القضايا الكبرى

الطبعة الأولى
1445 هـ / 2024 م

اسم الكتـــاب: القضايا الكبرى
المـــؤلـــف: مالك بن نبي
موضوع الكتاب: فكر
عدد الصفحات: 192 صفحة
عدد المـــلازم: 12 ملزمة
مقاس الكتـاب: 17 x 24
عدد الطبعـات: الطبعة الأولى
رقـم الإيـــداع: 2276 / 2024
الترقيم الدولي: 978 - 977 - 6903 - 85 - 2

محفوظة جميع الحقوق

يمنع طبع هذا الكتاب أو جزء منه بكل طرق الطبع، والتصوير، والنقل، والترجمة، والتسجيل المرئي والمسموع والحاسوبي، وغيرها من الحقوق إلا بإذن خطي من الدار.

دار البشير للثقافة والعلوم
elbasheer.marketing@gmail.com
elbasheernashr@gmail.com
01152806533 - 01012355714

مالك بن نبي

القضايا الكبرى

تقديم

أ.د/ عبدالقدوس القضاة

دار البشير

بسم الله الرحمن الرحيم

القضايا الكبرى

الحمد الله رب العالمين، اللهم صَّل وسلم وبارك على عبدك ونبيك سيدنا محمد ، وعلى آله وصحبه ومن والاه، وبعد..

فإن هذا الكتاب للمفكر العربي الجزائري» مالك بن نبي «هو في حقيقته مجموعٌ من الكتب والمقالات، ومن ظروف جمع هذا الكتاب نعلم أنه مؤلف من خمسة فصول، الثلاثة الأولى منها تتسم بوحدة الموضوع ضمن مشكلاتٍ ثلاثة: مشكلة الحضارة، مشكلة الثقافة، ومشكلة المفهومية، وأما الفصل الرابع فموسوم بـ (الديموقراطية في الإسلام)، والخامس فصل عن المستشرقين والاستشراق ،وقد أُضيف الفصلان الأخيران إلى الثلاثة الأولى ؛ ليختار لهذا المجموع عنوان واحد وهو « القضايا الكبرى».

هذا يعني أننا في قراءتنا لهذا الكتاب لا نتوقع وحدةً في الموضوعات، ولا تسلسلاً في الأفكار ينتظمُ أول الكتاب وآخره، إلا أن هذا لا يعني- أيضا - أننا أمام كتاب مفكك، فإن عدم قدرتنا على تحليل الكتاب ضمن وحدة الموضوعات لا يمنع من القدرة على قراءته وفق وحدة المنهج، فلابن نبي منهج جيد الانضباط في التعامل مع القضايا الحضارية والفكرية والثقافية، وهو منهجٌ ضابط كذلك لعمليات التحليل والتعليل للمشكلات التاريخية والواقعية والأبعاد التشخيصية المتعلقة بتلك القضايا

واعتماد أسلوب النمذجة، ثم الطرح الناظر نحو الحل، جامعاً بين الإطار التنظيري والخطوات العملية الممكنة، وبذلك فإننا نستطيع القول: إننا أمام كتاب يستعرض قضايا كلية ستحقت أن توضع تحت هذا العنوان ومن الفصل الأول الذي يتناول فيه مشكلة الحضارة تتبلور وحدة المنهج من خلال المرور السريع عبر التاريخ، وإضاءة ما يريد اقتباسه منه للنفاذ إلى جوهر مشكلات الواقع ، ثم الصيرورة إلى تنظير ومقترحات واقعية، وصولاً إلى غاية، ويظهر اهتمامه الشديد بالمصطلح والمفهوم وهو أمرٌ تميز به لا ريب- سواء في مطابقة المفاهيم على مصاديقها ،وقبول مصطلحاته-أكثرياً ـ مستوى التعميم المفاهيمي، أم في مستوى التقابل بين المصطلحات المتضادة ،فهو من البداية يضع التخلف في مقابل النمو مخالفاً بذلك ما يتبادر من التعبير الدارج الذي يضع التخلف مقابل التقدم؛ ذلك أن التقدم وصفٌ لغاية وحالة يكون المجتمع وصل إلى مبتغاه من الوجود والحضور على ساحة الحضارة وهو وجودٌ وحضورٌ يستتبع تفاعلات أخرى وعلاقاتٍ تتشابك بشروطٍ مختلفةٍ نوعاً وكماً، وكلها تبدأمن موضع الحضارة ، وليس من موضع السعي إلى الحضارة وهو الموضع الذي يطلق عليه النمو من نقطةٍ يسمى الارتداد عنها تخلفاً ، والأخذ بطريق التحول عنها إلى الأمام نمواً وتنميةً. هذه النقطة التي يحددها هذا الفصل هي نقطة ما بعد الاستعمار مباشرةً والنمو يعني هنا حركة المجتمع الخارج من مرحلة الاستعمار وقد وعى ضرورة الوصول إلى مُرتقى الحضارة؛ ليبدأ بعدها التقدم ،ويوصف به فيُقال مجتمع متقدم.

وهنا تأتي الأسئلة: ما معنى الحضارة؟ وما شروطها؟ وكيف يمكن السلوك إليها؟ وهي الأسئلة التي يطرحها المفكر بلسان حال المجتمع في

مبـدأ حديثـه عـن مشـكلة الحضـارة مُسـبِّقًا ذلـك بالحديـث عـن مرحلـة من التاريـخ يتفـق معه في مجمل مـا وصفها فيه مـن الجمـود والركود-وهو تخلفٌ بالـضرورة-وإن ذهبنـا إلى غـير بعـض مناطـات حكمـه عـلى ظواهـر معينـة بإجمـال في مقتـضى التفصيـل، ومنهـا المـدُّ الروحـي ؛إذ لم يتعـرض للجوانـب الفاعلـة فيه تلـك التي وقفـت وراء حركة الـروح الرافضة للاسـتعمار، المقبلة عـلى الشـهادة في سـبيل التخلـص منه.

ثـم نلتمـس له العُـذر من اتسـاق منهجـه مع خصوصيـة المعـبر التاريخي الـذي اتخـذ موقـع التمهيـد الموجز مسـلطًا عـلى مجمل الحالـة القائمـة، وليس عـلى تقييـم التجربة الروحيـة التي سـادت الجزائـر بإيجابياتها وسـلبياتها.

إن للمنشـغل بقضيـة النهضـة والمدرك لضيـق الوقت المقتـضي للوصول إليهـا بوصفهـا نمـوًا مسـتمرًا، ثـم للوصـول - عـبر مرقـاةٍ متوازنـةٍ إلى تلك المنطقـة مـن الحضـور الإنسـاني التـي تسـمى الحضـارة - مسـوغاته فيـما يراهُ مـن اقتضـاء الإطنـاب أو الإيجـاز أو الاختـزال يراهـا مـن موقع قـد لا يراها منـه غـيره، ومـن هنا فـإن لغيره أن يـرى رأيًـا في حديثه عن المـاضي الحضاري للجزائـر ـ وهـي النمـوذج المصغر للأمة هنـا ـ ومن تحديـده لمرحلتي المرابطين والموحديـن بوصـف الأولى منهـما مرحلـة مـن مراحـل الركـود والانحسـار، والثانيـة تمثـل انطلاقـة الفـرد تحـت مظلـة مقبولـة مـن الوعـي؛ لا سـيما وأن مرحلـة المرابطـين يحسـب لهـا أنهـا كانـت مرحلـة انفتاحٍ علمـي عـلى المناهج المعرفيـة المختلفـة ،وربـما اكنـت أفضـل اتصـالاً وتبـادلاً مع علـوم المشرق.

ولا بـأس أن يكـون لقـارئ آخـر وجهـة تفكـير مختلفـة إزاء النظـرة شـديدة الاقتضـاب في تشـخيص الواقـع الحضـاري والحضـور الجزائـري منـذ مـا بعـد عهـد الموحديـن إلى مرحلـة الاسـتعمار، وهـي مرحلـة يمكـن للباحثـين في التاريـخ الاقتصـادي والصناعـي أن يفصلـوا حـول حركـة هذه

المجالات الحيوية في المجتمع آنذاك و طبيعة الاتصال التجاري بما قد يُظهر مجالاً خصباً لاختلاف وجهة النظر حول هذه التفصيلات، ولكننا نعود إلى مسوغات المنهج الذي لا يبدو التاريخ فيه درساً مقصوداً لذاته وتفصيلاته ، ولا يضر معه تباينات ما في المعلومات والاستنتاجات ولا في الانتقاء التاريخي الذي هو عمل المؤرخ وليس عمل المفكر. وأياً كان الأمر فإن وصوله السريع إلى مرحلة الاستعمار يعجل بمساحة التوافق ؛ إذ لا اختلاف حول التراجع الكبير فردياً واجتماعياً على صعدٍ كثيرةٍ من مواد الحضارة ومعانيها كما ينحسر الخلاف أيضاً حول تنامي روح الفداء والتضحية والتحرر لدي كل مكونات الشعب أمام آليات خطيرة ، وإجراءات رهيبة ومخططات بعيدة استهدفت أرضه ولغته ومعتقده ووجوده كله. يعزز هذا الفهم أن ابن نبي المفكر المنشغل حتى أقصى طاقته الفكرية بقضية النهضة، يلتزم جيداً بمعادلته التي بسطها في كتابه شروط النهضة وهي أن الحضارة تساوي الإنسان والتراب والوقت، فهو يدرك ضيق الوقت أو خطورته ؛ لتحقيق إعداد الإنسان الذي يستغل التراب وصولاً إلى الحضارة وبإدراكه العملي لحساسية الوقت يقترح تعريفاً وظيفياً للحضارة يخرجنا من دائرة الفلسفة النظرية إلى دائرة الاقتراح العملي، فينظر إلى الحضارة إلى أنها مجموعة معطيات ماديةٍ وأخلاقيةٍ يعرف المجتمع من خلالها كيف يقدم لكل فرد من أفراده في كل طور من أطواره كل ما يحتاج إليه للنمو. وهذا جوابه على السؤال الأول الذي تصور أن الإنسان الجزائري-والعربي بالمشابهة- يسأله عن معني الحضارة وما الذي ينبغي علىَّ أن افعله بعد الخروج من نقطة التخلف للوصول إلى مستوى يقال فيه عن مجتمعي أنه متحضر. فمرحلة الاستعمار وما خلفه هذا الاستعمار من واقع شكل بلا شك حاجزاً بين حاضر الجزائر وماضيها ولكنها أوجدت حافزاً للسؤال عما

بعـده ؛ ولـذا نـرى ابن نبي يسـتعجل الـكلام عن أهميـة التخطيـط ، وهو أمر لا ينـازع فيـه ، بـل إن ادراكـه لأهميـة الوقـت، والـذي قـد يعمـل سـلبياً تجاه الذيـن يريـدون أن يدركـوا قطار الحضـارة مع الفـارق الكبير بينهـم وبين أمم محيطـةٍ أو بعيـدة جعلـه يضـع التخطيـط في مرحلـة شـديدة التبكـير في سـلم أولوياتـه الفكريـة ، وهـذا يجعلنـا نفهـم سـبب نقـده للكواكبـي في تركز أحد كتبـه حول فكـرة إنقاذ البلـدان بغير معياريـة التخطيط، وإنني أجـد نفسي هنا قـادراً على فهـم موقف الذين كتبـوا في أزمنةٍ اسـتعمارية ،ومنجاتهـم من اللوم في عـدم حديثهـم عـن مرحلـة ما بعـد الاسـتعمار أمـام حقيقـة الواقـع الهائل الـذي عليهـم مواجهتـه فكريـاً وميدانيـاً، ومـع ذلك أسـتطيع تصـور موقف مفكرنا في اسـتعجاله مسـألة التخطيط بوصفها مشـكلة من مشـكلات حركة المجتمعـات بعـد الاسـتعمار؛ لأنـه يُلـح على عامـل الوقـت الذي يُلـح بدوره عـلى الأمـة بـضرورة صنع الإنسـان ،ثـم تمكينه مـن ترابـه؛ ليصنع مسـتقبله.

وابـن نبـي مفكـر يتسـم بهـدوء التعبـير ودقـة اختيـار مفرداتـه ومصطلحاتـه، لكنـه لا يوسـم بأي سـمة تبريريـة تلتمس العوامـل الخارجية ؛ لتلقـي عليهـا اللـوم، وهو واضـح في اعتقـاده بأن ما سـماه قابلية الاسـتعمار كان مـن أهـم أسـباب تكريسـه. والآن هـو واضـح في أن ثمـة تراكـمات داخليـة، فرضـت حالتـي الانقسـام والاتجـاه الخطـأ في مرحلـة مـا بعـد الاسـتعمار، وأن هـذه التراكـمات لا يمكـن عزوهـا إلى عوامـل خارجيـة، بـل إن العوامـل الخارجيـة كانـت كفيلـة أن تحقـق الوحـدة والخطـوة الجماعيـة. يـدور هـذا الفصـل حـول مجموعـة مـن القواعـد المنطلقـة مـن واقـعٍ قائـم، والناظـرة إلى مـا يجـب أن يكـون عليـه الأمـر وهـي:

ـ النظـر المتعجـل إلى مدلـول الحضـارة انـصرف إلى تكديـس الأشـياء والمسـتوردات التـي هـي نتاج حضـارات أخـرى ،ولكن المعنـي الصحيح هو

ابتكار هذه المنتجات ؛لأن أي منتج مادي هو نتاج الإنسان والمادة التي بين يديه والوقت الذى يراعيه بدقة.

ـ التاريخ يؤكد لنا أن نشوء الحضارات أو التحولات الكبرى فيها إنما ولد في مهد المعتقدات الدينية وأن الدين يشكل قاعدة الانطلاقات الأولى لجهود الإنهاض كما في جهود الإصلاح الديني في مصر والثورة الجزائرية ،وتميز الإسلام عن غيره بقربه من محور الحدث على خلاف الحالة الأوروبية بالنسبة للمسيحية ،وهذا يؤكد أن الدين مركب «عضوي» في الحضارة وليس مرحلة سابقة عابرة.

وفي فصل مشكلة الثقافة يتناول الهمّ الثقافي في بعده العملي ؛ فالمجتمع الناهض من حقبة الاستعمار لا يُتوقع أن يكون همه الثقافي متمحورا حول الفلكلور والمسرح، بل الأقرب والأكثر إلحاحاً هو تلك المشكلات المؤثرة الضخمة من الأمية والبطالة ونقص الغذاء ونحوه.

وهو صادر في هذا الموقف من طبيعة فيه تأبي تضخيم المفهوم في وقت يجدر فيه الضبط والتحديد وفق الأولوية الملحة وهذه الطبيعة هي التي جعلته ينفر من مفردة البطل، والمخلص، ومن تكديس الأشياء واعتبار ذلك هو الحضارة، أو مظهراً مهما منها ،ومنها نفوره من وضع أحداث التاريخ خارج حدود تأثيرها الواقعي في طبيعة حذرة ترغب دائماً بوزن الأشياء بميزاتها ، وتحب مطابقة المصطلح ـ ولو أغلبياً ـ على المفردات التي ستنضوي تحته، وهو بنفس هذا المعيار الممثل لهذه الطبيعة يحذر من سيادة مفاهيم وهمية على مصطلح الثقافة هي مع أهميتها الذاتية لا تحظى بالأولوية.

ولكي يضع هذا التحديد موضع التطبيق شرع في تحديد العقبة أمام الثقافة المطلوبة، وهي كما تبدو ليست النقص في بعض الجوانب، بل انعدام

الثقافة نحو منهجها العملي لشعب خرج من نقطة التخلف (الاستعمار) ومازال يتعرف على ما يجب عليه أن يتسلح به للأمام.

وفي خطوة أكثر تفصيلاً ينتقل بنا هذا الفصل إلى قياس فعالية بعض محاضن الثقافة، وهي المدرسة فيرفض أن تكون المدرسة هي منتجة الثقافة ،أو المفتاح الوحيد لتغييرها ولعله هنا لا يساوي بين المدرسة والتربية؛ لأن التربية حالة إنسانية دائمة عبر عنها الفيلسوف أفلاطون بقوله: الفرق بين الإنسان والحيوان هو أن الإنسان لا يستغني عن التربية، فالبيئة هي التي يجب أن تتغير.

المستدعي للانتباه هنا أن ابن نبي يلتقي في وجهة نظره هنا مع وجهة نظر حديثة في مناهج التربية ترى أن البيئة لها حكم حاسم في ميدان التعليم والتربية يتوقف على القدرات الذهنية نفسها ، وهي تجعل أحد أهم مهام التربية نقل قيم المجتمع إلى المتلقي، كما تحدد المناهج الحديثة شرط صحة المثال الذي يقدم إلى المتلقي ؛ لكي يعينه على مهمات حل المشكلات وتحريك العمليات الذهنية من الاستيعاب إلى التحليل والتطبيق، أن يكون المثال منتمياً إلى البيئة، وإذا لم يكن كذلك فإنك تكون قد مثلت بعينة غير منتميةٍ من وجهة نظر المتلقي، وبذلك يعود النموذج بالنقض على أصل المفهوم. ولأن بناء هذه الثقافة على مستوى البيئة بكاملها يواجه سؤالاً عن الماضي وسؤالاً عن المستقبل ، فإن الحل يكمن في السير نحو هذا المستقبل بتصفية رواسب الماضي ، وانتهاج المنحى العملي نحو المستقبل. في المنحى العملي، يؤكد على القيم الوظيفية للثقافة- ضمن معيارية الحق والجمال- في الدفاع عن الكيان الثقافي ويحضر الجمال لاعلى خشبة المسرح و معارض الرسم، بل في الواقع الحياتي أيضا حتي في طريقة زراعة البصل على حد قوله، وهو في مواجهة مشكلة التخلف،لا يريد أن يطغى المنحى

الجمالي على الاتجاه العملي ، وربما كان ينظر إلى الطبيعة العربية النازعة إلى الفنون القولية، وقد يكون لنا ما نلاحظه هنا من أن قيمة البيان ثابت حضاري في الحالة العربية خلافاً لغيرها.

هذا الحرص الشديد على تحرير المصطلحات رافقه حرص على توجيه فاعلية المفهوم وسلوكه في مناخات العمل، وهي ميزة منهجية عند ابن نبي، تتمثل في كون مصطلحاته عناوين مراحل؛ ولذا فهو يريد للمجتمع أن يكون متأكداً من إغلاق كل مرحلة وفق ما يخصها من مفهومات. وبناءً على هذا فقد شرع في تحديد مشكلة المفهومية في الفصل الثالث.

وفي فصل مشكلة المفهومية، نقف أمام مفردةٍ مبتكرةٍ في توظيفها، فالمفهومية مصدر صناعي للفهم والمفهوم،فهو لا يريد مشكلة الفهم فقط ؛لأنها متعلقة بعموم المشكلات المطروحة ،ولا يريد مشكلة المفهوم فقط؛ فهي مشكلة تفرض نفسها على جميع حقول المعرفة والحركة، وهو إذ يريدهما معاً فهو ينتقل من خلال هذا المصطلح إلى أفق يمكن وصف نظرته إليه بالاستيعاب والعملية والتنبؤ، فالاستيعاب هو ما عبر عنه بحقيقة تناهضه، وهي الصبيانية السياسية ، حيث ندخل عالم الأفكار كالطفل ، في وقت استوعب فيه العالم نظريات تستوعب حقيقة التغيرات في مفهوم القوة عسكرياً واقتصادياً ،و حاولت إعادة رسم الأدوار كما في حالة الفاتيكان والنشاط المسيحي ،واستوعبت الفرق بين التكديس وصنع الموارد، والتنبؤ المتبوع بالتخطيط و هو الذي يحدد برنامج العمل وفق معطيات الثقافة والتاريخ والواقع يدخل عنصراً شرطياً في تحقيق هذا المفهومية. إن عزل النشاط البشري عن شروط إنجازه العملي وبواعثه المعللة خطأ في تحديد المفهومية المناسبة ، وهذه الباعثيات وتلك الطرائق يشكلان المحتوى الفكري الذى ينتج التقدم ويحدثان التفكير المنتج للمعرفة والأثر، وبهذا

يتحقق شرط المفهومية من وجهة نظر مادية، ولكن هذه المفهومية التي يجب أن ترافق الخطوات والبرامج تقف عند الماديات ـ كما في الماركسية ـ في حين يجب أن توضع في إطار القيم الأخلاقية التي تنتظم أهداف الفرد والجماعة ليتحقق التحرك الجماعي وفق مفهومات ينتمي إليها الفرد، ويبدو أنها مشكلة مشخصة عند ابن نبي مسبقاً في الحالة الجزائرية بعد الاستعمار ، أما إبان الاستعمار فقد كان الهدف محددا جماعيا وفرديا بالاستقلال ، فتوفرت البواعث الفردية و التحمت مع البواعث المشتركة للعمل المسلح، ثم عاد الباعث المشترك بعد الاستقلال ليتراجع ثم يفقد، ثم ينسحب النشاط الفردي ويركد ، ماعدا مظاهر من الاحتفائيات بشكليات اتخذت طابع المظهرية لا الجوهرية المقصودة ، لتصبح المفهومية غائمة تجاه مرحلة تتطلب التخطيط الذي لا يقوم سليما بغير خريطة مفاهيمية دقيقة .

هنا يطرح المؤلف مسألة الاشتراكية، ولا شك أن الجزائر كانت وقتها تشهد في وسطها السياسي ظهور شعار الاشتراكية ، ولكن المؤلف من خلال مصطلح المفهومية، أراد أن يرشد هذا المفهوم ويضع الاشتراكية التي يراها حلاً معيارياً في إطار إعادة فهم الفرد للانخراط مع المجموع من جديد؛ ولذلك ضرب المثل بقيام النساء الجزائريات بالتبرع بالحلي الخاص للصالح العام، وهو يدرك أن ثمة تعارضات أساسية بين الرؤية الإسلامية و الاشتراكية ولهذا رأيناه يتحدث عن مسألة تتعلق بفهم حرج للواقع الذي يمكن معه توسيع المفاهيم؛ لتكون الاشتراكية منطلقاً إسلاميا في صورة تحفيز الفرد لتوحيد باعثه الفردي مع الباعث الاجتماعي.

وبالرغم من أن قضية المصطلحات هنا قد تشهد قبولاً ورداً إلا أن معني الاشتراكية عند ابن نبي، لم يتعدَّ مفهومية نتعامل من خلالها مع الواقع ضمن ضرورات الحركة الجماعية التي هي مجموع حركات الأفراد.

وبنفس الدرجة يمكن وضع الديمقراطية من فكره، في هذه العناصر التي يمكن تقبل إضافتها إلى فكرنا الإسلامي ـ وهو ينطلق من مسلمة تتعدى الجدل إلى السؤال عن ماهية الإسلام والديمقراطية ويقرر انعدام الصلة بين المفهومين زماناً و مكانا من حيث نشأة المصطلح ، ولرفع الالتباس حول مفهوم الديمقراطية(كما يرتضيها) يقرر أن الديمقراطية هي سلطة الإنسان في نظام اجتماعي معين، وقد حاول هنا بيان أو تبني أنْ لا تعارضات كبيرة بين هذا المعنى وبين الإسلام من حيث كونه خضوعَ إرادة الإنسان لأوامر الله، فمن خلال فك الارتباط بين الديمقراطية واشتقاقاتها اللغوية المعتادة فإنها ستتلخص في كونها شعوراً يتضمن شعور الإنسان نحو الأنا ونحو الآخرين ،ثم شروطاً اجتماعية لازمة لتكوين هذا الشعور وتنميته.

وبهذا يتلخص الشعور الديمقراطي عنده نحو الوسط بين شعوري (الأنا) والآخرين، يتخلص فيه الفرد من العبودية في صورة المواطن ويضرب مع ذلك مثالاً في موقف موسى – عليه السلام – مع استبداد فرعون وصوراً من الأدب والواقع التاريخي في أوروبا ؛ليصل إلى أن الديمقراطية في مقابل الاستبداد هي الحل المعياري الذي يقصده، فهو بذلك لا يتكلم عن كل الحمولة الفلسفية والتطبيقية للديمقراطية الغربية، وإنما يتناولها كمصطلح يقابل مصطلح الاستبداد والدكتاتورية. وإذا كانت حرية الفرد في اختيارات كثيرة، تمثل أساس المسؤولية في الإسلام فإن الأمر لم يعد يتعلق بنص محدد لاسيما أنه افترض تعدد الأشكال والأنماط التي يمكن إدراج مفهوم الديمقراطية فيها، رافضاً تحديدها بأصل اشتقاق اللفظ أو مطابقتها على نموذج غربي، وبذلك يصبح لهذا المفهوم العالمي الحديث عند ابن نبي عمل وظيفي محدد ذو بعد إجرائي يحقق الحرية الفردية ،ولكنه يعمل في نطاق الأحكام والقيم الإسلامية كما

تعمل الديمقراطية في إطار الفلسفة العلمانية العامة في أوروبا.

من الواضح لنا اتحاد منهج الرجل رغم عدم اتصال زمن كتابة أو إلقاء هذا الدرس مع الفصول السابقة؛ فهو يعمل مفهوم (المفهومية) في إفراد حالة الجزائر والعالم الإسلامي بالمفهوم القابل للعمل في الحياة السياسية، ولا يرفض المصطلح ولكنه لا ينقله من جدار إلى جدار كما هو وهذا في حقيقته احتراز مهم ، ولكنه لا يجيب - ،ولم يكن الهدف استقصاء الإجابة عن كل المحاذير المفهومية والتطبيقية للمصطلح عن مدى نجاعة الاحترازات التي وضعها و احتمال تغول دلالاته التاريخية والغربية على هذا التعريف الخاص الذي وضعه للديمقراطية ؛ فإن القضية مرهونة بقدرتنا حقاً على عزل هذه المفردة عن كل متعلقاتها الدخيلة وغير المتساوقة مع الثوابت الكبيرة والأساسية في المعتقد والنظام الإسلامي ، ولأن ابن نبي يدرك تماماً أن الإسلام مبدأ ،وأن المبدأ لايكون مبدءا إلا باشتماله على عقيدة ينبثق عنها نظام، وأنه في الوضع الإسلامي مبدأ يتمثل في دستور يعلن عن نفسه أنه لم يفرط في شيء من مصالح العباد الدنيوية والأخروية ، نرى أن هذا الإدراك جعله يدرج قضية الديمقراطية ضمن خطين لا يمكن التعامل مع طرحها على ساحة الفكر بدونهما وهما: خط تحرير المفهوم وعزله عن حمولته غير المنتمية لمقاصد الشريعة ،وخط الاجتهاد ، فالقضية ليست مغامرة فكرية من نفسية تواقة للانفتاح وحب التجديد ، باجتلاب فكرة غربية نجحت معيارياً في نقل الغرب في سلطان الكنيسة، وحالة (اللاقانون) ، ورواسب الإقطاع إلى وضع أكثر انفتاحا على الفرد، واستماعاً لحاجات المجتمع ،وإطلاقاً لحرية التعبير ،بل هي عملية اجتهاد شرعي ، مثل لها ببراعة بموقف الخليفة عمر من حد السرقة في عام الرمادة، ومن المعلوم أن عمر لم يفرض تشريعاً جديداً، بل

أعمـل قواعـد الدين الكليـة، ووظف فهم النـص من خلالهـا، و بذلك تكون فكـرة الديمقراطيـة خاضعـة لمفهوميـة جديـدة، لا نقـول إن ابـن نبـي أغلـق دائـرة التنظـير لهـا، ولا أتـمّ إجابة سـؤال الاجتهـاد والتطبيـق حولهـا ، ولكنَّه حـدد مفهوميـة جديدة وفتح أفقـاً اجتهاديـا في قضية لا يقبل فقه الإسـلام أن توضـع بـين (لا أو نعم)وهـي بـكل هـذا التعقيد في ظـروف واقعية متشـابكة ،والتنظـير الفقهـي بعـده وعـبر العقـود الأربعة السـابقة شـهد نقاشـا طويلا عميقـا حـول هـذا المفهـوم وانتهـى بعضهـا إلى مـا انتهى إليـه ابن نبـي فكرا ، مـن أنه مصطلـح يمكن طرحـه في مقابل الاسـتبداد والتسـلط والقمعية ، مع عزلـه عـن حمولة قديمـة حديثة سـقفها العلمانية ، وسـياقاتها حاجـات الغرب كـما يراهـا هو

وأمـا فصل المسـتشرقين فنكتفي فيه بتسـجيل الملحوظـات الثلاثة الأهم: التـي تميـز بهـا حديـث رجـل عـارف بطرائـق المسـتشرق ، بصـير بأسـاليب الآخـر في سـلوكه نحـو حضارتنـا و أوطاننا.

فبعـد وضعـه المسـتشرقين في طبقـات مـن حيـث الزمـن فقسـمهم إلى المسـتشرقين الأوائـل كالإكويني وجربـر دوريـاك، وطبقـة المحدثـين كجولتسـهير وكاره دوقـو وغيرهمـا.

ومـن حيـث اتجاههـم نحـو الإسـلام والمسـلمين إلى منتقديـن غايتهـم التشـويه فقـط، ومادحين للإسـلام والحضارة الإسـلامية اتجـه ـ بعد ذلك إلى بيـان أثـر كل منهـم ، ولا حاجـة للحديـث عن المنتقديـن في ما يزيـد على بيان ارتباطهـم بالاسـتعمار، ولكـن الـذي لفـت إليـه الأنظـار، هو تلـك الخطورة القادمـة مـن جهـة المدح فـإن مـن يحـاول أن يفند تاريخـك وأصالـة وجودك الحضـاري؛ يسـتفز فيك ملكـة المواجهـة، في الوقت الذي يميل بـك المادح إلى جانـب الاسـترخاء والتغني بأمجاد سـابقة هي محل اعتراف الخصوم أنفسـهم.

وهـذه الملحوظـة قد لا يكـون خطرها قادماً مـن ذات المسـتشرقين الذين أنصفهـم عـلى كل حـال، ولكـن الخطورة تكمـن في كيفيـة اسـتقبالها من قبل المسـلمين، والمحـذور واضـح هنـا، ففـي الوقـت الـذي تدعـى فيـه الأمة إلى تحديـد عوامـل نهضتهـا، وبنـاء ثقافـة العمـل، وتعزيز وشـحذ قـدرات الفرد واسـتعداداته لأداء جهـده في إطـار جماعـي مـع مفهوميـة ناجحـة في تحديـد اسـتراتيجيات العمـل، فـإن مـن الخطـورة بمـكان أن تتعاطـى مخـدر الزهـو والتغنـي بـما كان عـلى حسـاب مـا يجـب أن يكون.

وهـو يحـذر مـن غايـة الدراسـات الاسـتشراقية في وقفـة كانـت جديـرة بالانتبـاه.

وإن كنـت لم أر أنهـا حققت أثر التنبيـه المرجو في تعاطـي المثقفين مع الأثر الاسـتشراقي في الدراسـات الأكاديميـة والمؤتمـرات العلميـة؛ فـما زلنـا حتـى اليـوم ـ وهـذا للمثـال ـ نـرى الزهـو يسـيطر عـلى الأوسـاط المتحمسـة حين يتكلـم شـخص مـا عـبر قنـاةٍ مـا مـن قنـوات الغـرب عـن تطابق علمـي قد يكـون مزعومـاً لغايـة ما بـين القرآن والمكتشـفات الحديثـة! وقد بـدأ الترويج لذلـك في الغـرب - قـارن مـع الاسـتشراق المـادح عنـد ابـن نبـي-؛ ليتحول الموضـوع العلمـي إلى فـوضي تأويليـة لنصوص القـرآن تحت ذريعة الكشـف عـن الاعجـاز العلمـي ناهيـك عن عمليـات النصـب المقصودة عـلى الصعيد الفكـري في بعـد تجـاري محـض، إننـي أفهـم تحذيـر الرجل مـن صـورة المدح التـي تـأتي مـن قِبَـلِ الآخـر على أنه نـداء واعٍ جـداً لعـدم الوقـوع في الخديعة التـي قد تكـون مقصودة من منشـئها، أو تتكوّن من خـلال قابليات الاغترار والمبالغـة فينا نحـن وهذه ملحوظتـه الأولى.

وهـو لا يغمـط الاسـتشراق حقـه لا مـن حيـث الدراسـات الجـادة ولا مـن حيـث إحداثـه الأثـر الحافـز عـلى البحـث المسـتفز لملـكات النظـر

والـرد، ولكنـه بعمـق الخصـم اللبيـب يـدرس الآثـار غـير المنظـورة لحركـة كـبرى لم تنشـأ في ثوبهـا الجديـد؛ للاسـتفادة في العلـوم الحضاريـة العربيـة كـما هـو الاسـتشراق القديـم، بـل تسـتهدف إلى دراسـة الواقـع ؛ لإحـداث تغيـير سـياسي وهـو اسـتعماري بالـضرورة وهـذه ملحوظتـه الثانيـة. ولأن العـالم الإسـلامي يواجـه مشـكلات خطـيرة فإنـه كلـما اقـترب في إيجاد حلـول لبعضهـا؛ بـرزت يـد خفيـة تحـرض تلـك الحساسـية الجماهيريـة لأمجـاد المـاضي، وأسـتذكر هنـا اللـوم الشـديد الـذى تلقـاه الباحـث المسـتشرق (أرنولـد) عـلى يـد أسـتاذه المسـتشرق (شـاخت) لمـا لمسـه من أن تلميـذه مؤمـن باسـتمرار الحضـارة الإسـلامية وإقامتـه لرؤيتـه الحضاريـة تجـاه الإسـلام وحضارتـه، عـلى أسـاس الحديـث عـن حـيّ موجـود، في الوقـت الـذي أوضـح فيـه الأسـتاذ أن مهمـة الـدرس الاسـتشرافي هـي الحديـث – حتـى في بـاب المـدح – عـن حضـارة كانـت و خلـت في سـالف الزمـان، لا عـن كائـن قائـم يمكـن أن يكـون لـه أثـر في حركـة العـالم اليـوم. هـذا مـا يؤكـده لنا ابن نبـي ،ولكـن بحسـه الواعي تجـاه الآخر بمقـدار وعيه تجـاه واقع بـلاده ومسـتقبلها؛ ولذلـك نجده يحذر من اسـتيلاء عقـدة النقص عـلى مشـاعرنا بحيث نـرى غاية مـا علينا أن نتلقى دراسـات الآخريـن حولنا حتـى في صورتهـا المادحـة بحيث تفصدنا عـن إنتـاج دراسـاتنا وكتاباتنا نحن وهذه ملاحظتـه الثالثة.

وبعـد: فـإن النظـر في عقـل هذا المفكر عمل شـاق بقـدر إسـعاده، وفاتح للأسـئلة بقـدر مـا هو مقنـع في كثير مـن إجاباتـه على أسـئلة مماثلة وبحسـب مفكـر في التجديـد والأثـر أن يحفـز من بعـده على البحـث والنظر.

(1)

مُشْكِلَةُ الْحَضَارَةِ

محـاضرة أُلْقِيَـتْ (باللغـة الفرنسـية) في الجزائـر
العاصمـة بتاريـخ 9/ 1/ 1964

في بعض المنعطفات المعينة من التاريخ، يتعين على المجتمع أن يعرف بأي تقويم (أو ميزانية) ينخرط في إحدى المراحل الجديدة.

ومن هنا يجدر بنا أن نتساءل: أين كُنَّا غداة الأوَّل من نوفمبر (تشرين الثاني) سنة 1954؟! فقد وُلِدَتْ أجيالٌ جزائريَّة عديدة وسط الضباب الذي يُغَشِّي المجتمعات التي تضعها بعضُ الظروف الفاجعة على هامش التاريخ.

وداخل الضباب يكون من العسير على الإنسان أن يشُقَّ له طريقًا معينًا، حق لَيَنتَهِيَ الفرد نفسُه إلى فَقْدِ الصِّلة مع المجموع ومع الجماعة، الأمر الذي يُفْضِي إلى تَقَوُّضِ شبكة الصِّلات الاجتماعية على هذا المنوال.

فالجزائريُّ الَذي وُلِدَ ضمن هذه الشروط لم يكن شيئًا آخر سوى مجرد فرد: أي كائن معزول عن جماعة وُضِعَتْ على هامش التاريخ من جراء (القابلية للاستعمار) (Colonisabilité)[1] كما أصبحت مفكَّكة الأوصال

(1) بالنسبة لبن نبي فإن تعبير (القابلية للاستعمار) ظاهرة عامة في العالم المثالث كله قد عرفها خلال حقبة معينة من تاريخه.

هذا المفهوم ابتكره واستخدمه للمرة الأولى في كتابه (شروط النهضة)، الصادر في الجزائر عام 1948م.

في البداية بدا التعبير مستنكرًا، ثم أعيد إليه الاعتبار شيئًا فشيئًا في الصحوة العامة كمفهوم تاريخي لحالة التخلف الذهني والسبات اللذين رزحت تحتها الشعوب قرونًا عدة قبل أن تستفيق على المأساة الاستعمارية.

يبقى أن مفكرين آخرين في أبحاثهم التي تناولت الأسباب التي تجعل شعبًا يسقط في تاريخه من أعلى القمم إلى الحضيض، قد توصلوا إلى النتائج ذاتها.

هكذا استطاع (أ. توينبي) أن يكتب في (دراسات تاريخية) أن سبب الانحطاط يجب ألا يفسر بضياع قيادة الوسط الإنساني تحت وطأة التطاول الأجنبي على حياة مجتمع معين. =

بفعـل الاسـتعمار حتـى لقـد كان يُشْـبِهُ الفردَ الـذي تَبَقَّـى على قيد الحيـاة بعد

= إذ إن العدو الخارجي لابدَّ له أن يرتكب أشد المكر في تسديد الضربة القاضية لشعب يقدم على انتحار محقق. وتناول (د. غروسيه) في (موازنة التاريخ) هذه المواضيع فقال: «إن أية حضارة لا تنهار من الخارج دون أن تتآكل هي نفسها في البداية.

إذ إن أية إمبراطورية لا تقهر من الخارج ما لم تكن قبل كل شيء قد انتحرت.

أما (مونتسكيو) فإنه يؤكد في (تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحلالهم) فيقول: «ليست الثروة هي التي تحكم العالم، ويمكن أن نرى ذلك عند الرومان الذين تمتعوا لفترة مستمرة بالرخاء حينما حكموا أنفسهم بسياق معين، ثم ولفترة غير منقطعة عادوا إلى الوراء عندما انقادوا في سياق آخر.. فإذا كانت صدفة معركة، أعني سببًا خاصًا قد دمَّرَ دولة، فإن هنالك سببًا عامًا يقضي بفناه تلك الدولة في معركة واحدة. وبكلمة واحدة فإن السياق الرئيسي يجرّ معه سائر الحوادث الخاصة».

وليس من العسير أن نشير هنا إلى أن سائر المفكرين الكبار، منذ أقدم العصور وليس أولئك الذين هم في محور الفكر الغربي قد اقتربوا من تفسير الظاهرة التي أشار إليها بن نبي بكلمة (القابلية للاستعمار Colonisabilité) .

لنرى ما تحدث عنه هو نفسه في كتابه (وجهة العالم الإسلامي): «وبهذا نفهم الاستعمار باعتباره (ضرورة تاريخية) فيجب أن نحدث هنا تفرقةً أساسيةً بين بلد مغزو محتل وبلد مستعمر. ففي الحالة الأولى يوجد تركيب سابق للإنسان، والتراب، والوقت، وهو يستتبع فردًا غير قابل للاستعمار.

أما في الحالة الأخرى فإن جميع الظروف الاجتماعية التي تحوط الفرد تدل على قابلية للاستعمار، وفي هذه الحالة يصبح الاحتلال الأجنبي استعمارًا، قدرًا محتومًا. فروما لم تستعمر اليونان؛ ولكنها غزتها. وإنجلترا التي استعمرت أربع مئة مليون من الهند إذ كانت لديهم القابلية، لم تستعمر إيرلندا الخاضعة دون استسلام. وفي مقابل ذلك نجد اليمن؛ تلك التي لم تفقد استقلالها لحظة، لم تفد من ذلك الاستقلال أدنى فائدة لأنها كانت قابلة للاستعمار، أعني عاجزة عن القيام بأي جهد اجتماعي. ومع ذلك فإن هذا البلد لا يدمن باستقلاله إلا لمحض المصادفة، حيث وجدت ملابسات دولية مواتية حفظت استقلاله .. وعليه فإن المشكلة الرئيسية هي أنه لكي نتخلص من الاستعمار يجب أن نتخلص من القابلية للاستعمار...» ص 98.

(نقلنا الترجمة العربية كما وردت في وجهة العالم الإسلامي ص 85/ 84 طبعة دار الفكر بينما الأصل المترجم نقل من الكتاب الأصل الفرنسي). [ط. ف].

نـوع بـشريٍّ مُنْقَرِضٍ عقـب كارثـة جيولوجية.

وكانـت الفاجعـة التـي يَعِيشُـها تُشْـبِهُ فاجعةَ حيـوان (المامـوث) الأخير (Mammouth) المتبقـي مـن العـصر الجليـديِّ الأوَّل، تائهًـا عـبر الـبراري المتجمِّـدة وغـير الرحيمـة، التـي كان لا يعثـر فيهـا عـلى قوتـه.

وكان الشـعب الجزائـريُّ يعيـش في بلاد سُـدَّ فيهـا المسـتقبل أمامه، حيث كان الفـرد يولـد والتشـاؤُم يمـلأُ أعماقـه وروحـه، لأنـه كان يفقـد الدوافـع الوجوديـة الباعثـة التـي تتيح للإنسـان أن يُكَرِّسَ نفسَـه للحيـاة أو الموت من أجـل شيءٍ معيَّن.

ففـي المرحلة التي سـبقت عَهْـدَ اسْـتعمار الجزائر، اكتفى الإنسـان بمجرد الحيـاة الخاملـة، واختلـق لـه، لكي يُغالِـطَ نفسَـه بالنسـبة إلى وضعـه البائس، ضروبًـا مـن التَّعِلاَّت الصوفيَّـة الكاذبـة كان يُقِيمُها مقـامَ الدَّوافـع المعلِّلَة.

ولقـد تكفَّلـت النزعـة المرابطيَّـةُ بمَـدِّهِ بتلـك التَّعِـلاَّت مقابـل ثمـن منخفـض أو مرتفـع لِتَصْرِفَـه عـن ماضيـه، وحـاضره، ومسـتقبله.

ثُـمَّ ضاعـف الاسـتعمار من خطورة هـذه الوضعيـة، جاعلًا من الإنسـان مجـرد (شيءٍ) مـن جملة أشـيائه، كما جعل مـن النزعة المرابطية جهازًا للإرسـال مُضْطَلِعًـا بإيصـال توجيهاتـه إلى الشـعب، بعـد تحويلهـا إلى دوافـع جديـدة مطابقـة لِمَرامِه.

وبعـد الحـرب العالميـة الأُولى فحسـب، اسـتطاع الشـعبُ الجزائـريُّ أن يخـرج مـن مرحلـة ما قبـل التاريـخ المتَّفِقَة مـع ما بَعْـدَ عَهْـدِ الموَحِّديـن، لكي يَدْخُـلَ إلى عـالم القـرن العشرين.

فالحركـة الإصلاحيـة، والحركـة الوطنيَّـة، قـد ظهرتـا إلى النُّـور في هـذه الفـترة بالـذات.

وقد بدأت غشاوَةُ الأوشاب التي سادت ما بعد عهد الموحدين، في الانْفِراطِ والتَّفَتُّت، تحت تأثير جُهْدِ هذا النشاط الأخلاقيِّ والسياسيِّ المزدوج، الذي حرر الوعي الجزائريّ، وردَّه إلى جادَّة التّاريخ.

كما بدأ تاريخ النهضة الجزائرية، في هذه الفترة بالذات، مع تزايد الضَّغْط الاستعماريِّ الذي كان يرمي إلى استبقاء الطاقات المستيقظة تحت مراقبته.

فالتناقضُ الانفجاريّ الذي أدْخَلَ الجزائرَ إلى حيِّز الأزمنة العصريَّة، قد بدأ تاريخه من هذا الصِّدام القائم بين شعب اسْتَأْنَفَ سَيْرَه في الطريق، وإدارَة أجْنَبِيَّة كانت تعمل على إعاقَةِ هذا السَّير، باسْتِبْقائِها لضباب الاستعمار والقابلية للاستعمار ومحافظتها عليه.

وكان هذا الصِّدامُ يقتضي أن يؤول بصورة حَتْمِيَّة إلى: الثَّورة؛ للنَّشاط المسلَّح لشعب مصمِّم على تقويض الحواجز التي تَسُدُّ مستقبلَه، عازمٍ على الخروج من مرحلة القرون الوسطى مهما كان الثَّمن.

ولقد مَزَّقَ هذا النشاطُ الضَّباب الذي رانَ عليه، وإن كان لم يُزِحْهُ عنه إزاحةً تامةً، حيث تَبَقَّتْ على الطريق بعضُ الكَوْمات من هذا الضباب تُغَشّي آفاقَنا حتى هذا الحين.

بينما تستدعي المشاكل التي خلَّفَها لنا العهد الاستعماريُّ، والتي تَنْضافُ إليها مشاكل عهد الاستقلال، توفُّرَ كلِّ الوضوح الوضيء، الضروريِّ لحلولها.

وضمن هذه الشروط بالذات، يواجه الجيلَ الراهن، من خلال نفس المشروع الثوري الذي يضطلع به، السؤالُ الرئيسي التالي: - ما هي الحضارة؟

ونحن عندما نضع هذا السؤال، ربَّما خامرتْ ذِهْنَنا اهتماماتٌ مختلفة

قد يكون من بينها اهتمامُ المختصِّ في عِلْم الإنسان (Anthropologue)، الذي يمثل لديه: (كلُّ شكل من أشكال التَنظيم للحياة البشريَّة)، في أيِّ مجتمع من المجتمعات النَّامية أو المتخلِّفَة، نوعًا معيَّنًا من الحضارة.

وهذا الاستعمالُ لاصطلاح الحضارة، أوسعُ بكثير من نطاق الموضوع الذي نهْتَمُّ به، لا سِيَّما في بلاد مُنْهَمِكَةٍ – على وجه الدقة– في النِّضال ضدَّ مصاعب التخلُّف.

فإذا كان شكلُ الحياة الذي وَرِثَتْهُ هذه البلاد عن عهد القابلية للاستعمار والاستعمار، يُمثِّل (حضارة)، فإن السؤالَ الذي طرحناه سابقًا يصبح سؤالًا زائدًا وبلا طائل..

بينما يظل هذا السؤال قائمًا بالنَّظر إلى المشاكل التي تُواجِهُنا، وذلك باعتباره على الأقلِّ دعوةً تَسْتَحِثُّنا للبحث لها عن حلولها.

ومن هنا يتعين علينا المزيدُ من تضييق حَيِّزِ موضوعنا، وإن كان هذا يتمُّ في نطاق اهتمامنا بامتلاك أداةٍ لعمل فعّال، وطريقة تزيد في تمكيننا من الهدف الذي نرمي إليه بحيث تضعه في مُتَناوَل وسائلنا الحقيقية، أكثر مِمَّا يتمُّ في نطاق اهتمامنا باستكشاف وإبراز حقيقة جديدة.

ولكي نزيد في توضيح موضوعنا، نقول: إن المسألة

تنحصر في عمل شعب قام بإنجاز ثورته لكي يقذف بالمحتلِّ خارج حدوده، وهو يريد أن يُرْسِيَ داخل هذه الحدود، نظامًا عامًّا، وشكلًا من الحياة يمكن فيهما لكلِّ جزائريٍّ أن يجد كلَّ الدوافع وكلَّ الضَّمانات الضروريَّة لوجوده.

– فهل هو يمتلك وسائل تحقيق هذه الغاية الطموحة؟

هذا هو السؤال الذي يفرض علينا تعريفًا أكثر انْضِباطًا للحدود التي

وضعنا المشكلة في نطاقها.

وإذن فالمسألة لا تتَمَثَّل هنا في اكتشاف حقائق جديدة، متعلقة بعلم الإنسان، وإنما تتمثَّل في تسليط الضوء بقدر الإمكان على الطريق المؤدية إلى الهدف المقصود، وفي الإشارة إلى مخرج من المصاعب الراهنة، وذلك باستفادتنا من سياسةٍ سبق لها أن قامت بصياغة اختياراتها، ومن الدلائل المتعلِّقة (بعِلم اجتماع) لا يُغْفِل المعطيات الخاصة بوضعيتنا الراهنة، أو بشروطنا الموضوعيَّة كما يُقال.

- فما هي هذه الشروط؟

لقد أراد علم الاجتماع الذي كرَّس نفسَه منذ نهاية الحرب العالمية الثانية لدراسة قضايا العالَم الكادح (Le tiers-monde) أن يطلق على مجموع مشاكل هذا العالم مصطلَحَ: (التَّخلُّف).

ولا ريب في أن هناك ميزةً منهجيَّة معينة، في عملية تخفيض عدد هذه المشاكل بالرجوع بها إلى الوحدة التي تمكّننا من تركيز وسائل التفكير العقليِّ بدلًا من تشتيتها، وهذا في صورة ما إذا لم تُؤَدِّ بنا عمليَّةُ التَّخفيض تلك- على غير علم منَّا- إلى التَّغيير من طبيعة المشكلة، وبالتالي إلى تغيير طبيعة النتيجة النَّظريَّة، التي يجب أن تجد ترجمتها في عمل اجتماعيٍّ حقيقيٍّ، يتناول معطيات عينيَّة ملموسة، كما يجب أن تُسجَّل ضمن برنامج واتِّجاه سياسة واقعيَّة، واعِيَةٍ لأهدافها، مدركة لوسائلها.

وفي مراعاتنا لذلك الاحتراز وهذا المقصد، يكون من المشروع بالنسبة إلينا أن نتناول موضوعَنا تحت زاوية (التخلُّف)، حيث لا نفهم من هذا المصطلح معنى التفسير أو النَّتيجة لتحليل مشاكلنا، ولكن باتِّخاذنا له

كمجـرد تعبير شـامل لها.

ويتـمُّ تحديـد هـذا المصطلح نفسـه بمقابلتـه مع مصطلـح آخر، يُشـير إلى الظاهـرة العكسـية المتمثِّلـة في: النُّمُوِّ.

ونحـن نعلـم أن هاتـيْن الظاهرتـين تجـدان ترجَمَتَهـما في صـورة (مُنْحَنَيـات بيانيَّـة) (diagramines) اقتصاديـة تميِّز بطابعهـا كلًا من الإنتاج والاسـتهلاك، وذلـك عـلى سـبيل المثـال فيـما يتعلـق بالـورق، والفحـم، والكهربـاء؛ أو بالأرقـام المطابقـة لمتوسـط المداخيـل الفردية السـنويَّة، وهو الأمـر الـذي يـؤول إلى نفـس النّتيجـة.

ويمكننـا أن ننظر إلى هذه الأرقام، في اعتبارنا لها بالنسـبة إلى سـنة 1955، لوجودهـا في حَوْزَتِنا[1]، حيث نلاحظ أنها تتراوح بالنسـبة إلى السـنة المذكورة بـين: 1835 دولارًا فيـما يتعلـق بالولايـات المتحـدة، وبـين: 38 دولارًا فيـما يخصُّ (ليبيريا) أو (أندونيسـيا).

وبـين أقصى هذيـن الطرفين توجد سـائر الأرقام المتوسـطة لبقيـة البلدان الأخرى، مهـما تكن درجـة نُمُوِّها.

وَلْنَقُـم حينئـذٍ بإبـداء ملاحظـة بخصـوص الحـدِّ الأدنى أو المناسـب من الدخـل الـذي يمكننا أن نعتـبره كافيًا لِتَلْبيَـة حاجات بـلاد متخلِّصة من جميع علامـات التخلُّـف، ونقـص الاسـتخدام، والأميَّـة (أو اللاأبْجَدِيَّـة)، ونقص التغذية إلخ..

فهـذا الدخـل الـذي يمكننـا أن ننظـر إليـه باعتبـاره العَتَبَـة المفضية إلى النمـوِّ، هـو متوسـط دخـل الفـرد في اليابـان، حيـث يبلغ بهـا: 200

(1) ليس مهمًا أن هذه الأرقام تغيرت منذ عام 1955م. إذ أن قيمتها التوضيحية وحدها تهمنا. فنحن لا نعتقد أن النسب التي توضحها تعدلت بصورة أساسية. [ط. ف].

(مئتي) دولار.

والآن ولكي نجعل هذه الأرقام ذات دلالة بالنسبة إلى موضوعنا، فَلْنَقُمْ بتوزيعها على الخريطة الجغرافية، بالطريقة التي توضع على غرارها الأعلام الصغيرة على إحدى خرائط ضُباط أركان الحرب كعلامات للمواقع الخاصة بكل جيش من الجيوش على حدة، في إحدى جبهات القتال.

ومفهوم أن الأرقام الموزَّعة على هذا النحو، تصوِّر لنا بهذه الطريقة المناطَق المتحدَّة لكلٍّ من النُّموِّ والتخلُّف.

وعندئذ تَتَبَدَّى أمامنا ملاحظة تفرض علينا نفسها: فَحَدَّا هاتين المنطقتين يرتسمان على الخريطة، كحديْن لقارتين متباينتين: تشمل إحداهما جميع البلدان المساهمة في مؤتمر باندونغ على وجه التقريب، أعني المساحة المُناهزة لنصف الكرة الجنوبيِّ، بينما تتضمَّن المساحة الأُخرى رقعةَ البلدان النَّامية التي تشمل بالتقريب سائر منتصف الكرة الشماليِّ[1].

ومن شأن هذه الملاحظة أن تُدْخِلَنا بقدم راسخة إلى صميم موضوعنا، لأن تحديد مكان الوقائع الاقتصادية، يمثِّل في نفس الوقت تحديدًا لمكان أسبابها أو عواملها: إذِ المؤَكَّد أن كلَّ مساحة تحتوي في داخلها على حقيقتها الاقتصادية الخاصة بها، كما تحتوي في نفس الوقت سائرَ الاطرادات المتساوقة التي تفسِّرها.

(1) مؤتمر (الشمال- الجنوب) ضمَّ حديثًا الدول المتطورة وتلك التي تتطلع للسير في فلك المشاكل التي يقتضيها نظام اقتصادي عالمي جديد. وهؤلاء المؤتمرون قد وجدوا أنفسهم في كتلتين. وهذا ما تصوره (بن نبي) منذ عشرين عامًا في تحليله العلاقات بين مختلف شعوب العالم المعاصر. [ط. ف].

فالنُّمـوُّ والتخلُّف يُفسَّر كلٌّ منهما داخل المساحة التي تكتنفه، بمجموعة من الأَسباب المتطلبة للعرض على التحليل التاريخيِّ.

فمفهوم: (حقْل الدراسة) الذي استخرجه أرنولد توينبي (A.Toynbee) في المجال التاريخي، يمتدُّ هنا ليشمل المجال الاقتصادي كذلك[1].

فنحن عندما نطرح السؤال التالي: ما هو النموُّ؟ - وهو سؤال يهمُّ بطبيعة الحال كل بلاد منهمكة في مواجهة مشاكل التخلف- لا نكون إذن منصرفين إلى عمل أحَد هُواة التسلية بالفنون الجميلة.

إذ أننا نطرح السؤال على النقيض من ذلك ضمن اهتمامنا باستخلاص درس من تجربة مُعَاشَة غنيَّة وحيَّة، تقع نتائجها تحت أبصارنا في سائر البلدان النامية، مع بقائنا أحرارًا في تحوير حدودها إذا لَزِمَ الأمر حتَّى نتمكَّنَ من تكييفها مع حالتنا الخاصة، وهذا بشرط أن نحترم قانونَها مع ذلك.

وتَمْثُل هذه التجربة في أساسها بالنسبة إلى البلدان المتخلِّفة، تحت

(1) في فكر توينبي فإن مفهوم حقل الدراسة يشمل مجتمعًا فوق القومية (Supra-nationalè) ومؤلف من عدة طوائف أثنيّة؛ جغرافية وسياسية، مجموعة دول قومية تنتمي إلى عالم ثقافي واحد، بحيث أن تاريخ إحداها لا يعني سيئًا إذا نظرنا إليه على حدة، بل يقتضي وضعه في إطار أكثر اتساعًا، وأكثر تعبيرًا؛ إنه مداه الثقافي وحقل دراسته.
توينبي يقول في هذا الخصوص: «أسئلة كثيرة تجد جوابها هناك حيث إن أي تفسير تام لا يمكن أن يقدم إذا نحن اتبعنا مبدأ العزل».. فمن أجل الإمساك جيدًا بأية حالة، لا بدَّ أن نوجه انتباهنا إلى المجموعة، فالمجموعة وحدها تقدم حقل دراسة يمكن فهمه بذاته» (توينبي، التاريخ، محاولة توضيح مختصرة، من D.C. Somervell ومترجمة من E. Julia 10.11.22 P) .
هذه هي نفسها المفاهيم التي كتبها H. Massis في أحد مؤلفاته (الغرب وقدره): «(الغرب) إنه فكرة تعني لنا شيئًا نشير إليه. لأن (الغرب) منطقة للفكر الإنساني أكثر من أي جزء من العالم. إذ الذي يميزه بشكل رئيسي هو الصبغة المسيحية».
(مدى حضارة) عند بن نبي (حقل دراسة) عند توينبي (منطقة فكر) عند ماسيس، تلك تعابير قابلة للتبادل للمبدأ نفسه في التحليل [ط. ف].

المظهـر النوعـيِّ للتصنيع الـذي أصبح بالفعـل مَناطَ جميع مطامـح كل البلدان (الأفريقا سـيويَّة) وسـائر مؤسَّسـاتها.

إلا أن هـذا المفهـوم لا يحقَّـق بطريقـة واحـدة؛ فهنـاك الطريقـة التـي تـمَّ بهـا تصنيـع اتحـاد الجمهوريـات الاشـتراكية السـوفياتية، حيـث وضـع لينين (Lénine) قاعـدة ذلـك التصنيع عندما أعلن الشـعار الشـهير الـذي نادى فيه بـأن: «الشـيوعية هـي السـوفيات[1] (Soviets) مـع الكهربـاء»، وهو الشـعار الـذي يقتـضي قاعـدة انطـلاق مفاهيميـة معينة.

ويمكـن أن يُنجَـزَ التصنيـع كذلـك عـلى النحـو الـذي تـمَّ في اليابـان، باقتصارهـا عـلى مجرد تبنِّـي مناهج ومطامـح مناوئيها، أي بصنع أُسـطول مثل إنكلـترا، وإعـداد صناعة مثل فرنسـا أو ألمانيـا، وبطريقة احتلال المسـتعمرات كـما هـي الحال بالنسـبة إلى هولنـدا، وإيطاليـا إلخ..

إلا أن تجربـة التصنيـع لا تقـترن بالإفـادة النظرية المرجوَّة منهـا، إلا حيث أُتيـح لهـا أن تطَّرد ضمـن شروط عاديـةٍ، ودونما إرغام مـن الخارج.

وفي أوروبـا الغربيـة بالذات تتبدَّى هـذه التجربة أمامنا في شـكلها النقيِّ، أي في صورتهـا المتخلِّصـة مـن كل الأعـراض المفاهيميَّـة، وفي ارتباطهـا فقـط بالوقائـع الاقتصاديـة المحضة.

وعـلى هذا يجـب علينا متابعـة اطرادهـا المتسـاوق في أوروبا بالـذات، إذا أردنـا أن نسـتخلص منها درسًـا يفيدنا.

ويمكننـا النظـر إلى هـذا الاطـراد بصـورة مشروعـة باعتبـار أنـه قـد بـدأَ نقطـة انطلاقـه بالآلـة البخاريـة.

كـما أنه مـن المـشروع أن نقوم بعَـزلِ مثل هـذا الواقع، ليس فحسـب لأن

(1) أي مجالس مندوبي العمال، والفلاحين، والجنود بالاتحاد السوفياتي. (المترجم).

جميع نتائجه المترتبة عليه فيما بعد؛ الاقتصادية منها والاجتماعية، هي التي تكوِّن الواقع القابل للترقيم الذي يشار إليه بمصطلح النُّموِّ، ولكن لأن ظروف تكوينه الخاص كذلك- وأعني بها سائر سياق ذلك التَّسلسل الذي سبقه، والواقع في نطاق اختصاص علم الاجتماع- تظلُّ هي نفسها بالنسبة إلى جميع الوقائع المماثلة التي تَنْدَرِجُ هي الأخرى داخل نفس الاطِّراد، قبل الآلة البخارية أو بعدها.

وبناء على ذلك فإن سائر تلك الوقائع تجد جميع أسباب نموِّها، وجميع تأثيراتها الاقتصادية والاجتماعية داخل نفس تلك المساحة التي سبق لنا تحديدها منذ قليل بأرقام متوسط الدخل الفردي السنوي، المنحصرة بين: 200 (مئتي) دولار، و1835 دولارًا، أعني مساحة ظلت مستمرة الامتداد منذ عهد (غوتنبيرغ)[1]، وأصبحت تشمل اليوم ما يناهز نصف الكرة الشمالي.

وحتَّى الوجوه المحيطة بالوقائع الكبرى لهذا الاطّراد، نجدها تنْتَمِي لنفس هذه المساحة: فالعالمان اللذان أنجزا الآلة البخارية على سبيل المثال هما: (دنيس بابان) و(وات)[2] ويمكننا أن نختار وقائع أُخرى من مثل:

(1) (يوهان غنز فلايش) المدعوّ: غوتنبيرغ (Yohann Gensfleisch) dit: Gutenberg: مطبعي ألماني، ولد في ميّانس (Mayence) حوالي سنة 1400م. وتوفي سنة 1468م.
استقر في ستراسبورغ (Strasbourg) سنة 1434م. وفي سنة 1440م اكتشفت الطباعة بالأحرف المنفصلة؛ وفي (ميّانس) اشترك منذ سنة 1448م، مع زميله الصائغ والمطبعي يوهان فوست (Yohann Faust) (ولد حوالي 1400م، وتوفي حوالي 1466م) وطبع (الكتاب المقدّس اللاتيني ذا الـ 43 سطرًا) الشهير، كما يُعْزى إليه كذلك طبع (كتاب مقدّس ذي 36 سطرًا)، ورزنامة إلخ..

(2) (Denis Papin) : فيزيائي فرنسي. ولد في بلوا (Blois) سنة 1647م، وتوفي حوالي سنة 1714م. كان أول من تحقق القوة المطاطة للبخار المائي. وفي سنة 1707م أجرى في ألمانيا - حيث أقصي إليها نتيجة لحدث إلغاء منشور نانت (édit de Nantes) سنة 1685م- تجربته على السفينة البخارية، كما ابتدع أيضًا المرجل المعروف باسمه.

القنبلة الذرية، أو القطن المصقول كيميائيًا (le coton mercerisé)، فنجد ظروف تكوينها تشغل نفس الرقعة الجغرافية.

وكذلك الشأْن بالنسبة إلى النموِّ الذي يشمل داخل اطراده جميعَ هذه الوقائع، والذي أصبحنا اليوم نحدد عن طريق المقابلة معه مجموع المشاكل التي نشير إليها بكلمة (التخلُّف)، فهو يمثل ظاهرة أُوروبية: كالحروب الصليبية، وعهد الإصلاح، والنهضة، والرأسمالية، والاستعمار إلخ ..

فجميع الأسباب التي أنتجت هذه الوقائع، تشغل منذ أربعة قرون على الأقل، رقعة ما انفكّت متواصلة الامتداد منذ عهد كريستوف كولومب (Christophe Colomb) .

والنموُّ الذي يتمُّ ضمن البعد الاقتصادي، ليس سوى فترة زمنيَّة من النموِّ العام لحضارة أوروبا داخل المكان والزمان؛ إنه المظهر الماديُّ لهذه الحضارة.

وإذن فإن جميع الوقائع التي تتساوق في تسلسل ضمن اطرادها منذ الآلة البخارية، أو ابتداء من آلة الطباعة، تُعَدُّ وقائع حضارة.

كما أن جميع الأسباب التي تُنْتِجُ هذه الوقائع، وجميع ظروف تكوينها ناجمة عن نفس السبب العام، وعن نفس الظرف الرئيسيِّ، اللذين هما بكلمة واحدة: حضارة أوروبا التي تعدُّ الرّحِم الحقيقيَّ لكل جزئيَّة من تفاصيل النموِّ الأخلاقي والاجتماعي للإنسان المنتمي إلى مساحتها.

- جيمس وات (James Watt) ميكانيكي ومهندس إنكليزي من إيقوسيا (Ecosse) ، ولد في غريوك « 1736 » (Greenock م - 1819م). ابتدع مبدأ الآلة البخارية ذات التأثير المزدوج؛ وأدخل مصطلح (الحصان) باعتباره: وحدة قياس للقوة، كما سميت باسمه وحدة الطاقة الكهربائية المعروفة (بالوات).

ومـن ثَـمَّ فالحضـارة هـي التـي تمنـح إذن للمجتمـع مـع هـذه القـدرة الاقتصاديـة التـي تميِّزه بخاصيتهـا كمجتمع نام، إرادة اسـتخدام هـذه القدرة في حـلّ جميـع المشـاكل، وخاصـة المشـاكل التـي تواجـه المجتمـع المتخلِّـف بمـدىً أشـدُّ من القسـوة.

كـما أن الحضـارة هـي التـي تشـكل هـذه القـدرة وهـذه الإرادة اللَّتَـين لا تقبـلان الانفصـال عـن وظيفـة المجتمع النَّامـي، داخل المسـاحة الخاصـة به، في إشـعاعه الثقـافي، والاقتصادي وحتَّى في تَوَسُّـعه السـياسيِّ أو الإمبرياليِّ كذلك.

ولهـذا يجـب علينـا الآن أن نَتَثَبَّـت مـن أمر تعريـف الحضارة الذي سـبق لنـا اقتراحـه فيما سـلف مـن وجهة نظـر متعلقة بعلم الإنسـان، وهـي الوجهة التـي لا نريـد تنـاول الموضوع مـن زاويتهـا؛ لأن الحضـارة يجب أن تحـدَّد من وجهـة نظـر وظيفيَّـة: فهـي مجمـوع الـشروط الأخلاقيـة والماديـة التـي تتيـحُ لمجتمـع معـين أن يقـدِّم لكل فرد مـن أفـراده، في كل طور من أطـوار وجوده، منـذ الطفولـة إلى الشـيخوخة، المسـاعدة الضروريـة لـه في هذا الطـور أو ذاك مـن أطـوار نموِّه.

فالمدرسـة، والمعمـل، والمستشـفى، ونظام شـبكة المواصـلات، والأمن في جميـع صـوره عبر سـائر تـراب القطر، واحـترام شـخصية الفرد، تمثـل جميعُها أشـكالًا مختلفـة للمسـاعدة التي يريـد ويقدر المجتمـع المتحضِّر عـلى تقديمها للفـرد الذي ينتمـي إليه.

ولكـن إذا كانـت هـذه الإرادة ملازمة لجوهر الحضارة ذاتـه، ومتضمِّنة في معطياتها الأصلية، في شـكل إحسـان، أو صدقة، أو زكاة إلخ..

مثـلًا، فـإن قدرتهـا تتشـكل بصـورة تدريجيَّـة، لأنهـا لا تَكـون في البدايـة سـوى معطـى مُضْمَر.

فالمجتمع النامي الراهن، أي المجتمع الغربي ضمن حدوده الحاضرة، أعني مع المجتمعات التي استوحت نموذَجَه، لم يكن منذ بضعة قرون مضت سوى معطى مُضْمَر في ذاتيَّة مجتمع القرون الوسطى المسيحيِّ؛ فإرادة هذا المجتمع كانت تحمل بذرة قدرة المجتمع الأوَّل.

ولهذا فنحن عندي ما نريد أن نضع أصلَ النموِّ الاقتصادي للحضارة الراهنة موضعه، لا يتعين علينا أن نضع هذا الاختراع أو ذاك- من مثل الآلة البخارية، ونَوْل (جكار)[1]، والبوصلة، وآلة الطباعة- باعتباره مصدرًا لذلك الأصل، ولكن جميع الظروف التاريخيَّة التي تَخَلَّقَتْ فيها بذورُ كلِّ الأفكار، وكل ضروب الخلق والإنشاء، وكل إنتاجات هذه الحضارة.

فجميع ضروب الخلق هذه، لا تقبل التصور إلا ضمن الشروط العامة لحضارة معينة، وليس ضمن أبعاد عبقرية إنسان مفرد، ولا حتَّى بضع مئات من العباقرة ة فأمثال: غاليليه (Galilée)، وليونارد دي فانشي (Léonard de Vinci)، وميكال آنج (Michel-Ange)، ودانتي (Dante)، ومن لفَّ لَفَّهُم، ليسوا هم الذين صنعوا النهضة، ولكن شروط هذه الأخيرة هي التي صنعتهم.

وههنا يكون من الملائم أن نتوقف عند خلاصة ذات أهمية نظرية وعملية بالنسبة إلى بلاد كالجزائر جنَّدتْها مشاكلُ التخلُّف؛ فإبداع شيء ما، أو إنشاؤُه، أو اكتشافه، لا يسبق الظروف العامة التي تصبح فيها العبقرية البشرية منتجة ضمن مساحة محدَّدة، ولكنه يتلو هذه الظروف.

ذلك أن اطرادات التاريخ لا تقبل النكوص على أعقابها، وبعبارة

(1) جوريف - ماري جكار (Joseph - Marie Jacquard) : ميكانيكي فرنسي، ولد في ليون (1752) (Lyon م- 1834م)، مخترع نَوْل النَّسيج الذي يحمل اسمه: (Métier à la Jacquard) .

أخرى فالزمن لا يدور في حلقة مغلقة.

(فابن سينا) لم يكن يعدو مجرَّدَ مُعطىً مُضْمَرَ ضمن أحَدِ (الصَّبْغِيَّات)[1]، والظروف العامة للمجتمع الإسلامي في عصره هي التي حقَّقتْه بالصورة التي برز عليها إلى الوجود.

ويمكننا أن نترجم ذلك بطريقة أخرى، بالاستناد إلى تلك القاعدة المعروفة في المنطق الدَّارج، والقائلة بأن النَّتيجة لا تسبق سببها، أو بالاستناد كذلك إلى مجرد الإدراك السليم للفلاح الذي يعلم أن المحراث لا يوضع أمام الثيران.

وكل ذلك يسمح لنا باستخدام صيغة تكوِّن بديهيَّة أساسية بالنسبة إلى هذا العرض: فالحضارة هي التي تصنع منتجاتها (الآلة البخارية، والثلاجة، أو الطائرة سواء)، وليست منتجاتها هي التي تصنعها.

ولقد تمَّ التَّثبُّث من أهمية هذه البديهية المقرَّرة في علاقتها بكل من علم المناهج (Méthodologie) وعلم الاجتماع، بطريقة الْخُلْف (absurde'par l) على نحو من الأنحاء، في المجتمع الإسلامي منذ قرن من الزمان، كما سنقوم ببيان ذلك فيما يلي: فلو كانت النهضة الإسلامية قد اعتمدت أقلَّ منهج نقديٍّ إزاءَ ما استعصى عليها حله من مشاكل، لاتَّضح لها ذلك الخُلْف (أو تلك اللاَّمعقوليَّة)، بطرحها لمجرد هذا السؤال البسيط:

– «هل كان هناك قبل الآلة البخاريَّة، وقبل ليونارد دي فانشي، وقبل القديس توما الإكويني (Aquin'Saint Thomas D)، شيء ما، واطراد تاريخيٍّ معين، انْطَوى في داخله على بذرة جميع اللحظات الزمنيَّة لفكر المجتمع الغربيِّ ونشاطه ابتداء من تَشَكُّل هذا المجتمع الذي لا زال ينطوي

(1) يترجم المعرّبون كلمة (كروموزوم Chromosome) : بالصّبْغِيّ، أي: بتذكير المفرد، ويجمعونها على (صَبْغِيَّات). (المترجم).

حتى هـذا الحـين عـلى بـذور نجهلها؟».

وإذا كان الجـواب عـلى هـذا السـؤال بالإثبـات فهـلاً يتعـيَّن علينـا عندئـذٍ أن نُعْطِـيَ اسْـمًا خاصًـا لهذا الاطـراد، وأن نطلـق عليه بالتالي اسـم: الحضـارة الغربية؟

والبديهيَّـة التـي اكتفينـا بإبـراز أهميتهـا فحسـب، عـن طريـق هـذه الملاحظـات البسـيطة، تخـوِّل لنـا التمكـن بصـورة أفضـل مـن الخصائـص الأساسـية للتجربـة التي بـدأت في المجتمع الإسـلامي مع حركـة النهضة منذ قـرن مـن الزمـان.

لقـد بـدأت هـذه النهضـة غـداة حَـدَثٍ غريـب في ظاهـره، عـن تاريـخ هـذا المجتمـع، وأعنـي بذلـك: تمـرُّد السِّـيبايْ (أو الجنـود الهنـود بالجيـش الإنكليـزيّ)[1] الـذي حـدث سـنة 1858م، وكان لمـا ترتَّـب عليه مـن نتائج بالنسـبة إلى (الوضعيـة القانونيـة) الإسـلامية للهنـد، دويّ هائـل في العـالم الإسـلامي، لأن (جمـال الديـن الأفغـاني) قـد قـام بتجميـع أصدائـه، كما تولى مـع تابعـه (الشـيخ محمـد عبـده) شرح هـذه الأصـداء وبثّهـا بإضفـاء الطابع المأسـاويّ عليهـا أثنـاءَ تقديمهـا للجيـل الـذي عـاصره.

ولقد بدأ تاريخ حركة الإصلاح منذ هذا العصر.

---

(1) السيبايْ (Cipaye): كلمة أخذتها اللغة البرتغالية عن إحدى اللغات الهندية، ودخلت عن طريق البرتغالية إلى الفرنسية؛ وهي تعني: الجندي من سكان الهند الأصليين (بالشركة الإنكليزية) أولًا، قبل أن تتنازل هذه الأخيرة عن حقوقها بالهند للتاج البريطاني؛ ثم أطلقت فيما بعد على الجندي الهندي الأصل بالجيش البريطاني في الهند.

– أما تمرد السيباي (Révolte des C'ipayes) فهي الحرب التي شنها في الهند سنة 1857م الجنود الهنود المتمردون بالجيش الإنكليزي ضدَّ الإنكليز؛ وقد تمت على مرحلتين: انتهت المرحلة الأولى منهما: بالاستيلاء على (دلهي)؛ ثم استؤنفت المرحلة الثانية، نتيجة لتحريض نانا صهيب (Nana-Sahib) للمقاومة التي استمرت على الاستيلاء على لوكْنو (Lucknow) سنة 1858م.

فكيف أتيح لها أن تجد ترجمتها ضمن وقائع العالم الإسلامي التاريخية، والاجتماعية، والسياسية، وخاصة بالجزائر؟ إننا لا ندعي أن نقدم لذلك كله في الإطار الضيق لمحاضرة، دراسة متقصِّية مستوعبة لجميع التفاصيل[1].

وإنما نقتصر على القول بأن هناك تطورًا معينًا قد بدأ بالفعل منذ ذلك الحين، في العوائد، والأفكار الدارجة، وفي بعض الوقائع الاجتماعية المعينة، متخذًا في بعض الأحيان أشكالًا سياسية تعمل بمقتضى النزعة (اللاَّيِيكيَّة) غير الدينيّة في كثير أو قليل، من قبيل (ثورة تركيا الفتاة) سنة 1908م، أو هو يتخذ أحيانًا أخرى سياقًا إصلاحيًا ينصرف اهتمامه إلى استخدام القيم التقليدية للإسلام في النزاع المفاهيمي والسياسي للقرن العشرين، بعد تجديده لها في قليل أو كثير.

ولكن هذه الحركة كانت ترمي من كلا جانبيْها في نهاية الحساب إلى أن تَمْهَرَ المجتمع الإسلامي بالوسائل الملائمة للدفاع عن ذاته أو لتبرير نفسه، بدل أن تقوم بتحويل الشروط الواقعية والأساسية لهذا المجتمع.

ومن أجل الدفاع عنه كانت المشاكل توضع ضمن حدود كمية، أي باعتبار: (كميّات الأشياء) الضرورية.

وقد كان نفس شعار (جمال الدين) الذي يقول فيه: «لو أن جميع الهنود يبصقون معًا، لأغرقوا الْجُزُرَ البريطانية في بحر من اللُّعاب! ..»، يشير إلى أن (النهضة) كانت تنزلق في طريق (الشَّيْئِيّة) (Choséisme).

إلا أنه يجب علينا أن نضيف إلى هذا أن (الأفغاني) العظيم قد ترك لنا أفكارًا كذلك، فيما كتبه من أجل الدفاع عن العالم الإسلامي.

وفي النهاية، ابْتُدِعَتْ من أجل تبرير هذا العالم، آلةٌ ذات مقطع

(1) انظر للكاتب نفسه (وجهة العالم الإسلامي). [ط. ف].

مـزدوج؛ فقـد تمّـت المحافظـة عـلى ذائِقَـة القيـم الإسـلامية أو أُعيد إنشـاؤُها لمواجهـة سـيطرة الغـرب الثقافيـة عليـه.

ولكـن في الوقـت الـذي كان يُواجَـهُ فيه الاسـتعمار على هـذا النحو، كان يُحْتَفَـظ بمعطيـات القابليّـة للاسـتعمار، أو هي كانـت تُتْرَكُ دون مسـاس بها.

وأشـخاصُ الجيـل الذي عاصرتُـه ممن قرؤوا كتـاب (الإفلاس الأخلاقي للسياسـة الغربيـة في الشرق) لمؤَلِّفـه التركي (أحمد رضا)، أو كتابات (شـكيب أرسـلان)، كانـوا في الحقيقـة يقـرؤون أعمالًا للدفـاع والتَّبرير، وليـس أعمالًا للبنـاء والتوجيه.

فبـدل أن تُتَرْجـم الجهـود الذهنيـة عـن نفسـها في صـورة مذهـب دقيـق للنهضـة، ومنهاج منسـجم، كانت تنْطلق في صورة شـعلات دفاعيـة أو جداليَّة.

وكان المؤَلَّـف المنهجيُّ الوحيـد الـذي خلَّفـه (جمـال الديـن) يتمثـل في مجادلـة ضـدّ (الماديّـة) – أو (النَّاشـوريّة) حسـب تعبـير كاتبـه– وهـو الكتاب الـذي يتعـين علينـا أن نقـرن بـه المجادلـة المدوِّيـة لتلميـذه (محمد عبـده) ضدّ (رينـانْ) (Ernest Renan) .

والإصـلاحُ الجزائريّ نفسُـه، لم يكن بالإجمال سـوى مجادلة ضـدّ المرابطية والاستعمار.

إلا أن فكـرة المذهـب كانت تسـاور العقـول في ذلك الجيـل أو الذي يليه، كـما يشـهد بذلـك مؤَلَّـفٌ لكاتـب ليـس معروفًـا بـما فيـه الكفايـة، وأعني به (الكواكبـي)[1]، الـذي كان كتابه (أمّ القُـرى) يمرّ طَيَّ التكتّـم بالجزائر حوالي

(1) عبد الرحمن الكواكبي (1849م– 1902م): ولد في حلب، وقد اضطهده الأتراك لحريته في القول والكتابة، جال (زنجبار) و(الحبشة)، وأقام في مصر. له كتاب (أمّ القرى)، و(طبائع الاستبداد).

سنة 1920.

ولكنه لم يكن سوى عمل من صنع الخيال، أُعِدَّ كمُفَصَّل المشاهد (Scénario) لضرب من (المجمع الدينيّ) التخيّليّ المنعقد في (مَكَّة) من طرف علماء جميع بلدان الإسلام.

على أن الموضوع لم يُتَناوَل هنا أيضًا إلا من زاوية الدفاع عن هذه البلدان، دون أي اهتمام بالتخطيط، أو بالإعداد للتَّخطيط.

ولكي نتمثّل ما ينقص جميع هذه الجهود الذهنية، يجب أن نتصور أحد أعمال ماركس (Marx) أو أنغلز (Engels) أو لينين في اقتصاره على مجرد نقد المجتمع الرأسمالي، دونما نظر إلى نواقص الطبقة العمّالية، أو انفتاح على بناء المجتمع الاشتراكي.

وأخيرًا فإن المشكلة التي كان يجب أن تطرح في العالم الإسلامي منذ ما يزيد عن نصف القرن.

ضمن حدود حضارة معينة، ولكن على مستوى أُسس هذه الحضارة وإرادتها وقدرتها، قد تم وضعها على مستوى منتجاتها.

أو إذا أردنا التعبير عن ذلك بصورة أخرى، نقول إن المشكلة قد وضعت على مستوى حاجات مجتمع انخرط مُنْذُئِذٍ في طريق الخيال (utopie'l)، والشَّيْئِيَّة، والتَّكْديس الذي سنقوم بتحليله.

فبدل تناول الموضوع بطريقة (جبريّة) (algébrique) تمكّن من الإشارة إلى حلّ قابل للتطبيق على مستوى مجتمع تقوم فيه نفس المشكلة، كالمجتمع الغربي طوال عصر النهضة، تمّ تبنِّي طريقة سير (حسابية) تعالج كلَّ حالة على حدة؛ فعوض معالجة وضعية تاريخية عامة، تمت معالجة قضايا سياسية مختلفة.

بينما العوامل التي أثَّرتْ منذ قرون على وضعية البلدان الإسلاميّة،

لم تتشكَّل داخل الحدود الوطنية لبلاد معينة، ولكن داخل المجال الذي تكتنفه رقعةُ الحضارة الإسلامية، أي الرقعة التي يطلق عليها توينبي: (حقل الدراسة).

وإذا كانت الأسباب المحلية هي التي تحدد المظاهر السياسية لكل بلد، وهي التي تدين لها الجزائر مثلاً بما جعلها تؤُول إلى مستعمرة فرنسية على وجه التخصيص، بدل أن تصبح مستعمرة إنكليزية أو برتغالية، خلال مئة وثلاثين عامًا؛ فإن الأسباب التاريخية العامة هي التي تحدّد الشروط الواقعية للتخلُّف في أي بلاد متخلفة.

وليس من عمل الصدفة أن تمَّ إدماج (ليبيا) و(تونس) و(مصر) على سبيل المثال وبالتوالي، ضمن النظم السياسية لكل من: إيطاليا، وفرنسا، وإنكلترا في قليل أو كثير، ولكنها لم تندمج داخل النظم الاجتماعية- الثقافية لهذه البلدان النَّامية.

فقد كان لهذه البلدان العربية الإسلامية والإفريقية الثلاثة طوال العهد الاستعماري، ثلاث وضعيات قانونية سياسية مختلفة، ولكن وضعيتها الاجتماعية- الثقافية كانت هي نفسها على وجه التقريب.

ذلك أن العوامل المحلية تحقق التباين، بينما تعمل العوامل العامة على الوحدة. ومشاكل الإنسان تظل متوقفة على هذه العوامل الأخيرة بالخصوص، ذلك أنها مشاكل حضارة.

ولقد ترتَّبَتْ على الواقع المتمثل في إهمال العالَم الإسلامي لهذا المظهر، النتيجة التي نشاهدها: حيث اقتحم الزِّيُّ الأوروبي، والبوقُ، والطنبور، والهاتف، والسيارة، شتى بلدان العالم الإسلامي بصورة مفاجئة منذ خمسين سنة، ولكن مشاكل التخلُّف ظلت راسخة القدم داخل هذه البلدان.

فقد أردنا بدل الاضطلاع بتشييد حضارة، أن نقوم بتكديس منتجاتها.

ولم يكن عملُ النهضة الإسلامية طوال السنوات الخمسين الأخيرة، يمثل تشييدًا، ولكن تكديسًا للعتاد.

فعملية البناء لم تبدأ بالعالم الإسلامي إلا سنة 1952م في مصر، ومع ثورة أول نوفمبر سنة 1954م بالجزائر.

ولكن روح التكديس و(الشيئية)، التي يجب التخلُّص منها، ما انفكَّت مستمرة البقاء، وهي قد تَتَبَدَّى أحيانًا تحت مظهر مشتطّ في الْهَزْلِ: وذلك عندما نلاحظ- إذ نعبر العالم الإسلامي- أربعة أجهزة للتكييف الهوائي في مقصورة أحد رؤساء المصالح، أو خمسة أجهزة هاتفية على مكتبه[1]..

وهذا التكديس للأشياء يزدوج على العموم مع تكديس للأشخاص؛ فالمكان الذي يجب أن يشغله خمسة موظفين أو مستخدمين، يوضع فيه أحيانًا خمسة عشر أو عشرون، بطريقة تزدوج بها مشكلة البطالة العادية مع بطالة

(1) (فكر الشيئية) عند بن نبي يبرز في طبيعة إنسان (ما بعد الوحدين) وهذا يعادل شيئًا ما الإنسان الكتلة L'homme-masse عند. J.Ortega J.gasset وBildungse Philister ونيتشه وZelote وتوينبي وهناك وصف بنفس التعابير تقريبًا لـ J.Ortega J.gasset الذي أبرز عوارضها في علم النفس الانحطاطي في Senorito-satiofait للإنسان الكتلة وهو يستعيد تمامًا مفهوم إنسان ما بعد الموحدين عند بن نبي.
في (ثورة الجماهير) المؤلف الإسباني وضع اللوحة التالية «إنه يهتم طبيعيًا بالمخدرات، بالسيارات وببعض الأشياء النادرة، ولكن هذا يؤكد عدم اهتمامه أساسًا نحو الحضارة، لأن سائر هذه الأشياء ليست سوى نتاجها .. لا يرى فيها الحضارة، ولكن يستخدمها كما لو أنها إنتاج الطبيعة نفسها.
إنه يرغب في سيارة وهو يتلذذ بها، ولكنه يعتقد أنها ثمار عفوية من شجرة الفردوس. في قرارة نفسه إنه يجهل الخصائص الصناعية للحضارة، وهو لا يجد الحماس لمعرفة هذه الآلات ولا للمبادئ التي تجعلها ممكنة». [ط. ف].

خاصة ناشئة عن الواقع الماثل في استحداثنا لموظفين دون أن نستحدث وظائفهم.

ومفهوم جيدًا أن جميع ذلك يتبدَّى في حسابات التقويم الاقتصادي والنفساني لبلاد تبحث عن التملص من شروط التخلف، ويتعين عليها أن تستخدم لبلوغه جميع ما يقع تحت طائلتها من الآدميّين، والأفكار، والأشياءَ المادية.

وعندئذ تتجلَّى لا معقولية المنهاج المعتمد بصورة تامة التأَكد، لأنه لكي يتسنى لنا صنع حضارة ابتداء من منتجاتها، حتى ولو كان هذا الأمر قابلًا: للتصور من وجهة نظر متعلقة بعلم المناهج- ونكرر أن هذا أمر غير معقول .. فهلا يزال يتعين علينا أيضًا أن نكون قادرين على اقتناء جميع منتجاتها. الأمر الذي يعدّ استحالة محضة من وجهة النظر الاقتصادية.

إن هناك ما يدعونا إلى الإلحاح على هذه النقطة هنا، فالواقع الماثل في امتداد نهضة العالم الإسلامي عبر قرن كامل من الزمان، دون أن تتوصل حتى الآن إلى النتيجة التي بلغتها مجتمعات أخرى انطلقت من نفس النقطة، لا يعزى لفقدان الوسائل، وإنما يرجع إلى فقدان الأفكار.

ولكي نستشهد بمثال لنجاح يمكنه أن يوحي لنا بلا فعّاليّة منهاجنا، نستطيع اتخاذ (اليابان) كحدّ للمقارنة.

فقد كانت هذه البلاد سنة 1853م- وهي الفترة التي تلقَّتْ فيها النذير الذي تهددها بالانفتاح لتوسُّع الغرب- في نفس النقطة التي كان يوجد بها العالم الإسلامي حوالي سنة 1858م، (وهو التاريخ الذي اخترناه منذ حين كنقطة انطلاق للنهضة الإسلامية).

ويُعَدُّ الفارق بين هذين التاريخين زهيدًا عندما نُضْفيه على ما يناهز القرن من الزمان.

وإن كانت النهضة اليابانية لم تبدأ في الواقع إلا عقب سنة 1868م؛ مع عهد الحكومة المستنيرة، الذي يسمى فيها بعهد (الميجي) (Meïji)[1].

وقبل نهاية القرن الأخير كانت اليابان قد دخلت أسرة القوى الكبرى.

ولقد أمكن التحقق من ذلك، ولا سيما منذ الحرب الروسية- اليابانية الشهيرة، التي بلغ منها أن سَرّبَتْ نفحةً ملحميّة للشعر العربي في ذلك الأوان، كما تذكرنا بذلك قصيدة لحافظ إبراهيم..

- لكم نظمنا من قصائد جميلة حول نهضتنا، في الوقت الذي كانت فيه اليابان تتوّج نهضتها بانتصار أَراق ما لا يُسْتهانُ به من المداد في أوروبا، حيث كان (غليوم الثاني)[2] يتحدث عن (الخطر الأصفر)، وعن (الرجل المريض)! وقد كان (الإنسان المريض) في ذلك العصر، يعني العالم الإسلامي بالذات.

فقد انتقلت اليابان من عهد القرون الوسطى إلى العصر الحديث في مرحلة استغرقت خمسين حولًا تقريبًا، وقد أنشأت جميع الشروط التي تجعل منها اليوم مجتمعًا منتميًا (للنموذج النَّامي).

---

(1) الميجي (Meïji) : اصطلاح يشار إليه في اليابان إلى العهد الجديد الذي بدأ بها سنة 1868م، أي عهد (الحكومة المستنيرة) إبان حكم موتسو- هيتو (Mutsu-Hito) الإمبراطور الياباني المولود في كيوتو (1852) (Kyoto م- 1912م)، والذي تولى العرش بعد الإمبراطور كومايي (Koméi) سنة 1867م، فتخلص من الوالي الإقطاعيين الأقوياء المدعوين بالتايكون أو الشوغون (Taïkouns ou Shogouns) وهم الذين حكموا اليابان عمليًا من سنة 1186م، حتى عهد الثورة سنة 1868م، وذلك بوضعهم للميكادو (Mikados) (أو أباطرة اليابان) تحت وصايتهم؛ وألغى النظام الإقطاعي، ثم منح لليابان دستورها سنة 1889م؛ كما أدخل الحضارة الغربية إلى بلاده، واضطلع بالحربين الصينية- اليابانية، والروسية- اليابانية.

(2) غليوم الثاني (1859) : (Guillaume II م- 1941م) ملك بروسيا، وإمبراطور ألمانيا (1888م- 1918م)؛ وقد ولد في برلين، وتنازل عن العرش عقب الحرب العالمية الأولى، ثم لجأ إلى البلدان المنخفضة (أي هولندا).

وفي إمكاننا أن نجد في الرقم الذي ذكرناه لمتوسط دخلها الفردي السنوي موضوعًا للتأمل.

فالواقع أنه يبين لنا العلاقة القائمة بين أخلاق معينة، خاصة بسياسة تقشفية في مجتمع معلوم، وبين شروط نموّه الاجتماعي والاقتصادي.

فقد توصلت اليابان إلى الإنقاص من جميع مشاكل التخلف بفضل تنظيم معين للمجتمع على قواعد أخلاقية، يجعله يبلغ مستوى القدرة على مواجهة جميع أعبائه بواسطة وسائل تعدّ منقوصة على وجه الإجمال إذا قارناها ترقيميًا بالوسائل التي تقع في حوزة بلدان أخرى نامية.

وهذان المظهران للقضية هما اللذان يقدمان لنا الدرس المفيد، كما أنهما مظهران مترَابطان.

فنحن نرى ضمن حالة ملموسة، وبصورة تلقائية، أن مشكلة التجهيز مرتبطة بقضية الإنسان والأفكار، وأن المحصول الاجتماعي للآلات مرتبط بفعالية وسلوك الفرد الذي يستخدمها.

ونحن هنا، ندرك ضمن حدّ معين، الصلة القائمة بين إرادة وقدرة مجتمع يبني ذاته على قاعدة حضارة، وليس على قاعدة منتجاتها.

وهذا ما يفسر لنا كيف أن اليابان قد نجحت حيث لم يحقق العالم الإسلامي، حتى هذا الحين، نصرًا حاسمًا على التخلف، لأن نشاطه قد طبق في عالم الأشياء والمنتجات، بدل أن يطبق ضمن النسق البشري ونسق الأفكار.

وفي ضوء هذه الاعتبارات يصبح من الضروري أن نحول السؤال المثار بصورة ضمنية من خلال موقف العالم الإسلامي منذ قرن من الزمان:- كيف نصنع منتجات الحضارة؟

إلى سؤال صريح:

- كيف نصنع الحضارة؟

تلك هي المشكلة في انضباطها التام.

ولكي نتناول هذه المشكلة على هذا الشكل، يتعين علينا اللجوءُ إلى الطريقة المعتمدة في مختبر التحليلات.

فنحن لكي نقوم بتحليل مادة ما، لا ننقلها برمّتها إلى المختبر، ولكننا نقتصر على اقتطاع (عيّنات) منها فحسب. وعيّنات حضارة ما، هي منتجاتها الاجتماعية في جميع أشكالها.

فالصباح الذي نستنير به، والأفكار التي وجهت أمر تجهيزه، والآدميون الذين قاموا بعملية إنجازه، تمثل جميعها منتجات اجتماعية لحضارة معينة.

ونحن لو حللنا من وجهة نظر علم الاجتماع هذه (العيّنة)، لوجدنا أن محتواها أو مادتها الجوهرية المتعلقة بعلم الاجتماع تؤول إلى ثلاثة حدود هي: التراب، والزمن، والإنسان.

فالتراب يتمثل ضمنها في صورة مواد أوّليّة واصلة أو عازلة.

أما الزمن فيندمج داخل سائر الاطراد العلمي والفني الواقع بين اكتشاف الظاهرة الكهربائية، حوالي نهاية القرن الثامن عشر، وبين تطبيقه في ميدان الإنارة حوالي منتصف القرن التاسع عشر؛ ذلك أن الزمن يمثل نفس الركيزة التي يقوم عليها هذا الاطراد.

وأما الإنسان فينخرط ضمن التدخل البشري: (اليدوي والذهني) في هذا الاطراد ابتداء من غالفاني (Galvani) حتى أديسون (Edison).

وإذن فالمصباح باعتباره نتاجًا للحضارة، يمثل في الواقع إنتاجًا

للإنسان، والتراب والزمن.

وكل عينة أخرى- وليس هناك محلّ لمضاعفة الأمثلة- تُحلَّل على نفس المنوال: فهي نتيجة للإنسان باعتباره صانعًا لجميع الوقائع الاجتماعية، وصانعًا لنفسه أولًا وبالذات بوصفه كائنًا اجتماعيًا؛ وللتراب الذي يجسّم سائر هذه الوقائع، ويدخلها إلى حيّز الملموس بمنحها الركيزة الطبيعية (أو الفيزيائية) والاقتصادية؛ وللزمن الذي يقدم للاطرادات المتعلقة بعلم الاجتماع الامتداد الضروري لنموّها واكتمالها.

فإذا ما طبقنا الآن الطريقة (الجبريّة) الكلاسيكية على جميع منتوجات الحضارة تلك، بجمعنا لحدودها المتجانسة فيما بينها- حدًّا لِحَدٍّ- في سائر مركباتها ابتداء من مجرد الإبرة إلى الصاروخ.

ومنذ الفكرة الأكثر شيوعًا حتى معادلات (النظرية النسبية)، ومن مجرد الراعي باعتباره ذاتية اجتماعية إلى شخص أكبر عالم، توصلنا إلى هذه النتيجة الدالة المتمثلة في أن مجموع منتوجات حضارة ما، يُساوي مجموع الأشخاص، بزيادة مجموع ضروب التراب، وزيادة مجموع الأزمنة.

ولكي نترجم هذه الصياغة إلى لغة عادية، يجب أن ندلي بملاحظة تخص كل حدّ من حدودها: 1 - فمجموع منتجات حضارة ما، ليس سوى هذه الحضارة نفسها، ولكن ضمن حالة شتيتة وسائبة، أعني دونما اعتبار لصلاتها الداخلية أو لتركيبها المتآلف، ما دامت خاصة التحليل ماثلة في شجب هذه الصِّلات.

2 - ومجموع الأشخاص ليس إلا: (الإنسان) باعتباره كائنًا اجتماعيًا.

3 - ومجموع ضروب التراب، ليس غير التراب، ولكن مع كامل

(مَشْروطِيَّتِه) المتعلقة بعلم الاجتماع (Son conditionnement sociologique)، (أي رضوخه لضرورات فنية معينة) بما في ذلك وضعيته القانونية، و(تَوْضيبُه) الفنيّ: 4[1] Son aménagement technique – ومجموع الأزمنة ليس هو إلا الزمن الذي يتم تكييفه اجتماعيًا حيث يحول إلى زمن اجتماعي بإدماجه ضمن جميع العمليات الصناعية، والاقتصادية، أو الثقافية، باعتباره ركيزة تقوم عليها سائر اطرادات هذه العمليات.

وليست الملاحظات التي أدلينا بها حول النقط الثلاثة الأخيرة سوى ملاحظات توضيحية؛ وإن كان يتعين أن نضيف إليها ملاحظة ذات أهمية خاصة على علاقة بعلم الاجتماع، ويمكن استخلاصها من هذا التحليل، وهي المتمثلة في أن فاقَةَ البلدان المتخلِّفة لا تعدو كونها فاقة ظاهرية، حيث إن كلا من هذه البلدان تمتلك عددًا من الآدميين يكفي لتحويلها، كما تمتلك أحيانًا أخصب وأغنى تراب في العالم – كما هي الحال بالنسبة إلى (أندونيسيا) مثلًا–، وهي تمتلك بطبيعة الحال الزمن الذي يعدّ هو نفسه بطريقة صارمة بالنسبة إلى الجميع.

وعلى النقيض من ذلك فإن الملاحظة المتعلقة بالنقطة الأولى تضعنا في مواجهة مشكلة جديدة، لأن الحضارة حيثما تكون في حالة شتيتة أو تَمْثُل على صورة سائبة، لا تمثّل حضارة، ولكن ركامًا مكدَّسًا من الأشياء المشتتة، الفاقدة للتآلف في قليل أو كثير، حتى ليمكن أن نتمثّلها في صورة متحف من الطُّرَف المستغربة والمثيرة للاستطلاع، أو سوق للسِّلَع الزهيدة القيمة والبضائع الكاسدة البائرة.

وهذه الملاحظة تقدم لنا عن طريق المراجعة، المعنى الحقيقي المتعلق

(1) تحمل عبارة (التوضيب) هنا معنى العملية المثلى لتجهيز وتوزيع التراب ضمن الإطار الجغرافي بما ينتظمه من الآدميين الذين يعيشون عليه، وما يدور فيه من نشاطات اقتصادية في علاقتها الوظيفية بالموارد والإمكانيات الطبيعية والفنية. (المترجم).

بعلـم الاجتـماع لظاهـرة التكديـس التـي أشرنـا إليها فيما سـلف أثنـاءَ حديثنا عـن الطريـق الـذي لا يفـضي إلى مخـرج، والـذي انخرطـت فيـه نهضـة العالم الإسـلامي منـذ قـرن مـن الزمان.

فهـذه العناصر الثلاثـة التي هي: الإنسـان، والتراب، والزمـن، لا تمارس مفعولهـا ضمـن حالـة شـتيتة، ولكن ضمـن تركيـب متآلف، يحقق بواسـطتها جميعًـا إرادة وقدرة المجتمـع المتحضّر.

وإذن فـإن مشـكلة هـذا التركيـب المتآلـف هـي التـي توضـع أمامنـا. وأنـا لا أعتقـد أن هنـاك طريقتـين لتنـاول هـذه المشـكلة، فالتجـارب البشرية المعاشـة هـي التـي يمكنهـا أن ترشـدنا بدروسـها، إمـا بطريقة مبـاشرة ضمن التاريـخ، وذلـك ما لم تعـترض بعض الأسـباب الثانوية كحائل بين الأسـباب الأساسـية ونتائجهـا، وإمـا مـن خـلال الاطـرادات التـي توجـب علينـا أن نرجـع عـن طريـق التحليـل إلى الأسـباب الأولى ذاتها.

ولـذا يجـب علينا حسـب اقتضـاء الظـروف أن نَتَبَنَّـى هذا المنهـاج أو ذاك في عمليـة اسـتقصائنا، وإن كانـت النتيجـة العمليـة تظـل هـي نفسـها، وهـي التـي تهمنـا من حيـث التطبيـق؛ إذ إن الـشروط الخاصـة بحضارة مـا لا تقبل الانفصـال فيـما بينهـا، بحيـث يحقـق تركيبهـا المتآلف بطريقـة تلقائيـة شروط قيامهـا بوظيفتهـا كإرادة وقدرة.

والواقـع أننـا عندمـا نسـائل التاريـخ، نجـد أن الحضـارات قد تشـكلت ضمـن ظـروف هيمنت عليهـا فكرة الخلاص، وسـيطرت على وعي الإنسـان حتـى غـيرت اتجاهه.

وهـذه الفكـرة لا تشـكل صياغتهـا، ولا تصبـح حاسـمة إلا أمـام خطـر مرعـب. ويمكـن للخطـر أن يَمْثُـلَ في شـكل تَحَـدٍّ من طـرف الطبيعة نفسـها

(في صـورة جفـاف، أو طوفـان إلـخ..)، أو تَحَدٍّ مـن طرف التاريـخ في صورة غَـزْوٍ، أو حـرب، أو تهديد بالاسـترقاق.

وإلى هـذا الشـكل مـن التحـدّي بالـذات، يُرْجِـعُ توينبـي [1](Toynbee) الظروف العامة التي تتشـكل ضمنهـا الحضارات. فتشـكل الحضارة المصرية، يدخـل في رأيـه ضمن هـذه المقولة.

ولكـن هـذا التأويـل لا يمدنـا بتفسـير لمـا حـدث عـلى وجـه الدقـة، عنـد الهجـرة السـكانية التـي تمـت في بدايـة الأزمنـة التاريخيـة، عقـب ذلـك الجفاف الـذي اجتـاح المناطـق المتاخمـة للجزائـر، فغـير شروطهـا المناخيـة؛ وصيرها إلى مناطـق صحراويـة؛ إذ لابـدَّ أن يكـون قـد حدث ضمن هـذا الخـروج (exode) شيءٌ مـا يظـل خارجًا عن متنـاول التفسـير بالتحـدّي الطبيعيّ، مـا دام جزء من السـكان قـد بقي بنفـس المـكان وتكيف مع الـشروط الجديـدة لحياتـه، والتحق جـزء آخـر بأعـالي (النّيل) ليجـد من جديـد شروط حياتـه القديمـة، واتجه جزء واحـد من هـؤلاء السـكان إلى مسـتنقعات (الدّلتا)، فـروّض الطبيعـة الجديدة؛ وهكـذا ولـدت الحضـارة المصريـة، كنتيجة مترتبـة ليس عـن الظاهـرة الطبيعية

(1) مفهوم تحد- رد Defi-riposte هو مفتاح فهم وشرح تاريخ توينبي في مصير كل حضارة. يوازن بين اطرادين نموذجيين؛ الأول: حول النمو، والثاني: حول التخلف والانحلال. فإذا كان هنالك ولادة وثبات، إذن هنالك نمو مجتمع باتجاه الحضارة، عندما تأخذ بالتغلب باسمرار على التحديات (الطبيعية- الاقتصادية- الديمغرافية- الأخلاقية) عبر ردود أفعال ملائمة.
الحضارات تولد عندما يقدم الوسط شروطًا للحياة قاسية (مزايا المحن) والانتصار على تلك المصاعب هو واقعة نمو، والرزوح تحت وطأتها عند الانطلاق أو في الطريق تلك علاقة انحلال وسقوط. هذه هي بالإجمال الظروف التاريخية لكل حضارة في طرح توينبي. من خلال الطروحات (البنابية) حول تكون وأفول المجتمعات المتحضرة يلاحظ أن مفكرنا قد تجاوز نظريات توينبي المبنية على جدلية (تحد ورد). انظر تحديدًا (الخط البياني لدورة الحضارة في شروط النهضة). [ط. ف].

وحدها فحسب، ولكن عن اختيار حرّ وقاصد، أعني عن إرادة جماعية وأوّليّة وجَّهت خطى هذا الجزء من (الخروج العام) نحو صقع محدّد.

ونحن لا نفسر آلية هذه الإرادة، ولكننا نقتصر على إثباتها باعتبارها في الوقت ذاته ظاهرة تظل خارجة عن متناول التفسير الطبيعيّ، ومظاهرة تدشينيّة مع ذلك لمجتمع جديد وحضارة جديدة.

ويمكننا أن نستند لدعم وجهة نظرنا على التاريخ اليهودي، الذي يمدّنا فعلًا بمثال لخروج آخر .. وإن كان هذا الخروج لا يُفَسِّرُ حضارة إسرائيل، إلا في الحد الذي يُفَسرُ فيه هو ذاتُه بالعمل الأوّلي (لموسى) الرسول.

ويبيّن لنا (الكتابُ المقدَّس) أيَّ صعوبات لاقاها هذا الأخير في كنف شعب حَرونٍ عَنُودٍ من أجل تشكيل إرادته وقيادته قبل هذا الخروج وبعده.

(فموسى) بالذات هو الذي يفتح لنا النافذة المطلَّة على المظهر الآخر من القضية، أعني عندما تُنْهِضُ فكرةُ الخلاص شعبًا ما وتشكل إرادته بصورة عامة، لا أمام خطر ناتج عن الطبيعة، ولكن إزاءَ خطر (أُخْرَوِيّ) وغَيْبِيّ.

ولقد ولدت المجتمعات التي ما تنفك تسلَّط حتى هذا الحين انعكاسات حضاراتها على الخارطة الجغرافية، وأعني بها: الهندوسية، والبوذية، والموسويّة، والمسيحية، والإسلامية، من هذه الانطلاقة الروحية التي أقامت هياكل (براهما) و(يَهْوَهْ) (Brahma et Jéovah) ومعابد البوذية، والكنائس القوطية، والمساجد الإسلامية.

فكل هذه الحضارات المعاصرة لنا، قد شكلت تركيبها المتآلف الأصليّ للإنسان والتراب والزمن، في مهد فكرة دينيّة.

وإذا اقتضى الأمر أن نصدر حكمًا بشأن المجتمع الذي هو بصدد التشييد حاليًا باتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية، باعتباره شكلًا من الحضارة- وأنا أعتقد أنه يمثل بالفعل شكلًا لحضارة- نجد أن تكوينه ونموّه يفسّران بنفس الطريقة.

فمن وجهة النظر التاريخية، يتعين علينا ملاحظة أن الأفكار (الماركسية) قد استخدمت لنموّها واكتمالها كلَّ البنية التَّحْتِيَّة (infrastructure'L) النفسانية والمفاهيمية المسيحية للإنسان الذي حوَّل إنجيل (يسوع المسيح) إلى إنجيل (ماركس)، وجميع المطامح التوّاقة إلى (ملكوت الربّ الإله)، إلى مطامح متشبّثة (بالفردوس الأرضي)! ومن وجهة النظر النفسية فإن العقيدة التي أقامت في الماضي (كاتدرائيات) إمبراطورية (إيفيان الرابع) (الملقب بإيفيان الرهيب)، هي التي تتولى اليوم تشييد المصانع والسدود في بلاد (خروتشوف)[1].. فالفكرة الدينية تتدخل إما بطريقة مباشرة، وإما بواسطة بديلاتها اللادينية نفسها، في التركيبة المتآلفة لحضارة ما، وفي تشكيل إرادتها.

فهل يتعين علينا أن نستخلص في ذلك أنه يلزمنا أن ننتظر أو نستثير وحي فكرة دينية جديدة، في كل مرة توضع في مواجهتنا مشكلة نهضة؟ لقد حسمت أوروبا حالتها الخاصة منذ بضعة قرون، داخل الإطار المسيحيّ دون ريب، ولكن مع مبادرات في الميدان الفني، والأدبي، والفلسفي، كانت تذهب إلى ما وراء المبدأ الإنجيليّ.

فقد تشكل الفكر الأوروبي المعاصر في جوّ العقلانية (Rationalisme) الفرنسية، والجماليّة (Esthétisme) الإيطالية.

(1) انظر بهذا النطاق كتاب (ن برديف) منابع واتجاهات الشيوعية الروسية. [ط. ف].

ومع ذلك ففي كل مرة كانت تنتاب فيها هذا الفكر استثارة أو تحدّ وافد من الخارج، كان يرجع من جديد إلى أصله المسيحيّ كما يبيّن لنا ذلك التصريح الشهير الذي أعلنه (شارل العاشر) على أمم أوروبا غداة احتلال الجزائر.

ولكن حالتنا نحن تمثل حالة شعب استلم عن سلفه السامي (Sémitique) ميْسِمَ أقوى انطلاقة دينية.

ففي أوروبا كانت الحركة الدينية للنهضة حركة مُبْعِدَة عن المركز (Centrifuge) على وجه العموم؛ ومن ثَمَّ فقد كانت تبتعد عن المسيحية.

وتمثل (الماركسية) ضمن اعتبار معين، نتيجة لهذه العملية الإقْصائِيَّة التي أبعدت الفكر الأوروبي عن المركز المسيحيّ؛ وعلى النقيض من ذلك، فإن الحركة الدينية للنهضة الإسلامية تمثل حركة مقرّبة من المركز (Centripète) ومن أجل تحقيق الشكل الجديد لحضارته، كان المجتمع الإسلامي يبحث بطريقة مُنْبَهِمَة، ولكن في تشبّث لا ينثني منذ قرن من الزمان، عن القبس الديني الضروري لتركيبته الحيوية، التاريخية المتجانسة.

ولا يعد عملًا من أعمال الصدفة، ولكن بفعل منطق داخلي آمِر، أن تكون الجهود الذهنية الأولى لنهضة هذا المجتمع قد وجدت تعبيرها المحظوظ والملائم في قليل أو كثير، ضمن أعمال من قبيل (رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده، وأن يكون نفس مجهود الإنهاض الاجتماعي في هذه البلاد بين سنة 1920 وسنة 1936، والذي حمل اسم: (الإصلاح)، مُسْتَوْحًى من الدين.

وأخيرًا، فقد سجلت الثورة الجزائرية ضمن ميثاق طرابلس (الإسلام) (Islamisme) بين مبادئها الموجِّهة لها، ذلك أنها كانت تطيع

المنطـق نفسـه، لِعِلْمِهـا أنهـا قد اسْـتَقَتْ هـي نفسُـها أصفى جوهرهـا وأقوى عنـاصر مفهوميتهـا (Idéologie) مـن هـذا الديـن.

وهكذا سـجلت على هـذا الغرار مبدأ (مُحَضِّرًا) سـابِقًا ضمـن مفهوميتها، عِلـمًا منها بأنها تسـتطيع أن تسـتمدّ منـه الـشرارة الضرورية لتركيبة الإنسـان، والـتراب، والزمن، المتماسـكة بالجزائر.

ومـن جهـة أخـرى فقد بدأنا نشـاهد عـلى الصعيـد السـياسي، والفني، أوّليـات مثـل هـذا الجهـد ضمـن إجـراءات فعليـة؛ فقـد تـمَّ بالفعـل عـلى صعيـد التربيـة مثـلًا وضـع مشـكلة الإنسـان ضمن اتجـاه حضـارة، كما أن الهيئـات التـي اضطلعـت بالدفاع عـن المناهـج التربوية سـائرة في نفس هذا الاتجـاه، حيـث نضجـت موجّهاتهـا في بوتقة الـروح التي قامت عـلى إعداد ميثـاق طرابلس.

والواقـع أننـا عندمـا نضع مشـكلة الإنسـان تحـت زاويـة النموّ، يبـدو لنا الزمـن كبُعد مـن أبعـاد فعّاليته.

فالمشـكلتان (أعنـي مشـكلتي الإنسـان والزمـن) مترابطتـان فيـما بينهـما، والموجهـات التـي تقـدم حـلًا لأولاهمـا، تحـّل الثانيـة معها.

وفيـما يتعلـق بالمشـكلة المثالثة (أعني مشـكلة الـتراب)، فـإن الإجراءات المتخـذة في ميـدان الإصلاح الزراعـي، وعملية التشـجير، والتّنقيب المنجمي، تضعهـا وضعهـا الصحيـح، كـما تحـدد أمـر (التَّوضيـب) الجديـد للـتراب في علاقتـه الوظيفيـة بحاجـات بـلاد تريد اجتيـاز عتبـة نموِّها[1].

وبكلمـة واحـدة، فـإن التركيبـة المتجانسـة للإنسـان والـتراب والزمـن

(1) الاثنا عشر سنة السابقة تؤكد لنا بشكل أفضل النتائج الناشئة عن تلك الإرادة الوطنية. وبصورة أخص ابتداء من الخطة الرباعية الأولى. [ط. ف].

بصـدد التحقـق، بالرغـم مـن المصاعب الملازمـة لتحـولات اجتماعيـة لَمَّا تزل في بدايتهـا، مـع مـا ينضـاف إليهـا مـن المصاعـب المصطنعـة التـي تقـام أمـام خطانـا، لكـي تبرهـن لنـا أننـا غـير قادريـن عـلى السـير وحدنا.

ولكـن الثـورة قـد شـحذت إرادة شـعب يرمـي إلى التحـرر مهـما كلفـه الثمـن، مـن ارتهانـه الثقيـل الوطـأة للتخلـف، ويعتـزم في كلمـة واحـدة، أن يَنْضَـوي إلى الحضـارة.

(2)

مُشْكِلَةُ الثَّقَافَةِ

محـــاضرة أُلقيـــت باللغـــة الفرنســـية في الجزائـــر
العاصمـــة بتاريـــخ: 15 – 1 – 64.
وباللغة العربية في مدينة قسنطينة
بتاريخ: 30 – 1 – 64

في نهاية المحاضرة الأخيرة توصلنا إلى بضعة نتائج منها:

1 – أن المشاكل العديدة التي نطلق على مجموعها مصطلح (التَّخلُّف)، هي في الواقع تعبيرات مختلفة عن مشكلة واحدة ومفردة تواجه كلَّ بلاد متخلِّفة، أي أنها مشكلة (حضارة)، وذلك بشرط أن نتقبَّل هذه العبارة في استخدامنا لها، بصورة محدودة، وأعني بهذا أن تكون أقلَّ تعميمًا من المعنى الذي اعتاد علم الإنسان (Anthropologie) أن يفهمها عليه.

وبعبارة أخرى فالحضارة ليست كلَّ شكل من أشكال التَّنْظيم للحياة البشرية، في أيِّ مجتمع كان، ولكنها شكلٌ نوعيٌّ خاص بالمجتمعات النامية، بحيث يجد هذا الشكل نوعيته في استعداد هذه المجتمعات لأداء وظيفة معينة ليس المجتمع المتخلف في حالة تكيُّف معها لا من حيث رغبته، ولا من حيث قدرته، أو بعبارة أُخرى: لا من حيث أفكاره، ولا من حيث وسائله.

2 – وأن هذه الرغبة، وهذه القدرة لدى المجتمع المتحضِّر، ناتجتان ليس عن تكديس منتجات الحضارة، ولكن عن تركيب أصيل لعناصر: التراب، والإنسان، والزمن.

3 – وأننا إذ نفترض أن مشكلة التراب قد وجدت حلها، أو هي في طريقها إلى هذا الحل، كما هي الحال بالنسبة إلى الجزائر، حيث يتمُّ تحوير وضعيتها القانونية، وإعدادها الفني في علاقتها الوظيفية بالاختيار الاشتراكي – فإن المشكلتَيْن الأُخْرَيَين مرتبطتان بطريقة عضوية بالمشكلة الأُولى، لأننا منذ مواجهتنا لمشكلة الإنسان المطروحة في نطاق النموِّ، نجد أن الزمن يواجهنا بالضرورة كَبُعْدٍ لفعَّالية الإنسان.

هذه هي مجموعة النتائج التي سبق أن توصلنا إليها. وهي تدلّنا منذ

عثورنا عليها على الاتجاه الذي ينبغي لنا أن نسلكه إزاءَ مشكلة الثقافة التي تجابهنا اليوم، والتي نتخذ منها موضوعًا لمحاضرتنا الثانية.

فهذه المشكلة لا تواجهنا ألبتة في دائرة المجرَّدات، أي في: المسرح، أو السينما، أو مكتب عمل أحد الروائيِّين، أو في أسلوب إحدى الرقصات الفلكلورية، ولكنها تطرح أمامنا في العالم العَيْنِيِّ الملموس لعملنا اليومي، في إحدى حظائر البناء، أو في حقل نقوم بزراعته، أو في المدرسة حيث نرسل بأطفالنا لتلقي المعرفة، وفي الطرقات التي نعبر بها، والقاطرات التي ننتقل بواسطتها، وأخيرًا في كل مكان يوجد فيه شكل من أشكال حياتنا ونشاطاتنا اليدوية أو الذهنية.

فالقضية تقوم بالنسبة إلينا ليس في مجرد إعطاء مضمون معين لأوقات فراغنا فحسب، ولكن في إعطاء هذا المحتوى لوجوه نشاطنا الأساسية أولًا وبالذات. وبكلمة واحدة فإن موضوعنا لا يقتصر على نطاق معين فحسب، ولكنه يتعلق بالإطار الاجتماعي كله، حيث تدور حياتنا، وتتساوق نشاطاتنا، وتتشكل المشكلات العديدة التي تستحوذ على أفكارنا تحت اسم (التخلُّف).

وهكذا فنحن عندما نطرح هذا السؤال: (ما هي الثقافة؟)، فإننا لا نجد فكرنا حرًّا، ولكننا نراه محاطًا بكل تلك المشاكل. ومعلوم أن هذا السؤال ليس له المعنى نفسه، عندما يتعلق الأمر بمجرد اهتمام ذهني- له علاقة بجمع الوثائق أو بالناحية العلمية- وعندما يتعلق غرضه بمصلحة اجتماعية أساسية.

ففي الحالة الأُولى نواجه مجرد مشكلة تصوّر لواقعٍ اجتماعيٍّ قائم، وفي الحالة الثانية تتمثل المسألة في موقف يُطلَبُ إلينا اتِّخاذه لمواجهة فراغ اجتماعي معين. ذلك أنه توجد بالتأكيد، ومهما تكن وجهة نظر بعض أصدقائنا حيال هذا الموضوع، نوعية خاصة بالمشكلة المطروحة أمامنا دون

هـوادة، منـذ اللحظـة الأُولى لصياغتهـا، كـما أنهـا تـزداد مواجهـة لنـا مع كل خطـوة من سـيرنا.

ومنـذ الخطـوة الأُولى نجد أنفسـنا إزاء طريقَيْن اثنَيْن: ففـي الطريق الأول تقـوم المسـألة في إعـداد التقويـم الفعليِّ لثقافـة معينة سـبق إعدادها مـن قبل، كالحضـارة بأثينـا أو في إمبراطورية روما.

وفي الطريـق الثـاني تقتـصر المسـألة عـلى مجـرد تصورهـا في مجـرد محتواها المُضْمَـر، وفي الخطـوط المتفاوتـة الغمـوض التـي تكـوِّن مشروعهـا. فالفهـم والعمـل غـير مترادفَـيْن: هذا هـو اليقـين ذاته.

ولكـن هنـاك ما يدعو إلى أن يجـد هذا اليقين ترجمته في موقفنا إزاء مشـكلة الثقافـة، لأنهـا عندما تطـرح علينا مـن حيث المبـدأ، يصبح من الـضروري لنا أن نقـوم بوضعهـا في مكانهـا بالنظـر إلى علاقتهـا بوضعيتنا التاريخيـة الخاصة. ولهـذا فإن المشـكلة يمكن أن تطـرح بصفة عامـة ضمن ثلاثة أوضـاع مختلفة:

1 – فعندمـا نتسـاءل: كيـف تتكـوَّن ثقافة معيّنـة؟ يكون سـؤالنا متضمِّنًا لجـواب عن مرحلـة تاريخيـة معينة.

2 – وعندمـا نتسـاءل: مـا هـو الـدور الذي تؤدِّيـه ثقافـة معيَّنـة؟ أو ما هي الصـورة التـي تـبرز فيها هذه الثقافـة؟ نجدنـا إزاء وجهة نظر أُخرى للمشـكلة.

3 – أمـا عندمـا نتسـاءل: كيـف يتمُّ إعـداد ثقافـة معيَّنة؟ فإننا نكـون إزاء زاوية نظـر مختلف عـن الوجهتين السـابقتين.

وهـذه الأوضاع الثلاثة للمشـكلة، كلها ذات قيمة عـلى الصعيد النظري، إلا أنـه مـن الواضح أن الوضـع المثالث هو الـذي يتضن الجـواب عن المرحلة التاريخيـة التـي تنتظـم بـلادًا كالجزائـر، باعتبارهـا بـلادًا بصـدد الخـروج من العهـد الاسـتعماري، مـع كل المشـاكل التي خلفهـا لها هذا العهـد وراءه.

فنحن عندما نطرح بالجزائر هذا السؤال: ما هي الثقافة؟ لا نفكر بالدرجة الأولى في ضروب التسلية التي يمكن أن تقدمها لنا الفنون الفلكلورية، والمسرح، والشعر؛ ولكننا نفكر أولًا في الحقائق المحسوسة للتخلُّف: في البطالة، والأُميّة، ونقص التغذية إلخ.. وللتَّخلُّف جغرافيته، وتاريخه.

أما جغرافيته، كما سبق أن بيَّنَّا ذلك في محاضرتنا الأخيرة، فهي تشمل المساحة التي تنتظم على وجه التقريب نصف الكرة الجنوبي، والتي تقع في نطاقها في جميع الأحوال بلدان باندونغ (Bandoeng) التسعة والعشرون[1].

وأما من الناحية التاريخية، فيجب علينا أن نميِّز بين شكلَيْن اثنَيْن للتخلُّف في هذه الرقعة الجغرافية: الشكل الذي يُعزَى إلى عوامل عرضية كالتَّقهقر الذي ينتاب الآن أو انتاب في الماضي تطور المجتمعات التي كانت نامية سابقًا، كما هي الحال بالنسبة إلى المجتمع الإسلامي حتى آخر عهد الدولة الموحديَّة؛ والشكل الذي يعزى إلى عوامل دائمة ومزمنة من الركود، كما هي الحال بالنسبة إلى العوامل التي انتابت حتى هذا الحين حياة السكان الذين يكوِّنون ما نسميه بالمجتمعات البدائية.

وعلاوة على ذلك يجب أن نأْخذ في حسابنا الاستعمار الذي يمكنه أن يصبح عامل ركود أو تقهقر راجح الكفَّة. ولكن مهما يكن مصدره التاريخي، فإن التخلُّف- عندما نعبِّر بمصطلحات اقتصادية عن الحقائق الواقعية لمجتمع في حالة ركود أو تقهقر- لا يشكل سوى مظهر من مظاهر مشكلة الإنسان الذي لم يتعلم طريقة استعمال وسائله الأولية،

(1) انظر في هذا الموضوع: (فكرة الأفريقية الآسيوية)، حيث استخرج المؤلّف الاستنتاجات الأولى لمؤتمر باندونج. ونجد من جهة أخرى في هذا المؤلف الأسس النظرية لعدم الانحياز، وقد وضعت في مجال إمكانية وجود حضارة عالمية. ولم يظهر بن نبي في كتاب من كتبه كما ظهر في هذا الكتاب كمنظر سياسي في المدى العالمي. [ط. ف].

التي هي التراب والزمن بصورة فعالة، أو هو قد نسي ما تعلمه من هذا الاستعمال، مع ملاحظة أن فعَّالية الإنسان بالذات هي التي تقوم بتحديد بقية العوامل الأخرى.

وإذن فإن الإنقاص من عدم فعَّالية الفرد، يعني الإنقاص من تخلُّف المجتمع.. إلا أنه يتبقَّى لنا أن نعقد الصلة بين الثقافة والفعَّالية باعتبارها صفة ملازمة للإنسان المتحضِّر.

فنتيجة الفعَّالية أمر مؤكد بصورة إجمالية في الوضعية الاجتماعية والاقتصادية لمجتمع متحضر معين، باعتبار أن حضارته ليست إلا التعبير عن مستوى معين للإنسان والتراب والزمن، المتَضَمنَة جميعها في كل نتاج من منتجاتها، وفي تركيبها الأصيل بصورة عامة.

كما أن نتيجة الفعالية أمر مؤكد أيضًا في بعض الحالات المعينة، وذلك عندما يوجد مجتمع معين نام على الصعيد الصناعي، في بعض الظروف الخاصة من تاريخه، ضمن حالَة لا يملك فيها غير وسائله الأوَّليّة، بحيث لا يستطيع أن يستعمل من أجل إعادة بنائه إلا هذه الرسائل فحسب، أي الإنسان والتراب والزمن.

وهذه الحالة هي التي نقدِّم لها على سبيل المثال قضيّة إعادة بناء ألمانيا عقب سنة 1945م.

فقد وجد الشعب الألماني نفسه، عقب الحرب، محرومًا من جميع أبعاده الأُخرى، وخاصة فقدانه لسيادته السياسيّة، بحيث لم يعد يملك لمواجهة مشاكله إلا عضلاته وأفكاره، أو بعبارة أُخرى طاقته الحيوية، وثقافته.

ولكن فعاليّة الفرد الألماني، من أجل إعادة بناء بلاده، تقتصر في نهاية الحساب، ومن وجهة النظر الاجتماعيّة، على ثقافته لا غير.

وإذا ما دعينا على أية حال إلى القيام بتحديد القسط المعزوِّ إلى العضلات في هذا التحوُّل المدهش، الذي تمَّ في مدة عشر سنوات، فإننا ندعو بدورنا هؤلاء الذين يطرحون علينا هذا السؤال، إلى الالتفات لحظة ما نحو المساحة التي تعاني التخلُّف، وإلى التساؤل عن السبب الذي أذى بالإنسان الذي يعيش على هذه المساحة إلى عدم الإنقاص من مشاكله الحيويّة بواسطة عضلاته فحسب؟ وإذن فإن مشكلة الثقافة هي التي تواجهنا على رقعة البلدان المتخلفة.

ولهذا فنحن عندما نقوم بالموازنة بين النموِّ والتخلُّف، على المستوى الجماعي، أو بين الفعَّاليّة وعدم الفعَّاليّة على المستوى الفرديِّ، نكون قد قمنا بالمقارنة بين مستويات ثقافيّة معيّنة، أي بين ثقافة معيّنة من ناحية، وبين شيء معّين يمكننا - لكي نحافظ على الروح المنهجيّة التي نعتمدها- أن نَسِمَهُ بطابع يشبه اللاثقافة، من ناحية أُخرى.

وعلى هذا فنحن عندما نطرح مشكلة الثَّقافة في بلاد متخلِّفة معيّنة، لا نملك الخيار عند طرحها، لأن الثقافة محدَّدة بواسطة كل معطيات التخلُّف، وبواسطة المعطى البشري أولًا وبالذات، بحيث يتعيَّن علينا أن نطرح المشكلة بصورة حاسمة في الشكل الدقيق الذي تواجهنا عليه، أي في وضعها المثالث:

- كيف يتمُّ إعداد ثقافة معيّنة؟

وهذا لا يعني وجوب اعتبار الوضعين الآخرَيْن كوضعَيْن قابلَيْن للإهمال، لأن وجهة نظرنا يمكنها على أيّة حال أن تشمل هنا حقلًا أوسع للتَّقصِّيات، وأن تنفتح على ثقافات بلدان أُخرى، حيث تمَّ إعداد الثَّقافة عبر مجرى القرون.

إلا أن المشكلة بالنسبة إلينا تمثل قضيَّة ذات نسق عمليٍّ: فنحن نريد اكتساب الفعَّاليّة الضَّروريّة لنا، والتخلُّص من وجوه عدم فعَّاليّتنا الحاليّة.

والمشكلة تطرح علينا تحت المظهر الإيجابيِّ والمظهر السلبيِّ معًا: حيث يتعيَّن علينا أن نكوِّن رصيدنا الثَّقافي الفعَّال، وأن نُصَفِّيَ راسِبَنا السلبيِّ.

والحق أنه قد تمَّ الشروع بالجزائر في عمل مزدوج للبناء، ولإزاحة الأنقاض، وذلك منذ ميلاد الحركة العصريَّة التجديديَّة، والحركة الإصلاحيَّة.

ولكن المحاولة لم تكن في هذا الميدان بالخصوص موجهة بمقتضى عملية تخطيطيَّة، لأنها سلكت طرق الخبرة الساذجة.

فقد حدث أن نسي الصبح بالمدرسة أن يقوم بإصلاح نفسه، وكان (رجل الصَّفوة المتعلِّمة) الذي تلقَّى دروسه بالمدرسة العصريَّة، والذي ربما أُتيح له أن يستكمل دراساته بباريس، منفصلًا في قليل أو كثير عن وسط آبائه، وعن المعارك الدائرة بهذا الوسط، فيما عدا بعض المعارك الانتخابيّة[1].

إلا أنه يجب علينا على الأقل أن نعزو إلى حساب هذه الحركة الإصلاحيّة عمليّة تصفية ذلك القسط هن راسبنا الثَّقافي السلبيّ المتمثِّل في النَّزعة المرابطيّة.

ولكن (الفراغ الثَّقافي) يبلغ إجمالًا في حالة المتعلِّم المستغرب، حدًّا يضاعف من خطورته فراغ اجتماعي معيّن، وذلك عندما يقوم هذا المتعلِّم بشَجْبِ جميع الرّوابط التي تصله بوسط آبائه، وأحيانًا مع أُسرته نفسها.

وكان هذا الانْبِتاتُ الاجتماعيُّ يتخذ في بعض الأحيان بُعْدَ الفضيحة عندما تقوم إحدى العائلات بنبذ أحد أبنائها.

ومثال ذلك ما حدث حوالي سنة 1930م، عندما نشر أحد المتعلِّمين

(1) في هذا القسم يلمح الكاتب إلى الحياة السياسية في الجزائر قبل اندلاع الثورة. [ط. ف].

الجزائريين بباريس كتابًا أثار موجة غضب في سائر البلاد لأنه مَسَّ بكرامتها. كما كان يتَّخذ كذلك شكلًا أكثر شيوعًا وهو ما يتمثَّل في ذلك المروق الذي يدعو الأفراد إلى استبدال جنسيتهم، الأمر الذي كان رائجًا في الجيل السابق.

وهكذا يبدو لنا أن نتيجة المدرسة قد كانت سلبيّة في غالب الأحيان على الصعيد الاجتماعي. ولكن هذا التَّقويم نفسه، يمكننا استخلاص فائدة معيّنة، من تجربة وطنيَّة معاشة، وذلك في اعتبارنا لحدودها في صورتها النسبيّة، ذلك أن التجربة لم تكن وطنيّة إلا بتأثيراتها، وليس بأسبابها، لأن العائلات في الجيل السابق كانت ترسل بأطفالها إلى المدرسة لا لكي تعدّهم للقيام ببعض الواجبات المعيّنة، ولكن لكي تهيِّئهم للحصول على بعض الفوائد المعيَّنة.

وعلى أيّة حال فقد أتاحت لنا تجربة المدرسة الفرنسية طوالي منتصف القرن المنصرم، أن نلمس بأصابعنا على نحو ما، وفي أكثر من مناسبة، حقيقة معيّنة: وهي أن المتعلِّم الجزائري الذي تمَّ تشكيله على مقاعد هذه المدرسة، كان من الناحية الاجتماعية أقلَّ فعَّالية من زميله الأوروبي أو اليهودي، كما لو كان مصابًا بمُعامِل معيَّن من النقص.

ومع هذا فقد كان يبرهن في أكثر من حالة، على صفاته الشخصيّة، بما كان يحظى به من تقديرات متفوِّقة في ختام دراساته.

ومنذئذٍ نجدنا إزاء هذه الملاحظة الأولى التي تفرض نفسها، والمتمثِّلة في أن المحصول الاجتماعيّ أو فعَّالية الفرد، ليست بالدرجة الأُولى على علاقة وظيفيَّة باستعداداته الشخصيّة؛ بالإضافة إلى ملاحظة ثانية: وهي أن المدرسة لا تحُّل وحدها مشكلة الثِّقافة، لأن حلَّها يبدو لنا مُتَأتِّيًا عن شروط أكثر عمومًا.

وهـذه الملاحظـة الأخيرة تتيـح لنا إذن أن نطرح مشـكلة الثَّقافـة في علاقتها بالمدرسـة بطريقـة أفضـل، مـا دمنـا قـد عرفنـا أن المدرسـة لا تقـدِّم للتلميـذ الصفـات المحـدّدة للمحصـول الاجتماعـي أو الفعَّاليـة- وأعنـي بهـا الصفـات التـي ننتظرهـا مـن الثقافـة- إلا ضمـن شروط معيّنة تتجـاوز الإطـار المدرسي.

ولكـن قبـل أن نقـوم باسـتخلاص نتيجـة معيّنـة أصبحـت الآن ماثلـة في أذهاننـا، يتعيَّن علينـا أن نزيد في تحديد ما نعنيه بالمحصـول الاجتماعي والفعَّالية، وذلـك بأن نستشـهد لهـذه العبارات بشـواهد خاصـة بالإطـار الجزائري.

فقـد أُتيـح للفـرد الجزائـري المنتمـي إلى الصَّفـوة المتعلِّمـة أن يـبرز عـلى المـسرح السـياسيِّ خـلال عهـد (الأمـير خالـد).

وكان يكـوِّن مجمـوعَ هـذه الصَّفـوة المتعلِّمـة: ثُلّـةٌ مـن الأطبَّـاء، وبعـض المحامـين، وبضعـة مـن الأسـاتذة، وحفنـة مـن المُعلِّمـين.

ولا ريـب في أن أفـراد الجيـل الـذي عاصرتُـه لا يزالـون يذكـرون أصداء النضـال الـذي خاضتـه هـذه الصَّفـوة المتعلِّمـة في سـبيل الحصـول عـلى حق الالتحاق بالمدرسـة.

فالمؤكـد أن البـذور الأُولى للمطالبة بالحقوق الوطنيّة، قد تشـكَّلت داخل هذه المناقشـة ومـا دار فيها من أخـذٍ وردٍّ.

ولكـن الـذي يهمّنا هنا، ليـس هو الجانـب التاريخي للحركـة الوطنيّة إبان بوادرهـا الأولى، وإنـما هـو النتيجـة المحسوسـة للموقـف المتّخذ إزاء مشـكلة اجتماعيّـة محـدَّدة، وذلـك لكي نتَّخـذ منها معيـارًا لحكمنا على فعَّاليـة (نُخبتنا) المتعلِّمة في ذلـك العهد.

فهـذه النُّخبـة لم توفِّـر لا مـن رصيدهـا الكلامـي ولا مـن أزواد حبرهـا، فقـد كانـت خطبهـا الرنَّانة تتجاوب في الآفـاق، كما كانت مقالاتهـا تملأُ أوراق الصحافـة الوطنية.

ولكننا يجب أن نسجِّل أن مشكلة الالتحاق بالمدرسة قد ظلّت مطروحة مع ذلك دائمًا، ما دامت هذه المشكلة لا تنفكُّ تواجه الحكومة الجزائريّة حتى هذا اليوم بالمدى نفسه من الحدّة[1].

وهنا نجدنا إزاء واقع، ومعيار معيَّنَيْن. وفي مقابل ذلك يجب علينا أن نأخذ في اعتبارنا واقعًا آخر؛ فنحن لا نزال نذكر أن حكومة فيشي (Vichy) قد قامت خلال سنة 1940م بتمديد تطبيق القرار الهتلري لنورمبورغ (Décret Hitlérien de Nuremberg) على المجموعة اليهودية الجزائرية.

وفي هذه الحالة الدقيقة، رأينا الفرد اليهودي المنتمي إلى الصفوة المتعلِّمة، والذي تمَّ تشكيله في المدرسة الفرنسية نفسها، يجابه المشكلة الاجتماعية نفسها.

ولكن المتعلِّم اليهودي لم يتناول هذه المشكلة بالطريقة نفسها التي تناولها بها المتعلِّم الجزائري؛ فهو لم يجعل منها موضوعًا للمطالبة، فاتحًا بذلك باب الديماغوجية، بل جعل منها موضوعًا لالتزام شخصي، ولعملٍ مستقلٍّ بذاته.

فقد قام بتحويل ذاته، خارج دائرة وظيفته، إلى معلِّم أو أُستاذ، يزاول مهمته تحت سقف بيته الخاص، بحيث كان في إمكان التلميذ أو الطالب اليهودِيَّين أن يواصلا دروسهما في البيت بصورة عاديّة تقريبًا، حسب مواقيت وبرامج ملائمة.

وفي هذه الظروف التي زادت من خطورة المشكلة بالنسبة إلى أطفالنا نحن، حتى في صورتها النسبيَّة، لأن إجراء الاستيلاء التحكُّميِّ زمن

(1) مشكلة إنشاء المدارس في بلادنا لم تكن هي تلك التي كانت قبل 19/ 6/ 65م. إذ أننا لم نكن نستطيع التحدث عنها كمشكلة. فقد كان هذا القطاع امتيازًا وعملًا حكوميًا يخصص له الجز الأكبر من وسائل الدولة. [ط. ف].

الحرب كان يمارس في حريَّة ضدَّ تعليمنا الحرّ، رأينا الأطفال اليهود ينفلتون مع ذلك من تأْثيرات صرامة الأحكام العنصريّة الخاصّة بقانون العدد المحدود لنورمبورغ (Numérus Clausus de Nuremberg)، بفضل فعَّالية المتعلِّم اليهوديّ.

وهذه حالة تمكننا عند ملاحظتنا لفعَّالية الآخرين، وكلما قمنا بإعادة النظر إلى أنفسنا، من مشاهدة لافعَّاليّتنا الخاصة على مستوى نخبتنا، أي على المستوى الذي عهدنا فيه عادة أن تحقق ضمنه ثقافةٌ معيَّنة أقصى ما تملك من جهودها ومن تأْثيراتها.

إلا أن هذه الظروف نفسها تمدُّنا بحالة أُخرى، تكون عملية المقارنة ضمنها أكثر إفادة لنا في هذه المرَّة، وذلك على الصعيد السياسي.

فالواقع أننا لا نزال نذكر في الثامن من شهر نوفمبر سنة 1942م، وعند حلول الحلفاء بالجزائر خاصة، أن غياب نخبتنا المتعلِّمة كان ملحوظًا في هذا الظرف بالخصوص؛ بينما كان أحد الأساتذة اليهود يتقدم في ذلك الحين باسم أبناء دينه مصحوبًا بعدد معين من المطالب، كما لو كانت المجموعة التي ينتمي إليها هي المضطلعة بتمثيل الشخصية الجزائرية بكل ما يناط بها من أعباء، وما يُعزَى إليها من مصالح.

ويمكننا ابتداء من هنا أن نقوم بملاحظتَيْن اثنتَيْن:

1 – فالفرد لا يدين بصفاته الاجتماعيّة لتشكيله المدرسي، ولكن لشروط خاصة بوسطه.

2 – أما من حيث سلوكنا السَّلبي إزاء هذه المشكلة أو تلك، فإن جميع أسباب اللافعَّالية الخاصة بوسطنا هي التي تجعل منا أشخاصًا فاقدين للفعَّالية.

وهـا هنـا نقـوم باسـتخلاص تلك النتيجـة التي سـبق أن أشرنـا إليها منذ حـين، والتـي أصبحـت الآن ماثلـة في أذهاننا، كـما أنها قد أصبحـت مشروعة تمامًـا، وهـي أن الثقافـة ليسـت ظاهـرة صـادرة عن المدرسـة، ولكنهـا ظاهرة ناجمة عـن البيئة.

ومـن ناحيـة أخرى، فنحـن لكي نقوم بتفسـير كل الأسـباب المتفشـية في هـذه البيئـة، والتي تجد ترجمتها في السـلوك الفعَّـال أو غير الفعَّـال، لا نعثر إلا على تفسـيرَيْن ممكنَيْن: إذ يمكننا أن نفسِّر تلك الأسـباب بمعطيات ذات نسـق بيولوجـي، بالطريقـة التـي يعتمدها غوبينـو (Gobineau)، وهتلـر (Hitler)، ولويـس برتراند (Louis Bertrand) أو رينـان (Renan)، أو بالعوامـل ذات النسـق الاجتماعـي التـي تنتاب مجتمعًـا معينًا خـلال مرحلة معينة مـن تاريخه، إمـا في طور مـن أطـوار تقهقـره، أو في حالة من حـالات ركوده.

إلا أن التفسـير الأول لا يمكنـه أن يصمـد في وجه النقـد التاريخيّ، وذلك إذا لم نقـم بالحكـم عـلى أحـد المجتمعـات في مرحلة معينـة من تاريخـه، ولكن في دروة كاملـة مـن دورات تطوره.

وحينئـذٍ يَمْثُـل أمامنـا الجنـس الـذي يمنحـه (رينـان) الأوّليـة[1]، عـلى صـورة لا تبلغ شـأْوَ (جنـس السـادة) عندما نحكـم على جهـده المتطاول عبر القـرون مـن أجـل التخلـص من نـير المـوالي الذيـن كانـوا يرضخونه لأشـنع ضروب المقـت والهـوان، مـن قبيـل حـقّ الـوَطء (Droit de jambage) الذي

(1) نورد بهذا الخصوص نموذجًا لمعلومات القارئ نصًّا من (Reforme intellectuelle et morale de la France) – أرنست رينان–.

«الاستعمار إنه ضرورة سياسية في الدرجة الأولى.. إن غزو بلد من عرقٍ أدنى من قبل بلد من عرقٍ أعلى لا يدعو إلى الاستنكار.. عندما يكون الأمر بين الأعراق المتساوية فذلك أمر يدعو إلى الاستهجان. لكن تجديد الأعراق المنحطة بأعراق عليا فتلك عناية إلهية للإنسانية.

يُقـضِّي المـولى بمقتضاه الليلـة الأُولى على فرايـق الزوجية برفقة عـروس تابعه.

ومـن جهـة أخـرى فـإن الجنـس الـذي يرصـده (رينـان) لكي يـزجَّ به في غيابـات أقبيـة عمل الرقيق[1]، سيتكشـف له تحـت ملامح مغايرة لمـا يتصوره عليـه، عندمـا كان هـذا الجنس يحمل مشـعل الحضـارة في عصـور أُخرى.

إلا أنـه يتبقَّـى لنا مع هذا أن نحسـم مشـكلة ضروب التباين في السـلوك، التـي سـبق أن لاحظنـا وجودها ضمن وضعيـات مختلفة.

فقـد توصلنـا إلى ثـلاث نقـط في هـذا الموضـوع، وهـي: 1 – أن التخلف هـو نتيجـة أو حاصـل ضروب اللافعَّاليـة الفرديـة؛ فهـو فقـدان للفعَّالية على مسـتوى مجتمـع معيّن.

2 – وأن اللافعَّاليـة لا يمكـن التخفيـض منهـا بواسـطة تكويـن يقتـصر تصـوُّره عـلى الإطـار المـدرسي وحده.

3 – وأن مشـكلة السـلوك ترجـع إلى الثقافـة، ولكـن هـذه الثقافـة يجـب أن يتـمَّ تصورهـا وإعدادهـا ضمـن إطار اجتماعي يشـمل سـائر المجتمع، ولا يقتـصر عـلى صنـف اجتماعـي معين.

وهـذه النقطـة المثالثـة الناجمـة عـن ملاحظاتنـا المتعلقـة بأحـداث تجربـة تمـت في ألمانيـا، وبتجربتنا الخاصـة بالجزائر منذ خمسـين عامًـا، وبالتجربة التي احتـكَّ بهـا جيلنا خـلال السـنوات الواقعة بين عـام 1940م وعـام 1944م، تثـير أمامنـا مشـكلة الثقافة ضمـن حدودها الصحيحـة، وفي صورتهـا التالية: – كيـف يتـمُّ إعـداد ثقافـة معينـة؟ أمـا السـؤالان الآخـران:– كيـف تتكـوَّن

(1) الطبيعة خلقت عرق (الشغيلة)؛ إنه العرق الصيني ذو المهارة اليدوية المدهشة دون الإحساس بالمهانة من العمل. احكموه بالعدل فسوف يكون راضيًا. ثم خلقت عرق عمال الأرض؛ إنه العرق الزنجي، كن معه طيبًا وإنسانيًا وسوف تجري الأمور كما ينبغي». [ط. ف].

ثقافة معينة؟ وما هو الدور الذي تؤدِّيه ثقافة معينة؟ أو ما هي الصورة التي تبرز فيها ثقافة معينة؟ فهما سؤالان مهمَّان، ولكنهما ليسا بالأساسيَّيْن بالنسبة إلى موضوعنا.

فالسؤال الأول يمكن أن يحظى باهتمام عالم الاجتماع في بلاد تكفَّل فيها الزمن خلال تعاقب القرون ببلورة القيم الثقافية التي تغذت منها وتشرَّبتها أجيال متوالية، بحيث تمكنت بالتدريج من تغيير عوائدها إلى آليات للسلوك.

والسؤال الثاني يمكن أن يشغل بال الناقد الأدبي أو الناقد الفني، أو أحد هواة الفلكلور إلخ..

أما السؤال الذي يهمّنا والذي نطرحه بطريقة منهجية، فيجب أن نزيد من تحديده بطريقة نصوغ بمقتضاها في جلاء صريح موضوع ثقافتنا ذاتها، بحيث يتعين أن يُثار السؤال في علاقته الوظيفية بهذا الموضوع نفسه، ضمن هذه الصورة:- كيف يتمُّ إعداد ثقافة متلائمة مع السلوك الفعَّال؟ لقد تأكد لنا من خلال التجارب التي سلف أن أشرنا إليها في دراستنا هذه، أن السلوك الذي ندعوه بالسلوك الفعَّال، لم يتم تشكيله داخل المدرسة لأن التعليم الفرنسي لم يمنح للجيل الجزائري الذي سبق جيل الثورة عادات الفعَّالية التي نجدها ضمن السلوك الذي شاهدناه في مواضع أخرى.

وإذن فهذا السلوك الأخير لا يتشكل على مقاعد المدرسة، ولكن ضمن مجموع الإطار الاجتماعي- الثقافي الذي يحيط بالفرد.

ومنذئذ يصبح في الإمكان أن نحدد الثقافة باعتبارها نتاجًا للبيئة. فنحن مدعوون إلى صياغة هذا التعريف في الحدود التي نلاحظ ضمنها في البلدان النامية، أن الثقافة باعتبارها مصدرًا لوجوه السلوك، ليست مقصورة على صنف اجتماعي معيّن، ولكنها جميع الطبقات الاجتماعية.

فالبيئة تُعدّ إذن بمثابة الرَّحِم بالنسبة إلى القيم الثقافية. الأمر الذي يمكننا ضمن تعريف إجمالي أوَّليّ، من أن نعتبر الثقافة نفسها كبيئة مكونة من الألوان، والأصوات، والأشكال، والحركات، والأشياء المألوفة، والمناظر، والصور، والأفكار المتفشيّة في كل اتجاه[1].

فهي بيئة تمارس مفعولها على الراعي وعلى العالم سواء. وهي الوسط الذي يتشكل داخله الكيان النفسي للفرد، بالصورة نفسها التي يتم بها تشكل كيانه العضوي داخل المجال الجويّ الحيويّ الذي ينتظمه.

فنحن لا نتلقى الثقافة، وإنما نتنفسها ونتمثلها بالطريقة نفسها التي يتم بمقتضاها تنفسنا وتمثّلنا لأكسجين الهواء.

والمدرسة عامل مساعد من عوامل الثقافة، ولكننا نخطئُ في تقدير وظيفتها عندما نعتقد أن في إمكانها أن تحلَّ مشكلة الثقافة وحدها.

وهي لا يمكنها أن تقوم بدور العامل المساعد إلا في الحدود التي تندمج فيها وظيفتها ضمن الخطوط الكبرى لمشروع ثقافة، على المنوال الذي تجري فيه الآن محاولة إنجاز ذلك في إطار التعليم الجزائري الذي

---

(1) أ – مالينوفكسي في (النظرية العلمية للثقافة) قد عرفها بأنها «سيطرة الوسط على أعضاء المجتمع».

ب – نيتشه رآها «وحدة الأسلوب في سائر المظاهر الحيوية لشعب» (IN « تحديدات في غير زمانها»).

جـ – إن ما ينشئ ثقافة (Kultur) عند جوت إنما هو «تلك العادات المشتركة في الذوق والأفكار بين الفرد والوسط الذي يعيش فيه، هذه هي طرق العيش بالتفكير الجماعي التي يتشكل منها شعب طوال احتكاكه المديد بالطبيعة».

(Cite in: «Civilisation P le mot et I'idée» publié en 1930 par le CIS)

في المعنى نفسه كونفوشيوس وضع كل ذلك في « Li» هذه القيم التي هي في حياة أمة «تخلق حالة روح ملائمة، مشاركة جادة، ثقة، شروطًا لوجود متناسق في حياة أمة». [ط. ف].

تواجهنا جميع مشاكله، وفي مستوى التعليم الابتدائي بالخصوص، ضمن حدود التكوين بدلًا من حدود المعرفة. إلا أنه يتعيّن علينا على أيَّة حال ألا نضيع فائدة تجربتنا، طوال نصف القرن الماضي، وهي المتمثلة في إدراكنا أن الثقافة تمثل ظاهرة بيئة، قبل أن تكون ظاهرة مدرسة[1].

ولكي نقوم بإعداد ثقافة يجب أن نركِّز انتباهنا على مجموع الإطار الثقافي، على المنوال نفسه الذي يتمُّ فيه إنجاز ذلك خلال بعض التجارب الراهنة، وخاصة بالجمهورية الصينية، حيث شرع في تغيير البيئة على مستوى قد يثير دهشة الملاحظ الغربيِّ أحيانًا، لا سيما إذا كان قد أنِسَ الوجه التقليديّ للصين القديمة، وذلك عندما يشاهد على سبيل المثال بائع الفطائر وهو يرتدي الكساء الأبيض النقيّ، ويتناول أقراص بضاعته بملاقط من النِّيكل، وكأنه أحد أطباء الجراحة.

ولا يهمنا كثيرًا إذا كانت هذه الجزئية، التي ينعكس من خلالها ذلك التحوُّل، ستدعو هاوِي الفلكلور إلى الابتسام حيالها، ولكن الذي يهمنا هو أن ننظر إليها باعتبارها مقابلًا واقعيًا لتحوُّل شامل لوجوه السلوك.

فكل جزئية تندرج مع علامتها السالبة أو الموجبة ضمن تقويم ثقافة معينة، لأن كل جزئية تافهة أو غير مألوفة تَشيعُ داخل البيئة التي يتطور ضمنها الراعي والعالم سواء، من شأْنها أن تدعو الطفل الناشئ إليها، وتقيم معه منذ ميلاده حوارًا يظل مستمرًا حتى شيخوخته، بحيث ينطبع في كل حدّ من حدوده على ذاتيته، وعلى شخصيته ووجوه الإلهام الخلاقة التي تسجِّل أعظم لحظات العبقرية البشرية، كانت مرتبطة بجزئيات تبدو في ظاهرها

(1) بيئة، محيط، ذلك الذي يحيط، وفي إطاره نتطور. إنه الوسط في تعبير علم النفس والجو في علم الطبيعة. [ط. ف].

غـير ذات معنـى، من قبيـل: الحـوض بالنسـبة إلى أرشـميدس (Archimède)، والتفاحـة بالنسـبة إلى نيوتـن (Newton)، وآنيـة غليـان المـاء بالنسـبة إلى دنيس بابـان (Denis Papin)، وفـوَّارة الماء بالنسـبة إلى ليسـت (List).

وعـلى هـذا فـإن مـشروع ثقافـة معينـة، يجـب أن يشـمل سـائر البيئـة مع اعتبـاره للجزئيـة حسـب علاقتهـا السـلبية أو الإيجابيـة، وحسـب انخراطهـا ضمـن رصيـد ثقـافي فعَّـال، أو ضمـن ركام سـالب.

فمشـكلة الثقافـة تطـرح ضمـن هـذا المظهـر المـزدوج بالـذات. إلا أننـا في اهتمامنـا بالمنهـج الـذي نعتمـده، لا نتناولهـا هنـا إلا ضمـن مظهرهـا الأول أي الموجـب، تاركين المظهر الثاني السـلبيّ لغيرنـا من الباحثين أو لمناسـبات أُخرى.

ومـع هـذا يتعـيَّن علينـا أن نلـحَّ عـلى أهميـة مظهرهـا السـلبي، وخاصـة عندمـا يجب عـلى أحد المجتمعـات أن يـشرع في التخلُّص من رواسـبه البالية، وفي وضـع الأُسـس التـي يقـوم عليهـا نظـام جديـد، كـما كان يفعـل إبراهيم عليـه السـلام عندمـا كان يمسـك بمِعْوَلِه ويحطِّم أوثـان المدينة التـي ولد فيها مـن بـلاد الكلدانيـين، لكـي يُـرْسي الدعائم الراسـخة لعـالم التوحيد.

فالمسـألة تقـوم بالنسـبة إلى الجيـل الـذي حقـق الثـورة الجزائريـة، في الاضطـلاع بمـشروع ثقافـة يكون في مسـتوى مهـامِّ الثورة، حسـب مـا نُصَّ عليهـا في برنامـج طرابلـس، مـع أخـذه بعـين الاعتبـار للمشـاكل النوعيـة الخاصـة بالتخلُّـف وباللافعَّاليّـة[1].

فقـد علَّمتنـا تجربتنـا بالجزائـر أن الثقافـة لا تُسْـتَورَدُ بنقلها مـن مكان إلى آخـر، بـل يجـب خَلْقُهـا في المـكان نفسـه، لأن البيئـة ليسـت إحـدى لوحات الرسـم التـي نفكُّهـا من مسـمار الجـدار الـذي عُلِّقـت عليـه، لكـي ننقلها إلى

(1) عندما نشرنا هذه المحاضرات لم يكن قد أعلن الميثاق الوطني بعد. [ط. ف].

منزلنا. مضافًا إلى ذلك أن البيئة تقدِّم لنا عناصرها على صورة متراكمة وغير منظَّمة. ولهذا يتعيَّن علينا أن نقوم بترتيب عناصرها لكي ندرج احتشادها ضمن إطار موحِّد.

ونحن نلاحظ في احتكاكنا للوهلة الأُولى بعملية الترتيب هذه، أنها تتمُّ في الحياة الاجتماعية بطريقة تلقائية على نحو ما، في شكل أُسلوب معيَّن للحياة خاص بالمجتمع المتحضَّر، وسلوك معيّن خاص بأفراده.

ويمثل هذا تركيبًا أوَّليًّا للعناصر الثقافية، ولكننا نلاحظ في الوقت نفسه وكنتيجة أُولى مترتبة على هذا التركيب المتآلف، وجود نشاط متبادَل بين أُسلوب الحياة، وبين السلوك، بطريقة تجعل أحدهما يرمي إلى الاحتفاظ بالآخر في خط مطلبه واقتضائه الخاص.

وبعبارة أُخرى فإن المجتمع يقتضي سلوكًا معينًا من الأفراد، وهؤلاء يقومون بردِّ الفعل عن طريق اقتضائهم الخاص في صورة أسلوب معيّن للحياة، بحيث يتم هذا التبادل الذي يتولَّى تعديل الإطار الثقافي بطريقة ذاتية في صورة إرغام اجتماعي من ناحية، وعملية نقدية من ناحية أُخرى.

فعندما يقوم مجتمع بدائي بوضع المحرمات (tabous) حول تقاليده، ومعتقداته، وأذواقه، واستعمالاته، لا يكون (المحرَّم) مَدْعاةً للضحك في ذاته - وذلك على افتراض أن هناك ما يدعو إلى السخرية في هذا المجال- ولكنه الفراغ الثقافي، أو اللاثقافة التي يقوم بالدفاع عليها، وأعني بهذا مجموعة الأسباب التي تستبقي هذا المجتمع على ما هو عليه من ركود.

أما بالنسبة إلى مجتمع تاريخيّ، فإن دفاعه عن أُسلوب حياته، هو دفاع عن شخصيته، وعن مبدأ إدماج أفراده في نطاقه، وتحديد علاقاتهم به بحيث يصبحون بمثابة التعريف به، كما يصبح مجتمعهم بمثابة المعرِّف

لهم، فالإرغام الاجتماعي، والموقف النقديّ للفرد- سواء كان هذا الفرد واعظًا في جمعية إرشاد، أو صحفيًا في جريدة أُسبوعية، أو شاعرًا هزليًا، أو فنانًا مهتمًا بالجماليات، أو ناقدًا أدبيًا، أو ناقدًا سياسيًا، أو قاضيًا عدليًا- هما المظهران الأساسيان لثقافة معينة في وظيفتها الاجتماعية.

ففي المجتمع المتحضر يقع كل خطأ في الأسلوب تحت طائلة النقد، ويقع كل خطأ في السلوك تحت إرغام المجتمع.

وبواسطة هذه الوظيفة الثنائية الجانب يحافظ المجتمع على نقاوة أُسلوبه، وعلى الصفات المميزة لفعَّاليته.

وهذه الوظيفة إنما هي على وجه الدقة وظيفة الثقافة بالذات: كما أن كلَّ ثقافة تُحَّدد في أصلها على هذه القاعدة من الضمانات المتبادلة بين الجسم الاجتماعي والفرد.

ومبدأ التبادل هذا هو الذي وضعه القرآن بصورة مجملة عند تعريفه للمسلمين على الوجه التالي: (كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ) [آل عمران: 3/ 110].

فوظيفة الثقافة الإسلامية هي المعنيَّة في وضوح ضمن هذا الفرض الذي يرمي في جلاء إلى الدفاع عن أُسلوب المدينة المسلمة، كما أن هذا المبدأ قد تناولته السُّنة النَّبوية في أكثر من موضع، وخاصة في مَثَل السفينة الرمزيِّ التي يوجد على ظهرها عدد معين من المسافرين، وكان بعضهم على جسرها، في مواجهة السماء، وهم يمثلون هنا العنصر الواضح المرئيّ من المجتمع، أي المجتمع ذاته، وبعضهم الآخر في قاع السفينة، وهم يمثلون هنا العنصر المُعْتم، اللامرئيَّ، والخفيَّ من المجتمع، أي الشُّذَّاذ، وضروب السلوك الهامشية.

ويقدم لنا الرسول – صلى الله عليه وسلم – هؤلاء الأخيرين ضمن صورة مؤامرة تواطؤوا خلالها فيما بينهم على القيام بثقب حاجز السفينة، حتى يتمكنوا من استجلاب الماء من هذا الثقب دون الصعود إلى الجسر.

فكان الرسول – صلى الله عليه وسلم – يقول للأولين: إذا تركتموهم يقومون بذلك، فإنهم سيهلكون وستهلكون أنتم بدوركم معهم، وإذا ضربتم على أيديهم، فإنكم ستنجون وستنجونهم بدورهم معكم.

وكل ثقافة يجب أن تتولى الدفاع عن تراثها وذلك بأن تضع أولًا بين الجسم الاجتماعي والفرد ذلك التبادر الذي يُقَوِّم الأخطاء من حيثما تأتَّتْ ومهما يكن مصدرها.

إلا أن هذه المبادلة لا يمكن أن تمارس إلا إذا تَّم ربط الفرد بالجسم الاجتماعي؛ بالصورة التي تلتحم بها مادة البناء بكامل البناية، وذلك لكي نستعمل مرة أُخرى صورة مقتبسة عن الرسول.

ودور الثقافة إنما يتمثل على وجه الدقة في خلق هذه اللُّحمة الاجتماعية أولًا وبالذات.

وبخصوص هذه الوظيفة يبدو أن الثقافات قد تباينت فيما بينها بحيث آلت إلى نموذجَيْن، متطابقَيْن مع رسالتَيْن اثنتَيْن: فقد أسست الشعوب السامية ثقافتها على احترام القاعدة المتَّبعة، أي على القيم الأخلاقية؛ أما الشعوب الآرية، فقد أقامت حضارتها على القيم الجمالية، وعلى الصورة (أو الشكل) التي بلغت اكتمالها بأثينا، حيث قامت هذه الأخيرة بدورها بنقل شعيرتها هذه إلى عهد النهضة بأُوروبا.

والراجح مما هو مشاهَد أن هناك نموذجًا جديدًا بصدد التشكُّل أو هو قد تشكَّل بالفعل، في المجتمعات التي وَسَمَتْها إرادة القوَّة بمَيسِم القيمة

الفنيـة أو العلميَّـة، حسـب ما يسـتخلص من دراسـة حديثـة النشر خصصت بمجلـة الأزمنـة العصريـة (Les Temps Modernes) لموضـوع (النمو الثقافي بالاتحاد السـوفياتي).

ولكـن المجتمـع يحـدِّد باختيـاره لنموذجـه الثقـافيِّ الخـاص بـه، جميـع شروط تطـوُّره حتـى منتهـاه الأخـير- وإن كنـت أعتقـد أن هـذا الاختيـار مرتبـط بأسـباب لا يلتقطهـا وعيُـه في وضـوح- ذلـك أن ثقافة مـا يمكنها أن تَنْتَهِـيَ إلى نزعـة قطعيـة معتمة، تسـتغلُّها إحدى نزعـات الدروشـة المرابطية، أو إلى خلاعـة مطلقـة العنـان تحكمهـا إحـدى الإمبراطوريـات الماجنات، كما تـمَّ ذلـك في عهـد الانحـلال الذي شـاع تحـت حكـم الإمبراطـورة مِسَّـالين (Messaline)، ويمكنهـا كذلـك أن تـؤول إلى كارثـة نوويَّـة محتملـة.

والجزائـر مدعـوة اليوم للقيـام باختيارها، ليس لكي تقـدِّم محتوى لضروب التسـلية الخاصـة بصنـف معـين مـن النـاس، ولكـن لكـي تعطـي مضمونًـا للنشـاطات الأساسـية الخاصـة بشـعب يقـف في مواجهـة مشـاكل حيويَّة.

مضافًـا إلى ذلـك أنهـا قـد أصبحت على بصـيرة مـن أمرهـا في قيامها بهذا الاختيـار، حيـث تُنير أمامها السـبيل تجربتهـا الخاصة، وتجربـة الآخرين حتى لا تعمـد إلى اختيـار مجْحِـف بقيمهـا الثقافيـة الموروثـة، وبوجهاتهـا المفاهيمية والسياسـية، ولا إلى اختيـار قاصر لاقتصـاره على ذاته.

وإذا كان الوفـاءُ للقاعـدة المتبعـة، والتعلُّـق بالقيمـة الأخلاقيـة يجـب أن يعمـلا على شـدّ وحدتها الملتحمـة، في ربطهما للفـرد بالجسـم الاجتماعي، فإن الاهتـمام بالصورة (أو الشـكل)، وشـعيرة القيمة الجمالية، يجـب أن يعملا على الاحتفـاظ لأُسـلوب حياتهـا برونقـه. لأنـه يتعين أن يكـوّن التركيـب المتآلف للحقيقة والجـمال أساسًـا لثقافتها.

فشعيرة الحق يجب أن تسود في حياة شفافة متخلصة من أوشاب زواياها المعتمة حيث تتلاقى الأرواح الخبيثة للتآمر على أسلوبها، كما يتكاتف قُطَّاع الطرق عادة ضد أمن بلادٍ ما.

وشعيرة الجمال لا يجب أن تقتصر هياكلها الخاصة على المسرح، والموسيقى أو الشعر، ولكن يتعيَّن أن تنبثَّ في سائر وجوه النشاط، حتى في طريقة زراعة (الكرنب) و(البصل) بتربة أحد الحقول.

والمؤكد أن المسرح الذي يبذل في هذه الآونة جهودًا محمودة، بمعيّة فرقتنا الوطنية الفتية، وموسيقيّينا وشعرائنا الذين توفرت لهم الموهبة، وكذلك فنوننا الفلكلورية الثمينة القيمة، تكوّن بالنسبة لنا رصيدًا يجب أن يحتل مكانته المرموقة ضمن مشروع ثقافة وطنية جزائرية.

ولكن يجب أن تكون حياتنا جميعها لوحة جميلة، وأنشودة منغومة، قصيدًا خلابًا، وحركة موقعة متناغمة، وعطرًا متضوعًا آسرًا، من مثل ذلك الأريج الذي أوحى إلى أحد المغنّين الفرنسيِّين، بتلك الأغنية التي طالما ردّد جيل الحرب لازمتها القائلة: «ما أطيب أريجك العبق يا فرنسا!». ونحن عندما نشاهد خرقًا في كساء أحد المتسوِّلين، يجب أن نشعر بوجود خرق في ثقافتنا.

وعندما نسمع صوتًا ناشزًا، كضوضاء أبواق السيارات التي ترعد صاخبة في شوارعنا أحيانًا، حتى لتكاد تمزق صماخ آذاننا، يجب علينا أن نحسَّ بوجود تمزّق في ثقافتنا، وبانتهاك يتمُّ عن حمق أو عن وعي ضدّ أسلوب حياتنا، وبتحدٍ لسُلوكنا.

إلا أن هذا الشأْن الشاغل ينخرط ضمن فصل من الثقافة لا يدخل في نطاق هذه المحاضرة، وربما تناولناه مستقبلًا في مبحث مستقل تحت عنوان: المعركة المفاهيمية[1].

(1) انظر للكاتب نفسه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة). [ط. ف].

ومهما يكن من شيء، فإنه يتعين على الجزائر أثناء قيامها باختيارها أن تأْخذ بعين الاعتبار واقعًا جديدًا يتمثل في معرفة أن كل قيمة ثقافية محدَّدة في إطار وطني، قد أصبحت تمتزج من هنا فصاعدًا في تيار ثقافة عالمية شاملة.

مضافًا إلى ذلك أن هذا الواقع الجديد هو الذي يفرض علينا اليوم أن نضع كلَّ مشاكلنا في حدود النسبيَّة.

وإذا كنا نضع إحدى هذه المشاكل- وأعني بها مشكلة الثقافة- في حدود التخلُّف واللافعَّاليَّة، فذلك لأن المجتمعات النامية تفرض علينا سُلَّم نُمُوِّها ومعايير فعَّاليَّتها.

ويتعيَّن علينا نحن، أن نتولَّى بأنفسنا فرض المعايير ضمن وجوه نشاطنا، مع إدماجنا لمفهوم الزمن داخلها؛ إذ لا يكفي أن نقتصر على مجرد القيام بصنع شيء من الأشياء، وإنما يتعيَّن أن نتوفَّر على إنجازه في أقصر فترة ممكنة من الزمن.

فالعمل يجب أن يقترن بتَعْليلِه الأخلاقيِّ والاجتماعيّ، كما يجب أن يتَّخذ شكلًا معيّنًا، وأن يكون ملبِّيًا لبعض المقاييس الجمالية المعينة: وهذا يمثِّل شرطًا من شروط فعَّاليته.

وعلاوة على ذلك يجب أن يتوفَّر للعمل نَسَقُهُ الخاص أيضًا، وهذا لكي يُلَبِّي معايير الفعَّالية في عالم أصبح يسيطر فيه على وجوه النشاط من هنا فصاعدًا مفهوم سرعة الإنتاج.

ولهذا يتعيَّن أن نُدْخل في تحديد ثقافة ما، علاوة على المعطى الأخلاقيِّ والمعطى الجماليِّ مفهومَ المنطق العمليِّ في الوقت ذاته.

فهذا المفهوم يجد تبريره بصورة ملموسة على نحو ما في المجتمعات النامية التي يمتدُّ فيها مبدأُ تطبيق المنهج (التِّيْلُوريِّ) - باعتباره المنهج الذي يَعْمَدُ إلى تنظيم العمل بشكل مُنَمٍّ لمحصوله- ليشملَ جميع أشكال

النشـاط قاطبة.

أمـا تبريـره العام فيتـولَّى التاريـخُ تقديمَه لنـا، لأن التاريخ نفسَـه ليس إلا تقويـمًا لحـركات اليـد والفكـر، فهـو لا يعـدو أن يكـون في حدِّ ذاته غـيرَ ذلك فِعْـلًا في نهاية الحسـاب.

وأخـيرًا فـإن المنطـق العمـليَّ ليـس هو عـلى نحو مـن الأنحـاء إلا مدخلًا للفصـل المـوالي مـن فصـول الثقافـة، وهـو المتمثِّـل في الفـنِّ الصياغـيِّ الذي يتعلَّـق بالعمل في مسـتوى التخصُّـص، مع العلم بـأن هذا التَّخصُّص يشـمل الراعـي كما يشـمل فـنَّ العالِم سـواء.

فالثقافـة التـي يتـمُّ تصوّرهـا في صيغـة بيداغوجيـة هـي كل هـذا جميعًـا؛ فهـي تركيـب متآلف للأخـلاق، والجمال، والمنطـق العملي، والفـّن الصياغي.

وإذ تحقِّـق بـلاد كالجزائـر هـذا التركيـب المتآلـف، تكـون قـد حـدَّدت أُسـلوبَها في الحيـاة العامـة، والسـلوكَ الفعَّـال لـكل فـرد مـن وَطَنِيِّيهـا.

وتكـون قـد خلقـت في النهايـة مجمـوع الـشروط التـي تُهَيِّئُهـا لمواجهـة مشـاكل التَّخلُّـف.

ولكـي يتـمُّ إنجاز ذلـك يتعـيَّن أوَّلًا أن تكون البـلاد المتخلِّفة عـلى اقتناع بـأن تثقيـف الإنسـان أكثـر أهميَّـة مـن تَثْقِيـف نَبـاتِ الأرض من قبيـل زراعة البطاطـس عـلى سـبيل المثال..

ومهـما يكـن من شيء فإنه يتعيّن عـلى الجزائر أن تؤول إلى حظـيرة للثقافة، ومدرسـة يتـاح فيهـا لكل فـرد أن يتعلَّـم ويُعَلِّـم، ومُخْتبَر يتـمُّ فيه إعـداد القيم الثقافيـة المتطابقـة مـع ضرورات النمـوِّ، ومُلتَقـىً يتمكـن الشـعب داخله من إثـارة قضايـا الحقيقة والجمال ومناقشـتها.

(3)

مُشْكِلَةُ الْمَفْهُومِيَّةِ

IDEOLOGIE DE L

محـــاضرة أُلقيـــت (باللغـــة الفرنســـيَّة) في الجزائـــر العاصمـــة بتاريـــخ 24/ 2/ 1964م ونـــشرت كاملـــة بجريـــدة الشـــعب (الفرنســـية) في فيفري (شباط) سنة 1964م.

تكـوِّن المفهوميـة بصـورة عامة جـزءًا مـن ظاهرة القـرن العشريـن الذي تَـمَّ تعميـده عنـد ميلاده، باسـم: قـرن البخار.

إلا أن العامـل الفنِّـي قـد حـوَّل منـذ ذلـك الحـين جميـع شروط الحيـاة البشريـة، وعجَّـل حركـة التاريـخ؛ ومـن ثَـمَّ أُعيـد تعميـد قرننـا عـلى التوالي باسـم: قـرن الكهربـاء، ثـم الطاقـة الذريَّـة، وأخـيرًا: قـرن الفضـاء.

ولكـن هـذا القـرن كان يولـد تحـت جميـع تلـك المظاهـر الفنيَّـة حقيقـة بشريـة كـبرى: فمفعـول القـوة الـذي أطلـق عنـان الحربـين العالميتين قـد تمَّ وقفـه بمفعولـه المضـادِّ، نتيجـة إبـرازه لبـؤرة حـرب عالميـة ثالثـة.

ومنذئـذ تخلَّـت علاقـات القـوة عـن مكانهـا لعلاقـات جديـدة، راضخة لمعايـير الأفـكار؛ بحيـث أصبحـت الديموقراطيـة، والاشـتراكية، والسـلام، تمثِّـل فواتـح لجميـع الدسـاتير الوطنيـة، وتطبـع بمَيْسِـمها القبلـة التـي يتَّجه صوبهـا تطـور البشريَّة.

ويبـدو أن هـذه الأفـكار الثلاثـة، تصـور مقدَّمًـا عناصر دسـتور شـامل، وتكـوِّن منـذ الآن مبـادئ مفهوميَّـة عالميَّـة، لكـي تتـوِّج عمـل الإنسـان وهو ينخـرط في العهـد العالمـي[1].

ولكـن هـذه المفهوميـة لمّـا تحقِّـق بعـد شروط وحدتهـا داخـل العـالَم. إذ يبـدو في الواقـع أن هنـاك ثـلاث جبهـات: جبهـة الديموقراطية مـع مواقعها الاسـتراتيجية في أوروبـا الغربيـة وفي أمريـكا؛ وجبهـة الاشـتراكية التـي يقع

(1) نلاحظ أن هذا المصطلح المستخلص من قبل بن نبي لأول مرة منذ ما يقارب الثلاثين عامًا في مؤلفه (وجهة العالم الإسلامي) قد ألهم فلسفة سياسية تجد أصداءها غالبًا على فم الرئيس الفرنسي الحالي. [ط. ف].

مركـزُ جاذبيتهـا بالمعسـكر الشرقي؛ وأخيرًا جبهة السـلام التـي جمعت أركانها ذات مـرَّة في باندونـغ (Bandoeng).

وتحـت هـذا المظهر العـام بالـذات توضع مشـكلة المفهوميـة في العالم، مع تلـك المناطـق البيضـاء المنبثَّة هنـا وهنـاك للبلدان التـي توجد في حالـة تقاعد بالنسـبة إلى المعركـة المفاهيمية، أعني البلـدان المتغيبة فعلًا عن المأسـاة البشرية الكـبرى لعصرنا.

وعـلاوة عـلى ذلـك فـإن مشـكلة المفهوميـة تثـار عـلى المسـتوى الوطني داخـل كل بـلاد فرضـت فيهـا شروطها الخامـة ضمن طـور معين مـن أطوار تاريخهـا، أنماطًـا مـن العمل الجماعـي، أعني حيث يطـرد تأثير الـشروط الفنية لنشـاط مشـترك عـلى مسـاحة جغرافيـة فسـيحة بـما فيـه الكفايـة، ومخطَّطة في قليـل أو كثير.

ودراسـة هذا النشـاط ترجـع بنا عـلى أيِّ وجه إلى دراسـة المقومـات التي يقوم عليهـا تركيبه.

فالنشـاط الفـردي الـذي يمثـل أحـد مركبـات ذلـك النشـاط الجماعـي خاضـع في حـدِّ ذاتـه لـشروط تجعلـه لا يسـتطيع التحقُّـق بدونهـا.

فقـد تعودنا بالنسـبة إلى الآلة عـلى الواقع القائم في أن عملهـا لا يمكنه أن يتحقق إذا نقصتها حَزْقـة أو صامولة (écrou).

ولكننـا لم نُقِـرَّ في ذهننـا نفـسَ القاعـدة بالنسـبة إلى العمـل البـشريِّ. بينما يبـدو جيـدًا في حـالات معينـة، أن الإنسـان تنقصـه هـذه (الحزقـة) بالـذات: حيثـما فَقَـد نشـاطُه تَمكُّنَـه من الأشـياء، فكان نشـاطًا رخْـوًا، أو هـو لا يندمج بطريقـة منتظمـة مـع النشـاط المشـترك للجماهير.

ويمكننـا أن نقـول الكثـير عن هـذه الظاهرة التـي تنطبع مؤثِّراتُهـا على أبعد

الصور عن التوقع، وعلى أكثر الميادين تنوُّعًا؛ في موقف التلميذ مثلًا، حينما يتخلَّى عن دراسته في منتصف الطريق، وفي موقف الكاتب (الوجودي) الباحث عن معناه في هذا العالم، أو الذي يتخلى عن هذا البحث كما هي الحال بالنسبة إلى (كلولن ولسن) مؤلِّف (اللاَّمَنْتَمي)[1]؛ وبصورة عامة في كل مكان لا ينخرط فيه النشاط الفرديُّ ألبتَّة ضمن النشاط الجماعي.

ففي جميع هذه الحالات يمكننا القول بأنه حَيْثُما تُفْتَقَدُ المفهومية، فإن الآلة الاجتماعية تظل فاقدة لإحدى الحزقات.

وقد أُتيح لنا في الجزائر أن نلاحظ النشاط الفردي والنشاط المشترك في فسحة زمنية قصيرة نسبيًا، ضمن مرحلتين مختلفتين: طوال الثورة، وبعدها. فقد اقتادت الثورة الجميع إلى نشاط جماعي مسلح انخرط ضمنه كل فرد بنشاطه الخاص.

وعقب سنة 1962 حدث كما لو أن الثورة قد اسْتَلَّت شُعْلَتَها من نشاط الفرد؛ فنحن لكي نضطلع بالعمل على المستوى الوطني؛ وهو العمل الذي يقتضيه بناءُ حضارة، وتستدعيه مهام ثقافة، نظل نفتقد (صامولة) بالفعل. وإذن فهذه الثغرة تضع أمامنا مشكلة سياسية واجتماعية جديرة بأن تطرح في صراحة.

وهي قد طرحت بالفعل عند عقد المؤتمر الأخير للطلبة الجزائريين منذ بضعة أشهر[2].

فمن النادر أن يصارح رئيس دولة بلاده بأن قوسها السياسي ينقصه وَتَرٌ معين. ومع ذلك فقد قال الرئيس لشبيبة البلاد المثقفة المجتمعة في

(1) L'auteur du: «Non-engag» Collin Wilson

(2) هذا المؤتمر كالمؤتمرين السابقين نذكر تاريخه شباط 1964م. [ط. ف].

هـذا المؤتمـر: «إننا نمتلـك برنامجًـا، ولكننـا لا نمتلـك مفهومية».

فهـذا التصريح قـد قضى أولًا على حكم مسـبق متسـلط عـلى أذهاننا، كنا قـد ورثنـاه عـن ماض عكـر، وقامت الثورة لحسـن الحظ بوضـع حدٍّ له.

وقـد ورثنـا هـذا الحكـم المسـبق عـن ذلـك (البوليتيـك)[1] الـذي يدفعه الْخَلْطُ إلى تسـمية نفسـه (بالسياسـة) والذي يقـوم بفَصْلِ الفكرة عن النشـاط بطريقـة تظـل بهـا الأُولى عاجزة، ويظـل الثاني أعمـىً فاقدًا للبصـيرة والبصر.

ولقـد ترتـب عن ذلـك تلك المظاهـرات المناهضـة للثقافة التـي أصبحت تسـفر عن وجهها بصـورة متكـررة داخل حركتنـا الوطنية.

إلا أن هـذه النزعـة ليسـت قاصرة عـلى بلادنا وحدهـا، فقد سـبق لماركس أن عرفهـا، ومجادلاتـه ضـدَّ العمَّاليِّـين (Ouvriéristes) جديرة بالتذكُّـر في هذا الصدد.

كما سـبق لسـقراط أن وسـم هذه النزعـة في المجتمع الأثيني وقـرع ممثليها بـأن أطلق عليهم اسـم (مفترسي الأفـكار) (Idéophages).

وإذن فالـداءُ ليـس وليـد هـذا القرن فحسـب، ولا هو خـاص ببلاد واحـدة. إلا أن تفكـير (مفـترس الأفـكار) في بلادنـا نحن بالـذات ليس مجـرد سـمة من سـمات سـجيَّة شـخصية وكفى، ولكنـه علامـة عامة من علائـم تخلُّفنـا، وخاصـة في الميـدان السـياسي حيـث تتطابـق (صبيانيتنا) مـع سـنٍّ نفسـاني معين، وهـو السـن الـذي لم يدخل فيـه الطفل بعـدُ إلى عـالم الأفكار.

ومـع تصريـح رئيـس الدولـة نجتـاز عـلى وجـه الدقـة خطـوة حاسـمة؛ فبعـد أن اجتزنـا بصـورة لا هي بالحسـنة ولا هـي بالرديئة، الطـور الذي تمثل

(1) البوليتيك (Boulitique) : اصطلاح شعبي محض يطلقه الإنسان الشعبي في بلدان المغرب العربي عمومًا على (احتراف الدجل السياسي). (المترجم).

فيه (الأشياء) لدينا مقياسًا لجميع المعطيات، ننتقل اليوم إلى الطور الذي تتحول فيه مراكز اهتمامنا من عالم الأشخاص، إلى عالم الأفكار.

وإذن فنحن نخرج من (البوليتيك) وندخل إلى (السياسة)، ولكن مع امتلاكنا لبرنامج، وافتقادنا لمفهومية[1].

وهذه الأولية التي تمت صياغتها بمؤتمر الطلبة تترتب عليها نتائج نظرية وعملية جَسيمة فهي تَسْتَحِثُّنا إلى القيام بمراجعة موقفنا العقلي، وإلى معاودة مراجعة سياستنا من جديد.

ولكن لنحدِّدْ أوَّلًا معنى مصطلحاتنا: فالبرنامج، وليكن برنامج طرابلس مثلًا، يمثِّل تَعْدادًا للمهامِّ المطلوب إنجازها.

و(الفهومية): ما عساها تكون إذن؟ إنه في إمكاننا أن نعطيها تعريفًا حرفيًا لا يقدِّمنا في شيء.

كما يمكننا أن نعطيها تعريفًا عن طريق المماثلة باستنادنا إلى المناهج المفاهيمية القائمة، فلا يزيد ذلك من تقديمنا في شيء، لأنه توجد بلدان يبدو لنا منها أنها تمتلك سياسة، ومع ذلك فهي لا تمتلك مفهومية؛ وهذا المظهر من شأنه أن يخدعنا في البلدان ذات الحضارة الموطدة؛ فإنكلترا على سبيل المثال، تمثل بلادًا تبدو فيها السياسة مستوحاة دائمًا من اعتبارات عملية، بدلًا من أن تكون مستوحاة من اعتبارات مفاهيمية؛ ومع ذلك فقد تساوق نمو سياستها منذ قرون بمقتضى مفهوميَّةٍ إمبراطوريةٍ، وجدت في شخص كبلنغ (Kipling) حادِيها.

(1) «لقد كان لنا منذ البداية الشجاعة لنؤكد بأنه ليس لدينا نظرية، ولكن فقط مبادئ ثابتة بحزم. لقد أكدنا بأن طريقتا ستكون طريقة التجربة والخطأ». هذا ما قاله عبد الناصر. هذا إذن شعور منقسم ويكفينا أن نورد قول ناصر هذا لنفهم بأن القضية لا تستطيع، بل لا يمكن أن تكون مطروحة على مجموعة البلاد العربية على الأقل. [ط. ف].

وفي أيامنا هذه، يبدو لنا أن (فرنسا) تخط سياستها- بوصفها بلادًا أُخرى ذات حضارة وطيدة- حسب مجرد اعتبارات اقتصادية بسيطة.

ولكن عندما يستحدث دي غول (De Gaulle) الفرنك الجديد، فإنه من العسير أن نؤوّل مبادرته هذه، باعتبارها مجرد إجراءٍ بسيط متعلق بالاقتصاد أو بالنظام المالي، إذ هو يمثل على النقيض من ذلك مبادرة مستوحاة بصورة مشاهدة من مفهومية العَظَمَة[1].

وبصورة عامة فإن المظهر يمكنه أن يخدعنا في البلدان المتحضرة، حيث تتولى الثقافة في كلِّيتها تحريك السياسة، كما تُحَقِّق في دفعة واحدة جميع شروطها النفسية- الزمنية.

والذي يجب أن نقوله هو أن هذه الشروط ليست هي ذاتها في بلاد سبق لها أن أصبحت في حالة حركة، وفي بلاد يتعين عليها أن تنتج الحركة الضرورية لكي تتغلب على جميع ضروب العطالة (inerties) الخاصة بمرحلة الانتقال.

فالجزائر تمثل بلادًا فَتِيَّة يتعين عليها أن تجد الدافع المحرك لسياستها في علاقته الوظيفية بشروطها التاريخية الخاصة؛ وبتعبير آخر، يجب عليها أن تجد بمجهودها الخاص أفضل الوسائل والطرق الملائمة لشروطها، مع علمها بأن ما يكون ممكنًا ببلاد في طور من الحضارة متقدم في قليل أو كثير، قد لا يكون كذلك دائمًا ببلاد لا تزال في فجر حضارة، أعني عندما يتعين الانطلاق من الصِّفر.

(1) لقد أضحى اليوم من المعروف تقريبًا اقتران اسم ديغول بعظمة فرنسا في العبير المعاصر. وقد أشار إليه بنفسه بقوة حين قال: «أنا موجود في زمن محاط فيه من كل ناحية بالبسطاء، وينبغي علي في هذا الزمن أن أعمل بقوة من أجل العظمة». الأمل طبعة 1970م Mémoires d'Espoir. [ط. ف].

فكل شعب يجب أن يصنع تاريخه بوسائله الخاصة، وبأيديه ذاتها.

والتاريخ، في أي مستوى من الحضارة يتمُّ إنجازه، إنما يمثل النشاط المشترك للأشياء، والأشخاص، والأفكار المتاحة في ذلك الحين بالذات، أي في نفس الأوان الذي يُواكِب عمليَّةَ إنجازه.

وهذا الحكم المسبَّق يجب أن نجعله قابلًا للإدراك بتطبيق طريقة التقسيم، والتحليل؛ ومن هنا يتعين علينا أن نحلل التاريخ إلى أجزائه الذَّريَّةَ، فالنشاط الفردي يمثل ضمن بعض الشروط المعيّنة: (ذرَّة) من التاريخ.

ويمكننا أن نتمثله ضمن أكثر أشكاله بساطة، في صورة نشاط الصانع اليدوي المنْكَبِّ على عمله والمِقَصُّ في يُمْناه؛ أو في صورة نشاط الجندي المسلَّح بِبُنْدُقِيَّتِه في ميدان القتال.

فهذان الآدميان يصنعان التاريخ إذا تحقق لهما توفر الشروط العادية.

ونحن نلاحظ في كلا الحالتين، أن نشاط العمل اليدوي أو الفلاحي أو الحربي، إنما يتم إنجازه ابتداء من حدّيْن مشاهدين هما: الإنسان وأداته؛ وإن كان الواقع أن هذين الحدَّيْن المشاهدين يُخْفِيان واقعًا أشد تعقيدًا، لأن النشاط لا يتمُّ إنجازه فعليًا إلا ضمن شروط من شأنها أن تقدّم بالضرورة جوابًا عن سؤالين هما: «كيف» يكون ذلك؟ و«لماذا» يكون؟ فالإنسان لا يتصرف كيفما اتَّفق، ولا دونما أسباب، وإلا جازف بالاضطلاع بمهمة مستحيلة أو لا معقولة.

والنشاط البشري لا يمكنه أن يُحدَّد بمعزل عن الطرائق التي تشرط

إنجـازه العمـلي، ولا بمعـزل عـن بواعثـه الْمُعَلِّلَـة [1](Ses motivations) .

ولـذا فهو يتضـن بالضرورة مُحْتَـوىً فكريًّـا يتلخَّص فيه كل التقـدم الفنيّ والاجتماعـي، والأخلاقي لمجتمع ما.

ولا ريـب في أن (ماركس) كان يشـير إلى ذلك بطريقة أخـرى عندما قال: «إن مـا يميِّـز في دفعـة واحدة أسـوأ المعماريين عـن (النَّحْلَة) الأكثـر خبرة، هو أن المعـماريَّ يبنـي الْخَلِيَّـة في دماغـه قبـل أن يَبْنيهـا داخـل قفـير النَّحْـل، وأن عملـه يفـضي إلى نتيجة كانت سـابقة الوجـود فكريًّـا في مخيِّلته».

وأعتقـد أن هـذا التحليـل الماركسي للنشـاط لا يـزال غـير كافٍ في حدود المعنـى الـذي لا يتعلـق فيـه بغـير الطريقـة التي تـشرط إنجـازه العمـلي؛ فهو يسـكت عـن ذكـر (الباعـث الْمُعَلِّـل) القائـم في المحتـوى الفكـري، بينـما الباعـث المعلّـل بالـذات هـو الذي يحـدد على وجـه الدقـة الطابـع الاجتماعي أو اللاَّاجتماعـي (Anti -social) للنشـاط؛ فالصانـع اليـدوي ومقَصُّه يمكنهما أن ينجـزا عمـلًا فنيًّـا، أو أن يقومـا بتحطيمه، والإنسـان وبُنْدُقِيَّتُـه يمكنهما أن

(1) (motivation) : يمكن ترجمتُها في حالة الإفراد (بالباعثيَّة)، وفي حالة الجمع (بالباعثِيَّات)؛ ولكنني فضّلتُ ترجمتها باتفاق مع المؤلف: (بالباعِث الْمُعَلِّل)، تيسرًا لفهمها على القارئ، على أن يُفهَم من هذا الاصطلاح هنا نفس التعريف رقم (أ) الذي وضعه له (لالانْدْ)، أي: «علاقةُ الفِعْل بالبواعث التي تُفَسِّرُهُ أو تُبَرِّرُه».

«A. «Relation d'un acte aux motifs qui L'expliquent ou le Justifient

ولا مانع من أن تأخذ نفسُ عبارة المصطلح العربي- ولكن في مجال آخر- معنى التعريف رقم (ب) الذي وضعه (لالاند) لنفس المصطلح، أي: «بيانُ البواعث التي يقوم عليها قرارٌ ما».

«B. «Exposé des motifs sur lesquels repose une décision .

راجع:

Vocabulaire technique et critique de: la philosophie par. André Lalande. (1962) . P. 658

يدافعا عن المجتمع، أو أن يهدِّدا أَمْنَه.

وإذن فمشكلة الباعث المعلِّل داخلة بالضرورة ضمن مشكلة النشاط الفردي أو الجماعي.

ففي إمكان النشاط أن يصنع المجتمع أو أن يقوم بتقويضه، وذلك حسب العلامة المقترنة بباعثه المعلِّل.

إلا أن نشاط المجتمع المشترك لا يتكون في بساطة من مجرد مجموع النشاطات الفردية، حتى ولو كانت هذه الأخيرة من نفس الجنس، وحتى ولو كانت متحدة كلُّها في نفس الاتجاه؛ إذ يجب أيضًا أن يتمَّ تنظيمها في كنف النشاط الإجمالي حسب مخطَّط تنظيمي (Organigramme) يتولى تحديد فعالية هذا النشاط.

فهذا (التنظيم) للنشاطات الفردية بالذات في كنف نشاط إجمالي مشترك هو الذي يضع على وجه الدقة مشكلة المفهومية.

لأن (العمل الصالح) و(العمل الصالح) لا يَنْضافان إلى بعضهما البعض بالضرورة، بل ويمكنهما في بعض الحالات المعينة حتَّى أن يُلْغِيا بعضَهما البعض.

فنحن قد تعوَّدنا الدقة البالغة التي يمتاز بها (النمل) أثناءَ قيامه بعمله، عند أداء كل (نملة) لعملها الخاص على حدة؛ إلا أن (النمل) يبدو لنا أحيانًا عندما يتشكل في مجموعة أنه قد ضلَّ سبيله حتى لكأن غريزته تعوزه في هذا الحين بالذات، حيث نراه على سبيل المثال منهمكًا حول فريسة يحاول كما هو الشاهد أن يسحبها إلى مسكنه، ولكن بما أن كل (نملة) تمضي في سحب الفريسة إليها، فإن الذي يحدث فعلًا هو أن الفريسة تظل باقية في مكانها لا تَريم.

وإذن فالعمل المشترك يستلزم بالضرورة: تنظيم وتنسيق جميع

المعطيات، وخاصة جميع الأفكار التي تنهض بالنشاطات الفردية.

وهذا هو السبب الذي يجعلنا نرى اليوم في الميدان الديني على سبيل المثال: انعقاد مجمع في (روما) يتمثل موضوعه في تنظيم (النشاط المسيحي) بطريقة لا تؤدِّي (بنشاط صالح بروتستانتي)، و(نشاط صالح كاثوليكي) إلى أن يُلْغِيا بعضَهما البعض.

والواقع أن هذا الموقف المتخذ من طرف الفاتيكان (Vatican) للبحث عن مفهومية مسيحية، يعني تطورًا مزدوجًا؛ تطور الوضعية الدولية التي تنتقل من طور التسلح الذريِّ، إلى طور التسلح المفاهيمي؛ وتطور المسيحية نفسها، التي أصبحت تجابه تحدِّيًا جديدًا في عالم ينتقل من (الاستعمار) إلى (تصفية الاستعمار)؛ فالنشاط المسيحي إذا تعذَّر عليه الاستناد من هنا فصاعدًا إلى الحجج العسكرية أو التأييدات الإدارية في عالم يتمُّ فيه (نزع الأسلحة النوويَّة) و(تصفية الاستعمار)، يتعين عليه لا محالة أن يبحث عن وسائله الجديدة.. وهذا هو المشكل الذي يوضع حاليًا (بالفاتيكان)؛ فالمجمع المنعقد (بروما) مدعوٌّ حسب كل احتمال لإيجاد وسائله الجديدة ضمن مفهومية ملائمة للطور الجديد من النشاط المسيحيِّ ومن جهة أخرى فإن التجارة نفسها سيعرض لها مثلُ هذا التحوُّل؛ بل لقد عرض لها ذلك بالفعل، حيث لم تعد (باريس) و(لندن) توفدان أيًّا كان من (السَّماسِرَة) الأغنياء بالأقوال المنمَّقة المعسولة لتقديم بضائعهما في البلدان (الأفريقَاسيويَّة)، ولكنهما أصبحتا توفدان أشخاصًا موهوبين بحس تجاريٍّ حادٍّ ولا ريب، كما أنهم مزوَّدون برصيد وازنٍ من الأفكار كذلك.

وضمن هذا الاتجاه تُعَدُّ زيارة الدكتور شاخت (Dr. Schacht) إلى الجزائر العاصمة منذ بضعة أشهر، علامة من علامات الأزمنة.

وإذن فإن الجزائر تجابه اليوم: مشكلة الأفكار على مستوى النشاط المشترك لجماعة وطنية في مرحلة معينة من تاريخها.

فقد توصل الشعبُ الجزائري إلى الاستقلال من خلال ثورة كَهْرَبَتْ جهدَه البطولي طوال سبع سنوات، التحمت خلالها جميعُ (النشاطات الفردية) دونما تحفُّظ ضمن الانطلاقة الثورية.

وقد كانت الأشياءُ مكتفيةً بنفسها على نحو من الأنحاء، بقدر ما كانت تلك (الانطلاقة) توفِّر للنشاطات الفردية بواعثَها المعلِّلَة (من حيث كانت تفرض على العموم- وعلاوة على ذلك- ضروبًا من السلوك البسيطة بما فيه الكفاية) كما توفر في ذات الوقت الباعثَ المعلِّل لنشاط مشترك مسلح، قائم على محورِ هدفٍ بسيط، مُفرَدٍ ومُحَدَّدٍ هو: الاستقلال. ولقد تمَّ اليوم بلوغ ذلك الهدف.

وفي الحدِّ الذي فَقَدَ فيه (النشاط المشترك) على نحو من الأنحاء باعثَه المعلِّل المعتاد، حدث عندئذ ما يشبه الانحسار في النشاط الفرديِّ الذي انسحب من النشاط المشترك، ممَّا نتج عنه ظهور النزعات الفردية كَرَّةً أخرى في نفس الحدود التي لم يَعِ فيها الشعبُ الجزائري بعدُ البواعثَ المعلِّلة لنشاطه المشترك الجديد.

فوجوه الإهمال في بعض المصالح، والمخالفات أو التَّعَدِّيات التي نلاحظها في بعض ضروب السلوك الفردية يمكنها أن تُفسَّر باعتبارها أعراضًا لهذه النُّقلة بين المرحلة الثورية وما بعد المرحلة الثورية.

ويُعزَى الباقي في جانب منه على الأقل إلى قصور في (التَّرويض) الإداري لموظفينا، وفي (التَّرويض) المدنيِّ على وجه العموم.

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الواقع النصيبَ الْمَعْزُوَّ إلى (الميكيافيليَّة).

فالاستعمار قد ارتحل، ولكنه ترك لنا أَنْسالَهُ الصغار الذين ما انْفَكُّوا يُعْربونَ لنا عن وجودهم بواسطة تلك الحوادث المؤسفة من قبيل حوادث (وَهْران).

وعلى هذا النحو أصبح الشعب الجزائري يواجه تحدِّيًا جديدًا، هو: تحدِّي استقلاله.

فنحن عندما نشاهد جزائريًّا قليلَ الاكتراث بدفع الضرائب المستحقَّة عليه، أو مواطنًا يهمل العمل الذي يجب عليه إنجازه، أو يرفض أن يراعيَ نظامًا نافذ المفعول بحجَّة أننا لم نعد (مستعمرين) الآن، فإننا نرى في هذا علامة للأزمة الصبيانية التي نجتازها، أي علامة لذلك الهبوط الخطير في الطاقة الكامنة الذي يشير إلى أن المجتمع بصدد استرجاع أنفاسه بعد المجهود الكبير الذي بذله، حتَّى ينخرطَ في المرحلة الموالية.

وفي هذه الآونة يوجد بالجزائر فراغ مفاهيميّ في نفس الحدِّ الذي لم يَعِ فيه الشعب الجزائري بعدُ بما فيه الكفاية البواعثَ المعلِّلة الجديدة لنشاطه المشترك، أو بصورة أصرح، في الحدّ الذي لم تجد فيه بعدُ المهامّ المتعدِّدة في (برنامج) طرابلس جذورَها داخلَ روحه بصورة كافية.

ويمكن تلخيص هذه المهامّ على هذا الغرار: فهي تتمثل في تصفية راسب العَسْفِ المتخلِّف عن العهد الاستعماري؛ ومجموع ضروب العطالة التي ندين بها إلى القابليَّة للاستعمار؛ وفي الاضطلاع بالبناء الاشتراكي؛ وفي توجيه البلاد صوب قِبْلَةِ مُنْتَمَى جماعتها التاريخيَّة المغربية، والعربية، والإسلامية.

أما الجهد الثوري فلا يجب أن يَتَباطأ، ولكن يتعين أن ينمو في علاقته الوظيفية بتأخُّرنا: ذلك أن المشاكل التي تبقى معلَّقة لا تظل في حالة عقم؛ بل هي تضاعف إنْسالَها.

والواقع أنه يجب علينا اليم أن نجابه مشاكل (قصورنا) قبل الاستقلال،

ومشـاكل (بلوغنـا) بعـده. فالمشـاكل لا تكتفـي بالتضاعف فحسـب، ولكنها تتعقَّد بمظاهر نفسـانية جديدة.

فمـن وجهـة النظـر الأُولى، يكـون مـن السـهل أن نفهـم ذلك في بسـاطة عندمـا نأخـذ في اعتبارنـا مجـرد العامـل السُّـكَّانيِّ الـذي يَبْهَـظُ جميـع مهامِّنـا الاجتماعيـة في كل عـام أكثـر من الذي سـبقه بـأن يقرن بهـا مُعامِـلًا مضاعفًا.

أمـا مـن وجهة النظر الثانية، فـإن المهام تتعقد في علاقتهـا الوظيفية ببعض العقـد الجديـدة، وذلـك عـلى سـبيل المثـال عندما تصبـح كلمة (الاسـتقلال) مـبررًا لبعـض ضروب الإهمال التـي تُثْقِـل بعبئها الوازن على سَـيرِنا.

إلا أنـه يتعـين على المجتمـع في السـاعات الخطـرة أن يقوم بقفـزة يتخطَّى بهـا الهاويـة، أو أن يخـرج من التاريـخ ويتخلَّى عـن مكانـه لمجتمع آخر.

فبعـد موقعـة (آليزيـا)[1] تعـيَّن عـلى المجتمـع الغـالي (Gaulois) أن يترك مكانـه للمجتمـع الروماني.

وفي مثـل هـذه الفـترات يجب أن توضـع المشـاكل ضمن حـدود جديدة، ذلـك أن التحديدات الأساسـية يعـاد وضعها موضع الاسـتفهام مـن جديد.

فعندمـا يجـد المجتمـع نفسـه أمـام محنـة حاسـمة مـن مِحَـنِ تاريخـه لا يسـتطيع التفـوُّق عليهـا بواسـطة العمـل الـذي يتمُّ تصـوره ضمـن المعايير المعتـادة، فإنـه يكـون مرغـمًا آنَئِـذٍ عـلى قلـب هـذه المعايـير، وعـلى إعطـاء (العمـل) تعريفًـا ثوريًّـا.

(1) (Alésia): هي الساحة المحصنة (الغالية) التي حاصر فيها يوليوس قيصر (Julius Caesar) القائد الغالي فرسنجيتوريكس (Vercingétorix) سنة 52 ق.م، ثم أخذه أسيرًا، بعد اضطراره إلى الاستسلام، حيث اقتاده إلى روما، وأعدمه عقب ستّ سنوات من الأسر. (المترجم).

وعندما يتعين على المرء القفز فوق الهاوية، يكون مرغمًا على تمديد طاقته الكلية للقيام بوثبة؛ وعندئذ يصبح العمل كلَّ طاقة الشعب المحتشدة في نشاطه المشترك لاجتياز محنة حاسمة.

وفي مثل هذه الفترات لا تتمثل المسألة في العمل من أجل مجرد العيش، ولكن من أجل البقاء.

والواقع أن النساءَ الجزائريات اللَّاتي وَهَبْنَ حُلاهُنَّ في السنة الماضية، قد أَطَعْنَ أوامرَ مثل هذا العمل الحافز، بِخَلْقِهِنَّ لِجَوِّهِ المفاهيميِّ.

فالحِليَةُ التي وُهِبَتْ قد لا تكون ذات أهميَّة من حيث قيمتها المادِّية، ولكنها تتضمن قيمة رمزيَّة، إنها إسهام المرأة التي قَدَّمَتْها في النشاط المشترك.

وهي بهذا الاعتبار تحمِلُ فعَّاليَّة المِشْحذ (Catalyseur) المُسرِّع للطاقة الوطنية المجنَّدة في عمل حافز.

فقد رأينا بالنسبة إلى مجتمع آخر كيف استطاعت ألمانيا المُنْزوفة الدماء سنة 1945م، أن تدهش العالم بنهوضها العجيب من جديد سنة 1955م، كما سلف أن بَيَّنَّا ذلك في محاضرة سابقة.

وهذه الأعجوبة لم تحدث من تلقاء نفسها، ولا بطريق الصدفة: إنها نتيجة للعمل التطوُّعي، المتمثِّل في ذلك (العمل الآليِّ) الذي انخرط فيه الشعب بأكمله، حيث قام كل ألماني- سواء أكان رجلًا، أو امرأة، أو طفلًا- بتقديم ساعتين إضافيتين من العمل إلى وطنه وهذا الرَّأسمالُ الضخم المتجمع من ساعات العمل هو الذي صنع تلك العجزة.

فنحن نشاهد هنا، ضمن مثال ملموس، كيف لا يكتفي النشاط الفردي في الساعات الخطرة من التاريخ بمجرد المضاعفة من حِدَّتِه فحسب، ولكنه ينخرط (طوعيًّا) كذلك في النشاط المشترك لأُمة كاملة

يُنْهِضُها الحماس في قَوْمةٍ واحدة عقب أخطر هزيمة لها في تاريخها[1].

كما أن (المفهوميَّة الألمانية) هي التي أحدثت هذا الحماس، وقادت الشعب الألماني إلى حظائر الشغل كما يقود النشيد الوطني الفيالق إلى ميادين القتال.

لأن (المفهومية) يجب أن تكون أولًا وبالذات: النشيد الذي يقود عمل الشعب بأسره، فهي الصوت الحادي الذي يضبط إيقاع مجهود الأمة، وهي تنادي الجماعة بِـ: (هَبَّا ارْفَعْ!) لكي تتضافر على إنهاض مصيرها إلى أعلى[2].

فالعمل المشترك يستدعي إيقاعًا ووزنًا يُوَتِّران الجهود الفردية، ويُفْرِغانها في الوقت نفسه داخل الجهد الجماعي.

وتقدم لنا أغاني المجذِّفين السود على أنهار إفريقيا، تلك التي تواكب مجاذيفهم في ارتفاعها وانخفاضها لدفع الزَّوارق بمزيد من السرعة، أبسطَ صورة للعمل المشترك؛ كما تمثِّل تلك الأغاني الحانية لِنَواتيِّ نهر الفولغا (Volga)

(1) هذه ليست المرة الأولى التي تجد فيها ألمانيا في ذاتها جوهر العوامل الملائمة لنهوض سريع. في فترة أخرى من تاريخها عرفت كيف تصل إلى نهاية التجربة حين بدا أن الأرض قد مادت من تحتها، فالتاريخ حفظ ذلك الخطاب السامي لفريدريك جيوم الثاني: «ينبغي على الدولة البروسية أن تعوض بطاقتها الروحية قوتها المادية التي فقدتها». [ط. ف].

(2) يمكن أن نقارب بين المفهومية (L'ideologie) عند بن نبي، والتوافق (Concord) عند شيشرون. فالكاتبان استوحيا الاستعارة ذاتها. إنها الغناء، النغم. فشيشرون في معالجته لموضوع (الجمهورية) في (الكتاب الثاني الفصل العاشر السطر 11) كتب يقول: «ما يسمى في الأغنية نغمًا يسمى توافقًا في المدينة. لا يوجد في الجمهورية صلة أكثر قربًا ولا ضمانٌ أكثر تأكيدًا للسلام كالتوافق».

وفي سرده لكيفية ولادة المدينة الرومانية، أوضح المؤثرات الناشئة عن سيف روميلوس ديانة نوما Numa في ولادة المدينة حيث قال: «من كثرة تائهة ومبعثرة.. برزت مدينة».

التي ترافق انهماكَهُمْ في سحب الحبال الجاذبة للقوارب، صورة مُفْصِحَةً أخرى للوضع نفسه الذي ينتظم العمل البشري عندما يُنَفَّذُ بأيدٍ عديدة.

وفي حالة ألمانيا تتَّحد المفهومية من حيث هَوِيَّتُها مع الثقافة الألمانية ذاتها، وهي ثقافة (الأنا) و(الإنسان الأعلى) لكلٍّ من فِخْتَهْ ونِيتْشَه (Fichte et Nietzsche).

ويمتلك العمل في اتحاد الجمهوريات الاشتراكية السوفياتية نشيده كذلك، وهو النشيد الذي أدَّى بعمال السكك الحديدة في موسكو سنة 1921 إلى التطوع بتقديم ساعات إضافية، كما شحَذَ هِمَّة الأودارنيكيِّين (Oudarnikis) فانقضُّوا على البريَّة ورَوَّضوها، ثم اسْتَحَثَّ الستاخانوفيِّين (Stakhanovistes) لذلك الكدح الجبَّار الذي تَوَّجَهُ غاغارينْ (Gagarine) بغَزوِ الفضاء..

وقد كانت للمجتمع الإسلامي الوليد نفسُ الهِمَّة عندما كان يسمع نشيد الإسلام الفتيِّ في أعماق روحه، ذلك النشيد الذي كان يسوق الأبطال إلى ميادين القتال، أو إلى حظائر الشغل سواء.

فقد كان (عمَّار بن ياسر) بطلَ الشُّغل الذي سمع هذا النشيد في غور روحه، عندما كان يحمل صخرتين بدل صخرة واحدة لبناء المسجد الأوَّل للإسلام (بالمدينة).

إلا أن هذا النشيد الذي يقود الشعب، عندما تتعلق القضيَّة بمصيره، إلى ميادين القتال أو إلى حظائر الشغل، لا ينبعث من العدم، أو من مجرد ارتجال أدبيٍّ أو موسيقيّ، ولا حتى من صرخة الألم التي يطلقها إنسان جريح؛ فهذا النشيد لا يمكن أن ينبعث إلا من روح الشعب ذاتها، من تقاليده، ومن تاريخه، ومن كل ما يجعل عمَلَه أو نضالَه مقدَّسًا في ناظرَيْه.

ويتعيَّن عليَّ أن أُشير هنا إلى قضية فرانز فانون (F. Fanon)، مع كل التأثُّر والتقدير اللَّذيْن يسْتَشْعِرُهُما كلُّ جزائريٍّ عند ذكر هذا الاسم.

فعمل فانون - الذي سوف يبقى في نظرنا ذا قيمة لا تُقَدَّر - لا يقدم ولا يمكنه أن يقدم نشيد النِّضال والعمل للشعب الجزائري، لأنه لا يغوص إلى الجذور العميقة من ذاتية هذا الشعب، ولا هو يعانق كُلِّيَّةَ موضوعيَّته الاجتماعية والتاريخية؛ فالنشيد الذي يحشد طاقة الشعب، كما يحشد المكثَّف الشُّحنة الكهربائية، لا يمكنه أن يتشكَّل على سجلٍّ أجنبيٍّ، حتى في مجرد تعبيره الفنيِّ أو الموسيقي أو الأدبي؛ لأن عملية تركيبه تتُّم داخل روح الشعب أولًا، لكي يُتَرْجَمَ فيما بعد ضمن فكر إنسان يكوِّن جزءًا من تلك الروح الجماعية.

فليس رفاق (غاندي) من الإنكليزيِّين- أمثال: بيرسن والآنسة سلاد (Pearson et Miss Slade) - هم الذين ألَّفوا النشيد العظيم الذي اقتاد الجموع الهنديَّة إلى (التحرير)؛ ولكن (المهاتما غاندي) نفسه هو الذي جمَّع جوهره من ذات روحه المُفْعَمَة بحَمِيَّة الهند.

كما لم يكن أمريكيًّا ذلك الذي ألَّف النشيد الوطني الفرنسي المدعوّ بالمارسيليَّة (La Marseillaise) أو نشيد تجمُّع العمال الثوريِّين المدعوّ بالدُّوليّة (Internationale'L)؛ والمؤكد أن (فانون) يمثل الموسيقي العظيم القادر على استخراج أصفى النبرات الثورية من الروح الإفريقيَّة، فقد كان فنُّه رائع الحكمِيَّة، كما كانت شبَّابته تقدم أحيانًا أشجى الألحان الثوريَّة وأشدَّها إثارة للعواطف؛ ولكن سجله الشخصيّ- البالغ الخصب من جوانب أُخرى- كان يفتقد اللَّمسة التي تهزُّ الروح الجزائرية، وتصلها بذلك الرَّعْش المقدَّس الذي دفع بالشعب الجزائري إلى النضال المحرَّر، والذي يتعيَّن اليوم أن يدعم انطلاقته الثوريَّة إلى

حظائـر الشـغل والعمل.

وإننـا لنظـم (فانـون) نفسـه، عندمـا نجعله- كـما أُريـدَ به ذلـك- يلعب دور صاحـب النظريـة الثوريَّـة الجزائريَّـة؛ فلكـي يتكلم المرء لغة شـعب معين يجـب أن يقاسـمه معتقداتـه: وقد كان (فانـون) إنسـانًا مُلْحِدًا.

ولكنـا سَـنَظْلِمُه كذلـك إذا مـا نسـينا أو قلَّلْنـا مـن قيمـة دوره في تشـييد مفهوميَّـة إفريقيَّـة، ففي هـذا الميدان يمثِّـل (فانـون) كُلًا متكامـلًا، لأنه يحمل في روحـه: كلَّ روح إفريقيـا، وكلَّ تاريخهـا، وكلَّ مأسـاتها.

ومـن ناحيـة أخـرى فالمفهوميـة التـي يجـب أن تحمـل الانطلاقـة، يتعـين عليهـا كذلـك أن تحمـل مبـدأ نظاميًّـا؛ فقبـل أن يُـرَوِّض المجتمـعُ الطبيعـة، يتعـين عليـه أن يروِّض نفسَـه، حيث ينصـاعُ إلى القاعدة، وينضبـط مع المعيار الـضروري للعمل المشـترك.

صحيـح أنـه لا مَعْدى عـن الطاقة التـي تَمْهَرُ بهـا الطبيعةُ كلَّ فـرد لإنجاز المهـامِّ اليوميَّـة؛ ولكـن هـذه الطاقـة إذْ تُحـرَّرُ دونَما اشـتراطٍ تكـون مُكْتَسِـحَةً مُجْتاحَـةً، بحيـث تقوِّض النظام، وتلتهـم الانضباط، وتحطم القاعـدة والمعيار، وتجعل العمل المشـترك مسـتحيلًا.

ومـن هنا يجـب أن تُصَدَّ هـذه الطاقة بحواجـز، وأن تَتِـمَّ تَقْنِيَتُها؛ أو هي- إذ نسـتخدم المصطلحـات البافلوفيـة (Pavloviennes) - يجـب أن تُرْضَـخَ (لِمْشروطِيَّـةٍ) تجعـل منهـا طاقـة مخصَّصـة للمرامـي الدقيقـة التـي يسـتهدفها مجتمـع بصـدد بنـاء كيانه.

فمشـكلة الحرِّيَّـة إنـما توضـع ضمن هـذه الحـدود الدقيقـة، وليس ضمن حـدود اعْتِباطِيَّـة. ذلـك أن حريَّـة (القِـرْد) يمكنهـا أن تكـون كليَّـة دون أن تـضَّر بمصلحـة النَّـوع (القِـرَدِيِّ)، ولكـن حريَّـة (الإنسـان) لا يمكنهـا أن

تكـون مطلقـة إلا مقابـل فـوضى غـير متلائمـة مـع جميـع ضرورات التنظيـم الاجتماعـي، والنظـام العـام.

وقـد جـاءَت كلُّ الديانـات- وأعنـي هنـا جميـع المفهوميَّـات الدينيـة- لترويـض الطاقـة الحيويَّـة للإنسـان، وجعلهـا مخصَّصـة للحضـارة.

وبنـاءً عـلى ذلـك يضع الديـن الحريـة الفردية بين حـدود عمـل المجتمع، ومقتضيـات الحريـة الخاصة بهـذا المجتمع.

والتشريعـات المدنية نفسـها لا يمكنهـا أن تُخِلَّ بهذا المبـدأ دون أن تعرِّض للخطـر نظامَ المجتمـع في الداخل، وكرامَتَـهُ في الخارج.

وتتمثـل خاصِّيَّـةُ المفهوميـة السياسـية في ترسـيخها لمثل هذا المبـدأ بقرارة الفـرد، بطريقـة تجعله يدرك كيف ينخـرط في حريَّة: بحريَّته ونشـاطه الفرديَّيْن داخـل حريـة المجتمع ونشـاطه المشـترك[1] وحريـة بلاد مـا إنما تُشـادُ مع مثل هـذه التَّقييـدات للحريـة الفردية؛ ثـم يَتَبَقَّـى لهذه البـلاد أن تختـار جنسَ هذه التقييـدات وذلـك إمـا بفرضهـا عـن طريـق الإكـراه الحكومـيِّ (الـذي يقدِّم مصلحـة الدولـة على مـا عداها)؛ وإمـا بترسـيخها في الأفراد عـن طريق تربية كل فـرد بصـورة تجعل سـلوكه راضخًـا لمراقبـة وازِعِه الأخلاقـي الخاص.

وقـد أعـرب الشـعب الجزائـري عن وجهـة نظره في هـذا الموضـوع بتَبَنيهِ للمبـدأ الديمقراطـي في دسـتوره؛ ولـذا يجـب عـلى التربيـة الوطنيـة أن تُفْهِـمَ الجيـلَ الفَتـيَّ أن دربَ الحريَّـة يمـرُّ بـين أقصى طرفين همـا: المحافظـة المفرطة، التـي تفـضي إلى تحجُّـر الفكـر داخـل الغشـاوة السياسـيَّة، وتعمّـد (عـدم

(1) أتى أحدهم يومًا وسأل (Yenorate) عما علمه لطلابه فأجاب: «علمتهم أن يعملوا بأنفسهم ما يلزمهم به القانون» (عن الجمهورية لشيشرون. Cète in) بالنسبة لمتسكيو (الفضيلة السياسية) هي «أن يذهب المرء للخير العام وهو يعتقد أنه يذهب من أجل مصلحة الخاصة» (الكتاب الثالث الفصل السابع روح الشرائع). [ط. ف].

المحافظة) بطريقة منهجيَّة، مما يؤدِّي إلى فوضى الأشخاص، والأشياء، والأفكار، وبالتالي إلى انفجار الإطار السياسيِّ.

ففي إحدى الحالين: نصل إلى نموذج من المجتمع المُتَراصِف النَّضْدِ، العاجز عن التقدُّم كما كان المجتمع الهندي والمجتمع الصينيُّ طوال قرون طويلة؛ وفي الحالة الأخرى: نؤول إلى نسق من المجتمع المُذَرْذَرِ (المُفَكَّكِ الذَّرَّات) كما كان المجتمع العربيُّ الجاهلي، مجتمعًا عاجزًا عن الاضطلاع بنشاط مشترك، وبالتالي محكومًا عليه بأن يَقْبَعَ على هامش التاريخ.

ومن وجهة النظر النفسانيَّة، يجب أن تُبَيِّن تربيتُنا كذلك أنَّ خطَّ سَيْرِ نشاطنا الشخصي أو الجماعي يجب أن يَمُرَّ بين ذُهانَين (Deux Psychoses) يبدو أنهما يَنْتابانِ سائر البلدان الإسلامية، وهما: ذُهانُ (الشيء السهل)، الذي لا يستدعي أيَّ مجهود، والذي يَسْتَمِيلُنا إلى الكسل؛ وذُهانُ (الشيء المستحيل) الذي يجعلنا نحم مُسَبَّقًا ومن أول وهلة بأنَّ النشاط فوق مستوى وسائلنا، مِمَّا يفضي بنا على هذا المنوال إلى الشَّلَلِ التَّام.

فمُهِمَّةُ تربيتنا الشَّعبيَّة والمدرسية، إنما تتمثل في تبْصيرِها لنا بأن: ليس هناك (شيءٌ سهل) ولا (شيء مستحيل)، وإنما لكل مشكلة واقعية حلها الذي تنحصر القضية في تطبيقه بالجهد الذي يستلزمه.

لقد حان الأوان لكي نتحرَّر من جميع ضروب العطالة التي توقف الجهد، ومن سائر أعذار العطالة التي تُبَرِّرُ كَسَلَنا.

وإنه لمن المستحسن أحيانًا أن نعيد التفكير في تجربة غيرنا عندما تكون قابلة للتطبيق على حالتنا نحن، لكي نكيِّفها مع شروطنا الخاصة.

وضمن هذا الاتجاه نرى أن التطهير النفساني الذي استخدمَهُ النظامُ الصِّينيُّ الحالي أثناءَ بداياته، لا يخلو من بعض الفائدة إذا ما اسْتُعْمِلَ في

مجتمع مُعَقَّد ينطوي على الكثير من (الْمُرَكّبات النَّفسية) القائمة في العديد من ضروب الْخَجَل المكبوتة؛ فقد فهم المسيِّرون الصينيُّون مدى صعوبة تحقيق الوحدة الأخلاقية والإرادة الجماعية داخل بلادهم دون القيام بتصفية عُقَدِها المخجلة، تلك العقد التي لا يقبل المواطنون الإقرار بها، والموروثة عن النظام السابق، عندما كان الصينيُّ يُخْضِعُ مواطنَه لكي يَبْتَزَّهُ، أو هو يَتَّجِرُ على كاهله مع الاستعمار.

فقد كانت مثلُ هذه العُقَد تقيم بين المواطنين ضمن النظام الجديد تُخومًا أخلاقية يزداد مَحْذورُها بالقدر الذي تتمكَّن فيه ضروبُ الخجل المكبوتة تلك من الإفصاح عن ذاتها في بساطة بالارتكاس الْمُتَمَحِّض إلى (الجريمة)، أو بموقف من المغالاة الاعتباطية التي تُقَنِّعُ عمليَّة (تَعْويضٍ) مُجْحِفَةٍ بانسجام العمل الاجتماعي.

فالإدماج المتكامل لجميع المواطنين داخل الجماعة يستدعي إلغاءَ تلك التُّخوم؛ ولقد أدرك المسيِّرون الصينيُّون ذلك، ولذا فتحوا حملة النَّزاهة الشهيرة، التي قدَّمت لكل مواطن صينيٍّ فرصة الإقرار بأخطائه الماضية، وإراحة ضميره من عبء إثْم كان يُرْضِخُهُ لِضَغْطٍ داخليٍّ لا يُحتَمل، جاعلًا منه شخصًا فاقد الصَّلاحية بالنِّسبة إلى النشاط المشترك.

ولقد ورثت الجزائر عن العهد الاستعماري ما لا يُسْتَهان به من جِنْسِ هذه العُقَد؛ وإنه لمن الحكمة أن نفكِّر في أنَّ ضروب الارتكاس إلى (الجريمة)، ووجوه المغالاة الاعتباطية المؤذية، تظل ممكنة الحدوث ما لم تتمَّ تصفيةُ العقد المخجلة داخل مجتمعنا.

ويمكننا القول بأن هذه العقد هي التي كوَّنت (رأس المال) الذي استثمره الاستعمار في جهازنا الإداري لكي يَسْتَبْقِيَ داخله ثغرات ملائمة

لنشاطه المباشر، أو أسبابًا للاختلال يمكنها أن تُبَلْورَ استياءَ من تتولَّى الإدارة شؤونَهم.

ومن ناحية أُخرى فإن هذا التطهير النفساني لا يمثل ابتداعًا صينيًّا محضًا، إلا في شكل نشاطه العمومي، ومن حيث غاياته السياسيَّة.

فقد سبق أن مارسه المجتمع المسيحيُّ بشكل آخر، ولغايات مغايرة، فيما يُعْرَفُ عنده (بكرسيِّ الاعتراف).

ولقد مارسه المجتمع الإسلامي الوليد كذلك، لغايات تطهيريِّة في تلك الضروب الذائعة الصيت من (الإقرار بالذَّنب، أو الإعلان عن الخطيئة) من مثل اليوم الذي اعتقد فيه الخليفة (عمر) أنه قد أَثْمَلَتْهُ نَشْوَةَ السُّلطة، فما كان منه إلا أن استدعى (الصحابة) وجمعهم حذو المِنْبَر، ليعلن أمامهم ما مُؤدّاه: أنه لم يكن شيئًا مذكورًا، بل هو أقلّ من اللَّاشيء؛ وأنه لا يعدو كونه مجرد راعي ماشية جعل منه الإسلام خليفة.

وهكذا كان (عمر) العظيم الذي نعرف مدى حساسيته الأخلاقية المتوفِّرة، أوَّلَ من فتح طريق (النقد الذَّاتي)[1].

ففي جميع هذه الحالات الخاصة، أو العمومية، سواءً أتَمَّتْ لغايات أخلاقية، أو سياسية، تتمثل القضية في تطهير نفساني يتكفل بإدماج الفرد، ومُكامَلَتِه أخلاقيًا في قلب جماعة من المواطنين أو المؤمنين.

والملاحظ أن مشكلة المكاملة الاجتماعية للفرد، تمثّل مشكلًا قائمًا على وجه العموم في (جزائر) ما بعد الثورة. فقد تمَّ تفكيك المجتمع الجزائريّ من طرف الاستعمار بمقتضى المبدأ الرُّومانيِّ الذَّائع: (فَرِّقْ تَسُدْ)!

(1) ليس النقدُ الذاتي (Autocritique) مجرد النَّجْوى المحدودة التي نقوم فيها بمُسارَّةِ الزَّميل المُجْتَبَى ضمن خلوة حَميمة؛ ولكنه الإعلان المشهود عن الخطأ على رؤوس الملأ. (المؤلف).

ولقد دَحَرَتْ البنائِيَّاتُ الاستعمارية الفردَ وأَلْجَأَتْهُ إلى الحياة من أجل ذاته؛ بل ولقد بلغ الأمر ببعض الأفراد أن نَما لديهم: (خُلاعُ الاحتكاك) بالآخرين، (Phobie de Contact)، حتى جعلهم يقضون على أنفسهم بالانعزال والانزواء، الأمر الذي يحملهم أحيانًا على الانقطاع الاجتماعي التَّام في نفس كنف أُسْرَتهم الخاصة.. وهكذا تم تجريد الأفراد من إنسانيَّتهم، وانْتُزِعَ منهم حتَّى مجرد انْتواء الاحتكاك البشريّ-، بحيث مات المجتمعُ في قرارة طواياهم.

ولقد تَمَّ بعثُ المجتمع الجزائري من جديد كمجتمع، بفضل الثورة التي أدَّتْ بالأفراد- وأعني أغلبيَّةَ الشعب- إلى إقامة صلاتهم الاجتماعية لخدمة القضيَّة الوطنية، إما في نطاق المقاومة المدنية التي بلغت حدَّ الرَّوْعَة، وإما ضمن النشاط المسلَّح الذي بلغ ذَرْوَةَ البطولة[1].

ولكن ابتداءً من وقف إطلاق النار، اتَّضَحَ أن الفردية قد ولدت من جديد، ضمن تلك الحالات العديدة التي جدَّد فيها الفردُ شَجْبَ روابطه الاجتماعية

(1) نفس الاعتبارات قادت شبنجلر ليعرف مفهوم (الشعب) هكذا: «الشعوب ليست وحدات لغوية سياسية أو حيوانية، ولكنها وحدات نفسية.
بالنسبة لي؛ الشعب إنه وحدة الروح. إن سائر الأحداث الكبرى في التاريخ لم تكن تمامًا عمل الشعوب، ولكنها أنشأت تلك الشعوب. إن العمل يؤثر في روح فاعله. لا الوحدة في اللغة ولا التحدر من أصل واحد أمور فاعلة في هذا الإطار. فالذي يميز الشعب من الجمهور هو دائمًا الحدث الداخلي لـ (نحن) فكلما كان هذا الشعور عميقًا كان هناك حتمًا القوة الحيوية للمجتمع» [آفاق التاريخ العالمي؛ الجز الثاني للعمل الذي ترجمه الجزائري مهند تزيروت نحو عام 1930م تحت عنوان (أفول الغرب)].
وقبله فيخته (La Philosophie Toutoiius) Fiehte كتب بان ليس العرق ولا الجغرافيا ولا اللغة هي التي أنشأت ني البداية العلامة الفارقة لأمة إنها (الفكرة الغيبية) (رسالة) قد حددت الانتماء لأمة. وهكذا يرجع فيخته (الجنسية) الألمانية إلى سائر الذين ينضوون في خدمة فكرة (رسالة) حتى ولو كانت هذه الأخيرة ليست ألمانية تماما. [ط. ف].

لكي يَنْقَضَّ على إحدى الوظائف التي تُدِرُّ دَخْلًا دونما كبير عمل، أو لكي يَجْتازَ إحدى الملكيَّات الشاغرة؛ ولقد فَصَمَ التسابق على المغنم الشخصيِّ على نحو من الأنحاء عُرَى الروابط التي أنشأها (مَوْثِقُ) الثورة الوطنيَّة[1].

ومن أجل الحقيقة التاريخيَّة يجب أن نضيف إلى ذلك أن أعضاء (الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية) هم الذين أعطوا المثال بأن كانوا القدوة الْمُحْتَذاةَ لهذا السِّباق المُنْهِكِ المتْلاف! ..

فقد تخلَّى البعُض عن مشروع كامل في طرابلس، حيث لم يُستكملْ بعدُ حتَّى مجرد تحرير (البرنامج)، والتحقوا (بتونس) لترتيب (شؤونهم الشخصية)، والتفرُّغ لاسْتِتْمام (تشكيلاتهم) قبل أن يضعوا أقدامهم على أرض الوطن في لَبوس المحرِّرين وبادر البعضُ الآخر إلى السَّبْق باجتياز خَطِّ موريس (Ligne Morice) فركضوا حثيثًا إلى قرية (بومرداس)[2] لمباغتة ما يقدرون عليه من سُلْطَةِ دَوْلَةٍ لم يكن مولدُها سوى مجرد احتمال، أو هي لَمَّا تخرجْ بعدُ من أقْماطِها في جميع الأحوال، دون أيّ اكتراث بما إذا كان هذا السلوك الْمُسْتَغْرَبُ في بابه سوف يؤدِّي إلى قتل الوليد الغَضَّ في مهده! وعندما اشْتَمَّ بعضُ الذئاب أثناءَ مغادرتهم للمقاومة بالأدغال رائحة الوليمة (الزَّرْدَة) تحدَّروا من الجبل إلى المدن لاغتصاب كل ما يقدرون عليه: محطة إرسال إذاعية هنا، ومَبْنًى إداريًا هناك!

وعلى النقيض من ذلك اتَّجه بعضُ الضِّباع في بَزَّةِ (الْحَرْكِيِّين) أو زِيِّ

(1) «أحيانًا يحلمون بأن يصبحوا أبطالًا إنهم الآن عابثون» هكذا تكلم زرادشت، بهذه الطريقة أنَّب نيتشه الأبطال التعبين، والذين ينتهون إلى الوقوع في مزايا الحياة السهلة دون قضية، ولا الرغبة في الذهاب أبعد ما يمكن. [ط. ف].

(2) (Rocher Noir) (الصخرة السوداء)، وهو علم القرية بالفرنسيّة، أما الشعب فيسميها (بومرداس). (المترجم).

المدنيِّين صوب شعاب الجبل لكي ينحدروا ثانية من هناك في صورة أبطال، بعد أن أَنْسَوْا غيرهم أنهم قد شبعوا حتَّى البِطْنَة طوال سبع سنوات ممَّا نهشوه من لحم الشعب وما امتصُّوه من دمائه! ونحن نعلم بقية القصة، وكيف ألقى الشعبُ بنفسه تحت تأثير قَرَفِه وتقزُّزه، دونما سلاح في قلب الاشتباك (أو الزَّحْمَة) لكي يسدَّ الطريق في وجه عصبَّة الولايات (Le Wilayisme) .

لقد قيل: إن الْحكم هو التَّبَصُّر. و(الحكومة المؤقَّتة للجمهورية الجزائرية) لم تكتف بعدم التبصُّر بالوضعيَّة التي تَلَتْ وَقْفَ إطلاق النار فحسب، ولكنها استحثَّتْ قيام هذه الوضعيَّة بسلوك أعضائها.

أجَل! إنها لم تتَبَصَّر عواقَب هذه الوضعيَّة، وهو واقع لا نزاع فيه؛ ولكننا عندما نعيد مراجعة الاطراد المتساوق الذي اقْتادَنا إلى ذلك، نكون محولين على القول بأنها لم تكتف بالتعجيل من خَطْوِها فحسب، ولكن بلغ بها الأمرُ حَدَّ خلق هذه الوضعيَّة أثناءَ مرحلة سيادتها.

فحتى اليوم الذي فَزِعَ فيه هؤلاء (المحرِّرون) إلى (بومرداس) للاستيلاء على النُّفوذ، لم تكن لِتَدورَ برؤوسهم سوى فكرة واحدة وهي: احتلال الجزائر من جديد بقدر إجلاء الاستعمار لقوَّاته الخاصة، وذلك حتى لا تتاح للشعب الجزائريّ أيَّةُ إمكانية لمحاسبتهم على تسييرهم للبلاد.

ففي (القاهرة) وفي (تونس) لم تكن مشكلةُ الثورة لتُثار بالنسبة إليهم في حدود (التَّحرير) ولكن في حدود احتلال جديد.

وكان الشعب هو الذي اضطلع بأعباء التحرير مع قوات (جيش التحرير الوطني) المنخرطة في النضال حَقًّا وواقِعًا.

لأن جيش التحرير الوطني نفسَه، قد انْتابَهُ هذا العملُ المفَكَّكُ من طرف

الحكومـة المؤقَّتـة للجمهورية الجزائريَّة، التـي كان كلُّ عضو فيهـا يريد أن يضمن لنفسـه ثُلَّةَ من هـذا الجيش لاسـتخدامها في اجتيـاح إقطاعيَّة خاصة.

فالتَّفَكُّك الـذي بـرز لوضح النُّـور منـذ الوهلـة الأولى التي تَلَـتْ وَقْفَ إطـلاق النـار، قـد وجـد أصلَه البعيـد في هـذا العمل التَّقسـيميِّ الـذي قام به أعضـاءُ الحكومـة المؤقتـة للجمهوريـة الجزائرية قبل إبـرام (اتِّفاقيَّـات إيفيان) بوقـت طويـل جدًّا.

وهـؤلاء هـم المسـؤولون في نهايـة الحسـاب عـن ذلـك الانفجـار الـذي حـاقَ بالوحـدة المعنويَّـة للبـلاد في شـهر جويلية (تمـوز) سـنة 1962، أو عن تخريب هـذه الوحـدة عـلى الأقلِّ.

فالـذي حصـل هـو أن الجماعـة الوطنيـة التـي انصهـرتْ ولُحِمَـتْ في نـار الثـورة، قـد فُتِّتَتْ وذُرْذِرَت من جديد في مضمار السِّـباق على المنفعة الشـخصيَّة.

لقـد خلـق الشـعب بنفسـه مفهوميَّتَـه الخاصـة طـوال سـنوات الثـورة، باسـتشماره فيهـا لجميـع قِيَمِـه الأخلاقيـة، تلـك القِيَـم التـي جعلـت نضالَـه مقدّسًـا في نظـره الخـاص ولكـنَّ مفعـول هـذا التقديـس أخـذ يتدهـور شـيئًا فشـيئًا تحـت تأثير طوفـان جَرَّاف مـن انتهاك الحرمـات، وتدنيس المقدَّسـات؛ فالأشـخاص الذيـن اسـتلموا سُـكَّانَ القـارب وَدَفَّتَـهُ عقـب حادثـة السـطو عـلى الطائـرة التـي كانـت تُقِـلُّ (بـن بلَّـة) مـن (الربـاط) إلى (تونـس)، كانوا أبعـد مـا يكون عـن تقدير الأهميـة السياسـية لهذا الانحطـاط الذي سـاد الجوّ الأخلاقـي، وخاصـة بالنسـبة إلى حقبة ما بعد الثـورة، أعنـي في الطور الجديد مـن المعركة الشـعبية.

وإن مسيِّرينا في تلـك المرحلة الذيـن لم (يفكِّروا) - بالمعنـى الدقيق للكلمة- في أي مشـكلة مـن مشـاكل الثـورة، لا يمكنهـم مـن بـاب أَوْلى أن (يفكِّـروا) في

المشاكل العامة التي كانت متوقَّعة في الجزائر عقب الثورة؛ وبالتالي فهم أبعد ما يكون عن الانشغال بوضع مشكلة (مفهوميَّة) ما بعد الثورة.

تلك هي الوضعية الحالية للمسألة. فالمشكلة التي توضع اليوم أمام شعبنا، وأمام حكومتنا، إنما تتمثَّل في تجديد الموثق (أو الحلف) القابل للاضطلاع من جديد بإقامة الوحدة المعنوية للأُمَّة، والنهوض كَرَّةً أخرى بالطاقات التي انْتابَها التَّخاذُلُ والتَّقاعُسُ لفترة معينة من جرَّاء الاستقلال.

إذ يتعين على الشعب الجزائري أن يستأنف سَيْرَهُ مجدَّدًا نحو مَرامِيَ جديدة؛ كما يتعيَّن على هذه المقاصد أن تمدَّه بالبواعث المعلِّلَة الجديدة لنشاطه المشترك، و(بالقاسم المشترك) الذي سيعضد سائر النشاطات الفردية: سواء منها نشاطات المهتمِّ بالشؤون الفكرية، أو نشاطات التاجر، أو العامل، أو الفلاح.

فقد تَقَشَّعَت اليوم الهالةُ التي كانت تحجب بِطُفاوَتها المشاكل الملموسة عن عيون الشعب الجزائري أثناءَ الثورة، كما جُرِّدَت المشاكل من ظُلامَتها المضَلِّلَة.

ومن هنا فصاعدًا يجب أن يُسَمَّى القِطُّ قِطًّا، بحيث لا يجب أن يوجد ألْبَتَّة أمام أنظار الشعب الجزائري مُثَقَّفون زائفون، وأبطال مصطنعون، ومشاكل مفتعلة؛ إذ يجب البدءُ أولًا بتصفية مشاكل الاستقلال الطُّوباويّ (أو الخياليّ) الذي تركت الحكومة المؤقتة للجمهورية الجزائرية سَطْوَتَه تَنْمُو وتتفوَّق على بعض الأذهان في بلادنا؛ حتى لقد أصبحنا نلاحظ في أيامنا هذه وجود علائم قائمة قَلْبًا وقالبًا للتَّخاذل والتراخي في بلادنا كما لو كان يتعيَّن على (الاستقلال) أن يحَّل جميع مشاكلنا العموميَّة والخصوصيَّة بطريقة آليَّة؛ بينما يجب علينا أن نفهم أن قطاعنا العمومي بالخصوص

لا يـزال يَحْيـا عـلى مـا تركـه لنـا المسـتعمر بعـد رحيلـه؛ وعندمـا يُسْـتَنْفَذُ هذا الرَّأسـمال، فما عسـانا نصنـع إذا كانت الضرائـب لا تدخل الخزينـة، وإذا أهمل الموظَّـف أو المسـتخدم واجبه؟

فالمعـدَّات المتنقلة من شـبكة السـكك الحديدية على سـبيل المثـال ماضية إلى النَّفـاد عـلى مَـرْأى مـن أبصارنـا، لأنه قد تـمَّ إهمـال صيانتهـا كما هو المشـاهد؛ وذلـك مـع إغفالنـا للحديـث عـن تكـرار عـدم مراعـاة جـدول المواقيـت على خَـطٍّ حديـديٍّ هـام مثـل خـط قسـنطينة- الجزائـر العاصمـة.. وإذن فإنـه مـن المقتضيـات الملحَّـة أن نعيـد التفكير في مشـاكل البلاد، على ضـوء إدراكنا لكون المشـاكل القائمـة في مرحلـة ما بعد الثـورة إنما هـي مشـاكل (البنْيَـة القاعِديَّة)، أعنـي مشـاكل: الإنسـان، والـتراب، والزمن، وأنها هـي التي يجـب أن تُثار قبل غيرهـا؛ كـما يجب أن نُوجِدَ (القاسـم المشـترك) لحلولها؛ وهذا القاسـم المشـترك إنـما يتمثَّـل في المفهوميـة التي يجـب أن تكـوّن (حِلفًا) بـين الأشـخاص، و(فَنًّا) صِياغِيًّـا تجـاه الأشـياء، و(مَنْهَجًـا) على صعيـد (الأفكار).

فمـن الناحيـة التاريخيَّـة تَـمَّ خَتْمُ (موثـق) الجماعـة في دم المليـون ونصف المليـون من الشـهداء.

ومـن الجانـب الرمـزيِّ تُرْجِـمَ هذا الموثـقُ في البـادرة الجميلة التـي قامت بها النِّسـاءُ الجزائريَّـات عنـد تطوّعهـنَّ بِمَنـحِ حُليّهنّ من أجـل إعادة تشـييد البلاد.

ومـن الزاويـة السياسـيَّة كان الرئيس بـن بلة هو الـذي أطلق صيغتـه المتمثلة في: الاشـتراكية، والعروبـة، والإسـلام؛ وهـي الصيغـة التـي سـتوحّد الشـعب الجزائـري ضمـن نشـاطه المشـترك الجديـد، حيث إنهـا مسـجلة في ميثـاق الأمَّة.

وهـذه الكلمات الثلاثـة تعرّف في دفعـة واحدة المحتـوى المفاهيمي لعمل الشـعب الجزائـري المشـترك، كما تحـدِّد بالتـالي الطرائـق التي تشرط سـير هذا

النشـاط وبواعثـه المعلِّلَـة كذلـك؛ وبعبـارة أحـرى فإن جميـع المسـائل المتعلقة بخط سـيرنا السـياسي في شـكل السـؤالين: (كيف يكون؟) و(لمـاذا يكون؟)، يتعـين أن تجـد أجوبتَها ضمن هـذا المحتـوى المفاهيميِّ.

وعـلى وجـه التخصيص فـإن (برنامـج) طرابلـس إذا كان قد تـولَّى تَعْدادَ المهـامِّ المطلـوب إنجازهـا، وكان علينـا أن نتسـاءَل: (كيف؟) لنـا أن ننجزها، تكـون الاشـتراكية هـي الجـواب الصحيح عن سـؤالنا.

فالواقـع أن الاشـتراكيَّة تقـع في مسـتوى العمـل المشـترك، كما تمثِّـل أكثر الطـرق فعَّاليـة لإنجـاز العمل.

وتتأتَّـى فعَّاليتُهـا في نفـس الوقـت مـن (كَيْفِيَّتِهـا) باعتبارهـا (فَنًّـا صياغِيًّـا) اجتماعيًّـا مُطَبَّقًـا على الجماعة الوطنيـة ككُلٍّ؛ ومن وجهة النظر النفسـانيَّة باعتبارها عامـلًا لإدمـاج النشـاط الفـرديِّ ضمن النشـاط المشـترك بصـورة متكاملة.

فهـي مـن ناحيـة تجنِّـد إلى الحـدِّ الأقـصى أشـخاصَ المجتمـع، وأشـياءَه، وأفـكارَه؛ ومـن ناحيـة أخـرى تمنح جميـع هـذه المعطيـات (مُعامِـلًا) مضاعِفًا للفعَّاليـة، مـن حيث إنها تعطـي للشـخص البواعـثَ المعلِّلَة القويـة، وللشيء أفضـل شروط اسـتخدامه، وللفكـرة دَوْرَهـا وأفضـل طرق اسـتعمالها.

فالاشـتراكية قـد نَمَـتْ كطريقـة للإنتـاج والتوزيـع مـع التقـدم الفنـيِّ والمعنـوي لمجتمـع القـرن العشريـن؛ فهـي النتيجـة العاديَّـة التي أفـضى إليها التطـور الاجتماعـي الـذي بـدأ في القـرن الأخير مع وسـائل الإنتـاج الضخم والمواصـلات السريعـة.

وفي ميـدان النظـام السـياسي يمثِّـل حدثُهـا تكريسًـا بسـيطًا لنَسَـقٍ مـن الأشـياء تكـوِّن وجـوده في نطـاق الوقائـع منـذ الآلـة البخاريـة.

وعندمـا تختـار بـلاد كالجزائـر الطريـق الاشـتراكية مـن أجـل تنميتهـا

لنفسها، فهي تسجل ببساطة نتيجة ذلك التطور ضمن مفكّرة أعمالها اليومية السياسيَّة.

وعندما تأمر هذه البلاد بإلغاء الامتيازات، فهي تصدِّق رسميًّا وفي بساطة على واقع يجعل هذه الامتيازات غير قابلة للاحتمال، ويتمثل هذا الواقع في أن المسافات الثقافية بين الأفراد قد تضاءَلت بالقدر الذي بلغت فيه (الرسالةُ الإنسانية) بطريقة أسرع، وإلى مدىً أبعد.

واليوم، فإن الطبيب، والصانع اليدويّ، يعكفان خارج نطاق مهنتهما، على المشاكل نفسها في المدينة، أو البلاد بأكملها، أو العالَم.

لقد كان الشهيد (يوسف زيروت) حدّادًا؛ فمن هم الذين قاموا بالثورة، هل هم أمثالُه، أم هم بعضُ المصابين بالْهَوَس الفكريِّ (Intellectomanes) من أعضاء الحكومة المؤَقَّتة للجمهورية الجزائرية؟!

أجل! لقد تلاشت المسافات الثقافية بين الأفراد، تاركة كلمة (الطَّبَقَة) توشك أن تكون خالية من المعنى، إلا في جانب واحد هو جانب الامتيازات؛ ومن جراء هذا الواقع أصبحت المسافات الاقتصادية غير قابلة للاحتمال قَلْبًا وقالبًا بين الآدميِّين.

ولهذه الأسباب مجتمعة، بالإضافة إلى أسباب أخرى كثيرة، وجب علينا أن نختار الطريق الاشتراكيَّة لتنمية أنفسنا.

ولكن: في أي اشتراكية تتمثَّل القضيَّة؟ لقد تكرَّر ورود هذا السؤال كترديدة مرجَّعة للحياة السياسيَّة الجزائريَّة منذ الاستقلال؛ ونحن نشعر أنه يحمل نقطة استفهام خطيرة داخل ضمير الشعب؛ ولذا يجب علينا أن نقدِّم بعض التوضيحات: فقد ولدت الحركة الاشتراكية في الغرب مُتَّسِمَة بطابع تقاليد عقلية تبلغ من العمر ألفين من السنوات؛ ومنذ

عهد لوكريس (Lucrèce) لم يكُفَّ التيار العقليُّ هناك عن نَقْلِ فكرة (مادِّية النزعة) التي يبدو أنها لا تقبل الانفصال عن العبقريَّة الغربيَّة.

وعندما التقت هذه الفكرة بالظاهرة الاجتماعية في القرن العشرين، فإنها لم تَتَوانَ في طبعها بخاصيتها المميَّزة؛ بحيث آلت الاشتراكية والمادِّية إلى الالتحام داخل نفس القالب من التصور.

ومنذ ذلك الحين كان كل تصور شائع للاشتراكية في أوروبا يمثِّل حَتْمِيًّا تصوُّرًا ماديَّ النزعة.

فالمعارك التي كانت تتَّخذ شكلًا (مناهضًا للنزعة الكاثوليكية) في عصر الإصلاح مثلا، اتَّخذت في القرن التاسع عشر شكلًا مناهضًا للدِّين بصورة عامة في العالم الاجتماعي.

ولكن العوامل التاريخيَّة التي لعبت دورًا حاسمًا هنا وهناك كانت هي ذاتها؛ فكارل ماركس كان سيتكلم لغة مارتن لوثر (Martin Luther) لو أنه عاش في عصره؛ وخلال بعض انتقاداته الموجَّهة للكنيسة تهبُّ نَفْحَةٌ نشعر أنها تكاد تكون (لَوْثَرِيَّة).. ولكن في الجزائر، حيث لا تتدخَّل نفس العوامل النفسيَّة- التاريخيَّة، لا يوجد أيُّ سبب أو حجَّة للْخَلطِ بين الاشتراكية والماديَّة.

علاوة على أن معنى اشتراكيتنا قد حُدِّد بما فيه الكفاية عن طريق حَدَّيْ مذهبنا المفاهيمي المتمثِّلين في: الإسلام، والعروبة.

فكل سياسة لكي تُعْرِّفَ نفسَها كسياسة جزائرية، يجب أن تظلَّ وَفِيَّةً لينابيعها الروحيَّة، ولرسالة الشهداء، وموثق الأحياء.

ذلك أن السياسة التي لا تمتلك جذورها داخل روح الشعب، لا يمكنها أن توجِدَ نشاطًا جماعيًّا لأنها تكون عاجزة عن مَدِّ النَّشاط الفرديِّ

بأسمى بواعثه المعلِّلَة.

ولا ريب في أن بول فاليري [1](P. Valéry) قد أراد الإشارة إلى هذا المظهر من الأشياء عندما قال: «كلُّ سياسة تنطوي- وإن كانت تجهل بصورة عامة أنها تنطوي- على نزعة غَيْبِيَّة كاملة، تبدأُ من الحسيَّة الأشدَّ غلظة، إلى النزعة الروحانيَّة الأكثر إقدامًا».. ومهما يكن من أمر، فإن الشعب الجزائريَّ هو الذي صنع الثورة؛ وكان الفلَّاح هو الذي حمل عِبْئَها قبل العامل، والمهتمُّ بالشؤون العقلية؛ فقد كانت الثورة في الواقع ثورة فلاَّحين لا بمجرد عدد شهدائها فحسب، ولكن بروحها كذلك.

وقد بدأت الثورة بمفهومية جدَّ بسيطة تتلخَّص في كلمة واحدة هي: (الاستقلال).

وكان الفلَّاح الجزائري هو الذي أعطاها محتوى مفاهيميًا، في عبارات جدَّ بسيطة.

وقد وضع فيها شعوره بالتضحية، وبالقِرى (أو كرم الضيافة)، وشعوره بالمقدَّسات؛ وهو الذي جعل منها معركة (مقدَّسة)؛ حيث لم يقم بذلك لا المهتمُّ بالشؤون العقلية، ولا حتى العامل الذي كان مُنْبَتَّ الجذور في قليل أو كثير عن أصوله الروحية والاجتماعية.

وقد كان الفلاح يناضل من أجل استقلال الجزائر، وهو على وعي بأنه شخص عربي وإنسان مسلم.

وإذن فههنا تتمثَّل (رسالة) المليون ونصف المليون من شهدائنا الذين بذلوا حياتهم من أجل الوطن؛ وههنا يقوم معنى (الموثق الوطني) الذي كتبوه بدمائهم.

---

(1) P. Valéry (نظرات من العالم المعاصر) ص 99 Regards sur le monde actuel P 9. [ط. ف].

إلا أنـه يتعـين علينا هنـا أن نطرح سـؤالًا آخر: مـا هي النزعة الإسـلامية التـي يجب علينـا أن نُدْرِجَها في منهاجنا المفاهيمي؟ فعـلى الصعيد الاجتماعي، لا يَنْصَبُّب الحكـم عـلى قيمـة غَيْبِيَّـة، وإنـما ينصبُّ على نشـاط إنسـانيٍّ؛ ونحن نلمـس هنـا كـرَّةً أخرى عـن طريـق المراجعـات، وجود ثغـرة تُعْـزَى للنهضة الإسـلامية التـي وضَعـتْ بطريقـة ضمنيَّـة مشـكلة متعلِّقـة بالإيـمان في مكان هـي غـير مثـارة فيـه؛ فالمسـألة لا تتمثَّـل في تلقـين أو في إعـادة تلقـين المسـلم عقيدتَـه؛ ولكنهـا تتمثَّـل في إعادة تلقينـه اسـتخدامها وفعَّاليتَهـا في الحياة. إلا أن المصلحـين قـد أغفلـوا وضع هذه المشـكلة.

ومـن وجهـة النظـر الاجتماعيـة تجابهنـا الظـروف التاريخيـة بمـأزق أحيانًـا، بحيـث يتعـين علينـا أن نختـار بـين التمسـك بحرفيـة الديـن، أو بروحـه، مـا دام التمسـك بروح الديـن لا يضيع جانبًـا جوهريًّا منـه؟ ولقد جابـه (عمـر بـن الخطاب) ذات مـرة مثل هذه الحالـة التي وضعتـه إزاءَ هذا المـأْزق بالذات.

فقـد أدَّى القحـط الـذي تفشَّـى في بدايـة عهد حكمـه، والذي يسـمِّيه المؤرِّخـون (بعـام الرَّمـادة)، بأحـد مواطني (المدينـة) إلى سرقـة الخبز لكي يقتات.

وكانـت هـذه الحالـة واضحـة في نظـر الفِقْـه؛ حيـث يجـب قطـع يـد السـارق. ولكـن الخليفـة العظيـم في تعلقـه بـروح الديـن بـدلًا مـن حرفيَّته، أطلـق السـارق، وقـدَّم لـه مـع ذلـك نصائحه حتـى لا يقـع ثانية تحـت طائلة العقـاب، مـع تمويلـه بالـزاد الـضروري لحياتـه في انتظـار ظـروف أفضـل.

وكان (عمـر) بعملـه هـذا قـد فتح للفقـه الإسـلاميِّ طريقًا يحسـن بنا ألا ننساه.

واليـوم يمـرُّ العـالم الإسـلاميُّ بأزمـة مـن تاريخـه تجعلـه يواجه مثـل هذا المـأزق في كل خطـوة من خطـاه؛ والغالب عـلى الموقف المتزمِّت أنـه لا يقتصر عـلى الإخـلال بالاقتصـاد أو بحفـظ الصحة فحسـب، فالتزمُّت يخلـق في حدِّ ذاتـه موقفًـا معاديًا للإسـلام بصـورة عامة.

وفي هـذه الأيـام يقـوم بالجزائـر عـراك ناشـب بـين الإسراف في التزمُّـت الـذي يدَّعـي أنه يمثِّل الإسـلام، وبـين الإلحاد الذي يعتقـد أنه يمثِّـل التقدُّم.

وعـلى أيـة حـال، فـإن رسـالة شـهدائنا وموثقهـم يمثِّـلان الينبـوعَ الذي يتعـين عـلى سياسـتنا أن تسـتقيَ منـه روحانيَّتَها.

وإذن فـإن الرئيـس بـن بلـة عندمـا صـاغ سياسـته في ثلاث كلـمات هي: الاشـتراكية، والعروبـة، والإسـلام، كان قـد التـزم بالوفاء لأرواح شـهدائنا، وبالإنصـاف والعدالـة تجـاه ورثتهم.

وقـد عمـل عـلى هـذا النحـو بالسياسـة الحقيقيـة، في اسـتخدامه لبرنامج معـين، واسـتقائه مـن الينابيـع الروحانيـة لمفهوميـة معينة.

وهكـذا نحقِّـق الـشرط الأول السـياسي والنفسـاني لتنـاول مشـاكل (البنْيَـة القاعديَّـة).

ويمثـل الإصـلاح الزراعـي الـذي سـبق لـه أن تقـدَّم أشـواطًا في طريقـه، خطـوة جدِّيَّـة نحـو حـلِّ هـذه المشـاكل، مـن شـأنها أن تفتـح الطريـق للمرحلـة الثانيـة مـن مراحـل نموِّنـا الاجتماعـي، وهـي مرحلة التصنيـع التـي نحـن بصـدد الـشروع فيهـا هـي الأخـرى، وخاصـة في ميـدان النَّفـط.. ولكـن إذا كنـا نحتـاج في جميع هـذه الأطوار إلى سياسـة واضحـة لاحِبَـة، وإلى مفهوميَّـة ركينـة وطيـدة، فإنـه يتعين علينـا كذلك أن نمتلـك أفـكارًا فعَّالـة باعثـة. ومشـكلة الأفـكار توضـع ضمـن نفس

الحـدود تقريبًـا، في سـائر البلـدان الإسـلامية.

فالمسـتشرق الإنكليزي، الأُسـتاذ جيـب (Gibb)، يتَّهم الفكر الإسـلاميَّ (بالذَّرِّيَّـة)؛ ولهـذه التهمـة أسـاس مـن الصحـة، ولكن مـع احـتراز معين: إذ يجـب أن تُوَجَّـه هـذه التهمـة ليـس ضـدَّ الفكـر الإسـلامي ذاته، ولكـن ضدَّ تفكـير مسـلم القـرن العشرين.

فقـد عانـى المسـلم على العمـوم مؤثـرات تقهقـر المجتمع الإسـلامي منذ بضعـة قـرون؛ فهـو الإنسـان الذي خـرج من حضـارة، وكابَـدَ مؤثِّـرات هذا التَّقَهْقُـر حتـى من وجهـة النظـر الذِّهنيَّة.

وهـذا الإنسـان لا يـزال في السـنِّ النَّفسـانيَّة المتطابقة مع (الأشـياء)؛ وفي هـذه السِّـن يكـون المجتمع مجـرَّدًا مـن ثقتـه في (الأفـكار)[1]؛ فالفكـرة لا يتمُّ تَقْييمُهـا لديـه كوسـيلة للنشـاط الاجتماعـي، أو السـياسي، أو الاقتصـادي، باعتبارهـا الشـبكة العقليـة التـي يُنْسَـجُ عليهـا هـذا النشـاط، وإنما هـي مجرد حِلْيَـة للفكـر الْمُتَمَيِّز، وتـرف زائد..

وعـالم مـا بعـد العهـد الْمُوَحِّـدِيّ يمثـل عالَمًـا ذا بُعدَيْـن همـا: الـشَّيْءُ، والشـخص؛ فهـو عالم فاقـد لبُعْدِ الفكـرة.. والاتِّصـال بيننا لا يتـمُّ عن طريق الأفـكار؛ وحتَّـى الرسـائل التي نتخاطـب بها إنـما نكتبها بلغة (الأشـياء)، أي بكلـمات جاهـزة للاسـتعمال تَمامًـا، حسـب الآونَةِ والظَّـرْفِ ونحـن نعرف ما يجـب أن نقولـه في الـزواج وفي الدَّفْـن، أو في الانتخـاب، مـا دام (الانتخاب) مرادفًـا (للتّويـزة)[2]، أي مـا بقـي يمثّـل شـيئًا تقليديًّا.

(1) انظر أكثر تفصيلًا حول هذا المفهوم (وجهة العالم الإسلامي) و(شروط النهضة) للمؤلف نفسه.

(2) (التويزة) كلمة جزائرية شعبية، تعني التضافر المشترك على أداء خدمة لمن يحتاجها، كواجب خيريّ محض ودون مقابل.

ومن بين صورها في القرية: تجمع الفلاحين في موعد محدَّد، مع جميع لوازم ووسائل العمل

ولكننا لا نعرف ما الذي يجب أن نقوله أمام مشكلة جديدة تستدعي توفُّر الأفكار.

وحتى فيما بين (العقول المتميّزة) فإن التجربة تظل عَصيَّة التَّبليغ في صورة رموز فكريَّة، وفي لغة مكتوبة.

فنحن لكي نقتنع لا بدَّ وأن تُقَدَّم لنا التجربة برمَّتِها على نحو من الأنحاء، كأن تكون فوق طَبَقٍ من الأطباق؛ أما ترجمة هذه التجربة ضمن رموز فكريَّة فتجعلها بعيدة عن مداركنا، قاصرة عن إقناعنا.

وكما هي الحال بالنسبة إلى (القِدِّيس توماس)[1] الذي كان يريد- لكي يؤمن بمعجزة القيامة- أن يَلْمَسَها بيديه، فإن طريقتنا في الفهم، تعدُّ أحيانًا طريقة لَمْسِيَّة، بدل أن تكون عقليَّة.

الضرورية، لحراثة وبذر أرض مواطن مُعْوِز في موسم الحراثة؛ أو لحصاد غلتها له في موسم الحصاد، تطوعًا ودون مقابل؛ مع العلم بأن هذا المواطن لا يملك باستثناء رقعة الأرض، لا البذور، ولا الماشية، ولا المعدّات اللازمة لحراثتها وبذرها أو حصادها؛ حيث يتضافر أهل القرية على تقديمها له جميعًا بالإضافة إلى جهدهم. كما نجد لها صورة أخرى في تضافر أهل القرية على بناء سكن لمواطن معْوز أعزب يعتزم الزواج؛ واشتراكهم في تأثيثه باللوازم الضرورية بعد تشييد بنيانه على نفس المنوال السالف، تطوّعًا ودون مقابل.

ومن هنا يدرك القارئ مدى القيمة والدلالة الأخلاقية الجسيمة لهذا التقليد الاجتماعي الإيجابي. وتمثل عملية الانتخاب البرلماني- أو هي يجب أن تمثل- من حيث دلالتها النظرية وتطبيقها العملي في الأصل: شكلًا من (التويزة) بالمفهوم الذي أوضحناه، وهو المفهوم المتطابق مع الآية القرآنية المنادية بالتعاون على البر والتقوى؛ ولكن العملية الانتخابية كثيرًا ما تنقلب في الحياة السياسية إلى نقيض هذا المفهوم، حيث تصبح عندما تدخلها الأغراض الشخصية، والمنافع العاجلة، مطابقة للنشاط الإبليسي، المتضافر على الشر المحض، والمتعاون على الإثم والعدوان.. (المترجم).

(1) القدّيس توماس (Saint Thomas) : هو غير القديس توما الإكوينيّ؛ الراهب الدومينيكاني الفيلسوف، فالمعنيّ في النصّ هو أحد رسل المسيح الاثني عشر؛ الذي يقول المسيحيون- طبقًا لمعتقدهم في الصلب- إنه لم يؤمن بقيامته إلا بعد أن رأى آثار جراحاته، ووضع فيها إصْبَعَه.. (المترجم).

ولهذا فإن الاستعمار يمتلك على الصعيد السياسيِّ أَهْوَنَ لُعْبَة وأيْسَرَها لبلوغ أغراضه؛ إذ ليس له إلا أن يجعل لعبته غير قابلة لِلَّمْس، حتى نكون منذئذ عاجزين عن فهم أيّ شيءٍ منها. وإن الاستعمار ليدرك ذلك جيدًا.

وباختصار، فإن هذا هو الذي يجعل المستشرق (جيب) يقول: إن (الذَّريَّة) هي خاصية الفكر الإسلاميّ، دون أن يقوم بالاحتراز الذي أوردناه.

ومع هذا الاحتراز، تمثِّل (الذَّرِّيَّة) معيارًا ذا قيمة من حيث الدراسة المتعلقة بعلم الاجتماع للبلدان الإسلامية الراهنة؛ فهي تفسر لنا عددًا من مشاكلها، وخاصة منها نزعة (التكديس) التي أوردناها في المحاضرة الأولى؛ فنحن نعتقد أننا نبني إذ نقوم بالتكديس، كما لو كان (البناء) يمثل مرادفًا (لتكديس) المعدَّات والأشياء؟ وحتى عالَم أفكارنا لا يمثل (بِناية) ولكن مجرد (كدس) من الأفكار.

(فالذَّريَّة) أعني صعوبة أو استحالةَ إقامة بنْيَة عقلية، إنما تمثِّل الانعكاس البسيط لافتقار عالَمِنا النفسيِّ لِبُعْدٍ معيَّن هو: بُعدُ الفكرة.

وهذا هو الذي يفسِّر لنا كذلك: لماذا لم يَقُمْ (المصابون بالهوس الفكريِّ) من أعضاء الحكومة المؤقَّتة للجمهورية الجزائرية بالتفكير في مشكلة المفهوميَّة، التي يجب أن توضع على وجه الدِّقَّة ضمن الحدود التي كُنَّا بصدد الإشارة إليها. فالمفهومية ليست مجموع أفكار شَتيتَة؛ وإنما هي المسِّيرَةُ للطَّاقات، والسَّهْمُ الذي يُعَيِّنُ للجماعة طريقها في التاريخ. إنَّها الاقْتِضاءُ الآمِرُ الذي يطبع الحركةَ على اليد وعلى الفكرة في اتِّجاه محدَّدٍ.

ويتعيَّن على مفهوميتنا أن تُحَقِّقَ هذه التركيبة المتآلفة للنشاط الفرديِّ والجماعيِّ، على صعيد أرفع مُقايَسَة نظريَّة، وفي نطاق المِراسِ

العمـلِّي الأكثر شـيوعًا سـواء بسـواء. كما يتعـين عليها عـلاوة على ذلك أن تصـوغَ بَواعِثَنـا المعَلَّلَـة في أخْذِهـا بعين الاعتبـار للـشُّروط الدَّاخلية والخارجيَّـة معًا.

ولقـد سـبق (لرسـالة) شـهدائنا أن وَجَـدَتْ معناهـا في جميع النشـاطات التَّحريريَّـة المُتَسـاوقَة بالقـارَّة الإفريقيـة، حيـث أصبحـت فيهـا شـارةُ (جبهة التَّحريـر الوطنـي) تمثِّـل مُرادِفًـا (للتَّحريـر) ذاتـه، وخاصـةً في (أنغـولا) وفي (إفريقيـا الجنوبيَّة).

وبالأمـس قـاد (خَيـالُ) الثـورة الفرنسـيَّة المتمثِّـلُ في: الحرية، والمسـاواة، والإخاء، جيش (نابليون) إلى قلب (موسـكو) على حِداء نشـيد (المارسيليَّة)[1] واليـوم تَقومُ (أخْيِلَـةٌ) يوتوبيـا (utopies)[2] أخرى، بصنـع التاريخ في أصقاع

(1) كيفما نظرنا إلى الأمر فنابليون ليس مجرد ظاهرة بسيطة للهيمنة الفرنسية. لنستمع إليه يكاشف واحدًا من المقربين إليه: «لدي طموحان، أن أرفع فرنسا إلى أعلى درجات القوة الحربية والغزو الكاسح ثم التطوير فيها، ودفع كافة أعمال الفكر إلى مستوى لم تشهده منذ لويس الرابع عشر.. إن هذه البلاد لم تعد تستطيع أن تستغني عن إعمال الفكر والعقل بقدر ما هي لا تستطيع أن تستغني عن الهواء.
لذا فأنا أشغلها بمعارك تربحها، ولكن يجب الوصول إلى تعهد الروح لدى شعب كبير، عالم صناعي مقدام، عندئذٍ ترتفع باريس عاليةً في أعين الناس التي ستعجب بها بحيث تصبح كاتدرائيتها بشكل طبيعي كاتدرائية العالم الكاثوليكي بأسره». [ط. ف].

(2) يجب فهم اليوتوبيا هنا بمعنى (المرافعة والإيديولوجيا) ومن بين هؤلاء الذين أعطوا هذا المعنى لمفهوم تاريخي واجتماعي أكثر مما هو فلسفي نذكر Cioran (التاريخ واليوتوبيا) فهو يقول: «تملأ اليوتوبيا في حياة المجتمعات وظيفة تعود إلى فكرة الرسالة ني حياة الشعوب» [ص:156] ويقول: «إن مجتمعًا لا يستطيع أن ينجب (يوتوبيا) وأن يكرس نفسه لها مهدد بالجمود والدمار» [ص:139]. وكذلك غوستاف لوبون في (النتائج الأولى للحرب) (التحول الذهني عند الشعوب) طبعة 1920م الذي يرى في اليوتوبيا (قوة عاطفية وصوفية) قمينة بأن تغير وجه العالم. وهو يذكر كمثال على ذلك الجرمانية والشيوعية والصليبية إلخ. [ط. ف].

أخرى من العالَم، بقدر ما تَقْتادُ الجماهير المتحمِّسة إلى العمل.

ورسالةُ شهدائنا يجب أن يكون لها معناها في الجزائر وفي العالَم؛ حيث يجب أن تَعنيَ (البناءَ) هُنا، و(الْحُضورَ) و(المساهمةَ) هناك.

ففي الداخل يُطْلَبُ إلينا أن نَبْنِيَ، أو أن نعيد بناءَ حضارتنا؛ وفي الخارج، يجب علينا أن نساهم في النشاط المشترك للإنسانيَّة، في عالم صار قابلًا لإيصال التاريخ، حيث أصبح الفكر يتَّجه إلى الوحدة، وحيث يرى مالْرُو (Malraux) مَوْلِدَ فَنٍّ عالَمِيٍّ.

وبقدر ما يزداد ارتفاعُ الغاية، وبُعدُ مسافتها، بقدر ما يتعيَّن على الإنسان السائر صَوْبَ هذه الغاية: أن يمتدَّ طبقًا لمقياس مُهِمَّاتِه.

فعندما كان القرآنُ يوجِّه هذا الأمْرَ إلى الجماعة المسلمة لكي يدفعها إلى السَّير، كان يَلْذَعُ بسياط استهزائه كذلك أولئك المتخلِّفين عن التَّوقيت، حيث قال للرَّسول في شأنهم: (لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَاتَّبَعُوكَ وَلَكِنْ بَعُدَتْ عَلَيْهِمُ الشُّقَّةُ)[1].

ولقد بدأ سيرنا في الجزائر على نداء شهدائنا وحتَّى إذا تعيَّن أن تطول علينا الشُّقَّةُ، فإنَّنا سنواصل السَّير لا محالة.

فهناك نشيدٌ عظيم يرتفع في أعماق روح الشَّعب الجزائري، وهو الذي سَيَزِنُ وَقْعَ خَطْوِنا على دروب التَّاريخ.

أجل! ها قد بلغ هبوبُه المحرِّر- الحاملُ لرسالة شهدائنا- أقصى الآفاق النَّائية من إفريقيا وآسيا.

ولسوف تسمع الأجيالُ الجزائرية المقبلة أصداءَه دون ريب؟

(1) التوبة 9/ 42: وبقية الآية: (... وَسَيَحْلِفُونَ بِاللَّهِ لَوِ اسْتَطَعْنَا لَخَرَجْنَا مَعَكُمْ يُهْلِكُونَ أَنْفُسَهُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ)

(4)

الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ

محـــاضرة ألقيـــت بنـــادي الطلبـــة المغاربـــة
ســـنة 1960م وقـــد نـــشرت مـــع مجموعـــة
مقـــالات كتـــاب تأمـــلات

سادتي: ورثنا نحن معشر الشعوب الإسلامية، كما ورثت معنا وفي الظروف نفسها الشعوب الأفريقية الآسيوية التي خضعت مثلنا للدول الاستعمارية واحتكت بثقافتها وحضارتها في إطار الاستعمار، ورثنا من هذا الاتصال وبحكم القانون الذي يفرض على المغلوب عادات وتقاليد الغالب، ورثنا المقاييس المرتبطة بحياة العالم الغربي وبتجربته التاريخية، وتقبلنا بعضها لنقيس بها الواقع الاجتماعي لدينا، ونقارن على ضوئها ماضينا بما يسحر أبصارنا في حاضر هذه الأمم الغربية.

هذه الأمم التي فرضت علينا عاداتها ومفاهيمها ومصطلحاتها وأسلوب حياتها، وهكذا رأينا هذه الأشياء كمسلمات يقتدي بها فكرنا ويهتدي بها اجتهادنا، ويستدل بها منطقنا، دون أن نحقق في درجتها من الصحة واتفاقها مع جوهر شخصيتنا، وفلسفة حياتنا.

وكان أثرها في تفكيرنا أن أصبحنا نتناول في كتابتنا وفي حديثنا موضوعات جديدة مثل موضوع هذا الحديث أي الديمقراطية في الإسلام.

إننا حينما نقدم عنوانًا كهذا لا نشعر عادة بأنه يتضمن مسلمة لم يسلم بها تسليم المقتنع، وإنما نسلم بها خضوعًا لمسايرة العرف الذي فرضته علينا الحضارة الغربية، حتى أصبحنا نضم إلى الإسلام كل ما نعتقد أنه ذو قيمة حضارية دون أي تمحيص فيما يربطه أو يحدد درجة ارتباطه بالإسلام أو ينزِّه عنه الإسلام.

فالديمقراطية من تلك العناصر التي نتقبلها لنضيفها إلى التراث الإسلامي، مقتنعين بما يبرر هذه الإضافة ولو بصورة شكلية حتى يصبح الموضوع لا يفتح بابه على نقطة استفهام: «هل توجد ديمقراطية في الإسلام؟»، بل ندخل فيه مباشرة من باب المسلمات، فنقول: «صفوا لنا

الديمقراطيـة الموجـودة في الإسـلام».

إن مشـكلة الربـط بـين هذيـن المصطلحَـيْن هـي في نظـري المشـكلة الأساسـية في الموضـوع، يجـب أولًا أن نميـز بينهـما وأن نعطـي لكليهـما مـا تسـتحق شـخصيته مـن التعريـف، حتـى يتبـين في ضـوء هـذا التعريـف أي قرابـة توجـد بـين المصطلحَـيْن.

وعليـه يجـب في خطوتنـا الأولى أن نوضـح وأن نعـرف مصطلحاتنا: ما هو الإسـلام؟ مـا هـي الديمقراطيـة؟ ولا بـد هنـا مـن ملاحظـة: أن كل مصطلح كان في زمـن مـا كلمة محدثـة، وإننا نعرف بالضبـط متى حدثت كلمة (إسـلام) في اللغـة العربيـة وبمعناهـا الـدارج، إنها لا شـك من ابتـكار القرآن.

ولكننـا عـلى جانـب أقل مـن المعرفة فيـما يخـص مصطلـح (ديمقراطية)، فنحـن لا نعـرف متى درجـت في اللغة العربيـة كمفردة مسـتوردة، ولا نعرف حتـى تاريـخ حدوثه في لغتـه الأصلية، إنـما نعرف أنه صيـغ في اللغـة اليونانية قبـل عـصر بركليـس[1]، إذ أن المؤرّخ توسـديد يذكره على لسـان هـذا القيصر

(1) في خلال احتفال جنائزي اختير بركليس ليؤبن فيه الضحايا الأولى لحرب بيلوبونيز التي وقعت بين أثينا وأسبرطة مجد بهذه الكلمات الأعمال الطيبة للديمقراطية التي كانت منتصرة على النظام الأرستقراطي: «بما أن الدولة عندنا تدار لمصلحة العامة وليس لمصلحة الخاصة اتخذ نظامنا اسم الديمقراطية.
وفيما يختص بالنزاعات الخاصة هناك المساواة التي تؤمنها القوانين للجميع، ولكن فيما يخص المشاركة في الحياة العامة، يحصل كل فرد على تقديره بحسب جدارته، وما يهم هنا ليست الطبقة التي ينتمي إليها وإنما قيمته الشخصية، هذا دون أن يشعر بالحرج من بؤس وضعه الاجتماعي واسوداده إذا كان يستطيع أن يخدم المدينة.. » (تاريخ حرب بيلوبونيز، الكتاب الثاني، فصل 37).
ويذكر في مكان آخر: « .. على الدولة الديمقراطية أن تعمل لخدمة السواد الأعظم من الناس، وأن تطبق مساواة الجميع أمام القانون، وأن تصب الحريات العامة في هوية المواطن. ومن واجبها أن تساعد الضعيف وتضع الجدارة في مكانها الأول. إن التوازن المتناسق بين مصلحة الدولة ومصالح الأفراد الذين يكونونها تؤمن الانطلاق السياسي والاقتصادي والفكري والفني للمدينة، وذلك بحماية الدولة من الأنانية الشخصية، وبحماية الفرد عبر الدستور من تعسف الدولة». [ط. ف].

في إحدى خطبه الموجهة إلى شعب أثينة. أي منذ خمسة قرون قبل الميلاد.

هكذا نرى الصلة مفقودة بين المصطلحَيْن بالنسبة إلى الزمان وإلى المكان، وربما أمكن القول مجازفة، نظرًا لهذا التباعد من حيث التاريخ ومن حيث الجغرافية، بأن ليس هناك (ديمقراطية في الإسلام).

ومن جهة أخرى فبقدر ما يكون اللفظ مشحونًا بالتاريخ، أي بقدر ما تكون له جذور في واقع وتاريخ البشر كما هو شأن الكلمتَيْن اللتَيْن نحلِّلهما، يكون شيء من التباس في هذا اللفظ التباسًا يلبسه أحيانًا معاني متعددة.

يجب إذن أن نرفع هذا الالتباس باختيار أي هذه المعاني نقصد بالضبط.

إن كلمة إسلام وكلمة ديمقراطية تحتوي كلاهما على مضمون ثري يجب من الناحية العملية تبسيطه إلى أقصى ما يمكن حتى تتيسر المقارنة بينهما.

ما هي الديمقراطية في أبسط معانيها؟ إن أي قاموس اشتقاق في اللغة الفرنسية يدلنا على أن الكلمة، مركبة من مفردتين يونانيتين، وتعني (سلطة الشعب) أو سلطة الجماهير، كما تعودنا أن نقول اليوم، أي بتعبير تحليلي موجز (سلطة الإنسان).

ومن جهة أخرى ما هو (الإسلام)؟ في أبسط معاني الكلمة لعلنا لا نجد جوابًا أفضل على هذا السؤال، من أن نستعيره من جواب النّبي – صلى الله عليه وسلم – ذاته على سؤال ورد في حديث مشهور، رواه مسلم والترمذي والإمام أحمد والبخاري عن أبي هريرة، في روايات متقاربة قال أبو هريرة: كان النبي –صلى الله عليه وسلم– بارزًا يومًا للناس فأتاه رجل فقال: ما الإيمان؟ إلخ.. إلى أن قال ما الإسلام؟ قال: «الإسلام أن تعبد الله ولا تشرك به، وتقيم الصلاة، وتؤدي الزكاة، وتصوم رمضان».

فإذا قصرنا الأمر على ما يتصل بموضوعنا، ووضعنا أعيننا في هذا

النص الجواب، الذي يستحق ثقة أكثر كجواب للسؤال المطروح، نرى أن الإسلام هو الإيمان بالله وحده، والقيام بالصلاة وأداء الزكاة والصيام.

وقد يقول من يشرح هذا الحديث أنه لم يذكر الحج لأنه ورد قبل أن يحدد فرض الحج.

ومهما يكن الأمر، فها نحن وضعنا للكلمتين التحديد المتفق مع أبسط معانيهما.

فهل يوجد وجه مقارنة بينهما بعد هذا التبسيط؟ أي وجه مقارنة بين مفهوم سياسي يفيد جمله تقرير (سلطة الإنسان) في نظام اجتماعي معين وبين مفهوم ميتافيزيقي يفيد مجمله تقرير (خضوع الإنسان) إلى سلطة الله في هذا النظام أو في غيره.

هكذا ينتهي الأمر فيما يبدو إلى مناقضة أو ما يشبه مناقضة كالتي ظهرت بكل وضوح في الشعارات التي نادت بها الثورة الفرنسية في نضالها ضدّ الكنيسة (لا نريد ربًّا ولا سيِّدًا)، فهذه المناقضة الصورية تزيد طبعًا في تباعد المصطلحَيْن، وفي صعوبة المقارنة التي نريد عقدها بينهما.

ولكن الصعوبة هذه ليست نتيجة الواقع الذي يدل عليه كلا المصطلحُين، بل إنها تنتج من كيفية تعبيرنا عن هذا الواقع.

إننا قد اخترنا مثلًا للتعبير عن الديمقراطية المعنى اللغوي كما يعرفه لنا أي قاموس اشتقاق، وهو مرتبط بتقاليد الثورة الفرنسية حيث يعتبر هذا المصطلح من إنتاجها اللغوي في هذا العصر.

ولكن ينبغي علينا في الواقع أن نعيد الكرة في تحديد الديمقراطية، ونحددها دون ربطها مسبقًا بأي مفهوم آخر كالإسلام، فننظر إليها على أعم وجوهها، أي في إطار عمومياتها قبل أن نربط الموضوع بأي مقياس مسبق.

ففي مثل هذا الإطار، الذي ستتضح مبرراته فيما بعد، يجب أن نعتبر الديمقراطية من ثلاث وجوه:

1 – الديمقراطية كشعور نحو الـ (أنا).

2 – الديمقراطية كشعور نحو الآخرين.

3 – الديمقراطية كمجموعة الشروط الاجتماعية السياسية اللازمة لتكوين وتنمية هذا الشعور في الفرد.

فهذه الوجوه الثلاثة تتضمن بالفعل مقتضيات الديمقراطية الذاتية والموضوعية، أي كل الاستعدادات النفسية التي يقوم عليها الشعور الديمقراطي، والعدة التي يستند عليها النظام الديمقراطي في المجتمع، فلا يمكن أن تتحقق الديمقراطية كواقع سياسي إن لم تكن شروطها متوفرة في بناء الشخصية وفي العادات والتقاليد القائمة في البلد.

فهذه الاعتبارات تكوِّن العموميات التي تتحدد في نطاقها المشكلة بما تقتضيه من الوضوح، فهي تدلُّ بالخصوص على أن الشعور بالديمقراطية مقيد بشروط معينة لا يتحقق بدونها، وهذه الشروط ليست من وضع الطبيعة ولا من مقتضيات النظام الطبيعي، على خلاف ما كانت تتصوره الفلسفة الرومانتيكية في عهد جان جاك روسو، بل هي خلاصة ثقافة معينة وتتويج لحركة الإنسانيات وتقدير جديد لقيمة الإنسان، تقديره لنفسه وتقديره للآخرين.

فالشعور الديمقراطي هو نتيجة لهذه الحركة عبر القرون، ولهذا التقدير المزدوج لقيمة الإنسان[1].

(1) يقول مونتسكيو في مقدمة كتاب (روح القوانين) «في زمن يوسد فيه الجهل لا يوجد عندنا مجال للشك ولا حتى عندما نفعل أكبر الخطايا، وفي زمن النور نرتجف حتى عندما نقوم بأفضل الأعمال» [ط. ف].

إن المؤرخ الفرنسي جيزو يتيح لنا في كتابه أوروبا من نهاية الإمبراطورية الرومانية إلى الثورة الفرنسية تتبع هذه الحركة أي التطور الذي أدى إلى ظهور الديمقراطية في أوروبا. ونمو الشعور الديمقراطي في البلاد الأوروبية.

فالمؤرخ الكبير يبين كم كانت أصول الديمقراطية الغربية بعيدة وبسيطة، وكيف تكون الشعور الديمقراطي ببطء، قبل أن يتفجر بالتالي في التصريح بحقوق الإنسان والمواطن؛ ذلك التصريح الذي يعبر عن التقويم الجديد للإنسان وعن التتويج الأسطوري والسياسي للثورة الفرنسية.

فالشعور الديمقراطي الغربي، قد بدأ يعبر عن نفسه، وهو لم يتخلص بعد من الغموض الملازم لكل ما هو في حالة تخلق ونشوء، خلال الحركتين التاريخيتين الكبيرتين، حركة الإصلاح وحركة النهضة.

بل إن هاتين الحركتين هما أول تصريح بقيمة الإنسان الأوروبي في مجال الروح وفي مجال العقل.

فمن الواضح، أن هذا الدرس عن تاريخ أوروبا، الذي نقرؤه في كتاب جيزو، نجد الواقع الاجتماعي مطبوعًا ومغلفًا بخصائص المجتمع الغربي، مثل حركة الإصلاح والنهضة.

ولكن الحقيقة العامة بالنسبة إلى الشعور الديمقراطي، مهما يغشاها من قلة وضوح، حيث تلبس هنا ظواهر التاريخ الغربي وخصائصه التي لا يمكن أن تتكرر في تاريخ الأجناس والشعوب الأخرى، فإنها تبرز رغم ذلك تحت هذا الغلاف الخاص، أي عندما نخلص الموضوع من قيود التاريخ والسياسة ونعبر عن الأشياء بمصطلح علم النفس وعلم الاجتماع.

إن الشعور الديمقراطي في أوروبا كان النتيجة والمآل الطبيعي لحركة الإصلاح والنهضة.

فهذا هو معناه التاريخي الصحيح، ولكن هذا المعنى لا يفصل عن تاريخ أوروبا ليطبق على أمم أخرى. ولكن القانون العام بالنسبة إلى طبيعة الشعور الديمقراطي، سواء في أوروبا أو في بلد آخر.

هو أن هذا الشعور نتيجة لاطِّراد اجتماعي معين، فهو بالمصطلح النفسي، الحدّ الوسط بين طرفين كل واحد منهما يمثل نقيضًا بالنسبة للآخر، النقيض المعبر عن نفسية وشعور العبد المسكين من ناحية، والنقيض الذي يعبر عن نفسية وشعور المستعبد المستبد، من ناحية أخرى.

فالإنسان (الحر) أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها، هو الحدّ الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات: نافية العبودية، ونافية الاستعباد.

ولهذا التطور ناحية شكلية لها دلالتها عندما يضفى على هذا الإنسان (الحر) لقب يعبر عن قيمته الجديدة؛ فبعد أن كان يعتبر (Sujet) أي التابع إلى الملك أو مولاه، تسميه الثورة الفرنسية (Citoyen) المواطن، وتحاكم الملك لويس السادس عشر فتسميه (المواطن كأبيه) أثناء المحاكمة، وبعد أن كان الفلاح الروسي يسمى (موجيك) في العهد القيصري، أصبح (الرفيق) بعد ثورة أكتوبر 1917، التي علقت على باب العهد الجديد صورة (الرفيق) ستالين.

ومن أثر هذه الشكليات أن يكون من بين أكبر الأسماء التي حلقت في سماء الثورة الفرنسية اسم روبسبيير (Robespierre)، حفيد أولئك الذين

كانـوا من قطيـع (SerFs) أي الخدم، و(Mirabeau) حفيـد أولئك الإقطاعيين (Seigneurs) الذيـن مثلـوا العهد البائد في فرنسـا قبل الثورة.

فهـذه هـي الحقيقـة العامـة، الخالصـة مـن ظـروف البيئـة والمطابقـة لكل وسـط إنسـاني مهـما كانـت ظروفـه التاريخيـة الخاصة.

وهـذا هـو المقيـاس العـام الذي تقـاس بـه الأشـياء بالنسـبة إلى أي تطور ديمقراطـي، سـواء كواقـع اندثـر في طيات التاريـخ، أو كمـشروع نريد تحقيقه في واقـع مجتمع.

فـكل تطـور من هـذا النوع هو في جوهـره عملية تصفية، تصفي الإنسـان حتـى يصبـح الإنسـان الجديـد في صـورة (المواطـن) أو صـورة (الرفيـق) أي الإنسـان الـذي تخلص من رواسـب العبوديـة ومن نزعـات الاسـتعباد، التي تكـون الصورة السـلبية للشـعور الديمقراطي.

والتاريـخ يعطينـا نماذج كثـيرة من هذه الصـور السـلبية أي الصور المعبرة عن نفسـية العبد ونفسـية المستعبد.

إنـه لا يخلـو من الفائـدة أن نذكر بعض هـذه النماذج توضيحًـا للموضوع وربـما وجدنا بعضهـا حتى في الأدب.

فالإرشـادات التـي يعطيهـا شـخص أورسـوس إلى شـخص جوينبلـين في قصـة فيكتـور هوجـو (الرجـل الـذي يضحك)، هـي في الواقع إرشـادات تنطـق فيهـا روح العبد.

حيـث يقـول أورسـوس لزميلـه: «هناك سـنة يتمسـك بهـا الكبـار، فإنهم لا يعملـون شـيئًا، وسـنة يتمسـك بهـا الصغـار، فإنهـم لا يقولـون شـيئًا، إن الفقـير ليـس لـه صديـق إلا صديق واحـد: الصمت، إنـه لا يجوز لـه أن يتفـوه إلا بكلمة واحـدة: نعـم، فالاعـتراف والرضا هو كل حقـه، نعم إلى القاضي، نعـم إلى الملك.

فالكبـار ينهالـون علينـا ضربًـا بالعصا، إذا مـا حدثتهم نفوسـهم .. إن هذا مـن حقهـم، وإنهـم لا يخسرون شـيئًا من عزتهـم إذا ما دكّـوا عظامنـا ضربًا..».

فمـن البـيّن أن فيكتـور هوجـو وصـف في هـذا الحـوار وبكل دقة نفسـية العبـد الذي يقول (نعم) في كل الظروف، ونشـعر كم في هـذه الكلمة الإيجابية في لفظهـا مـن سـلبية في معناهـا، إذ إن (نعـم) هنـا تسـاوي نافية، تلغـي قيمة الــ (أنـا)؛ أي أنهـا تنفي القاعـدة الأساسـية التي تبنـى عليهـا الديمقراطية في نفـس الفرد.

ولا يخلـو الأدب العـربي مـن هـذه النـماذج المعـبرة عـن نفسـية العبـد، إننـا نجدهـا بالخصـوص في كتـاب ألـف ليلة وليلة، حيـث نـرى في كل صفحة الأمير يأمـر أو يهـدد بـضرب عنـق، والجـلاد يقـول (نعـم) السـمع والطاعة يـا مولانا.

وإننـا لنجـد صـورة أخـرى للنافيـة التـي تنفـي الشـعور الديمقراطـي نجدهـا في صـورة المسـتعبد المسـتبد، كـما يصفـه القـرآن الكريم لنـا في الحوار المشـهور الـذي دار بين فرعون وموسـى حيـث يسـأل الأول: - (فَمَـنْ رَبُّكُمَا يَـا مُوسَـى؟) [طـه: 20/ 49].

فيرد الثاني: - (رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى) [طه: 20/ 50].

إننـا نـرى كـم يعـبِّر هذا السـؤال عـن نفسـيّة الجبـار المسـتبد الـذي يريد اسـتعباد الخلـق، وكان ينتظـر مـن موسـى الاعـتراف بمزاعمـه في الربوبيـة، حتـى أتـى جـواب الرسـول فأثـار غضبـه لأنـه كان رفضًـا لمزاعمه.

ولكـن المشـهد يسـتمر فيزيد وضوحًـا في تصوير المسـتبد، فنـراه يندفع في كبريائـه، ويرجئ الرسـول إلى يوم الزينة ليكـون موعدًا له وللسـحرة، فيتزايد غضـب الطاغية المسـتبد عندما رأى كيد الشـيطان مهزومًا والسـحرة سُـجَّدًا: (قَالُوا آمَنَّـا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَـى).

فغضب الطاغية: (قَالَ آمَنْتُمْ لَهُ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّهُ لَكَبِيرُكُمُ الَّذِي عَلَّمَكُمُ السِّحْرَ فَلَأُقَطِّعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ وَلَأُصَلِّبَنَّكُمْ فِي جُذُوعِ النَّخْلِ وَلَتَعْلَمُنَّ أَيُّنَا أَشَدُّ عَذَابًا وَأَبْقَى) [طه: 20/ 70 – 71].

ليس من الضروري أن نتابع المشهد إلى آخره، فقد أعطانا صورة كافية للاستبداد في شخص فرعون بقدر ما يزداد غضبه على الرسول وعلى السحرة، فالموقف لا يعبر هنا عن (نافية) إزاء الـ (أنا)، بل عن نافية إزاء الآخرين أي أنه ينفي جانبًا من الشعور الديمقراطي. ولكن قد نجد أحيانًا موقفًا يعبر عن النافيتين معًا.

إن تاريخ روسيا القيصرية ترك لنا قصة ذات دلالة في الموضوع إذ نرى أحد القياصرة، وهو فيما أعتقد القيصر إسكندر الأكبر، وقد كان في ضيافته أمير من الغرب، فأراد القيصر أن يبرهن لضيفه عن مقدار سلطانه على رعيته، فأشار بأصبعه إلى جندي كان يقوم بدور حراسة بأحد ممرات الدوريات المشرفة على هاوية سحيقة، فبمجرد الإشارة ألقى الجندي بنفسه من ذلك العلو، كأنه آلة تحركت بالضغط على زر.. فهذا المشهد يتضن بكل وضوح موقف العبد وموقف الرجل المستبد، أي نافيتي الشعور الديمقراطي.

ويمكن جمع الكثير من هذه النماذج، مثل رئيس الحشاشين؛ حسن السفاح، أو شيخ الجبل كما كان يلقب، فإنه كان أيضًا يتصرف في حياة أتباعه فيقوم أحدهم لمجرد الإشارة ليلقي بنفسه في هاوية معنوية، يلقي فيها ضميره.

وعلى كل فإن ما ذكرنا يكفي لتكوين إطار العموميات التي تحيط بالموضوع، وتكون مرجعًا يرجع إليه في هذا السياق.

فالقضية إذن عندما نتحدث عن الديمقراطية في الإسلام منوطة بهذه العموميات وهذا المرجع، أي بالعناصر الثلاثة التي قدمناها على أنها الشروط العامة لوجود الشعور الديمقراطي في أي بيئة.

وبالتالي فالسؤال هو: هل الإسلام يتضمن ويتكفل هذه الشروط الذاتية والموضوعية، أي هل يكون نحو (الأنا) ونحو (الآخرين) الشعور الذي يطابق الروح الديمقراطي كما بيَّنا، وهل يخلق الظروف الاجتماعية المناسبة لتنمية هذا الشعور؟ وعلينا من وجهة عملية، وقبل الجواب على السؤال؛ هل يخلق الإسلام الشعور الديمقراطي؟ أن نتساءل: هل يخفف الإسلام حقيقة من كمية ومن حدة الدوافع السلبية، والنزعات النافية للشعور الديمقراطي، التي تطبع سلوك العبد وسلوك المستعبد؟ لا بدّ إذن وفي البداية على الخصوص أن نقدر كل مشروع يهدف إلى تأسيس ديمقراطية، على أنه مشروع تثقيف في نطاق أمة بكاملها، وعلى منهج شامل، يشمل الجانب النفسي، والأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي.

فالديمقراطية ليست إذن، كما نفهمها فهمًا سطحيًا عندما نتناول معناها الدارج، أي في حدود اشتقاق المفردة، ليست مجرد عملية سياسية، عملية تسليم سلطات إلى الجماهير، إلى شعب يصرح بسيادته نص خاص في الدستور.

وقد يكون هذا النص نفسه غير موجود في بلد معين إما لأن هذا البلد، لم يوضع في دستوره نظام دستوري، وإما لأن جبارًا مستبدًا جاء يلغيه، مثل نابليون في فرنسا، ومع ذلك لا تفقد الديمقراطية معناها في هاتين الحالتين، لأن معناها مرتبط بشعور، وبعادات، وتقاليد لا يكونها نص ولا يلغيها جبار.

فإنجلترا تتمتع بحياة ديمقراطية ممتازة، دون أن يكون في أساسها نص دستوري خاص، يحمي الحقوق والحريات التي يتمتع بها فعلًا الشعب الإنجليزي، وإنما تحميها تقاليد الشعب ذاته وعاداته وأوضاعه النفسية، وعرفه الاجتماعي، أي في نهاية التحليل يحميها ما يمكن أن نسميه الروح الإنجليزي بالذات.

فليست الديمقراطية إذن في أساسها عملية تسليم سلطات تقع بين طرفين معينين، بين ملك وشعب مثلًا، بل هي تكوين شعور وانْفعالات ومقاييس ذاتية واجتماعية، تشكل مجموعها الأسس التي تقوم عليها الديمقراطية في ضمير شعب، قبل أن ينص عليها أي دستور، والدستور ما هو غالبا إلا النتيجة الشكلية للمشروع الديمقراطي عندما يصبح واقعًا سياسيًا يدلُّ عليه نص توحي به عادات وتقاليد، ويمليه شعور في ظروف معينة، ولا يكون أي معنى لهذا النص إن لم تسبقه التقاليد والعادات التي أوحت به، أو بعبارة أخرى المبررات التاريخية التي دلَّت على ضرورته.

ومن هنا تبدو بكل وضوح تفاهة تلك الاستعارات الدستورية التي تستعيرها اليوم بعض الدول الإفريقية الآسيوية الناشئة، التي تريد إنشاء الوضع الجديد في بلادها، بالقياس على المنوال الذي تستعيره من بعض البلاد ذات التقاليد الديمقراطية العريقة، إن هذه الاستعارة تكون تارة لازمة، ولكنها لن تكون بكل تأكيد وحدها كافية، إن لم تصحبها الإجراءات المناسبة لبثّ ما يستعار في نفسية الشعب الذي يستعيره.

ومهما يكن في الأمر، فقد تبيَّن من الآن، أن الجواب على السؤال المعروض في هذا البحث؛ هل توجد ديمقراطية في الإسلام؟ لا يتعلق ضرورة بنص فقهي مستنبط من السُّنة والقرآن، بل يتعلق بجوهر الإسلام بصفة عامة وعلى وجه الخصوص، ومن الوجهة التي تهمنا هنا، فإنه لا

يسوغ لنا أن نعتبر الإسلام كدستور يعلن سيادة شعب معين، ويصرح بحقوق وحريات هذا الشعب، بل ينبغي أن نعتبره، في سياق حديثنا، كمشروع ديمقراطي تفرزه الممارسة، وترى من خلاله موقع الإنسان المسلم من المجتمع الذي يكون محيطه، وهو في الطريق نحو تحقيق القيم والمثل الديمقراطية، بحيث ترتبط حركته التاريخية بالمبادئ العامة، التي أقرها الإسلام في صورة بذور غرست في الوعي الإسلامي، وفي صورة شعور عام ودوافع تكون المعادلة الإسلامية في كل فرد من المجتمع.

ويجب أن نعتبر هذه الحركة الناشئة والمنشئة في لحظة بدايتها، أي في اللحظة التي تبتدئ تحقق شروط المشروع الديمقراطي الأولية، لأنها الشروط التي تتحقق بمقتضاها كل النتائج الاجتماعية المقبلة لهذا المشروع.

غير أننا أوضحنا فيما سبق، أن مرحلة التخلق والنشوء ترتبط بصورة شكلية، بتعبير جديد نطلقه على الإنسان، أي بتقويمه تقويمًا جديدًا ليصبح (المواطن) في الثورة الفرنسية، أو (الرفيق) في الثورة الروسية وتظهر، طبقًا لهذا التقويم، الاختلافات الأولى بين النماذج الديمقراطية المعروفة في التاريخ، حتى في المصطلح السياسي حيث نصبح نتكلم اليوم على (الديمقراطية الغربية) بأوروبا، و(الديمقراطية الشعبية) في الشرق، و(الديمقراطية الجديدة) في الصين[1].

فبصورة تزيد أو تنقص وضوحًا، نجد أنفسنا أمام نماذج ديمقراطية يختلف بعضها عن بعض، بمقدار تقويمها الجديد للإنسان بالقيمة التي

(1) يمكن لتقويم الإنسان هذا أن يخضع لتغيرات غريبة كما تبيّنه لنا هذه الجملة التي يقولها لينن: «ليس من المهم أن تموت ثلاثة أرباع الإنسانية إذا كان الربع الحي الباقي شيوعيًا» (يذكرها كيسرلنج Keyserling في التحليل الطبقي لأوروبا، ص 329). [ط. ف].

تعطى له في صورة شكلية، تعبر بصورة رمزية عن بداية أو تدشين المشروع الديمقراطي في البلد، ووضعه في الطريق نحو القيم والمثل الديمقراطية.

وهذا التقويم الجديد للإنسان، يطبع من البداية فعالية المشروع وأثره في المجال النفسي، بالنسبة إلى الدوافع السلبية التي تقاوم المقومات الديمقراطية في نفس العبد ونفس المستعبد، فهو يكون إذن مقياسًا تقاس به الأشياء في هذا السياق، وتميز به النماذج المعروفة في التاريخ، من النموذج الذي حققته أثينة منذ ثلاثة آلاف سنة، إلى النموذج الذي تحققه الصين اليوم.

ولكننا عندما نعتبر هذه النماذج، عدا النموذج الإسلامي وبالنسبة إليه، نجد أنها تستهدف في أساسها، إما منح الإنسان بعض الحقوق السياسية التي يتمتع بها (المواطن) في البلاد الغربية، وإما الضمانات الاجتماعية التي يتمتع بها (الرفيق) في البلاد الشرقية.

أما الإسلام، فإنه يمنح قيمة تفوق كل قيمة سياسية أو اجتماعية. لأنها القيمة التي يمنحها له الله في القرآن في قوله: (وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ) [الإسراء: 17/ 70].

فهذا التكريم يكون- أكثر من الحقوق أو الضمانات- الشرط الأساسي للتعبير اللازم في نفس الفرد، طبقًا للشعور الديمقراطي سواء بالنسبة للأنا أم بالنسبة للآخرين، والآية التي تنص على هذا التكريم تبدو وكأنها نزلت لتصدير دستور ديمقراطي يمتاز عن كل النماذج الديمقراطية الأخرى، دون أن تعبر عنه نصوص قانونية محددة، فنظرة النموذج الإسلامي إلى الإنسان، هي نظرة إلى التكريم الذي وضعه الله فيه، أي نظرة إلى الجانب اللاهوتي فيه، بينما النماذج الأخرى تمنحه النظرة إلى الجانب الناسوتي والجانب الاجتماعي، فالتقويم الإسلامي يضفي على الإنسان شيئًا من

القداسة، ترفع قيمته فوق كل قيمة تعطيها له النماذج المدنية.

والفرق ليس في المفردات، ولكن في معناها، في واقع الأشياء بالنسبة إلى شعور الإنسان نحو نفسه ونحو الآخرين.

فالإنسان الذي يحمل بين جانبيه الشعور بتكريم الله له، يشعر بوزن هذا التكريم في تقديره لنفسه وفي تقديره للآخرين، لأن الدوافع والنزعات السلبية المنافية للشعور الديمقراطي تبددت في نفسه.

ثم إن الإسلام الذي وضع في نفسية المسلم هذا التوجيه العام، قد وضع عن طريقه- يمينًا وشمالًا- حاجزين، كي لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الاستعباد.

وهذان الحاجزان مذكوران بالإشارة في آيتين، تذكر الواحدة الهاوية ذات اليمين والأخرى تذكر الهاوية ذات الشمال، فيقول عزّ وجلّ: (تِلْكَ الدَّارُ الْآخِرَةُ نَجْعَلُهَا لِلَّذِينَ لَا يُرِيدُونَ عُلُوًّا فِي الْأَرْضِ وَلَا فَسَادًا وَالْعَاقِبَةُ لِلْمُتَّقِينَ) [القصص:28/ 83].

فهذا الحاجز وضع بكل وضوح على حافة الاستعباد، حتى لا يقع فيه المسلم، أما الحاجز الآخر الذي يحفظه من هاوية العبودية، فهو مذكور في قوله عز وجلّ: (إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا * إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا * فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُوَ عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا) [النساء: 4/ 96 - 98].

ومجمل القول، إن المسلم محفوظ من النزعات المنافية للشعور

الديمقراطي، الموجودة أو المدسوسة في طينة البشر، بما وضع الله في نفسه من تكريم مقدس، وما جعل عن يمينه وشماله من معالم، ترشد طريقه حتى لا يقع في وحل العبودية أو وحل الاستعباد.

ومما يدعم شعوره بهذا التكريم العام الذي منحه كإنسان، فإنه يشعر بتكريم خاص قد منحه كمؤمن في قوله عزّ وجلّ: (وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ) [المنافقون: 63/ 8].

وهذه العزة الموهوبة للمؤمن لا تعرضه للكبرياء، لأنها لا تعني المجد التالف المتصل بالأشياء المادية، بل هي العزة في سموّ الأخلاق، وعلوّ الهمة.

وهكذا نرى أن الدوافع السلبية التي من شأنها أن تدفع المسلم إلى الهاوية، من ناحية أم من أخرى، يسيطر عليها الشعور الإيجابي الذي وضعت في نفسه بذوره بصفته مسلم.

وعليه فإن (الديمقراطية) مغروسة أولًا في ضمير المسلم، مع التقويم الجديد الذي حدّد في نظره قيمته وقيمة الآخرين.

ولا شك أن عبارة (الديمقراطية الجديدة) في الصين الشعبية، تعني أولًا هذا التقويم الجديد للإنسان، قبل أن تعني قوانين جديدة ومصانع جديدة وطرقًا جديدة .. فهي تهم (أولًا عالم الأشخاص قبل أن تهمّ عالم الأشياء).

وإذا أردنا أن نعرف شيئًا هو الديمقراطية الإسلامية، فإن هذا الشيء يعني أولًا (تطعيم) الإنسان، وتحصينه ضدّ النزعات المنافية للشعور الديمقراطي، وتصفية هذه النزعات في نفسه.

أما الديمقراطية العلمانية أو الملائكية، فإنها تمنح الإنسان أولًا الحقوق والضمانات الاجتماعية، ولكنها تتركه عرضة لأمرين فهو إما أن يكون ضحية مؤامراتٍ لمنافع معينة، ولتكتلات مصالح خاصة ضخمة؛ وإما

لأن يجعل الآخرين تحت ثقل دكتاتورية طبقية، لأنها لم تصف في نفسه دوافع العبودية والاستعباد، لأن كل تغيير حقيقي في المجتمع لا يتصور دون تغيير ملائم في النفوس.

طبقًا للقانون الأعلى: (إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ) [الرعد: 13/ 11].

وهكذا تظهر بوضوح أكثر، العلاقة العضوية بين الإسلام والديمقراطية؛ العلاقة التي لم يكن من السهل توضيحها في صدر هذا الحديث، عندما كنا نحاول تحديد وجه التشبيه والمقارنة بكلمة ديمقراطية مأخوذة في معناها الاشتقاقي، أي باعتبار المشروع الديمقراطي على أنه مجرد مشروع تسليم سلطات إلى الشعب بمقتضى نصوص دستورية معينة.

وهكذا يظهر أيضًا بوضوح أكثر، الخطأ الذي نقع فيه عندما نستعير من بلاد معينة دستورًا ديمقراطيًا جاهزًا، لأننا في مثل هذه الحالة لا ننقل مع النصوص الدستورية المستعارة كل الأُسس النفسية، والتجربة التاريخية التي أملت هذه النصوص في بلاد مولدها، كأنما نقوم بمشروع ديمقراطي على غير أساس في صميم الواقع.

إن هذه الملاحظات تتيح لنا، منذ الآن، التقرير بشرعية الحديث عن (الديمقراطية في الإسلام) كما وردت عبارتها في عنوان هذا الحديث.

ولكن يجب أن نتساءل، كيف تتحقق هذه الديمقراطية المؤسسة بالصورة التي بيَّناها في عالم النفس المتصل بالضمير والشعور، كيف تتحقق في عالم الواقع المحسوس، في الأعمال الخاصة والعامة، في نطاق الأفراد والحكومات، وفي حياة النظم والمنظمات؟ وبالخصوص يجب أن نتساءل، هل تكفل هذه الديمقراطية ما تكفله الديمقراطية الملائكية للفرد

من حقوق وحريات سياسية، ومن ضمانات اجتماعية؟ هذا هو الجانب الآخر، الجانب الموضوعي، وقد يلاحظ أن مبررات هذا الفصل، يجب أن تكون مستقاةً من واقع المسلمين اليوم، لا من نصوص دينهم.

ولكن ليس لهذه الملاحظة إلا قيمةً شكليةً، لأننا عندما ندرس ديمقراطية أثينا، على وجه المثال، فإننا لا نبحث عن مبرراتها في واقع الشعب اليوناني اليوم، دون أن يعني هذا، أن الجيل اليوناني المعاصر قد فقد القيم التي تميزت بها الديمقراطية في عصر أفلاطون.

فلا حرج إذن في اعتبار الديمقراطية في الإسلام، لا في الزمن الذي تحجرت فيه التقاليد الإسلامية وفقدت فيه إشعاعها، كما هو شأنها اليوم بصورة عامة. ولكن في زمن تخلقها ونموها في المجتمع.

فمما يتعارف عليه الناس ويؤكده التاريخ، فإن التقاليد الإسلامية نشأت في زمن الرسول – صلى الله عليه وسلم – وفي عهد الخلفاء الراشدين.

فإذا اتفقنا على وجهة النظر هذه؛ وهي وجهة نظر فقهاء الإسلام، فالمشروع الديمقراطي الذي وضعه الإسلام، قد أخذ طريقه للتحقيق نحو الأربعين سنة تقريبًا.

ففي هذه المدة، وضعت كل الأصول النفسية التي تقدم ذكرها تكملها وتدعمها مقدمات جديدة، لتكون الأساس المعنوي للديمقراطية الإسلامية.

فإحدى هذه المقدِّمات يجب ذكرها بالخصوص، لأنها تكمل تقويم الإنسان في نقطة رئيسية تتصل بالعبد في المجتمع الإسلامي.

إننا نعلم، أن ديمقراطية أثينا لم تعطِ أي أهمية لهذه القضية؛ قضية الرقيق، إلا من الوجهة الانتفاعية حيث كان الرقيق من مقومات النظام الاقتصادي، حتى إن أحدًا لم يفكر في إطار هذا النظام في وضع مبدأ

لتحرير الرقيق فيكتمل بذلك تقويم الإنسان فيه.

بينما يأتي الإسلام فيقرر هذا المبدأ بكل وضوح: فيشمل بذلك تقويمه الإنسان الذي وقع في قيد الرق، بمقدمات أو أصول فقهية نجدها في القرآن وفي السُّنة، وتكون في الواقع تشريعًا لعتق الرقيق بصورة تدريجية.

ومن بين هذه المقدمات التي يمكن ذكرها، قوله عزّ وجلّ: (وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ * فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ * فَكُّ رَقَبَةٍ..) [البلد: 90/ 10 – 13].

فهذا التقريع للإنسان الحرّ كأنما يهدف إلى وضع قضية الرقيق في ضميره، كي تأخذ هكذا طريقها إلى الحلّ، أي طريق التحرير التدريجي.

وهذا التوجيه العام يظهر في آيات أخرى، كالآية التي تحدد موضوع الصدقات حيث يقول عز وجلّ: (إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ..) [التوبة: 9/ 60].

كما يظهر أيضًا في الأحاديث مثل قوله – صلى الله عليه وسلم –: «من أعتق رقبة أعتق الله بكل عضو منها عضوًا من أعضائه من النّار». وفي قوله عليه الصلاة والسلام: «من لطم مملوكه أو ضربه فكفارته أن يعتقه».

وفي حديث آخر حيث يوصي – صلى الله عليه وسلم – بشأن الرقيق: «إنهم إخوانكم وضعهم الله تحت أيديكم، فأطعموهم مما تأكلون، واكسوهم مما تلبسون».

وفي حديث يقول فيه رسول الله – صلى الله عليه وسلم –: «أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق، حتى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم».

فهذه النصوص كلها تكمل، من نواح مختلفة، التقويم الأساسي للإنسان، التقويم الذي يقوم عليه– كما قدمنا– المشروع الديمقراطي،

تكميـلًا يجعـل هـذا المشروع يضـم في خطوطه العامـة مصير الرقيـق إلى مصير الإنسـان الحر، وبحيث يضيـف الرقيق إلى عالم الآخرين، أي عالم الأشـخاص بعـد أن كان مـن عـالم الأشـياء، وذلـك لأول مـرة في التاريخ.

ثـم يذكـر النبـي عليه الصـلاة والسـلام، هـذه التوجيهات كلهـا في حجة الـوداع، في خطبتـه بهـذه المناسـبة، وهـي الخطبـة التـي وضعت فيهـا ظروف هـذه الحجة وملابسـات التاريخ معنى الوصيـة الروحية التي خلفها الرسـول لمن يـأتي بعده مـن أجيال المسـلمين.

ومعنـى التصريـح بحقـوق الإنسـان حيـث يقـول عليـه الصـلاة والسـلام: «يـا أيّهـا النـاس إن ربّكـم واحـد. وإن أباكـم واحـد. كلكم لآدم وآدم مـن تـراب. إن أكرمكم عنـد الله أتقاكم. ليس لعربيٍّ عـلى عجميٍّ، ولا لعجمـيّ عـلى عـربيّ، ولا لأحمـر عـلى أبيـض، ولا لأبيـض على أحمـر، فضلٌ إلا بالتقـوى...».

فهـذا الحديـث يكمل في مناسـبة يملؤها الجـلال والتأثير، فلسـفة ومنهج الإنسـان في المشروع الديمقراطي الإسـلامي.

ولكـن إذا كانـت لهـذا المشروع هـذه الأسـس النظريـة، فلا بـد أن يكون لـه مـن ناحيـة أخـرى، آثـاره الملموسـة في صيـم الواقـع: في الأعـمال الفردية والحقـوق والضمانـات التي يتمتع بها الفـرد، وفي الأعمال الصـادرة من الحكم وفي امتيازاتـه، وحـدود سـلطته، وفي كيفيـة تكوينـه أو صـورة شرعيته، أي في جميع الصفـات الظاهـرة للديمقراطية.

ولا شـك أن لهـذه الآثار وضوحًـا أكثر، في فترة التخلق الدسـتوري، التي تصـب خلالهـا النصـوص النظريـة في الحقائـق الاجتماعية، في أعمال وسـلوك الجيـل الذي وضـع المـشروع الديمقراطي الإسـلامي في طريـق التحقيق، من

اليـوم الـذي أشرقت فيـه الهدايـة المحمدية إلى يـوم صفين.

وتأثـير المبـادئ في هـذا المجتمـع الناشـئ يظهـر أكثر مـا يظهـر في الجانب المحسـوس، كـما تظهـر حدودهـا المتصلـة بهـذا الجانـب في واقـع الحيـاة الاجتماعيـة.

فمـدى تأثـير المبـادئ يظهر فعـلًا مـع حدودها في واقـع الحيـاة، في الفترة المطابقـة لطور التخلـق والتكويـن الديمقراطي.

وإذا راجعنـا هـذا الطـور، سـنجد عـدة مبـادئ نظريـة مـع حدودهـا في التطبيـق، كالمبدأ الذي يؤسـس الحكم الإسـلامي على طاعـة المحكومين لأولي الأمـر، كـما ورد في الآيـة الكريمـة: (يَا أَيُّهَـا الَّذِيـنَ آمَنُـوا أَطِيعُـوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُـولَ وَأُولِي الْأَمْـرِ مِنْكُمْ فَـإِنْ تَنَازَعْتُـمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُـولِ إِنْ كُنْتُـمْ تُؤْمِنُـونَ بِـاللَّهِ وَالْيَـوْمِ الْآخِرِ ..) [النسـاء: 4/ 59].

فهـذا المبـدأ يقـرر، طبقًـا للنص، امتيـازات الحكـم. ولكن في اليـوم ذاته، الـذي يسـتم فيـه عمـر رضي الله تعـالى عنـه مقاليد هـذا الحكـم نراه يبـيّن هو نفسـه الحـدود، الواقعية للمبـدأ النظري، إذ يبـيّن للمؤمنين الذيـن بايعوه، أي عاهـدوه عـلى الطاعة، حـدود هـذه الطاعة في خطبتـه المشـهورة: « ..من رأى منكـم فيَّ اعوجاجًـا فليقومني ..».

فنـرى هكذا، كيف تتصور فكـرة الحكم، في ضمير حاكـم في اللحظة البارزة من التاريخ الإسـلامي، التي يسـتلم فيها مقاليد الديمقراطية الإسـلامية.

ولكـن هـذه اللحظة تعطينا أيضًا صـورة لفكرة الطاعـة في ضمير محكوم، إذ نـرى أعرابيًـا يـرد عـلى الخليفـة فيقـول: «والله لـو رأينـا فيـك اعوجاجًـا لقوّمناك بسـيوفنا».

إننـا نـرى الطاعـة والحكـم محدوديـن بالاعتبـارات نفسـها في ضمـير

المواطن البسيط وضمير رجل الدولة.

وهكذا تبرز في صميم الواقع الذي سجّله التاريخ، فكرة الحاجزين اللذين وضعهما الإسلام على يمين وشمال المسلم، في طريقه نحو تحقيق الديمقراطية الإسلامية، كما بيَّنا، حتى أنه في مقابل الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية (لا نريد ربًّا ولا سيّدًا)، يمكنه أن يعلن شعار الثورة الإسلامية (لا نريد عبودية ولا استعبادًا).

وكذلك تبرز في هذه الفترة الخلاقة المبادئ لتي تحمي الحريات المعنوية، فحرية الضمير تبرز في هذه الآية: (لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ) [البقرة: 2/ 256].

أما حرية العمل والتنقل، فإنها مقررة في قوله عزّ وجلّ: (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ ..) [الملك: 67/ 15].

أما حرية التعبير، فإنها دخلت في العرف منذ الأيام الأولى من العهد الإسلامي، فالنَّبي عليه الصلاة والسلام كان يعود أصحابه على مناقشة آرائه وتقاريره، ففي يوم بدر، نراه – صلى الله عليه وسلم – يحدد ميدان المعركة في المكان الذي ظهر له الأنسب لذلك، ولكن أحد أصحابه من الأنصار اقترح مكانًا غيره، قد ظهر له أصلح بالنسبة إلى الحاجة الحربية، وتقول السُّنة التي تروي لنا هذا الخبر، أن النَّبي عليه الصلاة والسلام قد عدل رأيه طبقًا لوجهة نظر صاحبه، وقد شرع هكذا سنة نجد أثرها البليغ في توجيه الرأي الإسلامي فيها بعد، كما نرى ذلك في قضية تحديد الصداق مثلًا، عندما أراد عمر في أيامه أن يضع حدًّا أعلى لتقدير المهور، حتى يتيسر الزواج لكل مسلم، فأبدى رأيه في الموضوع على المنبر، ولكن امرأة عجوز خالفته في الرأي مستشهدة بآية تترك تحديد الصداق إلى تقدير

الزوجين أنفسهم، وما كان موقف الخليفة إلا أن قال: «أصابت امرأة وأخطأ عمر».

وكذلك يقرر القرآن مبدأ حصانة المنزل، في الآية الكريمة: (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْنِسُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا) [النور: 24/ 27].

ولكن هذا التوجيه العام، الذي يقرر ويحمي الحريات الفردية في كل اتجاه، يضع في الوقت نفسه الحدود اللازمة لهذه الحريات في حديث مشهور، إذ يقول عليه الصلاة والسلام كما رواه البخاري: «مثل القائم في حدود الله، والواقع فيها، كمثل قوم استهموا على سفينةٍ فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها، وكان الذينَ في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا: لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقًا ولم نؤذ من فوقنا، فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعًا. وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعًا».

فهذا الحدّ الموضوع لكل حريةٍ فرديةٍ في ظروفٍ معينة، يكون أساسًا مهمًّا في التشريع الإسلامي، حيث تقدم فيها مصلحة المجتمع على مصلحة الأفراد. ولكن العمل يجري على أساس التخفيف الأدبي والمادي من حدة الاستثناء المسلط على حريات الفرد في مثل هذه الظروف.

ومما يحكي بهذا الصدد: «أن امرأةً يهوديةً أرادت أن تحتفظ بملك لها يقع داخل الحدود التي عيّنها التخطيط لبناء مسجد عمر في بيت المقدس، فأراد القائم بالمشروع تنفيذ المخطط دون التفات إلى وجهة نظر المدعية، على اعتبار أسبقية المصلحة العامة، ولكن المدعية رفعت قضيتها إلى الخليفة الذي أوفاها رغبتها» .. وربما كانت وجهة نظره مقررة على أساس أن بناء مسجد لا يكون مصلحة عامة بالنسبة إلى يهودية.

وهـذه المعاملـة في القضـاء الإسـلامي، تدخـل أولًا في نطـاق التقويم العام للإنسـان، بصفته إنسـانًا وضـع في طينته التكريـم، بقطع النظر عـن كونه رجلًا أو امـرأةً، مسـلمًا أو يهوديًـا، ثـم يحددهـا مـا ورد في نطـاق القضـاء، في قوله عز وجـل: (وَإِذَا حَكَمْتُـمْ بَيْنَ النَّـاسِ أَنْ تَحْكُمُـوا بِالْعَدْلِ) [النسـاء: 4/ 58].

ولا ريـب أن آثـار المبـادئ الظاهرة بـكل وضوح في الأعـمال والمواقف، تظهر خـلال الفـترة التي يدخل فيهـا المشروع الديمقراطي الإسـلامي في قيـد التحقيق.

فـإذا وجدنـا في الآيـة السـابقة النـص النظـري الـذي تقـوم عليـه عدالـة القضـاء الإسـلامي، فإننـا نجـد في وثيقـة أخـرى الصـورة الواقعيـة لهـذه العدالـة، فهـذه الوثيقـة التاريخيـة التـي من شـأن القضـاء الإسـلامي أن يعتزّ بهـا، هـي وصية عمـر رضي الله عنه للقاضي أبي موسـى الأشـعري، الذي كان بمثابـة النائـب العـام للجمهوريـة في أيامنـا، إذ يقول له: «آسِ- أو سـاو- بين النـاس في وجهك ومجلسـك وقضائك حتـى لا يطمع شريـفٌ في حيفك، ولا ييـأس ضعيـفٌ مـن عدلك».

إن هـذه الوصيـة لم تبـق رسـالة مهملـة، بـل كان أثرهـا بليغًـا في الواقـع. كـما تدلُّ عـلى ذلك الأمثـال الكثيرة في عهـد التخلق الديمقراطي الإسـلامي.

وهـذه التفاصيـل كلهـا، تكـون في الحقيقـة السـمات العامـة لا يسـمى ديمقراطية سياسـية، أي سـمات النظـام الذي يمنـح الفرد الضمانـات اللازمة ضـدّ كل تعـدّ مـن جانـب الحكم.

والإسـلام نظـام مـن هذا النـوع حتـى في الصورة الشـكلية، التـي يتكون عليهـا الحكـم الإسـلامي، حيـث إن رئيـس الدولـة يسـتلم سـلطاته بمقتضى مبايعـة الأمـة- أو الشـعب كما نقـول اليوم- ممثلـةً في بعض الرجـال البارزين خلقًـا وعقلًا، يمثلـون هيئة على نمـط مجلس شـيوخ، يعينون الخليفـة بالمبايعة

طبقًا لمبدأ الشورى الذي يقرره القرآن بصورة خاصة، عندما يوصي النّبي – صلى الله عليه وسلم – (وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ) [آل عمران: 3/ 159].

أو بصورة عامة (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) [الشورى: 42/ 38].

فعلى هذه الاعتبارات، يصح القول بأن الحكم الإسلامي ديمقراطي في مصدره وفي عمله، كما قدمنا.

والإسلام يتضمن كل السمات التي تطبع الديمقراطية السياسية، التي تمنح الفرد مسؤولية في تأسيس الحكم والضمانات اللازمة التي تحميه من جور هذا الحكم.

ولكن التجربة التي تجري للديمقراطية السياسية في العالم منذ عهد الثورة الفرنسية، تدلُّ على ضعف حريات الفرد، في الواقع، عندما لا تحميه في الوقت نفسه الضمانات الاجتماعية التي تكفل حريته المادية.

ولقد رأينا في البلاد المتطورة، كيف يصبح (المواطن الحر) عبدًا مجهولاً لمصالح كبيرة تتحد ضده، وكم تضيع عليه بهذا السبب المنافع المنتظرة التي يمنحها إياه، بصورة نظرية، تصريح بحقوق الإنسان ودستور لا يكون لهما أثر ظاهر في حياته.

كما رأينا، كيف أن البلاد التي يحدث فيها هذا الاختلاف بين القيم السياسية والقيم الاجتماعية، تعاني صراع الطبقات الذي ربما ينتهي إلى تأسيس نوع من الديمقراطية، يعطي (المواطن) الضمانات الاجتماعية اللازمة. ولكن على حساب حرياته السياسية.

ولكن الإسلام تلافى هذا المعوق، لأنه أتى لمشكلات الحياة المادية المتصلة بالنظام الاقتصادي، بالحلول المناسبة، دون أن يمسّ الفرد في حرياته الذاتية.

وعليه، فالإسلام يبدو وكأنه جمع موفق بين مزايا الدمقراطية السياسية والديمقراطية الاجتماعية.

فالتشريع الإسلامي يتمم فعلًا السمات السياسية التي قدمناها، بسمات ديمقراطية أخرى، متصلة بالجانب الاقتصادي.

فالمشروع الديمقراطي، في المجال الاقتصادي، يقوم على مبادئ عامة، تهدف إلى توزيع الثروة حتى لا تصبح دُولة بين أيدي بعض المترفين.

فعندما يقرر القرآن الزكاة، فإنه يضع أساس تشريع اجتماعي عام، قبل أن تدرج في العالم الأفكار الاجتماعية التي ألفناها فيه اليوم.

فعندما يصف الرسول ضرورة هذا المبدأ، فإنه يصفه بمبررات تزعم الاشتراكية أنها تنفرد بها اليوم، حيث يقول عليه الصلاة والسلام: «إن الله اقتطع من أموال المسلمين الأغنياء نصيبًا هو نصيب الفقراء، لأن الفقراء، لا يجوعون ولا يعرون إلا بسبب الأغنياء».

وهذا المبدأ، كالمبادئ التي يقررها القرآن والسُّنة، لا تحققه أعمال الأفراد فحسب- حيث أن كل مسلم يحاول القيام بهذا الواجب حتى في أيامنا- بل أعمال الحكم أيضًا، وآثاره المرئية تظهر في التوجيهات الحكومية في عهد التخلق الديمقراطي وفي السيرة، حيث نجد هذه الآثار واضحة؛ فعمر رضي الله تعالى عنه سمع مولودًا يبكي، وقد علم أنه يبكي لأن أمه قد فطمته، لتحصل على منحة يدفعها بيت المال للأمهات اللواتي فطمن أولادهن، فأذاع الخليفة في المدينة لائحةً خاصةً بالأمهات المرضعات، يقول لهن: «ألا لا تعجلوا صبيانكم على الفطام فإنا نفرض لكل مولودٍ في الإسلام».

فهذه اللائحة تعطينا فكرة عن تنظيم الحضانة الرسمية للأطفال، هذه الحضانة التي لم تتحقق بهذه الصورة حتى اليوم في أوروبا، إذ أن

مثل هذه المنح عندما تدفعها حكومة أوروبية، فإنها لا تكون باسم الطفل مباشرة، كالمنحة التي يقدمها بيت المال في زمان عمر، وإنما تقدمها باسم (منحة الأمومة)، فالنتيجة واحدة لا شك، ولكن بين الطريقتين شيء من الاختلاف يميز الطريقة الإسلامية في العهد الديمقراطي.

ولا شك أننا نعجب بهذا المثل، لا يبدو فيه لرجل الدولة مثل عمر من سمو الضمير، ومن اهتمام بواجباته نحو الجمهور، ولكن في مناسبة أخرى نرى أن الجمهور نفسه يشعر بحقوقه، كما يتبين من خلال قصة المرأة المسكينة التي أبدت استياءها من الفقر، راميةً عمر بأسبابه، حتى تتهمه دون أن تدري أنها تتحدث معه، بالإهمال في شؤون الأمة.

إننا في الواقع لسنا أمام ضمير خليفة في حالة، وضمير امرأة مسكينة في حالة أخرى، بل نشعر بأننا أمام الضمير الديمقراطي الذي صاغه الإسلام.

وأن ما يتحرك في هذا الضمير أو ذاك، إنما هو الشعور بالقيمة الأساسية التي قدر بها الإنسان، ووضعت في ضمير المسلم كأساس لكل البناء الإسلامي، في الجانب الأخلاقي والسياسي والاجتماعي. ثم يقرر الإسلام مبدأ آخر يضعه كأساس لبناء الاقتصاد؛ وهو مبدأ تحريم الرِّبا.

فكان لهذا التحريم الأثر الكبير في تحديد صورة الاقتصاد الإسلامي، بحيث أضفى عليه من اللحظة الأولى الطابع الديمقراطي، لأنه لم يسمح بالتجارة في المال والنقود التي تقوم على مبدأ الرِّبا، وتحتكرها بعض البنوك.

وبذلك لم يتح للمال أن يحقق لطبقة معينة أو لبعض الأفراد، السلطة المطلقة على الحياة الاقتصادية، كما يحدث في النظام الرأسمالي.

إذ يتيح الرِّبا السلطة التامة للاحتكار على التجارة، وللتكتل المالي على

الصناعة بواسطة البنك الذي يحقق تركيز رأس المال، أي سلطة المال إلى أكبر درجة ممكنة، بالنسبة إلى إمكانيات عصر معين.

فالتشريع الإسلامي، أعفى الاقتصاد من سلطة الدرهم المطلقة، تلك السلطة التي أحدثت في البلاد المتطورة أزمات اجتماعية تواجهها أحيانًا بالثورات العنيفة.

وربما يجب القول، بأن هذا التشريع لم يخفف من حدّة الدرهم في مجال الاقتصاد فحسب، بل خفف من حدته في المجال الروحي إذا صحَّ التعبير، حتى إنه يعفي المجتمع من الأزمة الأخلاقية .. المتفشية اليوم في الحياة التي تستضيء بأضواء الحضارة الغربية .. فالإسلام لم يقاوم فقط الاحتكار الكبير الذي يقلل كمية المنتجات حتى ترتفع أسعارها في السوق، بل يقاوم كل احتكار يؤدي على أي طريقة إلى ارتفاع الأسعار.

إن كل وسيط بين المنتج والمستهلك يخفي صورة الاحتكار الذي يكون المستهلك ضحيته، فالوسيط ضرب من الطفيلية في مجال الاقتصاد.

ولكن التشريع الإسلامي يدين كل ضرب من الطفيلية، يدل على ذلك الحديث المروي عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه، حيث يقول: «نهى النبي – صلى الله عليه وسلم – عن التلقي، وأن يبيع حاضرٌ لبادٍ».

فهذا الحديث يفيد، بروحه إن لم يكن بحرفه، استنكار الاحتكار حتى في صورته المصغرة، حيث إن البادي لو باع بضاعته بنفسه، لباعها بسعر اليوم، أما الحاضر فإنه يمكنه إرجاء البيع إلى ما بعد، لأنه من سكان المدينة، وفي إمكانه عرض البضاعة في السوق في الوقت المناسب، أي في الوقت المناسب له على حساب المستهلك.

فالإسلام يدين هذه الطفيلية؛ ولا يسمح كذلك ببيع المأكولات التي ليست بعد في حوزة البائع، كما يدلُّ على ذلك الحديث المروي عن أنس بن مالك، إذ يقول: أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نهى عن بيع الثمار حتى تزهر أي تحمر، فقال: «أرأيت إذا منع الله الثمرة، بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟».

فهذه العناصر التشريعية التي تكون الجانب الاجتماعي في الديمقراطية الإسلامية، قد كان لها أثرها الظاهر في الواقع المحسوس الخاص بالمجتمع الإسلامي، وقد أثرت على نموه المادي، طبقًا للهدف المزدوج الذي استهدفه الشرع، حتى لا يقع المسلم في وضع العبد الذي تستعبده الأوضاع الاقتصادية، أو أن يصبح الرجل المستبد وبيده صولجان الذهب.

وهكذا يتبيَّن، أن المبادئ التي قررها الإسلام في المجال السياسي والمجال الاجتماعي، ووضعها في أساس ما يمكن أن نطلق عليه (الديمقراطية الإسلامية)، قد تحققت فعلًا في واقع المسلمين.

وقد كان أثرها حقيقيًا في سلوك الأفراد وفي أعمال الحكم، على الأقل في فترة التخلق الديمقراطي التي عرفنا فيما سبق حدودها الزمنية في التاريخ الإسلامي.

ولا شك أن التقويم الأساسي للإنسان الذي قام عليه المشروع الديمقراطي في الإسلام، هو السبب الجوهري في هذا التحويل الذي حول المبادئ النظرية إلى حقائق اجتماعية ملموسة.

فقبل أن يذيع عمر اللائحة الخاصة بالأمهات المرضعات التي أشرنا إليها، أي قبل أن يصدر الحاكم أمره فقد كان الإنسان الذي يعود إلى نفسه في

لحظة يراجع فيها ضميره فترتفع منه تلك الصرخة المثيرة التي سجلها التاريخ في آثار ابن الخطاب إذ صرخ «يا بؤسًا لعمر كم قتل من أولاد المسلمين»[1].

فلكي نعطي هذا الفصل قيمته، يجب ألا نتصور اطراده في الزمان، حيث يبدو أن العامل الحكومي قد سبق، بإصدار اللائحة التي أشرنا إليها، العامل الأخلاقي، بل أن نتصوره أولًا في الضمير الذي كان يحتوي صرخة عمر قبل أن يصدر أمره الحكومي، الذي يسجل في النظام الإداري في صورة لائحة، الأثر الظاهر لنظام خلقي تحويه نفسه.

فهذا الاطراد هو في الواقع اطراد للشعور الأساسي نحو الـ (أنا) ونحو الآخرين، الشعور الذي وضعت بذوره في الضمير الإسلامي في صورة تقويم جديد للإنسان كما بيَّنا.

فالطفل الذي لا زال في ثدي أمه، ليس في نظر عمر، سوى الرجل المحرد أو (المواطن) المتوقع، فالخليفة لا يرى فيه مجرد إنسانيته أو مجرد حضور المجتمع في شخصه، بل يرى فيه أكثر من ذلك، يرى فيه حضور القيمة التي لا تقدر، والتي وضعها الله في جوهره قبل أن يولد في هذا العالم، وقدرها عزّ وجلّ يوم كرم آدم.

يجب أن نعترف، بأن الشيء الذي يمكن التعبير عنه، بمصطلح اليوم بالروح الديمقراطي الإسلامي، إنما يحمل في جوهره سمة القداسة، والتاريخ قد يبين تأثير المبادئ عندما يضفى عليها شيء من القداسة.

ولقد لاحظ القارئ لا شك، أن الأمثال التي أوردناها هنا قد انتقيناها من الفترة التاريخية التي بيَّنا حدودها الزمنية بين الهجرة وصفين.

---

(1) من أراد أن يطلع على هذه القصة بأكملها يجدها في طبقات ابن سعد، الجزء 3 قسم واحد [ص:217]، ونغتنم هنا الفرصة للتعبير عن شكرنا للأستاذ الكبير محمود شاكر الذي دلنا على هذا النص كما دلنا على نصوص الأحاديث الواردة هنا.

وربما تساءلنا عما حدث بعد صفين؟ وهل التفاصيل التي قدمناها ترتبط بصورة ما بواقع المسلمين اليوم؟ فهذان السؤالان ليسا في نطاق هذا الحديث، الذي يقتصر فقط على وصف الطابع الخاص بالعهد الديمقراطي الإسلامي، أي بالفترة التي تنتهي مع الخلفاء الراشدين، مع واقعة صفين، التي تمثل نقطة التحول في تاريخ العالم الإسلامي، والفاصل الذي منع المشروع الديمقراطي الإسلامي من أن يواصل سيره في التاريخ.

ولكن هذا التحول لم يمح آثار هذا المشروع في النظام الإسلامي، لقد دامت ظاهرة فيه فترة طويلة، حيث نجدها حتى بعد صفين في سلوك الأفراد وفي أعمال الحكم أحيانًا.

لا شك أن عهد معاوية مثلًا كان، من الوجهة التي تهمنا هنا، عهد تقهقر الروح الديمقراطي الإسلامي.

ولكن إذا لاحظنا أن الطاغية المستبد قد ظهر من جديد في شخص الحاكم، يجب أن نلاحظ أن العبد لم يظهر بعد في شخص المحكوم ما دام متمسكًا بالروح الإسلامي، كما يدل على ذلك تفاصيل كثيرة خاصة بتلك الفترة، كالحوار الغريب الذي نشأ بين أبي ذرٍّ الغفاري ومعاوية، عندما كان هذا الأخير قائمًا ببناء قصر الخضراء بدمشق، فكان الصحابي المشهور يؤنب الخليفة تأنيبًا شديدًا، فيقول له بهذه المناسبة: «فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلمين من دون حق لك فيها، وإما أن تبنيه من مالك وهو تبذير»[1] فهذه الرقابة التي يفرضها الضمير الإسلامي على أعمال الحكم قد استمر أثرها في التاريخ الإسلامي، حتى بعد التقهقر الذي أشرنا إليه، ويمكن تفسير أحداث كبرى في التاريخ الإسلامي كظهور المرابطين والموحدين في الشمال الأفريقي، على أنها

(1) أوردنا هذا القول بمعناه لا بلفظه.

الصدى لاحتجاج الضمير الإسلامي ضد الاستبداد.

ويمكن القول أن هذا الصدى لم ينقطع من الأحداث التي عبرت بصورة أم بأخرى عن استمرار الروح الديمقراطي الإسلامي عبر التاريخ قرونًا طويلةً، حتى حدث فاصل آخر لا يمكن تحديد تاريخه بالضبط، ولكنه بلا ريب يتفق مع نهاية الحضارة الإسلامية.

أي عندما ينتهي الإشعاع، الذي كونه التقويم الأساسي للإنسان، إذ بعدما انتهى أثره في أعمال الحكومة أي في السياسة، قد انتهى أيضًا في سلوك الأفراد أي في الأخلاق.

فإشعاع الروح الديمقراطية الذي بثه الإسلام، ينتهي أيضًا في العالم الإسلامي عندما يفقد أساسه في نفسية الفرد، أي عندما يفقد الفرد شعوره بقيمته وبقيمة الآخرين.

ويجب أن نلاحظ أن الحضارة الإسلامية انتهت منذ الحين الذي فقدت في أساسها قيمة الإنسان.

وليس من التطرف في شيء القول بصفة عامة أن الحضارة تنتهي عندما تفقد في شعورها معنى الإنسان.

لعله يمكن أن نستخلص من هذه الاعتبارات رأيًا، فيما يخص مستقبل الديمقراطية في البلاد الإسلامية، فهذه البلاد تمر قطعًا بحالة إرهاص تبشر بنهضة الروح الديمقراطية في هذه البلاد، حيث تجري تجارب ديمقراطيةً ملحوظة.

ولكن هذه المحاولات لا تنجح إلا بقدر ما تضع في ضمير المسلم تقويمًا جديدًا للإنسان، أي بقدر ما تضع في ضميره قيمته وقيمة الآخرين حتى لا يقع في هاوية العبودية أو هاوية الاستعباد.

(5)

إِنْتَاجُ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَأَثَرُهُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْحَدِيثِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

يجب أولًا أن نحدِّد المصطلح: إننا نعني بالمستشرقين الكتاب الغربيين الذين يكتبون عن الفكر الإسلامي وعن الحضارة الإسلامية.

ثم علينا أن نصنف أسماءهم في شبه ما يسمى «طبقات» على صنفين:

أ – من حيث الزمن: طبقة القدماء مثل جربر دورييك والقديس توماس الأكويني، وطبقة المحدثين، مثل كاره دوفو وجولدتسهير.

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

هكذا، وعلى الترتيب يجب أن تقوم كل دراسة شاملة لموضوع الاستشراق، إلا أننا، من الوجهة الاجتماعية الخاصة التي تهمنا في هذا البحث وفي النطاق الضيق المحدد لهذه السطور، نختار عن قصد فصلًا خاصًا، اختيارًا تبرره مبررات إلغائنا للفصول الأخرى.

إنه لمن الواضح أن المستشرقين القدماء أثروا وربما لا يزالون يؤثرون على مجرى الأفكار في العالم الغربي دون أيما تأثير على أفكارنا، نحن معشر المسلمين، إن ما كتبوا كان قطعًا المحور الذي تحركت حوله الأفكار التي نشأت عنها حركة النهضة في أوروبا، بينما لا نرى لهم أي تأثير فيما نسميه النهضة الإسلامية اليوم.

فلنترك إذن قضيتهم جانبًا لمن تهمه دراسة التاريخ العام، كما نترك أيضًا قضية المنتقدين للحضارة الإسلامية المحدثين، حتى ولو كان لهم بعض الأثر في تحريك أقلامنا، أو كان لهم بعض الصيت في زمنهم وبلادهم

مثل (الأب لامانس)، إنهم لا يدخلون في موضوع بحثنا لأن إنتاجهم، على فرض أنه مسّ ثقافتنا إلى حد ما، إلا أنه لم يحرك ولم يوجّه بصورة شاملة مجموعة أفكارنا، لما كان في نفوسنا من استعداد لمواجهة أثره تلقائيًا، مواجهة تدخلت فيها عوامل الدفاع الفطرية عن الكيان الثقافي، كما وقع ذلك في العهد الذي نشر فيه طه حسين كتابه (في الشعر الجاهلي)، على غرار ما تقتضيه مسلمة قدمها المستشرق مرجليوث قبل سنة من صدور كتاب طه حسين، الذي أثار تلك الزوبعة من السخط، التي تخللتها الصواعق المنطلقة من قلم مصطفى صادق الرافعي رحمه الله وأكرم مثواه.

ولكننا على عكس ذلك، نجد للمستشرقين المادحين الأثر الملموس، الذي يمكننا تصوّره بقدر ما ندرك أنه لم يجد في نفوسنا أي استعداد لردّ الفعل، حيث لم يكن هناك، في بادئ الأمر، مبرر للدفاع الذي فقد جدواه وكأنما أصبح جهازه معطلًا لهذا السبب في نفوسنا.

وموضوعنا هنا، هو أن نبيّن ما كان لهذه الثغرة في جهازنا للدفاع عن الكيان الثقافي، من أثر في تطور أفكار المجتمع الإسلامي منذ قرن، وأثناء هذا القرن العشرين على وجه الخصوص.

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

ولكننا نجد، أن أفكارهم كان لها وقع أكبر في المجتمع الإسلامي، في طبقاته المثقفة.

إن الجيل المسلم الذي أنتسب إليه، يدين إلى هؤلاء المستشرقين الغربيين بالوسيلة، التي كانت بين يديه لمواجهة مركب النقص، الذي اعترى الضمير الإسلامي أمام ظاهرة الحضارة الغربية.

ولكننا إذا تصفحنا هذه القضية في ضوء خبرتنا الحديثة، وفي ضوء تجاربنا القريبة، نجد أن هذه الوسيلة، لم تقتصر نتائجها على الأثر المحمود في تطور أفكارنا وثقافتنا، بل كان لها أثر مرضي، هو الذي نريد طرحه كموضوع البحث في هذه السطور.

فلكي نتصور هذا الأثر على صورته الحقيقية في مجتمعنا الإسلامي، يجب أن نعيد هذا النوع من الاستشراق إلى مصادره التاريخية.

إن أوروبا اكتشفت الفكر الإسلامي في مرحلتين من تاريخها، فكانت في مرحلة القرون الوسطى، قبل وبعد توماس الأكويني، تريد اكتشاف هذا الفكر وترجمته من أجل إثراء ثقافتها، بالطريقة التي أتاحت لها فعلًا تلك الخطوات الموفقة، التي هدتها إلى حركة النهضة منذ أواخر القرن الخامس عشر.

وفي المرحلة العصرية والاستعمارية، فإنها تكتشف الفكر الإسلامي مرة أخرى، لا من أجل تعديل ثقافي بل من أجل تعديل سياسي، لوضع خططها السياسية مطابقة لما تقتضيه الأوضاع في البلاد الإسلامية، من ناحية، ولتسيير هذه الأوضاع طبق ما تقتضيه هذه السياسات في البلاد الإسلامية، لتسيطر على الشعوب الخاضعة فيها لسلطانها وربما انطبقت هذه المجهودات العلمية، في نفس أصحابها، على مجرد الاعتراف بفضل

تلك الشعوب وبمساهمتها في تكوين الرصيد الحضاري الإنساني، ولا شك أن المستشرق سيديو والعلامة غوستاف لوبون، يتسمان في إنتاجهما بميزة العلم الخالص والاجتهاد المخلص للحقيقة العلمية.

ولكن تجب هنا الملاحظة، بأن هذا اللقاء الجديد وقع في ملابسات تاريخية، لم يكن فيها العلم الإسلامي علمًا حيًا ينقل من أفواه الأساتذة مباشرة ومن كتبهم المعاصرة، بل أصبح أشبه شيء بعلم الآثار، يكتشفه الباحثون الأوروبيون بحكم الصدفة، ويصدقون، أولًا يصدقون في نقله، ثم ينسبونه لأصحابه من العلماء المسلمين، أو ينسبونه لأنفسهم أو لأحد الأوروبيين، فهكذا كانت اكتشافات كبرى تنسب لغير أصحابها، مثل دورة الدم الصغرى للإنجليزي وليام هارفي بينما كان صاحبها، الطبيب المسلم ابن النفيس يعيش قبله بأربعة قرون.

كما تجب الملاحظة أيضًا، أن العالم الإسلامي أصبح في هذه الملابسات يعاني الصدمة التي أصابته بها الثقافة الغربية، ويعاني بسببها على وجه الخصوص أثرين: مواجهة مركب نقص محسوس من ناحية، ومحاولة التغلب عليه من ناحية أخرى، حتى بالوسائل التافهة.

لقد أحدثت هذه الصدمة، عند قبيل من المثقفين المسلمين، شبه شلل في جهاز حصانتهم الثقافية، حتى أدى بهم مركب النقص إلى أن ولوا مدبرين أمام الزحف الثقافي الغربي، وألقوا أسلحتهم في الميدان، كأنهم فلول جيش منهزم، في اللحظة التي بدأ فيها الصراع الفكري يحتدم بين المجتمع الإسلامي والغرب، فأصبح هذا القبيل من المثقفين يبحث عن نجاته في التّزَيّي بالزّي الغربي، وينتحل في أذواقه وسلوكه كل ما يتسم بالطابع الغربي، حتى ولو كان هذا الطابع ليس إلاّ مظهرًا لا شيء وراءه من القيم الحضارية الغربية الحقيقية.

وبـدأت تظهر في الأفـق الثقافي الإسـلامي الفكرة الجديـدة التي حركت، بعـد حـرب السـباي (1858م) بالهنـد، تأسـيس جامعـة عليكـرة، وحركت، مـن جانـب آخـر وضدّ هـذا المشروع، باعـث النهضة الإسـلامية السـيد جمال الديـن الأفغاني.

وهكـذا أصبح الفكر الإسـلامي على أثـر الصدمة الثقافية التـي اجتاحته، ومـا تسـبب عنهـا مـن مركـب نقـص، ينحـاز إلى معسـكرين: أحدهمـا يدعو لتمثـل الفنـون والعلـوم والأشـياء الغربيـة- حتـى اللبـاس- والآخـر يحاول التغلـب عـلى مركـب النقـص بتناول حقنـة اعتـزاز يعلل بهـا النفس.

فالتيـار الأول، كان مـن الناحيـة العقليـة، والسياسـية والاجتماعية له أثره في لونـين، اللـون الـذي يتمثـل في تأسـيس جامعـة عليكـرة، واللـون الـذي يتمثـل في دعـوة جمـال الديـن الأفغاني، مـع تباين الأهداف وتشـابه الوسـائل التـي كانـت تفرض عـلى العالم الإسـلامي في كلتـا الحالتـين، تطورًا يـؤدي به إلى (الشـيئية) و(التكديس).

وأمـا التيـار الثـاني- وهو موضـوع حديثنـا لاتصاله بإنتاج المسـتشرقين- فإنـه وجـد منحـدره الطبيعـي في أدب الفخـر والتمجيـد، الـذي نشـأ منـذ القـرن التاسـع عـشر، على أثر مـا نشر علـماء مسـتشرقون، أمثـال دوزي، عن الحضارة الإسـلامية.

ولا يمكننـا، عـلى أيـة حـال، أن نجعل بـين التياريـن فاصـلًا قاطعًا، لأن الثـاني منهـما لا يكـون مدرسـة مسـتقلة عـن الأول، بـل نجـده يخامـر الفكـر الإسـلامي عـلى العموم ويتخلـل اتجاهه العـام كفكر يبحث عن حقنـة اعتزاز للتغلـب عـلى المهانـة التـي أصابتـه مـن الثقافـة الغربيـة المنتصرة، كـما يبحث المدمـن عـن حقنـة المخدر التـي يسـتطيع بها مؤقتًـا إشـباع حاجتـه المرضية.

وهـذا لا يجعلنـا ننفـي لهـذا التيـار، ولنـوع الأدب الـذي نتج عنـه كل أثر حسـن في مصـير المجتمـع الإسـلامي، لأنـه كان لـه نصيـب لا يزهـد فيـه في الحفـاظ عـلى شـخصيته، والجيـل الذي أنـا منه يدين لـه بذلـك النصيب، على الأقـل في المحافظـة على شـخصيته الإسـلامية.

إننـي عـلى سـبيل المثالي، قـد اكتشـفت وأنا بين الخامسـة عـشر والعشرين مـن العمـر، أمجاد الحضارة الإسـلامية في ترجمة دوسـلان لمقدمـة ابن خلدون، وفيـما كتـب دوزي عنها وأحمد رضـا بعد الحـرب العالمية الأولى.

وإننـي عـلى إدراك تـام لمـا أديـن بـه لهـذه المطالعـات، وقـد ذكـرت ذلك في الجـزء الأول مـن (مذكـرات شـاهد القـرن)، والآن، وأنـا قـد تجـاوزت السـتين مـن العمـر، أسـتطيع أكثـر مـن ذي قبـل، تقدير هـذا العـلاج للفكر وللضمـير لا في النطاق الشـخصي فحسـب، بـل في النطاق الشـامل للمجتمع الإسـلامي طيلة أربعين سـنة بعـد تجربتي، فـأرى أن أقرر هنا، مـع الاختصار الـلازم لهـذا الغـرض أن مسـاوئ طريقة هذا العـلاج تظهر لي بالتـالي أكثر من حسـناتها وذلـك لأسـباب متعددة.

فالسـبب الأول: لأنـه بديهـي نلاحظـه في الآثـار النفسـية لأسـلوب التكويـن، أي البيداغوجيـة، بالنحـو الذي نشـير إليـه بمثل بسـيط: إننا عندما نتحـدث إلى فقـير، لا يجد ما يسـد بـه الرمق في يومه، عـن الثـروة الطائلة التي كانـت لآبائـه وأجـداده، إنـما نأتيـه بنصيب من التسـلية عـن متاعبه، بوسـيلة مخـدر يعـزل فكـره مؤقتًـا وضمـيره عن الشـعور بهـا، إننـا قطعًا لا نشـفيها.

فكذلـك لا نشـفي أمـراض مجتمـع بذكـر أمجـاد ماضيـه، ولا شـك أن أولئـك الماهريـن في فـن القصص قد قصـوا للأجيال المسـلمة في عهـد ما بعد الموحديـن قصـة ألـف ليلـة وليلـة، وتركوا بذلـك أثر كل سـمر، نشـوة تخامر

مستمعيهم حتى ينامـوا فتنغلـق أجفانهـم على صورة سـاحرة لماضٍ مترف.

ولكن سـوف تسـتيقظ هذه الجماهـير في الغـد، فتنفتح أبصارهـم من جديد، على مشـهد الواقـع القاسي الـذي يحيط بها في وضعهـا الذي لا تغبـط عليه اليوم.

فـالأدب، الذي ينشـد (عصور الأنـوار) للحضارة الإسـلامية يؤدي أولًا هذيـن الدوريـن، أنـه أتـاح في مرحلة معينـة الجـواب اللائق للتحـدي الثقافي الغـربي وحافـظ هكذا مـع عوامل أخـرى على الشـخصية الإسـلامية، ولكنه مـن ناحيـة أخرى، صـبّ في هذه الشـخصية الإعجـاب بالـشيء الغريب، ولم يطبعها بـما يطابق عـصر الفعاليـة والميكانيك.

وليسـت هـذه الملاحظـة مجـرد شيء عابـر نمـرّ عليـه في هـذا العـرض مرّ الكـرام، بـل يجـب أن نقـف عندهـا بـكل اهتـمام وتأمل، ولـذا كانـت أهميتها تلـوح لنـا مـن الجانـب الاجتماعـي مـن دون أي تـردد، فإنهـا تتخـذ صـورة أوضـح إذا مـا طرحناها عـلى صعيد معركـة الأفـكار، التي تجتاح العـالم اليوم بصـورة عامـة والمجتمـع الإسـلامي بصـورة خاصة.

وهنـا تجـب كلمة عـن هـذا المفهوم الـذي نعنيه بـ (الـصراع الفكري) في العـالم الإسـلامي، يجـب أن نقـرر مبدئيًـا هـذه القاعـدة العامـة، ألا وهـي أنه عندمـا يطـرح مسـلم أو بعـض المسـلمين مشـكلةً ما تهـمّ مجتمعهم، فـإن هذه المشـكلة تكـون قـد طرحـت أو سـتطرح عاجـلًا في أوسـاط المتخصصـين في هذه الدراسـات لحسـاب وتحـت إشراف الاسـتعمار[1].

(1) ليس المقصود بكلمة استعمار مجرد الاحتلال الفعلي للأرض فبن نبي يستعمل هذه الكلمة للدلالة على كل محاولة أو كل عمل يميل إلى فرض أيديولوجيته أو معتقداته أو قيمه على مجتمع معين. فالشيوعية والليبرالية من هذا المنظار هما شكلان من أشكال الاستعمار الأيديولوجي. بمعنى أن كليهما يتجابهان لكي يبسطا سيطرتهما على العالم، ولكنهما يبقيان مع ذلك تعبيرين متناقضين في الشكل إنما هما نتاج ظاهرة حضارية واحدة. [ط. ف].

وكلما يتقدم هذا المفكر المسلم أو هؤلاء المسلمون بحلّ لهذه المشكلة، يسرع من طرفهم أولئك الأخصائيون لدراسة هذا الحل، فإن كان خاطئًا، زادوا في شحنة خطئه بطريقة أو أخرى، وإن كان فيه بعض ما يفيد حاولوا كل جهدهم للتقليل من شأنه، وتخفيض قيمته حتى لا يفيد.

هذه هي القاعدة العامة في الصراع الفكري الذي نشير إليه. ويترتب على هذا، أنه كلما لاحت في العالم الإسلامي أي بادرة ذات مغزى، ولو كانت لا تبصرها أعيننا، فإن مجهر أولئك الأخصائيين يلتقطها على الفور، ليجري عليها كل طرق التحليل[1]، وإذا وجدوا فيها أي اتصال بحركة الأفكار في العالم الإسلامي، تجري عليها كل عمليات التشريح، وتمّر بكل

(1) من المؤكد أن الصراع الأيديولوجي ليس خرافة لذلك ترفض دول الشرق والصين كل تبادل حرّ للأفكار بينها وبين الدول الرأسمالية.

ويكفي أن نرى ردة فعل بريجنيف عندما كلمه بهذا الأمر فاليري جيسكار ديستان (1975م) ونقرأ في بداية مؤلف غريب وقع بين أيدينا وهو بعنوان (ملاحظات ودراسات حول الإسلام في إفريقيا السوداء) وقد نشره أحد مراكز الدراسات الذي يقع مباشرة تحت سلطة رئيس وزراء بلد أوروبي: CHEAAAN.

يخرج هذا المركز دفعات من الموظفين والضباط والقضاة، وهو يصبو لأن يكون مختبر أفكار ومناهج، ومركز تفكير وأبحاث، وهو يقوم بالتعليم وينظم أعمالًا في شكل ندوات.

ويهدف المركز بشكل دائم إلى إعطاء الموظفين والضباط والقضاة الذين يعملون في بلاد ما رواء البحار، وعلى الأخص في البلاد الإسلامية، ما يكمل تأهيلهم العلمي ويطور إمكاناتهم التقنية».

ويضم هذا الكتاب مجموعة من الدراسات والمراجعات حول سيرورة الدخول في الإسلام في إفريقيا، وحول القوى البشرية والاجتماعية المسلمة في هذه القارة. ونرى فيها ملاحظات ومقارنات دقيقة بين تقدم التبشير بالإسلام، وتقهقر التبشير بالمسيحية.

هذا من ناحية، ونذكر من ناحية أخرى بأن اجتماعًا عقد في الجامعة الكاثوليكية في (لوفان) سنة 1970م ضمَّ نخبة من العالم العربي أتت لتناقش في مشاكل النهضة (أمر غريب، غريب، غريب) وقد نتج عن هذا الاجتماع كتاب بعنوان (نهضة العالم العربي) – الناشرون SNED et le culot 1972 م. [ط. ف].

أصناف التقطير، حتى يبقى في محتواها الاجتماعي أقل ما يمكن من عوامل التيسير لصلاحيتها، وأكثر ما يمكن من عوامل التعسير، وانتفاء الصلاحية.

ومن الواضح، أن من أكثر البوادر دلالة على اتجاه مجتمع ما، هو اتجاه أفكاره، فإما أن تكون متجهة إلى الأمام، إلى المستقبل، أو إلى الخلف، اتجاهًا متقهقرًا، اتجاهًا ملتفتًا إلى الماضي بصورة مرضية.

ومن دون أن نستمر إلى أبعد من هذا، في تحليل هذه الإحكامات الدقيقة للصراع الفكري فلنلقِ هذه الاعتبارات على موضوعنا بالذات، نعني أثر هذا النوع من أدب المدح والتمجيد والإطراء على سير الأفكار، واتجاهها في المجتمع الإسلامي المعاصر، فنرى على الفور الجانب الآخر لهذا الأدب، عندما يصير بين يدي أولئك الأخصائيين وسيلة عمل جهنمي في تحريك رحا الصراع الفكري المحتدم في بلادنا.

إننا نرى اليوم مرأى العين هذا العمل الفتاك، ونرى أثره في كل تفاصيل حياتنا الفكرية، والسياسية والاجتماعية، وفي البلاد العربية حيث تكونت تجربتي، وخبرتي كمواطن، وككاتب، وكصحافي.

وليس كتاب كامل بكافٍ لسرد هذه التجربة.

ولنذكر منها فقط، على سبيل المثال آخر تفصيل من تفاصيلها: «انعقد أخيرًا بباريس مؤتمر العمال الجزائريين بأوروبا وبهذه المناسبة تقرر من لدن المشرفين على المؤتمر توزيع كتيب لصاحب هذا العرض، تناول فيه مشكلةً من مشاكلنا اليوم، بالخصوص في الجزائر، البلد الذي اتخذ من كلمة (الديمقراطية) شعاره الدستوري.

ولكن أصحاب الاختصاص في الصراع الفكري لم يهملوا هذه المناسبة من اهتمامهم، ولم يفتهم ما تقرر توزيعه بهذه المناسبة، ولكن كيف يسدون الذريعة،

أعني كيف يسدون الطريق على الأفكار المعروضة في الكتيب الذي سيوزع أثناء المؤتمر، حتى لا يصل مدها إلى رؤوس المؤتمرين، أو على الأقل حتى يكون لها أقل مدّ ممكن؟ وإذا بنا نرى الدعوة توجه إلى تلك السيدة الألمانية المقربة التي وضعت أو وضع اسمها[1] على ذلك الكتاب ذي العنوان الجذاب (شمس الله تشرق على الغرب)، وفيه ما فيه من مدح وتمجيد الحضارة الإسلامية.

وتقدمت السيدة، وقدمت كتابها إلى المؤتمر، فانتقل على الفور بروحه من مجال المشكلات الحادة القائمة اليوم، إلى أبهة وأمجاد الماضي الخلاب!».

ولم يكن الصديق الذي كان يذكر لي هذه القصة يخطر على باله أي شيء من صلتها (بالصراع الفكري)، وهو يقول: «وفي الأخير قامت القاعة كلها لتحيي السيدة!».

ولا شك، أن القصة تكشف عن جانبين: الجانب الذي يبرز حساسية الجماهير المسلمة لأمجاد ماضيها، والجانب الذي يكشف عن إمكان استغلال هذه الحساسية لإلفات تلك الجماهير عن حاضرها.

وهذا الجانب هو الذي يهمنا لأنه يلتقي في الزمن مع أوج الموجة العارمة التي تكتسح اليوم العالم، من أمواج الصراع الفكري، ولأنها فعلًا موجهة في أوجها بالخصوص في البلاد الإسلامية، حتى وإن كانت لا تشعر بها أحيانًا.

إنما نرى كيف يتصرف أولي الاختصاص في الصراع الفكري، في ظرف خاص من ظروفه، عندما تعرض فكرة عمل وتأمل على الجماهير الإسلامية، كيف يستطيعون لفت الأبصار عنها بعرض أفكار أخرى في المناسبة ذاتها، أفكار جذابة، تدعو للأحلام السعيدة، أفكار مقتبسة من قصص ألف ليلة وليلة.

(1) زيغريد هونكه (ن).

هـذه هـي القاعدة العامـة التي يجب علينـا أن نجعلها دومًا نصـب أعيننا، إننـا كلـما طرحنـا مشـكلة وعرضنـا لهـا حـلًا مـن الحلـول فـإن قـادة الصراع الفكـري يأتـون على الفـور بما يلفـت عنـه الأبصار أو مـا يزيفـه تزييفًا.

ومـا الحلـول التـي تعـرض علينـا في المجـال السـياسي، مثـل البعثيـة، والبربريـة، والإفريقيـة والشـيوعية- تلـك الشـيوعية التي يرعاها الاسـتعمار ويسـهر عـلى نباتهـا في مدفآتـه، وما ذلـك الأدب المطنـب في المـدح والتمجيد لماضينـا إلا وسـائل إلفـات في المجـال السـياسي أو في المجـال الفكـري، حتى يلتفـت العالم الإسـلامي عن أم مشـكلاته، ألا وهـي مشـكلة حضارته، حتى يلفتـوه عنهـا، ويربطـوا اهتمامـه بمشـكلات وهميـة، ويلهـوه بحلـول وهمية، يتجـلى عبثهـا بصـورة مفجعـة في ظـرف مـن الظـروف الخطيرة غـداة إفلاس مصقـع، وهزيمـة شـنيعة، وفضيحـة مخجلـة، مثل غـداة 5 يونيـو 1967م.

والواقـع، أن قضيـة عمليـات الإلفـات والتسـلية كانـت قائمـة منذ مـا قبل الحـرب العالميـة الأولى، غـير أنهـا تطـرح اليـوم والعـالم الإسـلامي يمـر، في هذه الآونـة بالـذات، بأخطر أزمـةٍ في تاريخه، حتى أننا نسـتطيع القـول- إذا ما طرحنا جانبًـا بعـض المظاهـر مـن تطـوره- أنـه كان قبـل أربعـين سـنة أقـرب إلى الحـل الرشـيد لمشـكلته وهـو مسـتعمَر، لأنَّ وحدتـه الروحيـة أو الأيديولوجيـة كانت أمتـن منهـا اليـوم فهـو الآن، وهـو مسـتقل، كأنـما يبتعـد عـن هدفـه لأن وحدته هـذه قـد تصدعت مـن عمليـة التقسـيم التـي أجريـت عليه منـذ أربعين سـنة.

هـذا هـو الوضع الحقيقـي، إذا مـا طرحنا جانبًـا بعض المظاهـر الخادعة- بحيـث أننـا إذا حكمنا بأن المجتمع الإسـلامي ككل يواجه المشـكلة نفسـها- قـد تخلف منذ ربع قـرنٍ وتقهقر، فليس في حكمنا أي إجحـافٍ بالحقيقة، وإنما الخطـأ في هـذه النقطـة بالـذات يعـود إلى أننـا تعودنا تقديـر الأشـياء بالمقياس السـياسي، ذلـك المقيـاس الـذي يجعلنـا نقـارن الوضـع في حالتـين مـرت بها

الـدول الإسـلامية عـلى ضفتـين قريبتـين مـن التاريـخ، قبيـل الحـرب العالمية الثانيـة، وهـي في نـير الاسـتعمار، وبعد تلـك الحرب، وهـي متحررة سياسـيًا في أغلبهـا، دون أن نقـف بالتأمـل عنـد حقيقـة هـذا التحـرر، الـذي لم يحكـم تلـك الـدول حتـى من غيلـة دويلـة إسرائيل، بينـما يكشـف لنا هذا السـير أو التطـور، منـذ ربـع قـرن عـلى أن المجتمـع الإسـلامي ضيـع فيـه، بـين ضفتي التاريـخ المشـار إليهـا، أثمـن مـا عنـده كـزاد طريـق، نعنـي الشـعور بوحـدة المصـير، وضرورة الحـل الواحـد الـذي لا تجـزئ عنـه بعثيـة، ولا بربرية، ولا نزعـة إفريقيـة، ولا شـيوعية مصطنعـة، ولا خرافـات ألف ليلـة وليلة.

واليـوم، تعـترض العـالم الإسـلامي هـذه المشـكلة في صـورة متحارجـة، شكسـبيرية: هـل نكـون أو لا نكـون[1]؟ بينـما تميـل عقـارب السـاعة إلى الاحتمال الثـاني، منـذ أتـت أحـداث يونيـو 1967م معـبرةً بلغتهـا القاسـية على عبـث تلك التشـييدات السياسـية والعسـكرية التي تسـتند على ظاهرة الشـيئية، نعني تكديس تلك الأشـياء التي جمعت في عشرين سـنة من أجل الدفاع عـن النفس، والتي ذابت في أول سـاعة عند هجوم إسرائيـل، وليس بمجدٍ، لمواجهة الدويلـة الصهيونية، أن نكـدس مـن جديـد، ذخـيرةً وزادًا وعتادًا، ليـس بمجـدٍ تجديد الأشـياء، بل تجديد الأفـكار، ولكـن تجديدهـا بصـورة جذريـة، بحيـث تعـوض تلـك التي تـؤدي إلى الهزيمـة الهائلـة وإلى الفضيحـة الشـنعاء، لأنهـا تفقد الـروح التي ترفع الإنسـان إلى مسـتوى مهماتـه، بالأفـكار الحية، المحييـة التي تعطي الإنسـان تلك الدفعـة الجبارة التـي ترفعـه إلى قمـة واجباته أمـام الأحـداث الكبرى[2].

(1) يقول Ortégasy Gasset في (تمرد الجماهير ص 150): «نستطيع تمامًا أن نهرب من قدرنا الواقعي، ولكن يؤدي ذلك إلى الوقوع في الطوابق السفلى من قدرنا». [ط. ف].

(2) لقد شهد (الفكر العربي) اضطرابًا كبيرًا بعد هزيمة 5 حزيران (يونيو) 1967م، ولا يزال البعض يتكلم حتى الآن عن أزمة (المفكرين العرب). لقد كانت الصدمة كبيرة جدًا، ولكن يبدو أنهم لم يتخطوا مرحلة الشعور بأن شيئًا ما لا يسير على ما يرام منذ هذه الهزيمة. [ط. ف].

يجب أن نقف عند هذه الحقيقة، إن ما ينوب مجتمعًا ما في منعطفات التاريخ الخطير، ليس من قلة أشيائه، ولكن من فقر أفكاره[1].

وما فاجعة سيناء، في غرة يونيو 1967م، إلا المحك العملي الذي يبرز هذه الحقيقة العامة، في ظرف خاص للأمة العربية، ولعلنا يجدر بنا أن نقف عند هذا الظرف لنستخلص منه عبرة أخرى، ألا وهي أن النصر الخاطف الذي أحرزته إسرائيل في هذا الظرف، على كوم جامد من الأشياء التي كانت بيد العرب، أصبح يواجه على نفس الأرض صعوباتٍ لم يتوقعها، لأنه يواجه اليوم رجالًا تحركهم أفكار جديدة، بل رجالًا تجددوا هم بهذه الأفكار، إن قصف باخرة (إيلات) والموقف البطولي للفدائيين الفلسطينيين على حدود الأردن، وداخل الأراضي المحتلة، ليسا إلا تعبيرًا واحدًا على التحول الذي حدث، إثر النكبة، لا في عالم الأشياء بالنسبة للعرب، بل في عالم أفكارهم.

ولست أتعرض هنا لقضية الأفكار بالنسبة لمجتمعنا إلا بصورةٍ عابرةٍ، تاركًا هذا الموضوع المهم إلى فرصة أخرى.

وحاصل الأمر، أن الصدمة التي حصلت للضمير الإسلامي في القرن التاسع عشر وفي هذا القرن، تجاه الحضارة الغربية، كانت محسوسة في عالم أفكارنا على وجه الخصوص، وفي مجال الأفكار العلمية بالذات، بحيث كان لهذه الصدمة أثرها حتى في ميدان تفسير القرآن الكريم، ولا شك أن عملًا جبارًا مثل تفسير طنطاوي جوهري، ذلك التفسير الذي لا نجد فيه كثيرًا من الجدوى، يعزى قطعًا إلى هذا التأثير العلماني على أفكارنا، مع الملاحظة

(1) يقول Ortegasy Gasset في كتاب ذكرناه سابقًا: «كل الحضارات اختفت بسبب عدم كفاءة مبادئها». [ط. ف].

أنـه يعـبر في نفـس الوقت عـلى ظاهـرة التكديس، تكديـس المعلومـات طبعًا، بحيـث يصبـح هذا العمل الشـاق كلـه أقرب إلى دائـرة معارف منه إلى تفسـير القـرآن، كـما أنـه يعبر عـن ظاهـرة جديـدة، هي تلـك العلمانيـة العقيمـة التي ليسـت بالنسـبة للفكـر الإسـلامي إلا عمليـة تعويـضٍ في الميدان الذي شـعر فيه أكثـر بتحدي الحضـارة الغربية.

والآن نسـتطيع القـول، أن هـذا الميـدان بالـذات كان التربـة الخصبة التي وجدهـا الأدب الاسـتشراقي، مـن النـوع الـذي يتصـف بالمـدح والتمجيـد، ليـزرع فيهـا كل تلـك المخدرات التـي يتقبلها بكل شـغفٍ مجتمعنـا لأنها تخدر ضمـيره وتسـليه، ولكـن هـذا الضمـير لا زال في صراع داخـلي تسـكنه أحيانًا مؤلفـات مشـارقة مثـل طنطـاوي جوهـري، وأحمد رضـا وفريد وجـدي، أو مسـتشرقين مثـل دوزي وغوسـتاف لوبـون، أو تثـير مؤلفات أخرى لمشـارقة ومسـتشرقين آخريـن في صـورة اسـتثاراتٍ وتحديـاتٍ جديـدة لمـا تسـتصغر هـذه الطائفـة أو تلك ما سـاهم به العـرب في تنميـة العلوم، إبـان حضارتهم، قاصريـن دور هـذه الحضـارة عـلى مجـرد تبليغ مـا أنتجـه اليونـان والرومان.

وإذا أردنـا أن نخـص إحـدى هاتـين الطائفتـين بالذكر، نقـول، أن بعض هـؤلاء المشـارقة المتلمذيـن للمسـتشرقين يخفـون عملهـم التخريبـي ضـدّ الإسـلام، بإيعـازٍ واضـحٍ مـن أوسـاطٍ اسـتعماريةٍ، تحـت رداء تقدميـة جوفاء تحـاول سـلب الإسـلام مَن كل قيمـة حضاريـةٍ، بل تنسـب له حالـة التخلف الراهنـة في العالم الإسـلامي.

ولا شـك أن كتـاب (الأيديولوجيـات العربيـة في محـضر الغـرب)، الـذي ظهـر منـه بضعة أشـهر بتقديم من مكسـيم رودنسـون، لا شـك أن هـذا الكتاب المبنـي عـلى منطق سفسـطائي، ذو صلـة متينة بهـذا التيـار، وأن صاحبـه، التلميذ المراكـشي لصاحـب المقدمـة، من هـذه الشـجرة التي يجوز لنا أن ننسـب لهـا أيضًا

مـن تلامذة المسـتشرقين، حتى أولئـك الأبرياء الذيـن يضعـون أقدامهم عن غير شـعور في ثقافـة الغـرب بل في سياسـته أيضًـا، ويتقدمون هكذا بأنصـاف الحلول لأنصاف المشـكلات، التي يعتقدونها المشـكلات الرئيسـية للعالم الإسـلامي، غير أنهـم يختلفون بحسـن نواياهـم عن الآخريـن، أولئك الآلات المسـخرة بين أيدي اختصاصيـي الصراع الفكري، السـائرين على أثر أسـاتذتهم الغربيين، لا يختلفون معهـم إلا في مهـارة الأسـلوب والترويـق في الصيغـة، ويلتقون مع أسـاتذتهم في الانتقـاص مـن سـوابق الفكـر الإسـلامي، ولكـن يمتـازون في إحاطة مسـتقبله بالريبـة والإبهـام بتلـك الثرثـرة التقدميـة مثل صاحـب كتـاب (الأيديولوجيات العربيـة في محـضر الغـرب) الذي أشرنـا إليه.

وهكـذا يبقـى الضمير الإسـلامي في دوامة صراعـه الباطن، يسـكنه أحيانًا مـا يكتـب المادحـون، ويثيره أحيانًـا أخرى ما ينتجـه المفندون، وقد اسـتمر هذا الـصراع منـذ قرن في حلقة مغلقة، مسـتهلكًا أجـدى الطاقات الفكريـة في العالم الإسـلامي مـن دون جـدوى، مـن دون أي تأثـير حقيقـي عـلى تطـور العقليـة الإسـلامية، لم ينتـج إلا بعـض الصواريـخ الأدبيـة الخلابـة في تلـك المؤلفـات الجميلـة التـي لم يبـق لها أي أثـر مثل كتـاب (روح الإسـلام) للسـيد أمير علي.

بحيـث لـو أننـا حاولنـا اليـوم أن نجعـل تقويـمًا لهـذا الإنتـاج نـراه يعـبر أحسـن تعبـير عـلى تبذيـر طاقـاتٍ فكريـةٍ ثمينـةٍ لم يحسـن اسـتخدامها، وإذا أردنـا أن نعطـي هذا التقويـم كل معناه، يجـب أن نقارن هذا الإنتـاج بما أنتجه لوثـر وكلفـان إبان حركـة الإصلاح في أوروبـا، وإنتاج ديـكارت الذي وضع أقـدام أوروبـا عـلى طريـق التطـور التكنولوجـي أو إنتـاج ماركـس وأنجلس ولينـين الذيـن وضعـوا عـلى أقدامـه مجتمعًا جديـدًا يغـزو اليـوم الفضاء.

وبالتـالي، يتبـين لنـا أن الإنتـاج الاسـتشراقي، بـكلا نوعيـه، كان شرًا عـلى المجتمـع الإسـلامي، لأنـه ركـب في تطـوره العقلي عقـدة حرمان سـواء

في صورة المديح والإطراء التي حولت تأملاتنا عن واقعنا في الحاضر وأغمستنا في النعيم الوهمي الذي نجده في ماضينا، أو في صورة التفنيد والإقلال من شأننا بحيث صيرتنا حماة الضيم عن مجتمع منهار، مجتمع ما بعد الموحدين، بينما كان من واجبنا أن نقف منه عن بصيرة طبعًا ولكن دون هوادة، لا نراعي في كل ذلك سوى مراعاة الحقيقة الإسلامية غير المستسلمة لأي ظرف في التاريخ، دون أن نسلم لغيرنا حق الإصداع بها والدفاع عنها لحاجةٍ في نفس يعقوب.

وعلى كلّ، فإن أمكننا أن نصرح بأننا نجد على كل وجه جانبًا إيجابيًا في هذا الاستشراق، فإننا لا نجده في صورة المديح، بل في صورة التفنيد.

فعندما يعلن الاستشراق أنه لا نصيب للعرب في تشييد صرح العلوم، وربما يؤدي بنا هذا الموقف المتطرف إلى تلافيه بعلمانية سطحية نشاهد أثرها حتى في إنتاج بعض المفسرين مثل طنطاوي جوهري، ولكن هذا الموقف يضطرنا، بما فيه من إفراط في الجحود، إلى طرح مشكلة الإسلام والعلم في صورة جديدة تتماشى أكثر مع سمو الدين ومنطق العلم، بحيث لا نصبح نبحث في الآيات الكريمة هل ذكر فيها شيء عن غزو الفضاء أو تحليل الذرة، وإنما نتساءل: هل في روحها ما يعطل حركة العلم، أو على العكس ما يشجعها وينميها؟ يجب على وجه الخصوص أن نتساءل، إذا ما كان يستطيع القرآن أن يخلق في مجتمع ما المناخ المناسب للروح العلمي، وأن يطلق فيه الأجهزة النفسية الضرورية لتقبل العلم من ناحية، ولتبليغه من أخرى.

هذه صورة المشكلة إذا ما طرحناها كما يجب طرحها، نعني من الجانب النفسي الاجتماعي، لا من جانب تاريخ تطور العلم، ولو كان علينا أن نبرر الفكر الإسلامي من هذه الناحية بالذات، لكفانا أن نضع في حسابه ابتكارين لولاهما لم يكن التقدم التكنولوجي في القرن العشرين شيئًا يتصوره العقل،

أجل إن التقدم التكنولوجي يشمخ اليوم في فصل العلم النووي الذي لا يمكن للباحثين في هذا الفصل من علوم الطبيعة أن يحصلوا فيه على طائلٍ لولا ما يجدونه مهيئًا تحت أيديهم من طرق حساب سرعتها فوق كل سرعةٍ، يمكن تصورها في عمليات الآلات الحاسبة الإلكترونية.

فهل يمكن لهذه الآلات أن تقوم بعملياتها، لو لم يهيأ من قبل ذلك النظام العشري الذي نستطيع به كتابة رقم أفوجدرو، على سبيل المثال، بخمسة رموز فقط، أو سبعة إذا تحرَّيْنا دقة أكثر؟

والآن نتساءل: ألسنا ندين بوضع هذا النظام العبقري لذلك المناخ العقلي الذي كونته القيمة القرآنية في المجتمع الإسلامي؟

كما أننا لو تساءلنا عن دور الجبر، في تطوير علم الحساب، بحيث يتحول من علم الأرقام المحسوسة إلى علم الرموز المجردة، لأدركنا بعد الأخذ في حسابنا أن اسم الجبر نفسه عربي من ناحية الصيغة والاشتقاق، لأدركنا ما يدين به العقل الإنساني إلى العقل الإسلامي من وسيلة لا يستطيع بدونها السير والتقدم في ميدان علوم التقدير والضبط.

ولا يضيرنا أن يعزى الجبر، من طرف متطفلين من تلامذة المستشرقين مثل فريد وجدي الذي عزاه إلى اليوناني ديوفانت بلا دليل ولا أي حجة، ذلك أن الجبر أتى إلى الوجود في المناخ الذي خلقه القرآن.

ولقد يكون من العبث الصبياني أن نربط الصلة هنا، بين الآيات المنزلة وبين النظام العشري أو الجبر، عن طريقة ما يسمى تاريخ تطور العلوم.

إن القرآن الكريم لم يأت قطعًا، وبصورة مباشرة، لا بالحساب العشري ولا بالجبر، ولكنه أتى بالمناخ العقلي الجديد الذي يتيح للعلم أن يتطور، كما تطور بالنسبة إلى مرحلته السابقة في العهد الإغريقي والروماني، والأمر

الجديـر بالملاحظـة هـو أن تطور العلـم لا يناط بالمعطيـات العلمية فحسـب، بل بـكل الظـروف النفسـية الاجتماعيـة التـي تتكون في منـاخ معين، والأمـر الجدير بالملاحظـة أيضًـا، هـو أن مراكـز الاهتـمام للعقـل تتغير مـن عـصر إلى آخر، من حضـارة إلى غيرهـا، حسـب التغـيرات التي تحـدث في المنـاخ العقـلي بالذات.

إننـا نسـتطيع قطعًـا ربـط العلاقـة، مـن الناحيـة التاريخيـة، بـين عهـد الصناعـة والتصنيـع واكتشـاف دونيـس بيبـان الـذي كان ينظـر إلى غلاية ماء فـوق النـار، فلاحـظ أن مغلقهـا يرتفـع وينـزل بالتوالي، فاكتشـف هـذا طاقة البخـار بالصدفـة.

ولكننـا نلاحـظ أن هـذه الصدفة كانت تتكـرر عبر الأجيال منذ اكتشـاف النـار، فلـم تؤد إلى اكتشـاف الطاقة البخاريـة إلى عهد بيبان.

لمـاذا؟ السـبب في ذلـك هـو أن دونيـس بيبان أو نظـيره الإنجليـزي وات كان يـمارس ملاحظاتـه ويتفهمهـا ويفسرهـا في منـاخ عقـلي جديـد، تكون في أوربـا منـذ قرنـين من قبـل، حين كتب ديـكارت (خطابـه) المشـهور في المنهج وقـال فيـه هذه العبـارات المتنبئة الموجهـة: «إنه لمن الممكن الوصـول إلى معرفة تطبـق تطبيقًـا نافعًـا في الحيـاة، بحيـث تـترك مـدارس التعليـم تلك الفلسـفة السكولاسـتية، وتعلـم فلسـفة تقبـل التطبيـق، وتتيـح لنـا، بعـد معرفـة تأثير النـار والهـواء والأجـرام الفلكيـة، والسـماوات وكل الأجـرام التـي تحيطنـا، أن نسـتخدمها تحـت قانونهـا بالـذات لمصلحتنـا الخاصـة بحيـث نتمكـن من امتـلاك الطبيعـة والهيمنـة عليها».

إن هـذه العبـارات ناصعـة فعـلًا، متنبئـةً بما سـيحدث بعد ديـكارت من انقلابـات علميـة وتكنولوجيـة، فهـي تـدل بكل وضـوح على المنحـدر الذي سـيتبعه الفكـر الأوروبي في بحثـه عـن الحقيقـة العلميـة ذات النفـع المبـاشر،

وكان لزامًا أن يلتقي الفكر الأوروبي على هذا المنحدر مع الطاقة البخارية سواءً كان دونيس بيبان هو المكتشف أو غيره وبالتالي، فإن منهج ديكارت هو الذي كون، بصورة أعم، المناخ العقلي الجديد الذي ستترعرع فيه العبقرية المصلحية التي تتميز بها الحضارة الجديدة.

وهذه هي الزاوية بالذات التي نقدر منها العلاقات العامة بين الإسلام والعلم، فموقف الإنسان المسلم أمام عالم الظاهرات، والمنحدر الذي تتبعه العقلية الإسلامية تحت دفعة النص القرآني، والمناخ العقلي الجديد الذي ستتطور فيه هذه العقلية، هذه الأشياء هي في التالي العناصر الأساسية للقضية، فحسب.

فالعلم، من حيث إنه علم، هو مجموعة المعلومات ومجموعة الطرق المؤدية لاكتسابها.

ولكن يجب علينا إضافة شيء إلى هذا التعريف الذي تصورناه من زاوية علم تاريخ التطور العلمي، لأن التطور العلمي لا ينحصر في هذه الزاوية، بل هو منوط أيضًا بمجموعة شروطٍ نفسيةٍ اجتماعيةٍ، تؤثر سلبيًا أو إيجابيًا، بحيث تعطل هذا التطور أو تتيحه أكثر فأكثر.

وعلى سبيل الإيضاح، فإن غاليله، حين أعلن نظرية دوران الأرض، لم تواجهه معارضة علمية، بل معارضة كلامية، نعني معارضة عقائدية، ولم تدن غاليله أكاديمية علوم، بل أدانته محكمة دينية تحكمت في أمره باسم العقيدة، إن ما أدانه هو بالتالي مجموعة عوامل القمع والحرمان الموجودة في نفسية المجتمع الذي حكم عليه بالإعدام.

ولي نعطي لهذه الملاحظة كل معناها ومغزاها، تجب ملاحظة أخرى أن في هذا المجتمع الأوروبي، مجتمع ما قبل ديكارت، الذي أعدم أحد كبار

علماء الفلك، كان المنجم يقوم بدور كبير المستشارين، ويكرم ويقرب في بلاط الملوك، مثل ثوستراد موسى الذي كان مستشار الملكة كاترين دي مديتشي في البلاط الملكي الفرنسي.

ولزيد من التوضيح يجب أن نقول أن غاليله هذا لو كان يعيش في المجتمع الإسلامي، حتى حين بدأ ذلك العصر في حركة الجزر الحضري، ما كان ليتعرض للعوامل نفسها التي حدَّت من عمله العلمي، وبالتالي حطمت حياته، وإننا لنرى في أوائل القرن الرابع الهجري، أحد كبار الملحدين في ذلك العصر (ابن الراوندي) المذكور في كتاب الزركلي[1]، نراه ينتقص من شخص النبي الأمي عليه الصلاة والسلام فيقول في شأنه: «لقد تحجر عريضًا ابن أبي كبشة حين ادعى أنه خاتم الأنبياء» والمشار إليه بابن أبي كبشة معروف لدى الجميع، ومع هذا لم نرَ محكمة تفتيش تنعقد من أجل محاكة وإدانة هذا التعدي البليغ على أكبر شخصية في الإسلام، بحيث نرى صاحبه يلجأ بالتالي إلى انتحارٍ أثناء حجه إلى مكة.

وأكثر من هذا، كان اليهودي يستطيع التعدي على عزة القرآن ذاته، دون أن تنزل به أي كارثة، ما عدا الردود المنتظرة مثل الرد المفحم الذي ورد من ابن حزم حين انتقد يهودي من يهود الأندلس، القرآن الكريم نقدًا غير نزيهٍ، فأفحمه ابن حزم في (رسالة ابن النجريلة) المشهورة.

وهذه الحالات المتطرفة قطعًا، إن دلت على شيء إنما تدل على أن المناخ العقلي الجديد، الذي تمتع به المجتمع الإسلامي عندما كان

(1) هو أحمد بن يحي بن إسحاق، أبو الحسين الراوندي (...- 298هـ): فيلسوف مجاهر بالإلحاد، من سكان بغداد، نسبته إلى (راوند) من قرى أصبهان. قال ابن كثير: هو أحد مشاهير الزنادقة، طلبه السلطان فهرب، ولجأ إلى ابن لاوي اليهودي (بالأهواز) وصنف له في مدة مقامه عنده كتابه الذي سماه (الدامغ للقرآن). (الأعلام للزركلي جـ1).

القـدوة والنمـوذج في العـالم، مـا كان يعـرف الإكراه كوسـيلة قمـعٍ للفكر ولحريـة الرأي.

ومـا كان دور عوامـل الحرمـان إلا في بعـض الحـالات الشـاذة، مثـل القضيـة التـي طرحها عـصر المأمون بشـأن القرآن، أهـو مخلـوقٌ أم سرمديٌّ؟ وحتـى في هـذه الحـالات نجـد عنـاصر أخرى تحـدّ مـن عواملهـا وتخفف من شـدتها، وهـي العنـاصر التـي نمـت في الضمـير الإسـلامي مـع البـذور التي بذرهـا فيـه القـرآن، إننا نـرى فعلًا كيف بـدأ المنـاخ العقلي الجديـد يتكون منذ بدايـة الوحي.

بينـما ينفتح كتاب العهد القديم، منذ السـطر الأول في سـفر التكوين، على عـالم الظاهـرات الماديـة، وينفتـح كتـاب العهد الجديـد في إنجيـل يوحنه، على عمليـة التجسـيد، ينفتـح القـرآن على الجانـب العقـلي: (اقْرَأْ بِاسْـمِ رَبِّـكَ...) [العلق 96/ 1].

اقـرأ.. هـذه هـي الكلمـة الأولى التـي تفتـح إليهـا أول ضمير إسـلامي، ضمـير محمـد، ويتفتـح لهـا بعـده كل ضمير مسـلم.

إن الحـروف هـي حقًـا أداة لنقـل الروح، لكل رسـالةٍ، ولكل بـلاغ، فهي الحامـل والرمـز لـكل معلومـةٍ مـن المعلومات، فـأول ما نـزل به القرآن يشـير إلى أهميتهـا، ويخصـص موضوعهـا بالذكـر، ويرسـم في الضمـير الإسـلامي قيمتهـا منـذ اللحظـة الأولى في كلمـة اقرأ.

إن الحـرف ينقـل ويبلـغ الـروح، وفي نفـس الوقـت يحفظـه مـن الضياع، وسـيحفظ أولًا وقبـل كل شيء القـرآن نفسـه، ذلـك الكتـاب الـذي لم يتغـير فيـه حـرفٌ واحـدٌ منـذ أربعة عـشر قرنًا، عـلى خـلاف كل الكتـب الأخرى، مـن العهـد القديـم إلى العهـد الجديـد، حيـث لم يبق فيهـا، من ناحيـة صحتها

التاريخيـة، إلا القيمـة الرمزيـة، التي يحترمهـا النقد الحديـث، دون أن يعتمدها مـن الناحيـة العلمية.

وليسـت هذه الميـزة إلا النتيجـة العلميـة الأولى، لهذا الفكـر الجديد الذي ظهـر في المنـاخ القـرآني، ذلـك المنـاخ الذي تدشـن بالضبـط يوم قـام المجتمع الإسـلامي الناشـئ، أيـام سـيدنا عثـمان، بجمـع الآي الكريمـة لحفظهـا مـن التلـف، ولحصرهـا نهائيًـا في صـورة لا تقبـل أي تغيـير، واللجنة التـي قامت بهـذا العمـل تحت رئاسـة سـيدنا زيدٍ بـن ثابت، قامـتً في الحقيقة بـأول عمل علمـي طبقًـا لمنهـج، ليس مـن موضوعنـا هنا ذكـر تفاصيلـه، ولكنـه يوجب إعجـاب النقـد الحديـث إزاء ما تحراه مـن دقة.

إنـه كان حقًـا أول عمـل علمـي للفكر الإسـلامي، بل أول عمـل علمي للفكـر البـشري مـن نوعه الـذي طالما تعثـر في تاريخه، حـين تبع مبدأ التسـليم للسـلطة الرئيسـة المتمثلـة بالقـدوة، بـل لا زال يتعثـر فيـه حتـى الآن أحيانًـا، مثلـما حـدث في الاتحـاد السـوفييتي حيـث تأخـر علم الحيـاة ثلاثين سـنة عن الركـب، أيـام القدوة التـي افترضها لنفسـه ليسـنكو في هـذا الميدان.

ولهـذا المعوق تاريخـه في جميع المجتمعات الإنسـانية، فهو مـلازم لتطورها حسـب عمرها النفساني.

فالإنسـانية، عـلى العمـوم، تمـر بثلاثة أعـمار من حيـث تطورهـا النفسي، فهـي في عمرهـا الأول، في طفولتهـا، تصـوغ كل أحكامهـا طبقًـا لمقاييـس تتعلـق بعالم الأشـياء، بحيـث تكون أحكامها في أبسـط صورهـا، معتمدة على الحاسـة أو ناتجـةً عـن الحاجـة البدائية.

ثـم في عمرهـا الثـاني تصـوغ أحكامهـا طبقًـا لمقاييـس خاضعـة لمبـدأ القـدوة، أي صـادرةً مـن عـالم الأشـخاص، ففـي هـذا الطـور، لا تكـون

الفكـرة حـرة من تجسـيد، بحيـث تكـون قيمتها مرتبطـة بالشـخص الذي يجسـدها في نظرنـا.

ثـم تبلـغ الإنسـانية رشـدها، أي عمرهـا الثالـث، فتصبـح الفكـرة ذات قيمـة في حدّ ذاتهـا، دون أيما تأييد من طرف عالم الأشـياء أو عالم الأشـخاص.

وإن ممـا تجب ملاحظتـه هنا، أن الإنسـانية تبلغ هذا العمـر، عمر النضج، بحيـث تصبح الفكرة لا تحتـاج إلى ضمان قيمتها من طرف الأشـخاص علاوة عـلى الأشـياء، والآيـة التي تنص عـلى هذا الحـدث في منتهى الوضـوح، إذا ما لاحظنـا أن الفكـرة الإسـلامية مرتبطة بـذات النبي – صلى الله عليه وسـلم – الارتبـاط المعـروف، كأنها المجسـدة في شـخصه في نظر ذلك المجتمع البسـيط الـذي وجهت إليـه الدعوة.

ولكـن أراد القـرآن الكريـم أن تتحـرر الآيـة مـن هـذا القيـد، وبالتـالي أن يتحـرر المجتمـع الجديـد مـن هـذا النـوع من القيـود المعطلـة لتقـدم الفكر والعلم.

ونزلـت فعـلًا الآيـة المحـرِّرَة: (وَمَا مُحَمَّـدٌ إِلَّا رَسُـولٌ قَـدْ خَلَتْ مِـنْ قَبْلِهِ الرُّسُـلُ أَفَـإِنْ مَـاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُـمْ عَـلَى أَعْقَابِكُمْ..) [آل عمـران 3/ 144].

إن هـذه الآيـة نزلـت بمثابـة الدفعـة التـي دفعت المجتمـع البدائـي الذي نزلـت فيـه، من عـصر (الـشيء) والشـيئية، إلى عـصر الفكر.

وهكـذا نـرى كل ملامـح هـذا المجتمع النفسـية تتغـير منذ نـزول (اقرأ) تغـيرًا يتولـد عنـه المنـاخ العقـلي الجديـد، وبالإضافـة إلى ذلـك نـرى نوعًـا مـن الاختبـارات تجـري عـلى هـذا المنـاخ لتوضـح أكثـر ملامحـه في الضمـير الإسـلامي الناشـئ عندمـا يلقـي عليـه القـرآن مثل هـذا السـؤال: (قُـلْ: هَلْ يَسْـتَوِي الَّذِيـنَ يَعْلَمُـونَ وَالَّذِيـنَ لَا يَعْلَمُـونَ؟) [الزمـر 39/ 9].

إن هـذه الآيـة الـواردة في صورة سـؤال على لسـان النبي – صـلى الله عليه وسـلم –، اختبـار، وتركيز في الضمير الإسـلامي لقيمة العلـم، ولفضل رجل العلم عـلى الجاهل في المجتمـع الجديد.

والعلـم مـا هو، في أبسـط معانيـه، إلا البحث عـن الحقيقـة في كل ميدانٍ، في الأخـلاق، في التشريـع، في الاجتـماع، في الطـب، في الطبيعـة إلـخ.. ولكن هـذا البحـث معـرضٌ لمعوقـاتٍ وإلى متاهـاتٍ، قد تتخـذ وهمًا بمثابـة حقيقة، قـد نتيـه في الآراء، وربَّ رأيٍ خطـأ، فعـلى العلم أن يواجه هـذه الحالات التي يـتردد فيهـا العقل بين الشـكِّ والاقتنـاع، بتمرينـه على هـذه المواجهة.

فالقـرآن لا يهمـل هـذا الجانـب، بـل يلفـت النظـر إليـه أحيانًا بالإشـارة والتلميـح، فيكشـف الفرق بـين الحقيقة وما سـواها مثلًا في قصـة يصف فيها انحـراف اليهـود من هـذه الناحيـة: (وَمِنْهُـمْ أُمِّيُّـونَ لَا يَعْلَمُـونَ الْكِتَـابَ إِلَّا أَمَـانِيَّ وَإِنْ هُـمْ إِلَّا يَظُنُّـونَ) [البقـرة 2/ 78].

فهنـا نـرى الميـل، والشـك، ومجـرد الاحتـمال، هـذه الأمـور المعـبرة عـن صـور مختلفـة للـتردد توضع في مكانهـا من (الحقيقة) السـاطعة التـي تعبر عن الاقتنـاع العقـلي في أصفـى صوره.

وهـذه آيـة أخرى توجه النقد الصارم للفكر الذي يسـوغ لنفسـه المناقشـة فيـما لا علم لـه به، دون أن يتحـرى أولًا، جمع معطيات موضوع المناقشـة.

(هَـا أَنْتُمْ هَـؤُلَاءِ حَاجَجْتُـمْ فِيمَا لَكُمْ بِـهِ عِلْمٌ فَلِـمَ تُحَاجُّونَ فِيـمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْـمٌ) [آل عمران 3/ 66].

فهـذه الآيـات، تضع الفكر الإسـلامي في طريـق العلم وتزوده لاكتسـابه بأحسـن التوجيهـات المنهجيـة، وغيرهـا كثير، بحيـث يكون القـرآن الكريم، مـن هـذه الناحيـة، منهجًا تربويًا جديـرًا بالدراسـة في غير هذا المـكان، إلا أننا

نضيف أن المفهوم القرآني العام ينصب في الحديث النبوي الذي يصيغه في القالب التطبيقي، في صورة أحكام تدخل مباشرةً في حياة المسلم اليومية، وفي توجيه وجوه نشاطه.

«العلم فريضة على كل مسلم ومسلمةٍ».

«أطلبوا العلمَ ولو بالصينِ».

«حبر العلماء أفضل من دم الشهداء».

فهذه الأحاديث وغيرها تدعم عمليًا، كما نرى، البناءات العقلية التي أنشأها القرآن في الفكر الإسلامي الذي ينطلق محصنًا، مزودًا، موجهًا هكذا للقيام بمهمته العلمية والسياسية والاجتماعية.

وإننا لنرى أثر هذا المنهج التربوي الذي هيأ المجتمع الجديد لمهماته العقلية، حتى في سلوك الفرد أمام اختباراتٍ بسيطةٍ في ظروف ذات مغزى، نرى مثلًا، عمر بن الخطاب يمر يومًا بدرب من دروب المدينة، وهو يتلو، على طريقته في الجلوس أو في المشي، يتلو الآية: (أَنَّا صَبَبْنَا الْمَاءَ صَبًّا * ثُمَّ شَقَقْنَا الْأَرْضَ شَقًّا * فَأَنْبَتْنَا فِيهَا حَبًّا * وَعِنَبًا وَقَضْبًا * وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا * وَحَدَائِقَ غُلْبًا * وَفَاكِهَةً وَأَبًّا) [عبس 80/ 25 – 31].

وها عمر، يقف عند كلمة (أبّا) ويشعر أنه لا يعرف معناها، ترى كيف سيحل هذه المشكلة؟ إن عمر ليس من علماء اللغة، وهذا العلم نفسه ليس موجودًا بعد، إلى عصر صاحب كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيدي الذي يجب أن نعتبره اليوم المؤسس لعلم اللغات، وليس عمر بالمفسر أيضًا، إنه رجل فقط، رجل عمل لا يحق له أن يتورط في الشؤون التي ليست من اختصاصه، وإلا وقع فيما حذر منه القرآن الكريم في قوله لليهود: (فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ؟) [آل عمران 3/ 66].

وإننا لنرى عمر لا يقف إلا هنيهة عند الكلمة التي أوقفته، والتي لا تنقص شيئًا، إن جهلناها، من وضوح الآية لأي ضمير مؤمن، فالمشكلة بالنسبة له، في هذه اللحظة، ليست في نطاق العلم، ولكن في نطاق السلوك، ونراه فعلًا يحلها بكلمة يؤنب بها نفسه: «ما لعمر والأبّ، إن جهل ما الأبّ، إن هذا إلاّ لكلفةً يا عمر».

وانطلق عمر إلى شؤونه، حيث تدعوه المسؤوليات الكبرى، ونراه يومًا آخر يجتهد في تحديد صداق المرأة، لأنه يراه فوق ما يناسب في نظره، ولكن ها هي امرأة تعارضه، فتقول له: ما أعطاك الله ذلك يا عمر وتذكر الآية: (وَإِنْ أَرَدْتُمُ اسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَكَانَ زَوْجٍ وَآتَيْتُمْ إِحْدَاهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا أَتَأْخُذُونَهُ بُهْتَانًا وَإِثْمًا مُبِينًا؟) [النساء 4/ 22].

فسكت عمر ثم قال: «إنّ كل الناس أعلم منك يا عمر حتى هذه المرأة العجوز» .. وتراجع عن رأيه.

إننا نرى في هذين الظرفين موقف العقل تجاه الاختبارات التي تعرض له، نرى في الظرف الأول كيف يتحرر العقل في المناخ الجديد من الشكليات، من سلطان المفردات الذي طالما عوق تقدم العلم.

وفي الظرف الثاني، نراه كيف يتحرر من المكابرة وهي شرّ عدو للحقيقة، وأكبر معوق للفوز بها.

بل نرى كل ظرف يعبر في المجتمع الجديد على المناخ العقلي الذي كونه القرآن، نرى مثلًا، علي بن أبي طالب، يحتقر يوم النهروان رأي المنجم الذي يشير عليه بالانطلاق في وقت معين، فينطلق عليّ في غير ذلك الوقت، متعمدًا وينتصر، ثم يقول على الملأ: «لو انطلقنا في الوقت الذي أشار به المنجم لقال لنا إننا انتصرنا بما أشارت به النجوم».

وفي ظرفٍ آخر يسم عليٌّ الراية إلى زياد بن النظر ويقول له: «قُدْ هذه الفئات، واستفد برأي عالمهم، وعلم جاهلهم».

وهنا نرى في المناخ الجديد الفكر الإسلامي يضع سلمًا، يتسلقه الفرد، وهو يدلي بعلمه لمن دونه درجة، ويطلب العلم ممن فوقه، وهكذا ينطلق تيار العرفان في الاتجاهين ومن أسفل إلى أعلى أحيانًا، عندما تقف المرأة مثلًا، وترد رأي عمر في قضية الصداق.

ولا شك أن هذا السلم، هو الذي أتاح للفكر الإسلامي الانطلاق، من عصر الشيئية في عهد العصر الجاهلي، للوصول إلى تلك القمم الشامخة التي أشعَّ منها العلم على العالم الذي كانت تخيم عليه الظلمات.

واليوم أرانا تبهرنا هذه القمم الشامخة ونتيه في عالم الخيال حين تذكرها أقلام المستشرقين، وإن نكرتها يعترينا مركب النقص، في كلتا الحالتين تصب هذه الدراسات في روحنا حرمانًا مزدوجًا، لا نستطيع التخلص منه إلا إذا تذكرنا السلم الذي وضعه المفهوم القرآني ليتسلقه الفكر الإنساني حتى يصل على درجاته إلى تلك الإنجازات العلمية التي تهيمن حتى اليوم على التقدم التكنولوجي، مثل الحساب العشري أو الغباري، والجبر، والكيمياء وعدد من القوانين في عالم الكائنات العضوية، والطبيعة، والفلك، وإذا تذكرنا هذا السلم فلنعلم أنه ما زال تحت يد أو تحت قدم المجتمع الإسلامي متى أراد استخدامه من جديد، وبحسبنا أن نقرر أن مساهمة الفكر الإسلامي في تنمية تراث الإنسانية العلمي ليست تقدر فحسب بإنجازات يقرها أو ينفيها المستشرق، حسب هواه بل تقدر بالتغيير الجذري الذي أحدثه المفهوم القرآني في المناخ العقلي والبناءات العقلية، منذ كلمة (اقرأ).

وبالتالي، ربما وجب علينا أن نستخلص من هذا العرض نتيجة تحدد موقفنا من إنتاج المستشرقين، فنقول أولًا، إنه إنتاج لا يجوز نكران قيمته العلمية، بل نراه أحيانًا يستحق كل التقدير لما يتسم- في بعض أصنافه مثل ما خلفه سيديو أو غوستاف لوبون أو آسين بلاثيوس- بالإضافة إلى طابعه العلمي، بطابع أخلاقي ممتاز لا يمكن نكرانه كشهادة نزيهة من طرف شهود نعرف قيمتهم كعلماء.

ولكننا نغفل جانبًا أساسيًا في الموضوع إذا لم نأخذ في حسابنا أن كل ما ينتجه العقل في هذا القرن العشرين الخاضع لمقاييس الفعالية، لا يخلو من بعد عملي قد يستغل في ميدان السياسة والانتفاع حيث تصبح الأفكار، ما سما منها وما كان تافهًا، مسخرةً لتكون وسائل افتضاض الضمائر والعقول.

إن الكتب، بغاليها وتافهها، تقع بمجرد خروجها من الطبع، وتقع أحيانًا دون أن يشعر أصحابها في أيدي أخصائيين يسخرونها للصراع الفكري، فيصيرونها أدوات للمشاغبة، وللتحلل الأخلاقي، أو مجرد أدوات إلفات وتلهية، ومما نلاحظه أن الكتاب الذي يتعلق بموضوعنا يصدر في عاصمة أوروبية في نفس الوقت مع ترجمته في عاصمة عربية.

ولا يبدو هذا التنسيق يلفت النظر حتى في البلاد التي تعاني آثار الصراع الفكري، ودون أن تشعر هذه البلاد بالوسائل التي يستخدمها هذا الصراع ولا بأهدافه، بل ولا بمعنى هذه الكلمة نفسها كأنها مجرد مفردة.

ولنختبر بهذا الصدد عقلًا متنورًا فسوف نراه يحوم حول جوابٍ مترددٍ مرتابٍ، لا يستطيع صياغته بوضوح، وإنما يتمتم: الصراع الفكري؟ آه لعلكم تتحدثون عن الوجودية، والماركسية، والسريالية؟ وإذا ما أبرزتم أكثر معنى سؤالكم، وقلتم: لا يا سيدي، بل أتحدث عن ماركسية لا

صلة لها بماركس، وإنما هي مجرد كلمات وشعارات تلقنها لشبابنا بعض سلطات ترى في الماركسية مجرد وسيلة للعمل ضدَّ الإسلام، كما أتحدث عن وجودية لا صلة لها بوجودنا على الإطلاق، وعن سريالية لا تمت بصلة للفن، وليست هذه الأشياء في الواقع إلا وسائلَ للتغلغل في عقول النشء الجديد، تستعملها من أجل هذا الغرض دوائر لا تؤمن بها من الناحية الفلسفية والفنية والاجتماعية.

إنني أتحدث مثلًا، عن تلك الكتب من نوع (ديجست) التي توزع مجانًا أو بثمنٍ بخس، على الشباب كي تعينه بتواضع ثمنها على هضم الأفكار المعروضة لضميره ..

ولكن هيهات.. هيهات أن يفقه هذا الحديث (الفكر المتنور) الذي يستمع لكم، إن على بصره لغشاوة، ولستما، أنتم وهو، على نفس الصعيد، فهو يعيش على الصعيد الفكري، حيث نتلقى أفكار الغير بكل تقدير، لأن الآراء والأذواق ليست موضوع نقاش، حسب زعمهم، وربما تكونون أنتم على الصعيد الأيديولوجي حيث يجب أن تطرح كل فكرة واردة تحت المجهر لينظر في شأنها، لأن الفكرة قد لا تكون، على هذا الصعيد، مجرد فكرة ينظر فيها من الزاوية الفكرية أو الفنية فحسب، أو بالنظر إلى نوايا صاحبها فقط، ولكن ينظر فيها من حيث نوايا من يستخدمها.

وعلى العموم فإن من يستمع إليكم لا يفهمكم لأن خالي الذهن من فكرة الصراع الفكري، في العالم، وعلى أكثر تقدير يشعر بوجود هذا الصراع في المجال الدولي بين الكتلتين الكبيرتين.

يجب إذن أن نذكر، ولو كلمة، على هذا المفهوم بالنسبة لموضوعنا، حيث لا نعتبر إنتاج المستشرقين من زاوية ذاتية أصحابه، من ناحية

ميزاتهم الفكرية ونواياهم، بل من زاوية من يستخدم إنتاجهم لغايات خاصة في عالمنا نفسه، لا في عالم بعيد أو خيالي.

فهذه الغايات التي عرفناها فيما سبق بـ (افتضاض الضمائر) يمكن تلخيصها كما يلي: إن كل فراغ أيديولوجي لا تشغله أفكارنا، ينتظر أفكارًا منافية، معادية لنا.

فهذه هي القاعدة العامة.. والمتخصصون في الصراع الفكري يعرفونها كما يعرفون أبناءهم، ولكن يجب أن نضيف إلى ذلك أن أولئك الأخصائيين ليسوا مجرد مثقفين، يبحثون عن الحقيقة، لأنها حقيقة، ولكنهم يبحثون عن جانب التطبيق منها في مجال المصلحة السياسية، ولعلهم إذن لا ينتظرون وقوع الفراغ الأيديولوجي لاحتلاله، بل يصنعونه هم، وربما يشغلونه مؤقتًا بأفكار سواهم حتى تنتهي، في مرحلة أولى، عملية فصلنا عن أفكارنا بتلك الأفكار الفاصلة الوسيطة.

أجل، إن هذا المجال ليس المجال الذي يطبق فيه المبدأ المقرر تبعًا لخط مستقيم، مثل الهندسة، حيث النتيجة المنطقية تتبع مباشرةً التي قبلها، فالصراع الفكري يجري فيه منطقه الخاص، تبعًا لخط ملتو على العموم، بحيث يقتضي الانتقال من مرحلةٍ معينيةٍ إلى أخرى، إلى مراحل وسيطة تفرض منعرجات ومنعطفات الطريق.

فالماركسية المزيفة مثلًا، التي تلقن إلى الجناح اليساري من شبابنا، ليست إلاَّ مرحلةً وسيطةً، تفصل طائفةً من شبابنا عن الجبهة الأيديولوجية الوطنية، لأن المشرف على عملية الفصل، لا يستطيع أن يقول لتلك الطائفة: نريد تخفيض حركة النمو في بلادكم، والحد منها، هل لم أن تعينونا على

تشـويه واسـتنقاص الأفـكار والمثل التي تدعم هـذه الحركـة[1]؟ إن قولًا كهذا يكـون قطعًـا، صنفًا مـن الجنون والعبـث لا نتصورهمـا في إبليس.

فـما يبقـى عليـه إلا أن يحمـل هـذه الطائفـة عـلى جـسر مـن أفـكار الغير، ليعـبر بهـم إلى الضفـة الأخـرى حيث نجـد عصابـة مـن ماركسـيين مزيفين، وقوميـين مصطنعـين، وأفـراد مقنعـين عـلى وجوههـم قنـاع الثورة.

وبهـذه العمليـة الأولى تكـون قـد حصلـت عـلى نتيجـة أولى؛ أن وحـدة الصـف المعنويـة قـد انفصمـت في الوطـن في الوقت ذاتـه الذي هـو في حاجة لهـا لمواجهـة مشـكلات الاسـتقلال الصعبـة وذات الأهميـة الكبرى.

حتـى أن عـدد هـذه المشـكلات، عـوض أن ينقـص، يتزايد بقـدر ما تأتي العمليـة بنتائجهـا الفكريـة لـدى هـذا الشـباب، وبنتائجهـا الاجتماعيـة في المجتمـع، حتـى يصبـح هـذا الشـباب يلعـب دور الفرملـة عندما يضـع عليه أخصائيـو الـصراع الفكـري قدمهم، ونقـول قدمهم لأنهم ينزهـون أيديهم أن يضعوهـا عـلى هـذه الأجهـزة حتى لا تتسـخ.

وربـما تبـدو هـذه الاعتبـارات دون صلـة بموضـوع المسـتشرقين، نقـول أجـل لهـا صلـة، عـلى شرط أن نتبـصر في العمليـة بصـورة شـاملة، لأنهـا في الوقـت الـذي نلاحظهـا من جانب الشـباب الذي تحقـن له حقنة من سـيروم الـكلاب المسـعورة، فينطلـق يلهـث في مجـال الديماغوجيـة، نراهـا تسـتمر في الناحيـة الأخـرى حيث يصـب نفس الأخصائيـون في روح الجنـاح الآخر من شـبابنا عقـار النوم والسـلوى مـن خالـص إنتاج المسـتشرقين.

وهكـذا تتـم العمليـة على جناحـي شـبابنا، الجناح المصـاب بالشـلل المضطرب والجنـاح المصـاب بالشـلل المسـكن، فالبعـض يصيحـون ويضطربـون، والآخـرون

(1) وبأية طريقة لنفتح كتاب مضار الأيديولوجيات لـ R. Ruyer ص 22 فنقرأ: «في كل مرة يراد فيها خلع نظام من القيم يكفي وصفه أو التكلم عنه بكلمات غير مناسبة» المؤلف. [ط. ف].

يحلمون في بلاد تتطلب النظام والجدية، وتتطلب الضمير المتيقظ على الدوام لمواجهة مشكلات الاستقلال.

وعلى كل هكذا نرى الإنتاج الاستشراقي في دوره في إطار ما نسميه الصراع الفكري.

والآن نتساءل: كيف يجب أن يكون عملنا الفكري في هذا الإطار؟ فليسمح لنا ألاَّ ندخل في التفصيل في هذه السطور، وأن نتقدم فحسب بالملاحظة العامة التي نراها تتردد، عن حقٍّ، في أحاديثنا اليوم بأن الاستقلال السياسي لا يكفي ولا يشفي إن لم يدعمه الاستقلال الاقتصادي.

فهذا صحيح .. إلا أنه يجب أن نضيف له أن المجتمع الذي لا يصنع أفكاره الرئيسية، لا يمكنه على أية حالٍ أن يصنع المنتجات الضرورية لاستهلاكه، ولا المنتجات الضرورية لتصنيعه، ولن يمكن لمجتمع في عهد التشييد، أن يتشيد بالأفكار المستوردة أو المسلطة عليه من الخارج سواء كانت تمت إلى الاستشراق أو الشيوعية.

وإن في تجربة كوبا لأكبر دليل على ذلك فإنها تشق طريقها اليوم بالخبرة التي تكتسبها في التطبيق لا في الكتب.

فعلينا أن نكتسب خبرتنا كذلك، أي أن نحدد نحن موضوعات تأملنا وألا نسلم بأن تحدد لنا[1].

وبكلمة علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي، والسياسي.

---

(1) من واجبنا هنا أن نأسف لغياب جهد حقيقي في هذا المعنى، جهد سليم وهادف، ففي كل ما أنتج في بلدنا من مادة فكرية لا يوجد أي شيء يمكن أن يثير الحماس أو حتى شعورًا ما بالاحترام الحقيقي ما عدا بعض المؤلفات التقنية التي ينبغي علينا أن نحكم عليها على صعيدٍ مختلفٍ تمامًا. [ط. ف].

فهرس الموضوعات

القضايا الكبرى 5
(1) مُشْكِلَةُ الْحَضَارَةِ 19
(2) مُشْكِلَةُ الثَّقَافَةِ 55
(3) مُشْكِلَةُ الْمَفْهُومِيَّةِ DE L'IDEOLOGIE 81
(4) الدِّيمُقْرَاطِيَّةُ فِي الْإِسْلَامِ 123
(5) إِنْتَاجُ الْمُسْتَشْرِقِينَ وَأَثَرُهُ فِي الْفِكْرِ الْإِسْلَامِيِّ الْحَدِيثِ 157