الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة محمد بوضياف
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

مشروع الهوية بين مالك بن نبي ومحمد أركون
دراسة مقارنة

مذكرة مقدمة لنيل شهادة الماستر، تخصص فلسفة

إعداد الطالب:
الحسين فضيلي

إشراف الأستاذ:
أحمد حسن

اللجنة المناقشة:

د. حميدي لخضر	جامعة المسيلة	رئيــسا
د. أحمد حسن	جامعة المسيلة	مشرفا ومقررا
د. رفيــس علي	جامعة المسيلة	مناقشا

السنة الجامعية: 2024/2023

الإهـــداء :

أهدي هذا الجهد إلى شهداء الأمة وإلى قادتها العظماء بما عبّروا عن شرف واجبهم، وعلو همتهم، استكمالا بما تسطره مقاومتها على أرض الرباط بغزة اليوم، كما أهديه إلى والديَّ: أبي . أطال الله في عمره . وأمي . رحمها الله . وإلى من أنار لدي الدرب طوال حياة تعليمي، تتويجا بمن حرصوا . اليوم . على دراستي لنيل هذه الشهادة وتابعوا تقييمي من الدكاترة والأساتذة الكرام . كل واحد باسمه وصفته . بجامعة محمد بوضياف للعلوم الإنسانية والاجتماعية بالمسيلة.

أهدي عملي إلى من تشرفت بإشرافهم لي في هذا الجهد، وقد استفدتُ من توجيهاتهم المنهجية والمعرفية طوال دراستي للماستر وأثناء تحضيري لهذه الرسالة، كل باسمه وصفته، فكان أولهم المشرف: أحمد حسن، الذي أمدَّني بالكتب والمذكرات والمجلات، وأفادني في مرافقته لي خلال فـــترة تحضير المذكرة في تدقيقـــــاته وتصويباته المنهجية والمعرفية، كما أتشرف بإهداء الجهد إلى عضوي اللجنة المناقشة المرافقين للمشرف في هذا العمل: الدكتور، لخـضر حمـيدي، رئيسا. الدكتــور، علي رفيس: مناقــشا

كما أتشرف بإهداء هذا الجهد لرفيقة دربي ـ أم البنين والبنات . دروازي أمينة، بما أسْهمتْ به من همّةٍ في تشجيعي: من تهيئة ظروف التحضير والدعم المعنوي، كما إني أُسْهِمُ بَنيَّ: ع الرحمان، البشير، وبناتي: مريم البتول سمر، حليمة فجر، دعاء نفيسة شروق؛ من بكورة عملي هذه،

أهدي جهدي هذا إلى إخوتي وأخواتي من عائلتي، وإلى زملائي من الطلبة والطالبات في هذه الدفعة في الفوج،

وكما أهدي هذا الجهد إلى جميع أفواج الطلبة والطالبات بالتعليم الثانوي ممن كنت أُسْهِرُ ليلي طوال سنوات لتحضير الدرس لهم ممن هم اليوم مخلصون في عملهم، ويُسْهِمون في خدمة وطنهم، ومن هم في طريقهم لذلك.

إن إهدائي لهم جميعا هو إهداء الإهداء، أراه استحقاقا؛ ووسام شرف على جبين جميعهم. فتحية شرفية لهم، بما أشعروني بهوية انتمائي إليهم.

الطالب: الحسين فضيلي

﴿وَنُرِيدُ أَن نَّمُنَّ عَلَى
ٱلَّذِينَ ٱسْتُضْعِفُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ
وَنَجْعَلَهُمْ أَئِمَّةً وَنَجْعَلَهُمُ ٱلْوَٰرِثِينَ﴾

ـــ سورة القصص، الآية: 5

الشكر والتقدير:

﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلَّا بِاللَّهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ سورة هود، الآية: (88)

الحمد لله على أن وفقني لإتمام هذا الجهد، وقد كان حلما وصار حقيقة، بما هيأ الله لي من أسباب دافعة، ﴿وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِنْ شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ﴾ سورة إبراهيم، الآية:7

أتشرف بتقديم تشكراتي الخالصة للدكتور أحمد حسن،
أستاذ مقياس (المنطق ولواحقه) و(الفلسفة الغربية)،
على قبول إشرافه لي على هذه المذكرة، كما أضاعف
شكري له على جديـــة متابعة عملي لتحضيره
مع مـــا أولاه من تقديم الدعم المـــعرفي
والمنهجي، فضلا على اطّلاعه إياي على
المصادر والمراجع، وإسهاماته في إعداد
خطة البحث، من خلال التنقيح
والتناسب بين المباحث
والمطالب،

بالقدر نفسه أقدم شكري وامتناني لكل من الدكتور لخضر حميدي عرفناه مدرسا لمقياسي (فكر جزائري) و(فلسفة الفن والجمال)، والدكتور علي رفيس مدرّسا لمقياسي (الفلسفة الإسلامية) و(فلسفة الأخلاق)، على عضويتهما في لجنة الإشراف والتقييم لمذكرتي هذه.

ونسأل الله الاستزادة من مكتسبات المعرفة، بما يؤهل
جميعنا لمجتمع مطلوب منه البناء الحضاري؛
لضمان الارتقاء في سلم النهوض والبناء،
تميزا وقيادة.

الطالب/ الحسين فضيلي

مـقـــــدمة:

-. منذ القرن الخامس عشر ميلادي حصل الانهيار المروع لمراكز البناء والتمدن الحضاري في المجتمع العربي الإسلامي، وتعرضت بلاد المسلمين إلى حملات استعمار صليبية قاهرة، كانت نتيجتها الاستلاب في كل شيء. من اللحظة التي فقد فيها الإنسان وعيه بهويته في هذا المجتمع الذي صار هو ذاته في ظل العدم، الأمر الذي أدى بالمفكرين من العرب والمسلمين إلى القيام برحلة البحث عن مقومات النهوض لإعادة بناء الحياة الحضارية. وكان السؤال المشكلة يتمحور حول إمكانية إحياء قيم التراث مع التجديد في فهمها وبعث الروح فيها بما يهيئ المجتمع العربي الإسلامي للحضارة، أو بما يمكن أن يُستجلب من الحداثة الغربية لإضفاء صبغة حداثية بديلة أو معدِّلَة للممارسة التراثية.

-. وبالنظر لأهمية ذلك، فإنني أتناول بالبحث اثنين من المفكرين ممن نالا الاهتمام من طرف النخب العربية والإسلامية نتيجة إثارتهما للمقاربة الحضارية مع قدرة كل منهما على الاستدلال والتحليل، وهما: **مالك بن نبي ومحمد أركون**، على الرغم مما عليه كل منهما كطرف مناقض للآخر، ولكني سأسعى قدر جهدي لإبراز معالم المشروع الحضاري لدى كل منهما بما يُسهم في تحديد هُويَّة مشروع حضاري لمجتمعنا العربي الإسلامي، مع الإشارة لمعجم بعض المفاهيم التي غَذَّى بها كل منهما أراءه في مشروعه، مع العلم أن أشْكلة الهوية في علاقتها بالمشروع لم تأت من فراغ أو من ترف فكري لأي منهما، خصوصا إذا علمنا أن واقع المسلمين في مرحلة لا يُحسدون عليها، فضلا عن ذلك بما تميز به كل من هذين العلميْن الباحثيْن عن الهوية وعن مشروع يبرر تفعيلها بما اطلعا عليه من ثقافات الآخر* في تمدنه ومعايير تعامله.

-. وبناء على ذلك فإن إشكالية البحث هي:

- ❖ بأي معنى يمكن أن نتحدث عن مشروع هوية الأمة العربية الإسلامية لدى كل من مالك بن نبي ومحمد أركون؟
- ❖ إذا كان المسلمون قد استطاعوا في سالف عهدهم . أن يقيموا مشروع حضاري بالمعنى الإنساني بما كان لديهم من هوية دينية /روحية مع ما انتجوه من تراث قيمي

---

* . عادة ما يكون الآخر المقصور في مثل هذه السياقات هو المجتمع الأوربي.

كان له أثره المبهر، فهل يمكن أن ينتجوا نموذج الحضارة بإعادة تفعيل عناصر الهوية والموروث الثقافي المكتسب من أسلافهم؟

- ❖ هل مشروع هوية الأمة الإسلامية يتجلى في الفكر الحضاري لابن نبي أم في الحداثة الفكرية والاجتماعية مع أركون فيما يدعو إليه؟

فالسؤال هنا بهذا القدر هو سؤال الهُـوِّية من حيث ما يمكن أن تمثله لإنشاء مشروع بالنسبة للحضارة أو الحداثة. وهو مطلب وظيفي قبل أن يكون معرفيا. وإذا شئنا الدقة نقول: هل يتصور أحدنا معالجة مشكلة الحضارة أو الحداثة دونما إشارة إلى الهُوِّية كارتكاز يؤسس للحضارة أو الحداثة؟ حين تكون الإجابة بالنفي، فإن الهُوِّية تشكل تحديد اتجاه المشروع الحضاري أو الحداثي.

ـ. ومن كل ما سبق يمكن إجمال دواعي اختياري لهذا الموضوع المقارباتي في مشروع الهوية الحضارية بين ابن نبي وأركون، فيما يلي:

1. ضرورة إثارة التفكير لنخبنا ودفعها للاهتمام إلى الاطلاع على النظريات والآراء المختصة في فلسفة الحضارة والحداثة. خصوصا لدى مالك بن نبي، ومحمد أركون.
2. التذكير بأنه لا يمكن الحديث عن أية مبادرة للحضارة أو الاستنهاض إلا بالحديث عن الهوية وبحسب ما يكون مستوى وعينا بها يتحدد النضج الحضاري في نفوسنا.
3. بيان الصراع في أجنحة الفكر بين من يرى بالإصلاح الاجتماعي والفكري وذلك بالإحياء استنادا إلى توظيف التراث والقيم الحضارية الموروثة، وبين من يرى بممارسة القطيعة الإبستمولوجية مع كل تراثات كما يسميها أصحابها. وفي كل ذلك توجيه لبوصلة المجتمع العربي وتحديد مصيره.
4. الحاجة إلى إشاعة فلسفة النهوض الحضاري في المجتمع العربي المعاصر بما يضمن ميلاد الرغبة في البحث والتميز
5. لم أجد دراسة تتعلق بأركون وابن نبي تتناول في سياقاتها المعرفية والمنهجية الحضارة في علاقتها بمعلم الهُـوِّية، كمقوم للبناء. مما يجعل الحاجة إلى إبراز الهُوِّية كفاعل وعنصر أساسي في كل حضارة، ذلك إن علاقة الهوية بالحضارة، أكثر تقبلا من علاقتها بالمدنية.

-. اختياري لموضوع يبحث إشكالية مشروع الهوية بين اثنين من المفكرين كل منهما له ثقله رافقته صعوبات طوال فترة المعالجة، تمثلت أهم الصعوبات في ما يلي/

- ✓ كثرة مؤلفات كل من مالك بن نبي ومحمد أركون حتى أمكن لنا أن نصف كل منهما ب: (المِئْــلاف المِكْتاب)، فقد تجاوزت كتب كل منهما الـ 25 كتابا، فضلا على إسهامهما في نشاطات أخرى.
- ✓ أثناء مطالعاتي لمؤلفات مالك بن نبي ومحمد أركون اعترضتني صعوبة الفهم، ذلك أن كل منهما له معجم مفاهيم وظفها في دراساته، وعلاقات توصل إليها، يصعب فهمها وإدارتها، مما أجبرتني تلك المفاهيم على العودة لقراءة كتب كل منهما لمرات بغرض التوصل لفهم تلك المفاهيم والعلاقات.
- ✓ كثرة ارتباطاتي وعملي وعلاقاتي الاجتماعية، كل ذلك قلَّل من تفرغي للتحضير بما يكفي بغرض التعجيل في الإنجاز وإتمام المذكرة في الوقت المناسب. مما أعاق حلمي في الانتهاء المبكر من الجهد.
- ✓ استغراق الوقت في البحث عن المراجع والدوريات والنشريات واختيار أنسبها للعمل.
- ✓ اتساع العمل وضخامته، ذلك لو أن الأمر يتعلق بإعداد مذكرة للتَّخرُّج يكون موضوعها مشروع الهوية عند مالك بن نبي أو عند محمد أركون بمفرده؛ لكان ذلك يستغرق من الوقت والجهد ما قُدّر له أن يستغرق، فضلا عن ضخامة حجم المذكرة، فما بالك والمذكرة هذه تبحث الاثنين معها في مقاربة بحثية تكشف عن حجم مشروع كل منهما، وهذا في حد ذاته يُسهم في بطء العمل تحضيرا وإنجازا كما يُسهم في توسيع التحليل، وذلك لاعتبارين: أولا/ تعقد المفاهيم الحضارية لدى كل من ابن نبي وأركون، وهذا ما يوسع من عملية التحليل. ثانيا/ كثرة مؤلفات كل منهما لا تجعلنا نقف عند كتاب واحد. وهذ في حد ذاته بقدر ما استغرق بنا الوقت؛ كان قد استغرق منا مزيد من الصفحات للتدوين. نرجو فقط أن نجد تفهما من أساتذتنا الدكاترة الكرام لمثل هذا.
- ✓ طبيعة عنوان المذكرة (مشروع الهوية بين مالك بن نبي ومحمد أركون) فرض عليَّ صعوبة وتأخير في ضبط خطة المذكرة، من فصول ومباحث ومطالب وعناوين

ضمنية للفقرات، وذلك راجع لكثرة المواضيع التي تناولها كل منهما في مدى علاقتها بالهُوِّية الحضارية.

-. وباعتبار أن موضوع المذكرة هو الحضارة في علاقتها بمشروع الهوية لتبرير الفعل الحضاري وجودا وأثرا، وباعتبار أيضا أن الموضوع يتم استنباطه من مشروع حضاري لدى ابن نبي ومحمد أركون، فإن كلا الاعتبارين يفرضان اعتماد المنهج التحليلي، والمنهج المقارن طوال عملية الإنجاز. ذلك أن دراسة الأفكار والنصوص بما يتطلبه الموقف يقتضي البحث استعمال منهج التحليل لأننا حينها أمام مقاربة نصية وفكرية محل استنطاق لما يلزمها من بوح. أما المنهج المقارن فهو يضعنا أمام مقابلة للآراء لاستشفاف مواطن التشابه ومواطن الاختلاف والتباين بين مشروعي الشخصيتين (مالك بن نبي ومحمد أركون)، ومن الضروري أن نعتمد المقابلة في المقاربة الفكرية خصوصا إذا تعلق الأمر بمشروع هوية أمة تنشد الارتقاء والتميز، بوصفها تملك رصيدا حضاريا، وكثافة بشرية هائلة وثروات طبيعية، واليوم هي تريد أن تنخرط في الدورة الحضارية، ومن حيث أهمية الاندراج في هذه الدورة، بادر كل من ابن نبي وأركون إلى تقديم مشروع هوياتي يحمل خصائص فكرية هوياتية لكل منهما. ووظيفة الجهد بشأن ذلك هي استنباط ما يُعزز الهوية استنادا إلى ملامح المشروع من طرف كل منهما.

-. وبالنسبة لما يتعلق بمضمون خطة البحث فإني ضمنتها:

. مقدمة تحتوي على توضيح لأسباب اختيار الموضوع مع الإشارة للصعوبات وذكر الأشكلة.

. فصل تمهيدي، عبارة عن مدخل للمشكلة البحثية، فهو مدخل أكثر منه فصل. قسَّمت العمل فيه بين مبحثين، وكل مبحث به مطلبين، المبحث الأول تناولت فيه المفاهيم من حيث هي تعبير عن المشكلة ومفاتيح للحل. بالإضافة إلى المقاربة المفاهيمية لجملة من المفاهيم ذات بعد محوري في المعالجة والتحليل. أما المبحث الثاني فقد تناولت فيه الهوية في الفكر الحضاري والحداثي.

. أما فصول البحث: فهي ثلاثة فصول، كل فصل يتشكل من مبحثين، وكل مبحث يتشكل من مطلبين.

. الفصل الأول خصصته لمالك بن نبي من حيث ترجمة شخصيته، مع بحث مشروعه في الهوية الحضارية، قسّمته إلى مبحثين، الأول يعالج فيه مالك بن نبي رحلة

البحث، أما المبحث الثاني فهو خاص لما تميز به ابن نبي من عطاء في المشروع الهوياتي.

. الفصل الثاني خاص بمحمد أركون في مقاربته الحداثية يتشكل من مبحثين، أولهما يعالج محمد أركون في رحلة البحث. والمبحث الثاني يتضمن حداثة الأركنة في الإسلاميات التطبيقية.

. الفصل الثالث عالجت في مبحثه الأول مسألة التقارب والتمايز في مشروع الهوية بين ابن نبي وأركون. أما المبحث الثاني فخصصته للمقاربة النقدية التقييمية بين الإحياء والاستجلاب في الهوية باعتبارها بوصلة لكل مشروع نهضوي.

. خاتمة، تضمنت نتائج البحث وأهمية تلك النتائج في مشروع البحث.

-. أحسب أن التطرق إلى مشكلة الحضارة أو الاستنهاض الفكري والاجتماعي لا تتضح حقيقتها إلا بما نتصوره في علاقتها بالهُوِّية التي تعتبر بمثابة البوصلة للمجتمع في الوقت الذي ألهمت نخبه وقادته مشروع تلك الهوية، وقد حاولت قدر ما استطعت من جهد لتوضيح العلاقة في ذلك، وما بقي من استزادة في الموضوع المشكلة، فإن السادة أعضاء لجنة المناقشة لهم من الملاحظات ما يُسهم في تصويب فكرتي بشأن ذلك، خدمة للإثراء وبيانا للحقيقة، وتقييما للجهد.

أسأل الله التوفيق والسداد. ﴿**وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ، عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ**﴾. **(88) سورة هود**

-

الفصل التمهيدي/ المقاربة المفاهيمية والفكر الهوياتي

المبحث الأول:

المقاربة المفاهيمية مع الهُوِّية في تفكير سياق الإحياء والاستجلاب

المطلب_الأول: المفاهيم تعبير عن المشكلة ومفاتيح للحل.

المفهوم والسياق: كل وضعية مشكلة تعرض نفسها بمفاهيم وعلاقات ذات نسق رمزي يوحي للباحث بشأنها بأنها جديرة بالاهتمام، وأن مفاهيمها من صميم موضوعها الإشكالي. وتزداد الحاجة إلى إنتاج المفاهيم إذا كان البحث فلسفيا يعالج مشكلة فكرية اجتماعية حضارية بالمعنى الذي يدعو القائمين عليها إلى تحديد تلك المفاهيم.

وإذا أدرجنا في اعتبارنا تطور المعرفة على مختلف الأصعدة والتخصص العلمي إلى الحد الذي ينفرد حقل معرفي بمفاهيم لا تكاد تجد علاقة لها بمفاهيم أخرى لحقل معرفي آخر مقارب له من حيث الميدان والوظيفة، كما أن الضخ الإعلامي اليوم للمفاهيم والحقائق والمشكلات والمستجدات ساهم أيما مساهمة في ثورة المفاهيم . ليس في ميلاد مفاهيم فحسب بل في نقل المفاهيم الحقلية واتساع استعمالها في خطاب ما. مما يوحي بزيادة نشاط الفكر والتطور البحثي بصرف النظر عن مجال هذا البحث، إن كان في العلوم التجريبية أو في العلوم الإنسانية. ومن الطبيعي أن يلفت نظرنا العديد من المفكرين والنخب لأهمية المفهوم صياغة ووضوحا ووظيفة، فـ (الذين يضلون الطريق إلى الحقيقة . منذ كانت الحقيقة وكان الضلال إلى طريقها ـ يأتيهم الضلال من ضبابية المفاهيم وانعدام المنهج الفكري عندما يفكرون)[1]. وهذا يفرض اعتماد الدقة والضبط في صياغة المفاهيم فضلا عن أهمية الدقة في مجال الاستعمال. وفي نظر الأستاذ الدكتور إبراهيم البيومي غانم أن المفاهيم تخضع للسياقات التاريخية[2] باعتبار أن هناك ظروف تستدعي من الباحث في مجال اختصاصه صناعة مفاهيم بقدر ضرورة متطلبات البحث والتحليل سواء كان ذلك في الفلسفة أو في غيرها من مجالات المعرفة وأكثرها في العلوم الإنسانية.

---

[1] ـ الكتاب: "أزمة المفاهيم وانحراف التفكير". عبد الكريم غلاب. مركز دراسات الوحدة العربية. لبنان. الطبعة الأولى. مارس 1998. ص: 7

[2] . انظر كتاب " بناء المفاهيم" جزء 1. عنوان المقال: **السياق التاريخي والمفاهيم**. ص: 108.

وظيفية المفهوم: ومن حيث إن المفهوم أو الاصطلاح تحدد ظروفُه وطبيعةُ مجاله وظيفتَه، فإن طابع حيويته مرهون بمدى الظرف والوظيفة، ولا يعني ذلك الحضور المطلق للمفهوم، ذلك أن الأمر قد يحتاج إلى تعديل المفهوم أو استبداله، يُعد هذا محل تساؤل وإجابة في كتاب " **بناء المفاهيم** . جزئين "[1] . مما يدفع إلى القول بإن أية نهضة تحدد أطرها المفاهيم؛ وكلما كانت المفاهيم في مستوى الابتكار والمطابقة لحقائقها كانت أقدر على إحداث النقلة النوعية في الخطاب الاجتماعي بمختلف أطره الضامنة لبنائه، السياسية والفكرية والثقافية والاقتصادية و.. ولكن متى تعثر الفكر في إنتاج المفاهيم أو توظيفها، فإن ذلك يحصل في مرحلة تدهور الحضارة وغموض الهُوِّية والجلب الثقافي، فـ(أول ما تصاب به الأمم في أطوار تراجعها الفكري والمعرفي والثقافي مفاهيمها كذلك، وأول ما يتأثر بعمليات الصراع الفكري والثقافي مفاهيمها كذلك، وأهم الأمراض التي تعتري المفاهيم: الميوعة ثم الغموض،)[2]، وهذا يُفسر أهمية المفاهيم في تكريس الهوية وبقائها، لكن كيف تنشأ ميوعة المفهوم وغموضه؟ يقرر الأستاذ الدكتور جابر العلواني إجابته بخصوص ذلك قائلا: (فالميوعة تنشأ من تساهل الأمة في مفاهيمها، فقد تستعير اسما أو مصطلحا من نسق معرفي آخر بطريق القياس القائم على توهم التماثل والتشابه، لتتداوله مع مفاهيمها كمفهوم مرادف مساو أو بديل أو مترجم)[3].

وأمام مشكلة الوظيفة المفاهيمية في معالجة قضايا العصر، فإن صناعة المفاهيم وتوظيفها بات أمرا يستند إليه أصحاب الاتجاهات الفكرية في تميزهم وتبرير وجهات نظرهم.

وعلى هذا النحو، فإن البحث الذي أقوم بإعداده كرسالة ماستر، وهو: **(مشروع الهوية بين مالك بن نبي ومحمد أركون)** يتطلب منا التعامل معه وفق منطلقات مفاهيمية لدى كل منهما إلى الحد الذي يفرض عليّ التعامل مع المقاربات النصية لديهما بما يرصده كل منهما من معنى لمفهومه. لأن المفهوم هو المَعْلَم المحدد لحركية الرأي والانطباع لدى هذا الفيلسوف أو ذاك. لنكتشف أن المفهوم منحى دلالي عما أخَصَّه به صاحبه، سواء كان

---

[1] ـ كتاب" أزمة المفاهيم" . جزئين. من تأليف نخبة من المفكرين العرب.

[2] . أ، د، طه جبر العلواني وآخرون، "**بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية**"، طباعة دار السلام. للنشر والتوزيع والترجمة، ج1، الطبعة الأولى،1429هـ . 2008م. ص: 8

[3] نفس المرجع. ص: 8

في موقف تبرير لتصور أو إبطال لرأي. وعلى حد قول الأستاذ الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل* وهو يتحدث عن دور المفاهيم من الناحية المنهجية بأن الحرب صار مدارها الكلمة والمعنى ونفس الشيء ينطبع به رأي الحجاجيين والتداوليين.

فإذا كان مالك بن نبي يطرح مشروع بناء حاضر العالم الإسلامي من منظوره الخاص، فإنه من الطبيعي أن نجد لديه قاموسا من المفاهيم يستخدمه كآلية لمعالجة مشكلات الحضارة، وفي تلك الآلية تعبير لتشخيص المشكلة وتقديم الحلول، والأمر نفسه في فلسفة محمد أركون، ولكن من منظوره الحداثي بما أبدع أو سوّق وجلب من مفاهيم. ولم يكن الإنتاج المفاهيمي وتوظيفاته حكرا على هذا الفيلسوف أو ذاك.

وعودة بنا إلى الموضوع الذي اجتهدُ لمعالجته في رحلة البحث عن مشروع الهوية في فكر مالك بن نبي ومحمد أركون. فإن الأمر يدفعني لمعرفة ماهية المفاهيم الفكرية لدى كل منهما، وهذا بقدر ما يدفعني لمعرفتها يدفعني أيضا إلى معرفة طرق توظيفها وتسويقها ضمن الخطاب الفكري في المشروع الهوياتي لكل منهما.

المطلب الثاني: السياق المعرفي لمفاهيم المشكلة

1- الهوية IDENTITY: الهوية من المفاهيم التي اتسعت دلالتها، في مختلف المجالات. ولذلك تُفهم بحسب تصور الفيلسوف أو الباحث لها. ويطغى حجم تداولها في المجتمعات المعاصرة بشكل يُفقدها معناها لدى أصحابها.

أ / المعنى اللغوي: نجد ما يشير إلى (الهوية) في لسان العرب، حيث تم عرض ما يعبر عن كلمة الهَوِّية بما يقارب لها وبمعاني مختلفة في لغة العرب. منها ما جاء في معجم لسان العرب:" وهوى، بالفتح، يهوي هَويًّا وهُويًا وهويانا وانهوى: سقط من فوق إلى أسفل،

---

* . الدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل من مواليد يوم 11نوفمبر 1954 في القاهرة. تخرج عام 1976 من قسم العلوم السياسية بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة، ثم حصل على درجة الماجستير في الفكر السياسي الإسلامي من نفس الجامعة عام 1982، وعلى درجة الدكتوراه في نفس التخصص عام 1987. تقلد العديد من المناصب الأكاديمية، حيث انضم كأستاذ للعلوم السياسية إلى فريق التدريس بكلية الاقتصاد والعلوم السياسية في جامعة القاهرة عام 1998. كما انه مستشار أكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالقاهرة وعضو هيئة التدريس بجامعة العلوم الإسلامية والاجتماعية في ولاية فرجينيا الأمريكية. له العديد من المؤلفات، منها" معركة الذاكرة الحية وصراع المعاني ـ العولمة وحوار الحضارات ـ بناء المفاهيم الإسلامية السياسية. ...

وأهواهُ هو. يقال: أهْوَيْتُهُ إذا ألقيته من فوق."[1]. وجاء أيضا في لسان العرب بما يفسر اتساع هذه المادة " وفي وصفه . صلى الله عليه وسلم . كأنما يَهْوِي من صَبَبٍ أي ينحط وذلك مشية القوي من الرجال. يقال: هَوَى يَهْوِي هَوِيًا، بالفتح، إذا هبط، وهَوَى يَهْوِي هُوِيًا إذَا، بالضم، إذا صَعِدَ. وقيل بالعكس، وهَوَى يَهْوِي إذا أسرع في السير"[2]. فالمادة " هوى يهوي" يفسر فعلا بشريا بين الصعود والهبوط والسرعة في الحركة. وبذلك فإن كلمة هوى أو يهوي قد أدت وظيفتها في لغة العرب بما ذكرها ابن منظور هنا.

وجاء أيضا في لسان العرب:" وقال بعضهم: أمه هاويةٌ صارت هاوية مأواه، كما تُؤوي المرأةُ ابنها، فجعلها إذ لا مأوى له غيرَها أمًّا له،"[3]. يفهم قارئ مادة " هاوية" في لسان العرب هنا بأن المقصود بها المأوى. أو الإيواء. وهذا إشارة للناحية المكانية المرموز له بهذه الكلمة. وهذا قريب من المعنى الجغرافي لـ " الهوية".

وبخصوص كلمة هُوَية" نجد في لسان العرب:" قال: هُوَيَّةٌ تصغير هُوَّة، وقيل: الهَوِيَّةٌ بئر بعيد المَهْواةِ، وعرشها سقفها المغمَّى عليها بالتراب فيغتر به واطئُه فيقع فيها ويَهْلِك،"[4] فالمادة" هُويَّة " تشير هنا إلى الحفرة، أو الهُوَّة في الأسفل، انحدار.

وفي معجم" المفتاح" نجد كلمة " الهُوية"[5] معبرا عنها باللغة الانجليزية "Identity". وتؤخذ كلمة الهوية بمعنى الذات. الكشف عن الهُوية يعني الكشف عن الذات. فهي التعرف عن الشخص من حيث: اسمه، انتماؤه، فكره، مقاصده. و... أو حتى عن خصوصية الشيء. كأن نقول هوية الكتاب. أي انتساب الكتاب ومضمونه ودواعي تأليفه. وفي "القاموس المحيط" نجد ما يقارب أو يطابق في المعنى لسان العرب. (الهَوِيَّةُ: كَغنِيَّةٍ، البعيدة القعر. وسَمِعَ لأُذَنَيْه هَوِيًّا. دويًّا، وقد هَوَتْ أُذنُهُ)[6]. وإذا كانت العرب في مرات تعبر عما هو بعيد الغور والقعر بما هو هوية فإن ذلك قد يفيد: أن الهوية هي الحقيقة المطلقة في الأشياء كالقعر الذي نعرفه ولا نصل إليه ولا نعرف منتهاه.

---

[1] . ابن منظور:" لسان العرب" ج15.. دار صابر . بيروت. ص: 371

[2] . ابن منظور لسان العرب" ج15 دار صابر. بيروت. . ص: 371.

[3] . ابن منظور. " لسان العرب" ج15. دار صابر. بيروت ص:373.

[4] . ابن منظور "لسان العرب" ج15.. دار صابر. بيروت ص:374

[5] . انظر قاموس" مفتاح" فرنسي عربي،. دار الأمة .2013 ص: 448

[6] . ابن يعقوب الفيروز أبادي " **القاموس المحيط**" ج12.. نوبليس الطبعة الأولى 2011. لبنان. ص: 2375

وجاء في كتاب: (الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر): أن" الهوية في اللغة العربية مصدر صناعي مركب من "هو" ضمير المفرد الغائب المعرَّف بأداة التعريف "أل"، ومن اللاحقة المتمثلة بال "ي(المشددة وعلامة التأنيث، أي"ة".)[1]

ب/ المعنى الاصطلاحي للهوية: يقول الدكتور حسن حنفي: (الهوية موضوع فلسفي بالأصالة. عالجه الفلاسفة المثاليون والوجوديون على حد سواء، المثاليون ميتافيزيقيا، وحولوه إلى قانون. قانون الهوية. والوجوديون نفسيا منعا لانقسام الذات على نفسها ومن ثمة إنكار الوجود الإنساني)[2].

وتم النظر إلى الهوية في المنطق من خلال مبادئ العقل. إذ إن مبدأ الذاتية؛ المعروف بـ: (مبدأ الهُوِّية) هو تعبير . لدى المناطقة . بأن الشيء هو هو نفسه. فإذا كنت أقصد القلم فإن الصورة التي في ذهني هي صورة عن القلم وليس عن غيره. ليعني ذلك التطابق بين ما نعبر عنه وبين مع نتصوره. وأن أحمد هو أحمد نفسه الذي اقصده حتى وإن قطعنا ذراعه أو جدعنا أنفه. أو بترنا رجله. لأن الإشارة تبقى دائما إشارة للكائن أو للشيء نفسه. وعندئذ يقال عما يسمى بالمطابقة المنطقية. أو أن الحديث منطقي باعتبار؛ ذلك أن الشيء الذي نقصده هو هو. ولم يشذ رونييه ديكارت [1596 . 1650] عن عرض مفهوم الهوية ولكن بطريقته وأسلوبه في الكوجيتو حين يقول:(أنا أفكر إذن أنا موجود) فهو قد رأى أن وعيه بتفكيره كونه يفكر، فإن ذلك علامة كافية على وجوده. وبالمنظور الديكارتي، فإنه يكفي أن ندرك أننا نفكر ليكون ذلك هوية لنا ومبرر لوجودنا. توصل ديكارت إلى هذه الحقيقة بعد رحلة الشك التي فقد خلالها هويته. وبعد أن اهتدى إلى كونه يفكر كان ذلك انتقال من حال الاغتراب إلى حال الوعي بالذات. ويعدد لنا عفيف البوني معاني الهوية في نظر الفلاسفة العرب والمسلمين. مثل ابن رشد والفارابي. وغيرهم.[3] مما يعني أن معنى

---

[1] . د/ عفيف البوني. "الموضوع/ " في الهوية القومية العربية" من كتاب "**الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**". مركز دراسات الوحدة العربية. الطبعة الأولى. 2013 بيروت. ص: 23.

[2] . حسن حنفي " **الهوية**". المجلس الأعلى للثقافة. 2012م ص: 09

[3] . د/ عفيف البوني. "الموضوع/ " في الهوية القومية العربية" من كتاب **الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر**.. مركز دراسات الوحدة العربية. لبنان. ص: 23

الهوية المعبر عن الانتماء لم يكن في دائرة المجهول في الثقافة العربية سواء بما هو موصوف به (هوية) أو بأية مفردة أخرى.

ومن خلال ما عالجه حسن حنفي والفلاسفة المسلمين تبين لنا أن الهوية تعني: الحقيقة للشيء المتحدث عنه. وكيف أن صورته في الذهن تؤكد وجوده ومعناه. وبذلك رأى بعض الفلاسفة أن الهُوية تُفسر بمعنى الماهية. (إن هوية الشيء تعني إذن ماهيته، حقيقته المعبرة عنه، حيث تتحد الصفة بالموصوف في تشخص متفرد لا إشراك فيه)[1]. ويرى جون جوزيف (John Joseph) بأنه لا يوجد فرق بين الهوية والماهية. وهذا الطرح يُعمق الهوية في جوهرية الشيء أو الموضوع إلى الحد الذي لا تنفك عنه[2]. ومن حيث إن الهوية هي إشارة إلى الماهية تقديرا لما تمثله الماهية كتميز وتفرد فإن الدكتور حسن حنفي يرى بنفس المعنى الوظيفي للهوية في علاقتها بمفهوم الماهية. وبهذا المعنى أضحت (الهُوية) معنى إنساني تخص الإنسان: فردا وجماعة، لأن سيكولوجية الإنسان هي التي تفرض هذا التفسير الإنساني في وسطه الاجتماعي من حيث إن الإنسان هو الذي يشعر وينفعل ويفكر ويترجم علاقته بالآخر...ذلك أن أمر علاقة الإنسان بنفسه وبالآخر هي التي تنمي فيه معنى الهُوِّية. شعوره بنفسه كيف هو.. علاقته بالآخر كيف هي...ويلجأ الدكتور حسن حنفي إلى تفسير معنى الهوية على ضوء الشعور قائلا (الهوية إذن على الرغم من أنها موضوع ميتافيزيقي فإنها مشكلة نفسية وتجربة شعورية، فالإنسان قد يتطابق مع نفسه أو ينحرف عنها في غيرها. الإنسان الواحد ينقسم إلى قسمين: هوية وغيرية. أو يشعر بالاغتراب إن مالت الهوية إلى غيرها أو انحرفت)[3]، يُفسر ذلك بأن حالة الانفصام في الشخصية أو حالة الاضطراب في السلوك إنما هي تعبير على خلل في الهوية، لأن الذات حين ذاك لا تعبر عن نفسها بما يطابق قولها وحقيقتها.

وفي المجال الاصطلاحي للهُويَّة في بعده الفلسفي؛ فإننا نجد الهوية في حقيقتها الإنسانية ومصيرها ترتبط بنواحي كثيرة ذات دلالة وظيفية، منها: الاجتماعي والسياسي

---

[1] . عفيف البوني: الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر" ص: 24.

[2] . جون جوزيف" **اللغة والعولمة . قومية . إثنية . دينية** "من المقدمة. طباعة: سلسلة عالم المعرفة. عدد: 342. . أوت 2007

[3] حسن حنفي: " **الهوية**" طباعة المجلس الأعلى للثقافة. 2012. ص: 11، 12

والثقافي، والاقتصادي. ومنذ عصر النهضة الأوربية في القرن الثامن عشر والتاسع عشر انتقل معنى الهوية من مبنى الفلسفة والمنطق إلى الخطاب السياسي والإيديولوجي، وأصبح تسييج الخطابات في الكيانات السياسية القومية الأوربية للتلويح بالهوية لتنمية الشعور بالانتماء القومي. وفي البحث الهوياتي يبدي راتب الحلاق فارقا جوهريا في الهوية مصدره توظيف أحرف الجر. قائلا: (البحث في الهوية؛ بحث معرفي، أما البحث عن الهوية فبحث إيديولوجي غالبا، البحث في الهوية بحث صنع لهذه الهوية، ومتابعة لصنعها) [1] ويجدر بنا أن نلاحظ أن الرايات التي تم التلويح بها في أوربا طوال عصور: النهضة والإحياء والتنوير والحداثة للتعبير عن الهوية إنما كانت بديل عن الدين. فالهُوِّية؛ وهي شعور بالانتماء القومي هنا استبدل أصحابها القوميةَ بالدينِ والتمذهبِ الديني . بصرف النظر أن تكون قوامة تلك الهوية اللغة. أو الموقع. أو العرق . مما جعل الهوية ذات قوامة غير التي كانت عليها. فالهُوية بهذا التحول والتحريك تعطي لنا حكما وهو: إنه بقدر ما تكون أسس الهوية يكون حال الأفراد والمجتمع. وهذا يكرس أهمية الهوية للمجتمع، فما بالك إذا نظرنا للهوية على أنها مشروع نهضوي حضاري لمجتمع ما. وحين تكون أسس الهوية متحركة إلى الحد الذي يسمح بتعديلها أو استبدالها بناء على ما يطرأ من تغايرات فكرية وإيديولوجية أو قناعات اجتماعية أو خطابات سياسية، فإن ذلك إقرار بـ (نسبية الهوية). وإذا كان للهوية أسس أو مرتكزات فإن ذلك بيان على تعقيدها، (إذ تعني الهوية في مجتمع ما حضور كل من التاريخ والثقافة والفكر والإرادة في صناعة الفعل الحضاري)[2]. وهذا يعطي للهوية مسوغا وظيفيا أخرا كمظهر يُسهم في ربط العلاقة بين الهوية والحضارة.

ويلعب التغيير الاجتماعي والسيرورة التاريخية دورا فاعلا في ضبط معالم الهوية. وفي هذا يرى الدكتور نديم البيطار أن هوية الأمة يُشكِّلها التاريخ[3]. فضلا على أنها تأخذ

---

[1] "محمد كوشنان: من مقال" **الهوية وتجليات الانتماء في الشعر المغاربي الحديث" بمجلة** المعيار" مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات. المجلد 13. العدد2. ديسمبر 2022. جامعة تيسمسيلت. ص: 116

[2] . زينب ناجي محمود عبد الرحيم المنسي. في مقال لها بعنوان:" **الهوية الحضارية المشتركة بين سكان شمال افريقيا . دراسة حضارية**" صدرت بالمجلة العلمية لكلية السياحة والفنادق. عدد خاص (2021) مصر، ص: 82.

[3] . انظر نديم البيطار: "حدود الهوية القومية . نقد عام"

أشكالا مختلفة ومتمايزة[1]. ويضيف أليكس ميشللي ALEX MUCCHIELLI في كتابه" الهوية" أن (الهوية مجموعة من السمات التي تسمح لنا بتعريف موضوع معين، وبناء على ذلك فإن التحديد الخارجي للهوية يكون بالبحث عن هذه السمات وتحديداتها)[2]. وهذا الضبط المفهومي ـ من خلال السمات ـ يتضمن جانب التعقيد والتكوين، في إشارة إلى ما تتميز به الهوية من مركب مادي واجتماعي وذاتي.

ولكن هل نتوقع أن يأتي يوم تُلغِي فيه البشرية كل ما يرمز للهوية؟ والسؤال بقدر ما يُعبر عن خطورته في نظر أنصار الهويات اليوم واستحالته، فإنه يدعو للتفكير في مستقبل البشرية في حال انسلاخها من الهوية وهي ترتقي في سلم الحضارة. وبهذا التوصيف فإن البشرية تصبح في مرحلة هوية اللاهوية.

فالهُويَّة معنى إنساني يعزز البعد القومي والتاريخي في ذات الفرد والجماعة البشرية من حيث إن سؤال الهوية تبدو الإجابة عنه واضحة وضوح الشمس في كبد النهار بالنسبة لذاك الفرد أو لتلك الجماعة. وقد يأخذ شخص ما كنيته من قبيلته أو مدينته أو جغرافيته. كان يقال: الغزالي، الفارابي... الجزائري. النيجيري... فالهوية بهذا المعنى هي انتساب وانتماء يحدد أي منا موقفه من الآخر بواسطتها، من الأحداث والأفكار. ومن الهويات الأخرى. ونستطيع القول وفق التحليل الانثروبولوجي إن العشير الطوطمي هو تجسيد لهوية ما لها صفة التميز والتماسك تنتظم في الأتباع استنادا إلى مرتكزات الطقوسية الموروثة والمستجدة منها.

2- مشروع الهوية:

أ/ المشروعPROJECT : "المشروع"، من المصطلحات الشائعة في مختلف المجالات والحقول المعرفية. وبذلك فإن معناه يتحدد بحسب نوع الحقل المعرفي الذي ينتمي إليه.

---

[1] . انظر على الدين هلال في (تعقيبه على ورقة الدكتور غسان سلامة في بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في تونسبين 28 أفريل و02 ماي 1982. تحت عنوان" **جامعة الدول العربية: الواقع والطموح**." ص 815

[2] . أليكس ميكشللي" **الهوية**" ترجمة: د: علي وطفة. دار النشر الفرنسية. الطبعة الأولى 1993ً ص: 15

المعنى اللغوي: مشروع من فعل شَرَعَ (فعل ثلاثي مجرد). وقد جاء في معجم " النفائس الكبير"[1] أن شرع لهم شرعا: سَنَّ فهو مشرعا، وما سنه: مشروع. وهي على وزن: مفعول.

وبحسب ما يكون موقع كلمة " مشروع" في جغرافية العبارة يتم إدراك معناها. وقد تأتي كلمة " مشروع" اسما. وقد تأتي صفة. أو مضاف إليه. .....

المعنى الاصطلاحي: جاء في المعجم الفلسفي (أندريه لالاند: Andre Lalande 1876/ 1963) بشأن مصطلح: **مشروع**": (تستعمل كلمة **مشروع** بمعنى واسع جدا، خصوصا عند الكتاب الوجوديين لتدل على كل نزوع الفرد إلى تغيير ذاته وتغيير ما يحيط به في اتجاه معين) [2]. فكلمة مشروع تعبير على نزوع الفرد الوجودي نحو تغيير ذاته، فكأنما الوجوديون هم من جاء بهذه الكلمة. وأضاف لالاند قائلا: (عندما أقول: إن الإنسان مشروع يقرر بذاته ... فإنما أعني.. أنه لا توجد مسبقا حالات نفسية مثل اللذة أو الألم يجري تعليق الوعي بها، بل أعني أن الوعي في الحقيقة هو الذي يلتذ أو يتألم، وأنه يقرر على هذا النحو، سواء في بنيته أو في مجرى حياة من طبيعة أو جوهر ذاته وذات الإنسان)[3] انتهى.

حقا إن كلمة مشروع واسعة الاستعمال إلى الحد الذي نستطيع القول إنه لا يخلو منها خطاب فلسفي. باعتبار أن أي خطاب يحمل رؤية وتلك هي المشروع. فحين يقول جون بول سارتر (1974/1905): [إن الإنسان مشروع حرية] أراد بالقول: إن ما يجب أن يهتم به الإنسان ويناضل من أجل تحقيقه هو حريته لتبرير وجوده ومسؤوليته. وهذا يُعد مشروعا لِمَعْلَمَةِ (الهوية). وقد ترجم لنا الفيلسوف الألماني إيمانويل كانط: Immanuel Kant (1804/1724) كلمة مشروع من خلال رؤيته الفلسفية للسِّلمِ العالمي*. أي أنه تقدم بفكرة مقترح تتضمن كيفية تحقيق السلام في العالم وتمت صياغة ذلك . من طرفه ـ على شكل بنود. والمعنى: أن كلمة مشروع تعبر عما يختلج في نفسية صاحبه مما يرغب في تحقيقه.

---

[1] . انظر معجم النفائس لمادة "شرع"ص 958. تأليف جماعة من المختصين. إشراف /أ.د: أحمد أبو حاقة. دار النفائس. 2020

[2] لالاند: " موسوعة لالاند الفلسفية" ج2. دار عويدات للنشر والطباعة. لبنان. 2012

[3] . لا لاند: "**موسوعة لالاند الفلسفية**" ج2.. تعريب خليل أحمد خليل. عويدات للنشر والطباعة ـ 2012. بيروت. ص: 1056

* صاغ نظريته كمشروع في الفلسفة السياسية في كتابه الموسوم بـ "نحو السلام الدائم . محاولة فلسفية"

ب / مشروع الهويةIDENTITY PROJECT : ومن خلال المعنى الاصطلاحي السابق فإن عبارة: "**مشروع الهوية**" تفيد بما يعبر عن رؤية فكرية تتطلبها الهوية لتحقيقها أو تكريسها بشكل أكثر ما يناسب في نظر صاحب الرؤية. وقد تغير موقع "الهوية" في جغرافيا العبارة. كانت اسما حين هي اصطلاح وقد تم شرحها بما نراه كافيا لذلك. والآن وردت مضافا إليه. ليكون المقصود من ذلك هو: أن المشروع أو ما نود القيام به ينخرط في إطار الهويـة وهذا تبرير لوظيفة الهوية. بالقدر الذي يجعلنا نقول: ما نرغب في إنجازه أو القيام به يستمد نوعيته وأهميته من الهوية كمحدد لكياننا. وهي عملية حتمية من حيث إنه لا يمكن أن يكون للهوية ـ وأية هوية ـ معنى مالم يكن لها مشروع. وهذا واضح من مسار الأمم والدول والقوميات والفئات الاجتماعية.

ومشروع الهوية بالمعنى الحضاري الذي نريد، عبَّر عن مشكلته كل من مالك بن نبي ومحمد أركون بحسب الانتماء الحضاري للأمة. وهذا استنادا لتوجه كل منهما. مما يعني أن توجه الفيلسوف يُعد بوصلة لتحديد المشروع المشكلة إذا تعلق الأمر بالهُوِّية. وهذا صحيح بالنظر لما نعرفه في مسارات الفلاسفة قديما وحديثا. وكان منطلق مشروع كل منهم، هو: ما المشروع الذي يمكن تعزيزه على ضوء الهُوِّية؟ فالفكرة التي يسعى لتحقيقها هي مشروع هوية، تعبر عن قناعته وما يستهويه منها.

يُطرح السؤال بالصياغة السابقة على اعتبار أن الهُويَّة هي تعزيز بالانتماء، على أساس ما من أسس الهُوِيّة. وقد أدرك فلاسفة الهُويّات والقوميات ما تعنيه عبارة [مشروع الهوية] فكان الفيلسوف الألماني فخته (1814/1762) ينظر للهوية التي أَكْثَرَ الحديث عنها من أن مشروعها هو الاشتغال على صناعة مشروع تربوي يتضمن تكريس الوحدة والقضاء على الخيانة (وسيلة الخلاص التي وعدت بأن أدلكم عليها تقوم على تكوين أنـا جديد، أنا لما يوجد حتى الآن، كانا عام وطني ولو أنه وجِد لدى الأفراد استثناء.)[1]، فهو يريد أن يُحدث بدائل كمشروع نهضة، وهو (أن نربي الأمة التي انطفأت الحياة التي عاشتها حتى الآن وغدت تبعا لحياة أجنبية. هذه التربية تستهدف قيادتها إلى حياة جديدة، تكون ملكها

[1] يوهان غوتليب فخته: "خطابات إلى الأمة الألمانية" ترجمة: د/ سامي الجندي. دار الطليعة للطباعة والنشر. 1979. ص: 42.

المطلق أو في الحالة التي ينبغي عليها أن تشارك الآخرين إلى حياة تبقى كاملة)[1]. ويؤكد أن التربية هي الوسيلة الوحيدة لتعزيز وحدة ألمانيا استنادا إلى القيم الألمانية. مشروع الهوية لدى فخته هنا هو تأسيس " الأنا الوطني للهوية" . غير الذي كان . يضمن بناء الانفلات من سيطرة الآخر وكذا وحدة ألمانيا. وهذا المشروع هو: التربية التي توّحد المجتمع. كان سؤال الهَوية لدى فختة أمام واقعه السياسي والاجتماعي هو: ما هو المشروع الذي يجب التفكير فيه والالتزام به لضمان وحدة الهُوِّية الألمانية؟

ولأهمية الحديث عن ضبط ماهية " مشروع الهوية" فإنه ما من خطاب لزعيم أو مصلح اجتماعي أو... إلا وكان يستند إلى شرعية الهوية . في نظر أصحابه . ويتضمن مشروع يبرهن على فاعلية الهوية. وفي هذا المعنى لا يمكن لأحدنا أن يتصور صِدام الهويات والحضارات دون أن يكون هناك ما يشحن هذه الهوية أو تلك بما يُعبر عنه بكلمة (مشروع). فقد صور لنا الدكتور عزالدين المناصرة في كتابه الموسوم بـ:" **الهويات والتعددية اللغوية**" صورة معبرة عما تتصف به علاقة الصِدام والتمايز إلى حد التعددية وليس التنوعية بين اللغات الشرقية في جغرافيا العالم الإسلامي خاصة[2]. لكن حين ننظر لمشروعات الهُوِّية على ضوء متغيرات الفرانكفونية والكومنويلثية، فإننا نجد أية من الهويتين ترسم لنفسها دائرة أوسع مما كان التعبير عنه في دائرة المحلية. مما جعل مشروع الهوية المحلي في المجتمع السياسي أمام ظاهرة استيلاب من طرف أي من الدوائر الأوسع. يتجلى لنا مجتمع لبنان وتونس ممن غلبت عليهم الفرانكفونية والفرانكفولية، وفي تصور منظري الفرانكفونية أن عامل الزمن يُسهم في اندماج تدريجي لكل المجموعات المحلية ليتحقق الانصهار في إطار هوية جديدة. يكفي أن يكون هذا مبررا لميلاد مشروع لمجتمع ما يتضمن خصائص هوية ذلك المجتمع. كلما كانت الهُويَّة قوية في مشروعها كلما كان ذلك مؤديا إلى تماسك المجتمع بقدر تلك القوة، وكلما كانت الهوية ضعيفة في مشروعها كان المجتمع عرضة للضعف

---

[1] نفس المصدر. والصفحة

[2] عز الدين مناصرة: "الهويات والتعددية اللغوية" دار مجدلاوي للنشر والتوزيع. الأردن. الطبعة الأولى. 1425هـ/2004م ص: 14 ـ 15

والانهيار المروع*. وهذه القاعدة المطردة تفسر لنا أيضا مراحل ومحطات ظهور هويات الأقليات وكيف تطفو على سطح مجتمع متهالك. يكون ذلك عامل هدم للحضارات والأمم والدول. الحضارة الإسلامية ظهرت فيها مشاريع الهويات المحلية مما أدى إلى انهيارها ذاك الانهيار المروع الذي لا نجد تفسيرا لبعض وضعياته. وحدث ذلك أيضا في هوية الدولة في جمهورية يوغسلافيا أين وجدنا جغرافيا الهوية تشكلت واكتملت.

3 ـ الثقـــافـــــةCULTURE:

المعنى اللغوي: جاء في معجم لسان العرب المجلد التاسع: (ثَقِفَ الشيء ثَقْفًا وثِقَافًا وثُقُوفَةً: حَذِقَهُ. ورجل ثَقْفٌ وثَقِفٌ وثَقُفٌ: حـاذِقٌ فَهِمُ. ويُقال: ثَقِفَ الشيء: وهو سرعة التعلم. ابن دريد: ثَقِفْتُ الشيء: حذِقْتُه، وثَقِفْته إذا ظفرتُ به. قال تعالى: "فإما تَثْقَفَنَّهُم في الحربِ.. "وثَقِفْنَا فلانا في موقع كذا أي أخذناه)[1]. وللثقافة في اللغة العربية معان كثيرة لا تكاد تجمعها فضلا على كثرة معانيها. ونجد الأستاذ محمد بن عبد الكريم الجزائري[2] في كتابه:(الثقافة ومآسي رجالها)[3] يذكر لكلمة " ثقافة" عشرة معاني ونفس العدد في اللغة اللاتينية. وفي معجم لسان العرب نجد كلمة " الثِّقاف والثقافة" العمل بالسيف. قال:

وكأن لمْعَ بُرُوقِها ** في الجو أسْيافُ المثَاقفِ.

ونجد للثقافة معنى آخر، فهي تعني: (الثقافة: الحذق والمارة؛ والإحاطة بالعلوم والآداب)[4]. وكثير ما يشيع هذا الفهم المتعلق بالثقافة في الأوساط الثقافية والإعلامية والنخب اليوم. مما يفسر إمكانية اعتبار " الثقافة" ذات دلالة معرفية.

وفي المعجم الأدبي: (انطلاقا من نهاية القرن الثامن عشر، أصبحت تدل على حالة الشخص المتعلم القادر على استعمال معرفته في تهذيب ذوقه، وتسديد حكمه، وترفيه عيشه،

---

* . وبهذا المعنى عبر ابن نبي عن العلاقات الاجتماعية كونها ناتج عن فاعلية الهَوية. انظر كتاب مالك بن نبي "ميلاد مجتمع" وأيضا "مشكلة الثقافة"

[1] . بن منظور. "لسان العرب" ج 9. دار صابر. بيروت ص: 19، 20.

[2] . محمد بن عبد الكريم الجزائري2012/1924): من ولاية برج بوعريريج، أديب وشاعر. سافر لبعض الدول. نال شهادة الدراسات العليا في التاريخ المعاصر. ثم شهادة الدكتوراه في الأدب. له عديد الكتب منها: تفسير القرآن. الثقافة ومآسي رجالها. ديوان كشف الستار.

[3] . محمد بن عبد ا لكريم الجزائري: "**الثقافة ومآسي رجالها**". شركة الشهاب الجزائر. ص9 إلى ص:24

[4] . **قاموس عربي عربي**. دار البرهان القاهرة. ص: 109.

وبهذا المعنى أصبح للثقافة أبعاد تتجاوز حدود المعرفة، لأنها فرضت غنى ذهنيا وخلقيا يبقى أثره في شخصية المرء وإن نسي الكثير من معارفه).[1]

المعنى الاصطلاحي: الثقافة من المفاهيم الاجتماعية الواسعة التي تداولها الإعلام في وسائله والاقتصاد في ممارساته، والأخلاق في أحكامها والسياسة في خطاباتها. مما يعني أن كلمة " الثقافة" من حيث الفهمنة تتسع إلى الحد الذي يجعلنا أمام صعوبة لضبط تصور بشأنها استنادا إلى ميادين تجعل الثقافة من معاييرها وأحكامها. وكان من الطبيعي أن تتنوع تعريفاتها وتتعدد، (وقد استعرض كروبير وكلاكهوف ما يزيد على مئة وستين تعريفا للثقافة والمفاهيم المرتبطة بها)[2]. ولا يفسر هذه الكثرة المتعلقة بفهمنة الثقافة إلا ما أشرنا إليه من حيث اتساع دائرة مجال استعمالها في عالم الإنسان. وقد يُفهم من اصطلاح " الثقافة" علو المنزلة لشخص ما مما يجعلها مصدرا للحكم على إنه (إنسان مثقف) وتشعرنا بتميزه حيال أشخاص آخرين هم أقل منه منزلة ثقافية، وإن قلنا عنهم: إنهم مثقفون إلا أن ذلك يصنف ضمن ثقافة العامة. مما يعني أن الثقافة ذات دلالة عقلية. (أما علماء ثقافة الإنسان أو الانثروبولوجيا وعلماء الاجتماع فهي تعني لديهم ـ أي: الثقافة؛ معنى أكثر شمولا مثل: كل ما صنعه أي شعب أو أمة، من نظم وحياة اجتماعية وأدوات ومصنوعات وأفكار)[3]. وهنا تم النظر للثقافة من زاوية الأثر. من حيث إنها نظم حياة وصناعة وأدوات، زيادة على الأفكار. فالثقافة بهذا المعنى لا تخرج عن كونها (وسائل الحياة المختلفة التي توصل إليها الإنسان عبر التاريخ السافر منها والمتضمن، العقلي واللاعقلي التي توجد في وقت معين، والتي تكّون وسائل إرشاد وتوجيه سلوك الأفراد الإنسانيين في المجتمع)[4]. فالثقافة ـ بهذا المعنى ـ تخص كل ما انتجه الإنسان في وسطه الاجتماعي. وبما أن الوسط الاجتماعي يختلف بحسب أنماط السلوك الاجتماعي، فإن الثقافة معطى اجتماعي يشترك في إنتاجها أفراد المجتمع من خلال تفاعل علاقات بينهم، من حيث هي آداب وأخلاق وأفكار وتقاليد

---

[1] . جبُّور عبد النور" **المعجم الأدبي**" دار العلم للملايين. الطبعة الثانية. 1984 . بيروت. ص: 80 . 81

[2] . أ.د : عبد الكريم بكار" **من أجل انطلاقة حضارية شاملة**" دار القلم . دمشق. الطبعة الثانية. 1422هـ/2001م ص:113

[3] . الدكتور/ عبد الرحمان النقيب. في مقاله "مدخل تأسيسي لمفاهيم المؤتمر: الأمة، الثقافة، التنمية" بكتاب "**الأمة وأزمة الثقافة والتنمية**" دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة. مصر. الطبعة الأولى. 1428هـ/2007م. ص: 54

[4] . نفس المرجع السابق. ص: 54

وعقائد ونظم وعلاقات كل هذا بالمعنى المشهور للثقافة. وكون الثقافة منتج اجتماعي يبرر اختلافها من مجتمع إلى آخر.

بشأن السؤال: ما الثقافة؟ في فلسفة مالك بن نبي بالنسبة للعالم الإسلامي فإنه ينحت لها معنى من عالم الاستشراف قائلا: (أما إذا وضع هذا السؤال في العالم العربي الإسلامي، فإنه يأخذ معنى آخر مختلفا تمام الاختلاف، إذ هو يتصل بخلاف واقع اجتماعي معين لم يوجد بعد)[1]. فهو يحدد مفهوم الثقافة على ضوء معيارية المجتمع التاريخي الفاعل الذي تجاوز إنسان القابل للاستعمار، وهو المجتمع الحضاري الذي استند وجوده إلى شروط حضارية كان الدين قوامها، فابن نبي نقلنا من مشكلة ضبط مفهوم الثقافة إلى مشكلة وجود الثقافة. أو تحيينها والفرق واضح بين الحالتين. وجانب آخر يصف الثقافة بالمركب العام المتمثل في الأخلاق والجمال والمنطق العملي والصناعة[2].

ونستطيع أن نصل إلى منطوق ضبط التصور المفهومي للثقافة إلى: أن الثقافة مفهوم إنساني لا يصلح وصف غير الإنسان به ليتحدد المعنى وفق المُسَلَّمَة القائلة: "الإنسان كائن ثقافي". كما أن الثقافة ذات بعد اجتماعي ترسم لنا جغرافية ما يتميز به مجتمع عن مجتمع.

فالثقافة تعني مما تعنيه: كل ما يعبر عن الإنسان في تفكيره وسلوكه وقيمه ونظمه وعاداته. وهي الكل الذي يشترك فيه أفراد المجتمع ليكون ذلك تسييج لمجمع بعينه وضمان لتواصله واتصاله وتخاطبه.

4- الحضارة CIVILISATION:

المعنى اللغوي: جاء في معجم" لسان العرب": (حضر: حضور: نقيض المغيب؛ حَضَرَ، يَحْضُرُ حُضُورًا؛ وحِضَارَة؛ ... وأَحْضَرَ الشيء وأَحْضَرَهُ إِيَاه ... وكان ذلك بحَضْرَةِ فلان وحِضْرَتِهِ، وحُضْرَتِهِ)[3]. فعل حضر من الحضارة. ويعني الفعل هنا: الوجود أو الشهادة. فإذا قيل: حضرت لفلان أي كنت موجودا معه. والمعنى يدل على الشهادة.

---

[1] . مالك بن نبي: "مشكلة الثقافة" ترجمة: عبد الصبور شاهين. دار الفكر سورية. الطبعة 12. 1428هـ/2006م. ص:38

[2] . نفس المصدر. ص: 67

[3] . ابن منظور" لسان العرب" ج4. دار صابر. بيروت. الطبعة الأولى. 1300هـ ص: 196.

(والحَضَرُ خلاف البَدُوِ: والحاضر خلاف البادي. وفي الحديث لا يبع حَاضِرٌ لِبَاد؛ الحَاضِرُ: المقيم في المدن والقرى، والبَادِي: المقيم بالبَادِيةِ. والمنهي عنه أن يأتي البَدَوِيٌّ البلدة ومعه قوت يبغي التسارع إلى بيعه رخيصا، فيقول له الحَضَريٌّ: اتركه عندي لأغالي في بيعه. فهذا الصنيع محرم لما فيه من أضرار بالغير..)[1].

وجاءت مادة (الحِضَارَةِ: الإقامة في الحضر، عن أبي زيد. وكان الأصمعي يقول: الحَضَرَةُ، بالفتح. قال القطامي: فمن تكن الحَضَارة أعجبته ** فأي رجال بَادِيَّة ترانا)[2]. نجد ما يؤكد ذلك في لغة مجتمعنا حين حديثهم عن الحياة في المدينة والحياة في البادية. فيقال: فلان يعيش في الحَضَرِ وفلان يعيش في البَادِية. مما يعطي فارقا بين البدو والحضر. كما أن ذلك يكرس معنى الحضارة بأنها تعبر عن المدينة. وقد تناول الدكتور جبور عبد النور مادة" حضارة" في معجمه الأدبي؛ بما يجعلها نمطا من التطور الاجتماعي وهذا في قوله، بأنها: (مجموع الخصائص الاجتماعية والدينية والخلقية، والتقنية/ والعلمية، والفنية الشائعة، في شعب معين وتناقلها جيلا بعد جيل، فهي إذا خاصة بمجتمع)[3]. فالحضارة بهذا المعنى إنتاج اجتماعي محلي، لأنها تحمل الخصوصية الاجتماعية.

المعنى الاصطلاحي: اتسعت دائرة استعمال مصطلح" الحضارة" في جميع الحقول المعرفية الإنسانية منها والتجريبية. مما يفسر التوظيف الذي تحتله تلك الكلمة، فلم يكن هناك فيلسوف للتاريخ أو للمجتمع إلا ونجد في خطابه وبحثه إدراجا لتلك الكلمة بما يُسهم في شمولية بحثه. وتميزه. وبهذا المعنى؛ فليس مستغربا أن يتناول المهتمون مصطلح (الحضارة) بما يُعبر عنه ويُقَرِّب صورته للأفهام. وكان أول من عرَّف الحضارة هو الفيلسوف العربي المسلم " ابن خلدون (1408/1332)

(إن كلمة (حضَارَة) وتَحَضُّر لم تكن شائعة في استعمالات العربية اللغوية أول مرة، وطيلة القرون التي أعقبت مرحلة الفتوحات الإسلامية، ويكاد ابن خلدون أن يكون أول من نبَّه إليها واستخدمها في (مقدمته) إلا أن الأثير الذي كان يستغني به معظم الأحيان عن هذه

---

[1] . ابن منظور" لسان العرب" ج4.. دار صابر. بيروت. ص:197

[2] . ابن منظور" لسان العرب" ج4.. دار صابر. بيروت. ص:197

[3] . جبّور عبد النور" المعجم الأدبي". دار العلم للملايين ص:94.

الكلمة هو(العمران البشري)* الذي يفسر(الحضارة البشرية). ومهما يكن من أمر فإن المصطلح (الحضارة)؛ بتصريفاته المختلفة قد فرض نفسه في القرن الأخير بعد الاحتكاك الشامل بين الشرق والغرب[1].

هذا الطرح يتيح لنا التعرف على مفهوم الحضارة من حيث هو نشاط إنساني شامل في إطاره الاجتماعي ليحقق الرقي والتقدم بما كان بين الناس من تعاون واستقرار. فالحضارة ناتج اجتماعي، ويرى مالك بن نبي أن الحضارة كل فاعلية اجتماعية ناتجة عن نشاط الدين في تهذيب الغريزة وإنتاج الأخلاق[2] . فالحضارة ـ في نظره ـ تنبعث من الدين من وسط اجتماعي

غير أن مفهوم الحضارة يجد صعوبة "الضبط" في الفكر الغربي الحديث والمعاصر، وذلك بما يُحدثه هذا الفكر من خلط بين: الثقافة والمدنية والحضارة. فنجد ألبرت شفايتزر** Albert Schweitzer (1965/1875) ـ كواحد من مفكري الحضارة ـ قد وقع في هذ الخلط، وهو يعالج مادة الحضارة في كتابه (فلسفة الحضارة). كما نرى المفكر الأمريكي ويل ديورانت*** في موسوعته " قصة الحضارة" وبشأن مقاربته المفاهيمية للحضارة قد أعدم الفرق بين الحضارة والمدنية، ليدل ذلك على المطابقة اللغوية بين المصطلحين المشار إليهما نتيجة ضعف التعبير، خصوصا وأن اللغات الأوربية كانت في بداية تشكلها تتطفل على بعضها بعض لعجز فيها.

---

* . يكفي أن يقرأ أحدنا عبارة" العمران البشري" في كتابات بن خلدون ليفهم منها ما يشير إلى التقدم والتمدن والتوافق الحضاري للمجتمع. سواء استعمل ابن خلدون أو غيره عبارة" العمران البشري" أو " الحضارة" فالأمر سيان، لأن علماء اللغة يقولون " لا مشاحة في الاصطلاح. بما أن المؤدى واحد، ولكن يحلو للحداثيين ولزعماء الاستشراق أن يمارسوا قدرا من التأويل تحت ذريعة الفيلولوجيا التي عادة ما تمارس قهرا للمفهوم وسلبا للمعنى الدلالي.

[1] . الدكتور: عماد الدين خليل" التفسير الإسلامي للتاريخ". دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة الثالثة.1401/1981هـ ص"174

[2] . انظر كتابي مالك بن نبي" مشكلة الثقافة". وكتاب "شروط النهضة" 56. ص: 73 ـ 78

** . ألبرت شفايتزر مفكر ألماني مختص في الطب يتصف بالتدين المسيحي. له العديد من الكتب. أشتهر بكتابه" فلسفة الحضارة"، وهو لم يميز كثيرا بين الحضارة والثقافة والمدنية في كتابه المشار إليه.

*** . ول ديورانت ولد من أبوين كنديين، عام 1885/ وتوفي عام 1981، تلقى تعليمه بالمدارس الكاثوليكية. حصل على الدكتوراه عام 1917. وهو مفكر امريكي اهتم بتاريخ الحضارات وألف كتابه" فلسفة الحضارة" كما اشتهر بكتابه " قصة الفلسفة"

ولإضفاء صبغة البعد الروحي على الحضارة يقول ألبرت شفايتزر: (إن الحضارة بكل بساطة، معناها: بذل المجهود، بوصفنا كائنات إنسانية؛ من أجل تكميل النوع الإنساني وتحقيق التقدم من أي نوع كان، في أحوال الإنسانية وأحوال العالم الواقعي. وهذا الموقف يتضمن استعدادا مزدوجا: فيجب أولا أن نكون متأهبين للعمل إيجابيا في العالم والحياة، ويجب ثانيا أن نكون أخلاقيين)1. فهو يرى أن مفهوم الحضارة يتوقف على وجودها الذي يرتكز على مكونين ذاتيين، وهما: التأهب للإيجابية والكينونة الأخلاقية. وبهذا ينفي أن تكون الحضارة صدام وعدوانية. وفي هذا نجد الدكتور عبد الرحمان حسن حبنكة (1978/1908) في مقدمة كتابه" الحضارة الإسلامية" يستعرض خصوصيات الحضارة في كل أمة من الأمم. فاليونان كانت حضارتهم عقلانية. أما الرومان فإن حضارتهم ترتكز على القوة. أما الفرس فكان تمجيد اللذة الجسدية والسلطان مما يعبر عن حضارتهم. في حين كانت الحضارة الإسلامية الحضارة الوحيدة التي تشتمل أسسها الفكرية والنفسية على حاجات الحياة كلها من مختلف جوانبها بما يعني الإنسان لضمان توازنه في الحياة الإنسانية2. ويُستخلص من هذا: إن مفهوم الحضارة في الإسلام واسع جدا إلى الحد الذي يتمثل في كل جزئية من جزئيات الإنسان . فردا أو جماعة . بالمعنى الذي يبرهن عليه الفقه الحضاري باعتبار ما تشمله هوية الأمة. وفي بعض المفاهيم المقاربية للحضارة. إن هناك من ينظر للإنسان على أنه عنصر في معادلة ضبط مفهومها. ومن هؤلاء، الدكتور شوقي أبو خليل، إذ يقول: (إن الحضارة هي محاولات الإنسان الاستكشاف والاختراع والتفكير والتنظيم والعمل على استغلال الطبيعة للوصول إلى مستوى حياة أفضل، وهي حصيلة جهود الأمم)[3].

في اللحظة التي يفهم القارئ من هذه المعالجة المعنى الإنساني للحضارة من حيث إن الحضارة ناتج فعل إنساني عبر سيرورة تاريخية تتناقل بين الأمم، يفهم في الآن نفسه الشروط التي تقام عليها الحضارة في نظر شوقي أبو خليل. وهي: **الإنسان + الطبيعة.**

---

[1] . ألبرت شفايتزر." فلسفة الحضارة" ص: 5. ترجمة: الدكتور عبد الرحمان بدوي. مراجعة: الدكتور زكي نجيب محمود

[2] . عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني " **الحضارة الإسلامية**" الطبعة الثانية. 1435هـ/ 2014م . دار القلم . دمشق. ص: 29،30،31.

[3] . الدكتور شوقي أبو خليل. " **الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة**" الطبعة الأولى. 1423هـ / 2002م. دار الفكر المعاصر بيروت ـ دار الفكر . دمشق. ص: 20.

وهذا واضح من خلال أشكلة الفعل البشري من حيث: أين يحدث إذا لم يكن في الطبيعة؟ ومع من، إذا لم يكن الإنسان؟ وهل كان يحصل الفعل الحضاري المعبر عنه بالاستكشاف والاختراع والتنظيم والعمل لو لم يكن هناك قدرٌ كاف من الاستقرار؟،

وإذا كانت الحضارة في علاقة بالتاريخ وبالأمة، فإن اللون الذي تُصطبغ به الحضارة هو لون الهُويَّــة ذاته*. وهذا جوهر آخر يجعلنا نمايز بين الحضارات على أساسه وإلا ما كان هناك تنوع للثقافات داخل نسيج الحضارة الواحدة ولا تعدد للحضارات. والسؤال المشروع بشأن هوية الأمة: كيف تكون الهوية الحضارية للأمة تفرض المفاصلة الحسية في الواقع والشعورية في وعي الأفراد والمجتمع؟ نجد الإجابة لدى زينب ناجي محمود المنسي**(إن الهوية الحضارية لمجتمع ما لابد وأن تستند إلى أصول تستمد منها قوتها؛ وإلى معايير قيمية ومبادئ أخلاقية وضوابط اجتماعية تعبر عن السلوك الحضاري في إطارها)[1]. لكي تكون الهوية في مستوى الوصف الحضاري تقتضي أصولا ومعايير وأخلاق وضوابط اجتماعية، وكل هذا في إطار الخصوصية الحضارية للأمة، لضمان تماسك أبنائها وتحقيق مستوى من المنافسة والتموقع في المجتمعات الحضارية يسمح لها بتنمية مشاريعها والانتقال بالمجتمع إلى مستوى آخر يمنع الانهيار والسقوط.

ومنه / فإن مفهوم الحضارة يتسع إلى الحد الذي يجعل الحضارة معنى يتجسد في سلوك الفرد من منظور إيجابي اتجاه نفسه واتجاه الآخر، لكن لا ننسى أيضا أن الحضارة

* . أشرتُ أنفا إلى علاقة الهوية بالحضارة في ضبط مصطلح: الهوية.

** زينب ناجي محمود المنسي. مدرس التاريخ والحضارة الإسلامية. بقسم التاريخ والآثار المصرية والإسلامية

[1] . زينب ناجي محمود المنسي. مقال " الهوية الحضارية المشتركة بين سكان شمال افريقيا (دراسة حضارية)" تم نشره بالمجلة العلمية لكلية السياحة والفنادق. عدد خاص: 2012. مصر

هي حلقة في سلم التطور من ضمن حلقات أخرى كل منها لها وجودها وخصائصها. وفاعليتها ومستواها. وتلك الحلقات هي على الشكل المشار إليه أنفا بالترتيب من أسفل إلى أعلى. وكل واحدة من هذه الحلقات ـ وهي في وضعها النسبي ـ تُعتبر وسيلة لحلقة أخر تتلوها تكون أرقى منها، ولذلك تتشكل الحلقات على خمس مراحل، على شكل السلم (انظر الشكل التخطيطي السابق)

فكلما زاد منسوب الوعي بالهوية لدى الأفراد والمجموعات في مرحلة من المراحل السابقة كلما ساهم ذلك في نقل الإنسان من المرحلة السابقة إلى المرحلة التي تليها. وفي السُلم المشار إليه أعلاه نجد حلقة الحضارة في الرتبة الرابعة*، مما يعني أنها مرحلة وصل إليها الإنسان بعد هجرات طويلة عبر الزمن لينعم فيها باستقرار لعنصره البشري وابتكاراته التي سمح له بها عصره. كل هذا وفق قناعة أخلاقية ودينية، ونشاطات مهنية، ونظم.. تعبر كلها عن العقل الفاعل القائم على تجديد الوعي الحضاري، في جيل من أجيال الأمة الحضارية. كما أن الانتقال في مراحل السلم من أوسع مساحة إلى أضيقها في أعلى السلم هو إشارة واضحة إلى المجتمع التوحشي كان هو السائد في الأشكال الأولى لحياة الإنسان، ثم ونتيجة الصراع والتغيير والنشاط المعرفي والعلمي وإرهاصات الانتقال إلى مرحلة النهضة كانت نوعية الإنسان مع عدده أقل بالمقارنة مع إنسان المرحلة السابقة. بما يشير إلى المجتمع النخبوي. وهكذا حتى نصل إلى مجتمع الحضارة الذي يُكرس فيه الفارق الجغرافي والجنسي بمساحة تمثل النصف أو أقل مما عليه المجتمع التوحشي. ويأتي التمكين كتتويج لما انتهى إليه الفعل الحضاري في مجتمع ما ليُعبر ذلك إلى تقليص دائرة الصراع بشكل أوسع فيما يحصل التقارب بين الجماعات البشرية وتفاعلها بالقدر الذي يعيد للأخلاق سيادتها مع إشاعة الأمن والسلم،

5- الحداثة MODERNITY :

المعنى اللغوي: جاء في معجم لسان العرب فيما يتعلق بمادة **حَدَثَ**: (الحَدِيثُ: نقيض القديم. حَدَثَ الشيء يَحْدُثُ حُدُوثًا وحَدَاثَةً. وأَحْدَثَهُ هو، فهو مُحْدَثٌ)[1]. يشار ب:

---

* . كل البحوث والدراسات التي تناولت تاريخ تطور الحياة الإنسانية

[1] . ابن منظور" **لسان العرب**" ج2.. دار صابر. بيروت. ص: 131

حَدَثَ إلى ما صار موجودا ولم يكن قبل ذلك موجودا. وحديث أهل العقائد بشأن سؤال: هل العالم قديم أم حديث. معنى ذلك أنهم وضعوا كلمة حديث مقابل القديم. والفرق بين ذلك هو فرق زمني. يعبر عن الشيء بين حدوثه وقدمه. (والحُدُوثُ: كون الشيء لم يكن. وأحدثه الله فحَدَثَ. وحَدَث أمر، أي وقع)[1] وفي القاموس المحيط نجد ما يؤيد ذلك (حَدَثَ: حُدوثاً وحَدَاثَةً: نقيض قَدُمَ ... الحَدِيث: الجديد، والخبر)[2].

وجاء في المعجم اللغوي أن الحداثة تعني: (جِدَّةٌ، إتيان بالشيء الذي لم يُؤتَ بمثله من قبل، ويتحرر من إسار المحاكاة، والنقل، والاقتباس، واجترار القديم، وقد تتمثل الحداثة في الأسلوب أو في المضمون، أو في الاثنين معا، فيكون صاحبها مبدعا، وخالق مذهب جديد مطبوع بسمته المميزة)[3].

وفي اللغة الإنجليزية: حَدَثَ: occurred ومصدر ذلك: حَدثُ يعني: event أي خبر وهو بالمعنى الذي وجدناه عند ابن منظور. والفيروز أبادي في قاموسه المحيط.

كون الحدث لغويا يتناول ما هو حاصل الآن أو قراءة ما هو حادث الآن بما تتطلبه رؤية الواقع الشاهد، فإن مصطلح الحداثة يَصُبُّ في هذا المنحى. وبالتالي فإن الحداثة من منظور أدبي لا تستند إلى الماضي بل إن الماضي في نظرها هو عرضة للمخالفة والنقد والتجاوز. ونجد دلالة المفهوم، وهكذا نجد الحداثة في نظر الأدباء، من يسمون بالحداثيين. مثل: أدونيس، كمال أبو ديب، يوسف الخال.... وغيرهم من الأوربيين.

المعنى الاصطلاحي: الحداثة كاصطلاح غطت المشهد الأدبي والإعلامي والفلسفي في العصر الحديث بما يجعلها مرئ ومسمع الإنسان. وكأنها مفتاح لكل باب أُغلق، وحل لكل مشكلة. وصارت الفلسفة غنية بأطروحات الحداثة. فاضْحت الحداثة تعبر عن تيار فلسفي عريض في الشرق والغرب. ويقول الجابري: (لا توجد حداثة واحدة وإنما هناك حداثيات، وذلك لكون هذا المفهوم حضاريا شموليا يطال كافة المستويات)[4]. مما يعني أن

---

[1] . ابن منظور" **لسان العرب**" المجلد 2ً.: 131.دار صابر. بيروت

[2] . مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي" **القاموس المحيط**" المجلد2ً.:270. طباعة: نوبليس. لبنان.

[3] . جبّور عبد النور" **المعجم الأدبي**" ص: 92. دار العلم للملايين.

[4] . الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر" ص: 24.

كل مستوى . بالمعنى الذي يقصده الجابري هنا . وله حداثته*. وقد يزيد هذا الاتساع من صعوبة ضبط المفهوم. (إذ يشكو العديد من الدارسين من غموض معنى الحداثة ومن عدم تحدد مدلولاتها)[1]. وأرى أنه من الطبيعي أن تتعرض الحداثة إلى تلك الصعوبة، وهذا لعلاقة المفهوم بالحدث المعبر عنها .كونه حدث تجاوزي في نظر الحداثيين . ويرجع ذلك إلى:

1. الحداثة أول ما ظهرت في الآداب وتعدت إلى مختلف المستويات والمجالات الأخرى. قد تكون رحلة الحداثة بين ذلك جعلها في مستوى التغير والتغاير في دلالتها. ولعل مفهومها الاجتماعي يختلف عما هي عليه في الفلسفة أو في علم النفس. وتختلف عن ذلك كله في الآداب واللغة.
2. ظهورها في المجتمع الأوربي . وهذا بشهادة الحداثيين أنفسهم . وتداول الخطاب الاجتماعي لها هناك في مختلف مستوياته دعم انتقالها إلى المجتمع الآخر غير الأوربي يُحدث لها مفهوما آخرا بناء على بنيته الاجتماعية ونوعية الخطاب الفكري له لما له من علاقة باهتماماته ومشكلاته.
3. الصدمات التي تعرضت لها الحداثة عبر مراحل تطورها . منذ عصر النهضة إلى الإحياء ثم الإصلاح ثم التنوير . من طرف خصومها أمر جعل عدد الحداثات بعدد الحداثيين. وهذا أوقعها في الفردانية والتناقض والمحدودية الزمنية.

لكن كل هذا لم يمنع المحاولات التي تبرز المفهوم قصد إبراز التميز الحداثي، فعلى لسان كمال أبو ديب أحد الحداثيين العرب، فإن (الحداثة تجاوز الواقع.. وهي ثورة على قوانين المعرفة العقلية، وعلى المنطق، وعلى الشريعة، تعني التوكيد على الباطن، وتعني الخلاص من المقدس، وتعني إباحة كل شيء للحرية)[2]. الحداثة صارت توجها إيديولوجيا حديثا، يدعو إلى إحداث القطيعة مع الممارسات الفكرية السابقة. وقد اكتفى لالاند في معجمه بالإشارة إلى أن الحداثة لفظ مستعمل بكثرة منذ القرن العاشر، المساجلات الفلسفية

---

* . نفهم من هذا ان عدد الحداثيات بعدد الحداثيين، وهذا يزيد في تعقيد الحداثة من حيث المفهومي والوظيفة.

[1] . عبد الرحمان اليعقوبي: "الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر" مركز نماء للبحوث والدراسات. لبنان. الطبعة لأولى. 2014. ص: 26.

[2] . محمد مصطفى هدارة" الحداثة في الأدب العربي المعاصر، هل أنفض سامرها؟" بمجلة الحرس الوطني. السعودية. . العدد: نوفمبر 1989 ص: 102

أو الدينية[1]. و(يبين قاموس روبير الصغير أن الحداثة تعني خاصية ما هو حديث وخصوصا في الفن. وما هو حديث يعني ما ينتمي إلى زمن الشخص الذي يتكلم أو إلى فترة قريبة. وهو الحالي والمعاصر)[2]. ويقول محمد سبيلا وهو أحد الحداثيين المغاربة بصدد جوابه للفرق بين الحداثة والتحديث: (الحداثة مفهوم نوعي أو مصدر يشير إلى ما هو مشترك، أي الخصائص المشتركة الشاملة بين كافة المستويات، فهو يعني العقلنة والتمايز، والفصل بين المقدس والدنيوي وذلك في التجربة الأوربية طبعا)[3]. أوضح لنا أن الحداثة هي تعبير عما يتمثل في المشترك بين كافة مستويات الناس ويتصف بالعقلانية والتمايز في الفصل بين المقدس والدنيوي في جغرافيا العقل الأوربي. وقد يُسهم هذا التحديد المكاني في تعدد الحداثات بقدر تعدد الأماكن الجغرافية* مع ما يؤكده الحداثيون من أن الحداثة هي نقلة جديدة لفهم الحياة والعقائد والأخلاق وغير ذلك، على ضوء متغيرات العصر ومعطياته، فإن عبد الرحمان اليعقوبي يرى ما يدعو للحديث عن مفاهيم مقاربية لأصل واحد[4]، وهي: الحداثة. والتحديث. والحداثية[5].فضلا على أن هناك مفاهيم أخرى ذات تقارب مع الحداثة منها: التجديد. المعاصرة. العصرة.

إضافة إلى أن البعد العالمي للحداثة اتضحت معالمه مع عصر النهضة الأوربية. (أما التحديث فهو عملية شاملة تشير إلى الارتباط بمستجدات العصر في مختلف المجالات)[6]. مفهوم الحداثة على النحو السابق يقرّب لنا مفهوم التحديث كفعل يتحقق بمدى تطور الحياة الاجتماعية والاقتصادية والتقانية، ونظم الحياة الاجتماعية مما يفرض إحداث

---

[1] . أندريه لالاند" **موسوعة لالاند الفلسفية**" المجلد 2. طبعة دار عويدات. للنشر والطباعة. لبنان ترجمة / خليل أحمد خليل. 2012. ص: 822.

[2] . عبد الرحمان اليعقوبي." **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر**" مركز نما للبحوث والدراسات . بيروت، الطبعة الأولى 2014م ص:50.

[3] . عبد الرحمان اليعقوبي" **الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر**" مركز نا للبحوث والدراسات . بيروت . الطبعة الأولى. 2014م ص: 52.

* . إذا استندنا إلى رأي ابن خلدون في المقدمة، فإن البيئة الطبيعية مصدر تأثير على أفكار الناس وتصرفاتهم

[4] . محمد سبيلا" **مدارات الحداثة**". الشبكة العربية للأبحاث والنشر. الطبعة الأولى، بيروت. 2009 ص: 123

[5] . عبد الرحمان اليعقوبي "**الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر**". مركز نما للبحوث والدراسات ص: 54

[6] . عبد الرحمان اليعقوبي" الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر" ص: 54.

القطيعة مع كل ذلك. وقريب من هذا يرى به كل من فتحي التريكي ورشيدة التريكي[1]. ويقدم لنا الدكتور بن عمر السكران ما تعنيه الحداثة من خلال حديثه عن الحداثيين. قائلا: (وأحب أن أشير هاهنا إلى أنني استعمل مصطلح "الحداثيين " بمعناه العام، وهم: المستلهمون لأفق الحداثة الغربية في (رؤية العالم) والحداثة الغربية اتجاه عام ظهر في القرن التاسع عشر والقرن العشرين كما هو معروف]2.

6 - التراث:Heritage

المعنى اللغوي: ذكر الدكتور حسين محمد سليمان أن (كلمة التراث وردت في المعاجم تحت مادة "ورث" وهو فعل ثلاثي، وتدور معانيها حول حصول المتأخر (الخلف) على نصيب مادي أو معنوي ممن سبقه (السلف))[3]. وهو المعنى التعبيري الذي نجده لدى كثير من اللغويين، منهم الأستاذ عبد السلام هارون[4] في كتابه" **التراث العربي**" ووجه التقابل هنا في اللغة بين الميراث والتراث. فرضته علاقة السلف بالخلف، فالخلف ينتقل إليه ميراث السلف. ..... (فليس في اللغة العربية من المواد المبدوءة بالتاء والمختومة بالثاء إلا ثلاث مواد.)[5]. وعند اللغويين وأصحاب المعاجم فإن هذه الكلمات الثلاث هي: تفث". "تلث". توث".

والمعنى: إن كلمة التراث مأخوذة من الميراث. وقد استعمل العرب في أدبياتهم ومعاملاتهم لفظ ميراث. وجاء في القرآن الكريم ما يجعل الميراث هو انتقال من السلف إلى الخلف . بالمعنى الذي تستهدفه كلمة تراث . بصرف النظر عما يتضمنه هذا الميراث. لأنه قد يكون ميراثا معنويا أو ميراثا ماديا. الآية:(وَوَرِثَ سُلَيْمَانُ دَاوُودَ).[6]. ويذهب علماء التفسير إلى أن "الذي ورثه النبي سليمان من داوود هو العلم وليس المال" فهو إرث معنوي

---

[1] . فتحي التريكي ورشيدة التريكي" فلسفة الحداثة: مركز الإنماء القومي بيروت. 1992. ص: 09.

[2] . إبراهيم بن عمر السكران" التأويل الحداثي للتراث". دار الحضارة. 1435هـ ص:14

[3] . الدكتور حسين محمد سليمان" التراث العربي الإسلامي" ص:14. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر.

[4] . الدكتور عبد السلام هارون(1988/1909) مفكر عربي مصري، من أشهر المفكرين العرب المحققين للتراث العربي الإسلامي، له العديد من الكتب بين تحقيق وإنتاج، من أشهر كتبه "التراث العربي"

[5] . الأستاذ عبد السلام محمد هارون" التراث العربي" وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية. الكويت. الإصدار الثمانون 1435هـ/ 2014م ص:19.

[6] . سورة النمل. الآية:16

روحي. " هنا يرى الدكتور عبد السلام هارون أن "التراث ما خلفه الرجل لورثته. وأن تاءه أصلها واو. أي: "الوُراث"[1]. وفي سورة الفجر نجد كلمة: "التراث" في الآية:19: (وتأكلون التراث أكلا لما). ويفسرها الإمام القرطبي: (أي ميراث اليتامى. وأصله: الوُراث من ورث. فأبدلوا الواو تاء كما قالوا

في تُجاه، وتُخمة، وتُكأة، وتُؤده)[2]. (أي وتأكلون الميراث أكلا شديدا. وكان العرب في الجاهلية يأكلون ميراث النساء والأولاد الصغار أكلا شرها جشعا)[3].

وفي اللغة الانجليزية؛ جاءت كلمة تراث أو إرث، بمعنى واحد: Heritage

المعنى الاصطلاحي: اتسع استعمال مفهوم" التراث" في الحياة العصرية في مختلف الدوائر الإنسانية والاجتماعية. وأخذ الاشتغال به يتزايد بين المختصين وغيرهم. مما يدعو ذلك إلى معرفة كنهه واتخاذ وضعية للتعاطي معه. ففي الاصطلاح الفكري الفلسفي: يعبر التراث على كل ما هو موروث ثقافي في شكله المادي والمعنوي يخص مجتمع ما. ومن حيث اعتبار التراث قيمة معنوية، فإن معناه في نظر الدكتور عبد الهادي الفضلى يتجلى في بعديه المعرفي والسلوكي، فهو: (ما خلفه السلف من أثار علمية وفنية وأدبية، مما يُعتبر نفيسا بالنسبة لتقاليد العصر الحاضر وروحه، مثال ذلك: الكتب التي حققها ونشرها مركز تحقيق التراث المتصل بدار الكتب في القاهرة، وكذلك ما تحتويه المتاحف والمكتبات من أثار تعتبر جزءا من حضارة الإنسان)[4]. ومنه: فالتراث ما توارثه الجيل الاجتماعي اللاحق عما تركته الأجيال السابقة للمجتمع نفسه، فيما تمثل من علوم ومعارف وفنون وممارسات تُعد استمرارا لروح المجتمع. ويرى الدكتور جبور عبد النور . في شرحه لما تعنيه مادة تراث . أن التراث: (ما تراكم خلال الأزمنة من تقاليد وعادات، وتجارب، وخبرات، وفنون وعلوم، في شعب من الشعوب، وهو جزء أساسي من قوامه الاجتماعي، والإنساني، والسياسي، والتاريخي، والخلقي، ويُوثق علائقه بالأجيال الغابرة التي عملت على تكوين هذا التراث)[5].

---

[1] . انظر كتاب" التراث العربي" لعبد السلام هارون. ص:20

[2] الإمام القرطبي. الجامع في احكام القرآن. المجلد 10.ص: 4640. دار الفكر للطباعة والنشر. بيروت . 1428هـ/ 2008م

[3] . الدكتور حسين محمد سليمان" التراث العربي الإسلامي"

[4] . الدكتور عبد الهادي الفضلى " تحقيق التراث". ص: 35. مكتبة العلم. جدة. الطبعة الأولى 1402هـ/ 1982م

[5] . جبوري عبد النور" المعجم الأدبي" ص:63. دار العلم للملايين

ومنه: فإن كلمة" التراث" بالمعنى الذي تم عرضه تدل على الميراث المعنوي والمادي اللذين تركهما السابقون للاحقين. فهو انتقال قيمي من السابق إلى اللاحق. وهو أيضا يشير إلى ما تركه سلف أمة ما لأجيالها مما يُعد موروثا ثقافيا بمختلف مكوناته،

وبما أن معيار النفاسة عنصرا مفعّلا للتراث في نظر عبد الهادي الفضلى في كتابه تحقيق التراث، فإن مبرر ذلك هو ما تميز به التراث من قدرة على التكيف والحيوية مع متغيرات العصور عبر الأجيال، وهذا لا يبرئ التراث مما قد يشوبه من تقاليد لا تصلح لممارسة الحياة الاجتماعية والفردية في عصر آخر. أو أن يغلق باب الابتكار والعصرنة لاستيعاب أشكال الحياة في كل جيل،

ومن حيث إن التراث يحمل صفات الأمة في أصالتها وماضيها في الأجيال المتعاقبة. فضلا على أنه يعني: ما يرثه الخلف عن السلف بوجه ما. فإنه لا يمكن أن ننسب تراث أمة لأمة أخرى وإلا كان لزاما علينا أن نغير من مفهوم التراث بالمعنى الذي يمنع عنه الانتقال عبر الأجيال في الأمة الواحدة. ولأهمية ذلك يؤكد دارسوا التراث على انتسابه المطلق لأجيال الأمة الواحدة في تعاقبها دون غيرها. مما يمنع إمكانية السطو عليه من طرف أجيال أمة أخرى وسرِقَته. وانتسابه لهم. وهنا تبرز فاعلية الهوية الحضارية في الأمة. ذلك أن الأمة التي سرقت تراث غيرها خصوصا ما تعلق منه بالعلمي والأدبي والثقافي والأخلاقي يدل دلالة واضحة أن السارق لا يملك هُويَّة أو ليس له ماض تاريخي. وهذا لا يعطي له مبرر تماسك أجياله.

ويزيد الأمر تعقيدا في تلك المشكلة أن كان الاتجاه الاستغرابي في كل أمة يجتهد بإحالة التراث إلى المشرحة والمشيخة. فضلا على خطاب التشكيك في انتساب التراث. ومن ثمة تعرضه للنهب. وقد حمل الحداثيون كل هذه الألوية وهم يُبشرون ببدائل ترسم معالم هويات الأمم التقليدية والمحافظة. دون أن نجد الجرأة لديهم كافية في إنتاج المعلم الهوياتي الجديد والحداثي. ويكفي أن نقول: إن تلك المشكلات أفضت إلى التشكيك في الهُويَّة، وقد تهوي بها في دائرة الإلغاء. وليس هناك حينها من يتحدث عما يتعلق بإشكالية الوظيفة التي تكرسها الهوية في مشروعاتها. باعتبار أن ترحيل مجتمع الأمة أو مجتمع الهوية إلى جغرافيا محايثة لهويته التراثية أخرى هو اغتراب وتوفيد، مهّد له أصحاب المشروع الحداثي في أي مجتمع،

إلى هذا الحدث نستطيع القول: بأن التراث يعزز خصوصية الهوية والانتماء الحضاري للأجيال المتعاقبة. الأمر الذي يجعل التراث مرجعية لتلك الأجيال للاستلهام وإلا لما كان لديها أمام الأمم الأخرى المتعاصرة معها ما يجزم بتميزها وحفاظها على ذاتها. ...

المبحث الثاني:

الهوية في الفكر الحضاري والحداثي (دواعي الحديث عن الهوية)

المطلب الأول: الهوية في الفكر الحضاري:

تتحدد ماهية الإنسان بما أنجزه وحققه من مظاهر حياتية في أرض صار هو مالكها، بما سخّر فيها من إمكانياتها متميزا عن الآخر بابتكاراته واستئناساته، فكان ذلك منجزا حضاريا، ومَعْلَمًا هوياتيا[1]. اتضحت من خلاله تمايزاته الثقافية واللغوية والاجتماعية. ومن هنا يأتي الحديث عما يمكن صياغته في العلاقة بين الهوية والحضارة.

ليس هناك من معنى للحديث عن الحضارة، إذا كان ذهن المشتغل بها خال من أية إشارة للهُويَّة، وبالمعنى الذي يتحدث به فلاسفة الحضارة، هو أن الحضارة لا تولد من فراغ، وأنها تولد مرتين كما قال مالك بن نبي: مرة في لحظة ميلادها في النفوس، ومرة حين تظهر كمشروع له تحققاته. شأنها شأن الإنسان إذ لابد لها من نسب وانتساب يجعلها تمر بمراحل النشأة كلها. فإذا اتضح لدينا للتو: أن الهوية نسب وانتساب، فإن الحضارة هي تلك الوليد. ووفق البرهنة بالخلف، فإننا إذا سلمنا بميلاد حضارة دونما حاجة للحديث عن الهوية، فإن ذلك هو تعبير عن وهم الحضارة أو هو جلب منتجات الحضارة ونفاياتها. ولا يعبر ذلك بأي حال من الأحوال عن الحضارة*. والعلة في ذلك أن الحضارة تستند إلى الميلاد المحلي، فالحضارة تأخذ خصائص الهوية والتراث القيمي مع قدرتها على دفع أفرادها للابتكار والتفكير الفعال لتجديد تكيفها. وقد اتضح لنا: أنه بحسب ما تكون الهوية في أمة ما . قوة أو ضعفا . تكون الحضارة في نسبتها وفاعليتها وأثرها، وعلى هذا النحو يراهن فيلسوف الحضارة مالك بن نبي[2] على أن الحضارة هي حضارة هوية. وقد جعل للدين القوامة في النهضة

---

[1] . الدكتور: شوقي أبو خليل" الحضارة الإسلامية وموجز للحضارات السابقة" : 23 . 24. دار الفكر . دمشق. 1996

* . اشتهرت بعض الدول المعاصرة بجلب منتجات التكنولوجيا، مثل المراكب الفخمة، والتطور في المباني، وبناء مدن في البحر، على قناعة من قادتها أنهم يعيشون الحضارة بينما هم يعيشون منتجات حضارة أخرى لا صلة لهم بها.

[2] . انظر كتب مالك بن نبي: شروط النهضة . ميلاد مجتمع . مشكلة الثقافة.

وبناء الحضارة. باعتبار أن الدين وهو مقوم حضاري، هو أيضا معيار هوية وتميز، مما يعزز مبدأ علاقة الانتساب بين الهوية والحضارة بالمعنى العضوي. فإذا كان البيولوجيون الغائيون يقولون بأن الوظيفة هي التي أوجدت العضو، فإن الهوية هي التي أوجدت الحضارة. ووفق هذا المعنى فإن الأستاذ فتح الله كولن[1] يتصور الحضارة مظهر اجتماعي يتحقق وفق قيم الأمة من خلال إيجابيات الإفراد وتميزهم.

المطلب الثاني: الهوية في الفكر الحداثي:

إذا كانت الحداثة تستهدف التحرر من ثقل التراث والتقليد ـ كما يرى محمد سبيلا وغيره من الحداثيين العرب ومنظري الحداثة الغربيين ـ فإنه بات واضحا أن الهوية في المشاريع الحداثية ترتسم حقيقتها بناء على الحداثة السائدة في تصور ما أو مجتمع ما، إن كانت حداثة صلبة أو سائلة أو متبخرة[2].

تنظر الحداثة لنفسها على أنها هوية تتأسس على أنقاض الهوية بالمعنى المتوارث التقليدي. وتقوم العلاقة بين الحداثة والهوية التاريخية على مفاهيم أنتجها الحداثيون وإن اختلفت توجهاتهم ونوعيات حداثاتهم. من بين تلك المفاهيم الحداثية: **القطيعة. التجاوز. التحديث. الزحزحة.** فالأطوار المتتالية للحداثة منذ عصر النهضة حتى مرحلة ما بعد الحداثة كلها تعتمد على تحديث قراءة التاريخ والتراث الإنساني. وقد كانت الحداثة نفسها في مختلف أطوارها أسست لنفسها الأطروحات اللاهوتية والكليروسية لينتقل الإنسان من محورية الدين ومركزية التعالي[3] إلى مركزية الإنسان الفرد (من الديدنة إلى العقلنة)، فالانقلاب الحداثي على القيم والهويات التقليدية والدينية واللغوية بات ينظر للهوية بالمعنى الشائع أنها عائق للفعل الحداثي، مما يتضمن تحديث المفهوم وفق مقتضى الحداثة، وفي نظر محمد أركون وهشام جعيط وغيرهم من الحداثيين العرب والغربيين، أن التخلي عن الالتزام بالتراث أو إعادة قراءته بما انتجته الحداثة في سياقات العلوم الإنسانية: الفيلولوجيا والألسنيات .

---

[1] . انظر كتاب" الموازين " لمؤلفه: فتح الله كولن.

[2] . محمد سبيلا." الحداثة وما بعد الحداثة" وأيضا مؤلفات محمد أركون وهاشم صالح وغيرهما من الحداثيين من العرب ومن غير العرب.

[3] . يقول أركون: " إن السيادة العليا التي يستند إليها الخطاب القرآني، ثم يشغّلها بدوره ليست مفهوما تجريديا، إنها تمثل بالدرجة الأولى تلك الهيمنة التي يمارسها النبي على محاوريه.". مقتبس من كتاب تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 167.

الأنثروبولوجيا . علم الاجتماع . علم التاريخ ـ هو التجلي للهوية. والهوية تُحيل الفرد إلى الحرية وتحمل مسؤولياته. وما يجب العمل به هو اتخاذ مشاريع حداثية في الفكر والمجتمع واللغة. وكان جون سيرل واحدا ممن عالجوا مشكلة الثلاثي في كتابه **(العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة في العالم الواقعي)** قائلا: (وهذا الكتاب هو ذلك المشروع الذي أحاول فيه أن أفسر ـ على الأقل، بصورة موجزة ـ بعض وجهات نظري عن العقل واللغة والمجتمع)[1]. فإذا كانت العقلانية واحدة من خصائص الحداثة، تُسهم ـ في نظر الديكارتيين ـ بتنوير الإنسان واعتبار سيادته في النقلة الإنسانية بوصف الإنسان يفكر، وتفكيره مبرر لوجوده، فإن اللغة لا تقل أهمية وفاعلية عما كان للعقل من دور، وهذا ما نجد مضمونه في أطروحات الفيلولوجيين. والأنثروبولوجيين،

خاتمة الفصل:

موضوع المذكرة فرض الحديث عن جملة من المفاهيم، اعتبرها إحداثيات سير البحث، وهي: الهوية ـ مشروع الهوية ـ الثقافة ـ الحضارة ـ الحداثة ـ التراث. وليس المهم أن نبحث العلاقة بين تلك المفاهيم بقدر ما إن المهم هو: أن نبحثها في فلسفة كل من المفكر مالك بن نبي ومحمد أركون، ولهذا كان الوقوف على مفاهيم البحث مطلبا منهجيا ومعرفيا.

ومن حيث أهمية الهوية في تحديد الانتماء الفكري والاجتماعي، خصوصا في ظل التطور المعرفي والصراع الإيديولوجي الذي تمظهر في حرب المواقع وصراع الهويات لمجتمعات لما بعد مرحلة الاستعمار في بلدان العالم الثالث، وحتى في العالم المتقدم، فأضحى سؤال الهوية وما يدفع إليه أو ينجر عنه من بين أهم الإشكالات في عالم الفلسفة والسياسة، لمجتمعات عاشت ويلات الحرب الأوربية الأولى والثانية التي ألقت بظلالها على المجتمعات المستعمَرة والأقليات.

تطلب تحليل السؤال ومعالجته الإشارة بشكل أو بآخر إلى إدراج معامل الهوية كمحدد لذلك المشروع. لأن القناعة التي تفرض نفسها هنا هي: ليس هناك معنى لأية هوية إلا إذا كان أصحابها يحملون مشروعا وإلا بات كل حديث عن الهوية ضربا من ترف الفكر وسوق الكلام. فكانت الإشارة إلى دواعي الحديث عن الهوية تتمثل في بحث مشروع الهوية بين

---

[1] . جون سيرل: "العقل واللغة والمجتمع" منشورات الاختلاف الطبعة الأولى. الجزائر 1427هـ / 2006م. ص: 7

النظرة الحضارية والنظرة الحداثية. وقد عرفنا كل واحدة من النظرتين للهوية: مشروع الهوية من منظور حضاري لا يُهمل قيم التراث والاستمداد التاريخي بما يخدم مجتمعنا وربطه بأصالته بما يضمن التكيف والحيوية. أما منظّرو الحداثة فلم يعدموا جهدا ليؤسسوا مشروع المجتمع على المتغيرات العصرية والإندماج في الآخر كمؤهل سياقي ينقل مجتمعاتنا من مرحلة العصور الوسطى إلى المدنية والتقدم التكنولوجي. والباقي من المشكلة سنعرفه في الفصول الباقية. والزمن جزء من العلاج.

الفصل الأول/ الهوية منطلق انتماء حضاري للأمة في فلسفة مالك بن نبي.

المبحث الأول: مالك بن نبي في رحلة الحياة:

إنّ الجـــــزائر في أحــوالها عجب ولا يدوم بها للناس مكـروه

ما حلّ عُسر بها أو ضاق مُتّسَع إلا ويُسرٌ مِن الرحمن يتلوه*

المطلب الأول: مالك بن نبي: المولد والنشأة. والكُتَّاب. والحياة الاجتماعية. ورحلة الرصد المعرفي:

أ/ مالك: المولد والنشأة... الكُتَّـــاب.. الحياة الاجتماعية:

(كان مولدي في الجزائر عام 1905، أي في زمن كان يمكن فيه الاتصال بالماضي عن طريق آخر من بقي حيا من شهوده، والإطلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده)[1].هذا ما قاله مالك بن نبي عن نفسه بمناسبة الحديث عن ميلاده. فقد كان ميلاده بمدينة قسنطينة. هذه الفترة كانت صعبة على الجزائريين. وقد مضى من عمر الاستدمار الفرنسي للجزائر 75 سنة. كانت كافية للقضاء على مقدراته وإنسانيته. فكيف يكون ميلاد الإنسان فيها وقد تساوى في قيمته مع أي شيء آخر في الجزائر في نظر هذا الاحتلال السرطاني. وقد استعرض مالك كرونولوجية الأحداث في فترة صباه وطفولته وشبابه في كتابه **(مذكرات شاهد للقرن)**. وفي كتابه الآخر **(العفن)** اشتغل أبوه بوظيفة كاتب في الإدارة الاستدمارية بتبسة[2]. أدرجت الأسرة ابنها في الكُتاب، وفي المدرسة الفرنسية. وقد ذكر مالك بن نبي عن نفسه أنه لم يحفظ من القرآن الكريم إلا جزء يسيرا لأن المناهج التعليمية للقرآن كانت تقليدية إلى الحد الذي تُنفِّر التلميذ منها[3]. بينما مستواه بالمدرسة الفرنسية كان جيدا.

---

* . البيتان الشعريان للعالم الجزائري: عبد الرحمان بن محمد بن مخلوف الثعالبي، وُلد بضواحي مدينة الجزائر (1384م ـ 786هـ/ 1470م ـ 875هـ) صوفي ومفسر وشاعر وأحد اعيان الجزائر ، أُشتهر بتفسيره للقرآن الكريم المسمى(الجواهر الحسان في تفسير القرآن)

[1] . مالك بن نبي" مذكرات شاهد للقرن ". ـ دار الفكر. الطبعة الحادية عشر. 1439هـ/ 2018م. ص: 15

[2] . انظر كتاب" نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث" للمفكر الجزائري الدكتور يوسف حسين. وكتاب" معجم أعلام الجزائر" للمؤلف الفلسطيني عادل نويهض غيره من الكتب التي تناولت ترجمة مالك بن نبي.

[3] . مالك بن نبي." مذكرات شاهد للقرن". ص: 24. دار الفكر.

وبعد رحيل عائلته إلى تبسة عاش رحلة التنقل من وإلى قسنطينة. مع ما يستغرقه من وقت طويل لكي يعود لعائلته، ما نكتشفه في ذلك أن الأسرة كانت تعتبره رأس مالها، ولذلك حرصت على الاستثمار فيه. وكان طموح والديه (وحقق مالك بن نبي أمنية والديه؛ في أن يُصبح عدلا في الشرع الإسلامي، فسجل مع أحد زملائه من تبسة في دروس الشيخ عبد المجيد الذي كان يُدرس في مدرسة سيدي الجلي يعد فيها التلاميذ الذين تم توجيههم ليصبحوا عدولا في الشرع الإسلامي)[1]. ولم يخفِ مالك بن نبي إعجابه بن رحال في الغرب الجزائري وابن حمانة في الشرق الجزائري. ويذكر (أن بن حمانة لابد أن يُذكر على أنه أول جزائري عمل على بعث اللغة العربية في البلاد، وبفضله ارتفعت ضمن أسوار تبسة جدران أول مدرسة)[2]. ويكفي أن تكون هذه شهادة من شاب . وهو يتحدث حينذاك حوالي فترة الحرب العالمية الأولى . عاش الوضع التعليمي والثقافي اللذين فرضتهما طغمة الاحتلال لتجهيل الشعب. وقد أصدرت فرنسا ترسانة قوانين تحارب فيها اللغة العربية، وتعاقب من يعلمها ويتكلم بها. فتعلم مالك بن نبي العربية من التنشئة الأسرية والكُتَّـاب وكان يحسن الفرنسية، وقد ألف بها كتبه في أصلها.

ومع زيادة منسوب الفقر والبطالة وهجرة الجزائريين إلى الخارج، أُضطر مالك مع زميل له في سفر . سنة 1925 . إلى فرنسا بحثا عن العمل، لكنه عاد يائسا من هناك. وعمل بمحكمة أفلو سنة 1927 لمدة سنة. وعاد الكَرة لفرنسا 1930، سجل بمعهد الدراسات الشرقية. لكنه لم يُنجّحْ. فلجأ إلى التسجيل بمدرسة اللاسلكي بفرنسا، ونجح فيها بشهادة اختصاص سنة 1935. وبقي خلال سنوات عديدة يتراوح بين الجزائر وفرنسا، وتعرف على عائلة فرنسية وتزوج من ابنتهم. وقد أسلمت وحملت اسم خديجة[3].

---

[1] . الدكتور يوسف حسين" نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث" دار التنوير للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى . 2004 . ص: 7.

[2] . مالك بن نبي " مذكرات شاهد للقرن". دار الفكر. كما أشار إلى ذلك في كتابه "العفن" ص: 27

[3] . في كتابه" مذكرات شاهد للقرن" يتحدث مالك بن نبي عن تجربته في فرنسا. في المرحلة الثانية من سفره. من الصفحة: 203 إلى 417 يتخللها رجوعه للجزائر في مرات.

وأثناء الثورة التحريرية كان يتردد على مصر ولبنان وسورية يقدم محاضرات هناك ويحتك بالشعب العربي ويشرح قضية الجزائر للرأي العام والإعلام*.

وفي عام 1963 عاد للجزائر ليتولى منصب مدير عام للتعليم العالي ليتخلى عنه لاحقا في مدة قصيرة. وتفرغ للتأليف ونشر مشروعه في الهوية الحضارية للأمة. وتوفي في 31 أكتوبر 1973. ويذكره الأستاذ عادل نويهض في موسوعته "معجم أعلام الجزائر"[1] كواحد من المفكرين والعلماء البارزين. وقد أشار الدكتور كيحول بولنوار في مذكرة رسالته الماجستير[2] أن مالك بن نبي مرتبط بقضايا أمته متحديا مفاسد الإجرام الفرنسي. وهذه العبارة تلخص شخصية الهمَّة لدى ابن نبي. ولم يكن الرجل شاهدا على نفسه ليروي قصة حياته أو جانبا لنا منها فحسب، بل إنه كان شاهدا ـ كما ذكر مالك بن نبي[3] ـ على عصره وعلى جرائم المستبد الغاشم بوطنه. وفي لحظات وفاته كانت زوجه تواسيه، ويقول لها: إن أفكاري سترى النور بعد ثلاثين سنة. وها هي اليوم بعد أربعين عاما قد شكلت لنا أفكار مالك بن نبي مدرسة فكرية في أبعادها الحضارية، من خلال الدراسات والرؤى.

ب/ رحلة الرصد المعرفي:

كان مالك بن نبي من القراء النهمين الجيدين، في وقت كانت الرقابة على القارئ والمقروء ـ في الجزائر ـ من طرف الاستدمار الفرنسي تُجسد معنى الاحتلال ليس للأرض فقط بل للفكر والقيم. بيد أن دخوله الكُتَّـاب والمدرسة الفرنسية كانا منطلقا للتحصيل وهو في طفولته، وإذا كان حظه من الكُتَّاب قليلا بالمقارنة مع طول فترة انخراطه في المدرسة

---

* . " إنني حضرت إلى القاهرة للقيام بواجبين: أحدهما يخص مهمتي ككاتب يريد نشر كتابه "الفكرة الأفروأسياوية " وقد يدلكم عنوانه على صلته بالقضية الجزائرية سواء اعتبرناها من الناحية الداخلية كتوجيهات تخص الكفاح أو من ناحية خارجية كنشر هذه القضية في المجال الدولي.. أما الواجب الثاني الذي حضرت من أجله، فهو يتعلق بشخصي كجزائري ساهم في الكفاح ضد الاستعمار منذ ربع قرن، ويأتي الآن كي يواصل هذا الكفاح تحت راية الثورة الجزائرية" مالك بن نبي " في مهب المعركة" ص: 80 . 81. دار الفكر . دمشق . 1423هـ/ 2002م

[1] . عادل نويهض" معجم اعلام الجزائر" دار الوعي للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الثانية .1438هـ/ 2017م . الجزائر ص: 377.

[2] . انظر مذكرة ماجستير من إعداد الطالب: كيحول بولنوار" فلسفة التجديد الحضاري بين مالك بن نبي وروجييه غارودي" تحت إشراف الدكتور: مسعود بعيش. المدرسة العليا للأساتذة. بوزريعة قسم الفلسفة. 2015/2014. غير منشورة. ص:11

[3] ـ مالك بن نبي: "مذكرات شاهد القرن" دار الفكر. الطبعة 11. 2018. ص: 9

الفرنسية إلا أن السردية التي اعتاد سماع مواضيعها من جدته (زليخة) وأمه قد أسْهمت في توجيه فكره بما يكفي في تحديد هُويَّة مشروعه للهوية الحضارية[1]، يُضاف إلى ذلك ما تعلمه من أصول دينه في الكُتَّاب وكذا المشايخ، فهو يذكر أن دروس الشيخ عبد المجيد[2] من ناحية ومسيو مارتان من ناحية أخرى كوَّنا في عقله خطين حددا فيما بعد ميوله الفكرية. مما يفسر لنا أن جانبا من مشروعه الحضاري هو انعكاس لما قد تلقاه منهما، إلى هذا القدر يجدر الاطلاع على كل شخصية أسهمت في إنتاج فكر مالك بن نبي. وفي مرحلة التعليم المتوسط بمدرسة في قسنطينة يشرف عليها المستشرق دورنون، وكان تحصيله المعرفي في مستوى التقدير، وقد دعمه بكثرة المطالعة وإعارة الكتب. ويذكر مالك بانه في هذه الفترة قرأ كثير من المؤلفات منها: (بيير لوتيPierre Loti)، (كلود فاريرClaude Farrer)، (لازياد L Azyade)، (فاقدات السعادة Le Desenchanté)، (الرجل الذي اغتال)

وعلى الرغم مما تميز به مالك بن نبي من قدرة في المنافسة وأمل في التفوق إلا أنه لقي العنت من معلمه الفرنسي[3]. وقد أسهمت جريدة النجاح التي تأسست عام . 1920 . في ذوقه الأدبي؛ على قدر قلة مواضيعها في الوعي، وفي هذه الفترة وما بعدها أخذ وعي ابن نبي يتضاعف كما لو أنه نهر يزداد منسوبه، فقد أسهمت تصرفات الاحتلال ونشوء الحركة السياسية في الجزائر بقدر وافر من الحس الوطني والثقافي. مع التوازي لاهتمامه بالكتب التي كان يقرأها صباح مساء وأكثرها في الأدب الأوربي[4]. مما كان يحصل عليه من طرف أساتذته الفرنسيين وأصدقائه ومشايخه. وفئات المجتمع الأخرى. ومما أشار إليه في ذلك هو إعجابه بأستاذه بوبريتي الذي (كان يُعطيني كل أسبوع ـ تشجيعا لي ـ عدده من مجلة

---

[1] . "أن هذه المرأة كانت بارعة في قص الحكايات، إذ كانت تشدنا إليها ونحن متحلقون حولها. كانت هذه مدرستي الأولى، فيها تكونت مداركي. فبعد ثلاثين سنة من هذا التاريخ ـ حينما كنت طالبا في باريس قمت ذلت يوم مع عدد من رفاقي في الكلية بعملية استبطان. وكان على كل منا أن يجيب...: ما أهم حدث في حياتك ولمن تنسبه؟" مقتبس من كتاب "مذكرات شاهد على القرن" لمالك بن نبي. ص:16.

[2] . انظر " مذكرات شاهد للقرنً": دار الفكر الطبعة 11، 1439هـ/ 2018 ص: 47 . 48

[3] . معلمه في الابتدائي كان يمنح علامات لتلميذ فرنسي زيادة على مستواه بملاحظة جيد جدا بينما يمنح مالك بن نبي ملاحظة جيد. يُعد هذا التمييز حقا تمييزا عنصريا انظر" مذكرات شاهد للقرن" ص: 42

[4] . "في هذا الوقت بدأتُ . على ما اعتقد . أقرأ المؤلفات، فقد قرأت " بيير لوتي" و"كلود فارير" و"لازياد" و" فاقدات السعادة" لقد بدأ الشرق القديم منه والحديث يستهويني بأمجاده ومآسيه وكان الحديث عنه يبكيني أو يُبهرني. إنما في الحلات جميعها يشدني إلى شيء خبيء في نفسي بدأت أدركه في شيء من الصعوبة" مذكرات شاهد للقرن" ص: 64.

"الأخبار الأدبية" فأسرع إلى قراءته بنهم، وقد كان يعيرني على ما أظن مجلة كونفيرنسيا، وفي أحد أعداد هذه المجلة اكتشفت في ذلك العصر (رابندرانت طاغور))[1]. اعتبر بن نبي تعرفه على طاغور اكتشافا بالمعنى الذي تبرره الدهشة، لأنه زاد من وعيه بظاهرة الاستعمار وبالذوق الأدبي الشعري. مما أسهم ذلك في يقضته. ولكن: أليس في اطلاعه على الثقافة الغربية ما يغنيه عن ذلك؟ يقول بن نبي: (فرابليه وفيكتور هيجو وامرؤ القيس وحافظ إبراهيم هؤلاء أعطوا عالمي الفكري أبعاد اللغة الفرنسية والعربية، أما اكتشافي لطاغور فقد أضاف بعدا ثالثا ذلك هو (الفيدا))[2]. فالعبقرية ـ في نظر بن نبي ـ لم تكن حكرا على الغرب، بل للشرق له فيها نصيب وافر. ورأى الدكتور عيسى معيلبي أن ابن نبي وجد في طاغور مظهرا من مظاهر التحرر[3]. وبقدر ما كانت هذه المجلة قد زادت من رصيد بنك معلوماته بقدر ما زادت أيضا من قناعته بأن البناء الحضاري ليس حكرا على إنسان الغرب ـ هذا إن كان للغرب نموذج حضاري أصلا ـ وترتب على ذلك النظر إلى الشرق في إمكانية إنتاج النموذج الحضاري. فكان إحياء التراث وتوظيفه بما يتناغم مع العصر هو المشروع المحدد لهوية حضارة مجتمعنا العربي الإسلامي.

وسنجد لاحقا أن هذا الوعاء الذي توفر لمالك كان له أثره في طرح سؤال الحضارة وعلاقته بالمنطلق الهوياتي والتراث الإسلامي كذخائر، بوصف ذلك ضرورة وجودية إحيائية في مواجهة تمدن الآخر، بدل أن يكون هذا السؤال بحثا للارتماء في مجاهيل هذا الآخر. وفي ذلك تفطَّن بن نبي لأفكار الاندماجيين وانجذب نحو أفكار المصلحين، وقد التقى بابن باديس مباشرة بعد عودته الأولى من فرنسا عام 1927، فاطلع على أفكار جمعية العلماء المسلمين، محمد عبدو، وجمال الدين الأفغاني. ومحمد بن عبد الوهاب ورشيد رضا.. مما أسهم كل ذلك في ميلاد شخصية بهوية حضارية بقدر كاف من تحمل مشكلات مجتمع الأمة ومعرفة دوافعها ووقائعها. في الأفراد والمجتمع،

---

[1] . مالك بن نبي: "مذكرات شاهد للقرن" دار الفكر السورية ـ الطبعة: 11. 1439هـ/ 2018. ص: 90 ـ 91

[2] . المرجع االسابق ص: 91

[3] . الدكتور/ معيلبي عيسى: مذكرة دكتوراه: "فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وعماد الدين خليل . دراسة مقارنة" بإشراف الدكتور: عبد المجيد عمراني. لم تُنشر. ص: 89

ويكفي أن يفكر فيه المستشرق الفرنسي الكبير "ماسينيون"* خليفة رينان على كرسي الاستشراق ويحسب له ألف حساب[1]. قد تكون مقولة لويس تيرمان هي . ما دفع ماسينيون إلى هذا الحذر. (قيل عن لويس تيرمان، الحاكم العام للجزائر خلال عشر سنوات تقريبا، إنه هو صاحب مقولة" إن أعداء فرنسا ليس هم العرب ساكني الخيام، بل هم الذين علمناهم لغتنا ورفعناهم إلى درجتنا". وكان تيرمان حاكما خلال عقد الثمينينات)[2].طبعا في القرن التاسع عشر. وهل كانت فرنسا ومستشرقوها يعلمون أبناءنا . في عهد الاحتلال والاستدمار أو بعد ذلك . من أجل صدق المعرفة ونزاهة الرأي؟

ثم إن رحلة مالك بن نبي إلى الشرق الإسلامي منذ عام 1956 جعلته في مستوى من الاندماج بالثقافة الإسلامية وبالنخب الإسلامية والعربية واطلاعه على التراث الإسلامي، مما أسهم ذلك في عمق نظرياته وانتشار شهرته. وصار مطلب الجميع. سواء في مصر أو سوريا أو لبنان أو الخليج.. (فخلال إقامته بالقاهرة حاضر وكتب باللغة العربية، وكان بيته بمثابة مركز ثقافي يقصده الطلبة للاستفادة من أفكاره في الإصلاح والحضارة وقضايا العالم الإسلامي...)[3].

---

* . لويس ماسينيون (1883 / 1962) مستشرق فرنسي عظيم. هو من بين المستشرقين في مكانة لا يضارعه فيها إلا " يلدكه" و "تلينو" و" قولزتسيهر" وهو قد امتاز منهم جميعا بنفوذ النظرة وعمق الاستبطان والقدرة على استنباط التيارات المستوردة وراء المذاهب الظاهرة والأفكار السطحية" موسوعة المستشرقين ص: 529. عبد الرحمان بدوي. وقد نال ماسينيون كرسي الأستاذية بمعهد الدراسات الشرقية، وقد كان وراء منع مالك بن نبي من دخوله نظرا لما عرف من مالك من التوجه الوطني. وذكره نجيب العقيقي في موسوعة "المستشرقون" ج2. بانه مجلة الدراسات الإسلامية (1927) صدرت في باريس بإشراف لويس ماسينيون

[1] . انظر "مذكرات شاهد للقرن": 239 . 242.

[2] . الدكتور بلقاسم سعد الله (2013/1930). موسوعة" تاريخ الجزائر. المجلد 6. وزارة الثقافة. الجزائر. طبعة خاصة. 2011. ص: 221.

[3] . الدكتور/ عيسى معيلبي مذكرة دكتوراه "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي وعماد الدين خليل: دراسة مقارنة" جامعة باتنة 2019/2018. لم تُنشر. ص: 92

المطلب الثاني:

من الحياة في ظل الاحتلال إلى الهجرة والتعرف على الآخر:

أ/ **الحياة في ظل الاحتلال:** منذ صباه كان مالك يتلقى مشاهدا مؤلمة تعرض لها الشعب الجزائري من يوم الاحتلال* بالتواتر عن طريق أمه وجدته من أمه وأبيه. فضلا عما عايشه من وقائع كشفت عما قاله البشير الإبراهيمي" لو فرضنا أن فرنسا سرطانا لكانت هي أخبث أنواع السرطانات على الإطلاق"، وهذا لا يحتاج إلى تفسير ولا إلى تعليل. بيد أن هذا كان كافيا لتوصيف بنية المشروع الاحتلالي الإحلالي، وكيف أنه كان يستهدف الإنسان في فكره وثروته وحضارته وتراثه ليتحقق له محو هويته أو استبدالها، ليكون هذا الإنسان ـ على لسان صامويل زويمر ـ مخلوق مقطوع الصلة بالله وبالأخلاق وبالتراث الإنساني. لكن؛ بأية كيفية يمارس الاحتلال قهريته أو ساديته اتجاه المستعمَر؟ نجد الإجابة بقدر كاف في كتاب مالك بن نبي، وهو "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة). فيرى أن الاستعمار ـ يقصد: الاحتلال، أي أن احتلال ـ من بين ما يستغله: الدين، لأن الدين ـ في تصور وحُكم بن نبي ـ هو اللغة التي يخاطب بها الاحتلال الشعب المقهور، وذلك بالفهم والتسويق اللذين أرادهما المحتل. وهذا أحد أشكال الأسلحة التي يمتص بها سيكولوجية المقهور[1].

ومن مظاهر الاحتلال الفرنسي في الجزائر التي عايشها بن نبي وتألم لها كثيرا. ورأى أن الجزائر كلها ضحية جرائم الاحتلال هي: **التنصير ـ التجهيل ـ التفقيرـ الفرنسة ـ الاستعباد.** وقد أصّل بن نبي قاعدة عامة عن الاحتلال قائلا: (إن الاستعمار يُسلط الأضواء الكاشفة على ركن معين من المسرح، أي بالضبط على النقطة التي يريد أن يُجمِّد عندها القوى المناهضة له)[2]. ولا يختلف هذا التصوير عما تحدث به المفكر السوري الشيخ عبد الرحمان الكواكبي* (1902/1854) في وصفه للاستبداد، وكان ذلك غاية في الدقة، ولا

---

* ـ الأمر الذي كان يتداوله الناس في شرق البلاد وغربها أنذاك، هو: أن جرائم فرنسا لا تموت بالتقادم ولا هي تعلقت بشيء واحد في الجزائر. فقد سلبت الحياة من كل حي وحولته إلى ركام وفي مقدمة ذلك. وما بقي منه فرضت عليه التبعية الجهل والفقر وحتى الجنون.. فكيف يولد المثقف في مجتمع محطم؟

[1] ـ مالك بن نبي: "الصراع الفكري في البلاد المستعمرة". طرابلس لبنان ـ 1399هـ/ 1979م. ص: 17.

[2] المرجع السابق. ص: 30

* ـ عبد الرحمان الكواكبي1902/1854 بن أحمد بهائي بن محمد بن مسعود الكواكبي، ينتهي نسبه للإمام علي كرم الله وجهه، وهو من سكان حلب السورية. ربته خالته بعد وفاة والدته. لمدة ثلاث سنوات. وفي سنه الحادية عشرة عاد إلى

فرق بين الرجلين ـ في قلق المشكلة ـ إلا في الاصطلاح. والاحتلال أو الاستعمار في نظر مالك بن نبي أسس لوجهة ثالثة وهي الاستعمار في حد ذاته[1]، على اعتبار أن الوجهة الأولى تمثل احتلال عابر ومؤقت. فيما أن الوجهة الثانية تمثل حالة ضم شعب تحت سيطرة شعب آخر، يحصل بينهما حرب ثم تفاعل في الحياة فتكون صفة التمازج والوحدة في الشعور لاحقا. ولذلك فالتواجد الفرنسي في الجزائر هو احتلال يستوجب في نظر المستعمِر ممارسة الطمس والاستغلال والإبادة.

كما أن معاناة مالك من التلاميذ الأوربيين بالمدرسة كفيل بدفعه لمحاكمة فرنسا على النحو الذي يحاكم به صاحب جناية كبرى بما يرد الاعتبار للحق. وفي مرحلة التعليم المتوسط التي قضاها ابن نبي بمدرسة مديرها دورنون المستشرق الصليبي الحقود ـ كما وصفه مالك نفسه ـ الذي أسندت إليه مراقبة نشاط المساجد والتعليم القرآني بقسنطينة. وكان دوريا يقدم التقارير في ذلك للإدارة المعنية. وكان هذا الوضع مبررا لطرح سؤال الهوية في مواجهة سرطان الاحتلال. فلاحظ بن نبي أن الثقافة الجزائرية ـ وهي قوام الهوية والحضارة ـ تعيش الإبادة، (لا يمكن لنا أن نتصور تاريخا بلا ثقافة، فالشعب الذي يفقد ثقافته يفقد ـ حتما ـ تاريخه)[2]. ومن مظاهر تكريس مشروعات الاحتلال أنْ وظَّف فرنسيين بمراكز الثقافة والتعليم[3]، وعما يتعلق بالضمير الوطني في **وعيه** الحضاري نجد بن نبي يشير بتقدير للشيخ صالح بن مهنا واصفا إياه بأنه صاحب يقظة قائلا عنه: (إنه لمن الواجب علينا أن ننوه ببعض ما كان من أمر مناجاة الشيخ صالح بن مهنا الضميرية الفردية... فإن صوت مناجاته كان يوقظ أهل قسنطينة كلها في سنة 1898م)[4]. وبلغة بن نبي فإن بن مهنا قد

أنطاكية بعد ان تعلم عند خالته بحلب اللغة التركية والفارسية فضلا على العربية. ثم عاد إلى حلب متمدرسا بالمدرسة الحلبية. وقد وسع الكواكبي من مطالعاته. وعمل محررا لجريدة "فرات" ثم اشترك مع غيره لإصدار جريدة "الشهباء" ثم جريدة "الاعتدال" ونظرا لنقده الممارسة الحكومية ضد الشعب بالشام كان منبره الإعلامي يتعرض للغلق كل مرة، وأشتد عليه الضغط من الحكومة العثمانية، فتوجه إلى مصر لتوسيع خطابه بلقائه مع القيادات العربية التي تصارع الظلم والطغيان. ومات مقتولا نتيجة السم الذي وضعه له جاسوس العثمانيين عام 1902. من أعظم ما ترك كتابه" طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد" نال شهرة كبيرة لدى النقاد السياسيين والاجتماعيين.

[1] ـ مالك بن نبي "في مهب المعركة" دار الفكر، الطبعة 13. سورية 1440هـ/ 2019م ص: 34 ـ 41

[2] ـ مالك بن نبي: "مشكلة الثقافة" ترجمة عبد **الصبور** شاهين دار الفكر الطبعة12. سورية. 1428هـ/2006م. ص: 76

[3] ـ عبد القادر حلوش: "سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر". شركة دار الأمة الجزائر للطباعة والنشر والتوزيع. طبعة 2010 ص: 59 ـ 60

[4] ـ مالك بن نبي: "شروط النهضة" طباعة: دار الفكر السورية. الطبعة 17. 1439هـ/ 2018م. ص: 25

اشتغل في قسنطينة بالإصلاح العقدي في المجتمع وبِحثِّ الناس بالتخلي عن الأفكار الميتة التي أشاعها الاحتلال وكانت تجلياتها في الدروشة والشعوذة ومشيخة التقديس. ولهذا يرى كل من الدكتورين: مراد بن زفور وأحميدة عميراوي أن صالح بن مهنا كان محل إعجاب من طرف مالك بن نبي[1]. في الوقت الذي فقد فيه كل ما يدعو للإعجاب والرضى في بلد فككه العدو وسلب شخصيته.

وبالقدر الذي عرف فيه مالك الطبيعة التوحشية للاستدمار في الجزائر كان قد اكتشف حقيقته في بلاده خلال الفترة التي قضاها في فرنسا. فذكر أن زيارته لأحد العائلات الفرنسية واستقبالهم إياه وإظهار المعاملة الإنسانية في وضع المجاملات جعلته في حال تعجب مما أدرك من فرقٍ بين الفرنسي في بلده وخارج بلده، فقال: (كأنما الموظف الإداري الذي يمتطي الباخرة بمرسيلية متوجها إلى الجزائر يتجرد من كل ميزاته الحضارية)[2]. وهذا صحيح من حيث إن المشروع الاستدماري لفرنسا أو لغيرها من الدول الأوربية، هو استنزاف لكل الطاقات في البلاد المستعمَرة وممارسة التوحش على النحو الذي أسهمت به فرنسا في أمريكا الشمالية[3] من الإبادات الجماعية التي مارستها في حق السكان الأصليين لهذه القارة مع ما قامت به بريطانيا وأسبانيا. فالجزائر ـ في نظر فرنسا ـ لا تعدو أن تكون سوى واحدة من تلك الشعوب التي تمت إبادتها. من الممارسة التراجيدية كانت النظرية الكمبلية تكريسا[4] للتعالي على الآخر مع سبق الإصرار والترصد لعدمية آدميته.

وشعور مالك بن نبي اتجاه الاحتلال الفرنسي قد تجلى بشكل أكثر وبصورة مباشرة حين كان كاتبا بالمحكمة بأفلو وقد عرف حقيقة الظلم الذي ينتهجه الاحتلال في حق الجزائريين. كما عرف المباشرية هذه حين سجل نفسه لدخول معهد الدراسات الشرقية. لكن النتيجة كانت سلبية بالنسبة لمالك بن نبي، زيادة على ذلك، فإن مدير المعهد نصحه بأن لا

---

[1] . ط.د مراد بن زفور وأ.د احميدة بن عميرواي/ مقال: الشيخ بن مهنا: حياته ومواقفه الإصلاحية.1840 . 1910" تم نشره بمجلة بحوث تاريخية. المجلد 5. العدد 02. الجزائر. ديسمبر 2021. ص261 ـ 262

[2] . مالك بن نبي" مذكرات شاهد للقرن" ص: 214.

[3] . انظر كتاب" المسيحية والسيف" لمؤلفه المطران: بريتولومي لاس كازس. وانظر"أمريكا الإسرائلية" مؤلفه: محمد شعبان صوان. كتاب" أمريكا والإبادة" لمؤلفه: منير العكش. وغير ذلك من الكتب الكثيرة.

[4] ـ طالع في ذلك "وثيقة كمبل السرية وتفتيت الوطن العربي" منشور بمركز الكاشف للمتابعة والدراسات الاستراتيجية. أيلول 2011. من ص2 إلى 13

يتقدم للتسجيل مرة أخرى بهذا المعهد. ولا يُفسر هذا الموقف إلا بما كان يتميز به مالك بن نبي وبما اتصف به الاحتلال من عنصرية وإقصائية تصنف كل الجزائري في العدمية. وقد تلقى الرفض مباشرة. لأن ماسينيون وممن ينتمي للمدرسة الاستدمارية بفرنسا لم يقبلوا طلبه، التبرير الذي تلقاه كونه جزائري. وكل جزائري يتم النظر إليه في فرنسا على أنه سياسي وليس صاحب وجود علمي. وكان هذا التبرير على قدر كبير من السخافة، لأن هناك من الجزائريين من تم قبولهم في هذا المعهد وفي جامعة السربون وفي غيرها من المعاهد الفرنسية. من مختلف الدول بما في ذلك الجزائريين. ويتعرض مالك بن نبي للحديث على ماسينيون لأكثر من ثماني مرات مختلفة ومتفرقة في كتابه السردي **(العفن)** كتعبير عن الامتعاض من هذا المستشرق، وبأنه كان وراء بن نبي في كل مرة، ويسبب له إزعاجا. الأمر نفسه أشار إليه مالك في كتابه **(مذكرات شاهد للقرن)**. وفي كتاب **(وثائق مالك بن نبي في الأرشيف الفرنسي)*** ظهر حديثا عن دار الفكر السورية عام 2021. يستعرض نشاط المخابرات الفرنسية في التجسس على مالك بن نبي في الجزائر وخارج الجزائر وذلك في أكثر من 170 محضر أمني مشار إليه برقمه وتاريخ صدوره والجهة الأمنية الفرنسية التي أصدرته. بحيثيات دقيقة جدا. لتؤكد أن هذا الكتاب وثيقة أرشيفية هامة لدى من يهتم بمعرفة نشاط بن نبي. الأمر الذي يعكس مدى القوة الفكرية التي يرصد لها بن نبي إطارا حضاريا بالقدر الذي يتهدد الوجود الفرنسي، وإلا لما كان ذا بال لدى أجهزة الأمن الفرنسي داخل الجزائر وخارجها.

ويحكي بن نبي عما كان عليه مع بعض من زملائه في عزلة وانقطاع عن الآخرين متحدثا عن رد فعل أجهزة الأمن الفرنسية، قائلا: (غير أن هذا السور الذي كانت تجري خلفه حياتنا التي يَسِمُهَا: الاجتهاد، ويطبعها التأمل، لم تكن إلا لتثير شكوك الإدارة حول الغموض الذي كان يلف حياتنا، وتُبلّغ عنا بصفتنا: أشخاص خطرين)[1]. وحين قام بن نبي يُعلم العمال الجزائريين في فرنسا ليرفع عنهم حجاب الأمية، تعرض للمساءلة والمنع من

---

* . كتاب "وثائق مالك بن نبي في الأرشيف الفرنسي" من تأليف: رياض شروانة وعلاوة عمارة. مع تصدير لوكيل كتب مالك بن نبي الدكتور/ عمر المسقاوي. يقع في 300 صفحة. يتناول وثائق أمنية تتعلق بسيرة مالك بن نبي في نشاطه وهو تحت الرصد الفرنسي. وقد احتفظ مركز الأرشيف الفرنسي بهذه الوثائق.

[1] . مالك بن نبي: "العفن" ترجمة: نور الدين خندوري. 2017 الجزائر. ص: 27

التدريس والتعرض للتهديد، في الوقت الذي كان أمثاله من العمال والإداريين في ميدان العمل بفرنسا من الشيوعيين والاشتراكيين يعلمون العمال وينتقدون الليبيرالية الفرنسية ويحرضونهم ضدها، ولم يكن أي منهم من تم استدعاؤه للمساءلة، ولم ينهوا نشاطه الأيديولوجي وهو يؤسس لمرجعية اشتراكية، فيكفي في هذا أن يكون الشعور الفرنسي الأمني يرى في بن نبي ماهو أخطر من الشيوعية والاشتراكية. وقد وصل الأمر بالجهاز الأمني أن لفَّقَ لابن نبي تهما من أجل محاكمته ومعاقبته بالسجن أو القتل. وقد أُتهم بالتآمر ثم سُجِن، ويتساوى في التهمة مع الأمير الحسيني حين التقى مع هتلر مرة، فوصفوه بأنه نازي. وكان واضحا منذ غادر الجزائر إلى فرنسا أنه تحت الرقابة والحصار، وينقل لنا الدكتور عبد السلام الهراس من المغرب ـ صديق مالك بن نبي ـ أن ابن نبي كان يتعرض للمضايقة حتى في كتبه، إلى درجة أن كتابه الموسوم بعنوان **(الظاهرة القرآنية)** كانت أوامر الكنسية والفاتيكان تصفه بـ (المحظور) تمنع القساوسة ورجال الدين من تناوله[1]، ولك أن تفسر كلمة " محظور" أو" تمنع" هنا. وذكر أنه في أواخر السبعينيات من القرن العشرين أنه التقى بأحد كبار أحبار الفاتيكان مختص في الحوار الإسلامي المسيحي وحين سأله عن ابن نبي، رد هذا الحبرقائلاعنه:(إنه متعصب) وان البابوية رفضت اطلاعنا على متابه(الظاهرة القرآنية).

ب / الهجرة والتعرف على الآخر: تعرض الشعب الجزائري برمته إلى التهجير القصري وإلى الهجرة اضطرارا من طرف الاحتلال البغيض، وقد زاد انتقال الجزائريين بهذين النوعين من الحركة[2] مع بداية القرن العشرين حتى لمرحلة ما بعد الحرب العالمية الثانية. وما مالك بن نبي إلا واحد من شعب تعرض للظلم والقهر والمصادرة. فكانت هجرته إلى فرنسا بغرض البحث عن عمل والانخراط في معهد الدراسات الشرقية للدراسة. ويكفي أن تكون أشكال التعامل الاستدماري للجزائريين بما تعرف عليه مالك بن نبي من خلال ما رُوِي له وعايشه لكي يتحقق له التعرف على هذا الآخر المحتل.

---

[1] . الدكتور/ عبد السلام الهراس: مقاله:" ذكرياتي مع ملك بن نبي في مصر" بمجلة" الفيصل" عدد 196. ص: 16.

[2] . "فجدي من أبي باع ما تبقى بحوزته من أملاك العائلة، وهجرَ الجزائر المستعمرَة ليلجأ إلى طرابلس الغرب، فقد هاجر مع الموجة الأولى من الهجرة التي اجتاحت حوالي 1907مدنا كثيرة، كقسنطينة وتلمسان، تعبيرا عن رفض أهالي البلاد معايشة المستعمرين" مذكرات شاهد للقرن: ص:16

في فرنسا؛ شاهد مالك حياة الضوضاء والفوضى والاكتظاظ والمباني الضخمة ذات الطوابق التي تتراص بها المدن، وعرف الترف الذي تتميز به حياة التمدن. وتعرف على جماعة "الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين" وانخرط معهم. وعن طريقهم تعرف على الفئات التي ترد هذا النادي واحتك بهم، وبعد فترة طويلة اعترف مالك بأن ذاك النادي المسيحي كان سببا لاكتشاف مجاهل المجتمع الفرنسي مع زيادة تحققت لديه في منسوب الوعي بهويته، إذ يقول: (والآن بعد أربعين سنة، أرى . بكل وضوح . أن الريح التي دفعتني في سبتمبر 1930 لم تكن تدفعني لمغامرة في أفق بعيد، ولا إلى مرتبة اجتماعية تحققها لي شهادة" معهد الدراسات الشرقية"، إنما كانت تدفعني إلى هذا المكان الذي تكامل فيه تكويني الروحي. ولابد من القول للحقيقة: إن ضميري تفتح فيه إلى كل المشكلات التي شغلت حياتي حتى هذه الساعة)[1]. فقد جعل مالك من نادي " الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين" مرصدا للتعرف على الآخر في قعر داره. فضلا عن ذلك، فإن زوجه الفرنسية التي حملت اسم (خديجة) فيما بعد كانت نافذة له يطل من خلالها على المجتمع الفرنسي في علاقاته واهتماماته ونظرته للآخر. وقد كان يجلس في قاعة النادي في لحظة إنزواء . في أيامه الأولى من القدوم على فرنسا . حتى جلس بجانبه مسؤول النادي والممون له "هنري نازيل" الفرنسي، مبتسما له. قائلا له: (أراك منعزلا أليس لك بَعْدُ أصدقاء؟)[2]. كان طبيعيا أن ينزوي مالك وهو مازال يذكر أنه حين كان طفلا يلعب بأحد شوارع تبسة إذ برجل فرنسي مرَّ بجانبه وقامَ بركله دون أن يفعل له هذا الصبي شيئا أو دون أن يُضيق عليه الطريق. فكان هذا كفيل بتعامل الفرنسي في فرنسا وتعامله في الجزائر السليبة. فاكتشف أن الحضارة الأوربية هي للأوربيين فقط، ومن المستحيل أن تكون مصدر متعة ونعيم للآخر.

المبحث الثاني: العطاء الفكري عند مالك بن نبي:

المطلب الأول: المقاربة الحضارية في فكر بن نبي

أ / مرحلة الاندماج والتفاعل مع الوسط: تبدأ هذه المرحلة من يوم دخوله المدرسة والكُتَّاب إلى اليوم الذي نجح فيه في الشهادة الابتدائية، وهو العام الذي حصلت له فيه الصدمة من

---

[1] . مالك بن نبي" مذكرات شاهد للقرن" ص: 211.

[2] . "نفس المرجع، ص: 211.

طرف المعلم الفرنسي "آدم" الذي كان يقلل من جدارة نجاحه وسعى لمنح تأهيل تلميذ فرنسي إلى مستوى أحسن مما حصل عليه مالك بن نبي. إذ كانت الملاحظة: جيد جدا بينما حظُ مالك من ذلك هو: جيد على الرغم من أنه أحسن مستوى دراسي منه!!! هذه الصورة تركته أمام تساءل وحيرة دفعت به إلى إعادة تركيب صورة الآخر بما تحدده تعاملاته معه. وقد ساهم في إعادة تركيب تلك الصورة بما كان يتلقاه مالك من شيخه وأستاذه عبد المجيد في أصول اللغة العربية والدين الإسلامي، كما أن المدرس بمدرسة سيدي الجلي "بقسنطينة" قد كان له أثره في توجيه بوصلة فكر مالك بن نبي بما يجعل تفكيره يختلف عما كان عليه، ولكن بصورة إيجابية. واتسمت هذه المرحلة بغنى طرح السؤال: ما العمل؟ طبعا: ما البلاد التي يمكن له أن يجد فيها تقبلا من نفسه وتوافقا مع طموحه؟ كان هذا السؤال مشروعا كل المشروعة نتيجة الوعي الذي تحلى به بن نبي مما دفعه للبحث عما يكافئ تفكيره. لأنه يريد ـ وهو في هذه المرحلة ـ تحقيق مشروع هوياتي يُعبر عن انتماء حضاري يتصف بالإحيـــاء الوظيفي لقيم الأمة وثقافتها ومنظومة فكرها.

بً / مرحلة تشكيل الوعي والبحث عن الانتماء الحضاري: وتبدأ من اللحظة التي عزم فيها على السفر إلى فرنسا عام 1927 بحثا عن العمل، وتمتد إلى عام 1946 وهي مرحلة ما قبل الإنتاج، تضمنت تنقلاته الشخصية والفكرية وامتلاك الرصيد المعرفي والاستمرار في طرح سؤال الهوية الحضارية على نفسه وعلى الآخرين. واكتشافه للآخر كيف يفكر وكيف يستدرج. والأصح في ذلك هو أن سفرة بن نبي كانت تجديدا لوعيه وتأكيدا على قناعته. وفي نظر علماء الاجتماع أن التفاعل الاجتماعي للفرد يُسهم في بلورة قناعاته. وقد تفاعل مالك مع المجتمع الفرنسي فعرف:

1. كيف يفكر الأوربي اتجاه المجتمع الإسلامي، من استخفاف ومن تشويه للتاريخ.
2. حتمية تنمية منطلقاته الحضارية، من خلال المعاندة التي عاشها في فرنسا ورفض الآخر التي كان ضحيتها في مرات هناك.

يكفي أن تكون هذه المرحلة مصدر إلهام للروح المعنوية في شخصية بن نبي تولد فيه الرغبة لتجديد المجتمع بما رسم له من إطار في الوعي. وبالمعنى الذي ذهب إليه الدكتور عبد الكريم بكار بأن الوعي يتجاوز معنى التفكير إلى تأسيس خبرة نوعية تُسهم في بناء

الفرد والجماعة[1]. ولذلك لا نستغرب رد فعل بن نبي من التملق المتحذلق للفرنسيين شأنه في ذلك شأن آخرين تنصروا. وبعضهم تنازل عن دينه وقومه لإرضاء الاحتلال، معلقا على من سماه "حسين لحمق" حين ألف كتاب "رسائل جزائرية"، قائلا: (كما كان حسين لحمق الذي أكمل دراسته هو الآخر، ونشر بعدها كتابه المعروف:"*Lettres algériennes*"(رسائل جزائرية) وهو كتاب تولى الآباء البيض أنفسهم الترويج له وبيعه لزوار "معرض الاستعمار"، فقد كان عملا خسيسا موجها ضد الإسلام)[2]. وبهذا الوعي راح ابن نبي ينتقد كل من رئيس جمعية افريقيا الشمالية (محمد الفاسي) ولافريج. وأشار بامتعاض كيف أن الأول أقام علاقة مع ماسينيون وبن غبريط، دون أن يغفل بالحديث عن نارون ونشاطه في تفريق الجزائريين. فيما أنه يشير إلى (الحبيب بورقيبة) * بوصفه أضْعفَ من نشاط الجماعة التونسية في المهجر. العرض لهذه الوضعيات يفرض علينا طرح السؤال: هل المشكلة في أبناء البلاد المستعمَرة الذين هاجروا أم في بلد الاستعمار فرنسا؟

كل هذا يُشعرنا عما يقلق ابن نبي من حال التحول والانتحال اللذين يحصلان لأبناء العرب والمسلمين من اتباع المشروع الغربي وتبني ثقافته دون أن يكون ذلك الارتماء الجديد يشكل استزادة لمجتمعاتنا المسلوبة المقهورة، ولكي يُسْهم في أقناع هؤلاء الضحايا وتحدي مشروعاتهم الوهمية قام بتأليف كتاب" **الظاهرة القرآنية**" التي أحدثت صدى وإزعاج من طرف الحداثيين العلمانيين العرب وكذا المستشرقين.

جً / مرحلة ترجمة الوعي والانتماء إلى عطاء: وهي المرحلة التي ترك فيها مالك بن نبي أثره الفكري وقدم جوابه عن عدد الإشكالات التي طرحها عصره وطرحها هو نفسه. وتبدأ مرحلة ترجمة الوعي من عام 1946 أين كان بكورة عمله كتاب" **الظاهرة القرآنية**" إلى يوم وفاته 31 أكتوبر 1973. ويكفي أن تكون عطاءاته في معالم الوعي التي كان يشيعها في أوساط المجتمع الجزائري وفي شبكة الوعي التي أراد تأسيسها لأبناء شمال افريقيا في فرنسا.

---

[1] . انظر كتاب" تجديد الوعي" لمؤلفه/ الدكتور عبد الكريم بكار. دار البشير. السعودية. الطبعة الأولى 1421هـ/ 2000م. ص:10 ـ 23.

[2] . مالك بن نبي: "العفن" مطبعة بن مرابط. طبعة 2017 الجزائر. ص: 20

* الحبيب بورقيبة، (2000/1903) درس الحقوق في فرنسا، وتولى رئاسة الدولة التونسية من 1957 إلى 1987. كان يحمل المشروع العلماني لتونس، وحريص على إعطاء الصبغة المدنية للدولة وهياكلها ونظمها. اشتهر بسنه لقانون حديد النسل. ترتب عنه: أن تونس الدولة لم تنشئ مدرسة منذ استقلالها إلى غاية 2004.

وفي صبره على أصناف التنمر والاحتقار في شأنه من طرف رجال الاستشراق والاستغراب. فضلا لتحمله عما كان يتلقاه من أبناء جلدته ممن استهوتهم ثقافة جلد الذات، وهم في غمرة الإعجاب بالمحتل والتوفيد منه.

والقارئ لأثار مالك بن نبي لا يجد صعوبة في استكشاف تجليات العطاء الحضاري بما وصل إليه من نقطة حدية جعلته على قدر من التميز، وهذا بشهادة الدارسين لفلسفة الحضارة، ففي رأي فهمي جدعان أن بن نبي هو أبرز المفكرين العرب حديثا عن فلسفة الحضارة منذ زمن ابن خلدون[1]. فمن أية زاوية كان يتحدث مالك بن نبي عن الحضارة من حيث هي عطاء وتعبير عن الانتماء؟ خلص مالك إلى الرأي بأن الأزمة الحضارية في الأمة الإسلامية جوهرها أزمة إنسان. ولذلك، فإن كل عطاء حضاري يجدر به أن يأخذ هذا الكائن على الأساس*. فبأي كيفية ربط ابن نبي بين عطائه وبين إنسان الأمة؟ الإجابة عن هذا السؤال تناولها مالك بن نبي ومن بعده عماد الدين خليل في دراساته وتحليلاته للحضارة الإسلامية.

دً / مؤلفاته: القارئ لمالك بن نبي يكتشف أنه رجل "مِئْلاف مِكْتاب" فيمكن القول: إنه . أي مالك بن نبي . لم يكف عن العطاء منذ سنة 1946"[2]. (تميز إنتاج مالك بن نبي بالغزارة والتنوع، وقد كتب مؤلفاته بالفرنسية والعربية، وقد ترجمت جميع مؤلفاته المكتوبة بالفرنسية إلى العربية)[3].

ولو قُدر لمختص في تحليل الظروف التي كان ابن نبي يقوم فيها بتدوين بمسودات كتبه لأدرك معنى رحم المعاناة التي خرج منها، بقي أن نعرف الدافعية للتأليف لدى بن نبي.

---

[1] . الدكتور/ فهمي جدعان: "نظرية التراث، ودراسات عربية أخرى" طباعة: دار الشروق للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 1985 الأردن. ص: 132

* . يقول مالك بن نبي: "ونحن في بناء الفرد ينبغي أن نلاحظ امرا لعله من تحصيل الحاصل، فإن الإنسان لا يتغير بوصفه كائنا حيا في حدود التاريخ، وإنما يتغير بوصفه كائنا اجتماعيا تغيره الظروف" مقتبس من "كتاب تأملات" ص: 26. هذا النص يشترط فهم الإنسان ومعالجة مشكلاته على ضوء التسليم بمبدأ التحيين. وهذا يدعو إلى فهم الظروف الحضارية الاجتماعية التعايشية. وكيف نعُدها منطلق التحليل دون الاستناد إلى معيارية تاريخية لفهم الإنسان وتفسيره.

[2] . مجلة الفيصل . العدد:196 . ص: 7 .

[3] . الدكتور/ سليمان الخطيب: "فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي" طباعة: المعهد العلمي للفكر الإسلامي. الطبعة الأولى. بيروت 1413هـ/ 1993م. ص: 16

ومن منظور بن حزم[1] فإن هناك سبعة دوافع للتأليف[2] قد تكون واحدة من ذلك . لا محالة ـ دافعا لأن يؤلف المرء كتابا في حقل من الحقول المعرفية. ومن حيث تأملنا لحياة بن نبي، فإن الدافع الأكثر من غيره هو: شيء لم يُسْبَقْ إلى استخراجه فيَسْتَخرِجَهُ، فضلا عما رآه من حاجة الأمة إلى الوعي النهضوي.

ومما أسهم به مالك بن نبي في بيبليوغرافية الوعي الحضاري، يتمثل في العناوين الآتية/

ر ت	عنوان الكتاب	سنة الطباعة	ر ت	عنوان الكتاب	سنة الطباعة
.1	الظاهرة القرآنية	1946	14	أفاق جزائرية	1964
.2	لبيك حج الفقراء	1947	15	مذكرات شاهد للقرن	1966
.3	شروط النهضة	1948	16	إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي	1970
.4	وجهة العالم الإسلامي	1954	17	مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي	1970
.5	فكرة الأفروأسياوية	1956	18	المسلم في عالم الاقتصاد	1970
.6	النجدة ... الشعب الجزائري يُباد	1956	19	بين الرشاد والتيه	1978
.7	مشكلة الثقافة	1959	20	دور المسلم ورسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين	1978
.8	الصراع الفكري في	1960	21	القضايا الكبرى	1979

[1] . "منذ قرون وحتى عصرنا هذا والناس يرددون مقولة ابن حزم ...في أنواع التأليف... وهي: إما شيء لم يسبق إلى استخراجه فيستخرجه. وإما شيء ناقص فيتممه. وإما شيء مخطَّأ فيصححه. وإما شيء مستغلق فيشرحه. وإما شيء طويل فيختصره. دون أن يحذف منه شيئا يُخل حذفه إياه بغرضه. وإما شيء مفترق فيجمعه. وإما شيء منثور فيرتبه." مقتبس من كتاب: "دوافع البحث والتأليف عند المسلمين" للمؤلف: محمد خير رمضان يوسف. دار ابن حزم. ص: 7

[2] . محمد خير رمضان يوسف" دوافع البحث والتأليف عند المسلمين" دار ابن حزم. الطبعة الأولى . 1426هـ / 2005م . بيروت. ص: 7.

	البلاد المستعمرَة				
.9	الاستعمار يلجأ إلى الاغتيال بوسائل العلم	1960	22	المسألة اليهودية	1991
.10	في مهب المعركة	1961	23	من أجل التغيير	1995
.11	فكرة كومنويلث إسلامي	1960	24	مجالس دمشق	2005
.12	تأملات	1961	25	العفـن	2017
.13	ميلاد مجتمع	1962		ـــــ	

هـً / نشاطه الفكري والثقافي: يكفي لأحدنا أن يقرأ بتأمل كتب المفكر الجزائري مالك بن نبي ليعرف نشاطه الفكري وإسهامه الثقافي. وتشهد على ذلك حركته الفكرية في الأوساط التي يختلط بها ويتعمد إثارة السؤال بشأن القيم والحضارة والتراث. وكان يهدف من ذلك إلى أمرين: أولهما: أن غرس الثقة في النفوس بأن تاريخ الأمة الإسلامية حافل بالإنتاج الحضاري إلى الحد الذي يتجاوز به المدنية الغربية اليوم. والامر الثاني: أن انتماءنا للإسلام يشجع فينا إنتاج الحضارة. (أقام مالك في مصر ليمارس نشاطه الفكري ويتواصل مع نخبة من الدارسين في الجامعات المصرية خلال الستينيات. حيث كان يعقد ندوة أسبوعية في منزله يرتادها أولئك الطلاب وغيرهم من المثقفين. وقد استفاد منها عدد من أبناء ذلك الجيل الذين اتصلوا بابن نبي واطلعوا على أفكاره وكوَّنوا رؤاهم في حلقته الثقافية التي كانت تضع كل القضايا المطروحة في إطار مشكلات الحضارة)[1]. والأمر نفسه كان يقوم به في سورية ولبنان وفي الجزائر بعد عودته إليها في أوائل الستينيات من القرن العشرين. لكن ما هو محل تقدير في فكر بن نبي هو شموليته في الطرح وتجاوزه لمعالجة المشكلة الحضارية لما كان يطرحها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو (1905/1849) ورجال الإصلاح حين يقول مالك بن نبي إن المشكلة في البلاد الإسلامية هي مشكلة حضارية في الأساس.

[1] . فوزية بريون " مالك بن نبي .: عصره، وحياته ونظريته في الحضارة". دار الفكر . دمشق . 2010، ص: 135

جاذبية هذا الطرح تتمثل في البدائل النوعية التي جعلت المتتبع للخطوات الفكرية لدى مالك ينخرط فيها بإعجاب.

وها هو الدكتور عبد الله دراز وهو يقدم لكتاب (الظاهرة القرآنية) بالطبعة الفرنسية يقول عن مالك:" إن الغبطة التي شعرت بها وأنا أقرؤك، لهي من العمق بقدر ما اتحت لي هذه القراءة أن أدرك من جديد ذلك الجهد الجاد المستقل والمتجرد، يقود الباحثين عن الحقيقة إلى نتائج متماثلة بل موحدة، رغم المسافة التي يمكن أن تفصل بينهم في المكان والزمان"[1]. هذه شهادة من أحد علماء سوريا وقد قدم شهادته فيما يستوجب بشأن مالك بن نبي. وحين كان طالبا بفرنسا كان يحضر الجلسات الفكرية والثقافية التي ينظمها مالك في المهجر.

المطلب الثاني: مشروع الهوية في السياق الحضاري

1/ المفاهيم الحضارية لتكريس مبدأ الهوية/ لا يخلو أي كتاب من كتب مالك بن نبي ولا محاضرة من محاضراته ولا حتى أي حركة في تصرفاته من معاني تعزيز الهوية في رؤية الناس إليه أو في خطاباته. فقد استند إلى عديد المفاهيم لتبرير مشروعه النهضوي؛ وكلها تنم عن الهوية، منها ما يتعلق بالفرد ومنها ما يتعلق بالمجتمع والحضارة. ولأهمية الحديث عما يمكن أن تُسهم به مفاهيمه، فإنه يجدر بنا أن نتساءل عن مصدر تلك المفاهيم وتمثلاتها. نحت بن نبي مفاهيمه في فلسفة الحضارة من الوعي الذي يملكه ومن الحضارة الإسلامية وتراثها القيمي.

فهو حين يُعرّف الثقافة يتميز بمفهومه إياها عما اعتاده الناس من حيث هي ظاهرة اجتماعية تتحدد كإطار اجتماعي نشأة ووظيفة، بينما بن نبي يحدد مفهوم الثقافة استناد إلى فاعلية الفرد قبل علاقتها بالمجتمع. ولأهمية المفاهيم في مشروع الهوية يلجأ مالك بن نبي إلى تقرير الفارق في معنى الثقافة بين عالم الاجتماع الأمريكي أو حتى في فكر الكاتب الماركسي، فيكون ضبط مفهوم الثقافة بما عليه الثقافة بوصفها ظاهرة موجودة، بينما إذا تعلق أمر مفهومها بالنسبة للعالم العربي الإسلامي فإن الأمر يختلف باعتبار أنه يخص مجتمع لم يوجد بعد[2]. وبهذا المعنى نجد ابن نبي يتبنى فكرة إنتاج المفاهيم، باعتبارها محددا

---

[1] . منقول من مجلة الفيصل. (على جزء اليسار منها) . العدد: 196 . شوال 1413هـ / أفريل 1993م . نصف حجم العدد خاص بمالك بن نبي. ص:30

[2] . مالك بن نبي: " مشكلة الثقافة" دار الفكر سورية. الطبعة 12. 1427هـ/ 2006. ص: 38

حضاريا، لأن كل حضارة لها مفاهيمها كما لها إنتاجها. ويزداد الأمر أهمية إذا كانت المفاهيم بين الحضارات تُبْرز صراعا أكثر ما نجد فيها تنافسا، فإن ذلك مدعاة لتكريس مقومات الهوية بمفاهيم من جنسها ونوعها. وفي كتاب (صراع الأفكار في البلاد المستعمرة) يطرح ابن نبي سؤاله بمقتضى الصراع قائلا: (ما طرق التخريب التي يمارسها الاستعمار ضد أفكارنا؟)[1]. فإذا كان هدف الاحتلال تدمير الهويات المحليات فإنه بات واضحا أن الأفكار منتج هوياتي، والفعل الذي ينتهجه الآخر المعادي هو(التخريب)، فإذا لم يكن التخريب تدميرا للهوية فما يخرب إذن؟

ولشدة اهتمام ابن نبي لعلاقة الإنسان بالحضارة كمنتج ضروري، نجده ينظر للإنسان كمفهوم يختلف بحسب موقعه من الحضارة ذاتها، ويعطي في ذلك دلالات: (إنسان ما قبل الحضارة ـ إنسان في نعيم الحضارة ـ إنسان ما بعد الحضارة.) ليدل ذلك على درجة علاقة الإنسان بالهوية، لأن الإنسان وهو معني بالحضارة كمفهوم ينتهي إليه في سلم التطور الاجتماعي، يجد نفسه أمام الهوية بقدر وضعيته من الحضارة: إما ما قبل الهوية فيعيش صراع الهويات مع عدم وضوح خريطة الطريق. وإما داخل الهوية فيكون ذلك في حال تماسك وبناء وتأهيل. وإما في ما بعد الهوية، فيفقد الإنسان اتصاله ببوصله تحديد الاتجاه. وعلى ضوء علاقة الإنسان بالهوية تتحدد وضعية الإنسان اتجاه الحضارة فيما أشرت إليه وفق تصور مالك بن نبي. لأنه يرسم سير الزمن كخط مستقيم، وأن مراحل الحضارة تقع على هذا الخط، ومتى كانت الهوية والوعي بها حصل امتداد للحضارة على خط الزمن، ومتى تقلص ذاك الوعي الهوياتي تعرضت الحضارة للاهتزاز أو الانهيار، ويرى أن الشعوب الافريقية المسلمة تعيش في ما قبل الحضارة. والشعوب العربية والإيرانية والباكستانية والتركية تعيش مرحلة ما بعد الحضارة. وهنا يطرح سؤاله: كيف نرتقي بشعوب ما قبل الحضارة إلى مرحلة الحضارة. ونعيد شعوب ما بعد الحضارة إلى الحضارة؟ وقد صاغ مفكرون مسلمون المشكلة، ولكن بصياغة أخرى: مثل سؤال الدكتور عبد الكريم بكار: كيف نستنهض الهمة في الأمة؟ وأيضا سؤال شكيب أرسلان: لماذا تأخر المسلمون، ولماذا تقدم غيرهم؟ ويرى مالك بن نبي أن سؤال أرسلان لم يتلقَ الإجابة حتى اليوم على الرغم من

---

[1] . مالك بن نبي: "صراع الأفكار في البلاد المستعمرة" ص: 20

تكراره[1]. فسؤال الحضارة هنا يدعو للتغيير، تغيير الواقع. ولذلك نجد ابن نبي يجعل شعاره الآية القرآنية: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾[2]

وفي دراسات ابن نبي يشير لهذه المرحلة بأنها حالة التيهان. ولحرص ابن نبي عن توظيف هذه المفاهيم في مشروعه بشأن بناء الحضارة وفق شروطها، فإنه يكرس كثيرا من المفاهيم بشكل مختلف ليتناسب مع مجال تحليله، فهو يتحدث عن (المجتمع الطبيعي) و(المجتمع التاريخي) في كتابه: (ميلاد مجتمع)، لأن عنوان الكتاب فرض عليه أن يدير مفاهيم تناسب المقام، ليتحدث في هذا الشأن عما يسميه مالك بن نبي ب (قانون الثبات) و(قانون التغيير) فالمجتمع الطبيعي يسيره قانون الثبات، لأنه خاضع للغريزة. وهل يعي مجتمع كهذا ـ شبيه بمجتمع النمل كما قال عنه مالك بن نبي ـ معنى الهوية في بعدها الإنساني ليجعل منها مَعْلَمًا يحدد عليه إحداثيات تطور الفعل الحضاري؟؟؟ بالطبع: لا. لأن هذا المجتمع يقتات على الأفكار الميتة كما سماها ابن نبي. في حين أن المجتمع التاريخي ـ قانونه الحركة والتغيير[*]،

وما يميز مفاهيمه في هذا الشأن أنها تُفهم داخل نسقه الفكري. فقد عرف الثقافة قائلا: (إنها توجيه الطاقات الفردية، لتحقيق بناء الفرد في الداخل بالنسبة إلى مصلحته، ولتحقيق مكانه في المجتمع بانسجام تلك المصلحة مع مصلحة المجتمع.)[3]. النص يتناول ضبط تصور الثقافة بشهادة مالك بن نبي بينما مضمونه حقيقة يدفع بنا إلى تصور الهوية من خلاله. لأن توجيه الطاقات يتم من خلال الهوية كما أن رفض التعارض بين مصالح الفرد والمصلحة الاجتماعية أمر يفرضه السياج الاجتماعي في أي مجتمع كان. وهذا بخلاف النزعة الفردية التي تدعو إلى تحرير الفرد مما يسميه الحداثيون: (قيود اجتماعية)، وهي هنا الهوية، ويعود مالك للحديث عما يكرس الهوية في كتابه "تأملات" في الصفحة42.

---

[1] . انظر كتاب" محاضرات ملتقى الفكر الإسلامي" الذي جرت أشغاله بقسنطينة في اوت 1973. ص: 140 ـ 141

[2] . سورة الرعد. الآية: 11

[*] . لكن ليس بالمعنى الذي طرحه الفيلسوف الألماني فريدريك هيجل، الذي فسر التغيير الاجتماعي وفق جدلية الفكر: الفكرة + نقيضها =المركب منهما. وكأنه يشترط التغيير بحدوث نقيض. فإذا لم يحصل النقيض فليس يحصل التحول والتغيير. ولا معنى لما يسمى المركب.

[3]. مالك بن نبي" تأملات" ص: 25. دار الفكر الطبعة 13. دمشق.

ويعمق مشروعية الهوية اجتماعيا بما يرتفع فيه رصيد الفرد من القيام بالواجبات أكثر من مطالبته بالحقوق[1].

ويعطي ابن نبي فارقا بين الرابطة القبَلِية التي لا تمثل هوية . في نظره . لأنها لا ترتقي إلى مستوى الأداء التاريخي وبين الرابطة الرسالية[2] كونها تدفع شعب ما للقيام بدوره الحضاري. والسؤال: هل يمكن أن نتصور وجود رسالة إنسانية يحملها شعب ما لو لم تكن تشكل هوية له. لأن الرسالة تنتج تماسكا وتضحية وشعورا بالمسؤولية اتجاه الذات والآخر؟ الجواب طبعا، بالنفي. وينظر للهوية كمرجع حضاري حين يقول: (وإنه لتفكير سديد ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة بوصفها ظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى، كان هذا صادرا عن عقيدة قوية، ولسان يستمد من سحر القرآن تأثيره، ليذكر الناس بحضارة الإسلام في عصوره الزاهية)[3]. نجد القرائن الدلالية واضحة وضوح الشمس في كبد النهار من هذا النص وهي متمثلة في: (عقيدة قوية) (صدق الإيمان) و(صفاء الروح). و (لسان يستمد من سحر القرآن تأثيره).

كل ضعف في الهوية يترتب عليه تسلل لروح القابلية للاستعمار في الانهزاميين. وكلما كانت الهوية على قدر من التماسك ارتقت فيها مستويات الوعي الحضاري وانعدم اتجاهها كل طمع استعماري. تتحدد عناصر العلاقة كما يلي:(الهوية: الفرد . القوة . الضعف). إنها صياغة قانونية، ليبرهن بها مالك بن نبي بأنه تجاوز تحديد المفاهيم إلى العلاقة القانونية بينها:

الهوية + القوة = فرد حضاري ⟵ هوية تشعر الفرد بحتمية المشروع الحضاري

الهوية + الضعف = فردي انحطاطي ⟵ هوية تشعر الفرد بالعجز والاتكال والحاجة إلى الآخر.

الفرق واضح في مسار الهوية بين شعور فاعل يقوي علاقته بالهوية ويُكتِّل الأفراد لتحديد المشروع الحضاري؛ والذي هو مشروع مجتمع باعتبار وحدة الهوية. وشعور آخر منفعل يزيد من الانهزامية والانتهازية في الأفراد فتتباعد المسافات، وتصبح الهوية قيمة

---

[1] . مالك بن نبي" تأملات". ص: 30 . 31.

[2] . انظر " شروط النهضة" ص: 22.

[3] . مالك بن نبي" شروط النهضة" ص: 28.

فردية كما لو أنها هواية تخضع لحالة مزاجية. والحاصل من ذلك صراع الهويات بين ذوات الأفراد نتيجة لما مازجها من أهواء ورغبات، كعلامة على التحلل لتفقد الهوية وجودها تماما. ولعل هذا جانب مما كان يقصده صموئيل زويمر* في خطابه في المؤتمر السنوي في القدس سنة 1935 أمام القساوسة والرهبان*

لم يُهمل ابن نبي الاهتمام بمفاهيم ذات صلة بالهوية إلى الحد الذي يجعلنا نقول: إنه لا يمكن إدراج أي وصف للهوية إلا من خلالها. ومن هذه المفاهيم: **اللغة، الثقافة، التراث،** ففي كثير من كتبه تعرض لضبط مفهوم الثقافة وتميزها عن مفهوم الحضارة لإزالة اللبس الذي استقرأه ابن نبي في واقع الناس، كما حدد مفهوم الثقافة بما يرتقي بها عن الفلسفة المادية، إضافة إلى ما ناقشه في مقاربة الثقافة والعلم، ليُبين أنه ليس كل مثقف عالم، وأن كل عالم مثقف. وفارق الأمر نفسه حين يتعلق بالمثقف والمتحضر، لأن فك الارتباط بين المفاهيم الحضارية يراد منه إعادة بنائها بدلالة متطلبات الهوية، فنجد ابن نبي يشير لوظيفة الثقافة في إحياء المانيا بما تجلى في روح الراعي والفلاح والحمال والتقني، وأن الأمر نفسه حين تعلق باستقلال الجزائر (لم يستطع الشعب الجزائري أن ينتزع استقلاله بالمعرفة التي تتمتع بها النخبة فيه، بل بالإدراك الذي وُجد على المستوى الشعبي في وجه الاستعمار)[1]. ولم يتصور ابن نبي إمكانية الحديث عن الهوية بمعزل عن **اللغة**، باعتبار أن إخراج الفكرة كمشروع يتطلب اللغة كوعاء، ولتحقيق التناسب بين الفهم والتبليغ، ولتكريس العلاقة بين الهوية الإسلامية الحضارية وبين اللغة العربية نجده يعترض على أولئك الذين يشككون في قدرة اللغة العربية على نقل الخطاب الثقافي، مذكرا إياهم بما قامت به هذه اللغة من ترجمة

---

* . صمويل زويمر:(1867/ 1952) رئيس المبشرين في الشرق الأوسط تولى تحرير مجلة "العالم الإسلامي" التي انشأها مع ماكدونالد، وله مصنفات في العلاقات بين المسيحية وبين الإسلام، أفقدها بتعصبه واعتسافه وتضليله قيمتها العلمية، منها: (يسوع في إحياء الغزالي1912)، (بلاد العرب منذ الإسلام)، (داخل عالم الإسلام1919). مقتبس من كتاب "المستشرقون" ج3. تأليف/ نجيب العقيقي. دار المعارف. الطبعة الخامسة. مصر. ص: 138. إضافة: كان منسقا بين بعثات التنصير في الشرق. ويشرف على مؤتمرات التنصير العالمية.

* قائلا: نحن لم ننتدبكم لتدخلوا المسلمين في المسيحية، لأنكم لو فعلتم ذلك لتساوى معكم المسلمون في الحقوق. ولكن عليكم أن تخرجوا المسلمين من دينهم الإسلام دون أن تفكروا في نقلهم إلى المسيحية، لكي يتحولوا إلى كائنات لا دين لها ولا خلق.

[1] . مالك بن نبي: "من أجل التغيير" دار الفكر. الطبعة 12. 1440هـ/2019م. ص:55

وحفظ الثقافة اليونانية مع مقدرتها على ترجمة نصوصها ونقلها للمدنية الأوربية، مُضِيفا(أليس شيئا معبرا أن تكون اللغات الأوربية، وعلى الأخص اللغة الفرنسية قد أخذت عن اللغة العربية التقنية التي كانت الأساس اللساني لانطلاقة العلوم الحديثة؟)[1]. وفي موطن آخر ينتقد ابن نبي غياب آلية لإنتاج المفاهيم مما يجعل التفكير في مشاريع للترجمة أمرا مستبعدا* في ظروف تكون اللغة فيها غير مستوفية لمكتسباتها الهوياتية، ويعيب على نخب الأمة وضعها التقليدي بشأن المفاهيم الثقافية، (فمثقفوا المجتمع الإسلامي لم يُنشئوا في ثقافتهم جهازا للتحليل والنقد إلا ما كان ذا اتجاه تمجيدي يهدف إلى إعلاء قيمة الإسلام)[2]. واضح من هذا؛ إن النقد يضفي على الثقافة قدرا من المفاهيم وفنون التعامل. وليس هذا تجاوزا للهوية وأصولها بل هو تكريس لقيمها وتطوير لوظيفتها. والصورة الماثلة في ذلك ما نجده في أدب النقائض الشعرية الذي اشتهر مع جرير والفرزدق. وإذا كان الدكتور سليمان العسكري يرى أنه (باختفاء اللغات تموت الثقافات)[3]. ـ وبهذا المعيار ـ فإن ضعف اللغة سيؤدي إلى ضعف الهوية وإضفاء الصراع والعنف المجتمعي، بدلالة واحدة، وهي: غياب الحوار وانعدام الفهم والتفاهم.

2/ فاعلية الهوية في المشروع الحضاري: في نص يتعلق بما يفصح عن عودة الأمة للمنهج الصحيح، يقول مالك بن نبي: (ولقد كانت حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب هذه الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب. إذ كان أساس منهاجهم

---

[1] . مصدر سابق، ص: 61

* قال الدكتور سليمان العسكري ـ رئيس تحرير مجلة العربي في افتتاحية المجلة "مجلة العربي" الصادرة عن وزارة الإعلام بدولة الكويت عدد: 509.أفريل 2001. ما يلي: "ويشير شوقي جلال في مسح ميداني أجراه حول وضع الترجمة في الوطن العربي، ونشره ضمن كتاب (الترجمة في الوطن العربي) ـ مركز دراسات الوحدة العربية، إلى أن (إجمالي الكتب المترجمة في الوطن العربي منذ الخليفة المأمون وحتى يومنا هذا يصل إلى عشرة آلاف عنوان، أي: يساوي ما ترجمته إسرائيل في أقل من 25 سنة، من وجودها، أو ما ترجمته البرازيل في أربع سنوات، أو ما ترجمته أسبانيا في سنة واحدة تقريبا)، وبالنسبة لكتب الأطفال نجد الصورة أكثر قتامة" ص: 11ـ 12 من المجلة المشار إليها. أمام هذا الحال، فإنه من الطبيعي أن يستشعر مالك بن نبي مكامن الخطر وضعف اللغة وأزمة التأطير الثقافي، ومدى أثر ذلك على مشايع تخدم الهوية.

[2] . مالك بن نبي: "مشكلة أفكار في العالم الإسلامي" ترجمة: الدكتور بسام بركة والدكتور أحمد شعبو. دار الفكر. سورية. 1423هـ/ 2002م. ص: 78

[3] . مجلة العربي، الصادرة عن وزارة الإعلام ـ دولة الكويت، عدد:518، جانفي 2002. ص: 8

الأكمل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾)[1].في إشارة منه إلى جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وندائهم للشعب الجزائري بالعودة إلى أصالة الأمة. ولم يكن مالك ليجهل شعار الجمعية وهو: **(الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا)**. وقد قال الشيخ عبد الحميد بن باديس متحديا أصحاب الاندماج:

شـعب الجـزائر مسلم * وإلى العروبـة ينتـسب
من قال حاد عن أصله * او قال مات فقد كذب
أو رام إدمـــاجـــا له *رام المحـال من الطلب

كان بذلك قد برهن على أصالة الشعب الجزائري وهويته الحضارية في انتمائه للأمة الإسلامية. بفعل الحماسة الدينية التي انطلق مالك بن نبي مناديا بمشروعية الهوية الإسلامية للمجتمع وفاعليتها بما يكفي لإعادة إنتاج الحضارة. وعلى هذا الأساس أطلقت نظريته في الحضارة. وكان يجيب بها ـ بلسان الحال ـ على الشعوب الإسلامية، حيث حدد عناصر الحضارة في: الإنسان والتراب، والوقت. كل هذا تمت صياغته على النحو الآتي:

الحضـارة = الإنسان + التراب + الوقت.

الحضارة كطرف هي ناتج تفاعل العناصر المقابلة في طرف المعادلة. لكن كيف يتم التفاعل والاتصال الوظيفي بين تلك العناصر المشار إليها؟ نتلقى الإجابة من طرف مالك بن نبي التي عبر فيها على أهمية العنصر البشري حين يكون في مستوى استيعاب مشروع الهوية، ولذلك فالإنسان الذي جعله مالك العنصر الأول في الطرف الثاني للمعادلة يقصد منه الإنسان الحي صاحب الأفكار الحية الذي يستمد شرعية تفكيره من الهوية الدينية والموروث الثقافي والتراث الحضاري من أجيال مجتمعه. وبناء على ما تشبع به من مقومات الهوية الحضارية يكون نصيب إسهامه في الحضارة. الإسهام أو فاعلية الإنسان تتحدد ـ في نظر بن نبي ـ بفعل عناصر التغيير في الإنسان ضمن وسطه الاجتماعي، وهي: **(اليد، القلب، العقل)**، ويبرر مالك بن نبي ذلك بقوله: (لأن كل الطاقات الاجتماعية تنطلق منها،

[1] . مالك بن نبي" شروط الحضارة" ص: 27.

والعملية الاجتماعية نفسها لا تخرج عن هذه العناصر الثلاثة: فكل طاقة اجتماعية تصدر ـ حتما ـ من دوافع القلب ومن مسوغات وتوجيهات العقل ومن حركات الأعضاء)[1].

وإذا جاز لنا أن نبرهن بشكل آخر عما يعتبره ابن نبي حتمية مشروع هوية هو أن غياب الوعي بالهوية وبالانتماء الحضاري للأمة لفترة من الزمن حوّلَ أجيال الأمة لهامش الحضارة، نتيجة للتفكك الحاصل في الثقافة الحاضنة، ولأهمية الوعي بمشكلة الحضارة يشير ابن نبي إلى فارق التغيير والتحول بين المجتمع الجزائري والمجتمع الياباني. وحدد بداية التحول 1868؛ ليقول إن اليابان حققت القفزة النوعية في مدة خمسين عاما بينما خلال هذه الفترة ازدادت أحوال الجزائر ـ على غرار المجتمع العربي والإسلامي ـ سوءا، لكن أين الخلل في كون مجتمعاتنا تعاني التخلف؟ يجيب قائلا: (إن اليابان قد بنى مجتمعا متحضرا ...وطلب الأشياء بوصفها حاجة، درس الحضارة الغربية بالنسبة إلى حاجاته، وليس بالنسبة إلى شهواته، فلم يصبح من زبائن الحضارة الغربية يدفع لها أمواله وأخلاقه. أما نحن فقد أخذنا منها كل رذيلة وأحيانا نأخذ منها بعض الأشياء الطيبة)[2]. فالياباني جعل من نفسه ـ كما قال ابن نبي ـ تلميذا للغرب بينما جعلنا من أنفسنا أمام الغرب متسولين مستهلكين فأبقى حال تسولنا إلى ما نحن عليه. إنه فارق الشعور بالهوية وبروح التحدي لدى اليابان، الأمر الذي فقدته أمتنا لفترة طويلة.

فالإنسان بما هو عليه من وعي بالانتماء لهوية حضارية يعمل على تحريك التراب وتحويله في إطار وقت بما يتناسب مع مشروع هويته الحضارية، (الإنسان يعتبره مالك بن نبي محور الفاعلية في حركة الحضارة، فهو الكائن الحضاري الذي ينتج الحضارة بالتغيير والحركة)[3]. وبما أن الإنسان محور الفاعلية في الحركة، فإن التغيير متوقف عليه*. تغيير

---

[1] . مالك بن نبي: "تأملات" دار الفكر دمشق. الطبعة 13. 1437هت/ 2016م. ص: 38

[2] . نفس المصدر. ص: 166

[3] . إبرير الطاهر . بنادي محمد الطاهر" الحضارة في فكر مالك بن نبي" ورد بمجلة الفكر المتوسطي. المجلد: 09. العدد:02. (2020)، ص:110 . 137.

* . كان هذا الحكم بشأن فاعلية الإنسان محل إجماع لدى الدارسين لفلسفة الإنسان اتجاه الحضارة. ومن هؤلاء: إبرير الطاهر وبنادي محمد الطاهر. في مقالهما "الحضارة في فكر مالك بن نبي" بمجلة الفكر المتوسطي. المجلد 09. العدد: 02.2020. الدكتور: ناصر يوسف في مقاله "كيف نقرأ مشروع مالك بن نبي الحضاري برؤية إنمائية مركبة؟" بمجلة الفكر العلمي العدد: 173.جانفي مارس 2018من الصفحة07 إلى الصفحة 54. وأيضا: لدى الدكتور معيلبي عيسى في

ماذا؟ إنه تغيير الواقع: من الكسل والخمول إلى النشاط. من جهله بمكانه في الدورة التاريخية إلى تحديد هذا المكان. من التخلف إلى النهوض...، فالإنسان إذا لم يتحلَ بالفاعلية، فإنه لا يختلف في كثير أو قليل عن التراب، وحين يتساوى في ذلك مع الجماد، فإنه لا وجود للوقت بالنسبة إليه. مما يعني أن الفاعلية الحضارية في الأشخاص . والتي بموجبها يتحقق التوظيف المادي (التراب) والتوظيف المعنوي (الوقت) . تتأطر بناء على الهوية. وهذه مشكلة. ولعل هذه هي التي جعلت مالك بن نبي يقول: (فالمسألة هي أنه يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت، والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى)[1]. يبدو أن الحديث مبكر بشأن الحضارة إذا لم نهتم أولا ببحث ما يتعلق بمشروع الهوية، وهذا ما يستدعي جدية تحليل المشكلة من أساسها، وهنا تظهر لنا الهوية كما لو أنها موّلد للطاقة لتحدث الحركة والتغيير: بإنسان يملك وعيا استمده من هويته التي تُشعره بالانتماء الحضاري وتدفعه لتَمثُل أدوار الاجتهاد والبناء والتضحية، وفي مثل هذا يرى ابن نبي إن إنسان الهوية هو إنسان الواجبات وليس إنسان الحقوق. فالشعور بالانتماء الحضاري مستمد من الوعي بالهوية. وليس هناك من أساس أقوى لتحقيق الهوية من الدين. (فالحضارة لا تنبعث 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، وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية).[2] وفي نظري أن صمويل زويمر قد تيقن من الوظيفة الحضارية للدين، وذلك حين كان يعقد مؤتمرات للمنصرين في البلاد الإسلامية يحثهم على إخراج المسلمين من أي دين ليكونوا كائنات كالبهائم خالية الانتماء. وبشأن فاعلية الهوية الدينية في تشكل الحضارة ونسقيتها في تصور ابن نبي، فإنه بالمقابل قد رفض رؤية توينبي القائلة بالأساس الجغرافي للحضارة

مذكرته لنيل شهادة للدكتوراه "فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وعماد الدين خليل. دراسة مقارنة". الدكتور: عمر نقيب في مقاله" طبيعة المجتمع في فكر مالك بن نبي التربوي" بمجلة معالم تصدر عن المجلس الأعلى للغة العربية . الجزائر. من الصفحة27 إلى الصفحة40.العدد العدد السابع. السداسي الثاني: 2016. الدكتور: لكحل فيصل في مذكرته لنيل شهادة الدكتورة" مبادئ التغيير الحضاري في فكر مالك بن نبي".

[1] . مالك بن نبي "**شروط الحضارة**" ص: 81 ـ 82

[2] . مالك بن نبي: "**شروط الحضارة**" ترجمة: عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر. الطبعة 17. 2018. ص: 56

فما الذي يجب فعله ـ في نظر ابن نبي ـ للانتقال من المجتمع الطبيعي الغريزي أو مجتمع الفطرة إلى المجتمع الحضاري؟ بعض من إجابته يقررها في كتابه (وجهة العالم الإسلامي) قائلا: (سيكون على مجتمع ما بعد الموحدين إذن أن يُخفِّف من نزوعه إلى المطالبة بالحقوق، لكي يفرغ لاستخدام الإنسان والتراب والوقت استخداما فنيا لاستحداث تشكيل اجتماعي ينتج من تلقاء ذاته "الحق" وذلك بمقتضى الاقتران الوثيق بينه وبين الواجب. فرسم سياسة معينة معناه: إعداد الشروط النفسية والمادية للتاريخ، أعني: إعداد الإنسان لصنع التاريخ)[1]. ونعتبر هذا اشتراط يؤسس لوظيفة عناصر الحضارة (الإنسان والتراب والوقت) بالمعنى الذي عالجه ابن نبي في كتابه شروط النهضة، وذلك بما أظهره من حتمية أولوية القيام بالواجب دون الحرص على المطالبة بالحق، وهنا تتجلى فكرة "**الاستخدامية**" التي أشار بها أعلاه في النص. لأن أمة مشروع الهوية منطلق حركيتها "قواعد التحرك الذاتي"[*].

وللتأكيد على الفاعلية الإنسانية كطاقة يطرح مالك سؤاله ليعمق فهم المشكلة والوصول إلى مولد تلك الطاقة: إذا كانت الحضارة في مجموعها ناتجا للإنسان والتراب والوقت، فلِمَ لا يوجد هذا الناتج تلقائيا حيثما توافرت هذه العناصر الثلاثة؟ فهذه العناصر دوما متوفرة في مرحلة ما قبل الحضارة وما بعدها بشكل عاد لكن دون معنى لوجودها. فما الذي يجعل لها الوجود والفاعلية بالمعنى الحركي التغييري؟ يشير مالك بن نبي إلى ما يسميه بـ: "**المركب الحضاري**" والذي يتمثل. بحسبه في "**الفكرة الدينية**"[**]. فالمركب الحضاري بوصفه مولدا يمثل الهوية. وفي تحليل مقاربي استعرضه مالك في كتابه " **الظاهرة القرآنية**" يقرن فيه بين الحضارة (كناتج فاعلي بين عناصر الحضارة) والدين (كمقوِّم ومولِّد

---

[1] ـ مالك بن نبي: "**وجهة العالم الإسلامي**". ترجمة عبد الصبور شاهين. دار الفكر دمشق. 1423هـ/ 2002. ص: 144

[*] . "قواعد التحرك الذاتي" ويُعرف أيضا بـ " الدافعية الذاتية" وتتمثل في: الوعي بالمشكلة، وبالرغبة في حلها، وبتوفير الفاعلية النفسية من الميل العاطفي، وروح المبادرة والكفاءة في التضحية، فضلا على عامل الدين كمحور بناء وسند في الذات.

[**] حين يشترط ابن نبي الدين مركب حضاري يستهدف تفعيل عناصر الحضارة (الإنسان، والتراب، والوقت) لا يقصد: الدين الإسلامي وحده، وإن كان ينظر بيقين ان الإسلام من أعظم الأديان قدرة في بناء الحضارة. بهو ينظر للدين بعمومه. ولذلك تجده يشير إلى الحضارة المسيحية، الحضارة البوذية

للحضارة) حين يقول" (فولدت الحضارات في ظل المعابد)[1]. نجده يحكم على اختلاف هذا المركب من ديانة إلى أخرى، وقد أبرز ذلك من خلال تحليله للفاعلية الحضارية الإسلامية والفاعلية الحضارية المسيحية اليهودية[2]. ويرى مالك بن نبي أن الدين مطلب روحي متى كان صاحبه على قدر من الوعي به حرك كوامنه وصارت الروح ترسم أهدافها وتحقق مشاريعها* وبالنظر لما يهتم به علم النفس، فإن كل شخصية فردية أو جماعية (قومية أو أمة) تتكون من أناءات، وهي: الأنا النفساني. الأنا الجسماني، الأنا الاجتماعي، الأنا الميتافيزيائي. والملاحظ لهذه الأناءات منها ماهو متغير ومنها ماهو ثابت ، بمثابة الرمز: (أس). فالمتغير(س) هو: الأنا النفساني، الأنا الجسماني، الأنا الاجتماعي.

والثابت (أ)، هو: الأنا الميتافيزيائي. وهو الأنا الروحي المعبر عنه ب(الجوهر).

فالأنا الروحي يقتضي الثبات في الأمة وفي الشخصية. فلو قُدِّر له أن يكون متغيرا لما كان هناك تمايز بين أمة وأخرى. أو أنه لو قُدِّر لأمة ما أن تستبدل أناها الخاص . وهو هويتها . لكان ذلك يسمى مسخا وذوبانا. أما الأناءات الأخرى الموصوفة بالتغير فإنما هو تعبير على إمكانية أن تقتدي أمة بأخرى في مظاهر الحياة. فالأنا الاجتماعي في الأمة هو تعبير على تطورها الاجتماعي ونموها واتساع جغرافيتها وامتدادها التاريخي...أو عكس ذلك. وهذا لا يضاهي الثبات فيها من حيث هو محور جوهري المتمثل في الروح، حتى وإن قلَّ الشعور به لمرات.

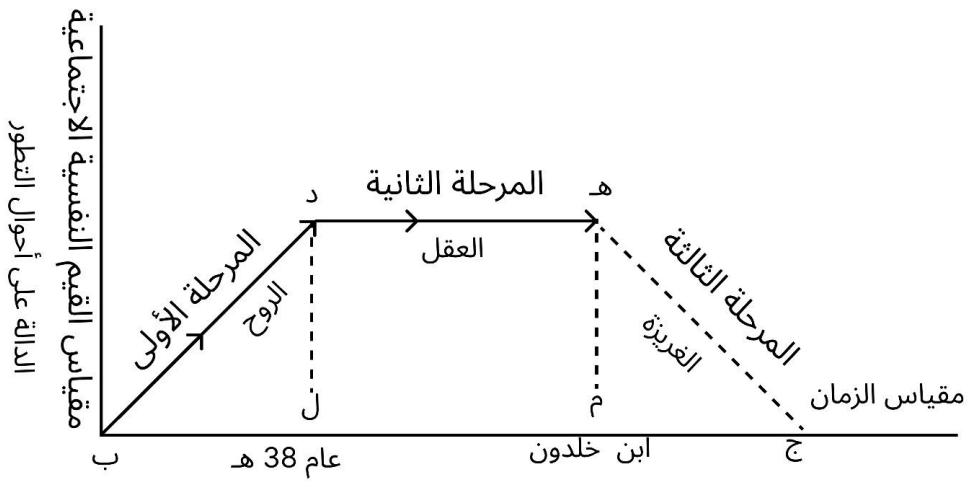
وتحليل مالك بن نبي نجده يتضمن التغيير الحضاري استنادا إلى مشكل يحصل في الأصل أو الهوية أو فاعلية المركب، مما يفسر أن الحضارة تمر بمراحل ثلاث. ويُشخص ذلك بما في المخطط أدناه:

---

[1] . مالك بن نبي" **الظاهرة القرآنية**" ص: 69.

[2] . يشير مالك إلى ذلك في كتابه" **شروط النهضة**. ص: 61" وكتابه" **الظاهرة القرآنية**. ص:200 . 201"

* القول بفاعلية المركب الحضاري أو الدين أمر يؤكد عليه الكثير من المفكرين. وكان أولهم ابن خلدون حين أقر في " المقدمة" بان الوازع الديني له دوره الإيجابي. وقد رأى بذلك أيضا: الدكتور عبد الكريم بكار في مختلف كتبه. ويشير مالك بن نبي إلى أولئك الذين يراهنون على أثر الدين في إنتاج الحضارة. مثل: هرمان دي كسرلنج. في كتابه: البحث التحليلي لأوربا.



إذا كانت الحضارة هي الحاصل من تفاعل عناصرها وفق المركب الحضاري، فإن الحضارة لم تكن تحققت بمجرد التفكير فيها أو من لحظة رسم مشروعها، بل إن إشاعة الوعي الحضاري بين الأفراد والجماعات وفق علاقات أشار إليها ابن نبي في كتابه (ميلاد مجتمع) معبِّرا بها عن المجتمع التاريخي، وذلك بما يستلهمه إنسان الفرد وإنسان الجماعة من المركب الحضاري، وهو أمر يُسهم في التقارب وفي تحديد الاتجاه الحضاري وتوحيده، هذا مع بداية انطلاق مرحلة الروح في خط الحضارة بوصفه حينذاك خطا متصاعدا بالنسبة لمقياس القيم النفسية والاجتماعية على عامل الزمن أو التاريخ. وأشار مالك إلى ذلك . في قاموسه . بـ: **(مرحلة الروح)** وهي الطور الحضاري الأول. ويقابل هذه المرحلة بما حصل للمسلمين منذ لحظة نزول الوحي بغار حراء إلى يوم معركة صفين*.(ولاشك في أن المرحلة الأولى من مراحل الحضارة الإسلامية التي ابتدأت من غار حراء إلى صفين . وهي المرحلة الرئيسية التي تركبت فيها عناصرها الجوهرية . إنما كانت دينية بحتة تسودها الروح)[1]. فالصلاح البشري يتحقق متى استند إلى سيادة الروح، ولم يهمل ابن نبي هذه الحقيقة في كتاباته، وكتاب (الظاهرة القرآنية)، كفيل بإيضاح هذا المعنى. **الآية** :﴿**وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ**

---

* . يعاتب مالك بن نبي المؤرخين بشأن حادثة صفين كونهم لم يركزوا عليها بما يكفي من حيث هي نقطة التحول في تاريخ مسار الأمة الإسلامية في انتقالها من سلطة الروح إلى سلطة العقل. قائلا: "ولست أدري لماذا لم ينتبه المؤرخون إلى هذه الواقعة التي حولت مجرى التاريخ الإسلامي. إذ أخرجت الحضارة الإسلامية إلى طور القيصرية الذي يسوده عامل العقل، وتزينه الأبهة والعظمة، في الوقت الذي بدأت تظهر فيه بوادر الفتور الدالة على أفول الروح". من كتاب شروط النهضة" ص: 58.

[1] . مالك بن نبي" **شروط النهضة**" ص: 58.

بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾. وما يريد أن يتوصل إليه المفكر الجزائري في هذا الشأن هو: أن السند الروحي للحضارة يتمثل في تحرير الإنسان الحضاري من جاذبية الأرض وربطه بالسماء، لتكون الصورة الملائكية للإنسان في منأى عن التأثير المادي والغريزي الذي يثير الصراع ويجذب إلى الحيوانية، وإلا فما معنى الصلاح؟.

ثم تأتي مرحلة العقل وهي مرحلة أخرى . ثانية . تكون فيها الهوية الحضارية تحتكم إلى سيادة العقل أكثر مما تستند إلى الروح في تأسيس مشروعها وتحديد مسارها. وتمتد من حادثة صفين إلى أيام بن خلدون. أين اتصفت فيها الحضارة بالنماء العقلي وغزارة الإنتاج العلمي مع اتساع جغرافية تلك الحضارة مقارنة مع المرحلة السابقة. مع ما يترتب عن ذلك من ضعف في الشعور بالانتماء الحضاري مما يُسبب التفريط في جانب كبير من المكتسبات الحضارية السابقة.

الانتقال بالحضارة إلى الوصف العقلي سارع بطغيان سلطة الغريزة عليها ذلك أن العقل لم يكن بمقدوره التحكم في الغريزة ولا توجيهها. وحقا نجد ذلك ماثلا فيما حدث في نهضة أوربا، حيث إن اعتماد العقل مصدر النهضة والحضارة سرعان ما انكمش دوره وفتح الطريق أمام الغريزة ، وهاهي اليوم تفعل فعلها في الحركة المدنية بأوربا.

3/ إسهامه في إشاعة الفكر الحضاري بما يُبرز الهوية: إذا أردنا وصف مالك بن نبي بالتصوير البياني، فإننا نقول: مالك بن نبي نهر له منبع انطلق منه ومصبّ ينتهي إليه، وإنما ما انتهى إليه من مصبه هو قيعان، منها ما أصاب به فأخضرت وأرضه أثمرت، ومنه ما كانت أرض فكره جدباء.

فقد كان إنتاج ابن نبي طرحا لبدائل حضارية ترتكز على مقومات هوية **(الدين، اللغة، التاريخ)**، وبمعنى آخر: إسهام مالك بن نبي يصب في تقوية تيار الإصلاح بالمعنى الذي يجعلنا نقول: إنه امتداد لمشروع المدرسة الباديسية ومحمد عبدو ورشيد رضي. إلا أنه شخَّص مشكلة الأمة من منظور شمولي إذ لم تكن المشكلة تربوية فقط. ولا سياسية فقط. ولا روحية فقط. ولا اقتصادية فقط. بل إن كل واحدة من هذه الاعتبارات ماهي إلا جانب واحد من جوانب المشكلة بأعمها. ولذلك راح يصرح بـ: (مشكلة كل شعب هي في جوهرها مشكلة حضارية، ولا يمكن لشعب أن يفهم أو يحل مشكلته ما لم يرتفع بفكرته إلى الأحداث

الإنسانية، وما لم يتعمق في فهم العوامل التي تبني الحضارة أو تهدمها)[1]. ويكفي مالك بن نبي أن يكون هذا التشخيص منه إسهاما رسم به خط السير الحضاري لمجتمع يستجمع طاقاته ويستنهض هممه، ويرتقي بفكرته، فما بالك إذا كانت مؤلفاته التي فاقت العشرين كتابا تستجمع وتستنهض من أجل الارتقاء بالأمة. ولذلك فإن الذين تناولوا في دراساتهم أعمال ابن نبي إنما تناولوها من زوايا كثيرة،

وإذا كنتُ في هذا الفصل من المبحث الأول قد أشرت إلى ما يتضمن جانبا من الإسهام الفكري لمالك بن نبي، فإن ذلك يدفعني إلى إبراز إسهامه الحضاري وأثره الفكري كونه تحدث على مشروع نهضوي متميز له مآلاته، فضلا على ما له من هوية وأصول. فقد شخّص المشكلة حين كشف عما كان علة في وجود الاستعمار وسماه بـ "**القابلية للاستعمار**" وهذا واحد من مصادر القابلية للاستعمار، والرافضة للنهوض الذي يبعث على الخوف، لأن الحث على النهوض وتقبل مشاريع البناء يصطدم بنمط من العقلية في المجتمع المستعمَر، وفي ذلك طرح ابن نبي سؤاله: ماذا لو أن الشعوب لا تقبل النهضة؟ ف (إنسان ما بعد الموحدين ـ عند مالك بن نبي ـ أصبح إنسانا قاصرا عن الإبداع، نفسيا متمردا عن النقد الذاتي، متمردا عن الأفكـــار الخلاقة، ليس لديه الشجاعة ليعترف بحالته، فيتهم دائما الآخرين، من هنا قاده ضعفه إلى حالة (القابلية للاستعمار)، فأصبح مستعمَرا، لذا فهو يتهم الاستعمار بوصفه سببا وليس نتيجة) [2]. وأشار أن أي استعمار حريص على تخدير الشعوب وسلب حقوق نخبها، فيتحدث مالك ابن نبي عن البعثات العلمية التي ترسل بها قيادات البلاد المستعمَرة إلى الغرب قائلا: (وهنا يبذل الاستعمار كل مواهبه الشيطانية حتى لا تعود البعثة بطائل لبلادها، إذ يتصرف من أجل ذلك طبقا للمعلومات التي سجلتها الملفات، فهو يغذي الهوى والشهوات دون أن يصرف قطميرا، فإن التكاليف تدفعها ميزانية البلاد المستعمَرة ذاتها، والبنك المختص يؤديها)[3] . وأن الأوربي متوحش خارج إطار جغرافية منشأ حضارته.

---

[1] . مالك بن نبي" شروط الحضارة". ترجمة: عمر كامل مسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر السورية. الطبعة17. 1439هـ/2018م. ص: 21

[2] الدكتور رفيس علي: "إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب" رسالة ماجستير. جامعة الحاج لخضر للعلوم الإنسانية ـ باتنة . موسم: 2012/2011 ص: 78

[3] مالك بن نبي: "الصراع الفكري في البلاد المستعمَرة" دار الفكر. دون سنة طباعة. ودون رقم الطبعة. ص: 33

وفي مقال بعنوان "ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر" [1] للدكتور عبد السلام الهراس، يشير فيه إلى عدد كبير من الشباب العربي المثقف والدكاترة في البلاد العربية قد خطف منهم ابن نبي الإعجاب وتأثيره فيهم إلى حد الاهتمام بترجمة إنتاجه، منهم عبد الصبور شاهين، وعمر المسقاوي، وغيرهما. ويندرج هذا الإعجاب ضمن مشروع صناعة الرجال، حين قال بأن الأمة بحاجة إلى رجال يصنعون التاريخ. فقد أضحى ابن نبي مدرسة فكرية ذات أصالة تؤسس لمشروع حضاري يدعو لإحداث القطيعة مع كل الممارسات الانحطاطية والتبعية السابقة، وذلك بالعودة لفاعلية الفكرة الدينية بالمعنى النوعي الوظيفي وليس بممارسة الدروشة التي يشجع عليها الاحتلال. فقد رأى دارسوه ومكتشفو أفكاره أن مشروع النهضة لديه تجاوز ما كان يأمله ديكارت من أفكاره النهضوية، لأن ديكارت كان منطلقه الشك وجعل العقل ميزانا لقوامة الحياة، وجعل من الإنسان سيدا ومصدرا للنهوض وكانت جرأته في مجاله الفلسفي أقل من جرأة معاصره فرانسيس بيكون في مجال بحثه التجريبي. فضلا على أنه جرد الدين من الوظيفة الحضارية وتنكر لدور مفكري الإسلامي في مشروعه مع إصراره على ذلك. ولم يكن مالك بن نبي على هذا النحو.

ظهر ابن نبي كمقوم للفكر الغربي ومعلنا عن فشله، وبذلك رأى فيه البعض من المسلمين والعرب بأنه ناقدا للحداثة بوصفها ـ في نظره ـ ليست مصدرا للنهوض والبناء*. وقد حدد توصيفه للنموذج الغربي من خلال قراءته لكتاب **(الإفلاس الأخلاقي للسياسة الغربية في الشرق)** لمؤلفه أحمد رضا، زاد ذلك من قناعته بأن الحضارة لا تستورد، بل هي منتج محلي، كما أن الحضارة لا تُكدس الأشياء بل تنتجها بقدر فاعلية الفكر فيها. هذا الطرح جذب فتح الله كولن المفكر التركي ودعاه إلى إمكانية إقامة مشروع حضاري وفق هوية الأمة الإسلامية بناء على مالها من خصائص. ويرى الدكتور ناصر يوسف: (نعتقد إن إنجاز ابن نبي الأكبر هو معادلته الحضارية التي أوجدت التحليلات، فاستحالت إعجازا لدى المريدين والواصفين، وعليه: فإننا نتعاطى مع إنجازه الذي هو المعادلة الحضارية لا مع

---

[1] "ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر" بمجلة "الفيصل" السعودية. العدد:196. ص:16.

* سأعود إلى هذا الطرح في الفصل القادم ـ الفصل الثالث. في فك المقاربة بين ابن نبي وأركون.

إعجازه المتمثل في التحليلات)[1]. وهذا مظهر التميز الذي أشار إليه جيلالي بوبكر في كتابه الموسوم بـ: **(البناء الحضاري عند مالك بن نبي)** حين قال: (لقد تميزت نظرية الحضارة عند مالك بن نبي بجملة من المميزات التي لم يشهدها مصلح آخر في فكره الإصلاحي، فهي نظرية انبثقت من تحليل تميّز إلى حد بعيد بطابعه العلمي، وبالدقة والعمق والموضوعية، والواقعية في طرحه ومعالجته للمشكلات والظواهر في حياة الفرد والمجتمع)[2]. فعمل ابن نبي جعل منه ظاهرة فريدة من نوعها أكثر من دراسته في الحضارة التي تم وصفها بالتميز.

والدارسون للمشروع الحضاري لدى مالك بن نبي بقدر ما تستوقفهم ثقته بما يطرح من حيث الرهان على التأسيس الحضاري، وأن حيوية المجتمع الإسلامي ووجوده مرهون بما يبديه من فاعلية الشروط الحضارية، وهو في زمن راهنت فيه قوى الاحتلال بما فيه فرنسا على سلب المجتمع العربي الإسلامي إرادته، بقدر ما استوقفهم بشكل أكثر صلابة الرجل وتحديه لكل أشكال العداء التي كان يتعرض لها منذ طفولته من طرف الاحتلال الفرنسي وأعوانه في الداخل والخارج*.

4/ من القاموس الفكري في مشروع بن نبي: بما أننا نسلم لمالك بن نبي أنه صاحب مشروع حضاري تجلت حيثياته من خلال نظريات، فإننا نسلم ـ تبعا لذلك ـ بأن له قاموس فكري له اصطلاحاته الدلالية التي تفرد بها على غرار ما نسلم لغيره من أمثاله في نتائج أبحاثهم العلمية كونهم علماء أو فلاسفة. وبهذا المعنى، فإن هناك العديد من الاصطلاحات التي تضمنها مالك في ثنايا كتبه التي تدور مواضيعها حول مشكلات الحضارة. وبالمعنى

---

[1] الدكتور ناصر يوسف: من مقاله "كيف نقرأ مشروع مالك بن نبي الحضاري رؤية إنمائية مركبة؟" تم نشره بـ: " مجلة عالم الفكر" العدد:173، (جانفي مارس 2018). ص:14

[2] الدكتور جيلاني بو بكر : البناء الحضاري عند مالك بن نبي ، دار المعرفة ، ص: 153

* ظهر كتاب جديد هام جدا بعنوان "وثائق مالك بن نبي في الأرشيف الوطني الفرنسي" طباعة دار الفكر بسورية. من تأليف كل من/ رياض شروانة، علاوة عمارة. من تقديم وكيل ابن نبي الدكتور اللبناني المحامي/ عمر المسقاوي. الطبعة الأولى 1443هـ/2021. الكتاب يتضمن 199 تقرير أمني سري كانت أجهزة الأمن الفرنسي تنجزها بتعقبها لكل حركات مالك بن نبي: في نشاطاته وفي صِلاته. فضلا عن التشويهات التي كان يتعرض لها مع دوام العراقيل والموانع. كل هذا هو الذي أشعر نخب جيل اليوم ممن يحملون هوية الأمة بأن الاحتلال الفرنسي كان يعلم يقينا خطـــــــــر المشروع الذي يحمله ابن نبي مع قدرته على تعرية هذا الاحتلال بمختلف أشكاله وطرقه وأساليبه العدوانية.

الذي نستشفه من وحدات الفكر المنطقي في مفاهيم ابن نبي، فإن المفهوم تتضح حقيقته أكثر كلما اتسعت دائرة المـاصدق، والعكس صحيح. وهذا واضح من خلال كتبه وتكرار كثير من المفاهيم لتأكيد مشروعية مشروعه الهوياتي، والملاحظ هو أن الكثير من مفاهيم جعلها عناوين لكتبه ومحاضراته، فتجسد نفسها وكأنها لافتات أو معالم على طريق مشروع الهوية الحضارية، منها على سبيل المثال (الظاهرة القرآنية)، (كومنويلث إسلامي)، (العفن)... ولأي قارئ لإنتاج مالك أن يكتشف مدى تلك الاصطلاحات، منها:

1. **رجل الفطرة:** وهو (وهو الذي يسكن البادية مرتحلا بلا مواش، فلاحا بلا محراث ولا أرض. الذي لم يستقر مصيره في البلاد)[1]. ويسميه (رجل الكثرة) أي أغلب الشعب كان يسكن البادية في عهد إدارة الاحتلال. وهو الإنسان الذي يرضى من الأشياء بالعدم.
2. **رجل المدينة:** (وهو الذي يسكن المدينة، إما متعطل لا يعمل شيئا، وإما إنه يبيع بعض العقاقير والحاجات، وإما أنه (شاويش) في إدارة استعمارية، وبعض آخر نجده محاميا أو صيدليا أو قاضيا، وقليل ما هم)[2]. ويسميه أيضا (رجل القلة)، لأن عدده أقل ممن يسكن المدينة. وهذا في فترة الاحتلال.
3. **شروط النهضة:** وهي تلك العناصر المؤسسة للحضارة، وهي: الإنسان، التراب، الوقت.
4. **القابلية للاستعمار:** عبارة يستخدمها ابن نبي للدلالة على المجتمع الذي فقد مقومات هويته أو تخلى عنها أن صار مصيره جذبا ونهبا لأي محتل مما يجعله ذلك تحت طائلة القهر والسخرة والاستعباد.
5. **ما قبل الحضارة:** مرحلة تخص الشعوب التي لم تدخل الحضارة بعد او انها عاجزة لسبب ما عن إنتاج أنموذج الحضارة. وفي بعض كتبه يعطي مثالا عن ذلك بالشعوب الأفريقية المسلمة، بأنها لم تدخل الحضارة فبقيت مرحلة المجتمع الطبيعي، الذي يتصف بسلطة الغريزة

---

[1] . مالك بن نبي"شروط النهضة". ص: 82 ، 140.

[2] . مالك بن نبي" شروط النهضة" ص: 82.

6. **مع الحضارة:** مرحلة يشار بها ـ في فلسفة ابن نبي ـ عن الشعوب التي أنتجت حضارة كنموذج بما يميزها من قيم ثقافية وهوية بالمعنى الذي يسميها اشبنكلر بالدوائر المتباعدة بما يعزز خصوصيات الهوية الحضارية في مجتمع ما.
7. **ما بعد الحضارة:** مرحلة يعيشها المجتمع الذي تخلى عن الحضارة أو خرج منها، فساد فيه الضعف والإهمال، فمرحلة ما بعد الحضارة تحيل الأفكار إلى الموت والثقافة إلى التحلل وتُعرّض المجتمع إلى الاختراق
8. **المركب الحضاري:** يقصد به ابن نبي: عامل الدين من حيث تفعيله لشروط والحضارة كما أشار إليها. ليس ذلك مقصود به الدين الإسلامي وحده، بل كل دين يُعتبر مركبا حضاريا متى كان اتباعه في مستوى الوعي بما يستهدفه هذا الدين من تميز وبناء حضاري.

5/ من الغربة إلى بناء الوعي الحضاري: عاش مالك بن نبي مستويات من الغربة، الغربة النفسية، والغربة الاجتماعية، والغربة التاريخية الحضارية، والغربة الجغرافية. الغربة الأمنية، الغربة الفكرية. وكل واحدة من هذه الغُرَب كان لها أثرها في شخصيته، فالغربة النفسية تمثلت فيما ترتب عن سخرية تلاميذ الاستعمار منه في المدرسة بما أبرزه من نجابة واجتهاد، تنامي شعور القهر منذ طفولته من خلال المرويات التي تلقاها من أمه وجدته.. أما الغربة الاجتماعية، فإن مظهرها تجلى ـ بالنسبة لابن نبي ـ في فقر الأسرة ومشكلة البطالة التي اضطرته للبحث عن منصب شغل في فرنسا. زيادة على قرار الإدارة الاحتلالية من عزل والده من منصب عمل كان يشغله. ويكفي أن يُشْعره هذا بغربة كل المجتمع الجزائري (إذ نجد أن حاكم الجزائر ... يصف الشعب الجزائري بأنه شعب خامل)[1]. هذا الخمول الذي كان منشأه الاحتلال الفرنسي وقد نزع من الجزائريين الحقل والإدارة والبناء والمدرسة والانتماء والإنسانية، فكانت الجزائر سجنا لأهلها وجنة لأعدائها. وجسَّد ذلك طبقة السادة من الأوربيين وطبقة العبيد والأرقاء من الجزائريين. وهذه غربة وما أخطرها. أما الغربة التاريخية الحضارية تجلت فيما وجده مناهج تعليمية عزلت الجزائريين عن تاريخهم وحضارتهم ولا

[1]. مالك بن نبي" شروط النهضة" ص:26. ويستعرض ذلك أيضا في كتابه "وجهة العالم الإسلامي" حين يقول:" لقد بلغت أوربا الغاية من الفن والصناعة، ولكنها ارتدت عن المثل الأخلاقية. فلم تعد تعرف شيئا من الخير للإنسانية فيما وراء حدود عالمها الذي لا يمكن فهمه إلا بلغة المادة" ص: 144

إشارة لماضي أمتنا في مناهج الاحتلال وإعلامه إلا بما يخدم إدارة الاحتلال الأوربي. وقد أشار بن نبي لحال غربة الشعب من خلال وصفه له بما قال عنه: "متصعلك" فكان ذاك طمس ومسخ.

وزادت غربته مع هجرة المكان، إنها الجغرافيا والمسافة، حين سافر إلى فرنسا للبحث عن العمل وللدراسة، وهذا زاد من همه بما أدرك من فرق بين تنعيم الفرنسيين وما استحدثوه من خدمة البيئة والمجتمع وبما كان يعرفه من طبيعة الاستبداد الفرنسي اتجاه أرض الجزائر، هذه الغُرَب وبما اكتسبه بن نبي من قاعدة صلبة في البيئة الأسرية والتربية بالجزائر ولّدتْ فيه مستويات من الوعي الحضاري، وتجلى ذلك في السؤال المشكلة المتعلق برفضه من التسجيل بمعهد الدراسات الشرقية. وباللقاءات التي كان يحرص على تنظيمها في فرنسا مع الطلبة العرب وغيرهم والنخب الفرنسية. وكان محور ذلك مشكلات الحضارة. وإذا قرأنا كتابه (الظاهرة القرآنية) وهو باكورة أعماله الإنتاجية سنة 1946 لا نجد كبير صعوبة لنكتشف الوعي الحضاري . المستند إلى الهُويَّة . والذي يجسد الرد المفحم على الإستشراق وربائبه مما يجعلنا نحكم بقدرة الرجل وجرأته في الدفاع عن عقائد الأمة ومرجعياتها.

لا أحد ينكر أن فلسفة الحضارة في مشروع ابن نبي صارت مدرسة فكرية ونهجا علميا ـ على النحو الذي أشرت إليه سابقا ـ أعاد لمجتمع الأمة الثقة بإمكانية الاستمداد بدل من التوفيد بعد ما مر المجتمع العربي الإسلامي من فراغ الهوية بالمعنى الذي أدى إلى غيابها أو انعدام وظيفتها وفاعليتها أمام المشروع الغربي الاحتلالي الإحلالي، وقد أدرك ابن نبي خطورة هذا الفراغ الذي انخرط فيه الكثير ممن أرادوا أن يشخصوا المشكلة وهم في ظلام الاحتلال إلى الحد الذي جعل كل منهم ينظر للمشكلة من زاوية يختلف بها عن الأخر فباعد ذلك تقارباتهم وشجعهم عليه خصومهم أو سكتوا عنهم، بينما حين تعلق الامر برؤية ابن نبي ـ كمشروع نهضوي ـ تحرك هذا الخصم المتمثل في الاستعمار وأوجهه وجد ضده حتى أولئك الوطنيين حينها.

6/ وما الذي يريد ابن نبي الوصول إليه من طرح مشروع الهوية؟ قراءة أفكار مالك بن نبي تفرض طرح هذا السؤال، فلو سألنا مالكا نفسه عما يقلقنا بشأن ذلك لأجاب على ذلك في عشارية النقاط الآتي/

1. إشاعة الوعي بين المسلمين لتشكيل الشعور بالهوية لأمة عظيمة، كان هدف نشر الخير والرؤية الكونية.

2. دعوته للنخب المختصة في العالم بقضايا الاجتماع الإنساني؛ بأن يدعو الظواهر على حقيقتها دون أن إخضاعها لمزاج أو إيديولوجيا أو توجيه عنصري.
3. إبراز قيمة التراث الإسلامي ودوره في إمكانية إحياء الحضارة الإسلامية، وهذا بقدر ما فيه من رد على أجنحة الاحتلال (الاستشراق ـ التنصير ـ الاستعمار)، فيه أيضا تشجيع نخب الأمة أساسا وطلبة العلم على حتمية الاتصال بالتراث والاستناد إليه كرابط معنوي تأصيلي لثقافتهم وعلومهم.
4. كشف حقيقة المخدوعين من العرب والمسلمين الذين وقعوا في آحابيل الاستعمار وأذنابه، أولئك الذين توهموا أن التقدم في ما جاءت به المدنية الغربية في طابعها الحداثي، التي أوحت لهم بالتخلي عما له صلة بالتراث.
5. إثارة الفهم لدى مصلحي الأمة بأن مشاريع الإصلاح تقتضي فهم مشكلات الأمة على ضوء متغيرات العصر مع تحديد الهوية ووضوح الهدف لضبط الاتجاه الحضاري،
6. الدعوة إلى وحدة الأمة استنادا إلى مقومات الهوية في بعدها الروحي والأخلاقي لتتشكل في إطار كومنويلث إسلامي، الأمر الذي كان مستبعد التفكير فيه حتى من طرف رجال الإصلاح وهم في بلدانهم المستقلة. ولكن مالكا فكّر في هذا جديا مع معاناته ومعاناة شعبه من ليل الاحتلال.
7. التأكيد على أن فاعلية الدين في بناء الحضارة، مع نفيه لوجود حضاري خارج إطار الدين، بصرف النظر عن هذا الدين، من حيث من هو.
8. الرهان على أن الهوية الإسلامية هي مصدر خلاص الأمة من التواجد الاستعماري والتخلف. وأن سعادة البشرية لا تحققها لها إلا الأمة الإسلامية (وليس من أمة مرشحة للعب دور الإنقاذ والبناء معا كالأمة المسلمة بعد أن جرب العالم طويلا أنانية الغرب وماديته وإلحاد الشرق وجبروته)[1].

قد يتبادر إلى ذهن القارئ سؤال الدافعية بشأن ابن نبي: ما الذي يدفع ابن نبي لاتخاذ هذا المسار والتضحية في سبيله؟

---

[1] . حسن أحمد الدقي: "ملامح المشروع الإسلامي" مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. لبنان. 1426هـ/ 2005م. ص: 16

كان منطلقه في اتخاذ هذا الاتجاه هو الأصالة وليس الحداثة بالمعنى الذي يساهم الغرب والعلمانيون في تكريسها. فلو أن فكرة الحداثة والعصرنة ممن حدد بنيته الفكرية لكان ذلك أساسا لمشروعه على الطراز الغربي بالقدر الذي كان يدعو إليه المهاجر التونسي بورقيبة ومحمود شلبي وطيب تيزيني وغيرهم. لكن التفكير في مشروع له صلته بالموروث الثقافي وتراث الأمة من شأنه يعيد ضخ الدماء في الشرايين بما يسمح على تكيف الأمة بتراثها مع متطلبات العصر والانفتاح عن الآخر للتعرف عليه والتفاعل معه مع احترام الخصوصيات المحلية في ظل عولمة طاغية تسعى لتكريس الهيمنة والإخلال بالهوية الثقافية[1]..

خاتمة الفصل

إذا كان مالك بن نبي بما أحدثه من مشروع هوياتي كتنين خرج من كومة حطام أو كمارد خرج من رماد، فإنما ذلك يستدعي أن نتخذ من سيرته ومن معاناته مدرسة نتعلم منها لنعرف كيف تمكن هذا التنين من إزالة أثقال الركام متحديا الجاذبية. وكيف استطاع المارد النجاة من حر الرماد، فإذا كان هذا توصيف لحالة عبث فيها المستبد بقيم الأمة وأنسى الأجيال فيها حتى صلة القرابة فما بالك بطموح مشروع وبانتساب لماض حضاري كان له فضله على الإنسانية، لا نذكر منه إلا كيف كان. حقا؛ إن الأزمة تلد الهمة، وإذا كان ابن نبي صنع ظروفا فكرية وأحدث تاريخا، فإن الكثير ممن عاشوا ظروفا مثله في الجزائر وفي سائر بلاد العالم، لم يتولد فيهم ولا من بينهم من كان يحظى بخصوصية التحرك الذاتي، مما يعزز دافعية الوعي لديه، وإن كان طوال حياته يُشعِرُ الناسَ بضرورة التفكير بما يفكر فيه ليكون لديهم **(التحدي الإعجازي)** بالمعنى الذي يُدرجه الدكتور عبد الكريم بكار في مشروعه الحضاري.

إشارة ابن نبي لشروط الحضارة ومعيار العلاقات التي بموجبها يكون ميلاد مجتمع إنما هو تحليل لظواهر اجتماعية نبحث في ثناياها عن الإنسان الذي يكتشف فعل التغيير في ذاته استنادا إلى الآية التي اتخذها فيلسوف الحضارة شعارا له، ويدور حولها فلك

[1] . انظر كتاب "مخاطر العولمة على الهوية الثقافية " لمؤلفه/ الدكتور محمد عمارة. خصوصا عنوان: مرحلة العولمة ص: 24

مفاهيمه في الحضارة. الآية: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ .[1] ليحث المجتمع برمته على وجوب تغيير الذات نحو إحياء المجد الحضاري، بما كان عليه سلف الجيل الناهض. فيقول: (إنه لرأي سديد ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة بوصفها ظاهرة اجتماعية إنما يكون في الظروف والشروط نفسها التي ولدت فيها الحضارة الأولى)[2]. ومن حيث كون الدين مركب حضاري يُسْهم في ميلاد الوعي وتشكيل العلاقات بين الأفراد، فإن مشروع الهوية الحضارية في فلسفة ابن نبي مرهون بمدى درجة تحريك البوصلة اتجاه الالتزام الديني كواجب فردي وجماعي.

وأسال الله التوفيق.

---

[1] . سورة الرعد. الآية: 11،

[2] مالك بن نبي: "شروط النهضة" ترجمة: عمر المسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر. سورية. الطبعة 17. 1439./2018م. ص:28

الفصل الثاني/ الإسلاميات التطبيقية في المشروع لدى محمد أركون:

المبحث الأول: محمد أكون نحو رحلة البناء الشخصي:

المطلب الأول: شخصية توجد وتتشكل:

أ/ ميلاده: شهرة المفكر محمد أركون جعلت سيرته محل اهتمام واطلاع من طرف الدارسين له. فقد (وُلد محمد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى؛ بالجزائر. وهو من أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية)[1] فهو من أصول جزائرية، بجنسية فرنسية.

ب/ ونشأته: عاش مرحلة الطفولة بهذه القرية . توريرت ميمون ـ وتعلم اللغة الفرنسية وعمره السَّت سنوات (أما في المدرسة الابتدائية بدء من سن السادسة فكنا نتعلم المواد بالفرنسية وندرس بالفرنسية)[2] ، وتلقى تعليمه الابتدائي بعين تيموشنت. وفي سؤال توجه به له محاوره يتضمن وصف طفولته وحال قريته. قال أركون:(نعم، لقد ولدت في قرية صغيرة في منطقة القبائل الكبرى في الجزائر. وكان ذلك في فترة لا تزال فيها الجزائر تحت الاستعمار. لكن شبابي الأول تزامن مع بداية النهاية للاستعمار عندما أصبح التعطش إلى الحرية قويا في صفوف الجزائريين. لكن ينبغي العلم بأننا في القرية كنا محميين من أثار النظام الاستعماري ومظاهره: فلا بوليس مثلا، ولا ضرائب، وبالتالي فلم نكن نشعر بضغط الاستعمار اليومي. ... كانت منطقة القبائل والميزاب بخاصة تشبه الجيب المعزول عن بقية البلاد. لم نكن نشعر بالحضور الضاغط للدولة الكولونيالية ولا بصلاحياتها المختلفة التي كانت تفرض نفسها على الجزائر)[3]. وقد اطلع أركون على الثقافة الفرنسية وتقاليدها من خلال تلك اللغة مما جعله ذلك يعيش الغربة الاولى في طفولته. (كانت قريتي . توريرت ميمون ـ نقطة الانطلاق الأولى. وقد ظلت مصدرا لإلهامي ونقطة ارتكاز أنتروبولوجية لفكري وحياتي، إنها

---

[1] الدكتور كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون. ص: 23. منشورات الاختلاف. 1434هـ / 2013م الجزائر

[2] نفس المرجع. ص: 24

[3] الدكتور/ محمد أركون. التشكل البشري للإسلام. ترجمة: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى 2013. ص: 9

نقطة علام أولى ومنطلق مبدئي لجميع تساؤلاتي)[1]. وعلى ضوء استعراض سيرته نجده يقتبس مقولة لويس ماسينيون:" المنحى الشخصي للحياة هو الذي يحدد المسار الداخلي والخارجي لكل ذات بشرية"[2]. في إشارة منه إلى أن الحياة في قريته دفعت به إلى التساؤل الذي أضحى فيما بعد أساس مشروعاته الفكرية الحداثية. ويذكر أركون بأنه لم يكن يعرف إلا اللغة الفرنسية؛ وكذا اللغة الأمازيغية بينما العربية لم يحظ بتعلمها والتحدث بها على نحو ما إلا حين خرج من منطقة القبائل واتجهت أسرته إلى وهران. (لقد اصطدم منذ صغر سنه بمرارة واقع فرض عليه أن ينتمي إلى أقلية بربرية وسط أكثرية من الناطقين بالعربية أو الفرنسية. ترعرع محاطا بثقافة شفوية بعيدا عن اللغة العربية في قرية تاوريرت ـ ميمون) [3].

ويذكر فارح مسرحي عنه أنه حين كان في السن الرابعة عشر من عمره أن اختاره باحث انثروبولوجي ليساعده على فهم بعض المعطيات من الوسط البيئي[4]. وهذا يعكس مدى تمكنه من التخاطب باللسان الفرنسي. وانجذاب شخصيته نحو الغريب الآخر. إذ ليس من السهل أن يتحدث أحدنا عن مصطلحات لوقائع من البيئة الاجتماعية لعالم مختص إذا كانت اللغة ضعيفة أو أنه عاجز عن تسمية الأشياء التقليدية بما يتناسب مع اللغة الأجنبية. أو أنه بطيء الجاذبية في التعامل مع الآخر. أي أن أركون وهو في هذه السن كان يحسن الفرنسية بالقدر الذي يؤهله للتحدث بها بطلاقة كما لو أنه فرنسي إلى الحد الذي يجعله أقدر على تسمية المعطيات الأنثروبولوجية بما يعبر عنها أو أنه أيسر له تلقي مصطلح ذي معنى علمي لم يعرفه مجتمعنا أنذاك. وهو: "الأنثروبولوجيا".

وتلقى تعليمه الثانوي بوهران بثانوية "أديون" ثم ثانوية "ولاموسيير". وفي مرحلة الاندماج التعليمي الثانوي. اطلع أركون على جانب من الصراع المتمثل في الاختلاف بين الثقافة العربية والثقافة الأوربية. وقد يكون ذلك الاختلاف من حيث هو تناقض أثار فيه سؤالا عما يسهم في دفعه إلى إحدى الثقافات اتباعا وتكريسا. وقبل ذلك كان قد واصل

---

[1] الدكتور/ محمد أركون. نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية. ص: 376. دار الساقي. الطبعة الأولى 2011

[2] نفس المرجع. ص: 348

[3] نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. الطبعة الأولى. بيروت. ص: 451

[4] الدكتور/ فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي. ص: 8. [رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة]

دراسته لمرحلة التعليم المتوسط، في مدرسة للآباء البيض. ونستطيع القول بأن تعليمه في المتوسط كان مشحونا بالعقائد الكنسية ليحصل له الإشباع بالثقافة الفرنسية وهو في طور التعليم الثانوي. ويقول عن المواد التي تلقاها في الثانوية "وهذه المواد مجتمعة أحدثت في داخلي حقيقة بدون شك"[1].

ويرى فارح مسرحي أن أهم ما كان يقلق أركون شعوره بالمعاناة اتجاه ما يعيشه من فقر وحرمان أمام ما يشاهده من تيسير الحياة لدى زملائه من التلاميذ[2]. ونفس المعنى في المقاربة الاستعمارية اتجاه أركون أشار إليها كيحل مصطفى في كتابه: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون".

ونظرا للطموح المعرفي لدى أركون، فإنه قرر مواصلة دراسته في فرنسا. وقد يكون مصدر طموحه للتزود المعرفي هو طه حسين الذي كان غير راض بالتعليم في بلده مصر، مما اضطره تفكيره للدراسة في فرنسا، وبالفعل، ففي خريف 1954 وصل أركون إلى باريس. وأثناء دراسته بالجامعة الفرنسية في باريس كان احتكاكه بالمستشرقين وتعامله معهم على غرار ما كان عليه حاله في الجزائر خلال فترة دراسته الثانوية والجامعية. ومن المستشرقين الذين كان أركون قد تعلق بهم: لويس ماسينيون. الذي اكتشف في أركون طموحه المعرفي وميله النقدي لواقع الانتماء الحضاري الإسلامي. ومن خلال حوار بين الرجلين؛ توصل أركون إلى العمل باقتراح ماسينيون، وذلك بان يُعد رسالته في الدكتوراه، حول الإسلام الانثروبولوجي من العينة المسحية للمجتمع القبائلي.

وبشأن ذلك ذكر أركون أنه تراجع عن الموضوع نتيجة ظروف الثورة في الجزائر. وبما أن له ميل نحو نقدية التراث الإسلامي، فقد اختار عنوان مذكرته حول ابن مسكويه وفلسفته (وسجّلت أطروحة دكتوراه عن مسكويه وجيله والنزعة الإنسانية والعقلانية العربية التي سادت في القرن الرابع الهجري وشكّلت عظمة الحضارة الكلاسيكية والتنوير الفكري

---

[1] الدكتور/ محمد أركون. التشكيل البشري للإسلام. ص: 22 الطبعة الأولى. 2013. المركز الثقافي العربي.

[2] فارح مسرحي. المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي: أصولها وحدودها. رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة. ص: 7

الأول للعرب)[1]. ويتحدث الدكتور فارح مسرحي عن أركون في تحضيره للدكتوراه بأن فترته تلك تزامنت مع ظهور تيارات فلسفية ذات أثر كما أنه قد استفاد من المستشرقين الكبار[2].

وأثناء اشتغال أركون بتحضير رسالته للدكتوراه. تقلد العديد من المناصب في فرنسا وأشهرها سنة 1980 حين عُين رئيسا لقسم اللغة العربية وتاريخ الفكر الإسلامي بجامعة السوربون الجديدة بباريس. كما درّس قبل هذه الفترة في كل من الولايات المتحدة وألمانيا. وطوال حياته بفرنسا كان مشتغلا على موضوع إعادة قراءة الفكر الإسلامي وتراثه على ضوء معايير العلوم الإنسانية بطريقة نقدية، تحت مشروع: "**الإسلاميات التطبيقية**". إلى أن وافته المنية في 14 سبتمبر 2010. وتم دفنه بالمغرب الأقصى*. وقد خلف وراءه مؤلفات تحوي مشروعه ومواقفه الفكرية اتجاه التراث الإسلامي وواقع العالم الإسلامي من منظور حداثي. سنتعرف على جانب من ذلك خلال دراستنا لأركون في هذا الفصل.

ج/ الغربة والاغتراب: تضمن موضوع النشأة المشار إليه أنفا تصورا **لغربة أولى** لأركون تمثلت في: عدم درايته باللغة العربية طوال فترة طفولته. وما كان يتعلمه في المدرسة ـ فقط ـ هو الفرنسية وما تحمل من مواد تعليمية، ويذكر أركون بأن مادة التاريخ التي كان يتلقاها في المدرسة الابتدائية يصفها بالتفاهة وبالكارثية. الأمر الذي جعله أمام المغلوط التاريخي وأمام نافذة مفتوحة على السردية الغربية والاستشراقية للتاريخ. ثم عاش **غربة ثانية** من خلال المفاصلة النفسية والصفية داخل المدرسة من خلال المعاملة التي كان يتلقاها من زملائه الطلبة الأجانب في الثانوية أو الجامعة بالجزائر. (غادر قريته ـ يقصد: أركون ـ إلى منطقة وهران حيث خاض تجربة مؤلمة. لقد اختبر العزلة بين أتراب يتقنون العربية أو الفرنسية، ما

---

[1] الدكتور/ محمد أركون: نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية. ص: 368. دار الساقي. بيروت. الطبعة الأولى. 2011. ترجمة/ هاشم صالح

[2] الدكتور/ فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي. ص: 12

* . وإذا كان أركون لم يترك مصنفا بخصوص سيرته أو أنه لم يخصص كتابا واحدا يحوي التعريف بمراحل حياته، فإن القارئ لكتبه يستنبط الكثير مما يمكنه أن يعرفه عنه "يمكن أن نعتبر أن مؤلفاته ـ أي أركون ـ هي بمثابة سيرته الذاتية، أو هي مرآة تعكس محطات مرَّ بها أركون فطبعت خياراته المنهجية ومواقفه النقدية" انظر كتاب: "التراث والمنهج بين أركون والجابري" ص: 452

اضطره إلى بذل جهد مضاعف من أجل اكتساب اللغتين في آن معا)[1]. وهذا مما يدل على أن ذكريات الطفولة من تهميش وفقر وتنمّر كانت ذات أثر في حياته. فضلا عن **الغربة الثالثة** التي تجلت فيما تعرض له من تقليل لشأنه من بعض الأساتذة وكذا التمييز العنصري الذي فرضته عليه إدارة المطعم بالجامعة من حيث إنه لم يكن يُسمح له بالاندماج مع الطلبة الفرنسيين والأسبان. وقد عينت له إدارة المطعم مع بقية الطلبة الجزائريين ـ وكانوا قلة ـ طاولة بمعزل عن الآخرين. اتضح من هذا الأمر كما لو أنه غير مرغوب فيه للدراسة بالمدارس الفرنسية. وكانت **الغربة الفكرية هي الرابعة** قد ختمت الغربات السابقة؛ وذلك حين عمل المدرسون الفرنسيون على إدارة توجيهه وعزله عن أصوله الثقافية وكانت نتيجتها النظر إلى طه حسين كمصلح اجتماعي بما تبنى من فرضيات الاستشراق والتشكيك في هوية الثقافة العربية طوال العصر الجاهلي. زيادة على انتقاده لتاريخ الفكر الإسلامي بما أهَّله مستواه الفكري حينذاك.

وتأتي **الغربة الخامسة** لأركون منذ اللحظة التي غادر فيها الجزائر باتجاه فرنسا، أين واصل دراسته العليا وختم تعليمه بإعداد رسالة الدكتوراه وإنهائها سنة 1968. حيث ومنذ غادر الجزائر حصلت غربته عن الوطن واندماجه في وسط اجتماعي جديد*. كانت بدايته مجتمع النخبة (مجتمع مغلق) ثم المجتمع العام المفتوح. ويمكن أن نحلل قابلة الانسجام لدى أركون من أنها ناتجة عن مواقفه وتصوراته، حيث صار يتعامل مع البيئة الجزائرية على اعتبار إنها بيئة طاردة فيما أن البيئة الفرنسية بيئة حاضنة جاذبة. والأمر واضح لكل مفكر أمام مثل هذا الوضع. وإلا فكيف نفسر هجرة العقول. وازدادت غربته الفكرية والاجتماعية ـ **وكانت تلك هي غربته السادسة**ـ حين تأثر بكتابات المفكر الفرنسي المعاصر له وهو "بيار بورديو" خصوصا ما تعلق منها بكتاباته عن الجزائر. وهذا بقدر ما هو اقتراب هو في نفس الوقت اغتراب: اقتراب من المجتمع الفرنسي ونخبه. واغتراب عن هويته وعن المجتمع العربي والبربري.

---

[1] نايلة أبي نادر: التراث والمنهج بين أركون والجابري. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. الطبعة الأولى. 2008 بيروت. ص: 451

* . وسط جديد تجلى له من خلال أنماط ثقافية مغايرة لما عايشه في الجزائر. وكان ذلك في شكلين: وسط مفتوح. وسط مغلق نخبوي.

ويمكن أن نعتبر الصدمة التي حدثت له في مقهى قرية ميلاده **الغربة السابعة**، غربة ما بعدها غربة، كيف وأنها حدثت له في مركز انتمائه القبلي. وأشعره ذلك بأنه غير مرغوب فيه. وحصل هذا حين كان بصدد تقديم ما أسماه هو(محاضرة)، إذ حضر شيخ القرية (شيخ التاجمعت) واستنكر منه جرأته في الحديث دون إذن منه. واعتبر أركون رد عمدة القرية تقليل من شأنه واحتقار لشرفه ونسبه. وكان يُفترض منه أن يُهمل ذلك ولا يعير له بال خصوصا وهو يحمل مشروع حداثي يتجاوز به الممارسات التقليدية، لكن مشكلة التصنيف المزدوج زادت من محنته، **وكانت غربة ثامنة**، حيث صنفه الإسلاميون من فئة الاستشراقيين باعتبار نوعية كتاباته الناقدة للإسلام. فيما اعتبره المستشرقون من الأصوليين. ويكفي أن نقول عن هذه ـ حقا ـ كانت غربة في نظره، لأنه تكلم عنها بأسف وفي تأسفه استغراب، كيف لا يحظى بالقبول لدى هؤلاء وهؤلاء؟؟؟ مما يترتب عن ذلك كيفية التعامل مع مؤلفاته من طرف أنصار الفيئتين المشار إليهما. "... فإن حال أركون ليس أحسن من حاله في الجهة الإسلامية، حيث يواجه هناك تهمة أكثر خطورة، بل وأكثر غرابة، إنها تهمة الأصولية التي قد لا نجد لها عدوا أكثر شراسة منه. فقد اعتبره أحد المستشرقين المهتمين بفكره ناطقا باسم العقل الإسلامي وممثلا للإسلام الليبيرالي، واجتهد بعد ذلك في اكتشاف الروابط الثانوية بين خطاب أركون والخطاب الإسلاموي الأصولي"[1].ولا نهمل **الغربة التاسعة** التي جعلت أركون يعيشها بانخراطه في المجتمع الفرنسي خاصة والأوربي عامة. وذلك بجنسيته ووظيفته التعليمية وحضوره بمحاضراته وملتقياته في مختلف جامعات أوربا في الوقت الذي كانت بلاد العالم الإسلامي أحوج ما تكون إلى جهوده للإسهام في زيادة منسوب الوعي العربي والإسلامي. وليس أخطر من كل الغربات هي تبني مشروعات فكرية سياسية مجافية لمتطلبات التنمية والتمدن الإسلاميين، كمشروع الحداثة بقناعة "نقد تاريخ الفكر الإسلامي" وبحرص على إيجاد صيغ التغيير والتحول" الإسلاميات التطبيقية" وتلكم هي **الغربة العاشرة**. ومن الطبيعي أن تكون هذه الغربة هي الغشة التي قصمت ظهر البعير ـ كما تقول العرب ـ أو هي ثالثة الأثافي. وجسدت **الغربة الحادية عشر**. وقد حددت هويته في الانتماء للنموذج

[1] فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي. ص: 63

المدني الغربي. من خلال نوعية كتاباته المنغصة للتراث الإسلامي وقيمه والناقدة له*. وإذا تعلق الأمر بعلاقات القربى فإن أركون اتخذ المجتمع المغربي ليتصاهر معه، مما جعل علاقاته العائلية الحميمية ليست جزائرية، فازداد بعدا ووحشة، وهذا تجسيد **للغربة الثانية عشر**. وهل كانت وصيته بدفنه في المغرب إلا **غربة أخرى وأخيرة**،

المطلب الثاني: بين السند المرجعي والتأسيس:

أَ/ دعائم التشكل الفكري. ليس اعتباطيا أو فضوليا أن يسأل أحدنا عما كان من دعائم لفكر أركون، ذلك أن الشهرة التي نالها صاحب الحداثة الصلبة محمد أركون وضجة المشروع الذي طرحه والكتب التي ألفها والشكوك التي أثارها بما تحمل من سهام النقد النارية... كل ذلك مدعاة لبحث إشكالية المصدر الفكري. وعلى ضوء هذا المعنى؛ فإن الحرص على معرفة دعائم ثقافة أركون يُعد أمرا مشروعا. ومن خلال قراءتي لحياة هذا المفكر، سأستجمع مرتكزاته الفكرية فيما يلي:

1 ـ الدعامة المدرسية: وتتمثل في ما كان يتلقاه التلميذ من معلمه الذي اعتمد منهاج تربوي . في مختلف المواد المتعلَّمة ـ يغرس ثقافة وقيم الاحتلال الفرنسي. وهل كان أحد يتوقع أن مشروع تعليم الجزائريين في تلك الفترة يخضع للعلمية وللشروط الموضوعية؟ فإذا صرح أركون في بعض كتبه بأنه معجب بمدرسيه من الفرنسيين**في بعض من مراحل تعليمه؛ فإن ذلك علامة على جدية التأثر وصدق الاقتداء. فهو يصرح بأنه قد استفاد من أحد أساتذته في التعليم الثانوي، وهو: **(فيي لوسياج)** قائلا:(وقد استفدت كثيرا منه، وكذلك من أساتذة مادة التاريخ ومادة اللغة الفرنسية. أستطيع القول ـ من دون تبجح ـ إني كنت طالبا ممتازا في هذه المواد. وهذه المواد ـ مجتمعة ـ أحدثت في داخلي متغيرات حقيقية بدون

---

* ـ كل النخب الجزائرية كانت متعجبة من غياب أركون عن الجزائر. فقد ذكر الدكتور مولود عويمر أنه حضر ملتقى دولي بباريس بتاريخ ماي 2003. يخص الدراسات الإسلامية بفرنسا. وأن أركون أدلى بدلوه وأشار إلى تجربته في تدريس العلوم الإسلامية. (وعلى هامش الملتقى سألته عن سبب غيابه عن الجزائر. فقال: إن الظروف الأمنية ـ أنذاك ـ لا تشجعه على زيارة البلد، وتعددت الملتقيات الدولية عن القضايا الفكرية التي هي من صميم اهتماماته" مقتبس من كتاب: "شخصيات وذكريات" للدكتور: مولود عويمر. طباعة دار دزاير إنفو. الطبعة الأولى 2013. ص: 36، 37

** . لم يخفِ أركون إعجابه بمدرسيه من الفرنسيين في الجزائر أو في فرنسا، ومن كتبه التي أشار فيها إلى ذلك: "التشكل الفكري للإسلام" و" العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار" و"القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" و" الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد" وغير ذلك من كتبه الأخرى وحتى مقابلاته الفكرية والصحافية.

شك)[1]. وإذا جئنا نحلل سيكولوجية أركون في هذه المرحلة من العمر بوصفها مرحلة المراهقة، فإنه من الطبيعي أن يكون سريع القابلية لرأي الآخر فيه، فضلا على ما يرى به علم النفس من أن الإنسان في مرحلة المراهقة يكون أكثر تمردا على المألوف، خصوصا إذا علمنا أن أركون كان طموحا ومتعطشا للمعرفة التي تشجعه على طرح بدائل تنقله من النمط المعرفي ـ الذي سماه في مرات بالمعرفة الاستهلاكية ـ إلى فاعلية المعرفة بما يتجلى فيها من إشباع ثقافي حيوي، وقد وجد ذلك في أساتذته ممن درَّسوه في مرحلة الثانوي، وإذا كان هناك من مؤرخ للمناهج التربوية، فإنه يُطلعنا على أن برنامج مادة التاريخ يصور الثورة الفرنسية على أنها الإنجيل الجديد للبشرية وأن نشطاءها هم أنبياؤها وحواريوها، وقد يكون ذلك مما جعل أركون يقول عن الثورة الفرنسية في تدوينات أخرى بأنها جلبت الحقوق. (في ما يخص تدريس مادة التاريخ، فإن الشيء الذي لفت انتباهي، كالكثير من المغربيين، هو تاريخ الثورة الفرنسية. لقد أذهلتنا عندما اطلعنا عليها وأُعجبنا بها جدا. لا ريب في أن كل شيء يعتمد على طريقة عرض تاريخها وأحداثها)[2]. نفهم من هذا النص أن طريقة أستاذته لمادة التاريخ مكّنتهم من إقناع طلبتهم ببلاد المغرب الإسلامي، إلى الحد الذي جعلوهم يثقون في عرضهم، فضلا عن تمرير عظمة الثورة الفرنسية في أذانهم وأذهانهم وأن الإنسان الفرنسي صانع الثورات. ومن الشخصيات الأستاذية التي كان لها أثرها على مفكرنا هو الأستاذ الفرنسي: **روجيه لوتورنو** الذي كشف عن بعض حقائق الاحتلال الفرنسي تحت تأثير تعاطفه مع أهل البلاد المستعمرة ـ بحسب ما يقول أركون نفسه ـ وكان هذا في مرحلة الجامعة. وحين الدراسة في باريس تأثر أركون بالمفكر اليهودي: **روبير بروتشفيع**.

2 ـ الدعامة الاستشراقية: نستطيع القول بأن الاتصال التربوي لأركون كان بداية الطريق لإعادة رسم الخريطة الذهنية له، ذلك أن التوجيه والإعجاب اللذين تلقاهما أركون في مراحل تعليمه، بدأ من الابتدائي إلى الجامعة بالجزائر. كانت تهيئ فيه ميلا للقرائية، بأن يقرأ لأدباء أوربيين بما يتوافق مع القناعة التاريخية والأدبية التي تلقاها من أساتذته. وعن الكيفية التي كان أركون يُدرِّس بها، يجيب بأن تدريسه كان يستلهم أعمال كل المفكرين الكبار الذين ذكرهم. وكانوا جميعهم محل إعجاب لديه. ويجد القارئ لكتب أركون أمثلة كثيرة

---

[1] الدكتور/ محمد أركون: التشكل البشري للإسلام. ص: 22

[2] نفس المرجع. ص: 23

من المفكرين المستشرقين ممن رسموا طريقه. وممن رأى أركون فضلهم عليه في فرنسا هو المؤرخ الفرنسي **فيرنان بروديل*** حيث يقول: (ينبغي الاعتراف بأن فيرنان بروديل أثَّر فيَّ كثيرا في تلك الفترة بالذات. لقد أثَّر فيَّ كصاحب خلاصات معرفية ورؤى إنسانية أكثر مما أثَّر فيَّ كباحث متبحر أو أكاديمي. وهي خلاصات ورؤى قادرة على بلورة مشروع سياسي واسع، يُضاف إلى ذلك أن اهتمامه بالبحر الأبيض المتوسط أسهم في إعجابي وتأثري به)[1]. قد يكون من مظاهر التأثير الفيرناني ما تشكل من رؤية لمشروع مجتمع البحر الأبيض المتوسط لدى أركون. واعتبر الجزائر ذات انتماء لحضارة البحر الأبيض المتوسط، ولم يدين الرومان ولا حتى الفرنسيين في جرائمهم في الجزائر. بغرض حصول تقارب والتفاف حول مشروعه. وكانت مظاهر التأثر بفرنان ـ كما ذكر ـ تجلت في المعرفي والمنهجي والسياسي. وقد سبق لأركون أن أنجز مذكرة تخرجه من جامعة فرنسا بالجزائر، وكان عنوانها:" **الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين**" ومن دون شك أنه تأثر به وبأعماله. وإذا كان أركون يُدرج انتماء الجزائر لحضارة البحر المتوسط، فإن الفكرة كمشروع قد تلقاها أيضا من طه حسين وهو يراهن على أن مصر تنتمي لحوض البحر المتوسط مذكرا بالعلاقة التاريخية بين الرومان ومصر. خصوصا في كتابه الموسوم بـ:" مستقبل الثقافة بمصر"

لكن في كثير من كتابات فيرنان بروديل رأي واضح ينص على أن أوربا تأثرت بالحضارة الإسلامية. وفي كتابه "**الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية**، ج1" يدكر فيرنان بأن أوربا أخذت من الحضارة الإسلامية الكثير وفي مقدمتها نظام الأسواق، بينما لم نجد أركون قد ذكر تأثر الفكر الأوربي بالحضارة الإسلامية بما يكفي للتفاعل الحضاري. مع العلم أن أركون يتحدث عن نفسه بأنه مؤرخ للفكر الإسلامي. وفي الوقت نفسه لم نجد إشارة منه لمتابعة مسارات التحول الاقتصادي والاجتماعي في التاريخ الإسلامي على الرغم لما لهذا التحول من علاقة على التوجهات الفكرية والمذاهب الفلسفية.

ولم يُخف أركون شدة تأثره بكل من **بول ريكور، وجاك دريدا، وميشال فوكو، وكلود كاهين**. تأثر بكل منهم بما يملأ إشباعا في نفسه، خصوصا وأن المسَلَّمة التي انطلق منها

---

* . فيرنان بروديل، (1902/ 1985) مؤرخ فرنسي أحد مؤسسي مدرسة الحوليات الفرنسية المشهورة بالتاريخ. له العديد من المؤلفات منها: البحر الأبيض المتوسط والعالم المتوسطي، معجم الحضارات، الحضارة المادية والاقتصاد والرأسمالية،)

[1] محمد أركون. التشكيل البشري للإسلام. ص: 40

أركون هي العلم كل العلم في باريس. (العلم بالمعنى الحقيقي للكلمة موجود هناك في باريس*. ولذا قررت أنه بعد حصولي على شهادة الليسانس من جامعة الجزائر فسوف أغادر البلاد)[1]. هذه الرغبة تعطي لنا تفسيرا واضحا لاستعداد أركون للارتماء في أحضان مشروع هوياتي مغاير لمكتسباته البربرية ثم الإسلامية، يتصف بـ:

1. إمكانية طرح مبادرات فكرية تشجع على الرأي الشخصي، حتى وإن كان ذلك يغذي الإلحاد.
2. القابلية للتجرد من الأطر الاجتماعية العقائدية، والتي يسميها أركون بالدوغمائية.
3. قناعته بتوفر ذلك في فرنسا، وعلامة ذلك المحاضر: لوسيان فيفر. الذي وصفه بالكبير؛ دليل الإعجاب بمنطق تحليله لمشكلة الإلحاد خلال المحاضرة التي استمع إليها أركون منه.
4. طموحه أو رغبته في إيجاد بدائل للممارسة الفكرية والاعتقادية في مجتمعه الجزائر، خصوصا وأن المحاضر نقل للحاضرين كيفية الانتقال من عصر سلطة الكنيسة بما كان فيه التفكير من جمود إلى عصر الأنوار والحداثة.

وفي كتاب" **القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**" يؤكد أركون على أهمية دراسات يوسف فان إيس، بالنسبة لدراسة الفكر الإسلامي وتحديثه. متسائلا بقلق عما قصَّر فيه العرب من عدم ترجمتهم لكتاب هذا المستشرق "**اللاهوت والمجتمع في القرون الثلاثة الأولى للهجرة**"، (لماذا لم يُترجم هذا الكتاب إلى اللغات الإسلامية الأساسية كالعربية والفارسية والتركية؟ ماهي الأسباب السياسية والمالية والثقافية والفكرية التي لا تزال تعرقل ترجمته أو تمنع اتخاذ أي مبادرة في هذا الاتجاه؟)[2]. المقاربة النصية تتضمن دعوة أركون للنخب بترجمة أعمال المستشرق الألماني **يوسف فان إيس**.

---

* . المناسبة التي أظهر فيها أركون حرصه هذا هي، ان المستشرق لوسيان فيفر قد جاء للجزائر وقدم محاضرة حول (دين رابليه, مشكلة اللإيمان). وأعجب أركون بطرحه. حيث زاد تفكيره حول موضوع الإلحاد، مما دفع به إلى حلم المزيد من الشق لذلك. وتيقن ان الحصول على الاستزادة لا يحظى بها إلا حين الذهاب إلى فرنسا.

[1] الدكتور/ محمد أركون التشكيل البشري للإسلام. ص: 33

[2] الدكتور/ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. ص: 8 . الطبعة الأولى 2001 دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت

3 ـ دعامة العلوم الإنسانية والاجتماعية: (ونحن نعتقد أنه ينبغي تطبيق علم الاجتماع والأنثروبولوجيا التاريخية على تاريخ الفكر الإسلامي لكي نتوصل إلى تحقيب آخر أكثر مصداقية وقربا من حقائق التاريخ والتركيبة الفعلية لهذه المجتمعات)[1]. اطلاع أركون على الإنتاج الاستشراقي من حيث إنه يعتمد على توظيف العلوم الإنسانية أمر جعله أمام مقاربة معرفية تضطره لتبني العلوم الإنسانية لتحقيق التموقع داخل نسيج منظومة الغرب والتفاعل مع المختصين في مختلف مجالات العلوم الإنسانية فضلا على أن ذلك يمكّنه من تطبيق تلك العلوم على التراث الإسلامي. ولعل هذه المدخلات الثلاث أو الإستهدافات أسهمت كما قال عنه أتباعه ودارسوه في تكريس مشروع الحداثة لديه بناء على مقاربة مفاهيمية لجملة من العلوم الإنسانية، (أسس المفكر محمد أركون مشروعه من حيث الطرح المعرفي والعلمي والموضوعاتي والمنهجي، والإيديولوجي على عدد من المراهنات والتحديات المستمدة من الأطروحات والنظريات التي وصلت إليها العلوم الإنسانية والاجتماعية تحت وقع وإيقاع الثورة المعرفية التي أحدثتها اللسانيات* الحديثة والتطورات المعرفية والتكنولوجية، والمنهجية للبحث السيميائي والأنثروبولوجي والفلسفي والأسطوري.)[2]. وفي نصوص كثيرة في كتب أركون يراهن على فاعلية الألسنية في تحليل النص المقدس وتحويل التعامل معه على أنه خطاب فيقول: (ينبغي علينا بشكل مطلق أن نستخدم علم الألسنيات بكل مصطلحاته الدقيقة كمنهجية أولى لتحليل الخطاب القرآني، ينبغي أن نبقى داخل حدود هذه المنهجية حتى نستنفد كل إمكانياتها قبل أن ننتقل إلى مناهج أخرى)[3].

ب/ رحلة التأسيس للفكر الحداثي: من خلال الدعائم المشار إليها أنفا ومسار حياة أركون أيضا، اتضح لنا أن هناك ما يمكن أن نسميه" **فكرا يتأسس**" علينا أن نعرف: ما هو؟ وبما أنه فكر في طريق التأسيس، هذا يعني أنه مشروع. والسؤال في ذلك: **ما هو المشروع الفلسفي لأركون؟**

---

[1] الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 103. دار الطليعة للطباعة والنشر

* ـ ما من كتاب من كتبه إلا وكان رهان أركون كبيرا على فاعلية اللسانيات الغربية في قدرتها على تفكيك خطاب الفكر العربي الإسلامي الوسيط والمعاصر،

[2] سعيدي محمد: الفكر العربي المعاصر: رهانات وتحديات معرفية وأيديولوجية ـ المفكر محمد أركون نموذجا ـ مقال تم نشره بمجلة الفكر المتوسطي. المجلد: 11. العدد 01. (2022) :01 ـ 28

[3] الدكتور/ محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام. ص: 160، 161

ليس هناك من دارس لأركون إلا ويكتشف فيه مشروعا متنوع الجوانب مجمله الحداثة الفكرية والاجتماعية للمجتمع العربي الإسلامي، ويقول الدكتور عيسى معيلبي [1]: (يُعتبر أركون مفكرا وصاحب مشروع فلسفي مثير للجدل، والقارئ لكتبه يلاحظ أن لديه هاجسا نقديا وتحديدا اتجاه الفكر العربي والإسلامي)[2]. اتضح من هذا أن لأركون مشروع يهتم خلاله ببحث الفكر العربي والإسلامي، ولكن من زاوية نقدية. وليس ذلك مصادفة، بل إن الاستمدادات الفكرية التي تلقي بظلالها عليه من كبار المستشرقين؛ وفي مقدمتهم **لويس ماسينيون** و**كلود كاهين** و**فيرنان بروديل** وغيرهم شجعت فيه البحث عما يمكن أن نسميه روح جديدة. **وفي عديد المناسبات والكتب يذكر أركون أن مشروعه يخص نقد التراث العربي والإسلامي مع ضرورة تحديد ماهية هذا التراث**، وقد كان حلمه في القيام بذلك منذ كان طالبا بالجامعة الفرنسية في الجزائر. ومصدر توليد هذا المشروع، قد تصدّره برسالته حول الفكر الإصلاحي التجديدي لدى طه حسين. ويقول أركون: (كنت قد تحدثت عن هذه النزعة الإصلاحية منذ أن كنت طالبا في جامعة الجزائر، وقبل أن أجيء إلى فرنسا. فقد قدمت بحثا من أجل نيل ديبلوم الدراسات العليا عام 1954. وكان بعنوان" الجانب الإصلاحي من أعمال طه حسين)[3].

وعلينا أن نقف مطولا عند مفهوم الإصلاح في مشروع أركون من حيث: ماهي مبرراته، وما مرجعيته؟ مع العلم أن أي مشروع اجتماعي أو فكري من طرف أي مصلح لابد وأن يستند إلى هوية بصرف النظر عن هذه الهوية أو القناعات والمرتكزات. وبالنسبة لأركون؛ فإنه يتصور نهضة الفكر العربي والإسلامي مرهونة بمدى إحداث القطيعة المعرفية والدينية والسلوكية مع الممارسات السابقة في حقل القيم والدين الإسلامي عامة. فهو ينطلق من الحديث عن القرآن ويعتبر تعامل المسلمين معه كان خاضعا لسلطة . سماها أركون ـ بـ:

---

[1] الدكتور عيسى معيلبي من ولاية المسيلة بالجزائر. تحصل على الدكتوراه عام: 2019. تخصص فلسفة. بموضوع الرسالة: "**فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وعماد الدين خليل ـ دراسة مقارنة**

[2] الدكتور/ عيسى معيلبي: قراءة نقدية في الفكر السياسي عند محمد أركون. منشور في مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية (جامعة المسيلة). المجلد 11/ العدد:01(2021). ص: 385

[3] الدكتور: محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 32

الدوغمائية*. ويرى أن فهم القرآن يتطلب التجاوز عما كان عليه خلال العصور السابقة. ولكي يمارس قناعاته بشكل أوسع بشأن القرآن والسنة النبوية. **كان قد اعتبر القرآن تراث، والسنة تراث. وكل تراث قابل للتقييم. فالقرآن والسنة قابلان للتقييم.** وبالتالي فقد صنَّف القرآن والسنة النبوية ضمن محددات التراث بالمعنى الإنساني. وهذه دعوة لأنسية الوحي. يجعلهما ـ القرآن والسنة ـ محل قراءات متعددة وفق الفهم البشري. فهو يميز بين كلام الله والوحي المنزل، فالأول أزلي لا نهائي محفوظ في أم الكتاب. والثاني هو الوحي في تجلياته ومنزل عموديا إلى الأرض، عرفته البشرية في صورة التوراة والإنجيل والقرآن. ويرى أركون أن المُحْدَثِين يُقرّون التفسيرات الوضعية والعلموية محل التفسيرات الأصولية الميتة، وقد تبنى أركون هذا الطرح في كتابه "**القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب**" (الوحي المتجلي في القرآن شامل وكامل ويلبي كل حاجيات المؤمنين ويجيب على تساؤلاتهم" واحتمالا كل الجنس البشري يرغب في التعرف على التراث حتى في يومنا هذا، وذلك حسب الرأي الأصلي" ولكن هذا الوحي القرآني لا يستنفد كلمة الله كلها، فالواقع أن الوحي ككل محفوظ في الكتاب السماوي "في أم الكتاب كما يقول القرآن، أو في اللوح المحفوظ)[1]. بهذا العرض كان أركون يسجل اعتراضه على القائلين بصلاحية القرآن، ويعلل ذلك أن الكتاب المقدس حقيقة هو الكتاب السماوي في اللوح المحفوظ.

وحين قرأ أركون على عصر النهضة والتنوير اتضح لديه أن المجتمع الأوربي أحدث النقلة النوعية في بعدها العلمي والحضاري بعد أن تخلى عن الطقوسية وسلطة الكنيسة وتجاوز الكتاب المقدس، كان ذلك مصدر سؤال أركون عن إمكانية قيام حضارة إسلامية وفق المسار النهضوي لأروبا، يكفي أن نقول قناعة أركون بأن زحزحة الأرثوذكسية والتخلي عن التفسير الموروث؛ أمر من شأنه أنْ يُسهم في النهضة العربية، والتعامل مع الدين بالقدر الذي تعاملت به شعوب أوربا وهي تسعى في مشروع التنوير. فكرة الانتقال إلى الحداثة

---

* ـ الدوغمائية: مصطلح خاص بأركون يستعمله طوال حديثه عن الإسلام. ويقصد به الفهم السابق للإسلام من طرف المسلمين طوال فترات التاريخ. وهو الفهم ـ في نظره ـ الذي أقره علماء الإسلام. فيما أنه يستعمل في مرات (الأصولية) أو (الأصولوية)

[1] الدكتور/ محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب.. دار الطليعة للطباعة والنشر. الطبعة الثانية 2005 ص: 19

بإحداث التجاوز للسلطة الدينية وتفسيراتها والفكر التقليدي يُعد جزء من مشروع أركون، وهو أيضا تصور يحمله كل من هشام جعيط ومحمد عابد الجابري وإن اختلفت رؤاهم.

وبشأن وظيفة القرآن في نفوس أتباعه يرى أركون أنها تتمثل فيما تقدمه من تغذية روحية (فالهمُّ الرئيسي للقرآن كان التثقيف الروحي للجنس البشري، وليس تأسيس نظام سياسي أو بلورة نظام قضائي وتشريعي جديد، إن القرآن لا يُزوِّد المؤمنين بنموذج سياسي، ولا يستخدم مفردات المعجم السياسي على عكس ما تزعم التفسيرات التبجيلية المنتشرة منذ ظهور جماعة الإخوان المسلمين1928. فالخطاب التبجيلي يُعتبر مغالطة تاريخية كاملة، وهو أبعد ما يكون عن تاريخية المعنى)[1]. هذا تكريس لمقاربة المعنى النصي بين الديانة النصرانية والديانة الإسلامية، يتضح من خلال عبارة" **دع ما لله لله، وما لقيصر لقيصر**"[*]. ليكون ذلك بيانا لعلمانية الهُويَّـة في المجتمع العربي الإسلامي؛ بدلا من الهوية الأصولية القائمة على المرجعية الدينية، ويُعد هذا مشروع أركون المبدئي والجوهري.

في الوقت الذي صنف فيه أركون النص التأسيسي ضمن دائرة التراث نجده في ذات الوقت يتحدث عما يتعلق بالوظيفة الروحية للقرآن مع إنكار أية وظيفة أخرى له أو ممارسة نصية سلطوية، باعتبار أن الأخلاقية أو الروحية تدفع بنا إلى المخيال وليس إلى المعقولية. والتوجه الفكري لدى أركون يشي به إلى إشاعة العلمانية كقناعة لدى المسلمين، بأن الدين أو القرآن خاصة لا علاقة له بمظاهر الحياة. ومما أسهم في هذه القناعة لدى أركون هو كتاب جاكلين شابي[**]. الموسوم بـ:" **رب القبائل**" الذي تنظر فيه إلى الإسلام عامة، والقرآن خاصة، كما لو أنه حدث تاريخي، وقد ميزت بين القرآن المكي والقرآن المدني على اعتبار

---

[1] نفس المرجع. ص: 15. انظر أيضا كتاب: تاريخية الفكر العربي الإسلامي ص:56، 57. كتاب: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل ص: 29 لنفس المؤلف

[*] . "دع ما لله لله، وما لقيصير لقيصر" هو شعار يُجسد الفصل بين السلطة الدينية والسلطة الزمانية كما تسمى بالإصطلاح الكنسي والإقطاعي الأوربي. ويكون أركون اميل إلى المعنى وتناوله بالطرح في العديد من الدراسات والكتابات، بوصفه تكريس للعلمانية التي يقول عنها: "العلمانية بالنسبة لي، هي هي موقف للروح وهي تناضل من أجل امتلاك الحقيقة والتوصل إلى الحقيقة". مقتبس من كتاب" **العلمانية والدين**" لأركون. وفي تقدير أركون أيضا أن الدين تم رميه خارج السربون. مما يعني أنه لا أهمية حياتية للدين. فالفصل بين الممارسة الدينية والحياة المدنية والسياسية العامة هي الرهان الحداثي في مشروع أركون ليحدد على ضوئه هوية المجتمع. لأنه يميز بين إنسان الأمة وإنسان الدولة.

[**] جاكلين الشابي من مواليد 1943 مؤرخة فرنسية، أستاذة الدراسات العربية بجامعة باريس. تتناول أبحاثها تاريخ العالم الإسلامي في العصور الوسطى. من أشهر مؤلفاتها: كتاب (رب القبائل)

فارق نوع الحدث. قال أركون معلقا على كتابها: (إن كتابها يقدم المثل العملي المحسوس على إمكانية تحقيق طفرة نوعية، ابستميائية وابستمولوجية في الكتابة التاريخية عن القرآن. إن المؤلفة ترسم حدودا لا يمكن اختراقها بين القانون المعياري لمهنة المؤرخ من جهة وبين مجال الفكر الإيماني والمعرفة الإيمانية من جهة أخرى)[1]. بمثل هذا عرفنا، لماذا يذهب أركون إلى تحقيب القرآن وأرخنته*. فقد مارس أركون هذا الطرح قناعة منه.

ولشدة دفاع أركون عن مشروعه الحداثي، فإنه صرح بتضامنه مع المفكر الحداثي المصري: نصر حامد أبو زيد[2]**، حين تعرض للمحاكمة بسبب أطروحاته الحداثية الخاصة بقضايا الدين التي تجاوز بها الأحكام الشرعية والمنطلقات العقدية[3]. لتوسيع دائرة التضامن بشكل يؤدي إلى الإجرائية هو ما تمثل في انتقاد أركون للمفكرين المسلمين المعاصرين والأكاديميين من المستشرقين. في كونهم لم يطبقوا الدراسات الألسنية الحداثية على القرآن[4]مما جعل فهمه تحت طائلة وصاية الأرثوذكسية الإسلامية ويسميها في مرات الدوغمائية، أو الأصولوية. وبعيدا عن أية إمكانية تحليل خطابه.

وإذا كانت المقاربة الفكرية لدى أركون تقتضي منا فهمها والوقوف على توظيفاتها في مشروعاته، فإنه بات لزاما على كل قارئ له أن يشخص المشروع الأركوني بدافع معرفة الضجة التي أحدثها، ليكتشف كل منا أن أركون كان قد أسس لمشروعه من قناعات لازمته

---

[1] الدكتور/ محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص: 50. دار الساقي

* جاكلين شابي: " رب القبائل يمثل محاولة لوضع الإسلام الأصلي في سياق تاريخي، في المجتمع الذي عاش فيه محمد. وهذا يعني أن العمل لا يقر حقيقة يتوجب علينا اعتناقها، بل بالعكس، فهو يقترح تفسيرات افتراضية للحظة من الماضي. وهذه اللحظة تُعرَّف بزمانها وبمكانها. فهي تندرج في مجال معين، مجال غرب الجزيرة العربية حيث تقع المدينتان: مكة والمدينة. اللتان قد تكونا موطن عيش محمد، والقرآن كتاب المسلمين المقدس يقع أخذه بعين الاعتبار داخل هذا الحيز في سياق تلقيه الأول". مقتبس من كتاب: رب القبائل. ص: 30

** نصر حامد أبوزيد (1943/ 2010) باحث مصري متخصص في فقه اللغة. ومن كتبه: نقد الخطاب الديني ـ إشكاليات القراءة وآليات التأويل ــ التفكير في زمن التكفير ـ فلسفة التأويل ـ مفهوم النص ـ دوائر الخوف ـ الاتجاه العقلي في التفسير. ويقال: إن كتابه: مفهوم النص، هو الذي جعله عرضة للمحاكمة نظرا لما في الكتاب من عرض لمفاهيم

[2] الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 58 ـ59

[2] الدكتور/ محمد أركون من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. ص: 32

[3] الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 58 ـ59

[4] الدكتور/ محمد أركون من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. ص: 32

منذ كان في سن المراهقة طالبا دارسا لدى الآباء البيض ثم إن مظاهر التغير الفكري والاجتماعي تلك التي عاشتها أوربا منذ عصر النهضة في القرن السابع عشر زادت من أسئلته حول الموروث الثقافي والديني واللغوي في التاريخ الحضاري للإسلام.

وكان واضحا أن تحقيق ذلك الهدم ـ والذي يعتبره أركون ممارسة ابستيمية ـ أو مخاطبة الجميع للقيام به إنما يتطلب النظر إلى القرآن على أنه نص قابل للدراسة النقدية، وقد توصل الدكتور محمد قراش ـ في كتابه: الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية ـ إلى معرفة قصدية أركون الحداثية اتجاه القرآن (إن مشروعا هو الأوسع مجالا والأشد خطرا يؤسسه الباحث والمفكر الجزائري محمد أركون على مدى عقود من القرن الماضي، ينخرط بأحد مستوياته في مهمة إعادة تأسيس المنهج في قراءة الخطاب القرآني تأسيسا يسعى إلى وضع القرآن ضمن اشتراطات التلقي النقدية والعلمية الحديثة)[1]. رغبة أركون في تأسيس منهج جديد لقراءة القرآن كان طموحا لديه مند كان طالبا في الجزائر حيث لم يكن مقتنعا بطرق تدريس القرآن وتعليمه فضلا على عدم رضاه بالتفاسير المتواجدة*.

استبدال نوع العلاقة بين القرآن كنص والقرآني ـ كمتعامل مع القرآن بما يجب ـ من الموروث في التفسير إلى الخطاب الحاصل من التحليل كان استنادا إلى وسائط من بينها: التأويل والأنسنة. ونجد الدكتور كيحل مصطفى قد تناول مشكلة أركون مع الوعي خصوصا **مشكلة التأويل والأنسنة**، وذلك في كتابه الموسوم بـ: " **الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**" معتبرا أنهما مفهومان تتأسس عليهما فلسفة أركون ومشروعه في الإصلاح وإعادة البناء، كما أنه لا يمكن أن نجد معنى لأحدهما دون الأخرى[2]. ومحور هذين المفهومين في فكر أركون هو النص الديني الذي يشمل القرآن والسنة النبوية. ولكي يمارس أركون الأنسنة والتأويل فإنه ميز بين نوعين من القرآن: القرآن في صيغة الوحي المنزل عموديا من الإله إلى النبي صلى الله عليه وسلم، وان هذا الوحي القرآني لم يُدوَّن طوال فترة النبي . وهي فترة

---

[1] الدكتور/ محمد قراش: الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية. ص: 9. رؤية للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2018

* ـ قد يكون جهله باللغة العربية وراء كل ذلك الرفض بما يتعلق بالقرآن في نصه وبالتفاسير من حوله. خصوصا إذا علمنا انه لم يحظ بقدر كاف من التدرب على تعلم هذه اللغة. وهل كان معلموه وأساتذته في الثانوي والجامعة ممن يغرسون فيه روح تعلم العربية؟ أشك في ذلك. (والناس أعداء لما جهلوا).

[2] الدكتور/ كيحل مصطفى: "**الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون**". ص: 51. منشورات دار الاختلاف. الطبعة الأولى. 1434هـ / 2013م

نزول الوحي .. والنوع الثاني: القرآن المدون في إشارة منه إلى ما قام به الخليفة عثمان بشأن توحيد النص القرآني المقدس وإبطال كل ما عداه من أجزاء وشذرات. وكان اعتراض أركون على النوع الثاني واضحا في كتاباته، أن تدوين القرآن حوَّله إلى مدونة مغلقة فرضت نفسها بسلطة سياسية إلزامية. ويرى في ذلك فعلا بشريا مؤدلجا. ترتب عنه تفسيرات أطلق عليها (تفسيرات أصولوية) أو دوغماتية. واعتبر القائمين عليها أرثوذكسيين

ج/ الكتابة والتأليف:

1/ إحصاء كتب أركون: أركون صاحب مشروع حداثي رسم له خطوطه العريضة، وحدد له استراتيجية فكرية رآها مناسبة، كانت مؤلفاته عارضة لها ومؤشكلة لمضامينها، شارحة لبعضها بعض. وفي رأي الدكتور كيحل مصطفى أن كتبه شملت مجالات متنوعة، من فلسفة وسياسة وتاريخ وعلم أصول الفقه وتفسير..الخ[1]. تمثلت مؤلفاته فيما يلي/

ر ت	عنوان الكتاب	سنة الطباعة	ر ت	عنوان الكتاب	سنة الطباعة
1	جوانب الفكر الإسلامي الكلاسيكي	1963	14	قضايا في نقد العقل الديني	2000
2	قراءات في القرآن	1982	15	القرآن: من التفسير الموروث على تحليل الخطاب	2001
4	الفكر العربي	1985	16	العقل الإسلامي امام تراث عصر الأنوار في الغرب	2001
5	الإسلام: الأخلاق والسياسة	1986	17	من منهاتن إلى بغداد	2008
6	نافذة على الإسلام	1996	18	نحو نقد العقل الإسلامي	2009
7	من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي	1991	19	الأنسنة والإسلام	2010

[1] نفس المرجع السابق. ص: 27

8	أين هو الفكر الإسلامي المعاصر	1995	20	نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية	2011
9	العلمنة والدين	1996	21	تحرير الوعي الإسلامي	2011
10	الفكر الإسلامي. قراءة علمية	1996	22	الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد	2012
11	تاريخية الفكر العربي الإسلامي	1996	23	حين يستيقظ الإسلام*	2019
12	النزعة الإنسية في الفكر العربي	1997	24	التشكل الإنساني للإسلام	2013
13	الفكر الأصولي واستحالة التأصيل	1999	25	الإسلام. أوربا. الغرب	2001

2 / مكتبة أركون: حقا. إن أركون كان مكتابا مئلافا**، على النحو الذي يُبهرك عمله من حيث كثرته وتنوع عناوينه. وكل ذاك في النقدية والأنسنة والأرخنة فيما يتعلق بالإسلام تاريخا وتراثا وعقائدا ومرجعا. والأمر اللافت في جميع كتب أركون بقدر ما يجد فيها القارئ رأيا لأركون بقدر ما يجد معها أيضا عرضا لعناوين كتب لمؤلفين أوربيين وأمريكيين، إلى الحد الذي يجعلنا نقول: إنه يتخذها للبرهنة على أطروحته الحداثية وتناغما مع السياقات الفكرية المعاصرة، مما يؤكد ذلك أن كتابات الغربيين الحداثيين مرجعا فكريا ومعرفيا بالنسبة لأركون.

غير أنه لم يسجل على كتبه قائمة مراجع بأسماء عناوين الكتب التي اعتمد عليها . إلا قليلا ـ على غرار ما يتقلد به أي مؤلف مهما كان في موسوعيته وجدارة عمله واحترافية جهده، فضلا على قلة التهميش، الأمر كما لو أن كتب أركون تمثل فكرة أو وجهة نظر أو قراءات وانطباعات في كتب الآخر. أو تمريرا لأفكار ومشروعات الآخرين، أو إحصاء لكتابات الحداثيين وفق مسارات فكرية نقدية.

---

* ـ أول ما صدر بالفرنسية، عن دار ألبان ميشال. 2018. ويتضمن جملة من النصوص المهمة. وكان من آواخر ما ألف أركون.

** ـ مكتابا مئلافا: عبارة تُقال عمن يكون كثير الكتابة والتأليف. وقد وصفت بها نشاط أركون ومالك بن نبي.

د/ القاموس المفاهيمي في مشروع أركون:

ما كنت أشرت إليه في الفصل التمهيدي بشأن أهمية المفاهيم في مجال الإنتاج العلمي والحضاري، فإنني أرى الأمر بقدر نفس الأهمية أو أشد، نظرا لارتباط مفاهيم أركون بالفكر الغربي في إنتاجاته الحداثية، وباعتبار أن المنتج العلمي أو الفيلسوف صاحب المشروع لا يُعد مشروعه متميزا ولا يمكن شرحه إلا إذا كان تحليله قائما على خصوبة المفاهيم الوظيفية، ويرى الدكتور طه جابر العلواني[1]أن المفاهيم أساسية لكل أمة لبناء النموذج الحضاري.

غير أن منهج أركون ولبناء مشروعه اقتضى منه أن يعتمد "**طريقة التخلية والتحلية**"*، ذلك أن المفاهيم الفكرية المتداولة في تاريخ الفكر العربي الإسلامي وحاضره لا تؤهله لإحداث القطيعة المنهجية والمعرفية والنضالية الفكرية مع الممارسات السابقة والتي أطلق عليها أسماء كثيرة يدينها بها ويحكم عليها بـ "الإستاتيكية".

ومن المفاهيم التي تميز بها فكر أركون، وهي ذات دلالة معرفية وسياقات وظيفية:

1. **سياسة التتريث:** شرحها هاشم صالح مترجم أركون لكتاب (الفكر الأصولي واستحالة التأصيل) على النحو الآتي: تعليم بشكل تقليدي في المدارس والجامعات بعد الاستقلال.
2. **القرآن:** عبارة عن كلام لم يحظ قط بالتحليل بصفته تلك.
3. **الإسلام:** أركون يقول:(الإسلام دين كبقية الأديان) وأضاف (الإسلام ليس كيانا جوهرانيا لا يتغير ولا يتبدل على مدار التاريخ، (المسلمون حولوا الإسلام إلى أقنوم)[2]
4. **العقل الدوغمائي:** هو أحد المفاهيم التي جلبها أركون من أستاذه كلود كاهين، ويقول أركون: (أن العقل الدوغمائي، ليس ظاهرة خاصة بتاريخ الفكر الإسلامي، بل إنه قوة بنيوية تكوينية)[2]. أوضع أركون ذلك في بعض كتبه الأخرى بأنه تواجد أيضا في الأديان الأخرى غير الإسلام. فهو عقل يحمل تفكيرا سلبيا في نظر أركون.

---

[1] أ.د. طه جابر العلواني: بناء المفاهيم ج 1. من المقدمة، ص: 7

* . تمثلت هذه المنهجية بشقيها في ممارسة أركون فيما قام به من "نقد لفكر الإسلامي" وهذا **تخليـة**. وحين تناول مشروع الإسلاميات التطبيقية كان ذلك تحلية.

[2] . أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، الطبعة الأولى2000

[2] الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 7.

5. **الأديان التقليدية:** وقد نسميها الأديان المحورية. ويقصد أركون بها الأديان الثلاث دون أن يُدرج معها الأديان الوضعية الوثنية.
6. **العقل السكولاستيكي:** وهو العقل المحافظ، الجامد. ويحدد أركون ظهور هذا العقل في فترة انحطاط المجتمع الإسلامي. ما يُعرف بفترة الضعف في الأدبيات العربية.
7. **التيولوجيا:** علم اللاهوت
8. **الزحزحة:** يقول هاشم صالح بشأن هذا المفهوم: (يستخدم المفكرون المعاصرون مفهوم الزحزحة، ويعنون بذلك: إما توسيع الإشكالية القديمة وإخراجها من إطارها الضيق، وإما تغييرها كليا، وطرح إشكالية أخرى عن طريق النظر للمشكلة من زاوية جديدة، وهكذا تستطيع أن تتجاوز المناطحة والتخبط في صراعات قروسطية)[1].
9. **الانتهاك، الزحزحة، التجاوز والتخطي:** هذه جملة مفاهيم تعلمها أركون من أستاذه الذي يكن له كبير الاحترام والاقتداء وهو: كلود كاهين. حيث يرى أركون إننا صرنا متخلفين عن القواعد المنهجية، ولكن يُرجع الفضل في تعلمه نقد الإسلام من أستاذه ومعلمه كلود كاهين من القواعد الآتية: الانتهاك، فالزحزحة، فالتجاوز والتخطي. ونقل قوله:(كان يقول لنا . يقصد: ـ كاهين ـ: إذا لم تنتهكوا المعرفة القديمة عن موضوع ما، فإنكم لن تستطيعوا زحزحة الإشكالية نحو أفاق أكثر اتساع.)[2]. فيما يمكن التعبير عن ذلك بـ "الانزياحات أو إزاحات" وقد ألف الدكتور محمد شوقي الزين كتابه بعنوان: "إزاحات فكرية" تضمّنه حديثا عما تقوم به الحداثة من إزاحة للفكر مستشهدا بآراء الحداثيين في تقرير تلك الإزاحات.
10. **الأرخنة:** في نظر أركون ان النص القرآني هو نص تاريخي، وان تحليليه يتوقف عند كونه كذلك وان صوص القرآن ليست ملزمة لأحد لنها خاصة بالفترة التي تزل فيها القرآن. وتلك حقبة قرآنية أحكامها تعني المؤمنين المعاصرين لنزوله فقط.
11. **العلمنة أو العلمانية:** هذه واحدة من أكبر المفاهيم التي يؤسس عليها أركون مشروع هوية المجتمعات العربية، والتسليم بالعلمانية يقتضي الإنزياح وزحزحة المقدس أو

---

[1] الدكتور: هاشم صالح: تم اقتباس هذه الفقرة من هامش كتاب " **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**" مركز الإنماء القومي. الطبعة الثانية 1996. بيروت. ص:19

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: التشكل البشري للإسلام. ص: 41، 42

النص المؤسس من جميع مظاهر الحياة، وإسناد ممارستها لفعل الإنسان. وإذا لم تكن العلمنة فإنه لا معنى للإنسية والعلوم الإنسانية.

المبحث الثاني: حداثة الأركنة في الإسلاميات التطبيقية

المطلب الأول: الحداثة من التجلي إلى الهوية

أ/ تجليات الحداثة، تعديل جيني للهوية: كنت قد أشرت في الفصل التمهيد إلى مقاربة مفهوم الحداثة بالمعنى المتداول في الفكر الحداثي، ولكن علينا أن نتوقف عند تحديد مفاهيمي للحداثة في نظر أركون، بوصفه ممن يدافعون عن الحداثة كرؤية تُسْهم في ميلاد مجتمع يريده أركون. فما هو مفهوم الحداثة لدى أركون؟ يرى الدكتور محمد بن حجر القرني أن محمد أركون يُعتبر عميد الحداثة العربية[1]، نظرا لما برز فيها من خلال أطروحته في المراهنة على نقد الإسلام الكلاسيكي وأنسنه التراث، فيقول أركون: (لا يمكننا أن نتحدث عن الحداثة كمفهوم قائم بذاته في الفكر العربي . الإسلامي، لأن الحداثة ليست التحديث الذي يُطلب ويُشترى بأي ثمن، حتى من قِبلِ من هم الأكثر فقرا: الحداثة يمثلها الفلاسفة والمؤرخون الإنسانيون في الإسلام الكلاسيكي، ثم يأتي من بعدهم ديكارت وسبينوزا وشكسبير وجون لوك وهيوم وروسو ومونتسكيو وغوته، الحداثة يمثلها ماركس ونيتشه وفرويد، الحداثة يمثلها بلزاك وبودلير وريمبو وبيكاسو. الحداثة هي الزعزعة الفكرية المتواصلة، هي مشروع لا يُكتمل مطلقا لتوسيع واستكمال المزيد من البحث عن معرفة العقل.)[2]. يُفهم من هذا أن الحداثة:

1. ليست منتجا عربيا، من حيث: مفهومها ووظيفتها.
2. اختلاف وتمايز بين الحديث والحداثة.
3. الحداثة يمثلها الإنسانيون، وليس الدينيون، ويتضح من هذا أن الدينيين أو اللاهوتيين لا حظ لهم في الحداثة. كما لو أن الحداثة تتقدم بطرح أو مشروع مغاير ومحايث لاعتبارات الأديان.

---

[1] ـ الدكتور محمد بن حجر القرني: موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام. ص: 56 الطبعة الأولى. 1434هـ

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: من منهاتن إلى بغداد. ص: 177. دار الساقي. 2002

فمقاربة أركون للحداثة من المفهوم، تحيلنا إلى التسليم بأنها إنتاج فكري غربي، وهي تقدم نفسها على أنها صورة كونية، كما علق على ذلك الدكتور عبد الرحمان اليعقوبي[1]. وأمام هذا الاعتبار في هوية الحداثة كونها تعبير عن تطور الفكر الغربي نجد منطوق الأطروحة لدى أركون ينص على استنساخ هذه الحداثة وزرعها في المجتمع العربي الإسلامي بالقدر الذي تتواجد عليه في الغرب، ومن حيث كونيتها؛ ومن هنا كان سؤال التحديث والحداثة في مشروع أركون اتجاه الفكر العربي الإسلامي انطلاقا من قراءته للتراث، مما يستدعي منا ذلك معرفة المقاربة المفاهيمية ذات الصلة بالتراث والتي يفسر أركون بموجبها فلسفة مشروعه. ومن هذه المفاهيم: الهوية، الثقافة.

فبعد أن استقرأ أركون الممارسة الإسلامية ـ بطريقته وبما فهمه من تعدد مظاهر الإسلام بتعدد الثقافات والأعراق ـ توصل إلى مفهوم الهوية قائلا: (أقصد بالهوية هنا العقائد والعادات والفنون وطرز الاندماج البيئوي مع الطبيعة والذاكرة الجماعية ونظام القرابة وتقسيم العمل، وكل المعطيات التي تشكل أرضية الوجود اليومي، نلاحظ أن بعض هذه المعطيات سابق على الإسلام وبعضها لاحق له)[2]. المتأمل لهذا النص المفهومي لا يجد صعوبة في إدراك المقصود. وهو أن مفهومه هنا يطابق الهوية الإسلامية وليس غيرها. أي أن ضبط المفهوم لا يصلح أنْ نعرّف به دينا آخرا. هذا من خلال إشارته لعلاقة المعطيات بالإسلام، تلك المعطيات التي قال عنها في بعض كتبه بأنها رواسب سابقة عن الإسلام واعتبرها الإسلام جزء من مكوناته العقدية والثقافية[3]. فقد اتخذ مفهوما تحيينيا أو إجرائيا. وهذا ما يجعلنا نشك في معنى هوية الآخر في تصور أركون من حيث إنها تختلف عما قاربه بها في الإسلام.

واستنادا لما تمثله العلوم الإنسانية كهوية للغرب، فإن أركون يذهب إلى القول بأن تحرير الهوية الإسلامية يتم باستعمال هذه العلوم وبهدم الأسيِّجة الدوغمائية المتحكمة

---

[1] ـ عبد الرحمان اليعقوبي: الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر. مركز نماء للبحوث والدراسات. الطبعة الأولى 2014

[2] ـ محمد أركون: " تاريخية الفكر العربي الإسلامي" ترجمة: هاشم صالح. مركز الإنماء القومي الطبعة الثانية. 1996.

[3] ـ راجع كتاب: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد، لمحمد أركون. ص: 141

عن طريق الأسس التاريخية القصصية للإيمان[1]. في إشارة واضحة بأن المفردات التي أشار بها إلى الهوية لم تكن محل رضى لديه، وأدرجها ضمن الممارسات الأرثوذكسية الأصولية الإيديولوجية، بيد أن ما يجب النظر إليه هو أن الهوية بالمعنى الأركوني تتضمن معاني التراث في عمومه، من حيث هو موروث ثقافي يشمل العقائد والعادات والآداب، وهذا لما عليه المجتمع الإسلامي لمرحلة ما قبل الإسلاميات الكلاسيكية التي ظهرت مشروعاتها مع علماء الاستشراق، أو الإسلاميات التطبيقية التي تستند إلى النقد والبدائل الارتكازية الماثلة في جملة العلوم الإنسانية

فأركون يجعل الهوية الحداثية في المجتمع العربي الإسلامي امتدادا لما عليه الغرب، تحت تسمية: عصرنة التراث[2]، ولذلك نجد واحدا من الممارسات في فلسفة أركون أنها توفيدية*. وتطرح القراءة العلمية للدين الإسلامي بديلا عن القراءة التقليدية التي انتجها العقل السيكولاستيكي" كما يسميه أركون"، ويعطي وصفا للباحث العلمي (والمقصود بالباحث العلمي الصارم؛ ذلك الباحث الذي يهتم بجمع الوقائع الثابتة ويمحصها ويُحقِّقها وبخاصة في المجال الديني، ولكن هذا لا يكفي. وإنما ينبغي أن نزحزح مناطق واسعة من الماضي باتجاه علم النفس التاريخي، وعلم الاجتماع التاريخي، وعلم الانثروبولوجيا التاريخية)[3].

إصرار أركون على إقامة مشروع الحداثة في بلاد العرب والمسلمين فرض عليه أن يُبشر بها، بما أبرزه من مقومات لها على النحو الآتي: **العقلانية، الذاتية، النقدية، الحرية، العلمانية، الإنسانية، عدمية،** وفي نظر الحداثيين لا يمكن للخطاب الحداثي أن يكون له معنى أو يندرج في سياق ما لم تكن تلك المقومات، بالشكل الذي يوحي بمدى ترابط هذه

---

[1] ـ محمد أركون: " الأنسنة والإسلام" ترجمة: د. محمود عزت. دار الطليعة للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. 2010

[2] ـ انظر كتاب" التراث والتجديد" لحسن حنفي، "الفكر الإسلامي: قراءة علمية" لمحمد أركون وغيره من كتبه الأخرى. "تجديد الفكر العربي" لزكي نجيب محمود"، "الثابت والمتحول" لأدونيس، "مشروع رؤية جديد للفكر العربي من العصر الجاهلي حتى المرحلة المعاصرة: من التراث إلى الثورة" لطيب تيزيني. كل الحداثيين العرب هؤلاء يحملون مشروع إعادة تأسيس الهوية تجاوزا لسلطة التراث وانغماسا في ما تتبناه الحداثة، وإن اختلفت رؤاهم.

* التوفيد: هو تعبير عما جلبته النخب العربية والإسلامية من ثقافات غربية وقناعات حداثية. فتوصف تلك الثقافات على أنها: وافدة. ويستخدم هذا المصطلح" توفيد" المفكر السعودي " إبراهيم عمر السكران" في كل كتاباته واصفا بها النقديين الحداثيين المستغربين

[3] ـ الدكتور محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص: 26، 27

المقومات بعضها ببعض، مما يعني أن تجليات الحداثة لها ما يبررها من حيث تكامل مقوماتها، وإذا كان التساؤل يخص عما يتعلق بالممارسة؛ فإن أركون على غرار الحداثيين يتخذ من التراث مادة للمعالجة الإبستمولوجية إلى الحد الذي يقول أركون بموجبه : إنه لا معنى للحداثة دون البحث النقدي في التراث، وبوصفه كثير ما يصرح بأن ميشال فوكو أثر فيه بمنهجه البنيوي خصوصا أثر كتابه" الكلمات والأشياء" فإن أركون يمارس حفرياته ويُحدث أخاديده في التراث بما حظي به من آلية فوكونية تحد من قدرة الموروث الثقافي الهوياتي. خصوصا وأن أركون يعتبر التراث الإسلامي ناتجا إنسانيا يُعبر عن سيرورة اجتماعية من التاريخ الإسلامي قابل للنقد والتجاوز[1]، ويقول هاشم صالح عن أستاذه أركون: (إن ما يفعله أركون بالنسبة للتراث الإسلامي يشبه إلى حد بعيد ما فعله علماء أوربا ومفكروها بالنسبة للمسيحية)[2]. فإذا علمنا كيف أحدث الفكر الأوربي الانقلاب منذ عصر النهضة على القيم الكنسية والسياسية والمعرفية وأحدث القطيعة بممارسة ابستمية من طرف النخب الفكرية من أمثال ديكارت وسبينوزا وليبنتز وشكسبير، أدركنا مدى حملة التمرد التي يقودها أركون لإحداث انقلاب حداثي على الممارسة الإسلامية والتراث الإسلامي بمجمله (الفكري والعلمي والديني والاجتماعي)، مع دعوته لتجاوز القراءة التراثية السابقة الموروثة مع الأصولية الأرثوذكسية. ويقول أركون: (المنهجيات التي أطبقها على التراث العربي الإسلامي هي المنهجيات نفسها التي يطبقها علماء فرنسا على تراثهم اللاتيني المسيحي أو الأوربي)[3]. وفي هذا المعنى فإن الحاصل هو أن أركون نظر للتراث العربي الإسلامي على غرار ما نظر الأوربي لتراثه*. ولذلك فمن الطبيعي أن ينزل المقدس أو الوحي منزلة التراث البشري. فأخضع القرآن للدراسة النقدية والتاريخية والإنسانية.

---

[1] ـ الدكتور/ أمبارك حامدي: التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي. مركز دراسات الوحدة العربية. بيروت. الطبعة الأولى 2017. ص: 105

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 15.

[3] ـ الدكتور/ محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد ص: 247. المؤسسة الوطنية للكتاب. طبعة: 1993. ترجمة: هاشم صالح. الجزائر.

* وإذا جاز لنا أن نسأل أنفسنا عم يتعلق بالتراث الأوربي من حيث العلة، سواء المدرسي منه او الشعبي والديني فإنه مقدر لنا أن نجد تبريرا للتجاوز، بالمعنى الذي أشار إليه المفكر سفر بن عبد الحمان الحوالي في مقاله المطبوع ككتاب" **مقدمة في تطور الفكر الغربي والحداثة**".

فما هي المنهجيات التي اعتمدها أركون لدراسة التراث العربي الإسلامي وتحليله بغية تحديثه؟

يصف أركون لنا منهجيته من أنها أفقية وعمودية[1]، فهي تجمع بين الدراسة الحداثية للتاريخ او التراث على امتداده الزمني وبين موضوع التراث نفسه في بحث عمقه من خلال تحليله. والآلية التي يعتمدها أركون في ذلك هي: جملة العلوم الإنسانية، ويراهن على صلاحيتها، منها الانثروبولوجيا والفيلولوجيا، وعلم التاريخ، وعلم النفس، من زاوية نقدية. (إن نقد العقل الإسلامي بالطريقة التي اقترِحها هنا يفترض دراسة حرة لا مشروطة للآداب الشعبية على ضوء علم الألسنيات والأنثروبولوجيا وعلم الاجتماع والتاريخ والعقلانية الملائمة)[2]. ورأى عنه أحد مترجمي اعماله، وهو الدكتور: محمود عزب بأن منهج أركون قد تخطى وتجاوز مناهج المستشرقين، وذلك لاعتماده على أهم المناهج والدراسات الإنسانية منها الفيلولوجيا. وفي سؤال توجه به إليه مترجمه، أشار هاشم صالح إلى أنه كان اهتمام المؤرخ قديما بِسِيَرِ الملوك وبسلالات العائلات الحاكمة مع موضوعات أخرى في مستوى التفاهة. كانت إجابة أركون على أنه يلتزم المنهجية التاريخية وعلم النفس التاريخي ومنهجية متبعة في الحوليات الفرنسية ثم راح يتبع منهجية الألسنيات لتفكيك الخطاب القرآني[3].

وبهذا تتجلى الحداثة استنادا إلى مقوماتها وإلى توظيفاتها للعلوم الإنسانية المختلفة، لتتحقق مخرجاتها، وهي تشكُّل هوية حداثية في المجتمع العربي الإسلامي تساير التحول العالمي في إطار العولمة، ويرى أركون أن الثقافة الوهمية المسمدة وجودها من سلطوية الخلافة ظلت مسيطرة على المغاربة وتهيئهم للوحدة العضوية الهوياتية والارتباط على أساس اللغة والثقافة، ويعتبر أركون أن ذلك تكريس التبعية المغاربية للمشرق، ولضرورة فك الارتباط بين المشرق والغرب؛ يلجأ صاحب الإسلاميات التطبيقية إلى المراهنة على المراجعة النقدية ـ كتعديل جيني للهوية الحضارية ـ للعقل الإسلامي لتحقيق التجاوز والتعددية اللغوية والثقافية، وتقلل من تأثير الثقافة الوهمية. فالمشروع الأركوني يهدف إلى تحرير الهوية العربية عامة والمغاربية بخاصة من وهم الطقوسية التي استبدت بالمسلمين. وفي سؤال

---

[1] ـ مصدر سابق. ص: 236.

[2] ـ الدكتور / محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 30.

[3] ـ الدكتور/ محمد أركون: الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد. ص: 248، 249

طرحه عليه محاوره يتضمن الإشارة إلى أثر الحداثة الاجتماعية الأوربية في المغرب وإمكانية تأثيرها في السياسة المغربية. يرد أركون على ذلك، بأن التأثير الحداثي لم يحصل في المجتمع المغاربي بدأ من بنغازي ـ ويُفضل كلمة مغاربي على كلمة بربري ـ وهذا مع الأخذ بكل العناصر المكونة للهوية منذ عهد الرومان حتى يومنا هذا[1].

بَ/ تحديث هوية التفكير: يقول أركون: (قلت: بأنه ينبغي على المغاربة أن يفكروا بالظاهرة الدينية لا أن يفكروا بالإسلام مباشرة، لأن الإسلام ليس إلا أحد تجلياتها، وإذا ما عرفوا كيف يفكروا بالظاهرة الدينية بعيون جديدة، فإن الفكر المغاربي سوف يساهم ثقافيا وتاريخيا في البلورة الجارية حاليا للحداثة. ولا يعودون يذهبون لاستيراد قطع متفرقة من الحداثة من أجل تطبيقها على قطاعات مختارة، كالقانون، والجهاز الرسمي للدولة، والمؤسسات السياسية والعمارة والاقتصاد...الخ)[2]. هذا الرأي لا ينفك عن سؤال الهوية، ويجد فيه أركون مخرجا لمشكلة الانتماء الحضاري، فيفصح عن تجاوز الهوية القصرية التي يعتقد أنها تمارس على أهل المغرب الكبير ـ من خلال ما أسماه بالممارسة السياسوية ـ في الدول المغاربية الخمس. وإشكالية النص الأركوني تسعى إلى تأسيس هوية التفكير في بلاد العالم الإسلامي عامة، وفي بلدان المغرب الإسلامي خاصة على تعدد الأديان وتعدد اللغات. ويحصل ذلك ـ بالرجوع إلى النص السابق لأركون ـ بفضل: الدراسات النقدية المنصبَّة على التراث العربي الإسلامي باستعمال العلوم الإنسانية وفي مقدمتها الفيلولوجيا وعلم التاريخ وعلم الاجتماع والانثروبولوجيا لتحقيق إعادة قراءة ذلك التراث بالعقل الاستطلاعي المنبثق باقتحام المسكوت عنه أو لا مفكر فيه[3] ، الذي كان من الممتنع في العقل الإسلامي الكلاسيكي المرتبط بالهوية الأصولية. من حيث هي رمز للتعالي لا مكان له في قاموس أركون. الأمر الآخر هو أن الممارسة الدينية التعددية بالبلاد المغاربية تبدو كما لو أنها يجب أن تكون ورشة لإنتاج الحداثة القطاعية محليا بدلا من جلبها. ولتكريس فكرة الهوية المغاربية بالمقاربة التي

---

[1] ـ انظر كتاب: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب. ص: 169.

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 39.

[3] ـ " إن ما نريد بحثه هنا هو ضبط الموقف الفلسفي من الحداثة الذي نادرا ما يتم التصريح به في الفكر العربي الإسلامي، باعتبار أن السؤال المسكوت عنه في الغالب في هذا الفكر هو الإشكال الفلسفي للحداثة الذي تتم مصادرته باستباق الموقف التقويمي من تجارب الحداثة في أبعادها الكونية" مقتبس من كتاب: [الدين والهوية: إشكالات الحوار والدين والسلطة] ص: 56. مؤلفه الدكتور/ السيد ولد أباه. جداول للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى 2010. بيروت

يشرعن لها أركون؛ فإنه يراهن من زاوية أخرى على ما يجب أن يقوم به المؤرخ حين يتعلق الأمر ببحث قاعدة تاريخية مشتركة بين الأديان التوحيدية الثلاث (الإسلام، اليهودية، النصرانية)،

ومن خلال اطلاعنا على كتب أركون نجده يبشرنا بمستقبل إنساني عولمي راق لإنسان مجتمعنا متى تجاوز سلطة الإيديولوجيا العربية الإسلامية[1]؛ من حيث إنها تنتج هوية مؤدلجة، أسماها أركون بسلطة العقل الأرثوذكسي أو الأصولي والذي هو في طريقه إلى زوال (فلا مستقبل للخطابات الأصولية المليئة بالاتهامات والغيظ والحقد على العالم الحديث)[2]. في إشارة واضحة إلى تحديث هوية التفكير للإنسان العربي المسلم بمعايير الأنسنة والعلمنة، وبهذا الشكل، فإننا مع أركون أمام استبدال أسس الهوية: من أساس ديني إيديولوجي إلى أساس الحداثة الفكرية، ولكي يتحقق ذلك ـ في نظر أركون ـ فقد استند إلى قاعدة الفصل بين الحدث القرآني باعتبار أنه مدونة مغلقة، وبين الحدث الإسلامي. لتقرير الأنسنة، (فأنسنة الوحي تعني الوحي العلمي والتاريخي بالنصوص الدينية، فالذي يَهم أركون ليس الكلام الإلهي في إطلاقته، وإنما الخطاب القرآني المنزل وفق حركة عمودية، والمتجسد في لغة بشرية شفوية في البداية ثم مكتوبة بعد ذلك)[3]. إذ لا معنى للإنسان إذا لم يكن هو من يصنع الدين ويؤوله ويؤنسنه وليس من يصنعه الدين على نحو الحداثة الماركسية؛ وما الإنسانوية[4] إذا لم تكن عقلا يفكر، ولذلك نجد أركون يُعطي أولوية للمسؤولية الفكرية دون المسؤولية الأخلاقية والروحية[5].

---

[1] ـ الدكتور محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة للطابعة والنشر. طبعة1. 2000. ص: 226

[2] ـ المرجع السابق. ص: 225. وفي الصفحة 60 من نفس المرجع، يضيف تبنيه لنبوءة المفكرة الفرنسية ـ دانييل هيرفيو ليجيه ـ بأن الأديان قد انتهى عصرها ولا مستقبل لها. ومن ذلك يرى أركون أن الإسلام لا مراهنة عليه، فقد أصبح شيئا باليا ولا معنى له.

[3] ـ الدكتور قسول ثابت: مقال" النص الديني واستراتيجية القراءة لدى محمد أركون" منشور بـ (مجلة دراسات إنسانية) ـ جامعة عبد الحميد بن باديس ـ مستغانم ـ مجلة سنوية أكاديمية محكمة، 2016. ص: 182.

[4] ـ انظر بوبكر بوخريسة كتاب" مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية" منشورات الاختلاف. الطبعة الأولى. 1434هـ/ 2013م. ص: 135

[5] ـ المرجع السابق. ص: 225

قد يتساءل المرء عما يمكن أن نسميه وصف التفكير الهوياتي، من حيث كونه فردي أو جماعي. لكن قراءة لمشروع أركون من ثنايا كتبه يدرك مباشرة أن أركون يتحدث عن هوية الإنسان الفرد بما عبر عنه بالإنسانوية، فالتفكير تفكير فردي، والهوية فردية. وأن التدين أو اعتناق الدين يُعتبر مسألة شخصية. استنادا إلى ما تبرره فلسفة العصر من حيث هي ترتكز على مبادئ تتمثل في الحرية والعقلانية والذاتية و.. بقي فقط أن يُبرز لنا صاحب الإسلاميات التطبيقية الإنسان الأركوني في تميزه الحداثي عن الإنسان السفسطائي وقد جعلوا منه مركز الكون. كما أن الأمر يتطلب إزالة المفارقة في مبنى الحداثة بين ماهو ذاتي وماهو كوني في النسق الأركوني.

وبما أن الحضارة الغربية هي حضارة اللوغوس، والذي يأخذ معاني كثيرة غير أن أشهرها هو العقل، بات واضحا أن العقلانية مطلبا حداثيا أكثر منه شيء آخر[1]. ويرى أركون أن انخراط الدين في الحداثة وقبوله العقلنة للقيام ببحوث للوظائف النفسية والثقافية والأخلاقية والسياسية هي المقاربة التي تُسهم في النشأة الحضارية أو في انهيارها[2]. فعقلنة الدين ـ كما تقول دانيال هيرفيه ليجيه * ـ في حد ذاتها قد لعبت الدور الفعال في بلورة الحداثة بحسب رأيها[3]. أو بقاء الدين كذكرى . كما ترى هذه المفكرة الفرنسية نفسها[4] . هو الأمر الذي يُشرعن على ضوءه أركون مشروعه بالمعنى الذي يكون فيه الدين إنتاج بشري ذوقي ليُحدث التمازج والتقارب. ولا ينتج الإيديولوجيا والعنف.

وبمعنى أعم، فإن أركون يرى أن تحقيق الهوية يجب أن يتأسس على الأنسية بالمعنى التجاوزي للقراءات اللاهوتية، ففي الرسالة التي أعدها أركون لنيل درجة الدكتوراه كانت تحت عنوان: **(الأنسية العربية في القرن الرابع الهجري. العاشر الميلادي)**، تناول فيها التوحيدي

---

[1] ـ طه عبد الرحمان: سؤال الأخلاق. ص: 59. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى 2000. المغرب الأقصى

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. دار الطليعة للطباعة والنشر. ترجمة: هاشم صالح. ط1. 2000. ص: 60.

[*] دانيال هيرفيه ليجيه مديرة مجموعات وعالمة اجتماع وأستاذة جامعية من فرنسا. من مواليد 03فيفري 1947. درست في جامعة باريس. من أهم مؤلفاتها: سوسيولوجيا الدين. بالاشتراك مع جان بول ويلام

[3] ـ دانيال هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام: سوسيولوجيا الدين. ترجمة: درويش الحلوجي. المجلس العلى للثقافة. 2005. ص: 113

[4] ـ دانيال هيرفيه ليجيه: "الدين من أجل الذاكرة".

وابن مسكويه، باعتبار ما يمثلانه من نزعة إنسية في العصر الكلاسيكي الإسلامي في مجابهة ما أسماه أركون بـ (الأرثوذكسية الإسلامية).

وبذلك انطفأت وانكفأت مبادرة الحداثة بعد مقاومة هذه المحطات في تاريخ الفكر الإسلامي، وحل محله الإسلام السيكولاستيكي (لم يكن الإنسان قد استقل بعد أو حظي باستقلاليته الذاتية. هذا شيء لم يحصل إلا بعد عصر التنوير في أوروبا. عندئذ وثق الإنسان بنفسه إلى درجة أنه أصبح مقتنعا بأن عقله وحده يستطيع تسيير الأمور، وقل الأمر نفسه عن الديمقراطية)[1].

المطلب الثاني: الخطاب الحداثي في مقاربة تطبيقية الأركنة:

أ / **تعزيز الخطاب الحداثي: الإسلاميات التطبيقية:** يطرح أركون مشروعه في الإسلاميات التطبيقية كاستكمال لمشروع الإسلاميات الكلاسيكية، ـ وإن كان ينتقد مشروع الاستشراق باعتباره ركز على ما هو تجريدي من الفكر الإسلامي وتراثه ـ والذي كان من إنتاج الفكر الاستشراقي وممارسته اتجاه الفكر العربي الإسلامي في تاريخه خاصة. فضلا على أن مشروع أركون كان انتقادا للإسلام الكلاسيكي الذي يصفه بالأرثوذكسي، وبأنه لم يعد يصلح لمجتمع اليوم استنادا إلى الممارسة الإيديولوجية التي غرق فيها، (ينبغي أن ينتهي العصر الإيديولوجي العربي يوما ما، لكي يحل محله العصر الإبستمولوجي أو المعرفي العميق)[2]. ومن أجل إيمانه بنقل الحداثة إلى الممارسة الإسلامية يبشر بمشروعه المسمى: الإسلاميات التطبيقية (كنت قد بلورت مصطلح الإسلاميات التطبيقية منذ عام 1970 ودافعت عنها كمنهج علمي في البحث*. وقد فعلت ذلك لكي أُجبر العقل الشّغال في العلوم الاجتماعية على النزول إلى جميع الأماكن التي تتجلى فيها تلك المعرفة الجدلية الدائرة بين الأصولية/

---

[1] ـ الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 168

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني. ص: 322

* كان أركون قد ذكر أنه اقتبس مصطلح التطبيقية واستعاره من كتاب "الأنثروبولوجيا التطبيقية" وكان معجبا بهذا الكتاب وبمؤلفه: روجييه باستيد. وأسقطه على "**الإسلاميات**" ومع 1970 ظهر أيضا مصطلح "**الأخلاقيات التطبيقية**" حين أبدع بوتر مصطلحها كما يقول الدكتور عمر بوفتاس في كتابه" **الأخلاقيات التطبيقية ومسألة القيم**" ص13. وقد ظهر في الفترة نفسها مصطلح آخر وهو: "**الفلسفات التطبيقية**" فلا نستبعد أن أركون قد أخذ من كل هذه التطبيقيات. خصوصا وأنه كان يعيش في الوسط الذي نشأت فيه هذه المصطلحات. والأكثر من ذلك أنه مطلع ومستكشف الجديد دوما، وأن مصطلحه للإسلاميات التطبيقية متزامن ومزامن لهذه الأنواع من التطبيقيات.

العولمة، أو بين الحركات الجهادية/ والعولمة.)[1]. وفي حوار مدون بـ "**كتاب الدين وأسئلة الحداثة**" تم إجراءه مع أركون، ذكر أن الإسلاميات التطبيقية يراد منها التوصل إلى فهم الإسلام في بيئة ذات تاريخ وثقافة تختلف عما عليه الإسلام في مجتمع آخر، وهو بذلك يميز في الإسلام بين إسلام الشعب الأندنسي والشعب المغربي. وكذا بين إسلام الشعب المصري وإسلام الشعب الباكستاني.. ويعتقد بأنه لا أحد سبقه لهذا الطرح، الأمر الذي جعله يستند إلى تلك التمايزات في تقرير حداثية الإسلام في مفهومه وتطبيقاته.

ويقدم لنا علي حرب تبريرا بشأن الصفة الدلالية في مشكلة المشروع قائلا: (إن أركون لم يدرج مشروعه في الإطار العربي كما فعل الجابري، بل آثر العنوان الإسلامي، ليس لأنه أوسع وأشمل، بل لأنه لم يشأ تحييد المجال الديني من عمل الفحص العقلي والدرس العلمي.)[2]. وكان أركون نفسه قد انتقد الجابري لأكونه تناول الفكر العربي وكان يأمل منه لو أنه بحث مشكلة الفكر في بعده الإسلامي.

ويرى أركون أن ما انطبق على التوراة والإنجيل ينطبق تماما على القرآن (القرآن ليس إلا نصا من جملة نصوص أخرى تحتوي على نفس مستوى التعقيد والمعاني الفوارة الغزيرة: كالتوراة والإنجيل، والنصوص المؤسسة البوذية أو الهندوسية. كل نص تأسيسي من هذه النصوص الكبرى حظي بتوسعات تاريخية معينة، وقد يحظى بتوسعات أخرى في المستقبل)[3]. وقد كان إعجاب أركون كبيرا بالكتاب[4] الذي ألفه وحيد السعفي. واعتبره امتداد لمشروعه في رؤيته للقرآن. إلى الحد الذي تحدى به أركون محاوره عبد الجبار الرفاعي. وقد رأى عبد المجيد شرفي أن كتاب وحيد السعي "العجيب الغريب" ـ وهو يطمئن قارئه ـ بأنه وإن كان كتاب في التفسير إلا أنه للأناسة أقرب[5]. وبهذا المعنى كان مشروع أركون في أناسية القرآن، وبموجب ذلك ذكر أركون بأن جميع التفاسير التي انتجها العصر الكلاسيكي الإسلامي وما بعده لم تكن صالحة لفهم القرآن. والتفسير الوحيد الذي يحتاجه القرآن ولم

---

[1] ـ الدكتور/ محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص: 242

[2] ـ علي حرب: تحية في ذكرى أركون. منشور بمجلة اللوغوس. العدد الأول 2012. ص: 7

[3] ـ الدكتور/ محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص: 35، 36

[4] ـ وحيد السعفي: "**العجيب الغريب من كتب تفسير القرآن**" طباعة: دار صفحات للدراسة والنشر . سوريا. 2007

[5] ـ وحيد السعفي: تقديم عبد المجيد شرفي في كتاب" **العجيب الغريب في كتب تفسير القرآن**" ص: 16

يظهر بعد هو التفسير الألسني. سبق لأركون أن ذكر في عديد كتبه أن الممارسة الإبتسمولوجية طالت النص المقدس في مرحلة عصر التنوير بما توفر من إمكانية فيلولوجية وتاريخية وعلمية. والحاصل من كل ذلك هو أرخنة هذا المقدس وتحقيبه بالمعنى الذي يولد القناعة بتجاوزه وتقويض سلطة الإكليروس، وعلى ضوء ذلك يرى أركون أن النص القرآني يخضع للنقد بالقدر الذي تمت ممارسته على التوراة والإنجيل، (كانت الارثوذكسية الإسلامية تضغط دائما بالمحرمات على الدراسات القرآنية وتمنع الاقتراب منها أكثر مما يجب، وقد سهُل على المستشرقين في المرحلة التاريخوية والفيلولوجية أن ينتهكوا هذه المحرمات أكثر مما يسهل علينا اليوم)[1]. وبغرض تكريس حداثية فهم الإسلام يُطمئننا أركون بأنه سيجعل من الأبعاد التاريخية والأنثروبولوجية واللغوية ذات الصلة بمفهوم الوحي أكثر وضوحا، وذلك بالاستناد إلى ما يستدعيه البحث في ثلاثة مواضيع **(الوحي، التاريخ، الحقيقة)** ويضيف **(ثم العنف، المقدس، الحقيقة)**[2].ومن جانب آخر نجد أركون يتملكه الإعجاب الشديد بما قامت به المؤرخة الفرنسية جاكلين الشابي من دراسات أرخنية حول الوحي في الإسلام، ويتجلى ذلك في كتابها الموسوم بـ: **[رب القبائل . إسلام محمد]**. وكانت مخرجاته حول ذلك تتناغم والسياق الذي يلتزم به، إذ يقول: (ما كان قد قيل وعُلِّمَ وفُسِّر وعيش عليه بصفته الوحـي في السياقات اليهودية والمسيحية والإسلامية ينبغي أن يُدرس أو يُقارب منهجيا بصفته تركيبة اجتماعية لغوية مدعمة من قبل العصبيات التاريخية المشتركة والإحساس بالانتماء إلى تاريخ النجاة المشترك لدى الجميع)[3].

بات واضحا أن مشروع الهوية لدى المفكر الفرنسي أركون هو نقل العرب والمسلمين من القراءة التراثية التقديسية ـ كما قال عنها ـ وكل القراءات الإصلاحية التي يسميها السلفية أو الأرثوذكسية إلى القراءة الحداثية بما تتيحه الوسائل والدراسات المتقدمة في العلوم الإنسانية بواسطة النقد التاريخي للقرآن والتحليل الألسني التفكيكي والتأمل الفلسفي المتعلق

---

[1] ـ الدكتور/ محمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل. ص: 44.

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب. ترجمة وتعليق: هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر. بيروت. الطبعة الأولى2005. ص: 17

[3] نفس المرجع. ص: 21

بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه[1]. وإذا كان السؤال يتضمن ما يمكن أن يستهدفه أركون من هذا التجاوز والزحزحة . كما يسميه هو- فإن الجواب بشأن ذلك هو: "**الانتهاك ومعرفة اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه**". ومن ضمن هذا اللامفكر فيه في نظر أركون هو تخليص بلدان المغرب من وهم خطاب - العروبي الإيديولوجي، كما أسماه هو- الانتماء للمشرق، وإعادة تشكيل الهوية المغاربية بمعزل عن الثقافة المشرقية. وذلك بما تقدمه الحداثة من قراءة للهوية. مما يعني أن التطبيقية تتناول تفكيك جغرافيا المجتمع الإسلامي في الوقت نفسه تتناول تفكيك الخطاب القرآني والإسلامي باعتبار إنه معطى تراثي تاريخي يتم بحثه وفق مستجدات العلوم الإنسانية.

فليس منا من يقلل من الممارسة الإبستمولوجية في بحث مشكلات مشروع الهوية لدى أركون، وذلك بالطريقة التي اعتمدها وبالقناعة التي ينظر إليها لتراث الإسلامي والنصوص المقدسة والعلوم الإسلامية.

فما هي ممارسات أركون التطبيقية؟ وما تجلياتها وتمثلاتها اتجاه التراث الإسلامي والتوظيفات النقدية فيه ومرتكزاتها العلمية؟

ثم إن أركون صنف الإسلام وفق ما اتخذ له من أسماء لعصوره: **الإسلام الكلاسيكي** (عصر ازدهار الإسلام)، **الإسلام السيكولاستيكي** (عصر انحطاط الحضارة الإسلامية)، **الإسلاميات الكلاسيكية** (عصر الدراسات الاستشراقية للتراث الإسلامي)، **الإسلاميات التطبيقية** (التصنيف الأركوني)، وأمام هذا التصنيف الأخير، فإنه يراد إحالتنا إلى مقتضيات كثيرة منها إقناعنا بأنّ:

1. فهم الإسلام قابل للتحديث، وليس ضرورة أن نلتزم بفهم السابقين لهذا الدين، وهذا واضح من عديد كتب أركون، منها كتبه: " **قضايا في نقد العقل الديني**". " **الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**". " **الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد**". وغير ذلك مما ألف وحاضر.

2. مرحلة إسلام الحضارة يسمى الكلاسيكي. وقد انتهى زمنه. وكل ثقله هو تراث بما في ذلك الوحي المؤسس. مما يعني أن عصرنة الفهم مقتضى حداثي.

---

[1] - محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي. ص: 56

3. الدراسات الاستشراقية بشأن التراث الإسلامي قاصرة في الفكر الإسلامي. ولا بد من تجاوزها بمشروع الإسلاميات التطبيقية. فهو استكمال لما بدأه المستشرقون في إسلامياتهم الكلاسيكية، وذلك بما توفر لديه من مناهج وعلوم.
4. الإسلام يتطلب تحديث وعصرنة؛ إن لم يكن في تعديل النص المقدس، فإن الفهم الحاصل عن طريق التأويل بالمعنى الذي يمارسه بول ريكور وغادامير. يُحقق الفكر الإسلامي بالقدر الذي نعتبره منتجا حداثيا.
5. التوصل إلى فهم للإسلام يتوجب علينا استعمال العلوم الإنسانية ونتائج دراساتها في تمفصلات ومضامين التراث الإسلامي، وفي إسلامياته التطبيقية يشير بذلك إلى القرآن والحديث النبوي؛ يصرح بأن بنية الحديث مازالت مجهولة[1]. ترى بم يمكن أن نتعرف إلى هذا المجهول في تراثنا؟ الإجابة لدى أركون، وهي (وحده التفكيك التاريخي والأنثروبولوجي يمكنه أن يوضح لنا آليات هذه البنية اللغوية للخطاب القرآني)[2]. ويراهن أركون على فاعلية العقل المنبثق لفعل ذلك، باعتباره: عقل تجاوزي، تعددي، انتهاكي، ثوري، تفكيكي، تركيبي، تأملي.

كل التصنيفات الأركونية السابقة بشأن أعصر الدراسات الإسلامية، يهدف أركون من خلالها التوصل إلى مشروعه المتمثل في **الإسلاميات التطبيقية** في مقاربة قرائية ذات ثلاثة أبعاد: المقاربة التاريخية في العلاقة الاجتماعية.

والمقاربة السيميائية ذات العلاقة اللغوية.

والمقاربة التيولوجية في مستواها اللاهوتي.

فالطرح المقارباتي الأركوني لا يستغني عن الممارسة الإبستمولوجية في صميمها لكل أنواع أعصر الدراسات المشار إليها. ولم يدخر أركون جهده في طرح مشروع "**تشكيل**

---

[1] ـ " والثاني هو كلام الشخصية الرمزية العليا والمرجعية الكبرى، أي كلام النبي الموحى إليه. وهذا الكلام الثاني هو الذي يفرض نفسه على الجميع، وبخاصة على المؤمنين.. لكن هذا الكلام الثاني لا تزال بنيته التركيبية أو طريقة صياغته اللغوية مجهولة إلى حد كبير)

[2] ـ الدكتور/ محمد أركون: التشكل البشري للإسلام. ص: 83.

ورشة"[1] علم انثروبولوجي يجمع كل الأديان، بما في ذلك الأديان السماوية والوثنية على حد سواء، فقط لأنها أديان. وهذا توسيع من جغرافية الهوية التي يريدها للفكر العربي الإسلامي، **ب / مفاهيم حداثية لتعزيز الأركنة:** اتفق لدينا أن نقول: الأركنة أو الإسلاميات التطبيقية، فالأمر على حد سواء. يكفي في ذلك أن ندرك مدى استناد هذا المشروع على الحداثة بوصفها نمط حضاري يختلف جذريا عما كان من تقليد في نظر عبد المجيد الشرفي[2]. من حيث إن أركون صاحب نظرية في هذا الشأن، فإنه قد أبدع مفاهيم ذات نسق رمزي دلالي*اعتبرها مفاتيح لأطروحته الأكاديمية لتقديم الفكر العربي الإسلامي المعاصر على أنه فكر تجاوزي للموروث باعتماد العلوم الإنسانية كآليات تثويرية تنويرية، ومن المتوقع أن يُغني أركون مشروعه بمفاهيم حداثية، وهو الداعي إلى الممارسة الفيلولوجية. وهذا بما تَشبَّعَ به أركون، (وقد أفاد أركون من مواكبته للطفرة المعرفية التي شهدتها علوم الإنسان، في النصف الثاني من القرن العشرين؛ بحقولها الفكرية وآفاقها العقلية وثوراتها المنهجية وشبكاتها المفهومية مستثمرا ما أنجزه مفكروا ما بعد الحداثة في الفلسفة واللغة والسيمياء والأناسية وعلم الاجتماع والتحليل النفسي)[3].

كان استعداد أركون كبيرا لتلقي مفاهيم مفكري الغرب (فهو يتبنى مصطلحات أوربية جديدة آتية من حقول البحث في التاريخ وعلم الاجتماع، وعلم الأنثروبولوجيا وعلم اللاهوت، وعلم الأديان المقارن، وعلم تاريخ الأديان)[4]، ومن حيث ارتباط المفاهيم بالمنهجية، فإن الدكتور كيحل مصطفى يرى أن المناهج التي استعملها أركون لها أصولها في الفكر الغربي وقد كان تأثر أركون بفلاسفة الغرب واضحا في العديد من كتاباته، من خلال المفاهيم المعجمية التي كانت في دواله[5]. وإذا كان أركون استمد مفهوم" العلمانية" من الفكر الغربي

---

[1] ـ كتاب: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص: 275

[2] ـ عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة.

* ـ قد أشرت لمفاهيم أركون سابقا، تحت عنوان: القاموس الفكري في مشروع أركون. ولكنني وفي هذه المرة أتحدث عما يسمى مزيد من الإشباع المفاهيمي في دراسات أركون حيث يتعدى الطرح إلى ما تداوله فلاسفة الغرب الحداثي وكان من حظ أركون ان وظف ذلك في سياقاته الفكرية التفويدية.

[3] ـ علي حرب: مقال: تحية في ذكرى أركون، منشور بمجلة اللوغوس. العدد:1، جويلية 2012 ص: 7.

[4] ـ محمد أركون: "الأنسنة والإسلام" ترجمة د. محمود عزت. دار الطليعة. الطبعة الأولى 2010 ص: 15

[5] ـ الدكتور/ كيحل مصطفى: "الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون" منشورات الاختلاف. 1434هـ/ 2013م

الحديث والمعاصر، فإنه قد تجاوز بوظيفية المفهوم معنى الفصل بين السلطة الدينية الأخلاقية والسلطة السياسية الاقتصادية إلى سلطة التصرف في الديني بما يُعيد تفكيكه وقراءته حداثيا[1]. مما يعني أننا أمام عبارة يمكن أن نسميها" علمانية العلمانية" ويمكن القول بأن أركون لم يحدث التجاوز المعنى الاستشراقي للعلمنة فقط بل إنه عمل على زحزحت مفهومها الغربي من الحياة الإسلامية. وهذا يعود بنا لبحث العلاقة بين العلمانية والحرية في البلاد العربية على ضوء المقاربات الفكرية التي يطرحها أركون في مشروعه وقاموسه، الأمر الذي يحيلنا إلى الانتقال من العقل الجامد إلى العقل المنبثق الذي طالما بحث عنه أركون واعتبره محركا لمشروعه الواعد.

وبيان ذلك، استخدامه لمفهوم: **الإبستيمية** وأنه اقتبسها ودلالتها من **ميشال فوكو** في كتابه " **الكلمات والأشياء**" ويصف الإبستيمية الفوكونية بالخصوبة. ويعتبرها مفتاحا ساهم به في تحديد أبحاثه[2]. والمطلع لكتب أركون يجد هذا الاصطلاح يغطي ساحة بحوثه كما ذكر هو. فضلا على أنه لم يستغنِ عن المصطلح الحفري بالمعنى الذي تداوله فوكو نفسه.

وفي كتابه" **قضايا في نقد العقل الديني**"، يذكر أركون مصطلح" **العقل الاستباقي أو العقل المستقبلي**" ملفت نظرنا إلى أنه أخذ هذه التسمية من مارغريت ميد[3]. ووظفه لما يتطلبه مشروعه الحداثي في الهوية العربية الإسلامية

وفي كتابه "**الفكر الأصولي واستحالة التأصيل**" يذكر أركون أن مفاهيمه سوف تنفِّر الكثير ممن لم يعتادوا على خطاب العلوم الاجتماعية. في إشارة منه إلى أن العلوم الاجتماعية هي الملهمة لمفاهيمه واستعمالاته إياها. ولسان حاله في ذلك: أنه على المسلمين والنخب المختصة في الدراسات الإسلامية من المسلمين أن يهتموا بالعلوم

---

[1] . " ترتبط العلمنة عند أركون بأنسنة السياسة والدين معا، في إعادة تشكيل العلاقة الثنائية بينهما، وإرسائها على المبادئ والأسس الإنسانية القائمة على الحرية والعقلانية. فالإنسان هو محور وركيزة الهيكل الاجتماعي، وتوجيهه وإعادة تعليمه وترتيبه. ستثرى حياته وتنمي تطلعاته وترقي غايته. وبهذا يصبغ أركون العلمنة بصبغة الأنسنة" مقتبس من كتاب: " **العلمانية والسجالات الكبرى في الفكر العربي المعاصر**" مجموعة أعمال ومقالات فكرية أشرف عليها الدكتور المرحوم والمغفور له: البشير ربوح. الفقرة مقتبسة من مقال" **أركون وقضايا العلمانية: إشكالية الدين ورهانات العلمنة**" صاحب المقال: محمد بكاي. ص: 50

[2] الدكتور/ محمد أركون: التشكل البشري للإسلام. ص: 42 و66.

[3] محمد أركون: "قضايا في نقد العقل الديني" ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة الطبعة الأولى. 2000. ص:99

الاجتماعية لكي يستطيعوا فهم مراد أركون[1] من تحليلاته الفيلولوجية والتاريخية والأنثروبولوجية. وأمرُ المفاهيم الحداثية في فلسفة أركون يكشف عنها اتِّباع أركون لأستاذه كلود كاهين من منطلق استجابته له فيما أمره[2] من ممارسة نقدية عن طريق حركية مفاهيم: الانتهاك، الزحزحة، التجاوز والتخطي. ومن الصياغات المفاهيمية التي استعملها أركون وأمن بمضمونها هي: **حضارة البحر الأبيض المتوسط**؛ وإن كان هذا التعبير استعمله آخرون قبله وبعده إلا أنها عند أركون تأخذ دلالة نسقية وفق مشروعه،

خاتمة الفصل

بعد أن استعرض الدكتور محمد أركون مشروعه الحداثي بشأن تحديث الإسلام والمجتمع الإسلامي انطلاقا من " نقده للعقل الإسلامي" وتأسيس الإسلاميات التطبيقية" كاستهداف أراد منه الانتقال من القراءة الكلاسيكية للإسلام إلى القراءة الحداثية. الانتقال من القراءة السلفية الأصولية الأرثوذكسية إلى القراءة العلمانية الإنسانية، ولم يكن سؤال الحداثة ورهاناتها في المشروع الأركوني إلا ذاك.

فكان رهان الحداثة يقتضي منه التسليم بحتمية التجاوز لكل قراءات الفهم السابقة للإسلام، مما حدا به إلى إدراج النص التأسيسي (القرآن الكريم والحديث الشريف) ضمن دائرة التراث الإسلامي لتبرير ممارسة النقد فيه وإنزاله إلى مستوى الإنسانية،

غير أن الملفت للنظر في مشروع أركون ليست قناعته بأطروحته . وإن كان ذلك هاما . بل روح التحدي التي نلمسها في خطابه. يتحدى من؟ يتحدى المسلمين وتراثهم. وهو يسعى إلى طرح بدائل لأجيالهم فيما أنه يقدم قراءات تأويلية وألسنية. وهو من اعتمد الأنسنة والتأويلية في مشروعه. كما تحدى مشروع الكلاسيكيات لدى الفكر الاستشراقي. وكل ذلك يُلخص في كلمة واحدة، وهي: "**التجاوز**". ففي فلسفة النقد، فإن التجاوز ناتج عن الممارسة النقدية. وكانت هذه أكثر مما يتصف بها فكر أركون كما قال تلاميذته من أمثال عبد المجيد

---

[1] . الكثير من النقاد وحتى المعجبين بمشروع اركون يرون ان أركون مازال عصيا على الفهم من قبل المثقف العربي. لكن هل هذا يرجع إلى كون أركون يكتب بلغة غير لغة هذا المثقف. أم أن مفاهيم النص الأركوني هي من كانت العلة والعائق؟

[2] ينقل لنا أركون قول كلود كاهين" " كان يقول لنا: إذا لم تنتهكوا المعرفة القديمة عن موضوع ما؛ فإنكم لن تستطيعوا زحزحة الإشكالية نحو آفاق أكثر اتساعا". **التشكيل البشري للإسلام**. ص: 41

الشرفي بتونس. ونصر أبو زيد بمصر. وكما وصفه به دارسوه، مثل: فارح مسرحي، وكيحل مصطفى. وغيرهما. فضلا عن وصفه بها لنفسه.

وهل أنهى أركون مشروعه واستكمله؟ أجاب أركون في عديد المناسبات قائلا: (أتمنى أن يطلع الأوربيون على أفكاري ومؤلفاتي، ويأخذوا بها علما لكي يصححوا سياستهم تجاه الإسلام، ليس كدين فقط وإنما أيضا اتجاه المجتمعات الإسلامية ذاتها، تجاه بلدان كالجزائر مثلا أو تونس أو المغرب"[1]. كأن الجهة المخولة لتكريس الأركنة بمختلف حيثياتها هي: الأوربيون، في إشارة إلى المستشرقين ودارسي العلوم الإنسانية. معبرا عن ذلك بما يدعو لليأس (لماذا ابتدئ بتوجيه النداء إلى أوربا؟ لأني يائس من وضع البلدان الإسلامية بكل بساطة، على الأقل في المدى المنظور)[2].

[1] ـ الدكتور/ محمد أركون: "التشكيل البشري للإسلام" ترجمة: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي . الدار البيضاء. المغرب. الطبعة الأولى: 2013. ص: 238

[2] ـ نفس المرجع. ص: 239.

الفصل الثالث: مشروع الهوية أمام المقارنة والتقييم النقدي

المبحث الأول:

التقارب والتمايز في مشروع الهوية بين الإحياء الحضاري والاستجلاب الحداثي:

المطلب الأول: التقارب الإشكالي في الإحياء والاستجلاب:

1/ الدافعية للأشكلة:

1.مشروع الهُويَّة الحضارية؛ قد استهوى الكثير من فلاسفة الحضارة باختلاف مجتمعاتهم وانتماءاتهم الفكرية والدينية، وكل منهم رأى أن الحضارة مشكلة تستدعي بحث أسسها ومعرفة معوقاتها، ووفقا لذلك، فإن الرؤية الحضارية لدى المفكر الألماني اشبنكلر* غيرها عند المفكر الأمريكي أرنولد توينبي**، أو لدى العراقي عماد الدين خليل*** أو المفكر الجزائري مالك بن نبي أو عند المفكر الفرنسي محمد أركون. واعترافا بأهمية الموضوع؛ قد صنف مالك بن نبي عناوين كتبه في النهوض الحضاري تحت عنوان: "مشكلات الحضارة". كما أن كتب أركون ونشاطاته تجد مبررها في النقلة الحداثية للمجتمع العربي الإسلامي.

2. وإذا كان كل فيلسوف حضارة يجد ما يدفعه لأشكلة موضوعه، فإن الدافعية في ذلك لدى كل من بن نبي وأركون ـ بحسب كتبهما، ومحاضراتهما ـ هي التخلف****، والبحث عن الكيفية التي يمكن أن يسهموا بها في إحداث النقلة النوعية للشعوب العربية الإسلامية نحو الحضارة. فقد انطلق ابن نبي من معايشة للأمة الإسلامية تتمثل في (أمة تعيش عالة على الغرب) ونفس الفكرة يطرحها أركون بعبارة (المسلمون يعيشون على فتات الحضارة الغربية)، هذا التوصيف أضحى مصدر قلق فكري لدى كل منهما، وراح هذا وذاك يرصد

---

* . أوسفالد أرنولد غوتفريد شبنكلر (1936/1880) فيلسوف ألماني، اشتهر بكتابه" تدهور الحضارة الغربية"

** . أرنولد جوزيف توينبي) 1975/1889) مؤرخ بريطاني. من أعماله: أشتهر بموسوعته" مختصر دراسة للتاريخ".

*** . عماد الدين خليل) 1941/)أديب ومفكر عراقي، له مؤلفات كثيرة كثيرة كلها تعالج قضايا مشكلات النهضة والفكر في البلاد العربية والإسلامية. من أشهر كتبه "مدخل للتاريخ والحضارة الإسلامية"

**** . كون التخلف باعثا على ميلاد سؤال النهضة، نجد دلالته أيضا في مشروع الدكتور عبد الكريم بكار، والدكتور عماد الدين خليل، محمد إقبال، وروجييه غارودي. والطيب تيزين، وحسين مروة وقبلهم رفاعة رافع الطهطاوي. وغيرهم كثير في البلاد العربية والإسلامية.

الظاهرة الاجتماعية في المجتمع العربي والإسلامي من مختلف تشكلاته، إن على مستوى الفكر أو المجتمع، أو السياسة.

2/ الهوية تطور نقدي للحضارة:

إذا كان السؤال، هو: كيف تنشأ الحضارة وتتطور؟ فإن مالك بن نبي يحدد ذلك بما يمكن أن يحصل من الوعي بحجم المشكلة بحسب ما لدى المرء من شعور بالهوية، وبمدى ما يتملكه من تخوف على هويته[1]، ويكفي أن يكون الشعور بالهوية سببا للانتقال بالطور الحضاري لمجتمع ما إلى مستوى التميز والمنافسة، حضور الهوية في الذوات بقدر ما هو ناتج عن وعي بالأنا؛ بقدر ما هو أيضا داعيا إلى التغيير لممارسة الهوية، عبر الأجيال في المجتمع الواحد، وهذا يستند إلى أمرين: أولهما، اعتماد النقد كوسيلة لتشخيص المشكلة بالقدر الذي هي عليه، وهو الأمر الذي مارسه كل من أركون وابن نبي من خلال اعتبار أن حال المسلمين صورة تراجيدية تعكس المساوئ والتخلف وفوضى الأفكار، إنها وضعية مرضية في الأمة بنظر ابن نبي[2]، ومرحلة خرافة وأسطورة في تصور أركون[3]. أما الأمر الثاني، فهو التفكير في طرح بدائل تعبر عن مشروع هوياتي، بمعنى: ماذا يجب علينا لكي نتقدم ونحقق نصيبا حضاريا؟ سلطة النقد الفلسفي والإشكالي لدى كل من بن نبي وأركون وضعت كل منهما في مُسَلَّمَة مبدئية، هي: أن أزمة حاضر الأمة الإسلامية يُسْتبدل بوضع حضاري متى كان الدين الإسلامي مصدرا ومنطلقا لشعوبنا، هذا بالنسبة لمالك ابن نبي، أما أركون فيرى أن جلاء الأزمة مرهون بمدى إحداث القطيعة مع الاستمدادات والتراث، وفي نظره أن القطيعة ممارسة نقدية تكشف عن عجز المرجعية التاريخية للمجتمع العربي الإسلامي ككل والمجتمع المغاربي خاصة. ويأتي موقف كل منهما وفق السياق الإشكالي لديه من حيث محدداته للهوية كونها: تجديد للتراث وبعث توظيفه بالنسبة لابن نبي أو تجاوز للهوية والتقليدية وربط مستقبل المجتمع الإسلامي بهوية الغرب وقبول كل ما يفد إلينا منه، غثه وسمينه.

---

[1] . مالك بن نبي: " شروط النهضة" ترجمة الدكتور عمر المسقاوي، والدكتور عبد الصبور شاهين. دار الفكر، الطبعة 17. 1439هـ/2018م. ص: 21

[2] . مالك بن نبي: " شروط النهضة" مصدر سابق، ص: 44 ـ 48.

[3] . محمد أركون: "الفكر الإسلامي: نقد واجتهاد" ترجمة وتعليق هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب . الجزائر. 1993. ص: 17 ـ 23. وكتابه: "قضايا في نقد العقل الديني"

وبقدر ما نجد في هذا الطرح اختلافا في الرأي، فإننا نجد فيه ناتج فكري وقناعة فلسفية تم التوصل إليها بالتحليل النقدي وممارسة الشك المنهجي، المؤديان إلى التغيير، وتقول دانيال هيرفيو . ليجيه: (تتأمّن الاستمرارية في كل المجتمعات دوما في التغيير وبه)[1]. وليس هناك استمرارية تحصل دون وسيط اجتماعي قيمي ألا وهو الثقافة. وبقدر ما للثقافة من علاقة بالهوية، فإن حيوية الفكرة والوعي بها توّلد ثقافة تضمن استمرارية الهوية مع إدراج الجيل فيها، فتنشأ ثقافة التوريث والتطوير الحضاري، مع العلم أن دانيال هيرفيو ليجيه؛ في كتابها (الدين من أجل الذاكرة) تعتبر أن وجود الدين في حياة مجتمع ما مسألة وقت، وأن الأجيال المتقادمة تتخلى عنه تدريجيا. وهذه هي الفكرة التي اعتبرها أركون إحدى مسلماته لمشروعه الحداثي.

ومن حيث وظيفة الهوية بوصفها تطور نقدي للحضارة، فإننا لا نعدم أهمية الثقافة كونها جوهر الحضارة (إن أي تفكير في مشكلة الحضارة هو في جوهره تفكير في مشكلة الثقافة)[2]. وبالنسبة لهوية المجتمع العربي الإسلامي فإن قراءة الواقع تكشف عن وضعية بائسة، تضعنا أمام واحدة من الحالتين: إما نُغيِّر أو نتَغيَّر، فبالأولى نكون، وبالثانية لا نكون[3].

a. المطلب الثاني: التمايز الإشكالي في الإحياء والاستجلاب:

2. أ / الهُويَّة بين جدلية المبدأ والمتغير:

هل نقيم مشروع الهوية على مبدأ ديني باعتبار ما فيه من ثبات أم على الحداثة وما هي عليه من تغير؟ وبمعنى آخر/ هل المرجعية الفكرية التي انطلق منها كل من ابن نبي وأركون واحدة؟ ليس هناك من جهة أبرز لتقرير الإجابة من كتابات المفكريْن المعنيين إلا هما، قال مالك بن نبي: (لقد كانت حركة الإصلاح التي قام بها العلماء الجزائريون أقرب هذه الحركات إلى النفوس وأدخلها في القلوب، إذ كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى:

---

[1] . دانيال هيرفيو ليجيه: في مقاله" نقل الهويات الدينية" ضمن كتاب: " الهويـ(ـات)ـة ترجمة: إبراهيم صحراوي. دار التنوير. الجزائر ص: 197.

[2] . مالك بن نبي: "مشكلة الثقافة" ترجمة: عبد الصبور شاهين. دار الفكر سورية. الطبعة 12. 1427هـ/ 2006م. ص: 101

[3] . بن جلطي محمد: " مالك بن نبي من نقد العقل إلى نقد الفعل" منشور بمجلة دراسات إنسانية، مجلة سنوية أكاديمية عن جامعة مستغانم، الجزائر. سنة 2015. ص: 15 . 31.

﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوۡمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بأنفسهم [1] ﴾)[2]. هذا واحد من النصوص الكثيرة في مؤلفات ابن نبي نستكشف منه المرجعية الإسلامية التي أسس عليها مشروعه في الهوية الحضارية، وحين يرى ابن نبي أن نهضة المسلمين لا تتحقق إلا بالعودة إلى الدين الإسلامي بالمعنى الوظيفي بما يتجاوز الدروشة والنظرة الجزئية والحزبية وبما يتضمنه من جدية وتساهل يُفسد الواجبات الإسلامية. فيما نجد المفكر الفرنسي أركون قد حدد مرجعيته في كثير من المحطات عبر كتاباته بالحداثة كمتغير، فحين يقول أركون بانه انخرط في مشروع له إطاران: الإطار الأول يتمثل في النضال من أجل إثبات انتماء المجمع المغاربي لحضارة البحر الأبيض المتوسط، بالمعنى الذي حدده الباحث غواتان في دراساته. والإطار الثاني يتمثل في تكريس الحداثة بالقدر الذي حدده فيرنان بروديل في مجال التاريخ، ويورغين هابرماس[3].

لم يبق أمام هذا؛ جهل بالمرجعية الفكرية لكل من ابن نبي وأركون. فالأول له مرجعية إسلامية تدعو إلى إصلاح وظيفي للمجتمع الإسلامي بناء على قيم وأصالة وهوية الممارسة الإسلامية في تاريخها ومقارباتها النصية. أما أركون فإنه يعمل على تحول المجتمع العربي الإسلامي إلى الحداثة بالمنظور الغربي وبالمعنى الذي يردده أدونيس. ويتنكر لكل ما هو تراثي ومرجعية دينية وتاريخية. فالهوية التي ينتمي إليها كل منهما كانتساب ولَّدت الدافعية للقيام بمشروع وفق منطلقاتها، مما كشف ذلك عن جدل لم يتركه أركون في طي الكتمان حين انتقد كتاب (الظاهرة القرآنية)[4] لمالك بن نبي كونه ـ في نظر أركون ـ مارس التبجيل والتقديس للقرآن في كتابه، بينما لم يكن أركون يضفي طابع التقديس على القرآن والحديث النبوي، واعتبر كل ذلك مجرد تراث يندرج ضمن الأنسنة في التاريخ. وفي ذات السياق يندرج كل من المفكر التونسي: هشام جعيط، والمفكرين المغربيين: عبد الله

---

[1] . سورة الرعد. الآية: 11

[2] . مالك بن نبي: "شروط النهضة". ترجمة عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر سورية. الطبعة 17.1439هـ/2018م. ص: 27

[3] . محمد أركون: "قضايا في نقد العقل الديني" ترجمة هاشم صالح. دار الطليعة. ط2000. ص: 183 . 184

[4] . المصدر السابق. ص: 186

العروي ومحمد عابد الجابري، والمفكر المصري: حامد نصر أبو زيد. وغير هؤلاء من العرب والمسلمين تحت غطاء الحداثة.

فمشروع الهُويَّة الإصلاحي لدى ابن نبي يرتكز على المبدأ والثبات مع مرونة في حيوية المشروع بحسب الظروف والعصر، فإذا كانت فكرة الحضارة مشروعا لدى ابن نبي، فإنها كانت مشكلة مقلقة إلى الحد الذي جعل مضامين كتبه ومحاضراته كلها لا تخرج عن نطاق بناء الحضارة. وفي سؤال الحضارة نجد المبدأ واضحا في فلسفته، وذلك حين يرى بأن الدين هو أساس بناء الحضارة. (فالحضارة لا تنبعث إلا بالعقيدة الدينية)[1]. فالمبدأ واحد لدى ابن باديس وجمال الدين الأفغاني ومحمد عبدو وغيرهم من حيث كون الدين مصدر للحضارة، لكن انتقاد مالك لهؤلاء ناتج عما تصوروه في نظرتهم لوظيفة الدين الجزئية، هذا يعني أن التفكير في إنتاج الحضارة خارج الدين أمر بات في العدم، وهو الحكم الذي يرفضه أركون ويقلب المعادلة، ويرى أن الهُويَّة لها تأسيس ظرفي تفرضه الأوضاع المتغيرة. باعتبار أن التطور فعل حداثي، وبذلك تأخذ الهوية شرعية الواقع، وتجده أمام رأيه يقيم مسحا للمجتمع الأوربي وكيف أنه انتقل من دائرة سلطة الدين في القرون الوسطى والتخلف إلى دائرة عصر النهضة والحداثة، ويراهن على أن نهوض المجتمع العربي والإسلامي يتحقق بإحداث القطيعة مع التراث بما في ذلك التخلي عن القرآن والسنة أو اللجوء إلى قراءة ذلك قراءة حداثية. والاندماج كليا في مشروع الحداثة كما فعلت أوربا. والمقاربة الأركونية في ذلك (إن صراع الإسلام مع الحداثة اليوم لا يختلف في شيء عن صراع المسيحية معها قبل مائتي سنة)[2]. فهو يؤسس الهوية الحضارية على ما تحققه الحداثة من تقدم، وبقدر ما تكون الحداثة في فاعليتها وفي عصرها تكون الهُويَّـة، وهذا لا يعطي صفة الثبات للهوية، لأنه يجعلها متغيرة بتغير الحداثة، إلى هذا الحد يمكن القول بأن هوية كل مجتمع بقدر ما تسوده من حداثة. وبالتالي فما هي الجهة التي تحدد مواصفات مشروع الهوية؟ والإجابة في نظره من دون شك ليس الدين ولا التراث بل إن الحداثة بما هي عليه من تغير يمكنها وحدها ضبط مشروع الهوية،

---

[1] . مالك بن نبي: "شروط الحضارة" ترجمة عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر سورية. الطبعة 17. 1439هـ/2018م ص: 56

[2] . محمد أركون: "قضايا في نقد العقل الديني" ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة. ط:1. 2000

ب/ فارق السياق المنهجي للهوية:

إذا كنا قد عرفنا المرجعية الفكرية لمشروع الهوية الحضارية لدى كل من ابن نبي وأركون في العنصر السابق، فإنه يتعين علينا أن نتناول فارق السياق المنهجي الذي أُدرج فيه المشروع الهوياتي، فقد اعتبر أركون أن القرآن خطاب بدأ شفاهيا ثم تم تدوينه، لينتهي إلى مدونة مغلقة، ففي شأن منهجية التعامل مع القرآن يقول أركون: (أهدف من تطبيق المنهجية الجديدة على القرآن إلى التركيز في آن معا على البعد اللغوي، والسيميائي، والسوسيولوجي، والنفسي، والأنثروبولوجي لهذا الخطاب)[1]. فالأمر كما حكى عبد الله أخواص عن أركون في منهجه (لا يعتمد أركون على منهج واحد بعينه، بل يختار المنهجية المتعددة الاختصاصات يجمع فيها بين خليط من العقائد والإيديولوجيات الفكرية، لأنها تستجيب لطموحاته، حيث يتداخل التحليل الاجتماعي والتاريخي والمنهجية الألسنية والأنثروبولوجية والتفكيكية...)[2]. وإن كان هذا موقفا نقديا من أركون إلا أنه يصف لنا منهجه في البحث.

وتجليات ذلك فيما أوضح أركون في منهجه الذي تعامل به مع القرآن الكريم، وملخصه هو مناهج العلوم الإنسانية والتي قال عنها أركون . في موضع آخر ـ بأنها هي ديانة المجتمع الأوربي الجديدة. وفي مختلف كتب أركون نجده معجبا بمناهج العلوم الإنسانية ويعلق عليها آمالا كبيرة في حل جميع المشكلات المعرفية والسلوكية، (حيث أمضى شطر حياته الأكبر في موطن الحداثة الغربية، مستقبلا بوضع المعايشة المباشرة كل تحولاتها العلمية والفلسفية والمادية، ولذلك مثّلَ طرحه ذروة المواجهة العلمية في إعادة قراءة الخطاب القرآني)[3]. ذلك أن مصدر التلقي الذي أخذ منه أركون منهجية دراسة القرآن هو المدارس الاستشراقية، فإنه مهما تنوعت واختلفت إلا أن جميعها بالنسبة لأركون قد قدمت له عروض تحليل نقدية للقرآن، وبخصوص ما يتعلق بالجانب الأكاديمي المنهجي، فإن (أهم المستشرقين الذين تأثر بهم وعبّر عن وفائه لهم، برنارد لويس ـ كونه أحد أساتذته الذين تأثر بهم كثيرا في تكوينه الأكاديمي، وخياراته وتوجهاته البحثية، قائلا: إن أولئك الذين يقدرون

---

[1] . مصدر سابق. ص: 187

[2] . عبد الله أخواص: "المنهج في الفكر العربي المعاصر" مؤسسة هنداوي. ص: 107

[3] . محمد قرّاش: "الخطاب القرآني وإشكاليات القراءة الحداثية "دار رؤية للنشر والتوزيع. 2018. ص: 20 . 21

مزايا اللغة الإنجليزية وبلاغتها يعترفون معي بأن قراءة برنارد لويس أو الاستماع إليه يمثل متعة حقيقية)[1]. وموقف برنارد لويس من القرآن الكريم هو نفس الموقف الذي يقفه جمهور الاستشراق منه، وهو نزع التقديس عنه. والتشكيك في انتساب النص القرآني لله تعالى. ولذلك يدرسه كما لو أنه يدرس نصا إنسانيا، خصوصا وأن أركون يصرح بأنه مختص في تاريخ الفكر الإسلامي، مما يعني أنه حري به أن يتبع المنهج الاسترددادي التاريخي

وإذا كان السؤال يتعلق ببحث منهج مالك ابن نبي في أطروحته التي ناضل من أجلها طويلا، فإنه اعتمد المنهج العلمي في تحليل المجتمع الغربي (فاستعان بالمنهج العلمي والرياضي على فهم الحضارة الغربية والتعمق في دراستها، وقد ساعدته العلوم الاجتماعية الحديثة في قراءته للفكر الغربي وتفكيك رموزه والكشف عن أغواره)[2]. مثلما استعمل المنهج العلمي في تحليل الوقائع الاجتماعية المختلفة في المجتمع العربي،

كما نجد ابن نبي قد استعمل المنهج المسحي في بحث الظواهر الاجتماعية في المجتمع العربي بغرض فهمها وتفسيرها بما يؤهلنا لضبط حقيقة الهوية الحضارية فينا استنادا إلى تراثنا القيمي وحتمية تصرفنا وفقا لذلك، فالمشروع الذي يبحث عن تموقع له، له خصوصية اجتماعية. سواء تعلق الأمر بالثقافة أو الحضارة، أو الاقتصاد. فهو يقوم ببحث الواقعة الاجتماعية وتحليلها بما يبعث على الاستيفاء لصياغة حكم بشأن الظاهرة. ففي كتاب (المشكلة الثقافية) وبعد أن استعرض ابن نبي مفهوم الثقافة في المنظورات الغربية توصل إلى أن المفهومية الغربية للثقافة لا يمكن الاعتماد عليها في تعريف الثقافة العربية[3]، وهذا الحكم يستند إلى تعليلات من بينها: أن ما ينقص المجتمع العربي الإسلامي لا يُسهم في ضبط مفهومها. كما اعتمد ابن نبي المنهج المقارن، ومثاله في كتاب (تأمـــلات) حين كان يحلل الظاهرة الاقتصادية ومستوى النمو الاقتصادي. عقد مقارنة اقتصادية بين ألمانيا واندونيسيا بتطبيق مخطط اقتصادي للخبير الدولي "شاخت" فيعرض ابن نبي الواقعة في كل

---

[1] . فاطمة بقدي: "المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون" هذا عنوان أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الإنسانية للسنة الجامعية: 2015 ـ 2016جامعة الجزائر2.

[2] . عمدا الدين إبراهيم: "نقد الحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي" المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية. الطبعة الأولى. 2019. ص: 45

[3] . مالك بمن نبي: " مشكلة الثقافة". ترجمة: عبد الصبور شاهين. دار الفكر . سورية. طبعة 12. 1427هـ/2006م ص: 39 . 40.

من الدولتين[1]. ثم يتساءل عما كان وراء تحقيق مشروع شاخت في ألمانيا وفشله في اندونيسيا. ويُرْجع ذلك إلى طبيعة الإنسان هنا غيره هناك. وإلى المقدرات الاقتصادية الأخرى، ولم يعدم المنهج المقارن حين تعلق بحثه بمشكلة النهضة العربية المعاصرة، فقارن ابن نبي بين اليابان والمجتمع العربي[2]. محللا الفارق، حيث أن اليابان أحدث القفزة النوعية في سلم النهوض بينما بقي المجتمع العربي والإسلامي يراوح مكانه. وفي كل ذلك كان ابن نبي يبحث عن الخلل في المشروع الحضاري في الأمة،

وباعتبار أن ابن نبي ينتمي للحضارة الإسلامية ويحمل همَّ نهضة مجتمعه، فإنه قد استعمل المنهج الإسلامي في الاستدلال والتبرير. ولذلك تجده يوظف الآيات والأحاديث في فقرات كتبه بما يقتضيه المقام. والجميع يذكر لابن نبي أنه يكرر من كتابة الآية القرآنية ﴿إن الله لا يُغير ما بقوم حتى يُغيروا ما بأنفسهم﴾، في إشارة منه لإقناع المسلمين بأن التغيير نحو الأحسن ونحو الحضارة أو الإصلاح يبدأ من ذات الفرد انتهاء بالمجتمع. فتغيير الوقع نحو السُّلم الحضاري مشروط بمدى استجابة أفراد المجتمع لمطلب التغيير الذاتي، مشيرا بأن سنن الله هي سنن كونية لا تحابي أحدا. لأنها تقوم على الأخذ بالأسباب، ومن حيث إن الحضارة هي الموضوع الذي تدور حوله كتابات ابن نبي، فإنه حين تحدث عن عناصر الفعل الحضاري الثلاثة الفاعلة (الإنسان +التراب +الوقت)، كان ذلك تأصيلا لها من القرآن من خلال الاستخلاف والتسخير.

ولأهمية الاستناد إلى المرجعية الإسلامية ومدى إيمانه بقدرتها على التقويم، فإنه سعى بمنهجه الإسلامي إلى الربط بين الأرض والسماء عن طريق فعل الإنسان: فالإنسان خليفة الله في الأرض، فهو خُلق لعمارة الأرض. والتراب أي الأرض: مستقر له. والوقت: إلى حين، أي الفترة التي يقيضها بأمر الله في الأرض وكيف قضاها، فهو محل محاسبة عما فعله، ﴿ثُمَّ جَعَلْنَاكُمْ خَلَائِفَ فِي الْأَرْضِ مِن بَعْدِهِمْ لِنَنظُرَ كَيْفَ تَعْمَلُونَ﴾[3]. ولذلك يلزمه الانسجام مع مطلب عمارة الأرض. وإذا لم تكن العمارة من مفاهيم الحضارة بالمعنى الرباني في إطار الدين السماوي فما تكون الحضارة؟، وهل نشاط الإنسان بمنأى عن صلته بالسماء

---

[1] . مالك بن نبي: " تأمـلات" دار الفكر سورية. الطبعة13. 1437هـ/ 2016م. ص: 57 ـ 60

[2] . المصدر السابق. ص: 164 ـ 168

[3] . سورة يونس. الآية: 14

هو علامة حضارية؟*. ﴿وَلَكُمْ فِي الْأَرْضِ مُسْتَقَرٌّ وَمَتَاعٌ إِلَىٰ حِينٍ﴾[1]. فإن ابن نبي يخصص في كتبه مسردا خاص بالآيات، وآخر بالأحاديث. الأمر الذي لم نجده عند أركون، الذي اعتمد كليا على المنهج المادي، وقد كان يراهن على صلاحية الفيلولوجية كمنهج لتحليل الخطاب القرآني وقراءة التراث العربي الإسلامي، دون أن يكون لديه شك في نسبية مناهج العلوم الإنسانية فضلا على قناعته بعدم قصورها وتناقضها.

وإذا كان هناك ماهو مشترك في المنهج بين أركون وابن نبي، من حيث أن كل منهما يمارس النقد غير أن نقد ابن نبي يستهدف تجديد فهم الهوية ومقوماتها مع إحيائها بما يبعث على التميز الحضاري للمسلمين دون الانخراط في الغرب بالمعنى الذي ينتهجه بعض ممن هم مسلمون (يكرهون أنفسهم وهم تحت طائلة جلد الذات)، فيما أن نقدية أركون تنخرط بكليتها في الثقافة الغربية مع رفضها لكل الممارسات الإصلاحية ذات الصلة بالتراث العربي الإسلامي،

فقد شكل مشروع الهوية الحضارية نقطة الفارق بين ابن نبي وأركون، وهذا واضح من خلال المنهج النقدي، فالأول بقدر ما انتقد الغرب ومناهجه انتقد أيضا المجتمع العربي الإسلامي، بالقدر الذي يختلف عنه أركون في نقده للغرب وللتاريخ الإسلامي. فقد كان نقد أركون للغرب يتصف بلومه على التقصير في فهم الظاهرة الإسلامية ويحرض النخب الغربية على ضرورة التدخل في المجتمع الإسلامي لتغيير معالم بنائه على النحو الذي ينقل المسلمين من دائرة التدين إلى دائرة اللاتدين، ولا يختلف المشروع النقدي الأركوني عما كان يمارسه المنصر المستشرق صمويل زويمر (1952/1867)*، الأمر الذي كان ابن نبي خلافه تماما وما انتقاده لـ (مكسيم رودنسون) و (زويمر) إلا بما تستوجبه تأسيسات الهوية في نظره.

وإذا كان ابن نبي قد استعمل منهج الاستقراء، فإنه أقل ما يقال عنه، إنه اتبع ابن خلدون في ذلك، فقد كان يستقرئ الوقائع الاجتماعية في مساراتها التاريخية، واطراداتها

---

* . في سياق فلسفة ابن نبي أن يكون الجواب بالنفي.

[1] . سورة الأعراف. الآية:24.

* . سبقت الإشارة إلى صمويل زويمر، انظر الموسوعة: المستشرقون. الجزء:3. للمؤلف المختص في الاستشراق/ نجيب العقيقي. دار المعارف. مصر. الطبعة الخامسة. 2006. ص:138

ويستخلص منها قانونا كونيا يتحكم في حركة التاريخ البشري. وهذا واضح من خلال الدورة الحضارية في فلسفة ابن نبي وكيف أنها تمر بمراحل ثلاث: مرحلة الروح. ثم مرحلة العقل. وأخيرا: مرحلة الغريزة. ونستطيع القول: إن هذا القانون هو إسقاط على وقائع للأمم في مسالكها بين الحضارة والتخلف.

من خلال بحث المنهج في مشروع الهوية الحضارية نؤكد الفرق في التوظيف المنهجي لتحليل الوقائع وإصدار الأحكام بين كل من ابن نبي وأركون، ومن الطبيعي أن يختلف المنهج بينهما، وذلك نتيجة لاختلاف النشأة والتوجه والفهم، فإذا كان ابن نبي قد تجاوز قراءة فعل الحضارة عند ابن خلدون وأعاب على ابن خلدون تفسيره للتطور وللدورة التاريخية بمراحل الدولة حتى قال ليت ابن خلدون لم يتوقف هنا، وبذلك فقد تجاوز ابن نبي ابن خلدون حين راهن على دور الفكرة الدينية وربط التطور الحضاري بالأمة على اعتبار أن الدين ظاهرة مرتبطة بالأمة أكثر ماهو مرتبط بالدولة، وأن النشأة الحضارية ذات بعد محلي، ومنه، فإن ابن نبي يريد ان يجرُّنا إلى (فقه الحضارة). بينما نجد أركون حريصا على نقل مناهج الاستشراق وتطبيقها على الظواهر الإسلامية وتفسيرها على ضوئها، وبذلك فإن أركون يجعلنا في دائرة (علم الحضارة أو فلسفتها)، ليقرر الوحدة الحضارية بين الأمم على شرط أن تكون الحداثة الأوربية رأسها وأساسها. وهنا يكتشف الباحث لكيليهما فرقا بين الابداع لدى ابن نبي والاتباع لدى أركون، فالحديث عن مشروع الهوية في البعد الحضاري ينبعث من الروح، في حين أن الحديث عن ذلك في البعد الحداثي يستند إلى ما تقرره العلوم الإنسانية من مناهج، مع استبعاد دور الفكرة الدينية.

المبحث الثاني: المقاربة النقدية في مشروع الهُويَّة بين الإحياء والاستجلاب:

المطلب الأول: المقاربة النقدية لمشروع ابن نبي، من حيث:

أ ـ الموضوع:

1. كل كتب مالك بن نبي ومحاضراته وحواراته تدور حول موضوع الحضارة ومشكلاتها في البلاد العربية والإسلامية، مما يعني أن الإشكال الذي عالجه هذا الفيلسوف يبحث مشكلة اجتماعية وهي الحضارة، باحثا كيفية حضورها بعد تشخيص واقع مأزوم. وبما أن الأمر يتعلق بالهوية؛ فقد أقام الحضارة على الهوية الدينية بخلاف ما أسس لها شبنكر وتوينبي وغيرهما، غير أن التبرير الديني للحضارة، لم يكن رأيا حكرا على ابن نبي، بل إن

هيجل سبق لتقرير هذا الطرح بما رأى فيه من ضرورة تتمثل في ربط المتناهي باللامتناهي. وأنه علينا أن ننقل الدين من الصفة الفردية إلى الاجتماعية، ليتحقق ـ في نظره ـ ما كان يسميه روح الشعب[1]. وفي كتاب (شروط النهضة)، نجد ابن نبي كأنه يريد أن يزيل شكوكا حول فكرته تلك، فيستلهم أو يقتبس مشروعية الدين كأساس للحضارة من المفكر الألماني "هرمان دي كسرلنج" فيقول: (ومن المفيد أن أعزز هذا النظر ـ يقصد دور الدين في الحضارة ـ برأي المفكر هرمان دي كسرلنج) في كتابه (البحث التحليلي لأوربا)، حيث يقول: ومن الجرمانيين ظهرت روح خلقية سامية في العالم المسيحي*)[2]. فضلا عن ذلك فإن فكرة كسرلنج في حد ذاتها عرضة للنقد والتمحيص باعتبار ما تتضمنه في كتابه المشار إليه، لأنها تشعرنا بعجز الدين النصراني حتى إذا ما تم تطعيمه بأخلاق القوم ... أخلاق بشرية نهض الدين وأنتج حضارة. فإن جلب قناعة الآخر بفكرة الأساس الديني للحضارة على ما فيها من خلط يقلل من قناعة ابن نبي وهو الذي تعلم في الكُتاب ولم ينفك في حياته عن مجتمعه في تدينه. وفي السياق ذاته يرى الدكتور معيلبي عيسى في مذكرته لشهادة الدكتوراه، أن ابن نبي تمثل خطأه في أنه اتبع أفكار الغربيين مثل: كسرلنج وفرويد وغيرهم[3].

2. ركّز ابن نبي على الدين كمقوم للهوية الحضارية فيما أنه لم يُعط للغة الحظ الكافي من التحليل والإدراج؛ وإن كان قد أشار إليها في معرض أثر العربية في نقل العلوم والمعارف، فالحضارة تحتاج إلى لسان ناطق، وكان واجبا عليه أن يُدرج ذلك ضمن مشروعه بما يعمّق الرأي لتعزيز الخطاب الحضاري، باعتبار أن كل حضارة لها دين؛ كذلك كل حضارة لها لغة. الأمر الذي يفرض عليه تكريس اللغة في الهُويَّة هو ما كان يجد المحتل الفرنسي يصدر ترسانة قوانين ومراسيم تمنع الجزائريين من استعمال لغتهم. وفرض لغة

---

[1] . الدكتور زكرياء إبراهيم: "هيجل أو المثالية المطلقة" دار مصر للطباعة. 1431هـ/ 2010م. مصر. ص: 37

[*] . وهذه العبارة أيضا ليست محل استدلال منطقي، ذلك أنه إذا كان النصرانية أو المسيحية ترسم مسار حضارة فلم الحاجة إلى أخلاق سامية، اللهم إلا إذا سلمنا بان الدين بحاجة إلى اخلاق سامية من إنتاج بشري.

[2] . مالك بن نبي: "شروط النهضة" ترجمة: عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين. طباعة دار الفكر سورية. الطبعة 17. 1439هـ/ 2018. ص: 61

[3] . الدكتور معيلبي عيسى: " فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وعماد الدين خليل: دراسة مقارنة" مذكرو لنيل درجة الدكتوراه. لموسم: 2019/2018 من جامعة الحاج لخضر. باتنة. ص: 331

المحتل مع جر المستعمَر إلى المدرسة الفرنسية لصناعة نخبة مفرنسة*، وهذا عاشه ابن نبي بالفعل وهو طالب في مختلف أطوار التعليم بالجزائر أنذاك. فضلا على ما وجده من شعار لدى جمعية العلماء المسلمين** التي انتقدها في سير مشروعها الإصلاحي. وعلى لسان دولا كروا*** أن كل وحدة لغوية تؤسس وحدة حضارية. (من المؤكد أنه لم يحدث لأية أمة في التاريخ أن شيدت حضارة راقية بغير لغتها القومية وفي مناخ ثقافتها الأصلية، وعليه: فلا يمكن للأمة العربية الإسلامية أن تسترجع أصالتها في الاختراع والتقدم التقني إلا بالتعريب الكامل والترجمة العلمية للوصول باللغة العربية إلى مستوى التعبير عن كل المجالات الحضارية التي يعرفها عصرنا)[1]. وإن كان الدكتور أحمد بن نعمان ـ هنا ـ يصب كلامه في السياق النشأوي للحضارة بما يوافق مالك بن نبي إلا أنه يراهن على وظيفية اللغة في إعادة أصالة الأمة والانطلاق في مشروع النهوض الحضاري.

3. مالك ابن نبي يتحدث عن الحضارة الأوربية باعتبار وجودها في كثير من النصوص والفقرات من كتبه، وهذا يفسر ـ بمنطق ابن نبي ـ أن هناك دين أنشأ تلك الحضارة، ألم تكن تلك الحضارة ـ إن صحت العبارة أنها حضارة ـ قد نشأت بمجافاة الدين، وأقامت

---

*. منذ لحظة دخول فرنسا للجزائر عملت على طمس معالم الشخصية الجزائرية، فوجدت ان الدين الإسلامي دعامة أساسية ومصدر مقاومة، ولكي تقضي عليه كان يلزمها محاربة اللغة العربية، طريق إصدار مراسيم وقوانين تحقق ضعف السان العربي واختلاف فهم الدين، ولكي يحصل لها التمكين، كان حرصها على إدماج الجزائريين في المشروع الفرنسي عن طريق اللغة دون ان تكون لهم الشخصية الفرنسية ولكن بما يضمن تهذيبهم . بالمفهوم الاستعماري . واستغلالهم. وكان أخطر القوانين هو قانون شاطون رئيس مجلس وزراء فرنسا الذي أصدره في 08مارس 1938. نص على منع اللغة العربية من التداول والتعليم مع استعمال العقوبة في ذلك حال وجود جزائري يخالف القانون. (فقد كتب السيد مرسييه (Mercier .E) رئيس بلدية قسنطينة، يقول: (هناك حائطا يفصلنا، هو الدين، وهذا الحائط قوي جدا رغم انه مبني من تراب، ومن العبث محاولة تحطيمه، وإنما يكفي لذلك فتح بعض النوافذ عن طريق نشر اللغة الفرنسية أولا وبعض الأفكار الصحيحة وبعض المعارف الدقيقة والمفيدة أخيرا) مقتبس من كتاب: "سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر" لمؤلفه: عبد القادر حلوش. طباعة شركة دار الأمة. 2010. الجزائر. ص: 179. وحين جاءت في هذا النص عبارة (والمفيدة أخيرا) علينا أن نتساءل عما أشار إليه: مفيدة بالنسبة لمن؟ حتما: إنها ليست مفيدة للجزائريين.

**. شعار جمعية العلماء المسلمين: (الإسلام ديننا، العربية لغتنا، الجزائر وطننا)

***. هنري دولاكروا) 1937/1873) مفكر فرنسي اهتم ببحث التصوف المسيحي، من أهم كتبه: "اللغة والفكر" و "سيكولوجية الفن"

[1]. الدكتور أحمد بن نعمان: "مستقبل اللغة العربية: بين محاربة الأعداء وإرادة السماء" دار النعمان للنشر والتوزيع. الجزائر. 2014. ص: 110

أركانها بعيدا عن الدين وفي نظر الحداثيين أن أوربا لم تنطلق في نهضتها الحضارية إلا يوم أن استندت إلى العقل وقلصت الدين بل سحبته إلى داخل قوقعة الكنيسة تحت ذريعة سلطة الحداثة والعلمانية. وحيث تأكد لدينا أن النهضة الأوربية لم تستند إلى الدين كمقوم، وكان شعارها في ذلك (اخنقوا آخر إقطاعي بأمعاء آخر قسيس) إمعانا في التخلي عن السلطة الإلكليروسية البابوية. واعتبار الدين أفيون الشعوب كما قال كارل ماركس(1883/1818). ونحن هنا في مشروع مالك بن نبي أمام قياس الإحراج صياغته على النحو الآتي: إذا كان النهوض الأوربي الحديث هو حضارة، فعلى أي دين قامت هذه الحضارة، مع العلم أن الديانة النصرانية تم في ذاك الحين الإعلان عن سحب اعتمادها من الحياة البشرية. وإذا قامت هذه النهضة على غير هدى من دين فماذا نسميها، لإننا إذا قلنا عنها: حضارة، أمر يخالف قاعدة ابن نبي؟

4. وفي إشارة تتضمن التفاعل الحضاري يرى ابن نبي أنه لا يوجد فاصل حديدي بين حضارة وأخرى[1]. وهنا مشكلة ضبابية تغيب بموجبها أية معيارية لنقطة المماس بين دائرة الحضارة الإسلامية ودائرة الحضارية الأوربية الحديثة. مما يحتم علينا التسليم بأثر كل حضارة في الأخرى. وهذا مجددا يدعو إلى فحص عوامل الهوية، من حيث هي: الدين واللغة والتاريخ المشترك. وهنا نجد ابن نبي لا يميز بين المدنية والحضارة، بينما المدنية جزء من الحضارة. (الحضارة تتضمن المدنية التي تعنى بالجوانب المادية: الاقتصادية والتطبيقية والعمرانية والتنظيمية)[2]. ذلك أن المقتنيات التكنولوجية وأشياء المنفعة لها طابع عموم التوظيف من حيث هي تلبي احتياجات، قد تنتجها الحضارة (أ) وفي الوقت نفسه يستخدمها أناس في الحضارة(ب). ولا يمكن أن ترتقي الماديات إلى مستوى سلب عوامل الهوية من حضارة ما؛ إلا إذا أراد أصحاب تلك الهوية الانسلاخ أو إحداث مرونة تستجيب لمؤثرات حضارية أو مدنية أخرى. فالمسلمون في استنهاضهم أخذوا من اليونان علومهم وطوروها ولم يأخذوا منهم عقائدهم. ويقول الدكتور احمد بن نعمان: (فالغرب قديما أخذ علم الفك من

---

[1] . مالك بن نبي: "شروط الحضارة" ترجمة: عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر سورية. الطبعة 17. 1439هـ/2018م. ص: 47

[2] . الدكتور عماد الدين خليل: " مدخل إلى الحضارة الإسلامية" الدار العر بية للعلوم. والمركز الثقافي العربي. المغرب الأقصى. الطبعة الأولى.1426هـ/2005م. الصفحة 6 من المقدمة

المسلمين، ولم يأخذ مواقيت الصلاة ولا الصيام ولا صلاة الكسوف والخسوف، وكذلك أخذ الصفر والأرقام العربية وعلم الجبر والحساب والطب، ولم يأخذ علم حساب المواريث والتركات)[1]. وكان واجبا على ابن نبي أن يزيل تلك الضبابية المشار إليها سابقا بما يعبر عن التفاعل في مجال العلوم، وليس الدين. لأنه كما قيل: العلم لا وطن له. في حين الدين والثقافة رمزان للهُوية، لا يقبلان التسويق. ولذلك حين نتحدث عن مشروع هوية، فإن المنطلق يكمن فيما تمثله الوظيفة الدينية والثقافية.

5. وقبل أن أناقش نظرة ابن نبي في (القابلية) بمفردها، فإنه يجدر بي أن أبحث أولا فكرة (القابلية للاستعمار) عند ابن نبي في علاقتها بفكرة (المغلوب مولع بالغالب) عند ابن خلدون. والفرق الجوهري في ذلك يحدده سؤال المشكلة/ مع ابن نبي، هو: كيف يحصل الاستعمار لبلد ما؟ فتكون الإجابة: حين يكون حال الأمة يتصف بـ (القابلية للاستعمار). أما السؤال مع ابن خلدون هو: كيف يكون حال المستعمَر أو المغلوب عن أمره؟ والإجابة هي: أن هذا (المغلوب يقلد الغالب في كل شيء). الفارق الآخر: أن القابلية للاستعمار تحصل قبل الاستعمار. بينما حقيقة المغلوب مولع بالغالب تحصل بعد حدوث الاستعمار. وكل من الحالتين مرض في الأمة. ويمكن أن نجمع بين فكرة ابن نبي وفكرة ابن خلدون في ذلك بما نعبر عنه بالصيغة الآتية: الشعب الذي يتهيأ حاله للقابلية للاستعمار يكون عرضة للاستعمار والاستعباد، ومن ثمة يترتب تصرفه وعاداته وفق ما جلبه المستعمِر له، فيتبعه النعل حذو النعل، والقدم حذو القدم، ويقلده في كل شيء. والسؤال: أيهما أسهل في المعالجة؟ من دون شك أن (القابلية للاستعمار) أسهل لعلاجها، فتمكين المجتمع من مقومات البناء والمقاومة والاستمداد التاريخي والتراثي. يكسبه الحماية اللازمة. وكنا نتمنى أن يشير ابن نبي إلى ذلك، وهو يتحدث إلى الجزائريين، أو المصريين الذين أعجبوا بفكرة القابلية للاستعمار في فلسفة ابن نبي أن يحدثهم عما هو ضروري من تقوية المجتمع ودعمه بما يشيع فيه قيم الدين الصحيح كمناعة ضد القابلية للاستعمار، وقد كان ابن نبي متابعا للخطاب القومي العربي، ولم يعترض حينها على ذلك، مع علمه انه خطاب يتحرك لمسافة

---

[1] . الدكتور/ احمد بن نعمان: "مستقبل اللغة العربية: بين محاربة الأعداء وإرادة السماء" دار النعمان للنشر والتوزيع. الجزائر. ص: 97

قصيرة، حتى وإن جيش المشاعر فهو لن يحرك هوية ولن يحقق استنهاضا حضاريا. فكان موقفه بذلك خلاف موقف سيد قطب*.

أما الأمر الأخر بشأن (القابلية للاستعمار) فإنه ليس دائما كلما توفرت القابلية للاستعمار يحدث الاستعمار، بمعنى: قد تتوفر وضعية القبلية للاستعمار في مجتمع ما ولكن لا يتعرض ذلك المجتمع للاحتلال بالمعنى الذي يقصده ابن نبي. وفي دراسة نقدية تقدم بها الدكتور غازي التوبة بشأن القابلية للاستعمار في كتابه (رؤى وأراء معاصرة . دراسة نقدية) خصص موضوعا لذلك بعنوان (القابلية للاستعمار، عند مالك بن نبي: نظرة فاحصة) أشار خلالها إلى (أن فكرة القابلية للاستعمار أضعف أفكاره، وأقلها صوابا)[1]. ويعلل ذلك بأن ابن نبي تحدث عن نظريته تلك بارتباطها بسقوط دولة الموحدين.

ب ـ المنهج:

1. أول ما يتبادر إلى الذهن بشأن المنهج لدى ابن نبي هو غياب البعد الأكاديمي في دراساته، مما جعل كتاباته تخلو في الغالب من عناوين جزئية. يدون عنوانا (من التكديس إلى البناء)[2]. يتناول فيه مواضيع وإن تجانست إلا أن عرضها يتطلب عناوين خاصة بها. فضلا عن ذلك، فإن ابن نبي لم يكن مختصا في العلوم الإنسانية ولا في فلسفة الحضارة، مما جعله ذلك يستند إلى الوقائع كنماذج ليؤصل منها أحكامه واستقراءاته، وكان يكفي أيضا مالكا أن يستند إلى علم الأصول لتكريس الاستدلال الشرعي خصوصا وأنه حريص على أن يجعل للدين حظا في نشأة الحضارة وقياداتها بالقدر الذي يستنهض همم الأمة في جيل معاصر يجمع بين علوم الدين وعلوم الدنيا.

2. سئل ابن نبي أكثر من مرة عن أكثر كتبه أهمية في نظره، فأجاب: بأن كتابه الموسوم بـ (الظاهرة القرآنية) هو أهم مؤلفاته، وكان يجدر بابن نبي أن يؤسس لأفكاره وقناعاته بمرجعية نصية من كتب التفسير أو من قواعد علم التفسير في الإسلام، ليكرس جوهر الوحي بين النص القرآني والنص الكتابي*. ونجد عنوان:(النتائج الموازنة للروايتين)*

---

* . سيد قطب) 1905/ (1966مفكر مصري، اشتغل في بداية حياته بالتربية والأدب. من أهم مؤلفاته:" ديوان شعر" و " التصور الفني في القرآن"

[1] . الدكتور غازي التوبة: "رؤى وأراء معاصرة. دراسة نقدية" مجلة البيان . الرياض 1434هـ/ 2012م ص: 105

[2] . انظر كتاب "شروط النهضة)، ترجمة عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين. دار الفكر سورية. ص:44

* . "النص الكتابي": النص الديني في العهد القديم والعهد الجديد. وأهله هم: الكتابيون

أكثر ما يتطلب إدراج رأي علماء الإسلام في المسألة. تأملا بسيطا يجعلنا نقول: إن طريقة ابن نبي في عرض سورة يوسف لا تختلف عما انتهجه المفكر الفرنسي: موريس بوكاي (1998/1920) في كتابه الموسوم بـ: (القرآن الكريم والتوراة والإنجيل والعلم) حين يعقد مقارنة وتحليل بين حقائق الدين وحقائق العلم. وإذا كان موريس بوكاي له تبريره كونه رجل علم ولم يكن رجل دين، ولم ينشأ أصلا تنشئة إسلامية، بينما ابن نبي نشأ في مجتمع مسلم زيادة على أنه حفظ القرآن في صباه وكان معجبا بعلماء الإسلام. يكفي تكون تلك كلها ملهما له للاستناد إلى الاستدلال الإسلامي، وقد كان الأمر يحتاج إلى تخصيص مسرد لكتب علماء الإسلام وحتى فلاسفتهم، لو أن ابن نبي أدرج المرجعية الإسلامية النصية الاستدلالية خصوصا في كتابه (الظاهرة القرآنية)؛ لكان عمق التحليل فيها بشكل أكثر.

3. وحين استعمل ابن نبي المنهج المقارن، بغرض تحليل معامل النهوض في المجتمع العربي الإسلامي أدرج ذلك في مقارنة مع المجتمع الياباني وكيف حقق النهوض، بينما لو أدرك ابن نبي أن الفارق الاجتماعي كبير باعتبار فارق النهج السياسي وكذا التأثير التاريخي بين المجتمعين لتراجع عما كان قد قرره من مقارنته تلك وأمثالها، وإذا كان المنهج المقارن لدى ابن نبي يحتاج إلى تعديل يتعلق بضبط الوقائع وتناسبها، فإن منهجه الإسلامي الذي استند إليه لتأصيل قناعته في النهوض الحضاري أيضا يتطلب مراجعة، بمعنى: لو أن ابن نبي استند إلى ما تقره قصة ابنيْ أدم ـ قابيل وهابيل ـ في القرآن لأدرك أن النهوض الحضاري . لا محالة ـ يستند إلى الآخر، ومثاله في ذلك: الأوربي فيما هو فيه من إمكانية للنهوض أو في مستوى تمدنه. ولقال حينها أي ممن يُغَربِن الفكر ﴿فَبَعَثَ اللَّهُ غُرَابًا يَبْحَثُ فِي الْأَرْضِ لِيُرِيَهُ كَيْفَ يُوَارِي سَوْءَةَ أَخِيهِ ۚ قَالَ يَا وَيْلَتَا أَعَجَزْتُ أَنْ أَكُونَ مِثْلَ هَٰذَا الْغُرَابِ فَأُوَارِيَ سَوْءَةَ أَخِي ۖ فَأَصْبَحَ مِنَ النَّادِمِينَ﴾[1]. يا ويلتي، أعجزت أن أكون مثل هذا الآخر، وقد حقق النهوض.. إنها عبارة الدهشة المعبرة عن الاكتشاف المفاجئ بعد قلق لازمه، وتعلمه من الآخر. وأمام هذا لا يجب أن يكتفي المسلم المعاصر بتقمص أدوار الذات ليستلهم منها مقومات النهوض التي تمثلت لدى ابن نبي في الآية التي جعلها شعارا لمشروعه: ﴿إن الله

---

*. عنوان: (النتائج الموازنة للروايتين) من كتاب "الظاهرة القرآنية" ص: 244. أدرجه ابن نبي لتحليل المقاربة النصية بين ما في القرآن وما في العهد القديم عند اليهود،

[1] . سورة المائدة. الآية 31

لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[1]. زيادة على أن آلية تغيير ما بالنفس لم يفصح عنه ابن نبي بالقدر الذي عمل الدكتور محمد عمارة على فحصه وتشخيصه في كتابه الموسوم بـ: (معالم المنهج الإسلامي)[2].

4. وللتوضيح: إذا سلمنا أن المجتمع الغربي اليوم هو مجتمع متحضر، فإنه يجدر بنا أن نسقط تلك المراحل على سيرورة حضارته، فنكتشف أن أول مرحلة هي المرحلة العقلية التي أحدثت نقل الإنسان في أوربا من سلطة الإله إلى سلطة الإنسان ذاته. وهذا بشهادة التنويريين الحداثيين أنفسهم من العرب* والأوربيين**. ويمكن أن نتصور مرحلة ما قبل العقلانية في أوربا بما كان عليه حال العرب في مرحلة ما قبل الإسلام، إذ إن طابع التدين في المجتمع الأوربي تكتسي صبغة وثنية ميزتها صفقات بيع صكوك الغفران. وسلطة الكهنة، فضلا عما كان عليه الحال من صراع ديني طائفي مذهبي يذكرنا بتعدد الإلهة عند عرب ما قبل الإسلام. إلا أن مجيء الإسلام كان بديلا دينيا بينما مجيء النهضة الأوربية كان يحمل عقلانية الحياة وأنسنتها. ومن حيث رسم مسار كل مرحلة في المشروع الدوري الحضاري لدى ابن نبي، فإن الخط البياني لمرحلة العقل تختلف في الانحناء قليلا عما كان عليه في المرحلة الروحية، ولم يتغير هذا الخط إلى درجة النقيض كما حصل في التحول النهضوي الأوربي، مما يُفسر أن المرحلة التي سادت فيها حضارة العقل في الإسلام لم تلغِ الدين في وظيفته، فقط إنها جددت الفهم وأعادت بناء إشكالية العلاقة بين النقل والعقل من طرف الفلاسفة: الكندي، الفارابي، ابن رشد كل ذلك بالقدر الذي يُحدث ديدنة العقل وعقلة

---

[1] . سورة الرعد. الآية 11

[2] . الأستاذ الدكتور محمد عمارة: " معالم المنهج الإسلامي" دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. والترجمة. الطبعة الأولى. مصر 1429هـ/ 2008م. ص: 29 ـ 69

* . من الشخصيات في البلاد العربية، ظهر في جيل النهضة العربية المقلدة للغرب كل من: حسين مروة وتيزيني طيب، وطه حسين، وفي الجيل اللاحق نجد: هشام جعيط ومحمد أركون ومحمد عابد الجابري، وعبد المجيد شرفي، وغيرهم كثير. وهؤلاء كانت تباشيرهم بالقطيعة مع الممارسة الطقوسية التبجيلية، واضح هذا من خلال كتاباتهم، مع إصرارهم على العقلانية لإحداث النهضة العربية.

** من أبرز الشخصيات في ذلك: فريدريك نيتشه (1900/1844) و(كارل ماركس (1883/1818) سيغموند فرويد (1939/1856)، وإن كان هناك من هو قبلهم او معاصر لهم إلا أن الممارسة الفكرية مع هؤلاء كانت أشد حرصا على الدعوة إلى عدمية الدين من مظاهر الحياة.

الدين. وبما أن العقل في عصر التنوير الأوربي قد أسس مشروعه بمعزل عن الدين*، فإنه سرعان ما طغت عليه الغريزة، وأضفت طابع التوحش على الممارسة الحضارية الأوربية، وهل يتوقع أحدنا أن الحضارة تلد التوحش؟

5. الإطار المنهجي لفلسفة مشروع الهوية الحضارية لدى ابن نبي وإن كانت عليه مآخذ إلا أن إسهامه يبقى له فعاليته في السياق الحضاري، وقد عالج مشكلة الحضارة بما توفر لديه من إمكانية معرفية وأخرى منهجية، وفق قناعات فكرية قائمة على الهوية الإسلامية كانتماء حضاري حددها خط السير.

ج ـ النتائج:

1. مشروع الهوية الحضارية أخذ وضعا إشكاليا في فلسفة ابن نبي، ومع طول بحث وتقصي لما قام به، يجدر بنا أن نفحص نتائج جهده وهو يؤصل للهوية الحضارية الإسلامية، ويراهن على الاستمدادات والمرجعية بما يشجع القارئ لعمله بأن ينخرط في نسقية الموضوع، وإذا كان ابن نبي محل إعجاب وتقدير من طرف زملائه وقرائه، فإن هذا لا يعني أن فلسفته بشأن ذلك لم تعد محل تجاوز أو تقييم. ولذلك فالسؤال يتعلق بمدى تحقق نتائج مشروع ابن نبي أو من عدمها، ويأتي ذلك على قدر من الأهمية باعتبار أن صاحب كتاب (شروط النهضة) يعيش في وسطه المفتوح الذي يُنظّر له.

2. مشروع ابن نبي مرهون بقيادة الإنسان له، هذا يعني أن إنسان الهوية أمر نفتقر إليه، فهو بالتالي مشروع حالم، فيقول: (يجب أولا أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى)[1]. هذه رؤية معيارية لأنها تعالج مشكلة ما يجب أن يكون، وهذا أبعد ما يجعلنا في مرحلة الحديث عن إحصاء نتائج مشروع. باعتبار أنه لم يتحقق بعد. فرجال مشروع البناء الهوياتي هو في طور ما قبل الإنشاء. وبصرف النظر عن العوائق التي صرفت ابن نبي عن تحقيق ذلك، فإن الأمر يحتاج إلى ضبط الكيفية التي بها يتم تكوين رجال التاريخ.

---

*. رحلة العقل في التاريخ الإسلامي اختلفت عما حصل في أوربا الكنسية، فقد صحب العقل معه الدين في الإسلام بينما العقل الغربي في رحلته تنكر تماما للدين ولم يسترشد به، وهذا بشهادة أركون ذاته كواعد من دعاة القطيعة مع الدين.

[1] . مالك بن نبي: "شروط النهضة" ترجمة: عمر كامل المسقاوي وعبد الصبور شاهين دار الفكر سورية. الطبعة 17.1439هـ/2018. ص: 81 .82

3. من الطبيعي أن المشروع الحضاري الذي يتحدث عنه ابن نبي لم يتحقق في حياته ولا حتى بعد حياته؛ إلى يومنا هذا، لسبب واحد فقط، وهو: (أن مشروع مجتمع يخدمه مجتمع) وبما أن المجتمع في حالة غياب وسبات، وقد وصف ابن نبي إنسانه بين صنف عاطل وصنف ساكن البادية، فمن أين تتولد قيامة مشروع الهوية الحضارية؟ وحتى نكون في مستوى الإنجاز لأفكار الحضارة بالمعنى الذي يتحدث عنها ابن نبي أو عماد الدين خليل أو محمد إقبال أو غيرهم فإن ذلك يقتضي من المجتمع وبكل مؤسساته أن يتحول إلى ورشات، وأول هذه الوُرَشِ هو قطاع التربية سواء منه التربية المدنية أو الدينية*.

4. وإذا كانت الدكتورة مساهل سعاد قد أشارت لما يعبر عن تطبيقيات مشروع مالك بن نبي، واتخذت لذلك (تجربة النهضة الماليزية أنموذجا)[1]. فإن ما يستوقفنا في المقال، هو أن ماليزية بقدر ما اعتمدت فكرة (شروط النهضة) عند ابن نبي بقدر ما جلبت أيضا تجارب تطبيقية أخرى في التمدن والحضارة من أمم معاصرة خصوصا المدنية الغربية، وبتعبير ابن نبي فإن الإنسان المسلم مازال خارج أروقة الحضارة، ولم يعد لدخول الحضارة.

في بعض المرات نجد ابن نبي يتوصل إلى تشخيص المشكلة وفق منهجه المسحي في المجتمع العربي الإسلامي، ولكنه قلما يقدم حلا: فقد ذكر في كتابه (تأملات) أن البلاد العربية الإسلامية لا تملك نظرية في الاقتصاد[1]، فضلا على أنه استلهم هذا الحكم من المفكر الفرنسي (جاك اوستري) فهو لم يطلع على ما كتبه المقريزي (ت:845/ 1445م) في كتابه الموسوم بـ: (إغاثة الأمة بكشف الغمة) وقد أبرز فيه قوانين اقتصادية لمكافحة الأزمات وتنمية القدرات. ومضمون الكتاب يخالف ما تطرق إليه ابن نبي بشأن نفيه لنظرية اقتصادية في تاريخ الإسلام وتطبيقاته الاقتصادية.

---

*. يراد بالتربية المدنية ما تمارسه الشعوب المتمدنة اليوم من نظام تعليمي في المدارس الرسمية وبمختلف اطواره التعليمية بما في ذلك الجامعي، وقد تشترك أمم كثيرة في بعض البرامج والمناهج في ذلك، بينما نقصد بالتربية الدينية أو التعليم الأصلي تلك التربة التي يكون الإسلام مصدر المعلومة والمنهج فيها. الأمر الذي يتميز به المسلمون عن غيرهم من الأمم الأخرى.

[1] . مساهل سعاد: "النهضة الحضارية الحديثة في فكر مالك بن نبي: تجربة النهضة الماليزية أنموذجا" مقال تم نشره بمجلة "دراسات وأبحاث المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية"، مجلد 10. عدد:4. ديسمبر 2018. السنة العاشرة. ص: 139

[1]. مالك بن نبي: "تأملات" دار الفكر، دمشق. الطبعة13. 1437هـ/2016. ص: 52 . 53

المطلب الثاني: المقاربة النقدية لمشروع أركون، من حيث/

أ ـ الموضوع:

1. القارئ لمؤلفات أركون يحتاج إلى ضبط موضوع حديثه: فهو يكتب عن التاريخ الإسلامي ويصف نفسه أنه مختص في التاريخ الإسلامي، ومرة أخرى يظهر أنه ناقد للعقل الإسلامي، وأخرى يصرح أنه من دُعاة الحداثة في البلاد العربية على الرغم من أنه لم يعش في هده البلاد. زيادة على أنه يبشر بمشروع يقول عنه "التطبيقات الإسلامية". مجددا، القارئ الأركوني يطرح سؤاله بشأن أزمة التعيين من حيث فيم كان يكتب؟

2. الضبابية قد تكون ناتجة عن الشخصية النرجسية المضخّمة التي يعيش بها، ولذلك تجد كتبه لا تخلو من كثرة كلمة(أنا)*، ومن القرائن الأخرى المعبرة عن الأنا الأركوني أن نجده يكتب: (فعلت، قلت...)، ويُعتبر التأليف في إبراز الانائية هو ترجمة شخصية أو سيرة ذاتية وإبراز انطباع أكثر منه رأي فلسفي أو أطروحة بالمعنى العلمي، إلى الحد الذي يجعلنا نقول: إن أركون كان يكتب عن نفسه ليس إلا. ثم إن عديد الحوارات التي أجريت معه من طرف باحثين أكثر ما استجلت سيرة أركون في مسار حياته وفي سيرة فكره **، ويكفي أن يكون أسلوب الكتابة لدى أركون طعنا في رأي أولئك الذين يقولون: عن أركون إنه لم يكتب سيرته الذاتية، في إشارة منهم إلى أنه متواضع بالقدر الذي يجعله يكره الحديث عن نفسه، بينما العكس هو الصحيح.

3. وقد وصف الدكتور معيلبي عيسى مشروع أركون بدقة حين قال: (لقد نقد الفكر الإسلامي كله... واعتبره مبنيا على أساطير مؤدلجة، ونظر إلى التراث العربي والإسلامي بصفته تراثا شعائريا جامدا، متقطعا، مؤسسا على عقائد أرثوذوكسية صارمة تدعي العصمة

---

*. الكتب التي تتصف بالحوارية من مجموعة أركون هي التي تجد فيها طغيان (الأنا) بشكل أكبر يوحي ذلك للقارئ بأنه هو حده من يملك الحقيقة وتأكيد الرأي، من الكتب: "العقل الإسلامي امام تراث عصر النوار" و "التشكل البشري للإسلام" و "الفكر العربي: نقد واجتهاد"

**. نجد سيرة أركون وافية في كتابه" التشكيل البشري للإسلام". "العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار". مقدمة كتاب" الأنسنة والإسلام "من طرف المترجم: الدكتور محمود عزب." إضافة إلى كثير من الدراسات الأخرى التي والتي هي حوارات في أغلبها مع أركون جانبا منه يتعلق بحياته الشخصية، منها رسالة الدكتوراه التي أعدتها الألمانية أورسولا عن أركون وقد سجلت مع أركون حوارات مطولة أوضحت بها سيرة أركون.

لنفسها، ومحاطة بأسيجة دوغمائية)[1]. إذا كانت أحكام أركون بالمعنى الذي ذكره الدكتور معيلبي هنا، فإن هذا يدفعنا لمعرفة مصادر بحث أركون. وعما يمكن أن نسميها مصادر إسلامية لدى أركون. يرى الدكتور عليش لعموري أن أركون لم يقرأ تراثنا من أصوله؛ بل إنه قراءه عن طريق الاستشراق، وأضاف معلقا: لو قرأه من أصوله لاستطاع أن يكتشف مخاطر الاستشراق. استنادا إلى هذا، هل يمكن أن نعتبر أركون مختصا في تاريخ الفكر الإسلامي، وهو لم يتحرر من قراءة مجترة عن التراث الإسلامي لدى أصحاب الإسلاميات الكلاسيكية؟ فبأي معنى نصدق بفكرة اختصاص أركون في تاريخ الفكر الإسلامي وهو لم يأخذ هذا التاريخ من مصادره؟ (الفكر الإسلامي لا يُشكل مرجعية معرفية مهمة في مشروع أركون الفكري)[2]. وهذه الأحكام ناتجة عن الإحالة التي يُحسنها أركون ويمارسها بشأن المؤلف الغربي، إلى الحد الذي نستطيع معه القول بأن كتب أركون عبارة عن ببليوغرافيا للفكر الغربي اتجاه الإسلام. وإحالات إشهارية بالمجان لإنتاج الفكر الغربي الناقد للإسلام، وهذه واحدة من الأسباب التي جعلت مشروع أركون عرضة للنقد.

4. وسؤال الهُويَّة لدى أركون جعله يقدم الإجابة على مستويين: المستوى الأول/ نقد العقل الإسلامي. والمستوى الثاني/ طرح مشروع الإسلاميات التطبيقية. فيما يخص المستوى الأول، فإنه انتقد الفكر الإسلامي بمنظار استشراقي، وهذا واضح لكل قارئ من خلال: المفاهيم والآلية التي يمارسها على الفكر الإسلامي في أصالته وواقعه. فقراءتنا لأركون تشعرنا كما لو أننا نقرأ للمفكرة الفرنسية: جاكلين الشابي، أو للمستشرق رينان، إلى الحد الذي لم يستطع أن يخفي إعجابه بكثير من المستشرقين كإعجاب التلميذ بأستاذه، وينظر لتاريخ الفكر الإسلامي على أنه ناتج عن اتباع الأسطورة وتطويرها إلى مستوى الإيديولوجيا. ولم يترك أي صنف من هذا الفكر دون نقد، وهو لم يبحث تاريخ هذا الفكر من أصوله كما قال نقاد أركون. أما المستوى الثاني/ الإسلاميات التطبيقية، فهو مجرد تقليد للمفكر الفرنسي روجييه باستيد حين اقتبس منه كلمة (التطبيقية) من كتابه (الأنثروبولوجية التطبيقية)

---

[1] . الدكتور معيلبي عيسى: "قراءة نقدية في الفكر السياسي عند محمد أركون" منشور بمجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية، بجامعة المسيلة. تاريخ النشر: 2021/06/28. الجلد:11. العد:01(2021). ص: 385 . 403.

[2] . فارح مسرحي " المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي: أصولها وحدودها" مذكرة لنيل درجة الدكتوراه، من جامعة الحاج لخضر باتنة. ص: 56

ووصف بها الإسلاميات. الأمر الذي نفهم منه أن أركون حين عدَّد الإسلام كان يريد بذلك أن الإسلام ليس واحدا* ، وقد ذكر ذلك في عديد كتبه بأن كل مجتمع محلي في العالم الإسلامي له إسلامه الذي يختلف به عن غيره مما لدى المحليات الإسلامية الأخرى. ودفع به فضوله إلى نقد المستشرقين في تعاملهم مع الإسلام أنه دين واحد. وهذا فيه من الطعن للإسلام والجهل به أكثر من مكر الاستشراق، فأركون يحسن التخفي وراء المصطلحات التي جلبها، ولذلك تجده سطحي وضبابي. والأغرب في ذلك أنه يصرح لمرات بأن فكرة (الإسلاميات التطبيقية) هي من إنتاجه، وهو يحسن التقليد والجلب. حتى قيل عنه: إن عمل أركون هو نسخة مشوهة ومسيئة لتقليد المستشرقين. وقد يكون ذلك واحدا ممن جعله عرضه لتجاهل المستشرقين.

5. موضوع أركون الإسلاميات في نقدها وتطبيقياتها، وهذه ليست جديدة لأمرين: الأمر الأول: أن الإسلاميات التطبيقية كانت مشروع تحدث عنه أصحاب القوميات الشعوبية** في ظل الحضارة الإسلامية، الكثير منهم طرحوا مشروعاتهم سرا. إلى الحد الذي يجعلنا نصنف (دولة بيروقواطة) التي نشأت على ساحل المحيط الأطلسي بتراب المغرب الأقصى في القرن الثالث هجري أنها ذات كيان إسلامي تطبيقي، وقد سبقت أركون في الوجود، ولكن هل النزعات الشعوبية جسدت الإسلام الحقيقي؟ مع أركون، الإجابة بنعم، لأنه يجهل الإسلام. ويجهل التاريخ الإسلامي، ولم يتلقَ ماهية الإسلام إلا من أساتذته وعرَّابيه من المستشرقين.

الأمر الثاني: أن (التطبيقية) كصفة، قد انتشر تداولها في كثير من المجالات مع بداية السبيعينيات من القرن العشرين في المجتمع الفرنسي، منها: (الفلسفات التطبيقية)، و(الأخلاقيات التطبيقية). و(البيولوجيا التطبيقية). وإذا سلمنا بمشروع أركون في تطبيقياته

---

*. "فلا يوجد إسلام واحد، وإنما توجد "إسلامات" عديدة بتعدد الأوساط الاجتماعية . الثقافية واللغوية التي انتشر فيها الإسلام والتي تشاطر بعضها بعضا ذاكرة تاريخية طويلة" أركون، مقتبس من كتاب "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي. ص: 189

** الاتجاهات الشعوبية قديمها وحديثها في التاريخ الإسلامي شكلت فهما للإسلام انطلاقا من خصوصيات هذه القوميات الشعوبية، وزاد عنه التعامل الاستشراقي للدين، فالمشروع الأركوني كان هذا الخلط واحدا من مصادره.

فإن فهمنا للإسلام كدين حينها لا يعدو أن يكون مجرد عادات وتقاليد وممارسات محلية تزيد في تباعد الشعوب الإسلامية في عقائدها وشعائرها.

6. وإذا كانت الهُويَّة رمزا للوطنية، فإن أركون قلَّل من وطنيته الجزائرية حين رأى ـ في لحظة انطلاقة الثورة عام 1954 ضد المحتل الفرنسي ـ بأنها حرب أهلية، وهذا يتضمن اعترافه بأن الفرنسيين في الدرجة مثل الجزائريين، فضلا على أنه لم يُلب نداء الثورة حين دعت الطلبة للإضراب عام 1956، ولم يلتحق بالثورة وبصفوف مجاهديها (وتضيف ابنته سيلفي أركون، في كتابها "حيوات أركون" أنّ والدها أصر على إتمام دراسته الجامعية ومناقشة أطروحته للدكتوراه، لأن صاحب الشهادة الجامعية سيكون نافعا للجزائر المستقلة أكثر...)[1]. وإن علل عدم استجابته للثورة بالحرص على الدراسة للنجاح من أجل تقديم النفع للوطن، فهو تبرير لا يؤيده واقع أركون نفسه من حيث إنه لم يقدم خدمة للجزائر طوال حياته، وفي أحد الحوارات تم توجيه سؤال لأركون، نصه (أثناء اندلاع النضال من أجل الاستقلال، كيف كانت ردود فعلك[2]؟ وما هي آراؤك عندئذ؟ يكتشف القارئ لإجابة أركون أنه كان يجهل مجريات الأحداث الثورية في الجزائر أنذاك وبعدها، فكيف بمن يجهل واقع صراع في مجتمع ما يمكن أن يتحدث عنه مع جرأته في تحديد هويته بما يريد هو؟ وقد أجاب أركون عن ذلك بقوله:(فلا يمكن أن تطلب من باحث أجنبي أن يقوم بنقد راديكالي جذري لمشاكل مجتمع آخر لا يشاركه وجوديا قدره التاريخي. إنه لا يستطيع أن يتحسس مشاكل المجتمعات العربية الإسلامية، وكأنها مشاكله، لأنه ينتمي إلى مجتمع آخر وقدر تاريخي آخر)[3].. هذا ينطبق تماما على أركون. بما في ذلك الممارسة الراديكالية التي يتصف بها اتجاه الإسلام وتاريخه. فكيف يمكن أن نفهم ونفسر هذه المفارقة الخاصة بين نص نصيحة أركون بعدم التدخل في خصوصيات المجتمعات الأخرى، في الوقت الذي ينتهك فيه أركون نفسه هذه النصيحة؟ أم أن عمله بقاعدة أستاذه كلود كاهين بشأن الانتهاك تجيز له التدخل

---

[1] . فاطمة بقدي: "المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون. أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية. جامعة الجزائر .3 . السنة الجامعية: 2016/2015. ص:41

[2] . محمد أركون: " التشكيل البشري للإسلام" ترجمة: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى. 2013 ص: 55. انظر أيضا ص: 33 من نفس هذا المصدر.

[3] . محمد أركون: "قضايا في نقد العقل الديني" ترجمة: هاشم صالح. دار الطليعة للطباعة والنشر. الطبعة الأولى. 2000. ص: 116

دون غيره أو أن يمارس أو يمتهن ذلك كيفما بد له؟ ولعلاقة أركون بالهُويَّة التي يريد أن يُنتج لها مشروعا حضاريا، نجده أبعد ما يكون عن الجزائر، فقد كان زواجه من امرأة مغربية وأوصى في نهاية حياته بدفنه بالمغرب الأقصى وليس بالجزائر، وقد لا يملك حتى جواز سفر باسم الجزائر. كما أشرت سابقا بأن أركون قد لا يملك أيضا جنسية جزائرية ولا بطاقة هوية من جنسيتها، كما أن الحكومة الجزائرية قد أرسلت له بعد الاستقلال بِنِيَّةِ لاستوزاره لكنه رفض[1]. أليست هذه فرصة لتطبيق مشروعه وإشاعته بين الشعوب المغاربية كما يحلو له أن يُنَظِر لانتمائها الحضاري؟

7. انخرط أركون في الحداثة منذ نعومة أظافره، وصارت موضوعه الذي يشتغل عليه واعتبرها انجيل العصر ومفتاح الكنز، لكن إذا كانت الحداثة تعني التكيف مع المتغيرات لظروف ودواعي تفرضها حيوية مجتمع ما، فإن ذلك هو السنة الكونية في الحياة، وقد حصل تطور وحداثة في الحياة الإسلامية لندرك بذلك فرق بين المجتمع الإسلامي في عهد الرسول صلى الله عليه وسلم والمجتمع نفسه في عهد الخليفة هارون الرشيد، والتحديث بهذا المعنى هو استمداد وليس استجلاب، لأن تنمية القيم وتفاعلها داخل المجتمع الواحد يضمن توافق الأجيال مع تحسين الجيل اللاحق، لكن هذا الطرح لم يكن هو الذي يريده أركون للمجتمع العربي الإسلامي، لأن حداثة أركون تفترض التصفية الجذرية، وبذلك تجده يراهن على حتمية قراءة التراث الإسلامي بمنظار الحداثة الغربية وبنفس السيرورة التي حدثت بها. فأركون يتحدث عن النقلة الحداثية للمجتمع الإسلامي: من الأسلمة إلى الأنسنة. وهنا بقدر ما اكتشفنا انفعالية أركون في توجيه قارئه بمعيارية ليست علمية، فإننا نكتشف بالقدر نفسه راديكاليته في حداثته، وهذا ما يُفسر حداثة أركون الصلبة. فها هو علي حرب بما عُرف به من إلحاد إلا أن حداثته وُصفت بالسائلة أو المرنة.

بَ ـ المنهج:

1. وبشأن الرهان الذي يعقده أركون على حتمية مناهج العلوم الإنسانية والحداثة ورياح العولمة في اكتساح التاريخ الإسلامي وواقع المجتمع العربي الإسلامي، فإن كل ذلك بقي مجرد دراسة نظرية تتجاهل الواقع. لكن هل كانت دراسته للتراث الإسلامي بتلك المناهج التي علق عليها أمله وأظهر بشأنها إعجابه؛ في مستوى الموضوعية التي كان يصفها بها؟

---

[1] الدكتور مولود عويمر: "شخصيات وذكريات" دار دزاير إنفو الجزائر. الطبعة الأولى. 2013، ص: 36

بل إن الأمر يدعو إلى تساؤل مشروع في البداية، عما يمكن أن نسميه الضمانات التي يقدمها أركون لنجاح رؤيته ومباركتها، فإذا كانت اللغات الأوربية جميعها في دلالاتها وعلاماتها يحصل لها التحول كل ستين أو سبعين سنة، فإن الألسنية في هذه اللغات إذا استطاعت أن تقدم لنا اليوم قراءة نقدية تحليلية للتراث الإسلامي، فإن عجزها عن ذلك بعد ما يقارب الستين سنة يجعلها لا تواصل رسالتها عبر حلقات الأجيال، والشاهد في ذلك، أن المثقف الفرنسي يجد في نفسه عجزا عن قراءة وفهم كتابات روسو وفولتير، كما يجد المثقف الإنجليزي اليوم صعوبة في قراءة وفهم روايات شكسبير، وعلة ذلك التغير اللغوي والتبدل، وهذا خلاف ما نجد اللغة العربية عليه* .

2. حين يقول أركون: (ضرورة أن نبتدئ بالتحليل الألسني النحو اللغوي للخطاب القرآني.)[1]. من المؤكد أن التحليل الألسني الذي يقصده أركون ليس ذاك الذي نحسه ونتذوقه في اللغة العربية، بل الذي جاءت به اللغات الأوربية التي يجد أركون فيها ثقته، على النحو الذي بحث به غريماس في السيميائية، وإيميل بنيفنست** في كتابه (مبادئ علم الألسنيات العامة) ودي سوسير* في الألسنية والعـلامة اللغوية، ونسي أركون هنا أن الناتج البحثي هو ناتج من بيئة اللغة، مما يعني أن ترجمة القرآن إلى إحدى اللغات الأوربية اليوم يقتضي أن تكون تلك اللغة في مستوى كمالها، فأي واحدة من اللغات الأوربية قد استكملت نضجها حتى يكون أركون في مستوى الثقة بها؟ فضلا عن التصوير الفني والروحي اللذين يتطلبهما التحليل في ذلك، وكل هذا لم تتوصل إليه اللغات الأوربية بعد.

---

* ولعل هذا ما وجد أنور الجندي اللغة العربية بخلافه: (اللغة العربية تملك من المرونة ما لا تملكه لغة أخرى، بحيث يستطيع العرب المحدثين العودة إلى كتب ما قبل الإسلام وفهم نصوصها فهما جيدا، فالمرونة التي تنطوي عليها جاءت نتيجة لطبيعة اللغة العربية). مقتبس من كتاب: "الضاد بعيون الأضداد" تأليف: عبد العالي نور الدين. دار النبع الصافي، الطبعة الأولى. 2018. ص: 17 . 18

[1] . محمد أركون: "التشكيل البشري للإسلام" ترجمة: هاشم صالح. طباعة المركز الثقافي العربي. الرباط. الطبعة الأولى. 2013. ص: 93

** إيميل بن بنيفينيست (1902/1976) مفكر ألسني وسيميائي فرنسي، اشتهر بأعماله على اللغات الهند وأوربية، ودون نظرياته في كتابه" مبادئ علم الألسنيات العامة"

* دي سوسير (1857/ 1913) ولد في جونيف، مدرس في ليبزيغ، وفي 1878أنجز سالة في "النظام البدائي للصوتيات في اللغات الهند وأوربية" . وتحصل وهو ابن 22 سنة من العمر على الدكتوراه في اللسانيات، توفي 1913. من أثاره "منهج في اللغويات العامة"

3. كما أن أركون لم يكن على دراية تامة بفلسفة اللغة في تاريخ الحضارة الإسلامية، وبمختلف المؤلفات في هذا الشأن، ففي كتاب (العين لأحمد الفراهيدي[**]) في أجزائه الثمانية فيه ما يدل على أسبقية المسلمين في علم اللسانيات (إن الخليل مبتدع طريقة علمية قائمة على تحليل أصوات الكلمة ومشاهدتها في طريقة إخراجها في حيز الفم)[1]. وحين يذكر الفراهيدي كلمة(حرف) فإنه يقصد بها ما نقصده في عصرنا بمعنى (صوت)[2]. وإلا فما معنى أن نتحدث عما يشير إلى الدلالة اللفظية؟ ويمكن أيضا للباحث في تاريخ الأبنية اللغوية عند العرب وعلم الصوتيات أن يكتشف ذلك في كتاب (إحصاء العلوم) [***] للفيلسوف الفارابي وقد خصص فصلا تاما للصوت وعلاقته بالحرف. وقد ألف المفكر اللغوي الألسني الجزائري (الدكتور عبد الرحمان الحاج صالح) [****]مجموعة كتب في الألسنية وتاريخها عند العرب وعند غيرهم. مما يفسر علم العرب بذلك خصوصا وأن القرآن يدفع المسلمين لضرورة فهم النص وتحليل بنياته بغرض الفهم واستنباط الأحكام الشرعية، أم أن أركون كان يعتقد أن القرآن نزل وتنزل على قوم لا دراية لهم بمعاني القرآن؟ والله يقول: ﴿**إِنَّآ أَنزَلْنَٰهُ قُرْءَٰنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ**﴾[3]. وهذا فيه تناسب مبهر بين الفكر واللغة أبعد مما نظر إليه أركون في ذلك، يتطلب تخصيص دراسة له.

[**] هو أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي الأزدي اليحمدي البصري (100هـ - 170هـ) شاعر ونحوي عربي، ويُعد أحد أئمة اللغة العربية. وهو واضع علم العروض، وقد درس الموسيقى والإيقاع في الشعر العربي ليتمكن من ضبط أوزانه. عاش ميالا إلى الزهد وبساطة العيش، وم أفضال الفراهيدي انه قدم لنا اول قاموس للغة العربية. وهو" العين" في ثمانية أجزاء. وقدم لنا علامات التشكل في النص العربي.

[1] . أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي: " كتاب العين" الجزء 1. تحقيق/ الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي. ص: 10

[2] . نفس المصدر، ص: 11

[***] كان عنوان الفصل الأول من هذا الكتاب "في عـــلم اللسان" في إشارة منه إلى أهمية هذا العلم، وقد كان لهذا الكتاب أثره في الألسنية الأوربية بعد ذلك ابتداء من القرن الثاني عشر ميلادي. الأمر الذي يجهله أركون وامثاله من الحداثيين

[****] الدكتور عبد الرحمان الحاج صالح (2017/1927) عالم لغوي جزائري، اشتهر باسم: أبو اللسانيات، استعمل البرامج الحاسوبية لتوظيف الذخائر اللغوية العربية، وهو مؤسس الدرس اللساني في الجامعة الجزائرية. وكانت انتاجاته تدور حول اللسانية ومنطق اللغة العربية، منها: "السماع اللغوي العلمي عند العرب ومفهوم الفصاحة" و"منطق العرب في علوم اللسان" و"الخطاب والتخاطب في نظرية الوضع واستعمال العربية" و"بحوث ودراسات في علوم اللسان"

[3] . سورة يوسف. الآية: 2

4. من مظاهر الفقر المنهجي لدى أركون ما تجلى في حكمه على فساد التفاسير الإسلامية كلها وعدم صلاحها، وبناء على ما يقوله المناطقة بأن الحكم على الشيء جزء من تصورك له، فهل اطلع أركون على كل تفاسير القرآن حتى توصل إلى هذا الحكم؟ لا أرى أن أركون أتعب نفسه في قراءة التفاسير الإسلامية للقرآن، وهذا واضح من خلال أمرين: الأمر الأول أنني أشرت بأن مصدر معلوماته عن الإسلام هي المدارس الاستشراقية. أما الأمر الثاني: فإنه لم ينخرط في قراءة التاريخ الديني الثقافي الإسلامي، ففي الوقت الذي انعدمت مرجعية التفسير الإسلامي من كتابات أركون نجده يعتمد كتابات المستشرقين بشأن توجيه قناعاته: ومن هؤلاء ما كتبه المستشرق الألماني: تيودور نودلكه (1930/1836) في كتابه (تاريخ القرآن)، وجاكلين الشابي(1943/) في كتابها(رب القبائل)، وإذا كان أركون يُظهر إعجابه بتفسير الإمام فخر الدين الرازي*، فإنه يناقض نفسه حين ذكر قبل أنه لا واحد من تفاسير القرآن السابقة تصلح للعمل بها، يظهر متحدثا ملء الإعجاب بالرازي**!!! فلو أن درجة إعجابه بالرازي وصلت إلى حد إعجابه بتيودور نودلكه لاتبعه في تفسيره. ولكنه لم يفعل. بل إن تفسيره للفاتحة هو نسخة من تفسير جاكلين الشابي للفاتحة تماما. فحين فسرت جاكلين عبارة (رب العالمين) في الفاتحة بعبارة (رب قريش) هو التفسير نفسه التقطه أركون.

5. بما أن أركون واقع تحت تأثير سرديات الاستشراق*** والإشباع الإيديولوجي الغربي فإنه اكتفى بفهم آيات التوبة بظاهر النص، في حين أن المقاربة التحليلية تفرض على أركون وعلى غيره أن يطَّلع على تفاسير القرآن، ثم هل كان يجب أن نتلقى فهم

---

*. (الإمام فخر الدين الرازي (544/ 606)، هو عبد الله محمد بن عمر بن الحسين بن الحسن بن علي التميمي البكري الطبرستاني الرازي الملقب بفخر الدين، المولود سنة 544هـ كان فريد عصره ومتكلم زمانه، جمع كثيرا من العلوم ونبغ فيها، فكان إماما في التفسير والعلوم العقلية وعلوم اللغة)، مقتبس من كتاب: "التفسير والمفسرون" الجزء الأول. لمؤلفه: محمد حسين الذهبي، طباعة دار الحديث . مصر, 1433÷/2012م. ص: 248

**. متحدثا عن الرازي (فهو يقدم لنا امتيازات استراتيجية واضحة إذا ما اعتمدناه كنقطة انطلاق) مقتبس من كتاب" القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب" لمؤلفه: أركون. ص: 137

*** (فإن المستشرقين إما أن يكونوا علمانيين ماديين لا يؤمنون بالغيب، أو أن يكونوا يهودا أو نصارى لا يؤمنوا بصدق الرسالة المحمدية) مقتبس من كتاب "إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين" لمؤلفه: الدكتور عادل عباس النصراوي. ص: 61.

نصوص الوحي من أركون وقد صرح في مرات بأنه ليس رجل دين ولا فقيه حتى؟ فليس هناك من ضرورة تجعلنا نعترف بأركون في أرائه الدينية، وهو القائل بشأن الفقهاء (ولكن علماء الدين المسلمين هم قبل كل شيء فقهاء ولا علاقة لهم بعلم التاريخ، والشيء الذي يهمهم هو التوصل إلى بلورة حكم شرعي انطلاقا من تفسير آيات القرآن)[1]. فالنسق الفلسفي لدى أركون منطقيا لا يسمح له أن يلزم المسلمين بعدم الخروج عن اختصاصهم فيما أنه يجيزه لنفسه. فمحاكمة القارئ لأركون بقدر ما هي ناتجة عما فرط فيه من منهجية التحليل والتحقق؛ هي ناتجة أيضا عما تدخل فيه من شأن لا يعنيه. فتضخم الأنا لدى أركون أو تكثُّفه هو الذي جعل تفسيره انعكاسا لمزاجية استبدت به ولم تجعله يتأمل نصوص الوحي بمقاربتها الواقعية: فلو أنه اطّلع على المجتمع المدني في عهد الرسول ـ صلى الله عليه وسلم ـ ومن ثمة مجتمع الحضارة الإسلامية لأدرك معنى التعايش في بعده الإنساني استنادا إلى نصوص الوحي في التشريع والأخلاق الإسلاميين. الأمر الذي تفتقر إليه مختلف الأديان الأخرى والشرائع*.

6. القارئ لأركون يجده يُنسب للفكر الإسلامي قديمه وحديثه الوقوع في الأدلجة والأسطرة، فيما أنه يزكي نفسه وجمهرة المستشرقين من الوقوع في ذلك، ولكن: أليس في إعجابه بأساتذته المستشرقين إلى حد الهيام ما هو أدلجة؟: فقد رأى أن فوكو رأيه لا يُنازع، كما رأى الأمر نفسه في كلود كاهين. وما رأيه في جاكلين الشابي وجوزيف فون إلا مظهر من مظاهر الأيديلوجية. ثم إعجابه برأيه واستبداده به مع عدم الحيدة عنه إلا تكريس لإيديولوجية، إنها إيديولوجية استشراق، ومن حيث الأسطرة الاستشراقية فإننا نعثر على خرافية الرأي لدى بعض من رواد الاستشراق، فيقول بروكلمان عن النبي ـ صلى الله عليه وسلم ـ (أما في مكة فلعله اتصل بجماعات من النصارى كانت معرفتهم بالتوراة والانجيل

---

[1] . محمد أركون: " التشكيل البشري للإسلام" ترجمة: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. الطبعة الأولى. 2013. ص: 203

* . يبدو أن أركون بقدر احتكاكه بالنصارى واليهود وقد امتدحهم في بعض كتبه، فهو لم يتعرف على هويات هؤلاء القوم، مثلما لم يكن يعرف خلفيات الاستشراق ورجال الدين، وهو في طفولته. فلو أنه قرأ العهد القديم (المقدس "سفر العدد" الإصحاح 31. من المقطع: 17 ـ 18" و" الكتاب المقدس "سفر حزقيال" الإصحاح 9. من المقطع: 4 ـ 6" وغير ذلك من النصوص في العهد القديم وكذا الجديد، لأدرك أن المقاربة النصية التي اشتغل عليها طوال فترة نقده للإسلام تفرض عليه التراجع عن أحكامه إن كانت لديه نزعة علمية.

هزيلة إلى حد بعيد)[1]. عبارة (فلعله اتصل) معالجة إنشائية تكشف عن الظن والخيال دونما معنى لتقرير يقين. (أن النبي كان يأخذ قرآنه من أشخاص معيّنين فربما كانوا يهودا أو نصارى أو وثنيين)[2]. إنه الظن.. والتخمين والافتراء على الآخر. ﴿إِنَّ ٱلظَّنَّ لَا يُغۡنِي مِنَ ٱلۡحَقِّ شَيۡـٔٗاۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمُۢ بِمَا يَفۡعَلُونَ﴾[3]. وعلى أساس ذلك الخيال صنع الاستشراق سردياته بكل ما يتعلق بالشرق وأنشأ التفسير اللاهوتي للتاريخ، وهو التجني الذي يتبناه أركون بتسليم مؤدلج، كونه منتج غربي حداثي،

7. حين اعتبر أركون نفسه بأنه مؤرخ للفكر الإسلامي، فإن المقاربة المنهجية تتجلى فيما يُعرف بمنهج الاسترادادي في مجال سيرورة الفكر، لكن الذي وجدناه مع أركون لا شيء من ذلك، بل قد وجدنا وقفات في تاريخ ممارسة الفكر بالمنظور الأركوني، فضلا على خروجه عما كان يجب أن يبحثه، بمعنى: أنه اختار محطات فكرية كأن يتناول الإنتاج الفكري لدى الشافعي بصورة سطحية ولا يبحث تعليلاته ولا يربط هذا الفكر وفق مقاربة منهجية في علاقاته، بسيرورة الفكر الفقهي مثلا. أو يتناول مشروع المعتزلة ـ من منظوره ـ مؤيدا لنقطة التحول والمخالفة لغيرهم لديهم، وهذا الاجتزاء لا يُعبر على منهجية شخص مختص في تاريخ الفكر الإسلامي، وبالقدر الذي كان عليه منهج أركون على النحو الذي ذكرته، فإنه كان في مرات يتناول ظواهر في التاريخ الإسلامي أبعد ما تكون عن اختصاصه ليعطي لها قراءة ميزاجية بنكهة استشراقية، كأن تكون وضعية تتعلق بنظام الحكم، أو قبيلة بني أمية أو قريش. فقد اشتهر محمود محمد شاكر بأنه مختص في التاريخ الإسلامي، وبالفعل كان الرجل في مستوى الالتزام المنهجي، وأنتج موسوعة في التاريخ الإسلامي، فما الذي انتجه أركون باختصاصه؟ وهنا علينا أن نميز بين أركون الهاوي، وهو الأمر الحاصل، وأركون المنهجي الذي نبحث عنه، ولا يمكن للهِواية أن تُسْهم في بناء هوية لمجتمع تاريخي، كالمجتمع العربي الإسلامي.

---

[1] بروكلمان: "تأريخ الشعوب الإسلامية" ترجمة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي. دار العلم للملايين بيروت. الطبعة الخامسة. 1968. ص: 34

[2]. الدكتور عادل عباس النصراوي: "إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين" مطبعة الرافدين. الطبعة الأولى. لبنان 2016. ص: 68

[3] . سورة يونس. الآية: 36.

8. مشكلة الإحالة في مدونات أركون وكتاباته يغلب عليها الإشارات الواسعة والكثيرة لكُتَّاب غربيين، دونما إشارة لمؤلفات الكتَّاب المسلمين، مما يؤكد المرجعية في فكر أركون مرة أخرى. بالقدر الذي يجعلنا نجزم بأن الإحالات التي وردت في كتبه تفسر لنا أن مؤلفاته مجرد عرض ببليوغرافي لإنتاج الفكر الغربي ليس إلا، وإذا قُدر لأركون أن يتناول شخصية في الفكر الإسلامي أو يشير إلى كتاباتها، فإنما ذلك ليجعل منه مادة للنقد والاعتراض والتهوين، وإذا عقدنا مقارنة تتعلق بحظ المفكرين من المسلمين والغربيين في كتابات أركون لوجدنا أن الكُتاب الغربيين أخذوا السبق في ذلك، ولا يرجع هذا التفاضل لنوعية الفكر الغربي؛ بل لأن أركون حدد نزوعه للغرب بقدر ما حدد في الوقت نفسه نفوره من الفكر الإسلامي وانتقاده له والعمل على تجاوزه مهما كانت ميزته. وعلى حد قول الدكتور مصطفى الحسن أن أركون يتوسل بالاستشراق وبوسائله لشرعنة أطروحته الحداثية لمجتمع لم يعش همومه ولم ينتمِ إلى حضارته.

9. مشروع الهوية لدى أركون تغلب عليه المعالجة المعيارية، مما يجعل صاحبه بعيدا عما يسميه الموضوعية والعلمية، يستخدم الأسلوب التوجيهي بخلاف ما يمارسه ابن نبي على قارئه، والأساليب التعبيرية دالة على ذلك فتحول حديثه عن حقيقة الهوية إلى ما يبعث على المخيالية. ففي كل كتبه ـ وكعادته ـ تطغى كلمة (ينبغي ...) في تعابير أركون وبقرائن مماثلة، وبقدر ما في هذه الكلمة من توجيه وإلزام بقدر ما فيها من حالة انفعالية يعيشها المؤلف، وأركون نفسه يدرك الفرق بين العلوم الإنسانية التي يتبنى أطروحاتها في مشاريعه الحداثية وبين العلوم المعيارية*التي ينتقدها ويرى أنها علوم حالمة وأن الفكر العربي الإسلامي وقع فيها؛ فتشكل لديه العقل الخيالي بدل من العقل العلمي، كل هذا من أجل أن ينقل المجتمع العربي الإسلامي من الأسلمة إلى الأنسنة. فأركون (يريد أن يجعل تاريخ الأمة تاريخ مروق وخروج عن الثوابت والأصول، وإعلان العصيان على المقومات الذاتية الحضارية للأمة)[1].

---

* العلوم المعيارية: هي العلوم التي تتمثل مباحثها في: الأخلاق، الحرية، الحق، الواجب، العدل، القانون. سُميت كذلك، لأنها تتناول ما هو محل اختلاف وتأثير المزاج عليه، وشدة أثر الظرفية، فضلا على أن مواضيعها تعالج ما سيكون عليه الحال. أو ما ينبغي أن يكون.

[1] . عبد الله أخواص: " المنهج الفكر العربي المعاصر" مؤسسة هنداوي 2022. ص: 114

جَ ـ النتائج:

1. بخصوص نقد النتائج، نحن هنا أمام سؤال يتعلق بمدى فعالية المشروع الهوياتي الحداثي لدى أركون: هل حقق أركون مشروعه في واقع المجتمع العربي الإسلامي؟ كم هي عدد المرات التي تعرض فيها أركون إلى هذا السؤال ضمن كتاباته وحوارات أجريت معه. ففي كتاب (التشكيل البشري للإسلام) سأل المحاور أركون عما ينتظره من أعماله ومؤلفاته، فأجاب (أتمنى أن يطلع الأوربيون على أفكاري ومؤلفاتي ويأخذوا بها علما لكي يصححوا بها سياساتهم اتجاه الإسلام)[1]. هذا التصريح يحسم سؤال النتائج، ويعترف فيه أركون بجهل الأوربيين بمشروعه، وعدم اكتراثهم به، على الرغم من ولائه للغرب وانخراطه في مخططاته الحداثية اتجاه الآخر وأنه يكتب بلغة هذا الأوربي، ويحاضر في جامعات أوربية كثيرة ويشارك في ملتقيات ومؤتمرات.. كل ذلك؛ ليقول للآخر(الغرب) بلسان قوله وحاله: بأنه يسعى إلى نقل حداثتهم إلى بلاد العرب والمسلمين، وقد كرر أركون عباراته تلك وبصيغ متشابهة تشير إلى أن مشروعه ما زال في طي التجاهل، وكيف يحقق مشروعه وهو يصرح في مرات بأن العرب والمسلمين لم يتعرفوا على أفكاره بعد ولم يترجموا أعماله ـ بما يجعلها محل اعتبار ـ إلى اللغات الإسلامية كما يسميها أركون ذاته (العربية، التركية، الفارسية).

2. ويوجه أركون نداءه للأوربيين؛ لكي يعملوا على تطبيق مشروعه، دون أن يجد داعيا بتوجيه ذلك للعرب والمسلمين على قناعة منه بأنه يائس منهم كما وصفه هو نفسه حيال ذلك. ثم يشتد به القلق إزاء التنكر لما يسميه هو مشروع حين يتحدث عن فشله (.. لم احظ بالنجاح لدى المسلمين ولا لدى المستشرقين الغربيين.)[2].

3. الأمر الذي لم يحسب له أركون حسابه لنجاح مشروعه هو جهله بالأرضية التي أراد أن يضع فيها بذور غراسته، فقد حرص على جلب واستجلاب مشروع من بيئة إلى أخرى دون أن يفكر في تعديله بما يسمح بتحقيق تكيف للمشروع، فخصائص البيئة العربية الإسلامية لم يتعرف عليها أركون بالمعايشة بل إنه تابع أوضاعها بالمحايثة عن طريق قنوات الاستشراق، وليس الاستشراق بذي عين صادقة، من رأى لا كمن سمع. وإذا شئنا نستند لمثل هذا لما كان قد قرره ابن نبي وقد مر معنا سابقا، حين كان يتحدث عن التنمية

---

[1] . أركون: "التشكيل البشري للإسلام" ترجمة: هاشم صالح. المركز الثقافي العربي. الطبعة الاولى. 2013 ص: 238

[2] . محمد أركون: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" ترجمة: هاشم صالح دار الساقي. 1998. ص: 275

في أندونيسيا بوصفها واحدة من الدول الإسلامية، وذكر أن حكومتها جلبت الخبير الاقتصادي الألماني(شاخت) الذي أحدثت هندسته الاقتصادية في إنعاش ألمانيا ثورة تنموية، فأرادت أندونيسيا أن تقتدي بألمانيا، فطرح ابن نبي سؤاله عما يتعلق بمكمن الخلل: كيف نجاح في ألمانيا ولم ينجح في اندونيسيا على اعتبار أن الخبير الاقتصادي هو نفسه؟ فتوصل إلى أن الفارق ناتج عن مسؤولية البيئة الاجتماعية. فلو أن أركون استند إلى ما قرره ابن نبي في ذلك؛ لعرف كيف يحدث تحديثا لحداثته دون أن يصر على الحداثة الصلبة التي يتبناها. وفي السياق ذاته يرى عبد الله أخواص أن تجاوز الأوهام فينا لا يعني جلب مناهج الآخر ونقل معاركه إلى ساحتنا المعاصرة والاشتغال بها[1]،

4. ومن حيث متطلبات مشروع أركون ومشروطيته، فإنه رأى لو توفرت لديه موسوعة علمية في القرآن وقاموس يبحث في تاريخية اللغة العربية؛ ومعاجم تاريخية على قدر من الاختصاص في اللغة اللاهوتية والفقهية والفلسفية، لذهب بمشروعه بعيدا[2]، والسؤال: هل تحققت هذه المتطلبات حتى نقول عن مشروعه بإمكانية تحققه؟ لم نجد أركون صرح بعد ذلك ولو لمرة واحدة بأن تلك المتطلبات تحققت لديه، بل إنه ذكر في بعض كتبه أن (التراث الديني الإسلامي لم يتعرض حتى الآن لنقد الحداثة)[3]. وهذا يفسر عجز أركون في تطبيق الزحزحة وحصول التجاوز للعلمنة.

خاتمة الفصل الثالث:

باتت الهوية بوصلة تحدد اتجاه الشعوب والأمم وخطاب النخب، وهذا هو الذي ألمحتُ إليه في عموم هذه المذكرة وفي خصوص هذا الفصل بما عالجته من تقارب بين ابن نبي وأركون، ومن اختلاف وتباين بينهما، فضلا على ما كان يجب عليَّ التطرق إليه من نقد للهُويَّة ولمشروعها، فقد تبين لنا أن الاستنهاض الحضاري لدى ابن نبي بقدر ما فيه من طموح يستند فيها إلى إعادة الصلة بالتراث وتوظيفه بصورة تجديدية تنظر للموروث الثقافي كممارسة سندا للهوية الحضارية. إلا أن ذلك الطرح كشف عن نقد يستهدف واقعية المشروع،

---

[1] . عبد الله أخواص: " المنهج في الفكر العربي المعاصر" مؤسسة هنداوي. 2022. ص: 137 . 139

[2] . محمد أركون: "الفكر الأصولي واستحالة التأصيل" ترجمة: هاشم صالح. دار الساقي. 1998 ص: 119

[3] . المصدر السابق. ص: 191

والابتعاد عن المثالية. ومع أركون في توجهه الحداثي كان الأمر في النقد يقتضي التأكيد على أن مشروعه في الهوية امتداد للرؤية الاستشراقية واستجلاب لمفاهيمها في تطبيقياته الفكرية.

وفي مقاربة نقدية يجمع فيها لكحـــل فيصل ـ في مذكرته للتخرج ـ بين أركون وابن نبي فيقول: (المتتبع للمشروع الفكري عند محمد أركون يجد بأنه أكثر غموضا وإبهاما من فكر مالك بن نبي ذاته، والشاهد على ذلك، هو تلك الغرابة المقلقة التي نشعر بها عند قراءة مؤلفات محمد أركون التي تُشعرنا في الكثير من الأحيان من شدة تعقدها، إنها لا تملك ذلك التأثير الذي فرضته مؤلفات مالك بن نبي)[1]. وهذه واحدة من المظاهر التي نفسر بها وجود الضبابية في عرض مشروع كل منهما إلا أن درجة الغموض تزداد حين نكون مع أركون. هذا إن لم نقل ممارسة التعمية والتصحيف في أطروحاته.

والله الموفق.

[1] . لكحل فيصل: "مبادئ التغيير الحضاري في فكر مالك بن نبي" رسالة مقدمة لنيل شهادة دكتوراه فلوم في الفلسفة .. المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية بجامعة بوزريعة، الجزائر. 2015/2014. ص: 229

نتائج الدراسة/

1. من الأهمية أن نتحدث عما يتعلق بالنهوض الحضاري لمجتمعاتنا، ولذلك نجد المبادرات الكثيرة التي تقترح مشروعات حضارية، من أجل تجاوز التخلف بوصفه مشكلة.
2. كل تفكير في إمكانية النهوض الحضاري تستدعي ـ حتما ـ التفكير في الهوية، وإلا لما كان هناك مشروع حضاري، لأن المشروع يأخذ شكل الهوية.
3. تتباين الحضارات في توجهاتها وعلاقاتها وأعمارها بناء على تباين هوياتها المؤسسة
4. مالك بن نبي ومحمد أركون مفكران، اجتهد كل منهما لتقديم أطروحة في النهوض الحضاري للمجتمع العربي الإسلامي: بفارق بينهما، فالأول سلَّم بمشروعية الاستمداد والإحياء الحضاري مع التجديد والتكيف بما يُسهم في التطوير. بينما الثاني كانت مسلمته تقضي بالاستجلاب الحداثي والتوفيد بالقدر الذي ينقل المجتمع العربي الإسلامي من الأسلمة إلى الأنسنة والعلمنة والأرخنة. وبحثُ هذا يتطلب الكثير من الجهد.
5. موضوع مشروع الهوية بين الرجلين يتطلب تكثيف الدراسة المتخصصة لاستنباط قيم المشروع الحضاري تلك التي تميز نهوض مجتمعنا على غرار ما تتمايز به المجتمعات الحضارية، وإلا بات كل حديث عن الهوية مجرد ترف فكري لا يعدو أن يكون مظهرا من مظاهر التسلية أو التباكـي.
6. كل من ابن نبي وأركون اشتكى من العوائق الاجتماعية والسياسية في المجتمع العربي والإسلامي، فالأول أشار إلى مشكلة (القابلية للاستعمار) مما دفعه ذلك إلى طرح سؤاله الاستشرافي: ماذا لو أن الشعوب العربية والإسلامية ترفض مشروع النهضة؟ والثاني تناول ـ ما كان يسميه ـ مشكلة (الأرثوذكسية الإسلامية) بقلق، فطرح سؤاله: لماذا عودة الصحوة الإسلامية والحجـاب؟
7. للحديث عن مشروع الهوية الحضارية يتطلب الأمر قدرا من الشجاعة الأدبية والنقد الإشكالي والتحليل المنهجـي لدى الدارس. وهذا هو الذي انتهجه ابن نبي وأركون.
8. مشروع الهوية في فكر الرجلين يستدعي بحثا معمقا، ونقدا مركزا، باعتبار ما أحدث كل منهما من عتبة في سير الفكر وقوة الأثر.

الخاتـــــــــــمة/

مشروع الهوية من حيث هو رؤية حضارية واستجابة عصرية:

أً / تكريس الهوية يقتضي تصحيح المفاهيم: الصراع الذي عرفه التاريخ البشري أسسته هويات المتصارعين، غالبا ما كانت المفاهيم الخاطئة هي التي غذت ذلك الصراع، الأمر الذي يدعو إلى تصحيح المفاهيم من أجل سلامة الهوية، ويزداد هذا الأمر أهمية أكثر في ظل تطور ترسانة الإعلام وكثافة شبكة الاتصال بين الشعوب وبين الأفراد، هذا لكي نؤكد على أنه كل هُـوِّية ذات مفاهيم خاصة بها من منطلق لسان معبرا عنها وممارسات أخلاقية كقيم وعادات تكرس التراضي بها وعنها.

وبما أن الحديث عن الهُوية، فإن أشكلة الموضوع تأخذ في واقع المجتمع العربي الإسلامي وضعا جدليا، وقد رأينا الأنموذج في ذلك بين مالك بن نبي ومحمد أركون، فالأول جعل من الإحيـاء وتفعيله سندا لطرح مشروع الهوية الحضارية في الأمة، بينما رأى الثاني أن النهوض الحضاري مرهون بما يمكن أن نحدثه من تعديل للهوية وفق ممارسة الحداثة بالمنظور الغربي، فكان الاستـــجلاب معيار فلسفته.

بً / التحديث لا يلغي الهوية الحضارية لأي مجتمع: التطور في الحياة سنة كونية تفرض ذاتها على الظواهر وعلى الشعوب، مما يجعلنا نسلم بأن الهُوية الحضارية دوما تتطلب التجديد والتحديث تكيفا مع واقع غير الواقع الذي كان؛ باعتبار ـ كما يقول فلاسفة الحضارة ـ أن الحضارة كائن حي، والتكيف صفة حيوية وضمان استمرارية، ويحصل التحديث في الوسائل والتقنيات والخطاب والعلاقات، يتخذ المجتمع الهوياتي شكل ميلاد متجدد مع كل جيل وبمقتضى جديد قد نسمي ذلك تطور هوياتي، لأنه يُحدث تطعيما للهوية بما يناسبها عبر كل جيل ، دون أن يناقض ذلك أصولها، وقد نسميها تجديدا حضاريا ولكنه ليس انسلاخا عن الحضارة وليس إلغاء لهوية الذات وانخراط في الآخر.

جً / الهوية الحضارية حوار مع الذات والآخر: من المفاهيم الفكرية التعبيرية المعاصرة التي تتضمن الاتصال الحضاري نجد: (صدام الحضارات)' (صراع الحضارات)، (تحالف الحضارات)، (حوار الحضارات)، لكل واحدة من هذه الصيغ لها سياقها الفكري ونظرة أصحابها لنوعية الاتصال الحاصل من العلائق الحضارية،

وما يهمنا بحثه في سياق عرض مضامين مذكرتنا هذه المتعلقة بمشروع الهوية، هو ما يخص فاعلية الحوار محليا مع أفراد المشروع الهوياتي الواحد، ومع الآخر، وبذلك فإن عنصر(الحوار) يظل هو المحدد لنوعية الاتصال وإفراز تفاعل حضاري، وهل يمكن أن يحصل حوار لو لم تكن الأخلاقية على قدر من التفهم؟ الجواب بالنفي لدى من ينظر للحضارة على أنها معطى أخلاقي، يقيم وزنا للعواطف وللمصالح المتبادلة إنسانيا، فتقوى العواطف والروابط الاجتماعية بفعل الحوار، مما يفقد كل بادرة للعنف والفوضى (إن النموذج الحضاري المطلوب لا يقوم في مجتمعات غير متمدنة. والتمدن يعني: أن العلاقات...لا تقوم على القهر والظلم والعدوان والعنف، وإنما تقوم على أنها مفرزات لمجموعات القيم والمبادئ ...التي يؤمن بها المجتمع)[1]. فمنطق الحضارة يقتضي تغييب مفاهيم الصراع، ويرى كل من زغريد هونكة وروجييه غارودي وحسن سعد عبد الحميد التحافي*' بأن الحوار الحضاري مطلب إنساني بقدر ما يحقق التعاون والاحترام هو في نفس الوقت يقف عند حدود الخصوصيات الثقافية الهوياتية مع التسليم بالاختلاف،

وفي ختام المقاربة لمشروع الهوية بين مالك بن نبي ومحمد أركون يجدر بي أن أراهن على أهمية الهوية لضمان تحديد المشروع الحضاري الذي أبحثه، فكل مشروع حضاري لأية أمة لابد وأن وراءه هوية ذات مقومات، وبحسب ما يكون الوعي بالهوية تتضح فاعليتها في الأفراد والجماعات؛ وتكون رؤية أصحابها للمشروع، ومتى كانت الهوية على شفير الانهيار أو العدم نتيجة لسبب ما، فإن تلك القومية انتهى وجودها بانتهاء مقاومتها ودافعيتها الذاتية.

---

[1] . الدكتور عبد الكريم بكار: "من أجل انطلاقة حضارية شاملة" دار القلم. الطبعة الثانية. 1422هـ/2001م.دمشق

* . نجد ذلك في الكتب الآتية: "شمس الله تشرق على الغرب" لزغريد هونكة. و"حوار الحضارات" لروجييه غارودييه. "حوار الحضارات" لحسن سعد عبد الحميد التحافي.

وقد تناولت كل من أعمال ابن نبي ومحمد اركون بالنقد والتقييم في مبحث خاص يركز على العناصر الفاعلة لمشروع الهوية لدى كل منهما، أي إني ركزت على: الموضوع، المنهج، النتائج. وفي كل من هذه العناصر يتشكل السؤال بشأن حدود أي عنصر.

ولا أدعي لنفسي الإلمام بمشكلة مشروع الهوية الحضارية بتمامه لدي هذين المفكرين، فقد أحدث كل منهما دويا في ثقافة النخب ومساراتها وقد استدعى ذلك إعادة طرح السؤال الحضاري، مما أسهم في ظهور دراسات كثيرة تدور في السياق الحضاري بحثا عن مآلات ومخرجات. فيكفي أن تكون مؤلفات كل منهما داعيا من جديد للتعمق والنظر، لأن نوعية القضايا المرتبطة بالهوية أكبر من أن تُحصى في هذا الجهد. وأملي أني استوفيت قدر ما يُسهم في إبراز مقاربة المشروع الهوياتي في فكر يهتم بمشكلة الحضارة والبناء في البلاد العربية والإسلامية.

وإذا كنت قد اكثرت من الكتابة في هذه المذكرة، فإن هذا راجع إلى ثقل مشروع كل من ابن نبي وأركون مع كثرة التآليف من طرفهما ومن طرف الدراسات حولهما. فلو أن المذكرة تتناول أحدهما دون الآخر، لكان حجم الكتابة بالقدر الذي تمت به كتابته في هذه المذكرة. وقد أشرت إلى مثل هذا في المقدمة.

شاكرا لأعضاء اللجنة على تقديم ملاحظاتهم القيّمة في مناقشتهم لهذا. مع أملي في مزيد من تحصيل الفائدة من ملاحظاتهم واستشاراتهم. ولهم واسع النظر.

والله الموفق والهادي إلى السبيل.

﴿وَمَا تَوْفِيقِي إِلاَّ بِاللهِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ سورة هود. الآية ((88))

قائمة المصادر والمراجع:

أولا/ المصادر

1. القرآن الكريم.

أ / كتب مالك بن نبي:

1. مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة، عمر كامل المسقاوي، وعبد الصبور شاهين. دار الفكر، الطبعة:17، سورية، 1439هـ/2018م
2. مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر، الطبعة11، سورية، 1439هـ/2018م
3. مالك بن نبي، القضايا الكبرى، دار الفكر، سورية، الطبعة الأولى، 1437هـ/2016م
4. مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر سورية، الطبعة10، 1436هـ/2015م
5. مالك بن نبي: في مهب المعركة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر سورية، الطبعة 13، 1440هـ/2019م
6. مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سورية، الطبعة14، 1437هـ/2016م
7. مالك بن نبي: تأملات، دار الفكر، سورية، الطبعة 13، 1437هـ/2016م
8. مالك بن نبي: من أجل التغيير، دار الفكر، سورية، الطبعة12، 1440هـ/2019م
9. مالك بن نبي مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سورية، الطبعة12، 1427هـ/2006م
10. مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة: عبد الصبور شاهين، منشورات ANEP الجزائر. 1406هـ/1986م
11. مالك بن نبي، العفن، ترجمة: نور الدين خندودي، طبعة بن مرابط، 2017،
12. مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر سورية،
13. مالك بن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، سورية، الطبعة 13، 1439هـ/2018م

14. مالك بن نبي: مجالس دمشق، دار الفكر، سورية، 1440هـ/2019م
15. مالك بن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، ترجمة: الطيب الشريف، دار الفكر، سورية، الطبعة12، 1437هـ/2016م
16. مالك بن نبي: إنتاج المستشرقين، دار الإرشاد، بيروت، الطبعة الأولى، 1388هـ/1969م
17. مالك بن نبي: مشكلة الأفكار في بلاد العالم الإسلامي، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، دار الفكر سورية، 1423هـ/2002م

ب / كتب محمد أركون:

1. محمد أركون: الجانب الإصلاحي في أعمال طه حسين، ترجمة: عبد الرزاق دوراري، مراجعة: عبد القادر بوزيدة، منشورات فرانتز فانون، 2022
2. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، لبنان، الطبعة الثانية، 2005
3. محمد أركون: الفكر الإسلامي نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993
4. محمد أركون: قضايا في نقد العقل الديني، ترجمة: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، 2000
5. محمد أركون: العلمنة والدين: (الإسلام، المسيحية، الغرب) ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة 3، 1996
6. حمد أركون: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي،
7. محمد أركون: الأنسنة والإسلام، ترجمة وتقديم: محمود عزب، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى 2010
8. محمد أركون: العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار، ترجمة: جمال شحيد، دار الأهالي، للطباعة، الطبعة الأولى، 2001

9. محمد أركون: التشكيل البشري للإسلام، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة الاولى 2013
10. محمد أركون: تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة: هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، الطبعة 2، 1996
11. محمد أركون: نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ترجمة: هاشم صالح، دار الساقي، الطبعة الأولى، 1997
12. محمد أركون: "الفكر العربي" ترجمة: الدكتور عادل العوَّا. منشورات عويدات ـ بيروت ـ الطبعة الثالثة. 1985.
13. محمد أركون: من منهاتن إلى بغداد. ص: 177. دار الساقي. 2002

ثانيا / المراجـع:

1/ الكتب:

1. الإمام القرطبي، تفسير جامع الأحكام، ج10، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، 1428هـ/2008م
2. الدكتور أحمد بن نعمان، مستقبل اللغة العربية، بين محاربة الأعداء وإرادة السماء، دار النعمان للنشر والتوزيع. الجزائر. 2014. ص: 110
3. الدكتور شوقي أبو خليل، الحضارة العربية الإسلامية وموجز عن الحضارات السابقة، الطبعة الأولى، دار الفكر المعاصر بيروت ـ دار الفكر . دمشق، 1423هـ / 2002م
4. الدكتور عبد الهادي الفضلى، تحقيق التراث، مكتبة العلم. جدة. الطبعة الأولى 1402هـ/ 1982م
5. إبراهيم بن عمر السكران،التأويل الحداثي للتراث، دار الحضارة، الجزائر، 1435هـ
6. إدوارد سعيد، الاستشراق المفاهيم الغربية للاستشراق، رؤية للنشر والتوزيع، مصر، الطبعة الأولى، 2006
7. أبو عبد الرحمان الخليل بن أحمد الفراهيدي، كتاب العين" ج1. تحقيق/ الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي.

8. أحمد الفراهيدي، كتاب العين، ج1، تحقيق: عبد الحميد هنداوي. دار الكتب العلمية، بيروت
9. ألبرت اشفايتزر، فلسفة الحضارة. ترجمة: عبد الرحمان بدوي، مراجعة، زكي نجيب محمود. المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة،
10. أليكس ميكشللي، الهوية، ترجمة، د: علي وطفة. دار النشر الفرنسية. الطبعة الأولى 1993
11. أمبارك حامدي، التراث وإشكالية القطيعة في الفكر الحداثي المغاربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت. ط1، 2017
12. بروكلمان، تأريخ الشعوب الإسلامية، ترجمة: نبيه أمين فارس، منير البعلبكي. دار العلم للملايين، بيروت. الطبعة الخامسة. 1968.
13. بوبكر بوخريسة: " مذاهب الفكر الأساسية في العلوم الإنسانية" منشورات الاختلاف. الجزائر، الطبعة الأولى. 1434هـ/ 2013م.
14. جاكلين الشابي: رب القبائل، إسلام محمد. ترجمة: ناصر بن رجب، منشورات الجمل بيروت، الطبعة الأولى، 2020
15. جماعة من المؤلفين العرب، بناء المفاهيم: دراسة معرفية ونماذج تطبيقية ج1. مقال "بناء المفاهيم الإسلامية ضرورة منهجية" للدكتور سيف الدين عبد الفتاح إسماعيل، طباعة دار السلام. للنشر والتوزيع والترجمة، مصر، الطبعة الأولى،1429هـ /2008م.
16. جوستاف لوبون، اليهود في الحضارات الأولى، ترجمة: عادل زعيتر. الطباعة دار طيبة للطباعة . الجيزة. مكتبة النافذة للنشر. الطبعة الأولى. 2009.
17. جون جوزيف، اللغة والعولمة . قومية . إثينية . دينية، طباعة سلسلة عالم المعرفة، عدد: 342. 2007
18. جون سيرل: "العقل واللغة والمجتمع" منشورات الاختلاف الطبعة الأولى. الجزائر 1427هـ / 2006م.
19. جيلالي بوبكر، البناء الحضاري عند مالك بن نبي، دار المعرفة. لا يوجد له تاريخ نشر.

20. حسن أحمد الدقي: "ملامح المشروع الإسلامي" مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع. لبنان، الطبعة الأولى. 1426هـ/ 2005م
21. حسن حنفي، الهوية، المجلس الأعلى للثقافة. مصر، 2012م
22. حسن سعد عبد الحميد التحافي، حوار الحضارات بين مشروع الهيمنة الأمريكية والأصولية الإسلامية، دار السنهوري، مصر، الطبعة الأولى، 2016
23. حسين محمد سليمان، التراث العربي الإسلامي، ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر
24. د/ السيد ولد أباه، الدين والهوية: إشكالات الحوار والدين والسلطة، دار جداول للنشر والتوزيع، لبنان، ط1، 2010
25. د/ عبد الرحمان النقيب، مقاله: "مدخل تأسيسي لمفاهيم المؤتمر، الأمة والثقافة والتنمية" من كتاب " "الأمة وأزمة الثقافة والتنمية" ج 1، إعداد: نخبة من المفكرين العرب، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، 1428هـ/2007م
26. دانيال هيرفيه ليجيه وجان بول ويلام: سوسيولوجيا الدين. ترجمة: درويش الحلوجي. المجلس العلى للثقافة. 2005.
27. دانيال هيرفيه ليجيه: "الدين من أجل الذاكرة".
28. رياض شروانة وعلاوة عمارة، وثائق مالك بن نبي في الأرشيف الوطني الفرنسي، مع دار الفكر، سورية، الطبعة الأولى، 1443هـ/2021
29. زكرياء إبراهيم، هيجل أو المثالية المطلقة، دار مصر للطباعة. 1431هـ/ 2010م.
30. سعيد محمد محمد السقا: "جذور الحداثة وما بعد الحداثة" دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر، مصر، الطبعة الأولى. 2014
31. سليمان الخطيب، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، طباعة: المعهد العلمي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى. بيروت 1413هـ/ 1993م.
32. طه عبد الرحمان، سؤال الأخلاق. المركز الثقافي العربي، المغرب الأقصى، الطبعة الأولى 2000.
33. عادل عباس النصراوي، إشكالية فهم النص القرآني عند المستشرقين، مؤسسة الرافدين، بيروت، الطبعة الأولى. 1437هـ/2016م

34. عبد الجبار الرفاعي، الدين وأسئلة الحداثة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت
35. عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف العربي المعاصر مركز نماء للبحوث والدراسات، لبنان، الطبعة الأولى 2014
36. عبد الرحمان حسن حبنكة الميداني، الحضارة الإسلامية" الطبعة الثانية. . دار القلم . دمشق، 1435هـ/ 2014م
37. عبد السلام محمد هارون، التراث العربي، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، 1435هـ/2014م
38. عبد القادر حلوش، سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر، شركة دار الأمة الجزائر للطباعة والنشر والتوزيع. الجزائر، طبعة 2010
39. عبد الكريم بكار: نحو فهم أعمق للواقع الإسلامي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1420هـ/1999م
40. عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، دار القلم، دمشق، الطبعة الأولى، 1421هـ/2000م
41. عبد الكريم بكار، من أجل انطلاقة حضارية شاملة، دار القلم . دمشق. الطبعة الثانية. 1422هـ/2001م
42. عبد الكريم غلاب: أزمة المفاهيم وانحراف التفكير، مركز دراسات الوحدة العربية، الطبعة 1، 1998
43. عبد الله أخواص: "المنهج في الفكر العربي المعاصر" مؤسسة هنداوي
44. عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة. الدار التونسية للنشر، تونس، الطبعة الثانية، 1991
45. عزالدين مناصرة، الهويات والتعددية اللغوية، دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، الأردن، الطبعة الأولى. 1425هـ/2004م
46. عفيف البوني، (في الهوية القومية العربية)، من كتاب الهوية وقضاياها في الوعي العربي المعاصر". مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى. 2013
47. عماد الدين خليل" التفسير الإسلامي للتاريخ". دار العلم للملايين. بيروت. الطبعة الثالثة.1401/1981هـ

48. عماد الدين خليل، مدخل إلى الحضارة الإسلامية، الدار العر بية للعلوم. والمركز الثقافي العربي. المغرب الأقصى. الطبعة الأولى.1426هـ/2005م.
49. عمدا الدين إبراهيم، نقد الحضارة الغربية في فكر مالك بن نبي، المركز الإسلامي للدراسات الاستراتيجية، الطبعة الأولى. 2019
50. غازي التوبة، رؤى وأراء معاصرة. دراسة نقدية" مجلة البيان . الرياض 1434هـ/ 2012م
51. فتح الله كولن: الموازين، دار النيل للطباعة والنشر، مصر، الطبعة الثالثة، 1426هـ/2006م
52. فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت. 1992
53. فهمي جدعان، نظرية التراث، ودراسات عربية أخرى، طباعة: دار الشروق للنشر والتوزيع. الأردن، الطبعة الأولى 1985
54. فوزية بريون، مالك بن نبي: عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دار الفكر، دمشق . الطبعة الأولى ، 1431هـ/ 2010
55. كاترين هاليبرن وآخرون: "الهوية(ات)ة". ترجمة: إبراهيم صحراوي. دار التنوير. الجزائر الطبعة الأولى. 2015.
56. كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف. الجزائر 1434هـ / 2013م
57. مازن مطبقاني، الاستشراق المعاصر وأثره في ظاهرة التطاول على الإسلام، وزارة الوقاف والشؤون الإسلامية . مجلة البيان. السعودية.
58. محمد بن حجر القرني، موقف الفكر الحداثي العربي من أصول الاستدلال في الإسلام، البيان، مركز البحوث والدراسات. السعودية. الطبعة الأولى. 1434هـ
59. محمد بن عبد ا لكريم الجزائري، الثقافة ومآسي رجالها، شركة الشهاب الجزائر
60. محمد حسين الذهبي: التفسير والمفسرون، ج1، دار الحديث. مصر، 1423هـ/2012
61. محمد خير رمضان يوسف، دوافع البحث والتأليف عند المسلمين، دار ابن حزم، بيروت ، الطبعة الأولى . 1426هـ / 2005م .

62. محمد سبيلا، مدارات الحداثة، الشبكة العربية للأبحاث والنشر. الطبعة الأولى، بيروت. 2009
63. محمد شعبان صوان، أمريكا الإسرائلية، وفلسطين الهندية الحمراء، دار النديم للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 2016
64. محمد عمارة: " معالم المنهج الإسلامي" دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع. والترجمة. الطبعة الأولى. مصر 1429هـ/ 2008م.
65. محمد عمارة، مخاطر العولمة على الهوية الثقافية ، دار نهضة مصر ، مصر، الطبعة الأولى، 1999
66. محمد قراش: الخطاب القرآني وإشكالية القراءة الحداثية. رؤية للنشر والتوزيع. الطبعة الأولى. 2018
67. مولود عويمر، شخصيات وذكريات" دار دزاير إنفو الجزائر. الطبعة الأولى. 2013
68. نايلة أبي نادر، التراث والمنهج بين أركون والجابري. الشبكة العربية للأبحاث والنشر. الطبعة الأولى. بيروت.
69. نخبة من المفكرين العرب: بناء المفاهيم، ج1، ج2 دار السلام، مصر، الطبعة الأولى، 1429هـ/2008م
70. وحيد السعفي، العجيب الغريب من كتب تفسير القرآن، طباعة: دار صفحات للدراسة والنشر . سوريا. 2007
71. يوسف حسين، نقد مالك بن نبي للفكر السياسي العربي الحديث، دار التنوير، الجزائر، الطبعة الثانية 2004
72. يوهان غوتليب فخته، خطابات إلى الأمة الألمانية" ترجمة: د/ سامي الجندي. دار الطليعة للطباعة والنشر. 1979

2/ المجلات:

1. إبرير الطاهر . بنادي محمد الطاهر" الحضارة في فكر مالك بن نبي" ورد بمجلة الفكر المتوسطي. المجلد: 09. العدد:02. 2020

2. باية سي يوسف، ساعد شيخاني، جامعة الجزائر3. كلية الاعلام والاتصال. مقال بعنوان: خصوصية الهوية الجزائرية.
3. بن جلطي محمد، مالك بن نبي من نقد العقل إلى نقد الفعل، منشور بمجلة دراسات إنسانية، مجلة سنوية أكاديمية عن جامعة مستغانم، الجزائر. سنة 2015.
4. زروخي الشريف، بناء المفاهيم وربطها بالواقع العربي عند محمد عزيز لحبابي. مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية. جامعة قسنطينة. المجلد 8. العدد 3. 2022
5. زينب ناجي محمود عبد الرحيم المنسي. في مقال لها بعنوان، الهوية الحضارية المشتركة بين سكان شمال افريقيا . دراسة حضارية، صدرت بالمجلة العلمية لكلية السياحة والفنادق. مصر، عدد خاص (2021)
6. سعيدي محمد، الفكر العربي المعاصر: رهانات وتحديات معرفية وإيديولوجية" مجلة الفكر المتوسطي. المجلد 11، العدد 01، 2022
7. سليمان العسكري، ماذا يتبقى من صراع الحضارات؟ مجلة العربي، الصادرة عن وزارة الإعلام ـ دولة الكويت، عدد:518، جانفي 2002،
8. ط.د مراد بن زفور وأ.د احميدة بن عميرواي/ مقال: الشيخ بن مهنا: حياته ومواقفه الإصلاحية.1840 . 1910" تم نشره بمجلة بحوث تاريخية. المجلد 5. العدد 02. الجزائر. ديسمبر 2021.
9. عبد الحليم عويس، الوظيفة الحضارية أفكار مالك بن نبي، مجلة الفيصل، السعودية. العدد:196، 1993
10. عبد السلام الهراس، ذكرياتي مع مالك بن نبي في مصر" مجلة "الفيصل، السعودية. العدد:196، 1993
11. عبد السلام الهراس، ذكرياتي مع ملك بن نبي في مصر" مجلة" الفيصل" السعودية، عدد، 196، 1993
12. عبد الله عقيل سليمان العقيل، مالك بن نبي المفكر القدوة، مجلة الفيصل، السعودية عدد 196، 1993

13. عبد الله عقيل سليمان عقيل، مالك بن نبي المفكر القدوة، مجلة الفيصل السعودية العدد 196
14. علي الإدريسي، المؤثرات الاجتماعية والثقافية في بناء شخصية مالك بن نبي. مجلة الفيصل السعودية. العدد: 196، 1993
15. علي حرب: تحية في ذكرى أركون، مجلة اللوغوس، العدد الأول، 2012
16. عمر نقيب، طبيعة المجتمع في فكر مالك بن نبي التربوي، بمجلة معالم. . 40. العدد:07. السداسي الثاني 2016
17. عيسى معيلبي، قراءة نقدية في الفكر السياسي عند محمد أركون، مجلة العلوم الاجتماعية والإنسانية (جامعة المسيلة). المجلد 11/ العدد:01، 2021
18. قسول ثابت، المص الديني واستراتيجية القراءة لدى محمد أركون. مجلة (دراسات إنسانية) جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم، مجلة سنوية اكاديمية، ع2016
19. محمد أركون: مجلة مواقف. عدد مشترك: 59، 60، لبنان، 1989
20. محمد كوشنان، من مقال، الهوية وتجليات الانتماء في الشعر المغاربي الحديث، بمجلة المعيار" مجلة نصف سنوية متعددة التخصصات. المجلد 13. العدد2. ديسمبر 2022. جامعة تيسمسيلت.
21. محمد مصطفى هدارة" الحداثة في الأدب العربي المعاصر، هل أنفض سامرها؟" بمجلة الحرس الوطني. السعودية. . العدد: نوفمبر 1989
22. مساهل سعاد: "النهضة الحضارية الحديثة في فكر مالك بن نبي: تجربة النهضة الماليزية أنموذجا" مقال تم نشره بمجلة "دراسات وأبحاث المجلة العربية في العلوم الإنسانية والاجتماعية"، مجلد 10. عدد:4. ديسمبر 2018. السنة العاشرة. ص: 139
23. ناصر يوسف، كيف نقرأ مشروع مالك بن نبي الحضاري رؤية إنمائية مركبة مجلة عالم الفكر" العدد:173، 2018
24. هيام المالقي، "التميز الفكري عند مالك بن نبي"، مجلة الفيصل، السعودية. عدد:196.

3/ المذكرات

1. رفيس علي، "إشكالية النهضة بين مالك بن نبي وسيد قطب" رسالة ماجستير. جامعة الحاج لخضر للعلوم الإنسانية ـ باتنة، 2012
2. فارح مسرحي: المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي، [رسالة مقدمة لنيل دكتوراه العلوم تخصص فلسفة] جامعة الحاج لخضر باتنة
3. فاطمة بقدي: "المقاربة النقدية للفكر الإسلامي عند محمد أركون. أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم السياسية. جامعة الجزائر .3 . السنة الجامعية: 2016
4. كيحول بولنوار، فلسفة التجديد الحضاري بين مالك بن نبي وروجييه غارودي، مذكرة ماجستير(،غير منشورة)، قسم الفلسفة ، المدرسة العليا للأساتذة. بوزريعة. 2015.
5. لكحل فيصل: "مبادئ التغيير الحضاري في فكر مالك بن نبي": رسالة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه، علوم في الفلسفة. المدرسة العليا للأساتذة في الآداب والعلوم الإنسانية، بوزريعة. الجزائر. 2015
6. معيلبي عيسى، "فلسفة الحضارة بين مالك بن نبي وعماد الدين خليل . دراسة مقارنة"، أطروحة دكتوراه في الفلسفة، غير منشورة، جامعة الحاج لخضر، باتنة. 2019

4/ مطبوعات حكومية:

1. مركز دراسات الوحدة العربية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية، جامعة الدول العربية الواقع والطموح، تونس 1982
2. وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، محاضرات الملتقى الرابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مشكلة الحضارة، قسنطينة، 1973

5/ موسوعات:

1. بلقاسم سعد الله: موسوعة تاريخ الجزائر، المجلد 6، وزارة الثقافة، الجزائر.
2. عبد الرحمان بدوي، موسوعة المستشرقين، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثالثة، 1993
3. لالاند: موسوعة لالاند الفلسفية، ج2. دار عويدات للنشر والطباعة. لبنان. 2012

4. نجيب العقيقي: موسوعة المستشرقين (3 أجزاء)، دار المعارف، مصر، الطبعة5، 2006

6/ المعاجـم:

1. ابن منظور: لسان العرب، الأجزاء، دار صابر، بيروت،
2. ابن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط" نوبليس، لبنان، الطبعة الأولى 2011.

أ. د، أحمد أبو حاقة وآخرون، معجم النفائس لمادة "شرع"، دار النفائس، 2020

3. جبُّور عبد النور" المعجم الأدبي، دار العلم للملايين، بيروت، الطبعة الثانية، 1984،
4. عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر، دار الوعي للطباعة، الجزائر، الطبعة الأولى 1438هـ/2017م
5. قاموس، عربي ـ عربي، دار البرهان، القاهرة، مصر
6. مفتاح: فرنسي عربي، دار الأمة .2013

المحتوى

مـقـــدمة: .....أ

الفصل التمهيدي/ المقاربة المفاهيمية والفكر الهوياتي 1

المبحث الأول: المقاربة المفاهيمية مع الهُوِّية في تفكير سياق الإحياء والاستجلاب..... 1

المطلب الأول: المفاهيم تعبير عن المشكلة ومفاتيح للحل. 1

المطلب الثاني: السياق المعرفي لمفاهيم المشكلة 3

المبحث الثاني: الهوية في الفكر الحضاري والحداثي (دواعي الحديث عن الهوية)..... 26

المطلب الأول: الهوية في الفكر الحضاري: 26

المطلب الثاني: الهوية في الفكر الحداثي: 27

خاتمة الفصل: 28

الفصل الأول/ الهوية منطلق انتماء حضاري للأمة في فلسفة مالك بن نبي. 30

المبحث الأول: مالك بن نبي في رحلة الحياة: 30

المطلب الأول: مالك بن نبي: المولد والنشأة. والكُتَّاب. والحياة الاجتماعية. ورحلة الرصد المعرفي: 30

المطلب الثاني: من الحياة في ظل الاحتلال إلى الهجرة والتعرف على الآخر: 36

المبحث الثاني: العطاء الفكري عند مالك بن نبي: 41

المطلب الأول: المقاربة الحضارية في فكر بن نبي 41

المطلب الثاني: مشروع الهوية في السياق الحضاري 47

خاتمة الفصل 67

الفصل الثاني/ الإسلاميات التطبيقية في المشروع لدى محمد أركون: 69

المبحث الأول: محمد أكون نحو رحلة البناء الشخصي: 69

المطلب الأول: شخصية توجد وتتشكل: 69

المطلب الثاني: بين السند المرجعي والتأسيس: 75

المبحث الثاني: حداثة الأركنة في الإسلاميات التطبيقية 89
المطلب الأول: الحداثة من التجلي إلى الهوية 89
المطلب الثاني: الخطاب الحداثي في مقاربة تطبيقية الأركنة: 97

خاتمة الفصل 104

الفصل الثالث: مشروع الهوية أمام المقارنة والتقييم النقدي 106

المبحث الأول: التقارب والتمايز في مشروع الهوية بين الإحياء الحضاري والاستجلاب الحداثي: 106
المطلب الأول: التقارب الإشكالي في الإحياء والاستجلاب: 106
المطلب الثاني: التمايز الإشكالي في الإحياء والاستجلاب: 108

المبحث الثاني: المقاربة النقدية في مشروع الهُويَّة بين الإحياء والاستجلاب: 115
المطلب الأول: المقاربة النقدية لمشروع ابن نبي، من حيث: 115
المطلب الثاني: المقاربة النقدية لمشروع أركون، من حيث/ 125

خاتمة الفصل الثالث: 137

نتائج الدراسة/ 139

خاتـــــــــــمة/ 140

مشروع الهوية من حيث هو رؤية حضارية واستجابة عصرية: 140
أً / تكريس الهوية يقتضي تصحيح المفاهيم: 140
بً / التحديث لا يلغي الهوية الحضارية لأي مجتمع: 140
جً / الهوية الحضارية حوار مع الذات والآخر: 141

قائمة المصادر والمراجع: .....

المحتوى .....