ومدى تأثيرها على بعضها البعض فهو يقدر أنه كلما وجدت طاقة وفعالية داخل مجتمع ما فهذا يدل على وجود فعالية وإخصاب فكري (ثقافي) ينعكس مباشرة على أفراد ذلك المجتمع وهي التي تُعِدَّهُمْ كما قال على المستوى الأخلاقي والعقلي والاجتماعي والصناعي ليكونوا طليعة هذا المجتمع وما يشد النظر هنا هو الترتيب من الأخلاقي إلى الصناعي والذي يدل على وجود أولويات وخطوات متتالية يجب أن تحترم وإلا نشأ الخلل الذي حذر منه والذي يمس في المقام الأول الثقافة والسياسة أي المثقفين والساسة الوجوه الأبرز في عالم الأشخاص والذي تقع على عاتقهم مسوؤلية التجديد الثقافي والتطوير الحضاري وضبط التفاعل الخلاق، المبدع، المتجدد للثقافي داخل المجتمع ككل أي الإنماء الاجتماعي وفق الأصول الثقافية لكل مجتمع وفق شرطية أو صيرورة اجتماعية تحسن الفصل والوصل والفتق والرتق.

وكأن بن نبي لا يفهم المثقف إلا من خلال الثقافي أو الثقافة ولا يفهم الثقافة إلا من خلال المثقف وبناء جسور الفهم بينهما لا يتأتى عنده إلا من خلال الحضارة أي من خلال حركية وتفاعل اجتماعي وفكري دائم فالمثقف يقوم أيضا بأعمال الصيانة للثقافة كما تصونه الثقافة –ثقافته– من الكثير من الانزلاقات والخرافات (اليوتوبيات) التي تجعله مرات يقفز خارج الزمن في قدمه أو في حاضره ومستقبله، هكذا أسس فيخت من قبل لأهمية

1 مالك بن نبي، ميلاد مجتمع "شبكة العلاقات الاجتماعية". تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر:دار الوعي، ط1، 2013،ص241.
2 مالك بن نبي، تأملات. دمشق: دار الفكر، 1981، ص19.
3 مالك بن نبي، من أجل التغيير، الجزائر: دار الوعي،ص52.

الأفكار (الثقافة) في تأسيسها لأرضية حقيقية تمكنها من التعمق والانتشار (التعمق من منظور فكري وعلمي والانتشار من منظور اجتماعي وثقافي)[1].

ينبه بن نبي كما فيخت على وجوب إعادة النظر الدائمة في وضعيات المثقف داخل مجتمعه وفي أي درجة يقع مكانه في الإرتفاع أو السمو بمجتمعه وما يعاني مجتمعه من تحديات قد تهوي به، كما يجب الإحاطة بالمعرفة الفلسفية المناسبة لمجتمعه القائمة أساسا على المبادئ الخالصة للعقل والمعرفة الفلسفية التاريخية التي يستطيع من خلالها المثقف إفادة مجتمعه[2].

قدم لنا بن نبي أيضا وجهة نظر سيكولوجية في تعريف المثقف فيقول عنهم بصيغة الجمع "... الأفراد المثقفون المهذبون وسائل في خدمة ضمير كما يتم اتصالهم بالحياة عن طريق الضمير لا عن طريق الغريزة مباشرة ... وهم أفراد مكيفون مشروطون وفق نظام تربوي (ديني في الأساس) موجهون وفق القناع (العقل) لا الظل (الغريزة) كما يحدد ذلك عالم النفس يونغ"[3] وهنا يلمح بن نبي إلى أهمية التربية والأخلاق في صنع أو صناعة المثقف فالمثقف محكوم بقيم الفضيلة والعقلانية والضمير الأخلاقي الذي يمنعه من أي تلاعب أو استغلال أما وإذا أطاع شهواته وجرى وراء المناصب والمكاسب فلا يعد مثقفا حقيقيا.

المثقف عند بن نبي غير مربوط بحدث أو حادثة تاريخية ما إنما أينما وجدت الثقافة يعني وجود مثقفين تتغير أحوالهم أو مسمياتهم لكن لا تتغير وظيفتهم في العقلنة والتحديث والتأصيل والأخلقة كما لا تتغير سماتهم وصفاتهم كأشخاص نزهاء وحكماء، ويعلق عل الظروف التاريخية لولادة المثقف في أوروبا وحادثة درايفوس في جملتين إثنتين، يقول في الأولى "في أوروبا العصر الوسيط كانت الحياة الفكرية من اهتمام الكهنة ويحتقرها النبلاء ... لقد كانت استعادة النهضة لدورها مع بروز البرجوازية تدفع نخبة جديدة laique من البرجوازيين أي نخبة خارج نطاق الكهنة"[4] أي أتت هذه النخبة العلمانية لترفض الدين وترى فيه انحطاط عقلاني وقروسطية يجب تجاوزها لما حل في أوروبا بسببها من تقهقر وظلام وإن كان بن نبي يفسر نهضة أوروبا من خلال المعطى العقلاني (الديكارتي) والديني (توما الاكويني)، أما الجملة الثانية فيقول فيها "قضية درايفوس كانت مجرد اختبار استطاع اليهود من خلاله الهيمنة على الحياة الأوروبية على ضميرها وأفكارها والناس والأشياء"[5] وهكذا تغدوا هذه الحادثة عند بن نبي مجرد حادثة

[1] Anne Baillot, Ayse Yuva, France- Allemagne : les figures de l'intellectuel entre révolution et réaction (1780-1848), **HAL** : Archives ouvertes, 2015, P90.
[2] IPID, P91,92

[3] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق ، ص70.

4 مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي – المسألة اليهودية- ، المرجع السابق ، ص64.

5 نفس المرجع، ص90.

مدبرة (مؤامرة) لبسط اليهود سلطتهم على أوروبا، أما أزمة الطلاب بفرنسا ماي 1968 فتطرق إليها بن نبي عن طريق ما كتبه الفرنسي أندريه مالرو إذ رآها في الأساس أزمة حضارية أو بدقة أكثر بعد أن سأل بن نبي الكثير من الماركسيين والقسيسين والألمان والفرنسيين هي (أزمة إيمانية) (أزمة روحية = دينية) وهذا بسبب طغيان المادية وغياب كل ما هو قيمي غيبي متعالي[1]، حالة تشبه الوباء النفسي إن صح التعبير.

يبدوا أن محاولة تعريف بن نبي للمثقف تخضع لمنطق أنتروبولوجي، المثقف موجود أينما وجد الثقافي، والديني وهو في تقديره لا يتعارض مع العقلاني بل بالعكس هو شخص أو فرد وظيفي فعال يشتغل وفق منظومة فكرية ناقدة ومبدعة وسلوكية ملتزمة وبناءة لذلك لم يقف كثيرا عند بعض الأحداث التأريخية المهمة في ميلاد المثقف وكأن المثقف لم يكن من قبل إلا في أوروبا وإلا بعد حادثة درايفوس وإلا مع النهضة الأوروبية ومسار العلمنة وبيانات الاستهجان وحقوق الإنسان، لا يخفي بن نبي نزعته نحو الدين في فهم كل شيء وحتى في انتقاد بعض الخطابات التي تتسم بالعلمية ويتهمها بالاختباء وراء الدين.

إن استعمال بن نبي لمفردة صفوة أو نخبة ويريد بها أيضا المثقف، فترى ما الإرادة أو الهدف الذي كان يريده بن نبي في إلباس كل هذه المفردات معنى واحد؟ وهل السبب عائد إلى نقص الدراسات والأبحاث التي لم تشبع كل مفردة بالمعاني التي هي عليها الآن؟ أم لحاجة في نفس مالك بن نبي الذي يبدوا أنه أراد أن يؤسس لخطاب معرفي وثقافي نقدي ومفارق، حقيقة الموضوع يحتاج إلى حفر وتنقيب واسع وعميق جدا بعيدا عن كل الخطابات المعرفية الموجودة لكن هذا لا يمنعنا على الأقل من محاولة فهم غاية بن نبي من استعماله المتعدد (مثقف، نخبة، صفوة) وهو الذي كان يريد معنى واحدا ووحيدا.

يعرف باريتو النخبة على أنها بناء يتشكل من استعدادات سيكولوجية محضة تضمن لهم التميز عن باقي أقرانهم لما لهم من المواهب والفروق الذاتية، فهم ذو ذكاء حاد يؤهلهم لأن يكونوا في مصاف النخبة، كما أن النخبة عنده نخبتان: نخبة تحكم وأخرى لا تحكم، فالأولى تتصدر الحكم والسياسة والثانية تكتفي في البقاء في مراكز اجتماعية مختلفة[2].

1 مالك بن نبي، مجالس دمشق، نفس المرجع، ص84.

2عبد الله كبار، النخبة الجامعية والمجتمع المدني في الجزائر من ص215 إلى ص227،مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 11،جوان 2013، ص217.

أما الصفوة يعرفها غي روشيه على أنها "تضم أشخاص وجماعات والذين بواسطة القوة التي يمتلكونها أو بواسطة التأثير الذي يمارسونه يشاركون في صياغة تاريخ الجماعة سواء كان ذلك عن طريق اتخاذ القرارات أم بالأفكار والإحساسات والمشاعر التي يبدونها والتي يتخذونها شعارا لهم"[1].

نقدم بعض الاقتباسات التي ذكر فيها بن نبي مفردة نخبة وصفوة وهي كالتالي: "إذ إن صفوته قد اتجهت (طبقا لحلول العاجلة) مكونة (قيادة سياسية) في البلاد الهادفة إلى التحرر (وجهاز إداري) في البلاد التي كسبت استقلالها، بحيث كانت الحزبية Partisme والوظيفية carriérisme تمتص هذه الصفوة كما تكونت في بلد من البلاد"[2]ويقول أيضا عن النخبة "إن النخبة الإسلامية قد استولى عليها حب الظهور في المراتب السياسية فقد أهملت المشكلات الرئيسية التي يواجهها العالم الإسلامي اليوم بينما لو كان لهذه النخبة نصيب من الإدراك والنزاهة والتواضع لحلت تلك المشكلات منذ ثلاثين سنة ولكن القوم كانوا يتصارعون على أن يصبحوا زعماء وأبطال المعارك الانتخابية فسلكوا بشعوبهم ملتويات السياسة بدعوى أنهم يختصرون الطريق في حين أنهم زادوا في طولها"[3]،ويضيف قائلا في موضع آخر "إن المستوى الذي هيأ الاستعمار عليه الانشقاق الإفريقي هو مستوى الأفكار إذ تم العمل بادئ الأمر على الصعيد الفكري وفصل رجال النخبة الإفريقية بعضها عن البعض الآخر"[4].

يتضح لنا مما تقدم أن بن نبي يريد ممن وصفهم بالنخبة والصفوة أن يكونوا ذوات مثقفة ولا يمكن أن تكون كذلك إلا من خلال الابتعاد عن السياسة، فما يجمع النخبة والصفوة مع المثقفين هو العمل التربوي والتثقيفي ومالهم من رصيد علمي بحكم أنهم متعلمين من مستوى عال، في بيئة جهلت لمدار عقود، فهم مثقفون لأنهم متعلمون وهم صفوة ونخبة لأنهم ارتضوا بالعمل السياسي الذي أقره النظام الاستعماري بل للعبة التي أقحمهم فيها، وليتحرر البلد والأفارقة والمسلمون ككل يجب أن تتحرر الصفوة والنخبة من العمل السياسي وتمارس العمل التربوي التثقيفي الإصلاحي لأن هذا العمل لا مصالح ولا فضائح فيه ولا امتيازات وإنما احتكاك دائم بغبن الشعوب وهمومها، قد لا يمنع ين نبي المثقف من ممارسة السياسة والحال أنه مارسها بطريقة وبأخرى، لكن هذه الممارسة تخضع عنده لحذاقة ولوضع له حدوده كالتي وضعها بيير بورديو الذي يتهكم من المثقف عندما يكون تقدميا على أرضية السياسة ولا

1نعمان عباسي،الحكم الراشد وأولوية ترتيب المشهد النخبوي في الجزائر من ص 113 إلى ص127،مجلة الباحث الاجتماعي،العدد10، سبتمبر 2010، ص116.

2 مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية،المرجع السابق، ، ص241.

3 مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ، ص228.

4 مالك بن نبي، من أجل التعبير، المرجع السابق، ص82.

يكون كذلك عندما يتعلق الأمر بالسياسة الثقافية خاصة إذا تعلق الأمر بالجامعة[1]، أي أن المثقف الذي لا يملك الجرأة على قول "لا والنقد البناء خاصة الذي يتعلق بالسياسة الثقافية والمؤسسات والتنشئة فهذا لا يشكل أي (خطر أو تهديد) لسياسة فاشلة تريد البقاء عن طريق التعتيم والتجهيل والافقار المعرفي والعلمي بل المثقفين الموجودين في صفها ويمكنونها من الهواء والغذاء لتستمر على البقاء وتستغلهم كرموز ليجملو بشاعتها وجهالتها في أنها سياسة راشدة نابعة من أفكار المثقفين ومقدرة لهم، لقد أعد بن نبي لهؤلاء من الأسماء والصفات ما يلائمهم فقد سماهم بالمتعالمين والمثيقفين والزعيميين وهكذا يسخر منهم فهؤلاء بتقديره لا يقدمون أي جهد تربوي أو إصلاحي إضافة إلى إدعائهم الوطنية وهم يتصدروا الصف الأول من الجيل الثاني من الحركة الوطنية[2].

لا يكون الرجل العالم مثقف عند بن نبي إلا إذا ألم بالمشكلة كفكرة ووجد لها الحل ووجدت فيه كل الدوافع النفسية والمبررات العقلية والمبادئ الأخلاقية المحركة له لإزاحة هذه المشكلة أو الظاهرة ليس وفقط بما له من علم ولكن بما له من علم مشروط ومنتج وفق بيئته الثقافية[3]،أي مشاركة نابعة لما له من تصورات نظرية متميزة وممتازة وسلوكات وممارسات فعالة ومؤثرة ومغيرة وفق ما ميزته به ثقافته ليعطيها بدوره ذلك التمييز في المعالجة والمبادرة.

بن نبي وعلى طريقة فيخت لا يرى فرق بين المثقف والعالم المتخصص فكلاهما يتقاسمان نفس المسار التعليمي (التكويني) وكلاهما يقومان بعملية التكوين إلا أن الفرق بينها في قدرة كل واحد منها في نقل وتحويل المعرفة للمجتمع وجعلها ملموسة، كما تظهر كفاءة المثقف في مقدرته على الوساطة بين ما هو نظري وما هو عملي وبين ما هو معرفي متعالي وما هو شعبي صابرا عمق التداخلات الموجودة بين كل هذه المجالات وهذا ما يحدد كفاءته أي في مقدرته على تعليم كل هذا بشكل مبسط دون حواجز تواصلية بينه وبين من يستهدف تعليمهم وتربيتهم (تثقيفهم) كما أنه لا ينقل لهم المعرفة فقط وإنما يزودهم بالأمل والقدرة والحماس داخل مجتمعهم وبيئتم الثقافية[4] ،أي أنه يورطهم في ديالكتيك هو يعيشه ديالكتيك الذات أو الفرد والمجتمع ،ديالكتيك السيد والعبد أو رب العمل والأجير أو المستعْمِر والمستعْمَر.

1بيير بورديو، أسئلة علم الاجتماع حول الثقافة، المرجع السابق، ص74.

2الصادق سلام، محاضرة بعنوان مالك بن نبي واستشراف المستقبل ملقاة في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية من الموقع الإلكتروني www.Bimnabi.net يوم 2020/07/21 على الساعة 15:45

3 مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص145.

4Ipid, p 92, p 94 .

حاول بن نبي من خلال النسق المحلي والوطني الإقليمي والسياسي والاجتماعي والتاريخي والنفسي أن يقدم لنا تعريفا للمثقف خال من كل الترسبات والشوائب والتعقيدات مثقف له من المعارف والضمير ليوقظ بيئة (مجتمعا) جاهلة ومستعمرة عن طريق التربية والتعليم لا تخيفه السلطة ولا تغريه، مدرك للرهانات والمخاطر واع بمنهجية عمل وسلوك منضبط يضمن له الالتزام بمبادئه والحيوية في تحقيق أهدافه (مشروعه الإصلاحي) الذي هو الدعامة الأساسية لأي تغيير إيجابي وانطلاقة حضارية أكيدة.

2- تصنيف بن نبي للمثقفين:

يتبين لنا من خلال كتابات بن نبي ونصوصه نوعان بارزان من المثقفين وهما نتاج وضع استعماري صريح نوع من المثقفين الذين هم من أبناء البلد المستعمرة والذين إما تحصلوا على تكوين كولونيالي وارتبط مصيرهم بمصير بقاء الاستعمار بل رؤوا فيه لحظة تاريخية لا يمكن تجاوزها لأنها رديفة لأعظم وأبهر ما أنتجه العقل البشري آنذاك أو سايروه من أجل تحقيق مآرب شخصية أو خوفا من وعيده وتهديده والنوع الثاني هو من المثقفين الذين إما تشبعوا بثقافة المستعمر لكنهم حافظوا على رصيدهم الثقافي (كمحافظين) استطاعوا التوفيق والمزج بين ثقافتهم الأصلية والوافدة بحكم (العنف الرمزي = التثقيف القهري) دون أن يترتب على ذواتهم أو محيطهم الصغير أي خلط أو هجنة رديئة أي أنهم استطاعوا إيجاد نوع من التفاوض كطرف يعبر عن نديته الثقافية الذين حولو هذه الندية الى ممانعة ومقاومة ثقافية مضمرة وصريحة قدمت لنا مثقفين على شاكلة ما أسماهم ادوارد سعيد بالمثقفين المقاومين[1] او كما اسماهم بن نبي بالمثقفين (المكافحين أو المصارعين).

نحن أمام نوعين من المثقفين ماثلين وفق ما حدده بن نبي لمفهوم الاستعمار والقابلية للاستعمار ووفق هذين المفهومين نحدد تصنيفات بن نبي التي سنأتي على ذكرها وشرحها إضافة إلى تصنيفات أخرى تقع أيضا ضمن دائرة ترتيبه للأفكار بين صحيحة وصالحة وبين ميتة وقاتلة.

2-1 مثقف الاستعمار والقابلية للاستعمار: وهما إما صناعة استعمارية صرفة أو ضحيةألاعيبه فالأول له الوعي التام بالتخلي عن ثقافة مقابلة ثقافة أخرى وأنه يتجرد من الأولى التي لا يرى نفعا فيها، أما مثقفي القابلية للاستعمار يعيشون حالة من التأزم والتحول نحو الانسلاخ من ثقافتهم التي برأيه فقدت الإحاطة والتفسير وإعطاء المعنى للوجود والحياة ككل أمام نموذج آخر استطاع تحدي الحياة والتمكن منها ببراعة ليقدم له كل شيء ببساطة ليعطيه بدوره كل

[1] إدوارد سعيد، المثقف والسلطة، المرجع السابق، ص181.

شيء ببساطة بل لا يتحرج من أن يصف نفسه بالأهلي وليجد نفسه دون ذاك الإنسان الأبيض الخرافي وعليه يقدم لنا بن نبي ما يسميه بالمثقف الأهلي:

أ. **المثقف الأهلي**: يتحدث عنه بن نبي بكثير من السخرية والإزدراء حيث يقول: "... كنا نسمع هذه الكلمة تتردد في خطب الطبقة المثقفة (الأهلية) ونقرئها في مقالاتها وإذا لم نكن شاهدنا خصيانا يلقبون أنفسهم (بالخصي) فقد شاهدنا مرارا مثقفين جزائريين يطلقون على أنفسهم (الأهلي)"[1] فهم لا تضايقهم تسمية أهلي وإن حملة الكثير من معاني الإزدراء والإهانة لأنهم رضوا بالتبعية فلا عجب على حد تعبير بن نبي إن هي طالبت بالطوق والعقال، وإن جلدت بالسوط والنعال فهي بخلاف النوع الآخر الذي يخشاه الأوروبيين بالرغم من أنهم خريجي مدارسهم وكلياتهم ويقولون عنهم كما كتب بن نبي على لسانهم "إننا نعطي لهؤلاء عصينا كي يجلدونا بها"[2] وهؤلاء لا يتمتعون بشخصية وتنشئة عائلية وظروف اقتصادية واجتماعية لم يعشها الذين اندهشوا بالثقافة الغربية وسلموا لها نفوسهم كراهية وطوعا وضحايا الصدمة الغربية عند بن نبي إثنان[3]:

أ.أ. **المثقف السائح**: ويجسدهم في مثال الملك فاروق وبعض من عرفهم بالحي اللاتيني الذين لا هم لهم وهم الذين أتوا (يشغلهم سؤال لما تقدم الغرب أو بماذا وكيف تقدموا) – إلا المقاهي والحانات والحسناوات وما هذه الا فضاءات لمقابر الثقافة الغربية ومكبات لنفاياتها.

أ.ب. **المثقف المجرد**: وهو مثال الطالب المجتهد المغروم بالكتب والمكتبات والجامعات الأوروبية وبرلماناتها وهي أيضا مقبرة له لأنه لم يستطع التفكير فيها بالمعنى النقدي أو خارجها ليتحرر من ذاك الإنبهار وتلك التبعية ليفكر في وطنه وأهله وشعبه بل بقي حبيس هذه البهرجة التي سلبت وجدانه.

ب– **المثقف الحركي**: وهؤلاء الذين نجد لهم تعابير الآن كمثقفي المرينز أومن قبل مع جوليان باندا مثال المثقف الخائن فهم باعوا ضمائرهم وأقلامهم وشرفهم لكل معادي لوطنهم وثقافتهم وانخرطوا في أجندته ومخططاته على حساب أمتهم، فهم مثقفون عملاء دورهم كما قال بن نبي دس الأفكار الخاطئة التي لا علاقة لها بمصائب وعاطفة الشعب الجزائري[4]، فهؤلاء هم الذين يلمعوا صورة الاستعمار القبيحة ويعطوه ما لا يستحق من شرعية وتحضر وإنسانيه تريد تخليص العالم من البربرية والتخلف والأمية؟! فهؤلاء عندما يتكلمون أو يكتبون عن الاستعمار لا يقوموا بهكذا أفعال

1 مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص156،ص157.

2 مالك بن نبي، في مهب المعركة، المرجع السابق،ص32.

3 نفس المرجع، ص138، ص 139.

4 مالك بن نبي، من أجل التغيير، الجزائر، دار الوعي، المرجع السابق، 15.

من منطلق القابيلة للاستعمار وإنما من منطلق القناعة الراسخة بحتمية وضرورة الاستعمار، فإن يقرأ بجريدة صوت الأهالي أو صوت المحتقرين أو يكتب لها يقوم بكل هذا وهو يرى في نفسه وفي الجمهور المتلقي لهكذا جرائد أهالي ومحتقرين حقيقيين فما أعقل المستعمر ويا لتحضره وإنسانيته وهو يخصص هكذا وسائل ينشغل فيها بقضاياهم ويعطيهم فرصة لنقلها ومعالجتها، وهنا التزييف والمغالطة الكبرى التي يرضى هكذا مثقفين بأداء دورها وهي من أهم ركائز السياسة الاستعمارية الثقافية التي تهدف من منظور بن نبي إلى:

- هدم كل كما هو روحي وأخلاقي أي كل ما من شأنه أن يجعل المجتمع حي.
- خلق الفراغ بطمس كل ما له علاقة بمرجعية المجتمع المستعمر.
- توجيه أفراد المجتمع إلى ما هو خارج وبعيد عن مجتمعهم وجوهر الظواهر والوقائع.

وهؤلاء المثقفين الحركى (العملاء، الخونة) يسميهم بن نبي بالقوارض ويكتب عنهم قائلا "... القوارض المجازة التيربيت بعناية في بؤره الثقافية لمهاجمة شبكة العلاقات الثقافية والأخلاقية في بلد معين ..." [1] ويقول أيضا عن وضعية هؤلاء المثقفين "إن النخبة المثقفة ولجت بكل وضوح طريق الاستعمار وإن الاستعمار بدأ يستخدم الزعماء لإلقاء الحيرة والريبة في الضمائر..." [2] ويضيف أيضا "إن الاستعمار شرع يدفع في حلبة الصراع جنده الجديد من المطربشين المتكونين على مقاعد الثانويات والجامعات"[3].

نلاحظ هنا حجم التعبئة والتجنيد الاستعماري في حربه الثقافية الناعمة ضد مستعمريه فهو يستعمل الطلبة والساسة ويكونهم داخل أوطانهم ويستجلبهم لوطنه ويفتح لهم مجال التعليم والصحافة والسياسة ويوظفهم في مناصب ويعطيهم القيادة والوجاهة ويدرج البعض منهم كلاعبين مهمين ودائمين في سياسته ويستدرج البعض منهم في خطوات قادمة ويستغفلهم ويستخدمهم دون أن يشعروا أنهم في صفه ليدافعوا عن مصالحه وتواجده دون أن يشعروا ويجعلهم ينتعشوا بوهم الحرية والنقد بينما هم ينتقدون بعضهم البعض (أي الجزائريين) يطيلون من عمره ويعطوه فرصة أكثر للتلون والاستعداد والتجهيز.

لقد وصفهم أيضا بن نبي في أوراقه في 1958/09/15 بالنفايات وسلة الآخرين L'ordure et la Poubelle des Autres، فهم مثقفون في يد الاستعمار اخترعهم ليؤدوا له بعض من مطالبه في المشهد الثقافي (الجزائري – الفرنسي) وأغلبية هؤلاء من النخب الإسلامية فهو يقول: "... فإذا عبرت بدقة أكثر عن المراحل الأكثر

1مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص85.
2مالك بن نبي، شاهد للقرن، المرجع السابق، ص316.
3نفس المرجع، ص391.

قذارة والأكثر ألما في مسيرة كفاحي ضد الاستعمار فإن على على التعبير من خلال صورة ضمير شركائي في الدين، العلماء الزعماء ..."[1].

2-2- المثقف المكافح (المصارع): وهو المثقف المسلم الإصلاحي الذي ريثما يتحول إلى إسلامي بسبب تركه التربية والتعليم وإنشغاله بألاعيب السياسة وهو كذلك كالمثقف الأفريقي الذي يتحول إلى المثقف إفريقوي أو زنجي بسبب ابتلاعه طعم الاستعمار الذي رمى إليه سم خصوصية الزنوجة وعراقتها وتميزها ليفصل الإفريقي عن باقي الشعوب الإفريقية تحديدا التي كان يشاطرها نفس الهموم ويتخندق معها في نفس الموقع ضد الإمبريالية العالمية، وإن أبدى بن نبي إعجابا بالمثقف المسلم الإصلاحي والمثقف الافريقي إلا أنه انتقدهما وهذا ما سنسعى إلى توضيحه أكثر، ويرى بن نبي في هذا المثقف – المكافح/المصارع-الفدائية لأنه يواجه خصما شرسا وماكرا فهذا المثقف الفدائي بتقديره "... اختار البطولة كضرب من ضروب ألا عقلانية لأنه لا يجد من يحمي ظهره أو يحمي أسرته من شرور ومكائد الاستعمار"[2].

2-2-1-المثقف المسلم (الإصلاحي الإنساني... الإسلامي (الإسلاموي):هو مثقف ديني حامل للثقافة الإسلامية ومدافع عليها وفق الأطر المتاحة تأثر بالخطابات الإسلامية الحركية آنذاك (جمال الدين الأفغاني، محمد عبده، رشيد رضا ...) على تفاوت تأثيرها وظروفها وخطط وطريقة عملها القليل منها وصف بالراديكالية الكثير منها وصف بالوظيفية بحكم انتمائها البورجوازي أو لممارساتها مهام داخل مؤسسات دينية رسمية، وصفت بالمحافظة لمحدودية مقدرتها ومطلبيتها لذالك أرادت الإصلاح ما استطاعت وإن على الصعيد المحلي القاعدي بتعليم الصبيان والصبايا اللغة العربية وتحفيظهم القرآن وبعض من العلوم الدينية، فهي ارتضت بهذا العمل ولم تترفع عنه أو تشمئز منه أو تتعالى عليه، يذكر لنا عزمي بشارة المفهوم الآتي: "...المثقف الإصلاحي الذي يحاول أن يؤثر في اتجاه تقديم التغيير عبر مستويات مدروسة ويساوم من أجل تغيير النظام من داخله وليس من خلال كسره بالثورة ... لكن المثقف الإصلاحي يصل إلى طريق مسدود في نظام الاستبداد المطلق فيضطر إلى أن اختار ما بين الموقف المحافظ والثوري ..."[3].

لقد أشاد كثيرا بن نبي بالدور البسيط الذي كان يقوم به المثقف الإصلاحي آنذاك لأنه يعكس وعي حقيقي باحتياجات المجتمع آنذاك وإضافة إلى وعي المثقف بهذا النقص الكبير لم يعد نفسه كبيرا عن أداء هذا الدور وعن الاحتكاك بأناس بسطاء لم تترك لهم آلة الاستعمار أي وسيلة أو سبيل ليتعرفوا على كل ما منعوا منه أو حرموا منه ليحولوا بينهم وبين حقوقهم الطبيعية والإنسانية، والإنسانية عند المثقف المسلم (الإسلامي، الإصلاحي) نابعة من

1عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي، الجزء الثاني، المرجع السابق، ص631.
2مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المرجع السابق، ص21.
3عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2012، ص123.

فهمه للقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فالإنسانية عنده لا تتحدد وفق المجالات الحيوية التي رسمها بن نبي للمسلم والإسلام العربي أو الزنجي أو الفارسي ... فهذه الإسلامات التي أراد توحيدها في فكرة كمنويلث اسلامي الممتد من طنجة إلى جاكرتا أرادها أن تزيح ليل الاستعمار، فابن نبي أراد للمثقف المسلم الإصلاحي عمل إنساني عالمي أممي لكن وفق ما يقتضيه خطاب السلم والسلام، فالمثقف المسلم يريد أن يسلم من الشرور المسلطة عليه ويريد تحرير هذه الذهنيات الشريرة الاستعمارية التي تريد أن تستولي على ما سواها وعلى المثقف المسلم الإصلاحي الإنساني أن يهتم بهذه الأعمال التي قد تبدوا بسيطة لكنها عميقة الأثر كما ان هذا المثقف وكأنه استطاع أن يدمج بين المثقف الخصوصي لميشال فوكو الذي رآه أكثر واقعية وعملية وبين المثقف الإنساني العالمي الذي انتقده فوكو ورأى عدم جدواه وتخبطه غير البريء مع مفهوم الحقيقة والإنسانية والتستر وراءهما لكن إدواردسعيد يقدم لنا وجها آخر من عمل المثقف ذي البعد الإنساني وهذا ما أراده بن نبي بالتحديد "... الأنسنية بما هي توجه عمل المثقف والباحث المدرس لمادة الإنسانيات في عالم اليوم المضطرب والعاج بالنزاعات العدوانية والحروب الفعلية والإرهاب على أنواعه ..."[1] ويقول أيضا "...القيمة الإنسانية التي تلتزم بروح العلاقة والمشاركة والتواصل مع الآخر وهي القيمة التي لا تتورط في الانخراط تحت ثنائيات قاتلة أو إصطلاحات بربرية"[2]، فالمثقف الإنساني هو المبشر بقيم السلم والعيش المشترك والمنفر من خطاب الكراهية والعدوان وظلم الآخر واغتصاب حقوقه ومصادرة أملاكه تحت أي ذريعة فالاستعمار هو إرهاب وبربرية لا تعترف بالإنسان وتنوعه العرقي والثقافي، فالمثقف المسلم الإسلامي الإصلاحي هو الذي يعترف بالآخر ويمد كل جسور التواصل والترابط مع غيره، فالمسلم يعيش في هذا العالم وفق مبدأ الشهودية والاستخلاف فهو مطالب بأن يتمكن من أدوات ووسائل الاتصال وأن يتخلص من عقدة أو مرض الاتصال كما اسماه بن نبي ، لأن في هذا ما يحقق الفاعلية أو ما يسميه هابر ماس بالفعل التواصلي [3].

ما يعيبه فوكو على المثقف الإنساني أو العالمي هو تشبثه بخطاب العدالة والحرية والحقيقة وهذا الأسلوب برأيه طوته تخصصات العلوم الإنسانية التي عرت هذا المثقف علميا فهو ضعيف من حيث التكوين العلمي والأكاديمي وهذا الغموض الذي كان يتستر وراءه هو الذي ضمن له هالة المعرفة والدراية ،لم يعد مقنعا لكن وفق النقد والتأسيس الفوكوي للمثقف الذي جعله محليا وخصوصيا بدل أن يكون عالميا وإنسانيا، استطاع بن نبي أن يجمع بين هذين النقيضين إذا ما هو خاصم الاستعمار والسياسة الثقافية الاستعمارية التي لا تفصل بين الخصوصي المحلي لكل بلد والعالمي في رؤية العالم لها كمجال حيوي لابد أن تجري فيه نفس دماء ثقافته الكولونيالية وعلى مثقف بن نبي هذا أن

1وحيد بوعزيز وآخرون، ثقافة المقاومة، الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016، ص315.

2نفس المرجع، ص318.

3جلول مقورة، الفعل التواصلي عند هامر ماس – نظرية وتطبيق من ص355 إلى ص374، مجلة المعيار، المجلد16، ص355.

يكافح من أجل الدفاع عن خصوصيته بأبسط الأشياء وأهون الأفعال في إنشاء جمعية أو نادي ثقافي أو جريدة ناطقة ومتحدثة بلغة أهل البلد أو في تشجيع وإحياء عادة أو تقليد أو لباس محلي، كما عليه أن يشارك أشباهه في كل بلد هذا الفعل أو العمل التقويمي دون أن ينخرط في أي عمل سياسي هو بمثابة المصيدة وعليهم أن يتعاونوا ويتشاركوا هذه القيم الإصلاحية والنضالية في صراعهممع الاستعمار لينتصروا عليه بالعلم والتعليم والدعوة إلى السلم والسلام بعد حروب جهوية وعالمية طاحنة لم تعرف الإنسانية مثلها، فالمثقف المسلم كما يقول بن نبي: "...ملزم بأنه ينظر إلى الأشياء من زاويتها الإنسانية الرحبةحتى يدرك دوره الخاص ودور ثقافته في هذا الإطار العالمي"[1]، أما وإذا انخرط المثقف المسلم (الإسلامي) الإصلاحي في عمل الساسة فهذا يعني أنه وقع في مصيدة السياسة وتحول من كونه مثقف مسلم إلى مثقف إسلاموي وهذا ما حذر منه وهذا ما وقعت فيه قيادات جمعية العلماء المسلمين عندما شاركوا في المؤتمر الإسلامي.

2-2-2- المثقف الإفريقي:المثقف الإفريقي في المعالجة البنابية نموذج للوفاء والالتزام بالأصول الإفريقية رغم تخرجه من جامعة باريس أو لندن فالثقافة الإفريقية حاضرة فيه رغم غربته وهو أيضا يدفع مشكلا نفسيا يؤرقه حين يظهر بملابس جده ليثبت حضوره ويعبر عن هويته التي أريد طمسها، لكن للمثقف الإفريقي أيضا ميزة عند بن نبي تتجلى في تعاطيه وتفاعله مع مشاكل مجتمعه ووطنه بطريقتين اثنتين: الطريقة الأولى عن طريق ما تحصل عليه من علوم وتجارب في جامعات أوروبا والطريقة الثانية بتعبيره وتفكيره أيضا وفق ما أملته عليه أصوله وثقافته وهكذا هو من منظور بن نبي مؤهل لينزل إلى قاعدة الشعب الإفريقي ليرفعه إلى قمة الحضارة التي تتوافق ومزاجه، فالميزاج الإفريقي ميزاج حضاري لا مزاج إمبراطوري وهذه إشارة من بن نبي للعالم بأن الرجل الإفريقي رجل سلام لا رجل حرب[2].

و غاندي كابن نبي دعا الأفارقة لأن يتمسكوا بافريقيتهم فإفريقيا لكل الإفريقيين فالجميع يملك نفس الوعي الإفريقي بالتمسك بفكرة التخلص من الاستعمار وهذا الوعي الممتد إلى غاية آسيا وكل بلدان العالم الثالث على الأفارقة السود أن يتمسكوا به وإلا يعني تراجع خطوات كثيرة وكبيرة في سلم الوعي وقابلية فشل الكثير من المطالب لأن الاستعمار استطاع استمالة الأفارقة بفكرة الزنوجة وعراقة الزنوجة التاريخية وهذا يعني فشل وانقسام مجموعة دول عدم الانحياز وهذا ما لم يرده بن نبي الذي يقول "ولكن رجال النخبة الإفريقية يستطيعون أن يغيروها بتغيير أنفسهم أي بأن يعوا تمام الوعي رسالتهم في صفوف المعركة الكبرى التي يخوضها العالم الثالث ... على تلك النخبة أن تقوم بثورتها الخاصة لكي لا تستمر في الوقوع في أحابيل الإمبريالية فبها تتعلق على الأخص إعادة التفكير بمسألة الانشقاق الإفريقي

1مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص116.
2نفس المرجع، ص122،ص 124.

الذي ادخل في وسط نضال العالم الثالث لكي تتبدد قواه التي تجمعت في باندونغ"[1].

يتحدث هنا بن نبي عن الدور الانشقاقي الذي قام به بعض المثقفين الإفريقيين الذين رفضوا فكرة الإفريقانية Afriquanisme ورضوا بفكرة الزنوجة Négritude ولم يقف الانشقاق هنا فقط بل حتى الفكرة الإفريقانية هي دليل على الانشقاق والتهرب من قضايا العالم الثالث ككل، وهذا أشد ما أغضب مالك بن نبي على إيمي سيزار وإن شهد له ببعض المواقف الإيجابية.

يعتبر إيمي سيزار منظر الفكر الزنجي والأب الروحي للزنوج ويراها إدراكا للكون ومنهج جماعة لها طريقتها المتميزة والمتفردة في التاريخ، فهي تاريخ آخر ومفارق ويعرفها سينغور "... هي الموروث الثقافي خصوصا روح الثقافة الزنجية"[2].

نفس المحاذير أو التنبيهات التي حذر منها بن نبي المثقف المسلم وقع فيها المثقف الإفريقي فقد حذرهم من تغليب الأصالة على الفعالية ومن ثقل الفكرة وعدم القدرة على إيجاد المخرجات العملية والسهلة لها في تحديات الحياة والظروف الكولونيالية المتربصة بها فتمجيد الإسلام أو الزنوجة فقبل أن يشق صفوف المحتلين من قبل مستدمر واحد يجعلهم يتفرقوا باسم الفكرة أو الثقافة أو الهوية التي ينتمون إليها وبعد أن تفرقهم الفكرة أو الثقافة أو الهوية التي يفتخرون بها ويعطوها ذاك التوهم السحري والمثالي في قدرتها على تجاوز أي شيء وترويضه، ويجدوا أنفسهم صغارا وضعافا أمام موروث ضخم لا يعرفون منه إلا القليل وبذاك القليل اليسير لا يحسنون حل مشكلة أو ابتكار وسيلة وهكذا يضاعفون ويراكمون هزائمهم، كما أن الإفريقي يعاني من الأفريقي خاصة الذي يضع "كمامة معلميهم الغربيين حين يدرسون المشاكل نفسها"[3]، فالمستعمر وكما تقدم لا يكتفي بحبل واحد ليطوق ثقافة أو مثقف ما بل يأخذ من حقيبته كل الحيل والوسائل المتاحة المشروعة وغير المشروعة ليقوي سلطانه ويضعف أي قوة جنينية يعتقد فيها المقاومة والمصارعة والكفاح ولذلك يتحدد دور المثقف الإفريقي عند بن نبي على الشكل الآتي[4]:

– تحرير الرجل الإفريقي من الاستعمار ثم الأخذ به إلى طور الحضارة.

– تحرير الرجل المتحضر من فكرة المركزية البيضاء إلى الأفق الإنساني إلى تصديق أقاويله حول حقوق الإنسان أين يطابق فعله قوله، وعلى أن يحرر الغربيين من الصورة التي صنعها قادتهم على الأفريقي كشعب بدائي فلكلوري متوحش

1مالك بن نبي، من أجل التغيير، المرجع السابق، ص85.

2وحيد بن بوعزيز وآخرون، ثقافة المقاومة، المرجع السابق، ص454،ص 455.

3مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص117.

4عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي. بن مرابط، 2014، ص99، 100.

صاحب بشرة سوداء وملامح مخيفة أي إبراز الإفريقي الأسود صاحب الثقافة والحضارة[1].

– تبني فكرة السلام والنضال من أجلها بحكم سلامة السوابق التاريخية للأفريقي، الرجل السمح الذي أعتدي عليه ولم يعتدي ،الرجل الذي يداه طاهرتان من كل دم بشري.

2–3 المثقف الذي طغت عليه الأفكار: هذا النوع من المثقفين هو ضحية الأفكار القاتلة والميتة والسوق الرمزية لهاته الأفكار رائجة في حلبة الصراع الفكري كمايضع لها بن نبي معالمها وعلماؤها المختصون بها ونستطيع أن نميز بين نوعين اثنين:

2–3–1– المثقف الممجد: وهو المثقف الذي يمجد الثقافة الإسلامية بغثها وسمينها دون أن يقف ناقدا لما لا يصلح فيها ويصلح، جاعلا منها النموذج الأوحد والسامي في العالم فهي مقدسة ومنزهة، وكأن المسلمون هم الإسلام وتاريخهم منذ مجيئ الإسلام إلى الآن هو الإسلام كما أنزل ،بينما تاريخ وواقع المسلمين يشهد خلاف ذاك وهذا الموقف الضيق يعكس تخوفا وتعصبا وحالة من الزهو والغرور وكلها عواطف ومواقف ساذجة ويبحث عنها الاستعمار لأنها تجعل المسلمين غارقين في ماضويتهم، خائفين من كل نقد،منفعلين متعصبين هائجين ضد كل من يلاحظ في تاريخهم ما يشين ،فهؤلاء المثقفين بدل أن يؤسسوالجهاز نقدي تحليلي كما يقول بن نبي لفحص ثقافتها ودراستها انهمكوا بالتمجيد ظانين في ذلك أنهم يرفعون من قيمة الإسلام ويعلونها بين الأمم[2].

2–3–2– المثقف المستأجر:وهذا النوع من المثقفين هو أيضا من يساهم في تغذية المثقف الممجد بالأفكار وبقدر ما يمتدح أفكار في مواضع ما يقوم هو أو غيره ممن يشاركهم نفس الخطط والحيل بذم تلك الأفكار خاصة التي تتعلق بالإسلام فهو مصدر ذلك التعظيم للإسلام وهو أيضا مصدر الإنقاص منه فهم كما يقول عنهم بن نبي "ليسوا مجرد مثقفين يبحثون عن الحقيقة لأنها حقيقة ولكنهم يبحثون عن جانب التطبيق منها في مجال المصلحة السياسية ... لا ينتظرون وقوع الفراغ الإيديولوجي لاحتلاله بل يصنعونه هم ...."[3]ويقصد بن نبي هنا بالضبط المستشرقين الموظفين ضمن دوائر حكومية الذين يقومون بالتشويش على المسلمين من خلال دراساتهم حول القرآن وحول الرموز الإسلامية أو من خلال إنعاش ذاكرتهم بمآثر أسلافهم فلا يبقى لهم سوى الالتفات نحو الوارء تاركين ما يحيط بهم من مخاطر وما لمستقبلهم من هواجس ، فهذا النوع من المستشرقين يشغلون المسلمين بوقائع غير مجديةو يصنعون لهم واقعا عبر واقع الرهانات الحقيقية التي تمكنهم من التحضر والتمدن.

2–4– المثقف المتعالم: ويسميه بن نبي أيضا برجل القلة ونصف رجل والمتعاقل والحرفيبالمعنى الذي يطلب الاسترزاق

1Claver Kahiudi Mabana, l'intellectuel Africian face a ces responsabilités: défis et espoire, Frank funt, développement et coopération.

2مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص78.

3مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص196.

من الثقافة (المسترزق أو المرتزق) ونصف مثقف، مدعي الثقافة والفهم l'intellectomane وسبب كل هاته المسميات يرجعها إلى تخلي هذا المثقف عن دوره الحقيقي واختياره لطريق مختصرة يضمن بها المناصب السياسية والقيادية داخل المجتمع وباسم المجتمع فهو لم يؤدي لا الدور الاجتماعي في تعبيره عن مشاكل أذلت وقهرت مواطنيه ولا هو خلص ثقافته مما طالها من حشو لا يجعل المنتسبين إليها يفكرون بطريقة سليمة ولا ينتحلون السلوك الحسن، فهو استغل جهلهم وأميتهم ولم يستغل ما له من رأسمال ثقافي ليناضل ويكافح من أجل قضايا ومسائل مصيرية بل راح يساوم ويفاوض بتلك المشاكلليتصدر المشهد السياسي ويدخل البرلمان الفرنسي ليواصل تمثيليته الرديئة[1] وهكذا لن تحل مشاكل الثقافة ولن يتحقق حلم النهضةوالتمهيد لشروطها بل هو يسعى نحومصالحه ونزواته وفقط.

2-5- المثقف المثالي: وهو ذو نزعة يوتوبية حالمة تهمه الأفكار والنظريات لا الوقائع والحقائق فهم لم ينزلوا بعد من السماء إلى الأرض يتصفوا بغياب المنطق العملي والفعالية لذلك هم يعيشون حالة من طغيان الأفكار [2]، هذا النوع من المثقفين فصل فيه كل من علي حرب في كتابه نهاية المثقف وعبد الإله بلقزيز في كتابه نهاية الداعية، إذ يريا فيه عدم القدرة على الوساطة بين المتوقع والممكن وبين إيجاد مخرجات مستصاغة علميا ومقبولة عمليا وهكذا يغيب الناس عن بصره ويغيب عن مسامع الناس ومجالسهم.

3- مالك بن نبي وفشل المثقفين:

يمكن أن ندرج هذا كمحاولة لفهم سوسيولوجية فشل المثقف بنّابيا ومن خلال هذه المحاولة نستطيع أن نقسم أسباب الفشل إلى ذاتية تتعلق بالمثقف وموضوعية تتعلق بالظروف والأجواء والعوامل المحيطة به نذكره منها على سبيل الذكر لا الحصر:

الأسباب الذاتية:

1 -تقديس الأشخاص أوكما يسميه بن نبي عبادة الأوثان وهذا إن دل إنما يدل على تراجع الافكار أمام الأشخاص فالمثقف بهذا الاسم يحول الشخص إلى فكرة أو إله ويجعله متعال عن كل شيء وبيده الأمور يدبرها كيفما شاء وهكذا يكذبه الواقع الذي عاشه الجزائريون آنذاك، وهذه العبادة تشبه الكثير من العبادات التي أممت فيها الكثير من الحضارات المدنس وجعلته مقدسا لما لها من سلطة دينية تجلب لها الكثير من المغانم وتمنع عنها وعليها الكثير من المغارم وهذا يعطل كثيرا الأفكار الصالحة والصحيحة ويزيد من أعبائها في تصفية المجتمع من هكذا أفكار وهكذا أشخاص (مثقفين) يرون انحرافات وأخطاء (الوثن) عقلانية وحكمة تعجز العقول القاصرة على فهم دوافعها وغاياتها

1مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص75.

2مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص83.

ومآلاتها لذلك انتقد بن نبي بعض المقالات التي زكت بعض القادة على حساب الفكرة الثورية لذلك يقول: "... فالنخبة المثقفة الجزائرية لا تتمحور إيديولوجيا حول الفكرة الثورية وإنما حول الأصنام ... فنخبتنا المثقفة على استعداد لأن تأكل من سائر المعالف"[1]، وهذا الوعي الثوري الزائف يشوش كثيرا على المجتمع وارتباطه بالثورة ومصيره المتعثر خلال مسيرة طويلة من الكفاح.

2 –عقد النقص أو الدونية التي يشعر بها بعض المثقفين إذ يرون في ثقافة المتقدم المزدهر التسامي والتعالي و(الكمال الإنساني) بينما ثقافتهم هي ثقافة بدائية (بدوية)، متخلفة ومنحطة[2].

3 –تغليب الأصالة على الفعالية والتطور التكنولوجي على التهيئة الاجتماعية والثقافية يعني وجود مثقفين يرون أن الحلول نابعة من خلال دفاعهم وتمسكهم بتراثهم لكن هذا لن يكفي إن لم يجدوا المركب الفعال لذاك التراث ليكون أكثر حضورا وحيوية ودافعية للحياة الاجتماعية والبعض من المثقفين يرون أن هذه الحيوية لا تكون إلا من خلال التطور التكنولوجي وللأسف اعتقادهمفي هذا التطور التكنولوجي ما هو الا تكديس تكنولوجي وهم هكذا يزيدون من التبعية التكنولوجية والفجوة المعرفية فما نفع وسائل لا نحسن صناعتها أو حتى إصلاحها وصيانتها[3].

4 – زيادة الرأسمال الثقافي للمجتمع من خلال الدراسة والبحث والتنظير والكتابة فالثورة الصينية لم تنجح إلا بفعل التراكم المعرفي والعلمي الذي أسس له المثقفون الصينيون لذالك وجدت السياسة الصينية أطرا عقلانية فلا يستغرب بن نبي إن هي وصفت نفسها بأنها سياسة علمية وهذا ما يفتقده المثقف في العالم الثالث.

5 – صراع النخب داخل المجتمع الجزائري وكأننا أمام مجتمعين مجتمع يمثل التقليد التاريخي الجزائري الإسلامي المتحدث بلسان عربي حاملا لواء (الأفكار المطبوعة) والمجتمع الثاني الحامل لواء (الأفكار الموضوعة) الحداثة المقلدة والتقليدية الفرنسية الناطقة باللغة الفرنسية[4].

6 –لقد وقف مثقفوا العالم الثالث خريجي الجامعات الأوروبية عند محطة الحداثة اي عند وجه الراسمالية الاوروبية لكنهم لم يقفوا عند تاريخ التناقضات والصراعات الاوروبية اي عند المنطق الجدلي الذي حكمها فإبن نبي ينبه هؤلاء المثقفين أن المثقف الأوروبي كان في قلب هذه الصراعات وتعامل معها بواقعية وعملية وفاعلية فما يهمه لا التاريخ الثقافي أو كما يريد بعض تعميم وإسقاط المثال الأوروبي على العالم ككل وفق نظرية الحتمية التاريخية (المادية) وإنما يريد

1مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، المرجع السابق، ص101.
2مالك بن نبي ،وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق ، ص20.
3مالك بن نبي، فكرة كمنولت الإسلامي، المرجع السابق، ص51.
4مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص141.

القول أن هذه الحداثة الأوروبية التي أنتم مبهرين بها هي صناعة المثقف الواقعي العملي الفعال فهل أنتم كذلك؟ هل أنتم مستعدون للتحديث وفق البيئة والوسط الثقافي الذي أستنبتم منه؟[1]، وهو إذ يرفع هذا الانشغال لا يخص به أيضا الفئة المذكورة فقط من المثقفين إنما كل المثقفين فهو يقول "... فالإصلاحيون لم يتجهوا حقيقة إلى أصول الفكر الإسلامي كما أن المحدثين لم يعمدوا إلى أصول الفكر الغربي"[2].

7 – النقد الذاتي: المثقف لا يراجع نفسه ولا يحاسبها ولا يملك أي رؤية ابستمولوجية لمساره الفردي أو الجماعي بل ويحمل فشله دائما للغير فلولا العوامل المشتركة المتداخلة بين السلطات الاجتماعية والثقافية – الدينية تحديدا والسياسية لاستطاع كسر هذه القيود ورفع كل الطابوهات، وهذه البطالة الفكرية كما أسماها بن نبي الملمعة بالزاد العلمي والثقافي هي من تشهد أكثر على فشله ويشهد هو أكثر عندما يجعل كل اهتمام له ومطلب هو التوظيف (الرغيف) أو أن يكون له ريع من الريوع أو بتعبير كلاسيكي أكثر إقطاع من الإقطاعات[3].

8 –مشكل التواصل والاتصال لدى المثقفين يرى بن نبي وجوب تواصل المثقف مع كل أفراد المجتمع السوقي والباشا والأمي وإن أحسن المثقف أن يتواصل مع هؤلاء ويجمعهم في مشروع واحد يصهر كل إمكانياتهم المادية (المالية) والمهارية والوظيفية والفكرية يعني أنه استطاع تكوين شبكة اجتماعية قوية قوة قيمها وأخلاقها ووعيها واعية على أي أرض تقف وأي قمة تريد أن تقف فعلى المثقف أن يجد خطاب تواصلي يجمع السياسي والمثقف ورجل الدين والحرفي والموظف والبطال والتاجر وكل أفراد المجتمع[4]،وأحد أسباب هذه الإنعزالية أيضا هي بسبب التنشئة الاجتماعية فالأسرة الجزائرية كما يقول بن نبي هي التي تكون هذه الذهنية الانعزالية وإن كانت موجودة ككل في العالم الإسلامي[5] وإلا زاد الأمر من غربتهم وجهلهم بمجتمعهم بسبب هذه الانعزالية.

الأسباب الموضوعية:

1 –ألاعيب الاستعمار: ومن أساليبه:

أ –إغراء المثقفين وجعلهم يشتغلون داخل ما أسماه بن نبي بجهاز الهضم وهو جهاز زبوني يضمن لأعضائه مصالحهم.

ب –ضرب أي محاولة فكرية جادة أو سياسة راشدة وأي تقارب بينهما من شأنه تنمية الفكر أوتصويب السياسة فهو يريد أن يبقي الفكر غير مثمر والسياسة عمياء[6].

1مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص68

2نفس المرجع، ص70

3مالك بن نبي، في مهب المعركة، المرجع السابق، ص 14 .

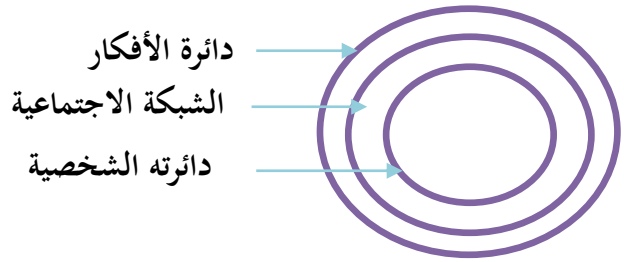
4نفس المرجع، ص15

5مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي ، ص 152 .

6مالك بن نبي ، القضايا الكبرى،المرجع السابق،ص29.

ج – استعمال الاستعمار لمبدأ الغموض والفعالية فهو لكي يضرب الطاقات الاجتماعية الفاعلة يقوم بالتستر وراء أعمال في ظاهرها قد تبدوا إيجابية لكنها مقصودة لضرب تلك النخب الثقافية (الطاقات الاجتماعية) المؤثرة عليه بدرجة عميقة فعندما عزم بن نبي على ترجمة كتبه إلى اللغة العربية جند الاستعمار أناسا طيبين ليشوهوا هذا العمل ويشوشوا عليه، فعزم الاستعمار مثلا على طبع كتب لجمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، ذكر إسم مالك بن نبي في تقديم طبعة العروى الوثقى على أساس أنه كاتب من الشمال الإفريقي دخل الإسلام، ذكر إسمه أيضا مع ليوبولد فايس وحيدر بامت من شأن ذكر هذه الأسماء مع احترامه لها أن تحدد في قيمه وفعالية نصوصه[1]، كما يذكر بن نبي مواقف شوهت فيها كتبه وحوربت فبعد إصداره لشروط النهضة ومشكلة الثقافة تفاجأ بمقال ممضي من قبل جمعية الطلبة المسلمين بالجزائر أدانت فيه كتبه وحملتها ما لحق من ضرر بالشعب الجزائري، وبعد صدور كتابه وجهة العالم الإسلامي استغرب توقيف جمعية العلماء المسلمين للمنحة المالية التي كانت تعطيه إياها واتهم الشيخ العربي التبسي بالخضوع للسياسة الفرنسية.[2]

د– يشخص لنا أيضا بن نبي في رسم بياني [3]، مجالات عمل الاستعمار في ضرب المثقف وكلها تهدف إلى الحرمان والتضييق أي بعزله عن عائلته وأصدقائه وزملائه وجعله محل ريبة وشك عند كل هؤلاء أو بجعل علاقته معهم علاقة متوترة وسيئة وهذا العمل السوسيو نفسي لاشك أنه يؤثر على الطابع الاجتماعي للمثقف كفرد وعلى نفسيته كذات عالمة تشتغل أساسا على الفكر وبالفكر.



فالصراع الفكري يهدف أساسا إلى "إقصاء المكافح عن ميدان المعركة وفصله عمليا وروحيا عن القضية التي يكافح من أجلها"[4] ومن الحرب النفسية رمي المثقف المكافح بالوهم لإيهام غيره أنه مسكون بالصراعات الدونكشوتية والبطولات العنترية أي أن هذا المثقف يعاني أمراضا نفسية كالبرونويا،إنه نوع من الحصار والتضييق والتحطيم النفسي.

1مالك بن نبي ،الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المرجع السابق،ص 56، ص61.
2نفس المرجع ، ص81، ص 82.
3نفس المرجع، ، ص77.
4 نفس المرجع، ص91 .

هـ – يحذر بن نبي أيضا من النقاشات التي يخوضها الاستعمار مع المثقفين والتي يعتمد فيها أساليب ثلاث: 1– المزلقة وهي السفسطة فهو يكثر الحديث ويطيله حول موضوع ما لكن هو حديث من أجل الحديث وفقط، 2– الاستبدال اي تغيير موضوع النقاش 3– البتر ويكونان عندما يشعر الاستعمار أن المثقف المستعمر استطاع ضبط الموضوع وتقديم حجج مقنعة واقترح ما يمكن من إيجاد حلول عملية فيغير الاستعمار الموضوع ويستبدله بآخر أو يسكته (كنوع من البتر) في ألا يعطيه ذاك الاهتمام الذي أعطاه في البداية ويترك المناقش مندهش من هذا الإيقاف أوالإسكات وكأن كلامه أو سكوته ليسا بفعل وإرادة منه[1].

2 –الرقابة السياسية من قبل القيادات أو السلطة الثورية التي تقود الكفاح ضد الاستعمار أي الكفاح السياسي والمسلح على المثقفين الذين يقومون بالكفاح والصراع الثقافي ضد الاستعمار[2]وبن نبي في هذا المقام يشير إلى نفسه تحديدا بل إن هذه الرقابة امتدت حتى بعد الاستقلال في تقديره.

3 – نزيف أو هجرة أو تهجير الأدمغة ويتساءل مالك بن نبي قائلا "كيف يمكن أخذ 80 بالمئة من الرأسمال الفكري لبلد نام؟" [3] وعليه يدعوا بن نبي إلى سياسة تمنع هذه الإطارات من الخروج وإلى سياسة ثقافية أيضا يشارك فيها المثقفون من أجل تحقيق تنمية حقيقة، كما يلوم الساسة أيضا على تهميشهم للمثقفين.

3 – التحرير والدمقرطة وهي برأيه ثقافة قبل أن تكون تشريع وقوانين ،هي تنوير وعقلنة هي كما يقول بن نبي عن الحرية "عبء ثقيل على الشعوب التي لم تحضرها نخبتها لتحمل مسؤوليات استقلالها"[4]ويقول أيضا "فالديمقراطية لا تكمن في كلمة تسجل في مطلع الدستور بل تحول الإنسان هو الذي يخلقها، المواطن هو الذي يحملها في أحشائه وبالأحرى حين يتعلق الأمر بالنخبة من المواطنين"[5]بهذا الأسلوب يدعوا بن نبي إلى المواطنة إلى تبصرت المواطن بحقوقه وأداء واجباته بتوعيته بمفهوم الحرية والديمقراطية علما أنها بناء وثورة ضد الاستعمار من أجل السيادة والإنسانية ،والحقوق لا تعني انفلات باسم الحرية والتحرر من كل نظام وتنظيم يضبط الحياة وفق قواعد وقوانين تحمي الحقوق والملكيات الفردية والجماعية وتسخرها من أجل رخاء وسكينة وطمأنينة الجميع.

1نفس المرجع، ص129، ص 130.

2مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص38

3مالك بن نبي، من أجل التغيير، المرجع السابق ،ص40

4نفس المرجع، ص64

5نفس المرجع، ص84

4- المنتظر من مثقف مالك بن نبي:

قبل الشروع فيما آمله بن نبي من المثقف نقدم تعريفا إجرائيا لبعض الوحدات التي هي بمثابة مؤشرات يتحدد من خلالها الدور الذي رسمه بن نبي للمثقف.

جدول رقم: 04 المفاهيم الاجرائية لـ (فئة المثقف بين تحديد المفهوم والدور)

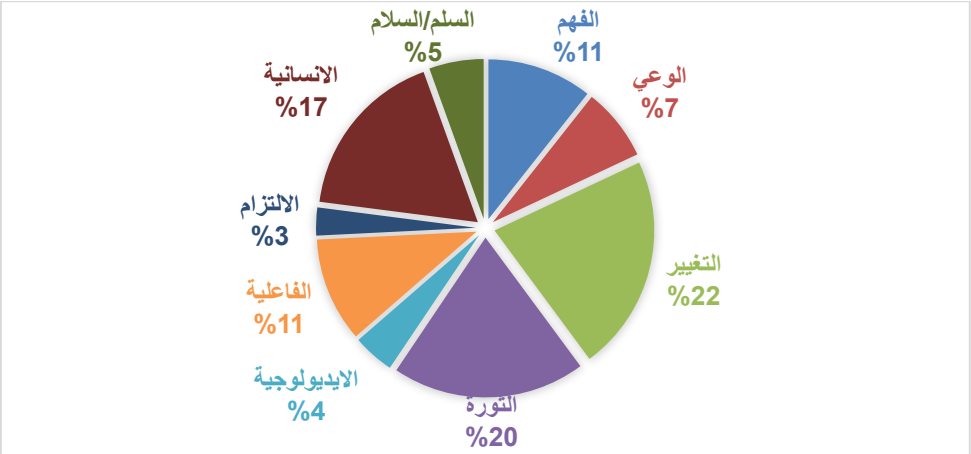
الوحدات	المفهوم الإجرائي
الفهم	أوسع من الوعي لأنه مرتبط بالأفكار وعالم الفلسفة و الثقافة والحضارة ككل هو إدراك عام وشامل للوجود والتيارات المحركة له،الفهم مسألة معرفية وابستمولوجية
الوعي	هو جزء أو مظهر من مظاهر الفهم مرتبط بفلسفة العالم المبنية على عالم الفلسفلة والتي يترتب عليها إرادة تدفع نحو العمل (السياسة) والنضال من أجل تلك الرؤية (الفلسفة) وتحقيقها في العالم، الوعي محصلة الفهم للظروف الاقتصادية والاجتماعية.
الإيديولوجية	أو المفهومية وهي ما تجعل الناس أو الشعوب تشترك في فكرة واحدة وتعمل لصالحها بحماس منقطع النظير، فهي فكرة المصير والخلاص والتشارك والتشابه الكبير ما بين أفرادها في تصورهم للمشكلة وحلها هي التعبئة والتوجيه من أجل تحقيق التغيير.
التغيير	هو الخروج من وضعية غير حضارية إلى وضعية حضارية سابقة يستلهم منها المنهج والعمل وفق مبادئها التأسيسية والأخلاقية دون تكرارها كما هي ولن تحقق الأمم المتخلفة التغيير إلا إذا مس هذا التغيير كل مكوناتها ومؤسساتها ومجالاتها وأعمالها مع استحالته إذا لم يتغير الفرد وفق النموذج الثقافي للشخص أو الفرد المتخلف فهو السبب الرئيسي لنجاح أو فشل أي تغيير (أي نهضة).
الثورة	وهي حركة تغييرية راديكالية من أجل الحقوق أثناء الاستعمار أو من أجل القيام بالواجبات في مرحلة الاستقلال، كما أنها في الأساس إجابة على سؤال ما موضوع التغيير وقد يكون موضوع التغيير الإنسان ذاته (الفرد) أو المجتمع ومؤسساته وقد يكون الاستعمار كما سبق وذكر أو القابلية للاستعمار وقد يكون التطور والتنمية، كل هذه يمكن أن تكون مواضيع للثورة كما يمكن أن تكون مواضيع ثورية ،أي ضمن سياسة ثورية.
الفاعلية	أو الفاعلية وهي المقدرة على إيجاد الحلول بأبسط الأشياء وبأبسط الأفكار لتذليل الصعاب مهما كانت وإزاحة العوائق وإن تعددت وفك العقد وإن افتعلت، هي إيجاد مبررات الحيوية والفعل التغييري من العمق النفسي الثقافي أي من عمق الشخصية الوطنية ويقصد بها أيضا اي الفاعلية المنطق العملي.
الالتزام	لا يقصد به الالتزام ببرنامج حزب أو منهج جمعية معينة مهما كان كبرها وتأثيرها وثقل أسمائها وإنما هو الالتزام

	بضمير الأمة وأخلاقها، فالالتزام لا يخضع للتكتيك والإستراتيجية إنما هو مبدأ أخلاقي متسام لا يعرف إلا مع الحماس والشجاعة في الدفاع على الشعب المقهور والمحروم الذي لم تعرف الإنسانية تعسفا وإجراما في حقه كما فعل الاستعمار.
الإنسانية	وهي رفض الاستعباد والعنصرية ونبذ العنف والكراهية وتعميم قيم التسامح والإيثار والتعاون بين الدول والشعوب ترسيخا وتعميما لحقوقها في ظل المؤسسات الدولية التي يجب عليها تكريس مفهوم العالمية بدل العولمة أو الأمركة.
السلم/السلام	هو الدعوة إلى التعايش ونبذ الخصومات واحترام الجميع للجميع مع الإقرار التام بأنهم على قدم واحدة من المساواة، والحياد والصداقة مع الجميع وهكذا يكون السلام آلية من آليات القضاء على الاستعمار والقابلية للاستعمار.

جدول رقم 05: توزيع وحدات (فئة المثقف بين تحديد المفهوم والدور)

الوحدات	التكرارات	النسب المئوية
الفهم	**241**	**11**
الوعي	**197**	**07**
التغيير	**495**	**22**
الثورة	**443**	**20**
الايديولوجيا	**95**	**04**
الفاعلية	**240**	**11**
الالتزام	**64**	**03**
الانسانية	**395**	**17**
السلام/السلم	**125**	**05**
المجموع	**2265**	**100**

رسم بياني:03دائرة نسبية توضح التكرارات المتعلقة بجدول (فئة المثقف بين تحديد المفهوم والدور)



الأرقام التي تعبر عن الوحدات تعبر أكثر إذا ما نحن جمعناها وقلصناها في وحدات اخرى لتجانسهافلو نحن جمعنا [(الفهم والوعي والأيديولوجيا) (241+167+95)] لتحصلنا على المجموع الآتي (503) أي نسبة22%ولو جمعنا الفعالية والالتزام (240+64) كقيم نضالية نجد المجموع (304) بنسبة (14%) وإذ جمعنا التغيير والثورة نحصل على مجموع 938 أي نسبة 42% وفي الأخير إذا جمعنا وحدة الإنسانية والسلم نحصل على مجموع 520 أي بنسبة 22% وهكذا يشكل التغيير النسبة الأكبر التي تليها وحدة الفهم والإيديولوجيا كنظم إدراكية وخرائط مرجعية وحتى إن أضفنا لها الالتزام والفاعلية كقيم أخلاقية ونضالية فسيكون مجموع نسبتها 37% ولن تتفوق على نسبة (التغيير والثورة) التي أكد عليها بن نبي كضرورة ملحة والفارق البسيط بين وحدة التغيير والثورة له أهمية كشرط تحرري من الاستعمار والقابلية للإستعمار وفي الأخير تأتي نسبة وحدة الإنسانية والسلم/ السلام بقيمة 419 وهي نسبة معبرة على مدى إيلاء بن نبي لهذه القيم العالمية الأهمية القصوى في مشروعه الفكري وان اردنا ان نلخص هذا الجدول في جملة ربما تتناسب والجملة التي تقول نحن لا نسعى الى فهم العالم بل الى تغييره وربما تأخذ على معنى التعجيل بالتغيير لا أولويته على الفهم .

4-1الفهم، الوعي، المفهومية (الإيديولوجية):سنحاول التمييز بين هذه المفاهيم الثلاثة من خلال الطرح البنابي وأي معان أرادها في الحياة الثقافية وحياة المثقفين ومدى اقترابه وتفاعله مع بعض الأطر النظرية التي اهتمت بهذه المفاهيم:

4-1-1 الفهم: أما المقصود منه في لغة العرب فيقول الجرجاني "... تصور المعنى من لفظ المخاطب أو هو حسن

تصور المعنى فالفهم مرادف للإدراك ولقوةالذهن"[1] و في اللاتينية "يشير المعنى الاشتقاقي لكلمة الفهم الفرنسية comprendre إلى أنها كانت تعني في أول ظهورها، يؤخذ من أويتميز عن، وفي بداية القرن 13 كانت تعني الإحاطة أو الإمساك بالمعنى وهي في اللغة اللاتينية comprehendere أي أصاب أو أمسك ثم عدلت في القرن 19 comprehensio أي compréhension وكلمة فهم في القاموس الفرنسي تحمل عدة دلالات ....كفهم معنى نظرية وهي التفهم والتقبل والتسامح اذ تصرف شخص يبدو غير مقبول في العادة ... أما كلمة فهم compréhensionفقد جاء في نفس القاموس أنها استعداد أو ملكة وبالتالي تعبر عن الذكاء أو سرعة الفهم ... إن كلمة الفهم تتكون من شطرين com بمعنى شامل أو كل وPrendre أي أمسك أو أخذ وبالجملة فهي تعني الأخذ الكلي الشامل للموضوع"[2].

من الناحية اللغوية لا نجد اختلافا كبيرا في تحديد مدلول الفهم فهو المحمول على الحسن والإحاطة والسرعة في تلقي الرسائل الاتصالية في المقابل نجد اهتماما كبيرا من قبل النظرية التأويلية للفهم، فهاهودلتاي يرى فيه "منهجية فاصلة ومميزة بين علوم الروح وعلوم الطبيعة .. جعل دلتاي التأويل مشتقا من الفهم باعتباره علم الروح الذي يمكن من الفصل بين العلوم الطبيعية والروحية فالشرح خاص بالعلوم الطبيعية والفهم يتعلق بالعلوم الإنسانية"[3]، وكما يسعى ريكو على المحافظة على الطابع الفينومينولوجي للفهم كوعي بالأشياء بطريقة حدسية وكلية وقصدية[4]، أما غدامير فيرى في الفهم "... عملية حدوث مستمر متصلا بتاريخية الإنسان المتناهي الذي يشكل حالة من خبرات التلقي عبر التاريخ والتي سماها غدامير (التاريخ الفعال)"[5].

ويفصل هايدغر في أنواع الفهم بين زمانية وقصدية وتاريخية كما هو عنده لا يقف عند دراسة العمليات الواعية واللاواعية بقدر ما هو كشف عن جوهر الإنسان وماهيته[6].

1اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند حامد أبوزيد.الجزائر: منشورات الاختلاف، المغرب: دار الامان، ط1، 2011، ص197.

2لزهر عقيبي ،جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكو. الجزائر:منشورات الاختلاف، بيروت:منشورات ضفاف، المغرب:دار الآمان، ط1، 2012، ص103 ، ص 104 .

3بومدين بوزيد، الفهم والنص- دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخرودلتاي-.الجزائر:منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2018، ص17.

4المرجع السابق، ص169.

5محمد خليف خضير الحياني، ماورائية التأويل الغربي الأصول، المناهج، المفاهيم. لبنان:منشورات ضفاف، الجزائر:منشورات الاختلاف، المغرب:دار الآمان، ط1، 2013، ص154.

6نفس المرجع، ص135.

وكأن هذه المقولات تعكس اتفاقا كبيرا حول أن الفهم يهتم في الأساس بالإنسان وتمثله لذاته في هذا الوجود وأي تواجد له عبر هذه الحقب المتلاحقة والأقطار المتباينة المختلفة من خلال ما خلف من تراث، ومن تلك المواريث النصوص التي هي موضوع الفهم من وجهة نظر لوسيان كولدمان فهو يعني عنده دراسة النص في حد ذاته لاستنباط البنيات الموجودة داخله[1]، فهو في حد ذاته بنية مستقلة ومنفصلة عن سائر البنيات الموضوعية الأخرى التي قد تبدوا مؤثرة عليه و عودة إلى نفس السياق التأويلي يمكن أن نحدد أهمية الفهم في النقاط الآتية:

1- القدرة على تشخيص الفردية أي الفرادة التاريخية للإنسان عن طريق منجزه الإنساني ويضيف بومدين بوزيد قائلا أنها تتحد بصورة أكثر وضوحا من خلال مستويين متباينين[2] :

أ- مستوى النموذج المثالي العقلاني البديهي.

ب- المستوى المنهجي الذي يراكم القدر الكبير من الموضوعية والصحة.

2-الوساطة بين الماضي والحاضر وتنمية الذات الوسيطة عبر كل المنظورات السابقة من أجل التأسيس لمنظور وسيط شامل وراديكالي معبرا عن وعي تاريخي[3].

تصورات بن نبي للفهم لا تعد بعيدة عن فهم هذا الفهم ومساهمته هنا تدور حول لماذا تعسّر علينا الفهم؟ وماذا يجب أن نفهم – أي أيُ المواضيع يجب أن تفهم؟ وما هي المجالات التي يجب أن نفهمها ونعمم فيها فهمنا؟

يستغرب كثيرا بن نبي من الذين ربطوا الفهم بالتقنية وجعلوها مطابقة للحضارة والنهضة وهذا يعكس عنده مستوى من التفكير المحدود بل المرضي الصبياني فكيف فهموا أن التطور والتغيير يتم من خلال الوسائل لا الفكرة لأنه غلب عليهم الواقع المحسوس المشاهد واقع تخلفهم المرتبط بما لهم من كم ثقافي وواقع من أتاهم متحكما فيهم بما له من قوة الأسلحة وبطشها وهكذا أساءوا فهم ثقافتهم انطلاقا من القابلية للاستعمار وفهم (نقد) ثقافة الآخر (المستعمر لهم) أو حتى ذاك المتحضر الذي لم تتح له الفرصة ليفرض ساديته ومنطقه الاستعماري على البقية، فمشكلة الفهم في المقام الأول عند بن نبي تطرح على مستوى الذات، الذات التي لم تفهم تأخرها مقارنة مع ذاتها المتفهمة والفاهمة في أطوار سابقة ومع الآخر الذي استطاع أن يجد فهما يمكنه من التحضر وسوء الفهم هذا هو مدخل مهم للفهم عند بن نبي، كما أن الفهم لا يكون فهما عنده إلا إذا ربط بالإسلام، فالثقافة الإسلامية بمقدورها أن تتفهم جميع المشاكل، مشاكل المستعمِر والمستعمَر ومشاكل الإنسانية ككل لا التي مرتبطة بالصراع وموارده فقط بل بكل شيء

1 محمد اديوان، النص والمنهج. الرباط: دار الآمان، ط1، 2006، ص28.

2 بومدين بوزيد، المرجع السابق، ص20.

3 هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل. تر: شوقيالزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط2، 2006، ص58.

بحركية الزمان وكل ما هو مرتبط بالإنسان من أفكار وأشياء يقول "... تصنيفنا ينتهي إلى تطبيقه كما يجب أن تنتهي كل عملية تحليلية لازمة لفهم الأشياء، إلى عملية تركيبة لازمة لتحقيق هذه الأشياء[1]،ويقول أيضا "إذ غالبا يعزو هذه الصعوبات إلى طبيعة المشكلات عوضا أن يعزوها أولا إلى نفسه من الناحية العقلية في إدراكه هذه المشكلات ومن الناحية الأخلاقية في سلوكه"[2] وعليه يدعوا بن نبي إلى فهم الذات وما استشكل عليها من صعوبات في فهمها لنفسها أو لغيرها وهذا عن طريق نموذج ثقافي إسلامي تطبيقي يستطيع تجاوز هذا الإفلاس الأخلاقي والسياسي العالمي، فالفهم يبدأ كحاجة أو مطلب ذاتي ليتطور بعد ذاك إلى الأفق الأوسع والأرحب أفق الإنسانية فإبن نبي يقول "... لا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية ولم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها[3]"، ويقول أيضا "وإنه لتفكير سديد ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظرف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى"[4] وفي المشكلات والصعوبات التي توقف كثيرا عندها بن نبي هو الاستعمار المدرك لقوته في مخيال غيره لذاك يبادر إلى توسيع هذه الهالة في هذا المخيال ويشتت أفكاره ويضاعف ويكاثر من عقد النقص فيها وهذا عن طريق تسخير أقلام في نفس ذاك المخيال فإما أن تسممه بأفكار (فهوم) غير صحيحة أو لفهوم ممجدة لفهم الاستعمار وخياراته أو تلهيه بفهم تخيل له أنه من ثمار هذا الحق الثقافي ويشخص بن نبي هذا الوضع قائلا "بكل آسف الاستعماريون فهموني بالنصف الآخر من كلمتي ونلت منهم ما أستحق فأنا في أعينهم لا أسب استعمارهم بل أقتله وهو داخل البيضة أخنقه في جذوره التي تمتد في مساحة القابلية للاستعمار ... لكن إخوتي لم يفهموا أفكاري حين عرضتها بفاعلية وهكذا سبب لهم نوعا من الشعور والرفض ضد مصطلح القابلية للاستعمار وحده"[5].

فالفهم عنده يخضع لمنهجية تفكيكية وبنائية، تحليلية، تصنيفية تم تأويلية مرتكزها الأول هو الذات العارفة وما تعانيه في تلقي حجم كبير من السرديات الناجحة والفاشلة ومن إعادة لإنتاج ذاتها وفهم يتوافق مع مالها وما لغيرها من ثقافات من أجل الدفع نحو لحظة تاريخية تعكس فهمها وفهم غيرها خاصة المستعمر وتجاوزه والذي يقع عليه حمل ومسؤولية كهذه هو المثقف الذي يقوم بكل هذه الوساطة المعرفية والمنهجية والثقافية والإنسانية على مستوى إدراكي شخصي ثم يدفع بها إلى المستوى أو المجال الاجتماعي فهو ينطلق أولا من عالم النصوص كل النصوص بلا استثناء

1مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص144.

2نفس المرجع، ص08.

3مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص21.

4نفس المرجع، 27.

5مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي – المسألة اليهودية–، المرجع السابق، ص 34 ، ص 35.

لكن عند تفهمه لها جميعا انطلاقا من مرجعيته التفسيرية يؤسس لنص من عمق فهم هذه المرجعية المتفهمة لجميع النصوص الأخرى المتحدية أو المعيقة أو البالية أو المشعة أو في الصامتة ليستنطقها وفق فهم جديد ونظر جديد.

يتحدث بن نبي عن تجربته هذه مع النصوص التي مكنته من فهم عبقرية الشعر الجاهلي وشعراء بني أمية والعباس[1]ومطالعته الدؤوبة لسلسة لتفهم وكيف أفادته يقول "ولم يكن الأب مورو قد فتح أمامي باب مدرسة معينة بل فتح لي باب عالم جديد يخضع فيه كل شيء إلى المقياس الدقيق للكم والكيف ويتسم فيه الفرد أول ما يتسم بميزات الضبط والملاحظة[2]، فإن أفاده الشعر من الناحية الأدبية والفنية والجمالية فقد أفاده أيضا في معرفة نفسية العرب وأخلاقهم وتاريخهم –(الشعر ديوان العرب)– أما العلوم الحديثة فقد زودته بالموضوعية وأدوات البحث العلمي الدقيقة، وقد حاول الجمع بين كل هذا من أجل فهم قومه.

كما أن المقدرة على الفهم عند بن نبي ليست كسبية فقط أي تحدد وفق ما قرأ من كتب ونصوص وحصل منها وحفظ وإنما بحسن الفهم والإحاطة والإلمام براهنية الأحداث فهي البديهة والحدس كمعرفة مباشرة للمشكلة أو الظاهرة أيا كانت ووجد مالك بن نبي في شخص ناظم القدسي المثال المتجسد للمثقف الفاهم أو الذي امتلك بحق هذه القدرات العقلانية والسبب فهمه العميق لهزيمة العرب أمام إسرائيل[3].

4-1-2 الوعي: الوعي نتاج محاورة عميقة بين ذات وموضوع بين فرد ومجتمع وأنساق وبنى اجتماعية تبدو منفصلة ومتميزة إلا أنها أيضا مترابطة ومتماسكة بين ذات عارفة ومعارف لم يتم استكشافها وتبينها بعد أي بين معلوم نسبي ومجهول نسبي بحوزة الواعي بهذه النسبية مع معلوم مطلق تتقلص دوائر إطلاقيته أو مطلقيته بهذا الوعي المثابر والمجتهد إلى توسيع دوائر معرفته وهذه المحاورة والنقاش المستمر لا يقف عند الوعي العلمي أوالمعرفي أو الثقافي ولكن لابد له من وعي اجتماعي ووعي عملي أي من تجسيد داخل كل البنى الاجتماعية ليعيد إنتاج المجتمع ويعيد إنتاج أوتجديد نفسه، "الوعي ينتج بالفعل عن إقامة شبكة من العلاقات بين الناس لقد جعل منه شيئا ضروريا لأنه تأسس كجسد اجتماعي أكثر قوة (مجتمع أو دولة) جسد يجب الإندماج فيه وإدماج القيم المتغلبة فيه..."[4].

1مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص68.

2نفس المرجع، ص219.

3مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص145.

4بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة. تر:جمال مفرح،الجزائر:منشورات الاختلاف، بيروت:الدار العربية للعلوم ناشرون، دبي:ترجم، ط1،2010، ص176، ص177.

بهذه الطريقة يتأسس الوعي بين الفهم والإيديولوجية كما يشرح عبد الباقي الهرماسي الذي جعل جزءا من الوعي يفهم إما بدائيا أو متقدما وجزء آخر منه أيضا يفهم على ضوء استخدام جماعة من الجماعات لوعي ما لتتحكم في باقي أو سائر الجماعات وتستغلها في خدمة مصالحها وهذا التوظيف هو ما يعبر عنه الهرماسي بالإيديولوجية وفي معالجته يقول أنه من غير الممكن أيضا أن نسمي الإيديولوجية وعيا زائفا لأن الأمر ليس بهذه السهولة لأن الأمر يتم عبر آليات أكثر تعقيدا [1].

هذا الانتقال ما بين المعرفي (المجرد) والعملي الاجتماعي المحسوس يتم عن طريق مراحل ومستويات تتم ابتداء بالفهم مرورا بالوعي إلى غاية الإيديولوجية والوعي عند بن نبي هو تجسيد لرغائب وحاجات تمليها ضرورات اجتماعية ونوازع أو دوافع شخصية (عقائدية وأخلاقية)[(2)]، كما أن الوعي عنده نتاج أزمة فهم وهي أزمة توليدية فالإيديولوجية وليدة الوعي والوعي وليد الفهم والفهم يعاني أزمة، أزمة التعطيل والإرتياب والخلط، خاصة داخل المجتمع الذي عاش فيه ابن نبي وهو في مرحلة طلب الحرية أو في مرحلة الاستقلال وكأنه لم يفهم جيدا ما معنى الحرية وما معنى الاستقلال لم يفهم ما الاستعمار وما القابلية للاستعمار لذلك أنتج وعيا ناقصا أو وعيا مزيفا وهذا النقص التوالدي نتيجة حتمية لنقص وراثي يزداد وضوحا في المرحلة الأخيرة أي في مرحلة الإيديولوجية والسياسة، فالإيديولوجية تتحول إلى ديماغوجية وشعبوية والسياسة تتحول إلى بوليتيك ذاك المفهوم الذي نحته بن نبي من فهم الجزائريين وسخريتهم من بعض الساسة الذين لم يملوا من نفس الخطابات الجوفاء والممارسات الماكرة القريبة إلى التمثيل والتهريج والتي تواصلت أيضا مع بناء الدولة الجزائرية الوطنية الحديثة.

الوعي عند بن نبي هو تجسيد لفهم خطاب الاستعمار في دمجه للغير بشتى الطرق وفي تغذيته الدائمة لأسطوريته ومثاليته في مخيال القابل للاستعمار إذ يبقى تابعا للمستعمر ثقافيا ووجدانيا حتى وإن وقف عند النتائج الكبرى لحركات التحرر، فهو لا شيء يتحرر فيه ووعيه وعي القابلية والتبعية وهذا الوعي المعاكس يزيد من تكلفة الاستقلال وبناء الدولة المستقلة، لكن هذه التكلفة تنقص إذا ما تم إيجاد وعي حقيقي من شأنه تعرية هذا الخطاب وفضحة ومسك خطوط لعبته والمتلاعبين المجندين لحسابه ليخرجهم من دائرة الغموض والتحايل والتمويه إلى ضوء حقيقتهم المبنية على استنزاف غيرهم وإنهاكهم والمن عليهم بدعوى الإنسانية والتمدين والفرق كبير بين تثاقف وظيفي تكاملي وبين تثاقف الإدماج القصري والاستئصالي.

[1] عبد الباقي الهرماسي وآخرون، الدين والمجتمع العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، 2000، ص246، ص247.
2مالك بن نبي، فكرة كمنويلت إسلامي، تر: الطيب شريف، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013، ص24.

لا يعكس الوعي عند بن نبي البعد المعرفي فقط والحركي وإنما الأخلاقي والاستراتيجي، فهذا الفهم أو الوعي لابد له من مرجعية أخلاقية هي المعيار الحقيقي لمدى صوابه ونجاحه، فالوعي الذي لا يحسن تقدير الحقوق والواجبات أو تغليب حق على واجب هو وعي أناني وانتهازي، محكوم عليه بالفشل والإفشال، فالوعي مؤسس للفرد والمجتمع مؤسس للفرد الذي يخدم مجتمعه بتفان وفق ما عليه من واجبات تضمن حقوقه ومجتمع يخدم أفراده حريص على أن يكفيهم جميع حقوقهم وهكذا نجد بعض ملامح رؤية بن نبي للدولنة والمواطنة والمواطنين فإذا تخلى كل طرف عن أداء واجبه فهذا مؤشر خطير عنده على وجود خلل يمس الوعي الأخلاقي للجميع[1].

يمكن القول أن الفهم عند بن نبي مرتبط بتكوين ذات المثقف، أما الوعي فهو في خطاب المثقف لمتلقيه من المثقفين بتفاوت درجاتهم وللقادة المؤثرين في المجتمع أيضا بمختلف مراكزهم ومجالاتهم سواء كانوا ساسة أو غيرهم ولجمهور المتلقين ككل، فهو يسعى إلى تكوين جمهوره وكأن الفهم ذاتي والوعي جماهيري و(سوسيو- سياسي)، والفهم مرتبط بالنص والخطاب الأصلي بينما الوعي مرتبط بالتفاعل الاجتماعي وصناعة المعاني والترميز هو تأصيل وفق الأصالة هو إسقاط لا مطابقة، تأويل منفتح لا منغلق ولا محصور في أصولية أو استنساخية معينة.

4-1- 3 الإيديولوجية: يرى كارل ماركس في الإيديولوجية وعي زائف غرضها التبرير والشرعنة والقبول بوضع ارتضته طبقة متحكمة، وكذلك ماكس فيبر يرى أن الغاية من الإيديولوجية هي إضفاء الشرعية على النظام السياسي بينما بول ريكو يرى فيها الوسيلة التي تتحقق بها الوحدة بين الأفراد وتعطيهم الهوية والكيانالذي يتماهون ويتشاركون فيه[2]، في حين يراها سمير أمين نواة الأخلاق ويعطي مثالا على ذلك في الحالة المصرية التي دعت للروح والأبدية والخير والشر والجنة والنار أوالتي تماهت مع الظواهر الطبيعية والاجتماعية وقدستها كما قدست القرابة وعظمتها[3]، وفي المنظورالعربي للإيديولوجية يصنفها عبد الله العروي إلى صنفين وعي إيديولوجي زائف ملاحظ في السياسة كعمل وممارسة، كخديعة وحرب باردة أين تغلب الحاجة والغاية على الوسيلة والقيم، ووعي إيديولوجي صادق أو بالأحرى موضوعي وذاتي بحكم أنه علم (علم السياسة) علم أو وعي يدرس النظم والممارسات والفاعلين دون أن ينخرط في مصائدهم ومصائبهم.

1مالك بن نبي، من أجل التغيير، المرجع السابق، ص19.

2محمد خليف خضير الحياني، المرجع السابق، ص167.

3سمير أمين، الأمة العربية. الجزائر: موفم،1990،ص 194 ، ص 195 .

أما مالك بن نبي فيمكن القول أنه وضع أو صنف ثلاث إيديولوجيات كما وضع لها ثلاث معايير أما الإيديولوجيات فهي الإسلام والاشتراكية والسلم أو السلام أما المعايير فهي التوتير والإدماج والتوجيه وهذه لابد لها من رابط فكري يجمع ما بين النفسي والاجتماعي والسياسي والأخلاقي والثقافي ولا يكون هذا الرابط متين وقوي إلا إذا كان روحيا كإيديولوجية السلم ودينيا كما يؤسس له الإسلام من خلال إيديولوجيته المرتبطة (بالدعوة إلى الله) أو مقدسا كما هو مع الفكرة الاشتراكية أو الشيوعيةونلاحظ هنا تحييد أو تهميش أو إسقاط بن نبي للبورجوازية والرأسمالية فهل هما وفق مفهومه للإيديولوجية والمعايير التي وضعها يفتقدان لذاك المفهوم أو تلك المعايير لاشك أنهما لا تفتقدان لذالك لكن تفتقدا عنصر مهم هو الأخلاق فهو يراهما بلا أخلاق، نزعة متوحشة، مادية وحيوانية، تسعيا إلى تشييء كل شيء وسلعنته ونزع أي تفسير ما ورائي وروحي لهذا الكون فالوجود عندهما كم لا كيف .

الإيديولوجية ضرورية عند بن نبي من أجل بناء مشروع (الدولة ،الوطنية أو باندونغ) أو الدفاع عنه وأحسن إيديولوجية عنده تلك الأخلاقية وخاصة الروحية لأنها وحدها الكفيلة بأن تحمي الأفراد من الهزائم وغرور الانتصارات وهي التي تدفع نحو تحقيق الإنجازات الكبرى وتحصينها وهي تشكل الفرد التواق وتدمجه في هذا المسار الثوري النضالي التحرري أو ذاك العمراني الإنمائي أي هي التي تعيد بناء مجتمع أنهكته السياسات الإستيطانية بامتصاصها لثرواته أو بتقطيعها لشبكة علاقاته بإيديولوجية حيوية قوت روابطه وأنشأت مؤسساته وأفراده على الحيوية لا الميوعة كما قال بن نبي[1] وعلى الجمع لا التفريق وعلى التعدد في ظل الواحد لاالأحادية المتعددة ربما أحسن ايتيان برونو عندما علق على هذا قائلا "لقد قلنا وربما نوبخ على تكرار ذالك أن القومية الوطنية Nationnalisme قد حجبت الصراع الطبقي خلال الاستعمار والمقاومة "[2] أي أن الحركة الوطنية الجزائرية تجاوزت كل تلك الصراعات ووحدتها في صراعها مع المستعمر ثم سعت بخطوات حثيثة لأن تحافظ على هذا النفس الإيديولوجي الثوري بوضع سياسات وطنية ثورية (الثقافية والصناعية والزراعية) وكذلك في سعيها للقضاء على الاستعمار وتكريس مبدأ أو حق الشعوب في اختيار مصيرها.

نجد بن نبي بين ثلاث إيديولوجيات يخضعها لمنطق الواقع ومنطق الفكر الإستراتيجي فهو يبدوا عليه تبني الإيديولوجية الإسلامية وتفضيلها وتكريسها على باقي الإيديولوجيات، فهو يتبنى أدلجة دينية واعية مقابل أخرى تقليدية غير واعية والنهضة أو الحضارة الإسلامية في زمن أو مكان من الأمكنة الإسلامية كانت سبب هذه

1مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دمشق: دار الفكر، ط01، 1978 ، ص75.

2- Bruno Etienne, L'Algérie cultures et revolution. paris: seuil, 1977, p298.

الإيديولوجية الإسلامية الفاعلة المنبعثة من وعلى تلك الإيديولوجية الإسلامية غير الواعية[1]، وما اقترابه من تلك الإيديولوجيات إلا لأنه وجد فيها ما هو قريب من الثقافة الإسلامية من حيث اهتمامها بكل ما هو روحاني أو إنساني واقترابه من تلك الإيديولوجيات هو بمبرر التشاركية والتي تظهر بصورة جلية من خلال مؤلفه الفكرة الإفريقية الآسيوية التي عدد فيها النزوع الإفريقي المسالم والتطلع الآسيوي الدائم لكل ما هو صوفي، طهراني، روحاني، أو المبرر الدعوة إلى الديمقراطية الاشتراكية التي لا تهضم حقوق الناس إلى جانب وقوفها ودعمها للحركات التحررية في العالم.

هكذا نجد بن نبي بين إيديولوجية مرجعية بنائية إسلامية وثانية تحالفية لأنها ضد العنف والحروب مع السلم والتعايش المشترك وثالثة حمائية تحصينية فهي وإن وجدت في الخريطة الجيوسياسية لابن نبي بين محور موسكو – واشنطن إلا أن لها من الخصوصية والمصالح والثقافة التي تميزها عن البورجوازية والرأسمالية المتوحشة والإمبريالية العالمية الملتهمة للأخضر واليابس التي لم ترتوي بعد من كل الأنهر والبحار والمحيطاتويعطي بنبي أهمية كبيرة لهذه الإيديولوجيات في حسم الصراعات في الثلث الأخير من القرن 20 والإيديولوجية المنتصرة هي التي ستؤسس للقرن 21 قرن يطبع بسمتها ويعمم على الكل.

4-2-**التغيير الاجتماعي والثقافي**: لقد تفرقت النظريات حول موضوع التغيير في جعله من صناعة الاجتماعي أو الثقافي أي هل أن التغيير يكون بسبب عوامل ودوافع اجتماعية كالفقر والبطالة والصراع الطبقي مثلا، أم بسبب قيم ورموز ومعاني تحتعلى الرفاهية والحرية والديمقريطية مثلا، وقد تختلف كثيرا حول أسباب التغيير لكن قد تختلف قليلا حول نتائجه التي تمس الاجتماعي والثقافي، الفردي المؤسساتي، البنى والوظائف.

لقد شغل موضوع أو ظاهرة التغيير النظرية الاجتماعية كثيرا والسبب أن الإنسان كائن اجتماعي دائم التغيير لأنماط وأساليب عيشه في رحلته أو سعيه الحثيث حول الكمال أو النافع أو المريح أو العقلاني وهنا أيضا يتقاطع الثقافي والاجتماعي في تشابك وتزامن يصعب التمييز والفصل بينهما إلا في حدود وفواصل أو قواعد مضبوطة كالقول إن التغيير الاجتماعي يمس شبكة العلاقات الاجتماعية وروابطها وتنظيماتها بينما الثقافي يمس نظمها ومعتقداتها ومعارفها وفنونها.

وأول من تطرق إلى التغيير دون أن يضيف له الثقافي أو الاجتماعي هو آدم سميث في كتابه ثروة الأمم في القرن 18، لكن هذا المصطلح أصبح له شأن آخر مع أوجبرن في كتابه التغيير الاجتماعي 1922 والذي عرفه على أنه "ظاهرة عامة ومستمرة ومتنوعة ولا لزوم لربطها بصفة معينة "[2]، أو تقييدها وربطها بصفات إيجابية أو سلبية وبعد

1فيروز زاد وأمير رضائي،تطوير الثقافة دراسة اجتماعية في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي. تر: أحمد الموسوي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009، ص271.

2سعود راشد العنزي، التغيير الاجتماعي ونظرياته، ص04.

ذاك أخذت ظاهرة التغيير منحنيات أخرى بسبب كم النظريات والمدارس التي اهتمت بها.

ومن الذين اهتموا بموضوع التغيير هو مالك بن نبي ولا يتعامل بن نبي مع التغيير إلا على ضوء الآية الكريمة "**إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**"[1]، فتغييرهم لأحوالهم الاجتماعية والثقافية والاقتصادية لا يكون إلا إذا غيروا ما بحالهم أي التغيير النفسي وهذا الجذر الرئيسي في عملية التغيير الذي يمس النفس (الفرد) والنفسية الاجتماعية هو نتاج قناعة بفشل نموذج مسير للحياة أمام إدراك أو اكتشاف واقتناعبنموذج آخر يجعل النفوس أكثر إيمانا وتأهبا وتحفزا لتحقيق هذا النموذج الناجح في حياتهم الساكنة لذاك يقول إريك فروم "الدوافع الدينية هي مصدر الطاقة الدافعة للرجال والنساء لإنجاز تغيير اجتماعي جذري ويترتب على هذا أنه يستحيل الوصول إلى مجتمع جديد، إلا إذا حدث تغيير عميق في الضمير الإنساني، إلا إذا ظهر شيء جديد يكرس الناس حياتهم من أجله ويحل ما هو موجود حاليا"[2]، وهذا المعنى هو الذي كرس له بن نبي من خلال مؤلفه ميلاد مجتمع، فالمجتمع الإسلامي الجديد في يثرب قام على أنقاض مجتمع آخر من التنظيم والشبكات الاجتماعية والعلاقات والعادات والأفكار والمشاعر والحس المشترك والسبب هو الإسلام الذي قدم تصورات واستعدادات جديدة وزود معتقديه بحزمة من الدوافع الروحانية التي شكلت العقل والإرادة والإنجاز الإسلامي.

لا يبدوا بعيدا هذا التقديم العام لفهم بن نبي للتغيير الذي سنأتي على ذكر بعض تفاصيله على مشروع ماكس فيبر في فهمه للأديان فعمله حول علاقة الأخلاق البروتستانتية والروح الرأسمالية بين لنا فيه أهمية قيم الزهد والتقشف (الاقتصاد) في بناء الثروة وتضخيمها من خلال حب العمل فهذه القيم هي التي أوجدت رأس المال والرأسمالية الصناعية وشجعتها، فهي صاحبة الفضل في هذا التغيير في هذه التنمية الاقتصادية الشاملة للحياة الغربية ككل أو تحديدا في المناطق أو الدول التي عرفت البروتستانتية لتعرف بعدها الدول المجاورة أكثر الرأسمالية وتتبناها ليبين لنا فيبر أكثر أهمية أو أثر الدين ككل على الحياة الاجتماعية والاقتصادية[3].

إلا أن التغيير دينيا عند طه عبد الرحمان لا يتحدد في القيم المادية قيمة الثروة والعمل والتوفير والاستثمار إنما في قيمة العدل ولا يربط العدل بجهاز كالقضاء كسلطة من سلطة الدولة المهمة فالدولة في تصوره فرع عن أصل والأصل عنده هو المجتمع، فإن تغير المجتمع نحو العدل وتمثله أفراده ومارسوه وتحسسوا فائدته بما سيلقيه عليهم من سكينة

1سورة الرعد: الآية11.

2فروم إريك،الإنسان بين الجوهر والمظهر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والقنون والأدب،سلسلة دار المعارف،العدد140، ط1، 1989، ص125.

3أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، تر: فايز الصياغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط4، ص385.

وطمأنينة تؤمنهم من خوفهم وجوعهم لأحرجو حكامهم بهذا الامتثال وبهذه التزكية وعادوا إلى أصلهم في الاعتدال والعدل [1]، وإن ركز طه عبد الرحمان على خلق العدل في التغيير إسلاميا فابن نبي ركز على شبكة مهمة من القيم والمبادئ الأخلاقية والجمالية الإسلامية التي يجب أن يتحلى أو يتربى عليها الفرد المسلم والمسلمين ككل أي عالم الأشخاص وهنا نستطيع فهم إشكالية التغيير الاجتماعي والثقافي عند بن نبي، فهل هو يجعل الثقافي تابع للاجتماعي أو الاجتماعيتابع للثقافي؟

إن الاجتماعي والثقافي عنده تابع لكل ما هو ديني وروحي وإسلامي بالأساس والآية الكريمة من سورة الرعد هي التي تفسر له كل تغيير، فإذا تعطل عالم الأشخاص فالسبب تعطل عالم الأفكار وإن تعطل عالم الأفكار فالسبب عالم الأشخاص ولا يكون التغيير فيهما إلا وفق فكرة إسلامية أو شخص مشبع بالفكر والتفكير الإسلامي، أما عالم الأشياء والوسائل والتقنيات فلا يعطيه أي أهمية في أي تغيير فهو تابع ومحصلة لأي نشاط تغييري أي تعبيرا عن أصالة الفكرة المغيرة والمغير وإن لم تكن كذلك فهذا مؤشر عنده على استحالة التغيير فلا يستغرب إن قال بن نبي "... على عتبة حضارة ما، ليس هو عالم الأشياء الذي يتبدل بل صورة أساسية عالم الأشخاص وحتى الوسائل التقنية في هذه المرحلة بالذات لا تتجه نحو الأشياء وإنما نحو الإنسان باعتبارها تقنية اجتماعية تحدد العلاقات الجديدة داخل المجتمع على أساس ميثاق جديد منزل كالقرآن الكريم أو موضوع من الأشخاص كدستور Iassaجنكيز خان والدستور الفرنسي 1793"[2]، ويقول أيضا تأكيدا لما سبق "إن التغيرات التي نشاهدنتائجها بعد مدة طويلة في عالم الاقتصاد أحيانا هي في جوهرها تغيرات حضارية تعتري القيم والأذواق والأخلاق في منعطفات التاريخ، فتتغير معالم الحياة بتحول الإنسان نفسه في إرادته واتجاهه عندما يدرك معنى جديد لوجوده في الكون"[3]، ففهم بن نبي ابتداء للتغيير هو نتاج لحركية تاريخية معينة ومعان دفعت بها هذه الحركية ولكن التغيير عنده يجب أن يتوافق والنموذج المذكور ووفق المنهجية المذكورة أي انطلاقا من عالم الأفكار ثم الأشخاص ثم الأشياء لإشباع معنى ناقص أو مفقود ولمواجهة معنى أو تغيير يريد أن يعمم معانيه على الآخرين وهذا ما يرفضه بن نبي خاصة عندما يتجسد في صورة الاستعمار، حيث يقول "ضمير المسلم فهو يتكلم حيث يلزمه أن يعمل وهو يلعن الاستعمار حيث يجب عليه أن يلعن القابلية للاستعمار وهو مع هذا لا يبذل أقل جهد في سبيل تغيير وضعه تغييرا علميا" [4]، فمواجهة الاستعمار وإزاحته

1طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية. الدار البيضاء وبيروت :المركز الثقافي العربي، ط3، 2013، ص302.

2مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص53.

3مالك بن نبي، المسلم في علم الاقتصاد، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013، ص59.

4مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص101.

وتغييره هو تعبير عن تغيير ثوري مقابل ذاك التغيير الدوري أو الدائري عنده الذي يؤسس فيه لعود إسلامي جديد يبدأ بالفرد فالفرد المسلم إذا لم يحدث تغييرا في ذاته لن يتحقق لا تغيير ثوري في رد الاستعمار والقضاء عليه كفكرة ولا في إعادة بناء الحضارة الإسلامية من جديد لذلك يقول "...لكي يتحقق الإصلاح يجب ان يبدأ خطوته الأولى من (الفرد) – لا سيما عند الإصلاحيين في شمال إفريقيا أجد أن نفس الفرد هو العنصر الجوهري في كل مشكلة اجتماعية فكيف نغير هذه النفس"[1] وهذا السؤال موجه في المقام الأول للحركة الإصلاحية في الجزائر التي تحملت المسؤولية الإصلاحية التربوية العلمية في الجزائر وكأنه ينبه المصلحين إلى وجوب إصلاح أنفسهم قبل إصلاح غيرهم الى تغيير ما فيهم من قابلية للاستعمار لتغيير ما يعيشوه من استعمار.

يتضح لنا من كتابات بن نبي أيضا تأثره الكبير بهيجل وكارل ماركس في فهمها للتغيير بدرجة كبيرة في كتابه ميلاد مجتمع صفحة 21 و23 ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي صفحة 76 مع العلم أن كارل ماركس ذكر في مجموع مؤلفات بن نبي المبحوث فيها 60 مرة وإنجلز 6مرات لكن بالرغم من ذلك ،فهم بن نبي للتغيير وتفكيره فيه يأتي من خلفيات إسلامية بحتة تمس قدرات وطاقات الفرد والمجتمع المسلم وموانع ذلك والأدوات والمنهجية المحققة لهذا التغيير ماديا ومعنويا أي وفق معادلة الإنسان والتراب ثم الزمن أي الوقت والمراحل التي يستوجبها هذا التغيير ابتداء من الفرد تم المجتمع ثم الحضارة .

فما سكت قط بن نبي عن القول غير نفسك تغيير التاريخ والقصد تاريخك البائس الذي تعيش فيه إلى تاريخك القديم الذي تفتخر وتتمجد به ولا يتم هذا إلا بالخضوع للإسلام، الإسلام الحضاري لا الإسلام التاريخي، الإسلام الذي يخاطب روح العصر والتداول فيه بما فيه من قيم حضارية عالية تمس البعد الأخلاقي والجمالي والتقني المؤسسة للفرد والمجتمع والثقافة الإسلامية العالمية المستلهمة والمجسدة للتعاليم السماوية (الإلهية)، كما ينبه بن نبي أيضا إلى تجارب التغيير الناجحة خاصة تلك التي قامت على أساس روحي كالتجربة اليابانية وذلك من أجل الاستفادة منها في تفادي كل ما من شأنه أن يعطل خطة الإقلاع هذه أو يقف أمامها ليدس موانع صريحة أو متشابهات تأخر هذا الإقلاع ،والتغيير عنده لا يكون ناجحاإذا استلهم من الماضي والحاضر فقط ولكن من خلال الاتحاد والتحالف مع من لهم نفس الهموم وذاقوا نفس المشاكل لأن في تضامنهم ما يسهل عملية التغيير التي تخضع لمعيقات داخلية وخارجية[2].

4-2-1الثورة: في معانيها اللغوية هي الغضب والهيجان والرفض الحاد والقوي أما في المعاني الاصطلاحية فيوجد تشابه كبير ومن بين تلك المتشابهات أو المقاربات فهم كل من كانطوروسو فهما يريا أن الثورة لها مسار له بداية

1نفس المرجع، ص53.

2Omar Benaissa, Malek Ben Nnabi et l'avenir de la société Islamique. Algérie: Elothmania, 2010, p15.

ونهاية، لكن أي بداية وأي نهاية، كما أنها تتميز عن الحركات الاجتماعية البسيطة وأعمال الشغب وفي تحقيقها لأهدافها الحقيقية في القيام بأعباء الدولةأو حتى نهايتها المآسوية أين تفقد وضوحها وتنويرها أي في افتقادها لتلك القدرة على الجذب والدفع والتحقيق والفورية (الفعالية)، فالثورة عند كل من كانطورسو تعني أيضا التحويل الجذري للبنيات الاجتماعية والسياسية نتاج الأوضاع الساخطة والعلاقات الاقتصادية الفاشلة داخل المجتمع [1].

هذه المعاني حول الثورة هي التي جعلت في بن نبي يرى فيها حاجة ملحة ومطلب ضروري وهو الذي أراد لها أنتكون ثورات، ثورات ضد القوىالعالمية المتحكمة في مستعمراتها وثورات ضد مستقبل مجهول وثورات ضد وضع لم يدخل بعد حالة القابلية للثورة وهذه برأيه كلها مسؤوليات كبيرة إن أريد للثورة أن تنجح، لقد شغلت الثورة بن نبي كثيرا خاصة وهو يتمعن في ثورات عديدة كالفرنسية والبلشوفية والصينية وقبل كل هاته الثورات، الثورة الإسلامية أو بالأحرى الإسلام كثورة فالإسلام عند بن نبي "إننا لو اعتبرنا الإسلام من جهة التاريخ المجردة ولرآيناه ثورة كبيرة غيرت كل البناءات السياسية والاجتماعية والأخلاقية والثقافية في المجتمع الجاهلي – فالثورة ليست كإحدى الحروب تدور رحاها مع العدد والعتاد بل إنها تعتمد على الروح والعقيدة" [2] الإسلام عند بن نبي ثورة تغييرية حقيقية سبب نجاحها المحوري هو الروح، العقيدة، القرآن، هذه المعاني الرمزية التي حطمت وسخرت من أعراف الجاهلية ولا عقلانيتها واستغلالها الفاحش للإنسان (السيد/العبد) هي التي قلبت هذه الوثنية الإنسانية أين جعلت السيادة لله والعبودية لجميع الناس مهما كانت مكانتهم، لقد كان موضوع التغيير عند الإسلام واضحا لذلك كانت ثورته واضحة في أسلوبها وطبيعتها وسرعتها ونسقها وتنسيقها فلم تعدم الرؤية والإجابة عن أي تساؤل فالثورة عند بن نبي "لا تؤجل إنه إطراد طويل يحتوي ما قبل الثورة والثورة نفسها وما بعدها"[3] وإن لم تكن كذلك فيخشى عليها بن نبي من الفشل بل أكثر من ذلك من أن يتبناها غير الذين عملوا لأجلها وفيها فيشكلون ما أسماه ضد الثورة لذلك يدعوا مالك بن نبي على طريقة ماركس بوجوب عدم التستر عن الفضيحة ساعة اكتشافها وإلا التهمت الجميع.

لقد شغلت الثورة بن نبي كثيرا من داخلها ومن خارجها ساعة انطلاقها وساعة ظهرت أنها انتهت من حيث وسائلها وأهدافها وأفكارها والجو أو الظروف التي اندلعت فيها وانفعلت معها ومن حيث نطاقها الجغرافي ومحطاتها التاريخية التي ميزتها وقياداتها التي خططت لها أو وجهت وقومت وقيمت مسارها وهذا واضح في أهم مؤلفاته التي

1Anne Baillot, Ayse yum, IPID, P29.

2مالك بن نبي، بين الإرشاد والتيه، المرجع السابق، ص12، 13.

3نفس المرجع، ص11، ص12.

تطرقت للثورة وهي كالتالي مشكلات الأفكار في العالم الإسلامي ، في مهب المعركة والصراع الفكري في البلاد المستعمرة وبين الرشاد والتيه وإن كان فغالب أو كل كتابات بن نبي هي ضد الاستعمار وهي تنوير لكل من أخضع لهيمنة الاستعمار فهي مساهمات لتحديد أطر الثورة العقائدية والإيديولوجية والبشرية وخريطة ونطاق عملها الزماني والمكاني وأدواتها المساعدة على نجاحها والتحذير من كل المطبات التي تواجهها والخرافات التي يمكن تندس فيها هذا وهي قائمة كما أنه أسهم في التهيئة لها قبل بدايتها وبعد انتهائها وهكذا يمكن القول أن بن نبي كان مثقفا ثوريا بحكم أنه كان ضد الاستعمار وإصلاحيا لأنه كان ضد القابلية للاستعمار فهو كان ضد المستعمر وضد وجوده وكان إصلاحيا لأنه لم يكن مع الإصلاحيين الذين حاولوا التغيير في ظل الميادين القانونية والدستورية التي كانت تدير الجزائر الفرنسية آنذاك فهو كان داعما لتوجههم التربوي والتعليمي وإن كان لا يخلوا من العمل السياسي لكنه كان ضد الانخراط السياسي الواضح للحركة الاصلاحية انذاك في العمل السياسي الذي ابان عن وعي سياسي ضعيف لها كما يبدوا أن بن نبي كان يظهر كمثقف نقدي في ظل هذا الوضع الاستعماري الإصلاحي والثوري وهذا لأن المثقف النقدي كما يقول عازمي بشارة "...ليس هاوي ثورات وهو يدرك المخاطر الكامنة فيها، فالثورة ليست هدف نقده بل التغيير نحو نظام أفضل بمعنى أكثر عدالة وثانيا لأن الثورة على نظام الاستبداد هي فضيلة ضد الظلم وثالثا لكي يكون قادرا على التأثير في الثورة ذاتها وحين ينضم المثقف الى الثورة تأخذ منها مسافة نقدية"[1].

وكأن بن نبي من خلال مساهماته أو ملاحظاته أوانتقاداته هذه رسم فلسفةللثورة الجزائرية أو سوسيولوجية الثورة الجزائرية ويمكن أن نضع هذه الإرهاصات في النقاط الآتية: 1- النموذج الإسلامي الثوري من حيث التفكير والتخطيط والسلوك2- لابد للثورة من تخطيط إستراتيجي3- الفرد الثوري يعبر عن أصالة هذه الثورة وطبيعتها 4- الثورة لا تعرف التهجين ربما التكتيك لكن لا الارتجال5- التقييم والتقويم الدائم للثورة (النقد الذاتي) 6- تحصين الثورة وحمايتها من الخرقات والمندسين كي لا تتحول إلى لا ثورة أو ضد الثورة، فالثقافة الثورية تلعب دورا مهما في هذه الحالة، فالثورة الجزائرية بتقدير البعض أثناء قيامها استطاعت أن تجمع كل التناقضات والاختلافات الوطنية بداعي الاستقلال إلا أنها مع الاستقلال تحولت إلى ثقافة **احتوائية** cooptive **وانتقائية** Eclectic مع السياسة الثقافية لكل من هواري بومدين وبن بلة[2]7- كما دعى بن نبي إلى تصفيته الاستعمار كوجود دعى إلى تصفيته من الثورة ومن الاستقلال أيضا أي وجوب التحرر من المتروبول وإلا فشلت الثورة، فالثورة لا تكون ناجحة إلا إذا تمتعت

1عزمين بشارة، في الثورة القابلية للثورة، المرجع السابق، ص123، ص124.

2صلاح فيلالي وآخرون، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية،سلسل كتب المستقبل العربي(11)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996، ص443.

كل تلك الدول بحريتها التامة وسيادتها المطلقة8- أخلقت الثورة والثوارفالثورة في جوهرها ظاهرة أخلاقية يقول بن نبي "إن ثورة ما لن تستطيع تغيير الإنسان إن لم تكن لها قاعدة أخلاقية قوية"[1].

4-3- الالتزام والفعالية: لقد بينا أن الالتزام عند بن نبي ليس مؤسساتي بمعنى لا علاقة له بأفكار حزب أو جمعية ما وإنما هو التزام بالحاجات الطبيعية والإنسانية لمجتمع يعاني الاضطهاد والتهميش ويعامل بسياسة تدعي الرحمة والعقلانية ،أي التزام بما يفرضه الواجب على مثقفين ونخب المجتمع اتجاه مجتمعهم الذي يعاني التجهيل والتفقير والاستغلال الفاحش لأملاكه ولقوة عمله ويعاني أيضا الطمس لثقافته وهويته من خلال القضاء على ما يربطهم بها ويوجههم في كل حياتهم بل ما يشكل هويتهم وشخصيتهم التاريخية، ليدمجهم قصرا وباحتقار في قالب حضاري لا يعكس انتمائهم وطبعا هذا الخيار سيلقى الرفض والتضييق أو الاختراق والتدجين فالالتزام والفعالية هنا تظهر كما حددها بن نبي في التشبث بالخيارات الوطنية في الحرية والاستقلال وبالمرجعية الوطنية وفي التعاطي معها كما بينا فهما ووعيا وأدلجة وثورة وتغيرا لكل هذا في ابتكار ما يتلاءم وخصوصية المجتمع ومكر وخبث الاستعمار في تلونه عبر سياسات لا تريد إلا الاستيطان والبقاء في أرض غير أرضه وفي زمن غير زمنه فالمستعمر يسبق مستعمره في مضمار الفاعلية بأشواط كثيرة وهي ما تنقص العالم الإسلامي ككل كما قال بن نبي [2]، وهذا ما على المثقف في العالم الإسلامي أن ينتبه إليه في شخصه وفي ترسيخه لفكرة الفعالية، لفكرة المثابرة، لفكرة إيجاد البديل وقوة الاقتراح للأفكار والوسائل والنشاطات لا لشيء لأنه يشعر بعبء المسؤولية وعظم التحدي وهذا يدل أيضا على مدى التزامه بالتغيير ومقدرته على إحياء أو إعادة ما هدمه أو ما أراد أن يجتثه واستعصى عليه من ثوابت هذه الأمة من قبل الاستعمار وأعوانه، فالالتزام والفعالية متلازمان عند بن نبي وهما فكر وسلوك مجسد في التفكير وفي الخطاب وفي الفعل أي في النشاط التغييري.

4-5- الإنسانية والسلام (السلم):كما دعا بن نبي إلى حمل القلم دعا إلى حمل البندقية وكما دعا إلى حمل السلاح دعا إلى حمل غصن الزيتون وحماية السلام والدعوة إلى السلم والتعايش والإنسانية هي سلاح ناعم لأن المراد أو الهدف الحقيقي هو إخراج الاستعمار الذي أتى بالبربرية وأراد أن يتخلص منها عندما رماها على الذين وقفوا ضد قتله وسلبه وتهجيره وعنجهيته بقوة الحق في الدفاع عن النفس إلا أنه أراد أن يكون الضحية بينما هو الجلاد وأرادوعمل على تزيين الحقيقة باتهام غيره بالكذب.

1مالك بن نبي، المرجع السابق، ص21.

2مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص134.

من العبارات الدالة على النزعة الإنسانية المحضة عند بن نبي قوله "ومشكلات أخرى تواجهني كإنسان يعيش في مجتمع أوسع من المجتمع العربي والإسلامي إنه المجتمع الإنساني ..."[1]فقد كان السباق نحو التسلح وخطر القنبلة النووية من اهتمامات بن نبي ،كذلك تأثير الاقتصاد والتكتلات الجديدة ونهاية الحروب العالمية وتصفية الاستعمار فهو يرى فعلا أن الإنسانية دخلت طورا جديدا طور الأمركة خاص بعد الحرب العالمية الأولى ودعم أمريكا لحلفائها في أوروبا وسيطرة وول ستريت يقول بن نبي "فالعالم أخد يتأمرك le monde d'américanisait خصوصا في الأفلام السينمائية متخذا ذلك التحول الذي اوحى لبول فاليري قولته الشهيرة أوروبا تطمح لان تدار بلجنة أمريكية"[2].

إن منطق العالمية عند بن نبي منطق تاريخي لكن هو يدعوا إلى أنسنة وعقلنة وروحانية هذه العالمية، ففهمه للعالمية والإنسانية تأسس على تاريخ الاستعمار والإمبراطوريات بحكم أنها قوى فائقة وعابرة للقارات لها دواع إمبريالية كلها هيمنة وشر في المقابل يؤسس لتاريخ آخر تاريخ الإنسانية القائم على عدم العنف والتعايش المشترك والسلم والتثاقف القائم على المحبة والتضامن لا على الغصب والنهب والعبودية والعنصرية وهذه القيم برأيه موجودة في الإسلام وهو يحث المسلم عليها من خلال الرسالة والشهودية فهو شاهد على كل ما تتعرض له الإنسانية ووجب عليه تبليغ رسالة الاسلام الداعية إلى الرحمة والتآخي فلا فرق بين أسود وأبيض وعربي وأعجمي إلا بالتقوى أي باتقاء كل ما حرمه الله من اعتداء على الآخر بغير وجه حق وهي المستمدة من الصفح والمسامحة والمسالمة في قصة قابيل وهابيل الذي منع نفسه من رد السوء على آخيه حتى وإن كان مظلوما"[3].

وبن نبي حين يستحضر هذه المعاني ويدعوا إليها يحذر أيضا المسلم من التعصب والتقوقع فيها والجمود في النظر الى الإنسانية وكل ما فيها، فهو وإن آمن بإنسانية إسلامية لكنه آمن بإنسانية إسلامية منفتحة خاصة على البعد الإفريقي والآسيوي وقد أبدى تأثرا كبيرا بأعمال غاندي الذي استطاع أن يغير الكثير من لا شعور ولا وعي الغرب المتغطرس المؤمن بالحروب والصراعات فاستطاع حقا أن يكون داعية للسلام وأن يؤسس لمرحلة جديدة دشنه بالميثاق الدولي للتعايش المتضمن خمس نقاط هي: "الاحترام المتبادل لسيادة الدولة على أراضيها وعدم التدخل في الشؤون الداخلية للطرف الآخر والمساواة في الحقوق وفي المنفعة المتبادلة والتعايش السلمي"[4]، كما يعد مالك بن

1مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص123.

2المرجع السابق، ص40،ص 41.

3يوسف محمد بن ناصر، ثقافة العنف واللاعنف في الفكر الإسلامي. المغرب: الدار المغربية، مصر: دار الكلمة، ط1، 2018، ص13.

4مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية، المرجع السابق، ص190.

نبي صاحب التوصية المتعلقة بجائزة منطقة السلام التي أسس لها القرار رقم 10 الصادر عن المؤتمر الأفرو-آسيوي المنعقد في شهر ديسمبر من سنة 1957 في القاهرة [1].

إن الفكرة الأفرو آسيوية عند بن نبي هي تجسيد حقيقي لفكرة السلام والحياد الإيجابي الذي قطع الطريق أمام كل الذين أرادوا أن يشعلوا فتيل الحرب العالمية أو بالأحرى الحروب الغربية المعممة على العالم فالعالم الاسيوي وما فيه من فلسفات عميقة تصب نحو السلام الروحي والعالمي كالفكرة الجائينية والبوذية الداعية لمبدأ عدم العنف مبدأ (الحمسا Animsa) هي مبادئ قريبة من مبدأ العدالة والمساواة الموجودة في الإسلام وتجنيدها في تنظيم سياسي (مؤتمر باندونغ) جيد لأنه يكرس لشكل جديد من التفاهم والاتصال والتواصل الإنساني، كما لا يكتفي بن نبي بهذا التكتل السياسي لتحقيق السلم العالمي للإنسانية وكل ما تتطلع إليه الإنسانية بل يدعو المثقف الإفريقي خاصة إلى أن يكون أكثر فاعلية في منظمة اليونسكو خاصة بعد الحرب العالمية الثانية وذلك عن طريق التعريف بالثقافة الإفريقية كثقافة نآت بنفسها على طول تاريخ الإنسانية لأن تكون ثقافة إقصاء أو غلبة أو تمييز بل هي التي عانت من كل هذا وبناء على هذا يستطيع المثقف الإفريقي أن يجفف وينتقد منابع الثقافة الاستعمارية والإمبريالية المبنية على التميز والعنصرية وتمجيد الرجل الأبيض، كما أن بن نبي رأى في اليونسكو صرح ثقافي وعلمي يعبر عن العالمية والإنسانية الحقة بعيدا عن كل المصالح لما تتيحه للغير من المشاركة في ملتقياتها وندواتها ومنشوراتها[2]، لذلك وجب على المثقف الإفريقي أن يستشعر دور هذه المؤسسات وأن ينخطر فيها.

العالمية والسلام عند بن نبي خطاب له حفرياته الثقافية كما هو الحال مع الاستعمار والإمبريالية لكن لتغليب ثقافة السلم على الحرب والعالمية المتعددة المتعايشة المتعاقدة على العالمية الأحادية الموجهة لابد من إيجاد تقارب ثقافي روحي إستراتيجي ومؤسساتي لابد من ترسيخ ذهنية الاتصال والتواصل الخلاق بدل ذهنية التحويل والتعميم الإمبراطورية.

يبدوا ان بن نبي نجح في أن يكون مثقف إنساني لأنه كان واضحا في أفكاره ومواقفه وسلوكه واتجاهاته كما أنه انحاز ودعا إلى قيم أخلاقية وإنسانية كالخير والعدالة والتسامح والمحبة والصلاح لكل الناس وما بينهم بغض النظر عن أي نزعة لغوية أو جنسية أو دينية[3].

1نفس المرجع، ص114.

2نفس المرجع، ص210، ص211.

3زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر. المركز الإسلامي الثقافي، ط3، 2012، ص127.

المبحث الثالث

جدول رقم : 06 فئة المفاهيم الاجرائية للاستدلالات

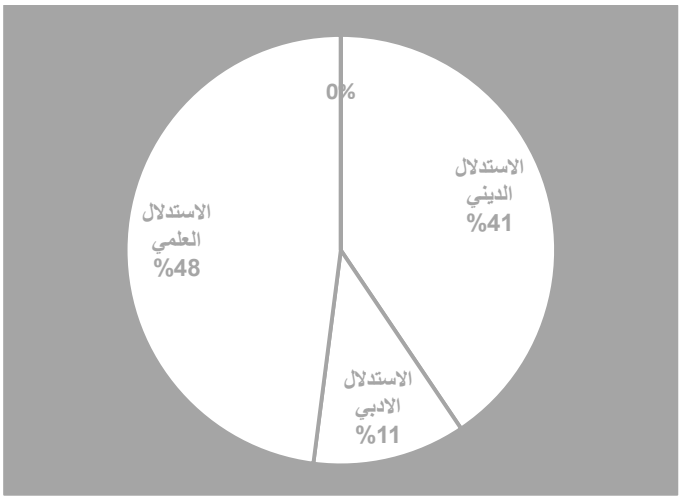
الوحدات	المفهوم الاجرائي
الاستدلال الديني	كل اقتباس من القران الكريم او الحديث النبوي الشريف او ما تعلق بسيرة محمد صل الله عليه وسلم واصحابه.
الاستدلال العلمي	مجموع الامثلة والبراهين العلمية التي ساقها بن نبي من قوانين او أحداث او مفاهيم او نصوص يشهد لاصحابها بالاقتدار والكفاءة العلمية
الاستدلال الادبي	كالاشعار والقصص والحكايات والحكم والامثلة الشعبية وكذلك الشروح من القواميس والمعاجم

جدول رقم :07 (الاختلاف ما بين وحدات فئة الاستدلال).

نوع الاستدلالات	الديني	الادبي	العلمي	المجموع
المجموع	378	107	447	932
النسب المئوية	41	11	48	100

النسبة المئوية التي حصل عليها الدين تكاد تكون متقاربة مع النسبة المقدرة للاستدلالات العلمية اذ الفرق بينهما هو سبع بالمئة وفقط، اما الاستدلالات الادبية فقط تمخضت على نسبة 11 بالمئة وهي مهمة للنص فيه فئتا الاستدلال العلمي والديني متقاربة .

رسم بياني رقم :04 دائرة نسبية توضح الاختلافات ما بين الاستدلالات



جدول رقم : 08 (فئةتوزيع المستدل بهم من مسلمين وعرب وافارقة واسيويين)

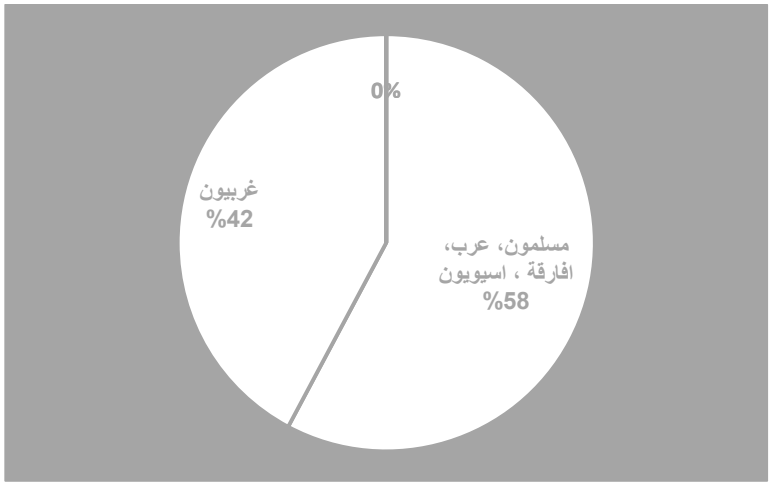
الوحدات	المفاهيم الاجرائية
مسلمون ، عرب ، افارقة ، اسيويون	وهم مجموع من ذكر مالك بن نبي في مؤلفاته من علماء دين وفلاسفة ومؤرخين وشعراء وادباء وساسة واطباء ومكتشفين سابقين او محدثين كإبن تيمية او محمد بن عبد الوهاب او بن خلدون او الكندي او ابن سينا او ابو الحسن المراكشي وكإمي سيزار وغاندي وطاغور وغيرهم ممن ذكر على محور طنجة – جاكرتا .
غربيون	وهم ايضا رجال دين وفنانون ومخترعون ومكتشفون ومستشرقون وادباء واطباء وفلاسفة ومختصون بارزون في الاقتصاد وعلم الاجتماع والنفس والتاريخ ورياضيون وفيزيائيون قدامى ومعاصرين ومنهم لوفيس ستروس ادغار مورين تولستوي ديستوفيسكي البير كامو هيجل نيتشه ارسطو ديكارت دارون اوبنهايمر مايكل انجلو مرجليوث جولدسهير وغيرهم الكثير من على محور موسكو – واشنطن .

جدول رقم :09 (الفرق ما بين فئات المستدل بهم)

نوع المستدل بهم	مسلمون،عرب، افارقة،اسيويون	غربيون	المجموع
المجموع	582	425	1007
النسب المئوية	58	42	100

تحصلت وحدة مسلمون، عرب، افارقة، اسيويون على النسبة الاكبر ب 58 بالمئة مقارنة مع وحدة غربيون بنسبة 42 بالمئة وان كانت هذه النسبة متأخرة عن سابقتها بـ 16 بالمئة الا انها معبرة بحكم انها قريبة من ان تناصف مجموع المذكورين من والوحدة الغالبة .

رسم بياني رقم: 05 لدائرة نسبيةتوضح الاختلافات ما بين المستدل بهم :



1- المرجعية الفكرية لمالك بن نبي:

بناء على الجدولين أعلاه نستطيع أن نتبين المرجعية الفكرية لمالك بن نبي فإن كان الفرق بين الاستدلال الديني والعلمي 07%، فالفرق بين الشخصيات الدينية المذكورة والعلماء والفلاسفة هو 17,80% ومتوسط الفرق بينهما

هو 10,9% وهي ليست نسبة كبيرة لكنها تقوي الفضول عندنا حول اختيار بن نبي لهذا الأسلوب أوالمزج من الكتابة وعن المرجعية الحقيقية بطريقة تفكيره ونظره للمسائل والظواهر المختلفة التي تطرق لهاوهل إشكالية العلم والدين شوشت عليه أم خياره كان واضحا في أسبقية الدين وفي عقلنته وفي (تدين العلم) وأخلقته.

يعرف توماس كوهن المرجعية (Paradigme) في كتابه بنية الثورات العلمية قائلا هو "مجموعة متآلفة منسجمة مع المعتقدات والقيم والنظريات والقوانين والإدراك يشترك فيها أعضاء مجتمع علمي معين وتمثل تقليدا بحثيا كبيرا أو طريقة في التفكير والممارسة ومرشدا أو دليلا يقود الباحثين في حقل معرفي معين"[1]، ويعرفها المسيري على أساس أنها "...تنظيم عقلي للعناصر المكونة المميزة المدركة بالعقل في التجريبي أو المظنون أنها على علاقة به فهو تركيبة من عمليات الاستدلال الاستنباطية والاستقرائية يراد بها أن تكون أداة يمكن بواسطتها انتقاء وترتيب جوانب جوهرية معينة من عالم الوقائع بأكثر بما يراد بها أن تكون صورا دقيقة لأية أجزاء أو شرائح من الواقع"[2] وفي أو من خلال بنية النص البنابي نحاول أن نستقرء ونستنبط مرجعية مالك بن نبي ما بين حدين اثنين، الحد الديني (الغيبي، الروحي، الأسطوري! الإعجازي!) والحد العلمي (العقلاني، المحسوس، المادي، التجريبي) وعن التناص والنسج بينهما أي بين هذين النقيضين وكأن الثقافي أو الثقافة هي الوحيدة القادرة على هذا التركيب ما بين (الخرافي والدقيق).

لقد نشأ مالك في بيئة جاهلة تدرك حدود جهلها في واقعها الاستعماري لكنها أيضا بيئة تولي للعلم أهمية كبيرة فتطور الإنسانية لا يمكن أن نحتكره كما قال بن نبي على أثينا وروما وبعدها مباشرة عصر التنوير وعصر النهضة، إن البيئة المتوسطية كانت فاعل مهم في تنشيط الحضارة الإنسانية ككل لعوامل تراكم التاريخي الكثيرة، فلا عجب إن اهتمت عائلة بن نبي بتدريس ابنها ولو كلفها ذلك أن تبيع ممتلكاتها الخاصة، خاصة ولقد لمست منه

1فكروني زاوي، النموذج الفكري لمالك بن نبي، ماهيته، مرجعيته، مكوناته. مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد الرابع، العدد السابع، ص3.

2عبد الله إدالكوس، في نقد الخطاب الحداثي–عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2014، ص30، ص31.

استعدادا وشغفا كبيرا للتعلم ونلتمس وعيه بأهمية العلم عند ما يقول: "لم يعد لي من حلم غير تحصيل العلم وأصبحت أشعر كأنني حملت جميع آثام مجتمع يبحث عن الخلاص من بؤسه ...فانكببت على تحصيل العلم بلهفة من يرى كل ما في وطنه وفي المجتمع الإسلامي من جهل ومن أصناف الانحطاط ...." [1] ويقول أيضا "لم تكن تلك الساعات في الورشة مجرد لعب بل كانت ممتلئة بشعور الوارد على دين جديد يقوم بطقوسه في معبد هذه الحضارة الآلية التقنية "[2] ويقول أيضا "كنت أقدس العلم لأنني أؤمن بقيمته الأخلاقية"[3]، هذه المقتطفات تعكس الكثير من الأشياء، تعكس الجانب الاقتصادي للمعرفة أين استثمرت العائلة مالها في ابنها وشعر ابنها بهذه التكلفة وبهذه الفواتير التي تحتاج إلى تسديد ولو بعد فترة من الزمن، تعكس الجانب الحضاري والأخلاقي لأزمة مجتمعات جاهلة أو جهلت ولأزمة مجتمعات تدعي الحضارة وتزعمها إلا أنها تحتكر العلم وتعكس أيضا تقديس بن نبي للعلم فجعل العلم دين وله معابده وطقوسه وشعائره، وكأن بن نبي جعل كل ما هو في الوجود يدين أو يرتبط بما يقدس هو وكأنه كان يعيش حالة من النشوة أو الجذب كما هي في لغة أهل التصوف، وهذه الحالة الفائقة من العواطف في مرحلته الأولى من حياته جعلته يحلم بأن يكون مهندسا له المقدرة على الاختراع والابتكار أوأن يكون أزهريا بارعا في مناهج التفسير القرآني[4].

واختياره للتفسير القرآني يعكس أيضا محورية أو مركزية القرآن عند بن نبي، مركزيته الدينية والروحية لفهم مشكلة الثقافة الإسلامية ومشكلة الثقافة الإسلامية عنده أيضا هي محورية لمشكلة الحضارة الإنسانية ككل وفهم بن نبي للقرآن هو فهم وقراءة اعتقادية لا انتقادية، ولا نعجب أنه أفرد أو خص القرآن بكتاب كامل أسماه الظاهرة القرآنية ناهيك عن الظروف الشخصية التي كتب فيها بن نبي مؤلفه هذا أين كان مسجونا، أو الظروف السوسيو

1مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص219 ص 220.
2نفس المرجع، ص221.
3نفس المرجع، ص 367.
4نفس المرجع، ص359.

ثقافية التي شكلت المراحل الجنينية للدراسات اللسانية والتاريخية والاجتماعية والنفسية والرمزية والأنتروبولوجية للنص الديني والمقدس ككل[1].

يقول بن نبي عن القرآن الكريم "... أولا وقبل كل شيء القرآن نفسه ذلك الكتاب الذي لم يتغير فيه حرف واحد منذ أربعة عشر قرنا على خلاف كل الكتب الأخرى من العهد القديم إلى العهد الجديد، حيث لم يعطيها من ناحية صحتها التاريخية إلا القيمة الرمزية التي يحترمها، دون أن يعتمدها من الناحية العلمية "[2]، ودعا بن نبي المختصين في مجال العلوم الإنسانية والاجتماعية أن يتعاطوا مع النص القرآني بطريقة أخرى غير التي درس بها طه حسين، فالنص القرآني عنده غير نصوص العهد القديم والجديد وتوارث الأجيال المسلمة له وقراءته بنفس المتن دليل صحته وفي كلمات رقيقة ومؤثرة يعبر بن نبي عن تعلقه الشديد بالقرآن يقول "فليس به أدنى اختلال بل الإتساق البديع الشامل لجميع نواحيه في روحه الجليل الغامر وفي نذره الرائعة المؤثرة وفي مشاهداته الباهرة وفي حلاوة وعوده الفائقة وفي فكرته المتسامية المتشامخة وأخيرا في أسلوبهالبهي المعجز" [3]، بالرغم من هذا التعلق وهذه الشعرية إلا أن كتاب الظاهرة القرآنية هو محاولة لإثبات موضوعية الظاهرة القرآنية وفي انفصالها عن الذات المحمدية، وفي ثراء القاموس اللغوي والعلمي والتاريخي والاجتماعي التشريعي للقرآن الكريم، أي أنه كما عبر عن ذاتيته عبر عن موضوعيته في دراسته للقرآن.

هذا الثراء عند بن نبي يتحدد كإعجاز فهو يرى أن فعالية القرآن في صناعة الحضارة تكمن في امتلاكه لوسائل الإعجاز، فالإعجاز بادئ الأمر كان على مستوى اللغة أما الآن فيجب أن يكون وفق منطق أو لغة العصر والإعجاز هذا لا يعني الإعجاز عن الإتيان بمثله سواء من حيث رسمه (شكله) أو مضمونه وإنما في قدرته التوليدية للمعنى وفي إمداد قرائه بآليات التذوق والفهم والانتقال بهم من الفطري الطبيعي إلى الثقافي والحضاري، أي من اللغة الأم اللغة

1 اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبو زيد.الجزائر: منشورات الاختلاف، المغرب: دار الأمان، ط1، 2011، ص20.
2 مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص187
3 مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية.تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر ، ط09، 2009 ، ص275.

العذراء إلى اللغة العلمية المتعلقة بالوجود والمعقلنة له [1]، خاصة ونحن في مرحلة النفس (الغريزة) مرحلة الانحطاط الحضاري التي تحتاج إلى إعادة تهيئة دينية وروحية نفسية بالأساس، يخاطب فيها القرآن هذا الوجدان وهذا التواجد الزمكاني بما يليق به من ترميم وإصلاح وتحفيز ودفع ونهوض حضاري.

بن نبي لا يرى في القرآن كتابا علميا له قوانين وقواعد علمية وإنما هو كتاب مفتوح من الرموز فلغة القرآن لغة ترميزية تدفع نحو التأمل والتأويل والفهم لفترة أو عهد تاريخي ما من أجل أن يتسق مع "المسار التكاملي للإنسان عبر الزمن، إلى الحد الذي يستطيع فيه من الناحية الفكرية والعاطفية أو العلمية استيعاب تلك المفاهيم وكشفها ووضعها في خانة المدركات [2] ولعل هذا ما يفسر لنا أمنية بن نبي بأن يكون مفسرا فالقرآن بحاجة إلى هذا التنزيل الوضعي الذي يحفظ له تعاليه ومقدرته الإعجازية في فهم عجز الإنسان أو الإنسانية ككل فإعجازيته أو أسطوريته تكمن في مساعدة الإنسان في تجاوز ما أشكل عليه، في تفوقه على حالة الهوان أو الضعف أو عقدة النقص المصاحبة له منذ أن نشأ و التي تجعله في مطاردة دائمة لمعرفة كينونته وهويته واكتماله، وعدميته (من أين أتى؟!وإلى أين ذهب أو هو ذاهب؟! ومن هو ؟!) وهو الذي يتساءل بكل خوف وبكل شجاعة أو تهور يجيب لأن إجاباته أيضا مشاريع لأسئلة لا تنتهي.

لم يكن العلم والدين متعارضان عند بن نبي لكنه أعطى أهميةكبيرة للدين في جعله المركب الأساسي لكل حضارة بل إن تاريخ الإنسانية جمعاء عنده هو تاريخ الدين، فالدين هو أساس أي اجتماع، فهو الرابط بين الأفراد وواضعهم في شبكة (تنظيم ونظام) نفسي واجتماعي، فمركزية الدين في فكر مالك بن نبي نجدها واضحة في كثير من كتاباته ومنها نذكر:

1غازي الشمري، جعفر يايوش، مالك بن نبي بين التمثل والإبداع. دمشق دار نينوى، ط1، 2017، ص71، ص72.
2فيروز زاد وأمير رضائي، المرجع السابق، ص254.

"فالدين وحده الذي يستطيع أن يؤسس مجتمعا والعلم لا يستطيع تأسيس مجتمع..."[1].

"...بعد تأمل طويل وبعد مراجعات متكررة لما كنت قد قلته منذ أربعين سنة، إذ أراجع الأفكار لعلي على خطأ فأنتهي دائما إلى أن المرفأ بالنسبة لكل سفينة مهددة بالغرق أعني لكل مجتمع إنساني هما أمران: 1- دينه، 2- حضارته، دينه أعني عقيدته أي الطاقة التي تجعل المجتمع يتمكن من مواصلة السير في المكان الذي طوقته فيه الأخطاء بلوغا إلى مأمنه هذه الطاقة، طاقة النجاة"[2].

كثير من هذه الجمل يضعها البعض ضمن حالة الدين المأوى تعبيرا عن حالة إنتشاء الصحوة الإسلامية بعد الحرب الخاسرة مع الكيان الصهيوني والتي أعربت عن فشل بعض الأنظمة العربية التي اتخذت من الاشتراكية سياسة لها وفي مقابل الجملة التفسيرية للدين المأوى أو الحصن أو القلعة أو المحرك الذي أتى بعد هذا الفشل تزامنت معه أيضا مقولة "البورجوازية أوالرأسمالية المأوى" والتي أشادت بنظام الملكيات العربية السابقة وذكرت بما حققته للمجتمع العربي من رفاهية ومؤسسات ناجحة وخدمات رائدة!!!

لا تقف هذه المركزية التفسيرية عند الدين فقط عند بن نبي بل عند الإسلام فهو يقول "الإسلام هو القيمة الكونية العليا لكل الحضارة هي كفاءة المسلمين التاريخية في تبليغ الإسلام و من هنا لابد من تحديد جوهر الحضارة"[3]، فهذه الكثافة التركيزية من الدين إلى الإسلامي إلى القرآني، هي كثافة شحن روحي وإيديولوجي، وهي عند البعض ليست كثافة تركيز وتدقيق بقدر ما هي تقسيم واختزال وتنميط وأحادية .

بهذا المنطق يرد أيضا بن نبي ويصف هؤلاء بالشرود لأن العلوم الإنسانية والاجتماعية والمختصين فيها الذين يدعون إلى توقيف الدين بدعوى أن مهمته قد انتهت ومن غير الممكن أن يستمر بتلك الخطابات والممارسات في

1مالك بن نبي، مجالس دمشق، المرجع السابق، ص109.
2نفس المرجع، ص61.
3نفس المرجع، ص67.

تأطير الدولة والمجتمع وتقديم الشروحات والتفسيرات لكل شيء، لكن بن نبي لا يرفض العلوم الإنسانية والاجتماعية إنما يدعوا إلى تعقل منطق هذه العلوم في دراسة الظواهر الاجتماعية وترجمة هذا الفهم أو التعقل لهذه العلوم في "الواعية الإسلامية بذاتها" [1] أي التعرف على هذه العلوم وما تقدمه من نظريات ومناهج وطرائق ووسائل تساعدنا على فهم مشاكلنا، لا أن نجعل مجتمعنا ككل موضوعلدراستها وهو في (حالتها البدائية أو الجاهلية) أو كمجتمعات ما قبل الحضارة كما يراد لها فالفلسفة والتفكير ضمن منطق علم الاجتماع أو النفس أو الأنتروبولوجيا فهذه العلوم لمتغب عن هذه المجتمعات بشكل او بآخر.

لقد كان لتوينبي وإشبنجلر بالغ الأثر على مالك بن نبي خاصة في ما يخص علاقة الحضارة بالدين والعودة إلى الدين في حالة أي فشل كعود حضاري جديد، يؤكد إشبنجلر على هذا المعطى التاريخي (الثابت) إذ يقول "إن الإصلاح الديني المعنى ذاته في جميع الحضارات ألا وهو العودة بالدين إلى نقاء فكرته الأصلية وصفاتها كما تجلت هذه الفكرة في بداية الدين ومطلعه ولا تخلوا أي حضارة من الحضارات من مثل هذه الحركة[2] وقد يكون لهذا التأثير أو الحضور لكل من إشبنجلر وتوينبي على نقد الذين رفضوا تأثير الدين وأهميته في الحياة الغربية وإنّ فعلا استغرابنا (أي توجهنا نحو الغرب ودراسته) لازال قاصرا أو في بداياته الأولى في تعرفنا على اشبنجلر وتوينبي وديلتاي وشلايرماخر وماكس فيبر وكل الذين اهتموا بالدين سواء من الناحية اللاهوتية وإصلاحاتها الجديدة أو السوسيولوجية والاقتصادية في دراستها للدين، لكن بن نبي ربما كان أكثر حظا في معرفته للغرب خاصة من خلال صديقه حمودة بن الساعي الذي قبل في معهد الدراسات الشرقية وكان طالبا أطره المستشرق الفرنسي الكبير المعروف ماسينيون في اعداده لاطروحته حول ابوحامد الغزالي، قد ساعد حمودة بن الساعي بن نبي على فهم الإسلام والذين درسوا الإسلام إستشراقا.

1مالك بن نبي، فكرة كمنويلت إسلامي، المرجع السابق، ص34.

2جمال بروال، الدورة الحضارية بين فكر مالك بن نبي وأزوالد سبنجلر، مذكرة ماجستير في فلسفة الحضارة، شعبة فلسفة، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر –باتنة، الجزائر–، السنة الجامعية 2012-2013. ،ص75.

تشكل الفكرة الدينية عند مالك بن نبي المرجعية التفسيرية الأولى أو الأولية في تطرقها لمجموع الوقائع التي عالجها سواء كانت "حوادث التاريخ، ظواهر المجتمع، الحضارة، الثقافة"[1] والأمثلة كثيرة حادثة صفين، ما خلفه الموحدون، ثورات التحرير والثورات الثقافية، الإسلام، الحركات الإصلاحية في العالم الغربي أو الإسلامي، المسيحية، الانحطاط الأخلاقي وتردي الذائقة (الذوق) الجمالي، المرأة، الظمأ الروحي أو الحاجة للغيبي أو الروحي أو المقدس.

يظهر أن بن نبي استطاع أن يفك عقد ازدواجية التكوين وأن يجعل من الإيمان والشخصية الدينية التي أثرت فيه كابن باديس أو التي شعر بالامتنان الدائم لها كالعربي التبسي أن تدفع عنه ما عاشه قرناءه من اغتراب في أوروبا نتيجة تأثرهم حال اكتشافهم (العالم الجديد) أو حين بدؤوا يتعرفوا على الغرب معرفيا وعلميا وثقافيا فأنكروا وخاصموا وخصموا كل ما قبلياتهم ومكتسباتهم السابقة، في حين أن بن نبي حافظ ودافع عن أصالته وثقافته وتراثه وهذا يلح علينا أكثر في السؤال هل كان بن نبي مثقفا متدينا أو مثقفا دينيا ؟

كما أن تفرغ بن نبي لدراسة الثقافة والحضارة الإسلامية من منطلق شخصي وذاتي مهم كما يقول جورج طرابيشي، فالتراث برأيه يجب أن يكون قضية شخصية لأن هكذا يستطيع الباحث أن يكون أكثر فاعلية والتزاما بخلاف لو كان موضوع دراسته تراث آخر من تراث الإنسانية فتراثه يعني التجديد، يعني الحياة، يعني الديمومة (الخلود)، يعني البقاء والوعي بكل اللحظة التاريخية وما فيها من رهانات وتحديات [2]، وقد كان لعلي شريعتي من قبل نفس الطرح فهو يقول بوجوب اشتغال المثقف على الدين وبالدين، فالمثقف إبن هذه المجتمعات المتدنية ما عليه أن يصطدم معها ليس خوفا منها بل لأنها معركة خاسرة وبدون مبررات لأن دين المجتمعات المسلمة ما كان سبب تخلفهم بل تخلفهم في الإبتعاد عنه فعلى المثقف أن يبحث في أسباب التباعد والتقارب التي من شأنها أن تعيد لهذه المجتمعات

1محمد يحياوي، مشكلة المنهج في كتابات مالك بن نبي، رسالة ماجيستير في الفلسفة، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر،السنة الجامعية 1991-1992، ص39.

2جورج طرابيشي، المثقفون العرب والثرات – التحليل النفسي لعصاب جماعي-. لندن: رياض الروسي، ط1، 1991، ص151.

نهضتها وتقدمها[1].

فالنزعة الدينية عند بن نبي التي ظهرت مع حبه للقرآن وتمجيده للإسلام وتحليله لعلمائه وتأثره بهم ابتداء من أبي حامد الغزالي إلى جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وبن سماية والمجاوي وبن باديس وغيرهم جعلته ينخرط في قضايا المسلمين التي عدها قضيته والتي لم يرد أن يفحصها بنفس الطرق التي جربها سابقوه فاختار لنفسه أسلوبه وطريقته الخاصة مستعينا بما له من تكوين كمهندس فأقحم العلوم الطبيعة والتقنية في كتاباته وهذه الاستعارة العلمية هي من أجل أن يضفي بن نبي على نصوصه "حقيقة يرتضيها ويضفي عليها البداهة والكونية"[2]، كما أن هذه الاستعارة مشروعة خاصة وأنها تأتي لإثبات حقائق متعالية لم يكن للإنسان دخل فيها، فالمادة استحدثت وخلقت من قبل الخالق وما "الإنسان في نهاية الأمر ليس إلا القطب العاقل المندرج في هذا الوجود وبالتالي فإن القضية تبقى محسومة من جهة صحة التساؤل الفلسفي والديني عن العلة الأولى التي انبثق منها هذا الوجود"[3].

لقد رفض كل من إدوارد سعيد وحسن حنفي مثل هذا التوظيف ومثل هذه التسميات كمثقف ديني أو فيلسوف ديني فهما وإن لم يطلقا عليه صفة الفقيه غير المعمم فهم لا يرون وجود فرق بين هؤلاء الثلاثة وإن زعم البعض أن مجال اشتغال الفقيه المدونات والنصوص الفقهية وتطبيقها على الواقع الجديد ومجال اشتغال الفيلسوف الديني العقائد وعلم الكلام واشكالات الوجود، فالمثقف الديني قضيته أخرى كما لا يمكن الاستغناء عليه من قبل هذين أي الفقيه والفيلسوف الديني – المتكلم كما كان يقال له – ومهمته التفكير في ما هو موجود فكريا واجتماعيا وعلميا ومناقشته وفق ما يقتضيه الفكر الديني لما يعتقده والتحديث فيه وفق ما يتطلبه العصر.

هذا التصنيف والتحديد لا يعني شيئا عند حسن حنفي أو إدوارد سعيد، فحسن حنفي يقول إن الاشتغال

1فيروز زاد وأمير رضائي، المرجع السابق، ص345 ،ص346.

2علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة الدين. بيروت: منشورات ضفاف، الجزائر: منشورات الاختلاف، الرباط: دار الأمان، ط1، 2012، ص264.

3باسم الماضي الحسناوي، إشكالية المثقف الديني. مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر، ط1، 1430هـ، ص138.

بالنص والانطلاق منه في فهم الواقع هو المقياس لمعرفة الفقيه من المثقف فالمثقف محكوم بالواقع لا النص أي مقياس النقل والعقل ومن يسمون أنفسهم مثقفين دينيين هم مجرد كتاب أو أكثر تقديرا مفكرين دينيين وهم كذلك لأنهم بنظر حنفي لم يضعوا "حقائق من اكتشافه الخاص لم تكن معروفة من قبل بل هم عارضي لموضوعات الوحي على مستواه الثقافي وبلغة العصر"[1].

وينطلق إدوارد سعيد من نفس هذه الفكرة فهو يرى في الوحي والإلهام كارثة إذا تم التنظير بناء عليهما لكنه لا يعيب ولا ينتقد من أراد فهم الحياة من خلالهما إلا أنه يؤكد على أنه من دور المثقف تخليص الرؤية المقدسة والنص المقدس من هؤلاء الأوصياء [2]، وماذا يعني تحرير الدين من المهتمين أو الملمين به وهو كلهم أوصياء بالمعنى الاحتكاري والتكراري والتسلطي وهل يستحيل وجود وساطة معرفيةما بين الديني والعلمي يقوم بها المثقف أو لم يدعي المثقف أيضا امتلاك الحقيقة والمظلومية ومعاداة المثقف والوصاية على المثقف ولم يكن حاله أحسن بكثير من رجال الدين الأمراء والملوك.

يمكن أن نرى هذا الصراع من زاوية بيير بورديو حول امتلاك السوق الرمزية وصراع الرساميل الرمزية وعن جودة البضائع التي يسوق لها، فالبيع والسعر والجودة هي التي تجعل تاجرا أو منتجا للمعرفة أو الرمز يبيع أكثر من الآخر وبالتالي أسهم الربح تزداد وتنقص حسب العرض والطلب فهذا الصراع هو صراع على الريوع والمكاسب الثقافية، صراع على التموقع في الفضاءات والمحافل الأدبية والفنية والظفر بالجوائز والألقاب الاجتماعية[3].

1جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص248.

2زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر، المرجع السابق، ص98.

3سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه. بغداد:دار سطور، ط1، 2016، ص45،ص 46.

2-مالك بن نبي والمناهج:

لم يكن لابن نبي منهج واضح أو منهجية وحيدة بل عمد إلى العديد منها ونكاد تلمس هذا التنوع المنهجي أو الاستخدام المتعدد لعديد من المناهج في كتاباته كما أنه كان شديد التنبيه على ضرورة منهجية أي عمل كان على أي مستوى أو في أي مجال، فالمنهج والمنهجية عنده تخص التفكير كما تخص التدبير – أي سياسة حياة الناس وتدبر معايشتهم–، فالخطأ المنهجي أفضل وأحسن بكثير عنده من الصواب الفوضوي والعشوائي، لأن المصادفة لا إرادة فيها ولا وعي بينها العمل المنهجي هو عمل واع وأي تعثر هو مراكمة للتجارب التي تزيد من الفهم والوعي بطريق أو طريقة الصواب وسبل أو هوامش الخطأ، لذلك يقول بن نبي "وأيا ما كان الأمر فإن ما يطلب من أي مذهب حين يضع مبدأه الأساسي، أن يكون دقيقا متوافقا مع نفسه، متوافقا مع جميع نتائجه ... وهذه الطريقة العلمية الوحيدة للحكم على القيمة العقلية لأي مذهب في ذاته وعلى قيمته بالنسبة لأي مذهب آخر"[1]، ففلسفة المناهج وعقلانيتها تظهر من خلال براهينها ومنطقيتها وفاعليتها وفاعلية المناهج أيضا عند بن نبي لا تقف عند القدرة على التنظير ومقاربة الظواهر وفق مقولات وآليات ومفاهيم وأدوات تستطيع استيعابها وتفسيرها والتنبؤ بها وإنما أيضا في قدرتها على تفكيكها وحلها وتجاوزها وفق أطروحات عملية، فالغرض من المناهج والمدارس النفسية والاجتماعية أن تسهم في حلحلة المشاكل الاجتماعية سواء كانت نفسية أو اجتماعية فردية أو جماعية، بنيوية أو وظيفية.

لقد أولى بن نبي اهتماما كبيرا بالمنهجية وبالمناهج ككل وكان يعتقد أن غياب المناهج في العالم الإسلامي أو منهجية عمل واضحة هو من الأسباب الرئيسية لمشاكله وتخلفه، فالمسألة برأيه "ليست مسألة وسائل وإنما مسألة مناهج وأفكار"[2]، ولأن بن نبي أدرك حجم الفراغ المنهجي هذا إسلاميا وضرورة الاستفادة من المناهج الموجودة أكدا أيضا على الموضوعية، فالمناهج الموجودة لا تصلح كلها لفهم مشاكلنا وحلها وعلى الباحث الإسلامي أن يفهم ماهية

1مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص71.

2مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص113.

هذه المناهج وماهية الفوضى والمشاكل الإسلامية وبين الفهمين سيتحدث فهما منهجيا يتوافق مع هذه الخصوصية السوسيولوجية، فهم بعيد عن المواقف الذاتية والأحكام المسبقة، فما جمعه عن الثقافة فهما ودراسة وقراءة لم تجعله يتهرب من الإجابة عن سؤال: ما هي الثقافة؟ يقول "وكأنني أقف من المشكلة موقفا غير موضوعي ولكنني في الواقع أرى أن موقفي سوف يكون أقل موضوعية حينما أحدده بأشياء خارجة عن نطاق حياتي وعن مجال تجربتي الشخصية"[1]وكأن بن نبي يجد نفسه بين موقف موضوعي وآخر أو بين موضوعيتين، الموضوعية العلمية، وموضوعية المثقف الملتزم، وهذا التنازع الذاتي طبيعي بحكم المواضيع والظواهر الاجتماعية والإنسانية أين لا يستطيع الباحث أن ينفصل عنها فهو في صراع دائم بين ذاتيته وموضوعيته بالرغم من أن فيبر وقف موقفا إيجابيا من الذاتية إلا أنه يقول "في كل مرة لجأ فيها رجل العلم إلى حكمه القيمي الشخصي لم يعد هناك فهم تام للظواهر"[2].

يرى عبد القادر بوعرفة أن مالك بن نبي اعتمد نظرية الاختيار من الفكر الموازي ليقوي موقفه من الظواهر ورؤيته في طريقة علاجها وتجاوزها فقد استطاع التعامل مع ظاهرة الشتات المعرفي Plomothie بان يصطاد وينتقي ما يراه صوابا تم يجمع هذا الشتات في تركيب منطقي ومنهجي، كما عرف على بن نبي استعماله للمعادلات الرياضية في صيغ اجتماعية كالإنسان + تارب + وقت = حضارة أو عالم الأشخاص + عالم الأفكار + عالم الأشياء = الشبكة الاجتماعية [3]، كما كان مالك بن نبي "يستمد مفاهيمه من علم الكيمياء والفيزياء والرياضيات وعلم الحياة ومن بين هذه المفاهيم: المركب والقوة والطاقة والتوتر .... ومن حضر محاضراته يعرف الكثير من المصطلحات الفيزيائية والرياضية والكيميائية التي دخلت بفضله إلى حقل المشاكل الإنسانية مثل التنافر والإشباع والعتبة السفلى والتذبذبات"[4] وكأن بن نبي أراد أن ينشأ الظواهر ويكممها على طريقة إيميل دور كايم في تحول الظاهرة الاجتماعية

1مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص137.

2max weber, le savant et le politique, Alger: ENAG, edition 1991, P33

3عبد القادر بوعرفة، مداخلة بعنوان مالك بن نبي الراهن والمستقبل دراسة نقدية لرسم معالم البيانية الجديدة، تم الاقتباس يوم 2018/11/23 على الساعة 19:25 من موقع www.binnabi.net

4الكبار عبد العزيز، قراءة معرفية (إيستمولوجية) لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي. رسالة ماجيستير في الأنتروبولوجيا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2001-2002، ص89.

(الثقافية) إلى مادة يمكن إختيارها، مما تقدم يمكن أن نشرح أهم المناهج السائدة في النص البياني:

2-1- المنهج التاريخي:لقد ابان مالك بن نبي عن تأثر شديد بالمنهج التاريخي خاصة عندما يتحدث عن بن خلدون أو يستشهد به وكذلك عندما يتطرق إلى بعض الحوادث التاريخيةمن منظور اقتصادي وكأنه يقترب بطريقة أو بأخرى من الطرح المادي التاريخي للماركسية وإن كان صريحا أيضا في انتقاده للماركسية.

عندما أراد مالك بن نبي أن يبرهن على فاعلية الفكرة الدينية ضرب لنا مثالا من أوروبا، فتسمية أو اسم أوروبا لم يتداول إلا في مؤتمر فيينا بعد حرب بونابرت أي لم يكن موجودا قبل هذا الزمن فأوروبا لم تكن أوروبا النهضة إلا بعد هذه الثورات لكن بن نبي يعترض تاريخيا على هذا الطرح فأوروبا التنوير والنهضة يستحيل أن تكون بعد القطيعة مع الدين بل كانت مع المسيحية عندما استوطنت شمالها وغربها أين وجدت عقولا عذراء، خصبة بخلاف موطنها الأول في الشام أين زاحمتها الحضارات والثقافات العريقة في الشام والعراق ومصر واليونان كما أن الحروب الصليبية عنده شاهد آخر على تشبث الأوروبيين بالمسيحية، استدلاله بالمؤرخ الفرنسي غيزو الذي عاش ما بين القرن 18و19 أي بداية النهضة الأوروبية والذي أعاد سبب قيامها وازدهارها إلى الدين لا إلى الثورة الفرنسية كما زعم البعض كما يذكر مالك بن نبي بالجهود الإصلاحية التي تمت في المجال الديني والتي كان لها أثر على المستوى العلمي والاجتماعي كأعمال توماس الإكويني ،[1] كلها شواهد تاريخيةيسردها بن نبي ليؤكد أن أوروبا لم تعرف الحضارة إلا مع الدين.

كما استفاد بن نبي من هذا المنهج في توضيح أهمية ووظيفية الدين و تأثيره على الثقافة والحضارة واستفاد منه في تبيان فظاعة ووحشية الاستعمار من خلال حضوره التاريخي الدائم ومن خلال كسره وتحطيمه للشعوب المستعمرة

1محمد يحياوي، المرجع السابق، ص80.

وما يتقنه من ألاعيب في ذلك ومن خلال إيديولوجياته التبريرية وبحثه الدؤوب عن السلم الاستعماري وتحقيقه [1] la paix coloniale من خلال نظمه الدراسية والاقتصادية ومنظوماته القانونية ومؤسساته الاستعمارية فهو يسعى وفق منظور جورج بالوندي إلى وضع أو اختلاق وضعية تاريخية جديدة للبلد المستعمر فهذا البلد ملحق أو ضرورة حيوية ووظيفية للدولة الاستعمارية.

2-1-1- مالك بن نبي وبن خلدون: إلى جانب الألقاب التي ألقيت على بن نبي سواء كانت مدحا أو هجاء نجد ألقاب أخرى تربطه بابن خلدون كابن خلدون الثاني أو بن خلدون الصغير، لقد صرح مالك بن نبي بأسبقية بنخلدون في التأسيس لعلم الاجتماع[2] العربي في العصر الوسيط، منوها بعمله الجبار في نحت مفهوم العصبية كتضامن اجتماعي قوي في بناء السلطة أوالدولة ونفوذها ما بين الريف والمدينة وما تقوم به من أدوار تربوية وثقافية واقتصادية ولا يختزل مالك بن نبي عمل بن خلدونفي المجال الاجتماعي والنفسي والاقتصادي إنما يجعل منه مؤرخا حقيقيا إذ ينسب له الفضل في التأسيس لفلسفة التاريخ وتخليصه من عقلية الروايات والحكايات والغرائبيات فجعل منه علما مبنيا على قواعد وأسس أهمها السببية [3] (قياس الغائب على الشاهد)، ليؤسس لقطيعة حقيقية ولو أتت متأخرة مع الكثير من الكتب المصنفة تاريخية، لأنه وللأسف لم يتم اكتشاف بن خلدون إلا عن طريق الآخر وهذا الآخر هو من نبه العرب والمسلمين وكل من عايشهم بن خلدون على المصداقية الكبيرة التي يتحلى بها بن خلدون وعن المقارنات التي تمت بين كتبه وكتب غيره أين أسقطت الكثير من النصوص أو الكتابات التاريخية وفق القواعد والقوانين التي وضعها بن خلدون.

2-1-2- مالك بن نبي والماركسية: إن الفترة التي عاش فيها بن نبي تمثل أزهى فترة لانتعاش الفكر الماركسي وقد تفاعل معها ناقدا و مبرزا لما لها وما عليها، ولم ينكر التحالف معها فيما يخص تمثلها السياسي لأنه كان يساعد على

1goerge balandie, la situation coloniale P9, P29, les cahiers internationaux de sociologie, Paris, les presses universitaire de France, P08

2مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص20.

3مولود عويمر،مالك بن نبي رجل الحضارة –سيرته وعطاؤه الفكري–. عمان:فضاءات، ط3، 2016، ص165.

الاستقلال ويساعد على استلهام سياسات ثقافية خلاقة من شأنها الدفع بعجلة التنمية وتحقيق التغيير نحو التقدم والتطور المطلوب وربما مرد اقتراب بن نبي من المادية (التاريخية) (الجدلية) هي في كونها وضحت العلاقة بين قوى الإنتاج وعلاقات الإنتاج بين العامل ،الأجير، القن، المضطهد وبين رب العمل، البورجوازي، الأمير، النبيل، الإقطاعي، رجل الدين ووضحتها أيضا ما بين البنى التحتية (الاقتصاد وراس المال) والبني الفوقية (الثقافية والروحية) وإن كانت العلاقة ما بين هذه البنى بنابيا مقلوبة كما قلبها فيبر أي أن الثقافي، الروحي ثم يليه الاقتصادي وكل ما هو مادي، فالجدلية المادية صحيحة بنظر مالك بن نبي إذا ما طبقت في أوروبا وفي العصر الفكتوري فقط لكن يستحيل تطبيقها على أمريكا أو على العهد الكولومي أو الحضارة الرومانية [1]، فصحتها رهينة أزمنة وأمكنة ما، وجاذبيتها لما أبدعته من مفاهيم وقدرات تحليلية مهمة عند البعض، يقول بن نبي مدافعا عن الماركسية "فهناك الكثير من العلماء الغربيين يحكمون على الماركسية بأنها غير معقولة وليست علمية ولكن هذه الماركسية أصبحت قيمة قصوى بالنسبة لمجموعة كبيرة من الناس"[2]، لكنه في موضع آخر يقول "ونخص بالذكر التجربة الماركسية التي تبدو مع ذلك قد تجاوزها الزمن على الصعيد العلمي كما على الصعيد الفلسفي"[3]، لكن هذا لا ينفي ولا يجعلنا نقول أن بن نبي يناقض نفسه لأن انتقاده موجه، فالانتقاد الأول موجه للعلماء الغربيين كا أنه من آخر ما كتب في حين أن انتقاده للماركسية هو سابق لانتقاده للعلماء الغربيين وتزامن مع نهاية الحرب العالمية الثانية وتأثر النخب الإسلامية، فهو بهذا ينوه على أنه إن تم اختيار منهج ما لا يجب أن يغرق فيه كما يغرق في وحل ما فيجعل كل مفاتيح الفهم والنقد والتنظير حبيسة ذاك المنهج بل عليه التعامل معه من رؤية أكثر اتساعا، وربما هذه الرؤية الموسعة والمرنةللمناهج تتضح أكثر عندما نقرأ تفاسير ماركس للتخلف والاستعمار فماركس لم يكن ضد الاستعمار كما كان بن نبي لكن هذا لم يمنع بن نبي أن يستعير من الماركسية مفاهيم الحاجة والإنتاج والقيمة المضافة.

1مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص70.

2مالك بن نبي، مجالس دمشق، المرجع السابق، ص85.

3مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المرجع السابق، ص161.

2-2- المنهج النفسي (البسيكولوجي):يمكن أن نلاحظ استعمال مالك بن نبي لعلم النفس على مستويات عديدة، مستوى الفرد، مستوى المجتمع، مستوى الثقافة والحضارة وكل هذه المستويات هي مشروطة بالدين وماله من قدرة على صناعة الفرد والمجتمع الثقافي والحضاري على أساس روحي وإلا انحدر إلى مشروطيات وتركيبات وتحللات أخرى تقودها أو تشكلها منظومات نفسية أخرى، منظومة العقل ومنظومة الغريزة وهي أطوار دنيا مقارنة مع طور الروح.

يرى بن نبي أن "الأنا" عبارة عن جزيرة في محيط وللجزيرة منارة، أي للأنا "منارة" هي "الشعور" واللاشعور هو المحيط والثقافة كمفردة أتت "للأنا العربية والإسلامية" لكن شعورها أي منارتها التي أضاءت هذه المفردة أو الفكرة لم تشبعها بعد بالمعنى الذي يعطيها مفهومها اجتماعيا أي "الشعور الجمعي = الضمير الجمعي" لم يستوعبها كله لذلك مازالت قاصرة وغير واضحة على الأقل في فترته[1]، أين يحاول بن نبي أن يضع مقاربة سيكولوجية لاستضافة مفهوم الثقافة عربيا وإسلاميا، والثقافة بهذا المعنى عند بن نبي هي كل ما يتلقاه الأفراد في وسطهم الاجتماعي (بيئتهم = جوهم الثقافي)، جوهم الروحاني Noosphere أين تشبعوا بالأفكار والقيم والمعايير بطريقة لا شعورية تضاهي Biosphere أي التغذية البيولوجية للجسم وكل ما كان Noosphere الجو الروحي متحرك كلما انعكس على أفراده كما كان الحال مع نيوتن الذي لولا ذلك الجو ما استنتج قانون الجاذبية على غرار جده الذي اكتفى بالتمتع بمذاق التفاحة اللذيذ فقط والسبب ذاك الجو الراكد الذي عاش فيه، هذه الأجواء المختلفة ثقافيا وروحيا هي التي تجعل الأوروبي يبكي على مقتل عطيل وديدمونا لأنها متشبعان بالنظرة الجمالية أما المسلم إذا رأى هذا المشهد المسرحي، فسيرى منتحرا قاتلا وقتيله بحكم أنه متشبع بالنظرة الأخلاقية[2].

أما اتجاه المسلم أو العالم الإسلامي إلى تدارك تخلفه عن طريق اقتناء التكنولوجيا و وسائلها الجديدة فيشبه بن نبي هذه الحالة، بحالة الأطفال الذين يكتشفون عالمهم الجديد عن طريق تحسس عالم الأشياء فالعالم الإسلامي وبعد

1مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص20، 21.
2نفس المرجع، ص50، 52.

خروجه من الحضارة وهي وضعية نفسية معقدة، يعيش ما يسميه بن نبي الصبيانية أو الذرية فهو يشبه الصبية أو الأطفال عند ما يتعلقون بالأشياء ويمتلكونها، لم يدخلوا بعد حياة الأفكار الجديدة، ما عليه Noosphere حاليا ولدخول هذا العالم أو الجو الجديد لابد من مشروطية (روحية) جديدة ندخل بها مرحلة الإجتماعي يقول بن نبي "... مستعرين لغة (علم النفس) الطفل أن هذه المرحلة تمثل الطور ما قبل الاجتماعي الذي يكشف فيه الطفل عالم الأشياء وإن كان لا يزال على جهل بعالم الأفكار"[1] ولتجاوز هذه المرحلة يقول "فكما أن الفرد والمجتمع في الظروف العادية يعملان في الاتجاه نفسه فإن هناك تبادلا بين الانعكاس الفردي والعلاقة الاجتماعية وبفضل هذا التبادل ينبغي أن نتوقع تدخل الواقع الديني في هذا الجانب الجديد من المسألة الدينية"[2]، أي من أجل تكوين الفرد المسلم والمجتمع المسلم وتوثيق العلاقة ما بينهما في تفاعل إيجابي وبناء لابد من روح تركب هذه العناصر والأنساق وتقويها وتصونها وتجعلها تستمد وجودها وبقاءها الحضاري من الثقافة الإسلامية، فالمقاربة السيكولوجية للحضارة عند بن نبي والإنحطاط (التدهور أو الأفول) أو (التشكل والتطور) أو (التنمية ≠ التخلف) أو الاستئناف والتأهيل والتوجيه الحضاري قائمة على المقولات التي استخدمها: الفكرة الدينية، الطاقة الحيوية، العقل وكلها تشكل لديه "الجهاز النفسي الذي ينتج الحضارة ... فالحضارة هي منتوج نفسي زمني، مركب من الفكرة الدينية وتأثيرها في الطاقة الحيوية من جهة ومن الفكرة الدينية وعلاقتها بالعقل من جهة ثانية وعلاقة العقل بالطاقة الحيوية من جهة ثالثة وهذه هي العلاقة الدينامية التي نجدها في التحليل النفسي بين "الأنا الأعلى" و"الهو " من جهة وعلاقة "لأنا الأعلى" "بالأنا" من جهة ثانية وعلاقة "الأنا" "بالهو" من جههة ثالثة، وهذا حسب الصورة التي حددها رائد التحليل النفسي (سيغموند فرويد)"[3] فثلاثية الآنا الأعلى (الروح) والأنا (العقل) والغريزة (الهو) هي التي تشكل المراحل الدورية للحضارة عند بن نبي فإذا كانت في البدأ فيعني أنها مصاغة بالترتيب أو العلاقة الآتية: الأنا الأعلى (روح) + (الآنا

1مالك بن نبي، فكرة كمنويلت إسلامي، المرجع السابق، ص50.
2مالك بن نبي، ميلاذ مجتمع، المرجع السابق، ص66.
3محمد يحياوي ، المرجع السابق، ص60، 61.

العقل) + (الهو = الغريزة) وإذا دخلت الحضارة مرحلة الانحطاط فيعني أن العقل (الآنا) هو المتحكم في الأنا الأعلى (الدين = الروح) والهو (الغريزة = النفس) وفي الأخير أي عندما تدخل الحضارة مرحلة الأفول فهذا يعني أن (الهو) النفس والهوى بالمعنى الديني هي المتحكمة مع قليل من الأنا (العقل) وإهمال وتهميش واستصغار لكل ما هو روحي (الأنا الأعلى).

لقد استخدم بن نبي الشعور واللاشعور من أجل أن يبين مفهوم الثقافة ومدى حضوره في النفسية والعقلية العربية، كما بين ما للثقافة من حمولات نفسية وعقلية تشكل المبدأ الأخلاقي والذوق الجمالي لكل مجال اجتماعي وحضاري وأهميتها أيضا في تحليل وتركيب الحالات الفردية والوضعيات الاجتماعية من أجل وضع وصفات تساعد على شحن وإقلاع حضاري ما يحقق الحاجات والرغبات التي يتطلع إليها الفرد أو مجموع الأفراد، المنسجمين في قلق أو توتر أحدثته الطاقة (الفكرة) الروحية أين يكون الفرد للجماعة والجماعة للفرد بحكم هذه الطاقة الجامعة الفاعلة، التي أسست لهذا الفرد أو المجتمع المكيف (المشروط = روحيا أو دينيا).

كما استعار مالك بن نبي من فرويد استعار أيضا من مورينو وكارل يونغ مثلا "مفهومي الفرد القناع أو الشخص la personne ومفهوم الظل L'ombre"[1] والهدف أيضا عند بن نبي هو إبراز قيمة الدين في صنع المتدين وتهذيب الطاقة الحيوية "الهو" عند الفرد أي في قدرته على تربيته وترويضه وتعويده على منعكس شرطي نموذجي ومثالي.

2-3- استحضار الأمثلة من الرياضيات والعلوم التجريبية: إن استحضار مالك بن نبي للرياضيات والعلوم البيولوجية والفيزيائية والكيميائية كقوله بالمتتالية الهندسية أو الحسابية أو المركب (اللاحم) والتفاعل لدليل على تأثره بهذه العلوم خاصة في مرحلته الجامعية أين توجه إلى دراسة الهندسة الكهربائية وميله لهذه العلوم لما فيها من الصرامة

1الكبار عبد العزيز، المرجع السابق، ص71.

المنطقية والضوابط المنهجية ولما حققته من طفرة علمية فارقة في تاريخ العلوم وهذا ما نستشعره من بن نبي عندما يقول "لم تبلغ العلوم الإنسانية بعد درجة تحديد مصطلحاتها عامة كما حدث للعلوم الطبيعية فإن في علم الاجتماع بعض المفاهيم التي تبدوا أحيانا غيره محددة في ذهن القارئ في البلاد الإسلامية، حيث نجد أن اللغات المحلية لم تتمثل تماما المصطلحات الحديثة ....حضارة ومدنية في البلاد العربية"[1]، يرجع بن نبي سبب عدم تبيئت وترجمة هذه المصطلحات في المجتمعات المرحلة أو المنتقلة إليها إلى عدم استيعابها ووضعها في نقاشات بعيدة كل البعد عن ما فيها من معاني حقيقية. والسبب أيضا التخلف العلمي لهذه المجتمعات فالتلقي لازال من منظور أدبي وفق الرصيد العلمي المحدود الموجود، الفقير مقارنة مع ما راكمته هذه العلوم في الغرب، فالمجتمعات العربية والإسلامية في المرحلة الأولى لاكتشاف هذا الانفجار المعرفي والعلمي الجديد وفي مرحلة أولية لمراكمة هذه العلوم واستيعابها.

لم يخفي بن نبي تأثره الكبير بالأسلوب الرياضي فهو يقول عن نفسه أنه انطبع به أي وكأن طريقة تفكيره ولغته هي لغة رياضية، لكن مع ذاك وكأنه يريد أن يكبح هذا الطبع بسبب أن جل المواضيع التي تطرق إليها ذات طابع إنساني واجتماعي، فحمودة بن الساعي الذي كان له الفضل في تعريف عميق وموسع للثقافة الإسلامية وكل ما تعنيه من رموز ومؤسسات ووثائق وغيرها كان له الفضل أيضا في تنبيه بن نبي لمدى عدم قيمة استعمال الأسلوب الرياضي أو الأساليب الأخرى المرتبطة بالعلوم الطبيعية والتجريبية على أنها أساليب جافة ولا تخضع للطبيعة الوجدانية للإنسان[2].

نعم الإنسان كائن طبيعي ويشبه الكثير من الكائنات الطبيعية الأخرى في تخلقها ونموها وتطورها وتفاعلها لكن من الناحية الاجتماعية والسوسيو نفسية لا يوجد أي شبه أو تقارب لأن التكميم وإدخال الظاهرة الإنسانية والاجتماعية المخبر وعزلها يستحيل، فالأنتروبولوجية الطبيعية أو علوم الطب والصيدلة والبيولوجية تصلح لدراسة

1مالك بن نبي، المرجع السابق، ص09.

2مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص252.

الإنسان بحكم أنه كائن طبيعي لكن الكائنات الأخرى ليست لها لغة ولا فكر ولا ثقافة، لكن المبدأ الثابت عند بن نبي هو ما مدى الاستفادة من هذه العلوم لأنه لاحظ الفارق الشاسع بينها، فهو يعرفولم يرد المطابقة بين هذه العلوم ويعرف أن للمجتمع ستاتيكا (المجتمعات الطبيعية اوالساكنة) وديناميكا (المجتمعات التاريخية) ما وهذا ما شرحه في كتابه ميلاد مجتمع، فحركة المجتمعات أو الظواهر الاجتماعية وسكونها يمكن التحكم فيها يقول "...وميزة هذه الطرق كلها هي أنها تستطيع أن تتيح دراسة الأشياء المتحركة كما لو كانت في ظاهر الأمر ساكنة تماما وإني أعتقد أن هذه الطرق قد تفيدنا أو تغري بالفائدة في دراسة الواقع الاجتماعي أي أنها تتيح دراسته كما لو كان مستقلا عن الإطراد وكامن في سكون مطلق وفي زمن جامد"[1]، أما وجعل العلوم الإنسانية والاجتماعية كالعلوم التجريبية فهذا يرفضه ،وبسخرية المثل الفرنسي الذي يتهكم من الذي يعطي الدواء لرجل من خشب.

3- أساليب ووسائل مالك بن نبي:

اختار بن نبي لنفسه وسائط عديدة يعبر بها عن تفكيره مؤمنا بأهمية الإعلام والتواصل مع الجمهور فكانت له مقالات صحفية، ومقالات جمعت في كتب وكتب، وملتقيات وندوات وسفريات ولقاءات مع مسؤولين واختار الفرنسية ليكتب بها ثم ترجم أعماله للعربية وفي الكتابة كما عمد إلى الاستدلالات العلمية اختار الطرق الأدبية فكانت له رواية لبيك وكتب سيرته الذاتية وطعم نصوصه بآليات شعرية وقصص ومحكيات وحكم وأمثال شعبية، وهذا الاختيار أو الأسلوب الذي انتهجه بن نبي نابع من إرادته في التقرب من الشعوب وكسر جدار العزلة، أو السياج العقائدي الرسلاني الذي وضعه المثقف لنسفه وميشال فوكو يؤيد هكذا حضور بل يجعله سمة أساسية من سمات المثقف في قدرته على التواصل والاتصال بمحيطه، مباشرة أو غير مباشرة، لأن هذا يساعدهم على تسويق وتطوير أطروحاتهم أما التخفي واتهام الإعلام بتشويه المشهد الفكري فهذا برأي فوكو غير صحيح وإن كان كذلك فللمثقف

1مالك بن نبي، في مهب المعركة، ص89.

فرصة الرد والتصحيح وهكذا يعزز حضوره ويروج لأفكاره وكتبه[1].

فالمثقف عليه أن يفرق بين الوسائط الجماهيرية التي اختارت لنفسها الاستهلاكية والإثارة كثقافة و بين الوسائط الاجتماعية التنموية المسؤولة وعلى المثقف أن يكون على قدر كبير من الحكمة والذكاء في التعامل مع هذه الخيارات وأن يحسن اللعب معها وإلا كان من بين ألاعيبها، فيجب على المثقف أن يعرف طبيعة وبنية ووظيفة واشتغال الإعلام الجماهيري والمجتمع الجماهيري والثقافة الجماهيرية كما حددتها حنه أرندت على أنها تركيبات قرينة بالفراغ والكسل والبطالة، والتهييج والاستهلاك والثروة[2].

قد تبدو الحِقَبُ مختلفة بين فترة بن نبي وفوكو وأرندت، لكن الوظائف المختلفة للمثقف والحروب السياسية والإيديولوجية الناعمة والصراع الاجتماعي لا يختلف، فهذه الفترات فيها الكثير من التشابه، ما يهم فيها أن بن نبي لم يكن بعيدا عن هذه الإسقاطات واختار لنفسه أسلوبا للعملنسرد بعضا منه:

3-1- الكتابة:لقد استطاع النص البنابي أن يجمع بين شذرات نيتشه وقصص وحكايات الجدات، لقد كانت الكتابة ولا زالت عملا نخبويابحكم ظروف اقتصادية أين لم يكن الكتاب أو الجريدة أو المجلة متاحة للجميع إلا أنها في زمن بن نبي لم تكن مستحيلة ولم تكن ممكنة أيضا إلا أنها كانت متاحة ولو بصعوبة وفي هذه الأجواء لم ينتخب بن نبي فئة معينة يوجه لها خطابه لكنه اعتمد على أن يكون خطابه ضمن المنطق العملي ضمن الفعالية والالتزام، فأهمية الكتابة عنده تتجلى في الإجابة على سؤال "كيف تكتب"؟ والكيفية التي كتب بها كانت جامعة للعديد من العلوم والفنون ولجميع القراء أصدقاء أو خصوم وهي نابعة من معرفته "أن الكتابة رسالة يؤديها المثقف ومهمة تاريخية ... ومهمة الكاتب طرح الأسئلة وإعادة النظر في الموروث الاجتماعي وكشف عيوب السلطة "[3]، وكتابات بن نبي هي أيضا تحرر من الأسلوب اللغوي السائد آنذاك والمزج اللغوي المشوه في أحياء الجزائر المستعمرة ومن الرطانة والبلاغة التقليدية

1Gordin Ouimet, Louis Daniel, Ipid, P6.
2Hannah Arendt, la crise de la culture, Gallimard, 1972, P255.
3حسين العودات، المثقف العربي والحاكم. بيروت: دار الساقي، ط1، 2012، ص82.

للغة وتقليد لغة العرب الفصيحة أو تقليد لغة فولتير الفصيحة، وتظهر إستراتيجية بن نبي في التعامل مع هذا الوضع اللغوي في النقاط الآتية:

1-تخليص العقل العربي من تأليهه اللغة العربية[1]، لأن هذا يعيق تطورها ويعيق تطوره وتجعل منه مجرد عقل بلاغي كما قال الجابري.

2-استعمال اللغة الفرنسية كنوع من النضال السياسي ضد الاستعمار كما أرخ لذاك مصطفى الأشرف وإن كان أيضا أن اللغة العربية هي لغة الإصلاحيين[2] كما أرخ أيضا المسيري في كتابه الثقافة والمنهج لأدباء الرابطة القلمية الذين استعملوا أيضا اللغة الإنجليزية كنضال سياسي ثقافي.

3-الأسلوب التصويري والشعري وهو الذي يجسد الوقائع والأحداث الماضية أو التي يراد لها أن تكون(مستقبلية) في مخيلة وخيال المتلقي، فتأثر بن نبي بنيتشه وجعل شذراته تشبه الكتاب المقدس يعود لما كان لنيتشه من إرادة ومطرقة فلسفية وبلاغية في تحطيم الأوثان والأوهام فالبلاغة عند نيتشه قبل كل شيء هي " لغة تصويرية لا يمكن اختزالها إلى مشكلتي الفصاحة والإقناع"[3]، فالفصاحة والإقناع لا يكفيانفي شد المتلقي وجعل النصوص التي بين يديه حياة تجذبه ليعيشها بكل وعيهوعواطفه وهذه الحياة لا تكفيه وحده بل تحثه على أن يشاركه فيها غيره فيتحول إلى قارئ وناشر لهذه النصوص ومبشر بها، وكذلك حكاية الجدات وأمثلتهن تخضع لهذه الجرعات ضمن وصفات النص البنابي التي تخضع بنيويا كغيرها من النصوص إلى التصور المسبق Préfiguration والصياغة التصويرية Configuration البنية السردية والفنية والزمنية وإعادة التصوير Réfiguration.

من مجموع الأمثلة والحكم والقصص والشعر التي نجد في نص بن نبي نذكر: المحراث قبل الثور ويقصد بذلك الاهتمام بالعمل المنهجي، المثال الشهير الذي يدور حول الذي سأل عن أذنه فلف يده على رأسه ليشير إلى إحدى

1مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ص58،ص 59.

2مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع. تر: حنفي بن عيسى، الجزائر: دار القصبة، 2007، ص423.

3بيير، ق، زيما، التفكيكية – دراسة نقدية-.تر: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعي للدراسات والنشر، ط2، 2006، ص41.

الأذنين على أن هاته أذنه، المثل الفرنسي المذكور أعلاه يداوي رجلا من خشب وأمثلة أخرى كمن يزرع الهواء يحصد الريح، أمكر من ثعلب وأبلد من خرتيت، لم يبقى لتبسة ناقة ولا جمل، عاد بخفي حنين، تغطية الشمس بالغربال، عندما يتمزق البندير تتفرق حلقة المداحين، وفي تعبيره عن الفاعلية واللافاعلية يسرد مثال ناكلو القوت ونستناو فلموت، فلان يمشي مشية القضية (القضاة) ومن الشعر ذكره لأبيات شعر تمجد الاستعمار في كتابه مهب المعركة، وأبيات أخرى لأبي حامد الغزالي كقوله :

نسجت لهم نسجا دقيقا فلم أجد لنسجي غزالا فكسرت مغزلي

ومن القصص والحكايات ما قصته له جدته حول الجمل الذي حمل أثقالا فلم يستطع حملها على الرغم من أنه لا يمانع فكرة الحمل التي هي عمله الطبيعي لكن ملاكه حملوه مالا يطيق وان لم يبدي رفضه وامتناعه فلا هو نبههم لحمل الثقل ولا هم تفطنوا لعدم مقدرته وعن قصة جحا الذي ذهب مع جماعة ليحتطبوا من الغابة فاحتطب الجميع إلا هو لف حبله على مجموعة من الأشجار ليخدعهم بنيته في العمل ويدهشهم بمدى ما أراد لهم من خير إلا أنهم لا يستطيعوا في الأخير جلب تلك الأشجار من الغابة الحية فانخدعوا بحيلته التي تضمنت نية المنح والعطاء المبالغ لكنها تعبر عن عدم محبة جحا للعمل وكسله ومكره .

أهمية القصة ككل هذه وغيرها مما استدل به تبدوا عند بن نبي في قوله "... فقصت علي قصة حجها بكل ما تحتاجه القصة من تنوير في بعض نواحيها"[1]، فالقصة عنده تساعد على التوضيح وتقريب المعنى.

غالبا ما تكون الترجمة في الحالة العادية من اللغة الأم إلى لغات أخرى لكن الوضع مختلف مع بن نبي الذي كان يكتب باللغة الفرنسية ثم يترجم إلى اللغة العربية التي ترجم إليها بعد ذهابه إلى مصر، كان مالك بن نبي يحسن

1 مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص292.

الكتابة بالفرنسية واللغة الفرنسية كانت مجرد أداة ووسيلة يترجم بها أفكاره المنتجة من عقل إسلامي هذه الحالة المنتظمة من التثاقف، عكست الأبعاد المتحكمة في المثاقفة ألا وهي "الوعي بالهوية الثقافية (الذاتية) والاطمئنان إليها والاعتراف بهوية الآخر المستقلة ووضع ثقافة في مواجهة ثقافة، أو جملة من التصورات والمعتقدات والرؤى في حوار مع تصورات ورؤى مغايرة"[1]، فلا يوجد فرق بين الجزائر ومصر كما لا يوجد فرق بين فرنسا وانجلترا، خاصة وأنهما مرا بنفس الصدمات الاستعمارية ومنذ حملة نابليون بونابرت، ترجمة بن نبي تحمل تثاقف لثقافة مغلوبة مع ثقافة غالبة، مثاقفة تريد الأنسنة والعيش المشترك، ترجمة تريد توضيح الحقوق والواجبات ضمن المواطنة العالمية، تريد تثقيف ومثاقفة مبنية حقيقة على الحرية والعدالة والمساواة ، لم يخفي بن نبي نيته في ترجمة أعماله التي هي كما قال في كتابه من أجل التغيير موجهة للسواد الأعظم.

أول كتاب ترجمه بن نبي هو شروط النهضة وأصدر ما بين طبعتين في مجموع 7000 نسخة أو أكثر اشترت الأوقاف المصرية 2000نسخة واشترت أيضا وزارة التعليم العالي المصرية ما يفوق 400نسخة وبمبادرة أيضا من عمر مسقاوي تم ترجمة كتاب الظاهرة القرآنية ورواية لبيك حج الفقراء بمعية عبد الصبور شاهين كما ترجم له هذا الأخير كتاب الفكرة الأفروآسياوية ومشكلة الثقافة وميلاد مجتمع، أما كمنويلث إسلامي فترجمه التونسي الطيب الشريف[2].

إن كتابة بن نبي تعكس ما قاله بارث عن الكتابة في كونها "حقيقة مزدوجة فهي تنشأ لا ريب من المجابهة بين الكاتب ومجتمعه .... ومن جهة أخرى تنشأ الكتابة من غائية اجتماعية ترمي بالكاتب كنوع من الترحيل (الترنسفير) المأساوي إلى المنابع الصناعية لإبداعه، فالتاريخ العاجز عن توفير لغة يستهلكها الكاتب بحرية يضطره إلى واجب يضطره إلى الوجوب البحث عن لغة ينتجها بحرية"[3] وهذا ما عبر عنه مالك بن نبي عندما قال على لسان

1 سارة بوزرزو، الترجمة والمثاقفة من ص 86 إلى ص 109، مجلة جسور، العدد11، المجلد03، سبتمبر 2017، ص86.
2 عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي، الجزء الأول، المرجع السابق، ص56 و58.
3 رولان بارت، الكتابة في درجة الصفر. تر: محمد نديم حشفة، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2002، ص23،ص 24.

دي بونالد الفرنسي المعاصر للثورة الفرنسية "... إن ما صنع الثورات هو دوما الكتاب من الإنجيل إلى الميثاق الاجتماعي"،[1]وعلى لسان دو هامل عند ما قال "مهمة الكاتب أنها ليست مهمة يتمتع صاحبها بالراحة"[2]، لا يتمتع بن نبي بالراحة لأنه يعيش حالة ترحال مستمرة بين الماضي والحاضر والمستقبل بين الفكر العربي والإسلامي والغربي والآسيوي، بين لغتان إثنتان لغة يفكر بها وأخرى يتواصل بها، هذا الترحال، هذا الترجمان، هذا التثاقف عبء ثقيل، ليخرج هذا النسج (النص) البنابي كنص رمزي يريد المقاومة ويريد التمتع بحيز من السلطات ضمن نسيج اجتماعي تتقوى عليه الكثير من القوى ولابد أن يتقوى بأسلوب له جماليته كما يقول أدرنو وله قدرته على جذب القراء كمغنطيس ليأخذهم نحو جمالية أخرى غير التي يعيشون أو بالأحرى لا يعيشون يأخذهم وفق عملية إبداعية كما يقول أدرنو أيضا عملية تحسن الهدم والتأسيس واعية بالمحيط والمنظومة الإيديولوجية والسوسيولوجية أين يفطمهم عن القهر والسلطة الشمولية[3](للاستعمار) وكل القوى الرجعية المتسطلة.

3-2- جرائد ومجلات: لمالك بن نبي كتب هي في الأصل مقالات منشورة في جرائد كالقضايا الكبرى ودور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن 20، بين الرشاد والتيبه، في مهب المعركة، من أجل التغيير ولقا بن نبي حفاوة كبيرة من قبل الكثير من الفاعلين والمؤثرين داخل الجزائر وخارجها ففي (مصر قدم برنامج نور على نور الذي قدمه الدكتور عبد العزيز كامل اين قدم شخص مالك بن نبي وكتبه –هذا البرنامج إذاعي–)، أما في الجزائر فسوقت جريدة البصائر التابعة لجمعية العلماء المسلمين بعض كتب بن نبي وإن كانت لا تخلوا من انتقادات لها وبعدها قاطعهته وانتقدته وهذا رد فعل متوقع جاء كما تقدم إثر نقد بن نبي للعمل الإصلاحي وقام الاصلاحيون ايضا بانتقاد بن نبي والذين ردوا عليه هم كل من اسماعيل العربي والشيخ با عزيز بن عمر وأحمد توفيق المدني[4]، كما احتفى أيضا النائب عن الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري UDMA الأستاذ مهداد بكتاب الظاهرة القرآنية وأثره النفسي والاجتماعي على الحركة

1 مالك بن نبي، الفكرة الافريقية الاسيوية، المرجع السابق، ص14.

2 مالك بن نبي، في مهب المعركة، المرجع السابق، ص 148 .

3البشير ربوح وخير الدين دعيش،الاستشراق الاستعماري الإمبريالية،- دراسات في ما بعد الكولونيالية-.رؤية: القاهرة، ط1، 2018،ص299، ص301.

4مولود عويمر، مالك بن نبي رجل الحضارة، المرجع السابق، ص46.

الإصلاحية الدينية في الجزائر وكان هذا التقريض من خلال جريدة الحزب الناطقة بالفرنسية، جريدة Egalité بتاريخ 1947/14/10 والتي ستحمل لاحقا اسم **La République Algérienne** من فيفري 1948[1]، واستمرت كتابات بن نبي مع هذه الجريدة إلى غاية 1955، لم تنقطع كتابات بن نبي في الصحف مع الاستقلال أيضا فقد كانت له العديد من المقالات في الثورة الإفريقية، والمجاهد التابعتين لحزب جبهة التحرير الوطني الصادرة ما بين 1964 و1968 وفي هذه السنة مع مالك بن نبي كما ورد عن بوكروح من الكتابة ماعدا مقال له في صحيفة المجاهد يعرف فيها بكتاب بعنوان مفاتيح الحرب لبيار روسي Pierre Rossi.

أما المجلات فقد حاول بن نبي وبعد تأسيسه لمسجد صغير بجامعة الجزائر أن ينشر من خلاله مجلة عرفت ماذا تعرف عن الإسلام وقبلها أيضا حاول نزولا عندرغبة طلبته أن يرافقهم في تأسيس مجلة بعنوان (البناء الجديد) وكان ذاك سنة 1959 بحيث أرادوا أن تصدر بالعربية والفرنسية وتكون لها شبكة مراسلين (كتاب) مهمين يشاركونهم نفس الأفكار التوجهات للنهوض بالأمة الإسلامية ودراسة مشالكها واقتراح حلول لها، لكن هذه المجلة لم يكن لها الدعم والمساندة لا في الجزائر ولا مصر[2].

3-3- ندوات وزيارات ولقاءات: لقد تنوعت هذه الأخيرة ما بين الرسمية وغير الرسمية وشملت العديد من البلدان العربية والإسلامية والآسيوية كزيارته للصين وغربية كروسيا وإنجلترا والولايات المتحدة الأمريكية ناهيك عن مكوثه الطويل في فرنسا وتواصله مع أب القومية العربية شكيب آرسلان وأب الحركة الوطنية الجزائرية مصالي الحاج وزمالته لشخصيات عربية ومغاربية تقلدت منصاب عليا ومهمة في بلدانها بعد ان استقلت، سنحاول وضع جدول نبين فيه أهم تلك الملتقيات واللقاءات والشخصيات.

1نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، ج 01 ، المرجع السابق، ص34.
2عمر كامل مسقاوي، المرجع السابق، ص697،ص 698.

جدول رقم : 10 (الممارسات او الاعمال الثقافية لمالك بن نبي)

البلدان	المراسلات والملتقيات واللقاءات والشخصيات
الهند	مراسلات مع نهرو – اتصال دائم مع رفيق لغاندي اسمه مولانا أبو القلم أزاد حمل حقيبة وزارة التربية لاحقا
الصين	استقبال من قبل الرئيس ماوتسي تونغ ورئيس الوزراء شوان لاي
أندونسيا	ترأس مالك بن نبي للوفد المشارك في المؤتمر الأفروآسيوي
السودان	تمت دعوته من قبل السلطات الرسمية وألقى 5 محاضرات هناك، إلتقى رئيس الجمهورية السيد الأزهري ورئيس المجلس النيابي كما التقى الدكتور عبد العربي والشيخ محمد الغزالي.
مصر	– تنصيبه كمستشار في هيئة المؤتمر الإسلامي التي كان يديرها أنور السادات، لقاءاته المتكررة مع الرئيس جمال عبد الناصر + صلته بوزير التربية والثقافة كمال الدين حسين ورئيس مكتبه محمد سعيد العريان. – لقائه بعالم الدين المعروف محمود شاكر الذي كان يعقد مجلس تحضر فيه شخصيات سياسية كوزير الأشغال المصري الشرباسي ووزير الأوقاف الباقوري ونخب من بلدان عربية أخرى كراتب التفاخ ومازن مبارك السوريان وإبراهيم شبوح من تونس. – اقترابه من الطلبة المصريين الذين نظموا له ندوات تعريفية بكتبه وتقرب الكثير من الطلبة العرب المقيمين في مصر من بن نبي أين ساعدوه في نشر كتبه وأعدوا له الكثير من المحاضرات، كما كان يستقبلهم في منزلة ويعقد معهم ندوات صباحية كل جمعة، كما كان يستقبل تلاميذته هنا في الجزائر ويعقد ندوات في بيته في سنواته الأخيرة. – تعرف مالك بن نبي على بعض القادة العسكريين السوريين في مصر أين تولى بعضهم مناصب

	سياسية ومنهم عبد الحق شحادة، أحمد عبد الكريم، أمين النفوري، سعيد جبارة وزير الاقتصاد وبهاء القاسم وزير العدل. – تلبيته لدعوة من قبل مجلس البحوث الإسلامية الذي كان عضوا فيها والتقى بالشيخان الازهريان محمود شلتوت والشيخ أبو زهرة ودام مكوثه هناك عشرة أيام من ابتداء من 25/02/1970 إلى غاية 05/03/1970.
سوريا	– زيارات متكررة لسوريا ومحاضرات في جامعة دمشق ولقاءات مع نخب وأساتذة سوريين كشكري فيصل، عادل العوا، صالح الأشتر، مصطفى السباعي، محمد المبارك وهو عميد كلية الشريفة. – في صيف 1959 زار دمشق وكانت له محاضرات في نادي طلبة شمال إفريقيا ونادي الطلبة الجزائريين كما ألقى محاضرة في قسم الأداب يوم 1959/07/17 وكانت له محاضرة أخرى أيضا بعنوان خواطر حول نهضتنا. – زيارة أخرى لدمشق في مارس 1963 إلتقى فيها وزير الداخلية، وزكي الأرسوزي وأديب النحوي وكان لقاء مع شخصيات سياسية مسؤولة وبعثية. – زيارة أخرى لدمشق في 1972/04/20 أين حاضر بجامعاتها أيضا وجوامعها في حضور ما يفوق ألفي طالب وكانت هذه المحاضرات من إعداد أخت الإسلامي جودت سعيد، نشرت هذه المحاضرات في كتاب مجالس دمشق.
لبنان	– ألقى محاضرة في طرابلس الشرق بدعوة من جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية بعنوان كيف نبني مجتمعا افضلا. – لقاءه برئيس جامعة عباد الرحمان أين ألقى محاضرة حول الفعالية.

	– مشاركة بمداخلة بعنوان الديمقراطية والإسلام في الجمعية اللبنانية للعلوم السياسية بدعوة من الدكتور حسن صعب حيث نظمت هذه المشاركة في نوفمبر 1959، نشرت هذه المداخلة في كتاب بن نبي تأملات. – لقاءه بموسى الصدر رئيس المجلس الشيعي الإسلامي.
ليبيا	–زار بن نبي ليبيا في 09/07/1970 التقى فيها بعمر القدافي وأعضاء مجلس الثورة وثقت الجلسة كتابيا وعن طريق المسجل الصوتي ثم بثت في الإذاعة. – زيارة أخرى في 03/06/1972 التقى فيها بن نبي القدافي وألقى محاضرةفي مركز الأمن الاجتماعي.
العالم الغربي	– زيارته للولايات المتحدة الأمريكية ابتداء من يوم 16/09/1971 إلى غاية 06/10/1971 زار فيها مدينة شيغاغو وديترويت التقى فيها أساتذة ودكاترة عرب كما التقابجماعة التبليغ. – زيارته للاتحاد السوفياتي أين زار سمرقند وطاشقند ولينين غراد والتقى عدة شخصيات. – ذهابه إلى ليدز ببريطانيا في 29/12/1967 وقبل هذه الزيارة التي توسطت زيارته للاتحاد السوفييتي وبريطانيا من نفس العام زار ألمانيا بدعوة من جمعية الطلبة المسلمين في ألمانيا أين ألقى محاضرة في فرانكفورت أمام طلبة مسلمين وعرب.

المصدر: عمر كامل سقاوي من كتابه في صحبة مالك بن نبي.

يبدوا أن كتابات مالك بن نبي قد سبقته وسهلت له تمديد شبكة علاقاته، كما أن تواجده في مصر التي كانت تتزعم العالم العربي آنذاك سهل له ربط علاقات عديدة مع الأشقاء العرب أين كان له مسؤوليات في مؤسسات رسمية جعلته قريب من النخب والقيادات، كما أن توليه لوظائف مهمة في الجزائر المستقلة ربما ساعده على هذا التوسع والانتشار.

4- مالك بن نبي والسياسي:

لقد فكر بن نبي كثيرا في ترك فرنسا والرحيل البلدان اخربلكن استقر به الحال في مصر ورأى في هذا البلد أرضا لتحقيق أحلامه وكانت ترواد بن نبي الكثر من الجزر اليوتوبية التي كان يرسي فيها سفن أحلامه، ومصر محطةمهمة في حياة بن نبي لما عاشه فيها من أحداث وصدمات وخيبات آمل لم تفارقه وكوابيس آتته من السياسية والسياسيين.

لم يكن بن نبي يرى في العمل السياسي على الطريقة التي عمل به رواد الحركة الوطنية الجزائرية مخرجا وحلا لمشكلات الثقافة والحضارة التي شخصها بن نبي في العالم الإسلامي، لكن ما قام به بن نبي يجعلنا نتساءل ألم يخلوا عمل بن نبي من السياسة؟ ألم يمارس بن نبي السياسة بطريقة أو بأخرى؟ ألم يقع بن نبي في نفس الأخطاء التي حذر منها غيره ممن اشتغلوا في السياسة؟ يقول ماكس فيبر "هناك كيفيتان لممارسة السياسة إما أن تعيش من أجل السياسة وإما من السياسية ... فالذي يعيش من أجل السياسة، يجعل منها بالمعنى العميق للكلمة الهدف من حياته، لا يرى فيها مجرد امتلاك للسلطة ووسيلة للاستمتاع كما يسمح له هذا النشاط من السياسة بإيجاد توازنه الداخلي وبأن يعبر عن قيمته الشخصية خدمة "لقضية" تعطي معنى لحياته وهذا هو المعنى العميق الذي يجعل من أي رجل جدي يعيش من أجل قضية "[1] هذه العلاقة المختلفة ما بين العيش للسياسة ومنها تزداد وضوحا بمعرفة التزام من يريد السياسة ومن يمتهنها، من يراها غاية في حد ذاتها أو وسيلة لتحقيق مصالحه ونزواته الشخصية.

لقد عقد بن نبي امالا كثيرة على كتابه الفكرة الإفريقية الآسيوية في أن يرسم له علاقات عديدة ويوطدها مع السلطة المصرية ومع قيادات في الحكومة الجزائرية المؤقتة وفي أن يأخذه لمؤتمر باندونغ شارحا ومروجا لما فيه، لكن رياح السياسيين والسياسة جرت على عكس وجهة سفينته ففوجئ بالهجمة على كتابه ورد ذلك إلى دوائر لها شبكتها

1Max weber, Ipid, P64.

المعقدة ويدها الطويلة في تعطيل كل ما له قدرة ولو بسيطة في تعريت الاستعمار وتقويت القابلين للاستعمار وإن كان الكتاب طبع من قبل المصريين إلا أنه لم يلقي الصدى الذي أراده بن نبي[1].

لقد تم استدعاء بن نبي من قبل الضباط الأحرار وكانت له مع أنور السادات تجربة عمل قصيرة أما عبد الناصر فأيضا تخللت علاقتهما الكثير من القطيعة وأعرب عبد الناصر عن آسفه لاحقا وتودد مالك في الرجوع إلى مصر، إلا أن بن ني لم تكن له الرغبة في ذلك تم هذا أثناء زيارة بن نبي لمصر من شهر 02/1970[2].

وقبلها في مصر التقى بن نبي مع وفد لجبهة التحرير الوطني كما وثقت ذلك شرطة الاستعلامات العامة PRG بقسنطينة في 29/10/1957 مكلفت إياه بمهمة في القاهرة [3]، كان في الوفد كل من أحمد بن بلة الذي جمعتهما علاقة حسنة ظهرت جلي وتوطدت اكثر عندما كان بن بلة رئيسا قد التقى بن نبي مع بن بلة ومحمد خيدر في مصر اولا و في المقابل لم تكن لابن نبي علاقة حسنة مع توفيق المدني وبن خدة ولامين دباغين وكان هؤلاء أكثر المصِرِينَ على عزله وإبعاده عن كل شؤون الثورة وإن كان لامين دباغين بعد وفاة صديقه علاوة عميرة في فيفري 1959 حدث بينه وبين بن نبي تقارب بعد أن كانت فجوة الاتهام بالانتهازية التي اطلقها عليه بن نبي حينما كان في الجمعية الفرنسية، هذا التقارب تجلى في امداد بن نبي بمعلومات سرية عن الثورة كما وثق له الصادق سلام في حوار له منشور في الموقع الإلكتروني binnabi، كما اعترف بن خدة وبعد عشرية من الاستقلال لابن نبي بقدرته على تبصر الأمور في حين توليه لفترة رئاسة الحكومة الجزائرية المؤقتة لم يعر بن نبي أي اهتمام[4].

اشتكى بن نبي كثيرامن تهميشه من قبل القيادات الثورية التي لم تكلفه بأن ينوب عنها في المؤتمر الإفريقي

1رابح لونيسي، مالك بن نبي وحرب الأفكار – هل أصيب بمرض البارانويا أو خبير في الحرب الإعلامية، مقال منشور في الحوار المتمدن www.ahewer.org يوم 30/07/2020 على الساعة 16:05.

2عمر كامل مسقاوي، المرجع السابق، ص1174.

3رياض شروالة وعلاوة عمارة، وثائق مالك بن نبي في الأرشيف الوطني الفرنسي، ص130.

4نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، الجزء الثالث، ص110.

الآسيوي مثلا ثم في مؤتمر الكتاب الأفارقة، وقد أذيع في كل من مصر وتونس أن بن نبي ضمن الوفد الممثل للجزائر في المؤتمر الأفريقي الآسيوي ورفض بن نبي هذا الخبر وطلب من القيادة الثورية أن تنشر تكذيبا لهذا الخبر لقد شارك بن نبي في هذا المؤتمر– المؤتمر الافريقي الاسيوي– كصحفي وبدعوة من السادات وكتب عن هذه الواقعة بنبرة كلها تشف.

وهذا الخبر في نظر البعض هو ضمن الآلاعيب التي وقع فيها بن نبي وهي من صناعة المخابرات المصرية التي غذت وساهمت ايضا في نشر مقاله عشية الاستقلال وأزمة صائفته أين كتب مقال شهادة لشعب المليون شهيد وأُوِلَ على أساس أنه يصب في مصلحة أحد أطراف الأزمة دون سواهم، إلا أن بوكروح نور الدين يفند ميل بن نبي لطرف على الآخر وأنه كان مع الثورة ككل.

نحاول أن نحصر بسبب هذه العلاقة المتوترة بين مالك بن نبي وقيادات الثورة الجزائرية كما جاء على قلم أستاذ التاريخ رابح لونيسي في النقاط الآتية[1]:

– مفهوم القابلية للاستعمار وكأن هذا المفهوم يطيل في عمر المستعمر لذلك أُنكِرَ على بن نبي هذا المفهوم وهذا يوضح سوء الفهم الذي كان بينه وبين القيادات الثورية.

– التخوف من أن يكون بن نبي مرشدا أو منظرا أو إيديولوجي الثورة.

– الاقتراب من السلطة في مصر والبعض رأى في ذلك طبع أختص به ابن نبي – من أجل تحقيق أفكاره سواء في مصر أو ليبيا سنة 1963 أو بعد استقلال في الجزائر.

– بن نبي قليل الحركة – أي أنه ليس عملي – كثير التنظير.

1رابح لونسي، مالك بن نبي والثورة الجزائرية – تهميش وتوظيف، موقع الحوار المتمدن www.ahewer.org تم الاقتباس يوم 29/07/2020 على الساعة 15:45.

- الطابع الديني لفكر بن نبي وهذا يساهم في محدودية الثورة التي كانت تبحث على الأفق العالمي (الدولي).

- معارضة بين نبي لمؤتمر الصومام.

أما وبعد الاستقلال فقد جاء بن نبي إلى الجزائر في 18/08/1963 وكانت له علاقة جد حسنة مع رئيسها بن بلة آنذاك إلا أنها كانت غير ذلك في مرحلة بومدين وهذا ما أشرنا إليه في أعمال ووظائف أداها بن نبي ومباشرة وبعد دخوله الجزائر لم يكف على دعوة محاسبة الحكومة الجزائرية المؤقتة التي فاقت ميزانيتها ميزانية أركان الجيش وتسآل أيضا عن توقف العمل المسلح أثناء تشييد خطا شارل وموريس وعن الاغتيالات التي تمت بمنطقة الأوراس، كل هذا جاء في رسالته المذكورة المعنونة "من أجل مليون شهيد" والتي ذكرها بورقعة في مذكراته[1]، وفي 20/10/1971 أعاد التلفزيون العمومي خطاب للرئيس الهواري بومدين قائلا "إن الذي ينتقد سياستنا فليترك إن شاء البلاد وعلق بن نبي على هذه العبارة" "ليس هناك من مستبد يتجرأ أن يتحدث بهذه اللغة إلى الجمهور"[2].

1نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، الجزء1، المرجع السابق، ص120،ص 122.
2عمر كامل مسقاومي، المرجع السابق،ص 1997،ص 1998.

الفصل الرابع

المشروع الثقافي والمشاركة في عملية التغيير الاجتماعي

المبحث الأول

جدول رقم : 11 (المفهوم الاجرائي لفئة الثقافة والحضارة)

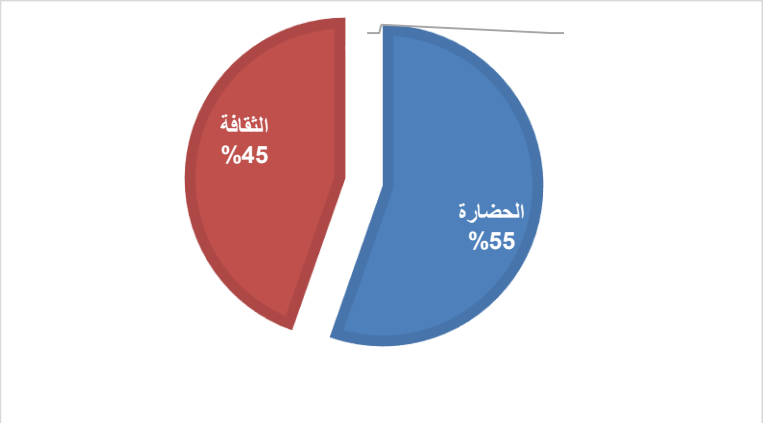
الوحدات	المفهوم الاجرائي
الثقافة	هي كل تصور قبلي مكتسب حول عمل او سلوك او قيمة نابعة من مجالها الخاص او من المحيط الخارجي لها.
الحضارة	وليدة الثقافة وهدفها الرئيسي في تحقيق كل الضمانات الفردية والجماعية لجعل المنتسبين اليها يعيشون وفق النموذج الثقافي الروحي والمادي المراد لهم وفي جو من الرخاء والرفاهية .

جدول رقم : 12 توزيع وحدات فئة الحضارة والثقافة

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
الحضارة	1138	55
الثقافة	917	45
المجموع	2055	100

تبين النسبتان المئويتان المبينتان في الجدول الفرق البسيط بين الثقافة والحضارة عند بن نبي وهذا لعله يعكس ابتداء التقارب والاهمية التي اعطاها بن نبي لكل من الحضارة والثقافة كما ان مجموع تكرارهما يعكس الاهمية المركزية والمحورية لكليهما في المشروع البنابي فهو لا يفهم اي عمل مهما كانت طبيعته الا من منطلق ثقافي ولا يرى فيه اهمية اذا لم يكن يهدف الى تحضير وتطوير بيئته ويزداد وضوحا الفرق بين النسبتان المئويتان اذا ما نحن قارنا التكرارات الموجودة بين كتابي شروط النهضة ومشكلة الثقافة فهذان المؤلفان يعتبران مدخلان اساسيان اذا ما نحن اردنا ان نعرف فهم بن نبي لكل من الثقافة والحضارة.

رسم بياني: رقم 07لدائرة نسبية توضح الفرق في التكرار بين الثقافة والحضارة



التصور البنابي للثقافة والحضارة:

رؤية بن نبي للثقافة كانت على قدر كبير من الوعي وهذا ما دفع الكثير متسائلين عن احاطة بن نبي بمفهوم الثقافة الحديث والمرجعية التي الهمته هذا التخريج لمفهوم الثقافة بن نابيً فتعامله معها كان وفق استعداد ابستمولوجي كبير فالثقافة الى حد ما تمكن منها لاشعوريا وشعوريا أي بوعي وادراك كبير لما تعنيه في تاريخ اروبا القريب والبعيد من اثينا وروما الى غاية عصر الاصلاح والتنوير والنهضة والتجاذبات العصرية غربيا لمفهوم الثقافات بين ايديولوجيات ومدارس عديدة وكذلك الحال في المجتمع العربي الذي عرف الثقافة كحال وأشكال ،كحضور له العديد من الصور الاجتماعية وحتى اللسانية والمعجمية مع البداية الاولى في الاحتكاك مع الثقافة من قبل المنفتحين على المعارف الغربية أو الذين اتوا الى أوطانهم بعد انتهاء بعثتهم العلمية في الجامعات الغربية لم يجدوا الترجمة الحقيقية للثقافة وكتبوها في نصهم العربي بالحرف الاجنبي اللاتيني culture كيلتور وهذا ما تجاوزه بن نبي في مرحلة مبكرة واعطى للثقافة معناها الحقيقي بعد ان شغلته مطولا – دون أن ينكر بعض الاجتهادات التي كانت مثلا لسلامة موسى – فنجد له بعض الاسئلة كقوله فمن أين جاءتكلمة ثقافة ومنذ متى أستخدمت في اللغة العربية؟[1]

كما انه انشغل ايضا بماهية الثقافة واهميتها للمجتمع وحضارته وعن الازمات والمشاكل التي تتسبب فيها الثقافة والقدرات والمقَدَرَات التي لها في التجاوز والانجاز والتحدي ولذلك نجده يجيب عن سؤال ماذا نريد من الثقافة ؟ او كيف تعمل الثقافة في تحضير مجتمع متخلف، منهار، منحط، كسول، آفل لتجعل منه مجتمعا متحضرا ؟ وكيف تعمل أيضا في مجتمع متحضر ؟ اي ان سؤاله يدور حول التوجيه الثقافي او السياسة الثقافية وهذه السياسة تتسم

[1] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 19.

بالعموم او التعميم والاطراد (التواصل والاستمرارية) فهي عامة لانها تشمل الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي والفرد والجماعات بل وحتى الدول فالاطراد الذي يضعه بن نبي كتغيير سوسيوثقافي نابع من خلفياته ومرجعياته الثقافية له آمده وأفقه الانساني القائم على التراحم (التثاقف) والتعارف والتآخي (الانساني) فالشعوب والقبائل خلقت لتتآنس وتتعارف وتتثاقف وفق ما جاء به القرآن الكريم ولعل هذا التأصيل الاسلامي يوضح لنا قيمة التساؤل الذي أثير حول اختيار او تفضيل بن نبي للمدرسة الالمانية على الفرنسية في فهمه للحضارة والثقافة وهل فعلا هذا الاختيار أو التفضيل قائم أم مجرد وهم وأن بن نبي اختار طريقه دون ان ينكر الاجتهادات والمقاربات الغربية التي جعلته على قدر كبير من الاطلاع على موضوع واسع ومتشعب معرفيا ومنهجيا كالثقافة والحضارة.

1- فهم بن نبي للثقافة :

يمكن أن نتبين فهم بن نبي للثقافة على مستويات او مراحل متصلة وهذا الفهم البنابي للثقافة الذي اختار يدل على دراسة وانشغال كبير استغرق بن نبي لانه عبر من خلاله عن اطلاع كبير لموضوع الثقافة كظاهرة انسانية لها اهميتها الكبرى في تاريخ البشر وتلك الاهمية التي فقدتها المجتمعات الاسلامية والعربية هي سبب الازمات والنكسات والمشكلات أو المشاكل التي تعيشها وجعلتها تعيش حالة من التأزم الثقافي والتباين والفجوة الثقافية التي انعكست بدورها على شخص بن نبي فأزمة الثقافة او مشكلة الثقافة كما عبر عنها بن نبي لم تستمر معه فقد حاول من منطلق ذاته الواعية والعارفة بالثقافة واهميتها ان يعمم هذا الوعي والفهم للثقافة وفق استراتيجية راعى فيها الانتقال السلسل في توطئة أو تبيئة الثقافة من حيث التسمية ومن حيث ترسيخ وتعميم المبنى والمعنى مراعيً السياقات والسرديات الغربية والعربية لظاهرة الثقافة وكذلك المقاربات السوسيولوجية والانتروبولوجية والسيكولوجية للثقافة المركزة على الشخص أو الجماعة مستلهما او ناقدا لبعض الثقافات الناجحة او الفاشلة مصنفا ايضا للثقافات وتركيباتها ومكوناتها وخصائصها ليرسم انطلاقا من كل هذا سياسة ثقافية او صناعة ثقافية محلية وعالمية تساعد على الخروج من هذه الازمة وفق تغيير ثقافي منهجي ومدروس بدقة وعناية يتماهى واسلوب او ونمط الحياة الاجتماعية والمنوال التاريخي للمجتمعات الاسلامية و خاصة مع اهداف الفكرة الاسلامية.

1-1بن نبي ورحلة البحث عن مفهوم للثقافة: لقد تداولت الثقافة في المجتمع العربي والاسلامي بطريقة باهتة ومخلة ولا تؤدي أي وظيفة نقد او بناء لكنها قد تكون ساهمت او ساعدت القراء لتلقي موجة اخرى من تلق واستيعاب لمفردة ثقافة لذلك سارع بن نبي لان يعطيها القيمة الحقيقية التي تستحقها من حيث صناعة المعنى والانسان ومن حيث مالها من قيمة في صنع الحضارات او تهديدها او حتى هدمها.

اعلن مالك بن نبي وبوضوح انه اعد جهدا او عملا لم يسبقه اليه أحد في اظهار مفهوم الثقافة كما هي وكما تعرف عند جميع الامم المدركة لماهيتها، فهو يقول عن كتابه مشكلة الثقافة " ان الطبعة الاولى لهذا الكتاب صدرت بالقاهرة منذ اثنتي عشر سنة وكانت الافكار التي تعرضها – فيما أعتقد – غريبة في الوسط المثقف العربي، اذ لم تكن سبقت دراسة في هذا الموضوع من دارس عربي"[1] هذا الكتاب يعد من ثالث الكتب التي دون بن نبي ومن اهمها اي من اول ما كتب لما له من عمق ومركزية في مشروعه اذ يجعله البعض من كتبه الاساسية او التأسيسية ،ويعود ايضا مالك للتأكيد على هذه النقطة ايضا في آواخر حياته قائلا " وفي ذلك العهد – يقصد سنة 1936 – لم يكن قد أجريت بعد دراسات منهجية حول موضوع الثقافة كما تجرى اليوم ومنذ الاربعينيات تقريبا في المدرسة الامريكية على الخصوص اذ أخضعت هذه المدرسة مفهوم الثقافة لدراسة موضوعية بوصفها ظاهرة اجتماعية كبرى عبر التحليل الاجتماعي وسائر طرق البحث العلمي"[2]، وكأن بن نبي ينبهنا لاهتمامه القديم والمبكر لمفهوم الثقافة وان هذا الاهتمام لم ينقطع حتى وهو في اواخر عمره فالبدايات او المنطلقات أو الاصول برآيه لا تزاح ولا يقفز عليها بل يجب الاهتمام الدائم بها والاطلاع الحثيث والمراقبة المستمرة لها ولكل ما يكتب حولها وما ينجز خاصة من اولئك الذين عرفوا بجزالة دراساتهم من حيث الكيف والكم .

ان وعيه بأهمية الثقافة او بالاحرى بأهمية الحاجة للثقافة نابع من الازمة الثقافية المعاشة والتي يرد لها كل المشاكل الموجودة كل مشاكل الحضارة والمدنية والتقدم والاستعمار وكل مشاكل الانحطاط والتخلف والقابلية للاستعمار نابعة برآيه في وجود نوع من اللاتوازن والاختلال الثقافي الذي يعود في الاساس الى ربط الثقافة بالاشخاص اي بتمجيد الفرد اي بصناعة الصنم (الوثن السياسي) او الاله الذي تدور حوله كل الافلاك والمجرات ذاكرة مذكرة لمحاسنه ومناقبه وهذا التمجيد (التوثين) هو السبب لوجود الازمة الثقافية في شقها الاخلاقي والسلوكي والانجازي (العملي).

لكن هذا الاختلال او اللاتوزان الثقافي يصلح ليعمم على كل ازمة ثقافية مهما كان زمانها ومكانها الا ان بن نبي يشرح لنا أكثر هذه الازمة الثقافية التي حملها في ذهنه (عقله) وقلبه (ووجدانه) والتي تظهر مع كم الاسئلة التي طرحها : ما الثقافة ؟ ما هي الثقافة ؟ والتي ربطها بوجوده وتواجده فهو يقول شارحا لهذا الوضع وهذا التساؤل قائلا:

[1] نفس المرجع، ص 11 .

[2] مالك بن نبي، مجالس دمشق، المرجع السابق،ص 92 .

" يجب علي هنا أن أحدد فيما يخصني وأنا انسان مسلم وعربي كيف اتجهت لمحاولة فهم الثقافة وما يحيط بها من مشكلات ... مما جعلني اختلف في وجهت نظري حول الثقافة الى حد كبير مع أولئك الذين يدرسون الثقافة في الغرب"[1] .

" .... عندما نطرح سؤال ما الثقافة ؟ ... نحن نطرح السؤال لأننا نبحث عن سفينة النجاة ومن ثم فموقعنا مختلف لأننا نبحث عن الجواب في ضرورات شاهدناها في ضوء أزمة عشناها ومحن مررنا بها، اذن فموقفنا ليس كموقف الاخرين"[2] ، يستمر بن نبي في تعبيره عن قلقه من الازمة الثقافية بطرح حزمة اخرى من الاسئلة المعبرة عن احاطته بأهمية وماهية الثقافة عن نزعتها البنيوية والوظيفية داخل المجتمع لكل حضارة قائلا :" ولهذا فان المشكلة يمكن أن تطرح بصفة عامة ضمن ثلاثة أوضاع مختلفة :

1- فعندما نتسآل: كيف تتكون ثقافة معينة يكون سؤالنا متضمنا لجواب عن مرحلة تاريخية.

2- وعندما نتسآل: ما هو الدور الذي تؤديه ثقافة معينة او ماهي الصورة التي تبرز فيها هذه الثقافة نجدنا ازاء وجهة نظر اخرى للمشكلة .

3- اما عندنا نتسآل: كيف يتم اعداد ثقافة معينة ؟ فاننا نكون ازاء زاوية نظر مختلفة عن الوجهتين السابقتين"[3]

هذه التساؤلات تدور حول الاطر او البيئة المكونة للثقافة وعن وظيفة الثقافة في طورها الاولي والبدائي ثم عن دورها عندما تدخل الطور السياسي أين تكون السياسة ابلغ صورة لنضج العقل الانساني.

ينتقل بن نبي من الاجتماعي والتاريخي لظهور او تكون الثقافة التي برايه تكون وفق اساس ديني فالدين عنده هو تاريخ الانسانية وهو المحرك لتاريخ الشعوب فهو يقول " انه لمن أولويات واجبنا أن تعود الثقافة عندنا الى مستواها الحقيقي ولذلك يجب أن نحددها كعامل تاريخي لكي نفهمها ... " [4] ، ثم ينتقل بن نبي من الوظيفة الاولى أو البسيطة التي تؤديها الثقافة داخل الجماعات أوالمجتمعات الى السياسة التي تصنع توليف ثقافي ما لجماعة وطنية يراد لها

[1] نفس المرجع، ص 96 .

[2] نفس المرجع ، ص 108

[3] مالك بن نبي، القضايا الكبرى ، ص 68، ص 69 .

[4] مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 92 .

الانخراط في مشروع ثقافي حضاري تنموي تقدمي ما ومن ثم لتصور عالمي للعلاقات الدولية والانسانية وفق نمط ثقافي معين يراد له التعميم ولكن بطريقة ثقافية ايضا بعيدة عن منطق الصراع والحروب والدماء والتجهيل والتقطيع لكل الشبكات الاجتماعية الضامنة لحياة كريمة فهو ضد الاحلالية والهدم أي ضد تكوين شبكة اجتماعية فوق شبكة اجتماعية قائمة وفاعلة، وهذا الذي بحث فيه بن نبي في الثقافة الاسلامية وأسقطه عليها ليحاول ايجاد نموذجا خاصا به لتكون الثقافة الاسلامية ومكوناتها ووظيفتها وتأهيلها مرة اخرى لتستأنف او تعود الى ماكانت عليه من حضارة وهذا ما نبه عليه بعد الاستقلال أين نجحت الثورة لكي يستمر الاطراد الثوري الثقافي والثقافي الثوري الملحقان او المدمجان او التابعان لاطراد اشمل هو **الاطراد الحضاري** .

1- 2المفهوم الذي اختاره مالك بن نبي للثقافة :ان هذا الاختيار نابع عن غربلة وتمحيص وتدقيق ابستمولوجي فمن مجموع المفاهيم والمقاربات والنماذج التي اختارت الثقافة موضوعا لها والتي تطرق لها بن نبي والتي سنتحدث عليها ولو باقتضاب، صنع لنا بن نبي او نحت لنا او بالاحرى ولد لنا مفهمومه للثقافة الذي يستحيل ان يكون مفهوما جذريا وطفرة مفهومية للثقافة لم تعرف لها الثقافة تعريفا كهذا لا من قبل ولا من بعد .

الطرح الابستيمولوجي للثقافة عند بن نبي يُظْهِرُ فيه الكثير من الاعجاب بالتجربة الاروبية فهو يقول ان مساهمات كل من **توماس الاكويني** الذي خلص الارث الاروبي من اعمال بن رشد والقديس اوغسطين ومن خلال المنهج العقلاني الذي اختاره **رنيه ديكارت** كان لهما الفضل في اعادة تثقيف الثقافة الاروبية وكأن هذا التثقيف هو تقويم وتخليص ودفع، دفع ساهم في التعجيل بالنهضة الاوروبية .

وان كان بن نبي يعيب على الاوربيين الذين محو كل اثر للثقافة الاسلامية في اروبا وارخوا لاروبا على اساس انها امتداد تاريخي لاثينا وروما وفقط وهذا مانجده تحديدا في حوار بن نبي/غارودي في مؤلفه مجالس دمشق ،نجده يمتدح او معجب بكل ما قام به كل من توماس الاكويني ورنيه ديكارت الا ان هذه المفارقة يمكن حلها ايضا وفق الوتيرة او الآلية الفكرية التي يستعملها بن نبي والتي يغلب عليها دائما الفصل بين الفكرة وصاحبها بين قيمة الفعل وفاعله، فما هم بن نبي اعمال كل من الاكويني وديكارت وفقط بل همه أيضا الرشدية فمهما انتقص منها او اريد طمسها الا انها غلبت على الكثير من الاوروبيين وعرفوا او نعتوا بهذه الصفة " **الرشدية** " لكن تركيز بن نبي كان حول كيف تم تجاوز الرشدية وكيف تم اعادة الاعتبار للثقافة الاروبية واعطاءها الفاعلية التي هي عليها .

يتسآل بن نبي كعادته قائلا : فمن أين جاءت كلمة ثقافة ومنذ متى استخدمت في اللغة العربية ؟[1]
اما بخصوص مجيئها فهو يربط كلمة ثقافة بالمفردة اللاتينية cultuvare والتي تعني الزرارعة وما يتعلق بها من تسوية وحرث وبذر وحصد فالانسان الأروبي هو انسان الارض على حد تعبيره، اما بخصوص الواقع العربي فيجب أن تَنْتَظِرَ مفردة الثقافة اشباعها بالمفهوم الذي يليق بها كما انتظر المفهوم الاوربي الى غاية القرن 16 وان كان الانسان العربي ايضا هو انسان الغزو والحرب والحرابة (الثقافة)، فالثقافة في السياق الغربي قبل القرن 16 عشر او السياق العربي كانت موجودة فقد كان لها حروف ولم يكن لها معنى كالذي هو الان وكانت لها ملامح بسيطة الا أنها كانت بدون وجود لذلك تآخر تعريفها ويسرد لنا بن نبيا مجموعة من الامثلة عن حضور مفردة ثقافة في السياق العربي والاسلامي[2]:

كما جاء في حديث الهجرة " هو غلام شاب لقن ثقف "، او في لسان العرب لابن منظور المجلد العاشر يقال ثقف الشيء والمراد سرعة التعلم ولابن دريد ثقف الشيء حذقه ، ويسرد لنا فريد وجدي في دائرة معارفه التالي : ثقف، يثقف، ثقافة ويراد بها فطن وحذق، كما يشير بن نبي ان كلمة ثقافة وردت في مقدمة بن خلدون في فصول موزعة دون ان يكون لها المعنى الذي تحمله حاليا اما ما جاء من تعاريف فربط كله بالتعليم والفهم والادراك .

يعيب البعض على بن نبي أنه لم يوفق في بحثه عن تاريخ أو اريكيولوجية تواجد مفردة ثقافة في التراث الاسلامي العربي والتي كانت موجودة في كثير من النصوص العربية الكلاسيكية الاسلامية قبل بن خلدون بزمن بعيد فالكلمة كان لها حضور مثلا في متن ابي حيان التوحيدي 922 م-1023 م، المقابسات والامتاع والمؤانسة وفي متن ابي البركات البغدادي 1080 م – 1164 م في كتابه المعتبر[3]، لكن هذا الحضور هل نجد فيه من المعاني التي هي للثقافة حاليا، ام ان بن نبي مطالب بأن يقوم بمسح كامل وشامل للتراث الاسلامي والعربي والغربي ليبين معنى على معنى ويخرج بمفهوم كامل للثقافة، لاشك ان لابن نبي استراتيجية في وضع مفهوم للثقافة ومنهجية ابتدأت بالتمسية لينقلنا تباعا الى مراحل اخرى ومن المراحل الاخرى ان نحن قمنا بتجاوز الطرح الالسني من خلال السرد الغربي والعربي لمفردة ثقافة هو الطرح السوسيولوجي والانتروبولوجي والايديولوجي للثقافة كمرحلة او عتبة اخرى في هرم الثقافة البنابي.

[1] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 19 .
[2] نفس المرجع ، ص 19 .
[3] محمد جلوب الفرحان، الخطاب النهضوي في فكر مالك بن نبي. بن مرابط، 2014 ، ص 73 .

لا يربط بن نبي الثقافة بالفرد كما هو الحال بالنموذج الراسمالي والذي استحدث ايضا ثقافة جماهيرية استهلاكية قائمة على السلعنة والايثارة والنجومية وايهام الافراد بأنهم على قدر كبير من الحرية او احرار في طريقة تفكيرهم وأسلوب حياتهم ككل الا انهم رهينة ثقافة مادية جعلت منهم مجرد ارقام تضاعف ارقامهم الربحية وما هم الا حشود من صناعة الة اعلامية دعائية ضخمة ولا يربطها ايضا بالجماعة كما هو الحال مع النموذج الاشتراكي اين عرف يادانوف الثقافة في تقريره المشهور الذي قدمه لمؤتمر الحزب الشيوعي في الاتحاد السوفياتي " على انها ذا علاقة وظيفية بالجماعة فالثقافة عنده هي فلسفة مجتمع"[1] ولا تختلف ايضا الاشتراكية او الشيوعية عن الليبرالية من حيث استعمالها للاعلام وتلاعبها بالعقول في خلق ارض يتساوى فيها الجميع ويتشارك فيها الجميع الثروة والسلطة فلا تمايز ولا طبقات .

مسألة الفرد والجماعة والمجتمع تحل ثقافيً عند بن نبي من خلال قوله الفرد للجماعة والجماعة للفرد وكلاهما يتغذيا من نمط ثقافي سائد لايلغي الفرد او يتعامل معه بطريقة احصائية اي وفق ما يكتب حول التصور الدارويني للمجتمع الداعي لاسقاط السمات الشخصية بمعنى قولبة الناس في نمط او فئات معينة كي يصلح التعامل معها بطريقة كمية وهذا نتيجة بقرطة الحياة وعلمنتها اين ألغيت قداسة او مركزية الانسان كما الغيت كل تلك المطلقات والكليات السابقة [2] ليحل محلها مجتمع ليبرالي افراده يتمتعون بوهم الحرية وأطيافها وكأنها شيوعية معكوسة محدودة للشيوعية والاشتراكية الاصلية التي ايضا لا تخلوا من البقرطة والعلمنة وان رأى فيها بن نبي انها ايضا ظاهرة دينية لما صنعته من قداسة وممارسات باسم الحتمية او المادية التاريخية التي الغت كل قيمة للفرد واعلنت مبكرا عن موت الفرد ويقول بن نبي في هذا الصدد "فالفرد اذا ما فقدت صلته بالمجال الحيوي قررنا أنه مات موتا ماديا وكذلك الامر اذا فقد صلته بالمجال الثقافي فانه يموت موتا ثقافي فالثقافة اذن اذا مارددنا الامور الى مستوى اجتماعي هي حياة المجتمع التي بدونها يصبح مجتمعا ميتا"[3] ، وكأن بن نبي يقول ان حرية الفرد والجماعة مشروطة وفق ثقافة المجتمع وثقافة المجتمع هي التي تضمن لهم الحرية التي تبقيهم وتبقي على نفسها حية وفق نمطها واسلوبها الذي ارتضتهم له وقبلوا به ليحافظوا على أنفسهم وعلى ثقافتهم من اي شطط او انحراف او مغالاة او انتقاص او تراجع يمس الفرد او الجماعة او المجتمع او الثقافة فهي ثقافة لا تلغي الابداع وانما تكرس للابداع ضمن الاصول والمرجعية والتفاعل الايجابي مع كل العوالم الثقافية الموجودة "فالثقافة هي التي تنشئ هذه الرقابة بين (الانا) و (نحن) ... فالثقافة هي التي تنشئ الرقابة

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 88 .

[2] عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط01 ، 2006 ، ص 61 ،ص 63 .

[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 50 .

المزدوجة احيانا من جانب (نحن) كرد فعل لإنحراف (أنا) معين وأحيانا من طرف (أنا) معين ضد مجتمع وهي توجد وتكون وتنشئ هذه الرقابة من الطرفين حيث لا تسمح بحدوث نشوز " [1] ، هذه الرقابة الاخلاقية التي تؤسس لديمقراطية ثقافية حقيقية وكما عرف دي سوسير اللغة على اساس انها مؤسسة فالثقافة ايضا تأخذ هذا المعنى كمؤسسة لها قوانين التي تشتغل بها في ضمير الافراد والجماعات اين يحتكم الجميع لها واين يشعرون جميعا بالمساواة والعدل والانصاف .

ثنائية الفرد والمجتمع تطرح او تقابلها ثنائية اخرى هي ثنائية حساسة جدا هي ثنائية النفسي (البسيكولوجي) والاجتماعي (السوسيولوجي) فاضافة كلمة كيلتور culture في التداول العربي للثقافة وان بارك بن نبي كما قلنا هذا الجهد الا أنه يعكس عنده المحدودية والاتكاء على مفردة أجنبية لتوضيح ما يخشى توضيحه وهذا العكاز المعجمي الأعجمي يعكس اتكائية (العاجز) الذي لم يبلور بعد تصور او مفهوم نفسي للثقافة والذي يعكس على مستوى الضمير والشعور الجمعي العربي الاسلامي قصورا وعجزا كبيرا في تحديد المفهوم الذي لم يستوطن بعد منارة " الانا" " الشعور " الاسلامي والعربي بالثقافة لتنير محيطها " لاشعورها " المظلم، الجاهل، المنبهر ، المتخوف من الوافد الجديد ثقافة[2] كما ان بن نبي دعى ايضا ايضا الى تخليص الثقافة الاسلامية من كل رواسب " الهو الاسلامي – كتراكم تاريخي مخجل لعمل المسلم " اي من كل ما اطلق عليه بن نبي من اعمال مرتبطة بالغريزة و النفس لِيَرُدَ وليعطي للأنا الاعلى الاسلامي مكانته الحقيقية كمرجعية قيمية واخلاقية وجمالية (تفكيرية) وللانا الاسلامي ايضا وضعه الطبيعي كموجه كعملي (سلوكي).

في السياق السوسيولوجي والانتروبولوجي يضرب لنا بن نبي مثالين اعتنيا بدراسة الثقافة:

- **مثال رالف لينتون** : الذي أبدى تأثرا كبيرا بدراسات مارغريت ميد وروث بنديكت حول الترسيخ الثقافي والنمط الثقافي مؤسسا لمفهوم الشخصية الثقافي أو الاساس الثقافي للشخصية كما تأثرت كل من مارغريت وبنديكت بالانتروبولوجي الكبير بواز الذي اعتمد كثيرا على التاريخ في دراسته للثقافة .

يرى بن نبي ان لينتون درس الثقافة على مستويين اثنين[3] :

أ – المستوى العام : المتشكل من النظم الثقافية التي تطبع الجميع بخصائصها وتشمل كل من الدين ، اللغة ، العادات.

[1] مالك بن نبي، مجالس دمشق، المرجع السابق ، ص 104 .

[2] المرجع السابق، ص 20،ص 22 .

[3] نفس المرجع، ص 20، ص21 .

ب– المستوى الخاص : وهو الذي يتعلق بالمهن والطبقات الاجتماعية أين تقوم كل واحدة بصياغة نمطها الثقافي الذي يليق بها .

- **مثال وليام أوجبرون William Fielding Ogburn**: وهو ايضا خريج المدرسة الامريكية، قسم الثقافة الى قسمين:

أ – الجانب المادي للثقافة: والذي يتعلق بالاشياء وأدوات العمل وكل منتجاتها المادية.
ب– الجانب (اللامادي) الاجتماعي للثقافة : او كم يسميه ايضا الثقافة المتكيفة كالعادات والتقاليد والافكار واللغة والتعليم .

يعد اوجبرون صاحب مفهوم الفجوة الثقافية وهذه الفجوة او التخلف الثقافي يزول مع الاشياء اي مع الوسائل التكنولوجية الحديثة التي تحمل ايضا مضامين ثقافية حديثة فهذه الوسائل وماتحمله من مضامين هي التي تحمل المجتمعات المتخلفة ثقافي الى أن تتطور وتدريجيا يصبح كل ما فيها من عوامل معارضة متكيفة مع مافرضته هذه التكنولوجيات الحديثة من نسق ثقافي جديد ، فالتغيير عنده يبدأ في مجال الاشياء ثم يمتد تأثيره الى المستوى الاجتماعي وتعد الاشياء من وجهة نظره القوة المغيرة لأنها تقبل التغيير بأسرع مما تتقبله الافكار[1].

ان ما أعطاه لينتون من أولوية للأفكار وما أعطاه اجبرون من أولوية للأشياء نلمسه في العناصر المكونة للثقافة والتي تكون الشبكة الاجتماعية والتي تعكس هذه العناصر كما سماها هو بعالم الافكار وعالم الاشخاص وعالم الاشياء أين يقوم بن نبي باعادة ترتيب هذه الاولويات أو العوالم وفق مايعيشه هو من خصوصية الماضي وصعوبات الراهن وتحديات المستقبل فهي في رأيه " وجهات نظر لم تكن ذا اقناع في وطن – أي وطنه وعالمه الاسلامي – تقتضي المشكلة فيه حلا أساسيا أي حيث لا تكون المشكلة مشكلة فهم أو تفسير لواقع اجتماعي معين بقدر ما هي مشكلة خلق لهذا الواقع الاجتماعي"[2] فابن نبي بقدر ما استفاد من مقاربة لينتون خاصة في مجال الشخصية الثقافية اين يؤكد كثيرا بن نبي على التوجيه الثقافي والرقابة الثقافية والتربية التي من شأنها جميعا أن ترسخ او تنجز واقع ثقافي ما او من مقاربة اوجبرون الذي يؤكد على اهمية وخطورة الاشياء في تحقيق التغيير الثقافي الا أنه ظهر له فيهما عدم الاكتفاء الذي كان يطلبه بحكم ما تعانيه الارضية التي يقف عليها من نقص لا يتكيف ولا يقبل تلك المقاربات ويعبر بن نبي بطريقة ادبية لطيفة عن هذا الاختلاف عندما يقارن بين رواية روبنسون كروز لدانيال ديفو والتي تعبر عن اسبقية عالم الاشياء و رواية حي بن يقظان لابن طفيل والتي تعبر عن اسبقية عالم الافكار .

[1] الكبار عبد العزيز ، قراءة معرفية (ابستمولوجية الثقافة عند مالك بن نبي)، المرجع السابق ، ص 144 .
[2] فيصل لكحل واخرون، فلسفة الثقافة – السياقات،الابعاد، الرهانات –.الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، ص 53 .

قبل تقديم مفهوم بن نبي للثقافة وبعد كل هذه الانتقادات والملاحظات التي عرضت من قِبَلِهِ نستعرض ايضا في مسلكية بن نبي في وضعه وتحديده لمفهوم الثقافة تمييزه لثقافات عن اخرى ورصده لبعض مميزاتها وخصوصياتها وكذلك مكوناتها وأجزاءها التي سنأتي على ذكرها وفق المتتالية التي حاولنا من خلالها تفهم فهم بن نبي للثقافة :

-يميز بن نبي بين نوعين من الثقافات ثقافة مادية ، جمالية ، شيئية ، تقنية ، علمانية تعتمد على القوة التكنولوجية والانتشار السلطوي من أجل السيطرة على العالم واخضاعه لاطماعها وشرورها وهذه الثقافة هي وليدة الغرب الباحث عن النفوذ وامجاد الامبراطويات التي مرت في تاريخه وثقافة اخرى سماوية، روحية، غيبية، اخلاقية تبحث عن الحقيقة والخير وهي وليدة الثقافة الاسلامية[1] والثقافات الافريقية الاسيوية وكأن بن نبي يضع نموذجان كونيان للثقافة ثقافة الخير مقابل ثقافة الشر ثقافة التسامح والتعارف والتآلف مقابل ثقافة الغزو والاستغلال والاستعلاء والاستقواء.

- ومن بين الخصوصيات التي استنبطها بن نبي من الثقافة على غرار تلك التي ذكرنا من قبل من خصائص للثقافة كالنمذجة والايحاء والتوجيه والفعالية والجمالية والاستقلالية والهيكلة يعدد لنا بن نبي الخصائص اللازمة لثقافة تريد العودة الى مجالها التاريخي الحيوي والتي لاتبدوا مختلفة او نظيرة لمجموع الخصائص المذكورة فهو يرى أن الثقافة الاسلامية هي ثقافة صحيحة وصالحة وتحمل بذور الخصوبة فما على المسلم الا اعادة النظر في طريقة تفكيره وفي افكاره وثقافته ليجد بواعث ومبادئ التجديد والخلق والابداع[2], فهي بهذا الوصف على قدر كبير من الاستقلالية والنمذجة والايحاء والتوجيه والهيكلة خاصة اذا ربطناها بفقرته المقتبسة اعلاه حول النماذج الثقافية السائدة، وبخصوص التوجيه ينتبه مالك بحساسية كبيرة لميزة الانتقال ما بين الخصوصي/المحلي و الكوني/العالمي وما يطرحه هذا التفاعل الثقافي المعقد من تحديات على ثقافة تريد أن تحيي رميمها تريد أن تخرج من قاعة الانعاش الى فضاء الحيوية والتنافس يقول بن نبي " فالثقافة اصبحت تتحدد اخلاقيا وتاريخيا داخل تخطيط عالمي لأن المنابع التي سوف تستقي منها أفكارها ومشاعرها والقضايا التي سوف تتبناها والاستفزازات التي سوف تستجيب لها والاعمال التي سوف تقوم بها، لا تستطيع هذه كلها أن تتجمع في أرض الوطن" [3] .

- العناصر والمكونات التي تشكل الثقافة عند بن نبي: وهي عناصر كلية رئيسية تشمل عالم الافكار + عالم الاشخاص + عالم الاشياء يقول بن نبي " لقد بينا في ثنايا تحليلنا السابق عددا من العوامل الثقافية فتحدثنا عن عالم الاشخاص وعن عالم الافكار وعن عالم الاشياء ...."[4]وأخرى جزئية فرعية تتضمن المبدأ الاخلاقي + الذوق الجمالي + المنطق العملي (الفعالية) + الصناعة (العلوم والفنون) وعنها يقول " ... ان الثقافة هي التركيب العام لتراكيب

[1] مالك بن نبي، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي، المرجع السابق، ص 17 ، ص 18 .
[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة ، المرجع السابق، ص 39 .
[3] نفس المرجع ، ص 121 .
[4] نفس المرجع، ص 62 .

جزئية أربعة هي : الاخلاق والجمال والمنطق العملي والصناعة "[1]، وكلها جميعا اي المحورية والفرعية يجب أن تشتغل داخل شبكة علاقات اجتماعية قوية ولا يكون لهذه الشبكة تلك القوة والمتانة ان لم تكن ترافقها الى حد المطابقة أو الملاصقة شبكة ثقافية قوية .

جدول رقم:13 المجال الثقافي والاجتماعي الذي تتحدد فيه الشبكة الاجتماعية والعناصر الثقافية .

– المبدأ الاخلاقي. **– الذوق الجمالي .**	**– عالم الافكار.** **– عالم الاشخاص.**	**توجيه القيم** **والاخلاق والسلوك.**	**المجتمع الثقافي**
– المنطق العملي . **– الصناعة (العلوم، الفنون، التقنيات) .**	**– عالم الاشياء.**	**توجيه السياسة** **و** **الاقتصاد**	
شبكة العلاقات الاجتماعية (نخبة فاعلة + وعي شعبي).			

إن شبكة العلاقات الإجتماعية هي العامل التاريخي الأول الذي يقوم به المجتمع ساعة ميلاده كما يقول بن نبي ومدى تماسك وصلابة هذه الشبكة في أوجه الصدمات والصراعات هو الذي يعطيها المناعة و الحنكة و المراس في مواجهة مشاكل عضوية أو موضوعية، لأن الأزمة ليست نتاج ظروف خارجية فقط بل داخلية أيضا، فقد يمر الجسم البشري أثناء نموه بالعديد من الأزمات الداخلية، التي يتداعى لها سائر الجسد.

والجسد هنا هو المجتمع المسلم الذي يجب ألّا يفقد توازنه ولا يشك في ثوابته و مبادئه و أن يعود لعصر التأسيس ليستلهم منه خيباته و مسرّاته، أين ذابت كل الفروق الإجتماعية الطبقية في مثال بلال و أبو بكر والعرقية بين سلمان الفارسي و صهيب الرومي و الجنسية بين المرأة و الرجل و العمرية بين الشباب و الشيوخ، ليدخلوا جميعا في إطار جماعي منظم موحد و ورشة عمل واحدة لتحقيق أهداف محددة و واضحة وكذلك كان الشأن قبيل إعلان الجزائر ثورتها و أثناء إعلان إستقلالها [2].

إن السمة البارزة على شبكة العلاقات الإجتماعية كما عاين بن نبي هي الركود وعزوف النخب عن هذا الوضع و ابتعادهم عن مشاركة الناس تجاربهم ، أفعالهم و انفعالاتهم واكتفائهم بالنظر من بعيد دون معاينة و ملامسة

[1] نفس المرجع، ص 67 .

[2] محمد عاطف،معوقات النهضة و مقوماتها"في فكر مالك بن نبي".الجزائر دار قرطبة،ط1، 2009 ، ص 128 .

ومكاشفة فترتب على ذلك إقترابات و إنتقادات متباينة ومتنافرة ينقصها العمل وفق عقل تركيبي و منطق تحويلي وفكر تواصلي[1] وهذه الصعوبات يرى بن نبي أنها على " صلة خاصة بعالم الافكار وذلك حينما نتحدث الى المثقفين ومن ناحية أخرى ننسبها الى الفرد الذي له صلة خاصة بعالم الاشياء وذلك في حديثنا الى العمال ورجال المصانع وهكذا نجد صعوبتنا على ضوء التجربة التي نباشرها في مجتمعنا تنتج من عالم الأشخاص ... ان القضية منوطة اولا بالثقافة التي تكون عالم الافكار وتحدد علاقتنا به وبالسياسة التي تكون عالم الاشياء وتحدد علاقتنا به"[2]، لعل الجدول الموضوع اعلاه يعكس الى حد كبير المعنى الذي اراده بن نبي في هذا الجملة ، فالشبكة الاجتماعية يعبر عنها مرات بن نبي بالعلاقات والروابط الاجتماعية والتماسك الاجتماعي وهي تعكس قوة تلاحم الأفراد في الفكرة ومن ثم في النشاط والمسيرة والمسار والمصير .

1-2-1 مفهوم مالك بن نبي للثقافة :بعد عرضنا لحجم التراكمات المعرفية والالسنية والتاريخية والاجتماعية المحاطة بالثقافة والتي حاول بن نبي من خلال طريقته التي حاول فيها ان يخلص الثقافة من معان او رواسب قد تحجب المعنى الحقيقي للثقافة الذي ارتضاه في بيئة أو جو يعاني الكثير من الازمات والصعوبات التي دفع لها بمفهوم أنشأه وفق آلية تحليلية تركيبية تساعد من منظوره على تشكيل الارادة الحضارية والاقلاع الحضاري من جديد اي دفع نحو تغيير ثقافي واجتماعي آمن وحذر ومؤمن بالنقد الذاتي المتواصل خال من كل حشو او اختزال أو تحريف او انحراف اريد له بسبب عوامل داخلية أو خارجية، فهذا المفهوم الذي انشأه او شكله هو مفهوم للتبسيط لا لتعقيد ما هو معقد اصلا وهو مفهوم لبناء مفهومية (ايديولوجية ، سياسة) ثقافية ملمة بكل العملية التغييرية على العديد من المستويات وفي كل المجالات .

نحاول أن نقدم سلسلة من الجمل التي عرض فيها بن نبي مفهومه للثقافة وموقعها في كل كتاب له.

جدول رقم :14 تعاريف بن نبي للثقافة .

التعاريف	عنوان الكتاب
1 -لقد سبق وأن حددنا الثقافة بما تحركه من قوى في الفرد وفي المجتمع وهذا التحديد يجعل منها شيء شبيها بحالة نفسية واجتماعية لكن من الطبيعي أن تتطور هذه الحالة بتطور المجتمع أو على الأصح أن يتطور المجتمع تبعا لهذه الحالة . 2- الثقافة نظرية في السلوك 3-فالثقافة اذ تتعرف بصورة عملية على أنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي تؤثر	

[1] علي حرب،أوهام النخبة أو نقد المثقف. المرجع السابق ، ص203 .

[2] مالك بن نبي، تأملات ، المرجع السابق، ص 21 .

في الفرد منذ ولادته وتصبح لاشعوريا العلاقة التي تربط سلوكه بأسلوب الحياة في الوسط الذي ولد فيه فهي على هذا التعريف المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه الشخصية. 4 –فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة وعبقريات متقاربة وتقاليد متكاملة واذواق متناسبة وعواطف متشابهة وبعبارة جامعة هي كل ما يعطي الحضارة سمتها الخاصة ويحددقطبيها من عقلية بن خلدون وروحانية الغزالي او عقلية ديكارت وروحانية جان دارك هذا هو معنى الثقافة . 5–معنى الثقافة بوصفها جوا يمتص الفرد تلقائيا عناصره من ألوان واصوات وحركات وروائح وافكار يتلقاها لابوصفها معاني ومفاهيم مجردة لكن بوصفها صورا مألوفة يستأنسهامنذ مهده. 6-والثقافة جو من الالوان والأنغام والعادات والتقاليد والاشكال والاوزان والحركات التي تطبع على حياة الانسان اتجاها واسلوبا خاصا يقوي تصوره ويلهم عبقريته ويغذي طاقته الخلاقة: انها الرابط العضوي بين الانسان والإطار الذي يحوطه.	**مشكلة الثقافة**
1-نعتبر الثقافة نفسها كبيئة مكونة من الالوان والاصوات والاشكال والحركات والاشياء المأنوسة والمناظر والصور والأفكار المتفشية في كل اتجاه. 2- فالثقافة التي يتم تصورها في صيغة بيداغوجية هي كل هذا جميعا فهي تركيب متآلف للأخلاق والجمال والمنطق العملي والفن الصناعي .	**القضايا الكبرى**
1-فالثقافة أولا هي محيط معينيتحرك فيه الانسان فهو يغذي الهامه ويكيف مدى صلاحيته للتأثير عن طريق التبادل والثقافة جو من الالوان والأنغام والعادات والتقاليد والاشكال والاوزان والحركات التي تطبع على حياة الانسان اتجاها واسلوبا خاصا يقوي تصوره ويلهم عبقريته ويغذي طاقته الخلاقة: انها الرابط العضوي بين الانسان والاطار الذي يحوطه. 2- وكما تتحدد الثقافة بعناصرها المستمدة من الروح الاخلاقي فانها تتحدد أيضا بالذوق الجمالي واذا كانت الثقافة قبل كل شيء (محيطا معينا) فمن الواضح أن العنصر الجمالي يلعب فيها دورا رئيسيا ان المقدرة الخلاقة مرتبطة دائما بالانفعال الجمالي.	**الفكرة الافريقية الاسيوية**
1–الثقافة كما تعبر عنها الازمة قبل كل شيء الجو الذي تتكتل فيه الجهود حين تجد في هذا الجو كل شروط تكتلها وتجمعها وتجد المسوغات لذلك . 2- وضعنا في كلمة ثقافة مدلول العلم ومحتوى العلم واعتقدنا ان العلم هو الثقافة وأن الثقافة هي العلم – والثقافة عند بن نبي لاتعني لا العلم ولا الترفيه – وهذه الجملة لنفيه لهذين المعنيين .	**مجالس دمشق**
1-ان الثقافة هي المحيط الذي يصوغ كيانا لفرد كما أنها مجموع من القواعد الاخلاقية والجمالية.	**ميلاد مجتمع**
1-فالثقافة اذن تتعرف بصورة عملية على أنها مجموعة من الصفات الخلقية والقيم الاجتماعية التي	

يلقاها الفرد منذ ولادته كرأسمال أولي في الوسط الذي ولد فيه والثقافة على هذا هي المحيط الذي يشكل فيه الفرد طباعه وشخصيته.	**شروط النهضة**

على اختلاف الظروف التي دونت فيها كتب بن نبي والهدف الذي الف به بن نبي كل كتاب الا اننا نجد بعض التكرار الذي يؤكد فيه بن نبي تمسكه بمفهوم واحد للثقافة والذي يريد أن يرسخه في وعي كل قرائه ،و هو الخيط الناظم لكل هذه التعاريف هو النزعة التربوية للثقافة على انها نظرية في السلوك لا نظرية في المعرفة والتي يريد أن يصبها بن نبي في قالب بيداغوجي اسلامي له مبادئه الاخلاقية والجمالية التي تريد أن تنشء الفرد والمجتمع المسلم المؤمن بقدراته المستلهم من تاريخه الرائع ومن عوائده وتقاليده البناءة ليساعده على تجوز ازماته ليحقق كل شروط نهضته بهمة عالية وتضامن واتحاد اسلامي كبير يعجل في تحقيق المشروع الثقافي التغييري بعقلانية وفعالية صوب الحضارة الاسلامية الانسانية .

جدول رقم:15 المفاهيم الاجرائية لوحدات فئة التوجيه الثقافي:

الوحدات	المفهوم الاجرائي
المبدأ الاخلاقي	هو الضمير الذي يتحدد به أي عمل سواء كان ثقافي او ضد الثقافة او حضاري اولاحضاري فالمبدأ الاخلاقي هو الوعي التام بالمرجعية التربوية المحددة لكل ما هو مرغوب او منبوذ، حلال او حرام، مبارك مستحسن اوعيب مستهجن ، حقوق او واجبات.
الذوق الجمالي	له خلفية خلقية ودينية مرتبطة بالاحسان (الحسن) اين يكون للجمال اثر نفسي راقي أكثر مما هو شكل او صفة او ملامح كما لا يعني معارضة الفنون الجميلة كالنحت وغيرها الا اذا تعارضت مع ما هو منهي عنه، فالجمال يتحول الى قبح اذ هو خالف الضوابط الاخلاقية.
المنطق العملي	هو العمل دون التحجج بصعوبة الظروف او ندرة الوسائل هو الامكان أو قدرة العقل على اتيان العمل بأبسط الأشياء الممكنة لتحقيق الأفضل اي استخراج اقصى ما يمكن من الفوائد فهو عمل فكري براغماتي وفكر عملي فعال.
الصناعة	استلهم بن نبي هذا المفهوم من مقدمة بن خلدون (باب الصنائع) فهو يقصد به العلم او الفن او التقنية التي تنجز بها (الصناعة) كحرف او اعمال وهي الجانب التطبيقي للمعارف العلمية.
العمل	عنده ذا طابع حضاري وهونقيض العطالة والبطالة واي عمل يقوم به الفرد سواء كان فكري او بدني فهو مراكمة لمنجز حضاري يساعد ويسارع في تحقيق الحضارة والعمل عنده تربية و تخطيط وأهداف ووسائل قبل ما يكون كسب وارباح.

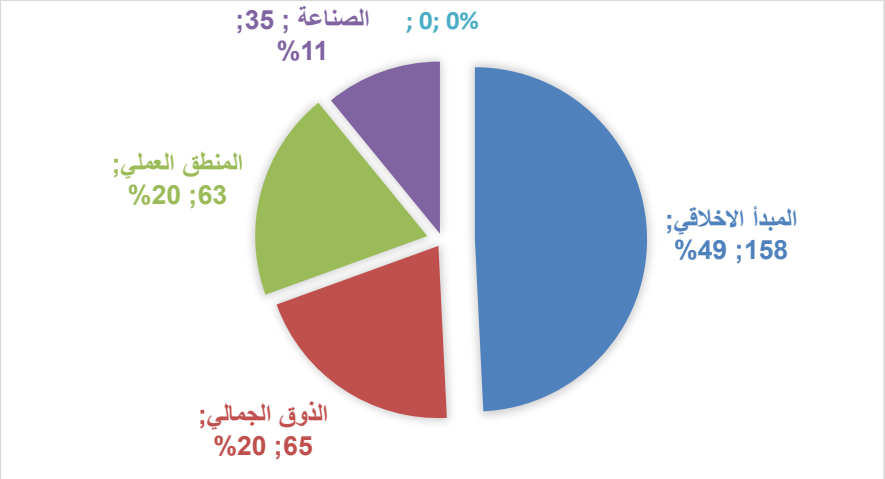
جدول رقم : 16 توزيع وحدات فئة التوجيه الثقافي

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
المبدأ الاخلاقي	158	49
الذوق الجمالي	65	20
المنطق العملي	63	20
الصناعة	35	11
المجموع	321	100
العمل	453	-

لم يتم احتساب النسبة المئوية للعمل لانها متضمنة في وحدة المنطق العملي وان كان المنطق العملي عند بن نبي يعني القدرة على الانجاز بأبسط الحدود ويقصد به ايضا الفعالية وهكذا يكون العمل ضمن المنطق العملي لكننا استثنيناه ليكونا في وحدة واحدة التزاما بالجانب الشكلي والى حد ما الضمني لان ايضا العمل يقصد به بن نبي كل عمل يقوم به فرد او جماعة او هيئة وعلى مستويات ومجالات عديدة.

نلاحظ أن بن نبي يعطي اهمية كبيرة للجانب الاخلاقي الذي تحصل على نسبة 49 بالمئة ثم الجانب الجمالي وحتى الجانب الجمالي يعكس عنده بعدا اخلاقيا مثال النظافة او الطاهرة التي يقابلها الاتساخ فالصورتان متناقضتان من حيث الناحية الجمالية والاخلاقية ايضا واذا ما نحن جمعنا النسبتان اي ان أضفنا 20 بالمئة الى 49 بالمئة سيكون المجموع 69 بالمئة وهذا يعني أن بن نبي يعطي اهمية كبيرة للجانب القيمي في التوجيه الثقافي فما يحرك الانسان في الاخير هو الطاقة الروحية التي تدفعه نحو سلوك ايجابي ومن ضمن هذا السلوك هو ترك الكسل وروح العجز والتعلل والتململ فهذه الروح تحفز المنطق العملي فالفكر يشتغل ليعمل بأبسط الاشياء فالثقافة هي من تجد الوسيلة لا الوسيلة من تجدها، جاء المنطق العملي بنسبة 20 بالمئة ولو نحن اضفنا له نسبة 11 بالمئة من الصناعة يكون المجموع 31 بالمئة وهذا لا يعني ان بن نبي لا يعطي اهمية للبراكسيس ويعلي من شأن اللوغس والايتوس لان الرقم الموجود لوحدة العمل المكررة 435 مرة تدل على اهمية العمل وحتى العمل ان لم يكن فعال فلا يعطي له بن نبي اهمية فالفعالية هي مقياس كل انجاز أو عمل عند بن نبي سواء كان فكريا أو سياسيا أو اقتصاديا .

رسم بياني رقم : 08 لدائرة نسبية توضح التوجيه الثقافي عند بن نبي .



2- التوجيه الثقافي والتربية:

يعرف بن نبي التوجيه على أنه قوة في الاساس وتوافق في السير ووحدة في الهدف ولا يكون هذا الجمع الا من خلال التشارك في ثقافة معينة وهذا التشارك الثقافي هو نتاج عمل تثقيفي " تربوي " لمجموع القوى المتحدة السائرة صوب

هدف واحد ، وهذا العمل التثقيفي يعكس برنامجا تربويا يتخذه الشعب كما قال بن نبي دستورا لحياته الثقافية، ومحاور هذا البرنامج (الدستور) أربعة :

1- عنصر الاخلاق لتكوين الصلات الاجتماعية .

2- عنصر الجمال لتكوين الذوق العام .

3- منطق عملي لتحديد أشكال النشاط العام .

4-الفن التطبيقي الموائم لكل نوع من انواع المجتمع او الصناعة حسب تعبير بن خلدون[1].

كما يعرف بن نبي التربية قائلا " وكلمة تربية اجتماعية تشترك في هذا المصير العام فهي لا تعني شيئا اذا لم تكن في الواقع وبما تحمل من معنى وسيلة فعالة لتغيير الانسان وتعليمه كيف يعيش مع أقرانه وكيف يكون معهم مجموعة القوى التي تغير شروط الوجود نحو الاحسن دائما وكيف يكون معهم شبكة العلاقات التي تتيح للمجتمع أن يؤدي نشاطه المشترك في التاريخ"[2]ويقول أيضا" وكذلك كلمة ثقافة ... كيف ينبغي أن ندركها في صورة برنامج تربوي

[1] مالك بن نبي ، شروط النهضة، المرجع السابق ، ص 98 .

[2] مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المرجع السابق، ص 100 .

يصلح لتغيير الانسان الذي لم يتحضر بعد في ظروف نفسية زمنية معينة او لإبقاء الانسان المتحضر في مستوى وظيفته الاجتماعية وفي مستوى أهداف الانسانية"[1]، فالتربية عنده تتحدد من خلال الثقافة والثقافة تححدت عنده وفق منهج وكذلك التربية لا تخرج عن هذا المنهج او التوجيهاو المخطط او السياسة التي يراها بن نبي، فمجموع العناصر الاربعة المذكوره أعلاه والتي يتشبع بها الافراد بقيم اخلاقية تصنع سلوكهم وفق نمط حياة ثقافية معينة تساعدهم على الاندماج والتكيف والتكامل الاجتماعي لأداء وظائف واعمال معينة ،تساعدهم ايضا على اختيار اساليبهم الجمالية التي يعبرون بها على انفسهم دون أن ينحرفوا او يعارضوا او يتصادموا ويتخالفوا مع محيطهم وجوهم الثقافي الذي بقدر ما يحدد ذوقهم في اللباس او الموسيقى او الشعر او غير ذلك من التعابير الاجتماعية الحديثة او الفلكلورية يسمح لهم بأن يعدلوا كيفما شاؤوا لكنهم كما بينا محكومون من قبل الرقابة الثقافية والنقد الذاتي الثقافي كوازع ديني ومبدأ اخلاقي يفرق جيدا بين المسموح والممنوع الذي يراقب ايضا مجموع المحاور الاخرى (المنطق العملي والفن التطبيقي) من أجل تحقيق التغيير المطلوب ومن أجل التجاوب مع شرطية تاريخية معينة في جعل الموجهين تربويا وثقافيا شاعرين وملمين بما هم عليه من تقدم أو تخلف فتجاوبهم مع تلك الثقافة او التربية المشروطة هو تجاوب الواعي بضرورة التخلص والانعتاق من هذا الجهل والامية والبطالة واللامعيارية و العفن الموجود كما دون او بضرورة الحفاظ على هذه المكانة الحضارية وهذا النموذج التاريخي المعبر عن كمال الانسان الذي يجب ألا يتراجع الى زمن الوحشية والحيوانية والهمجية والبشاعة الى زمن البربرية، كما أن المبدأ الاخلاقي والذوق الجمالي عنده عنصران متفاعلان بطريقة ايجابية فالنزعة الجمالية الاسلامية عنده غير النزعة الجمالية الرومانية واليونانية فابن نبي يرى في التمثلات الجمالية الاسلامية تعبيرا عن القيم الاخلاقية الاسلامية بحيث يجعل من الاخلاق ملمحا مهما في كل ابداع جمالي او فطري وهذه الاخلاقية والجمالية الاسلامية هي سمات لا تقبل الفصل او التجزءة او الظرفية بل هي سمات دائمة الحضور والبروز للتعريف بالخُلُقِ والمتخلق (المتدين) المسلم.

يعطي بن نبي كما هو مبين في الجدول أهمية كبيرة للمبدأ الاخلاقي وهذا ما يتشارك فيه غالبا اصحاب الخلفية الاسلامية وهذا ما نجده مثلا عند المغربي طه عبد الرحمن الذي سلك " مسالك تأسيسية طويلة ليخلص الى بيان أركان النظرية الاخلاقية الاسلامية بحيث ينبغي للنظرية الاخلاقية الاسلامية أن تأخذ بمبدأ مقتضاه أن الأخلاق الاسلامية أخلاق كونية لا محلية وعميقة لا سطحية وحركية لا جمودية وكل أخلاق للانسان تكون هذه سماته لا يمكن الا أن تكون هي الاخلاق الاسمى"[2]، وهذه العناصر الاربع التي تشكل و توجه الثقافة هي ايضا موجهة من قبل العنصر الأول العنصر الاخلاقي اين لا يرى بن نبي اخلاق بلا دين فالدين عنده اساس الحضارة والثقافة والاخلاق ومحرك التاريخ ككل، والدين وفقه يقوم كما يقول شوقي الزين بتأطير العملي " البراكسيس " والخلقي " الاتيقي "

[1] نفس المرجع ،ص 99 .

[2] حمزة النهيري، سؤال الدين والأخلاق في المغرب الاسلامي بين مشروعي طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري.المغرب: الدار المغاربية، مصر: دار الكلمة، ط 01 ، 2018 ، ص 157 .

والجمالي " الاستيقي " وفي الإجمال " الدين والفن لاينفكان عن بعضهما مثلما لا يمكن الفصل بين البنية والمضمون او بين الدال والمدلول"[1] فالجمال يقوم ايضا بالدعاية الدينية " الدعوة أو التبشير " من خلال عمرانه وخطوطه واهازيجه وقمصانه.

وهذا التأطير الخلقي هو تأطير ديني يصالح بين النوازع النفسية والعقلية ويهذب الرغائب الطموحات الذاتية والميولات الشهوانية فيربي النفس ويبريها وفق الأشكال و القوالب المتعلقة بالنماذج الفردية أو الجماعية الخادمة لمصلحة المجتمع ككل والمصلحة السامية المرسومة وفق سياسة ثقافية (تربوية) تريد التغيير المرن والهادئ الذي يبدأ بالفرد ثم الجماعة ثم المجتمع ثم الاقليم ثم القارة ثم الكون ككل هكذا ينقلنا بن نبي في رؤيته للثقافة .

3- السياسة الثقافيه كتغيير ثقافي:

يقدم بن نبي تصور يجمع فيه بين الثقافة والسياسة وكأن هذا التصور يخضع للمنطق الطبيعي للامور أي لمنطق مايجب أن تكون عليه السياسة والثقافة لا ماهي عليه فعلا وكأن العلاقة الطبيعية بينهما علاقة أفسدها كل من المثقف المتسيس والسياسي المتثاقف اين يرى المثقف نفسه هو الاجدر بالعمل الثقافي والسياسي وربما كل الاعمال وأين يرى السياسي نفسه هو الأحق والأكفء في القيام بكل الاعباء السياسية والثقافية وكل ما يتعلق بالتفكير والتدبير .

لكن مايهم في هذا العنوان هو النموذج الذي قدمه بن نبي في فهمه للتغير الثقافي كسياسة ثقافية يجب ان يعمل وفقها المثقف والسياسي.

التغيير عند بن نبي هو نتاج لاسباب تاريخية كأن تعرف جماعة تاريخية ما خلل أو اضافة في عناصرها الثقافية فتكون موجهة من قبل جماعات تاريخية أخرى او تتراجع وتتخلف لانها فقدت القدرة على التوجيه الثقافي بحكم تغير البيئة الثقافية وهذا التغيير غالبا ما يكون نفسيا وهكذا نكون بصدد ظاهرتين خطيريتين تعطلا كل مشروع ثقافي تغييري ظاهرة **ضد الثقافة** وهي ايضا مشروع مواز لقوى سياسية واعية لها مفكرتها الخاصة في التخطيط لتغيير ثقافي خاص والظاهرة الثانية هي **اللاثقافة** اين يفقد المجتمع وافراده ذاك التعلق بثقافتهم وما تمدهم به من حكامة وعليه نحتاج وفق بن نبي الى تغيير يبدأ اولا بالفرد فهو دائما ما يقول غير نفسك تغير التاريخ وهنا تتجلى أهمية الفرد في مشروع بن نبي عندما يدرك موقعه وتأثيره داخل الشبكة الاجتماعية فعلى الفرد أن يحسن تلقي وتداول نموذجه الثقافي وأن يشبع شخصيته بكل ما فيه من رموز ومعان وقيم لان الانسان في الاخير كائن ثقافي ورمزي لا يكف عن فك الرموز وصناعتها ولكن على هذه الرموز او التيمات ان تبتعد عن الخرافة والاسطرة لانها تعكس الكثير من الخوف

[1] محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي. الجزء 01 ، بيروت: مجد، المغرب: دار دروب، الجزائر: الوسام العربي، ط 01، 2018 ، ص 169 .

والجهل والتوثين، على هذه الرموز أن تخضع لصيرورة التغيير التاريخي المتجه للعقلنة والعلمنة، لذلك يقول بن نبي " حين نقول هذه الكلمة نقولها باعتبارها **علما** ولانقولها فقط تبركا بآية نقولها **علما** ونعلم مقدارها من الصحة **العلمية**..."[1].

ترتبط السياسة كتغيير ثقافي بالحدث الثقافي والتنمية الثقافية والتوسط الثقافي والهيمنة الثقافية والمنعطف الثقافي[2]وهكذا تفهم الثقافة على أنها الحياة ككل لا تتعلق باطار مغلق واحد نسميه الثقافة وليست من أعمال السياسة وفقط بل هي حاضرة في كل شيء وهذا ما انتبه له بن نبي ونبه له فمشروع قسنطينة مشروع ثقافي محلي لدولة حديثة الاستقلال ومشروع باندونغ مشروع ثقافي محايد بين قطبين ثقافيين خرجا من حرب عالمية ثقافية ومشروع كمنويلث اسلامي ايضا مشروع ثقافي لدول اسلامية وهذه المشاريع هي مشاريع تنموية ثقافية تريد فرض أحداث ووقائع ثقافية وتريد تفاوض وتوسط ثقافي في خريطة سياسية عالمية جديدة ضمرت فيها قوى وتكونت أخرى وازدادت قوة وشراسة دول أخرى تريد أن تحقق ما أسماه ادوارد سعيد بالامبريالية الثقافية.

يطرح لنا بن نبي نوع من التآلف أو الألفة الضرورية بين السياسة والثقافة عندما يقول " ... اذن هناك تضامن بين الثقافة والسياسة وليس تركيب أسبقية فالبناء هنا كالبناء الطبيعي للكائن الحي فالطبيعة لاتبني في الانسان أصبعه أولا ثم شعره ثانيا"[3] ، هذا التآلف الضروري يعكس دور وظيفي لايجب تجاوزه ولا تعطيله والا تحولت الثقافة الى **لاثقافة** او **ضد الثقافة** وتحولت **السياسة** الى **Bolitique** بوليتيك اي الى جدل وخداع ومخاتلة وهذا لن يحقق التغيير الثقافي الذي تصوره بن نبي على المستوى المحلي أو الاقليمي أو الدولي ، ويؤكد على وجوب الابتعاد على هذه الثنائية الميتة او القاتلة للمجتمع بين السياسة والثقافة عندما يقول :" ان صناعة السياسة تعني الى حد كبير تغيير الاطار الثقافي في اتجاه ينمي تنمية متناغمة عبقرية أمة ومن هنا فصناعة السياسة تعني في آخر المطاف صناعة الثقافة "[4] فما يهمه هو التنمية وتنمو السياسة بالثقافة وتنمو الثقافة بالسياسة وينمو المجتمع ويتحقق التغيير في أبعاده وأفاقه المنتظرة اذا ما تم الاقتناع بهذا التوافق العضوي والانسجام الوظيفي والا عشنا او كنا امام **فشل** او **اخفاق ثقافي**[5] .

في كتابه من اجل التغيير امتدح بن نبي كثيرا هواري بومدين وان ابدى بعض التحفظات على بعض خطابات الرئيس انذاك والتي راى فيها الديماغوجية لكن من اسباب امتداحه لسياسته الثقافية هو الثورة الثقافية التي

[1] مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته.الجزائر: دار الوعي، ط 01 ، 2013 ، ص 43 .

[2] لوران فلوري، علم اجتماع الثقافة والممارسات الثقافية. تر : علي نجيب ابراهيم، بيروت: دار الكتاب العربي، 2014 ، ص 26 .

[3] مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 22 .

[4] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 76 ، ص 77 .

[5] مالك بن نبي، من أجل التغيير، المرجع السابق، ص 55 .

اختارها لنفسه كسياسة وبن نبي معجب بهذا التركيب بين الثورة والثقافة لماوتسي تونغ الذي حقق الوثبة التي ترجتها الصين ،اما الرئيس هواري بومدين فقد نجح ايضا من منظور بن نبي في سياسة التعريب ومن خلال قطاع الشؤون الدينية وما يقوم به ملتقيات وفي التعليم العالي الذي يقدم نخب ومهندسين واطارات ويد عاملة متخصصة تساهم في تحقيق هذه الثورة الثقافية وفي المقابل حذر بن نبي من استنزاف هذه النخب وسرقتها وهذه السرقة برأيه مدبرة من قبل الدوائر المتربصة اي من قبل المستعمر السابق وطابوره الخامس كما وصفه هواري بومدين في جولته الاوراسية الذي لا يمل من وضع العصي في العجلات[1] ، كما يدعوا بن نبي النخب المثقفة ان تلتف حول مشروع قسنطينة الذي دعا له بومدين والذي تضمن تكوين لجنة تهتم بوضع برنامج تثقيفي ، برنامج يتضمن صناعة المواطن الجزائري الصاعد ونخب تمتلك وسائل القياس الحضاري لتساهم بطريقة علمية وموضوعية في هذه السياسة التي لا تبدأ من الصفر ولكن تبدأ في وضع معقد وفيه الكثير من الضبابية والتشويش والسياسات او الحروب الناعمة والباردة المتسترة في خطاب المواطنة العالمية والتثاقف والتنوع الثقافي فعلى هذه النخبة المثقفة ان تساهم في هذا المشروع وتقطع الطريق على الطابور الخامس وتأخذ لنفسها موضع قدم فالطبيعة لا تعرف الفراغ وكذلك الشأن الثقافي والسياسي المملوء بالطماعيين والانتهازيين والسمسارة.

لا تتوقف السياسة الثقافية والتغيير الثقافي عند بن نبي في الحدود الوطنية بل هي ايضا من صلب الرؤية الاسلامية للكون والعالم فهو يدفع بالثقافة الاسلامية الى العالمية ويرى في عولمة نموذج ثقافي على باقي الامم أمر لم يخلوا منه التاريخ يقول " قد بين ولتر شوبرت في كتاب قليل الذيوع بعنوان (اروبا وروح الشرق) أن لكل عصر عبقريته الخاصة أو روحه الكلي (éon) الذي يسم حضارة هذا العصر او ذاك بسمته الخاصة"[2] وهذه العبقرية أو سمة العصر في كل فترة تنفجر في مكان ما أين يحول ذاك المكان الى **موزع ثقافي** وهذا التوزيع هو أيضا نوع من الاستقطاب لان الجميع يبحث عن الضمانات الحقيقية للحضارة يبحث عن الأمن والرفاهية الموجودة داخل هذا الموزع الثقافي الذي يقوم ايضا بهذا العمل تعبيرا عن خوفه وقلقه وتأمينه الثقافي الذي نفهمه انطلاقا من متلازمة بن نبي (الثقافة / ماضد الثقافة واللاثقافة).

هذا الخوف والقلق الذي تحول في منتصف القرن 20 الى تعب وارهاق بعد نهاية الحربين العالمتين الى البحث عن خيارات ثقافية أخرى أكثر عقلانية وانسانية والذي اختار بديل المثاقفة والمثقافة ملاقحة اين يضيف طرف لاخر والعكس بالعكس لا أن يلاحقه ويطاره أن يعترف به وينصت له ويتحاور معه لكي تكون هذه الملاقحة مثمرة وواعدة بتجاوز صفحات الدم والاستغناء اللامشروع والفناء المحقق.

ولتحقيق هذا التثاقف عند بن نبي لابد من تحقيق مبدأ السلم والسلام ونبذ العنف وخطاب الكراهية

[1] نفس المرجع، ص 87 .

[2] مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 71 .

والصراع الثقافي واستبداله بالتعايش والتبادل الثقافي ولتجاوز الصراع وتحقيق التبادل الثقافي لابد من التركيز على وسيلة مهمة عند بن نبي ألا وهي **الاتصال** فالاتصال هو الذي يحل مشكلة الصراع والتعايش والتبادل[1] كما ان الاتصال هو الانعكاس الحقيقي للانسانية فكلما اتصل انسان بآخر وفق ما يمليه الخلق الانساني السامي (الاسلامي) الذي لايفرق بين اسود وابيض ولا بين رجل أو امراة او بين طبقة وأخرى لا كما كان الحال في التراث الغربي الاروبي هكذا تتجلى الانسانية بكل معانيها بعيدا عن أي احتقار أو استعلاء أو استعباد ووفق هذا التصور يراسل بن نبي المنظمة العالمية UNESCO ويناشدها العمل على هذا الطرح في الاهتمام بفسلفة الانسان والروح الانسانية[2] .

لقد استلهم بن نبي فكرة التبادل الثقافي من خلال مشاهدته لتلك النشاطات الثقافية المختلفة على محور موسكو وواشنطن اين يتحول هذا المحور الى مسرح كبير يشاهد فيه الفرنسي العروض الروسية في الرقص أو يشاهد الأعمال المسرحية لشكسبير وكأنه يوجه رسائل لبلدان محور طنجة جاكرتا لتعمل على هذا المنوال منوال السياسات الثقافية المترابطة والمتماسكة كما استلهم فكرة التثاقف التي تعكس المعنى التوافقي و الندية الثقافية والتسلط الثقافي من الحدود او الثغور او الهوامش الثقافية ويضرب مثال الاندلس وإقليم التبت اين شكلت هذه المناطق جسور وممرات عبور بين ثقافات عرفت الكثير من التلاحم والتراحم ما بين الثقافة الاسلامية والمسيحية ومابين الثقافة الاسلامية والهندية والبوذية.

دعى بن نبي الى عالمية الاسلام والتعريف به وحذر من التخويف منه والنظر له على أنه خطر " ... فان الخطر الاسلامي هو خطر في السياسة الغربية عموما فإحياءه في أفاق الحرب القادمة يسبب ضرار كبيرا حين يصبح عاملا رئيسيا في بنية العصر الاتي لما بعد الحرب "[3] وكأن بن نبي حذر من توجهات وتنظيرات كالتي لفوكوياما وهنتغتون وبرنار ليفي وبرنار لويس وهذا الحذر وهذا التخويف والفوبيا المفبركة أو المضطربة تجعلنا نتسآل ماذا كسب واستفاد الغرب من خلال حملته هذه وهو الذي يملك كل وسائل الدعاية والتعنيف وماذا كسب الاسلام لوحده كفكرة معزولة لا تملك الا بعض المسلمين المهاجرين الفاعلين والنشطين في دوائر ضيقة مؤثرة هنا وهناك وعليهم ماعليهم أيضا من الضغوطات والاكراهات.

الاسلام عند بن نبي يخص الانسانية ككل و التخصيص الالهي للمؤمن العقائدي بالاسلام يقابله تكريم وتشريف أي التزام ونضال في تعميم الرسالة المحمدية والتعريف بها لكل العالم وفق استراتيجية دعوية دارسة لمجموع الديانات والعقائد الموجودة ووفق طرائق دعوية ثلاث : طريقة تخص الغرب، اروبا وأمريكا وأستراليا ، وطريقة تخص

[1] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، المرجع السابق، ص 115 .

[2] مالك بن نبي، في مهب المعركة، المرجع السابق، ص 169، ص 172 .

[3] مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي ، ج 02 ، ص 121 .

اسيا وطريقة تخص افريقيا[1]، ان دعوة بن نبي جمهور المسلمين للتعريف بدينهم نابع من ايمان عقائدي عميق والسياسة والمثقف والحضارة التي لا تتقد فيها هذه الشعلة او الطاقة العقائدية من المستحيل أن تنجح ومن المستحيل أن تبدأ ومن المستحيل أن تتواصل فهذه الطاقة هي المحركة والمقاومة والمشجعة والمعوضة لكل ما قد تفاجئ به الدروب الوعرة لمسار ثقافي يريد المعاودة والاستئناف .

جدول رقم: 17 فئة امراض الثقافة

الوحدات	المفهوم الاجرائي
الذرية أو الصبيانبة	قصور فكري يتجلى في الاهتمام بجزئيات بسيطة دون ربطها بما يقابلها من كليات مصيرية كما انها الغفلة على تفاصيل موجودة وربطها بأخرى سابقة مما يجعل عملية التفكير مختزلة في حيثيات صغيرة ومبعثرة ، فهو تفكير يشبه تفكير الذراري والصبيان وهو كذلك لانه يشبه الذرة في صغره واهتمامه بأمور صغيرة دون ربطها ببعضها البعض وبالحدث الاكبر الذي يوزع هذه الاحداث هنا وهناك.
التكديس أو الشيئية أو التشيؤ	وهي نتاج عملية تكديس الأشياء المستوردة اذ يظن العقل الاسلامي أو العربي وهو يستورد هذه الالات والمنتجات سيحقق الحضارة وكأن الحضارة في نظره مجموعة تقنيات وأدوات يجب توفيرها وهكذا يلغي او يتحفظ على كل دور تأديه القيم والاداب والفنون والاديان في حضارةأي مجتمع، كما ان هذه الادوات والتقنيات تفقد فاعليتها بسبب البيئة أو الجو الثقافي الذي استوردت له .
التقليد	وهو الاتباع الحرفي والتعصب للسلف او للغرب باسم الحداثة والتحديث فالتقليديون الاصاليون يرون الحداثة في حضارة المسلمين السابقة فيقلدونها والحداثيون يرونها في تقدم الغرب فيقلدونه .
الذهان	او البسيكوز وهو تعظيم مسائل وقضايا لا تستحق التعظيم بل قد تكون تافهة وتهوين وتحجيم مسائل وقضايا تستحق التعظيم فيستحيل الحل في الامور البسيطة ويسهل في الامور المركبة المعقدة .
Bolitique	وهو الخداع والكذب والمراوغة باسم العمل السياسي في بيع الجماهير الوهم واغراقهم بالوعود التي يتآملون فيها حل مشاكلهم بينما هي تزيد من الامهم و أزماتهم .

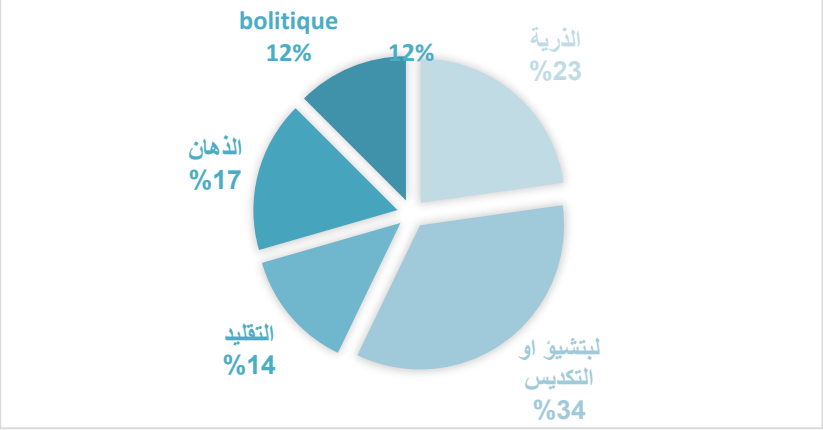
[1] نفس المرجع، ص 139 ، ص 141 .

جدول رقم :18 توزيع وحدات أمراض الثقافة

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
الذرية أو الصبيانية	51	23
الذهان	38	17
التقليد	30	14
الشيئية أو التشيؤ أو التكديس	77	34
Bolitique	28	12
المجموع	224	100

يمكن ان نقرأ هذه النسب في جعلها كأمراض او اضطرابات عقلية وأخرى سلوكية فلو نحن جمعنا الذرية والذهان فسنحصل على نسبة 40 بالمئة كاضطراب عقلي أو فكري بينما لو جمعنا التقليد – (والتقليد ايضا محاكاة يحاكي فيها الاطفال اعمال الكبار) – والتكديس او الشيئية هي ايضا من اعمال الطفولة التي تكتشف عالم الاشياء قبل عالم الافكار كما شرح بن نبي انطلاقا مما قدمه علم النفس الأطفال، و نجمع الى ما ذكرنا وحدة البوليتيك لحصلنا على نسبة 60 بالمئة كاضطراب سلوكي وبالرغم من أن هذه النسبة نسبة كبيرة الا انها انعكاس للاضطراب العقلي فالعقل الذي لايدرك الامور بشكل طبيعي ويحسن التفكير بشكل طبيعي سيتصرف حتما بطريقة غير طبيعية وسيتطور بطريقة عكسية في امور كثيرة هو في غنى عنها.

رسم بياني رقم : 09 لدائرة نسبية توضح امراض الثقافة



4 –أمراض الثقافة :

وهي جزء من تحديد وتصور بن نبي للثقافة كمفهوم وتربية وسياسة ومن عمله ايضا من منعها من التأزم ومن العناية أو الصيانة أو الوقاية الدائمة لها لتبقى متجددة ويافعة وفاعلة، و هي على قدر كبير من التأثير على متلقيها فاذا مرضت الثقافة فهذا يعني مرض مثقفيها أو انها مرضت بمرض المثقفين ومرض الثقافة يعني (وباء ثقافي) عبر عنه بن نبي بالتأزم والتخلف الثقافي الذي ينتشر بسرعة ويتخذ أشكالا من المقاومة لكل علاج حقيقي لان هذه الامراض ايضا تخضع عند بن نبي وفق منطق التفاعل مابين عاملي القابلية للاستعمار والاستعمار فهذه العِلَلُ الثقافية بعضها من نتاج المخابر الثقافية الاستعمارية والبعض الاخر من أوهام القابل للاستعمار الساكن في أمجاد التاريخ أو المندهش بفعل الصدمات الثقافية المتلاحقة وكل هذا سيسبب خللا كبير على مستوى الشبكة الاجتماعية ويجعلها عاجزة عن الاتيان بأي عمل ايجابي من شأنه التقدم نحو الهدف الرئيسي والحقيقي للثقافة اي تحقيق الحضارة كهدف وانجاز وهذه الوضعية الاجتماعية لتردي الثقافة والمثقفين وكل الافراد تعبير عن مآساة اجتماعية[1]**sociodrame** كما عبر عنها بن نبي على لسان النفساني مورينيو أين نجد استفحال وانتشار لكثير من العقد النفسية.

سنذكر بعض التعريفات لابن نبي للامراض الثقافة والتي يعبر من خلالها ووفق رؤيته عن الاسباب الحقيقية لهذا التخلف الثقافي والانحطاط الحضاري لا عن عوارضه وتمظهراته :

أ–الذرية (الصبيانية): يعرفها بن نبي على أساس أنها " الاتجاه الى إعتبار الوقائع والأحداث مجزأة منفصلة فردية دون أي رابط عضوي بينهما كأنما هي في مجموعها لا تكون وحدة معينة أي حلقة من التاريخ وفصلا من فصوله وانما تكون في النظرية الذرية كوما من الاحداث والوقائع جمعتها الصدفة في غير ما تركيب ولا تنسيق فلا يمكن أن نستخلص من كوم كهذا كونته الصدفة المحضة أي نتيجة علمية أي قانونا عاما"[2]فالثقافة هي التي تساهم في تكوين عقل او عقلنة ما ، حداثة أو تحديث ما ، علم وعلمنة ما، والثقافة الاسلاميةعجزت على أن تشكل عقل ثقافي يستطيع ان يقوم بوظائفه في الشرح والتفسير والتنسيق والتركيب لمجموع الاحداث والوقائع الصادرة من تحت قبعة واحدة فهذا العقل الذري أو الصبياني الاسلامي يفقتد القدرة على التعميم والعجز على أن ينموا ويتطور، فهو عقل لازال بعيدا عن العقلانية والعلمية والموضوعية في تعاطيه مع الاحداث وفهمها له من منطلق وضعي فالنتائج هي سبب لمقدمات ما عليه ان يتعقلها ويدركها ويحسن التعامل معها في تنبوءه لما قد يصدر عنها .

[1] عمر كامل مسقاوي، في صحبة مالك بن نبي ، المرجع السابق، ص 884 .

[2] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص 55 .

ب- الذهان: مظاهر الذهان عند بن نبي تتجلى في خلق مبررات واهية في مواجهة مشاكل ثقافية حقيقية ، فالأمية حقيقة لكن يتعامل معها وفق خلفية وكأنها قدرية وكأن الجهل لا يمكن أن يرفع ويضرب بن نبي مثالا على اليهود الذيم لم يتركوا تدريس ابناءهم بطريقة فيها الكثير من الذكاء والتحدي للحكومة القائمة انذاك والتي منعتهم من تعليم أطفالهم في المدارس، المظهر الثاني هو البطالة التي ارتضا بها الجميع مبررين ذاك بعدم وجود الاموال والوسائل والبيروقراطية الاستعمارية المهيمنة على كل شيء وخاصة التحجج بالفقر وانما هذا الفقر بالنسبة لابن نبي فقر فكر وارادة فكلما فُعِلَ الفكر تفاعلت الارادة وانطلقت الحواس بحماس نحو العمل الذي يرجا منه تحقيق اهداف نافعة[1] ، فالذهان يتجلى بهذه الطريقة كسوء تقدير أو سوء فهم لحالة أو وضع ما لكن سوء الفهم هذا لايؤدي وفق النظرية الهيرمونيطيقية الى فهم أو تفهم صحيح لتلك الاحوال حالة الفقر أو الجهل وانما يستمر في خطاب الاستكانة والتذلل ومرات التعجرف الادعاء بالإلمام بالامور وفهما كما سرد لنا بن نبي القضية الفلسطينية عندما انسحب الانجليز وتركوا فلسطين للصهاينة اين تعامل العقل العربي السياسي مع هذا التوريث الاستعماري على أنه حدث بسيط ويمكن رمي اسرائيل في البحر بطلقة رصاص ومدفعية واحدة من سيناء او من الجولان وتركة هذا البسيكوز كانت كبيرة في كل الحروب التي خاضها العرب ضد اسرائيل فرادى أو متحدين .

هـ -التقليد: نجد ملامحه في احدى ما سرد حوله بن نبي قائلا " والعالم الاسلامي اليوم خليط من بقايا موروثة عن عصر مابعد الموحدين وأجلاب ثقافية حديثة جاء بها تيار الاصلاح وتيار الحركة الحديثة وهو خليط لم يصدر كمارأينا عن توجيه واع أو تخطيط علمي وانما هو مجموعة من رواسب قديمة ... ومستحدثات لم يتم تنقيتها ...لقد انتج عالما رأسه في عام 1949 وقدماه في في عام 1369[2] ، هذه الهجنة او الخلط الثقافي التي تحدث عنه بن نبي والذي لم يعرف الاصلاح الذي حدث في أروبا مع الاكويني وديكارت هو الذي أنتج هذا الاحتباس الثقافي[3] في فترة تاريخية يقدسه الاصلاحيون الاسلاميون ومن لف لفهم أو الحداثيون خريجوا المدرسة الكولونيالية ومن لف لفهم أيضا وكأن الزمن الثقافي توقف عند ثقافة واحدة ووحيدة هي الثقافة المركزية للعقل الاسلامي او الثقافة الكولونيالية التي استوطنت العقل الاسلامي وحلت فيه لتلغي اي ثقافات أخرى وهكذا تحل الثقافات المركزية كمطلق مغلق بدل ان تنفتح حول المتعدد والمتجدد وهذا الانغلاق ضد خاصية مهمة للمثقف كما حددها كارل منهايم وهي التأرجح الاجتماعي والثقافي الذي يمكن من توليد الثقافة على طريقة سقراط والقابلة وهؤلاء المؤَلِدون ثقافي او المولَودون ثقافي

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، المرجع السابق، ص 88 ، ص 89 .

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، المرجع السابق، ص 77 .

[3] اليامين بن تومي، أمراض الثقافة . الجزائر: منشورات الوطن، 2017 ، ص 37 .

بالمعنى المنهايمي هم الذين ينعشون القوى الروحية والفكرية لكل ثقافة[1] ، أَمَ الارتباط بعصمة أو معصومية التراث الثقافي الذي حققا نجاحا نسبيا فهي تعكس أيضا عند أدونيس ارتباطا طفوليا بهذا التراث الذي يتخذ شكل تقليد الابن لأبيه.

ج- الشيئية أو التكديس: يقول بن نبي ان المسلم وقف من الحضارة الغربية موقف الزبون أما اليباني فوقف موقف المتعلم ، فالمسلم يحاول ان يشتري هذه الوسائل التكنولوجية الحديثة يظن انها هي التي ستهب له التطور والتقدم دون أن يعي ان لهذه الاشياء منطق اجتماعي وثقافي يجب أن تخضع له و إلا لن تؤدي الدور المطلوب منها فهي ضرورة لتحقق مطلب ثانوي او وظيفي يخضع لآجال ما فيستحيل ان تصنع وسيلة ما الحضارة التي نريد وانما تصنعها وفق ما تحمله من مضامين ثقافية تحتويها وهي مضامين ثقافية تتعارض والجو الثقافي الذي استوردت له وامام هذا الوضع المتزايد وبشراهة في استيراد الاشياء نكون كما قال بن نبي كدسنا كما هائلا من الاشياء والأفكار[2].
ونكون امتداد لحضارة أخرى من حيث ندري أو لا ندري

-البوليتيك Bolitique: يوضح بن نبي الخلط القديم بين السياسة والبوليتيك فالاولى تعني لديه استبطان القيم وخدمة الشعب بينما الثانية قذف الكلمات والصراخ باسم الشعب ومغالطته فالأولى تعني الخدمة المثلى للشعب والثانية مجرد صرخات وحركات لمغالطة الشعب واستخدامه بطرق ملتوية كلها مغالطات ومخاتلات وخلط للمستحيل بالممكن[3] فتصعب على الجماهير الرؤية لإنعدام الوضوح والشفافية بخلاف السياسة القائمة على النزاهة والصدق وإعطاء الحقوق بعدم القيام بالواجب بينما البوليتيك هو اخذ الساسة لحقوق ليست حقوقهم والقيام بواجبات ليست من واجباتهم بل هي من اعمال المافيا السياسية والمرتزقة او كما اسماهم بن نبي بالزعيميون، كما يجدر الاشارة على أن مرض البوليتيك استوحاه بن نبي من القاموس الجزائري الشعبي ورأى فيه حالة صحة والمرض ما هو ايضا الا تعبير عن حالة صحة والصحة هنا قدرها بن نبي ان المجتمع الجزائري لم يفقد صحوته في كشف هذا الزيف والسحر البلاغي في بيع الناس الأوهام بالرغم من الصدمات المتتالية والعنيفة التي تعرض لها .

[1] بسام طيبي، الثقافة العربية المعاصرة بين التقدمية والرجعية من ص 27 ، الى ص 47 .
[2] مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 165 .
[3] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 85

5 – فهم بن نبي للحضارة :

جدول رقم: 19 فهم بن نبي للحضارة

المعادلة الحضارية	عالم الافكار: الفكرة الروحية = الدين = العقيدة = الثقافة = العلة (الذخيرة) الدائمة	عالم الاشخاص	الانسان	رجل الفطرة رجل البادية	رجل الحضارة	رجل القلة او رجل النصف، الرجل المحايدالرجل المشوه
		عالم الاشياء	التراب	بساطة الاشياء وبساطة الحياة ككل	ابداع الاشياء وحسن تسييرها	تكديس الاشياء وسوء تسييرها
		الزمن الحضاري	الوقت	ما قبل الحضارة	الحضارة	مابعد الحضارة
				الستاتيكا الاجتماعية	الديناميكا الاجتماعية	الستاتيكا الاجتماعية
				المجتمعات الطبعية	المجتمعات التاريخية	
				الغريزة	الروح .العقل	الغريزة
				العدم	الأوج/الالق	الانحطاط/الافول

يمكن ان نتبين بعض التصورات الفكرية السوسيولوجية لابن نبي حول الحضارة من خلال تصورها كفكرة كروح ومن خلال الوسائل التي تساعد في قيامها وتطورها واستمرارها وانحدارها او رحلتها الى بقاع ومناطق اخرى غير التي ولدت فيها لتدخل في طور حضاري وزمني اخر له اشخاصه ولها طاقاته الايجابية الروحية والعقلية او السلبية الغرائزية الحيوانية التي تصنع شبكة من العلاقات الاجتماعية وفق نمط أو أسلوب ثقافي يهيء لنوع من التعاقد الاجتماعي المتين او الذي يدفع نحو لامعيارية تجعل الافراد والمجتمع وكل مافيه من مؤسسات وانساق في حالة تخبط وفوضى كبيرة يضيع فيها الانسان ويدخل في دوامة اللاثقافة او ضد الثقافة فعندما ترجع للإنسان قيمته الحقيقية وتشبع كل مطالبه المعنوية والمادية فهذا يعني أن الثقافة نجحت في أن تصل الى هدفها الاسمى أي أنها حققت الحضارة وحققت كل استراتيجيتها النابعة كما قلنا وفق تصور ابستمولوجي معرفي للثقافة كأفكار وسوسيولوجي كممارسة تريد التجرد النسبي مما هو موجود والتأسيس لوقائع سوسيولوجية وثقافية اخرى تدفع بالتغير نحو تحقيق الحضارة.

الحضارة في البداية والنهاية هي وليدة الثقافة والثقافة وليدة عالم الافكار وعالم الافكار الذي يهيء لانطلاق الحضارة واعطائها الدفع أو الانطلاقة المثالية هو الدين الذي يحقق اللحظة التاريخية الفارقة في حياة المجتمعات البدائية

او المتخلفة يقول بن نبي أن " الحضارة لا تظهر في أمة من الأمم الا في صورة وحي يهبط من السماء "[1]ويقول ايضا"الحضارة تولد مرتين اما الاولى فميلاد الفكرة الدينية واما الثانية فهي تستجيل هذه الفكرة في الانفس اي دخولها في احداث التاريخ"[2] وفي نفس الكتاب يضيف " كيف يتاح للفكرة الدينية أن تبنى الانسان حتى يقوم بدوره في بناء الحضارة وبالتالي كيف يتاح لهذه الفكرة ذاتها ان تمدنا بتفسير عقلي لدور احدى الديانات في توجيه التاريخ"[3] ، هذه التساؤلات والنتائج التي وصل اليها بن نبي نجدها في حزمة تصنيفه للأفكار بين حية وميتة وقاتلة وافكار صحيحة وصالحة وافكار مطبوعة وموضوعة وافكار اخرى مخذولة ومنتقمة ، فالفكرة الجيدة لايكفي عنده ان تكون صحيحة بل يجب ان تكون صالحة اي لم تفقد الصلوحية في اصلاح اولا ما تعرضت له من عطب وتعطيل ومن ثم الاصلاح الاجتماعي في تحرير المجتمع وتفريغه من ترسبات الافكار الميتة وتطعيمه (تلقيحه) ضد الافكار القاتلة والفكرة الدينية التي لها هذه المواصفات من الصحة والصلوحية المستوحاة من الوحي على اعتبار انه فكرة مطبوعة يجب ان يتحول الى فكرة موضوعة اي فكر موضوعي يخاطب العقول والوجدان ليجد القابلية والدافعية للإنجاز واذا توفرت لهذه الفكرة كل هذه الظروف ومنعت لاسباب ذاتية داخلية أو خارجية ستتحول الى أفكار مخذولة وبعدها تنتقل من الخذلان الى الانتقام في كونها لم تتوقف على أن تكون المعين أو المدد لهذه المجتمعات المنحطة لتخرجهم من مشاكلهم الحضارية لكن غفلتهم عنها او تغافلهم عنها بالرغم من انها موجودة ومعروفة الا أنه لا يتم التفكير ولا الالتفات اليها هو مظهر من مظاهر غفلتهم وبلادتهم فبقدر ما يكيلون لها من جمود وغيبية ولاعقلانية بقدر ماتكيل لهم من رجعية ومادية ولاتوازن.

ان الفكرة الدينية بهذا المنطق الصناعي للتاريخ لاتقبل بأن تكون رهينة اوحبيسة متخيلات معرفية بل ترهان على فاعليتها الدائمة في الانجاز فالمسيحية لم تنجح في مهدها الأول الذي بعثت منها الا أنها شقت طريقها نحو مناطق وشعوب لم تعرف التكديس (الحضاري) او ماخلفته الحضارات الاغريقية واليونانية والتأثير العبرى على البحر الابيض من تسميم لخلق وعقل المتوسطي فوجدت في الجرماني الشخصية المستعدة وفق ما لها من شروط ضرورية لأي اقلاع حضاري وكذلك الاسلام أوجد هذه الشروط في الجزيرة العربية فاستجاب لمنطق التوتير الايجابي الاسلامي لينتزعه من حياة السكون والخمول الصحراوية ليقفذ به الى رحاب العالم الفسيح ليقوده وفق منظومات اخلاقية وحضارية لم تعهدها الانسانية من قبل ولا من بعد فالدين يختار ويصنع رجاله كما قال نيتشه عن مسلمي الاندلس في

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 56

[2] نفس المرجع، ص 61 .

[3] نفس المرجع، ص 69 .

كتابه عدو أو نقيض المسيح هذا دين الرجال أو دين يليق بالرجال، فالافراد الذين يعيشون في جو حضاري ما يتصورون النموذج الحضاري لشخصيتهم من خلال تلك الحضارة بطريقة أخرى " القاعدة الاجتماعية للشخصية أو الشخصية القاعدية التي هي عجلة آلية عمل المجتمع أداة انتقال الحضارة"[1].

هذه الشخصيات ومن خلال تتبعها في الزمن الحضاري نجدها قابلة للتحضر او قابلة للاستعمار نجدها شخصيات روحانية وعقلانية مجسدة لنموذج الانسان او مشروع الانسان المطلوب فلسفي ونقدي وادبي واجتماعي الذي ينجح مرات ويفشل مرات أخرى كمشروع لم يكتمل بعد وفي حالة اكتمال هذا الانسان فهذا يعني بنابيا ان الحضارة اكتملت وانجزت بخلاف انسان الغريزة والشهوات الذي تحول الى حيوان ناطق لكن بلا عقل حيوان مفترس ومتوحش يحق فيه قول بن نبي رجل القلة أو النصف او المحايد او المشوه فهو يضع نفسه دائما في المنتصف يعتقد أن هذا التوسط يمكنه من كسب كل مايتوسطه بينما الواقع أن يخسره فهو الشخص المعلق بين نقطة البداية والنهاية لا يحسن ابتداء الامور مرة أخرى ولا يعرف طيها وختمها، هذا النوع من الشخصيات والافراد هي عالة على ثقافتها وهم مثقفون عاجزون مطلبيون يسيرون في كل الركاب طلبا لمصالحهم الشخصية وفقط لأنهم فقدوا الثقة في أنفسهم وفي كل شيء ليست لهم قوة الارادة والاقناع في اتخاذ سبيل حضاري يتوافق وثقافتهم ومجتمعهم وليست لهم الثقة في الاخرين لأنهم تعرضوا لكثير من الخذلان أو القهر منهم لذلك يرتضون بهذه المراوحة والمزاولة كما قال بن نبي على لسان الجزائري العاجز ناكلوا في القوت ونستناو فلموت، فهؤلاء هم مثقفوا الرغيف .

اما انسان ما قبل الحضارة عند بن نبي هو الانسان الطبيعي وهو رجل الفطرة رجل البادية وهو المؤهل ليقوم بأعباء الحضارة ويبذل فيها كل غال لأنه يعتقد ان السعادة والرفاه والانسانية والقوة لا تتحق الا من خلال ما يؤمن به فشخصه ومصيره واكتماله مرتبط بهذه العقيدة اما الرجل الخارج من الحضارة كما قلنا وفق الفهم البنابي رجل متفسخ وغير قادر على انجاز عمل حضاري هو رجل القلة فهو لا يعيش في نقطة البداية ولا نقطة الانتهاء كرجل حضارة بل يعيش نقطة التعليق يحاول دائما التلفيق والتوليف لا لشيء لانه لايريد المغامرة بكل الجهد يقترح نصف حل ويتخد اقصر الطرق وهو لايجيد الوساطة كما يظن بل هو الرجل المحدود والمتوسط في كل شيء في تصور المشاكل وفي حلها وفي الانتفاع الاسترزاق من المشاكل كما الاسترزاق من الحلول عنده سواء ويمكن ان يكون محايد حيادا مصلحي فالحياد مرتبط بمصالحه .

[1] عبد الباقي الهرماسي وآخرون، الدين في المجتمع العربي.بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 02 ، 2000 ، ص 113 .

المشكلة الحضارية تتحد ايضا عند بن نبي من خلال تحديد الفصول الزمنية للحضارة ومن خلال القطيعة والتواصل الزمني مع باقي الحضارة والزمن هنا ذو شحنة نفسية وتركيب أو تكديس لثقافات متصارعة ومتشاكسة في وجدان واحد وهذا يخلق اضطراب وتشويش كبير على الذات البشرية فهو يقول في كتابه شروط النهضة فالمشكلة التي أحاول درسها في هذا المؤلف ليست من المشاكل التي تخص عام 1948 بل هي من المشاكل التي تخص 1367هـ"[1].

وكما تأثر بن نبي بكسيرلنج وهنري بيرن " محمد وشرلمان" وفالتر شوبرت من خلال كتابه " أروبا وروح الشرق"[2] في ربطهما للحضارة بالدين والعقيدة كفكرة دافعة " محفزة " و كذخيرة دائمة تأثر ايضا بابن خلدون في دراسته لميزات وخصائص رجل البادية عن رجل المدينة وعن العصبية ورابطة الدم والدين في التأسيس للملك والعدل ودورة الحضارة ، فالدورة الزمنية الحضارية المسيحية المؤرخ لها بن نبي عند سنة 1948 تختلف عن الدورة الزمنية الحضارية الاسلامية المتوقفة انذلك عند عام 1367 فلكل دورة عقدها النفسية وخصوصياتها الثقافية فالحضارة لاتستأنف من خلال اقتناء الاشياء والاشياء تخضع لمنطق الهندسة الحضارية وروحها ومنطق تصفية الافكار والعقد الموجودة واختيار الشخصيات المؤهلة المكونة وفق النموذج الثقافي القادرة على العمل في كل الظروف وبكل الوسائل المتاحة لانها شخصيات عقائدية مؤمنة بالامكان وبصلابة ارادتها في امكانية أن تنجز ما ترنوا اليه .

امام هذه العناصر المشتة لمعادلة الحضارة انسان + تراب + وقت والتي ينقصها اللاحم الكيمياوي العامل المحفز **Catalyseur** الا وهو الدين الفكرة الجوهرية التي تطبع على مجتمع غير متحضر لتجعل منه مجتمعا متحضرا وتدفع به لدخول التاريخ كفاعل ومؤثر لا متأثر كفاعل لا منفعل او مجال لكل افعال الفاعلين الاقوياء الاشداء ،تأخذ الروح منحنى تصاعديا ثم تستقر مع ضبطها القوي للعقل والغريزة ثم تتراجع نوعا ما عندما نرى منحى الحضارة ينزل والسبب تحكم العقل ثم الغريزة فالعقل لايملك قدرة الروح في ترويضها وتربيتها للغريزة فالروح هي انعكاس لعالم الافكار بينما العقل والغريزة هما انعكاس لعالم الاشياء والاشخاص ولاعادة هذا التوازن للمعادلة الحضارية بعدما تعرضت له من خلل لابد من توجيه حضاري قائم وفق بن نبي على تكتيل " تجميع " للقوى الحية في المجتمع " كل النخب وعلى رأسهم المثقفين " في خطة موحدة من أجل تجنب الاسراف في الجهد والوقت تحركها وتجمعها فكرة دينية تعلمهم الكفاح من أجل التحضر [3]، اي الالتزام بنموذجهم الثقافي المعدل والمحدث المتشبث باصالتهم الاخذ بهم نحو اطراد حضاري امن ومستقر وسلس يستشعرون فيه فعالية وأهمية ثقافتهم التي أحيتهم عندما أحيوها وحضرتهم أو جددتهم عندما جددوها وحضروها .

[1] المرجع السابق، ص 53 .

[2] محمد جالوب الفرحان، الخطاب النهضوي في فكر مالك بن نبي. بن مرابط، 2014 ، ص 23 .

[3] المرجع السابق، ص 84 .

ان في فهم بن نبي للثقافة و في علاقة الحضارة بالثقافة نستقرأ منه أو نقرأ فيه طريقة ماكس فيبر الذي جمع بين الهيرمونيطيقا وعلم الاجتماع أين نجح في أن يجعل من الفهم اداة سوسيولوجية لدراسة الظواهر والسلوكات والممارسات الاجتماعية لينتقل او يوسع الفهم في مجال عمله او اشتغاله لا كمجرد وسيلة في تأويل النصوص الدينية والادبية والفنية وكفى وانما حوله ماكس فيبر الى اداة فعالة في تفهم الافعال الاجتماعية والتفسير السببي لنتائجها واشكالها ومسارها ، وهكذا على طريقة البرهان بالتراجع يأخذنا بن نبي من الحضارة الى الثقافة الى التربية الى المنهج او بالاحرى المنهاج (المرجعية الثقافية) التي يتم منها استلهام أي فهم واي تغيير و أي استراتيجية واضحة وممكنة لسياسة ثقافية تراعي كل العناصر الداخلية للثقافة (فكريا) ولكل العوامل الداخلية والخارجية لجو أو بيئة هذه الثقافة (اجتماعي)ينتقل بن نبي أو يتأرجح بين الفكري والاجتماعي للثقافة (كمثقف) وبين الثقافي والسياسي ربما (كمنظر للسلطة أو مؤدلج) ليرسم لجيوبوليتيكا ثقافية فيها من الصراعات والتكتلات الثقافية الكثير المتنافسة والمتصارعة حول القيم والمصالح وفق مصائر في بعض الاحيان متشاركة وفي بعض الاحيان الاخرى متشاركة وفق فهم للوجود والانسان والانسانية كما أنه يحاول ان يعيد للفهم الاسلامي والفكر الاسلامي موقعه في هذه الفهوم او المفاهيم العالمية المرتبطة بمراكز ومؤسسات ودول واتحادات يحركها القلق الانطولوجي لكياناتها والحس الابستمولوجي والسبق الجيوبوليتيكي.

المبحث الثاني

جدول رقم : 20 فئة الثقافة والسياسة

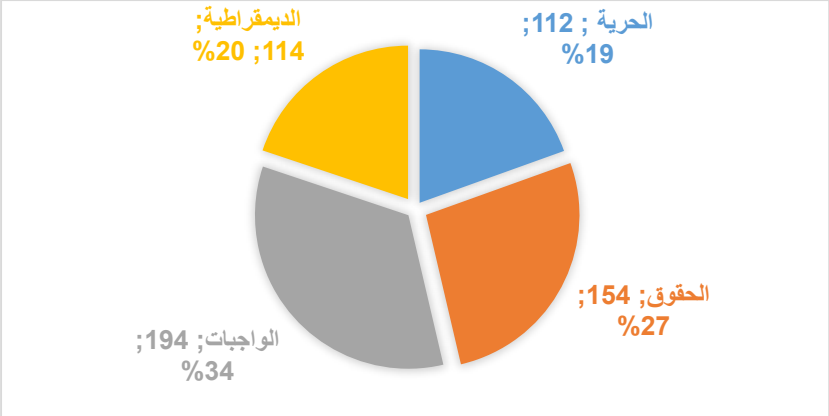
الوحدات	المفهوم الاجرائي
الديمقراطية	هي كل عمل سياسي يراعي كرامة الانسان التي حفظها له الله عز وجل لمن شرفهم بخلقه وامرهم بأن يصونوا هذا التشريف والكرامة التي منحهم اياها وفق نموذج ارتضاه لهم وبلغهم اياه عن طريق الاسلام.
الحرية	يقصد بها بن نبي تحرر البلدان المستعمرة على محور طنجة جاكرتا من نير الاستعمار ويقصد بها ايضا تحرير المتحررين من فرط التحرر الذي يعيشوه اي من نشوة الحرية التي أوهمتهم بإمكانية عمل أي شيء لانهم استعادوا استقلالهم واستعادوا وطنهم واستعادوا حريتهم .
الحقوق	وهي تتعلق بالاحتياجات الطبيعية والسياسية للأفراد سواء رجال أو نساء، صغار او كبار في الريف أو المدينة متعلمون او جاهلون المهم انهم يعيشون في حيز اقليمي تمارس عليه سلطة ما يطالبونها بحقوقهم.
الواجبات	وتتعلق بالجزائري تحديدا وكمسلم في فهمه لقيمة الزمن والعمل من اجل القضاء على روح الاتكالية والمطلبية والتحول الى روح الفعل والمبادرة من اجل تجاوز كل المشاكل والصعوبات التي تسبب فيها او التي سببت له.
السياسة	هي كل عمل يقوم به الساسة داخل أطرهم الاجتماعية والثقافية من أجل تحقيق مصالح عامة وفق خطة عقلانية ترمي الى تحقيق الحضارة وتكون ايضا من قبل اخرين يطمحون الى تحقيق اغراض شخصية فيمارسون البوليتيك كنزعة ذاتية – نزعة القابل للاستعمار- الا انهم ايضا يمارسونها وفق التخطيط الذي اراده المستعمر شاعرين بهذا او غير شاعرين.

جدول رقم : 21 توزيع وحدات فئة الثقافة والسياسة

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
الديمقراطية	114	20
الحرية	112	19
الحقوق	154	27
الواجبات	194	34
المجموع	574	100
السياسة	275	–

يركز كثيرا بن نبي على الواجبات لانها الضامن الحقيقي للمطالبة بجميع الحقوق بما فيها الحرية التي تشكل مظهرا من مظاهر الديمقراطية سواء كانت حريات فردية أو جماعية لذلك نلاحظ ان مفردة حرية وديمقراطية تحصلتا تقريبا على نفس النسبة وهما في الاخير حصيلة اداء المواطن لواجباته فالواجبات هي القاعدة الاساسية لتهيئت جو ديمقراطي والضامن الحقيقي للحصول على الحقوق لذلك ينتقد بن نبي كثيرا الذين يقدمون الحقوق على الواجبات .

رسم بياني رقم : 10 لدائرة نسبية توضح النسب المئوية لوحدات فئة الثقافة والسياسة



1- فهم بن نبي للسياسة :

نستقرأ من خلال التعاريف الكثيرة لابن نبي حول السياسة انه حاول فهمها على مستويين اثنين المستوى الثقافي والعلمي والمستوى العملي التطبيقي دون ان يفصل اي مستوى عن اخر مقدما لنا نماذج سياسية حية عايشها حاولت التوفيق بين هذين المستويين ليقدم بناء على (نجاحها او فشلها) توجيهات في عالم السياسة والمشتغلين بها وفيها لتساعدهم على تكوين ثقافة وممارسة سياسية منهجية بناءة ومتحررة .

لكن هل توجيهات وملاحظات بن نبي ترقى لان تكون أو تساهم او تتضمن بعض ملامح النظرية السياسية ؟ وهل هي قريبة ايضا من التنظير السياسي الاسلامي وان كان العديد لا يقرون بوجود نظرية سياسية اسلامية ؟ وان كان البعض ايضا من السياسويين اتخذوا من التراث البنابي سجل سياسي وهكذا تم استغلال بن نبي في المشهد السياسي ليصبح له أنصار وخصوم لم يعرفوا بن نبي ولم يفهموه وجعلوا منه وثنا او تيارا سياسيا فقط ليحصلوا على التأييد الجماهيري.

يمكن أن نتبين مجهودات بن نبي في فهمه للسياسة من خلال بعض الموضوعات الرئيسية التي تشتغل عليها العلوم السياسية الا وهي القوة ،السلطة ،المؤسسة السياسية والحقوق، الواجبات ، الحرية والديمقراطية وتحديده لهكذا مواضيع لايخرج عن الاطار الثقافي الذي نشأ فيه ويتعامل فيه اي الحدود الثقافية للمُسْتَعْمِرِ والمسْتَعْمَرِ.

يعرف ماكس فيبر السياسة على أنها " مجمل الجهود التي نبذلها من أجل المشاركة في السلطة أو التأثير في توزيع السلطة اما بين الدول او بين مختلف المجموعات بداخل نفس الدولة ..."[1] من خلال تعريف فيبر يمكن ان تبين بعض اسهامات بن نبي في هذا المجال فيما خص الحركة الوطنية او كتاباته حول باندونغ والفكرة الافريقية الاسيوية او كمنويلث اسلامي اي في مساهمته في بناء قوة وطنية ضد الاستعمار وقوة اقليمية ضد البلدان المعروفة كدول استعمارية تقليدية والمؤسسات التي ارتضاها لهذه القوة كتنظيم ونظام لها في عالم عرف انذاك اعادة تشكيل نظام دولي نحو قطبية أو احادية واحدة .

من جملة التعاريف التي قدمها بن نبي للسياسة نذكر تلك التي ربطها بالثقافة والاخلاق التي تعبر عن ارادة جماعة معينة في تشكيل تنظيم سياسي يعبر عن شخصيتها وإرادتها في تشكيل دولة وأمة وهذا بدوره يطرح لدينا إشكال اخر عن مفهوم الدولة–الأمة فترى اي دولة–أمة كان يقصد بن نبي خاصة وأنه كان يحبذ فكرة الإمامة والخلافة الاسلامية وهكذا ربما تكون الدولة او الدول الاسلامية عنده مجرد آليات ووسائل عمل في يد الإمام او الخليفة كمؤسسة أيضا هذا ماسنحاول تبيين القليل منه .

يعرف بن نبي السياسة عندما يربطها بالثقافة والعلم والاخلاق قائلا : "فالسياسة بدون اخلاق ما هي سوى خراب الامة "[2] ويقول ايضا " السياسة على ابسط صورة باعتبارها عمل تقوم به الدولة ... فالسياسة لاتستطيع أن تكون العمل الذي تقوم به الامة كلها الا بقدر ماتكون مطبوعة في عمل كل فرد منها هذا هو الشرط الذي نضيفه هنا "[3] ويقول ايضا " لنأخذ الكلمة اولا في معناها المتداول والذي نجده في أي قاموس هي العمل الذي تقوم به كل جماعة منظمة في صورة دولة وانه لتحديد كاف في معنى الدولة في منتهى الوضوح "[4] ويقول ايضا " الجماعة التي تدخل في

[1]Max Weber, Le savant et le politique.alger: ENAG Edition, 1991 , p 53

[2] مالك بن نبي،بين الرشاد والتيه ، المرجع السابق، ص 69 .

[3] نفس المرجع، ص 70 .

[4] نفس المرجع، ص 86 .

مضمون السياسة هي مجموعة الافراد الذين تجمع بينهم روابط تاريخية وجغرافية تتلخص في وحدة مسوغات ووحدة مصير وقد تكون الجماعة بهذا المفهوم أمة "[1] وكأن بن نبي يبحث عن كيان سياسي لهذه المجموعة الوطنية او القومية مادام لها كيان ثقافي يتشارك فيه الافراد وهذه المشاركة عريقة بل كانت الحصن الذي لاذ اليه الافراد ليحموا انفسهم من السياسات الاستيطانية باسم المقاومة الثقافية وكذلك ليفضح تلك الدعايات السياسية المنتشية بقيم الحضارة والمدنية وكذلك الذين زكوها من افراد الشعوب العربية والاسلامية الذين مارسوا البوليتيك كما عرفناه وبن نبي يفضح ايضا تلك السياسة الكولونيالية الثنائية تلك السياسة المتعددة الرؤوس التي تكيل بمكاييل عديدة فهي لها سياستها القائمة فعلا على العقلانية والديمقراطية والعدالة والحرية والمساواة والحكامة لكن في وطنها او مع ابناء وطنها الذين سخرتهم في البلدان التي استعمرتها ليخدموا سياستها ام ابناء الوطن الاصليين فهي تعاملهم بمنطق عنصري وتمييزي بمنطق سياسة اللاسياسة او ضد السياسة المنتهجة بخطوات مدروسة ومعقولة ضمن (**العقل الاستيطاني**) هذا العقل اللا اخلاقي يعكس خراب الروح وخواءها وفي هذه الحالة تعرف السياسة ما هو ضدها ونقيضها اي اللاسياسة وضد السياسة وهو من صميم عملها فهي امتداد عميق مثلا لسياسة (**الفوضى الخلاقة**) اي هدم من أجل بناء جديد ووقائع مستحدثة فوق واقع معاش، وهذه الحالة لا تخص المستعمر فقط ولكن تخص ايضا الذين سايروا المستعمر ودخلوا في لعبته ،لعبة البوليتيك في لعبة خطاب العواطف والانتهازية والغضب المقدس فابن نبي عندما يقدم تعاريف كهذه هي تعاريف في صلب العمل والممارسة السياسة كعمل تغييري عليه ازاحة هكذا خطابات ورعونات سياسية واستبدالها بتنظيم ونظام سياسي يكتل الافراد والجماعات خاصة وأن الارضية موجودة وكل شيء مهيء بحكم الترسيخ الثقافي فقط يجب استقطاب الافراد في جماعة وأن تعبر هذه الجماعة عن وحدة الامة وتختار لنفسها مؤسسة سياسية سيادية شاملة تعبر عن ثقافتها وارادتها ، فالسياسة هي اذا " غير الحيل القبيحة والخدع والخطط اللااخلاقية من أجل هزيمة الخصم او بلوغ المقام بل هي غير الحكم والسيطرة على الخلق فالسياسة تعني الاحساس بالارتباط بمجتمع ما والوعي بالنسبة لوضع الجماعة ومصيرها والاحساس بالمسؤولية الفردية في مواجهتها والتميز بضمير اجتماعي اوجماعي والاشتراك في حياة مسيرة المجتمع الذي يعيش فيه الفرد ويشترك معه في المصير المشترك"[2] .

هذا التقاطع مابين السياسة والثقافة طبيعي كما هو الحال بين السياسي والمثقف فلا يمكن تصور سياسة بدون

[1] نفس المرجع، ص 86 ، ص 87.

[2] دانيا محمد بازركان، يسقط الاستحمار. دمشق: مركزالناقد الثقافي،ط 01 ، 2010 ، ص 111 ، ص 112 .

خلفية ثقافية كما لا يمكن تصور ثقافة بدون توجه سياسي كما لايمكن تصور مثقف بدون رؤية وموقف وتحليل وقراءة واجندة سياسية كما يستحيل الا نجد سياسي له نوازع ثقافية تحدد مساره وسياساته فمن الاستحالة أن نضع حدود وضوابط فاصلة بين هذه المجالات وبين هؤلاء الفاعلين خاصة وان التنافس بينهما لا على موارد السلطة ومصادر القوة وفقط بحكم ان لكل من الثقافة والسياسة سلطتها وقوتها الخاصة ولكن هو تنافس غلبة وتسلط اي تنافس حول جمع اكبر عدد من القوى اي الاستقواء بالسياسة والثقافة معا [1] ، لكن ما لايحبذه بن نبي هو عبادة الساسة او المثيقفون كما اسماهم الذين جعلوا من انفسهم زعماء على الشعب واستغلوا بساطتهم في ان يجعلوا من احلامه سلالم تضمن لهم الترقية والمكانة الاجتماعية فهؤلاء البوليتيكيون سواء كانت نخب سياسية او ثقافية هم من يحذر منهم بن نبي ومن خياراتهم ومناوراتهم السياسية العقيمة.

الى جانب البعد الثقافي والاخلاقي في توجيه السياسة يركز بن نبي ايضا على الجانب العلمي فهو معجب بمقولة الشيوعيين الصينيين " سياستنا لا تخطئ لأن سياستنا علم " واستذكار العلم هنا هو بسبب اعجاب بن نبي بالقفزة الصينية التي هي بالمناسبة ليست محل اعجاب الجميع كما أن العلم ايضا يتطور من خلال تصحيح اخطاءه فالعلم غير منزه عن الخطأ لكن هامش الخطأ محدود في العلم ويمكن استدراكه ونسبة النجاح كبيرة جدا لذلك دعا بن نبي الى علمنة السياسة بالمفهوم العلمي بعد أخلقتها وتثقيفها لذلك يقول " ان السياسة التي تجهل القوانين الاساسية لعلم الاجتماع وهو الذي يعتبر علم بيولوجيا البنى والاجهزة الاجتماعية ليس الا ثرثرة عاطفية ولعب بالالفاظ وطنطنة غوغائية"[2] ويقول ايضا " يتعين على السياسة ان تكون علما، علما اجتماعيا تطبيقيا " [3] فالسياسة المقبولة والتي تلقى التأييد الشعبي والانخراط الكلي في مشاريع أو مخططات السلطة هي السياسة التي تتوافق واستعدادات وتوجهات الشعوب وهي التي تؤمن بها كمسار يحقق لهم التنمية والرفاه والعدالة الاجتماعية اي هي طوق النجاة التي ستغير ظروفهم الاجتماعية وأوضاعهم الحياتية ككل، لذلك لا نعجب اذا دعا بن نبي لتأسيس علم اجتماع الاستقلال كعلم يدرس مجتمع في حالة تحول ، مجتمع تحرر من دولة كولونيالية واختار وأسس لدولة وطنية هذا الانتقال أو التحول الاجتماعي والاطراد السياسي لابد له من توجيه أخلاقي وثقافي سبق الدولة والسلطة الوطنية لكنه رافق مخاضاتها وارهاصاتها التأسيسية كثورة وقوة ناشئة

[1] صاحب الربيعي، الصراع والمواجهة بين المثقف والسياسي. دمشق : صفحات للدراسات والنشر، ط 01 ، 2010 ، ص 11 .
[2] مالك بن نبي ، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي، ص 99 .
[3] نفس المرجع، ص 135 .

ومتعاظمة ورافقها ايضا كسلطة ودولة وطنية زاد عليه التوجيه العلمي لسياسة هذه الدولة التي تريد توطين عام وشامل لروحها الذي يجب أن يحيط بكل المقدرات البشرية والاقتصادية والامزجة النفسية والتيارات الفكرية لتساعده على الانتشار وتحقيق تلك الروح واللحمة الوطنية الجامعة والمجتمعة حول خيار ثورة التعمير (التنمية) بعد ثورة التحرير ونجاحها مرهون بمدى معرفتها بإحتياجات هذا الشعب ومتطلباته ومدى قدرته على التحدي وتجاوز الرهانات المستقبلية لما هو أحسن وأفضل ولا يكون هذا الا من خلال سياسة علمية .

ان فهم بن نبي للسياسة نابع من الكيفية التي نبني بها القوة من منطلق اخلاقي وثقافي الى ان نجد لها جسد (مؤسسة) تتقوى بها اكثر وفق ما يقدمه لنا العلم في الحفاظ على هذا الكيان الاجتماعي والثقافي في ظل مجتمع دولي لا يؤمن الا بالبقاء للأقوى ومن علامات قوة مجتمعنا الاسلامي والعربي وصحته وصلوحيته أنه ازاح الاستعمار فما علينا الا مرافقة هذا التوجه السياسي وتوجيهه اخلاقي وثقافي وسياسي لتكون له كرامته وسيادته ومكانته في عالم يغلب منطق القوة على منطق الحق خاصة وان ميزان القوى وتوزيعها عرف نوعا من التقلص والانكماش الجيوسياسي فعلينا ان نرتب وندمج قوانا كشعوب اسلامية وفق مرجعيتنا الثقافية القائمة اساسا كما يقول بن نبي على المبدأ الاخلاقي اي على مبدأ الحق لا القوة فهي سياسة تعمل بالوسائل والفضاءات المتاحة الى أن تجد وسائلها الخاصة وتتمكن من رحابها الخاصة وتعود وتنطلق الى رحاب أخرى.

- الامامة كمشروع سياسي: في عالم اسلامي يعرف الكثير من الانظمة الثيوقراطية التي تحتكم الى آية الله أو امير المؤمنين او الملك أو السلطان الذين يؤمن بتيار فكري اسلامي معين أو بأنظمة جمهورية ايضا تجعل من الاسلام دينها يتصور بن نبي أنه بمقدور كل هذه الدول الاسلامية أن تتجمع في وحدة جغرافية سياسية اطلق عليها دول كمنويلث –**اتحاد** – اسلامي وهي دول تجتمع في مؤتمر اسلامي كجهاز فدرالي[1] يقوم بحل مشاكل المسلمين الاقتصادية والسياسية والحضارية ككل، واذا ما تم تجمع هذه الانظمة عليها ان تشتغل على التحديد القانوني/الفقهي لمعنى الامامة في الاسلام يجب ان يتضمن دستور هذا الاتحاد هذا التوجه نحو احياء مفهوم الامامة واثرائه ليساهم في حل مشكلة الخلافة ويساهم أكثر في تكثيف وتوطيد شبكة العلاقات الاسلامية

[1] مالك بن نبي، فكرة كمنويلث اسلامي، المرجع السابق، ص 14 .

المنبثقة من مفهوم الامة الاسلامية وهذا العمل لابد أن يتجه نحو الفرد المسلم[1] أكثر ليوعيه بماهية الامام وما تعنيه خاصة وأن هذا المفهوم عرف تراجعا كبيرا فالامام لم يعد يعرف إلا كإمام مسجد لا كإمام للمسلمين ككل يعودون اليه في كل شؤونهم الدينية والدنيوية فالامام (الخليفة) هو حامي الدولة والدين وكل المسلمين[2].

حقيقة هذا الطرح البنابي لنظام سياسي شامل للمسلمين يعود بنا للاجتهادات التي كانت حول الجامعة الاسلامية والاخوة الاسلامية ومطالب الاصلاحيين الاسلاميين في الهند وتركيا وايران وعن مدى واقعية هذا الطرح والجانب اليوتوبي من أفكار بن نبي كما أنه يفتح شهية البحث حول بنية هذا النظام وتشريعاته ومؤسساته وسلطاته واجهزة الرقابة والتنفيد فيه كما يجعلنا نستدعي نماذج حية موجودة كالتعاون الاسلامي واهميته في الخريطة السياسية الدولية وآليات وافق عمله وحجم المكاسب المحققة منذ نشأته ، كما تجعلنا نتسآل خاصة وبعد الخيبة التي تعرض لها بن نبي وهو الذي علق أمالا كبيرة على باندونغ والفكرة الافريقية الاسيوية لماذا إتجه نحو هذا الخيار الذي لايقل صعوبة واختراقا بحكم أنه يعرف تعددا كبيرا ايضا وان كان قليلا مقارنة مع مطلب الوحدة الافريقية الاسيوية، ربما كان يواسي بن نبي نفسه من خلال جرعات أمل واحلام قد تجد من القوة الفعلية لتحقيق هكذا مشاريع وحدوية باسم الدين والتاريخ والهوية ولعله كان يرى في نظام الإمامة ضمانة حقيقية لبقاء وديمومة هذا النسيج الاسلامي الذي اراد له التكامل والتضامن ولعل الإمام هي التي كانت تدفع عنه مخاوف التفريق والاختراق والضعف الذي قد تؤول له كل دولة اسلامية وهي تواجه مخططات خارجية عدوانية.

1-1 **-الحقوق والواجبات**: فالواجب يتحدد عند بن نبي في كل ما يمكن ان نخدم به الاسلام كحضارة وان نحرر به الوطن من الاستعمار والذات من عقلية القابلية للاستعمار والشعور بالضعف والعجز في أداء اي عمل لأن أي عمل مهما كان هو بالنسبة لإبن نبي سلوك حضاري شرط أن يعبر عن هوية المسلم وثقافته ورغبته في التحضر فهو مطالب بالعمل لا النتائج وهذا المطلب هو نتاج حاجاته الملحة وهذه الحاجات لن تتحقق الا بقيامه بالواجب لا مطالبته بالحقوق فالحقوق تصبح مشروعة اذا ما قام كل واحد او فئة او جماعة او جمعية او حزب او مثقفين بما يقع على عاتقهم من واجبات هي من صميم وجودهم وتواجدهم بتلك الصفات والالقاب والمسميات التي سموا بها والا استمر حالهم كما حدده بن نبي سابقا في قوله "وبدلا ان تكون البلاد ورشة للعمل المثمر والقيام بالواجبات الباعثة الى الحياة فإنها اصبحت منذ 1936 سوقا للانتخابات وصارت كل منضدة في

[1] نفس المرجع ، ص 43 .

[2] عبد الرحيم خطوف، سؤال الهوية وقضايا التراث والمنهج والدولة. القاهرة: دار الكلمة، ط01، 2018 ، ص 204 .

المقاهي منبرا تلقى منه الخطب الانتخابية ... كم رددنا عبارة (إننا نطالب بحقوقنا) تلك الحقوق الخلابة المغرية التي يستهلها الناس فلا يعمدون الى الطريق الاصعب طريق الواجبات "[1] .

فالمطالبة بالحقوق بدل القيام بالواجبات هي مظهر من مظاهر البوليتيك اي هي كل عمل سياسي قاصر قائم على اشباع نزوات فردية او فئوية ضيقية تتعارض وكل تغيير منهجي يحمل مشاريع تدفع بمشاريع اخرى الى غاية انجاز الهدف الرئيسي والاسمى وتعارض وتزيح مشاريع اخرى همها ايضا الازاحة والمحو والاستئصال وعليه يقول بن نبي مرة اخرى" ... الا أن التاريخ لا يبدأ من مرحلة الحقوق بل من مرحلة الواجبات المتواضعة"[2] فبداية التغيير في الفرد القابل للاستعمار وفي الفرد المستعمر تكون مثلا في التربية والتعليم كما بدأت الحركة الاصلاحية الاسلامية الجزائرية لا بدخول معترك السياسة فدخولها هذا العالم الذي لا تفقه فيه الكثير سيجعلها فريسة لألاعيب الاستعمار وسيأخذ منها أكثر مما يعطيها بل وسيجرها الى ساحة حربه بعد أن جرته الى ساحة حربها التي نجحت فيها اين انقذت الكثير من أبناء الشعب من الجهل والأمية ودفعت بهم الى مدارج الرقي التربوي والخلقي والعلمي من خلال توسيع شبكة نشاطها في كل ربوع الوطن من خلال فتح النوادي والمدارس ونشر الصحف وتوفير الدعم لابناء الشعب المحرومين هذه الواجبات الخاصة بكل دقيقة وبكل ساعة هي التي تصنع الفارق وهي التي تكسب الشعب المضطهد الثقة وتزوده بإمكانية الإنجاز والتغيير.

ومعادلة الواجب لا تخضع للطرف المنافس وفقط وانما ايضا مرتبطة بتغليب فكرة الواجب والقيام به على المطالبة بالحقوق فكلما رجحت كفت الواجبات على كفة الحقوق عند بن نبي فهذا يعني أن المجتمع يعيش حالة من السكينة والطمأنية والوثوق الحضاري بما لديه من احتياطات وضمانات تكفيه شر الهزات والتقلبات والعوارض التاريخية والاحداث الطبيعية التي تضمن سلامة الشبكة الاجتماعية ومتانتها وتضامن قوي بين المؤسسات الرسمية وغير الرسمية والنخب بإسم الشخصية الوطنية والتاريخ والمصير المشترك والوحدة والحركة الوطنية فإتجاه واحد هو إتجاه الاستئناف والقدرة على البدأ من جديد في ترميم الذات وتطبيبها والوقوف ضد كل من يعادي حقها في أن تكون حرة ومبدعة وفاعلة ومتحضرة يقول بن نبي "لتبين لهذا الشباب أن السياسة الحقيقية التي تغير وجه الأشياء ووضع الشعب ليست في المطالبة بحق ولكنها في

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 37 .

[2] مالك بن نبي، في مهب المعركة، المرجع السابق، ص 80، 81 .

القيام بواجب "[1] وهذه السياسة لابد أن ترى في الافعال أكثر من الاقوال والا تحولت الا مجرد خطابات ديماغوجية وبوليتيك .

2-1 -الحرية: يعرف عزمي بشارة الحرية كالاتي: "كان مصطلح الحرية حتى الثورة الفرنسية يستخدم نقيضا للرق والعبودية تماما كما كان لفظ الحر سيستخدم في الحضارة الاسلامية نقيضا للعبد وفقط بعد الليبرالية الانجليزية التي قامت على تحديد سلطة الملك والثورة الفرنسية التي قادت انهاء الامتيازات والسلطة الملكية، بات للحرية المعنى السياسي الذي يتضمن بعدين: البعد النافي للقيود التي تكبل مابات يسمى بالحريات فتصبح الحرية بالمعنى السالب مجموعة من الحريات liberties ثم بعد أن تشمل الحرية مشاركة المواطن في تقرير مصيره عبر المشاركة في إدارة شؤون الوطن Free citizen , Freedom"[2] .

حقيقة نجد الكثير من هذه المعاني التي اشار لها عزمي بشارة في كتابات مالك بن نبي خاصة وهو يقف على وضع الحرية في بلد أيضا عرف مسارا ثوريا من أجل أن يسترجع حريته وسيادته فالجزائريون ايضا يبدوا انهم اساؤوا فهم الحرية بعد الاستقلال الا أن هذه الاساءة ناتجة عن نقص وعي وعن عدم قيام النخب بواجبها في توعية الجزائريين بأهمية الحرية وماهيتها والقيود العقلانية المترتبة عليها والتي من شأنها ان تطور الحرية وتجعلها أكثر فعالية فابن نبي يقول" ... إن الحرية عبء ثقيل على الشعوب التي لم تحضرها نخبتها لتحمل مسؤوليات استقلالها "[3] وهذه المسؤولية في تثقيف الحرية والمتحررين هي من مسؤولية المثقف الحر الذي كان لزاما عليه أن يستشرف الوضع الجديد من اجل أن يكيف فيه الانسان الجديد المواطن الجديد الواعي بحدود حريته ومآلاتها وكيف يطور من حريته كمواطن واع بالتحديات الجديدة من أجل استكمال مشروع التغيير الذي بدأته الثورة وتواصل فيه الدولة الوطنية والسلطة الوطنية التي انتبهت لهذه الممارسات الرعناء (العشوائية) باسم الحرية او الجزائري الحر في بلده الذي صار يتنفس الحرية لقد نبه بن نبي السلطة على أن تتعامل مع هذه الظاهرة بما لديه من عنف شرعي مادي ورمزي اي من خلال اجهزتها الامنية والايديولوجية (التربوية والتعليمية) يقول بن نبي " وحرية بلاد ما إنما تشاد مع مثل هذه التقييدات للحرية الفردية ثم يتبقى لهذه البلاد أن تختار جنس هذه التقييدات وذلك اما بفرضها عن طريق الاكراه الحكومي (الذي يقدم مصلحة الدولة على ماعداها) واما

[1] مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المرجع السابق، ص 389 .
[2] عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، المرجع السابق، ص 53 .
[3] مالك بن نبي، من أجل التغيير، المرجع السابق، ص 64 .

بترسيخها في الأفراد عن طريق تربية كل فرد بصورة تجعل سلوكه راضخا لمراقبه ووازعه الاخلاقي الخاص "[1] .

كما انه حذر من التعسف في استعمال هذا الحق في التشريع للحرية والترسيخ للديمقراطية فالتقييد او الحد المفرط من الحرية بإسم المحافظة له تبعات غير مرغوبة في التضييق على الفكر يترتب عليه تضييق في الابداع وابداء الرأي وبالتالي تكوين مجتمع منغلق شديد المحافظة الى درجة التطرف الذي بدوره ينشء تطرف معاكس من شأنه إيجاد فوضى في عالم الاشخاص والاشياء والافكار تؤدي الى انفجار سياسي[2] .

هذه الحرية العذراء المتمردة كما وصفها بن نبي تحتاج الى ترشيد وتوجيه تحتاج الى سياسة تحتوي هذا الفرح هذه الطاقة هذا الشعور هذا الإنجاز التاريخي المشترك والا ضاع بسبب عدم حسن التصرف بهذه الحرية التي افتقدت لعقود من الزمن وأفضل احتواء لها يكون في تربية النشأ على مسار استرجاع هذه الحرية المسلوبة وعلى رد كل من يريد أن يمتطي موجة الحرية في أن يفعل ما يشاء كيفماشاء ووقت ما شاء ولايكون هذا الا من خلال الدستور كوثيقة تحدد جميع الحريات المكفولة سواء كانت فردية او جماعية سياسية أو اقتصادية .

حقيقة باب الحريات واسع وهي تدور حول حرية الفكر والمعتقد والراي والحرية في التملك ....ترى لما لم يوسع كثيرا بن نبي في حديثه عن كل هذه الحريات وإن أراد الحفاظ على الحرية الا أنه ايضا رفض التلجيم والقوالب الواحدة الموحدة وهو وان دعا المثقفين الى مسايرة هذا التحول من الاستعمار الى الاستقلال من الاستعباد الى التحرر من خلال مالهم من ارصدت ثقافية وملكات عقلية تساهم في توعية الناس بالحرية المعقلنة العارفة للحدود الملتزمة بها المراعية للمخاطر الناجمة في التخلي عنها أو في انتهاك لحرمات ومحرمات اخرى بإسم الحرية ،ايضا دعا الساسة الى تقنين ودسترة الحرية وتربية الشعب وفق ماتقتضيه المواطنة ووفق ما تعنيه الحرية في قاموسنا الثقافي وتاريخنا الحضاري من أجل تغيير اجتماعي متوازن ومدروس ضمن سياسة تعرف كيف تستغل وتدير الحرية وتدرسها وتحميها بكل ما للساسة من سلطة مشروعة مكفولة باسم الشعب، وهنا نتسآل او نسأل مرة اخرى بن نبي بعد ان تبين التقصير من الشعب الذي نبه بن نبي المثقفين والسلطة على استدراكه ترى كيف يستدرك تقصير النخب السياسية والثقافية في جو من الحرية والديمقراطية ؟ ربما الاجابة نجدها في مسار بن نبي وفي دعوته للمثقفين لا على ان يكونوا اوصياء او ادعياء وانما ليستمسكوا بحبل

[1] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص 110 .
[2] نفس المرجع ، ص 110 .

الحقيقة والموضوعية والنقد الذاتي ليكونوا متحررين من أي اكراه سواء كان بحد السيف او برنين الدراهم وبريق الذهب والقاب الكراسي وهم الذين يمنعون غيرهم من الحرية المطلقة ومن السلطة المطلقة اللتان يعنيان المفسدة المطلقة.

1-3- الديمقراطية :نجد الكثير من الكتابات حول استحسان او استهجان الديمقراطية في تسليم أو اشراك الشعب في حكم نفسه بنفسه وكذلك في تتبع المسار التاريخي للديمقراطية وماحفها من عوائق كثيرة لم ترد تسليم السلطة واعطاء الحقوق فنجم عن ذلك ثورات ودساتير وديمقراطيات ناشئة وأخرى عريقة وكل هذا صراحة لم يهتم به بن نبي او يبني عليها مقاربته عن الديمقراطية منذ المدينة الاثينية الى غاية الثورة الفرنسية بل انحاز للجانب الانتروبولوجي للديمقراطية وهذا الانحياز لهذه المقاربة الانتروبولوجية يستبطن النقد والتأسيس لطرح أو تصور خاص به حول الديمقراطية وتحديدا حول الفرد الديمقراطي وما يحيط به من تربية سياسية هي من صميم العمل السيكو-سياسي، كما انها امتداد للتصور الاسلامي حول الديمقراطية الروحية التي جاء بها محمد البهي ثم محمد اقبال واساس هذا التصور صناعة الفرد المسلم الديمقراطي الاصلاحي الذي بمقدوره السيطرة على الطبيعة والواقع وادراكه لحقيقة وأصل الوجود[1] اي المسلم الذي بمقدوره تحقيق التصور الاسلامي للوجود ككل وفق مبدأ لا ضرر ولا ضرار والحكم وفق أصول الاسلام السمحة المراعية لكرامة الانسان .

لا يرى بن نبي في الديمقراطية تلك التوجهات الايديولوجية المسيسة التي ترى أن الديمقراطية لم تبدأ الا مع التجربة الفرنسية او البلشوفية (الثورة الروسية) او التجربة الصينية التي اسست كل واحدة فيها لتقويم ديمقراطي يهدم كل الممارسات او المظاهر المتعلقة بالديمقراطية فالديمقراطية عند بن نبي ليست تلك المدونة في كتب البعض حول العقود الاجتماعية أو دساتير البعض انما هي شعور وعادات وتقاليد فالفعل الديمقراطي هو فعل يرتبط بالاسرة والقبيلة اي قبل نشوء الدولة أو الحزب او كل المؤسسات العصرية المنضوية تحت العمل الديمقراطي اي انها كما نجدها في أعمال بيير كلاستر مثلا هي فعل مرتبط بالسياسي قبل السياسة قبل المسميات الجديدة التي حاولت تأميم واحتكار الديمقراطية (الديمقراطية الغربية، الديمقراطية الشعبية، الديمقراطية الجديدة في الصين)[2] .

فالديمقراطية الروحية الاسلامية عند بن نبي هي حكم الفرد أولا لذاته او تحكمه في ذاته وفق العقيدة والشريعة الاسلامية سواء كان هذا الفرد حاكما او محكوما ، هذا المواطن المسلم هو الذي يحاكم نفسه امام المواطنة الاسلامية التي

[1] جيلالي بوبكر، المرجع السابق، ص22 ، ص 23 .

[2] مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المرجع السابق، ص 145 .

تعرفه بحدود حقوقه وواجباته ولا نجد ملامح لمفهوم الحاكمية لله كمفهوم يسلب الحكم (السلطة) من الذين لا يحكمون باسم الله من أجل تحقيق العدالة والمساواة التي امر بها الله وان كان لابن نبي نقد بسيط لسيد قطب وحصرة على مصيره المعروف واستحسان كبير لتجربة حسن البنا في شقها التربوي والاصلاحي الا ان بن نبي وكأنه اراد أن يكون بعيدا عن كل طرح سياسي بحت أي عن كل أعمال السياسة ومايتعلق بها حتى وان تطرق لمواضيع هي من صلبها كالحرية والديمقراطية .

تقع الديمقراطية في الاسلام عند بن نبي في دائرة تكريم الله للانسان وهذا التكريم مناف للعبودية والاستعباد فهنا تتجلى بحق الديمقراطية اذ يقول الله عزوجل " تلك الدارة الاخرة نجعلها للذين لا يريدون علوا في الارض ولا فسادا والعاقبة للمتقين" سورة القصص، الاية 83، وهذا تنبيه من الله على أن من يريد الاخرة فليتجنب الاستكبار واستعباد الناس واذا وقع في هذا المحذور فعلى الذين وقع عليهم هذا الظلم ان ينتبهوا الى ما جاء في قوله تعالى " ان الذين توفاهم الملائكة ظالمي أنفسهم قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين في الأرض قالوا ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها فأولئك مأواهم جهنم وساءت مصيرا " سورة النساء، الاية 97، هكذا يربي الاسلام المسلمين فيغرس فيهم الشعور الديمقراطي وهو شعور المؤمن أنه متساو مع غيره من المسلمين أو الناس وما المنافسة بينهم الا في التقوى وفي الاخلاق الحميدة وانه ملزم بالدفاع والبحث عن كرامته اذا ضاقت به الارض المستبدة فعليه اين يحافظ على كرامته في موطن اخر ليؤسس لما الزم به الهيا فلاشك انه سينجح ويسود ويستقر ويستقطب [1].

فالديمقراطية كما يؤكد بن نبي هي شعور قبل كل شيء بحرية ومسؤولية الفرد أتجاه نفسه وأتجاه مجتمعه وهذا الشعور هو نتاج التحرر من العبودية من عقدة الاستعباد (السيادة) التي سادت المجتمع العربي الجاهلي انذاك وسادته اثناء وجود الاستعمار وما بعد الاستعمار فعلى المسلم أن يتحرر من الذل والهوان الذي سلط عليه والا فعلا كان حاله كان حال العبد الذي لا يعرف الا قول " **نعم** " فعلى المسلم ان يطالب بكرامته وان يطالب بحكم يليق به لذلك يقول بن نبي " اننا نرى الطاعة والحكم محدودين بالاعتبارات نفسها في ضمير المواطن البسيط وضمير رجل الدولة"[2] فهذا الضمير الديمقراطي هو الذي يمنح الضمانات الديمقراطية ويحدد الجزاءات (العقوبات) المترتبة عن اي اخلال بهذه

[1] مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 148 .

[2] نفس المرجع، ص 153 .

الضمانات التي تحمي المحكومين من جور الحكام وتحمي المحكومين من جور بعضهم على بعض واستدراج الحاكم لان يكون مع طرف ضد الاخر بالاساليب لا المشروعة المعروفة ، يحدد لنا بن نبي شروطا لتحقيق هذا العقد (التعاقد) الديمقراطي الروحي الاسلامي في ثلاث نقاط والتي يؤكد فيها على الجانب التربوي (التثقيفي) الذي هو من عمل الفاعلين الاجتماعيين الاساسيين الذي يحضون بالقبول بين افراد المجتمع او الذين له القدرة على الوصول والاتصال مع كل أفراد المجتمع ، هذه الشروط الثلاث هي كالآتـــي[1]:

- الديمقراطية كشعور نحو الأنا .
- الديمقراطية كشعور نحو الآخرين .
- الديمقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

وكأن بن نبي ضد مفهوم الجاهلية المرادف للاستكبار والاستعباد والاستغلال والاستفزاز ومع تحكيم الاسلام والتاريخ السياسي الاسلامي القريب للنموذج المعياري السياسي الاسلامي المتجسد فيما اسماه الديمقراطية الخليفية التي تجسدت في حكومة خلفاء الرسول صل الله عيه وسلم الاربع لتتحول بعد معركة صفين وبلغة بن خلدون الى سلطة عصبية[2] ،هذا النموذج الرائع هو الذي سبق بكثير الى اقرار الكثير من الحريات والحقوق الجماعية والفردية السياسية والاجتماعية والاقتصادية المجسدة في حرية المعتقد والتي نجدها في قوله تعالى " لا اكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي" او في حرية العمل والتنقل " هو الذي جعل لكم الأرض ذلولا فامشوا في مناكبها وكلوا من رزقه" وفي حماية الافراد وممتلكاتهم " يا أيها الذين أمنوا لاتدخلوا بيوتا غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها " او في قول عمر اصابة امراة وأخطأ عمر او في اقرار نظام الزكاة ومحاربة الربا والرشوة والأمثلة التي ساقها بن نبي كثيرة في توضيح معالم او ملامح لنظرية سياسية اسلامية حول الديمقراطية ونظام الحكم .

[1]نفس المرجع، ص 137 .

[2] مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، المرجع السابق، ص 36 .

جدول رقم : 22 فئة الاستعمار والقابلية للاستعمار

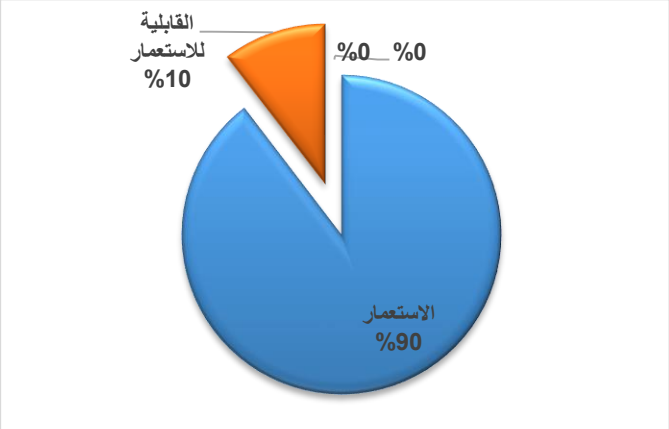
الوحدات	المفهوم الاجرائي
الاستعمار	هو تغيير خارجي فرض على وضع داخلي بنزعة سادية تدعي التحضر الا أنها مثال للغطرسة والظلم والتقتيل والعدوان والتجهيل فسبب صدمات عديدة اين استوعبها البعض قبولا او رفضا او تيه .
القابلية للاستعمار	هي ضعف الفرد المسلم أمام نفسه ومطاوعته للمستعمر في أن يكون تبعا له منقادا لإملاءاته بطريقة لاشعورية اذ يرى في المستعمر العظمة والقوة والقدوة .

جدول رقم : 23 توزيع وحدات فئة الاستعمار والقابلية للاستعمار

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
الاستعمار	**1128**	**90**
القابلية للاستعمار	**131**	**10**
المجموع	**1259**	**100**

هذه النسب وكأنها تعكس تحرر بن نبي الذاتي الفكري من القابلية للاستعمار لكن حجم التكرار الكبير لوحدة الاستعمار يعكس المعاناة التي تلقاها بن نبي من الاستعمار وهذه المعاناة التي جاءت مع المنطق الاحلالي (الحلولي) او الاحتلالي هي فعلا نتاج القابلية للاستعمار حتى وان كانت نسبة 10 بالمئة بسيطة الا أنها معبرة .

رسم بياني رقم : 11 لدائرة نسبية توضح لفرق بين وحدتي الاستعمار والقابلية للاستعمار



2- القابلية للاستعمار:

يذكرنا مفهوم القابلية للاستعمار بابن خلدون الذي يقول أن المغلوب مولع بإتباع الغالب في كل احواله اي في كل ما يقوم به فيقلده المغلوب في كل ما يتعلق بحياته وهذا التقليد عند بن نبي هو تقليد أعمى فالمنهزم أو بالاحرى الشخصية المهزومة أمام ذاتها هي التي تتماه مع الشخصيات او النماذج التي تعتقد أنها غالبة فتنتحل كل ما تقوم به في عوائدها ونظمها وغير ذلك وليتها تنقل عنه ماينفع وتترك ما يضر بل هي كما أنها ضعيفة ،مضطربة ايضا ولا تستطيع الفرز مابين الأفكار او الاشياء الصالحة او الفاسدة فهي وكما تعاني من الافكار الميتة ومنذ رحيل بن خلدون الذي يعتبر من الاوائل الذين حددوا الكثير من المظاهر المعبرة عن حالة الوهن والضعف التي دخل فيها مجتمع مابعد الموحدين كما يصفه بن نبي أي مجتمع ما بعد الحضارة (مجتمع القابلية للاستعمار) تمتص وتنقل الافكار الميتة ممن تعتقد فيهم القوة والغلبة والحضارة والتمدن وتدافع عنهم فالقابل للاستعمار في حالة تماه مع المستعمر فلا بأس إن جلد نفسه بنفسه فهو يملك قناعان اثنان قناع المتحضر المزيف والمتخلف الحقيقي .

فالقابلية للاستعمار تتحدد عند بن نبي "كحالة مرضية نفسية فرديه هي نتيجة المفهوم السلبي الذي يحمله الفرد عن ذاته والذي بدوره ينعكس على فاعليته الذاتية وعلى توقعاته لقدراته على انجاز مختلف المهام، تعني تخلف المسلم عن أداء دوره الاجتماعي الحضاري الريادي لان هذا المفهوم السلبي وغياب الفاعلية يجعل الفرد خاملا متكاسلا مطالبا بحقوقه وبالمقابل مهملا لواجباته واهمال الواجبات الاجتماعية تجاه الاخرين ينتج عنه لا محالة تفكك للروابط الاجتماعية التي تقوم في الاساس على احترام الواجبات وتأديتها بالشكل المطلوب فالعلاقة السلبية بين مفهوم الذات والفاعلية الذاتية

هي سبب تشكل مرض القابلية للاستعمار "[1] وتقدير الذات السيء هذا الذي يحول الافراد الى متواكلين مطلبيين وانتهازين يمهد لبوادر الفرقة والتشتت داخل المجتمع ايضا اي داخل الشبكة الاجتماعية فتصبح عرضة للتمزق اي تمزق العلاقات الاجتماعية.

والشبكة الاجتماعية في صورتها المادية عند بن نبي هي تجسيد لروابط العلاقة ما بين عالم الاشخاص الذي هو انعكاس لعالم الافكار فهذه الحالة من الانقسام والتباعد والعزلة الاجتماعية سببها في الأساس تراجع الروابط الفكرية والوجدانية أين يصبح للعقل الذي هو معقول او مقيد ومحفز ايضا من قبل الدين والدين الذي يعني الرباط والترابط والربط يصبحا كلاهما منقادين للغريزة اي ان الانا والأنا الاعلى في حالة القابلية للاستعمار تكون منقادة للهو فالدين لا تعد له القدرة على الربط اين يكون كل شخص مدين لنظيره وبالتالي يعقد مصيره بمصيره ومساره بمساره ولا يكون للعقل السلطة لان ياخذ جمهور الاشخاص في عقال (فهم، تذوق، شعور، ضمير ...) واحد او يحملهم على مستوى من التعقل واحد فتكون الغلبة لعدم التماهي والتشابه والانسجام فتسود الفوضى وتنحرف الامور وتكثر العصبيات والحديات القاتلة فتكثر التمذهبات والتيارات وتختلط الامور وتلتبس فيغيب التضامن والتآلف وتعم اللامعيارية لتستبدل بمعيار القوة على أنه مظهر من مظاهر العقل والحضارة فيرى مجموع الناس ان القوي هو العاقل وهو المرجع والقدوة فتغلب مقاييس الشكل على المضمون ويكون الناس على استعداد كبير من الانقياد وتقبل هذا الانقياد طواعية لما دخل في نفوسهم من الشك في قدراتهم والوهن في ذواتهم فيصبحوا اكثر انصياعا وطواعية بروح مهانة ذليلة.

هذه هي القابلية للاستعمار colonisabilité التي قصد بن نبي والتي " تعني الاستلاب والشعور بالدونية والنقص وتقبل غلبة الآخر تقبلا نفسيا[2]"، فالقابلية للاستعمار هي نتاج معركة داخلية في الاساس نتاج معارك نفسية في المقام الاول وفكرية لم تجد اجابة ولا طريقة للخروج من مشكلات التحضر والتخلف فالذات القابلة للاستعمار لم تجد حلولا لما يعيقها ويمنعها من النمو الاجتماعي والسياسي والاقتصادي بينما الاخر او الاخرين استطاعوا تجاوز هذه الصعوبات اقتحموا عقبة التخلف .

[1] طعبة سعاد وفتيح خالد، القابلية للاستعمار عمد مالك بن نبي ومفهوم الذات من ص 60 الى ص 73، مجلة تاريخ العلوم، العدد التاسع، سبتمبر 2017 ، ص 71 .

[2] عبد القادر بوعرفة، مداخلة بعنوان مالك بن نبي الراهن والمستقبل دراسة نقدية لرسم معالم البنابية الجديدة، المرجع السابق .

فبدل ان يجد او يعالج المتخلف او المسبوق الذي تجاوزته الحضارة ومايعانيه من تأزم حضاري واحتباس فكري وقلق وجودي وفكري راح يبحث وفق ما تقتضيه الصبيانية في تقليدها للكبار في حين أن ما له من تراث وماله من رصيد وما له من ثروات اي من مؤهلات متكاملة تمكنه من ان يقضي على مشاكله ويريح نفسه بإجابات منطقية من صميم ذاته اي من عمق هويته التي لها من الصور والخيال السوسيولوجي العميق الذي يمكن من صنع البدائل ويعطي للنفس الاريحية وللشخصية سويتها المفقودة بدل هذا الاضطراب والتركيبات المشوشة والهجينة المقززة التي تجمع ما لا يجمع وتستحضر ما لا يستحضر فتزيد من مآساة المجتمع وتخبطه في صور هوياتية وافكار ونماذج لا تزيد الا من اضعافه واستكانته وشعوره بالفجوة الكبيرة بين النجاحات السابقة والحاضرة فيشعر بأنه عبء على الانسانية ودون ان يكون على مستوى تمثيل حضارته وثقافته التي ورطته في صراع مع امم واقوام لم تكن في مستواهم فيتبرأ من ثقافته الضعيفة فيزيد من استضعافها ويعتقد أنه بريء مما حل بها لانه غير معن بهذا ولايجمعه رابط بها فمشاكلها غير مشاكله فيرمي بنفسه في احضان الثقافة السائدة لانها ثقافة العقل والحداثة والتطور والانسان المعاصر وانخراطه فيها انخراط طبيعي.

هذا التكيف المرضي لا يعبر عن عبقرية العقول المختلفة والمتخلفة التي تتميز ساعة الازمات وتبدع اكثر ساعة المحن والشدائد لأنها مؤمنة ان العقل المبدع هو صناعة ثقافية وان الثقافة الحية والخلاقة صناعة عقلية هذه العقول تحسن الجدل والموافقة أو التوفيق ما بين كل قضية ونقيضها فتعبر أكثر عن أصلانيتها في عصرنتها لنفسها بنفسها دون ايحاء او تقليد او تنكر .

كما يفرق بن نبي بين القابيلة للاستعمار ومركب التبعية complexe de dépendance فهو يرى في الحالة الأولى نتاج لظروف ساهمت في اذابت احترام النفس والعلاقات الاجتماعية المتماسكة داخل الاسرة وخارجها فهذه الحالة برايه نتاج عوامل ذاتية نفسية بالاساس اما مركب التبعية فهو نتاج عوامل موضوعية خارجية فرضها الاستعمار بحكم تحطيمه لبنى ووظائف اجتماعية كما يعيب بن نبي على منوني هذا التفسير عندما يقول " صورة الانسان الابيض عند الانسان الاهلي بالاغوار النفسية البعيدة عن الشعور حيث تمتزج بصورة الجد الطوطمي"[1] بمعنى ان المدغشقري الذي اختاره منوني في دراسته وهو عينة عن كل المستعمرين او الاهلي بات ولاءه للاروبي الذي يرى فيه صورة طوطمه الذي يعبده ويحميه ويغيثه ان هو طلب مساعدته، وكأن مركب التعبية هذا وان حمل في طياته معاني القهر والتسلط والسيادة الا

[1] مالك بن نبي، في مهب المعركة، المرجع السابق، ص 26 .

انه ايضا محمل بالمعاني الانتروبولوجية والاحاسيس الرقيقة التي اعطاها المدغشقري لطوطمه المشبعة بروح الرحمة والعطف والقبول والانقاذ والحماية فإبدال طوطم بطوطم كتبديل سلطة ابوية بأخرى.

فالفرق بين مركب التبعية والقابلية للاستعمار هي ان الاولى نابعة من الخارج بسبب اكراهات موضوعية بينما الثانية نابعة من الداخل من أسباب ذاتية تخص ذاك الشحوب والهشاشة والانكسار المتعلقة بالخارج من الحضارة واتعبه ضعفه وأذله في ان يجد سبيلا الى التحضر الا من الاكتفاء الشكلي برسم الحضارة لا بمحتواها .

لعل هذا التوضيح البنابي للفرق بين مركب التبعية والقابلية للاستعمار بالشكل اللازم هو الذي سهل المهمة على الذين ارادوا ان يتخذوا من مفهوم القابلية للاستعمار ذريعة لمهاجمة بن نبي فهو لم يقل بقدرية الاستعمار ولم يهون او ينظر بعين الانتقاص للذين رفضوا الاستعمار قولا وفعلا على انه لن ينتصروا عليه لان القابلية للاستعمار هي التي مهدت وخلدت الاستعمار وانما بن نبي قال ان لم تخرجوا الاستعمار من ذواتكم لن يخرج من أرضكم اي إن لم تحرروا أنفكسم من قبول وتمثل الاستعمار لن تتحرر ارضكم التي اختصبها منكم فذاتكم اولى بالتحرير وبعدها ارضكم .

بالرغم من أن اعلان بن نبي على هذا المفهوم الذي كان في سنة 1948 ومع كتابه الاول شروط النهضة والذي تناول فيه بدرجة كبيرة مسار الحركة الاصلاحية في الجزائر الا أن انتقاد بن نبي اللاذع على صياغته او اعادة صياغته لمدلول تداول من قبل لكن بدلالة اخرى حلت محلها الدلالة البنابية التي كان لها وقعها البلاغي والثقافي والذي ساير نسق ومسار الحركة الوطنية فعلا وتفاعلا وانفعالا لذلك اثار حفيظة النخب الاصلاحية والثورية وهذا ما عبر عنه نور الدين بوكروح قائلا: " ترى ما هو سبب هذه الحرب الضروس ؟ السبب يكمن في تلك الانتقادات اللاذعة التي وجهها بن نبي الى الجميع اضافة الى ظهور المفهوم الجديد الذي صاغه وهو القابلية للاستعمار فكل أولئك الذين أحسوا بأنهم معنيون بتلك الأوصاف ثارة ثائرتهم " [1] .

وكأن المنقد أو الناقد دائما يورط نفسه بمفاهيم حتى وان كانت عامة ومجردة الا انها واقعية وفعلية تجعل الجميع يعتقد انهم هم المرادون بهذا التخصيص والتشخيص، فالمثقف من الواجب عليه ان يقوم بهذا النقد الثقافي من أجل تغيير ثقافي حقيقي يؤسس لتغيير اجتماعي موضوعي ووضعي فالمثقف له الجرأة في ان ينتقد ثقافته كما له الشجاعة في أن

[1] نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، المرجع السابق ،ص 51 .

يدافع عليها ولعل هذا من صلب مهامه الدفاعية وهي في ان محاولته الدائمة في حقن ثقافته بما يحفظ لها الحياة والنظارة والحيوية والاستقلالية وان كلفه ذلك ضريبة العزل والابعاد والاغتيال المعنوي بأن يبقى مجرد شبح لا خوف منه وانما عليه وهذا الضرب من ضروب التخوين هو نوع الترهيب الثقافي الذي تحدثنا عنه سابقا في باتولوجيا (أمراض) الثقافة والذي تحدث عنه تحديدا عبد الاله بلقزيز .

فالضجة التي احدثها مالك بن نبي في ابتكاره لمفهوم القابلية للاستعمار هو في كونه صدم الذين جعلوا من الاستعمار شماعة يعلقون عليها كل فشلهم فكشف لهم سبب اخر يتعلق بذوات المتخلفين لا بمستعمرهم بذواتهم المتخلفة عن فهم انفسهم وعن فهم المستعمر والاعيبه وممارساته في صراعه معهم فكريا وتربويا واقتصاديا وسياسيا وثقافيا.

3-الاستعمار :

يعد الاستعمار حتمية تاريخية اذ لم يخلوا عصر من العصور او قطر من الاقطار من غزو او احتلال كما تعد البربرية سمته البارزة مهما استعملت مساحيق التجميل باسم الحضارة او التمدين وهذه الضرورة او هذه البربرية لها دوافعها ومبرراتها فالغازي او المستعمر ايضا تحركه مخاوف عديدة فلا يجد طمأنينته الا اذا وقف عند حدود تلك المخاوف بكل ماتعنيه مفردة حدود هنا من معان جغرافية ونفسية وحقق ما اراده من ذاك الفعل الاستباقي والاستبقائي فهو يعتقد انه إن لم يكن مُسْتَعْمِراً سيكون مُسْتَعْمَراً أي إن لم يكن الصياد سيكون الفريسة و إن لم يكن الجلاد فسيكون الضحية هذا الموقف الاستعماري لا تحركه الفوبيا فقط بل ايضا الاطماع والتشبع بالقوة والطموح في توسيع دائرة الاستغلال والنفوذ .

يوجد نوع من الإجماع في تعريف الاستعمار على أنه :" .... نوع من الهيمنة، هيمنة أفراد أو جماعات على اقليم أو سلوك اشخاص وجماعات أخرى (ينظر للاستعمار على أنه صورة من صورالاستغلال بالتركيز على المتغيرات الاقتصادية كما هوالحال في أدبيات كارل ماركس ولينين وينظر له أيضا على أنه عملية تغيير ثقافية كما هو الحال في علم دراسة الانسان تلك النقاط المختلفة لا يجب ان تتنازع ولن يستبعد التركيز على الهيمنة منحى تغيير الثقافة) وترتبط

الهيمنة هنا بمفهوم القوة "[1]والاستعمار كفكرة معبر عنها بالاستعمارية هي " ذاتها العنف في الفكر وفي الفعل: تعذيب جسدي وذهني للمستعمر "[2]

لا شك ان هذه المعاني لم تغب عن مالك بن نبي وهي التي استشعرها بفعل الاصطدام مع الاستعمار وبفعل مراقبته وكل ما كتب بن نبي هي إسهامات مهمة في التأسيس لمحاولات مبكرة تندرج حاليا ضمن دراسات الاستغراب وهو ايضا لم يكف عن انتقادات الاستشراق والمستشرقين وتوظيفهم من قبل الاستعمار في حلبة صراعه الفكري والثقافي مع مستعمريه فمفهوم الاستشراق السافر والكامن لإدوارد سعيد كان حاضرا مع بن نبي في تمييزه بين نوعين من الاستشراق، استشراق لايهمه الا نشر التناقضات والاكاذيب والمغالطات حول الفترة التأسيسية للاسلام وعن كل حضارة الاسلام من اجل ان يدخل الشك في قلوب المسلمين وفي ان يجلب اكثر اولئك المسلمين الذين ادهشتهم مناهج واساليب البحث الإستشراقية والتي رؤوا فيها العقلانية والدقة فسلموا لنتائجها دون مراجعة او تدقيق او نقد ،واستشراق ثان آثر البحث عن الاسماء الاسلامية اللامعة وعن المنتجات الحضارية الاسلامية في العمران وفي الطب وفي كل المجالات النافعة والداعمة لرفاه الانسان لتغر المسلمين بهذا المجد الزائل ولتحبسهم فيه حالمين مكررين بلا كلل ولا ملل لهذا التاريخ لهذه الماضوية ولشعور الحنين الدائم دون ان يواجهوا ما يعيشوه من تعنيف وإذلال وكأنهم يمحون هذه الخطايا بإعتراف الاستعمار من خلال مستعمريه بما كان لأسلافهم من فضل عليهم وعلى الانسانية جمعاء.

لقد شغلت بن نبي الظاهرة الاستعمارية كثيرا منذ الموجة الاولى في الفترة التي سماها بمرحلة ما بعد الموحديين وان كان الصراع مابين الشرق والغرب بعيد الآمد خاصة في الحوض المتوسطي وكأن تمييز بن نبي بين محوري طنجة جاكرتا وموسكو وشنطن يقع ضمن الآليات التي ابتكرت لنا مفهوم شمال جنوب وشرق غرب وفهم بن نبي لظاهرة الاستعمار لا يخلوا من دروس المجال الحيوي والجيوبوليتيكا .

فما عاشته اروبا من تقارب وصراع ما بين المسلمين رسخ في الذاكرة الاروبية ان المسلمين عدو خطير يجب الحذر منه ساعة السلم والحرب وبعد ان انقلبت موازين القوى زاد هذا الحذر وزاد معه الطمع وزادت معه الثقة في النفس

[1]محمود حيدر، نحن وأزمة الاستعمار في المباني المعرفية للكولونيالية ومابعد الكولونيالية.الجزء الاول ،لبنان: العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية،ط 01، 2008 ، ص24

[2]محمود حيدر، نحن وأزمة الاستعمار في المباني المعرفية للكولونيالية ومابعد الكولونيالية.الجزء الثاني ،لبنان: العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية،ط 01، 2008 ، ص 22

فمن خلال الرحلات الاستكشافية والاستطلاعية التي قام بها مغامروا البحار او تلك التي قام بها الأدباء والسفراء ورجال الدين كما ان ماعاشته اروبا من طفرات متتالية ومن ازمات سياسية ايضا ساهمت في نضج العقل السياسي الاوروبي وفي ظهور الدولة القومية وعودة الامبراطوية كذلك بصيغ ومبررات وخطابات جديدة ساهمت في ايجاد حلول على ميادين اخرى صدرت فيها المشاكل الداخلية الى البلدان المستعمرة اين وجد الجميع الحل في الاستعمار كآلية للبحث عن اسواق جديدة وارباح جديدة ومستثمرات جديدة ومتنفس لكل المشاكل والازمات والتصدعات الداخلية .

فهم او ادراك ان العلاقة بين الاستعمار ومستعمريه علاقة مبنية على الغلبة والهيمنة والقهر والاذلال هي علاقة مبنية بين طرف يدرك أنه قوي وبمقدوره فعل اي شيء دون منع او رد وطرف ضعيف عاجز يرى مستعمره بعين العظمة والقوة هذان الموقفان اللذان لا يخلوان ايضا من تلك الابوية، هذه الابعاد المشكلة للظاهرة الاستعمارية سواء ما تعلق بعصر انحطاط المسلمين وانهزامهم خاصة في مرحلة ما بعد الموحدين او ما خص الغرب في تنامي قوته مابعد عصر نهضته وخروج اساطيل الاستعمار من كبرى دوله يجعلنا نتساءل عن اي بعد او اي مقاربة حاول من خلالها بن نبي ان يفهم الاستعمار.

لقد لمحنا ان بن نبي اراد أن يفهم الاستعمار من خلال دروس الجغرافية السياسية والتخطيط السياسي والعلاقات الدولية وهذا ما نجده في كثير من كتاباته اين يقول " لما يحمل من وصف خاص باسم الاستعمار المشترك فهو مفهوم سياسي من نوع معاهدة الدفاع الاروبي (C E D) والهيئة الاقتصادية للاروبا الغربية (O E C E) ولكن خارج النطاق الاروبي، أعني نوعا من التشارك في ميدان الاستعمار مطابقا لضرورات الوضع الاستراتيجي "[1]ويقول ايضا " من الناحية العملية نجد ان المشكلة الاستعمارية هي التي سيطرت على الوضع الدولي منذ عشر سنوات بل ان العلاقات بين الكبار انفسهم لتقع تحت سيطرتها "[2]، وكأن بن نبي يؤيد فكرة المؤامرة وانه فعلا ينظر الى الصغار على انهم طعام على مائدة الكبار يقتسمون طعامهم وفق تنظيم من العلاقات الدولية فيها من الترتيب والتعديل وفق مايقتضيه غلبتهم على بعضه البعض فالضعفاء هم مجرد عشب لصراع او توافق هذه الفيلة المسنة والشابة .

[1] مالك بن نبي ،فكرة الافريقية الاسيوية، المرجع السابق، ص 56، 57 .

[2] نفس المرجع، ص 62 .

ان النزعة العلمية والثقافية بادية من خلال ما اقتبسناه من بن نبي في فهمه للظاهرة الاستعمارية من هذا المنطلق الثقافي نحاول ان نقترب من الاطر التي فهم بها بن نبي الاستعمار وهذه الأطر حافظت على تناسقها الفكري كما حافظت على تناسقها او انسجامها المرحلي وكأن بن نبي حاول ان يفهم الاستعمار ساعة تفكيره في الاستعمار وساعة شروعه في هذا العمل وساعة تأمينه وحفاظه على استمرارية هذا العمل وساعة اخراجه وطرده ومحاولة بقائه في البلد الذي أخرج منه فبن نبي يعيب على العقول التي لا تفهم الاستعمار الا عندما يحدث ضجيجا كالضجيج الذي تحدثه الطائرات والمدفعيات ولا يسمعون له ذاك الصوت الخافت الذي يصدره من خلال دراساته ومشاريعه الفكرية والعلمية والثقافية ومثال على ذلك الاستشراق ، فغاية الاستعمار من كل اصواته المزعجة والمرهبة او الخافتة الحانية في ان يضمن بقاءه في ان يديم حالة البؤس و الفقر والهوان التي يعيشها المستعمر في محافظته على رفاهه وثروته في ان يستغل ابشع استغلال هذا المستعمر وفي ان ينتفع من خيرات بلاده ايما انتفاع[1].

ان ما يبحث عنه الاستعمار من ترسيخ واثبات للذات وادماج واستيعاب لارض ليست ارضه وشعوب لاتشبهه يتم بأسلوبين اثنين اسلوب عسكري استبدادي اسلوب بيجو البندقية والمحراث اي الارض المحروقة والتهجير القصري واسلوب السياسة والمرواغة والامتيازات اي سياسة العصا والجزرة وكل هذه السياسات الدموية او الناعمة مرجعها العقل العلمي الاستعماري، لقد نجح الاستعمار في ان يروض الكثير من العلوم ويجعل منها علوم استعمارية لتراكم له الكثير من المعارف حول الشعوب والاوطان التي يريد ان يستعمرها في اقصر وقت ممكن وبتكلفة اقل ولمدة اطول بل وربما لردها لحضيرته الامبراطورية باسم الشرعية التاريخية (الرومنة) او الانسانية بشرعية الحقوق والحضارة والتمدين وتواصل العمل بهذين الاسلوبين الى غاية خروج الاستعمار وبالرغم من ذاك لم تنتهي الاعيبه.

نجد كما هائلا من الدراسات الاثنوغرافية التي قام بها علماء اجتماع ونفس وانتروبولوجيا وغيرهم وهو يرتدون البزة العسكرية الفرنسية على الاراضي الجزائرية اين بدأت مهامهم كعلماء استيطانيين سنة 1833 اين شكلت وزارة الحرب الفرنسية " لجنة اكتشاف الجزائر العلمي " كما شكلتها سابقا مع نابليون الذي حاول احتلال مصر وتمخض عن هذه اللجنة 17 مجلدا كان بمثابة دليل احصائي لكل الجزائر والجزائريين[2] وتواصل تجنيد المختصين في مجال الانسانيات

[1]Albert Memmi, Portrait Du Colonisé.Paris: payot, 1973 , p 37 .

[2] محمد حافظ دياب، علم الاجتماع في الجزائر: الهوية والسؤال من ص 295 الى ص 321، سلسلة كتب المستقبل العربي (11) ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 02 ، 1999 ، ص 302 .

والاجتماعيات في كل المجالات الادارية والعسكرية والامنية وكلهم مرتبطون بتأمين الاستيطان وادامته وترسيخه خدمة لمركز الاستعمار لذلك تعاظم الحقد والكره للجزائري الذي لم يهدأ ولم يعترف بالقوة الاستدمارية لفرنسا وكان خصما شرسا لذلك نجده في النظرة الكولونيالية كما وصفه محمد حربي :" وهي الفكرة التي تعتبر الجزائري عدوا لانه لم يتخلى عن بلاده ولا يمكن القضاء عليه وكان المنظرون الاستعماريون يعلمون حق العلم ان المسألة القومية تأتي في مقدمة كل المسائل"[1].

لقد افسد الجزائري كل مساعي السلم الكولونيالي وافسد تلك العلاقة الوطيدة التي رسمها المركز الاستعماري مع الهوامش التي خلقها داخل الجزائر من اخلاط المعمرين وغيرهم واحسن الجزائري المقاوم التعامل مع هذا التنوع ليجعله في صالحه وليزيد من تأزم الوضعية الاستعمارية ويسارع في انكماش واندثار نفوذها .

وبالمثل تعامل الاستعمار فقد كان همه ايضا تجفيف كل الينابيع التي من شأنها رفض الاستعمار او المطالبة بالاستقلال او كل ما يقلق الاستعمار وجعله يتحسس مسدسه على منوال لغة وزير الدعاية الالماني غوبلز وقد تفطن بن نبي لهذه الحساسية المفرطة التي قد تكون يقظة استعمارية او استشراف استعماري ولعل ادراك بن نبي لهذه الحالة من التحسس والتوجسس ماعايشه هو في علاقته مع المستشرق الفرنسي ماسينيون الذي كان مجندا في المكتب الثالث للاستخبارات الفرنسية والذي حمله كل الويلات التي وقعت على رأسه ورأس عائلته لأنه أدرك ونبه لمجال خفي من مجالات العاب خفة الاستعمار اين يحسن الحقن تحت الجلد بطريقة تجعله في منأى عن كل النتائج المترتبة عن هذا الحقن وعن تلك الجرعات المسمومة التي لا يعرف مصدرها ولا علاجها لكن بن نبي تنبه لكل هذا وسعى الى تعميم ما وصل اليه من تتبع ومعاينة ونتائج .

ومن اهم هذه الخلاصات التي استنتجها بن نبي نذكر :

بقدر ما يبحث الاستعمار عن الثروات المعدنية ويستغلها لخاصة نفسه بقدر مايضع مراصد للافكار الحية التي من شأنها ان توقظ الامم المستعمرة وتبعث فيها ارادة النهضة والتقدم والتطور وازاحة كل مايعيق بغيتها في الوصول الى مراد حضارتها وفق شروطها الثقافية وكما تهمه الافكار الحية التي يسعى الى وأدها وهي في مراحلتها المبكرة بقدر ما يسعى ايضا الى

[1] محمدحربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض.تر: نجيب عياد وصالح المتلوثي، الجزائر : موفم، 1994 ،ص 95 .

تنشيط الافكار الميتة والمميتة بدواعي ومبررات كثيرة فهو يسعد عندما يتمسك الناس بقشور التصوف• ويلومون انفسهم بأن ما حل بهم من استعمار هو عقاب من الله عليهم لكن التصوف كحالة فردية تشجع على العزلة او الهجرة هو حالة تساعد في استمرار الاستعمار وكذلك الافكار التي تحتكر الدين وتجعل نموذج الاستقامة الدينية متمثلا في فهمها وسلوكها اين تباشر تكفير وتبديع الجميع مما يساعد على حد قول البير ميمي في تفكيك الشبكة الاجتماعية واضعاف الرابطة الثقافية وكل هذا يجعل الاستعمار في وضعية مريحة ويخدم خططه بطريقة جيدة ووفق ما خططت له مراصده .

يتتبع الاستعمار ايضا الافكار الحية والصحيحة والصالحة بما له لديه من اجهزة ويسعى للتشويش عليها ومضايقتها وتهجينها وافسادها وتحريفها ليخرجها من طور الفعالية والايجابية ليدخلها في طور الابتذال او الاستهجان فتفقد ذاك القبول والحماس الاجتماعي الذي اكتسبته في حالتها العذرية وبدل البراءة التي كانت تتمتع بها تدخل قفص الاتهام والاشاعات والريبة فيتركها الناس خوفا او يقينا وهكذا يتخلص منها فهو مهموم دائما كما يقول بن نبي بكيفيةالتخلص من فكرة معينة !... بكيفيةتوجيهها خارج مدارها ؟ ... هنا بالذات تتجلى عبقرية الاستعمار الجهنمية[1].

ما فرضه الاستعمار من بنى وعلاقات جديدة وتواصل اجتماعي ساهم بطريقة او بأخرى في عصرنة الحياة وتحديث الحياة التي اطلق عليها بدائية وهذه البدائية التي احسنت التقدم وتجوابت مع ما في الاستعمار من (ايجابيات) زادت من هواجسه ومخاوفه ضد هذا البربري المثقف ! البربري المنفتح ! البربري المرن ! فهذا الاستقطاب الاداتي او الوظيفي او الموجه وان كان بسيطا وساذجا الا انه يثير الريبة والحيطة لدى الاستعمار في كثير من جوانبه وزوايه فهو يريد من مستعمره ان يكون كما يريد له لا كما يريد هو فالاستعمار يريد بلغة بن نبي ان يحافظ على القابلية للاستعمار يريد ان يحافظ على هذا الانسان الخارج من الحضارة لا يريد تحصره يريد ان يبقيه على حالته في وضعيته العفنة والمتآخرة يريد منه ان يكون مجرد رقم في احصاءاته او برغي في مكنته لذلك يقول بن نبي : " وليس معنى هذا أن المستعمر

• قد دعا بن نبي الى تجديد النظر في التصوف واطلق عليه اسم تجديد الرابطة مع الله وبقدر ما كانت له انتقادات وتحفظات على الرباطات والطرق والاخوانية الصوفية بقدر ما اشاد بها وبما تعمله من عمل اصلاحي وتربوي واجتماعي كبير وربما هذان الموقفان لايعكسان الماما واحاطة كبيرة بالممارسة الصوفية في الجزائر، كما ابدى بن نبي موقفا ايجابيا من التصوف سواء في حالته الفردية اين اشتهر مع اسماء كبيرةكابي حامد الغزالي اوعندما انتقل الى العمل المؤسساتي والجماعي خاصة في مرحلة ما بعد الموحدين اين عرف التصوف مواجهة صريحة مع موجات عديدة من الاستعمار على شواطئ الجزائر ومدنها وارياقها .

[1] مالك بن نبي، فكرة كمنويلث اسلامي، المرجع السابق، ص 55 .

يفد الى المستعمرات (ليحركها) وانما يأتي ليشلها كما يشل العنكبوت ضحية وقعت في شباكه"[1] وكأن الاستعمار يريد ان يوقف التاريخ عند لحظات ضعف الذي وقع عليهم استعماره وعند اللحظات التي اخذته فيها نشوة الاغترار والاعتزاز بالقوة وثورات المعرفة والصناعة والتكنولوجيا وهذا من باتولوجيا الاستعمار ومن اوهامه التي يتخيل فيها استعمار التاريخ كاستعمار الجغرافيا وان ثوراته بمقدورها ايضا أن تحدث ثورات في كل شيء ، لان الاستعمار ينظر لنفسة على انه كلية Totalité تاريخية كما قال بلوندي اي بمقدوره تعطيل او ايقاف كل شيء عند الاشارة التي يضع فيه هو علاقة قف او توقف فحركة التاريخ هي حركة الاستعمار .

بالرغم من ان الاستعمار كما قال جورج بالوندي اختبار مفروض على بعض المجتمعات لكن ربما لو بحثنا من خلال الاركيولوجيا والانتربولوجيا والتاريخ لوجدنا ربما ان الاستعمار اختبار امتحنت به جميع المجتمعات كتواصل وتثاقف فيه من الايجابيات ايضا ما فيه وبن نبي لا ينكر هذه الايجابية ومالاستعمار من صدمة ايقظت الشعوب المستعمرة وعرفتها بالفوراق الزمنية الحضارية المتباينة فهو وان عرفهم بحدود ماتعيشه الحضارة وبين لهم الطرق المؤدية الموصلة الى قممها الا أنه صعب عليهم المهمة ايضا فهو لا يريد من ينافسه على هذه القمم التي تعطيه شعور التفوق والسيادة فبقدر ما ابصرهم وافهمهم وجعلهم يعون الفرق الكبير بين مايعشون وما تعيشه الامم المتحضرة الا انه سلب منهم كل مايمكنهم من الاقلاع من التخلص من كل مايشدهم الى الوراء وهذا من ادوات تعذيبه ولا تتعارض مع سياسته في تجفيف منابع الحياة والفكرية والاصلاحية لمجتمعات تريد التغيير تريد الاستقلال فهو في حرب ثقافية ونفسية شاملة مع مستعمره (عدوه) فلا بأس أن يكون مكروبا ومهزوزا ومصدوما وان يعيش الارتياب الدائم في مستعمره هل هو رحيم ام شيطان رجيم ؟!

ان الصدمة الكولونيالية هي ايضا صدمة علاجية لان الوعي بالصدمة يسارع في علاجها وعلاج مسبباتها ولان الاستعمار ايضا واع باطراد هذه العلاقة وبعمره الزمني فإنه ايضا لا يكف عن استعمال الحيل التي يستعملها العجائز والمسنين امام الشباب فهو وان اعطا الاستقلال أو اخذت تلك الشعوب المستعمرة حريتها واستقلالها فهو لايكف عن تقديم الهدايا المسمومة ويستحيل ان يسلم بتلك السهولة والبساطة بلادا لازال يعتقد انها من ممتلكاته الخاصة ، انها امتداد جغرافي وطبيعي له لذلك يقول بن نبي " إن الاستعمار لا يستطيع فعلا ان يترك بلا قيد أو شرط – بلدا كان يستعمره

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، المرجع السابق، ص 94 .

ولا أن يغادره هكذا وبكل بساطة، مخليا وراءه المكان للاستقلال الجديد هذا يعني أننا نعده ولدا ساذجا فنرتكب بذلك خطا فريدا من نوعه يكون في صالحه ومضرا لنا تلك هي اذن الاعتبارات العامة التي بنيت تأكيداتي عليها بادئ الامر "[1]ويقول ايضا عن الاستعمار وتقويضهللدول المستقلة " ... في هذه الاونة الداء الذي تجدر الخشية منه في الجزائر هو تخريب جهاز الدولة وقد واجهت روسيا هذا الخطر"[2]يحذر بن نبي من الاعتقاد الجازم بأن الحرب مع الاستعمار قد انتهت وان الظفر والانتصار الدائم عليه قد تم فالحروب التي يحسنها وهو صامت اكثر من تلك التي يخوضها على ظهر الدبابات ويستحيل ان يترك تلك الثروات الطبيعية الهائلة التي تعد عصب حياة الدول الحديثة فكيف يترك ابار البترول والغاز و الذهب واليورانيوم مناجم الحديد و الفوسفات وتلك الاراضي الخصبة وغيرها بتلك السهولة.

يدعوا بن نبي الى تخلص حقيقي ونهائي من الاستعمار عن طريق تصفية الاستعمار اي في انتزاع اي جذور محتملة للاستعمار ولا يكون هذا الا عن طريق التربية اي عن طريق الاجهزة الايديولوجية للدولة المستقلة فمفهومية (ايديولوجية) الدولة المستقلة مهمة على مستوى الامد القريب او البعيد في تكوين اجيال مرتبطة ومحبة لهويتها الجزائرية ووطنها خدومة له بكل حب واخلاص متفانية في الرفع من شآن ثقافتها وحضارتها ولابد للدستور ان يتضمن هذه الرمزية، رمزية الكفاح والاستقلال والظفر بالحرية وفق ما اقتضاه بيان نوفمبر وماتقتضية سياسة الدولة الوطنية في الترسيخ الدائم لعداوة ومقاومة الاستعمار والوقوف ضد كل ساسياتها الظاهرة والمبيتة عن طريق كل الاجهزة الايديولوجية والتربوية للدولة اي من خلال المدارس والجامعات والمساجد وكل الوسائل يقول بن نبي : " فتصفية الاستعمار من العقول تتطلب اشياء كثيرة يتضمنها مفهوم الثقافة ومفهوم الحضارة فهي لا تتحق اذن بمجرد انسحاب جيوش الاستعمار ومجرد اعلان الاستقلال وتحرير دستور كما هو الأمر بالنسبة للتراب الوطني ولانستطيع في هذه السطور الا الاشارة الرمزية ..... منهج تربوي يهدي الى تقويم جديد في ضمير كل مواطن " [3].

مما يعاب على بن نبي تفضيله لاستعمار على استعمار وان وجد تبريرا لذلك لكن حتى التبرير الذي ساقه غريب لانه يتناقض ومرجعيته التفسيرية في فهم الظواهر وتأويلها فما معنى انه يفضل استعمار اليابان للصين وما معنى ان يبرر لذلك بأنه على استعداد ان يرخص ويصوغ لاستعمار اليابان للجزائر لأن في استعمار اليابان للجزائر تحرير لها من

[1] مالك بن نبي، من اجل التغيير، المرجع السابق، ص 36 .
[2] نفس المرجع ، ص 111 .
[3] مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، المرجع السابق، ص 29 .

الاستعمار الفرنسي وهو الذي دعا الى الفكرة الافريقية الاسيوية وبارك مؤتمر باندونغ لانه يعتقد ان افريقيا واسيا نموذجا السلم والتعايش البشري ومافيهما من نزعة روحية تمنعهما من الاعتداء على الغير واغتصابه حقوقه فهو وان برأ الافريقي من اي تهمة غزو او اعتداء على غيره ممن جاوروه على هذه المعمورة جعل من الاسيوي قرين له على هذا القدر من الأخلاق والمسالمة الحضارية التي يجب ان تعادي الاستعمار ولا ترى فيه اي عقلانية او استراتيجية او حتى تكتيك لبلوغ اهداف أكبر واسمى لأن المبدأ الاخلاقي الذي وضعه بن نبي رفع سقف الطموحات في اطروحات بن نبي والية الفعالية او المنطق العملي هي الية تحسن التقريب ما بين النظري والعملي ليست الية برغماتية تبرر للغاية مهما كانت الوسيلة يقول بن نبي " وربطتني بشاب صيني علاقة صداقة خاصة بينما كنا من الوجهة السياسية على تناقض كبير لانني كنت مواليا لليابان أرى فيه المنقذ الوحيد للشعوب الشرقية حتى انني لو طلب اليابان الاستيلاء على الجزائر لرخصت له بذلك من أجل القضاء على الاستعمار الغربي بينما كان صديقي يواجه الاستعمار الياباني بالذات... فكان يشكو لي ضراوة الاستعمار ذي البشرة الصفراء وكنت اشكوا له الاستعمار الابيض "[1]، زيادة على ذاك ومدام ان الصديق الصيني شكا لابن نبي من الاستعمار الياباني فلماذا لم يأخذ شكواه على محمل الجد وما هي الضمانات التي طمأن بها نفسه على ان دخول الياباني للجزائر سيكون ودودا ولطيفا على غرار ما يعيشه الصيني مع الاستعمار، ان الاستعمار لايحسن الا وظيفة التعنيف والسلب والنهب فوظيفته في المقام الاول اقتصادية لا اخلاقية ولا ثقافية ولاتربوية وهذا ما قاله ميمي عن مهمة الاستعمار كنتيجة وصل اليها جميع مؤرخي الاستعمار.

كما دعا بن نبي الى علم الاجتماع الاستقلال وعلم اجتماع الحضارة دعا ايضا الى سوسيولوجيا الاستعمار " فالاستعمار اذن ليس هو السبب الاول الذي يحمل عليه عجز الناس وخمولهم في مختلف بلاد الاسلام ولكي نصدر حكما صادقا في هذا المجال ينبغي أن نتقصى الحركة الاستعمارية في أصولها لا أن نقف أمام حاضرها أي إن علينا ان ننظر اليها بوصفنا علماء اجتماع لا بوصفنا رجال سياسة " ودعوته الى هذه الميادين ليست متفرقة ايضا فاهتمامه بالثقافة والحضارة والاستقلال والاستعمار هي اهتمامات متداخلة ومتفاعلة اي ان اهتمامه بإنسان ماقبل الحضارة ومابعدها وإنسان مابعد الموحدين ومابعد الثورة والثقافة وعلاقتها بالسياسة وعلاقة القابلية بالاستعمار والاستعمار كلها ظروف واحوال تعبر عن تغيير اجتماعي وثقافي متواصل عن تغيرات واعية واخرى غير واعية بينهما الكثير من التفاعلات

[1] مالك بن نبي، شاهد للقرن ، ص 278 .

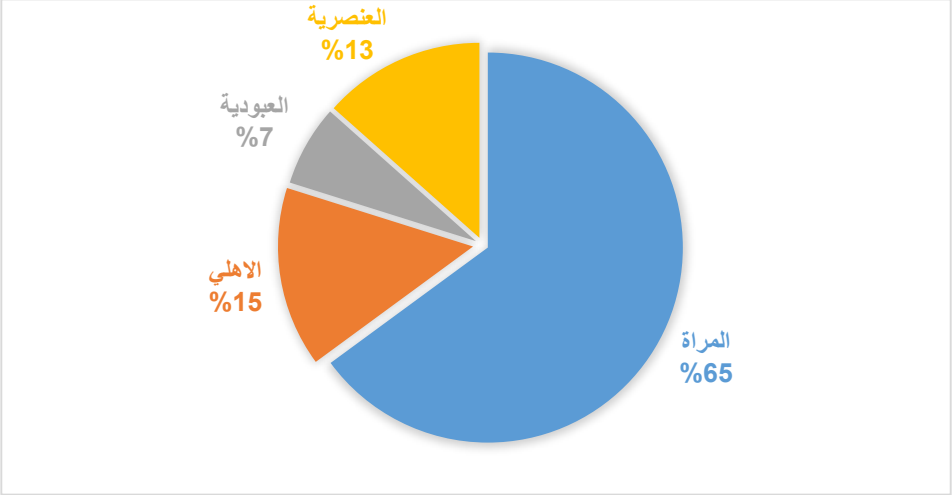
والانفعالات المعبر عنها من خلال تثاقف اجتماعي له تمثلاته المختلفة والمتأرجحة في حديتها ووداعتها ولها شبكاتها وروابطها وقنوات تواصلها المختلفة وقدرتها على انتاج رموز ومعان مختلفة وتنظيمات ومؤسسات مختلفة تستدعي فعلا الاهتمام والدراسة ، لذلك دعا جورج بلوندي ايضا الى وجوب انجاز اعمال اخرى وهذه الاعمال يجب ان لا تهمل موضوع الاستعمار لذ لا يجب ان نهمل قرن من القهر التي عاشت فيه تلك الشعوب وان صحبه تطور ما كما يجب ان نأخذ بالاعتبارالتاريخ القريب لتلك الشعوب "[1] .

جدول رقم :24توزيع مواضيع فئة من مواضيع مابعد الكولونيالية

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
المرأة	174	65
الاهلي	40	15
العبودية	18	07
العنصرية	36	13
المجموع	268	100

[1]goerge balandie, Ipid , p 06 .

رسم بياني رقم: 12 لدائرة نسبية توضح الفرق ما بين مواضيع مابعد الكولونيالية



4- من مواضيع ما بعد الكولونيالية :

لقد اهتمت الدراسات المابعد كولونيالية بمواضيع مهمة كالطبقة والزنوجة والمرأة لكن ما سنحاول التطرق اليه هو بعض المواضيع المطابقة او المشابهة والتي اخذت حيزا من الاهتمام لدى بن نبي كالمراة والاهلي والعنصرية والعبودية .

4-1 المرأة : لمالك جملة في غاية الاهمية حول المرأة وتعكس حسا سوسيولوجي ما اذ يقول : " ليست مشكلة المرأة شيئا نبحثه منفردا عن مشكلة الرجل فهما يشكلان في حقيقتهما مشكلة واحدة هي مشكلة الفرد في المجتمع"[1] اي مشكلتهما ضمن الهندسة الثقافية والحضارية لهذا المجتمع والوظائف المناطة بهما في وضع غير حضاري اي مايراد لهما ومنهما من علاقات طبيعية تؤسس لأدوار وظيفية وفاعلية من شأنها تحقيق الحضارة المطلوبة وفق النمط الثقافي المطور بعيدا عن تلك الصراعات ما بين الجنسين في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والتي تهدف الى السيطرة بإسم الذكورية (الابوية) او الانثوية (النسوية) بل الى تكامل وتساند طبيعي وفق المنظور الثقافي الاسلامي.

لقد قدم لنا بن نبي تحاليل سيكولوجية تصف النزعة الغرائزية في تعاطيها مع المرأة كجسد سواء التي دعت الى تحريرها بالكامل او التي دعت الى سجنها (خوفا عليها او منها) كما قدم لنا بعض الايات القرآنية والاحاديث النبوية التي بينت أهمية المرأة داخل المجتمع وهنا تبدأ (المعالجة السوسيولوجية) لموضوع المرأة عند بن نبي فهو ينظر اليها كفرد (فاعل) ومهم في عملية الاقلاع الحضاري، فالمجتمع في أمس الحاجة الى المرأة المتعلمة صاحبة الحقوق المدنية والسياسية

[1] مالك بن نبي، شروط النهضة، المرجع السابق،ص 123 .

فبها تتحفز المؤسسات الاجتماعية ابتداءمن الاسرة، لكن مالك بن نبي تآسف على المراة المسلمة التي توهمت ان نيل حقوقها لا يكون الا بالتشبه بالمرأة الغربية ، وان كانت المرأة الغربية تعبر الآن عن همومها ومشاكلها من خلال الحركة النسوية كما ان بن نبي رغم اختلافه في الطرح لكن ربما شعورة بمدى الظلم الذي تتعرض له المرأة بصفة عامة جعله يصور المرأة الغربية كأخت للمرأة لما يجمعهما من إهمال إضطهاد وتعنيف واستغلال .

ومن المشاكل التي تتخبط فيها المرأة العصرية بتقدير بن نبي هو تحويلها الى جسد أي النظر اليها من منظور الجنس فقط وهذه الرؤية اثرت على تركيبة الاسرة وعلى قداسة العلاقات الجنسية وعلى طبيعة العلاقات الاسرية مما افقد الاسرة دورها الاجتماعي وعطل مبدأ الحفاظ على النسل خاصة في أروبا، كما عطل شعور المرأة بأنوثتها وأفقدها شعورها لكينونتها وماهذا الا نتاج أعمال المجتمع الصناعي الذي حول المرأة الى آلة فألقى بها في أتون الادارة والمصنع والاعلام وغير ذلك في مجتمع فقد قيمه الأخلاقية وهكذا يقول بن نبي" فالامر يجري في كلتا الحالتين بين تفريط وافراط ومن الواجب أن توضع المرأة هنا وهناك حيث تأدي دورها خادمة للحضارة وملهمة لذوق الجمال وروح الأخلاق ذلك الدور الذي بعثها الله فيه أما وزوجة للرجل"[1]، بقدر ما يدافع بن نبي عن الحقوق المدنية المختلفة للمراة – لا نجد تطرقا له لحقوقها السياسية – الا انه يعود الى وجوب الحفاظ على واجباتها الاولية داخل الاسرة وكأن بناء المجتمع ككل وتوزانه عند بن نبي لايكون الا من خلال الحفاظ على الاسرة ولايتم الحفاظ على الاسرة الا اذا حافظت المرأة على دورها داخل الاسرة .

لقد ابدى بن نبي إعجابا كبيرا في رحلته الاخيرة لدمشق بالنشاط النسوي هناك ورآى فيها تجسيد لحركة نسوية اسلامية ملهمة كما دعا المسلمات ان يتجمعن في اتحاد او مؤتمر لهن ، كما دعا علماء الاجتماع والنفس والتربية والدين لدراسة قضية المراة في ملتقى يحدد اي مكانة للمراة واي دور لها في مجتمع مسلم .

كما تتطرق بن نبي لقضايا جديدة ناجمة عن الحياة التي فرضها الاستعمار أين تم الاختلاط بين العرب والامازيغ وغيرهم من الجزائريين الذكور مع المستعمر الاروبي فرنسيات كن او ايطاليات وما ترتب على زواجهم من معطيات جديدة استحسنها البعض لأنها ترسخ للواقع الاستعماري لكن بن نبي رفضها لأنه لاحظ تأثير الاروبيات على الجزائريين وعلى قيمهم وأفكارهم وتوجهاتم، كما لم يرفض بن نبي فكرة تعدد الزوجات بل رأى فيها حل لقضية العنوسة فالقوة الديمغرافية

[1] نفس المرجع ، ص 127 .

للانثى تتطلب هذا الحل الذي من شأنه الحفاظ على علاقات شرعية ومؤسسة ضمن الرابط الاجتماعي الديني الذي يترتب عليه اثر سوسيونفسي مهم .

يعالج بن نبي قضية المرأة من وجهة حضارية فهو يرى أن تقدم أي حضارة ناتج عن عدالة اجتماعية بين الذكر والانثى لا تتفوق فيها النزعة الذكورية ولا النزعة الانثوية واذا ما اختلفت الموازين فإما سنعود الى المجتمع الجاهلي الذي كان يئد المرأة وهكذا سنئدها بطرف مختلفة كالتجهيل والتضييق والحجر او التشييء (السلعنة) والاسترجال و التحرش و الاسترقاق الابيض – والتعنييف و.... اي الدخول في جاهلية اخرى تغرق فيها اروبا الحداثة والحقوق والمساواة ، وعليه يرى بن نبي العودة الى الفقه والحضارة الاسلامية فهو يرى ان الفقه الاسلامي منح حقوقا اكثر للمراة من الواجبات فهي ليست معنية بالغسل والكي والارضاع فقط بل يضرب لنا بن نبي نماذج لنساء فاعلات من تاريخ الحضارة الاسلامية يصلحن ليكن مرجعية تأسيسية لحركة نسوية اسلامية فاعلة، كما يدعوا مالك بن نبي الحركة النسوية الجزائرية أن تستفيد من التجربة الاسرائيلية أي أن نتعلم من العدو كيف يصنع حضارته فهو عندما حول يهوديات من صحراء الجزائر الى تل أبيب أي من البادية الى المدينة، اين تختلف السيكولوجيات لكن تم الإعداد لهذا الأمر لتهيئة المرأة اليهودية الصحراوية الجزائرية من حيث الشكل لتدخل طور المجتمع اليهودي العصري وهو يضع في حسبانه برنامجا ليعدها من حيث المضمون لتتكيف مع المجتمع الجديد ولتكون فاعلة فيه فهو يدرك أهميتها له كمجتمع ناشئ وهي تدرك اهميتها له كفرد فعال، هكذا نفهم (الدور الحضاري) عند بن نبي والذهنية المؤسسة لتوزيع الادوار في عقل المجتمع المتحضر[1] .

إن أطروحات بن نبي حول المرأة تختلف عن ما هي عليه في النسق الثقافي العربي والاسلامي كما حدده الغذامي والذي رأى فيها "جسد غير عاقل،جسد مفرغ من العقل"[2] او كما صورها عدنان حب الله في صراع المرأة والرجل حول الحقوق والواجبات وهو صراع مفتعل ووهمي حول الحرية والمساواة أين يقول:"يتبين لنا ان حرية المرأة ليست مقتصرة على حقوقها التي هي حق إنما على مدى تقبل الرجل لهذه الحرية فإذا كانت لاتزال في مفهومه المتوارث على أنها موضوع

[1] مالك بن نبي، في مهب المعركة، نفس المرجع، ص 108، ص 111 .

[2] عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم مقاربات حول المرأة والجسد واللغة . الدار البيضاء و بيروت : المركز الثقافي العربي، ط 01 ، 1998 ، ص 79 .

جنسي فقط فإنه سيبقى حريصا وغيورا على كل قطعة من جسدها لكونه يدخل في ملكيته الخاصة "[1] .

لقد أشار كل من الغذامي وحب الله الى تسلط الثقافة الذكورية على المرأة واكتفيا بعرض بعض الامثلة من التاريخ العربي والاسلامي التي تؤكد على سرد ثقافي شهواني واغرائي وتسلطي ما بينما نجد طرحا مختلافا لقضية المراة عند بن نبي وحضورا كبيرا لها في متنه واحتراما اكبر فحضور جدة مالك بن نبي في نصوصه فيه اشارة الى اهمية المرأة كوسيط ثقافي مهم في عملية التنشئة الاجتماعية، اهميتها السلمية في العائلة أو مركزها المهم داخل النسيج العائلي لما لها من حكمة وما تقدمه من عبر ودروس في قالب قصصي له ما له من ادوات الترفيه والتسلية يعترف ايضا بن نبي للمرأة لاهميتها في حياته التربوية والتعلمية سواء كانت امه او جدته او معلماته في المدرسة الفرنسية ربما هذا الاثر الايجابي هو السبب وراء قوله " ان تطور المجتمع يرتبط فعلا بتطور المرأة والعكس صحيح وطبيعة هذا الرباط كانت تستحق دراسة منهجية "[2] ، فمسألة المرأة عندما عالجها بن نبي عالجها وفق ما يتعلق بمشاكل المجتمع ومشكلة توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال أي في السياق العام لنهضة المجتمع المسلم نحو حضارته الاسلامية المفقودة.

2-4 الاهلي : يسرد لنا بن نبي العديد من المفردات من قاموس الاستعمار العتصري التي نعت بها مستعمريه كالاهلي، الولد، المولود، الاسود، الجلد الاحمر، الهندي، الخفي، العربي غير المكترث، الصيني، الغامض[3] وهذه الاوصاف غير بريئة وانما تخضع ضمن استراتيجياته النفسية للاستعمار وبسط النفوذ وهي من أجل صناعة (الأهلي الراضي) او الاغرابية LEXOTISME والتي تعني قبول المستعمر بحالة الذل والهوان والانكسار التي هو عليها اي الاستسلام المطلق لإنهزاميته المفروضة عليه واليأس او الاستحالة في تحقيق اي انتصار او أي خطوة متقدمة على الاستعمار وهكذا يسعى كما قال فرانز فانون عن الافريقي وغيره في ان يشارك العرق الابيض كل معتقداته وعقائده[4] .

وهذا ما اشار اليه فعلا بن نبي في حديثه عن المثقف الاهلي الذي يفتخر بوصف الاهلي الذي أطلقه عليه جلاده بالرغم مما يحمل هذا النعت من تحقير وتقزيم.

[1] عدنان حب الله ومصطفى صفوان، اشكاليات المجتمع العربي قراءة في منظور التحليل النفسي. المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي، ط 01 ، 2018، ص 261 .

[2] مالك بن نبي، المرجع السابق، ص 102 .

[3] نفس المرجع، ص 168، ص 169 .

[4] محمد كريم الساعدي، الاشكالية الثقافية لخطاب مابعد الكولونيالية .المرجع السابق ، ص 45 .

3-4 العنصرية:ان وعي المستعمر الثقافي بذاته يوهمه بأنه افضل من الجميع لذلك يسوق لخطاب متعال جد ويؤسس لواقع اجتماعي واقتصادي يعكس هذه العنصرية الصادرة من خرافة الميثولوجيا البيضاء من فانوس الاثنية المركزية الاروبية المحتكرة لتاريخ الانسانية والمعرفة والحضارة فالرجل الابيض هو الذي حرر وطور بسبب مايتميز به من ذكاء ونشاط ومادام حمل مسؤولية التنوير للعالم من اجل النهوض به فلا بأس ان اعفى نفسه من الضرائب واستأثر بكثير من المنافع والحقوق وهي عنصرية مبررة ومعقلنة في تقديره لانها ضمن مشروعه الذي يريد به فتح العالم من جديد ،ايقاضه من سباته العميق والطويل وهكذا نجد انفسنا امام عنصريات متنوعة عنصرية معرفية واقتصادية وسياسية وتعليمية وعرقية —كما هي مع الاهلي وغيره – فالمستعمر هو الأحق والاجدر بأن يكون استاذ الجامعة والطبيب والبيروقراطي والمستشار والخبير والمحامي اما الاخرون لابد لهم من وقت طويل وتكوين وكم من التجارب ليصبحوا مؤهلين فالمهمة صعبة في تحرير وتنوير البرابرة والمتوحشين المسكونين بظلامية او شيطانية الدين التي لازلت تقدم الارهاب والانتحاريين [1]، فالعنصرية كما يقول بن نبي في كتابه الثاني من وجهة العالم الاسلامي العنصرية هي المسوغ للاستعمار امام الضمير الاروبي.

4-4 العبودية: يرى اتيان دو لابويسي ان استسلام الناس للعبودية لا يكون الا " في حالة من اثنتين اما ان يكونوا مكرهين واما مخدوعين، مكرهين اما بالسلاح الاجنبي ... وبالخديعة غالبا ما يفقدون الحرية وماذاع بخداع الغير لهم بقدر ما يعود في معظم الأحيان الى خداع بعضهم بعضا "[2]فالعبودية عند بن نبي هي نقيض للديمقراطية والكرامة الانسانية للبشر ولا يمكن انت تكون العبودية مختارة او طوعية الا اذا عرف العبد مدى جبورة وقهر سيده (معبوده) فيسعى الى استرضائه خوفا من جبروته فيبادر الى كل ما يسره اتقاء شره وهذا الخنوع يقابله ايضا همس وحيل وخداع فالعبد ايضا مجبول على التسيد على ان يلعب دور السيد، الآمر ، والسيد ايضا تراوده الظنون في تقلب الاحوال فبقدر ما يعذب عبيده وبقدر مايزيد من ذاك فهذا يعني ان خوفه من عبيده يزداد كلما سخرهم في خدمته او انتهك بسادية لئيمة

حقوقهم فهو يجري دائم وراء هذا الخوف، كما ان العبودية هي تكريس للطبقية تكريس لطبقة الملاك وطبقة العبيد

[1] محمود حيدر، الجزء الثاني، ص 287 ، ص 288 .

[2]إتيان دو لابويسي، العبودية المختارة، تر: صالح الاشمر، لبنان: دار الساقي، ط01 ، 2016 ،ص43 ، ص 44 .

(العمال) ومن يملك يسعى دائما للحفاظ على ممتلكاته والعبيد او العمال هم في ظنهم من مجموع مشمولاتهم لذلك لا يستغرب طه عبد الرحمن من ابقاء هذه الوضعيات الاجتماعية واستمراراها ولو كانت خفية ويضرب امثلة على ذلك كالعبودية في الراي العام ، او العبودية الاستهلاكية او عبودية الموظفين [1]وباي طريقة كانت العبودية ومن اي كانت فهي وفق النظر البنابي مرفوضة لانها تتعارض و التكريم الالهي للبشر فكيف لفعل بشري ان يتعارض او ينقض ارادة الله التي بينت قداسة الانسان وحرمته وكفلت له كل حقوقه وبينت كل الطرق والاساليب العقلانية الضامنة لعلاقات انسانية لا عبودية فيها طوعية او مختارة او مجبورة فلا عبودية الا لله وعندما يشعر الجميع بهذا الاحساس او المعنى سيتعرفون على بعضهم البعض اكثر ويدركون معنى الانسانية التي يتشاركون فتسود بينهم قيم التواصي والتراحم والتضامن لا الاستعباد والاستذلال .

[1]طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية الى سعة الائتمانية، المرجع السابق، ص 97، ص 98 .

المبحث الثالث

في الحقيقة تجول في ذهن الباحث الكثير من التساؤلات عندما نربط مالك بن نبي والاقتصاد خاصة في زمن عرف الى حد ما تراكم معرفي مهم في المجال الاقتصادي والسوسيواقتصاد و الطبقات والمؤسسات والعمال والتسيير والاقتصاد السياسي والاسواق والثروات والقيمة المضافة والسلطة والحرية الاقتصادية يتساءل حول انشغال بن نبي بهذا وبغيره من هذه المواضيع حول تاريخ الاقتصاد وتطوره والمكانة المهمة التي اخذها في حياة الناس وعلاقاتهم خاصة على مستوى العلاقات الدولية، ولكي لا نخطوا بنفس الخطوات التي حاولت المقارنة بغرض التضخيم او التقزيم نخوض او نتجول قليلا ما بين نصوص بن نبي لعلنا نفهم اي محاولة أقامها بن نبي في فهمه للمسالة الاقتصادية وفق مرجعيته الثقافية واستراتيجيته الحضارية.

يقول بن نبي" ولكنني لست بصدد تعريف المسلم المتورط في عالم الاقتصاد كيف نشأ هذا الاقتصاد على اسس حضارة غيره بل أحاول أن أدله على طريق لحل أزمته الراهنة على الاقل في المجال الفكري لتكون له الخيرة بين أفكار واضحة "[1] ، نستشعر من هذا وكأن بن نبي يريد ان يقول انه ليس خبير اقتصادي كي لايورط في سؤال اين حلولك او مقرتحاتك في كذا وكذا بل يكتفي بتقديم رأيه من وجهة فكرية واخلاقية تدور حول امكانية ايجاد حلول لمشاكل المسلم من الناحية الاقتصادية اذا هو اهتم بتراثه الفكري والفقهي واذا ما اهتم بجرد مجموع ثرواته وناور به الدول الطامعة في طاقاته ومقدراته ويستطيع أن يكتفي بكل ما لديه دون ان يستورد ويهدر امواله اذا ما اعد لتخطيط واستثمار عقلاني لموارده البشرية والطبيعية فإهتمام بن نبي بهذا الموضوع يمكن حصره في :

- مراده من المعادلة الاجتماعية مقابل المعادلة الاقتصادية هو الجانب الثقافي فأي خطة اقتصادية يجب ان تكون من رحم ثقافة ما وأن يكون مهندسها مشبعا بتلك الثقافة والا فشلت كفشل شاخت في أندونسيا .
- التنظير للاقتصاد لابد ان يكون من رحم الثقافة المحلية فالمشكلة الاقتصادية عند بن هي مشكلة ثقافية بالاساس يراعي فيها :

– نقص أو افتقار العالم الاسلامي للتنظير الاقتصادي واعتماده على استيراد الافكار الراسمالية والاشتراكية.

– الاقلاع الحضاري يكون بإقلاع ثقافي يعتمد في الاساس على الزراعة وبدرجة أكبر على الاستثمار في الانسان (الاستثمار الاجتماعي) .

[1] مالك بن نبي ،المسلم في عالم الاقتصاد، المرجع السابق ، ص 60 .

– التأكيد على متلازمة العمل (الواجبات ، الحاجات ، الانتاج) قبل المطالبة (بالحقوق، الرغبات ، الاستهلاك)
– لابد من التكتل في قوى اقتصادية تجمع امكانات العالم الاسلامي : اموال، كفاءات ، اراض ، مواد اولية ،اي التخلي عن اقتصاد البقاء وتحقيق اقتصاد الوفرة والقوة، تقوية محور الجنوب امام محور الشمال .

1 – أهمية الاقتصاد عند بن نبي :

لقد عرف بن نبي القيمة الحقيقية للاقتصاد عندما عاش في اروبا ولمسها في حياة مواطنيها قبل ان يلمسها في سياسات حكوماتها ومن بين ملاحظاته حول هذا الموضوع نسرد الاتي" الواقع أن الاقتصاد في الغرب قد أمسى من قرن دعامة أساسية للحياة الاجتماعية وقاعدة جوهرية لتنظيمها ومبدأ تصرف للفرد ومثلا أعلى للاسرة رمزه (جورب الصوف= الصرة المالية) المشهور في كل بيت "[1] وكأنه توجد تربية او سياسية اقتصادية ما يتحسس فيها المواطن رعاية الدولة لكن ايضا يراعي نفسه ويهتم أكثر بنفقاته وايراداته فلابد له من اقتصاد لاسرته وان كانت له ضرائب يؤديها الا انه يعرف قيمة هذه الضرائب من خلال ماتوفره له حكومته من خدمات ، مقابل المسلم الفاتر او الكسول المستعمر الذي يهدر الكثير من الاموال في الحانات وفي التبذير في الاسراف في حاجاته اليومية وهذا ان دل انما يدل على بعده الكبير عن ثقافته الاسلامية التي تحذر من عواقب الاسراف والتبذير الاجتماعية وتدل على انانيته وحبه لنفسه وعدم اهتمامه بغيره من اخوانه المسلمين الذين يشتكوا من الجوع ومن العراء فهو لا يحمل هم الجماعة هو منفصل عنها وعن مآسيها .

فأهمية الاقتصاد في اروبا تتجلى كما شاهدها بن نبي في كونه انعكاس حقيقي لتحضر او مدنية اروبا او الحضارة الغربية ككل التي كفلت الى حد كبير الاحتياجات المعنوية والمادية لمواطنيها فمالك بن نبي يرى "ان الاقتصاد مهما كانت نوعيته المذهبية فهو تجسيد الحضارة وهذا التجسيد الوظيفي يحمل للحضارة جانبين : جانب معنوي هو ارادة تحرك المجتمع نحو تجديد مهماته وجانب مادي هو امكان ان يضع تحت تصرف المجتمع الوسائل الضرورية للقيام بهذه المهمات فإذا توفرت الارادة يمكن ايجاد الامكان الحضاري بينما فقدان الارادة في نشاط أي مجتمع يؤدي الى تجميد امكانه مهما كان حجمه المادي "[2].

[1] نفس المرجع، ص35 .

[2] ناصر دادي عدون وشعيب شنوف، الحركية الاقتصادية في الدول النامية بين عالمية مالك بن نبي والعولمة الغربية. الجزائر: دار المحمدية العامة. ص 45

ان العلاقة بين الارادة الحضارية والامكان الحضاري تجعلنا نستحضر اطروحة ماكس فيبر في فهمه لتقدم اروبا وتطورها اقتصاديا من خلال الراسمالية التي وجد نواتها الاولى في المذهب البروتستانتي وماله من قيم مشجعة على العمل ومراكمة الثروة التي لم تعترف بالحدود والقيود وراحت يد الراسمالية تمد يدها على خيرات العالم لما لها من قوة تكنولوجية واطارات بشرية استطاعت استخراج المعادن والثروات من على وجه الارض ومن باطنها لذلك راى بن نبي في ثورات التحرير والبلدان المستقلة وعي ما يجب توجيهه اقتصاديا ايضا من أجل تأميم وتأمين هذه الثروات ومن أجل تأهيل يد عاملة متكونة ومتخصصة تساعد على الانتاج ، خاصة انتاج التقنية وصيانتها من أجل التخلص من التبعية التقنية ، لقد دعا بن نبي الى وعي اقتصادي كي تثمن بلدان باندونغ موادها الاولية وتستغلها بطريقة أخرى غير التي تباع بها للغرب وكذلك وضع استراتيجية اقصادية زراعية صناعية تقنية بشرية تكاملية مابين كل البلدان وفق خطة عمل تشمل (سوق العمل) من اجل القضاء على الفقر وتحقيق الاكتفاء [1].

وكأن بن نبي لم يرى عظمة الحضارة الغربية الا من خلال عظمة اقتصادها عظمة اقتصادها في بنوكها ومصانعها ومزارعها عظمة الحروب الشنيعة التي ارادت أن تحرق بها كل العالم فما شاهده من افكار ووسائل وادوات اقتصادية اروبية كانت بمثابة مؤثرات خارجية ربما الهمته ان قوة اقتصاد ما هو مؤشر او دليل قوي على قوة اي حضارة فتوجه الى الثقافة الاسلامية بهذا الاستنتاج لعله يجد فيها قبسا ينير عتمة تساؤلاته .

2- الثقافة الإسلامية والاقتصاد :

لا يكتفي مالك بن نبي من ابن خلدون في شرحه لسقوط وصعود الحضارات تاريخيا وانما يبحث ذلك اقتصاديا ايضا،لقد تحدث بن خلدون عن الصنائع واهميتها في صنع مؤسسات مناولاتية وعن اهمية هذه الصنائع في التسريع في وتيرة الانتاج وعن الطبيعة الاجتماعية لهذه الصنائع وما تنتجه من علاقات وكذلك تحدث بن نبي عن الثروة والمكوس " الضرائب " واهميتها في تحقيق سياسة اقتصادية عقلانية وراشدة تزيد في ثقة الحكام او الملوك ورعاياهم لا في ان تكون مصدرا لثراءهم على حساب العامة " المواطنين " فيوغروا صدورهم فتحدثهم قلوبهم بالتحايل والثروة ضد ناهبيهم ومستغليهم فتسقط المماليك وتفسد اخلاق الراعي والرعية فيصيروا طمعا للبغاة والغزاة، وفي هذه العلاقة لابن خلدون بالاقتصاد يقول بن نبي" لابن خلدون قصب السبق في الموضوع فقد فطن الى هذه الظاهرة فكان اولى من رأى اهمية العامل الاقتصادي في الواقع الاجتماعي وكأنه بذلك يحدد مركز تفكير جديد اي المركز الذي سيأخذ في المدرسة الماركسية قيمة نادرة تستقطب الافكار حول فكرة في الاقتصاد في العالم الاسلامي ليكتشف اليوم قيمة العامل

[1] مالك بن نبي، فكرة الافريقية الاسيوية ، المرجع السابق، ص 170 .

الاقتصادي في ضرورته الحيوية ليس فحسب فيما يتعلق بحياته المادية في المستوى القومي بل فيما يتعلق بمقتضيات السياسة في المستوى الدولي ايضا لأن الاقتصاد أصبح يشارك الدبلوماسية في تحديد مكانة بلد ما في العالم"[1] ، كما يتآسف كثيرا بن نبي لعدم العودة الى النص الخلدوني للاستلهام منه ما يساعد في التنظير الاقتصادي وبقى هكذا حروفا ميتة في نعش الثقافة الاسلامية.

نقد مالك بن نبي للنظريات الاقتصادية و الجمود الفقهي : الخليفة الثقافية لمالك بن نبي هي التي كانت تحكم تفكيره في نظرته لمسببات الظواهر و نتائجها و القوانين المتحكمة فيها ، فتطرقه للاقتصاد بأسلوب من الأساليب يبدأ في منظومته العقلية بالجوانب النظرية (المعرفية) قبل الاقتصادية العربية و الاسلامية و المتخصصة (الفنية كما يسميها مالك) و الدينية في التعاطي مع القضايا المعطلة لاقلاع حضاري ، تنمية تحكمها خطط مدروسة نابعة من هذا الوسط المتخلف الراكدة و الساكنة مقدراته ، فحالة التكديس التقني و التبعية التكنولوجية هي متغير تابع لذهنية صبيانية تنظر للاقتصاد من وجهة نظر واحدة ووحيدة هي توفير المال فهو المحرك الاول بزعمها لكل المشاريع ، و من مظاهر تلك الرؤية في العالم و كأن للامم و الدول تركيبات و خصائص تاريخية و اجتماعية و جغرافية و ثقافية واحدة تجعل عمليه التماهي أو التقمص ممكنة و مآلاتها مضمونة و للأسف العقل الاقتصادي المسلم لم يفق من هذا الوهم رغم تجربة اندونسيا في العقد الرابع من القرن المنصرم مع الخبير الالماني " شاخت " الذي نهض بالاقتصاد الالماني أو كما استنجدت به مصر لكن دون جدوى .

إن نهضة العقل الاسلامي أو العربي الاقتصادي كما يحددها بن نبي مبنية على تجاوز ذهان الاستسهال و الاستحالة لذلك توجب له افكارك باقتباس التجارب الرأسمالية أو الاشتراكية يقول مالك بن نبي في هذا الباب (...نرى هذه النهضة تقف مجرد موقف اختيار بين ليبرالية (أدم سميث) و مادية (ماركس) كأنما ليس للمشكلات الاقتصادية سوى الحلول التي يقدمها هذا أو ذاك ، دون وقوف و عبرة عند اسباب الفشل...)[2].

كما أن نقد بن نبي لا يتوقف عند هؤلاء بل يتجاوزه الى علماء الدين و إن دافع عنهم بعض الاحيان و رأى فيهم مفوضية فقهية سامية أو مجلس فقهي أعلى ليست من مهامه ايجاد الحلول المتعلقة بالصناعة والتجارة وقانون العرض والطلب ووضع المخططات المنقذة لكن من صلاحيتهم أن يبثوا في الحلول المقترحة وفق مطابقتها من عدم مطابقتها للشريعة و أصل الدين كما يجدر بهم الابتعاد عن منطق الكهنوت و سلطة الايكليروس إذ يجب عليهم الا يستغلو الدين في التضيق على الفكر و محاربة المفكرين و لعلنا لا نجد أوضح من هذه الفقرة التي ينبه فيها الفقهاء :

[1] مالك بن نبي، تأملات، المرجع السابق، ص 49 .

[2] مالك بن نبي ، المسلم في عالم الاقتصاد ، المرجع السابق،ص 08.

" ... و لعله يجدر القول هنا ان من العوامل التي غلطت نمو الفكر الاقتصادي في العالم الاسلامي ما نراه من طريق بعض علماء الدين من تشدد في الاعتراض على الاجتهاد الاقتصادي " [1] .

ان هذه الملاحظات التي يقدمها مالك بن نبي لا تقف وفق ترسانته المفاهية عند عالم الافكار (تيارات ليبرالية و اشتراكية و أصولية فقهية) و عند عالم الاشخاص (سياسة ، خبراء ، علماء الدين) بل تتناول بالضرورة المصطلحات و المفاهيم الاقتصادية الرائجة أنذاك و كأنه يقدم أو يقوم بقطيعة ابستمولوجية مع نظريات اقتصادية تروج لنفسها ايديولوجيا اين تحول بعض من اصطلاحاتها الى شعارات متصارعة من أجل بسط نفوذها على أسواق كانت من أهم سمات الحرب العالمية الباردة و خلاصاته من هذه التجربة تعكس بعض مواقفه المتجلية في الدفاع عن مؤتمر باندونغ و ترويجه للفكرة الافروسيوية أو الكمنولث الاسلامي و بدرجة اولى كشخض متشبع و غيور على ثقافته الاسلامية، خائفا عليها من ان تذوب في صراع الافكار الاستعمارية و خائفا منها في أن تزيد من فاعلية القابلية للاستعمار بحكم توطينها لمفردات و آليات غريبة عنها فبدل أن تستقوي بها ضعفت و بدل أن يكون لها الحضور (الشهود و الاستخلاف بالمفهوم الاسلامي) زادت من غربتها و لا انتمائها ، اذا يعبر مالك بن نبي عن حالة اختلاط المفاهيم الاقتصادية في العالم الاسلامية فيقول : " وان فقها اقتصاديا يستلهم خطته ومفاهيمه من مثل كهذا او يصدر عنه لا يمكنه بداهة ان يعبر بالدقة العلمية نفسها عن فكرة المنفعة الخاصة بالراسمالية او عن فكرة الحاجة الخاصة بالنظرية الماركسية، فالزهد والمنفعة والحاجة ثلاث حقائق لايمكن أن تدخل في اطراد اجتماعي واحد"[2].

بالرغم من هذه الاحترازات و التنبيهات الا ان بن نبي لا يخفي اعجابه و اشادته ببعض التجارب الناجحة والرائدة في العالم و في مقدمتها بريطانيا و فرنسا و اليابان و ان طغت عليهم النزعة الامبراطورية التي كانت نتاج عوامل تاريخية و ثقافية و صناعية بالاساس عنده ثم و في المستوى الثاني يشيد بالاتحاد السوفياتي و الصين اللذان أحسنا التعامل مع مخلفات حرب كونية مدمرة بمقاربات وطنية منغلقة قامت ببعض القفزات المهمة في بعض القطاعات و المجالات هنا و هناك و سبب هذا النجاح برأيه أنها عرفت صياغة النموذج و المنهج الملائم للاحتياجات و الوسائل و النمو الديمغرافي و الأهداف[3].

[1] نفس المرجع، ص .46

[2] نفس المرجع ، ص 16.

[3] مالك بن نبي ، فكرة الافريقية الاسيوية ، المرجع السابق، ص 87 ، ص 88 .

ضرورة ربط الاقتصاد بالاخلاق والثقافة مهمة عند بن نبي فهو لا يريد ان يبني اقتصادا امبرياليا من خلال باندونغ او كمنويلث اسلامي وانما يريد بناء اقتصاد مسالم قوي من شأنه تحقيق السلم العالمي والدولي لا كشعارات وانما كواقع ويريد ان يُفْهِمَ من استشكل او صعب عليهم فهم علاقة الثقافة بالاقتصاد ولم يرى اي رابط او جامع بينهما والسبب ربما عدم الفهم والادراك التام لمعنى الثقافة فهو يقول " لذا نرى جوزي كاسترو يخرج من تأملاته في الموضوع بهذه النتيجة ان المشكلة تعرض لنا في صورة مركب اقتصادي وثقافي معا ولكن بكل اسف لم نتعود بعد ربط العلاقة بين هاتين الكلمتين: الاقتصاد والثقافة"[1] .

وربط بن نبي الاقتصاد والسياسة بالثقافة مبدأ اساسي في توجيه الثقافة التي بدورها توجه كل شيء من خلال المبدأ الاخلاقي فالمبدأ الاخلاقي لا يرتبط هنا بثقافة السلم فحسب لكن بثقافة العمل والتعاون والقوة وتأمين الغذاء واللباس والدواء والتقنية ولا يكون هذا الا من خلال العودة الى أسس الثقافة الاسلامية التي أنشأت هذه الروابط داخل المؤسسات والعلاقات والتنظيمات والتنظيرات الاسلامية .....

3- النخب المثقفة ومعضلة الاقتصاد :

بعد الاستقلال وجدت البلدان المتحررة نفسها امام خيارين وحدين من اجل النهضة باقتصادها اما اختيار الاقتصاد المخطط اي الاقتصاد الاشتراكي القائم على ضبط وهيكلة الاقتصاد وفق ما تراه السلطة القائمة فاتجهت نحو التسيير الذاتي وتأميم الثروات مراعية في ذلك مبدأ المساواة واشراك الجميع في الخدمة والعمل من أجل الصالح العالم ومن أجل القضاء على الفقر وتشجيع مستثمارات من شأنها خدمة الافراد والمجتمع أو خيار الاقتصاد الحر القائم على الحرية الملكية والمنافسة وتشجيع الربح وبناء الثروة والسوق الحر الذي ينمي الابداعات ويطورها .

و هذا التوجه نحو الشرق او الغرب في ظل الحرب الباردة وفي ظل الاستقلال الذي عرف فراغ كبير في الادارات والمؤسسات الاقتصادية والمستثمرات الفلاحية بسبب ترحيل اليد العاملة الفنية والتقنية المتخصصة وفي ظل وجود يد عاملة وطنية غير مؤهلة بسبب الاقصاء والتهميش الذي مارسته عليه يد الاستعمار لعقود طويلة وهذا التصحير على مستوى العمل له نظيره على مستوى التفكير والتنظير الاقتصادي مما ضطر القيادات الوطنية ان تستشير خبراء اقتصاديين من الغرب الا ان استشارات وخبرات هؤلاء المختصين لم تحقق الاهداف المنشودة في التنمية فقد مر العديد من المخططات التنموية الخماسية والرباعية ولم ينتعش لا اقتصاد ولم تبنى ارضية صلبة من اجل اقلاع اقتصادي حقيقي على المستوى الصناعي (الخفيف او الثقيل) (المدني او العسكري) او الفلاحي او ما يخص كذلك

[1] مالك بن نبي، تأملات ، المرجع السابق، ص 139 .

الصناعات التحويلية والغذائية والكيميائية (كالصيدلانية او غيرها) ولم تعرف تلك البلدان مناطق او مدن صناعية بارزة ولا مؤسسات صغيرة او كبيرة لها اسمها وسمعتها ولم تراكم لا اقتصاد معرفي يساهم في تدارك الفشل او الاخطاء التي وقعت ولم يحسن التعامل مع التكنولوجيا من أجل اقتصاد رقمي من شأنه بناء اقتصاد قوي بعيد عن الانتهازية والاعمال المافيوزيةالمتعلقة بنهب المال العام وتبديده وتبيض الاموال والصفقات المشبوهة .

هذه الاعمال يرى فيها بن نبي شبهة الاستعمار والقابلية للاستعمار بما فيها الاعتماد على الخبرات الاجنبية وتقريبها من دوائر صنع القرار وهو وان لم يعترض تماما على الاستفادة من هؤلاء كتجربة شاخت في اندونسيا فهو لا يعيب على هذا الخبير الالماني كفاءته كتقني بقدر ما يراه شخص بعيد عن الثقافة الاندونسية فالاقتصاد إن لم ينطلق من الثقافة فمآل اي سياسة اقتصادية هو الفشل.

لا يرفض بن نبي الاستشارة ولا الافكار الليبرالية او الاشتراكية انما هو مع العودة الى المرجعية الثقافية الاقتصادية ومع تطعيمها بكل ما هو موجود من اجتهادات اقتصادية في العالم تساعد على تطوير الفكر الاقتصادي الاسلامي وفي تطوير وانفتاح المفكرين الاقتصاديين الاسلاميين على غيرهم من المفكرين والتجارب التي توسع رؤيتهم للاقتصاد وعلاقاته وتأثيراته ، يقول بن نبي في هذا الشآن :" فاذا ماعدنا الى موقف نخبتنا المثقفة في المجال الاقتصادي نرى هذه النخبة تقف مجرد موقف اختيار بين ليبرالية ادم سميث ومادية ماركس كأنما ليس للمشكلات الاقتصادية سوى الحلول التي يقدمها هذا او ذاك..... "[1].فدعوة بن نبي هذه قائمة على ماشاهده من قصور لدى النخبة الاقتصادية المسلمة بصفة خاصة والنخبة الاسلامية بصفة عامة التي تهتم بالشآن الاقتصادي والتي ايضا انقسمت بين تغريبية انساقت للطرح الراسمالي والاشتراكي ولم ترى سواهما دون نقد ومراجعة واخرى اسلامية فقهية لم تعد لها القدرة على الاحاطة والالمام بما يعنيه الاقتصاد في الحياة الحديثة وما ينتج من داخله او بدفع منه .

1.3 مسؤولية مالك بن نبي الاقتصادية كمثقف : ان تشخيص لحالة الاقتصاد في بلدان حديثة العهد بالاستقلال انهكتها الالة الاستعمارية واستنزفتها بطريقة جافة لم تراعي فيها حتى الاوهام التي كانت تحكمها كأوطان حاملة للحضارة فلم تترك للملاك الاصليين الا بعض العقارات التي تجعل منها حصون وخطوط دفاع اولى لها او وساطات تقيها شر غضب المواطنيين الاصليين جعلت بن نبي يتفطن لمثل هذه الحيل القائمة على تقسيم (بعض الريوع) وتخصيصها لفئات دون غيرها في تقديم املاك او وظائف او اعمال او ادوار سياسية لذلك هو دائما ينظر الى علاقة

[1]المرجع السابق، ص 08 .

الاستعمار بمستعمريه بعين الريبة لذلك دفعه الامر ومن شعوره بالمسؤولية ان يحذر من هذه السياسات ويكشف عن الكثير من المعطيات والمسائل التي من شأنها الانعتاق التام عن الاستعمار خاصة على المستوى الاقتصاد ومن بين تلك الرسائل نذكر :

- اي سياسة اقتصادية يجب ان تراعي المجال النفسي في تحمل او المشاركة من قبل من ستقع عليهم هذه السياسة فهؤلاء لهم موارد وافكار ورغبات واحتياجات وكما ستقع عليهم واجبات ينتظرون ان تنجز حقوقهم وبين المتوقع والممكن لابد من حوافز ودوافع وان تراعي استعدادت وطاقات لان اي سياسة اقتصادية هي في الاساس تغييرية ستجابه بعوائق وممانعة وصعوبات يجب ان تذلل وتكيف من اجل تحقيق التنمية.
- من اجل ضمان تحقيق هدف الانماء والتنمية يجب اشراك العاملين في التفكير والتخطيط والتنفيذ ربما لذلك سارع بن نبي الى كتابة مؤلفاته التي قدم فيها رؤيته الاقتصادية كالفكرة الافريقية الاسيوية والمسلم في عالم الاقتصاد وفكرة كمنويلث اسلامي .
- ضمان الفعالية والجودة من خلال العمل الاقتصادي لا يكون الا من خلال التركيز على النموذج الثقافي فالمشكلة الاقتصادية عند بن نبي هي مشكلة اقتصادية في الاساس[1] .
- الاقتصادانية وهي باختصار تعني ضد الاقتصاد او تخريب الاقتصاد الوطني بسواعد وطنية وهو ضد استراتيجية بن نبي في الانتقال من اقتصاد القوت الى اقتصاد القوة او من اقتصاد التبعية الى اقتصاد المنافسة والندية فهو هيكلة ضد الهيكلة او هيكلة تضمن بقاء الوطن رهينة الاسواق العالمية .

ان شعور بن نبي بالمسؤولية الدائم او بنضاله الثقافي مرتبط او يخيل لنا انه وضع نفسه في صراع دائم مع هذا الاستعمار فهو الذي انتدب نفسه في ملاحقة الاستعمار يرى نفسه ايضا ملاحق ومحاصر من هذا الاستعمار فما كان عليه الا ان يفضح السياسة الاستعمارية الدائمة الظاهرة منها او المستترة التي تقول بالاستسلام والتسليم لكنها لا تسلم وتعود لمسرح جريمتها لتعاود جرائمها الاقتصادية لكن بخطط اخرى واياد اخرى تساعد في جعل تلك البلدان ضمن مناطقها او نفوذها الاقتصادي ولا تسمح لها بالانفكاك من خرائطها الميتروبولية الاقتصادية والذهنية التي وضعتها فيها فابن نبي وكأنه يؤكد على مسألة الاستقلال الاقتصادي التام من حيث التفكير والتنظير والتخطيط والتنفيد والمتابعة والمراجعة والاصلاح والوسائل والاطارات اي تجفيف كل ما من شأنه التبعية انما هي علاقة ندية مبنية على المثاقفة والملاقحة .

[1] نور الدين خندودي ، بحوث الملتقى الدولي" مالك بن نبي واستشراف المستقبل من شروط النهضة الى الميلاد الجديد (الجزء الاول والثاني).الجزائر: وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 2011، ص 134 .

4 – الاقتصادانية l'economisme:

يعرفها المرحوم مروان قنواتي على أساس انها الغلو في اعتماد الادوات الاقتصادية في تفسير الظواهر الاجتماعية[1] لكن بن نبي يرى فيها اسقاطا لمفهومه حول الصبيانية او الذرية فهي ذرية أو صبيانية اقتصادية فعندما تواجه الدول المستقلة " النامية " صعوبات ما تسارع الى مستعمرهم للبحث عن حلول ما وهم بدلا من ان يعطوهم حلا يزيدوا من تعميق مشاكلهم وتبعيتهم لهم وهذا التوجه هو صنيعة القابلية للاستعمار والنخب المدسوسة التي تعمل لصالح الاستعمار ومن مظاهر الاقتصادانية ايضا تهميش الكفاءات وتقديس المال بجعله هو الحل[2].

من المؤشرات الدالة على الاقتصادانية في فهم وتشخيص بن نبي لها كظاهرة[3] :

- عدم وجود وعي اقتصادي وثقافة مؤسسة لاقتصاد منتج ومخطط وفعال وحر دون تبعية .
- الوهم في حل كل المشاكل التي تواجه صعوبات التنمية .
- غياب الاستعداد النفسي والاخلاقي للالتزام بخطة والعمل بها

جدول رقم : 25 المفهوم الاجرائي لفئة التخلف والتنمية

الوحدة	المفهوم الاجرائي
التخلف	وهي حالة بلدان العالم الثالث وعلى رأسها بلدان العالم الاسلامي ودول عدم الانحياز وما يعيشوه من تقهقر في المستوى المعيشي والسياسي والتربوي والصناعي والزراعي ومرد كل هذا التأخر المادي تخلف ذهني (ثقافي) .
التنمية	ويقصد بها اعادة الفعالية (الانتاجية) للانسان والتراب والمال واستخدامهم وفق ما يقتضيه الوعي الاقتصادي من تخطيط وتوجيه وعمل واستثمار يحقق النمو/النماء المطلوب لتلك الدول المتخلفة ويجعل منها فعلا بلدانا نامية

[1] نفس المرجع ، ص 137 .

[2] المرجع السابق، ص 37 .

[3] ناصر دادي عدون وشعيب شنوف، المرجع السابق، ص 33،ص 35 .

جدول رقم : 26 توزيع وحدات فئة التخلف والتنمية

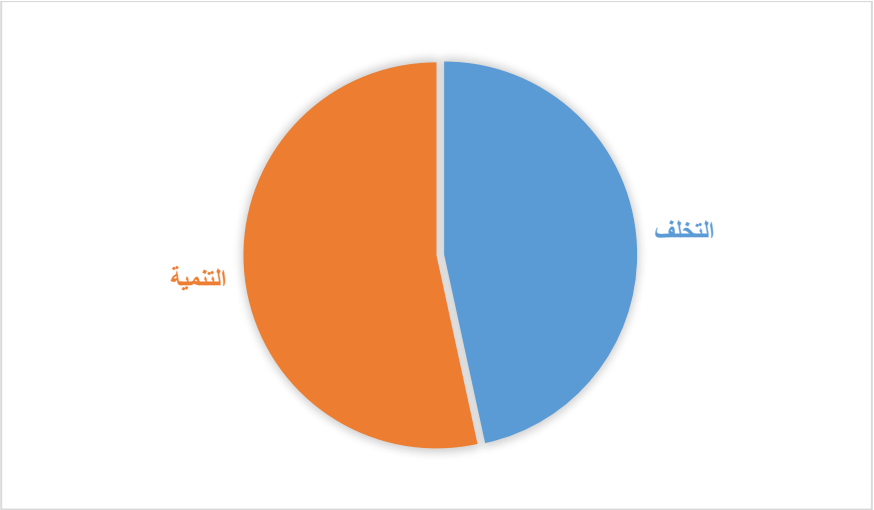
الوحدات	التكرار	النسب المئوية
التخلف	164	47
التنمية	188	53
المجموع	352	100
الاقتصاد	305	-

نلاحظ من خلال الجدول حجم التكرار لمفردة اقتصاد التي لم ندرجها مع مجموع الوحدات الاخرى واذا اخذناها لنقارنها كفئة مع مفردة سياسة المذكورة في المبحث السابق والتي تكررت 275 مرة سنجدها تكررت بنسبة 47.41 بالمئة وتكون نسبة الاقتصاد بـ52.59 بالمئة وهذا يعني ان النسب متقاربة ويعني ان اهتمام بن نبي بالسياسة يكاد يكون مطابقا لاهتمامه بالاقتصاد كما انه يمكن القول ان اهتمامه بالاقتصاد يمكن ادراجه ضمن مبحث الاقتصاد السياسي فالاقتصاد او رؤيته لاقتصاد اواقتصادات البلدان المتحررة او العربية او الافريقية او الاسيوية او الاسلامية او التي ادرجها ضمن خريطته المعرفية والتفسيرية والتي اطلق عليها محور طنجة جاكارتا تقع في صلب السياسة الاقتصادية لهذه البلدان متفرقة او متحدة فاذا كان الموضوع الرئيسي للسياسة السلطة او القوة فالاقتصاد هو الذي يمنح للدول القوة والسلطة والسيادة والتحرر المطلق واذا لم تتمكن من بناء اقتصادها فهذا يعني انها ضعيفة وستكون مستضعفة، ملاحظة بسيطة اتت في شكل مقارنة ما بين موضوع السياسة والاقتصاد عند بن نبي فالسياسة والاقتصاد اللذين لا يعرفا أساليبهما واهدافهما ومقدرتاهما الفاقدين للشرعية والتزكية سيلقيا الفشل الأكيد عند بن نبي لانهما بدون توجية ثقافي وبدون نزعة أو هوية حضارية تراعي الجو او البيئة (الخصوصية) الاجتماعية .

وكأن التخلف هو ما بعد الحضارة عند بن نبي والتنمية عنده من اسباب الأخذ بالحضارة اي العمل بما تقتضيه الثقافة وبما فيها من روح وطاقة تدفع المتخلفين ليعشوا النمو والتنمية والنماء كذلك النسب الموجودة ما بين التخلف والتنمية نسب متقاربة جدا وتعكس ذاك الديالكتيك او الارتباط الموجود بينهما من حيث الوفرة والقلة اي من حيث توفير الخدمات والموارد الضرورية فاذا ما نجحت سياسات او سلطات في توفير خدمات في الصحة والتعليم والنقل والطاقة والبيئة وقدرة شرائية مريحة فهذا يعني انها نجحت في رهان التنمية واذا لم نجد ذاك فهذا يعني انها متخلفة مع المعدلات الطبيعية المتوقعة لما لها من امكانات او مع نظيراتها من التي تملك نفس المقدرات أو أقل من ذلك ، حجم التكرارات المتساوية تقريبا بين التنمية 53 بالمئة والتخلف 47 بالمئة تعني الاهتمام الكبير بكليهما وهي مسألة وجودية

على طريقة شكسبير إما أن تكون دولة نامية فعلا أو متخلفة فعلا وهذا الاهتمام المقرون هو اهتمام يقع ضمن الدفع نحو نموذج السير الدقيق والمضبوط لكي تسير نحو النمو اي في ضمان انتقال او تغيير سلس من الخروج من اقتصاد هش وضعيف ومهيكل خارجيا لكي يكون اقتصادا قويا ومتماسكا ومهيكلا داخليا اي اقتصاد ناجح في فتح ورشات حقيقية وفي معالجة مشاكل بطريقة واقعية دون تهويل أو تهوين ومراقبة لون المؤشرات الخضراء والحمراء دون قلق او خوف من اجل معالجة متزنة ومتوازنة، وكأن التنمية والتخلف " وجهين لعملة واحدة لأن نقل رأسمال الدول الخاضعة وتراكمه في الدول الرأسمالية هو العملية الخفية المسببة لكل من التنمية في المركز والتخلف في المحيط "[1] .

رسم بياني رقم : 13 لدائرة نسبية توضح حجم التكرار ما بين التنمية والتخلف



5 – التخلف :

يبدوا ان ظاهرة التخلف عند بن نبي تطرق اليها من ابعاد مختلفة، البعد الجغرافي والتاريخي والبعد الثقافي الفكري والنفسي وكذلك البعد الاقتصادي البحت، وهذا ماتكشف عنه كتاباته فظاهرة التخلف هي صنيعة بشرية، صنيعة الانسان وتقلباته الحضارية وخياره في أن يكون انسان حضاري او ان يبقى في طور ماقبل الحضارة بل ما قبل التاريخ في رفضه لان يكون مع جماعة البشر راضيا بجماعة القطيع، لكن كتابات بن نبي هي في دفع انسان جاكرتا– طنجة على ان يكون الانسان الاقتصادي والانسان الثقافي والانسان السياسي وماهذا الانسان الا نموذج المسلم الاعلى

[1] مولود زايد الطبيب ،التنشئة السياسية " دورها في تنمية المجتمع " . الأردن : المؤسسة العربية للنشر ، الطبعة 1 ، سنة 2001 ،ص 161 ،ص 162 .

او الانسان الكامل العائد من جديد الناهض بقيمه من أجل قيامه او اقلاعه الحضاري المنتظر (المرتقب عوده أو عودته).

يحدد بن نبي شكلان للتخلف الشكل التاريخي الحضاري اين الامم تتحضر ثم تتقهقر والشكل الثاني التخلف الجغرافي وهو يتعلق ببعض القبائل التي لم تدخل التاريخ (المجتمعات البدائية التي تشبه مجتمعات القطيع) التي لازالت تعتمد على الصيد لا الزراعة والتي لازالت تعتمد النيء وفق منظور كلود لوفيس ستروس لا المطبوخ[1] فهي بعد مجتمعات مجسدة لحالة مجتمعات ما قبل الحضارة فهي لم تعرف بعد الاشكال البسيطة للاقتصاد في العمل او البيع او التبادل او ظهور العملات والتعاملات بخلاف مجتمعات مابعد الحضارة التي تعرف تخلفا مغايرا، تخلف قريب من النفس والفكر والثقافة اكثر مما هو قريب من العقل واستيعابه لواقعه وتطويره له فهو تخلف من جرب الجوع بعد التخمة فعالم بن نبي يعيش حالة من الاشباع او التشبع على مستوى الافكار والاشياء مما جعل العقل الاقتصادي الاسلامي او الافريقي او الاسيوي يعيش حالة من التخبط التي تقع بين حدي الوهم الاقتصادي او العصاب الاقتصادي ان صح التعبير فمشاكل الاقتصاد هي في صلبها ثقافية وقيمية ونفسية في الاساس ، يقول عمر كمال مسقاوي مستلهما من بن نبي " التخلف هو مجموع مشكلاتنا ذات الطابع الاجتماعي والسياسي والاقتصادي والنفسي واذ نحن تعمقنا في تحليل مشكلاتنا وجدنا فيها نصيبا هاما ذا طابع نفسي لكن الغالب عليها الطابع الاقتصادي السياسي والاجتماعي "[2] .

يعبر كما تقدم بن نبي عن كل هذا بالاقتصادانية وان كانت الاقتصادانية بشكل من الاشكال الإفراط اوالتعصب الاقتصادي في تفسير الظواهر فهي كذلك اذا ماربطنا التخلف فقط بالاقتصاد بالانتاج بالدخل الفردي اوالقومي فالتخلف الاقتصادي في المقام الاول عند بن نبي يرده الى الثقافة الى الافكار، يقول" ينبغي ان يرد المسلم تخلفه الى مستوى الافكار لا الى مستوى الاشياء فان تطور العالم الجديد دائما يرتكز اعتمداه على مقاييس فكرية"[3] ويقول ايضا "... ان مشكلة الثقافة هي التي تواجهنا على رقعة البلدان المتخلفة ولهذا فنحن عندما نقوم بالموازنة بين النمو والتخلف على المستوى الجماعي او بين الفعالية وعدم الفعالية على المستوى الفردي نكون قد قمنا بالمقارنة بين

[1] الطاهر سعود، المرجع السابق ،ص 143 ، ص 144 .
[2] عمر كامل مسقاوي ،المرجع السابق،ص 1225 .
[3] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة ،المرجع السابق ، ص 15 .

مستويات ثقافية معينة "[1] فالثقافة عند بن نبي هي المتغير المستقل التي تتبعها كل المتغيرات الاخرى فاذا ما عرفت الثقافة اطوار الابداع والانتاج الفكري شرحا ونقدا وتفسيرا وتوجيها فكل المتغيرات الاخرى تعرف هذا النشاط والحيوية الفكرية في متابعة الافعال والسلوكات وتدخل في تفاعل خلاق يساهم في ايجاد حركية وحيوية نشطة على كل المجالات بما فيها الاقتصاد وهذا ما اسماه الفعالية او الفاعلية وهي تجسيد اخر لعلاقة الفكر بالعمل والعمل بالفكر على المستوي (الاقتصادي–الثقافي) أو (الثقافي–الاقتصادي) وتوقف احدهما يعني التخلف يعني وجود خلل وجب معرفته ومعالجته وفق ما تقتضيه الشبكة الفكرية والقيمية لذلك النسيج الاجتماعي فالتفكير في التخلف والمشاكل الاقتصادية عند بن نبي يجب ان يكون ضمن هذا الاطار الذي من شأنه المساهمة في حل المشكلة الاقتصادية للحضارة: الانسان + تراب + وقت فالمشكل المحوري هو في الانسان في عالم الاشخاص لا عالم الاشياء والوسائل في الاستثمار في المفكر الاقتصادي او الخبير او المستشار او المتخصص الاقتصادي وبعد ذلك في الانسان الاقتصادي سواء كان عاملا او مستهلكا من حيث ايجاد ثقافة اقتصادية توعوية تكون العامل او الموظف اين يحسن اداء مهامه دون غش او خيانة او المستهلك الذي مثلا انتقل بتعبير بن نبي من مجرد انسان او شخص جائع الى انسان او شخص خائف من الجوع فلا عجب ان نمت ظواهر كالاحتكار والمضاربة والتبذير والتلف وهنا يكون دور الثقافة في التربية وتقويم السلوكات المهنية والوظيفية والاستهلاكية من أجل ترشيد الذهنيات والممارسات .

فمشكلة التخلف ليست ضمن حدود عالم الاشياء كما يقول بن نبي فالوسائل موجودة والاموال متوفرة والموارد كثيرة بل هي في عقل المسلم في طريقة تفكيره في الظواهر الاقتصادية والدليل انه دائما ما يحاول ان يتخلص من التخلف عن طريق اشتراء او اقتناء الالات وغيرها بالعملة الصعبة او بتقديم مساعدات وقروض مالية لا طائل منها فهو يعيد نفس الاخطاء راجيا ان لا تكون نفس النتائج وكأنه يريد ان يثبت صحة ما ذهب اليه ولو لمرة واحدة ليثبت او ليمحوا كل الاخطاء السابقة، لذلك بقيت الفكرة معزولة ومحايدة[2] لانها لم تلقى الاهتمام اللازم ولأنها جعلت في قفص التحجيم والتقزيم وعدم الجدوى والسبب ان كل العالم يسير ويتقدم في ركاب الراسمالية او الماركسية ولا حل ولاخيار اخر الا في هذين المدرستين، لم يرفض بن نبي هذان النموذجان لكن رفض كل نظرة مدرسية (سكولاتية) جامدة فابن نبي يشجع على الفعالية في التفكير (التنظير) والفعالية في الانجاز واي جمود مرتبط بهما هو تخلف .

[1] مالك بن نبي، القضايا الكبرى ، المرجع السابق، ص 72

[2] مالك بن نبي، فكرة كمولث اسلامي ، المرجع السابق، ص 50 .

5-1 مؤشرات واسباب التخلف عند بن نبي:لقد اهتمت المؤسسات الدولية الحديثة بظاهرة التخلف وعلى راسها الامم المتحدة وباقي المؤسسات كالبنك الدولي ومنظمة التغدية والطفولة والامومة و العمل والتي اخذت على عاتقها الاهتمام بظواهر سوء التغذية والمجاعات والفقر والأمية والبطالة وغيرها من القضايا المرتبطة بالمرأة والطفل خاصة في افريقيا التي ارادت لها تنمية لكن للاسف ارادتها تنمية مشروطة وهي للاسف من وجهة مالك بن نبي لا يمكن ان تحيد عن الحالة المآساوية التي رسمت للعالم الحديث فالتخلف هو ايضا كما يقول بن نبي هو نتاج لسلسلة الحروب العالمية واخرها الحرب الثانية المعممة على العالم كما يقول لحاج احمنة ذواق ويضيف الى هذا السبب بن نبي مجموعة أسباب اخرى هي كالتالي[1]:

1- هو فشل الانسان في ايجاد الرابط الحقيقي بين ما يملك من وسائل وبين ما يملك من وقت اي عدم قدرته على وضع مكتسباته المعرفية والمادية في مخطط واضع الاهداف والتصورات والاظرفة المالية ليجعل الشبكة الاجتماعية بما فيها من فنيين متخصصين وعمال في انتاج وفعالية مدروسة تساهم في خلق ديناميكية اقتصادية تساعد على خلق الثروة والقضاء على البطالة والاكتفاء والمنافسة .

2- التخلف هو ظاهرة اجتماعية فاذا كان كساد او كسل او فساد او افلاس جماعي يمس وزارة بعينها او مؤسسات اقتصادية بعينها (شركات، بنوك ، مصانع، موانئ) فهذا يعني وجود بطالة وافلاس قيمي واخلاقي على مستوى الافراد والعلاقة هنا بين الفرد والجماعة كمؤسسة هي علاقة ترابطية تكاملية فكلما كانت الفعالية والانجاز على المستوى الفردي انعكست على الاداء الجماعي وكلما خطط وروقب عمل الجماعة كلما كانت المردودية اعلى والجودة اقوى والسبب الفعالية فالتخلف هو نتيجة او حاصل ضرب اللافعالية / الخمول الفردية فهو فقدان للفعالية على مستوى مجتمع معين.

3- التخلف هو حرمان الافراد مما كفل لهم من الضمانات الاجتماعية المؤكدة من قبل سلطة في نطاق وحدة تاريخية واجتماعية .

4- التخلف هو التعثر الكبير والفشل المتكرر في الكثير من القطاعات وعلى العديد من المستويات مما يجعل مجتمع معين يعيش حالة من العسر الفائق مقابل مجتمعات اخرى تعيش يسر موفور مجتمعات البقاء مقابل مجتمعات القوة .

4- التخلف هو نقص في الوسائل على الصعيد الاقتصادي وسوء او عدم عقلانية استعمالها .

[1]الطاهر سعود، المرجع السابق ،ص 139 ، ص 140 .

انه لمن المهم أن نلفت الانتباه الى محاضرة القاها مالك بن نبي في 1964/09/01 بالجزائر العاصمة بعد أعوام قليلة من استقلال الجزائر حيث نبه في بداية الامر بعد أن اشاد بمجهودات الجزائريين ووعيهم التام بتحقيق الاستقلال أين أزاحوا الاستعمار وتغلبوا على القابلية للاستعمار،على أن يشرعوا حينها في تحقيق الجانب المادي من الحضارة والذي لا يكون برأيه الا من خلال نمو اقتصادي يخرج الجزائر من التخلف وذلك بأن تركز على العمل ورفع القدرات الانتاجية لتلبية الحاجات الاستهلاكية وهكذا يرتفع مستوى الانتاج والدخل القومي والفردي، يضيف بن نبي قائلا أن تحقيق النمو الاقتصادي لا يكون الا من خلال ما توفره حضارة ما لافرادها فتحقيق اروبا لثورتها الصناعية وبورجوازيتها (رأسماليتها) كان بفضل الانتاجات والصناعات الابداعية والتقنية التي قدمها كل من واط وبابان وجوزيف وماري جاكار[1] .

ولعل الاحداث السياسية التي عرفتها الجزائر والتي كان ابرزها التصحيح الثوري سنة 1965 تصب في هذا المنحنى الاقتصادي اين عبرت الارادة السياسة انذاك عن نيتها في تحقيق الثورة على المستوى الثقافي والزراعي والصناعي اي في المجال الاقتصادي اذا أرادت أن تحقق تغيير عميق يمس كل التفاصيل الاجتماعية للمجتمع الجزائري لتكشف عن إستراتيجية تنموية واضحة سنة 1967 .

لقد عبر الميثاق الوطني لسنة 1976 ايضا عن الخيارات الوطنية في العمل التنموي اين ركز على الاستقلال الاقتصادي والعدالة الاجتماعية والاشتراكية وفك روابط التبعية معتمدة في ذلك السلطة على الشعب الذي وقف الى جانبها في كل ما عزمت عليه من خيارات وتحديات ثورية وسياسية واقتصادية، لقد أولى الميثاق الوطني ايضا اهمية كبرى للمحروقات وما تحقق من أمن اقتصادي وسياسي وما توفره من اموال تساعد في تحقيق ودعم المخططات الرباعية انذاك التي ركزت على فتح بعض المصانع وتوفير مناصب عمل لامتصاص البطالة ودعم الفلاحة بمنتجات صناعية محلية انذاك كالجرارات والمحركات وغيرها وكذلك اشراك العمال (المواطنين) في التسيير العام، كما كانت هذه المخططات التي ارادت التحرر من التبعية الاقتصادية ارادت ايضا مراكمة الثروة بين افراد الشعب الجزائري الذي عرف التفقير والتجويع والاستغلال البشع .[2]

[1] مالك بن نبي، القضايا الكبرى ، ص 36 ص 44 .

[2] Abdelhamid Ibrahimi. L'economie algerienne defis et enjeux .Alger : ED Dahleb . edition 2. 1991 . p 30

ركزت سياسة الرئيس هواري بومدين ومنذ 1967 اي من خلال المخطط الثلاثي الاول والاخير Pré Planوالذي تلته المخططات الرباعية على توسيع وتطوير عمليات الإنتاج الصناعي كإيجاد أقطاب إنتاج صناعية كالصناعات المصنعة والثقيلة وغيرها كونها تولد رؤوس أموال وطنية وتقضي على مشاكل اجتماعية متعددة ، وانجاز او تحقيق هذه الاهداف لابد لها من أظرفة مالية ضخمة واطار بشري تقني وفني كفء وذو جودة عالية ، استطاعت القيادة السياسة انذاك ان تدعم هذا المسار لانها كانت تريد فعلا: تحرير الاقتصاد من المتربول واثاره القديمة من جهة وتأميم وتأمين ثرواتنا الوطنية من جهة .

6 – التنمية والمعادلة الحضارية عند مالك بن نبي :

لا تكون الحضارة عند مالك الا اذا تلاحمت ثلاث شروط بمحفز catalyseur له دور العامل الكيميائي به تكون الحضارة وهذا المحفز الذي يقصده هو الدين (الروح ، الفكرة الدينية) اما الشروط المكونة للحضارة عنده " الانسان + التراب +الوقت أو الزمن "كما هو موضح سابقا ، و لكن كيف تتحول هذه المعطيات الثلاث الى حقول تشتغل عليها وبها التنمية، نستطيع تبين ذلك من الاطروحة البنابية في التنمية كطريق للتغيير :

أ/ الاستثمار في الانسان : غالبا ما يقصد بالاستثمار في الانسان الاهتمام بمجال التربية و التعليم و التكوين والثقافة و كأننا نعود الى المفهوم القديم للثقافة في الحضارة الاغريقية و الرومانية ، اي الى الفصل الاول اين تطرقنا لمفهوم الثقافة، أين تتحول الفلاحة و الزراعة من الارض الى الانسان اين تكون البداية بنزع كل خبائث النفس و وساوسها كما تنزع الاعشاب الضارة من الارض وما يحيط بالنفس من ذهانات او عصابات تعطل او تصعب التنشئة الاجتماعية المرادة وفق القوالب المعتمدة والمقبولة والفعالة و بعد اصلاح النفس و تجهيزها لابد من بذر و غرس القيم الصالحة فيها ليتحول هذا الانسان الى فاعل اجتماعي ايجابي الى مواطن صالح فعال لا عالة على أهله و محيطه .

واذا تمحورت كل الاتجاهات السياسية و الاقتصادية الرسمية و غير الرسمية حول الانسان فهذا يعني أن حظوظ الانتعاش الاقتصادي كبيرة جدا لانه تم القضاء على عقدة نفسية كانت توهم المسيرين ألّا طفرة اقتصادية الا بوجود أموال طائلة و خبرات قوية و الالات ذكية ولعل هذا ما يرمي له بن نبي عند ما يقول : "... الاقتصاد ليس قضية انشاء بنك و تشييد مصانع فحسب بل هو قبل ذلك تشييد الانسان و انشاء سلوكه الجديد أمام كل المشكلات "[1]

[1]مالك بن نبي ،المسلم في عالم الاقتصاد ، المرجع السابق ص 59.

و يضيف بن نبي قائلا :" و تجدر هنا الملاحظة فان برامج الاستثمار في البلاد الاسلامية لا زالت بعيدة على وضع الانسان في هذه الرتبة بوصفه وسيلة تغيير هي ذاتها في فعاليتها بقدر ما تحدث من تغيرات في نطاق النمو الاقتصادي"[1] .

وكأن بن نبي يعطينا درسا في البيداغوجيا (التربية و الاقتصاد) أي في تربية أو تنشئة الانسان الاقتصادي homo economicus الذي هو موجود في كل واحد بالفطرة لكن ببعثه مرة اخرى من رماد الافكار الميتة والمتكدسة والمتكلسة في لا وعي المسلم سواء كان فقيرا أو غنيا مسؤولا أو بدون مسؤولية .

فالانسان الاقتصادي هو انسان المقاولة والتنمية والتطوير والحوكمة والترشيد والتوفير والوفرة والرفاه لا انسان الخمول والتقليد والجوع والخوف من المغامرة والخطأ والنجاح انسان التسول والاقتراض المذل ، فاذا ما تم الاستثمار الثقافي والتربوي الحقيقي في الانسان لاشك ستتفتح عينيه على على قدراته وعلى مقدراته و على الافاق و الفرص المتاحة له و على الكيفية التي يحول بها تخلفه وتراجعه الى تطور وتقدم وازدهار اين يسير فعلا في طريق التنمية بوعي نام وبسلوكات واعمال منمية لكل ما هو متعثر او معطل .

ب/ الاستثمار في التراب : يأخذ التراب هنا عند مالك معنى حضاري قد تكون دلالته القريبة في القاموس الشعبي الجزائري ما يقصد به من عقار سواء كانت مستثمرات فلاحية أو مبان سكنية أو غيرها ولعل هذا الربط يريد به تقزيم وتحجيم لأهمية هذه الممتلكات العينية كونها من امور الدنيا الزائلة التي يتصارع من أجلها العباد والتي يفتتنون بها فيتخاصموا ويتدابروا وينسون الممتلكات الحقيقية والخالدة المعدة لهم في دار البقاء، فالتراب دليل على الفناء والزوال أما الروح فباقية وما على الانسان الا الاعتناء و التحضير لما هو ابدي كأولوية و الذي به تتحقق الانسانية في أسمى معانيها و تنجز الحضارة في اكمل صورها هذا ما يمكن أن نستلهمه من طريقة تفكير بن نبي في اعطائه الاولوية لكل ماهو ديني وروحي .

لكن ما انطلق منه لبسط هاته المعاني يعود الى تكوينه العلمي كمهندس هندسته الفكرة الدينية ، حين ربط التراب بالمادة بالطاقة الحية اي بكل ما يمكن أن نستثمره و نستغله من (التراب = المادة) لبناء او لاستئناف الحضارة الاسلامية دورتها الثانية و الانطلاقه عند بن نبي تكون في البداية من:

– الاستثمار في الفلاحة : يقول مالك :" ووفقا لتعبير الاقتصاديين الدارسين لمشاكل العالم الثالث فالارض هي الوسيلة الاصلح (لتأمين) اقلاع مجتمع ما يمر في مرحلته البدائية و يتأهب لانتقال الى مرحلة ثانية ..."[2]

[1] نفس المرجع ، ص 77.

[2] مالك بن نبي ، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي ، المرجع السابق ، ص 36 .

فالاقلاع الحضاري عند بن نبي اذا كان مرده الاول عالم الافكار فسبب وجوده الثاني و قاعدته المتينة هو المقاولة في الزراعة و الفلاحة من أجل تأمين هذا الاقلاع دون أن يتعرض لعراقيل خارجية و داخلية و ان كان مالك يرى أن الاستثمار في مجال الفلاحة الان صعب جدا و السبب برأيه يعود الى العديد من العوامل :

- الطبيعية كمشكلة التصحر ونقص الموارد المائية .
- الديمغرافية كالانفجار السكاني .
- التنظيمية التسييرية اذ ابدى امتعاضا كبيرا من طبيعة الملكية العقارية كما ساءته استعمال الوسال القديمة و هذا كله يؤثر برأيه على الانتاج الزراعي و بالضرورة على الصناعات المرتبطة بها كصناعة الاغذية و الالبسة و الادوية و غيرها[1].

ان ركز بن نبي على محاربة التصحر الذي لا يعده مشكل يتعلق بالجزائر فقط بل بالشمال الافريقي و العالم الاسلامي و هذا يشير على اهتمامه المطلق بالشأن الاسلامي ككل أين يقول : " و بالاحرى فان القضية لا تهتم الجزائر وحدها بل الكتلة الطبيعية التي تكونها جبال الاطلس و البحر المتوسط أي افريقيا الشمالية كلها فالمشكلة واحدة لا تتجزأ من قابس الى أغادير " [2] و يضرب أيضا بن نبي مثال أخر على مقدرته في ربط ما هو جغرافي بما هو اقتصادي و اجتماعي فمشكلة التراب هي كما قلنا أو بالاحرى كما قال مشكلة زراعة و لباس و مواشي ودواء، توفر صناعات (مقاولات) توظف افراد و اسر و تكفل لهم عملا دائما يقول بن نبي في هذا الصدد "... و ذلك في حيث تأثير المناخ و الاحوال الجوية و هي تخص على الاقل 80% من البلاد الاسلامية مثل باكستان و الاناضول والاردن و الحجاز و غيرها ...) [3]فهذه المشاكل الايكولوجية يترتب عليها حل لكثير من مشكلات الاستثمار الفلاحي في البلدان الافريقية والاسيوية التي تدين بالاسلام او التي تؤمن بخيار الانعتاق من طوق الامبريالية .

الاستثمار في الصناعة : لا يعالج بن نبي مشاكل المؤسسات الصغيرة أو المتوسطة أو الصناعات التقليدية وصناعات المناولة لا أمثلة على هذه المواضيع المقاولاتية في المدونة البنابية ، لانها ذات قيمة استراتيجية دنيا اذا قارناها بالمحروقات التي نالت القسط الاوفر من اهتمام مالك اذ جعلها في صلب صراع محور طنجة – جاكرتا ضد محور موسكو – واشنطن هذا المحور الذي يملك وسائل تغيير و تصنيع المواد الخام كما أنه لا يملك فقط تقنية تحويل هذه المواد بل يحتكر سوق بيعها اذ يقوم بتسقيف الاسعار و التلاعب بها و تحديد العملة التي يتم بها شراء و بيع هذه المواد لذلك

[1] المرجع السابق ، ص 26 ، 30

[2] مالك بن نبي ، شروط النهضة ، المرجع السابق ، ص 143

[3] نفس المرجع ، ص 141.

يدعوا بن نبي الى حل آخر نتيجة حالة الاستنزاف و النهب المتقن لثروات العالم الثالث .

يدعوا بن نبي الدول الموجودة على محور طنجة – جاكرتا للتحالف فيما بينها وايجاد منطقة لتبادل فيما بينها او سوق مشتركة كما يدعوها الى انشاء بنك للمواد الاولية التي تمتلكها والتي تباع لها لاحقا في اشكال خرى بأموال باهضة وهاتين الاليتين برايه تساعد على اعادة تشكيل العلاقات الاقتصادية والتجارية مع الدول المصنعة فتختار في معاملاتها مثلا المقايضة أي استبدال سلعة بسلعة لا كما هو الحال اذ يشتري الغرب مواد خام بأسعار زهيدة ثم يعيد بيعها لتلك الدول المصدرة لها باضعاف مضاعفة [1] .

كما يعيب بن نبي على دول محور طنجة جاكرتا اقتصارها على المواد الخام فقط اذ جعلت منها دول ريعية بامتياز و اقتصادها مبني كله على هذه الطاقات ،يرى مالك بن نبي ان الاعتماد على هذا الريع مقصود و الشاهد عنده طبيعة النظام السياسي فتحكمه في هذه المواد و في تسيير النفقات جعل منه نظام استبداد لانه ضيق كل السبل أمام الخواص للاستثمار و هذا برأيه نوع من التضييق على الحريات المدنية التي تندرج في (الحق في العمل = الحق في المقاولة، في الاستثمار، في التنمية) ، فليس من العجيب أن تستغرب روح الاحتقار للذات و السلبية و الاتكالية التي تسود الشعوب على هذا المحور في تبعيتها الدائمة للسلطة و مطالبها اللحوحة التي تندرج وهما في خانة الحقوق ، وتحولت تلك الشعوب بطريقة مرضية الى شعوب جائعة أو شعوب خائفة من الجوع بسبب الحجر الاقتصادي .

كل هذه الاعطال او الامراض التي حددها بن نبي على مستوى الفلاحة او الزراعة او الصناعة تجعلها في مسمى واحد هو الصبيانية (او الذرية) الاقتصادية أو الاقتصادانية économisme[2] .

ج- الاستثمار في الزمن : و يتم ذلك خلال ادراك قيمة الزمن ولادراكها لابد من عمل تربوي يقول مالك:"... و بتحديد فكرة الزمن يتحدد معنى التأثير و الانتاج و هو معنى الحياة الحاضرة الذي ينقصنا هذا المعنى لم نكسبه بعد ، هو مفهوم الزمن الداخل في تكوين الفكرة و النشاط في تكوين المعاني و الاشياء ..."[3]

هذا البعد لم تفتقر له التجربة الالمانية كيف ذلك ؟!

وهي مثال بليغ على معجزة الانسان في تحدي الزمن و الظروف القاسية فبعد الحرب العالمية الثانية و بعد 15 سنة تحديدا شاركت المانيا في عرض الصناعات بمصر ، و لا توجد معجزة في تفسير ذلك الا ما فرضته الحكومة على

[1] المرجع السابق ، ص 32 ،33

[2] نفس المرجع ، ص 37،38.

[3] نفس المرجع ، ص27.

العمال في زيادة ساعتين على مجموع عملهم الساعي يوميا ،فامتثلوا لهذا النداء من منطلق الواجب و الوعي بأهمية الزمن لنهوض ألمانيا من كبوتها ونهوض المانيا اقتصاديا يعني في الاخير نهوض الالمان، فالفرد الالماني شعر بقيمة الوقت والسبب أنه نشأ في مجتمع عرفه بهذه القيمة لا مجتمع كرس بين افراده التيه والضياع و (قتل الوقت) في حين ان ثقافة هذا المجتمع تقول ان الوقت كالسيف ان لم تقتله قتلك وتقول لا تؤجل عمل اليوم للغد لان لكل يوم تحدياته ورهاناته وما اليوم الا الانسان والمجتمع والدولة فان ذهب اليوم بدون اي مردودية ذهب معه الفرد والمجتمع والدولة والامة الى اللامجهول او بالاحرى الى قسوة الحياة وتقلبات التاريخ الصعبة .

يقول بن نبي عن الامة الاسلامية على العموم والجزائرية بالأخص التالي "... من الصعب ان يسمع شعب ثرثار الصوت الصامت لخطى الوقت الهارب "[1] كما يقترح مالك بن نبي لتجاوز هذه المشكلة في عدم الاهتمام بالوقت واحترامه متلازمة (الوقت ، العمل) أو(العمل ، الوقت) اذ يجب ان نعمل في حدود الساعات التي تترتب على ذلك العمل و في بعض الاحيان ان نقدر ساعات العمل بما يتوقف على نشاط العمل وهكذا يصبح لوقتنا اهمية ويكون زمنا عقلانيا او معقلنا لانه مرتبط بأهداف وغايات واذا لم تحدد الغايات وتوضع في رزنامة زمانية فهذا يعني توقيف ساعة التنمية والامعان في تأخيرها مقارنة مع كرونولوجيات التنمية المتفرقة والمتنوعة في العالم، كما ان عدم الشعور او الوعي باهمية الوقت يوحي أيضا بقوة الاغتراب التي يعيشها الجزائري (فقتله للوقت) او عدم وعيه بأهميته وكأنه يعبر عن هروب من واقع زمني معين لآخر يبعث فيه نوعا من الراحة، راحة الضعيف الذي يرضا بالاستسلام والقبول وهذه الحدسية او العقلية في التعامل مع الزمن الجزائري المستعمر نجدها في وصف بيير بورديو للبروليتاري الرث الذي لايهمه لا الماضي ولا المستقبل يهمه حاضره المرتبط بقوت يومه فقط فقد فَقَدَ تخيل ما فت ولم تعد له القدرة على تخيل ماهو ات[2] ، اي هو سجين الزمن الذي حبس فيه.

كما توجد مقاربة اخرى للزمن عند بن نبي فهو يرى أن العالم الاسلامي يعيش (تلوث زمني) اذ كيف نقحم تراكمات التقويم الميلادي الحضاري في بيئة اسلامية لها تقويمها (الحضاري) الهجري الخاص بها ، هذا التهجين خلق بلبلة و شواش بمفهوم نيتشه على الانسان و البنى الاجتماعية التنموية المرتبطة به، فاي حضارة عند بن نبي ماهي الا اطراد لتاريخ ثقافتها الممتد في الزمن التي تمده بافكارها و استعدادتها و احتياجاتها و وسائلها الخاصة التي تتوافق مع روحها مع اصالتها معبرة بذلك عن صلاحيتها و اصلاحيتها فهي وان كانت متأخرة الا انها تستطيع ان تستدرك ما

[1] نفس المرجع ص 53

[2] بوبكر خريسة، بيير بورديو وانتروبولوجيا الجزائر من ص 128 الى ص 198، مجلة اضافات، العددان 29 و 30، شتاء-ربيع 2015 ، ص 139 .

فاتها ويفوتها يوميا اذا ما لقت الاهتمام الخاص ولم تجد ما يضيق عليها، فالتنمية وفق النموذج الاسلامي يمكن أن تعود زمنيا اذا نحن اشتغلنا فعلا بالتقويم الهجري أي بمواقيت اليوم والزمن وفق ما يقتضيه الاسلام من اعمال تنمي المسلم والمسلمين ماديا وروحيا .

جدول رقم : 27 المفاهيم الاجرائية لفئة سوسيولوجيا المال والثروة

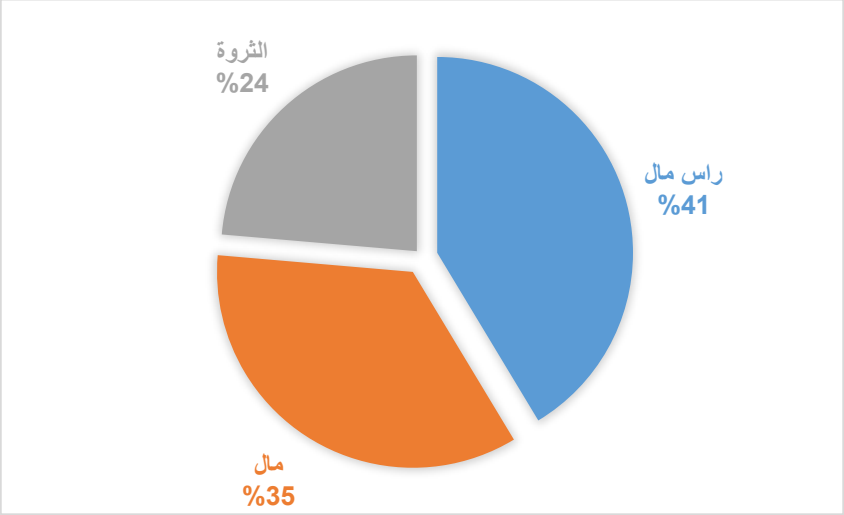
الوحدة	المفهوم الاجرائي
رأس المال	وهي الثروة او مجموع الاموال التي دخلت الدورة المالية (الشبكة الاجتماعية) وتم من خلال تدويرها او تداولها (تنميتها) اين استطاع اربابها ان يضاعفوا اموالهم واستطاعوا خلق جيوب مالية اخرى، فرأس المال هو ما تم مضاعفته وإعماله (استثماره) بما يفيد صاحبه وكل المجتمع في انعاش الدورة الاقتصادية .
المال	وهو الثروة النقدية المكدسة لدى اربابه والتي لا يحسنون الا وضعها في الصناديق المصفحة او تبذيرها على مصاريف من اجل الاستهلاك او من اجل الوجاهة الاجتماعية .
الثروة	هي مجموع المكتسبات او الممتلكات العينية او المنقولة والتي لا تعني في نظر أو وعي مالكها الا الافتخار والمباهاة فهي ثروة لارضاء غرور فردي لا لتكون منصة او ارضية لفتح مشاريع ومقاولات من شأنها توسيع الثروة وصنع فرص جديدة للعمل والرخاء تساعد الافراد والجماعات وتقوي الدولة اجتماعيا (القضاء على الفقر والبطالة) واقتصاديا (تصدير، منع استيراد ، مداخيل مباشرة وغير مباشرة كالضرائب والتأمينات).

جدول رقم : 28توزيع وحدات فئة سوسيولوجيا المال والثروة

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
راس المال	**91**	**41**
مال	**77**	**35**
الثروة	**52**	**24**
المجموع	**220**	**100**

لقد حاز راس المال النسبة الاكبر مقارنة مع الوحدات الاخرى وقاربت النصف من ذلك وهذا لان بن نبي يعطي للمال اهمية كبرى اذا ما دخل حيز التداول فهو تحصين من أن يكون في يد جماعة معينة كما انه يكتسب القيمة السوسيو–اقتصادية الحقيقية له اين تعمل الافكار وتتحرك السواعد فتشكل انعاش اقتصادي ينتعش به الجميع حكومات وشعوبا خاصة الحكومات والشعوب التي كانت محط اهتمام بن نبي والتي عاب عليها تكديسها للمال كثروة او اقتراضها من قبل دول اخرى فنسبة 35 بالمئة للمال و 24 بالمئة للثروة معتبرة لانهما اذا جمعتا تشكل عبء اقتصادي واجتماعي كبير خاصة من خلال تلك النظرة القاصرة التي انتقدها بن نبي والتي تقول لانملك الاموال والثروات الكافية من اجل اقلاع اقتصادي حقيقي ويرد عليها بن نبي من خلال تجاربها المتعثرة في اعتمادها على المال فقط أو بسوء تسييرها لثرواتها لذلك يحبذ بن نبي ويقدم الراسمال وينتقد الثروة والمال بسب معاينته للطريقة التي تم استغلال بها هاته الموارد ويرى في راسمال الرهان الحقيقي على تنمية متعددة الاذرع والاطراف والجهات.

رسم بياني رقم : 14 لدائرة نسبية توضح حجم التكرارات مابين المال وراس المال والثروة



7– سوسيولوجيا المال عند مالك بن نبي :

لا تكون للمال قيمة اجتماعية في اقتصاد منهار و متخلف في نظر بن نبي الا من خلال العمل فقط اذ لا تكون للذهب و الفضة اعتبار الا بحكم انهما جهد مخزن لابد من الحفاظ عليه من خلال تدويره ، فالثروة المالية المكدسة لابد أن تتحول الى رؤوس أموال ذات حركة و نشاط يطلق عليها مصطلح (الدورة المالية) أين توظف العقول والايادي فتتوسع الخريطة الاقتصادية و تدور الاموال و تمدد دائرة التخطيط و العمل لتشمل سواعد معطلة وافكار

مدونة ومناطق عذراء من الاراضي مثلا فتغامر في استصلاحها و تشق دروب و تفتح ابواب كانت موصودة [1] امام اولئك العاطلين او المنتظرين المتأهبين بما لديهم من مؤسسات واختراعات وتصميمات ومنتجات وغيرها على الورق وفي هذا الصدد يقول بن نبي "فالقضية انما هي قضية منهاج يحدد لنا تخطيطا مناسبا نبني عليه حياتنا الاقتصادية ولا يكون فيه مكان لتركيز رؤوس الاموال في ايدي فئة قليلة تستغل السواد الأكبر من الشعب بل يجب أن يتوافر فيه اسهام الشعب مهما كان فقيرا وبذلك تتم العدالة بين طبقات المجتمع وتنسجم مصلحة الجماعة مع مصلحة الفرد"[2].

ولانجاز كل هذا يحذر بن نبي ايضا من المبالغة في تضخيم أهمية المال التي ورطت الكثير من الدول على محور طنجة–جاكرتا في مشكلتين اثنتين وان كانت هذه الدول بعضها يملك اموال طائلة ولم يحسن اعمالها في شيء اوبعضها اضطرت للاستدانة ولم تحسن استثمارها ايضا في أي شيء:

– المشكلة الاولى في نزع الاموال بالقوة من عند أهلها و اعطائها لغير أهلها بغير وجه حق فبذوره و اسرفوه دون جدوى مجسدين لصورة المثال القائل (أعطا من لا يملك من لا يستحق) يقول بن نبي : " حتى لا تعبر عن وسواس نقص المال الذي يهلكها من البداية باخضاعها لارادة المال وفي البلاد الاسلامية خاصة ليست المسالة بأن نعطي المال سلطانا لم ينزل به الله من بتركيزه في يد قليلة يتبعه انخفاض في مستوى المعيشة ونقص من القوة الشرائية وافقار للجماهير الكادحة وليست المسألة بأن ينتزع منه كل سلطان كذلك بإذابته في ضرب المساواة الطوباوية يذهب بنجعه النافع في دفع الانتاج"[3].

– المشكلة الثانية و هي الاخطر بنظر بن نبي في الاستدانة اذ تجعل الجنوب في حالة تبعية دائمة للشمال و سوق مسلوب السيادة تحت رحمة الرأسمال الجشع ،رأسمال الدول الكبرى التي لا تريد ترك محمياتها القديمة ، **يقول بن نبي** " كما يجدر بمن يتصدى لقضية التخلف في العالم الاسلامي الا يطرحها ضمن نطاق اقتصادي يضيق غالبا عن تقديم الطريق الايسر لحلها خصوصا اذا اقترنت النظرة الاقتصادية بإنتظار المال من الخارج حتى اذا اتى يكون غالبا ورطة سياسية وإن لم يأت يكن بمثابة معطل لقيام النهضة " [4] .

[1] مالك بن نبي ، شروط النهضة، المرجع السابق ،ص116 ، ص 117 .
[2] نفس المرجع ، ص 121 .
[3] مالك بن نبي ،المسلم في عالم الاقتصاد ، ص 40 .
[4] نفس المرجع، ص 58 .

في المقابل يشجع بن نبي الرأسمال الجبان ليتحرر و المؤسسات الادارية لتتطهر مما فيها من طفيليات بيروقراطية معرقلة للاستثمار او منخرطة فيه بطرق ملتوية أين نجد مثال الاداري الفاسد او البيروقراطي رجل المال والاعمال اين يجعل الادارة والمال تحت سطوته فهو صاحب المال والقرار وهو الذي يملك الادارة والمصرف والعمال وهو المنفذ والمراقب والقاضي.

اذا فعلا تم تجاوز هذه المعيقات تتوسع الدائرة المالية ان هي ابتعدت عن هذه المخاطر، مخاطر ألا عدالة واختلاس الاموال بقوة القانون ، وتتوسع أكثر أيضا من خلال آلية حضارية غير موجودة في الديانات و الانظمة الاقتصادية الاخرى، هذه الالية تتجلى في الزكاة و مالها من فوائد نفسية و اجتماعية و تنموية على الافراد والجماعات فصاحب المال حين ينفق او يجعل من ماله نصيب معلوم وفق ما اقتضته الشريعة الاسلامية فهو يمتثل لامر الهي من شأنه تهذيب وتربية نفس الغني (البرجوازي، التاجر ، رجل الاعمال الكبير ....) فيخرج من الحيز او الافق المادي الى الافق الروحي اي الاستثمار والمتاجرة مع الله التي تزداد أكثر عندما يشعر بمحبة الفقراء وحمايتهم له لانه ساهم في حمايتهم اجتماعيا وساعدهم على ان يكونوا أغنياء مثله بدل أن يكونوا اعداء وخصوم له اين يتقاذفون تهم السرقة بينهم (من يسرق من ؟).

وهكذا تتحقق فعلا راسمالية موجهة وفق الاطر الاسلامية فيتم القضاء على بطالة الاثرياء الذين لا يحسنون الا عد اموالهم وارزاقهم والتباهي يقول بن نبي: "...وحسبنا ان ننظر الى ما يملك الفرد المسلم الثري من مال لنرى مدى فعاليته الاجتماعية لقد زاد أغنياء المسلمين على فقراءهم في العطل"[1] ، كما يلوم بن نبي على الاثرياء انهم لا ينفقون أموالهم في بناء مدرسة او في دعمها كدعم جمعية العلماء المسلمين او في نشر القضية الفلسطينية في اروبا اي مال بدون فعالية اجتماعية وثقافية وسياسية كما يلوم على الفقراء تبذيرهم الاموال في أمور تافهة مقاهي، خمرات وغيرها او المناسبات الكبرى التي تستنزف اموال الجزائريين كالختان والاعراس وغيرها[2]، نلاحظ هنا ايضا حديث بن نبي عن القيمة الاجتماعية والعقائدية للمال فالاموال هي الاكسجين الذي يتنفسه كل اقتصاد كما انها الحياة اوالموت بالنسبة لكل ايديولوجية تريد ان تسود او لكل بلد يريد ان يتحرر لكن لايملك السلاح الثقافي والحربي لذلك فالمدرس أو المصلح يحتاج المال كما يحتاج الجندي للاسلحة تختلف ما بين خفيفة او ثقيلة بين ناعمة او صلبة الا ان نفاذهما وتأثرهيما واحد اذا كان الهدف تحرير الانفس والعقول والابدان والاوطان .

[1] مالك بن نبي ، وجهة العالم الاسلامي، ص 90

[2] نفس المرجع، ص 90،ص 91 .

كما يأخد بن نبي من الثروة في العالم ككل وتقسيمها على سكان المعمورة مؤشر يفضح به زيف الاستعمار وشراهة البورجوازية او الراسمالية والراسماليون المتوحشون الذين لا يتحرجون في رمي او حرق البن والقمح والبيض وغيرها من السلع الغذائية ليبقى جياع العالم كما هم ولتزداد ارباحهم اضعافا مضاعفة وكما يفعل كل البرجوزايون في البلدان الاسلامية الذين لايجدون حرجا في الاحتكار والمضاربة وسرقت اموال العمال ، وهذا مناف لتعاليم الاسلام التي تشجع على الكسب الحلال ومضاعفته بالطرق المشروعة التي لا يترتب عليها اي ضرر لأي طرف بل تضمن الفائدة والربح المعقول للجميع كما ان تشكل نموذج الثري الاسلامي الخادم لعقيدته وامته ومجتمعه، قد تكون رأسمالية او اشتراكية بن نبي قريبة من تلك التنظيرات التي كيفت الاسلام حسب هذين التوجهين، قد يكون هذا التقريب نتيجة ايمان بن نبي بضرورة الاستفادة من المدارس الاقتصادية الموجودة ومن الجمود الفقهي الذي اصاب التراث الاسلامي وقد يكون اقتراب أملته الظروف السياسة التي عاشها والتي ايضا لم تجعله يصمت عن الانتقادات التي طالما صرح بها.

جدول رقم: 29المفاهيم الاجرائية لفئة أسس الانتاج والاستهلاك الثقافية لدى مالك بن نبي

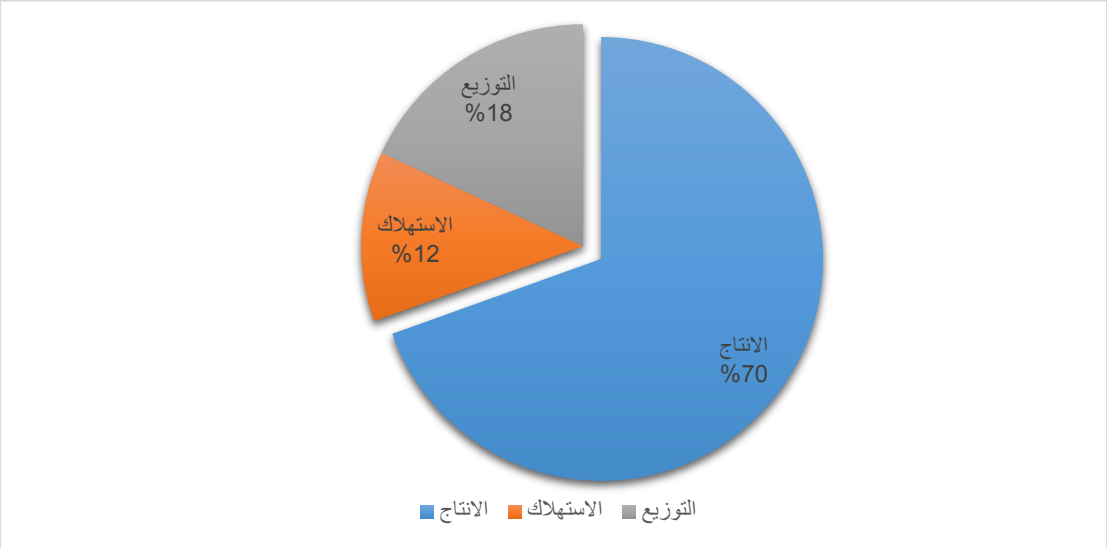
الوحدة	المفهوم الاجرائي
الانتاج	هو كل مايتم توليده او صناعته من أجل تغطية الحاجات الضرورية والتي تعبر عن التزام اخلاقي يعبر عليه بن نبي بأداء الواجبات
الاستهلاك	هو المعبر عنه اخلاقيا بالحقوق وهو ماتتلقاه الافواه نظير ما قامت به السواعد من عمل ولا يقصد بها الغذاء فقط وانما الدواء واللباس وكل الخدمات التي تضمن استمرارية الفرد والمجتمع
التوزيع	وهو العملية التي تتوسط عمليتي الانتاج والاستهلاك وهو عميلة حساسة من أجل تغطية كل الشبكة الاجتماعية والتي تتطلب حسابات ورقابة دقيقة من اجل تحقيق الاهداف المسطرة

جدول رقم : 30 توزيع وحدات فئة أسس الانتاج والاستهلاك الثقافية لدى مالك بن نبي

الوحدات	التكرار	النسب المئوية
الانتاج	146	70
الاستهلاك	26	12
التوزيع	38	18
المجموع	210	100

قد حاز الانتاج النسبة الاكبر بـ 70 بالمئة بخلاف الاستهلاك الذي حاز على النسبة الادنى بـ 12 بالمئة و واقع من وقعت عليهم معاينات وانشغالات بن بني هم شعوب استهلاكية اكثر مما هي مجتمعات انتاجية اي انهم يستهلكون اكثر مما ينتجون بينما توسطت نسبت التوزيع النسبتان الا أنها اقرب الى الى نسبة الاستهلاك من الانتاج وهذا مدعاة للتأمل والنظر

رسم بياني رقم: 15 لدائرة نسبية توضح الفرق ما بين وحدات أسس الانتاج والاستهلاك الثقافية لدى مالك بن نبي



8 أسس الانتاج والاستهلاك الثقافية لدى مالك بن نبي :

إن مشكلة الثقافة عند مالك تحل عن طريق ما يسميه بالتوجيه الثقافي الذي يقوم عنده على أربع مرتكزات أساسية والتي تم التطرق اليها سابقا من منطلق ثقافي صرف ولكن كيف يتم التوجيه الثقافي للاقتصاد من خلال العناصر التي ذكر بن نبي ولا بأس بمعاودة التذكير بها:

أ- المبدأ الاخلاقي

ب- التذوق الجمالي

ت- المنطق العملي (البرغماتي)

ث- الصناعة بالمفهوم الخلدوني أو تقسييم العمل كما هو الحال عند دور كايم.

حل أو فهم مسألة التنمية في العالم الاسلامي لا تخرج على هذه الاسس فترى أي معالجة يقدم لنا بن نبي للقضاء على الأعطال التي تواجه التنمية وهو المدرك لمخاطر والصعوبات التي تواجه المسلم واقتصاده وثقافته في القرن 20 و 21 وكأن الاستاذ والوزير السابق بشير مصيطفى يكتب على منوال بن نبي وهو الذي اقر بنجاعة نصوص بن نبي التفسيرية والتنبؤية تحديدا ماخص تنمية الثقافة وثقافة التنمية ومما قال : " .... فإن دخول القرن القادم يعني اتباع نفس اسلوب الاستشراف واليقظة في عملية هندسة السياسة الثقافية للبلاد في ضوء أهداف النمو هي (الاقلاع، الصعود، التقدم) ومحصلة هذا الجهد ستكون بناء قاعدة بيانات للمخزون الثقافي الوطني "[1] .

أ- المبدأ الاخلاقي : و الذي يدور بالاساس على اولوية الواجب على الحق و لن نتعرض لهذين المفهومين من منطلق جون جاك روسو أو كانط و لكن منطلق رجل ما بعد الموحدين (ما بعد الحضارة) الخارج من حرب طويلة ضد الاستعمار المتوج باستقلال سياسي حقق السيادة على وطن يفتقر الى الكثير من الاشياء و ايضا يمتلك الكثير من الاشياء ، لكن ما سيزيد من افقاره انه رضي بمقولة الحقوق دون أداء الواجبات فهذه المعادلة ستزيد من افقاره كما تحسبها مالك و التي تكون محصلتها inégalité (للامعادلة فاذا كان الحق متفوقا على الواجب كما هو الحال ستكون النتيجة دون الصفر و اذا كان الواجب متفوقا على الحق فتكون النتيجة فوق الصفر و اذا كان متساويين فتكون النتيجة صفر و كل نتيجة تعبر اما على تفوق الانتاج فهذا يعني أن المجتمع يعيش حالة من الادخار و الرفاه ، او تعبر عن تفوق الاستهلاك دون رصيد يقابله من الانتاج و هذا يترتب عليه استدانة و بطالة و فقر ولا استقرار سياسي و اجتماعي بالاجمال و إذا كانت النتيجة صفر فهذا يعني أن المجتمع يعيش حالة ركود و خمول تجعله معرض لجميع الاحتمالات السوداوية .

[1] بشير مصيطفى، اقتصادنا: الفرصة المتبقية. الجزائر: جسور، ط 01 ، 2016 ، ص 81 .

ولتحاشي هذا الوضع أو تجاوزه خاصة في البلدان المستقلة و العودة الى الحضارة يرى بن نبي ألا مناص من التركيز الاجتماعي و السياسي و الثقافي على الدفع والتعبئة نحو اداء الواجبات اكثر من الاهتمام والمرافعة رغبة في اخذ الحقوق دون القيام بأي واجب فالحقوق في الاخير ما هي الا نتاج او محصلة اداء الواجبات ، والطبيعة البشرية تواقة للحصول على الحقوق والنفور من الواجبات وما على السياسي والمثقف الا الرفع من هذه القيم واشباعها بالمعاني التي تستحق لانها هي المزود الحقيقي للافراد والجماعات بروح العمل والانتاج .

ب- التذوق الجمالي: الحضارة الاسلامية خلاف الحضارة الرومانية و اليونانية عند مالك بن نبي فالاخيرتان مفتونتان باستعراض القوة من خلال منحوتاتها وساحاتها و أسطوراتها و لعل ذلك ما يظهر الآن في ثقافتها الاستهلاكية المدعومة بشراسة الاعلام و التسويق و الصور العارية و الاباحية المستعملة للاثارة و الاغراء و التي جعلها بن نبي ضمن وباء التفسخ الحضاري[1] الذي له اجهزة هضم (تمييع وسلعنة بإسم الموضة) عالمية (المتروبول العالمي) التي تسعى الى مضاعفة الربح وتضخيمه بخلاف الحضارة الاسلامية التي تجعل من التذوق الجمالي قرين الحقيقية بالأساس فإذا ادرك الانسان حقيقية الاشياء و معانيها و أهميتها أعطته من جماليتها و زاداته من جماليته بساطته وفعاليته و عقلانيته في ترتيب هذه الاشياء وما يتعلق به من أنساق البيع والشراء و جعلت منه سمحا اذا انتج واذا استهلك و اذا وزع و اذا باع و اذا اشترى كما جاء في الحديث النبوي ، و الجمال عند مالك بن نبي يظهر تحديدا في قيمة الاحسان فما على المسلم الا ان يحسن ما يقوم به اي ان يتقنه ولا يغش فيه ويبتعد كل البعد عن التزيف والتقليد والعقود والصفقات المشبوهة والربا وغير ذلك مما حرم الاسلام ذلك [2].

ج- المنطق العملي: ان كان المنطق العملي المقاولاتي وفق ماكس فيبر يخضع للعقلانية التي تعتمد على ادخار رؤوس الاموال و مراكمتها و من ثم استخدامها في نشاطات تجارية و صناعية اضافة الى المثابرة و المغامرة والكاريزما العالية للمقاول في تسيير مقاولاته مع الاحتياط لكل الظروف التي قد تكبده خسائر أو في اقتناصه للفرص التي تكون له فرصة على اعتبار أن المقاول هو نموذج مصغر للمجتمع و الفكر الرأسمالي المنتج[3] فمالك يلتقي مع ماكس فيبر حول هذا الموضوع في الكثير من النقاط ،اي في ان نتحول الى مجتمع منتج مجتمع رأسمالي مقاولاتي، الا انه يقولها بطريقة مختلفة و السبب معايشة كليهما لمجتمعاتهما بطريقة تدل على حس سوسيولوجي وانتروبولوجي كبير و انغماس فلسفي في الهم المجتمعي على بون الاختلاف بينهما .

لقد رسم بن نبي الخريطة الباتولوجية التي تتعلق بالمنطق العملي الذي لم يجد الافكار البسيطة او السهلة

[1] مالك بن نبي ، تأملات، المرجع السابق، ص 27

[2] مالك بن نبي ، شروط النهضة، المرجع السابق، ص 97.

[3] ماكس فيبر ، الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية تر: محمد علي مقلد ، لبنان ، مركز الانتماء القومي ، ص36.

لكنها فاعلة بحكم قدرتها على الانتاج ودفع الانتاجية وعلى ترشيد الاستهلاك وضبط حركية التوزيع وفق ما لنا من احصاء شامل لما نحتاج ولما نريد ، يرجع بن نبي مشاكل الندرة او التبذير او الافلاس او التضخيم الى عوامل تتعلق بالافراد و الجماعات كمؤسسات لها سياسات ومعطيات و دراسات و اقتراحات الا انها تفتقد المنطق " العقلانية والواقعية في المعالجة والتخطيط " كما أنها تفتقد العمل " التنفيذ " و المتابعة التي تحتكم الى التقييم والتقويم وفق ماتقتضيه الحوكمة والجودة في الانتاج من حيث الكم والكيف وغياب هذه الاليات التي ربطها بن نبي بالمنطق العملي مرده :"... ان العقل المجرد متوفر في بلادنا غير ان العقل التطبيقي الذي يتكون في جوهر من الارادة و الانتباه فشيء يكاد يكون معدوما " [1].

فالعقل المجرد الحالم المحبوس في مدرجات التدريس ومكاتب صنع القرارات اذ نزل الى الميدان فقد معالمه وتاه في دروب الواقع الصلبة والشائكة و اذا غامر و جرب فهو سريع النسيان في تدوين ما تعلمه أو ما استوقفه من مشاكل وصعوبات و حينها لا تصبح الصعوبات دليل على التقدم و التطور عنده كما يقول بن نبي بقدر ما تكون دافع لاستبدال وزير او سياسة بكاملها و استبدال مستشار او خبير بغيره .

بهذه الطريقة تتغلب ذهنية مسح الطاولة و البدأ من جديد كأن شيء لم يكن و يرمى كشف الاجتهادات وكراس الحساب والمحاسبات بما فيه في صواب و خطأ في مزبلة العدم و اللامعيارية و أبلغ تفسير لهذا الوضع عندما يكتب مالك التالي :" انه ليس من الصعب على الفرد المسلم أن يصوغ مقياسا نظريا يستنتج به نتائج من مقترحات محددة غير أنه من النادر جدا أن يعرف المنطق العملي ، اي استخراج اقصى ما يمكن من الفائدة من وسائل معنية و نحن أحوج ما نكون الى هذا المنطق العملي في حياتنا... و اذا اردنا حصرا لهذه القضية فاننا نرى سببها الاصيل في افتقادها الضابط الذي يربط بين عمله و هدفه بين سياسة ووسائلها ، بين ثقافة و مثلها ، بين فكرة و تحقيقها فسياستنا تجهل وسائلها ... و ان ذلك كله ليتكرر في كل عمل نعمله و في كل خطوة نخطوها [2]، لذلك ربما نتعجب أكثر من اصلاحات تعقبها اصلاحات وهيكلة تعقبها هيكلات ولجان وتعقبها أو تتفرع عنها لجان وكل اصلاح وكل هيكلة وكل لجنة تلعن سابقتها وتبدأ من الصفر وكأن شيء لم يكن وكأنه لم يبنى مصنع ولم تقتنى اجهزة ولم تجند اطارات وابرمت اتفاقات .

ح- العمل : يأخذ مفهومه عند بن نبي طابعا تربويا ، ثقافيا ، حضاريا فالعمل يعني عنده الانضباط و الاتقان و التضامن الجماعي و الالتزام بالقوانين فالعمل يعني الاجرة يعني تكديس او ادخار قوى العمل في مواجهة نوائب الدهر بكل

[1]- المرجع السابق ، ص 102 .

[2] نفس المرجع ص 103.102 .

اريحية وفي مراكمة ثروة لتحويلها كم تقدم لتكون رأسمال منتج و ذلك بسبب ما توفره له كما يقول بن نبي صرة أمواله التي فيها مدخرات شقائه.

أما الطابع الثقافي للعمل فهو نابع من القيمة التي يمدها المجتمع للعمل بما فيه من مفاعيل ثقافية بالدرجة الاولى دينية فالادلة من قول الله عز و جل " قل اعملوا فسيرى الله عملكم و رسله و المؤمنون " الاية 105 من سورة التوبة و كذلك السيرة النبوية اذ كان النبي صل الله عليه و سلم تاجرا و كان يجهز اغراضه الشخصية لوحده دون مساعدة اهله كذلك في حبه ومدحه لليد العليا التي تشققت من العمل في الزراعة و الفلاحة والاحتطاب و ذمه لليد السفلى وكسلها والتي أمر لها بوسائل العمل كي تحتطب و تعمل فالفرق واضح بين مباركة وقداسة اليد المنتجة و(مهانة) دناءة اليد المستهلكة من غير بذل أو جهد.

لذلك ذم عمل التسول وفضل عليه التعفف والتستر ، كما أن العمل عند بن نبي لا يقف عند حياة الافراد بجعلهم يعيشون حياة الكفاف و العفاف و انما يدرجه ضمن الدورة الحضارية (الدورة الانتاجية والاستهلاكية) كعامل يؤثر في منحاها صعودا و هبوطا لعل ما تقدمنا به يتطابق و هذه الجمل لمالك بن نبي:"ان الشيء الذي يهمنا في المجتمع الناشيء هو الناحية التربوية في عملنا لا الناحية الكسبية اذ أن الناحية الكسبية لا تظهر الا في المرحلة التي تطابق عند علم الاجتماع (تقسيم العمل) ... أما في المجتمع الناشئ فان كلمة (أجر) تفقد معناها لان العامل لا علاقة له بصاحب عمل و لكن جماعة أو عشيرة يشاطرها بؤسها و نعيمها" [1] .

و كأن بن نبي على خطى دور كايم حين يقول بتغير مفهوم العمل و أليات و أهدافه بتغيير المجتمع من مجتمع قبلي آلي"الى مجتمع حداثي " عضوي " وظيفي يؤمن بضرورة العمل " الانتاج " وتوسيعه انتشاره تدريجيا ليصبح وكأنه خلية نحل الكل ينتج والكل يستهلك بعقلانية فيحقق التطور والتنمية المنشودة ، يضيف بن نبي متحدثا عن العمل كقيمة حضارية :" فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتعبير وضع الانسان و خلق بيئته الجديدة و من هذه البيئة يشتق العمل معناه الاخر كسب العيش لكل فرد "[2] هكذا تتحول المقاولاتية الى ثقافة و سياسة عامة تعرف التعدد و التخصص حسب المهارات و القدرات و الاحتياجات .

اذا تم فعلا تحريك هذه الطاقات فهذا يعني ان ميزان الحقوق والواجبات تم ضبطه اي تم ايجاد الكثير من التوافقات النفسية والفكرية والفنية المتعلقة برابط الانتاج والاستهلاك والتوزيع وفق توجيه احسن التحكم في كل ماهو اخلاقي وجمالي وتقني وفق سياسة اقتصادية تسير جنبا الى جنب وسياسة ثقافية يسودهما طابع التكامل والتكيف مع

[1] نفس المرجع ص 114.

[2] نفس المرجع ،ص 115

ما سبق وما هو موجود وما يراهن عليه من تحديات يراد تجاوزها وفق تصور او منظور استراتيجي ثقافي احسن تحليل الواقع السوسيواقتصادي واعاد تركيبه وفق تفكير سوسيوثقافي نابع منه ومن كل المعطيات والرهانات المحلية والعالمية مراعيا لكل الاحتمالات الرياضية التي تطرق لها بن نبي في علاقة الانتاج والاستهلاك اذا ما غلب احدهما الاخر او تعادلا وتأثير كل احتمال على التنمية سلبا أوايجابا في حالة ما كان هناك فائض (استثمار) او نقص (عجز) في الانتاج او الاستهلاك وتأثيرهما على نمو اوانهيار او ركود المجتمع .

نتائج الدراسة

من

خلال الفرضيات

نتائج الدراسة من خلال الفرضيات

أعمال بن نبي التي خضعت للبحث التطبيقي تعكس فهما لمالك بن نبي للثقافة لنشأة الثقافة عربيا وغربيا والمعاني التي أشبعت بها هنا وهناك وللدراسات التي أنجزت حولها والانفجارات الاجتماعية والثقافية التي تطورت أو انهارت فيها الثقافات والحضارات أي مسار تغيرها بين الصحة والمرض وانعكاس ذاك على الشعوب والمجتمعات المؤمنة بها فهي تعكس نوعا من الوعي على الأرضية المعرفية والثقافية التي يقف عليها وتقف عليها ثقافته ومجموع الثقافات المحيطة بها المتفاعلة معها هيمنة وتربصا وصراعا ومقاومة وتحررا .

فهذا الفهم للثقافة الذي جسد في مشروع تأويلي بنابي هو استجابة للعديد من المسببات والغايات التي تعكس ارداة وغاية تريد التحضر (التغيير) من منطلق أخلاقي وروحاني لتظفر بكل مظاهر القوة والمنعة المدنية لكن وفق النموذج الإسلامي (القرآني) أي النموذج الذي تتزن فيه الطبيعة البشرية فلا تفرط في القوة فتفرط في أصل الإنسان ولا تذوب في روحانيات وأخلاقيات الانعزال فيطالها التهميش والانعزال .

قد حاول بن نبي أن يعالج موضوع الثقافة كمشكلة مركزية أو بالأحرى كمشكلة تفسر كل المشاكل الموجودة من المحلى إلى العالمي ومن الخصوصي إلى الكوني فهو وان همه أكثر مشكلة الثقافة الإسلامية تحديدا فهذا لا يعني أنه لم يعالج من خلالها مشكلة الثقافة في العالم الإسلاميأي من خلال مفهوم التداخل والتشابك والتفاعل (التثاقف) بصيغته الناعمة أو الصلبة أي من خلال جيوبوليتيكا الثقافات فالفكرة الإفريقيةالأسيوية في مؤتمر باندونغ يرى فيه بن نبي أنه مؤتمر ثقافي بالأساس ومشروع كمنويلث اسلامي هو كمنويلث ثقافي إسلاميأراده بن نبي أن يعوض أويستأنف ما فشل فيه باندونغ فالمؤسسة الثقافية كمؤسسة سياسية مهمة في هذا السياق والوضع من أجل أن تضبط إيقاعا تصاعديا وتنازليا مابين صرير الأقلام وضجيج المدافع أيأن تضبط المقامات وفق ما يقتضيه السلم الثقافي و العنف (المقاومة والدفاع لا التهجم والغصب والانتزاع) الثقافي فهذه المؤسسات هي القائمة على وبثقافة سياسية وبسياسة ثقافية عقلانية وبرغماتية لها إيديولوجيتها و يوتوبيتها الوظيفية.

عودة بن نبي إلى التاريخ بطريقة انتقائية من العهد التأسيسي الى معركة صفين إلى انهيار النظام السياسي لما بعد الموحدين فيه نوع من الاختزال والقفز التاريخي الذي يقارب فيه الزمان والمكان من أجل إعادةإنتاج وتسويق ثقافي لمعادلة الثقافة الروحية والثقافة العقلانية والثقافة الغرائزية وإسقاطها على واقع الثقافات الحالية من أجل انتقادها وفرزها وتصنيفها وإعادة رسكلتها من جديد أي من أجل إعادةإنتاج ثقافي لا يتجاوز النواة المؤسسة بل يعمل وفق مبادئها ومنطلقاتها وتعميماتها الكلية على الوجود ويبحث في الآليات الممكنة والمؤثرة من أجل تربية (ترسيخ) ثقافي يحسن التعامل مع الثابت والمتغير في الثقافة لا كما هو الحال مع بعض التجارب الإصلاحية في العالم الإسلامية التي قال عنها بن نبي في حدود معينة أنها هي أيضا في حاجة إلىإصلاح بحكم فشلها في بعض المواقف والتجارب المهمة.

لذلك يؤكد بن نبي على ضرورة التوجيه الثقافي الذي هو في الأساس يجب أن يكون عقلية وأخلاق وفلسفة كل من يريد الإصلاح سواء كان رجل دين او مثقف أو سياسي أو اقتصادي وهو الذي يجمع راعي الغنم مع الطبيب مع الأستاذ الجامعي مع رئيس الحزب مع مدير شركة اقتصادية لأنه في الأخير يعكس ذهنية وأخلاق وذوق أفراد أي مجتمع وهو الذي يخلق فيهم نوازع ودوافع العمل والمبادرة والفعالية هو هندسة سوسيونفسية تخلق الشبكة الاجتماعية وتحميها وتبعث فيها روح الحياة والحيوية وهو المرآة التي يرى فيها كل أفراد المجتمع أنهم سواسية وأحرار ومتضامنين مترابطين متماسكين أمام المشروع والنموذج الثقافي الذي يحكمهم .

كما ينتزع او يفهم او يؤول بن نبي النموذج التربوي من الثقافة الإسلامية ينتزع ويفهم ويؤول كذلك النموذج السياسي والنموذج الاقتصادي وهذا ما تعبر عنه كتب كالفكرة الإفريقيةالأسيوية وكمنويلث إسلامي والمسلم في عالم الاقتصاد والقضايا الكبرى ومجالس دمشق فهي أعمال قريبة من قضايا راهن آنذاك قضايا حقوق الإنسان والديمقراطية والتنمية والتكتلات الاقتصادية وفيها من المحاولات التي دقت ناقوس جرس خطر نقص التنظير والدراية اللازمة بهكذا مواضيع والتوقف فقط عند طريقة التقليد والمحاكاة الصبيانية (الذرية) التي زادت في تعفين وتوريط الساحة السياسة والاقتصادية بتنظيرات ومدارس عمقت الأزمة وراكمت التخلف وأكدت تلك العقدة (القابلية للاستعمار) العلاقة المريبة التي جمعتها بعقدة (الاستعمار) .

لقد أراد من بني من أعماله أن يكون لها الانتشار الواسع والتسويق الإعلامي الكبير إلا أنه في اقترابه من الساسة وعالم السياسة لم يكن له الاستقرار والتكيف الذي يضمن له التوسع والانتشار من خلال الطبع والملتقيات والندوات والمراكز أو الهيئات التي من شأنها المساعدة على صنع القرار آنذاك فعلاقته بالساسة سادها الغموض والاضطراب لذلك بقي مغمورا وفي ظن الكثير مقهورا لأنه لم يلقى لا هو ولا أعماله العناية الكافية الوافية ولفترة طويلة من الزمن .

لقد أراد بن نبي أن يكون توماس الاكويني او ديكارت الثقافة الإسلامية فهو وان أراد أن يخلصها من العديد من الأفكاروالإيديولوجيات الدينية والعلمانية فهو أيضا وإن إهتم بسؤال كيف تكونت ثقافتنا إلا أن همه الأكبر كان حول كيف نعيد النجاح والبريق السابق لثقافتنا على مستوى الفرد والجماعة على مستوى المجتمع والدولة أي أي دور لثقافتنا في تحقيق وعودة حضارتنا مرة أخرى .

يعكس ماتقدم اجتهاد بن نبي في هندسة أو نحت أوبالأحرى توليد لمفهوم بن نبي للثقافة في محيط بعد لم يعرف ويتشبع بهذا المعنى الجديد للثقافة، إذ ينتقل بن نبي من التاريخي والالسني والنفسي والاجتماعي والعلمي والايدولوجي مبينا أيضا للعناصر والمكونات والخصائص التي تتحلى بها الثقافة والأمراض التي يمكن أن تتعرض لها وكأنه يرمي بدليل-برهاني وتوجيهي- ثقافي لمجتمع يريد له أن يحقق او ينجز (التغيير) الحضاري المطلوب .

على صعيد الشكل تعكس لغة بن نبي أسلوبا جديدا في الخطاب فهي لغة مثقفة وتثقيفية لا تخضع لمنطق الحشود والإيحاء ألغرائزي ولا لمنطق الحشو (التعمية والتضليل) وتحقيق هذه اللغة يعني فعلا أن المثقف يسعى جاهدا لتجاوز عقدة الموضوعية والذاتية نحو الإبداعية فإكتساب المعارف والتجارب والأدوات والمهارات اللازمة ووضعها بفطنة وذكاء وفق جرعات مناسبة تضمن له مشاركة جادة وملتزمة واضحة المعالم والمراسم في مخيال المتلقي بل السعي نحو تداولية افقية (شعبية) وعمودية (نخبوية) واسعة .

بن نبي لم يكن نخبويا وان اختار الكتابة فقط (المؤلفات، الجرائد، المجلات) والندوات رفقة العلماء والمفكرين والأساتذة والطلبة الجامعيين والاقتراب المحتشم من بعض القادة والسياسيين والعسكريين لذلك كان تأثيره محدود خاصة على مجتمع نخبوي له منظومته وخلفيته الفكرية ومصالحه ومصائره الواقعية ولم يكن شعبويا إذا اختار الدين شحنة من أجل التعبئة الجماهيرية لذلك لقي القبول التداول الذي هو عليه الآن كأيقونة من أيقونات المفكرين او الفلاسفة المسلمين وإنما اختار أسلوبه الذي أضاف عليه الاستئناس بالأمثلة والبراهين من العلوم الطبيعية والتقنية فقد راوح بن نبي بين الديني والأدبي والعلمي .

إن استئناس بن نبي ببعض الحجج والمعادلات العلمية لكي يبين أو يشرح بها الانفعالات والتفاعلات الاجتماعية وهذا النوع من الاستدلال يبين على قدرة المتكونين ضمن السياقات العلمية والتقنية على فهم المجتمع وإن كان بن نبي يرفض فكرة الشيئية التي أتى بها دوركايم ويؤكد على ضرورة وأسبقية العلوم الإنسانية والاجتماعية (المعيارية والتاريخية) في فهم الإنسان والمجتمع ولعل هذا يعود الى تأثره بحمودة بن الساعي الذي كان له تكوينا إنسانيا واجتماعيا وفلسفيا محضا وكأن هذا التقارب بين شخصيتين علميتين مختلفتين يفتح ويشق طرقا فكرية تأويلية مختلفة في دراسة ظواهر اجتماعية تعطي شروحا وتفسيرات كمية وكيفية مختلفة تساهم في تشريح أو تفكيك أو تحليل أوإعادة بناء الظواهر الإنسانية والاجتماعية بطريقة فيها الكثير من الدقة والوضوح .

إن اللغة التي عمد إليها بن نبي لم تكن مسبوقة ولا معهودة فقد اعتمد البساطة والجزالة، لغة واضحة أو سليمة إلا أنها متخمة بالمعاني والتوجيهات فوجه الجِدة أو التجديد اراده بن نبي لنصه (نسجه) من حيث المعنى والمبنى فأراد أن يكون تطرقه للثقافة على غير الوجه المسبوق الذي عولجت بها كما ذكر واراد من تبيينه لذلك أن يكون بخطاب أراد فيه التوفيق بين ما هو علمي وديني فنصه علمي لا علماني ونصه يتضمن الدين لكن لا يمكن عده مدونة فقهية أو عقائدية أو كلامية (نسبة للمتكلمين) فقد أحسن التخلص من التعارض والضدية والندية التي أريد لها أن تكون ثنائية ميتة لكنه اعد لظفيرة جمعت بين ما هو ديني وأدبي وعلمي .

فاللغة كممارسة خطابية تجلت في ابتكاره للغته التي عكست واقعه الثقافي والاجتماعي والسياسي والاقتصادي معبرة عن قدراته ومؤهلاته كخطيب (عقل إسلامي بلسان أعجمي/ فرنسي) يحارب الأعاجم المعتدين

بلسانهم المفروض كحتمية ثقافية فرضها المستعمر لكنها أيضا تعبر عن اقتدار المسْتَعْمَرَ في مواجهة مُسْتَعْمِرِهِ بلغة تعكس ذاك البعد الحضاري والثقافي فيها،فتمكن الخطيب من نواصي هذه اللغة تساعده في توسيع جماهير المتلقين له وفي كسب معركته القيمية والأخلاقية على ارض مستعمره ويجعل من المقاومة الثقافية إنزالا ثقافيا في ساحة ومكان أخر يدعي خلاف مايقوم به في مستعمراته فاللغة تسلب من صاحبها أنصاره الجدد من مستعمريه وتفضح كذبهم ونفاقهم الدعائي والتعبوي في تحضير الهمج والبرابرة .

عموما المشاركة التي قدمها بن نبي هي التي أرادأن يجدها في الأعمال والممارسات الثقافية للمثقفين في الجزائر وفي العالم الإسلامي وفي أسيا وفي إفريقيا وفي العالم ككل، فبقدر إيمان بن نبي بالخصوصية بقدر إيمانه بالإنسانية وإنسانية بن نبي تشبه الإنسانية الإسلامية التي دعيإليها عبد الوهاب المسيري، فمثقف مالك بن نبي مثقف إسلامي إنساني يدعوا ويبشر بسماحة الإسلام وتسامحه ، مثقف ملتزم ومدافع عن حقوق الانسان بدون اي أفق ضيق أوأصولية منغلقة مثقف له أجندته التي يدرك بها اقتراب أو نفور الشعوب الأخرى من الإسلام (الاسلام فوبيا) ،مثقف لا يطرد استعمارا ليكون هو المستعمر ولا يدعي الإصلاح ليكون في الأخير هو الفاسد والمتسلط له من الشجاعة الأدبية والمعرفية ليتخلص ويخلص غيره من جميع العقد التي ورط فيها (كعقدة الأهلي / الملغاشي) (الأصولي/المنغلق) ليكون النظير المنافس المجدد وفق ما يقتضيه رسم التحديث والحداثة النابع من جوهر الثقافة المحلية بكل ما فيها من عقلنة وتنمية وتطوير واستنهاض للمقدرات والمكتسبات الخاملة في التراث لتكون طليعة اي تغيير حضاري حقيقي منافس ورائد وقائد.

الخاتمة

في شخص بن نبي أردنا أن تتبين من ما يتيحه تحليل المضمون من معرفة بالنوايا والأهداف والسمات الشخصية والاجتماعية لك من الخطيب وخطابه أي لكل من المثقف وثقافته وما يحيط به من مثقفين وغير مثقفين ومن ثقافات متعددة ينفعل معهم وبهم.

ومن خلال استنطاق النص البنابي أو الظاهرة البنابية فوكويا رصدنا الآتي:

-منع بن نبي من النشر ومن العمل ومن التوظيف ومن التدريس.
-الرفض واتهامه بالمثالية ورميه بالعديد من العقد النفسية (جنون الارتياب).
-كما راقب بن نبي الأفكار وصنفها بين ميتة (أفكار القابلية للاستعمار) وأفكار مميتة (أفكار الاستعمار) أشاد أيضا بالأفكار الحية والصحيحة التي سماها (بالأفكار الموضوعة و المطبوعة)، روقبت أيضا أفكاره واتهمت بالبساطة والمحدودية و السطحية والتلفيق، هذا ما يخص الآليات الخارجية[1] لمراقبة الخطاب اما الداخلية:

-اتهام بن نبي بالتكرار و الاقتراب من الأفكار الإسلامية الإصلاحية البادیسية والافغانية والاخوانية وغيرها وهذا من أجل انتزاع خاصية التجديد ومن وصفه كحدث وكذلك من أجل قتل المؤلف بالقول ان المؤلف اصلا ميت بسبب نسيجه الفكري والثقافي.
-تحري الإطار التخصصي والمنهجي للنص المكتوب اي تحديد هوية النص وهذا ما أريد جر بن نبي إليه و محاكمته عليه هل هو نص فلسفي أو اجتماعي أو علمي بحكم تكوينه في علوم الهندسة و التقنية وهذا الاستدراج أو الاستنطاق يراد به النقد غير المؤسس والتسفيه كي يصور كاتبه على أنه غير مؤهل للكتابة ومواجهة النخبة أو الرأي العام لأنه نص مملوء بالمغالطات والتراكيب الفاسدة.

في المقابل خطاب أخر أريد أن يجعل من بن نبي أسطورة أو صنم وهو الذي حارب تصنيم وصنمية الأشخاص، فهو الشخصية التي كانت تبحث وتدافع عن المفهومية و المرجعية فتحولت عند غيرها إلى ما كانت تبحث عنه بفعل ما صاغته من وقائع فكرية وأساليب ومناهج تعبيرية عن ما شغلها وهمها من مسائل وقضايا فتفردت في المعالجة والطرح و الاقتراب والأسلوب أين حاولت التقريب مابين هو ديني وعلمي وكأن هذا التقريب فيه من التقريب بين ما هو شعبي ونخبوي، بين ما هو تقليدي وعصري بين ما هو وضعي ومفارق بين ما هو نظري وعملي أي طلب الحقيقة كما هي وتجسيدها كما هي فالحقيقة المطلقة تساعد المجتمع على تحقيق ما يرنوا اليه من مطلقات (العدالة، الحرية، المساواة) والتي يستحيل أن تتحقق بالتزييف والتطفيف والإيهام.

[1] الزواوي بغوره، بين اللغة و الخطاب والمجتمع مقاربة فلسفية اجتماعية من ص 33 إلى ص57. وهران : الكراسك ، مجلة إنسانيات، العدد 17 و 18، ماي ديسمبر 2002، ص 39

فمشاركة بن نبي لا تسبق الفهم عن التغيير أو التغيير عن الفهم بل هما متلازمان فعالمه الأدنى أو الأقصى بحاجة إلى الفهم بقدر ما هو بحاجة إلى التغيير وبحاجة إلى التغيير بقدر ما هو بحاجة إلى الفهم في ظل هذا الشواش و التشويش الكثيف وفي ظل العدمية (اللاثقافة وضد الثقافة) الموجودة فالتغيير والكتابة كتغيير يستحيل عنده أن تكون في درجة الصفر لكن في تقديره أصفار يجب أن تضاف الي قيم عددية غير عدمية فهي كتابة لها وصفاتها وجرعاتها، مواضيعها وقوالبها ولها كتابها ومحرريها الواعين والملتزمين بأسس ومبادئ وقيم ثقافتهم اي بما فيها من طاقة روحية تبث فيهم الفعالية اللازمة لمراكمة أعمال الحضارة وسلك دروب التنمية والتطور .

يقول شوقي الزين أن بن نبي همه الحاضر (النهوض) أكثر مما همه الماضي (التراث)، فابن نبي لم يكن مؤرخا ولا دارسا كما كان أركون والجابري ولو انه وسع في مقولاته حول الحضارة (إنسان+ تراب+ وقت) والثقافة (المبدأ الأخلاقي +الذوق الجمالي+ المنطق العملي+ العمل) كما فعل أركون والجابري لكان له مشروعا مشابه لمشروعهما لكن بن نبي همه سؤال النهوض سؤال الفعل و الإقلاع الحضاري فهو كما يقول شوقي الزين استغرقه فكر الحضارة أو استئناف الحضارة الإسلامية فلا هو مؤرخ ولا سوسيولوجي كبورديو الذي كتب سوسيولوجيا الجزائر لعبد القادر جغلولا مثلا.

في الأخير كل الكتابات التي اهتمت بابن نبي لا تشبه بعضها البعض من حيث الكيف والكم والنوع (التخصص) وحاولنا من خلال هذه المغامرة السوسيوثقافية أن نشق طريقا آخر في البحث عن ماهية المثقف الجزائري وطينته وطموحاته و الصعوبات التي واجهته وعن الاستعدادات الكامنة فيه وفي ثقافته في رفع التحديات وتحقيق الإمكانات من خلال الإبداعات بعيدا عن التضييقات و الإغراءات و الصراعات الثقافية العابرة للقارات من أجل أن يحافظ على حضوره وتوازنه دون أن يغرق في عديد الديباجات و السياسات.

حاولنا أن نستعرض تصور بن نبي ورحلته في اقترابه من المثقفين و السياسيين وكل الفاعلين والمؤثرين باحثا عن من يؤمن بأفكاره وعن الأساليب والطرق واللغة التي اختارها ليحملها معانيه وعن الاصطدامات والتعثرات التي تعرض لها وغيره من أجل مشروع إصلاحي تغييري وعن فشل المشاريع الثقافية الإصلاحية الفاشلة و الناجحة التي عاينها بن نبي وما استخلصه من دروس من هذه التجارب وقدمه في اعتقاده النموذج المثالي للثقافة والمثقف والعلاقة المثالية ما بينهما ثقافة لا تشيخ ومثقفون لا يهزمون .

قائمة

المراجع

قائمة المراجع

المصادر :

1- القران الكريم .

قواميس ومعاجم :

2- ر.بورون و ف.بوريكو، المعجم النقدي لعلم الاجتماع، تر : سليم حداد ، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1986.

3- فريدريك معتوق ، معجم العلوم الاجتماعية: انجليزي، فرنسي، عربي. بيروت : اكاديميا ، 1998 .

المراجع :

4- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي 1830-1954، دار الغرب الإسلامي، ط1، الجزء7، 1998.

5- إبراهيم لونيسي، بحوث في التاريخ الاجتماعي والثقافي للجزائر إبان الاحتلال الفرنسي، الجزائر، دار هومة، 2013 .

6- إتيان دو لابويسي، العبودية المختارة، تر: صالح الاشمر، لبنان: دار الساقي، ط01 ، 2016 .

7- أنتوني غيدنز، علم الاجتماع، تر: فايز الصياغ، بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط4 .

8- البشير ربوح وخير الدين دعيش،الاستشراق الاستعماري الإمبريالية،- دراسات في ما بعد الكولونيالية.رؤية: القاهرة، ط1، 2018.

9- الصادق النيهوم، محنة ثقافة مزورة " صوت الناس او صوت الفقهاء". دمشق: رياض الريس، ط 02 ، 1996.

10- الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي. بيروت: دار الهادي ، ط 01 ، 2006 .

11- الطاهر لبيب واخرون، الثقافة والمثقف في الوطن العربي،بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 01 ، 1992.

12- الهادي محمد السعدي، الفكر الديني عند مالك بن نبي . الجزائر : الدار العثمانية ، ط 01 ، 2016.

13- اليامين بن تومي، أمراض الثقافة. الجزائر: منشورات الوطن .

14- اليامين بن تومي، مرجعيات القراءة والتأويل عند نصر حامد أبوزيد.الجزائر: منشورات الاختلاف، المغرب: دار الامان، ط1، 2011.

15- أحمد عبد الحليم عطية، العيش سويا قراءات في فكر فتحي التريكي. القاهرة : سور الأزبكية، 2008 .

16- أحمد مفلح مفلح، في سوسيولوجيا المثقفين العرب – دراسة وصفية من خلال تحليل مضمون مجلة المستقبل العربي 1978، 2008 – .بيروت : منتدى المعارف ، الطبعة الاولى ، 2013.

17- ادريس صابي، الاصلاح الثقافي في الفكر العربي الوسيط والمعاصر. المغرب : افريقيا الشرق، 2014 .

18- ادريس صابي، المثقف والسياسة. المغرب : افريقيا الشرق، 2014 .

19- ادوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للشرق. تر : محمد عناني، القاهرة : رواية للنشر والتوزيع، ط 01،

.2006

20- ادوارد سعيد ، المثقف والسلطة.تر: محمد عناني ،القاهرة : رؤية ، ط 01 ، 2006 .

21-آدم كوبر، الثقافة والتفسير الأنتروبولوجي– تر : صباح صديق الدملوجي، بيروت : المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، ط01، 2012.

22- آدم كوبر وآخرون، الثقافة بين الكوني والخصوصي. تر : إياس حسن، سوريا، دار الفرقد، الطبيعة الأولى، 2008 .

23-ارمان ماتلار، تاريخ نظريات الاتصال.تر: نصر الدين العياضي و الصادق رابح ،بيروت : المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية،ط01، 2005 .

24- اريك هوبز بلوم، ازمة متصدعة " الثقافة والمجتمع في القرن العشرين" . تر: سهام عبد السلام، قطر : المركز العربي للابحاث والدراسات السياسية ، ط 01 ،2015 .

25- افيرت.أ.هاجين، حول نظرية التغيير الاجتماعي، القاهرة : مطبعة أطلس، 1979 .

26- إيف كلفارون، ادوارد سعيد "الانتفاضة الثقافية". تر : محمد الجرطي، سوريا : صفحات، ط 01، 2017.

27- باسكال بونيفاس، المثقفون المزيفون – النصر الاعلامي لخبراء الكذب -. تر : روز مخلوف، دمشق : ورد، ط 01 ، 2013 .

28- باسم الماضي الحسناوي، إشكالية المثقف الديني. مركز الدراسات التخصصية في فكر السيد الشهيد محمد الصدر، ط1، 1430هـ.

29-باولو فريري ، الفعل الثقافي في سبيل الحرية، تر : ابراهيم الكرداوي، مصر: مركز الدراسات والمعلومات القانونية لحقوق الانسان ، ط 01 ، 1995 .

30- بن عبد الله محمد، سيكوباتولوجيا الشخصية المغاربية. الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، 2010 .

31- بن زينب شريف، محمد حمودة بن ساعي "المثقف المهمش"، سطيف، منشورات الوطن اليوم، فنك للكتب المعرفة للجميع، 2022.

32- بشير مصيطفى، اقتصادنا: الفرصة المتبقية. الجزائر: جسور، ط 01 ، 2016 .

33-برهان غليون، اغتيال العقل العربي. الجزائر: موفم، 1990.

34- برهان غليون ، في النخبة والشعب. دمشق : دار بترا للنشر والتوزيع ، ط 01 ، 2010 .

35- براتون تروادك، علم النفس الثقافي "هل النمو المعرفي متعلق بالثقافة". تر:حكمت فوزي وجوزف بورزق، ط 01، دار الغرابي، 2009.

36- بوفلجة غيات، تحولات ثقافية. وهران : دار الغرب للنشر والتوزيع، ط 01، 2005.

37- بودقزدام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، الجزائر، دار الهدى، ، 2015 .

قائمة المراجع

38- بومدين بوزيد، الفهم والنص- دراسة في المنهج التأويلي عند شليرماخرودلتاي-.الجزائر:منشورات الاختلاف، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط1، 2018 .

39- بوتومور ، الصفوة والمجتمع – دراسة في علم الاجتماع السياسي-. تر : محمد الجوهري واخرون ، الاسكندرية : دار المعرفة الجامعية، 1988 .

40- بيير، ق، زيما، الفكيكية – دراسة نقدية.تر: أسامة الحاج، بيروت: المؤسسة الجامعي للدراسات والنشر، ط2، 2006 .

41- بييربورديو، اسئلة علم الاجتماع حول الثقافة والسلطة والعنف الرمزي.تر: ابراهيم فتحي، القاهرة : دار العالم الثالث، ط 01 ، 1995 .

42- بيير مونتيبيلو، نيتشه وإرادة القوة. تر:جمال مفرح،الجزائر:منشورات الاختلاف، بيروت:الدار العربية للعلوم ناشرون، دبي:ترجم، ط1،2010 .

43- توماس سويل، المثقفون والمجتمع – أنماط المثقفين العامة وأثرها في حياة الشعوب -. تر: عثمان الجبالي العثلوثي. السعودية: وزارة الثقافة والاعلام، ط 01 ، 2011.

44- تومادو كوناك، الجهل الجديد ومشكلة الثقافة. تر : منصور القاضي. بيروت : مجد، ط 01، 2004.

45- حسين العودات ، المثقف العربي والحاكم.بيروت : دار الساقي ، ط 01 ، 2012 .

46- حمزة النهيري، سؤال الدين والأخلاق في المغرب الاسلامي بين مشروعي طه عبد الرحمن ومحمد عابد الجابري.المغرب: الدار المغاربية، مصر: دار الكلمة، ط 01 ، 2018 .

47- حمودي علي خير، حكم المثقف العربي، دمشق، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، ط01، 2016 .

48- جان كلودفيون، الشخصية، تر : نبيل أبو صعب. بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات، ط 01، 2015.

49- جورج طرابيشي، المثقفون العرب والثرات – التحليل النفسي لعصاب جماعي-. لندن: رياض الروسي، ط1، 1991 .

50-جيلالي بوبكر، الإصلاح والتجديد لدى محمد إقبال ومالك بن نبي النظرة الصوفية للتفسير العلمي، الجزائر، دار الأمل، ط1، 2010 .

51- جيرار ليكلرك ، سوسيولوجيا المثقفين. تر : جورج كتورة ، سلسلة نصوص. لبنان : دار الكتاب الجديد .

52- جيرار ليكلرك، العولمة الثقافية "الحضارات على المحك". تر : جورج كتورة.

53- عبد الباقي الهرماسي وآخرون، الدين في المجتمع العربي.بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 02 ، 2000 .

54- عبد الاله بلقزيز، نقد الثقافة الغربية في الاستشراق والمركزية الاروبية، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط 01 ، 2017.

55- عبد الاله بلقزيز، نهاية الداعية (الممكن والممتنع في أدوار المثقفين)، المغرب ولبنان : المركز الثقافي العربي، ط

. 2010 ، 01

56-عبد الغني عماد، سوسيولوجيا الثقافة "المفاهيم، الإشكالات من الحداثة إلى العولمة". بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط 02، 2007.

57-عبد السلام بنعبد العالي، ثقافة الاذن وثقافة العين. المغرب : دار طوبقال ، الطبعة 2 ، 2008 .

58-عبد السلام حيمر، سوسيولوجيا الثقافة والمثقفين. بيروت : الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ط 01، 2009.

59- عبد الكريم سروش،التراث والعلمانية البنى والمرتكزات ،الخلفيات والمعطيات.تر:احمد القبانجي، بيروت :منشورات الجمل، ط 01 ، 2009 .

60- عبد اللطيف عبادة، صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي، بن مرابط، 2014.

61- عبد اللطيف عبادة، فقه التغيير في فكر مالك بن نبي، بنمرابط، 2014 .

62- عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ. المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي، ط 07 ، 2014 .

63- عبد الله العروي، ازمةالمثقفين العرب تقليدية ام تاريخية. تر: ذوقان قرقوط، بيروت :المؤسسة العربي للدراسات والنشر، ط 01، 1978 .

64- عبد الله محمد الغذامي، ثقافة الوهم مقارابت حول المرأة والجسد واللغة . الدار البيضاء و بيروت : المركز الثقافي العربي، ط 01 ، 1998 .

65- عبد الله إدالكوس، في نقد الخطاب الحداثي-عبد الوهاب المسيري ومنهجية النماذج. بيروت والدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط1، 2014 .

66- عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الجزائر الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981 .

67- عبد الرحيم خطوف، سؤال الهوية وقضايا التراث والمنهج والدولة. القاهرة: دار الكلمة، ط01، 2018 .

68- عبد الرحمن بودرع، في تحليل الخطاب الاجتماعي السياسي "قضايا ونماذج من الواقع المعاصر". المغرب : الخليج العربي، ط 01، 2014 .

69- عبد الوهاب المسيري، دراسات معرفية في الحداثة الغربية. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط01 ، 2006 .

70- عبد الوهاب المسيري، الثقافة والمنهج. تحرير: سوزان حرفي، دشق: دار الفكر، ط 05 ، 2015 .

71- عدنان حب الله ومصطفى صفوان، اشكاليات المجتمع العربي قراءة في منظور التحليل النفسي. المغرب ولبنان: المركز الثقافي العربي، ط 01 ، 2018

72- علي الكنز، حول الازمة خمس دراسات حول الجزائر والعالم العربي. دار بوشان ، 1990 .

73- علي أومليل، سؤال الثقافة – الثقافة العربي في عالم متحول-.الدار البيضاء وبيروت : المركز الثقافي العربي، ط01 ،2005.

74- علي احمد مذكور، الهوية الثقافية " المفاهيم والابعاد والقيم". مصر: الشركة المصرية العالمية وبيرةت : مكتبة لبنان ، ط 01، 2010.

قائمة المراجع

75- علي عبود المحمداوي وآخرون، فلسفة الدين. بيروت: منشورات ضفاف، الجزائر: منشورات الاختلاف، الرباط: دار الأمان، ط1، 2012 .

76- علي حرب ، اصنام النظرية وأطياف الحرية – نقد بورديو وتشومسكي-.المغرب : المركز الثقافي العربي .

77- علي حرب، أوهام النخبة أو نقد المثقف. المغرب: المركز الثقافي العربي .

78- علي شريعتي ، مسؤولية المثقف. تر : ابراهيم الدسوقي شتا ، العراق : دار الامير للثقافة والعلوم ، ط 02 ، 2007.

79- علي مراد، الحركة الإسلامية في الجزائر من 1925-1940 في التاريخ المدني والاجتماعي تر: محمد يحياتن، الجزائر، دار الحكمة، 2007 .

80- عمار بلحسن واخرون، قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (18) ، ط 01 ، 1999 .

81- عمار يزلي، الثقافة في مواجهة الاحتلال، الجزائر: منشورات السهل، 2003 .

82- عمرو عثمان ومروة فكري، المثقف العربي ومتلازمة ميدان تيانانمن. قطر : المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط 01 ، 2016.

83- عزمي بشارة، في الثورة والقابلية للثورة، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط1، 2012 .

84- عيد الدرويش، سيكولوجيا الثقافة. دمشق : دار الفرقد ، ط 01 ، 2003 .

85- غازي الشمري، جعفر يايوش، مالك بن نبي بين التمثل والإبداع. دمشق دار نينوى، ط1، 2017 .

86- غاوري فسو اناثان، السلطة السياسية والثقافة – حوارات مع ادوارد سعيد- .تر: نائلة قلقيلي حجازي.بيروت : دار الادب، ط 01، 2008.

87- سعيد العيادي، المشروع الثقافي الوطني والتحديات المعاصرة. الجزائر : بن مرابط، 2015.

88- سعود راشد العنزي، التغيير الاجتماعي ونظرياته .

89- سعد محمد رحيم، المثقف الذي يدس أنفه. بغداد: دار سطور، ط1، 2016 .

90-سلامة كيلة ، النهضة المجهضة " مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين ". بيروت : دار التنوير، 2011.

91- سمير أمين وبرهان غليون، حوار الدولة والدين. الجزائر : ANEP وبيروت : دار الغرابي، ط 02، 2003 .

92- سمير أمين، الأمة العربية. الجزائر: موفم،1990 .

93- صاحب الربيعي، الصراع والمواجهة بين المثقف والسياسي. دمشق : صفحات للدراسات والنشر، ط 01 ، 2010 .

94- صلاح فيلالي وآخرون، الأزمة الجزائرية الخلفيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية،سلسل كتب المستقبل العربي(11)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996 .

قائمة المراجع

95- صمويل هنتجتون ولورانس إي هاريزون، الثقافات وقيم التقدم. تر : شوقي جلال، مصر : المركز القومي للترجمة، ط 02، 2009.

96- طه عبد الرحمن، روح الدين من ضيق العلمانية إلى سعة الإئتمانية. الدار البيضاء وبيروت :المركز الثقافي العربي، ط3، 2013 .

97 -كليفورد غيرتز، تأويل الثقافات "مقالات مختارة". تر : محمد بدوي، بيروت : المنظمة العربية للترجمة، ط 01، 2009.

98- كلير كرامش، اللغة والثقافة . تر: احمد الشيمي، قطر: وزارة الثقافة والفنون والتراث، ط01 ، 2010 .

99-لمياء مرتاض نفوسي، تحليل المحتوى في العلوم الانسانية – أسس وتطبيقات-. الجزائر: دار هومه ، 2016 .

100-لوران فلوري، علم اجتماع الثقافة والممارسات الثقافية. تر : علي نجيب ابراهيم، بيروت: دار الكتاب العربي .

101- لزهر عقيبي ،جدلية الفهم والتفسير في فلسفة بول ريكو. الجزائر:منشورات الاختلاف، بيروت:منشورات ضفاف، المغرب:دار الآمان، ط1، 2012 .

102- ماكس هوركايمر، بدايات فلسفة التاريخ البورجوازية. تر: محمد علي اليوسفي، بيروت : دار الفرابي .

103- مالك بن نبي ، مذكرات شاهد للقرن.الجزائر : دار الوعي، ط 01 ، 2013.

104- مالك بن نبي،وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دمشق، دار الفكر، ط6، 2006 .

105- مالك بن نبي، في مهب المعركة – ارهاصات الثورة، الجزائر، دار الوعي، ط1 .

106- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، الجزائر: دار الوعي، ط7، 2013 .

107- مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد والمستعمرة، دمشق، دار الفكر، ط9، 2009 .

108- مالك بن نبي، شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013.

109- مالك بن نبي، من أجل التغيير، الجزائر، دار الوعي: ط1، 2013 .

110- مالك بن نبي، دور المسلم ورسالته.الجزائر: دار الوعي، ط 01 ، 2013 .

111- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي. تر:بسام بركة وأحمد شعبو،بيروت:دار الفكر المعاصر،دمشق:دار الفكر، ط10، 2011.

112- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة. تر:عبد الصبور شاهين، دمشق:دار الفكر، ط04،،2000.

113- مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الاسيوية.تر: عبد الصبور شاهين،الجزائر: دار الوعي، ط1، 2013.

114- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع "شبكة العلاقات الاجتماعية". تر: عبد الصبور شاهين، الجزائر:دار الوعي، ط1، 2013.

115- مالك بن نبي، تأملات. دمشق: دار الفكر، 1981.

116- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي – المسألة اليهودية- .

117- مالك بن نبي، فكرة كمنويلت إسلامي، تر: الطيب شريف، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013 .
118- مالك بن نبي، المسلم في علم الاقتصاد، الجزائر، دار الوعي، ط1، 2013 .
119- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، دمشق: دار الفكر، ط01، 1978 .
120-مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية.تر: عبد الصبور شاهين، دمشق: دار الفكر ، ط09، 2009 .
122- ماكس فيبر ، الاخلاق البروتستانرية و روح الرأسمالية تر: محمد علي مقلد ، لبنان ، مركز الانتماء القومي .
123- محمد الجوهري وعلي ليلة و علياء شكري، التغيير الاجتماعي والثقافي. عمان: دار المسيرة ، ط01 ، 2010 .
124- محمد العربي ولد خليفة، الجزائر المفكرة والتاريخية – ابعاد ومعالم – . الجزائر : دار الامة ، ط 01 ، 1998.
125- محمد العربي لد خليفة، مدخل لدراسة الهيكلة الجديدة للعالم . الجزائر : منشورات ANEP ،2013 .
126- محمد العربي ولد خليفة، المسألة الثقافية وقضايا الإنسان والهوية. منشورات ثالة : الجزائر، 2007.
127- محمد الشيخ، المثقف والسلطة – دراسة في الفكر الفلسفي الفرنسي المعاصر – . بيروت : دار الطليعة، ط 01 ، 1991.
128- محمد الطيبي، الجزائر عشية الغرب الاحتلالي – دراسة في الذهنيات والبنيات والمألات، الجزائر: ابن النديم للنشر والتوزيع، ط1، 2009 .
129- محمد اديوان، النص والمنهج. الرباط: دار الآمان، ط1، 2006 .
130- محمد أركون، الفكر الاسلامي. تر: هاشم صالح، الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1993.
131- محمد حافظ دياب، علم الاجتماع في الجزائر: الهوية والسؤال من ص 295 الى ص 321، سلسلة كتب المستقبل العربي (11) ، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط 02 ، 1999 .
132- محمد حربي، الثورة الجزائرية سنوات المخاض.تر: نجيب عياد وصالح المتلوثي، الجزائر : موفم، 1994 .
133- محمد جلوب الفرحان، الخطاب النهضوي في فكر مالك بن نبي. بن مرابط، 2014 .
134- محمد خليف خضير الحياني، ماورائية التأويل الغربي الأصول، المناهج، المفاهيم. لبنان:منشورات ضفاف، الجزائر:منشورات الاختلاف، المغرب:دار الآمان، ط1، 2013 .
135- محمد عابد الجابري، المسألة الثقافية في الوطن العربي، سلسلة الثقافة القومية (25) بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، ط 03، 2006 .
136- محمد عابد الجابري، التراث والحداثة – دراسات ومناقشات – . بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط05، 2015.
137- محمد عابد الجابري، المثقفون في الحضارة العربية – محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد –. بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، ط 04 ، 2014 .

138- محمد عاطف،معوقات النهضة و مقوماتها"في فكر مالك بن نبي".الجزائر دار قرطبة،ط1، 2009 .

139- محمد عبد الحميد ، تحليل المحتوى في بحوث الإعلام. الجزائر: ديوان المطبوعات الجامعية .

140- محمد شاويش، مالك بن نبي والواقع الراهن. دمشق : دار الفكر، 2007 ،

141- محمد شوقي الزين، ازاحات فكرية – مقاربات في الحداثة والمثقف - . بيروت : الدار العربية للعلوم ناشرون و الجزائر : منشورات الاختلاف، ط 01 ، 2018 .

142-محمد شوقي الزين، الثقاف في الأزمنة العجاف "فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب" الرباط : دار الأمان، الجزائر منشورات الاختلاف، لبنان : منشورات ضفاف، الطبعة الأولى، 2014.

143- محمد شوقي الزين، نقد العقل الثقافي. الجزء 01 ،بيروت: مجد، المغرب: دار دروب، الجزائر: الوسام العربي، ط 01، 2018.

144- محمد كشت ، تمثيلات المثقف المقاوم. تونس : معجم الاطرش للكتاب المختص، 2016 .

145- محمد رياض وتار، شخصية المثقف في الرواية العربية السورية. دمشق : اتحاد الكتاب العرب ، 1999 .

146-محمود الذاودي، المقدمة في علم الاجتماع الثقافي برواية عربية إسلامية. بيروت : المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، الطبقة الأولى، **2010.**

147-محمود امين العالم، الوعي والوعي الزائف في الفكر العربي المعاصر.القاهرة : دار الثقافة الجديدة.

148- محمود حيدر، نحن وأزمة الاستعمار في المباني المعرفية للكولونيالية ومابعد الكولونيالية.الجزء الاول ،لبنان: العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية،ط 01، 2008 .

149- محمود حيدر، نحن وأزمة الاستعمار في المباني المعرفية للكولونيالية ومابعد الكولونيالية.الجزء الثاني ،لبنان: العتبة العباسية المقدسة، المركز الاسلامي للدراسات الاستراتيجية،ط 01، 2008 .

150- مخذاني نسيمة ، الجامعة الجزائرية بين الاصالة والمعاصرة. الجزائر:دار قرطبة ، ط 01 ، 2013 .

151- معن خليل العمر، علم اجتماع المثقفين. عمان : دار الشروق، ط 01 ، 2009.

152- مسعود طيبي،المشروع النهضوي عند سلامة موسى. الجزائر :كنوز الحكمة ، 2011 .

153- مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع. تر: حنفي بن عيسى، الجزائر: دار القصبة، 2007 .

154- منير السعيداني، استحالات المثقف والثقافة . تونس : مكتبة علاء الدين ، ط 01 ، 2007 .

155- موسى لحرش، إستراتيجية استئناف البناء الحضري للعالم الإسلامي- في فكر مالك بن نبي، جامعة عنابة، مختبر التربية والانحراف والجرامية في المجتمع، 2006 .

156- مولود عويمر،مالك بن نبي رجل الحضارة -سيرته وعطاؤه الفكري-. عمان:فضاءات، ط3، 2016 .

157- مولود زايد الطبيب ،التنشئة السياسية " دورها في تنمية المجتمع " . الأردن : المؤسسة العربية للنشر ، الطبعة 1 ، 2001 .

158- موريس أنجرس ، منهجية البحث العلمي في العوم الانسانية – تدريبات عملية -.تر : سعيد يبعونواخرون،

الجزائر: دار القصبة، ط 02 ، 2006

159- مي العبد الله، نظريات الاتصال. بيروت: دار النهضة العربية، ط01 ، 2006 .

160- رالف بارتن بيري، أفاق القيمة "دراسة نقدية للحضارة الانسانية"، تر : عيد المحسن عاطف سلام، مصر : المركز القومي للترجمة، 2011.

161- روبرت وتشنو واخرون، التحليل الثقافي. تر: فاروق احمد مصطفى واخرون، مصر : مكتبة الاسرة، 2009.

162- رولان بارت، الكتابة في درجة الصفر. تر: محمد نديم حشفة، مركز الإنماء الحضاري، ط1، 2002 .

163- رضوان زيادة، المثقف ضد السلطة – حوارات المجتمع المدني في سوريا - .القاهرة : مركز الدراسات حقوق الانسان.

164- زكي الميلاد، عصر النهضة، كيف انبثق ؟ ولماذا اخفق ؟ . المغرب ولبنان : المركز الثقافي العربي ، ط01 ، 2016.

165- زكي الميلاد، المسألة الثقافية "من أجل بناء نظرية في الثقافة". بيروت : مكتبة دومن قريش، ط 02، 2010.

166- زكي الميلاد، محنة المثقف الديني مع العصر. المركز الإسلامي الثقافي، ط3، 2012 .

167- زهير توفيق، المثقف والثقافة. بيروت : المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط 01 ، 2013 .

168- فارح مسرحي ، المهام الجديدة للمثقف – في السياقات العربية الاسلامية -. الجزائر : الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية ، ط 01 ، 2018 .

169- فضيل دليو، العولمة والهوية الثقافية سلسلة أعمال الملتقيات، مخبر علم اجتماع الاتصال، قسنطينة، 2010 .

170- فكتور سحاب ، ضرورة التراث. بيروت : دار العلم للملايين ، ط 01 ، 1984 .

171- فريد حاجي، السياسة الثقافية الفرنسية في الجزائر 1837 -1937 المنطق – السيرورة – المآل . الجزائر: دار الخلدونية، ط01 ، 2013 .

172- فروم إريك،الإنسان بين الجوهر والمظهر. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والقنون والأدب،سلسلة دار المعارف،العدد140، ط1، 1989 .

173- فوزية بريون، مالك بن نبي " عصره وحياته ونظريته في الحضارة". دمشق : دار الفكر، ط 01 ، 2010 .

174- فلاديمير ما كسيمينكو، الانتلجنسيا المغاربية، المثقفون: افكار ونزاعات، تر: عبد العزيز بوباكير، ط3، الجزائر، دارميم، 2019.

175- فيصل لكحل واخرون، فلسفة الثقافة – السياقات،الابعاد، الرهانات –.الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية .

176- فيليب ريتو، الدروس الاولى في علم الاجتماع. تر: محمد جديدي، الجزائر: منشورات الاختلاف،الرباط: دار الامان ، بيروت: منشورات ضفاف ، ط 01 ، 2015 .

قائمة المراجع

177- فيروز زاد وأمير رضائي،تطوير الثقافة دراسة اجتماعية في مفهوم التنمية الثقافية عند علي شريعتي. تر: أحمد الموسوي، بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ط1، 2009 .

178- دانيا محمد بازركان، يسقط الاستحمار. دمشق: مركزالناقد الثقافي،ط 01 ، 2010 .

179- دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية. تر : منير السعيداني، بيروت : المنظمة العربية للترجمة، ط 01، 2007.

180 -ديفيد إنغليزوجون هيوسون، مدخل إلى سوسيولوجيا الثقافة. بيروت : المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ط 01، 2013 .

181- هارلميس وهولبون، سوسيولوجيا الثقافة والهوية. تر : حاتم حميد محسن، كيوان للطباعة والنشر .

182- هانس غيورغ غادامير، فلسفة التأويل. تر: شوقي الزين، الجزائر، منشورات الاختلاف، ط2، 2006 .

183- هشام شرابي، المثقفون العرب والغرب. بيروت : دار النهار للنشر، ط 02 ، 1981.

184- هشام شرابي ، مقدمة لدراسة المجتمع العربي. بيروت : الدار المتحدة للنشر ، ط 03 .

185- هومي كا.بابا، موقع الثقافة. تر : ثائر ديب، بيروت والدار البيضاء : المركز الثقافي العربي، ط 01، 2006.

186- وجيه كوثراني،هويات فائضة مواطنة منقوصة . بيروت : دار الطليعة، ط 01 ، 2004 .

187-وحيد بن بوعزيز وآخرون، ثقافة المقاومة، الجزائر: الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، 2016 .

188- نائلة ابي نادر، التراث والمنهج بين اركون والجابري. بيروت : الشبكة العربية للابحاث والدراسات، ط 01 ، 2008.

189- نايجل سي غبسون ، فانون – المخيلة بعد الكولونيالية- .تر: خالد عايد ابو هديب، قطر: المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، ط01، 2013 .

190- ناصر دادي عدون وشعيب شنوف، الحركية الاقتصادية في الدول النامية بين عالمية مالك بن نبي والعولمة الغربية. الجزائر: دار المحمدية العامة .

191- نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، تر: عبد الحميد بن حسان،الجزائر: سمر،ج 1، 2016 .

192- نور الدين بوكروح، جوهر فكر مالك بن نبي، تر: عبد الحميد بن حسان وعايدة ساعي، الجزائر:سمر، ج2، 2016.

193- نور الدين خندودي،بحوث الملتقى الدولي" مالك بن نبي واستشراف المستقبل من شروط النهضة الى الميلاد الجديد (الجزء الاول والثاني).الجزائر: وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 2011.

194- نور الدين زمام، القوى السياسية والتنمية – دراسة في علم الاجتماع السياسي – الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية، 2007.

195- يحي محمد، القطيعة بين المثقف والفقيه، المغرب افريقيا الشرق، 2013 .

196-يوسف تمار، تحليل المحتوى للباحثين والطلبة الجامعيين. الجزائر: مؤسسة الفسيلة للطباعة والنشر والتوزيع، ط01 ، 2007 .

197- يوسف محمد بن ناصر، ثقافة العنف واللاعنف في الفكر الإسلامي. المغرب: الدار المغربية، مصر: دار الكلمة، ط1، 2018.

198- يورغن هابرماس، جدلية العلمنة " العقل الدين". تر : حميد لشهب، الكويت : جداول ، ط01 ، 2013.

المجلات :

199- اسعاف حمد، المثقف العربي : اشكالية الدور الفاعل من ص 339 الى ص 354، مجلة جامعة دمشق ، المجلد 30 ، العدد 3 و 4 ، 2014 .

200-بسام طيبي، الثقافة العربية المعاصرة بين التقدمية والرجعية من ص 27 ، الى ص 47 .

201- بوبكر خريسة، بيير بورديو وانتروبولوجيا الجزائر من ص 128 الى ص 198، مجلة اضافات، العددان 29 و 30، شتاء-ربيع 2015.

202-جلول مقورة، الفعل التواصلي عند هامر ماس – نظرية وتطبيق من ص355 إلى ص374، مجلة المعيار، المجلد16.

203- عبد العزيز الدوري، مقال بعنوان " تعريف المشروع الحضاري وتجاربه وتطوره من ص 39 الى ص 61 "، مجلة المستقبل العربي، العدد: 269، بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية، 2001 .

204- عبد الله كبار، النخبة الجامعية والمجتمع المدني في الجزائر من ص215 إلى ص227،مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، العدد 11،جوان 2013.

205- سارة بوزرزو، الترجمة والمثاقفة من ص 86 إلى ص 109، مجلة جسور، العدد11، المجلد03، سبتمبر 2017.

206- طعبة سعاد وفتيح خالد، القابلية للاستعمار عمد مالك بن نبي ومفهوم الذات من ص 60 الى ص 73، مجلة تاريخ العلوم، العدد التاسع، سبتمبر 2017 ، ص 2017.

207- محمد نور الدين افاية، ورقة عمل حول أداء المثقفين في معمعة الأحداث: ملاحظات وتساؤلات – حلقة نقاش – من ص 105 الى ص 142 ، بيروت : مجلة المستقبل العربي ، العدد 106 .

208- نعمان عباسي،الحكم الراشد وأولوية ترتيب المشهد النخبوي في الجزائر من ص 113 إلى ص127،مجلة الباحث الاجتماعي،العدد10، سبتمبر 2010 .

قائمة المراجع

209- فكروني زاوي، النموذج الفكري لمالك بن نبي، ماهيته، مرجعيته، مكوناته. مجلة العلوم الاجتماعية، المجلد الرابع، العدد السابع.

دراسات جامعية :

210- الكبار عبد العزيز، قراءة معرفية (إبستمولوجية) لمفهوم الثقافة عند مالك بن نبي. رسالة ماجيستير في الأنتروبولوجيا، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان، الجزائر، السنة الجامعية 2001-2002 .

211- بن خدة نعيمة، المثقف والسلطة عند ادوارد سعيد.مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الفلسفة، جامعة وهران : كلية العلوم الاجتماعية ، قسم الفلسفة ، السنة الجامعية 2012/2011

212-كنزة باشوشي ، المثقف الجزائري وجدل الحضارات في ظل الاعلام الماعاصر، مذكرة ماجستير ، قسم علوم الاعلام والاتصال، كلية العلوم السياسية والاعلام، جامعة الجوائر ، السنة الجامعية 2009/2008 .

213- طارق مخنان، مذكرة ماجستير بعنوان أزمة غياب دور النخبة المثقفة الجزائرية في التغيير، مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير ،قسمالعلوم الاجتاعية ، كلية العلوم الانسانية والاجتماعية ، جامعة قاصدي مرباح ورقلة ،السنة الجامعية 2011، 2012 .

214- جمال بروال، الدورة الحضارية بن فكر مالك بن نبي وأزوالد سبنجلر، مذكرة ماجستير في فلسفة الحضارة، شعبة فلسفة، قسم العلوم الإنسانية، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية والإسلامية، جامعة الحاج لخضر –باتنة، الجزائر-،السنة الجامعية 2012-2013.

215- محمد يحياوي، مشكلة المنهج في كتابات مالك بن نبي، رسالة ماجيستير في الفلسفة، معهد الفلسفة، جامعة الجزائر،السنة الجامعية 1991-1992 .

الوابغرافيا :

216-**موقع ويكيبيديا**
https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%83%D9%88%D9%85%D9%88%D9%86%D8%A9_%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%8A%D8%B3 يوم 2019/08/21 على الساعة 18:11 .

217-الصادق سلام، محاضرة بعنوان مالك بن نبي واستشراف المستقبل ملقاة في إطار تظاهرة تلمسان عاصمة الثقافة الإسلامية من الموقع الإلكتروني www.Bimnabi.net يوم 2020/07/21 على الساعة 15:45

قائمة المراجع

218- عبد الفتاح العلمي، واقع ومستقبل المثقف العربي في ظل التحديات التي تعيشها البلاد العربي،يوم 2019/08/21 على الساعة 20:43 مقال أكاديمي منشور في الموقع الالكتروني https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=4&ved=2ahUKEwjSsoHm2pTkAhVOUhoKHRzCDqAQFjADegQICBAC&url=http%3A%2F%2Fdpub.univ-skikda.dz%2Fdoc_site%2Frevues_SH%2Farticle34(3).pdf&usg=AOvVaw1SsCH9AyNxdrsbgnrPuRZ8

219- عبد القادر بوعرقة، مداخلة بعنوان مالك بن نبي الراهن والمستقبل دراسة نقدية لرسم معالم البيانية الجديدة، تم الاقتباس يوم 2018/11/23 على الساعة 19:25 من موقع www.binnabi.net .

220- رابح لونيسي، مالك بن نبي وحرب الأفكار – هل أصيب بمرض البارانويا أو خبير في الحرب الإعلامية، مثال منشور في الحوار المتمدن www.ahewer.org يوم 30/07/2020 على الساعة 16:05.

221- رابح لوينسي، مالك بن نبي والثورة الجزائرية – تهميش وتوظيف، موقع الحوار المتمدن www.ahewer.org تم الاقتباس يوم 29/07/2020 على الساعة 15:45.

مراجع باللغة الفرنسية :

222- Abdelhamid Ibrahimi. L'economie algerienne defis et enjeux .Alger : ED Dahleb . edition 2. 1991

223- Anne Baillot, Ayse Yuva, France- Allemagne : les figures de l'intellectuel entre révolution et réaction (1780-1848), HAL : Archives ouvertes, 2015 .

224- Albert Memmi, Portrait Du Colonisé.Paris: payot, 1973 .

225- Hannah Arendt, la crise de la culture, Gallimard, 1972.

226- Harbert Marcuse, Culture et societe. Paris :Minuit, 1970, tradecteurs : GERARD Billy et autres .

227- Bruno Etienne, L'Algérie cultures et revolution. paris: seuil, 1977 .

228- Claver Kahiudi Mabana, l'intellectuel Africian face a ces responsabilités: défis et espoire, Frank funt, développement et coopération.

229- goerge balandie, la situation coloniale P9, P29, les cahiers

internationaux de sociologie, Paris, les presses universitaire de France .
230- Max Weber, Le savant et le politique.alger: ENAG Edition, 1991 .
231- Omar Benaissa, Malek Ben Nnabi et l'avenir de la société Islamique. Algérie: Elothmania, 2010.

الملاحق

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة احمد بن محمد – وهران 2 –
كلية العلوم الاجتماعية
قسم علم الاجتماع

استمارة تحليل المضمون :

فئة الشكل :

الرقم	وحدات الاستدلال الديني	
جدول: رقم 01		فئة توزيع الاستدلالات
01	القران الكريم	
02	الحديث النبوي الشريف	
03	سيرة النبي وصحبه	
جدول : رقم 02		
وحدات الاستدلال الادبي		
01	حكم ومقولات	
02	أقوال شعبية	
03	شعر	
04	معاجم وقواميس	
جدول : رقم 03		
وحدات الاستدلال العلمي		
01	اجتماعي	
02	نفسي اجتماعي	
03	نفسي	
04	تاريخي	
05	اخرى (فلك ، احصاء، رياضيات)	

	الوحدات	
01	فلاسفة ومختصون في العلوم الانسانية	فئةتوزيع المستدل بهم من مسلمين وعرب وافارقة واسيويين
02	رجال دين مسلمين	
03	شعراء وأدباء مسلمين	
04	أفارقة	
05	اسيويون	

	الوحدات	
01	رجال دين مسيحيين	فئة توزيع المستدل بهم من
02	مستشرقون	
03	اقتصاديون وسوسيواقتصاديون	
04	نفسانيون	

05	مكتشفون ومخترعون	الغربيين
06	فنانون	

	الوحدات	
01	الذاتية	فئة المنهجية
02	الموضوعية	
03	المنهج	

	الوحدات	
01	المثقف	فئة المثقف ومايقابله من مفاهيم
02	النخبة	
03	الصفوة	

	الوحدات	
01	الفهم	فئةالمثقف بين تحديد المفهوم والدور .
02	الوعي	
03	التغيير	
04	الثورة	
05	الايديولوجيا	
06	الفعالية	
07	الالتزام	
08	الانسانية	
09	السلم / السلام	

فئة الموضوع :

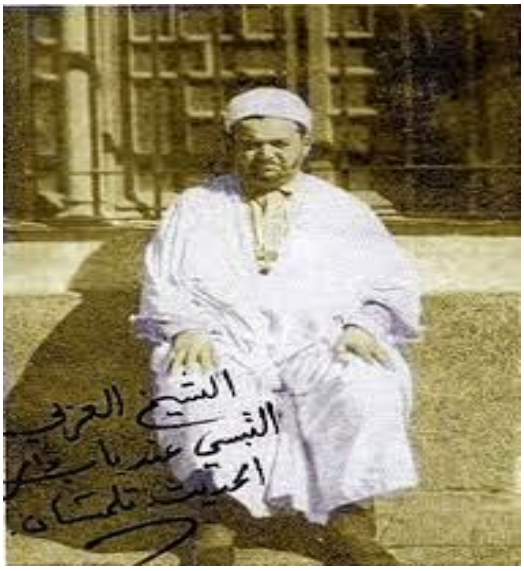
	الوحدات	
	جدول: رقم 01	فئة الثقافة والحضارة
01	الثقافة	
02	الحضارة	
	جدول : رقم 02	فئة التوجية الثقافي
01	المبدأ الاخلاقي	
02	الذوق الجمالي	
03	المنطق العملي	
04	الصناعة	
05	العمل	
	جدول: رقم 03	فئة امراض الثقافة
01	الذرية أو الصبيانية	
02	التكديس أو الشيئية أو التشيؤ	
03	التقليد	
04	الذهان	
05	Bolitique	

فئة الثقافة والسياسة	الوحدات	
	جدول :رقم 01	
	01	الديمقراطية
	02	الحريات
	03	الحقوق
	04	السياسة
	05	الواجبات
فئة الاستعمار والقابلية للاستعمار	جدول: رقم 02	
	01	الاستعمار
	02	القابلية للاستعمار
فئة من مواضيع مابعد الكولونيالية	جدول: رقم 03	
	01	المرأة
	02	الأهلي
	03	العبودية
	04	العنصرية

فئة الثقافة والاقتصا د	الوحدات :	
	جدول :رقم 01	
	01	التنمية
	02	التخلف
	03	الاقتصاد
فئة سوسيولوجيا المال والثروة	جدول: رقم 02	
	01	راس المال
	02	المال
	03	الثروة
أسس الانتاج والاستهلاك الثقافية لدى مالك بن نبي	جدول: رقم 03	
	01	الانتاج
	02	الاستهلاك
	03	التوزيع



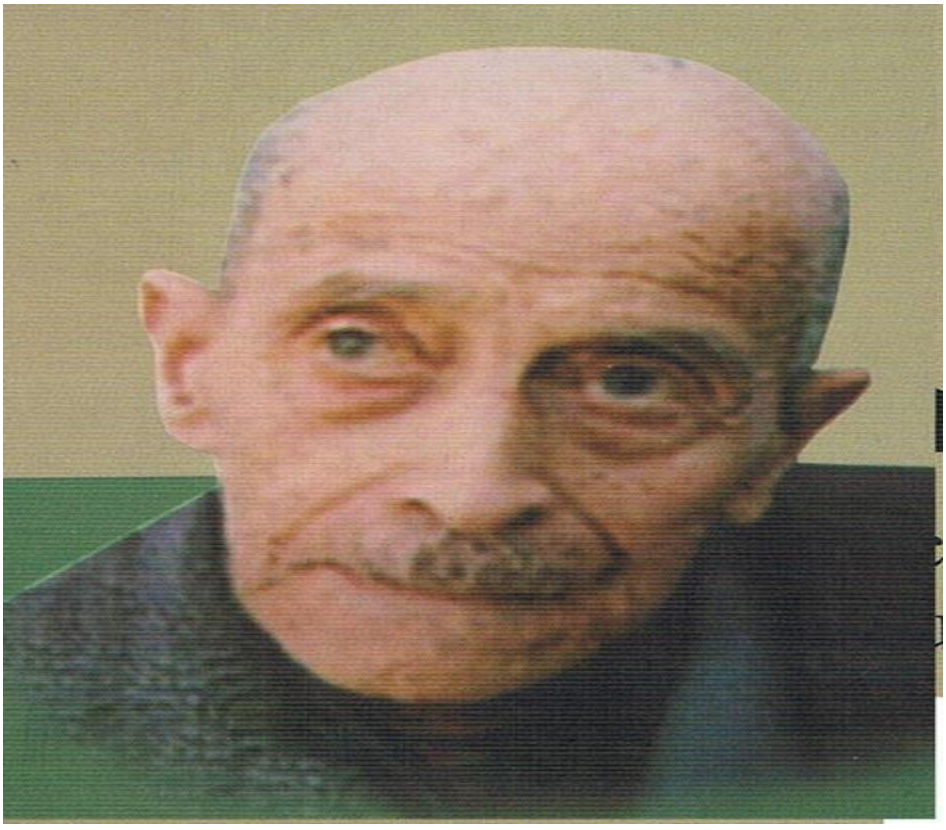
مالك بن نبي



الشيخ العربي التبسي



الشيخ عبد الحميد بن باديس



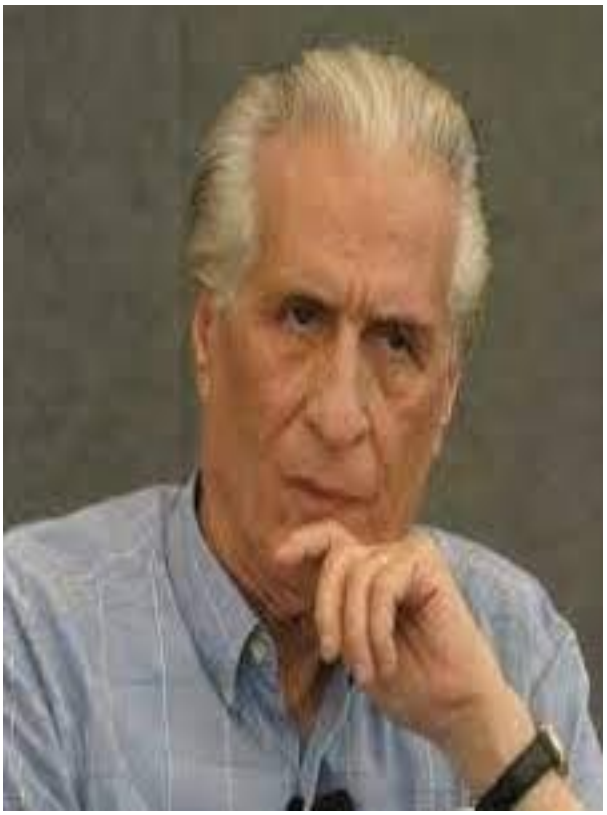
حمودة بن الساعي



أحمد بن بلة



هواري بومدين



احمد طالب الإبراهيمي



محمد الأمين دباغين



فرحات عباس



مصالي الحاج



أنور السادات



جمال عبد الناصر



المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون (01)



المستشرق الفرنسي لويس ماسنيون (02)

فهرس الجداول:

جدول رقم	عناوين الجداول	الصفحة
01	المثقف وما يقابله من مفاهيم ، المثقف بين تحديد المفهوم والدور.....	242
02	توزيع وحدات فئة (المثقف وما يقابله من مفاهيم و المثقف بين تحديد المفهوم والدور).....	242
03	توزيع وحدات فئة المثقف وما يقابله من مفاهيم.....	243
04	المفاهيم الاجرائية لـ (فئة المثقف بين تحديد المفهوم والدور).....	263
05	توزيع وحدات(فئة المثقف بين تحديد المفهوم والدور).....	264
06	فئة المفاهيم الاجرائية للاستدلالات.....	282
07	الاختلاف ما بين وحدات فئة الاستدلال.....	282
08	لفئة توزيع المستدل بهم من مسلمين وعرب وافارقة واسيويين.....	283
09	الفرق ما بين فئات المستدل بهم.....	284
10	الممارسات او الاعمال الثقافية لمالك بن نبي.....	310
11	المفهوم الاجرائي لفئة الثقافة والحضارة.....	318
12	توزيع وحدات فئة الحضارة والثقافة	318
13	المجال الثقافي والاجتماعي الذي تتحدد فيه الشبكة الاجتماعية والعناصر الثقافية.....	329
14	تعاريف بن نبي للثقافة.....	330
15	المفاهيم الاجرائيةلوحداتفئة التوجيه الثقافي.....	332
16	توزيع وحدات فئة التوجيه الثقافي.....	333
17	فئة امراض الثقافة.....	340
18	توزيع وحدات أمراض الثقافة.....	341
19	فهم بن نبي للحضارة.....	345
20	فئة الثقافة والسياسة.....	347
21	توزيع وحدات فئة الثقافة والسياسة.....	347
22	فئة الاستعمار والقابلية للاستعمار.....	360
23	توزيع وحدات فئة الاستعمار والقابلية للاستعمار.....	360
24	توزيع مواضيع فئة من مواضيع مابعد الكولونيالية	374
25	المفهوم الاجرائي لفئة التخلف والتنمية	389
26	توزيع وحدات فئة التخلف والتنمية.....	390
27	المفاهيم الاجرائية لفئة سوسيولوجيا المال والثروة.....	401
28	توزيع وحدات فئة سوسيولوجيا المال والثروة.....	401
29	المفاهيم الاجرائية لفئة أسس الانتاج والاستهلاك الثقافية لدى مالك بن نبي.....	405
30	توزيع وحدات فئة أسس الانتاج والاستهلاك الثقافية لدى مالك بن نبي.....	406