الجمهوريّة الجزائريـة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة

كلية أصول الدين

قسم: العقيدة ومقارنة الأديان

الرقم التسلسلي: .....

تخصص: العقيدة الإسلامية

رقم التسجيل: .....

البعد الديني في فكر مالك بن نبي

- دراسة تحليلية -

أطروحة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه ل م د

تخصص: العقيدة الإسلامية

إعداد الطالب

عزوز دحمان

إشراف الأستاذة

زبيدة الطيب

أعضاء المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الصفة	الجامعة الأصلية
أ.د البشير قلاتي		رئيسا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية–قسنطينة
د.زبيدة الطيب		مشرفا ومقررا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية–قسنطينة
د.عمار قاسمي		عضوا	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية–قسنطينة
د.عبد الرحمان طيبي		عضوا	جامعة يوسف بن خدة الجزائر 01
د.اليزيد بوعروري		عضوا	جامعة محمد لمين دباغين سطيف 02

السّنة الجامعيّة :

1444/1443هـ -2022/ 2023م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

" كانت العوامل الثلاثة: الإنسان و التراب و الوقت راكدة خامدة، و بعبارة أصح مكدسة لا تؤدى دورا فى التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء .. نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة..

حضارة جديدة"

مالك بن نبي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وعرفان

بعد شكر الله تعالى على كريم فضله وحسن توفيقه لنا على إنجاز هذا الأطروحة، أتوجه بوافر الشكر وجميل الاحترام للأستاذتنا الفاضلة : " د.زبيدة الطيب"

على تفضلها بالإشراف علينا في هذا البحث وعلى شرف عنايتها وتوجيهها.

الشكر لأساتذتنا وكل من قدم لنا يد العون والمساعدة في إنجاز هذا البحث.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا العمل- ثمرة الجهد - إلى كل طالب علم وباحث

عن الحقيقة.

إلى والدي –رحمه الله

إلى والدتي-حفظها الله

إلى زوجتي التي دعمتني في إعداد البحث

إلى كل العائلة والأصدقاء

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مقدمة

الحمد لله الذي علم الإنسان ما لم يعلم، والصلاة والسلام على سيدنا مُحَمَّد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد:

مثل الواقع الحضاري المأزوم مشاتل للدارسين والباحثين في أزمة الأمة الإسلامية، بما أثمر عبر هذه التفاعلات الفكرية في صيرورتها التاريخية الحديثة والمعاصرة بروز نخب فكرية اتجهت إلى تشخيص علل التخلف وأسباب الجمود مع استقراء عوامل الانهيار الحضاري وتبحث طرائق تجاوزها، وقد كان المفكر الجزائري مالك بن نبي رحمه الله أحد أبرز فلاسفة الحضارة ورواد النهضة والتجديد في العالم الإسلامي، بما أورثه من نتاج فكري وعبر محاولاته الجادة لتكشف علامات التراجع وأمارات الانتكاس في حضارة المسلمين .

ولئن مثلت رؤى بن نبي حول فلسفة الحضارة رصيدا هاما للباحثين من بعده، فإن سر هذا التميز يلحظ في استناده إلى خلفية دينية وأيديولوجية قائمة على التوفيق بين الدين والواقع بما يحقق فقه التفكير لمالك بن نبي المفكر المسلم والمراقب للمسار الحضاري الإنساني في تطوره المشهود، بعيدا عن إكراهات الكتابة والمصالح الظرفية المتحكمة في صوغ الفكر ونتاجه، وجمعا بين الدين والتراث كرافد أساسي للنهضة الحضارية، وفي هذا الإطار النظري تأتي دراستنا الموسومة ب "البعد الديني في فكر مالك بن نبي-دراسة تحليلية".

- **أهميّة الموضوع:**

تكمن أهمية هذه الدراسة في البحث في إمكان قراءة فكر مالك بن نبي في ضوء المقاربات المنهجية الجديدة التي يطرحها واقع العالم الإسلامي، بما ينتظمه من مشاريع يسمها التعارض والندية أكثر مما يجمعها على مساحات الإلتقاء والوحدة، كما تبرز قيمية الموضوع عبر ما يقدمه من إضاءات عن الأطر النظرية المتحكمة في صيرورة التاريخ الحضاري للمسلمين وفق رؤى بن نبي وتحليلاته النظرية التي أثّرت في أبنية الفكر الإسلامي تأثيرا مشهودا.

■ **إشكاليّة البحث:**

بعد انهيار العالم الإسلامي وسقوط أغلب أقطاره مع مطلع القرن العشرين في يد إحتلال أجنبي، برزت مسائلات لهذا الواقع المختل ومسبباته، قبل أن ينتقل النقاش إلى مستوى ثان بني على النقاش الأول وانتظم أساسا في إطار اشتباك مفاهيمي حول بنية العلائق بين الدين والمجتمع والحياة، وهو ما تشتغل عليه الدراسة عبر أنموذج مالك بن نبي كأحد رموز الفكر الإسلامي الحديث، الذي اتجه إلى تشخيص علل السقوط الحضاري ثم انتقل إلى التنظير لفعل نهضوي قائم على المزاوجة بين الدين والتراث كمرجعية إسلامية أصيلة مع تلمس الخبرة الإنسانية في صوغ مشروع استئناف حضاري ، بما يوجهنا إلى إشكال رئيسي مفاده: ما مدى حضور المكون الديني في النتاج الفكري لمالك بن نبي؟

ويتفرع عنه أسئلة فرعية كما يلي:

- ما هي أسس ومباحث الفكر الديني التي برزت عند مالك بن نبي؟
- ما موقع مالك بن نبي في الفكر الإسلامي؟
- فيما تتمثل القيمة المضافة التي قدمها بن نبي للفكر الإسلامي المعاصر؟

وعبر هذا البحث نسعى للإجابة عن هذه الإشكالات التي ترتبط بالمكون الديني باعتباره محورا أساسيا يعتمده مالك بن نبي الذي ينتمي إلى دائرة الفكر الإسلامي، وبالتالي فإن هذا المكون الديني ينتظم في إطار المرجعية الإسلامية بروافدها الأصيلة.

■ **أسباب اختيار الموضوع:**

إن اختيار هذا الموضوع لم يكن اعتباطياً، بل كان لأسباب عديدة تمايزت بين الموضوعي و الذاتي.

أ-الأسباب الموضوعية:

- واقع العالم الإسلامي وما يعتريه من تخلف وانحطاط بما يوجهنا نحو تَبَحُّث المشاريع النهضوية الإصلاحية ورموزها، ويمثل مشروع مالك بن نبي أنموذجا متكاملا في سبيل تحقيق ذلك.

– اتصاف مالك بن نبي بالموسوعية واطلاعه على حضارة الإسلام والغرب بصورة جيدة، مع جمعه بين أصالة الفكرة الدينية ومعاصرة للواقع الحضاري المتجدد.

– كون بن نبي من الشخصيات التي عاصرت مشكلات راهنية لا تزال حاضرة في الساحة الفكرية والدينية للعالم الإسلامي.

– وفرة وتنوع المادة العلمية المتعلقة بشخصية وفكر مالك بن نبي، مما يؤثث للبحث بصورة فعالة.

ب–الأسباب الذاتية:

– القناعة بأهمية الموضوع وحاجتنا لدراسته وتبحث مضامينه.

– سيرة بن نبي ومواقفه الفكرية المتميزة بما اتسمت بالصدقية والبعد عن المصالح الشخصية.

– نزعة الانتماء باعتبار أن مالك بن نبي مفكر إسلامي جزائري.

– إثراء رصيد الباحث المعرفي والمنهجي بدراسة رمز فكري سامق مثل مالك بن نبي–رحمه الله.

- **أهداف الموضوع:**

تظهر أهم أهداف موضوع البحث في عنصرين أساسيين:

أولا: تحاول هذه الدراسة مصاقبة الفكر الديني لدى المفكر الجزائري مالك بن نبي رحمه الله، باعتباره أحد أهم المفكرين المعاصرين في التاريخ الإسلامي، خاصة في ظل تدافع مشاريع رجالات الفكر العربي ذات المرجعيات الفكرية والأيديولوجية المتباينة.

ثانيا: تسعى إلى توسل فكر إسلامي أصيل ينهل من الخبرة الإنسانية مع تشبثه بالأصول الإسلامية قرآنا وسنة، ويتحرر من عقدة الانبهار من نتاج الفكر الغربي دون تمحيص لارتكاساته، بما يفرض سؤال موقع الدين في الحياة والوجود.

ولهذا كانت الدراسة تصب في تحديد معالم المكون الديني المؤسس لرؤى مالك بن نبي حول مجالات الحضارة وتحديات الواقع الإسلامي، بما يحقق تحرير التاريخ الإسلامي من قيوده التاريخية واعتماد الخبرة الإنسانية الموافقة للمقاصد الإسلامية في محاولات التأسيس لنموذج نهضوي حضاري.

■ **منهج الدّراسة:**

اعتمد الباحث في إعداد هذه الدراسة على المنهج التحليلي بما نراه مناسبا لطبيعة الموضوع، ويتجلى توظيف المنهج التحليلي عبر ما كتبه بن نبي في مؤلفاته ومحاضراته الوافرة، مع استخدامنا لمناهج أخرى على سبيل الإستعانة، فقد استعملنا المنهج التاريخي أثناء بيان عصر مالك بن نبي وحياته وظروف نشأته وتكوينه.

كما تم توظيف المنهج الوصفي في عرض أفكار بن نبي عبر عديد القضايا والمسائل الفكرية والدينية منها على وجه الخصوص.

أما المنهج المقارن فتم توظيفه بصورة جزئية في بعض المواضع التي استدعت مقارنة مواقف بن نبي ببعض الشخصيات الفكرية والأكاديمية المعاصرة.

■ **الدّراسات السّابقة:**

حظيت شخصية بن نبي بوافر الدراسات التي عنت بمشروعه الفكري والحضاري إجمالا، ومن أهم الدراسات السابقة التي تطرقت إلى بعض جوانب موضوع بحثنا نذكر ما يلي:

-التجديد في الفكر العقدي عند كل من أبي الأعلى المودودي ومالك بن نبي، رسالة دكتوراه بجامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة، إعداد :أحسن برامة، إشراف :اسعيد عليوان، 2010 م وهي دراسة مهمة جدا في تفسير الظاهرة الدينية عند بن نبي وقد استفدنا منها كثيرا في تحليل رؤية بن للدين بوصفه فاعل في الصناعة الحضارية، وتكمن الإضافة المرجوة على هذه الدراسة في تفحص البعد الديني في شخصية بن نبي منفردا بعيدا عن المقارنة مع شخصية فكرية أخرى.

- رسالة دكتوراه بعنوان "الفكر التربوي عند مالك بن نبي " للأستاذ "العابد ميهوب،"كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، جامعة مُحَّد خيضر بسكرة، سنة2013م /2014م، حيث تناول فيها الأبعاد التربوية للحضارة عند مالك بن نبي، وقد استفدنا منها في تقديم مفهوم الحضارة والدورة الحضارية عند بن نبي، وقد سعيت لتحقيق الإضافة في الاستفراد بالمكون الديني وتخصيص البيان له.

– الدور الحضاري للدين: دراسة تحليلية لمفهوم ودور "الفكرة الدينية المركبة" عند مالك بن نبي، للدكتور بدران مسعود بن لحسن، وقد نشرت عبر مجلة جيل للدراسات الأدبية والفكرية في العدد الثاني بتاريخ 2015/08/15، وقد استفدنا منها في جزئية الدور الاجتماعي والحضاري للدين عند مالك بن نبي.

– رسالة دكتوراه بعنوان "التغيير الاجتماعي في فكر مالك بن نبي "ل "نورة خالد السعد"، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة الملك عبد العزيز، جدّة، السعودية، سنة1996م. وقد تناولت فيها بناء النظرية الاجتماعية وقد وجهتنا إلى أساس التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي الذي يرتكز على المقومات الدينية الإسلامية في بناء عملية التغيير المجتمعي والحضاري، لكن سأتبحَّث بصورة مركزة على هذه المقومات الدينية عند بن نبي وبيان أثرها وحضورها في فكره .

– رسالة ماجستير بعنوان " الفكر الديني الحديث –مالك بن نبي " من إعداد سعدي الهادي، بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية جامعة بن يوسف بن خدة،2007م، وقد استفدنا منها في شق التعريف بكتاب الظاهرة القرآنية لمالك بن نبي، والغريب أننا لم نستفد منها غير ذلك بسبب بعد مضمون الرسالة عن العنوان الذي قد يبدو مشابها لعنوان بحثي، وسعيت لتجاوز الدراسة عبر بيان حضور المكون الديني في أعمال مالك بن نبي كلها مثل كتاباته عن الاستشراق والتصوف وعلم الكلام مثلا،كما سعيت لبيان أن البعد الديني في فكر مالك بن نبي حاضر في مجالات اكبر وأعمال أكثر .

– الفكر السياسي عند مالك بن نبي، ل يوسف بوراس ، رسالة ماجستير في الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة في بوزريعة، الجزائر، 2011 م،وقد طبعت في شكل كتاب بدار هومه ، الجزائر،سنة 2013 م، وقد استفدنا منها في تحليل رؤى بن نبي حول بنية الفعل السياسي المؤسس على مرجعية دينية إسلامية، مع توجهي إلى زيادة التوضيح في قضية هامة وهي الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية وأثرها على الواقع التاريخي والحضاري للمسلمين وهو مانبغ فيه مالك بن نبي وتفرد به فكريا ومنهجيا، وقد سعيت –عبر هذه الدراسة–إلى محاولة تقديم إضافة تشمل بيان حضور المكون الديني في

فكر بن نبي وتجليات هذه المرجعية في مشروعه الفكري الحضاري، وهو جانب نراه مهم جدا في التأسيس لفهم فكر بن نبي والإفادة منه.

- **صعوبات البحث:**

أثناء إعداد هذه الدراسة واجهتنا صعوبات عدة، نذكر منها:

– تشعب المنظومة الفكرية لمالك بن نبي بوافر المواضيع والخلفيات التي يصعب حصر مفاهيمها أو الإحاطة بها.

– كثرة البحوث المنجزة حول بن نبي بما يستهلك جهدا كبيرا وفترة زمنية معتبرة أثناء عملية سبرها وفرز ما نؤثث عليه في دراستنا.

– العمق الفكري لمالك بن نبي بما يصعب الوصول إلى غاياته في المسألة الواحدة دون قراءة متكررة لمقولاته في مجالات مماثلة أو مقاربة لما يتقصده.

- **خطّة البحث:**

تتوزع الدراسة على أربع فصول: خصصنا الفصل الأول بتقديم نبذة عن حياة بن نبي ومنشأه، وعرض العوامل المؤثرة في تكوينه الفكري، مع ذكر أهم الروافد المؤسسة والموجهة لتفكيره.

أما الفصل الثاني فجاء في ثلاثة مباحث، خصصنا المبحث الأول للتأصيل المفاهيمي لتحديد مفهوم الفكر الديني.

بينما تناول المبحث الثاني الوحي في فكر مالك بن نبي، وذلك عبر تقديم مفهوم للوحي الإلهي قرآنا وسنة، مع إبراز أهم أفكار بن نبي حول تنجيم القرآن وكذا الوحدة الكمية في القرآن الكريم وهي مباحث استقيناها من كتابه الظاهرة القرآنية بصفة خاصة.

إضافة إلى مبحث ثالث تناولنا فيه النبوة عند مالك بن نبي، وبيان مفاصلة الظاهرة القرآنية للظاهرة النبوية.

وخصصت الفصل الثالث لبيان موقع مالك بن نبي في الفكر الإسلامي الحديث، حيث جرى إبراز جهود مالك بن نبي في مواجهة الظاهرة الإستشراقية في المبحث الأول.

أما المبحث الثاني فقد قدمنا فيه رؤية مالك بن نبي حول علم الكلام وموقفه من هذا العلم الإسلامي في ظرفيته التاريخية المتباينة، وفي المبحث الثالث عرضنا موقف بن نبي من التصوف، حيث مايز بين التصوف في بداياته الأولى وبين مراحله التاريخية المتأخرة في صيغته الطرقية.

وختمنا الدراسة بفصل رابع سعينا عبره إلى محاولة إظهار القيمة المنهجية والمعرفية التي قدمها بن نبي للفكر الإسلامي المعاصر، حيث تناولنا في المبحث الأول مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي، مع بيان أهمية الفكرة الدينية المركبة لعناصر الحضارة وهي من اهم أفكار البحث عموما، وأكثرها إبرازا لحضور البعد الديني في نتاج بن نبي.

وعبر المبحث الثاني اتجهنا إلى دراسة تفعيل الإنسان في فكر مالك بن نبي، وفق ما تقتضيه توجيهاته الثلاث: التوجيه الثقافي للإنسان، توجيه العمل وتوجيه رأس المال.

أما المبحث الثالث فقد قدمنا في مضامينه مقاربة مالك بن نبي للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، باعتبارها مفهوما وصفيا للفصام الذي حدث بين القيم الإسلامية وبين الواقع التاريخي للمسلمين، ثم عرض تشخيصه ومعالجاته للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.

وفي خاتمة البحث ذكرنا أهم النتائج التي توصلنا إليها عبر هذه الدراسة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: مالك بن نبي حياته وتكوينه

المبحث الأول: المولد والنشأة

المبحث الثاني: العوامل المؤثرة في تكوينه الفكري

المبحث الثالث: روافد فكر مالك بن نبي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــــد

يقدم هذا الفصل الإطار النظري لحياة ومنشأ أحد أكبر الفلاسفة والمفكرين في حقبة الفكر الإسلامي الحديث، وسنتجه عبره إلى قراءة بنية التكوين الفكري ومؤثرات التوجيه الثقافي لهذه الشخصية العظيمة في ظل الواقع الاجتماعي والسياسي وكذا الثقافي.

هذا مع توجهنا إلى إبراز أهم المحطات المجتمعية بما صاحبها من متغيرات في الوطن والعالم، وهذا المسلك في بحثنا للعوامل المؤثرة في شحذ فكر العلامة ومدى مطابقة نتاجه الفكري والعملي لصالح وطنه وأمته الأمر الذي يفيدنا –لاحقا-في مباحث الدراسة كلها عبر تبيئة نتاج فكر مالك بن نبي ومضامين الأبعاد الدينية والثقافية المحددة لهذا النتاج التجديدي الهام ولصاحبه الملهم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: المولد والنشأة

المطلب الأول: مولد مالك بن نبي ونشأته

هو مالك بن الحاج عمر بن الخضر بن مصطفى بن نبي، وُلد في قسنطينة-إحدى المدن الجزائريّة-في السادس من ذي القعدة، سنة 1323هـ، الموافق للثامن والعشرين من كانون الثَّاني من سنة 1905م.[1]

ويؤرخ مالك بن نبي لمولده عبر كتابه الموسوم بمذكرات شاهد القرن عبر قوله:"كان مولدي في الجزائر عام 1905، أي في زمن كان يمكن فيه الاتصال بالماضي عن طريق آخر ما بقي حياً من شهوده والإطلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده، هكذا إذًا فقد استفدت بامتياز لا غنى عنه لشاهد حينما ولدت في تلك الفترة "[2].

وهو بذلك يكشف عن تميزه عبر الولادة في فترة زمنية أتاحت له فرصة الاتصال بالماضي والمستقبل.

وعن نشأته فقد نشأ مالك بن نبي في أسرة فقيرة كحال الأسر الجزائرية إبان تلك الحقبة الاستعمارية فكانت عائلته تعاني ضيقا ماديا شديدا لذلك كفله عمه ثم اضطرت زوجة عمه أن تعيده إلى والديه في تبسة بعد وفاة زوجها، وعاد إلى عائلته المفرطة في الفقر وهناك تعلق بجدته زوليخة التي كانت تُسمعه أقاصيصها وحكايات ساهمت في تربية خلقه الحسن وعمله الصالح، أما أمه وبفضل حسن تدبيرها فقد عملت في الخياطة لكي تعين زوجها وتعيل أبناءها على هذه الحياة.[3]

---

[1] – عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012م، ص51.

[2] – مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1993م، ص15.

[3] – مُحَمَّد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ط1، دار القلم، دمشق، 1427 هـ-2006م، ص 22.

وقد كانت أسرته تسكن في مدينة تبسة[1] الّتي احتفظت بطابع البداوة حينذاك، ثمَّ تدهورت حالة أسرته حيث قال:" لقد كانت هذه الفترة من حياة عائلتي شديدة العسر، إذ مات عمي الأكبر في قسنطينة وكان قد تبناني منذ أمد بعيد مما جعل زوجه تعيدني إلى أهلي في تبسة على الرغم مما خلّف ذلك من أسى في نفسها وفي نفسي، لقد فعلت ذلك لأنّ مواردها لم تعد تسمح لها بإعالتي" [2].

وقد قضى مالك طفولته في السفر بين قسنطينة و تبسة و لا سيما عائلته التي استمرت على هذه الحالة بسبب صعوبة الأوضاع المعيشية والظروف الاستعمارية حيث قال في هذا الشأن:" فقد سردت على مسامعي فيما بعد جدتي لأمي الحاجة زليخة، كيف تركت أمها الحاجة (بايا) وعائلتها مدينة قسنطينة يوم دخلها الفرنسيون"[3]، حيث كانت معظم العائلات القسنطينية خاصة التي تكثر فيها الصبايا بإلقائهن عبر الأحبال حتي يتدلين بهنّ من فوق الأسوار وذلك بغية الحفاظ على الشرف من الاستعمار الفرنسي، ويروي مالك بن نبي بأنّ جدته لأمه (الحاجة باية) عاشت هذه الفاجعة و شاء الله عزّ وجلّ أن لا ينقطع الحبل وأن تبقى على قيد الحياة.

لقد مثلت عائلته المورد الأولي في تكوين شخصيته وتحديدا جدته، التي تعرف منها مالك عن جرائم الاستعمار كما تعلم منها القيم والأخلاق الإسلامية، يقول: " تعلمت من جدتي أن الصدقة والعطف على الفقراء من أهم الأخلاق التي اعتنى بها الإسلام، وقد أثرت فيه أحاديث جدته حيث قام بتحويلها إلى سلوك عملي وهو في سن السادسة من عمره، حيث أعطى وجبته في يوم من الأيام لمتسول".[4]

---

[1] – تبسة: مدينة قديمة بناها البربر، تقع في شرق القطر الجزائري إلى الجنوب الشرقي من مدينة قسنطينة بالقرب من الحدود التونسية والصحراء، ينظر: عبد الله بن حمد العويسي، الالمرجع السابق، ص 59.

[2] – مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص 18.

[3] – المصدر نفسه، ص19.

[4] – المصدر نفسه ، ص 16.

هذا وقد لوحظ على مالك الطفل ميل طافح وولع ظاهر لحب التعلم، والتعلق بالقراءة، كما كانت لبن نبي ميول سردّية وموهبة تخيلية ونزعة فكرية وأولويات ممارساته الكتابة وهو ما أقرّ به الكاتب مالك بن نبي يوما لأحد أصدقائه قائلا: "لو كنت كاتبا محترفا لاخترت فن الراوية والقصّة، فذلك ما يستهويني، ولكنني صاحب قضية وسلاحي هو قلمي".[1]

وقد تأصّلت هذه الرغبة أكثر في مذكرات شاهد القرن (الطفل 1965) و(الطالب 1970) التي حاول فيهما أن يعطي بعض الانطباعات عن مسيرته في الحياة ولكن بأسلوب المفكر الذي يطرح ويحلل وليس بأسلوب القاضي أو الروائي الذي يتتبع ويقتفي أثر حركة السّرد صعودا ونزولا[2].

دخل مالك بن نبي الكُتّاب صغيراً شأنه شأن عمالقة الفكر والأدب العربي خاصةً أن هاته الفترة تميزت باحتكار المعمرين للمدارس النِّظاميَّة ولم تكن السُّبل متاحة إلَّا للقليل[3]، فبعد وفاة عمه الَّذي كان يتعهد مالك بن نبي، فرجع بعدها إلى بيت والديه ثمَّ دخل كُتاباً قرآنياً ليتعلم فيه، ومع بدء الحرب العالمية الثَّانية سافر إلى قسنطينة، لكن تلك المرحلة من حياته لم تكن ذات فائدة فرجع إلى تبسة وأقام بها حتَّى سنة 1918م، حيث أنهى دراسة الإعدادية الَّتي أهلته لدخول المرحلة الثّانوية[4].

ولما نجح بتفوق أُعطي منحةً لإكمال دراسته حيث قال:" ومع ذلك فقد نجحت في امتحان المنح الذي كان له أكثر من معنى عند طفل من أبناء المستعمرات لا يستطيع أهله أن يرسلوه إلى (الليسيه)، فمع هذه المنحة سوف أستطيع متابعة دروسي في المرحلة التكميلية في قسنطينة في مدرسة سيدي الجلي، إذ يحضر خلال عام أو عامين المرشحون للدخول إلى المدرسة أو إلى معهد المعلمين أو ليكونوا

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص 47.

[2]- قراءة في التجربة الروائية عند المفكّر الجزائريّ مالك بن نبي، مجلة الممارسات اللغوية، الجزائر، عدد:24، 2014م، ص 185.

[3]- بشير ضيف الله، فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2005م، ص21.

[4]- أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، ط1، دار النفائس، بيروت، 1404هـ-1984م، ص14.

مساعدي أطباء. العطل التي تبعت تلك المرحلة كانت بالنسبة لي قروناً من الانتظار. ولكني خلالها كنت أفاجئ عائلتي في الحديث عن مستقبلي"[1].

ومن خلال ما ذكره بن نبي يتبين مدى انعكاس أوضاع التعليم تحت الإحتلال الفرنسي، ومن الواضح جدا أن هذا الاحتلال العسكري قصد إلى إخضاع كل شاردة أو واردة متعلقة بالتعليم إلى مشيئة سلطة الفرنسيين، وهو ما مثل عاملا مؤثرا في تكوينه وحياته المعرفية والعلمية.

وبعد إنهائه للعام الدِّراسي الرَّابع بدأ يفكر في بالمستقبل فسافر مع صديقٍ له إلى فرنسا للبحث عن عمل لكنّه لم يحض بعملٍ مناسبٍ فعاد إلى تبسة وعُيِّنَ رسمياً ككاتب في المحاكم، وعام 1929م عاد إلى باريس ليكمل دراسته.[2]

رجع مالك بن نبي إلى قسنطينة وإلى بيت عمّه بالضبط لمواصلة الدراسة، وفي هذا الوقت بدأ ينفتح وعي مالك بمن نبي الحضاري والسياسي والديني حيث قال:" أمّا في قسنطينة فقد أخذتُ أرى الأشياء من زاوية المجتمع والحضارة واضعا في هذه الكلمات محتوى عربيا وأوروبيا في آن واحد"[3].

في رحلة البحث عن العمل اتجه بن نبي إلى "شلغوم العيد "وقد عمل في المحكمة ونظرا لأن ذلك المكان كان مركزا كبيرا للاستعمار إضافة إلى سوء المعاملة التي تلقاها بن نبي داخل العمل مما أدى به للاستقالة والعودة إلى تبسة، وبعد هذه المحاولات التي سعى لها مالك بن نبي في إيجاد عمل يخرج به أسرته من بوتقة الفقر قرر إكمال دراسته الجامعية حيث انتقل إلى فرنسا سنة 1930 م، لتبدأ مرحلة جديدة في حياته أضافت له الكثير.[4]

---

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص42.

[2]- أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، المرجع السابق، ص15.

[3]- مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص36.

[4]- الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط1، دار الهدى، بيروت، 2006م، ص 100.

إبان سفريته إلى فرنسا تزوج هناك من امرأته الأولى الفرنسية، بعد أن أعلنت إسلامها، وسمت نفسها خديجة، وكان لها الأثر الكبير في حياته فيقول: " أتصور أن الأقدار التي سخرتني كوسيلة، تعرفت خديجة بواسطتها على الإسلام، قد سخرها هي لأتعرف بواسطتها على الوجه الأصيل للحضارة الفرنسية.[1]

أثناء إقامته في باريس وفي فترات تجوله في شوارعها وجد نفسه أمام مبنى "الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين" وهو معهد تدار فيه شؤون طبقا لضرورات شباب يدرس أو يعمل بعيدا عن أهله، فانتسب إليه مالك بن نبي[2].

وفي باريس حاول مالك بن نبي الالتحاق بمعهد اللغات الشرقية وكاف طموحه أن يدرس المحاماة ولكنه عندما تقدم لامتحان القبول لم تكن النتيجة إيجابية وقد نصحه مدير المعهد بألا يحاول التقدم للامتحان مرةً أخرى، وقد حيره هذا الموقف وجعله يدرك أن الالتحاق بالمعهد بالنسبة للجزائري لا يخضع لمقاييس علمية بل سياسية[3]، وهو ما أكده في قوله: "إنّ الدخول لمعهد الدرات الشرقية لا يخضع-بالنسبة لمسلم جزائري-لمقياس علمي وإنّما مقياس سياسي"[4]. فكانت هذه التجربة بمثابة الكاشف للخبايا الاستعمارية و الفساد السياسي الذي يقوم عليه، ثمّ غيّر وجهته إلى مدرسة اللاسلكي و ذلك بتوجيه من صديقه رونيه فيقول: "و إذا رونيه يقول لي بعد لحظات تيه: لماذا يا صديق لا تغيّر اتجاهك وتنتسب إلى هذه المدرسة ؟ "[5].

وبعزم إرادته الحادة في التحول إلى هذه المدرسة استطاع أن يتجاوز الصعاب و يلتزم بشروط المدرسة خاصة شرط التمكن من الرياضيات، و قبل دخوله في هذه المدرسة اللاسلكية انضم إلى الوحدة

---

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص98.

[2]- علي القرشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، ط1 ، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة،1989 م، ص 34

[3]- http://www.youtube.com/alzazeeradoc ،الجزيرة: مالك بن نبي المجهول في قومه، تاريخ الدخول 2019/12/28.

[4]- مالك بن نبي، المصدر نفسه،ص 216.

[5]- المصدر نفسه، ص 218.

المسيحية للشبان البارسيين و يعتبر دخوله في هذه الجمعية كدخول للحضارة من باب آخر و أثرت في شخصيته و فكره حيث قال: " فقررت إذن أن أنتسب إلى درجة مساعد مهندس، شرط أن أستعيد على الأقل المبادئ في الفترة التي بقيت حتى دخول الفوج الثاني للسنة الدراسية حسب نظام المدرسة، إذ سبقني الفوج الأول بشهر ،وكان علي إذن أن أسرع الخطوات حتى أستطيع السير مع الركب في كانون الثاني المقبل، وقد ساعدني الحظ أثناء تجولاتي السابقة، إذ وقفت يوماً أمام مكتبة تعرض كتب الأب (مورو) الذي كان ينشر في تلك الفترة سلسلته الشهيرة (لتفهم) ،كنت أريد أن أفهم كل شيء: الجبر والهندسة والكهرباء والطبيعة والميكانيك " [1].

و في هذا الوقت اكتشف مالك بن نبي الحي اللاتيني الذي كان يُعرف بكثرة ضوضائه و شَقِيْه الوحدويين و المنشقين، و الذي كان يهدف سِرّا إلى ربط جمعية الطلبة الوجوديين عند انتصارها مع جمعية وحدة الشبّان المسيحيين الباريسيين لكي تعُم الفائدة ، فيقول:" وفي الوقت الذي اكتشفت فيه الحي اللاتيني، كان ميداناً لصراع محتدم يقود معركته من الطرف التونسي (صالح بن يوسف وثامر وسليمان بن سليمان)، ومن الطرف المراكشي (بلفريج و مُحَمَّد الفاسي) اللذان كانا يهدفان مع الإخوان التونسيين، إلى توحيد الصف بين طلبة الشمال الإفريقي المسلمين، فأسسوا من أجل ذلك أول مركز يحمل هذا العنوان بشارع الودرو رولان). [2].

ثم يردف بن نبي معلقا على تلك الدروس التي حضره:" قائلا أعلنت انضمامي ولكنني أخفيت شيئاً مقرراً في نفسي، هو أنني عندما تنتصر فكرة الوحدة سأكون حلقة الوسط بينها وبين (وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين) ليتلقى فيها بنو قومي دروساً في أمور ربما عجزت حينذاك عن تسميتها، وإنما أسميتها اليوم دروساً في الفعالية وفي الأسلوب أو بكلمة واحدة: (في الحضارة)[3].

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص 216.

[2]- المصدر نفسه، ص227.

[3]- المصدر نفسه، ص 228.

شهدت هذه المرحلة حدثا مهما في حياة بن نبي الشخصية والفكرية، فقد تعرف على صديقه حمودة بن ساعي [1] وذلك من خلال اجتماعه مع الطلبة الوحدويين والذي كان سببا في توجهه إلى الكتابة في شؤون العمل السياسي فيقول مالك بن نبي في هذا الشأن:" أدين لحمودة بن الساعي باتجاهي كاتبا متخصصا في شؤون العالم الإسلامي"[2].

وبعد أن أسست بمدينة مارسيليا مدرسة لأميين سنة 1939م دعته الإدارة المتخصصة، ثم منعته من مواصلة التدريس بدعوى أنه ليس لديه مؤهلات[3] الأمر الذي اضطر ابن نبي بعد أن سُجن لأسباب لم ترد تفاصيلها إلى طلب اللّجوء السِّياسي من مصر فسافر إليها حيث تزوج هناك من سيدة أخرى أنجبت له ثلاث بنات.[4]

وقد بقي مالك بن نبي في مصر حتى عام 1963م حيث كان أحد مستشاري المؤتمر الإسلامي في القاهرة، وفيها كانت أغنى مراحل عطائه الفكري.

ثم عاد إلى الجزائر وعين بن نبي مديرا للتعليم العالي التابع لوزارة التعليم القومي سنة 1965 م[5]، وقد جعله هذا المنصب محط اتصال كبار المسؤولين لاستشارته في قضايا التعليم الجامعي، ولكن لم تمض سنتان حتى استقال من منصبه لأسباب غير معروفة.

لم يحل ذلك دون استمراره في الكتابة و النشر بل إنه قد فتح منزله مرة أخرى لعقد لقاءات فكرية تناقش فيها القضايا الكبرى المتعلقة بالجزائر و بالعرب و المسلمين وبالحضارة الإنسانية إجمالا وكانت

---

[1]- حمودة بن ساعي: صديق مالك بن نبي، كان يتمتع بقافة إسلامية أصيلة متقدمة، وهو منتظم في الدراسات الإسلامية بالسوربون، والذي كان لصحبته أكبر الأثر في توجهه نحو الدراسات الإسلامية، ينظر: عمران بودقزدام، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، دار الهدى، الجزائر، 2015م، ص 24.

[2]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص 235.

[3]- مالك بن نبي، في مهب المعركة، ط3، دار الفكر، دمشق، 2002م، ص120.

[4]- فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، ط1، دار الفكر، دمشق، 1431هـ-2015م، ص115.

[5]- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، ط2، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، 1400هـ-1980م، ج1، ص282.

هذه الندوة الأسبوعية قبلة يرتادها طلاب الجامعات والشباب المتطلّع إلى لون جديد من المنهجية والتحليل الهادف إلى محو (القابلية للاستعمار) و زرع الفعالية لمواجهة المشكلات الفردية و الجماعية.

ولذلك لم يكن غريبا أن تخضع هذه اللقاءات للمراقبة مما أدى إلى منع مالك بن نبي من السفر[1]، حتّى اضطر أن يكتب عام 1971 م طلبا للسلطات للسماح له و لزوجته و بناته الثلاث بالسفر لأداء فريضة الحج .[2]

أصيب بن نبي –رحمه الله–بمرض السرطان فسافر إلى باريس من أجل العلاج، وقد أجريت له عملية جراحية استرد بها بعدها صحته نوعا ما لمدةٍ قصيرة ثم عاوده المرض، فعادوا به إلى الجزائر وبعد ثلاثة أيام توفاه الله وكان ذلك يوم الأربعاء 4 شوال 1393م الموافق لـ 31 أكتوبر 1973م بمنزله في الجزائر، ودفنه تلاميذه و أصدقاؤه، ورثاه كثيرون في دمشق و لبنان و مصر و بلدان المغرب العربي وفرنسا و في غيرها من البلاد الإسلامية كما أُبّن رسميا و شعبيا في الجزائر وليبيا [3].

فرحم الله مالك بن نبي الذي شهدت قسنطينة والجزائر مولده، قبل أن يتعرف العالم العربي والإسلامي بعد ذلك إلى هذا المفكر العظيم بأفكاره وفلسفته المؤسسة لمنظورات سعت في مجملها إلى معالجة مشكلات الحضارة، من أجل نهضة إسلامية مأمولة ومنشودة.

[1]– فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، المرجع السابق، ص136.

[2]– أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، المرجع السابق، ص 18.

[3]– –فوزية بريون، المرجع نفسه، ص 138.

المطلب الثاني: أعماله ومؤلفاته:

اتجه مالك بن نبي في إنتاجه الفكري والعلمي تحديدا إلى تحليل مشكلات التخلف، معتبرا إياها قضية حضارية بالدرجة الأولى فوضع كتبه تحت سلسلة بعنوان: "مشكلات الحضارة" ، وكان من الذين شهد لهم التاريخ بالإنتاج الغزير والزاد الوفير في الكتابة والتأليف، حيث أثرى بعطائه المكتبة الجزائرية والعربية والعالمية، وأغلب ما كتبه باللغة الفرنسية، فمنها ما نشرت قبل وفاته ومنها ما نشرت بعد وفاته ومنها التي لم تطبع بعد و أخيرا الكتب التي لم تترجم بعد إلى اللغة العربية، وقد شملت هذه المؤلفات:

أولا/ المؤلفات المنشورة قبل وفاته:

1) الظاهرة القرآنية: أصدره عام 1946، وهو من أهم الكتب التي سنعتمدها في دراستنا الحالية، حيث قام بترجمته عبد الصبور شاهين وقدم له كل من مُحَمَّد عبد الله دراز ومحمود شاكر وقد صدر ضمن سلسلة مشكلات الحضارة.

ويقول مالك بن نبي عن ظروف تأليفه وما حدث من حرق لمسودة الكتاب: " لم يُتَح لهذا الكتاب أن يرى النور في صورته الكاملة، فالواقع أننا قد أعدنا تأليف أصوله التي أحرقت في ظروف خاصة. وهو كما هو الآن، لا يكفي في علاج فكرتنا الأولى عن المشكلة القرآنية؛ فإن الموضوع يتطلّب عملاً شاقاً طويل الأنفاس، ومراجع ذات أهمية قصوى؛ لم يكن بوسعنا الحصول عليها في محاولتنا الثانية. غير أننا لا زلنا نشعر بقيمة الفكرة التي ساقتنا إلى هذه الدراسة، حتى لقد آمنا بضرورة بذل ما نستطيع من الجهد في سبيل تحقيقها، مهما تكن صعوبات المشروع، ومهما تكن المعوقات دون تحقيقه.

ولذا حاولنا أن نجمع العناصر التي بقيت من الأصل مكتوبة في قصاصات، أو مسجلة في الذاكرة، فأنقذنا بذلك-على ما نعتقد-جوهر الموضوع، وهو الاهتمام بتحقيق منهج تحليلي في دراسة الظاهرة القرآنية[1].

2) لبيك: أصدره عام 1947، وهي عبارة عن قصة أدبية ألّفها مالك بن نبي في بداية حياته الفكرية والأدبية وترجمت إلى اللغة العربية سنة 2009.

3) شروط النهضة: أصدره سنة 1949م تحت عنوان"les conditions de la renaissance "والذي ينطلق من جزائرية النهضة إذا صحّ التعبير والذي ينطلق من جزائرية النهضة إذا صحّ التعبير بمعنى أنها ليست سوى إعادة لمكونات الحضارة الإسلامية التي عبرت التاريخ الإنساني.

4) وجهة العالم الإسلامي: أصدره عام 1954 باللغة الفرنسية، فبن نبي في كتابه شروط النهضة الجزائرية تحدث عن الشروط السابقة للحمل، من أجل ولادة جديدة لنهضة الحضارة الإسلامية بعد تصفيتها من جميع مؤثرات عالم ما بعد الموحدين، والمصطلح الأوروبي هنا تحدث عن الوليد الجديد في عصر النهضة، في حين انطلق كتاب (شروط النهضة الجزائرية) من مفهوم القابلية للاستعمار، أي واقع الجزائر القائم، وشروط الحمل أولا ثم ولادة النهضة.[2]

5) فكرة الأفروآسيوية: أصدره سنة 1956م، والتي كانت في ضوء مؤتمر باندونغ في نفس السنة، وهي عبارة عن فكرة لنهوض العالم الكبير المستعبد والمعصوم لحقوقه.

6) النجدة.... الشعب الجزائري يباد: أصدره عام 1957، وهو نداء للضمير الإنساني العالمي من جراء إبادة الشعب الجزائري من طرف الاستعمار الفرنسي الذي سلّط عليه كل أنواع العذاب والقهر والاستبداد.

[1]- مالك بن نبي، شروط النهضة، ط 4، دار الفكر، دمشق،1423هـ-2000م، ص53.

[2]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ط1، مكتبة الأسد، 1433هـ-2012م، ج2، ص 12.

7) مشكلة الثقافة: أصدره سنة 1959م، ترجمه عبد الصبور شاهين.

8) فكرة كومنويلث إسلامي: صدر سنة1960، حيث يرى مالك بن نبي في هذا الكتاب أنّ الكمنويلث الإسلامي ضرورة تاريخية تدعو الشعوب الإسلامية إلى العودة إلى حلبة التاريخ.

9) الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: هو أول كتاب لمالك بن نبي ألّفه باللغة العربية سنة 1960، يعرض فيها الكاتب الأوضاع المزرية في البلاد المستعمرة وكيفية استعباد المستعمِر للمستعمَر وكيفية قتله لأي نشاط فكري وهو في مهده والقضاء عليه بطمسه مقومات الهوية لضمان استيطانه الفكري والجغرافي.

10) حديث في البناء الجديد: صدر سنة 1960، وهو عبارة عن خمس محاضرات مترجمة من اللغة الفرنسية إلى اللغة العربية ألقاها مالك بن نبي في مناسبات مختلفة أثناء زيارته لكل من لبنان وسوريا.

11) تأملات: صدر سنة 1961، يقول عنه الأستاذ مسقاوي:" صدر قسم منه عام 1960 م تحت عنوان (حديث في البناء الجديد) وقسمه الآخر صدر عام 1961 تحت عنوان (تأملات في المجتمع العربي)".[1]

12) في مهب المعركة: صدر سنة 1961 و هي عبارة عن مقالات كتبها مالك بن نبي رحمه الله في باريس، و قد سمى مجموعة المقالات هذه (في مهب المعركة باعتبارها إرهاصا للثورة الجزائرية وتسويقا لدوافعها [2].

13) ميلاد مجتمع: صدر سنة 1962 في القاهرة باللغة الفرنسية ثم ترجمه عبد الصبور شاهين، و هو يعبّر عن ولادة المجتمع و نهضته فيقول في ذلك "لا يصلح آخر هذه الأمة إلّا بما صلح به أولها" [3].

---

[1]- مالك بن نبي، تأملات، ط1، دار الفكر، دمشق، 1423هـ،2002م، ص07.

[2]- مالك بن نبي، في مهب المعركة، المصدر السابق، ص 07.

[3]- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ط3، دار الفكر، دمشق،1406هـ، 1986م،ص08.

14) أفاق جزائرية: صدر سنة 1964، حيث كتب في نسخته الأصلية باللغة الفرنسية وهو عبارة عن ثلاث محاضرات والتي تتمثل في مشكلات: مشكلة الحضارة ومشكلة الثقافة ومشكلة المفهومية.

15) مذكرات شاهد القرن الجزء الأول (الطفل): أصدر سنة 1965 و قد تحدّث فيه عن المرحلة الأولى في حياته ، حيث كتبه باللغة الفرنسية و بعد ملاحظته لسوء الترجمة، قام بترجمته بنفسه سنة 1971م، حيث يقول عمر مسقاوي بأنّ هذا الكتاب:" يحاول أن ينقل إلينا تبصّره بالأحداث وما هذه التفاصيل التي يفصلّها علينا إلا ليجسد رؤيته الفكرية عبرها فشاهدنا شاهد بصر و بصيرة معًا".[1]

16) إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث: أصدره سنة 1969م ويتحدث فيه مالك بن نبي عن ارتكاسات الظاهرة الإستشراقية على فكر المسلم المعاصر حيث يقول :" إن الجيل المسلم الذي أنتسب إليه يدين إلى هؤلاء المستشرقين الغربيين بالوسيلة التي كانت بين يديه لمواجهة مركب النقص الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية ولكننا إذا تصفحنا هذه القضية في ضوء خبرتنا الحديثة وفي ضوء تجاربنا القريبة نجد أن هذه الوسيلة لم تقتصر نتائجها على الأثر المحمود في تطور أفكارنا وثقافتنا، بل كان لها أثر مرضي هو الذي نريد طرحه كموضوع البحث في هذه السطور ".[2]

17) مذكرات شاهد القرن الجزء الثاني (الطالب): أصدره سنة 1970 وقام مالك بن نبي بكتابته باللغة العربية وهو عبارة عن المرحلة الثانية من حياته التي قضاها معظمها في فرنسا.

[1] – مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص08.

[2] – مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، ط1، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، 1388هـ-1969م، ص 08.

18) مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: صُدر سنة 1972 كتبه مالك بن نبي بالفرنسية ثمّ ترجم إلى اللغة العربية وفي هذا الكتاب بيّن مالك بن نبي مشكلة المسلم فيقول: "والمشكلة مشكلة أفكار في النهاية، بها نظم خطانا في ثبات الأديم وندفع طاقاتنا في مضاء العزيمة، وتحشد وسائلنا في وثيق الإنجاز"[1].

ثانيا: المؤلفات المنشورة بعد وفاته.

1) دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين: صُدر سنة 1977م وهذا الكتاب عبارة عن محاضرتين ألقاهما مالك بن نبي في دمشق الأولى بعنوان دور المسلم والثانية بعنوان رسالة المسلم، حيث تحدث فيهما عن ضرورة معرفة المسلم بدوره في القرن العشرين والعمل بمقتضيات هذا الدور.

2) المسلم في عالم الاقتصاد: صدر سنة 1978م، وهو كتاب يحاول فيه مالك بن نبي لفت الانتباه إلى قضية خطيرة تتمثل في ضرورة التحرر من التبعية المذهبية في إطار الاقتصاد للغرب سواء من النظرية الاشتراكية أو النظرية الرأسمالية، ولذلك بحث مالك بن نبي على ضرورة استقلالية كل أمة في توجيه الاقتصاد حسب إمكانياتها الاجتماعية والمذهبية أي على أساس (معادلة اجتماعية) تؤهله لإنجاح أي مخطط اقتصادي.

3) بين الرشاد و التيه: صدر سنة 1978م ، و هو عبارة عن مقالات كتبها الأستاذ مالك بن نبي و كما يقول عمر مسقاوي في تقديم الكتاب :"كتاب ضم مقالات كتبها الأستاذ مالك بن نبي بالفرنسية، ونشر معظمها في جريدة ((الثورة الإفريقية La revolution Africain)) إثر عودته إلى الجزائر بعد الاستقلال في الستينات. وقد جمعها رحمه الله في صيف عام ١٩٧٢م، وترجمها إلى العربية، ثم بوبها وحدد فصولها، واختتمها بكلمة عن الصراع الفكري. وقد سلمني أصول هذا الكتاب إثر الفراغ منه، فلما قرأته وجدت من المناسب مراجعة النص بما يحافظ على أسلوب

[1] – مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق،1438هـ، 2017م، ص 08.

الأستاذ مالك، ويزيل إبهام بعض العبارات، وهكذا أصبح الكتاب جاهزا للتداول بين أيدي القراء، في مرحلة من مسيرة الأمة العربية تداعت عليها الأمم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها. فالمقالات هذه تعكس أحداث الستينات في الجزائر كما في العالم العربي والإسلامي. وهي أيضا تطرح مشاكل العالم الثالث بعد الاستقلال السياسي، فتسلط عليها أضواء كاشفة تبرز أبعادها وتنير طريق الكفاح، من أجل القضاء على هذه المشاكل "[1].

4) مجالس دمشق: وهو حصيلة مجموعة من المحاضرات التي ألقاها مالك بن نبي في دمشق بالعربية، بعد زيارته لها رفقة عائلته سنة 1972 أثناء عودته من الحج حيث قال مالك بن نبي في تقديمه لهذا الكتاب:" فهذا الكتاب زبدة تلك المجالس، وهو من ثمّ منحة شباب دمشق الملم إلى الفكر الإسلامي، لأنّ هؤلاء الشبان هم الذين سجلوها على مسجلاتهم، ثم نقلوها كتابة، ثم بيضوها وصيروها هذا الكتاب[2].

5) القضايا الكبرى: يذكر عمر مسقاوي في تقديمه للكتاب ما يلي:" نقدمه إلى القارئ تحت عنوان (القضايا الكبرى)، لم يكن هذا العنوان من اختيار بن نبي وإنما وقع في يدنا عرضاً طبعة باللغة الفرنسية تحت عنوان (Les grands thèmes)، أصدرها بعض تلاميذ بن نبي في الجزائر عام 1976م.

وحينما اطَّلعنا على مضمون هذا الكتاب باللغة الفرنسية، وخصوصاً مقدمته لفت نظرنا ذلك الاهتمام الكبير بفكر بن نبي، والذي يعكس المكانة اللائقة التي احتلتها أفكار بن نبي لدى الشباب.

ثم تبيَّن لنا أن (القضايا الكبرى) هذه اشتملت على فصول خمسة: الثلاثة الأولى منها نشرت عام 1664م باللغة الفرنسية، وترجمت تحت عنوان (آفاق جزائرية: للحضارة، للثقافة، للمفهومية).

[1]- مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دار الفكر، دمشق،1978م، ص 07.

[2]- مالك بن نبي، مجالس دمشق، ط1، دار الفكر، دمشق،1438هـ،2017م، ص06.

ترجمها الأستاذ الطيب الشريف، وأصدرتها مكتبة النهضة الجزائرية.

أما الفصلان الأخيران، فقد صدر الرابع منهما (الديمقراطية في الإسلام) ضمن سلسلة محاضرات بعنوان (تأملات) أصدرتها دار الفكر بدمشق، والفصل الخامس صدر مستقلاً في كتيب تحت عنوان (إنتاج المستشرقين) وإذ نحن في صدد إعادة نشر مؤلفات بن نبي فقد أغرتنا فكرة الطبعة.[1]

ثالثا: مؤلفات لم تُطبع بعد.

وتوجد كتب غير منشورة لمالك بن نبي وبقيت على شكل مخطوطات بيده ومنها:

1) خطاب مفتوح لخروتشوف وإيزنهاور.

2) دولة مجتمع إسلامي.

3) مذكرات شاهد القرن (القسم الثالث) بعنوان "الأستاذ".

4) العلاقات الاجتماعية وأثر الدين فيها.

5) نموذج لمنهج ثوري.

6) المشكلة اليهودية.

7) دراسة حول النصرانية

8) مجالس تفكير

9) اليهودية أم النصرانية.

[1] – مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط1، دار الفكر، دمشق، 1438هـ،2017م، ج1، ص07.

رابعا: كتب باللغة الفرنسية.

بعد البحث على الكتب الغير مترجمة بين كتب مالك بن نبي المكتوبة باللغة الفرنسية وُجد كتاب واحد لم يُترجم إلى اللغة العربية وتمت طباعته باللغة الفرنسية ويتمثل عنوانه كما يلي:

- Malek Bennabi ,pour changer l'a Algérie ,préface par Nouradinne ,Boukrouh, société d'edition er de communication –w-de Tipaza- sans date[1].

وختما لما سبق ذكره يمكن القول إن هذا النتاج الضخم والمنوع يعكس تأثر مالك بن نبي-رحمه الله بمشاكل عصره وبيئته التي عاشت ويلات الاحتلال الفرنسي للجزائر بمظاهره ومآسيه الكبرى، وهو وضع لم تسلم منه باقي الدول العربية والإسلامية مما انعكس سلبا على حضارة الأمة التي هددت في وجودها وآذنت بالزوال والاستئصال، فكانت أعماله تتسم بالجدية والمساوقة لأحداث عصره، خادمة في مضامينها لقضايا الأمة الكبرى.

[1]- يوسف بوراس، الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر،2013م، ص45.

المبحث الثاني: العوامل المؤثرة في تكوينه الفكري

يمكن القول أن أي دراسة هامة لمفكر عظيم كابن نبي رحمه الله توجه الباحث إلى محاولة استكناه الخلفية الثقافية والمعرفية لهذا المفكر العظيم ومدى حضور وتأثير البيئة السياسية والاجتماعية والثقافية الدينية مع البحث عن مصادر التلقي والتوجيه في مساره الفكري بمنتجه المختلف، ومن ثم محاولة ربط النتاج الفكري والمعرفي له بالبيئة المعاشة.

المطلب الأول: العامل السياسي

سنتفحص في هذا المطلب الواقع السياسي للجزائر الذي فرضت القوى المسيطرة عليه واقعا جديدا، مغايرا عن الواقع السائد خلال الوجود العثماني كأحد امتدادات الحضارة الإسلامية.

هذا وقد كانت الجزائر تعتبر من الدول التي كانت "لا تتجزأ عن الدولة العثمانية وتخضع لحكمها، والذي كان على أربعة أنواع من الأنظمة، بدأت بحكم البايات ثم الباشوات من بعد الأغوات وانتهت بنظام الدايات"، كما شهدت فوضى سياسية بسبب " النزاع بين الدايات بعضهم وبعض ومع رجال الجيش ومع القراصنة، حتى فقدت البلاد تقدمها واضطرب الأمن فيها، وأصبحت بفضل المعاهدات مع الدول الأوروبية "مجالا للنفوذ الأوروبي على حساب استقلال البلاد وعلى حساب مصلحة أهلها"[1].

وقد انعكس هذا الوضع منذ مدة طويلة نسبيا في أشكال عديدة، تجسدت أخطرها عبر سقوط الجزائر في مشروع احتلال أجنبي.

[1]- رأفت الشيخ، تاريخ العرب المعاصر، دار روتاربيت، باب اللوق،1997م، ص131.

وهذا ما عبّد طريق الاحتلال الفرنسي للجزائر وغزوه واستغلال أراضيه ونهب ثرواته والذي عرفت فشل جميع المقاومات المنظمة كمقاومة (الأمير عبد القادر)[1]، والمقاومات الشعبية (الثعالبة، الزعاطشة، بوعمامة، لالة فاطمة نسومر) في تحقيق الاستقلال.

كما شهدت الجزائر في بداية القرن العشرين أحداث كبيرة ومهمة في مسارها السياسي تجلى ذلك في بداية القرن العشرين ضغوطات جهنمية من طرف 260 من الحكام المحليين (les administrateurs) ونوابهم من القيادة الين يخضعون لسلطتهم مباشرة حيث كانوا يتفننون في تعذيب المسلمين "[2].

وفي عام 1914 أثبت الأوربيون سيطرتهم التامة على أعضاء البرلمان الفرنسي حيث حضر 8 نواب فقط وقاطع جلسة مناقشة الإصلاحات في الجزائر الباقي من جملة 597 نائب في البرلمان الفرنسي آنذاك [3]، كما أدى اندلا ع الحرب العالمية الأولى من 1914م إلى1918م إلى تجنيد الجزائريين مع القوات الاستعمارية الفرنسية ،فكان مرسوم القرار أن يُجنّد الشبان الجزائريين الذين تتراوح أعمارهم بين 19 و20 سنة و ذلك للدفاع عن فرنسا بدون أن تمنحهم هذه الأخيرة الحقوق السياسية التي يصعب عادة معها أداء الواجب العسكري.[4]

الأمر الذي أدى بعد ذلك إلى صدمة قوية في وعي الشعب الجزائري مما زاد الفجوة اتساعا بين المجموعة الأوروبية والجزائريين الأصليين، مما دعاهم إلى ضرورة تحرير الجزائر واسترجاع السيادة الوطنية.

---

[1]- الأمير عبد القادر: ولد سنة 1807من نودي به أميرا على الجزائر سنة 1832م، فدعا إلى محاربة الاستعمار الفرنسي فيها، ثمّ رحل إلى دمشق سنة 1855م ومكث فيها إلى أن توفي سنة 1883م، ينظر: مجموعة من العلماء والباحثين، الموسوعة العربية الميسرة، ط2، دار الشعب، القاهرة،1972م، ص630-631.

[2]- عمار بوحويش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1997م، ص209.

[3]- المرجع نفسه، ص212.

[4]- المرجع نفسه، ص 209.

وبعد الاحتفال المئوي بالاحتلال سنة 1930، والاحتفال بمرور قرن على احتلال قسنطينة سنة 1937، انعقد في الجزائر احتفال آخر بمناسبة مرور قرن على إنشاء الأسقفية الكاثوليكية في الجزائر، سنة 1938. وقد اختيرت المناسبة لعقد المؤتمر الأفخارستي سنة 1939. وهو المؤتمر الذي حضره أسقف باريس (فيرديبه) ممثلا للبابا، كما حضره أسقف الجزائر الذي كان من قدماء المتعاونين مع لافيجري، وأعلنت الجرائد أيضا حضور مسيحيين ومسلمين ويهود، وأخبرت أنهم جميعا أكدوا إيمانهم وإخلاصهم لفرنسا والدولة الفرنسية[1].

مما سرع ببروز الحركة الوطنية الجزائرية في بداية الثلاثينات من القرن العشرين والتي عرفت باتجاهات سياسية متباينة أهمها:

✓ **الإتجاه الإدماجي:**

بعد دفاع الأمير خالد عن الجزائر وجهاده القيّم ونفيه من الجزائر سنة 1923 تأثر به فرحات عباس وسار على دربه والذي يعتبر من أهم شخصيات النخبة الجزائرية المثقفة ثقافةً مزدوجة، وفي سنة 1911 أراد عضو النخبة أن يعرف جماعته فقال أنّها" ثريات الشبان المتخرجين من الجامعات الفرنسية والذين كانوا قادرين بأعمالهم أن يصعدوا فوق الجماهير وأن يضيعوا أنفسهم في مصاف ناشري الحضارة الحقيقين".[2]وكلما فعله جماعة النخبة هو أنهم طلبوا من فرنسا أن تضع موضع التنفيذ ما كانت قد كتبته على الورق بخصوص الجزائر[3] من اندماج في المجتمع الفرنسي وحق المشاركة في المجالس المنتخبة وذلك للخروج من دائرة الأهالي، ومن أهم أقطابها فرحات عباس[4].

---

[1]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1998 م، ج 6، ص 137.

[2]-أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ط4، دار الغرب الإسلامي،1992م، ص159.

[3]- المرجع نفسه، ص162.

[4]-فرحات عباس: ولد في 24 أكتوبر 1899م في بني عافر بلدية الطاهير ولاية جيجل، أسس حركة الاتحاد الديمقراطي للبيان الجزائري، ترأس الحكومة المؤقتة مرتين على التوالي، توفي في 24 ديسمبر1985م، ينظر :علي تابليت، فرحات عباس رجل دولة، منشورات ثالة، الجزائر،2009م، ص 3.

وقد وقفت جمعية العلماء ضد هذا النوع من الاندماج، وكان لموقفها صدى واسع وعواقب كبيرة لصالح الحركة الوطنية. فعندما نفى فرحات عباس وجود أمة جزائرية أجابه ابن باديس بعبارات زعزعت من كانوا يعتقدون أن هذه الأمة قد اندثرت فعلا، وبنوا على ذلك أوهام الاندماج في أمة أخرى، ثم إن هذه الأمة الجزائرية الإسلامية [كما قال] ليست هي فرنسا ولا يمكن أن تكون فرنسا، ولا تريد أن تصير فرنسا، ولا تستطيع أن تصير فرنسا ولو أرادت، بل هي أمة بعيدة عن فرنسا كل البعد، في لغتها وفي أخلاقها وفي عنصرها وفي دينها، وهي لا تريد أن تندمج) ثم عرضت مجلة (الشهاب) بالتفصيل العوامل التي تجعل دمج الجزائر في فرنسا من المستحيل عمليا[1]

✓ **الاتجاه الاستقلالي:**

يؤرخ لنشأة هذا الاتجاه منذ ولادة أول حزب وطني "نجم شمال إفريقيا "الذي كان سنة 1926 م إلى غاية 1937م، والذي أنشئ على يد العمال المهاجرين الجزائريين المقيمين في فرنسا بتأثير و مساندة الحزب الشيوعي الفرنسي في يوم الأحد 20 جوان1926م بباريس بمبادرة من رئيسة الحاج علي عبد القادر و مساعدة الكاتب العام (مصالي الحاج[2]) ، و الذي كان يطالب باستقلال البلدان الثلاثة: الجزائر، تونس ، المغرب والدفاع عن مصالح العمال المغاربة في فرنسا[3].

ونظرا لتوجس السلطات الاستعمارية من نشاطات هذه الجمعية؛ فقد عمدت إلى حلّها في 20 نوفمبر عام 1929، فبعثها المناضلون تحت اسم "نجم شمال إفريقيا المجيد" عام 1933، فحُلّ ثانية في 1934، ثمّ استأنف نشاطه مجددّا عام 1935باسم الاتحاد الوطني لمسلمي شمال إفريقيا" فحلّ أيضا يوم 27 يناير 1937م وكان رد الاستقلاليين فوريا، إذا أسسوا في 11 مارس 1937 "حزب الشعب

[1]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج 6، ص372.

[2]- مصالي الحاج: ولد سنة 1898م و توفي سنة 1973م بتلمسان، هو زعيم شعبي كان من أبرز رجال السياسة في الجزائر، أنشأ كل من حزب الشعب سنة 1937م و حركة الانتصار للحريات الديمقراطية، ينظر: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، المرجع السابق،ص ص305،304.

[3]- عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، ط1، دار ريحانة، الجزائر ،2002م، ص167.

الجزائري" بزعامة مصالي الحاج والذي حُلّ مرة أخرى سنة 1939 ليعود للظهور مجددا بعد أحداث ماي 1945 تحت اسم "حركة الانتصار للحريات الديمقراطية"[1]

✓ **الاتجاه الإصلاحي:**

تعود أصوله إلى أفكار وأعمال الأمير عبد القادر، وكتابات ونشاطات (الشيخ المجاوي)[2]وابن (الموهوب)[3] ومُحَمَّد أطفيش،[4]كما عُرف نشاط هذا الاتجاه ضمن جمعية تُعرف بجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي تأسست في 05 ماي1931م بنادي الترقي بالجزائر العاصمة وضمت رجال الطرق والإصلاح في سنتها الأولى وأُنتخب عبد الحميد بن باديس[5] رئيس لها.[6]

و قد جعله هذا الاتجاه المبكر في ميدان التعليم أب الحركة التربوية و الإصلاحية الدينية، فقد "قام اتجاه آخر متأثرا بحركة اليقظة أو النهضة الإسلامية من بعض المثقفين ثقافة عربية إسلامية كأمثال (الأمير خالد[7])" [8]، كما عُرفت جمعية العلماء المسلمين بشعارها المتميز "الجزائر وطننا و العربية لغتنا و الإسلام

---

[1]– بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر، ط1، دار المعرفة، الجزائر،2006، ج1، ص367.

[2]– المجاوي: هو عبد القادر بن مُحَمَّد بن عبد الكريم بن عبد الرحمن المجّاوي، ولد سنة 1848م بتلمسان و توفي سنة 1913م و هو مصلح تقليدي سلفي، خطيب، عين مدرسا بجامع الكتاني بقسنطينة، ص286، ينظر: عادل نويهض، المرجع السابق، ص286.

[3]– ابن الموهوب: هو مولود بن مُحَمَّد العبد بن الشيخ المدني بن العربي بن مسعود الموهوب، ولد عام 1866م و توفي عام 1930م، أديب من رجال الإصلاح الاجتماعي في الجزائر، و ولي فيها إفتاء الملكية و التدريس في الجامع الكبير، له عدة مؤلفات نظم الأجرومية. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15،دار العلم للملايين،بيروت،2002م، ج7، ص333.

[4]– بشير بلاح، المرجع نفسه، ج1، ص368.

[5]–عبد الحميد بن باديس: أحد العلماء الجزائريين ولد في 05ديسمبر1889م، في قسنطينة و توفي في يوم 16أفريل1940، من مؤلفاته العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية، ينظر: خير الدين الزركلي، المرجع السابق، ج3، ص289.

[6]– عمور عمار، موجز في تاريخ الجزائر، المرجع السابق، ص171.

[7]– الأمير خالد: هو الأمير خالد الهاشمي بن محي الدين بن الأمير عبد القادر الجزائري، ولد في دمشق سنة 1875م عمل على المطالبة المطالبة بحقوق الشعب الجزائري، أنشأ وحدة النواب المسلمين، وأصدر صحيفة الإقدام يطالب فيها بإصلاح أحوال الجزائريين، توفي سنة 1936م، ينظر: عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، ص 35.

[8]– عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، ط1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،1984م، ج1، ص157.

الإسلام ديننا"، كما عملت على تعليم القرآن الكريم و السنة النبوية و العقيدة الصحيحة إضافة لغايتها السامية في استرجاع الجزائر وهويتها الإسلامية.

✓ **الاتجاه الشيوعي:**

كان الحزب الشيوعي الفرنسي-الذي تأسس في متمر تور سنة1920-يسعى في تلك الفترة لتطبيق آراء لينين حول المسألة الوطنية والاستعمارية التي تبنتها الأممية الشيوعية الثابتة في نفس السنة [1]، كما أسس الحزب الشيوعي الفرنسي فرعا له بالجزائر ابتداء من عام 1924م و ظل تابعا له لمدة اثنتي عشر سنة، و كان مكونا من العمال الجزائريين والأوربي ولكن أغلبية الأعضاء المنخرطين فيه و المسيرين له من الأوربيين.[2]

وفي العام 1935 حصلت الجماعة الجزائرية على حق تكوين حزب له الاستقلال الذاتي على الرغم من أنه استمر في الواقع يتلقى توجيهات موسكو[3]، وقد تركز اهتمامه على قضايا العمال والديمقراطية [4]و تحسين أحوال الجزائريين من خلال المساواة بالأجور و المرتبات مع المستوطنين و تطبيق القوانين الاجتماعية على الجزائريين كما تطبّق على المستوطنين.[5]

وقد تتبدّى مسؤولية قوى الفعل السياسي في الجزائر، الجماعية منها والفردية، في عجزها عن مواكبة التطورات السياسية الميدانية، وحفاظها على الخطاب الجامد والثابت سياسيا وإعلاميا، وكأن القضية الجزائرية هي ذاتها رغم تجدد الوضع العالمي وظهور بواكير حركات تحررية في بقاع العالم المختلفة.

---

[1]- أحمد مهساس، الحركة الثورية في الجزائر، ترجمة: مسعود مسعود ومُحَّد عباس، دار القصبة، الجزائر،2003م، ص63.

[2]- عموره عمار، موجز في تاريخ الجزائر، المرجع السابق، ص178.

[3]- مها ناجي حسين، الحزب الشيوعي الجزائري وموقفه من الثورة الجزائرية، مجلة الأستاذ، كلية التربية للبنات قسم التاريخ، جامعة بغداد،2015م، العدد212 ، ج1، ص385.

[4]- بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر، المرجع السابق، ص379.

[5]- مها ناجي حسين، المرجع نفسه، ص316.

وقد استمرت هذه الأوضاع المهترئة إلى غاية ظهور نخب سياسية جديدة تنمطت في إطار جديد أكثر وحدوية وتنظيما، فقد ولد ممن رحم هذه النخب السياسية القديمة قيادات ثورية تدعوا إلى:" إلى استرجاع السيادة المغتصبة عن طريق الكفاح المسلح الذي يجب أن يتحول إلى انتفاضة عامة تضعف الجيوش المعتدية، وتخرب الاقتصاد الاستعماري وتفرض جو الحرب الساخنة على فرنسا"[1].

فقد سعت هذه الحركة السياسية الوليدة إلى توحيد الجهود ضد الاحتلال الفرنسي، ومن ثم تنظيم الفعل الثوري وتأطيره بما يحقق أهداف الثورة الشعبية.

وفي هذا السياق التحرري اتجه مالك بن نبي إلى الإسهام فيه عب الدعوة إلى مؤتمر جامع ،يقول في كتابه في مهب المعركة:" وهكذا فإن ((تجربتي))، إن لم تدل فوراً على الحل نفسه، فإنها تدل على الطريق الذي يؤدي حتماً إلى هذا الحل، وهذا الطريق يمر بـ ((مؤتمر جزائري لتوجيه العمل))،وهذا بالضبط ما قلته من دون تفاصيل في المقالة التي سببت الرد الذي دفعني إلى هذا الجواب.. ولو أن الشاب الذي قام بالرد قرأ هذه المقالة بإمعان، لوجد فيها أكثر من تسلية (صحافية) أو(أدبية)"[2].

ومن خلال هذا الموقف نخلص إلى أن مالك بن نبي تعايش مع واقع سياسي في إطار احتلال أجنبي، ورغم ذلك الواقع المتردي والبائس فان بن نبي حاول تقديم الإضافة في إطار المشروع التحرري للجزائر من منظوره الفكري.

لنتوصل ممن خلال ما سبق إلى أن مالك بن نبي عاش في ظروف سياسية قاسية وغير مستقرة، تميزت بوجود احتلال جاثم على الجزائر، إضافة إلى ما يقابله من وضع سياسي تنوعت اتجاهاته الفكرية وتعددت فلسفاته، ما يعكس وضعا سياسيا مهترئا، تتخطفه تجاذبات واستقطابات حادة ما يقودنا إلى مدارسة الأوضاع الأخرى على غرار الوضع الاجتماعي.

[1]- محمد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب،1420هـ-1990م، ج2، ص 09.
[2]- المرجع نفسه، ج2، ص 09.

المطلب الثاني: العامل الاجتماعي.

ذكرنا فيما سبق أن الأوضاع السياسية كان لها أثر على الحياة الاجتماعية، وهو ما يتجلى بوضوح عبر تأثره بالقوة الاستعمارية الفرنسية المسيطرة على الجزائر وأهلها لنصبح أمام بنىً اجتماعية متباينة في أنماطها وتكوينها، كالبنى المؤيدة للاحتلال الفرنسي والمنضوية تحت سلطانه، بمقابل تلك المقاومة لنفوذه والمتمثلة في المجتمع الجزائري بأغلب أطيافه.

هذا المجتمع الجزائري –بحسب الشيخ الورتيلاني:" يعيش اليوم في موجة من الاضطهاد لا يكاد الإنسان يجد لها نظير في تاريخ البشرية ، فلقد عبأ المستعمرون هناك كل ما يملكون من قوة ومكر ضد الأهالي العرب العزل، مستخدمين في تعذيبهم لقتل الروح الوطنية والاستقلال كل أدوات الحكم العسكري من أحكام عرفية وإيقاف كل المطبوعات ومنع كل الاجتماعات وحرمان الأهالي من الغذاء والكساء الضرورين بواسطة نظام التموين، بينما يأخذون كل ما يمكله العرب قهرا بأبخس الأثمان، ليتاجروا به فيكسبوا أضعافا مضاعفة. وقد يساق المرء إلى السجن أو المعتقل لغير سبب معروف، بل ربما كان لمجرد نظرة لا يستلطفها الفرنسي منه فيلصق به أخطر التهم، وهذا يصدق من غير دليل، ولقد بلغ عدد المعتقلين من خيرة أبناء الأمة عشرات الألوف ولا يزال من وراءهم يكافح ويستميت فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا "[1].

وهذا الوصف والسرد التاريخي من الورتيلاني يبين الواقع البئيس الذي اعتور المجتمع الجزائري إبان الاحتلال الفرنسي، الذي يحرمه من ابسط سبل العيش الكريم.

كما يمكن أن نقدم هذا الوضع الاجتماعي في ظل الفترة الاستعمارية عبر مظاهر عديدة أهمها تباين في النمو الديمغرافي من ارتفاع وانخفاض لنسبة السكان، وذلك لما عرفته الجزائر من إبادة وتهجير وتجنيد للشبان إثر الحرب العالمية الأولى والثانية ولاسيما ما خلفته مجازر الثورة التحريرية، ذلك أن

[1]– الفضيل الورتيلاني، الجزائر الثائرة، ط4، دار الهدى، الجزائر ،2009م، ص 282.

الاحتلال الفرنسي أحدث خللا كبيرا في تركيبة المجتمع الجزائري و في بنيته التحتية، وقد أدى ذلك إلى إضعاف أدائه السياسي و العسكري في البلاد و إضعاف دور العائلات الكبرى التي كانت تمد المجتمع بالإطارات الوطنية المختلفة التي يوكل إليها أمر الإشراف على إدارة شؤون البلاد و تقليص نفوذها الذي كانت تتمتع به قبل الاحتلال على جميع الأصعدة [1].

كما اعتمد الاحتلال الفرنسي الطبقية الاجتماعية عبر التمييز بين الجزائريين والمستوطنين الفرنسيين والأوروبيين، فحياة الأوروبي محاطة بكافة التسهيلات والضمانات الاجتماعية في كافة الأمور الحياتية في المسكن وفي الصحة وفي كل شيء مما خلق حالة من الصراع الاجتماعي بين الجانبين وخلقت ردود فعل سلبية إزاء المحتل ومن معه من المستوطنين الأجانب.

مما أدى إلى تدهور الحياة الاقتصادية ولا سيما في الأرياف الجزائرية، ويصف المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله ذلك الوضع المهترئ بقوله: "فقد كان السكان يعانون من المجاعات والأمراض وقلة المساعدات وكان الجفاف كثيرا ما يسبب ما يتسبب في نكبات لا يحصى، وكثيرا ما كانت الطبيعة تنزل بسكان الريف فلا يستطيعون لها ردا ولا مواجهة[2].

وقد كان نتيجة هذا الاستبداد الاجتماعي بإصابة المجتمع الجزائري بالركود الفكري والخمول وجعلها في معزل عن الحضارة والتطور في جميع المجالات، كما ساهم هذا القهر الاستعماري بتفشي الجريمة والبطالة وهذا ما سيكون له أثره البالغ على الحياة الثقافية.

[1]- بشير فايد، قضايا العرب والمسلمين في أثار البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان، رسالة دكتوراه (منشورة)، جامعة منتوري، قسنطينة،2010 م، ج1، ص58.

[2]- أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، ط3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، ص150.

المطلب الثالث: العامل الثقافي الديني

تبين لنا مما سبق أن عصر مالك بن نبي هو عصر انحطاط سياسي واجتماعي مما سيكون له أثره البالغ على سير الثقافة ولا سيما ما يتعلق بالشخصية الجزائرية المسلمة، وما يتعلق بها من مقومات الوطنية والهوية العربية الإسلامية.

ومن المعلوم تاريخيا أن الاحتلال الفرنسي للجزائر كان في إطار حملات صليبية متجددة على العالم الإسلامي وأهله، ويقدم العلامة الورتيلاني توصيفا لهذا المقصد الفرنسي الخطير بقوله: "أما أن الفرنسيين ظلمة فجرة، فهذا ما لا يختلف فيه عارفان منصفان، ولكن هؤلاء المستعمرين إلى جانب فجورهم، قرروا لأول ما تغلبوا على الجزائر، محو الإسلام في جميع ربوعها، وانتزاعه من أمة عاشت تقدسه مدة تزيد على ثلاثة عشر قرنا" [1].

وهذا المسلك التغريبي القائم على الطمس الهوياتي هو ما اتجهت إليه حملات الاحتلال الفرنسي بقصد العمل على طمس الهوية الإسلامية في الجزائر .

وقد برزت أهم مظاهر الحياة الثقافية في الجزائر إبان عصر مالك بن نبي عبر المحاولات الاستعمارية محاربة العقيدة الإسلامية لما لها من أثر بالغ في صد مشروعه التغريبي التبشيري ، وقد تجلى مشروع الاحتلال عبر حملات صليبية وتبشيرية وتنصيرية .

يقول أبو القاسم سعد الله :"حقيقة إن الإدارة في الجزائر كانت تتفادى المجاهرة بدعم حركة التنصير، ولكن كل مشاريعها تقريبا كانت تصب في نفس الاتجاه الذي تسعى إليه الكنيسة، وهو نشر التأثير الفرنسي واستعادة الرومنة والمسيحية، وتحقيق اندماج الجزائريين في البوتقة الفرنسية عن طريق اللغة والثقافة والقضاء والإدارة والجيش ونحوها. فالهدف إذن واحد ولكن الوسائل والممثلين مختلفون"[2].

[1]- الفضيل الورتيلاني، الجزائر الثائرة ، المرجع السابق، ص 101.

[2]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج6، ص138.

غير أن المجتمع الجزائري المسلم والمتمسك بعقيدته واجه هذا المشروع التنصيري بضراوة، بل وازداد إصرارا على الصبر على دينه وعقيدته الإسلامية، ورفض سياسات التبشير.

فقد "عارض الجزائريون حركة التبشير منذ البداية ورأوا فيها خطرا على هويتهم ودينهم. تحصنوا أولاد في بيوتهم فلم يرسلوا بأولادهم إلى مدارس الإدارة الفرنسية خوفا عليهم من التنصير والفرنسة المتلازمين. واحتجوا على تحويل المساجد إلى كنائس"[1].

كما انتهج الاحتلال الفرنسي سياسة التضييق على اللغة العربية ومحاربتها ومحاولة إحلال الفرنسية مكانها في الإدارة أولا ثم في التعليم وحتى لغة تواصل الناس بينهم، ويعزى ذلك إلى كون اللغة العربية قسمة من قسمات الهوية الوطنية الجزائرية، حيث يقول البشير الإبراهيمي[2]:" إنّ لغة العرب قطعة من وجود العرب وميزة من مميزاتهم، ومرآة لعصورهم الطافحة بالمجد والعلم والبطولة والسيادة"[3].

وقد تعددت أوجه محاربة الاحتلال الفرنسي للهوية الدينية الجزائرية عبر محاولاته قصر التعليم على تحفيظ القرآن الكريم لا غير، وذلك بمنع التعرض لتفسير الآيات التي تحث على الجهاد وتدعو إلى التحرر من الظلم والاستبداد.[4]

كما اتجه الاحتلال إلى توظيف الطرق الصوفية باعتبارها جزءا مهما من تاريخ الجزائر الديني و الثقافي و الاجتماعي بل و السياسي، معتمدا في ذلك على انحراف كثيرا من طرق الصوفية عن الطريق

---

[1]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج6، ص139.

[2]– البشير الإبراهيمي: ولد عام 1889م، وتوفي عام1965م ببرج بوعريريج، كان وكيلا لجمعية العلماء المسلمين التي كانت برئاسة عبد الحميد بن باديس، أحد أبرز علماء الجزائر دعوة وجهادا، كان واسع المعرفة بالفقه والتشريع وعلوم اللغة والأدب، ترأس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين بعد وفاة مؤسسها العلامة عبد الحميد بن باديس، سخّر علمه وقلمه لخدمة وطنه وللدفاع عن اللغة العربية، وقد كانت مواقفه الجريئة سببا في وضعه تحت الإقامة الجبرية حتى وفاته ينظر: خير الدين الزركلي، المرجع السابق، ج6، ص45 بتصرف.

[3] – عز الدين صحراوي، اللغة العربية في الجزائر (التاريخ والهوية)، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة فرحات عباس، سطيف،2009، العدد5، ص10.

[4] – نصر سلمان، نماذج حية لطرق الاستعمار الفرنسي في القضاء على الشخصية الوطنية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة الجزائر، العدد10، 2005م، ص83.

الصحيح، كما استثمر في بدعيتها و ظلال بعض فرقها وقد كثرت عندها البدع و الضلالات و الخرافات، و تقديس القبور و الطواف حولها و النذر لها و الذبح عندها و غير ذلك من أعمال الجاهلية الأولى[1].

لقد أدت هذه الأوضاع إلى ظهور مدارس ورجالات الإصلاح في الجزائر تجلت أبرزها في ظهور جمعية العلماء المسلمين التي تعتبر من أكثر الجمعيات الدينية والثقافية الجزائرية شهرة، ذلك أنّ سمعتها في تاريخ الإصلاح والثقافة تعدّت الجزائر لتشمل العالم كلّه[2].

كما تُعد دعامة الحصانة الهوياتية والوطنية للجزائر أثناء الاستعمار الفرنسي بفضل الجهود المتضافرة لمصلحيها الذي يُعد على رأسهم عبد الحميد بن باديس؛ الذي اتخذ التربية وسيلة للإصلاح الثقافي والاجتماعي والسياسي لأنّ الأهداف التربوية عنده تشمل ذلك كله[3].

وهو ما يعكس واقعا اجتماعيا يسوده احتلال أجنبي دخيل يروم اقتلاع النسق الإسلامي وإحلال بديل عنه وهو وضع سيكون له بالغ الأثر في تكوين مالك بن نبي الفكري .

[1]- مصطفى محمد حميداتو، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 1997م، ص51.

[2]- نور الدين أبولحية، جمعية العلماء المسلمين و الطرق الصوفية و تاريخ العلاقة بينهما، ط2، دار الأنوار للنشر و التوزيع، 1437هـ-2016م ، ص25.

[3]- عمار طالبي، أثار ابن باديس، ط3، الشركة الجزائرية، الجزائر،1417هـ،1997م، ج1، ص99.

المبحث الثالث: روافد فكر مالك بن نبي

نطمح من خلال هذا المبحث إلى محاولة التعريف لأبرز المصادر والمشارب التي أسهمت في التكوين الفكري لمالك بن نبي، وهي مصادر تنوعت في مضامينها وأنماطها ما بين عربية وغربية، وقد اتسقت مع جهوده في المعرفة والاطلاع مما أثمرت انضاجا فكريا له وأخرجت نتاجا مبهرا للرجل، وقد لأبرز المصادر والمشارب التي أسهمت في التكوين الفكري لمالك بن نبي، وهي مصادر تنوعت في مضامينها وأنماطها ما بين عربية وغربية، وقد اتسقت مع جهوده في المعرفة والاطلاع مما أثمرت انضاجا فكريا له وأخرجت نتاجا مبهرا للرجل، وقد ساهمت العديد من العوامل في تكوين شخصيته و توجيه فكره .

المطلب الأول : الروافد العربية الإسلامية

- **القرآن الكريم والسنة النبوية**

يعتبر القران الكريم والسنة النبوية أهم روافد المنظومة الفكرية لمالك بن نبي رحمه الله، وهذا الأثر كان واضحا جدا في جميع مؤلفاته بحيث نجده قد اقتبس من القرآن الكريم في جميع مصادره ويستدل به، بل أن أهم كتبه وأولها" الظاهرة القرآنية ".

وقد حاول مالك بن نبي في كتاباته إرساء الثقافة المعرفية للإجابة على الأسئلة النهائية أو الكلية وهي الأسئلة المتعلقة بالإله والغيب والإنسان والكون والحياة، وقد برزت عديد المحددات الموجهة لتكوينه الفكري والحيواتي والتي نذكر منها:

- **العائلة**

تأثر بقصص جدّته خاصّة المتعلقة بمآسي الاستعمار الفرنسي يقول: "جدَّتي الحاجة زُليخة كانت بارعة في قص الحكايات ...كانت هذه مدرستي الأولى فيها تكوَّنت مداركي"، فقد كانت تلك

القصص تكونه دون دراية منه، إذ كان محورها العمل الصَّالح وما يليه من ثواب، وعمل السُّوء وما يليه من عقاب.[1]

وبهذا رسخت ملامح شخصية مالك بن نبي منذ طفولته لما سمعه من قصصٍ ذات عبرٍ حيث لعبت دورَ الموجه لانفعالاته وأخلاقه فيما بعد.

- **الحركة الإصلاحيَّة**

أخذت آفاق مالك تتسع في هذه المرحلة لكثرة قراءاته، ومشاهداته الشخصية وخاصة بمتابعته للصحف، فشعر بانتماء يتجه نحو الشيخ عبد الحميد بن باديس، وكان يؤلمه الواقع الذي فرضته الظروف الاستعمارية، تأثر مالك بن نبي بالحياة الاجتماعية كالثقافية السائدة في تبسة كقسنطينة فكانت المقاهي الملتقى في ظل غياب المراكز الثقافية لتبادل الأفكار وقراءة الصحف العربية والفرنسية الكبرى[2]، والاستماع إلى المذياع للاطلاع على أخبار المسلمين في العالم ، فتابع بشغف كبير انتصارات عبد الكريم الخطابي[3] في الريف المغربي ضد الإسبان فاندفع يشارك رفاقه في كتابة وإلصاق النداءات والبيانات المناوئة للمستعمِر المحتل[4].

لقد كان أكبر عامل أثَّر في مالك بن نبي هو الحركة الإصلاحيَّة، بمفهومها العام سواء عند ابن الموهوب أو عند ابن باديس وجمعية العلماء، ولقد تمكن بن نبي مع بعض رفاقه من نقل هذه الفكرة الإصلاحيَّة إلى فرنسا عن طريق المحاضرات والنَّدوات[5]، ويبرز تأثير الوسط الإصلاحي في فكر مالك

---

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص47.

[2]- مولود عويمر، مالك بن نبي رجل الحضارة مسيرته وعطاؤه الفكري، دار الأمل للطباعة و النشر و التوزيع، تيزي وزو، 2007 م، ص 12 .

[3]- عبد الكريم الخطابي (1882 – 1963م) هو قائد وطني، وزعيم المقومة المغربية في الشمال، خلال الفترة (1919- 1929), وكان قائد الحرب الوطنية (حرب الريف الشهيرة), وهو قيادي بارز ضد الاحتلال الفرنسي – الإسباني للمغرب، ينظر: جلال يحي، عبد الكريم الخطابي، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة ،1963م،ص 28.

[4]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص147 .

[5]- عبد اللَّطيف عبادة، فقه التَّغيير في فكر مالك بن نبي، ط2، عالم الأفكار للنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، 2007م، ص28.

من خلال جهوده في تشخيص أمراض الأمَّة؛ لأجل إصلاح حالها والنُّهوض بها من الواقع الَّذي آلت إليه عندما تخلت عن توجيهات الإسلام.

- **تأثير الشيخ عبد المجيد:**

وهو مدرس في معهد تكوين المعلمين، درس مالك بن نبي الفقه والسيرة ومبادئ اللغة العربية حيث قال عنه " في سنة 1920 تلقيت مع الشيخ عبد المجيد أول أسس الثقافة العربية لقد تعلمت تصاريف الأفعال والتمييز بينهما وحفظت شيئا من الشعر ".[1]

وكان الشيخ عبد المجيد يمقت كل التقاليد البائدة في المجتمع المسلم وينقم على الإدارة الفرنسية في إساءة تصرفها وظلم إدارتها غارسا بذلك حاسة النقد لدى تلامذته وطلابه حيث قال عنه مالك بن نبي:" وسرعان ما أدركنا عداءه لبعض التقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي وكراهيته لتجاوزات الإدارة الفرنسية في تصرفاتها " [2].

- **تأثير حمود بن السّاعي:**

تأثر بحمود بن السَّاعي الَّذي سبقه إلى المدرسة الفرنسيَّة الإسلاميَّة والتقى به في الجزائر وفرنسا وأعجبه فيه ثقافته الإسلاميَّة الواسعة وإتقانه الاستشهاد بالآيات القرآنيَّة في الظُّروف الاجتماعيَّة المتجسدة للمجتمع الإسلامي، يقول:" أُدين لحمود بن السَّاعي باتجاهي كاتباً متخصصاً في شؤون العالم الإسلامي".[3]

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص 51.

[2]- المصدر نفسه، ص 48.

[3]- المصدر نفسه، ص 236.

- **الحركة التَّنويرية في المشرق:**

اللافت أيضا هو تأثر مالك بن نبي بالحركة التَّنويرية في المشرق عن طريق الكتب حيث قرأ لأحمد رضا عبر كتابه "الإفلاس المعنوي للسياسة الغربية في الشرق"، و"رسالة التوحيد " للإمام مُحَمَّد عبده، وكتاب "أم القرى" للكواكبي، فتمكن من التَّعرف على تاريخ المشرق وواقعه وظروفه البائسة.

وقد شكَّلت له تلك القراءة قوَّةً منبهةً في المجال الفكري إذ لم يتأثر بالرومانطيقية التي شاعت في جيل المثقفين الجزائريين ذلك الوقت[1]، تأثر أيضا بمقدمة ابن خلدون و "مروج الذهب" للمسعودي وكتابي "النظرات" "والعبرات" للمنفلوطي فكانت هذه الروافد العربية الإسلامية القيمة ذات تأثير بالغ في تكوين مالك بن نبي الديني والفكري.

[1]– مالك بن نبي، مذكرات شاهد القرن، المصدر السابق، ص238.

المطلب الثاني: الروافد الغربية الأجنبية

ذكر مالك بن نبي في مذكراته تأثره البالغ بمدرسيه من الأساتذة الفرنسيين، حيث ذكر المعلم الفرنسي مارتان Martin ، وهو مدرس بمدرسة سيدم الجلي بقسنطينة كان لو الأثر البالغ في امتلاك مالك بن نبي لزمام اللغة الفرنسية ، وفي شغفه بالمطالعة ، فحسب شهادة ابن نبي فإن هذا المعلم كان "يثري تلاميذه بالمفردات ويطبع في نفسهم الذوق وفن الكتابة ، وكان يقرأ أحيانا القطع الجيدة التي كتبها من هم أكبر منا والذين قضوا في مدرسته اكثر من سنة" [1].

يقول مالك بن نبي :" لقد طبع في نفسي هذا الأستاذ تذوق القراءة، ففي مساء كل سبت كان يعير الكتب للتلاميذ، وقد أتاح لي ذلك أن أقرأ كل كتب جول فيرن وبعض من الرداء والسيف "[2].

كما ذكر أيضا المعلم الفرنسي بوبريتي (Bobreiter) فيقول مالك بن نبي:" ومن جهتي أنا فقد كان الأستاذ بوبريتي" Bobreiter" قد فتح لي أفاقا جديدة، ولم يكن ذلك بفضل دروسه المقررة علينا كتاريخ الأزمنة القديمة والأدب الفرنسي وإن تكن هذه قد تركت أثرا لا ينكر، إنما بفضل توجيهاته فيما نقرأ من كتب"[3].

وهذا يبين أن مالك بن نبي نهل من أساتذته الفرنسيين ثقافة غربية تناسب عصره التعليمي مما أسهم في اطلاعه المتجدد وهو ما أكسبه روح المعاصرة.

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق ، ص 48.

[2]- المصدر نفسه، ص 53.

[3]- المصدر نفسه، ص 56.

يقول بن نبي واصفا مضامين مايتلقاه من أساتيذه :(كان أساتذتنا الفرنسيون يصبون في نفوسنا محتوى ديكارتياً [1] يبدد الضباب الذي نمت فيه العقلية الميثولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر "[2].

- **القراءات الأجنبية:**

لقد انكّب بن نبي على الأدب العالمي فقرأ روايات "جوليس فيرن" ،و"بيرلوتي" و"كلودفارير" و من الكتب التي غذّت اهتماماته الفكرية كتابا كيف تفكرّ "بون ديوي" والتاريخ الاجتماعي للبشرية ل"كورتلمون"،"وفاقدات السعادة" وسلسلتها العلمية الشهيرة" لتفهم "يقول مالك بن نبي :"كتب الأب مورو ...أسكنت في نفسي شيطان العلوم بل فتح لي باب عالم جديد يخضع فيه كل شيء إلى المقياس الدقيق للكم والكيف "[3].

- **الحضارة الأوروبيَّة:**

عندما وصل مالك بن نبي إلى باريس أثارته المدنية الحديثة في جانبه ا التكنولوجي، فكان يتردد على متحف الفنون والصناعات منذ الأيام الأولى لنزوله بها حيث بهرته روائع المتحف بما يحتويه من مبتكرات العلم والتكنولوجيا الحديثة، وهنا تعرف مالك بن نبي على الجانب الروحي للحضارة الغربية الأوربية بشكل تفصيلي، واكتشف بصفة خاصة واقع الحياة الأسرية للعائلة الأوروبية، وهذا عن طريق صديق أوروبي له ، وهنا كان لقائه بصديقه حمودة بن الساعي المنتظم في الدراسات الإسلامية بالسوربون

[1]- يقصد بن نبي بالمحتوى الديكارتي نسبة إلى ديكارت وهو فيلسوف ورياضي وفيزيائي فرنسي، اهتم بالفلسفة والعلم وهو أول من حرر العقل من سلطان الوجود، فقد كانت بمثابة دستور للفكر الحديث وأطلق عليه " أبي الفلسفة الحديثة" له عدة مؤلفات منها "بحث حول العالم أو حول النور"،" مبادئ الفلسفة "ينظر: كميل الحاج: الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي والاجتماعي، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت لبنان،2000، ص 235.

[2]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص 65.

[3]- المصدر نفسه، ص 219.

الذي كان لصحبته الأثر البالغ في توجهه نحو الدراسات بباريس بنشاط مكثف على الصعيدين الفكري والسياسي، حيث نشط هناك في العمل السياسي، وكتب مقالات وألقى محاضرات[1].

فقد اكتشف في فرنسا الجانب الرُّوحي الَّذي لم يلمسه في الإطار الاستعماري وأُعجب بطابع الحضارة الغربيَّة الَّذي يخضع كلَّ شيءٍ فيه للقياس الدَّقيق والكم والكيف، ويتّسم فيه الفرد بمميزات الضبط والملاحظة[2]، وتأثر بزوجته في النَّظافة والنِّظام والدِّقة وترتيب الأشياء وتنسيقها في ذوقها الرَّفيع،[3] فمعايشته لخديجة جعلته يكتسب ذوقاً رفيعاً لم يره في البيئة الاستعماريَّة الَّتي عاش فيها.

وتأثر كذلك بديكارت ودقَّته وصرامته في التَّفكير والاستدلال فكان، له دوراً في تبديد عقلية التَّعاطف مع الخرافات السَّائدة في الجزائر، كما كانت مطالعته للمفكرين الغربيين حقلا خصيباً لأفكاره الاجتماعية النَّاشئة،[4] حيث زرعت في نفسه قلقاً تحول فيما بعد إلى طموح نحو البحث لإنجاز مشروع نهضوي إسلامي.

تأسيسا على ما سبق نستنتج أنَّ مالك بن نبي –رحمه الله–تميز بجمعه بين رافدين مختلفين هما الثقافتين العربية الإسلامية والغربية الحديثة مع تمسكه بثقافته الدينية كمرجعية استند إليها في محاولة صياغة نظرياته وتصوراته الفكرية.

[1]– عمران بودقزدام، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص27.

[2]– عبد اللطيف عبادة، فقه التَّغيير في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص29.

[3]– مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، المصدر السابق، ص 273-274.

[4]– عبد اللّطيف عبادة، المرجع نفسه، ص 29.

خلاصة الفصل الأول:

في ختام هذا الفصل الأول نصل إلى ما يلي:

- ولد مالك بن نبي وتوفي عن عمر عريض ترك من خلاله تراثا علميا كبيرا وزاخرا أثرى به مكتبة الفكر الإسلامي والإنسانية عموما.
- من أبرز العوامل التي ساعدت مالك بن نبي على النبوغ-: أسرته والمطالعة المستمرة منذ الصغر، إضافة إلى التتلمذ على يد العديد من الأساتذة والمشايخ ما حقق له النهل من روافد فكرية متنوعة.
- من العوامل الموجهة لتفكيره انضمامه إلى جمعيات أهلية ومنتديات طلابية وكذا مشاركته مع أبناء بلده في قضايا سياسية تحررية.
- تعددت روافد ومشارب التكوين الفكري لمالك بن نبي وتنوعت بين العائلة والمدرسة ، لإضافة إلى أثر الحركة الإصلاحية الجزائرية والإسلامية عموما .
- شكلت الأوضاع الاجتماعية والسياسية والثقافية متغيرا فاعلا في تكوين شخصية بن نبي وتبيئة أنماطه الفكرية وتوجهاته الفلسفية والخلقية.
- يمثل نتاج مالك بن نبي الفكري رصيدا ثقافيا وفكريا لايزال ينضح بمضامين قيمة ومواكبة للعصر الحالي وقضاياه المتجددة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني: أسس ومباحث الفكر الديني عند مالك بن نبي

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي.

المبحث الثاني: الوحي في فكر مالك بن نبي

المبحث الثالث: النبوة في منظور مالك بن نبي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــــد

نسعى في هذا الفصل إلى الولوج عبر المدخل المنهجي لمقاربة البعد الديني والفكري لأهم المباحث التي تقصدها مالك بن نبي في مشاريعه الفكرية والفلسفية؛ بتنوعاتها وتفريعاتها، بما يستلزم تقديم تأصيل مفاهيمي لما نبني عليه مدراستنا لمخرجات مالك بن نبي الفكرية عامة، والفكر الديني خاصة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: التأصيل المفاهيمي

المطلب الأول :تعريف الفكر

يقدم لمصطلح للفكر بتعريفات عديدة، وهي تعريفات تختلف بحسب التوظيف والاستعمال والسياق، ومن المفيد أن نورد هنا تعريفات الفكر كما وردت في القواميس وعند أعلام الاصطلاح.

وقد جاءت مادة فكر في معاجم اللغة بمعاني متعددة: فقد عرفه ابن منظور في لسان العرب بمدلولات أهمها:

فكر: الفَكْرُ والفِكْرُ: إِعمال الْخَاطِرِ فِي الشَّيْءِ؛ قَالَ سِيبَوَيْهِ: وَلَا يُجْمَعُ الفِكْرُ وَلَا العِلْمُ وَلَا النظرُ، قَالَ: وَقَدْ حَكَى ابْنُ دُرَيْدٍ فِي جَمْعِهِ أَفكاراً.

(فكر) في الأمر فكرا: أعمل العقل فيه ورتب بعض ما يعلم ليصل به الى مجهول. [1]

والملاحظ أن ابن منظور يعتبر التفكير إعمال العقل لحل مشكلة، وهو مدلول نستصحبه لاحقا في مكاشفة المعنى الاصطلاحي للفكر.

أما عند الفيروزآبادي، فالفكر بالكسر وبالفتح" إعمال النظر في الشيء "كالفكرة والفكر بكسرها جمع: أفكار، فكر فيه وأفكر وفكّر هو فكّير كسكيت كثير الفكر. [2]

وجاء في "المعجم الوسيط": الفِكرُ مقلوبٌ عن الفرك، لكن يستعمل الفِكرُ في الأمور المعنويَّة، وهو فركُ الأمور وبحثُها للوصول إلى حقيقتها. [3]

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، ط3 ، دار صادر، بيروت، 1414هـ-1993م ج5 ، ص65 .

[2]-مُحَمَّد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط8 ، مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005 ،ج 1 ص588 .

[3] - إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ط 4، مكتبة الشروق الدولية،2004م، ج2 ، ص698 .

ومن خلال التعريفات السابقة الذكر؛ نلاحظ أن الفكر يرتبط بإعمال الخاطر والنظر العقلي من أجل الوصول إلى حقيقة الأمور.

أما في الاستعمال القرآني فقد وردت مادة (فكر) في القرآن الكريم في نحو عشْرين موضعًا، ولم ترد فيه مادة فكر بصيغة الاسم أو المصدر، ولا توجد فيه معرفة بلام ولا منكرة .[1]

قال تعالى :﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ ﴾ [المدثر:18] ،وقال سبحانه: ﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الْأَعْمَىٰ وَالْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ [الأنعام:50] .

فقد وردت في الآية الأولى بصيغة الماضي (فَكَّر)، وفي الآية الثانية بصيغة المضارع المخاطب (تتفكرون).

وبناء على المدلولات اللغوية السابقة؛ نخلص إلى أن مفاهيم وتعريفات الفكر تفيد التدبر وإعمال العقل والنظر، وهو ما يقودنا إلى المفهوم الاصطلاحي للفكر.

الفكر اصطلاحا:

إن دراسة مفهومية الفكر لا تقتصر على تحديد أو تقديم تعريف له كمصطلح في حد ذاته، بل إنها تتعدى إلى محاولة استكناه سياقاته ودلائل استعماله، ولعل الأمر الأهم هو ما يقود إليه هذا المفهوم عبر ممارسات المفكر نفسه والحاملين لخلفيات فكرية مختلفة ومتباينة.

ونحن نطمح عبر هذه الدراسة إلى تقديم تعريفات عديدة، نؤسس على ما في مضامينها ما يخدم البحث الحالي في سياق دراسة فكر مالك بن نبي ومحاولة تقديم أسسه ومباحثه الرئيسية.

[1]- مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1364هـ-1944م، ص525.

ومن بين التعريفات الاصطلاحية التي تذهب في هذا الاتجاه من القدامى نجد تعريف الجرجاني الذي اعتبر أن الفكر:" ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى مجهول".[1]

كما يعرفه التهانوي في كشاف اصطلاحات الفنون عبر قوله: "ولا شك أن النفس تلاحظ المعقولات في ضمن تلك الحركة، فقيل: الفكر هو تلك الحركة، والنظر هو الملاحظة التي في ضمنها، وقيل لتلازمهما إن الفكر والنظر مترادفان" [2].

ويقدم طه جابر العلواني تعريفا للفكر باعتباره:" اسم لعملية تردد القوى العاقلة المفكرة في الإنسان، سواء أكان قلباً أو روحاً أو ذهناً بالنظر والتدبر، لطلب المعاني المجهولة من الأمور المعلومة، أو الوصول إلى الأحكام أو النسب بين الأشياء "[3].

يتضح إذا أن الفكر هو عملية توصل ممارسها إلى الحصول على معرفة المجاهيل والإحاطة بما لا يظهر من الأمور والمسائل النظرية للإنسان.

وبالاتجاه إلى المعنى الفلسفي للفكر يورد جميل صليبا في المعجم الفلسفي بقوله: " وجملة القول إن الفكر يطلق على الفعل الذي تقوم به النفس عند حركتها في المعقولات، أو يطلق على المعقولات نفسها، فإذا أطلق على فعل النفس دل على حركتها الذاتية، وهي النظر والتأمل، وإذا أطلق على المعقولات دل على المفهوم الذي تفكر فيه النفس "[4].

ومن التعريفين السابقين للفكر يتبين أن الفكر قد يعرف بحركة العقل والنظر من أجل الوصول للمعرفة وتحصيلها.

---

[1]- الشريف الجرجاني، التعريفات، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، 1988م، ص 168.

[2] -محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ،تقديم : د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان – بيروت، 1996م، ج 3، ص1121.

[3]- طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م، ص 15.

[4]- جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني-بيروت-1982م. ج2، ص156.

ولعل أهم التعريفات التي توسعت في تناول موضوع الفكر، ما جاء به مُحَّد عابد الجابري حيث فرق في كتابه (إشكاليات الفكر العربي المعاصر) بين ثلاثة مستويات من الفكر " الفكر كأيديولوجيا بمعناها الواسع العام، والفكر كأداة، والفكر كمحتوى " [1].

فيعرفه كأيديولوجيا بمعناها الواسع بأنها " مضمون الفكر ومحتواه، أي جملة الآراء والأفكار التي يعبر بواسطتها هذا الشعب أو ذاك عن مشاكله واهتماماته، عن مثله الأخلاقية ومعتقداته المذهبية وطموحاته السياسية والاجتماعية، وأيضاً عن رؤيته للإنسان والعالم "[2].

فالفكر هنا هو الخلفية النظرية التي تتحكم في صياغة وتوجيه مجمل الآراء والمثل وغيرها بحسب الجابري.

ثم يعرف الفكر كأداة بأنه: " أداة لإنتاج الأفكار سواء منها تلك التي تصنف داخل دائرة الأيديولوجيا أو داخل دائرة العلم، هو أداة بمعنى أنه جملة مبادئ ومفاهيم وآليات، تنتظم وتترسخ في ذهن الطفل الصغير منذ ابتداء تفتحه على الحياة لتشكل فيما بعد "العقل" الذي به يفكر، أي الجهاز الذي به يفهم ويؤول ويحاكم، ويعترض، وهي عبارة عن عناصر متداخلة ومتشابكة بصورة تجعل منها بنية: أي منظومة من العلاقات الثابتة في إطار بعض التحولات، الأمر الذي يعني أن الفكر أداة تعمل بثوابت معينة وأن عملها ذاك لا يخترق حدوداً معينة كذلك، هي الحدود التي تنتهي عندها التحولات والتغيرات التي تقبلها تلك الثوابت، أي التي لا تمسها في ثباتها وتماسكها"[3].

[1]- مُحَّد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م، ص 51.

[2]- المرجع نفسه، ص 53.

[3]- المرجع نفسه، ص 54.

أما الفكر كمحتوى فهو: "جملة من الأفكار والآراء والنظريات تنتظمها عناصر ترتبط بعلاقات بنيوية، علاقات تجعل منها أجزاء تستقي دلالتها ووظيفتها من الكل الذي تنتمي إليه، وهي بنية من التصورات، ومن الآراء والأفكار والنظريات"[1].

والملاحظ هنا أن الفكر يأخذ معنى العلاقات البنيوية حيث يظهر المنهج البنيوي في فكر الجابري وهو المنهج الذي صاغ وفقه مشروعه في قراءة التراث الإسلامي وتصنيف العقل العربي وتقسيماته المعروفة.

ويربط الجابري بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى فيقول:" المبادئ والمفاهيم والآليات الذهنية التي يفكر العربي بواسطتها هي، على الرغم من طابعها الكلي الإنساني، ذات طابع خصوصي أو فيها جوانب من الخصوصية تسمح وتبرر وصف الفكر الأداة الذي تشكله بأنه ''عربي''، تماماً مثلما أن الآراء والأفكار والنظريات التي ينتجها المثقف العربي المؤطر بمحيطه العربي، الاجتماعي الثقافي، تشكل محتوى فكريًّا ''عربيًّا'' ليس فقط لأنه يتناول قضايا عربية أو قضايا إنسانية في بعدها العربي بل أيضاً لأنه نتيجة قراءة تتخذ المحيط الاجتماعي الثقافي العربي إطاراً مرجعياً لها...وإذاً فالفكر العربي هو في آن واحد أداة ومحتوى أو بنية عقلية وبنية أيديولوجية المعني العام والواسع لكلمة أيديولوجيا". [2]

ومن خلال هذه التعريفات التي قدمها وساقها الجابري نلحظ أنه ربط بشكل واضح بين الفكر وأدواته وصولا إلى منتجه النهائي، فيبدو أن الجابري اتجه إلى تعريف الفكر عبر الجمع بين وسيلة التعقل والتفكر، وبين القضية المبحوث فيها أو قيد الدراسة والنظر الفكري.

ومن أمثلة ذلك –كما يتبدى في تعريفاته –ذكره قضايا مثل النهضة والتراث والعقل العربي وهو ما كان وفقا لاعتماد الجابري المنهج البنيوي في قراءة التراث، حيث يظهر الفكر نتاج لعناصر تشكل

[1]– محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، المرجع السابق، ص 54.

[2]– المرجع نفسه، ص 56.

أداة ووسيلة، وهو مالا نسلم به في بحثنا هذا باعتبار أن التراث الإسلامي يشمل ما هو مقدس بمصدرية الوحي كما قد يتضمن أيضا نتاج المفكرين.

وبالانتقال إلى المفكر المغربي عبد الإله بلقزيز نجده قدم تعريفا ممتازا –اخترناه لتوضيح مفهوم الفكر– حيث:" يتمثل مفهوم الفكر بمعنيين: الأول بمعنى المنتوج، والثاني بمعنى إدارة الإنتاج، في المفهوم الأول، جملة من المعارف والتصورات المبنية حول موضوع مَّا، والتي تعرض نفسها في صورة منظومة: أي في شكل من السياق المنطقي ومن البناء النظري المفاهيمي، أما في المعنى الثاني، فيقصد بالفكر جملة الآليات المعرفية التي تنتج تلك المعارف والتصورات، فضلا عن ذلك كله، فإن الفكر تحليل ونقد وبناء أو إعادة تركيب وليس آراء جاهزة"[1].

ووجه اختيارنا لهذا التعريف يتجسد في دعوته إلى ضرورة استناد المباحث الفكرية والقضايا قيد النظر إلى أدوات منهجية، ونسق معرفي واضح؛ بما يحقق مقاصد المباحثة الفكرية والمدارسة لإشكالات معينة، وهو ما يجعل الفكر والنتاج الفكري قيما بدرجة أكبر.

لكننا برغم اختيار هذا التعريف كأبرز مفهوم للفكر قد لا نتفق مع صاحبه في جزئية اشتراط إعادة تركيب المنتج المحصل من عملية التفكير؛ لأن الفكر بذلك يتجه إلى التنميط وسلب الإبداعية، وإنما نرى أن الفكر قد يتسع لما هو أبعد من ذلك عبر التحليل والبناء المعرفي التراكمي.

تأسيسا على ما سبق تتضح حقيقة الفكر وعملية التفكر بكونها حركة عقلية وقوة مدركة يكتشف الإنسان عن طريقها القضايا المجهولة لديه، والتي يبحث عن كنهها ومضمونها بما يستهدف تحصيلها والإحاطة بها، فتنمو معارفه وعلومه وأفكاره.

[1]– عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2002م، ص 09.

المطلب الثاني: تعريف الدين

حاول كثير من العلماء وضع تعريفات لمصطلح "الدين" وضبط مفهوم له، وقد تعددت هذه المحاولات بتعدد المفاهيم المعقدة نفسها عن الدين، فهو يعتبر من القضايا التي يصعب حصرها في تعريف محدد، لتعلقه بتنوع المناهج والتوجهات ومرجعية التفكير التي يصدر عنها التعريف نفسه، وهوما يحتم علينا محاولة انتخاب تعريف ماهوي يكون لصيقا ببحثنا، ويبنى عليه في مباحثه اللاحقة.

المفهوم اللغوي للدين:

جاء في لسان العرب في مادة "دين": الدَيَّان: من أسماء الله –عز وجل – معناه الحكم القاضي، وقيل : الحاكم والقاضي، وهو فعال من دان الناس، أي قهرهم على الطاعة. يقال: دنتهم فدانوا أي قهرتهم فأطاعوا [1] .

والديانة :ما يتدين به الإنسان، الدين :الديانة اسم لجميع ما يُعبد به الله، الدين :الملة والإسلام والاعتقاد بالجنان والإقرار باللسان، وعمل الجوارح بالأركان، الدينة :الدَّيْنُ : العبادة والطاعة، الديانُ اسم من أسماء الله عز وجل القاضي والحاكم والمجازي بالخير والشر والحاسبُ والقهار."[2]

والملاحظ أن المعاني اللغوية السابقة الذكر جاءت مقترنة بمدلولات تفيد الطاعة والخضوع والسياسة والقهر والجزاء والحساب.

ومن معاني لفظة دين الواردة في القرآن الكريم، وهي" القهر والسلطة والحكم والأمر والإكراه على الطاعة واستخدام القوة القاهرة فوقه[3] "، ومن تتبع كلمة (الدِّين) في القرآن الكريم، مُعَرَّفة أو منكرة،

[1]– ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج5، ص 339.

[2]– إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، المرجع السابق، ص 307.

[3]– مُحَمَّد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ط1، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1371هـ-1952م، ص 31.

مجردة أو مضافة: يجد لها معاني كثيرة يحددها السياق؛ فأحيانا يُراد بها الجزاء، مثل قوله تعالى: ﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ [الفاتحة:04].وأحيانا يُراد بها: الطاعة، كما في قوله تعالى: ﴿ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ ﴾ [النساء:146]وأحيانا يُراد به: أصول الدِّين وعقائده، كما في قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰ ۖ أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ ۚ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا تَدْعُوهُمْ إِلَيْهِ ۚ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ﴾ [الشورى:13].

ويستفاد من ذلك أن معنى لفظة (دين) يتنوع بتنوع صيغة اشتقاقه ، والمادة كلها تدور على معنى لزوم الانقياد؛ فإذا أُخذ من فعل متعد بنفسه" :دانه يدينه"، فهو يعني بذلك أنه ملكه، وحكمه وساسه، ودبره، وحاسبه وقضى في شأنه وجازاه وكافأه، يدور على معنى الملك والتصرف؛ بما هو من شأن الملوك من السياسة والتدبير، والحكم والقهر، وهو يعني إلزام الانقياد.

وإذا أُخذ الدين من فعل متعد باللام" دان له"، معناه أنه أطاعه، وخضع له؛ فالدين هنا هو الخضوع والطاعة والعبادة والورع، وكلمة" الدين لله "يصح منها كلا المعنيين :الحكم لله أو الخضوع لله، وواضح أن هذا المعنى ملازم للمعنى الأول ومطاوع له[1].

يقول الباحث محمود بن الشريف تعقيبا على المعاني اللغوية:"والمتأمّل فيما ذكرته المعاجم اللغوية لمعاني كلمة الدين، يجد أن هذه المعاني كثيرة وبعيدة عن بعضها؛ لذا فالمعاجم اللغوية لا تضع أيدينا على المعنى اللغوي المراد –بمفهومه الدقيق–لتعريف كلمة الدين، وإنما تكشف لنا عن الوجوه المتشعّبة لمعاني هذه الكلمة. ونلتمس لهذه المعاجم العذر؛ لأنّها وُضِعت لضبط الألفاظ، لا لتحديد المعاني" [2].

[1]– المرجع نفسه، ص 31.

[2]– محمود بن الشريف، الأديان في القرآن، ط5، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، 1404هـ–1984م، ص 20.

وبالتالي فإننا نستصحب هذه المعاني اللغوية للدين بما أفادت من القهر والاستعلاء والخضوع والطاعة لدراسة المفهوم الاصطلاحي للدين.

الدين اصطلاحا:

اختلف في تعريف الدين اصطلاحاً اختلافاً واسعاً؛ حيث عرفه كل مفكر بحسب مرجعية تفكيره، ووفق ما يرى أنه من أهم مفاهيم الدين، ولذلك سنورد عدة تعريفات للدين؛ حتى نخرج منها بتعريف نبني عليه في هذه الدارسة.

يذهب الجرجاني في كتابه "التعريفات"إلى تحديد مفهوم الدين باعتباره: "وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ" [1].

كما جاء في تعريف إخوان الصفا للدين بأنه:" شيئان اثنان أحدهما الأصل وملاك الأمر، وهو الاعتقاد في الضمير والسر. والآخر هو الفرع المبني عليه القول والعمل في الجهر والإعلان"[2].

ويتضح من تعريف إخوان الصفا للدين أنهم اتجهوا إلى التقريب بين الدين والفلسفة، ولذلك جاء تعريفهم للدين بمنظور باطني فلسفي وقسم آخر-حسبهم-للعمل الحسي والظاهر.

ومن أشهر تعريفات الدين أنه: "وضع إلهي سائق لذوي العقول السليمة؛ باختيارهم إلى ما فيه الصلاح في الحال والفلاح في المآل "[3]، وهو المعنى الأكثر انتشارا وتداولا في الحقل الإسلامي.

يحفزنا التعريف السابق إلى استدعاء تعريفات من خارج الفكر الإسلامي ، و مثال ذلك ما أورده في عبد الله دراز في كتابه(الدين) حين يورد عدة تعريفات من خارج الحقل الإسلامي ،فقد ذكر

[1]- الجرجاني، التعريفات ، المرجع السابق، ص109.

[2]- إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، تحقيق وتقديم بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، 2006م ،ج7،ص 244.

[3]- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، المرجع السابق، ج1، ص 814.

تعريف "شيشرون –cicéron " [1]في كتابه (عن القوانين): (الدِّين هو الرباط الذي يصل الإنسان بالله) ،ويقول أيضا في كتابه (الدِّين في حدود العقل): (الدِّين هو الشعور بواجباتنا من حيث كونها قائمة على أوامر إلهية)، ويقول شلاير ماخر، في (مقالات عن الديانة): (قوام حقيقة الدِّين شعورنا بالحاجة والتبعية المطلقة) ، ويقول الأب شاتل في كتاب (قانون الإنسانية): (الدِّين هو مجموعة واجبات المخلوق نحو الخالق: واجبات الإنسان نحو الله، وواجباته نحو الجماعة، وواجباته نحو نفسه) ، ويقول روبرت سبنسر في خاتمة كتاب (المبادئ الأولية): (الإيمان بقوة لا يمكن تصور نهايتها الزمانية ولا المكانية، هو العنصر الرئيسي في الدِّين).[2]

فقد اتخذ معنى الدين عند علماء الغرب معاني مختلفة، توزعت بين المنظور الاجتماعي والنفسي والفلسفي.

وللدين في علم النفس تعاريف مختلفة؛ تبعا للمدرسة النفسية أو تبعا للموقف الذي يتبناه صاحب التعريف: فمنهم من يؤمن بالدين ويُمارس طقوسه وشعائره أو لا يُمارسها، ومنهم من يعتبره عرضا من أعراض الصراعات النفسية التي لم يتم علاجها، ومنهم من ينظر إلى الدين نظرة مباينة للفريقين السابقين، ويرى الفلاسفة الدين تلك العلاقة التي تجمع الوعي الذاتي بالله أو الروح المطلق الذي يحقق ذاته في ذلك الوعي الذي من أجله بالذات يكون وجوده [3] .

---

[1]– شيشرون: هو خطيب أكثر منه فيلسوف، تعلق بالأكاديمية الجديدة، كان توجهه الفلسفي بقدر وظائفه السياسية، التي كانت تترافق في روما مع الوظائف الدينية، كما كان عضوا في كلية أوغور، ألف شيشرون كتبا عدة حول طبيعة الآلهة (La nature des dieu) ، وآخر حول التنبؤ.ينظر: جاكلين لاغريه، الدين الطبيعي،تر: منصور القاضي، ط1، ، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت ، 1993م،ص 17.

[2]– مُحَمَّد عبد الله دراز،الدين، المرجع السابق، ص 34.

[3]– مُحَمَّد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين،ط1، دار قباء، القاهرة،2001م ، ص16.

كما أن لفظة دين" Religion" أحدثت جدلا واسعا باختلاف تعريفات المفكرين والباحثين للدين" Religion "،و تبعًا لاختلاف تخصصاتهم، والجانب الذي نظروا من خلاله إلى الدين، كما أنها تنطلق من نظرة كاثوليكية علمانية[1] .

وقصارى القول أن التعاريف التي وُضعت للدين من منظور علماء الغرب، ورغم توزعها في مجالات مختلفة، إلا أنها تشترك في فكرة أن "حقيقة الدين لا تكفي في تحديدها فكرة الاعتقاد بإطلاق أو فكرة الخضوع من حيث هي، وأنه لا بد من إضافة قيد أو قيود أخرى تُحددها بإبراز عناصرها الجوهرية، لكنها حصرت مُسمى الدين في نطاق الأديان الصحيحة المستندة إلى الوحي السماوي"[2].

أما في السياق الإسلامي فإننا نلاحظ أن ثمة قواعد تقوم عليها تعريفات الدين، وتتضمن أبعادا اعتقادية واجتماعية وأخلاقية؛ وتلك القواعد التي يقوم عليها تعريف الدين، لوجدناها كما يلي: القاعدة الأولى: إن مبدأ الألوهية –أي الاعتقاد بقوة، أو قوة غيبية– هو أهم تلك القواعد التي لا بُدَّ أن يقوم عليها تعريف الدين. القاعدة الثانية: اعتقاد المتدين بوجود صلة له بهذه القوة أو القوى يدفعه إلى التوجه إليها في رغبة ورهبة، ملتمسًا عونها، مُؤَمِّلًا تحقيق رغباته، وتأمين حاجاته. القاعدة الثالثة: سَعْي المتدين لتوثيق صلته بهذه القوة، وذلك بخضوعه التام، عن رغبة واختيار، وتوجهه إليها بالتمجيد، والتقديس، والطاعة، والعبادة[3].

كما أن التعريف المفهومي للدين ينبغي أن يشمل كل ما يدين به الناس، وما يتخذونه ويتعبدون له على اختلاف معتقداتهم وتصوراتهم، وضعية كانت أم سماوية، حقا أم باطلا.

---

[1]– مُحَمَّد البهي، الدين والحضارة الإنسانية، ط1، دار الهلال، القاهرة 1964م، ص 10.

[2]– مُحَمَّد عبد الله دراز، الدين، المرجع السابق ،ص37.

[3]– رشدي عليان و سعدون الساموك، الأديان دراسة تاريخية مقارنة ، ط1،جامعة بغداد ،1976م، ص 23-24.

لكن رغم هذا الاختلاف إلا أن" هذه الأديان والعقائد بينها روابط تجمعها، فكل واحدة منهما لها أتباع يعتنقونها ويؤمنون بها ويدافعون عنها"[1].

وهو ما يقودنا إلى تقديم مقاربة مفاهيمية لمصطلح الدين قيد الدراسة الحالية في بحثنا وفق منظور الدين في فكر مالك بن نبي الذي يعتمد دين الإسلام أساسا ومرجعية وهو دين ودولة، عقيدة وشريعة، عبادة ومعاملة.

هذا ونؤكد أننا في بحثنا سنستعمل معنى الدين كما جاء في القرآن الكريم في قوله تعالى:" ومن يبتغ غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين "(آل عمران – 85)، ومعناه أن الدين المقبول من المؤمن بالرسالة السماوية هو الإسلام،كما في قوله تعالى: { إن الدين عند الله الإسلام } [آل عمران:19].

[1]– إبراهيم مُحَمَّد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، ط1، مطبعة الأمانة، مصر ،1406هـ-1985م، ص 09.

المطلب الثالث: تعريف المركب « الفكر الديني »

بعدما أوردنا مفهومي" الفكر "و"الدين "بشيء من التفصيل والتعمق؛ من خلال عرض أبعادهما النظرية والتاريخية، نعرض بعض المفاهيم الناتجة عن الجمع بين هذين المفهومين؛ الذين يعدان في غاية التعقيد والتشابك، وموضع مساءلة تاريخية وعلمية وفلسفية.

وتنبع أهمية مدارسة الفكر الديني من اقتران الفكر كمنتج إنساني بما هو مقدس أو"ديني"، حيث تبرز أهمية الموضوع في محاولة إعادة فهم طبيعة العلائق بين قضايا الانسان المتجددة، ومدى ارتباطها بالديني خاصة في سياقات تاريخية تراكمية، وبناء على ذلك نرى ضرورة التأثيث لمفهوم محدد حول الفكر الديني.

يقدم لنا الدكتور أبو يعرب المرزوقي[1] تعريفا وظيفيا للفكر الديني؛ بما هو مقابل الفكر العقلاني الفلسفي، حيث يعتبر أن " الفكر الديني هو إنتاج العقل الموحى إليه من عموم الشريعة إلى عموم الطبيعة، وتغلب عليه إبستيمولوجية العلوم الإنسانية؛ أي أنه اجتهادات بشرية تمثل رؤية العلماء والمفكرين للوحي "[2].

كما يؤكد مضمون الفكرين؛ مبينا أن الفكر الديني هو نشاط يتعمق بالعلم العملي وأصوله الفلسفية، أو الفقه بضروبه الكبيرة (فقه الحياة السياسية) وفقه الحياة المدنية أو الشروط الاجتماعية والاقتصادية لممارسات السياسية السوية) وأيضا الصغير والأصغر.

[1]- أبو يعرب المرزوقي (من مواليد بنزرت سنة 1947) هو فيلسوف عربي تونسي، حائز على إجازة في الفلسفة من جامعة السوربون 1972 ودكتوراه دولة في الفلسفة العربية واليونانية 1991. متخصص في الفلسفة العربية واليونانية والألمانية، ينظر: موقع الدكتور أبو يعرب على النت.https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com .

[2]- أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، 2001م، ص 10.

في حين أن الفكر الفلسفي هو نشاط إنساني يتعمق بالعلم النظري وأصوله الفلسفية، بضروب موضوعه الطبيعي (علم الطبيعة) و الإنسان) علم النفس) و أيضا علم النفس و علاقته بعلم العمران البشري و الأصول الفلسفية من علم النظر العام؛ المنطق والرياضيات "[1].

ونلاحظ هنا أن أبا يعرب المرزوقي يفرق بين الدين بما هو مقدس وإلهي المصدر، وبين ما سماها هو الاجتهادات البشرية؛ التي قد تتسع مجالات بحثها في مدارسة الظاهرة الدينية إلى استكناه حقائق الوجود وخبايا النفس الإنسانية؛ مرورا بأنماط الحضارة البشرية وتحولها التاريخي، وهذه الجهود المعبر عنها بالفكر الديني هي مجرد فهوم يعتريها الصواب والخطأ، وبالتالي لا قداسة في مضامينها أو نتائجها.

ومثال ذلك ما ذكره الشيخ مُحَّد الغزالي حين اعتبر الفكر الإسلامي:" اجتهاد عقلي في فهم النصوص قد يخطئ ويصيب؛ فهو غير معصوم في ذلك كله، الفرق بين الإسلام وبين الفكر الإسلامي هو الفرق بين ما ينسب إلى الله وما ينسب للإنسان، والعلاقة بينهما هي علاقة بين طرفين أحدهما قام على الآخر واعتمد عليه، ولكن لا على أن يكون مطابقا له تمام التطابق"[2].

ونخلص في نهاية هذا المدخل المفهومي أن الفكر الديني مصطلح يشمل كل ما أنتجه علماء وفقهاء وفلاسفة الدين، من اجتهادات دينية وعلمية وفلسفية، لمحاولة تقديم إجابات نظرية عن حقائق الكون والخلق والحياة، فهو بالنهاية مركب بحمولة معرفية تتجه إلى مدارسة العلائق بين الدين والمقدس الديني وبين الإنسان وهو ما أبدع في بيانه ومالك بن نبي رحمه الله.

[1]- أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، المرجع السابق، ص 12.

[2]- مُحَّد الغزالي، ليس من الإسلام، ط6، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993م، ص136.

المبحث الثاني: الوحي في فكر مالك بن نبي

يعتبر الوحي الإلهي مبحثا مهما في تاريخ الفكر الإسلامي؛ قديما وحديثا نظير قدسيته وبناء قضايا الدين والعقيدة عليه، وقد دارت حوله نقاشات علمية كبيرة، لذلك سوف نحاول في هذا الدراسة الوقوف على تقديم مفهومي لنؤسس عليها تحليلاتنا، إضافة إلى التطرق إلى مسار مالك بن نبي في المنافحة عنه بأسلوب علمي وفلسفي متميز؛ يقدم للمتلقي المسلم وغير المسلم بصورة عميقة ومميزة بما يعكس عمق وتميز بن نبي.

المطلب الأول: الوحي مفهومه وأنواعه

مفهوم الوحي لغة واصطلاحا

أولاً: الوحي لغة :

يعرف الوحي في معاجم اللغة بمعان عدة نذكر منها:

تعريف ابن فارس في معجم مقاييس اللغة حيث يقول: "وحى الواو والحاء والحرف المعتل : أصل يدل على إلقاء عِلْمٍ في إخفاء أو غيره إلى غير؛ فالوَحْيُ :الإشارة .والوَحْي :الكتابُ والرسالة، كل ما ألقيته إلى غيرك حتى عَلِمَه فهو وحيٌ كيف كان، وأوحى الله تعالى ووَحى"[1].

وقال الزمخشري: وحى أوحى إليه، ووحيت إليه، إذا كلمته عمَّا تخفيه عن غيره، ووحى وحيًا: كتب[2].

ومن المعاني اللغوية السابقة الذكر يظهر أن الوحي يأتي بمفاهيم؛ ترتبط بالتواصل العادي بين شخصين بشكل لفظي، أو بما يكون تواصلا بشكل غير لفظي كالعلامات والإشارات وغيرها.

---

[1]– أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام مُحَّد هارون، دار الفكر، دمشق،1399هـ-1979م، ج6، ص93.

[2]–الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: مُحَّد باسل عيون السود، ط 1، دار الكتب العلمية، 1419هـ – 1998م، ص101.

وفي المفردات للراغب الأصفهاني:" أصلُ الوحي الإشارةُ السريعةُ؛ ولتضمُّنِ السرعة قيل: أمر وحي (أي سريع)، وذلك يكون بالكلامِ على سبيلِ الرمز والتعريض، وقد يكون بصوتٍ مجرد عن التركيب، وبإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة، وقد حُمِل على ذلك قوله –تعالى–عن زكريا قال تعالى ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ [مريم:11] فقيل: رمز، وقيل: كتب [1].

فالوحي كلمة تدل على معان منها: الإشارة، والإيماء، والكتابة، والسرعة، والصوت، والإلقاء في الروع إلهامًا وبسرعة وبشدَّة، ليبقى أثره في النفس، وأصله: إعلامٌ في خفاء، وله صورٌ عِدَّة، وهي كلُّها تتمُّ في خفاء، فهو الإشارة السريعة، ولتضمُّنه السُّرعة قيل: أمرٌ وحي للكلام على سبيل الرمز.

ومما سبق يتبين لنا أن الوحي إلقاء علم في خفاء، بوسيلة من الوسائل السابق ذكرها، وهذا هو تعريف الوحي في اللغة.

أما الوحي في الاستعمال القرآني؛ فهو يظهر في العناصر التالية الذكر [2]:

–الإلهام الفطري للإنسان كالوحي لأم موسى، قال تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص:7]

–الإلهام الغريزي للحيوان كالوحي إلى النحل ، قال تعالى : : ﴿ وَأَوْحَى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا ﴾ [النحل:68]

–الإشارة السريعة على سبيل الرمز والإيحاء ، كإيحاء زكريا لقومه ، قال تعالى ﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا ﴾ [مريم:11]

[1]– الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المرجع السابق، ص 858.

[2]– عبد الله شحاتة، القرآن والتفسير، ط1، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة، 1420هـ–2000م، ص 09.

—وسوسة الشيطان وتزيين الشر في نفوس أوليائه ، قال تعالى : ﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ ۖ وَإِنْ أَطَعْتُمُوهُمْ إِنَّكُمْ لَمُشْرِكُونَ ﴾ [الأنعام:121]

— ما يلقيه الله تعالى إلى ملائكته من أمر ليفعلوه، قال تعالى : ﴿ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ﴾ [الأنفال:12]

وما نراه أقرب مدلول لغوي لمفهوم الوحي، ما ذكره الزمخشري في أن" أصل الوحي : الإشارة السريعة، ووحيت إليه وأوحيت إذا كلّمته بما تخفيه عن غيره، وأوحى الله إلى أنبيائه"[1].

وهذا المدلول اللغوي قد يؤسس النظر في بحث مفهوم الوحي الاصطلاحي ويسهم في تعريفه.

التعريف الاصطلاحي للوحي:

يعرف الوحي بتعريفات عدة ومثالها ما ذكره ابن حجر في فتح الباري حيث اعتبر أن: (الوحي هو الإعلام بالشرع) أو (إعلام الله لنبي من أنبيائه بحكم شرعي ونحوه)[2].

ويعرف الزرقاني الوحي بقوله :"أن يُعلِم الله – تعالى – مَن اصطفاه من عباده كلَّ ما أراد إطلاعه عليه من ألوان الهداية والعلم، ولكن بطريقة سرِّيَّة خفيَّة غير معتادة للبشر "[3].

وهذا التعريف من الزرقاني فيه توضيح لماهية الوحي، وكيفيته وأنه بلاغ من الله تعالى لمن يصطفيهم من خلقه بتوجيهات وإرشادات وتكاليف تكون في خفاء وبطرق مختلفة.

---

[1]– الزمخشري، أساس البلاغة، المرجع السابق، ص324.

[2]– ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز ومُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار المعرفة، بيروت،1379هـ ، ج1، ص16.

[3]– مُحَمَّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، 1362هـ – 1943م، ص46.

فالوحي عملية لها طرفان، وواسطة ومضمون، فطرفاه هما: الموحي، وهو الله تعالى. والموحى إليه وهو الرسول أو النبي، وأما الواسطة فهو جبريل عليه السلام، والمضامين هي تشريعات وإرشادات موجهة إلى العباد.

وقد عرفه الشيخ مُحَمَّد عبده في رسالة التوحيد بقوله: "عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثّل لسمعه، أو بغير صوت. ويفرّق بينه وبين الإلهام، بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس؛ فتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أين أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطش والسرور"[1].

ويورد مُحَمَّد حسن في كتابه المنار في علوم القرآن بأنه :(كلام الله المنزل على نبي من أنبيائه)[2]. وهو ما يفيد أن الوحي، وإن شمل التواصل بين الموحي والموحى إليه كما ذكرنا سابقا، فهو يتضمن رسالة أو تبليغا للنبي والرسول، وهو علة الإرسال، وسبب الوحي أو قضيته الأساسية.

كما يعرفه البوطي بأنه: " هو الأساس الأول الذي يقوم على حقيقته معنى النبوة والرسالة، ومن ثم فهو المنبع الأول لعامة الإخبارات الغيبية وشؤون العقيدة وأحكام التشريع، ذلك أن حقيقة الوحي هي الفيصل الوحيد بين الإنسان الذي يفكر من عنده، ويشرع بواسطة رأيه وعقله، والإنسان الذي يبلّغ عن ربه دون أن يغيَّر أو ينقص أو يزيد "[3].

والتعريفات السابقة متقاربة، وتشترك فيما يفيد بأن الوحي إلقاء علم إلى من يصطفيه الله من البشر بطريقة خفية.

---

[1]- مُحَمَّد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، تقديم: مُحَمَّد عجاج الخطيب، ط 1، مؤسسة الرسالة ، بيروت ، 1421 هـ - 2000 م ، ص56 .

[2]- مُحَمَّد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، المرجع السابق، ص 57.

[3]- مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية ،ط1، دار الفكر، دمشق،1417هـ-1997م ، ص 186.

وأما مفهوم الوحي عند مالك بن نبي فيظهر من قوله:" بينما يجب أن يأخذ الوحي معنى: "المعرفة التلقائية والمطلقة لموضوع لا يشغل التفكير، وأيضاً غير قابل للتفكير" لكي يكون متفقاً مع اعتقاد النبي، ومع التعاليم القرآنية، فمن المفيد إذن أن ندرك نوع الظاهرة التي يمكن أن تكمن خلف لفظة (وحي)، ونضيف أيضاً أن المكاشفة لا تصحبها أية ظاهرة نفسية بصرية أو سمعية أو عصبية كتقلص العضلات الذي نلحظه في حالة النبي ﷺ "[1].

فقد اعتبر مالك بن نبي أن الوحي ظاهرة تشمل جوانب نفسية بين المبلغ والمبلغ له، واعتبره معرفة تلقائية وبالتالي لا مجال لتبديلها أو تغيير مضامينها من النبي بل واجب التصديق والتبليغ هو ما يشغله ويحدد أدواره إزاء هذه الظاهرة.

وسنستصحب هذا التعريف الاصطلاحي لمالك بن نبي في مدارستنا لمسألة الوحي والنبوة عنده فيما يلي من مطالب في هذا الفصل.

أقسام الوحي:

بين الله في كتابه ورسوله – ﷺ – أقسام الوحي، فقال تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ ﴾ [الشورى:51]

وفي هذه الآية ذكر الله سبحانه أنواع التكليم العالم، وهو بمعنى الوحي العام، كما ذكر ذلك عن السلف في تفسير هذه الآية، فالكلام كلام الله الذي كلم به موسى من وراء حجاب، والوحي ما يوحي الله به إلى النبي من أنبيائه عليهم السلام، فيثبت الله عز وجل ما أراد من وحيه في قلب النبي؛ فيكلم به النبي عليه الصلاة والسلام وبينه، وهو كلام الله ووحيه[2].

[1]–مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 144.

[2]– سهل العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض،1430هـ–2009م، ص198.

فقد عبر الله تعالى في هذه الآية عن الوحي بالتكليم للتعميم في تناول مجمل أقسام الوحي إلى البشر؛ لتتضمن بحسب أنواع من يلقى إليهم الوحي الإلهي؛ فإن آيات القرآن الكريم ناطقة بتعددهم واختلاف طرق وطبيعة نوع الوحي إلى كل منهم.

ويرد ذكر الوحي الإلهي في القرآن الكريم وفق الأنواع التالية [1]:

- الأنبياء والرسل عموما ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ وَالنَّبِيِّينَ مِنْ بَعْدِهِ ۚ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَعِيسَىٰ وَأَيُّوبَ وَيُونُسَ وَهَارُونَ وَسُلَيْمَانَ ۚ وَآتَيْنَا دَاوُودَ زَبُورًا﴾ [النساء:163]
- الملائكة ، قال تعالى : ﴿ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا ۚ ﴾ [الأنفال:12].
- الحواريون ، قال تعالى : ﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي ﴾ [المائدة:111]
- البشر العاديين كأم موسى عليه‌السلام ، قال تعالى : ﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾ [القصص:7]
- الوحي إلى الحيوانات ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ الشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾ [النحل:68]
- مظاهر الطبيعة من الجمادات وغيرها ، كقوله تعالى : ﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ أَمْرَهَا ۚ﴾ [فصلت:12]

[1]- سهل العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين، المرجع السابق، ص 102-103.

وقد بحث العلماء في هذه المراتب-ومرادهم كيفيات الوحي-واستقصوا أحوالها فيما ورد من وصف الوحي من الكتاب والسنّة، وترجع كلها إلى المراتب الأساسية التي ذكرها ابن القيم في كتابه زاد المعاد حيث يذكر المراتب التالية [1]:

- الرؤيا الصادقة، وكانت مبدأ وحيه - ﷺ -، وكان لا يرى رؤيا إلا وجاءت مثل فلق الصبح.
- ما كان يلقيه الملك في روعه وقلبه من غير أن يراه، كما قال النبي - ﷺ - : (إن روح القدس نفث في روعي أنه لن تموت نفس حتى تستكمل رزقها، فاتقوا الله وأجملوا في الطلب، ولا يحملنكم استبطاء الرزق على أن تطلبوه بمعصية الله، فإن ما عند الله لا ينال إلا بطاعته)، والنفث لغة: قذف الريق القليل، وهو أقل من التفل، كما ذكر الراغب في مفرداته، ويرى الإمام البغوي أن النفث شبيه بالنفخ، والروع: الخلد والنفس، والمعنى هنا أن ملك الوحى- وهو الروح الأمين، أو الروح القدس- يلقى المعنى من غير أن يراه [2] .
- أنه - ﷺ - كان يتمثل له الملك رجلا؛ فيخاطبه حتى يعي عنه ما يقول له، وفي هذه المرتبة كان يراه الصحابة أحيانا.
- أنه كان يأتيه في مثل صلصلة الجرس، وكان أشده عليه، فيتلبس به الملك حتى إن جبينه ليتفصد عرقا في اليوم الشديد البرد، وحتى إن راحلته لتبرك به إلى الأرض إذا كان راكبها، ولقد جاء الوحي مرة كذلك وفخذه على فخذ زيد بن ثابت فثقلت عليه حتى كادت ترضها، وهذه المرتبة هي أشد المراتب على رسول الله ﷺ كما ذكر ﷺ، ويذكر ابن حجر في شرحه لقول النبي ﷺ: «وهو أشده على» أنه يفهم منه أن الوحى كله شديد، ولكن هذه الصفة أشدها [3]؛ تقول

---

[1]- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت،1418 هـ- 1998م، ص 77.

[2]- محمد رأفت سعيد، تاريخ نزول القرآن،ط1، دار الوفاء ، المنصورة- مصر ، 1422 هـ - 2002 م ، ص23.

[3]- محمد رأفت سعيد، نزول القرآن، المرجع السابق، ص26.

أم المؤمنين عائشة ﵂:" إن الحارث بن هشام سأل رسول الله صلّى الله عليه وسلم فقال: يا رسول الله كيف يأتيك الوحي؟ فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلم: "أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ، فيفصم عني وقد وعيت عنه ما قال، وأحيانا يتمثّل لي الملك رجلا فيكلّمني فأعي ما يقول». قالت عائشة ﵂: " ولقد رأيته ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإنّ جبينه ليتفصّد عرقا " [1].

والوحي في أي مرتبة من مراتبه أمر عظيم؛ يقتضي من الإنسان أن يتجاوز حدود المادة وعالم الشهادة ليتصل بالملائكة وعالم الغيب، وذلك يقتضي من صاحبه استعدادا يهيئه الله تعالى في أولئك الأخيار؛ الذين اصطفاهم من خلقه لهذه المنزلة، وكثيرا ما كان يحدث للنبي صلّى الله عليه وسلم مشقة شديدة في التلقي من الملك [2].

- ما أوحاه الله وهو فوق السماوات ليلة المعراج من فرض الصلاة وغيرها[3].
- كلام الله له منه إليه بلا واسطة ملك، كما كلم الله موسى بن عمران، وهذه المرتبة هي ثابتة لموسى عليه السلام قطعا بنص القرآن، وثبوتها لنبينا - ﷺ - هو في حديث الإسراء "[4] .

وهذه المراتب والأنواع في تنزل الوحي، وصوره المتعددة تصل بالنهاية إلى مراد الله من توصيل الرسالة السماوية وتكاليفها وتوجيهاتها.

قال الإمام الغزالي:" ووراء العقل طورٌ آخر تُفتَح فيه أعين أخرى يبصر بها الغيب، وما سيكون في المستقبل، وأمور أخرى العقل معزول عنها؛ كعزل قوة التمييز عن إدراك المعقولات، وكعزل قوة الحسِّ عن مدركات التمييز، وكما أن المميِّز لو عُرِضت عليه مدركات العقل لأباها واستبعدها، فكذلك بعضُ

[1]- البخاري، صحيح البخاري، كتاب بدء الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله ﷺ، رقم 02.
[2]- نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، ط 1، مطبعة الصباح، دمشق، 1414هـ - 1993م، ص19.
[3]- ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، المرجع السابق ، 78.
[4]- صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ط 1، دار الهلال، بيروت، 1396هـ -1976م، ص60.

العقلاء أَبَوا مدرَكات النبوة واستبعدوها وذلك عين الجهل؛ إذ لا مستند لهم إلا أنه طورٌ لم يبلغه العقل، ولم يوجد في حقه، فيظن أنه غير موجود في نفسه، والأَحْمَه لو لم يعلم بالتواتر والسماع الألوان والأشكال، وحكي له ذلك ابتداءً – لم يفهمها ولم يُقر بها"[1].

وبهذا التقرير من حجة الإسلام حول محدودية العقل وبيان مصدر آخر للمعرفة، وهو الوحي، فإن الغزالي يسهم في تقديم إجابات نظرية لكثير من النقاشات التي دارت بين الفلاسفة والعلماء على مر التاريخ، حول حدود العقل وإمكانياته وصنوف المعرفة ومصادرها.

وفي معرض كلامه عن النبوة والوحي الإلهيين؛ يقول:" وقد قرَّب الله – تعالى – على خلقه بأن أعطاهم نموذجًا من خاصية النبوة وهي النوم؛ إذ النائم يدرك ما سيكون من الغيب، إما صريحًا وإما في كسوة مثال، يكشف عنه التعبير فكما أنَّ العقل طورٌ من أطوار الآدمي يحصل فيه عينٌ يبصر بها أنواعًا من المعقولات الحواس معزولة عنها، فالنبوة أيضًا عبارة عن طورٍ يحصل فيه عينٌ لها نور يظهر في نورها الغيب، وأمور لا يدركها العقل".[2]

فالنبوة كأحد أبرز مظاهر الوحي، تمثل وعاء للوحي وناقلا لرسالته، هذه الرسالة–بحسب الغزالي– تجيب على كل ما يحتاجه الإنسان من المبدأ إلى المنتهى وما بينهما، أما العقل فهو قاصر عن إدراك كل الغيبيات، وبالتالي تنزع الحاجة إلى وحي إلهي؛ يعزز مدركاته ويوجه نظره نحو إجابات كونية كبرى.

تأسيسا على ما سبق بيانه؛ نجد أن الوحي يتخذ معان عدة وطرقا شتى، ومن خلال استقراء آي القرآن الكريم؛ نجد أنه الوسيلة والصلة بين الله تعالى وبين رسله وأنبيائه؛ التي يوصل الله تعالى بها إليهم ما يريد إيصاله من علم وحكم وأمر ونهي وإرشاد وتشريع، كما أن الوحي ضروري وواجب لتمام معرفة الإنسان بقضايا الكون والحياة حتى يعرف غاية خلقه ومساره ومصيره.

[1]– أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، مصر، ص 48.

[2]– المرجع نفسه، ص 50.

المطلب الثاني: تنجيم القرآن الكريم وحكميته

في تتبعنا لنتاج مالك بن نبي؛ نجد أنه ورغم اتساع مضامين موضوعاته وتعدد مجالات بحثه فهو يؤثث منطلقاته من مدارسة الوحي الإلهي عبر أعظم تجلياته القرآن الكريم ، وعبر أهم كتاباته، وهو الظاهرة القرآنية تجلت عبقريته وتميزه في بسط خصائص الوحي الإلهي، وبالتحديد في القرآن الكريم بوصفه كتاب الله المعجز وبما انماز به من خصائص شملت –حسب بن نبي- (الخصائص الظاهرية للوحي)، مفردا له عديد الخصائص التي ذكرها وهي : (التنجيم، الوحدة الكمية، مثال على الوحدة التشريعية، مثال على الوحدة التاريخية، الصورة الأدبية للقرآن، مضمون الرسالة، العلاقة بين القرآن والكتاب المقدس، ما وراء الطبيعة، أخرويات، كونيات، أخلاق، اجتماع، تاريخ الوحدانية)..

وسنتناول في هذا المطلب أهم خاصيتين –بحسب بن نبي–للوحي الإلهي؛ حيث يؤكد أن الوحي من حيث كونه ظاهرة تمتد في حدود الزمن، يتميز بخاصتين ظاهرتين هامتين، وهما: تنجيم الوحي ووحدته الكمية.

يذكر مالك بن نبي في سرده للتحليلات المفهومية للوحي أن ما يذهب إليه بعض علماء الدراسات الإسلامية تعتبر أن :" مصطلح (وحي) الذي يطلقه القرآن على هذه الظاهرة إنما يعبر عنه بالكلمات (Intuition) المكاشفة أو الوحي النفسي أو إلهام (Inspiration)، لكن هذه الكلمة الأخيرة ليس لها أي مدلول نفسي محدد، مع أنها مستخدمة عموماً لكي تردّ معنى الوحي إلى ميدان علم النفس، أما الكلمة الأولى فلها على العكس مدلول، ولكنه لا يتفق مع الأحوال الظاهرة الملحوظة لدى النبي – ﷺ –، في حالة التلقي التي يعانيها أثناء نزول الوحي.[1]

وفي بيان مالك بن نبي لخصائص الوحي يؤكد أن القرآن الكريم انماز بخصائص شملت التنجيم والوحدة الكمية، وهما –حسب بن نبي–أبرز خاصيتين ظاهرتين.

[1]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص143

يحلل بن نبي خاصية التنجيم في القرآن الكريم بنزوله على دفعات متباينة، فلو نزل القرآن الكريم دفعة واحدة لتحول سريعا إلى كلمة مقدسة خامدة، وإلى فكرة ميتة، وإلى مجرد وثيقة دينية.

وبحسب ذلك يعتبر أن الوحي: " يضم في مجموعه ثلاثة وعشرين عاماً، فهو لا يكوّن ظاهرة مؤقتة أو خاطفة ولقد نزلت الآيات منجمة، بين كل وحي وما يليه مدة انقطاع تتفاوت طولاً وقصراً، ولقد ينقطع الوحي مدة أطول مما ينتظره النبي، وخاصة عندما يحتاج أن يتخذ قراراً يعتقد أن من الواجب ألا يصدره قبل تصديق السماء عليه "[1].

ما يبين في الحقيقة تميز نظرة مالك بن نبي لكتاب الله تعالى، وعمق فكره وقدرته الإبداعية والتجديدية في إطار مدارسته للقرآن الكريم كأحد أبرز تجليات الوحي الإلهي.

ولعل ما يعزز هذا التوجه من مالك بن نبي ما ذكره الزركشي في كتابه البرهان في علوم القرآن عبر تساؤله: " فإن قيل: ما السر في إنزاله جملة إلى السماء؟ قيل: فيه تفخيم لأمره وأمر من نزل عليه، وذلك بإعلان سكان السماوات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم ولقد صرفناه إليهم لينزله عليهم، ولولا أن الحكمة الإلهية اقتضت نزوله منجمًا بسبب الوقائع لأهبطه إلى الأرض جملة"[2].

ومن خلال ما سبق بيانه تتضح حكمية نزول القرآن الكريم منجما أي مفرقا بحسب الأحوال والمقتضيات، فبالإضافة إلى تعظيم أمر القرآن وتنزله بمرحلية، نجد أن في التواصل بين الملائكة والرسول تعظيم لشأن الوحي وللنبوة والكتاب الخاتم للرسالات السماوية.

[1]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 179.

[2]- بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية،القاهرة،1376هـ-1957م، ج 1، ص 230.

يسوق بن نبي مثالا شارحا عبر قرار النبي عليه الصلاة والسلام الهجرة إلى المدينة المنورة:" فلقد غادر أصحابه مكة فارين بدينهم، بينما كان يعتقد أنه لا بد-فيما يتعلق بشخصه-أن ينتظر أمراً صريحاً من الوحي. ومثال آخر عندما كان الأمر بالنسبة له يحتم اتخاذ قرار في موقف محير مريب، بينما ينتظر على أحر من الجمر-وحي الله الحاسم" [1].

وهنا يوجه مالك بن نبي النظر إلى حكمة التنجيم، التي رافقت النبوة عبر عديد محطاتها في تبليغ الرسالة السماوية، بل وفي القرارات الظرفية بحسب كل مرحلة وموقف بما يحقق مراد الله منه.

في الحديث الذي يرويه النسائي [2] عن عكرمة، عن ابن عباسٍ، قال: أنزل القرآن جملةً إلى السماء الدنيا في ليلة القدر، ثم أنزل بعد ذلك في عشرين سنةً، قال :﴿ وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴾ [الفرقان: 33]، وقرأ :﴿ وَقُرْآنًا فَرَقْنَاهُ لِتَقْرَأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مُكْثٍ وَنَزَّلْنَاهُ تَنْزِيلًا ﴾ [الإسراء: 106].

ولقد تعرض النبي -ﷺ -لمثل هذه الحيرة في حادثة الإفك، التي لم يفصل فيها الوحي إلا بعد شهر من الانتظار على مضض، كان هذا يبدو-في الظاهر-تورطاً وحرجاً لم يلبث المستهزئون أن وجهوا من أجلهما نقدهم الجارح إلى النبي، وكان هو يتألم لذلك أحياناً [3].

فانقطاع الوحي في حادثة الإفك التي اتهمت فيها أم المؤمنين عائشة ﵂ بالزنى، جعل النبي ﷺ ينتظر نزول القرآن، في ظل عظيم وقع المصيبة التي بدت في تهمة زوج النبي ﷺ ، حتى نزل قوله تعالى : ﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنكُمْ ۚ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم ۖ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ﴾ [النور:11].

يقول الشيخ عبد العظيم الزرقاني في كتابه مناهل العرفان: "وفي تعدد النزول وأماكنه مرة في اللوح وأخرى في بيت العزة وثالثة على قلب النبي ﷺ في ذلك التعدد مبالغة في نفي الشك عن القرآن وزيادة

[1]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 179.

[2]- النسائي، السنن الكبرى، رقم الحديث 11372، ج 6 ص 421.

[3]- مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص 179.

للإيمان وباعث على الثقة فيه لأن الكلام إذا سجل في سجلات متعددة وصحت له وجودات كثيرة كان ذلك أنفى للريب عنه وأدعى إلى تسليم ثبوته وأدنى إلى وفرة الإيقان به مما سجل في سجل واحد أو كأن له وجود واحد" [1].

والذي يستفاد من كلام الزرقاني توجيهه النظر إلى تنزّلات الوحي الإلهي، حيث أن القرآن لم ينزل على رسول الله ﷺ من السماء جملة واحدة، بل كان ينزل الوحي به من عند الله، مفرقا حسب الحوادث والأحوال، وهو ما يستدعي تبحث أسرار التدرج في النزول، كما أن هذا التدرج بيان لتجاوب الوحي مع الرسول ﷺ، وتجاوبه مع المبلغين وقضاياهم الطارئة والمتجددة.

ويربط بذلك بن نبي بين تنجيم القرآن الكريم والحاجة إليه في مسار الدعوة النبوية فيقول: " وعليه فمهما كان الافتراض الذي يوضع عن طبيعة القرآن، فإن هناك سؤالا كبيرا يتردد حول هذا الموضوع: ألم يكن من الممكن أن يتدفق جملة واحدة، من العبقرية الإنسانية التي ربما يكون قد صدر عنها؟ ".[2]

فنزول القرآن الكريم آية آية مفرقا حتى عشر آيات على الأكثر مثل إجابة على الوقائع والقضايا التي تجد على المسلمين، وإذا نزلت الآيات فسارع الصحابة إلى حفظها وفهم معانيها والعمل على حكمها.

كما يعتبر بن نبي أن " نزول القرآن على نجوم، وقد كان في اعتبار الجاهليين نقصاً شاذاً، يتجلى لنا بمراجعتنا الزمن والأحداث شرطاً أساسياً ضرورياً لانتصار الدعوة المحمدية. ولن يشق علينا أن نجد في هذا المنهج التربوي–الذي أثار سخرية القوم، وأزاغ النقد السطحي في عصرنا عن الجادة–طابع العلم العلوي الذي أملى (كلمة الله) بطريقة التنجيم" [3].

---

[1]– مُحَمَّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، المرجع السابق، ج1، ص 48.

[2]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 179.

[3]– المصدر نفسه، ص181.

ويستفاد ذلك من قول الله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً "، فيبرز القرآن الكريم الإجابة عبر هذه الخاصة الخفية وهو يخاطب النبي -ﷺ -بقوله تعالى: {وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا} [الفرقان / 32].

ثم يمضي بن نبي في تساؤلاته الموجهة والمدعمة لموضوع حكمية تنزل القرآن منجما، فيفرد أسئلة واستفهامات تمهيدا لتقديمها في شكل إجابات شارحة.

ومثال ذلك قول بن نبي: " ولكنا برجوعنا خلال الزمن نستطيع أن نحكم بأهمية هذا التنجيم الفذ للوحي، أهمية قصوى لنجاح الدعوة إذ بماذا كنا نفسر من الوجهات التاريخية والاجتماعية والأدبية قرآناً يهبط كأنما هو برق خاطف في ظلمات الجاهلية؟ وماذا يعني هذا بالنسبة لتاريخ النبي، لو أنه كان قد تلقى وحياً كلياً فجائياً، لو أنه تلقاه بوصفه وثيقة، أي نوعاً من صحف التفويض لدى بني الإنسان؟ أي أمل كان يمكن أن يلتمسه عنده قبيل بدر مثلاً، لو أنه بدلاً من أن يتوقع إمداد الملائكة ظل يكرر آية سبق أن حفظها عن ظهر قلب؟" [1].

ثم يقدم بن نبي إجابات مقاصدية تعلل حكمية تنجيم القرآن وأهدافه التربوية فرديا و اجتماعيا عبر قوله :" إننا ببحثنا مسألة تجزئة الوحي في ضوء هذه النظرات؛ نستطيع أن ندرك أولاً قيمته التربوية، فتلك، في الواقع، هي الطريقة التربوية الوحيدة الممكنة في حقبة تسم بميلاد دين وبزوغ حضارة، وسيهدي الوحي خلال ثلاثة وعشرين عاماً سير النبي وأصحابه خطوة خطوة نحو هذا الهدف البعيد، وهو يحوطهم في كل لحظة بالعناية الإلهية المناسبة فهو يعزز جهودهم العظيمة، ويدفع أرواحهم وإرادتهم نحو هدف الملحمة الفريدة في التاريخ، فيكرم بآية صريحة قضاء شهيد أو استشهاد بطل ،كيف كان

[1]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 180.

القرآن يؤدي دوره حيال طبيعة الإنسان التي جاء يصوغها في ذلك العصر، لو أنه سبق بنزوله أحداث حنين وأحد؟ " [1]

ومن خلال ما ذكره مالك بن نبي؛ تتبين حكمة التدرج في تربية المسلمين عبر نزع العقائد والعادات الفاسدة من نفوسهم، وغرس العقيدة الإسلامية، ومكارم الأخلاق، والتكاليف الشرعية في نفوسهم، فعملية التربية تحتاج إلى مراحل متعددة حتى يتم عبرها بناء الشخصية المسلمة بحسب بن نبي.

وعند استقراء جهود العلماء المسلمين حول هذا الموضوع، نجد ما يؤكد المعنى الذي يذهب إليه بن نبي. ومثال ذلك ما نجده عند الشيخ الزرقاني؛ الذي يقول:" إن القرآن لم ينزل جملة واحدة وإنما نزل مفرقا منجما على أكثر من عشرين عاما على حسب الوقائع والدواعي المتجددة، وكان الرسول ﷺ، كلما نزل عليه نجم من تلك النجوم قال ضعوه في مكان كذا من سورة كذا، وهو بشر لا يدري طبعا ما ستجيئ به الأيام، ولا يعلم ما سيكون في مستقبل الزمان، ولا يدرك ما سيحدث من الدواعي والأحداث فضلا عما سينزل فيها "[2].

كما ذكر السيوطي في كتابه الإتقان في علوم القرآن في معرض كلامه عن مطالبة المشركين بتنزل القرآن جملة واحدة فقال: "هذا سؤال قد تولى الله جوابه فقال تعالى: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ ۖ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا﴾ [الفرقان:32]، يعنون كما أنزل على من قبله من الرسل فأجابهم تعالى بقوله: {كذلك} أي أنزلناه كذلك مفرقا: {لنثبت به فؤادك} أي لنقوي به قلبك فإن الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة"[3].

---

[1]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص180.

[2]– عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، المرجع السابق، ج2، ص 557.

[3]–جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1394هـ-1974م، ج 1، ص 151.

وبذلك فإن السيوطي يبرر لتنزل القرآن منجما ومفرقا بحاجة البشر؛ وفق الحوادث والقضايا المتجددة.

ثم يواصل مالك بن نبي طرح التساؤلات التي تدور حول أدوار القرآن الكريم بإزاء طبيعة الفرد البشرية وكيف صاغها بعد ذلك الوقت؛ معطيا مثال غزوة أحد كحدث تاريخي مؤسس وشارح لمقصده.

وعبر كتابه الظاهرة القرآنية يجيب بن نبي على هذا التساؤل بقوله:" أنه لم يأت لكل ألم بعزائه العاجل، ولو أنه لم ينزل لكل تضحية جزاءها، ولكل هزيمة أملها، ولكل نصر درسه في الاحتشام، ولكل عقبة إشارة إلى ما تقتضيه من جهد، ولكل خطر أدبي أو مادي روح التشجيع اللازم لمواجهته؟ وكلما كان الإسلام ينتشر في ربا الحجاز ونجد، كان الوحي يتنزل بالدرس الضروري في المثابرة والصبر، والإقدام والإخلاص، يلقنه أولئك الأبطال الأسطوريين، أبطال الملحمة الخارقة، فهل كان لدرسه أن يجد طريقه إلى قلوبهم وضمائرهم لو لم يكن نزوله تبعاً لأمثلة الحياة نفسها، والواقع المحيط بهم؟ "[1].

والمستفاد من كلام بن نبي ومثاله الشارح أن القرآن الكريم تكفل في خضم هذه الحوادث بتثبيت أفئدة المؤمنين، وتوجيههم ليصبروا ويتحملوا أعباء الدعوة، عبر ما يعرض عليهم من قصص السابقين وأخبارهم، وكيف صبروا وجاهدوا، وكيف آذاهم قومهم واستهزأوا بهم، وكيف قاتلوهم وأخرجوهم من ديارهم، لكنهم في النهاية وبفضل الله مكن الله تعالى لهم في الأرض وأيدهم بنصره واستخلفهم فيها.

وبذلك يخلص بن نبي إلى أن الحركة التاريخية والاجتماعية والروحية؛ التي نهض بأعبائها الإسلام لا سر لها إلا في هذا التنجيم[2].

[1]- جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن ، المرجع السابق، ص 180.

[2]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق ، ص 180.

وخلاصة القول أن رؤية بن نبي لتنجيم القرآن الكريم؛ مثلت مدخلا هاما لإسقاط المعاني القرآنية والحكم الإلهية على حياة الفرد المسلم، بما يسهم في تثبيت نفسيته في طريق الدعوة، وبما يحقق بناء شخصيته الإسلامية حتى ينهض من كبوته الحضارية والنفسية، ويحقق دعوته واستئنافه الحضاري المنشود.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثالث: الوحدة الكمية في القرآن الكريم

يعتبر مالك بن نبي أن موضوعات القرآن الكريم؛ تشكل وحدة ضامة لمعالجة موضوعات وقضايا متباينة زمنيا وواقعيا، فرغم اختلافها في سياق النزول وظرفية الموقف الواقعي؛ فهي تشكل في مجموعها الكلي وحدات متكاملة في البناء العام للقرآن الكريم.

فهو يرى أن القرآن الكريم يتشكل من وحدات متناسقة ومتكاملة؛ حيث يقول عن هذه الوحدات الموضوعية:" فهي في ذاتها وفي علاقتها ببقية حلقات السلسلة، تكشف عن قدرة خالقة ومنظمة، لا يمكن أن تنطوي عليها الذات المحمدية، في تلك الظروف النفسية الخاصة بحالة تلقيها الوحي، بل حتى في ظروفها الطبيعية"[1].

وبذلك اعتبرها بن نبي متكاملة في مضمونها، بحيث تعالج الهدف الذي نزلت من أجله، ثم ينتقل عبر هذه الوحدة المنظمة ليعتبرها استدلالا على وحيية المصدر وعلويته.

ويطرح في معرض ذلك تساؤلا مفاده:" وحقيقة ماذا نقول في فكرة لدى إنسان لم يفكر فيها، ولا يمكنه أن يفكر فيها في الحالة الخاصة التي يعانيها؟ وماذا نقول في هذا النسق المتصل لتعاليم تؤديها هذه الفكرة، حين لا يتأسس هذا النسق على إرادة وتفكير منظم؟ "[2]؛ فكان فحوى هذا التساؤل يدور حول النسق المنتظم لما ينطق به الرسول ﷺ، خاصة في ظل ما يلحق به حين يتلقى تضاعيف الوحي وتكاليفه.

ويبدو أن بن نبي يستحضر الحالة النفسية والجسدية التي تعتري الرسول ﷺ، وهو منهج اعتمده في مدارسته للظاهرة القرآنية كما سيأتي ذكره في مبحث النبوة القادم عبر هذا المبحث.

[1]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص182.

[2]- المصدر نفسه، ص183.

وبالعودة إلى السؤال السابق المتعلق باستدلال مالك بن نبي على نظم القرآن ووحدته الموضوعية؛ في ظل أحوال النبي أثناء تلقي الوحي، يضع إجابة على ذلك بقوله:" إن من الجلي أننا لا يمكن أن نتصور ذلك في النظرة الأولى، وفضلاً عن ذلك، فلو افترضنا أن التفكير يمكن أن يحدث لا شعورياً ولا إرادياً لدى فرد ما، فإن النبي على الرغم من هذا لم يكن لديه الزمن المادي كيما يتصور وينظم تعاليمه في البرهة الخاطفة للوحي" [1].

ما يبين–حسب بن نبي–أن من تعتريه هذه الأحوال في ظل تلقي تضاعيف الوحي ومسائله، لا يملك الوقت لترتيب كلامه أو وضعه في تناسق وتراتيب واضحة، وهذا رد من بن نبي على شبهات الطاعنين في مصدر الوحي.

ويمثل هذا الطرح من بن نبي حول الوحدة الموضوعية في القرآن الكريم نموذجا متميزا لمفكر مسلم؛ أسهم في التوجيه العالي لمنظومة القرآن الكريم كوحدات متكاملة؛ تسعى إلى مضامين شاملة، بما يحقق قيادة فكر الفرد المسلم إلى آفاق الخلق والأنفس والسنن الإلهية ونواميس الكون وقضايا العقيدة الكبرى.

وإلى المعنى نفسه يذهب الرافعي؛ فيقول بأن : " طريقة نظم القرآن تجري على استواء واحد في تركيب الحروف باعتبار من أصواتها ومخارجها، وفي التمكين للمعنى بحس الكلمة وصفتها، ثم الافتنان فيه بوضعها من الكلام ، وباستقصاء أجزاء البيان وترتيب طبقاته على حسب مواقع الكلمات، لا يتفاوت ذلك ولا يختل، ...وهذه الروح التي أومأنا إليها، (روح التركيب)، لم تعرف قط في كلام عربي غير القرآن، وبها انفرد نظمه وخرج مما يطيقه الناس؛ ولولاها لم يكن بحيث هو كأنما وضع جملة واحدة ليس بين أجزائها تفاوت أو تباين، إذ تراه ينظر في التركيب إلى نظم الكلمة وتأليفها، ثم إلى تأليف هذا

[1]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص183.

النظم، فمن هنا تعلق بعضه على بعض، وخرج في معنى تلك الروح صفة واحدة؛ هي صفة إعجازه في جملة التركيب كما عرفت "[1].

وإذا نظرنا إلى ما سبق عرضه سواء عند مالك بن نبي أو غيره من العلماء من الناحية التحليلية؛ نجد أنه يفند شبهة تفكك معاني القرآن الكريم وتنافر سوره وموضوعاته، ويرد على القائلين بتشاكس الآيات والمعاني القرآنية قاطبة.

ويعزز هذا المعنى ما ذكره الباقلاني في كتابه إعجاز القرآن بقوله: " وانظر بعين عقلك، وراجع جلية بصيرتك، إذا فكرت في كلمة مما نقلناه إليك وعرضناه عليك، ثم فيما تنتظم من الكلمات، ثم إلى أن يتكامل فصلا وقصة، أو يتم حديثا أو سورة، لا بل فكر في جميع القرآن على هذا الترتيب وتدبره على هذا التنزيل"[2].

وقد سعى بن نبي إلى الكشف عن الوحدة التي صار بها القرآن الكريم معجزا في معانيه، رغم تباين أسباب النزول وتعدد وقائع التنزيل، وفي ذلك يقول: "ولسنا للأسف مطمئنين إلى أن الأمثلة التي درسناها هنا تمثل تماماً هذه الوحدة أو شطراً منها، لكن من المستطاع أن نتخلص من هذه الصعوبة، حين نجعل وحدة التنزيل مجموع الآيات المتتابعة التي تسهم في اكتمال فكرة واحدة، وهذا العدد يمكن أن يهبط إلى الحد الأدنى، في آية واحدة، ويمكن أن يرتفع إلى الحد الأقصى في سورة كاملة".[3]

وفي هذا تبيان لوحدة كمية في السور؛ بما يتناول أولها وآخرها وتعريف بالروابط الخفية التي تشدها كلها، وتجعل أولها تمهيداً لآخرها وآخرها تصديقا لأولها بما يشكل وحدة في السورة وإن كثرت قضاياها.

---

[1]- مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط 8، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005 م، ص167.

[2]- أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر، ص202.

[3]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص183.

الجدير بالذكر أن استيفاء هذا المسلك الشارح للوحدة الكمية في القرآن الكريم؛ يعطي صورة كلية عن السورة وترابطها، فقد يتحير القارئ للقرآن من تعدد الموضوعات داخل السورة الواحدة ولكنها مترابطة أشد الترابط بما" يجعل "القرآن يضم منهجية كونية" وأنه بذلك يتميز "بوحدة بنائية" في كل آياته وفي سوره كافة، وهذه الوحدة تجعل من المحال أن يقع في القرآن أي تضارب أو اختلاف أو نسخ أو تعارض، وأن كلماته، بل وحروفه لا يمكن أن تكون ميدانا للتأويلات الشاذة المتضاربة إذا تلي حق تلاوته فمفرداته منضبطة في دلالتها انضباط النجوم في مواقعها من السماء".[1]

وبما أن هذه الموضوعات القرآنية بتنوعاتها وتفردها في مضامينها تحقق تلك الوحدة الكمية للقرآن الكريم في مجموعه الكلي بآياته وسوره، يقول الزرقاني: "القرآن الكريم تقرأه من أوله إلى آخره، فإذا هو محكم السرد دقيق السبك متين الأسلوب قوي الاتصال، آخذ بعضه برقاب بعض في سوره وآياته وجمله، يجري دم الإعجاز في كله من ألفه إلى يائه، كأنه سبيكة واحدة."[2]

ومن المؤكد أن هذه الوحدة وبيانها ترفع مستوى الفهم والتدبر لقارئ القرآن الكريم، بما يحقق توجيهه نحو البناء الحضاري والسير على هدى في كون الله تعالى؛ وفق معرفة بغاياته ومقاصده الكبرى.

يقول عبد الله دراز في هذا السياق:" اعلم أنه ليس من همنا الآن أن نكشف لك عن جملة الوشائج اللفظية والمعنوية؛ التي تربط أجزاء هذه السورة الكريمة بعضها ببعض، فتلك دراسة تفصيلية لها محلها من كتب التفسير؛ ذلك ولو نشاء لأريناك في القطعة الواحدة منها أسبابا ممدودة عن أيمانها وعن شمائلها؛ تمت بها إلى الجار ذي القربى والجار الجنب، في شبكة من العلائق يحار الناظر إلى خيوطها مع أيها يتجه؟ لا يدري أيها هو الذي قصد بالقصد الأول[3]".

---

[1]- طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، ط1، دار السلام، 2010م، ص 87.

[2]- عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، المرجع السابق، ج1،ص 60.

[3]- مُحَمَّد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، تقديم : عبد العظيم إبراهيم المطعني ، دار القلم للنشر والتوزيع، 1426هـ- 2005م ، ص 176.

وحينما تناول بن نبي هذه القضية في كتابه الظاهرة القرآنية؛ كنموذج لتطبيق فكرته على إعجاز القرآن من خلال ترابط سياقه البلاغي حتى مع طول الزمن بين فترات النزول، خلص إلى أن:" هذه الوحدة تؤدي بالضرورة فكرة واحدة، وأحياناً مجموعة من الفكر المنتظمة في أسلوب منطقي يمكننا ملاحظته في آيات القرآن، ودراسة هذه الفكر " [1].

وقصارى القول أن مالك بن نبي عبر هذه الاستدلالات أسهم في إثراء الدراسات التي انكبت على الوحي الإلهي؛ بغايات متقصدة اتجهت إلى شرح المضامين والتشريعات والتوجيهات الإلهية، مع عدم إغفال رد شبهات الطاعنين في هذه المعاني ومصدريتها.

وبذلك تجلى إسهام بن نبي عبر تقديمه وتحليله لخاصية الوحدة الكمية في القرآن الكريم، حيث أسهمت في تبيان التماسك التشريعي والكمي للآيات رغم نزولها متفرقة، بما يعالج وقائع وتوجيهات أخلاقية في ظرفيات متعددة، وهوما يحقق وحدة وترابط الظاهرة القرآنية في صورتها الكلية ومقاصدها الكبرى.

[1]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 183.

المبحث الثالث: النبوة في منظور بن نبي

المطلب الثاني: مفهوم النبوة

يعد مبحث في النبوة أحد أهم مسائل أصول الدين الاسلامي وقضايا العقيدة، فهو موضوع مرتبط بقدسية الوحي والموحى إليه وهم الأنبياء والرسل، ولما كان الموضوع بهذ القيمية؛ فقد ارتأينا أن نقدم بتعريف للنبوة؛ من أجل تحديد المفهوم المصاحب لمدارستنا لمالك بن نبي في تحليله لهذا المبحث.

النبوة لغة:

النبوة مشتقة من النبأ، وهو الإخبار وأيضاً تأتي بمعنى العلو والارتفاع[1] .

وهو ما يفيد أن معاني النبوة قد تتجه إلى الإنباء بمعنى الإخبار والإبلاغ.

ومصطلح النبي يفيد: المنبئ ووزنه الصرفي فعيل، بمعنى فاعل، وهو مهموز اللام، وقد سمي بذلك لإنبائه عن الله تعالى.[2]

كما تأتي كلمة النبي ليقصد بمضمونها: " الشريف رفيع القدر والمنزلة، ووزنه الصرفي فعيل بمعنى مفعول وهي مشتقة من "النبوة أو النباوة"، وهي الارتفاع عن الأرض، وحينئذ يكون معناه الذي يشرف على سائر الخلق، والرفيع المنزلة عند الله، قال بعضهم: ومنه اشتقاق النبيّ لأنه أرفع خلق الله، وذلك لأنه يهتدي به "[3] .

---

[1]- ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج14، ص163.

[2]- المرجع نفسه، ج14، ص169.

[3]- الفيروزآبادي ، القاموس المحيط، المرجع السابق، ص 50 .

فارتبط بذلك مدلول النبي في اشتقاقه اللغوي حول معان عدة أبرزها المنزلة والرفعة والإبلاغ والإخبار وكلها معان ستقودنا إلى التعريف الاصطلاحي للنبي، في حين سنتجه أيضا إلى سرد معاني ومدلولات الرسول اللغوية.

الرسول لغة:

لفظ الرسول مأخوذ من البعث وهو الإرسال والتوجيه، فالرسول هو المبعوث الموجَّه برسالة، وسمّي الرسول رسولاً لأنه ذو رسول أي ذي رسالة. ولفظ (الرسول) اسم من الفعل (أرسل)، والرسول اسم من أرسلت، وكذلك الرسالة، ولهذا أطلق على الذي يتابع عليه الوحي "رسولاً" وذلك لأنه يتابع أخبار الذي بعثه[1].

وقال الراغب الأصفهاني في مفردات القرآن: " أصل الرسل الانبعاث على تؤدة يقال ناقة رسلة سهلة السير ومنه الرسول المنبعث "[2]؛ فجاءت مدلولات الرسول اللغوية؛ لتفيد الإرسال والبعث، كما وردت لتفيد الإرسال على مهل.

وقد نستكشف المعنى اللغوي للرسول حتى نؤسس تعريفا اصطلاحيا للنبي والرسول ومراعاة إن كانت هناك فوارق بين التعريفين أو وجود تمايز بين مصطلحي النبي والرسول.

النبي والرسول في التعريف الاصطلاحي:

يعرف الجرجاني النبي بقوله:" النبيّ من أوحى إليه بملك أو ألهم في قلبه أو نُبِّئَ بالرؤى الصالحة"[3].

[1]- ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج6، ص153.

[2]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المرجع السابق، ص352.

[3]- الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص 359.

ويعرف الرسول بأنه:" إنسان بعثه الله إلى الخلق لتبليغ الأحكام "[1]. وبذلك فإن تعريف الجرجاني للنبي والرسول ارتبط بمفهوم الوظيفية المحددة للنبي أو الرسول، وهو التبليغ عن الله بما أمر من تشريعات وأحكام عبر وسائل مختلفة وهو مؤيد بالوحي من الله تعالى.

وقد اختلف العلماء في تعريفات النبي والرسول وهل هما مترادفان لمعنى واحد، أم أنهما متباينان؟

فأما الفرق بين الأنبياء والرسل؛ فقد جاء بهما القرآن جمعا ومفصلا بقول الله تعالى﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ وَلَا نَبِيٍّ إِلَّا إِذَا تَمَنَّىٰ أَلْقَى الشَّيْطَانُ فِي أُمْنِيَّتِهِ فَيَنْسَخُ اللَّهُ مَا يُلْقِي الشَّيْطَانُ ثُمَّ يُحْكِمُ اللَّهُ آيَاتِهِ ۗ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴾ [الحج:52] ، واختلف أهل العلم في الأنبياء والرسل على قولين: [2]

أحدهما: أن الأنبياء والرسل واحد؛ فالنبي رسول والرسول نبي، والرسول مأخوذ من تحمل الرسالة والنبي مأخوذ من النبأ، وهو الخبر إن همز لأنه مخبر عن الله تعالى ومأخوذ من النبوة إن لم يهمز وهو الموضع المرتفع. وهذا أشبه لأن مُحَمَّدا ﷺ قد كان يخاطب بهما، والقول الثاني أنهما يختلفان؛ لأن اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المسميات، والرسول أعلى منزلة من النبي ولذلك سميت الملائكة رسلا ولم يسمّوا أنبياء واختلف من قال بهذا في الفرق بينهما على ثلاثة أقاويل: أحدها أن الرسول هو الذي تنزل عليه الملائكة بالوحي والنبي هو الذي يوحى إليه في نومه.

والثاني: أن الرسول هو المبعوث إلى أمة. والنبي هو المحدث الذي لا يبعث إلى أمة، قاله قطرب، والقول الثالث أن الرسول هو المبتدئ بوضع الشرائع والأحكام والنبي هو الذي يحفظ شريعة غيره.

فنلحظ أن الماوردي بما أورده في كتابه أعلام النبوة؛ اتجه إلى سرد أقوال التفريق بين الرسول والنبي وما يتبين من هذه الأقوال أن التكليف بالتبليغ؛ من ناحية العموم والخصوص هو جوهر التفرقة بينهما، حيث يعتبر النبي أعم والرسول أخص.

---

[1]- الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص 115.

[2]- أبو الحسن الماوردي، أعلام النبوة، ط1،دار الهلال،بيروت،1409 هـ- 1989م، ص35.

كما ذكر وجها للتفريق بين النبي والرسول؛ حين ربط ذلك بمنزلة الرسول التي تكون أعلى من منزلة النبي ، وتظهر بعض الفروقات من خلال الأقاويل السابقة؛ حين اعتبرت أن الرسول يوحى إليه بشرع جديد، بينما النبي يبعث لإقرار شرع من قبله والعمل به.

والذي ينبغي التركيز عليه في بحثنا وما نتوصل إليه في هذه المباحثة لمفهوم النبي والرسول أن: " الأنبياء هم رسل الله تعالى إلى عباده بأوامره ونواهيه، زيادة على ما اقتضته العقول من واجباتها وإلزاما لما جوّزته من مباحاتها، لما أراده الله تعالى من كرامة العاقل وتشريف أفعاله واستقامة أحواله وانتظام مصالحه، حين هيأه للحكمة وطبعه على المعرفة، ليجعله حكيما وبالعواقب عليما "[1].

فغاية إرسال الرسل والأنبياء من الله سبحانه وتعالى إلى البشرية؛ هو اتباع شرع الله ووحيه والنهي عن مخالفة ذلك كما جاء في الآية الكريمة: ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ۗ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُبِينًا ﴾ [الأحزاب:36].

ومن خلال ما سبق يمكن القول أن أهم ما يميز النبي عن الرسول هو قيمية التبليغ عن الله تعالى فيما يوحى إليهم، والدعوة إلى عبادته، وإخبارهم بالغاية من خلقهم، وعلاقتهم مع الكون، والجواب عن أسئلة الإنسان الوجودية الكبرى، وهو ما يقودنا إلى الإطار المعرفي والتحليلي الذي انتهجه مالك بن نبي في مدارسته للوحي والنبوة.

[1]- أبو الحسن الماوردي، أعلام النبوة، المرجع السابق، ص35.

المطلب الثاني: الذات المحمدية

تجدر الإشارة إلى أننا استقينا عنوان المطلب–الذات المحمدية–ووسمناه بهذا التعبير؛ بناء على مدارستنا لأهم مصدر من مصادر تحليل بن نبي لمبحث النبوة عبر الذات المحمدية في كتابه الظاهرة القرآنية.

اتجه مالك بن نبي إلى محاولة البرهنة على انفصال الذات المحمدية عن الظاهرة القرآنية من ناحية المصدرية، في مسعاه لإثبات صدقية النبوة؛ حيث استلمت الذات المحمدية الظاهرة القرآنية وبلغتها للبشرية؛ بكل أمانة وصدقية.

يقول مالك بن نبي في كتابه الظاهرة القرآنية: " فالظاهرة التي ندرسها مرتبطة في الواقع بذات مُحَمَّد –ﷺ –، ولكي نخرج بنتيجة عن طبيعة هذا الارتباط لابد أن نخطو خطوة أولى؛ لنضع مقياساً أول مدعماً بكل العناصر الخاصة بتجلية (الذات)، التي هي موضوع القضية وشاهدها وقاضيها، وبالتالي يجب أن نحوط أنفسنا فيما يتصل بهذا الشاهد القاضي بضمانات تكفل لنا الثقة الضرورية لشهادته ولحكمه "[1].

ومن نافلة القول أن ما ذكره بن نبي يفسر منهجه في دراسة الظاهرة النبوية وفق منهج تحليلي للذات النبوية، حيث أننا نجد بن نبي يؤسس لحقيقة مفادها أن الوحي النبوي كظاهرة خارجة عن شخص النبي، وليست ظاهرة ذاتية من شخص النبي عليه الصلاة والسلام، وقد يفسر هذا التقرير من بن نبي في ضوء منافحته عن النبوة ضد شبهات الطاعنين في مصدريتها، وحقيقتها المقدسة.

[1]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 108.

ويتجلى ذلك في قوله:" ولن يمنعنا هذا من أن نقوم من ناحية أخرى بخطوة ثانية، هي أن نضع مقياسا ثابتا يتيح لنا أن نحكم مباشرة بأنفسنا على الظاهرة "[1].

إن أهم ما يوجه إليه بن نبي هو بيان العمق التاريخي للرسالة الإلهية ببعدها الإنساني والعالمي؛ الذي رافق الإنسان منذ تبليغه أول رسالة، حيث بقيت هذه الرسالة تتسع وتتكامل عبر التاريخ ومع تطور الإنسان وتجاربه.

هذه الأبعاد التاريخية هي ما عبر عنه القرآن بالشرعة والمنهاج، والمنسك الذيُ كّلف أتباع كل رسول بنسكه، أو ما عبر عنه الفقهاء والأصوليون بالشرائع التي اختلفت باختلاف العصور؛ إذ طابعها التغير حتى ضِمن دعوة كل رسول، وفي نسق الرسالة العام الضابط لأصول الشرائع الثابتة، فكانت رسالة كل رسول حلقة تضاف في بناء دين الله الواحد العالمي، فكل رسول يأتي يسهم في هذا البناء [2].

وتبرز هذه المعاني فيما يؤكده مُحَّد إقبال حين اعتبر أن النبوة الخاتمة مايزت بين مرحلتين زمنيتين قبلية وبعدية؛ إذ يقول في ذلك:" فهو من ناحية مصدر رسالته يعتبر منتمي للعالم القديم. أما من ناحية روح رسالته فيعتبر منتميا إلى العالم الحديث، وقد اكتشفت الحياة فيه مصادر أخرى للمعرفة مناسبة لاتجاهاتها الجديدة؛ فميلاد الإسلام هو ميلاد العقل الاستدلالي؛ ففي الإسلام تبلغ النبوة كمالها باكتشافها لضرورة وضع نهاية لمسلسل النبوات، بحيث تكون هي النبوة الخاتمة ولا نبوة بعدها"[3].

والملاحظ من كلام إقبال أنه قسم العالم؛ ظرفيا بحسب النبوات والرسالات زمنيا، وقد أشار في هذا إلى عصر النبوّات والرسالات الإلهية الموجهة للبشر منذ أبينا آدم إلى المسيح عليه السلام، حيث خُتم وانتهت الرسالات بمحمد (صلّى الله عليه وسلم).

---

[1]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق، ص 109.

[2]- عبد الرحمن حللي، منهجية الرسالات ودلالات ختم النبوة، إسلامية المعرفة، العدد 40 ،1426هـ-2005م، ص 53.

[3]- مُحَّد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: مُحَّد يوسف عدس، ط1، دار الكتاب اللبناني،1432هـ-2011م، ص 207.

غير أن ما تفرد به بن نبي —حسب رأينا —أنه اتجه إلى الاستدلال على النبوة عبر المفاصلة بين الذات المتلقية للقرآن وبين الظاهرة القرآنية نفسها، ما يتيح حسبه البرهنة على علوية المصدرية وصدقية النبوة وأمانتها في نقل الرسالة للبشرية.

استحقاق النبوة وجبلية البشرية:

تمثل دراسة سيرة النبي صلى الله عيه وسلم ومراحل حياته في صيغتها البشرية، ونمطيتها الإنسانية مدخلا هاما؛ يكشف عن براهين هامة انتهجها بن نبي في بيان علوية المصدرية القرآنية وصدقيتها.

وقد تجسد مثال ذلك في أمية النبي عليه الصلاة والسلام، ذلك " أنه من يرى أنّ مُحَمَّدا –صلى الله عليه وسلم– قد نشأ أميا لم يتعلم القراءة ولا الكتابة، وأنّ قومه الذين نشأ فيهم كانوا أميين وثنيين جاهلين بعقائد الملل وتواريخ الأمم وعلوم التشريع والفلسفة والأدب، فما جاء به من الدين التام الكامل، والشرع العام العادل، لا يمكن أن يكون مكتسبا، ولا أن يكون مستنبطا بعقله وفكره "[1].

وهذا التقرير من الشيخ رشيد رضا؛ يعد بيانا لما سبق وتدعيما للفكرة نفسها؛ التي قررها بن نبي، حيث يؤكد على أن النبي ﷺ كان أميا، لا يقرأ ولا يكتب، بنص القرآن الكريم: ﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ وَلَا تَخُطُّهُ بِيَمِينِكَ إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ﴾ [العنكبوت:48].

ثم انتقل رشيد رضا ليسرد الدليل التاريخي في ظل المعرفة الدينية السطحية للعرب في الجزيرة العربية؛ التي تعتبر المكان الأبعد احتمالا للكشف عن مصدر بشري يعنى بتلقين النبي عليه الصلاة والسلام .

كما اتجه كثير من الباحثين والدارسين لمدارسة سيرة النبي عليه الصلاة والسلام، وهو المهيأ لحمل رسالة الوحي وتبليغها، من أجل البرهنة على صدقية النبوة وتقديم دلائل معضدة لمعجزات النبوة.

[1]– مُحَمَّد رشيد رضا، تفسير المنار، ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1366 هـ –1947 م، ج11، ص 142.

فقد ذكر الرافعي في كتابه "وحي القلم" عبر صورة أدبية راقية عديد أوصاف النبي صلى الله عليه وسلم بكونه: "متواصل الأحزان، دائم الفكرة، ليست له راحة، طويل السكت، لا يتكلم في غير حاجة، ليس بالجافي ولا المهين، له نور يعلوه كأن الشمس تجري في وجهه، لا يؤيس راجيه, ولا يخيب عافيه، ومن سأله حاجة لم يرده إلا بها أو بميسور من القول؛ أجود الناس بالخير، وهي صفات إنسانها العظيم، وقد اجتمعت له لتأخذ عنه الحياة إنسانيتها العالية؛ فهي بذلك من برهانات نبوته ورسالته[1].

هذا التصوير الأدبي هو في حقيقته تبيان لشخص النبي وذاته عبر هذه الصفات؛ التي يعتبرها الرافعي من دلائل النبوة وبراهين الوحي.

وقد جاءت صفات النبي ﷺ مؤيدة للنبوة ومبينة لاستحقاقها وهو المهيأ لها، فقد ورد ذلك في أكثر من مصدر من مصادر السيرة النبوية الشريفة، إذ كان في قومه قبل البعثة وتلقي الرسالة مشهورا بأمانته، وكان الناس يختارونه لحفظ ودائعهم، فأمانة النبي وباقي صفاته مثلت برهانا على صدق النبوة بموازاة معجزاتها الخالدة.

يذهب مالك بن نبي إلى وجوب مكاشفة حياة النبي في ظرفيتها البشرية، باعتبارها المتلقية للوحي والحاملة للرسالة، ويعبر عن ذلك بقوله: "ومن الطبيعي الآن أن توضع أسئلة فيما يتصل بموضوع هذا الشاهد، وهي الأسئلة التي توضع عادة من أجل الإستيثاق الخلقي والعقلي ممن يحتاج لأمر إلى تسجيل شهادته. فإن ذكاء عقله، وإخلاص قلبه يجب ألا يثيرا أو يحتملا أدنى شك، كيما يمكن استخدامهما؛ كعنصر تاريخي جوهري في المشكلة، وفي سبيل هذا ربما كان من الواجب أن نعرض التفاصيل كلها في حياة رسول الله، فكل تفصيل يقدم لنا حقيقة تهم هذا القياس"[2].

[1]– مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم ،ط1، المكتبة العصرية ،بيروت، ج02، ص32 .

[2]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية ، المصدر السابق ، ص 108.

لقد اعتبر مالك بن نبي أن حياة النبي عليه الصلاة والسلام؛ بما حوته في تكوينها النفسي برهان ساطع على حقيقة الشاهد، وما فيها من ذكاء وإخلاص يعتبر بحسب —بن نبي– أن يكون عنصرا تاريخيا للاستدلال على النبوة وصدق حاملها؛ فيقول:" أما نحن فلا نهتم إلا بتخطيط صورة نفسية لا تهمنا فيها التفاصيل التاريخية، إلا بقدر ما تعيننا على ما نريد تخطيطه".[1]

وقصارى القول أن مالك بن نبي يوجه القارئ لكتابه الظاهرة القرآنية من أجل محاولة استكناه بشرية النبي عليه الصلاة والسلام؛ ليجعلها مدخلا نتعقل من خلاله أو به صدقية النبوة ووحية الرسالة، فهو يرى أن هذا مدخل هام لبلوغ الظاهرة القرآنية.

كما اتجه مالك بن نبي إلى تقسيم حياة النبي –ﷺ –عبر مرحلتين اثنتين، ما قبل البعثة وما بعدها؛ فسمى الأولى بعصر ما قبل البعثة، وحقبها بأربعين سنة، بينما وسم المرحلة الثانية بالعصر القرآني؛ الذي ضم الوحي الإلهي، وحقبها بثلاثة وعشرين عاما، معتبرا أن أهم حدث خلال هاتين المرحلتين هو زواجه من السيدة خديجة رضي الله عنها، وهذا الحدث بحسب بن نبي كان فاصلا لمرحلة قبل البعثة.

ثم اعتبر الخلوة الروحية إلى غاية ليلة الوحي والهجرة–فجوة–تفصل بين زمن تبليغ الدعوة والانتصارات الحربية والسياسية التي مهدت وفتحت للإمبراطورية الإسلامية الفتية باب التاريخ [2].

تأسيسا على ما سبق؛ فان الذات المحمدية بما حوته في تكوينها النفسي واستعدادها الخلقي، تمثل وعاء للنبوة بما يمهد لحمل الرسالة وتبليغها بصدق وأمانة، وهي صفات كانت بشهادة أعدائه وخصومه قبل أتباعه والمؤمنين به وبنبوته ﷺ.

[1]– مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية ، المصدر السابق ، ص 109.

[2]– المصدر نفسه ، ص 109.

المطلب الثالث: مفاصلة الظاهرة القرآنية للظاهرة النبوية

ذكرنا سابقا أن مالك بن نبي تميز في استدلاله على صدقية النبوة والوحي عبر مسلك الفصل بين الظاهرة القرآنية وبين ظاهرة النبوة، وهذا وفق التحليل النفسي بما هو منهجه في مدارسة النبوة والوحي.

وفي معرض كلامه عن مقام الذات المحمدية في ظاهرة الوحي يذكر حوار النبي عليه الصلاة والسلام مع الملك-أي جبريل عليه السلام-واعتبره مقياسا لحقيقة هذه الرسالة.

يحلل بن نبي حال الرسول عليه الصلاة والسلام أثناء تلقيه للوحي في غار حراء، وما يلحق الذات النبوية من أثر بالغ وشديد في سماع وتلقي القول الثقيل وهو الوحي الإلهي، وهذه الحالة خارجة عن الذات النبوية ودليلها-بحسب بن نبي-ما يعتريها من شحوب أو صلصلة كصلصلة الجرس.

ووجه الاستدلال ما ورد في الحديث النبوي الشريف الذي أخرجه مسلم في صحيحه، فعَنْ عَائِشَةَ أم المؤمنين _رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا _أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ هِشَامٍ _رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ _ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -: أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ، وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِي الْمَلَكُ رَجُلًا، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ، قَالَتْ عَائِشَةُ -رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا -: وَلَقَدْ رَأَيْتُهُ يَنْزِلُ عَلَيْهِ الْوَحْيُ فِي الْيَوْمِ الشَّدِيدِ الْبَرْدِ، فَيَفْصِمُ عَنْهُ وَإِنَّ جَبِينَهُ لَيَتَفَصَّدُ عَرَقًا "[1]، وهذا من خلال ما يراه وما يبدو خارجا عن إرادته عليه الصلاة والسلام.

يبتدئ بن نبي سرد هذا الموقف بقوله في كتابه الظاهرة القرآنية ": -اقرأ

-ما أنا بقارئ ! ؟

[1]- صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب عرق النبي ﷺ في البرد وحين يأتيه الوحي، ص1816.

هذا الحوار الفريد الذي يستهل؛ بالنسبة لهذا العالم العهد القرآني، يمنحنا اليوم عنصراً ثميناً في الدراسة النفسية التحليلية لظاهرة الوحي، لا غرو، فهو الحوار الوحيد الثابت تاريخياً، والذي تجيب فيه الذات المحمدية بوضوح، وبمقاطع صوتية، على الصوت الذي سيبلغها قريباً دعوتها ".[1]

ويؤسس بن نبي لتحليله النفسي للذات النبوية عبر تساؤله:

هل هذا اختلاط و (هلوسة)؟

إن الظاهرة التي ندرسها هنا، في حالتها الأولى، مرئية مسموعة، وذلك بغض النظر عن كل ما جاء بعد ذلك من الأحداث التاريخية؛ التي ستستغرق عشرين عاماً؛ فالاختلاط العقلي الذي من هذا النوع، إنما يحدث في هوامش النوم. ويطلق على الاختلاط الذي يحدث عندما يغشى النوم الذات الواعية، أي بين اليقظة والنوم (Hallucination Hypnagogique) ؛ ويطلق على الاختلاط الذي يحدث عندما تخرج هذه الذات من النوم؛ أي بين النوم واليقظة Hallucination (Hypnopompique) ولقد قرر علم النفس العلاجي أن الحالتين كلتيهما لا تصيب الأشخاص الأسوياء- كما هو شأن النبي- لوجود سبب حسي هو ترتيل أصوات مسموعة. تلك هي حالتنا، فقد تكرر السبب الحسي في الحوار المذكور ثلاث مرات" [2].

وهذا التحليل النفسي للذات ومخاطبها من طرف بن نبي، عمد إلى بيان خطاب جبريل عليه السلام للرسول ﷺ، فقول الملك (اقرأ) تبعه جواب النبي ﷺ بالقول: (ما أنا بقارئ)، وهو بذلك برهان على انفصال الظاهرة القرآنية عن الذات النبوية.

[1]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق ، ص 161.

[2]- المصدر نفسه ،ص 161.

يقول مالك بن نبي في السياق ذاته:" ومن الواجب أن نذكر-أولاً-مدى التباعد الرئيسي البين في الحوار، بين الذات المتكلمة الآمرة الحازمة، والذات المخاطَبة المضطربة المجفلة، فهذا الإجفال يعكس طبيعياً لدى النبي-الذي يعرف أنه لا يعرف القراءة-الشعور والفكرة اللذين يعرفهما عن نفسه؛ فإجابته السلبية الخاشعة-ولكنها القاطعة-هي النهاية الطبيعية لعملية نفسية"[1].

وبما أن مالك بن نبي انمار بتوظيف الأمثلة الحسية والمعطيات العلمية البرهانية في استدلالاته وتمثيلاته، فإننا نذكر مثالا ساقه في معطى معرفي فيزيائي، حيث يذهب في هذا التحليل للظاهرة النبوية بذاتيتها المنفصلة عن ظاهرة الوحي القرآني.

هذا التمثيل الفيزيائي كان عبر خاصية" المغناطيسية "،حيث يكشف الحقل المغناطيسي عن وجود عنصرين يكشف أحدهما عن الآخر، فيسوق هذا المعطى في قوله : " لو أتيح لعلماء الطبيعة أن يحملوا قطعة من الحديد على الكلام عندما تكون متعرضة للتأثير المغناطيسي، لأسعدهم دون ريب أن يسألوها عن مجموعة من المعلومات الخاصة بحالتها الباطنة، بدلاً من أن تتحول معلوماتهم آخر الأمر- كما هو الواقع- إلى فروض لا يبرهن عليها الحساب بشكل قاطع"[2].

وهذا في الحقيقة ما يقودنا إلى استكناه وجوه اتساق الوحي مع الذات الحاملة والمبلغة عنه، وهو ما أبرزه مالك بن نبي عبر بيانه البرهاني المؤثث بمعطيات معرفية وتحليلات نفسية للذات النبوية في تعالقها مع الظاهرة القرآنية؛ بما يتكشف عن مفاصلة بين الظاهرتين ويقود إلى التدليل على صدقية الوحي والنبوة وعلوية المصدرية.

[1]- مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المصدر السابق ، ص 162.

[2]- المصدر نفسه، ص 92.

خلاصة الفصل الثاني:

في ختام هذا الفصل الثاني نخلص إلى ما يلي:

- الفكر حركة عقلية يكتشف الإنسان عن طريقها القضايا المجهولة؛ فتنمو معارفه وعلومه وأفكاره.
- التعريف المفهومي للدين ينبغي أن يشمل كل ما يدين به الناس، وما يتخذونه ويتعبدون له على اختلاف معتقداتهم وتصوراتهم، وضعية كانت أم سماوية، حقا أم باطلا.
- الوحي ينماز بالمصدرية الربانية والصبغة الإلهية، وبالتالي استيفاءه واستحقاقه لصفة القداسة.
- اتجه بن نبي إلى بيان خاصتي التنجيم والوحدة الكمية في القرآن ؛ كأبرز ما يتميز به الوحي.
- الحركة التاريخية والاجتماعية والروحية؛ التي نهض بأعبائها الإسلام لا سر لها إلا في هذا التنجيم بحسب مالك بن نبي.
- اعتبر بن نبي أن قيمية الوحدة الكمية في القرآن الكريم؛ تبرز في تبيان التماسك التشريعي والكمي للآيات رغم نزولها متفرقة لوقائع وتوجيهات أخلاقية؛ بما يحقق وحدة وترابط الظاهرة القرآنية في صورتها الكلية.
- قيمية النبوة تتبدى عبر أدوارها في التبليغ عن الله تعالى فيما يوحى إلى البشرية، والدعوة إلى عبادته، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتحقيق التوحيد الخالص، ونقض الشرك، وإرشاد الإنسان لما فيه صلاح الدنيا والآخرة.
- سعى مالك بن نبي إلى الاستدلال على النبوة؛ عبر المفاصلة بين الذات المتلقية للقرآن وبين الظاهرة القرآنية نفسها مما يتيح –حسبه– البرهنة على صدقية النبوة وأمانتها في نقل الرسالة للبشرية.

الفصل الثالث: موقع مالك بن نبي في الفكر الإسلامي الحديث

المبحث الأول: جهود مالك بن نبي في مواجهة الظاهرة الإستشراقية

المبحث الثاني: رؤية مالك بن نبي حول علم الكلام

المبحث الثالث: تصور مالك بن نبي للتصوف

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــــد

يعتبر مالك بن نبي من الشخصيات الفكرية المتفردة في مسيرة الفكر الإسلامي الحديث والمعاصر، فقد مثلت كتاباته ومشاريعه الفكرية رصيدا هاما للباحثين والدارسين في ميدان الحضارة ومبحث النهضة، وقد تجلى ذلك في السجل الحافل بالعطاء الفكري الذي ميز مسيرته العلمية والمعرفية، والمتقصد لهذه الأعمال وبنيات الأفكار فيها يقتنص قيما فكرية وإضافات معرفية بما حوت من مدارسة لكثير من القضايا والتحديات التي واجهت الفكر الإسلامي في العصر الحديث.

ذلك أن مالك بن نبي اتجه إلى إعادة النظر في علوم شتى وظواهر شائعة في مرحلة الأفول الحضاري وسقوط البلاد الإسلامية خاصة إبان الحملة العسكرية الغربية على العالم الإسلامي وما صاحبها من تيارات استشراقية كأحد تمثلاتها وأدواتها الاستعمارية.

وقد وردت مقولاته ومحدداته المعرفية والمنهجية لتملأ فراغا نظريا في مباحث علم الكلام الإسلامي، كما لم يغفل مدارسة ميدان التصوف الإسلامي بما حواه من قيم زاهرة وبما اعتوره-لاحقا- من تغير وانحراف في منظومته الزهدية وأغواره الروحية.

وعبر ثنايا الفصل سنتجه إلى بيان مواقف بن نبي الفكرية وتفاعلاته الفلسفية في إطار تناول القضايا السالفة الذكر –من الإستشراق إلى علم الكلام وختما بالتصوف-عبر مباحث تحلل موضوعاتها وبنيتها الفلسفية وأنماطها المعرفية، وما طرأ عليها من تغيرات بنيوية أو ظرفية بحسب المرحلة والسياق التاريخي.

المبحث الأول: جهود بن نبي في مواجهة الظاهرة الإستشراقية

سنحاول أولا أن نمهد بتعريف للإستشراق من الناحية اللغوية والاصطلاحية بما يفيد في تقديم مفهوم محدد للإستشراق أو الظاهرة الإستشراقية[1]، لنؤثث البحث من خلال هذا المفهوم حول الإستشراق كأحد أهم مباحث الفكر التي تقصدها بن نبي وعايش قضاياها وتفاعل معها شخصيا.

المطلب الأول: الإستشراق مفهومه وأهدافه

الإستشراق لغة :

تأتي لفظة شرق:بما معناه "شرقت الشمس تشرق شروقا وشرقاً: طلعت، واسم الموضع: المشرق... والتشريق: الأخذ في ناحية المشرق، يقال: شتان بين مشرّق ومغرّب، وشّرقوا ذهبوا إلى الشرق، وكل ما طلع من المشرق فقد شرق "[2].

وجاء في معجم مقاييس اللغة لابن فارس أن الإستشراق فعله (شرق) الشين والراء والقاف أصلٌ واحدٌ يدلُّ على إضاءةٍ وفتحٍ، من ذلك شرقت الشّمسُ، إذا طلعت، واستشراق على وزن استفعال ومن معاني الإستفعال الطلب والاتخاذ [3]، فالإستشراق إذا طلب الشرق.

وبتتبع الجذر اللغوي اللاتيني orientale فهو يعني "توجيه الحواس نحو اتجاه أو علاقة ما في مجال الأخلاق أو الاجتماع أو الفكر أو الأدب نحو اهتمامات شخصية في المجال الفكري أو الروحي، وبذلك يتبين أن مصطلح الإستشراق ليس مستمداً من المدلول اللغوي، بل من المدلول المعنوي لشروق الشمس التي هي مصدر العلم[4].

---

[1]–قد نستخدم أحيانا في ثنايا هذه الدراسة مصطلح الظاهرة الإستشراقية ونعني به الإستشراق.

[2]– ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج 8، ص 64.

[3]– ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المرجع السابق، ج 3، ص204.

[4]– المرجع نفسه، ص 15.

وهو ما قد يقودنا إلى تحديد مدلول الإستشراق كما سيرد في تعريف الإستشراق الاصطلاحي.

الإستشراق اصطلاحا:

في تتبعنا لتعريف الاستشراق وجدنا أن بعض التعريفات –الأقرب إلى اللغوية–تمتزج مع بنية المفهوم الاصطلاحي ومن تلك التعريفات أن الاستشراق كمصطلح الاستشراق مأخوذ من كلمة شرق ثم أضيف إليها ثلاثة حروف هي الألف والسين والتاء، ومعناها طلب الشرق، وليس طلب الشرق سوى طلب علوم الشرق وآدابه ولغاته وأديانه[1].

وقد عرفه الدكتور عبد المتعال في كتابه الإستشراق وجه للاستعمار الفكري بأنه: " دراسة علوم الشرق، وأحواله وتاريخه، ومعتقداته وبيئاته الطبيعية والعمرانية والبشرية، ودراسة لغاته ولهجاته، وطبائع الأمة الشخصية في كل مجتمع شرقي، فلكل أمة مشخصاتها، ودراسة الأشخاص والهيئات والتيارات الفكرية والذهنية في شتى صورها وأنواعها ".[2]

وهذا التعريف يشير بوضوح إلى مضامين الإستشراق التي تسعى لاستكناه الشرق في جميع مناحيه وكذا دراسة شعوب الشرق وثقافتها وبنيتها الفلسفية والخلقية.

كما يعرف المستشرق "رودي بارت" الإستشراق بقوله: "الإستشراق علم يختص بفقه اللغة خاصة، وأقرب شيء إليه إذن أن نفكر في الاسم الذي أطلق عليه، وكلمة إستشراق مشتقة من كلمة "شرق" وكلمة شرق تعني مشرق الشمس، وعلى هذا يكون الإستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقي"[3].

---

[1]– إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، المرجع السابق، ج 1، ص 469.

[2]–عبد المتعال مُحَمَّد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة–مصر،1995م، ص 12.

[3]– بارت رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة: مصطفى ماهر، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة،2011م، ص 11.

والملاحظ على تعريف بارت أنه يستند إلى الدلالة اللغوية لكلمة إستشراق ويربطها بالشرق محل البحث والدراسة.

ولا يفوتنا في هذا البحث أن نرجع إلى ما كتبه إدوارد سعيد حول هذا الموضوع من خلال كتابه الشهير: "الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء "، حيث عرف الإستشراق باعتباره: " أسلوب في التفكير مبني على تميّز متعلق بوجود المعرفة بين "الشرق وبين الغرب" كما يرى بأنه ليس مجرد موضوع سياسي أو حقل بحثي ينعكس سلباً باختلاف الثقافات والدراسات أو المؤسسات وليس تكديساً لمجموعة كبيرة من النصوص حول المشرق... إنه بالتالي توزيع للوعي الجغرافي إلى نصوص جمالية وعلمية واقتصادية واجتماعية وفي فقه اللغة"[1].

والمقصود هنا الشرق الإسلامي بمقابل الغرب المسيحي هذا الأخير يروم احتلال الشرق ويسعى لمحاولة إخضاعه وتطويعه.

وفي موضع آخر يعرف سعيد الإستشراق بأنه" المجال المعرفي أو العلم الذي يُتوصل به إلى الشرق بصورة منظمّة كموضوع للتعلم والاكتشاف والتطبيق. ويقول في موضع آخر إنّ الإستشراق: نوع من الإسقاط الغربي على الشرق وإرادة حكم الغرب للشرق[2]".

وهو بذلك عمد إلى كشف زيفه، وربطه بالعنصرية الغربية ضد الشرق بعامة، والإسلام والمسلمين والعرب بصفة خاصة، ومما ذكره إدوارد سعيد أيضا " أن المستشرقين انتهجوا في دراستهم للإسلام منهجًا يستجيب للمراحل التاريخية التي مرَّ بها الغرب في علاقته بالشرق والإسلام، وأنهم عمدوا إلى تطبيق المقاييس النصرانية على الدين الإسلامي"[3].

---

[1]- إدوارد سعيد، الإستشراق: المعرفة-السلطة –الإنشاء، ط5، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2005 م، ص 55.

[2]- المرجع نفسه، ص 55.

[3]- المرجع نفسه ، ص 87.

يشير هذا الموقف المعرفي لإدوارد سعيد من الإستشراق إلى الواقع التاريخي الذي شهد تبلور الإستشراق، فهو يرى أن الإسلام وحضارته وتراثه وعلومه أصبح مفعولا به في المنتج الإستشراقي.

وبحسب إدوارد سعيد فقد شغلت دراسة الشرق والعلائق التاريخية بينه وبين الغرب حيزا كبيرا من أعمال المستشرقين وأبحاثهم وفق مناهج ومراحل متعددة.

ونحن في هذا البحث نرى أن التعريف المختار هوما أورده عبد الحميد غراب حيث اعتبر الاستشراق:" دراسات "أكاديمية" يقوم بها غربيون من أهل الكتاب للإسلام والمسلمين من شتى الجوانب: عقيدة، وثقافة، وشريعة، وتاريخًا، ونظمًا، وثروات، وإمكانيات.. بهدف تشويه الإسلام، ومحاولة تشكيك المسلمين فيه، وتضليلهم عنه، وفرض التبعية للغرب عليهم، ومحاولة تبرير هذه التبعية بدراسات ونظريات تدعي العلمية والموضوعية، وتزعم التفوق العنصري والثقافي للغرب المسيحي على الشرق الإسلامي"[1].

ووجه اختيارنا لهذا التعريف المحدد للإستشراق أنه مفهوم يتسم بالدقة في وصفه لرجالات الإستشراق (أكاديميين)، وأكثر شمولية من ناحية توصيف مجالات الإستشراق وأهدافه.

وبما أن دراستنا هذه تتمحور حول مالك بن نبي رحمه الله، فإننا نورد تعريف بن نبي للإستشراق من خلال تقديمه المفهومي للمستشرق بقوله:" إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية "[2].

ويظهر أن تعريف بن نبي استغرق-تقريبا-باقي التعريفات لما شمل من ضبطه لمفهوم المستشرق وربطه بالكتاب الغربيين كمتخصصين في هذا المجال البحثي الإستشراقي، وقد حوى قضايا الظاهرة

[1]- أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للإستشراق، ط1، دار الأصالة للنشر والإعلام، الرياض، 1988م، ص7-8.

[2]- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، ط1، دار الإرشاد، بيروت، 1388هـ -1969م، ص05.

الإستشراقية في مجملها لما ذكر بن نبي أن مجالات الحضارة والفكر الإسلامي-ككل شامل-مثلت مقصد الاستشراق ووجهة المستشرقين فيه.

والملاحظ مما سبق سرده من تعريفات لمصطلح الإستشراق(Orientalisme)، أنها وان تعددت كمفاهيم ومضامين، لكنها تبقى متقاربة ومتكاتفة في مضامينها بما يفيد اعتبار هذه الظاهرة تمثل اتجاها فكريا يعنى بدراسة الحياة الحضارية للأمم الشرقية بصفة عامة، ودراسة الإسلام والعرب بصفة خاصة، وهي تتفق تقريبا على أن الإستشراق برز كظاهرة في إطار المناكفة الحضارية بين الشرق والغرب، ونقصد هنا الشرق الإسلامي بمقابل الغرب المسيحي هذا الأخير يروم احتلال الشرق ويسعى لمحاولة إخضاعه.

نشأة الإستشراق:

يمكن التحقيب تاريخيا لنشأة الإستشراق عبر مدارستنا لعديد الآراء التي حاولت تحديد مرحلية الظاهرة الإستشراقية، لكن استيفاء جل هذه الآراء يوجهنا إلى اعتبار الرأي الراجح في أن حركة الإستشراق بدأت في زمن انطلاق التبشير الديني المسيحي من أوروبا، عندما ظهرت أولى ترجمات القرآن الكريم سنة 1143م التي قام بها الأب بطرس المبجل[1]، وبعده كان أول مؤسس لكرسي الإستشراق بجامعة أكسفورد هو رئيس الأساقفة لود وكان ذلك عام 1636م.[2]

وبالنظر إلى الحقبة الزمنية التي يحددها الدارسون للظاهرة الإستشراقية، وجدنا في بحثنا هذا أن اغلب الدراسات المؤرخة لنشأة الإستشراق وبواكير ظهوره تنطلق مما ذكرناه سابقا بدءا من مجمع فيينا الكنسي.

[1]- بطرس المبجل: فرنسي من الرهبانية البندكتية، رئيس دير كلوني، قام بتشكيل جماعة من المترجمين للحصول على أكبر قدر من المعرفة عن الإسلام، وقد كان هو ذاته وراء أول ترجمة لمعاني القرآن الكريم إلى اللغة اللاتينية، ينظر: أنور محمود زناتي الطريق إلى صدام الحضارات، ص 09.

[2]- عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط1، دار العلم للملايين، 1993م، ص 442.

يقول مصطفى السباعي: "لا يُعرف بالضبط من هو أول غربي عني بالدراسات الشرقية ولا في أي وقت كان ذلك، ولكن المؤكد أن بعض الرهبان قصدوا الأندلس في إبان عظمتها ومجدها، وتثقفوا في مدارسها، وترجموا القرآن والكتب العربية إلى لغاتهم، وتتلمذوا على علماء المسلمين في مختلف العلوم "[1].

وهذا التأصيل التاريخي من السباعي يصف البعثات العلمية المعرفية المتقصدة للمعرفة والتحصيل العلمي، التي كانت أوربا ترسلها إلى الأندلس وكبريات حواضره، وهذه البعثات-بحسب السباعي- عادت إلى بلدانها برصيد معرفي هائل عن الحضارة العربية والإسلامية.

وبالتالي لعب هذا التواصل-بصورته المعرفية -دورا كبيرا في تكوين الصورة النمطية للإستشراق عن المسلمين وحضارتهم وثقافتهم، كما دعت الحاجة من خلال مشاهداتهم لحواضر العالم الإسلامي ومجتمعاته إلى دراسة هذا العالم الإسلامي المتنوع حضاريا.

كما شكلت الحروب الصليبية واحدة من أكثر الأحداث الحاسمة في التي أفرزت هذا الإهتمام الفكري بالشرق عامة والمجتمع الإسلامي خاصة.

فقد جاء الاهتمام نتيجة الانهزام العسكري الغربي في الحروب الصليبية، بعد أن علموا بأن هناك قوّة لدى المسلمين تدفعهم إلى الصمود في الحرب وهي القوة الدّينيّة والفكريّة التي لا يمكن أن تهزم عن طريق السّلاح، وإنما عن طريق الفكر، وذلك ما عملوا عليه " حيث اطّلعوا على علومهم وتبصّروا في لغاتهم، فتمت المناداة في سنة 712 هـ على "إنشاء كرسي للعبريّة والعربيّة والسريانيّة في روما على نفقة الفاتيكان وفي باريس على نفقة ملك فرنسا، وفي أكسفورد على نفقة ملك إنجلترا، وفي بولونيا على نفقة

[1]- مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ط 3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ -1985م، ص 13 -14.

رجال الدّين فيها، وتم إنشاء الكراسي، ونشطت الدّراسات والإستشراقية، فدرست اللّغة العربيّة وعلوم المسلمين، وتُرجمت الكتب من اللّغة العربيّة إلى اللّغة اللاّتينيّة ترجمة علميّة " [1].

هذه الدراسات التي وسمت نفسها بالطابع العلمي المعرفي مثلت بواكير الفعل الإستشراقي في إطار استكشاف العالم الشرقي واستكناه الآخر.

فيما يذهب بعض الباحثين في الظاهرة الإستشراقية إلى اعتبار نتاج الفعل الإستشراقي امتداد للحروب الصليبية والصراع الديني بين الغرب الصليبي والشرق المسلم، وأن هذا الإستشراق أحد أدوات الهيمنة على الشرق في إطار استكشاف العدو من الداخل ومعرفة نقاط قوته وسر صموده.

يظهر تاريخيا أن أول مؤتمر للمستشرقين تم انعقاده في باريس عام 1873 م[2]، وبعده توالت المؤتمرات والجمعيات التي عنيت بالدراسات المستهدفة للشرق في مضامين شاملة لأديانه وحضارته، ولازال نشاط هذا الفعل الإستشراقي مستمرا بمؤسسة راند[3] الإستشراقية ومثيلاتها.

---

[1]- علي بن إبراهيم النملة، كنه الإستشراق: المفهوم -الأهداف – الارتباطات، ط3، دار بيسان، بيروت-لبنان، 1432هـ-2011م، ص 54.

[2]- مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون، المرجع السابق، ص 15.

[3]- مؤسسة RAND منظمة غير ربحية تساعد على تطوير السياسات العامة وتحسين عملية اتخاذ القرار من خلال أبحاثها ودراساتها.نقلا عن موقع الرسمي لمؤسسة راند: تاريخ الدخول: 2021/05/18.https://www.rand.org/ar.html
هذا التعريف الذي استقيناه من موقع المؤسسة وهو فيما يبدوا ذو طابع علمي معرفي خالص ،لكن الواقع والكتابات الفكرية الاسلامية تشير الى خلاف ذلك،فهي تذهب الى ان مؤسسة (راند) (RAND Corporation) التي اشتق اسمها من اختصار كلمتي "الأبحاث والتطوير"، أي (Research and Development)التي يقع مقرها الرئيسي في ولاية كاليفورنيا الأميركية، أحد أهم مراكز الدراسات الاستراتيجيّة الأمريكيّة، ويعدُّها البعض العقل الاستراتيجي الأميريكي. وهي الذراع البحثي شبه الرسمي للإدارة الأمريكيّة، والبنتاغون بوجهٍ خاص ، إطار الجهود الأمريكيّة لإعادة رسم الخريطة السياسيّة والاقتصاديّة للعالم الإسلامي بعد 11 سبتمبر 2001؛وهي امتداد للاستشراق القديم فيصوره المتجددة،ينظر:شيريل بينارد وآخرون، بناء شبكات الاعتدال الإسلامي،ترجمة وتحقيق :ابراهيم عوض، ط 1، تنوير للنشر والاعلام2015م،ص 127.

من خلال ما سبق يمكن التوصل إلى أن الاستشراق في نشأته برز كظاهرة أفرزتها المناكفة الحضارية بين الشرق والغرب وما صاحب ذلك من الاحتكاك و التماس الثقافي بين العالمين الشرقي و الغربي، كما اتخذ الإستشراق بدايات فردية قبل أن يتجه إلى تنظيم صفوفه ومأسسة نشاطه ضمن الجهود الاستعمارية والحملة الموجهة على الإسلام والمسلمين في القرنين السابقين، ما يقودنا إلى تحليل أهداف الإستشراق.

أهدافه:

شهد السجال الحضاري والثقافي الفكري بين الشرق والغرب صنوفا شتى تجسدت في أنماط ومسارات متعددة، وقد أوغل التهجم الغربي على الإسلام و المسلمين متخذا سبيل الفكرة المغالطة والقلم المرافق للمدفع بغية تحقيق تمسيخ ثقافي يمكنه من إخضاع الشرق وتطويعه، فتعددت أهدافه وتنوعت بتنوع مجالات الصراع وميادينه.

الهدف الديني (التنصير):

في مدارستنا للظاهرة الإستشراقية من حيث المفهوم والنشأة وجدنا أن حركة الإستشراق بدأت منذ انطلاق التبشير الديني المسيحي من أوروبا، عندما ظهرت أولى ترجمات القرآن الكريم والتي قام بها أحد الرهبان وهو بطرس المبجل كما سبق ذكره.

وتأسيسا على هذا المخرج الفكري يمكننا أن نعتبر الهدف التنصيري كأحد أهم الدوافع والمقاصد التي وجهت الفعل الإستشراقي وحددت مضامينه .

يقول حسن حبنكة الميداني في كتابه أجنحة المكر الثلاث عن الغزو الفكري وجنوده: "فأخذوا يحركون جيوش الغزو الفكري من كل مكان، ويوجهونها شطر بلاد المسلمين، ليهدموا الوحدة الفكرية الناظمة لهم في سلك وحدة جماعة المسلمين، ولتكون مُحدَثات الأفكار التي تدخل إلى أفرادهم بمثابة

جيش سحري غير مرئي، يمعن في صفوف المسلمين قتلاً وتشريداً، ويمعن في قلاعهم هدماً وتخريباً، دون أن يصيبه سهم واحدٌ في هذه الحرب الخبيثة، التي يغفل عنها السواد الأعظم من الذين توجّه ضدّهم هذه الحرب "[1].

ومن خلال هذا الطرح يتضح أن التدافع والصراع الديني كان ولايزال من أهم وأبرز الأهداف لا سيما بعد أن تأكد للغرب عدم القدرة على السيطرة على المسلمين عسكريا، وهي حقيقة ماثلة أمامنا وحاضرة في عصرنا الحالي.

وعليه فقد لعب النتاج الإستشراقي بمضامينه المعادية للدين الإسلامي والطاعنة في مصدريته وصدقيته دورا كبيرا في تعزيز الصورة النمطية لدى الغرب وشعوبه في إطار الحملة العدائية على المسلمين ومقدساتهم.

فيما تمثلت غاية الهدف الديني عبر معرفة الإسلام لمحاربته وتشويهه وإبعاد النصارى عنه" وقد اتخذ النصارى المعرفة بالإسلام وسيلة لحملات التنصير التي انطلقت إلى البلاد الإسلامية، وكان هدفها الأول تنفير النصارى من الإسلام " [2].

كما اتجهت أهداف الإستشراق—الخالية من المعرفة النظرية الموضوعية-إلى التركيز على مصالح الغرب الاستراتيجية تجاه العدو الشرقي متمثلا في الإسلام والمسلمين بهدف تنصيرهم وإخراجهم عن دينهم.

يقول يوهاك فيوك: " لقد كانت فكرة التبشير هي الواقع الحقيقي وراء انشغال الكنيسة بترجمة القرآن واللغة العربية " [3].

---

[1]-حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، ط8، دار القلم، سوريا،1420هـ-2000م، ج1، ص 26.

[2]- أحمد غراب، رؤية إسلامية للإستشراق، المرجع السابق، ص 50.

[3]- يوهان فوك، تاريخ حركة الإستشراق ترجمة: عمر لطفي العالم، ط 2، دار المدار الإسلامي، بيروت – لبنان ،2000م، ص 16.

وقد تعددت أساليب وآليات المستشرقين في سبيل تحقيق الهدف التنصيري بإخراج المسلمين من دينهم ،ومن هذه الوسائل تشويه الإسلام في نفوس المسلمين وإدخال الخرافات والأباطيل في علوم الدين والملة.

ومثال ذلك الجهد البالغ الذي بذله المستشرق الفرنسي " ماسينيون "[1]في ميدان التصوف الإسلامي عبر دراسته العميقة حول الحلاج، وهي دراسة حاولت التفرد بهذه الشخصية العظيمة في تاريخ الفكر الإسلامي واتجه بها إلى مضمار الانحراف العقدي في إطار إفساد عقيدة المسلمين.

وفي واقع الأمر أن المستشرق ماسينيون "ما كان يعنى بالحلاج قدر عنايته بتنفيذ مخطط استعماري أحكم صنعه" [2].

ما يعكس بصورة واضحة هدف رجالات الإستشراق لينتظم في مسار التشكيك في التراث الإسلامي والحضارة الإسلامية وكل ما يتصل بالإسلام من علم وأدب وتراث.

يذهب الدكتور مصطفى السباعي إلى القول بتجدد الهجمة الإستشراقي في العصر الحاضر في ظل ما يعتور الحضارة الغربية من الانحلال الديني والخلقي في الحضارة الغربية الحديثة.

ذلك أن المستشرقون اشتدت حاجتهم إلى هذا الهجوم في العصر الحاضر ،خاصة " بعد أنْ رأوا الحضارة الحديثة قد زعزعت أسس العقيدة عند الغربيّين، وأخذت تشكُّكَهُم بكل التعاليم التي كانوا يتلقونها عن رجال الدين عندهم فيما مضى، فلم يجدوا خيراً من تشديد الهجوم على الإسلام لصرف أنظار الغربيّين عن نقد ما عندهم من عقيدة وكتب مقدسة، وهم يعلمون ما تركته الفتوحات الإسلامية

[1] – كان " ماسينيون " مستشار وزارة المستعمرات الفرنسية في شؤون الشمال الإفريقي والراعي الروحي للجمعيات التبشيرية في مصر وخدم الجيش الفرنسي خمس سنوات في الحرب العالمية الأولى ،ينظر : عبد العظيم محمود الديب، المستشرقون والتراث ،ط 3، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة– مصر،1413 هـ – 1992م، ص 18 .

[2] - المرجع نفسه،ص 18 .

الأولى ثم الحروب الصليبية ثم الفتوحات العثمانية في أوروبا بعد ذلك في نفوس الغربيّين من خوف من قوة الإسلام وكرهٍ لأهله، فاستغلُّوا هذا الجو النفسي، وازدادوا نشاطاً في الدراسات الإسلامية" .[1]

وبذلك تسارعت مطاعن المستشرقين حول الإسلام ورسالته، وهو ما تجلى في كتاباتهم التي جانبت الحقيقة وأوغلت في التهجم على القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة كأهم أركان الدين الإسلامي، مستخدمين في ذلك مناهج مخالفة للمنهج العلمي.

يظهر التشكيك في الإسلام ورسالته عبر كتابات (جولد تسيهر) كمثال شارح للدور الإستشراقي الطاعن في الإسلام عبر كتابه العقيدة والشريعة في الإسلام الذي يقول فيه :"فتبشير النبي العربي ليس إلا مزيجا منتخبا من معارف وآراء دينية عرفها أو استقاها بسبب اتصاله بالعناصر اليهودية والمسيحية وغيرها، التي تأثر بها تأثرا عميقا، والتي رآها جديرة بأن توقظ عاطفة دينية حقيقية عند بني قومه"[2].

وهذا الكلام من جولد تسيهر فيه تصريح من هذا المستشرق بإنكار مصدرية الوحي والقول بان النبي عليه الصلاة والسلام اخذ الدين عن اليهود والنصارى واقتبس من شرائعهم لما كان له من اتصال سابق بهم –بحسب جولد تسيهر، وهي شبهة قديمة متجددة.

وقد تكفل القرآن الكريم بهذه الشبهة فذكره في قول الله تعالى على لسان المشركين: ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ هَٰذَا إِلَّا إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ ۖ فَقَدْ جَاءُوا ظُلْمًا وَزُورًا﴾ [الفرقان:04]، ، ثم يردّ جل وعلا على هذه الشبهة بقوله تعالى: ﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ إِنَّهُ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا ﴾ [الفرقان:06] "[3] .

---

[1]– مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون، ،المرجع السابق، ص 21.

[2]– أجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام، تحقيق: محمد يوسف موسى، ط 1، دار الكتب الحديثة، القاهرة– مصر،1378هـ–1959 م، ص 16.

[3]– عبد المنعم محمد حسنين، الإستشراق وجهوده وأهدافه في محاربة الإسلام والتشويش على دعوته، المرجع السابق، ص 83.

كما دفعت هذه النزعة التنصيرية المستشرق الألماني " نولدكه " إلى اعتبار فواتح السور ليست قرآنا، بل هي-بحسب زعمه- مجرد " رموز لمجموعات الصحف التي كانت عند المسلمين الأولين قبل أن يوجد المصحف العثماني ، فمثلاً حرف الميم يرمز إلى المصحف الذي عند المغيرة ، وحرف الهاء للمصحف الذي عند أبي هريرة ، والصاد للمصحف الذي عند سعد بن أبي وقاص ، والنون لمصحف عثمان ، فهي برأيه إشارات لملكية المصحف وقد تركت في مواضعها سهواً ، ثم ألحقها طول الزمن بالقرآن ، فصارت قرآنا"[1].

إن هذه المواقف الإستشراقية العدائية للوحي تمثل نموذجا شارحا للأهداف التنصيرية التي أوغلت في محاولاتها النيل من المقدسات الإسلامية وعقيدة المسلمين .

وبذلك يكون أهم أهداف الاستشراق حماية النصارى من خطر الإسلام-حسب مخططاتهم وأهدافهم- وذلك عبر محاولة حجب حقائقه عنهم، واطلاعهم على ما فيه من نقائص مزعومة، وتحذيرهم من خطر الاستسلام لهذا الدين، و" تنصير المسلمين وإبعادهم عن دينهم عن طريق التشكيك في كتاباتهم ونبيهم ودينهم وتراثهم وحضارتهم" [2].

لنخلص إلى أن الهدف الديني للظاهرة الإستشراقية تجلى في محاولة المستشرقين التشكيك في مصدرية القران الكريم والسنة النبوية المشرفة، مع اتجاههم لإنكار نبوة الرسول ﷺ، و محاولتهم النيل من اللغة العربية عبر التحقير من شأنها ووصمها بالتخلف والجمود، و لعل هذا هو أخطر هدف —حسب رأينا — لما يرومه من محاولات تنصير المسلمين وإبعادهم عن دينهم .

[1]- يحي مراد، ردود على شبهات المستشرقين، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، 2001م، ص 243.

[2]- محمود حمدي زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري، ط2، دار المنار،1409هـ-1989م، ص 87.

الهدف الإستعماري:

يمثل التداخل بين الإستشراق والاستعمار واقعا تاريخيا مشهودا، ذلك أن الاستشراق مثل أهم البنوك المعلوماتية للحملة الاستعمارية على الشرق الإسلامي، فقد شكلت كتابات المستشرقين ودراساتهم للفرد المسلم وطبيعة عقيدته ودينه مع موروثه الثقافي والديني مشاتل زرع فيها الاستعمار مكامن الضعف وجوانب القصور ليسهل عمله ويبسط طريقه نحو إخضاع البلاد المستعمرة.

كما عمد إلى توظيف واعتماد أساليب تتجاوز التدخل العسكري لتشمل الأبحاث والدراسات الإستشراقية كخارطة طريق نحو هدفه الاستعماري.

تجسد ذلك في الواقع التاريخي بعد الحملة الفرنسية على مصر سنة 798 م، حين "جاء نابليون (Napoleon Bonaperte) إلى مصر، وحمل معه عددا كبيرا من العلماء، كما حمل معه مطبعة عربية ساعدت هؤلاء العلماء في القيام بأبحاث متعددة وطبعها ونشرها "[1]

فقد رافق الغزو الاستعماري أسلوب جديد يجمع بين السيف والقلم الإستشراقي وهي مرحلة جديدة ونمط متحور من أساليب الهيمنة الغربية على الشرق الإسلامي ومجتمعاته.

وواقع الأمر أن هذا الهدف الاستعماري مستمر وحاضر بقوة في منحى الفعل الاستعماري بما يحوزه من منتج استشراقي تنوع بين الكتابات والدراسات الأكاديمية وأعمال الملتقيات والندوات الفكرية.

كما يرجع السبب في اعتماد الحملة الاستعمارية للمنتج الإستشراقي إلى فشل الحملات العسكرية السابقة في الحملات الصليبية الأولى ،بما يوجه النظر نحو مدارسة شخصية الشرق وعوامل قوته من أجل تجاوزها وتعميق نقاط الضعف فيها حتى يمكن من احتلاله وتسهيل نهبه وسلب مقدراته.

[1]- علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، 1988م، ص27.

واستمر هذا التيار إلى أن ظهرت المرحلة الجديدة المقترنة بالتوسع الاستعماري، عندئذ صار من مهام الحكومات تسخير عدد كبير من الباحثين ليكتبوا عن الإسلام والمسلمين باللغات الأوروبية.

إن الدارس للإستشراق وأدواره التاريخية يجد أنه مواكب لحركة الاستعمار الغربي لبلاد الشرق والإسلام، مما يدل على أنه امتداد للحروب الصليبية، وشكل من أشكالها " [1].

وهو ما يكشف حقيقة المستشرقين الذين كانوا رأس الحربة-إن جاز التعبير-في استعمار الدول الإسلامية ونهب ثرواتها.

تجلى ذلك في كتاباتهم الاستعلائية والمتعصبة ،ما أنتج خطابا تحريضيا ضد الشرق وأهله ،ما يسهل الحملة الاستعمارية ويسهل تقبلها –بحسب هدفهم-وهذا ما انكشف في خطابهم الذي :"لم يكن مُوَجَّهًا ابتداءً لناطقي العربية أو اللغات الشرقية وإلا لكانت الكتابة باللغة العربية، بل كان مُوَجَّهًا لأوروبا، أنه هذه هي صورة الإسلام فلا تتحولوا إليه، وإذا كانت هذه هي صورة المسلمين فلا تلوموننا إذا اقتحمنا ديارهم، ولا تلوموننا إذا استنزفنا خيراتهم، ولا تلوموننا إذا تعصبنا ضدهم، لأن هؤلاء القوم يتسمون بخصائص عقلية وجنسية وثقافية لا تمكنهم من النهوض بأنفسهم، وهم بحاجة إلى عوننا والدور الذي سنقوم به والذي سنحدثه إنما هو لصالح الحضارة الإنسانية "[2].

من هذا المنطلق عمل المستشرقون على إنتاج خطاب يرغب في الاحتلال الأجنبي باعتباره حامل لواء التقدم والازدهار للبلاد التي سيدخلها، وأن هذا الصنيع الاستعماري لصالح الحضارة الإنسانية، وهو خطاب متعصب للغرب المتفوق-بزعمهم- على الشرق عسكريا وفكريا وثقافيا.

[1]- عبد المنعم مُحَمَّد حسنين، الإستشراق وجهوده وأهدافه في محاربة الإسلام والتشويش على دعوته، المرجع السابق، ص 80.

[2]- أكرم ضياء العمري، كتاب موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، ط1، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة-السعودية، ص 58.

وقصارى القول أن مدارسة الهدف الإستشراقي في صلته بالاحتلال الأجنبي يوجه الاتهام إلى المستشرقين باعتبارهم جزءا لا يتجزأ من الحملات العسكرية والاستعمارية، بل و مساهمين فيها بأخبث الطرق وأحقر المسالك تحت رداء العلم والمعرفة والتعارف الحضاري بين المجتمعات.

لذلك يمكن وصم هذه الدراسات الإستشراقية بالمضللة في مجمل أهدافها وتوظيفاتها، فقد جاءت لتحقيق الهدف الاستعماري وتوجهه العدائي، كما أن:" ارتباط الاستشراق بالاستعمار وتبعيته له جعلت الاستشراق يواصل جهوده في محاربة الإسلام والتشويش على دعوته، ويستعمل كل الأسلحة في حربه؛ لأن هذا الدين الحنيف هو السدّ المنيع الذي يقف في وجه الاستعمار والعبودية لغير الله" [1].

ونخلص إلى أن الاستعمار عمل على تعزيز موقف الاستشراق بغية الاستفادة منه بقدر كبير، كما استطاع الاستعمار أن يجند طائفة كبيرة من المستشرقين لخدمة أغراضه، وتمكين سلطانه، وتحقيق أهدافه في البلدان المستعمرة.

الهدف العلمي المعرفي:

يشير الهدف العلمي إلى الدراسات التي اتخذت طابعا علميا ومعرفيا خالصا، وذلك في إطار البحث والتمحيص للتراث الإسلامي بهدف نقل جذوة النهضة من الحضارة الإسلامية المتقدة .

فقد شكل الاستشراق عاملا مهما في نقل خلاصة الحضارة الإسلامية لأوروبا خلال عصور النهضة الإسلامية، فأسهم في ظهور النهضة الأوربية وتطورها.

[1]– عبد المنعم مُحَمَّد حسنين ، الإستشراق وجهوده وأهدافه في محاربة الإسلام والتشويش على دعوته، المرجع السابق، ص 81.

يقول مازن مطبقاني: "لم تكن أوربا لتنهض نهضتها دون أن تأخذ بأسباب ذلك وهو دراسة منجزات الحضارة الإسلامية في جميع المجالات العلمية، فقد رأى زعماء أوروبا أنه إذا كانت أوروبا تريد النهوض الحضاري والعلمي فعليها بالتوجه إلى بواطن العلم تدرس لغاته وآدابه وحضارته "[1].

أي أن الهدف المعرفي برز في إطار محاولات النهضة الأوربية التي سعت للانطلاق من رصيد الحضارة الإسلامية التراكمي ،ومن " المعروف أن العصر الوسيط شهد للعرب أنهم ورثة العلوم القديمة وهو مصطلح كان يطلق على الطب والفلك والفلسفة والرياضيات وان هؤلاء العرب شدوا ببدائعهم أنظار الزائرين والمتتلمذين "[2] .

فيما يذهب بعض الدارسين للظاهرة الإستشراقية إلى القول بوجود نفر من المستشرقين ممن انتهجوا الموضوعية والحيادية العلمية في مسارهم الإستشراقي.

ومثال ذلك ما ذهب إليه مصطفى السباعي حين قال بوجود هذا الصنف –على قلته–ضمن رجالات الاستشراق، حيث أن هناك " نفر قليل جِدًّا أقبلوا على الاستشراق بدافع من حب الاطلاع على حضارات الأمم وأديانها وثقافاتها ولغاتها، وهؤلاء كانوا أقل من غيرهم خطأً في فهم الإسلام وتراثه؛ لأنهم لم يكونوا يتعمَّدون الدَسَّ والتحريف، فجاءت أبحاثهم أقوب إلى الحق وإلى المنهج العملي السليم من أبحاث الجمهرة الغالبة إلى المسْتَشْرِقِينَ، بل إنَّ منهم من اهتدى إلى الإسلام وآمن برسالته "[3].

ما يعني أن المستشرقين اتجهوا إلى بواطن الشرق المسلم واقبلوا على دراسة لغاته وآدابه وحضارته وتبحروا فيه جيدا.

[1]– مازن مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، المرجع السابق، ص 11.

[2]–يوهان فوك، تاريخ حركة الاستشراق ، المرجع السابق، ص 15 .

[3]– مصطفى السباعي، الاستشراق والمستشرقون، المرجع السابق، ص 25.

لكن غالبية المستشرقين سلكوا سبيل التضليل ودس السم في العسل عبر اختراق المنظومة الفكرية والتراثية للعالم الإسلامي، ومن وسائلهم في ذلك التأليف وإصدار المجلات والكتب العلمية وترجمتها.

وكان هدفهم إبراز الكتب التي لا تخدم نهضة عقلية للمسلمين بل تسهم في تخديرهم فكريا، كما فعلوا عبر الترويج لكتاب (الف ليلة وليلة) وهي مجموعة من القصص الخرافية .

يقول الدكتور عبد العظيم عن هذا الكتاب وترويجهم له: "ومن يتتبع طبعاته المتوالية والدراسات والبحوث التي أجريت بشأنه يدرك أنهم جعلوه لنا زاداً واتخذوه – هم – مصدر الدراسات للمجتمع الإسلامي في عصوره الناهضة الواعدة، فجعلوا ما عبر ما في قصصه من خرافات هي الصورة الحقيقية للمجتمع الإسلامي".[1]

وبطريقة أخرى انتهجوا مسلك التضليل الفكري عبر إنشاء مدونات معرفية وفكرية وتضمينها نماذج خاطئة ومضللة عن الإسلام والمسلين وتعميق الهوة بين المعرفة الصحيحة والحقيقة الموضوعية وبين العقل المتلقي لهذا المنتج الفكري والعلمي المسموم، ومثال ذلك أنهم أنشأوا "دائرة المعارف الإسلامية وأصدروها بعدة لغات، واستطاعوا أن يبثوا فيها ما شاءوا من سمومهم وأفكارها، ورغم ذلك مع الأسف فإن هذه الموسوعة تعتبر مرجعا هاما لكثير من مثقفي الأمة العربية والإسلامية "[2].

بالمقابل فقد وجد من المستشرقين ممن أفضت به المدارسة الجادة للإسلام باعتناق الأخير وإعلان إسلامه بل والمضي لاحقا في الدفاع عنه وبيان زيف مخالفيه، كما فعل المستشرق الفرنسي «دينيه» الذي عاش في الجزائر، فأعجب بالإسلام وأعلن إسلامه، وتَسَمَّى باسم «ناصر الدين دينيه» وألَّف مع عالم جزائري كتاباً عن سيرة الرسول – صَلى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ –، وله كتاب " أشعة خاصة بنور الإسلام " بَيَّنَ

[1] – عبد العظيم محمود الديب، المستشرقون والتراث، المرجع السابق، ص19.

[2] – أنور الجندي، الإسلام في وجه التغريب، ط1، مركز الإعلام العربي، الجيزة–مصر، 1983م، ص 153.

فيه تحامل قومه على الإسلام ورسوله، وقد توفي هذا المستشرق المسلم في فرنسا، ونقل جثمانه إلى الجزائر ودفن بها[1].

لكن مالك بن نبي –وهو الخبير في الظاهرة الإستشراقية–يعطي تفسيرا أكثر إقناعا وأصدق واقعية في تحليله لهذا الصنف من المستشرقين ممن صنفوا كباحثين موضوعين ومنصفين.

يقول بن نبي: "ولا شك أن المستشرقين المادحين مثل رينو الذي ترجم جغرافية أبي الفداء في أواسط القرن الماضي ومثل دوزي الذي بعث قلمه قرون الأنوار العربية في إسبانيا ومثل سيدييو الذي جاهد جهاد الأبطال طول حياته من أجل أن يحقق للفلكي والمهندس العربي أبي الوفاء لقب المكتشف لما يسمى في علم الهيأة (القاعدة الثانية لحركة القمر)، لا شك أن هؤلاء العلماء كتبوا لنصرة الحقيقة العلمية وللتاريخ وكل ذلك من أجل مجتمعهم الغربي "[2].

وانطلاقا من تحليل بن نبي يمكن القول أن بحوثهم ودراساتهم كانت فقط من أجل خدمة مجتمعهم الغربي ووفق أدوارهم الوظيفية حتى وان اصطبغت بالطابع العلمي والمعرفي واستترت برداءه، فسرعان ما تتكشف عبر بعدها عن الموضوعية وإغراقها في التعصب والبعد عن الحقيقة العلمية والواقعية.

وواقع الأمر أن غالبية المستشرقين يهدف إلى مدارسة الموروث العلمي الإسلامي بغية بتره عن سياقه ومضامينه وأنساقه، ووسيلتهم في ذلك أدوات منهجية مغايرة لطبيعة مسائله وموضوعاته.

وفي مجمل أهداف الظاهرة الإستشراقية يمكن حصر أهم أهداف الإستشراق والمستشرقين بأنها تتمحور حول حماية الإنسان الغربي من أن يرى نور الإسلام فيؤمن به ويحمل رايته أولاً، ثم معرفة الشرق ودراسة أرضه ومياهه وطقسه وجغرافيته ورجاله وتراثه قصداً إلى الوصول إليه ثانيا [3].

---

[1]– مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون، المرجع السابق، ص 33.

[2]– مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق، ص 07.

[3]– عبد العظيم محمود الديب، المستشرقون والتراث، المرجع السابق، ص38.

لنخلص إلى أن الإستشراق من حيث المفهوم و النشأة والأهداف، يرتبط بمحاور أساسية وبمعالم تسمه وتفسر جهود رجالاته نوردها عبر العناصر التالية:

– الهدف من الإستشراق تشويه الإسلام وتشكيك المسلمين في دينهم، وذلك بالطعن في أهم مصادر التشريع : القرآن والسنة وتاريخ المسلمين.

–إنشاء مجتمعات تابعة للغرب في الفكر والاقتصاد والسياسة والاجتماع، ليسهل استغلالهم اقتصادياً وسياسياً وعسكرياً.

– أن الإستشراق ذو علاقة وطيدة مع الاستعمار، فلا استعمار بدون استشراق ولا استشراق من غير دول استعمارية.

– أن الإستشراق هو حركة علمية (أكاديمية) من أهل الكتاب من شرقيين وغربيين وأمريكيين وغيرهم ممن ينظر إلى الإسلام بالمنظار الغربي.

– هدف الظاهرة الإستشراقية هو حماية النصارى من خطر الإسلام–حسب زعمهم–بحجب حقائقه عنهم، واطلاعهم على ما فيه من نقائص مزعومة، وتحذيرهم من خطر الاستسلام لهذا الدين.

– من أهداف الإستشراق تنصير المسلمين وإبعادهم عن دينهم عن طريق التشكيك في كتابهم ونبيهم ودينهم وتراثهم وحضارتهم.

وقصارى القول أن الاستشراق ظاهرة متجددة ومركوزة في السياق التفاعلي بين الشرق والغرب؛ في إطار المناكفة الحضارية والتدافع السنني، ونحن إذ سردنا مفهوم الاستشراق وأهدافه نرى أن الاستشراق؛ ولد من رحم الغزو الثقافي الفكري في اطار الحملة الغربية على بلاد الإسلام وجموع المسلمين، وان الهدف الديني هو الأكبر في نتاج الظاهرة الإستشراقية بما يرومه من اقتلاع للشخصية الإسلامية وإحلال نسق بديل عنها؛ من أجل تطويعها وتذويبها في القالب الغربي.

المطلب الثاني: تجربة مالك بن نبي مع الظاهرة الإستشراقية

ترجع العلاقة بين مالك بن نبي والإستشراق إلى مرحلة مبكرة من حياته، فقد تكونت هذه العلائق عبر التجربة المريرة التي عاشها مالك بن نبي مع المستشرق الفرنسي لويس ماسينيون مذ قدومه إلى فرنسا كطالب، وما لحقه من أذى من هذا المستشرق الخبيث، ويعود سبب العداء من ماسينيون لمالك بن نبي بسبب توجه بن نبي التحرري ورفضه الوصاية الفرنسية وقد تجلى ذلك في مداخلاته التي كان يرد بها على مغالطات لويس ماسينيون.

ويورد بن نبي في مذكراته أن هذا المستشرق أراد استقطابه في بداية الأمر لاحتوائه وتطويق فكره وكان هذا المستشرق رأى في مالك بن نبي مخبوء النبوغ والتفوق.

يقول بن نبي عن بداية لقاءهما:" إن السيد ماسينيون يرغب في لقائك! لم أكن أدري ماذا سيعني هذا الاسم الذي نطق به للتو صديقي مُحَمَّد بن ساعي من غير اكتراث، طوال حياتي وكيف سيؤثر في مصيري ومصير عائلتي "[1].

وبسبب مواقف بن نبي المناهضة للاستعمار الفرنسي اتجهت العلاقة بينهما الى الخصومة والمناكفة الفكرية، فهي علاقة بين مشروعين متقابلين احتلال واستقلال.

يقول بن نبي:" وقد كنت أنا في عجز تام عن أن أقوم بتوفير لقمة الخبز وضمان مستلزمات العيش بعدما أغلق الاستعمار كل سبل العمل أمامي حتى كمستخدم أجير أو كعامل بسيط"[2].

وذلك كله بإيعاز من ماسينيون الذي أدرك أن بن نبي لن ينتظم في مشروعه الساعي إلى احتواء طلبة المهجر من البلاد الاستعمارية فحينها ضيق عليه وعلى عائلته كلها أساسيات العيش.

[1]– مالك بن نبي، العفن، ترجمة: نور الدين خندودي، ط1، دار الأمة، الجزائر، 2007 م، ج1، ص 22.

[2]–المصدر نفسه، ج1، ص 18.

ولا غرو أن يكون هذا الصنيع من ماسينيون تجاه بن نبي فهو يرى فيه خصما خطيرا على دسائس أفكارهم وبنيات مفاهيمهم التي يحاولون زرعها وتعهدها في أنفس وأفكار كثير من طلبة المهجر المسلمين ممن يمثلون مشاتل يتم تحضيرها تمسيخ أفكارها لتوظيفهم لاحقا في السلخ الحضاري للمسلمين.

لقد كان بن نبي –وهو الطالب –مدركا لأساليب ماسينيون الإستشراقية و التي تجمع بين القوة الناعمة والخشنة في سبيل تحقيق أهدافها ، ويعلق بن نبي على هذه الأساليب قائلا:" وحتى أكون واضحا فإن ماسنيون يدرك جيدا أن الاستعمار يجب أن يكون له وجهان: وجه المحضر الذي يقدم نفسه بهذه الصفة للفرنسي الذي يجب انتزاع صوته لصالح (العمل المحضر) (Oeuvre civilisatrice) والنزعة (المحررة) للاستعمار ثم وجه المضطهد الذي يتعين إظهاره لأهالي المستعمرات (الأنديجين) لإخضاعهم وإذلالهم "[1].

إن الإستشراق الذي هو أحد مظاهر الغزو الثقافي الفرنسي بالجزائر مثل تحديا هاما وخطيرا على الشخصية المسلمة عامة والجزائرية بخاصة، ومن هنا نستوزر نتاج مالك بن نبي حول الظاهرة الإستشراقية ومخرجاتها ضمن البيئة الإستشراقية والاستعمارية النشطة في حياة بن نبي.

وفي تقديمه التعريفي للمستشرقين المشتغلين على هذه الظاهرة، يقول مالك بن نبي: " يجب أولاً أن نحدد المصطلح: إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية "[2].

ومن خلال تعريف مالك بن نبي للمستشرق سنجد في ثنايا هذه الدراسة أنه سعى إلى التعمق في كنه المستشرقين ومناط كتاباتهم ليحكم عليها وفق ما وجده وما بلغه من نتائج.

[1]–مالك بن نبي، العفن، المصدر السابق، ج1، ص 55.

[2]– مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق، ص 05.

وقد صنف بن نبي المستشرقين إلى قسمين أو طبقتين، جعل الطبقة الأولى مقسمة باعتبار زمن بروز المستشرقين ووصل بهم إلى جولدتسهير، أما القسم الثاني–وفق بن نبي–فجعله باعتبار الاتجاه الفكري الذي سلكوه في مدارستهم للحضارة الإسلامية ما بين مادح وقادح، وفي ذلك يقول:" ثم علينا أن نصنف أسماءهم في شبه ما يسمى ((طبقات)) على صنفين:

أ– من حيث الزمن: طبقة القدماء مثل جربر دورييك والقديس توماس الاكويني وطبقة المحدثين مثل كاره دوقو جولدتسهير.

ب– من حيث الاتجاه العام نحو الإسلام والمسلمين لكتابتهم: فهناك طبقة المادحين للحضارة الإسلامية وطبقة المنتقدين لها المشوهين لسمعتها"[1].

لينتقل بعدها مالك بن نبي إلى بيان تأثير نتاج المستشرقين على الفكر الإسلامي ،منوها إلى خطورة هذا الوافد القديم المتجدد على الشخصية الإسلامية وحضارتها ،ولكي ندرك هذا الأثر الإستشراقي على صورته الحقيقية في مجتمعنا الإسلامي، يجب أن نعيد هذا النوع من الإستشراق إلى مصادره التاريخية، فبحسب بن نبي أن : " أوروبا اكتشفت الفكر الإسلامي في مرحلتين من تاريخها: فكانت الأولى في مرحلة القرون الوسطى، والهدف منها اكتشاف هذا الفكر وترجمته من أجل إثراء ثقافتها بالطريقة التي أتاحت لها فعلًا الوصول إلى النهضة منذ أواخر القرن الخامس عشر "[2].

حيث يعتبر بن نبي أن الإستشراق نسق من التواصل التاريخي بين أوربا والفكر الإسلامي بما حواه من نتاج وتراث قيمي، وهو ما مثل أساسا للنهضة الغربية.

لكن هذه الظاهرة الإستشراقية سرعان ما تمضي في مسارات خادمة للاستعمار وممهدة له، وهو ما يقودنا إلى استقراء موقف بن نبي لهذا التحدي الخطير على الفكر الإسلامي وحضارة المسلمين.

[1]– مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق، ص 05.

[2]– المصدر نفسه، ص 07.

المطلب الثالث: تصدي مالك بن نبي للإستشراق

يمكن القول أن مالك بن نبي سعى إلى تقديم مرحلة متجددة من المناكفة الحضارية بين الشرق والغرب في إطار الفعل الإستشراقي، ويحدد ظرفيتها-أي المرحلة الجديدة-بالعصر الحديث ومرحلة الاستعمار للبلاد الإسلامية.

يقول بن نبي ساردا هذه الظرفية المرحلية:" وفي المرحلة العصرية والاستعمارية فإنها تكتشف الفكر الإسلامي مرة أخرى لا من أجل تعديل ثقافي بل من أجل تعديل سياسي، لوضع خططها السياسية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية من ناحية، ولتسيير هذه الأوضاع طبق ما تقتضيه هذه السياسات في البلاد الإسلامية لتسيطر على الشعوب الخاضعة فيها لسلطانها وربما انطبقت هذه المجهودات العلمية، في نفس أصحابها، على مجرد الاعتراف بفضل تلك الشعوب وبمساهمتها في تكوين الرصيد الحضاري الإنساني" [1].

وبناءا على ما سبق ذكره فان بن نبي يوجه النظر إلى الأصول الإستشراقية منذ أمد بعيد حيث يبعث الغرب يبعث بعوثه ومسترقيه إلى ديار الإسلام، نهلا من معينها في ظاهر الأمر، حيث العلم والمنطق والفلسفة وعلوم أخرى كثيرة مثل القرآن والحديث بغية الدفع إلى التشكيك في مصدريتها .

وهو ما كان له –بحسب بن نبي-بالغ الأثر على مسار الفكر الإسلامي الحديث وبعض رواده، لأنه:" من الواضح أن المستشرقين القدماء أثروا وربما لا يزالون يؤثرون على مجرى الأفكار في العالم الغربي دون أيما تأثير على أفكارنا، نحن معشر المسلمين، أن ما كتبوا كان قطعاً المحور الذي تحركت حوله الأفكار التي نشأت عنها حركة النهضة في أوروبا، بينما لا نرى لهم أي أثر فيما نسميه النهضة الإسلامية اليوم. فلنترك إذاً قضيتهم جانباً لمن تهمه دراسة التاريخ العام كما نترك أيضاً قضية المنتقدين على الحضارة الإسلامية المحدثين حتى ولو كان لهم بعض الأثر في تحريك أقلامنا أو كان لهم بعض

[1]- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق ، ص 09.

الصيت في زمنهم وبلادهم مثلاً الأب لامانس، أنهم لا يدخلون في موضوع بحثنا لأن إنتاجهم، على فرض انه مس ثقافتنا إلى حد ما، إلا أنه لم يحرك ولم يوجه بصورة شاملة مجموعة أفكارنا "[1].

ومن العوامل التي تساعد الإستشراق في محاربة الإسلام والتشويش على دعوته أن كثيرا من المثقفين من المسلمين أصبحوا يسايرون المستشرقين في كتاباتهم حول التراث الإسلامي والعربي.

فقد ظهرت كتابات عربية اتجهت إلى الحط من شأن العرب الجاهليين، ظنا منهم أن في هذا خدمة للإسلام،" فلقد رمى المستشرقون العرب بتهم مماثلة، فصوروا حياتهم في الجاهلية وكأنهم وحوش ضارية تعيش في أرض قفر ومكان جديب، فكانت قلوبهم أقفر من أرضهم، ومشاعرهم أكثر جدبا منها.. هكذا يتحدث المستشرقون عن الأمة العربية في جاهليتها؛ ليخلصوا إلى القول بأن الإسلام دين بداوة لا يصلح في أحكامه وتشريعاته إلا في تلك المناطق المتبدية المتوحشة المقفرة، فهو –كما يزعمون –ليس الدين العالمي الذي يصلح عليه أمر الناس في البدو والحضر، وفي الحاضر والمستقبل " [2].

يفسر مالك بن نبي ذلك باعتبار أن الإستشراق في حملته الجديدة خلف صدمة فكرية جديدة تلقاها الفكر الإسلامي والمجتمع المسلم، وهي صدمة حركت كيانه الفكري وأوغلت في تقطيع أوصاله الهوياتية بما أفرزت من ارتكاسات وبما خلفته من مسوخ فكرية.

لاشك أن الفكر الإسلامي في إطار تواصله مع الظاهرة الإستشراقية ،يتلقى–بحسب بن نبي– صدمات حضارية فكرية أورثت نماذج متغربة و متقمصة شخصية الغرب باعتبارها تقدمية وتحضرا فيقول :" لقد أحدثت هذه الصدمة، عند قبيل من المثقفين المسلمين، شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية، حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي، وألقوا أسلحتهم في الميدان، كأنهم فلول جيش منهزم في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي

[1]– مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق ، ص 06.

[2]– عبد المنعم مُحَمَّد حسنين، الإستشراق وجهوده وأهدافه في محاربة الإسلام والتشويش على دعوته،، المرجع السابق ص 99.

والغرب، فأصبح هذا القبيل من المثقفين يبحث عن نجاته في التزي بالزي الغربي، وينتحل في أذواقه وسلوكه كل ما يتسم بالطابع الغربي حتى ولو كان هذا الطابع ليس إلاّ مظهراً لا شيء وراءه من القيم الحضارية الغربية الحقيقية "[1].

ولعل أبرز مثال ذكره في ذلك ما حدث لطه حسين حين تعرض لما يعرف بقضية الشعر الجاهلي، حيث يذكر " ما وقع ذلك في العهد الذي نشر فيه طه حسين كتابه في الشعر ((الجاهلي)) على غرار مما تقتضيه مسلمة قدمها المستشرق مرجليوث قبل سنة من صدور كتاب طه حسين الذي أثار تلك الزوبعة "[2].

في إشارة من بني إلى طه حسين في منحاه للشعر الجاهلي متأثرا ببعض المستشرقين وعلى رأسهم مرجليوث .

وبالحديث عن العلائق الإستشراقية المتشابكة وظيفيا مع الاحتلال، نجد أن الفعل الإستشراقي كان له كبير الحضور وعظيم النشاط إبان المرحلة الاستعمارية في البلاد الإسلامية المستعمرة ،ونذكر هنا على سبيل المثال –لا الحصر–الجزائر وهي بلدنا وبلد مالك بن نبي المعايش لهذه الظاهرة الاستعمارية والاستشرافية في نفس الأدوار الوظيفية .

ويذكر المؤرخ الجزائري أبو القاسم سعد الله أن النشاط الإستشراقي في الجزائر كان الممهد للغزو الفرنسي بما يكشف " علاقة هذا الاستشراق باحتلال الجزائر، وهو ما ظهر جليا منذ سنة 1830"[3].

[1]– مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق ،ص 10.

[2]– المصدر انفسه ،ص 06.

[3]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق ،ج06، ص07.

حيث أسس الاستعمار الفرنسي إستشراقية "وكان زعيم هذه المدرسة بل زعيم الاستشراق الفرنسي في ذلك الوقت هو سيلفستر دي ساسي[1] De sacy"[2].

وقد تنبه مالك بن نبي إلى تلك العلاقة التي تربط الاستشراق بالاستعمار، وتبحثها عميقا وحللها ومن ثم فضح خططها.

فقد اعتبر مالك بن نبي أن الاستعمار جند المستشرقين في سبيل تطويع البلاد المستعمرة، وكانوا هم أخلص جنوده وأعظم أسلحته التي تخترق العقل المسلم المقاوم للاستعمار، فانتهج الاستعمار خريطة احتواء للعقل الجمعي " وهي خريطة تجري عليها التعديلات الضرورية في كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون مكلفون برصد الأفكار؛ إنه يرسم خططه الحربية ويعطي توجيهاته العملية على ضوء معرفة دقيقة لنفسية البلاد المستعمرة، معرفة تسوغ له تحديد العمل المناسب لمواجهة الوعي في تلك البلاد حسب مختلف مستوياته وطبقاته"[3].

فكان بن نبي معايشا للنشاط الإستشراقي الذي انضوى في مشروع الاستعمار الفرنسي للجزائر وكرس جهوده لخدمة الاستعمار ومحاولة تأبيده وهو ما كشفه بن نبي عبر معالجاته لفكرة القابلية للإستعمار.

---

[1]–سيلفستر دي ساسي De sacy الذي اعتبره بعضهم هو (أبو الاستشراق) و (منشئ علم الاستشراق في أوروبا). فقد بقي دي ساسي نصف قرن في خدمة الاستشراق، وتخرج على يديه تلاميذ من أنحاء فرنسا وأوروبا. وكان اهتمامه بالشرق قديما وحديثا.
ولد دي ساسي سنة 1757، وتعلم العربية والسريانية والكلدانية والعبرية منذ صغره. وقد عين مدرسا في مدرسة اللغات الشرقية الحية، وأصبح سنة 1824 مديرا لها. وعمل سنوات طويلة في وزارة الخارجية بدون أجر (1806، 1811 في عهد نابليون). وكان يترجم نشرات الجيش وبيانات نابليون بهدف إثارة المسلمين ضد روسيا الأرثوذكسية وكان وزيرا الخارجية والحربية يستشيرانه في كل ما يتعلق بالشرق. ومن جهة أخرى ترأس دي ساسي الجمعية الأسيوية منذ تأسيسها سنة1822 ينظر: أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ج06، ص07.

[2]– المرجع نفسه، ج06، ص07.

[3]–مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المصدر السابق، ص 16.

هذا الاتجاه الناقم على الإستشراق وأدواره قد يخالف اتجاه آخر يرى في الفعل الإستشراقي بعض الإيجابية، فقد اعتبروا أن تمثلات الإستشراق اتخذت أشكالا متعددة في الثقافة واللغة والإعلام والسياسة وغيرها من ميادين الحياة، وهو ما كان له عظيم الأثر والفائدة بجمع علوم وترتيبها وحسين طرق الوصول إلى مضامينها، وهذا الجهد الإستشراقي-بقصد أو بغير قصد-يمثل فائدة علمية ومعرفية متجردة عن سياقاتها العدائية.

ونسوق في ذلك مثالا شارحا بالمفكر الفلسطيني إدوارد سعيد ودراسته الممتازة حول الاستشراق[1]،حيث خلص إلى أن المستشرقون يبحثون عن الموارد الفكرية والثقافية والعلمية، فلما حققوا بعض التراث أصبحوا يشكلون الوساطة الفعلية بين المسلم وتراثه، وهو ما قد يعطي –بحسب إدوارد سعيد-صبغة إيجابية للظاهرة الإستشراقية.

ونحن نرفض في بحثنا مثيل هذا الموقف الفكري من إدوارد سعيد، مع وافر الاحترام لجهده الرائع في تحليل علم الإستشراق تحليلا علميا، فقد تم إتلاف كثيرا من المخطوطات والكتب القيمة وتمت سرقتها وحرقها وتهريبها، كما تم التلاعب بمضامين ما أنجز من المستشرقين.

بالمقابل يسجل لبن نبي موقفه الفكري القائل بوجود مستشرقين مادحين للحضارة الإسلامية وتراثها، معتبرا أن العقل المسلم لم يستفد من هذا الرصيد الإستشراقي كغنيمة معرفية وعلمية، يقول بن نبي:" إنه لمن الواضح أن المستشرقين القدماء أثروا وربما لا يزالون يؤثرون على مجرى الأفكار في العالم الغربي دون أيما تأثير على أفكارنا، نحن معشر المسلمين، أن ما كتبوا كان قطعاً المحور الذي تحركت حوله الأفكار التي نشأت عنها حركة النهضة في أوروبا، بينما لا نرى لهم أي أثر فيما نسميه النهضة الإسلامية اليوم"[2].

[1]-نقصد بهذه الدراسة كتابه الشهير: "الإستشراق: المعرفة، السلطة، الإنشاء".

[2]- مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق، ص 05.

فهو يعتبر بعض الكتابات الاستشراقية محورا للنهضة الأوربية الحديثة ،وهو رصيد يمكن للمسلمين الأخذ منه في إطار التأسيس لفعل نهضوي حضاري.

ويرى بن نبي أن المستشرقين المادحين للتراث الإسلامي والممجدين لماضي حضارتنا وكتاباتهم (مثل كتابات غوستاف لوبون[1])،يجب أن تقرأ وفق معادلة مقلوبة ،ونقصد بذلك أنها طعن وإن بدت مدحا، وهنا تتجلى عبقرية بن نبي الذي حاول إيضاح الخطر "التخديري" لهذه الكتابات .

وتفسير مواقف بن نبي المتعددة من الإستشراق أن المستشرقين بما هو مشهود عنهم من خيانة للأمانة العلمية وتعصب ضد الشرق وأهله ووصمه بالانحطاط والتخلف، تقرأ مجهوداتهم وتحقيقاتهم للمخطوط وما يسمونه تجميعا لعلوم الدين والملة والفكر بتبحث جاد يتحرى عدم السقوط في فخ القراءة وفق منظورهم وقالبهم الفكري.

وهو ما يفند فكرة " إيجابية الظاهرة الإستشراقية "التي ذهب إليها إدوارد سعيد في دراسته عن الاستشراق، التي تندرج ضمن التوجه المادح للإستشراق.

لقد اتجه مالك بن نبي تميز أثناء مدارسته للظاهرة الإستشراقية وبوقوفه منها موقف المعايش للتجربة الإستشراقية بنتاجها الفكري وأهدافها الاستعمارية وخبايا صنائعها مشككا في نيتهم ومؤكدا على عدم براءتهم العلمية.

[1]–مؤسس علم نفسية الجماهير، ولد في منطقة النورماندي سنة 1841م،ومات في باريس عن عمر طويل سنة 1930م، كتب في العديد من المجالات والفروع العلمية ،من علم الطب في البداية إلى علم الفيزياء النظرية إلى علم الانتروبولوجيا والآثار، وقد انتهى به المطاف أخيرا إلى علم الإجتماع النفسي ،ينظر :غوستاف لوبون، سيكولوجية الجماهير، تر: :هاشم صالح ،ط 1، دار الساقي، بيروت، 1991م،ص 14.

بل إننا وجدنا أن هذا الموقف من بن نبي–رغم قدم ظرفيته الزمنية–يتسق مع ما ذهب إليه وائل حلاق[1] في دراسته الموسومة ب "قصور الإستشراق "والتي صدرت سنة (2019)، حيث قدم المفكر الفلسطيني وائل حلاق نقدا متأخرا لإدوارد سعيد، معتبرا أنه أساء فهم الإستشراق، ولم يستطع أن يقرأ هذه النصوص خارج العالم الاستعماري، الذي أنتجت خلاله[2]؛ في حين كان عليه –كما يرى حلاق– أن يتنبه لضرورة تسكين هذا الإنتاج في بنى تحتية أعمق، عبر النظر لخطاب الإستشراق، ليس كانعكاس أو تبرير لمشروع استعماري، بل كانعكاس للمشروع الحداثي.

يلخص بن نبي موقفه من الإستشراق وأصنافه–ما بين مادح وقادح–بقوله: " وبالتالي يتبين لنا أن الإنتاج الإستشراقي، بكلا نوعيه، كان شراً على المجتمع الإسلامي، لأنه ركب في تطوره العقلي عقدة حرمان سواء في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال "[3].

وبذلك فإننا في هذا البحث نصل إلى تأكيد ما وصل إليه بن نبي بإزاء الظاهرة الإستشراقية، فنتاج الإستشراق ومخرجات المستشرقين وان ادعى الموضوعية والبحث والتمحيص الجاد فإنه لا يعدوا أن يكون جزءا من الحملات العسكرية الاستعمارية، وأدوارهم الوظيفية باعتبارهم مساهمين فيها أو ممهدين لها.

---

[1]– وائل بهجت حلاق :باحث كندي من أصل فلسطيني ولد في الناصرة بفلسطين سنة 1955 م من أسرة مسيحية ،متخرج من جامعة حيفا ، انتقل إلى جامعة واشنطن للحصول على درجة الدكتوراه، وبعد حصوله على شهادة الدكتوراه من جامعة واشنطن بمعهد الدراسات الإسلامية كما نال درجة الأستاذية عام 1994م نوقشت أعمال حلاق على نطاق واسع وترجمت إلى العربية والعبرية والإندونيسية والإيطالية واليابانية والتركية ، ينظر:

http://www.columbia.edu/cu/mesaas/faculty/directory/hallaq.html تاريخ الدخول:2021/12/06.

[2]– وائل حلاق، قصور الإستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة :عمرو عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،2019 م ، ص 356.

[3]– مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث، المصدر السابق، ص 25.

ولهذا يمكن وصف تلك الدراسات بأنها مضللة ومغرضة وجاءت فقط لتحقيق مطامع الغرب لأجل تطويع الشرق وإحلال نسق حضاري بديل عنه وهو ما كشفه بن نبي وحذر من ارتكاساته على الشخصية الحضارية المسلمة.

وفي هذا البحث نرى أن نؤسس على موقف بن نبي حول الإستشراق موقف بن نبي لنعبر –عبورا معرفيا–إلى موقف المفكر الفلسطيني وائل حلاق الذي دعا عبر كتابه قصور الاستشراق إلى مفهوم فلسفي جديد يعيد تقييم العلاقة الندية بين الاستشراق والعالم الشرقي.

يقول وائل حلاق:" يمكن للمستشرقين –ولاسيما أولئك الذين يمتلكون المهارات والأدوات سالفة الذكر منهم –أن يجبروا على تغيير الاتجاه وتطوير نظرية (فيلولوجية أو غيرها) لدراسة موضوع اهتمامهم، ستفترض هذه النظرية ذاتاً تختلف عن تلك الذات التي أنتجت الاستشراق والحقول الأكاديمية الأخرى على مدار القرنين المنصرمين"[1].

حيث يؤكد على ضرورة الخروج من هذا الوضع المأزوم واغتنام الحقل الإستشراقي بوصفه يمتلك أدوات فيلولوجية متقنة وقادرة على الوصول إلى نصوص الآخر وأرشيفاته والتعامل معها، وهو ما يحقق الانتفاع بهذه الدراسات الأكاديمية على ما اعتورها في القرنين الماضيين.

[1]–وائل حلاق، قصور الإستشراق ، المرجع السابق، ص368.

المبحث الثاني: رؤية بني حول علم الكلام

المطلب الأول: مفهوم علم الكلام

علم الكلام مركب اصطلاحي من مفردتين أو مصطلحين هما علم وكلام، ولا بأس أن نعرف كل مصطلح على حدة، ومن ثم تقديم التعريف للمصطلح أو المركب اللفظي "علم الكلام".

تعريف العلم:

قال ابن فارس: العين واللام والميم أصلٌ صحيح واحد، يدلُّ على أثَرٍ بالشيء يتميَّزُ به عن غيره، من ذلك العَلامة، وتعلّمت الشَّيءَ، إذا أخذت علمه والعلم نقيض الجهل [1].

وفي المفردات للراغب الأصفهاني:

العِلْمُ: إدراك الشيء بحقيقته، وذلك ضربان: أحدهما: إدراك ذات الشيء.

والثاني: الحكم على الشيء بوجود شيء هو موجود له، أو نفي شيء هو منفيّ عنه[2].

وقد ورد تعريف العلم في المعجم الوسيط بأن " العلم إِدْرَاك الشَّيْء بحقيقته وَالْيَقِين وَنور يقذفه الله فِي قلب من يحب والمعرفة وَقيل الْعلم يُقَال لإدراك الْكُلِّي والمركب والمعرفة تقال لإدراك الجزئي أَو الْبَسِيط وَمن هُنَا يُقَال عرفت الله دون عَلمته وَيُطلق الْعلم على مَجْمُوع مسَائِل وأصول كُلية تجمعها جِهَة وَاحِدَة كعلم الْكَلَام وَعلم النَّحْو وَعلم الأَرْض وَعلم الكونيات وَعلم الْآثَار "[3].

---

[1]- ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المرجع السابق، ج4، ص109.

[2]- الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القران، المرجع السابق، ص580.

[3]- ابن فارس، المرجع نفسه،ج2، ص624.

تعريف الكلام:

تأتي (الْكَلِمَة والكلمة) لتفيد معنى اللَّفْظَة الْوَاحِدَة و (عِنْد النُّحَاة) اللَّفْظَة الدَّالَّة على معنى مُفْرد بِالْوَضْعِ سَوَاء أَكَانَت حرفا وَاحِدًا كَلَام الْجَرّ أم أَكثر وَالْجُمْلَة أَو الْعبارَة التَّامَّة الْمَعْنى كَمَا فِي قَوْلهم لَا إِلَه إِلَّا الله كلمة التَّوْحِيد وَكلمَة الله حكمه أَو إِرَادَته وَفِي التَّنْزِيل الْعَزِيز {وَكلمَة الله هِيَ الْعليا} و {كَذَلِك حقت كلمة رَبك على الَّذين فسقوا} وَالْكَلَام الْمُؤلف المطول قصيدة أَو خطْبَة أَو مقَالَة أَو رِسَالَة[1].

ويعرف الكلام بأنه:" فِي أصل اللُّغَة الْأَصْوَات المفيدة و (عِنْد الْمُتَكَلِّمين) الْمَعْنى الْقَائِم بِالنَّفسِ الَّذِي يعبر عَنهُ بِأَلْفَاظ يُقَال فِي نَفسِي كَلَام و (فِي اصْطِلَاح النُّحَاة) الْجُمْلَة المركبة المفيدة نَحْو جَاءَ الشتَاء أَو شبهها مِمَّا يكْتَفى بِنَفسِهِ نَحْو يَا عَليّ"[2].

التعريف بالمركب اللفظي: علم الكلام

يعرف علم الكلام عند الفارابي بكونه: "صناعة الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرّح بها واضع الملة وتزييف ما خالفها بالأقاويل"[3].

وهو تعريف درج الباحثون في عديد الدراسات والأعمال الأكاديمية على اعتماد هذا التعريف للفارابي عن علم الكلام وذلك –حسب رأينا–لما فيه من مجاميع الفهم لهذا العلم وموضوعه وأهدافه، ولذلك قدمنا به نحن أيضا في هذا البحث.

[1]– ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، المرجع السابق، ج02، ص797.

[2]– المرجع نفسه، ج02، ص798.

[3]– أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ط2، دار الفكر العربي، مصر،1949م، ص 108.

كما نجد تعريف ابن خلدون الذي يذكره في المقدمة فيعرفه بكونه: " علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة وسر هذه العقائد الإيمانية هو التوحيد"[1].

والحقيقة أن التعريف الذي قدمه ابن خلدون يتفق مع ما قرره الإمام أبو حامد الغزالي الذي بين أن مقصد علم الكلام هو: "حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة، الذين ألقى الشيطان في وساوسهم" أمورا مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوشون عقيدة الحق على أهلها، فأنشأ الله –تعالى–طائفة المتكلمين، وحرك دواعيَهم لنصرة السنة بكلام مرتب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع المحدثة على خلاف السنة المأثورة، فمنه نشأ علم الكلام وأهله "[2].

ولأن العلم يشر فبشرف موضوعه، فإن علم الكلام يبحث في مسائل العقيدة التي هي أساس بناء الإسلام، وموضوعه يتعلق بإقامة البراهين على وجود الله وتوحيده وكماله وعلى صدق النبوة، والإيمان بالبعث والآخرة، ومن ثم كانت له تلك المكانة العالية، لأنه هو الذي تتقرر فيه أصول الدين، وتقام على ما فيه من الأدلة والبراهين.

يقول حجة الإسلام أبو حامد الغزالي:" فلقد قام طائفة منهم بما ندبهم الله تعالى إليه، فأحسنوا الذب عن السنة، والنضال عن العقيدة المتلقاة بالقبول من النبوة، والتغيير في وجه ما أحدث من البدعة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها، إما التقليد، أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن والأخبار "[3].

---

[1]– ابن خلدون، المقدمة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1408 هـ –1988م، ص424.

[2]– أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط 7، دار الكتب الحديثة، مصر،1972م، ص 118.

[3]– المرجع نفسه، ص 123.

وعند العلامة السنوسي علم الكلام يعرف بموضوعه فعنده أن علم الكلام فهو: "العلم بماهيات الممكنات من حيث دلالتها على وجود موجدها وصفاته وأفعاله"[1].

مع ما سبق من تعريفات لعلم الكلام يمكن التوصل إلى أن هذا العلم الجليل اضطلع بمهمتين أساسيتين، شملت بيان العقائد الإسلامية، والبرهنة على صدقها بالأدلة العقلية، والرد على الشبهات التي توجه إليها من خصومها على اختلاف أديانهم ومذاهبهم، ومواقفهم من العقائد بصفة عامة.

سبب تسميته بعلم الكلام:

اختلف الباحثون والدارسون لهذا العلم الإسلامي الأصيل في وجاهة تسميته المشهورة (علم الكلام)، وقد طرحت معللات وتفسيرات التسمية وفق آراء نورد منها بعضها في الآتي:

يقول الإيجي[2]: "وإنما سمي كلاما إما لأنه بإزاء المنطق للفلاسفة، أو أن أبوابه عنونت أولا بالكلام في كذا، أو لأن مسألة الكلام أشهر أجزائه، حيث كثر فيه التناحر والسفك، فغلب عليه، أو لأنه يورث قدرة على الكلام في الشرعيات مع الخصم "[3].

أما الشهرستاني فيشرح سبب التسمية بقوله: "إما لأن أظهر مسألة تكلموا فيها وتقاتلوا عليها هي مسألة الكلام، فسمي النوع باسمها، وإما لمقابلتهم الفلاسفة في تسميتهم فنا من فنون علمهم بالمنطق، والمنطق والكلام مترادفان"[4].

---

[1]– أبوعبدالله السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: يوسف أحمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م،ص 79.

[2]–عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، أبو الفضل، عَضُد الدين الإيجي 756 - 000(هـ = 000 – 1355 م) : عالم بالأصول والمعاني والعربية. من أهل إيج (بفارس) ولي القضاء، وأنجب تلاميذ عظاما. وجرت له محنة مع صاحب كرمان، فحبسه بالقلعة، فمات مسجونا. من تصانيفه (المواقف – ط) في علم الكلام، و(جواهر الكلام – خ). ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت، 2002م، ج3ص 295.

[3]–عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت، ص 16.

[4]–الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز مُحَمَّد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة،1387هـ – 1968م، ج 01، ص30.

ووفق ما ذكره الإيجي و الشهرستاني فإن الكتابات في مسائل الاعتقاد تذكر في مقدمة كلامها على مباحث العقيدة: مثل الكلام في رؤية الله، الكلام على نزول الله، الكلام على الجنة، الكلام على النار .

فيما يعزو الشهرستاني سبب تسميته إلى أكبر قضية وقع فيها النزاع والخلاف " مسألة الكلام" وحدث النزاع فيها كثيرا.

وقد عدد التفتازاني في " شرح العقائد النسفية "أقوالا في سبب تسميته علم الكلام بهذا الإسم وأوردها وفق ما يلي":[1]

– إنّ عنوان مباحث ذلك العلم كان قولهم: الكلام في كذا.

– لأنّه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات وإلزام الخصوم، كالمنطق للفلسفة.

– لأنّه أوّل ما يجب من العلوم التي تُتعلّم بالكلام.

– لأنّه أكثر العلوم خلافاً ونزاعاً، فيشتد افتقاره إلى الكلام.

– إنّ واحداً من هذه الوجوه لا يقبله الذوق، لأنّ جميعها أو أكثرها مشترك بين علم العقائد وغيره من العلوم، فلماذا اختص ذاك العلم به ولم يطلق على سائر العلوم؟

ثم يردف التفتازاني مرجحا للأقوال فيذكر :" والظاهر أنّ تسميته به لأحد وجهين تاليين:

–إنّ أوّل خلاف وقع في الدين كان في كلام الله عزّ وجلّ، وأنّه أمخلوق هو أو غير مخلوق؟ فتكلم الناس فيه، فسمّي هذا النوع من العلم كلاماً واختص به"[2].

[1]–سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط 1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1987م، ص10.

[2]– سعد الدين التفتازاني، شرح العقائد النسفية، المرجع السابق، ص 11.

ومن خلال الأقوال السابقة يتضح أن تسمية "علم الكلام " لهذا العلم الإسلامي انبثقت من أهم مسائله وهي كلام الله تعالى.

وهو الاتجاه الذي اعتمده أحمد محمود صبحي عبر كتابه المميز والموسوم بـ" في علم الكلام"حيث اعتبر أن أصح الأقوال في تسميته هو الرأي القائل بأن مسألة "كلام الله" أو خلق القرآن هي أشهر المسائل التي ثار حولها الخلاف بين المتكلمين زمن المأمون، حول مشكلة هل كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟ هل كلام الله محدث أم قديم؟ فأطلقت التسمية على العلم بأكمله[1].

نشأته وتطوره:

يذهب الباحثون والمفكرون إلى التأكيد على أن علم الكلام لم ينشأ عند المسلمين دفعة واحدة، بل رافق تلك النشأة وذلك التطور الحاجة المرحلية لهذا العلم بمناهجه وموضوعاته وقضاياه.

وقد تميز العصر النبوي بوجود إجابات حاضرة وفورية لأسئلة الصحابة رضوان الله عليهم ولمسائل الناس عامة، يقول طه جابر العلواني: " لم يكن في عهد رسول الله ﷺ ما يمكن أن يؤدي إلى الاختلاف بالمعنى الذي ذكرناه ذلك أن رسول الله ﷺ مرجع الجميع باتفاق ومردهم في كل أمر يحزنهم، ومفزعهم في كل شأن، وهاديهم من كل حيرة، فإذا اختلف الصحابة رضوان الله عليهم في شيء ردوه إليه عليه الصلاة والسلام فبين لهم وجه الحق فيه، وأوضح لهم سبيل الهداية "[2].

يذهب الباحثون في علم الكلام إلى التأسيس لمرحلته التكوينية بعد وفاة النبي عليه الصلاة والسلام، حيث ظهر الكلام في مسائل العقيدة في أواخر عصر الصحابة ﷺ، ولم يكن بعد قد اتضحت

[1]-أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط 5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،1405 هـ-1985 م، ص 19-بتصرف.

[2]- طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان،2008م، ص 33.

معالمه ، يقول الشهرستاني: "أما الاختلافات في الأصول فحدثت في آخر أيام الصحابة بدعة معبد الجهني وغيلان الدمشقي، ويونس الأسواري، في القول بالقدر، وإنكار إضافة الخير والشر إلى القدر"[1].

أي أن نشأة علم الكلام تبلورت تاريخيا بعد عصر النبوة تحديدا بعد وفاة النبي ﷺ ،كما أن نشأته لم تكن ثمرة أو نتيجة لعامل أو سبب واحد، بل كان نتيجة لعوامل متعددة تنوعت بين عوامل داخلية وخارجية.

العوامل الداخلية:

القرآن الكريم: فقد شكلت آيات القرآن الكريم أساسا لانطلاق علم الكلام في عرض وطرح العقائد،ما يؤكد أن" كلام المتكلمين في الحجاج في توحيد الله ... وكذلك سائر الكلام في تفصيل فروع التوحيد والعدل إنما هو مأخوذ من القرآن "[2].

وقد كان المسلمون يسعون للقراءة والتدبر وفق التوجيهات القرآنية التي تحث على النظر في ملكوت السموات والأرض، وبالمقابل فقد ذم القرآن الكريم الذين لا يتفكرون، ولا يستخدمون عقولهم في النظر الكوني والتبصر العقلي، قال الله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَاۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَٰكِن تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج:46].

كما أن القرآن الكريم بما استبطنه من آي متشابه، مثل منطلقا للتفسير والبحث في تلك الآيات القرآنية بأسرارها وكنهها، فكان لقران الكريم بذلك موضع النظر والتفكر للمتكلمين، الذين " اتجهوا إلى القرآن – كما قلت–يقرؤونه ويتدبرونه، (والقرآن حمَّال أوجه) يعطي لكل الوجه الذي يريد، ومن هذا

[1]–الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ج 01، ص 30.

[2]–أبو الحسن الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، مطبوعة مع كتابه اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1953م،ص 12.

التدبر وهذا التفكر في أعماق النص الإلهي ,بدأ الفكر الإسلامي, واختلفت الطرق بالناس ولكن الأصل واحد هو :القرآن "[1].

فكان القرآن الكريم بذلك الموجه للنظر العقلي الذي سيكون لاحقا هو منهج المتكلمين عبر مختلف مسائلهم وقضاياهم الكلامية.

الخلاف السياسي:

بسبب قضية الخلافة، فقد مثلت نقطة تحول أسهمت في بروز-لأول مرة في الفكر الإسلامي- مشكلات سياسية واضطرابات مذهبية بلغت حد افتراق جماعة المسلمين،حيث تطور الخلاف وتعمق ليصبح ذو طابع ديني ، وقد نبه الشهرستاني على خطورة هذا الأمر فقال:" وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة إذ ما سل سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سل على الإمامة في كل زمان"[2].

وعليه فقد مثلت قضية الخلافة مشاتل لأقوال المتكلمين وذلك لتعدد أراءهم وتباين مفاهيمهم بتباين مرجعية التفكير التي يصدر عنها الموقف الفكري لأي مدرسة كلامية.

فجاءت قضية الإمامة مبثوثة في مباحث علم الكلام وكانت حدثا ارتكازيا في نشأته وتطور مدارسه، بل إن هذا ما يؤكده زاهد الكوثري حين اعتبر "أن الخوارج والشيعة توّلدوا بسبب عاطفة سياسية لا دخل للعلم فيها "[3].

[1] -علي سامي النشار نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ط9، دار المعارف، القاهرة-مصر،1995م، ج1، ص226.

[2] -الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ج1،ص 24.

[3] -زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979 م، ص 18.

العوامل الخارجية:

العقائد والديانات المخالفة:

شهدت الفتوحات الإسلامية المتسارعة تحديات في تعامل المسلمين مع أديان البلاد المفتوحة وثقافاتها، ولا شك أن هذا التمازج والاختلاط والتوسع في الفتوحات مع وجود رواسب الحضارات السابقة كان له الأثر البارز في نشأة علم الكلام وتطور مسائله لاحقا.

وقد " ظل الفكر العقدي طيلة هذه المرحلة يصوغ العقيدة في ضوء الواقع الذي يعيشه المسلمون فيما يتعرضون له من تحديات دينية وفلسفية وفيما ينجم بين أيديهم من مشاكل ذاتية نتيجة النمو الحضاري المتسارع " [1].

فاحتاج المسلمون للجدال مع المعاندين والمسترشدين من اليهود والنصارى وغيرهم من أصحاب الملل ، وانتهجوا مع مخالفيهم قواعد إسلامية مثل حرية العقيدة امتثالا لقوله تعالى :﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ﴾ [البقرة: 256]، فكانت دعوة المتكلمين قائمة بالحجة والنصيحة في رفق ولين كما في قوله تعالى:﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴾[النحل:125].

بالمقابل تعددت أدوار المتكلمين عبر الدفاع عن عقيدة المسلمين من مطاعن القادحين في دين الإسلام، وجاءت أهم الأدوار في رد الهجوم " الذي قام به على الإسلام آباء المسيحية إبان ذلك الوقت, وقد بدأ آباء الكنيسة منذ دخل المسلمون بلاد المسيحية يهاجمون الإسلام هجوما عنيفا, ويتكلمون عن(طبيعة المسيح) وعن(الكلمة), ومعنى تلك الطبيعة ومعنى الكلمة في كتابات المسلمين أنفسهم "[2].

[1] – عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، ط2، الزيتونة للنشر والتوزيع،1995م، ص 136.

[2] –علي سامي النشار، نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، المرجع السابق، ج1، ص 54.

كما جاءت تمثلات الأدوار الريادية في المنافحة عن الدين الإسلامي من مطاعن مخالفيه عبر المعتزلة –كأحد المدارس الكلامية–الذين تصدوا لهذا التحدي بما أورثه دخول المسيحيين في شعوب الحضارة الفاتحة لبلدان العالم، وقد ذكر عبد المجيد النجار أن المسيحيين كانوا "يثبتون لله الأقانيم الثلاثة، وهي صفات الوجود والحياة والعلم ،التي تجسدت فأصبحت آلهة ثلاثة :الأب والابن والروح القدس، وكانوا يجادلون بهذه المقولة في المجتمع الإسلامي، يرمون فيها تحريف التوحيد إلى تثليث؛ بتجسيد الصفات الإلهية، وهو ما حدا بالمعتزلة– خوفاً من هذا الخطر–إلى القول بأن صفات الله هي عين ذاته وليست زائدة عنها، قطعاً في ذلك لإمكانية أن تتجسد آلهة، كما يريد المسيحيون، ومن ثمة كان مبحث الذات والصفات "[1].

وهو مثال شارح عن توالد قضايا علم الكلام وموضوعاته –كمبحث الصفات–من رحم التحدي الفكري المخطر للإسلام والمسلمين.

ولا يمكن إنكار دور المتكلمين في " مواجهة التيارات الاعتقادية غير الإسلامية– المنزلة منها وغير المنزلة–والاتجاهات الفكرية القائمة على العقلانية المادية والنظر غير التوحيدي المعاصر لهم، وقد استوعبوا استيعاباً كاملاً مختلف أسباب عصرهم العلمية والتاريخية من وسائل نظرية وأوضاع ظرفية" [2].

ما يؤكد أن علم الكلام رافق نشأته تطور القضايا العقدية والفكرية الداخلية مع الفكر الوافد الجديد في إطار الفتوحات الإسلامية ودخول أفواج من الناس في الإسلام.

حركة الترجمة لكتب الفلسفة اليونانية: و قد مثلت هذه الحركة الفكرية المستجدة متغيرا فاعلا في تبلور علم الكلام واتساع مضامينه ،ويذكر ابن النديم في الفهرست أن " المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات وقد استظهر عليه المأمون فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما من مختار من

[1] –عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، المرجع السابق، ص 143.

[2] – طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2000م، ص 71.

العلوم القديمة المخزونة المدخرة ببلد الروم فأجاب إلى ذلك بعد امتناع فأخرج المأمون لذلك جماعة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلما صاحب بيت الحكمة وغيرهم فاخذوا مما وجدوا ما اختاروا فلما حملوه إليه أمرهم بنقله ..فجاءهم بطرائف الكتب وغرائب المصنفات فيفي الفلسفة والهندسة والموسيقى والارثماطيقى والطب "[1].

فتم ترجمة كتب فلاسفة اليونان الأوائل مما أورث مناقشات معرفية وفلسفية جديدة داخل بنية الفكر الإسلامي بما سجل من تلاقح فكري بلغ حد التعارض الندي مع الفلاسفة المسلمين، ما أنتج قفزات متسارعة في سيرورة علم الكلام معرفيا وتاريخيا.

يقول الشهرستاني: "ثم طالع بعد ذلك شيوخ المعتزلة كتبَ الفلاسفة حين فسرت أيامَ المأمون، فخلطِت مناهجها بمناهج الكلام، وأفردتها فنا من فنون العلم، وسمتها باسم الكلام"[2].

ولئن تعددت علل ظهور علم الكلام وتمايزت موضوعاته فهو يعتبر علما إسلاميا وليد الظرفية الحضارية الإسلامية وتحدياتها الداخلية والخارجية.

كما يتضح لنا أن علم الكلام في ظهوره ونشأته كان مرتبطاً بالمشكلات الواقعية وبالمعطيات السياسية والثقافية في المجتمع الإسلامي، وحاول معالجتها وحل إشكالاتها.

ولا غرو أن جهود المتكلمين وأعمالهم كانت موضع تقدير المسلمين وثنائهم، حتى لقد وجدنا من الفلاسفة الإسلاميين من يشيد بهذه الجهود إشادة كبرى، ويصفها بأنها لا تقل في أهميتها وفي حاجة المسلمين إليها عن الجهود التي يقوم بها الجنود في ميادين الجهاد الحربي؛ لأن غاية الفريقين واحدة، وهي صيانة الدين والدفاع عنه [3].

---

[1] –ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط 2، دار المعرفة، بيروت، 1417هـ-1997م، ص 301.

[2] – الشهرستاني، الملل والنحل، المرجع السابق، ج 1، ص 32.

[3] –أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد غراب، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، 2006م، ص115

لكن يبدوا أن مسار هذا العلم سيتغير وأهدافه ستتمايز بتغير الظروف والأحوال السياسية والثقافية عموما على الرغم من الغاية الجليلة التي نشأ من أجلها علم الكلام، فهو علم إسلامي وليد الحضارة الإسلامية يتأثر بمساراتها ويعتريه ما يصيبها عبر مسيرته الطويلة، وهو ما يعكس اهتمام المفكرين والدارسين للحضارة الإسلامية بهذا العلم الأصيل عبر مراحله وأنساقه التاريخية والمعرفية، وهوما سنبحثه في موقف بن نبي من علم الكلام.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: موقف بن نبي من علم الكلام

يمكن القول أن مالك بن نبي يحدد موقفه من بعض العلوم الإسلامية كمنتج حضاري ورصيد تراثي بناءا على تحليلاته الفكرية ورصده العميق لقضايا الحضارة الإسلامية في مراحلها المتمايزة والمتعددة.

يمكن اعتبار علم الكلام كأحد عوامل التغيير في المسيرة الحضارية للعالم الإسلامي، وفي ضوء ذلك نحاول رصد طبيعة موقف بن نبي وسماته في ظل سياق عصر بن نبي ونظرته لعلوم الدين والحضارة الإسلامية عموما وبالأخص منه علم الكلام.

يرى مالك بن نبي أن علم الكلام:" لا يتصل في الواقع بمشكلة النفس، إلا في ميدان العقيدة أو المبدأ، والمسلم حتى مسلم ما بعد الموحدين، لم يتخل مطلقاً عن عقيدته، فلقد ظل مؤمناً، وبعبارة أدق ظل مؤمناً متديناً، ولكن عقيدته تجردت من فاعليتها، لأنها فقدت إشعاعها الاجتماعي فأصبحت جذبية فردية، وصار الإيمان إيمان فرد متحلل من صلاته بوسطه الاجتماعي" [1].

كما يؤرخ مالك بن نبي لهذه الفترة بتحقيب تاريخي يبتدئه من حدث ارتكاز-إن صح التعبير- وهو سقوط الموحدين [2]، وما أعقب ذلك من انحراف عن المسار الحضاري في كل العلوم والميادين بما فيه علم الكلام بما طرأ عليه من تغييرات موضوعية ومنهجية.

[1]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.

[2]- كان ذلك في معركة العقاب سنة 609 هـ، عرفت في التاريخ بمنطقة العقاب؛ لوجود قصر قديم فيها اسمه: العقاب دارت حوله الموقعة، لكن سبحان الله فإن اسم الموقعة كان اسماً على مسمى، فقد كانت عقاباً للمسلمين على مخالفتهم، وعقاباً للناصر على اعتداده برأيه، وعقاباً للمجاهدين على انغماسهم في الغنائم والأموال التي فتحت عليهم بعد عهد المنصور الموحدي رحمه الله، وكانت عقاباً للثورات المتكررة التي دارت على دولة الموحدين بعد صلاح حالها، والتي أدت إلى إنهاك قوى الموحدين ضد النصارى، ينظر راغب السرجاني،الأندلس من الفتح إلى السقوط،ج11،ص 10.

بالتالي يعتبر بن نبي أن علم الكلام الإسلامي-منذ ما بعد الموحدين-لم يهتد إلى جوهر المشكلة الحضارية الإسلامية، وهو غياب الفاعلية العقدية في نفوس المسلمين رغم بقائهم على العقيدة الصحيحة.

ويقصد بن نبي بما بعد الموحدين عصر الانحطاط الإسلامي الذي مثل -حسبه – عهدا جديدا في مسار الحضارة الإسلامية، يقول بن نبي:" وعالم ما بعد العهد الموحدي يمثل عالما ذا بعدين هما: الشيء والشخص، فهو عالم فاقد لبعد الفكرة "[1]، فهي مرحلة تخلف وخروج من الحضارة.

يرى بن نبي أن علم الكلام لم يسعى لحل مشكلة الحضارية، والتي ترتبط أساسا بسقوط الفرد المسلم في غيابات التخلف والركود والجمود رغم أنه يمتلك عقيدة صحيحة ويحوز كل عوامل النهضة والحضارة.

وقد تتبع بن نبي مراحل استشراء الأمراض المجتمعية في جسد الحضارة الإسلامية، ولكن المرض ازداد فشواً في مجتمع (ما بعد الموحدين)، فأصبح المسلم نتيجة لغروره لا يحاسب نفسه، ولا يعترف بأخطائه، وأصبحت المعادلة: (بما أن الإسلام دين كامل وبما أنه مسلم، فالنتيجة أنه كامل، وبذلك اختلت أي حركة عنده لزيادة الجهد والتقدم)[2].

وضمن هذا الإطار كان بن نبي يحلل مشكلات الحضارة الإسلامية بميادينها المختلفة وعلم الكلام منها كأحد تمثلاتها أصابته دواعي السقوط ونتائج التخلف.

هذا الواقع المأزوم للمسلم وحضارته وعلومها تناهى إلى كتابات كثيرا من رجالات الإصلاح والحركات الإصلاحية ،يقول مسعود الندوي: " فلا يخفى على من له إلمام بمجريات التاريخ الإسلامي ذلك الانحطاط العلمي والفكري الذي أحاط بالعالم الإسلامي سرادقه وأناخ عليه منذ القرن الثامن

[1]- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المصدر السابق، ص 125.

[2] - مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 77.

للهجرة ، فقد أغلق الفقهاء باب الاجتهاد ، وتلقوا متون مؤلفات المتأخرين وحواشيها بالقبول في حلقات دروسهم ، وكذلك تسرب إلى المجتمع الإسلامي وهن في خلق أهله وشمائلهم لاستيلاء أمراء الجهلة على أمورهم واستبدادهم بالأمر دون غيرهم ، فذب فيهم الانحطاط دبيب الديدان في العود إلى أن استفحل الأمر واشتد الخطب ، وبلغ الأمر مبلغاَ ، بكى الصديق ورثي له العدو الشامت" [1].

وفي ضوء هذا الواقع الحضاري يفسر التراجع الذي حدث في مسار علم الكلام وقضاياه ومناهجه وأساليبه.

وهذا الموقف من بن نبي فيه ربط واضح بين العقيدة كمحرك للفرد المسلم وبين علم الكلام الذي انحرف عن مساره ووظيفته الحضارية المنوطة به في حراسة العقيدة في النفوس والدفاع عنها.

ما يؤكده كلام مالك بن نبي حين اعتبر أن:"كلمة (علم الكلام) ستصبح قدراً مسلطاً على حركة الإصلاح، القدر الذي حاد بها جزئياً عن الطريق، حين حط من قيمة بعض مبادئها الرئيسية كمبادئ (السلفية)، أي العودة إلى الفكرة الأصلية في الإسلام؟ فكرة (السلف) "[2].

يفسر هذا الموقف من بن نبي تجاه علم الكلام أنه كان مثل الطبيب الذي شخص علل الحضارة الإسلامية، فقد رأى في علم الكلام موطن الداء نظير انحرافه عن مساره الموضوعي من نصرة الدين وتحريك النفوس المسلمة ومجابهة المغرضين فيه إلى أن فرق علم الكلام قد انشغلت بنفسها في خصومات مذهبية.

يدلل على ذلك موقف حجة الإسلام أبو حامد الغزالي الذي وبرغم إشادته بعلم الكلام في بداية تكونه وظهوره إلا أنه لاحظ أن "كل فرقة تكفر مخالفها، وتنسبه إلى تكذيب الرسول –عليه الصلاة والسلام–، فالحنبلي يكفر الأشعري، زاعما أنه كذب الرسول في إثبات الفوق لله –تعالى–، وفي

1 – مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية، ط1، دار العربية، بيروت،1431هـ-2009م ص 133.

2– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 53.

الاستواء على العرش، والأشعري يكذبه، زاعما أنه كذب الرسول في جواز رؤية الله –تعالى– وفي إثبات العلم والقدرة والصفات له، والمعتزلي يكفر الأشاعرة زاعما أن إثبات الصفة تكثيرٌ للقدماء، وتكذيبٌ للرسول في التوحيد"[1].

فبدل مواجهة الخصوم الخارجين، غلبت النزعة المذهبية العصبية التي قادت كثيرا من المتكلمين إلى مواجهة بعضهم البعض، فتحولت الجهود إلى داخل البيت الإسلامي، بدلا من الخصوم الحقيقيين الذين يبتغون القضاء على الإسلام وتشويه صورته .

كما انساق المتكلمون إلى الجدل في مواطن كثيرة، ومن ثم افتقدت هذه الأدلة ما تقتضيه العقيدة من تكامل في خطابها لجوانب الشخصية الإنسانية وفي معرض ذلك يقول بن نبي:" وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي"[2].

وفي ضوء ما سبق يقرأ مالك بن نبي طريقة عرض العقيدة الإسلامية والمناهج المتبعة في تناول موضوعاتها ومحاورها الكبرى، فقد عنيت هذه المناهج من المتكلمين بجانب واحد وهو الجانب العقلي الذي اشتغل في جل جهوده بالمستوى العقلي المجرد كما ورد في التراث الكلامي الإسلامي.

وقد وافق إقبال ما ذهب إليه بن نبي في دعوته إلى تجديد عرض العقيدة الإسلامية، حيث بذل إقبال جهدا كبيرا في تحرير الذات المؤمنة والعناية بها وتفعيلها وتوجيهها للقيام بدور حضاري متجدد.

[1]– أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط1، مكتبة الجندي، 1413هـ–1993م، ص149.

[2]– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.

يقول إقبال:" ولذلك لا نستطيع أن نكون صورة حقيقة واضحة عن الله، كذلك الإنسان يملك الوجود الحقيقي ل"الأنا" ولكن هذه "الأنا" قد خلقت وفقا لتعليم القرآن في الزمان، وتظل بعد الموت قائمة، لكنها ليست في صورة ميلاد جديد على الأرض" [1].

وقد وجدنا عبر بحثنا هذا أن مالك بن نبي في كتابه وجهة العالم الإسلامي يحتفي بهذا الكلام من إقبال، ويعتبره فهما أعمق للذات وصلتها بالله كما يراه تميزا في معالجة الذات المؤمنة والعناية بها وإعادة توجيهها.

يقول مالك بن نبي مستفهما: " ولكن كيف نصوغ المشكلة في الإطار الخاص بالعالم الإسلام الحديث..؟ لقد رأينا أن المدرسة الإصلاحية قد صاغتها بلغة علم الكلام، بينما صاغها (إقبال) في مصطلحات أخرى، حين نبه على أن المطلوب ليس العلم بالله، ولكنه في أوسع وأدق معانيه (الاتصال بالله)؛ ليس المطلوب مفهوماً كلامياً، ولكنه انكشاف للحقيقة الخالدة وبحسب تعبيره هو (تجلي هذه الذات العلوية)"[2].

حيث يتساءل بن نبي حول بنية الإشكال الحضاري للعالم الإسلامي في ظرفيته الحديثة، وقبل أن يجيب بن نبي فهو يشيد بتفوق إقبال وتعمقه الفلسفي في تحرير موطن الإشكال، ويعتب بالمقابل على المدرسة الإصلاحية الحديثة ورجالاتها –كالشيخ مُحَمَّد عبده وجمال الدين الأفغاني – في مسلكها التجريدي حول تحديد علم الكلام دون التعمق في الذات المتلقية لمضامين علم الكلام نفسه .

إن هذا التركيز على العقيدة الإسلامية من بن نبي وأمثاله من المفكرين المسلمين المشتغلين بالنهضة والتجديد مرده إلى اعتبار العقيدة محور النهضة وسبيل التطور وإعادة بناء الشخصية المسلمة اقتداءا بالنموذج النبوي.

[1]– يوهان فوك، حركة التجديد الإسلامية الهندية، ترجمة: دكتور مصطفى ماهر، مجلة فكر وفن، عدد 32، 1979م، ص 36.
[2]– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق ، ص 155.

وقد يفسر موقف بن نبي من علم الكلام بكونه انحرف في مسلك تجسد كثيرا وحضر بقوة في التراث الكلامي عبر الإغراق في الجدل والعقلانية المتجردة وهذا المسلك أغفل أسلوب الإسلام في تكوينه للعقيدة في الشخصية المسلمة يخاطب القلب والعقل، وليس بالتركيز على الجانب العقلي المتجرد.

وهذا النقد من بن نبي يوافقه بالضبط كلام الشيخ مُحَمَّد الغزالي في كتابه عقيدة المسلم عن مسلك تناول العقيدة في علم الكلام بصورة تجريدية بعيدة عن الروحانية المميزة:" والذي آخذه على منهج البحث في " علم الكلام " أنه نظري بحت ، ينظم المقدمات ويستخلص النتائج ، كما تصنع ذلك الآلات الحاسبة في عصرنا هذا ، أو الموازين التي تضبط أثقال الأجسام ، ثم تسجل الرقم ، وتقذف به للطالبين " .[1]

حيث يرى الشيخ مُحَمَّد الغزالي أن هذه المسائل التي أثيرت في علم الكلام يؤخذ عليها بأنها تُقال وتُدرس وكأنها علوم نظرية بحتة تهتم بالأسباب، وما يتمخض عنها من نتائج، وهي لا تختلف كثيرا عن طريقة عمل الآلات الحاسبة.

ومن وراء النقد اللاذع الموجه لعلم الكلام ومناهجه وموضوعاته، كان يهدف الفيلسوف مالك بن بني تحليل السقوط الحضاري وتشخيص علله عبر كل الميادين بما فيها ميدان علم الكلام الإسلامي.

ثم يقول بن نبي: " فعلم الكلام لا يواجه مشكلة (الوظيفة الاجتماعية) للدين؛ لأن المؤمن لا يفيد شيئاً من مدرسة تعلمه مسألة وجود الله فحسب، دون أن تلقنه مبادئ الرجوع للسلف" [2].

فهو بذلك يبين عجز علم الكلام عن مجابهة التحديات نافيا عنه صلاحية التجديد والنهوض الحضاري، معتبرا أن الخلل أعمق مما يتصوره رجالات الفكر والدين في البلاد الإسلامية، و:" بينما قد

[1]- مُحَمَّد الغزالي، عقيدة المسلم، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1434هـ -2003م، ص 08.

[2]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.

رأى رجل دين كالشيخ مُحَمَّد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والوعظ .. الخ ... على حين أن كل هذا التشخيص لا يتناول في الحقيقة المرض، بل يتحدث عن أعراضه" [1].

ولمواجهة أزمة العالم الإسلامي المعاصر بارتكاساتها ومخلفاتها الهائلة يوجه بن نبي الدور الوظيفي إلى تجديد الدين وبعث العقيدة في النفوس بعيدا عن المهاترات الكلامية والجدل العقيم.

ولا يفوتنا هنا أن نذكر مقولة بن نبي الشهيرة:" وفي كلمة واحدة: إن مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة" [2].

يضع بن نبي بذلك نظرية مميزة في التغيير النفسي والحضاري، تقتضي تفعيل العقيدة في النفوس باعتبارها المحرك الحقيقي للنهضة الحضارية، وأن علم الكلام-بحسب بن نبي-كان يجب أن يسلك هذا المنطق العملي الروحي بدل المنطق التجريدي الجاف، ما جعل منه-أي من علم الكلام-سببا للتخلف وعرضا من أعراض المرض الحضاري وفق مالك بن نبي.

ومن وجهة نظرنا في هذه الدراسة نرى أن بن نبي اتجه إلى هذا الموقف من علم الكلام في ظرفية محددة انمازت بمعايشته للسقوط الحضاري ومعاينته لهذا التخلف بما ينزع للبحث في أسبابه الكلية، فرأى بن نبي أن علم الكلام كان أحد الأسباب التي أودت إلى هذا الواقع المتخلف والمأزوم حضاريا.

[1]-مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 41.

[2]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.

المبحث الثالث: تصور مالك بن نبي للتصوف

المطلب الأول: مفهوم التصوف

التصوف في اللغة:

في بحثنا عن الاشتقاق اللغوي لمصطلح التصوف وجدنا أن الباحثين قد اختلفوا في أصل كلمة الصوفية، وتعددت آراءهم وأقوالهم في ذلك.

وقد وجدنا أن الكلاباذي في كتابه الموسوم بـ" التعرف لمذهب أهل التصوف" يورد أبرزها فيذكر أقوالهم ،حيث :" قَالَت طَائِفَة إِنَّمَا سميت الصُّوفِيَّة صوفية لصفاء أسرارها ونقاء آثارها، وَقَالَ بَعضهم الصوفي من صفت لله مُعَامَلَته فصفت لَهُ من الله عز وَجل كرامته ،وَقَالَ قوم إِنَّمَا سموا صوفية لقرب أوصافهم من أَوْصَاف أهل الصّفة الَّذين كَانُوا على عهد رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم ، وَقَالَ قوم إِنَّمَا سموا صوفية للبسهم الصُّوف "[1].

وبما أورده الكلاباذي من أقوال في أصل اشتقاق الكلمة قد تنضاف إليها أقوال أخرى لا يتسع البحث لذكرها، وهو يوحي بحجم الاختلاف وتعدد المسالك في مدارسة لفظة التصوف لغويا.

وقال القشيري في الرسالة: " فانفرد خواص أهل السنة المراعون أنفاسهم مَعَ اللَّه تعالي الحافظون قلوبهم عَن طوارق الغفلة باسم التصوف واشتهر هَذَا الاسم لهؤلاء الأكابر قبل المائتين من الهجرة "[2].

---

[1]- أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1413هـ-1993م، ص 21.

[2]- أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، 1404هـ-1989م، ج1، ص 34.

وينقل ابن خلدون كلام القشيري في هذا الرأي فيقول:" وقال القشيريّ رحمه الله: ولا يشهد لهذا الاسم اشتقاق من جهة العربيّة ولا قياس. والظّاهر أنّه لقب، ومن قال اشتقاقه من الصّفاء أو من الصّفة فبعيد من جهة القياس اللّغويّ، قال: وكذلك من الصّوف لأنّهم لم يختصّوا بلبسه، قلت: والأظهر إن قيل بالاشتقاق أنّه من الصّوف وهم في الغالب مختصّون بلبسه لما كانوا عليه من مخالفة النّاس في لبس فاخر الثّياب إلى لبس الصّوف "[1].

وبذلك فان أقرب مدلول لغوي للتصوف هو من لبسهم للصوف وهو ما يفند–حسب رأينا– بعض الأقوال التي حاولت استقطاب التصوف وتراثه النفيس إلى أصول غير إسلامية لما فيه من تميز ونتاج زاخر تفتخر به حضارتنا الإسلامية ويمثل رصيدا فكريا وتراثيا هاما.

التصوف اصطلاحا:

تعدت تعريفات التصوف وتمايزت في مضامينها وأهدافها، ذلك أن مفهوم التصوف من المفاهيم التي لم يتفق على تعريفها، لذلك من الصعب أن نحصر تعريفا جامعا مانعا للتصوف.

ولكي نمسك زمام التعريف الذي نبني عليه بحثنا هذا نورد ما ذكره الشيخ زروق عن التصوف بما يعتبر محددا هاما في وصف هذا العلم وبيان مسلكه.

يقول الشيخ رزوق: " حقيقة التصوف ترجع لصدق التوجه إلى الله تعالى من حيث يرضى بما يرضى، وذلك متعدد، فلذلك ادعاه كل أحد بما هو فيه، وعبر عنه كل أحد بما انتهى إليه منه على قدر القصد والفيض والهمة "[2].

[1]– ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ج1، ص511.

[2]– أحمد زروق، عدة المريد الصادق، تحقيق: الصادق الغرياني، ط1، دار ابن حزم،1427 هـ–2006م، ص 48.

وبالتالي فإن الشيخ زروق يرى أن حقيقة التصوف قائمة على صدق التوجه لله، ومبلغ تصوفه مرهون بصدقيته في التوجه والإخبات لله وسلك صراطه المستقيم.

يؤرخ ابن خلدون للتصوف بداية من القرن الثاني للهجرة معللا ذلك بتغير بنية المجتمع المسلم وانفتاحه على الدنيا ،معتبرا أن:" هذا العلم من العلوم الشّرعيّة الحادثة في الملّة وأصله أنّ طريقة هؤلاء القوم لم تزل عند سلف الأمّة وكبارها من الصّحابة والتّابعين ومن بعدهم طريقة الحقّ والهداية وأصلها العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله تعالى والإعراض عن زخرف الدّنيا وزينتها، فلمّا فشا الإقبال على الدّنيا في القرن الثّاني وما بعده وجنح النّاس إلى مخالطة الدّنيا اختصّ المقبلون على العبادة باسم الصّوفيّة والمتصوّفة "[1].

كما يمهد لذلك حجة الإسلام الغزالي بقوله: " والعلوم العقلية تنقسم إلى دنيوية وأخروية ، فالدنيوية كعلم الطب والحساب والهندسة والنجوم وسائر الحرف والصناعات ، والأخروية كعلم أحوال القلب وآفات الأعمال والعلم بالله تعالى وبصفاته وأفعاله ".[2]

ولعظيم أثر حجة الإسلام أبو حامد الغزالي في التصوف نورد تجربته الصوفية التي دونها في كتابه المنقذ من الضلال إذ يقول: " ودمت على ذلك مقدار عشر سنين، وانكشفت لي في أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها، والقدر الذي أذكره لينتفع به. إني علمت يقيناً أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق "[3].

ومن خلال ما ذكره أبو حامد الغزالي نجد أن التصوف يرتبط أساسا بحسن الخلق وصدق التوجه إلى الله والسير في طريقه.

---

[1]- ابن خلدون، المقدمة، المرجع السابق، ج1، ص511.

[2]- أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1402هـ -1982 م، ج3، ص18.

[3]- أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، المرجع السابق، ص177.

وفي حلية الأولياء للإمام الحافظ أبو نعيم الأصبهاني نجد لمحة مهمة تعين على استكمال تصورنا عن مفهوم التصوف، فيذكر أنه:" لما سُئِلَ السَّرِيُّ السَّقْطِيُّ عَنِ التَّصَوُّفِ فَقَالَ: «التَّصَوُّفُ خُلُقٌ كَرِيمٌ , يُخْرِجُهُ الْكَرِيمُ إِلَى قَوْمٍ كِرَامٍ "[1].

وللخروج من مأزق التعريفات الحدية للتصوف نذكر تعريف أبرز أقطابه ،حيث ورد في تعريف تعريف الجنيد[2] لما سئل عن التصوف: أنه قال : (أن تكون مع الله تعالى بلا علاقة)[3] .

ومن خلال ما سبق ذكره نلحظ أن اختلاف التعريفات قد يكون مرده إلى أن التصوف تجربة وليست فقط علما نظريا، والتجربة مختلفة من مريد لآخر وهو ما يفسر اختلاف التعبير عنها.

والتصوف يوصف بأنه:" الإيمان في إيجابيته، والإحسان في العادة والعبادة، والتصوف كل هذه المفاهيم بمعنى واحد، تتكتل، وتتجمع تحت ظلال كلمة واحدة. كلمة ''الإسلام''، وكل هذه المسميات روافد فرعية تتلاقى عند النبع الأصيل عند الشريعة الإسلامية في روحانيتها وسماحتها وفي إشراقها وشفافيتها "[4].

ولعل هذا الوصف الأخير للتصوف الذي قدمه القشيري يعتبر من جوامع التعريفات الداعمة لأصالته والمعبرة عن إسلامية مصدريته، فهو نتاج حضاري وارث معرفي ورصيد روحي هام يشكل امتدادا لمعاني الزهد والتزكية.

---

[1]– أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ-1988م،ج 01، ص 23.

[2] – إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد، السامراني البغدادي، ولد عام: 195هـ، أخذ العلم عن يحيى بن معين، قال الحافظ الذهبي: له سؤالات نافعة عنه، ثقة زاهد ورع اشتهر بالرقائق وتهذيب النفس، وجد عليه بعض المآخذات إلا أن شيخ الإسلام – رحمه الله – كان كثيرًا ما ينفي نسبتها له ويعتذر له ويترضى عنه، وذلك مثل ما نقله عنه الكلاباذي حيث روى عنه أنه قال للشبلي: نحن حبرنا هذا العلم تحبيرًا ثم خبأناه في السراديب فجئت أنت فأظهرته على رءوس الملأ،ينظر: سير أعلام النبلاء: ج12 ص 632.

[3]–إحسان إلهي ظهير، التصوف –المنشأ والمصادر، ط 1، إدارة ترجمان السنة، لاهور –باكستان ،1406 هـ –1986 م، ص 37.

[4]– أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، المرجع السابق، ص 04.

أما الجرجاني فيعرف التصوف بأنه: " هو علم القلوب الذي يبحث في أحوال النفس الباطنة، ويسعى إلى تصفية القلوب والطهر والتجرد، ويؤدي إلى الاتصال بالعالم العلوي".[1]

فالتصوف من خلال هذا التعريف وما سبقه يستند إلى الشريعة قصد الوصول إلى محبة الله وإتباع نبيه ﷺ وهو سبيل المؤمنين ومبتغى الطالبين لرضوان الله.

ويحسن هنا العودة إلى أبي حامد الغزالي فهو رائد التنظير للتصوف ولعلم السلوكي، وقد أعطى تعريفا آخر مهما للتصوف بما يكون: "هو طرح النفس في العبودية، وتعلق القلب بالربوبية، والتعلق بالعلوم الحقيقية، وإتباع رسول الله ﷺ في الشريعة "[2].

من خلال ما سبق بيانه يمكن القول أن التصوف في نشأته كان امتداد للرقي الحضاري الإسلامي وتعبيرا عن إسلامية المجتمع ونزوعه نحو الزهد والورع ومكارم الأخلاق والدين.

نشأته وتطور مراحله:

التصوف من العلوم والتجارب التي رافقت انبعاث الحضارة الإسلامية بتنوعاتها وإشراقاتها، وقد مر بعديد المراحل والأدوار والتغيرات التي رافقت نشأته وصيرورته التاريخية.

مرحلة الزهد:

مثلت حركة الزهد التي نشأت في القرنين الأول والثاني للهجرة أبرز بواكير التصوف، فالزهد إسلامي النشأة، والقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة حثا على الزهد قال الله تعالى: ﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ مِنَ النِّسَاءِ وَالْبَنِينَ وَالْقَنَاطِيرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَالْفِضَّةِ وَالْخَيْلِ الْمُسَوَّمَةِ وَالأَنْعَامِ وَالْحَرْثِ ذَلِكَ مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الْمَآبِ ﴾ [آل عمران:14].

[1]–الشريف الجرجاني، التعريفات، المرجع السابق، ص 46.

[2]– أبوحامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق: مُحَمَّد بخيت، دار النهضة الحديثة، بيروت،1900م، ص 142.

وقد ظهرت مجموعة من الزهاد الأوائل منهم" الحسن البصري المتوفى 110 هـ ،ومالك بن دينار المتوفى 131 هـ ، وإبراهيم بن الأدهم المتوفى 161 هـ ، وغيرهم كمثال الزهد الممتد من عهد الصحابة (رضي الله عنهم ") وكان الحسن البصري أشهر هؤلاء الزهاد في العصر الأول ، وظهرت من بينهم طائفة عرفوا ب(البكائين) لفرط بكائهم تحسراً على ما اقترفوه من الذنوب، ولو كانت يسيرة، طمعاً في نيل عفو الله ورجاء لغفرانه، فكانت السمات المميزة لتلك الحركة الزهدية العظيمة المبالغة في التعبد تقرباً إلى الله بالنوافل والذكر وشدة العناية بالناحية الأخلاقية، ومن أهم مظاهرها التوكل باعتباره أساسا من أسس الأخلاق الصوفية "[1].

وهؤلاء الزهاد والنساك مثلوا أبرز أقطاب التصوف ورجالاته – رغم أنهم لم يسموا بعد باسم الصوفية – وكان اعتقادهم صافياً وإيمانهم نقياً خالصاً، وسبيلهم الزهد في الدنيا والابتعاد عن ملذات الحياة الزائفة، والإقبال على الآخرة خاصة بعد الفتوحات الإسلامية وانتشار الرخاء والغنى والجاه في البيئة الإسلامية التي كثر فيه التمدن العمراني والحضاري.

ووفق هذا الحال يمكن اعتبار التصوف:" موجود منذ الصدر الأول للإسلام، فكثير من الصحابة كانوا معرضين عن الدنيا ومتاعها، آخذين أنفسهم بالزهد والتقشف، مبالغين في العبادة، فكان منهم مَن يقوم الليل ويصوم النهار، ومنهم مَن يشد الحجر على بطنه تربية لنفسه وتهذيباً لروحه، غير أنهم لم يُعرفوا في زمنهم باسم الصوفية، وإنما اشتهر بهذا" .[2]

مرحلة التنظير للتصوف

تطورت مرحلة الزهد ولم تعد مجرد نزعات فردانية بل انتظمت في حركة سميت بالتصوف، وتطورت معها مواضيع مستجدة كالمقامات والأحوال والسلوك والمعرفة، حيث " تولَّدت بعض الأبحاث الصوفية،

[1] – مُحَمَّد بن الطيب، إسلام المتصوفة، ط1 ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، 2007 م، ص 35.

[2] – مُحَمَّد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط 7، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000 م، ج2، ص250.

وظهرت تعاليم القوم ونظرياتهم التي تواضعوا عليها، وأخذت هذه الأبحاث تنمو وتتزايد كلما تقادم العهد عليها. وبمقدار ما اقتبسه القوم من المحيط العلمي الذي يعيشون فيه تطورت هذه الأبحاث والنظريات، ولقد استفاد المتصوفة من الفلاسفة والمتكلمين والفقهاء ما كان له الأثر الأكبر في هذا التطور الصوفي"".[1]

كما برز في هذه المرحلة العديد من الشخصيات التي كان لها تأثير كبير في بيئتها المعاصرة وفي العصور اللاحقة، و مثل ظهور الحلاج [2]حدثا مهما في تاريخ التصوف، فقد ابتدأ الخلاف يدب بين الفقهاء –المتشددين منهم–والمتصوفة، وقد " ظهر الخلاف على حقيقته حوالي منتصف القرن03 هـ / 09 م بين فقهاء البصرة والكوفة ومتصوفتها، ثم تلته سلسلة من الاضطهادات في مصر والشام والعراق انتهت بمأساة الحلاج بتعذيبه ومقتله "[3].

إن هذا المأساة التاريخية لأحد رموز التصوف مثلت انعكاسا لواقع التصوف الذي بدا أنه ينحت قاموسا للتصوف ويرسم تجربة فردانية موغلة في العمق و التعقيد للصوفي.

وكان لظهور حجة الإسلام أبو حامد الغزالي أثرا بالغا في مسار التصوف برمته، تجلى ذلك في كتابه (إحياء علوم الدين) الذي شكل مصدرا هاما في التصوف، ويحسب للغزالي –كما يقرر بذلك

---

[1]– مُحَّد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، ج2، ص251.

[2]– أبو مغيث ، الحسين بن منصور الحلاج الزاهد المشهور؛(244 هـ/ 309 هـ) هو من أهل البيضاء وهي بلدة بفارس، ونشأ بواسط والعراق، وصحب أبا القاسم الجنيد وغيره، والناس في أمره مختلفون: فمنهم من يبالغ في تعظيمه، ومنهم من يكفره ، شاع أمره بين العامة فتمت محاكمته بأن القضاة إذا كانوا قد أفتوا بقتله فليسلم إلى صاحب الشرطة، وليتقدم إليه بضربه ألف سوط سنة تسع وثلاثمائة، فأخرجه عند باب الطاق، واجتمع من العامة خلق كثير لا يحصى عددهم، وضربه الجلاد ألف سوط ، فلما فرغ ضربه قطع أطرافه الأربعة، ثم حز رأسه وأحرق جثته، ولما صارت رماداً ألقاها في دجلة، ونصب الرأس ببغداد على الجسر، وجعل أصحابه يعدون أنفسهم برجوعه بعد أربعين يوما،ينظر ابن خلكان ،وفيات الاعيان،ج2،ص 145.

[3]– مُحَّد الطيب، إسلام المتصوفة، المرجع السابق، ص 38.

أستاذنا الفاضل اسعيد عليوان[1] —انه جعل التصوف علما قائما بموضوعه ومنهجه، فقد: " استطاع الغزالي أن يجعل التصوف علما قائما بذاته "[2]، ما يفيد بأن التصوف بدأ ممارسة وتجربة، ثم تحول إلى مجال أو علم مستقل.

مرحلة تلاقح التصوف بالفلسفة

يمكن القول أن التصوف علم إسلامي خالص وفريد في حضارتنا الإسلامية، وأنه علم داخلي اشتغل عليه رجال الفكر والدين، كما ظهر احتكاك التصوف بعلوم الحضارة الإسلامية كالفقه والفلسفة وغيرها من العلوم.

وقد أخذ التصوف في علاقته بالفلسفة بحظ وافر من الاحتكاك والتلاقح المعرفي بين مضامينه وموضوعاته بل وفي رواده وسالكيه، " وكوَّنوا فلسفة خاصة بهم، حتى أصبحنا نرى بينهم رجالاً أشبه بالفلاسفة منهم بالمتصوفة، وأصبحنا نرى بعضهم يدين بمسائل فلسفية لا تتفق ومبادئ الشريعة ".[3]

يذهب أحمد أمين في كتابه الموسوعي ظهر الإسلام إلى القول بوجود اختراق منهجي ومعرفي في بنية التصوف الإسلامي، وذلك عبر تسرب نظريات فلسفية من خارج النسق الإسلامي إلى بعض المتصوفة الإسلاميين، حيث تلقفوها وأسسوا على ما فيها نظرياتهم التصوفية.

ومثال ذلك وحدة الوجود التي ظهرت في القرن السادس والسابع الهجريين مع ابن الفارض وابن عربي كرد فعل على الفكرة الإثنينية التي تقسم الوجود إلى واجب الوجود وهو الله وممكن الوجود وهو العالم، وبالتالي" فليست مظاهر العالم المختلفة إلا مظاهر لله تعالى، أي ليس لله وجود إلا الوجود القائم بالمخلوقات وليس هناك غيره ولا سواه، وأن العبد إنما يشهد السوي مادام محجوبان فإذا انكشف

[1]– الأستاذ الدكتور اسعيد عليوان، أستاذ الدراسات العقدية ومقارنة الأديان بجامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية، قسنطينة الجزائر.

[2]– اسعيد عليوان، مفهوم الزهد عند أبو حامد الغزالي، مجلة المعيار، عدد 18، 2009م، ص 149.

[3]– مُحَمَّد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، المرجع السابق، ج2، ص251.

الحجاب رأى أنه لا أثر للغيرية ولا للكثرة، وعاين الرائي عين المرئي والمشاهد عين المشهود. ولهم في ذلك كلام كثير وشطحات بعيدة المدى "[1].

وقد يفسر هذا الطرح بأن هناك انحرافات حدثت في التصوف عبر مرحلة اختلاطه بالفلسفة، وأن هذه النماذج أو الممارسات لم تنشأ مع التصوف بل طرأت عليه عبر مسيرته الطويلة.

كما تميزت هذه المرحلة بحضور المنظور الفلسفي في مقاربات أو تفاسير نص القرآن الكريم في فضاء التصوف الإسلامي.

و كمثال شارح عن هذه الطريقة في التفسير نذكر ما يورده السهروردي في كتابه عوارف المعارف حيث يفسر الآية في قوله تعالى:﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾[الرعد:17] بأنها أنواع الكرامات " فأخذ كل قلب بحظه ونصيبه، فسالت أودية قلوب علماء التفسير والحديث،والفقه بقدرها، وسالت أودية قلوب الصوفية من العلماء الزاهدين في الدنيا، المتمسكين بحقائق التقوى بقدرها. [2]

وفي حديث النبي صلّى الله عليه وسلم: " مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكانت طائفة منها طيبة قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها طائفة أخاذات أمسكت الماء فنفع الله تعالى بها الناس فشربوا وسقوا وزرعوا، وكانت منها طائفة أخرى قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ ، فذلك مثل من تفقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلم ، ومثل من لم يرفع بذلك رأسا ولم يقبل هدى الله الذي أرسلت به " [3].

[1]- أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ،2012م، ص 162.

[2]- المرجع نفسه، ص19.

[3]- مسلم، صحيح مسلم، كتاب الفضائل، باب بيان مثل ما بعث النبي ﷺ، ج ،4، ص 787، رقم 2282.

يفسر السهروردي الحديث عبر قوله:" فنفوس العلماء الزاهدين من الصوفية والشيوخ تزكت وقلوبهم صفت فاختصت بمزيد الفائدة فصاروا أخاذات".[1]

وعليه فإن السهروردي يفسر الآيات والأحاديث النبوية تفسيرا فلسفيا صوفيا بدون أي اعتبار لمعيارية التفسير القرآني الذي له منهجه وطريقه.

مرحلة التصوف الطرقي:

يمثل التصوف في صيغته الطرقية مرحلة مهمة من مراحل التصوف التي نؤسس عليها موقف بن نبي من ظاهرة التصوف الإسلامي، ويقصد بالطرق الصوفية "الطريق التي توصلهم إلى الله" أو "السيرة المختصة بالسالكين إلى الله".[2]

كما تنتظم الطريقة الصوفية في مجموعة من الرسوم والقواعد يضعها مشايخ كل طريقة بحيث تختلف عن غيرها من رسوم وقواعد الطرق الأخرى، وبذلك تتمايز فيما بينها بحسب غاياتها ومقاصدها وفلسفاتها، وتتفق جميعها في أن هناك فيما بينها أصولاً مرعية، وزياً يأخذون به بحسب الطريقة، وأذكاراً يرددونها، وقد يصاحبونها بالإيقاعات بالصفقة، أو حركات البدن، أو الدق على النحاس، والموسيقى عموماً، وضرورة تلقي المريد من أحد المشايخ.[3]

إلا أن هذا المعنى للطريقة اختلف عبر القرون لتطور تطبيق الصوفية له فقد " أصبحت الطريقة بعد القرن السادس لها بيعة معينة وأوراد، وزي خاص، وموالد معينة، وأضرحة تعبد من دون الله، وزوايا يجتمعون فيها، وكل شيخ طريقة له خلفاء، وغالباً ما تكون مشيخة الطريقة وراثية."[4]

---

[1]- السهروردي، عوارف المعارف، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983م، ص12.

[2]- عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ط1، دار الرشاد، القاهرة،1412هـ-1992م، ص 852.

[3]- المرجع نفسه، ص 853.

[4]- عبد الله السهلي، الطرق الصوفية نشأتها وعقائدها وآثارها، ص 12.

وسيشهد تاريخ التصوف ظهور العديد من الحركات والطرق الصوفية التي تمايزت بين مؤسسيها وما لحق ذلك التمايز من تنوع وتمظهر بلغ حد المناكفة الفكرية لمحكمات الدين وأصوله الكبرى.

ومن أبرز الطرق الصوفية التي ظهرت وانتشرت انتشارا كبيرا في العالم الإسلامي التي ظهرت وانتشرت انتشارا كبيرا في العالم الإسلامي القادرية [1]، نسبة لمؤسسها عبد القادر الجيلاني [2]، والشاذلية[3] نسبة إلى مؤسسها أبو الحسن الشاذلي [4] ، وغيرها من الطرق الصوفية التي توالت ظهورا في العالم الإسلامي .

ونخلص إلى أن التصوف الإسلامي برغم تباين مراحله التاريخية وتمايز أنماطه الفكرية وحركاته وطرقه، إلا أنه كان جزءا من الفكر الإسلامي وتجاربه، كما مثل امتدادا عميقا لمعاني الزهد والتزكية.

---

[1]- وهي أقدم الطرق الصوفية على الإطلاق تأسيسا وأولها ظهورا على مستوى العالم الإسلامي، ينتشر أتباعها في بلاد الشام والعراق ومصر وشرق أفريقيا و شمال أفريقيا، وقد كان لرجالها الأثر الكبير في نشر الإسلام في قارة أفريقيا وآسيا، وفي الوقوف في وجه المد الأوروبي الزاحف إلى المغرب العربي ، كما يعتبر الشيخ أبي مدين شعيب دفين تلمسان أول من ادخل هذه الطريقة الجزائر،ينظر صلاح مؤيد العقبي،الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها ،ط 1، دار البراق،بيروت، ص 143.

[2]- أبو مُحَمَّد، محيي الدين الجيلاني، أو الكيلاني، أو الجيلي: مؤسس الطريقة القادرية. من كبار الزهاد والمتصوفين. ولد في جيلان (وراء طبرستان) وانتقل إلى بغداد شابا، سنة 488 هـ فاتصل بشيوخ العلم والتصوف، وبرع في أساليب الوعظ، وتفقه، وسمع الحديث، وقرأ الأدب، واشتهر. وكان يأكل من عمل يده. وتصدر للتدريس والإفتاء في بغداد سنة 528 هـ وتوفي بها. له كتب، منها " الغنية لطالب طريق الحق – ط " و " الفتح الرباني – ط " و " فتوح الغيب – ط " و " بالفيوضات الربانية – ط " وللمستشرق مرجليوث الإنجليزي رسالة في ترجمته نشرها ملحقة بالمجلة الأسياوية الانكيزية. ولموسى بن مُحَمَّد اليونيني كتاب " مناقب الشيخ عبد القادر الجيلاني"ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام،ج4، ص 47.

[3]- يعود تأسيس هذه الطريقة إلى النصف الثاني من القرن الثالث عشر ميلادي وقد انتشرت في مصر واليمن ومراكش وغرب الجزائر، ينظر: صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ص 149

[4]- علي بن عبد الله بن عبد الجبار بن يوسف ابن هرمز الشاذلي المغربي، (591 – 656 هـ = 1195 – 1258 م)أبو الحسن: رأس الطائفة الشاذلية، من المتصوفة، وصاحب الأوراد المسماة " حزب الشاذلي – ط ". ولد في بلاد " غمارة " بريف المغرب، ونشأ في بني زرويل (قرب شفشاون) وتفقه وتصوف بتونس، وسكن " شاذلة " قرب تونس، فنسب إليها. وطلب " الكيمياء " في ابتداء أمره، ثم تركها، ورحل إلى بلاد المشرق فحجّ ودخل بالعرق. ثم سكن الإسكندرية. وتوفي بصحراء عيذاب في طريقه إلى الحج. ينظر: خير الدين الزركلي، الأعلام،ج4، ص305.

قبل أن يصبح التصوف مجموعة من الطقوس المكونة من الأذكار والأوراد الدورية برعاية الشيخ أو العالم بوصفه سلطة روحية، بمقابل المريد المتلقي أو السالك للطريقة الصوفية .

أي عندما " أصبحت الزاوية[1] المؤسسة الثقافية الاجتماعية الوحيدة التي تعبر عن التصوف، حينها تشكل لون ثقافي جديد في الحقل الثقافي الإسلامي اكتسب استقلاليته عن التصوف الفلسفي، من ناحية، وعن الدين الرسمي من ناحية أخرى وأصبح يكتسح مجالات الثقافة الشعبية في بعض الأقاليم الإسلامية، بخاصّة، في منطقة المغرب العربي حيث يعتبر من أهّم التعبيرات عن الدين الشعبي، بل ومكونا جوهريا للهوية ".[2]

هذا اللون الجديد من التصوف يقودنا إلى بحث موقف بن نبي من التصوف، خاصة في ظل التوجه الاستعماري الداعي إلى عقد تحالف مع الطرق الصوفية لملء الساحة الدينية والسياسية وفق ضوابط فصل الدين عن الحياة والتمكين لسلطان الاحتلال الأجنبي في أرض الإسلام.

[1]- الزاوية عادة هي الركن من البيت، وتولدت عنها معاني مثل انزوى الناس بعضهم لبعض، أي تضامنوا وتآلفوا، وأخذت الزاوية معاني ما يطلق على بناء ديني شبيه بمؤسسة تعليمية تحتوي في الغالب على قبة وغرفة للصلاة وضريح للوالي الصالح وغرف لتحفيظ القرآن واستقبال الزائرين ،ينظر: احميدة عميراوي ، من الملتقيات التاريخية الجزائرية، ط1،دار البعث للطباعة والنشر ،قسنطينة، الجزائر، 2001م، ص 24.

[2]– حسن مرزوقي، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل ،مجلة عمران، عدد 02، قطر،2012م ،ص 15.

المطلب الثاني: موقف بن نبي من التصوف.

من المشهود في الساحة الفكرية أن مالك بن نبي امتاز بجديته وموضوعيته كمفكر إسلامي في تناوله لعديد القضايا المعرفية والدينية، فقد تناولها وحاول تفسيرها في إطار المسار التاريخي والنسق الحضاري الذي أنتجت فيه وترعرعت إبانه.

وفي ظل الهجمة الاستعمارية على الشرق واحتلال دار الإسلام كان بن نبي يرقب ويتفاعل مع وضع بئيس ،اختلت فيه موازين الفكر الديني وطغى عليه التخلف الحضاري والانهيار الثقافي بمظاهره و أنماطه والتي من ضمنها التصوف .

وبنظرة تاريخية لواقع التصوف في الجزائر والمؤسسات المعبرة عنه نجد أنه كان للتصوف حضورا قويا وفاعلا في الواقع المجتمعي والسياسي والديني ، فقد مثل: " أكبر تجمع وطني ديني على مستوى إسلامي هو مبايعة الحاج عبد القادر بن محيي الدين أميرا للمؤمنين في معسكر سنة 1832، وهي المبايعة التي رجعت بالأذهان إلى طريقة السلف من الخلفاء الراشدين ، وعلى أثر المبايعة أصدر الأمير تعليماته بوجوب الطاعة، وتعهد بإجراء العدل على سنة الله ورسوله، واحترام الشريعة والعمل على طرد العدو، ثم أعلن الجهاد في سبيل الله والوطن، والجهاد قد دعا إليه أيضا الداي حسين وغيره ممن كانوا يعملون على تحرير الجزائر من الاحتلال، ولكن مبايعة الأمير قد نظر إليها عندئذ على أنها صادرة من طريقة صوفية هي القادرية" [1].

وقد سعى الأستاذ أبو القاسم سعد الله بتقديم تفسير لظاهرة الإقبال على التصوف والانضواء في مؤسساته وأنماطه الفكرية حيث يقرن ذلك بتصدي بعض الحركات الصوفية للاحتلال الفرنسي بعد أن أعلنت الجهاد ضده، وهو ما أثر في الضمير الجمعي ونحا نحو إرادة الشعوب المسلمة التي ترزح تحت وطأة الاحتلال وويلاته.

[1]- أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج04، ص 29.

يقول أبو القاسم سعد الله: " وقد عزا بعضهم المقاومة الشديدة التي وجدها الجيش الفرنسي إلى انتماء الناس إلى هذه الطرق الصوفية التي كانت تحمس للجهاد " [1].

وبالمقابل فانه وجد تصوف سلبي وطرق منحرفة ساندت الاستعمار وسلمت بجبروته وقوته، بل وقدمت تفسيرات فكرية ودينية للتعايش مع الاحتلال والقبول بشره والرضا بقدره.

يقول الشيخ البشير الإبراهيمي: " إبحثوا في تاريخ الاستعمار العام، واستقصوا أنواع الأسلحة التي فتك بها في الشعوب، تجدوا فتكها في استعمال هذا النوع الذي يسمّى (الطرق الصوفية)" [2].

ثم يردف البشير الإبراهيمي شارحا طبيعة التوظيف الاستعماري للتصوف المحرف عبر اختراق شيوخه وتوظيفهم في مسارات تضمن الخضوع والتسكين للفعل الثوري ،فيقول البشير الإبراهيمي:" فإن الاستعمار الفرنسي ما رست قواعده في الجزائر وفي شمال أفريقيا على العموم وفي أفريقيا الغربية وفي أفريقيا الوسطى إلا على الطرق الصوفية وبواسطتها، ولقد قال قائد عسكري فرنسي معروف، كلمة أحاطت بالمعنى من جميع أطرافه قال: "إن كسب شيخ طريقة صوفية أنفع لنا من تجهيز جيش كامل، وقد يكونون ملايين، ولو اعتمدنا في إخضاعهم على الأموال والجيوش لما أفادتنا ما تفيده تلك الكلمة الواحدة من الشيخ، على أن الخضوع لقوّتنا لا تؤمن عواقبه لأنه ليس من القلب، أما كلمة الشيخ فإنها تجلب لنا القلوب والأبدان والأموال أيضًا "[3].

يفسر هذا التنوع في الأدوار الوظيفية–حد التناقض أحيانا–ببنية الطرق الصوفية نفسها ومدى توغل الاحتلال الفرنسي في توظيف هذه الطرق الصوفية كأدوات في الصراع مع قوى التحرر داخل البلدان المستعمرة.

---

[1]– أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ج04، ص 33.

[2]–البشير الإبراهيمي، آثار الإمام محمّد البشير الإبراهيمي، ط1، دار الغرب الإسلامي،1997م، ج05، ص 143.

[3]–االمرجع نفسه، ج05، ص 143.

لقد مثلت هذه الحالة للتصوف منطلقا هاما لمالك بن نبي في تشخيصه لعلل العالم الإسلامي الذي يأرز تحت وطأة التخلف والجمود.

يقول مالك بن نبي في كتابه شروط النهضة: " ولم يكن عجيبا أيضا أن مر الشعب العربي بتلك المرحلة، حين شيد معبدا للأقطاب (الدراويش) المتصرفين في الكون، ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبزغ الصنم، والعكس صحيح أحيانا "[1].

فقد سمى مالك بن نبي منتسبي التصوف وقتها بـ" الدراويش "واعتبرهم سببا للتخلف ومظهرا من مظاهره التي ميزت هذه الحقبة التاريخية للحضارة الإسلامية.

يحلل مالك بن نبي العلائق بين التصوف المحرف وبين النفسية المجتمعية والفردانية الإسلامية في كتابه القضايا الكبرى ، ويعتبر أن هذا التصوف هو سبب التخلف لأن الفرد اتكأ في تفسير تقاعسه عن الاستئناف الحضاري والفعل الإيجابي المحقق للنهضة على مضامين التصوف المحرف وخطابه التخديري باسم القضاء والقدر.

وفي هذا السياق يقول بن نبي: " ففي المرحلة التي سبقت عَهْدَ اسْتعمار الجزائر، اكتفى الإنسان بمجرد الحياة الخاملة، واختلق له، لكي يُغالِطَ نفسَه بالنسبة إلى وضعه البائس، ضروباً من التَّعِلاَّت الصوفيَّة الكاذبة كان يُقِيمُها مقامَ الدَّوافع المعلِّلَة." .[2]

كما يربط بن نبي بين نتاج هذا التصوف وبين الاستعمار ويعتبر الأخير قد استغل التصوف لتأبيد احتلاله واستثماره كعامل مهم في تخدير الشعوب ومنعها عن الانعتاق والتحرر ،ويعطي مثالا شارحا بأحد الطرق الصوفية قائلا :" ولقد تكفَّلت النزعة المرابطيَّةُ بمَدِّهِ بتلك التَّعِلاَّت مقابل ثمن منخفض أو مرتفع لِتَصْرِفَه عن ماضيه، وحاضره، ومستقبله، ثم ضاعف الاستعمار من خطورة هذه الوضعية، جاعلاً

[1]–مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 28.

[2]–مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المصدر السابق، ص 33.

من الإنسان مجرد (شيءٍ) من جملة أشيائه، كما جعل من النزعة المرابطية جهازاً للإرسال مُضْطَلِعاً بإيصال توجيهاته إلى الشعب، بعد تحويلها إلى دوافع جديدة مطابقة لِمَرامِه " .[1]

وهو ما يعكس حجم الأدوار الوظيفية التي انتظم فيها بعض الطرق الصوفية وبما يفسر الوضع النفسي والروحي للفرد المسلم المنتظم في هذه الطرق الصوفية

لقد كان بن نبي من المفكرين القلائل الذين يحاولون إلى حد كبير تأسيس وعي نهضوي جاد، واعتبر أن التصوف المنحرف وما لحقه من غلو من بواعث الفساد الحضاري والتخلف المجتمعي، باعتبار "التصوف الذي قاد إلى دروشة المرابطين وشعوذتهم، لا يمكن أن يقدم لنا الأساس الضروري للإصلاح، عندما نحث جهودنا إلى النهضة ".[2]

وبهذا النقد اللاذع للتصوف المنحرف يسلط بن نبي الضوء على فكرة مهمة مرتبطة بعلاقة الجانب الروحي في الإسلام ومحاولة النهضة، ومدى آثار هذا على البنية المعرفية السائدة للحضارة الإسلامية.

ذلك أن مرحلة الروح وفق بن نبي هي أهم مرحلة تدفع الحضارة وتؤسس نهضتها[3]، والتصوف الإسلامي باعتباره " علم يبحث عن هذا المجهول، حيث أن كل علم هو في جوهره الجهد الذي يبذله الإنسان من أجل اكتشاف ما يجهل ".[4]

فهو وفق بن نبي علم يسعى الإنسان من خلاله إلى وعي ذاته ومحيطه وفق إرادة الله النافذة فيه، وبذلك يكون المتصوف " باحث عن الحقيقة الخفية، بل هو أحياناً أكثر الباحثين حرارة وروعة في بحثه

[1]- مالك بن نبي، القضايا الكبرى، المصدر السابق، ص 33.

[2]-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.

[3]- سيأتي التفصيل أكثر في الفصل الرابع حول طور الروح كأهم دفعة للحضارة في مراحلها التي تستوفيها، وذلك عبر الدورة الحضارية كما قررها بن نبي.

[4]- مالك بن نبي، في مهب المعركة، المصدر السابق، ص 167.

عن الحقيقة، يبحث عنها في خفايا نفسه الحميمة، وأبعد من هذا المجال النسبي، في سر ذلك الأفق النائي الذي تسبح فيه الحقائق المطلقة ".[1]

ووفق بن نبي فإن التصوف الحق يمثل متغيرا فاعلا في الصناعة الحضارية بما يحدثه في نفوس أتباعه، وبما يعكسه من قوة روحية هائلة توجه الإنسان إلى العالم وحقائقه بما يحقق الاستخلاف والعمارة.

يعزز هذا الطرح من بن نبي ما أورده أبو العلا عفيفي في كتابه (التصوف الثورة الروحية في الإسلام) ، الذي اتجه إلى إبراز التصوف بوصفه ثورة روحية إسلامية ضد التفسير العقلي الجاف لتعاليم الإسلام من قِبل المتكلمين والفلاسفة، وضد التفسير الصوري النظري للفقهاء.

يقول الدكتور أبو العلا عفيفي: "وسميت هذا الموقف (الثورة الروحية في الإسلام) لأن التصوف كان انقلابًا عارمًا على الأوضاع والمفاهيم الإسلامية كما حددها الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة. وهو الذي بث في تعاليم الإسلام روحًا جديدة أدرك مغزاها من أدركه وأساء فهمها من أساءه ".[2]

لا شك أن التصوف الإسلامي الأصيل يمثل رصيدا هاما في تعزيز القيم الروحية والنفسية الداعمة لأي فعل حضاري منشود، ذلك أن التصوف بأسلوبه الروحي يودع في نفس الإنسان المسلم مددا روحيا يدفعه للنهضة والوعي الحضاري أكثر من باقي العلوم النظرية والتجريدية على أهميتها.

وبينما " يهيم الفيلسوف في ميدان العقل لا يبرحه، يتجاوز الصوفي ميدان العقل إلى ميدان الوجدان والإرادة أو ميدان الحرية المطلقة. وبينما يظل الأول يدور في دائرته المغلقة يناقش ويجادل ويعترض ويفترض، ولا يصل –إن وصل–إلا إلى فكرة عن الحقيقة لا حياة فيها ولا روح. يحيا الثاني حياة روحية خصبة، يشعر فيها بالسعادة العظمى".[3]

---

[1]– مالك بن نبي، في مهب المعركة، المصدر السابق، ص 167.

[2]– أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام،ط1،دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت، ص 10.

[3]– المرجع نفسه، ص 21.

وهو ما ينبه إليه بن نبي وتقصده في تفسير حاجة النهضة المادية للروح، وهذا الجانب الروحي إنما توفره العقيدة الصحيحة، ويوفره التصوف والزهد الحقيقي.

ويتبين لنا في دراستنا هذه ومن خلال ما سبق أن نقد مالك بن نبي للتصوف ومسالكه المرحلية الطارئة والعارضة عليه، كان جزءا من عملية إصلاحية طويلة تحاول تنقية المناهج الصوفية، بغية إعادة دمجها في مسار الفعل النهضوي لتحقيق هدف الاستئناف الحضاري المنشود.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خلاصة الفصل الثالث:

في الأخير نصل عبر هذا الفصل إلى النتائج التالية:

- الإستشراق هو أحد أوجه الصراع الفكري بين الشرق والغرب، وجل ما أنتجه جحافل المستشرقين كان في طار تمكين الغرب من رسم استراتيجية المواجهة والتحدي بدل التحاور والتعارف الحضاري مع الشرق.
- مثلت الرؤى الإستشراقية أنموذجا صارخا من المسعى الغربي لبناء صورة نمطية عن الشرق وأهله وفق تواطئ معرفي لتغذية التعصب الفكري والتمهيد للنفخ في كير العداء الحضاري بين الشرق والغرب.
- يقرر بن نبي أن الأدوار الوظيفية للإستشراق ليست استكناه الحضارة الإسلامية برؤية موضوعية، بل جاءت مواكبة للحملة الاستعمارية وأهدافها العدائية تجاه الشرق بغية تطويعه وإحلال نسق ماهوي بديلا عنه.
- يمثل ظهور علم الكلام الإسلامي في بواكيره استجابة لقضايا داخلية وتحديات خارجية في كيان الحضارة الإسلامية ما خلف أثرا كبيرا على النخبة الفكرية والسياسية.
- مثلت التحولات الاجتماعية والسياسية في الحضارة الإسلامية مرتكزا أساسيا في تشكيل علم الكلام وموضوعاته وأهدافه، فصاغت هذه التغيرات بنيته ومقاصده في مراحل متعددة ومتباينة.
- انتقد مالك بن نبي علم الكلام في مرحلة انحطاط الحضارة الإسلامية –منذ ما بعد الموحدين– واعتبره نسقا معرفيا عاجزا عن المدارسة الجادة لموضوعات العقيدة وتحدياتها المعاصرة .
- التصوف الإسلامي مثل امتدادا لمعاني التزكية والزهد منذ نشأته الأولى وهو علم إسلامي أصيل تميزت به الحضارة الإسلامية في صيرورتها التاريخية.
- يعتبر مالك بن نبي التصوف –بأنماطه الطرقية –مختلفا اختلافا بينا عن التصوف الأول في نشأته كما صاغه أقطاب التصوف الإسلامي، وتجلت تجاربهم عبره.

- اعتبر مالك بن نبي أن التصوف المحرف سبيل الاستعمار في تطويع الشعوب وتسكينها ومنعها من المقاومة، وبذلك فقد انغمس التصوف في أدوار وظيفية استعمارية.
- ينبه بن نبي إلى حاجة النهضة المادية للروح، وهذا الجانب الروحي إنما توفره العقيدة الصحيحة، ويوفره التصوف والزهد الحقيقي.
- كان نقد مالك بن نبي للتصوف ومسالكه المرحلية الطارئة والعارضة عليه جزءا من عملية إصلاحية طويلة تحاول تنقية المناهج الصوفية، بغية إعادة دمجها في مسار الفعل النهضوي لتحقيق نهضة حضارية.
- تجلت الأبعاد الفكرية والدينية في نتاج بن نبي عبر تصديه للظاهرة الإستشراقية وغلواء التصوف الطرقي، مع محاولة تجديد الدرس الكلامي، وقد اندرجت هذه الجهود في إطار حماية العقيدة والدين وتفعيلهما في سبيل تحقيق الاستئناف الحضاري الإسلامي.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع: مالك بن نبي والقيمة المضافة للفكر الإسلامي المعاصر

المبحث الأول: الحضارة والفكرة الدينية عند بن نبي

المبحث الثاني: تفعيل الإنسان في فكر مالك بن نبي

المبحث الثالث: مقاربته للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول: الحضارة والفكرة الدينية عند بن نبي

يعتبر موضوع الحضارة من الموضوعات الأكثر تداولا عند الباحثين والمفكرين، ومن المسائل المتفرعة والمتشعبة التي عرف مدلولها تطورا ملحوظا عبر مختلف مراحل التاريخ، ومن بين المفكرين الذين اهتموا بدراستها مالك بن نبي، هذا الأخير نبغ في مدارسة مسارها التاريخي ودورتها الحضارية ومرجعيتها العقدية والدينية مقدما بذلك رصيدا معرفيا هاما لدارسي الحضارة ومراحلها التاريخية.

المطلب الأول: التقديم المفهومي للحضارة

يشير المدلول اللغوي للحضارة إلى معان ترتبط أساسا بفعل:" حضر يحضر فهو حاضر من الحضور أي التواجد، وقد استُخْدِمَ لفظُ الحَضارة قديما-بكسر الحاء وفتحها-للإشارة إلى "الإقامة في الحَضَر" وهو خلافُ البادية " [1].

وجاء في القاموس المحيط باب (ح ض ر) والحاضرة والحضارة عكس البداوة، والحضارة الإقامة في الحضر[2].

وبالنسبة لمصطلح الحضارة في الاستعمال اللغوي الغربي فقد جاء لفظة الحضارة civilization

مشتق من الجذر اللاتيني civelts : مدينة و civis: ساكن المدينة، أو civilis مدني ،ويقصد به الاستقرار في الحواضر والمدن مع ما يستتبعه من اجتماع وتنظيم "[3].

ومن المعاني السابقة يظهر أن مصطلح الحضارة في الاستعمال العربي أو الأجنبي يفيد بما هو مقابل البداوة، والإقامة في الحضر.

---

[1]-ابن منظور، لسان العرب، المرجع السابق، ج 2، ص 485.

[2] -الفيروز آبادي، القاموس المحيط، المرجع السابق، ج1، ص659.

[3]-مُحَمَّد بدوي، قاموس أكسفورد المحيط، ط1، دار أكاديميا، بيروت -لبنان،2003م، ص198.

وبالانتقال إلى التعريفات الاصطلاحية للحضارة فقد ورد في تعريف ابن خلدون أن:" الحضارة هي أحوال عاديّة زائدة على الضّروريّ من أحوال العمران زيادة تتفاوت بتفاوت الرّفه وتفاوت الأمم"[1].

وقد وجدنا أن ابن خلدون أيضا بمفهوم آخر، فذكر أن: "الحضارة نهاية العمران وخروجه إلى الفساد ونهاية الشر والبعد عن الخير"[2].

وهنا نجدد أن ابن خلدون عرف الحضارة بطور معين من أطوارها، مرتبط أساسا بمرحلة متقدمة من الرقي المقترن بالفساد في ذروته، ولعل هذا ما سيفيد لاحقا في ثنايا هذا البحث.

وقد عرفها وول ديورانت في كتابه قصة الحضارة باعتبارها:" نظام اجتماعي يعين الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي، وإنما تتألف الحضارة من عناصر أربعة: الموارد الاقتصادية، والنظم السياسية، والتقاليد الخلقية، ومتابعة العلوم والفنون؛ وهي تبدأ حيث ينتهي الاضطراب والقلق، لأنه إذا ما أَمِنَ الإنسان من الخوف، تحررت في نفسه دوافع التطلع وعوامل الإبداع والإنشاء، وبعدئذ لا تنفك الحوافز الطبيعية تستنهضه للمضي في طريقه إلى فهم الحياة وازدهارها"[3].

والملاحظ على التعريفات المذكورة آنفا تنوعها وتعددها بتعدد مرجعية التفكير الصادرة عن صاحبها، فوول ديوارنت ربط بين الحضارة وبين منتج البشرية في مسارها التطوري نحو مزيد من الرقي.

[1]– ابن خلدون، المقدمة المرجع السابق، ج1، ص461.

[2]– المرجع نفسه، ص137

[3] – ويليام جيمس ديورَانت ، قصة الحضارة ، تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين، دار الجيل، بيروت ، لبنان، ، 1408 هـ - 1988 م،ج 1، ص 03.

والحضارة في مفهومها الحديث و المعاصر:" قد أصبح أكثر اتساعا، مما كان يدل عليه في مفهومه اللغوي التقليدي.. وإذا كان أصل الحضارة: الإقامة في الحضر. فإن المعاجم اللغوية الحديثة، ترى أن الحضارة هي: الرقي العلمي، والفني، والأدبي، والاجتماعي، والاقتصادي في الحضر.. "[1].

ومما سبق يتبين أن الحضارة تشمل مجالات عديدة من حياة البشر، بدءا من إقامته في المدينة واجتماعه في مجتمع أكثر تواصلا وتشعبا إلى ممارساته وإنتاجه المادي والمعنوي.

يذكر الشيخ حسن حبنكة الميداني تحليلا مهما حول بنية المفهوم الفلسفي والمعرفي للحضارة فهو يرى أنه :"إذا كانت الحضارة تعني في أصل اللغة إقامة مجموعة من الناس في الحضر، أي في مواطن العمران، سواء كانت مدنًا أم حواضر أم قرى، فإن معناها قد توسع عند المؤرخين والباحثين الاجتماعيين حتى صار شاملًا لجميع أنواع التقدم والرقي الإنسانيين؛ لأنهما لا يزدهران إلا عند المستقرين في مواطن العمران"[2].

وبالتالي يمكن اعتبار الحضارة كمفهوم مثل مشاتل للاستقراء والتتبع من عديد الباحثين والمفكرين والدارسين، ذلك انه ارتبط أساسا بتحولات البشر وأنماط معيشتهم وسلوكاتهم ومن ثم مراحل حياتهم وإنجازاتهم بل وانحطاطهم في مراحل متباينة ومتعددة.

وفي السياق ذاته نرى عبر هذا البحث أن نمايز بين هذه المفاهيم حول بنية الحضارة وفلسفتها وأنماطها المختلفة، وهو ما يقودنا إلى بيان مفهوم الحضارة الإسلامية كتقديم معرفي نؤسس عليه بنية ما سيرد من مباحث ومطالب خاصة ما ارتبط منها بتحليل مالك بن نبي لبنية الحضارات وفلسفتها وأطوارها التاريخية.

---

[1]- أحمد عبد الرحيم السايح، الحضارة الإسلامية، ط 10، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة العاشرة – العدد الثالث– ذو الحجة 1397هـ – نوفمبر تشرين ثاني 1977م،ص67.

[2]– عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، لحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم،ط1، دار القلم 1418هـ-1998م،ص 19.

فالحضارة الإسلامية " استمدت كل مقوماتها، وعناصر وجودها، وأسباب نمائها وازدهارها، من الإسلام ذاته، والإسلام كان ولا يزال دين الحضارة والإنسانية، بمعنى أنه كان منذ نزوله دين عبادة، ودين معاملة، وأنه أنشأ لونا من الحضارة، عرف باسمه، وهو الحضارة الإسلامية"[1].

ومن هنا يتمظهر النتاج الحضاري للمسلمين في ضوء الإسلام باعتباره الفكرة التي حققت النقلة الحضارية الهائلة.

كما أن تفسير الفعل الحضاري من منظور إسلامي قد يختلف مع باقي أنماط التحضر في بنيته الفلسفية والخلقية أساسا، فالحضارة الإسلامية لا تعتد فقط بالتمدن والعمران البشري كما لا تغرق في الروحانية البعيدة عن المنجز العمراني البشري كأحد أبرز مظاهر الصناعة الحضارية.

وفي ذلك بيان أن:" الرقي الحضاري في جانب الوسائل المادية فقط، والمقرون بالتخلف الحضاري في جوانب المفاهيم الفكرية الراقية، عن الكون والإنسان والحياة والوجود بأسره، والمقرون بالتخلف الحضاري، في العقائد الصحيحة، والأخلاق الكريمة، والعلاقات الاجتماعية الخيرة، والمراقي النفسية والروحية المشرقة، لا بد أن يسوق الإنسانية إلى شر مستطير، تقوض فيه بنفسها أركان حضارتها، التي تصنعها في أجيال وقرون"[2].

ومن هنا تظهر الفوارق وتتمايز الحضارات التي شهدها التاريخ البشري حتى عصرنا الراهن، فالحضارة الإسلامية مايزت فعلها ومسارها الحضاري بالقيمية الدينية والخلقية التي حققت إنسانية الإنسان وبسطت له العيش في كنف الحياة والوجود.

أما النزعة المادية وقد صبغت توجه الحضارة الغربية المعاصرة مثلت انعكاسا خطيرا على الكون والحياة تدعو للوقوف عند آثارها كشف سوءاتها.

[1] – أحمد عبد الرحيم السايح، الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص 70.

[2] – عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، لحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها، المرجع السابق، ص 26.

بالمقابل فإن الحضارة الإسلامية في أبرز تمثلاتها وأهم مرتكزاتها نجد أنها:"تؤمن بالعلم في أصدق أصوله، وترتكز على العقيدة في أصفي مبادئها، فقد خاطبت العقل والقلب معا، وأثارت العاطفة والفكر في وقت واحد، وهي ميزة لم تشاركها فيها حضارة في التاريخ، وسر العجب في هذه الخاصة من خصائص حضارتنا أنها استطاعت أن تنشئ نظاما للدولة قائما على مبادئ الحق والعدالة، مرتكزا إلي الدين والعقيدة "[1].

فهي-أي الحضارة الإسلامية-حضارة تجمع بين القيم الروحية والدينية وبين المادة وعالم الشهود محققة بذلك انسجاما مع فطرة الإنسان والكون والحياة، وموجهة للفعل الإنساني نحو التطوير والإبداع لتحقيق السبق الحضاري والشهود الإسلامي كما في قوله تعالى: ﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾ [الأعراف:129].

بالإضافة إلى ما سبق فإن أهم ما تفردت به حضارة الإسلام أن: "الحضارة التي لا يستعلي فيها عرق على عرق، ولا لون على لون هي الحضارة الإسلامية، التي يسعد بها الإنسان بل وتسعد بها الإنسانية كلها، أما الحضارة التي يعلو فيها الأبيض ويمتهن الأسود، ويسعد بها ذوو البشرة البيضاء ويشقى بها الملونون فهي الحضارة الجاهلية التي ترتد بها الإنسانية إلى الوراء مئات القرون"[2].

وهذا الانسجام المجتمعي والعرقي المنصهر في بوتقة الإسلام هو الضامن والكفيل باستمرار الفعل الحضاري وتوجيهه نحو آفاق وميادين حضارية شتى.

[1]- مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، ط 1، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت،1420-1999م، ص74.

[2]- عماد علي جمعة، المكتبة الإسلامية، ط 2، دار الوراق للنشر سلسلة التراث الإسلامي ،1424-2003م، ص21.

ووفق هذا النسق التحليلي كتب عمار طالبي عن النزعة الإنسانية والجمالية عند ابن باديس، باعتبارها تعود إلى التصور القرآني للحقيقة الإنسانية، التي " أوضعت للناس أجمع أن بني الإنسان من طينة واحدة، وأن هذه الطينة أو تلك الطبيعة تتساو ى فيها جميع الناس "[1].

وهو ما ميز الحضارة الإسلامية التي حفلت بالنزعة الإنسانية التي أقرها القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ﴾ [النساء:01]

كما جاءت تطبيقات ذلك من خلال قوله صلّى الله عليه وسلّم:" فإن دماءكم وأموالكم – قال مُحَمَّد وأحسبه قال – وأعراضكم، عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، ألا ليبلغ الشاهد منكم الغائب "[2].

وهذا التوجيه الإسلامي الإنساني يضمن سلامة النسيج المجتمعي وصلابته بعيدا عن أي تفاضل غير محمود في اللون أو العرق أو الجنس إلا بالتقوى والعمل الصالح كأبرز معيار للمفاضلة.

وخلاصة القول أن الحضارة الإسلامية قائمة على الدين الإسلامي وتدور في إطار توجيهاته ورؤيته الكبرى للكون والحياة، بما يحقق تقدم الجماعة الإنسانية وخدمتها.

[1]- عمار طالبي ، النزعة الإنسانية الجمالية عند ابن باديس ، مجلة الأصالة ، الجزائر ، العدد 01 ، السنة الثالثة ، مارس – أفريل 1972 ، ص 50.

[2]- صحيح البخاري، كتاب العلم، باب ليبلغ العلم الشاهد الغائب،105.

المطلب الثاني: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي

تركزت جهود مالك بن نبي حول مشكلة الحضارة وإعادة بنائها مرة أخرى وذلك عن طريق التحليل لمعرفة قوانينها ومعرفة عناصرها الأولية البنائية المادية منها والمعنوية.

وقد قدم مالك بن نبي مفهوما للحضارة بحسب قوله:" ويمكن تعريف الحضارة في الواقع بأنها جملة العوامل المعنويّة والماديَّة التي تتيح لمجتمع ما أن يوفِّر لكلِّ عضوٍ فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوُّره ".[1]

ومن خلال هذا المفهوم فإن الحضارة -بحسب بن نبي- جهد جماعي تينتظم فيها الفرد ويقدم من خلال العمل المجتمعي صنوفا من الفعل الحضاري في مجالات شتى.

ذلك أن " إرادة المجتمع وقدرته تُضفيان صفة الموضوعية على وظيفة الحضارة- وهي جملة العوامل المعنوية والمادية اللازمة لتنمية الفرد- وهي نفسها تتموضع في شكل سياسة، في صورة تشريع يمثلان إسقاطاً مباشراً لعالم الأفكار على الصعيد الاجتماعيّ والأخلاقيّ" [2].

كما يرى مالك بن نبي:" إن حضارةً ما هي نتاجُ فكرة جوهرية تَطْبع على مجتمع في مرحلة ما قبل التحضر الدفعة التي تدخل به التاريخ، ويبني هذا المجتمع نظامه الفكريَّ طبقاً للنموذج الأصلي لحضارته إنّه يتجذّر في محيط ثقافي أصليٍّ يحدد سائر خصائصه التي تميزه عن الثقافات والحضارات الأخرى".[3]

[1]- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 42.

[2]- المصدر نفسه، ص 43.

[3]- المصدر نفسه، ص 41.

فنلاحظ أنّ أساس الحضارة عند مالك بن نبي هي الأفكار أو ما يسميها بالفكرة الجوهرية كالفكرة المسيحية التي كانت سببا رئيسيا في بزوغ الحضارة الأوربية حيث يقول مالك بن نبي:" إنّ الفكرة المسيحية قد أخْرجَت أوربة إلى مسْرح التاريخ، ولقد بنت عالمها الفكري انطلاقاً من ذلك ."[1]

ويرى مالك بن نبي أن الأفكار الجادة والجديدة لمجتمع ما هي من تؤسس فعليا حضارة له وتكون هي محرك الفعل الحضاري وموجهة له.

ومثال ذلك في الحضارة الإسلامية التي تشكل سلسلة من الحضارات الإنسانية المتعاقبة، فقد:"تمكن الإسلام من نشر طابعه الحضاري، كعقيدة للحياة، وأن يصبح في أقل من ربع قرن، مقوما أساسيا من مقومات الحضارة الإنسانية "[2].

و بالتالي فالأفكار التي تحقق الصناعة الحضارية، فاعتبر مالك بن نبي:" إنَّ دور الأفكار في حضارةٍ ما لا يقتصر على مجرد الزينة والزخرفة؛ كزخارف المدفأة في المنزل مثلاً، فهو لا يصبح كذلك إلا حينما يصبح المجتمع في عصور ما بعد التحضُّر، ففي فترة اندماج مجتمعٍ ما في التاريخ يكون للأفكار دورٌ وظيفي "[3] .

وعن علاقة الأفكار المؤسسة للفعل الحضاري فإن مالك بن نبي يربطها باستجابة مجتمعية وتلقي في مراحل متعددة ومتباينة أحيانا أخرى، يقول مالك بن نبي:" ومع ذلك وحتى في هذه المرحلة فإن هذا العالم يشتمل على أفكار –رائدة، (نماذج) يرثها الجيل عن الجيل السابق ويورثها الذي يليه، وأفكار عملية يواجه بها كل جيل الظروف الخاصة بتاريخه "[4] .

---

[1]– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 41.

[2]– أحمد السايح، الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص 71.

[3]– مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص 42.

[4]– المصدر نفسه، ص 57.

وتبزغ فكرة مالك بن نبي عن تميز الحضارة بأفكارها الخاصة في ظل الثنائيات الحضارية المتقابلة في عصرنا الحالي، كما تأتي تأكيدا على أن " لكل حضارة من الحضارات الإنسانية أسس فكرية ونفسية كانت لها هي القوة الدافعة، والموجهة، والمحددة لخط سيرها، ولذلك لا بد أن تكون المظاهر الحضارية لكل أمة نتائج ملائمة لمجموعة الأفكار والعقائد والتقاليد والعوامل النفسية المهيمنة عليها "[1].

وقد تفرد مالك بن نبي في وضع معادلة رياضية –انبجست من تكوينه كمهندس– بتقديم معادلة رياضية مركزة ومبدعة قدمت تحديدا لمفهوم الحضارة وبنيتها عبر مركباتها الحضارية وجاءت بمفهوم النتاج الحضاري ذاته وهذه المعادلة كالتالي[2]:

منتوج حضاري= إنسان+تراب+زمن.

ومن خلال هذه المعادلة الرياضية فإن النتاج الحضاري هو عبارة عن حصيلة مجموع لكل من مركب الإنسان ومركب التراب ومركب الزمن.

ويقدم مالك بن نبي شرحا تفصيليا في معرض تأسيسه لهذه المعادلة القيمة عبر قوله :" ويجب الآن أن أكتب هذه المعادلة لكل منتوج من منتوجات الحضارة من الإبرة إلى ما بعدها، وإلى ما بعد الصاروخ، حتى أكوّن جدولاً كاملاً من المعادلات، الواحدة تحت الأخرى ..وحين أنتهي من ترتيب المعادلات بهذه الصورة، يمكن أن أجمعها عمودياً، على الطريقة المستخدمة في الجبر، وأنتهي حينئذ إلى هذه النتيجة الشاملة:

جموع منتجات حضارية = جموع إنسان + جموع تراب + جموع وقت"[3].

[1]– عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، لحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها، المرجع السابق، ص 29.

[2]– مالك بن نبي، تأملات، المصدر السابق، ص 199.

[3]– المصدر نفسه، ص 199.

بالإضافة إلى هذه الركائز الثلاث المؤسسة–حسب بن نبي –للفعل الحضاري، فنجده يضيف عنصرا آخر لمعادلة الحضارة وهو الفكرة الدينية التي تركب هذه العناصر الثلاث وهو ما سيأتي بيانه في باقي مطالب البحث.

كما مثلت رؤية مالك بن نبي لمشكلات الحضارة قسما مهما من كتاباته التي عنت ببحث معمق حول شروط النهضة وتحقيق الفعل الحضاري المنشود.

وقد قدمنا سابقا أن ظروف النشأة وبيئة مالك بن نبي سيكون لها بالغ الأثر في رؤيته الفكرية والتي تجلت عبر مدارسته العميقة والمتفردة لمشكلة الحضارة.

من هذا نستنتج أنّ عناصر هذه المعادلة هي الشروط الأساسية للنهضة الحضارية عند مالك بن نبي، لكن لا يوجد هذا الناتج الحضاري تلقائيا بفعل وجود مجموعها إلا بحضور مركب الحضارة الذي يؤثر في تفاعل هذه العناصر مع بعضها البعض والذي يعرف بالفكرة الدينية التي تعتبر الأساس في دخول الحضارة إلى التاريخ[1].

الدورة الحضارية:

حرص مالك بن نبي على الاشتغال بواقع الأمة الإسلامية وما لحقه من ترهل وانحطاط في كل المستويات والمجالات الحضارية، ولذلك وضع مشروعه بعنوان (مشكلات الحضارة)، وهو عنوان يقودنا إلى استشكال الحضارة وبنيتها وأطوارها حتى نفهم وضعنا الحضاري ونؤسس لفعل حضاري جديد.

وقد ذهب مالك بن نبي إلى أن الحضارة تمر بأطوار كما لو أنها كائن حي يمر بمرحلة الميلاد وله قوانين تطور ونمو وصولا إلى الأفول المحتم.

[1]–سنورد التحليل الكامل للفكرة الدنية المركبة لعناصر الحضارة في الفصل الحالي .

ويرى بن نبي أن للحضارة دورة تمر بثلاث مراحل:" فالدورة الحضارية باعتبارها من اهم أدواته التحليلية في دراسة وتحليل الحضارة، وترتكز على المبدأ الذي وضعه بن نبي، ويتلخص في أنّ الحضارة يحكمها قانون الهجرة أو الدورة، والذي يعني استمرار الحضارة وتنقلها من مكان نفدت فيه عناصرها

(شروطها) الأولية إلى مكان آخر توفر فيه هذه الشروط لتنطلق منها دورة جديدة تواصل به سيرها إلى أن ينتهي التكليف وتنقضي سنة الحضارة والعمران البشري"[1].

والحضارة الإسلامية ليست نشازا من هذا القانون التاريخي والسنني، فحضارتنا "حلقة من سلسلة الحضارات الإنسانية، سبقتها حضارات وستتبعها حضارات. وقد كان لقيام حضارتنا عوامل، ولانهيارها أسباب"[2].

افتتح مالك بن نبي في الفصل الأول لوجهة العالم الإسلامي بقوله تعالى: ﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنكُمْ شُهَدَاءَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ ﴾ [آل عمران:140]

وقد تأثر مالك بن نبي بعبد الرحمن بن خلدون من خلال اعتباره مكتشف منطق التاريخ في سير أحداثه وتداوله على شكل دورة وتبنيه لهذه الظاهرة وتعميمها على مسيرة الحضارة بأكملها.

يقول بن نبي في بيان ذلك:" كان ابن خلدون وحده، هو أول من استنبط فكرة (الدورة) في نظريته عن (الأجيال الثلاثة) إذ يختفي عمق الفكرة خلف مصطلحات ضيقة ضحلة؛ فقد رد نطاق الحضارة إلى حدود العصبية الأسرية ، وعلى الرغم من ضيق هذه النظرة التي قد تعكس لنا عناصر

[1]- بدران بن مسعود بن الحسن، الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر أنموذج مالك بن نبي، دار بن مرابط، 2015م، ص32.

[2]-مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، ط1، دار الوراق للنشر والتوزيع،بيروت، 1420هـ-1999م، ص 70

النفس الإسلامية آنذاك، فإنها تدفعنا إلى تأكيد الجانب الانتقالي في الحضارة، أي إننا لا نرى فيها سوى تعاقب ظواهر عضوية، لكل منها بالضرورة في مجالها المعين بداية ونهاية"[1].

و تأثر في ذلك أيضا بمفكرين ألمانين هما: (هرمان دي كيسرلنج) و (أوزوالد أشبيقلر) اللذان حللّا ظاهرة نشوء الحضارة المسيحية و مراحل التاريخ التي مرت بها و رأى فيها مالك بن نبي تفسير النشوء و تطور الحضارة الإسلامية و ذلك عبر ثلاث أطوار لا تخضع للصدفة و إنّما يحكمها منطق التاريخ [2].

وحسب عرضه للتحليل التاريخي في صورة تخطيطية يبين القيم النفسية الزمنية للحضارات بدلالة المراحل الحضارية المختلفة وهي حضارة تقع بين حدين اثنين: الميلاد والأفول، وبين البدء والنهاية ثمة مرحلة وسيطة، وبذلك تكون مراحل الدورة الحضارية ثلاثة أطوار كما هو مبين في المنحنى البياني التالي[3]:

[1]-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص28

[2] -بشير قلاتي، البعث الحضاري عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة،1428هـ-1997م، ص168.

[3]- مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 66.

وقد وسم مالك بن نبي هذه الأطوار الثلاث من أطوار الحضارة وفق العناصر التالية: " مرحلة الروح؛ مرحلة العقل، مرحلة الغريزة "[1].

الطور الأول: مرحلة الروح

يتمثل هذا الطور أو المرحلة في الخط الصاعد من الحضارة مع بداياتها ويتميز ببزوغ الفكرة الدينية ، كما يتميز بتحرر الفرد من هيمنة الغريزة و يخضع لهيمنة الروح، "و تنشأ إرادة المجتمع التي تتموضع العوامل المعنوية عند نقطة الصفر إنّها تكون في أعلى درجاتها في المرحلة الروحية " [2].

و يعتبره الطور الحضاري الموسوم " بأروع أشكال التقشف التي كان عليها الرسول ﷺ مثلها الأعلى في حياته الشخصية و العائلية، وهو يتميز كذلك بالمواقف الأشد بذلا من صحابته –كأبي بكر و عثمان_ الذين وضعوا ثرواتهم في خدمة الإسلام و المجتمع الإسلامي" [3]،و يؤرخ مالك بن نبي نهاية هذه المرحلة في الحضارة الإسلامية بمعركة صفين، و لذلك تسمى بمرحلة الروح .

الطور الثاني: مرحلة العقل

هو عبارة عن الخط الواصل الموازي يمثل الطور الانتقالي بين الطورين وهو عبارة عن طور انتشار الحضارة وتوسعها، وفي هذه يصادف منعطف العقل، يقول في هذا:" غير أنّ هذا العقل لا يملك سيطرة الروح على الغرائز وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالتدريج على الصورة التي عرفناها عن عهد بني أمية، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها، كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد"[4].

[1]– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 41.

[2] – المصدر نفسه، ص44.

[3] –المصدر نفسه، ص45.

[4] – مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 69.

وفي هذه المرحلة أيضا ينقص شعاع الفكرة الدينية حتى و إن بلغت الحضارة أوجها في العلوم و الفنون فإنها قد تلتقي مع بدء مرض اجتماعي و إن لم تكن آثاره المحسوسة ظاهرة بعد، و لها تسمى المرحلة بمرحلة العقل.

ويفسر بن نبي تلك الحالة وذلك الطور بقوله:" فالعقل يختفي لأن آثاره تتبدد في وسط لا يستطيع أن يفهمها أو يستخدمها، ومن هذا الوجه يبدو أن أفكار ابن خلدون قد جاءت إما مبكرة أو متأخرة عن أوانها: فلم تستطع أن تنطبع في العبقرية الإسلامية التي فقدت مرونتها الخاصة، ومقدرتها على التقدم والتجدد " [1].

الطور الثالث: مرحلة الغريزة

وهو الطور الأخير الذي يسمى بطور الأفول ،و يمثله المنحنى البياني بالخط النازل و الذي يتميز بطور الانحلال و الانحطاط و غياب الفكرة الدينية و وظيفتها الاجتماعية و تفشي الغريزة و تفكك الروابط الاجتماعية و العلاقات الداخلية، فتنتهي بذلك دورة الحضارة و هذا ما يسمى بمرحلة الغريزة.

يصف بن نبي تلك المرحلة فيقول: " ففي الحالة التي تنكمش فيها تأثيرات الروح والعقل، تنطلق الغرائز الدنيا من عقالها، لكي تعود بالإنسان إلى مستوى الحياة البدائية. وكذلك كان شأن المسلم، فقد بعث الدين فيه روحا محركا للحضارة، فلم يلبث بعد مرحلة قضاها في الخلافات والحروب أن عاد إلى حيث هو الآن، إنسانا بدائيا"[2].

وهذه المرحلة تعد أسوأ المراحل وطريق الحضارة ومنحدرها نحو السقوط ومأذنتها بالأفول والانحطاط، حيث: " يبدأ الطور الثالث من أطوار الحضارة.. طور الغريزة التي تكشف عن وجهها تماما،

[1]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص31.

[2]- مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق،ص 53.

وهنا تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ وبذلك تتم دورة في الحضارة"[1].

وتلخيصا لهذه الأطوار الثلاثة نجد أن بن نبي اعتبر أن الطور الأول تسوده سيطرة الروح بفعل نفوذ الفكرة الدينية، والثاني يشهد سيطرة العقل، بينما تسود الثالثَ سيطرةُ الغريزة وبه تأفل الحضارة وتسقط في غيابات الانحطاط الحضاري.

نستنتج مما سبق أن مالك بن نبي تميز في تعريفه للحضارة من حيث التركيب الذي يقتصر على المعادلة الحضارية كالتالي: ناتج حضاري = إنسان + تراب +وقت.

وأنّ هذا التركيب يتفق مع ميلاد مجتمع معين وبداية سيرورته وعمله التاريخي، وكذلك من حيث وظيفة الحضارة ومن ناحيتها التاريخية والاجتماعية التي تتميز بالأطوار الثلاثة ضمن مراحل ثلاث: مرحلة الروح ومرحلة العقل ومرحلة الغريزة.

دون أن ننسى أهمية دور الفكرة الدينية في بزوغ الحضارة وبناء المجتمع ومدى فاعليتها في ربط العلاقات الداخلية لتكوين شبكة اجتماعية فعالة تتخذ من الفكرة الدينية كمبدأ أو منهج وغاية لها في مسارها الحضاري والتاريخي.

كما نلحظ تميز بن نبي عن الرؤية الخلدونية في سننية التداول حيث رأى بن نبي بوجوب توسيعها من مجرد سياسة للدول إلى أن تصير نظرية في الحضارة بدل أن تقتصر على التداول بين الدول، أي أن بن نبي نقل فكرة التداول من الشق السياسي الفرعي إلى المعنى الشمولي في تطبيقاته الحضارية.

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 69.

المطلب الثالث: الفكرة الدينية المركبة لعناصر الحضارة

تظهر أصالة كتابات بن نبي كأهم سمة من السمات التي يتميز بها فكره وذلك بسبب ظروفه الاجتماعية ونشأته وتربيته المحافظة التي غرست فيه هذه القيم بمرجعية خصوصية.

وفي تحليله العميق لفلسفة الحضارة وبنيتها وبما نظره كما أسلفنا في عناصر الحضارة ومرتكزاتها يرى مالك بن نبي أن الفكرة الدينية هي المركبة لعناصر الحضارة، و" لا يختلف تطور الحضارة المسيحية عن تطور الحضارة الإسلامية إذ هما ينطلقان من الفكرة الدينية التي تطبع الفرد بطابعها الخاص، وتوجهه نحو غايات سامية "[1].

وهذا الطرح الفكري من بن نبي تأكيد لمحورية الدين في البناء الحضاري الإسلامي ومركزيته التأسيسية لأي فعل نهضوي حضاري.

ويعبر بن نبي عن اقتناعه بالتفسير التاريخي لدور الفكرة الدينية في الحضارة منوها إلى انه يستلهم آراء الفيلسوف الألماني" هرمان كيسرلنج " (1880 – 1946) "،وقد نوه بن نبي على ذلك في كتابه شروط النهضة قائلا: "وذلك لاقتناعي بالتفسير المختصر للدور الذي تقوم به الفكرة الدينية في التاريخ، ولما اعتمدت عليه من آراء لكسر لنج H.Kesserling في الموضوع، أعني تلك الآراء التي استخلصها من دور الفكرة المسيحية في تركيب الحضارة الغربية" [2].

كما يرى بن نبي أن:" الحضارة لا تنبعث –كما هو ملاحظ–إلا بالعقيدة الدينية، وينبغي أن نبحث في حضارة من الحضارات عن أصلها الديني الذي بعثها، ولعله ليس من الغلو في شيء أن يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية "[3].

---

[1]– مالك بن نبي ، شروط النهضة ،المصدر السابق، ص 49.

[2]– المصدر نفسه ، ص 12.

[3] – المصدر نفسه، ص 50.

إن النظر والتمعن في التاريخ الإسلامي ولا سيما في وضع شبه الجزيرة العربية قبل نزول الإسلام كاف لإدراك قيمة وأهمية الفكرة الدينية الإسلامية التوحيدية بالنسبة للإنسان المسلم.

يقول مالك بن نبي:" ومن المعلوم أن جزيرة العرب مثلا لم يكن لها قبل نزول القرآن إلا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة، يذهب وقته هباء لا ينتفع به لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الإنسان والتراب والوقت راكدة خامدة، وبعبارة أصح مكدسة لا تؤدي دورا في التاريخ، حتى إذا ما تجلت الروح بغار حراء –كما تجلت من قبل بالوادي المقدس–أو بمياه الأردن نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدسة حضارة جديدة "[1].

وهذا ما يبين دور الفكرة الدينية التركيبية لعناصر الحضارة (الإنسان والتراب والوقت) واختفاء هذا الدور يعني تفكك هذه العناصر وانحلالها الذي يؤدي إلى الانحلال الحتمي للحضارة، وبدون العامل الروحي أو المركب الروحي لن تعدو أن تكون ركاما راكدا أو كومة مكدسة لا تؤدي دروا في التاريخ.

كما اعتبر بن نبي أن " دور الفكرة الدينية حينما تدخل كمركب (Catalyseur) في التركيب البيولوجي لإحدى الحضارات" [2].

ومن ثم يتساءل بن نبي " كيف يتاح "للفكرة الدينية" أن تبني الإنسان حتى يقوم بدوره في بناء الحضارة وبالتالي كيف يتاح لهذه الفكرة ذاتها أن تمدنا بتفسير عقلي لدور إحدى الديانات في توجيه التاريخ " [3].

ولخصوصية الحضارة الإسلامية من استنادها على الإسلام كمؤسس ودافع قوي للفعل الحضاري باعتبار أن " أن الإسلام قد انطوى على طاقة روحية، جعلت منه قوة فاعلة، والشيء المهم في هذه

[1]– مالك بن نبي ، شروط النهضة ،المصدر السابق، ص51.

[2] – المصدر نفسه، ص 61

[3] – المصدر نفسه، ص 62.

القوة الفاعلة، أنها كانت أصلا جذريا يمس كل الأوضاع في حياة الناس ،وفكرة الدعوة في الإسلام، قد واتتها ظروف الانتشار في النطاق العالمي، وفي ظلال الدعوة المستمرة، تمكن الإسلام من نشر طابعه الحضاري، كعقيدة للحياة، وأن يصبح في أقل من ربع قرن، مقوما أساسيا من مقومات الحضارة الإنسانية "[1].

ولهذا كانت لفكرة الدين أهمية بالغة ودورا رياديا في بزوغ ميلاد جديد للإنسان والمجتمع والحضارة.

ولإثبات فاعلية هذه المرجعية الدينية لم يكتف مالك بن نبي بالدعوة إلى النظر في المعطيات التاريخية فقط وإنما اهتم أيضا بمقاييس التحليل النفسي والاجتماعي لما تغرسه العقيدة الإسلامية من قيم جديدة ومدى واقعيتها في تشكيل ثقافة ونظام اجتماعي واقتصادي وسياسي.

يقول مالك بن نبي: " يستجلي لنا بطريقة أوضح الدور الإيجابي الفعال للفكرة الدينية في تركيب تلك الواقعة. إذ يوضح لنا كيف تشرط هذه الفكرة سلوك الفرد وكيف هي تنظم غرائزه تنظيما عضويا في علاقتها الوظيفية ببناء إحدى الحضارات"[2].

يرى مالك بن نبي أن الأمر لا يتعلق بإثبات أصالة الفكرة الدينية أو صحة العقيدة الإسلامية بقدر ما يتعلق بتسجيل الفكرة الدينية في النفوس وترى واقعيتها عندما تترجم على المستوى الاجتماعي، فسقوط الحضارة الإسلامية لا يعني نفي الأصالة عن العقيدة الإسلامية، كما أن تحُضر الغرب وتطوره لا يثبت أصالة الفكرة المسيحية، لكن الأساس-بحسب بن نبي-هو غرس فاعلية الفكرة الدينية في نفس الإنسان لينتظم بعلائقه مع خالقه وكونه فيسعى إلى تحقيق وظيفته الحضارية ومصيره الإستخلافي.

تجلى ذلك بوضوح في قول بن نبي:"وعليه فليست المشكلة أن نعلم المسلم عقيدة هو يملكها، وإنما المهم أن نرد إلى هذه العقيدة فاعليتها وقوتها الإيجابية، وتأثيرها الاجتماعي، وفي كلمة واحدة: إن

[1]- أحمد السايح، الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص 71.

[2] - مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 61.

مشكلتنا ليست في أن (نبرهن) للمسلم على وجود الله، بقدر ما هي في أن نشعره بوجوده، ونملأ به نفسه باعتباره مصدراً للطاقة "[1].

وهو ما نوه إليه بن نبي وسعى لإبرازه ضمن مشروعه النهضوي الحضاري، وهو موقف فكري اتسق في مضامينه مع عديد الدعوات الإصلاحية والتجديدية، ومن مثيلات ذلك ما كتبه إقبال حول تجديد الفكر الديني ودعوته.

يفسر بن نبي دور الدين أو الفكرة الدينية المركبة لعناصر الحضارة بقوله: "فدور الدين الاجتماعي منحصر في أنه يقوم (بتركيب) يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من (الإنسان) العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من (الوقت) – الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة (بساعات تمر) – وقتاً اجتماعياً مقدراً (بساعات عمل)، ومن (التراب) – الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط– مجالاً مجهزاً مكيفاً تكييفاً فنياً، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعاً لظروف عملية الإنتاج "[2].

وهذه الرؤية الدينية الحضارية التي تبدو في فكر مالك بن نبي لا تقتصر على حياة متدينة فقط و إنما تشمل عمل الفرد للحضارة الإسلامية و المساهمة في بنائها و تشييدها ، كما يؤكد مالك بن نبي على ضرورة جعل الإسلام إطارا مرجعيا في التعامل مع الأزمات و المشكلات و يتفادى الحلول الخارجية الغربية الدخيلة على حضارتنا الأصيلة.

[1]– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 54.

[2] – المصدر نفسه، ص 32.

يقول مالك بن نبي في ذلك: "و من المؤكد أنه عندما نتناول الحضارة الإسلامية فلا بدّ من أن يدخل في اطرادها بالضرورة عاملان هما: الفكرة الإسلامية التي هي أصل الاطراد نفسه، و الإنسان المسلم الذي هو السند المحسوس لهذه الفكرة"[1].

ويقرر بن نبي أن الإنسان و الفكرة الدينية هما أساسا الحضارة و ذلك لعلاقة التأثير و التأثر التي بينهما ضمن إطار وظيفي متكامل ترسم معالمه صنوف الحضارة و صيرورة التاريخ فيها،" فالدين إذن هو (مركّب) القيم الاجتماعية، وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة، حالة انتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية "[2].

غير أن تطبيق ما سبق قد يحتاج إلى معرفة العوائق و المشاكل التي تقف في هذا البناء، كما يحتاج أيضا إلى تحديد المنطلقات و المنهج و الغاية و ذلك لإيجاد حلول و نتائج تتفق مع طبيعة المقدمات و تتواكب مع مبادئ الأمة الإسلامية و مقوماتها الأخلاقية .

يحذر بن نبي مما وقع في تاريخ حضارتنا حين سقطت القيم الروحية من موقع الدفع الحضاري وعجزت عن دورها و " حين يصبح الإيمان إيماناً جذبياً دون إشعاع، أعني نزعة فردية، فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض، إذ يصبح عاجزاً عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة، ويتخلون عن واجباتهم ومسؤلياتهم، كأولئك الذين لجؤوا إلى صوامع المرابطين منذ عهد ابن خلدون "[3].

غير أن الاستئناف الحضاري قد يتحقق باعتماد ما ذكره بن نبي من التأسيس لفعل نهضوي حضاري من منطلق الفكرة الدينية ذلك أن الاستئناف الحضاري ممكن بما تحوزه الأمم التي لها نسق هوياتي أصيل مثيل الأمة الإسلامية ولو في درجة أفولها.

---

[1] – مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص74.

[2] – مالك بن نبي ،وجهة العالم الإسلامي ،المصدر السابق،ص 32.

[3] – المصدر نفسه ،ص 32.

فهي حضارة تحوز المركب الديني-بحسب وصف بن نبي- وبرصيدها الإسلام وأصله القرآن الذي هو " أعظم ما عرفته الإنسانية في تاريخها الممتد الطويل.. وقد تضمن القواعد الرصينة الكفيلة بقيام المجتمع الإنساني السليم، تشده الإنسانية فتجد فيه مبتغاها من التشريعات الفردية، والعلائق الأسرية، والمعاملات الاقتصادية والحربية، والقوانين المدنية، والأنظمة الدولية، وبعبارة أوجز.. تجد فيه الأمة كل ما تحتاج إليه في حياتها العامة والخاصة، الدين والدنيا "[1] .

ونتوصل مما سبق أن مالك بن نبي أسس لنظرية المركب الديني بين عناصر الحضارة وجاءت معبرة عن رؤيته للحضارة ومشروعه الفكري المتفرد في إطار مرجعيتة الدينية الإسلامية ، كما أنها صبغت فكره الحضاري بطابع يجمع بين الغيب والشهادة وتتكامل فيه المادة مع الروح.

وهو ما انماز به عن كثير من مفكري عصره ممن انجرفوا مع التيارات الداعية لإقصاء المكون الديني عن الكون والحياة لإنسان الحضارة، ما يقودنا إلى تبحّث رؤية مالك بن نبي حول الإنسان وسبل تفعيله باعتباره أحد أهم أضلاع الفعل الحضاري .

[1]- أحمد السايح، الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص 75.

المبحث الثاني: تفعيل الإنسان في فكر مالك بن نبي

تميز مالك بن نبي في مشروعه الحضاري بتبحّث أهم مقومات الحضارة وهو الإنسان، باعتباره أساس النجاح للفعل الحضاري أو عامل الأفول في الحضارة نفسها، فجعل بين الحضارة والإنسان ارتباطا وثيقا وعلاقة تفاعلية.

يرى بن نبي أن معرفة الإنسان لمكانه في دورة التاريخ مما يسهل عليه معرفة عوامل النهضة أو السقوط في حياته، فيذكر أنه من الواجب " أن ننظر مكاننا من دورة التاريخ، وأن ندرك أوضاعنا، وما يعتورنا من عوامل الانحطاط وما ننطوي عليه من أسباب التقدم. فإذا ما حددنا مكاننا من دورة التاريخ، سهل علينا أن نعرف عوامل النهضة أو السقوط في حياتنا "[1].

ولهذا اهتم ببناء الإنسان كفرد وعنصر من المجتمع، وابتدأ بن نبي بتحليله لحال الإنسان المتخلف عن الركاب الحضاري ووصفه بأنه:"يحمل روح الهزيمة بين جوانبه، فقد عاش حياته دائما في منحدر المدينة،ورضا هذا الرجل بالعدم هو دلالة على قدرة تكيفه مع أي وضع يجعل منه رجلا يبني الحضارة، وهذا يعود إلى تأثير الفكرة الدينية عليه وإخضاعه لعملية التكيف "[2].

ولخروج الإنسان من وضع الركود إلى وضع الفعالية لابدّ من عودة سيطرة الفكرة الدينية في النفوس والضمائر، فتنعكس على فكره ونظرته وأهدافه وعلاقاته.

ويؤكد مالك بن نبي على الحاجة إلى تفعيل الدور الحضاري للفرد المسلم وتأهيله فكريا وروحيا ليقود عملية البناء الحضاري حيث تبرز الحاجة إلى : "إعادة تنظيم طاقة المسلم الحيوية و توجيهها وأول ما يصادفنا في هذا السبيل هو أنه يجب تنظيم تعليم(القرآن) تنظيما يوحي معه من جديد إلى الضمير المسلم (الحقيقة) القرآنية كما لو كانت جديدة، نازلة من فورها من السماء على هذا الضمير، والثاني ما

[1] – مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص74.

[2] – المصدر نفسه، ص76.

يصادفنا هو أنه يجب تجديد رسالة المسلم الجديد في العالم، فبهذا يستطيع المسلم منذ البداية أن يحتفظ باستقلاله الأخلاقي حتى لو عاش في مجتمع لا يتفق مع مثله الأعلى و مبادئه"[1].

فإذا توفرت هذه الشروط في الإنسان المسلم أصبح قادر على التغير و الفعل الحضاري الذي يحتاج إلى فكرة التوجيه كما عرفه بن نبي ، حيث اعتبره "قوة في الأساس وتوافق في السير ووحدة الهدف.. فالتوجيه هو تجنب هذا الإسراف في الجهد وفي الوقت"[2].

وبالتالي يمثل التوجيه دفعة تؤدي إلى تسيير المجتمع و هدايته، وهذا ما جعل مالك بن نبي يخطط لفكر الإنسان وتعامله وعمله ورأس ماله حتى تحقق الغايات الحضارية المرجوة.

وبحسب بن نبي فإنه: " من الملاحظ في القرن العشرين يؤثر الفرد في المجتمع بثلاثة مؤثرات: بفكره و بعمله و بماله، و حاصل البحث أن قضية الفرد منوطة بتوجيهه في نواح ثلاث: أولا: توجيه الثقافة، ثانيا: توجيه العمل، ثالثا: توجيه رأس المال"[3].

[1] – مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المصدر السابق، ص 112.

[2] – مالك بن نبي، شروط النهضة ، المصدر السابق ، ص78.

[3] – المصدر نفسه،ص77.

المطلب الأول: التوجيه الثقافي للإنسان

يعد التوجيه عند مالك بن نبي شرطا ضروريا في عملية التغيير وعامل أساسي لبناء إنسان الحضارة، ولكن هذا التغيير يحتاج إلى ضرورة تحديد الأوضاع بأنساق يصفها مالك بن نبي عبر قوله: " سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي وإيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل "[1].

وتكمن هذه الطريقة السلبية في فهم رواسب هذا الحشو وتصفيته من شوائب الماضي، يقول مُحَمَّد شاويش:" النهضة عند مالك بن نبي تصفية للعادات والتقاليد والإطار الخلقي والاجتماعي من رواسب الماضي الضارة وبناء لفكر جديد هو الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل وقد اشتغل على الهدف الأول الإصلاحيون أمثال مُحَمَّد عبده وعبد الحميد بن باديس "[2].

ومن تاريخ حضارتنا في بدء تأسيسها وانطلاقتها التاريخية يصف بن نبي مثال هذا التجديد بنواحيه المختلفة ذلك أن:" والحضارة الإسلامية نفسها قامت بعملية التحديد هذه من ناحيتها السلبية والايجابية، إلا أن الحضارة الإسلامية قد جاءت بهذين التحديدين مرة واحدة، وصدرت فيهما عن القرآن الكريم، الذي نفى الأفكار الجاهلية البالية، ثم رسم طريق الفكرة الإسلامية الصافية التي تخطط للمستقبل، بطريقة ايجابية"[3].

ولهذا يؤكد مالك بن نبي على ضرورة عودة الثقافة إلى مستواها الذي ينبغي أن تكون فيه لاعتبارها العامل الذي يصنع التاريخ و ذلك من خلال تصفية الحشو الفكري وآثار رجل القلة اللذان ساهمان في مضاعفة مرض الأمة الإسلامية وجعلها من أكبر المصابين بمرض قابلية الاستعمار، و عليه

[1] – مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص80.

[2] – مُحَمَّد شاويش، مالك بن نبي و الوضع الراهن، ط1، دار الفكر، دمشق، 1428هـ-2007م،ص42.

[3] –مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص81.

فإن مشكلة الثقافة كما يقول مالك بن نبي:" لا تخص طبقة دون الأخرى ، بل تخص مجتمعنا كله بما فيه المتعلم، و الصبي الذي لم يبلغ مرحلة التعلم إنها تشمل المجتمع كله من أعلاه إلى أسفله"[1].

كما أن الثقافة تعاني من مرضين، مرض فيه إمكانية العلاج و هو الجهل و الأمية و مرض مستعصى و هو التعالم ، و السبب في استعصاء هذا الأخير هو تعلقه بعقل المريض الذي يأبى أن يتجرّع العلم و يفعّل به وجدانه و ضميره نحو التعافي ومن ثم التقدم للفعل الحضاري.

يقول مالك بن نبي :"والحقيقة أننا قبل خمسين عاما كنا نعرف مرضا واحدا يمكن علاجه، وهو الجهل والأمية، ولكننا اليوم أصبحنا نرى مرضا جديدا مستعصيا هو (التعالم). وإن شئت فقل: الحرفية في التعلم، والصعوبة كل الصعوبة في مداواته"[2].

و بالتالي فإذا كان الإنسان محل التثقيف والتوجيه من نخبة المتعالمين ويفتقد وجدانه وضميره إلى فعالية الثقافة الأخلاقية التي تجمع بين الأصالة و المعاصرة، فإنّه يفتقد الرؤية الحضارية.

وبما قدمه بن نبي من بيان العلائق بين ثقافة الإنسان و المأمول منه للفعل الحضاري نتوصل إلى معرفة الوظيفة الشاملة للثقافة و الذي مثلها مالك بن نبي بوظيفة الدم فيقول: "إذا ما أردنا إيضاحا أوسع لوظيفة الثقافة فلنمثل لها بوظيفة الدم، فهو يتركب من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبح في سائل واحد من "البلازما"، ليغذي الجسد: فالثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع"[3].

وهو ما يكشف حرص بن نبي كمفكر فاعل في بحث علاقة الإنسان بالحضارة على توجيه الإنسان كعنصر أساسي في بناء الحضارة وعامل مؤثر في قيامها أو سقوطها ،"فالقضية إذن ليست قضية أدوات ولا إمكانيات، إن القضية كانت في أنفسنا، إن علينا أن ندرس أولاً الجهاز الاجتماعي

[1]–مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص83.

[2]–المصدر نفسه، ص84.

[3]–المصدر نفسه، ص86.

الأول وهو الإنسان، وليست السلال وغيرها؛ فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ "[1] .

و يتجلى بوضوح حضور البعد الديني كمكون في تحليل بن نبي لعلل الحضارة ومشاكلها مستندا إلى أن الإسلام كقوة فاعلة وضامنة لتأهيل الإنسان روحيا وفكريا، فقد كانت أول آية نزلت على الرسول ﷺ: ﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ﴾ [العلق:01]

كما أن الإسلام بما حوى من حقائق كبرى يعلم الإنسان ويوجهه لتعقل وتبحث العلائق بين الكون والحياة، فالكون هو كتاب الله المنظور والقرآن الكريم كتاب الله المقروء.

فدين الإسلام " يحض على العلم وإعمال العقل والمنطق، ويعيب على المقلدين والمقدسين للماضي دون فهمٍ والرافضين مناقشة الجديد عن انغلاق وتحجر، وما ذلك إلا لأن الإسلام دين الفطرة"[2].

وتبرز الدعوة إلى أن ينشد المسلم الحقيقة من الحضارات المتباينة والأمم المختلفة، فالحكمة ضالة المؤمن أينما وجدها فهو أحق بها.

بل إن القرآن الكريم أسس للمنهج العلمي القائم على المشاهدة والملاحظة، والسير في الكون واكتشاف سننه وقوانينه حتى يتبصر الفرد المسلم بحضارات السابقين ويتدارس عوامل نهضتها وأسرار السقوط فيها وهو ما اعتمده بن نبي في توجيهه للإنسان المنوط بالفعل الحضاري.

وعلى صعيد علاقات الإنسان الجمعية يؤكد بن نبي على وظيفية العلاقة الروحية في إقامة العلاقات الاجتماعية، انطلاقا من العلاقة الوثيقة بين الجانب الروحي والجانب السلوكي حيث يقول: "فالعلاقة بين الله و الإنسان هي التي تلد العلاقة الاجتماعية، و هذا بدوره يربط الإنسان و أخيه

[1]– مالك بن نبي، تأملات، المصدر السابق، ص129.

[2]– نبيل السمالوطي، بناء المجتمع الإسلامي، دار الشروق للنشر والتوزيع، ط 1، 1418 هـ-1998م،ص 169.

الإنسان...فعلى هذا يمكننا أن ننظر إلى العلاقة الاجتماعية و العلاقة الدينية معا من الوجهة التاريخية على أنهما حدث، و من الوجهة الكونية على أنهما عنوان على حركة تطور اجتماعي واحد" [1].

ومن خلال ما سطره بن نبي في نظرية التوجيه الثقافي فإننا نخلص إلى أهمية اعتماد هذا التوجيه وذلك حتى نمهد السبيل للإصلاح الثقافي وتحقيق الفاعلية الثقافية للإنسان المسلم خاصة ما أخرج من نخب مثقفة تحمل في مضامينها علل الحضارة وبذور الأفول.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]–مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المصدر السابق، ص56.

المطلب الثاني: توجيه العمل

يُعد توجيه العمل عند مالك بن نبي التوجيه الثاني ضمن توجيهاته التي وضعها ضمن حلول مشكلات الحضارة عبر أحد أهم مرتكزاتها وهو الإنسان كصانع الفعل الحضاري ومسؤول عنه تمام المسؤولية فرديا وجماعيا ويعتبره بذلك سبيل النهضة والانتقال من وضع العطالة والهوان إلى وضع الفاعلية والعمل الموجه.

يرى بن نبي أن الحديث عن توجيه العمل يقتضي ويشمل العمل الكسبي إضافة إلى العمل التطوعي، ويرى أن هذا الأخير يتعلق بحال مجتمعنا الحالي الذي يعتبر حديث النشأة، وبالتالي فتوجيه العمل في مرحلة التكوين الاجتماعي عامة يعني سير الجهود الجماعية في اتجاه واحد بما في ذلك جهد السائل والراعي وصاحب الحرفة والتاجر والطالب والعالم والمرأة والمثقف والفلاح، لكي يضع كلّ منهم في كلّ يوم لبنة جديدة في البناء[1].

والهدف من توجيه العمل في فكر بن نبي تأهيل الإنسان للصناعة الحضارية التي تتكشف مظاهرها في عمل الإنسان بدءا من أنساق العيش والحياة وخاصة في ظل واقع الواقع المختل و المأزوم للفرد المسلم وقد " تسرب إلى المجتمع الإسلامي وهن في خلق أهله وشمائلهم لاستيلاء أمراء الجهلة على أمورهم واستبدادهم بالأمر دون غيرهم، فذب فيهم الانحطاط دبيب الديدان في العود إلى أن استفحل الأمر واشتد الخطب، وبلغ الأمر مبلغاَ، بكى الصديق ورثي له العدو الشامت" [2].

[1]–مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص108.

2 – مسعود الندوي ، تاريخ الدعوة الإسلامية، دار العربية ،بيروت، ص 133.

ومثال ذلك النموذج ما قررته السنة النبوي فيما رواه جابر بن عبد الله، عن النَّبِيّ –صلّى الله عليه وسلّم–أنَّه قال: "ما من مسلم يَغْرِسُ غرسًا إلا كان ما أُكِلَ مِنهُ له صدقةً، وما سُرِقَ له منه صدقةٌ، وما أكل السَّبُعُ منه فهو له صدقةٌ، وما أكلتِ الطيرُ فهو له صدقةٌ، ولا يَرْزَؤُهُ أَحَدٌ إلا كان له صدقةٌ "[1].

فالنتاج الفردي ينتظم في الإطار الاجتماعي ويكون مكسبا حضاريا ورصيدا للمجتمع كله، وهذا العمل الفردي على الرغم من أنه ليس عنصرا أساسيا كالإنسان و الزمن و التراب إلا أنه:" يتولد من هذه العناصر الثلاثة لا من الخطب الانتخابية أو الوعظية"[2]، و بالتالي فالعمل هو وليد العناصر المركبة للحضارة الواقعية الفعالة و ليس مجرد تنظير يفتقر إلى الممارسة العملية.

وقد نتسائل في بحثنا هذا: هل يمكن وجود عمل بدون سابق تنظير؟ فتأتي إجابتنا أن بن نبي ينكر التنظير الأجوف الذي لا يثمر العمل على بصيرة وهو موقف فكري من بن نبي ينم عن واقع عاشه – رحمه الله–في زمن انتشار الكسل والجمود.

ويستند بن نبي في توجيه العمل إلى الرافد الديني باعتبار ما قرره الإسلام من تقديس للعمل النافع والصالح ،يقول – سبحانه وتعالى –: ﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً قَالَ يَا قَوْمِ اعْبُدُواْ اللّهَ مَا لَكُم مِّنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ الأَرْضِ وَاسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا فَاسْتَغْفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُواْ إِلَيْهِ إِنَّ رَبِّي قَرِيبٌ مُّجِيبٌ﴾ [هود:61]

فهذه الآية الكريمة بينت أن عمل الإنسان أداء لرسالة ربه في تحقيق معاني الاستخلاف والأعمار في الكون والحياة وهو ما يقود الفرد لبناء حضارته.

ومن هنا تبرز حاجة الفكر الإسلامي المعاصر إلى قراءة جادة لأفكار بن نبي حول العمل الفردي وتوجيهه في إطار جماعي بغية تحقيق النهضة خاصة في عصر" تزايد تحكم الإنسان في البيئة المادية والجغرافية وكأساليب متقدمة للتوافق الإيجابي معها، فإن التصنيع بكافة أشكاله يلعب دورًا مهمًا في هذا

[1]– مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة ، باب فضل الغرس والزرع، الرقم: 1552.

[2]– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر السابق، ص107.

الصدد، وهذا يعني أن التصنيع يعد مدخلًا أساسيًّا للتحديث جنبًا إلى جنب مع المداخل الأخرى التي تحقق النمو الاجتماعي والثقافي والسياسي"[1] .

ويردف بن نبي في سياق تفسير ذات الفكرة فيقول شارحا: " فتوجيه العمل هو تأليف كل هذه الجهود لتغيير وضع الإنسان، وخلق بيئته الجديدة "[2].

ومن خلال ذلك يتبين أن توجيه العمل أحد نظم حل مشكلة الإنسان الموجه للفعل الحضاري ،و التي تنضاف إلى ما قرره بن نبي مما سبق عبر التوجيه الثقافي للإنسان بما يمثل سبل النهوض الحضاري حسب بن نبي الذي يقرر عاملا ثالثا وهو توجيه رأس المال .

[1]– نبيل السمالوطي ، بناء المجتمع الإسلامي،ط3،دار الشروق للنشر والتوزيع،1418هـ-1998م،ص 293.

[2]–مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص106.

المطلب الثالث: توجيه رأس المال

يعتبر توجيه رأس المال الحلقة الثالثة من مشكلة الإنسان ليتأهل للحضارة، و نجد أنّ مالك بن نبي في بداية عرضه لهذه الجزئية يميز وضع رأس المال بين العالم الإسلامي و الغربي .

يقول مالك بن نبي:" فإنها لا تواجه مشكلة الرأسمالية، لأن رأس المال نفسه لم يتكوّن بعد في غالب تلك البلاد، و إذن فالمشكلات التي كانت تعانيها أوروبا في ذلك التاريخ لا تهم العالم الإسلامي اليوم أو تمسه في شيء، فقد انتفت من بلادنا المشكلات التي خلفها رأس المال في أوروبا"[1] .

و هذا ما أوجب النظر في رأس المال كأداة اجتماعية في البلاد الإسلامية ،كما يفرق مالك بن نبي بين الثروة و رأس المال، و" وينبغي لنا أن نفهم قبل كل شيء أن كلمة " رأسمال " ليست من مصطلحاتنا، ولا هي من الشيء الذي تعودناه، فنحن دائما نخلط بين شيئين متمايزين تمام التمايز: الثروة، ورأس المال "[2].

فالثروة تتميز بالثبات و السكون و التكديس ضمن إطار الملكية الخاصة و أمّا رأس المال كما يعرّفه مالك بن نبي:" فهو في جوهره (المال المتحرّك) الذي يتسع مجاله الاجتماعي بمقتضى حركته و نموه في محيط أكبر من محيط الفرد، و أقصى من المقدار الذي تحدده حاجاته الخاصة"[3]، و بالتالي فصفة الحركية تعد نقطة فارقة بين الثروة و رأس المال عند مالك بن نبي.

إنّ العالم الإسلامي يعاني من ركود وتكديس للثروة وهذا ما جعله يحتاج إلى صفة الكيف أولا لا لصفة الكم لأنّ رأس ماله لا يزال في المرحلة الجنينية ولا ينتظم في مشروع اقتصادي حضاري.

---

[1]–مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص108.

[2]–المصدر نفسه، ص110 .

[3]–المصدر نفسه، ص109 .

و الغرض من تحريك الأموال في البلاد الإسلامية هو عدم بقائها أسيرة في أيد قليلة و محتكرة في إطار الملكية الخاصة، فتحريك هذه الأخيرة تكسب الإنتاج سرعة في الوتيرة الإنتاجية و تقدما اقتصاديا ملحوظا، و تنسجم الأعمال الفردية مع الأعمال الجماعية .

يشير بن نبي بدقة إلى مفهوم توجيه رأس المال كأحد حلول مشكلات الإنسان الموجه للفعل الحضاري بقوله : " وعليه، فإن توجيه رأس المال وهو لا يزال في طور التكوين في بلادنا – لا يتصل أولا بالكم، بل بالكيف، فإن همنا الأول أن تصبح كل قطعة مالية متحركة متنقلة تخلق معها العمل والنشاط، أما الكم فإن ذلك الدور الثاني، دور التوسع والشمول "[1].

و بذلك تتحقق السواسية الاجتماعية و تلغى الطبقية و تتوحد المصلحة و الغاية،فلم" يسخر الله ملكه لفرد دون فرد، أو لفئة دون فئة، وإنما سخره للبشر جميعا وجعله مشاعا بين عباده الذين استخلفهم في الأرض ليعيشوا فيه وينتفعوا به، فما يعيش أحد منهم في ملكه، وما ينتفع إلا بملك الله، وليس أحد منهم أحق بملك الله من غيره، وقد جعل الله منفعته لكل البشر: فهم فيه سواء"[2] .

و في الأخير يمكننا القول بأن توجيه رأس المال يعد مشروعا اقتصاديا مُهما طرحه مالك بن نبي ، يؤكد عبره على ضرورة جعله كمنهج ضمن الأنظمة السياسية الإسلامية التي تتعلق باقتصاد الدولة و ذلك حتى تتواكب مع سيرورة العجلة الاقتصادية العالمية و تحقق الأبعاد الحضارية، "و بهذا التوجيه الذي يسير متضافرا مع توجيه الثقافة و توجيه العمل يكون الفرد قد استكمل الشروط الضرورية لتشييد حضارة تطابق إطاره الخاص "[3].

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص112.

[2]–عبد القادر عودة، كتاب المال والحكم في الإسلام، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط 5، 1397 هـ – 1977 م، ج1،ص39.

[3]–مالك بن نبي، المصدر نفسه، ص113.

وقد سجل بن نبي موقفه الفكري الرافض لاستيراد مشاريع اقتصادية من خارج المنظومة الاقتصادية الإسلامية، ومثال ذلك حينما رفض التوجه الماركسي واعتبرها –أي الماركسية–مفهومة وقابلة للتطبيق في المجتمع الماركسي، أما في المجتمع الإسلامي فتبقى غير مفهومة وغير قابلة للتطبيق.

يقول مالك بن نبي: " فإذا قال ماركسي: إن من الممكن تطوير مجتمع معين بالتأثير في ظروفه الاقتصادية، كانت هذه العبارة كاملة في عقله، صادقة في تجربته اليومية. أما بالنسبة لنا فهي عبارة جوفاء، لا تثبت تجربتنا الشخصية أو الاجتماعية منها شيئا "[1].

فالملاحظ في توجيه رأس المال عند بن نبي انه يستسقي منظومته التوجيهية من الفقه الإسلامي الذي يحقق العدالة الاجتماعية ويرعى المال كأحد مقاصده الكبرى، ويسعى من خلال ذلك كله الى بناء مشروع اقتصادي إسلامي قائم على استغلال مقدرات الأمة المسلمة بما يوجهها نحو النهوض الحضاري المنشود منذ سقوطها وغيابها عن المشهد الحضاري العالمي.

لنتوصل مما سبق أنّ مالك بن نبي له تعريف خاص للحضارة والذي يتمثل في معادلة رياضية: الحضارة=إنسان +تراب+ وقت، كما تتميز بدورة حضارية تتلخص في ثلاثة أطوار، وهذا ما يدل على دقة منهج مالك بن نبي في تشخيصه للسقوط الحضاري للأمة الإسلامية والذي يستند فيه إلى مرجعية عقدية توحيدية تعكس صداها في فكره الديني.

وهذا ما يعكس طبيعة العلاقة الوطيدة بين الفكر الديني ل بن نبي ورؤيته النهضوية الحضارية ومحورية الإنسان في تحقيق تلك النهضة وذلك الهدف، ما يقتضي تأهيل الإنسان وفق توجيهات كتوجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال.

[1]–مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، المصدر السابق، ص32.

المبحث الثالث: مقاربته للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

نسعى عبر هذا المبحث إلى محاولة تقديم مقاربة مفاهيمية تحليلية حول رؤية بن نبي العميقة للازمة الدستورية التي ألمت بحضارتنا الإسلامية منذ بواكيرها الأولى، والولوج من خلالها إلى محاولة تقديم مقاربة منهجية ومعرفية للأزمة الحضارية الإسلامية بأعطابها المنهجية وارتكاساتها التاريخية وتمثلاتها الواقعية.

يحفزنا هذا الطرح إلى تقديم مفهوم للازمة الدستورية واستكناه موقف بن نبي التحليلي لمضامينها وتشكلاتها في النسق الحضاري الإسلامي عبر مساره التاريخي المميز أحيانا كثيرة والمتباين أحيانا أخرى حد التناقض مع بنية الحضارة وفلسفتها الخلقية ومنظومتها الفكرية المؤسسة على روافد الدين الإسلامي وقيمه الكبرى.

المطلب الأول: مفهوم الأزمة الدستورية للحضارة الإسلامية

لما كان سبر المفاهيم بالتحليل الدلالي نحوا لابد منه، فإننا نستبق التحديد المفهومي لمصطلح الأزمة الدستورية بتفريق معناها عن ما قد يتبادر للفكر والذهان من الوهلة الأولى.

غير أن مصطلح الأزمة الدستورية —على الأقل في استعماله المعاصر–ليس قديما قدم إشكالات الكتابة عن الحضارة نفسها وإنما اضطر إليه المفكرون لا للتعبير عن معنى غير موجود في الفكر الإسلامي المعاصر وإنما للتعبير عن مفهوم فرضته بنية النظم الدولتية المعاصرة.

ومعنى ذلك أن غياب المصطلح من حيث المفهوم أو الدال لا يعني بالضرورة غيابه من حيث المعنى أو المدلول.

وقد تتبعنا –في حدود بحثنا الحالي– هذا المصطلح واستعمالاته في الفكر الإسلامي المعاصر لنجد انه استعمل عند مفكرين معاصرين أمثال مُحَمَّد المختار الشنقيطي الذي صنف فيه كتابا وسمه ب الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية [1].

وهو في كتابه يستند إلى رؤية بن نبي حول هذه الأزمة تحديدا كما سيرد في ثنايا البحث، كما ورد هذا الاستعمال الدلالي عند مُحَمَّد إقبال وعبد الحميد أبو سليمان وغيرهم ليعبر عن مرحلة مهمة وتاريخية في تاريخ الحضارة الإسلامية منذ بواكيرها الأولى.

يقول مالك بن نبي: " وهذه النقطة هي التي تسجل انقلاب القيم الإسلامية الحقة إلى أشياء لا قيمة لها"[2]، في إشارة منه إلى موقعة صفين التي مثلت نقطة انعطاف وفصام في مسار حضارتنا.

يسعفنا الدكتور مُحَمَّد المختار الشنقيطي بتقديم تعريف لهذا المصطلح حيث يعتبر أن الأزمة الدستورية: "هي ظاهرة الخروج المبكر في تاريخ المسلمين عن مقتضيات القيم الدستورية الإسلامية المنصوصة في الكتاب والسنة، وما تركته تلك الظاهرة من فجوة وتوتر دائم بين معايير الحق السياسي في النص الإسلامي—كما تشربه الضمير المسلم–وممارسة السلطة في تاريخ المسلمين وواقعهم "[3].

وبناءا على هذا التعريف المقدم فان الأزمة الدستورية تشير إلى الفجوة التي حدثت بين القيم الإسلامية و بين الواقع التاريخي الإمبراطوري الذي عاشه المسلمون سلطويا وتبعات هذه الفجوة الحضارية منذ حدوثها إلى عصر المسلمين الحالي .

[1]–الكتاب صدر عن "منتدى العلاقات العربية الدولية"، بالدوحة، في العام 2018، ومن تقديم راشد الغنوشي، وجاء في 607 صفحات من الحجم المتوسط.

[2]– مالك بن نبي وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 36.

[3]–مُحَمَّد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، تقديم: راشد الغنوشي، ط1، منتدى العلاقات العربية والدولية، الدوحة،2018م، ص37.

يستند الشنقيطي في ذلك إلى سبق مالك بن نبي في كشف بذور هذه الأزمة مستدلا بأفكار بن نبي ومؤسسا عليها أطروحته فيقول مُحَّد المختار الشنقيطي:"وكان مالك بن نبي من أول من انتبهوا إلى عمق الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية فشخص جذورها الضاربة في فجر الإسلام، وشرح آثارها على التاريخ الإسلامي"[1].

وبعد تقديمنا لمفهوم الأزمة الدستورية نلحظ ارتباط المفهوم بمصطلح القيم السياسية فما هي هذه القيم وما أهم معانيها ؟

القيم السياسية الإسلامية الكبرى:

وهي المبادئ والقواعد المستمدة من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تضبط علاقة مؤسسات الحكم ببعضها، وعلاقتها بالأفراد، وتضبط علاقة الدولة بغيرها من الدول، ومن ابرز تمثلاتها الشورى والعدل والحرية والمساواة.

❖ **الشورى:**

و الشورى من أهم القيم السياسية في الإسلام، وتأتي بمعنى طلب الإشارة بالرأي، و العاقل من يشاور أهل التخصص، و ينتفع بأصحاب الخبرة، فما خاب من استشار و أما المستبد برأيه و المنفرد بقراره، فالفوضى على بابه"[2].

وقد أمر الله عز وجل بها في آيتين من القرآن الكريم فقال تعالى:﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ [الشورى:38]وقال تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران:159]وسمى سورة كاملة في القرآن الكريم باسم "الشورى".

[1]– مُحَّد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص65.

[2]–خالد بن جمعة بن عثمان الخرّاز، موسوعة الأخلاق،ط1،مكتبة أهل الأثر، الكويت،1430هـ،2009م،ص424.

وهي تعني أنّ إمارة المسلمين شورى بينهم و هذا أساس المنهج السياسي الذي جاء به الإسلام و اعتبره مالك بن نبي ضمن المقومات الأساسية في فكره و واجب على كل حاكم مسلم أن يستند إليه في قراراته حتى تكون هذه الأخيرة تعكس قناعة الشعب و إرادته فيحصل التجانس بين الحاكم و المحكوم و يكون المنهج ذاته و الغاية نفسها، و لذلك يقول عبد الحميد أبو سليمان بأنه:" يجب اتخاذ القرارات السياسية العامة بشورى الأمة التي يستفاد فيها بمشورة أصحاب الاختصاص في بعض الجوانب بحسب الأحوال و لأن دعوى جهل الأمة و قصورها بالسلب و بالتالي الفساد و الإفساد في الأمة"[1].

ولعظم تأثير هذا المبدأ الديني على الفرد والجماعات، يرى الكواكبي أن الشورى أهم القيم السياسية التي تكبح الاستبداد وتمنع تكونه، يقول في ذلك:"وحيثُ إني قد تمحّص عندي أنّ أصل الدّاء هو الاستبداد السّياسي ودواؤه دفعه بالشّورى الدّستورية"[2].

❖ العدل:

وهو مبدأ من المبادئ الإسلامية التي فرضها الله عزّ و جلّ بين عباده بصفة عامة و بين الحاكم و المحكوم بصفة خاصة، و يستمد مشروعيته من قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾ [النساء:58]، و" العدل هو الأمر المتوسط بين الإفراط و التفريط "[3]،و هو الذي يعطي محتوى التصرف الإنساني معناه السوي المعتدل و يحقق غايته وأخلاقية، و يجسد فطرته السوية، و ما ساد العدل إلا ساد معه الاعتدال و ما شاع الاعتدال إلا شاع معه العدل و سادت الرحمة و ساد التكافل"[4].

---

[1]– عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، ط3، دار السلام، مصر،1432هـ،2011م، ص ،105.

[2]–عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: أسعد السحمراني، ط3، دار النفائس،1427هـ–2006م، ص08.

[3]–خالد بن جمعة بن عثمان الخرّاز، موسوعة الأخلاق، ص421.

[4]– عبد الحميد أبو سليمان، المرجع نفسه، ص 122.

❖ **الحرية:**

تعتبر الحرية السياسية جزء من الحرية الإنسانية التي كرّم الله عزّ وجلّ به الإنسان، وسخّر له جميع وسائلها لقوله تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء:70]

وقد جاءت الشريعة الإسلامية لتبين أن كل إنسان يولد حراً ولا يجوز استعباده، بل اعتبر الفقهاء الحرية من مقاصد الشريعة الإسلامية.

وقد ربط الكواكبي بين الحرية وبين سبيل العز والحضارة، فقال:" ومتى بلغت أمَّةٌ رشدها، وعرفت للحرية قدرها، استرجعت عزَّها "[1].

❖ **المساواة:**

ويقصد بهذا المبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين الأفراد والجماعات، وتشمل أيضا وكانت التطبيقات النبوية تمثل أرقى صور المساواة بين البشر، فقد جاء في الحديث النبوي الشريف.

عن عائشة ﵂ " أن قريشا أهمهم شأن المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكلم فيها رسول الله ﷺ ؟ فقالوا: ومن يجترئ عليه إلا أسامة بن زيد حب رسول الله ﷺ فكلمه أسامة، فقال: أتشفع في حد من حدود الله ؟ ثم قام فاختطب، فقال: إنما أهلك الذين من قبلكم أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، وأيم الله: لو أن فاطمة بنت مُحَمَّد سرقت لقطعت يدها "[2].

[1]– عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، ص185

[2]–صحيح مسلم، كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره والنهي عن الشفاعة في الحدود، رقم 1688.

وهذه قيم كامنة ومتأصلة في الوحي الإلهي وجاءت تطبيقاتها في التجربة النبوية عبر النموذج الدولتي الإسلامي وفي التجربة الراشدية من بعده.

لقد كان بن نبي من كبار المفكرين الدارسين بتعمق لمسار الحضارة المتعرج في تاريخنا الطويل، وهو بذلك من أوائل الذين تنبهوا لهذا الانكسار الذي حدث في تاريخ الأمة الإسلامية، فيرى أن أزمة الأمة في الشرعية الدستورية والسياسية التي حدثت بعد وقعة صفين، وهي مرحلة انتهاء الخلافة الراشدة وبداية الملك العاض.

وقد جاء في الحديث النبوي عن النعمان بن بشير، أن رسول الله ﷺ قال:" تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا عَاضًّا، فَيَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ يَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ اللهُ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ مُلْكًا جَبْرِيّاً، فَتَكُونُ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ، ثُمَّ يَرْفَعُهَا إِذَا شَاءَ أَنْ يَرْفَعَهَا، ثُمَّ تَكُونُ خِلَافَةٌ عَلَى مِنْهَاجِ النُّبُوَّةِ، ثُمَّ سَكَتَ"[1].

ففي الحديث إشارة واضحة إلى انتهاء انقلاب الخلافة إلى ملك عاض ثم ملك جبري، وتفرق جماعة المسلمين إلى مذاهب وفرق، وسيادة العصبيات والحمية الجاهلية.

يقول مالك بن نبي: " فلقد عرف هذا العالم أول انفصال في تاريخه في معركة صفين عام 38 للهجرة، إذ كان يحمل بين جنبيه بعد قليل من سنوات ميلاده تعارضاً داخلياً؛ كانت (حمية الجاهلية) تصطرع مع (الروح القرآني)"[2].

[1]–أحمد بن حنبل، مسند أحمد بن حنبل، رقم18406.

[2]–مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص29.

ثم يردف بن نبي واصفا ذلك الحدث المؤثر في صيرورة الحضارة من أقصى بداياته ماضيا إلى أقصى غاياته مستقبلا، معتبرا " هذه اللحظة هي نقطة الانكسار في منحنى التطور التاريخي، وهي لحظة انقلاب القيم داخل حضارة معينة"[1].

ومن خلال ذلك يرى مالك بن نبي أن أزمة الحضارة الدستورية حدثت بعد وقعة صفين كنقطة تحول في مسار الحضارة، وهي مرحلة فصلت بين انتهاء الخلافة الراشدة وبداية الملك العاض.

✸ **موقعة صفين:**

يؤرخ الباحثون في التاريخ والفرق الإسلامية والتيارات الدينية والسياسية لموقعة صفين بسنة (37 هـ -657 م)، وهو " موضع بقرب الرّقّة على شاطئ الفرات من الجانب الغربي بين الرّقّة وبالس"[2]، حيث دارت معركة بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان رضي الله عنهما، ويذكر ابن كثير في البداية والنهاية أن الأمر بلغ حد التحارب بين جيشين مسلمين فقد " أقبل علي ﷺ في جيوشه، وجاء معاوية ﷺ في جنوده، فتواجه الفريقان وتقابل الطائفتان فبالله المستعان، فتوافقوا طويلا وذلك بمكان يقال له: صفين"[3].

يرجع السبب الرئيس في وقعة صفين إلى حادثة مقتل خليفة المسلمين عثمان بن عفان ﷺ وما خلفته من تبعات على الوضع السياسي والفكري في عاصمة الخلافة الإسلامية.

[1]- مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص36.

[2]-ياقوت الحموي، معجم البلدان، ط2، دار صادر، بيروت،1995م، ج 3، ص 414.

[3]-إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر،1407هـ-1986م، ج 07، ص 255.

فقد استشهد عثمان ﷺ وفاز بالجنة على بلوى أصابته، كما أخبره النبي ﷺ، ويروي ابن سعد في طبقاته " عن ميمون بن مهران قال لما قتل عثمان قال حذيفة هكذا وحلق بيده يعني عقد عشرة فتق في الإسلام فتق لا يرتقه جبل " [1].

وهو ما يبين خطورة تلك الحادثة التاريخية على مستقبل الأمة الإسلامية وحضارتها الوليدة .

وفي ظل هذه الأوضاع المنفلتة بويع علي بن أبي طالب – ﷺ – خليفة للمسلمين ،و" انعقدت له البيعة ولولا الإسراع بعقد البيعة لعلي لجرى على من بها من الأوباش ما لا يرقع خرقه، ولكن عزم عليه المهاجرون والأنصار، ورأى ذلك فرضًا عليه، فانقاد إليه " [2].

لكن معاوية بن أبي سفيان والي الشام–وقتها–أصر على معاقبة قتلة عثمان قبل إعطاء البيعة لعلي ، ويتضح موقفه وهو يحاور القراء من رجاله، مما توضحه الرواية التالية: "جاء أبو مسلم الخولاني وناس معه إلى معاوية فقالوا له: أنت تنازع علياً أم أنت مثله؟ فقال معاوية: لا والله إني لأعلم أن علياً أفضل مني، وإنه لأحقُّ بالأمر مني، ولكن ألستم تعلمون أن عثمان قُتل مظلوماً، وأنا ابن عمه، وإنما أطلب بدم عثمان، فأتوه فقولوا له فليدفع إليَّ قتلة عثمان وأسلِّمُ له ، فأتوا علياً فكلموه بذلك فلم يدفعهم إليه"[3].

وهو ما يقودنا–بحسب الرواية التاريخية–إلى اعتبار وجود الخلاف الندي بين معاوية بن أبي سفيان ومن معه بالثأر لدم عثمان بن عفان، وبين علي بن أبي طالب رضي الله عنهما، الذي رأى بأخذ البيعة أولا من اجل استتباب الأمور واجتماع كلمة المسلمين ومن ثم القصاص من قتلة عثمان ﷺ.

---

[1]– مُحَمَّد بن سعد،الطبقات الكبرى ، تحقيق: مُحَمَّد عبد القادر عطا ،ط 1،دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ–1990م، ج3،ص 58.

[2]– أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم ، تحقيق :محب الدين الخطيب، ط2،دار الجيل ،بيروت، 1407هـ–1987م، ص 147.

[3]– أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين ،ط1،مكتبة العبيكان،الرياض، 1430هـ–2009م،ج1 ،ص 464.

يدلل على ذلك المطالبات من الصحابة ﷺ ومن جموع الناس بإقامة القصاص على قتلة عثمان كرد فعل أولي على تلك الحادثة المروعة والتي لم تعهدها الأمة المسلمة والمجتمع الإسلامي في قتل خليفتهم.

لكن الخلاف استمر بين علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان ومضى كل طرف في اجتهاده، وقد " توجه على ابن أبى طالب بجيش يبلغ عدده نحو مائة ألف إلى «صفين»، واستعد معاوية لمقابلته بجيش يقاربه في العدد، ودارت بينهما معركة شرسة في شهر صفر سنة (37هـ) قُتِل فيها من الجانبين نحو سبعين ألفًا، خمسة وعشرين ألفًا من جيش على، وخمسة وأربعين ألفًا من جيش معاوية، ولما رأى الناس كثرة القتلى من الجانبين تنادوا يطلبون وقف القتال "[1].

وتذكر مصادر التاريخ أن القتال كان على مراحل خلال أيام الموقعة وكان الطرفان يسعون-رغم القتال –إلى محاولات الصلح ووقف القتال وقد سجل ذلك في هدنة بين الجيشين،وهو ما تم فعليا و" في هذه السنة في المحرم منها جرت موادعةٌ بين علي ومعاوية توادعا على ترك الحرب بينهما حتى ينقضي المحرم طمعًا في الصلح "[2].

كما أن معاوية بن أبي سفيان كان يؤكد على هذا المعنى بقوله:"ما قاتلت علياً إلا في أمر عثمان"[3].

ويذكر ابن العربي في القواصم من القواصم تفصيلا مهما في بيان حقيقة ما جرى وعمق المسالة وخطورتها لما وصلت إليه الفتنة من عمق في المجتمع الإسلامي، حيث يقول :" فوجود قتلة عثمان في معسكر علي حقيقة لا يماري أحد فيه، بل أن الأشتر، وهو من رؤوس البغاة على عثمان كان أكبر

[1]- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين، ج4، ص 563.

[2]- علي بن مُحَمَّد ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام، ط1،دار الكتاب العربي ،بيروت،1417هـ-1997م،ج 2،ص 641.

[3]- أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين ،المرجع السابق، ج1 ،ص 465.

مسعر للحرب بين أصحاب رسول الله ﷺ الذين في معسكر علي والذين في معسكر معاوية، ولما طالب علي معاوية ومن معه من الصحابة والتابعين أن يبايعوه احتكموا إليه في قتلة عثمان، وطلبوا منه أن يقيم حد الله عليهم، أو أن يسلمهم إليهم، فيقيموا عليهم حد الله، وقد اعتذرنا عن أمير المؤمنين علي بأن قتلة عثمان لما صاروا مع علي في العراق صاروا في معقل قوتهم وعنجهية قبائلهم، فكان علي يرى – بينه وبين نفسه– أن قتلهم يفتح عليه بابًا لا يستطيع سده بعد ذلك"[1].

وهو ما يكشف عن تغلغل قتلة عثمان رضي الله عنه في جيش المسلمين وفي مجتمع المسلمين، كما تحصنوا بقبائلهم واختلطوا بعصبياتهم وهو ما يصعب نخل الصف الإسلامي منهم ومن ثم تقديمهم للقود والقصاص .

وهذه الصورة التاريخية توضح أن ما جرى كان في سياق فتنة مجتمعية وسياسية انتشرت فيها دعاوى الجاهلية وتعمقت من خلالها الانقسامات المجتمعية حتى بين صحابة رسول الله ﷺ.

- **قضية التحكيم**

الثابت تاريخيا أن صفين انتهت بقضية التحكيم بين عليا ومعاوية—رضي الله عنهما، وقد ورد تفصيل ذلك في تاريخ ابن خياط حيث يذكر "عَن عَبْد اللَّهِ بْن عَبْد الرَّحْمَن بْن أَبْزي عَن أَبِيه قَالَ شَهِدنَا مَعَ عَلِيّ ثَمَان مائَة فَاقْتَتلُوا يَوْم الْأَرْبَعَاء وَيَوْم الْخَمِيس وَيَوْم الْجُمُعَة وَلَيْلَة السبت ثمَّ رفعت الْمَصَاحِف ودعوا إِلَى الصُّلْح وافترقوا عَلَى سبعين ألف قَتِيل خَمْسَة وَأَرْبَعين ألفا من أهل الشَّام وَخَمْسَة وَعشْرين ألفا من أهل الْعرَاق" [2].

وهو ما يكشف حجم الاستقطاب وحقيقة الانقسام الذي حدث في صفوف المسلمين وان الرجة كانت في قلب الخلافة الإسلامية وبين قادة المجتمع الإسلامي فكريا وسياسيا.

[1]– أبو بكر بن العربي ، العواصم من القواصم ،المرجع السابق ،ص 168.

[2]–خليفة بن خياط، تاريخ ابن خياط ،تحقيق : أكرم ضياء العمري، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1397هـ، ص194.

ورغم هذه الخلافات والفتن تم الاحتكام إلى الصلح والتحكيم الذي رضي به الطرفان مع بغي أحدهما على الأخر واجتهاد كل طرف وفق ما رآه وفقهه في تلك الظرفية التاريخية.

- **تنازل الحسن بن علي لمعاوية بن أبي سفيان**

بعد مقتل أمير المؤمنين علي -ﷺ- ومبايعة ابنه الحسن -ﷺ-تنازل الحسن ﷺ عن الخلافة لمعاوية ﷺ، وينقل ابن بطال موقف الحسن بن علي عندما قال: "اتق الله يا معاوية على أمة مُحَمَّد، لا تفنيهم بالسيف على طلب الدنيا وغرور فانية زائلة، فسلم الحسن الأمر إلى معاوية وصالحه وبايعه على السمع والطاعة على إقامة كتاب الله وسنة نبيه، ثم دخلا الكوفة فأخذ معاوية البيعة لنفسه على أهل العراقين، فكانت تلك السنة سنة الجماعة لاجتماع الناس واتفاقهم وانقطاع الحرب "[1]، فكان ذلك سنة 41 هـ وسمي ذلك العام بعام الجماعة .

والملاحظ تاريخيا أن هذا التنازل من الحسن بن علي لمعاوية على الخلافة والحكم كان درءا للفتنة ومنعا للاحتراب بين المسلمين خاصة في تلك الظرفية التاريخية التي اتسمت بسطوة الفتن وبروز روح جاهلية تنفخ في كير القبلية وتدعوا للاقتتال بين المسلمين بأسباب ومبررات متعددة.

ولعل ما يؤكد ذلك ما جاء في معجم الطبراني [2]:" عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: شَهِدْتُ الْحَسَنَ بْنَ عَلِيٍّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ بِالنَّخِيلَةِ حِينَ صَالَحَهُ مُعَاوِيَةُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَقَالَ لَهُ مُعَاوِيَةُ: إِذَا كَانَ ذَا فَقُمْ فَتَكَلَّمْ، وَأَخْبِرِ النَّاسَ أَنَّكَ قَدْ سَلَّمْتَ هَذَا الْأَمْرَ لِي. وَرُبَّمَا قَالَ سُفْيَانُ: أَخْبِرِ النَّاسَ بِهَذَا الْأَمْرِ الَّذِي تَرَكْتَهُ لِي. فَقَامَ فَخَطَبَ عَلَى الْمِنْبَرِ، فَحَمِدَ اللهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ – قَالَ الشَّعْبِيُّ: وَأَنَا أَسْمَعُ – ثُمَّ قَالَ: " أَمَّا بَعْدُ،فَإِنَّ أَكْيَسَ الْكَيْسِ التُّقَى، وَإِنَّ أَحْمَقَ الْحُمْقِ الْفُجُورُ، وَإِنَّ هَذَا الْأَمْرَ الَّذِي اخْتَلَفْتُ فِيهِ أَنَا وَمُعَاوِيَةُ إِمَّا كَانَ

[1]- علي ابن بطال، شرح صحيح البخارى، تحقيق: أبو تميم ياسر بن ابراهيم،ط2،مكتبة الرشد، الرياض ،1423هـ-2003م، ج8 ص 97.

[2]- سليمان بن أحمد الطبراني، معجم الطبراني ، تحقيق: حمدي عبد المجيد، ط2،مكتبة ابن تيمية، القاهرة، ج 3 ، ص 26.

حَقًّا لِي تَرَكْتُهُ لِمُعَاوِيَةَ إِرَادَةَ صَلَاحِ هَذِهِ الْأُمَّةِ، وَحَقْنِ دِمَائِهِمْ، أَوْ يَكُونُ حَقًّا كَانَ لِامْرِئٍ أَحَقَّ بِهِ مِنِّي، فَفَعَلْتُ ذَلِكَ، ﴿ وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ ﴾[الأنبياء:111] ".

فقد كان حقن الدماء وإرادة الصلاح هو السبب الرئيس لتنازل الحسن بن علي عن الخلافة لمعاوية بن أبي سفيان، ومثل هذا الموقف حلا ظرفيا لأزمة الحكم والانقسام المجتمعي وقتها، كما كان ضرورة لوأد الفتنة التي أطلت بحمية الجاهلية وسطوة النافخين في كير العصبية القبلية والمذهبية.

إن هذه المرحلة التاريخية مثلت حدث ارتكاز في مسار الحضارة الإسلامية وهو ما اعتبره بن نبي بذرة سقوط حضاري، وموقف تاريخي فاصل بين القيم الروحية والواقع الحضاري الجديد للمسلمين، ويؤكد ذلك عبر قوله " وإننا نجد في تاريخ الإسلام صورة هذا التدهور الروحي، الذي يؤدي حتماً إلى التدهور السياسي، بوصفه نتيجة ثانية ".[1]

ومن خلال هذا المفهوم والتحقيب التاريخي لمرحلية الحضارية الإسلامية نتجه إلى تشخيص مالك بن نبي لهذه الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.

[1]– مالك بن نبي، الصراع الفكري في بلاد المستعمرة ، المصدر السابق ،ص 42.

المطلب الثاني: تشخيصه للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

يرى مالك بن نبي إن ما حدث في صفين يمثل منطلقا تاريخيا لهم الأحداث المتعاقبة على تاريخ حضارتنا ومسارها المتعرج منذ ذلك الوقت، وهو يؤسس لمنظور الرؤية الحضارية وفق تتبع الأحداث المفصلية والمواقف التاريخية للحضارة الإسلامية.

لقد اعتبر مالك بن نبي أن مشكلة الحضارة الإسلامية المبدئية هي في الفصام الذي وقع بين قيمها الدينية العليا وبين الواقع التاريخي، وهي أزمة تركت مخلفاتها وآثارها عميقا على العالم الإسلامي،" حتى إننا نرى أن الحضارة الإسلامية آنذاك لم تنشأ عن مبادئ الإسلام، بل إن هذه المبادئ هي التي توافقت مع سلطة زمنية قاهرة "[1] .

وهو بذلك يوجه النظر إلى الفصام الذي أحدثته صفين في مسار الحضارة الإسلامية وتبعات ذلك على الجانب السياسي الذي شهد انحرافا عن القيم الإسلامية الكبرى التي تؤطر الفعل الحضاري وتوجهه وتحفظ مساره الطبيعي.

ويرى بن نبي أن هذه الأزمة التي كانت منذ واقعة صفين " فصمت الوحدة الشاملة التي بناها مُحَمَّد – ﷺ – بأمر من ربه، فحطّت بذلك من مستوى المعركة التي بدأت يوم بدر، وهذا الحطّ أو الهبوط الأيديولوجي لم يلبث أن أتى بنتائجه المشؤومة في الميدان السياسي ... مصداقاً لقوله عز وجل ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ ۖ وَاصْبِرُوا ۚ إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾[الأنفال:46] "[2].

وعبر تحليله هذا لمسار الحضارة الإسلامية اعتبر بن نبي أن أزمة الحضارة كانت منذ انفصال القيم الروحية عن القيم والمبادئ الإسلامية المؤسسة للحضارة نفسها، مشيرا إلى أن حال الانحطاط ويعتبره نتيجة حتمية لما حدث منذ صفين.

[1]– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص62.

[2]– مالك بن نبي، الصراع الفكري في بلاد المستعمرة، المصدر السابق، ص 42.

يقول مالك بن نبي: " لم يكن الانقلاب فجائياً، إذ هو النهاية البعيدة للانفصال الذي حدث في (صفين)، فأحل السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخليفية، فخلق بذلك هوة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزق، والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي "[1].

فهو بذلك يكشف عن تجربة التاريخ المشوّهة والمنحرفة عن قيم الوحي وقد توغلت في العقل المسلم وحلت محل الوحي في القيمة، فانهار الإجتماع السياسي الإسلامي وبذرت فيه أنواع التمزق.

ثم يردف بن نبي مستغربا:" ولست أدري لماذا لم يتنبه المؤرخون إلى هذه الواقعة، التي حولت هجري التاريخ الإسلامي إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل المقل، وتزينه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح "[2].

أي أن بن نبي يستغرب كيف أهملت دراسة موقعة صفين من كتابات تاريخنا الإسلامي والحضاري عموما، معتبرا هذه الوقعة بذرة الأفول الحضاري.

ولعل هذا المعنى هو ما يؤكده عبد الحميد أبو سليمان حين اتسق في تحليله مع تفسير بن نبي للازمة الحضارية الإسلامية حين حلل البعد النفسي والاجتماعي للمجتمع الإسلامي ،فقد " ظهرت الآثار السلبية لغلبة قبائل "الأعراب" على الحياة السياسة الإسلامية بانهيار الخلافة الراشدة وقيام (الملك الأموي العضوض)،كما كان من آثار ما بقي عالقا بهم من البدائية والمفاهيم العرقية الجاهلية سببًا في بدء غبش الرؤية الكونية الحضارية القرآنية ،فكلاهما يكون الفرد والجماعة فيه فاقدين للأهلية ومطلوبا

[1]– مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص 36.

[2]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص52.

تنميتهما؛ لتحصل مرحلة الرشد التي يتمتع فيها الإنسان بالحد الأدنى من القدرة على الخيار وتقرير المصير"[1].

وليس من المبالغة أن نعتبر تلك المرحلة بما شهدته بداية من مقتل خليفة المؤمنين عثمان بن عفان ﷺ، وما تبعه من تحولات فجائية–مثلت منطلقا أساسيا لبداية التأسيس لواقع جديد فرض على العالم الإسلامي وحضارته الوليدة.

فقد جاءت الشهادات التاريخية منوهة ومعضدة لهذا التحليل التاريخي، ومن ذلك ما قاله ثمامة بن عدي ﷺ لما بلغه قتل عثمان ﷺ وذلك في خطبة خطبها، بكى فيها بكاءً شديداً فلما أفاق واستفاق قال: "اليوم انتزعت خلافة النبوة من أمة مُحَمَّد ﷺ، وصارت ملكاً وجبرية، من أخذ شيئاً غلب عليه" [2].

فقد عبر بذلك عن معنى عميق، يتصل بفهم نظام الخلافة، وأنه شورى، وأن هدمه بالقوة يحول نظام الحكم إلى ملك جبري.

ويذكر ابن عساكر في تاريخ دمشق أن أزواج النبي (ﷺ) بعد هذه الحادثة كن يقلن " هجم البلاء وانكفأ الإسلام" [3]، وهو تصريح خطير وتاريخي يعكس عمق التحول المقبل على الأمة الإسلامية ومستقبلها .

صفين ..حدث الارتكاز التأسيسي

[1]–عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، القاهرة، 1430هـ–2009م، ص 29.

[2]– مُحَمَّد بن سعد، الطبقات الكبرى، المرجع السابق، ج3، ص 59.

[3]– ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي، ط1، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،1415هـ–1995م، ج 29، ص 528.

إن الواقع التاريخي يؤيد ما ذهب إليه بن نبي في تشخيصه لموقعة صفين وما تبعها من مسار سياسي متعرج، رغم أن التفسير الظرفي لما حدث في كتب التراث الإسلامي كان مؤسسا فكريا.

ومثال ذلك التبرير ما أورده ابن حزم في تفسير الواقعة تاريخيا عبر قوله: " وَقد كَانَ تَركه ليجمع كلمة الْمُسلمين كَمَا فعل الْحسن ابْنه رَضِي الله عَنْهُمَا فَكَانَ لَهُ بذلك فضل عَظِيم قد تقدم بِهِ إنذار رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم إِذْ قَالَ ابْني هَذَا سيد وَلَعَلَّ الله أَن يصلح بِهِ طائفتين عظيمتين من أمتِي فغبطه رَسُول الله صلى الله عَلَيْهِ وَسلم بذلك وَمن ترك حَقه رَغْبَة فِي حقن دِمَاء الْمُسلمين "[1].

لكن استمرار هذا التفسير بتغير الظرفية الحالية فيه مدعاة كبيرة لفهم كلام مالك بن نبي وموقفه الفكري ورؤيته الحضارية الموغلة والمتعمقة في تفسير أسباب السقوط وأسرار الانهيار.

ويذهب بعض المفكرين المعاصرين أمثال الشنقيطي إلى التأسيس على فكرة مالك بن نبي في تشخيص السقوط منذ صفين، معتبرا أنه "تشخيص دقيق ومفتاح من أهم المفاتيح لفهم التاريخ السياسي الإسلامي، فلن نفهم التاريخ السياسي إلا إذا أدركنا انه كان في جوهره كان تكيفا مع مواريث معركة صفين وما فرضته، واستمرار لمنطق صفقة عام الجماعة التي ضحت بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة، فضاعت الشرعية والوحدة معا".[2]

كما نجد رضوان السيد في كتابه الأمة والجماعة والسلطة يبني على فكرة بن نبي حول صفين باعتبارها حدث ارتكاز-أن جاز التعبير-ويؤسس عليه تصنيفه لمراحل تعايش القيم الإسلامية مع وحدة الأمة وشرعية السلطة منذ بداية الإسلام، ويطرحها رضوان السيد وفق فكرة التعايش والتواجد بين منظومات مع ترتيب زمني متفاعل.

[1]- ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق: مُحَمَّد إبراهيم نصر، دار الجيل، بيروت، ج4 ص 126.

[2]- مُحَمَّد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، المرجع السابق، ص76.

ويحقب لذلك منذ بداية الإسلام، و:" في بداية الإسلام، كانت القيم الناضمة الكبري ثلاث قيم أساسية وهي:

- شريعة السلطة
- وحدة الأمة
- انتشار الدعوة

وكانت هذه القيمة متعايشة في الفترة النبوية وفترة الخلافة الراشدة ولكن بعد "صفقة صفين" أو "صفقة عام الجماعة" تنازل بعض أفراد الأمة عن "شرعية السلطة" في مقابل "وحدة الأمة و انتشار الدعوة" .. وفيما بعد تنازل بعض فقهاء الأمة عن "وحدة الأمة" في سبيل "انتشار الدعوة"، واليوم نكتشف أن فقه التضحية بالشرعية السياسية خوفاً من الفتن والحروب الأهلية وإن عمل علي خمود ثورة الأمة مؤقتاً قد قاد الأمة إلى ضياع كافة القيم الكبرى"[1].

والواقع التاريخي يؤكد ما ذكره رضوان السيد من فشل الحل الظرفي –التضحية بالشرعية السياسية– فلا بقيت شرعية سياسية سليمة ولا حققت الدعوة انتشارا كما المأمول، ولا بقيت الأمة موحدة.

والدرس المستفاد تاريخيا أن التضحية بالشرعية السياسية أدى إلى فقدان كافة القيم الأخرى، كما يحدث في حال انفراط العقد.

فغياب أو تغييب النموذج النبوي أو الراشدي في مثله العليا وتطبيقاته السامقة يمثل مدخلا كبيرا لاستقبال نماذج مغايرة لفلسفة الأمة الحضارية ومنظومتها الفكرية، كما أنها تتمايز في جوهرها وتطبيقاتها

[1]– رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة، ط1، جداول للنشر والترجمة والتوزيع ،2011م، ص153.

باعتبار أن مبادئ السياسة في فكرنا الإسلامي " قائمة على قيم إسلامية مثل مبادئ الطاعة والثقة والعدل، والحسبة والشورى" [1].

ويرى مالك بن نبي أن:" أن التطور المعروف باسم (الحضارة الإسلامية)، لم يكن في الواقع سوى محاولة للتوفيق بين واقع الأمر المتخلف عن (صفين) وبين ما جاء به الإسلام، ولقد جهدت مدارس الفقه لتحقيق هذا التوفيق، ووقف الأئمة في وجه الحكم الملكي- غير الإسلامي- المتعصب المستبد".[2]

وقد سار عبد الحميد أبو سليمان في نفس النسق الفكري حيث قال:" ومن المهم أن ندرك معنى غلبة "الأعراب" على الحياة السياسية للأمة الناشئة وسيطرة السياسي على الديني وتوظيفه لمصالحه الخاصة وما ينجم عن ذلك من حتمية الاستبداد والفساد، وهو ما عبّر عن كثير من تنبؤات الرسول ﷺ عما سيكون بعده من انحرافات وفتن وما سيكون لذلك من أثر خطير على مسيرة الحياة السياسية والاجتماعية والاقتصادية للأمة وأهم من ذلك تأثيره الجوهري على الحياة الفكرية وعلى الرؤية الكونية الإسلامية"[3].

وبذلك يكون مالك بن نبي ملهما لكثير من المفكرين والباحثين في مسار الحضارة الإسلامية بما اعتورها من سطوة الانحرافات العصية والقبلية على الشق السياسي بخاصة منذ صفين، وبما يجعل من هذه الواقعة حدث ارتكاز يبنى عليه في تحليل ما قبله وما بعده من اجل الوصول لحلول حضارية، وهو ما نبغ به مالك بن نبي وتميز فيه.

[1]- يوسف بوراس ، الفكر السياسي عند مالك بن نبي ، رسالة ماجستير في الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة في بوزريعة، الجزائر، 2011 م ،ص 209 .

[2]- مالك بن نبي ، وجهة العالم الإسلامي ،المصدر السابق، ص62.

[3]-عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الحضارية القرآنية، ط1، دار السلام، القاهرة، 1430هـ،2009 ،ص 27.

المطلب الثالث: معالجاته للازمة الدستورية في الحضارة الإسلامية

يمكن القول أن تحليل بن نبي لمسار الحضارة الإسلامية وفق تتبع المسار التاريخي وتعمق في جذور الأزمة أودع في مشروعه الفكري الحضاري رؤية جديدة لمحاولة الإصلاح الحضاري ومعالجة أسباب السقوط ومظاهره التي تجاوزت شرعية السلطة إلى وحدة الأمة نفسها.

وفي ظل ما عاشه العالم الإسلامي من مفارقة تشمل واقعا يكتنفه الصراع والفرقة بمقابل ما تقتضيه الأسس الإسلامية الداعمة للوحدة الشاملة والكل الإسلامي الواحد، وقد يعزى تفسير هذا الوضع إلى عوامل متباينة ومتداخلة أسهمت في هذا الواقع المختل والمأزوم .

ووفق ما سبق برزت كتابات بن نبي ونظرياته المتوجهة بالنقد والتحليل محاولا عبر ذلك كله تقديم الإضافة المرجوة والحل المطلوب ردحا من الزمن لمشكلة الحضارة والعالم الإسلامي ، فطرح بن نبي نظريته الوحدوية التي جاءت تمثلاتها في صيغة " الكومنولث الإسلامي".

الاتحاد الإسلامي (كومنولث إسلامية):

تعتبر فكرة الكومنولث الإسلامية من الأفكار التأسيسية التي اهتم بها مالك بن نبي باعتبارها مشروعا حضاريا يعمل على اتحاد العالم الإسلامي، وتتجلى طبيعة هذا المشروع عبر ما بينه بن نبي ونوه إليه في مصدرية فكرته التي استقاها من " الكومنولث البريطاني" وذلك للمشابهة القائمة بينهما "من مثال موجود فعلاً، وهو (الكومنولث البريطاني)، وكل اختيار لمثال يفرض مواطن شَبَهٍ في مظهر الأشياء أو في ماهيتها"[1].

[1]- مالك بن نبي، كومنولث إسلامي، المصدر السابق، ص76.

ورغم هذا التشابه الشكلي الذي يكمن بين كلّ من الاتحاد الإسلامي والاتحاد البريطاني إلا أنّ بن مالك بن نبي يؤكد على عدم تجاوز هذا التشابه إلى المضمون، فلكل اتحاد له خصوصيته من حيث المنطلق والوجهة والمنهج والغاية.

يقول مالك بن نبي في هذا المقام:" لا يتيح لنا مثلًا أن نتصور الرابطة العضوية للكومنولث الإسلامي مشخّصة في(ملك) أو حتى في (رئيس جمهورية)، ولكن في (فكرة) هي: (الإسلام)، ممثلة في (مجمع دائم) يجسّم (الإرادة الجماعية) للعالم الإسلامي، ويمثل مصالحه العامة"[1].

ويمايز مالك بن نبي بين الكومنولث البريطاني والكومنولث الإسلامي من حيث التشكيل، فالأول " أساسه مجموع دول" والثاني أساسه" مجموعة شعوب"، وكذا غاية كلّ منهما فإذا:"كان المثال البريطاني قد قصد به الإجابة عن شواغل سياسية، فإنّ المثال المسلم يجب أن يقصد منه مواجهة المشكلات ذات الصبغة النفسية والاجتماعية"[2].

وفي هذا يوجه النظر إلى معالجة معضلة فقر المفاهيم وتعلق الشعوب بالأشياء ما يجعلها مجتمعات استهلاكية وبالتالي فان الكومنولث الإسلامي يجب أن ينصب على معالجة ذلك كله في إطاره الجمعي والفرداني على السواء.

كما تفرد بن نبي بفكرته عن الكومنولث الإسلامي من ناحيته الوظيفية، فلكل منهما دور يسعى إلى المضي في مساره ووفق محدداته الوظيفية " فالكومنولث الإسلامي من وجهة النظر "الوظيفية" يجب أن يمكن البشرية المسلمة أساسا من استدراك تأخرها، واستدراك تخلفها بالنسبة إلى التطور العام، وبالنسبة إلى المساحات الكبيرة المخطّطة بالخصوص".[3]

[1]- مالك بن نبي، كومنولث إسلامي، المصدر السابق، ص76.

[2]- المصدر نفسه، ص77.

[3]- المصدر نفسه، ص78.

فدور الكومنولث الإسلامي يكون بذلك أحد وسائل الخلاص من التخلف الحضاري وتحقيق تقدم جمعي في إطار النسق الحضاري للشعوب المسلمة.

لنخلص إلى أن مالك بن نبي استلهم فكرة الكومنولث الإسلامية من الكومنولث البريطانية لكن في صورتها الشكلية وتمايز عنها في تأطيره لمضمونها عبر المكون الديني الإسلامي.

ما يقودنا إلى اعتبار الكومنولث الإسلامي مشترك إنساني بصيغة إسلامية، يهدف إلى رسم معالم الوحدة الإسلامية، كما انه ليست فكرة طوباوية ولا ايتيقيا من بن نبي وتعليل ذلك أن هذا المشروع عدة مبررات جغرافية سياسية وأسباب نفسية وفنية.

مبررات مشروع الاتحاد الإسلامي.

يشير مالك بن نبي إلى سياق نشأة فكرة الكومنولث الإسلامي في ظل وضع العالم الإسلامي، وبما يلحقه من تخلف للإنسان المسلم والمجتمع عامة عن الركب الحضاري المتقدم وبتحولات متسارعة.

" فهذه الأزمة ليست في طبيعة مشاكل المجتمع الإسلامي، بقدر ما هي في موقف الإنسان المسلم بالنسبة إلى هذه المشاكل".[1]

واستنادًا إلى وضع العالم الإسلامي الذي آل إلى خمسة عوالم وإلى الوضع النفسي المتدهور للفرد المسلم ارتأى مالك بن نبي أن تكون دراسته لمشاكل هذه الأزمة ضمن إطارها الجغرافي والسياسي والسيكولوجي والفني، وبناء على هذا حصر مبررات مشروعه للاتحاد الإسلامي في المبررات التالية:

- ✓ **المبررات الجغرافية السياسية:**

تظهر هذه المبررات في سياق بروز القوة المركزية في العالم وامتدادها على محور واشنطن–موسكو كما يسميه بن نبي–،وفي ظل الحضارة الغربية التي تجسد معنى الحضارة الأحادية والعالمية في العصر

[1]– مالك بن نبي، كومنولث إسلامي، المصدر السابق، ص 39.

الحالي، كما تظهر أيضا مركزيتها في تحديدها لمساحات مخططة قوية ذات صبغة جغرافية سياسية ،كما أشار بن نبي في قوله: " فالعامل الفني الذي ترتب عليه، في مجرى النصف الأخير من القرن العشرين، تمركز القوة على محور واشنطن- موسكو، ترتب عليه من جراء هذا الحدث نفسه نتيجة أخرى ذات صبغة جغرافية- سياسية".[1]

وفي غمار هذا العالم المخطَّط يشعر المسلم بعدم جدواه، وأنَّ أحداث التاريخ تسجل دون تدخل فاعل منه ،في ظل عالم متسارع في تطوره وتقدمه الحضاري.

✓ **المبررات النفسية والسيكولوجية.**

يعيش الإنسان المسلم آثارا نفسية أحدثتها صدمة الحضارة الغربية، وهذه الآثار تمثل ردة فعل نفسية نتجت عن هذه العوامل والتي تجعل الإنسان يستشعر بعدم وجوده في هذا العالم وغيابه الحضاري فهو " يرى نفسه مجتازًا من طرف التطور المسرّع لبقية البشرية"[2].

فالإنسان المسلم وهو يفكر بمصير العالم الإسلامي تسيطر في داخله بذور ثورة، وهنا يجد نفسه أمام احتمالين:

- الاحتمال الأول: يقوم بثورة طبق تخطيط سابق يراعي فيها العوامل النفسية والاجتماعية.
- الاحتمال الثاني: في حال عدم وجود قيادة حكيمة ترسم له خطته، فإنّ العالم الإسلامي سيكون مندفعًا إلى أي ثورة تأتيه من الخارج، ثورة لن يكون في مقدوره التحكم فيها "[3].

ومن خلال هذين الاحتمالين يجد الإنسان المسلم نفسه أمام ضرورة التخطيط للعالم الإسلامي عن طريق المجال الأخلاقي، وذلك بتعزيز ثقته في نفسه والعمل على التخلص من الأحاسيس السلبية

[1]- مالك بن نبي، كومنولث إسلامي، المصدر السابق، ص 40.
[2]- المصدر نفسه، ص 40.
[3]- المصدر نفسه، ص 41.

التي تشعره بالعجز الحضاري؛ أي أنّ مالك بن نبي يحاول من خلال هذا التخطيط أن يقضي على فكرة قابلية الاستعمار التي بُثت فيه منذ عصر الموحدين، وذلك بغية استرجاع الأمة لسيادتها الحضارية وريادتها المركزية.

✓ **المبررات الفنيّة:**

يرى بن نبي أن مجرد التفكير في التخطيط من الناحية الفنية يبرز مشكلات العالم الإسلامي،" فهي مشكلة العالم الإسلامي، أي مشكلة مساحة منحصرة بطريقة متحادَّة بين خطَّيْ طول (طنجة وجاكرتا)، وبين خطَّيْ عرض: (مدينة الجزائر ودار السلام) "[1].

ويعتبر بن نبي أن مرد المشكل أيضا إلى وجود عوالم إسلامية وليس عالم إسلامي واحد ، وبالتالي لا يمكن أن يقوم التخطيط إلاَّ على قاعدة اتحاديَّة في صورة كومنولث.

و استنادا إلى هذه المبررات الثلاث (المبررات الجغرافية السياسية، المبررات النفسية والسيكولوجية، المبررات الفنية) رسم بن نبي فكرة كومنولث إسلامي وسعى لإخراجها وفق مشروع وحدوي متكامل للعالم الإسلامي.

تعليقا على ما سبق بيانه في أطروحة بن نبي حول الوحدة الإسلامية يمكن القول أن بن نبي–من خلال فكرة كومنولث إسلامي سعى –وفق منطق عملي–إلى التأسيس لأفكار عصرانية قدمت نماذج وتمثلات متساوقة مع النسق الحضاري و الدولتي المعاصر،وذلك كله لأجل تدارك حجم التحولات الحضارية في بلدان ما بعد الاستقلال والتي يمكن تلخيصها في بروز قوى وتكتلات تتصارع من اجل القوة و الهيمنة والبقاء .

[1]– مالك بن نبي، كومنولث إسلامي، المصدر السابق ، ص 42.

كما أن[الكومنولث الإسلامي] يمثل مساهمة عملية مؤسسة منهجيا ومعرفيا وفق مبررات متعددة وبمرجعية دينية إسلامية تمثل الناظم الفكري لهذا المشروع الوحدوي .

وهي محاولة متفردة ومميزة تشكل أرضية لبناء محاولات عصرانية من أجل النهضة والاستدراك على التراجع الذي حصل في الميدان الحضاري منذ أكثر من قرنين من الزمن وذلك بعد مرحلة من العطاء النوعي والتحضر الإنساني.

ولئن كانت هذه المحاولة-فكرة الوحدة عبر الكومنولث الإسلامي- تتسم بالجدية والمساوقة للواقع الزمني من حيث التمثل الشكلي والنمط الوظيفي ،فإن مالك بن نبي وفي سبيل تحقيق النهوض الحضاري ربط بين آليات النهضة —بما هو مقترح من وحدة إسلامية شاملة-وآلياتها لم يغفل تقنين الفعل النهضوي بما يشمل ذلك من ثقافة السننية والعودة إلى جذور الأزمة-كما اشرنا سابقا-ومن ثم تقديم مقاربة نهضوية حضارية في إطار المرجعية الدينية الإسلامية.

فكان مع وحدة الأمة انتشار الدعوة وإقامة الشهادة على الناس وذلك كله وفق إبداع الإنسان المسلم وتقديمه نماذج مشرفة من تاريخ الإنسانية كلها.

وفي سبيل تحقيق الاستئناف الحضاري يمكن القول أن أهم الإضافات التي قدمها نتاج بن نبي للفكر الإسلامي المعاصر هو عمق التحليل في تشخيص أسباب السقوط الحضاري والدعوة إلى الجرأة والشجاعة الفكرية في تناول موضوع السقوط بعيدا عن إكراهات الكتابة والفقه التسويغي، وإعادة سلطة الوحي لمكانها المستلب الذي حلت محله سلطة تاريخية مشوّهة أسهمت في تعميق الهوّة بين واقع الحياة السياسية وقيم الوحي الخالدة.

الحل الظرفي والدرس التاريخي

ينطلق مالك بن نبي رحمه الله من قوله تعالى﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[الرعد:11]،و يجعلها أساس نتاجه الفكري، و يتخذ منها قانونا للتغيير بكل مستوياته، و يبحث في وقائع التاريخ ليؤكد للعقل المسلم أنّ الله تعالى يعلّمنا بهذه الآية و آيات القرآن كلّه أنّ التغيير يخضع لسنن علينا أن نكتشفها و نوظفها في بنائنا الحضاري بكل مستوياته.

يقول بدران بن مسعود :" وأن التغيير يجري وفق قوانين وسنن لا تتخلف، وعلينا التعامل معها بمنهجية، لأن تلك السنن من أقدار الله التي تحكم حركة التاريخ والمجتمعات والواقع، وهذا ما يمكن تسميته بـ"السننية" في التفكير والتغيير.ولقد كان (مالك بن نبي) –عليه رحمة الله– واحداً من رواد التجديد والإصلاح في العالم الإسلامي ممن اتخذ هذه الآية شعاراً لكل أعماله الفكرية ومشاريعه التجديدية؛ بل كانت تشكل إطاراً عاماً لرؤيته الحضارية ومنهجه في التغيير"[1].

وقد اتجه بن نبي إلى الربط بين محاولة النهوض وبين دراسة التاريخية العميقة للحضارة الإسلامية عبر التنويه إلى أهمية دراسة مشكلات الحضارة نفسها،وذلك حين اعتبر أن:" مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارته و لا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث الإنسانية، و ما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارات أو تهدمها "[2].

وبالعودة إلى مسار الحضارة الإسلامية المتعرج نجد دعوة بن نبي إلى تفحص الأسباب العميقة للسقوط ،حيث يقول :" إن العالم الإسلامي لفي مسيس الحاجة في هذه النقطة إلى أفكار واضحة

[1]–بدران بن مسعود بن الحسن، الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر أنموذج مالك بن نبي، دار بن مرابط، دم،2015م، ص 96.

[2]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 19.

تهدي سعيه نحو النهضة ولهذا فإن مما يهمنا في المقام الأول أن نتأمل الأسباب البعيدة التي حتمت تقهقره وانحطاطه "[1].

تأسيسا على ذلك يمكن القول إنه لا نهضة للعالم الإسلامي خارج شرط وعيه بأزمته الحضارية،ولا يكون ذلك إلا في إطار الانعتاق من رواسب التراث الفكري الموغل في الفكر الجبري خاصة في الشق السياسي ، " فكل محاولة لإعادة بناء حضارة الإسلام يجب أن تقوم أولاً، وقبل كل شيء، على أساس سيادة (الفقه الخالص) على (الواقع السائد) الذي نشأ عن صفين، ولا شك أن هذا يقتضي رجوعاً إلى الإسلام الخالص، أعني تنقية النصوص القرآنية من غواشيها الكلامية والفقهية والفلسفية."[2] .

ومن خلال كلام بن نبي فهو يحذر من الفقه التسويغي-إن جاز التعبير-الذي ساد في تراثنا منذ فجر الحضارة الإسلامية أي في القرن الأول الهجري.

وبناءا على ذلك فان التأسيس للفعل النهضوي الحضاري يجب أن يكون في إطار الفصل بين الفقه الخالص والواقع السائد-بحسب بن نبي-ومن ثم تقديم نتاج فكري إبداعي ومتجدد بتجدد آليات النهوض ومستلزماته ووفق ظرفيته المعاصرة.

يرى عبد الحميد أبو سليمان أن " من أهم الأسباب التي سبق أن تحدثنا عنها لهذه الظاهرة البائسة الشيطانية (يعني ممارسة الاستبداد والفساد) – هو ضعف وعي الجمهور وضعف ثقافته ومعرفته بالوسائل التي تضبط سير الحكومات والأنظمة، والتي تضع حداً لظاهرة متلازمة الاستبداد والفساد."[3].

ويرى مالك بن نبي أن ابرز العلل التي استحكمت في جسد الأمة الإسلامية ماضيا وحاضرا مردها الى الاستبداد السياسي الذي بدا منذ تحول الخلافة إلى ملك عضوض .

---

[1]-مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص29.

[2]- المصدر نفسه، ص .62.

[3]-عبد الحميد أحمد أبو سليمان, إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلام،ط2،المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1433هـ-2012م ، ص 29.

كما أن السلبية التي رانت على العالم الإسلامي إنما تكوّنت بفعل والاستبداد والقهر، الذي أطفأ في الشخصية الإسلامية جذوتها، وأفقدها وهجها، وكبلها عن الفعل الإبداعي .

ويحقب لهذا المسار المنحرف تاريخيا عبر قوله:" ولقد عرف التاريخ الإسلامي لحظة كهذه في معركة صفين، تلك الحادثة المؤسفة المؤثرة التي نتج عنها التذبذب في الاختيار، الاختيار المحتم بين علي ومعاوية، بين المدينة ودمشق، بين الحكم الديمقراطي الخليفي والحكم الأسري، ولقد اختار المجتمع الإسلامي في هذه النقطة الفاصلة في تاريخه الطريق الذي قاده أخيرا أخيراً إلى الاستعمار وإلى القابلية للاستعمار " [1].

فقد فسر بن نبي مشكلة الاستعمار الذي اجتاح بلدان العالم الإسلامي خلال القرنين الماضيين بتوغل عميق في غياهب هذه الظاهرة التي أسماها" القابلية للاستعمار "فهي عرض من الداء الحقيقي الذي أصاب الأمة وحضارتها ،وهو تفسير عميق يبتعد به عن المبررات والتحليلات السطحية لهذه المعضلة .

كما ربط بين القابلية للاستعمار كنتيجة أو مظهر وبين سقوط الشرعية السياسية منذ حادثة صفين بما اسماه بن نبي مشكلة الاختيار بين بين الحكم الديمقراطي الخليفي والحكم الأسري.

إن قراءة متجددة لفكرة بن نبي عن جذور الأزمة الحضارية واستدعاء تمثلاتها المعاصرة يوجه الفكر إلى العقد النظرية في تاريخنا الإسلامي والحضاري بما يشكل جزءا من الحل المبحوث عنه زمنا طويلا.

يقول مالك بن نبي:" إن هناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها، هي: أنه لكي نتحرر من (أثر) هو الاستعمار، يجب أن نتحرر أولاً من (سببه) وهو القابلية للاستعمار "[2].

[1]– مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية ،المصدر السابق، ص 109.

[2]–مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، المصدر السابق، ص95.

وهو ما يقدم لنا معطى جديدا لاستكناه البعد النفسي والخلفية الاجتماعية التي تمهد لقبول المحتل في تعامل المجتمعات الإسلامية مع قوى الاستبداد والاستعمار.

فالخلاص من الاستعمار والاستبداد بمختلف أشكاله يقودنا إلى معالجة مسبباته وبتر جذوره النظرية في تراثنا ومنظومتنا الفكرية التي استبدلت سلطة الوحي وقيمه الخالدة بالتجربة التاريخية.

وفي سبيل ذلك يرى بن نبي أن أهم معالجة لظاهرة الاستبداد الذي تسلط على التجربة التاريخية في الحضارة الإسلامية هو العودة إلى قيم الوحي والاسترشاد بها،فهي تمثل القواعد والمحددات الكبرى الموجهة للفرد المسلم والجماعة عموما منعا لأي انحراف .

يقول مالك بن نبي:" وجمل القول إن المسلم محفوظ من النزعات النافية للشعور الديمقراطي، الموجودة أو المدسوسة في طينة البشر، بما وضع الله في نفسه من تكريم مقدس، وما جعل عن يمينه وشماله من معا ا، ترشد طريقه حق لا يقع في وحل العبودية أو وحل الاستعباد " [1].

ومن خلال ما طرحه بن نبي يمكن القول أن التجربة التاريخية المنحرفة عن الوحي تمثل مسارا للانحراف الذي حدث منذ فجر الحضارة الإسلامية في صفين، التي مثلت بذرة التحول من القيم السياسية الإسلامية وسلطة الوحي إلى قيم القهر والتملك وسلطة التجربة التاريخية.

كما اتجه بن نبي إلى ضرورة تفعيل القيم الإسلامية باعتبارها الضامن لمنع الانحراف الحضاري باعتبار أن الخطأ في تنزيل التصورات وانحراف التصرفات عن المبادئ لا يطعن فيها بأي حال، إذ يحصر العيب في التطبيق لا في المبدأ كما في حال الحضارة الإسلامية ومسارها التاريخي.

[1]– مالك بن نبي، تأملات، المصدر السابق، ص 78.

يقول مالك بن نبي: " وهكذا وجدنا الحضارة الإسلامية تتوسع وتنشر فوق الأرض، تتغلب أولا على جاذبيتها بما تبقى لديها من مخزون روحي، حتى إذا ما وهنت فيها قوى الروح، وجدناها تخلد إلى الأرض شيئا فشيئا "[1].

وقد قدم بن نبي معالجات جذرية من جنيس تجذر هذه الأزمة الحضارية طرحها في مشروع وحدة الأمة (كومنولث إسلامي) كأمة واحدة في كيان واحد، ثم سعى إلى تحرير الشرعية السياسية وقيمها الكبرى من الإرث التاريخي الذي راكمه الاستبداد السياسي وهو ما يستدعي عدم الارتهان للتجربة التاريخية المنحرفة عن قيم الوحي .

لنخلص إلى أن معالجات بن نبي للأزمة الدستورية الحضارية وفق ما سبق بيانه تمثل مشاتل لإعادة استقراء مسار الحضارة الإسلامية وخاصة في الميدان السياسي والاجتماعي، في ظل ما يشهده هذا المسار في ضوء المقاربات الجديدة التي يفرضها الواقع الإسلامي المتشبع بتغييرات متواترة شملت مناحي الحضارة في ظرفية مكتنزة بالأحداث السياسية والمفارقات الفكرية.

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، المصدر السابق، ص 53.

خلاصة الفصل الرابع

في ختام هذا الفصل الرابع، نصل إلى الاستنتاجات التالية:

- الحضارة مفهوم يتصل بالعمران والتطور المادي والمعنوي في حياة البشر وهي متعددة وتداولية بين الشعوب والأمم.
- الحضارة الإسلامية مثلت أنموذجا راقيا للتطور البشري الممزوج بالقيم الإنسانية والمحقق لإنسانية الإنسان وأهدافه الكبرى في الكون والحياة.
- الحضارة عند مالك بن نبي هي نتاج جهد جماعي ينتظم فيها الفرد ويقدم من خلال العمل المجتمعي صنوفا من الفعل الحضاري في مجالات شتى.
- تستند الحضارة بحسب بن نبي إلى عناصر تركيبها الأساسية وفق معادلة: الإنسان + التراب + الوقت والجامع لهذه العناصر هي الفكرة الدينية.
- يؤسس بن نبي للدورة الحضارية وفق منظور متجدد قائم على مراحل ثلاث (الروح، العقل ،االغريزة) بحسب التفاعل بين معادلته الحضارية ومدى ارتباطها بالفكرة الدينية.
- يرى مالك بن نبي أن الإسلام قوة دافعة للحركة الحضارية الإسلامية، وهو الناظم الأساسي لأي نهضة حضارية حقيقية.
- يؤكد بن نبي على حتمية تفعيل الإنسان وتوجيه ثقافته وعمله باعتبار الحضارة قائمة على ثقافة المجتمع الإنساني.
- تمثل رؤية بن نبي لتوجيه راس المال إسهاما جادا ومميزا في المنظور الاقتصادي الإسلامي المنشود.
- الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية مفهوم وصفي للفصام الذي حدث بين القيم الإسلامية وبين الواقع التاريخي للمسلمين، وتبعات ذلك من انفراط العقد السياسي والاجتماعي للأمة الإسلامية.

- تمثل وقعة صفين حدث ارتكاز يفسر –بحسب بن نبي–الأزمة الدستورية في حضارتنا وهو نتيجة حتمية لفقدان المحرك القيمي الديني.
- تميز مالك بن نبي بتشخيصه العميق للأزمة الدستورية في حضارتنا الإسلامية وهي رؤية تمثل أرضية لمعاينة التخلف الحضاري وتبحث جذوره التاريخية.
- يمثل مشروع اتحاد إسلامي (كومنولث إسلامي) إسهاما من بن نبي في إطار معالجاته للازمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.
- تحرير القيم السياسية الكبرى (الشورى والعدل والحرية والمساواة) من الإرث السياسي التاريخي من اهم محددات الخروج من الأزمة الدستورية في حضارتنا الإسلامية وفق مالك بن نبي.
- يمثل النتاج التحليلي للمسار الحضاري الإسلامي وفق رؤى مالك بن نبي مشاتل لاستيعاب الواقع الحضاري المأزوم، ومن ثم التأسيس المتبصر لفعل نهضوي حضاري بأبعاده السياسية والاجتماعية والثقافية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خـــــــــاتمة

لقد عملنا على استدعاء وتحليل أهم تجليات البعد الديني في فكر مالك بن نبي، وقد تطرق البحث إلى حياة مالك بن نبي وظروف نشأته، وأثر هذه الظروف والمكونات السياسية والاقتصادية والاجتماعية الثقافية التي ارتبط بها حياتيا ومعرفيا.

وقد عرضنا بالتفصيل للقضايا والظواهر والمفاهيم التي تفاعل معها مالك بن نبي، والاحتكاكات والتواصلات والانفتاحات التي تداخل معها، وكان من أهم القضايا التي تبدى من خلالها حضور المكون الديني في نتاج بن نبي موضوع الظاهرة القرآنية في تكوينها وتقسيماتها للوحي الإلهي بين قرآن وسنة ومدى ارتباطها بالظاهرة النبوية المبلغة للوحي.

ومن خلال مدارسة قضايا مثل الاستشراق، علم الكلام والتصوف في فكر مالك بن نبي تجلت المرجعية الدينية التي وجهت فكره للنحو في اهتمامات ومسارات جديدة وجد نفسه مدفوعا إليها ومنشغلا بقضاياها وموضوعاتها، وهو ما استدعى أن يستحضر ما عنده من أفكار ومفاهيم وتصورات دينية ليدخل عبرها في مراجعات وتقويمات ونقديات لهذه القضايا ومناهج تفكيرها متدرعا بأصالته الإسلامية ومستوعبا لروح العصر، وهي جهود من بن نبي لا ينكر لها دورها المبكر في كشف أزمتنا الحضارية.

وختم البحث بتقديم معالجات بن نبي للأزمة الحضارية الإسلامية بما يستجلي العلائق بين الوحي والتاريخ وبين بزوغ الحضارة وأفولها، في إطار التأسيس لمقاربات نهضوية تساءل التاريخ الحضاري للمسلمين المنحرف –بحسب بن بني–في شقه السياسي منذ وقعة صفين، مع دعوة بن نبي إلى استدعاء القيم السياسية الإسلامية كضامن للتحول والانتقال الحضاري المأمول، وهو ما يعكس حضور الفكرة الدينية بقوة في تأصيلاته وآلياته ومنطلقاته الفكرية.

ونخلص في نهاية بحثنا إلى مجموعة من النتائج نجملها في الاتي:

-حضر المكون الديني في نتاج مالك بن نبي الفكري بصورة واضحة ومشهودة، وجاءت تمثلات ذلك عبر الدور المحوري للدين في الحضارة وتكوينها ومساراتها التاريخية والواقعية.

- تجسدت مظاهر البعد الديني في فكر مالك بن نبي من خلال القضايا والموضوعات التي استحوذت على اهتمامه وشكلت أرضية لمنطلقاته وتأصيلاته في إطار صوغه لمشروع حضاري متجدد.

- مثل كتابه الظاهرة القرآنية نموذجا شارحا عن نظرة بن نبي للوحي الإلهي بوصف القرآن الكريم وحدة متكاملة رغم نزوله منجما لحكمية التربية الدينية الموجهة لصناعة فعل حضاري، كما مثلت الظاهرة المحمدية (النبوية) في وصفها الذاتي نموذجا تطبيقيا للوحي القرآني، ويلحظ في ذلك تميز بن نبي بنحت مصطلحات ومفردات خاصة به.

- ارتبطت كتابات بن نبي وتحليلاته بقضايا واقعية ومباحث مثل الاستشراق والاستعمار في إطار احتكاكات وتواصلات شديدة التشابك والتوتر، وقد رافق ذلك تقديم تصورات ومعالجات لموضوعات علم الكلام والتصوف بغية إعادة تأهيلها باتجاه مستقبل حضاري جديد.

- تقصد مالك بن نبي مسار الحضارة الإسلامية بالتحليل التاريخي العميق، وهو ما أثمر انبعاثات متفردة مايزت بين تاريخ الحضارة المتعرج وقيم الإسلام المؤسسة والدافعة لهذه الحضارة.

- تشكل معالجات بن نبي الحضارية ببعدها الديني الأصيل أرضية صلبة لتحليل واقع العالم الإسلامي وتبحث مسائله وقضاياه وموضوعاته، وهي تصورات نضجت نتيجة الاقتراب الحي والواسع بين مالك بن نبي والواقع بتعقيداته وتناقضاته وتشابكاته، كما تمثل رصيدا فكريا هاما لازال يستقطب أوسع الاهتمامات البحثية على مستوى الساحات الفكرية كافة.

– مسار بن نبي في الفكر الديني ما هو إلا أحد المسارات الفكرية وليس المسار الوحيد، لكنه الأكثر تطورا ونضجا وتأكيدا على قيم التجديد والانفتاح والتواصل مع العصر في سبيل تحقيق نهضة للعالم الإسلامي.

– يمثل بن نبي مثالا شارحا عن المفكر المسلم شديد الوعي بمسائل أمته وقضاياها الفكرية والحضارية، وقد جمع بين أصالة المرجعية الدينية وروح العصر وسياقاته المستجدة، ما يوجه الباحثين إلى سبر أغوار فكره في سبيل تطوير العمل الفكري والبحث العلمي وتجديد الأفكار في العالم الإسلامي، واقتحام مجالات معرفية جديدة، بما يحقق اعتماد الرصيد الفكري لمالك بن نبي بوصفه خبرة إنسانية، والاشتغال على نموذج راشد موافق للمقاصد الكلية الإسلامية في إطار تبحث سبل الاستئناف الحضاري وهو ما تستهدفه الدراسة وتوجه النظر إليه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر
و المراجع

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

❖ المصادر والمراجع

➢ **القرآن الكريم برواية ورش**

➢ **المصادر:**

1. مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، إشراف: ندوة مالك بن نبي،ط3، دار الفكر، دمشق ، 1408هـ-1988م.
2. مالك بن نبي، العفن، ترجمة: نور الدين خندودي، ط1، دار الأمة، الجزائر، 2007 م.
3. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، ط1، دار الفكر، دمشق، 1438هـ،2017م .
4. مالك بن نبي، إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي، ط1، دار الإرشاد للطباعة والنشر والتوزيع، 1388هـ-1969م.
5. مالك بن نبي، بين الرشاد والتيه، ط1، دار الفكر، دمشق،1978م.
6. مالك بن نبي، تأملات، ط1، دار الفكر، دمشق، 1423هـ،2002م.
7. مالك بن نبي، شروط النهضة، ط 4، دار الفكر، دمشق،1423هـ-2000م.
8. مالك بن نبي، في مهب المعركة، ط3، دار الفكر، دمشق، 2002م.
9. مالك بن نبي، مجالس دمشق، ط1، دار الفكر، دمشق،1438هـ،2017م.
10. مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، ط2، دار الفكر المعاصر، بيروت، 1993م.
11. مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ط1، دار الفكر، دمشق،1438هـ، 2017م.
12. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ط3، دار الفكر، دمشق،1406هـ، 1986م.
13. مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، ط1، مكتبة الأسد، 1433هـ-2012م.

➢ المراجع:

1. إبراهيم أنيس وآخرون، المعجم الوسيط، ط 4، مكتبة الشروق الدولية،2004م.
2. إبراهيم مُحَمَّد إبراهيم، الأديان الوضعية في مصادرها المقدسة وموقف الإسلام منها، ط1، مطبعة الأمانة، مصر ،1406هـ-1985م.
3. -ابن النديم، الفهرست، تحقيق: إبراهيم رمضان، ط 2، دار المعرفة، بيروت، 1417هـ-1997م.
4. ابن تيمية، الصفدية، تحقيق: مُحَمَّد رشاد سالم، ط2، مكتبة ابن تيمية، مصر 1406هـ-1985م.
5. ابن تيمية، النبوات،تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان ، ط1،أضواء السلف ،الرياض، 1420هـ-2000م.
6. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، تحقيق: عبد العزيز بن باز ومُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، ط1، دار المعرفة، بيروت،1379هـ ..
7. ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل ،تحقيق: مُحَمَّد إبراهيم نصر،دار الجيل ،بيروت.
8. ابن خلدون، المقدمة، ط2، دار الفكر، بيروت، 1408 هـ -1988م.
9. ابن عساكر، تاريخ دمشق، تحقيق: عمرو بن غرامة العمروي،ط1،دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع،1415هـ-1995م..
10. ابن قيم الجوزية، زاد المعاد في هدي خير العباد، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، ط3، مؤسسة الرسالة، بيروت،1418 هـ- 1998م.
11. ابن منظور، لسان العرب، ط3 ، دار صادر، بيروت، 1414هـ-1993م .
12. أبو الحسن الأشعري، رسالة في استحسان الخوض في علم الكلام، مطبوعة مع كتابه اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1953م.

13. أبو الحسن العامري، الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق أحمد غراب، دار الكتب العلمية للنشر والتوزيع، 2006م.

14. أبو الحسن الماوردي، أعلام النبوة، ط1،دار الهلال،بيروت،1409 هـ- 1989م.

15. أبو العلا عفيفي، التصوف الثورة الروحية في الإسلام،ط1،دار الشعب للطباعة والنشر، بيروت.

16. أبو القاسم القشيري، الرسالة القشيرية، تحقيق: عبد الحليم محمود، مطابع مؤسسة دار الشعب، القاهرة، 1404هـ-1989م.

17. أبو القاسم سعد الله، الحركة الوطنية الجزائرية، ط4، دار الغرب الإسلامي،1992م.

18. أبو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1998 م.

19. أبو القاسم سعد الله، محاضرات في تاريخ الجزائر الحديث، ط3، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .

20. أبو بكر الباقلاني، إعجاز القرآن، تحقيق: السيد أحمد صقر، دار المعارف، مصر.

21. أبو بكر الكلاباذي، التعرف لمذهب أهل التصوف، تحقيق: أحمد شمس الدين، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت-لبنان، 1413هـ-1993م.

22. أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم ، تحقيق :محب الدين الخطيب، ط2،دار الجيل ،بيروت، 1407هـ-1987م.

23. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، 1402هـ -1982 م.

24. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط 7، دار الكتب الحديثة، مصر،1972م.

25. أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، دار الكتب الحديثة، مصر.

26. أبو حامد الغزالي، فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ط1، مكتبة الجندي، 1413هـ-1993م.

27. أبو نصر الفارابي، إحصاء العلوم، تحقيق: عثمان أمين، ط2، دار الفكر العربي، مصر،1949م.

28. أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ط3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1409هـ-1988م.

29. أبو يعرب المرزوقي، وحدة الفكرين الديني والفلسفي، ط1، دار الفكر المعاصر، دمشق، سوريا، 2001م.

30. أبوحامد الغزالي، روضة الطالبين وعمدة السالكين، تحقيق: مُحَمَّد بخيت، دار النهضة الحديثة، بيروت،1900م.

31. أبوعبدالله السنوسي، شرح السنوسية الكبرى، تحقيق: يوسف أحمد، ط1، دار الكتب العلمية، بيروت، 2006م.

32. اجناس جولد تسيهر، العقيدة والشريعة في الإسلام ،تحقيق: مُحَمَّد يوسف موسى، ط 1،دار الكتب الحديثة، القاهرة-مصر،1378هـ-1959 م .

33. إحسان إلهي ظهير، التصوف –المنشأ والمصادر، ط 1، إدارة ترجمان السنة، لاهور - باكستان ،1406 هـ -1986 م.

34. أحمد ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام مُحَمَّد هارون، دار الفكر، دمشق،1399هـ-1979م.

35. أحمد أمين، ظهر الإسلام، مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، مصر ،2012م.

36. أحمد زروق، عدة المريد الصادق، تحقيق: الصادق الغرياني، ط1، دار ابن حزم،1427 هـ-2006م.

37. أحمد عبد الحميد غراب، رؤية إسلامية للإستشراق، ط1، دار الأصالة للنشر والإعلام، الرياض، 1988م.

38. أحمد عبد الرحيم السايح، الحضارة الإسلامية، ط 10، الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة الطبعة: السنة العاشرة – العدد الثالث– ذو الحجة 1397هـ – نوفمبر تشرين ثاني 1977م.

39. أحمد محمود صبحي، في علم الكلام، ط 5، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ،1405 هـ-1985 م.

40. أحمد مهساس، الحركة الثورية في الجزائر، ترجمة: مسعود مسعود ومُحَمَّد عباس، دار القصبة، الجزائر،2003م.

41. إخوان الصفا، رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء، تحقيق وتقديم بطرس البستاني،دار صادر، بيروت، 2006م .

42. إدوارد سعيد، الإستشراق: المعرفة–السلطة –الإنشاء، ط5، مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت، 2005 م.

43. أسعد السحمراني، مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً، ط1، دار النفائس، بيروت، 1404هـ-1984م.

44. إسماعيل ابن كثير، البداية والنهاية، دار الفكر،1407هـ-1986م.

45. أكرم ضياء العمري، عصر الخلافة الراشدة محاولة لنقد الرواية التاريخية وفق منهج المحدثين ،ط1،مكتبة العبيكان، الرياض، 1430هـ-2009م.

46. أكرم ضياء العمري، كتاب موقف الاستشراق من السنة والسيرة النبوية، ط1، الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

47. البشير الإبراهيمي، آثار الإمام مُحَمَّد البشير الإبراهيمي، ط1، دار الغرب الإسلامي،1997م.

48. الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: مُحَمَّد باسل عيون السود، ط 1،دار الكتب العلمية ، 1419هـ – 1998م.

49. الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز مُحَمَّد الوكيل، مؤسسة الحلبي وشركاه، القاهرة،1387هـ – 1968م.

50. أنور الجندي، الإسلام في وجه التغريب، ط1، مركز الإعلام العربي، الجيزة–مصر، 1983م.

51. بارت رودي، الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية، المستشرقون الألمان منذ تيودور نولدكه، ترجمة: مصطفى ماهر، ط1، المركز القومي للترجمة، القاهرة،2011م.

52. بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، تحقيق: مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، ط1، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة،1376هـ–1957م.

53. بدران بن مسعود بن الحسن، الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر أنموذج مالك بن نبي، دار بن مرابط،2015م.

54. بشير بلاح، تاريخ الجزائر المعاصر، ط1، دار المعرفة، الجزائر، 2006.

55. بشير ضيف الله، فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، منشورات المجلس الأعلى للغة العربية، الجزائر، 2005م.

56. بودقزدام عمران، التجديد في المشروع الحضاري عند مالك بن نبي، دار الهدى، الجزائر، 2015م.

57. –جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق : مُحَمَّد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب،1394هـ–1974م.

58. جميل صليبا، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني–بيروت–1982م.

59. حسن حبنكة الميداني، أجنحة المكر الثلاثة، ط8، دار القلم، سوريا،1420هـ-2000م.

60. خالد بن جمعة بن عثمان الخرّاز، موسوعة الأخلاق، ط1، مكتبة أهل الأثر، الكويت، 1430هـ-2009م.

61. خليفة بن خياط، تاريخ ابن خياط، تحقيق: أكرم ضياء العمري، ط2، مؤسسة الرسالة، دمشق، 1397هـ.

62. خير الدين الزركلي، الأعلام، ط15، دار العلم للملايين، بيروت،2002م.

63. الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط 4، دار القلم، دمشق، 1430هـ-2009م.

64. رأفت الشيخ، تاريخ العرب المعاصر، دار روتاريت، باب اللوق،1997م.

65. رشدي عليان وسعدون الساموك، الأديان دراسة تاريخية مقارنة، ط1،جامعة بغداد، 1976م.

66. رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة ،ط1،جداول للنشر والترجمة والتوزيع ،2011م.

67. زاهد الكوثري، مقدمة كتاب تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر، دار الكتاب العربي، بيروت، 1979 م.

68. سعد الدين التفتزاني، شرح العقائد النسفية، تحقيق: أحمد حجازي السقا، ط1، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1987م.

69. سليمان بن أحمد الطبراني، معجم الطبراني، تحقيق: حمدي عبد المجيد، ط2، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.

70. السهروردي، عوارف المعارف، ط2، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983م.

71. سهل العتيبي، الرؤى عند أهل السنة والجماعة والمخالفين، كنوز إشبيليا للنشر والتوزيع، الرياض،1430هـ-2009م.

72. الشريف الجرجاني، التعريفات، ط 3، دار الكتب العلمية، بيروت -لبنان، 1988م.

73. شيريل بينارد وآخرون، بناء شبكات الاعتدال الإسلامي، ترجمة وتحقيق: إبراهيم عوض، ط 1، تنوير للنشر والإعلام، 2015 م.

74. صفي الرحمن المباركفوري، الرحيق المختوم، ط 1، دار الهلال، بيروت، 1396هـ - 1976م.

75. صلاح مؤيد العقبي، الطرق الصوفية والزوايا بالجزائر تاريخها ونشاطها، ط1، دار البراق،بيروت.

76. الطاهر سعود، التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، ط1، دار الهدى، بيروت، 2006م.

77. طه جابر العلواني، أدب الاختلاف في الإسلام، دار الغرب الإسلامي، بيروت-لبنان،2008م.

78. طه جابر العلواني، الأزمة الفكرية المعاصرة، ط 1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1989م.

79. طه جابر العلواني، معالم في المنهج القرآني، ط1، دار السلام، 2010م.

80. طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ط2، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء،2000م.

81. عادل نويهض، معجم اعلام الجزائر، ط2، مؤسسة نويهض الثقافية للتأليف والترجمة والنشر، بيروت - لبنان، 1400هـ-1980م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

82. عبد الإله بلقريز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،2002م.

83. عبد الحميد أبو سليمان، الإصلاح الإسلامي المعاصر، ط3، دار السلام، مصر، 1432هـ، 2011م.

84. عبد الحميد أبو سليمان، الرؤية الكونية الحضارية القرآنية المنطلق الأساس للإصلاح الإنساني، ط1، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، دار السلام، القاهرة، 1430هـ-2009م.

85. عبد الحميد أحمد أبو سليمان، إشكالية الاستبداد والفساد في الفكر والتاريخ السياسي الإسلام، ط2، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1433هـ-2012م.

86. -عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، تقديم: أسعد السحمراني، ط3، دار النفائس،1427هـ-2006م.

87. عبد الرحمن بدوي، موسوعة المستشرقين، ط1، دار العلم للملايين، 1993م.

88. عبد الرحمن بن إبراهيم بن العقون، الكفاح القومي والسياسي من خلال مذكرات معاصر، ط1، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية،1984م.

89. عبد الرحمن بن حسن حبنكة الميداني، لحضارة الإسلامية أسسها ووسائلها وصور من تطبيقات المسلمين لها ولمحات من تأثيرها في سائر الأمم،ط1، دار القلم 1418هـ-1998م.

90. عبد العظيم محمود الديب، المستشرقون والتراث ،ط 3، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع ، المنصورة- مصر،1413 هـ - 1992م.

91. عبد القادر عودة، كتاب المال والحكم في الإسلام ، المختار الإسلامي للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ط 5، 1397 هـ - 1977 م.

92. عبد اللَّطيف عبادة، فقه التَّغيير في فكر مالك بن نبي، ط2، عالم الأفكار للنَّشر والتَّوزيع، الجزائر، 2007م.

93. عبد الله بن حمد العويسي، مالك بن نبي حياته وفكره، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، 2012م.

94. عبد الله شحاتة، القرآن والتفسير،ط1، دار غريب للطباعة والنشر، القاهرة ، 1420هـ-2000م.

95. عبد المتعال مُحَمَّد الجبري، الاستشراق وجه للاستعمار الفكري، ط 1، مكتبة وهبة، القاهرة-مصر،1995م.

96. عبد المجيد النجار، في فقه التدين فهما وتنزيلا، ط2، الزيتونة للنشر والتوزيع،1995م.

97. عبد المنعم الحفني، الموسوعة الصوفية، ط1، دار الرشاد، القاهرة،1412هـ-1992م.

98. عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت.

99. علي ابن بطال، شرح صحيح البخارى، تحقيق: أبو تميم ياسر بن ابراهيم،ط2،مكتبة الرشد، الرياض ،1423هـ-2003م.

100. علي أبو الحسن الندوي، ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين، مكتبة الإيمان، المنصورة.

101. علي القرشي، التغيير الاجتماعي عند مالك بن نبي، ط1 ، الزهراء للإعلام العزبي، القاهرة،1989 م.

102. علي بن إبراهيم النملة، كنه الإستشراق: المفهوم -الأهداف – الارتباطات، ط3، دار بيسان، بيروت-لبنان، 1432هـ-2011م.

103. علي بن مُحَمَّد ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام، ط1،دار الكتاب العربي ،بيروت،1417هـ-1997م.

104. علي حسن الخربوطلي، المستشرقون والتاريخ الإسلامي، ط1، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة-مصر، 1988م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

105. علي سامي النشار نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام، ط9، دار المعارف، القاهرة-مصر،1995م.

106. عماد علي جمعة، المكتبة الإسلامية، ط 2، دار الوراق للنشر سلسلة التراث الإسلامي ،1424-2003م .

107. عمار بوحويش، التاريخ السياسي للجزائر من البداية ولغاية 1962، ط1، دار الغرب الإسلامي، 1997م.

108. عمار طالبي، أثار ابن باديس، ط3، الشركة الجزائرية، الجزائر،1417هـ،1997م.

109. عمورة عمار، موجز في تاريخ الجزائر، ط1، دار ريحانة، الجزائر ،2002م.

110. فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب، ط3، دار إحياء التراث العربي،1420هـ-1999م.

111. الفضيل الورتيلاني، الجزائر الثائرة، ط4، دار الهدى، الجزائر ،2009م، ص 282.

112. فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، ط1، دار الفكر، دمشق، 1431هـ-2015م.

113. مازن بن صلاح مطبقاني، الاستشراق والاتجاهات الفكرية في التاريخ الإسلامي، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، 1995م.

114. مُحَمَّد إقبال، تجديد الفكر الديني في الإسلام، تر: مُحَمَّد يوسف عدس، ط1، دار الكتاب اللبناني،1432هـ-2011م.

115. مُحَمَّد البهي، الدين والحضارة الإنسانية، ط1، دار الهلال، القاهرة 1964م.

116. مُحَمَّد العبدة، مالك بن نبي مفكر اجتماعي ورائد إصلاحي، ط1، دار القلم، دمشق، 1427 هـ-2006م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

117. مُحَمَّد العربي الزبيري، تاريخ الجزائر المعاصر، منشورات اتحاد الكتاب العرب،1420هـ-1990م.

118. مُحَمَّد الغزالي، عقيدة المسلم، ط1، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1434هـ -2003م.

119. مُحَمَّد الغزالي، ليس من الإسلام، ط6، مكتبة وهبة، القاهرة، 1993م، ص136.

120. مُحَمَّد المختار الشنقيطي، الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية، تقديم:راشد الغنوشي، ط1، منتدى العلاقات العربية والدولية،الدوحة،2018م.

121. مُحَمَّد بدوي ،قاموس أكسفورد المحيط، ط1،دار اكاديميا،بيروت - لبنان،2003م.

122. مُحَمَّد بن الطيب، إسلام المتصوفة، ط1، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيرو- لبنان، 2007م.

123. مُحَمَّد بن جرير الطبري، تاريخ الرسل والملوك ،ط2،دار التراث،بيروت،1387هـ.

124. مُحَمَّد بن سعد، الطبقات الكبرى ، تحقيق: مُحَمَّد عبد القادر عطا ،ط 1،دار الكتب العلمية، بيروت، 1410هـ-1990م.

125. مُحَمَّد بن يعقوب الفيروزآبادي، القاموس المحيط، ط8 ، مؤسسة الرسالة لطباعة والنشر والتوزيع، بيروت،2005 م.

126. مُحَمَّد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ط 7، مكتبة وهبة، القاهرة، 2000 م.

127. مُحَمَّد رأفت سعيد، تاريخ نزول القرآن،ط1، دار الوفاء ، المنصورة-مصر، 1422 هـ - 2002م.

128. مُحَمَّد رشيد رضا ،تفسير المنار،ط2، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1366 هـ - 1947 م.

129. مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي،كبري اليقينيات الكونية ،ط1، دار الفكر،دمشق،1417هـ-1997م.

130. مُحَمَّد شاويش، مالك بن نبي و الوضع الراهن، ط1، دار الفكر، دمشق، 1428هـ-2007م.

131. مُحَمَّد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1990م.

132. مُحَمَّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، ط3، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، مصر، 1362هـ – 1943م.

133. مُحَمَّد عبد الله دراز، الدين بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان، ط1، دار القلم للنشر والتوزيع، الكويت، 1371هـ-1952م

134. مُحَمَّد عبد الله دراز، النبأ العظيم نظرات جديدة في القرآن الكريم، تقديم : عبد العظيم إبراهيم المطعني ، دار القلم للنشر والتوزيع، 1426هـ- 2005م .

135. مُحَمَّد عثمان الخشت، مدخل إلى فلسفة الدين،ط1، دار قباء، القاهرة،2001م .

136. مُحَمَّد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ،تقديم : د. رفيق العجم، تحقيق د. علي دحروج، ط1، مكتبة لبنان – بيروت، 1996م.

137. مُحَمَّد علي الحسن، المنار في علوم القرآن مع مدخل في أصول التفسير ومصادره، تقديم: مُحَمَّد عجاج الخطيب، ط 1، موسسة الرسالة ، بيروت ، 1421 هـ - 2000 م .

138. مُحَمَّد فؤاد عبدالباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، المكتبة الإسلامية، دار الكتب المصرية، القاهرة ، 1364هـ-1944م.

139. مُحَمَّد ماضي،الوحي القرآني في المنظور الإستشراقي،دار الدعوة للطبع والنشر،ط 1، 1996 م.

140. محمود بن الشريف، الأديان في القرآن، ط5، مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، جدة، 1404هـ-1984م.

141. محمود حمدي زقزوق، الإستشراق والخلفية الفكرية للصراع الحضاري،ط2،دار المنار،1409هـ-1989م.

142. مسعود الندوي، تاريخ الدعوة الإسلامية، ط1، دار العربية، بيروت،1431هـ-2009م.

143. مصطفى السباعي، الإستشراق والمستشرقون ما لهم وما عليهم، ط 3، المكتب الإسلامي، بيروت، 1405هـ -1985م.

144. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا،ط1،دار الوراق للنشر والتوزيع،بيروت، 1420هـ-1999م. - غوستاف لوبون،سيكولوجية الجماهير،ترجمة :هاشم صالح ،ط 1، دار الساقي،بيروت ، 1991م..

145. مصطفى السباعي، من روائع حضارتنا، ط 1، دار الوراق للنشر والتوزيع، بيروت،1420-1999م.

146. مصطفى صادق الرافعي، إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، ط 8، دار الكتاب العربي، بيروت، 2005 م.

147. مصطفى صادق الرافعي، وحي القلم ،ط1، المكتبة العصرية ،بيروت.

148. مصطفى مُحَمَّد حميداتو، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية، ط1، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة، 1997م.

149. مولود عويمر ، مالك بن نبي رجل الحضارة مسيرته وعطاؤه الفكري، دار الأمل للطباعة و النشر و التوزيع، تيزي وزو ، 2007 م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

150. نبيل السمالوطي ، بناء المجتمع الإسلامي، دار الشروق للنشر والتوزيع ،ط 1، 1418 هـ-1998م.

151. نور الدين أبولحية، جمعية العلماء المسلمين و الطرق الصوفية و تاريخ العلاقة بينهما، ط2، دار الأنوار للنشر و التوزيع، 1437هـ-2016م .

152. نور الدين عتر، علوم القرآن الكريم، ط 1، مطبعة الصباح، دمشق، 1414هـ - 1993م.

153. وائل حلاق، قصور الإستشراق: منهج في نقد العلم الحداثي، ترجمة :عمرو عثمان، ط1، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت ،2019 م .

154. ويليام جيمس ديورَانت ، قصة الحضارة ، تقديم: الدكتور محيي الدّين صَابر ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمُود وآخرين،دار الجيل، بيروت ، لبنان، ، 1408 هـ - 1988 م.

155. -ياقوت الحموي،معجم البلدان،ط2،دار صادر،بيروت،1995م.

156. يوهان فوك، تاريخ حركة الإستشراق ترجمة: عمر لطفي العالم، ط 2، دار المدار الإسلامي، بيروت – لبنان ،2000م.

157. يوهان فوك، حركة التجديد الإسلامية الهندية ، ترجمة: دكتور مصطفى ماهر ، مجلة فكر وفن ، عدد 32، 1979م .

➢ رسائل جامعية:

1. اسعيد عليوان، مفهوم الزهد عند أبو حامد الغزالي، مجلة المعيار، عدد 18، 2009م.

2. بشير فايد، قضايا العرب والمسلمين في أثار البشير الإبراهيمي والأمير شكيب أرسلان، رسالة دكتوراه (منشورة)، جامعة منتوري، قسنطينة،2010 م.

3. بشير قلاتي، البعث الحضاري عند مالك بن نبي ووحيد الدين خان، رسالة دكتوراه (غير منشورة)، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة،1428هـ-1997م.

4. يوسف بوراس ، الفكر السياسي عند مالك بن نبي ، رسالة ماجستير في الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة في بوزريعة، الجزائر، 2011 م .

➢ **دوريات:**

1. حسن مرزوقي، الإسلام الطرقي ومستويات التأصيل، مجلة عمران، عدد 02، قطر،2012م .

2. سلمان نصر ، نماذج حية لطرق الاستعمار الفرنسي في القضاء على الشخصية الوطنية، مجلة المعيار، كلية أصول الدين والشريعة و الحضارة الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة الجزائر، العدد10، 2005م.

3. عبد الرحمن حللي، منهجية الرسالات ودلالات ختم النبوة، إسلامية المعرفة، العدد 40 ،1426هـ-2005م.

4. عز الدين صحراوي، اللغة العربية في الجزائر (التاريخ والهوية)، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة فرحات عباس، سطيف، العدد 05 ،2009.

5. عمار طالبي، النزعة الإنسانية و الجمالية عند ابن باديس، مجلة الأصالة العدد 7، السنة الثانية، صفر - ربيع الأول 1392 هـ / ماي - أفريل 1972م.

6. مها ناجي حسين، الحزب الشيوعي الجزائري وموقفه من الثورة الجزائرية، مجلة الأستاذ، كلية التربية للبنات قسم التاريخ، جامعة بغداد، العدد 212 ،2015م .

➢ **مراجع على الإنترنت:**

1. *الجزيرة:مالك بن نبي المجهول في قومه.*

http://www.youtube.com/alzazeeradoc

2. موقع الدكتور أبو يعرب المرزوق:

/https://abouyaarebmarzouki.wordpress.com

3. الموقع الرسمي لمؤسسة راند.

- *https://www.rand.org/ar.html*

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

- ✓ فهرس الآيات القرآنية.
- ✓ فهرس الأحاديث النبوية.
- ✓ فهرس الأعلام.
- ✓ فهرس المحتويات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

مطلع الآية الكريمة	السورة	رقم الآية	الصفحة
﴿ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ...﴾	الفاتحة	04	61
﴿ لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ .....﴾	البقرة	256	143
﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ....﴾	آل عمران	159	213
﴿ زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ .....﴾	آل عمران	14	161
﴿ وَتِلْكَ الْأَيَّامُ نُدَاوِلُهَا بَيْنَ النَّاسِ ... ﴾	آل عمران	140	188
﴿ يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ ..... ﴾	النساء	01	183
﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا ... ﴾	النساء	58	214
﴿ وَأَخْلَصُوا دِينَهُمْ لِلَّهِ .....﴾	النساء	146	61
﴿ إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا إِلَىٰ نُوحٍ ..... ﴾	النساء	163	73
﴿ وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي ....﴾	المائدة	111	73
﴿ قُلْ هَلْ يَسْتَوِي .....﴾	الأنعام	50	55
﴿ وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ .....﴾	الأنعام	121	70
﴿ وَيَسْتَخْلِفَكُمْ فِي الْأَرْضِ ..... ﴾	الأعراف	129	182
﴿ إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ .... ﴾	الأنفال	12	70
﴿ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ . ..... ﴾	الأنفال	46	223

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ وَإِلَى ثَمُودَ أَخَاهُمْ صَالِحاً ..... ﴾	هود	61	206
﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ ..... ﴾	الرعد	11	235
﴿ أَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ..... ﴾	الرعد	17	165
﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ ..... ﴾	النحل	68	75
﴿ ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ....﴾	النحل	125	146
﴿ وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ ..... ﴾	الإسراء	70	215
﴿ فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِه..... ﴾	مريم	11	69
﴿ وَإِنْ أَدْرِي لَعَلَّهُ فِتْنَةٌ لَّكُمْ ..... ﴾	الأنبياء	111	222
﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ..... ﴾	الحج	46	145
﴿ وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ ..... ﴾	الحج	52	92
﴿ إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ ..... ﴾	النور	11	80
﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ..... ﴾	الفرقان	04	118
﴿ قُلْ أَنْزَلَهُ الَّذِي يَعْلَمُ السِّرَّ ..... ﴾	الفرقان	06	118
﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا ..... ﴾	الفرقان	32	81
﴿ وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ ..... ﴾	القصص	07	73
﴿ وَمَا كُنْتَ تَتْلُو مِنْ قَبْلِهِ مِنْ كِتَابٍ ..... ﴾	العنكبوت	48	99

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ ..... ﴾	الأحزاب	36	93
﴿ وَأَوْحَىٰ فِي كُلِّ سَمَاءٍ ..... ﴾	فصلت	12	73
﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ ..... ﴾	الشورى	13	61
﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ ..... ﴾	الشورى	38	213
﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ ..... ﴾	الشورى	51	72
﴿ إِنَّهُ فَكَّرَ وَقَدَّرَ..... ﴾	المدثر	18	55
﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ ..... ﴾	العلق	01	203

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية

طرف الحديث النبوي	الراوي	الصفحة
" أحيانا يأتيني مثل صلصلة الجرس وهو أشدّه عليّ..... "	البخاري	75
"يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟....."	مسلم	99
"مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث....."	مسلم	165
" فإن دماءكم وأموالكم ....."	البخاري	183
"ما من مسلم يَغْرِسُ غرسًا....."	مسلم	206
" أن قريشا أهمهم شأن المخزومية التي سرقت....."	مسلم	215
" أنزل القرآن جملةً إلى السماء الدنيا ....."	النسائي	79
" تَكُونُ النُّبُوَّةُ فِيكُمْ مَا شَاءَ اللَّهُ أَنْ تَكُونَ....."	النعمان بن بشير	216

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأعلام

العلم	الصفحة
إبراهيم بن عبد الله بن الجنيد	160
ابن الموهوب	36
أبو الحسن الشاذلي	167
أبو يعرب المرزوقي	66
اسعيد عليوان	164
الأمير خالد	36
الأمير عبد القادر	33
البشير الإبراهيمي	42
الحسين بن منصور الحلاج	163
بطرس المبجل	109
حمودة بن ساعي	22
ديكارت	49
سيلفستر دي ساسي De sacy	133
شيشرون	63
عبد الحميد بن باديس	36
عبد القادر الجيلاني	167
عبد القادر المجاوي	36
عبد الكريم الخطابي	45
عَضُد الدين الإيجي	141
غوستاف لوبون	135
فرحات عباس	34
لويس ماسينيون	117
مصالي الحاج	35

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المحتويات

الموضوع	الصفحة
مقدمـــة	أ – ز
الفصل الأول **مالك بن نبي حياته وتكوينه**	
مولد مالك بن نبي ونشأته	16
أعماله ومؤلفاته	24
العوامل المؤثرة في تكوينه الفكري	32
العامل السياسي	32
العامل الاجتماعي	39
العامل الثقافي الديني	41
روافد فكر مالك بن نبي	44
الروافد العربية الإسلامية	44
الروافد الغربية الأجنبية	48
الفصل الثاني **أسس ومباحث الفكر الديني عند مالك بن نبي**	
التأصيل المفاهيمي	54
تعريف الفكر	54
تعريف الدين	60
تعريف المركب " الفكر الديني "	66
الوحي في فكر مالك بن نبي	68
الوحي مفهومه وأنواعه	68

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تنجيم القرآن وحكميته	***77***
الوحدة الكمية في القرآن الكريم	***85***
النبوة في منظور مالك بن نبي	***90***
مفهوم النبوة	***90***
الذات المحمدية	***94***
استحقاق النبوة وجبلية البشرية	***96***
مفاصلة الظاهرة القرآنية للظاهرة النبوية	***99***
الفصل الثالث **موقع مالك بن نبي في الفكر الإسلامي الحديث**	
جهود مالك بن نبي في مواجهة الظاهرة الإستشراقية	***105***
الإستشراق مفهومه وأهدافه	***105***
تجربة مالك بن نبي مع الظاهرة الإستشراقية	***124***
تصدي مالك بن نبي للإستشراق	***127***
رؤية مالك بن نبي حول علم الكلام	***127***
مفهوم علم الكلام	***135***
موقف بن نبي من علم الكلام	***147***
تصور مالك بن نبي للتصوف	***157***
مفهوم التصوف	***157***
موقف بن نبي من التصوف	***169***

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرابع مالك بن نبي والقيمة المضافة للفكر الإسلامي المعاصر	
الحضارة والفكرة الدينية عند بن نبي	178
التقديم المفهومي للحضارة	178
مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي	184
الفكرة الدينية المركبة لعناصر الحضارة	193
تفعيل الإنسان في فكر مالك بن نبي	199
التوجيه الثقافي للإنسان	199
توجيه العمل	205
توجيه رأس المال	208
مقاربته للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية	211
مفهوم الأزمة الدستورية للحضارة الإسلامية	211
القيم السياسية الإسلامية الكبرى	213
تشخيصه للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية.	223
صفين ..حدث الارتكاز التأسيسي	226
معالجاته للأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية	229
الإتحاد الإسلامي (كومنولث إسلامية)	229
مبررات مشروع الاتحاد الإسلامي	231
الحل الظرفي والدرس التاريخي	235
خـــــــاتمة	243
قائمة المصادر والمراجع	247

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس	
فهرس الآيات القرآنية	***265***
فهرس الأحاديث النبوية	***268***
فهرس الأعلام	***269***
فهرس المحتويات	***270***

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخص:

يتناول البحث أهم تجليات البعد الديني في فكر مالك بن نبي باعتباره أحد أبرز العقول المفكرة والمؤسسة للفعل النهضوي الحضاري الإسلامي، وقد تبدى حضور المكون الديني في نتاج بن نبي عبر مباحث الوحي والنبوة التي انتظمت في كتابه الظاهرة القرآنية، كما انجلت هذه الأبعاد الدينية كمرجعية تأسيسية لبنية تحليلات مالك بن نبي وفي مواقفه المتميزة من الإستشراق والتصوف وعلم الكلام الإسلامي، وهي قضايا ارتبطت في مضامينها مع الواقع التاريخي والحضاري للمسلمين وعبر صيرورة الحضارة الإسلامية .

وفي ضوء التجربة التاريخية للحضارة الإسلامية، برزت القيمة المضافة لمالك بن نبي عبر تجاوز السرديات التي تعبر عن قضاياها بما يصاقب قضايا الواقع الإسلامي في أبرز تمثلاته المعاصرة، إذ لا تزال هذه القضايا تثير إلى يومنا هذا عددا من الإشكالات التي تستوجب تناولها بموضوعية، وهو ما حدا بمالك بن نبي إلى تشخيص الفصام الفكري في تاريخ المسلمين بين الوحي وقيمه الكبرى وبين الواقع الإمبراطوري التاريخي للمسلمين ،واعتبره حدث ارتكاز ومتغيرا فاعلا في أزمة الحضارة الإسلامية منذ بواكيرها الأولى وصولا إلى الواقع الإسلامي المعاصر .

يشكّل البحث تحديا لقناعات القارئ المستقرئ للوقائع، لكون قضاياه تتعلق بطبيعة التاريخ الحضاري نفسه، وما أسفر عنه من تأثيرات ونتائج، ويرنوا إلى التأسيس لفكر إسلامي أصيل ينهل من الخبرة الإنسانية مع تشبثه بالأصول الإسلامية ،وهو ما انتظم في شخصية مالك بن نبي الفكرية بتمثلاتها وأبعادها الدينية.

الكلمات المفتاحية: مالك بن نبي - المكون الديني - القيم الإسلامية – الأزمة الحضارية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Abstract

The research deals with the most important manifestations of the religious dimension in the thought of Malik bin Nabi, as he is one of the most important thinkers and founders of the renaissance of Islamic civilization. Malik Bennabi's analyzes and his distinguished positions on Orientalism, mysticism and Islamic theology, issues that were linked in their contents with the historical and civilized reality of Muslims and through the process of Islamic civilization.

In light of the historical experience of Islamic civilization, the added value of Malik Bennabi emerged by transcending the narratives that express its issues in a way that accompanies issues of the Islamic reality in its most prominent contemporary representations, as these issues still raise to this day a number of problems that need to be addressed objectively. Malik bin Nabi to the diagnosis of intellectual schizophrenia in the history of Muslims between revelation and its great values and the historical imperial reality of Muslims, and considered it a founding event and an effective variable in the crisis of Islamic civilization from its early beginnings to the contemporary Islamic reality.

The research constitutes a challenge to the convictions of the reader who reads the facts, as they relate to the nature of civilized history itself, and the resulting effects and results ،They aspire to establish an authentic Islamic thought that draws from human experience while clinging to Islamic principles،This is what was organized in Malik bin Naabi's intellectual personality with its representations and religious dimensions.

Keywords: ***Malek Bennabi, , Religious Component - Islamic values - civilizational crisis.***

Résumé :

La recherche porte sur les manifestations les plus importantes de la dimension religieuse dans la pensée de Malik bin Nabi en tant que l'un des penseurs et fondateurs les plus éminents de la renaissance de la civilisation islamique.Les analyses de Malik Bennabi et ses positions distinguées sur l'orientalisme, le mysticisme et la théologie islamique, questions qui étaient liées dans leur contenu à la réalité historique et civilisée des musulmans et à travers le processus de civilisation islamique.

Compte tenu de cette expérience historique de la civilisation islamique, la valeur ajoutée de Malik Bennabi a émergé en transcendant les récits qui expriment ses enjeux d'une manière qui accompagne les enjeux de la réalité islamique dans ses représentations contemporaines les plus marquantes, comme ces enjeux se posent encore à ce jour. un certain nombre de problèmes qui doivent être abordés.

La recherche constitue un défi aux convictions du lecteur qui lit les faits, car ses enjeux sont liés à la nature de l'histoire civilisée elle-même, et aux effets et résultats qui en découlent. Ils cherchent à établir une pensée islamique authentique qui puise dans l'expérience humaine avec son adhésion aux principes islamiques, ce qui était organisé dans la personnalité intellectuelle de Malik bin Nabi avec ses représentations et ses dimensions religieuses.

Mots clés : ***Malek Bennabi, , Composante religieuse - valeurs islamiques - crise civilisationnelle.***

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

People's Democratic Republic of Algeria

Ministry of Higher Education and Scientific Research
Amir Abd-el-Kader University of Islamic Sciences Constantine

Faculty of THEOLO | **Department Of : Creed a**

Ordinal Number:…….. | **Comparing Religions**

Identification Number……. | **Specialty: Islamic Creed**

The Religious Dimension In The Thought Of Malek Bin Naabi

- An Analytical Study -

Thesis submitted for academic doctoral sciences/LMD

in: Specialty: Islamic Creed

Elaborated by the student

Azzouz Dahmane

Supervised by Doctor

Zoubeida Taieb

The discussion jury members

Name and First Name	Function	Scientific Rang	University Original
Zoubeida taieb		supervisor and rapporteur	

University Year:

1442 -1443h / 2021-2022