



الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي



رقم التسجيل:.....173/DS/2019....

جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1

الرقم التسلسلي:.....19/AR/2019....

كلية الآداب واللغات

قسم الآداب واللغة العربية

الخطاب الإصلاحى عند مالك بن نبي
من خلال أدب السيرة الذاتية

أطروحة مقدمة لنيل شهادة الدكتوراه في الأدب الجزائري الحديث والمعاصر

إشراف:

أ/د عيسى لحيلح

إعداد الطالب:

عبد الرحمن مزرق

أعضاء لجنة المناقشة:

الصفة	اسم الجامعة	الاسم واللقب
رئيسا	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1	أ.د/ حسن كاتب
مشرفا ومقررا	جامعة محمد الصديق بن يحيى - جيجل -	أ.د/ عيسى لحيلح
عضوا ممتحنا	جامعة الأمير عبد القادر - قسنطينة -	أ.د/ رابح دوب
عضوا ممتحنا	جامعة 20 أوت 1955 - سكيكدة -	أ.د/ عبد الحق بوناب
عضوا ممتحنا	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1	أ.د/ دياب قديد
عضوا ممتحنا	جامعة الإخوة منتوري قسنطينة 1	د/ منصف شلي

السنة الجامعية: 1439 / 1440 هـ الموافق لـ 2018/2019

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

شكر وعرفان

كل الامتنان و الشكر و التقدير...

الأستاذ المشرف الذي رافقني طيلة طريق البحث.. و الذي لم يبخل علي أبدا
بنصائحه و تصويباته القيمة.. و أمديني بالعديد من كتبه التي كانت لي عوناً و
مادة وإثراء..

الشكر و التقدير موصولان كذلك لكل من شجع و ساعد و ساند..

الأساتذة.. الزميلات و الزملاء.. الإخوان و الأصدقاء..

العائلة و الأهل..

إهداء

مرّة.. و مرّة..

إلى رجال.. صدقوا ما عاهدوا الله عليه..

منهم من قضى نحبه..

و منهم من ينتظر..

و ما بَدَلُوا بَدِيلًا..

إلى الشيخ محمد بلكبير في صوفيته.. و روحانيته..

و إلى الشيخ عبد الحميد بن باديس في إصلاحه و مدرسته..

و إلى مالك بن نبي في شموخه و عبقريته..

و إذا كانت النفوس كبارا *** تعبت في مرادها الأجسام

إلى هؤلاء جميعا.. أهدي هذا العمل..

مقدمة

مقدمة

تعتبر تراجم و سير العظماء و العباقرة نماذج حيّة لسلوك دروب النجاح و التفوق ، لأنّ عرض حياتهم ببعض تفاصيلها مدعاة للتأمل و التأسي ، و استفزاز للنفس أن تعيش دون العبقرية و العظمة في مظهرها المعروف .

و أكيد أنّ السيرة النبوية العطرة ، ما كتبت إلاّ لتحقيق هذه الغاية ، و أكيد أنّها ما خلّدت إلاّ لأنها تشكل ملحمة الإنسان في أسمى صورهِ الأخلاقية و الروحية و الإجتماعية .

إنّ تجديد هذه السيرة في واقع الأجيال أمل و رجاء ، و أمنية عزّ مطلبها . و ما البروق الساطعة على رأس كل مائة سنة ، إلاّ تصديقا للنبوة بتجديد الدين ، و إرجاع الناس إلى الصراط المستقيم .

هل كان مالك بن نبي واحدا من هؤلاء المجدّدين الذين سطع نجمهم في القرن العشرين؟ . و هل كانت حياته المفعمّة بالنضال و الكفاح من أجل إيقاظ الأمة ، تعبّر بطريقة أو بأخرى عن هذا الطريق الطويل ، طريق الأنبياء و الصالحين و المصلحين؟ .

لعل كتبه التي جاوزت العشرين ، و محاضراته و مقالاته ، و أصدقائه و طلبته الشّاهدين ، كلّ ذلك يشفع لمن يقول .. نعم .. كان من المجدّدين المصلحين .. و ما مذكراته التي ترك ، إلاّ وثيقة حيّة لشاهد للقرن ، بكل ما تحمله الشّهادة من معنى الحضور و الوسطية .

و من منطلق المذكرات كان اختيارنا لموضوع هذه الدّراسة ، و حول الثّرة الإصلاحية فيها ، كان مجال البحث و الحفر و التنقيب ، لأننا نعتقد أنّ مالك بن نبي سواء في هذه المذكرات أو في غيرها ممّا كتب ، لم يعيش إلاّ للإصلاح ، و لم يمت إلاّ و هو يرجو أن يكون من المصلحين . و ما العنوان العريض الذي اختاره لدراسته كلّها (مشكلات الحضارة) ، إلاّ تصديقا لهذا التوجه الذي سلكه منذ سنوات شبابه الأولى .

و إذا كانت "مذكرات شاهد للقرن" قد جاءت في نهاية المسار ، فهي بالإضافة إلى العرض التاريخي الذي يعتبر بحق وثيقة خطيرة تركها ابن نبي كشهادة رجل عايش المرحلة و ملابسها ، فهي تعتبر حوصلة تجربة و عصارة فكر ، و خلاصة مسار اضطرب بين حربين عالميتين ، و كابد الحالة الإستعمارية و حضورها ، و عانى القابلية لهذه الحالة و جمودها ، ثمّ حاول جهده - بعد ذلك - أن يخرج من نهاية النفق ، و ينيه للتائهين المتمللمين ، الذين طال هجوعهم فيه ، من عصر ما بعد الموحدين إلى عصر النهضة ، هذا الأخير الذي بقي متدبدا بين التأصيل و التحديث ، بين التزمّت و التقليد ، بين حضارة الغرب الجبّارة ، و بين النداء الخالد في الأعماق .

إنّ طرح إشكالية الخطاب الإصلاحى فى فكر مالك بن نبي، ليست من بنات اليوم. ولا هي جديدة على المشتغلين فى هذا المجال، و لكنّ الجدّة تكمن فى الإشتغال على هذا الخطاب من خلال " مذكرات شاهد للقرن " كأدب لسيرة الكاتب الذاتىة ، حيث تبرز أهمية الموضوع من خلال التساؤلات التالية :

- هل كان مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً؟

- ماهى منطلقاته الأولى التى شكّلت خلفيته المعرفية فى هذا التوجه ؟

و إلى أى حدّ بلغ به المدى عاملاً فى هذا السبيل ؟

و بأي الوسائل جهّز عدّته لقطع هذا المسار، و تدليل عقبته الكؤود؟

-وكيف كانت نظرتة لمعاصريه؟ وللحركة الاصلاحية على الخصوص؟

-وماهو منهجه الذى ارتضاه أن يكون خارطة طريق لعملية إصلاحية مثمرة؟

-وكيف تجلّت مظاهر الإصلاح من خلال هذه المذكرات، التى تروى حقبة امتدت من بداية القرن إلى سنة 1939م؟

وبحسب اعتقادنا فإنّ هذه الدّراسة ، كانت لها الجرأة فى تفكيك هذه المذكرات و إعادة تركيبها. متوخّية مفاصل خطابها الإصلاحى كهدف و مرمى، منوّهة بالأعمال التى سبقتها فى فكر هذا الرّجل وفلسفته ، و خاصّة:

-كتاب " مالك بن نبي مفكراً إصلاحياً " لصاحبه أسعد السحمراني.

-وكتاب " مالك بن نبي حياته و فكره " ، لعبد الله بن حمد العويسي.

-وكتاب عمر كامل مسقاوي : " فى صحبة مالك بن نبي " مسار نحو البناء و التجديد".

-وكتاب " مالك بن نبي رجل الحضارة " ، لمولود عويمر.

-وكتاب " الفكر السياسى عند مالك بن نبي " ليوستف بوراس

-وكتب عبد اللّطيف عبادة التى منها: " فقه التغيير فى فكر مالك بن نبي "، و منهج التغيير و علاقته بالفكر

الجزائري المعاصر "، و " صفحات مشرقة من فكر مالك بن نبي ".

وعديد الأبحاث و الدراسات الأكاديمية التي تناولت هذا الفكر بالتحليل و التنقيب و النقد. و التي لا يتسع المقام لذكر عناوينها كلها، و التي كانت رافدا قويا لهذا البحث، إلى جانب كتب المؤلف التي تجاوزت العشرين..

إنّ ما يمكن أن تكون هذه الدراسة قد قدّمته من إضافات يكمن في اختيارها لمدونة لم تطرق بالدرس و التحليل بالشكل المقتنع من قبل الدّراسين، وكان جلّ من تناولها على قلتهم، لا يجاوزون بها السرد الكرونولوجي لحياة صاحبها، على غرار ما فعل عبد الله بن حمد العويسي في كتابه " مالك بن نبي حياته وفكره، " و الذي يصرّح في مقدّمته قائلا : « و قد اعتمدت في الشق الأول من البحث على مذكرات المؤلف التي تغطي الشطر الأول من حياته، بحيث جعلت المؤلف يتحدث عن نفسه في الغالب، ولم أتدخل بالتعليق أو الإستنباط إلا في ما يقتضي الإيضاح».

أو على غرار ما فعل عمر كامل مسقاوي في كتابه " في صحبة مالك بن نبي مسار نحو البناء الجديد " حيث أعاد هذا السرد في المذكرات، مضيفا إليه شهادته الحية كمعاصر لبن نبي و طالب صديق ملازم، مبرزا علاقته بالمفكر و كتبه و فكره، مدعّمة بالوثائق و الأوراق الخاصة، و هو عمل جبار ووفاء يستحق كلّ الثناء و التقدير خاصّة و أنّ جزئي الكتاب قد قاما بتغطية المرحلة التي لم تعرف أحداثها و لم تنشر، و هي المرحلة الممتدة من سنة 1939 إلى نهاية المسار سنة 1973م.

ربّما كانت دوافع هذه الدراسات السابقة إبراز قيمة فكر ابن نبي و مكانته و توجيه الأنظار إليه ، و ربّما كانت تعمل على توثيق جانب من مرحلة خطيرة و التأريخ لها. و لكن هذه الدراسة جاءت للحديث عن مالك بن نبي كرجل إصلاح بامتياز، من خلال تجلية خطابه الإصلاحية في " مذكرات شاهد للقرن".

وقد جاء اختيار هذا الموضوع إرضاء لفضول شخصي ونهم، ما لبث يتصاعد و يفور ،لمعرفة كلّ الجوانب المحيطة بهذه الشخصية الفدّة، قصد فهم صحيح و ذكي لأفكارها ،التي تعتبر بحق ثورة في المجال الثقافي و الحضاري بشكل عام .

وبدافع موضوعي يحتم تقديم هذا الفكر، و تحليله، و نقده، كون مالك بن نبي رائدا في هذا الميدان، تعرّض للطمس و التشويه و التسيان، في مخابر السّموم السيكولوجية . و بدافع آخر يعرض بعض التفاصيل عن حياة رجل ينتمي إلى جيل سيّء الحظ ختم طور التحلّل الذي ألمّ بالحضارة الإسلامية، و أذن لعصر جديد، يختلط فيه الإستعمار بالقابلية للإستعمار، و لكنّه عصر تنبثق منه، هنا و هناك، مؤشرات و بواكير نظام جديد لا يزال غامضا.

و لأنّ هذه المذكرات شهادة تركها للأجيال من بعده.. فنحن هذه الأجيال.. و هذا إرثنا من مالك بن نبي. فوجب الوفاء.. بقراءة هذه الشهادة، و تفعيل أفكار صاحبها، التي أثبتت راهنتها و صلاحها.

- و بناء على ما سبق يمكن تصوّر جملة الأهداف التي سعى إلى تحقيقها هذا البحث في تناوله للخطاب الإصلاحية عند مالك بن نبي من خلال المذكرات، و التي يمكن حصرها فيما يلي:

- إبراز مالك بن نبي كرائد إصلاح، و دوره الفعّال إلى جانب رواد الحركة الإصلاحية في الجزائر و العالم الإصلاحي.

- تحديد المنطلقات الكبرى لهذا المشروع في منظور الكاتب.

- معرفة المنجز و المأمول من الحركة الإصلاحية إنطلاقاً من هذه الشهادة.

- إظهار النقد البناء الذي مارسه ابن نبي، و خاصة اتجاه الحركة الإصلاحية، و محاولة تحديد الأسباب التي أدت بالحل الإصلاحي إلى النكوص، و عدم قدرته بعدُ على تجاوز أزمة النهوض بالأمّة.

- تثبيت ملاحظات الكاتب، و حلوله المقترحة في إطار المفهوم الحضاري للمشكلة.

و لتحقيق هذه القراءة المفيدة، تمّ تقسيم مادة البحث إلى بابين بثلاثة فصول لكل منهما مع مقدمة ضرورية و خاتمة:

ففي المقدمة تمّت الإشارة إلى مناسبة الموضوع و أهمية البحث، مع التّطرق لأهدافه و دواعيه، و الإشكال الذي يطرحه و يحاول الإجابة عليه

وكان الباب الأوّل بعنوان : السيرة الذاتية و مفهوم الخطاب الإصلاحي، حيث كان مدخلاً إلى الدراسة، و تفصيلاً لمفاهيم مصطلحاتها فجاء :

فصله الأوّل: على مفهوم الخطاب الإصلاحي بين الأدبيات العربية و الغربية، و ذكر الكثير من رواد هذا الخطاب في العالم الإسلامي، لينخلص إلى الحركة الإصلاحية في الجزائر، مع ذكر روادها من رجال جمعية العلماء المسلمين.

ثم في الفصل الثاني: تعرضت الدراسة لمفهوم أدب السيرة الذاتية و تطورها في الأدب الغربي و العربي على السواء، مع فلسفة هذا الجنس الأدبي، بذكر تقاطعه مع أجناس أخرى، و إبراز قيمته الفنية و التوثيقية التاريخية.

لتخلص في الفصل الثالث: إلى مالك بن نبي و أدب سيرته الذاتية بعنوانها " مذكرات شاهد للقرن "

حيث عملت على فك بنية نصّها، ذاكرة أحداثها و شخصياتها، و الزمن و المكان فيها و حتّى لغتها و أسلوبها.

ليختتم هذا الباب بذكر المؤلفات التأصيلية لفكر مالك بن نبي ممثلة في كتب: الظاهرة القرآنية، و رواية لبيكو شروط النهضة، و وجهة العالم الإسلامي و فكرة الإفريقية الآسيوية، و فكرة كمنولث إسلامي، إضافة الى كتاب الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة.

ثم كان الباب الثاني بعنوان: تجلّيات الخطاب الإصلاحي في مذكرات شاهد للقرن، حيث تمّ تفكيك النص من جانبه الفكري لتتبع الخطاب الإصلاحي في دروبه و ثناياه، فجاء :

الفصل الأول: ليرز التحديد السّلي للأمر في المذكرات، ذاكر الإستعمار و القابلية للإستعمار كعنوانين بارزين لهذا التحديد، الذي يكبل الأمة و يغلّ أفرادها بأسباب ظاهرة أحيانا، و خفية لا مرئية في أحيان أخرى.

و جاء الفصل الثاني: لتحديد الشق الآخر للأمر، و هو التّحديد الإيجابي، الذي تمثّل في الفكرة الإصلاحية و رجالها الأوائل، الذين عملوا بكل جهد و مشقة لنرى تلك المشاهد من الأعمال الخالدة على صفحات مذكرات شاهد للقرن، مع ذكر المساهمات البارزة لمالك بن نبي في هذا السبيل.

و أما في الفصل الثالث: فكان لمعالم طريق الإصلاح التي حدّدها مالك بن نبي، حيث كانت الرّوح و الأخلاق و العلم و الأفكار، في مفهومها التربوي الذي يشكل محور الفعل الحضاري.

و في الأخير جاءت الخاتمة: لتحوصل مباحث الدراسة، و تستعرض نتائجها، مشرعة الأبواب للغوص على درر هذا الفكر الحضيف، الذي عاش صاحبه من أجله و مات، و هو يرجو أن يبلّغ للأجيال من بعده. فربّ مبلغ أوعى من سامع.

و طبيعة الدّراسة في هذا الموضوع، اقتضت الإرتكاز على منهج وصفي بآليات تحليلية، كان عوننا للباحث على تتبع مكامن هذا الخطاب في مضائه، مع استعمال منهج الكاتب في التعرية و التخلية ثمّ التأسيس و الجمع و

التركيب و التحلية، و هو منهج امتاز بعلميته الدّقيقة عند ابن نبي، تعود أصوله ربّما إلى الصّرامة الديكارتية التي تلقّاها من أستاذة هذا المنهج على مقاعد الدّرس في أوروبا.

كما أنّ البحث استعمل مصطلحات المؤلّف التي عرف بها، محاولا تقريبها من القارئ و إن بصيغ متنوعة زيادة في التّدليل و التبسيط خدمة و إيضاها.

و ككل بحث جدّي لا بدّ أن يكون صاحبه قد لاقى مشقّة و جهدا، و عانى في دروبه وحشة و غربة و كابد من أجل إتمامه صعباً و عقبات، و لكن مع نقطة النهاية لا يبقى من ذلك الشعور إلاّ نشوة الإنتصار و أطياف ذكريات تحثّ على المزيد، و ضمير يهوّن من قيمة العمل، الذي لم يحقّق إلاّ قدرا محدودا، راجيا أن تتكفل الأيام باستكمال الباقي بعد معونة الحكيم العليم، فهو ولي ذلك و القادر عليه و هو نعم المولى و نعم النصير.

الباب الأول

السيرة الذاتية و مفهوم الخطاب

الإصلاحي

الفصل الأول: مفهوم الخطاب الإصلاحي

الفصل الثاني: أدب السيرة الذاتية

الفصل الثالث: مذكرات شامد للقرن

(الشخصيات - الزمن - المكان - اللغة)

الفصل الأول

مفهوم الخطاب الإعلامي

المبحث الأول

مفهوم الخطاب

لقد أصبح هذا المصطلح متداولاً بكثرة، و شاع ذكره في كثير من الحقول المعرفية و الفكرية كالفلسفة و النقد و علم النفس الاجتماعي و اللسانيات وغيرها. و استعمل بصورة أوسع في تحليل النصوص الأدبية و النصوص غير الأدبية تحت مسمى "تحليل الخطاب" وقد وظّف في هذا المجال للتحليل و الإشارة إلى تلك الخبرات المنهجية المتبعة في الدراسات البنيوية. ومع كلّ هذا، وربما بسببه كان لمصطلح الخطاب تشتت في الدلالة. «لأنه كان دائماً هو المصطلح الأقل تعريفاً عند استعماله في النصوص النظرية»⁽¹⁾.

و إذا كان الخطاب يتحدّد بالكلام المتبادل بين الأفراد منطوقاً كان أو مكتوباً في عمليات التواصل المستمرة والضرورية، فإن هذا الأمر يطرح مسألة العلاقة بين اللغة و الكلام، و بين اللغة و الفكر، و بين اللغة و المجتمع. «و من هنا يجب على أي محاولة لتحديد الخطاب أن تؤول بصاحبها في النهاية إلى تحديد العلاقات بين اللغة و الفكر، و اللغة و الكلام، و اللغة و المجتمع، و بينها كلّها و الممارسة الاجتماعية أو الفعل الاجتماعي»⁽²⁾. و هذا ما ستشير إليه هذه الدراسة في حينه. و لكن قبل ذلك ستحاول أن تتحسّس و تستوعب معاني "الخطاب" في مسيرته الدلالية عبر مراجعة المعاجم و القواميس و المراجع المختصة.

الخطاب لغة:

دلّ الخطاب في "لسان العرب" على مراجعة الكلام، فقد قال صاحبه: «الخطاب و المخاطبة: مراجعة الكلام و قد خاطبه مخاطبة و خطاباً، و هما يتخاطبان، و فصل الخطاب: أن يفصل بين الحق و الباطل، و يميّز بين الحكم و ضده»⁽³⁾.

و هو مشتق من فعل خطب الذي من معانيه الشان و الأمر، و من معانيه النكاح و طلب الزّواج والمصاهرة والتواصل و القربى، فالخطبة. بكسر الخاء موضوعها المرأة، و الخطبة بضمها. موضوعها الرسالة التي لها أول و آخر.

⁽¹⁾ سارة ميلز: الخطاب، تر: غريب اسكندر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012، ص 19.

⁽²⁾ عبد السلام حيمر: في سييسولوجيا الخطاب، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2008، ص 7.

⁽³⁾ ابن منظور: لسان العرب م2، دار الجليل، بيروت، 1988م، ص 856.

والخطاب هو «الكلام الذي يُقصد به الإفهام، إفهام من هو أهل للفهم، و الكلام الذي لا يقصد به إفهام المستمع فإنّه لا يسمى خطاباً»⁽¹⁾ كما ورد في كتاب الكليات للكفوي.

وذكر " لويس معلوف " في منجده أن « الخطاب: ما يكلم به الرجل صاحبه، و نقيضه الجواب، و " فصل الخطاب": أن يقول الخطيب بعد حمد الله: "أما بعد"». ⁽²⁾ وورد في معجم ألفاظ القرآن الكريم: «خاطبه مخاطبة وخطاباً: تكلم معه، و الخطب: الشأن الذي تقع فيه المخاطبة»⁽³⁾.

والخطاب هو «مقطع كلامي يحمل معلومات يريد المرسل المتكلم أو الكاتب أن ينقلها إلى المرسل إليه أو السامع أو القارئ، و يكتب الأول رسالة، و يفهمها الآخر بناء على نظام لغوي مشترك بينهما»⁽⁴⁾.

و بهذا فإنّ جذور مفردة " خطاب " يدور معناها حول الكلام بقصد الإبانة و الإفهام و توصيل رسالة لذلك ورد معناها في " منجد اللغة العربية المعاصرة" «بمعنى الكلام الموجه إلى الجمهور من المستمعين في مناسبة من المناسبات»⁽⁵⁾، و هو كمفردة لغوية «يشير إلى مصدر الفعل خاطب يخاطب خطاباً و مخاطبة، و هو يدل على توجيه الكلام لمن يفهم، أي نقله من الدلالة على الحدث المجرد من الزمن إلى الدلالة الإسمية، فأصبح قديماً يدل على ما خوطب به و هو الكلام»⁽⁶⁾.

و ترددت مادة (خ. ط. ب) في القرآن الكريم اثني عشرة مرّة، موزعة على أحد عشرة سورة حيث تكررت في سورة " ص " مرتين، و في باقي السور مرّة مرّة..

فقد وردت في سورة الفرقان في قوله تعالى:

﴿سَلَّمَاقَالُواالْجَاهِلُونَخَاطَبُهُمْوَإِذَاهُونَالْأَرْضِ عَلَى يَمْسُونَ الَّذِينَ الرَّحْمَنِ وَعِبَادُ﴾ - آية 63 -

وفي سورة هود: ﴿ظَلَمُوا الَّذِينَ فِي نُحُطْبِنِي وَلَا وَوَحِينَا بِأَعْيُنِنَا الْفُلْكَ وَأَصْنَع﴾ آية 37

وفي سورة المؤمنون: ﴿الْمُؤْمِنُونَ أَفْلَحَ قَدْ﴾. آية 27

(1) أبو البقاء الكفوي: الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992م، ص 419.

(2) لويس معلوف: المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956، ص 186.

(3) مجمع اللغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم: م2، الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1996م، (مادة خطب).

(4) إميل يعقوب، قاموس المصطلحات اللغوية و الأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، 1987م، (مادة خطب).

(5) المنجد في اللغة العربية المعاصرة: دار المشرق، بيروت، 2000، ص 396.

(6) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2004، ط1، ص36.

و في سورة طه: ﴿يَسْمُرِي خُطْبُكَ فَمَا قَالَ﴾. آية 95

وفي سورة الحجر: ﴿الْمُرْسَلُونَ أَيُّهَا خُطْبُكُمْ فَمَا قَالَ﴾. آية 57

وفي سورة الذاريات: ﴿ذَرَّوْا الذَّرِيَّتَ﴾. آية 31

وفي سورة القصص: ﴿خُطْبُكُمْ مَا قَالَ﴾. آية 23

وفي سورة يوسف: ﴿لَوْ سَفَرَا وَدْتُنْ إِذْ خُطْبُكُنْ مَا قَالَ﴾. آية 51

و في سورة ص: ﴿الْخِطَابِ وَفَصَلَ الْحِكْمَةَ وَآتَيْنَهُ مُلْكَهُ وَشَدَدْنَا﴾. آية 20

وفي سورة ص: ﴿الْخِطَابِ فِي وَعْزِي أَكْفَلْنِيهَا فَقَالَ﴾. آية 23

و في سورة النبأ: ﴿خُطَابًا مِنْهُ هَلْ كُنْ لَا الرَّحْمَنَ بَيْنَهُمَا وَمَا وَالْأَرْضِ السَّمَوَاتِ رَبِّ﴾. آية 37

و في سورة البقرة: ﴿النِّسَاءِ خُطْبَةٍ مِنْ بِيهِ عَرَضْتُمْ فِيمَا عَلَيْكُمْ جُنَاحَ وَلَا﴾. آية 235

وقد وردت بمعنى مراجعة الكلام، و بمعنى الشأن الذي تقع فيه المخاطبة، و بمعنى الكلام و الرسالة و بمعنى الفقه في القضاء، و بمعنى القصد الذي ليس فيه اختصار مخل و لا إشباع ممل، و بمعنى طلب يد المرأة للنكاح. و يرتبط " الخطاب " بالخطابة في نصوصنا التراثية، «فالخطابة في ميدان النثر بمنزلة القصيد في ميدان الوزن فهي الإطار المثالي الذي تتجلى فيه البلاغة الشعرية، و من ثم فإن الجاحظ إذا تكلم في بعض النصوص عن الخطابة والسياق، فهو يقصد البلاغة (...) و ليس هذا معناه أنه لا يفرق بينهما، و لكنّه يتصور العلاقة بينهما على هذا الشكل ليس أكثر»⁽¹⁾.

و لا يتم التصديق في الخطابة إلاّ بموافقة المقال للمقام: «وهو المبدأ الأساسي الذي ركّز عليه بشر بن المعتز في رسالته البلاغية؛ أي: أن يراعى كيف المتكلم في حال تأديته الخطاب»⁽²⁾. و بمرور الزمن ارتقت مفردة " خطاب " دلاليا، و أصبحت في العصر الحديث و مع علم اللسان خاصّة تعبّر عن مصطلح علمي ذو معنى و اختصاص. و من هنا تأتي أهمية تحديد هذا المفهوم عملا بمقولة " فولتير " (Voltaire): « قبل أن نتحدث معي، حدّد مصطلحاتك»⁽³⁾.

(1) عبد القادر شرشار: تحليل الخطاب الأدبي و قضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006، ص 10.

(2) المرجع نفسه، ص 11.

(3) أميل برهيه: الفلسفة اليونانية: تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987م، ص 119.

الخطاب اصطلاحاً:

ترجع أول محاولة جادة في ضبط هذا المفهوم فلسفياً إلى " أفلاطون"، حيث بدأت تبلور ملامح الخطاب الفلسفي الحقيقي في الثقافة اليونانية. هذا الخطاب الذي «يعطي الأولوية و السيادة للكلام على حساب الكتابة إذ أن الكلام و الفكر يقومان على أساس وهم، مؤداه أن الفكر وهو يتكلم يظل حاضراً أمام ذاته و مطابقاً لذاته، وأنه يقدم المعنى مباشرة، بينما تتسم الكتابة بالإضطراب و عدم الإستقرار و تفكك المعنى، ومن ثمة فالكتابة محط شك و استبعاد عن طرق الخطاب الذي يود إثبات حضوره لمباشرة المعنى»⁽¹⁾.

كما يتصل مفهوم الخطاب بالمنطق عند " أرسطو"، « إذ يقوم المنطق الأرسطي إلى حد كبير على خصائص اللغة اليونانية، ففكرة المنطق عند أرسطو تتأثر بمعطيات لغوية نحوية، و يستعمل هذه المعطيات في الخطاب، و يهدف الخطاب عند أرسطو إلى الإقناع في المحاورات و الجدل الذي كان شائعاً عند اليونانيين»⁽²⁾.

الخطاب عند الغرب:

و قد فرّق علماء اللّغة في الغرب بين " الخطاب" و بين " الحديث"، فالحديث عندهم يمكن أن يجمع في عيّنة لغوية، و يحلّل إلى عناصر صغرى تصل إلى "الفونيم" باعتباره أصغر وحدة صوتية، بينما يكون التحليل في الخطاب سائراً في اتجاه آخر، حيث تعتبر الجملة هي وحدته الصغرى.

و قد «ميّز "دي سوسير" بين اللّغة (langue) و الكلام (parole)، حيث اعتبر اللّغة جزءاً جوهرياً من اللسان، و هي في الوقت ذاته نتاج إجتماعي لملكة اللسان، يتبنّاها المجتمع لتسهيل ممارسة هذه الملكة عند الأفراد فهي مؤسسة إجتماعية حركتها التكرار و الثبات. أما الكلام فهو نتاج فرد يصدر عن وعي و إرادة و يتصف بالإختيار»⁽³⁾. فالخطاب عنده يرادف "الكلام"، لأن من سمات الكلام التعدّد و التلوّن و التنوع و يتجلى ذلك في حرية الفرد في استخدامه للأنساخ التعبيرية، مستعينا بالآليات النفسية،

و الفيزيائية التي يمتلكها و يظهر كلامه من خلالها.

ويذهب "هاريس" إلى أن الخطاب هو « ملفوظ طويل، أو متتالية من الجمل تكون مجموعة منغلقة يمكن من خلالها معاينة بنية سلسلة من العناصر، بواسطة المنهجية التوزيعية، و بشكل يجعلها تظل في مجال لساني محض»⁽⁴⁾.

(1) فايز الداية: علم الدلالة العربي: النظرية و التطبيق، دار الفكر، دمشق، ط1996، ص1، 103، 104

(2) عبد القادر شرشار: تحليل الخطاب الأدبي، و قضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006، ص12.

(3) سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط4، 2005، ص17.

(4) لطيف زيتوني: معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، ط1، 2002، ص88.

و يعرف " بنفنيست " (Benveniste) الخطاب « بأنه قول يفترض متكلماً و مخاطبا و يتضمن رغبة الأولبالتأثير في الثاني بشكل من الأشكال»⁽¹⁾.

و أما تودوروف (Todorov) فيقول: بأنه « أيّ منطوق أو فعل كلامي يفترض وجود راو و مستمعو في نية الراوي التأثير على المستمع بطريقة ما »⁽²⁾.

و يرى كلّمن " جيفري ليج و ومايكل شورت " أن الخطاب تواصل لغوي يفهم بوصفه تعاملًا أو صفقة بين المتكلم و السّامع، و نشاطا بين شخصين (أو أكثر) تحدّد شكله مقاصده الإجتماعية. بينما النصّ تواصل لغوي (سواء كان محكيا أم مكتوبا) يفهم على أنّه مجرد رسالة مشقّرة في وسيط سمعي أو بصري. و يحدّد "ميشال فوكو" تعريف الخطاب بقوله: « الخطاب هو النصوص و الأقوال كما تعطي مجموع كلماتها ونظام بنائها، و بنيتها المنطقية أو تنظيمها البنائي»⁽³⁾.

و قد اعتبر " موشلر" الخطاب بأنه " حوار" و قام بإجراء تحليلاته من هذا المنطلق « وكانت تلك التحليلات توحى بتأثره بأراء مدرسة "بيرفكام" التي حصرت الخطاب في "الحوار" والتي أثرت في تعريفات العديد من اللسانيين»⁽⁴⁾ الذين أصبحوا يتعاملون مع الخطاب باعتباره "منولوجا" شفويا كان أم كتابيا. ومن جملة هاته التعريفات والمفاهيم نلاحظ أن الخطاب يغادر عالم اللّغة كمنظومة من الرّموز إلى عالم اخر وهو عالم اللّغة كأداة للإتصال تجد تعبيرها في هذا الخطاب، بالإضافة إلى كون هذا الخطاب مجموعة من «أفكار وضعت في نظم محدّدة من التعاقب نتيجة لأثار محدودة، تتمثل في طرح القضايا، ثم نقدها وحلّها، وهي بمثابة نتيجة لذلك النظام»⁽⁵⁾ كما يؤكد "هندس" وهيرست".

وهكذا فإننا نلاحظ التطور الدلالي الحاصل للكلمة في أصلها اللاتيني (discurrere) التي لم يكن لها أي علاقة مباشرة باللّغة، فقد كانت تعني "الجري هنا و هناك"، و لم تأخذ هذا المعنى (discursus) (خطاب) إلّا في اخر العهد اللاتيني، حيث أخذت تدل على الحديث والمقابلة، قبل أن تحيل إلى كل تشكيل للفكر شفويا كان أم مكتوبا كما جاء في "أنسيكلوبيديا" "أنفيرسالييس".

⁽¹⁾ ترفان تودوروف: اللغة والأدب في الخطاب الأدبي، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي بيروت، 1993م، ص48.

⁽²⁾ سارة ميلز: الخطاب، تر: غريب اسكندر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012م، ص22.

⁽³⁾ ميشيل فوكو: نظريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987م، ص31.

⁽⁴⁾ عبد الستار جواد: اللغة الإعلامية، دراسة في صناعة النصوص الإعلامية وتحليلها، منشورات دار الهلال، عمان، 1998، ص70.

⁽⁵⁾ ديان مكدونيل: مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين اسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001، ص73.

و كانت البلاغة الإغريقية ، و البلاغة اللاتينية ، قد أصبحتا فيما بعد في الثقافة الأوروبية تماثلان بلاغة الخطاب فإن تاريخ كلمة " خطاب " و تاريخ استعمالها يتوازي مع تاريخ الفكر الأوروبي بشكل عام . حيث أن ديكرت (1596، 1650م) «كتب خطابا عن المنهج في القرن السابع عشر ، يبيّن فيه المسار المنظم الذي يجب أن يلتزم به العقل أثناء التفكير كي يبلغ الحقيقة بأقل كلفة ، و في أقصر مدّة ممكنة، ناعتا إياه بـ (discursif) الذي يفيد الخطاب ، كما يفيد البرهان و الإستدلال»⁽¹⁾.

لقد كان الخطاب - في البلاغة الكلاسيكية - لا ينحصر في كونه مجرد أداة للتواصل ، بل تعدّى ذلك للتأثير في سلوك الغير . و قد أصبح مع اللسانيات المعاصرة ذو تعريف واسع يشمل اللغة المتلفظة أو المكتوبة في الكلام بالمعنى السوسيري للكلمتين . و أضحى في الوقت نفسه ، يشكّل حقلاً من الحقول العلمية الجادّة الذي تهتم به الأبحاث العلمية المختلفة .

الخطاب عند العرب :

ارتبط مفهوم الخطاب في الأدبيات العربية ، بعلم الأصول ، حيث أن المفهوم القرآني للخطاب يميل على الكلام ، و هي الدلالة التي لا تختلف عمّا جاء في المعجم العربي في هذا المعنى ، ذلك أن الدلالة المعجمية أسست على التفسير القرآني تبعاً لسياق ورود لفظة " الخطاب " في القرآن الكريم . و قد اعتبر الخطاب في الفكر الإسلامي عموماً ، بأنه الكلام الموجه الذي يحاول الإقناع . و باعتبار القرآن الكريم نصّاً متعالياً ، فقد كان أكثر الخطابات إقناعاً و تعبيراً عن الحقيقة .

و قد ميّز " التهانوي " بين الكلام بصفة عامة و " الخطاب " بوصفه نوعاً من الكلام ، حيث أشار إلى أن الكلام يطلق على العبارة الدالة بالوضع على مدلولها القائم بالنفس ، أما الخطاب فعرفه على انه «توجيه الكلام نحو الغير للإفهام»⁽²⁾ ، فهو عنده إما أن يكون لفظياً أو مكتوباً .

و يفسر " الزمخشري " " فصل الخطاب " بقوله : «إنّ الكلام المبين الدال على المقصود بلا التباس»⁽³⁾.

و يعرف الآمدي الخطاب قائلاً : «إن الخطاب هو اللفظ المتواضع عليه ، المقصود به إفهام من هو متهيء لفهمه»⁽⁴⁾

(1) عبد السلام حيمر : في سوسولوجيا الخطاب، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2008، ص 14.

(2) التهانوي : كشاف اصطلاحات الفنون ، ج 2 ، تحق: لطفي عبد البديع، الهيئة العامة للكتاب ، القاهرة ، 1972م، ص 175.

(3) الزمخشري: الكشاف ، ج 4 ، دار الكتاب العربي ، بيروت، 1987م، ص 80.

(4) سيف الدين الآمدي : الإحكام في أصول الأحكام ، ج 1، دار الكتب العلمية ، بيروت ، 1980م ، ص 136.

و قارب " ابن جيّ " مصطلح الخطاب من خلال توضيحه لعلاقة اللفظ بالمعنى ، و علاقة اللفظ باللفظ وعلاقة الحروف ببعضها ، مفردا لذلك أبوابا في كتابه "الخصائص" ، وقد قدّم جهدا محمودا في تبيين أساليب الكلام عند النحاة . و أكد على «أن العرب تعني بنظم ألفاظها و ترتيبها ، لأن ذلك هو طريقها لإظهار أغراضها و معانيها و ما الألفاظ إلا خدما للمعاني»⁽¹⁾. و يؤكد "ابن جيّ" على أنّ هذا الباب من أشرف فصول العربية و أكرمها و أعلاها و أنزهها . فكما أنّ العرب تعني بألفاظها فتصلحها و تهدّبها ، فإن المعاني أقوى عندها و أكرم عليها و أفخر قدرا في نفوسها ، و ما هذه العناية بالألفاظ الا ليكون الخطاب أقرب فهما و أكثر بيانا . و ذكر أن العرب قد تلج إلى إفساد الإعراب من أجل المعنى و صحته ، و الإعراب عنده في خدمة الخطاب و الفهم و التواصل و ما وظيفته الا الإبانة عن مكنون كلام العرب .

وهذا ما ذهب إليه " الجرجاني (ت 471 هـ) حيث أكد على أن السياق الكلامي لا يتأتى الا من خلال معرفة علامات الإعراب في التراكيب ، و ماهي إلا عوامل ليكون خطاب الباطّ مفهوما لدى المتلقين ، حيث يقول :«و اعلم أنّ ما ترى أنه لا بدّ من ترتيب الألفاظ ، و تواليها على النظم الخاص ، ليس هو الذي طلبته بالفكر و لكنّه شيء يقع بسبب الأول ضرورة من حيث الألفاظ إذا كانت أوعية للمعاني فإنّها لا محالة تتبع المعاني في مواضعها»⁽²⁾.

و ركز " الجرجاني " على وجوب علم المخاطب بمحتوى الخطاب حتى تكون الفائدة ، و يصل الفهم إلى المتلقّي بسرعة و سهولة ، و استنباط قانون من التناسب بين طاقة التصريح في الكلام و علم السّامع بمضمون الرسالة ، وهذا ما يتوافق مع طاقة الخطاب حيث يتم التجاوب و تتم عملية التواصل بنجاح تام ، و يتحدث من خلال شرحه للطاقة التي يتضمنها الخطاب ، فيقول :«لا يخلو السّامع من أن يكون عالما باللّغة و بمعاني الألفاظ التي يسمعها مستطلعا ، أو يكون جاهلا بذلك ، فإن كان عالما لم يتصور أن يتفاوت حال الألفاظ معه ، فيكون معنى اللفظ أسرع إلى قلبه من معنى لفظ آخر ، و إن كان جاهلا كان ذلك في وصفه أبعد»⁽³⁾.

و هو هنا يتكلم عن النّظم لا على المفردة المعزولة ، فهو يرفض فصاحة اللفظ المفرد إذا لم يكن في مجموعة كلامية ، فيقول :«و اعلم أنّ هاهنا أصلا أنت ترى الناس في صورة من يعرف من جانب و ينكر من

(1) ابن جيّ: الخصائص ، تحقّق: محمد علي النجار ، ج 1 ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، (د.ت) ، ص 215.

(2) عبد القادر الجرجاني : دلائل الإعجاز ، تحقّق: محمد ، ط 3 ، دار المعرفة ، بيروت ، 2001 ، ص 53.

(3) المرجع نفسه ، ص 180.

جانب آخر ، وهو أن الألفاظ المفردة التي هي أوضاع اللّغة لم توضع لتعرف معانيها في أنفسها ، و لكن لأن يضم بعضها إلى بعض ، فيعرف فيما بينها فوائد ، و هذا علم شريف و أصل عظيم⁽¹⁾ .
فالألفاظ لم توضع لتطلق تسميات على أشياء فقط ، و إنّما من أجل الوظيفة التواصلية الإفهامية بتضام الكلمات بعضها ببعض .

و هكذا يتبين لنا أن اللّغويين العرب القدامى ساهموا في تجلية مصطلح الخطاب بما ساقوه من مفاهيم متقاربة، حيث ماثلوه بمصطلح الكلام تقريبا .

و أما مفهوم الخطاب عند العرب المحدثين ، فقد بدا واضحا تأثره بالمرجعية المفهومية الغربية .

فقد حدّده محمد عابد الجابري بأنه « بناء من الأفكار إذا تعلق الأمر بوجهة نظر يعبر عنها تعبيرا استداليا ، والآ فهو أحاسيس و مشاعر⁽²⁾ ، و هو يؤكد على أن الخطاب بناء يخضع لقواعد معينة تجعله قادرا على أداء وظيفته ويعكس مدى قدرة صاحبه على احترام تلك القواعد ، أي على مدى استثماره لها ، و من خلال تقديم وجهة نظره إلى القارئ أو السامع بالصورة التي تجعلها تؤدي مهمتها الإخبارية الإقناعية. و الجابري يفرق بين الخطاب الذي يقدمه المرسل ، و بين ما يصل الى المتلقي حيث ينعت هذا " بالتأويل " .

و أما " الخطاب " عند " جابر عصفور " فهو «الطريقة التي تشكّل بها الجمل نظاما متتابعا تسهم في نسق كلي متغيّر و متحد الخواص، أو على نحو يمكن معه أن تتألف الجمل في خطاب بعينه لتشكّل خطابا أوسع ينطوي على أكثر من نصّ مفرد ، و قد يوصف الخطاب بأنّه مجموعة دالة من أشكال الأداء اللفظي ، تنتجها مجموعة من العلاقات ، أو يوصف بأنّه مساق العلاقات المتعينة التي تستخدم لتحقيق أغراض معينة⁽³⁾»
ويرى السيد " يسين " أنّ الفضل في نشر مصطلح الخطاب بالشكل الحديث يعود إلى مفكرين و كتاب من المغرب العربي ، وهو يرى أن المصطلح يعني في عمومه «أسلوب التناول أو صياغة و عرض الأفكار و القضايا والمشكلات⁽⁴⁾»

وأمّا " سعيد يقطين " فالخطاب عنده ليس إلا «الطريقة التي تقدّم بها المادة الحكائية في الرواية ، و قد تكون المادة الحكائية واحدة ، لكن ما يتغير هو الخطاب في محاولته كتابتها و نظمها ، فلو أعطينا لمجموعة من الكتاب الروائيين مادة قابلة لأن تحكى ، وحددنا لهم سلفا شخصياتها و أحداثها المركزية ، و زمانها و فضائها

(1) عبد القاهر الجرجاني : المرجع نفسه ، ص 345.

(2) محمد عابد الجابري : الخطاب العربي المعاصر ، دار الطليعة ، بيروت ، 1982م ، ص 17.

(3) جابر عصفور: عصر النبوية ، من ليفي شتراوس إلى فوكو ، دار الافاق العربية ، بغداد ، 1985م ، ص 269.

(4) السيد يسين : بحثا عن هوية جديدة للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، 1986م ، ص 397.

لوجدناهم يقدّمون لنا خطابات تختلف باختلاف اتجاهاتهم ومواقفهم ، و ان كانت القصة التي يعالجون واحدة»⁽¹⁾ لذلك ذهب مع " ثودوروف" في مناقشته للتعريفات السابقة للأدب ، و استنتج ضرورة إدخال مفهوم جنسي هو " الخطاب" ، وهو يدعو إلى استعمال الخطاب الأدبي محل الأدب أو العمل الأدبي ، لأنّه يرى أن الخطابات سواء كانت أدبية أو غير أدبية فهي تتداخل مكونة علاقات فيما بينها. فهو يحاول البحث في الخصائص التي تميز هذا الخطاب الأدبي دفعا بالتحليل و النظرية إلى مداها الأبعد.

و فهم " عبد السلام المسدي" " الخطاب" كونه «الكلام أو المقال ، و عدّه كيانا أفرزته علاقات معينة بموجبها التأمّت أجزاءه ، و قد تولّد من ذلك تيار يعرف الملفوظ الأدبي بكونه جهازا خاصا من القيم ، طالما أنّه محيظ ألسني مستقل بذاته، و هو ما أفضى إلى القول بأن الأثر الأدبي بنية ألسنية تتحاور مع السياق المضموني تحاورا خاصا»⁽²⁾. و هو هنا لا يبتعد كثيرا عما ذهب إليه " سعيد يقطين" في توجيههم الظاهر نحو عالم تحليل الخطاب في نسخته الحديثة . حيث يهدف الخطاب إلى إعطاء وصف صريح للوحدات اللغوية ، و ذلك من خلال بعدين اثنين لهذا الوصف:

- 1- النص (text): و يعني بنية الخطاب الداخلية التي تكوّنهما المفردات، و التركيب ، و الجمل .
 - 2- السياق (context): و يعني الخطاب في ضوء الظروف الخارجية و المؤثرات المباشرة عليه و ظروف انتاجه ، حيث يكون مرتبطا بالمجتمع الموجه إليه و الذي يحمل قيمه.
- كما أن عملية تحليل الخطاب تتعامل مع فك شفرة النص ، بالغوص على الخلفيات الفكرية و المفاهيمية ومحاولة التعرف على الرسائل المبتوثة التي يحاول النص التأثير في المتلقي بواسطتها. و هو بذلك يكون صاحب مرجعية ، وله منابع يصدر منها و توجيهات .

وبذلك فإنّ الخطاب يكون أكبر من النص ، و أشمل من الأيديولوجيا ، و من كل ما سبق نستنتج أن المصطلح الحديث للخطاب ، انتقل إلينا في جملة ما انتقل من المصطلحات الغربية ، تاركا أثناء عملية الانتقال خروقا واضحة في الفهم و التعريف ، و إن كانت متقاربة ، و ذلك لتعدد الدلالات و المفاهيم الخاصة بتعدّد مجالات الدارسين و الباحثين و تخصّصاتهم ، ممّا أدّى بكل حقل معرفي إلى فرض مسلماته و اشكالياته على المفهوم . فبينما يضيّقه البعض ليقصر على أساليب الكلام و المحادثة ، يوسّعه البعض الآخر ليجعله مرادفا للنظام الاجتماعي برمّته.

(1) سعيد يقطين : تحليل الخطاب الروائي ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 4 ، 2005 ، ص 7.

(2) عبد السلام المسدي : الأسلوبية و الأسلوب ، الدار العربية للكتاب ، ليبيا ، 1997 م ، ص 110.

المبحث الثاني

مفهوم الإصلاح

للإصلاح استعمالات متعددة و معان ، فقد يراد به التحديث و التطوير ، و قد يراد به النهضة و التمردن و قد يراد به التغيير و التجديد، و قد يراد به غير ذلك من الاستعمالات المعاصرة على طريق إزالة الفساد و كل ما يشدّ المجتمع إلى الخلف و لا ينهض به إلا إنطلاق . فما هو مفهوم هذه الكلمة و ماهي دلالتها؟

الإصلاح لغة:

ورد في " لسان العرب " لابن منظور ، في مادة (ص.ل.ح): الإصلاح: ضد الفساد ، من صلح ، يصلح و يصلح صلاحا ، و صلوحا و الجمع صلحاء ، و صلوح .
و الإصلاح نقيض الإفساد
و المصلحة الصّلاح، و المصلحة واحدة المصالح.
و الإستصلاح نقيض الإستفساد ، و أصلح الشيء بعد فساده : أقامه ، و أصلح الدّابة: أحسن إليها فصلحت .

و الصّح تصالح القوم بينهم ، و الصّح السّلم ، و قوم صلوح : متصالحون و الصّلاح بكسر الصاد مصدر المصالحة ، و العرب تؤنثها .
و الاسم الصّح يذكر و يؤنث ، و أصلح ما بينهم و صالحهم مصالحة و صلاحا..
و صلاح من أسماء مكة ، و قد سمّت العرب صالحا ، و مصلحا و صليحا⁽¹⁾.

وقد ورد على نحو هذا في القاموس المحيط للفيروز أبادي، وكذا في مختار الصحاح لزين الدّين الرازي. وكذا في القواميس الحديثة حيث ذكر صاحب المنجد في اللّغة "لويس معلوف" أن أصلح الشيء: ضد أفسده، وأصلح إليه: أحسن إليه. يقال "أصلح الله له في ذريته وماله" أي أحسن إليه، والصلاح ضد الفساد، والصلاحية: حالة

⁽¹⁾ ينظر: ابن منظور: لسان العرب، ج 7، دار إحياء التراث العربي، بيروت3، مادة(ص.ل.ح).

يكون بها الشيء صالحاً. والإصلاحية جمع إصلاحيات: مؤسسة حكومية يسجن فيها الأحداث المراهقون الذين يرتكبون جرائم استصلاحاً لأخلاقهم، ويعلمون حرفاً يكسبون بمزاوتها معاشهم بعد تسريحهم⁽¹⁾.

وأهم محدد لدلالات المفهوم في اللغة العربية هو القرآن الكريم، حيث ورد لفظ "الإصلاح" بمشتقات فعل أصلح وحده دون فعل صلح - في 22 موضعاً بشقّي الصيغ الفعلية والإسمية:

ففي سورة هود آية 88: ﴿أَسْتَطَعْتُ مَا آلَىٰ صَلَاحِ إِلَّا أُرِيدُ أَنْ﴾

والمضمون هنا بذل الجهد إلى أقصى ما يسمح به المستطاع لإزالة ما يفسد واقع الناس في نفوسهم ومجتمعهم.

في سورة البقرة آية 220:

﴿الْمُصْلِحِ مِنَ الْمُفْسِدِ يَعْلَمُ وَاللَّهُ فَاحِخُونَكُمْ تُخَاطِبُوهُمْ وَإِنْ خَيْرُهُمْ إِصْلَاحٌ قُلِّبَ لِيَتِمَّ عَنْ وَدَسَّؤُنَا﴾

وفي سورة البقرة آية 228: ﴿إِصْلَاحًا أَرَادُوا وَإِنْ ذَلِكَ فِي بَرِّهِمْ أَحَقُّ وَيُعُولَتُهُمْ﴾

وفي سورة النساء آية 35: ﴿بَيْنَهُمَا اللَّهُ يُوَفِّقُ إِصْلَاحًا يُرِيدُ أَنْ﴾

والإصلاح في الآيتين ثابت على التعامل بالمعروف، واحتكام حين الخلاف إلى أهل الدراية والعلم والحكمة.

وفي سورة النساء آية 114: ﴿الَّذِينَ يَبْتَغُوا إِصْلَاحًا أَوْ مَعْرُوفًا وَيَصَدَّقَةً أَمْرًا مِنَ الْإِنْسَانِ خَيْرٌ لَّهُمْ مِنْ كَثِيرٍ فِي خَيْرٍ لَّ﴾

و من هذه الآية يفهم بأن الإصلاح مشروع علي وإن كان يتوخى المرونة واللباقة.

وفي سورة الأعراف آية 142: ﴿الْمُفْسِدِينَ سَبِيلَ تَتَّبِعَ وَلَا وَأَصْلَحَ قَوْمِي فِي أَخْلَفِي هَرُونَ لِأَخِيهِ مُوسَى وَقَالَ﴾

و في سورة الأعراف ، آية 56: ﴿وَطَمَعًا خَوْفًا وَادَّعُوهُ إِصْلَحِهَا بَعْدَ الْأَرْضِ فِي تَفْسِدُ وَأُولَا﴾

و في سورة الأعراف ، آية 85: ﴿مُؤْمِنِينَ كُنْتُمْ إِنْ لَكُمْ خَيْرٌ ذَالِكُمْ إِصْلَحِهَا بَعْدَ الْأَرْضِ فِي تَفْسِدُ وَأُولَا﴾

و الإصلاح هنا، إزالة الفساد، وترسيخ للميزان، و عدم بحس الناس أشياءهم.

و في سورة النساء. آية 146: ﴿وَأَعْتَصَمُوا وَأَصْلَحُوا تَابُوا الَّذِينَ إِلَّا﴾

و في سورة المائدة. آية 39: ﴿رَحِيمٌ غُفُورٌ اللَّهُ إِنَّ عَلَيْهِ يَتُوبُ اللَّهُ فَإِنَّ وَأَصْلَحَ ظَاهِرَهُ بَعْدَ مِنْ تَابَ فَمَنْ﴾

(1) ينظر: لويس معلوف: المنجد في اللغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، مادة (صلح)، ص 432.

و في سورة الأنعام، آية 48: ﴿٤٨﴾ خَزَنُونَ هُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ خَوْفٌ فَلَا وَأَصْلَحَ مَنْ فَمَنْ ﴿﴾

و في سورة الأنعام، آية 54، و في سورة الأعراف آية 35، و في سورة النور آية 5، و في الشورى آية 40، و في النحل آية 119، في هذه الآيات الثمانية يتبين أن الإصلاح ليس فقط ضد الإفساد بل ضد الظلم بشتى أنواعه فكل إزالة لظلم تعتبر إصلاح .

و في سورة الأنفال آية 1: ﴿١﴾ بَيْنَكُمْ ذَاتِ وَأَصْلِحُوا اللَّهَ فَاَتَّقُوا ﴿﴾.

و الآية واضحة بأن الإصلاح لا يتم إلا بنبذ فتيل الخصام، و محو بوادر الشقاق، و قطع السبيل على التنازع البغيض و في سورة الأنبياء آية 90: ﴿٩٠﴾ زَوْجَهُ دَلَّهُ وَأَصْلَحْنَا يَحْيَىٰ لَهُ رُوَاهِبْنَا ﴿﴾

فالإصلاح هنا مثل الهداية لا يوهب إلا من الله، فمن شروطه المسارعة في الخيرات، و لاسبيل للتوفيق فيه إلا بالتقرب لله بالعبادة و الدعاء و حسن الاستقامة.

و في سورة الأحقاف آية 15: ﴿١٥﴾ ذُرِّيَّتِي فِي لِي وَأَصْلَحَ نَرْضَهُ صَالِحًا عَمَلًا وَأَنْ ﴿﴾

فالإصلاح تواصل بين الأجيال بالتوفيق و الرشاد.

و في سورة محمد آية 2: ﴿٢﴾ بَاهُمْ وَأَصْلَحَ ﴿﴾

فالإصلاح من الله، و توخي الحق و العمل الصالح يؤدي وفق سنن الله إلى الصلاح و شروط النقاء والصفاء، والتمكين عبر صلاح البال بارزة في الآية.

و في سورة الحجرات آية 9: ﴿٩﴾ بَيْنَهُمَا فَأَصْلِحُوا أَقْتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ مَنْ طَافَتَانِ وَإِنْ ﴿﴾

و في الحجرات، آية 10: ﴿١٠﴾ أَخَوِيكُمْ يَبْنَ فَأَصْلِحُوا إِحْوَةَ الْمُؤْمِنُونَ إِنَّمَا ﴿﴾

و هو مطلب عزيز عظيم لتوحيد الأمة و إزالة الشقاق فيما بينها .

و من الآيات مجتمعة يتبين أن الإصلاح في المجتمع و على كامل الأصعدة سمة المجتمع المؤمن الموحد ومشروعه المفتوح المستمر، «فالإصلاح من المنظور القرآني شمولي، عميق الجذور في الذات الفردية و الجماعية يستوجب المراجعة الدائمة و إعادة التزود الموائمة، فهو يجري في شرايينها مجرى الدم»⁽¹⁾

⁽¹⁾ ينظر: محمد بريش: مفهوم الإصلاح أو نحو إصلاح لفهم المصطلح: بحث نشر في حولية "امتي في العالم"، الصادرة عن مركز الحضارة الإسلامية، القاهرة، المجلد السابع، 2007.

أما في اللغة الفرنسية فيقابل لفظ "الإصلاح" العربي، مصطلحان هما: "Réforme" و"Réparation". وقد جاء تعريف المصطلحين في قاموس (Le Robert) الفرنسي الشهير على الشكل التالي:

- مصطلح "Réforme":⁽¹⁾

النشأة: سنة 1625 م

المعاني: - تطوير حاصل في المجال الأدبي و الاجتماعي.

- إعادة القانون البدائي لتنظيم ديني.

- تعديل عميق في شكل مؤسسة، رغبة في تطويرها و الحصول على نتائج أحسن.

- تطوير جزئي و متنامي للوضع الاجتماعي.

- طرح من دائرة الإستعمال لشيء أصبح غير صالح.

- وضع جندي معفى من التجنيد لعذر صحي أو عقلي.

- مصطلح "Réparation":

النشأة: القرن الثاني عشر الميلادي عبر الاقتباس من اللفظ اللاتيني "Réparer".

المعاني:- إعادة إلى وضع جيد

-إزالة و اجتثاث

- حذف أو تعويض.

فالإصلاح من المنظور الغربي (الفرنسي) يستوعب كل هذه المعاني سائلة الذكر. و هي معان معظمها يستوعبها "مفهوم الإصلاح" في القواميس العربية الذي يلخص معناه في "إزالة ما يهلك و يفسد و يعوق ويعطل".

مفهوم الإصلاح بين الأدبيات العربية و الغربية :

بالمقارنة بين اللغة العربية و اللغات الأوروبية ، نجد أن " الإصلاح" في المرجعية العربية متعلق بحصول فساد في الشيء ، و من ثمة فإن قضية الإصلاح تؤول فيه، إلى الرجوع به إلى الحال التي كان عليها قبل حصول الفساد.

⁽¹⁾ قواميس "Le Robert"، الطبعة الإلكترونية. 2002م.

أما اللغة الإنجليزية فتشير كلمة "Reform" إلى العمل الذي يحسن الظروف ، أو التغيير الذي يطرأ على الشيء في اتجاه الأحسن ، و بصيغة الفعل هي تغيير شيء لجعله أحسن.⁽¹⁾

كما تحمل الكلمة أيضا معنى إعادة البناء أي "Formagain" ، وجاءت منها كلمة "ReFormation" التي تعني التغيير للأحسن دائما.

و هي تحمل معنى إعادة التشكيل ، و معنى تحسين الحالة ، أو التحسين بتصحيح الأخطاء.⁽²⁾ و في اللغة الفرنسية نجد كلمة "Réforme" تتكون من الازمة Ré و التي تفيد الإعادة ، و "forme" التي تعني الصيغة أو الشكل ، و يكون المعنى الكلي إعادة الصياغة و التشكيل أو إعطاء صورة أخرى.

و بالتالي يتبين أن اللفظ المستعمل في معنى الإصلاح بالعربية ليس Reform ، و لا Réforme بل Réparer، Repair ، و هو بالضبط معنى الإصلاح في لغتنا - حسب قواميسنا- أي الإعادة إلى وضع سابق .

و قد ارتبط مفهوم "الإصلاح" في الفكر الحديث ، بحركة الإصلاح الديني في أوروبا ضد هيمنة الكنيسة والإقطاع و تسلطهما على العقل الإنساني في عصورهما المظلمة . إذ قام القسالألماني " مارتن لوثر" بالناداة بهذا الإصلاح الديني ، و قام بتعليق رسائل دينية على جدار الكنيسة في ألمانيا ، و أرسل نسخا من هذه الرسائل التي يحتج فيها على فساد الكنيسة ، إلى باقي الكنائس الأخرى.

لقد كانت تلك الحادثة تمثل إعلانا تاريخيا عن بدء الحركة الإصلاحية البروتستانتية التي أحدثت انشطارا في الكنيسة الكاثوليكية التي يتزعمها بابا الفاتيكان في روما . و قد هاجم الراهب " مارتن لوثر" مسألة صكوك الغفران ، و فضح من خلالها مفاسد الكنيسة ، و أعلن أن الإنسان يمكن أن ينال الخلاص من خلال الإيمان بالمسيح . و هو اعتقاد يناقض تعاليم الكنيسة بشأن الفضل الإلهي، و هكذا انتشرت الحركة اللوثرية ، و نالت اعترافا من الإمبراطورية المقدسة عام 1555م.

و من الممكن حصر أسباب المناداة بهذا الإصلاح فيما يلي :

- إصدار الكنيسة لصكوك الغفران
- موقف الكنيسة من العلم و العلماء و تقييدها للعقل
- انحراف رجال الدين و نسيانهم لدورهم الأخلاقي و الديني

(1).P.H .Collin Dictionary of polities and government.Landor .Bloowsnry 2004،P207.

(2) عماد صلاح عبد الرزاق الشيخ داو: الفساد و الإصلاح ، منشورات إتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003م، ص 42.

- ابتداء الكنيسة لنظام " محاكم التفتيش "
- فرض الكنيسة للكتاب المقدس باللغة اللاتينية ، و احتكارها لفهمه و تفسيره.
- إضافة إلى العاملين السياسي و القومي.⁽¹⁾

وهكذا «فقد كان الفعل الشهير الذي قام به لوثر ، و الذي تمثل في تشييته 95 أطروحة على بوابة كنيسة القلعة (Castle church) في ويتنبرغ (wittenberg) في مناسبة جميع القديسين في عام 1517 (والذي كان من الممكن أن لا يحدث) ، مجرد علامة على بلوغ ذروة رحلة روحية طويلة تجشم عناء القيام بها، على الأقل منذ تعيينه قبل ما يزيد على الست سنوات لكرسي الثيولوجيا في جامعة و يتنبرغ»⁽²⁾. و تكمل كل ذلك بالإصلاحات الشهيرة و الكبيرة التي حصلت في أوروبا ، و امتدت تأثيراتها إلى باقي دول العالم.

و لو تأملنا في المصطلح المتعالي للقرآن الكريم لوجدنا أن " الإصلاح " يشمل إزالة الفساد ، و العمل على التوجه نحو الأحسن و الأرقى كما يريد الله في كتابه، و كما أمر به أنبياءه و خلساؤه المقربين. و هو الطريق الذي يدعو إليه- سبحانه- طريق الهدى و استقامة الحال وفق ما ينص عليه الشرع الصحيح و يستنبطه العقل القويم .وبذلك فهو أصل شرعي من أصول الإسلام ، و كونه عملية تحديد تتصل بالحياة ، بحيث تحمي المجتمع من شيع الفساد و المنكرات و الانحرافات، فصالح الإنسان يعني صلاح العالم .قال تعالى: ﴿٥٦﴾ **إِصْلَحْهَا بَعْدَ الْأَرْضِ فِي تَفْسُدِهَا وَأَوْلَا** - الأعراف 56-

وقال: ﴿٥٧﴾ **الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَرُّوا** - البقرة-25، وقال أيضا ﴿٥٨﴾ **وَأَصْلَحَ قَوْمِي فِي أَخْلَفَنِي هَرُّو** - الأعراف 142، و في سورة

هود آية 88 : ﴿٨٨﴾ **أَسْتَطَعْتُ مَا آلِي صَلَاحَ إِلَّا أُرِيدُ** .

و الإصلاح أمر من الله لعباده، وهو يجزي عليه و يشيب: ﴿٩٤﴾ **الرَّحِيمِ التَّوَّابِ وَأَنَا عَلَيْهِمْ أَتُوبُ فَأُوَلِّتِكُ** وَيَبِينُوا وَأَصْلَحُوا تَابُوا الَّذِينَ إِلَّا ﴿٩٥﴾ البقرة آية 160

(1) ينظر: راجح إبراهيم السباتين: حركة الإصلاح الديني في أوروبا ، موقع الألوكة الثقافية.

(2) سكرت، كونين: أسس السياسي الحديث ، ج2(عصر الإصلاح الديني) ، تر: حيدر حاج اسماعيل : المنظمة العربية للترجمة، بيروت ، ط1 ، 2012، ص11.

و قد بحث الأستاذ محمد الحداد اشكالية الخطاب الإصلاحي بين الرؤية الغربية و العربية الإسلامية ، و رأى هذا الخطاب «ظل مزمقاً - من وجهة نظر سوسولوجية وثقافية- بين رؤيتين للعالم: الرؤية الشعبية التي تستكين للأمر الواقع لأنها ترى فيه عقاباً إلهياً ، و تجسيدا لعلامات الساعة كما أعلنها النبي، و الرؤية التي تتجه نحو الإنحراط في المشروع الغربي باعتباره بديلاً للوضع القائم»⁽¹⁾.

و يبدو الخطاب الإصلاحي في القرن التاسع عشر قد وقف على الأزمة الحضارية الكبيرة و المتعددة الجوانب حيث جعلته متأرجحاً بين حداثة غربية و أصالة إسلامية . و هما العمودان اللذان أشرّ عليهما خطاب محمد عبده و الأفغاني و من سار حدوهما، انطلاقاً من توظيف فكرة الرجل الذي يبعثه الله على رأس كل مائة سنة ليجدد للأمة أمر دينها.

الإصلاح و التجديد:

الجديد خلاف القديملغة . «و التجديد معناه تغيير الشيء جديداً، و جدّ الشيء أي صار جديداً.. و جدّد فلان الشيء ، و استجدّه إذا أحدثه»⁽²⁾، ويعني كذلك لغة وجود الشيء على حالة ما، ثم طرأ عليه ما غيرّه وأبلاه ، فإذا أعيد إلى مثل حالته الأولى قبل أن يصيبه البلى فقد تجدد. وهذا يقودنا إلى استنباط:

- أن الشيء المجدد قد كان أول الأمر موجوداً و قائماً للناس.
- أن هذا الشيء أصابه القدم نتيجة تأدية وظيفته خلال مدّة زمنية.
- أنه أعيد إلى مثل الحالة التي كان عليها^(*).

و قد ورد هذا اللفظ في القرآن الكريم في مواضع عدة . مثل قوله

تعالى: ﴿جَدِيدًا خَلْقًا لِمَبْعُوثُونَ آءِنَّا وَرُفْنًا عِظْمًا كُنَّا آءِذًا وَقَالُوا﴾ الإسراء آية 49

⁽¹⁾ ينظر: الفيروز آبادي : القاموس المحيط، باب الدّل، فصل الجيم، شركة القدس للنشر والتوزيع، ط2009، ص1، ص269.

⁽²⁾ ينظر: خليل عماد الدين، والربيع فايز: الوسيط في الحضارة الإسلامية، دار الحامد للنشر والتوزيع الأردن، ط2004، ص1، ص89.

^(*) اعتمد جل الفقهاء والمحدثين والمفسرين فتحديد معنى التجديد، وعمل المجددين وزمن ظهورهم وصفاتهم، على الحديث المشهور «أن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». ورد هذا الحديث في سنن أبي داود والحاكم في مستدركه، والبيهقي في معرفة السنن والآثار، والطبراني في معجمه الأوسط، وفي غير ذلك.

وفي قوله: ﴿جَدِيدٌ خَلَقَ لِيْ أُمَّةً نَّالَتْ الْأَرْضَ فِي ضَلَلَاتِنَا ذَا وَقَالُوا﴾ السجدة آية 10

وفي قوله: ﴿جَدِيدٌ خَلَقَ لِيْ إِنْكُمْ مُّمَزَقٍ كُلِّ مُزَقْتُمْ إِذْ أَيْبَتُّكُمْ رَجُلٍ عَلَيَّ نَدُّكُمْ هَلْ كَفَرُوا الَّذِينَ وَقَالَ﴾ سبأ آية 07

والملاحظة أن القرآن الكريم استخدم لفظ "جديد" وليس لفظ التجديد، وقد جاء بمعنى البعث والإحياء وإعادة. وغالبا ما جاء للخلق.

وفي السنة النبوية جاء مفهوم التجديد في الحديث الذي رواه أبو داود عن أبي هريرة رضي الله عنه . قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « إن الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها». ومن أهم الإشارات لمفهوم التجديد في هذا الحديث:

1. تجديد الدين: وهو تجديد وإحياء وإصلاح لعلاقة المسلمين بدينهم، وذلك بالتفاعل مع أصوله والإهداء بهديهوا الإنخراط في حركيته وفاعليته، باستمداد الطاقة الدافعة من الإيمان الحق والعقيدة الفعالة. لتحقيق العمارة في الأرض والإستخلاف الحضاري.

2. زمن التجديد: وهو دلالة على استمرارية عملية التجديد، وتقارب زمانه بحيث يصبح عملية تواصل وتوريث. لأن الإسلام هو الديانة الخاتمة ولا نبي بعد محمد صلى الله عليه وسلم والعلماء ورثة الأنبياء.

3. المجدد: هو الفرد أو الجماعة التي تحمل لواء التجديد، وهم في العادة العلماء العاملون.

ويعد التجديد مفهوما مناقضا لمفهوم التقليد، الذي يقصد به محاكاة الماضي أو محاكاة الآخر بكل شكلياته وأشكاله. فالتقليد بهذا المفهوم يؤدي إلى الانفصال بين الوحي والعقل. لذلك كانت عملية التجديد ضرورة لإعادة ضبط العلاقة بينهما. لأن العقل من واجبه تكريم الإنسان الذي حمل الأمانة، من خلال قاعدة التكليف والالتزام بقواعد الإستخلاف.

إن مفهوم التجديد في الفكر الإسلامي يعني العودة إلى الأصول وإحيائها، بتجديد ما اندرس، وتقويم ما انخراف، ومواجهة الحوادث والوقائع المتجددة من خلال فهمها وإعادة قراءتها تمثلا للأمر الإلهي المستمر بالقراءة "اقرأ باسم ربك الذي خلق" (العلق 1) ، ومفهوم التجديد هذا يتداخل مع شبكة من المفاهيم مثل "التقدم" و"التحديث" و"التطور" و"التقنية" و"النهضة" والتي تمثل الرؤية الغربية لعملية التجديد النابعة من الخبرات التاريخية الغربية، كما تظهر مفاهيم مثل "الإصلاح" و"الإحياء" النابعة من الرؤية الإسلامية لعملية التجديد، التي تعني إحياء لنموذج حضاري وجد من قبل ولم تحدث تجاهه عمليات التجاوز والخلاص. بل هو «تمكين الأمة من استعادة زمام المبادرة الحضارية في العلم كقوة توازن محورية عبر إحكام صلتها من جديد بسنن الأفاق والأنفس

والهداية، التي تتيح لها المزيد من الترتيبي المعرفي والروحي والسلوكي والعمرائي»⁽¹⁾. ولا يتم لها ذلك إلا بتحديد العمل بالدين الإسلامي الذي يمتلك خاصية الثبات، التي لا تتعارض مع تطور الحياة وتقلب الإنسان فيها وهو المعني بالإستخلاف الإلهي بإعمارها وإصلاحها.

الإصلاح والنهضة:

النهوض في اللغة كما جاء في "لسان العرب" هو البراح من الموضوع والقيام عنه. يقال: «نحض، ينهض نحضا ونهوضا: قام عن مكانه، وارتفع عنه إلى العدو أسرع إليه يجاربه، وأنهضته أنا فانتهض. والنهضة حركة للنهوض واستنهضها أمر كذا: إذا أمره بالنهوض له»⁽²⁾. من خلال المعنى اللغوي تتضح حركة النهوض وفعليته في الأشياء، سواء كان ذلك على الصعيد الفكري أو النفسي أو المادي، وفي كل من الحالات هناك تغيير في الهيئة والموضوع، وانتقال من حال إلى حال، مع استحضر للطاقة والقوة.

وقد جاء في القرآن الكريم ما يرادف النهوض، وهو القيام.

قال تعالى: ﴿وَفَرَدَىٰ مَثْنَىٰ ۖ لِلَّهِ تَقُوْمُوا ۖ أَنْ بُوْحِدَةً ۖ أَعْظَمَكُمْ ۖ إِنَّمَا قُلُّ ۖ سَبَأُ ۖ آيَةٌ 46﴾

وقال: ﴿قَنْبَتِينَ ۖ لِلَّهِ وَقُوْمُوا ۖ﴾ البقرة آية 238.

وقال ايضا: ﴿حَنِيفًا ۖ لِلدِّينِ ۖ وَجَهَكَ ۖ فَأَقِمَّ ۖ﴾ الروم آية 30.

﴿بِالْقِسْطِ ۖ لِلدِّينِ ۖ تَقُوْمُوا ۖ أَوْ ۖ﴾ النساء آية 127.

﴿فِيهِ تَتَفَرَّقُوا ۖ وَلَا ۖ الدِّينِ ۖ أَقِيمُوا ۖ﴾ الشورى آية 13

﴿الْمِيزَانَ ۖ خُسْرًا ۖ وَلَا ۖ بِالْقِسْطِ ۖ الْوَزْنَ ۖ وَأَقِيمُوا ۖ﴾ الرحمن آية 09.

وغيرها من الآيات الأخرى. التي تعطي في مجملها دلالة متقاربة المعنى.

وقد أطلق مصطلح (عصر النهضة) على فترة الانتقال من العصور الوسطى إلى العصور الحديثة في أوروبا.

ويؤرخ لذلك بسقوط القسطنطينية سنة 1453م.

(1) ينظر: ابن منظور: لسان العرب م6، دار إحياء التراث العربي، بيروت، مادة (نحض)، ص456.

(2) عدنان محمد، التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1424، ص19.

ويدل هذا المصطلح غالبا على الإنبعث الثقافي والفكري الذي بدأ في البلاد الإيطالية التي بلغت أوج ازدهارها في القرنين (15-16) بنزوح العلماء إليها ونقلهم لتراث اليونان والرومان. ثم امتدت إلى باقي الدول الأوروبية وخاصة فرنسا وإسبانيا وألمانيا وإنجلترا.

وقد كانت هذه النهضة تعبر عن رؤية جديدة للحياة والواقع، سريعا ما انعكست نتائجها على الفنون والآداب والعلوم والأخلاق والنظام. حيث بدأت تباشير الدولة المركزية الحديثة.

وفي هذه الفترة لمعت أسماء شخصيات تركت بصماتها في التاريخ أمثال: ميكالأنجلو، وليوناردو دافنشي وميكافيلي وغيرهم.

وإذا كانت النهضة الأوروبية قد استطاعت . في القرنين 17 و18. أن تقضي على أسباب التخلف باستحداثها النظريات العلمية القائمة على سلطة العقل والمنطق والتجريب، فإن النهضة العربية الحديثة التي ظهرت نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين قد بعثت التراث العربي، حيث عملت على إحياء اللغة العربية وأدخلت المفاهيم العصرية إلى مجتمعاتها، مما أحدث إنتعاشا وبداية للوعي القومي والحضاري لشعوبها.

وقد أطلق مصطلح (عصر النهضة العربية) على الفترة التي أعقبت حملة نابليون على مصر أواخر القرن الثامن عشر وامتدت إلى بداية القرن العشرين، وما رافق ذلك من انخيار للدولة العثمانية وتفككها.

وقد تنوعت آراء المثقفين العرب حول مصطلح النهضة تبعا لخلفياتهم ومنطلقاتهم الأيديولوجية، ولكنهم جميعهم اتفقوا على اعتبار بلاد المشرق الإسلامي في حالة تخلف واضح عن ركب التطور والتقدم الحاصل في الغرب الأوروبي.

وكانت لهم على إثر ذلك رؤى مختلفة في كيفية الخروج بالمسلمين والعرب من هذه الوضعية الحرجة، إلى وضعية أفضل وأرقى في طريق الركب الحضاري. وسواء كان ما نحن بصدده نهضة أو إصلاح أو تجديد أوهم جميعهم، فإن هذا الأمر قد شغل « الكثير من المفكرين العرب والمسلمين. وشهد العصر العربي الحديث، جدلا حول مفهوم وطريق النهضة، كما كثر الكلام حول شروط النهضة وكيفية إنجازها. ويلحظ القارئ المتخصص في الشأن النهضوي العربي الإسلامي، إن ثلاثة مواقف فكرية (وهناك إمكانية الحديث عن ثلاث مدارس) تبلورت ملاحظها وهيمنت في الساحة العربية»⁽¹⁾.

1. فهناك مواقف ترى ضرورة التخطيط لنهضة بلد واحد بوسائل المشروع النهضوي الغربي.
2. ومواقف رفضت المشروع الغربي جملة وتفصيلا، محاولة اصطناع طريق عربي إسلامي للنهضة.

(1) ينظر: محمد جلوب الفرحان: الخطاب النهضوي في فكر مالك بن نبي، مطبعة بن مرابط، الجزائر، 2014، ص3.

3. وثالثة توسطت بين الموقفين السابقين (الأخذ من المشروع الغربي بقدر الحاجة وعدم الضرر والعودة إلى التراث الحضاري الإسلامي للحفاظ على الهوية والأصالة).

والحديث عن الحركة الإصلاحية النهضوية وخطابها ضمن سياقه التاريخي يجرنا للحديث عن الرجال الذين أثمرت بواسطتهم النهضة العربية الإسلامية في عصرها الحديث. والذين شثمروا عن ساعد الجد للخروج بالأمة من ورطتها وسباتها العميق الذي جعلها تعيش على هامش التاريخ لقرون طويلة. وقد رأى معظمهم في الدين السبيل الرئيس في توحيد الهمم ورسّ الصفوف لإنقاذ الأمة ودفعها في الطريق الصحيح الآمن، طريق الحضارة والتاريخ.

والخطاب الإسلامي في فكره. وعند ارتكازه على العامل الديني، يرى فيه منهج حياة شريطة تنقيته من الشوائب والأحوال التي علقت به، بفعل الدروشاتوالهرطقات وعامل السنين.

المبحث الثالث

رواد الخطاب الإسلامي النهضوي في العالم الإسلامي الحديث

النهضة العربية عبارة عن حركة ثقافية تشمل كافة النواحي العلمية و الفنية و الأدبية ، وهي تعمل على الاضطلاع بتحول يطال البنى العميقة للتكوين الثقافي والحضاري لمجموعة سكانية تمثل في تكوينها أمة . تبعا لمفاهيم علم

الإجتماع . والمتمعن في سياقات نشأتها. بوصفها نتاج ذوات تواصلت المفاهيم على تسميتهم بالنخب المثقفة ، يرى بلا كثير عناء بصمات رجال كان لهم أثر الفضل والسبق في حمل أعباء الإستهناض الذي أثمر أخيرا. وإن لم يكن في مستوى طموح هؤلاء الرجال الذين وهبوا حياتهم فداءً لهذا المشروع العظيم.. مشروع استرجاع نموذجهم الحضاري الذي يفضي إلى خلق كيان سياسي وثقافي متماسك، يتمثل بنموذج الدولة القوية. وعلى الرغم من وجود عدة عوامل للنهضة، كالمناخ السياسي، وظهور الطباعة والصحافة والنشر، والتواصل والتشاقف مع الآخر، غير أن الرجل المثقف يمثل مركز الفعل الإصلاحي النهضوي، وهو الأساس والقاعدة الصلبة التي انبنت عليها النهضة العربية الاسلامية.

لقد ذهبت الدراسات، وكتب التاريخ إلى تدوين أدوار كل من محمد بن عبد الوهاب وجمال الدين الأفغاني، ورفاعة الطهطاوي، وخير الدين التونسي، وبطرس البستاني، وعبد الرحمان الكواكي، ومحمد عبده وغيرهم في التأسيس للنهضة العربية، التي مثلها هؤلاء الأفاضل من خلال ذلك « التيار من الفكر السياسي والإجتماعي الذي أخذ يظهر، عندما تنبه المثقفون في البلاد الناطقة بالضاد، خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر، إلى أفكار أوروبا الحديثة ومؤسساتها. وبدأوا في النصف الثاني منه يشعرون بقوتها. فقد كانوا يتساءلون عما يجب عليهم وعما يمكنهم أن يأخذوه عن الغرب لإحياء مجتمعهم. كما كانوا يتساءلون بأي معنى يظنون عربا، ويظنون مسلمين، إذا ما تأثروا بالغرب واقتبسوا عنه»⁽¹⁾.

ففي حدود 1860م، كانت قد نشأت نخبة ممن أدركوا أهمية الإصلاح وضرورته للإمبراطورية العثمانية التي اعترتها المرض، واقتنعوا بتبني بعض صيغ المجتمع الأوروبي ولم يكن من بين هؤلاء في تركيا آنذاك سوى بعض العرب. إلا أن نسمة الإصلاح بدأت تهب على جميع أنحاء الإمبراطورية، حيث وصلت إلى مصر والشام والمغرب العربي.

« ففي مصر، احتل بعض المناصب رجال على شيء من التربية الفرنسية، منهم اسماعيل باشا الذي تسلّم العرش في 1861م، وفي تونس، كان خير الدين زعيم دعاة إصلاح الشباب آخذا في احتلال مكانة مرموقة في شؤون الدولة. أما طلاب مدارس الإرساليات المسيحية في لبنان وسوريا فلم يكن بوسعهم، بعد الإشتراك المباشر في حكم بلاد كانت لا تزال تعتبر دولة إسلامية. إلا أنه كان لهم بعض التأثير المباشر»⁽²⁾.

(1) البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، (د.ت)، ص9.

(2) البرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص89.

كانت فكرة الإصلاح قد استحوذت على عقول هذه الفئات التي تعرضت بشكل أو بآخر لرياح التغيير، فنمت ثم تجسدت في حركة فكرية جادة انشغلت بمعالجة مشاكل الشرق الأدنى الخاصة، ولكنها سرعان ما أثارت تساؤلات في المسائل العامة الأخرى: ماهو المجتمع الفاضل؟ وماهي القاعدة التي يجب أن تهيمن على عملية الإصلاح؟ وهل من الممكن استنباط هذه القاعدة من مبادئ الشريعة الإسلامية أم أنه من الضروري الالتجاء إلى تعاليم أوروبا الحديثة وسلوكها؟ وهل هناك بالواقع تناقض بين الإثنين؟ وبقيت هذه الأسئلة تطرح بجدّة بين كتاب ذلك العصر الذين التزموا نوعاً ما بحركة الإصلاح وكانوا من أنصار التراث الإسلامي. «لقد شعروا بانتمائهم إلى مجتمع عثماني يضم أيضاً فئات غير تركية وغير مسلمة وودّوا أن تلج الإمبراطورية باب العالم الحديث، إلا أنهم كانوا يتحسسون أيضاً بالوطن الإسلامي، المتأصلة جذورهم فيه، ويقدرّون خلفية الإسلام قدراً جماً. فحاولوا بمفاهيم إسلامية، تبرير تبني المؤسسات الغربية، معتبرين ذلك التبرير عودة إلى روح الإسلام الحقيقية، لا إدخال شيء جديد عليه»⁽¹⁾. وقد وجد هؤلاء الكتاب مجالاً للتعبير عن أفكارهم وآرائهم وانتقاداتهم من خلال الصحف التي أخذت بالإننتشار ابتداءً من 1860م. وهو ما أعطاهم الجرأة فيما بعد على تأسيس حزب "الشباب العثماني"، الذي نقل مركزه إلى باريس. كانت أطراف الإمبراطورية العثمانية تتأثر بما يحدث في المركز، لذلك فإن التفكير في هذه المرحلة بدأ يعتريه توتر خفي وإن لم يكن من الوضوح الظاهر الجلي الذي اتسم به الجيل اللاحق. ففي مصر نشأ جيل امتزجت فيه الليبرالية العثمانية بمحبة الوطن الأم، «وكان أول كاتب حلّل فكرة الأمة المصرية وحاول شرحها وتبريرها، استناداً إلى اعتبارات إسلامية، "رفعت بدوي رافع الطهطاوي" (1801، 1873)»⁽²⁾.

الذي شاء الله أن يكون العام الذي ولد فيه هو نفس العام الذي غادرت فيه الحملة الفرنسية أرض مصر. تاركة وراءها المطبعة التي كان لها بعد ذلك شأن عظيم في حياة المصريين والأمة العربية جمعاء، كما تركت شيئاً غير يسير من أسلوبها في الحياة وطرائق نظامها.

لقد كان "رفاعة" من طلائع الأجيال التي بحثت عن العلم والمعرفة. فقد تخرج من الأزهر الشريف وأصبح من شيوخه، وكان من أشد المتأثرين بالشيخ "حسن العطار" (1766-1835م) «الذي أوصله العلم إلى كرسي مشيخة الأزهر، وأوصلته استنارته إلى إدراك ما في الحضارة الأوروبية المقبلة مع علماء الحملة الفرنسية من أسباب للقوة العلمية تتطلب من الأمة أن تنهض وترقى، سالكة سبيل التغيير واليقظة والتجديد»⁽³⁾. وقد استمرت هذه

(1) المرجع نفسه، ص 90.

(2) المرجع نفسه، ص 91.

(3) صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، ط1، 2001، ص 24.

التلمذة الفكرية حتى وقد أصبح الطهطاوي من شيوخ الأزهر، فكثيرا ما كان يتبادل مع شيخه " العطار " مطالعة الكتب الغربية التي لم تكن تتداول في الأزهر ولا بين غالبية شيوخه.

وقد رعى " حسن العطار " تلميذه وحبب إليه الأدب والقراءة في مختلف الفنون، وأخرجه من نطاق التقليد إلى منصّة التجديد. وقد أقنع "محمد علي باشا" والي مصر آنذاك بتعيين رفاة الطهطاوي إماما في الجيش ثم إماما في البعثة التي قرر الوالي أن يوفدها إلى باريس سنة 1826م.

وفي هذه البعثة أظهر "الطهطاوي" نجابة وتفوقا ونبوغا، جعل من رئيس البعثة الفرنسي، يحوله إلى مترجما ينقل إلى العربية ما تحتاج إليه القوة الجديدة الناشئة ، من علوم عسكرية وهندسية وطبيعية وكيمياء، وقد درس إلى جانب كل هذا الفلسفة وعلوم الاجتماع والسياسة.

وفي فرنسا تتلمذ على يد علماء أفاض، وقرأ لأعلام بارزين، « وترجم قبل أن يعود إلى مصر سنة 1831م، أكثر من اثني عشر نصا فرنسيا، مابين رسالة ومقالة وكتاب، كما ألف كتابه الفذ " تخلص الإبريز في تلخيص باريز " في صورة بحث اجتاز به الإمتحان النهائي الذي عقد في 19 أكتوبر سنة 1830م»⁽¹⁾.

وهو البحث الذي أراد من ورائه إيقاظ أمم الإسلام من غفلتها ونومها، كما جاء في مقدمة الكتاب، الذي ترجمه "محمد علي باشا" بطبعه وترجمته إلى التركية، وأمر بمطالعتة في المدارس المصرية، « فكان بداية الريادة لذلك الجهد الفكري العملاق، الذي أيقظ به الطهطاوي الأمة، ونقلها من العصور المظلمة إلى أعتاب عصرها الحديث»⁽²⁾.

وحينما عاد إلى مصر سنة 1831م، كانت نفسه قد امتلأت افكارا، واشتعلت طموحا وبات يحلم بوطن حديث متطور، فجاشت أمله بالإصلاح والتجديد وراح يؤسس "مدرسة الألسن" في القاهرة سنة 1836م، وكان تعيينه ناظرا لها، كأنما عين ناظرا لمصر الحديثة كلها. « ولم تنقض سوى عشر سنوات حتى تخرج في هذه المدرسة مائة مترجم، يساوون كتيبة كاملة من المصلحين والرواد والمجددين، وراح هؤلاء يصلون الليل بالنهار، وهم يترجمون في كل فن وعلم»⁽³⁾.

وعندما أشرف على "جريدة الوقائع المصرية" رائدة الصحافة العربية، تحول بها من نشرة تركية ركيكة تترجم إلى العربية ، إلى صحيفة عربية تترجم إلى التركية ، كما أشرف على مجلة "روضة المدارس" التي كانت أسرة تحريرها أشبه بالمجمع العلمي الذي يضم أبرز العلماء في مختلف التخصصات. وكذلك "المجلة العسكرية" التي كانت تصدر

(1) المرجع نفسه، ص 25.

(2) المرجع نفسه، ص 26.

(3) المرجع نفسه، ص 26.

بالعربية والفرنسية. وفي هذه المرحلة أنجز حوالي عشرين ترجمة، معظمها في التاريخ والجغرافيا والعلوم العسكرية، ناهيك عن العشرات من الترجمات التي اقترحها أو أشرف عليها. منها " تأملات في أسباب عظمة الرومان وانحطاطهم " لمونتسكيو. واختيار مونتسكيو كان من فعل الطهطاوي الذي يكشف عن مدى اهتمامه بمسألة عظمة الدول وانحطاطها. وسر الفضيلة السياسية في الجمهورية إنما هي " حب الوطن " بهذا كان يتغنى مونتسكيو في كتابه، وهي الإشارة التي التقطها الطهطاوي وحاول بعثها في بني قومه وأمته.

على إثر وفاة محمد علي نفي " الطهطاوي " إلى الخرطوم وأغلقت مدرسة الألسن حيث قضى أربع سنوات صرفها في ترجمة " تلماك " لفلون. ولكنه عاد أخيرا بعد تبديل الحاكم سنة 1854م. « حيث عين مجددا رئيسا لمدرسة ألحق بها مكتب للترجمة »⁽¹⁾.

ثم أصبح " رفاة " في حظوة، عندما جاء اسماعيل باشا إلى الحكم حيث عين عضوا في عدة لجان كانت تخطط لنظام التربية الجديد، مع متابعتة لعمله العلمي، فشجع مطبعة الحكومة في بولاق على نشر التراث العربي، بما في ذلك مقدمة ابن خلدون مما يظهر اتجاهها في التفكير. كما استمر في إدارة مكتب الترجمة الذي أصبحت مهمته ترجمة القوانين الفرنسية. ومنذ 1870م حتى وفاته أصدر مجلة لوزارة التربية، وكتبا في التربية عنوانه " المرشد الأمين للبنات والبنين"، وكتاب عام عن المجتمع المصري عنوانه " مناهج الألباب المصرية في منهاج الآداب العصرية"، وهو الكتاب الذي « يشتمل على أكمل شرح لأفكار الطهطاوي عن الطريق التي ينبغي لمصر أن تسير فيه »⁽²⁾. ومنه تتبدى لنا نظريته في السياسة، وفي طبيعة مصر ومصيرها. كما وضع أيضا عدة مؤلفات على نطاق أوسع، منها المجلدان الأولان عن تاريخ مصر الكامل. ويذهب "صلاح زكي أحمد" إلى أن مؤرخي الثقافة والسياسة العرب اتفقوا على أن رفاة الطهطاوي بكتابه الرائعين العظيمين "تخليص الإبريز في تلخيص باريز" و"مناهج الألباب"، يعد رائد الفكر السياسي والاجتماعي الحديث، فقد أغرى « قراءه وتلاميذه بتبني الخبر في هذه التطورات العميقة الطارئة على "بلاد الفرنجة"، وما اشتهر بها من تحديث لأساليب الحياة والقضاء على التقاليد الجامدة، وتقيد السلطات الواسعة للحكومات بإنشاء المجالس النيابية التي تعلي كلمة الشعب»⁽³⁾. لقد كان منهجه واضحا يقوم على مخالطة الأوروبيين، والتفاعل مع حضارتهم، والأخذ عنهم فيما لا يخالف القيم والثوابت والدين، وقد التزم بهذا المنهج في جميع مؤلفاته التي بلغت ستة وعشرين كتابا. منها إلى تقسيمه الجديد الذي يقوم على معايير

⁽¹⁾ ينظر: ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 95، 94.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 95.

⁽³⁾ صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث. مرجع سابق، ص 28.

"التحضر" و "الخشونة"، رغم أنه لم يسقط أبدا طبيعة الإستعمار وأطماعه في الشرق. لقد حقق الطهطاوي فتوحات مبينة في ميادين الفكر والعلم، ولم يكلّ له ساعد، حتى انتقل إلى ربه يوم الثلاثاء 27 مايو 1873م، عن اثنين وسبعين عاما. انتشرت دعوة الطهطاوي للتحديث في شتى الأقطار العربية، ولم تمض إلا بضعة سنوات حتى ظهر في شمال إفريقيا من يحاول تجسيد هذه الفكرة في ميدان التحقيق، وبالفعل ظهر نجم خير الدين التونسي (1822-1889م)، رجل الدولة والفكر.

لقد تشابحت أوجه كثيرة بين الطهطاوي و خير الدين التونسي على صعيد الفكر و الهدف و الوسيلة كون كل منهما تلقى الصدمة الحضارية الأوروبية بروح منفتحة و إرادة علمية مستنيرة. فخير الدين «شخصية تونسية، تنتمي إلى النخبة العثمانية التي تبنت الإصلاحات الإدارية والسياسية و العسكرية على النمط الأوروبي وقد رأى أن التجارب النهضوية والتنموية التي تبنتها النخبة السياسية في القرن التاسع عشر في مصر بزعامة محمد علي باشا، و في تونس بقيادة أحمد باي، قد فشلتا فشلا ذريعا، و هذا يعود إلى تقليد الغرب، و عدم فهم الأزمة الحقيقية التي هزّت كيان الإنسان المسلم في عصرهم، و أصدر "التونسي" كل هذا في كتابه الشهير "أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك" في العام 1867م»⁽¹⁾. و هو الكتاب الذي التزم فيه بالإطار الذهبي لمشروع النهضة حيث كان من دعاة الخروج من عصر الإنحطاط، و ذلك بالأخذ من الحضارة الأوروبية فيما لا يتعارض مع الشريعة الإسلامية و ثوابت الدين و قيمه، و كان يرى الدنيا في صورة بلدة متحدة، أو بالتعبير الحديث قرية صغيرة تسكنها أمم متعددة في حاجة إلى بعضهم البعض.

ينحدر خير الدين من عائلة شركسية، فقد ولد في القوقاز، و جيء به إلى اسطنبول، أسوة بالكثير من أبناء منطقتهم طلبا لمهنة عسكرية أو سياسية. فدخل في خدمة أحمد باي تونس، و تلقى تربية دينية و عصرية، و تعلّم الفرنسية و العربية، ممّا أهله لإدارة المدرسة العسكرية. و في سنة 1852م أرسله باي تونس «إلى باريس لمعالجة قضية صعبة، تتعلق بدعوى أقامها وزير سابق على الحكومة. و بقي هناك أربع سنوات، كانت له، كما كانت للطهطاوي حقبة تثقيفية»⁽²⁾. كان يراقب خلالها معالم مجتمع يتحرك إلى الأمام.

و بعد عودته عين وزيراً للبحرية، حيث قضى ست سنوات في صميم حركة الإصلاح الدستوري، وكان رئيساً لمجلس الشورى و عضواً في اللّجنة التي وضعت نص الدّستور سنة 1860م.

(1) خير الدين التونسي : أقوم المسالك في معرفة الممالك، تحق: منصف الشنوف، الدار التونسية للنشر، تونس 1972م، من مقدمة الناشر.

(2) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص110.

كانت سياسة خير الدين طوال السنوات التي قضاها على الوزارة و في دواليب الحكم ذات شقين:

- محاولة صد النفوذ الفرنسي.

- وإقامة الرقابة الدستورية على سلطة الباي.

وهذا الشق الثاني هو الذي جعل العلاقة تسوء بينه و بين الباي، استقال على اثرها من الوزارة سنة 1862م.

وانسحب مؤقتا من الحياة السياسية ليضع دراسة في الحكم، نشرت سنة 1867م، و في سنة 1871م تكلّلت مهمته في اسطنبول بالنجاح بعد إخفاقها لمرتين قبل ذلك، فقد ثبتت تونس كجزء من الإمبراطورية العثمانية مع تمتعها بالحكم الذاتي و هو الأمر الذي كانت تسعى إليه الأسرة الحسينية في تثبيت حقها الوراثي. تقلّد خير الدين في هذه الفترة وزارة الداخلية و المالية و الخارجية، ثمّ أصبح في سنة 1873م رئيسا للوزراء هذا المنصب الذي احتفظ به لمدة أربع سنوات، حيث أجرى إصلاحات عدّة مثل: «تحسين الأساليب الاجرائية في الإدارة، و إعادة تنظيم الأوقاف و القواعد الإجرائية في المحاكم الشرعية، و تحسين المدن، و إصلاح التعليم في جامع الزيتونة، و تعزيز مطبعة الحكومة و توسيعها، و إنشاء مكتبة وطنية، و تأسيس مدرسة "الصادقية" الحديثة لتعليم اللّغات التركية و الفرنسية و الإيطالية و العلوم الحديثة، فضلا عن اللّغة العربية و علوم الدّين الإسلامي»⁽¹⁾. و انتهج سياسة التوازن أمام الدّول التي كانت لها أطماع في تونس إلاّ أنه خسر في الأخير تأييد الجميع، بعد الحرب الروسية التركية التي جعلته يؤيد السلطان العثماني. و بهذا أصبح عاجزا عن الوقوف في وجه الباي، الذي كان ناقما عليه لسعيه في سبيل الحدّ من سلطته الملكية، و الذي عزله في سنة 1877م. وبذلك تنتهي حياة خير الدين السياسية في تونس. لبدأ حياة جديدة في القسطنطينية. إذ دعاه السلطان الشاب عبد الحميد، بعد ان اطّلع على كتابه، و نال حظوته، فعينه سنة 1878م كبيرا للوزراء أو صدرا أعظما، غير أن الصعوبات ما فتئت تواجه خير الدين و ربّما بعضها كان ناجما عن شخصيته المتصفة بالعنفوان و الخشونة التي كانت تثير ضغينة زملائه.

وبغض النظر عن كل هذا، فقد واجه المشاكل نفسها التي واجهها في تونس المتمثلة في الفوضى المالية و الصّراع على التّفود بين الدّول الكبرى، و رغبة السلطان بالاحتفاظ بسلطته المطلقة.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 111.

لقد حاول خير الدين فرض برنامج إصلاحى على السلطان، و لكن هذا الأخير امتعض من ذلك فتخلّص منه في 1879م بإقالته. فعاش في اسطنبول حتى وفاته سنة 1899م في شبه عزلة تامة عن عمر سبعة و سبعين عاما.

فخير الدين التونسي إذن « رجل عرف مجد الحكم و وصل إلى أعلى مناصب الإدارة الإسلامية و السياسة، و مع ذلك فإنه لا يذكر اليوم إلا بكتابه المذكور، و على الأخص بمقدمته التي وضع فيها خلاصة آرائه و تجاربه في الحكم، و من خلال زيارته المتعاقبة لأوروبا، على حين أن بقية الكتاب ماهو إلا تاريخ لدول أوروبا والدولة العثمانية»⁽¹⁾

لقد أثارَت هذه المقدمة المترجمة إلى الفرنسية تحت إشرافه، والمنشورة بباريس بعنوان "الإصلاحات الضرورية للدول الإسلامية" اهتماما كبيرا من طرف المثقفين والدوائر المختصة في ذلك الوقت، وتكمن أهمية هذه المقدمة في مطلعها الذي يوضح فيه أسباب ما حمله على وضع الكتاب، و يلحظ ذلك في مقصدان:

«الأول: حمل أصحاب الغيرة والهمم من رجال الدين والدنيا على السعي في سبيل كل ما يؤول إلى خير الأمة الإسلامية، وهو مدنيته؛ من توسيع لحدود المعرفة، وتمهيد للسبل المؤدية للإزدهار، مما لا يتم إلا بفضل حكم صالح.

والثاني: إقناع العدد الغفير من المسلمين الذين غرس في أذهانهم النفور من كل ما يصدر عن غير المسلمين من أعمال ومؤسسات، بضرورة انفتاحهم إلى ماهو صالح ومنسجم مع الدين الإسلامي من عادات اتباع الديانات الأخرى»⁽²⁾

كان مؤلف خير الدين على شبه بمؤلف ابن خلدون، فالمؤلفان تونسيان وضعا كتابيهما في عزلة عن الحياة السياسية، وعالجا فيهما، قضية نشوء الدول وسقوطها، وقد أراد خير الدين أن يظهر أسباب القوة في الدول، وأن يثبت أن السبيل لتقوية الدول الإسلامية، إنما يكمن في إقتباس الأفكار عن أوروبا، ولم يكن محور تفكيره الأمة القومية على غرار ما فعل الطهطاوي وإنما كان يشمل الأمة الإسلامية جمعاء. ثم سطع نجم من بلاد الأفغان كان له خطر عظيم في الحركة الإصلاحية وعصر النهضة العربية والإسلامية.

لقد كان الأفغاني «موضوع جدل بين معاصريه، واستمر الجدل بصورة أكثر حدة لدى أجيال المؤرخين بعد ذلك، وقد أثار أول كتاب سيرته، محمد عبده، إلى تخالف الناس في أمره، وتباعد ما بينهم في معرفة حاله

⁽¹⁾ صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص31.

⁽²⁾ خير الدين التونسي: أقوم المسالك في المعرفة الممالك، مرجع سابق، ص 5.

وتباين صوره في مخيلات اللاقفين لخبره, حتى كأنه حقيقة كلية تجلت في كل ذهن بما يلائمه, أو قوة روحية قامت لكل نظر يشاكله»⁽¹⁾.

كانت حياة هذا المصلح الكبير أشبه بالأساطير, فحيث ما حلّ أثار المعارك العاصفة في وجه الظلم والطغيان, وكلما ارتحل ترك جذوة من النار والثورة مشتعلة, وحينما كان نبت الإصلاح وظهر التجديد. عندما تكلم مالك بن نبي " في شروط النهضة " عن الإسلام و ما انطوى عليه من قوة روحية , تحدث عن شمس المثالية التي ماتزال تواصل سيرها , حيث « سرعان ما انبلج الفجر في الافق الذي يدعو فيه المؤذن إلى الفلاح كل صباح , ففي هدأة الليل , وفي سبات الأمة الإسلامية العميق , انبعث من بلاد الأفغان صوت ينادي بالفجر الجديد , صوت ينادي : حي على الفلاح! فكان رجعه في كل مكان , إنه صوت , " جمال الدين الافغاني " موقظ هذه الأمة إلى نهضة جديدة , ويوم جديد»⁽²⁾.

ووصفه أحمد أمين بأنه «محرر العقول , ومحرك القلوب , و مزلز العروش , ومن كانت السلاطين تغار من عظمتها , وتحشى لسانه وسطوته , و الدول ذات البنود تخاف حركته , و الممالك الواسعة تضيق نفسا بحريته»⁽³⁾.

إن فكرة " الوحدة الإسلامية " , وذلك الخليط من الشعورالديني الوطني و الراديكالية الأوروبية , إنما تجسدت كلها في شخصية هذا الرجل المدهش , الذي لامست حياته مشاعر العالم الإسلامي بكامله في الربع الأخير من القرن التاسع عشر وتركت فيه تأثيرا بليغا .

لقد كان " جمال الدين الأفغاني " (1839م - 1897م) صفحة مفتوحة , رغم ما اعترأها من غموض ككل الأشخاص غير العاديين, فقد ظهر هذا الشاب على مسرح الحياة العامة في الهند ينهل من العلوم و يستزيد ثم يظهر في افغانستان و هو يلعب دورا قياديا في سياستها المحلية , ثم يتجه إلى اسطنبول عن طريق مصر حيث يتعرف على طالب شاب من الأزهر اسمه محمد عبده , فكان لذلك التعارف أثر و خطر في حياة كل منهما لأنه حينما عاد إلى مصر في سنة 1871م, لقي ترحابا من الوزير رياض باشا الذي أمن له معاشا من الحكومة «وقد بقي هناك ثماني سنوات , ربما كانت أحصص حقبة في حياته , كان فيها الموجه و المعلم غير الرسمي لفريق من الشباب , معظمهم من الأزهر , وممن كتب لهم أن يلعبوا دورا هاما في الحياة المصرية»⁽⁴⁾ , فقد اسهم في تحريك

⁽¹⁾ ينظر: محمد الحداد: حفريات تأويلية في الخطاب الإسلامي العربي, دار الطليعة, بيروت, ط1, 2002, ص 196.

⁽²⁾ مالك بن نبي : شروط النهضة تر: عبد الصبور شاهين, ط3 , دار الفكر , 1969, ص 26.

⁽³⁾ ينظر: صلاح زكي أحمد , أعلام النهضة العربية الاسلامية , مرجع سابق , ص 25.

⁽⁴⁾ ألبرت حوراني: الفكر العربي في العصر النهضة , مرجع سابق, ص 138 .

الاختلاجات الأولى للوعي ، بتعليمهم ما رأى أنه الإسلام الصحيح ، ونفت في روعهم حاجة الأمة إلى الوحدة للوقوف أمام خطر التدخل الأوروبي الزاحف ، و طالب بدستور يحدّ سلطة الحاكم، كما شجع على الكتابة و إصدار الصحف و تكوين الرأي العام.

كان الخديوي توفيق أقلّ تساهلا من اسماعيل، وبضغط من القنصل العام البريطاني قام بنفي الأفغاني إلى الهند خوفا من تأثيره المتزايد على الطبقات المثقفة، وفي الهند قيّدت حريته لمدة ست سنوات.

وفي سنة 1884م، خرج إلى باريس حيث التحق به تلميذه محمد عبده، «فأسّسا معا جمعية سرية من المسلمين المصمّين على العمل لأجل وحدة الإسلام وإصلاحه. لكن مدى انتشار هذه الجمعية ما يزال غامضا، مع أنّها كانت ذات فروع في تونس وفي أمكنة أخرى»⁽¹⁾. وقد أصدر الإثنان ثمانية عشر مجلدا من مجلة عربية تدعى "العروة الوثقى". متخصصة في تحليل سياسة الدول الكبرى في العالم الإسلامي. كما كانت تحثّ المسلمين على التنبه لضعفهم الداخلي والعمل على تجاوزه. وكان لهذه المجلة التأثير الكبير في العالم الإسلامي بأسره.

وفي أثناء إقامته بباريس لاقى إهتماما متزايدا من قبل الأوروبيين المعنيين بشؤون العالم الإسلامي، ودخل في نقاش مع "رينان" حول موقف الإسلام من العلم، وأجرى مفاوضات مع رجال دولة بريطانيين حول مستقبل مصر والسودان. عمل الأفغاني بعد ذلك مستشارا لدى الشاه ناصر الدّين في بلاد فارس، ولكنه سرعان ما اختلف معه. فنفي سنة 1891م، حيث بدأ بحملة لإثارة المعارضة ضد سياسته، انتهت بمقتل الشاه. وهو الدّرس الذي استخلصه السلطان عبد الحميد، حيث جعل الأفغاني يعيش حياته شبه سجين في بلاطه وإن أحاطه بالإكرام.

ترك الأفغاني انطباعات قوية في كل من عرفه. فقد كان رجل العقيدة المخلصة، يثور لها ويغضب لشرف الدين عفيف عنيد، لا يروضه المنصب والجاه، وقد ساعده معرفته لعدة لغات على التواصل مع مختلف الأجناس، وكان خطيبا يثير الجماهير، ولكنه لم يكتب إلا القليل. « وقد نشر آراءه العامة في مقالاته السياسية، وعدد قليل من المؤلفات الصغيرة، ككتابه "الرد على الدهريين"، ورسائله في الرد على محاضرة لرنان عن "الإسلام والعلم" وافتتاحياته في "العروة الوثقى"»⁽²⁾. لم يكن الهمّ الأكبر للأفغاني هو الدفاع عن البلدان الإسلامية المهتدة بخطر التوسع الأوروبي فحسب، ولكن كيفية إقناع المسلمين بالرجوع إلى دينهم الصحيح، والعيش وفق تعاليمه.

(1) المرجع نفسه، ص138.

(2) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص142.

لقد كان يعلم أن انتصارات أوروبا إنما تحققت بفضل المعرفة وتطبيقها الصحيح وأن ضعف الدول الإسلامية راجع إلى الجهل. وهو يدري أنه لا يمكن تحصيل تلك الفنون الغربية بمجرد التقليد، إذ أن وراءها ثقافة شاملة ونظرة فكرية ونظام إجتماعي متجانس. فالبلدان الإسلامية أصابها الهزال لأن مجتمعاتها نخرها الفساد. وهو يعتبر أن « الغاية من أعمال الإنسان ليست خدمة الله فحسب، بل خلق مدنية إنسانية مزدهرة في كل نواحيها»⁽¹⁾ لقد قرأ "غيزو" ومحاضراته عن تاريخ المدنية في أوروبا، وعندما ترجم هذا الأثر إلى العربية سنة 1877م أوحى إلى محمد عبده بأن يكتب مقالا ترحيبيا بالترجمة ويشرح نظرية الكتاب، التي كان صاحبها يرى أن الإنسان يحكم العالم بأفكاره وعواطفه وطاقاته الخلقية والعقلية.

لقد أوحى له هذا الكتاب وأمثاله فكرة المدنية، وقد كان يرى فيها وفي معناها أهمية خاصة، حيث أوحى إليه معنى التقدم الذي كان ينشده ويسعى إليه، خاصة عبارة "الشعب الناشط لتغيير حاله"، المتجه نحو هدفين:

(1) التطوير الاجتماعي (الرفاهية الاجتماعية وزيادة القوة).

(2) التطوير الفردي (تطوير مواهب الإنسان ومشاعره وأفكاره).

إن هذا الوصف الذي كان "غيزو" يصف به أوروبا، كان يراه الأفغاني منطبقا إلى حد بعيد على المدنية الإسلامية. فنفس الخصائص الضرورية للمدنية المزدهرة كانت متوفرة للأمة الإسلامية في أوج مجدها. لذلك فهو يرى أن الانتصارات العسكرية في صدر الإسلام لم تكن في نظره سوى رمز لازدهار المدنية الإسلامية، لذلك اعتقد أن ما أمكن تحقيقه في الماضي يمكن تحقيقه الآن، وذلك عن طريق قطف ثمار العقل الأوروبي وإعادة بناء وحدة الأمة. كان يدعو الأمة وبهيب بالمسلمين أن يسموا على الفروق في العقيدة والخصومات التقليدية، وأن يكسروا الحواجز السياسية التي أقامتها الإختلافات الطائفية، حتى أنه دعا السنة والشيعة إلى الإتحاد في صورة الفرس والأفغان، وقد كانت تراوده هذه الفكرة " فكرة المصالحة العامة بين الطائفتين". حتى آخر أيامه، فهو يريد أن يحل القضايا التي تمم الفريقين ثم التوجه لإعلان الجهاد كتلة واحدة ضد العدوان الغربي الذي بدأ يقطع أوصال الأمة. «ويبدو أن الأفغاني كان على صلة بعلماء الشيعة وغيرهم لهذا الغرض. ومع أن هذه الخطة لم تخرج إلى حيز الوجود، إلا أنها ربما تسببت بمقتل ناصر الدين، الذي كان حكمه الشخصي يشكل عقبة في هذا السبيل»⁽²⁾.

لم تكن معركة الأفغاني محصورة في وطن. ولكنها ساحة ممتدة لتشمل كل الأوطان الإسلامية، لذلك كان يزيدري الحكام المتخاذلين المهزومين، وبهيب بالمسلمين دائما "من الهند إلى الجزائر" من أجل الوقوف صفا واحدا ضد

⁽¹⁾ ينظر، المرجع نفسه، ص144.

⁽²⁾ ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص146.

الإستعمار مهما كان نوعه. لقد صرف حياته يفتش عن حاكم مسلم يمكنه من خلاله إحياء الإسلام، لقد كان يتمثل تلك الشراكة بين الحاكم والفيلسوف التي تخيلها الفارابي في مدينته الفاضلة، وهو لم يكن ينتمي إلى الأكثرية المسلمة من العلماء، وإنما تبني بالأحرى رأي الأقلية المؤمنة بالحق في الثورة. ومقاومته للحكام هي التي ساعدت على تقوية الحركات الدستورية والقومية التي ما فتئت تظهر في البلاد الإسلامية. وهو يرى أنه ما من نوع من أنواع التضامن الطبيعي، ولا حتى حب الوطن، يمكنه أن يحل محل الرابطة التي خلقها الإسلام في القلوب، إذ أن مكن الوحدة الحقيقية في الأمة يقوم على الإعتقاد الديني المشترك. فإذا انعدم هذا، انحل المجتمع وتفسخ، بل ذهب إلى أبعد من ذلك حيث تمنى لو تبني العثمانيون اللغة العربية دون سواها وجعلوها لغة الإمبراطورية، فذلك يجعل شعوبها مرتبطة برابطتين بدل رابطة واحدة وهذا مدعاة للاتحاد والقوة. وإذا أردنا أن نعبر بالمباشر وجدنا أن من أسرار انجذاب المسلمين إلى الأفغاني كامن في أنه دعاهم إلى إسلام يحمل في طياته مرة أخرى رسالة عالمية. وهو الشيء الذي حاول البرهنة عليه في رده على محاضرة "رينان" عن "الإسلام والعلم" التي ألقاها في السربون سنة 1883م. حيث أراد أن يوحد بين الفلسفة والنبوة أو على أقل تقدير القبول بذلك، إيماناً منه بأن ما يتلقاه النبي بالوحي هو عين ما يحاوله الفيلسوف بالعقل، مع فارق واحد هو طريقة التعبير عن ذلك.

لقد كان الأفغاني يصرّ على ضرورة تفسير الإسلام تفسيراً صحيحاً، وجوهر ذلك هو الإيمان بالله خالق الكون ورفض جميع المعتقدات القائلة بأن العالم غير مخلوق أو أن الإنسان جدير بالعبادة. «وعلى الرغم من تساهله في وجوه الخلاف حول العقيدة أو الشريعة، فهو لم يتساهل قط مع أي تهجم على الجوهر»⁽¹⁾. ولعل هذا الطبع هو الذي جعله يضع أوسع مؤلفاته "الرد على الدهريين". الذي هاجم فيه جميع من حاول أن يأتي بتفسير للكون بافتراض عدم وجود الإله سبحانه.

وقد حاربهم في هذا المؤلف و في غيره لأنهم يهدّدون الحقيقة، و يشكّلون خطراً معيقاً على رفاهية المجتمع و سعادة البشرية. و كان مبدأه في ذلك أن الأديان الحقيقية تنطلق من ثلاثة حقائق:

1- أن الإنسان خليفة الله في الأرض.

2- أن المجتمع الديني هو أفضل المجتمعات.

3- أن الإنسان وجد في الدنيا ليحقق كماله استعداداً للحياة الآخرة.

ومن التسليم بهذه الحقائق تنتشر الفضيلة و الصلاح. و من إنكارها و الإلحاد فيها تنهدم أسس المجتمع الإنساني و تتردى إلى الحضيض.

(1) المرجع نفسه، ص155.

كان يكرّر دائما أنّ موقف المسلم الحقيقي ليس الرضوخ و الإستسلام لما قد يحدث باعتباره آت من الله بل هو السعي المسؤول لتحقيق إرادة الله. و كان يحاول أن يعلم أتباعه بأنّ الإنسان حرّ و مسؤول أمام الله عن كل أعماله، فهو مسؤول عن خير المجتمع. وهو يردّد دائما الآية التي توجز المسألة:

﴿بِأَنْفُسِهِمْ مَا يُغَيِّرُونَ وَحَتَّىٰ يَقَوْمَ مَا يُغَيِّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^{الرد11}.

ومن الضروري عنده التمييز بين الإيمان بالجبر، و بين عقيدة الإيمان الصحيحة في القضاء و القدر التي تعني فيما تعنيه أنّ الله مع من يعمل العمل الصالح. و هو اعتقاد لا يحمل على التقاعس، فلم يقم بالأعمال العظيمة إلاّ أولئك الذين اعتقدوا دائما بأن الله معهم.

فيما كان الأفغاني ينشر هذه التعاليم بين الناس كان يشاركه في ذلك تلميذه و معاونه المقتفي أثره عن كتب - الشيخ محمد عبده -.

لقد كانت حياة هذا المصلح مختلفة عن حياة أستاذه، ففيما كان جمال الدين ذو الأصل الأفغاني يجوب الأوطان متنقلا، كان محمد عبده متأصل الجذور في بلده، و هناك أنجز معظم أعماله.

لقد ولد عام 1849م على ضفاف النيل من عائلة ذات مكانة محلية تتصفّ بالعلم و التقوى، في سنّ الثالثة عشر من عمره، دخل الجامع الأحمدي في طنطا، الذي كان يوم ذاك ثاني أعظم مركز للثقافة الدينية في مصر بعد الأزهر الشريف. «لكن عقم أساليب التدريس صدته عن مواصلة الدراسة، فهجرها عائدا للقرية بعد عام واحد»⁽¹⁾.

إلاّ أنّ حال والده الشيخ "درويش" الذي كان له الأثر الأقوى في حياته استطاع أن يقنعه باستئناف الدراسة فعاد. وقد كان لهذا الشيخ أثر و خطر في حياة محمد عبده قبل مجيء الأفغاني. ففي مقطع من سيرة حياته باح " محمد عبده" بما كان يدين به خاله و بما يكنّه لذكراه من عاطفة فقال: « ولم أجد إماما يرشدني إلى ما وجهت إليه نفسي إلاّ ذاك الشيخ الذي أخرجني في بضعة أيام من سجن الجهل إلى فضاء المعرفة، و من قيود التقليد إلى إطلاق التوحيد(....) و هو مفتاح سعادتّي، إن كانت لي سعادة في هذه الدنيا، وهو الذي رد لي ما كان غاب من غريبتّي، وكشف لي ما كان خفي عني ممّا أودع في فطرتي».

كان الشيخ- درويش خضر- صوفي «على اتصال بالزّاوية السنوسية، فألقى إليه ببعض من حكمة التصوّف، و قاده إلى شيء من سلوك الصّوفية، فعادت إليه الرّغبة في طلب العلم»⁽²⁾. و ذهب من هناك إلى

⁽¹⁾ ينظر: صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الاسلامية، مرجع سابق، ص64.

⁽²⁾ محمد عمارة: المنهج الاصلاحى للإمام محمد عبده، مكتبة الاسكندرية، 2005، ص14.

الأزهر سنة 1866م. واستمع إلى دروس مشايخه عlish، والرفاعي، والجيزاوي، والطرابلسي، والبحراوي، وحسن رضوان وغيرهم. وقد استهواه هناك بنوع خاص شيخ يدرس المنطق والفلسفة، ولكن الطريقة الصوفية كانت قد ملكت عليه لبه خاصة وأن الشيخ درويش ما زال يحيطه برعايته وتوجيهه، إلا أن زيارة السيد "جمال الدين الأفغاني" وطريقته في تفسير القرآن كانت مفتاح سعادته التي دخل بها العالم واقتحم طريق الإصلاح. عندما عاد الأفغاني إلى مصر في سنة 1871م، كان "محمد عبده" من أشد الطلاب الملتفين حوله حماسا، وتأثير منه بدأ يدرس الفلسفة، ويعمل على نشر الأفكار الجديدة التي كان ينفثها الأفغاني، وبفضل المقالات التي ينشرها في "الأهرام" اشتهر ككاتب في الشؤون الاجتماعية والسياسية. وانتهى دراسته في الأزهر بنيل شهادة "العالمية" في سنة 1877م. واشتغل بعدها كمدرس، وهي المهنة التي بقيت دوما الأقرب إلى سجيته.

انتقلبه الأفغاني من التصوف إلى الفلسفة الصوفية، وبها ودع "عبده" حلقات الدروس الأزهرية العقيمة بأرجوزة نظمها، وقال فيها:

لو كان هذا وصفهم ما شنعوا بل وقتهم في جاء زيد ضيعوا
ظنوا بأن العلم علم القول، لا والله، بل علم القلوب فضلا⁽¹⁾

بدأ يلقي دروسا خاصة في بيته، ثم انتقل إلى "دار العلوم" التي أنشئت حديثا، حيث كان أول درسه عن مقدمة "ابن خلدون"، التي كان قد نشرها "الطهطاوي" في القاهرة سنة 1857م. وإلى جانب ذلك كان يحاضر في تهذيب الأخلاق لمسكويه، وكذلك كتاب "غيزو" عن تاريخ المدينة الأوروبية، «ويدل اختيار هذه الكتب على النهج الذي كان ذهنه منصرفا إليه. فقد كان مسكويه نسخة إسلامية عن الفلسفة الخلقية الإغريقية، كما عالج "غيزو" و"ابن خلدون" بأسلوبين مختلفين قضية نشوء المدنيات وانحطاطها»⁽²⁾. كانت مقالاته في "الأهرام" تعكس أفكار الأفغاني السياسية، لذلك عزل في قريته التي لم يغادرها حتى 1880م. تزامنا مع نفي "الأفغاني" من مصر. ولكن بعد السنة المذكورة عيّن محررا في المجلة الرسمية "الوقائع المصرية"، ثم أصبح رئيس تحريرها. وقد لعب دورا هاما في توجيه الرأي العام بسلسلة مقالاته عن النظام الاجتماعي والتربية الوطنية. وأصبح أحد زعماء الجناح المدني للمقاومة الشعبية، وهو الأمر الذي أدخله السجن بعد الإحتلال البريطاني وعودة الخديوي إلى الحكم، وقد ترك انخيار المقاومة في نفسه أثرا عميقا. وقد حكم عليه بعد ذلك بالنفي لمدة ثلاث سنوات، ذهب إلى بيروت ثم

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص15.

⁽²⁾ ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص165، 164.

التحق بالأفغاني في باريس حيث تعاوننا على إصدار مجلة "العروة الوثقى" التي كان لها صدى واسعاً في الأوساط المثقفة.

ومع الأفغاني كثرت زيارته إلى مختلف البلدان، فزار لندن، وتونس، ودخل مصر متنكراً، ثم عاد إلى بيروت، حيث مكث يعلم ثلاث سنوات في مدرسة أنشأتها جمعية إسلامية خيرية. «وكانت داره في بيروت، كما كانت في القاهرة ملتقى العلماء والكتاب الشباب من المسيحيين والدروز والمسلمين الذين كانوا يقصدونه للتحدث إليه عن الإسلام واللغة العربية»⁽¹⁾.

في سنة 1888م سمح له الخديوي بالعودة إلى مصر، ولكنه عينه قاضياً في "المحاكم الأهلية"، ليشغله عن التدريس الذي كان يجذب إليه الشبيبة، وبذلك بدأ مرحلة جديدة من عمله الرسمي استمرت حتى وفاته سنة 1905م. وكان قد ترقى في منصبه حتى أصبح سنة 1899م مفتياً لمصر ورئيس جهاز الشريعة الدينية بكامله وهو المركز الذي أهله للقيام بشيء من الإصلاح في المحاكم الدينية وإدارة الأوقاف، كما كانت فتاويه تتفق مع حاجات العصر ومتطلباته من خلال تفسيره للشريعة الدينية تفسيراً عصرياً.

لقد وصف السيد "رشيد رضا" صاحب المنار كل من الشيخين محمد عبده وجمال الدين الأفغاني بكونهما من أكبر مظاهر قول النبي -صلى الله عليه وسلم- «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَبْعَثُ لِهَذِهِ الْأُمَّةِ عَلَى رَأْسِ كُلِّ مِائَةِ سَنَةٍ مَنْ يُجَدِّدُ لَهَا دِينَهَا»، و«قد شرع هذان المجددان الحكيمان في مصر بنوعي التجديد السياسي والعلمي اللذين يشملان جميع أنواع التجديد الذي اشتدت إليها حاجة الأمة، ثم اقتصرنا على التجديد السياسي في أوروبا بمساعدة جمعية العروة الوثقى التي أسستها لهذا الغرض، و أنشأ باسمها تلك الجريدة العربية التي هزت العالم الإسلامي كله هزاً، و كادت تدعو الشرق إلى الثورة دعماً، فزلزلت الدولة البريطانية زلزالاً شديداً»⁽²⁾.

و إذا كان الإمامان قد تلازما ردحا من الزمن، فإنهما تفارقا و اشتغل كل منهما بما خلق ميسراً له، حيث يكون الرأي تبعاً للميل و الإستعداد، فهذا قد أتى التجديد و الإصلاح من طريق السياسة، و الآخر أتاه من طريق التعليم و التربية، و في كل خير، لأن تجديد الأمة بإصلاح الدولة، أو تجديد الدولة بإصلاح الأمة، كل ذلك واجب محمود، و كل منهما يفضي إلى الآخر، و لكن الأول أدنى و أسرع، و الثاني أثبت و أدوم كما يرى صاحب المنار.

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، مرجع سابق، ص 167.

(2) ينظر: رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده ج 1، دار الفضيلة، القاهرة، ط 2، 2006، ص 974.

ولكن الأکید أنّ عملهما في السياسة و التربية و التعليم الإسلامي ، أيقض الشرق كلّه فهبّ للحياة و الإستقلال، و إن كان حظ مصر من هذا التجديد كان أكبر من غيرها، لطول اجتماعهما و عملهما المزدوج فيها.

و قد ظهرت في مصر ثمرة مجهود العمل السياسي، و كانت أوسع انتشارا من ثمرة العمل العلمي التربوي فقد بذرت نواة الحكومة النيابية، و تمّ انشاء الحزب الوطني، و تخرج العديد من الكتاب و الخطباء المنافحين عنه حتّى إذا تمّت شروط الظهور بانتشار الشعور و الوعي العام، نهض الشعب و أوجد قطبا تدور عليه رحاه، و لم يكن ذلك إلا " سعد باشا زغلول" أحد التلاميذ الأوفياء لتيار الإصلاح و التجديد، « و ظهر مصداق قول الأستاذ الإمام: إذا تمّ تكوين أعضاء الجنين ظهر فيه الرأس، و لم يعد يصدق على المصريين قوله: يا ويح الرجل الذي ليس له أمة»⁽¹⁾.

لقد تمّ غرس نبتة الإصلاح، و التلاميذ الأوفياء يتعهدون ذلك الغرس و الجدوة الملتهبة تنتقل من مكان إلى آخر، و سنهاها بعد قليل تنبت و تضيء في أقاصي الشرق و الغرب. و ما ذاك إلا لصدق النية و علو الهمة و سمو الروح.

إن ظهور حركة الإصلاح الديني و الإجتماعي، ارتبط بأوضاع المسلمين في العصر الحديث، و إذا تشابهت هذه الأوضاع في الأقطار العربية و الإسلامية، فقد شملتها فكرة التجديد و النهضة. و من الطبيعي جدّا أن يطمع مفكرو هذه البلاد إلى التحرر و الإنعتاق، لذلك كان هذا الطموح هو الباعث المحرك الذي كان خلف كل الإبداعات في مجال الفكر و الأدب، وراء كل المشاريع السياسية و الإجتماعية النهضة التي ارتبطت بحالات عاطفية نحو هموم الواقع و الحالة، وهو الأمر الذي أنجب شعورا بالخطر، فتحرك الوعي و تولّد من ذلك الدعوة إلى الإصلاح و التجديد.

وطبيعي جدّا أنّ الظروف التي آل إليها العالم الإسلامي من جرّاء الإستعمار و ممارساته في المجالات الفكرية و السياسية و الإجتماعية و الضغط المتزايد، قد فجّر وعيا و بعثا في صفوف العديد من المثقفين، الذين كانت لهم حساسية مفرطة اتجاه الاستعمار و اتجاه الأوضاع المتردية لشعوبهم فأدركوا الأخطار المحدقة، من خلال تأملهم و تفكيرهم العميق الذي أفضى بهم إلى تحديد الداء و تشخيصه، ثم العمل على إيجاد الحلول و الأدوية لتصحيح الأمر و تطبيقه.

⁽¹⁾ رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، مرجع سابق، ص 984.

لقد كان كلّ مصلح يعالج القضية من جانبه الخاص، ووفقاً للظروف التي تحيط بشخصه ووطنه، وهو ما عرضَ معظمهم إلى التّهم الملققة و التضييق، تحت عناوين مفبركة جاهزة مثل الإلحاد و الثورة على الحكم و الزندقة و الخروج على القانون.

ونحن إذ ذكرنا عينات من زعماء الإصلاح في الوطن العربي و الإسلامي، فإن غير هؤلاء كثير ممن أنجبهم رحم الأمة، و ساروا على نفس النهج و المنوال، و كان همّهم الأول و الأوحد هو إيقاظ الأمة و بعثها. فمن هؤلاء مثلاً "علي مبارك" (1823-1893م) مهندس العمران الذي جعل من هذا المشروع حقيقة مادية ملموسة، « فمثله مثل رفاة الطهطاوي اصطدم بالحضارة الأوروبية و تفاعل معها على نحو خلاق و باستجابة واعية »⁽¹⁾، فكان واعياً بقيمة العلم الحديث، مدركاً مدى تأثيره في صياغة الأمم و بعثها من جديد، و هو إلى جانب هذا كان رجلاً عملياً، جعلت أوجه الشبه بينه و بين خير الدّين التونسي كثيرة، فهو بحق مهندس العمران و التعليم و التصنيع في مصر الحديثة، فقد ترك بصماته على كل مشروع نهض في مصر، و تحديد القناطر الخيرية و دار الكتب المصرية خير شاهد على ذلك.

وإن الباحثين يعرفون تمام المعرفة الوجيز الجغرافي المهم المسمى "خطط مصر الجديدة" أو "الخطط التوفيقية" لعلي مبارك، و قليل من الأدباء و المثقفين الذين لم يقرأوا روايته "علم الدين" التي سجل فيها رحلة شخصيتين من الشرق إلى أوروبا بصحبة مستشرق إنجليزي يريد مساعدة أحد العلماء في ترجمة كتاب "لسان العرب". إنها رحلة سجلها علي مبارك في أزيد من 1500 صفحة، تحدث فيها عن جوانب التقدم الأوروبي متناولاً جوانب نظرية عامة تؤسس للنهضة التي يريد لها لأمتها. و من طرائف هذا المصلح العظيم «أنه وهو وزير المعارف الخطير، لم يستنكف أن ينظر إلى الأطفال في بدء تعلمهم للقراءة و الكتابة، و لم تعجبه طريقة تعليمهم فأخذ نفسه بتأليف كتاب من جزأين، يعلم في أولهما حروف الهجاء. وكيف تتركب و يضع ثانيهما للتمرين على المطالعة السهلة في موضوعات مفيدة»⁽²⁾.

كما كان يبحث العلماء على الكتابة و التأليف في كل نافع مفيد، و منهم كذلك "عبد الله ندیم" (1896-1896م) الذي تعلم من الحارات الشعبية كما تعلم من القصور عيشة الأمراء و السادة، و الذي أسس مع مجموعته الجمعية الخيرية الإسلامية التي كان من أهم أغراضها إنشاء مدرسة تعلم الناشئة على غير النمط الذي تسير عليه المدارس الحكومية. فقد كان ينوي بث الروح الوطنية و الشعور القومي في خطته التعليمية الجديدة. و قد

⁽¹⁾ ينظر: صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص42.

⁽²⁾ أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، 2012، ص29.

أخرج صحيفة بعد ذلك أسماها "التنكيث والتبكيث"، «وفي هذا الإسم دلالة على غرضه وأسلوبه، فهو يرمي إلى تأنيب المصريين على ما وصلوا اليه، في أسلوب قد يكون لاذعا وقد يكون مضحكا»⁽¹⁾. وقد فطن لشيء جليل، وهو أن التعليم والنقد بالأسلوب القصصي الممتع أجذب للنفس، وأفعل في العقل، فأكثر من ذلك ولزمه وهو ما سرى على الصحيفة حتى لاقت نجاحا وإقبالا. وقد عمل عبد الله النديم في احضان الثورة العرابية، وكان خطيبها وكتابتها ومشعلها، وعبر جريدة "الطائف" هيح الشعب والنواب حول ضرورة الإصلاح. وقد كان لسان الأمة، وقلمها، ينتقل في الأقاليم لا يكل ولا يمل، ناشرا آراءه ومشاعره الأمر الذي ساعد على نمو رأي عام مصري يؤمن بالحكم الشوري، ويتطلع إلى الإصلاح.

يقول أحمد أمين معلقا على طبيعة النديم و نحه، و مقارنا بينه و بين السيد جمال الدين الأفغاني: «إن كان السيد جمال الدين رسول الخاصة في هذه المعاني، فعبد الله ندم كان رسول العامة، قطر المعاني التي يدعو إليها جمال الدين إلى الشعب، وواصلها إلى التاجر في متجره، و الفلاح في كوخه، و التلميذ في مدرسته: كان السيد جمال الدين بحكم ارستقراطيته في نشأته و ثقافته و البيئة التي تحيط به، و لغته في كلامه و كتابته، معلم الخاصة، وكان عبد الله ندم بحكم ديمقراطيته في النشأة و العلم و البيئة و اللغة معلم العامة»⁽²⁾.

لقد طورد، و نفي إلى خارج مصر، ولكن داره، حيثما حلّ ظلّت منتدى الأدباء و العلماء، وإذا انتهى به المطاف أخيرا في الأستانة، فإن الأقدار كانت تحبّئ له نهاية بمرض السّل، وقد مشى جنازته السيد جمال الدين الأفغاني الذي لحقه إلى ربه بعد أشهر...

ومنهم شهيد الحرية عبد الرحمان الكواكي (1854 - 1902) الذي كان رائدا في فضح الإستبداد الذي أدى إلى انخيار الخلافة. لقد عرفت الأمة فيه المفكر الحرّ و الصّوت الصادق، «و في صحف (الفرات) و (الإعتدال)، و (الشهباء) قرأ الشعب للمفكر الحرّ و أبصر خيوط النور تشير إلى باب الحرية»⁽³⁾.

لم يكن مصدر شجاعته النادرة تلك السّجايا الذاتية التي تحلّت بها شخصيته، ولا ذلك الفكر الذي تسلح به في حلب منذ أطل على حياتها العامة فحسب، وإنما كان له إلى جانب ذلك تأييد الناس ومحبتهم، وهو زاده المتجدد أبدا. وحتى عندما هرب إلى القاهرة من جبروت آل عثمان سنة 1899م، على عهد الخديوي عباس، فإن الكواكي وعلى عادة أهل عصره من المصلحين الكبار أقام ندوة، وتجمع حوله مريدون كثير معظمهم

⁽¹⁾ أحمد أمين: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مرجع سابق، ص42.

⁽²⁾ ينظر: المرجع نفسه، ص51.

⁽³⁾ صلاح زكي أحمد: أعلام النهضة العربية الإسلامية، مرجع سابق، ص50.

من تلاميذ الأفغاني (رشيد رضا، محمد كرد علي، إبراهيم سليم النجار، طاهر الجزائري، عبد القادر المغربي) ولهذه الأسماء دلالة وخطر، فقد كانت هذه الندوة إستمرارية لندوة الأفغاني.

وفي أثمر الصحافة المصرية، وعلى صفحات جريدة "المؤيد" وغيرها، كتب الكواكبي مقالات تثير طريق التحرر وتبين تعاليم الإصلاح، تلك التعاليم التي أودعها مؤلفيه: "أم القرى" و "طبائع الإستبداد". الذين كانا لهما شأن عظيم في حياته وبعد مماته. وقد تناول فيهما أسباب تردي حالة المسلمين، حيث أرجعها إلى أمرين: فتور الجماهير واستبداد الحكام.

لقد أثمرت بذرة جمال الدين الأفغاني، وتفتتت عن أمثال الكواكبي، ومحمد عبده، ورشيد رضا، وعبد القادر المغربي، ومحمد كرد علي، ومحب الدين الخطيب وغيرهم في المشرق العربي، كما أنبتت وأينعت في المغرب الأقصى علال الفاسي وعبد الكريم الخطابي. أما في الجزائر فكان ابن باديس أبرز أعلام هذه الحركة، وبقدر ما كان الهضيبي وعبد القادر عودة وسيد قطب وأبو الأعلى المودودي أبرز قادتها الحركيين في الشرق وأقصاه، فإن الابراهيمي، والعربي التبسي، والطيب العقبي، وامبارك الميلي ومالك بن نبي وغيرهم يمثلون الطليعة الحركية في الجزائر، التي عملت على التغيير والإصلاح. جاعلة شعارها الآية الكريمة ﴿بأنفسهم ما يغيرون وأحتى يقوم ما يغيرون لا الله إن﴾^{الرد11}

المبحث الرابع

الحركة الإصلاحية في الجزائر

إن الأزمات الحادة التي تصيب المجتمعات في صميمها حتى تصير إلى حالة من الركود والإضطراب والفوضى، هي التي تعجل بظهور الإصلاح والدعوة إلى التغيير والتجديد، حيث تمثل الحركات الفعالة عاملا للنهضة و الإنبعث، بفضل حماسها وروحها التي تستوجب فهما دقيقا لأسباب الأزمة ومعرفة قريبة لكل الظروف المحيطة بها، ودراسة واعية للواقع الاجتماعي الذي هو مسرح عملية التغيير. ذلك أن التغيير والإصلاح في أساسه يبدأ بعملية نقدية جادة تعمل على تشريح الواقع وتحديد الأمراض والمثالب، ثم يعقب ذلك خطة ودراسة للحلول الناجعة، لينتهي إلى التنفيذ والتجسيد الميداني الخاضع دوما للرقابة والمتابعة. وعملية النقد والتقويم هي التي تفضي بأية حركة إصلاحية إلى وضع مشروع بديل تراه صالحا لحل الأزمة التي يتخبط فيها المجتمع وإنقاذه.

ولقد كانت حالة الجهل والإستلاب التي يعيشها الشعب الجزائري جراء الإحتلال الفرنسي هي السبب المباشر لضرورة الإصلاح. فقد «ظهرت الحركة الإصلاحية الإسلامية الجزائرية تقريبا في الوقت الذي همت فيها الجالية الأوروبية بالإحتفاء بمائوية الوجود الفرنسي في الجزائر»⁽¹⁾. الأمر الذي هال الفرنسيين وصعقوا لميلاد تلك الحركة ذات النزعة الإصلاحية المتشبهة بصرامة بالعروبة والإسلام، والتي لم تكن أبدا تسعى إلى الإحالة على القيم الفرنسية ولا على ثقافتها. وإذا كانت بعض الزوايا قد خدمت العلم والدين، وجاهدت الغزاة الأجانب، فإن البعض الآخر سرعان ما انحرف عن هذه المبادئ، وارتقى في احضان المستعمر عميلا معينا له ضد الجزائريين وتحول إلى إفساد العقائد ونشر الخرافات والأباطيل، وعمل على تخدير ضمير الأمة، وهو أمر آخر عجل بظهور أصحاب الضمائر الحيّة التي تدعوا إلى سبيل ربها بالحكمة والموعظة الحسنة، ولا تخشى في الله لومة لائم، بل تعتقد أن ذلك أقل الواجب الذي تؤديه اتجاه ربها ودينها وشعبها.

لقد كانت حالة الجزائريين منذ القرن الثامن عشر تدعو إلى الأسى والأسف، وتنتظر المنقذ الذي يأخذ بيدها. ولعل ذلك كان امتدادا لعصور الإنحطاط التي مرت بها الأمة والتيوصفها صاحب كتاب "حاضر العالم الإسلامي" بقوله: «في القرن الثامن عشر، كان العالم الإسلامي قد بلغ من التضعف أعظم مبلغ، ومن التدهن والإنحطاط أعمق دركة، فالدين قد غشيتته غاشية سوداء، فألبست الوحداية التي علمها صاحب الرسالة سحنا من الخرافات وقشور الصوفية، وكثر عديد الأدعياء والجهلاء»⁽²⁾. و انتشرت الأمية و صار الشعب إلى جهل كثيف مظلم، سهل دخول المستعمر و الإستيلاء على الأخضر و اليابس ، و قد وجد في بعض الزوايا و الطرق الصوفية ضالته التي يسخرها لتحقيق أغراضه ، و تنفيذ مشاريعه . فقد كان ينهش لحم الأمة و يذللها بالسلب و النهب مستعملا في ذلك « أرفع النظريات العلمية لأحط الغايات وأحسن الأهداف »⁽³⁾ كما يقول محمد المبارك أمام هذا الواقع الصعب العسير ، قيض الله لهذه الأمة مجموعة من المصلحين من رجال الفكر و الدعوة ، الذين شتموا عن ساعد الجدل لأن التغيير ليس أمنية تتمنى، و لا كلمة تقال و لا خطبة ترتجل، و إنما هو عملية معقدة جدّا تنطلق من عمق النفس البشرية، معتمدة على تجربة واسعة في التسيير و التنظيم و تذليل الصعاب.

أصول الحركة الإصلاحية في الجزائر:

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، تر: محمد بجاتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص15.

⁽²⁾ لوتروبستوتارد: حاضر العالم الإسلامي. تعليق: شكيب أرسلان، ج1، ص259

⁽³⁾ مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي ، تر: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر ، الجزائر ، 1986، ص 9، 10.

يذهب الكثير من المؤرخين على أن البداية الحقيقية لهذه الحركة كان مع الزيارة المباركة التي قام بها الشيخ محمد عبده للجزائر سنة 1903م . و كان ذلك تنويجا لرسالته الدعوية الإصلاحية التي كان يذيعها عبر مؤلفاته وعبر جريدة "العروة الوثقى" على الخصوص ، و التي كان الجزائريون المتعلمون يتلقفونها بشغف لا نظير له .

لقد «كان لهذا السفر بعد معنوي هائل ، خاصة بالنسبة لعلماء الدين، و المثقفين الذين كانوا يشكلون " حزب " محمد عبده في الجزائر ، ففي هذه الجزائر المحرومة منذ أمد بعيد من كل تأثير مفيد للشرق ، جاءت زيارة مفتي مصر بنفس منعش . و فضلا عن تعليم الأستاذ الحي، ووجوده الباعث على الحماس بالنسبة لمضيفيه نسجل دلالة الحدث التاريخية، اي استعادة الصلة العاطفية و الروحية بين موقع هذا المغرب ، و الكيان الواسع للأمة الإسلامية»⁽¹⁾

و قد استطاع الشيخ محمد عبده بفضل حركته الإصلاحية في المشرق أن يعيد لأذهان الجزائريين فضل الإسلام ، و نتائج جهود المصلحين على مرّ السنين ، و أن يزرع فيهم تلك القوّة الروحية و الديناميكية الفعالة التي يمتاز بها الدين الإسلامي إذا ما فهم فهما صحيحا..

و قد كان لتلك الزيارة الصدى الواسع عند الجزائريين الذين كانوا في أمس الحاجة إلى فكرة ترشدهم إلى الطريق القويم ، حيث تعمقت أفكار الإصلاح بصورة مباشرة في نفوس المثقفين الجزائريين ، الذين أصبحوا يعملون على استنباط البعد الحقيقي للأخذ بهذه الفكرة الإصلاحية الحديثة ، و التحمس لها ، و قد عبّر رشيد رضا مؤرخا لهذه الزيارة ، بقوله: أن محمد عبده «قد وجد له في تونس و الجزائر حزبا دينيا ينتمي إليه من حيث لم يكن يعلم»⁽¹⁾ حيث مهّدت له جريدة المنار الطريق في هذا المغرب الشاسع الأرجاء ، فكان بحق «الرجل الذي أوقد في أوساط المثقفين التقليديين في الجزائر شعلة الإسلام ، و جسّد روحه في الدعوة إلى ثورة فكرية ، تزعزع أركان الجهل و تقضي على مصادر الجمود ذلك أنه دعا المسلمين للرجوع إلى بساطة الإسلام الأولى ، و التأمل في منبعي الدين اللذين مازالا على حيويتهما و هما القرآن و السنة ، و عمل على التوفيق بين الدين و العلم الحديث ، فبيّن أن الحقائق التي جاء بها العلم الحديث لا تتناقض و القرآن»⁽²⁾.

و إلى جانب عامل الزيارة هذه، فإن لحركة الفكر المتطورة التي ظهرت و انتشرت أثناء الحرب العالمية الأولى، بفضل عملية الإحتكاك بين الشعوب، و التي أفضت الى يقظة عامة دبّت حتى في أرجاء العالم العربي و

(1) علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 36.

(2) عبد الكريم بو الصفصاف : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و دورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية (1945-31) دار البعث ، قسنطينة، ط1،

الإسلامي. أقول فإن حركة الفكر هذه اليد الطولى في إحداث تلك الصدمة التي جعلت فئة متنورة تنتبه إلى حالتها التي كانت تدعو إلى الشفقة و الرثاء مقارنة مع ما يعيشه العالم المتقدم الذي أخذ في الإنتشار على باقي دول المعمورة محتلا مستعمرا.

و قد شهد عام 1918م تطورا عميقا في العالم الإسلامي، حيث أحدث تطور الأوضاع الاقتصادية و السياسية في كل من مصر و تركيا هزة و عمل على حلحلة الأمور و تحركها نحو الأفضل ، و هو ما أثر ايجابا في باقي الدول العربية و الإسلامية ، و حتى المستعمرة منها ، إذ حدث نوع من الضغط على المحتل ، رضخ من خلاله إلى تلبية بعض المطالب التي كان يطلبها زعماء " الأهالي " بين الفينة و الأخرى . فقد « كان الناطقون باسم الرأي العام الإسلامي يعتقدون ، إنه بفضل التقلبات المترتبة عن الحرب ، يجب أن يمنح قانون جديد للجزائر . و قد زودتهم إعادة صياغة خارطة أوروبا و بخاصة تفكك الإمبراطورية العثمانية ، بحجة كافية للمطالبة لا بإصلاحات عميقة في إدارة الأهالي فحسب ، بل بمراجعة لقانون المستعمرة نفسه»⁽¹⁾ و هو الأمر الذي اضطلع به الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر.

إن الأثر الأوضح في حرب 1914 - 1918م على صعيد المجتمع الجزائري هو الوعي الذي دبّ في الأوساط جراء التفاوت غير المقبول بين الأهالي و المعمرين، بين الدم الذي قدمه أبناؤه و الحقوق المتحصل عليها. و كانت هذه النقطة بالذات هي انطلاق لمخاض التحول الذي ولّد الحماس الإيديولوجي الذي تميّزت به الحياة الجزائرية بعد الحرب العالمية الأولى .

و ما يهّمنا هنا هو الحركة الإصلاحية التي استثارها المثقفون المعربون المستفيدون من هذا الارتجاج العام للمجتمع الإسلامي الجزائري غداة الحرب، و المتأثرون بأفكار جمال الدين الأفغاني و محمد عبده التي ينشرها أتباعهم أمثال : عبد القادر المجاوي، عبد الحليم بن سماية، حمدان الونيسي، و مولود بن موهوب الذين كانوا يمثلون الصفّ المحافظ المتميز بالتأييد للجامعة الإسلامية ، و المتحمّس في الوقت ذاته للوطنية و لأفكار التجديد و الإصلاح الديني الذي تدعو اليه الحركة الإسلامية في الشرق.

لقد مثل هؤلاء المثقفون المتحمّسون النخبة الرائدة لحركة التجديد الإسلامي في الجزائر، و ذلك بتحمّلهم مهمة التغيير و النهوض بالمجتمع ، و محاولة تحريره من قيوده المادية و المعنوية التي كبّلته طويلا و كانت الحائل المعيق عن الحركة و التطور . و قد مثلوا بجهودهم تلك اللبنة الأولى للنهضة الجزائرية التي انبنت أول أمرها على

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية ، مرجع سابق ، ص 42.

إصلاح العقيدة الدينية ، و دعوة الشعب إلى المحافظة على هويته و مقومات شخصيته، و توجيهه إلى الأخذ بأسباب العلم و المعرفة و التمدن.

لكن و بالرغم من الجهود التي بدلها هؤلاء و أمثالهم ، فانهم لم يتمكنوا من انتشار المجتمع من أزمته لأن هذه المحاولات في مجملها كانت فردية لم تنخرط في حركة تجديدية منظمة و مهيكله، تستطيع أن تقارع الإستعمار و أذنابه من المرابطة و العملاء الذين يتربصون بالشعب الدوائر، و يتبعون كل خطوة يقوم بها هؤلاء المصلحون فيعملون على الإعاقة و التفرقة و بث أسباب الفشل و عدم النجاح، و إن كان هذا لا ينفي من أن هذه الجهود الفردية قد خلقت جواً من الوعي و الإستعداد لدى الجماهير الواسعة ، كانت هي الأساس الذي جعلهم يستقبلون مشروع العلماء المسلمين بكل حفاوة و حماس و رحابة صدر.

و إذا كانت هذه المحاولات الأولى قد مهّدت الطريق للجيل اللاحق في إكمال المسيرة فإن «عودة أبناء الجزائر المخلصين من الحجاز منبع الإسلام ، و منبت الدعوة إلى الإصلاح الإنساني بعد أن تشبّعوا بالأفكار الناضجة الحديثة هناك، و اختمرت في أفكارهم و عقولهم»⁽¹⁾

و عودة الطلبة من جامع الزيتونة و جامع الأزهر، كل ذلك كان له فضل كبير على الحركة الفكرية في الجزائر و قد قيّم مبارك المليبي فضل هذه المعاهد الكبرى، و فضل الزيتونة عليها جميعاً بقوله: «جامع الزيتونة أقدم الكليات الإسلامية الثلاث، و منه انبعث الضوء نحو المغرب فتأسس بفاس جامع القرويين ، ثم انفصل منه نور نحو المشرق ازدهر بالقاهرة فكان الجامع الأزهر ، فلجامع الزيتونة الفضل العام على العالم الإسلامي في حياته الفكرية، ثم له علينا الفضل بصفة خاصة، انتفعنا بما كتب لنا من علوم الدين و مسائله ، لذلك تجدنا نھوى جامع الزيتونة و نعرف له منزلته، فيسوؤنا و يضعفنا كل ما يتنابه من خلل، و يسرنا و يشرفنا كل ما يدركه من شرف»⁽²⁾.

لقد كانت الهجرة نحو الشرق هي إحدنا الوسائل التي اتخذها الجزائريون لتحقيق طموحاتهم و إشباع نهمهم من الثقافة الإسلامية ، والحركة العلمية ، بالإضافة إلى أن هذه الهجرة كانت هروبا من سياسة التجنيد الإجباري الذي كان يمارس في الجزائر من طرف سياسة الإحتلال.

و بفضل هذه الهجرة حصلت عملية الإحتكاك المباشر بأعضاء الحركة الإصلاحية في المشرق و بفضل تلك الجدارة و ما آلت إليه الدعوة الوهابية من الغلبة و الشيوع، و ما أحدثه السيد جمال الدين الأفغاني ، و ما

⁽¹⁾ عبد الكريم بوصفصاف: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية، مرجع سابق، ص 61.

⁽²⁾ محمد الصالح الجابري: المؤرخ الجزائري مبارك المليبي في الصحافة التونسية، مجلة الثقافة ، عدد 102، ص 23.

خلفه تلميذه محمد عبده من أثار إجتماعية ، بفضل كل ذلك تأثر هؤلاء المهاجرون بتلك الأفكار و التصورات و عزموا على نقلها إلى بلدهم و نشر تعاليمها بين أبنائه.

و الحقيقة أن العلماء الجزائريين الذين تشكلت منهم الحركة الإصلاحية ، لم ينكروا هذه العلاقة و هذا التأثير المشرقى فيهم، فقد امتدح ابن باديس نفسه الزعيمين محمد عبده و رشيد رضا اللذين كان لهما تأثير كبير في الجزائر من خلال جريدة " العروة الوثقى " ، ثم جريدة " المنار " التي لعبت دورا رياديا في نشر أفكار محمد عبده في الإصلاح الإجتماعي و الديني ، و كانت تمثل المدد الفكري و الروحي الوحيد بالنسبة للجزائريين ، الذي يربطهم بإخوانهم في المشرق. فقد قال في حق رشيد رضا : « فهذه الحركة الدينية الإسلامية الكبرى اليوم في العالم إصلاحا و هداية و بياننا و دفاعا كلها من اثاره رحمه الله و جزاه أفضل ما يجزي به العاملين»⁽¹⁾. و نفس الإنطباع صرح به البشير الابراهيمي الذي كان قد التقى برشيد رضا في سوريا في طريق عودته إلى الجزائر. قال: «إن جمعية العلماء المسلمين مدينة بالكثير لرضا و مجلة المنار، و أكد أيضا أن الجمعية لها جذور عميقة في مبادئ و أعمال رضا»⁽²⁾.

لقد ساهم هؤلاء المصلحون بقسط وافر في إضفاء بعض التغيرات الذهنية على عقلية الجزائريين حيث زرعوا فيهم اليقظة التي جعلتهم يعملون على ضرورة تغيير الأحوال، مدركين أن ذلك لن يتحقق إلا إذا تغيرت النفس الجزائرية، و ذلك بتنقية الدين من الشوائب التي شوّهته و أزلت عنه وظيفته الإجتماعية.

بدأت الجزائر تموج بالأفكار التجديدية و الإصلاحية نهاية القرن التاسع عشر و بداية القرن العشرين ولكن ثمرتها الحقيقية اقتربت بأعمال الشيخ ابن باديس الإصلاحية التي شرع فيها على إثر عودته من المشرق» و التي أحدثت بها نهضة علمية واسعة، بدروسه الحية و التربية الصحيحة التي كان يأخذ بها تلاميذه ، و التعاليم الحقة التي كان يثبها في نفوسهم، و الإعداد البعيد المدى الذي كان يغدي به أرواحهم»⁽³⁾، و لعل شهادة الشيخ البشير الإبراهيمي في هذا المضمار تغني عن التأليف و التصنيف إذ يقول: «رأيت بعيني النتائج التي تحصل عليها أبناء الشعب الجزائري في بضع سنوات من تعليم ابن باديس ، و اعتقدت من ذلك اليوم أن هذه الحركة العلمية المباركة لها ما بعدها ، و أن هذه الخطوة المسددة التي خطاها ابن باديس هي حجر الأساس في نهضة عربية في الجزائر»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ أثار الإمام عبد الحميد بن باريس، ج3، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية ، الجزائر ، ط1، 1991م، ص 96.

⁽²⁾ سعد الله أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية ، ج2 ، دار الغرب الإسلامي، ط2، 1992، ص387.

⁽³⁾ ينظر: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، سجل مؤتمر الجمعية المنعقد بمركزها العام ، نادي الترقى، الجزائر، دار الكتب ، الجزائر ، ص48.

⁽⁴⁾ محمد البشير الابراهيمي : في قلب المعركة، دار الأمة ، الجزائر، 1994، ص216.

لقد كان الشيخ يلقي دروسه لعدة سنوات في الجامع الأخضر بقسنطينة، داعياً لنبذ البدع و مقاومة الخرافات و الجمود ، و تحرير الفكر من اثارهما ، و كانت أعماله و مجهودات الخبيرين أمثاله قد تلاحت مع المؤثرات المحيطة ، حتى أثمرت بميلاد مؤسسة ثقافية إجتماعية تسعى الى التغيير و الإصلاح في مختلف الجوانب سمّيت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، و قد ظهرت بصفة مميزة لارتباطها بالواقع الاجتماعي الجزائري الذي جعلها تسطر برنامجاً يتماشى مع الظروف ، واضعة نصب أعينها هدفا سامياً، وهو الانتقال بالمجتمع الجزائري إلى مستويات أرقى في شتى المجالات ، في التفكير و السلوك و الفعالية و المعرفة ، وذلك بتطبيق نظرية التحلية و التحلية، التي تبدأ بمحاربة التصورات العقديّة الفاسدة ، و الجمود الفقهي المتزمت، و الإنخراط المرابطي الصوّفي و مظاهر الإنهزام النفسي أمام الآخر، ثم الانتقال إلى بثّ الثقة في النفس ، و نفخ القوة في الضمير، و استعادة الروح الوطنية و القومية و كل ذلك يستوجب محواً للأمية على نطاق واسع ، و محاربة للفقر و الجهل ، و كل المظاهر المشينة التي تقتل الشخصية في مهدها.

و جدير بالتنويه قبل الحديث عن جمعية العلماء المسلمين ، أن نذكر نواتها الأولى التي أنشئت في قسنطينة سنة 1925م- باسم " الحركة الإصلاحية الجزائرية " والتي كان مؤسسها الفعلي هو الشيخ عبد الحميد بن باديس «الذي وفق في اختيار فريق المساهمين الذين قام بتوثيق تماسكهم بإنشاء أداة للدعاية سماها " المنتقد " التي سرعان ما أخلت السبيل " للشهاب " ، هذه المطبوعة التي وسمت الحياة الدينية والثقافية للجماعة الإسلامية للجزائر طوال الفترة ما بين الحربين كلاً»⁽¹⁾.

ويعتبر عبد الحميد بن باديس من بناء الصحافة العربية الحديثة في الجزائر و من الذين أرسوا دعائمها على أسس من الإيمان بالمبدأ و الوطنية ، و عملوا على السير بها في الطريق الصحيح القويم رغم الإضطهاد و القهر الذي كان يمارسه المستعمر على الحرف العربي ، وكان قد دخل عالم الصحافة بعد نهاية الحرب العالمية الأولى «حيث رأى ضرورة الخروج بالدعوة الإصلاحية السلفية التي شرع فيها ابتداء من عام 1913م من نطاق جمهور مدينة قسنطينة و ضواحيها إلى مستوى جمهور الوطن الجزائري كله ؛ وليست هناك وسيلة أجدى و أنفع للاتصال بهذا الجمهور الواسع سوى الصحافة الحرة الوطنية ، لذلك اتجه إليها بقوة و حماس كبيرين»⁽²⁾، وكان أول ما سطره بقلمه في " المنتقد " قوله : « بسم الله ، ثم بسم الحق و الوطن ندخل عالم الصحافة العظيم ، شاعرين بعظمة

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية، مرجع سابق، ص91.

⁽²⁾ ينظر: رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح و التربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع ، الجزائر، ط1981، ص2، ص189.

المسؤولية التي نتحملها فيه ، مستسهلين كل صعب في سبيل الغاية التي نحن إليها ساعون، و المبدأ الذي نحن عليه عاملون».

لقد اقترن تاريخ الحركة الإصلاحية في الجزائر أساسا بتاريخ الحياة النشطة لهذا الرجل العظيم الذي كان المحرك الأساس لها ، والذي تصورها أولا و استشرف ضرورتها، والذي صاغ مشروعها واستثار الإرادات الطاقات الطيبة، القدرة على العمل في هذا الحقل الخصب، الذي ينتظر تكريس الطاقات والتضحية بالوقت والنفس والمال، ولم تكن الشعارات التي كان يجلي بها جرائده إلا عنوانا واضحا لمنهج ومشروعه. فقد حملت مجلة "الشهاب" على غلافها الخارجي الكلمات التالية: « مجلة إسلامية جزائرية تبحث في كل ما يرقى المسلم الجزائري». ثم يلي ذلك الشعار التالي: « مبدأنا في الإصلاح الديني والدنيوي؛ لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها»، وتحت مباشرة شعار آخر هو «الحق و العدل ، و المؤاخاة في إعطاء جميع الحقوق للذين قاموا بجميع الواجبات»،

ولكن هذا الشعار استبدل فيما بعد بالشعار التالي: «لنعول على أنفسنا و لتتكلم على الله» وهذا بعد فشل المؤتمر الإسلامي الذي دعا إليه سنة 1936م في تحقيق أي مطلب من مطالبه المتواضعة التي تقدم بها إلى الحكومة الفرنسية

كما كتب في الصفحة الداخلية الأولى الآية: ﴿الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَنَا وَمَا لَلَّهِ وَسُبْحَانَ الَّذِي عَنَى وَمَنْ أَنَا بِصِيرَةٍ عَلَى اللَّهِ إِلَى أَدْعُو سَبِيلِي هَذِهِ قُلْ﴾ يوسف¹⁶، على الجانب الأيمن ، و على الجانب الأيسر الآية

﴿أَحْسَنُ هِيَ بَالْتِي وَجَدَلَهُمُ الْحَسَنَةَ وَالْمَوْعِظَةَ بِالْحِكْمَةِ رَبِّكَ سَبِيلِي إِلَى أَدْعُ﴾ النحل¹²⁵

وكان ابن باديس هو المحرر الرئيسي لمعظم أبواب المجلة ، يمضي مقالاته احيانا باسمه و أحيانا بدون إمضاء.

جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

تعود فكرة تأسيس جمعية تلمّ شمل علماء الدين المسلمين الجزائريين إلى سنة 1913م، وذلك حين ضمت أرض الحجاز في موسم حجّها كلّ من الشيخ الطيب العقبي والشيخ البشير الإبراهيمي والشيخ عبد الحميد بن باديس، حيث تبادل الثلاثة وجهات النظر حول ما يمكن فعله اتجاه الأوضاع المزرية للشعب الجزائري الذي كانت حالته تسير من سيء إلى أسوء، وتمخضت اجتماعاتهم المتوالية على ضرورة بعث نهضة شاملة تستهدف التغيير والإصلاح في كل الجوانب؛ السياسية والدينية والعقلية والاجتماعية. وعن تلك الاجتماعات قال

الإبراهيمي وهو أحد شهودها: « وأشهد الله على أن تلك الليالي من عام 1913م هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين، والتي لم تبرز للوجود إلا في عام 1931م⁽¹⁾ .

إن المبادرة الأولى لتجميع المثقفين المعربين ذوي التكوين الزيتوني والمشرقي ترتقي إلى سنة 1924م حيث « اتصل ابن باديس بأصدقائه وزملائه بقسنطينة وضواحيها لإقناعهم بفائدة إنشاء جمعية تدعى "الأخوة الفكرية"، تكون غايتها توحيد المثقفين (المعربين) وتمكينهم من التعارف على أحسن وجه، وتنسيق جهودهم في مجال التعليم العربي الحر، وتوحيد مذهبهم الديني»⁽²⁾ . ثم أنشأ بعد ذلك صحيفة "المنتقد" ثم "الشهاب" في نوفمبر 1925، وكله أمل في أن يجعل منبرا ييسر هذا التقارب المنشود، حيث وجه في العدد الثالث من الشهاب نداء إلى العلماء الإصلاحيين، اعتبر بالفعل شهادة ميلاد الجمعية المنتظرة. لقد استمال نداء ابن باديس جل العناصر ذات الإتجاه الإصلاحي، وكان أول انضمام هام هو الشيخ العقبي، وبعده مولود حفيظي ذو التكوين الأزهري فمبارك المليي وآخرون ولا شك أن كل واحد من هؤلاء كان يمثل دفعا قويا لابن باديس، ولأفكاره، وهكذا «أصبح الحزب الديني الذي دعا إليه ابن باديس الموضوع الأساس للمقالات المنشورة في الشهاب، وألقى الرأي العام الإسلامي نفسه منحرفا فيه، كما أمسى تكوين تجمع ذي طابع إسلامي في الجزائر له غايات دينية وثقافية الشغل الشاغل للمثقفين المسلمين، وجميع المسلمين الواعين خلال السنوات من 1925م إلى 1930م»⁽³⁾ . وهذا ليس بغريب على الجزائريين الذين كانوا يتطلعون دوما إلى الوحدة الإسلامية، وهي نزعة دائمة تدغدغ عواطف المسلمين، ولكنها دائما تنتظر المصلحين الذين يسعون دوريا إلى إيقاظها، بإعطائها دفعا من الطاقة تحولها إلى قوة إجتماعية فاعلة.

إن الإقبال الكبير للمثقفين على نداء ابن باديس وحماسهم الفياض، إنما كان يدل على الإستعداد التام لتنفيذ ما يفرضه عليهم انتماؤهم لهذه الجمعية الإصلاحية وهو أمر يدل على أن الجمعية كانت ممكنة التأسيس في تلك الفترة لولا الظروف الطارئة التي حالت دون ذلك، والتي استثمرها العلماء لفائدة التحضير والإعداد أكثر لسد كل الثغرات التي يمكنها أن تقف عائقا في تجسيدها. واستمر الأمر كذلك طيلة ست سنوات، ولكن الإحتفالات المؤوية للوجود الإستعماري في الجزائر عجلت بظهورها وكانت السبب المباشر لتأسيسها.

⁽¹⁾ بن رحال زبير: عبد الحميد بن باديس رائد النهضة العلمية والفكرية، دار الهدى، الجزائر، 1997، ص51.

⁽²⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية، مرجع سابق، ص143.

⁽³⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية، مرجع سابق، ص143.

كانت هذه الإحتفالات الصاخبة والتي كانت ستستمر لمدة 06 أشهر، والتي دعي إليها العالم أجمع بحضور رئيس الجمهورية الفرنسية، عاملا قويا في سرعة إخراج فكرة تكوين الجمعية من حيز الأمانى. فقد اتخذت هذه الإحتفالات « صورة استفزازية بالنسبة لمشاعر الجزائريين وإحساسهم، حيث أشعرتهم بالذل والمهانة، وذكّرتهم بمئات الألوف من الشهداء من آبائهم وأجدادهم الذين سقطوا في ميادين الجهاد، طيلة أكثر من نصف قرن دفاعا عن حرية بلادهم واستقلالها، وقد دلّت خطب المسؤولين الفرنسيين في هذه الإحتفالات على روحهم الصليبية المتطرفة، التي لا يزالون يكتونها للعروبة والإسلام في الجزائر»⁽¹⁾.

ولصيانة العروبة والإسلام في الجزائر، ولتمكين الشعب الجزائري من العيش في ظلّ الكرامة والشرف برزت جمعية العلماء المسلمين إلى الوجود رسميا في الخامس من شهر مايو سنة 1931، متخذة "نادي الترقى" كمقر رسمي لها، تعقد فيها اجتماعاتها، وتقيم مؤتمراتها السنوية، وتمارس فيه نشاطها العام. وقد تولّى رئاستها منذ النشأة الأولى الشيخ عبد الحميد بن باديس الذي انتخب بالإجماع في غيبته، كما آلت نيابة الرئاسة إلى الشيخ البشير الإبراهيمي الذي استمر في منصبه إلى وفاة الشيخ عبد الحميد في 16 أفريل 1940م، حيث انتخب بالإجماع وفي غيبته كذلك لرئاسة الجمعية، استمر في هذا المنصب إلى سنة 1956م تاريخ حلّ الجمعية بغية جعلها جمعية شاملة فقد ضمت كافة أطياف الشعب الجزائري المسلم ممثلين في ثلاث فئات تنتمي إلى ثلاث مدارس فكرية:

1. مدرسة العلماء الأحرار: العائدين من المشرق وجامع الزيتونة والقرويين والمتخرجين من المعاهد الحرة. والمتشبعين بأفكار جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

2. المدارس الحكومية الرسمية: التي كانت تكون موظفي القضاء والإفتاء والأئمة.

3. الزوايا: التي كانت منتشرة في ربوع القطر الجزائري.

وقد بلغ عدد الحضور في اجتماع التأسيس من شتى المشارب اثنين وسبعين عالما، كما حضر الإجتماع عدد من طلبة العلم من مختلف الجهات.

وقد تقاسم المسؤولون الكبار في الجمعية مراكز العمل الحيوية في الوطن، فكان ابن باديس في قسنطينة وعمالتها، والطيب العقبي نائب الأمين العام للجمعية تولى عمالة العاصمة أما الشيخ البشير الإبراهيمي ففي وهران على أن تكون اقامته في مدينة تلمسان. وقد تبنت الجمعية العامة قوانين الجمعية التي صاغها الشيخ البشير الإبراهيمي، وعيّنت لجنة مديرة من ثلاثة عشر شخصا على النحو التالي:

. عبد الحميد بن باديس، رئيسا.

⁽¹⁾ رابع تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، ط3، مرجع سابق، ص66.

- . محمد البشير الإبراهيمي، نائبا للرئيس.
- . الأمين العمودي، أمينا عاما.
- . الطيب العقبي أمينا عاما مساعدا.
- . مبارك المليي، أمين المالية.
- . ابراهيم بيوض، أمين المالية المساعد.
- . بالإضافة إلى سبعة مساعدين.⁽¹⁾

وهكذا فقد كانت هذه الجمعية تتويجا لجهود طويلة بذلها فريق "الشهاب"، الذي أصبح جلّ أعضائه من مسؤوليها ومسيرها. و جدير بالذكر أن الفضل في إنشائها يعود إلى المرونة التي أبداهها عبد الحميد بن باديس وفريقه في التعامل مع الظروف المحيطة، «ولم تكن لتعتمد من قبل السلطات الفرنسية لو لم يكن المناخ العام في الجزائر موسوما بالإنفراج، ذلك أن سنة 1930، كانت بالنسبة للفرنسيين سنة المائوية الباعثة على النشوة (...). وكان يحدهم إذن التفاؤل حيال الأهالي، ونوع من الأبوية أو ما يشبه الرفق، وقد ترتب عن ذلك تليين للسياسة الأهلية للإدارة الجزائرية»⁽²⁾. الذي كان على رأسها "ج. ميرانت" الماسوني الذي أظهر في ما سبق معاداته للنظام المرابطي. وقد استطاع المؤسسون بمهارة لا تنكر استغلال الظروف وجلب الإدارة لصالحهم لتسهيل المهمة وتعطي الترخيص، وذلك بإعلانهم عن طريق الشهاب بأن الجمعية المأمولة لن تتدخل في السياسة و شؤونها، وإنما هي جمعية هداية وإرشاد لترقية الشعب من الجهل والسقوط الأخلاقي.

وقد أعلنوا صراحة أنه «لا يجوز بحال أن يكون لها بالسياسة أدنى اتصال ، بعيدة عن التفريق و أسباب التفريق، وهذا ما نقوله ولا نشك أن اخواننا المهيين و المدعويين كلهم على وفاق تام معنا ، وأنهم سيجعلونه في طليعة القانون الأساسي الذي يقدم للحكومة ، وإنما أردنا أن نقوله ليكون معلوما عند الجميع بالمكشوف»⁽³⁾. وربما مما زاد في اطمئنان الإدارة اتجاه هذه الجمعية هو مكوناتها الجامع لكل التوجهات الثقافية الإسلامية المتواجدة في الجزائر ، وخاصة الطرقيين و المرابطين الذين كانت الإدارة تستعمل الكثير منهم كعناصر متواطئة تخدمها كما كانت تستعمل غيرهم.

الأهداف العامة لجمعية العلماء المسلمين :

⁽¹⁾ ينظر: علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية، مرجع سابق، ص154.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص155.

⁽³⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية، مرجع سابق ، ص156.

إذا كانت الجمعية قد أفصحت عن أهدافها وبيّنت منهجها على المكشوف ، فإنها كانت بلا شك و من منطلق إيماني تعمل على نوعيته و تكوين العنصر الخلاق الفعّال الذي سيتحمل الرسالة و المسؤولية تجاه دينه و شعبه و وطنه بدليل إخراج آلاف الجزائريين من الجهل المطبق الذي كانوا يجهلون ، بفضل العشرات من المدارس الحرة التابعة للجمعية، التي أنشأت على مدار خمس وعشرين سنة حياة الجمعية. و لكن كانت الجمعية تحاول التأقلم و التعايش مع الظروف القاسية التي وجدت فيها، فإنها كانت تأمل من المستقبل الخير الكثير للبلاد و العباد. ولكن دعنا أولاً نتتبع الأهداف الأولى المعلنة صراحة في موثيقها ، والتي تلخّصت «بصفة إجمالية في الشعار التالي الذي ينسب إلى الشيخ عبد الحميد بن باديس أول رئيس لها وهو: «الإسلام ديننا و العربية لغتنا و الجزائر وطننا»⁽¹⁾.

وقد لخص الشيخ البشير الإبراهيمي هذا الشعار و فصله ، وبيّن تلك الأهداف بكل وضوح وشفافية قائلاً:
«يا حضرة الإستعمار:

إن جمعية العلماء تعمل للإسلام بإصلاح عقائده ، وتفهم حقائقه، و إحياء أدايه وتاريخه

- و تطالبك بتسليم مساجده و أوقافه، إلى أهلها.

- و تطالبك باستقلال قضائه.

- و تسمي عدوانك على الإسلام ، ولسانه و معابده ، و قضائه ، عدواناً بصريح اللفظ.

- و تطالبك بحرية التعليم العربي .

- و تدافع عن الذاتية الجزائرية التي هي عبارة عن العروبة و الإسلام بمجتمعتين في وطن.

- و تعمل لإحياء اللغة العربية، و آدابها، و تاريخها، في موطن عربي ، و بين قوم من العرب.

- و تعمل لتوحيد كلمة المسلمين في الدين والدنيا.

- و تعمل لتمكين أخوة الإسلام العامة بين المسلمين كلهم.

- و تذكر المسلمين الذين يبلغهم صوتها بحقائق دينهم ، و سير أعلامهم، و أمجاد تاريخهم.

- و تعمل لتقوية رابطة العروبة بين العربي و العربي ، لأن ذلك طريق لخدمة اللغة و الأدب»⁽²⁾

و من خلال هذه الأهداف العامة ، يتبين أن الجمعية قد قامت كرد فعل على سياسة التنصير و الفرنسة المتبعة في الجزائر من قبل سلطات الإحتلال ، و كحماية للشعب من البعثات التبشيرية التي يمارسها المسيحيون

⁽¹⁾ رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح و التربية في الجزائر، مرجع سابق، ص68.

⁽²⁾ الشيخ البشير الإبراهيمي: جريدة البصائر ، العدد الثالث، السلسلة الثانية ، 1947، ص 1.

القادمون مع المستعمر من شتى البلاد الأوروبية . و لتكون سدًا منيعًا أمام سياسة الإدماج و التجنيس التي بدأت تستفحل ظاهرهما بين الجزائريين ، و التي فرضت عليهم بمقتضى القانون الصادر في 14 جويلية 1865 ، و الذي ينصّ على أن الأهلي الجزائري لن ينال الحقوق السياسية التي يتمتع بها المواطن الفرنسي الأصل إلا إذا تجنس بالجنسية الفرنسية ، و الغريب في هذا القانون أن الأهلي اذا انتقل الى الجنسية الفرنسية فستطبق عليه القوانين المدنية الفرنسية في مسألة الأحوال الشخصية ، و هذا ما يعني تخليه عن دينه الإسلامي بصورة أو بأخرى.

و لما كان الفرد هو منطلق كل إصلاح في المجتمع ، كانت أهداف الجمعية العناية بهذا الأساس و هذه اللبنة الأولى ، واضعة نصب عينها قوله تعالى: «إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم»¹⁵ ، و قد سعت إلى إيجاد الإنسان المسلم المرتبط بدينه و لغته و وطنه الذي يرى في الوحدة قوة و في التفرقة هوان و مذلة.

ومهما كتب الباحثون في أهداف الجمعية ، و مهما اختلفت آراؤهم ، و بالرغم من أنها قد أبعدت الغاية السياسية من خلال دستورها التأسيسي ، إلا أن السياسة ظهرت في كثير من نشاطاتها ، و هو ما جعل البعض يقسّم أهدافها إلى قسمين :

- أهداف قريبة المدى : و هي المصرح بها كالرجوع إلى الدين الصحيح بتنقيته من البدع و الخرافات و محاربة الأفتات الاجتماعية ، و ترقية الفرد المسلم بتوعيته و تعليمه.

- و أهداف بعيدة المدى: تؤدي إلى الإستقلال التام عن فرنسا ، و بناء دولة جزائرية في إطار المبادئ الإسلامية مرتبطة بكيان الأمة الإسلامية، و ربما هذا ما عبر عنه أبو القاسم سعد الله حين اعتبر أن حركة الإصلاح الجزائرية «سعت الى تحقيق الإصلاح بمعناه الشامل ، و الإصلاح بالمعنى الشامل قد يبدأ بالثقافة أو بالدين أو بالمجتمع و لكنه في نهاية الأمر يغطي كل مظاهر الحياة في مجتمع ما ، بما في ذلك السياسة ، و هذا بالضبط ما حصل في الجزائر»⁽¹⁾.

و خاصة سنة 1936م ، التي تعتبر سنة الإلتزام السياسي بالنسبة لجمعية العلماء المسلمين التي دعت إلى المؤتمر الإسلامي الجزائري الجامع ، حيث شهد الإصلاحيون أياما ملحمية ، و بلغوا الذروة في تلك الأيام بتحكمهم في الرأي العام الإسلامي . و مع الأسف كانت تلك السنة كذلك هي بداية التشتت بين المطالب الخاصة و مستلزمات الإنخراط في الحياة السياسية الجزائرية، و هي النقطة و المآخذ الذي لم يستسغه مالك بن نبي من الجمعية و من شيوعها بالذات و هذا ما سنتعرض له في حينه.

⁽¹⁾ سعد الله ، أبو القاسم : الحركة الوطنية الجزائرية ، مرجع سابق، ص 88.

و مع كل هذا فإن الجمعية بأهدافها الصريحة و المخفية، كانت جبهة الدفاع الأولى عن الإسلام و العروبة في الجزائر ، بماهياها الله لها من علماء و رجال يمتازون بقوة العلم و قوة الروح، و أعمال جمعية العلماء المسلمين للإسلام و العربية هي البناء المتين للقومية ، و التفسير الصحيح للوطنية ، و الشرح العملي لمعنى الأمة، «و قد لعبت دورا بالغ الأهمية في تاريخ الجزائر الحديث في المحافظة على الثقافة القومية ، و نشر التعليم العربي على نطاق واسع ، حتى شملت مدارسها كافة المناطق الجزائرية ، كما شمل مجهودها العمال الجزائريين في فرنسا»⁽¹⁾، و داع صيتها في بلدان المغرب العربي كافة و امتد الى المشرق و بقية دول العالم .

رواد الخطاب الإصلاحي في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين:

بمجرد تأسيس جمعية العلماء المسلمين أصبح لها خطاب واضح المعالم ،بيّن الأهداف محدّد الوسائل و أصبح لهذا الخطاب رجاله الذين يتفانون في سبيل إيصاله و إسماعه و انتشاره ، و كان أبرز الذين كتبوا و خطبوا، و علّموا،الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1940م)، الذي يعد من كبار رجال الإصلاح و التجديد في الإسلام.

«و جوانب العظمة في هذه الشخصية العملاقة، متعددة متنوعة، فهو مصلح إجتماعي كبير، سخر قدراته لمحاربة مظاهر التدهور الإجتماعي في الأمة الإسلامية ، و هو مرب أفنى عمره في تربية الأجيال ، و ربطها بأصولها الثقافية والفكرية و الحضارية حتى لا يمسحها الإستعمار بالتجنيس و الإندماج . و هو صحفي قدير ووظف القلم و القرطاس لبلوغ مأربه في ايقاظ الحس الوطني و الديني عند قطاع عريض من هذا الشعب الأيو هو مجاهد كبير جابه الإستعمار الفرنسي دون خوف أو وجل»⁽²⁾(...).

و هو شاعر مرهف الاحساس (...) و هو مفكر من الطراز العالمي (...) و هو أديب كبير امتلك ناحية اللغة(...) و هو خطيب مفوه يشد اليه السامعين ..و فوق هذا فهو مفسر لكتاب الله تعالى ، وله فيه خواطر ونظرات لامست أسراره و أدركت معانيه ، و هو بحق الأب الروحي لكل الجزائريين ، و الحاضنة الأولى لأبناء الثورة التحريرية الكبرى . و هو رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، وأهم شخصية «أرست دعائم المدرسة الإصلاحية السلفية في الجزائر ، و هو الذي شرح معالمها، و أوضح مقاصدها للجزائريين ، و هو الذي مهد لها التربة، و رعاها و تعهداها حتى أصبحت قوية الجذور، راسخة البنيان ، واسعة الإنتشار ، لا في قسنطينة وحدها و

⁽¹⁾ رايح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح و التربية في الجزائر، مرجع سابق، ص 358.

⁽²⁾ محمد الدراجي : الحركة الإصلاحية في الجزائر ، رجال و أفكار، دار قرطبة ، الجزائر، ط1، 2008م ، ص 37.

لكن في الجزائر كلها⁽¹⁾. وهو فيلسوف اذا قصدنا بالفلسفة معنى الحكمة التي تبحث عن سر الوجود ، و قد عبر عن هذه الفلسفة في كل دروسه التي كان يميلها طيلة سبعة و عشرين عاما . و تجلت في تحليله لمعنى الدين و دوره في صنع الحضارة. «و قد ظهرت نتائج فلسفته في نضاله عن الشخصية الجزائرية ، ثم في طريقة تربيته لجيل من أبناء الجزائر كانوا عمدة نهضتها العربية الإسلامية ، و مناط أملها في المحافظة على شخصيتها القومية من كل مسخ أو تشويه»⁽²⁾.

و قد كانت اثار ابن باديس عملية قبل أن تكون نظرية . و الأجيال التي ربّأها و خلّفها و التي كانت وقود معركة التحرير خير شاهد على ذلك و دليل، و قليل من المصلحين من استطاع أن يفعل ما فعله ابن باديس، و قد كان وفيًا لنظريته في التربية ، فإصلاح الفرد و توعية النشء بالفكرة الصحيحة هي قاعدته الذهبية في التربية ، و هي النظرية التي اتفق مع الإبراهيمي في أرض الحجاز على تجسيدها في أرض الواقع في الجزائر. لقد بلغت جملة المدارس التي أنشأها جمعيته التي يرأسها أكثر من 150 مدرسة ، يتردد عليها أكثر من 50 ألف طفل و بنت ، تخرجوا و هم يحملون فكرا صحيحا، و عقيدة قوية سليمة و نظرة متجددة للحياة و امل في المستقبل . و تعظم هذه الأرقام في عين كل منصف حينما يعلم أن جهود ابن باديس في التربية والتعليم بدأت من الصفر، حيث كان الجهل يطبق ظلامه على فئات الشعب.

لقد عاش عبد الحميد بن باديس مجاهدا ، الى أن توفي ليلة الثلاثاء ، الثامن من ربيع الاول سنة 1359هـ، الموافق ل 16 أفريل 1940 ، عن سنة قضاها معظمها في العلم و التعليم و التأسيس لأجيال المستقبل و قد أثبتّه الشيخ العربي التبسي بقوله: لقد كان الشيخ عبد الحميد بن باديس في جهاده و أعماله هو الجزائر كلها ، فلتجتهد الجزائر بعد وفاته أن تكون هي الشيخ عبد الحميد بن باديس. و رثاه شاعر الجزائر محمد العيد ال خليفة بقصيدة مطلعها:

يا قبر طبت و طاب فيك عبير هل أنت بالضيف العزيز خبير؟

محمد البشير الإبراهيمي:

وهو أحد العمالقة الذين أذكوا جذوة الإصلاح في نفوس الجزائريين، وزرعوا الوعي بين أبناء الأمة، فقد كان من رواد الحركة الإصلاحية في الجزائر ومن أبرز مؤسسي جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وأحد العباقرة

⁽¹⁾ رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس و الحركة الإصلاحية السلفية في الجزائر ، مجلة الثقافة ، عدد 68 ، وزارة الاعلام و الثقافة، ص 33.

⁽²⁾ رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح و التربية في الجزائر ، مرجع سابق ، ص 198، 199.

الذين ولدوا في سنة العباقرّة (1889م) كما يطلق عليها! لقد حفظ "البشير" القرآن الكريم وهو ابن تسع سنوات، ودرس علوم العربية على يد عمه الشيخ "محمد المكي الإبراهيمي". الذي انتهت إليه علوم النحو والصرف والفقه في الجزائر خلال فترته، وأصبح مرجع الناس ومورد طلبة العلم. وعلى يديه حفظ الإبراهيمي قدرا كبيرا من متون اللغة، وعددا من دواوين فحول الشعراء، ووقف على علوم البلاغة والفقه والأصول، أهله لأن يتصدر التدريس في سن الرابعة عشرة بعد وفاة عمه "سالف الذكر". جال في المشرق العربي، «وعين بالمدرسة السلطانية بدمشق. في ذات الوقت كان يقدم دروسا بمسجد الأمويين»⁽¹⁾. كما اختلف على النوادي العربية واتصل بأكابر الأدباء والشعراء ورجال الدين، «وقد دفعه ظمأه الأدبي إلى لقاء شوقي وحافظ، فرحبا به وأسمعها بعض ما يحفظ من قصائدهما الجياد، فتهلل شوقي واهتر، وفرح حافظ واختال»⁽²⁾. ومع قصر المدة التي قضاهما في القاهرة إلا أنه حضر الدروس في الأزهر ولقي كبار علمائه، وانتقل إلى دار الدعوة والإرشاد التي أسسها رشيد رضا. ثم انتقل إلى المدينة المنورة حيث سبقه أبوه، فاستأنف العلم في حلقات الحرم النبوي سنة 1911موسعد هنالك بعالمين جليلين، هما الشيخ عبد العزيز الوزير التونسي، والشيخ حسين أحمد الفيض أبادي الهندي حيث أخذ عن الأول موطأ الإمام مالك دراية، ولزم دروسه في الفقه المالكي، وشرح التوضيح لابن هشام، وعن الثاني شرح صحيح مسلم، وفي ذلك يقول الإبراهيمي: «وأشهد أني لم أر لهذين الشيخين نظيرا من علماء الإسلام، للآن، وقد علاستي، واستحكمت التجربة، وتكاملت الملكة في بعض العلوم، ولقيت من المشايخ ما شاء الله أن ألقى، ولكني لم أر مثل هذين الشيخين من فصاحة التعبير ودقة الملاحظة، والغوص على المعاني واستنارة الفكر، إلى آخر مقال في تقريريهما الرائع»⁽³⁾.

لقد وجد في دار هجرة النبي - صلى الله عليه وسلم - مكتبات مليئة بكنوز العلم، نهل منها ما استطاع و هناك أشرفت نفسه، و تحدّد اتجاهه العلمي و السياسي، و كان قد التقى هناك جماعة من إخوانه الشناقطة ، الذين كانوا له خير معين على العلم و مسائله، فقرأ مع شيوخهم " الكامل للمبرّد"، و " البيان و التبيين للجاحظ"، كما حفظ كثيرا من دواوين الشعراء ، « فضم إلى تضلعه الفقهي تضلعا أدبيا، أمده بالطلاقة و الفصاحة»⁽⁴⁾.

(1) علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، تر: محمد بيجاتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص102.

(2) محمد رجب البيومي: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، دار القلم، دمشق، ط 1، 1995، ص 259.

(3) محمد رجب البيومي: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، مرجع سابق، ص 259.

(4) المرجع نفسه، ص261.

في سنة 1922م، عاد الشيخ الإبراهيمي إلى الجزائر، و استقرّ في مدينة سطيف ليشغل بالتعليم الحرّ الذي كان من شروطه وجود مسجد، فحث السّكان على بنائه، و في سنة 1924م دعاه ابن باديس للانضمام إلى الجمعية الثقافية التي كان بصدد تشكيلها، و التي كانت هي الشرارة و نقطة انطلاق الحركة الإصلاحية. فكان في السنة التالية واحدا من فريق الشهاب، ثم انتخب عند تأسيس جمعية العلماء نائبا للرئيس، و قد كلف كما أسلفنا بتأمين الدّعاية الإصلاحية في الغرب الجزائري على أن يكون مقرّه في مدينة تلمسان التي تكلّلت جهوده بها بتدشين مدرسة الحديث في سبتمبر سنة 1937م، و كان ذلك بمثابة انتصار باهر لنشاطه في ميدان التعليم الإصلاحي.

و بالموازاة مع أعماله في الغرب الجزائري، « كان الإبراهيمي يساهم في أعمال ج.ع.م. جالتى كان مقرها بالعاصمة، كما كان يساهم من حين لآخر في مجلة الشهاب، انطلاقا من 1936م، و في جريدة البصائر اللسان الرسمي لج.ع.م.ج»⁽¹⁾ و لأن الإدارة الفرنسية كانت تشتهه في ج.ع.م.ج التي لم تبد أي حرص على إعلان ولائها لفرنسا فإنها وضعتها تحت المراقبة الشديدة، كما وضعت الإبراهيمي تحت الإقامة الجبرية في آفلو ابتداء من 10 أبريل 1940. و هي السنة التي توفي فيها رئيس الجمعية الشيخ عبد الحميد بن باديس و انتخب الإبراهيمي خليفة له. حيث أضطلع بهذه المهمة على أكمل وجه، فكان يلقي في اليوم الواحد عشرة دروس، يبتدئها بدرس الحديث بعد صلاة الصّبح، و يختتمها بدرس التّفسير بين المغرب و العشاء، ثم ينصرف بعد الصلاة الأخيرة إلى بعض النوادي الجامعة ليلقي محاضرات في التاريخ الإسلامي، أما أيام العطل فكانت جولات سياحية في القرى، تنشط العزائم و تبعث الهمم، و كانت عبارة عن أعياد للأمة تلتقي فيها بمصلحيها الأفاضل.

لقد قام الإبراهيمي بإنشاء معهد ثانوي كبير بمدينة قسنطينة، و تخليدا لذكرى الرّائد الأول في ميدان الكفاح، سمّاه معهد ابن باديس الثانوي الذي كان يضم من التلاميذ المختارين الذين أصبحوا فيما بعد هم وقود الحركة الإصلاحية في الجزائر و طلائع قوافلها المجاهدة في الحرب التحريرية الكبرى، التي كانت ردّا عمليا صريحا على الحاكم الفرنسي الذي تبجح ذات يوم من سنة 1930 احتفالا بمهرجانات الحرية بعد مرور مائة عام من الإحتلال قائلا: «لا تظنوا أنّ هذه المهرجانات لبلوغنا مائة عام في الجزائر فحسب، فقد أقام الرومان من قبلنا ثلاثمائة عام، وخرجوا كارهين، ألا فلتعلموا أن مغزى هذه المهرجانات هو: تشييع جنازة الإسلام بهذه الديار»⁽²⁾.

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص104.

⁽²⁾ ينظر: محمد رجب البيومي، النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، مرجع سابق، ص252، 253.

كان الإبراهيمي متحملاً لمسؤوليات جسام، جعلته ينحو صوب المهام الإجتماعية أكثر من التفرغ للكتابة و التأليف، و رغم ذلك فقد اجتذب اعجاب جيل من المثقفين الذين رأوا فيه موهبة أدبية تشبه موهبة الجاحظو نبوغا علميا يرقى إلى مقام الكتاب النابجين و الأدباء المتفوقين. و إلى جانب افتتاحياته الملهممة المجموعة في "عيون البصائر" فقد ترك فهرسا لمخطوطاته. من بينها:

1. بقايا فصيح العربية في لهجة الجزائر.
2. النقايات و النفايات وهو أثر لغوي يجمع كل ماجاء على فعالة من مآثور الشيء و مرذوله.
3. أسرار الضمائر في العربية.
4. التسمية بالمصدر.
5. الصّفات التي جاءت على وزن فعل.
6. الإطراد و الشذود في العربية.
7. ما أخلّت به كتب الأمثال من الأمثال السائرة.
8. قصّة كاهنة أوراس.
9. حكمة مشروعية الزكاة في الإسلام.
10. شعب الإيمان.
11. مخارج الحروف.
12. الملحمة الرجزية في التاريخ، وقد بلغت 36 ألف بيت.
13. فتاوي متناثرة.

وبتعدد عناوين هذا الفهرس، تتبين المواهب المتعددة للرجل و تشعب معارفه، شأن الأولين من حملة الثقافة الإسلامية.

وبعد .. فقد توفي الشيخ البشير الابراهيمي في ماي سنة 1965م ، بعد ان اقتطف ثمرة جهاده و تفرانيه و إن كان يرجو فوق ذلك المزيد.. و لعن كان الشيخ عبد الحميد بن باديس هو قمة الفكر الإسلامي المعاصر في الجزائر ، فإن الإبراهيمي يمثل قمة الثقافة العربية فيه، و بقدر ما كان الأول مجددا في علوم الدين ، كان الثاني مجددا في اللغة العربية و فارسها الذي لا يكبو به حصان.

الطيب العقبي:

عاش في أرض الحجاز مهاجرا مع أسرته منذ سن السادسة ، حيث ترعرع «في المدينة المنورة و تعلم هناك على يد شيوخها ، ثم درس في الحرم النبوي ، لكنه نفى الى تركيا بتهمة المشاركة في الثورة العربية الكبرى ، ثم عاد الى مكة سنة 1919، و تولى رئاسة تحرير جريدة " القبلة" بإيعاز من الشريف حسين، بعد أن كان الكاتب الإسلامي الشهير " محب الدين الخطيب" رئيسا لتحرير تلك الجريدة»⁽¹⁾.

عاد إلى الجزائر في مارس 1920م ، و أقام ببسكرة مسقط رأسه حيث كان محاطا بوالديه و أصدقائه و عمل على نشر المذهب الديني الذي تلقاه في المدينة المنورة و سرعان ما قرر الإنضمام الى الفريق الباديسي الذي كان يصدر "المنتقد" بداية من جويلية 1925م، ثم : الشهاب" بداية من 12 نوفمبر 1925م . حيث أعلن هذا الإنضمام بداية من العدد السادس ، و ذلك «في مقال هو عبارة عن برنامج عمل عنوانه "ليكن يا حزب الإصلاح الديني"»⁽²⁾.

و قد أبان العقبي عن شرط جوهرى في انضمامه هذا ، يتمثل في ضرورة تجنب الشأن السياسي ، لأن السياسة كما يرى ، ما دخلت أمرا إلا أفسدته.

و عندما ظهرت جمعية العلماء المسلمين في سنة 1931م ، شغل العقبي في أول لجنة مديرة لها ، وظيفة الأمين العام المساعد ، و كلف بالدعاية الإصلاحية في العاصمة و ضواحيها و بذلك كان المنبر المشهور "بنادي الترقى" تحت تصرفه، و قد كان هذا النادي منبرا حقيقيا للشعب الجزائري .و كان كلفه اخلاص للشيخ العقبي صاحب البلاغة المؤثرة و الحماس الفياض ، و المكمل قبل ذلك بالتربية و العلم الحجازيين.

و في العاصمة و في ظل التحليلات الأولى للحركة الوطنية التي بدأت في التأثير على سكانها وجد العقبي نفسه في طليعة حاملي المطالب الإسلامية ، رغم أن ذلك لم يكن من توجهاته و «لم يكن يبدو على وعي بالتناقض الموجود بين ادعائه الإحجام الصارم عن كل نشاط سياسي و طموحه في إصلاح المجتمع الجزائري المسلم من حيث بناه الدينية و الثقافية و حتى الإجتماعية»⁽³⁾، لقد كانت الإدارة تراقب ذلك بحذر ، خاصة و أن العقبي كان شديد المراس، بدوي الطبع ، خشن في تعامله ، و لم يكن ينتبه انه يعيش وسط كتلة برجوازية هذبتها التجارة و الكياسة و النظام ، و الى جانبها «كهنوت إسلامي» يشرف على المساجد و الأوقاف تحت الرعاية الإستعمارية .

⁽¹⁾عادل نويهض: معجم أعلام الجزائر ، مؤسسة نويهض الثقافية ، بيروت ، ط2، 1980م ، ص 238.

⁽²⁾علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر ، مرجع سابق ، ص 109.

⁽³⁾علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص 114.

لقد كان في شخص " العقبي " تطرف و تميز ، و لكنهما لم يكونا من القوة بحيث يؤثر في اتجاه "ج.ع.م.ج"، و ربما العكس هو الذي حدث ، بحيث سخّرت الجمعية بلاغة العقبي و حماسه ، وحتى أنها استفادت من رغبته الدائمة في أن يستثير اعجاب الحكومة و رضاها لتكون في مأمن من الكيد و الحجز و المنع والعرقلة ، و هو ما جعلها توكل اليه في فيفري 1936م إدارة جريدتها الرسمية "البصائر".

«بيد أن تصريحات العقبي المتكررة التي كان يضمّنها ولاءه لفرنسا، وكذا تصريحاته بعدم اهتمامه بالشأن السياسي لم تترك المسؤولين عن "فضايا الأهالي" في الحكومة العامة للجزائر مكترئين، فمع اقتناع هؤلاء المسؤولين بصحة تلك التصريحات، كانوا يشعرون بحساسية تجاه تأثيرها التوجيهي على جمهور المسلمين»⁽¹⁾. وكان مزاج "العقبي" وصراحتة التي لا تتسم بالديبلوماسية، إضافة إلى عدوانيته الواضحة ضد المرابطة وأفراد الكهنوت الإسلامي، قد جلبت له ردة فعل دفاعية، حيث أمسى خصومه متضامنين بدفاع التوافق المذهبي، ووضعهم المتشابه، المتمثل في حمايتهم من قبل الدولة، وعدائهم المشترك للحركة الإصلاحية التي تحاول ازاحتهم من مناصبهم الوظيفية والاجتماعية.

وكان العقبي أول ضحايا ردة الفعل هذه، حيث منع من دخول مساجد العاصمة الكبرى، مما أدى إلى تشنج العلاقة أكثر بين العقبي ومثلي الدين الإسلامي التابعين للإدارة، و« لم يكن العقبي يشعر بأنه ضحية سوء نية فحسب، بل أيضا بخيانة من وشى به، ومن هذا المنطلق، لم يكن بمقدوره إلا أن يكن لهم الحقد الجرم، هذا الحقد المبرر أو غير المبرر، أفضى إلى عواقب وخيمة بالنسبة لزعيم الحركة الإصلاحية خلال صيف 1936م بعد قتل الإمام و المفتي المالكي الكبير لجامع الجزائر الشيخ محمود بن دالي المدعو "كحول"»⁽²⁾. حيث ألقى القبض على "العقبي" بتهمة الإشتباه في انه المدبر الرئيسي للجريمة، وهي الحادثة التي يمكن عدّها السبب المباشر الذي أحدث القطيعة بينه وبين جمعية العلماء المسلمين الجزائريين رغم أن ابن باديس سخّر كل جهوده وحماسه الصحفي للدفاع عن رفيقه القلدم، حتى أنه رافع عنه سنة 1939م بعد أن انتفت جميع المتابعات القضائية ضد العقبي، وقام بتقريض للموقف الشجاع الذي تحلى به صديقه أمام القضاة، ولكن القضية تركت في نفسية العقبي وفي محيطه بصمات وخدوش لم يكن لتقريض ابن باديس أن يمحوها، «وهكذا أحاط به نوع من الجفاء شيئا فشيئا هذا الجفاء الصادر عن الرأي العام الإسلامي تجاهه تعاضم حين انسحب من ج، ع، م، ج في 1938م، ليتحاشى دون

(1) المرجع نفسه، ص 115.

(2) علي مراد: الحركة الإصلاحية في الجزائر، مرجع سابق، ص 117.

شك متاعب جديدة مع الإدارة»⁽¹⁾، حتى توفي في 21 ماي 1960م بالعاصمة بعد أن ظل مدة طريح الفراش بسبب مرض السكري الذي كان يعاني منه.

لقد تلخصت أعمال هذا الرجل في نشاطاته الدؤوبة في نادي الترقى منذ إنشائه سنة 1927م، فخلال اثنتي عشر سنة عمل فيه بلا كلل ولا ملل على نشر مذهب المدرسة الإصلاحية الجزائرية من خلال الخطابة التي تفوق فيها أو من خلال المحاولات الكتابية التي كان ينشرها في الجرائد الإصلاحية لـ ج، ع، م، ج، أو حتى في صحيفته التي أسسها على حسابه الشخصي والمسماة بـ "الإصلاح".

مبارك الميلي:

عدّ خطاب هذا المصلح ضمن أنجح وأقوى الخطابات الإصلاحية الجزائرية التي كانت تشكل النواة الصلبة لهذه الحركة، ويعتبر مبارك الميلي صنيعاً جهود ابن باديس، حيث التحق بدروس الشيخ ابن باديس في الجامع الأخضر بمدينة قسنطينة، وكان من أنبغ التلاميذ وأذكاهم، وأحرصهم على التعلم والمثابرة في الدرس، وهو ما أهله لأن يكون ضمن البعثة المترشحة للتعليم العالي بجامع الزيتونة بتونس، حيث مكث ثلاث سنوات تتلمذ فيها على أكابر علمائها من أمثال الشيخ محمد الطاهر بن عاشور، ومحمد النخلي القيرواني وغيرهم، ومن المعلوم أن البعثة التي أوفدها الشيخ ابن باديس قد وصلت إلى تونس سنة 1913م، «غير أن اندلاع الحرب العالمية الأولى سنة 1914م، كان قد أضطرها للعودة إلى الجزائر، بعد إغلاق جميع المعاهد، لكن المرجح أن هذه البعثات استأنفت رحلاتها العلمية في تجاه الزيتونة دونما انقطاع بداية من 1917م وأن الكوكبة الأولى من هذه البعثة كانت تضم ثلثة من ألمع التلاميذ النجباء الذين اصطفاهم ابن باديس اصطفاءً، أمثال: مبارك الميلي، وعبد السلام القسنطيني العربي التبسي ومحمد السعيد الزاهري، ومحمد العيد ال خليفة»⁽²⁾. وتكللت هذه الرحلة العلمية الميمونة بحصول الميلي على شهادة التطويغ سنة 1924م، ليعود إلى بلده، عالماً متأدباً مكافحاً إلى جانب شيخه الذي كان يتفائل به خيراً.

استقر مبارك الميلي بمدينة قسنطينة، وأشتغل هناك بالتعليم الحر، فعمل بمدرسة قرآنية تابعة لمسجد سيدي بومعزة القريبة من مطبعة وإدارة جريدة الشهاب، مديراً لها ومعلماً لطلابها، وظل هناك حتى بداية عام 1927م، أين انتقل إلى مدينة الأغواط بالجنوب الجزائري، فأسس هناك "مدرسة الشبيبة" وأشرف على التدريس بها، ولقد وجد في أبناء الأغواط «الإقبال العظيم التف حولته ثلثة من الشباب نفخ فيهم روح العلم

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 118.

⁽²⁾ محمد الصالح الجابري: المؤرخ الجزائري مبارك الميلي في الصحافة التونسية، مجلة الثقافة، عدد 102، ص 19.

الصحيح و التفكير الحر ، وقد عمل بمدرسته الشيبية بالأغواط مدة سبع سنوات ، فأنشأ فيها نفوسا و عقولا وتخرج على يده الأستاذ أبو بكر الأغواطي ، والأستاذ الماشطة و الأستاذ أحمد قصبية ، وقد أتم الجميع معلوماتهم بجامع الزيتونة»⁽¹⁾. كما أسس الميلبي جمعية خيرية بالأغواط لإسعاف ذوي الحاجة ، هذا إلى جانب دروسه في التفسير و الحديث و الفقه و السيرة و الأخلاق التي كان يلقيها في المسجد ، و أمسى في ظرف و جيز مصدر إشعاع ثقافي غير حياة الواحة التي كانت متشبثة بالمرابطة تشبثا شديدا .

وبسبب كيد الطريقة التجانية الخفي ، ونظرا لتخوف السلطة الفرنسية من نشاطات الشيخ مبارك الإصلاحية فقد اتخذ في حقه قرار بمغادرة مدينة الأغواط، وهو الأمر الذي تم في مدينة بوسعادة التي حل فيها كذلك، فرجع إلى موطنه الأصلي مدينة ميله التي تعلم بها ، فاستأنف نشاطه الإصلاحي ، و أسس مسجدا جامعاً يحمل اسمه وظل يخطب فيه و يعظ الناس ، ثم أنشأ هناك رفقة بعض الإصلاحيين "النادي الإسلامي" ، ثم جمعية أخرى أسماها: "حياة الشباب" التي كانت غايتها ترقية عقول المسلمين، وتهذيب أخلاقهم ، وقد لقيت هذه النشاطات إقبالا واسعا من أهل ميله. وذكر الأستاذ أبو القاسم سعد الله أن نشاطات الشيخ مبارك الميلبي الإصلاحية المكثفة أدت إلى الإقرار من قبل السلطة الفرنسية بأن تعليمه كان حيا وواسعا ، و أن تلاميذه في ميله يجوبونه»⁽²⁾.

و بالإضافة إلى توليه أمانة المالية في جمعية العلماء، فإنه خلف الطيب العقبي سنة 1935م على إدارة جريدة البصائر، و أصبح في بلده له مكانة إبراهيمي في تلمسان و العقبي في العاصمة و العربي التبسي في تبسة و ابن باديس في قسنطينة .

وترك لنا الميلبي مؤلفا جليلا عنوانه "تاريخ الجزائر في القديم و الحديث" ، صدر الجزء الأول منه سنة 1929م و تم طبعه في قسنطينة العاصمة الثقافية عندئذ، ونال إعجاب الكثير من المثقفين و أرباب القلم و الكتابة ، منهم الأمير "شكيب أرسلان" الذي أبدى إعجابه الكبير بهذا المؤلف قائلا: «و أما تاريخ الجزائر فو الله ماكنت أظن أن في الجزائر من يفري هذا الفري وقد أعجبت به كثيرا»⁽³⁾.

وقد نوه الشيخ عبد الحميد بن باديس بالكتاب ، و اعتبره خليق بأن يسمى "حياة الجزائر" ، لأنه أول كتاب صور الجزائر بعربية فصيحة سوية .

(1) المرجع نفسه، ص31.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج7، دار البصائر، الجزائر، ط2009، ص6، ص413.

(3) أبو قاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص415.

وقد ذكر الأستاذ أبو قاسم سعد الله أن « الجدة في كتابة المليي للتاريخ تظهر في عدة أمور ، منها المنهج الحديث و التوجيه السياسي ، و استعمال المصادر العربية و نقدها ، و استعمال المصادر الأجنبية - الفرنسية - عن طريق الترجمة ، استخدام التقنيات مثل الخرائط و الرسوم ، و الرد على نظريات المؤرخين الفرنسيين و مناقشة آرائهم ، دون إظهار التحيز لذاته : و نبه إلى ضرورة الإبتعاد عن كتب الخرافات و تصديق كل ما جاء في الكتب القديمة ، و دافع عن كون الإسلام نظاما حضاريا متكاملًا، وركز على دور الشعب في التاريخ ، و لم يهتم كثيرا بالملوك و الأعيان»⁽¹⁾.

ورغم أن المؤلف لم يصل فيه صاحبه إلى كتابة "الزمن الحاضر" ، فإنه وضع المؤشرات له ، و حسبته تنبيه الغافلين و دعوة العاملين إلى مواصلة الجهد و متابعة الطريق. وقد جمعت مقالات المليي عن الإصلاح الديني في البصائر، في كتاب بعنوان "رسالة الشرك و مظاهره" سنة 1937م، وهو الكتاب الذي كان محل عناية و دراسة من الكثير من الباحثين.

و إذا تحدثنا عن هذه الكوكبة من رواد الخطاب الإسلامي في جمعية العلماء المسلمين فإنه جدير بنا و حقيق أن نذكر:

العربي التبسي:

الشيخ المثقف ذو التكوين الزيتوني و الأزهري، الذي كان محل إعجاب ابن باديس ،والذي دخل إلى اللجنة المديرية ل ج ، ع ، م ، ج بداية من أكتوبر 1935م، وأصبح أمينًا عامًا لها بعد ذهاب الأمين العمودي. و بعد وفاة ابن باديس و تولي الإبراهيمي مكانه أصبح التبسي نائبًا للرئيس ،بل أصبح انطلاقا من سنة 1953م ،قائد الحركة الإصلاحية الجزائرية إثر الغياب المتواصل للشيخ الإبراهيمي المقيم مؤقتًا في المشرق ، و «قلما قيض للناس مشاهدة داعية للمدرسة الإصلاحية متشبث بشغف و مثابرة بضرورة ترقية حياة إجتماعية إسلامية أصيلة فقد كان مثله الأعلى قائما على جعل الناس يحيون الأفكار الإسلامية و إن يجسدوا تجسيدا تاما مذهب الإسلام على صعيد العبادات و الحياة الأخلاقية و المؤسسات الإجتماعية ، و النشاطات الثقافية»⁽²⁾.

لقد كان لمسار تعلم العربي التبسي إلى أن حصل على شهادة العالمية من الجامع الأزهر إسهاما كبيرا في توجيه شخصيته الإصلاحية ، نظرا لتشبعه بمبادئ الحركة السلفية ، و احتكاكه بعلوم الشريعة واللغة العربية، مما أهله ليكون من الأسماء المتصدرة للإصلاح في القطر الجزائري، فمنذ سنة 1927م تاريخ عودته وحتى سنة 1957م تاريخ

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص416.

⁽²⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص13 .

اختطافه، كان الرجل رحالة في مختلف المدن الجزائرية، يمارس كل النشاطات الإصلاحية المختلفة (صحافة . خطابة . تدريس . إدارة)، حتى قال في حقه صاحب كتاب أعلام الجزائر (محمد علي دهبوز): «إن الشيخ العربي لم يؤلف لنا كتابا لأنه أعطى نفسه للإصلاح، فوقته في ليله ونهاره عامرا بما يشغله عن التأليف، ولكنه ترك لنا مقالاته الكثيرة التي لو جمعت لنا كتابا لكانت أجزاء، إنها أصلح وألذّ غذاء نقدمه للأمة وإلى مدارسنا وجامعاتنا فيصحون»⁽¹⁾، وقد قام بهذا الجمع فيما بعد الأستاذ المرحوم "شرفي الرفاعي" مشكورا. ومثل العربي التبسي في صلابته ووقوفه إلى جانب الثورة التحريرية كان لا بد أن يعاني من الإدارة ومن سجونها. ولكنه في مساء الخميس 04 أبريل 1957م، وعلى الساعة الحادية عشر ليلا اختطف من منزله ببلكور من طرف عسكريين فرنسيين وعدّ من حينها مفقودا إلى يوم الناس هذا.

ومن رواد الخطاب الإصلاحي في جمعية العلماء كذلك. "أحمد توفيق المدني" الذي أصبحت حياته معروفة من خلال مذكراته "حياة كفاح"، «وكانت حياته حقا نموذجا للرجل المكافح منذ الشباب المبكر»⁽²⁾. فقد انخرط مبكرا في الحياة السياسية التونسية وسجن قبل بلوغه العشرين، ثم طرد من تونس في 1925م ليعود إلى بلد الأجداد الجزائر. ومنذ استقراره في الجزائر سعى إلى إذكاء الوعي الوطني من خلال نشاطه الذؤوب محاضرا وخطيبا ومؤلفا وناشرا. خاصة بعدما وجد تعاطفا من قبل ابن باديس وفريقه فاستعمل منبر الشهاب وأصبح معلقها السياسي وأحد محرريها الدائمين.

لقد كان "المدني" ميالا للدعاية الوطنية أكثر منه إلى الدعاية ذات الطابع الديني، لذلك كانت جل أعماله موسومة بالتاريخ والسياسة. وفي غياب الشيخ "الإبراهيمي" أصبح "المدني" رئيس تحرير "البصائر"، وكان يشغل منصب أمين عام الجمعية، «وحين توقفت البصائر وأعلنت الجمعية انضمامها إلى جبهة التحرير 1956م التحق المدني بالقاهرة، وأصبح عضوا بارزا في جبهة التحرير، خطيبا وداعية، ومؤلفا ووزيرا، وممثلا للجزائر في الجامعة العربية، أما في المجال العلمي فقد انتخب عضوا في مجمع اللغة العربية بالقاهرة. وقد توفي في 18 أكتوبر سنة 1983م»⁽³⁾.

وقد ترك "أحمد توفيق المدني" مؤلفات عديدة معظمها في التاريخ العام للمغرب العربي والجزائر خاصة يمكن إجمالها فيما يلي:⁽⁴⁾

(1) محمد علي دهبوز: أعلام الإصلاح في الجزائر، ج2، مطبعة البعث، قسنطينة، ط1، 1976، ص55.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج7، دار البصائر الجزائر، ط6، 2009، ص418.

(3) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص419.

(4) ينظر: المرجع نفسه، ص420، 419، 421.

1. المسلمون في جزيرة صقلية وجنوب إيطاليا.
2. مسرحية حنبعل الأدبية التاريخية.
3. تونس وجمعية الأمم.
4. الحرية ثمرة الجهاد.
5. تقويم المنصور (3 أجزاء).
6. تاريخ شمال إفريقية أو قرطاجنة في أربعة عصور.
7. كتاب الجزائر.
8. محمد عثمان باشا وخلاصة تاريخ الأتراك بالجزائر.
9. جغرافية القطر الجزائري.
10. هذه هي الجزائر.
11. حرب الثلاثمائة سنة بين الجزائر وإسبانيا.
12. مذكرات الشريف الزهار (تحقيق).
13. حياة كفاح (مذكرات) 04 أجزاء.
14. رد أديب على حملة الأكاذيب (موثق).

إضافة إلى ما كتب من مقالات متفرقة على جرائد الشهاب والبصائر وغيرها.

ومن رواد هذا الخطاب الشاعر الكبير "محمد العيد آل خليفة"، الذي كان ينعت بـ "شاعر المغرب العربي الكبير"، وهو أحد تلامذة الشيخ "العقبي" الذي ربما كان له الفضل في شحذ أدواته الأولى في الأدب واللغة. و«ابتداء من تاريخ إنشاء ج.ع.م.ج، أخذ يتصدر المدرجات الشرفية في جميع الأنشطة الإصلاحية الرسمية»⁽¹⁾. مزودا الحركة الإصلاحية ببعث شعري مؤثر على الوجدان الإسلامي إلى حد بعيد. وفضلا عن القيمة الأدبية التي كانت تتركها قصائده، فإنها تعتبر ذات بعد توثيقي شاهد على المرحلة ورجالها وأعمالها. وفي هذا يعد "علي مراد" "الشاعر محمد العيد" من شخصيات الطراز الأول في الحركة الإصلاحية الجزائرية، «فقد وفق في أن يكون ترجمانا بليغا لها من خلال لغته، فلقد مجّد قضيتها وأعمالها الكبرى، ورجالها الكبار، كما سعى إلى تخليد أعظم اللحظات الجديرة بأن يذكر الرجال بها»⁽²⁾.

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، مرجع سابق، ص121.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص122.

ومن رواده كذلك "السعيد الزاهري" الذي كان عضواً في اللجنة المديرة لـج، ع، م، ج، من 1932 إلى 1936، والذي كانت له براعة وقريحة سجالية وقلم سيال في كتابة القصائد الجميلة ذات الأسلوب الكلاسيكي بوأته له مكانة وشهرة في الأوساط الثقافية العربية. وأيضاً "الأمين العمودي ذو الثقافة المزدوجة الذي كان هو الآخر عضواً في اللجنة المديرة للجمعية بوصفه أميناً عاماً لها. ولم يغادر هذا المنصب إلا في سنة 1935م ليتفرغ لجريدة (La Défense) الناطقة بالفرنسية والتي كان هو رئيس تحريرها. ويبدو «أن العمودي قد اختار الصحافة ذات اللسان الفرنسي من أجل التأثير مباشرة وبفعالية على الشبيبة الجزائرية ذات التكوين الفرنسي»⁽¹⁾. وإذا ذكرنا هذه الثلثة من رواد الخطاب الإصلاحي لدى جمعية العلماء المسلمين، فإن غير هؤلاء كثير.. ولكن فيما ذكرنا ما يدل على السبق الثقافي والريادة..

وإلى جانب أعضاء جمعية العلماء المسلمين الذين عرفوا بنشاطهم الذؤوب، كان أشخاص آخرون يعملون في نفس الاتجاه ولنفس الهدف. ولأسباب ما وظروف خاصة ربما، لم يكونوا ضمن أعضاء هذه الجمعية. ولكنهم كانوا يعملون في الحقل الإصلاحي ويكرسون كل جهودهم ومواهبهم في سبيل نشر هذا المذهب، والخروج بالأمة من وحل التبعية والتخلف.. ولعل الخطاب الإصلاحي عند مالك بن نبي . محل الدراسة . يمثل طفرة في الحقل الإصلاحي بشكل عام، وفي فهم حركة التاريخ وأسس الحضارة بشكل خاص. فمالك بن نبي ومن خلال مسار الحضارة الغربية المهيمنة، نظر إلى مشكلات بلده كبيئة انتهت إليها الحضارة الإسلامية بعد زوال دولة الموحدين وحاول أن يقدم حلولاً ناجعة لمشكلات الحضارة، من خلال نظريته الثاقبة وتحليلاته الرياضية للظواهر الاجتماعية وما كانت الأمة تتخبط فيه، بفعل الإستعمار وبفعل النفس غير الفعالة التي تستدعيه وتغريه بغزوها. فمن هو هذا الرجل الفذ؟ كيف كانت مسيرة حياته؟ وماهي مفردات خطابه الإصلاحي من خلال مسيرته المثيرة التي عرضها في مذكرات شاهد للقرن؟.

ولكن قبل هذا وذاك.. لا بد أن نعرج على أدب السيرة الذاتية تعريفاً ومفهوماً ..

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص130.

الفصل الثاني

أدب السيرة الذاتية

المبحث الأول

مفهوم أدب السيرة الذاتية

تمهيد:

عرفت الأمم القديمة صورة للترجمة الشخصية عبر تلك التواريخ و الكلمات التي كانت تنقش على شواهد القبور و الأضرحة. وقد كان للمصريين في العهد الفرعوني سبق وريادة في تلك المنقوشات و المنحوتات التي خلدها أهراماتهم و معابدهم وما احتوته من قبور ملوكهم وكبرائهم، وتلك الآثار الباقية التي تذكرهم.. أو التي أرادوا من ورائها ذلك الخلود، ثم أعقب هذه المرحلة ظهور تلك الكتابات المتفرقة التي تترجم لأصحابها بطرق مختلفة شتى، فقد كان ملوك الفرس يسجلون وصاياهم لأبنائهم، موضحين طرق سياستهم لرعيتهم حيث ذكر "مسكويه" في كتاب "تجارب الأمم" أن كسرى "أنوشراون" ألف كتاباً في سيرته السياسية، وذكر حروبه وانتصاراته على الروم والترك والديلم، كما صوّر سياسته الداخلية و سيرته مع مواطنيه و مواليه⁽¹⁾.

كما سجل "يوليوس قيصر" في كتابه "التعليقات" تلك الحروب التي كان يخوضها في بلاد الغال وغيرها وتعرض للدسائس و المؤامرات التي كانت تنسج حوله من القريب و البعيد والمتآمر و الصديق..

ومع مرور الزمن بدأ الناس يتحرّرون من دين ملوكهم.. وبدأت نساء الحرية الفكرية تهبّ على العقول والأنفس، ونشأت على إثر ذلك طبقات المفكرين و الفلاسفة و العلماء الذين أودعوا كتاباتهم الكثير من تجاربهم الشخصية وسيرهم الذاتية، على غرار ما فعل "جالينوس" الفيلسوف والطبيب اليوناني المشهور الذي صوّر نشأته و حياته العلمية تصويراً دقيقاً، فتحدث عن تربيته و سلوكه ومؤلفاته، وما صادفه من بعض المحن، وطبيعيّ بعد هذا أن يتأثر بهذا الفيلسوف من قرأ آثاره وكتبه. وطبيعيّ جداً أن يضرب على منواله ويسير سيرته في الحديث عن نفسه وحياته، ولعل "حنين بن إسحاق" المتوفى سنة 206هـ/873م كان أكثر المتأثرين به و المعجبين به أشد الإعجاب. و كونه كان أكبر مترجم لكتب "جالينوس" الشهير فقد عدته تلك الكتابة، فصوّر لنا ما أصابه من المحن والشدائد معبراً عن مدى حزنه وحرقة في رسالة عدّها "شوقي ضيف" أقدم نصّ في ترجمة المتفلسفة لأنفسهم، وكانت هذه الرسالة قد حفظت في كتاب "طبقات الأطباء" لصاحبه "ابن أبي أصيبعة".

(1) ينظر: شوقي ضيف: الترجمة الشخصية، دار المعارف، القاهرة، ط4، ص12.

ولذلك «هناك ثلاث أسباب تدعو لكتابة حياة الفلاسفة في نظر "جون ماري بيساد"،

الأولى: تتمثل في الحاجة الملحة لفهم أعمق و أيسر لأعمال الفيلسوف مرورا بمشوار حياته.

والثانية: تتعلق بالحكم على أعمال الفيلسوف من خلال قراءة تنبني على الشك و الريبة، و تبحث عن النشاط والتناظر بين ما أعلن و بين الواقع المعاش .

و الثالثة: تستحضر طبيعة الجمهور؛ فيوغرافية الفلاسفة لا تكون موجهة دائما للمختصين و إنما للعاديين لمساعدتهم على فهم أفضل لأفكارهم، هنا تكون السيرة بديلا عن أعمالهم الكاملة»⁽¹⁾.

ثم توالى الكتابة، وتوالى التراجم و السير، حتى كانت السيرة الذاتية جنساً أدبياً حديثاً.

مفهوم أدب السيرة الذاتية:

يعتبر هذا الجنس الأدبي حديثاً نسبياً، بين الأجناس الأدبية الأخرى ، لذلك لم يوجد له تعريفاً جامعاً مانعاً يجده ويجليّه، ويأتي هذا الامتناع و الإستعصاء من مرونة هذا الجنس ، وتداخله بين أجناسٍ أخرى جعلته قادراً على التجوّل و التماهي..

ومهما يكن من شيء فإن الدراسات نأت بنفسها و أحجمت عن وضع أيّ تعريفٍ لهذا الجنس، وذلك منذ "أرسطو" وإلى عهدٍ قريبٍ جداً، باستثناء محاولاتٍ يسيرة لا ترقى إلى مستوى التعريف العلمي الدقيق، وإن كانت تأسيساً لما سبق في بعدها.

و على هذا الأساس و إذا كان الفيلسوف و المفكر عقلا خالصا كما تقول الفكرة السائدة، فإنّ هناك من «يرى أنّ حياة المفكر تتدخل في أعماله بطريقة أو بأخرى، فهناك أشياء لا تظهر في الكتابات، لكنّها مؤثرة و مهمة، و يجب أن نستحضرها، كحياة الخاصة مثلا، فكل ما يحيط بالعمل و فكر الفيلسوف له أهميته الخاصة»⁽²⁾.

⁽¹⁾ خالد طحطح: البيوغرافيا و التاريخ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2014، ص93.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص95.

وبعد نظرة تمّ تعمّن في بعض الدراسات التي سبقتها، قامت الأستاذة "تهاني عبد الفتاح شاکر" في كتابها "السيرة الذاتية في الأدب العربي" بتصنيف معظم تعريفات من خاضوا التجربة إلى قسمين⁽¹⁾:

القسم الأول: الذين رأوا في السيرة الذاتية نوعاً خاصاً من مسيرة الحياة يسرد فيها المؤلف حياته و بقلمه. من ذلك ما ورد في الموسوعة البريطانية بأنّ السيرة الذاتية نوع خاص من السيرة.

وكذلك ما وضعه "فيليب لوجون" بأنّها: «حكّي استعادي نثريّ، يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، و ذلك عندما يركز على حياته الفردية وعلى تاريخ شخصيته بصفة خاصة»⁽²⁾.

أو تعريف "ستاروبنسكي" في قوله: "هي سيرة شخص يرويها بنفسه" ومن الباحثين العرب من عرّفها بأنّها تعني حرفياً ترجمة حياة إنسان كما يراها هو ، و هذا ما ذهب إليه "عبد العزيز شرف".

وكذلك تعريف "محمد عبد الغني حسن" الذي يقول بأن: "التراجم الذاتية الشخصية هي أن يكتب المرء بنفسه، فيسجّل حوادثه و أخباره ، و يسرد أعماله و آثاره و يذكر أيام طفولته ، وشبابه ، وكهولته ، وما جرى له فيها من أحداث تعظم و تضوّل تبعاً لأهميته".

والتأمل لكل التعاريف سابقة الذكر يلاحظ و للوهلة الأولى غياب الحديث عن ذلك الرّابط الفنيّ المتسلسل الذي يرتقي بأيّ حديث عن النفس و الذات لأن يكون سيرة ذاتية، و إلا كان كل حديث يسرده الفرد عن نفسه هو من هذا الباب..

ومن هذا المنطلق عرّفها "يحيى إبراهيم عبد الدائم" في كتابه "الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث" بقوله : «الترجمة الذاتية الفنية هي التي يصوغها صاحبها في صورة مترابطة على أساس من الوحدة و الإتساق في البناء و الروح.. وفي أسلوب أدبي قادر على أن ينقل إلينا محتوى واقياً كاملاً عن تاريخه الشخصي ، على نحو موجز حافل بالتجارب والخبرات المتنوعة الخصبة ، و هذا الأسلوب يقوم على جمال العرض ، و حسن التقسيم ، و عذوبة العبارة و حلاوة النصّ الأدبي ، و بثّ الحياة والحركة في تصوير الوقائع و الشخصيات ، و فيما يتمثله في حوار

⁽¹⁾ ينظر: تهاني عبد الفتاح شاکر: السيرة الذاتية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط1، 2002، ص 10

⁽²⁾ فيليب لوجون: السيرة الذاتية، الميثاق و التاريخ الأدبي، تر و تقديم: عمر حلي المركز الثقافي العربي ، بيروت، ط1، 1994، ص22.

مستعينا بعناصر ضئيلة من الخيال لربط أجزاء عمله حتى تبدو ترجمته الذاتية في صورة متماسكة محكمة ، على ألا يسترسل مع التخيل و التصوّر حتى لا ينأى عن الترجمة الذاتية»⁽¹⁾.

والقارئ لهذا التعريف يلاحظ ما فيه من إطناب و تذكير بالناحية الأدبية و أسلوبها و صورها، حتى كاد يغطي على البناء الفني للسيرة الذاتية، التي قامت ركائزها عليه أول ما قامت ..

القسم الثاني: الذين ذهبوا في تعريف السيرة الذاتية مذهب المقارنة مع غيرها من الأجناس الأدبية ، و ذلك عن طريق الإشارة إلى اختلافها عن الفنون الأدبية القريبة منها ، ومثال ذلك قول " جبور عبد التّور" «السيرة الذاتية كتاب يروي حياة المؤلف بقلمه ، و هو يختلف مادّةً و منهجاً عن المذكرات و اليوميات»⁽²⁾.

وهي عندهم نوع من الأدب الحميم، الذي يكون أشدّ لصوقاً بمؤلفه من أية تجربة أخرى يعانها ، وهي في طبيعتها تجمع بين التّحري التاريخي و الإمتاع القصصي الخلاب، الذي يأسر القارئ و يجعله متعاطفاً مع صاحب السيرة إلى حدود بعيدة.

وذهب "فيليب لوجون" في كتابه " السيرة الذاتية: الميثاق و التاريخ الأدبي" إلى أن السيرة الذاتية «حكي استعادي نثريّ يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص ، وذلك عندما يركز على حياته الفردية ، وعلى تاريخ شخصيته بصفة خاصة»⁽³⁾. وهو هنا يؤكد على وجوب التطابق بين المؤلف والرّوي و الشخصية الرئيسية في السيرة، على أنّه يبين كذلك بأن مسألة التطابق لا يمكن التوثق منها عندما لا يشير العمل الأدبي إلى نوعه. هل هو سيرة ذاتية أم رواية.

وبالجمع بين مختلف تعريفات القسم الأول والثاني ، وضعت "تهاني عبد الفتاح شاكر" تعريفاً للسيرة الذاتية انطلاقاً و اعتماداً على تعريف "فيليب لوجون" حيث قالت:

(1) يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث ، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1975، ص10

(2) تهاني عبد الفتاح شاكر: السيرة الذاتية في الأدب العربي، مرجع سابق، ص14

(3) ينظر: فيليب لوجون: السيرة الذاتية، الميثاق و التاريخ الأدبي، مرجع سابق، ص22.

«أثما حكي استعادي نشري، يتسم بالتماسك، و التسلسل في سرد الأحداث، يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، وذلك عندما يركّز على حياته الفردية ، وعلى تاريخ شخصيته بصفة خاصة، ويشترط فيه أن يصرح الكاتب بأسلوب مباشر أو غير مباشر أنّ ما يكتبه هو سيرة ذاتية»⁽¹⁾.

على أثملا يمكننا أن نوافق الأستاذة على هذا الشرط الأخير، لأننا نعتقد أن المضمون والشكل هو الذي يحدد الجنس و النوع، وليس التصريح و العنوان والدعوى. ومع كل ذلك فإن السيرة الذاتية تبقى ذلك الجنس الأدبي الجوال الذي يأبي التعريف الحقيقي و التحديد الدقيق، وذلك راجع لوجود أنواع أخرى قريبة منه متداخلة معه نذكر منها: التاريخ ، السيرة الغيرية، المذكرات، اليوميات، و الرواية. التي تتشابه معها ، ولكن ليس لحدّ التطابق، و ربما كان ذلك التميّز الخاص هو الذي يحدد نوعاً عن آخر..

1-السيرة الذاتية والتاريخ:

التاريخ هو ذلك المحكي الحقيقي إذا قارناه مع القصص و الروايات الخيالية (...)، فالحدث التاريخي لكي يكون حقيقياً يجب أن يكون قد وقع فعلاً، و ذلك بخلاف الحدث الأدبي، الذي لا يشترط فيه الوقوع الفعلي . و قد كانت السيرة تعتبر فرعاً من التاريخ العام، و لكن الحركة الرومانسية، و في اهتمامها الشديد بالفرد، ركزت على المشاعر و العاطفة، و من هنا بدأ مجال السيرة يبتعد عن مجال التاريخ و يقترب من مجال الفن و الأدب⁽²⁾. إن تقاطع السيرة الذاتية مع التاريخ جعل بعض الدارسين يعدّها لونا من ألوانه و شيئاً مكتملاً له و خادماً له: ولذلك جاءت بعض تعاريفها على أثملا تاريخ الحياة.

وهي تشبه التاريخ من ناحية التحري والتتبع، واعتمادها في كثير من الأحيان على الوثائق و المدونات بشيء من التصرف الفني، و يمكننا أن ندقق في الفرق بينهما، في أن السيرة الأدبية تحتوي على أحداث و أشخاص ، مع تركيزها على سيرة شخص واحد يكون محور الحديث أمّا التاريخ فغالبا ما يكون اهتمامه بالأحداث أولاً وقبل كلّ شيء مع حضور البعد الفني و الجمال في السيرة الذاتية.

⁽¹⁾ تهاني عبد لفتاح شاكر: السيرة الذاتية في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 16

⁽²⁾ خالد طحطح: البيوغرافيا و التاريخ، مرجع سابق، ص 116

كما أن عملية كتابة التاريخ هي مجرد توثيق للحقائق و إظهارها ، أما السيرة الذاتية فهي عملية إبداعية أدبية يلّفها عامل التشويق و يسمح فيها ببعض الخيال الذي يعين على الربط و التسلسل ، وهي تعتمد على التذكر و استرجاع الأحداث ثم صياغتها ، وهي بذلك تقوم بعملية لا يمكن أن نجزم بدقّتها و صحتّها. في حين أن التاريخ يمنع دخول عنصر الخيال إليه و يعتبر ذلك تشويهاً للحقائق ، وانحرافاً بها..

2 - السيرة الذاتية و السيرة الغيرية :

إن مسألة السارد في السيرة مهمّة جدّاً.. لدرجة أننا نجد في السيرة الذاتية يتطابق مع الشخصية الرئيسية و المبدع، بينما تقصر السيرة الغيرية عن ذلك، فلا يتطابق المبدع مع الشخصية الرئيسية، إذ أنّها تستعمل ضمير الغائب "هي" أو "هو".

ثمّ إنّ كاتب السيرة الذاتية يرسم شخصيته انطلاقاً من الداخل إلى الخارج، فيبرز الإنفعالات و الأحاسيس وما يجيش في الخاطر، وكيف تتجلى بعد ذلك في شكل أحداث و تفاعلات، أمّا كاتب السيرة الغيرية فلا يجد أمامه إلاّ أحداثاً يتعامل معها. ومن خلالها يستطيع الولوج إلى نفسية صاحبها و داخله، وفي كثير من الأحيان نجد عجزاً عن وصف مشاعر شخصيته و كوامنها، وربما هذه النقطة هي من الفوارق الجوهرية بين السيرتين، إذ لا تتبع السيرة الذاتية الحياة و التاريخ فحسب، و إنّما هي تتعمق في الأحاسيس و تسجّل النبضات، و ربّما كان هذا أخطر ما فيها و أبرز.

على أن كاتب السيرة الذاتية يصوّر لنا مادة منتزعة من ذاته، فهو يتعامل معها مستحضراً البعد العاطفي لذلك كانت أقلّ موضوعية من السيرة الغيرية التي تستقي مادّتها من محيطها العام. و الكاتب في الأولى يؤدي دور الشاهد و القاضي، أما في الثانية فلا يكون إلاّ شاهداً فحسب أو راوياً للشهادة.

3- السيرة الذاتية و المذكرات:

إنّ المذكرات أوسع مادة من السيرة الذاتية، لأنّها تسجّل الأحداث الخاصة و العامة، بل إنّ صاحبها «يعني فيها بتصوير الأحداث التاريخية أكثر من عنايته بتصوير واقعه الذاتي»⁽¹⁾. والعكس تماماً هو الذي يحدث في السيرة الذاتية، إذ يكون كاتبها معنياً بالدرجة الأولى بحياته وواقعه الذاتي أكثر من عنايته بالأحداث من حوله.

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، دار إحياء التراث العربي ، بيروت، ص3

ثم إنّ المذكرات عادة ما تكتب بأسلوب صحفي، يعتمد على توثيق الحدث غير مهتم بالناحية الأدبية الجمالية في عملية السرد. على أنّ المذكرات واليوميات تعدّ مادةً لكاتب السيرة الذاتية يمكن الرجوع إليها في كثير من الأحيان.

4- السيرة الذاتية واليوميات:

إنّ اليوميات هي الأكثر قرباً من السيرة الذاتية لأنها تسجل الحياة اليومية للشخص و تحفظ بذلك أخباره. وهي المادة الخام لأية سيرة ذاتية ، إلا أنّ أحداثها تبدو غير رتيبة و منقطعة، وهي آنية تكتب في يوم وقوعها لذلك افتقرت إلى المنظور الإستعادي في القص، وهي في الغالب تهتم بالتسجيل و التوضيح والتعليق على الأحداث التي تدور حولها ، أمّا مكان النفس و ما يدور بالخاطر فيبقى مكتوماً غائباً.

5- السيرة الذاتية والإعترافات:

تعتبر الاعترافات تنفيساً عن النفس، وراحة للضمير وتحللاً من ذنوب و آثام ، وتعديّات، وهي إن كانت منتشرة في الغرب الذي يفكر في حساسية جمالية، فإنها تنذر في الشرق وفي البلاد الإسلامية على الخصوص، التي تفكر في حساسية أخلاقية ، إذ من غير اللائق أن يفضح الإنسان نفسه على ما بات يستره الله ويغطيه. خاصة في المسائل الشخصية التي لا تتعدى إلى الغير ظلماً وعدواناً.

6- السيرة الذاتية و الرواية:

وهي من أكثر الأشكال الفنية قرباً من السيرة الذاتية، وخاصة من حيث بنائها الفني، إذ يتسم السرد في كليهما بالمنطق و التماسك والتداخل القريب من الواقع و الحدوث لدرجة تصديق القارئ أنّ الأحداث المسرودة حقيقية بالفعل..

«و بعض كتّاب الرواية يلجؤون إلى الرواية لكتابة سيرهم الذاتية، أو لكتابة سيرة شخص آخر هو بطل الرواية، و راويها الذي يسرد الحكاية و يروي الحوادث»⁽¹⁾.

حتى أنّ ثمة أعمالاً حار فيها الدارسون بين تصنيفها روايات أو سيراً، منها "المرايا" لنجيب محفوظ، و "سرايا بنت الغول" لإميل حبيبي.

(1) إبراهيم خليل: بنية النص الروائي ، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص291.

و أما الفرق بين السيرة الذاتية و الرواية فهي مسألة الخلق و التصوير و الخيال، الذي تعتمد الرواية ، في حين أنّ كاتب السيرة الذاتية لا ينحو هذا المنحى؛ «إذ أنّه حين يكتب موضوعه لا يكون في حالة تصوّر ، بل هو يصبح في حالة تذكّر ، ومن ثم فهو يعاني صعوبات الفنّان المبدع الخلاق على نحو أشدّ صعوبة وفي صورة أكثر تعقيداً، فإنّه يلتزم جانب الحقيقة إلزاماً صارماً ، وإنه ليعاني حين يكتب ترجمته الذاتية في صورة روائية صعوبة أشدّ مما يعانيه الروائي»⁽¹⁾ ، إضافة إلى ذلك فإن كاتب السيرة الذاتية يلتزم الترتيب الزمني في عملية السرد حتى تبدو ترجمته مطابقة لواقع الحال، أما الروائي فليس مقيداً أبداً بهذا الترتيب و هذا التدرّج ، بل إنّ فنيّة الإستباق والإسترجاع و التوقف ، هي من ركائز العمل الفني في الرواية.

و إذا كانت كل من الرواية و السيرة الذاتية يغلب عليهما طابع التشويق الذي يغري القارئ بالاستمرارية، فإنّ النهاية في الرواية غالباً ما تكون مجهولة لديه ، بينما السيرة الذاتية يعلم نهايتها و هي وضعية المؤلف وقت كتابتها.

المبحث الثاني

لماذا تكتب السيرة الذاتية؟

إنّ الإنسان مجبولٌ على حبِّ نفسه والتحدث عنها، وأغلب النَّاس حديثهم عن أنفسهم إنّما يكون بطريقة شفوية مباشرة، ومن كتم حديثه فإنّما لعارض من دين أو خلق أو نحو ذلك. وبعض النَّاس يلجأ إلى التلميح دون التصريح لأنّ ذلك الحب المكبوت ينفجر معبراً في صور شتى.

وإذا كان هذا الحديث خطأً مشاعاً بين بني البشر جميعاً، «فإنه من بعض صوره قسمة تختص بالأديب أو الفنان، لأنّ "الأنا" حاضرة لديه مقنعة أو مكشوفة. وهي تتنقع وراء شخصيات المسرحية و القصة، لأن صاحبها يحبُّ أن يخلق المرايا المجلوة، وينظر إلى نفسه فيها، وهي مكشوفة إذا كان يترجم لذاته، ويتحدث عن سيرته»⁽¹⁾.

ولكن هل يتحدث الأديب و يكتب عن نفسه كما يفعل عامة النَّاس؟ الأکید أنّه لايفعل ذلك أبداً في سيرته الذاتيّة، فعمله هذا ليس كحديث النَّاس فهو لا يتّسم بالسداجة و السطحية والغرور، و لا سيرته هذه هي من باب تدوين المفآخر و المآثر، و إلا كانت كحديث المتشكّين الثرثارين يصدمون الذوق بما يلقون و ما يدعون من دعاوي منتفخة و غرور عريض.

إنّ بين المتحدث عن نفسه من العامة، وبين كاتب السيرة الذاتية فرقاً كبيراً، فحديث الأول حديث و كلام الثاني لباقه و لياقة وأدب و خبر، الأول كلّما أمعن في تيار الحديث يثير شكناً. والثاني لا يزال كلّما أمعن يثير شفقتنا و يستخرج الثقة الممنوحة له منّا. وهكذا يبقى الأول عادياً، ويصبح الثاني شيئاً آخر في أعيننا و في ضمائرنا.. لا لشيء إنّما لاعتقادنا أنّ ما كتب لم يكن ملء الفراغ، و إنّما لتحقيق هدف و بلوغ غاية، ولعلّ أبسط الغايات من ذلك ما ذكر "سبنسر" في سيرته «و هي أنّه يجعل كتبه واضحة لمن يقرأها ليعرّف النَّاس بالكتب التي ألّفها، والتي يزعم تأليفها»⁽²⁾ و كثيراً ما كانت السيّر و التراجم مفاتيح لما انغلق من المفاهيم، و أبواباً مشرعة لولوج عالم الأفكار و الرأي و النظر والحقائق التاريخية التي غفلها السرد الكرونولوجي.

(1) إحسان عباس: فن السيرة، دار الشروق، عمان، ط1، 1996، ص91

(2) المرجع نفسه، ص93

ومما لاشك فيه، أن الأسلوب الرصين لكاتب السيرة الذاتية ، هو الرّابط بين القارئ و بينه ، وهو السبب المباشر في ذلك التعاطف و التفاعل، وبفضله تتلاقى الأنفس و تتقارب القلوب، وهو الشرارة والوهج الذي ينقذ في الأعصاب، فتتمثل الأسرار والخبايا وتصبح أمينة عليها. بل يصبح العقل متجاوزا لكثير من الهنات المسرودة، وقد تماهى مع الكاتب وكسب ثقته و إعجابه، فمالت عينه عن كلّ عيبٍ و غضت عن كل خطأ و ريبٍ، بفعالا لصداقة و التّحُبِّ، وسلطان التّجلّة والتّهيّب، و إذا بلغ الكاتب بأسلوبه من القارئ هذا المبلغ، فقد أدى ما عليه، ونفسه بعد ذلك إلى الرضا والسكينة أقرب، لأنه أفضى بما في قلبه و سرّه، و أفضى بما في جعبته و يديه وهو بأسلوبه ذلك لم يحسّ ترحجاً، ولم تضق نفسه تأثماً، إنما كان ينقّس كربه و يبتّ شكواه، ويودع خفاياه ووصاياه إلى غيب أمين، و قارئ وديع صديق «وقد يكون العالم الداخلي الذي يطلعنا عليه، ضرورة لصراعه مع الحياة في الأحوال التي يعدها الناس طبيعية عادية، وقد يكون نتيجة لفترات الإضطراب و الحرب و الأستبداد، والتوازن فهذه الجهود مجال خصب تظهر فيه السّير الذاتية بغزارة، وقد دلّ الإستقصاء على أنّ فترة الحرب الثانية كانت خصبة وافرة الحظ من السّير الذاتية . وأن الكتّاب كانوا على استعداد لتحقيق ذاتيتهم، وأنّه كانت لدى القراء رغبة للهرب من الحاضر إلى ذكريات الماضي، و خاصة بين الكبار الذين منعتهم شيخوختهم من الإشتراك في الحرب»⁽¹⁾.

وكاتب السيرة بهذا العمل يعرض خبراته على الآخرين بغية طلب المشاركة ، فهو يحاول أن يتحدث في صدق و صراحة، وأمانة و تجرّد، وهو يصوّر ماضيه بماله و ماعليه، بماثره و عيوبه ، بفضائله و نزواته ، وبما كان يحمله من زلّات و حسنات ، وهو يحاول في هذا كله أن يأخذ نفسه بمأخذ الجدّ والصّرامة ، وأن يكون ذا نظرة موضوعية بعيدا عن العجب والذاتية و بعيدا عن حظوظ النّفس التي تحب الإستعلاء و طلب المكانة و لو على حساب انتقاص أقدار الآخرين و بحسهم أشياءهم ، فإن فعل بسيرته هذا و بلغ، جاءت مستوفية لشروطها متّسمة بالأصالة و الصّدق خليفة بالذوق و التأثير..

على أن هذه المرتبة آنفة الذكر لم تبلغها إلاّ سير قليلة .. و أقلام جلييلة.. وقد كانت مطلب الكثير.. ولكن قصرت عنها الهمم و الأهواء .. و أبتها النفوس وما تحب.. والقلوب و ما ترغب، وكّلت عنها العقول بتاريخها وأبطأت عن بلوغها الرّاحلة بمن يريد لها ، فليست كل سيرة أدباً، و لا كلُّ أدبٍ صادقاً، بل لقد قيل: إن أعذب الشعر أكذبه..

⁽¹⁾ إحصان عباس: فن السيرة، مرجع سابق، ص94.

إن كل تجربة ذاتية بلغت مرحلة النضج كان لزاماً أن تكتب ، لأصحابها بنضوحها سيكابد فترات عسيرة من القلق الفتي ، وسيبقى هذا المخاض يؤرقه إلى أن يضع مولوده إلى الناس .

«والناس مهما يطل عليهم الأبد و تختلف أحوالهم هم أحد رجلين:

رجل وصل إلى حيث يؤمل ، وانتصر على الحياة وصعابها ، وأحسن التخلص من ورطاتها و شعابها ورجل كافح حتى جرحته الأشواك وأدركه الإخفاق، وكلا العاملين، أعني الوصول والخيبة، يبلغان بالتجربة حدّ النضج على شرط واحد ، هو اكتمال التصرّو لأطراف هذه التجربة و رؤيتها عند التطلع إلى الماضي ، على أساس من نظرة ذاتية خاصة ، ولولا هذا الشرط لكان كل إنسان قادراً على أن يكتب سيرة حياته»⁽¹⁾ . ولا تبلغ التجربة حدّ النضج إلا إذا رأى صاحبها مكانه من الحياة، ولن يبلغ شيئاً من ذلك إلا إذا كانت تجاربه وحدة متكاملة و كانت لديه قاعدة و مبدأ يفلسف من خلالها الحياة، بما يستطيع مقابلة الحقائق و الوقائع .

وقد يضاف إلى هذا، تلك الحاسة و ذلك الإحساس الذي يتميّز به الفنان و الأديب وصاحب العبقرية عن غيره من أكثر السواد، وفي ظل هذا الإحساس البالغ يستطيع أن يدع و بما فقط يأسر الناس و يقنع، ولا شك أن هذا فرقاً أصيلاً بين الفنان و بين غيره ، وهو سرّ تفرّده في الحياة ، وهو كذلك سرّ سعادته و شقائه وإن كانا أكثر من حوله لا يعلمون هذا، ولا يقدرّونه حقّ قدره .

والواقع أنّ التجارب في الحياة متعددة، ولكنّ التجارب الروحية منها و الوجودية -وهي ضرب منها- أشدّ حثّاً على كتابة السيرة الذاتية الجميلة المؤثرة ، ومن هذا القبيل كانت الاعترافات للقديس " أوغسطين " ، وكذلك اعترافات "تولستوي" ، وما صور "الغزالي أبو حامد" في "المنقذ من الضلال" ، وكذلك مذكرات "ماري بشكر تسيف" وكثير من سيرّ الصوفية وتراجمهم التي تصوّر سلوكهم و جوانب عديدة من غرائبهم وكراماتهم ومكاشفاتهم و ما عرض لهم من أحوال. «وهم في ذلك إنّما يصفون أنفسهم ويعرضون سيرتهم ، وقد يعرضونها شعراً ، وقد يعرضونها نثراً شبه ما يكون بالشعر ، ففيه الإبهام والغموض ، وفيه هذا التطلع الحالم إلى أشعة الذات العلية. ولعلّ ذلك ما يجعل قراءة هذه التراجم محبّبة إلى النفس. لأننا نجد فيها تجارب تأخذ بألبابنا ومجاهدات تشبه مجاهدات

(1) إحسان عباس: فن السيرة، مرجع سابق، ص95.

الفراش حين يحوم على النار ، يريد أن يسقط فيها ، وهي مجاهدات و تجارب بدأت منذ "رابعة العدوية" ومعاصرها "إبراهيم بن أدهم" ⁽¹⁾.

أما التجارب التي تصور الصراعات الفكرية ، فهي أقرب النماذج إلى التجرد في الحكم و الصدق في الخبر «ومن هذا القبيل سيرة "جون ستوارت ميل" ، وسيرة المؤرخ الإنجليزي "جيبون" ، وسيرة "أدمندغوس" التي سماها "الأب و الابن" ، وصوّر فيها صراع جيلين مختلفين الاتجاه والنظر والميول. وكل هذا يضع هذه السيرة الذاتية في مرتبة أعلى من أنواع أخرى منها» ⁽²⁾. و أنّ تصوير الصّراع بضروبه المختلفة هو أبرز ملامح التجربة الذاتية ، فمن خلال هذا التصوير يطلعنا الكاتب على دخائل نفسه و أثر الأحداث فيها ، مظهراً كلّ ما ينعكس على مرآة ذاته من وقائع الماضي ، مراعيًا تفصيل كل مؤثر في شخصيته و سلوكه ، وذاكرًا مراحل النّمو والتحوّل على مراحل العمر المتعاقبة ، ملتزمًا تواتر الأيام و تدرج التاريخ.

وهو بعد هذا كلّه يحاول التأثير في متلقيه، فيضع الخطة والشّرك ، ويحرك تيار وعيه الباطن ويجيش وجدانه بما أسرّ ، ويلقي حباله الأدبية فتأسر القارئ و تقيده ، وتقيم بين الإثنين رابطة وعاطفة، «إذ هو حين يصوّر كل ذلك يحمل القارئ لترجمته الذاتية إلى الإرتداد إلى ذاته ليقبس تجاربه و مشاعره بتلك التي تصوّر أمامه ، وهو حينئذٍ يعرض علينا مثالاً حياً من نفوسنا ، وكل ذلك من ركائز التأثير الممتع الذي يثير فينا إحساساً درامياً فيرقى إلى ذروة النقاء أو قمة التطهّر» ⁽³⁾.

وكاتب السيرة الذاتية يرغب في الإنتصار على الموت، حين يسعى إلى توثيق حياته الماضية وإخراجها من الإهمال والنسيان، والرغبة في الخلود طبيعة فطرية في كل إنسان، ولكن هذه الرغبة تشتدّ عند الشعور بالتفرد والتميّز ، ففي هذه الحالة يقوى إحساس الإنسان بأنّه يستحقّ البقاء ، وأنّ أفكاره وما كان يريد لا بدّ أن يكتب لها الخلود، و أشدّ ما تكون هذه الرغبة في التوثيق عند حدوث طارئ من مرض و نحوه أو عند الإحساس بنهاية الحياة و دنو الأجل.

⁽¹⁾ شوفي ضيف: الترجمة الشخصية، دار المعارف ، القاهرة ، ط4، 1987، ص60

⁽²⁾ إحسان عباس: فن السيرة، مرجع سابق، ص96.

⁽³⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي، مرجع سابق، ص 10.

ويمكن أن تكون كتابة السيرة الذاتية استجابة لدوافع خارجية، كالرغبة في تعليم الآخرين وتوجيههم أو للدفاع عن النفس وتبرئة الضمير، أو ربما لطلب الملاءمة مع الظروف المحيطة. فقد تمرُّ بالإنسان بعض التجارب تجعله في حاجة إلى إعادة النظر و إلى مراجعة الذات ، أو ربما يكتبها لأنَّ العمر لم يكن ليكفيه لتحقيق مشاريعه و طموحه ، فهو يريد أن يحمّلها من بعده ، أو ربما أدى رسالته في الحياة ، فهو يريد أن ينهيها بالرضا والإطمئنان. ومهما يكن من شيء، فإنَّ كاتب السيرة الذاتية يعيش قبل كتابتها حالة من القلق والإضطراب تزاوله ولا تنتهي عنه، حتى يفضي بما يريد، وعندئذ فقط يتخفف من حملة و يلقي العبء عن كاهله، وغالبا بعد ذلك ما يصل إلى حالة من الإستقرار و الرضا.

المبحث الثالث

فلسفة السيرة الذاتية

لكل موجود إنساني حياة شخصية باطنية تشع بصورة أو بأخرى على حياته الخارجية وترتبط مشرّبة بحياة عليا تستمد منها العون و تدوب في فضائها الرحب الفسيح.

وبتظافر هذه الحيات و ترابطها وتكاملها تضمن عملية الإستمرار والإنتظام، حيث تجري الحياة حارة دافقة نافعة في عروق الإنسان ، وبذلك فقط ينعم بالإتزان و الإستقرار و العطاء، أمّا إذا اختلفت هذه الروابطو انفصلت الواحدة عن الأخرى ، فإنَّ الحياة تدبُّل و تجفّ وتعدم بالكلية..

والسيرة الذاتية التي تنبع من القاموس الإنساني تحقق لكتّابها هذا التوافق و الإتزان ، «إذ تيسر له أن يعيش حياته الداخلية والخارجية والعليا من خلال ذكرياته ، والكشف عن أسرار حياته الباطنية ، و تأمل ذاته العميقة ، بما فيها من ثراء داخلي ، يمثّل عالماً أصغر»⁽¹⁾.

ومهما انشغل الإنسان في حياة مجتمعية تلهيه وتغنيه ، ومهما اختلط بالآخرين و ذاب في العالم فإنَّ لهمقتطعات من وقته ومن عمره ، يعود فيها إلى ذاته ليحاوّر نفسه و تحاوره ، ويلومها وتلومه ويضع النقاط على حروفها في مراجعة و حساب ، واستحسان وعتاب، ويغدو بذلك شخصاً يعيش حياته الباطنية بعيدا عن الإستغراق في المجموع ، فيؤثر الوحدة ، ويميل إلى العزلة و الإنطواء، ويدوب في التأمل و الإستبطان، وينفتح العقل

⁽¹⁾ عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، الشركة المصرية العالمية للنشر-لونجمان ، مصر ، 1992، ص7

على التفكير ، ويقوم الضمير بالوخز والتبرير، فتنتقل عملية الوعي من سباتها ، وتنطلق الروح مرفرفة في سمائها، فيخرج الإنسان من عزلته وليس الذي دخل، صقلت روحه، وتهدبت نفسه، وانتظمت جوارحه، وتغنى بعد ذلك وابتهج بما قال القائل: "ما نفع القلب مثل عزلة يدخل بها ميدان فكرة".

و إذا كان فعل الكتابة لا يتم دون أن يصمت الكاتب، فإن هذه الحالة أقرب ما تكون انطباقاً على كاتب السيرة الذاتية ، الذي يحاول جمع شتات نفسه ، بقطع الصلة عن محيطه الخارجي فهو يشعر بتلك الخلجات التي يكابدها الشاعر في نشدانه للوحدة و الذكريات، وهو في ذلك يحنُّ و يجد، و يأمل و يرجو، و يتمثلُّ أبداً قول من قال:

وما حبُّ الدِّيارِ شغفنٌ قلبي ولكن حبُّ من سكنَ الدياراً

«إنَّ الأديب حينما يفرغ لسيرته الذاتية يحاول أن يختلي بنفسه في لحظة صدق مع النفس، و لذلك يتمرّد على سجن العالم الخارجي، فطالما شُغلَ بالعالم و الأدب و النَّاسِ»⁽¹⁾.

وليس هذا الهروب و العزلة، وإثثار الوحدة والإنطواء، إلا نوعاً من طلب الطمأنينة و الأمان ، وجرياً وراء المناعة وتحقيق الذات. وهو مظهر من مظاهر الدفاع عن النفس ضدّ كل ما هو خارج عنها. فالمرء يعيش في العالم وهو يحبه و يحشاه، وهو يريد و يتهرب منه، وهو في كثير من الأحيان يحسُّ نفسه سجيناً بين قضبانه و جدرانها فيحن إلى داخله ودفنه. «وهكذا تجمع السيرة الذاتية سحر "الداخل" ممتزجا بالخوف من "الخارج"، وعندئذ يصبح من العسير على عالم النفس أن يحدّد أهمية كل ميل منهما على حدة ، ولكن المهم أننا نستشعر بين الحين و الآخر الحاجة إلى إرخاء الستائر و الإنكماش خلف النافذة، و الإحتماء بدفء الموقد الباطني»⁽²⁾.

وكاتب السيرة الذاتية يدرك بوضوح أنّ الصلة وثيقة بين "الداخل" و "الخارج". فهو لا يخرج إلا ليعود وهو لا يحقّق الأفعال في الخارج ، إلا ليزيد من خصب حياته الباطنة ، و كأنما المراد من هذه الكتابة تحقيق ضرب من التوافق و التواصل بين العزلة و العالم ، وذلك حينما ترتدّ الدّات و تعود وقد اكتسبت عمقاً و خصباً.

يقول "زكريا إبراهيم" تعليقا على بواعث الكتابة في السيرة الذاتية: «نحن نرمي من وراء الفعل إلى زيادة إحساسنا بالوجود ، وتقوية شعورنا بذواتنا . وإذاً فليس في استطاعة الإنسان أن يعيش دائماً مشتتاً في الخارج مبعثراً

⁽¹⁾ عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص8

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص8

بين الأشياء ، بل هو لا بدّ من أن يعود إلى نفسه بعد الفعل ، لكي يزيد من خصب حياته الباطنة ، ويضعف من ثراء عمله الداخلي . وهكذا يتمثل البعد الداخلي للإنسان بوصفه استجماعاً لشتات الذات ، وامتلاكاً لزمّام النفس»⁽¹⁾.

وأغلب السّير الذاتية تكون ملهمة بان دفاع إبداعى، يسبح في فضاء الأدب و الفن، ويدفع الكاتب إلى الإختيار و الإنتقاء، ولا يحتفظ من أحداث و تجارب حياته إلاّ على تلك التي يمكنها أن تدخل ضمن بنائه الذي يرحوه. أو ضمن نموذجه الذي يريد أن يتطابق معه في إطار من الإعتراف والبوح .والإنسان بطبعه يتردّد في الكشف عن سرّه ، ولا يبيح دخائله لأعين الناس و ألسنتهم ولا يزال كذلك منذ الخلق الأول، والذين يتشدقون في الكلام عن أنفسهم إنّما يريدون بذلك الخداع وتمويه الحقيقة، ومن ذا الذي يقبل بالحديث في صراحة مكشوفة وبغير موارب عن جشعه و دناءة نفسه وحمقه و فراغ عقله؟.

كل إنسان يعيش في الواقع عيشتين: واحدة عامة بادية لأعين الناس، وأخرى خاصة داخلية لا يعلم أسرارها غيره فهو يخفيها، ويستر نواحي الضعف فيها والعيوب، ومن أجل ذلك قال الناقد الإنجليزي "جونسون": «إنّ الذي يكتب عن حياته عنده أوّل مؤهل من مؤهلات المؤرّخ ، هذا المؤهل هو معرفة الحق».

«البيوغرافيا الثقافية تقتضي إعادة الصلة للقطيعة التي سادت طويلاً بين الفكر و الوجود، فالفهم العميق لأفكار الفلاسفة ينطلق من تتبع حياتهم، و التقييم النقدي لأعمالهم لا بد أن يمر من العلاقة المعقدة بين ما هو من صميم عمل المفكر و بين واقعه اليومي، من هنا تأتي أهمية حياة الفلاسفة، لا بد من مقارنة الفكر و التصور بالواقع المعاش، لأن القارئ يطالب بنوع من الإنسجام بين الفكر و العمل. لذلك من المفيد المطابقة بين السيرة الإجتماعية و السيرة الفكرية، حتى لا ننسى الفكرة القائلة أن الوقائع لا توجد خارج سياق نشوئها، و لا خارج المعنى الذي نضيفه عليها، كما ينبغي أن نتذكر الإطار السوسيو- تاريخي الذي عاش في كونه الفيلسوف أو المثقف لنعرف دقة ارتباط الأسئلة التي طرحها بزمانه، و لنحدد عوامل التأثير الفكري الأساسية، و مدى الجرأة و الأصالة التي ميزت فكره»⁽²⁾.

فالسيرة الذاتية ليست فنّاً ميسوراً، و لا هي في مقدور كل الناس، بل إنّما تقتضي من كاتبها مشقّة وجهداً، وموضوعية وتجرّداً، ومع كل هذا قوّة على التحليل و التعليل و التحري و الإستقصاء، وفوق هذا مقدرة

⁽¹⁾ زكريا إبراهيم: مشكلة الانسان، مكتبة مصر، القاهرة، 1972، ص 26

⁽²⁾ خالد طحطح: البيوغرافيا و التاريخ، مرجع سابق، ص 96.

على العدل و الإنصاف، «فإذا كان بعض الناس يميلون للإسراف في مدح أنفسهم وتفخيم أمرها ، فإنّ من الناس من يجدون متعة في انتقاص نفوسهم و التّيل منها. والمبالغة في ذمّ النفس ليست أدعى إلى الثقة و أقرب إلى الحقّ من الإسراف في مدحها»⁽¹⁾. والنزاهة تنتظر ممن يتحدث عن ذاته بمقدار من يتحدث عن غيره ، وما يعرف معرفة تامة لا يمكن تحريفه ولا تزييفه " والإثم ماحك في نفسك و كرهت أن يطّلع عليه التّاس" ، والعقل يؤثّر دائماً الحق و يتحرّاه، والضمير هو الحارس الأمين للفضيلة ، وليس هناك من دواع للكذب و الإفتراء إلا التّعصب و حبّ النفس ، و غمط الناس أشياءهم.

وإذا تكلمنا عن النزاهة ، فإنّما نقصد نزاهة الضمير و بذل الجهد إلى أقصاه، وإلا فإنّ كتابة السيرة تعترضها صعوبات وعقبات ، لعلّ أهمها: النسيان ، وخيانة الذاكرة، و خاصة الأحداث التي بعدها الزمن و طال. «فنحن حينما نحاول أن نكتب سيرتنا الدّاتية نجد أنّنا قد نسينا الجزء الأكبر من حوادث حياتنا ، وغاب عهد الطفولة ، وحقيقة أنّ بعض الكتّاب يتذكرون أشياء كثيرة عن طفولتهم الباكّة مثل: "تولستوي" و "أنطوني ترولب" ، ولكن في العادة أنّ ما تبقى في نفوسنا من مشاعر الطفولة وذكراياتها قليل لا ينقع الغلّة ، وأغلب ما يكتب في السّير الذاتية عن عهد الطفولة قائم على التخيّل و التلفيق»⁽²⁾.

وليت النسيان قاصر على عهد الطفولة فحسب، إذن لهان الأمر، و إنّما هو آفة لصيقة بالإنسان يحدث ثقباً في الذاكرة في مختلف محطّات العمر، وخاصة حينما تكّل الأعصاب و تخور القوة، ولذلك فإنّ كثيراً من كتّاب السّير الذاتية قد استعانوا بيومياتهم و ما يخطّون، ووثائقهم وما يؤرخون ، وإلاّ لم يكن في وسع معظمهم أن يسجّل تلك الأحاديث و الحوارات ، ولا تلك الوقائع بتفاصيلها و الحوادث بتواريخها.

إنّما المذكرات و الأوراق و الدفاتر هي خير من يعين ويرفد الذاكرة ليكتب صاحبها بهذا الأسلوب الشاعر الساحر الخلاب، على أنّ السّيرة الذاتية تتيح لصاحبها التحرّر و الإنطلاق، لأنّ بعده الداخلي بعددٍ روحي يعبر عن عمق الحياة، وفي ذلك البعد و في تلك الوحدة تكمن إرهاصات إبداعها ، ولذلك قال "نيتشه" : "إنّ كل من قُدّر له أن يذيع شيئاً جليلاً في يوم من الأيام ، لابدّ أن يظلّ وقتاً طويلاً في داخل صمته ، وكل من قُدّر له أن يشعل البرق يوماً ، لابدّ أن يظلّ سحابة لمدّة طويلة" .

(1) زكريا إبراهيم : مشكلة الإنسان، مكتبة مصر ، القاهرة، 1972، ص13

(2) عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص14

إنّ الذات فردية بطبيعتها، وتلك الفردية هي العلامة المميزة لذلك الموجود الذي يستطيع وحده أن يقول "أنا" ، بدليل أنّ الحقائق اليقينية تنبع دائماً من صميم الذات، و ربّما كان من بعض مزايا "الوحدة" و الإنزال لكتاب السيرة الذاتية أنّها ترد إلى ذاته ، وتضعه وجها لوجه معها ، فيرتد إلى مركز وجوده ، وينفتح باب الذاكرة و اللاشعور فتتداعى الصور و الذكريات و الأفكار . فيشعر صاحبها بشيء من القوّة و الغبطة و الثروة، وتغدو تلك الوحدة محببة أنيرة، فهي الملاذ الآمن لصاحبها، وفي عمقها السعادة و الراحة والهدوء، ومن ظلالها تنبعث المشاعر التي تلخ على حياته معنى. «وإذا كان "كيركيجارد" قد غالى في تقرير أهمية الألم في الحياة الإنسانية فذلك لأنه قد فطن إلى الآلام النفسانية التي نعانيها، هي التي تلخ على وجودنا الشخصي كل ماله فردية و أصالة»⁽¹⁾ و ربّما كان هذا هو السبب في أنّ كتابة السيرة الذاتية يكثر و يقوى في أوقات المحن ومراحل الانتقال، وزمن الإضطرابات و القلاقل ، فالألم كثيرا ما يكون عاملا فعلا يزيد في خصب الحياة الروحية، ويعمل على صقل الشخصية والمواهب ، بشرط أن يكون دافعا إلى تقويم السلوك ومحنة لتربية أخلاقية مثمرة.

وعطفا على هذه التربية المتحققة ، يبقى السؤال الرئيسي و الأهم، في ما مدى صدقية السيرة الذاتية ووفائها؟ وإلى أي حد يمكن لكتابتها أن يكون متجرداً موضوعياً؟

يرى "إحسان عباس" أنّ الذاتية صدق نسبي ، ولذلك كان الصدق في السيرة الذاتية "محاولة" لا أمراً متحققاً.

نقول هذا و نحن نعلم تلك الحوائل و الحواجز بين تحقق الصدق التام فيها، فالنسيان الطبيعي و النسيان المتعمّد، وإخفاء مالا قيمة له. والحذف و الزيادة، وترتيب الأحداث و المواقف و الشخصيات، كل ذلك من خصائص الفنون الأدبية التي لا بدّ من بناء مرسوم واضح، يستطيع الكاتب من خلالها أن يصوغ صياغة أدبية محكمة.

والصدق عند الكاتب و الأديب غير الصدق بمفهوم مشكلة الواقع و مطابقته «فالكاتب لا بدّ له في الفنّ من الإختيار بين الأحداث و الخواطر، وكتب السيرة الذاتية رغم أنّ موضوعه تاريخي ، لا يحكي كل ما حدث ، و إنّما يقتصر على النواحي التي تؤيد الأثر المنشود، وهو حينما يلجأ إلى البوح بخواطر فردية محضة ، مثل

⁽¹⁾ عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق ، ص 17

"جان جاك روسو" مثلاً ، فإنّ هذه النزعة تستند إلى وعي إجتماعي خاص ، وثورة على تقاليد يريد أن يحوها بهذه الاعترافات ، فهي أسرار فردية و لكنّها ثورية إجتماعية في عاقبة أمرها»⁽¹⁾.

على أن الصّدقية عند الكاتب تستلزم الأصالة في التعبير ، وتتجلى في مثاليته وفي تصويره لما حوله تصويراً إنسانياً ، فالتجربة الذاتية إنّما هي صورة أخرى لفكر الكاتب وإحساس لا نقد لواقعه كما هو ، «والصّدق الفنّي - تأسيساً لهذا الفهم - يستلزم إيماناً بالتجربة في معانيها الإنسانية ، كما يراها كاتب السيرة الذاتية ، وهو يتلاقى في هذا المعنى ، مع الصّدق الخلقّي ، على النحو الذي يجعلنا نذهب إلى أنّ صدق كاتب السيرة الذاتية جوهرى في تحديد ماهيتها كفنٍّ أدبيّ»⁽²⁾.

والعمل الفنّي له إطار وهوية مستقلة ، وهكذا فحينما تكتب السيرة الذاتية فهي تخضع لمنطق العمل الفنّي الذي ينتقل من ترجمة الحياة إلى تأويلها وإعادة قراءتها ، فهي ليست مطابقة للواقع بالمعنى الحرفي ، وإنّما هي فيض من الإستعارة و المجاز وضرب من التخصيص و التأويل في ظل تلك الخطوط الحقيقية للحياة.

فالكاتب ينصرف جهده إلى التعبير عن هذه السيرة بعد أن يتمثلها ، فهو يراها بفكره و يتأملها ، وهو يبصرها في مرآته العاكسة و يناجيها ، وهو يخضعها للتشريح و الدّرس في ظل الوحدة و الهدوء ، بعدما عملت فيها السنون ، ونهشت في جسدها الأيام ، فيأتي تعبيره وقد تشبّع ذاته في نشأته ، و لكنّه يغدو موضوعياً في عاقبته وهو شخصي في تصوير المشاعر ، و لكنّه عالميٌّ في أدبه و نزعته ، وهو أبدا لا يفقد مقوّمات الشخصية لأنّ الكاتب يبقى دائماً فرداً في محيط و صاحب موقف في جماعة.

ورغم ما يلجأ إليه كاتب الترجمة الدّاتية من تحليل و تعليل ، فإنّه يبقى أدبياً يعاني مسألة الخلق .. وتكبر هذه المعاناة كونه يترجم لذاته ، فهو يحاول نقل الحقيقة و الإلتزام بها ، وهو لا يعتمد في ذلك إلا على التذكر و الإسترجاع ، وذلك ليس أمراً ذلولاً ميسوراً ، بل هو عملية ولادة قيصرية شديدة التركيب و التعقيد ، وهو يعني تغلغلاً في الداخل متواصلاً ، وهو يعني استبطاناً يرشح معه العرف ، وهو في هذا كلّه يقتنص كل ما هو هام ضروري ، وكلّ ما هو معين على استكشاف التاريخ الحقيقي لحياته النفسية و المزاجية و الفكرية ، «وما نستدل منه على شخصيته ومكوّناتها الموروثة والمكتسبة ، في تكامل في جميع أطوار نموّها وتغيّرها ، وفي وحدة تتوافر لا في التنظيم والترتيب ، والترتيب فحسب ، بل تتوافر كذلك في الرّوح العامة للترجمة الذاتية ، وفي المزاج السائد فيها وفي

(1) عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص23

(2) يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص5

النقلة و التدرج من موقف إلى آخر، مع مراعاة التزام الحقيقة التاريخية فيما ينقله من أحداث ماضية ، معززا إياها بالوضوح المعلن عن أسماء الشخصيات و الأماكن ، وبفقرات و أمثلة موجزة معتدلة منتزعة من التواريخ و الرسائل و اليوميات»⁽¹⁾.

فالصّدق المحض في السيرة الذاتية هو مجرد محاولة وتدريب، رغم أنها أصدق الفنون الأدبية طرّاً ، والصّدق فيها يبقى نسبياً غير متحقق بالكلية «وبهذا أدرك "جوته" أنّ الترجمة الذاتية شكل من أشكال الذاكرة الرمزية حيث أضفى معنى رمزياً على قصة حياته، إلى جانب المعنى التاريخي، وكان إدراكه هذا عميقاً ، لأنّ رواية الحقيقة الخالصة عن الإنسان أمر بعيد عن التحقيق بل هو أمر يكاد يكون مستحيلًا، مهما حرص كاتب الترجمة الذاتية على إلتزام فيما يكتبه عن نفسه»⁽²⁾. و"غوته" حين عنون ترجمته الذاتية بالشعر و الحقيقة " لم يعن من ذلك أنه اختار الخيال و الإختلاق و التزييف، و إنّما أراد استكشاف الحقيقة من حوله و في أعماقه و أن يصفها ، بشكل شعوري يمنح الحقائق من حوله شكلا ترابطيا رمزيا، وهل الحياة في جوهرها إلا نسيج صنعت خيوطه من حقيقة و خيال ، ومزجت ألوانه في خليط الآلام و الآمال. وإذا تكلم عن الشعر ، فهو مثل الشاعر يعبر عما في نفسه من اضطراب وقلق، و صراع و اضطرام، و بعد ذلك يمثل للحقيقة في رؤياه، و يكتب للذات على أساس من التطور في النفس و خارجها ، فتجيء السيرة صورة للإندفاع المتحمّس أو للتراجع أمام عقبات الحياة ، وربما كانت تفسيراً للحياة وخطوبها ، و تأويلا للحركة الداخلية و شرودها ، وقد تكون لا هذا ولا ذاك، و إنّما هي مجرد تذكّر و اعتراف يستعطف الآخر و يطلب منه الصّفح و التجاوز، «وقد تمتزج هذه العناصر على أنصبة متفاوتة ، فإذا كان الشخص الذي يترجم لنفسه ذا منزلة خاصة في المجتمع ، وكان يرمي إلى إنشاء هذا التعارف بينه وبين القارئ ، وأقام سيرته في بناء فنيّ، لم يغفل فيه قيمة الأسلوب وتأثيره ، وكان ماهرا في الربط بين الصّورة الداخلية لحياته و منعكساتها في الخارج ، فهناك تتم سيرة ذاتية مكتملة»⁽³⁾. وهناك يستمتع القارئ بالفن والأدب، و يملأ نفسه بالمعرفة والتاريخ، و بشيء غير قليل من الحنان و الرضا و الإستحسان.

إنّ أدب السيرة الذاتية يتعامل مع الماضي لإعادة خلقه في الحاضر، و ربطه بالمستقبل اعتبارا و بناء؛ لأنّ الماضي ليس بمثابة مجموعة من الذكريات يحتزنها الوعي، بقدر ما هو مقدرة على الإحتفاظ بتلك الذكريات و العمل على استشارتها عند اللزوم.

⁽¹⁾ عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص23

⁽²⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم : الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص6

⁽³⁾ عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص26

والسيرة الذاتية بعد هذا تعمل على أن يكون للمستقبل مركز الصدارة والريادة، فهي تركز على الماضي مشرّبة إلى المستقبل و متطلعة ، وهي بذلك تحقق مقولة "هيغل": "إنّ المقولة الأولى من مقولات الوعي التاريخي لا يمكن أن تكون هي الذاكرة أو التذكر، بل هي الترقّب أو الانتظار، والرّجاء أو الاستباق".

المبحث الرابع

نشأة السيرة الذاتية و تطورها في الأدب الغربي

كانت إرهاصات السيرة الذاتية موجودة منذ القديم عند الغرب ، إلاّ أنّها لم تتبلور بمفهومها الحديث إلاّ في القرن الثامن عشر ، حيث أصبحت كتابتها تأخذ شكلاً أدبياً معروفاً.

ففي العصور القديمة والوسطى ، لم تكن عند الفلاسفة اليونان إلاّ نبذاً مختصرة في ثنايا كتاباتهم ومؤلفاتهم، على نحو ما نجدّه عند "جالينوس". وربما منعهم من ذلك أنهم كانوا يعنون بمراحل النضج و البطولة لدى الأفراد، ويتغاضون عن المراحل المختلفة للتطور والنمو، وقد أخذوا بنظرية "الفرد العظيم" ، منذ أن كتب "بلوتارك" سيرّ العظماء اليونان والرومان. على أنّ الترجمة الذاتية بدأت العناية بها في العهد الرّوماني، حيث كان المؤرخون و الأدباء و الشعراء و حتّى السّاسة يتمثلونها وكانوا بها أكثر احتفالا و اهتماما من أسلافهم ،الذين لم يكونوا مولعين بهذا اللون من الكتابة.

«وفي كتابات ما قبل عهد النهضة، لا نكاد نعثّر على ترجمات ذاتية إلاّ ما كان من الرسائل و الوصايا و البيانات الرسمية التي يصدرها الأباطرة، والنبد والفقرات التي تشير إلى معلومات شخصية، كالرسائل التي تحتوى على كلام سديد، أو على تغيّر في موقف شخص، والوصايا الشهيرة، كوصايا القديسين، وبيانات الإمبراطور "فردريك الثاني"، وكانت الترجمة الذاتية أيضا، تشتمل على المقالات الأخلاقية والفلسفية، وبعض وجهات النظر العابرة لكتّاب التراجم في العصور الوسطى، وللمؤرخين في حكاياتهم الخاصة»⁽¹⁾.

وفي الكتابات التاريخية كان تسجيل الأحداث والمواقف كثيرا ما يأتي من وجهة نظر شخصية، وكان المؤرخ في أحيان كثيرة يعرّج على الحديث عن نفسه، ويصوّر انطباعاته و تأثير الأحداث في شخصه وكانت أغلب

(1) ينظر: يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص13

الكتابات حينها عن الحروب الصليبية و تواريخها، فهي أقرب إلى التسجيل و التوثيق و المذكرات منها إلى شيء آخر..

وكانت اعترافات القديس "أوغسطين"، من أشهر التراجم الذاتيّة في العصور الوسطى، وهي اعترافات روحية دينية بلغت من الصدق و الصراحة حدّاً جعل الذين أتوا بعد ذلك يتخذونها قدوة ومثالا في كتابة الإعترافات.

ويرى "عبد العزيز شرف" «أنّ اعترافات القديس "أوغسطين saint augustin" (354-430م) تستحق لقب أقدم سيرة ذاتية باقية، فهي إذ كتبت حوالي عام 399م، تتحدث بتفصيل نابض بالحياة، ويجلب الألباب عن الحياة الباكّة للقديس "أوغسطين"، ومحبّته لأُمَّه، وكفاحه ضد الشهوات و الخطيئة وبحثه عن الحقيقة الفلسفية و اعتناقه المسيحية عام 387م»⁽¹⁾.

ولأنّ هذه الاعترافات تخلو من التحيز، وتنسم بالإخلاص، فقد كتب لها البقاء، ولا تزال إلى يومنا هذا من أفضل ما كتب في هذا الشأن، ويعتبر كتاب "إنكار وحنث" reteactions الذي ألفه قبل وفاته بوقت قصير بمثابة متحف لهذه السيرة الأقدم والأشهر تاريخياً.

ثمّ ظهرت أربعة آثار هامة بعد ذلك، عدّها النقاد أقرب الكتابات الذاتيّة إلى التراجم في مفهومها الحديث وهي ما كتبه "أبيالرد" "Abélard"، و "ولشمان جيرالدوسكامبروسينس"، وكذلك ما كتب "بترارك" "petrarch"، الذي يطلق عليه المتحصّر الأول، وما كتب الإمبراطور شارلز الرابع. «وفي هذه الوثائق الأربع يمكن أن يلاحظ قربها من الطريقة الحديثة بدرجة أكثر من اعترافات القديس "أوغسطين"»⁽²⁾.

ويرى "عبد العزيز شرف"، أنّ أقدم رواية لسيرة ذاتية باللغة الإنجليزية هي كتاب "مارغريكمب book of margreykemp". الذي كتب في أوائل القرن الخامس عشر، واكتشف في عام 1934م، حيث يروي قصة حافلة بالمغامرات لامرأة متعبّدة من "لين lynn"، قامت برحلة للأرض المقدّسة عام 1414م، وحضرت الإحتفال الذي أقيم تكريماً ل"سانت بريجيت" "st. bridget" بروما وقامت برحلات أخرى، وكتابها هذا صورة واقعية لشخصية هامّة ومعقدة.

⁽¹⁾ عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص 39

⁽²⁾ ينظر يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الادب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 14

ويستهل عصر النهضة في أوروبا كتابة السيرة الذاتية ب حياة "بنقنيوتوتشليني" vita di benvennubcillini الذي أملي بين عامي 1558 و 1562م، وكذلك الحياة الخاصة للطبيب الإيطالي "جيرونيموكاردانو" geronimocardano سنة 1574م، وأيضا قصة "توماس هوايثورن" thomas whythorn التي كتبت عام 1576م، ولم تكتشف إلا في عام 1955م.

وعدّد الباحث نفسه في كتابة "أدب السيرة الذاتية" الكثير من الأمثلة على هذه الكتابات منها سيرتان ذاتيتان روحيتان مشهورتان هما: "النّعمة تفيض على كبير الخطاة" (1666م). "لجون بنيان"، التي تحكي قصة صريحة وغير عادية للصراعات الداخليّة لرجل لبث طويلا في صحراء سيناء ليرى النار و السحاب و الظلام والقصة الثانية هي "بقايا باكستر" لريتشارد باكستر (1696م)، وهو كتاب -كما يقول النقاد- ظلّ محببا حتى لدى الذين لم يشاركوه وجهة نظره الدينية .

وظهرت في هذه الفترة أيضا المذكرات الحربية للسير "جيمس ميلفيل" (1617م)، ومذكرات "روبرت كاري" 1626م، ومذكرات السير "جيمس تارنر" 1670م. وهي كلّها تختلف عن الكتابات التاريخية الحربية لذلك العصر، حيث احتفظت بوجهة النظر الشخصية على نحو واضح.

ومنذ هذه التواريخ تعددت الأعمال التي تدخل في مجال الترجمة الذاتية، وبدأت تكسب مدلولاً يقرب من المفهوم الحديث.

ومعظم هذه السير لم ينشر إلا في القرن التاسع عشر، ولكنّها كانت وثائق هامة للعهد التي كتبت فيها و مرآة عاكسة للشخصيات المختلفة التي تناولتها.

ويمكن أن يضاف إلى هذه السلسلة ما كتبه نساء القرن السابع عشر، مثل قصة "لوسي هتشنسون" ومذكرات "آن ليدي فانشو" anne lady fanshowe (1625-1680م)، و رواية السيرة الذاتية "لماري ريتش" Mary Rich (1625-1680م) ، "والصلة الصادقة" لمارجريت كافنديش Margestcavendish (1624-1674) التي كتبتها بنفسها.

ثمّ تعددت مثل هذه الأعمال وكثرت، واتخذت أشكالاً مختلفة منها "اليوميّات" التي بدأ الاهتمام بها في أوائل القرن السابع عشر، والسيد "وليم دوجديل" (dogdall) يعتبر الأول في الأدب الإنجليزي الذي تعزى إليه اليومية الحقّة، وقد سجّل فيها خمسة و أربعين عاما من حياته التي انتهت في سن الثانية و الثمانين (1605-

1686م)، ولم تنشر يومياته إلا بعد وفاته. وتتبع اليوميات بشكل مطرد، نذكر منها: "يوميات بلستروود" (1605-1675م)، ومفكرة "جورج فوكس" (1624-1691م) التي نشرت بعد وفاته بثلاثة أعوام، و يوميات "صمويل بيبس" (1633-1706م) التي احتلت المقام الأول في الأدب الإنجليزي، وغير ذلك كثير..

وظهرت في نفس الفترة كتابة "الذكريات"، وهي تعني بتسجيل الحياة العامة، أكثر من عنايتها بالحياة الخاصة وتنصرف للحديث عن المجتمع والشخصيات والمشاهد والأماكن، وصاحبها كثيرا ما يبدي ملاحظاته حول ذلك، وهو لا يظهر المواطن المحبوبة في وجدانه، ولذا كانت "الذكريات" أقل أنواع الترجمة حظاً من حيث تمثيلها لكتابها، وهي بذلك أقل قيمة وأدنى من تلك التي تحظى بها المذكرات، التي ظهرت منذ القرن السابع عشر والتيسور فيها أصحابها دورهم في صناعة الأحداث، وهو الطابع الغالب عليها، ومن ذلك مذكرات "بيترى هنري بروس" (1903م)، ومذكرات "ملفيل"، ومذكرات الفيكونت "وولزي" (1903م)، ومذكرات "جلوفر" (1814م) التي نشرت عام 1814م، وكذلك سلسلة المذكرات التي ألفها "إدوارد جيبون" (1796م) عن نفسه بعنوان "autobiography"، وأيضا الكثير من مذكرات الرحالة عن أسفارهم ومغامراتهم، مثل "مغامرات" روبرت دروري" (1739م).

ثم ظهر نوع مختصر من المذكرات، و أصبح شائعا في القرن الثامن عشر، واستخدم في القرن التاسع عشر كمقدمات للكتب، وكتابها يصرف كل عنايته إلى تصوير التاريخ النفسي لحياته، مبيّنا كيف كانت غير عادية وفي كثير من إشارات موجزة إلى الأسلاف و تاريخ الميلاد و الحياة العلمية، والفكرية. والمجهودات التي بدلت لإنجاز العمل، ومن هذا النوع ما دونه كل من "جيمس فيرجسون" و "هيوم" و "هاكسلي" وغيرهم .

وفي القرن الثامن عشر وبداية القرن التاسع عشر، ظهرت الإعترافات التي ظلت تحتذي تقاليد الإعتراف الديني، وساعد على انتشارها و استمرارها "طائفة الرسولين" التي صاغت مواعظ في أساليب أدبية، تعززها حقائق روحية للتجارب الذاتية، ونذكر في هذا الباب "اعترافات جون نيوتن J.NEUTAN، وصديقه الشاعر "كوبر" gowper الذي سجّل اعترافاته الروحية عام 1816م.

«لكنّ أعظم الإعترافات أهمية، يرجع ظهوره إلى القرن الثامن عشر، لأنّها لم تكن اعترافات دينية بالمعنى المعروف، و إنّما كانت تنصبّ على الحياة الخاصة (...). وقد كان الإمام بهذه الحقيقة بمثابة الإكتشاف الفنيّ

للتجربة الذاتية، وأفضى إلى نموها من حيث هي فن أدبي يقوم على حياة الأفراد التي تعد في حد ذاتها محورا لما تخطه أقلام الكتّاب، وكان ذلك خطوة كبيرة في سبيل تطوّر الترجمة الذاتية ومفهومها⁽¹⁾.

لقد كان للتحليل النفسي الذي بدأ يقترن بفنّ القصّة في القرن الثامن عشر الأثر الكبير في نمو الترجمة الذاتية، حيث أصبح نتاج الشخصية له علاقة بالحياة نفسها، ولعلّ ما كتب "ديفيد هيوم d.hume" من الأهمية بمكان لا بسبب كونه فيلسوفاً ومؤرخاً، ولكن لأن ما كتب كان البداية للكتابات التي تدققت بحرارة واندفاع بعد ذلك.

ثمّ كانت ترجمة "جيبون" عام 1792م، التي كان لها أعظم الأثر في تطور هذا الفن في الأدب الإنجليزي والتي رسّخت تقاليد و أساليب الكتابة التي كانت نمطا محتدى من طرف الكتّاب الذين جاؤوا بعد ذلك، والذين أسهموا في ازدهار السيرة الذاتية من أمثال: "كولريدج"، و "بيرون"، و "سكوت"، و "موز"، و "دي كونيس" و "ج.س.ميل"، و "راسكين"، و "هاكسلي"، و "ولز"، و "داروين"، و "ترولوب"، و "كروكر"، و "ليدي هولاند" وكلهم كتبوا تراجم ذاتية، وإن كانت تحمل أسماء مختلفة.

ومنذ ذلك الحين انتشرت في الآداب الغربية ألوان الترجمة الذاتية منافسة فنون الأدب الأخرى متخذة مكانها بمعاملها المحددة البارزة، وبرزت عبارة "سيرة ذاتية" إلى حيّز الوجود في معجم أوكسفورد الإنجليزي عامة 1809م في مقال لـ"روبرثساوتي" robertsauthery، عن حياة المصوّر البرتغالي "فرانيسكو فييرا"، حيث قال: «إنّه لفريد أنّ هذا النموذج المثير، والذي لا نظير له من السيرة الذاتية كان قد تمّ إغفاله تماماً»⁽²⁾.

ونتيجة الإهتمام الذي أثارته "اعترافات" روسو وما أحدثته من صخب في الأوساط الثقافية، انتشرت كتابة السيرة الذاتية في أوروبا بشكل واسع، وامتدّت إلى كلّ القطاعات تقريبا..

وإذا كانت إعتراقات القديس " أوغسطين" قد فتحت أمام الكتّاب مجالاً للإعتراف و الصراحة وشجّعت على تعرية النفس وإجلائها، فإن اعترافات "روسو" قد خطت خطوة جديدة بهذه الصراحة و التعرية، وقد شعر صاحبها وهو يكتبها أنّه يقوم بعمل لم يسبقه إليه أحد، و ربّما كان يظنّ أن لن يقدر على محاكاته بشر، وقد أولى

(1) يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 18

(2) ينظر: عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص 42

عناية بالصراع الداخلي في بساطة وعفوية، فجاءت الإعترافات صورة للواقع صادقة في كثير من جوانبها، حتى بالغ فيها بعض النقاد باعتبارها أصدق سيرة كتبت و تداولها الناس.

إلا أنّ الدّراسات المعمّقة «دلت على أنّ روسو كان أكبر مشوّه للحقائق، وهو أخلص الناس في نقلها» كما يقول إحسان عباس.

وهناك معلم ثالث له الأثر الظاهر في السيرة الذاتية في الغرب، وهو يوميات "أندريه جيد"، ورغم السنوات الطّوال التي أنفقها فيها إلا أنّها كانت أقرب إلى الصراحة الكاذبة، وهذا بشهادة أحد أصدقائه المقربين الذي قال: «أنته ليس في كتاب الإعترافات كاتب مثل "جيد"، تحيّل في الصراحة، ليكيّف في شكل التمثال الذي ينصبه لنفسه، كلّما تقدم في العمر ويضع له قاعدة صلبة»⁽¹⁾.

وإذا أردنا أن نضرب أمثلة للسيرة الذاتية في الأدب الغربي منذ القرن التاسع عشر لوجدنا:⁽²⁾

في الأدب الفرنسي: "اعترافات روسو"، وكتاب صديقي ل"أناتول فرانس"، ويوميات "إميل" (1882م) وكذلك يوميات "موريس دي جيران"، ويوميات "أندريه جيد"، وأيضا يوميات "جايريل مارسيل".

في الأدب الإنجليزي: الترجمات الذاتية "لويلام بتلرييتس" (1938م)، وكذلك ما كتب "جورج مور" (اعترافات شاب، ومذكرات عن حياتي المنسية، وسلاما ووداعاً) وفيها اتخذ الكاتب قالباً روائياً بدلاً مما كان شائعاً في كتابات الذكريات و اليوميات.

في الأدب الألماني: نجد يوميات "كيركجارد"، و رسائل "هيجل"، و رسائل "جوته"، و"الشعر و الحقيقة" للكاتب نفسه، وكذلك ثلاث ترجمات ذاتية "لكارل ياسبرز" هي: "حول فلسفتي" (1941م)، "وفي طريق الفلسفة" (1951م)، ثم "سيرة ذاتية فلسفية" (1953م).

و لإنشائين عالم الفيزياء المشهور "سيرة ذاتية مجملّة"، قدّم بها كتاباً نشره تلاميذه عن حياته العلمية والفلسفية.

في الأدب الروسي: اعترافات "تولستوي"، ويوميات ماري "بيشكيرتسيف"، و"حوادث وأفكار ماضية ل "اسكندر هرزن"، وكذلك السيرة الذاتية ل "نيقولاس برديانيف" والتي عنوانها "الحلم الواقع".

(1) ينظر: إحسان عباس، فن السيرة، مرجع سابق، ص 106-107

(2) ينظر: يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 20.

ونحن إذ نعدّد هذه الأسماء والسير، فإنّما نريد أن نؤكد على انتشار هذا الفن الأدبي في الغرب، ولا بد لكل متطلع إلى قراءة هذا النوع من أن يعرف من أسمائها وعناوينها الشيء الكثير، لأن فيها من التنوّع والخصب ما يغري الكثير بقراءتها، فهي إن لم تكن أغنى الكتب بالتجارب الإنسانية، فهي في طبيعتها. وهي إن لم تروضمّنا لم تتركه عطشانا، فمن أراد التعرّف على العبقريات وينهج طريق النفوس الكبيرة و النماذج الفدّة، فهو واجد في اعترافات "تولستوي" وأضرابها ما يرضيه و يغنيه، ومن تطلع إلى النفوس وكيف تتمخض من خلال العاطفة والإحساس، وتبتدع الحياة المرجوة من المجرّد والفكري ففي مذكرات "بشكرتسيف" أروع قصة وحكاية وأغرب حياة نفسية عاشتها فتاة من أوكرانيا مريضة بالسل، تتخذ من كل شيء موضوعا للتأمل و التحليل وهي تعيش من أجل المجد الذي تحلم به أبدا. وقد كانت تحاول أن تقصّ للناس تاريخ المرأة بأحزانها و آمالها بأفراحها و أتراحها بكل بما فيها من جمال ومباهج ، وتحدّثهم عن خيبتها ونجاحها ، وكل ما أدمى قلبها من لؤم الطّباع وخسّة النفوس في بني البشر.

ومن كان يستهويه صراع الأجيال، وما بينها من قديم وجديد، ومن تشبّث وحرية، فإن كتاب "الأب و الابن" ل"أدمندغوس" ينقع الغلّة و يبلّغه ما يريد، وهو «كفيل بتبليغ هذه الرسالة في صدق وتجرّد ، ومع قسط لازم من روح السخرية المغموس في غمار المأساة أثناء ذلك الصراع»⁽¹⁾.

ومن كل ما تقدم نستخلص أنّ السيرة الذاتية في الغرب كانت ظاهرة في القرن السابع عشر الذي كان في حقيقته مهد نشأة هذا الجنس الجديد، الذي تطوّر تطورا تدريجيا، ليحتل مكانة مرموقة في القرن الثامن عشر وهي الفترة التي أسّست لقيام هذا الفن بمصطلحاته، وخاصة منذ عام 1796م، حين صدرت الترجمة الذاتية ل"جيبون"، فإنّ الهيئة الكاملة للترجمة الذاتية في الأدب الغربي بعامة قد تشكّلت و أصبحت جنسا أدبيا مستقلاّ وله ملامحه المميزة، ومدلوله الخاص.

و هناك اتّفاق بين الجميع على نقطة مهمّة و هي أن: «هناك ترابط بين ظهور أدب السيرة الذاتية و صعود طبقة مهيمنة جديدة هي البورجوازية، بنفس الطريقة التي ارتبط بها نوع المذكرات ارتباطا عميقا بتطور النظام الإقطاعي»⁽²⁾.

(1) إحسان عباس: فن السيرة، مرجع سابق، ص 108.

(2) فيليب لوجون: السيرة الذاتية الميثاق و التاريخ الأدبي، مرجع سابق، ص 105.

لذلك لا نجدها قد كتبت في المجتمعات القديمة و لا في المجتمعات البدائية، و لا حتى في مجتمعات معاصرة لم تتلون بهذه التلاوين.

المبحث الخامس

الترجمة والسيرة الذاتية عند العرب

ظهرت السيرة الذاتية أول أمرها مع حياة الرسول-صلى الله عليه وسلم-ومغازيه، بدافع الحبّ و الإقتداء، وامثالاً للسنة وحفاظاً عليها، وفي وقت ظهور "سير ابن اسحاق" (المتوفى سنة 151هـ)، ظهرت بمحاذاتها سيرة "معاوية وبني أمية" "لعوانة الكلبي" (المتوفى سنة 147هـ) كما يذكر "ابن الندم"، ثم أعقب ذلك أنواع من التاريخ والجرح والتعديل، و الطبقات، تمثلتها التراجم في عصر يلي عصر الرواية والتدوين.

ومنذ القرن الرابع الهجري كثر ظهور السير والتراجم المعنية بحياة الأشخاص. من ذلك "سيرة أحمد بن طولون" "لابن الدابة" المتوفى سنة (334هـ)، وسيرة "صلاح الدين" لابن شدّاد" المتوفى سنة (622هـ). وباستقراء بسيط للتاريخ، نلاحظ كيف تعثرت السيرة في أوروبا إبان القرون الوسطى، على حين كانت تتقدم حائثة السير عند العرب في الضفة الأخرى في المتوسط، حتى بلغت «من الكثرة في التراث العربي حدًا لم تبلغه في أيّ تراث لأمة أخرى معروفة في التاريخ في القديم والحديث»⁽¹⁾.

و حين بدأت التراجم تظهر في أوروبا بصورة ساذجة، كانت التراجم العربية الإسلامية مستوية على سوقها أو تكاد، وكانت من الكثرة و التنوع بحيث تركت بصماتها إلى اليوم.

«وقبل أن يكتب "بيبس" "pepys" الإنجليزي و "ريتز" "retz" الفرنسي مذكراتهما بقرون، كان كتاب "الإعتراف" لأسامة بن منقذ" (488-584هـ) يعدُّ نموذجاً عالياً للمذكرات والتراجم الذاتية. وفي القرن الثاني عشر الميلادي نفسه «كان الشاعر عمارة اليمني يؤلف كتاب "النكت العصرية"، و يترجم فيه لنفسه، كما يترجم لغيره من الوزراء، و رجال الحكم في أخريات العصر الفاطمي»⁽²⁾.

وإذا كان الإستعمال الأوّل لكلمة "السيرة" بهذا المعنى. وهي في أصل اللّغة تعني الطريقة و السنّة والهئية، كان على يد "محمد بن إسحاق" في كتابه سالف الذكر عن حياة الرسول-صلى الله عليه و سلم- وهو أقدم التراجم الإسلامية و أوسعها، وأولها بالاهتمام والدّرس، فإنّ كلمة "ترجمة" هي كلمة دخيلة إلى العربية من اللغة الآرامية

(1) محمد عبد الغنى حسن: التراجم و السير، دار المعارف، القاهرة، ص11

(2) المرجع نفسه، ص11

كما يقول "يجي إبراهيم عبد الدائم" «ولم يكن الإصطلاح قد جرى على استعمالها فيما يبدو إلا في أوائل القرن السابع الهجري، حين استخدمها "ياقوت" في معجمه، بمعنى "حياة الشخص"، ويرجح هذا الظن أن أبا الفرج في كتاب "الأغاني" لم يستعمل لفظة "ترجمة" عند كلامه على حيوات الشعراء وغيرهم. وكان يسبق كلامه بمثل قوله: "خير أبي قطيفة" و نسبه، أو أخبار "بشار بن برد ونسبه"⁽¹⁾. ومنذ ذلك الحين درجت كلمة "ترجمة" على الإستعمال بمعنى "تاريخ الحياة الموجز للفرد"، وكلمة "سيرة" للتعبير على التاريخ المسهب للحياة.

على أن الاصطلاح الحديث لا يفرق بين اللفظتين، بل يستخدمهما مترادفتان فيقول: الترجمة أو السيرة الذاتية.

ويعدّ "علمالجرح والتعديل"، ومنهجية التدقيق، عاملاً مؤثراً أكسب السيرة في الأدب العربي موضوعية أكبر في التناول والتحقيق، وإذا كان هذا العلم قد وضع أول الأمر منهاجاً للتدقيق في صحّة الحديث و ضعفه، فإنه سرعان ما امتدّ ليشمل ألواناً أخرى من العلم والفن والصناعة. فكانت على إثر ذلك: طبقات الصحابة وطبقات المفسرين، وطبقات الشعراء، وطبقات النحاة وغيرهم..

«ولم يفكر العرب و المسلمون أول أمرهم بذواتهم، وإنما كتبوا السير الغيرية، ولم يتركوا لوناً من ألوان «التاريخ و التراجم إلاّ عاجلوه على كثرة، ولم يفكروا في المذكرات و اليوميات الشخصية إلاّ على حاملنا للندرة، ولم يفكروا في التراجم الذاتية إلا على حال من القلة القليلة التي لا تتكافأ مع هذا الفيض الزاخر من التراجم والسير»⁽²⁾.

والعرب كان لهم متنفس في الشعر خاصة، والشعر هو إهاب الشاعر الموصول بعروق جسمه ودمه المنسوج من لحمه و عظمه، وموضوع فنّه هو موضوع حياته.

والشعر يظهرنا على صورة قائله، كما هو في سيرته وأخباره، و ربّما لأجل ذلك قال البارودي:

فَانظُرْ لِقَوْلِي تَجِدْ نَفْسِي مَصَوْرَةً فِي صَفْحَتِهِ، فِقُولِي خَطُّ تَمَثَالِي

«وقد قام العقاد بالفعل باستعراض ديوان البارودي، وخرج من دراسته بأنّه لا يرى بيتاً واحداً فيه إلا و هو يدلّ على البارودي، كما عرف في حياته العامّة والخاصّة، أو يدلّ على البارودي كما وصفته لنا أعماله و صورّه لنا مؤرخوه»⁽³⁾. ثمّ يستدل على مقولة "إنّ الشاعر لا بدّ أن يعرف من شعره"، بالشاعر الذي يعيش مذكورا بمائة بيت

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص31.

⁽²⁾ محمد عبد الغني حسين: التراجم و السير، مرجع سابق، ص24.

⁽³⁾ عبد العزيز شرف: أدب السيرة الذاتية، مرجع سابق، ص50.

تروى له وتدل عليه، ولا يعيش غيره بدواوين تملأ الخزانات و المكاتب. لأنّ الأول دلّ شعره على شخصه فاقترب من النفوس وصادقها، وبعّد ذلك بالثاني لأنّه أخفى شأنه و تواري، فلم تألفه القلوب، ولم ينطبع رسمه في النفوس و على هذا فإنّ الشعر العربي قد انطوت أعطافه على بذور من السيرة الذاتية في خلجاتها و دخائلها قبل أن تستقل فناً من فنون القول، والشعر كان متنفس العربي و مأواه، يستكين إليه ويعود، وهو بذلك قد استعاض عن كتابة السيرة الذاتية بهذا الشعر، الذي أدّى وظيفتها من وراء حجب الأوضاع و أعباء العرف و الإصطلاحولكنّه (العربي) ما لبث أن أدرك قيمة السيرة الذاتية و عملها الفني الذي يصوغ وحدة على مستوى مختلف مع الحقيقة الواقعية، فالتجّه إلى كتابتها و الإبداع فيها.

وكتاب التراجم العرب كانت تحفّزهم بواعث قوية لكتابتها، على أنّ بعضهم يفصح عن تلك البواعث والغايات دون البعض الآخر الذي تراه محجماً عن ذكرها ، بل تظّل هلامية زئبقية تتمنع على كل ممسك، ولا يمكننا أن نقف على صورتها الإجمالية إلاّ بعد الإنتهاء من القراءة التامة، «وسواء أفصح الكاتب عن غايته من ترجمته لنفسه أم لم يفصح، فإنّ هناك حوافز نفسية تؤثر في الإنسان هي "الإحساس، والتفكير، والشعور والحدس وهي الحوافز التي يراها عالم النفس "كارل يونغ" الإنسان في أفعاله، ويرى أنّه يصعب وضع أي فرد داخل تقسيم معين من هذه التقسيمات، فليس من العادة أن يظهر الناس سيطرة حافز واحد منها، سيطرة تامة»⁽¹⁾.

رغم أنّ العمل الأدبي يتّسم بالفردية في إبداعه كما تذهب نظرية الأدب الحديث، فإنّ الكثير من الأعمال الإبداعية في السيرة الذاتية والتراجم تشترك في سمات متشابهة، إنطلاقاً من الحوافز المشتركة التي تكلم عنها "يونغ" وعلى هذا، وتبعاً لهذه الحوافز قسّم "يحيى إبراهيم عبد الدائم"، وقبله "إحسان عباس" التراجم الذاتية في الأدب العربي إلى أنواع .

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص32.

أنواع التراجم الذاتية في الأدب العربي:

1- السيرة التبريرية:

وتكتب للدفاع و التبرير و الإعتذار، ومن أمثلتها: ترجمة "حنين بن إسحاق"، الذي تأثر بـ"جالينوس"، وكتب عن نفسه مدافعاً ومبيناً ما أصابه من شدائد ومحن من أعدائه و حسّاده، إذ كان يحترف الطبّ، فقربّه "المتوكل" الخليفة العباسي المشهور، فكانوا ينقمون عليه ذلك، وما لبثوا أن كادوا له و أوقعوا بينه و بين المتوكل حتى غضب عليه. ومن ذلك سيرة "المؤيد في الدين داعي الدعوة"، والتبيان عن الحادثة الكائنة بدولة "بني زيري" في "غرناطة" للأمير "عبد الله بن بلقين"، وكذلك التعريف بابن خلدون و رحلته غرباً و شرقاً.

2- الرغبة في اتخاذ موقف من الحياة:

وصاحب هذه السيرة يكتبها بعد أن يكون قد وصل إلى اتخاذ قراره، كأن يصل إلى اعتناق مذهب خاص أو سلوك بعينه، على غرار ما فعل "الغزالي" في المنقذ من الضلال ، وابن الهيثم في سيرته، و"الحارث المحاسبي" في "كتاب النصائح الدينية"، والرازي في "السيرة الفلسفية".

3- التخفف من ثورة النفس:

وتكون لصاحب الصراعات مع البيئة و المجتمع، وخير مثالها "أبو حيان التوحيدي" في "مثالب الوزيرين"، وفي "الصداقة و الصديق" و في كتابه "الإمتاع و المؤانسة"، وكذلك ما كتبه "أبو العلاء المعري" في بعض رسائله.

4- نجوى الذات نحو الحياة المثالية:

وتكتب للإحتذاء و الإلتباع، وهي تعبّر عن حياة صاحبها الروحية و الخلقية و الفكرية، ومن أمثلتها. ما كتب "عبد الرحمان بن الجوزي" في "لفتة الكبد في نصيحة الولد" و"العلم الصّوفي"، وما كتب "الحلاج" و"ابن عربي" و"السهر وردي عن أنفسهم"، وكذلك "لطائف المنن" للشعراني.

5- إبراز الحياة الفكرية:

وتسجل فيها كل ما أثر في التكوين العقلي، وما صاحب ذلك من تطور فكري، فيذكر صاحبها الكتب والأساتذة ويعرّفنا بآثاره العلمية، ولطائفه و إبداعاته، «و الملاحظة أن هذه المذكرات و الشهادات تثير اهتمام القارئ الذي يتطلّع إليها بفارغ الصبر خصوصا إذا كانت الشخصية رفيعة المستوى، أو مثار جدل، أو ارتبطت بقضية ساخنة، إذ غالبا ما ينتظر منه كشف المستور و تسليط الضوء على ما خفي من الأمور»⁽¹⁾، والكتب العربية في القسم تحفل بكثير من هذه التراجم، من ذلك:

- ما كتب "البيروني" و"ابن القيم" و الرازي و "السّخاوي" و السيوطي" و "ابن طولون" في كتابه (الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون)، وترجمات هؤلاء تشبه ترجمات "جيبون" و "جون ستوارت ميل" و سبنسر.

6- استرجاع الذكريات:

وهي للحكي والبوح و الإسترجاع. و ربّما تعريف "فيليب لوجون" في حدّ السيرة الذاتيّة ينطبق تماما على هذه الحالة حيث يحدّد بأنه: «حكياستعادي نثري يقوم به شخص واقعي عن وجوده الخاص، و ذلك عندما يركّز على حياته الفردية و على تاريخ شخصيته بصفة خاصة»⁽²⁾، مثل الذي فعله:

- أسامة بن منقذ- في كتابه الإعتبار الذي صوّر حياة الفروسية من خلال حياته الشخصية، وكذلك "ابن حزم" في كتابه "طوق الحمامة في الألفة و الإيلاف" الذي ييوح فيه بذكريات شبابه و حياته العاطفية في جرأة و شجاعة ومنها كتاب "النكت العصرية" "العمارة اليمني" الذي يذكر فيه ذكرياته مع الوزراء و الكبراء في أواخر العهد الفاطمي.

والقدماء من العرب كتبوا هذه الترجمات و السيّر، وربّما اليوميات و المذكرات، ولكنّهم لم يسمّوها بمصطلحاتها الحديثة، فكثير من الرخالة كانوا يسجّلون أحداث يومهم وتاريخه وكثير من السيّر عبارة عن مذكرات تنقل المشاهدات والمعاشيات لشخصية ما.

(1) خالد طحطح: البيوغرافيا و التاريخ، مرجع سابق، ص 148.

(2) فيليب لوجون: السيرة الذاتية الميثاق و التاريخ الأدبي، مرجع سابق، ص 22.

على أن الكاتب يقحم نفسه و يروي جانباً كبيراً من حياته خلالها، ولذلك جاءت ترجمة مزدوجة غيرية و ذاتية، والكاتب لا يغفل نفسه حين يتحدث عن الآخرين، وبهذا فهي تشبه إلى حدّ "حياة جونسون" التي كتبها عنه "بوزويل" الذي أشار إلى نفسه في مواضع غير قليلة.

وتعدّ اعترافات "الغزالي" في "المنقذ من الضلال" و كل من "ابن الهيثم"، و"الرازي" وكذلك ما كتبه "المحاسبي" في "النصائح الدينية"، شيئاً من هذا اللون، وقد بلغت عند البعض حدّ الإعتراف بالعيوب الشخصية، والصدق و الخروج على الأفكار عند الناس.

ومن ذلك ما كتبه "محمد بن زكريا الرازي" في "سيرته الفلسفية"، فحين عاب عليه الناس ما كتب و أنّه يجيد عن سيرة الفلاسفة و في سلوكه وكلامه، خرج عليهم بمذهبه الشخصي الذي يراه «في أن أقرب عبید الله -عز و جلّ- إليه، أعلمهم، و أعدلهم، وأرحمهم، وأرفهم وكل هذا الكلام مراد قول الفلاسفة جميعاً، وفي أن "الفلسفة هي التشبه بالله عزّوجل بقدر ما في طاقة الإنسان»⁽¹⁾.

وكذلك فعل "ابن خلدون" في ترجمته الذاتيّة "التعريف"، حيث أفصح عن كثير من المواقف و الآراء، مخالفاً مجتمعه مجاهراً بتمسكه بها.

ومن الملامح في التراجم و السيرة في التراث العربي، أنّ الكثير منها يهدف إلى المثالية الروحية و تقديم القدوة في الطريق و السلوك، وربّما لجأ البعض إلى تصوير تجاربه الكشفية و كراماته على غرار ما فعل "الحلاج" في كتابه "الطواسين"، و السهروردي في "الغربة الغربية"، و مؤنس العشاق.

«و تميّزت هذه القصص بأسلوب له خصائص تكاد تكون مقصورة عليه بين الأساليب العربية، كالإلغاز و الغموض و التلويح و الرمز، و المجاز اللغوي الحافل بالمعنى الغزير، و الأسلوب القائم على حسن التقسيم، و على الإيجاز المكتنز باللفظة الدالة، و العبارة الموجزة»⁽²⁾.

وإذا كانت التراجم الذاتيّة و السيرة قد انتشرت في الأدب العربي القديم بهذا الشكل الذي ذكرنا فكم كان حظها من العناصر الفنية التي تقرّبها من السيرة الذاتية الحديثة؟.

(1) ينظر: يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الذاتيّة في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 37.

(2) المرجع نفسه، ص 38.

أما الدكتور " إحصان عباس " فقد انتقص كثيرا من قيمة السيرة الذاتية عند العرب حين تحدّث عن طبيعة الإستسلام التي تغلب على هذا اللون حتى عند أصلب شخصياته مثل "ابن خلدون"، وهو بذلك يريد أن يقول بأنّ الطبيعة الثورية القلقة، ليست من مميزات السيرة الذاتية في الوطن العربي قديما، لأنّ الإحساس بالصراع الذي يخلق الفنّ يكاد يكون ضعيفا فيها.

ثمّ تحدّث عن افتقارها إلى العمق النفسي الذي هو أبعد غورا من الفخر الفردي القائم على تعداد المآثر المحاسن وملاحظة السيئات في الآخرين، وكذلك سطحية التحري و الإنكشاف بفعل التوافق بين الفرد و مجتمعه. والنظرة المشتركة إلى النفس و إلى الناس. وهو يرجع ذلك إلى أنّ الأساس الفلسفي للشخصية فيها ضعيفة ومكسورة، فقد نجد كما يقول الحركة الخارجية في القصة و المسرحية و السيرة، ولا نجد هذا الغوص داخل النفس إلّا قليلا وهو عمق تبلور حوله الشخصيات، وتعيش خالدة متميّزة.

ولكن الدكتور "يحيى إبراهيم عبد الدائم" يحاول الإنصاف لهذه السيرة الدّاتية العربية في تراث الأقدمين..

حيث يرى أنّ الكثير من هذه العناصر الأدبية قد توافرت في بعضها، وأنّ كثيرا مما كتبه العرب عن أنفسهم صاغوه في أسلوب واضح، سهل، قائم على الإيجاز المحكم، والعبارة العذبة وحسن العرض، وسلامة السرد القصصي، والقدرة على إعادة الماضي وبعث الحياة والحركة و الحرارة في تصوير الأحداث و التجارب و الشخصيات⁽¹⁾.

وفي كثير من هذه السيرة الدّاتية شيء غير قليل من الصراحة والصدق و التجرد، وبعضها في تصوير للصراع الداخلي والخارجي يتسم بالحيوية والنمو، ويكشف عن مراحل تطور الشخصية وتحوّلها.

وفي كثير من هذه التراجم عناية بعنصري الزمان و المكان، وتثبيت واضح للأسماء و الأماكن، وذكر التواريخ والرسائل والمدونات، وكلّ هذا في قالب من السرد الأدبي الممتع الذي حظي من قبل الجمهور بالقبول التام والرضا، لأنّه كان يحقق له جانبا من الإشباع القصصي العذب على مدى أجيال متعاقبة.

ويعتبر ما كتب كلٌّ من "المؤيد" و "الأمير عبد الله"، و"ابن الهيثم"، و "الرازي"، و "أسامة بن منقذ"، وابن خلدون"، و"الشعراني"، من أقرب التراجم الدّاتية إلى التعريف الحديث، بما توافر لكل منها من سمات مميّزة لصاحبها، وتدرّجها في التطور، وما دار فيها من ألوان الصراع، مع مهارة في السرد، ودقّة ووضوح وسهولة

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الدّاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص38.

وعذوبة، واعتمادها على قدر لا بأس به من الترابط في أجزاءها، مما يؤهلها لأن تكون عملاً يقوم على وحدة البناء في معظم أجزائه وكلّ هذا من متطلبات الترجمة الحديثة، التي تستدعي تحقيق المتعة و إثارة التعاطف الوجداني بين الكاتب و المتلقي، والدعوة إلى المشاركة في العديد من التجارب و المشاعر و الإنفعالات، و لولا ذلك السجع المتكّلف في بعضها، و التماذي في استعمال المحسنات اللفظية على عادة العصر، لبلغت هذه السيرة شأواً بعيداً..

وربما كانت أقرب التراجم الذاتية في التراث إلى المفهوم الحديث، ترجمة "أسامة بن منقذ" في "الإعتماد"، حيث انتهج مسلكاً قصصياً، شديد الإحكام، عرض الأحداث بأسلوب القاص فبلغ غاية الفن كما يرى بعض النقاد وظهرت شخصيته في أسلوبه السهل الواضح الذي يعتمد على الحوار الدارج، وكشف ما طرأ عليه من تحوّل و تطوّر وهبوط، ينتهي منها إلى استخلاص عبر الحياة و فلسفتها، وأن الإنسان مهما ركب الأهوال و المخاطر فإنّ موته بأجل وقدر، و من كتبت له الحياة فسيعيشها رغم كلّ ما يترصص به من ريب المنون.

ومنها كذلك ترجمة "الأمير عبد الله" التي أمّدت الدارسين بأطوار شخصيته المختلفة، وانعكاس الأحداث و الوقائع عليها، وأعظم ما امتازت به هذه السيرة هو أسلوبها الأدبي العذب المعتمد على الحوار الفنيّ الرصين سواء بين النفس أو بين الآخرين، وعلى ذلك الإحساس الجمالي الذي يثير في النفس أكبر حظّ من التشويق والمتعة، «ولعلّ أعظم ما يقرّبنا إلى الفن، أنّها تنقل إلينا من خلال "الحوار" ما يثير فينا "الإحساس الدرامي" وتجعلنا نحسّ بمشاعر الرّحمة و الإشفاق والعطف والرّثاء، وهي مشاعر يستثيرها فينا ما نحسه من أسى على المصير الحزن الذي لقيه "البطل" حين مُني بالهزيمة، ثم جرّد من ملكه في غرناطة و تراثه، واقتيد أسيراً هو و أمه، وكأنّه "البطل التراجيدي" ينتهي به صراعه الهادر، إلى هزيمته أو مصرعه»⁽¹⁾.

وهكذا يتبيّن أنّ السيرة الذاتية في التراث العربي بلغت درجة من الفنية المتحققة على درب التعريف الحديث و إن لم تصل ولم تتوفر على كلّ شروطه، ولكن لا يمكن لأي أحد أن ينكر ما تجمّع لها من عناصر تتدرج بها لأن تكون عملاً أدبياً على طريق الترجمة الذاتية الحديثة، وذلك مثل الصدق والتجرّد، والصراحة، وتصوير الصراع ورسم خط بياني للحياة في تصاعدها، واسترجاع الماضي بسيناته وحسناته، سلبياته و إيجابياته، في عرض حسن وسرد جميل في الحوار، ووحدة في البناء، تجلب أكبر قدر من الإثارة و التشويق والمتعة..

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص42.

تطور السيرة الذاتية العربية في عصر النهضة:

في العهد المملوكي و العهد العثماني، لم يكن يحظى الأدب العربي بعناية ذات بال، وبعد كتاب "التعريف" لابن خلدون"، الذي اشتهر منذ القرن التاسع الهجري(الرابع عشر و أوائل القرن الخامس عشر ميلادي)، وترجمة المؤرخ "محمد بن طولون" (880-953) في القرن العاشر الهجري(الفلك المشحون في أحوال محمد بن طولون) ثم ترجمة "الشعراني"، بعد هذه التراجم ، لا نكاد نعر على ترجمة محترمة، بسبب الجمود الفكري و الأدبي الذي أصاب الحياة في العالم العربي خلال القرنين السابع عشر و الثامن عشر، اللهم إلاّ إشارات عامّة إلى الحياة العلمية لبعض المؤلفين يجعلونها في مقدمات كتبهم، يذكرون فيها الكتب و الأساتذة و الرحلات التي أحدثت في أنفسهم تأثراً، و لكن بصورة مقتضبة باهتة، ينهجون فيها طريقة "السخاوي" في كتابه "الضوء اللامع لأهل القرن التاسع وكذلك"السيوطي" في كتابيه"حسن المحاضرة"، و"طبقات المفسرين".

ومنذ بداية عصر النهضة، ودخول المطبعة إلى مصر، و بلاد الشام، بدأت العناية بالسيرة الذاتية تتجدد وخاصة حين بدأ "محمد علي" يرسل بعثاته العلمية إلى فرنسا.

«وقد كان القرن التاسع عشر بحق، هو بداية تاريخ الفكر العربي الحديث، خاصّة في مصر ، إذ حدث خلاله الصدام الفكري، بين الفكر الشرقي الجامد، وبين الفكر الغربي المستنير، و نتج عن ذلك الصدام، تكوين مدارس الفكر العربي الحديث، لأنه قد بدأ اتصالنا بتيارات الفكر الغربي و مذاهبه السياسية و الإجتماعية والأدبية»⁽¹⁾. وكان "رفاعة الطهطاوي"(1800-1873م)، أوّل مصري يدعو إلى ضرورة الخروج من هذا الجمود، وكتابه "تخليصاً لبريز" يؤسس لتلك الحركة الفكرية التي أرادها تأسيساً بالمنهج الغربي في الحرّية و الديمقراطية، والمذهب الذي تأثر به "لطفّي السيّد" و كان امتداداً لهذه الدعوة و من المتحمسين لها.

وفي هذا القرن أيضاً كانت "حركة جمال الدّين الأفغاني"، التي قامت على مجد العروبة و الإسلام مع الأخذ بأساليب الغرب و حضارته، وامتدّت دعوته إلى الشيخ "محمد عبده"، الذي عمل على الإصلاح الديني و السياسي عن طريق التربية و التعليم.

وقد نقلت السيرة الذاتية التي كتبت في هذا القرن جانبا من عمل هذه الحركات الدّعوية و الأفكار التي بدأت تروج عن حرية المرأة، والعلم و الدّين، والترجمة و الإقتباس، وقضية تطوير أساليب اللغة والأدب،«بصفتها شكل

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الدّاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق،ص46.

آخر ينضم إلى الرواية من خلال مجموعة من التحولات غير المحسوسة. فأغلب السير الذاتية تكون ملهمة بان دفاع إبداعي واسع الخيال (..). و يمكن أن نطلق على هذا الشكل المهم جداً من التخييل النثري اسم الإعراف، تبعاً للقدسيأسغسطين الذي يبدو أنه ابتكره⁽¹⁾، و بدأت بوادر الموازنة بين القديم والحديد، وكل ذلك من القضايا الهامة التي تنم عن حركية وحوار، وما زال بعضها يشغل المختصين حتى يوم الناس هذا.

و إلى جانب "رفاعة الطهطاوي". و "أحمد فارس الشدياق" في (الساق على الساق)، نجد "علم الدين" لعلي مبارك، وكلها ترجمات ذاتية في خطوطها العريضة جاءت في هذه المرحلة، ولكنها ليست كذلك بالمعنى الفني الدقيق.

كما ترجم لنفسه "الشيخ محمد عبده"، ونقل جانباً من حركة الإصلاح الديني واللغوي التي كان يدعو إليها وتعدّ هذه الترجمات هي المحاولات الأولى التي انعكس فيها التصادم الحضاري مع الغرب، كما تصوّر مرحلة البحث عن مقومات الشخصية والهوية. وجدير بالذكر أنّ هذه المحاولات في مجملها كانت متأثرة بالتقاليد الموروثة في الأدب العربي، رغم معرفة البعض من كتابها و اطلاعهم على الثقافة الغربية، وقد كان ذلك بادياً في أسلوب المقامة الذي كان يسم معظم الأعمال، ولكنها رغم ذلك أفادوا من الغرب إفادةً، بدت فيما سجلوه من مظاهر الحضارة، والحديد من الفكر والثقافة، وتبها الأذهان إلى أنماط الحياة الجديدة التي يحياها الغرب، بفعل المقارنة في الحياة العقلية و الإجتماعية و العادات و التقاليد.

وهذه المقارنة قد اتخذت شكلاً أكثر حيوية في كتاب "حديث عيسى بن هشام" لـ "محمد المويلحي"، بعد ذلك، لأنّ الحياة أصبحت أكثر اتصالاً بالأنماط الحضارية الغربية و أساليبها.

«و المويلحي»، كان صاحب رسالة إصلاح ونقد، تدعو إلى الحذر من التورط في الإنسلاخ من ماضينا، و الإرتقاء في لبح الحياة الغربية، فدعوته دعوة إلى التوفيق، أدلى فيها بخلصة وجهة نظره الشخصية التي جعل "عيسى بن هشام" يعبر عنها في الحديث⁽²⁾.

وهذا ما فعله "أحمد فارس الشدياق" من قبل، الذي كان يدعو بدعوة "جمال الدين الأفغاني"، محاولاً بعث الأجداد مع الأخذ بالتمدّن الغربي، وكانت شخصيته في رحلته "الساق على الساق" أوضح من "رفاعة" و "علي

(1) فيليب لوجون: السيرة الذاتية الميثاق و التاريخ الأدبي، مرجع سابق، ص 93.

(2) يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 69.

مبارك"، إذ كان الحديث يدور حول نفسه، وهو يفصح عن كثير من آرائه و سخريته اللاذعة لكثير من عادات الشرق و الغرب على السواء، وتميّز بتوصيف حياته منذ النشأة إلى عقده الخامس، زمن كتابة السيرة سنة 1855م. وكان مولعاً بإظهار مقدرته اللغوية، وقد برّر ذلك كونه أرادها تعليمية لكثير من المترادفات و غريب اللغة.

وقد كان "الشّدياق" سابقاً لعصره في نفاذ نظرتّه، ورحابة صدره لتلقي المدنيّة الحديثة، ورغم ذلك فقد جاءت سيرته الذاتيّة فيها من الخيال ما يتعدى الواقع، وفيها من مواقف التصنّع و الإدّعاء ما لا يغيب عن القارئ المتبصّر، كما أنّ استطراداته اللغوية، والتّقديّة و السّخرية والحوار المصنوع، كل هذا يبعد بسيرته عن معناها الفئّي.

السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث:

مع مطلع القرن العشرين بدأ الشعور القومي في الوطن العربي يتزايد، بفضل المثقفين من أبناء الطبقة الوسطى التي أدت الإحساس بالحرية الفردية، والإستقلال الذاتي، في إطار حركات الإصلاح الإجتماعي و السياسي و الاقتصادي و الفكري، التي امتدت إلى كلّ الأقطار العربية لتشمل جوانب الحياة عامة.

وقد نتج عن هذا الشعور بالذات، حركة استقلال عن التبعية الإستعمارية، وحتى عن التأثير التركي العثماني وهو ما لم يتخلف عنه أدباء المدرسة الحديثة الذين دعوا إلى إيجاد أدب نابع من الإحساس الشعبي العميق، بعيداً عن الإقتباس الكامل أو التبعية المطلقة للغير.

«كما نتج عن الشعور بالذات و الإحساس بالفردية، محاولات الكتاب تصوير أنفسهم في قالب الترجمة الذاتية، وعبروا من خلالها عن أنفسهم متأثرين بما طالعوه مما لدينا في التراث، وبما طالعوه من أمثلة هذا النوع في الأدب الغربي، ومن مذاهب الأدب و الفلسفة الغربية، وقد احتذوا التراث حين أتت ترجماتهم الذاتية خاضعة بصورة عامة إلى طبيعة الروح العربية التي لا تميل منذ القدم إلى التعري النفسي والمصارحة المكشوفة، وإنّ تميّز بعض الكتاب بالخروج على المسلّمات و الموروثات التي تؤمن بها المجتمعات العربية منذ أزمان بعيدة»⁽¹⁾.

والتاريخ الحديث يطلعنا على أنّ المحدثين ممن كتبوا السيرة الذاتية، نهجوا نهج القدماء في الترجمة لأنفسهم، على أنّ إطلاع الكثير منهم على ترجمات الغرب، جعل ذلك تخصيباً و باعثاً جديداً على الكتابة و الإحتذاء، وكانت

⁽¹⁾ ينظر: يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص78.

قيمة ما كتب في هذه الفترة تعود إلى أنه في مجموعته سجلّ للحقائق الفكرية و الروحية والأدبية و السياسية للعصر، و توثيق صريح لحياة بعض الأعلام و الأفراد الذين تركوا بصماتهم واضحة على الحياة العامة في زمنهم وفيمن بعدهم، كما تعكس تراجم هذا القرن "أزمة الإنسان العربي و فكره، " الذي تاه بين ثقافتين حينما غمرته الحضارة الغربية بزيفها وبحقائقها كذلك.

«وعند هذا الحدّ ، يبلغ فن الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث قمة تطوره ، ويضع الكثيرون من أدبائنا أيديهم على المفهوم الحديث لهذا الفن الأدبي ، ويكتبون أعمالاً أدبية، ربّما يعدّ كلٌّ منها ترجمة ذاتية فنية، تماثل في ملاحظها معالم هذا الفن في الأدب الغربي، بل ربما تتميز "ترجمة ذاتية" عربية مثل "سبعون" لـ "ميخائيل نعيمة"، بأنّها تتفوق على بعض الترجمات الذاتية الغربية لما اجتمع لها من عناصر فنية أصيلة»⁽¹⁾.

وفي القرن العشرين كثرت الترجمة الذاتية، في بلدان العالم العربي المختلفة، ومن أشهر من كتب في أوائل القرن "محمد كرد علي"، أديب سوريا وعالمها، حيث ترجم لنفسه في نهاية الجزء السادس من كتابه (خطط الشام) المطبوع في دمشق سنة 1927م.

وتعدّ المذكرات التي نشرها المؤرخ "أحمد شفيق"، والأمير عمر طوسون، "وقلي فهمي"، و "إسماعيل صدقي" و "محمد بهي الدين بركات"، و "محمد حسين هيكل"، لونا من التراجم الذاتية في المكتبة العربية الحديثة، وإن كانت تشتمل على كثير من التواحي السياسية التي عاصرها هؤلاء الرجال»⁽¹⁾.

وقد حفل الأدب العربي الحديث بألوان مختلفة للترجمة الذاتية، وإن كانت تتمظهر في عناوين مختلفة كالمذكرات والإعترافات وما شابه ذلك.

وقام بعض الكتّاب العرب بالإستعانة بالفن الروائي على غرار مافعل "جورج مور" في رواية "سلاماً ووداعاً"، و "جيمس جويس" في "صورة وجه الفنان في شبابه"، ومن هؤلاء "حافظ إبراهيم" في "ليالي سطّيح" الذي صوّر آراءه الإجتماعية و السياسية في الحوار مع الكاهن "سطّيح" ثمّ مع ابنه، وكان "المويلحي" قبل ذلك قد أعار أفكاره و خلاصة ملاحظاته إلى شخصية "عيسى ابن هشام" وبعض الشخصيات الثانوية الأخرى .

ثمّ تلت هذه المحاولات التي ظهرت في العقد الأوّل من القرن العشرين ، رواية "زينب" لـ "هيكل" التي صدرت سنة 1914م، والتي رأى فيها النقاد تجربة فريدة على طريقة الإقتراب من الفن الروائي الحديث، وقد صوّر فيها

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص79.

صاحبها تأملاته و آرائه في الفلاحين و الأسرة و الزواج و الأشواق و الرومانسية، لكنها ليست سيرة ذاتية ، بل هي رواية أو هي في الفن الروائي. والدّارس لإصدارات الكتاب في هذا الفن طيلة هذه المرحلة يرى التأثير الواضح لأصحابها و اعتمادهم على آراء كل من "محمد عبده" و "قاسم أمين" ومن سار مسارهم.

على أنّ السيرة الذاتيّة احتلت مكانها بين الفنون الأدبية في هذا العصر «من خلال سيرة "طه حسين" المعروفة باسم "الأيام"، "وأنا" و "حياة قلم" للعقاد، و "زهرة العمر" لتوفيق الحكيم" ، وحياتي "لأحمد أمين"، و "قصة حياة" لـ"إبراهيم عبد القادر المازني"، و "سبعون" لـ "ميخائيل نعيمة"، و "قال الراوي" للشاعر المهجري "إلياس فرحات" ، و "قصة حياتي" للدكتور مصطفى الديواني، و "مذكرات طالب بعثة" و "أوراق العمر" للدكتور "لويس عوض"، و "في صالون العقاد" و "إلا قليلاً" لـ "أنيس منصور"، وغيرها من النماذج الأدبية لفنّ السيرة الذاتية»⁽¹⁾.

وبحسب ما يرى "يحيى إبراهيم عبدالدايم" فإنّ الترجمة الذاتية في هذه المرحلة تتخذ من حيث الشكل ثلاثة قالب: قالب روائي ، وقالب تفسيري تحليلي، وقالب يجمع بين التحليل و التصوير. وبالرغم من وجود القالب الروائي التصويري، والقالب الوسط بين التصوير و التقرير، فإنّ القالب التقريري التفسيري يغلب على أكثر مما لدينا من تراجم ذاتية حديثة..

وإذا كانت بواعث كتابة السيرة كما عرفنا، هي الإحساس و التفكير و الشعور و الحدس، وعرفنا كذلك أنّ تأثير هذه البواعث في الشخصية الإنسانية مجتمعة يتراوح من شخص إلى آخر بين ضعف و قوة، وربما غلب باعث على ما سواه، فجاءت السيرة الذاتية بتأثير ذلك وتبعاً له، فهو ينساق لما غلبه، ويهوّن من الحوافز الأخرى التي تغدو ذات وهج ضئيل، ومن خلال هذه البواعث و الحوافز يمكننا أن نصنّف التراجم الذاتية التي كتبت في الوطن العربي في العصر الحديث إلى :

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدايم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص58.

1- الترجمة ذات الباعث الفكري:

وأكثر كتابها من مارس الإبداع الفني الأدبي شعراً كان أم نثراً، لدى جاءت أكثر الأنواع احتفالاً بالناحية الفنية، وهي تصوّر عالم الفكر الذي كان يسبح فيه صاحب الترجمة، وتتوغل في خصائصه ومقوماته، وأسس وقواعده التي قامت عليها ثقافته، والطرق التي خاضها في سبيل جلب الأفكار ونقلها ومحاولة إذاعتها بين الناس.

وعلى أساس الأفكار يمكننا تصنيف التيارات التي كانت تحكم الفكر العربي الحديث وتعالج قضاياها، وجاءت هذه التماذج متمسمة بالجدّة والثورة على كثير من الموروثات البالية التي كان يعتقدونها العامة، فبعد الحرب العالمية ونتيجة لذلك الإتصال المطرد بين الشرق والغرب، انقسمت الطبقات المثقفة إلى تيارات متباينة أحياناً في طروحاتها وأخرى تحاول التوسّط والتوفيق بين المدنية الغربية، وما وصل إلينا من تراث الأقدمين، وأنتج هذا الجدل الفكري، دعوات إصلاحية في المجال السياسي والاجتماعي، أثارت معارك وخصومات كان لها الأثر البالغ في إثراء الأدب العربي الحديث، من حيث الكم والكيف، من حيث الفن والأدب والقيمة الفكرية.

ومن عجيب الصدّف أنّ الكتاب والأدباء الذين دخلوا هذه المعارك، أبناء جيل واحد يتشابهون من حيث نشأتهم وظروفهم، فهم أبناء الطبقة المتوسطة المتمسكة بالتقاليد، «وقد نشأوا في أحضانها، وظهرت في نفوسهم عوامل الصّراع بين تلك التقاليد، وبين الأفكار والنظريات التي اطلّعوا عليها في الآداب والثقافات الأوروبية وقد كانوا جميعاً يحدّقون لغة أوروبية أو أكثر أتاحت لهم استيعاب ألوان تلك الثقافات، كما أنّهم جميعاً في سن متقاربة، ومن العجيب أن يتفق أكثرهم في سنة الميلاد، وهي سنة 1889م، ويتفقون كذلك في أنّ أكثرهم اتجه إلى تناول المفاهيم القديمة حول الشعر والأدب، والثقافة، بالدراسة، لكي يثيروا الشك فيما ورثناه من القيم المسلّم بها و يتيحوا لأنفسهم الفرصة من خلال ذلك لبث مفاهيمهم الجديدة»⁽¹⁾.

وكلّ منهم قد أسهم بقسط وافر في الحياة العامّة، التي كانت في مجاهم الحيوي الذي يعيشون فيه، لذلك امتدت إلى ترجماتهم وظهرت في ما يكتبون، وهم في كل هذا كانوا يحيون تناقضا مثيرا بين واقعهم البائس و ما يأملون، بين ما وجدوا أنفسهم عليه و ما استولى على عقولهم من ثقافات متقدّمة و حضارة أبحرهم و ملأت عليهم كيانهم.

(1) يحيى إبراهيم عبد الدّائم: الترجمة الذاتيّة في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 86-87.

لقد كانوا "ضحية" هذا الصراع الداخلي، وكنا نلمس هذا الصراع في إنتاجهم الشعري و النثري على نحو ما نجد في شعر "المازني" و "العقاد" و "شكري" في مطلع الشباب، وكذلك فيما كتب "توفيق الحكيم" و "طه حسين" و "سلامة موسى" الذي عبّر عن القضية برمتها بقوله: «إني أحس إلى حد كبير أنني منعزل عن المجتمع الذي أعيش فيه لا أنساق معه في عقائده و عواطفه و رؤياه». وهو بذلك يحاول أن يدافع عن أفكاره التي لازمته طيلة حياته، فقد كان يدعو إلى "العلمانية" في الثقافة و الأدب، لتكون هي أسلوب الحياة الشخصية و الإجتماعية وهو يريد أن يقيم بناء جديدا على الأنقاض القديمة، أو التي يراها قديمة، متأثرا في ذلك بنظرية "التطور و الإرتقاء"، وقد ضمّن هذه الأفكار سيرته الذاتية التي أسماها "تربية سلامة موسى".

و أمّا ترجمة "ميخائيل نعيمة" المعنونة بـ "سبعون"، فينهج صاحبها في بنيتها الفنية نحو ما يعتمد على أسلوب جامع بين التحليل و التصوير، وهي تصدق لأن تكون مثلا على الأسلوب الوسط بين المقالة و الرواية.

وفي أجزاء ثلاثة أودع كل جزء منها مرحلة من حياته التي طواها على الأرض طوال سبعين سنة (من 1889- حتى 1959م)، وقد احتدم الصراع في نفسه منذ سن مبكرة، و نشأ عن ذلك تساؤلات عن مصير الإنسان و حقيقة الكون و الوجود، وهي التساؤلات التي ولدت في نفسه اضطرابا و قلقا انتهى به في الأخير إلى الإقرار و الإيمان بوحدة الوجود، و أصبحت لديه نظرة كلية عامة إلى الكون جعلته يدعو إلى العالمية في الفكر و الثقافة.

«وهو بهذه النظرة الشاملة للكون و الحياة، يلغي الحدود بينه وبين الكائنات، بل يلغي الفواصل و الحواجز في الزمان و المكان و يسمو بنفسه، ليخلصها من العالم المحسوس، سابجا بها في ملكوت الروح، ليستمتع بسوانح الإشراق، ولحظات الغبطة التي تندمج روحه بالوجود، وتمزجها بروح الأزل مزجا يذهله عن نفسه، ذهول الصوفي في لحظات الكشف و المشاهدة»⁽¹⁾.

ورغم بعض المآخذ التي عابها النقاد في هذه الترجمة الذاتية، فإنها كانت تمثل الترجمة العربية الأولى و الأكمل بين مثيلاتها، لما توقرت عليه من أكثر الخصائص الفنية اللازمة، في بنائها و تشكيلها، ولما أعطته من محتوى و افيا عن حياة صاحبها منذ الطفولة حتى الشيخوخة، وما طرأ على هذه الشخصية من تقلبات و تغيرات.

وقد نقل إلينا ميخائيل نعيمة كفاحه العنيف الذي خاضه في حياته، بحثا عن الكمال و الحقيقة و المعرفة، في صورة تعريّ نفسيته، وفيها مصارحة و مكاشفة تبوح بالأهواء و الآثام التي تغلب عليها في الأخير بعد الصراع و

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 313

الصبر و المجاهدة ونكران الذات، وبذلك أفلت من قبضة الأغلال المادية، وراح يفرغ عاليًا في صوفية التجرد و الطهر، «وغدا منصرفًا في كهفه "بالشخروب" إلى حياة العزلة والتأمل والفكر التي كانت نفسه تهفو في شوق دائم إليها، ثم وصل آخر التطواف المضني الطويل، إلى تجميع الخيوط المؤلفة لنسيج فكره الكوني الشامل، ومعرفته الروحية الصوفية، وقد نقل إلينا كل ذلك، في تصوير أدبي مثير للمتعة و الإحساس بالقيّم الجمالية و النفسية ومازجا بين الأيمان الحار و العقل الواعي وبين العاطفة المرهفة، والفكر المستبصر»⁽¹⁾.

وكان "المازني" صاحب فلسفة أدبية، قوامها السخرية من الحياة و الأحياء، وحتى من أهله ونفسه، ولكن هذه السخرية كانت هادئة مرحة، لا تجرح ولا تظهر النقائص و المثالب، وقد كان لا يجارى في هذا المضمار، وقد عبّر عن ذلك في "إبراهيم الكاتب" و "إبراهيم الثاني" وكانت مادة الكتابة في كليهما مستقاة من حياته الخاصة، وهي تمثل أطوار حياته العقلية و الفنيّة وتصوّر النمو الحاصل في شخصيته، وتنقل لنا ذكريات طفولته و صباه، وتصوّر لنا الحياة في الشارع و المدرسة و المنزل، و أيامه في التدريس و الصحافة، وفي أسلوب سلس تضيء عليه روح الدعابة الساخرة، والاستخفاف الخفيف الظريف.

وأما "العقاد" فكان صاحب "أنا" متضخمة، تفرض وجودها في كل مكان ، وتبين عن شخصية قوية صلبة عنيدة، وهو قوي المحاججة، وعنيف المجادلة، وله من المهارة العقلية والصرامة المنطقية ما زاد في تشاخه، وتعاله بمواهبه الشخصية، وكلّ هذا كان ظاهرًا في كتاباته، وخاصة حين يكتب عن نفسه في "أنا" و "حياة قلم"

ففي الكتاب الأول أطلعنا على "عباس محمود العقاد" الإنسان كما يراه هو، لا كما يعرفه الناس على ظاهره لأن "العقاد" كما يعرفه هو شيء آخر مختلف كل الاختلاف عن الذي يراه الكثيرون من الأصدقاء و الأعداء وكان هذا الكتاب أوّل أمره عبارة عن مقالات كتبها بنفسه عن حياته الشخصية في "مجلة الهلال" وفي مجلات أخرى، ولم يظهر "أنا" في صورة كتاب إلاّ بعد وفاة "العقاد" بعدة شهور.

«والعقاد» يحاول في ترجمته الذاتية أن يعرفنا بنفسه، ويرى أنّ الإنسان مهما حاول معرفة ذاته، لن يعرفها معرفة تحقيق، بل يعرفها على وجه التقريب و التخمين، لأنّ الإنسان لو عرف نفسه معرفة تحقيق، لعرف كل شيء في

⁽¹⁾ يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 380.

الأرض و السماء، وفي الجهد و الخفاء، ولم يكتب ذلك لأحد من أبناء الفناء، ولكن قصارى جهد الإنسان أن يعرف حدود نفسه، حيث تلتقي بما حولها من الأحياء أو من الأشياء»⁽¹⁾.

وفي أغلب صفحات سيرته الذاتية تراه ينوّه بخصائصه و صفاته، ومواهبه، مكبرا لانتصاراته التي حققها في سن مبكرة في عالم الأدب و الصحافة و السياسة، وهو في ذلك لا يبعد بالحديث عن حدود نفسه وجوانب شخصيته، التي يجعل منها المحور الذي يدور عليه، وهو يعالج الأحداث و المواقف من خلال رؤية ذاتية، ومن خلال منظور "الأنا".

ولعلّ هذا الطابع الذي غلب على سيرته الذاتية هو ما نستشقه في كل ما كتب العقاد و أنتج ، إذ كان ميّالا إلى التحليل النفسي العميق الذي يرجع بالأسباب إلى مسبباتها، ويقف عند الظواهر و قفات المستبصر الخبير الذي لا يملّ التحقيق و التدقيق، ومرجع هذا ربّما ثقافته الذهنية التي أفادت كثيرا من المنطق و الفلسفة، وهو أمر جعل ترجمته الذاتية، تتأخر بخطوات عن مثيلاتها من الصف الأول لأهّأ» تبدو مفتقرة إلى خفة الشعور، ونبضة الإحساس و سهولة اللفظة، إذ لم يستطع أن يخلّي بينه وبين طابعه العقلي الصّارم، الذي غلب على إنتاجه النثري حتّى وهو يكتب ترجمة حياته الشخصية، فالتزم مذهبه العقلاني، الذي يعتمد على بدهاة العقل، و حجة المنطق بمعزل عن نبضة الحسّ، و حركة العاطفة على ما سلف»⁽²⁾.

وقد كان لاعتداده الكبير بذاته أن جنح إلى المصالوة والعناد والحدة، وبخاصة حين ذكر معاركة الفكرية و الأدبية و السياسية.

وربّما كان للأزمة التي اجتاحتها أيام الشباب إبان الحرب العالمية الأولى دور في ذلك، حيث جعلته عرضة للشك و القلق، وهذا ما عاناه كل من صديقه "شكري" و "المازني"، إلا أنّه و "المازني" خرجا منتصرين بفضل شخصيتهما، وبفضل طابع السخرية منكل شيء عند "المازني" و بفضل الصلابة و القوّة عند العقاد، أمّا "شكري" فظل حبيس الظنون و اليأس و العزلة، والتبرم بالحياة و الأحياء، ولم يجد إلاّ الإنطواء و الهروب مستسلما للهواجس و القلق و الإضطراب، وكانت أزمتته تلخص أزمة جيله الذي عاش هذا الإنفصام و هذه الحيرة، وكان لشدة عكوفه على نفسه أن أصيب بازدواج الشخصية الذي جعله يدّعي في "الإعترافات" أنّها اعترافات صديق له، رغم ما فيها من أثر و مفاتيح لشخصية "عبد الرحمان شكري".

(1) ينظر: يحيى ابراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق ص 219.

(2) المرجع نفسه ص 221.

وهكذا ومنذ أواخر القرن التاسع عشر ومطلع القرن العشرين حملت لنا الترجمة الذاتية عدّة تيارات أدبية وفكرية، تعكس الحالة التي كان عليها العقل العربي الذي كان يبحث عن مقومات شخصيته التي سلكت طرقاً مختلفة، إلى أن اهتدت إلى الإستقرار في طابعها المميّز الذي يجمع بين قيم الماضي العريق، وقيم الحاضر المتمدن القابل للتفاعل مع ثقافة "الأخر".

2- الترجمة ذات الباعث السياسي:

و أغلبها كتب لتبرير المواقف، أو للدفاع عنها و الغاية منها هي تصوير العالم الخاص بصاحب الترجمة ومذهبه ومبادئه، وتوضيح أحكامه وسلوكه، وهي تسلك مسلك التبرير والتفسير و التعليل للوقائع و الأحداث، وتظهر فيها نواحي الصّراع الفكري والنفسي و الرّوحي، ومن أمثلتها "مذكراتي" لـ "أحمد شفيق"، الذي بدأ نشرها سنة 1934م، في أربعة مجلدات، ثمّ أكملها في "أعمالي بعد مذكراتي"، وقد تناول فيها حياته و نشأته « وصور الحياة الإجتماعية و السياسية في الفترة التي تبدأ من عام 1873م حتى عام 1923م، وهي من أكثر المصادر في تاريخنا الحديث، و نرى فيها دفاعاً عن مواقفه الشخصية، وخاصة موقفه من الثورة العربية، وكان معروفاً بعدائه لها»⁽¹⁾.

و كثر المذكرات التاريخية و خاصة بعد ظهور حركة الإصلاح، وقد كتب قادة الثورة العربية أسباب قيامها و أسباب إخفاقها . كذلك برّروا كثيراً من التصرفات، وبيّنوا ما كان خافياً على الكثير من موضحين مواقفهم من الأحداث التي خاضوا غمارها، وهذا ما فعله الزعيم "أحمد عرابي" نفسه في مذكراته "كشف الستار عن الأسرار" و "محمود فهمي"، في كتابه "البحر الزاخر في تاريخ العالم وأخبار الأوائل والأواخر"، و عبد الله النديم في كتابه "كان ويكون"، والذي نشرت مذكراته و مجموعة رسائله ومقالاته سنة 1956م، تحت عنوان "عبد الله النديم ومذكراته السياسية".

ثمّ جاءت تراجم أخرى ضربت على هذا المنوال الذي يصوّر العالم السياسي للمترجم، من ذلك: "قصة حياتي" لـ "أحمد لطفي السيّد"، و "هذه حياتي" لعبد العزيز فهمي، و "مذكرات في السياسة المصرية" لـ محمد حسين هيكل"، وكل من هؤلاء كان له دور و خطر في الحياة السياسية المصرية والعربية، حيث كانت لهم آراء و أيديولوجيا خالفت المألوف عند الناس، فأحدثت بلبلة و أخذاً وردّاً، فكتب كلّ منهم سيرته يبيّن فيها وجهة نظره، ويدافع عن الذي ذهب إليه و ارتآه وسيلة للإصلاح السياسي و الإجتماعي.

(1) يحيى إبراهيم عبد الدائم: الترجمة الذاتية في الأدب العربي الحديث، مرجع سابق، ص 94.

3- الترجمة ذات الباعث الإسترجاعي:

وتنقل لنا العالم الخاص للكاتب، والجوانب التي تمثل حياته ووقائعها، ومن أمثلتها "مذكرات الأمير حيدر الشهابي"، و"مذكرات" جورجى زيدان"، التي نقل جانباً منها "طاهر الطناحي" في كتابه "عصاميون عظماء من الشرق و الغرب"، والذي صدر عن "بدر الهلال"، ومن ذلك "مذكرات يوسف وهي"، التي يسرد فيها ذكرياته الفنيّة، وعشقه الكبير للفن المسرحي الذي جلب عليه غضب أسرته و أقاربه، حيث كان أبوه يعدّ احتراف ابنه التمثيل عملاً يجزّ له الخزي و العار، وسيرته في مجملها تكشف عن جملة من أسرار هذا الفن.

وينتمي إلى هذا النوع ، الذكريات التي كتبها الأدباء الذين ارتحلوا خارج مصر، وسجّلوا فيها جانباً من حياتهم و ماشاهدوه، وهي تعنى بالأماكن و الشخصيات الخارجية أكثر من عنايتها بالذات، ومن أمثلتها رحلات "أمين الريحاني" " ملوك العرب"، و"قلب العراق" و "قلب لبنان" و "قلب الأقصى"، وكذلك الرحلة الحجازية "للمازني" و"في منزل الوحي"، ل "هيكل"، و"رحلة الربيع و الصيف" ل"طه حسين"، وفي هذا النوع كذلك "مذكرات الشّابي" التي سجّل فيها خواطره و ملاحظاته و تأملاته، وصرّح فيها بكثير ممّا ألمه، وهي تشبه إلى حد بعيد "يوميات نائب في الأرياف" للأستاذ "توفيق الحكيم".

ومنها "خليها على الله" التي كتبها "يحيى حقي" وصورّ ذكرياته عن عمله معاوناً للإدارة عام 1927م، وكانت تسير على طريقة السرد التذكري الذي لا يعنى كثيراً بالترتيب الزمني وقد جمع فيها بين الأسلوب التفسيري و التصويري، وجاءت على شكل قصص قصيرة. و من كتبوا ذكرياتهم على هذا المنوال "المازني" الذي كان يسرد من خلال مقالاته القصصية تجاربه الخاصة، وذكرياته من فترة الطفولة إلى المدرسة و الصبّا و مغامراته العاطفية ومعظم حديثه كان يدور على تجاربه الذاتيّة التي عاشها بجلوها و مرّها.

ومن هذا النوع أيضاً "مذكراتي عن بعثتي في أسبانيا" ل "محمد حسين عمر"، و "مذكرات طيبة" لنوال السعداوي"، و "مذكرات فتاة عربية" لسميرة أبو غزالة"، وكتاب "من حياتي" ليوسف السباعي" و "بعض من عرفت" ل "محمد التابعي" وغير ذلك كثير..

وزاد يحيى "إبراهيم عبد الدائم" على هذه الأقسام الثلاثة قسماً رابعاً أسماه الترجمة الذاتية الروائية، وهذه الدراسة لا تثبته هنا لأنّها ترى في الرواية قالباً و شكلاً و ليس باعثاً و حافظاً.

ومهما يكن من شيء فإنّ الأدب العربي الحديث قد ضمّ ضروباً شتى من السّير الذاتية و التراجم التي دأب كتابها على تعرية النّفس و المحيط الذي كانت تحيا فيه، وعلى ذكر الخواطر و التأمّلات و الملاحظات و الأفكار وما كانوا يرونه وما أصبحوا عليه في تدرج وتطور..فيأناة حيناً وهدوء..وفيقلق تارة و اضطراب..

الفصل الثالث

مذكرات شاهد للقرن

(الشخصيات - الزمن - المكان - اللغة)

المبحث الأول

الجزائر في عصر مالك بن نبي

توطئة:

في مطلع القرن العشرين، كانت دول العالم الإسلامي تعيش تحت وطأة الإستعمار الغربي، الذي أتمّ سيطرته الكليّة عليها، عقب الحرب العالمية الأولى (1914-1918م)، بانحزام تركيا وحلفائها، حيث كانت الفرصة سانحة لأوروبا لتحكم أمرها و تضع يدها على ميراث "الرجل المريض" المنهزم، باسم الاحتلال تارة و باسم الإنتداب و الوصاية تارة أخرى.

و لم تكن الجزائر بمعزل عن هذه المهجمة الشرسة، التي حملتها رياح الشمال الهوجاء والتي ضربت الضفة الجنوبية للمتوسط. بل كانت الظاهرة الإستعمارية فيها نموذجا فريدا في العصر الحديث، الذي لم يعرف إلاّ عينات قليلة من الإحتلال الإستيطاني الذي يعتبر أخطر أنواع الإحتلال.

ففرنسا ومنذ دخولها إلى الجزائر سنة 1830م، سعت و بكلّ قوة من خلال قوانينها التعسفية إلى مسح الشخصية الجزائرية و تحطيم كيان الشعب اقتصاديا و اجتماعيا، وثقافيا، حتى يصبح بلا هوية ولا تعريف. فقد حاولت في استراتيجياتها المنهجية القضاء على الوجود التاريخي و الحضاري للعربية و الإسلام في هذا القطر مستهدفة القوى الروحية والمادية، والروابط الإجتماعية و العصبية. التي كانت هي الجبل السري الذي يمدّ هذا الشعب في التكاثر و المقاومة.

إنّ الإعلان المرّ عن استسلام حكومة "الدّاي حسين"-بتاريخ 05 جويلية 1830م، لم يثن عزيمة الجزائريين في المقاومة و المواجهة، فقد ظهرت في هذا الإطار زعامات ثورية وروحية ضربت أروع الأمثلة في البطولة و المقاومة و دفع الضّيم، ولعلّ مقاومة "الحاج أحمد باي" في الشرق (1830-1837م)، و مقاومة "الأمير عبد القادر" في الغرب (1832-1847م)، و مقاومة "الزعاطشة" في (1849م)، بقيادة "الشيخ بوزيان"، و مقاومة "اللا فاطمة نسومر" في منطقة القبائل (1854-1857م)، و مقاومة المقراني والشيخ الحدّاد، و "بومزراق" من (1871-1872م)، و مقاومة "الشيخ بوعمامة" (1881-1904م)، وغير ذلك كثير، لخير دليل على هذه

الروح التي تهب منتفضة مواجهة، كلما كان الخطر يحوم حول البلاد و العباد، ولم يكن هذا الموقف بدعاً في الشعب الجزائري فالتاريخ يروي عنه في كل حقبة هذا الدّفع و المقاومة، وذلك منذ الفينيقيين، إلى الرومان و"الوندال" و"البنزطيين"، وصولاً إلى الإسبان.

لقد تزاوجت الغيرة الوطنية لدى الجزائريين مع الروح الإسلامية وشكّلت حصناً قوياً في وجه حملات الإستعمار الفرنسي و قوانينه التي ما فتئت تضرب اللحمة الإجتماعية في صميمها.

«إنّ سقوط الجزائر العاصمة في قبضة الفرنسيين في عام 1830م، دفع بمجموعة من الشخصيات البارزة من العائلات العريقة المعروفة، في طليعتهم حمدان "خوجة"، "بوضربة"، "اسطمبولي"، "إبراهيم مصطفى باشا" "حميد بوقندورة"، "حاج محمد أمين سكة"... إلى رفض هذا الاحتلال»⁽¹⁾.، حيث عمدت هذه الشخصيات وغيرها إلى إيصال أصواتها إلى السلطات الفرنسية بهدف كشف الممارسات الأخرى وفضح التجاوزات التي كان يرتكبها الاحتلال الفرنسي وجنوده في الكثير من مناطق الوطن، مذكّرين المرّة تلو الأخرى باحترام الاتفاقية الموقعة في 05 جويلية 1830م، والتي كان ضمن بنودها احترام السلطات الفرنسية للأسرة الجزائرية، والدين والتقاليد وممتلكات الجزائريين وشرفهم.

لمحة عن الوضع العام للجزائر مطلع القرن العشرين:

كان للمعامل الإستعماري الذي طرأ بأرض الجزائر الأثر الأخطر ضمن عوامل كثيرة تضافرت لإضعاف الوعي الإجتماعي والسياسي العام، وربما كان للحروب العديدة والمقاومات المتتالية التي كان يفجرها الشعب الجزائري بين الفينة و الأخرى أثر آخر في ذلك، حيث أدّت كثرة الحروب وقساوتها إلى استشهاد الكثير من رموز البلاد وعلمائها، ممّا أعقب ذلك حركة استيطانية رهيبية قامت على سياسة مصادرة الأراضي، ودفع السكّان الأصليين إلى الهجرة الجماعية خارج الوطن من خلال سنّ القوانين الإستثنائية الجائرة والتي كان أخطرها قانون الأنديجينا (code de l'indigénat) أو ما سمي بقانون الأهالي، و الذي ظلّ ساري المفعول طيلة قرن كامل من الزمن (1848-1944م). والذي من نصوصه ما يلي⁽²⁾:

⁽¹⁾ عبد الوهاب بن خليف: تاريخ الحركة الوطنية، دار طليطلة، الجزائر، ط1، 2009، ص48.

⁽²⁾ مالك بن خليف: الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد بن باديس، دار طليطلة، الجزائر، ط1، 2010م، ص33.

1- سلطة الحاكم العام الفرنسي في توقيع العقوبات على الجزائريين دون محاكمة، وذلك من أجل المحافظة على الأمن العام.

2- الأخذ بمبدأ المسؤولية الجماعية عند وقوع جناية في حي من الأحياء، أو قبيلة من القبائل، أو مدينة من المدن.

3- السماح للإدارة بجبس الأشخاص أو مصادرة ممتلكاتهم دون حكم قضائي.

4- وجوب حمل الجزائريين لترخيص خاص إذا أرادوا التنقل بين أقاليم الجزائر المختلفة.

5- توسيع سلطة قاضي الصلح، ومنحها لمدير البلدية في حالة عدم وجود قاضي بحيث تشمل الغرامات لأحد الأسباب التالية:

أ- رفض السخرة أو العمل في المزارع الأوروبية أثناء عملية الحصاد وجمع المحصول في أشهر الصيف.

ب- التلفظ بعبارات معادية لفرنسا.

ت- عدم الإذعان لأوامر القياد.

ث- إحداث أي نوع من أنواع الشغب أو مخالفة التقاليد.

ج- التأخر في دفع الضرائب العامة.

إلى غير ذلك من القوانين التي بلغت في استهتارها بكرامة الجزائري الحد الذي يجوز لجهات الإدارة أن تسجن أي عربي مهما كانت مكانته ومنزلته بين قومه بمجرد اشتباهها في سلوكه أو في أمانته و إخلاصه لها، حتى بمجرد الظن بأن وجوده مطلق السراح مضر بالأمن العام.

إن مشروع احتلال الجزائر كان ضمن الإستراتيجية الإمبريالية للإستعمار الفرنسي و توسّعه في الوطن العربي والهيمنة الكليّة على بلدان المغرب العربي خاصة، وهذا تحقيقاً لرغبة منظره "نابليون بونابرت" الذي كان يأمل في إخضاع البحر الأبيض المتوسط وتحويله إلى بحيرة فرنسية، يتمّ من خلال ذلك تأسيس إمبراطورية استعمارية تؤمن الموارد الأولية للمصانع وتعمل على إيجاد أسواق للبضائع و المصنوعات.

من هنا كانت أهمية القطر الجزائري جغرافيا و استراتيجيا وسياسيا، «ومن المؤكد أنّ القنصل الفرنسي "دوفال" كان أحد الأنصار الداعين بالحاح شديد لاحتلالها وتقع عليه مسؤولية تعقيد مشكل الديون، وتمثيل مشهد "حادثة المروحة" للقضاء على "دار الجهاد"، وفتح المجال لانحراف الكنيسة ومحاربة الإسلام، وإعاقة الفساد في مختلف أرجاء البلاد»⁽¹⁾.

منذ الوهلة الأولى، وضعت فرنسا هدفاً أساسياً، ربطت نجاح مشروعها الإستعماري بنجاحه، ألا وهو إلحاق الشعب الجزائري بفرنسا، وإقناعه بأن الجزائر قطعة لا تتجزأ من فرنسا..

و إذا كانت اللّغة و الدّين هما العائقان الرئيسيان أمام هذا المشروع الجهنمي بصفتها المرتكزان الفولاذيان في أي ثقافة أو حضارة، فقد عمدت فرنسا إلى سياسة الطّمس والتشويه، بمصادرة كل أملاك الوقف وإتلاف كل ما من شأنه أن يومية إلى التراث الجزائري بأي صلة. ومن أبشع صور العبث الممزوج بالحقد الصليبي «ما فعله الإحتلال بمكتبة الأمير عبد القادر، التي كانت تعتبر من أهم المكتبات في الجزائر، فقد بعثوها على الطرقات وعبثوا بها أيما عبث (...).، وكان ضباط جيش الإحتلال الفرنسي، ورجال الدين المسيحي الذين رافقوه في عمليات الغزو، ينهبون المكتبات (...). ويرسلون محتوياتها إلى ذويهم في فرنسا، أو يبيعونها لتجار الكتب الأوروبيين»⁽²⁾، في مشهد قائم بعيد عن كل خلق وعرف إنساني متحضر.

لقد استمرت هذه الحالة التجهيلية إلى أن تحول هذا الشعب في معظمه إلى حالة من الأمية المطبقة وهذا بالرغم من أنّ التقارير الغربية ذاتها تشير إلى أنّ نسبة الأمية في الجزائر كانت لا تتعدى 20% سنة 1829م حيث كانت دور العلم والمعرفة منتشرة في جميع المدن والقرى.

لقد أطفأت فرنسا شموع العلم و أنواره، و أشرعت أبواب الجهل و ظلامه، وهي قد أدركت منذ البداية أنّ قوة الشعب و صلابته في تمسكه بإيمانه و دينه، فبادرت إلى ضرب هذا المكنون الهوياتي من خلال ضرب العلم و المؤسسات التعليمية، تمّ في مرحلة لاحقة وبعدها تسنى لها الجوّ راحت تحاول "حقنه بجرعات تنصيرية" أو على الأقل لادينية تذهب بهويته وتنسيه أصوله وأعرافه. فهذا الجنرال "بيجو" «يجمع الأطفال الجزائريين اليتامى، و يأتي بهم إلى القسيس فيسلمهم له قائلاً: حاول يا أبتى أن تجعل منهم مسيحيين، وإذا فعلت فلن يعودوا إلى دينهم

⁽¹⁾ صالح فركوس: تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى الاستقلال، دار العلوم، عنابة، 2005، ص 179.

⁽²⁾ عمار بن مزوز: عبد الحميد بن باديس و منهجه في الدعوة و الإصلاح، دار الأمل، تيزيوزو، 2010، ص 97.

ليطلقوا علينا التآر، وقد تولى الكاردينال "لافيجري" مسؤولية تنفيذ تلك السياسة التي تستهدف سياسة التمسح وإدخال الجزائريين بوتقة الفرنسيين روحيا وعقليا»⁽¹⁾.

على هذا الأساس و تماشيا مع هذا المشروع الذي كان يستهدف تحقيق المصالح الفرنسية الإستعمارية عن طريق بناء فكر تابع له، تمّ إنشاء مراكز تدريبية على الأفكار الفرنسية والعادات و المدخل إلى اللغة الفرنسية أي إحداث زعزعة في الذهنية الجزائرية، وفصل الأطفال عن ذويهم عقليا، وتكوين جيل لخدمة المصالح الفرنسية عن طريق الثقافة»⁽²⁾ الأعرج الأعمى، الذي يقود إلى جهة واحدة.. جهة الإستعمار.

كذلك كانت حالة الشعب الجزائري وحالة تعليمه، في حين كان المستوطنون يتمتعون بخيرات البلادو يحضون بمستوى تعليمي يضاهي ما يتلقاه الشعب الفرنسي في فرنسا، وهكذا أصبح الجزائريون يعيشون حالة تمييز عنصري رهيب، أرغمتهم في كثير من الأحيان على التوقوع على الذات، و الهروب بلغتهم ودينهم وشرفهم إلى البوادي و الأرياف، رغم المطاردة الإستعمارية المستمرة، والتي لم يسلم منها حتى المدّاح و الشاعر الشعبي الذي كان يجول الأسواق و الحفلات، خوفا من أن يتعرّض ولو تلميحا إلى التاريخ و الغزوات و الأبطال.

الوادر الأولى للنهضة:

إذا كانت محاولة "الأمير عبد القادر" في النهوض بالأمة قد باءت بالفشل، نتيجة ظروف تاريخية قاهرة كان اختلال القوة مظهرها الأبرز، فإنّ المحاولات الفردية مع مطلع القرن العشرين ما لبثت تبعث بصيصا من التور هنا وهناك محرّكة الوعي القومي الذي كان أصحابه يغطّون في سبات عميق، وقد تعددت الأساليب وتنوعت في استنهاض الفكر و بث الإصلاح بين فئات الشعب الجريح، فقد قام «الشيخ صالح بن مهنا» (ت: 1325هـ)، والشيخ عبد القادر المجاوي (1848-1913م)، وعبد الحليم بن سماية (ت: 1933) ومحمد مصطفى بلخوجة (1865-1917م)، وأبو القاسم الحفناوي (1852-1942م)، ومحمد بن أبي شنب (ت: 1929م)، قام كل هؤلاء بدور رائد في استنهاض الهمم و توعية الشعب و تثقيفه، كما ظهرت في الفترة الممتدة من 1871-1914م بعض المبادرات السياسية الفردية التي قام بها جزائريون بصفتهم نوابا في المجالس العمالية، أو مثقفين ثقافة أوروبية حديثة، حيث طالبوا بالمساواة في الحقوق السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية

⁽¹⁾ صالح فركوس: تاريخ الجزائر من ماقبل التاريخ إلى غاية الاستقلال ، مرجع سابق، ص396-397.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائري الثقافي، ج6، دار البصائر، الجزائر، 2009، ص277.

والمحافظة على قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، طبقا لمرسوم نابليون الثالث الصادر في سنة 1865م⁽¹⁾ ولعلّ أبرز هؤلاء "إسماعيل بوضرية" والذي يعتبر أول محامي جزائري متخرج من جامعة باريس عام 1905م- تاريخ ميلاد مالك بن نبي موضع الدراسة-.

وفي هذه المرحلة يمكننا أن نرى اتجاهين و جناحين للفئات السياسية المثقفة:

1- **الجناح المحافظ:** ويمثلهم بالإضافة إلى من ذكرنا من الشيوخ "حمدان لونيبي" و "سعيد زكري" و "مولود بن موهوب"، وغيرهم كثير من العلماء والمخاربيين القدامى، وحتى زعماء بعض الطرق الصوفية. وقد كانت مجهوداتهم في التوعية و التعليم، ومعظم مطالبهم تتمثل في:

- المساواة في التمثيل النيابي و دفع الضرائب.
- الدعوة إلى الجامعة العربية في إطار السلطة العثمانية.
- محاربة التجنيس و رفض التجنيد الإجباري.
- إلغاء قانون الأهالي.
- العودة إلى نظام القضاء الإسلامي.

2- **جناح النخبة:** وهم النخب العليا المتكونة من قدماء الطلبة، خريجي الجامعات الفرنسية، والذي تلقوا نفس التكوين الذي تلقاه موظفو القطاع الإداري أو الاقتصادي في فرنسا، والذين كانوا في غالبيتهم يطمحون إلى مناصب أعلى في سلم المسؤوليات لتسيير شؤون بلدهم «فمن سنة 1908م إلى غاية سنة 1962م، كان شغلهم الدائم هو المطالبة بالمزيد من المسؤوليات في أشكال و صيغ سياسة متنوعة»⁽²⁾.

كما كانوا يرغبون في تحويل المجتمع الجزائري إلى الطريقة الأوروبية من خلال تجسيد أفكار الغرب ووسائله في العيش والثقافة والتعليم. وتلخصهم مطالبهم في:

⁽¹⁾ مالك بن خليف: الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد بن باديس، دار طليطلة، ط2010، ص1، ص36.

⁽²⁾ غني برفيلي: النخبة الجزائرية الفرانكوفونية، تر:م. حاج مسعود، دار القصة، الجزائر، 2007، ص15.

- المساواة في الحقوق السياسية مع الفرنسيين.
- إلغاء قانون الأهالي.
- التمثيل النيابي الكامل للجزائريين.
- توحيد الجزائر مع فرنسا.
- تخفيف مدة الخدمة العسكرية.
- التوزيع العادل للضرائب.
- التوزيع العادل للميزانية.

كما اشترط البعض منهم عدم التخلي على القضاء الإسلامي من الأحوال الشخصية.

و على العموم فقد عرفت الجزائر منذ بدايات القرن العشرين نشاطات ثقافية وعلمية مكثفة، حيث ظهرت الصحف و المجالات، «كصحيفة الإسلام» و"الراشدي" و"الصباح" و"كوكب إفريقيا" باللغة الفرنسية وصحيفة "الفاروق" و "ذو الفقار" و "الجزائر" باللغة العربية (...). كما أنشأت النوادي "كالراشدية" و "التوفيقية" بالعاصمة و"صالح باي" بقسنطينة، و"التقدم" والصديقية" بعنابة، وغيرها من النوادي التي كانت تلقى فيها المحاضرات باللغتين الفرنسية والعربية⁽¹⁾. والتي كان يؤمها أشخاص ذوو توجهات فكرية متعددة مما جعل الكثير يرى هذه النشاطات كبوادر لما سمي فيما بعد بالنهضة الجزائرية، التي أدخلت البلد في مرحلة جديدة من تاريخها وخاصة بعد الحرب العالمية الأولى حيث تبلورت الحياة السياسية و الإجتماعية من خلال هذا التفاعل بين كلّ التيارات التي كانت على مسرح الأحداث على اختلاف مشاربها الشرقية والغربية.

التشكيل الإصلاحي والسياسي بعد الحرب العالمية الأولى:

لقد أحدثت الحرب العالمية الأولى تغيرات في العلاقات و المفاهيم ولو بنسب متفاوتة بين البلدان والشعوب. وتحقيقا لبعض الوعود التي قطعتها فرنسا على نفسها لأزيد من 113.000 جندي جزائري قضى

⁽¹⁾ راجع لونيبي: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط2، 2012، ص 21.

منهم أزيد من 25000 في هذه الحرب، ولأكثر من 119.000 جزائري مهاجر إلى فرنسا لتنشيط الصناعة الفرنسية وسدّ الفراغ الذي أحدثته التجنيد في فرنسا.

ونظرا للضغوط الدولية والحالة التي أحدثتها عريضة "ولسون" والتي تشير إلى وعود بالتححرر للشعوب المستعمرة، وكذلك قيام عدّة حروب تحررية كحرب "الريف" في المغرب بقيادة "عبد الكريم الخطابي"، فإنّ فرنسا وخوفا من انتفاضات داخلية للشعب الجزائري فقد أصدرت قانون 1919م، الذي وقّع من طرف "جورج كليمانصو" رئيس الحكومة الفرنسية، وهو عبارة عن جملة من الإجراءات السياسية لتمثيل الجزائريين في البرلمان الفرنسي لا ترتقي لتطلعات الجزائريين، ولكن هذه الخطوة أحدثت حركة في أوضاع التجمعات السياسية التي بدأت في التبلور و الظهور.

1- حركة الأمير خالد:

بدأ الأمير خالد حفيد الأمير عبد القادر حركته السياسية أواخر سنة 1919م، عقب انفصاله عن النخبة ومطالبته بتطبيق سياسة الإدماج مع الإحتفاظ بالأحوال الشخصية الإسلامية، وهو الأمر الذي كانت ترتاب منه فرنسا وتتحوف، حيث أنّها كانت تبدي امتعاضها من كلّ شيء يحمل اسم الإسلام. وكان ملخص مطالبه:

1. إلغاء القوانين الإستثنائية.
2. تمثيل المسلمين في البرلمان الفرنسي.
3. المساواة في الخدمة العسكرية في الحقوق و الواجبات.
4. حق الجزائري في تقلد جميع المناصب.
5. تطبيق القانون المتعلق بالتعليم الإجباري، وحرية التعليم.
6. حرية الصحافة و الجمعيات.
7. تطبيق القوانين الإجتماعية والعمالية لفائدة المسلمين.

«وقد أطلق مؤرخوا الحركة الوطنية الجزائرية على حركة الأمير خالد عدّة أسماء، فمنهم من قال: أنّها حركة وطنية إسلامية، ومنهم من سمّاها "حزب المرابطين"، و "الحزب الوطني الدّيني" ومنهم من وصفها بـ"الإتجاه الوطني الإشتراكي"، وهناك من كان يراها "حركة إصلاحية" تهدف إلى تحسين حال المسلمين»⁽¹⁾.

كان الهدف الأسمى للأمير خالد هو توحيد الشعب الجزائري ونبذ العرقية و العنصرية، والمدافعة عنه، فقد تقدّم رفقة مجموعة من النّواب عام 1919م، بعريضة مطالب إلى الرئيس الأمريكي "ويلسن" أثناء انعقاد مؤتمر "فرساي" كان أهمها منح الجزائر حقها في تقرير مصيرها بنفسها.

أسس جريدة "الإقدام" سنة 1920م باللغتين العربية والفرنسية تحت شعار الدفاع عن حقوق الجزائريين، وفي شهر جانفي سنة 1922م قام بتأسيس "حزب الإخاء الجزائري" عوضا عن "حزب الشبان الجزائريين"، حيث تحولت مطالب البرنامج إلى مطالب إجتماعية، مما دفع الإدارة الاستعمارية إلى اتّهامه بالوطنية و الإسلام، وقامت باعتقاله هو وعائلته ونفيه إلى الإسكندرية، حيث حوكم أمام المحكمة القنصلية الفرنسية في أوت 1925م. وحكم عليه بالسجن لمدة خمسة أشهر. ولم يعد بعد ذلك إلى الجزائر، وكانت وفاته بدمشق عام 1936م.

2-فيدرالية نواب مسلمي الجزائر:

ظهرت بهذا الاسم سنة 1927م، بقيادة "ابن التهامي" ولم يكن برنامجه مختلفا عن حزب حركة الأمير خالد، إلّا في قضية التجنيس بالإضافة إلى التخلي عن قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، وهو الأمر الذي أثار حفيظة الأمير خالد، وقامت بين الحزبين منافسات شديدة، وخاصة تلك التي ظهرت في انتخابات بلدية الجزائر عام 1920م والتي انتصر فيها حزب الأمير خالد، وسبب له هذا الإنتصار تعرضه للإضطهاد من طرف رؤساء البلديات الفرنسيين، حيث طالبوا بإلغاء قانون 1919م والعودة إلى قانون الأندجينا.

3-دعاة الإدماج والتجنس:

وهم فرع من الهيئة التي أسسها الأمير خالد بعد الحرب العالمية الأولى، يتزعمهم الدكتور: "محمود بن جلول" والصيدلي "فرحات عباس" و الدكتور "ربيع الزناتي"، وكلهم كانوا نوابا جزائريين يطالبون بالمساواة مع الفرنسيين وذلك ما يعني لهم الإدماج مع المحافظة على الشخصية الإسلامية من خلال قانون الأحوال الشخصية.

(1) صالح فركوس: تاريخ الجزائر، دار العلوم، عناية، الجزائر، 2005، ص 404,405.

4-الفيدرالية الشيوعية الجزائرية:

تأسست عام 1924م، في الوقت الذي كانت تدور اضطرابات بين الحزب الشيوعي الفرنسي والسلطة بسبب تأييده لثورة "عبد الكريم الخطابي" في المغرب، وكان هذا الحزب الناشئ ينادي بالعمل الشيوعي في إطار المستعمرة الفرنسية، بل ذهب إلى رفض تحرير الجزائر، ولذلك « تعرضت التنظيمات الشيوعية في الجزائر إلى إدانة من قبل المؤتمر الدولي للشيوعية العالمية»⁽¹⁾، بعد رفضهم ندائه الثالث الذي يأمر أتباعه بمناهضة الإستعمار. ولم تستقل هذه الفيدرالية استقلالاً تاماً عن الحزب الشيوعي الفرنسي إلا سنة 1935م.

5-حزب نجم شمال إفريقيا:

مثل هذا الحزب التيار السياسي الوطني، وقد كان في بدايته عبارة عن «هيئة إغاثة للمغاربة.. ثم أصبحت في آذار/مارس سنة 1926م جمعية سياسية تعمل للدفاع عن كيان المغرب العربي، وتطالب بحقوقه، وأسست لها جريدة باللغة الفرنسية تحمل اسم "الأمة"»⁽²⁾.

وقد دعا إلى تغيير الأوضاع السياسية، والإقتصادية، والإجتماعية، ثم نادى بالإستقلال التام، وهو ما أعطاه بعداً وطنياً وتجدراً إجتماعياً.

كان من أهم أعضائه "الحاج علي عبد القادر"، وقد كان عضواً في الحزب الشيوعي ثم "مصالي الحاج" الذي انتخب رئيساً للحزب واستطاع أن يتخلص من هيمنة الحزب الشيوعي الفرنسي الذي كان يطمع أن يحول النجم إلى ثورة بروليتارية بعيدة عن النزعة القومية والوطنية»⁽³⁾. وكان هذا الحزب هو الذي تبني أحد أعلام الأمير عبد القادر وجعله راية جزائرية راية للجهاد و رمزاً لوحدة الأمة.

تعرض للحلّ في جانفي 1937م بعدما استطاع أن يعقد تجمّعا جماهيريا في الجزائر في أوت 1936م، وهو الأمر الذي كانت تحشاه الإدارة الإستعمارية.

(1) مالك بن خليف: الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد بن باديس، دار طليطلة، الجزائر 1، 2010، ص 46.

(2) عبد الله بن حمد العويسي: مالك بن نبي: حياته فكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت 2012، ص 40.

(3) مالك بن خليف: الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد بن باديس، مرجع سابق، ص 44.

6- حزب الشعب الجزائري:

تأسس حزب الشعب الجزائري بتاريخ 11 مارس 1937م، وهو في حقيقة الأمر التسمية الجديدة "لنجم شمال إفريقيا" الذي حلّ من طرف السلطات الفرنسية سنة 1935م، بعدما اتّهم بأنه يتعامل مع "فرانكو" و "موسليني" و"شكيب أرسلان" وواصل نفس العمل السياسي بقيادة "مصالي الحاج"، مع التأكيد على الإستقلال «واحترام الشريعة الإسلامية و إعادة أوقافها التي صادرها المستعمر الصليبي، وتوقيف كل المساعدات المادية للكنيسة وسياسة التبشير و التنصير»⁽¹⁾. وهو الأمر الذي ثارت له فرنسا، فقامت في 04 نوفمبر 1937م بتوقيف الأعضاء القياديين لحزب الشعب، ويتعلق الأمر بكل من رئيس الحزب "مصالي الحاج"، "خليفة بن عمر" و "حول غرافة" و "مفدي زكريا" وحكم عليهم بالسجن لمدة سنتين، ثمّ عشية اندلاع الحرب العالمية الثانية وفي 26 سبتمبر 1939 تمّ حل حزب الشعب الجزائري بتهمة التواطؤ مع النازية.

7- جمعية العلماء المسلمين:

هي ثمرة للأفكار الإصلاحية التي بدأت تغرس في الأرض الجزائرية، فقد كان الهدف من تأسيسها في ال05 ماي 1931م، باعتبارها حركة إصلاحية سياسية، هو بثّ الروح الوطنية، وإعادة الإعتبار للدين الإسلامي الذي تعرّض لتشويه مريع من قبل الفرق المرابطية، ودجل الدراويش، كما سعت إلى تدريس اللّغة العربية، ومحاولة محو الأمية عن جلّ الشعب الجزائري.

واعتبارا لذلك، وضعت إستراتيجية تعتمد على بناء الشّخصية الجزائرية في إطارها الأصيل، الذي قوامه الإسلام و اللغة العربية، مرتكزة في مبادئها ومنطلقاتها على مايلي⁽¹⁾:

- القرآن إمامنا.
- والسنة سبيلنا.
- والسلف الصالح قدوتنا في خدمة الإسلام والمسلمين.
- وإيصال الخير لجميع سكان الجزائر غايتنا.

⁽¹⁾ صالح فركوس: تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص415.

وقد استطاعت جمعية العلماء المسلمين أن تجمع حولها قاعدة شعبية هائلة و أن تتوغل في الأوساط الأهلية بفضل النشاط الذؤوب لأعضائها من خلال المحاضرات و الصحف المتعددة مثل "المنتقد" 1925م، "الشهاب" 1926 و "صدى الصحراء" 1926م، "الإصلاح" 1927م، البصائر " 1935م.

وقد كانت لشخصية و روح الإمام عبد الحميد بن باديس كونه رئيسا للجمعية، وبراعة نائبه "البشير الإبراهيمي"، وأعضائها الفاعلين: "الفضيلاورثلايني"، "الطيب العقبي"، "محمد العيد آل خليفة"، "أحمد توفيق المدني"، "مبارك الملي"، و "العربي التبسي"، كان لكل هؤلاء الفضل و السبق في غرس مقومات الروح الإسلامية و الوطنية التي أثمرت فيما بعد وعيا و نضالا ثم جهادا حرّ الأرض و العرض.

8- الثورة التحريرية الكبرى:

بعد مظاهرات 08 ماي 1945م، قامت السلطات الإستعمارية بحل جمعية "أحباب البيان و الحرية" التي تبنت وثيقتها كل من "مصالي الحاج" و "البشير الإبراهيمي" و "فرحات عباس"، وأغلقت مدارس جمعية العلماء المسلمين و أودع رئيسها السجن.

إنّ المجازر التي ارتكبت في هذه المظاهرات ستبقى وصمة عار و خزي في جبين الإحتلال الفرنسي، وهي من ناحية أخرى تؤرخ لبداية نهاية الإحتلال، لأنها كانت الحافز الكبير الذي بدأ يدفع للإيمان بالمقاومة و العمل المسلح وهو ما عجل باندلاع الثورة التحريرية في 01 نوفمبر 1954م.

لقد أصبح حزب الشعب الجزائري (ppa) يسمّى "حركة انتصار الحريات الديمقراطية" (MTLD)، وقد عرفت قيادته المركزية فيه انقسامات حادة نتيجة التباين في الرؤى و خاصة بعد ظهور فكرة العمل المسلح، فمنذ سنة 1947م، ظهرت ثلاث تيارات:

- الأول: المؤمن بالعمل السري.
- الثاني: دعاة الشرعية أو "حركة انتصار الحريات".
- الثالث: المؤمن بالجهاد: وهو الذي تبلور تحت اسم "المنظمة الخاصة".

وعلى إثر الإتصالات التي كان يقوم بها «محمد بوضياف» مع أعضاء المنظمة الخاصة تبني هؤلاء اجتماع الإثنين والعشرين في النصف الثاني من شهر جوان 1954م، الذي ضمّ مناضلي المنظمة الخاصة فقط، حيث انبثقت عنه هيئة تنفيذية هي: "لجنة الستة"^٥، التي اتخذت القرار التاريخي لإعلان الجهاد في الفاتحونوفمبر 1954م⁽¹⁾ وقامت بتبليغ، "أحمد بن بلّة" و "حسين آيت أحمد" و "محمد خيضر" بالقرارات التي اتخذت وقد كان هؤلاء خارج الوطن في محاولة لتدويل القضية الجزائرية.

انطلقت الثورة وجاء بيان أول نوفمبر يعرّف بها و يحدّد الغايات و الأهداف، تحت قيادة جبهة التحرير الوطني كتنظيم موجّه، وجيش التحرير الوطني كحركة عسكرية مسلحة تنفذ قراراتها، وكانت أهم بنود هذا البيان هي:

1. إقامة الدّولة الجزائرية الديمقراطية الإجتماعية ذات السيادة ضمن إطار المبادئ الإسلامية.

2. احترام جميع الحريات الأساسية دون تمييز عرقي أو ديني.

3. التطهير السياسي بإعادة الحركة الوطنية إلى نهجها الحقيقي.

4. جمع وتنظيم جميع الطاقات السلمية لدى الشعب لتصفية النظام الإستعماري.

5. تدويل القضية الجزائرية.

6. تحقيق وحدة الشمال الإفريقي داخل إطارها الطبيعي العربي الإسلامي.

لقد استقبل الشعب الجزائري هذا البيان بحماس شديد، وقام منذ اللّحظة الأولى بالتأييد و المباركة واحتضان الثورة التي كان يراها السبيل الأوحّد الذي بقي له لتحقيق استقلاله و العيش في كنف الوطن و الحرّية.

في ظلّ هذا الجو، وفي ظلّ دولي أنتجتته الحرب العالمية الأولى و الثانية معلنة مرحلة أخرى في تاريخ البشرية، في ظلّ هذا الجو نشأ "مالك بن نبي"، أين ستكون الصّراعات بين شعوب تنتمي إلى كيانات ثقافية مختلفة حيث «الحروب القبلية و الصّراعات العرقية سوف تحدث داخل الحضارات، إلاّ أنّ العنف بين الدّول والجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة يحمل معه إمكانية التّصعيد، فتهبّ دول وجماعات من تلك الحضارات وتتجمع لدعم "دول القرى"⁽¹⁾. في هذا العالم الجديد، الصّراعات الثقافية تتزايد، وستكون أخطر مما كانت عليه في أي وقت من التاريخ.

^٥ لجنة الستة تشمل: مصطفى بن بوالعيد، رابح بيطاط، العربي بن مهيدي، محمد بوضياف، ديدوش مراد، كريم بلقاسم.

⁽¹⁾ ينظر: صالح فركوس: تاريخ الجزائر، مرجع سابق، ص 417.

المبحث الثاني

مذكرات شاهد للقرن

(الشخصيات - الزمن - المكان - اللغة)

تمهيد:

بعد حقبة "القاهرة"، ثمّ الاستقلال الذي تسلّم فيه مهمّات التعليم العالي، بعد مضيّ ستّة أعوام على وصوله إلى الجزائر عائداً من ديار الغربية، تأكّد مالك بن نبي أنّ الإستعمار الذي بقي أمامه صامداً مكافحاً، إلى آخر يوم من خروجه من الجزائر، تأكّد أنّ هذا الإستعمار قد بقي منتصراً في محيط القابلية للإستعمار، لأنّه شاهد استمرارية المأساة و عاشها طيلة الأحقاب الباقية من حياته.

و هكذا بدأ يستسلم للأحداث و الأيّام التي حاول جهده أن يحقنها بترياق نظريته التي اكتشف، و لكن بلادة المحيط و الظروف و الناس، جعلته في هذه اللّحظة، الخامس من أيار/مايو 1961م يبدأ في كتابة مذكراته وينطلق في رواية سيرة حياته كشاهد على المأساة.. مخاطباً جيلاً يأتي من بعده لعلّه يفهمه و يجاربه، ويجد في أحضانه و نواحيه منبتاً لأفكاره التي أرقته طوال حياته، وذاق من أجلها المرّ و العلقم، ولكنّ وأسفاه عصره لم يكن ليوّاتيه و لاليواسيه..

يقول مولود عويمر في كتابه مالك بن نبي رجل الحضارة:

«لقد عاش المفكر مالك بن نبي للفكرة و لم يعيش لذاته تلك الفكرة التي اكتملت معانيها بموته، حينما أطعمها من روحه لتبقى حية.

(1) صامويل هنتغبتون: صدام الحضارة، سطور books.not/vb pdf، ط2تر: طلعت الشايب.

إنّما الفكرة الحية التي تعبّر عن هاجس الفعالية، في زمن تخلف فيه المسلمون، و تقدّم فيه غيرهم، و ترسم لهم معالم التّهوض الحضاري الذي تأمل أن يتحقّق في المستقبل القريب»⁽¹⁾.

و كان عليه بعد هذه المسيرة المثيرة في الحياة أن يترك شهادته للأجيال، و هكذا كانت المذكرات.

«في عام 1965م بدأ يدوّن شهادته مجدّدا حين خاب لديه الظنّ في خمسة عشر عاما، وكان قد توقّع مع بداية الخمسينيات تطورات في قضايا الخروج من عصر الإستعمار، أشار إليها في مقدّمة الجزء الثاني من كتابه (وجهة العالم الإسلامي)»⁽²⁾. فكانت (مذكرات شاهد للقرن) بقسميها "الطفل" الذي كتبها سنة 1965م، وهي تشمل المدّة من تاريخ الولادة 1905م إلى عام 1930م، ثمّ "الطالب" التي كتبت سنة 1969م، والتي وضع في تضاعيفها مجمل ما كان قد فضّله في كتابه (العفن) في قسمه الثاني.

ففي أسلوب مختلف نوعاً ما لمحتوى واحد، كتب شهادته للقرن، واضعا لها مقدّمة غاب شخصه فيها عن المشهد، واستبدل به شخصية "الصديق" المتضامنة مع الحدث اليومي و الحدث الدّولي في بعده الذي رسم مسيرة القرن، هذه الشخصية التي تماهت مع شخصية المؤلّف و امتزجت بها، حيث أصبحت هي الشاهد و القضية معا باعتبار ما أصابها من مأساة شخصية و عائلية مصدرها ذلك النبوغ و العبقرية التي أدركت المشكلة في أساسها وفي أبعادها المختلفة في العالم الإسلامي من جهة، وفي العالم الغربي الذي يحاول صياغة عالم جديد من ناحية أخرى.

كتب "ابن نبي" هذه المذكرات، وهو يخصّص بها جيلا سيأتي بعد جيله، ليؤكد له أنّ عليه واجب بناء عالم خاص به، ويحدّره من أن يغرق في أحوال الماضي الأكثر حضورا و الأكثر جدلاً، بل عليه أن يبني عالمه الرّوحي الذي يرتكز عليه مجرى عمقه الخفّي، وعليه أن يعلم مسبقاً أنّ عليه أن يحرر مستقبله من هذه التركة.

«و أفكار مالك بن نبي هي أفكار حسن البنا و أفكار سيد قطب، و فكر محمد عبده، لكنه يمتاز بصياغات وبإضافات، حيث قدّم الجديد من الناحية المنهجية، فتوجّه نحو دراسة الدّات و دراسة الخارج، و حلّل أسباب

⁽¹⁾ مولود عويمر: مالك بن نبي رجل الحضارة، الأصالة للنشر و التوزيع، الجزائر، ط2، 2013، ص6.

⁽²⁾ عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي، مسارنحو البناء الجديد، ج1، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013، ص77.

قيام الحضارات و أسباب سقوطها، و حاول أن يقدم معادلة بناء الحضارة انطلاقاً من معالجة الداء في جوهره، لا الإنشغال بالأعراض و المظاهر و طبّق ذلك في الواقع، عبر فجر الإسلام، و ظهره، و عصره، و عيشته»⁽¹⁾.

يقول "مالك بن نبي" : « عليّ أن أشير هنا إلى أنّ رجل المستقبل سوف يباشر عالمه و قد تجاوز الإهتمام الذي تمرّ به سياستنا في هذا العصر، كما تجاوز ما نحلم به و نتطلّع إليه، أو ما تحقّقه مقاربتنا العقلية المنطقية، وأعني ثقافتنا الأكثر اهتماماً بماضينا الجيد من مستقبلنا غير الأكيد»⁽²⁾. يقول هذا و هو يرى بأنّ الجيل القادم سيكون في أمسّ الحاجة إلى معطيات أكثر جدّية، حين يقوم حجم التركة التي يرثها.

وهو إذ يكتب شهادته فهو يحاول أن يقول الحقيقة كاملة غير منقوصة، وهو يريد أن يلفت الجيل إلى أنّ ما فصله في أوراقه ليس هو الشاهد الوحيد، بل أصدقاؤه الذين شهدوا معه تجربته حتّى نهايتها كذلك، وفي هذا يقول «فإنّ الله يعلم كم لهذه الكلمات البسيطة من دلالة في الحقيقة. وأنا حينما أخطّ هذه السطور أضرع إلى الله أن يوفّقني لقول الحقيقة كاملة دون تورية و لا تلميح، وهنا فالشيء الذي أستطيع أن أوّكده ولا أخاف أن يكذبني أحد هنا أمام الناس وأمام الله، أنني المسلم الوحيد في هذه اللحظة الذي يحاول أن يترك للجيل الذي سيأتي مفتاح ما يخفي الغرب من استبطن طبع عالمنا هذا الذي من حولنا، وغير عابئ بما يتقل كاهله من عائلة فيها عجوز و طفل»⁽³⁾.

و مالك في كلا النصّين من مذكراته، يشير إلى عمق المشكلة الحضارية، حيث يرى أذرع القابلية للإستعمار تطوّق الآفاق كأنها أخطبوط جاثم على الأنفس و العقلية، ففي الحي اللاتيني في باريس حيث تلتقي مختلف الأعراق و الأجناس، لم ير "مالك" أي مسلم من الطّلاب ينشط، وييدي أي اهتمام في وضع ميزان مقارنة بين الحضارة الإسلامية والحضارة الغربية في حالتها الحاضرة، لذلك كان يقول: «ولدت في عصر يدرك بوضوح نصف الذي يقال، لكن الذي يقول كلمة حول النّصف الثاني سوف يحاكم بكلّ قسوة، فأنا هنا أكتب لأخوتي القابلين للإستعمار و المستعمرين في الجزائر، لكنّ إخوتي لم يفهموا أفكارني حين عرضتها بفاعلية، وهكذا سببت لهم نوعاً من الشّعور بالإهانة، والرّفص ضدّ مصطلح القابلية للإستعمار. بكلّ أسف الإستعماريون فهموني

⁽¹⁾ ينظر: محمد البعيادي: مالك بن نبي، في ذاكرة عبد السلام المراس دار الشاطبية، الجزائر، 2012، ص48، 49.

⁽²⁾ مالك بن نبي: المسألة اليهودية، دار الفكر، بيروت، ط2، 2013، ص30، 31.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص36.

بالنصف الآخر من كلمتي، ونلت منهم ما استحق، فأنا في أعينهم لا أسبّ استعمارهم، بل أقتله و هو داخله أحقنه في جذوره التي تمتد في مساحة القابلية للإستعمار»⁽¹⁾.

من هذا المنطلق كانت "مذكرات شاهد للقرن" التي يحاول صاحبها أن ينقل إلينا تبصّره بالأحداث، عبر هذه التفاصيل التي تجسّد رؤيته الفكرية العميقة، وهي أحاسيس ووجدان جزائري عاش بين حضارتين فكان نقطة اتّصال و تحول «فأجيال الحضارة تتناقل دائما رسالة سرّية ذات رموز، ويحقّ لكل جيل أن يقرأ هذه الرسالة قراءة تختلف عن الجيل السابق لأنّ لكل جيل مصطلحا خاصاً به يفك رموز تلك الرسالة»⁽²⁾.

و إذا كانت شهادته في هذه المذكرات تصدق على جيل الجزائريين في عصره، فهي صادقة أيضا على أجيال العالم الإسلامي و العالم المتخلف لأنهم كانوا كلّهم (في الهمّ شرق) كما يقال، وهي ليست شهادة معاناة مجتمع مقهور مغلوب على أمره فحسب، بل هي كذلك شهادة على ما أرست الحضارة الغربية من مصطلحات و مفاهيم أفقدت الإنسانية توازنها الروحي و الخلقى، وهو حين يتكلّم عن الإنسان المتطوّر في الغرب لا يغفل عيوبه و مثالبه و جشعه، وحين يتحدّث عن إنسان ما بعد الموحدين، لا يغفل فطرته التي ورثها من أجل حفظ التراث و القيم، وهو في الوقت نفسه يطرح أمام أعيننا هذا التّهافت المهين للذين انغمسوا في الثقافة الغربية من أبناء الشرق، فانقلبوا مسخاً آخر، حينما تقدّموا إلى الوراء، واتخذوا من السياسة سبيلا إلى سلطة تقود نحو العدم لأنهم زاغوا عن الطريق الذي يقود إلى الفعالية في المبادرة، وهكذا فاتهم قطار التاريخ.

«فالذي حمّله المثقفون الجزائريون من الجامعات و المعاهد الفرنسية، والذي نقله الإستعمار من الهياكل الإدارية إلى أرض الجزائر، قد أفسد الرؤية و أنقص قيمة الإنسان، وأحلّ مكان خرافة المرابطي شيخ الطريقة، خرافة الزعيم، وهكذا تحطمت بمنطق السّهولة المبادرات البتّاءة التي بدأتها حركة الإصلاح بقيادة (ابن باديس)»⁽³⁾.

هذا الكتاب سجّل لهاجس الحضارة و مشكلاتها، وهو رغبة في التأسيس للأساس الفكري للنهضة التي سوف تقوم، وهو يحمل بين طيّاته عراقية الأصالة، و نورانية الحدائث و هو يحاول أن يحدث فينا رعشة الإهتزاز و الفوران، حين يروي صفاء البدوي ووفاءه للقيم، و التزامه بما استقر في نفسيته من تقاليد حملتها إليه رياح الحضارة.. لو ارتكزنا عليها و فهمنا روحها لوضعنا خطانا على سبيل يقود إلى التطوّر، و يقود للحضارة.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: المسألة اليهودية، مصدر سابق، ص34-35.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط6، 2009 ص08.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص10.

1- الأحداث:

إنّ الأحداث في هذه السيرة الذاتية، تركت بصماتها على شخصية صاحبها، لذلك راح يسلط الأضواء عليها لنكتشف ملامح الشخصية من خلالها، ومن خلال بعض الشخصيات المؤثرة التي كان لها وزن و دور في توجيه الأحداث و صنعتها، وقد حرص "مالك بن نبي" على سرد الأحداث المهمة، ذلك منذ ولادته إلى حدّ كتابة آخر سطر من هذه المذكرات.

فقد ولد في "قسنطينة" سنة 1905م، وهي إحدى المدن الكبيرة بالشرق الجزائري التي كانت تضرب بعروقها في أعماق التاريخ، وهو كما يقول قد استفاد بامتياز لا غنى عنه لشاهد، حينما ولد في تلك الفترة «أي في زمن كان يمكن فيه الإتصال بالماضي عن طريق آخر من بقي حيّاً من شهوده، والإطّلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده»⁽¹⁾. ولعلّ جدّته الحاجة "بايا"، كانت من بقايا هذا الماضي الذي أورث العائلة الكثير من المشاهدات و الذكريات القديمة التي انتقلت إلى "مالك" و تأثر بها كباقي أحفادها الصغار، عبر الحكايات والقصص التي كانت ابنتها-زليخة-(جدّة مالك)، التي عمّرت طويلاً حتى بلغت مئة عامتروبيها و تنفن في روايتها فقد كانت امرأة بارعة في القصّ، وكانت تشدّ المستمع إليها حتى أصبحت المدرسة الأولى لـ"مالك" التي تكوّنت فيها مداركه، وهو يعزو إليها أهم حدث في حياته الأدبية و النفسية.

فقد سمع الكثير من أقاصيصها و حكاياتها التي كان محورها العمل الصالح، وما يليه من ثواب، وعمل السوء وما يتبعه من عقاب.

يقول: «كانت هذه الأقاصيص الورعة تعمل على تكويني دون أن أدري، فمنها عرفت أنّ الإحسان في مرتبة عليا في الخلق الإسلامي، وإحدى حكاياتها جعلتني أنا ابن السادسة أو السابعة من عمري أقوم بعمل ربّما كان على ما أعتقد أسمى ما قمت به في حياتي (...). بعد ربع قرن من هذا الحادث وكنت قد أصبحت رجلاً أخذت أدرك إلى أيّ حدّ كنت مديناً لتلك الجدّة العجوز»⁽²⁾.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص15.

(2) المصدر نفسه، ص19-20.

ومن أحداث طفولته موت عمّه الأكبر في "قسنطينة" الذي كان قد تبّاه منذ أمد بعيد، مما جعل زوجه تعيده إلى أهله في "تبسة" على الرغم ممّا خلّف ذلك من أسى في نفسها وفي نفسه، لقد فعلت ذلك لأنّ مواردها لم تعد تسمح لها بإعالتها.

لقد عاد إلى "تبسة"، وقد ارتسمت في نفسه انطباعات واضحة خلال إقامته في "قسنطينة" عند عمّه و زوجته.

وقد أرسل إلى المدرسة الفرنسية في هذه الفترة، مع مثابته على التردد على مدرسته القديمة لتعلّم القرآن وكم كان يجد في ذلك صعوبة كبيرة، وكم كان يحس بذلك الفارق بين المدرستين و المعلمين، الأمر الذي جعله لا يطبق الوضع، فبدأ يتغيب عن مدرسة القرآن، ممّا جعل والده يصرفه عنها بعدما ساءت حاله في المدرستين كلتاهما.

وذات صباح شاع في "تبسة" خبر اغتيال "عبّاس بن حمّانة"، الذي «يذكر على أنّه أول جزائري عمل على بعث اللّغة العربية في البلاد، وبفضله ارتفعت ضمن أسوار "تبسة" جدران أوّل مدرسة»⁽¹⁾.

لقد بقيّ هذا الحادث راسخا في نفسية مالك فقد شاهد الفرنسيون يضعون على كلّ جانب من بوابة الثكنة العسكرية مدفع ميدان، وقد بدا له أنّ لهذا علاقة بمقتل "بن حمّانة"، بل إنّّه كان يظنّ أنّ نيران الحرب العالمية الأولى ما اندلعت بعد ذلك بعدة أيّام، إلا بسبب حادث الإغتيال.

إثر عودته إلى "قسنطينة"، التي كان منذ أمد يتمنى العودة إليها، تعرّف إلى جدّه "بابا الخضير" وعمه "محمود" وعم والده "محمد" العائدين من ديار الغربية، وبسرعة فائقة أصبح هو وجدّه صديقين متلازمين، فقد أخذ يطلعه على معالم المدينة، ويقوده أحيانا إلى الزاوية العيسوية التي كان أحد أركانها وأحيانا أخرى يصحبه إلى ذلك المقهى الصغير في حي "بن الشريف" حيث يلعب "الداقما" مع أقرانه، و يستعيد معهم ذكريات السنين الخوالي، وكان جدّه من مؤيدي الشيخ "بن مهانة" أحد رواد رجال الإصلاح الجزائري في نهاية القرن الماضي، «وكان اندفاعه لتأييد الإصلاح يعادل ارتباطه بالطريقة "العيسوية"، ولم يكن الخلاف بين هذين التيارين المتعارضين قد اتخذ ذلك

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 27.

الطابع العنيف الذي عرفه جيلنا خصوصا بعد سنة 1922م، مع ظهور الصحافة المعبرة عن الرأي العام كصحيفة "المنتقد" التي ظهرت في مدينة "قسنطينة"⁽¹⁾.

خلال هذه الفترة في "قسنطينة" لم تتقدم دراسته كثيرا، فقد (أفسدته) أمه "بهيجة" بعنايتها الزائدة و تدلله على جدّه الذي كان يحميه، وهكذا فقد أعيد إلى "تبسة"، وكان لذلك وقع كبير على قلب الفتى الذي ترك أمه بهيجة و جدّه و كلبه بأسى شديدا، ولكنّه حمل معه فائدة كبيرة فالأمور بدأت تتصنّف في تفكيره و ذاته.

يقول: «ففي "تبسة" كنت أرى الأمور من زاوية الطبيعة و البساطة، أمّا في "قسنطينة" فقد أخذت أرى الأشياء من زاوية المجتمع و الحضارة، واضعا في هذه الكلمات محتوى عربيا و أوروبا في آن واحد»⁽²⁾.

كان نجاحه في شهادة الدروس الابتدائية حدثا ترك آثاره واضحة في نفس مالك، لأنّه نجح في امتحان المنح الذي كان له أكثر من معنى عند طفل من أبناء المستعمرات، لا يستطيع أهله أن يرسلوه إلى (الليسيه)، فمع هذه المنحة سوف يستطيع متابعة دروسه في المرحلة التكميلية في "قسنطينة" في مدرسة "سيدي الجلي" التي ترشح ناجحيتها للدخول إلى المدرسة أو إلى معهد المعلمين أو ليكونوا مساعدي أطباء.

كان التوجيه الذي أرادته عائلته له، أن يكون عدلاً في الشرع الإسلامي، لذا فقد سجّل نفسه في دروس الشيخ عبد المجيد، الذي كان أستاذا في المدرسة يعدّ فيها التلاميذ الذين يختارون هذا الإتجاه. يقول "مالك": «هذا الشيخ من ناحية، و (مسيو مارتان martin) من ناحية أخرى كوّنا في عقلي خطين حدّدا فيما بعد ميولي الفكرية»⁽³⁾.

فالشيخ كان يعطي دروسه في النحو، وكان كثيرا ما يبدي عداؤه لبعض التقاليد السائدة في المجتمع الإسلامي كالطرق الصوفية، وكذلك كراهيته لتجاوزات الإدارة الفرنسية، وتصرفاتها، و (مسيو مارتان) كان يشري تلاميذه بالمفردات، ويطبع في نفوسهم الدّوق و فن الكتابة.

ففي سنة 1920م، تلقى مع الشيخ "عبد المجيد" أول أسس الثقافة العربية، لقد تعلّم تصاريف الأفعال والتمييز بينها وحفظ شيئا من الشعر، وكان ذلك بالنسبة إليه نقطة تحوّل.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص35.

(2) المصدر نفسه، ص36.

(3) المصدر نفسه، ص47.

وهكذا مرّت الأيام.. وكانت الإمتحانات، وفي مساء باحة المدرسة، كان المدير، يقف ليعلن النتائج التي جعلت "مالكا" من الفائزين الأوائل، ولم يعد تلميذا بعد اليوم.. لقد أصبح طالبا في المدرسة فالألفاظ أيضا لها تأثير على الإتجاه.

كانت سنّته الدراسية الأولى في المدرسة سنة 1921م-1922م، و كانت كذلك بداية لمرحلة جديدة في العالم تدعى (ما بعد الحرب)، في هذا الوقت القصير بدأ يقرأ المؤلفات، وبدأ الشرق القديم منه و الحديث يستهويه بأبعاده و مآسيه، وكان الحديث عنه يشده إلى شيء خبيء في نفسه بدأ يدركه في شيء من الصعوبة.

وفي الوقت الذي كان أساتذته الفرنسيون يصبّون في نفسه محتوى -ديكارتيا-، يبدّد ذلك الضباب الذي نمت فيه العقلية الميتولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر، وربما أخذت به إلى أبعد من ذلك، في هذا الوقت كانت دروس الشيخ "مولود بن الموهوب"، في التوحيد و السيرة، ودروس الشيخ "بن العابد" في الفقه تعود به إلى الطريق الصّحيح، خاصة حينما كانت نظرات الشيخ "عبد المجيد" وتحليلاته حول انحراف المجتمع و تجاوزات الإدارة تدكي في نفوس الطلاب ذلك التأييد والحماسة.

وهكذا كانت قراءته كذلك، حيث شكّلت بالنسبة له قوّة أخرى من التنبيه في المجال الفكري، وحالت بالتالي دون انحرافه في الرومانطيقية التي كانت شائعة في ذلك الجيل من المثقفين الجزائريين.

كان جانب (المدرسة) يحدّث مالكا عن المستقبل، خاصة عندما بات الإتصال بين المدرسين و تلاميذ الشيخ (ابن باديس) أقرب في مقهى (ابن يمينة)، فقد أصبح هذا المقهى الحيّ العام للطلبة، وعلى بعد خطوات كان مكتب الشيخ ابن باديس. «كان يستقبل فيه أصدقاءه وتلاميذه ويدير مؤسسته الصغيرة، والتي اتخذت شكل شركة ذات أسهم، تصدر مجلّة (الشهاب)، التي جاءت في أعقاب احتجاج (المنتقد)، ولم تكن قد ظهرت إلا لفترة قصيرة ثم منعت الإدارة المحلية صدورها»⁽¹⁾. في هذا الحي تعرف على حمّ "العيد" و "الهادي السنوسي" وآخرين. وهو يعتقد أنّ هذه اللقاءات قد شكّلت تمهيدا تاريخياً إن لم يكن رسميا للذي أضحي حركة تجديد من ناحية، وحركة وطنية من ناحية أخرى.

⁽¹⁾ مالكا، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص85.

وكان للخبر الذي قرأه في صحيفته "الشؤون العامة لـ"قسنطينة"، حول نفي الرّعيم الوفدي في مصر لـ"زغلول باشا" إلى جزر السيشل، الوقع الجلل على نفسه، استبدّ به شعور جديد، لم يفارقه مدى الحياة، حيث اعتمل في وجوده، لقد كان وطنيا، فمنذ ذلك الحين اتخذت أفكاره منعظا جديداً، و أصبح بسرعة فائقة في عيني(درونون) مدير المدرسة (الفتى التركي) الأخطر.

في شوارع "قسنطينة" بدأ يستشعر ذلك الإنقسام الإقتصادي الذي بدأ تأثيره منذ نهاية الحرب العالمية الأولى، وفي مقهى "بن يمينة" كان يشعر بالإنقسام الأيديولوجي الذي أوجد حدوداً أخلاقية فاصلة بين الذين كانوا يعملون على البحث عن طريق أفضل، وبين الذين لا يزالون مدمنين على قراءة "ألف ليلة وليلة".

وأما البورجوازية القديمة فكانت تعرض آخر ما تبقى لها من مجوهرات و حُلي للبيع، وعلى العكس من ذلك كانت أعمال يهود قسنطينة بدأت في الازدهار بفضل الأموال التي يقرضونها بفوائد تصل إلى 50% أو 60% سنوياً.

«وفي الفترة بين عامي 1920 و 1925م ، تمت في تلك الحوانيت تصفية ما تبقى من ثروات لدى عائلات "قسنطينة" العريقة في بورجوازيته، وفي تلك الحوانيت أيضا كان الفلاحون يتخلون عن آخر قطعة من أراضيهم في مقاطعة "سطيف" أو "قالمة" أو "عنابة". والطريقة كانت واحدة، إنها التوقيع على سندات بيضاء»⁽¹⁾.

ولعلّ هذه الإجراءات أحدثت بلبلة و حصارا مخيفا حول ملكية الجزائريين أبناء البلاد، وقد كان لها بعد ذلك أثر -خطير- من خلال الإحتلال للإستييطاني الذي طال كل أرجاء القطر الجزائري، وقد أصبحت حوانيت اليهود عبارة عن واسطة لانتقال الملكية من أيدي الجزائريين إلى أيدي المعمرين.

في سنة 1925م، أنهى دراسته في "قسنطينة"، وقرّر عدم العودة إلى "تبسة"، والمغامرة مع صديقه "قاواوا" للسفر إلى فرنسا، كان في العشرين من العمر حين ركب البحر لأول مرّة ولما رأى قبطان السفينة يأمر برفع مراسيها زايه حينئذ شعور بالعالم كلّه يفتح أمامه. يقول: «لم أكن أدري بعد في تلك اللحظة أن إرادة القدر ستجبي لي الرحلات العديدة على ظهور السفن، ولم أكن بكل حال لأعتقد أنني مجرد عابر يعبر البحر إلى فرنسا، بل كان في نفسي شعور بأنّها رحلة عظيمة كتلك التي قام بها "كولبس" وهو يكتشف العالم الجديد»⁽²⁾.

(1) مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق ، ص112.

(2) المصدر نفسه، ص141.

و لكن هذه المغامرة فشلت، بعد أن طوّف هو وصديقه في المدن الفرنسية بحثاً عن عمل مريح وهكذا فقد أرسل نداء الاستغاثة: "أرسلوا دراهم العودة".

كانت هذه رسالته الأولى إلى أهله منذ أن ترك "قسطنطينة". وهكذا عاد إلى الجزائر حاملاً معه السؤال: ما العمل؟.

كان خائفاً من تلك العودة، إلا أن عائلته بدّدت تلك المخاوف، واستقبلته استقبال الولد المتفوق وكذلك فعل رفاقه الذين كانوا يرون فيه بطل ملحمة. وبعد مراسلات مضمّنية، قرر أخيراً أن يقوم بمساعدة صديقه (العدل) بمحكمة "تبسة" بدون أجر، ففي هذا ما يشغل بعض وقته وينتشله من العدم والفراغ الذي كان يعيش فيه.

وهكذا اعتمدته المحكمة معاوناً متطوّعاً، فهم قد وجدوا في ذلك فائدة، وبالنسبة له فقد كانت الفائدة مؤكّدة: «بالإضافة إلى الخبرة المهنية فقد كنت أرافق أعضاء المحكمة لتنفيذ الأحكام، والخروج مع أعضاء المحكمة إلى الزيف التبسي خصوصاً في الفصل الجميل يستحق أكثر من التطوع، فلو كنت أستطيع أن أدفع عليه مالاً لفعلت»⁽¹⁾ يقول مالك.

وفي سنة 1925م، كذلك، بدأت الروح الجماعية في البروز في وقائع محدّدة، فقد تمّ إنشاء نادٍ، وهاهم السكان منذ ذلك التاريخ يشروعون في بناء مسجد غير خاضع لرقابة الإدارة، وكانت هذه بالضبط خصائص ولادة المجتمع وكان صديقه عدل المحكمة هو المحرك لكل هذه المبادرات التي رأت النور في "تبسة".

وعلى إثر عمله هذا وبعد شهور عدّة عيّن عدلاً في محكمة (أفلو) التي اختارها من بين ثلاثة محاكم، براتب شهري لا يتجاوز الستين فرنكاً في الشهر، كان ذلك في مارس من عام 1927م، وهي الوظيفة التي كاد يطير لها فرحاً، لأنّ "أفلو" كانت بالنسبة إليه، مرحلة نحو (تمبوكتو) التي كان يحلم بها منذ زمن بعيد.

في مارس من عام 1928م التقى بالشيخ "ابن باديس"، الذي كانت مجلته (الشهاب)، قد جدّدت في نفس مالك الأفكار التي كان يروّجها في مقهى "بن يمينة" و المدرسة، ولكنّه خرج من عنده وفي نفسه شيء من خيبة الأمل، لأنّه بدا له و أن الشيخ لم يعر حديثه كبير اهتمام، وكان متملصاً و مهذباً معاً.

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 161.

عين مالك بعد ذلك في محكمة (شاتودان)، التي كانت مركزا كبيرا للمستعمرين، وكل شيء فيها يخضع لقانون الإستعمار، ولكنّه سرعان ما قدّم استقالته بسبب كاتب المحكمة الكورسيكي الأصل الذي كان يكيده أنّ جزائريا (indégené)، لا يجيبه وهو يلتقي به في الطريق، وكان فعلاً كذلك لأنّه هو الآخر كان لا يرد التّحية.

ثم جرّب مع صهره، زوج أخته شراكة في مطحنته في منطقة "تبسة" مع (قساس) قائد دّوار، و لكنّ عام 1929م، كان عام كساد التجارة العالمية، فالأسعار تدهورت، وكان من المحتم أن تتأثر الشراكة بذلك، وهكذا انفسخ العقد.

ولكنّ أباه و أمّه كانا يقرآن نفسية ابنهما، فعرضاً عليه الدّهاب إلى باريس لمتابعة الدّروس. وهكذا أقلته الباخرة من "عنابة" في طريقه إلى "باريس".

وهنا تنتهي أحداث القسم الأوّل من مذكرات شاهد للقرن (الطفل).. وتبدأ أحداث القسم الثاني (الطالب) التي تشمل الحقبة الممتدة من 1930م إلى 1939م، حيث ينزل ذات صبيحة من شهر سبتمبر عام 1930م بمحطّة "ليون بباريس" بعدما فارق أهله منذ أسبوع وودع أقرانه بتبسة، وكان الشيء الذي قرره هو أن لا يعود هذه المرة إلى الورا لذلك فقد سجّل اسمه لامتحان معهد الدراسات الشرقية، ثمّ قادته خطواته إلى جمهورية "تريفيز" كما يسمّيها أعضاؤها (الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين)، والتي بدأ فيها صفحة جديدة من حياته فهو يقول: «والآن بعد أربعين سنة أرى بكل وضوح أنّ الرّيح التي دفعتني في شهر سبتمبر 1930م، لم تكن تدفعني لمغامرة في أفق بعيد، ولا إلى مرتبة إجتماعية تحقّقها لي شهادة "معهد الدراسات الشرقية"، وإنّما كانت تدفعني إلى هذا المكان الذي تكامل فيه تكويني الرّوحي، ولا بدّ من القول للحقيقة إنّ ضميري تفتّح فيه إلى كل المشكلات التي شغلت حياتي حتّى هذه السّاعة»⁽¹⁾.

ولم ينجح في امتحان معهد الدراسات الشرقية، لأنّ الدّخول إليه يخضع لمقياس سياسي بالنسبة لمسلم جزائري مثله، ولكنّه التحق بمدرسة اللاسلكي، التي غيّرت جذريا اتجاهه الفكري، و أسكنت في نفسه "شيطان العلوم" وفتحت له باب عالم جديد يخضع فيه كل شيء إلى المقياس الدّقيق.

في ربيع 1931م، كان معرض باريس، الذي يشيد بالعهد الإستعماري و بلوغه الأوج، بحيث جمع داخله كلّ ما يجعله أكبر متحف يعرض فيه ما يطبعه الإستعمار بطابعه الخاص وكلّ ما تنتجه المستعمرات من خيرات.

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص211.

وفي تلك الأثناء قام متجر كبير يسمى دار (البا) بتغليف واجهة عمارة بلافتة ضخمة يذكر فيها "اسم النبي محمد -صلى الله عليه وسلم- بنوع من الإستخفاف" محمد مات بعدما اعترف أنّ لا إله إلاّ الب"، وكم ترك ذلك من أثر وجرح في ذاكرة "مالك" الذي لم يعرف كيف يشفي غليله، ولا على من يصّب غضبه، وفي الليل انطلقت من شفّته لعنة على من تجرأ هذه الجرأة العمياء على حرمة النبي: (يا الله إنّ النبيّ تمسّ كرامته ولا تنزل الأرض)، وفي الغداة كان مرصد "جرنويتش" يسجّل هزة صغيرة تنطبق مع وقت حركة سريره تلك الليلة بعد التضرع.

لقد لاحظ في المعرض أشياء هزّته و جعلته مفتاح العينين على ما يحاك ضدّ الإسلام و المسلمين من قبل النصارى واليهود.

بعد نهاية المعرض وصل صديقه "حمودة بن السّاعي" الذي سوف يعينه على القيام بمهمات لا يستطيعها غيره والذي سوف يحوّل اهتمامه إلى الفلسفة و علم الاجتماع و التاريخ.

وفي عام 1931م، تولى الله أمره بأن تزوّج من سيّدة فرنسية أسلمت على يديه و سمّت نفسها خديجة.

وفي السنة نفسها أبلغه طالب جزائري بالحي اللاتيني أنّ البروفيسور(ماسينيون) يرغب أن يراه، ولكنّه شعر بكبرياء لم يتنازل عنه لتلبية الدّعوة التي رآها غير مباشرة وقد فهم مغزاها، ولكنّ الحوادث قد يأتين أسحارا، فقد نقل أبوه من عمله إلى مكان لا يستطيع معه تمرّض أمّه التي كانت على الفراش. وهو يسأله في رسالته(هل يستطيع "ماسينيون" التدخّل لإصلاح وضعه في الإدارة..)، وهكذا أصبح أبوه عاطلا عن العمل و ضاعت حقوقه كلّها بوصفه موظفاً.

في الحيّ اللاتيني كانت تتمخض أهم الأحداث السياسية التي سوف تكون المؤثر الفعّال في الشمال الإفريقي على الخصوص، وكان لمالك دور و ريادة بين الأسماء التي أصبح الكثير منها يلقّب بالزعيم.

في صيف 1932م، عاد إلى مدينة الجزائر و التقى بالشيخ "العقي"، ثمّ زار مدينة "تبسة" الذي وجد ملاحظها الإجتماعية تتغير، والفكرة الإصلاحية أصبحت تملأ الشوارع خصوصا مع الشيخ "العربي التبسي" و"الشيخ إبراهيمي" الذي زارها.

في عام 1934م، جاءتته برقية من الجزائر، تطلب والدته فيها حضور زوجه على الفور، واستغرب لهذا الأمر و هذا الإلحاح، و لكنّه لما وصل وجد أمّه قد ماتت، وشعر كأنّ الظلام مخيم في البيت، وربّما كان مخيما بسبب عدم اشتعال الأضواء، كما كانت تفعل والدته يوم وصوله، كانت الضربة قاسية، وشعر بعدها باليتم..

عزم على الهجرة إلى أرض الحجاز، لكنّه لم يوفّق بفعل أحابيل الإستعمار المحبوكة هنا و هناك وبفعل القابلية للإستعمار المتوغلة في أبناء الشرق و المسلمين، فقد صدم ذات يوم بمقال لفرحات عباس عنوانه (أنا فرنسا) ولأول مرّة كما يقول، واجه عملية توليد الفعل في مقالة اختار لها عنواناً (مثقّفون أم مُثَقِّفون؟)، نحت فيه المفردة الثانية لتكون جربةً يرشقها بكل قوّته في كبرياء و بلادة "الرّعيم".

انعقد المؤتمر الجزائري الإسلامي ووصل نبأه كالصاعقة دوى بها الحي اللاتيني، وكان أكبر انتصار حققه الشعب الجزائري على نفسه ثمّ على القوى التي تسعى لإبقائه في الوحل، ولكنّ الجزائر في حين ذلك لم تكن تجيد الحفاظ على الإنتصارات، فقد ذهب وفد عن هذا المؤتمر يقوده "ابن جلول" إلى "باريس" ومن ضمن أعضائه الشيخ "عبد الحميد بن باديس" وبعض رفاقه، الذين توجّه إليهم "مالك" إلى الفندق حيث يقيمون معاتبا و لائماً..

ولأنّ الحوادث لا تأتي فرادى، فقد أسقط في الإمتحان في المدرسة الخاصة للمكانيك و الكهرباء كما فعل به قبل ذلك، « ولكنّ الأحداث التي توالى في تلك الفترة كانت على نحو جعل كل فاجعة منها تغطي على الفاجعة السابقة، وكان الضرر الذي يأتي اليوم يضمّد بقساوته الضّرر الذي شعرنا به بالأمس»⁽¹⁾.

وهكذا فقد حاول الهجرة إلى أيّ مكان، إلى الأفغان، إلى ألبانيا، ولكنّ كل المحاولات كانت فاشلة و استطاع بفضل صديقه (حشيشي مختار) أن يقوم بعمل جبار في مرسيلا عندما عمل مديرا لنادي المؤتمر الجزائري الإسلامي من أجل تثقيف العمّال الذين تلقوه بحماسة، ولكن الإستعمار كان دائما بالمرصاد..

لقد شعر ببؤس نفسه «وبؤس تلك السّمكة المتمردة و هي من النّوع المفترس الصغير، طالما مرّقت تقلباتها المتحدية خيوط الشبكة المعدّة لصيد السّمك الهادئ في المستنقعات السياسية، إنهم لا يريدون الآن اقتلاع بعض حراشف

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 367-368.

جلدها فقط، و لا اقتلاع بعض أنياب فحسب، لا بل يريدون مرّة واحدة أن يلقوها في المقلاة فيقلوها و يشووها حتى تصير لقمة سائغة للأكلين..»⁽¹⁾.

تنتهي أحداث القسم الثاني(الطالب) بعودته إلى فرنسا في سبتمبر 1939م، مع اندلاع الحرب العالمية الثانية وهو على ظهر السفينة، كان يطلق الزفرات..

الشخصيات:

تعددت الشخصيات في هذه السيرة وتنوعت، ولكن كان لشخصيات بعينها أثر البطولة على مسرح أحداثها منها:

شخصية صاحب السيرة:

وهي الشخصية المحورية التي تدور حولها الأحداث، وترتد أفعال الآخرين منعكسة عليها، فتترك ذلك الأثر في نفسها وحتى في مسارها، ولا شك أنّ كلّ إنسان يعيش لعبة الأخذ و العطاء مع المحيط ومع الأشخاص الذين يحيا بينهم وترتبط بهم علاقات مهما كان نوع هذه العلاقات.

وبتأثير هؤلاء الآخرين وهذا المحيط، كانت شخصية "الصديق" تتأرجح بين الإندفاعوالإنكسار، بين القوّة والضعف، بين الأمل والطموح العريض ، وبين اليأس و القنوط القتال، ولكنّ هذه الشخصية(رغم الرّياح العاتية) كانت تنثني ولكنها لا تنكسر ولا تدبل، وذلك كلّه بفضل تلك الرعشة الروحية، وذاك الضمير المنتبه اليقظ، ثمّ بفضل تلك المعرفة العلمية التي جعلت من صاحبها صاحب منطق عملي وصاحب تحليل للأشياء و الظواهر..

وقد ظهرت فيه ملامح هذه الصفات منذ طفولته الأولى، فقد سمع من جدّته لأُمّه وعرف أنّ الإحسان في مرتبة عليا من الخلق الإسلامي، وسرعان ما أخذت الفكرة طريقها إلى التطبيق كان في السادسة أو السابعة حين كان يقضم نصيبه من "الرفيس" بنهم ولذّة، وفجأة سمع سائلا ينادي "أعطوني من مال الله"، فبادر وأعطاه نصف فطيرته الباقية، بتأثير حكاية جدّته عن الإحسان والثواب.

وهو منذ صغره كان يؤمن بالغيب ويعتقد بقدرة الله الواحد الأحد، وبركة كلمته واسمه، فقد شرب ذات مرّة مع رفاقه من ماء اللّوح لاعتقاده أنّه كان يضم كلمة الله المقدسة، ورغم الفقر الذي كان يعيشه في "تبسة" إلاّ أنّه

⁽¹⁾مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص372.

كان محظوظا في أسرته، فقد كان محبوبا من طرف الجميع، لما كان يبدو عليه من نجابة في البيت و في الصف الدراسي، فقد كان مثالا للنظافة. يقول في مذكراته: « وذات صباح حينما كانت الأنسة (رافي) تستعرض أيادي تلاميذها في ملعب المدرسة عندما دقّ الجرس، توقفت عندي وقالت للتلاميذ: "هكذا تكون الأيدي نظيفة"»⁽¹⁾.
ومّا زاده فخرا واعتزازا أنّه سمع ذات مرّة، زوجة عمّه تقول لزوجها: "ألا ترى أنّ ابن أخيك يتحدّث جيّداً بالقياس إلى من هم في سنّه".

ومن مميزات شخصية "الصديق" أنّها كانت شغوفة بالقراءة والمطالعة، فمِنذ المدرسة طبع (مسيومرتان) في نفس الصبي، تذوق القراءة، وكان يعير للتلاميذ الكتب مساء كلّ سبتٍ، وقد أتاح له أن يقرأ الكثير من الكتب في تلك الفترة المتقدمة من عمره.

وهذه القراءات هي التي فتحت له باب التأمل والتفكير، فقد كان يستسلم للتأملات واضعا نفسه أمام بعض التساؤلات، ففي تلك الفترة المدرسية حسب نفسه اكتشف أنّ الأرض لا تدور، فلو كانت تدور فإنّ بالوناً يطلق في الأرض إلى الجوّ لا بدّ أن يسقط في نقطة تبعد عن نقطة انطلاقه ببعد يتناسب مع سرعة دوران الأرض أو هكذا بدا له الأمر، ولكنّ زملاءه لم يرغبوا في المغامرة بذلك التفكير، لذلك آثروا النظر إليه دهشين.

وقد ظهرت عليه منذ ذلك الحين سمات رئيسية في طبعه، فقد كان يجاهر بأفكاره مجاهرة صريحة و فظة، وكان يفتقر للمرونة وهو ما كانّ يعرضه للانتقاد حتى من أقرب أصدقائه، وعلى هذا فهو يجب المناقشة خاصة في المواضيع العلمية والدينية، فقد كان متحررا نفسيا، خاصة بعدما اكتشف "طاغور" شاعر الهند الكبير، الذي حرره من إفريقيته، وأطلق ذهنه من قيود فرضها الإستعمار، وأصبحت في روحه قوّة منبّهة تقود كلّ ما يقع أمام بصره إلى اهتمام مركزي عميق، وكان الإسلام هو ذلك الإهتمام.

كان الصديق وطني النزعة، وكان الأشخاص من حوله يعملون بشكل أو بآخر على تحديد شخصيته، هو شخص يستعذب الميل الطبيعي للتبسيط مادام في الحدود السليمة، ولكنّه لا ينخدع بذهان السّهولة ولا تنطلي عليه خدعة الإستحالة، و لكن القلق لازم شخصه طيلة حياته لأنّه كان يعيش في ظل حساسية مفرطة، فهو لا يستطيع أن يمر على الحقائق مرور الكرام، وربما تعلّم ذلك من مقارناته الدائمة ومن تبرمه من الإنحطاط الذي

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 37.

يعيشه شعبه، وربما من لقاءاته المتكررة في "جمهورية تريفيز" التي تفتّح ضميره فيها إلى كلّ المشكلات التي شغلت حياته.

ومنذ أن عرف "جمهورية تريفيز"، والحى اللاتيني، أصبح حديثه مع أصدقائه لا يدور أبداً حول عبث الشباب ولهوهم، لقد أصبح جاداً في كلّ الملاحظات و الإنطباعات والمناقشات، وكان في كلّ ذلك متحمّساً ثورياً.

ومنذ أن عرف زوجته "خديجة" حدث له تطور نفسي جعله أشدّ الناس نفورا من كلّ ما يسيء لذوق الجمال «ولم تكن امرأة تبدع في بيتها مثل خديجة و تتقن إتقانها، ومن ناحية النظافة و التجميل كان ترتيب الأشياء ميزة لها على وجه الخصوص»⁽¹⁾. ولم يكن يسمح له بالدخول إلى البيت إلّا و أقدامه على قطعة قماش يجدها عند الباب، حتى لا يخدش نعله البلاط الخشن الممسوح بمادة تجعله يلعب كالمراة، وربما هذه الخصال وهذا الذوق الفنيّ هو الذي جعل من شخصه يشور على بعض جوانب التخلف في مجتمعه الجزائري الذي أصبح موضوع السخرية في بعض المجالات.

وهو يؤكّد أنّ هذه الإستعدادات كانت أصيلة في نفسه، فهو منذ وجوده بمدرسة "قسطنطينة" بدأ يغيّر بعض مظاهره، وإتّما وجوده بفرنسا ومعايشته لزوجه طوّرا هذه الإستعدادات الوراثة إلى أفكار إجتماعية، وكان دوماً على منهج الحديث "أعقلها وتوكّل".

يقول الأستاذ الدكتور "عمار طالي" واصفاً هذه الشخصية: «يشعر في أعماقه بأنّ له رسالة. وعلى الرغم من الصعاب التي واجهته في حياته الشاقة، فإنّه لم يتزلزل في يوم، ولم يشعر بأن عليه أن يترك رسالته، ويلقي بعبئها. شخصيته شخصية أخلاقية، ملتزمة بالأخلاق الإسلامية الصّافية، ذو أصالة وهمّة عالية، وأنفة شامخة وعوده لا يلين في الحق، وقلبه لا يخشى فيه لومة لائم، ولعلّ تكوينه الرياضي و العلمي وسمه بوضوح. لا لبس فيه، وذلك في يقيني، ما أصل فيه فضائله العقلية، ورسخ مميزاته الأخلاقية»⁽²⁾.

وكان إذا تحدث انفعال هادئاً مع حديثه، وبدا كمن يلد الأفكار أو يتمخض عنها، ولكنّ جوابه حاضر غير شروء، فهو ذا ثقافة واسعة، يجذب الحوار، ويردّ بشكل مقنع، حتّى أنّه كان يستطيع تحديد اختصاص السائل واتجاهه وصبغته السياسية، «وقد تجمعت في قلبه ونفسه، في عاطفته وشعوره، في عقله و تفكيره، مآسي أولئك

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص273.

⁽²⁾ عبد الله، بن حمد العويسي: مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012، ص132.

الملايين من البشر، الذين يعيشون على أرض الجزائر ضحايا لمدينة القرن العشرين، وأمثلة بارزة لانحطاط أهدافها وغاياتها⁽¹⁾، إنّه رجل شعر في حياته الخاصة بمعنى الإنسان في صورته الخلقية والاجتماعية، وكان تعمّقه في الثقافة الأوروبية سببا في تحرّره من نفوذها، لاسيّما أنّه كان على جانب كبير و اطلاع بالفلسفة و الاجتماع والتاريخ والثقافة.

الشخصيات الرئيسية:

1- الشخصيات الذكورية المتعاطفة:

الجدّ: وكان يناديه (بابا لخضير)، وكلّما ذكره ذكر الزمن الجميل، وتشبّت أهله بتراتهم وهويتهم، فهو يقول: «و الآن من الواجب أن ألاحظ في هذه المذكرات أنّه في تلك الفترة البائسة حين لم تكن البلاد تمسك بمقاليد وجودها، ولا همّ للشباب قبل الحرب العالمية الأولى سوى الإستقرار بقدر الإمكان في الإطار الإستعماري كان جدّي القديم وجدّي يتشبثان برصيدهما التاريخي الأصيل، بتلك التقاليد، وهذه الروح التي لولاها ما استطاعت البلاد أن تعود لصياغة تاريخها من جديد»⁽²⁾.

لقد تعرّف على هذا الجدّ حين عودته إلى "قسطنطينة"، وكان قد عاد من طرابلس الغرب بعدما دخلها "الطلّيان"، وسرعان ما انعقدت بينهما صداقة فأصبح يلازمه في نزهاته على جسر القنطرة، والشارع الوطني.

لقد كان هذا الجدّ من العائلات القديمة "لقسنطينية" التي آذن ذلك العصر بأفول نجمها، وهو ما حتّم عليه أن يتكيّف مع هذا التحوّل الذي يرزأ وسطه العائلي، مع محافظته على مظهر السيّد، فكان يلبس بأناقة تلك الثياب ذات الطابع القسنطيني، وقد سلّم كشكه لإدارة شخص آخر، فيما هو يصرف وقته في الحديث وقراءة صحيفته ولعب "الدّاما"، وكان الصّيّد يستأثر باهتمامه الكبير، وكم كان يتحدث مع أصدقائه بمرارة على هذا الزّمن الذي أدّى إلى ظهور طبقة الأغنياء المحدثين، فقد كان يرى أنّ إطار المجتمع يتغير بشكل أعمق مما كان يظنّ، وهو على

(1) مقدّمة كتاب "وجهة العالم الإسلامي"، مالك بن نبي، بيروت، دار الفكر، 1869، ص5-6.

(2) مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص20.

أية حال من مؤيدي الشيخ (بن مهانة)، أحد رجال الإصلاح الجزائري في نهاية القرن الماضي، وفي نفس الوقت فهو مرتبط بالطريقة العيسوية، ولكن هذا الحدّ لن يمكّث طويلاً بعد أن عرفه حفيده..

الأب: وهو يمثل السلطة الأدبية في حياة "الصديق"، فقد بات هذا الأخير يحسّ بالإشفاق و الرحمة على هذا الأب الذي عانى بسببه الكثير، فرغم أنّه وفضل ما تعلّمه قديماً في المدرسة، قد تحصّل على وظيفة في "المجمع المختلط" لـ "تبسة"، إلاّ أنّه فصل منها بطريقة لبقة بفعل مكائد الأخطبوط الإستعماري، ومراكزه النفسانية التي كانت خيوطها في يد "ماسينيون" و المخابرات.

كان هذا الأب حنوناً، يحاول أن يتبوأ ابنه أرقى المناصب، لذلك لم يكن ليعترض على الأمّ التي كانت تتعاطف مع ابنها إلى أقصى الحدود، بل كان يصادق على ما تقول ولا يردّ لها طلباً.

العم: كان عمه الأكبر هو الذي كفله في "قسنطينة"، وقد تبناه منذ أمده بعيد إلاّ أنّه مات، ممّا جعل زوجه تعيده إلاّ أهله في "تبسة"، لأنّ مواردها لم تعد تسمح لها بإعالتهم، ولكنّه قضى مرحلته الدراسية الثانية عند عمّه "محمود" الذي أوصله إلى (مسيو مارتان)، وكان حضوره جعل من ذلك المعلم يقدر قيمة جهوده في جيلين من العدول والمعلمين، ومساعدتي الأطباء، ومع عمّه "محمود" تعلّم أشياء أخرى، فقد كان محبّاً للحياة، تدرّب معه على العزف على آلتة الموسيقى، وخاصة الضرب على النقّارات التي كان يحسنها عمّه، وكانوا في الزاوية "العيسوية" يعتبرونه اختصاصياً مميّزاً فيها.

و على العموم فقد كان استقبال عمّه و زوجه لطيفاً، فلم يشعر بذلك الضغط الذي كان يمارسه والده عند كلّ هفوة، ولا بذلك الخجل الذي يفرض على الأطفال في العائلات المسلمة بحضور الآباء.

الأصدقاء:

صالح حلّيمية: وهو شاب "تبسي" رافقه في مرحلته الدراسية الأولى، كان يقيم في غرفة متواضعة مع شقيقه الذي أنهى السنة الرابعة، وكان يزوره غالباً في بيت عمّه، كانت أزمتهم قصر قامته. و أوجاع معدّته، ولكنّه كان خفيفاً كالسحاب عندما يكون التدافع حول شيء ما، فهو يعرف كيف يكون في المكان الأفضل متهمّاً من حوله بأنهم

يدوسون على قدمه، «كان يرفع رأسه لقصر قامته الذي كان يزعمه، ويقف على رؤوس أصابع قدميه أمام ورقة (دزونون) بالذات، وبقفزة واحدة يُلوح رأسه بين الرؤوس المحيطة به، ويصرخ كما اعتاد أن يفعل كلما كان لديه ما يريد أن يفاجئني به و يقول: "صديق... نَجحنا"»⁽¹⁾.

وهكذا قضى معه سنوات الدراسة في "قسطنطينة"، حتى جاء ذلك اليوم من حزيران عام 1925م، الذي أنهوا فيه دراستهم، وشعروا بأن المدرسة قد تركتهم و أسلمتهم إلى الشارع، إلى الحياة التي تضع أمامهم علامات استفهام لم يجدوا لها جوابا.

قاواو: وهو المت مدرس الذي عرفه في "قسطنطينة"، في الغرفة الذي سيقضي فيها سنواته الأخيرة، عرفه رفقة آخرين أحدهما "قلماوي" والآخر من باتنة يدعى "فضلي".

كان "قاواو" ابن أحد رجال الدرك، وكانت لديه عادات طفل لم ينضج بعد، أو قل فيه من سمات البراءة الشيء الكثير، و لكنه هو من ساعده على تعلّم طريقة عقد ربطة العنق، وهو الذي سيكون رفيقه في المغامرة الأولى إلى فرنسا التي باءت بالفشل الذريع..

محمد بن السّاعي: هذه الشخصية فريدة في حياة صاحب السيرة، فلم يكن قد عرفه حين نزل بالمدرسة في "قسطنطينة"، لأنه كان قد تركها قبل أن ينهي دروسه، ولكنه ترك وراءه أثراً. يقول: «كنت أضفي على ما أسمع منه شيئاً من المثالية، ف(بن السّاعي) الذي كان يكبرني لم يكن مخلصاً ذكياً و مثقفا بالعربية والفرنسية فحسب، بل هو شخص مثال وقودة»⁽²⁾. وقد ترك في نفسه أثراً خاصاً حينما تعرّف عليه شخصياً فقد كان يستمع إلى طريقته في توجيه الآيات القرآنية لتتخذ تفسيراً إجتماعياً لحالة المجتمع الإسلامي الحاضرة، وكان ذلك يؤثر في نفسه كثيراً.

وبعد مصاحبته في "باريس" يعترف بأنه كان معلّمه و أستاذه وشيخه الذي أخذ بيده، إلى الدراسات الإسلامية والتاريخية و الفلسفية و الإجتماعية، وكان يرتاح إليه كثيراً لأنه يستطيع معه القيام بمهمات لا يعينه عليها غيره، وهو يقول في حقه : « بعد أربعين سنة عندما تعود لي اليوم بعض ذكريات تلك الفترة أدرك أنني على أية حال، أدين ل(حمودة ابن السّاعي) باتجاهي كاتباً متخصصاً في شؤون العالم الإسلامي، حتّى لو أنني لم أنجز معه أيّ عمل بعيد المدى، يجب أن أقول إنني أنجزت معه كلّ الأعمال اليومية الخاصة بالطلبة المغاربة بالحي اللاتيني في الوقت

⁽¹⁾ مالک، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 77.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 67.

الذي بدأت في وسطهم الإرهاصات المبشّرة بظهور الحركات الوطنية»⁽¹⁾. لقد كان "حمودة بن السّاعي" مثالياً: مستعداً لرفض كلّ تواطؤ.

علي ابن أحمد: مواطنه من "تبسة" وتربطه به قرابة، وقد تقاطعت قبل ذلك خطوط حياتهما سنة 1925م، إذ دخل إلى (المدرسة) في الوقت الذي تخرج "مالك" منها، وقد قرأ عليه قصيدة باللغة الفرنسية، قبل أن يمتطي الباخرة التي نقلته إلى "باريس".

و"علي بن أحمد" هو الذي أصدر مع بعض صغار صيادي السمك وبعض باعة البقول جريدة "صوت الشعب" كان يمدّها بمادة العقل وهم يمدّونها بالمال، وكان صدور هذه المجلّة يعبر عن مرحلة جديدة في تاريخ الصحافة الجزائرية الوطنية، التي انتقلت من المطالبة بحقوق الشعب إلى الهجوم الصريح على الإستعمار.

ثمّ إنّه هاجر إلى "باريس" لمواصلة الدّراسة، وقد أضاف بذلك عنصراً جديداً للجمع الجزائري الذي يسرح في الحيّ اللاتيني دون وجهة ولا توجيه، «ولكنّه العنصر الممتلئ حيوية وجرأة، يملأ رعباً تلك المستنقعات التي يرتع فيها ذلك السمك الهزيل الصغير الحقير، الذي يهيئه الإستعمار لبعض طبخه الخاص»⁽²⁾.

كان "علي بن أحمد" ضد الإستعمار، وضد "المصاليين" لا يؤمن بوطنيتهم، وضد العلماء لا يؤمن بإصلاحهم، وبعبارة واحدة كان طبقاً لمزاجه، يقف من كلّ شيء موقف الضدّ، ولكنّه رجل سيموت شهيداً على أية حال..

حشيشي مختار: بقي وفاقاً لصداقته رغم أن الكثير كان يخاف على مصالحه أو أصبح له ولاء للإستعمار أن كان يرجو بركته، بقي محتفظاً بفطرته البدوية السليمة، وكان لا يترك فرصة تفوته للتعبير عن سخطه بلغة فرنسية مهلهلة يعلمها الناس يوم كان قماراً: (يا جيل الضفادع)، كانت هذه الكلمات تنصدر كل خطبه السياسية التي كان يحرص على استماعها هو و"خالدي" أكثر من خطبة زعيم آخر لما فيها من روح الصدق و الإخلاص..

كان يتاجر بين "الجزائر" و "مرسيليا"، وهو الذي أخذ "صديق" إلى (نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي) من أجل تثقيف العمال، وهو الذي أشار عليهم بأن يكون مديراً لمؤسستهم، وكان في ذلك سفينة النجاة من العزلة

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص235-236.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص301.

التي كان يجيها "صديق"، وفي هذا التّادي عرف كذلك "سوالمية" الذي سيصبح صديقه، والدّولاب الفعّال في حياة هذا المؤتمّر الجزائري الإسلامي.

الشخصيات النسوية:

الحاجة زليخة: هي جدّته لأّمه، التي أورت العائلة الكثير من مشاهداتها وذكرياتها القديمة، فقد سردت على مسامعه كيف تركت أمّها الحاجة "بايا" وعائلتها مدينة "قسنطينة" يوم دخلها الفرنسيون، وهاجرت إلى تونس إنقاذاً لشرف عائلة مسلمة.

والحاجة "زليخة" امرأة عمّرت طويلاً، حتى بلغت مائة عام، وكانت بارعة في قص الحكايات إذ كانت تشدّهم إليها وهم متحلّقون حولها، و"مالك" يشهد بأنّها كانت مدرسته الأولى التي تكوّنت فيها مداركه، وأخذ منها ذلك التشبث بالرّصيد التاريخي الأصيل وهو يدرك الآن كم كان لدينا لتلك الجدّة العجوز.

الأم: كانت تكّن لابنها ويكن لها كل الإحترام و التقدير والمحبة، فقد كانت امرأة ماهرة وصارمة، وهي التي كانت تحول دون أن يجوع صغارها، متى فقد زوجها عمله، كانت تمارس الخياطة، وتضطر أحيانا لبيع ممتلكاتها لتدفع لمعلم القرآن الذي يتولى تدريس ابنها. يقول "مالك": وموارد العائلة كما ترى كانت هزيلة، إلّا أننا كنّا نحصل على قوتنا بفضل حسن تدبير أمّي وانكبابها الليلي الطّوال على عملها، ولكن أمّي في إدارتها لشؤون العائلة كانت تعرف أنّ ما يحصل عليه أطفالها من غذاء غير كافٍ، فكانت تسدّ هذا النقص بعمل إضافي أيام الجمع، كان هذا العمل الإضافي يعطينا شقيقتي وأنا يوم الجمعة قطعة من (الرفيس) وهي حلوى "تبسيّة" تصنع من الطحين و السكر والتمر والزيت»⁽¹⁾.

كانت هذه الأم تنتظر ابنها بحنان، وتضيء مصابيح المنزل كلّها عند قدومه، وكانت كلّما عزم على السفر تصبّ ماء العودة على قدميه، وكانت توصيه، وتوصي عليه: «عزيزتي بهيجة إيّ أترك الصّديق في عهدتك».

لقد بكى كثيرا حينما عاد من فرنسا ووجدها قد انتقلت إلى رحمة الله بعد مرضها، وكان قد بكى قبل ذلك بمرارة حينما عادوا بها من تونس بعد إجرائها لعملية جراحية فاشلة، لقد عادت وقتذاك على سجّادة يحملها أربعة

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 19.

رجال، حينئذ اعتقد بأنّ أمّه صائرة إلى الموت، ومنذ ذلك الحين لم تعد تستطيع أن تفرغ ماء العود عند قدميه فتولّت شقيقته الكبرى ذلك ولكن، كم ترك ذلك في نفسه حسرة ومرارة.

عندما ماتت أمّه، شعر باليتم، فقد كانت الضربة قاسية، وكأما نزلت على رأسه صاعقة، ولم يجد لمصابه تعزية ولا سلوى..

خديجة: هي (سيلستين بول فيليبون)، وكانت تدعى (PAULETTE)، المرأة التي تزوّج بها في باريس في يوم الجمعة من عام 1931م، وقد تولى الله أمره فهداه إليها وهداها هي للإسلام، فسَمّت نفسها خديجة، وكان قد تعرّف عليها بالصدفة في مكتبة للمطالعة بباريس، كان كلّما طلب كتابا قيل له أنّ قارئة أخذته، وكلّما طلبت هي كتابا قيل لها أنّ قارئاً أخذه. اهتما معا بمعرفة "الثاني" الذي يتوافق مع الآخر فكانت قصّة تعارف فزواج وبيّين محضر الزواج أن الشهود هم:

المغربي "محمد الفاسي" والتونسي "الحبيب تامر" الذي قضى في تحطّم طائرة "بكراتشي" والجزائريان "صالح بن ساعي" و "علي الحمامي"، إضافة إلى أصدقاء مسيحيين، ولم يذكر "ابن نبي" من قصّة زواجه شيئا في مذكراته، إلاّ الإشارة إلى تاريخ الزواج واسم الزوجة "خديجة".

لقد هيأت له "خديجة" الجو الدراسي و التّفسي المناسب، وخاصة تلك الحلقات التي كان يعقدها مع "حمودة بن الساعي" في بيته، فقد كانت ربة بيت مثالية، على ذوق رفيع، وكانت دائما خلف زوجها تحرضه على مواصلة العمل، وتتابع خطواته، وتناقشه، وتسّر بما تراه من إقباله ونشاطه وتشجعه كثيرا على الإقبال و النشاط.

تأثرت كثيرا بالبلاد الإسلامية وتأقلمت معها حتى في لباسها لأنها وجدت في ذلك صنفاً جديداً للأناقة حتى الحجاب.

«وكما عرّفها مالك على بلاده وبيئته، فقد عرّفته بدورها أيضا، على جانب من بلادها لم يره من قبل، وذلك في انتظار بدء الدراسة بعد عودته من الجزائر، فقام برحلة إلى "دروكس" حيث الرّيف الفرنسي، وذلك للتّعرف على أمّ زوجته التي تقطن في تلك البلدة، فكانت تلك الرحلة بداية صلته بالرّيف الفرنسي التي استمرت فيما بعد،

حيث كان يقوم بزيارة لأم زوجته، ثم استقرّ هناك بعد انتهاء دراسته إلى أن خرج من فرنسا إلى مصر في عام 1956م⁽¹⁾.

لم تزق خديجة بولد "إذ كانت عاقرا" ، ومن أجل ذلك حاولت عائلة "مالك" بعد وفاة والدته إلزامه بالزواج بالثانية، ولم تكن هي ترى مانعا في هذا الأمر، إلا أنه ظل مترثاً ومكتفياً بالوعد في المستقبل..

ظلت خديجة زوجة وصديقة بما توفره لزوجها من أمن وسكن وسكينة ورحمة ومودة والملاذ الآمن ومازال يذكرها ويحن إلى ذكراها، ولم يتخل عنها يوماً في حياته..

وإلى جانب هذه الشخصيات ظهرت في هذه السيرة شخصيات كان لها تأثير واضح في حياة -مالك- نذكر منها: امرأة عمه "بهيجة" التي كفلته في طفولته في "قسنطينة" وما برحت تزوره من آن إلى آخر في "تبسة" وتحمل له معها الهدايا التي كان يفرح بها كثيرا، وتبعث دوما في نفسه الشوق والحنين للأرض التي ولد فيها.

كما كان يحفظ ذكرى حانية لشخص معلّمته (مدام بيل) الذي جذبته نحوها "حبّ صاعق" وكان يستشعر كما لو كانت أمّه بالذات، والغريب أنّ هذه السيدة قد استجابة لنزوة قلبه الصغير.

كما أننا نجد في السيرة شخصية مدام (دوننسان DENONCIN)، التي يعرفها التلاميذ جيّدا، لأنّها تباع في مخزنها الأدوات المدرسية، والتي جعلها المؤلف رمزا لحالة الإستعمار في الجزائر، ومؤشرا للأحوال التي يكون عليها، فهي تضحك وتطلق الأسهم النارية من عتبة دارها حين طلب الألمان الهدنة، وهي ترى التغير الذي يحدث للمجتمع الجزائري أمام عينيها فلا ترى النساء تمرّ أمام متجرها نادبة بصوت مرتفع في الموكب، ولا مواكب المغنيات من النساء وراء الدّابة التي تحمل العروس، وهي بعد ذلك تنتقد في جمع من أصدقائها يتحلّقون في مخزنها، إنشاء النادي في مدينة "تبسة" الذي شغل مكاناً خصّص من قبل لإله الخمر (باحوس)، وقد أتاح للجزائري ابن البلد أن يثبت للأوروبي أنّه يستطيع أن ينشئ لنفسه مكانا مخصصا لاجتماعاته.

« كانت السيدة (دوننسان) ترى جيّدا التحولات في وسط سكان البلاد، ولكنّها لم تكن تدرك مغزاها والإدارة ذاتها لم تكن أكثر إدراكا منها لحقيقة ما يجري، إذ كانت في مراقبتها للأمور ترى أنّها تترك مستعمرها سكان البلاد لأعمالهم الصبيانية هذه»⁽¹⁾.

(1) عبد الله بن حمد العويسي: مالك بن نبي حياته وفكره، مرجع سابق، ص 99-100.

وقد جعل المؤلف في هذه السيرة شخصيات مثلت اليهود، كذلك العجوز "هافي" الذي كان يحمل الطبل وينادي ببيانات عمدة "تبسة"، أو ذلك اليهودي الذي تعرّف عليه و"قاواو" على ظهر السفينة وشكّلوا معه رفقة شاب أوروبي جماعة واحدة، سرعان ما تولّى رئاستها ذلك اليهودي لأنّ من عادته وعادة قومه أن يعرف كلّ شيء "كما صوّره مالك"، فهو خبير بمسالك الحياة البائسة حين يكون فقيراً، وحين يكون من أصحاب الملايين يعرف تماماً كيف يلج أبواب القصور الكبيرة.

وقد عقد صداقة مع يهودي في مدرسة اللاسلكي، وكان يدعوه أحياناً إلى بيته، فتستقبله عمته وبناتها بكلّ كياسة ويقدمن له غالباً الشاي بالليمون، وقد أتيح له في تلك الزيارات أن يكون فكرة أقرب إلى الواقع عن المشكلة اليهودية في العالم. «كان كلّ فرد من هذه الأسرة يحصل على قوته بكّد يديه وعرق جبينه»⁽²⁾. وكانت أسرة الصديق تشتغل طيلة النهار في إحدى غرف الشقة، التي صارت ورشة تعمل فيها الآنسات لحساب متجر من تلك المتاجر المشهورة في "باريس". بينما كانت الأم العجوز تقوم بشؤون المنزل، كان فكر-بن نبي- يراقب صعود جنس للإستيلاء على العالم، فأفراد هذه العائلة إلى جانب المثابرة في العمل كانوا من النوع المثقف، وكان لهم رأي مدقق في الأشياء، قلّما يطرحونه في الحديث، فهم لا يجهرن بالقول في أي موضوع. و اليهودي لا يريد أن يكشف عن ذاته.

كما مثل للمسيحية بالوحدة المسيحية للشبان الباريسيين، والتي يسمّيها أعضاؤها جمهورية "تريفيز"؛ و كان لها «نشاط ثقافي مستمر تدور بعض فعالياته في قاعة محاضرات إضافية في الدّور الثاني خلال المناسبات العادية وتخصّص القاعة الكبرى للمناسبات الثقافية الخاصة التي تترك أثرها البليغ في تاريخ الجمهورية، أو لطقوس الحياة الروحية مساء كل أحد»⁽³⁾. كان يدير هذه الجمهورية "هنري نازيل" مع زوجته اللطيفة، وقد عرفّ "الصديق" على بعض "الوحدويين" الذين أصبحوا أعز أصدقائه.

وفي هذا المكان تكامل تكوينه التّروحي والنفسي، وبدأ يدخل الحضارة الغربية. وكان للوسط الأهلي (indégène) شخصياته، كما للوسط الإستعماري شخصياته أيضاً، ولكن شخصية بسطت سلطانها على الكلّ وكانت تمثل الرّوح الإستعمارية بامتياز هي شخصية "ماسينيون" الذي كان له الدّور الأخطر في حياة

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 186.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 224.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 211.

"بن نبي" سواء في الجزائر أو في فرنسا أو في غيرها من البلدان، وهي شخصية علمية، تحتل منصبا مرموقا في السلم الاجتماعي الفرنسي، ولها القدرة الفائقة على المراقبة و الملاحقة بما توفّرها لها الأدوات المخبرانية التي كانت عيونها في كل مكان.

كما تقاطعت في السيرة أسماء شخصيات لها وزن مثل "عبد الحميد ابن باديس" و "العربي التبسي" و "العقبي" و "مصالي الحاج" و "محمد الفاسي" و "الأمين لعمودي" و "فريد زين الدين" وغيرهم، وكثير من أسماء أساتذته مثل: مسيومارتان "الشيخ عبد المجيد"، "دورنون"، "مولود بن موهوب"، "بوبريتي"، و "سودريه المدير".

الزمن في مذكرات شاهد للقرن:

إنّ كاتب السيرة الذاتية يتناول أحداثا جرت وانتهت، فهو من لحظة الكتابة يعود بذاكرته إلى زمن مضى وانقضى، ليشعرنا بوجود مسافة زمنية طويلة بين زمن القصّة وزمن الحكاية، وهذه المسافة في "مذكرات شاهد للقرن"، تمتد من سنة 1905م، إلى سنة 1939م، ولا شك أنّ المؤلف كان ينوي متابعة السرد إلى اللحظة التي هو فيها، ويتبيّن للقارئ العادي أنّ جوهر الزمن في السرد تسلسلي نامي في جلّه، وأنّ زمن القصّة يمتد على 34 سنة، وهذا الطول النسبي في هذه المسافة ألبأ المؤلف إلى أساليب تسريع السرد، حتى يتمكّن من اختزال الأحداث وجعلها في مؤلف قابل للقراءة، وغالبا ما يلجأ كاتب السيرة الذاتية إلى ذكر الأحداث المهمة في حياته، فهو يلجأ إلى أسلوب الحذف و الإسقاط و لا يقتصر إلاّ على سرد الأحداث التي كان لها أثر في شخصيته وتكوينه والحذف تقنية زمنية تؤدي إلى إسقاط فترات تطول أو تقصر «ولا ريب في أنّ مثل هذه الفجوة التي تتخلل السرد النمطي تؤدي إلى ضرب من تسريع الحوادث، وتعجيل الإرتقاء بمستوى الأحداث، اقترابا من النهاية المرصودة والغاية المنشودة»⁽¹⁾.

والمؤلف لم يذكر كل جوانب حياته، وخاصة حياته الخاصة، إنّما اقتصر على سرد الجانب الذي ترك في نفسه أثرا بالغا أو الذي يريد أن يترك له أثرا بالغا في نفوس القراء، وهو جانب التكوين الفكري والكفاح الذي خاضه محاولة منه لتنوير العقول وتبليغ أفكاره.

⁽¹⁾ إبراهيم خليل: بنية النصّ الروائي، الدار العربية للعلوم الناشر، بيروت، ط1، 2010، ص112.

ومهما يكن من شيء فإنّ الزمن قد أحدث تطورات نامية و إيجابية في شخصية صاحب السيرة، إذ انتقل من ذلك الأهلي (indégène) المستضعف الذي لا يؤبه له، إلى مهندس ذي أفكار وثقافة.

وكان يرى في الزمن الأمل و الانفراج، فهو ذو همّة عالية وذو صبر جميل، غاص في أعماق الحضارة الأوروبية و فهم أسرار تكوينها.

ورغم تبرّمه بالزمان والمكان أحياناً، الذي جعلاً منه إنساناً يعيش منتمياً إلى أمّه مقهورة في ظل الإستعمار، إلّا أنّه كان يعتبر ذلك امتيازاً له أن ولد في عام 1905م، «أي في زمن كان يمكن فيه الإتصال بالماضي عن طريق آخر من بقي حياً من شهوده، والإطّلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده»⁽¹⁾. فقد استفاد بذلك فرصة لا غنى لشاهد عنها جعلته يعمل عقله في الماضي والمستقبل معاً.

وهذه السيرة تحتفي بالزمن الطبيعي، لأنّها تسرد وقائع حقيقية، حدثت بالفعل في زمن معين، فلا مجال إذن لدخول الخيال في صياغتها، إلّا بالقدر الذي يزيد في بناء النصّ بناءً فنياً. «وللزمن الطبيعي ارتباط وثيق بالتاريخ حيث أنّ التاريخ يمثل إسقاطاً للخبرة البشرية على خطّ الزمن الطبيعي»⁽²⁾.

وهو بكلمات "نيوتن" كالزمن الرياضي، يجري بنفسه، وبطبيعته بصورة مطّردة، دون أية علاقة بشيء خارجي و هو لا يرتبط بالأحداث التاريخية فقط، بل يرتبط أيضاً بالأحداث الخاصّة، حيث نلاحظ أنّ كاتب السيرة يذكر الأحداث مقترنة بزمنها، فمنذ ولادته سنة 1905م، إلى يوم 22 سبتمبر عام 1939م حينما تسلق سلّم الباخرة بميناء الباخرة "عنابة" مع زوجته، والهرة (لويزة)، والسلاحفة التي أهدتها لهم "أم أحمد" عند التوديع، وهو تاريخ يتقاطع مع نشوب الحرب العالمية الثانية، وعبور الجيش الألماني حدود "بولونيا"، فمنذ التاريخ الأول الذي ظهر في الصفحة الأولى من المذكرات، بل وفي سطرها الأوّل منه، نجد ظهور التواريخ الزمنية يتكرر في السيرة بشكل تسلسلي نامي 18 مرّة على الأقل، دون الحديث عن الإسترجاعات و الاستباقات، وهو ما يظهر عناية المؤلف بالترتيب الزمني الذي يعطي للسيرة مصداقية، ويترك القارئ يعيش هذا التسلسل في الأحداث، بالرغم من أنّه يلجأ أحياناً إلى إحداث فجوات سردية في النصّ كعرضه لشخصيات جديدة لم يسبق له ذكرها، فهو يدور حولها

(1) مالك، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص15.

(2) سيزا، قاسم: بناء الرواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1984م، ص46.

ويعطي نبذة عنها كحديثه عن الشيخ(محمد طاهر العنيزي)، الذي كان قد غادر قديما الجزائر مع والده سيدي(حمدان) أحد الوجوه الجميلة للعالم التقليدي.

كما نلاحظ كثيرا من الوقفات الوصفية التي لا تنفلت من زمنية القصة، وهي دعوة للقارئ للتوقف عن متابعة الحوادث، وأخذ بعض النفس للتأمل أو التفكير، أو الإسترجاع أو الإستجماع من جهتها، فيما تكون الشخصيات بانتظار العودة لاستئناف أدوارها في الحكاية.

كما لجأ المؤلف إلى استعمال تقنيتي الإستباق والإسترجاع، فمن الأمثلة على التقنية الأولى ما نجده في قوله«ولم يكن الخلاف بين هذين التيارين المتعارضين قد اتخذ ذلك الطابع العنيف الذي عرفه جيلنا خصوصا بعد سنة 1922م، مع ظهور الصحافة المعبرة عن الرأي العام كصحيفة(المنتقد) التي ظهرت في مدينة"قسنطينة"»⁽¹⁾. أو في قوله:«وقد دارت مناقشات طويلة حول هذه النقطة بيني وبين صديقي(محمد بن ساعي)، فيما بعد حينما التقيت به في "باريس" 1931م، ولم أبدأ بالتعرف على خططي هذا إلا عام 1939 وفي عام 1947م وصلت إلى الإعتراف الكامل بهذا الخطأ، وقد فهمت لماذا كان الشرع الإسلامي يفضل تقديم ابن المدينة ليوم الصلاة على ابن القبيلة»⁽²⁾.

أما الإسترجاع فنجده في قوله:«والأمر الجديد في علاقتي الودية تلك السنة، كان "علي بن محمد" وهو مثلي من "تبسة" وتربطني به قرابة، وقد تقاطعت قبل ذلك خطوط حياتنا سنة 1925م، إذ دخل المدرسة في الوقت الذي تخرجت منها، وعندما لاقيته صدفه سنة 1930م، بأحد شوارع "عنابة" قرأت عليه قصيدة لي باللغة الفرنسية، قبل أن أمتطي الباخرة التي نقلتني إلى مرحلتي هذه ثم ها هو ذا يأتيني نبأ أثناء إجازتي الأخيرة بـ"تبسة"»⁽³⁾.

وكثيراً ما لجأ الكاتب إلى المشاهد الحوارية حيث يتساوى زمن الحكيم مع الزمن في القصة أو يكاد وهو ما أعطى لهذه الترجمة أسلوبها الروائي، وقد كثر ذلك في قسم (الطالب)، الذي كان الزمن فيه يقترب أكثر من زمن القصة، لأن الأحداث كانت كثيرة و متنوعة ملأت حياة صاحب الترجمة زحماً، و لأنّ الأحداث في هذا الجزء كانت أقرب إلى الذاكرة منها في الجزء الأول.

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص35.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص132.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص300.

وعلى كل يمكن اعتبار هذه السيرة الذاتية، من ذلك النوع الذي راعى الترتيب الزمني، وهي ذات منهج خاص، اكتسبه المؤلف في قراءته المتعددة، ومن حياته المفعمة بالحيوية والنشاط، حيث جاءت سيرته غنية من حيث الأفكار و المادة النفسية و الإجتماعية، كما تميّزت بنظرة تحليلية وتعليلية للظواهر الحضارية ، إذ ترجم صاحبها للحياة العقلية و الشعورية ملتزماً بالمعنى الخاص للسيرة الذاتية.

المكان في مذكرات شاهد للقرن:

إنّ نصّ السيرة الذاتية يحاول إعادة بعث المكان الواقعي بالكلمات بعد أن يضيف عليه المؤلف شيئاً من الإحساس، وإذا تأملنا حقيقة المكان في النصّ وجدنا أنّه يمثل البعد المادي الواقعي له، وهو الفضاء الذي تجري فيه الأحداث: «إنّ المكان يعد في مقدمة العناصر و الأركان الأولية التي يقوم عليها البناء السردى»⁽¹⁾.

فالتفاعل بين الأمكنة والشخص، شيء دائم ومستمر في العملية السردية، مثلما هو دائم ومستمر في الحياة ووصف الأمكنة من مستلزمات فهم الأسرار العميقة للشخصية الروائية، فهو وصف لا يقتصر على الإطار الجغرافي الذي تقع فيه الحوادث، وإنما يؤدي دوراً حيويًا في مستوى الفهم، والتفسير، والقراءة النقدية.

و إذا كان المكان في السيرة الذاتية هو مكان واقعي، فإنّ صورته لا تصل إلينا كما كانت على أرض الواقع وإنما تصل هذه الصورة كما يراها صاحب السيرة و مؤلفها.

والمكان يعبر بطريقة أو بأخرى عن هوية الكاتب وهوية الأشخاص كذلك، لأنّ الحياة ماهي إلاّ خلاصة الظروف المحيطة، والتاريخ، والعادات، و الأعراف. والإنسان إذا أقام قسراً بعيداً عن المكان الذي أحبّ و ألف فإنّه يظلّ دائم الحنين و الإشتياق إليه، وربما هذا بالضبط ما دفع بـ"إدوارد سعيد" الذي قضى عمره خارج وطنه لأن يسمّي سيرته الذاتية "خارج المكان".

ولعلّ المكان لا يقتصر دوره على تقديم الإستراحة للسارد، أو الوقفة الوصفية التي تعدل بنا من الشعور بالزمن المتدرج نحو الخاتمة، إلى الشعور بالمكان، ولا هو شرائح جمالية فحسب ، وإنما هو فضلا عن ذلك كلّ، علامة تتضمن مدلولاً إيديولوجياً، فيه الكثير من الدلالات الوجدانية والإيحاء.

⁽¹⁾ إبراهيم خليل: بنية النصّ الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص131.

و في السيرة (شاهد للقرن) محل الدراسة يمكننا تقسيم الأماكن التي وردت فيها إلى قسمين: أماكن الإقامة و أماكن الانتقال.

أماكن الإقامة:

1-قسنطينة: وفيها مسقط رأسه. و هي أول مدينة يذكرها في مقدمته لما تركته من أثر واضح في نفسه منذ الصغر، و كانت تمثل له المدنية والتقدم، فهو يجد فيها كل شيء، حتى الذين يذللونه كانوا هناك جدّه "لخضير" وخالته "بهيجة" التي لا تطيق له فراقاً.

أمضى ستّ من سنواته الأولى فيها، لذلك انطبعت في وجدانه و أصبحت لا تفارق مخيلته، وكانت بلا شك مدرسته الأولى التي تعلم فيها أجديات الولوج في الحياة، ولعل ما ترك أثرها واضحاً فيه أنّه عايش تلك الهجرة الجماعية لعائلاتها التي رفضت معايشة الإستعمار، كان ذلك سنة 1908م، وربما كان هذا التعبير هو البذرة الأولى لكثير من الأحداث السياسية التي جرت فيما بعد، والتي كانت تصبّ في ذلك الشعور بضرورة مقاومة الإستعمار.

كان يلاحظ التحولات الإجتماعية التي كانت تتم تدريجياً في محيط مدينة "قسنطينة"، لقد كان الناس يحتفظون بالمظاهر فيما هم فقدوا الجوهر، كانوا يحاولون الإبقاء على تلك التقاليد في الزواج، والإحتفالات العامة وحتى في حلقات الذكر، ولكن مواردهم لم تعد تسمح لهم بذلك، « ولو شاءت عائلة عرفت منذ قديم الزمان بالغنى أن تزوّج ابناً أو بنتاً لها، لاضطرت أن تبيع بيتها، لتقوم بالمراسيم المعتادة التي تليق بها»⁽¹⁾.

ولكن "قسنطينة" الكثير من شوارعها ما زال يحتفظ بأسمائه القديمة مثل: "رحبة الصوف"، و"سباط شبارليه" مع أنّ تلك الجمعيات المهنية التي ازدهرت قديماً، والتي أعطت للشارع اسمه اختفت منذ زمن بعيد.

كان هذا التغيير يلاحظه منذ الصغر، فمن ناحية أخرى كان يلاحظ تجمع الأوربيين في المدينة وتكاثرهم شيئاً فشيئاً، وكذلك أبناء الجالية اليهودية الذين أصبحوا فرنسيين دفعة واحدة، هذا كله أخذ يضيف على المدينة طابعاً جديداً، «فحياة السّكان الأصليين أخذت تتقلص لتنعزل في الشوارع الضعيفة و زقاق سيدي راشد»⁽²⁾.

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص17.

⁽²⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص18.

ومع كلّ هذا، وربما بسبب كل هذا، زاد تشبته "بقسنطينة"، فحتى عندما اضطرتّه الظروف إلى المكوث في مدينة تبسة مع عائلته كان يتنهد بأسى كلّما مرّت العربة المنطلقة إلى "قسنطينة" تحت شبابيك مدرسته، وكلّما تنهى إلى سمعه وقع سوط السائق اليهودي على رؤوس حيوله ذات الصّفين، يقول: «لقد كانّ عجاج غبارها المنبعث وهي تتركه وراءها، في رواحها المتأخر على طريق "قسنطينة"، وغدوّها عندما ألتقي بها و أنا عائد من المدرسة، يسلمني إلى أحلامي، وبصورة عامة لقد ولّدت في نفسي ذلك المزاج الذي وصفه بدقّة مؤلف كتاب "رجال الأسفار"»⁽¹⁾، وحينما قررت العائلة أن ترسله إلى "قسنطينة" لمواصلة دراسته، خامرته نشوة الإنتصار وهو في ذلك المقعد خلف سائق العربة، وعندما مرّت العربة أمام مدرسته تحت نوافذ صفه كان لديه شعور بالتّصر و التحرر.

في تلك المرحلة، كانت "قسنطينة" تملأ عليه كلّ شيء، وقد لفت نظره ارتفاع الأبنية في هذه المدينة، بينما تقصر عنها أبنية "تبسة" حتّى في الشارع الرئيسي، وكذلك الإضاءة بالكهرباء لم يسبق له أن شاهدها، وباختصار كما يقول فإنّه يتصور أنّ فلاحا صغيرا يأتي من الرّيف إلى "باريس" في الليل، لم يكن ليختلف انطباعه عمّا استولى على نفسه في تلك السّاعة، لقد كان يرى الأشياء في "قسنطينة" من زاوية المجتمع والحضارة، واضعا في هذه الكلمات محتوى عربياً و أوروبياً في آن واحد.

كانت هذه المدينة تقدّم له صورة أخرى مختلفة عن تلك التي ألفها في "تبسة" ففيها كان يسمع عن بطولات أسطورية لـ"بوشلوح" الشاب الخارج عن القانون، الذي لجأ إلى أودية وادي الرمال والذي وقع جريحاً في يد الإدارة، وكم أثارت محاكمة "بوشلوح" الشعور في "قسنطينة" حين انتشرت كلمته إلى رئيس المحكمة الذي نطق بحكم الإعدام: «إنّكم تحكمون على المقعد الذي أجلس عليه، أمّا أنا فإنّكم لا تستطيعون أن تحكموا عليّ»⁽²⁾.

في هذه المدينة أيضاً قضى سنواته الدراسية التي أهّلته للتسجيل في مدرسة اللاسلكي بـ "باريس" بعد ذلك وفيها تعرّف على زملائه "فضلي" و "قاوار" و "محمد بن السّاعي"، وهنا بدأ فكره يعمل في الأشياء بملاحظاته الدقيقة، ففي مقهى "بوعبريط"، ومطعم "بوكاميه" كان يميّز الأشخاص و يطلّع على النماذج، حيث تعرّف إلى بعض تلامذة الشيخ "بن باديس" الذي شعر ومنذ الوهلة الأولى أنّه معهم في اتجاه فكري واحد، وهناك سيعيش معهم بداية مرحلة التغييرات النفسية و الإجتماعية التي ستسمّى فيما بعد "النهضة".

(1) المصدر نفسه، ص31.

(2) المصدر نفسه ، ص55.

على كل حال ، الحياة في "قسنطينة" كانت تمنع الناس على أن يجهدوا على موضوع واحد، فكل يوم كان يحمل معه عنصرا جديدا يصرف التفكير نحو اهتمامات أخرى أو قلق جديد.

2- تبسة: هي موطن أمه، وموطنه بعد ذلك، فقد انتقل إليها والده أثناء الهجرة الجماعية للجد والأعمام إلى تونس، لأن أمه كانت تفضل أن تبقى قريبة من أهلها، وأبوه لا يكاد يرد لها طلبا، وقد انضم إلى زمرة أطفال "تبسة" في سن السادسة، بعد ما مات عمه الأكبر في "قسنطينة" الذي كان قد تبناه منذ أمد بعيد.

لقد عاد إلى عائلته في "تبسة"، وقد ارتسمت في نفسه انطباعات واضحة خلال إقامته في "قسنطينة"، ولكن "تبسة" هي الأخرى أصبحت مجال استقطاب آخر أضاف إلى ذاته طابعه النفسي أيضا.

لقد نجت "تبسة" إلى حد ما من تسلط الواقع الإستعماري، وهذا ناتج من طبيعة المنطقة التي كانت تشكل نوعاً من الدفاع الذاتي ضد الأوروبيين، ثم إن تربتها لم يكن فيها ما يستهوي المعمّر، واحتكاكها بالقبائل المجاورة حفظ لها طابعاً شبه بدوي تفوح منه رائحة الحليب و المواشي.

إن مدينة "تبسة" هي الإطار الذي سيقضي فيه شبابه، وهو يحكي باختصار قصة ألفي عام من تاريخ الجزائر وهذه البيئة الجديدة تختلف في عدة نقاط عن محيط "قسنطينة" حيث قضى سنواته الأولى من عهد الطفولة فالسكان هنا لم يتخلوا عن فضائلهم و تقاليدهم، وقد تمكّنوا من المحافظة على روح المدينة القديمة وعزتها بفضل بساطة الحياة، فحتى وسائل اللعب فيها كانت تختلف عنها في "قسنطينة"، فأطفال "قسنطينة" كانوا أكثر رفاهية وبالتالي فقد كانت لعبهم أكثر أناقة ورقة، بينما «في "تبسة" كانت اللعب تعتمد على مزيد من القسوة و الصلابة المتأثرة بالتقاليد المحلية، وبعضها كان أحيانا يقترب من السحر و الشعوذة»⁽¹⁾.

في السهول المحيطة بالمدينة كانت العائلات القديمة تعيش من العمل الزراعي الذي يؤمن الغداء لها و لمواشيها ولكن منذ أن اجتاحت الحرائق الكبيرة غابات المنطقة عام 1912م، بدأت الأوضاع الإقتصادية تسوء تدريجيا حتى أصبحت صعبة للغاية بالنسبة لكثير من العائلات، وبدأ التحلل الإجتماعي الذي عمّ المنطقة ينتشر حتى عبر أسوار المدينة القديمة.

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص22.

في هذه المدينة المحافظة كانت الثقافة الشعبية لها حضور دائم، ففي أيام السوق، كان يلدُّ مالِك أن يستمع إلى الحكواتي يقصُّ بطولات السيد "علي"، أو يشاهد "الحاوي" وهو يرقص ثعابينه، أو يتفرج إلى "أولاد بن عيسى" وهم يقومون بألعابهم البهلوانية، وفي المساء كثيرا ما كان يستمع إلى القصصيين يروون حكايات ألف ليلة و ليلة أو سيرة بني هلال، أو يعرِّج على المسجد ليستمتع ما يلقي الإمام من دروس، يقول مالك:

«لقد كانت "تبسة" عبارة عن مركز ثقافي تلتقي فيه عناصر الماضي بطلائع المستقبل، وبالطبع فإن مداركي كانت تنمو متأثرة بهذين التيارين، هكذا كانت الحياة في "تبسة" في تلك الحقبة من التاريخ التي أسماها الفرنسيون فيما بعد (العصر الجميل)»⁽¹⁾.

في "تبسة" كانت أمه التي يحبُّ، وأبوه الذي يتولى أمور العائلة، وفيها دخل إلى مدرسة القرآن، وكذلك المدرسة الفرنسية، وفيها كذلك كان يلتقي بأصدقائه "صالح" و "شريف" "سنوسي"، و "محمود أزميرلي"، وغيرهم، الذين كان يتمشى معهم ليعبروا بوابة (سيدي سعيد)، في طريقهم إلى الكاتدرائية، أو بوابة "قسطنطينة" إذا قرروا المسير إلى "وادي الناقوس"، إنَّ الليل في صيف "تبسة" ينشر سحره الفتان أمام الأبصار.

أماكن الانتقال:

1-فرنسا: كان في العشرين من العمر حين ركب البحر لأول مرة وراه، فقد تراءى له وهو يطل على "سكيكدة" Philippeville"، وكان أكثر جمالا مما كان يتخيَّله، لقد بدا له في أفقه البعيد حجرا أزرق مترامي الأبعاد، كأنما اقتطع منه أصحاب الجواهر الملايين من حجارة الفيروز الثمينة، لم يكن يدري في تلك اللحظة وهو على ظهر السفينة بأنَّ إرادة القدر ستجبرُّه له الرِّحلات العديدة على ظهور السفن، بكل حال كان يعتقد بأنَّه ليس مجرد عابر إلى فرنسا، بل كان في نفسه شيء من الشعور بأنَّها رحلة عظيمة كتلك التي قام بها "كولمبوس" وهو يكتشف العالم الجديد.

عند نزوله في "مرسيليا"، استحوذت عليه المدينة فألهمته هو وصديقه عن مشاكلهما، وقد ذكَّره قصر (إيف if) برواية "ألكسندر دوماس" حين مرَّ به، وقد فاجأه المظهر البائس للحزائرين الذين كان يصادفهم في الطريق، وهو ما جعله يقبل مرافقة صديقه اليهودي إلى "ليون"، الذي أوحى إليه و صديقه "قاواو" بأن يتنادوا بـ(أندريه) و

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مرجع سابق، ص 28.

(جول)، ورغم أنّ كل منهما وضع على رأسه قبعة من النوع الجيد وكانا يتحدثان الفرنسية أصحّ بقليل من زميليهما الأوروبي و اليهودي، لكن ذلك لم يشفع لهما، إذ بقيا في أكوام العاطلين عن العمل. وحتى عندما وجدا عملا في مصنع للإسمنت لم يطبقا صبراً، لأنّ العمل كان مضمّن فعلا، و لذلك قرّر السفر إلى "باريس" والعمل في مصانع(نيكولا) للبيرة، ولكنّه لم يطق ذلك العمل أيضا، فأرسل إلى أهله بندااء استغاثة ليرسلوا له دارهم العودة.

2-آفلو(الأغواط): تعزّزت رسائله إلى النيابة العامة بطلب عمل عدل في إحدى محاكمها بجواب يعرض عليه الإختيار بين ثلاث محاكم، فاختار محكمة(آفلو) التي كانت بالنسبة إليه مرحلة نحو (تمبوكتو).

كان ذلك في مارس من عام 1927م : حين كان في (آفلو) و اكتشف العمق الجزائري و كرم أولائك القوم وقد ولّدت معرفته لتلك البلاد "فيما بعد" وطبعتها خوفاً وقلقا من وصول الإستعمار إليها، وتخريبه لتلك الفطرة السليمة وهذه الأرض الطيبة، « فكان لذلك يحدّر من الإستعمار، ويستحث الأهالي على امتلاك الأراضي وزراعتها، قبل أن يأتيهم الاستعمار فيمتلك أراضيهم»⁽¹⁾.

انتابه شعور منذ تلك العشية التي وصل فيها إلى(آفلو) وتملكه، لقد وجد في ذلك الجوّ الجزائري المفقود، فهو هنا يرى نفسه في الجزائر البكر في زاوية لم يقتحمها الإستعمار بعد.

لقد أحبّ هذا العالم، فكأنّما هذه المنطقة قد لاذت بها البلاد لتصنع في حرزها الأمين كنوزا من لطف المعشر و الكرم و الإخلاص وحبّ الخير والبراءة.

والشيء الذي ساءه هناك ما رآه من استسلام للمرابطية و الوقوع في شرك الطريقة، التي كانت تستغل تلك الطيبة فتأخذ منهم زكاة أموالهم، ولم يكن للإصلاح فيها صدى بعد، وربما كان "مالك" هو أوّل من أدخل مجلة "الشهاب" إلى "أفلو"، حيث كان يقرأها مع ابن القاضي "ابن عزوز" الذي لم تكن كلّها محل إعجابه أو اقتناعه.

3-شغوم العيد(شاتودان): كانت هذه البلدة مركزاً كبيراً للمستعمرين، وكل شيء فيها يخضع لقانون الإستعمار، وكانت حياة السّكان الأصليين نوعا من الإقامة في أرض أجنبية، فهي فارغة من كلّ محتوى أصيل و صحيح، ولذلك فهو عندما عيّن في محكمتها، شعر و كأنّه طائر نقل من رحابة الأرض و السماء إلى قفص في كهف مظلم مخيف، إنّه مكان فقد تجانسه، فصار لا يتجانس معه و لا يتواصل.

(1) عبد الله بن حمد العويسي:مالك بن نبي حياته وفكره، مرجع سابق، ص84.

في تلك البلدة لم يجد الترحيب الذي لقيه في "آفلو"، لذلك اتخذ من إحدى قاعات المحكمة محلاً لإقامته وكان يأكل في مطعم يهودية لأنه لم يكن من الصنف الذي يستطيع دخول المطاعم الأوروبية.

«لم يكن هنالك مجال واسع للترويح عن النفس في تلك القرية، فكان يخرج مع ثلاثة من أصدقائه إلى أحد المقاهي، وكان ذلك الوسط مرتعاً خصباً للمفاسد الأخلاقية، حتى أنه يتعجب كيف نجح بنفسه في هذا الوسط»⁽¹⁾. الذي كانت حياته الثقافية تتلخص في الخمر، ولعب الورق. كان التيار لا يمرّ بينه وبين كاتب المحكمة، حيث لم يعد يسلم عليه لأنه رآه لا يرد السلام، وهكذا فقد استقال من منصبه وعاد إلى "تبسة".

4-باريس: نزل بها في شهر سبتمبر 1930م، في رحلته الثانية إلى فرنسا حيث قرّرت العائلة أن يواصل دراسته، وكان الشيء الوحيد الذي قرّر منذ أن غادر "تبسة"، بأنه لا يعود هذه المرة إلى الوراثة مثلما حدث في المرة الأخيرة مع رفيقه (قاواو) في صيف 1925م.

استقبلته "باريس"، بوجه بناتها الطائشات والكاسيات العاريات، العارضات لزيتهن وعرضهن دون شعور بإثم وتأنيب لضمير، ولكنه كان يريد من "باريس" وجوهاً أخرى لا يكتشفها المرء عند نزوله أول مرة.

كانت "باريس" تمثل الحي اللاتيني، ومعهد الدراسات الشرقية، وكذلك الوسط العمالي، وهي الظروف التي أتاحت لمالك التمتع في الأشياء والتدقيق في تفاصيلها، والخروج بملاحظات ذات خطر عن الحياة الفرنسية.

لقد كان بالقرب من باب (سان دونيس)، أمام متحف الفنون والصناعات، في الجوانب التكنولوجية للحضارة، حيث شاهد بين روائع المتحف القاطرة الأولى التي حرّكت بالطاقة البخارية، والطائرة التي عبرت بحر "المانش".

كان يشعر هناك بسعادة الناس، أو على الأقل باطمئنانهم، ويشعر في الوقت نفسه بأنه أجنبي عن هذا المحيط ولكنه لم يدرك الروابط التي تربط هؤلاء القوم بمحيطهم.

لقد عرف هنا الوحدة المسيحية للشبان الباريسيين التي تكامل فيها تكوينه الروحي، وفتحت له الحضارة الأوروبية أبوابها لكي يفهم أسرارها. لقد أصبح هكذا عضواً مسلماً في الوحدة المسيحية، وما كان لأمر كهذا أن يكون عادياً في سجلات المنظمة.

(1) عبد الله بن حمد العويسي: مالك بن نبي، حياته وفكره، مرجع سابق، ص 85-86.

لقد تمّ من خلال أعضائها اكتشاف الجانب الداخلي للحياة الأوروبية، فقد أتيح له التعرف على الأسر الأوروبية بواسطة صديقه "رينيه".

و قد لاحظ مولود عويمر مثل هذه الحالة عند سيّد قطب ، حيث قال: «و نجد هذا الميل إلى حضور نشاطات الجمعيات المسيحية أيضا عند سيد قطب(1906-1966)، خلال إقامته في أمريكا ما بين 1948، 1950م⁽¹⁾».

كما التحق بمدرسة اللاسلكي التي ظلّ بها لفترة، قبل أن يغيّر اتجاهه إلى مدرسة الكهرباء و الميكانيك بناء على توجيه من مدرّس الرياضيات في مدرسة اللاسلكي، وكانت هذه الفترة الدراسية قد غيرت اتجاهه الفكري جذريا، و أسكنت في نفسه شيطان العلوم.

في "باريس" كان يكتشف كلّ شيء، لهذا انكبّ «على تحصيل العلم بلهفة من يرى كل ما في وطنه وفي المجتمع الإسلامي من جهل ومن أصناف الإنحطاط، ولا يمكن لأحد أن يكون كبش فداء لقوم، دون أن يتصوّر بطريقة ما أنّه المنقذ المبعوث إليهم»⁽²⁾.

و هناك أيضا فهم مكائد الإستعمار وعمل مخبراته وأجهزته النفسية في القضاء على الطاقات الناشئة للبلدان المستعمرة، وأدرك الحقيقة الجلية للصراع العالمي و دور الإستعمار و القابلية للإستعمار.

في "باريس" أيضا تزوّج من خديجة و عقد مع أصدقائه "حمودة بن السّاعي" و أخيه "صالح بن السّاعي" الكثير من اللقاءات في بيته، كما التقى بالكثير من الزعماء و السياسيين و رجال الإصلاح، والوطنيين و تعرّف على "مصالي الحاج" و "محمد الفاسي"، و "بلفريخ"، و "تامر"، و "التقى عبد الحميد بن باديس"، و "الأمين لعمودي" وعلى أخطر شخصية كانت في حياة "مالك بن نبي"، البروفيسور(ماسينيون)، المستشار الخبير للحكومة الفرنسية للشؤون الإسلامية..

هذه هي "باريس" التي عرف "مالك" والتي تركت بصماتها في نفسه و في حياته.

اللغة في مذكرات شاهد للقرن:

⁽¹⁾ ينظر: سيد قطب: الإسلام و مشكلات الحضارة ، القاهرة ، دار لإحياء الكتب العربية 1962، ص82.

⁽²⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص219-220.

إنَّ صيغة الفعل الماضي ظاهرة في معظم صفحات السيرة، فالمؤلف يكتب رجوعاً عن حاضره الذي يعيش إلى الماضي الذي انقطع و أصبح ذكريات، لذلك فإنَّ الفعل (كان) ومشتقاته، لا يكاد يخلو من صفحة من صفحات الكتاب بقسميه ، بل غالباً ما يرد فيها أكثر من مرّة، ففي الصفحة الأولى مثلاً التي يبدأها بـ"كان" يتكرر هذا الفعل تسع مرات، وهو ما يبيّننا منذ الوهلة الأولى أننا أمام قصّ سردي، فتهيأ النفوس للإنصات و الإستماع.

وحثّى عندما يستعمل المؤلّف الفعل المضارع فإنّه يستعمله مع قرينة توحى بأنّ الفعل قد وقع في الماضي كقوله: «فبينما كان الفرنسيون يدخلون المدينة من كوة السور، كانت صبايا المدينة يسرع بهن آباؤهن إلى الجهة الأخرى منه يتدلّين هرباً، وكثيراً ما كانت تنقطع بهن الحبال فتلقي بالعدارى في هوة المنحدر»⁽¹⁾.

و شخصية المؤلّف كان حضورها مركزياً في السيرة، إذ كانت الأحداث تدور في فلكها وهذا ما جعل السارد يستعمل ضمير المتكلم "أنا"، وفي قليل من الأحيان "نحن" عندما يشاركه الدور أحد ما.

واستطاع إلى حد بعيد من خلال ذلك ومن خلال أسلوبه الذي يتّسم بالصدق أن يكسب تعاطف القارئ ويجلب انتباهه إلى كثير من نقاط الظلّ التي كانت تكتنف شخصيته و حياته.

واستطاع بفعل إبداعه الوصفي وتصويره للمناظر و الشخصيات و إلمامه العميق بالحالات و الظروف أن يقرّنا من المشاهد الواقعية، كما كانت و كما حدثت تاريخياً، فهو يتحدث عن الإطار العام ثم يخوض على الحالة الإجتماعية و الإقتصادية والثقافية، ثم يفلسف الحالة النفسية التي أوجدت هذا المحيط، ليترك الحكم للقارئ فيأخذ العبرة أو يمضي في هواه، وإن كان يحز في نفسه كثيراً أن لا يكون هذا المتلقي قد خرج من كل ما حاول أن يبلغه بغير طائل، فهنا يعلم يقيناً أنّ الإستعمار و القابلية للإستعمار قد تغلبا عليه في هذه المعركة أيضاً.

وهو يظهر متمكناً من ناصية النثر القصصي، فجمال الصياغة، من خلال انتقاء المفردات و تركيب العبارات والتسلسل المنطقي المنهج نحو النمو في القصة، واستعماله لنماذج مختلفة تمثل الطبقات المختلفة في المجتمع وتحليله لكثير من المظاهر مع إعطائه لحلول مشاكلها، جعل سيرته تفتك لها مقعداً ضمن السيرة المهمة الجديدة بالإهتمام و الدّراسة.

⁽¹⁾ مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص15.

لقد احتفل المؤلف بعناصر السيرة الذاتية، وجعلها ذات وظيفة توجيهية تفسيرية لكثير من الأفكار التي كان يعيش لها، كما كانت تتمتع بالصدق إلى حد بعيد، فهي قد كتبت وشهودها ما زالوا أحياء..

لذلك فهي تعتبر إلى حد ما وثيقة يجدر بالباحثين الرجوع إليها للاستئناس إلى كثير من الأحداث و الأفكار والتواريخ التي جاءت في طياتها.

و لأخذ الأنفاس يلجأ مؤلف السيرة الذاتية (شاهد للقرن) إلى كثير من الوقفات السردية و المشاهد الحوارية وإذا كان الصنف الأوّل قد ظهر جليا في القسم الأوّل من المذكرات، فإنّ المشاهد الحوارية قد كثرت في قسمها الثاني(الطالب)، و إن لم يخلُ الأوّل (الطفل) منها.

وقد ساعدت هذه الحوارات على تجاوز رتابة السرد، وجعلت القارئ يعيش بعض زمن الحكاية مع أبطالها وهي سلطة من طبيعة الراوي ومن امتيازاته، حيث يستطيع «أن يتيح للشخصيات حرية أكبر في أن تقول ما تشاء بالأسلوب الذي تشاء من غير أن يتدخل في كلامها أبدا، وفي بعضها يستطيع أن يكّم أفواه الشخصيات ولاسيما إذا كان من النوع المشارك، فيتحدث نيابة عنها»⁽¹⁾. مثلما حدث في كثير من فصول هذه السيرة الذاتية.

ومثال المشهد الحواري في هذه السيرة عندما أوى هو وصديقه "قاواو" إلى أسفل المصنع حيث الحقل الصغير يخترقه جدول ماء. وفيما كانا يهتمان بالاستلقاء إذ بشاب أو بالأحرى ولد ينتصب فوق رأسيهما، لم يعرفاه، إنّما كان يبدو من مخايل وجهه أنّه يعرفهما، خاطبهما بالعربية^(*):

-أنتما من قسنطينة؟

-وأنت من أين؟

-كنت أمسح الأحذية في ساحة(بريش la brèche)، في "قسنطينة"، ثمّ ركبت الباخرة من "سكيكدة"، حتى وصلت إلى مرسيليا فبقيت فيها عدّة أيام، ثمّ في ليون، ولما لم أجد عملا أتيت إلى هذه البلدة، ولكنهم رفضوا إعطائي عملا هنا لأنني ما أزال صغيرا.

⁽¹⁾ إبراهيم خليل: بنية النصّ الروائي، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2010، ص257.

^(*) مالك، بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص151، 150.

كان أمامنا بالفعل واحد من أبناء الشوارع الجزائرية مع ما في نظراته من عزم و صراحة يمتاز بها أولاد "قسنطينة" و"الجزائر".

و دون أن يتوقف عن الحديث بادرنا قائلاً:

-تعبت، معي سبعة فرنكات، سأذهب لأشتري بها خبزاً وشكولاً.

-لا..لا..لا..احتفظ بفلوسك.

وليضفي على هذه السيرة مصداقية تاريخية ، أورد المؤلف بعض الرسائل التي وصلت إليه من الآخرين، أو التي قام هو بإرسالها، من ذلك خطابه المثير الذي حرّره إلى سعادة سفير "اليابان" ب"باريس" الذي يتوسل فيه من حكومته أن تساند باسم التضامن الآسيوي المقدّس، "ابن سعود" في معركته ضد "الإمام يحيى"، وكذلك تلك البرقية التي وصلته من الجزائر، تطلب والدته فيها حضور زوجته على الفور، أو حتى ذلك المقال الذي أرسله إلى "الأمين العمودي" لنشره في جريدته و الذي كان تحت عنوان(مَثَقُون أم مُثَقَّفُون؟) وهو ردّ قاسٍ على مقال (أنا فرنسا) الذي نشره "فرحات عباس".

ولكي يزيد من مصداقية السيرة، قام بتوثيق الأحداث بتواريخها، وبذكر بعض المحطات التاريخية التي وقعت بالتوازي مع السير الزمني للسيرة، كأحداث الحرب العالمية الأولى والثانية، وأعمال "هتلر" و "موسوليني".

وتعدّ هذه الترجمة من ترجمات الإطار الفكري، لذلك جاءت حافلة بالعناصر الفنيّة، وصاحبها من كتاب الرواية وممن مارس الإبداع الفنّي، فكانت لها بذلك قيمة فنية أدبية، فهي تعنى بتصوير العالم الفكري للمترجم لذاته، وتفسّر سمات هذا العالم وخصائصه ومقوماته، وهي تعكس معاناته في سبيل التثقيف الذاتي، وفي سبيل نقل أفكاره وبثها، وهي تصور ذلك الطريق المضني الذي قطعه لتحقيق له الصلّة بالمجتمع الذي يريد منه أن يسمع لما يقول.

و قد جاء أسلوبه وسطاً بين الأسلوب التصويري الذي تتميز به الرواية، وبين الأسلوب التفسيري و التحليلي الذي تعتمد عليه المقالة النثرية.

ويظهر الأسلوب الروائي في رسم ملامح الشخصيات، حيث وفق المترجم في إعطاء عينات ونماذج لكل طبقات المجتمع، و تعمق في إبراز التفسيرات و تجلياتها، وخاصّة الشخصية المركزية في السيرة وهي شخصية المؤلف

ذاته، حيث أبرز ما كانت تمرّ به من انفعالات، وصراع داخلي و خارجي، وكانت هذه الشخصية نامية متطورة بالمقارنة إلى الشخصيات الأخرى التي ظلّت مسطّحة، لا نعرف منها إلى الجانب الذي يتعلق بموقفها من الشخصية المحورية.

كما يظهر هذا الأسلوب أيضا في التصوير الدقيق للأماكن سواء في المدينة أوفي الريف و البادية، وكذلك في استعمال المشاهد الحوارية التي كثيرا ما تعتمد عليها الرواية. كما كان الأسلوب الإخباري التقريري أثناء عملية سرد الأحداث التاريخية التي كان للمؤلف منها موقفا ورأيا، سواء بالتصريح أو التلميح.

كما لجأ المؤلف إلى أسلوب التحليل و التفسير في كثير من الأحيان، وخاصة عندما يجوب الأرياف و البوادي فإنّه كان يعطي لملاحظاته تقويما ومعنى. و يحاول أن يصبّ من روحه ومن استنباطه الشيء الكثير فقد كان دقيقا وكان منهجيا كذلك، و كان لا يفوته شيء فهو يتوقف عند الحقائق التي لا يعيرها غيره أدنى اهتمام وهو يحلل نفسية "الأهلي"، ويحلل نفسية اليهودي، وكذلك يفعل مع المسيحي ويظهر أفكار الإستعمار و يعرّيها، ويحلّل أمراض الرّعامية و "البوليتيك"، و ينبه إلى الأخطار ويحاول إعطاء الحلول ووجهة النظر.

و قد اتبع المؤلف في سيرته أسلوب الحكاية الممتدة، متلافيا التكرار و الإستعادة، وقد أراد أن يكون أسلوبا سرديا بعيدا عن المستوى الشعري، رغبة منه في وصول سيرته إلى جمهور أكبر. و لهذا جاءت في طابع أدبي، يعتمد على العبارة الدقيقة المنتقاة ذات الدلالة المعبرة، وسرده القصصي يبين عن كاتب مبرز ذي رهافة و حسّ وذوق.

ولإضاءة أكثر حول شخصية الكاتب وفكره، وفلسفته في الوجود ومحاولة منا لفهم رسالته من خلال سيرته الذاتية. لا بد أنّ نعرّج على مؤلفاته التأصيلية التي بثّ فيها غير قليل ممّا يريد أن يقول ويزرع في نفوس الأجيال التي أراد لها أن تعيش وأنّ تحطّم أغلال القابلية للإستعمار والاستعمار كذلك.

المبحث الثالث

المؤلفات التأصيلية لفكر مالك بن نبي

1- الظاهرة القرآنية:

كان هذا الكتاب، الإرهاص الأوّل لذلك المخاض الذي كان يعتري "مالك بن نبي" والتي كانت ولادته في السجن، وتمّ تهريب أوراقه عن طريق ذلك الفرنسي الشّهم و زوجته التي كانت تزوره في تلك الغيابات..

عندما كتب الأستاذ "محمود شاكر" ذلك التقديم الرائع لهذا الكتاب، استهلّه بكلمة موجزة تعبّر عن عظيم الإعجاب والتقدير والإكبار ، فقال: «هذا كتاب "الظاهرة القرآنية"، وكفى"، فليس عدلا أن أقدم كتابا هو يقدّم نفسه إلى قارئه، وبحسب أخي الأستاذ "مالك بن نبي" وبحسب كتابه أن يشار إليه، وإنّه لعسير أن أقدم كتابا هو نَحج مستقل، أحسبه لم يسبقه كتاب مثله من قبل، وهو نَحج متكامل يفسره تطبيق أصوله، كما يفسّره حرص قارئه على تأمل مناحيه، ولا أقول هذا ثناء (...).، ولكن أحسبني من أعرف الناس بخطر هذا الكتاب، فإنّ صاحبه قد كتبه لغاية بيّنها، ولأسباب فصلّها»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ محمود شاكر: من تقديم لكتاب الظاهرة القرآنية، دار الفكر، لبنان، ص8،7.

لقد سلك "بن نبي" في هذا الكتاب منهجا يستمد أصوله من ذلك التأمل العميق في أغوار النفس البشرية، وفي تلك الغريزة الفطرية في الإنسان التي فطره الله عليها، غريزة التدنن، ثم من تلك الفحوصات العميقة لمسيرة الأنبياء عبر التاريخ، ومن تلك السيرة العطرة للرسول -عليه الصلاة والسلام- ثم من هذا البلاغ المعجز الذي جاء على لسانه، ليكون دليلا قاطعا على صدقه ومصداقته من خلال تحديه للبشر أجمعين

إنه القرآن الكريم.. كلام الله العلي العظيم المفارق لكلام البشر من جميع نواحيه. ظهر كتاب "الظاهرة القرآنية" مترجما إلى العربية بعد ثلاثين عاما من تلك العاصفة المدوية التي أثارها كتاب (في الشعر الجاهلي - "لطه حسين" الذي صدر عام 1926م رغم أن كتاب الظاهرة صدر في طبعته الفرنسية سنة 1947م، أي عشرون سنة بعد كتاب "لطه حسين".

وهو بذلك يمثل ردًا على المشككين في ظاهرة الوحي، و إثباتا علميا لفطرة التدنن، وتصديقا إعجازيا للقرآن الكريم، يقول "مالك بن نبي" في ختام كتاب الظاهرة: «وبعد ففي ضوء القرآن يبدو الدين ظاهرة كونية تحكم فكر الإنسان وحضارته، كما تحكم الجاذبية المادة وتتحكم في تطورها.

والدين على هذا ، يبدو و كأنه مطبوع في النظام الكوني، قانونا خاصا بالفكر، الذي يطوف في مدارات مختلفة من الإسلام الموحّد إلى أحط الوثنيات البدائية، حول مركز واحد، يخطف سنانه الأبصار وهو حافل بالأسرار، إلى الأبد...»⁽¹⁾.

كان "بن نبي" عبر هذا الكتاب يتطلّع إلى تناول التراث الإسلامي بمنهج فكري جديد، منطلقا من نقطة الارتكاز الأساسية-القرآن الكريم- ورؤية الكون عبره، في إطار عالمية الإيمان بالغيب، معقبا ومنتقدا للدراسات الإستشراقية و أثرها في تكوين المنطلقات العقائدية على أسس المادية الغربية المرتكزة على عصرها الديكارتي.

هو يعتبر هذه الدراسة هي القاعدة الأساس لبناء هذا المنهج الجديد الذي سوف ينشط الفكر ويعيد الثقة بالتراث، ويقوم ببناء جديد للمسلم في منطلق حضارة إنسانية علمية، وهو بذلك يحاول إيجاد مدخل لمشروع أفكاره لولوج السّاحة بفاعلية الرّسالة القرآنية، من خلال إتاحة الفرصة للتأمل الناضج في الدين، خاصّة و أنّ المجتمع الإسلامي يمرّ بمرحلة أصبحت النهضة الإسلامية تتلقى أفكارها و اتجاهاتها الفنية من الثقافة الغربية، حيث بلغت الأعمال الأدبية للمستشرقين درجة خطيرة لما برزت في أعمال الطلبة وفي أطروحاتهم التي يقدمونها كلّ عام

⁽¹⁾ مالك بن نبي: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ص360.

في جامعة "باريس" و غيرها، لقد كانوا ينهجون منهج أساتذتهم محاولين التشكيك في معتقداتهم وتراثهم، ولا شك أنّهم سيورثون ذلك وينشرونه في بلدانهم وقتما يتبأون المراكز والكراسي، على غرار ما فعل "طه حسين"، إذ ما إن وضع "مرجليوت" نظريته في الشعر الجاهلي عام 1925م حتّى تلقّفها و أعاد نشرها في كتابه (الشعر الجاهلي) بعد عام من هذا التاريخ.

وربما كانت ضرورات التطور هي التي أملت على "مالك بن نبي" هذا النهج، فهو دائما كان يؤمن بأنّ لكل جيل مصطلحاته و مفاتيحه التي يدخل من خلالها إلى مغاليق العلوم ومجاهيلها، لذلك كان تعديل منهج التفسير القديم، تعديلا يناسب حكمة الفكر الحديث ومقتضياته ضرورة ملحة لتطور القدرات الفكرية وتوسيعها في مواجهة تأثير الحركة الإستشراقية والفكر الغربي بشكل عام، فشبابنا المتعلّم وفق التطور العقلي يدرك لا محالة هذا القصور وتقدم المقياس القديم، الذي كان إلى وقت قريب يقدّم الدليل القاطع على المصدر الغيبي للقرآن، أمّا الآن وبالنسبة للعقل الديكارتي فأية قيمة تكون لبرهان يبدو وقد فقد موضوعيته ومنطقه، في عصر بعد بيننا وبين لغة الجاهلية وتذوقها، فمنذ وقت ليس بالقصير لم تعد أذواقنا تمتلك العبقريّة، التي جعلت "الوليد بن المغيرة" وهو من مشركي "قريش" يشهد بعدما سمع تلك الآيات بأنّ: له حلاوة، وإنّ عليه لطلاوة، وإنّ أسفله لمغدق، و إنّ أعلاه لمشمر، وما يقول هذا بشر..

و لقد أسلمت شخصيات فكرية أوروبية بعد قراءة كتب مالك بن نبي، و خاصة بعد قراءة كتاب "الظاهرة القرآنية". على غرار الدكتور "بينوا"، الذي كتب في هذا المعنى: «الأمر الرئيسي الذي أبدى لي عظمة الإسلام و دفعني إلى اعتناقه هو القرآن، لقد كنت تصفّحته قبل إسلامي بروح النقد الموجودة عند كل مثقف غربي و كان قد ساعدني على إدراك معناه كتاب مالك بن نبي القيم "الظاهرة القرآنية" الذي زادني يقينا بنزول قرآننا»⁽¹⁾.

و قد كان لإسلام "بنوا" صدى في الأوساط الإسلامية آنذاك، حيث كتب عنه الشيخ محمد العيد آل خليفة قصيدة طويلة بعنوان "تحية المسلم الجديد" جاء فيها:

بهرتك (ظاهرة) بدت من مالك فجلت دجاك ببرقها البسام

2- لبيك (حج الفقراء):

⁽¹⁾ ينظر: مولود عويمر: مالك بن نبي رجل الحضارة، الأصاله للنشر و التوزيع، الجزائر، ط2، 2013، ص32.

بعد عام واحد من إصدار كتاب الظاهرة القرآنية، كتب "مالك بن نبي" قصته في شكل رواية، وضع فيها تصوّره العلمي للشروط الفنية لإقلاع حضاري جديد، وذلك من خلال حركة تغييرية أساسها قوله تعالى: ﴿بِأَنْفُسِهِمْ مَا يُغَيِّرُوا حَتَّىٰ يَقَوْمَ مَا يُغَيِّرُ اللَّهُ إِنَّ﴾¹¹ الرعد وهذا استكمالاً لحركة إصلاحية بدأت طلائعها منذ العشرينيات من القرن العشرين

إنّ قصة "لبيك" ترسم عمق الرّوح الجزائرية الفطرية، وشخصيتها ضاربة الجذور في التراث و الثقافة و الحضارة الإسلامية التي عاشت في ظلال الوحي و القرآن.

وهذه القصة التي أتت في «أعقاب الظاهرة القرآنية، كانت في زمن مبكّر من تأمل "بن نبي" ترسم الطريق و الإتجاه بعصر جديد يكتبه الجيل القادم، بعد أن تستسلم الحضارة المادية الغربية لمصيرها في مسيرة القرن، كما توقع "بن نبي" في دراساته، إنّها مسرى حج الفقراء، تلبية للتداء الإلهي "لبيك اللهم لبيك"، في عفوية روحهم و أصالتها، في شخصية الجزائر التي غلفتها ظلال من ليل الإستعمار المظلم، لكنّها بقيت تستبطن البواعث في قيم الرسالة»⁽¹⁾.

وكان المؤلف يرى بأنّ هذه القصة مع "الظاهرة القرآنية" هما الإنجاز العلمي و الأدبي الأوّل المقاوم للإستعمار و المؤسس لمفهوم البداية في أفق النهاية الغربية، وأنّ المسلم في عمق روحه و انعكاسه الإجتماعي و التّفسي يستبطن روحاً متحضرة في شبكة العلاقات الإنسانية، لذا فقد استخلص القصة من عفوية الشعب، فهو يرى فيه المنهل الصّافي لماء الحياة.

ذكر الأستاذ "نور الدّين بوكرواح" في كتابه (l'islam sans l'islamisme)، أنّ بعض القراء فوجئوا بجرارة المداد الذي أبدع كتاب (الظاهرة القرآنية)، فاقتروا على المؤلف مساحة تفصل بين مرحلتين:

-المرحلة الأولى: الظاهرة القرآنية

-المرحلة الثانية: الشروع في صياغة الولادة الجديدة للنهضة طبق المفهوم الحضاري.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: لبك حج الفقراء، تر: زيدان خولف، دار الوحي، الجزائر، ط1، 2012، ص11.

«لذا بدت قصّة (لبيك) مساحة لبواعث الرّوح، يأخذ فيها القارئ المتابع لدقائق فكر "بن نبي" نفسا و استراحة تنشّط عقله، فالرّاي لقصّة (لبيك) يشعرا بأنّه استجاب لروايتها في مساره الفكري، كأثما داهمه في غرفة فندق في استراحة بين سفرين قاصدين»⁽¹⁾.

لقد كانت العناصر الكامنة في قصّة "لبيك" تترجم خلفية الكاتب من خلال أفكاره في كتاب (الظاهرة القرآنية) الذي صدر في 1947م وترابطها مع عناصر موضوعه (شروط النهضة) الذي سيصدر عامين بعد هذا التاريخ، فهو يحاول أن تأخذ أفكاره ذلك الزخم الذي يؤكّد بأنّ طريق التّهضة ينطلق من الإيمان المطلق بالوحي الإلهي، ومن مواسم الحج في عمق الرّوح الشعبيّة: «حيث يأخذ التّسليم بمطلق الوحي القرآني معنى (لبيك) سبيلا إلى انبعث الرّوح من تحت ركام الإستعمار بكل أشكاله، العسكرية والسياسية والفكرية، ذلك الركام و الفوضى التّفسية قد حال بين النهضة و إشراقها منذ نهاية القرن التاسع عشر في الحركة الجمالية حين بقيت جدلا ولم تأخذ هزّة القلب) مداها، كما أشار في كتابه "وجهة العالم الإسلامي"»⁽¹⁾.

ومن هنا كانت "لبيك" هي الوسيط التطبيقي العملي بين (الظاهرة القرآنية) وبين (شروط النهضة) عبر هذا الحج وشهوده الذين لا يمثلون جيلهم فحسب، ولكن يمثلون كذلك تلك الأجيال المتعاقبة و الآتية التي ترجع صدى ذاك الرّنين النبوي في جبل "عرفات" - "ألا هل بلغت" - فالقصّة تعطي لهذا الشعار (لبيك) قيمته في هزّة القلب، قيمته الإجتماعية و التاريخية، لأنّها تمثل الإنصياع الكامل الدائم لتعاليم حجّة الوداع وما كتبت من رسائل إلى الأجيال القادمة.

وكان الإختيار على هذا العنوان المعبر و المثير، لأنّ المؤلّف كان يحاول أن يضع القارئ في تلك الأجواء التي كان يحياها الفرد الجزائري البسيط في كلّ المدن الجزائرية، واختار لذلك مدينة "عنابة" لتكون نموذجا ومثلا، حيث طغت المؤثرات الأوروبية على كل شيء، وانتشرت بصمتها في الجوّ العام.

(1) عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي، ج 1، مرجع سابق، ص 394.

ولكن النماذج البشرية التي تحركت في مسرح الرواية، كان كلٌّ منها يشير إلى نمط وعقلية كانت سائدة تلك الأيام: «فالعَم محمد، والطفل هادي، والسكّير إبراهيم وزوجته، كانوا يمثلون الشعب الجزائري بمختلف فئاته، فالعم محمد يمثل الأصالة المتجذرة في الأمة، أمّا إبراهيم فهو يمثل -وعلى انحرافه عن الطريق السليم- الجيل الذي احتكّ وعاش المجتمع الأوروبي في الجزائر، حيث كان في حيرة من أمره، فكلّ ما تعلّمه منذ الصغر و إن كان غائصاً في أعماقه، فإنّ ما يطفو على السطح لا يتناسب مع أحاسيسه العميقة»⁽²⁾.

لكن المتأمل في سيرة إبراهيم، يلاحظ ذلك النداء العميق بداخله يناديه و بشدّة ، إنّ نداء الأصول، إنّ نداء الهوية، نداء الرّوح الذي يدعو صاحبه دائماً إلى طريق الهداية والفلاح، طريق الأنبياء و الصالحين، طريق الله.

3- شروط النهضة:

صدر هذا الكتاب بالفرنسية سنة 1949م تحت عنوان (les conditions de la renaissance) وكان ثمرة عقل يحاول فتح آفاق علمية للنهضة العربية و الإسلامية، في دقة وحساسية قلّما كتب بها معاصروه وهذا لا يعني أنّه رجل عقل مغرم بالتحديد و الحداثة، وإنّما همّه الأكبر أنّه كان يعالج تلك الرّعشة الإنسانية التي تدفع بالأفق نحو طريق الحضارة.

لقد أعطى لتجربته الشخصية عمقا آخر حين اتخذها سبيلا للتأمل في الداء و الدواء، ومن عمق هذه المأساة خرجت شروط النهضة، كمشكلة فنية تربوية، مرتبطة بإرادة التغيير، خرجت مترجمة في أنشودة رمزية، صدر بها "مالك بن نبي" كتابه ، وهي تلخّص كلّ ما يريد من هذا الكتاب:

أي صديقي:

لقد حانت الساعة التي ينساب فيها شعاع الفجر الشاحب بين نجوم الشرق.. وكل من سيستيقظ بدأ يتحرك وينتفض في خدر النوم وملابسه الرثة، ستشرق شمس المثالية على كفاحك الذي استأنفته، هناك في السهل، حيث المدينة التي نامت منذ أمس ما زالت مخدرة.

⁽¹⁾ عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي، ج1، مرجع سابق، ص398.

⁽²⁾ مالك بن نبي: لييك، تر: زيدان خولف، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2012، ص17، 18.

ستحمل إشعاعات الصباح الجديد، ظل جهدك المبارك، في السَّهل الذي تبذر فيه، بعيدا عن خطواتك (...).
ابذر يا أخي الزَّارع، من أجل أن تذهب بذورك بعيدا عن حقلك، في الخطوط التي تتناءبعنك.. في عمق
المستقبل...»⁽¹⁾.

حينما أشار الدكتور "عبد العزيز الخالدي" صديق المؤلف وملازمه في السَّراء والضراء، إلى تلك السَّيرة العاصفة
المؤثرة التي عرفها في الجزائر، والذي منع من إذاعتها في ذلك الوقت، إمَّا كان يقصد سيرة "مالك بن نبي" التي
أودعها سنوات الخمسينات كتابه "العفن" الذي أفرغ فيه كلَّ مرارته التي كان يجد.

و"عبد العزيز الخالدي" حين قدّم لـ "شروط النهضة"، وكان في الحقيقة يعزف على أوتار هذه القيثارة التي
أبدعت هذه الأنشودة الخالدة. فهو يعلم قبل غيره أنّ "بن نبي" الذي عاش مشكلات عصره كالأخرين، إمَّا اتخذ
من ذلك أسبابا للتأمل واستخلاص الدَّواء، وقد قادنا بتحليله الدقيق الغائص في أركان التاريخ إلى الكشف عن
تلك الدورة الخالدة التي ألهمته هذه الأنشودة الرّائعة، وحقّ له بعدها أن يصيح بلا فخر، أوريكّا، أوريكّا..

فتح كتاب (شروط النهضة): أفاقا كانت غامضة، وخاطب في الأنفس معنى مضمرا من القيمة الإجتماعية في
عمقها التّفسي، وقد بدت فصول الكتاب تطرح تساؤلاتها المؤثرة، ثمّ تعطي الجواب الأوفى عن كلِّ ما يحتاج
الضمائر وما يحيط بها في مسيرة التّصف الأوّل من القرن العشرين، حيث مقاربات الإصلاح المختلفة تقف أمام
التحدّي الهائل للحضارة الغربية.

هذا الإصلاح الذي لم يكن منهجا متكاملا، إمَّا تصورات و رؤى مختلفة المصادر، حيث كان "جمال الدّين"
يعالجه من منظور سياسي، و"محمد عبده" من الجانب العقدي، وقد نتج عن هذا أهمّ كانوا يعالجون الأعراض لا
المرض ذاته، ومن هنا كانت مقاربات الإصلاحيين محدودة النتائج، وخاصة حينما نتلمّس تلك السّلبية النسبية
لجهود العالم الإسلامي مقارنة بجهود أمم أخرى كانت تعيش نفس المآزق، وهذا ما يلقي الضوء على انعدام
الفاعلية التي يحاول استرجاعها كتاب "شروط النهضة".

والمؤلف في هذا الكتاب قبل أن يقترح الحلول لأزمة نهضتنا، يؤكّد على وجوب إزالة الأنقاض من الفناء الخاص
ببقايا انحطاطنا، ورواسب الفوضى التي اكتنفتنا لسنين طوال، بسبب ذلك التراث الوثني الذي بقي عالقا في
أعماق الضمير الشعبي، وعالقا حتّى بالمرور النصّي، جراء تلك القرون التي شكّلتها خرافات الدراويش.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، 1969، ص20، 19.

وإذا كانت الدروشة و المرابطية قد صرعاها معول الإصلاح، فإنّ بناؤها أقسمن على الظهور والعود في منتصف الصّراط المستقيم. في صور شتى و بأقنعة أخرى، لعلّ أبرزها أقنعة السياسة و بطاقات الإنتخاب. «وهذا هو الصراع بين الفكرة والوثن، الذي أصبح طابعا جديدا للمأساة الجزائرية، وبديهي أنّ الإدارة الإستعمارية لم تكن غافلة وهي تعرف كيف تستغل هذا الوضع لكي يتفرّق الشعب الجزائري وتتبعثر قواه، وأكثر من ذلك فإنّ المشكلة التي نحن بصدددها قد أسيء تكييفها سواء عند دعاة الإصلاح أو رجال السياسة»⁽¹⁾.

كان الإشعاع النوراني الأوّل الذي ألهم فكر "مالك بن نبي" تلك الحملة البسيطة التي ابتدعتها: «لكيلا نكون مستعمرين يجب أن نتخلّص من القابلية للإستعمار»، ومنها انطلق لينير حلبة الصّراع في ضوء الآية الكريمة التي وضعها أساسا لنظريته: «إنّ الله لا يغير ما بقوم حتّى يغيروا ما بأنفسهم»، واستحكمت نظريته بطريقة منطقية في تفسير التكوين الأساسي لكل حضارة انطلاقا من ثلاثيته المشهورة: الإنسان-التراب-الوقت.

وهكذا انبثق حلّ المشكلة كنتيجة حتمية لهذا البحث التاريخي، فإذا طبقت هذه النظرية على البلاد الإسلامية مثلا، فإنّها تستوجب تكييفا، للإنسان الأمي، والتراب المهمل البائر، والوقت الضائع المقتول.

4-وجهة العالم الإسلامي:

أنجز الجزء الأوّل من هذا الكتاب سنة 1951م، ثمّ أتمّ جزأه الثاني سنة 1952م، الذي كان عبارة عن أربعة مقالات نشرت بعد الجزء الأوّل في جريدة الجمهورية الجزائرية، والتي كانت تحدّد العناوين الرئيسية لأساس نظريته في مكونات الإقلاع من جديد. «وتبدو أهمية هذه المقالات في أنّها تضع الخطوط الأساسية لإستراتيجية دراسات "بن نبي" التي استخلصها من واقع العالم الإسلامي المتخلف، ومنطلقات الفكرة الغربية في قيادة العصر الحديث التي أوشك مصيرها التّهائي على الزوال، إذ يرى "بن نبي" أنّه لا بدّ أن تقوم في النهاية حضارة إنسانية فيها سلام العالم الحقيقي»⁽²⁾.

ولأنّ هذه المقالات كتبت بعد الجزء الأوّل، فهي بذلك تعتبر تدقيقا لأسس الكتاب الذي شكل البنية التحتية لواقع العالم الإسلامي من وجهته الفكرية، ثمّ البنية الفوقية لمستقبل العالم الإسلامي، انطلاقا من المنعطف الأساسي لمسيرة القرن بعد حربين عالميتين.

(1) مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، 1969، ص8.

(2) عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي، ج1، مرجع سابق، ص492.

يرى "بن نبي" في هذا الكتاب أنّ الإجابة عن أسئلة ثلاث هي وحدها الخليقة بنشوء عالم إسلامي معافى من مرض القابلية للإستعمار:

1- هل لدى الفرد الإمكانية التي تحوّله ليكون رسول حضارة؟

2- هل المجموعة الإنسانية لديها الإمكانيات التي تؤهل طاقة الفرد باتجاه حضارة؟

3- هل الجماعة الإسلامية لديها الإستعداد بصورة واضحة لتحمل دور الشاهد والألعاب الفاعل في ملحمة الحضارة الإسلامية؟

ومن هنا، فلا بدّ أن يكون التجدد النّفسي للعالم الإسلامي عبر القيم الروحية للدين، الذي يؤمن بوحدة الإنسان في طريق حضارته، وبقدر هذا الإيمان، تتكوّن البواعث التي تحدث الإنطلاقة من جديد، لأنّ المفهوم الكوني لسير الحضارة يرتبط بكفاءة الإنسان واستقامته وعليه فإنّ المسلم بقدر ارتقائه لثقافة الرّوح القرآنية، بقدر حمله في لا وعيه روحا حضارية هي أرفع بالمعنى من كلمة "حضارة". فهو كالغيث حيشما وقع نفع..

يرى "بن نبي" في هذا الكتاب أنّ نهضة العالم الإسلامي ليست في الفصل بين القيم، و إنّما في الجمع بين العلم والضمير، بين الخلق و الفن، بين الطبيعة و ما وراء الطبيعة، وعلى الذي يريد أن يعيد للحياة شبابها أن يكون قادرا على تحمّل المسؤوليات، كمثل وشاهد، والعالم الإسلامي على الرغم من كلّ شيء لديه قدر كبير من الشباب الضروري لتحمل هذه المسؤولية، بشرط أن يتخلّى عن أسمال إنسان ما بعد الموحّدين الذي شاخ وهم.. وتنازعت الأمراض والعلل..

إنّ كلمة (vocation) التي اختارها المؤلف عنوانا للكتاب تدل كما يقول على ظروف حدوث حركة النهضة، وسعيها إلى غايتها بواسطة المجتمع الإنساني الذي يوجد في هذه الظروف: «ومن السهل علينا أن نتصور ما يمكن أن تصير إليه تلك "الإدارة الجماعية" في العالم الإسلامي، الذي نزع عن نفسه أغلفة ما بعد الموحّدين، ثمّ غرست شجرته في الأرض جموع تعيش على ثمرات الأرض، يقودها فتية يجعلون فكرة القرآن نصب أعينهم فيلتزمونها وقد تخلّصت من أن تكون وثيقة أثرية ثمينة، مرتبة، محرّرة، حبيسة، بل أصبحت ذات حركة دائمة»⁽¹⁾.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، لبنان، ص 210.

وعليه فإنّ العالم الإسلامي مطالب بأنّ يأخذ في حساباته الخطوة التاريخية الحاسمة لانطلاقه، وأن يوحد جهوده لإزالة مشكلته الأساسية التي تعيق تطوره، و الناشئة أساسا عن خروجه من مساره الحضاري، وما العصبية و القوميات التي يتنادى بها الناس إلاّ أشكال قد فات أوانها، لأنّ التاريخ يسير بالحضارة العالمية في شكل تصاعدي طبقا لسنة واحدة من الثورة الحضارية، وإنّ وحدة العالم كانت دائما تلك الظاهرة الجوهرية في التاريخ على حين لم تكن التقسيمات الأخرى سوى أعراض زائلة.

يقول الأستاذ "محمد المبارك" عميد كلية الشريعة بجامعة دمشق في تقديمه لكتاب "وجهة العالم الإسلامي": «لا تجد لهذا الكتاب خصوصا، وكتب "مالك" عموما شبيها في كتب المشاركة من أبناء البلاد العربية الذين لا يزال أكثر كتابهم يقفون من الحضارة الأوروبية موقفا آخر، هو موقف التلميذ المعجب الذي ينفذ إعجابه والمستجدي لأفكارها ومقاييسها لأنّه لم يعرف منها إلاّ مظاهرها، وإلاّ جوانبها الفكرية، ولم يعرفها حين يعرفها إلاّ زائرا، ولو طالت زيارته لها بضع سنين. كانت أوروبا بالنسبة إلى الأستاذ "مالك" تربة صالحة لتنمية جذوره التي لا تزال متّصلة ببلده، مغموسة بتاريخ أمته»⁽¹⁾.

إنّ الطريقة التي اتّبعها "ابن نبي" في هذا الكتاب لا تقوم على سرد الحوادث و تفاصيلها، و إنّما تغوص في تحليل عميق لمراحل التاريخ، وسير المدنية و تطورها، بحيث يجعل القارئ وهو يشعر بأنّه يعيش مأساة أمة خرجت من التاريخ منذ عصر الموحدين.

5-فكرة الإفريقية الآسيوية:

من حيث المبدأ، فإنّ هذا الكتاب يعتبر تطبيقا عمليا و سياسيا لكتابي (شروط التّهضة)، و (وجهة العالم الإسلامي)، رغم أنّه يرتبط ارتباطا وثيقا بمنطلقات فكره الأساسية التي أودعها كتبه المنشورة حتى ذلك الحين.

إلاّ أنّ صدور هذا الكتاب في "القاهرة" في ظل مؤتمر "باندونغ"، لم يجد له في المحيط الفكري و الاجتماعي رواجاً، وهذا ما أعطى "بن نبي" بعدا آخر رأى جهده يضيع في هذا الوسط من التخلّف و القابلية للإستعمار. فكتب في 1959/05/25م دراسة تحت عنوان (le livre et le milieu humain)، يطرح فيها مشكلة وعي نخبة المثقفين في العالمين الإسلامي والغربي لدورهم في متابعة الأفكار الجديدة المرتبطة ببناء الثقافة، ودور الفكر الغربي و الإستشراقي في توجيه الأفكار في حلبة الصّراع الفكري، فكل كتاب يحمل فكرة وعقيدة جديدة

(1) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 6.

يطرح قضية استثنائية في متابعة مسيرة الفكر العالمي كما يقول ، وهنا يجب الأخذ بالإعتبار أن كل كتاب يدلي برؤية مؤثرة في حركة التاريخ يرتبط بالظروف التي تحيط به.

وعلى هذا الأساس فإنّ "بن نبي" يطرح كتابه (فكرة الإفريقية الآسيوية) الذي أصدره في "القاهرة" بالفرنسية بمناسبة مؤتمر "باندونغ" عام 1957م، كحدث إستثنائي في مسيرة الفكر العالمي، يحمل رؤية و اتجاهها فلسفيا لإنهاض محور "طنجة" "جاكارتا".

لقد كان مؤتمر "باندونغ" في نظر المختصين بالسياسة العالمية، أخطر ظاهرة برزت بعد الحرب العالمية الثانية وكانت محملة بالصواعق التي يخشاها الآخر، الذي كان يهندس لسياسة عالمية تهيمن على شعوب العالم الثالث.

ولكنّ تلك الصواعق التي تفجّر البراكين، ما كان لها أن تشتعل تلقائيا، فإنّ الذي صنع الثورات دوما الكتاب على حد قول المفكّر الفرنسي "دي بونالد".

يقول "مالك": «إذا صحّت هذه النظرة في الأشياء البشرية، وإنني اعتقدها صحيحة، نقول: إنّ مؤتمر "باندونغ" سنة 1955م، وبعده مؤتمر القاهرة سنة 1957م، قد جمعا فعلا كلّ شروط ثورة العالم الثالث، إلّا شرطا واحدا وهو شرط إطلاق الشرارة الفكرية الضرورية لإضرامها.

بل نقول (...). إن كل الإحتياطات قد اتخذت، داخل العالم الثالث و خارجه، حتّى لا تنطلق هذه الشرارة»⁽¹⁾ ولا شك أنّه كان يشير إلى كتابه المذكور، الذي قدّم شرّ خدمة للفكرة الأفروآسيوية لأنّه وباللعار صدر من عربي، جزائري !!.

6- فكرة كمنولث إسلامي:

هو امتداد للفكرة السابقة التي أودعها المؤتمر الأفروآسيوي ولكن بعد تجربته المريرة من خلال مؤتمر القاهرة الذي انعقد ما بين 1957-1958م تأكد لديه بما لا يدع مجالا للشك أن كل تفكير في إستراتيجية اقتصادية موحدة بين شركاء تغايرت اتجاهاتهم و أهدافهم هو مجرد وهم و عبث.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 2001، ص14.

لذلك بدا له أن يحقق التّواة الصّلبة لمكونات مشروعه الحضاري عبر (فكرة كمنولث إسلامي)، وقد أنجزها بالفرنسية في 18/10/1958م .

لقد رأى أنه من أجل بناء وحدة الهدف، لا بد أن تكون العناصر مترابطة ومتقاربة، انصهرت عبر القرون في مسار تاريخي مشترك، ولم يكن لديه غير كمنولث للثقافة والحضارة في إعادة هذه الروابط، التي لن تنحصر في الإعتبارات الاقتصادية، بل تتسع دوائرها لتشمل مناحٍ شتى يفضي بعضها إلى بعض.

مرّت (فكرة كمنولث إسلامي) بمرحلتين :

المرحلة الأولى : قدم كمشروع لأمين عام المؤتمر الإسلامي الرئيس أنور السادات عام 1958م.

المرحلة الثانية: كان كتاب (مشكلة الثقافة) يشرح مشكلات الحضارة في مشروع متكامل.

ومن خلاله مهّد لفكرة "كمنولث إسلامي"، الذي يرى في مدخل دراسته إلى أن مشروعه يحدد إطار دراسته من الوجهة الفنية، إذ يحدد المعالم الأساسية لفكرة الترابط الفاعل بين أجزاء العالم الإسلامي وهو من الدقة بمكان بحيث يقوم بتحقيق معمق على صعيده لمصلحة القضية الإسلامية نفسها . وهذا يستدعي وجود هيئة من الاختصاصيين يشتركون في هذا العمل الجبار، تحت إشراف مركز للبحوث والدراسات.

إن هذا الكتاب «يستمد مسوغاته من الخريطة السياسية والحضارية التي نشرت رقعتها على الكرة الأرضية، حيث تركزت القوّة في محور واشنطن-موسكو، واستتبع ذلك وحدات جغرافية سياسية كمنطقة حلف الأطلسيو "المنطقة السوفياتية"، ومنطقة "الصّين الشعبية"، و منطقة "الوحدة الهندية". وقد بدا العالم الإسلامي في إطار الجغرافيا السياسية في نهاية الخمسينات خارج الألوان التي تميز كل وحدة عن سواها على خريطة العالم. وقد لاحظ "بن بني" أن المسلم المنتمي إلى رقعته الجغرافية يستبطن هامشيته على خريطة العالم»⁽¹⁾. وهو الأمر الذي سيقوده إما إلى ثورة تنفجر من الداخل أو أنه يستجيب لثورة تأتيه من الخارج جالبة معها الفوضى والخراب . وليصحو العالم الإسلامي على حقيقة واقعة وقد طرد من المعسكرين..

إنّ "بن بني" في هذا الكتاب يحاول أن يرسم إطارا لمشروع يمنح العالم الإسلامي موقعا على الخريطة، انطلاقا من وسطية عقيدته، وكشاهد على الناس.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: فكرة كمنولث إسلامي، تر: الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق، ط9، 2009، ص7.

7-الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة:

ظهر هذا الكتاب بعد أن أوقف متابعة دراسته حول (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي)، الذي صدر فيما بعد مترجماً إلى العربية (1971)، ثمّ بالفرنسية بعد وفاته.

كانت الأوضاع المحيطة به والواقع المرير الذي يجياه يدفعان به إلى إعطاء الأولوية لدراسته حول مشكلة الأفكار عند دخولها معترك الصّراع، فقد رأى أنّ المثقّف الذي تأسّس تكوينه الفكري في المشرق العربي، وفي "مصر" على الخصوص تفصل بينه وبين منهجيته التي يطرحها فجوة، فدراساته التي أنجز حتى ذلك الحين لم تحقق التجاوب المرغبي في فكر هذا القارئ، الذي بقي ساكناً محايداً في نطاق الإعجاب و السلبية، وهو أمر كان يمتعض له "مالك بن نبي" لأنّ مهمته الأساسية كانت هي التحريك وبتّ الفاعلية في النفوس.

لقد أدرك أنّ الظروف المحيطة به تعمل لإبطال فاعليّة دراساته في التعامل مع واقع مشكلات التخلف والقابلية للإستعمار. وذلك بإدارة من المراصد الإستعمارية التي تتلون كالحرباء في طرقها النفسية التي تمارسها لقتل أفكار الآخرين.

إنّ كتاب (مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي)، هو ثمرة هذه النظرية لمناهج الإستعمار في حربه الفكرية، وقد تمّ إنجاز هذا الكتاب في نهاية الستينات، وجاء من أتون المحنة التي اشتدت بـ"مالك" وقد بعث برسالة مفتوحة إلى رئيس المحابرات الأمريكية "آلان دالس" والتي نشرت خارج الكتاب تحت عنوان (الإستعمار يمارس الإغتيال بوسائل العلم). كان قبل هذا الكتاب، قد تحدث عن المشكلة ووضع لها سيناريو الصّراع بين الفكرة المتجسّدة والفكرة المجردة.

«ففي إطار الفكرة المتجسّدة ينتصب مسرح الصّراع ولعبته، وتنتهي الأفكار إلى أن تتجسّد في صورة زعيم أو صورة نموذج مستعار من الغرب. وفي إطار الفكرة المجردة فإنّ لعبة الصّراع الفكري تندفع نحو طرد الفكرة المجردة من المسرح، مستعينة بالتكوين النفسي و الاجتماعي لمفهوم القابلية في العالم الإسلامي في مرحلته التاريخية»⁽¹⁾.

وفي هذا الكتاب يتناول موضوع الصّراع عبر النقاط التالية:

— عموميات عن الصراع الفكري.

(1) عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي، ج 1، مرجع سابق، ص 800.

– في حلبة الصّراع
 – عملية كف الأفكار حتّى لا تصل إلى فاعليتها.
 وإلى جانب هذه المؤلفات المراجع في فكر "مالك بن نبي"، فقد كان إنتاجه غزيراً من خلال التأليف و التدريس و إلقاء المحاضرات و إدارة الندوات، والمشاركة في المؤتمرات و الملتقيات وكان في كل ذلك يحاول غرس هذه الرّعة من الإيمان و الفعّالية، عبر إحياء الضّمير المسلم الذي سكن إلى الخمول منذ عصر ما بعد الموحدين كما كان يؤرّخ.

وإذا أردنا أن نحمل مؤلفاته بتواريخ ظهورها، وجدناها كالتالي:

- الظاهرة القرآنية: ظهر في سنة 1946م في الجزائر.
- لبيك (الرواية الوحيدة): 1947م في الجزائر.
- شروط النهضة: 1948 في الجزائر.
- وجهة العالم الإسلامي: 1954م في باريس.
- فكرة الإفريقية الآسيوية: 1956م في القاهرة.
- التّحدة.. الشعب الجزائري يباد: 1957 في القاهرة.
- حديث في البناء الجديد: 1960م في بيروت.
- مشكلة الثقافة: 1959م في القاهرة.
- الصراع الفكري في البلاد المستعمرة: 1960م في القاهرة.
- الصعوبات علامات النمو في المجتمع العربي: 1960م في القاهرة.
- الإستعمار يلجأ إلى الإغتيال بوسائل العلم: 1960م في القاهرة.
- فكرة كمنولث إسلامي: 1960م في القاهرة.
- تأملات في المجتمع العربي: 1961م في القاهرة.
- في مهب المعركة: 1961م في القاهرة.
- ميلاد مجتمع: 1962م في القاهرة.
- آفاق جزائرية: 1964م في الجزائر.
- مذكرات شاهد القرن (القسم الأوّل): 1965م في الجزائر.
- إنتاج المستشرقين و أثره في الفكر الإسلامي الحديث: 1969م في القاهرة.

- مذكرات شاهد القرن (القسم الثاني): 1970م في بيروت.
- مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي: 1971م في القاهرة.
- المسلم في عالم الإقتصاد: 1972م في بيروت.
- دور المسلم و رسالته في الثلث الأخير من القرن العشرين: 1977م في بيروت.
- بين الرّشاد والتهيه: 1978م، في دمشق.
- خطاب مفتوح لخروتشوف وإيزنهاور.
- مجالس دمشق.
- مولد مجتمع إسلامي (مخطوط).
- مجالس تفكير (مسجلة).
- مذكرات شاهد للقرن (القسم الثالث)، الكاتب (مخطوط).
- العلاقات الإجتماعية و أثر الدين فيها.
- نموذج لمنهج ثوري.
- المشكلة اليهودية.
- العفن. (مذكرات).
- اليهودية أم النصرانية.
- دراسة حول النصرانية.

و يجدر بنا أن نشير إلى أنّ بعض الدراسات و المقالات التي كتبها "مالك بن نبي" قد أدرجت تحت عناوين أخرى منها: كتاب: "القضايا الكبرى"، وكتاب "من أجل التغيير".

كما كان "المالك بن نبي" مذكرات بقيت مخطوطة في أوراقه، وتعليقات على مؤلفات قديمة كـ"تاريخ الطبري" و "شرح نهج البلاغة" لابن أبي الحديد، ومقدمة "ابن خلدون" وغيرها^٥.

^٥ ينظر: عبد الله بن حمد العويسي: مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص 134-138.

الباب الثاني

تجليات الخطاب الإصلاحي في مذكرات

شاهد للقرن

الفصل الأول: التمديد السلبي في مذكرات

شاهد للقرن

الفصل الثاني: التمديد الإيجابي في مذكرات

شاهد للقرن

الفصل الثالث: مالك بن نبي و معالم طريق الإصلاح

الفصل الأول

التحديث السليبي في مذكرات شاهد للقرن

تمهيد:

إن الحديث عن الخطاب الإصلاحى عند مالك بن نبي، هو حديث عن حياة مفعمة بالحياة والنشاط والأمل وهبها صاحبها، وكرسها جهادا في هذا الطريق المحفوف بالأشواك والعقبات، إنها حياة تجلت عليها الأنوار العلوية في قوله تعالى: ﴿الْمُفْلِحُونَ هُمْ وَأَوْلِيَاكَ الْمُنْكَرِ عَنِ وَيَنْهَوْنَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَأْمُرُونَ بِالْحَيْرِ إِلَى يَدْعُونَ أُمَّةً مِنْكُمْ وَلَتَكُنَّ آلَ﴾ عمران 104.

لقد فهم مالك بن نبي حقيقة "الأنا" أو الذات الإسلامية، كما فهم حقيقة "الأخر" وروحه الإستعمارية المتسلطة ومن خلال هذا الفهم، و من خلال رؤيته وغوصه في أحداث التاريخ وفلسفتها، استطاع أن يدع نظريته في الإستعمار، وفي القابلية للإستعمار، التي لم يستسغها البعض ولم يقبل بكل ما جاء فيها. كما استطاع أن يطوّر مفهوم الدورة الخالدة، دورة الحضارة، وأن يسقطها على الحقبة الإسلامية والحقبة المسيحية الغربية، ويعمل مقارناته الدقيقة الصارمة، ليستنبط عوامل النهوض والتجدد، وأسباب التردّي والانحطاط والأفول. إنها سنة الله التي لا تبدل ولا تتغير. إنه القانون الإلهي العام الذي يسري على الأولين والآخرين، هذا القانون الذي عمل مالك بن نبي على استقراء معالمه، واستجلاء السبيل المستقيم، الذي ينهض بالأمم والشعوب، نهوضا سننيا .

إن هذا الخطاب الوسطي الذي يتبناه مالك بن نبي، هو الأمل الذي يترجّاه أن يشق طريقه وسط هذه التيارات المتصارعة المتنافرة، بين هذا الترف الجنوني الأناني، وبين ذاك الخمول "الأميبي" الساكن.

لقد حاول أن يوضّح هذه الأفكار الحيّة، وأن يظهر هذا النبوغ المتوقّد، من خلال كتاباته التي فاقت العشرين مؤلفا. فإذا كان ابن خلدون قد خرج على العالم بعد عزله في المغارة التي أصبحت تعرف باسمه في ناحية تيارت بعلم مبتكر أودعه "مقدمته" الشهادة على ذلك، فأن مالك بن نبي هو وريث هذا العلم الذي لم يلامس خلجات مسلم ما بعد الموحّدين، الذي بقي جامدا متحجرا يعط في سباته الذي طال، وهو الذي استطاع بتأملاته الثاقبة، وبفكره الحصيف، أن يفكّ تلك الشفّرات المبهمة التي استعصت على من قبله. وبذلك فقد استطاع في مخبره العلمي الأصيل، أن يركّب ذلك "الأكسير" الذي كان ينقص النهضة لانطلاقاتها. أكسير الحياة الذي ينتشل الشعوب من فقرها وجهلها وتوحّشها، ويركبها قطار التاريخ والتطوّر والإزدهار والحضارة..

وغني عن الذكر أن هذا العلم الجَم، قد بثّه مالك بن نبي في ما كتب وألّف، ومن البدهاة بمكان أن تكون أفكاره النيرة قد تجلّت في مذكراته ودفاتره، خاصّة وأن هذه المذكرات جاءت قريبا من نهاية المسار.. إنها مذكرات شاهد للقرن بكل ما تحمل كلمة "شاهد" من معنى..

وإنّما لأمانة يحملها المؤلف، وواجب يؤدّيه اتجاه أمتّه، فهو يقول دون تردد: «ربما يعجب هنا أولئك المثقفون الذين أصبحوا لا يدركون لغة الشعب الجزائري المسلم، إنّي لا أكتب هذه المذكرات من أجلهم، ولكن للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح، أي عندما تنقضي تلك الخرافات التي تعرض أحيانا افلاما كاذبة، والتي سيكون مصيرها في صندوق المهملات من مخلفات العهد الإستعماري»⁽¹⁾، إنه يمارس الإصلاح قولاً وعملاً.

وهذه الدّراسة عندما قامت بعملية تفكيك وتركيب لمفردات هذه المذكرات ومواضيعها، وجدت كل محتواها يصبّ في نحر الإصلاح والتّحدّد والنّهضة. ووجدت صاحبها يحاول أن يسمو بالروح إلى مداها، و بالعقل إلى تفاعلاته المنتجة، وبالفرد إلى مرتبة الإنسان المكرّم.

إن الصّوت المنبعث من قلب هذه المذكرات، يخاطب الوجدان، و العقل، والروح.

كيف تجلّى لنا هذا الخطاب من خلال هذه الدراسة؟ ماهي عناوينه البارزة؟ وبأية وسائل يريد أن يقوم؟

هذا ما سيحاوله بحثنا من خلال عملية الإستقصاء والإستقراء والتّحليل، وحتى المناقشة فيما يجب أن يناقش على مدار صفحات "مذكرات شاهد للقرن" بجزئها "الطفل" و"الطالب". والذي سينقلنا لاحالة. بين الحين والآخر- إلى مؤلفات مالك بن نبي العديدة، والذي سيحيلنا بلا شك إلى مؤلفات وكتب أخرى لها صلة بالموضوع أو تناولته من زوايا أخرى، عبر منظور آخر ورؤية أخرى كذلك..

و إذا كان مالك بن نبي قد استعمل منهجا دقيقا صارما في تحليلاته وبراهينه، وإذا كان قد وضع شروطا صارمة كذلك لقيام النّهضة، فإنه بلا شك قد التزم هذه الشّروط و هذا المنهج في خطابه الإصلاحية، الذي أذاعه بين الناس والذي بقي مخطوطا في مؤلفاته العديدة ..

لذلك ستحاول هذه الدّراسة استخراج واستنباط مفردات هذا الخطاب وفقا لهذه الشّروط، وتبعاً لهذا المنهج تحت عناوينه الرئيسية، التي أراد مالك بن نبي ان يغرسها في جيل النّهضة المنشود..

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، ط6، 2009، ص288.

فهو حينما يحدثنا عن النهضة يلفت نظرنا إلى تصوّرها من ناحيتين:

1- ناحية تتصل بالماضي، وبمخالصة التدهور المتشعبة في الأنفس و الأشياء.

2- وناحية تتصل بالمستقبل وجدوره، وبخمائر المصير.

لأن همّه الأول و الأخير هو تكييف حالة الشعب والأمة حول تقرير المصير، بالطريقة السليمة الصحيحة، التي تفضي إلى الإنطلاق من حالة الركود والسكون.

وهو بداية يشترط تصفية العادات والتقاليد والإطار الخلقي و الإجتماعي من العوامل القتالة، والرّمم الميتة، التي لا يرجى منها أي خير، حتى ينفسح المجال ويصفو الجو، للعوامل الحية والداعية للحياة.

«وإن هذه التّصفية لا تتأتى إلا بفكر جديد، يحطّم ذلك الوضع الموروث عن فترة تدهور مجتمع أصبح يبحث عن وضع جديد، هو وضع النهضة.

ونخلص من ذلك إلى ضرورة تحديد الأوضاع بطريقتين:

الأولى: سلبية تفصلنا عن رواسب الماضي.

والثانية: إيجابية تصلنا بمقتضيات المستقبل»⁽¹⁾.

وإنها لمسألة جوهرية أصبحت موضع بحث وتأمّل من قبل المفكر الشاهد، فكل أفكاره وأطروحاته تدور حول هذا التحديد، ولكن هذا التحديد لم يكن ليوحد ولا ليحدث أثرا إلا إذا زال ذلك الخلط في العالم الإسلامي، بين معنى كلمتين متداخلتين هما "الثقافة"، و"العلم"، وهذا ما سنتبعه في فصلين:

الأول يعنى بالتحديد السلبي في المذكرات، والثاني يبرز بعض معاني التحديد الإيجابي الذي يحاول صياغة العناصر الجوهرية للثقافة المنطلقة.

أمّا التحديد السلبي فيتمحور حول معاملين معيّنين : الإستعمار ، و القابلية للإستعمار.

⁽¹⁾ مالك بن نبي : شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي-عبد الصبور شاهين، دار الفكر، ط3، 1969، ص 121.

المبحث الأول:

الإستعمار

لقد مرّ العالم الإسلامي بعد أفول حضارته بمرحلة سكنوية، امتدت لقرون عدّة، استكان فيها لسباته وبياته الطويل العميق، ورضي بذلك في بلادة وبلاهة، أنسته حتى رسالته المكلف بها في الحياة..

فبعد خفوت فكرته الباعثة، التي انبجست من غار حراء، مع ذلك الرّجل العظيم الذي اصطفاه ربه لتحمل عبئها وتبليغها للعالمين، بعد هذا الخفوت و الأفول كان لزاما للوثن والصنم أن تعود إليه مسوحوه وقرابينه، وكان لهذه القرون بعد ذلك مهمّة تشكيل جيل الدّراويش المليء بالخرافات والأوهام..

لقد امتدت هذه الفترة من عصر ما بعد الموحدين، وطالت حتى البدايات الأولى للقرن التاسع عشر، وما قطعها إلا صوت جمال الدّين الأفغاني، الذي بدأت الأمة تتلململ عند سماعه، والكرى يغالب أجفانها بعد..

ولكن في هذا الوقت بالذات، كانت الأمة قد ابتليت بحالة تسمى - الإستعمار-، هذا الذي أخذ يدتّر المتلملمين، ويرت على أبدانهم ليستمروا في النّوم والهجوم.

وإذا تحدّثنا عن الإستعمار، فإنه ليس مجرد عارض اعترض حياة الأمة، وإنما كان نتيجة حتمية لهذا الإنحطاط والأفول. وابن نبي يقرر ذلك و يؤكده حينما يقول: «لكيلا نكون مستعمرين يجب أن نتخلّص من "القابلية للإستعمار"، هذه الجملة البسيطة، هي فيما أعتقد، الإشعاع النوراني الأول الذي استرسل لينير حلبة الصّراع لنا و لقد أضاءها من قبل نور تلك الآية المذكورة هنا كأساس للنظرية كلّها

﴿بِأَنْفُسِهِمْ مَا يُغَيِّرُوا حَتَّىٰ بِقَوْمٍ مَا يُغَيِّرُ اللَّهُ إِنَّ﴾⁽¹⁾ الرعد 11

فالإشكالية أولا، كانت في القابلية للإستعمار، التي هي قرينة الجهل الذي يستدعي الوثنية، التي تغلف العقل و تنبذ الرّوح، و«لم يكن من باب الصدفة المحضة أن تكون الشّعوب البدائية وثنية ساذجة، و لم يكن عجيبا أيضا

⁽¹⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة، من مقدمة عبد العزيز الخالدي، مصدر سابق، ص 8، 9.

أن مرّ الشعب العربي بتلك المرحلة، حين شيّد معبدا للأقطاب (ال دراويش) المتصرفين في الكون. ومن سنن الله في خلقه أنه عندما تغرب الفكرة يبرز الصنم، و العكس صحيح أحيانا»⁽¹⁾

تصوير الحياة وما طرأ عليها جرّاء الاستعمار:

لقد كان مشروع احتلال الجزائر، مندرجا ضمن إطار التوسّع الإستعماري الفرنسي في الوطن العربي، و العالم، ومحاولة الهيمنة الكليّة على الثروات و مقدّرات الشعوب، ورمّا هذا ما كان يأمله نابليون بونابرت، من خلال رغبته الجامحة في تحويل حوض البحر الأبيض المتوسط إلى "بحيرة فرنسية"، تؤمّن الموارد الإقتصادية لمعامل و مصانع الإمبراطورية الإستعمارية الجديدة، و تعمل في نفس الوقت على إيجاد أسواق مستهلكة لبضائعها.

ومن هذه النّقطة بالذات كانت أهمية المغرب العربي و شمال إفريقيا مدرجة ضمن السياسة الإستراتيجية، و السياسية الإقتصادية لفرنسا.

ومن سوء حظّ الجزائر، أنّها كانت النّقطة المركزية التي حظيت بالإهتمام الأكبر، من طرف الإستعمار، وكانت كذلك هي أرض السّبب لوضع أقدامه السوداء التي أرادت منذ الوهلة الأولى أن تحوّلها إلى مقاطعة تابعة، من خلال محو هويّة السّكان الأصليين، و استخدامهم كيد عاملة و كأهالي في مرتبة العبيد.

«هل كان لزاما علينا أن نؤمن بوجود ثنائية فرنسية، يفصل البحر الأبيض المتوسط بين طرفيها؟ فمن جهة نجد فرنسا الإستعمارية الجائرة، و من جهة أخرى نجد "الجمهورية الحرّة" التي تجسّد فرنسا الحقيقية؟»⁽²⁾. مهما بلغت عبقرية هذه النظرة و بلاغتها، فإنها لم تصمد أمام اختبار كلّ الأحداث التي وقعت في الجزائر منذ الوطأة الأولى لهذه الأقدام الإستعمارية بسيدي فرج.

فقد أبانت هذه الحملة و منذ الوهلة الأولى عن روحها الصليبية الإستعمارية، وكان «احتلال فرنسا للجزائر يندرج ضمن إطار الصّراع الحضاري بين الشرق و الغرب ، و هو امتداد للحروب الصليبية بكل أبعاده الدينية و الثقافية و الإقتصادية»⁽³⁾. و ليته كان احتلالا فحسب، بل امتدّ طولاً و عرضاً ليستقرّ استعمارا استبداديا فجّاً، منتهكا كلّ الأعراف التي دانت بها الإنسانية منذ نشوئها.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة، من مقدمة عبد العزيز الخالدي، مصدر سابق، ص 36، 37.

⁽²⁾ غني برفيلي: النخبة الجزائرية الفرانكفونية، تر، م، حاج مسعود وآخرون، دار القصة ، الجزائر، 2007 ، ص 125.

⁽³⁾ عمارموز: عبد الحميد بن باديس و منهجه في الدعوة و الاصلاح ، دار الأمل، تيزي وزو ، 2010، ص 37.

« و قد استطاع الغرب أن يكسب العالم، ليس بسبب تفوق أفكاره أو قيمه أو دينه، و إنما بالأحرى، بسبب تفوقه في تطبيق العنف المنظم، و كثيرا ما ينسى الغربيون تلك الحقيقة، ولكن غير الغربيين لا ينسوها»⁽¹⁾ أبدا..

فمالك بن نبي مثلا يعد من الشهود المتبصرين على عنجهية الإستعمار، وعلى عنفه المنظم اتجاه البلاد المستعمرة، التي سرعان ما هال شعوبها هذا التفوق في العدة و العتاد، فما كان من معظمهم إلا الإستسلام، أو الهجرة إلى خارج الديار.

يذكر ابن نبي في "مذكراته" أنه كان في السادسة أو السابعة من العمر، حينما ساء وضع عائلته ماديا، فجدّه باع كل ما تبقى بحوزته من أملاك العائلة، و هجر الجزائر المستعمرة لاجئا إلى طرابلس الغرب، « فقد هاجر مع الموجة الأولى من الهجرة التي اجتاحت حوالي عام 1908 مدنا كثيرة كقسنطينة، و تلمسان، تعبيرا عن رفض أهالي البلاد معايشة المستعمرين، و الذي يعد البذرة الأولى لكثير من الأحداث السياسية، التي جرت فيما بعد، و خصوصا لذلك الشعور بضرورة مقاومة المستعمر، الذي تفجر في أول تشرين الثاني (نوفمبر) سنة 1954»⁽²⁾.

إن هذا التعسف في حق السكان الأصليين كان منذ اللحظات الأولى لوجود المحتل، و في تلك الأيام لم يعد للعائلات من هم، سوى إنقاد الشرف، و خاصة تلك العائلات التي تكثر فيها الصبايا. ففي قسنطينة « بينما كان الفرنسيون يدخلون المدينة من كوة في السور، كانت صبايا المدينة يسرعن أبواهن إلى الجهة الأخرى منه يتدلين هربا و كثيرا ما كانت تنقطع بهنّ الجبال، فتلقى بالعدارى في هوة المنحدر»⁽³⁾، قربانا على مذبح وطن ينهار.

و أمّا في نواحي متيجة فإن صاحب "المرآة"، حمدان بن عثمان خوجة يذكر أن «من نتائج هذا التعسف أنّ جميع السكان هاجروا و فروا، و أخذوا جميع ثرواتهم إلى الجبال المجاورة ليكونوا في مأمن من سائر أنواع العدوان، و لم يبق إذن سوى الضعفاء، و البؤساء، و هم لا يقدرّون على حث الأرض»⁽⁴⁾، و لقد رافقت هذه الهجرة تحولات إجتماعية كانت تتم بصورة تدريجية، إلى الحدّ الذي لو شاءت عائلة عرفت منذ قديم الزمان بالغنى أن تزوّج أحد أفرادها، لاضطرت إلى الإستدانة لإتمام المراسيم المعتادة التي تليق بها.

و إذا كان الجزائريون في الإطار الإستعماري قد احتفظوا بالمظاهر بادئ الأمر، فإن هذه المظاهر بدورها لم تسلم في النهاية من التغيير.

⁽¹⁾ صامويل هنتجتون: صدام الحضارات، تر: طلعت الشايب، ط2، 1999، PDF Books-net/vb، ص85.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط6، 2009، ص16.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص15.

⁽⁴⁾ حمدان بن عثمان خوجة: المرآة، تحقق وتعريب: العربي الزبيدي، منشورات ANEP، الجزائر، 2005، ص52.

لقد بدأت الأخلاق و الفضائل في الإنسحاب، « و شاع الخمر و شاربه، و بدت بوادر استغلال الثقة و المخالفة لتقاليد البلاد العريقة، في الظهور، فيما انكفأت تنوارى شيئا فشيئا تلك التقاليد»⁽¹⁾

وقد لاحظ ابن نبي منذ طفولته اختفاء بعض العادات التضامنية الجميلة، من مثل تلك المشكاة التي كانت توضع بجانب الأبواب و فيها طعام للفقراء يكفيهم ذل السؤال و طرق الأبواب، أو تلك العادة التي تقضي بأن يعير الجار عروس جاره حلي الزفاف، « أما على الصعيد الإجتماعي فقد كان تدهور الإطار التقليدي أبلغ في الوضوح؛ فبعض النقابات المهنية، كنقابة النساجين كانت قد اختفت منذ بعيد، فيما ظلت أخرى تقاوم، قبل أن يدركها الأفول ، لقد ولت واحدة تلو أخرى لتحلّي مكانها لما يستورد من السلع المصنوعة»⁽²⁾، فحتى ملابس الرجال بدأ يعترتها هذا التطور المتدهور، « ففي شوارع قسنطينة بدأت تحتفي العمائم و البرانس و الملابس المصنوعة من الأقمشة المطرزة، و المخازن التي كانت تصنع فيها تلك السلع- كمخازن الصّدارين- بدأت تقفل واحدة تلو الأخرى. و أخذت تظهر أكثر فأكثر في هذه الشوارع البضائع الأوروبية، و أحيانا الأثواب المستعملة المستوردة من مرسيليا»⁽³⁾، و نتيجة لكل هذا فإن حياة السّكان بدأت تنقلص و تنعزل في الشوارع الضيقة و الحارات.

لقد عمّ التدهور كل شيء، و كل مكان، حتى البيوت تحوّرت، و انقطعت قوافل البقر العائدة إلى حظائرها، و بدأت تظهر بدل ذلك السيارات الأوروبية الكبيرة، و الأتوبيسات ذات الخمسة عشر أو العشرين مقعدا. أمّا الإدارة فبدأت تعطي الأفضلية للمحاربين القدامى عند اختيار قوادها.

في هذا الوقت كان الجنرال "غورو" قد دخل دمشق بعد معركة "ميسلون"، « و أمام مقام البطل الأسطوري صرخ: "صالح الدين!... إن حفيد (جود فروي Godefroy de Bouillon) أمام قبرك... لقد انتهت الآن الحرب الصليبية»⁽⁴⁾.

لقد كان " تويني " «ينتقد بشدة ضيق أفق الغرب ووقاحته، التي تبدّى في الأوهام المتمركزة على الذات بأنّ العالم يدور حوله»⁽⁵⁾. و كان عليه أن يشير إلى هذا الإعتماد الغربي على مخلفات الحروب الصليبية في المشرق و الأندلس ففرنسا في الشّمال الإفريقي تثبت عمليا أنّها تعتبر السّكان الأصليين متعصبين، و شرقيين، معادين للأوروبيين، و أن

(1) مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص17.

(2) المصدر نفسه، ص 17.

(3) المصدر نفسه ، ص 18.

(4) المصدر نفسه ، ص 40.

(5) صامويل هنتنغتون : صدام الحضارات ، مصدر سابق، ص 92.

الإسلام هنا عدو للمسيحية هناك. و بالتالي فهي تأصل للصراعات التي تشكّل الخطر الأعظم على الإستقرار الإنساني، عندما تؤكد أن هذه الصراعات الأخطر هي تلك التي تكون بين الدول و الجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة.

لقد كانت الظروف الإجتماعية للشعب الجزائري منذ الإحتلال سنة 1830م سيئة للغاية، وكان كل ذلك نتيجة خطة محكمة مدروسة، و مقصودة لتفجير الشعب و كسر معنوياته و إفشاء روح الإحباط والوهن في عزيمته. وفي الطور الذي يحدث فيه هذا الأمر و يصل الإنسان إلى هذه النتيجة تصبح حياته متناقضة. فهو من جهة يهدم الماضي بيديه، و من جهة يندب هذا الماضي ويتحسّر عليه، لأنه يستشعر في ذاته ضغط ذلك الماضي و أثره؛ ففي شوارع قسنطينة كان ابن نبي يستشعر « ذلك الإنقسامالاقتصادي الذي بدأ تأثيره منذ نهاية الحرب العالمية الأولى . فالنظام الإجتماعي القديم بدأ يتفسّخ بوضوح، و في ساحة سوق العصر بين أكوام الملابس الرخيصة الثمن تكّونت طبقة بورجوازية جديدة، أمّا البورجوازية القديمة فكانت تعرض آخر ما تبقى لديها من مجوهرات و حلّي، للبيع، كلّمًا واجهتها مصاريف طارئة لمرض أو حادث غير مرتقب»⁽¹⁾.

و في تبسة كان يحسّ المأساة بصورة قويّة أيضا، و خاصّة حينما يرى آخر واحد من عائلة (بن شريف) العريقة يغادر دار العائلة القديم في ساحة (الكنيسة)، ليستأجر غرفة صغيرة يتخذ قسما منها لتعليم القرآن لأطفال الحي، و الآخر لسكنه. أمّا دار العائلة المهجورة المهدمّة فهي تحكي للمارة مأساة أمة و بلد. «لقد هبّت ريح الدّعر على تلك العائلات العريقة التي تمكّنت من إنقاذ ثرواتها من أحداث عام 1837م، عام دخول الفرنسيين، لقد بدأت اليوم تذهب ضحية التطوّرات الإقتصادية»⁽²⁾.

كانت الحقيقة الجزائرية تبدّى في المدن الكبرى عن طريق وجهها الآخر، الذي يعني المواجهة الأقسى للنظام الإستعماري. فالتحوّلات الجارية، و الجالية الأوروبية المتزايدة يوما بعد آخر، و مظهر الشّوارع الرئيسية، و الثكنات المنتصبة، و عربات "الثرولي باس"، كلّ هذه المظاهر تطبع في النّفس الوجود الإستعماري. بعدما كانت قد صدمت بتلك الإمتيازات التي تمنح للمعمّرين في الأرض الجزائرية، ففي "دوّار المريج" تقول المذكرات أنّ نصف مساحته أعطيت لرجل أوروبي. «بالإضافة إلى حق في الرّي يستنزف ثلاثة أرباع احتياطي المياه، فقد كان هذا الأوروبي صهر صاحب متجر (BAZAR globe) الذي يمتاز بشهرة كبرى في قسنطينة.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 111.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 71.

وفي مدينة (سيرتا) القديمة، ظهر الوجود الإستعماري ظهوراً أعنف مما كان في تبسة»⁽¹⁾.

فالشرطة الفرنسية، وحتى في الساعات المبكرة من الصباح، كانت تستنفر فرسانها و شرطتها لمطاردة الباعة المتجولين الذين يعرضون "الخفاف" أو "الإسفنح"، فطوراً للمشتريين، في الوقت الذي كان يجري الحوار في صحيفة (الشؤون العامة لقسنطينة *Dépêche de Constantine*) حول حرب الرّيف، حيث كان " عبد الكريم الخطابي" يكافح و يجاهد.

لقد كانت تلك الحقبة إستعمارية بامتياز، جعلت الغلبة و التفوق دائماً في الجانب المتغطرس. و كثرة النكسات هي التي جعلت صاحب المذكرات يَحْمَن قائلًا: «إني لا أعلم إذا كان للإستعمار طالع في برج السماء إلا أنني أعلم أنه في تلك السّنة 1924_1925 كنا نعيش في ظلّ طالع الإستعمار»⁽²⁾.

ومن الواضح أنّ الدّولة الفرنسية كانت تحاول أن تغرس في أذهان سكان مستعمراتها من " الأهالي"، أولئك الأقرام و مثيري الشغب، أنّ إفريقيا و آسيا في قبضتها. لذلك فقد «كانت هناك الجولة الصّفراء و الجولة السّوداء. و كلا الجولتين خرجتا من باريس واحدة نحو "طهران"، بغية الوصول إلى "شنغهاي"، عبر آسيا، و الثانية نحو "الجزائر"، وصولاً إلى " الكاب"، أي عبر إفريقيا بأكملها»⁽³⁾. كانت الرّحلتان من تنظيم مؤسسة (سيثروين)، ولكن الذي لا شك فيه أنّها كانت تحت الرّعاية السّامية لمصالح الأجهزة الإستعمارية، فالنّاحية الرّياضية من الرّحلة تغطّي النّاحية الإستطلاعية الإستكشافية، و هذه بلا ريب تغطّي النّوايا و الخطوات المقبلة.

لقد كان مالك بن نبي أمام هذا المشهد، يفكر بطريقتين فمن جهة فهو يعيش و يشاهد حدثاً رياضياً خارقاً، يدعو للإعجاب، و من جهة أخرى فهو يرى ظلال الإستعمار تلف المنطقة من كل جانب.

وهنا، من الواجب علينا بدورنا أن نتساءل: لماذا تجددت هذه الرّحلة السّوداء بعد الإستقلال؟!..إن الكنوز الذهبية و الأثرية التي زحرت بها صحراؤنا قد نُهبت، و بيعت في المزاد العلني على ضفاف نهر السّين، و في متاحف باريس الشهيرة! و لسنا في حاجة إلى التّديل على ذلك، «فمن صور العبث بالتّراث الثّقافي الجزائري الممزوج بالحقّد الصليبي مافعله الإحتلال بمكتبة الأمير عبد القادر، التي كانت تعتبر من أهم المكتبات في الجزائر، فقد بعثوها على الطّرق و عبثوا بها أيما عبث»⁽⁴⁾.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ص 132، ص 133.

(2) المصدر نفسه، ص 128.

(3) المصدر نفسه، ص 128.

(4) عمار مزوز: عبد الحميد بن باديس، و منهجه في الدعوة و الإصلاح، مرجع سابق، ص 48.

وكان ضباط جيش الإحتلال، و رجال الدين الذين رافقوه ينهبون المكتبات، و يرسلون محتوياتها إلى ذويهم في فرنسا، أو يبيعونها لتجار الكتب الأوروبيين، و من هنا «يمكن القول أن ما يؤسس مفهوم الغيرية في الفكر الأوروبي ليس مطلق الإختلاف، كما هو الحال في الفكر العربي، بل الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة تؤسسها فكرة "السلب" أو النفي، فا "الأنا" لا يفهم إلا بوصفه سلبا، أو نفيًا لـ "الآخر"»⁽¹⁾. وربما كان هذا هو مفهوم العالمية الذي يروجون له منذ أمد بعيد، فهذا المفهوم يساعد على تبرير بسط السيطرة، و التصرف في أرزاق الغير و العالمية بذلك هي أيديولوجيا الغرب لمواجهة الثقافات الأخرى، التي يتوجس منها منافسة، لأن ثقافة أوروبا «لم تعد ثقافة حضارة، فقد استحالت بتأثير الإستعمار و العنصرية "ثقافة إمبراطورية"»⁽²⁾.

لقد صوّر ابن نبي الحالة الإستعمارية نقلا عن مشاهداته و يومياته الحياتية التي قضاها في ظلّ هذا الوجود و حكمه، و قد كانت المراكز الكبرى للتواجد الإستعماري تخنق الأنفاس فعلا، فمنذ وصوله إلى "شاتودان" قادمًا من "أفلو"، شعر بهذا الضيق و الخناق، لأنّ كل شيء هنا يخضع لقانون الإستعمار، لذلك كتب معبرًا: «تصوّروا لو أنكم تسكنون في بناء جميل، في جناح تدخله الشمس من كل جانب، و تسرحون النظر في طيور السماء و نجومها، و فجأة ترون أنفسكم قد أودعتهم في كهوف ذلك البناء لتسكنوها، كنت تماما في ذلك الوضع منذ وصولي إلى (شاتودان)»⁽³⁾. لقد كانت هذه البلدة مركزا للمستعمرين، في حين كان السكان الأصليون يجيئون نوعا من الإقامة على أرض أجنبية فارغة من كل محتوى أصيل.

وعند الكلام على شاتودان فإنّ أوّل ما يصل أنفك رائحة خمر اليانسون (Anisette) الذي يشربه القاضي و الباش عدل، و زوج اليهودية صاحبة المطعم، و ذلك الشباب المفتون بعيون زوجة المالطي، التي كانت تدير مع زوجها مقهى. فمن أجل هذه العيون كانوا يطلبون «كؤوس خمر اليانسون (Anisette)، يشربونها واحدة تلو الأخرى، حتى التاسعة مساء، ثمّ ينصرف كل منهم يتجشأ سكره»⁽³⁾.

لم يكن لقاضي المحكمة إلى جانب خمر اليانسون إلا هدف آخر، يتمثل في زيادة عدد المهكتارات التي يشتريها في منطقة (قالمة)، من مذكراته التي تأتيه خارج مرتبه (الرشوات).

(1) محمد عابد الجابري: الاسلام و الغرب (الكتاب الأول) ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2009، ص21.

(2) مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ص 73.

(4) ينظر: مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 190.

(3) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 191.

«و حين شاءت الإدارة الفرنسية أن تمنحه وسام (جوقة الشرف)، مكافأة له على أخلاقه العالية و فضائله، فقد قادوه إلى منزله في نهاية الإحتفال محمولاً على عربة و هو مثل»⁽¹⁾.

لقد كانت الحياة في شاتودان- كما يقرّر ابن نبي - تتلخّص في خمر اليانسون و لعبة الورق و حكايات الأشباح. وكان كلّ شيء يذكّر بمأساة شعب يعيش في عالم متوحّش بفعل حضارة الغرب، كلّ هذا يحدث ابن نبي يوماً « عن التدهور الإجتماعي الفظيع الذي يواجهه الشعب وحده دون مساعدة رسمية و لا إرشادات أخوية»⁽²⁾ هذا الشعب الذي أصبح يقتات من مخلفات أكل الجيش، في صورة بائسة مهينة، حيث كان الفقراء من الأطفالو الشيوخ يتدافعون بباب الثكنات للحصول على هذه الفضلة، يتناولونها في علب قصدير، ملتقطة من مزابل المدينة.

عمّال المستعمرة و مكيال المطففين:

إنّ هذه الظاهرة، تبدو أكثر استشعاراً لدى العمّال المهاجرين في فرنسا، لأنّ العامل الجزائري في بلده، قد اعتاد الأمر، و هو لا يطمح في أكثر من سدّ رمق العيش، تخمّاساً عند المعمرين ملاك الأرض الجدد. و الأمر محسوم منذ الصّغر، لأنّ الوظائف التي تدرّ شيئاً من المال، لا تمنح إلّا للمتعاملين مع الإستعمار. «وهكذا يتضح أنّ المعمرين قد كانت لديهم أسباب جوهرية تجعلهم يقلقون من تزايد هجرة الجزائريين لفرنسا، وهذه الأسباب تضاف إلى أسباب إقتصادية تعدّ بكل حال أساسية»⁽³⁾، و هنا يدرك مالك بن نبي الأسباب التي جعلت أرباب الصناعة و التّجار يتخذون ذلك الموقف العدائيّ الموحد ضد اليد العاملة الجزائرية، حيث أنّ مستشاراً بلدياً في باريس، قد اقترح إنشاء حزام وقائيّ حول المدينة، يحميها - كما يدّعي - من الغزاة الجدد، أبناء المستعمراتو هكذا فقد دشنت الدائرة المختلطة الشهيرة (Commune mixte)، التي أصبح - الغزاة الجدد - تابعين لها منذ ذلك الوقت. لقد « اجتازت فكرة (المستعمرين Indigène) البحر المتوسط بسهولة أكثر مما اجتازه (أبناء المستعمرات indigéné)»⁽⁴⁾، وبالتالي فإنّ الحروف البارزة على بطاقة الهوية للمستعمر، تحيل بينه و بين إيجاد عمل مريح. ففي رحلة ابن نبي الأولى مع صديقه "قاواو" و التي باءت بالفشل، جزاء عدم استخدامهما كعاملين محترمين، كان مرافقهم - اليهودي - في السفينة، قد وجد العمل بعد يوم من وصوله إلى ليون ، و كذلك كان الحال مع رفيقه الأوروبي العامل في الحافلات الكهربائية، بينما بقيا الجزائريان - المستعمران - في الشّارع. يقول صاحب المذكرات: «وهكذا بعد أيام ثلاثة أو أربعة تبخّرت مشاريعنا المتعلقة بشركة الفواكه، ذات المسؤولية

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 191.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 388.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 145.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 146.

الحدودة في ليون وبتنا ناوي في المساء، و قد أُنهكنا التعب، و أربكتنا الحيرة، بعد يوم ممتلئ بالانتظار أمام مكاتب العمل»⁽¹⁾.

هذه العنصرية المقيتة التي كانت تمارسها فرنسا و من ورائها أوروبا، كانت موجهة لإحتقار أصحاب الضمّة الجنوية من المتوسط، و إلاّ فإننا قد رأينا كيف انقسم الرأي العام الفرنسي اتجاه الهجرة الإسبانية، بعد انتصار (فرانكو) و كيف تجنّد اليسار بكّل ما يضمّ من أشخاص و هيئات، من أجل إيواء المهاجرين و تشغيلهم. إنّ هذا الموقف جعل ابن نبي يوازن -عثا- بين « هذا الموقف الإنساني للتقدميين الفرنسيين - كما نقول اليوم - (وبين) موقفهم الجامد إزاء البؤس الفظيع، الذي يتجلّى في حياة العمّال المغاربة، الجزائريين خاصّة، الذين يتيهون في أتس الأحياء الباريسية، دون أن تنشط أي همّة إسعاف نحوهم، بينما القانون يضعهم في إطار الجنسية الفرنسية.

ولم تكن هذه الموازنة كلّها عبثاً، لأنّها تأتي ضمن سلسلة الظروف التي جعلتني [يقول] أدرك بصورة واقعية، أنّ الروابط البشرية لا تصوغها القوانين الموضوعية، و إنّما تنشأ بين أفراد مجتمع حدّد التاريخ مصيره بوصفه كلاً «⁽²⁾ وكانت الرّوح الإستعمارية - على الأخص - تحدّد هذه الصياغة، فابن نبي الذي كان يقدّس العلم و يؤمن بقيمته الأخلاقية، و الذي كان يرى في مدير المدرسة الخاصة للميكانيك و الكهرباء معنى العالم النزيه الموضوعي، الذي يحترم عقله، رآه في لحظة، ينهار بعد إسقاط اسمه من قائمة الناجحين في الإمتحان، و انهار في تلك اللّحظة أيضاً إيمانه بالعلم و العلماء، و لم يعد - بعد ذلك اليوم - يجد في وجه مديره ملامح الوقار و العلم التي اكتشفها فيه لأوّل مرّة رآه فيها. لقد كانت الإعتبارات السياسية و العنصرية، تتدخل في كلّ مرة ضد - جزائري أهلي -.

تكرّرت التجربة مع ابن نبي في عدّة محطّات، عرف خلالها أنّ العمل و التفوّق يستحيل عليه في مجتمع صنعه الإستعمار، في كلّ جزئية من كيانه. يذكر صالح فركوس، أنّه « جاء في بعض التقارير العسكرية مايلي: " إنّ الحقيقة الأخلاقية تستهدف العقول لتنويرها، أمّا الحقيقة السياسية فهي الوسيلة الفعّالة للحكومة و ينبغي أن تسيطر الحقيقة الثانية على الأولى »⁽³⁾، و هي الحقيقة التي كانت مطبّقة في الإطار الإستعماري.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 146.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 375.

⁽³⁾ صالح فركوس: تاريخ الجزائر من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال، دار العلوم، عناية، 2005، ص 390.

هذا الإطار الذي جعل كلمة "سيدي"، التي كانت تطلق على كل جزائري، تنحدر مع نهاية الحرب العالمية الأولى، و تفقد معناها الأصلي، بل غدت تعبيراً عن ازدراء و احتقار من السكان الفرنسيين للعمال الآتين من منطقة التل، أو المهابطين من الهضاب المرتفعة.

«كان هؤلاء الجزائريون يفتدون إلى فرنسا بصورة غير مشروعة بالمئات و الآلاف، فيؤدي بهم ذلك إلى مزيد من البطالة، و هكذا يؤلفون الرصيد الإحتياطي لسوق العمل في الحاجات القذرة أو الموسمية»⁽¹⁾، و لعل التاريخ يراوح مكانه، حينما نرى في القرن الواحد و العشرين آلاف "الحراقة"، تصارع الأمواج للوصول إلى الضفة الأخرى لتدعيم هذا الرصيد الإحتياطي، الذي ينتظر العمل في الحاجات القذرة أو الموسمية. كل هذا و الروح الإستعمارية تراقب من عليائها باسمه، قريرة العين.

مالك بن نبي و فلسفة الإستعمار:

عالج مالك بن نبي فوضى العالم الاسلامي الحديث، بالتطرق إلى عوامل و أسباب داخلية، و عوامل أخرى خارجية متمثلة في الإستعمار، و إن كان في دراسته لهذه الفوضى يرى هذين الجانبين من العوامل ليس منفصلينفهما متداخلان و مختلطان.

و لكنّه كان ملزماً في تحليله بشيء من الفصل و التمييز، كما يبين خطورة كل جانب على حدة. فللإستعمار حسب ما يرى صورتان: «إحدهما صورة الإستعمار المتحفّظ، لأنه لا يتدخل مباشرة في نواحي حياة المستعمر جميعها، بل يطلق لأبناء المستعمرة بعض مظاهر الحرية، وعلى العكس من ذلك صورة "الإستعمار الإستبدادي"، الذي يتدخل تدخلاً مباشراً في جميع تفاصيل الحياة»⁽²⁾، وهو كما يقول: لا يظهر في أسطورة تكف العالم الإسلامي عن التطور، بل يظهر أيضاً في صور و أعمال سالبة تطمس قيم الفرد، و إمكانيات تطوره، و هذا الإستعمار الإستبدادي، أكثر ما تجلّى في أندونيسيا، و طرابلس الغرب، و في شمال إفريقيا و الجزائر منه على الخصوص.

و أكثر السكان الأصليين لأبناء المستعمرات لا يعلمون أنّ لهذا النوع من الإستعمار مجامع علمية تتبناه و تقوم على توجيه أعماله، وفق خطط علمية نفسية محكمة، و له كذلك خطته العامة، تتمثل في الميثاق الإستعماري الذي يتعدّل بحسب الظروف و المواقف، و الأحداث.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 144.

⁽²⁾ مالك بن نبي: وجهة العالم الاسلامي، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ص 120.

«إن أوروبا لم تستول فحسب على مستعمرات، بل سنت قوانين لها، وكوّنت طبّا صالحا لمعالجة أمراضها، وعلما خاصا بها في معاهد (العلوم الإستعمارية) ، حيث يدرس من سيتوظف في الإدارة الإستعمارية، وخلق بصورة عامّة أسلوب حياة يطبعها الإستعمار في كل تفاصيلها، مثل قبعة المستعمر، و (البنجالوف) الذي يسكنه في إفريقيا و آسيا، و اخترعت حتى الحقيبة المنسوجة من مادة خاصّة، تستعملها زوج المستعمر لحفظ ملابس الأسرة من حشرات البلاد الحارّة»⁽¹⁾.

وهكذا يحيط الإستعمار بحياة المستعمر من كل جوانبها، دون أن يغفل أتفه الظروف و أدق التفاصيل ليسهل عليه توجيهها. و هو لا يتدخل فقط -بمقتضى العلاقة القائمة بين الحاكم و المحكوم، و إنما يستعمل أساليبه الشيطانية للتحكّم حتى في علاقات المسلمين بعضهم ببعض.

و أوروبا تمارس هذا الكيل المزدوج انطلاقا من ثقافتها الإمبراطورية، التي استحالت بفعل ذلك إلى استعمار. «لأنّ الذات الأوروبية لا تعي نفسها إلّا عبر "آخر"، فإنّ الآخر شرط في وجودها، و هل الذات شيء آخر غير الوعي بالذات»⁽²⁾، فالتّاس لديهم دائما ما يغريهم بهذا التقسيم الواهم، "نحن" و "هم"، الجماعة التفضيلية و الجماعة الأخرى ، حضارتنا و أولئك البرابرة.

الأنا و الآخر في المنظور الإستعماري:

الفلسفة الغربية الحديثة هي فلسفة "الذات" أو "الأنا" التي تقابل العالم بأسره كموضوع، و لعل "ديكارت" هو صاحب الفكرة انطلاقا من قوله الشهيرة "أنا أفكر ، إذن أنا موجود" فوجود "الأنا" مستقل و سابق لوجود العالم، وبالتالي فالعلاقة هنا هي علاقة تغاير بين الأنا و الآخر إبتداء.

كانت فلسفة "ديكارت" تركز على مرجعية الفكر الإغريقي، الذي انبنت رؤيته للأشياء على ثنائية، الإنسان الطبيعة، ثم على مرجعية الفكر المسيحي، وهكذا فإنّه يمكن الحكم ابتداء بأنّ «الشبكة التي يرى العقل الأوروبي العالم من خلالها و بواسطتها، هي شبكة تستحوذ فيها علاقة أساسية هي علاقة "الأنا" و "الآخر"، لا علاقة "آخر" ب "آخر"»⁽³⁾، وهذا هو الأمر الذي جعل الكثير من المفكرين، ورجال السياسة ينتقدون هذا التّمرکز الغربي حول الذات، و حول هذا المفهوم.

⁽¹⁾مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 350.

⁽²⁾محمد عابد الجابري: الاسلام و الغرب، مرجع سابق، ص25.

⁽³⁾المرجع نفسه، ص 20، 21.

"فتومجي" مثلا، كان « ينتقد بشدة ضيق أفق الغرب ووقاحته التي تتبدى في الأوهام المتمركزة حول الذات بأنّ العالم يدور حوله»⁽¹⁾، وذلك ربّما لاعتقاد، تشريه، من أنّه خلق من طينة ممتازة تعلقو ولا يعلى عليها، لها السبق و الأولوية، و تجب لها الطاعة و الخدمة و الخضوع، فهي صاحبة الحق و الأمر و النهي.

هذا التصوّر "للأنا" كمبدأ للسيطرة، هو الذي يحدّد موقع "الآخر"، و يرسم دلالاته و وظيفته في الفكر الأوروبي بوصفه موضوعا للسيطرة، أو عدّوا، أو بوصفه قنطرة تتعرّف الذات من خلاله على نفسها. و قد عبّر "سارتر" عن هذا التصوّر حينما قال: « أنا في حاجة إلى توسط الآخر لأكون ما أنا عليه »⁽²⁾.

و الملاحظ من هذا المفهوم، أنّه مبني على سيطرة الذات على كلّ ما تتخذه موضوعا لها. و قد ذكر "محمد عابد الجابري" تعريفا لـ "الأنا" جاء في معجم "لالاند" الفلسفي بأنّه: «وعي فردي بوصفه منشغلا بمصالحه و منحازا لذاته، و أيضا الميل إلى إرجاع كل شيء إلى الذات»⁽³⁾. و قد استشهد المعجم المذكور بقول الفيلسوف الفرنسي الكبير "باسكال" حيث قرّر بأنّ: «للأنا خاصيتان، فمن جهة هو في ذاته غير عادل من حيث أنه يجعل من نفسه مركزا لكل شيء، وهو من جهة أخرى مضايق للآخرين من حيث أنّه يريد استعبادهم، ذلك لأنّ كل "أنا" هو عدّو، و يريد أن يكون المسيطر على الكل»⁽⁴⁾.

و هو الأمر الذي ذهب إليه "يونغ" في تعريف الذات، غير أنّه فعل ذلك في صورة مثالية فقال: «"الأنا" هي جزيرة صغيرة في مجال غير محدود يمثل اللاشعور»⁽⁵⁾، فهي إذن حيّز مدرك يحاول امتلاك كل شيء يقترب منه أو يصل هو إليه.

و بحسب الدراسات لم يتحرّر مفهوم الأنا أبدا من شوائبه، و شواغله التي ترجعه دائما إلى هذا النظام الذي يتوق إلى السيطرة و حبّ التملّك، رغم هلامية هذا المفهوم في اللغات الغربية. فمن الصّعب تحديد ما أرادت هذه اللغات في وقت من الأوقات أن تعنيه من لفظ (Ego) (الأنا)، حيث صار هذا اللفظ يتحرك في ضبابية غامضة.

⁽¹⁾ صامويل هنتغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 92.

⁽²⁾ محمد عابد الجابري: الاسلام و الغرب (الأنا و الآخر)، مرجع سابق، ص 23.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 22.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص 22.

⁽⁵⁾ مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، (د.ت)، ص 22.

من هذا المفهوم للأنا يتحدّد و يتعين مفهوم الآخر ووظيفته، إذ أنّ كل تماه في كيان ما، أو ذاتية ما هو بالأحرى تمايز و اختلاف، هو تحديداً: تلك الإرادة في رسم الخطوط بين " الهم " و " النحن"، ووضع الحد و الحفاظ عليه و ذلك ما يعني إرادة الإختلاف من خلال استخدام بعض خصوصيات الهوية.

ومفهوم الآخر في الفكر الأوروبي ليس مجرد الإختلاف معه، كما هو في الفكر العربي، « بل الغيرية في الفكر الأوروبي مقولة تؤسسها فكرة السلب أو النفي، "فالأنا" لا يفهم إلا بوصفه سلبياً أو نفيًا للآخر»⁽¹⁾.

وطالما كانت الصّراعات التي تشكّل الخطر الأعظم على الإستقرار، هي تلك التي بين الدّول و الجماعات التي تنتمي إلى حضارات مختلفة، « وطالما أنّ الاسلام يظّل و سيظّل كما هو الإسلام، و الغرب يظّل و هذا غير مؤكّد، كما هو الغرب، فإن الصّراع الأساسي بين الحضارتين الكبيرتين، و أساليب كلّ منهما في الحياة، سوف يستمر في تحديد علاقتهما في المستقبل، كما حدّدها على مدى الأربعة عشر قرناً السابقة»⁽²⁾؛ لأنّ الغرب لا ينظر إلى الشّرق إلاّ بعين الأنا، و الإسلام بالنسبة إلى الغرب موضوع مزدوج، هو في الوقت الرّاهن موقع و بتول و أيضاً منافس منافسة العبد للسيد، إذا تمردّ أُمّات السيّادة، و الغرب بالنسبة (للمسلمين) سيّد مزدوج، و إذا شئت قلنا موضوع مزدوج، هو في الوقت الرّاهن، بل منذ أوائل القرن الماضي، المثل و القدوة، حرية و ديمقراطية و تقدّم، و لكنّه أيضاً في الوقت نفسه توّسع، و استعمار، و هيمنة، و امبريالية.

فلا يمكن بحال أن نمائل بين الطّرفين أو نعدّل بينهما، لأنّ الثقافة الغربية هي الأشدّ تأثيراً، و الأعظم اصطداماً بالمجتمع العربي و الإسلامي، و هي بحقّ بالنسبة للعربي، تعدّ ثقافة " الآخر"، ولكن هل هذا الآخر ينظر إليه بنفس المنظار و نفس العين؟..

الحقيقة الماثلة أمامنا، و بعد التصفّح الهادئ لمرتكزات الحضارة الإسلامية، يجعلنا نقرّر بأنّ مقولة " الآخر" بالمفهوم الغربي غائبة أو تكاد في العقل العربي الإسلامي، «فموقف القرآن من النّصارى ينطلق في البداية على الأقل، من الإعتراف بهم، لا كـ "آخر" بالمعنى الأوروبي للكلمة، بل كواحد من " آخريين" يعترف بهم كأهل دين وهم جميعاً بما في ذلك " الأنا" الإسلام متساوون أمام الله»⁽³⁾.

⁽¹⁾ محمد عابد الجابري: الاسلام و الغرب (الأنا و الآخر)، مرجع سابق، ص 21.

⁽²⁾ صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 343.

⁽³⁾ محمد عابد الجابري: مرجع سابق، ص 26.

و قد جاء في القرآن الكريم قوله تعالى:



لَا رَيْبَ لَهُمْ عِندَ رَبِّهِمْ فَلَهُمْ صَلَاحٌ وَعَمَلٌ إِلَّا خِرًا وَالْيَوْمَ بِاللَّهِ آمَنَ مَنْ وَالَّصَّيِّئِينَ وَالنَّصْرَى هَادُوا وَالَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ إِنَّ
 ﴿تَحْزَنُونَ هُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ خَوْفٌ﴾ _ البقرة: 62

بل إنَّ القرآن يعتبر النَّصارى أقرب مودَّة إلى المسلمين من غيرهم من اليهود، و المشركين، قال تعالى:



يٰۤاِنَّا قَالُوۡا الَّذِيۡنَ ءَامَنُوا لِلَّذِيۡنَ مَوَدَّةٌ اَقْرَبُۢهُمْ وَلَتَجِدَنَّ اَشْرٰكُوۡا وَالَّذِيۡنَ اَلِيۡهُوۡدَ ءَامَنُوا لِلَّذِيۡنَ عَدَاوَةٌ اَلنَّاسِ اَشَدَّ لَتَجِدَنَّ
 ﴿يَسْتَكْبِرُوۡنَ لَا وَاٰنَهُمْ وُرُهٰبًا نٰفِۡسِيۡنَ مِنْهُمْ اِنۡ ذٰلِكَ نَصۡرٌ﴾ _ المائدة: 82.

فمواقف الإسلام و المسلمين إزاء النَّصرانية، كانت أقلَّ عدااء من مواقف المسيحيين إزاء الإسلام، الذي لا يعترفون به، ولا بالنبي الذي جاء به، بل يعتبرونه هرطقة و انحرافا عن جادة الصَّواب، و انتحالا لتعاليم سابقة و محرّفة. في حين نجد القرآن الكريم يمجّد النبي -عيسى- عليه السلام- و أمّه.

فمفهوم الغيرية هنا غير مفهومها هناك، «و الغيرية بالإعتبارات المنصفة تضيي الشرعية على المقارنة و تغديها و تجعل في الإمكان فهم الفوارق بين نماذج التطور و النمو. إنّما في هذه الحالة تسمح بإضفاء الوضوح على منهج المقارنة، و بالتالي يمكن النظر إليها بوصفها غيرية منهجية»⁽¹⁾

العلاقة بين الغرب و الإسلام، هي من جنس الإعجاب و الإفتتان، أو من جنس القوّة و حبّ السيطرة و ربّما وحب أن تكون هذه العلاقة من جنس المقارنة و الإعتراف بالآخر و خصوصيته، و نبذ كلّ ما يغري النَّاس « بتقسيم بعضهم إلى "نحن" و "هم"، الجماعة التفضيلية و الجماعة الأخرى، حضارتنا و أولئك البرابرة»⁽²⁾.

إنّ مجال الدّراسة ليس استعراض موقف الطرفين، فهي متنوعة و تاريخية، ولكن لا يسعها تفويت الفرصة لإيضاح هذا المعنى المستحدث لمفهوم الأنا و الآخر، و إبراز منظور هذا و ذلك، حتّى يتسنى للقارئ فهم العقلية الأوروبية التي أصبحت بفعل هذه المفاهيم عقلية إستعمارية.

(1) محمد عابد الجابري: الاسلام و الغرب (الأنا و الآخر) ، مرجع سابق، ص 23، 24.

(2) صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 53 .

فهذا المنظور الأوروبي للآخر، ربما ولده التفوق التكنولوجي الذي حدث منذ عصر الأنوار، إضافة إلى الترسبات التاريخية التي أفرزتها التماسات، و الصدمات الحضارية على طول الخطوط بين الشرق و الغرب لذلك فإنّ الباحث الإجتماعي الفرنسي "بيرتراند بادى" في مقالة حديثة له بعنوان "الغرب و العالم الإسلامى" كتب يقول: « نحن نتحدث دائما عن الآخر، خصوصا عندما لا نحبه، أو عندما نخافه، أو عندما يكون فاتنا ساحرا، و الكاتب هنا يفكر في الإسلام كما يتناوله الفكر الأوروبي»⁽¹⁾. و هو بذلك يقرّر بأنّ الذات الأوروبية لا تتعرف إلى نفسها ولا تعيها إلى عبر "آخر"، لأن هذا الآخر شرط ضروري في وجودها وهل كانت الذات شيئا آخر غير الوعي بالذات.

إنّ مثل هذا التفكير لم يكن سائدا عند المسلمين، ولم يكن ينظر إلى هذه الذات على أنها تتعرف على نفسها من خلال الآخر، بل كان ينظر إليها على أنها قائمة بنفسها،

وتتعرّف على الأشياء من خلال المقارنة، و المثل العربي القائل: بضدّها تتميز الأشياء يعبرّ بكامل الدقة و الوضوح الرؤية البيانية للاختلاف عند العرب و المسلمين.

فالغيرية في التفكير العربي، يحددها أبو هلال العسكري في الحقل البياني من : التغير، و التفاوت الاختلاف الإعوجاج، إمتناع الإجتماع، التضاد، إلى التنافي، «وذلك في مقابل درجات المثلية التي يجعلها تمتد من مطلق الشبيه إلى الشبيه، و المثل و التّد، والمشاكل، و النظير، والمتفق، و العديل، و المساوي، و المماثل»⁽²⁾.

من خلال هذه الغربية في الفهم العربي، حاول مالك بن نبي في فلسفته للإستعمار أن يجلّل أنا الآخر الذي لا يرانا إلاّ بعينه الزرقاء، و ذلك بإعمال الفكر، و المقارنة بين الرؤيتين. هذه الرؤية التي أصبحت متعالية عند الغرب ينبثق عنها سلوكه، الذي خلق وضعيات صنعت التوترات و النزاعات، مستغلا كل مناسبة لتأكيد ذاته و تبرير تصرفاته، لفرض الإرادة، و إشباع الطموح، و الطمع، الذي ليس له حدود، و لا أخلاق. فدولة الحضارة العالمية - وهذا يصدق على الغرب - عندما تنشأ و تتحرّر « يغشى بصر شعبها ما يطلق عليه " توينبي " سراب الخلود،

و يصبح مقتنعا بأنّ ما لديه هو الشّكل النهائي للمجتمع الإنساني»⁽³⁾، و أن ما وصل إليه يمثل نهاية التاريخ

(1) محمد عابد الجابري: مرجع سابق، ص 23.

(2) ينظر: محمد عابد الجابري: الاسلام و الغرب، مرجع سابق، ص 19.

(3) صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، 487.

المبحث الثاني

القابلية للإستعمار

وهي نظرية مالك بن نبي التي أثارت الكثير من ردود الفعل المتباينة، حول حقيقة ما جاء فيها من أفكار، فقد كان يرى بأنّ الإستعمار يستمد فاعلية قوّته من حالة مميّنة تكتنف المستعمر و تكبّله، هي القابلية للإستعمار.

كما أنّ بعض الدّارسين لفكر مالك بن نبي قد اختلط عليه الأمر في هذا المفهوم، فذهب في تحليله إلى أنّ ابن نبي في تفسيره يطلّ «من زاوية الإستعمار نفسه، فهو ينطلق من موقف الإستعمار من أبناء المستعمرات فكنتيجة لما يفرضه الإستعمار عليهم يصاب هؤلاء بقابلية للإستعمار»⁽¹⁾ و الأمر في الحقيقة عنده بخلاف ذلك.

هاته الحالة التي تنبعث من باطن الفرد ومن نفسيته المهزوزة، الخامدة، هي التي جعلت الجزائري في ذلك العهد» يقبل بتصنيفه تحت عنوان الأهلي (Indigène)، و هكذا استأهل كل ما ترمي إليه المقاصد الإستعمارية؛ من تقليل قيمته من كل ناحية، حتّى اسمه، و هذا يعني أننا أخذنا أنفسنا بالمقياس الذي يقيسنا به الإستعمار»⁽²⁾.

فهو يستغل فينا جهلنا و بطالتنا و لا فاعليتنا ، و انحطاطنا الأخلاقي ، و يسخر هذه القابلية فينا، خدمة لمصلحه، و إمعانا في إذلالنا و تحقيرنا . لأن "الإنسان" فينا، اصبح متحللا، خارجا عن التاريخ ، منعزلا، محروما من قوّة الجاذبية و الإشعاع ، و اكتفى بتلك "الفردية" التي تعيش في المجتمعات المنحلّة ، لا يقدم لوجوده أساسا روحيا ولا ماديا .

⁽¹⁾ عكاشة شايف: الصّراع الحضاري في العالم الإسلامي-مالك بن نبي- منشورات بن مرابط، الجزائر، 2010، ص 69.

⁽²⁾ عمر كامل مسقاوي : في صحبة مالك بن نبي ، مج 1، دار الفكر ، دمشق ، ط1، 2013، ص 478.

و هو حين يصير إلى هذه النهاية المؤسفة ، و الصورة الرديئة ، تلتصق به الكثير من الموبقات و أخلاق الإنحطاط ، فيؤدي من حينها دورا نشازا لإنسان كان بالأمس عزيزا مكرّما، فتنفر منه الأنفس الكريمة ، و تشمئز منه أذواق المدنية و التحضر .

و الفرد حين يصير إلى هذه الحالة ، يفعل ذلك و هو يعتقد أنه يحافظ على تراث الأجداد و الأباء مقلد لعاداتهم و وارث لها . فهو يميل إلى المحافظة ، و لكنّها محافظة سلبية راکدة ، ليست كتلك التي يعتنقها الناس في إنجلترا ، إذ أنّها هناك تدلّ على الكفاءة، و الإنبعاث المتجدّد ، بينما تدلّ في عصور الإنحطاط، على العطلو الجمود، «فالإنجليزي يتمسك بمجموعة من التقاليد ، يراها ضرورية للتوازن القومي المطبوع بطابع الحركة ، و هو يتمسك بها عن طيب خاطر ، على حين أنّ الفرد في المجتمع الإسلامي، عاجز عن التقدم ، عاجز عن ابتكار المعاني و الأشياء الجديدة و تمثّلها ، فالميل إلى المحافظة هنا ليس إراديا ، بل هو حقيقة افتقار ونقص»⁽¹⁾.

ومالك بن نبي حينما يتناول حالة القابلية للإستعمار في البلاد الإسلامية ، يربطها دائما بإنسان ما بعد الموحدين ، أي بعصر الإنحطاط الذي غدت ألوان نشاط الفرد فيه ، تنسج دائما على منوال الوراثة ، فالكاتب مثلا - عندما تحدّث في مذكراته - عن تبسة ووجهها الشّعبي (أيام السوق) ، ذكر قصص الحكواتي التي كانت تلذّ له كثيرا ، و كان يطربه أكثر أن يتحلّق حول (الحاوي)، و هو يرقص ثعابينه ، او يتجمع حول حلقة أولاد (بن عيسى) ، يتفرّج «على ألعابهم البهلوانية التي كان يزيد في بهائها، حركات المهرّج الذي كان يرافقهم ، و الذي كانوا يطلقون عليه اسم (المسيح)»⁽²⁾.

و ربما عرّج في المساء ككل الناس، إلى بعض المقاهي يستمع إلى القصّاصين، يروون حكايات ألف ليلة و ليلة أو سيرة بني هلال ، أو بطولات سيدنا علي، مع رأس الغول في واد (سيسبان) .

و ليس من قبيل المصادفة، أن ترى أضرب النّشاط هذه، تنتشر على ربوع الرقعة الإسلامية، من مشرقها إلى مغربها ، «و ليس من قبيل المصادفة ان نرى «الحاوي»، يجمع حوله الأطفال في سمرقند، وفي مراکش ، و هو يلوّح لهم بثعابينه ، إن معنى هذا، أنّ مشكلة العالم الإسلامي واحدة - لا أقول في أشكالها السياسية أو العنصرية و إنّما في جوهرها الإجتماعي - ، هذا الرأي يتيح لنا ، بل يفرض علينا وضع المشكلة في نطاق التاريخ، وعليه فليس من

⁽¹⁾ مالك بن نبي : وجهة العالم الاسلامي ، تر: عبد الصبور شاهين ، بإشراف ندوة مالك بن نبي ، دار الفكر ، الجزائر ، ط5، 1986 ، ص 34.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 28.

باب اللَّعب بالألفاظ، بل من الضرورة المنطقية ،ان نقرّر هنا، ان العالم الإسلامي ،لا يعيش الآن في عام 1949 م ، بل في عام 1369 م⁽¹⁾. تاريخ أفول حضارته.

فمنذ ذلك الحين أصابت هذا العالم أمراضه صيبانية – كما كان يسميها المستشرق الانجليزي "جب" في كتابه " الاتجاهات الحديثة في الفكر الإسلامي " (les tendances modérés de l'islam) ، و منذ هذه النقطة من التاريخ نسجّل انقلاب القيم الإسلامية الحقّة، إلى أشياء لا قيمة لها . و انقلاب الإنسان المسلم الى فرد بلا شخصية، و لا بوصلة تهديه ، فكانت الأحداث تمر به و لا يلقي لها بالا، و لا تثير فيه أي حركة، أو رد فعل، . حتى أن الحرب العالمية الأولى التي غيرت وجه العالم ، لم يكن لاندفاع نيرانها، حدث كبير في كثير من نفوس عالم الإنحطاط ، فمالك بن نبي يقرّر ان «الرّابع عشر من اب "اغسطس" عام 1914 ، لم يكن بالنسبة لي غير يوم كباقي أيام السنة، وحين سمعت جدّي تستعيد ذكريات حرب 1870، او (عيفة البروس) كما كانت تسمّيها ، خيّل أن ما حدث في ذلك اليوم كان فقط بسبب مقتل (بن حمّانة) ، و على كلّ فياني أعتقد أن جميع الشعوب، كانت في ذلك الوقت طفلة مثلي ، فلم تستطع أن تقدر ماهية الحدث و أبعاده ذلك انها لم تكن تستطيع ذلك»⁽²⁾.

وهو يقصد بالشعوب تلك التي كانت تعيش في انحطاطها . و تعيش على خرافاتها و أساطيرها، و ربما ابتكرت لها أساطير و خرافات جديدة كتلك التي ظهرت في تلك الفترة، و بدأ الشعراء الشعبيون يمجّدونها، و يتغنّون بها مستعينين بالأدب الشعبي القديم، يبعثونه من سباته، مستدلين بأقوال (سيدي علي بن الحفصي) القديمة، حول الحرب و البطولات.

ولم يستشعر المساكين أجواء الحرب، إلّا حين بدأت السّلطة تحدّ من استهلاك بعض السلع، كالسكر و البترول و هكذا تعيش الأوهام في ضمائر الجماهير، و لا توظفها إلا الصّدّامات القاصمة، أو هزّات بعض المصلحين من أولي العزم.

كان كل شيء يوحى إلى الكاتب – منذ أن كان غلاما – بأنه يعيش بين مجتمع قابل للإستعمار، فبعض الملامح التي كانت تتغير من الرّيف إلى المدينة، لم تكن باستطاعتها أن تغير العقلية التي لها هذه القابلية ، فالكاتب عندما انتقل إلى قسنطينة و أحد يرافقه جدّه الذي أطلعه على معالم المدينة ، سرعان ما قاده «إلى الزّاوية العيسوية التي

⁽¹⁾ مالك بن نبي : وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 35.

⁽²⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ، ص 29.

كان أحد أركانها ، و كانت تحيي كل سبت حلقة من الذكر تعرض فيها الكرامات المدهشة و العجائب «⁽¹⁾. وأحيانا يصحبه إلى مقهى حي (بن الشريف)؛ حيث يلعب (الدّاما) مع أقرانه ، و يستعيد معهم الحنين و الذكريات .

و حين بدأ الناس يستشعرون الحرب، بقيت غمامة القابلية للإستعمار، تظللهم بأوهامها خاصّة لما دخلت تركيا الحرب إلى جانب دول المحور ، فهذا الحدث وضع الموضوع برمّته على الجانب العقدي الديني؛ لأن خليفة المسلمين أصبح طرفا فيها،«والخليفة لديه بحسب اعتقادهم سلاح رهيب . فإن سيدي (زرودي) معلّم القرآن الذي يسكن معنا في الدار نفسها قال لهم: لو أن الخليفة لَوَّح براية النبي محمد التي لديه فالعالم سيلتهب .»

ولم يكن العالم يحتاج فعلا لهذا التلويع من الخليفة ... فهو يلتهب فعلا.. و لكنها الأمراض الصيبانية، التي ذكر "جب" تنخر عظام مجتمع منهار .

و للأسف الشديد فإن هذه الموارث الإجتماعية، لا زال بعضها يعيش بين ظهرانينا. ذلك أن «إنسان ما بعد الموحدين» مازال حاضرا فينا ، و هو لم يكتف بتبليغنا هذه الموارث العقيمة المريضة ، بل بلّغنا ذاته أيضا، فهي تحيا فينا و تعيش، و تعشّش، و نرجو أن لا تبيض ولا تفرخ..

هذا المرض بالذات - الذي تفشى -، هو الذي جعل الجيش التركي ينكفأ على نفسه في رمال سيناء، على مشارف السّويس، الذي كاد يجتازها، «لو لم يقطع "لورنس" عنه إمداد الماء مستعينا بالقبائل العربية»⁽²⁾، التي ماتت فيها النّخوة و المروءة و الأخوة ، و باتت بفضل هذه القابلية تساق إلى المذبح، هيّنة ليّنة، من طرف شخص واحد يعيش بينها، و لكنّه لا ينتمي الى عالمها . حتى أن صاحب المذكرات شهد بأمر عينه «رجلا ذا ساق خشبية يبيع الجيش الفرنسي لحم أبناء المستعمرات بالكيلو . و الرجل المبيع يقبض ثمن نفسه بمقدار وزنه و أحد هؤلاء المبيعين يدعى (ولد الجبلي)، استهلك ثمنه باحتساء الخمر ، ثم تسكع بالقرب من الأسوار و هو يغني رأيا نفسه :

«كم بقى لك من الحياة يا جبلي ؟ كم بقى لك من الحياة؟»

⁽¹⁾ المصدر نفسه ، ص 33.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 37.

«يقول الفرنسيون: إنه ليس لديهم ما يكفي من الجند»⁽¹⁾

وسافر ولد الجبلي و لم يعد يرى منذ ذلك الحين !!

إن هذا الإنقلاب في التّفسيّة تابع لهذه الحالة التي ذكرنا ، و لم يكن انقلابا فجائيا، بل هو النّهاية الحتمية لكل انفصال عن القيمّ الباعثة، و الأخلاق المرشدة، و الأفكار الخالقة الدّافعة . و إن ذلك الانفصال سيتمخض حتما عن كوارث، لما يحمله من جميع أنواع التمزّق و المتناقضات .

لقد كان العالم يتغير، و نحن نعيش حياة لا مبالية ، لأننا كنا نعيش حياة البطالة في كل شيء، و كنّا نستمرّ الجهل ونباهي به ، حتى باتت الأمية متفشية فينا، إلى الحدّ الذي أصبح فيه من يعرف أن يخطّ حروفا بطلاسمها ترسم له هالة من التّقديس في العيون و العقول كذلك، .«فالجهل عادة يحمل احتراماً وثنيا لكلّ ماهو مكتوب . و الجزائر بقابليتها للإستعمار كان لديها اعتقاد بخرافة الورقة المكتوبة ، فقيمتها السّحرية لا تمارسها فقط في النساء و العجائز اللّواتي يضعن لأطفالهن (حروزا)، يقينهم بها من العين الشريرة . بل إنّها تمارس قيمتها السّحرية أيضا في ذلك الوسط الذي تكوّن في الرّوايا الصّوفية، اذ تستعمل فيه حجّة لا جواب عليها في المناقشات»⁽²⁾ . و بذلك يكون الفكر النّاقد قد قضى عليه بتاتا، فظل متوقفا بهذه الطّريقة الوثنية طيلة أجيال و أجيال .

و هو الأمر الذي يستغله الإستعمار دوما ، فالطبقة التي يختارها من أبناء الأهالي لتجلس على مقاعد التّعليم المحدّد ، يكونها لتكون عاملا مساعدا في تكريس هذه القابلية.

إذ كلما دعت الضرورة شرع الإستعمار « يدفع في حلبة الصّراع جنده الجديد، من المطربشين المتكوّنين على مقاعد الثانويات، و الجامعات»⁽³⁾، وهو موضوع سنتناوله في حينه حين تتكلم المذكرات عن الطبقة المتعلمة و المثقفة.

إن داء القابلية للإستعمار يستشري في المجتمع، عندما يهجر الوطن حلبة الواجبات ، ويتّجه إلى ميدان الحقوق ميدان الشّعارات، و الكلام و المزايدة ، حيث يصبح كل فرد بوقا للصّداق و التّصدية، التي يجبّدها الإستعمار و يبسم لها ، لأنّها عملية لاستفراغ الشحنات في وسط معزول فارغ. فهذا الظّرف،«يكشف عن ظاهرة الفرار من

⁽¹⁾ المصدر نفسه ، ص 37، 38.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 106.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 391.

الواجب، بالتظاهر و المظاهرات، تلك الظاهرة التي لم تكن بعد نتائجها واضحة في الميدان السياسي، و لكنها أصبحت في منتهى الوضوح في الحقل النفسي»⁽¹⁾

وداء الكلام المتوَلّد عن حالة القابلية للإستعمار، يفضي فيما يفضي إليه، إلى قطع روابط الإحترام و التقدير و إنزال الناس المنازل، حتى يصل الحال إلى أن ينطق "الروبيضة" الذي عرفها الرسول صلى الله عليه وسلم بالرجل التافه يتكلم في أمر العامة، وفي ذلك الحين تفقد الكلمة قيمتها، و يختلط الحابل بالتّابل، و يغدو المنظر الإجتماعي، أكثر جدبا و أشد فراغا، لأن عرى الروابط المقدّسة التي كانت تستشعرها القلوب و النفوس انفصمت و تلاشت، و تبخرت في طوفان الكلام و الهذر، «إذ أصبح كل مقهى سوق عكاظ، و كل مائدة فيها أصبحت منصّة يخطب من حولها بما شاء و لمن شاء و كيفما شاء».⁽²⁾

وقد ذكر صاحب المذكرات أمثلة عن هذا الداء القتال، الذي استولى على الأفراد في تلك المرحلة، «حتى إن بعض المصابين كان ذات يوم مع الجمهور التّبسي، يستمع إلى خطباء يتكلّمون بقاعة المهرجانات، فطلب الكلمة فلم تعط له فصرخ:

— إنني سأنفجر إن لم أتكلّم!»⁽³⁾

ولتفادي هذا الانفجار، أعطوه الكلمة، فقفز على المنصة و مكنسة بيده، ليقرّر أنه يجب أن يكس الإستعمار هكذا... ولوح بمكنسته، ثم نزل منتفخا خيلاء كمن فتح بيت المقدس. لقد استحال كل شيء بفعل هذه القابلية، إلى الخلط و الخبط و التباغض و الإنتهازية و الثرثرة، و عدّد ماشئت من هذه الصّفات التي وسمت إنسان ما بعد الموحّدين، و مجتمعه، الذي فقد رشده، بفقدان عقله، و فقد عقله بفقدان روحه، و فقد روحه بفقدان فكرته الباعثة.

المرابطة والطرق:

و هو مظهر من مظاهر القابلية للإستعمار على عهد مالك بن نبي، وهذه الظاهرة في أصولها كانت اتجاها صوفيا قديما، يميل إلى الزّهد و العبادة و الإنقطاع عن الدّنيا، و الإعراض عن زحرفها، و التّوجّه إلى الله تعالى بالمجاهدة و

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 385.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 384.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 390.

الذكر، و الصوم، و الصلاة، «ولا يزال المرید يترقى من مقام إلى مقام، إلى أن ينتهي إلى التوحيد، و المعرفة، التي هي النهاية المطلوبة للسعادة»⁽¹⁾. وهو المقام الذي سماه ابن خلدون "مقام التوحيد و العرفان".

ومهما اختلف الباحثون في تعريف التصوّف، فإنهم لن يختلفوا في سرّه الأصلي، و هو «التسامي و التطهر للوصول إلى الدرّجة العليا، في القربى إلى الله و نيل رضاه»⁽²⁾. وهذا مفهومه الإيجابي، الذي لا يستطيع أحد أن ينكره عليه .

إلا أنّ هذا المفهوم التّقّي، النّقي، ما لبث أن إعتراه شيء من الغبش، و شيء من التّحريف على يد من ينتسبون إليه، فقد تطوّرت الأحداث التّاريخية، ومرت الأئمة بطروف متباينة الشدّة، و تكاثرت الطّرق الصّوفية وتعدّدت مواطنها، و مالت عن بعض أهدافها و أصولها الأولى، بدرجات متفاوتة، و كان المشرق الإسلامي و مغربه سيّان من هذا الإفتراق.

و الطرق الصوفية لم تكن مذاهب فقهية في أولها، ولا تنتسب إلى إحدى الطّرق الإسلامية، وإنما كانت أساليب في العبادة و التدنّين، و الإرتقاء بالروح، و لكن سرعان ما اعتراها التباس و غموض، جعلها ترتبط بالشيخ أو المؤسس، أو القطب الأول، الذي سيغدو محلّ احترام و تبجيل و تقديس. وسرعان ما تصبح طريقتة في التّصوف هي طريقة القوم التي يتبعون، وهنا يبدأ الخلل، عندما تصبح للشيخ هذه القداسة، و هذا الإتبّاع، حيث يبدأ الأدياء في الظهور ويبدأ الجهلة في التوهّم و الدروشة. «فمنهم من كان يبّالغ في الممارسات الظاهرة كالترقص والتواجد و التضارب، ومنهم من كان يبّالغ في الإنقطاع و الإنعزال و التّضحية، ليس بنفسه فقط، ولكن بأخذ غيره من الأتباع بذلك، ومنهم من كان يبّالغ في أرقام الأدعية و الأوقات (...). حتى تصبح الحياة كأنها ما خلقت إلا لكي يقضيها في طقوس يحددها الشيخ للأتباع، ولعلّ هذا الفريق هو أقرب إلى الدّراويش منه إلى المتصوفة، وربما هو أقرب في ذلك إلى المشعوذين»⁽³⁾.

وتظهر العقيدة الطرقية المنحرفة، في أشكال مختلفة، لعلّ أخطرها اعتبار شيخ الطريقة، أو خليفته، ظلّ الله في الأرض، والنائب عنه، وما على الأتباع، و(الإخوان)، إلا الطاعة، لأن الله يحكم بطريق الشيخ، الذي يعطي البركة لمن يشاء، وربما من هذا الباب بالذات دخلت وثنية القباب، والأضرحة، والخلوات، والزوايا، والأحجار، التي تقام

(1) عبد الرحمان بن خلدون: تاريخ العلامة ابن خلدون، مج1، دار بيروت، ط1، 1961م، ص864.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، دار البصائر، الجزائر، ط6، 2009، ص9.

(3) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، مرجع سابق، ص10.

وتنصب تمسكا بتعاليم الخرافة، التي أصبحت عقيدة أصحابها. «كما تظهر العقيدة في الشيخ، في شكل الخرق المحفوظة والمعلقة، وفي الشموع والمصابيح والأعلام والأشجار، وحول الكهوف ومنابع المياه، ويقوم المعتقدون في الشيخ بأعمال وممارسات تعبّر عن تعلّقهم به. وذلك بالتبخير، والصّلوات والأدعية، والزغاريد، والقرايين، والقيام بألعاب وحركات معينة، وإلقاء الخطب، والإلتجاء إليه، والتداوي عنده»⁽¹⁾. ولهم في ذلك مواسم ومواعيد، لها من الأسماء: الحضرة، والزردة، والوعدة، وغيرها. وقد جرت العادة أن تكون للشيخ زاوية بكامل أركانها من الشّواش والخدم والطلبة، يشرف عليها ويديرها. وقد اختلطت بعض المسمّيات، كالمتصوّف والدّرويش والمرابط، والشيخ وحتى الشريف، في بعض الحالات، فلفظة المرابط أصبحت تطلق بعمومها حتى على هؤلاء الدراويش ورجال التّصوف، ورغم أن هذا الإستعمال للكلمة أقرب إلى الإستعمالات السّياسية منه إلى التاريخ، وإذا كان أبو القاسم سعد الله قد ميّز بين هذه المسمّيات في كتابه تاريخ الجزائر الثقافي فإن غيره، وخاصة ممن كتب بالفرنسية لم يفعل، بل أطلق اسم المرابطية على كل هذه المسمّيات، خاصّة لما آل الكثير منها، إلى عمالة الإستعمار وخدمته بطريقة أو بأخرى. وربما هذا ما نلحظه في العمل الرائد "العلي مرّاد" الموسوم بالحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر. وهو البحث الذي يتتبع التاريخ الدّيني والإجتماعي لهذه الحركة، من سنة 1925م إلى 1940م. وهنا يجدر بنا أن نقدم ملحوظة تنصف كلمة "مرابط" في جذرها وأصلها. فهي لها معنى تاريخي، وسياسي بعيد، تعني "مجاهد". «لأنه أصلا جاء من كلمة (رباط)، والرّباطات قامت أساسا في الثّعور، وأماكن الخطر التي يهجم منها الأعداء، وهكذا كانت الرّباطات قلاعاً وحصوناً لمنع الخطر الأجنبي، وكان المرابطون، هم المجاهدون الذين يحمون الثّعور، ويتصدّون للأعداء»⁽²⁾.

وقد كانوا كذلك في الجزائر ردحا من الزمن، حتى قامت حكومة الدولة العثمانية بهذا الأمر، وأصبحت مسؤولة عن هذه الحماية، وعن هذه الثّعور، حينها انحصر نشاط المرابطين في أعمال الخير، والبر، والتعليم، وتأمين الطرق. ومنذ ذلك الحين بنيت لهم رباطات وزوايا ومعاهد. وظلّوا كذلك حتى الإحتلال الفرنسي، الذي لاحظ نفوذ المرابطين ومكانتهم عند عامّة الشعب. فاستغل هذه النافذة ليلقي بحباله وشبكته على الجميع. واتّبع في ذلك إجراءات ضعفت وحدة الصّف وفرّعتهما إلى فروع. وكان ذلك مصير الكثير من الطّرق الصّوفية كذلك، مثل الرحمانية، والقادرية والدرداوية، حيث تمزّقت الرّحمانية مثلا إلى 25 فرعا، لا يعترف أحدها بالآخر، وكل فرع له

(1) المرجع نفسه، ص 11.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج 4، مرجع سابق، ص 13.

شيخ مستقل، وهو ما سهّل المهمة الإستعمارية بعد ذلك، من خلال لعبة العصا والجزرة، التي يحسنها الإستعمار ويبرع فيها.

وما يهم هذه الدراسة هو تتبع هذه المرابطية في الفترة التي عاش فيها مالك بن نبي وذلك من خلال مذكرات "شاهد للقرن"؛ التي نظرت إليها من خانة القابلية للإستعمار والعمالة له، رغم التسمات الأخلاقية اللطيفة، التي بقيت طلولاً عالقة، على جبة الشيخ والأتباع، تحكي زمن مجد وحضارة كانت..

والشيء الذي لا خلاف فيه بين المؤرخين، أنه وقبل ظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر، كان المرابطيون الطرقيون هم الذين يسيطرون على الحياة الروحية والفكرية، وحتى السياسة، في المدن والأرياف، وقد ظل الأمر كذلك، إلى غاية الحرب العالمية الأولى تقريبا. «وقد اعترف عبد الحميد بن باديس نفسه، الذي كان منشط الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، خلال ما بين الحربين، بهذا الواقع، وقد كتب يقول: «قبل ظهور الحركة الإصلاحية، لم يكن أحد يعتقد أن الإسلام يمكن أن يكون شيئا آخر غير المرابطية»⁽¹⁾. ومهما يكن من شيء فإن هذه الأخيرة كانت تحضى بانتشار واسع وسط السكان، الذين كانوا يقيمون في عالم مملوء بالمعتقدات الخرافية والبؤس. ولا يكاد مكان في تلك الأعوام يخلو من الوجود المرابطي، بطريقة أو بأخرى. سواء تمثل ذلك، في شكل بيت مركز، يديره الشيخ المرابط، أو كان في شكل فرع، يرأسه مقدم، أو كان في أشكال أخرى، يمثلها "الإخوان" والمريدون. وقد صوّرت المذكرات جانبا من نشاط الزاوية العيسوية، في مدينة قسنطينة، وكيف كان الكاتب يرافق عمه كل مساء سبت وهو الماهر في الضرب على (النقارات). تلك القطعة المؤلفة من طبلين صغيرين، مركّزين على قطعة خشبية يضرب عليهما بعضا صغيرة، و كانت هذه القطعة كثيرا ما تستعمل في مجالس الطريقة (العيسوية)، في قسنطينة و الطريقة (القادرية) في تبسة على السواء، حيث عاش " ابن نبي " طفولته.

و بتدرّده على هذه المجالس رفقة عمه الإختصاصي الممتاز، ألف وجوه رجال تلك الطريقة، و أصبح يذهب معهم إلى خارج الزاوية، إلى منازل الكبراء، و العائلات، وكان يجلس معهم في الحلقة المؤلفة من الجوقة، و العازفين حيث «كان الإخوان ينتظمون في الحضرة، وبينهم (الشاوش)، وهو الشخص الذي يتولى إدارة الحلقة، فيدعو كلاً بدوره، ليدخل في الجذب حالة الوجد، فينتصب واقفا، ويبدأ في حركات الذكر التي تتناغم مع إيقاع الشاوش، إذ يضرب على يديه فيشير إلى مراحل الذكر، أما المقدم سيدي (علي بن الفول)، فكان يجلس في ركنه من المجلس

⁽¹⁾ علي مراد: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، تر: محمد بجاتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007، ص 66، 65.

محاطا باحترام الجميع، كأب روجي، وهو دائما معهم في شؤونهم، صغيرها و كبيرها، معهم في حفلات زواجهم وختان أبنائهم، وكذلك المآتم»⁽¹⁾.

وهكذا فإن الجزائر كانت تعيش على هذه الشاكلة: الإستعمار يهيمن ماديا، و المرابطة تهيمن روحيا، ووجدانيا بصفتها الممثل الديني للجزائريين، وقد دامت هذه الحالة إلى غاية ظهور الحركة الإصلاحية غداة الحرب العالمية الأولى.

و من الغريب أحيانا أن تتباين الطبقة و تمايز، في قضية رعاية مثل هذه الطرق المرابطة و زواياها، و الإنتماء إليها، فمالك بن نبي كان قد لاحظ ذلك في قسنطينة، حيث « كانت الطريقة العيسوية ذات رعاية من أهل المدينة، و خاصة التجار، أما جماعة العمّارية، فكان مريدوها من الباعة المتحولين، و سائقي العربات و الخيول و رماة الجيش، المقيمين في ثكنة المدينة »⁽²⁾.

وربما كان ذلك من إيجاء الإدارة الإستعمارية و مخابراتها النفسية، التي تحكم اللعبة في عملية التحزب و التفريق. فالعمّارية، من الطرق التي التصقت بالقادرية، و قد وظّف لها الإستعمار «شخصية غريبة أحييت الماضي، و نشطت الحاضر، و ساعدت على أداء الخدمات اللازمة في وقتها.

لسنا هنا إذن أمام طريقة صوفية عادية لها مؤسسها المشهور بالشرف و البركة والعلم، و لكننا أمام شخصية مغامرة، نصف درويش، و نصف سياسي، وهو رجل أمي لا يقرأ ولا يكتب، ومع ذلك يقوم بإعطاء الأوراد و الإجازات، و حاشا أن يكون ذلك هو "عمار بوسنة"⁽³⁾، إنّه الحاج مبارك بن يوسف المغربي، صاحب الأدوار الغريبة و الأطوار العجيبة، و اللعبة المسخرة في يد الفرنسيين أثناء سبعين سنة من عمره على الأقل»⁽³⁾.

و هو الذي مد يد العون لتسهيل عملية احتلال قسنطينة ، ثم احتلال تونس.

أما العيساوية فهي من فروع الشاذلية الجزولية، كما عرفها أبو القاسم سعد الله في تاريخ الجزائر الثقافي، و مؤسسها هو الشيخ محمد بن عيسى ، دفين مكناس بالمغرب الأقصى.

و يبدو أن العيساوية طريقة ذات طابع شعبي المظهر، يختلط فيها الجد بالهزل ، و يمتزج الدين بالخرافة ، و هي تعتمد على التّهريج ، و الرقص و والسحر وكل المظاهر الوهمية التي يلجأ إليها الشعب المكبوت للتّنفيس و

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ، ص 49.

⁽²⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ص 49.

⁽³⁾ عمار بوسنة : مؤسس الطريقة العمارية (ت، م: 1712م).

⁽³⁾ أبو قاسم سعد الله : مرجع سابق، ص 60.

الترويح، «إنّما نوع من الانفجار الداخلي، و لكن في اتجاه آخر، ليس ضد العدو كالثورة ، و لكن باستخدام وسائل العنف ضد الجسد، و تبسيط الدّين الى درجة القيام بأعمال السّحر و الخرافة ، إنّها (الكاريكاتور) الصّوفي إذا صحّ التعبير، و هي توازي بأعمالها في الحياة الدّينية، ما يقوم به عندئذ المدّاح في الحياة الأدبية»⁽¹⁾، لذلك يرى فيها البعض أداة مساعدة لتحدير الشّعب و تنويمه ، خاصّة إذا لاحظنا، أنّها كانت ممدوحة عند أصحاب السّلطة، سواء في العهد العثماني، أو في العهد الفرنسي، و قد ذكر «الفرنسيون أنّهم وجدوا 23 رسالة لدى شيخ العيساوية في الجزائر ، كلّها تعفي زاويته من الضّرائب ، و هي صادرة من الدّيات، و باياتالتيطري ، كما تعفيهم من حقّ التّويّزة (السّخرة) في القبائل المجاورة، و تأمر باحترامهم»⁽²⁾ وقد كان شيوخ الطّرق الأخرى، لا يرضون بتصرفات العيساوية ، و يرونها مخالفة للتعاليم الصّوفية ، بل هي محلّة بالوقار.

و عطفًا على هذه التّصّرفات، التي تسيء الى الدّين، و تذهب بروحه من طرف هذه الطرق، و أتباعها، فقد ذكر صاحب المذكرات منطقة " افلو" و عذريتها، و بساطتها، و خضوعها الكلّي للزّوج (المرابطية)، التي كانوا يقيمون لها كل سنة الإحتفالات الحاشدة ، و خاصة حينما يأتي ممثلوها لأخذ حصّتهم السنوية من الغلال و الزّكوات و المساهمات . و هي مداخيل المرابطين الذين يجمعونها من المنطقة كثيرة الغنى و الكرم و الجود.» و من الطبيعي أن استغلال سداجة الناس ، تفسح المجال أمام حيل تضحك اليوم الطفل ، لكنها في ذلك العصر تركت أثرا بعيدا في بساطة أولئك القوم»⁽³⁾.

فقد ذكرت المذكرات موكب الطريقة (القادرية) المهيب ، الذي يأتي إلى (افلو) ، على رأسه ابن شيخ الطريقة (المقدم)، الذي يلبس ثيابا خضراء من رأسه حتى أخمص قدميه، ثياب أهل الجنة التي تغطي صاحب نفس جشعة ، فهو ذو ذكاء شيطاني، يستطيع ابتزاز السّاذجين من العامة، بالطرق التي يريد.

و قد أثنى من جيوبهم، إلى الحدّ الذي كان يملك في (وادي سوف) بستانا للنخيل، يضم ألف نخلة هبات العقول التي تريد دخول الجنة في موكب الشّيخ المهيب.

على أنّنا إذا ذكرنا الطريقة القادرية ، و ذكرنا ما يعتور أتباعها من سلوك مشين ، فإنه يجدر بنا أن ننوه بشيخها الأول (عبد القادر الجيلاني) (الكيلاي)، المتوفى في بغداد سنة 561هـ، «و هو يعتبر عند المتصوفين سلطان الأولياء

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: مرجع سابق، ص 82.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، مرجع سابق، ص 83.

⁽³⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ، ص 181.

، و قطب الأقطاب ، و الغوث ، و عضد الإسلام وله كرامات و خوارق تنسب إليه ⁽¹⁾ ، و له تأليف عدة منها (لطائف الأنوار).

و كانت السمّات البارزة المتبعة للطريقة هي العلم ، و الأخلاق ، و الصّبر ، و الإتقان ، و كان من واجباتها ذكر الله ، و الصّدق ، و الإبتعاد عن الدّنيا ، و حبّ الخلق ، و الخوف من الله ، إلى أن خلف من بعد ذلك خلف قسّموا الطّريقة الى فروع، على مقياس الإستعمار، و أصبح بعضهم يدعو الجزائريين الى مساندة فرنسا في حربها ضد الألمان ، على غرار ما فعل أحد أولاد الأحول صاحب زاوية، تابعة لهذه الطريقة، واقعة في (وادي الخير) الذي يصبّ في وادي الشلف ، بين مستغانم و غليزان ، و قد حثّ أتباعها، على إعلان الولاء لفرنسا، و الدّفاع عنها باعتبارها الوطن الأم. «و قد فعل ذلك أسوة أيضا بموقف شيخ زاوية الهامل، و غيره من شيوخ الطّرق و زعماء الإندماج ، أمثال الدكتور ابن جلول ، و الدكتور الأخضرري ، و رجال الدّين الموظّفين عند الإدارة الفرنسية»⁽²⁾.

و حدث للقادرية ما حدث لكل الطرق في القرن الماضي ، حيث أصبح معظمها تحت يد المخابرات الفرنسية و إدارتها ، ووظّفت في كثير من الأحيان لتغلغل الإستعمار في القارة الإفريقية مرورا بالصّحراء الكبرى . و ذلك باستغلال التّفود الرّوحي لهذه الطرق في المنطقة ، حيث كان يمتد بين الطوارق و السّودان ، و كان لها مراكز في القارة ، على غرار زاوية " أحمد البكاي في تومبكتو" التي كانت تابعة للطريقة القادرية.

«وقد ذكر الجنرال لاروك (Laroque)، أن للقادرية عددا كبيرا من الأتباع ، و ينصح بلاده بالإستفادة من نفودهم ، و لاسيّما من زاوية "عميش" بقيادة الشّيخ الهاشمي و زاوية "الرويسات" بقيادة أخيه محمد الطيب . و يقول الجنرال (سنة 1879) إن كليهما يحتفظ بعلاقات جيدة مع الفرنسيين ، و أنّهما قدما لهم خدمات في الصحراء، لما لهما من تأثير، و رغم أنّهما لا يلعبان دورا من الدّرجة الأولى، إلا أنّهما استطاعا ردّ الثّائرين إلى الطريق، و الهدوء، في عدّة مناسبات»⁽³⁾.

و الجنرال " لاروك" كما يذهب سعد الله خبير بأهالي هذه المناطق ، و قد كان المسؤول العسكري على إقليم قسنطينة ، بما في ذلك الصّحراء الشّرقية ، و قد لاحظ وقوف القادرية حائلا دون تسرّب السنوسية من الشرق و الجنوب ، و الجنرال لا يتحدث هنا عن القادرية فقط ، و إنّما عن التيجانية و بعض فروع الرّحمانية أيضا. «فكل

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، مرجع سابق ، ص 42.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، مرجع سابق ، ص 46.

⁽³⁾ المرجع نفسه ، ص 49.

هذه الطرق يجب أن تجعل منها فرنسا - في نظره - " عملاء " للإستعلامات ، لأن لها مراسلات مع آلاف الأتباع في الزوايا المنتشرة من افريقية الى الهند ، و من ثمة تستفيد منها فرنسا في بث فكرها و حضارتها⁽¹⁾ .

و في نطاق العمل المخابراتي و الجوسسة، و سياسة فرق تسد، التي تمارسها الإدارة الإستعمارية ما قامت به للإيقاع بين القادرية و التيجانية في أحداث المغامرة الشهيرة " ازايبلايبرهات (E.EBERHRDT)، التي ذكرها مالك بن نبي في مذكراته، من خلال كتابها الشهير، الذي تولى فيكتور بروكان (Victor Brucand) التعريف به في العالم أجمع ، و الذي ترك في نفسه إنطبعا ساحريا، عن عالم الصحراء اللامتناهي . فقد قال عن هذا الكتاب : «لقد قرأت مرارا كتاب تلك المرأة المغامرة، التي أنهت حياتها في (عين الصفراء)، في ظروف مشؤومة مؤسفة . كنت أبكي و أنا أقرأ ذلك الكتاب المسمى (AL'ombre chaude de l'eslam) (في ظلال الإسلام الدافئة) ، و الذي عرفت فيه شاعرية الإسلام و حنين الصحراء»⁽²⁾ .

لقد ادعى الفرنسيون بأن هذه المغامرة كانت تعمل لحساب ألمانيا، و من ثمة فقد كانت تحت الرقابة المشددة، لقد كانت تجيد عدة لغات، منها العربية، و اعتنقت الإسلام و دخلت الطريقة القادرية، و أعطيت ذكرها، والسبحة و كذلك اللباس الخاص. و بينما كانت إزابيل تحضر حفلة استقبال للشيخ الهاشمي، مقدم زاوية عميش العائد من باريس ، تعرّض صديقها سليمان هاني للإعتقال، و الأمر بالنقل الى باتنة، بأمر من رئيس المكتب العربي في الوادي، الذي كان يتابع الأحداث و يحركها ، و الذي رأى أن وجود إزابيل مشبوه. فتوسلت «بكل الوسائل ، ثم التجات مع صاحبها إلى الشيخ الهاشمي و إخوته، أليست من القادرية؟ و بينما كانت في قرية البهيمة مع بعض أتباع القادرية تقرأ عليهم رسالة ، تقدم منها شخص (...) و ضربها ضربة بسيف أصابت رأسها و كتفها و لكنها غير قاتلة»⁽³⁾ ، و تبين فيما بعد، أن الجاني من أتباع التيجانية، و كانت مثل هذه الأحداث تثلج صدور الإدارة الفرنسية ، و تعطيمهم الفرص الثمينة للتحرك، و السيطرة و استعمال ذلك، للإيقاع بين الطريقتين ، و بث سبل الشقاق و التفرقة.

و هل يريد الفرنسيون غير هذا، و هل يريدون إلا إضعاف الجميع، و لذلك فقد فسروا حادثة الضرب هذه بالتعصب الديني الذي كان بين الطريقتين.

(1) المرجع نفسه، ص 50.

(2) مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ، ص 87.

(3) أبو القاسم سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي، ج4، مرجع سابق ، ص 53.

ثم يذكر مالك بن نبي نموذجاً آخر للمرابطية، من الأغواط، أمكر من سابقه، وأخبث، فهو مشعوذ كبير يعرف كيف يستولي على مخيلة مرديه و تابعيه، بأساليب جد بسيطة، حتى قيل عنه أنه «يستطيع و هو جالس في (الأغواط) في غرفته، و من حلقته بين مرديه، أن يرى قافلة تأتي من بعيد الى المدينة، فيرسل اليها من يستقبلها»⁽¹⁾. و قد علق بن نبي على هذه السذاجة التي يراها الأتباع معجزة، بأن ذلك ممكن و طبيعي جدا إذا ما كان ثمة منظر شبيه بذلك الذي تستخدمه الغواصات، مركزاً على شرفة أحسن إعدادها، وهو بلاشك يغمز الإستعمار الذي يزود أتباعه بوسائله الحديثة لزيادة التأثير. و إلا فإن الأمر أهون من ذلك، من الناحية العقدية لأن المسيح الدجال الذي حدّث عند الرسول صلى الله عليه وسلم، له من هذه الخوارق ما يفتن الناس. و لكنه شيطان ملعون آيس من رحمة الله، مكتوب بين عينيه (ك.ف.ر).

ففي الحديث الذي رواه مسلم عن النّوّاس بن سمعان رضي الله عنه، أن إسرعه في الأرض «كالغيث استدبرته الرّيح، فيأتي على القوم فيدعوهم فيؤمنون به، و يستجيبون له، فيأمر السماء فتمطر، و الأرض فتنبت فتروح عليهم سارحتهم أطول ما كانت ذرى و أسبغه ضروعاً، و أمدّه حواصر، ثم يأتي القوم فيدعوهم فيردّون عليه قوله، فينصرف عنهم فيصبحون ممحلين، ليس بأيديهم شيء من أموالهم، و يمرّ بالخرية، فيقول لها: أخرجي كنوزك، فتتبعه كنوزها كيغاسيب النحل، ثم يدعو رجلاً ممتلئاً شاباً فيضربه بالسيف، فيقطعه جزلتين رمية الغرض ثم يدعو فيقبل، و يتهلل وجهه يضحك»⁽²⁾. و هذا استدراج من الله لكل طاغوت ظالم، حتى إذا أخذه لم يفلته. و قد قيل قديماً:

إذا رأيت رجلاً يطير و فوق ماء البحر قد يسير

و لم يقف عند حدود الشرع فذلك مستدرج أو بدعي

فالعبرة بالإيمان و اتباع طريق الأنبياء و المرسلين، و قد ختم كل ذلك ببعثة النبي محمد صلى الله عليه وسلم، و أتم الله نعمته على البشرية و رضي لهم الإسلام دينا. فلا حجة لأحد بعد ذلك الا باتباع هذا النبي الأمي، و العمل بما جاء في الكتاب الذي أرسل به. فإنه يهدي للتي هي أقوم.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 181.

(2) النووي: رياض الصالحين، تحق: محمد ناصر الدين الألباني، المكتب الاسلامي، بيروت، ط3، 1986، ص 572.

و من مظاهر المرابطة التي سقّته العقل و بلّذت النفس،- كما ذكرت المذكرات- أن الشيخ المرابطي في تبسة كان في تلك الفترة «يجلس في المقاهي يشرب خمرة اليانسون (Anisette) ، ويسقي مريديه، تواطؤا مع صاحب المقهى، شراب اللّوز . أعني ذلك الشراب ذا اللون الحليبي نفسه الذي يتخذه خمر اليانسون إذا ما أضيف إليه الماء، و كان المعلق يقول : ألا ترى أن خمرة اليانسون تصبح في حلق سيّدنا الشيخ شرابا»⁽¹⁾. و اذا كانت مثل هذه التصرفات تنطلي على السّدج البلهاء، فإن المتعلمين في المدرسة الفرنسية من الشّباب الجزائري و الذين بدأوا يتسلّحون بشيء من العقل "الكارتزباني"، أصبحوا يشمأزون من هذه العقلية المرابطة، التي تمثّل في نظرهم الدّين الإسلامي، و بالتالي فقد استجاروا باليسار الفرنسي الذي رماهم جملة في تيار العلمنة. لتقر عين الإستعمار الذي رمى عصفورين بحجر . الأمر الذي جعل الإبراهيمي يصرخ في وجه هؤلاء الجامدين، و يحمّلهم المسؤولية، التي مكّنت للإلحاد في نفوس الشبان المتعلمين: «ألا تدرون أن هناك محاضرات تلقى ، و خطبا تتلى ، و كتبنا تطبع و تنشر، و جمعيات تقوم بجمع ذلك - كل ذلك، (للطعن) في الإسلام ، بكم و بأفعالكم و اتخاذكم حجة عليه و غايته من كل ذلك "حمل العالم المتحضر على احتقاركم و اعتباركم في الممّج الرّعاع ... فما أنحسكم على الإسلام»⁽²⁾.

و في الوقت الذي بدأت حركة الإصلاح في العمل ، كان الإستعمار يرمي هذه القابلية، «و من أجل أن تدخل الإدارة في رأس مستعمرها (أبناء البلاد)، تلك الجرعات من السّداجة الضرورية لمصالحها الخاصة ، كانت في تلك الفترة ، و خصوصا في وهران ، تعمد إلى حرق أكوام قمح أوروبي مستعمر، رفض أن يعير أدواته ليحصد بها قمح (سيدي المرابط الفلاني).

و كان المعلق يقول:

-«أترى أية كرامة لسيدي فلان ؟ فالمستعمر الذي رفض أن يعيره أدواته، قد احترق موسم»⁽³⁾

لقد بلغت السّداجة منتهاها ، حتى أن ابن نبي نفسه كاد يعامل بوصفه شيخا مرابطيا ، فحين كان في منطقة (أفلو) ، و في إحدى جولاتهم العملية ، تقدم منه رجل من أبناء البلاد (Indigène) ليقبّل ركبته ، و كان ذلك ربما بسبب الهدام الفريد بين أصحاب البرانس و العمائم.

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق، ص 182.

⁽²⁾ نقلا عن : رابح لوئيسي: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة ، دار كوكب العلوم ، الجزائر، ط2، 2012، ص 82.

⁽³⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 182.

لقد تركت هذه المظاهر في نفس كاتب المذكرات شعورا وغيرة، وأوحت له بأفكار بدأت تتسرب إلى عميق نفسه و أغوارها ، فهو يرى في هذه المنطقة و سكاّنها عجينة إنسانية طيبة احتوت بعض السداحة ..نعم.. و لكن فيها من عظيم الفضائل ما يستطيع صاحب الفكرة أن يؤسس عليه و يبني.

إن المرابطة كانت عاملا اخر من عوامل تكريس حالة القابلية للإستعمار . و كشفت فترات نفوذها عن كثير من الشطط و الإحلال بالتعاليم الدينية، و عدم الوفاء بعهد العلماء و الصالحين، إذ «هناك مرابطون لم يوفقوا في بسط هيمنتهم على أتباعهم الا بتهيئهم ، و تهديد صحتهم، (كانوا يزعمون بأنهم قادرون على إصابتهم بعاهة ..الخ)وعائلتهم، و ازدهارهم (عقم النساء ، الإناث ، فقدان الحصاد)(...) هذه التهديدات الرهيبة كانت تروّع مخيال البسطاء ، و يجبرهم عن طريق نوع من الإبتزاز الشيطاني على الطاعة العمياء»⁽¹⁾، و في هذه الحالة يكون الإنقياد و التبعية رهبة و خشية لا طاعة و محبة .

لقد استمر وضع المرابطة في الجزائر على الشكل الذي ذكرنا إلى غاية أن بدأت الحال تأخذ تطورا تاريخيا آخر بفضل عاملين مهمّين، كان لهما الأثر الكبير في اضعافها، و الحد من هيمنتها وسط الشعب، الذي بدأت نسّمات الحرية تمبّ عليه من الشرق تارة، و من الغرب تارة أخرى:

1-العامل الأول: التّنظيم الإداري الجديد للمساجد و دور العبادة و الأوقاف، الذي اضطلع به أعضاء "الكهنوت" الرّسمي في الجزائر التابعين للإدارة الإستعمارية.

2-العامل الثاني : حركة الإصلاح التي حملت معها نسّمات الشرق ، و سلفيته ، و هي العامل الأهم الذي جعل المرابطة تجد نفسها بفعل ضرباته القاصمة، منهكة معنويا و ماديا. ماجعلها تتقلّص في مهامها إلى مجالين اثنين، هما الأعمال الخيرية، و التعليم التقليدي.

و قد كان ابن باديس واضحا كل الوضوح في محاربتة لهذه الطرق ، بل جعل ذلك مهمّته الأولى قبل التوجّه الى مقارعة الإستعمار الفرنسي ، و قد كان من نتائج الدّراسات المتكررة للمجتمع الجزائري بينه و بين الإبراهيمي منذ اجتماع المدينة المنوّرة أن البلاء منصبّ على هذا الشعب المسكين من جهتين متعاونتين.

«و بعبارة أوضح من إستعمارين مشتركين يمتصان دمه ، ويتعرقان لحمه ، و يفسدان عليه دينه و دنياه:

1-استعمار مادي، هو الإستعمار الفرنسي، يعتمد على الحديد و النار.

⁽¹⁾علي مراد : الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر ، مرجع سابق ، ص 76.

2- استعمار روحاني ، يمثّله مشائخ الطرق، المؤثرون في الشعب، و المتغلغلون في جميع أوساطه المتحرون باسم الدّين ، المتعاونون مع الإستعمار عن رضى و طواعية ⁽¹⁾.

و ما كان للمرابطية و الطرقية أن تلقى هذا المصير «لو لم يشهد التصوّف ذلك التحوّل الخطير عبر مراحلها التي مرّ بها، وهو تحوله (التصوف) من نظرية في السلوك، قائمة على العبادة و مجاهدة النفس و محاربة أفتاتها، و محاولة السير بها في منازل الإحسان، و العروج بها في مدارج الكمال، إلى نظرية في المعرفة تعتمد الكشف، و الإلهام، و الرياضة الروحية، طرقا لاكتساب المعارف و العلوم» ⁽²⁾. وهو ما حاد بأصحابها إلى الرموز و التعمية و الغموض، و إلى الشطحات غير المفهومة التي يتمثلها الأتباع (مسلمين..مكتفين)!

إلا أن مالك بن نبي لاحظ عودة نشاط المرابطية في أثواب جديدة، وذلك بعد الإنتكاسة التي أصابت الإصلاح بعد المؤتمر الإسلامي سنة 1936م، حين سلّمت القيادة (المعمّمة) زمام الأمر للقيادة (المطربشة)، ففقدت الكلمة قيمتها الخلقية بانتقالها من المسجد و النادي، إلى المقهى و الطريق.

إن هذا الظرف يكشف عن ظاهرة الفرار من الواجب بالتظاهر و المظاهرات، تلك الظاهرة التي لم تكن بعد نتائجها واضحة في الميدان السياسي و لكنها أصبحت في منتهى الوضوح في الحقل النفسي.

و مالك بن نبي يقرّر حين كان يجرّر هذه المذكرات-وبعد مضيّ ثلث قرن - أنه رأى بأعينه نتائج هذا الإنحراف، في تلك المظاهرات الطّلابية، التي تمرّ أمام نافذته في الشّارع، منادية بسقوط شخصية عربية، بينما لم تتحرك همّة هذا الشباب قبل أسبوع بسقوط (موشي دايان).

لقد أصبح ضميره لا يرتفع إلى مستوى المشكلات الحيوية، دون أن يهوي مرة أخرى إلى حضيض الثرثرة و المظاهرات، بتأثير جاذبية الظهور، وهي جاذبية يعزف على أوتارها الإستعمار الذي يجيد تسليطها على الحركات الناشئة لتعكس اتجاهها إلى أسفل.

لقد عادت "الزّردة" و انتصر الإستعمار من دون أن يبذل جهدا ولا تضحية، «ثم انتصر في معركة أخرى على أرض الإصلاح بالذات، يوم قرر (الرجل الأوحده)، وزملاؤه من (اتحادية النواب)، أن تقام بمدينة قسنطينة (زردة)، بعد أن قضى الإصلاح على مثل هذه العادات التي كانت تشوّه الدّين» ⁽³⁾، وقد علم الجزائريون بأن كبار المستعمرين مؤلّوها من ما لهم الخاص، حتى تقدّم مجّانا للرأي العام، وهكذا بدأت الخرافات التي طردت من الباب

⁽¹⁾ رابح تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، ط3، 1981، ص236.

⁽²⁾ محمد الدراجي: الشيخ عبد الحميد بن باديس- السلفية و التجديد- دار الهدى، الجزائر، 2012، ص60.

⁽³⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص386.

تعود من التّافدة، وبدأ الناس الذين هجروا الزوايا و القبب الطرقية، يعود إليها لتفتح أبوابها من جديد، وأصبح كاتب المذكرات يسمع كل ليلة جمعة نقرات البندير بزواوية القادرية، وزاوية العمّارية، كما كان يسمعها في شبابه قبل مجيء الإصلاح

النخبة المثقفة:

دخلت الجزائر في مجن الحركة الإستعمارية، وتلقّى شعبها صدمات نفسية عنيفة جرّاء تلك الرّجّة التي أقحم فيها وهو أعزل حافي القدمين. «لقد كان ذلك التحوّل شديد الوطأة على أناس أرغموا عليه إرغاماً. ونجم عن تسارع الأحداث، وما اكتنفها من ظروف الهيمنة، وانهدام البنية الثقافية، وانحسار فضاء الثقافة الإسلامية، وتراجع اللّغة العربية، أمام انتشار الثقافة الفرنسية»⁽¹⁾. وكان انتشار الشّعب الجزائري من الوضعية المزرية التي يعيشها، هو المطلب المشترك لكل الحركات التي انبثقت في الجزائر، منذ سنة 1908م، حتى سنة 1962م، على اختلاف مشاربها ودرجة مطلبيتها وصيغتها، وسواء كانت وطنية أم غير ذلك.

ولعلّ الذين كانوا يشكّلون أطر هذه الحركات، أغلبهم من الشّبان الجزائريين، الذين تكوّنوا في المدارس الفرنسية. وقد ساهم هؤلاء الطلبة في حرب التحرير بطرق مختلفة. وهي نقطة يغمزون بها، رغم إمدادهم لدولة الجزائر المستقلّة بقسم كبير من الإطارات المسيرة ذات الكفاءة. كما أن مسألة الوطنية عندهم كانت دائماً محل جدل وتساؤل، «فمنذ أن جهروا بمواقفهم سنة 1908م، صار أعداؤهم الإستعماريون يتّهمونهم بالتّفاق، وبأنهم دعاة مبشّرون بالخطر الوشيك المتمثل في القومية الإسلامية. بينما كان الليبراليون، يعتبرونهم مواطنين فرنسيين، لا ريب في صدق وطنيتهم!»⁽²⁾.

إن الأصول الإجتماعية لهذه النخبة المتعلمة، جعلت الكثير ينظر إليهم بعين الرّيبة والحذر، حتى وإن لم تكن أغليبتهم من أبناء الطبقات المحظوظة، ذات المال والجاه، وحتى وإن كانوا من أبناء الطبقات الدّنيا. «فهذا لا يعني أنهم من أبناء العمّال الزراعيين، أو البطّالين القاطنين في البيوت القصدية، وإنما من أبناء البورجوازيين الصّغار وبالخصوص من أبناء الموظفين، ذوي الأصول المتواضعة على العموم (...). الذين كانت توهب لهم المنح تكريماً لأبائهم على سيرتهم الحسنة تجاه الإدارة»⁽³⁾. وكان هذا التكوين الذي يتلقونه يجعلهم مؤهلين لاحتلال مقامات الأعيان التي تفرض لهم مكانة بين الناس، ويقبضون على ذلك مرتّباً يساعدهم على الإفلات من حالة

⁽¹⁾ محمد حربي: تقديم لكتاب النخبة الجزائرية الفرانكفونية لـ "غني بريلي"، تر: م. حاج مسعود وآخرون، دار القصة، الجزائر، ص 6.

⁽²⁾ غني بريلي. النخبة الجزائرية الفرانكفونية، مرجع سابق، ص 383.

⁽³⁾ المرجع نفسه، ص 606.

البؤس التي يعيشها شعبهم، الأمر الذي جعل العامّة من الجماهير، ميّالة إلى اعتبار هؤلاء الحائزين على الشّهادات، أفرادا من الطبقة البورجوازية، المنطوية على نفسها، والتي ترى أنها فوق الآخرين

وقد كان وقع الصدمة شديدا، لدرجة أن ارتداداتها باقية إلى اليوم، فالتّاس لا زالت تعاني من صعوبات كبيرة في استحضار هذا الماضي، والنّظر إليه بنظرة موضوعية، تنصف الآخر الذي كان تحت ضغط الواقع، ويعاني ربما أكثر مما يعاني الفرد البسيط، الذي لم يتّلع على خفايا الأمور وخباياها. وبالمثل فإن التّهلّيل لعملية "الفرنسة" والحداثة التي أقحمت فيها الجزائر دون سابق عهد ولا توطئة، هو إطرء مبالغ فيه، ذلك أن التفاوت الاجتماعي الذي كان يعيشه شعبان مقيمان على أرض واحدة، ولكن بشكل منفصل، لم يساعد على اندماج هذه الطائفة المتعلّمة من الجزائريين ضمن الإطار الفرنسي، باستثناء حالات قليلة، لا يمكن الإعتداد بها في أي دراسة إجتماعية جادة ويمكننا القول: بأن «إشعاع أقطاب الحداثة المتمركزة أساسا في مناطق تواجد المستوطنين، كان إشعاعا خافتا في بقية المناطق، وبالتالي فإن الإنفتاح على الأفكار الجديدة لم يلغ الثقافة الإسلامية، ولم يقتلعها من جذورها»⁽¹⁾. وكانت درجة التجاذب والتفاعل بين المحلية المصطبغة بالتّراث الإسلامي، وبين الثقافة الأوروبية التي حملها الإستعمار، تختلف من فرد لآخر ومن جهة إلى أخرى. والأكيد هو أن الحراك الثقافي والفكري بقدر ما كان صراعا بين الثقافتين، فإنه كان بالقدر ذاته عملية لقاح وتّحين، أفرزت تركيبات جديدة تحتاج إلى تفحص وإمعان نظر.

وعلى هذا فقد ظهرت «تيارات قريبة من المرجعيات الفكرية الأوروبية عامة، والفرنسية خاصّة، وتيارات قريبة من المرجعية الإسلامية، ما دمنا نجد فيها بصمات التأثير الأوروبي»⁽²⁾.

وهنا لا بد لأي دراسة حول هذا الموضوع، أن تراعي الطّروف الإجتماعية والسياسية، التي برزت فيها هذه النخبة إذ نشأت في غياب مجتمع مدني متطوّر، وهو عامل لا يمكن التّغاضي عنه أو إهماله، لأنه سبب المفاصلة بين تلك النخبة، وبين الجماعة التي أجبته، الأمر الذي يسوّغ لها تشكيل قوة خاصة بها، تحوز من خلالها كلّ المعتركات الكثيرة التي كانت تنتظرها في طريق التّغيير.

⁽¹⁾ غني برفيلي: النخبة الجزائرية الفرانكفونية، مرجع سابق، ص6.

⁽²⁾ رايح لونيسي: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة، كوكب العلوم، الجزائر، 2009، ص33.

ولذلك فقد انضوت «ضمن مجموعة من الحركات الثقافية والسياسية، التي لم تكن تعكس الواقع الاجتماعي الحقيقي لتلك النخبة، بالرغم من أنها أتاحت فرصة فذة لحوض تجربة ثورية شعبية»⁽¹⁾.

وبحسب "محمد حربي" فقد تميّز الطلاب الجزائريون "المفرنسون" بثلاث صفات بارزة هي:

1. اعتناقهم مبادئ "الديمقراطية بالوصاية"، فقد كانوا يعتقدون بأن الديمقراطية، لن تأتي إلا بخضوع الشعب إلى الوصاية لمدة زمنية معينة.

2. إيمانهم بفضائل الفكر العلمي، وقناعتهم بأنّ عليهم رسالة التبليغ والتأدية.

3. تناولهم مفهوم الحداثة والعمل السياسي تناولاً تقنياً يميل إلى تحديث الآليات وتقديسها.

ونحن نلاحظ أنها صفات، كلها تحيل على الثقافة الغربية، ثقافة الآخر المهيمنة، التي وقف أمامها المثقف الجزائري منبهاً مشدوهاً. وعلى إثر ذلك تشكلت النظرة والعلاقة ما بين المغرب والمفرنس، وما تضمنته من امتدادات سياسية، وتحلّى ذلك التباين اللغوي على عدة أصعدة، منها العقدي، والأخلاقي، والفكري، وتبلور فيه التأثير على الثقافة، وعلى اتجاهات الرأي المنتسب، إما بالثقافة الإسلامية، وإما بالتصورات الجديدة للثقافة الوافدة، وهو الشيء الذي أحدث شرخاً وانقساماً في مجال الإنتماءات الإيديولوجية، والمصالح الاجتماعية، «والحال أن الحدود اللغوية تظلّ على الدوام حاضرة وفعالة، لأنها بمثابة حاجز، يحول دون تصدّع الكتلتين الثقافيتين، وبمنع انصهارهما في مجموعة أشمل، لا يمكن أن تكون لغتها غير اللغة العربية»⁽²⁾.

وجدير بالملاحظة أنه عند المصادمة التي حصلت في القرن التاسع عشر بين العالم الإسلامي عامة والجزائر خاصة بأوروبا، طرحت مسألة الأفكار الأوروبية، ومدى تناسبها مع المبادئ الإسلامية، وإلى أي حد تتوافق أو تتعارض معها، وكان الإنقسام في الآراء، ومن تم كان الإنقسام في الإيديولوجيا، وأصبحت كل فكرة تحاول أن تجد شرعية لأطروحاتها في الوعاء الإسلامي، والذي يتمّ بطبيعته على معظم الأفكار التي تتعارض مع مبادئه ورؤاه. إلا أن مدى التأثير أو الإنجراف وراء الأفكار، كان يتركز أساساً على القضايا الملحة التي كانت تواجه المثقف والمفكر الجزائري، والمتمثلة في مشكلة الإستعمار، مسألة الهوية، ومشكلة التخلف. وبالتالي فإن انبثاق التيارات المختلفة يمكنه أن يشترك في نقطة، ويختلف في نقاط والعكس، ويمكننا أن نجد في التيار الواحد «عدة أنساق فكرية متضاربة في بعض الأحيان بفعل عملية التثاقف»⁽³⁾. والإنصهار والتفاعل.

⁽¹⁾ محمد حربي: تقديم لكتاب النخبة الجزائرية الفرانكفونية لغي بريلي، مرجع سابق، ص 6.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 8.

⁽³⁾ رايح لونيسي: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة، مرجع سابق، ص 33.

ويمكننا أن نسجل، بأن التيارات ذات المرجعيات الفكرية الأوروبية، قد انبثقت بلا شك من هذه المجموعات والنخب المبرمجة، من طرف الإدارة الفرنسية، لأداء مهام معينة، في إطار تكريس الهيمنة الإستعمارية. إلا أنه . وللتاريخ . فقد شدّد عن هذه القاعدة أفراد قلائل، يمكننا أن نذكر منهم "علي الحمامي"، و"مالك بن نبي"، هذا الأخير الذي اختلف عن كل أقرانه.

« ويمكن لنا القول إنه الوحيد الذي حاول وضع مشروع فكري، وفلسفي شامل، وعميق، تستند عليه عملية البناء في الجزائر بعد الإستقلال، وقد وضع ذلك في إطار حضاري إسلامي شامل، وليس خاصا بقطر إسلامي واحد فقط»⁽¹⁾، مستفيدا من ثقافته المزدوجة، حيث كان على اطلاع كاف بأفكار علماء الإسلام ماضيا و حاضرا وكان متأثرا أشد التأثير بابن خلدون، في حين تعمق في الدراسات الغربية، وقام باستنباط نظريته التي تحاول الإجابة على إشكالية انحطاط المسلم المعاصر، الذي تسيطر عليه الخرافة، و الكسل، وتحويله إلى مسلم حضاري ذي فعالية و همة.

و لم يكن على وفاق تام مع أقرانه المتخرجين من المدارس الفرنسية و معاهدها، إذ كان من الذكاء، و الفطنة، بحيث لم يستسغ مركبات النقص التي جعلت أكثرهم يقف مبهورا أمام هذه الحضارة التكنولوجية العظيمة، وهم - كطبقة متعلّمة - بدلا من أن يغوصوا على جذور هذه الحضارة لمعرفة كيميائها، و تفاعلاتها المنتجة، اكتفوا بقشورها و مظاهرها و بمرجتها، التي أخذت عليهم عيونهم، فهم مدهوشون ذاهلون أمام هذا الكم الذي لا تنقطع سلسله ، وبفعلهم هذا أبقوا حالة القابلية للإستعمار في نفوسهم، بل ظهرت فيهم عيوب و أمراض جديدة لم تكن في أسلافهم، و لا في إخوانهم من "الأندجيين".

«و لذلك تبدو بعض أحكامه في حقّ الشخصيات البارزة على المستويين المحلي و العالمي قاسية، لأنّها تقول الحقيقة فجّة و بدون تغليف أو لباقة أو سياسة، كما يعترف في مذكراته، بل لا تزيده الأحداث إلّا تصلبا في التمسك بما يراه حقا و تحديا للإستعمار و القابلية للإستعمار، كلّ هذا في سبيل أن يسير دوما إلى الأمام في طريق الحضارة، و حتّى لا يبقى الإستعمار يتصرف في بعض مواقفنا الوطنية، و حتّى الدّينية من حيث نشعر أو لا

⁽¹⁾ رايح لونيسي: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة، مرجع سابق، ص103.

نشعر، و حتى لا يجعلنا أبواقا يتحدّث فيها، و أقلاما يكتب بها، علينا أن نتحدّد طبقا للمقولة الصّادقة "أخرجوا المستعمر من أنفسكم يخرج من أرضكم"⁽¹⁾

فمذكرات شاهد للقرن، تذكر أنه في الوقت الذي اكتشف مالك بن نبي الحيّ اللاتيني، وجده « ميدانا لصراع محتدم يقود معركته من الطّرف التونسي، (صالح بن يوسف، وتامر، وسليمان بن سليمان)، ومن الطّرف المراكشي (بلفريج، ومحمد الفاسي)، اللذان كانا يهدفان مع الإخوان التونسيين، إلى توحيد الصّف بين طلبة الشّمال الإفريقيّ المسلمين»⁽²⁾، وفي الطرف المقابل كانت الإدارة الإستعمارية، تسخر الإنفصاليين من الطلبة الجزائريين المتمسكين بالبربرية، و بعضهم الآخر يتمسح بمسيحية جوفاء انقادوا إليها بدوافع إنتهازية، وأطماع دنيوية، وكان أغلبهم من الجزائريين المنضمين لوحدة إقليمية جزائرية، تضمّ في صفوفها أبناء مستعمري الجزائر.

وربما ذكرت "المذكرات" رأس المنشقين (عمار نارون)، الذي يعمل بإيعاز من الإدارة، تحت إشراف مباشر لرئيس المجلس البلدي لمدينة باريس، «وكان على اتصال بالأوساط الإستعمارية العليا المستعدة لتحقيق رغبات أي منشق»⁽³⁾، وكم كان صدر الطلبة الجزائريين حينها، يجيش بالرغبات.

وبالطّبع، فقد كان انضمام ابن نبي إلى صفّ الوحدة بين طلبة الشمال الإفريقي، و لم يتبعه في الحلبة إلا طالب الحقوق (بن عبد الله)، بدافع الولاء و الصّداقة، أكثر من الدافع التّضالي السّياسي أو الفكري، ولم يكن حينها عدد الطلبة في الحيّ اللاتيني كبيرا، إذ لم يصل بعد إلى باريس الجيل الذي منه أصدقاؤه، (بن الساعى، و علي بن احمد، وبن شيكو، و عمرو عياش).

لقد أعلن انضمامه وفي نيّته بعد إنتصار فكرة الوحدة، أن يكون «حلقة الوصل بينها وبين (وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين)، ليتلقى فيها بنو قومي دروسا في أمور، ربما عجزت حينذاك عن تسميتها، وإنما أسميها اليوم، دروسا في الفعّالية، و في الأسلوب، أو بكلمة واحدة (في الحضارة)»⁽⁴⁾، يقول مالك.

⁽¹⁾ عبد الطّيف عبادة: منهج التّغيير و علاقته بالفكر الجزائري المعاصر، مالك بن نبي، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2015، ص 65.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 226.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 227.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 227.

تلك كانت رغبته في تلك الفترة، ولكن الظروف لم تسعفه على تحقيقها، لأنه لم يتبعه على تلك الضّفة المسيحية، إلا (محمد بن ساعي، وهادي نوية)، الذي تقلّد فيما بعد وزارة المالية في تونس، وقد اتبعه فيما بعد بخطوات مترددة.

ومند ذلك الحين لاحظ أن النّخبة المتعلمة الإسلامية، استولى عليها حبّ الظهور في المراتب السّياسية، «فقد أهملت المشكلات الرئيسية التي يواجهها العالم الإسلامي اليوم، بينما لو كان لهذه النّخبة نصيب من الإدراك و النزاهة و التواضع، حلّت تلك المشكلات منذ ثلاثين سنة، و لكن القوم كانوا يتصارعون على أن يصبحوا (زعماء)، و (أبطال) المعارك الإنتخابية، فسلكوا بشعوبهم ملتويات السياسة، و منعرجاتها، بدعوى أنهم يختصرون الطّريق، في حين أنهم زادوا في طولها»⁽¹⁾.

كان يلاحظ ذلك وهو ينادي بالوحدة المغاربية، ويدعو إلى الإصلاح، و يرفع كل الشّعارات المختلفة التي كانت تغطّي معنى واحدا هو الإسلام، ولم يفهمه في ذلك بالشّكل الجيّد، إلا "ماسنيون"، وشبكته الإستعمارية، في حين كانت الطّبقة المتعلمة من أبناء المستعمرات، تعيش الأوهام و الأحلام، و لم تقطع أبدا الأمل في تعامل أحسن محتمل مع فرنسا الأم، فهم حينما يعللون أنفسهم، يفرّقون بين هذه و فرنسا الإستعمارية بكل سداجة، رغم أن هذه النظرية الخائرة لم تصمد أمام أي حدث من الأحداث التي كانت تقع على الضّفة الأخرى، و يكتوي بنيرانها أبناء المساكين من الأهالي، الذين ينتظرون عودة المخلّصين من أبناء الطّبقة المثقفة، المتصارعين في الحي اللاتيني بباريس، تحت رقابة مرصاد الشبكة العنكبوتية للإستعمار، الخبير في صناعة الرّعامات العميلة، و الأبطال المزيّفين.

و ممّا لاحظته على هذه الطّبقة المثقفة، حتّى المقربين منهم ، مثل (حمودة بن الساعي) صفة لصيقة لا يجدر أن تكون في مثقف، سمّاها مرض التّجاهل، تلك الظاهرة الإجتماعية التي طالما شغلت باله فيما بعد..

فبعد أن غلق معرض المستعمرات، الذي أقيم بباب (فنسين) بباريس أبوابه، إشادة بالعهد الإستعماري، و بلوغه الأوج، استدرجه الحيّ اللاتيني من جديد إلى مشكلات لا صلة لها بدراسته، و عادت جمعية الطّلبة الودويين لنشاطها، و أخذ الصّراع يزداد عنفا مع عودة السّنة الدراسية، و عادت الإدارة الإستعمارية في الحي اللاتيني تصطاد من الطلبة الجزائريين المنشقّين، و أصبح ابن نبي أكثر شراسة في الدقّاع عن الوحدة المغاربية.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص228.

في هذه الأثناء، وصل (حمودة بن الساعي)، الذي رآه في اجتماع للطلبة الوجوديين، و لكنّه شعر بأنّه تجنّب تعرّفه عليه، ممّا حرّز في نفسه كثيرا، و قرّر ذلك الحين أن يكشف هذا المرض المتفشّي في النخبة الجزائرية و يعرّبه.

ثم اكتشف مرضا آخر وحالة مستعصية الشفاء، و هي حالة كانت من المقومات التي فقدتها المجتمع الإسلامي ثم لم يسترجعها بعد، خصوصا بين مثقفيه، فهو عندما تناقش مع صديقه المذكور، و الذي وجدّه أقرب إلى أفكاره من غيره، قرّرا معا أن يضعا المعالم، التي ترشد الطالب لشق طريقة في الإلتجاه السليم القويم، و كانت مهمّة جمع المعلومات، و الوثائق على كاهل صديقه بصفته طالب فلسفة يتردد يوميا على المكتبات.

يقول مالك بن نبي: «و لم أكن أعلم إذ ذاك أن العمل الجماعي بما يفرض من تبعات، إنّما هو من المقومات التي فقدتها المجتمع الإسلامي، ثم لم يسترجعها بعد، خصوصا بين مثقفيه، و كنت أجهل أيضا فيما يخص شخص صديقي، أنه كان يعاني حالة عدم اتزان مشؤوم، يجمع بين طموح جبّار، و إرادة واهية، فقد كان طموحه يعرقله عن العمل المشترك الخاضع للإرادتين، و ضعف إرادته يعطلّه عن العمل الفردي المتواصل»⁽¹⁾.

ورغم أنه يعترف لحمودة بن الساعي بأنّه كان الوحيد من أبناء جيله الجزائري، الذي استطاع أن يعمل معه، لأنّ " شيطان المعرفة " قد استولى عليه منذ صباه هو الآخر، و رغم أنه يدين له باتجاهه ككاتب متخصص في شؤون العالم الإسلامي، و أنه أنجز معه كل الأعمال اليومية الخاصة بالطلبة المغاربة بالحي اللاتيني، في الوقت الذي بدأت في وسطهم إرهابات الحركة الوطنية، رغم كلّ هذا، فإنّ نظرة ابن نبي في صديقه كانت صائبة إلى أبعد الحدود، لأنّ مآل الأحداث بعد عدّة سنوات أثبت ذلك، ليموت حمودة بن الساعي في ولاية باتنة، حامل الذكر لا يعرفه أحد، لولا ورود اسمه في هذه المذكرات التي أعلنت من شأنه، و جعلته من أساتذة ابن نبي الذين يعترف لهم بالفضل..

و في الحي اللاتيني بدأت بعض الوجوه تصل لتضيف عددا إلى الطلبة الجزائريين؛ «وصل سحلي و بومنجل و غيرها، و كأنما " شيطان المعرفة " بدأ يوسوس إلى المثقفين الجزائريين، و يستدرجهم إلى آفاق جديدة، بحثا عن العلم أو عن مركز مرموق، فوصل بدوره (كسوس)، و أراد أن يكون لهذه المناسبة صدى يذكر، لأنّ الرّجل كان على ما اعتقد يتطلّع إلى منصب سياسي»⁽²⁾، و قد ألقى بنادي الطلبة المغاربة محاضرة بداعي الشهرة و الظهور لا غير، فقد كان على مذهب الطلبة المنشقين، و مع ذلك فقد كان لمحاضرته هذه الفضل في تصفية الطلبة

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 235.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 237.

الجزائريين، و تمايزهم، حيث يقول ابن نبي: «لم يبق في تلك الليلة واحد منهم بقناعه، و عرف القوم كل فريق بسيماهم، فريق (الواقعيين)، مثل (عمار نارون)، الذي كان على رأس المنشقين، و فريق (المثاليين)، مثل (بن الساعي) و مثلي .

و يجب هنا أن نحدّد مصطلحنا، ف (الواقعي)، هو الطالب المستعد لكل التواطؤات مع الإدارة الإستعمارية و (المثالي) هو المستعد لرفض كل تواطؤ»⁽¹⁾، وما كان على "ابن نبي" إلا أن يتقدم ليعلن عنوان محاضرة يلقيها المرّة المقبلة، لأنّ الموقف كان يفرض رد الفعل، فكان العنوان: " لماذا نحن مسلمون " ، و قد ترك في القاعة أثرا حسنا .

و المذكرات تسجل في هذا الشأن حصول تطور جديد، و منعطف ذا دلالة، على تلك الفترة. إذ بدأ الجيل الجديد من الطّلبة الجزائريين، « يكتب، و يتكلم اللّغة العربية، سواء أتقنها أم لم يتقنها، على عكس الجيل السّابق الذي كان لا يستعملها، سواء كان يجهلها أو يتجاهلها ، فلم يتكلم (فرحات عباس)، إلى الشعب الجزائري بلغة آبائه، إلاّ يوم دقت ساعة المزاحمة الإنتخابية، و المزايدة الدبماغوجية، بعد الحرب العالمية الثانية »⁽²⁾، إذ كانت مبادئ الثورة الفرنسية، و كتابات عصر التنوير مرجعا، و مصدر إلهام للكثير من الجزائريين الذين تخرّجوا من المدرسة الفرنسية، رغم اختلاف و تنوع مواقفهم، تجاه الإستعمار، ما بين داع للإندماج، أو مطالب بالإستقلال .

وإذ تسجل المذكرات هذا التطور في استعمال اللّغة العربية، فإنها تأسى للعقلية المثقفة، أو بالأحرى المتعلمة، معربة كانت، أو مفرنسة . جزاء " مرّكب النّقص" الذي تشعر به اتجاه الغرب تارة، و اتجاه الشرق تارة أخرى .

فمرة ألقى (حمودة بن الساعي)، محاضرة بنادي التّرقّي في العاصمة، تركت صدى طيبا و عميقا في النفوس و كان قد اتقن العربية، و انطلق لسانه في الحديث عن (السياسة و القرآن)، و لما عرّج مالك بن نبي بعد ذلك على النّادي، وجد صداها بين شبّان النادي و رواده ، ففرح لذلك و ابتهج. غير أنّ صدمة عكّرت سروره عندما سأل الشيخ العقبي عن انطباعه، و فاجأه برأي غريب قائلا: « إنني لا أعتقد أنّ هذه المحاضرة من تحرير (حمودة بن الساعي)، و لا من بنات فكره، فبعض جملها سبق و تكررّ على مسمعي، كأنني طالعتها في إحدى المجالات الشرقية»⁽³⁾. وهذه حالة مرضية أخرى تعترّي غالبية حاملي الثقافة في العالم الإسلامي ، « و إنّما تتخذ عندنا هذه الحالة، ازدواجية بسبب ما يعاني الشّبّاب الجزائري تجاه (طه حسين)، من ناحية، و اتجاه (فرانس فاتون)، من ناحية أخرى ، لأن التكوين غالبا ما يكون أدبيا»⁽⁴⁾. و تبعا لهذه الحالة و التي رآها ظاهرة مرضية عامة

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 237.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 266.

⁽³⁾ المصدر نفسه ، ص 267.

⁽⁴⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 267.

أصدر حكمه بأن: « كل مجتمع فقد حضارته يفقد بذلك كل أصالة في التفكير، أو في السلوك أمام أفكار الآخرين »⁽¹⁾، فالثقافة العربية، عملت . ولمدة طويلة على تكريس المطابقة مع التصورات الموروثة من جهة و المماثلة للثقافة الغربية من جهة أخرى، وهو الأمر الذي أدى بها إلى الركود و التكديس، لانعدام الفاعلية التي تؤدي إلى الخلق و الإبداع.

وربما كان لذلك « سببان رئيسيان :

- . أولهما: يتصل بهيمنة المركزيات الثقافية الكبرى، و محدّداتها الأيديولوجية، و هي تمارس اختزالا لثقافتنا الحديثة.
- . و ثانيهما: الإستجابة السلبية لمعطيات تلك المركزيات، وعدم القدرة على التحرر من فرضياتها الأساسية و الإختلاف المعرفي معها »⁽²⁾. وبذلك فقد كان واقع الثقافة العربية مرهونا بالعلاقات الإمتثالية لتلك المركزيات. وكان عليها أن تبلور أطرا عامة، فاعلة، تمكنها من الحوار الإيجابي المفيد.
- و لا بدّ من تجلية دقيقة للأسباب التي أدّت بالثقافة العربية الحديثة، إلى هذا التمظهر السلبى، و تلك الإستجابة الشرطية، التي تستعيد التصوّر، دون مراعاة البعد المرجعي و الزماني، و التي تمثل لغيرها بعيدا عن واقعها التاريخي و الإجتماعي، و هو أمر يشير و يؤشر إلى حالة ضمور خطيرة في مكوّناتها.
- ومن هذا التمظهر السلبى الذي جاء في المذكرات، أن: « المثقف الجزائري، مثل الدكتور (بومالي) بتبسة أو (بهلول) بباريس، يقوم دائما بدور المنتقص من أهمية الأحداث المهمّة »⁽³⁾. ولا يعطي لذلك الإهتمام الكافي و القراءة اللازمة، للإستفادة منها، و إن اقتضى الأمر توجيهها، و تسييرها بعقلانية و تبصّر.

ففي الجزائر وقعت بعض الهزّات العنيفة، في صور غير متوقعة أحيانا، مثل قضية (سجائر جوب)، و قد كانت هذه السجائر رائحة لنوعيتها، مطلوبة بكثرة من قبل زبائنها من المدخنين حتى أصبحت شروطها قاسية عليهم بفعل قانون العرض و الطلب. و في لحظة غير متوقعة قام هؤلاء المدخنون برفض هذه السجائر جملة، بل راحوا يصبقون عليها في المدن و الشوارع كلّها. حتى شبه . ابن نبي . ما حدث بتلك الظروف التي سببت أحداث الحي اليهودي بقسنطينة، حينما تجرأ يهودي و قام بفعل سيء، إلى قداسة المسجد، و يحطّ من قيمة المسلمين، فربما كانت دار (جوب) تعمل لحساب الصهيونية بفلسطين، و لكن البروفسور (بهلول)، الأستاذ الجزائري بثانوية

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 267.

⁽²⁾ عبد الله ابراهيم: المطابقة و الإختلاف، المؤسسة العربية الدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2004، ص 7.

⁽³⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص337.

(سانت بارب) الكبرى بباريس، اعتبر الأمر لا حدث، معلّقا « بأنه لا يجوز لنا أن نغير أهمية إلى (قضية أعقاب السجائر) »⁽¹⁾.

إلا أنّ صاحب المذكرات كان يرى في ذلك الحدث بعض العلامات الإيجابية التي توحى بأن الشعب مازال فيه رمق من حياة. «وعلى أية حال سجّل التاريخ الجزائري (يوم جوب) بين الأيام التاريخية في تلك الحقبة، بوصفه تعبيرا شاملا للضمير الوطني في ظرف معين، و أخذ الحدث بهذا السبب حجم قضية تهمّ الدولة، و خصوصا الأوساط الإستعمارية، و ربما حتّى دار (سبطوس)، أصبحت تمبّط و تصعد نظرها في الأمر»⁽²⁾.

ولعلّ هذه الظواهر السلبية، وعدم المبالاة هي التي جعلت زوجة مالك بن نبي، الفرنسية التي تذوق الأشياء في أصالتها، و التي رأت من بؤس الجزائريين ما أدمى قلبها، و رأت من الصّورة المؤلمة المؤثرة من المشكلة الجزائرية تقول:

« إنني أشكّ أنّ الرّعماء و المثقفين عندكم، يعرفون المأساة بهذا العمق، إنه مفرّج، لا تكاد الناس تصدق به عندنا في فرنسا»⁽³⁾، إذ لو كانت الطّبقة المثقفة تحسّ ذلك، لما غمض لها جفن حتّى تعود الأمور إلى نصابها، و تنقشع غمامة الفقر و الحرمان عن هؤلاء المساكين، الذين يحاولون عيش الكرامة و الرضا، و لو باليسير التافه من القوت و البلغة.

لم يكن المثقف الجزائري يعوزه الذكاء، إنما كان في أشد الحاجة إلى همّة. كانت تنقصه الفعالية و الإرادة، و يفترق إلى ذلك الضمير الحي الذي يولّد فيه التوتر و القلق اللّازمان، لكي يتحرك و يفعل. و حال ذوي الإتجاه التغريبي في هذه الناحية، كحال الإسلاميين العروبيين، و إن كان هؤلاء قد سدّوا ثغرة، ليست بالهينة في قضية تعليم الشعب و الرّجوع به إلى منابعه الأصلية.

يذكر صاحب المذكرات أنّ الشيخ العربي التبسي اقترح عليه أن يترجم مقدمة لكتاب فقهي عنوانه (الصّراع)، جاءه هدية من صديق سعودي لاجئ في القاهرة. فقد لفتت هذه المقدمة نظره، ورأى أنها لو ترجمت للفرنسية لأفادت في توجيه الشباب الجزائري في تلك الفترة. و كان رأيه أن يضيف ابن نبي ما جادت به القريحة فيصبح في شكل كتيّب ينشر باسميهما، و تعهد الشيخ من ناحية أخرى بتكاليف الطبع من صندوق جمعية العلماء

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص237.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص237.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص422.

وأعجبت الفكرة مالك بن نبي، و كان انطباعه بعدما عكف على القراءة، أن المقدمة كأنها من (نيتشه) كتبها مباشرة بالعربية. و شرع مباشرة في الكتابة و الترجمة. و سلّم نسخة للشيخ "العربي"، الذي أبدى بعض التحفظات، لأنه - بحسبه- لن يسمح بنشرها، و لا بدّ من تعديلات في بعض سطورها.

ولكي يهدأ ابن نبي من تصورات الشيخ المتشائمة، بخصوص مصير الرسالة، قال له:

«يا فضيلة الشيخ، لعلك تخشى علينا بعض العواقب، فمن الممكن أن يبقى اسمي وحده على غلاف الرسالة حتى لا تتورط جمعية العلماء...»⁽¹⁾

ولم ير الشيخ هذا الرأي أيضا، متشبثا بأن الحكومة لا تسمح بنشر هذه الرسالة، مهما يكن الإسم الذي على غلافها، مادام محتواها بهذا الشكل دون تعديل..

وانتهت المناقشة دون اتفاق، و لم يبق أمام ابن نبي إلا التفكير في وسيلة أخرى للنشر لأنّ الرسالة تستحق ذلك بوصفها صرخة نفيير للضمير الجزائري في هذه الظروف المستعجلة، ظروف الحرب العالمية الثانية.

وقد خرج بفكرة واضحة عن اختلاف طريقة التفكير، لأنّ الطريقتين، تأتي كلّ واحدة منهما من ناحية، تختلف تماما عن ناحية الأخرى، و ليست المشكلة في قضية التلقين أو اللّغة، فكثيرا ما كان يحدث له هذا الاختلاف مع مثقفين مطربشين، أو حاسري الرؤوس، مثل الدكتور (خالدي)، الذي كان يتفق معه في كل فكرة، و لكن يختلف معه كلّ مرة على تطبيقها، و كثيرا ما لاحظ في حياته « أن المسلم المثقف، مهما يكن نوع ثقافته، يخلق من نفسه المعوّقات التي تحول دون العمل إن لم يجدها في طريقه»⁽²⁾.

هل كانت هذه الأحكام الصّادرة من مالك بن نبي في حق الطبقة المثقفة، مبالغا فيها؟ أم أنها كانت توصيف لحقيقة كان يدركها، و يراها ماثلة أمام عينيه ، مآلات الأمور تصدّقه في كثير من هذه الأحكام ..

كان يرى في نفسه إصلاحيا، وكانت الغيرة تأكل جوانحه حين يرى العقل الذي أنشأ في علم الكلام لا يرتقي الى مستوى العقل الكرتزياني، الذي يحلّل الأمور بمنهجية رياضية محكمة ، و كان يخشى أن تسلّم جمعية العلماء المقاليد الى تلك الفئة الحاملة للشهادات الجامعية ، و يأمل أن تسلم الحياة العامّة من المثقفين ، لأنه كان يتوقع منهم كل مكروه ، فقد كان رأيه السّياسي قائما على مبدأ لم يتغير بل أكّده الأيام ، «هو أن نظاما إجتماعيا ما، لا يقوم إلا على نظام أخلاقي»⁽³⁾ ، حتى إن المظاهرات الصاخّة لم تكن تغويه، بل يراها على العكس عقيمة ، مضرّة عندما تعطي لعقول غير مهيأة الفرص لمعارك وهمية، وبطولات تمثيلية. وكثيرا ما عانت القضية

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 424.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 424.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 305.

الجزائرية من خيانة أفراد من هذه الطبقة . وكثيرا ما كانوا السبب في توقيف عجلة الوعي لدى الجماهير و النكوص بها الى الوراء.

فمقال (انا فرنسا)، الذي كتبه فرحات عباس في جريدة (اتحادية النواب) ،أحدث شرخا، و جروحا في نفسية الأمة ، و كانت الصدمة كبيرة في الوطن، و في أوساط المهاجرين الجزائريين بفرنسا، لدرجة أن (علي بن أحمد) المذكور في المذكرات كاد يسقط على قفاه وهو يصرخ: يا للخيانة!.. يا للخونة!.. على منظر من المارة الفرنسيين المتسائلين عن الخائن الذي يشير إليه الرجل، و هو يلوّح بجريدة في يده فوق الرصيف!.

هذا المقال الذي ردّ عليه الشيخ (عبد الحميد بن باديس)، في حينه ردّا لم يسكن ثورة(علي بن أحمد)، و لم يشبع أفق إنتظار الجماهير المتطلعة ، هو الذي جعل مالك بن نبي و "الأول مرّة في حياته"، يواجه عملية توليد الفعل، في مقالة اختارها عنوانا: (مثقّفون ام مثيقيفون؟! نحت فيه المفردة الثانية ، في لحظة ساخنة كما يقول : «حربة أرسقها بكل جهدي في كبرياء، و بلادة (الزعيم) معا ، لأنني كنت على وعي تام ، مع (حمودة بن الساعي)، بالمهزلة التي بدأت في الجزائر ، ومن الإختلاس الكبير، الذي بدأت خيوطه تظهر على مسرحنا السياسي ، منذ ظهرت عليه (اتحادية النواب) ، كما كنت أدرك أن الصّراع ، لم يكن صراع أفكار ، و انما صراع مصالح ، تشرف عليه السّلطات العليا ، متظاهرة بمقاومته أحيانا ، عندما تعلّق غضبها على هذا (العدو لفرنسا) أو ذاك ، حتى يرى الشّعب المغرور في تلك (العداوات)، بطولات توجب عليه السّمع و الطّاعة لأصحابها»⁽¹⁾.

كان المقال شديدا، حتى أن زوجته اندهشت عند قراءته، ورأته من وحي السّماء، وقام (حمودة) بقراءة نسخة على الطّلبة في الحي اللاتيني، ثم أرسلت نسخة إلى (الأمين العمودي)، للنشر في جريدته، ولكنه لم يفعل، بحجة عدم إسقاط الزعيم من مكانته، فكانت هذه الحربة من كاتبه كأنما رشقت في الضباب.

و طريق الخيانة لبعض أفراد هذه الطبقة أسود، كما يراه ابن نبي في مذكراته، فقبل حادثة المقال المذكور، سجّل أن وفدا من (اتحادية النواب)، حلّ في باريس «ليقدم مطالب الشّعب الجزائري، وحسب ادعاء ذلك الوفد، فهذا يعني في الحقيقة أن يقدم بعض المقترحات المعقولة، خصوصا في نطاق القانون الأهلي»⁽²⁾، غير أن رئيس الحكومة الفرنسية (كاميلشوتون) رفض استقبال الوفد، وكان ذلك بمثابة صفة تلقاها الوفد و اتحادية النواب، أحدثت ضجة كبيرة في أوساط الرأي العام الجزائري، وتسببت في تلك الموجة العارمة من السّخط، التي سمّاها التاريخ السّياسي الجزائري: (موجة التّسليم)، إذ«بدأت فعلا كل هيئة منتخبة جزائرية تقدم استقالته، فكان للحدث في

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ، ص360.

⁽²⁾ المصدر نفسه ، ص309.

الأوساط الإستعمارية صدى ثورة، وكان فعلا أول ثورة، وأول إنتصار سجّله الشعب الجزائري في ربيع 1934⁽¹⁾، حتى أن مدينة عنابة نفسها، التي امتصّها الإستعمار، وخدّرها الكحول، (وليالي ولد الكرد) حدثت فيها المعجزة، «ولم يبق فيها إلا نائب واحد، لم يقدم استقالته، هو النائب المالي، ربما تخلف للحفاظ على مصلحة أسرته، في الشركتين الكبيرتين، للتبغ و الطماطم.. كانت فعلا معجزة»⁽²⁾.

وهكذا أصبحت كل المدن تموج على إثر استقالة كل نوابها، على مختلف درجاتهم، وكانت الأوساط الحكومية تتابع كل ذلك عن كثب، متأثرة كثيرا بهذه الحالة التي لم تألفها، خصوصا أن الحركة الإحتجاجية، بدأت تمتد لقطاع العاصمة، «و أصبح لا يخفى على كل ذي رأي سديد، أن اللهب سوف يمتد إن لم تخمد ناره في القطاع القسنطيني، وفي تبسة أولا و قبل كل شيء»⁽³⁾.

وكان لابدّ على السلطات الإستعمارية أن تتحرك، ومن المؤسف جدا أن يكون أول المتحرّكين تلك الأبواق التي تعنّش في اتحادية النواب!

فقد وصل الدكتور (بومالي) إلى تبسة، مكلفا من رئيس اتحادية النواب، بمهمة تهدئة الأمور، و التراجع عن الإستقالات، لأن محافظ قسنطينة صرّح بأنه سيتخذ إجراءات صارمة، وربما استعمل الجيش لقمع المدن، و القرى المصّرة على (التسليم)، وكان ذلك بمثابة إنذار لتبسة، كما فهم ابن نبي، فعقب الدكتور بأن رئيس الإتحادية هو الذي يرشد للصواب، من أجل الصالح العام...

وفي تلك اللحظة أدرك ابن نبي الموقف تماما: «إن النخبة المثقفة، ولجت بكل وضوح طريق الخيانة، وإن الإستعمار بدأ يستخدم الزعماء لإلقاء الحيرة والريبة في الضمائر، مفضلا هذه الطريقة على (اتخاذ الإجراءات الصّارمة)، التي لا تزيد إرادة الشعب إلا صلابة»⁽⁴⁾. وبالفعل فقد كان الناس الطيبون أنفسهم يركنون لحلول التقاعس، عندما تكون وراءها مسوّغات، كالتى قدّمها الدكتور (بومالي)، وانطلت الشعوذة والسحر، وسيطر الزعماء السياسيون على الموقف، فأخذت الثورة..

وفي عهد الأمير خالد، حدثت خيانات من هذا القبيل كذلك. فقد ذكرت المذكرات مواقف الأمير خالد البطولية في المناقحة عن الشعب الجزائري، والتي برزت في سجله الصحفي، مع رئيس بلدية قسنطينة (مورينو morinaud)، والتي أثارت العواصف في الأفكار والمشاعر، لجأت الإدارة الفرنسية في أعقابها، إلى وضع حد

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 310.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 311.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 315.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 316.

للجدل بين الإثنين، بنفي الأمير إلى خارج وطنه الأم. وقد تركت هذه النهاية غصّة، وذكرى بعض الخيانات في نفس مالك بن نبي، الذي يقول: «وواحدة من هذه الخيانات على وجه الخصوص بقيت في ذهني، حتى الآن السّمة التي وسمت هذه الطبقة من المثقفين الجزائريين، الذين بدأوا يسعون للحصول على مراكز إدارية، يشتركون بالخيانة حظوة ومركزا. ففي تلك الفترة قبل أيام نفي الأمير خالد، نشر مورينو في جريدة (الجمهوري)، رسالة تأييد وردت من باريس من طالب تبسي في الحقوق... وبعد ثلاث أو أربع سنين، فإن هذا السافل أصبح مديرا لمكتب نائب قسنطينة، حينما أصبح هذا الأخير مساعدا لأمين سرّ الدولة للشؤون الرياضية»⁽¹⁾. من الواضح جدّا أن ابن نبي، لم يكن يرحو من هذه الطبقة المتعلّمة في ذلك الوقت، الشيء الكثير، لأنّه لاحظ زيغها، وتنكبها عن طريق التاريخ، وولوجها طرق الخيانة، والعمالة، وحب الذات، فهي لم ترتق بنفسها إلى مصاف العلم الحضاري وبقيت جامدة تجهل النقطة التي يبدأ منها التاريخ. «ولعل أكبر أخطاء القادة أنهم يسقطون من حسابهم هذه الملاحظة الإجتماعية، ومن هنا تبدأ الكارثة، ويخرج قطارنا عن طريقه حيث يسير خبط عشواء»⁽²⁾. إن هذه النقطة هي المنعطف الحاسم على طريق الحضارة، وهي محطة لعملية تركيبية بين التأصيل والتحديث، ومن الواضح كذلك، أن السياسة غير الرّشيدة التي تجهل قواعد الإجتماع وأسسها، لا يمكنها إلا أن تكوّن كيان دولة يقوم على العاطفة العائمة في تدبير الشأن، مستعينا في ذلك بخطب رنانة، وكلمات جوفاء، تعلّمها مثل هؤلاء مع أبجديات الحروف على مقاعد الدرس العقيم.

الوطنيون والحركة الوطنية:

يقصد بالوطنية، ذلك الشّعور والإحساس المشترك بالولاء لوطن الإقامة، والمنشأ، والدفاع عنه والتّضحية في سبيله في المنشط والمكره، ومهما كانت الظروف والأحوال. لاسيما إذا احتلّت أرضه، أو تعرضت لعدوان خارجي. أمّا الحركة الوطنية، «فهي التّعبير السّياسي للوطنية، ولحبّ الوطن الذي تمارسه التّخب السّياسية، والطّبقة المثقّفة، في شكل جمعيات و أحزاب، ونوادي ثقافية، وغيرها»⁽³⁾. وهذا المصطلح في الجزائر، اقتصر تقريبا على « حزب الشعب (حركة الإنتصار)، بالنّظر إلى برنامجها ومطالبها، ونشاطها، خاصة وان مفجري الثّورة كلهم من هذه الحركة (...). فالحركة الوطنية هي الحركة التي رفضت الإندماج، والدّوبان في الكيان الأجنبي، وطالبت بالحرية و الإستقلال التّام، والإفصال عن فرنسا، في إطار السّيادة الوطنية، أما غيرها فهي تنظيمات سياسية أو ثقافية،

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 138.

⁽²⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، (د.ت)، ص 70.

⁽³⁾ عبد الوهاب، بن خليف: تاريخ الحركة الوطنية، دار طليطلة، الجزائر، ط 1، 2009، ص 99.

وربما أخذت طابعا مذهبيا أو طريقيا ، لكن لا يجب ولا يمكن إدراجها ضمن منظور الحركة الوطنية⁽¹⁾. وعلى هذا الأساس فإن هذه الحركة بدأت تتبلور وتشكل مطلع القرن العشرين ، عندما ظهر العمل السياسي كبديل للمقاومات المسلّحة التي آل أمرها جميعا إلى الفشل، و قد عرف هذا العمل طفرة نوعية مع الأمير خالد بداية من 1913، بقيادته لحركة الشّباب الجزائري ، التي وصلت إلى ذروتها عام 1919، بتوجيه رسالة إلى عصبة الأمم، كشف فيها الممارسات اللاإنسانية للإستعمار الفرنسي في الجزائر. مما أجبر الإدارة الإستعمارية بعد ذلك على نفيه إلى خارج الوطن. ولكن سرعان ما أسّس رفاهه المخلصين أول حزب سياسي، "نجم شمال افريقيا" سنة 1926 ، وتم تعيينه رئيسا شرفيا لهذا التّنظيم . وبهذا التأسيس عدّ رئيسه الفعلي "مصالي الحاج" هو مؤسس الحركة الوطنية بالتّعريف الجزائري المتداول .

وقد تطور هذا الحزب في مساره التّضالي ، فسّمّي "حزب الشعب الجزائري" سنة 1937 م ، ثم "حركة انتصار الحريات والديمقراطية" سنة 1946 م ، التي انقسمت بعد ذلك إلى تيارين : المصاليين، الذين يرفضون العمل العسكري ، والمركزيين المتحمسين للكفاح المسلح ، وقد أحدث ذلك شرخا بين التّيارين ، خاصّة بعد تأسيس المصاليون للحركة الوطنية الجزائرية في بلجيكيا، سنة 1954 . وهو الأمر الذي اعتبره خصومهم خيانة للثورة .

وباعتبار مالك بن نبي شاهد للقرن ، شهادة حضور و معاينة ، فقد كتب عن الوطنيين والحركة الوطنية ، وقدم هذه الشهادة بكل وضوح وصراحة ، وأبدى رأيه وحكمه على شخصياتها ، وأضاء جانبا مثيرا في نشأتها و أفكار بعض مؤسسيها، وهي شهادة تحتاج إلى قراءة متأنّية، إذا أخذنا بعين الإعتبار ما آلت إليه الأمور عند انقسام هذه الحركة ، وبعد الإستقلال كذلك .

ومذكرات شاهد للقرن تعتبر وثيقة حيّة لمثل هذه الدّراسات التي يجب أن يتوخّى فيها الحذر الشديد، والتأني الموضوعي، عند اتخاذ أي حكم تاريخي ، لأنه ويرغم كل الدّراسات والمذكرات والشهادات التي ظهرت منذ الإستقلال وإلى يومنا هذا ، فإن الغموض والإلتباس ما يزال يلف الكثير من جوانب هذه المرحلة، التي تركت بصماتها واضحة على التاريخ الجزائري الحديث.

وقبل أن نتعرض لشهادة مالك بن نبي كما جاءت في "المذكرات" ، من حقنا أن نتساءل عن أسباب الطّمس لبعض الحقائق التاريخية الضرورية، عن هذا الجيل الذي يتخبّط خبط عشواء، ولا يعلم من هذه الحقائق إلا ما تقرّر في الكواليس، ودهاليز السياسة الموجهة، التي لا تخدم الحقيقة العلمية بحال .

⁽¹⁾ مومن العمري : الحركة الثورية في الجزائر ، دار الطليعة ، قسنطينة، 2003، ص15.

هل نمضي مع " أبو القاسم سعد الله" ، فنرجع هذا الغموض « بالدرجة الأولى إلى قرب العهد، الذي يجعلها بعيدة عن موضوعية التاريخ ، وقريبة من التفسير السياسي بما فيه من آنية ومزالق»⁽¹⁾. أم أننا نكتفي بالتعليقات التي لا تسمن، ولا تغني من جوع ، التي تكون من هنا أو من هناك؟.

إن إعلان الحقيقة كما هي ، هي النقطة التي يمكن أن يكون منها الإنطلاق ، حتى ولو كانت هذه الحقيقة مرّة، ويكتنف إعلانها بعض المزالق والخطوب، ولكن حتى إعلان الإفلاس هو مؤشر لبداية جديدة و مشروع جديد، لأن إدراك الواقع كما هو، أنفع و أجدى للمرء من العيش على الأوهام و الخرافات.

مالك بن نبي و الوطنية :

يرجع ابن نبي الفكرة الوطنية في الجزائر إلى رجال أوائل، فكما « كان (بن رّحال)، من أوائل رجال الفكرة الوطنية غربي الجزائر ، فقد كان معاصره (بن حمّانة) مثله في شرقي البلاد ، وإن لم يكن ذا شهرة واسعة . لقد تعارف الرّجلان وشكّلا أوّل وفد جزائري، سافر إلى باريس في تلك الفترة ، وقدم للحكومة الفرنسية بعض مطالب أبناء البلاد»⁽²⁾.

فالأوّل هو العلامة سي محمد بن رّحال النّدرومي (1858م-1928م)، الذي يعتبر أول جزائري، حاز على شهادة البكالوريا خلال القرن التاسع عشر (1874م)، وكان عمره 16 سنة ، وهو ينتمي إلى أسرة عريقة في الثقافة والعلم ،فقد تولّى والده القضاء في عهد الأمير عبد القادر ، وساهم في تنظيم العدالة الإسلامية في الجزائر. وقد «وظف سي محمد بن رّحال قلمه ، ولسانه للتّضال من أجل الدّود عن الهوية الجزائرية، المتميّزة بروحها الإسلامية ، وكذا الدّفاع عن مصالح الجزائريين المضطهدين بمقتضى قانون الأهالي ، وظل ينافح في هذا الإطار لفترة طويلة ، امتدت من سنة 1886م إلى سنة 1925م دون كلل ، و استغل وجوده في بعض المجالس المحلية ، والمنابر العلمية ، و الإعلامية المتاحة له، داخل الجزائر وخارجها، للدّعوة إلى ضرورة احترام الهوية الجزائرية في ركنيها الأساسيين: الإسلام ، واللّغة العربية ، و إلى رفع الحيف عن الشعب الجزائري في مجالات التعليمو التكوين، و المعاملة الإدارية»⁽³⁾.

⁽¹⁾أبو القاسم سعد الله ، تصدير لكتاب : مومن العمري: الحركة الثورية في الجزائر ، مرجع سابق، ص8.

⁽²⁾مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ، ص27.

⁽³⁾محمد أرزقي فراد : الجهود السياسية للمثقف سي محمد بن رحال ، جريدة الشروق اليومي يوم 07-01-2008.

ومما تجدر الإشارة إليه ، أن جهوده ومساعيه ذات المسحة الوطنية ، لم تخرج عن إطار المبادرة الفردية ، لكنها مهّدت الطريق لمن جاء بعده على بلورة مطالب الجزائريين و انشغالهم ، حيث برزت في شكل حركة سياسية وطنية مع الأمير خالد عقب الحرب العالمية الأولى.

وأما الثاني فهو عباس بن حمّانة ، أحد رواد الحركة الوطنية الأوائل في الجزائر ، مرافق بن رحال ضمن الوفد الجزائري إلى باريس، سنة (1912م)، للمطالبة بإلغاء التّجديد الإجماعي ، ولا بدّ « أن يذكر، على أنه أول جزائري عمل على بعث اللّغة العربية في البلاد ، و بفضلها ارتفعت ضمن أسوار تبسة جدران أول مدرسة »⁽¹⁾. كما أنشأ سنة 1913م، الجمعية الصديقية الخيرية، للتربية الإسلامية، و التعليم العربي و الإصلاح الاجتماعي التي كان مقرّها مدينة تبسة .

«على أن اسم هذا الرجل، قد ارتبط في تلك الفترة بقضية اغتيال سياسي، هزّ كيان الإدارة الفرنسية في الجزائر ، وكان له وقع كبير ، حتى إن أحد الكُتّاب الأوروبيين، وضع كتابا حول الحادث أسماه (قضية تبسة)»⁽²⁾. ففي جوان 1914، تم اغتيال عباس بن حمّانة، بضربة فأس قاتلة ، وهي الحادثة التي هزّت منطقة تبسة كلّها ، وامتدّت إرتداداتها إلى باقي القطر الجزائري ، لأن الإدارة الإستعمارية كانت متّهمة بالوقوف وراء الحادث . حتّى خيّل لملك بن نبي، الذي كان صغيرا زمن وقوعها . أن اندلاع الحرب العالمية الأولى ما وقع إلا بسبب حادث الإغتيال الشنيع. و على كل فهو يعتقد أن جميع الشّعوب كانت في ذلك الوقت طفلة مثله، لم تستطع تقدير ماهية الحدث وأبعاده.

ومالك بن نبي، حينما يتحدّث عن الوطنية ، يفرّق بينها وبين " الحركة الوطنية "، التي تمهّكت في شكل حزب سياسي يقوده مصالي الحاج . فقد كانت نسمات هذا الشّعور تأتيه من الأعماق، ومن جذور بعيدة لم يتبينها أوّل الأمر ، ولكنّها كانت تتمثل له في مآثر شاب خارج عن القانون لجأ إلى أودية وممرات وادي الرمال ، يدعى (بوشلوح)، « لقد كان بطلا يملأ خيال المراهقين قبل نومهم ، لقد جنّدت له الإدارة أفضل رجالها خشية أن تملأ المدينة أسطوره البطولة ، غير أن (بوشلوح) كان دائما يجبط خططهم »⁽³⁾. وقد كانت هذه الأسطورة تذكي خيال ابن نبي، في صغره و تغدّيه ، بالضبط كما كانت تفعله « أسطورة (بن زلمة)، التي يتناقلها الناس في جبال

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 27.

⁽²⁾ المصدر نفسه ، ص 27.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 54.

أوراس ، وأعمال (بومصران)، التي ضجت بها منطقة عين مليلة ⁽¹⁾. ومما يؤكد ما ذهبنا إليه في هذا الشأن ، أن الكاتب يربط بين محاولة فرار (بوشلوح) من السجن ، وبين عملية فرار (بن بوالعيد)، التي وقعت بعد ذلك بأربعين سنة ، كما يذكر بأسى تلقيهم نبأ الإعتقال و الإعدام ، إلا أن ما يعزّيه عن ذلك أن محاكمة هذا البطل، قد تركت شعورا قويا في قسنطينة، « حين انتشرت كلمته إلى رئيس المحكمة الذي نطق بحكم الإعدام : " إنكم تحكمون على المقعد الذي أجلس عليه ، أما أنا فإنكم لا تستطيعون أن تحكموا علي " ⁽²⁾.

كما تحدّث مالك بن نبي، في هذا السياق عن مآثرة لأحد « قدماء الطلبة يدعى (خطاب)، إذ غرس الرّعب في نفوس ممثلي المعمّرين في المجلس العام لقسنطينة» ⁽³⁾. حينما انبرى للردّ على التّهمة التي تعلّق دائما بأحد السّكان الأصليين، عندما يتكلّم التقرير حول سرقة ما . فقد قام من بين المستمعين في المجلس صارخا: " ولم لا يكون السّارق فرنسيا؟". « في ذلك اليوم امتلأت آذان الإدارة بالطّنين لأن كلام خطّاب بقي بغير جواب ، أما آذاننا (يقول مالك)، فكان يلدّها، أن تستذكر هذا الجواب العفوي، الذي ينطوي على مغزى بعيد ⁽⁴⁾.

و إذا كان يذكر في تلك الفترة هؤلاء، و يذكر معهم الدكتور موسى، الذي خاض أولى معاركه السّياسية، مع (مورينو - Morinaud) عمدة قسنطينة المستبدّ ، فإنّه كان يستأثر بحديثه على الأخصّ (الأمير خالد)، ليس بصفته حفيد الأمير عبد القادر ، ولكن لأنه كان ناطقا باسم الشّعب الجزائري المقهور، وكان لسجاله مع العمدة المذكور على صفحات الجرائد، الأثر الطّيب في نفوس الجزائريين، الذين داخل نفوسهم شيء من الفخر و الإعتزاز إثر تفوّقه الواضح، على خصمه في هذه المناظرة.

وكثيرا ما كانت الألسنة تتناقل حكايته مع زوج أحد الضّبّاط الفرنسيين ، حيث نزعّت من بين أصابعه سيكارة كان يدخنها، و ألقت بها من نافذة إحدى عربات الدرجة الأولى في القطار، ولكنّه انتقم منها بإلقاء كلبها من النافذة نفسها، حين أخذ في التّباج. ولم يكن من السّلطات الإستعمارية على إثر هذا الإندفاع الوطني، الواضح الذي يمارسه الأمير خالد، ويحاول غرسه في نفوس الجماهير ، لم يكن منها، إلا أن تنفيه إلى الإسكندرية، عقابا له، وقطعا لكل روابط وطنية، يمكن أن تقوم بين محبيه وأنصاره، تحدث مفاجأة ما للإدارة، التي تحصي على الجزائريين أنفاسهم .

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ،ص54.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص55.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص63.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص63.

هذه الرقابة التي امتدت إلى أبناء المستعمرات، الوافدين على فرنسا لأنّ الأمير خالد بعد صدور التّفي، «لم يكن قد أخذ طريق دمشق، كما فعل جده منذ مئة عام بعد أن نفي من الجزائر، وأيّما توقف في باريس، ليواصل جهوده المعادية للسياسة الفرنسية، بين السّكان الجزائريين المقيمين حول باريس، الذين كان عددهم كبيرا في ذلك الوقت. وقد تولّى مع بعض الجزائريين من سكّان ضواحي باريس، الذين سيخونون ذكراه فيما بعد، تأسيس جمعية (نجم شمال إفريقيا)، وإصدار صحيفة (الأمة) الناطقة باسمها»⁽¹⁾.

ومن المعلوم أن الرّئاسة الفعلية للحزب، قد أسندت إلى المناضل الحاج علي عبد القادر، ثم سرعان ما آلت إلى مصالي الحاج سنة 1927م. حيث دخل الحزب عهدا جديدا، برسمه لمطالب جديدة على رأسها مطلب الإستقلال، وهذا ما يؤكده "عبد الكريم بوصفصاف"، في كتابه عن "جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطوير الحركة الوطنية الجزائرية"، حيث يقول: «إن الحزب كان يهدف في الظاهر إلى الدّفاع عن المصالح الإجتماعية و الأدبية لعمال إفريقيا الشمالية في فرنسا، وتثقيف أعضائها، أما هدفه الحقيقي فهو استقلال أقطار إفريقيا الشمالية كلها»⁽²⁾.

ولسنا ندري بالضبط ماهية الخيانة التي يقصدها مالك بن نبي في قوله: (الذين سيخونون ذكراه فيما بعد)، هل هي تولية أصحاب اليسار من الشيوعيين رئاسة الحزب، أم أنها خيانة لمبادئ الأمير خالد التي ناضل وضحّى في سبيلها. وعلى رأسها الهوية الإسلامية للشعب الجزائري؟

من خلال تتبعنا للوطنية التي يستشعرها و يتبناها الكاتب، يمكننا تفسير كثير من الظواهر التي يراها تحون الوطنية، في حين تدّعي استحواذاها على هذا العنوان وتملكها إياه.

فبحسب ما جاء في المذكرات، لعبت المدرسة وما كان يتلقاه الطّلبة فيها من علوم، ومكتب الشّيخ (بن باديس) الذي كان يستقبل فيه أصدقاءه وتلاميذه، و يدير منه مؤسسته الصّغيرة التي تصدر مجلة (الشّهاب)، التي جاءت في أعقاب منع الإدارة المحليّة صدور (المنتقد). لعبا الدور الخطير في الحياة العامة، خاصة عندما بات الإتصال بين المدرسيين، و تلاميذ الشيخ، أقرب في مقهى بن يمينة. الذي أصبح بمثابة الحي العام للمدرسيين. حيث توثّقت عراة الصّلات بين الجميع.

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص145.

⁽²⁾ عبد الكريم بو صفصاف : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطوير الحركة الوطنية الجزائرية (1931-1945)، دار البحث، قسنطينة، ط1، 1981، ص222.

وفي هذه الفترة تعرّف مالك بن نبي، على الشيخ (حم العيد)، الشاعر الكبير «الذي ترك حلقة أستاذه، مزوّداً ببضاعة تقليدية ميسية politisé، بشعور عالم وطني، هو عبد الحميد بن باديس. هذا العلم ذو النفحة السياسية، جاء مع بعض الباديسيين، أمثال (حم العيد)، و(المهادي السنوسي)، مؤلف كتاب (مختارات من الشعر الجزائري) و(خباش)، وآخرين، ليتّصل في مقهى بن يمينة بالتيار الناشئ، في المدرسة نفسها. و أعتقد [يقول مالك] أن هذا اللقاء قد شكّل تمهيدا تاريخيا، إن لم يكن رسميا للذي أضحي حركة تجديد من ناحية، وحركة وطنية من ناحية أخرى»⁽¹⁾.

كان الطلبة يقرؤون الكتب، ثم يلقون بما قرأوا في أتون تلك المناقشات الحادّة والمثيرة التي أعتادوا عليها في مقهى بن يمينة، يغدّيها من ناحية، تيار المدرسة الفكري، ومن ناحية أخرى، التيار الفكري الباديسي.

في هذه الفترة قرأ بن نبي كتاب (أم القرى) للكواكبي. وقد ترك في نفسه أثرا عميقا، فقد عرفه «بإسلام بدأ ينظم صفوفه ليدافع عن نفسه، ويقوم بحركة بعث جديد، إنه كتاب خيالي، لكنه معبّر، يحمل شعورا بدأ يعتمل في العالم الإسلامي، على الأقل في بعض النفوس الكواكبي»⁽²⁾.

كان ذلك العصر على ما يعتقد. ابن نبي. هو مسرح الحدث المفاجئ، الذي قلب حياته، فقد استبدّ به شعور جديد، لم يفارقه مدى الحياة، وقد اعتمل بحدّة في وجوده، خاصّة عندما قرأ خبرا، في صحيفة الشؤون العامة لقسنطينة، مفاده أن الحكومة البريطانية في مصر، أمرت بنفي الزعيم الوفدي (زغلول باشا)، إلى جزر السيشل. هذا النبا الذي توقف عنده طويلا في الشارع الوطني، وبقي ساهما دون شيء محدد في ذهنه، ولكنه استعاد فكره الذي اتخذ منعطفا جديدا، وأصبحت الأشياء لها معنى جديد، لقد كان وطنيا..

ومنذ ذلك الحين، بدأت عمليات غريبة تعتمل في نفسه، في تلك الشوارع الأوروبية في قسنطينة، فقد كانت الدّور المترفة، تفضح أمام ناظره بؤس عامة الشعب الجزائري، وكان يختار من تلك المنازل، المنزل الذي سوف يسكنه في المستقبل. «بالإجمال لم تكن فكرة (الممتلكات الخالية bien vacant) فكرة جديدة، فقد راودت في ذلك الزمن روح شابين مدرسين، وهما في طريقهما ليتناولوا كوبا من الحمص، أو قطعة من كلب البحر لدى (بوكاميه)»⁽³⁾.

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للعصر، مصدر سابق، ص86.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص88.

⁽³⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص89،90.

ومنذ ذلك الحين، أصبح في عيني مدير المدرسة، (دورنون)، (الفتى التركي) الأخطر. إذ كثيرا ما كان يأتي الشاوش، و دورنون، ليفتشا تحت فراشه، حيث كان يخبأ صحيفة (l'humanité الإنسانية). التي كانت تعني في ذلك الوقت الكثير.

لقد كانت في روحه قوّة منبّهة، تقود كل ما يقع أمام بصره إلى اهتمام مركزي عميق، و كان الإسلام هو ذلك الإهتمام. لقد كان في نفسه شغف مرتبط بذلك الألم المفترس، كما يقول: «الألم الذي حمله جدي، حين لجأ إلى طرابلس الغرب قبل الحرب العالمية الأولى، والذي حملته جدّتي (الحاجة بايا) حينما تدلّى بها الحبل، من فوق السور، هاربة من قسنطينة، يوم دخلها الجنود الفرنسيون. فالأجيال تتناقل رسالة ذات طابع سرّي، لكنّها لا تقرأ بطريقة واحدة، لأن شبكة رموزها التي يعطيها التاريخ لكل جيل كيما يقرأ هذه الرسالة ليست ذاتها»⁽¹⁾.

لقد تولّد هذا الشغف في نفسه، بعدما اكتشف (طاغور)، الشّاعر الهندي الكبير، الذي حرّره من عبودية ذات وقع، أثقلت وماتزال تثقل غالبا فكر المثقفين العرب، تجاه عبقرية أوروبا و ثقافتها، وكان انجراه نحو هذا الشّاعر الكبير، مظهرا من مظاهر التحرر التّفسي، فقد حرّره من إفريقيته بعض الشيء، و أطلق ذهنه من قيود فرضها الإستعمار، بعدما اكتشف أن «العبقرية لا تولد فقط على ضفاف (السين seeine)، أو ضفاف (التايمز tamise)، إنما يمكن أن تولد أيضا على ضفاف (الغانج)»⁽²⁾. كما يمكن أن تولد على ضفاف وادي الرّمال. وكان لكتاب (أوجين يونغ Eugéneyung): (الإسلام بين الحوت و الدّب l'islam entre la baleine et l'ours)، وقع التّيار الكهربائي، الذي رفع حرارة التّيار المعادي للإستعمار في نفسه، ونفوس أبناء جيله، حتى إنه ليتساءل «اليوم، عما إذا كان الوطنيون والإصلاحيون، يخامرهم شك، في أنهم يحملون في عروقهم، آراء و أفكار و مشاعر جاءهم من آفاق مختلفة. ومع ذلك فهذه الأفكار و المشاعر، كانت تجتمع في مقهى بن يمينة، لتتلاقى هناك مع تلك التي تولد على بعد خطوات من المقهى. أعني ذلك المكتب الصغير الذي يشغله (الشيخ بن باديس)»⁽³⁾.

لقد كان بن نبي وطني التّزعة، لذلك فقد كانت صحف (الإنسانية)، و(التّضال الإجتماعي) و (الإقدام و (الرأية) لا تفارقه مطالعتها. فجريدة الإنسانية l'humanité)، كانت تحمل له غضباتها و مهدئاتها، وكانت تتأثر له من

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص92،91.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص91.

⁽³⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص92.

ذلك الوضع الذي سوف يسمى: (النظام الإستعماري). وأما (الإقدام)، فقد وضعت في فكره، الحدود السياسية الدقيقة، عندما كانت تكشف عمليات استغلال الفلاح الجزائري، التي بلغت درجة لا توصف، فالأرقام التي كانت تنشرها، عن مساحة الأراضي الممنوحة للمعمّرين، وعدد الأولاد الجزائريين، الذين لا يذهبون إلى المدارس، تثير الغضب وهزّ النفوس و تعمل على توجيه الرّأي العام.

وفي تلك الأيام كذلك، كانت الصّحف، تتحدث عن حرب الرّيف، التي كان يقودها عبد الكريم الخطّابي مع حفنة من الرجال الأسود، والتي كانت أحداثها تملأ النفوس في مقهى بن يمينة، و تثير المشاعر والعواطف، وسرعان ما تحوّلت إلى انفعالات في ذهن ابن نبي و صديقه (شوات)، وارتسمت عنده في فكرة الإلتحاق بصفوف (الرّيفيين).

«لقد زعزعت حرب الرّيف، مواقف حديدية في فرساي سنة 1919، فقد أثبت الأمير عبد الكريم، ان امبراطورية إستعمارية، يمكن النّيل منها. لذا كان لابدّ من رأب الصّدع المعنوي، الذي أحدثه (الأمير الريفي)، مع حفنة من الرجال، في هيبة الأمم المتحدة». وكان لذلك دفع معنوي جبار، لقلوب و نفوس تحتمر بداخلها فكرة الوطنية و الحرّية و الإستقلال. لقد كانت بطولة (الرّيفيين) تتأّر لشعب لا يستطيع بعد أن يثأّر لنفسه

التحديد السلبي للطبقة السياسية و الحركة الوطنية :

كانت الطريقة المنهجية، تقتضي أن نجلّي هذا التحديد لكل تيار على حدة، وهو ما ستحاوله هذه الدراسة. ولكن تداخل هذه التيارات و امتداداتها، جعلنا نخصّصها بهذا العنوان المشترك. آخذين في عين الإعتبار، أن الحركة الوطنية، هي نتيجة منطقية لجهود سابقة و لإخفاقات سابقة كذلك. فحتى عملية النّقد، و التي تكون أحيانا حادة هي عملية إيجابية، معدّلة للمزاج و المسار، ضمن تفاعلات ضرورية، و حتمية تتمخض عنها نتائج سلبية أو إيجابية، تبعا لقانون التّدافع الذي سنّه الله لخلقه أجمعين. ولن تجد لسنة الله تبديلا ولا تحويلا. و جدير بنا أن نبدأ بفدرالية المنتخبين أو اتحادية النواب، التي فوّضت نفسها، على أنّها ممثلة للمسلمين الجزائريين في المجالس المنتخبة وفي المجلس المالي كذلك.

أ- اتحادية النواب :

هي جمعية سياسية كانت تتشكل في الأساس، من الشخصيات السياسية المثقفة باللغة الفرنسية، والتي كانت تتصف بالإعتدال، وتتبنى الوسائل السلمية والدبلوماسية، من أجل الحصول على حقوقها السياسية و المدنية وتسمى كذلك " اتحادية المنتخبين المسلمين الجزائريين "، وقد « تأسست في شهر جوان سنة 1927، وعقدت أول مؤتمر لها، في شهر سبتمبر من العام نفسه، امتدادا لحركة الشبان الجزائريين، التي تعود أصولها إلى نهاية القرن التاسع عشر، وأوائل القرن العشرين»⁽¹⁾. وهي تجمع، لثلاث اتحاديات مستقلة، تمثل قسنطينة، والجزائر، ووهران إلا أن أكثرها نشاطا وشهرة وتأثيرا على الساحة السياسية كانت اتحادية قسنطينة التي أصبحت العنوان الرئيسي لهذه التسمية.

وقد ترأس الإتحادية بداية، « السيد " شريف سيسبان "، ثم ما لبثت أن آلت رئاستها إلى أحد أعضائها وهو الدكتور: " محمد الصالح بن جلول "، وذلك في سنة 1931، حيث عرفت في عهده نشاطا وتوسعا، خاصة مع وجود مجموعة من المثقفين، و الإطارات، من أطباء ومحامين، وأساتذة وصحفيين، وصيدلة، وأعضاء من العائلات الكبيرة، والتجار وملأك الأراضي، وبعض قدماء المحاربين في الجيش الفرنسي»⁽²⁾.

والمفحص لتكيبية هذه الإتحادية، يرى بأنها تتشكل من الطبقة المثقفة، ثقافة فرنسية، وقد تبنت في مطالبها الإندماج، في إطار المساواة مع الفرنسيين. وبنيت أحلامها على الأوهام، وكشفت عن سذاجة وقصر نظر، عندما « اعتقدت أنها بسلوكها لتلك السياسة المتذللة، سياسة الخنوع والإستعباد، يمكنها الحصول على بعض فئات حقوقها المهضومة»⁽³⁾.

حتى وصفها أبو القاسم سعد الله، بأنها عبارة عن « تجمع مرتخ، غير متماسك؛ ولذلك لم يستطع أن يكون رأيا عاما في الجزائر فهو مجرد تيار عام، وليس تنظيما قويا يمكن الإعتماد عليه»⁽⁴⁾، مع العلم أن هذه الإتحادية استمرت في نشاطها حتى سنة 1941م، تاريخ صدور قرار حلها. وقد عرفت توسعا، وطبعت مرحلة الثلاثينيات بصماتها مع زعيمها "بن جلول"، الذي تحوّل في غضون فترة قصيرة إلى شخصية مرموقة ذائعة الصيت.

⁽¹⁾ ينظر : عبد الكريم بو صفصاف : جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في تطور الحركة الوطنية الجزائرية (1931-1945)، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1981، ص257.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص213.

⁽³⁾ مومن العمري : الحركة الثورية في الجزائر، (1926_ 1954)، دار الطليعة، قسنطينة، 2003، ص25.

⁽⁴⁾ المرجع نفسه، ص26.

ومهما يكن من شيء، فإنّ هذا التيار، شكّل حلقة في المسيرة التضالّية الجزائريّة بسلبياتها وإيجابياتها. رغم أن مالك بن نبي الذي كان يراقب الأمور من زاوية حضارية، ومن منظور ثنائية الإستعمار و القابلية للإستعمار يرى في هذه الإتحادية و في زعمائها على الخصوص وسائل إستعمارية، لتخدير جماهير الأمة وتغليلها. فقد كان شاهدا على المرحلة، معاينا لظروفها و أحداثها.

كان شاهدا على التّغيرات الإجماعية، التي تسير سيرها المعتاد في تلك الفترة، قبل ظهور الحمى الإنتخابية، «و لكن من يدقّق الملاحظة، يرى أيضا أن عدد المقاهي بدأ يرتفع، كأنما التطوّر أخذ يتدرّج نحو السوق الإنتخابية التي ستفتح بابها على مصراعيه، بعد سنة من ذلك التاريخ، اذ دقّت ساعة المزايدة في القيم الأخلاقية والإجماعية التي اكتسبها الوطن خلال الثلاثينيات، و التي ستباع فعلا بالمزايدة الديماغوجية التي أعلنتها اتحادية المرشحين.

كما يلاحظ أيضا أن الشّباب، بدأ يختلف أكثر من ذي قبل على مقاه خاصة به، تكوّنت فيها الإطارات، التي ستدفع عجلة الحزب (المصالي)»⁽¹⁾.

و إذن فقد بدأ في المدينة اسم الدكتور (بن جلول)، يتردّد على ألسنة الناس، بوصفه زعيما وذاعت شهرته، وبلغ الذّروة بتوجهه على رأس وفد يمثل اتحادية النواب، إلى باريس ليقدم مطالب الشّعب الجزائري، و هذا يعني في الحقيقة أن يقدم بعض المقترحات المعقولة. و لكن الحكومة الفرنسية برئاسة (كامل شوتون)، رفضت استقبال الوفد، وكان ذلك بمثابة صفعه لنواب الإتحادية، و لجميع الشّعب الجزائري.

أحدثت ضجّة في الرأي العام، و تسببت في تلك الموجة العارمة من السّخط التي سمّيت بـ (موجة التّسليم العام) . حيث «بدأت فعلا كل هيئة منتخبة جزائرية تقدم استقالته، فكان للحدث في الأوساط الإستعمارية صدى ثورة، و كان فعلا أوّل ثورة وأوّل انتصار سجّله الشّعب الجزائري في ربيع 1934»⁽²⁾. انتصار ابتهج له مالك بن نبي لدى وصوله إلى عنابة، في تلك الفترة بالذات من موجة التّسليم، و اعتبره معجزة، و خاصة عندما لاحظ «أن عنابة نفسها المدينة التي امتّصها الإستعمار وخرّدها الكحول، و (ليال ولد الكرد)، [اصبحت مناضلة]، لم يبق فيها إلا نائب واحد لم يقدم استقالته، هو النائب المالي، ربما تخلف للحفاظ على مصلحة أسرته في الشركتين الكبيرتين للتبغ و الطماطم»⁽³⁾. كان ذلك العمل فعلا معجزة أتت على غير ميعاد، و لكنّها معجزة

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 294.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 310.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 311.

سرعان ما ينزل بما الزعيم وحاشيته إلى الحضيض حفاظا على مصالحهم كما يذهب مالك ، وممالة للإرادة الإستعمارية التي كانت تراقب الأمور عن كثب.

فقد كلف الزعيم مبعوثه الدكتور (بومالي) بمهمة إبلاغ التّواب في تبسة، بالتراجع عن استقلالهم ، و لم يكتف عند هذا الحد بل راح يخوفهم، بأن محافظ قسنطينة سيستخدم إجراءات صارمة ، و ربما استعمل الجيش لقمع المدن و القرى المصّرة على (التسليم). كان مالك بن نبي يحذّر في مبعوث الزعيم الذي جاء ينذر مدينة تبسة ، وأدرك تماما الموقف في تلك اللحظة: «إن النخبة المثقفة ولجت بكل وضوح طريق الخيانة و أن الإستعمار بدأ يستخدم الزعماء لإلقاء الحيرة و الريبة في الضمائر ، مفضلا هذه الطريقة على (اتخاذ الإجراءات الصّارمة) التي لاتزيد إرادة الشعب إلا صلابة»⁽¹⁾

و للإستعمار في صناعة الزعماء خيرة و دراية ، خاصة اذا تعلق الأمر بصناعة هذا الزعيم في وسط اهلي ، فحين ثارت نائرة الشّعب بعد أن حدّثت يهوديا نفسه بالبول في صحن ذلك المسجد الصغير بحي الجزائرين بقسنطينة وقام المشايخ وبعض الأبحار بتهدئة الأمور ، عملت الإدارة الإستعمارية على دسّ خبر بين الصّفوف، مفاده ان رئيس اتحادية النواب قد قتل من طرف اليهود. فانطلقت الجماهير نحو المدينة لا تصغي لأحد، «وحدث الأمر المذهل قبل ان يستطيع الجيش التدخّل ، وقبل أن يرتد لليهودي بصره، انتهى الأمر في خمس عشرة دقيقة»⁽²⁾، ولم يشعر أحد ان جملة : "اليهود قتلوا الزعيم"، كانت الكلمات الأولى، لأسطورة سيكتبها الإستعمار على حساب الشّعب الجزائري، بدمائه الزّكية أحيانا .

ولم تكن هذه الجماهير تدري بأن هذه الكلمات في منطق الصّراع الفكري و مكره تعني:

— اعبدوا الزعيم !.. قدّسوا الصّنم!..

هكذا كان مالك بن نبي يعلّق على ذلك الحدث، الذي وقع في الخامس من آب (أغسطس) عام 1934، وحتى يصعد نجم الزعيم إلى السّماء ، فقد ناول رئيس الشرطة ضربة رأس خلال ذلك الأسبوع، الذي كانت تموج فيه المدينة من الصّدمة ، فكانت الضّربة التي جعلته وحيد زمانه، «وانتشر صيته في الأفاق ، وقلّما تلد الأحداث الكبرى فأرا ، و لكنّها ولدت فأرا في تلك الظّروف ، وبدأ يعبث على الفور. اذ عندما وصل من السيّد (أمين الحسيني)، مبلغ لمعاضدة منكوبي قسنطينة من المسلمين ، لم ير الفأر، [يقول مالك]، بدّا من إرجاع

⁽¹⁾ مالك بن نبي :مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، 316.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 318.

ذلك المبلغ كيلا يظهر للسلطات الإستعمارية، تواطؤ مع ما يشتم منه رائحة (الحركة الإسلامية)، وهكذا بدأ الوطن يخرج رويدا من جادته، إلى مسارب (الديماغوجية) «⁽¹⁾»، اذ كانت الحيلة منطوية على الجميع ، و هذا ما كان يعيه بن نبي في رجال الإصلاح ، الذين لم يكونوا على قدر كاف لفهم أحابيل الإدارة الإستعمارية، ومخابر سمومها السيكولوجية، بل إنه يقول في اعترافات أخرى ، في كتاب اخر مثير للجدل: «لم أكن أعرف ، من جهة أخرى أن "العلماء" سيصبحون ، سنوات بعدها، حماة لابن جلول، عندما كنت أهاجمه كـ"خائن"، في وقت كانت الجزائر تضعه في الذروة ، وأخص من العلماء، الشيخ العربي، وأدرك الآن أن "العلماء" كانوا يتحسسون في شخصي، الشاهد العصبي، في وقت رأوا فيه أنه من "الإسلام" التفاهم مع متواطئ ، عوض التفاهم مع الذي يكيل له الإتهام»⁽²⁾.

كان ابن نبي يدرك المهزلة التي بدأت في الجزائر ، «وكان على وعي تام (مع حمودة بن الساعي) - كما يقول - بالإختلاس الكبير الذي بدأت خيوطه، تظهر على المسرح السياسي الجزائري ، منذ ظهرت عليه (اتحادية النواب) كما كان يدرك أن الصّراع، لم يكن صراع أفكار ، وإنما صراع مصالح تشرف عليه السلطات العليا ، متظاهرة بمقاومته أحيانا، عندما تعلن غضبها على هذا (العدو لفرنسا)، او ذلك ، حتى يرى الشعب المغرور في تلك (العداوات) بطولات توجب عليه السمع و الطاعة لأصحابها»⁽³⁾.

من هذه المهازل ما كتبه فرحات عباس نائب بن جلول في الإتحادية سنة 1936م، حين أعلن بأن "التاريخ لم يكشف عن وجود أمة جزائرية". وهذا بعدما قامت جريدة "le temps" الفرنسية بشتم الإسلام و المسلمين . وقدر نائب الزعيم، «بأنه من الضروري الردّ على صحيفة "le temps". لقد كان مقالا سافلا وكفى. وهكذا دخل البطل الوطني رقم اثنين او ثلاثة معترك "البوليتيك"، من باب الفضيحة. فقد أنكر بكل بساطة وجود الجزائر، بصفتها " أمة "، مدّعيًا أنه " بحث في كل مكان، حتى في رماد المقابر، دون أن يعثر على شهادة بوجودها »⁽⁴⁾.

وقد نقل أبو القاسم سعد الله في كتابه الحركة الوطنية الجزائرية، مقتطفات من هذا المقال، الذي نشر بجريدة الوفاق يوم 23 فيفري سنة 1936م، تحت عنوان " فرنسا هي أنا "، جاء فيه على الخصوص: « إن

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 319.

⁽²⁾ مالك بن نبي: العفن ، تر :نور الدين خندودي ، منشورات بن مرابط ، 2016، ص 72.

⁽³⁾ ينظر: مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق، ص 360.

⁽⁴⁾ مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق ، ص 133.

الوطنية عاطفة تدفع شعب من الشعوب إلى العيش معا، داخل حدود معينة، وهي التي أدت إلى قيام سلسلة الأمم الحاضرة. ولو أُنِي اكتشفت وجود أمة جزائرية، لكنت وطنيا. إن الوطنيين يكرّمون لأنهم يموتون من أجل فكرة وطنية، ولكنني غير مستعد أن أموت من أجل وطن جزائري، لأن هذا الوطن لا وجود له، ولم أستطع أن أكتشفه، وقد سألت الأحياء و الأموات، وزرت المقابر، ولم يحدثني أحد عن هذا الوطن، وليس في وسع إنسان أن يقيم بناء على الريح»⁽¹⁾.

لقد سقط هذا المقال كالصاعقة على ابن نبي، وجماعته، في باريس، وكانت الصدمة كبيرة في الوطن كذلك وقام عبد الحميد بن باديس، كما ذكرنا، بالردّ في مجلة (الشّهاب)، وقام الوطنيون كذلك، ولكن الردّان، كانا دون المستوى المنتظر من جماعة ابن نبي، فقام هذا الأخير بتحرير مقاله الشّهير "مثقّفون أم مثيقلون؟" الذي ألقاه حرية في وجه فرحات عباس، ولكن حكمة "الأهالي" كما يسمّيها، حجبت المقال، فلم يأخذ طريقه للنشر، بل تعرّض صاحبه، للوم الشّديد، من طرف العلماء، على تهجمات العنيفة على بن جلول وزمرته. هؤلاء العلماء الذين سيتوجون بن جلول، على رأس وفد المؤتمر الإسلامي المتوجه إلى باريس، و الذي يضمّ ضمن أعضائه الشيخ عبد الحميد بن باديس وكل هيئة أركان حزب الإصلاح.

لقد كان المؤتمر، كما يرى مالك بن نبي، « أكبر انتصار حقّقه الشعب الجزائري على نفسه أولا، ثم على كل القوى التي تسعى لإبقائه في الوحل (...) ولكن الجزائر التي كانت تستطيع كسب انتصار كبير على الإستعمار بثمن غال، لم تكن تجيد الحفاظ عليه، إذ أنّها عوضا عن أن تبقى المعركة على الأرض التي تحقق عليها نصرها تنقلها وتورطها على أرض الخصم »⁽²⁾.

لقد ذهب الوفد إلى باريس، ونزل في الفندق الكبير الذي يواقي أمثال بن جلول وفرحات عباس، ولكنه لا يليق أبدا بعمائم الإصلاح، ولا بالكرامة الدينية. « كان المشهد بائسا يثير الشّفقة : فقد صاحبت الفاحشة و المشروبات الكحولية وفدا ضمّ الأعضاء البارزين للإصلاح الجزائري »⁽³⁾.

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: الحركة الوطنية الجزائرية (1930-1945)، ج3، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ط3، 1986، ص70، 69.

⁽²⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص365، 364.

⁽³⁾ مالك بن نبي : العفن، مصدر سابق، ص137.

لقد لاحظ ابن نبي عند زيارته للوفد، أن بن جلول كان يجلس بعيدا يرتشف مشروبا كحوليا بصحبة مندوبة جميلة، تمّ انتدابها على الأرجح، خصيصا لدى رئيس "الوفد الأهلي"، ومن يومها أدرك أنه لا يرجى خيرا كثيرا من الأزهر، و الزيتونة، وكلية الجزائر. مادام الكلّ يسبح في مستنقع القابلية للإستعمار ويقبل بتسمية "الأندجين".

ولم يتغير حكم ابن نبي في هذا الأمر، بل راح يؤكد بعد ثلث قرن من زيارة وفد المؤتمر حين قال: «إن الظروف السائخة، وضعت العلماء أمناء على مصلحة الشعب، فسلموا الأمانة لغيرهم، لأنهم لم يكونوا في مستواها العقلي وسلموها لمن يضعها تحت أقدامه لتكون سلّما يصعد عليه للمناصب السياسية»⁽¹⁾.

ولا مجال هنا كما يقول، لبحث القضية في جوهرها الحضاري، فقد كان يدرك أن لرجل الزيتونة و الأزهر، ردّ فعل نسوي أمام المسؤولية الحقيقية، إضافة إلى عقدة النقص التي سببتها اللّغة الفرنسية التي يجهلها "العلماء". وهذه النّقطة بالذات، هي التي كان يستغلها بن جلول وأضرابه، وهي التي كان يأتي منها شيطان الإدارة الإستعمارية ليزرع الشقاق والنفاق، والخور، والوهن، في صفوف الشعب من خلال زرعها في صفوف نخبته.

ومنذ أن سلّمت القيادة (المعمّمة)، زمام الأمر للقيادة (المطريشة)، فقدت الكلمة قيمتها بانتقالها من النادي والمسجد، إلى المقهى، «ولم يخطر ببال أحد أن يصرخ بكلمة (الخيانة)!.. في جو بدأ فيه (مصالي حاج)، ينصبّ الخلايا لحزبه بمدينة الجزائر، وبدأ الوطن يهجر حلبة الواجبات، ويتّجه إلى ميدان الحقوق، والتّقدمية»⁽²⁾. ولم يكن في استطاعة العلماء مواجهة هذا التّيار، كما يرى ابن نبي، لأنهم لا يشعرون به، ولا يؤيدون من يشعر بخطورته وربما كانوا يفضّلون من يخون عهدهم، ويرضي غرورهم. ففي الوقت الذي كان يرافع وحده ضد الرّعيم الذي تبرأ من جمعية العلماء، التي نصّبته على رأس المؤتمر الإسلامي، كان الشّيخ العربي التّبسي يقوم بدور المحامي عنه بدعوى أنه الرّجل الأوحّد. وكان المنتصر الأخير بطبيعة الحال هو الإستعمار دائما.

وللتاريخ كذلك، فقد سجّل ابن نبي سكوت الشّيخ العربي، حينما تكلم (الرّعيم) في الحفلة التي أقيمت له بتبسة مسوّغا موقفه إزاء الجمهور التّبسي، فيما يخصّ موقفه من جمعية العلماء، بعد قتل المفتي كحول. فعاد الرّعيم مكلّلا بالانتصار، حتى أصبح العوام يعتقدون أن في شعره خصلة من الذهب. وفقد المجتمع رشده، وأصبح كل فرد مهتما بمعزوفته الشّخصية، وبدأت الخرافات التي طردت من الباب تعود من النافذة.

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ص368.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص385.

ب- مصالي الحاج والحركة الوطنية :

يعتبر هذا الزعيم، من الذين حاولوا تحقيق أكبر إجماع داخل حزبه، وحول شخصه. بل عمل على تجسيد الأمة الجزائرية في هذا الهيكل على اختلاف مكوناتها الطبّية، والفكرية، والأيدولوجية. وقد اجتهد في عملية انتقائية للأفكار التي تحكم تنظيمه. الذي أصبح عبارة عن فسيفساء سياسية من مرجعيات وأنساق فكرية مختلفة، استطاع مصالي الحاج بكارزيمته، أن يسيّرهما ضمن تيار واحد، عنوانه الحركة الوطنية. إلا أن الدّارس لأفكار هذا التيار يجد صعوبة في تحديد مرجعيته الأساسية، « حيث نجد عند قراءة خطابه ومواقفه وصحفه، كل المرجعيات والتيارات الفكرية (الموجودة في الجزائر)، منضوية بداخله، لكن مع غلبة توجهه فكري في فترة ما، وتراجعها في فترة أخرى»⁽¹⁾ وهو الأمر الذي يؤدّي عادة - وخاصة عند غياب الزعيم الروحي للتنظيم - إلى أزمات دورية حادّة، تمتدّ حتى إلى داخل الدولة التي تتبنى مشروع مجتمع مثيل.

ومهما كانت الآراء مختلفة حول شخصية أبو الوطنية، كما يسمّيه البعض، فإنّ الثورة التحريرية، ولدت من رحم حزب الشعب الجزائري الذي يتّأسسه، وإن كانت في حقيقتها هي نتيجة مخاض عسير، لكلّ الحركات النضالية التي كانت في السّاحة في تلك الفترة، والتي كانت قبل ذلك أيضا. ولسنا هنا بصدد تشريح هذه المرحلة ما لها وما عليها، وإمّا نحن بصدد متابعة مالك بن نبي في مذكراته، لتبنيّ شهادته على مصالي الحاج شخصيا، وعلى الحركة الوطنية بشكل عام.

عندما فكّر (مصالي الحاج)، بعث منظمة (نجم شمال إفريقيا)، الذي أفل بباريس منذ ذهاب الأمير خالد إلى الشرق، اتّصل (..) بجمعية الطلبة بواسطة الدكتور ابن ميلاد، حسبما يتذكر ابن نبي، وتمّ الإتصال بممثلي الجمعية، في غرفة من فندق (المقار)، لأن صاحبه يدّعي القرابة من الأمير خالد، ويتظاهر بأفكاره السياسية، وكان ابن نبي من بين الحضور، وقد بدّاه "مصالي"، الذي كان برفقة مساعديه، مرحا وودودا، «غير أن شعورا بالرتقة والشفقة غمرني (كما يقول)، مجرد أن مرّت عليّ فكرة، أن هؤلاء "العمّال" هم الذين قدموا إلينا، بينما كان واجب "المثقفين"، هو الذهاب نحو إخوانهم العمّال لتربيتهم وتثقيفهم»⁽²⁾.

⁽¹⁾ رابح لونيسي : التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة بين الإلتفاق والإختلاف (1920-1954)، داركوكب العلوم، الجزائر، ط2 2012، ص111.

⁽²⁾ مالك بن نبي : العفن، تر: نور الدين خندودي، مصدر سابق، ص64،63.

بعد كلمة بن ميلاد، الذي قام بالتقديم، ومصالي الذي عرض لموضوع الاجتماع، أخذ بن نبي الكلمة وعبر عن سروره لهذا اللقاء، والآثار الطيبة، التي يمكن أن يخلفها على إفريقيا الشمالية، وكان متأثراً كثيراً. وفي نهاية الاجتماع، اتخذوا قراراً بعقد اجتماعات أخرى.

« وهكذا تشكل الحزب الوطني، أو قل أعيد تشكيله، لأن المرحوم الأمير خالد أسسه بباريس في سنة 1927م باسم "نجم شمال إفريقيا". فتم التأسيس، تحت إشراف هذا المغترب النبيل، وانتفع "نجم شمال إفريقيا" مادياً بذكراه ببيع صورته، ومعنويًا بجذب الإنضمام، والإنخراط في صفوفه. وهكذا (يقول مالك)، فقد ركبت سفينة الوطنية بنشاط ومرح. وقد انخرطت كلية إلى درجة أي أصبحت أتخلف عن اجتماعات الجامعة العربية»⁽¹⁾.

ولم يكن يدري - كما يعترف - بأنه فرّ من أدياء الثقافة (l'intellectomanie) ليقع . للأسف . في السياسة العقيمة، أي في البوليتيك، كان غزاً، ولم يدرك ذلك بعد، في تلك السهرة التي لا تنسى بميلاد " الوطنية " الجزائرية. وعاد إلى بيته يملأه حماس فياض وكأنه فارس شاب، خاض أولى معاركه وعاد مكلاً.

الموعد الثاني مع الزعيم، كان في غرفة أحد مريديه، وهو بقال بشارع (سان جاك)، حيث تقرّر مصير (نجم شمال إفريقيا)، « المزمع بعثه بأكثر ما يمكن من الأبهة، والإعلان، حسب رغبة (مصالي حاج)، ولم أكن أعلم (يقول ابن نبي)، أن هذه الرغبة السامية، كانت العرض للمرض الجديد الذي سيحتاج الجزائر، والذي سيبدد كل طاقاتها في الظهور، والتظاهر، والمظاهرات، كأنما لم يكن في نظر (الزعيم) سوى هذا الوجه من النشاط السياسي، الذي استولى على الوطن طيلة ربع قرن»⁽²⁾.

ولم يترك ابن نبي للمعتز أن يقول، بأن هذا المرض الجديد، كان من بعض جوانبه شفاء. إذا أخذنا بعين الاعتبار فضل المظاهرات، والحملات الانتخابية، في توعية الشعب، لأنه يرى بأن هذا الاعتراض يكون صحيحاً، إذا قدرنا بأن الجزائر خرجت من العدم، لتدخل عهد التظاهر. « ولكن هذا التقدير خطأ، لأن الجزائر لم تنطلق من نقطة الصفر، بل انطلقت من ميدان المعارك الطاحنة، التي خاضها الشعب تحت لواء الإصلاح، ولواء المؤتمر الإسلامي الذي سيأتي ذكره، لتدخل ميدان الانتخابات، لذا فإنني (يقول مالك)، لا أرى في تلك الحركات الحزبية مسرّعاً لخطوات الشعب نحو الثورة في النهاية، بل على العكس أراها مسؤولة عن تعطيل أوانها إلى ما بعد الحرب العالمية الثانية.

⁽¹⁾ المصدر نفسه ، ص64.

⁽²⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص245.

هذه هي الحقيقة أمام التاريخ (...) فلولا تدخل مصالي حاج في الأمر، لما وجدت الجزائر نفسها أمام كثير من المشكلات التي عانتها بعد الإستقلال سنة 1962...»⁽¹⁾.

وقد لاحظ مالك بن نبي على " الزعيم " اعتناؤه بنفسه، وبأهمة التزعم، التي نسميها في كثير من الأحيان، حبّ الظهور، والتعالي، إلى درجة الغرور...

ففي التظاهرة الأولى التي تقررت في غرفة البقال أن تقام في صورة مهرجان للحزب الوطني، والتي دعي إليها العمّال، والكثير من الطلبة والمغتربين، وقد كانت تحت الإشراف الرمزي للأمير خالد، الذي ظهرت صورته تلك الليلة، على صفحات جريدة (الأمة)، بعد أن عادت للظهور إثر اختفاء، منذ مغادرة الأمير خالد إلى الشرق.

في هذه التظاهرة أعجب مالك بن نبي بخطاب (الزعيم)، الذي أنساه ركافة المثقفين، حتى أنه عندما قال: " قد يكون تفاوت بين الأفراد، ولكن لا تفاوت بين الشعوب"، كاد يصرخ إعجابا، ولكن هذا الإعجاب بدأ في الأفول، عندما رأى ذلك العملاق، القوي البنية، العالي القامة، الذي كان يقف إلى جانب مدام (مصالي)، والذي قدّر أنه من حرس زوجها. رآه يلوّح برأسه، وكأنه يهدد عدوا قائما أمامه.. كان يهدّد الإستعمار بضربة من رأسه!! ولكن هل تكفي في القضية ضربة رأس.

يقول ابن نبي: « و يا أسفاه كان لهذا الحدث البسيط أثر سيء في فكري، بالنسبة إلى مستقبل الحركة (الوطنية) في بلادنا، إذ قدّرت أنها ستحلّ معظم المشكلات على هذا النمط، وقد ازدادت تشاؤما تلك الليلة، عندما رأيت (الزعيم)، بعد أن أنهى خطابه، ينزوي مع الرجل العملاق، إلى جانبه على شرفة تطلّ على أخشاب المسرح، وقد غير هيئته، فلبس نوعا أنيقا من العباءات، المسمّى (قشائية)، وحذاء أبيض من نوع (البلغة)، وتطربش الطربوش الأحمر، وأشرف في هذه الهيئة يطلّ على الحاضرين، بدلا من أن يجلس بينهم، فرأيته تلك اللّحظة وقد جعل لنفسه منصّة يظهر عليها للعباد. ترفعه عليهم وتعزله عنهم»⁽²⁾.

في تلك الحفلة، وكلّما وقع بصره على تلك الشّرفة، التي يطلّ منها (الزعيم)، شعر بحرج وضيق، وربما في تلك اللّيلة بالذات، وقع في أعماق لا شعوره، التمزّق الأول، بينه وبين الحزب الوطني، رغم ما سيبقى من صلوات عذبة أحيانا، ومرة أخرى.

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص246.

⁽²⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص249.

ولقد زاد هذا الشعور بالقلق، الذي تحوّل إلى شك، عندما قام بمبادرة مع الأخوين "بن الساعي"، وتوجّهوا ثلاثتهم إلى (مصالي)، باعتباره زعيما وطنيا. لحثّه على إنشاء مدرسة مسائية في باريس، توجّه لتعليم الأميين، من العمال والشبان الجزائريين، الذين امتلأت بهم الأرصفة. وقد اعتقدوا أن قطاع التعليم الحرّ، هو بالفعل ميدان المساهمة الفاعلة من الزاوية السياسية، للطلبة الذين كان بمقدورهم استعمال وقت فراغهم، في سبيل هذه المهمة الكبيرة والنبيلة.

وكانت هذه الفكرة مستلهمة من الجامعة الشعبية، التي أنجزها الحزب الشيوعي الفرنسي، لصالح العمال الفرنسيين. ولكن هذا المسعى العملي الفعّال، خاب بعد وعود ومماطلة، من قبل الزعيم، لأن الفرق بات واضحة. «فالشيعوية عقيدة، تريد ان تستعمل الإنسان ، وتدرج في مسعاها هذا، قضية تعليمه، وتحسينه، حتى يصبح فعّالا بينما الوطنية التي شرعنا فيها(يقول مالك)، كانت نوعا من النزعة التحريبية العاطفية التي تنوي اللّجوء إلى الكلمة. وبما انه لم يكن مطلوب من الجميع المشاركة بالحديث، فقد كان يكتفي بالإستماع إلى خطاب الزعيم والتصفيق له ، فضلا عن أنه لم يرد أن يتقاسم هذه المزية مع ثنارين آخرين»⁽¹⁾.

ورغم كل هذا فإن بن نبي كان يفسّر مثل هذه المواقف من . مصالي . على أنها مجرد غيرة، بل ذهب به الحال إلى اعتبارها شرعية، لأن تدخلهم بصفة مباشرة في حياة العمال ، ربّما آثار حفيظة (الزعيم)، الذي كان يحاول رصّ صفوفهم ، وعليه فقد ظلّ يحتفظ ببعض الآمال، في فريق مصالي إلى جانب علماء الإصلاح.

ولكن الشيء الذي كان يعيبه على الوطنيين هو تسييرهم للأمر بطريقة عاطفية، تفتقر إلى الفكرة الموجهة و المبدأ الرّاسخ، و الإيديولوجيا التي تبقى. «فالمجتمع بدون إيديولوجيا، هو عبارة عن مجموعة او شتات من النّاس والوطن بدون ايديولوجيا عبارة عن أرض، فهي إذن مكّون أساسي، من مكّونات كلّ مجتمع، إذ لا وجود لمجتمع بدون إيديولوجيا»⁽²⁾.

وهي بطبيعتها و في جوهرها، فكر عملي تعبوي، وكل الإيديولوجيا التي سادت البلدان، خلال مراحل كفاحها ضد الإستعمار، اتخذت صبغة وطنية أو قومية، مبرّرة لهوية ووحدة الأمة، لكن المشكلة المنتظرة، هي أن الإجماع الحاصل بين الطبقات والفئات الإجتماعية، خلال مرحلة الكفاح ضد المستعمر، غالبا ما يتوقّف بعد إعلان

⁽¹⁾ مالك بن نبي : العفن ، مصدر سابق، ص71،70.

⁽²⁾ محمد سبيلا : الأيديولوجيا. نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992، ص19.

الإستقلال مباشرة، لنتقل الأمور إلى صراع سياسي، واقتصادي، وثقافي، يفقد الوطن استقراره الذي هو في أمس الحاجة إليه. وربما هذا ما حدث بالضبط إثر إعلان استقلال الجزائر سنة 1962م.

ولكن دعنا لا نستبق الأحداث، ولنترك الموسيقى الوطنية تعزف على التّوتة (القومية)، التي «برهن (مصالي حاج) أنه يجيد هذا العزف، وصارت فعلا بين يديه جمعية (نجم شمال افريقيا)، آلة تصغي لعزفها الجماهير، من عمّالنا الذين يعملون بين يديه بباريس، فقد بدأت السّلطات الإستعمارية تهتم بشأنها، أكثر من ذي قبل، وبدأ أفرادها الفئة الطّلابية الجزائرية، يفكّرون في تحديد خطّ سيرهم، حسب ما تجري به الرياح السانحة»⁽¹⁾. في الوقت الذي بدأت في الجزائر نفسها تظهر صورة أخرى للوطنية، مع (فرحات عباس)، والدكتور (بومالي). وتورّط فيها حتى الدكتور (سعدان) ذلك الرجل النزيه، الذي ساقته الحظوظ السيئة إلى حيث تصيد الذئاب.

« وهكذا بدأت في تلك الفترة، تنشأ صورة القومية الجزائرية بجناحيها : الجناح الكادح، الطامح إلى البورجوازية، في ذات قيادته المتواطئة مع الحركة اليسارية الفرنسية، والجناح البورجوازي، المتواطئ مع الإستعمار. وبقي الإصلاح يسعى في شقّ طريقه بين الطرفين، دون أن يشعر أنه سيقدم ذات يوم، استقالته المعنوية للجناح القومي البورجوازي، الذي يتقبلها منه بكل سرور، ثم يكون عرضة للجناح الكادح الذي يطحنه ويدوسه بالأقدام، لأنّه عرض نفسه لذلك، بتسليم مسؤولياته»⁽²⁾.

ومهما يكن من شيء، فإن مالك بن نبي ، كان في تلك الفترة ملتزما، نحو (الوهابية) والوطنية، والإصلاح، ونحو التكنولوجيا، أي نحو كل شيء تكرهه الإدارة الإستعمارية من طرف جزائري، إلا أنه وبعد تعمق الأشياء، علّمته الأيام، أن مقارنة "الوطنيين"، و "العلماء"، كانت سطحية، « فالطرف الأول، يعتقد أن بإمكانه حلّ قضية سياسية بالمهرجانات الخطابية، في قاعة "بوهلييه"، أو في قاعة "لاميتيل"، أما الطرف الثاني فكان يعتقد، أنه بمقدوره حلّها بالنحو العربي»⁽³⁾. غير أنه حافظ على الصّلة بالطرف الأول، وكان يدافع دوما عن الطرف الثاني مترجيا أن يضع مع محمد بن السّاعي الأسس الحقيقية لسياسة جزائرية.

لكنه يعترف بعد عشر سنوات، أنه كان يخطو خطوات متأنية على درب الخطأ، درب الوطنية الإشتراكية، فهذه المدّة علّمته أن هذه الأخيرة أدّت إلى تكريس المبتغى اليهودي، المرسوم منذ ألف سنة، بإنشاء نزعة توحيدية

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص276.

⁽²⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص277.

⁽³⁾ مالك بن نبي : العفن، مصدر سابق ، ص92.

أوروبية، سادت العالم المستعمر. تكون في الأخير خادمة لشعب الله المختار، الذي أمسك بمفاصل الدول الأوروبية، والغربية، بشكل عام، ومالك بن نبي، وعند كتابته لهذه المذكرات بعد أربعين سنة من إنشاء الحزب الوطني، يضع علامة حيرة، على المفارقة التي جعلت هذا الحزب يكون مهده في مقر منظمة الماسونية الفرنسية (الشرق الكبير le grand orient)، ويضع استفهامات أخرى على العضوية غير الإنتقائية للمنخرطين فيه. ففي الوقت الذي كان يبتعد فيه عن مصالي ومهرجاناته، أصبح بومنجل عميل المكتب الثاني وطنيا، بل أصبح من محرري جريدة الأمة لسان الحزب في ذلك الحين.

ومالك حين يدون هذه الشهادة، لا ينسى أن يؤكد قائلا: « ربما يعجب هنا، أولئك المثقفون الذين أصبحوا لا يدركون لغة الشعب الجزائري المسلم، إنني لا أكتب هذه المذكرات من أجلهم، ولكن للشعب عندما يستطيع قراءة تاريخه الصحيح »⁽¹⁾.

وقد حاول من قبل مع العمّال، وخاصة مع الطلبة الذي شرعوا في امتطاء الحزب (المصالي)، من أجل الوصول إلى مآربهم او الى الزعامة، حتى يلفت نظرهم إلى مشكلات التغيير النفسي، والإجتماعي الأساسية، التي لا تتكون بدون دولة. وكان كثيرا ما ينشر هذه الأفكار على حلقاته من الطلبة والعمّال بمقهى المقار، ولكنه كان كمن يخطف في الصحراء، لأن النفوس ركبت موجهة الهرج والمرج، وفضّلت البوليتيك وأوهام النفس، على الصراحة، والعلم الذي يفضي إلى الطريق الصحيح.

« لقد كانت الحركة الوطنية، تستهدف أهدافا سامية، دون أن ترسم خطتها، ودون أن تحدد وسائلها، فأصبحت تتطور في جوّ من الفوضى، لا يصلح إلا لمن يعمل من أجل مصلحته»⁽²⁾، وكان ما يصدم بن نبي دائما هو "البوليتيك"، الذي يقال، ويعاد، دون أن يفضي إلى شيء عملي، ولا يطرح أبدا مسألة الوسائل، ولا خريطة للطريق. وهذا الأمر ينطبق على مصالي، كما ينطبق على بن جلول، ولكن الأول بالنسبة لابن نبي كان أكرم وأكثر حفظا للوجه، وأكثر عفة، لذلك لما كان علي بن أحمد، وبن ساعي يريان في مصالي مجرد شرطي، كان يرى فيه إنسانا نزيها، دون ان يرقى هو نفسه إلى "وطنيته" فيحققها، وكان متفقا مع أصدقائه، «حول عدم فعالية هذه القوّة العمياء، وعلى خطورتها، التي يمكن أن تصبح أداة في يد الإدارة الإستعمارية»⁽³⁾. وفي هذا الشأن، لم يكن يرى مطلقا، سواء لدى "العلماء"، أو لدى غيرهم، أثرا لما يسمّى السياسة (politique)، فالسياسة ليست ما

(1) مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص288.

(2) المصدر نفسه، ص376.

(3) مالك بن نبي : العفن، مصدر سابق، ص111.

يقال, بل ما ينجز, «وللأسف [كما يقول] كان علينا أن ننتظر طويلا, حتى ظهور القضية الفلسطينية, لنرى تشكيل "روح سياسية", في العالم الإسلامي, لا تطرح المشكلة الإنتخابية كمشكل أساسي, ولكن نتحدث عن مشاكل الإنسان والتراب والزمن, سواء عبّرت عنها بهذه الكلمات أو بعبارات أخرى, أقل منهجية ونسقا, اما مشكلة الثقافة فلم يحن الوقت بعد لسياسي جزائري, أن يفهمها على أنّها هي أساس السياسة وقاعدتها»⁽¹⁾. وتلك مشكلة أساسية سوف نتطرق إليها في غير هذا الفصل عندما نتعرض إلى جوانب التحديد الإيجابي في المذكرات.

المبحث الثالث

اليهود والمشكلة اليهودية

⁽¹⁾ المصدر نفسه، ص 111.

لابد من الإشارة إلى هذه القضية الخطيرة ، التي انبعثت في قلب العالم الإسلامي ، وأصبحت كيانا سرطانيا ينخر جسمه، و يوهن أعضائه بفعل العاملين الذين نحن بصدد دراستهما: الإستعمار و القابلية للإستعمار.

ونحن، إذ نجعل هذا العنوان، في إطار التّحديد السلبي، الذي يجب التّنبه إليه والحذر منه، والعمل على إيجاد الأدوية الشافية، و الحلول الناجعة، لمشاكله ، فإنه لا يسعنا إلا أن نوجه عناية القارئ، إلى أن مالك بن نبي، قد عالج هذه القضية في الجزء الثاني من "وجهة العالم الاسلامي: تحت عنوان المسألة اليهودية ". «وحوال الجواب عن سؤال الهيمنة اليهودية بصورة مختلفة عما تناولها مختلف الباحثين».⁽¹⁾

حيث تناولها من شرفة، قضية فلسطين منذ نكبتها الأولى، وذلك من زاوية "القابلية للإستعمار" ثم حلّل القضية في أصولها، ذات المنابع البعيدة ، منذ أن اتخذ "شاؤول" طريقه نحو الغرب المتوحش بذل الشرق المتحضر، المزدهر.

وإذا كان المسار اليهودي، قد اتخذ عمقه في مكونات العقل الأوروبي الغربي. فإنّ الهيمنة اليهودية على العقل سرعان ما بلغت مداها، حيث انقذت أوروبا، و أمريكا إلى المعلم الجديد، الذي سيصبح الرّقم الصّعب، الذي لا يمكن تجاوزه ، وبالتالي فقد أصبح مصير الإنسانية، بين يدي أمة تعيش الشتات ، وليس من العدل بحال أن يبقى كذلك، وأرض الميعاد على مرمى حجر، وهكذا أضحت إسرائيل القوة الكبرى في الشرق الأوسط، ورفع الستار عن سائر مهازل القرن العشرين في الساحة العربية و الإسلامية.

ومالك بن نبي، عندما عالج القضية، «لم يطرح المشكلة اليهودية لمحاكمتها ، بل لمحاكمة القصور، الذي يعبر عنه بالقابلية للإستعمار ، أما المشكلة اليهودية فقد عالجها بكل رصانة الباحث ، وبكل موضوعية وإحترام ، لقد أذان أذاها الحقي والمعلن، في الحرب، على الحضارة الإسلامية، لكنه، قدر في الوقت نفسه مدى فعالية تخطيطها و تضامنها، هذا التضامن ووحدة الهدف في آليته الدقيقة، شأن هام في منطق القابلية ، الذي هو أساس حيوية مشروع بن نبي، في طرح المنهج الفكري»⁽²⁾.

ونحن إذ لا نفوّت هذه الملاحظة، فإننا نعمد إلى ذلك، قصد توجيه الدّراسة التي ستستعرض اليهود والمشكلة اليهودية ، كما جاءت في ثنايا مذكرات شاهد للقرن حيث كان مالك بن نبي، يسجّل فعالية جنس،

⁽¹⁾ ينظر :عمر كامل مسقاوي :مقدمة الترجمة العربية لكتاب :مالك بن نبي: المسألة اليهودية ، دار الفكر، دمشق، ط3، 2013، ص9.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص25.

يحاول السيطرة على العالم، وفي نفس الوقت يعري طرقه الماكرة، وخبثه، في سبيل هذا المبتغى، الذي يستحل من أجله كل ممنوع و حرام..

وهو يقرّر منذ البداية، أنه « لكي نفهم عالما ما، لا يكفي أن ندرسه في مظاهره البادية فحسب، بل من خلال روحه التي تتوارى خلف مظاهره الرائجة، التي تبدو كمصباح سحري خفي، يسقط شعاعه على شاشة التاريخ صورا معدة سلفا»⁽¹⁾. فالعالم الحديث أبدع تنوعات متسارعة تظهت في .. الديمقراطية، الرأسمالية، الاستعمار العبودية، وحقوق الإنسان وغير ذلك كثير.. ولكن ماهي الحقيقة الخفية خلف هذه العناوين، وهل هناك قوة محرّكة، تتوارى عن أنظار البشر، ولكنها ممسكة بفكره وتوجيهه إلى حيث المصّب الذي تريد.

ما يهّم مالك بن نبي، هو تجلية هذه القوة الفعّالة، وتبيان مدى خطورتها وتأثيرها على التاريخ البشري، منذ ألفي سنة، لأنّ هذا العالم الحديث، الذي ولد في أوروبا تحت اسم " النهضة (la renaissance) ، و أبدع لنا حضارة سمّيت " الحضارة الأوروبية المسيحية " يثار حوله عدة تساؤلات، وخاصّة حول هوية هذه الحضارة، التي يدّعي الأوروبيون، أنّها أوروبية خالصة، تستمدّ أصولها من الفلسفة الإغريقية الوثنية.

هنا يشير مالك بن نبي، إلى ما كتب قبل، في " شروط النهضة "، « فالأحداث الكبيرة لها ولادتان :

. ولادة تطابق الظاهرة النفسية.

. وولادة تتطابق زمنيا معها.

بالنسبة للمؤرخ، فالتوقيت الزمني، هو الذي يأخذه بعين الاعتبار، لأنه ينظر إلى الحدث في تسلسله التاريخي. أما عالم الاجتماع والفيلسوف، فالتوقيت النفسي، هو الذي يأخذه بعين الاعتبار، لأنه يشير إلى الحدث في تسلسله السببي»⁽²⁾. لذلك فهو يقرّر أنّ الحدث الرئيسي لكلمة أوروبا في التاريخ، هو دخول اليهود إليها، بشخصيتهم المستقلة عن الفكرة المسيحية، والذي يدقّق النظر، يلاحظ بأن حيوية أوروبا الثقافية والسياسية والمادية، تدور حول مركزية اليهود، الذين سيطروا على البنوك، والتجارة، والصناعة والمسرح، والصحافة، والأدب، « فتأثير اليهود في الحضارة الأوروبية هو الأكثر بروزا في عملها، وسماتها، إنهم عقلها وروحها»⁽³⁾. حتى غدوا السادة في عيون

⁽¹⁾ مالك بن نبي : المسألة اليهودية ، دار الفكر، دمشق، ط3 ، 2013، ص41.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص42.

⁽³⁾ مالك بن نبي: المسألة اليهودية، مصدر سابق، ص44.

الأوروبيين، الذين يكتون لهم الإكبار، والإعتراف بدورهم المخلص، من حالات التوحش، التي كانوا يجيئونها قبل هجرتهم إليهم.

هذا الإنقياد الأعمى، من طرف الأوروبيين، هو الذي يريد. ابن نبي. أن يجليه أمام أعينهم، وأمام بقية العالم المخدوع بالمظاهر الزائفة.

وعليه، فلا بدّ على كل دارس، أن يتنبه إلى هذه العلاقة الضيقة، بين الحضارة المسيحية، الغربية، وبين "العبرية اليهودية"، إذا أراد فعلا، أن يقف على خبايا المأساة الفلسطينية التي يعيشها العالم الحديث، فالشعب اليهودي لم يكن مخدوعا، حينما ولّى وجهته شطر أوروبا الفقيرة، بدل العالم الشرقي القديم. لقد ضحى بحاضر مشكوك فيه، لحساب مستقبل أكيد. «لقد أحس اليهود غريزيا أن نفودهم سيكون من أوروبا، اي في البلدان الوحيدة التي يمكن لهم أن يسيروا عنها الأفكار والرجال، على هواهم»⁽¹⁾.

وكانت هذه هي لدغة العقل اليهودي، للزوح المسيحية، التي تبرهن بأن اليهودي هو المحرك الخفي، للحروب الصليبية والإستعمار، مرورا بمحاكم التفتيش.

هذا ما أدركه مالك بن نبي، وكان يجاهر به أمام أصدقائه، الذين كانوا لا يشاطرونه الرأي، وقد لاحظ بعد أن بدأ يلج فكره تدريجيا الميدان الخفي، أنّ الفاعل الوحيد في أوروبا، هو اليهودي، بينما لم يكن المسيحي سونأداة، رغم بعض وعيه، «فهو إنسان يحمل حقيته كل صباح إلى مكتبه، إنسان يحمل مزودته ويذهب إلى مصنعه خدمة لأغراض إسرائيل في هذا العالم»⁽²⁾.

كان ابن نبي يرى مقاربات السياسيين، والوطنيين، والعلماء، في هذه القضية، سطحية للغاية، لذلك فقد أدرك بأنه العقل الأخطر "الذي يمكن أن يتجلى لدى "الأهالي" من سكان مستعمرات شمال إفريقيا، وهو يعي ذلك جيدا حيث يقول:

⁽¹⁾ مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق، ص90.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص91.

«واليوم حيث أعتقد أن نهايتي قريبة بطريقة أو بأخرى ، فيأتي لا أفكر في أي فخر ، فلا أعتقد أن ملقي الحقيقي، موجود لدى الحاكم العام ، أو في وزارة الدّاخلية ، وإنما في الفاتيكان أو في الجمع الدّيني اليهودي ، وأنا واثق أن الذي يدرك الوزن التّسبي للأمور سيفهمني بكل بساطة»⁽¹⁾.

على هذا الإيقاع، لا بدّ ان يقرأ مالك بن نبي ، وعلى هذه النعمة، ينبغي أن تفهم المشكلة اليهودية، التي أصبح أفراد جاليتها في الجزائر فرنسيين دفعة واحدة . وقد أدّى ذلك لأن تكون لهم مقاهيم، و متاجرهم، و مطاعمهم و مصارفهم، و كهربائهم ومخازنهم، ذات الواجهات الجميلة ، في حين أخذت حياة السّكان الأصليين، تنقلص وتنعزل في الشّوارع الضيّقة و الحارات . ففي هذا الوقت بالذات ، بدأ الإنجليز المحتلون لفلسطين، «يحضّرون لقيام دولة إسرائيل، التي رأت النور بعد حرب عالمية أخرى، وفاء لوعده بلفور»⁽²⁾.

و في هذا الوقت، واستغلالا للظرف الإستعماري، كان اليهود يتملّكون ، ويستحوذون على العقّارات، التي أشرف أصحابها على الإفلاس ، تماما كما حصل ل(بن القريشي)، الذي رآه النّاس «يتخلّى عن مصنع الدّخان الذي كان يمتلكه، لأحد اليهود»⁽³⁾ ، فالبورجوازية القديمة في الجزائر ، كانت تعرض آخر ما تبقى لديها من مجوهرات للبيع كلّما واجهتها أزمة طارئة، أو حادث غير منتظم. في حين «أعمال يهود قسنطينة، بدت في ازدهار كبير، يدّر عليهم الدّهب في تلك الظروف المضطربة ، فكانوا يقرضون الأموال بفوائد تصل إلى خمسين بالمئة أو ستين بالمئة سنويا ، و كثيرا ما كان (سيدي المسلم)، يوقّع على بياض السّنّدات و الأوراق التي يقدمها تجّار شارع فرنسا»⁽⁴⁾ و لا ينتبه لفعلة، إلّا عندما يقف ببابه اليهودي وبجانبه المحضر القضائي، الذي يجّرده في الحال، من أرضه بقوّة القانون . و بهذه الطريقة كان الفلاحون، يتخلّون عن آخر قطعة من أراضيهم، في المقاطعات الشّرقية و الغربية على السواء.

«و هذه الإجراءات، فرضت حصارا مخيفا حول ملكية الجزائريين أبناء البلاد . وقد أصبحت حوانيت اليهود عبارة عن واسطة، لانتقال الملكية من أيدي الجزائريين إلى أيدي المعمّرين ، و كان ذلك سهلا ؛ فالبورجوازي من أجل أن يقيم حفلة زواج، و الفلاح من أجل أن يشتري سيارة (سيترون)، ليأتي بها، و يقضي سهرة، في شارع

(1) مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق، 92.

(2) مالك بن نبي ، مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق ص 40.

(3) المصدر نفسه ، ص 71.

(4) المصدر نفسه ، ص 112.

(إيشيل échelle)، في قسنطينة، كان بحاجة للمال. و اليهودي كان مستعدا دائما ليقرضه بفائدة ستين بالمئة و الفائدة المتجمّعة بهذه النسبة، تنقل آليا بعد عام أو عامين ملكيتهم من أيديهم، إلى أيدي المعمّرين»⁽¹⁾.

و أنت ترى أن مالك بن نبي، يستعمل أسلوبا ساخرا، من عقلية (الآنديجين)، القابلة للإستعمار، لأن (سيدي المسلم) لا يفكر أبدا ، و لا يحسب الفائدة مطلقا ، عندما يكون مشغولا بالشاي، و التّعناع و القهوة التركية جيّدة الصّنع، التي تقدّم له، حين يوقّع السّنديات، و في ذات الوقت يعري مكر اليهود و جشعهم اللامتناهي و تعاوّنهم المفضوح مع الإستعمار ، بل تهادى بهم الأمر إلى الإنتقاص من العربي المسلم ومحاولة تشويهه، في كل فرصة. ففي معرض المستعمرات الذي أقيم بباريس إشادة بالعهد الإستعماري، الذي بلغ الأوج سنة 1931 و الذي عرض فيها الجزائري والمراكشي، و التونسي، و الهندي، و السينغالي، و السوداني، و كل أنواع "الآنديجين" الذين كانوا يعملون لفرنسا الإستعمارية ، و التي كانت تحرص على إظهارهم في صورة الشعوب التابعة المقيدة، في هذا الوقت، كان أكثر ما لفت نظر مالك بن نبي هو، «دور اليهودي، يتخذ مثلا، من اللّون و الزي العربي، ما يعرّض به بوصفه عربيا ، في صورة تحطّ بكرامته في نظر المتفرّجين ، و أحيانا أخرى تراه يستمع إلى قطعة موسيقية أو يتتبع دورا تمثيليا، في مقهى مراكش ، فيرفع صوته:

- هذا حسن ... حسن بالنسبة للعرب!!»⁽²⁾

وكان مالك على إدراك تام بما يريد اليهودي، الذي يغتنم بمهارة عجيبة، كل فرصة لانتقاص العربي، و كان يدرك كذلك، بأن الأوروبيين، و المسلمين، على حد سواء ، لم يكونوا يفقهون لذلك معنى في نفوسهم.

و حتى بعد زيارة "المهاثما غاندي" إلى باريس، فقد كتب (دنييل هاليغي)، مقدمة لكتاب (دفاع عن الغرب) ل(هنري ماسيس) ، «و كان أولى لهذا الكتاب أن يصدر تحت عنوان (هجوم على الشّرق و الشرقيين) بسبب مقدمته ، فقد تولى صاحبها اليهودي تشويه الروح الشرقية أكثر مما تولى صاحب الكتاب، تمجيد الرّوح الغربية»⁽³⁾.

و اليهودي دائما يخبّأ وراء الجنسية الأوروبية ، خاصّة عندما يلقي أحابيله الشيطانية في المكر و الخداع، و التّفرة بين البشر ، و ربما هذا ما أدركه هتلر، في ألمانيا ، و لكنه لم يقدر لهذه القوّة امتداداتها، حيث ألّبت عليه

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 112.

⁽²⁾ المصدر نفسه ، ص 232.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 244.

العالم الذي أصبح مجبراً على مواجهة هذا الخطر العنصري، الذي إن ترك لحاله سيلتهم الجميع، ففي تلك الفترة من تزايد هذا الخطر، قام (برنارد لوكاش)، زعيم حركة (ليكا lica) التي تجمع رايتها اليهود، لمواجهة هذه العنصرية، التي بدأت تظهر أثارها في جانب من الرأي الفرنسي، قام بتظاهرة في هذا الشأن ودعا إليها، «الجماهير من العمال الجزائريين، [التي] تستخدم جهاز وقاية في الإصطدامات، التي تحدث في مثل هذه التظاهرات، و [التي] تستخدمها الحركات اليمينية للغرض نفسه»⁽¹⁾، في نهاية هذه التظاهرة أقيمت حفلة شاي، على شرف زعيم الحركة، و دعي لها ممثلو (نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي)، وكان مالك بن نبي من ضمنهم، فتناول رئيس المنظمة اليهودية الكلمة، بحضور عدد من وجهاء مرسيليا، و تلتطف، خاصة مع الجزائريين الحاضرين، و كان الواجب أن يردّ عليه أحدهم، فقام ابن نبي بالمهمّة على أحسن وجه، و كانت هذه فرصة ثمينة لفضح حشية الوضع الإستعماري، في الجزائر، من دون أن تكون مرافعة ضد الشعب الفرنسي، حتى أن بعض السيدات كن يبكين أثناء هذا الردّ، و كان مالك يلاحظ عبارة الإنكماش تنطبع على وجه (برنارد لوكاش)، بقدر تصويره لتلك الوحشية، لا لأنه فوجئ بالصورة، فهو يعرفها، و لكن لأنه خاب أمله في تلك المناسبة، حيث كان ينتظر من المتدخل الفظاظ، و العجرفة، التي تجرح العواطف و تثيرها.

و إذ خاب أمل زعيم الحركة، فقد قام أحد أتباعه من اليهود ليبول على الظل، - كما نقول - و ذلك أضعف الإيمان، من عقيدة تخدم شعب الله المختار، أمام هؤلاء الأميين من الغوييم، فعند نهاية الحفلة التفّ حول مالك بن نبي، بعض الشبان من الحاضرين يشكرون ويسألون، فكانت لحظات اتصال بين قلوب تخلّصت من أسر ما يفرّقها. و إذا برجل يشقّ الصّفوف قائلاً: «- يا سيدي .. تعلم أن الفرنسي حسّاس و ذوقه رقيق يجب الحقيقة و لكن الحقيقة المحتشمة، التي لا تفرع بعنف الذّوق العام .

ففهمت [يقول مالك] في الحين، أن الرّجل لم يقدم لي نصيحة، و إنما تقدّم بمكيدة ليعكّر جو التفاهم و التآخي الذي ساد المكان، و أدركت في الحين أن الرّجل يهودي، و أن هذا الأسلوب في التّفريق بين البشر هو بالذات هويته»⁽²⁾. إذ في الوقت الذي يكيّد للإيقاع، تراه يطعن في الذّوق الفرنسي، حين عدّه عاجزاً عن التواضع أمام الحقائق المرّة.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 401.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 403.

و من طبيعة اليهودي أنه منفتح في تجارته، و أعماله على الآخرين ، منطو ومتفوق حول هويته و دينه الذي لا يريد للأخرين أن يشاركوه فيه . ونتيجة لتشرده و هجرته المستمرة، فهو يتماهى مع كل بيئة يكون فيها، و لا يظهر للناس شيئاً من باطنه ، و إنما هو بالضبط، تلك الحبراء التي تأخذ ألوأها تبعاً للمحيط الذي تتواجد فيه ناصبة شراكها لفريستها الغافلة، و مع أن مالك بن نبي، يعترف لهذا الجنس بالفاعلية و العمل الجماعي، المنتظم إلا أنه كان يتساءل: لماذا لا يريد اليهودي أن يكشف عن ذاته؟ .

حدث ذات مرة أن كان في بيت أحد أصدقائه اليهود، نزح مع أسرته من رومانيا غداة الحرب العالمية الأولى يعملان على تفكيك و تركيب أجهزة الأسلكي القديمة تمرينا على مهنتهما المستقبلية و كان فكر مالك، و هو منكب في ناحية من الشقة على الأجهزة التي بين يديه، يراقب صعود جنس للإستيلاء على العالم ، كان كل فرد في الأسرة يحصل قوته بيمينه ، و كانت هناك بنتان، « من النوع المثقف، جعلتهما الضرورة تحصيلان القوت بعمل اليد ، [ولاحظ أن] لهما رأياً مدققاً في الأشياء، قلما يطرحانه في الحديث ، فيدور الحديث في الدين أو السياسة دون أن تترك البنتان العنان لجمهور القول في الموضوع»⁽¹⁾. حتى حدث ذات يوم و كان النقاش حول نظريات (فرويد) في الأحلام، و ذكر ابن نبي، أنه رأى نفسه يصعد إلى التجوم ، وإذا بكبرى البنتين تنتفض متحمسة، عن صحة ما رأى ، و قبل أن يرتد إليه نفسه قالت:

«- إذا كان صحيحاً فإنك ستصير رجلاً مشهوراً.

فهمت [يقول مالك] ، أنها تؤمن بالعهد القديم، أكثر مما تؤمن بفرويد ، فقد فسرت الحلم بكل وضوح، حسب قصة يوسف، في الكتاب المقدس ، بينما كانت هذه العانس اليهودية، تصرّح في كل حديث دار على الدين قبل ذلك ، بأنها لم تلقن أي شيء ديني في طفولتها ب (كتشيف). و إذا برّلة لسان تكشف لي فجأة ، عن أن السيدة لا تعلم تاريخ النبوة في العهد القديم و حسب ، بل تؤمن بهذا الكتاب كما يؤمن أنا بالقرآن»⁽²⁾.

و اليهودي الذي يلقن الإبتسام - منذ الصغر- حتى لمن يكره ، لا يريد لبناته أن يتزوجن خارج الدائرة اليهودية ف (مرالي) الذي يسكن شقة فوق مقهى (باهي) في تبسة ، كان يسرع الخطى «ليتنجب قدر الإمكان الإستماع إلى متن يونس بحري وشروح (باهي) عليه ، مثله في ذلك مثل كل اليهود الساحطين على صوت إذاعة برلين، في تلك الفترة ، و ربما كان لديه سبب خاص ، هو أن ابنته الحسنة أحبّت وذهبت مع محتطف قلوب، من

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 224، 225.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 225.

سكان تبسة المسلمين ، متسببة لأهلها في الوسط اليهودي فضيحة، لا يغفرها أبوها (مرالي) للمسلمين عامة⁽¹⁾، رغم أن أولاد اليهودية ينسبون إليها في عرف هذا المجتمع المغلق.

أكد أن لليهود قدراتهم و جوانبهم الإيجابية ، و هذا شيء لم يغفله مالك بن نبي في مذكراته، و لا في دراسته للمسألة اليهودية ، و ربما ذكرنا ذلك في تحديدنا الإيجابي للأمور ، لأن الإقتباس، و الأخذ من الغير، و التفاعل معه، و مساءلته، للخروج بالزبدة المفيدة، أمر لا يحتاج إلى تأكيد، من أنه من دعائم الإنطلاق نحو الأفضل نحو المستقبل الزاهر ، و بديهي كذلك، أن دراسة اليهود، مالم و ما عليهم، هي دراسة تحتاج إلى تأن، و عمق نفس ، و نحن لا نشك أبدا في أن مالك ابن نبي انطلق في دراسة هذه النفسية، من خلفيته الدينية، التي عرّت اليهود بفضل القرآن الكريم، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه و لا من خلفه ، و في الوقت نفسه نقدر فيه هذه الروح العلمية التي تحاول انصاف الآخر، و تجلية الحقيقة بقدر المستطاع.

و إذ نأتي إلى نهاية التحديد السلبي في المذكرات ، فإننا ننبه على أننا لم نذكر هذا التحديد في الجانب الإصلاحية و إن كان موجودا ، رغم إشارتنا إلى بعض ذلك فيما سبق من مباحث، و هذا لأن مالك بن نبي، كان يرى في الإصلاح الجانب الإيجابي الذي يأمل الوصول به إلى برّ الأمان ، فركب سفينته ، و أخذ يجذف مع العلماء ضد تيار القابلية للإستعمار ، و ضد الإستعمار كذلك ، رغم انتقاداته اللاذعة التي لم يتوان أن يقدمها لرجال الإصلاح، و الحركة الإصلاحية على العموم، و التي ستكون بلا شك مثار البحث، و التنقيب في الفصل اللاحق.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 419.

الفصل الثاني

التحديك الإيجابي في مذكرات شاهد للقرن

تمهيد:

إذا كان الفصل السابق قد تحدّث عن التّحديد السّلي للأوضاع في "المذكرات"، فإن هذا الفصل سيتناول الجانب المشرق فيها، وذلك من خلال الإشعاع الذي أضاءه جمال الدين الأفغاني، وامتد نوره ليعم البقاع الإسلامية عامة بواسطة تلاميذه الذين انتشروا في الأرض مبدّدين سحب الظلام والجهل. وزارعين الأمل في النهوض.

ومالك بن نبي حينما يتحدّث عن الفكرة الإصلاحية ورجالها يحاول دائما أن لا يبخس الناس أشياءهم، رغم الإنتقادات المنهجية الدقيقة، والملاحظات الصّارمة التي يبديها من حين لآخر لهذا الطرف أو ذاك. ولكنه لم يشعر أنّه بعيد عن هذه الحركة ورجالها، وإنما كان يعدّ نفسه جنديا من جنودها. وإلى شيء من ذلك يشير حينما يقول: « لقد شعرت بأنني وهؤلاء في اتجاه فكري واحد، وهذا ما لم أكن أشعر به مع من كنت أعاشرهم من طلبة المدارس الثانوية المسلمين، كان اسم الشيخ (ابن باديس) قد بدأ يتردد في المدينة، وتعريف على بعض تلامذته جعلني أدرك أننا ننتمي إلى عائلة فكرية واحدة سُمي فيما بعد في الجزائر: (حركة الإصلاح)»⁽¹⁾. كيف تجلت هذه الحركة في "المذكرات"؟ ومن هم رجالها الذين برزوا على صفحاتها؟ وماهي التّمظهرات الإصلاحية على الساحة الجزائرية في ذلك الحين؟.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص74.

المبحث الأول

الفكرة الإصلاحية في الجزائر ورجالها الأوائل

ظهرت الفكرة الإصلاحية في سياق تاريخي أضفى عليها شرعية استمدتها من صلب التجربة التي تسعى إلى تجديد الدين مطلع كل مئة سنة على ما ورد في الحديث النبوي الشريف، كما استمدت هذه الشرعية من روح العصر الحديث الذي يستند في منظوره إلى إنجازات العقل والعلم والتقنية. وعليه كان المنطلق الأصيل الذي يتفاعل مع الجدة والحداثة خاصة جوهرية وجب التواصل معها إلى آخر دلائلها ومعانيها. ومن هنا فقد خاضت الحركات الإصلاحية الحديثة إشكالية التطور والتجديد في سياق مواجهة العصر وتحدياته، وقد كانت نهاية القرن التاسع عشر لحظة تاريخية مفصلية بلورت فيها هذه الحركات مشاريعها لمواجهة مشكلة التخلف من جهة، والتخلص من الإستعمار من جهة أخرى، وذلك من خلال الإستثمار الفعّال في مكونات الموروث الحضاري، والتفاعل الإيجابي مع المدنية الغربية ومقوماتها.

إن ما يسوّغ العودة إلى البدايات الأولى للحركة الإصلاحية في الجزائر هو الوقوف على ما أنجزته، إلى جانب محاولة الإقتراب من رجالها الأوائل الذين رقدوا القضية و حملوها على عواتقهم حتى استوى عودها. و لقد تعرض مالك بن نبي في "مذكراته" الى هذه البدايات بصفته شاهدا للقرن قريبا من التسمات الأولى للإصلاح ، و ذكر جملة من الأسماء اللامعة التي عايشت القرن التاسع عشر ، و التي تركت بصماتها واضحة على تلك المرحلة من أمثال عبد القادر المجاوي ، محمد الصالح بن مهنا، المولود بن الموهوب .. و غيرهم ، و الذين ستسلط عليهم هذه الدراسة بعض الأضواء الكاشفة زيادة في الإيضاح و كشفها لمستور بعض النقاط في "المذكرات".

- عبد القادر المجاوي:

يعد هذا الشيخ أبرز أقطاب الإصلاح في الجزائر ، قبل ظهور جمعية العلماء المسلمين ، حيث قام بدور فعال في مقاومة المشروع الإستعماري بقلمه و فكره، في وقت كان الجهل و التخلف يخيّم على الشعب الجزائري.

و من المعلوم أن هذا الرجل كان قد تعلّم في " القرويين" بالمغرب ، حيث كان أبوه " أبو عبد الله المجاوي" يشتغل مدرسا في رحابه.

و لما كانت السلطات الإستعمارية تسلّط مراقبتها الدائمة على المتتورين من أبناء الجزائر ، فإن " عبد القادر المجاوي" ، لم يستقر به الحال في منطقته " تلمسان" إذ سرعان ما انتقل الى قسنطينة، و حل بها « حوالي 1872م ، في الوقت الذي حل بها عاشور الخنقي تقريبا»⁽¹⁾ ، و تصدّر للتدريس بأحد مساجدها ، و بعد أن قضى ثلاث سنوات ، عيّن في المدرسة الشرعية -الفرنسية، ثم في سنة 1898م استدعي الى مدرسة الجزائر الرسمية (الثعالبية).

و جدير بالذكر أن «من أبرز المدرّسين أوائل الإحتلال في مدينة الجزائر محمد بن الشاهد ، و محمد بن العنابي ، و علي المانجلاتي ، و محمد الشقّار ، و مصطفى الكبابطي ، و تلا هؤلاء آخرون مثل حميدة العمالي و علي بن الحفاف ، و عبد القادر المجاوي ، و كان بعض هؤلاء يجمعون بين التدريس في المساجد الرسمية الثلاث»⁽²⁾.

لقد استطاع العلامة عبد القادر المجاوي و غيره من علماء الإصلاح في الجزائر ، من خلال جهوده الجبارة المتمثلة في الكتب و المقالات و الدروس العلمية التّوعوية من زعزعة المشروع الفرنسي ، الذي سعى قرابة أكثر من قرن الى تجهيل الشعب الجزائري ، و طمس معالم هويته الإسلامية من خلال الحد من نشاط النخبة المثقفة التي حملت على كاهلها مشروع التّحديد الإصلاحي ، و إعادة بعث الهوية الوطنية.

و كان المجاوي يرى أن نهضة الجزائر لا تقوم الا بالعلم ، و لذا فقد استمر بالتدريس في المساجد ، من أجل إسماع كلمته لكل الجزائريين ، و قد تفتنت الإدارة الفرنسية لخطورة هذه النعمة الجديدة، فعمدت الى محاولة الإنقاص من فعاليتها ، متذرعة بترقيته حين ألحقته بمدينة الجزائر دون مهمة رسمية يتولاها، قبل أن تجعله مدرّسا بالمدرسة الثعالبية الشرعية رفقة الشيخ ابن العنابي.

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، ج8، دار البصائر، الجزائر، ط6، 2009، ص193.

(2) المرجع نفسه، 3/ 72.

و رغم محاولات الإدارة الفرنسية المتكررة و إغراءاتها ، ظل المجاوي واضح السبيل في خدمة دينه و لغته و شعبه حتى أنه لم ينجرّ مع النخبة الإندماجية الذين كانت تستعملهم السّلطات لتحقيق بعض أغراضها ، بل كان من المعارضين لفكرة التجنيس كما يذكر أبو القاسم سعد الله في « تاريخ الجزائر الثقافي»⁽¹⁾.

و خدمة لنهجه الذي ارتضاه لنفسه ، اقتحم المجاوي عالم الصحافة لما ارتأى فيه من الإمكانيات الواسعة لمخاطبة أكبر عدد ممكن من الجماهير و التأثير عليها بصفة مستدامة و فعّالة ، و كان ذلك ابتداء من عام 1878م و في سنة 1903م شارك في جريدتي " المغرب " و " كوكب إفريقية " ب 22 مقالا كما تذكر الباحثة " سمية ألمان " في مداخلتها المعنونة البعد الإصلاحي في العمل الصحفي للشيخ عبد القادر المجاوي⁽²⁾ و قد كانت هذه المقالات تتمحور حول، الدين و الأخلاق ، و الأمور الإجتماعية، «و يذهب البعض الى أن عبد القادر المجاوي و عبد الحليم بن سماية، قد ساهما [في مجلة الإحياء] التي ظهرت في الجزائر سنة 1906 على يد امرأة فرنسية تسمى " جوان ديريو J.Desrayaux ، و عرفت باسم جمانة رياض ، و هي مجلة أدبية جامعة»⁽³⁾

ظلّ عبد القادر المجاوي حوالي أربعين سنة بين التدريس و الصحافة ، في كل من قسنطينة و العاصمة، «و في الثلث الأخير من حياته، عكف على التأليف في المواد التي كان يدرّسها لتلامذته ، من ذلك كتاب (الذعر النحوية) ، وهو مطبوع ، و تناول فيه شرح الشبرخيتي ، و لعل له تأليف أخرى في نفس الإختصاص»⁽⁴⁾. و قد كان ضليعا في فنون النشر بعامة ، سواء في تدريسه او تأليفه، و كان أسلوبه في (اللمع في نظام البدع) ، و بعض شروحه الأخرى أسلوبا "علميا"، لأنه كان عالما و مدرسا أكثر منه أديبا. ومثل زميله "الزريبي" وبعض الجزائريين الآخرين كان المجاوي «ينشر إنتاجه في تونس، أو يبقى عمله مخطوطا، شأن الكتاب الذي أعلن عنه عبد الحليم بن سماية سنة 1905»⁽⁵⁾.

ومن تأليفه المشهورة:

(1) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص390.
(2) سمية ألمان: مقال " البعد الإصلاحي في العمل الصحفي للشيخ عبد القادر المجاوي " تلاخيص مداخلات الملتقى الدولي " الفكر الإصلاحي الحديث و تحديات العصر " المنعقد في قسنطينة من 10 الى 12 أبريل 2016.
(3) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج5، ص277.
(4) المرجع نفسه، ج8، ص45.
(5) المرجع نفسه، ج8، ص193.

. نصيحة الإخوان: وهو شرح لقصيدة نظمها محمد المنزلي في التصوّف، رغم أنه لم يكن معروفا بممارسة التصوّف وهذا ما جعل أبو القاسم سعد الله يعلق قائلا: «ونحن نفهم من ذلك أن المجاوي قد يكون له هوى في "القادرية" وقد عرفنا أنه كان من أصحاب عائلة الأمير عبد القادر»⁽¹⁾. وقد أَلّف في العقائد ولكن بنظرة معاصرة، مثل ما فعل قاضي تلمسان "شعيب بن علي الجليلي"، و"الهاشمي بن بكار" وغيرهم.

- القواعد الكلامية: وهو من آخر ما صدر له قبل وفاته، فقد طبع سنة 1911 وكانت وفاته بعد ذلك بستين وقد قرضه الشيخ "محمود كحول" أحد تلامذته المعروفين.

- شرح الجمل المجرادية: الذي شرحه عدد من العلماء، منهم "عبد الكريم الفكون".

- إرشاد المتعلمين: صدر بالقاهرة سنة 1877، وقد أثار ضجة كبيرة واتهم صاحبها بالإساءة، من طرف الفرنسيين وبعض الجزائريين على السواء.

وقام بتقريض هذه الرسالة كاتبان، أحدهما من الشام هو "حامد سليمان" والآخر مصري هو "وهبي أفندي".

- الفريدة السنّية في الأعمال الجيبية: تأليف في الفلك، طبع سنة 1904م.

كما وضع لتلاميذه الكثير من المختصرات في النحو والمنطق تتلاءم مع عقولهم، على غرار ما فعل زميله "البوجليلي". ويعتبر المجاوي من الأصوات المنادية بتعلّم الطب الحديث، والخروج من ريقة الجهل وكذلك تعلم اللغات، والملاءمة بين الدين والعلم، وهو بحق مع أقران آخرين مثل حميدة بن باديس، وابن سماية، ومحمد بن مصطفى خوجة، وعمر بن قدور، من الركائز التاريخية التي وقفت ضد تيار الإندماج قبل ظهور الحركة الإصلاحية والتيار الاستقلالي بين الحريين.

. محمد الصالح بن مهنا:

عندما تحدث مالك بن نبي عن (الحركة الإصلاحية) في الجزائر، نعتها بصفة الدوام والإستمرار، « وربما كان ذلك في العالم الإسلامي كله أيضا، فقد كان الدّاعون للتّجديد يتعاقبون ابتداء من (ابن تيمية) في القرن الثامن الهجري؛ وكان محمد بن عبد الوهاب. مؤسس أول امبراطورية وهّابية قوّض أركانها بعد ذلك محمد علي. في الحقيقة استمرارا

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ج7، ص146.

لابن تيمية في الجزيرة العربية»⁽¹⁾. ثم أشار إلى أن جد الملك السنوسي في ليبيا كان أيضا استمرارا لهذا الإتجاه . « وأخيرا لعل أقرب من نشير إليهما في الزمان والمكان: الشيخ "بن مهنا" وتلميذه "المجاوي" اللذان حملا في نهاية القرن الماضي في قسنطينة لواء هذه الحركة»⁽²⁾. وقد كان هناك اتجاه عام لرد هذه الحركة إلى أصول شرقية حديثة أبدعها جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ومن جاء بعدهما. وهو ما سمّاه مالك بن نبي "عهد الإصلاح المحلي" « فقد كانت قسنطينة على عهده تعيش على أفكار المجاوي وتلاميذه، وحيدة بن باديس وحمدان الونيسي، وصالح بن مهنا»⁽³⁾.

كما تحدث ابن نبي في عدة مناسبات عن آثار محمد الصالح بن مهنا الذي كان مدرّسا في أحد مساجد قسنطينة منذ الثمانينات من القرن التاسع عشر، حيث كان ميّالا إلى الإصلاح الذي ربما اعتنقه في المشرق عندما كان طالبا في الأزهر. «ولكنه كان مصلحا معتدلا، ظهر ذلك في كتبه التي تجمع بين الحديث عن التصوّف وعن تحرير العقل»⁽⁴⁾. وكان لدعوته صدى في أرجاء قسنطينة وما حولها. من خلال تصدّره للتدريس في المدارس الرسمية وخطبه في مساجد المدينة، وخاصة (الجامع الكبير)، الذي استطاع أن يجعل منه مدرسة عليا على الطريقة القديمة وهذا ما عرضة للتضييق من قبل الفرنسيين على غرار ما فعلت بالمولود الزريبي، وعاشور الخنقي وغيرهم..

جاء ابن مهنا إلى قسنطينة والظلام يلفّ المدينة جراء السياسة الإستعمارية التي كانت تحاول جهدا طمس معالم الهوية الجزائرية في النفوس، ولا شك أن وجود محمد الصالح بن مهنا، وعبد القادر المجاوي في قسنطينة والشيخ "أطفيش" في ميزاب، وعبد الحليم بن سماية ومحمد مصطفى بن خوجة في العاصمة، ومحمد بن بلقاسم الهاملي في نواحي بوسعادة، قد خفف من كثافة ذلك الظلام.

وقد عمل "ابن مهنا" على تطوير الخطابة، وألّف في ذلك كتابا ما يزال مخطوطا كما يذكر أبو القاسم سعد الله بعنوان: " الفتوحات الأزهرية في الخطب المنبرية الجمعية". « وكان تلاميذه وبعض الخطباء يتداولونه للإستفادة منه»⁽⁵⁾. كما شرح "حزب الفلاح والحزب الكبير" وسماه "فتح القدير"، وهو شرح على الحزب الكبير لشيخ الطريقة العيساوية محمد بن عيسى، دفين مكناس بالمغرب، كما نشر بعض المؤلفات، « كتعليقه على رحلة

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 65.

(2) المصدر نفسه، ص 65.

(3) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 232.

(4) المرجع نفسه، ص 214 / 7.

(5) المرجع نفسه، ص 118 / 8.

الورتلاني، وقد أثار زوبعة حين تعرض لموضوع الأشراف، فتصدى له خصوم، منهم الشاعر عاشور الخنقي ودخل معه في شجار⁽¹⁾. وتطور الموضوع إلى فصل ابن مهنا عن وظيفته سنة 1905م، و تفتيش منزله، و اتهامه بانتقاد الحكومة و تنظيماتها، وقد احتجزت كتبه كذلك فترة من الوقت ثم عفي عنه و رجع إلى عمله، ولكن حياته لم تطل بعد ذلك. كما يوجد هناك كتاب بعنوان "رحلة أزهريّة" منسوب إلى الشيخ بن مهنا، وربما هي نوع من المذكرات و الذكريات، و يعتقد سعد الله أن الكتاب غير مطبوع⁽²⁾.

ورغم أن الشيخ من الموظفين الرسميين لدى السّلاطات إلاّ أنه كان يتعرض إلى مثل المضايقات التي أشرنا إلى جزء منها، وذلك لمواقفه الصّريحة و فكره النّيّر، ولم يكن مع الأشراف في كل أحوالهم، و إنّما جعل العمل الصالح هو الميزان العام لكل فرد، نزولا عند قول الآية الكريمة: «قد أفلح من زكاهها و قد خاب من دساها» (109 من سورة الشمس)، ولم يكن كذلك مع المرابطين و الطّرق على ما هم عليه في استغلال العوام و تحذيرهم، وإنّما كان مع الزّهد الذي يؤدي إلى تركية النفس و تقويم السلوك، وربما اضطر إلى قبول الوظيف من أجل العيش، واستغلاله حسب القدرة لتبليغ رسالته.

بقي ابن مهنا في قسنطينة إلى وفاته سنة 1911م، «وقد نوّه بأثره في الناس مالك بن نبي الذي سمع عن تأثيره وهو تلميذ»، وربما كان من المعاصرين القلائل الذين ذكروا ابن مهنا، وجزير بالذكر أن سليمان الصّيد قد سلّط عليه بعض الضوء في كتابه (محمد الصالح بن مهنا) ، الذي نشرته دار البعث في قسنطينة سنة 1984.

– المولود بن الموهوب:

ولد سنة 1866م، من أعلام مدينة قسنطينة، و من رجال الإصلاح المتأثرين بفكر محمد عبده، ومن الذين كان لهم الأثر الكبير في تطور الحركة الإصلاحية بالجزائر، و في تكوين جيل من النّخب الوطنية. منهم مالك بن نبي الذي تتلمذ عليه و أشاد بمكانته الإصلاحية و التعليمية حيث يقول في مذكراته: «وقد استطاعت الدروس ذاتها خاصة مع أساتذتنا العرب أن تنمّي فينا هذه الروح و تغدّيها. و كنا نجد شيئا ما أكثر لدى الشيخ (مولود بن موهوب) الأستاذ في المدرسة و مفتي المدينة. لقد احتفظ الشيخ في ذهنه بذلك الأثر الذي غرسته في نفسه دراسته

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 139 /7.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 478 /7.

على يد معلمه الشيخ (عبد القادر المجاوي) ، و قد تولى هو نقل هذه الغرسة الى تلك الأجيال من المدرسين و كنت منهم ، و قد أينتعت ثمارها في الحركة الإصلاحية الناشئة في الجزائر⁽¹⁾.

و قد اهتم ابن الموهوب بالتدريس و تعليم الجزائريين ، و تخليصهم من الأمية و الجهل ، حيث تولى التدريس في المدرسة الرسمية التابعة للإدارة الفرنسية ، و كان له حضور قوي على الساحة العلمية و الفكرية.

و يتميز هذا الشيخ بتعدد المواهب و المهام ، بين الإفتاء و التدريس و الخطابة و الصحافة ، مما يؤه مكانة علمية كان لها الأثر الواضح في مرحلة من تاريخ الجزائر الحديث ، ضمن نخب الحركة الإصلاحية التي حفظت للشعب هويته و بعثت شخصيته ، و أحببت المشروع الفرنسي الصليبي الذي كانت تسطره الدوائر الإستعمارية . فقد عاصر حمدان لونيبي «و سطع نجمه و خلف شيخه المجاوي في المدرسة الكتانية ، و تولى الفتوى سنة 1908 و بذلك أصبحت له سلطة الإشراف على المدرسين في دائرته بمن فيهم لونيبي»⁽²⁾.

و الملاحظة أن «المدارس السلطانية» (العربية - الفرنسية) ، قد خرجت «فعلا بعض العناصر الجيدة أمثال ابن الموهوب ، و شعيب بن علي، و محمد بن شنب، و مالك بن نبي»⁽³⁾. و منذ الفاتح من هذا القرن ظهرت الخطبة الإصلاحية على يد الشيخ بن الموهوب ، و ربما كان نادي صالح باي في قسنطينة من المجالات المفتوحة أمامه لبث هذا النوع من الخطب التي كانت تسمى "محاضرات" بلهجة الصّحف يومئذ ، و كان قد سبقه في الخطابة بالجامع الكبير محمد الصالح بن مهنا.

و ابن الموهوب واحد من مدرّسي البلاغة و الأدب أوائل هذا القرن الى جانب عبد الحليم بن سماية في العاصمة و كان من الأقلام التي ظهرت على صفحات جريدة (المغرب) ، التي كان من كتابها المجاوي و مصطفى الشرشالي و ابن سماية كما أسلفنا.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 64.

(2) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 3/133.

(3) المرجع نفسه، ص 8/11.

و قد نظم الشعر مبكرا، و كان في معظمه تعليمي إصلاحي . و قد قام شيخه "المجاوي" بشرح قصيدته "المنصفة"، التي وصفها سعد الله بأنها «قوية الروح و لكنها ضعيفة الشعر و هدفها، كما قلنا تعليمي، و قد صاغها على قالب قصيدة عمرو بن كلثوم، و هي في نحو خمسين بيتا»⁽¹⁾، منها:

صعود الأسفلين به دهينا لأنا للمعارف ماهدينا

رمت أمواج بحر اللهو منا أناسا للخمور ملازمينا

أضاعوا عرضهم والمال حبا لبنت الحان فازدادوا جنونا

ألا يا دهر يكفي ما بلسينابه من نشر ذي الأمراض فينا

أليس اليسر يأتي بعد عسر فهل كان الشقاء لنا قرينا

يناديننا الكتاب لكل خير فهل كنا لذلك سامعينا

ونظم الأناشيد للتلاميذ مستغلا «التسامح» الفرنسي حول التعليم على عهد "جونار"، وناشد الجزائريين للتخلي عن الكسل و نبذ الفساد و البدع ، و الدخول الى معتك الحياة لمنافسة الاخر.

وقد شرح (إبراهيم العوامر) له نظمه في العروض، و شطّر قصيدة له، و نشر ذلك في جريدة (الفاروق)، وكانت القصيدة في ذم البدع و الدعوة الى الإصلاح الإجتماعي.

كما نظم ابن الموهوب (شرح الكافي) و سماه (التبر الصافي) ، الذي شرحه (العوامر) أيضا وسمّاه (مواهب الكافي على التبر الصافي) . و كثير من شعر ابن الموهوب مجموع في كتاب الهادي السنوسي (شعراء الجزائر في العصر الحاضر). كما جاءت في المذكرات بعض الأسماء التي برزت قبل الحركة الإصلاحية الباديسية مثل:

—محمد بن ابراهيم :

⁽¹⁾أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص259/8.

لعله محمد الطيب بن ابراهيم صاحب الرحلة المكتوبة التي تمت سنة 1885، أو ربما هو أبوه ابن ابراهيم شيخ الزاوية بنفطة (تونس). «و قد افترق أولاد ابراهيم المذكور في تونس و الجزائر ، و أسسوا زوايا قادرية في سوف و تقرت و ورقلة»⁽¹⁾.

و قد أوجد هذا الشيخ على الحدود الجزائرية التونسية تقليدا قديما، حيث أصبحت زاويته «مركزا ثقافيا يذهب إليه الطلاب الذين يحفظون القرآن في زاوية سيدي (بن سعيد) أو سيدي (عبد الرحمن) ، ولم تكن لديهم وسائل المال لإتمام دراستهم في جامع الزيتونة في تونس. وكان هذا المركز يشع بالثقافة الإسلامية على منطقة الجنوب القسنطيني»⁽²⁾ ، واستمر ذلك التقليد في تبسة برعاية الشيخ (الصدوق بن خليل) و الشيخ (عسول) و قد جاء بعدهما الشيخ (العربي التبسي) ، فأدخل هذا التقليد في (الحركة الإصلاحية) في زمن كان ابن نبي قد فرغ فيه من عامه الأول في المدرسة.

- الشيخ سليمان :

الذي جاء الى تبسة أواخر الحرب، و كان إماما بها ، و سرعان ما اكتسب ثقة الناس به ، حيث أصبحت الكثير من الخلافات العائلية تجد حلها على يديه، و بمجيئه «أصبح المسجد قلب المدينة النابض . و تولّى الشيخ (سليمان) تأسيس أول جمعية خيرية فيها. كان يحضر حفلات الزواج، و مجالس الطلاق، ومراسم الدفن ، وكان قراره هو الأخير في سائر المشاكل الناجمة»⁽³⁾، و هكذا ومن خلال خطبه ، بدأت بعض العادات التي هي على شيء من البربرية تتغير، مثل نبد النّدب و العويل في الجنازات، و الإقلاع عن الصخب و الضجيج في احتفالات الزواج، « في الواقع لم تكن لدى الشيخ سليمان خطط إصلاحية لكنه كان يصلح بالفعل ، و لم يكن يعي أنه يرسي بذلك أسس الإصلاح في الروح التبسية». هكذا كان يعلق مالك بن نبي على هذا الشيخ الذي جاء مدينته و هو تلميذ في مدرسة المديرية.

كان مرنا يوفق بين تلك الطريقة الصّحيحة و العادات السائدة ، لكنه مع ذلك يمارس عليها تأثيرا مصحّحا.

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي ، مرجع سابق، ص 463 / 7.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 80.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 79.

و بعد ذكر هذه الأسماء الأولى من طلائع الإصلاح في الجزائر، تنتقل المذكرات إلى ذكر الرّعيّل المؤسس للحركة الإصلاحية، الذي تحمل العبء الأثقل في هذه المهمة النّبيلة التي أثمرت حيوية و نشاطا ووعيا أخذ يسري في أوصال الجزائريين الذين خدّرتهم المرابطية بخرافاتها، و خلفهم الإستعمار بسياسته التجهيلية المقيته.

وهذه الدراسة لن تعيد ترجمة من ذكر من الأسماء في فصول سابقة ، و إنما ستكتفي بذكر ما ورد حول شخصياتها و تفاعلاتها في السّاحة من منظور شاهد للقرن، الذي كان معاشيا لأحداث تلك المرحلة المفصلية من تاريخ الجزائر الحديث . و لا بأس هنا أن تتعرض كذلك للتّقدّبّاء الذي كان يوجهه ابن نبي للكثير من هذه الشخصيات و للحركة الإصلاحية بشكل عام.

مع رجال جمعية العلماء المسلمين:

. العربي التبسي:

إن البدء بهذه الشخصية ضرورة منهجية للتماشي مع كرونولوجيا المذكرات، التي تذكر بأن الشيخ قد حلّ بتبسة بعد نهاية العام الدراسي الأول لابن نبي في المدرسة. «ليضيف الى علماء تبسة الذين يفاخرون بدراستهم الأزهرية عالما اخر، فحتى ذلك الزّمن لم يكن هناك من أبناء الجيل الذي تنتمي اليه والدتي غير عالم واحد، يمكنه أن يفاخر بالإنتماء الى الجامعة الإسلامية الكبرى، انه الشيخ (مصطفى بن كحولة)»⁽¹⁾.

و قد ذكر ابن نبي مؤثر العربي التبسي وروحه الإصلاحية ، و لكنه لاحظ ذلك القانون الخاص بالعالم الإسلامي الذي يعود لأسباب عميقة، يجعل الوحدة إذا أضيفت لعدد لا تزيد قوته و إنما تنقص منها.

«و قد أدى وصول (العربي التبسي) الى مثل هذه النتيجة . هكذا رأينا في المدينة فريقين: فريق يتبع الشيخ سليمان، و اخر الشيخ العربي. أما الشيخ (عسّول) و الشيخ (الصدوق بن خليل) فقد فضلا ترك حلبة الصراع للإهتمام بأعمالهما الخاصة»⁽²⁾، فقد كان في تبسة خلاف واسع في الرأي في ذلك العصر. و قد كانت عائلة ابن نبي تستفيد من علم الشيخ العربي التبسي ، نظرا لما للعلوم الأزهرية من قيمة في أعين الناس، و لكنها احتفظت ببركة الشيخ سليمان صاحب السّبق في المدينة و الفضل. و مع مرور الوقت «بدأ الناس يأخذون بشكل غامض

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 124.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 124.

منحى العودة الى تلك الطريقة الصحيحة التي يمثلها الشيخ [العربي]، والتي سيطلق عليها فيما بعد اسم (الإصلاح) أو (السلفية)⁽¹⁾.

و رغم الملاحظات والمآخذ الكثيرة والقاسية أحيانا لابن نبي على الشيخ العربي التبسي ، « إلا أنه كان دوما يفصل بين أمرين، تصرفات الشيخ العربي التي تتم عن غياب وعي تام للأحداث، وألاعيب الإستعمار من جهة وفضائل الشخص الذاتية، من جهة أخرى»⁽²⁾. ففي كتابه (الصراع الفكري في البلاد المستعمرة). نراه يستعمل عبارات الإكبار والإحترام في حق الشيخ الذي اختطفته الأيدي الإستعمارية، ولم يظهر له بعد ذلك أثر. فهو ينعته بفضيلة الشيخ تارة «وبالشهيد الذي قام في وجه الإستعمار خلال ثلاثين سنة»⁽³⁾. تارة أخرى.

- الطيب العقبي:

ظهر هذا المصلح على صفحات المذكرات، منذ المرحلة الدراسية لابن نبي في قسنطينة، حيث كانت تشهد تلك الفترة بداية التغيرات النفسية والإجتماعية التي ستسمى فيما بعد (النهضة). « ففي هذه السنة ظهرت صحيفة جديدة باللغة العربية. لقد عاد الشيخ (الطيب العقبي) من الشرق، حيث كان يدير في مكة صحيفة (أم القرى) التي كانت هناك العنصر الوحيد للصحافة في المملكة العربية، كما كان الزورق الذي أعطي للملك حسين في نهاية الحرب هو أسطوله كله، لقد جاء يؤسس هنا مع (السيد اللمودي)⁽⁴⁾. في مدينة (بسكرة) صحيفة (صدى الصحراء)⁽⁴⁾. التي ظهرت أسبوعية في 23 نوفمبر 1925، وكان من كتابها إضافة إلى الطيب العقبي والعمودي، الشاعر "محمد العيد آل خليفة"، وقد تبنت قضايا الإصلاح الديني والإجتماعي، وكانت «متعاصرة مع جريدتي المنتقد والشهاب، وحاملة فكر الشيخ العقبي الذي جاء من الحجاز، والمتأثر بالوهابية والعروبة»⁽⁵⁾. ومن شعاراتها؛ (درء المفسدة قبل جلب المصلحة)، و« من تسامح في حقوق بلاده ولو مرة واحدة، بقي أبد الدهر مزعزع العقيدة سقيم الوجدان»، وهي جملة منسوبة إلى الزعيم المصري مصطفى كامل كما يذهب أبو القاسم سعد الله، وكذلك شعار «حب الوطن من الإيمان». وقد دامت هذه الجريدة حوالي سنة، ثم تفرقت شمل أصحابها لأسباب مختلفة

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 126.

(2) مالك بن نبي: العفن - تر: نور الدين خندودي، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2016، ص 103.

(3) مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1988، ص 12.

(*) لعله السيد محمد الأمين العمودي.

(4) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 105.

(5) أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، 254/5.

ليس هنا أوان ذكرها. وكان الطيب العقبي ذا مراس صعب وهمة عالية، لذلك فقد أصدر جريدة أخرى بعنوان "الإصلاح" سنة 1927م في بسكرة كذلك، وكانت أسبوعية، ولم يصدر منها إلا بضعة أعداد ثم توقفت، قبل أن ينتقل إلى العاصمة سنة 1929م، وينشغل بدروس نادي الترقى دروس الوعظ والإرشاد في الجامع الكبير.

لقد كان ثمة جديد في جبهة الإصلاح و حيوية، «فالشّخ (العقبي) استدعته بعض العائلات الميسورة في الجزائر فقد أرادت بدون شك أن تمنح مدينتها عالما كما كان لقسنطينة عالمها . لقد أنشأ (العقبي) في الجزائر (نادي الترقى) ، و قد بلغ الجدل بين الإصلاح و المرابطة أقصى العنف»⁽¹⁾، خاصة و أن العقبي لم يكن مرنا في هذا المجال، الشّيء الذي ألّب عليه المرابطة وعناصر "الكهنوت الرسمي"، الذين أوجعهم بقواصفه الزّاعدة. و ربّما من هذا الباب بالذات استطاعت الإدارة الإستعمارية أن تتهم العقبي في حادثة الإغتيال الشنيعة للمفتي المالكي الشيخ " كحول" ، وهي الحادثة التي أودت بالعقبي إلى السّجن ، و كان لها أثر كبير في مسيرته الإصلاحية مع جمعية العلماء المسلمين، حيث فترت علاقته بشيخها عبد الحميد بن باديس ، رغم ما بدله هذا الأخير من جهود دفاعية عن صديقه القديم، و رفيق دربه على طريق الإصلاح.

– عبد الحميد بن باديس:

بدأت هذه الشخصية تثير انتباه مالك بن نبي منذ أيام الدّراسة في قسنطينة ، فكثير من الأفكار التي حملها و تبناها هو، و بعض زملائه، كانت تتصل بهذه الشخصية أكثر من اتّصالها بالشيخ (بن الموهوب)، الذي كان مدرّسا بالمدرسة، و الذي كان له الفضل الأول في هذا الزرع، و ربما كان ذلك كما يقول مالك :«لأن الشيخ بن باديس قد بدا في ناظرينا خارج الإطار الإستعماري، فقد قطع صلته بعائلته ، و خاصة والده ، و هو تاجر كبير و بشقيقه المحامي، و زوجه البورجوازية المترفة، هكذا بدا لنا أقرب الى نفوسنا»⁽¹⁾.

و هذه الأسباب مجتمعة هي التي أوحى الى ابن نبي الطّالب و قنّاذك بتأليف كتاب تحت عنوان (الكتاب المنفي) و كانت هذه الفكرة تجعل ابن باديس أكثر استلطافا في نظر مالك بسبب وضعه العائلي ، فكانت نظراته «تتبعه بعطف و حنان كلما مرّ أمام مقهى بن يمينة ، أو توقف في الشارع ليحدث أحد المارة، فهذا الرجل الأنيق المرفه ذو المنبت الصنهاجي ، كان يحسن معاملة الناس، و كثيرا ما يوقف أحد معارفه ليستطلع أخبار قريب له أو مريض أو مسافر.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 189.

لقد كانت لديه إنسانية الشيخ سليمان ، و نظرات الشيخ العربي القاسية ، فكانت الأولى تحد من تطرف الثانية في نفسه ، و هكذا بات أقرب للنفوس و أبلغ فعالية من معاصريه⁽²⁾

و لم يكن مالك بن نبي حتى ذلك الحين قد تعرّف الى الشيخ و جالسه في حديث، و ربّما من أجل ذلك كان يحسّ في أعماق نفسه بأن الطيب العقبي أولى من يمثل رأس الإصلاح - في ذلك العصر- ، و كم كان يتجادل مع صديقه حمودة بن الساعي في هذه النقطة بالذات، ولم يعترف بخطأه حول هذه النقطة إلا بعد ربع قرن من الزمان، حينما أخذ يتفحص شعوره حول هذا الموضوع، اذ كان السبب في ذلك، يعود الى عدّة أحكام إجتماعية مسبقة جرّاء التثنية غير الكافية في الروح الإسلامي، فهو يعترف قائلاً أن: «أحكامي المسبقة ربما أورثنيها طفولتي في عائلة فقيرة في قسنطينة ، زرعت لا شعوريا في نفسي نوعا من الغيرة و الحسد، حيال العائلات الكبيرة التي كان الشيخ ابن باديس ينتمي الى واحدة منها. أما الخطأ في حكمي فمرده على ما أعتقد أثر البيئة التبسية في نفسي. فتبسة بسبب حياتها الحشنة منحتني نوعا من التعالي على كل شكل من الحياة المرفهة . و كنت أعتقد أنني أكون أقرب الى الإسلام بالبقاء قريبا من البدوي أكثر من البلدي الرجل الذي يحيط به وسط متحضر»⁽³⁾ و كان البدوي في نظره يتمثل في الشيخ العقبي، أما ابن باديس فهو البلدي المتحضر. لذلك كان سنة 1925 يطلق شتائم ضد جميع (البلديين) في العالم كلما حدث تأخر في صدور صحيفة (صدى الصحراء) التي يصدرها العقبي و تطبع بالمطبعة التي كانت في شارع (بن الشريف) قرب إدارة الشهاب ، و كانت هذه الشتائم يصيب بعضها الشيخ ابن باديس.

و مما زاد الطين بلة ، ذاك الفتور الذي شعر به ابن نبي من قبل الشيخ عند مقابلته للمرة الأولى ، و قد حدّثه عن مشكلة الأرض في جبل عمور، و عن أشياء عديدة أخرى كذلك. فخرج من عنده و في نفسه شيء من خيبة الأمل ، لأن الشيخ لم يدعه للجلوس ، و لأنه ربما لم يعر أي اهتمام لمشكلة الأرض المذكورة، أو هكذا كان يخيل لابن نبي، الذي لم يفته أن يذكر أن الشيخ كان متملّصا و مهذباً معا.

(1) المصدر نفسه، ص 130.

(2) مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 131.

(3) المصدر نفسه ، ص 131.

لقد كانت هذه المقابلة القصيرة سنة 1927 حينما كان يبلغ ابن نبي من العمر 22 سنة، و هو يتساءل في كتابه (العفن) إن كان هذا هو السبب الذي جعله ، و بصورة مبهمة، يفضل عليه العقبي؟ و لم يبدأ بالتعرف على خطئه هذا إلا بعد ربع قرن من الزمان ، فهو يقول: « و لم أبدأ بالتعرف على خطئي هذا الا عام 1939، و في عام 1947 وصلت الى الإعتراف الكامل بهذا الخطأ ، و قد فهمت لماذا كان الشرع الإسلامي يفضّل تقدّم ابن المدينة ليؤم الصلاة على ابن القبيلة»⁽¹⁾

لقد أدرك القيمة العلمية و المعنوية و الروحية التي يمثلها ابن باديس في هذا الوسط الموبوء بالإستعمار و بالقابلية للإستعمار ، و أدرك ذلك الإشعاع الذي ينطلق من قسنطينة فينير الدروب في كامل أرجاء الوطن . لذلك لم نعثر لابن نبي على نقد قاس لهذه الشخصية إلا في القليل التادر . و إن كان ، ففي إطار جمعية العلماء المسلمين و الحركة الإصلاحية بشكل عام . و سنتعرض لذلك في حينه.

– محمد البشير الإبراهيمي:

لم يكن الشيخ الإبراهيمي قد وصل الى تلمسان ،عندما حل ابن نبي بأفلو بنواحي الأغواط. فهو يظن أنه الذي أدخل العدد الأول من مجلة (الشهاب) الى هناك، و كان يقرأها مع السيد عمر بن القاضي، الذي لم يكن يقبل محتواها كله. و لكنه يذكر أنه رآه في تبسة بعدما أصبح طالبا و متزوجا في فرنسا، و قد حضر درسه الذي ألقاه مساء في ساحة الولي سيدي بن سعيد، و الذي «سيبقى أشهر حدثا يذكر في مساوات الناس»⁽²⁾،وقد وصف ابن نبي ذلك قائلاً: «وصلت زاوية الولي حيث كان الحضور كثيفا ، و بدا لي الشيخ الإبراهيمي الذي أراه للمرة الأولى أقل تشبهاً بالقدمى من " العلماء" الجزائريين ، و قد أعجبتني بلاغته، و لكنني لاحظت على الخصوص نباهة عقله التي كانت تمسّ مشكل إجتماعي لم يكن كما أتصور بمقدور أي " عالم " أن يجاريه ، فقد تكلم عن التربية بكثير من اللبّاقة و الدقّة»⁽³⁾. و كان لهذا الدرس أثر في عقل ابن نبي، فقد عمّق حديثه – كما يشهد – السلفية في روحه أكثر ، كما أبدى جميع الحضور إعجابهم و إكبارهم للرجل.

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 132.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 263.

⁽³⁾ مالك بن نبي : العفن ، تر: نور الدين فندودي ، منشورات بن مرابط ، الجزائر ، 2016، ص 84.

و قد كان الإبراهيمي أديبا فذاً، قلماً أنجبت الجزائر مثله في العقود الأخيرة، كما يذهب أبو القاسم سعد الله الذي يعتبره وحيد زمانه كما يقول القدماء. «و تمتع الإبراهيمي بحافظة نادرة، وحب للأدب العربي القديم، فنهل من حياضه ما شاءت نفسه و طموحه. حفظ دواوين الشعراء و متون اللغة، و خزائن الأدب و الشواهد . و لذلك بھر المعاصرين في المشرق و المغرب، بحفظه و استحضاره ذخائر التراث، و قد ظهر ذلك على لسانه وقلمه»⁽¹⁾.

و قد استحق كلّ التقدير من معاصريه ، فانتخب لمجمع اللغة العربية في دمشق و القاهرة، و نوهت به المجامع و النوادي العربية ، و كان أدبه حجة على نبوغ الجزائر في اللغة العربية، و الدفاع عن تراثه و أصالته.

و جدير بالذكر أن الإبراهيمي كان من مؤسسي جمعية العلماء المسلمين ، و انتخب نائباً لرئيسها ، و قد تولى الدعوة الإصلاحية في غرب البلاد و مركزه منذ 1932 ، و لعب دوراً أساسياً في المؤتمر الإسلامي ، الذي نوه به مالك بن نبي ، سنة 1936. و أنشأ دار الحديث بتلمسان سنة 1937، و قد اعتقل و نفي إلى أفلو سنة 1940 ، و لكن الحلفاء أطلقوا سراحه أوائل سنة 1943، كما اعتقل سنة 1945 بعد حوادث 8 ماي و سجن في سجن الكدية بقسنطينة، و لم يطلق سراحه الا بعد العفو العام سنة 1946، و منذئذ تولى تسيير جمعية العلماء و تحرير البصائر، و قيادة الحركة العلمية، بما فيها المدارس ومعهد ابن باديس، الذي أنشأه في قسنطينة . و بعد عام 1952 كان بالمشرق و دعى الى فتح معاهد الشرق في وجه تلاميذ الجمعية، و عمل على جمع المساعدات المادية لها، و ظل يدعو من هناك لدعم الثورة بعد اندلاعها الى غاية الإستقلال الوطني، و قد رجع ال الجزائر سنة 1963. و لم تطل حياته بعد ذلك حيث توفي في مايو، سنة 1965 بالجزائر .

مع رجال إصلاح آخرين:

في سياق الحديث عن المرابطية، و عن الجدل الذي بلغ بينها و بين الإصلاح أقصاه ، و بعد أن أنشأ (العقبي) في الجزائر (نادي الترقى)، أسس المرابطيون صحيفة " السنة " التي تنطق بلسانهم ، وكانت المعركة بين الطرفين على أشدها، ورغم سلاطة لسان العقبي وفصاحته وحدته على المرابطية ، إلا أن ابن نبي كان يرى في (مبارك الميلي) و (أبو علي الزواوي) بطليه المفضلين في تلك المعركة، فقد «كان للأول عنف الإقتناع بالعميقة و للثاني وضوح الأفكار»⁽²⁾.

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 82 / 8.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 189.

و ربما لأن الإثنين كانا من أصحاب المنهجية العلمية في الطرح فـ:

– مبارك المليبي:

(وقد سبقت ترجمته) ، و إضافة الى كتابه القيم "تاريخ الجزائر في القلم و الحديث" ، كان له كتاب اخر بعنوان "رسالة الشرك و مظاهره" و هي مجموعة مقالات كانت قد نشرت في جريدة "البصائر" ، يحتوي على أصول الإصلاح الإجتماعي و العقائدي، «و تعتبر مصدرا أساسيا لمعرفة الإهتمام الذي بنت عليه جمعية العلماء حركتها الإصلاحية ، و الذي قامت عليه الدعوة الإصلاحية في المشرق أيضا ، منذ ابن تيمية و الشوكاني ثم محمد عبده»⁽¹⁾.

و قد أجاز المجلس الإداري لجمعية العلماء هذا الكتاب ، معتبرا أن ما اشتمل عليه هو عين السنّة، و أن هذه الرسالة تعدّ من الكتب المؤلفة في ردع البدع ، و قرّر هذا المجلس بالإجماع على «أحقية ما اشتملت عليه هذه الرسالة العلمية المفيدة ، و يوافق المجلس مؤلفها على ما فيها ، و يدعو المسلمين الى دراستها ، و العمل بما فيها فإنه العمل بالدين»⁽²⁾ ، و بهذه الرسالة يكون المليبي قد خاض معركة دعائية ضد خصوم جمعية العلماء من طرقية و إدارة استعمارية ، و هي بحق كتاب إيديولوجي لتيار الحركة الإصلاحية في الجزائر.

أما أبو يعلى الزواوي:

فقد كانت له روح علماء التاريخ و الإجتماع ، فبالإضافة إلى تأليفه الكثيرة، اشتهر بكتابه المثير (تاريخ الزواوة)، الذي ربط فيه التاريخ بالوعي القومي و نهضة الشعوب، و قد يكون رائدا في ذلك كما يذهب أبو القاسم سعد الله، «وقد أعلن الزواوي أن الهدف من كتابه هو تنوير الجيل الجديد حتى يكون على بصيرة بمسيرة سلفه، و ليتعلموا ما فعل الآباء والأجداد ، و يقتدوا بالأجداد، و أشار إلى أن الجيل الذي خاطبه قد يأخذ ببعض القديم وبعض الجديد»⁽³⁾ ، و كان همّه الرئيسي كما يقول في ديباجة الكتاب أن ينفخ فيهم روحا قوية ، و يبعث فيهم ذوي همم

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 177/7.

⁽²⁾ مبارك المليبي: رسالة الشرك ومظاهره. مكتبة النهضة، بيروت، ط 2 ، 1966 ، ص 6.

⁽³⁾ أبو القاسم سعد الله : تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 308 /7.

عليّة ، لأنه يرى أن التاريخ هو خير العبر لأنه هو " ديوان المبتدأ و الخير " ، و أن القرآن نفسه تاريخ وعبر، لذلك راح يعرفه بأنه «حياة الأمم الذي يحملها على المطالبة بمجد الغابرين»⁽¹⁾.

ووقف أبو يعلى ضد الفرنسية و التنصير و التحنّس، و بحث في نحو و صرف اللّهجة الزواوية و نشر أبحاثه في بعض الصحف المصرية خلال الحرب الأولى.

«و بحث كذلك في أصول اللّهجات و المفردات المنتشرة في بلاد المغرب و في المشرق ، و انتهى الى أن لغة البربر لغة يمنية قديمة، و أنّها تعتمد على حروف المسند الحميري. وقد جاء بألفاظ و عبارات تبدو بربرية تماما ، مثل "ايت" و "مقران" ، وقال إنّها موجودة أيضا في مناطق عربية اليوم، مثل اليمن و العراق»⁽²⁾.

كما عرف الشيخ أبو يعلى بجودة الخط ، فكان نساخا، و كتب رسالة في الخط سنة 1949، وهو من كتّاب المصاحف الشريفة . ومن أشهر من تولى الخطابة في جامع سيدي رمضان بالعاصمة حيث حلّ به حوالي سنة 1920، و بقي فيه إلى وفاته سنة 1952م.

أحمد توفيق المدني:

الذي التقى به حوالي سنة 1925 عندما أبعده من تونس ، بعدما منع نشاط الحزب الدستوري و نفى رئيسه الشيخ (الثعالبي) ، الذي اتجه «نحو (عنابة) حيث كانت طريقة (بن عليوة) مزدهرة فيها ، فسلك الطريق و أضحى على ما أعتقد أحد شيوخها»⁽³⁾.

أما توفيق المدني فقد توجه الى الجزائر العاصمة و في طريقه توقف في قسنطينة حيث تعرف عليه ابن نبي عند عمه اسماعيل مستضيفه . و رافقه هو و صديقه (شوات) و اثنين من المدرسين الى المحطة ليستقلّ القطار الى الجزائر . «ومن الطبيعي أن يكون التعرّف على رجل منفي يعني التعرّف على قصّته ، و على البوليس الذي كانت له أعين»⁽⁴⁾، فعلى رصيف المحطة سجّلت أسماء أولئك الذين جاؤوا لتوديع ذلك المنفي ، فحتى البوليس كانت له براءته في ذلك الوقت ، اذ سأل عن الأسماء مباشرة و سجّلها في مفكرته أمام الأبصار.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 307 / 7.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 41 / 8.

⁽³⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق ، ص 134.

⁽⁴⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 135.

لقد ترك هذا الحدث أثر في نفسية مالك بن نبي ، الذي قفل من المحطة راجعا فخورا بما صنع و حالما أكثر بكتابه (Le livre proscrit المنفي) . وكانت هذه الزيارة القصيرة و المرور الكريم لتوفيق المدني قد فعلت فعلتها في نفوس شباب يشتعل حيوية و حماسا، فقد علّق مالك على ذلك قائلا : إن هذا الحدث قد «ترك بصماته في وسطنا خلال تلك الفترة ، ليس في جانبه الأدبي و الفكري، بل لأنه حمل لبعض منا فرصة تبني موقف مقاومة»⁽¹⁾.

و ليس من نافلة القول أن نذكر بأن توفيق المدني واصل نضاله الوطني و الإصلاححي جنبا إلى جنب مع جماعة الإصلاح ، و استعمل منابريهم ، ثم أصبح عضوا بارزا في جبهة التحرير الوطني ، وممثلا لها في القاهرة بعد سنة 1956م.

ومنهم كذلك:

-الفضيل الورتلاني:

أحد خريجي معهد ابن باديس ، و أحد أعلام جمعية العلماء . و قد أنتدب في مهمة لفرنسا سنة 1936م . و هي المهمة التي ذكرها ابن نبي في مذكراته ، و تركت في نفسه و نفوس زملائه من طلبة باريس شيئا من الحق اتجاه جمعية العلماء ، التي لم تقدّر جهودهم الإصلاحية و النضالية هناك، فهو يقول معلقا على هذا التعيين : «وكنت في الحقيقة على الرغم من مودتي للشيخ (الورتلاني) رحمه الله ، أشعر أن تعيينه عن جمعية العلماء بباريس ، كان انتقاصا من موقفنا أمام السلطات الإستعمارية ، التي طالما وقفنا منها بوصفنا مناضلي الفكرة الإصلاحية. و لكن لعل الظروف تصرّفت وحدها في القضية ، كما سيفسر لي ذلك (العربي التبسي) في إحدى مناظراتنا، بعد هذا العهد بكثير»⁽²⁾.

و نحن نعتقد أن مالك بن نبي من حقه أن يلاحظ هذه الملاحظة ، و يجد في نفسه ما وجد ، فهذا لا يعني أبدا الانتقاص من قيمة الورتلاني الذي لعب دورا خطيرا في تلك المرحلة.

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 134.

⁽²⁾المصدر نفسه، ص 377.

فقد كان صاحب إمكانيات هائلة في المحاورة و الإقناع و ربط العلاقات ، و ربما اجتماع صفات مثل العلم و القيادة و المبادرة هي التي أهّلته لمثل هذه المهتمات الكبيرة التي جعلته «واحدًا من أساطين الفكر و السياسة ، و ظل يحارب الإستعمار و الفساد حتى توفي بأنفرة في 12/3/1959»⁽¹⁾.

في فرنسا استطاع الورتلاني «في ظرف أقل من سنة و نصف أن يحدث مراكز للدعوة الإسلامية ، و الربط بين الجاليات العربية المسلمة المقيمة في فرنسا»⁽²⁾، بفضل لسانه العربي و الفرنسي و القبائلي، و قدرته على مخاطبة مختلف الأوساط. وقد أوجد مناخا جعل من باريس ملتقى الشخصيات الإسلامية والعربية ، من خلال تأسيس النوادي «التي صارت محجّة لأبناء المغرب العربي، و للمسلمين، للتعلّم و العبادة و الفكر، و دراسة قضايا التحرر»⁽¹⁾.

و نظرا لهذا النشاط الدؤوب فقد تعرض لمضايقات السّلطات الفرنسية التي كانت تراقبه عن كثب، و هو ما اضطره الى مغادرة التراب الفرنسي سراً، و بمساعدة الأمير شكيب أرسلان ، حيث توجه الى مصر باسم مستعار و هناك واصل دروسه في الأزهر الشريف ونال شهادة العالمية واحتك بالأوساط العلمية و الفكرية من مثل محمد درّاز ، و عبد اللطيف درّاز ، و طه حسين ، و العقاد و سيد قطب . وانتسب إلى جماعة الإخوان المسلمين . وكان يتصل بمختلف الحكومات العربية و أحزابها و هيئاتها لحشد الدعم للقضية الجزائرية.

هذه مجمل الشخصيات الإصلاحية التي ورد ذكرها في مذكرات شاهد القرن بقسميها الطفل و الطالب و ربما سنذكر شخصيات أخرى عند تعرضنا للحركة الإصلاحية من المنظور النقدي عند مالك بن نبي ، و الذي فضّلنا أن نجعل مبحثه في إطار التحديد الإيجابي للأمور ، لأن ابن نبي مارس هذا النقد من باب الغيرة على الإصلاح ومحاوله منه لسد ثغرات منهجية و فكرية ، كان يراها ناقصة في الحقبة الإصلاحية للحركة.

و لكن قبل ذلك ، فلنترك الدّراسة في رحلتها مع الأعمال الإصلاحية التي كان يجيها و يشاهدها مالك بن نبي منذ الشّارة الأولى للإصلاح، الى المؤتمر الإسلامي سنة 1936م . الذي يعتبره الدّروة التي بلغت هذه الحركة في مسيرتها الرائدة التي استطاعت من خلالها أن تعيّر ملامح مجتمع ينهار، و تعبّد له الطريق نحو استعادة أصالته التي ستفضي به الى المطالبة بالإستقلال ، بل الى العمل على استرجاع الحرية و السيادة على أرضه ووطنه.

⁽¹⁾ حميدي أبو بكر الصديق : دراسات و أعلام في الحركة الإصلاحية الجزائرية ، دار المتعلم ، 2015 ، ص 147.

⁽²⁾ ينظر: الفضيل الورتلاني: الجزائر النائرة ، دار الهدى ، عين مليلة ، الجزائر ، 1991 ، ص 30.

المبحث الثاني

⁽¹⁾ ينظر: عبد الكريم بوصفصاف ، جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ، و دورها في الحركة الوطنية الجزائرية ، دار البعث، قسنطينة، ط1، 1981، ص

مشاهد من الأعمال الإصلاحية

ان المتتبع لأثر التحوّل الذي أحدثه الإصلاح في البلد لا بد أن يلاحظ ذلك جليا في التغيرات الإجتماعية و النفسية، و حتى المادّية منها، التي طرأت على المجتمع ، و قد نوّه مالك بن نبي بهذه التغيرات الإيجابية ، في مختلف مؤلفاته و خاصّة في مذكراته شاهد للقرن ، حيث سرد كرونولوجيا هذا التغيير منذ بداياته الأولى، حيث كان منه :

- إنشاء المؤسسات التعليمية و النوادي:

لقد سبق التنويه بأعمال عبّاس بن حمّانة الذي ذكر في المذكرات على أنه من أوائل رجال الفكرة الوطنية شرقي الجزائر، و«لا بدّ أن يذكر على أنه أول جزائري عمل على بعث اللّغة العربية في البلاد ، و بفضل ارتفعت ضمن أسوار تبسة جدران أول مدرسة»⁽¹⁾ قرآنية عصرية سنة 1913، فقد اجتمعت إرادة المحسنين ورواد الأفكار النيرة وراء هذا الرّجل الذي قام بتأسيس جمعية خيرية باسم (الجمعية الصّديقية الخيرية للتربية الإسلامية و التعليم العربي و الإصلاح الإجتماعي) .

ثم أنشأ هذه المدرسة التي كانت « تقع في أربعة طوابق تبرّع بها للجمعية الحاج بكير بن عمر المرموري. و كانت للمدرسة مكتبة وصيدلية و مطبخ. واعتمدت في تعليمها برنامجا حديثا يهتمّ بالتربية الإسلامية، و بالقرآن و الأخلاق ، و التاريخ الإسلامي ، بما في ذلك تاريخ الجزائر- والجغرافية، كما اشتمل على المواد الرياضية ، والرياضة البدنية ، و اللّغة الفرنسية . و نصّ البرنامج على أن تكون مدة الدراسة ثماني سنوات و للتلاميذ الواردين من بعيد قسم داخلي للإقامة»⁽²⁾.

و أكيد أن لهذا المشروع دوافع. لعل أهمها إحياء اللّغة العربية في تبسة خاصة، و أن مثل هذه المشاريع بدأت تظهر في تونس منذ 1907، زيادة على الإشارات الإيجابية التي بدأت تلوح في الأفق مع عهد الحاكم العام (شارل جونار)، حين برزت الصّحافة و الجمعيات و النوادي في المدن الرئيسية، سيّما العاصمة و قسنطينة . فقد بدأ الجزائريون يطلبون الرّخص بفتح المدارس الابتدائية لأنبائهم و تحت إدارتهم، «فكانت مدرسة الشيخ محمد أطفيش في ميزاب، و مدرسة عباس بن حمّانة في تبسة ، ثم مدرسة السّلام و الشيبية بالعاصمة ، و أخيرا جاءت

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق، ص 27.

⁽²⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 242/3.

مدرسة التربية و التعليم في قسنطينة»⁽¹⁾، و كلها كانت تأسيسا أوليا و تجارب انبنت عليها مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في مختلف أنحاء القطر لاحقا.

لقد كانت تجربة عباس بن حمّانة رائدة فعلا ، رغم رمزيّتها لأنها لم تستمر الا بضعة أشهر فقد صدر الأمر بغلق المدرسة ، و حلّت الجمعية الخيرية، و شرّد التلاميذ و معلموهم، وزجّ بالمؤسس في السّجن . غير أن هذه التجربة أوحّت لمن جاء بعد ذلك بالفكرة ، وربما كان العربي التبسي واحدا من هؤلاء حيث أنشأ مدرسة البنين و البنات في تبسة بعد رجوعه من مصر.

و قبل هذا الرجوع المبارك للشيخ كان الشيخ سليمان قد جعل من مسجد المدينة قلبها النابض ، و تولى تأسيس جمعية خيرية ، فاستلم بذلك «دور القيادة الروحية ، ليس لعلومه الدينية فحسب ، و انما أيضا بسبب تقاه و بركته»⁽²⁾.

كما ذكر مالك بن نبي أن أوّل ناد في تبسة أنشئ بمبادرة من صديقه عدل المحكمة الذي كان يعمل الى جانبه معاونا متطوعا اكتسابا للخبرة في انتظار التوظيف الرسمي من المحكمة.

«و لقد أنشئ هذا النادي حين اقتضت حاجة ذلك الفريق من العلماء الذي بدأ يتحلق حول الشيخ (العربي التبسي) الى مكان يترددون اليه ، ولا تتعرض هيبتهم للقليل و القال»⁽³⁾.

و كانت هذه الفكرة عملية الى حد بعيد ، حيث قرّبت العامة من الناس الى العلم و العلماء ، فضلا على أن النادي قد شغل مكانا ، خصص من قبل إلى إله الخمر (باخوس) ، و في هذا من الرمزية التغييرية ما يلفت الانتباه ، و تسرّ له الكثير من النفوس الحيّة الغيورة، «ثم إن هذا النادي بصفته قائما في ساحة القصبه ، التي كانت المجال الخاص بالأوروبي، أتاح للجزائري (ابن البلد Indigène) أن يثبت للأوروبي أنه يستطيع أن ينشئ لنفسه مكانا مخصّصا لاجتماعاته»⁽⁴⁾، ولم يبق النادي طويلا في مكانه ، إذ سرعان ما قرّر الناس تهيئة مقر جديد و تأسيسه و فرشاه لإعطائه الطابع الإستقلالي الخاص.

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 323/3.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق ، ص 80.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 167.

⁽⁴⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد القرن ، مصدر سابق، ص 167.

و منذ ذلك التاريخ (1925)، ذكر ابن نبي أنه شرع في بناء مسجد غير خاضع لرقابة الإدارة ، و لم يفتته أن يشير الى الدور الريادي الذي كان يلعبه صديقه عدل المحكمة، الذي كان المحرك لكل مبادرة ذات طابع اجتماعي رأت النور في تبسة.

-وفي حوالي سنة 1928 «ظهر في تبسة المسرح الجزائري لأول مرة، حين أمت المدينة فرقة (المزهر البوني) التي أسسها في عنابة سي (الجندي)، و كان يعمل وكيلا قضائيا.

كان مرور هذه الفرقة في المدينة حدثا ثقافيا كما نقول نحن اليوم ، لكنه حدث سياسي كذلك.

ذلك أن سي (الجندي) كان يفكر في كل شيء عدا التمثيل ، لكنه كان بإمكان هذا المسرح أن يساعد على إحياء اللغة العربية و أجماد الماضي. و قد خلّفت هذه الزيارة في رؤوس شباب المدينة فكرة تأسيس فرقة مسرحية تبسية»⁽¹⁾. كما وصل في تلك الفترة أول فيلم مصري الى قسنطينة ، و كان ذلك حدثا ، حيث هبّ الشباب من كل النواحي الى المدينة لمشاهدة (الوردة البيضاء)، الذي أنتجه (جورج أبيض) . و كانت الأسطوانات المصرية السمعية معروفة قبل ذلك لدى الكثير من المقاهي.

-كما ظهر سنة 1929 بالعاصمة ناد آخر ، كان له الأثر البارز في الحياة الإصلاحية و السياسية في الجزائر على يد الشيخ الطيب العقبي، و قد سبقت الإشارة اليه ، لأنه ذكر عدة مرات في المذكرات باسم نادي الترقّي حيث ألقى حمودة ابن الساعي محاضراته (القرآن و السياسة) ، و التي نالت استحسانا كبيرا من قبل الجمهور الذي كان متعطشا لمثل هذا الإسقاط الاجتماعي للنصوص.

و ذكر ابن نبي «(مدرسة البنين) التي كان يديرها الشاعر الجزائري الكبير الشيخ (حم العيد) ، وكان الأبناء يؤمونها كل يوم، بينما يؤم آباؤهم كل مساء حلقة الشيخ (العقبي)»⁽²⁾

و من خلال تتبعنا للتاريخ الذي تحدّث عنه ابن نبي، عن هذه المدرسة وهو ،1932 رجّحنا أن تكون هذه المدرسة هي (مدرسة الشبيبة الإسلامية)، التي ظهرت سنة 1927 على يد جمعية تحمل نفس الإسم، ويرأسها السيد محمد علي دامرجي. وتضم عناصر من المحسنين والغيورين على اللغة العربية والقرآن والدين الإسلامي. « وقد لعبت هذه المدرسة دورا رئيسيا في الحياة الثقافية والتربية والتعليم، سيما بين الحريين، ولا ندري من أدار

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 186.

⁽²⁾المصدر نفسه، ص 257.

المدرسة أول مرة، ولعلّه الكاتب والصحفي الشهير عمر بن قدور. ويبدو أن مدته، إذا كان هو، لم تطل ولا ندري لماذا. أما الذي تولّاها وطالت مدّته فيها وأشهرها، واشتهر بها فهو الشاعر العظيم محمد العيد آل خليفة⁽¹⁾. الذي استمر بها إلى حوالي سنة 1940. وكان من أشهر مدرّسيها الشيخ "عبد الرحمان الجيلاي"، والشيخ "محمد الهادي السنوسي"، وكان مقرّها قرب حديقة "مرنقو"، قرب ضريح الشيخ "الثعالبي" على ما يذكر أبو القاسم سعد الله.

–نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي:

الذي تأسس في مرسيليا وفاء لفكرة (المؤتمر الجزائري الإسلامي)، من أجل تثقيف العمّال، وكان مؤسسه مهاجرا من أهل (عنابة) يدعى "التلموذي"، وقد تولّى مالك بن نبي إدارة هذا النادي والتعليم فيه، وبقيت له منه أعطر الذكريات التي يحفظها لأولئك العمال الكادحين الذين كانت تزديهم الأعين، جراء البؤس والحرمان والجهل الذي كانوا يحيونه في ديار الغربة، ولكن بفضل هذا النادي ومجهودات ابن نبي تغيّرت أحوالهم بسرعة مذهلة فاجأته هو نفسه. وهذا بالرغم من أن نشاطه لم يستمر أكثر من سنة، لأن الإدارة الفرنسية قامت بغلقه.

–2- التغييرات النفسية والاجتماعية:

تميز مالك بن نبي بهذه الملاحظة القوية التي كان يراها في كل شيء بسيط، لا يعيره الناس أي اهتمام. وهذا ما ميّزه عن أقرانه المتعلمين الذين كانت تصطدم بهم الحقائق. فيولونها الأدبار، لأنها لم تكن تثير فيهم شيئا. ونحن نعتقد أن هذه سمة تعتبر شارة للمميزين العباقر، الذين اكتشفوا دافعة ارخميدس أو قانون الجاذبية أو غير ذلك من الإكتشافات..

كان ابن نبي يلاحظ هذه التغييرات الحاصلة في المجتمع، ولا تكاد تغيب عنه شاردة أو واردة إلا دوّنّها أو كتب عليها ملاحظة. والمطلّع على كُنّاشاته ومذكراته يعرف هذه الميزة التي ساعدته كثيرا على العمل والإستدكار والتحليل. وفي إطار التحوّلات التي أحدثتها الإصلاح منذ رجاله الأوائل، كان ابن نبي الشاب تعثره الدهشة عندما

⁽¹⁾ أبو القاسم سعد الله: تاريخ الجزائر الثقافي، مرجع سابق، ص 249/3.

يلاحظ أن جدّه بدأ «يجمع في شخصه تيارين متعارضين، كان لهما فيما بعد دورهما في تكوين العقلية الجزائرية»⁽¹⁾. وهو يريد أن يتحدث عن هذا الذي سمي فيما بعد (السلفية والمرابطة).

فقد كان هذا الجدل من مؤيدي الشيخ (بن مهنا) أحد رجال الإصلاح في نهاية القرن، وفي نفس الوقت كان اندفاعه لتأييد الإصلاح يعادل ارتباطه بالطريقة العيسوية، لأن الخلاف بين هذين التيارين لم يتخذ بعد ذلك الطابع العنيف الذي عرفه جيل ابن نبي بعد سنة 1922، مع ظهور الصحافة ك(المنتقد) التي ظهرت في قسنطينة سنة 1925. وقبل هذا التاريخ لاحظ ابن نبي نقطة تحول أخرى، «ففي قسنطينة تأسست جريدة ناطقة بالعربية تدعى (النجاح)، أنشأها قبل عام شاب قسنطيني (سامي اسماعيل)، عاد من الزيتونة في تونس بشرف العلم، تدل عليه تلك العمامة فوق رأسه»⁽²⁾. ومهما كان الزاد الذي تقدمه هذه الجريدة، فإنها تكتب بأحرف عربية، وذلك كان نوعا من التّحدي للإدارة الإستعمارية التي أرست سياستها على (فرنسة البلاد). فكان العدد الذي يصل منها إلى تبسة تتناقله الأيدي هنا وهناك باهتمام بالغ وتعطش.

وحدير بالذكر أن صاحب هذه الجريدة هو "عبد الحفيظ بن الهاشمي"، وقد اشترك الشيخ عبد الحميد بن باديس في تأسيسها والكتابة فيها، ثم انفصل عنها، وكانت في أول الأمر تصدر أسبوعيا، ثم تحوّلت ابتداء من عام 1930 إلى جريدة يومية، وكانت تطبع 5000 عدد في اليوم»⁽¹⁾. وقد ذكرت هذه الجريدة قبل أن يعرج ابن نبي على ذكر الجرائد التي كان لها صدى واسع في الأوساط المتعلّمة، والتي عملت على إذكاء الوعي ونشر القيم الوطنية والتربوية بين الجماهير، ومن ذلك جريدة:

الإقدام: الناطقة باللّسانين العربي والفرنسي، التي أصدرها الأمير خالد سنة 1919، والتي كانت أول جريدة عربية تكلمت بلهجة حارة، وعبرت عن عواطف الجزائريين.

المنتقد: لصاحبها عبد الحميد بن باديس، وقد ظهرت سنة 1925، وهي جريدة تمثل نخبة الشّباب الجزائري وكانت تصدر بقسنطينة، وكانت حازة اللّهجة شديدة الإنتقاد للإدارة.. ولضلالات وبدع رجل الطرق الصوفية وهي جريدة أسبوعية لم يصدر منها سوى 18 عددا، ثم أغلقت من قبل الإدارة الإستعمارية.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص35.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص52.

* (أنشأت جريدة النجاح سنة 1919).

الشهاب: التي خلفت (المنتقد) في عام 1925، وكانت أسبوعية، ثم تحولت في فبراير سنة 1929 إلى مجلة شهرية.

صدى الصحراء: للأستاذ أحمد العابد. وكان من كتّابها المبرزين، الطيب العقبي، والعمودي وكانت تصدر في بسكرة.

الدفاع: التي صدرت لاحقا باللغة الفرنسية، وقد تفرّغ لإدارتها (العمودي) منذ 1935م.

الإصلاح: التي أسّسها (الطيب العقبي)، وقد كانت تحرّر في الجزائر وتطبع في تونس ثم توزّع في الجزائر.

العصر الجديد: التي كانت تروي تعطش ابن نبي لمعرفة أنباء العالم الإسلامي. وهي جريدة تأتي من تونس.

كما ذكر ابن نبي جرائد أخرى ثانوية لم ترتق إلى مستوى التأثير الذي تركته مثل هذه الجرائد التي ذكرنا.

لقد أضحى ذلك الشارع الذي يضمّ في طرف مقهى بن يمينة، وفي طرف آخر مطبعة الشهاب و يتوسّطه مكتب الشيخ (بن باديس)، شارع الفكر الذي يحمل إلى باقي المقاطعات والتواحي بضاعتها من هذه الأفكار الجديدة، التي تتداول في شارع (بن شريف)، والتي كانت تعمل في النفوس والعقول عملها، وتقوم بعملية تقسيم وتركيب غامض بين الطبقات. «كان هذا التقسيم يحدث في الأشخاص والأفكار مرّة واحدة. فكثير من المعتقدات الباطلة والأوهام التي تعبر عن جهل بالعلم بدأت تحتضر»⁽²⁾. وبدأت عناصر جديدة تختلط مع الطلبة المدرسين وتلاميذ الشيخ (ابن باديس) في مقهى (بن يمينة)، وكل ذلك كان يحدث بإسهام المواطنين العاديين الذين يأتون للمشاركة في التّحاور والمناقشة. كان ذلك بداية لمرحلة من التّغيرات التّفسية والإجتماعية التي سمّيت فيما بعد (النهضة)، فقد بدأت الكثير من المظاهر في الأفعال حتى قبل أن يستوي الإصلاح على سوقه، لأن الكثير من الرجال كانوا يصلحون بالفعل وإن لم تكن لهم مظلة أو تسمية أو عنوان، «فالتجديد قد بدأ يعمّ البلاد عمليا، حتى قبل أن تذكر كلمة (الإصلاح)»⁽³⁾. فالطريقة القادرية في تبسة كمثيلتها العيسوية في قسنطينة كانت في طور انحطاطها في ذلك العصر، الذي عاد فيه (العربي التبسي) من الأزهر. وبفضل الشّيخ العربي، والشّيخ سليمان أصبح الناس لا

⁽¹⁾ رابع تركي: الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1981، ص115.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص106

⁽³⁾ مالك بن نبي، مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص123.

يرون مواكب المغنّيات من النساء وراء الدّابة التي تحمل العروس، «وحتى مواكب الجنازات، أضحت في أغلب الأحيان صامتة، فلم يعد الناس ينشدون قصيدة البردة وراء نعش الميت»⁽¹⁾.

ومع فورة الأفكار التي بدأت تسود الأوساط، وظهور النوادي والمدارس والمساجد، بدأ الانعتاق من وطأة التصنيف الإستعماري لسكان البلاد الأصليين، «فثمة تطورات جديدة بالملاحظة تؤرخ لهذا التحول. فقد بدأت حلقات الرقص تشهد فراغا حولها، وكانت من قبل تستقطب في العادة الجزائريين (indigène) يتزاحمون بالمناكب حول الحلبة التي في داخلها يرقص كل زوج من الأوروبيين والأوروبيات»⁽²⁾. فحتى حلبة الرقص في ساحة (كارنو) بتبسة التي كانت قبل ذلك تغصّ بالرّاقصين والمتحلّقين المتفرّجين، أصبحت لا يرى حولها إلا بعض الأطفال الذين يدفعهم الفضول لا غير. وكثيرا ما كانوا يصرفون ويفرّقون بالتي هي أحسن.

لقد بدأت الرّوح الإجتماعية تتجلى في تبسة. كما يعلق مالك بن نبي. الذي كان يشاهد المجتمع الجزائري يولد أمامه. بفضل الشّعور الجماعي من جهة، وذاتية القرارات من جهة ثانية، الخاصّيتان اللتان يجب توفرهما لقيام المجتمعات، «ففي تبسة منذ عام 1925 بدأت الروح الجماعية في البروز في وقائع محددة، وإنشاء النادي، كان أكثر تعبيرا في هذا الإطار من عشرة انتخابات يزوّرها الحاكم أو الزعيم»⁽³⁾، وتبسة لم تشغل في تلك الفترة بأمر الزعماء والانتخابات، بل بأمر الشعب و توجيهه نحو بناء الجزائر، فحتى إضاءة مئذنة المسجد جمعت لها التبرعات، بعدما أعطى الشيخ (الصدوق بن خليل) كل ما عنده من فن و براعة لكتابة أربع لوحات، علّقت كل واحدة منها على جهة من جهات المئذنة، وكانت كل هذه القرارات الجماعية تصدر من النادي، «فالأمر يأخذ بعضها برقاب بعض، والعمل يجزّ آخر سواه، وهكذا أضحي النادي ينبوع الذي تستمد منه الحياة الإجتماعية في المدينة قوّتها، ففيه ولدت فكرة المدرسة و فكرة المسجد الجديد»⁽⁴⁾.

وبفضل هذه المؤسسات الأولية الضّرورية، أصبحت تبسة تغلي بحمّى الإصلاح، و أصبح الناس يتسابقون بتبرعاتهم و أعمالهم الخيرية، حتى إن «امرأة عجوزا من الزاوية تبرعت بديك، معتذرة بأن ذلك هو كل ما لديها،

(1) المصدر سابق، ص125.

(2) المصدر نفسه، ص168.

(3) المصدر نفسه، ص169.

(4) المصدر نفسه، ص170.

كل قد أسهم بحسب قدرته، وكان هنالك من أسهم لكي يراهن على المستقبل، فالمستقبل حتى تلك اللحظة كان في اتجاه إرادة الشعب، فكان للمرء أن يصبح مكافحا في سبيل الإصلاح لخدمة هذا الشعب»⁽¹⁾.

ويصوّر لنا مالك بن نبي نماذج من هذا التحوّل الذي أحدثه الإصلاح في الأفراد، حينما يتحدث عن (المقدم الشريف، الوقور، مقدّم الطريقة القادرية في تبسة، الذي أفضّل زاويته بمحض إرادته، ليصبح معلّمًا بسيطًا للقرآن في المدرسة، و كذلك (باهي) صاحب المقهى الشهير بأسطواناته و قصصه، «فهذا القنّاص العجوز، أضحي إصلاحيا، ومقهاها غدا مركزا للدعاية الإصلاحية»⁽²⁾. وحتى عائلة بن نبي نفسها أصبحت ذات نزعة إصلاحية لأن الحديث حول الأفكار الجديدة بلغ مداه حتى في العائلات، بفضل النادي الذي أضحي قلب المدينة التابض لجزيران هذه الأفكار و أنتشارها.

« فالتبسيون كانوا يجتمعون فيه في الظروف التي تهم الناس جميعا، وكان رجال القبائل اليعاوية و الليموشية يتردّدون عليه أيضا حين يأمنون سوق المدينة، وكانوا يحملون معهم الأفكار التي ينشرونها، ليبدروها في الدواوير خلال السهرات تحت الخيمة، كما تنقل أسراب النحل رحيق الأزهار حين تمتصها»⁽³⁾.

ولم تقتصر حرارة الإصلاح على الشرق الجزائري، إذ سرعان ما بدأت بتحتاح وهران، ومنطقة الغرب، «فالناس في بلدة (سان دويي دوسيج St Denis-du-sig) بنوا مدرسة دعوا من أجل إدارتها الشيخ (العربي التبسي) وكان (باشا آغا) المنطقة (بوشيجا) يدلي بنصبيه من تلك المبادرة، إذ كان يغطي من جيبه الخاص ميزانية المدرسة و إدارتها»⁽⁴⁾.

ولم تكن المناطق الوسطى بمنأى عن هذا الإصلاح العام، ففي سنة 1932، عندما عاد ابن نبي من فرنسا رفقة زوجته خديجة، اندهش للتغيرات التي رآها في مدينة الجزائر التي كان سكّانها في سنة 1927 عندما مرّ بها إلى (أفلو)، يتكلّمون لغة هجينا من مفردات عربية و إسبانية و فرنسية في أحيائها الشعبية، أما الأحياء الأخرى

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 185.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 185.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 185.

⁽⁴⁾ المصدر نفسه، ص 189.

فيتكلمون اللغة الفرنسية، « و قلّما كان الجزائري أثناء تجواله داخل المدينة يتعدى بخطواته حدّا معيناً، وكانت إدارة البريد هي الحد بين الحياة الجزائرية والحياة الفرنسية»⁽¹⁾.

فعندما وصل هذه المرّة رفقة زوجته التي قرّرت أن تتعرف على الجزائر، وجد وجه المدينة قد تغيّر، وشعر بذلك من الكلمات الأولى بينه وبين الحمال الذي تكفل بحمله الحقائب من الباخرة، «لم يكن الحمال يتكلم لغة عربية يراعي فيها قواعد الإعراب، و لكنّها سليمة من حيث المفردات و اللّهجة»⁽²⁾.

ومما زاد في إعجاب ابن نبي، ما لاحظته على هذا الحمال في هيئته من سمات الكرامة النّفسية، و قد ظهر أخيراً أنه من مريدي الشيخ العقبي، عندما وصل بهما إلى تلك اللّافنة المكتوبة بخط عربي (نادي التّرقّي)، و ربّما كانت أوّل لافتة بهذا الخط في العاصمة في ذلك الحين. وقد علّق ابن نبي على ذلك قائلاً:

«و لم تكن ظاهرة التّغيير التي شاهدتها على وجه رجل الشّارع و في هيئته و كلامه، وفي هذه اللّافنة المكتوبة بالخط العريض، لم تكن تعني شيئاً واحداً!، هو أن موجة الإصلاح قد وصلت إلى هنا.

وأيقنت أن هذا التّغيير البسيط ستتلوه تغيّرات جذرية لا محالة، ولو لم أكن بعد أتصورها، ولم تكن تتصورها في ذلك الحين الإدارة الإستعمارية، كما ثبت ذلك فعلاً بعد عشرين سنة. وبالفعل فإن السّلطات لم تكن على بصيرة مما بدأ يحدث نصب عينيها»⁽³⁾.

كان نادي التّرقّي وكان الشيخ العقبي وسط حلقة أكثرها من عمّال الميناء من صغار صيادي السمك، وبينهم بعض الوجوه من الأسر القليلة التي انضمت تحت لواء الإصلاح، والتي كانت تعرّض نفسها - بلا شك - لسخط الإدارة، خصوصاً إذا تبرّعت بشيء من المال للمدرسة التي كان يديرها الشيخ (حم العيد)، التي كان يأوي إليها أبناء هؤلاء المتحلّقين حول دروس (العقبي) بالمسجد، أو بنادي التّرقّي. وحتى مدينة عنّابة في أقصى الشرق التي امتصّها الإستعمار وخرّرها الكحول، انتفضت وبدأت نسمات الإصلاح والوطنية تبعثها من بعيد، خاصة بعد (موجة التسليم) التي تحدّثنا عنها قبل الآن.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 255.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 256.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 256.

وفي إشارة فنية، جعل مالك بن نبي من مدام (دونسان) ودكاتها مؤشرا ملاحظا لكل التغيرات التي تحدث في البلد، على غرار ما يمثله الكثير من المقاهي الآن وصالونات الحلاقة، ففي هذه الحقبة فإن: «مدام (دونسان) والسيدات اللواتي يجتمعن حولها في دكاتها، الذي كان ناديا ومرصدا لمراقبة الحياة الأهلية، قد بدأن قطعاً يلاحظن هذه التغيرات، التي كان من شأنها أن تغير تلقائياً العلاقات النفسية القديمة بين المستعمرين وأهل البلاد، إذ كان الأولون يعتقدون أن لهم ملكوت الأرض بلا منازع، والآخرين يعتقدون أن لهم ملكوت السماء، فأصبح أولئك يعدّون سلطاتهم لا يستحيل الوصول إليه للتيل منه، وهؤلاء يعلمون أن دخول اللجنة ليس بالمجان والدعاء الصالح فقط»⁽¹⁾.

كيف لا تلاحظ مدام (دونسان) ذلك، وهي ترى عرابدة تبسة ومدمنوها العاكفون على الخمر ينضون تحت لواء الإصلاح، وينقلون بأيديهم لافتات (نادي الشبيبة الإسلامية) إلى مقرّه الجديد في الميدان الرئيسي، حيث أصبح يزاحم المقاهي الأوروبية الكبرى، و (حشيشي مختار) المقامر الماهر في الإختلاس بواسطة لعبة (الورقة الحمراء راجحة)، والذي أثرى من عكوفه على القمار في المقاهي الأوروبية، يفاجأ الجميع، ويشده لذلك حتى التبسيون الذين شاهدوه ذات يوم يتقدم إلى لجنة الإكتتاب لبناء المدرسة بمبلغ عشرة آلاف فرنك، وهو مبلغ معتبر في ذلك العهد. ولم ير منذ ذلك اليوم يمارس قمارا ولا يتناول خمرا.

وأصبح من حينها مناضلا في حركة الإصلاح.

لقد بلغ التغيير والتحوّل في الحياة الإجتماعية والنفسية مداها، حتى أصبح «الشعب يتخذ من كلّ حجر وسيلة لبناء مدارس ومساجده وأنديته، ويتخذ من كل حطب عصا في وجه الإستعمار»⁽²⁾. ومالك بن نبي يردّد في مذكراته بأن الفكرة الإصلاحية التي تسرّبت إلى بعض العائلات قبيل عشر سنوات مع الشيخ (سليمان) أصبحت تملأ شوارع المدينة حيوية ونشاطا، خاصّة بعد ظهور جمعية العلماء المسلمين التي كان لها الفضل الدافع إلى غاية المؤتمر الإسلامي سنة 1936م.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص263.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص290.

المؤتمر الإسلامي (1936) ذروة الإصلاح:

انعقد هذا المؤتمر يوم 07 جوان 1936م في قاعة سينما الماجستيك في الجزائر العاصمة، ووصل نبأه إلى باريس ودوّى كالصّاعقة في الحيّ اللّاتيني، ولقد صوّر مالك بن نبي تلك الهزّة الوجدانية التي تلقّى بها هذا النّبأ العظيم، وكيف نقله إلى زوجته، وكيف كان الكلّ متّفقا «على أن المؤتمر أكبر انتصار حققه الشّعب الجزائري على نفسه أولا، ثم على كل القوى التي تسعى لإبقائه في الوحل»⁽¹⁾. وأن انعقاده في هذا الظرف قد رَجَّح الإستعمار رجّاء، ودق في معسكره ساعة خطيرة، حيث اعتبر هذا المؤتمر من أهمّ المواقف السّياسية التي رصدتها المفكرون والمؤرخون، بالدراسة والتّحليل، نظرا للإجماع الحاصل بين الجزائريين على معظم مطالبه. «وقد حضرته جمعية العلماء، والمنتخبون الجزائريون، والإشتراكيون، والشّيوعيون الجزائريون»⁽²⁾. وكانت الدّعوة إلى عقده من بنات أفكار الشيخ عبد الحميد بن باديس، كما يذكر (محمد خير الدّين) في مذكراته، وقد استشار الشيخ أركان جمعيته في الدّعوة إلى مؤتمر إسلامي جزائري عام، يجمع الشمل ويوحّد الصّف، ويحدّد الهدف، لأن المرجح في أمور الأُمّة يعود لها وحدها، والواسطة لذلك هي الحوارات والمؤتمرات التي تفحص فيها الأمور، وتحصص النتائج، في ظل الإجماع الذي هو أصل من أصول الشريعة الإسلامية.*

وبعد حصول الإتفاق داخل المكتب، تقرّر توجيه الدّعوة إليه باسم الشيخ ابن باديس بتاريخ 03-01-1936 إلى كلّ ممثلي الرّأي العام الإسلامي من رجال السّياسة والعلماء والتّواب والقضاة والأساتذة المعلمون، للبحث في مصير ستة ملايين من الجزائريين.

وقد لبّت الدّعوة معظم القوى والأحزاب الموجودة على السّاحة الجزائرية، أما حزب نجم شمال إفريقيا الذي له انتشار شعبي فلم يشارك في المؤتمر، ولكن زعيمه (مصالي الحاج)، جاء شخصا من فرنسا ليربط النّجم بهذه المظاهرة الكبيرة. «وأعلن أيضا أنه يعارض من مطالب المؤتمر أمرين اثنين هما: ربط الجزائر بفرنسا، والتّمثيل البرلماني»⁽³⁾. وكانت مجمل المطالب المتّفق عليها من المؤتمرين. « لا تخرج في جوهرها عن طلب حقوق الفرنسيين للجزائريين مع الإحتفاظ للجزائريين بمقوماتهم القومية، يضاف إليها المطالب التي تقدّمت بها جمعية العلماء للمؤتمر، وتتلخّص، في جعل اللّغة العربية مادّة أساسية في التعليم، مثل اللّغة الفرنسية وترسيمها في الإدارة.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص364.

(2) صالح فركوس: تاريخ الجزائر، من ما قبل التاريخ إلى غاية الاستقلال، المراحل الكبرى، دار العلوم، عنابة، 2005، ص410.

(*) ينظر: محمد خير الدين: مذكرات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)، ص327.

(3) أحمد الخطيب: جمعية العلماء وأثرها الاصلاح في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985، ص246.

وبرجوع الأوقاف الإسلامية والمساجد إلى الجزائريين، وإصلاح القضاء الإسلامي بالجزائر»⁽¹⁾. وقد رأى ابن نبي بأن هذا المؤتمر الجامع هو الدروة الذي بلغها الإصلاح في الجزائر مع جمعية العلماء المسلمين، وكان ذلك مكسبا عظيما وجب المحافظة عليه ورعايته بالإبقاء عليه في أرض الوطن. ولكن...

نقد الحركة الإصلاحية:

آثرنا أن نجعل هذا المبحث في إطار التحديد الإيجابي لأننا ارتأينا أن مالك بن نبي كان يمارس هذا النقد، من الباب الإيجابي، حبا للحركة الإصلاحية وغيره عليها، ولأنه ربما كان قد أدرك أشياء في الصّراع الفكري، كانت غائبة عن رجال الإصلاح الذين مثلوا تلك المرحلة العصبية من التاريخ الجزائري الحديث، فهو لا يريد لهذه المكاسب المحققة ميدانيا، أن تذهب أدراج الرياح، جراء بعض الممارسات الساذجة، التي بقيت حبيسة عقلية علم الكلام، أو التمنطق والبلاغة العربية. كان يريد من هذا الإصلاح أن ينطلق بعيدا نحو الهدف المنشود، دون الالتفات إلى المتشدين والثرائين، الذين يملأون الحملات الإنتخابية بالصّراخ والعويل، ويصدّعون الرؤوس بتلك الديماغوجية السمجة التي تحيد بالمجتمع عن جادة الصّواب، فتجعله منشغلا بالمطالبة بالحقوق، لاهيا عن تأدية الواجبات، التي هي مناط حرّيته وانعتاقه واستقلاله، وتقدّمه.

وهو يربأ بالحركة الإصلاحية أن تنزلق هذا المنزلق الخطير، الذي يقضي لا محالة على الأمل المشع اللامع، الذي يثير في الشعب حماسا إلى النهوض، والحركة والإنطلاق.

⁽¹⁾ تركي رابح: الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح والتربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط3، 1981، ص234.

من هذا الباب الإيجابي مارس نقده لا غير، على الحركة الإصلاحية، التي كان يرى نفسه واحدا منها. ولا بأس أن نتعرض لهذا النقد من النقطة التي انتهينا إليها وهي المؤتمر الإسلامي.

أ- نقد المؤتمر الإسلامي:

قد يكون في هذا العنوان شيء من الأفتيات والتجني على المؤتمر، الذي كان بحق حدثا رائعا، لم تعرف الجزائر مثيلا له، منذ زمن بعيد، ولو قلنا. نقد الحركة الإصلاحية بعد المؤتمر. لكان أقرب إلى التزاهة والصواب، ولكن ما دمنا سنتعرض للكثير من الآراء حول هذا المؤتمر، فإن العنوان بهذه العبارة يكون أشمل وأحرى.

فقد تعرّض ابن باديس وجمعية العلماء المسلمين كغيره من المصلحين إلى انتقادات وتقويم، لتجربة عمله الإصلاحية والسياسية، وخاصة المشاركة في المؤتمر الإسلامي الذي انعقد سنة 1936. والدارس لهذه الإنتقادات يلاحظ أن أغلبية المفكرين والباحثين والدارسين «تؤيد وتستحسن مشاركة ابن باديس في المؤتمر الإسلامي للأسباب التي ذكروها، وهي لا تخرج في مجملها عن مطالب الدين واللغة، وضرورة المحافظة عليهما مستقلين عن الإدارة الفرنسية، وكذلك إعطاء الحقوق السياسية كاملة غير منقوصة للأمة الجزائرية»⁽¹⁾.

كان ابن باديس منسجما مع نسقه الفكري والسياسي في هذا المؤتمر، ولم يخرج عن خطه الإصلاحية القديم الذي خطه لنفسه في العشرينات، وقد دفع بالأمة خطوة جبّارة من خلال تثبيت أمرين مهمين⁽²⁾:

- الأول: تحرير كل ما يتعلق ببناء الشخصية الجزائرية، من دين، ولغة وتاريخ، وقضاء وتعليم، وإعادة الإعتبار لكل هذه الأمور، وجعلها في يد الجزائريين.

- الثاني: الحرص على تحقيق المساواة التامة والكاملة بين الجزائريين والفرنسيين، رفعا للمظالم وكل مظاهر التمييز⁽³⁾.

وقد برهن ابن باديس بمساهمته هذه في المؤتمر، وحسن توجيهه لأشغاله عن حنكة سياسية وبعد نظر، ووعي عميق بملايسات الواقع، ومجريات الأحداث من حوله، «ولم يمحض على الجزائر الإسلامية في تاريخ ارتباطها السياسي بفرنسا يوم أعزّ، كهذا اليوم. ففيه التقى عن فكرة وعقيدة، الجزائري بأخويه القسنطينيوالوهراني، وفيه اجتمع على

⁽¹⁾ مالك بن خليف: الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد بن باديس، دار طليطلة، الجزائر، ط1، 2010، ص440.

⁽²⁾ ينظر: عبد القادر فضيل. محمد الصالح رمضان: إمام الجزائر، عبد الحميد بن باديس، دار الأمة، الجزائر، 1998، ص110.

⁽³⁾ ينظر: مازن صالح مطبقاني: عبد الحميد بن باديس، العالم الرباني والزعيم السياسي، عالم الأفكار، الجزائر، ط1، 2005، ص154.

تلك الفكرة المصلحون والطريقون، وعلماء الدين ورجال السياسة، و الشيوخ، والشبان، و التجار، و الفلاحون و العمال ، جمعت الكلّ صفتا الإسلام و الجزائرية ، ووحّدتهم قسوة الأيام ، و ألقت بينهم المحن و الموم فاندفعت ألسنتهم تعبّر عن رغائب الدّين بلغة الدّين ، و عن رغائب الدّنيا بلغة السياسة⁽¹⁾، كما عبّر الشيخ خير الدين في مذكراته.

و لنا أن نتساءل مع (مازن صالح مطبقاني)، هل أخطأ ابن باديس حقا حين دعا للمؤتمر الإسلامي الجزائري العام أم أن المؤاخدة من قبل البعض جاءت من مسألة التنازل عن القيادة السياسية للمؤتمر لصالح اتحادية النواب التي لم تكن عند مستوى الأحداث.

إن هذه النقطة الأخيرة هي التي أثارت حفيظة مالك بن نبي ضد شيوخ الإصلاح ، لأنه لم يكن يرى في (بن جلول) و أضرابه، إلا أصناما تعطل مسيرة الأمة و تكبحها في كل مرة تريد الإنطلاق نحو الأمام.

فمنذ بدأ النواب يستلمون مقاليد الحياة العامة أصبح يتساءل:

- هل تسلم جمعية العلماء المقاليد الى تلك الفئة الحاملة للشهادات الجامعية؟

و هو يعترف أن تحوّفه من هذه النّاحية في بادئ الأمر لم يكن نزيها كل النّزاهة ، إذ كان له غرض يشاركه فيه (حمودة بن الساعي) ، هو أن يكون الإثنان الوارثين لجمعية العلماء بعد الدراسة، لأنهما كانا يظنان في نفسيهما الجدارة لخوض المعركة السّياسة ، مع المحافظة على الخط الإصلاحى و نتائجه في الوطن ، و هو الأمر الذي كانا يختلفان فيه تماما مع المثقفين الآخرين ، فهو يقول: «المهم في نظري هو فقط أن تسلم الحياة العامة من المثقفين لأنني كنت أتوقع منهم كل مكروه، و قد أكّدت الأحداث كل توقعاتي، و ما كان لي أن أتفق معهم ، و لا مع (مصالي الحاج) في شيء ، إذ كان رأيي السّياسى قائما على مبدأ، لم يتغير بل أكدته الأيام ، هو أن نظاما إجتماعيا ما، لا يقوم إلا على نظام أخلاقى ، حتى إن تلك المظاهرات الصاخبة لم تكن تغويني ، بل على العكس كنت أظنّها عقيمة، و مضرّة، عندما تعطي لعقول غير مهيأة ، الفرصة لمعارك وهمية ، و بطولات تمثيلية»⁽²⁾.

⁽¹⁾ ينظر: محمد خير الدين: مذكرات ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ج1 ، (د.ت)، ص 329.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن ، مصدر سابق ، ص 305 .

هذه النقطة هي التي أفاضت الكأس ، و هي نقطة الضعف الخطيرة التي أودت بالإصلاح إلى التراجع عن مكانته التي كان يحتلها في قلوب الجزائريين و مسيرتهم في رأي بن نبي ، وهو بعد ثلث قرن من انعقاد هذا المؤتمر لم يتغير حكمه في القضية ، حيث يقول: «إن الظروف السانحة، وضعت العلماء أمناء على مصلحة الشعب ، فسلموا الأمانة لغيرهم ، لأنهم لم يكونوا في مستواها العقلي، و سلموها لمن يضعها تحت أقدامه، لتكون سلماً يصعد عليه للمناصب السياسية. و لا مجال هنا لبحث القضية في جوهرها الحضاري، لفحص الأسباب التي جعلت العلماء أي الطائفة المتكوّنة من بوتقة ما نسميه (الثقافة التقليدية) لا يستطيعون القيام بالمهام الكبرى»⁽¹⁾

وفي اعتقاده ان عام 1936 في الجزائر ، هو القمة التي بلغها روح الكفاح ، و الإصلاح الإجتماعي ، وهي نفسها القمة التي هبط منها الإصلاح إلى هاوية لا قرار لها. إذ لم يعرف المعسكر الإصلاحية كيف يحافظ على انتصار دفع ثمنه غاليا، «ذلك الثمن الذي كانت (أثينة) تعرف و تقدر قيمته، القيمة التي توحى ل (فيدياس) ذلك التمثال الرمزي الذي أضافه الى بناء معبد (الأكروبول) ، و الذي يسمى (الانتصار فاقد الجناحين) : الإنتصار الذي لا يطير من المعسكر الأتيني .

و لكن الجزائر التي كانت تستطيع كسب انتصار كبير على الإستعمار بثمان غال ، لم تكن بعد تجيد الحفاظ عليه، إذ أنها عوضا عن أن تبقى المعركة على الأرض التي تحقّق عليها نصرها، تنقلها و تورّطها على أرض الخصم»⁽²⁾.

لقد عاب ابن نبي على الهيئة الإصلاحية تسليم القيادة لمن لا يحسنها ثم عاب عليهم تنقلهم الى باريس تحت هذه القيادة ، و نزولهم في (جراند هوتيل)، الذي ترتاده بنات السوء ، و تهرق فيه الخمر بلا حسيب و لا رقيب.

لقد استشعر بحاسته الحضارية، بداية الإنزلاق نحو الوحل السياسي (و البوليتيك) ،«فمن الواضح أن السياسة التي تجهل قواعد الإجتماع و أسسه ، لا تستطيع إلا أن تكوّن دولة تقوم على العاطفة في تدبير شؤونها ، و تستعين بالكلمات الجوفاء في تأسيس سلطاتها»⁽³⁾، وربما كان أعظم زيغنا و تنكبنا عن طريق التاريخ أننا نجعل الحطة التي نركب فيها قطار تاريخنا، فالنهضة هي ما يبده الفرد و المجتمع في الميدان النفسي أولا، و قبل كل شيء فهي

⁽¹⁾مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 368.

⁽²⁾المصدر نفسه، ص 364.

⁽³⁾مالك بن نبي: شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي، عبد الصبور شاهين، دار الفكر ، ط3، 1969، ص 42.

حركة ضميره ليتدارك تخلفه عن أفكار الآخرين المنتجة ، و بالأحرى عن الفكر القرآني المتعالي، و لقد كان العلماء الجزائريون، أقرب الى الصّواب حين دعوا الى الإصلاح ، ورفعوا تلك الآية المجيدة شعارا لهم :

﴿بِأَنْفُسِهِمْ مَا يُغَيِّرُونَ وَحَتَّىٰ يَقُومَ مَا يُغَيِّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾⁽¹⁾ الرعد 11.

و ذلك يعني دفع النَّفس الى حظيرة الإيمان الحقّ من جديد، بالتعالي على الغرائز و الشهوات الجاذبة الى الأرض و التغلّب على مغرباتها، بتغذية الرّوح و تقويتها لتنفلت من مجال الجذب، و تتأهل للطيران في ملكوت الله الرّحب الفسيح المنقى.

و لسوء الحظ - كما يقول مالك - فإن العلماء «قد انحرفوا هم أنفسهم عن الطّريق القويم ، متّبعين رجال السياسة ، و لقد كان الوقت مناسباً لكي يعودوا الى الطريق القويم، واثقين من أنه لا نجاة بغيره ، و لقد كان عليهم أن يستأنفوا جهدهم الذي بدأوه ، ثم قطعوه عام 1936، و أن يعدّوا الجيل القادم لحمل رسالة الحضارة في نفسه ، و إلى معرفة كيف يضعها الوضع الصّحيح في المستقبل»⁽¹⁾. ولكن هذا التاريخ (1936)، يؤرخ به ابن نبي لبداية النزول من الجهة الأخرى للذروة، فالمعجزة التي كان يراها تشقّ طريقها بقوة و عزم، ضلّت طريقها و تعلّقت عليها السّبل ، و اختارت طريقاً ظنّت أنه موصلها إلى الهدف المنشود، و لم تكن تدري أن هذا الطّريق يدور إلى الجهة التي انطلقت منها.

«و هكذا عادت أدراجها، ميمّمة وجهها شطر السّراب السّياسي ، حيث تتوارى من ورائها بوارق النّهضة و التّقدم»⁽²⁾.

و يمكننا أن نحمل انتقادات مالك بن نبي لجمعية العلماء بعد هذا المؤتمر في نقطتين:

- 1- السقوط في الوحل السياسي و عدم مراعاة سنن التغيير:

فهو يرى ضرورة التقيّد بالمرحلية في التغيير، «التي تنطلق من النفس ، لتصل إلى التغيير الشّامل عندما تستوفي شروطه، وفق مبدأ (غير نفسك، تغير العالم)»⁽³⁾، و بناء على هذا المبدأ، تكون الحكومة مجرد آلة إجتماعية للتسيير، تتغير تبعاً لوسطها الذي تكون فيه . فإذا كان الوسط حراً نظيفاً واعياً، فما تستطيع الحكومة أن

⁽¹⁾ مالك بن نبي: شروط النّهضة، مصدر سابق، ص 88.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 47.

⁽³⁾ بوراس يوسف: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر ، 2013، ص 173.

تواجههما ليس فيه. و لذلك فهو يرى أن مهمّة هؤلاء العلماء كانت هي تغيير النفس و إصلاح المجتمع، و على الحركة الإصلاحية بجمليتها أن تبقى متعالية على أحوال السياسة و المعامع الإنتخابية، لأن همّها و هدفها أكبر و أسمى من مجرد النيابة و الرئاسة.

- 2- الإخلال بمبدأ تقديم الواجب على الحق:

و هو المبدأ الذي وضعه مالك بن نبي كمؤشر للدلالة على التّهضة أو نكوصها ، ففائض القيمة في الواجبييني حالة تقدم و نخوض، أما غلبة المطالبة بالحق على تأدية الواجب، فهو حالة نكوص و تراجع، و هذا ما لاحظته بعد(المؤتمر)، ف« بدلا من أن تكون البلاد ورشة للعمل المثمر ، و القيام بالواجبات الباعثة للحياة ، فإنها أصبحت منذ سنة 1936 سوقا للإنتخابات»⁽¹⁾.

و مالك بن نبي كان ملاحظا دقيقا، و دارسا متعمّقا ، لذلك لم تكن هذه الملاحظات و الإنتقادات التي دوّنها في حقّ جمعية العلماء مجرد شطحات آنية، و إنما كان قبل ذلك قد سجّل ملاحظات لبعض أعضاء هذه الجمعية و شيوخها، كما قام بدرس و تحليل مسيرة الحركة الإصلاحية منذ جمال الدين الأفغاني و محمد عبده.

ب- نماذج نقدية للحركة الإصلاحية وشيوخها:

إن أكثر من تعرّض للنقد البنّابي من شيوخ الإصلاح هو العربي التبسي، والطيب العقبي، بحكم المعرفة الشخصية للرجلين، والمخالطة الحياتية في الحقل الإصلاحي، وربما ذلك ينطبق على العربي التبسي ابن مدينته أكثر مما ينطبق على الطيب العقبي ابن الصحراء، القادم من بلاد المشرق العربي، بعد هجرة تعليمية هناك.

فرغم الحبّ الشخصي الذي يكتّنه للشخصين، إلا أن ابن نبي لا يتمالك نفسه أمام التصرفات التّاجمة عن الثقافة التقليدية، وبقايا علم الكلام، وقد أدرك بعد مرور السنوات، «أن مفهوم الإصلاح لا يعني شيئا واحدا في عقل تمرن في المنطق (الكارترزياني)، وفي عقل كوّنه علم الكلام»⁽²⁾.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة ، مصدر سابق ، ص 47.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص367.

1- نقد ابن نبي للعربي التبسي:

ربما بدأ هذا النقد الموجه للعربي التبسي يطفو إلى السطح، من وجهة النظر المختلفة والمتناقضة اتجاه شخص (ابن جلول) بشكل خاص، واتحادية النواب بشكل عام. فمالك بن نبي كانت له ملاحظات قاسية على هذا الشخص واتحاديته، في حين كان العربي التبسي يأمل فيه أن يمثل الشعب الجزائري في المحافل السياسية على الأقل لقد كانت هذه النقطة محل اختلاف مع ابن نبي الذي لامة كثيرا في تبسة عندما كان يعبر عن شكوكه في قدرات وإمكانيات ابن جلول، الذي كان يرى بأن حركته ليست سوى مجرد تلهية تصدّ عن حركة الإصلاح، فهو يقول: «وقد تبينت جيدا، وأقولها صراحة أن إنشاء فدرالية المنتخبين، إنما هو بمثابة دفن للسلفية، فالأولى كانت تجذب الضمير الشعبي نحو "الفرنسة"، والثانية نحو "الأسلمة"، ولم يدرك الشيخ العربي أي من هذه المعاني ولم يكن لديه حدس بهذه الأحداث، ولم يفهم تحليلي وإثباتاتي. على أن نيتّه كانت حسنة رغم ذلك»⁽¹⁾.

ومما زاد في سوء التفاهم مع الشيخ العربي أن ابن نبي أصبح موقفه مناهضا لابن جلول، وأكثر منهجية، وذلك بعد مؤتمر 1936، وبعد مقتل الشيخ (كحول)، حيث تبرأ ابن جلول من الذين أيديهم ملطحة بالدماء، وهو يعني صراحة جمعية العلماء المسلمين. وليس هذا فحسب بل عمل على قبر المؤتمر الإسلامي، بعدم الدعوة إلى انعقاده مجدداً بصفته رئيساً له. وأصبح يصول ويجول، هو وحاشيته، وأمسكوا «بالمبخره التي أحرقت فيها الجزائر ما بقي لها من الجاوي»⁽²⁾. لأن الإصلاح سنة 1937 حسب ابن نبي تراجع عن مهمته ومعه بذرة المستقبل التي كان يحملها.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق، ص 102، 103.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 176.

وعندما كان هذا الأخير يلعن بن جلول، كان الشيخ العربي يرى فيه الرّجل الأوحّد الذي إذا حطّمناه، فلن يكون هناك من يقدّم "مطالبا". وهنا تزداد قسوة مالك بن نبي على التبسي، وتقييمه لهذه العقلية التي يراها يعترّيبها قلق ممت، كلّما تصوّرت فكرة الإطاحة بالصّئم الجزائري، وربما كان الخوف، كما يرى، أن يطالب الناس بالإصلاح دون شيوخته، « فالقضية تتلخص في ذهنه الفظ في مشكلة التصدّر والبروز. كان هذا هو ضمير "عالم" من الجمعية سنة 1937»⁽¹⁾. وللأسف فإن الهوس بـ "الرّجل الأوحّد"، فكرة مشتركة لدى "العلماء" الجزائريين. «وقد يوحى بأن في تكوينهم المشترك في الأزهر أو الزيتونة عاهة أهلية. فسنوات من بعد، وبعد أن استولى الإبراهيمي على إرث الشيخ الجليل ابن باديس، أشاع حوله بأن ليس هناك أي إنسان يمكن أن يخلفه إذا قدر وتوفي»⁽²⁾. ومالك يرى في مثل هذا النظر والإعتقاد، خدمة مجّانية للإدارة الإستعمارية، التي ستبتهج بوجود هؤلاء المتحمسين لإقناع الشعب الجزائري بأنه عقيم، لا يستطيع أن يلد رجالا. ويمثل هذه العقلية بدأ الوطن يخرج عن جادته إلى مسارب (الديماغوجية). «ولم يكن العلماء على جانب من الخبرة بوسائل الإستعمار في مجال الصّراع الفكري حتى يفظنوا إلى هذا الإنحراف، ولم يكن لديهم من حدّة المزاج وصرامة الإرادة ما يكفي حتى يتداركوا الموقف». وربما هذه هي الأسباب في فتور العلاقة بين ابن نبي وبينهم، وربما هي الأسباب نفسها التي أدت إلى سوء تفاهمه مع (العربي التبسي) خاصة.

2- نقد ابن نبي للطيب العقبي:

كان ابن نبي يظهر التقدير الكبير للشيخ العقبي، وكان يقرّ في أوّل شبابه، بأن هذا الإعتبار يفوق الذي يكنّه للشيخ ابن باديس لاعتبارات شبّابية حماسية، وقد أدرك أنه كان مخطئا وهو يعترف بذلك. وأولى ملاحظاته عندما زار نادي الترقّي بالعاصمة سنة 1932، وكان جو الإصلاح قائما على قدم وساق، هي صورة الحاكم العام فيوليت (viollete) التي كانت معلّقة على أحد جدرانها، والتي أثارّت في نفسه صدمة وتساؤلات، لأنه لم يكن يتصوّر أن أمثال فيوليت أو غودان، في عداد "أصدقاء العرب". وزاد في صدمته انطباع العقبي حول محاضرة (حمودة بن الساعي) التي ألقاها في النادي، فقد اعتبرها سرقة أدبية مركبة، مؤكداً أن بعض المقاطع فيها لا يمكن أن تكون بقلم جزائري يجرر بالعربية، ومثل هذا الأسلوب لا يوجد إلا في المشرق، حسب زعمه.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق، ص 177.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 179.

لقد ذهل ابن نبي لهذا التأكيد الخالي من أي تحفظ أو تردد في الصوت أو في الحكم، لأنه يعلم شخصيا كيف تم تحرير المحاضرة في غرفة صغيرة بنزل بباريس، وهذا ما جعل عزيمته تخور أمام هذه العقدة التي لمس فيها جملة من العيوب، جعلته يقول: «صدمتني هذه الكلمات، ومستتني في أعماق شعوري، في مناصرتي للإصلاح، في أنفتي وذكائي، على غرار محمد بن الساعي، واهتزت في الأخير ثقتي في "العلماء"»⁽¹⁾، الذين كانوا على قدر من السذاجة تحجبهم عن إدراك الأفكار، وعلى قدر من الجبن لتطبيقها، إذا كانت ثمة بعض الأخطار، على غرار ما حصل، لما صدر "مقرر ميشال" الذي يقضي بمنع المساجد على "العلماء"، حيث حرّر ابن نبي رسالة للشيخ العقبي، الذي كان يراه أكثر حماسة «لحّته على صرف النظر عن "مقرّر ميشال"، وعدم الإهتمام به، ولكن دون اجتياز عتبة المساجد الممنوعة»⁽²⁾، وأداء الصلاة خارج المدينة تحت السماء، أي تحت القبة الحقيقية التي أمّ محمد صلى الله عليه وسلم صحابته عندما كانوا مضطهدين، ولكن القصور البيّن لـ "العلماء"، ظهر جليًا في هذه النقطة بالذات، كما ذكر مالك ابن نبي معلقًا: «إنهم يحبّون الجنة طبعًا، ولكن على شرط وصولها بتأن وبتطن شعبان، وبفكر خاو، وأن ينتظرهم ملك. أقصد مازحا شكل ملك. يقول لهم: «ادخلوا، أيها السادة، أنا أعلم أنكم تعبتم كثيرا في الحياة الدنيا، غير أن فرش ناعمة تنتظركم»⁽³⁾.

ولكن رغم هذه الانتقادات القاسية، فقد كان يكرّ كل التقدير والإحترام، لهؤلاء الشيوخ ويغار عليهم وعلى حركة الإصلاح بشكل عام، فعندما زجّ بالشيخ العقبي في السجن بعد مقتل الشيخ (كحول)، بعث إليه برسالة تأييد ومساندة، لأنه كان يعلم أنها مجرد مؤامرة لقتل المؤتمر الإسلامي في مهده. وذلك ما حصل بالفعل لأن العقبي برأ من التهمة الملققة بعد ذلك بسنوات.

وقد كانت لابن نبي ملاحظات وانتقادات أخرى لشيخ آخرين، مثل الأمين العمودي، الذي لم ينشر مقاله "مثقّفون أم مثيقفون"، في جريدته الدّفاع، بحجّة عدم تحطيم مستقبل (فرحات عباس) في الحلبة السياسية، رغم أن الخطب كان جللا، لأن فرحات عباس كان قد مس كرامة الأمة الجزائرية بمقاله "فرنسا هي أنا". وقد أدرك مالك بن نبي النتائج السلبية لهذا التفكير من مدير جريدة الدّفاع، الذي كان يفعل ذلك عن حسن نية، لأنه كما يقول: «لم يتصوّر مسؤوليته في عدم نشر مقالي إلّا في مستوى من ليس له أي خبرة في مجال الصراع الفكري، إذ أنه لم ير أن مقالي قد وصل على أية حال إلى علم الإستعمار، وأفاده في زيادة خبرته في شؤوننا، دون أن يؤدي أي دور

(1) مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق ص50.

(2) المصدر نفسه، ص75.

(3) المصدر نفسه، ص75.

في توعية الشعب الجزائري»⁽¹⁾. وعلى العموم سنعرض إلى أهم النقاط الانتقادية التي وجهها ابن نبي إلى الحركة الإصلاحية ومسيرتها.

الملاحظات الموجهة للحركة الإصلاحية ومسيرتها:

لقد تابع مالك بن نبي مسيرة الإصلاح منذ الحركة الوهابية، مرورا بجمال الدين الأفغاني، ثم محمد عبده، فالحركة الإصلاحية في الجزائر. وقد كانت له انطباعات وملاحظات تختلف باختلاف التجارب الإصلاحية وظروفها. «وينطلق نقد مالك بن نبي لمشاريع الإصلاح من حالة العالم الإسلامي الذي ظلّ يراوح مكانه، رغم ما قامت به هذه المشاريع من جهود، خاصة إذا قارنا هذا العالم مع باقي العوالم، التي شهدت ذات المعوّقات والمؤثرات، لكنها حققت الكثير، بتجاوزها لحالة السكون والتخلف»⁽²⁾.

ويمكن لهذه الدراسة أن تلخص هذه الانتقادات والملاحظات في نقاط تالية:

1. التأثير السلبي للثقافة التقليدية على مشروع الإصلاح: وهو السبب الرئيسي الذي أدى بمالك بن نبي لكتابة "مشكلة الثقافة"، والخروج بنظريته في ذلك، حيث عدّ الثقافة، نظرية في السلوك وليست نظرية في المعرفة.
2. فقدان الدراسات الإستراتيجية قبل الشروع في العمل.
3. إنعدام حساسة النقد الذاتي، وغياب الإرادة والقدرة على التصحيح والتصويب.
4. عدم تحرر المناهج العلمية والتعليمية وجمودها.
5. الإنزلاق السطحي على المشاكل الاجتماعية، وعدم تشخيصها، تشخيص خبير.
6. غياب الفاعلية المطلوبة.
7. النظرة التجزيئية للمسائل المطروحة.
8. عقدة التّسامي على الأفكار والثقافات الأخرى، وأحيانا تتحول إلى عقدة نقص.
9. البدايات الصفريّة المتكررة، وعدم وصل البدايات بالنهايات والبناء عليها.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص366.

⁽²⁾ يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر، 2013، ص147.

10. حظ النفس، ونقصان التجرد الكامل⁽¹⁾.

⁽¹⁾ ينظر في هذا الشأن: الطيب برغوت: محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار الشاطبية، الجزائر، ط1، 2012، ص78 إلى 84.

وكذلك: يوسف بوراس: الفكر السياسي عندما مالك بن نبي، مرجع سابق، ص182 إلى 189.

و إذا تعدّد مصل هذه النقائص التي أشار إليها مالك بن نبي في نقده للحركة الإصلاحية، فإننا نشير كذلك إلى أنه يأمل التخلص من هذه المعوقات التي تعتبر ذاتية إلى حد بعيد، وهو ما يتوافق دائما مع نظريته في التغيير التي تتجه دائما إلى الفرد وتغيير نفسيته، ووخز ضميره ليحيا وينهض ويعي. بصفته العنصر الخلاق في عملية التركيب الحضاري القائم على ثلاثيته الشهيرة: الإنسان، التراب والوقت.

مالك بن نبي والمساهمة الإصلاحية:

بدأت الروح الإصلاحية تشعّ عند مالك بن نبي مبكرا، فمنذ شبابه، ودراسته في قسنطينة بدأت التساؤلات حول الوضعية المزرية التي يراها ماثلة أمامه، مجسّدة في أبناء بلده، "الذين حوّلهم المستعمر الفرنسي إلى مجرد "أهالي". مشيرين للشفقة والعطف حيناً، ولكثير من السخط والإحتقار في أحيان كثيرة، جراء تصرفاتهم السقيمة وخنوعهم وخضوعهم المدلّ المهين. وكلّمّا تقدّمت به الأيام كانت فكرة تختمر في رأسه حول فعل أي شيء من أجل هذا الوطن المسكين، الذي غلب على أمره، بفعل عاملين أمهما كل طاقة حية فيه: الإستعمار، والقابلية للإستعمار.

من هذا المنطلق كانت المساهمة البنائية في الجهود الإصلاحية. ورغم أنه لم ينضو تحت قبة جمعية العلماء المسلمين كأحد أعضائها، إلا أنه يذكر كل مرة بأنه يعمل في نفس الإطار والتوجّه بصفته فاعلا إصلاحيا، يؤسّس للتّهضة المنشودة، مع جميع السواعد الأخرى، التي يمت شطر هذا الهدف النبيل. ونحن هنا لن نذكر كل الأعمال التي قام

بها بن نبي في هذا المجال، لأن حياته كلها كانت مسخرة لهذه الغاية، وإنما نكتفي بالمساهمات التي جاءت في مذكرات شاهد للقرن تماشياً مع عنوان الدراسة التي كانت المذكرات لها أنموذجاً.

وإذا كنا لن نذكر بعض الأعمال الشبابية الحماسية التي كانت تغور بها نفسه، فإننا على الأقل نذكر حادثة البيان المناصر لأبطال حرب الريف، حينما بلغت هذه الحرب أوج احتدامها في الصحافة وفي النفوس، وكانت الإدارة «مستمرة في التجنيد. لقد حركت حتى منابر المساجد من أجل النداء للحرب ضد الثائرين»⁽¹⁾.

وكان ابن نبي ورفاقه يتابعون هذه التطورات بمزيد من الإهتمام، ولكنهم لم يصبروا على تصرفات الإدارة، خاصة بعدما أطلقت نداء للحرب، من منبر تبسة عام 1925، فقاموا بكتابة بيان وعلّق في مكان بارز من الباب الرئيسي للمسجد، في الدقيقة الثلاثين بعد منتصف الليل. وكم كان دوي تلك الورقة الصغيرة صادماً في ضمير الإدارة الفرنسية، التي لم يكفها بوليس تبسة، فاستدعت لواء (قالما) لكشف الفاعلين.

لقد أعطى هذا العمل ثماره في تأييد الأمير عبد الكريم الخطابي وشعب الريف، ومنذ ذلك الحين أصبح باب المسجد يستخدم لمثل هذه الأهداف، «في صبيحة العيد الصغير مثلاً قبل طلوع الشمس تعلق قائمة بأولئك المفطرين في رمضان الذين شربوا الخمر، وقد كان ذلك حلاً جذرياً»⁽²⁾. لأنه تم القضاء على الكثير من الآفات الإجتماعية بهذه الطريقة، التي بدأت تبرز فيها الروح الجماعية التي تشكل المجتمعات. وقد شارك في تعمير المسجد والنادي بكل فعالية، قبل أن يصبح رقماً في خلافة العربي التبسي لتقدم الدروس، وتعليم الآخرين.

كما أنه قام بدور فعال في منطقة الجنوب الغربي، عندما وظّف كعدل محكمة في أفلو، حيث أن «الضجة التي بدأت تحرك الأفكار في قسنطينة، لم تكن قد امتدت بعد إلى منطقة وهران، فهناك لا تسمح أحداً يتكلم لا عن الإصلاح ولا عن الأسطوانات المصرية. ولم يكن الشيخ (الإبراهيمي) قد وصل بعد إلى تلمسان»⁽³⁾، وأكبر الظن أن مالك بن نبي هو الذي أدخل العدد الأول من مجلة (الشهاب) إلى (أفلو)، التي كان يقرأها مع السيد عمر ابن القاضي، الذي لم يكن يقبل محتواها كلّها. لأن الناس هناك ما يزالون خاضعين للروح (المرابطية). وهم على جانب كبير من الطيبة والسداجة، بحيث كان ابن نبي يخشى على جبل عمّور من المستعمر، هذا الجبل الذي كان يراه

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص156.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص168.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص180.

متحفا وضعت فيه أشياء ثمينة في منتصف الليل. ولما كانت خبرته السياسية والإجتماعية قد تكونت شيئا ما، فقد عزم على تنبيه أصحاب المنطقة وزرع الخوف من الإحتلال للإستيطاني، الذي لم يصل بعد إلى هناك، كان يشرح نظريته لكل مضيفيه الذين يمر بهم أثناء تنفيذ أحكام المحكمة مع القاضي، وكانت تلك النظرية بسيطة: «ينبغي أن تفلح أكبر قدر من المساحة حتى تنشئ حقك على الأرض، تلك الأرض التي لا تملك فيها سوى ما تنبته الطبيعة من العشب اللازم لقطعانك (...)، لا بدّ إذن أن تنشئ حقك الإجتماعي في الأرض، ذلك الحق الذي يحوّلك أن تكون المالك الشّخصي لها، وأن تكون لك الإرث الذي ينتقل إلى أبنائك، (...) وإلا فالمستعمر سيأتي ليحتل الأرض التي عليها خيمتك، وحينئذ أنت مضطر للرحيل من هنا، لأنك في نظر القانون الفرنسي لست مالكا للأرض»⁽¹⁾.

كان ابن نبي يعرض أطروحته على هؤلاء الطيبين بدافع من الغيرة والحب لهذه الأرض، وهو لا يدري إن كان لما يقول أساس في القانون المدني، ولكن ما كان يهّمه هو التأثير البالغ الذي لاحظته على مستمعيه، بحيث كان يعرض هذه النظرية في الذهاب فيرى النتائج بعد أربعة أو خمسة أيام في أياها، عبر الرّحلة الواحدة للمحكمة. فيجد مضيفه السّابق منهمكا في حراثة الأرض وبذرهما. وقد برزت نتائج التأثير هذه في الكثير ممن حواليه، وربما كشفت له جوانب في روحه المسلحة ومنطقه المنهجي، لم يكن يشعر بها قبل بالحدة نفسها، فقد كان لهذا المنطق وهاته الروح تأثير على صديقه (مرسولين)، في وحدة الشّبان المسيحيين، وخاصة على (حنوز)، «ذلك الشاب الجزائري الذي اعتنق المسيحية في طفولته البائسة»⁽²⁾. والذي لم يقبل بعد مخالطته لابن نبي ان ينعت بالبروتستانت، فقد أخذ في العودة إلى دين أجداده. أو مع صديقه (خالدي) الذي حدّثه عنه (سي مكّي محمد)، في تلك الفسحة الليلية في اتجاه وادي (التاقوس)، حاثا أياه على عمل شيء اتجاهه، فلا يجوز تسليم متقف إلى التيارات الفكرية التي لا تتفق مع الفكرة الإصلاحية، ولا حتّى مع الشخصية والتاريخ الجزائريين. فمن الغد اتفقوا وتأمروا عليه، وقدم له بن نبي نسخة من كتاب الفيلسوف الألماني (نيتشه)، (هكذا تكلم زرادشت) «ورجعت هكذا نعجة تائهة، ردها نيتشه إلى القطيع الإصلاحي الذي يرعاه الشيخ (العربي التبسي)، في المدينة من مخزن سي (الصادق بوذراع)، فقد كانت تتخذ تحت إشرافه كل التدابير والتقارير التي تهّم الناس»⁽³⁾. وكم كانوا يضيفون كل مرّة اسما جديدا إلى قائمة الشّبان الذين يجب إنقاذهم من التيه الفكري. لقد بدأ في تلك الفترة

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص183.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص223.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص346.

يستولي على النفوس شوق مبهم نحو التغيير، لأنهم لم يعودوا يقتنعون بالحياة البسيطة السهلة التي عاشها أبائهم ، بل تكوّن شعور جديد بعظم المأساة التي تنتظر تحديا بحجمها، إنه شعور منعطفات التاريخ ساعة التحوّل.

وأما مع صديقه (حمودة بن الساعي) فقد قام بأعمال جليّة، وخاصة في صفوف الطلبة في باريس، حيث وجد أفكاره تتوافق مع أفكار صديقه، وإن لفت نظره بعض التحفّظ عند صديقه بالنسبة للإصلاح والوهابية.

فلم يكن ينتظر منهما المعجزات، بينما كان ابن نبي يراها معجزتين، وماعدا هذا الاختلاف في درجة التفاؤل والتشاؤم، فقد كانا من مشرب واحد، فيما يخصّ دور الإسلام في النهوض بالشعوب الإسلامية، ودور الطالب في هذه النهضة. ومن أجل ذلك فقد بيّنا الأمر، على أن يضعنا معالم الطريق لهذه المجموعة الطلابية، التي ترتع في الحى اللاتيني، والتي تعدّ تحت نار هادئة، من طرف معدّين مهرة، يدير شبكتهم باقتدار السيد (ماسينيون) الموسوم بأنه صديق العرب والمسلمين. وابن نبي في هذا الصدد يعترف بالفضل لحمودة بن الساعي، بأنه أنجز «مع كل الأعمال اليومية الخاصة بالطلبة المغاربة بالحى اللاتيني، في الوقت الذي بدأت في وسطهم الإرهاصات المبشّرة بظهور الحركات الوطنية»⁽¹⁾. وقد صوّر الحالة التي كان عليها الطلبة، تصويرا يبعث على الرثاء والأسف لأنه وجد المغاربة مقسمين إلى عصب ثلاث متناحرة فيما بينها، «وكانت عصابة التونسيين هي الأطهر، وكان المغاربة أكثرها إثارة للإزعاج والشقاق، أما الجماعة الجزائرية فكانت هي الأقدر والأكثر حسنة، وكان هناك في الأخير صنف من الطلبة يرون أنهم بغير إنتماء»⁽²⁾.

وقد فصلّ هذه التركيبة الطّلابية تفصيلا دقيقا في كتابه "العفن". وربما كان هو وصديقه (محمد بن الساعي)، هما الوحيدين الذين يحملان نزعة إسلامية توحيدية، بفضلها استطاعا أن يحميا نفسيهما من الجانب الأخلاقي على الأقل، وقد كانا فخورين بذلك. ففي هذا الإطار ألقى ابن نبي محاضرة في جمعية الطلبة المسلمين لشمال إفريقيا تحت عنوان: "لماذا نحن مسلمون؟"، وقد تركت أثرا كبيرا في الجماعات الثلاثة للطبقة المثقفة لشمال إفريقيا، حتى أن (بن يوسف) قام إثر المحاضرة وهو محمرا من التأثير فعانق المحاضر بحرارة. كانت أطروحة المحاضرة «تقع على طرفي نقيض من آراء ماسينيون البربرية، واللاتينية، والتنصيرية، والمفرنسة، كما أنها لم تكن في بال "أبطال" الجزائريين اللّاحقين الذين كان همّهم الآني، هو السّعي الحثيث وراء منصب نائب الوالي أو ما شابه»⁽³⁾.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 236.

⁽²⁾ مالك بن نبي، العفن، مصدر سابق، ص 25.

⁽³⁾ مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق، ص 28.

وكان نشاط ابن نبي في هذه الجمعية، قد رشّحه في وقت قصير لرئاستها، فقد انتخب من طرف الجمعية العامة للطلبة، ولكنه بحكم التواضع تنازل لمحمد الفاسي وصديقه محمد بن الساعي عن الرئاسة ونيابتها. ولكنه أصبح معروفاً بأنه "حامل عقيدة وحدة شمال إفريقيا" والوحدة الإسلامية، إضافة إلى شهرته في نادي اتحاد الشبان المسيحيين كداعية إسلامي. وبفضل هذا الدور الذي لعبه هناك اكتسب وعياً بعيوب العالم الإسلامي. ما بعد الموحدين، لأنه كان بين جنسين وعقليتين وشبابين مختلفين. وبالإضافة إلى هذه الأدوار الريادية التي قام بها في باريس، فإنه أصبح عضواً في المنظمة السرية التي تحضّر لإنشاء "جمعية الجامعة العربية"، مع السوري (فريد زين الدين)، والمصري القبطي (فريد سليب). وباختصار، كما يقول: «فإن الإدارة لم تكن، هذه السنة 1932، إلا الفشل والخيبة في سياستها المتبعة تجاه "نخبة" شمال إفريقيا. وبالضرورة فإن جميع هذه الإخفاقات، أصبحت حتماً تحسب على "المستشار التقني"، عضو المجلس الوزاري المشترك، الأستاذ بالكوليج دي فرانس وصديق المسلمين»⁽¹⁾: (ماسينيون).

ومن مساهمته في هذا الشأن تلك المنشورات التي كان يوزّعها في باريس مشياً على الأقدام، مثل المنشور الذي جاءه من الجزائر من (رونيه جوجالاري)، الفرنسي الذي اعتنق الإسلام واتخذ لقب (محمد الشريف)، والذي «يتضمن احتجاجاً حاراً على الإدارة الإستعمارية التي أمرت بمنع أي نشاط إصلاحية داخل المساجد»⁽²⁾. كان المنشور محرراً باسم جمعية العلماء المسلمين، فاجتهد ابن نبي في تحريض الطلبة، وحرّر باسمهم رسالة مفتوحة موجهة للإدارة، نشرت في الجزائر بالفرنسية في جريدة (الدفاع) وباللغة العربية في جريدة كان يتولى عبابسة نشرها في العاصمة. وقد اجتهد مع رفاقه الطلبة في جمع مساهمات لتشكيل "صندوق للدعاية"، وبفضل هذه الطريقة وصل الخطاب إلى برلمانيين وكتاب وصحفيين...

ولا شك أن باريسيين وباريسيات، لا يعرفون عن جمعية العلماء ولا عن الإسلام ولا عن الإصلاح شيئاً، قد فوجئوا بوجود هذا المنشور في صندوق بريدهم ذات صباح!

وكانت المناقشات مع (حمودة بن الساعي) مثمرة جداً، وكلها كانت تدور حول محور الإسلام، والسبيل المنقذ من الأزمة التي تعيش فيها الأمة. ومن ثمار هذه المناقشات "الخطاب المفتوح للضمير الجزائري" بشأن سلوك

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 36.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 243.

الأغنياء الذين يعمون بجميع أنواع النعم، ويتركون إخوانهم الفقراء لجميع أنواع الشقاء. حيث حرّر وأرسلت منه نسخ إلى جريدة (الدفاع)، و(الشهاب)، و(الصوت الأهلي) وواحدة خاصة، إلى أسرة غنيّة بالعاصمة.

كما كان ابن نبي وصديقه ابن الساعي بالمرصاد لكل المحاولات التي تقلل من شأن الشعب الجزائري أو تمسّثوابته، مثلما فعل مع (فرحات عباس) حول مقال (أنا فرنسا) الذي أحدث ضجة كبرى، فردّ عليه ابن نبي بمقال (مثقّفون أم مثيقيون؟) بعدما لم يشف غليله رد عبد الحميد بن باديس.

وكذلك ردّه على (ماسينيون) في جمعية الطلبة المسيحيين الباريسيين، الذي «أدان الجريمة الإيطالية في الحبشة، لا من ناحية أخلاقية فحسب، ولكن من ناحية سياسية، لأن بطء إنجازها يعرض الإعتبار الأوروبي إلى الهزء في المستعمرات»⁽¹⁾!!

وربّما كان خاتمة إسهاماته في هذه المرحلة، العمل الذي قام به في نادي "المؤتمر الجزائري الإسلامي للثقافة" بمرسيليا رفقة زوجته، وبمساهمة من بعض الوجوه من العمّال الجزائريين المهاجرين. في هذا النادي شعر مالك بن النبي بالسعادة الشاملة، لأن عمله هناك أعتبره أول إنتصار على الإستعمار. فهو لم يقدّم بتلقين معلومات قد لا يكفي الوقت لتلقينها، لعمّال، بل عمل على تكوين فيهم شخصية ذات أبعاد، ربما تكونها طفرة أو هزة نفسية واحدة. فعمد إلى أسلوب جديد وطريقة مثلى للوصول إلى مبتغاه في أقصر وقت، وكانت هذه الطريقة في توسيع المدارك هي عالم "اللانهاية"، الذي أدخل تلاميذه فيه عن طريق الحساب والأرقام أولا، ثم عن طريق الجغرافيا ثانيا.

وكانت «للخريطة ميزة أخرى في التكوين، فإذا كان الحساب ينبّه العقل للكم، فإن الجغرافيا تنبّه للكيف، أي الإختلاف بين الأجناس والرتعات الحضارية، والمواصلات بأنواعها، والإنتاج بأنواعه المختلفة حسب المناطق والجهات، أي لكل انعكاسات العبقرية البشرية على سطح الأرض»⁽²⁾.

ثم إن الحديث عن هذه الجوانب، كان يسوق إلى الحديث عن الموضوعات السياسية والأخلاقية، وفي السلوك خاصة. حيث أصبح يضرب على كل اعوجاج في الدّوق، أو في السلوك ليسوّيه. وبعد شهرين أو ثلاثة، بدأت النتائج الإيجابية، فالوجوه التي كانت مضطربة قلقة يوم دخولها قاعة الدرس، أصبحت هادئة ونظرها يشعّ إنسانية يعكس حياة داخلية جديدة تحركها فكرة أو يلوّنها انطباع، أو تشعّ فيها عاطفة.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص332.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص410.

نحن نتحدث عن المساهمة الإصلاحية لابن نبي حتى سنة 1939 تقريبا، لأنها المرحلة التي غطتها المذكرات محلّ الدراسة، وإلاّ فإن الأعمال الإصلاحية الكبرى التي قام بها الرجل تبدأ بعد هذه المرحلة، وبالضبط من مرحلة القاهرة التي هاجر إليها سنة 1956م. حيث بدأت كتبه النظرية في الظهور، وبدأ الرجل يعرف في العالم ككاتب متخصص في الشؤون الإسلامية والاجتماعية.

و قبل هذا كان قد شارك « في الخمسينات في نشاطات نوادي التهذيب التي أسستها جمعية العلماء في فرنسا. و نشر عدّة مقالات في جريدة الشاب المسلم، و صحيفة البصائر التابعين لهذه الجمعية»⁽¹⁾.

ولن تكون هذه الدراسة تامة إذا أغفلت منهج ابن نبي، ونظرته وفكره، وأهم المعالم التي وضعها في طريقه نحو التكوين والتأطير والإصلاح. وهذا ما سنتعرض له في الفصل التالي بتتبع هذه النقاط في مذكرات شاهد للقرن.

⁽¹⁾مولود عويمر: مالك بن نبي رجل الحضارة، الأصاله للنشر و التوزيع، الجزائر، ط2، 2013، ص18.

الفصل الثالث

مالك بن نبي و معالم طريق الإصلاح

تمهيد:

لسنا هنا بصدد فلسفة فكر ابن نبي ، أو دراسته دراسة متأنية ، و إنما نحن بصدد تتبع تجليات هذا الفكر في الواقع ، في السلوك، و في العمل ، و في أعماق النفس و الضمير كذلك. لأنّ هذا الفكر يعتبره الكثير من الدارسين ، مدرسة قائمة بذاتها في الفكر الإسلامي الحديث، «لم ينصب فكره على النص الإسلامي ، و إنما على مناهط تطبيقه على المجتمع ، من أجل بناء الحقيقة الموضوعية، في نظر العقل المسلم ، بالكشف عن سنن البناء الحضاري، و تطوره في اتجاه القوة و الضعف»⁽¹⁾. لأنّ الحضارة عنده إنجاز في عالم الزمان و المكان ، تحدته فكرة ، إذا لم تتخلّف شروطها الموضوعية.

و هو عندما يستنطق الوحي الرباني ، يتجه مباشرة الى الناحية العملية الفعالة فيه ، حتى يتمكن من استخراج سنن البناء و التقطوع ، ثم يقدمها كنظريات، و أدوات عملية، للباحث عن طريق العودة إلى صناعة التاريخ.

و مهما تأملنا في منهجية بحثه و فكره ، فإننا نجد الرجل منشغلا دائما، بروح البحث عن القوانين التي تحكم الظواهر؛ هذه الظواهر التي وقف عندها مسلم (ما بعد الموحدين) عاجزا خائرا مستسلما لعوامل الركود و التخلف.

إنه يريد من هذا الإنسان أن يدخل دورة إنجزية جديدة ، قائمة على أسس منطقية ثابتة ، فحتى قانون الدورة الحضارية، الذي كثيرا ما اعتمد عليه، في محاولة بثّ روح الإستنهاض ، فإنه لا يراه حتمية أبدية، لا يمكن التصرف حيالها بشيء ، و إنما يراه قانونا، يمكن التعامل معه بقوانين أخرى، تحدّ منه، أو تعدّله، أو توجهه نحو خدمة الإنسان، و تطوره، حيث يقول: «إنّ كلّ قانون، يفرض على العقل نوعا من الحتمية، تقيد تصرفه في حدود القانون. فالجاذبية قانون، طالما قيد العقل بحتمية التنقل، برّاء، أو بحرّاء. ولم يتخلّص الإنسان من هذه الحتمية بإلغاء القانون ، و لكن بالتصرف مع شروطه الأزلية ، بوسائل جديدة تجعله يعبر القارّات و الفضاء

⁽¹⁾ بدران بن مسعود بن الحسن: الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر. أمودج مالك بن نبي ، منشورات بن مرابط ، 2015، ص

(...) إنَّالقانون في الطَّبيعة، لا ينصب أمام الإنسان الدائب استحالة مطلقة ، و إنما يواجهه بنوع من التَّحدي، يفرض عليه اجتهادا جديدا، للتخلُّص من سببية ضيق النطاق»⁽¹⁾

فالأشياء تسير طبقا لسببية مرحلية، إن تركت لشأها ، أمَّا إذا تدخلت إرادة الإنسان و ذكاؤه ، فإنَّه يمكن الاستفادة من هذه القوانين في ميدان التاريخ ، فنحلُّص مفهوم التغيير الاجتماعي - مثلا -، من قيود السببية المقيِّدة ، التي يعتقدها الكثير من المؤرِّخين.

و ابن نبي حينما يتنبه الى هذا، فإنَّه «يحرص علنأ كيدسنية حركة التاريخ، و حركة الحضارة . و ضرورة تنبه العقل المسلم لهذا الأمر ، حتى لا يقع له الذَّهول عن المقاصد، أو يقع في ذهاني الإستحالة أو السَّهولة»⁽²⁾ . و لا يتأتَّى هذا، إلَّا بالنظر الواعي ، و السَّير في الأرض ، و الإرتفاع بالوعي إلى المدى العالمي ، لأنَّ كل ذلك، يدفع إلى خبرة علمية، و عملية، بالأحداث التي تحدّد مسار التَّاريخ.

و ربَّما في هذا الإطار بالذات، كان تعمِّقه في دراسة الحضارة الغربية، و خصائصها، لأنَّه كان يهدف من وراء ذلك، إلى استخلاص حلّ سنني، لمشكلات العالم الإسلامي، يرتقي به إلى مستوى الأحداث الإنسانية.

«من هنا فانتقاد الإصلاح الإسلامي لمفهوم البرنامج أوقعه في تراكم الأشياء المتخالفة في النوع، بينما الحضارة في منهجية بنيتها ليست كومة من الأشياء، بل هي كلٌّ منسجم من الأشياء و الأفكار بصلاتها و منافعها، لذا فالحضارة هي التي تصنع منتجاتها حين تصبح الحقوق في معيار التطوُّر، تندفع بطاقة الواجب في فاعلية المسار و إيجابية الإنتاج (...). فالواجب هو الطاقة، و الحرية هي استهلاك لهذه الطاقة، و لا بدّ أن ترتبط الحرية بقوة الطَّاقة في معيار الإنتاج الاجتماعي»⁽³⁾.

و المهمّ عند ابن نبي، ليس الجزئيات و التفرّيعات الآنية ، إمَّا كان همّه الأكبر، الطَّريقة و المنهج ، وروح البحث عن القانون . و هو يعمل على تصحيح النّظرة إلى عمل السنن، و كيفية التعامل مع الظاهرة، في مظهرها و في جوهرها كذلك.

(1) جودت سعيد : حتى يغيروا ما بأنفسهم ، تقديم مالك بن نبي ، دار الفكر ، دمشق، ط8، 1989، ص 10.

(2) بدران بن مسعود بن الحسن : الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر، مرجع سابق، ص 98.

(3) عمر كامل مسقاوي، العالمية و رسالة الحضارة و الثقافة في فكر مالك بن نبي، دار الفكر، ط1، 2005، ص 27، 26.

و من هذا المنطلق، نجد قد أبدع» في تحليل أسباب أزمتنا الحضارية، من خلال رؤية متميزة للسنة التي تحكمها، فساهم بذلك، في تصحيح النظرة للأزمة، حيث قدمها للناس، بصيغة قوانين قابلة للفهم، و من ثمّة قابلة للتفسير في حل هذه الأزمة»⁽¹⁾.

و منذ مراحل الأولى على مقاعد الدرس، كان هذا الهاجس يملأ كيانه، و يملأ عليه حياته من كل جوانبها. فكيف كانت تختمر في ذهنه هذه الأفكار؟ و كيف كان يحيا مثل هذه الحالات؟ و كيف كانت تتفاعل في نفسه الفكرة و الفعل؟ و بأي صور كانت تتجلى له مظاهر هذه الأفكار. التي أصبح لا يعيش إلا لها؟ و من أين كان يستمد الكثير من النقاط التي أضاءت له الطريق. نحو المنهج الإصلاحي الذي كان يتوخاه، و يريد أن يبثّ معالجه في الناس؟.

عن هذه النقاط و أشباهها، تتمحور مباحث هذا الفصل في إطار النموذج المدروس - مذكرات شاهد للقرن - .

⁽¹⁾ محمد أحمد كنعان: أزمتنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، كتاب (الأمة) "26"، رئاسة المحاكم الشرعية و الشؤون الدينية قطر ط1، 1411هـ ص 20. (من مقدمة عمر عبيد حسنة).

المبحث الأول

الروح الإيمانية

لقد تدرّجت فكرته في المناخ الثقافي ، نحو الإجتماع التطبيقي، ثمّ إلى الإجتماع الشّمولي ، الذي ينظر إلى التاريخ، كنتيجة لمسار روحي غيبي. «فالتاريخ يفسّر الأمور من خارجها ، لكنّه في أثناء سرده، يقدّم لنا مفاتيح تسمح عبر حركته أن نستبين الغاية و الهدف . هذا الهدف ليس سوى تحقيق الوعد الإلهي، بنصرة الحقيقة في النهاية»⁽¹⁾.

و قد لاحظ ابن نبي، أنّ المفهوم الغيبي الإسلامي – بعد عصر الموحدين – ، أصبح فاقداً للفاعلية الإجتماعية رغم وجود هذا الشكل و الهيكل المتردي، الذي مثّله المرابطة، و الدروشة في وقت من الأوقات .

و هو في ما كتب كان شديد الوضوح، في التفرقة بين حالتين تعتريان الإنسان:

حالة النظر إلى الأرض، و حالة التوجّه إلى السّماء.

فعندما يخلو الإنسان إلى نفسه ، و تخلو إليه ، و يعيش تلك الوحدة و العزلة ، ينتابه شعور غريب بهذا الفراغ الكوني الرهيب الذي يتراءى له من أول وهلة.

و أكيد أن الإنسان.. كلاً للإنسان، يحاول ملء هذا الفراغ بطريقته ، إلّا أن ابن نبي استقرّ ذلك، فلم يجد إلّا طريقتين أساسيتين، تليّبان حاجات الإنسان، لملء هذا الفراغ: «فإنّما أن ينظر الإنسان حول قدميه، أي نحو الأرض ، و إنّما يرفع بصره نحو السماء، و الطّريقة الأولى، تؤدّي إلى شغل فراغ الإنسان بأشياء ، أي نظرتة المتسلّطة، تريد أن تستحوذ على أشياء ، بينما الثانية تؤدّي إلى شغل هذا الفراغ بالأفكار ، أي نظرتة المستفسرة، ستكون في بحث دائم عن الحقيقة . و من هنا ينشأ نموذجان من الثقافة ؛ ثقافة هيمنة، ذات جذور فنيّة (تقنية) ، و ثقافة حضارية ذات جذور أخلاقية و ميتافيزيقية.

⁽¹⁾ عمر بن عيسى : مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي ، وفي مستقبل المجتمع الإسلامي، إشراف وتقدم : عمر كامل مسقاوي، دار الفكر ، دمشق ، ط2، 2010، ص 52.

و تتجلى الظاهرة الدينية، حيث يوجه الإنسان بصره إلى السماء، و هنا تظهر سمات الرسول: الرجل صاحب الرسالة»⁽¹⁾.

و يبدو لنا أن هذا الأخير، على مر التاريخ كان شرقي الملامح ، بينما كان الأول غربي الهوى و الإتجاه.

فأوروبا تهتم بتركيب الأشياء و الأشكال، بينما الشرق الإسلامي يؤلف بين الحقيقة و فكرة الخير.

ثم إنه «بقلمه ، كان شديد الوضوح، في التفريق بين وجهين : وجه الرسول يتجه ليخاطب الناس ، ووجه الصفاء الروحي الذي يتجه نحو الله ، و هذا يختصر الإشكالية كلها بين قدسية الولي، و رسالة النبي، ذات المضمون الاجتماعي»⁽²⁾.

و ربما هذا هو الشيء الذي حدا "بعمر بن عيسى" ، أحد طلبة مالك بن نبي و مرديده، أن يضع مقارنة جدّ بناءة، بين أفقيين في التاريخ ، أفق (ابن عربي)، الذي عاش مودّعاً شمس الحضارة، التي آذنت بالغروب ، فأثر النجاة مسافراً في نفق الظلمة ، و هو يمسك بجبل الصفاء الروحي للإسلام، و أفق ابن نبي الخارج من هذا النفق، و هو يحمل المواصفات اللازمة لصناعة الحضارة ، عسى أن يكفر الجيل، عمّا مضى من تقصير الأجيال التي نامت في التفق طويلاً..

«فابن عربي إذن، وضع الإسلام في مدار لا يطاله الزمن التاريخي ، و هكذا أصبح خارج مرمى الأفكار، التي يداول بها الزمن سنن التاريخ (...) [ف] حفظ مستقبل فكرة الإسلام لعصر قادم، حينما فقد الإسلام ذراعه، التي تتعامل مع مسيرة عصره.

أمّا مالك بن نبي، فقد لعب دورًا، أيقظ الإسلام من السبات، كي يفرغ لدوره الاجتماعي (...). هكذا قام كل من ابن عربي ، و بن نبي بدوره ، فالأول، وقف على باب الدّخول الى التفق ، والآخر؛ أطل من باب الخروج منه، فحق لكل منهما دور ؛ الأول، أيقظ المعرفة بعمق الروح ، والثاني، أيقظ الإرادة في الإنسان ، فكان الأول يعمل من أجل الإسلام ، والثاني من أجل المسلمين»⁽³⁾.

(1) مالك بن نبي : مشكلات الأفكار : تر: محمد عبد العظيم علي، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2017، ص 15.

(2) عمر بن عيسى: مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 59.

(3) المرجع نفسه ، ص 60.

و تلاقى الطريقان : التحليّ الإلهي ، و الفاعلية الإجتماعية، لينيرا الطريق المخلص من عصور الإنحطاط و يرشدا هذا المسلم المسكين، (مسلم ما بعد الموحدين)، إلى طريق الحضارة .. طريق التاريخ.

فالعمل في الفاعلية ، لن تحرك دواليبه، إلاّ طاقة الرّوح المتعالية على غرائز الدّات ، و تلك هي البطولة الحقّة في الإسلام ، لأنّها تتحلّى دائما في " التخلق بأخلاق الله " ، والعمل بوصاياه الخالدة، حينما أكمل الدّين ، و أتمّ النّعمة . و رضي الإسلام دينا للبشرية جمعاء.

و عبر هذا النّمودج الذي تحدّدت معالنه مع الرّسول صلى الله عليه وسلم، و صحابته، و شهد الله له بالخيرية يكون المعيار و التّأسي و الإبتاع.

و مالك بن نبي، لا يجادل كثيرا، عندما يخيّر بين نموذجين من الرّجال .. «الرّجل الصّالح ، أم الرّجل الصّالح الفاعل ، فإن خيار بن نبي دائما كان مع الرّجل الفاعل ، لذا كان أبطلاله دائما في إطار هذا الأخير ، إنهم المسلمون في المرتبة الأولى ؛أبوذرّ الغفاري ، و عمّار بن ياسر ، وسميّة ... ، لكن معياره يأخذ ببعده الشّمولي الإنساني ، فيصل إلى غير المسلمين ، في روحانية الأداء في سائر التّقاليد ، كما هو في سائر الأديان»⁽¹⁾.

عبر هذا الأفق، استعاد ابن نبي روحانية الإسلام، التي فقدت في فترة ما بعد الموحدين، و انسحبت كليّا من عالم النّاس .. و بهذا الإهتمام، قرأ كتب التّراث، التي بقيت مصفوفة في الخزائن، تشبه العظام النّخرة ، فلم تكن تحدث قارئها بشيء ، لأنّها لم تقرأ بروح من الحيويّة ، و بشيء من المراجعة الدّاخلية.

«و كون الشريعة الإسلامية ربانية المصدر و الوجهة يعني أنّها واقعية بالضرورة، لأنّها صادرة من خالق الإنسان و الحياة، فهي متضمنة لكل ما يحتاجه هذا الإنسان لتوافقته النفسي و انسجامه الإجتماعي و الكوني في جميع الحالات التي يكون عليها و الظروف التي يمر بها»⁽²⁾

« وإذا كان الإيمان الإسلامي، هو الأفضل دون شك ، فإنّ الإيمان لا يضع في جميع الحالات مشكلة لحلها ، بل هو الطاقة البكر، و القوّة التي تجري في قنوات الفاعلية. لذا، فالتخلّف عن معالي الأمور، هو عقاب البقاء في هامش الأيام، لغير أثر نتركه وراءنا، و هكذا تسفّنا رمال الصّحراء، كتلك "الديناصورات"، التي طواها الزمن

⁽¹⁾ عمر بن عيسى: مالك بن نبي في تاريخ الفكر الاسلامي ، مرجع سابق ، ص 61.

⁽²⁾ ينظر: الطّيب برغوت: الواقعية الإسلامية في خط الفاعلية الحضارية، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2004، ص 33.

فيأرضها»⁽¹⁾. لذلك سيكون من الإهانة له، لو فسّرنا نقده للمرابطية، بأنه نقد للروحانية الإسلامية .. إنما كان يوجّه ذلك النقد، للثقافة الإسلامية السائدة بعد الموحدين، في سطحيّتها، و انزلاقها على الجوهر المحبوء في ثناياها.

و هو يؤمن بالوحدة الجوهرية للإسلام ، و يؤمن بأن في الإسلام قوّة خلاقة قادرة على التجديد و البناء، في كل عصر و مصر ، فهو يرشد إليها بسبّابته في بطحاء مكّة، مع بلال ابن رباح، الذي تعالى على الألم المسلّط عليه في قوله.. أحد..أحد.. و هو يلتمسها في جهود الأفغاني و محمدعبده .. و هو يتذوّقها مع محمد إقبال، الذي استعادها من الروحانية الهندية، التي كانت تحاصره من كلّ جانب ، فسمعها من معلّمه "جلال الدين الرومي" نشيدا شجيا، يروي الأرواح الظمأى ..المشتاق للنعّمت السماوية.

ومن هنا فإنّ المفهوم الغيبي، الروحي، عند ابن نبي، يقترب من فكرة استعادة النّفة بالنّفس ، و استلهاهم الشجاعة الكافية لقهر الغرائز، و التغلّب على الشّيطان، فالنّفة بالنّفس، و الشّجاعة، قوّة محايدة ؛ إذا انصرفت إلى فعل الخير،فإنها تؤسّس لمفهوم الأخلاق . وحين يتحلّى الفرد و المجتمع بهذه القوّة، فسوف يرى كم كان التحزّب و الطائفية ، و الإرتباط بالشّكل، و العصبية، مضرا و عقيما و قاتلا..

«فالبصير الصّادق ، يضرب في كل غنيمة بسهم ، و يعاشر كل طائفة على أحسن ما معها»⁽²⁾. كما يقول ابن القيم، في كتابه مدارج السّالكين ، لأنّ الرّوحانية في الأخير، ما هي إلّا «معرفة الله القلبية، و القيام بحقوق ربوبيته»⁽³⁾.

و لم يقو العالم الإسلامي على البقاء، إلّا بفضل تلك الرّوحانية، التي بقيت محفوظة هنا، أو هناك، و « ما تبقى فيه من دفعة قرآنية حيّة قوّة ، و كان سرّ تماسكه، رجال من أمثال عقبة بن نافع ، و عمر بن عبد العزيز ، و الإمام مالك، رضي الله عنهم أجمعين ، لا لأنّ أوّلهم، كان فاتحا كبيرا، و الثاني، خليفة عظيما، و الثالث إمام مدرسة كبرى في التّشريع ، بل لأنّ فضائل الإسلام الإصلاحية، العظيمة، قد تجسّدت فيهم بصورة أو بأخرى»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾الطيب برغوت: الواقعة الإسلامية في خط الفاعلية الحضارية، مرجع سابق، ص 62.

⁽²⁾سعيد حوى: مذكرات في منازل الصّديقين و الرّبانين ، دار السلام ، بيروت ، ط1، 1986، ص 16.

⁽³⁾المرجع نفسه، ص32.

⁽⁴⁾مالك بن نبي : وجهة العالم الإسلامي ، تر: عبد الصبور شاهين بإشراف ندوة مالك بن نبي ، دار الفكر ، الجزائر، ط5، 1986، ص29.

و عندما غابت هذه الفضائل، انهار البناء، لأنه لم يقو على مقارعة الحدثان، لأنّ الرّوح، و الرّوح وحده، هو السرّ الكامن في النهوض و التّقدم. ولن تستطيع مقومات أخرى، مثل الفنّ، و العلم، و العقل، أن تقوم هذا المقام، و الهيكل خاو من قلبه النابض بالحياة. فالبعد الرّوحي في شخصية الإنسان ، بعد أصيل ، و لا يمكنه أن يحقّق إنسانيته ، و لا أن ينجز مهمته الإستخلافية إلّا بالعناية اللاّزمة به.

«فهو، أي البعد الرّوحي ، مركز الكيان البشري ، و نقطة ارتكازه ، و محور توازنه، الذي به تترابط أجزاءه و تماسك أبعاده ، و تتوازن قواه وطاقاته جميعا»⁽¹⁾.

و في هذا الإطار، يمكن للمؤمن، أن يدرك الحقيقة التي وردت في أحد الكتب المنزلة القديمة: "في البدء كانت الروح"

هذه هي البداية الحقيقية، التي تفضي إلى التاريخ .. و هذا، هو المبدأ الأوّل، الذي أراد مالك بن نبي من الأئمة أن تضعه نصب عينها.

ابن نبي و التجليّ الإيماني:

برزت بوادر هذا التجليّ باكرا عند مالك بن نبي ، فبحكم المولد و النشأة ، كانت التّفحات الإيمانية تدغدغ مخياله الفتى، ثم تستقرّ في نفسه سلوكا و تعبدا..

فالأفانيس و حكايات جدّته لأمه ، كانت تعمل على تكوينه دون أن يدري ، فمنها عرف أنّ الإحسان في مرتبة عليا من الخلق الإسلامي. و إحدى حكاياتها جعلته وهو ابن السادسة أو السابعة من عمره يقوم بعمل ربّما كان فيما يعتقد، أسمى ما قام به في حياته.

ففي ظهيرة يوم جمعة، و بينما كان يقضم نصيبه من الرّيس، بنهم ولذّة ، سمع بباب الدّار سائلا ينادي : «أعطوني من مال الله" ، و لم يكن عندها أكل من فطيرته أكثر من النّصف، و مع ذلك بادر بإعطائها له عندما تذكّر واحدة من حكايات جدّته عن الإحسان و ثوابه. وهو بعد ربع قرن من هذا الحادث ، و قد أصبح رجلاً، أخذ يدرك، الى أي حدّ كان مدينا لتلك الجدّة العجوز. فهو يقول: «و الآن من الواجب أن ألاحظ في هذه المذكرات، أنّه في تلك الفترة البائسة ، حين لم تكن البلاد تمسك بمقاليد وجودها، و لا هم للشباب قبل

⁽¹⁾ ينظر: محمد قطب: منهج التربية الإسلامية ، دار الشروق، القاهرة، (د.ت)، ص 43.

الحرب العالمية الأولى، سوى الإستقرار بقدر الإمكان في الإطار الإستعماري، كان جدّي القديم وجدّي، يتشبّهان برصيدهما التاريخي الأصيل ، بتلك التّقاليد، و هذه الرّوح، التي لولاها، ما استطاعت البلاد أن تعود لصياغة تاريخها من جديد»⁽¹⁾.

و ربّما، كان الفضل في المحافظة على هذه الرّوح القديمة إلى البساطة في حياة الجزائر العميقة، التي لم تصل إليها يد الإستعمار، بسبب جذب تربتها.

كما تجلّت هذه الرّوح و الإيمان بالغيب، في ذلك الماء الذي شربه، ورفاقه، اعتقادا منهم أنّه يضمّ كلمة الله، فما أرادوه هو شرب كلمة الله المقدسة بالذّات، الممّحاة من الألواح بذلك الماء.

لقد كان هناك شيء غيبي داخلي، يحاول ربطه بالسّماء ، منذ البدايات الأولى ، لذلك كان المال هو العناية بهذا الشيء، و البحث فيه. "فمن أشرقت بدايته.. أشرقت نهايته"، كما يقول ابن عطاء الله السكندري، في حكمه الشّهيرة.. و ما استودع في غيب السّرائر، ظهر في شهادة الظواهر.

ونحن هنا لن نسلك مسلك التصوّف و مقامات اليقين ، لأنّ ذلك ليس من مبحث هذه الدّراسة، و لكن لا مناص من ذكر هذا التجلّي الإيمان، لأنّ الطّريق الى الله واحد، مهما اختلفت العناوين و التّسميات.

فالإيمان و الإحسان، و الرّهد، و التّصوف ، و الصّلاة، و الدّعاء، و التقوى ، و فعل الخير .. و أمثال ذلك، مصطلحات كلّها تخرج من مشكاة واحدة.. هي مشكاة الدّين.. و الدّين الصحيح..

و كان الإسلام، هو تلك القوّة المنبّهة، التي تقود كل ما يقع أمام بصره الى ذلك الإهتمام المركزي العميق، و ربّما لم يكن لقراءته، ذاك الشّعغف في نفسه، لو لم يرتبط بتلك القوّة المنبّهة. «فالأجيال تتناقل رسالة ذات طابع سرّي لكنّها لا تقرأ بطريقة واحدة، لأنّ شبكة رموزها التي يعطيها التاريخ لكل جيل كيما يقرأ هذه الرسالة ، ليست هي ذاتها»⁽²⁾.

و هو كما يؤكّد طلبته ، و تشهد على ذلك آثاره ، كان يحيا بالإسلام ، و يعيش للمسلمين، فنافذة غرفته في القاهرة، كانت تنبأهم عن حالتين لمالك لا ثالث لهما ، فعندما تكون مفتوحة، فهو يكتب ، و عندما تكون مغلقة، فهو يتعبّد، يصلي أو يقرأ القرآن، أو يناجي ربه و يدعو..

⁽¹⁾ مالك بن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 20.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 92.

و الدعاء مخ العبادة . و ما يحدثه في النفس، لا يعرفه آلا من ذاق ذلك، ومن كان شديد المراقبة، فسيرى أثر الدعاء ولو بعد حين. و هو قد ذكر من أثر الدعاء مشاهد.. في مذكراته، حدثت له شخصا ، وهو يفضي به كما هو لمن يريد أن يتأمله، و لمن يريد أن يهزأ منه أيضا.. و نحن سنذكر من ذلك حادثتين، تركتا في نفسه شيئا عميقا..

الأولى: عندما غلّف ذلك المتجر الكبير، للملابس الجاهزة في باريس، (دار البنا)، بلافتة ضخمة، يذكر فيها اسم النبي محمد .. بنوع من الإستخفاف؟ (محمد مات بعد ما اعترف أنّ لا إله إلاّ البنا)، و الذي ترك في ذاكرة ابن نبي، جرحا غائرا، لم يستطع أن يتحمّله ذلك اليوم ، و لم يعرف كيف يشفي غليله، و لا على من يصبّ غضبه بسببه، فتوجّه الى الحّي اللاتيني، و حاول أن يصبّ غضبه في ضمير إخوانه، من الطلبة الجزائريين، فلم يوفق و انقلب غضبه في ضميره، الى هيجان الكلب المسعور، فتوجّه الى مسجد باريس، وسلّم ورقة الإعلان المكتوبة في اللافتة إلى إمام المسجد، راجيا منه أن يسلمها للمدير (السيد بن غبريط)، حالما يعود.

ورجع الى غرفته، في ساعة متأخرة ليلا، و الأسى يصك عظامه، و عندما أطفأ التور، انطلقت من شفّته لعنة على من يتجرأ هذه الجرأة العمياء على حرمة النبي، و انتهت اللعنة في صورة تضرّع:

- يا لله .. إنّ النبي تمسّ كرامته، و لا تزلزل الأرض!!⁽¹⁾

و لم تكد هذه الكلمات تمرّ في فكره، حتى شعر بسريره يتأرجح..

و في الغد كان مرصد (غرنوبيش)، قد سجّل في تلك الليلة هزة صغيرة.

و أما الثانية: فهي عندما كان على وشك التخرج مهندسا، حصل تحصيلا جيّدا ، و قد اكتشف قيمته منذ أيام قليلة .. ف شعر انه سيتبع طريقا تحفه الزهور، و الإنتصارات ، و الشّهرة..

و إذا بشيء يصعد من أعماقه، دون أن يحدّد بالضبط في تلك اللّحظة معناه، فانفجر الدّمع في مقلتيه حتّى اختنق به، و هو يرّدد:

- لا يا ربي !.. لا يا ربي !.. لا أريد حصّتي في هذه الدنيا..

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 230.

يقول معلقا على ذلك:

«هذه الواقعة تحت سطح من أسطح باريس، هي اليوم ورائي بأكثر من ثلاثين سنة، لم أمر خلالها على طريق تحفّه الزهور، بل في أحد مسارب الحياة، زرعته الأقدار بكل نوع من الشوك، وكم طرأ عليّ في هذه الحقبة من لحظات، شعرت فيها بثقل المحنة، ثقلا، جعل الدمع يخنقني و أنا أتضرّع:

- يا ربي ..! رحماك ..! لا تؤاخذني بكلمتي بالحرف!«⁽¹⁾

وحسبنا من هاتين الحالتين مثالا واضحا على الروح الإيمانية العالية، التي كانت في نفس ابن نبي.. و هذا الإرتباط الوثيق بالقوى الغيبية، التي في الأخير ما هي الا قوة الله.

وهذه القوة الروحية، و انشغاله بدراستها، هي التي مكنته في الأخير، من تفسير منشأ الحركة التي ولدت المجتمع الإسلامي، و غايته التاريخية، فقد فسرها «بالعوامل النفسية، التي حفزت القوة الروحية في هذا المجتمع، أعني شروط حركته عبر القرون. و الواقع أن القرآن قد وضع الضمير المسلم بين حدّين هما: الوعد، و الوعيد، و معنى ذلك، أنّه قد وضعه في أنسب الظروف التي يتسنى له فيها أن يجيب على تحدّ روعي في أساسه»⁽²⁾.

و بين هذين الحدّين، تكون القوة الروحية متناسبة مع الجهد الفعّال، منغمرة في الفيض النوراني، حيث ترتقي بصاحبها إلى درجات من السمو، هي درجات "الوعد الحق". كما أنّ هذه القوة الروحية ذاتها، هي الأساس في ربط العلاقة الإجتماعية بين الفرد و الجموع، حينما يخنس الشر و يتوارى، و يفيض الخير، بفعل هذه التورانية الروحية، التي تعمل بلا كلل أو ملل، و من حيث يدري الإنسان أو لا يدري، على إشاعة الرحمة و المودة، و ربط الناس بعضهم

ببعض ﴿حَكِيمٌ عَزِيزٌ إِنَّهُ بَيْنَهُمُ الْآلِفَ اللَّهُ وَلَكِنْ قُلُوبُهُمْ بَيْنَ أَلْفَتِ مَا جَمِيعًا الْأَرْضِ فِي مَا أَنْفَقْتَ لَوْ قُلُوبِهِمْ بَيْنَ وَالْفَ﴾
سورة الأنفال 63/8.

و هذه القوة بلا شك، هي الدافعة الأولى، نحو تحرّر الإنسان من غرائزه، و هي القوة الإبتدائية الضرورية، لدخوله منعطف التاريخ، وولوجه باب الحضارة.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 362.

⁽²⁾ مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 2006، ص 24.

إنّ ابن نبي، لم يكن ليتعرض بالتفصيل لهذا المحور، كما اعتادت الدراسات الصّوفية و الأخلاقية، «و لكن القراءة الثقافية المتكاملة لنظريته، في فلسفة التاريخ، و الحضارة عامّة ، وموقع المسألة الثقافية منها خاصّة، و الدور المركزي القطبي للتوثب الرّوحي منها بصفة أخصّ ، تجعلنا نستخلص كليّة هذه المنظومة، و أصولها»⁽¹⁾

وربّما هذا ما فعله (الطيب برغوت)، و استخلصه، عندما بحث في آفاق الوعي السنّني عند مالك بن نبي . عند كلامه عن محور بناء منظومة العالم الرّوحي .

حيث استخلص هذه المنظومة في كليات خمس هي: الإخلاص، المراقبة، المحاسبة، التوبة، و التوكّل.

و هذه الكليات، هي الجامعة لمنازل السّالكين نحو الصّدّيقية و الرّبانية.. و إلّا فإنّ هذه المنازل تفوق الستين منزلة، كما ذكر ابن قيم الجوزية في مدارج السّالكين⁽²⁾

و الكليات الخمس المذكورة، كلّها مخطّطات ضرورية، في طريق السّير الى الله ، و ما كان التوكّل خاتمتها، إلّا لأنّه قمّة نسك العبد، و تقربّه إلى ربّه، و هو عنوان المؤمن الكاملين ، ﴿يَتَوَكَّلُونَ رَبَّهُمْ وَعَلَىٰ إِمْنَتِئِذِهِمْ ءَابَتُهُمْ عَلَيْهِمْ تَلَيَّتْ وَإِذَا أَقْلُوبُهُمْ وَجَلَّتْ لَٰهُ ذُكْرًا ۖ إِذَٰلِكَ الَّذِينَ الْمُؤْمِنُونَ ۚ إِنَّمَا﴾ الأنفال:2.

و التوكّل: تفويض الأمر لله، و الإعتماد عليه ، و طلب العون منه ، بعد استفراغ الوسع في التهيؤ لإنجاز الأعمال و اللّجوء إلى سنة الدّعاء العاملة أو القّاعلة في عالم ما وراء الأسباب الظاهرة.

و هو بهذا المعنى أساس العقيدة الصّحيحة، و شرط فاعليتها في الحياة.

و ابن نبي كان دائما على منهج الحديث، "اعقلها وتوكّل" ، وقد صّرح بذلك في مذكراته عندما كان الإستعمار يحاول تطويق الفكرة الوهابية في شبه الجزيرة العربية، بتجنيد أتباع الإمام يحيى بميناء الحديد باليمن ، وفهم بأن الأمر لا يخصّ موسوليني فحسب، بل اليهود كذلك، الذين كانوا يتمنّون أن تحطّم هذه القبائل (البربرية).

و لما لم يستطع أن يصرخ، لأنّ العالم لن يسمعه. قام فصلّى «ركعتين لله ، متحصّراً، متذرّعاً شاكياً من شرّ الإستعمار ، باكياً»⁽¹⁾، ثم أخذ ورقة و بدأ يحرّر خطاباً مثيراً إلى سعادة سفير اليابان بباريس ، يتوسّل لحكومته أن تساند باسم التضامن الآسيوي المقدّس ، ابن سعود في المعركة و تؤيّده.

⁽¹⁾الطيب برغوت: محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي ، دار الشاطبية ، الجزائر، ط1، 2012، ص 107.

⁽²⁾ينظر: تهذيب مدارج السّالكين ، تحقيق و اختصار، السيد زايد ومصطفى أبو المطاطي ، شروق للنشر، المنصورة، ط1، 2004، فهرس الموضوعات.

و هكذا، و بوصول الإنسان الى مرحلة التوكل، بعد استيفاء كلّ الشّروط الضّرورية ، «تبلغ الفعّالية الإنجازية للإنسان ، مستوياتها النموذجية القصوى»⁽²⁾. مثلما يؤكد على ذلك حديث الولاية المشهورة: «من عادى لي وليا فقد آذنته بالحرب، و ما تقرب إلي عبدي بشيء أحب إلى مما افترضته عليه، و لا يزال عبدي يتقرب إلي بالنوافل حتى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به، و بصره الذي يبصر به، و يده التي يبطش بها، و رجله التي يمشي بها، و لئن سألتني لأعطينّه، و لئن استعاذني لأعيذنه»⁽³⁾.

لم تتخلّف الروح إذن عن نظرية ابن نبي، بل كانت أساسا و قاعدة في تفسير الصّيرورة الحضارية للتّاريخ البشري، بل هي الطّور الأول من أطوار كل حضارة، حيث تروض الغرائز، و تكبح فيه جماح النفس و تتقيّد بالفضائل و الأخلاق.

المبحث الثاني

الأخلاق

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 307.

⁽²⁾ الطيب برغوت: محورية البعد الثقافي في استراتيجية التجديد الحضاري، مرجع سابق، ص 110.

⁽³⁾ صحيح البخاري: كتاب الرقاق ، باب التواضع.

كان لهذا المحور في كتاباته، و محاضراته جانبا مهماً، و ذو قيمة أساسية في مشروعه الحضاري، فقد أدرك «سرّ القيمة، التي حصّ بها "عالم الاجتماع"، محمد صلّى الله عليه وسلم، الفضائل الخلقية، باعتبارها قوّة جوهرية، في تكوين الحضارات»⁽¹⁾، وهو لم يهتم بالأخلاق من زاويتها الفلسفية، بل من ناحيتها الاجتماعية، في تحديد قوّة التماسك اللازمّة للأفراد، المرتبطة بغريزة الحياة الجماعية.

لذلك نجد، ينتقد و بشدّة، فلسفة الأخلاق عند الغرب، الذي يرى بأنّها نتاج المجتمع تارة، كما يزعم (إميل دوركايم، و ليفي بريل)، أو نتاج الظروف الإقتصادية، كما تدّعي الماركسية، أو حتّى نتاج الظروف النفسية، التي قال بها (سيجموند فرويد). و إذا كانت القيم الخلقية، هي التي تنظّم المجتمع، و ترتّب نشاطه، فهي أيضا التي تتيح لهذا المجتمع أن يتمّ هذا النشاط المشترك، «لأنّها هي التي تبني شبكة العلاقات الاجتماعية المتينة بين أفراد»⁽²⁾.

و لهذا يؤكّد ابن نبي، على دور الأخلاق في المجتمع، لأنّ تنظيمه، يجري طبقا لمقاييس و قواعد، هي في حقيقتها قيم خلقية، «و كلّما حدث إخلال بالقانون الخلقى في مجتمع معين، حدث تمزّق في شبكة العلاقات، التي تتيح له أن يصنع تاريخه»⁽³⁾.

و هو إذ يرفض ما ذهب إليه الفلاسفة الغربيون، في تفسيرهم للأخلاق و منشئها، فإنّه يؤكّد، على أنّ القيمة الخلقية، هي نتاج الفكرة الدينية؛ هي نتاج الوحي الذي يربط الإنسان بخالقه، بهذا الرّباط الرّوحي المتين، حينما ينتج علاقة متبادلة، بين أفراد المجتمع، في إطار قيمّ علوية خالدة، يجسّدها النبي، أو الرسول، في الوسط الذي بعث فيه. وهذه النظرة، يؤيّدها سعيد رمضان البوطي حينما يقول:

«إنّ مصدر الأخلاق هنا، (أي في الإسلام)، لا يتمثل في أعراف سائدة، أو مذاهب متعارضة، حتّى تختلف باختلافها، و إنّما مصدرها قرار الله وحكمه، و هذا القرار ليس إلّا تنسيقا سلوكيا دقيقا مع الفطرة الإنسانية، التي فطر الله عباده عليها في كل زمان و مكان»⁽⁴⁾.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 29، 30.

⁽²⁾ يوسف حسين: موقف مالك بن نبي في الفكر الغربي الحديث، أطروحة دكتوراه، إشراف: طه جابر العلواني، المعهد الوطني العالي لأصول الدين، ج2 الجزائر، 1998، ص 541.

⁽³⁾ مالك بن نبي: ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 2006، ص 53.

⁽⁴⁾ محمد سعيد رمضان البوطي: حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1985، ص 112.

و مثل هذا الكلام، يجزنا إلى الفصل بين الأخلاق، و بين التقاليد و الأعراف ، وهو الخلط الذي وقع فيه الغربيون عند تأصيلهم للأخلاق ، والبحث في ماهية القيمة الخلقية.

و ابن نبي حينما يؤصل للقيمة الخلقية بأنها نتاج الفكرة الدينية، يبنه إلى التأثيرات الإقتصادية، و الجغرافية، التي قد تكون بمثابة العائق للقيم، يمنعها و يحرفها عن الهدف المنشود.

فالإسلام، يشرع للمجتمع، ليتم سيره في أمن و طمأنينة، مزبلا كلّ العوائق، التي قد تنحرف بهذه القيم عن الجادة. فعند تعامله مع الفقر مثلا، أصدر أحكامه بطريقتين: طريقة الإلزام بواسطة أولي الأمر، و طريقة الأخلاق بالترغيب و الترهيب.

«و لعلّ هذه العوائق، هي التي أدت بمالك بن نبي، إلى التأكيد بأنّ الفكرة الدينية، ليست فحسب مصدرا للقيم الخلقية، بل إنّها المرجع الذي يرجع إليه الإنسان، ليصحح أخلاقه، إذا ما أصابها الإنحراف ، و أعاقبتها العوائق عن وظيفتها، المتمثلة في إيجاد شبكة علاقات إجتماعية متينة و متماسكة. و لذلك نجده يقول: "إنّ الروح وحده، هو الوسيلة النهائية، لتصحيح أخلاق الشعب، الذي فقد في غمار أزمة تاريخه كلّ هم أخلاقي"»⁽¹⁾.

و هو عند تناوله للمفاهيم الكبرى في مشروعه، ربطها ربطا وثيقا بالقيمة الأخلاقية، والتدين الصحيح ؛ فالحضارة و الثقافة ، و السياسة ، والتنمية، و الثورة ، والنقد، و حتى الصراع الفكري، ربط كل هذه المصطلحات بالأخلاق لأنّ الخيرية لا تكون في الأمة إلا إذا تشبثت بالوازع الأخلاقي، الذي يربط الفرد بالعالم الغيبي الماورائي مصداقا لقول الله تعالى:



خَيْرَ الْكَانِ الْكَتَبِ أَهْلٌ أَمَسَ . وَلَوْ بِاللَّهِ وَتَوَمَّنُونَ الْمُنْكَرِ عَنِ وَتَنْهَوْنَ . بِالْمَعْرُوفِ تَأْمُرُونَ لِلنَّاسِ أُخْرِجَتْ أُمَّةٌ خَيْرٌ كُنْتُمْ

﴿الْفَنَسِقُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْمُؤْمِنُونَ مِنْهُمْ لَهُمْ﴾ آل عمران آية 110

و القيم الأخلاقية عنده، قيم مطلقة لا نسبية فيها، لأنّ النسبية في الأخلاق تؤدي إلى قتل معنى الفضيلة، و مفهوم العدالة، و باقي المبادئ و القيم. و بالتالي فإنّ عدم ثبات هذه القيم، يدعو الناس إلى عدم

⁽¹⁾ يوسف حسين: موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث ، مرجع سابق ، ص 544.

الإلتزام بها، و من ثمّ الى الفوضى، و الإنحلال الخلقي و تمزّق شبكة العلاقات الإجتماعية ، و ربّما هذا ما بدأت تدركه أوروبا، و لكن بعد فوات الأوان ، فنزوعها إلى الكم، و إلى النسبية، قد قتل في أفرادها، عددا غير قليل من المفاهيم الأخلاقية، التي تجرّدت من أريتها، و استحالت كلمات و مفردات، منبوذة لا يلتفت إليها الضمير الغربي، الأناني المادي حتّى النخاع.

لقد كان ابن نبي، يرى في هذه الرّوح الخلقية، منحة من السّماء إلى الأرض ، و مهتتها، التّسج، و الربط بين الأفراد، و هذه الرّوح، هي التي تولد الحضارة. فهي «تبدأ، حينما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين (Ethos) على حد قول "كيسرلنج"، كما أنّها تنتهي، حينما تفقد الرّوح نهائيا، الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أو المكبوححة الجماع»⁽¹⁾.

و مهما يكن من شيء، فإنّ الأخلاق في الإسلام، كما يراها ابن نبي، أخلاق مطلقة ثابتة، و أنّ النسبية لا تطالها بحال، حينما تطال العادات و التقاليد، التي هي أولا وأخيرا، من صنع البشر، تتأثر بالزّمان، كما تتأثر بالمكان.

التمثّل الأخلاقي في مذكرات شاهد للقرن:

لقد كانت حساسية مالك بن نبي، مفرطة اتجاه كل ما يخصّ دينه، و أمته ووطنه، لذلك كانت الغيرة تأكل جوانحه، كلّما تصوّر يد الإستعمار الآثمة، تمتدّ ناحية (أفلو)، المنطقة التي نزلها كموظف عدل بمحكمتها، في شهر أذار (مارس) من عام 1927، و التي كانت بالنسبة إليه، مدرسة تعلّم فيها، و أدرك فضائل الشعب الجزائري، الذي لا يزال بكرًا. و لاشك أن هذه الفضائل، كانت منتشرة في سائر أنحاء الجزائر، قبل أن يلطّخها الإستعمار و يفسد منها.

في (أفلو)، كان يجد نفسه كأنه في متحف، حفظت فيه تلك الفضائل و الأخلاق، التي ضاعت - مع الأسف- في نواحي أخرى من الوطن، بسبب ذلك الإتصال المهين بالحدث الإستعماري، و لم يجد نفسه - يوميا-، يفهم الآية الكريمة، كما فهمها عند حلوله

بأفلو: ﴿يَفْعَلُونَ. وَكَذَلِكَ أَذِلَّةٌ أَهْلِهَا أَعَزَّةٌ وَجَعَلُوا أَفْسَدُ وَهَاقَرِيَّةٌ دَخَلُوا إِذَا الْمُلُوكُ إِنَّ قَالَتْ﴾ لنمل، الآية 34

⁽¹⁾ مالك بن نبي: شروط النهضة ، مصدر سابق، ص 105.

فهو يقول: «لست أدري إذا كنت قد فهمتها بهذا الوضوح، في تلك اللحظة، لكن الذي استولى على ذهني فوراً، مع شيء من القلق، ذلك الخطر الذي يتهدّد ما أوّمتت عليه (أفلو) من فضائل، دون أن يدرك السّكان أهمّ الأمناء عليها.

و بقدر ما كانت تزيدني إقامتي بين هؤلاء القوم، معرفة بعاداتهم و تقاليدهم، كان قلقي يتضاعف. و مادامت المنطقة حبتها الطّبيعة البراري الخضراء، الرائعة و المراعي الغزيرة، فإنّها لن تكون قادرة بسبب الفقر، على صدّ مطامع المستعمرين فيها»⁽¹⁾.

كان يخشى إذا ما وصل إليها الإستعمار، أن تكون التّهاية. فالمتحف سوف يفرغ من محتواه الذي أودعته القرون.

كانت هذه الفكرة تزيد من قلقه، فتتملّكه الغيرة، و الشكوك، كما يغار المرء على زوج جميلة، فقد اكتسب معرفة عملية بخطر الإستعمار في كل من قسنطينة و تبسة و فرنسا كذلك.

و لذا، فقد كان له أن يتوقّع مفسده، بين أولئك النّاس الذين يعيشون عصرهم، تسودهم البراءة، في عاداتهم، و قيمهم الأخلاقية، و شروط حياتهم الإقتصادية.

و لنا أن نتساءل عن هذا الشّيء الثّمين الذي وجده مالك بن نبي في (أفلو)، فنضرب لذلك أمثلة مما سرد علينا في مذكراته.

كانت أولى ملاحظاته، عندما نزل بأفلو: حسن تصرف النّاس الذين استقبلوه، و قد أشاع ذلك الطمأنينة في نفسه و الإعجاب، خاصّة عندما وجد نفسه مغموراً بكرم ضيافة، بلغت حد الأساطير الحاقمية!.

و أشدّ ما لفت انتباهه، سيماء سيّد القوم، و قد بدت عليه الأصالة و النّبيل، حيث يبقى خلال المأدبة، بعيداً عن ضيوفه، و لا يأكل إلاّ عندما ينتهون، من الإناء نفسه، فهذه سمة الضّيافة، سرت في دمه عبر الأجيال، و بساطة، تنبأ عن التّبيل و العراقة.

يقول ابن نبي، معلّقاً: «ثمّة شعور منذ تلك العشيّة، تملّكني، لقد وجدت في ذلك الجو الجزائر المفقودة، و الأيام التي تلت، أكّدت في نفسي هذا الشعور، فهأنذا في الجزائر البكر، في زاوية لم يقتحمها الإستعمار بعد،

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 174.

كأنما قد لاذت بها البلاد، لتضع في حرزها الأمين، كنوزا من لطف المعشر، و الكرم، و الإخلاص، وحب الخير و البراءة»⁽¹⁾.

لقد أصبح واحدا، من أعضاء مائدة الشيخ (بن عزوز)، الرجل الذي حمل على كاهله بكل اعتزاز و فخر، تقاليد الضيافة، و ربما جعل منها سبب وجوده حقا. لقد كانت تلك عظمة، «إنما بغير حركات طئانة رثانة ، لأنه لا ممة فيها ولا استكثار. فالتاس في المدن، لا يستطيعون فهم هذه العقلية، أو ذلك النبل، الذي حفظته الطبيعة في عروق البدوي»⁽²⁾.

هذا البدوي، الذي يأوي غالبا إلى خيمة، صنعت من قماش، على أن هذه الخيمة في مثل معيشة البدوي الرعوية لا تدلّ في قليل أو كثير على بؤس صاحبها أو فقره، و إنما هي ضرورة تفرضها الحياة. و هي لذلك ذات حجم يتفق و الثروة الحيوانية التي لصاحبها.

«و خيم منطقة (أفلو)، تستطيع استقبال فارس على صهوة جواده، و هي تستضيف تحت قبتها الهرمية، العشرات من المدعّوين، و هؤلاء، لا يستقبلون في خيمة العائلة، إنما في خيمة الضيوف، التي تبعد قليلا عن مضربها، و هي مفتوحة، لا يستأذن في الدخول إليها مسافر ، إنما يكفي أن يربط دابته بجانبها، ثم يأكل فيها، و تعلم دابته طيلة إقامته»⁽³⁾.

و قد أدرك ابن نبي الفروقات، و التحوّلات، التي حدثت لسكان المناطق التي تلقت صدمة الواقع الإستعماري عندما أدهشه هذا المتحف المحفوظ .

ففي الدعاوي أمام القضاء، في المناطق التي استحوذ عليها الإستعمار، يستطيع كل من المدّعي و المدّعى عليه، أن يقدم كل منهما، عشرة شهود زور، بالجمّان، مجرد روح التعصّب لهذا الطرف أو ذاك. و يحلفون يمينا على ذلك، أمّا في (أفلو)، فقد لاحظ الرجل يرفض غالبا أن يحلف، و لو كان ذلك لدعم حقه الواضح، فهو لا يجعل الله عرضة لإيمانه، نزولا عند حرمة القرآن و الدين و الأخلاق.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص173،172.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص174.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص176.

ثمَّان ابن نبي، مكث عاما هناك، دون أن يسمع بجرمة، وكان له أن يسمع، لو حدث من ذلك شيء، لأنه عدل محكمة. لقد شاع الأمن و الأمان في المنطقة بفضل تلك الفضائل الأخلاقية، التي ورثها الخلف عن السلف، فبقيت تغذي الحياة الجماعية هناك.

وابن نبي، يروي نادرة كانت الأكثر تأثيرا في نفسه، عن الأمانة و حفظها.

«تلك قصّة راع، أودع قطيعه المؤلّف من خمس مئة، أو ست مئة جمل، إلى من يرعاه. ثم افتقد الرّاعي ذلك المؤمن و لم يعد يراه، و يئس من رؤيته ثانية.

و بعد مضي عامين يرى فجأة، قطيعه في مضرب الخيام ، و قد بلغ ضعفين، ذلك أن الذي أخذ القطيع ليرعاه تاه في الصّحراء، بحثا عن المرعى و الكأ، و قاده ذلك، إلى حدود السودان. ومدّة الذّهاب و العودة التي حكمتها مسيرة القطيع، بما يحفظ عليه صحّته و إنتاجه ، قد استغرقت عامين، و خلال ذلك، فإنّ الرّاعي الأمين، لم يأخذ من هذا القطيع غير ما جادت به أئداء النوق، من لبن لغذائه»⁽¹⁾.

و لم يكن خلق الأمانة هو الوحيد الذي يتّصف به هؤلاء الرّعاة، و إنما فيهم صفات أخلاقية أخرى، لعل أبرزها على الإطلاق، كرمهم الرّحّب البشوش. فهو يعمل و ينام واقفا، وسط قطيعه، كيما يستقبل بكلّ ترحاب ضيوفه. و كثيرا ما أضحت روح الضيافة عند بعضهم، حالة مرضية.

فأعضاء المحكمة، الذين كان يرافقهم ابن نبي، عندما يكونون رفقة القاضي، خارج أفلو لتنفيذ الأحكام، حيثما حلّوا، كان طعامهم الحمل المشوي، يشوى بكامله على نار الحلفاء، سواء كانوا ضيوف غداء أو ضيوف عشاء.

و إذا ما حدث، و تجنّب الموكب، أحد مضارب النبلاء لأمر أو لآخر، فإنّه سرعان ما يطلّ فارس مسرعا، ليعاتب دونما سخط أو غيظ:

تمرون الدّيار و لا تعوجوا كلامكم على إذن حرام

و لا يعود الى مضربه، حتى يدعن الرّكب بالنّزول عنده. و يكرم كرم النبلاء، حتى و لو لم يبق من قطيعه شيء.

⁽¹⁾مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 176، 177.

و (أفلو)، حينما يذكرها ابن نبي، و يعدّد أخلاقها و فضائلها، لا بدّ أن يكون فيها شيء من الإنحراف عن الجادة، و لكن هذا الإنحراف، يظلّ في حدوده الأخلاقية، و الإجتماعية؛ «فالناس في الأعماق طاهرون، ماتزال تسودهم البراءة، و لم يعرفوا بعد الرذيلة المتأصلة»⁽¹⁾.

و هو حينما يصوّر لنا هذه الفضائل الكريمة، في منطقة آفلو، فإنّه ينبهنا إلى هذا المخزون الفطري، الذي بقي محفوظا في جنبات الأمة، و الذي لا بد من استغلاله، و البناء عليه، في نهضة مستقبلية، وهو يوجّهنا إلى الجانب الأصيل في ثقافتنا، الذي تجب المحافظة عليه، وتنميته، عندما نقوم بتنقية هذه الثقافة، من الرؤسب التي علقت بها، جزاء قرون الإنحطاط.

و هو إذ يفعل ذلك فإنه لا يغفل أن يذكر في صفحاته، شيئا من التأسّي، بهذه المكارم و الأخلاق.

فقد كان عام 1929، عام كساد التجارة العالمية، و الأسعار تدهورت في إطار منتجات البلدان المستعمرة، لدى فإن المطحنة، التي كان يديرها مع صهره، و شريك ثالث، لم تعد تسدّ تكاليفها. فبقدر ما كان سعر البنزين محافظا على مستواه، كان ثمن الشعير - عملة الدّفع في المطحنة -، لا يفي بثمان البنزين. و طرح المشكلة مع صهره، و لم يكن لها سوى أحد حلين:

إما سرقة الزّبون، أي الأخذ أكثر من العشر المتعارف عليه، أو ترك المطحنة لمن سيكون أكثر انسجاما مع هذا الواقع الجديد.

هو يذكر تلك المحاورة، كأنما جرت اليوم، على كومة من أكياس، تحت سقف المطحنة:

- لا أستطيع أن أسرق..

- و أنا أيضا لا أستطيع السرقة أبدا.⁽²⁾

و هكذا، تركت المطحنة للشريك الثالث، و احتفظ صهره بالتأقلة. ففي الوضع الذي كانوا فيه، كان ابن نبي يفكر في صهره، أكثر مما يفكر في نفسه، لأنّه صاحب عائلة و أولاد. و تلك منقبة أخرى و خلق يسمّى الإيثار..

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 180.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 194.

وكثيرا ما تعرض ابن نبي، لاختبارات أخلاقية، خاصة عندما حلّ بفرنسا، و بشوارع باريس، التي كانت تؤمها بنات السوء. ولكن التزامه، وتثبته بقيمه، عصمه من تلك المغريات التي كانت تعرض له بفتنتها.

و هو يذكر أول اختبار واجهه، في العالم الجديد، عندما أصبح يعيش فيه، فقبل خمس سنوات، كان يدعى (يوليوس)، في الرهط الذين جعلهم اليهودي القسنطيني تحت يده، و لم يكن ذلك عن اختيار منه أو طواعيه بينما كان هذه المرة أمام ضميره و حسب.

فحينما قدمت له استمارة المعلومات المطلوبة بنادي الوحدة المسيحية للشبان البارسيين وكان عليه أن يعرف دينه و يذكر من يزيه من الناحية الأخلاقية، لم يتردد لحظة في التصريح بأنه مسلم من الجزائر. و حتى في أخرج اللحظات و أكثرها صعوبة مرت عليه في باريس لم يتردد في ذكر اسمه "صديق" و بكل وضوح.

وكان هذا الإلتزام مع ضميره، و دينه، هو الذي أثر في من حوله. فنال به كل الإحترام و التقدير. و هو يقرر بعد ذلك بسنوات، بأن «الإسلام قد صقل الإنسان في شروط، أقرب ما تكون الى أخلاق الحضارة»⁽¹⁾، حتى و إن كان هذا الإنسان فلاحا جزائريا، يعيش في الدواوير المحيطة بالمدن، أو القرية منها، ما دامت حياته التي اكتسبها عبر القرون، سالمة من الإضطراب ، لم تفقد قيمتها، في أي ظرف من الظروف .

فبالنسبة للمبدأ الأخلاقي ، فإن الأمر، لا يتعلق بالشروح و الحواشي، و إنما بالإلتزام و تحديد قوة التماسك الضرورية للأفراد في المجتمع، «و هكذا تتحدّد الأخلاق لديه بمعيار يشترك فيه العلمانيون و الدينيون على سواء و هو النفعية الإجتماعية»⁽²⁾

فالأهمية القيمة للأخلاق، تتجلى، في الدور، الذي تلعبه في رسم معالم الشخصية الأساسية للأفراد و صقلها وذلك بإكسابهم أنماط سلوكية متجانسة، تجعلهم مرتبطين بأسلوب حياة مشترك، في مجتمعهم الذي يعيشون فيه. فضلا عن لعبها دور الدافع المحرك و المنظم للطاقة الحيوية في الإنسان.

و أكيد أن هذه القيم، لا تستطيع تأدية هذا الدور، إلا بمقدار مالها من جذور غيبية يعتقدونها أفراد المجتمع، بغض النظر، عن كونها صحيحة، أو غير ذلك. لأن قوة الإعتقاد هذه، و التي نسميها الإيمان في ديننا

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ، ص 163.

⁽²⁾ علي القرشي: التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي (منظور تربوي) ، الزهراء للإعلام العربي، مصر، 1989، ص 190.

الإسلامي، هي التي تسهّل الطّريق لتقمص الشرائع و الأخلاق، و سلوك المسالك المثلى، ما دامت هناك قوّة تراقب، و تعلم السّر و أخفى، و مادام هناك يوم للجزاء، تعرض فيه الأعمال على الموازين.

المبحث الثالث

العلم والتعلم

العلم، هو ذاك النور الإلهي، الذي يقتبس، لينير سبل التائهين، بحثا عن الحقّ والحقيقة .

و الحق كمي يتحلّى، و يراه النَّاسُ، و يستندم وجوده، لا بدّ له من قوتين: «إحداهما عقلية، تبسط حجته، و تنفي عنه تهمّة الشراسة و العدوان ، و الأخرى مادّية، تردّ الهجوم، و تؤدّب الذين يعيشون على القضم و الهضم . لا يكفي أن يكون الحق وسيما يستحقّ الإعجاب ، ينبغي أن يكون كذلك دارعا، يتحمّل العراك، و ينحو من غوائل الخاطفين و القاطعين»⁽¹⁾

و يشاء ربّك، أن تكون القوّة العقلية، هي الأسبق لإبراز هذا الحقّ، و تثبت جدارته بالحياة، لأنّ العقل دائما هو صاحب المبادرة الأولى، في محاولة إدراك كنه جميع المبادئ الأولى و العلم ركيزته في ذلك، و غايته. و هذا، بحر على خلاف البحور، «يجد راكبه الخطر و الزيع في سواحله و شطآنه ، والأمان والإيمان في لوجه و أعماقه»⁽²⁾.

القليل من العلم، يمكنه أن يضلّنا، و يزيغ بنا عن الجادّة، أما الكثير منه، فإنه يهدينا سواء السبيل. و إذا كان ما نعرفه و نعلمه، جزء من وجودنا، فقد وجب علينا أن نعرف و نعلم، و نتعلّم، ليكتمل وجودنا، أو يقترب من الكمال. لأنّ حملة العقائد، لا يكتب لهم الفوز، حتّى يبلغوا مستوى معيناً من الكمال الشّخصي، و الرقيّ الإجتماعي، و القدرة على إسداء الخير العام.

و لن يتأتّى كل ذلك، إلّا إذا كانت البداية منضبطة بالعلم الصّحيح، فمن كانت بدايته على جهل، كانت نهايته، ضلالا و زيغا و انحرافا. فإشراق البداية، دليل على إشراق النّهاية و المآل.

و العلم، هو الصّاحب و الهادي و المؤمن ، لذلك فإنّ ابن نبي، عندما يتكلّم عن العلم يتكلم عنه في صوفية و قدسية، و يتحدّث عنه بجرارة المرید في محرابه. و نحن حينما نتبّع حياته في المذكرات و في كتبه الأخرى ، لا نجدّها إلا حياة علمية تأخذ و تعطي، و تناقش و تحاور وتحاول دائما وأبدا بدل الخير للناس. إن هذه الحياة

⁽¹⁾ محمد الغزالي: الغزو النّقابي يمتد في فراغنا، دار الكتب ، الجزائر، 1988، ص 242.

⁽²⁾ ندعم الجسر: قصة الإيمان بين الفلسفة و العلم و الإيمان ، توزيع دار العربية، مطابع المكتب الإسلامي ، بيروت، ط3، 1969، ص 21.

المثيرة جدية بالتبع و الإقتداء، فهو عندما يتحدث عن الإجتهد و عواقبه ، وعن الميول الفكرية و تأثيرها، وعن القراءة و التأليف، و عن الأساتذة و مصاحبة الصالحين... فهو يريد بلا شك، أن يشير بسببته إلى طريق البداية المشرق.. الى طريق العلم المنير الهادي..

إنّ التّزعة العلمية المعرفية، عند مالك ابن نبي، تعتبر خاصيّة من خصائص منهجه الإصلاحية، إذ يشكّل الإرتقاء المعرفي والعلمي عنده، وسيلة وهدفا في الوقت نفسه .

يشكل وسيلة؛ لأنّه يرى فيه السبيل، والضمان الأكيد لبلوغ الغاية، ويشكّل هدفا؛ لأن العلم يليّ هذه الرغبة والطموح في الإنسان. فهو يحقّق له كينونته، بصفته مستخلفا في هذه الأرض، عندما يتعلّم الأسماء كلّها التي عرضها الله سبحانه على الملائكة فقال:

﴿إِنَّمَا لَنَا عِلْمٌ لَا سُبْحَانَكَ قَالُوا﴾ ﴿صَدِيقِينَ كُنْتُمْ إِن هَتُولا بِأَسْمَاءِ أَنْبِؤُنِي فَقَالَ الْمَلَكَةُ عَلَى عَرْضِهِمْ ثُمَّ كُلُّهَا الْأَسْمَاءِ آدَمَ وَعَلَّمَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ أَنْتَ إِنَّكَ عَلَّمْتَنَا﴾ البقرة الآية 32.31. فبغير العلم تبقى مثل هذه المعاني، غير واضحة المعالم، في عقل يقف حائرا في كثير من منعرجات الحقيقة المخفية.

ومرجعية التّزعة العلمية عند ابن نبي، إسلامية الرّوح والمنهج والهدف، فهو عندما يدرس أو يحلّل، إنّما يحاول في كل ذلك استكناه سنن الله، التي أودعها خلّاقه وهذا الكون الفسيح، فهو يعتقد مسبقا أن هذه السنن لا تتبدّل ولا تتغيّر، لا في الأولين ولا في الآخرين، مصداقا لقوله تعالى: ﴿تَبْدِيلًا لِلَّهِ لِسُنَّةٍ تَجْدُولُ لَنْ قَبْلُ مِنْ خَلْقِ الَّذِينَ فِي اللَّهِ سُنَّةٌ﴾ الأحزاب الآية 62. فغاياته، كانت ولا تزال إدراك هذه السنن، والسير والإنتظام مع حركتها، ليكون التناغم والإنسجام، الذي تكون به السعادة والرّضى، وينتفي معه التّعارض، والتّصادم مع الأسس التي فطر الله البشرية عليها.

هكذا كانت فلسفة ابن نبي ونظرته إلى العلم، لذا كان يراه أساس كل عمل منهجي ناجح، فهو يدعو إليه قبل العمل، ويمقت القول، من غير فعل وعمل: ﴿تَفْعَلُونَ لَأَمَّا تَقُولُوا أَنَّ اللَّهَ عِنْدَ مَقْتًا كَبِيرًا﴾ ﴿الصف الآية 3﴾، وهو في نزعتة هذه، يتماهى مع آيات القرآن الكريم، نزولا عند دعوتها الإنسان إلى التأمل في الكون، وفي الأنفس. وتشجيعها بتعطيل العقل، وعدم إعمال الفكر، والتدبّر في مخلوقات الله. وقبل هذا وذاك دعوتها الصّريحة للعلم والتعلّم وإعلاء شأن العلماء والراسخين في

المعرفة؛ ﴿الْحَكِيمُ الْعَزِيزُ هُوَ إِلَّا إِلَهَ لَا يَلْفِطُ قَائِمًا لِّعِلْمٍ وَأُولُو الْأَلْمَلِيكَةِ هُوَ إِلَّا إِلَهٌ لَا أَنَّهُ وَاللَّهُ شَهِدٌ﴾ آل عمران 18. وقد ربط ابن نبي بين العلم كنهريات وتعاليم، وبين الواقع، كموضوع للمعالجة والبحث، فهو دائما يدعو إلى المنطق العملي وإلى الفنّ التطبيقي، وإلى الفعالية القصوى، وإلى تقديم الواجب على الحق. إنّه يريد من الإنسان أن يكون رجل علم وعمل، في كلّ المجالات والفنون.. لنتبع هذه النزعة في مذكرات شاهد القرن، وكيف تجلّت الروح العلمية على صفحاتها.

أ. واجب الاجتهاد:

بالإضافة إلى التكوين الفطري والأسري، الذي عاشه ابن نبي، فإنّه كان يتمتع بذكاء حادّ. وكثيرا ما كان يردّد هذا التساؤل: هل أنا ذكي؟، في كلّ مرّة يجد من نفسه تفوقا على أقرانه، أو من هم في سنّه. وقد كان للكثير من العبارات التي يسمعا من هنا أو هناك في تعليقات الآخرين، تأكيد على ذلك. إلاّ أنّنا، لا يمكن أن نعزو المكانة التي وصل إليها هذا المفكر إلى موهبة الذكاء فحسب. بل لابدّ من التنويه، بروح المثابرة والاجتهاد، التي عرف بها طوال حياته. حيث كان من المتفوقين في دراسته منذ المرحلة الابتدائية الأولى. حتى وضعه أول امتحان في مقدمة زملائه، وأعطاه الحقّ في أن يكتب ذلك اليوم، التمارين على الصفحة الأولى لما يسمى دفتر الصف، الذي كان المعلم أو المعلمة يضعه بيدي الطالب كل صباح وفقا لترتيبه. لقد كان «مجداً في دروسه، مواظبا عليها، وقد بدأ قراءته الأولى، خارج المقررات الدراسية، في تلك الفترة، حيث كان في نهاية الأسبوع يطلع على تاريخ الحرب في مجموعة من الصّحف يجدها عند أحد البقالين»⁽¹⁾. وقد أثمر هذا الاجتهاد، نجاحا آخر فيامتحان المنح، الذي كان له أكثر من معنى عند طفل من أبناء المستعمرات حيث تحصل على منحة يستطيع بفضلها، متابعة دروسه في المرحلة التكميلية، في قسنطينة. كما تجلّى في الاستعداد المتأهّب دائما، لالتهام كل ما يجده أمامه من مواد علمية وأدبية وتاريخية. فهذه الروح استمرت معه بعد تخرجه، من قسنطينة، وتوجّهه إلى باريس، لمتابعة الدراسة في معاهدها، حيث لم يجد أي صعوبات شخصية في التأقلم والإستيعاب المستمر، بل كانت له هذه المرحلة، فاتحة أخرى في التعلّم والتثقف والتفاعل مع الآخر، رغم الممارسات الإستعمارية اللاإنسانية، التي كانت تحاصره من كل جانب.

⁽¹⁾ عبد الله بن حمد العويسي: مالك بن نبي حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، 2012، ص148.

ب . النهم العلمي والتوجيه نحو القراءة الممنهجة:

هذه ميزة وخاصية ضرورية، يجب توفرها في طالب العلم، الذي يريد أن يذهب بعيداً، لأن النهم القرائي، يجعل صاحبه يخلق في فضاءات رحبة، طالبا دوماً المزيد. وقد جاء في الحديث الشريف: « منهومان لا يشبعان طالب علم وطالب مال» ولكن حبذا أن يكون لهذا النهم، بوصلة توجهه نحو القراءات المفيدة، والكتب التي توفر الجهد وتختصر الطريق.

كان للتوجيه العائلي، والأساتذة الذين تدرس عليهم ابن نبي، أثر عظيم في غرس الكثير من الأفكار، التي عمل على تطويرها طيلة حياته. وازدواجية المشرب الذي يعبّ منه، جعلته ينتبه إلى المميزات والنقائص. فكان كل مشرب، يعدّل من الآخر، في قليل أو كثير. فقد تلقى ابن نبي سنة 1920، في المدرسة الثانوية، مع الشيخ عبد المجيد، أول أسس الثقافة العربية، وكان ذلك نقطة تحوّل كبرى في حياته، في حين، كان يتمدرس مع مسيو (مارتان)، وغيره، من الأوروبيين الذين كانوا يعملون على تخريج مرثو المستقبل، . أمناء الروح العلمانية ..

إن توجيهه لأن يصبح عدلاً في محكمة، فتح له الأبواب حتى يليح إلى التراث العربي الإسلامي، وجعلت منه، «وفريقاً للمدرسين، الذين يعدّون أنفسهم لدراسة القضاء الشرعي (...) يشعرون، بأنهم حملة رسالة قومية»⁽¹⁾. لقد وجد في زملائه الذين كانوا أكثر منه إنظاماً، نعم المعين على الإجابة، على بعض المشاكل العلمية واللغوية التي كانت تقلقه. وربما، كان ل (حمودة بن الساعي)، أحد أصدقائه وأساتذته فيما بعد، الأثر البارز في توجيهه، إلى الدراسات الاجتماعية والفلسفية، وهو يدين له بتخصّصه ككاتب في هذا المجال.

وابن نبي طلعة ، له فضول علمي كاسح وطموح جبّار، فلم يكن يقضي وقته في الرياضة، وكرة القدم مثل أقرانه، ولا في التفرّج على موائد الدومينو في مقهى بوعبريط، إنما كانت تستهويه المناقشات الأدبية والسياسية والعلمية في صالونها الأدبي، حيث يجد طبقة عرفت بالرزانة، مهتمة بالحديث والمناقشة والحوار.

في هذه المرحلة: على ما يعتقد، بدأ اهتمامه بالمؤلفات والكتب، فقد قرأ (بييرلوتي Pierre Loti)، و (كلود فارير Claude Farrère)، و (l'Azayade)، و (فانادات السعادة، و (l'homme qui assaisina))، والرجل الذي اغتال. كما قرأ كتاب "أندريه جيد" المعنون بـ (الغذاء والروح)، وكتاب "أوجين يونغ" (الإسلام بين

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص52.

الحوت والدّب)، وسلسلة، (أسرة باريدان bairadaillans) لـ "ميشال زيفاكو"، ورواية، "ألكسندر دوماس" حول الكونثودومنت كريستو (conte de mont cristto)، ورائعة "لامارتين"، "البحيرة"، وقصة (التلميذ la desciple) لـ "بيار بورجي"، وغير ذلك كثير، من المؤلفات الغربية والفرنسية على الخصوص، التي كانت تصبّ في نفسه محتوى ديكارتيا، «بيدّد ذلك الضباب، الذي نمت فيه العقلية الميثولوجية، التي تتعاطف مع الخرافات التّامية في الجزائر»⁽¹⁾. والتي كان يقرأها بتوجيه من أستاذه (بوبريتي Bobereiter)، الذي فتح له أفقا جديدة. ومن المطالعات العربية، التي غدّت فكره، وطبعته بسمات، انفرد بها عن أقرانه، كتاب (رسالة التوحيد) لـ الشيخ محمد عبده"، و"الافلاس المعنوي، للسياسة الغربية في الشرق" لـ "أحمد رضا"، الكتابان اللذان يعدّهما، من الينايع البعيدة، المحدّدة لاتجاهه الفكري. فهو يقول: «هذان المؤلّفان، أثرا على ما أعتقد في أبناء جيلي من المدرسين، أنا مدين لهما على كل حال، بذلك التحوّل في فكري، منذ تلك الفترة. لقد رسم لي كتاب أحمد رضا مزوّدا بالشواهد الكثيرة، بهاء المجتمع الإسلامي، في ذروة حضارته، وكان ذلك معيارا صحيحا نقيس به بؤسه الاجتماعي، في العصر الحاضر. أما كتاب محمد عبده. وهنا أتحدث عن المقدمة الهامة المترجمة، حول غنى الفكر الإسلامي، عبر العصور. فقد أعطاني مستندا للحكم على فقره المحزن اليوم»⁽²⁾.

كما أطلّع على كتب مهمّة مثل (أم القرى)، و(طبائع الإستبداد)، للكواكي. وقد تركا أثرا عميقا في نفسه، حيث اعتبرهما البوابة التي ولج من خلالها، إلى روح متوتّبة جديدة بدأت تسري في كيان الأمة. كما قرأ كتب التاريخ الإسلامي، (مروج الذهب، ومعادن الجوهر) للمسعودي، وتاريخ الطّبري، وابن خلدون وخصوصا (مقدمته) الشهيرة، التي استنبط منها نظريته حول الدّورة الحضارية. هذا، بالإضافة الى مطالعاته في الأدب العربي قديمه و حديثه، حيث تركت في نفسه (العبرات)، و (النظرات) للمنفلوطي، تأوهات وزفرات.

هذه القراءات وأشباهاها، شكّلت بالنسبة له، قوّة أخرى من التنبيه في المجال الفكري، إذ حالت دون انجرافه في الرومانطيقية التي كانت شائعة، في ذلك الجيل من المثقفين الجزائريين. وكانت بمثابة المؤثّرات، الموجهة، و المعدّلة و المحرّكة في الوقت ذاته.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص65.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص66.

و في إحدى المرات، وضعت الصّدف بين يديه، كتابا للفيلسوف الفرنسي: (كونديلا condilla)^٥، و الذي عاش في القرن الثامن عشر، و هو يعدّ من أساتذة مدرسة علم النفس الفرنسية.

هذا الكتاب، على الرّغم من ضخامته، و صعوبة فهمه، بالقياس إلى طالب مثله، ملك عليه عقله، وأسره، الى الحدّ الذي جعل وقته منحصرًا على قراءته، و التّمعن فيه، و كان رفيقه حتى على وسادة التّوم. و قد تساءل في مذكراته، بشأن هذا الكتاب قائلاً: «هل هذه هي الفلسفة؟ أعني توجيه الفكر، من معطيات فكرة، الى أخرى مستنتجة. ومهما يكن من أمر، فقد أعتاد فكري، هذه الرّياضة، كما نعتاد رياضة كرة المضرب.

لست أدري أي كسب علمي حصّلت عليه، مع (كونديلا condillae)، إنّما هذا الكتاب وضع عقلي و أفكاري و فضولي، أو بالأحرى ثقافتي باتجاه محدّد^(١).

و منذ قراءة هذا الكتاب، مالت مطالعته نحو الكتب الفكرية و الفلسفية. و قد وقف مبهورًا ذات يوم، حينما اكتشف، (جون ديوي johndewy)، في كتابه الكبير: (كيف نفكر)، في ترجمته الفرنسية.

كما قرأ كتاب: (تاريخ الإنسانية الاجتماعي)، لـ "كورتلمون" في أجزاءه الضخمة، الذي أضافه والده إلى مكتبته الصغيرة في تبسة.

و لا شكّ، أنّ هذه العناوين المذكورة في "المذكرات"، هي الكتب التي تركت في عقل و نفس ابن نبي بالغ الأثر، و الأكيد أنه قرأ الكثير من الكتب الأخرى، فضلا عن المجلّات و الجرائد، و قد ذكرنا قسطا وافرا من ذلك في فصول سابقة.

هاته هي القراءات الأولى التي ساهمت في تشكيل هذه الشّخصية، و هذا العقل، قبل أن تفتح له الحضارة الغربية ذراعيها، بالولوج في عالمها الواسع، من خلال تنقله إلى فرنسا، و الإنتساب الى معاهدها العلمية.

(٥) لعل المترجم أخطأ في الترجمة. و ربما اسمه كان "كوندياك" على ما ذكر عبد الله بن حمد العويسي في كتابه مالك بن نبي حياته و فكره. و كوندياك: قسيس و فيلسوف فرنسي، اعتنق مذهب (لوك)، فكان زعيم الحسية في وطنه، توفي عام 1780م، من مؤلفاته: محاولة في أصل المعارف الإنسانية، كتاب المذاهب و المنطق.

(١) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص114.

حيث تعرف على أفكار فلاسفتها، و مفكرها، الذين تركوا بصماتهم واضحة جليّة، في الثقافة الإنسانية و خلّفوا رصيذا ضخما، لا يزال التاريخ يحفظه، و يملأ به مكتبات العالم ، أمثال "نيتشه"، و "ديكارت" و "سبينوزا" و "كانط"، و "روسو"، و "سارتر" و غيرهم الكثير..

و في مرحلته الثانية هذه ، سنضرب صفحا عن الكلام في الإجتهد الشّخصي لابن نبي، فقد عرفنا من ذلك طرفا عن حياته المدرسية الأولى في قسنطينة و تبسة، و لكننا سنتتبع ملاحظاته الدّقيقة في الإستفادة و التعلّم من الآخر.

ج- التعلّم من الآخر / الملاحظات الدّقيقة:

تحدّث مالك بن نبي، عن قوّة منبّهة، كانت تسري في روحه، تقود كل ما يقع أمام بصره، إلى اهتمام مركزي عميق، وربّما لم يكن "لطاغور"، الشاعر الهندي الكبير حين اكتشفه، ذلك الشّعف في نفسه، لو لم يرتبط بتلك القوّة المنبّهة. «فالأجيال تتناقل رسالة ذات طابع سرّي ، لكنّها، لا تقرأ بطريقة واحدة، لأن شبكة رموزها التي يعطيها التاريخ لكل جيل كيما يقرأ هذه الرسالة، ليست هي ذاتها»⁽¹⁾.

و في المرّة الثانية، عندما نزل في باريس، بدأت ملاحظاته عن الحياة الفرنسية، فقد كان له من الوقت ما يكفي للتمعّن في الأشياء، و التدقيق في تفاصيلها، إذ لم يكن امتحان معهد الدّراسات الشّرقية يتطلب منه أي تحضير.

و عندما كان يتتبع ببصره البارسيين على الرّصيف ، لم يكن بعد، يرى الرّوابط التي تربط هؤلاء القوم بمحيطهم و لكنّه بدأ يشعر على نحو ما بسعادتهم، و اطمئنانهم، بالقدر الذي بدأ يشعر بالغبّة، و بأنه أجنبي، بكل ما تتضمن حياته من مشكلات خاصّة.

و مهما يكن، فقد صفا الجوّ لاهتماماته الإستطلاعية و تجوّلاتها الإستكشافية التي ساقته ذات يوم إلى متحف الفنون و الصناعات، بقرب باب (سان دونيس)، حيث وقف تلك العشيّة، يفكر لأول مرّة في الجوانب التكنولوجية للحضارة، و هو يشاهد بين روائع المتحف، القاطرة الأولى التي تحرّكت بالطاقة البخارية ، و الطائرة التي عبرت لأول مرّة بحر المانش.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص92.

لقد تلقى أول درس عملي، في أن الأشياء تؤتى من أبوابها. مرّة، حينما أراد أن ينزل بين رصيفين لخطين مكهربين للقطار الجوي، و كاد أن يتعرّض لتيار شدّته ستة مئة فولط، لولا تدخل مراقبة التذاكر، التي عرفت بأنّه غريب و توسمت في وجهه نوعا من البراءة.

ومرة، في ميدان (كنكورد)، عندما قطع الطّريق من غير خط مرور المارّة. فوجد نفسه وسط سيل من السيارات يحاول تجنب (عبيط - بليد)، يريد الإنتحار!

تعلّم من هاتين الواقعتين، أن يسأل قبل أن يقدم ، و أن يعلم قبل أن يفعل ، و من هناك، بدأ يحرص على العادات الباريسية، ملتزما حتى العادات الشّفوية ، متذوقا روح التّيسير، و التبسيط، عند القوم الذين يتجنّبون الإطناب و التعقيد ، و قد «استعذب فعلا، هذا الميل الطّبيعي للتبسيط، ما دام في الحدود السّليمة»⁽¹⁾.

و هكذا، كانت فترة انتظار الدخول لمعهد الدراسات الشرقية، خصبة جدّا في الإنطباعات من كل نوع، تلك الإنطباعات التي كوّنت لديه المعلومات الأولية عن وسطه الجديد. و ربّما كان أخصب تلك الإنطباعات، الروح التي وجدها في (الوحدة المسيحية للشّبان البارسيين)، التي يقول بشأنها: «و الآن بعد أربعين سنة، أرى و بكلّ وضوح، أن الرّيح التي دفعتني في شهر أيلول (سبتمبر) 1930، لم تكن تدفعني لمغامرة في أفق بعيد، و لا إلى مرتبة إجتماعية تحقّقها لي شهادة (معهد الدراسات الشرقية)، إنّما كانت تدفعني إلى هذا المكان الذي تكامل فيه تكويني الرّوحي، و لا بدّ من القول للحقيقة، إن ضميري تفتح فيه إلى كل المشكلات التي شغلت حياتي حتى هذه السّاعة»⁽²⁾.

لقد وجد في هذه الوحدة، ألوانا اجتماعية غريبة عنه، بأنسها و بساطتها، لم يعهدها حول عالم من علماء بلده، و لا زعيم من زعمائها. و تكشّف له الجانب الرّوحي، الذي لم يكن يلمسه البتّة في الإطار الإستعماري «كأنما الموظّف الإداري الذي يمتطي الباخرة بمرسيليا، متوجّها إلى الجزائر ، يتجرّد من كل ميزاته الحضارية»⁽³⁾.

و بفضل أحد أصدقائه، استطاع من خلال أسرة خطيبته، أن يستكشف الحياة الأوروبية من الدّاخل، في نطاق عائلي، بينما لم يكن في الجزائر يعرفها إلا من الخارج، و بفضلها أيضا، انتسب إلى مدرسة اللاسلكي، حيث غيرت سلسلة الأب (مورو)؛ (لتفهم)، اتجاهه الفكري جذريا ، إذ أسكنت في نفسه شيطان العلوم، حتّى صار يريد أن يفهم كل شيء: الجبر، والهندسة، والكهرباء، و الطبيعة، و الميكانيك. لقد اشتهرت هذه السلسلة ذات

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 208.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 211.

⁽³⁾ المصدر نفسه، ص 214.

الغلاف الأحمر، و أخذت مكائتها في الأفاق المدرسية، بفضل طريقتها في العرض، و التوضيح، و التبسيط، و هو يقول في حقهذا المبسط الجديد، الذي لا يكلّ ولا يملّ، و الذي كان مديرا لمرصد (بورجس):

«لم يكن الأب (مورو) قد فتح أمامي باب مدرسة معينة، بل فتح لي باب عالم جديد، يخضع فيه كلّ شيء إلى المقياس الدقيق للكم و الكيف، و يتسم فيه الفرد أول ما يتسم، بميزات الضبط و الملاحظة. و كنت بهذا الطريق أدخل الحضارة الغربية من باب آخر، بعد أن دخلت من باب (وحدة الشبان المسيحيين الباريسيين)»⁽¹⁾.

و أضحى ابن نبي، بعد ثلاثة أشهر، غير الرجل الذي نزل قبلها بباريس، فلم تعد تجذبه أحلام الأفاق البعيدة و لا يستميله مركز مرموق، و لم يعد له من حلم غير تحصيل العلم و الإستزادة منه. و بدأ يشعر بثقل المسؤولية اتجاه مجتمع يبحث عن الخلاص من بؤسه، يقول في ذلك: «انكبت على تحصيل العلم بلهفة من يرى كل ما في وطنه، و في المجتمع الإسلامي من جهل و من أصناف الإنحطاط، و لا يمكن لأحد أن يكون كبش فداء لقوم دون أن يتصوّر بطريقة ما، أنه المنقذ المبعوث إليهم، هكذا كانت حالتي يوم دخلت مدرسة اللاسلكي»⁽²⁾. و انتظمت حياته بين غرفته و المدرسة، ووحدة الشبان، بوصفه إنسانا لا يمهّل و لا يهمل، و بدأ طموحه بتحصيل درجة أعلى، و جعله يتساءل عن مؤهلاته الفطرية، و هل هو ذكي.. لقد أصبح هذا السؤال يتردد في نفسه، بصورة أعنف، حتى بات يقارن اتّساع جبينه، مع جبين الفلكي الشهير (مورو)، الذي كانت صورته على الكتب التي بين يديه.

في مدرسة اللاسلكي، زوّد بصندوق للحصص التطبيقية، كان يعدّه صندوق أحلام، كلّما فتحه، شعر بنشوة الطفل البريء، الذي وضع في يده جهاز لعب جديد.

و لم تكن تلك الساعات في الورشة مجرد لعب، بل كانت ممتلئة - كما يقول-: «بشعور الوارد على دين جديد يقوم بطقوسه، في معبد هذه الحضارة الآلية التكنية. و لم تكن أيضا تخلو من ملاحظات و بواكير تفكير إجتماعي بدأت تخامر عقلي. فبينما تلك الأدوات البسيطة في يدي، أشعر بأنها ليست مجرد اللعب، بل هي دلائل على مقدار تطوّر المجتمع، لأن المجتمع البدائي آلته اليد و الإصبع»⁽³⁾.

لقد بدأ يقارن بين الشعب الفرنسي، و بين الناس في بلده، و قد لاحظ بأسى أن الفرنسي حينما يخرج من مكتبه أو مصرفه، و يتوجّه إلى بيته، يصبح نجارا وحدّادا، و كهربائيا، و مصلح أقفال، و مفاتيح، و لعلّه يصنع شيئا،

(1) المصدر نفسه، ص 219.

(2) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 220.

(3) المصدر نفسه، ص 221.

بكلفة أكثر من ثمنه لو اشتراه جديدا. و لكنّه يبرهن بذلك، أنه رجل الحضارة التكنية التي تحلل الذرة و ترسل الصّورايخ ، بينما لا يجد رجل الرّيف في الجزائر مطرقة و لا مسمارا، و لا قطعة سلك يصلح بها محرّاته في حين أن رجل الحواضر يمضي وقته في لعب (الورق والدومينو).

كانت هذه المقارنات، تختمر في ذهنه، و تعرض عليه اهتمامات أخرى ، و كان في هذا الجوّ الخاص، يعقد الصّلة تلقائيا بين القيم الإجتماعية، و التكنية التي يشاهدها، و يتذوّقها في الشارع، و في المدرسة، و يميّ نفسه بأن يتعلّم قومه دروسا في مثل هذه الأمور، التي عجز حينذاك عن تسميتها، وسمّاها فيما بعد دروسا في الفاعلية و في الأسلوب، و بكلمة واحدة شاملة: في الحضارة ..

أما الفعالية، فقد تمثّلت له، في كل ما يحيط به، و خاصّة في صديقه (مرسولين)،«الذي كان بوازع عرقه التّرماندي، لا يقعد، حتى يصير كلّ فكرة عملا»⁽¹⁾، و كذلك كانت أمّه المريية، (دوفرانليو)، التي لا تتخلّف أبدا عن تأييد كل مشروع خيرى، يحدث زيادة أخرى في رفاه المجتمع و تطوّره.

و لعلّ أعظم الدّروس الذي استفادها في هذا المجال، كان بفضل زوجته - خديجة -، الفرنسية التي كانت تفتّن من أجل توفير جميع وسائل الراحة داخل البيت، حتى من النّاحية الفكرية، إذ كانت تأتي على الأشياء التي يشاهدها في عالمه الجديد، بشهادة من يعرفها من داخلها.

و هو لا ينسى هذا الفضل، إذ يقول :

«لقد كنت أرى في تلك الأشياء، القيم الحضارية التي أصبحت الشغل الشاغل بالنسبة لي، من الناحية التّظرية و لكن زوجي، ألبستها لباسها الإنساني ، و صيرّتها ملموسة أمامي. لقد أصبحت في الحقيقة أعيش في الورشة المختصة بالجانب التطبيقي لملاحظاتي عن البيئة الجديدة، و بصياغة توقّعي و استطلاعي الشخصي تجاهها، سواء من حيث الفكر و السلوك ، أو من حيث ما أركي من فضائلها و ما أرفض من رذائلها.

و كم استفدت من هذه المدرسة، مدرسة المعاشة، إذ يصير التلميذ أستاذا أحيانا، و الأستاذ تلميذا أحيانا أخرى»⁽²⁾.

لقد كانت هذه الزّوجة الفعالة ، مهندس تحميل، و نجّارا ، و غرّاسا ، حيث تلبس الغرف التي تنتقل إليها لباسا من الذوق و الجمال، يجعلها تحفة تفاجئ الزائر. و كذلك كانت أمّها، مدام (مورناس)، التي لو ولدت رجلا - كما

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 228.

⁽²⁾ المصدر نفسه، ص 240، 241.

يقول- لنححت في الصّفقات التّجارية، أو نبغت في السّيرك، لأنّها كانت تجيد النّكته ، و كانت تمتاز بكل ما يمتاز به الفلّاحون، في (جزيرة فرنسا)، كما تسمّى ضاحتها ، من مثابرة في العمل، و روح الكدّ و الجدّ. و قد اكتشف هذا الجانب الجديد في الحياة الريفية الفرنسية، مع هذه المرأة التي أصبح يناديها أمّي، دون تردّد على عادة الفرنسيين في ذلك. و التي كانت «تتقن تربية الدواجن، و تسمّي كلّ نبات باسمه، خيرا مما يفعل صيدلي أو عطار، و من ناحية أخرى تقرأ (بلزك)، و تصمّ بجنو، جلّ كتبه في مكتبة صغيرة، ربّتها لنفسها في ركن من خزانه أثاث الأكل»⁽¹⁾

ذكر هذه التفاصيل و مثلها في مذكراته ، لأنّه يعدّها دلالة على التطوّر النّفسي، الذي سيجعله أشدّ النّاس نفورا لكل ما يسيء للذوق العام، و لأنّها تفسّر إلى حد بعيد، ثورته على بعض جوانب تخلفنا، التي تصبح موضوع السّخرية في بعض المجالات . و لقد طوّر وجوده في فرنسا و معاشته لزوجته و أصدقائه، الإستعدادات الوراثة التي كان يحملها إلى أفكار إجتماعية واضحة.

و بدأت ملاحظاته، عن الإختزال الذي يطبع التكوين الفكري عندنا، تلفت نظره بالتدريج، إلى الفارق الكبير بين التثقيف و التّعليم.

و لم يكن يترك هذه الملاحظات لنفسه، بل كان يورّعها على حلقة من الطلبة و العمّال الجزائريين، بمقهي الحجار أو بالحلي اللّاتيني، و يحاول إلفات نظرهم، إلى مشكلات التّغيير النّفسي، و الإجتاعي الأساسية ، التي لا تتكون بدون دولة.

وقد عرف الحضارة في منابها الأصلية، «لأنّ من يعرف باريس فقط، لا يعرف إلّا فرنسا ذات الوجه الملمّع المهيأ الذي مرّ بكل عمليات التّجميل، بشوارعها المتقنة التّليط، و أسطح مقاهيها المكتظة في النّهار و اللّيلو بقطارها الجوفي (الميترو) الذي ينقل تلك الحشود من البشر، ممن لا يعرف فيها الواحد اسم الآخر، و بمخازنها الكبرى، فلا يعرف البائع المشتري، و بيناتها المشمّرات كأنهن يتحدّين المازّة.

إنّ هذه الحياة المضطربة، المصطنعة، لا تعطي صورة صحيحة عن الحضارة الفرنسية، و إنّما توجد هذه الصّورة و أصولها البعيدة، في الرّيف، في الطبيعة حيث تكوّنت صلة الإنسان بالتّراب على مدى القرون»⁽²⁾، وحيث المرء

⁽¹⁾المصدر نفسه، ص 272.

⁽²⁾مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 268.

يشعر من أول وهلة، أنّ المصلحة تهم أكثر من المظهر، فحسب جانب الملبس، يراعى فيه جانب الراحة أكثر من الأناقة.

في الرّيف الفرنسي، يمكن التعرّف على الوجه الحقيقي للحياة الفرنسية، هذا الوجه الذي أوحى إلى (سولي)، وزير هنري الرابع، في أوائل القرن السابع عشر. كما يقول ابن نبي بأنّ يجعل شعار سياسته: الحرّاة والمرعى، هما الضّرعان اللذان تحتلبهما فرنسا.

يقول: « و اليوم أدرك تمام الإدراك، أنّهما الضّرعان اللذان رضعهما عصر النهضة، و أنّ النهضة الفرنسية بالذات هي بنت هذا الإرضاع»⁽¹⁾.

لقد تعلّم من الحياة الفرنسية، حبّ العمل، و المثابرة، و الصّبر، و الفعّالية. و هو بعد أربعين سنة عندما تعود لفكره تلك الدّكريات في الرّيف الفرنسي، يتصوّر أنّ الأقدار التي سخرته وسيلة، تعرّفت زوجه بواسطتها على الإسلام، قد سخرتها هي ليتعرف بواسطتها على الوجه الأصيل للحضارة الغربية، التي تحبّ الشيء الغريب في متاحفها، و لكنّها تكرهه في منازلها، فهي تحبّ أن ترى ثقافتها إبداعا محليا خاصا.

ورجل العلم والحضارة في بلده، من أكبر سماته التّواضع للطلبة والمريدين، وهذا من أكبر الدّروس التي تعلّمها مالك بن نبي، من مدير مدرسة الكهرباء و الميكانيك مسيو (سودريه)، الذي أصبح، و سيبقى على الرّغم من بعض الظروف المؤسفة، نموذج رجل العلم الفرنسي في نظره، هذا العلامة النّبيل، الذي سيتعلم منه أكثر من أي كتاب في حياته، بفضل التّواضع الذي لاقاه به، و الذي يراه ابن نبي الفضيلة الأولى عند رجل العلم الحقيقي، و قد نبّهه من أول لقاء، أنّه عود الطلبة أن يسألوا في الفصل، أو يطرحوا أسئلتهم في دفتر معدّ لذلك، وإذا حدث و تعرّس الجواب على الفور، فيأخذ وقتا للتمنّن في القضية، و ربّما الرّجوع لبعض المصادر و المراجع..

المبحث الرابع

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 269.

الأفكار

ونحن هنا لن نتناولها من جانبها النظري الفلسفي، وإن كان ابن نبي قد فصل في ذلك، في محطّات عدّة من كتبه. وربما خصّص لذلك مقالات منفردة وكتبا، مثل: "مشكلة الأفكار"، الذي كان ينوي كتابته إبان لجوئه السياسي في القاهرة، ولكن حال دون ذلك حائل وظروف، ربّما تعلّقت بالصراع الفكري، مما أضطر إلى تغيير اتجاه عمله لمواجهة هذا الظرف الطارئ. ولكنه استأنف كتابة "مشكلة الأفكار"، بعد إلحاح صديقه . الدكتور عمار طالي . ، الذي كان يعلم بقصّة المشروع، وهو طالب في القاهرة. وابن نبي يعتقد بأن كتاب "مشكلة الأفكار"، يعطي فكرة على درجة كبيرة من الصّواب عن أهمية المشكلة، ليس فقط في المجتمع الإسلامي، وإّما في أي مجتمع إنساني⁽¹⁾. فمفهوم دور الأفكار في الحضارة، لا يقتصر على مجرد ترف في القول، أو زحرفة وزينة، إنّما للأفكار دورها الوظيفي الخطير، مادامت الحضارة هي القدرة على القيام بوظيفة أو مهمّة معينة، أي هي تحويل الفكرة إلى حركة، أو وسيلة أو أداة. ومن التعريف الشائع للحضارة في الواقع؛ «بأنها جملة العوامل المعنوية والمادّية، التي تتيح لمجتمع ما، أن يوفّر لكلّ فرد من أعضائه جميع الضّمّانات الإجتماعية اللازمة لتقدمه»⁽²⁾. من هذا التعريف، ومن التفاعل الضّروري للفرد داخل الجماعة، ستقتصر دراستنا على الجانب الحركي الفعّال، لمثل هذه الأفكار، التي كانت تختمر في ذهن مالك بن نبي، منذ شبابه الأول، إلى سنوات إندلاع الحرب العالمية الثانية، وهي الفترة التي تغطيها مذكرات شاهد للقرن، محل الدّراسة والمتابعة والبحث. وقد جعل ابن نبي، من الأفكار معالم طريق، نحو الإصلاح، والتّقدم، والرّقي، معالم نحو التّغيير الإيجابي المنشود. وهو يؤمن، مع "رومان رولان"، بأنه «لا يكفي أن تبدع أفكارا، بل يجب أن تؤمن لها الحياة»⁽³⁾. وأن تسهر على تجسيدها ميدانيا، وهو الأمر الخطير الذي يوجّه إليه في كل ما كتب، وسّمّاه بالفعّالية، التي تفتقدتها مجتمعات ما بعد الحضارة. ويفتقدها طلابنا ومتعلمونا، حتى الذين درسوا منهم بالمعاهد والمدارس الغربية.

«فالمثقف الذي لم يتعلم فيما تعلّمه بالمدرسة الأوروبية، معنى الفاعلية الواقعية، التي يتقدّم بها المسيحي اليوم على المسلم، هذا المثقف سيقبّس من مادّية أوروبا، اتجاهها البورجوازي، أعني أذواقها المادّية، أكثر مما سيقبّس اتجاهها

(1) مالك بن نبي: مشكلات الأفكار، مصدر سابق، ص14.

(2) المصدر نفسه، ص35.

(3) مالك بن نبي: من أجل التغيير، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2013، ص43.

البروليتاري، أعني منطقتها الجذلي»⁽¹⁾. فمشكلة الثقافة، من وجهتها التربوية، هي في جوهرها مشكلة إبداع الأفكار، وتوجيهها وتحسيدها. «والتوجيه هو تجنّب الإسراف في الجهد وفيالوقت. فهناك ملايين السّواعد العاملة والعقول المفكرة في البلاد الإسلامية، صالحة لأن تستخدم في كل وقت. والمهمّ، هو أن ندير هذا الجهاز الهائل (...) في أحسن ظروفه الزمنية والإنتاجية»⁽²⁾. وبلغة الاجتماع، مشكلتنا هي إيجاد الإنسان الذي يفكر، ويكتسب من فكرته معنى الجماعة، ومعنى الكفاح من أجلها. لأن النشاط الأعمى، الذي يدير ظهره للفكرة، يصاب بالشلل. كما أن الفكرة التي لم تفعل، تبقى عقيم. لأنها لم تخصّب بالفعالية المنتجة. والإصلاح عنده يهدف إلى توفير الدّافع الدّاخلي لدى جماهير الشعب، التي هي في أشد الحاجة إلى "انتفاضة القلب"، كيما تنتصر على ما أصابها من خمود وجمود. فالعقل المجرد. كما يرى متوفر في بلادنا، غير أن العقل الفعّال، العقل التطبيقي، الذي يتكوّن في جوهره، من الإرادة والهمة والانتباه، فهو شيء يكاد يكون معدوما. عندما نفعل الأفكار السليمة الصّحيحة، يمكننا أن نستشرف المستقبل، لأننا حينها، نكون قد طرحنا السؤال في صورته الصّحيحة، كيف نزيد مستقبلنا؟ «لأن المطلوب منا هو، لا أن نعرف ما سيكون انطلاقا مما هو كائن، بل المطلوب منا هو أن نغيّر ما هو كائن، طلبا لما نريده أن يكون»⁽³⁾. ولكي يصبح مركّب النقص لدينا فعلا مؤثرا ينبغي أن نردّ تخلفنا إلى مستوى الأفكار، لا إلى مستوى الأشياء، لأن التطوّر الحقيقي، دائما يرتكز على المقاييس الفكرية، وربّما كان التّجّاح الإقتصادي من أقوم المقاييس لسلامة الأفكار في هذا الشأن، الإقتصاد المنتج المبدع، لا الإقتصاد الذي يستهلك تركة الأباء والأجداد وميراثهم

لقد فهم الآخر، أن المعركة لا تكتسب بمفهومها التقليدي، وأدواتها الحربية فحسب، «وإنما هناك حرب حاسمة أخرى، يجب خوضها للفصل النهائي في المعركة، هي بطبيعة الحال الأفكار الباحثة عن هوامش التّجسيد والتّفوق، وذلك هو السبيل الذي انتحاه الغربيون ليكرّسوا زعامتهم، وينتصروا علينا ببساطة، لأنهم أدركوا سير الحرب الأخرى الدائرة إلى غاية اللحظة»⁽⁴⁾. ولذلك يّمّموا إلى الشاطئ الآخر من الصّراع، صراع الأفكار.. فمارسوا عمليات قيصرية على موروثنا الفكري، ووضعوا طرقا، وأساليب، ممرضة ومضعفة للنّفوس، سهّلت عليهم تشتيت ما بقي من أفكار، واكتساح العالم الإسلامي الذي أصبح يتغيّى بأجماد الماضي، منبها بها مخدّرا بسمفونية غربية، توقع له على هذه الأوتار التي استعذبها طويلا، ولم تكن الحلول التي تعرض عليه «في المجال السياسي، لإحلالا واهية، وما ذلك

(1) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص74.

(2) مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق (د.ت)، ص92.

(3) محمد عابد الجابري: الإسلام والغرب (الأنا والآخر)، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2009، ص50.

(4) بشير ضيف الله: فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2014، ص115.

الأدب المطنب في المدح والتمجيد لماضيها، إلّا وسائل إلفات في المجال السياسي، أو الفكري، حتى يلتفت العالم الإسلامي عن أمّ مشكلاته، ألا وهي مشكلة حضارته حتى يلفتوه عنها، ويرتبط اهتمامه بمشكلات وهمية، ويلهوه بحلول وهمية»⁽¹⁾.

ولقد ساهمت القابلية للإستعمار في تعفين الأوضاع بما يتلاءم وتنامي الأفكار السامة التي نخرت جسد الأمة، ولم تنتبه إلّا بعد فوات الأوان، بعد تلك الصدمة الإستعمارية، التي لم تترك بلدا ولا ولدا. فمن الضروري إذن، أن نعي ما يدور حولنا، ونعمل على إحباط كل محاولات التخدير، والتشويش، والإلهاء، وذلك لا يكون إلا بإنتاج أفكارنا محلياً، وتبليغها، لأنها وجدت للنشر والإثراء والمناقشة والتنفيذ، وكلما انتشرت الأفكار وتوسّعت، زاد هامش الرغبة في التغيير، والحركة، والإصلاح، والتحرّر، ولا يمكن لمجتمع في عهد التنمية والتشديد، أن يركز على أفكار مستوردة، أو مسلّطة عليه من الخارج، خاصّة إذا كان هذا الخارج يمثّل العدوّ بطريقة وكيفية ما. وفي كثير من الأحيان، فإن ما يصلح من أفكار لنمط إجتماعي معين، لا يمكن تطبيقه على نمط آخر ولو إلى حين.

التأمّلات / إرهاصات الأفكار:

أما أفكار مالك بن نبي، فقد تجلّت، في كل ما كتب بعد مرحلة التّضوج الفكري، التي أعقبت مرحلته الدّراسية في باريس، وقد كان لهذه الأفكار صدى واسعاً في الأوساط العلمية، التي تناولتها بالنّقاش والتحليل والتّعقيب. ولقد ارتقى العديد من هذه الأفكار إلى مستوى التّطبيقات العلمية، التي عمل ابن نبي على البرهنة عليها، والإستدلال لها بالحجّة والبيّنة المقنعة، حتى اعتبرت نظريته في الثقافة والحضارة، فتحاً جديداً لفهم علمي. وقد كان لمساهماته العديدة في الأفكار الإقتصادية والإجتماعية والثقافية، الأثر البارز، الذي لا يمكن لأحد أن يتجاوزها بحال. وكتبه (المسلم في عالم الإقتصاد، فكرة كمنوبلّت إسلامي، فكرة الأفريقية الآسيوية، شروط النهضة) وغيرها، دليل شاهد على هاته الأفكار الرائدة في حينها، والتي ما زالت تشعّ إلى الآن، بمخزونها العلمي الأصيل، الذي ينبأ عن عبقرية كاتبها وتفوّقه.

وقد تجلّت هذه الأفكار مبكراً عند مالك بن نبي من خلال تأمّلاته وملاحظاته الدّقيقة، وقد كانت الفكرة تؤرّقه فيحاول تمثّلها وتجسيدها. وكان يجاهر بأفكاره مجاهرة صريحة وفضّة أحياناً. وهو يدرك الآن هذه الصّفة التي طبعت شخصيته وخصاله، حيث يقول: «إنني أدرك الآن أن هذه الصّفة، تعدّ أساسية في نفسيّتي وخصالي، وعلى

⁽¹⁾ ينظر: مالك بن نبي: القضايا الكبرى، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2013، ص177.

أساسها يمكن تفسير الكثير من تصرفاتي في الحياة فيما بعد، وخاصة افتقاري للمرونة، وهو ما كان ينتقدي من أجله أقرب الأصدقاء. كنت أحب المناقشة، خاصة إذا كان الموضوع علميا أو دينيا»⁽¹⁾.

لقد كان لمطالعاته حول الإستعمار الأبيض في كندا وغرب الولايات المتحدة أثرا في نفسيته التي أصبحت تحب المغامرات، «التي تتيح لرجل أن يصنع تاريخا صغيرا على بقعة من الأرض تمنحها له الطبيعة، أو يستولي عليها، من مالك قديم لا يعرف ولا يقدر على الإحتفاظ بها»⁽²⁾. لقد كان يريد أن تكون له أرضه ومزرعته وأبقاره وأغنامه، وأن يشم رائحة الإصطبل والزرائب، وكثيرا ما كانت أراضي المعمّرين، تحمله على التساؤل: «أين هي أرض أجدادي؟»

. آه لو أني أصبح مزارعا! ولكن أين الأرض؟ إنهما لا تعطى إلا للمستعمر.

ولما كانت خبرته السياسية والإجتماعية، قد تكوّنت شيئا ما، فقد عزم على أن يبذر الخوف في كل مكان يمرّ فيه.. وخاصة بمنطقة آفلو، خلال جولات المحكمة.. كانت نظريته بسيطة، ولكنها هادفة مفيدة وفعّالة.

«ينبغي أن تفلح أكبر قدر من المساحة، حتى تنشئ حقك على الأرض، تلك الأرض التي لا تملك فيها، سوى ما تنبته الطبيعة من العشب اللازم لقطعانك (...)، لا بدّ إذن أن تنشئ حقك الإجتماعي في الأرض. ذلك الحق الذي يخوّلك أن تكون المالك الشخصي لها، وأن تكون لك الإرث الذي ينتقل إلى أبنائك، (...) وإلا فالمستعمر سيأتي ليحتل الأرض التي عليها خيمتك، وحينئذ أنت مضطر للرحيل من هنا، لأنك في نظر القانون الفرنسي لست مالكا للأرض»⁽³⁾.

لست أدري إلى أي مدى استفدنا من مثل هذه الفكرة، ولماذا لم تقم دولة الإستقلال بتملك الجزائريين لأرض أجدادهم، على نطاق واسع ومعقول؟.

إن الروابط القوية التي تنشأ من الحق في الإمتلاك، هي التي تدفع بالمرء إلى المقاومة والدفاع عما يملك، وفي الوقت نفسه هي التي توقف أطماع الآخرين وتحجّم جشعهم. والبلاد الشاسعة لا بد أن تعمّر بأهلها وإلا تعرّضت للسلب والنهب والتقطيع، والغصب. إن مثل هذه الفكرة تؤسس لسياسة رشيدة توزّع السكان لينتشروا في الأرض، وبيتغوا من فضل الله، فتتحقق خلافة الإنسان فيها، كما أمره الله سبحانه وتعالى. وفي هذا الإطار كانت

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص73.

(2) المصدر نفسه، ص118.

(3) المصدر نفسه، ص183.

له ملاحظات قيّمة حول مكافحة التصحرّ الذي يأكل الهضاب والسواحل أيضا. فقد لاحظ في منطقة تبسة و« منذ أن اجتاحت الحرائق الكبيرة في عام 1912 غابات المنطقة، ودمرتها، بدأت الأوضاع الإقتصادية لهذه العائلات تسوء تدريجيا، حتى أصبحت صعبة للغاية»⁽¹⁾، فنتائج هذه الحرائق عادت اليوم تعطي نتائجها، حيث اختفت حتى الثلوج من الوجود، «أما سهل تبسة المسمّى (الحريق)، فقد أصبح محزنا، والعائلات التبسية القديمة التي عاشت في اقتصادها على شيء من الإكتفاء الذاتي، مؤمنة خبزها ومأواها، وبرانصها، أضحت غير قادرة على الحياة. والأرض التي كانت تطعم أجدادهم، أصبحت الآن ماحلة»⁽²⁾، فمنذ هذه الحرائق الكبرى للغابات المحيطة بتبسة، بدأ الريفيأخذ شيئا فشيئا مظهر الصحراء.

وبهذا الشأن كتب ابن نبي . سنة 1964، مقالا بجريدة الجمهورية الجزائرية، تعليقا على ما جاء في جريدة (الفيجارو). كتب مقالا بعنوان «من أجل إصلاح التراب الجزائري»، وإن كان قد تطرّق للموضوع قبل ذلك، وخصّص له مقالا سنة 1951، يلفت الرّأي العام إليه، يقول: «لقد نعلم أن هذه المشكلة قائمة في الشّمال الإفريقي بصفة خاصّة، وأني وضعت فيما يخصّني مصطلحا لهذه المشكلة، أعتقد أنه يعبر عن جوهرها بكلمة (saharisation) (أو مصير التراب إلى الصحراء)»⁽³⁾. كما تبه إلى الخلل الذي تحدّثه عملية قطع الأشجار العشوائية في المركّب الطّبيعي والتوازن البيئي، لأن الرّياح والمياه تقوم بعمل التخريب. تلك المأساة التي تنتهي بموت التراب، وتترك شعبا بدون خبز. وتؤكد هذه الخطورة كما يقول: «إذا عقدنا المقارنة بين الأرقام التي تدلّ على نقصان الأرض الصّالحة للزراعة، والتي تدلّ على زيادة السّكان في العالم. وقد تتضمن هذه المناقضة كل مشكلات العالم الإجتماعية والسياسية المقبلة»⁽⁴⁾. ولذلك فقد دعا إلى تأسيس مصلحة تقوم بإصلاح التراب بالجزائر، لأن ذلك، يلبي ضرورة حيوية في البلاد، ولا يقاس نجاحها، إلا بقدر تعويض الأشجار والغابات التي أحرقت أو قطعت.

لقد صدع بهذه الفكرة في العهد الإستعماري، الذي كان يتّهم دائما الأهالي بهذا التخريب، ولذلك فقد جدّد مشروعه في عهد الإستقلال الذي تكلّل بمشروع السّد الأخضر، ويوم الشجرة، ولكن هذا الأمر، لن يؤتي ثماره إذا لم يستيقظ الرّأي العام إلى أهميّة هذه المشاريع. وهي الحقيقة التي واجهتها أمريكا حينما تحدث مثل هذه

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق ص26.

(2) المصدر نفسه، ص41.

(3) مالك بن نبي: في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق، 2006، ص93.

(4) المصدر نفسه، ص94.

الصّعوبات، فلجأت إلى " تلقين ضمير الشعب "، حتى يعطي حَقَّها ويقدر فيها أهميتها البالغة. وهو الإجراء الذي غير وجه الأرياف الأمريكية، في مدة عشرين سنة.

وعطفا على ذكر التغيرات المناخية، وبروز مشكلة التصحر، فقد حاول زرع أفكار، لتعويض فلاحه القمح والشعير في هذه المناطق بفلاحات أخرى، مثل التين الشوكي، وشجر الصبار، التي تتماشى مع تغير المناخ . والتي أصبحت عند أمم صحراوية مصدر ثروة وقوة، مثل المكسيك وغيرها..

ومن الأفكار التابعة للمجال الفلاحي والتي كانت تدور بذهنه في مرحلة الشباب، الرحلة إلى السعودية، وتحويل فضلات الأضاحي بمعنى، إلى أسمدة زراعية، وهي الفكرة، التي نتمنى أن تكون قد طبقت فيما بعد في السعودية، وفي غيرها من البلاد الإسلامية. أمّا في المجال الحراري، ففي الوقت الذي كان المهندس الفرنسي (جورج كلود)، مهتمًا باستخدام الطاقة الحرارية في البحار، اشتغل ذهن مالك بن نبي بالحرارة الصحراوية، وكان هذا التساؤل يتردد في أفكاره، لأن المجال العربي صحراوي على العموم، وأصبح يولي شطرا من وقته، لدراسة (الترموديناميك) خاصة. وإثما لفكرة رائدة، وإثما استجابة لتحديد حقيقي في صحرائنا، يحول لساعات الشمس الملتهبة إلى مصدر للرفاهية والغنى، بوسائل أقل ما يقال عنها، أئها صديقة للبيئة والإنسان.

وفي المجال الطاقوي، اهتم كذلك بشمعة توليع محرك البنزين، فقد كان يهيمه تعويض الشمعة التي تؤدّي خدماتها شهرين أو ثلاثة، بشمعة تدوم دوام حياة المحرك، وهو يقول: «أعتقد بعد ثلاثين سنة، أن المسألة لا زالت تستحق الإهتمام، غير أنني تركتها في الطريق، الذي نشرت على حافظه كثيرا من الأحلام»⁽¹⁾.

ومن هذه الأحلام ما دفن مشاريع تحت الأرض، خوفا من مدهامات البوليس الفرنسي، سواء في تبسة أو في باريس. وكم كانت تدور في رأسه من أحلام ومغامرات، وكم كان يتمنى أن تكون له مزرعة في السودان أو

⁽¹⁾ مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 359.

أستراليا. وحتى في تمبكتو. وقد أوحى له الحنين إلى الآفاق البعيدة بفكرة: «فقد كتب لرجل يدعى (بن خلاف)⁽¹⁾ وكان أحد كبار تجار (جيجلي)، ومستشارا عاما لهذه المدينة. ولأنه كان صديق الدكتور موسى، ومن الأنصار العليين للأمير خالد، فقد كان له في هذا الوقت هالة في أعين المدرسين»⁽¹⁾. لقد طلب منه في رسالته نوعا من المشاركة في تأسيس شركة تجارية، من نوع التوصية، في مدينة (زندر zinder)، في السودان. لقد كان ذلك من أحلام الشباب. ولكنه يدرك الآن أن الأمر كان كما لم لو أنه طلب دراهما من شخص لا يعرفه ليؤسس محلا تجاريا على سطح القمر. وهو يفهم لماذا لم يرسل له دراهمه.

ومن الواضح، أن ابن نبي، كان يرى في الأفكار، رأس مال جوهرى بالنسبة لكل بلد، وأن الثقافة، هي ذلك الدم في جسم المجتمع، يغذي حضارته، و يحمل أفكار "الصفوة"، كما يحمل أفكار "العامة"، و كل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد.

و هو يقدر، بأن الانتقال من الحياة البدائية الرائدة، إلى الحياة العاملة الناشطة، هو الذي يسجل بداية حضارة، أو نهضة معينة. و لن يتأتى ذلك بدون أفكار أو مبادئ، فهو يقر: أنه « حينما يبتدئ السير إلى الحضارة، لا يكون الزاد بطبيعة الحال من العلماء و العلوم، و لا من الإنتاج الصناعي أو الفنون، تلك الأمارات التي تشير إلى درجة ما من الرقي، بل إنّ الزاد، هو "المبدأ"، الذي يكون أساسا لهذه المنتجات جميعا»⁽²⁾.

(*) عائلة بن خلاف من العائلات الأصيلة و الغنية في مدينة جيجل، و تروى حكاية طريفة عن سرّ هذا الثراء، الذي بدأ مع الجدّ (اعميرة)، الذي كان يجمع أصداف البحر، و يحملها على حمار لبيعهها، و ذات يوم وجد صندوقا قذفه البحر إلى الشاطئ، و كان مملوءا ذهباً. فانتقل هذا الثراء إلى أولاده: الطاهر - حسن - فرحات - محمود.

و المستشار المذكور في المذكرات هو (سي بلقاسم بن فرحات). و قد أمتت الثورة ممتلكاته فيما بعد و حسب شهادة (سي البشير مزرق) أحد كبار العائلة، و الذي تعامل مع هذا المستشار بشرائه قطعة أرض منه في منطقة الأمير عبد القادر، فإن سي بلقاسم كان رجلا كريما و محسنا، و لا يتعامل بالزنا، و في يوم عاشوراء كان طابور المحتاجين يمتد أمام متجره إلى عشرات الأمتار، لأنه يوم الرّكاة. توفي حوالي 1975-1976 وكان أخوه (سي احسن) من الداعمين و المولدين الأساسيين لجمعية العلماء المسلمين مع آخرين مثل: مساعديه (أبو محمد الشريف). بالحاج سعيد (قسنطينة)، بن الخطاب (قسنطينة)، بالفكون، وبن دالي، و غيرهم و كانت ابنة (سي احسن) متزوجة عند فرحات عباس، و بعد وفاته طلقها هذا الأخير و تزوج من فرنسية.

(1) مالك بن نبي: مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص 138.

(2) مالك بن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 74.

هذا المبدأ الذي يتحوّل إلى أفكار قابلة للتجسيد، بفضل أقلية خلافة، هي نخبه المجتمع التي تحمل على عاتقها عبء السيطرة على طبيعتها، و بيئتها المحيطة، حتى تستطيع الرد، و مجابهة تحديات المرحلة. «ومن المتصوّر، أن التحديث و التطور الأخلاقي الإنساني، اللذان ينتجان عن طريق التعليم الأرقى، و الوعي، و الفهم للمجتمع الإنساني، و بيئته الطبيعية، يفرزان حركة مستمرة، نحو مستويات من الحضارة أعلى فأعلى»⁽¹⁾.

و لما كانت الثقافة، هي الفكرة الأساسية في كل تعريف للحضارة، فقد وجب أن نتصور تعريفا لها، لا من زاوية نظرية فحسب، بل لا بد أن تنضاف إليها وجهة النظر العملية و التربوية على الخصوص.

المبحث الخامس

التربية محور الفعل الحضاري

⁽¹⁾ صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 519.

لقد تجلّت بواكير - فكر ابن نبي - بوضوح، في ذلك البعد الإستشراقي، الذي كان يتنبأ به، على إثر الدّراسات الدّقيقة، التي قام بها، سواء على محيط القابلية للإستعمار، أو حتى على الإستعمار نفسه.

فقد مكّنت نظره الثّاقبة، و دراسته، من أن يصنّف الأفكار إلى صنفين:

1. الأفكار الرّائدة التي تؤثّر في عالم الأشخاص .

2- و الأفكار العلمية التي تؤثّر في عالم الأشياء.

أمّا الأولى: فتجيب عن السؤال : لماذا؟، حيث تقدّم دوافع العمل ومبرراته.

وأما الثانية: فتجيب عن السؤال: كيف؟، فتقدم طرق العمل ووسائله. و في الحقيقة لقد كان مبحثنا السّابق عن الأفكار، يدور حول الأفكار العلمية، التي تتعامل مع عالم الأشياء.

أمّا القسم الثاني من الأفكار، فهو الذي شغله، طيلة حياته الباقية، بصفتها تكتسي أهميّة بالغة، و أولوية ضرورية، خلال المرحلة الأولى من الدّورة الحضارية، التي لا بدّ للأمة أن تمرّ من خلالها، إذا أرادت النهوض و الإنبعاث. لأنّ مبرّرات الوجود الحضاري، لا تكمن إلّا ضمن هذه الفئة من الأفكار، التي تتعلّق بعالم الأشخاص. و لهذا، فإنّ هذه المرحلة تعتبر تربوية بامتياز، ففيها، تتشكّل الدّوافع التّفيسية، و الرّوحية، النّابعة من مشروع إجتماعي، أو فكرة تمنح النشاط أقصى فعّاليته.

«و التربية صلة قديمة المسار بين أفراد المجتمع و تحويل لطاقتهم إلى تآدية وظيفة إجتماعية مؤسسة على قواعد خلقية سليمة»⁽¹⁾.

«فالشّروط الأول العام لتحقيق مشروع ثقافة هو إذن الصّلة بين الأشخاص (...). فأساس كل ثقافة هو بالضرورة تركيب و تأليف لعالم الأشخاص، و هو تأليف يحدث طبقا لمنهج تربوي يأخذ صورة فلسفة أخلاقية»⁽²⁾.

و المشروع التّربوي، يحتل مكانة حيوية في أية خطّة تنموية، قصد تطوير قدرات الفرد و المجتمع، « و إذا كان يعكس في البلدان المتطوّرة متطلّبات المجتمع المتقدم، فإنّه في البلدان التّامية، و الإسلامية بالخصوص يتطلّب شروطا إضافية، انفراد بذكر بعضها مالك بن نبي، لأنّ إنجاح التّجربة التّنموية، تقتضي إعادة تركيب العناصر

⁽¹⁾أسعد السحمراني: مالك بن نبي مفكرا إصلاحيا دار النفائس، بيروت، ط2، 1986، ص 228.

⁽²⁾ينظر: مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص 60،61 .

الثقافية للمجتمع، في شخصية الفرد، من خلال عملية مزدوجة، تشمل على إزالة رواسب الماضي (ذهانات رجل مابعد الموحدين)، و اقتباس انتقائي لمشاريع و ثقافة الآخر.⁽¹⁾

و الباحث في المشروع التربوي، عند ابن نبي، لا بد أن ينطلق من نسقه النظري الذي سخره خدمة للنهضة الحضارية، عندما عالج مشكلاتها.

وربما، هذا ما فعله الباحث (حسين آيت عيسى)، في كتابه " الفكر التربوي عند مالك بن نبي "، حيث تناول عناصر منظومته الفكرية، مركزا على العلاقة بين الثقافة و التربية، و الحضارة و الشخصية، و نمط الأفكار. « كما تعرّض لحساسية العملية التربوية كمشروع شامل، يتركز على قيم و مناهج، تحقيقا لهدف ترقية الفرد، و إعادة نسج العلاقات الاجتماعية، مؤكّدا، على ضرورة تمحورها حول الذات الثقافية، من خلال القضاء على الرواسب السلبية، و بناء الأسس الإيجابية البديلة. كما ميّز بين دور كل من الثقافة و المدرسة، إذ تغرس عناصر الثقافة في شخصية الأفراد من خلال المنظومة التربوية ككل، التي تتجاوز الإطار المدرسي»⁽²⁾.

و قد قام هذا الباحث بتقييم هذا الفكر التربوي عند بن نبي، استنادا إلى تخصصه الأكاديمي في علم الاجتماع التربوي، حيث قدّم عرضا شاملا معتمدا على أقوال بعض رواد الحقل التربوي و الثقافي. أمثال " إميل دوركيايم " و " جورج غورفيتش " و " بياربورديو " و غيرهم. و قد أبرز في كتابه، أن فكر ابن نبي يسمو فوق الإعتبارات الذاتية، الضيقة، و الإيديولوجيات الظرفية، و الإنقسامات الحزبية و الطائفية، فهو يقدم توجيهها معرفيا جوهريا لإصلاح السياسات التربوية، التي تدفع بالمجتمع لاستعادة مكانته بين الأمم، « وقد بيّن الكتاب أنّ المشروع التربوي لبن نبي، يساهم في حلّ معضلات المرحلة الزاهنة، و يسمح لنا بتعديل نموذجنا التربوي، و إصلاح المنظومة التربوية، و الاستفادة الإنتقائية من التجارب المستوردة؛ إذ هو متوازن الجوانب، و يتجاوز الشائيات الضدية، المعيقة للفعل التربوي، كما يستجيب لمتطلبات الفرد و المجتمع في آن واحد، راسخ في الأصالة، و متطلّع إلى الأفضل من المعاصرة، مقدّما الحوافز للفرد، و شروط الفعالية الجماعية، تحقيقا لأهداف التنمية المستدامة، و مواجهة أشكال الهيمنة و الغزو، في إطار الحوار مع الآخر»⁽³⁾.

⁽¹⁾ ينظر: حسين آيت عيسى: الفكر التربوي عند مالك بن نبي، جسونالشر و التوزيع، الجزائر، ط1، 2017، ص 10.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 11، 12.

⁽³⁾ حسين آيت عيسى: الفكر التربوي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 14.

مع ملاحظة، أنّ الباحث قد جانبه الصّواب حينما سمح لنفسه أن يضيف عنصرا خامسا، إلى معادلة الحضارة الشّهيرة التي صاغها ابن نبي:

الحضارة = إنسان + تراب + وقت + فكرة مركّبة

حيث أضاف عنصرا خامسا، أسماه "رخصة البناء"، وهو يعتقد أنّها «مسألة غاية في الأهمية من النّاحية التصورية والمنهجية، تلك المرتبطة بالعلاقة بين العالم أو المصلح من جهة، و السياسي أو الحاكم من جهة أخرى أو قل: بين الرؤية العلمية للتغيير، و التمكين السياسي لتنفيذها و حمايتها أيضا، طيلة الزّمن الكافي لاكتمالها»⁽¹⁾ فقد وقع في فخ القابلية للإستعمار، من حيث كان يبحث عن الخلاص من أحابيلها.

و قد كان لنا في رسول الله إسوة حسنة، و في الكثير من عظماء التاريخ، إذ لم ينتظروا هذه الرّخصة هبة من أحد، و إنّما وقّعها لهم مبدأهم، و ضميرهم الدّكي الحيّ. و تلك مسألة تعود بنا إلى عنصر الحضارة الأول و هو الإنسان.

ومهما يكن من شيء، فإن مالك بن نبي يشخص أزمة الأّمة، على أنّها مشكلة تحلّف، و أن الحل الجذري لذلك، يكمن في انبعاث حضاري جديد، و أنّ الإنسان في معادلة الحضارة، يمثّل الشّروط الأكثر أهمية، باعتباره العنصر الأساس و الجوهرى، في كلّ بناء أو تغيير إجتماعي. و هذا ما يعطي العملية التربوية أهميتها القصوى، و دورها الحاسم في نظرية البناء الحضاري.

هل معنى هذا أنّ النّظم التربوية السائدة في مجتمع ما، هي المسؤولة عن حالته التي هو عليها؟

أكد أنّ علماء الإجتماع سيحيون بنعم. إذا تعاملنا مع التربية بمفهومها الشّامل.

لأن هذا المفهوم، سيحيلنا على الثّقافة بمعناها التّربوي، و هي بهذا المعنى «ليست علما خاصّا لطبقة من الشعب دون أخرى، بل هي دستور تتطلّب الحياة العامّة، بجميع ما فيها من ضروب التفكير و التّنوع الإجتماعي، و على الأخص، إذا كانت الثّقافة، هي الجسر الذي يعبره البعض إلى الرّقي و التمدّن، فإنّها أيضا ذلك الحاجز الذي يحفظ البعض الآخر من السّقوط من أعلى الجسر إلى الهاوية»⁽²⁾. فهي تتدخل في شؤون الفرد، كما أنّها الحجر الأساس في بناء المجتمع و نمطه، و هي تعالج مشكلة القيادة و النّخبة، كما تعالج مشكلة الجماهير، لأنّها في الأخير، حقيقة تربوية، بل التربية تعالج مشكلة الفرد.

⁽¹⁾ المرجع نفسه، ص 26.

⁽²⁾ مالك بن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص 109.

و لأنّ الثقافة في معناها اللغوي، تفيد التّشذيب و التّهديب، فلا بدّ أن نتصوّر تعريفا لها، لا من زاوية نظرية فحسب، بل لا بدّ من التّركيز على جانبها العملي التّربوي أيضا. «بمعنى، أنّها الجوّ العام الذي يطبع أسلوب الحياة في مجتمع معين، وسلوك الفرد فيه بطابع خاص، يختلف عن الطّابع الذي نجده في حياة مجتمع آخر»⁽¹⁾. وهي بهذا المعنى، تمارس دورها الحضاري بفعالية، وتغرس عناصرها في أفراد المجتمع. فتكوّن منهم أشخاصا، يربطون عالم أفكارهم بعالم الأشياء والطّبيعة، ومن هنا يتّضح الدور الخطير، للعملية التّربوية في الرّبط بين الثقافة والشّخصية والحضارة.

وبشهادة باحثين، منهم الرّوسّي (فلا ديميرماكسيمينيكو)^{*} فإن مالك بن نبي من الأوائل الذين تناولوا مشكلة الثقافة في المغرب العربي، إن لم يكن هو الأول على الإطلاق، بل هو من السّبّاقين لدراسة هذه المشكلة في بلدان العالم الإسلامي والعالم الثالث قاطبة..

مفهوم التربية عند مالك بن نبي:

يتجه مفهوم التربية عند هذا المفكر، مباشرة إلى التّنشئة الحضارية، حيث يعتبر المنهج الإسلامي في التربية، هو أساس الحضارة الإسلامية، التي كان روحها القرآن الكريم.

ولذلك، فإننا كثيرا ما نجده يستخدم كلمتي (التربية) و(الثقافة)، بمعنى متطابق ومتماثل، وربّما في هذا السّياق بالذّات، كان يفضل استعمال كلمة (ثقافة)، على غيرها، لأنه كان يريد أن يوجّه الأنظار إلى مشكلتنا الأساسية كون « الثقافة هي الفكرة العامة في كل تعريف للحضارة تقريبا»⁽²⁾. إذ الحضارة هي الثقافة على نطاق أوسع، و كلا المصطلحين يضمّ المعايير، و القيم، و المؤسسات، و طرائق التفكير، التي علّقت عليها أجيال متعاقبة أهميّة أساسية في مجتمع ما.

وربّما، هذا هو العنصر الحيوي الذي أراد مالك بن نبي من كلّ حركة إصلاحية تنشُد تغيير الإنسان نحو الأفضل، أن تعيه، و أن يكون هو هدفها الأسمى في كلّ نشاط و تحرك، لأنّ باقي العناصر تابعة له و نتيجة. ومن هنا جاءت العناية بالإنسان، و العناية بتنشئته على هذا الفهم الحضاري الذي يؤهله بعد ذلك للعمل على صناعة التاريخ.

⁽¹⁾ مالك بن نبي: تأملات، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2013، ص147.

^{*}(ينظر بهذا الشأن: فلا ديميرماكسيمينيكو: الانتلجانسيا المغاربية (أفكار و نزاعات)تر: عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة، الجزائر، 1984، ص 174.

⁽²⁾صامويل هنتنغتون: صدام الحضارات، مرجع سابق، ص 69.

لأنّ التربية بهذا المفهوم، أشمل من التعليم، كونها تعمل على إيجاد أسلوب في الحياة ، فهي « تستهدف إحداث تغيير جذري في أنماط التفكير و السلوك معا، لا مجرد تغيير كمّي في الحصيلة المعرفية»⁽¹⁾، و بهذا تتجاوز الإطار الضيق لأية مؤسسة، لتشمل الحياة الاجتماعية بكل تفاصيلها، لأنّها تمثل ظاهرة مستمرة، سواء بالنسبة للفرد أو المجتمع.

و هنا يجدر بنا أن نطرح سؤالاً آخر حول ما إذا كان الفصل بين المجال الثقافي و التربوي يعتبر خطأً نظرياً و منهجياً فادحاً؟ خاصة في المجتمعات التي تتمتع بخصوصيات دينية و تقليدية عميقة.

و إذا كان هدف التربية في الأدبيات الغربية، هو نشئة الفرد ليندمج في المجتمع.

فإن مثل هذا الإجراء، لا يمكن أن يؤدي إلى شيء في المجتمعات المتخلفة، إذ من أجل تغيير المجتمع لا بد من تغيير الإنسان، و من أجل تغيير الإنسان، لا بد من إيجاد وسط إجتماعي ملائم. و هذا ما يفسر جدلية تغيير الإنسان و المجتمع، عند ابن نبي، «تماماً كما هو الحال بالنسبة للعلاقة بين الذراع و العجلة، حيث أن تحريك أحدهما للآخر، يخلق حركة متبادلة، و هذا ما يفسر أيضاً ثنائية الظاهرة و المنهج في كتابات مفكرنا، ففي المجتمعات المتحضرة، تتشكل شخصية الفرد تلقائياً تحت تأثير خصائص الوسط الإجتماعي، الذي يحمل عناصر (ثقافة / حضارة) ، بينما لو تركنا شخصية الفرد في المجتمعات المتخلفة، تتشكل تلقائياً، فإنها سوف تمتص بالضرورة، عناصر (ثقافة / تخلف)»⁽²⁾.

فينبغي أن تتحدّد العلاقة بين السلوك الفردي ، و بين شبكة العلاقات الاجتماعية التي تتيح لمجتمع ما، أن يؤدي نشاطه.

هذا المجتمع الذي هو ليس مجرد عدد من الأفراد، بل إنّ وحدته المعمول بها، هي الفرد المشروط و المكيف، الذي تبعث به الطبيعة أول أمره، في حالة بدائية قابلة للتشكيل، على أيّ صورة يريدتها المجتمع، و يكيّفها طبقاً لأهدافه و مراميه. و هذا الفرد لا بد أن يفهم بأنه قابل للتشكّل في صورته المثالية، لأنّه مولود على الفطرة، فأبواه

⁽¹⁾ حسين آيت عيسى: الفكر التربوي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 35.

⁽²⁾ المرجع نفسه، ص 37.

يهودانه، أو ينصرانه، أو يمجسانه، كما جاء في الحديث الشريف. مما يجعلنا « نتوقع تدخل الواقع الديني في هذا الجانب الجديد من المسألة»⁽¹⁾.

ولهذا كان واضحا في هذا الجانب، إذ كان رأيه قائما على مبدأ، لم يتغير بل أكدته الأيام، « هو أنّ نظاما إجتماعيا ما ، لا يقوم إلا على نظام أخلاقي»⁽²⁾، حتى إنّ تلك المظاهرات الصاخبة لم تكن تغويه، بل على العكس كان يظنها عقيمة و مضرّة عندما تكون فرصة للبعض ليؤدي بطولات تمثيلية في معارك وهمية بعقول فارغة و غير مهياًة.

و هو يتفق تماما مع علماء التربية الذين يرون بأنّ «التربية هي تنمية الفرد من جميع جوانبه الجسمية و العقلية و النفسية، و الروحية و العقدية، و الخلقية، و الإجتماعية، بحيث تنعكس هذه التنمية بصورة مباشرة على سلوكياته. و هي على هذا تشمل كل المراحل التي يمرّ بها الإنسان، من طفولته إنضجه تدريجيا»⁽³⁾.

وهو يؤمن بثوابت التاريخ، التي لا يغيرها الزمن، على حين يغيّر المجتمعات. «إنّ نخضة مجتمع ما، تتم في الظروف العامة نفسها، التي تمّ فيها ميلاده، كذلك يخضع بناؤه، و إعادة هذا البناء، للقانون نفسه»⁽⁴⁾.

و ما هذه الظروف، إلاّ الفكرة الدينية، التي تحدث التغيير الجذري في باطن الفرد و مظهره، و بذلك يكون للمنهج التربوي، الأثر البالغ في تحميل ملامح الفرد، و تحسين سلوكه.

و هكذا، فالترّبية عند مالك بن نبي ليست عملية عفوية إرتجالية، و إنّما هي تخطيط مدروس محدّد الأهداف و ذو قاعدة صلبة يتحرّك في إطارها.

و لعلّ هدفه الأسمى من ذلك كلّّه، هو تكوين الإنسان الحضاري، الذي يتمتع بأقصى حدود الفعّالية، و تتمين شبكة العلاقات و الروابط، التي تنشأ مجتمعا يتوجّه نحو الكمال الإنساني.

وقد ركّز برنامجه التربوي، على أبعاد أربعة، يراها الأساس في تحقيق أية ثقافة حضارية وهي :

⁽¹⁾ مالك بن نبي: ميلاد مجتمع ، تر: عبد الصبور شاهين، بإشراف ندوة مالك بن نبي ، دار الفكر، دمشق، 2006، ص 66.

⁽²⁾ مالك بن نبي :مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق، ص 305.

⁽³⁾ ينظر: فاطمة الزهراء سعيداني: مكانة شبكة العلاقات الإجتماعية في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، مذكرة لنيل شهادة الماجستير في العلوم الإسلامية، إشراف، د.محمد باباعتي، جامعة الجزائر، كلية العلوم الإسلامية قسم العقائد و الأديان، 2011، ص 91.

⁽⁴⁾ مالك بن نبي :مذكرات شاهد للقرن ، مصدر سابق، ص 86.

التربية على :

- المبدأ الأخلاقي .
- الذوق الجمالي .
- الصناعة أو العلم .
- المنطق العملي .

و هو لا يتردد في التعبير عن قناعته، باكتمال المعادلة في هذه العناصر الأربعة حينما يقرر في شجاعة أدبية، «أنه من الفضول تحديد العمل بشيء أكثر من هذا، و كل فضول في تحديد شيء من الأشياء، فإنه لا يزيد ذرة في وضوح معناه، بل لعله يخلق التباسا و بلبلة، فيجب علينا إذن أن نقول : إن الثقافة تشتمل على أربعة فصول:

فصل أخلاق ، و فصل جمال، و فصل منطق عملي ، و فصل علم»⁽¹⁾

و لو تأملنا الموضوع مليًا - كما يقول-، لوجدنا أن الترتيب بين هذه العناصر يختلف باختلاف الدوافع، و ليس باختلاف الأصول النظرية. و هذا يعني أن ذاتية الثقافة تقوم على تقديم أو تأخير مبدئين هما: المبدأ الأخلاقي، و المبدأ الجمالي، و على أساس هذا التقديم و التأخير يتحدد الإتجاه العام للحضارة.

مع العلم أن مالك بن نبي كان قد لاحظ «أن تعريف الثقافة يختلف باختلاف الإيديولوجيات السياسية و الإجتماعية و الإقتصادية للأمم و الشعوب، ففي الغرب الرأسمالي يعرفون الثقافة بأنها تراث الإنسان، أو فلسفة الإنسان، بمعنى أن مشكلتها ذات علاقة وظيفية بالإنسان، أما في البلاد الإشتراكية فإنهم يلاحظون في تعريفها علاقتها بالمجتمع ووظيفتها فيه، فيذهبون إلى أنها فلسفة المجتمع وهو ما يراه تعبيرا عن فكرة عامة للثقافة، دون تحديد لمضمونها القابل لأن يدخله التعليم في سلوك الفرد و أسلوب الحياة في المجتمع ، لذلك عمل على الرّبط بين الثقافة و الحضارة حيث تصبح الثقافة نظرية في السلوك أولا و أخيرا⁽²⁾.

و لاشك أن التّوسط في كل شيء، هو سمة تميّزت بها خير أمة أخرجت للنّاس، فلنأخذ بهذه المبادئ من دون إفراط و لا تفريط. لأنّ العلاقة بينها مجتمعة هي «علاقة تظافر، لتحقيق شروط الفعالية الإنجازية على مستوي الفرد،

⁽¹⁾ مالك بن نبي: تأملات ، دار الوعي ، الجزائر ، ط1، 2012، ص 151، 152

⁽²⁾ ينظر: أمنة تشيكو: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي و أرنولد تونبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989، ص 128.

و تماسك شبكة العلاقات الإجتماعية على مستوى المجتمع، و هي أيضا علاقة توازن يتحدّد من خلالها طابع الثقافة، و بالتالي نموذج الحضارة التي تقوم على أساسها»⁽¹⁾.

إنّ التربية، بصفتها الفكرة الأساسية في الثقافة، هي نظرية في السلوك، و بالتالي فإنّ التعليم لا بدّ أن يكون جزءا من هذه العملية التربوية، و إلا فإنّ العلم بدون تربية، سينتج متعلمين لا يترجمونه إلى واقع، أو ربّما يترجمونه إلى دمار، و « كل حقيقة لا تؤثّر على الثالوث الإجتماعي: الأشخاص، و الأفكار، و الأشياء، هي حقيقة ميّنة. و كلّ كلمة لا تحمل جنين نشاط معيّن، هي كلمة فارغة، كلمة ميّنة، مدفونة في نوع من المقابر نسيمه: القاموس»⁽²⁾.

و مسألة الفرق بين التربية و التعليم، هي الوجه الآخر لمسألة الفرق بين العلم و الثقافة، في كتابات ابن نبي، و هو غالبا، ما يستعمل كلمة (ثقافة)، كمرادف لكلمة (تربية) ، و كلمة (علم) كمرادف لكلمة (تعليم) ، و عدم التّمييز في هذه المسألة بين الأمرين، يعلّل إلى حدّ بعيد فشل البرامج التعليمية على مستوى التّصوّر و الممارسة أيضا.

و خلاصة القول في هذا الموضوع، إنّ الثقافة هي الفكرة الأساسية في كل حضارة، و أنّ التربية هي الفكرة الأساسية في كل ثقافة.

⁽¹⁾ حسين آيت عيسى: الفكر التربوي عند مالك بن نبي ، مرجع سابق، ص 48.

⁽²⁾ مالك بن نبي : ميلاد مجتمع، مصدر سابق ، ص 100.

خاتمة

الخاتمة

و بعد..

فقد وصلت هذه الدراسة في مذكرات شاهد للقرن إلى محطّتها، و أكيد أنّ السياحة في هذا الفكر ستتدعم وتتواصل منّا أو ممن هو سائر على هذا الدّرب الممتع الشّاق المفيد. و لكن حسب هذه الدّراسة أنّها قامت بتفكيك جزئي المذكرات و تشريح مفاصلها، لتتبع الخطاب الإصلاحى الذي كان بلا شكّ أحد مكّوناتها الأساسية، و أهمّ غاياتها ومراميها . فإذا كان مالك بن نبي في هذه المذكرات قد ترك لنا وثيقة حيّة، ذات قيمة تاريخية بالغة الخطورة، فإنه كان يشير من خلالها إلى مكامن الدّاء، و يقدّم بعد ذلك البلسم و الدّواء ، إلى أمة تعيش مشاكل تحضّرها، و قد تاهت و تفرّقت بها السّبل.. و تحبّطت في ظلام الإنحطاط تحبّط عشواء، تتلمس طريقها المنقذ الذي أخطأته مرّات و مرّات، جرّاء معاملين خطيرين:

معاملالإستعمار، ومعامل القابلية للإستعمار.

و مذكرات شاهد للقرن ، شهادة جاءت و قد قربت نهاية المسار، بعد حياة مفعمة بالنّضال و الكفاح و الجهاد.. حياة رجل جاء ليسجّل حضوره كشاهد، و الشّهود يقتضي الحضور، و الحضور في مفهوم الإسلام تمكين و أداء لوظيفة الإستخلاف في تعمير الأرض.

و بعدما قامت الدّراسة باستعراض مفاهيم: الخطاب، و الإصلاح، و السيرة الدّاتية ، كمدخل نظري لبحثها، قامت باسقاطاتها التّطبيقية على المذكرات من خلال استعراض أحداثها و شخصياتها و بنيتها الزّمانية و المكانية، ثمّ تفصيل خطابها باستعمال منهج المؤلّف نفسه في التّحليل و التّركيب، حيث اعتمد تحديد الأمور بطريقتين:

- طريقة التّحديد السلبي

- و طريقة التّحديد الإيجابي

ووفق هذا التّحديد مارس منهجه في الإصلاح و التّقويم.. و في إطار هذا الفصل بين الرّواسب المميّنة و بين الإشعاعات الباعثة على الحياة، قدّم مشروعه التّحديدي التّهضوي ، و على إيقاع هذا الفكر المستنير عالج مشكلات الحضارة التي أخذت من وقته حياته كلّها..

و إذ تأتي هذه الدراسة إلى نهايتها، فإنها لا تعتبر ذلك خاتمة لهذا البحث ، بالقدر الذي ترى في ذلك دعوة لفتح أبواب الحفر والتنقيب في فكر هذا الرجل، و محاولة فهم مرحلة كانت تأسيسية بحق لدولة الإستقلال، و قاعدة أفكار للبناء و التشييد.

و رغم الجهد المبذول لإضاءة الجوانب المطروحة في إشكالية البحث، إلا أنّ الموضوع و دون أدنى شك يحتاج إلى المزيد من الإثراء و الإيضاح و الإضافة، بصفته خلاصة لمسار تجربة رائدة، أثارت حولها الكثير من التجاذبات و النقاشات..

و مهما يكن من شيء، فلا نعدم في الأخير أن نحصل بعض النتائج التي آلت إليها هذه الدراسة:

- فقد كانت مذكرات شاهد للقرن مسار حيّ ، لرجل يتوق إلى الإنعتاق و الحرية، و يعمل على الإصلاح و التجديد، و بثّ معالم النهضة في كل ما يحيط به من أشخاص و أشياء ، من خلال أفكاره الثائرة و النابضة بالحياة، فقد عاش للفكرة و لم يعيش لذاته، تلك الفكرة التي اكتملت معانيها بموته، حينما أطعمها من روحه لتبقى أبدا ، تحاول معانقة الخلود، هذه الفكرة التي تعبّر عن هاجس الفعالية و تقديم الواجب على الحقّ، باعتبار هذا الأخير نتيجة حتمية لتأدية الأول، وترسم معالم الآفاق في صورة مستبصرة مستشرفة ، بطريقة علمية الملامح و المنهج و التطبيق .
- عند تتبعنا لمسار فكرة الإصلاح و النهضة عند ابن نبي، لاحظنا أنّ هذه الفكرة ما لبثت تترسخ في ذهنه و عقليته، منذ شبابه الأول إلى أن فارق الحياة، و أنّ أفكاره حول مشكلات الحضارة لم تتغير و لم تتبدّل، و إنّما أخذت في النمو و التطوّر وزيادة إيضاح، ذلك أن المسألة عنده - حسبنا نعتقد - أضحّت في مرتبة اليقين الذي لا يرقى إليه شك؛ و هو الأمر الذي شكّل عنده نظرية متكاملة حاول جهده أن يدبّعها في الناس، بالتنبيه و الشرح، و التحليل، و الإقناع.
- في الأخير يئس مالك بن نبي من جيله الذي لم يفهمه، فتوجّه إلى جيل يأتي من بعده بالنصيحة و التوجيه و الإرشاد، و حدّد مسافة ثلاثين سنة بينه و بين هذا الجيل، و لعلّ آفاق النهضة التي برقت هنا و هناك بعد ذلك، قد كان لها من أثره الشّيء الكثير، فهو لم يكن يكتب لبلده الجزائر فحسب، و إنّما للإنسان حيثما تعثّرت به قدماه، و تنكّبت به الأيام على سلّم التطوّر و التّقدم و الحضارة.

- إنَّ هذه المذكرات كانت خطاباً موجَّهاً إلى الأجيال، هدفها الأول و الأخير إنارة الطريق و الإرشاد إلى معالم الإصلاح و النهضة، قصد الإلتحاق بالركب الحضاري ، الذي تأخرت عنه الأمة بأشواط و أشواط.

- و من أجل هذه المهمة النبيلة اعتمد ابن نبي الطريقتين المذكورتين:
التحديد السلبي للأمر.

و التحديد الإيجابي، مع إبراز المعالم الأولية، و الشروط الضرورية للإلتحاق بقطار التاريخ.

- ففي التحديد السلبي ذكر الإستعمار و القابلية للإستعمار كعاملين أساسيين يعملان على العرقلة و الإعاقه، بالكفّ و التلبيس و انتقاص القدر.

و قد تعرّض ابن نبي للإستعمار و عمل على فلسفته، فصور أعايبه و بيّن مكائده، و فضح أساليبه التي يتلّون من خلالها تلّون الحرياء، متمظها بالتحضر و التمدن، و العلم و حقوق الإنسان، مشيراً إلى نتائج ذلك من صراع فكري في البلاد المستعمرة جرّاء ما يفعله هذا الإستعمار و ما ينتجه أبنائه المستشرقون.

- و أمّا القابلية للإستعمار فهي النظرية التي تفوّق فيها ابن نبي على أقرانه من أبناء العالم الإسلامي و العالم المتخلف على حدّ سواء، و هي التّظرية التي ما زالت لم تقرأ و لم تفعل بالشكل الذي يؤدي إلى التخلّص من هذه القابلية، التي تمظهرت على صفحات المذكرات تحت عناوين مزوّرة؛ فقد تغطى بمسوح الدّين فتسمى الطّرق و المرابطية، و قد تتدثّر بجلباب العلم، فتسمى النّحبة و الطبقة المثقفة، و قد تسلك دروب السّياسة و "البوليتيك" ، فتسمى الشخصيات و الأحزاب الوطنية، و قد تبقى راكدة في مستنقع اللامبالاة ، فيسمّيها الإستعمار Indigène .

- و كما فعل ابن نبي بالإستعمار، فقد حاول خنق القابلية للإستعمار في جحرها لو كانت له بها قوّة، فقد أدرك في زمن مبكّر أنّ الرّيف لا بدّ أن يزول، وأنّ هذه الغشاوة المظلمة لا بدّ أن تنقشع، و أنّ الكذب على الدّات لا بدّ أن يتوقف، و أنّ الصّنم لا بدّ أن يكسر، و أنّ الفكرة لا بدّ أن تبرز لتسطع شمس الحقيقة على الأكوان.

ومن أجل كلّ هذا فقد ثمنّ ما قام به رجال الإصلاح و النهضة ، منذ جمال الدّين الأفغاني إلى عبد الحميد بن باديس، فكان التحديد الإيجابي منطلقه الثاني في هذه المذكرات.

- كانت الفكرة الإصلاحية جوهر فكر ابن نبي في هذه المذكرات، و حتى في كتبة الأخرى فقد ذكر رجالها الأوائل في الجزائر و توقف معهم طويلا معايشة و تثمينا و نقدا.

و ذكر من انجازات الحركة مشاهد من أعمال رائدة، كانت ثمرة الجهد و الإيمان و الإخلاص ممثلة في رعيها الأول، و رجال جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي رفعت شعار الله الخالد: ﴿بِأَنْفُسِهِمْ مَإِغْرُورًا حَتَّىٰ يَقَوْمَ مَا يُغَيْرُ اللَّهَ إِنَّا﴾. الرد اية 11. و بصفته شاهدا للقرن ، فقد عدّد مساهماته الإصلاحية التي

غطّت زمن المذكرات حتى سنة 1939، ثمّ تعرّض بالنقد و التصويب و التقويم لمسار الحركة الإصلاحية و لرجالها، بنفس اللهجة و الشدّة التي كان يستعملها مع غيرها، فقد عرف بالصّراحة و الجرأة و عدم المرونة التي كان يلام عليها كثيرا من الخصوم و الأصدقاء على السواء.

و لكنّه في الأخير يقدّم ملاحظاته و نصائحه في محبّة و أخوة، غيرة منه على هذا المسار الذي يخشى له الكبوة و الإنكسار ، و لم يبلغ بعد مداه..

- و على هذا فقد قدّم أفكاره في قالب أصيل بعد المعاينة الفعلية لعصره، و العيش بين حضارتين: واحدة تعيش أوجّها، و الأخرى تلفظ أنفاسها منذ زمن بعيد.. فكانت الحضارة و العودة إليها همّة و هاجسه بعدما اكتشف عناصرها المكوّنة، و أنّها مجموع التراب و الإنسان و الوقت إذا ركبّتهم فكرة باعثة، كانت على مرّ الدهر فكرة دينية في أصلها.

- ثم أن الفكرة الأساسية في هذه الحضارة هي الثقافة التي يراها نظرية في السلوك قبل أن تكون نظرية في المعرفة، و هي بهذا ، تشكل تحدّ تربوي بامتياز، لأنّ التربية هي الأخرى تشكّل الفكرة الأساسية في أي ثقافة، و بالتالي فهي بأبعادها الأربعة (المبدأ الأخلاقي- الذوق الجمالي - الصناعة و العلم - و المنطق العملي)، تعدّ الحجر الأساس في محور الفعل الحضاري.

إنّ هذا البحث قد كشف لنا - بما لا يدع مجالا للشك - عن منزلة مالك بن نبي ككاتب مرموق في تاريخ الفكر الإسلامي، و كمصلح بارز ترك بصماته واضحة على صفحات الحركة الإصلاحية في الجزائر و في العالم كذلك، لأنه كان يرى المسلم الشاهد إذا أتى في صورة الإنسان المتحضّر مضاف إليها بُعد السّماء عندئذ ترتفع الحضارة كلّها إلى مستوى القداسة و ربّانية الوجود.

﴿شَهِيدًا عَلَيْكُمْ الرَّسُولُ وَيَكُونُ النَّاسُ عَلَى شُهَدَاءٍ لِيَتَّكُونُوا وَسَطًا أُمَّةً جَعَلْنَاكُمْ وَكَذَلِكَ﴾ البقرة آية 143. والله ولي

التوفيق . وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

فهرس الآيات القرآنفة

السورة	الآية
سورة البقرة	﴿١٢﴾ الصَّالِحَاتِ وَعَمِلُوا ءَامِنُوا الَّذِينَ وَدَّعُوا
	﴿١٣﴾ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ أَنْتَ إِنَّا نَعْلَمُ مَا إِلَّا لَنَا عِلْمٌ لَا سُبْحَانَكَ قَالُوا ﴿١٤﴾ صَدِيقِينَ كُنْتُمْ إِنْ هَتُّوْا بِأَسْمَاءِ أَنْبِيَايَ
	﴿١٥﴾
	بِهِمْ عِنْدَ جَزَائِهِمْ فَلَهُمْ صَالِحًا وَعَمِلَ الْآخِرَ وَالْيَوْمِ بِإِلَهِهِ آمِنٌ مِنَ الصَّالِحِينَ وَالنَّصْرَى هَادُوا وَالَّذِينَ ءَامِنُوا الَّذِينَ إِنْ
	﴿١٦﴾ تَحْزَنُونَ هُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ خَوْفٌ وَلَا رُحُوبٌ
	﴿١٧﴾ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ الرُّسُولُ وَيَكُونُ النَّاسُ عَلَى شَهِدَاءٍ لَتَكُونُوا أَوْسَطًا أُمَّةً جَعَلْنَاكُمْ وَكَذَلِكَ
	﴿١٨﴾ الرَّحِيمِ التَّوَابِ وَأَنَا عَلَيْهِمْ أَتُوبُ فَأُولَئِكَ وَبَيْنَا وَأَصْلَحُوا تَابُوا الَّذِينَ إِلَّا
	﴿١٩﴾
	لَا عَنَتُكُمْ اللَّهُ شَاءَ وَلَوْ الْمُصْلِحِ مِنَ الْمَفْسِدِ يَعْلَمُ وَاللَّهُ فَاحْوِضُوا لَكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ خَيْرٌ لَهُمْ إِصْلَاحٌ قُلْ أَلَيْسَ عَنِ عَنَتِكُمْ
	﴿٢٠﴾ حَكِيمٌ عَزِيزٌ اللَّهُ
﴿٢١﴾ إِصْلَاحًا أَرَادُوا وَإِنْ ذَلِكَ فِي بَرِّهِمْ أَحَقُّ «وَبُعُولَتُهُنَّ»	
﴿٢٢﴾ النِّسَاءِ خُطْبَةٍ مِنْ بَيْتِهِ عَرَضْتُمْ فِيمَا عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ وَلَا	

<p>سورة النساء</p>	<p>﴿١٧٠﴾ بَيْنَهُمَا اللَّهُ يُوَفِّقُ إِصْلَحًا يُرِيدَ أَنْ «</p> <p>﴿١٧١﴾ النَّاسِ بَيْنَ إِصْلَاحٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ بَصَدْقَةٍ أَمْ مِنْ إِلَّا نَجَّوْنَهُمْ مِنْ كَثِيرٍ فِي خَيْرٍ لَا «</p> <p>﴿١٧٢﴾ بِالْقِسْطِ لِيَتِمَّ تَقْوَمُوا وَأَنْ «</p> <p>﴿١٧٣﴾ بِاللَّهِ وَاعْتَصِمُوا وَأَصْلِحُوا تَابُوا الَّذِينَ إِلَّا «</p>
<p>سورة المائدة</p>	<p>﴿١٧٤﴾ رَحِيمٌ غَفُورٌ اللَّهُ إِنَّ عَلَيْهِ يَتُوبُ اللَّهُ فَإِنَّ وَأَصْلَحَ ظَلَمَهُ بَعْدَ مِنْ تَابَ فَمَنْ «</p>
<p>سورة الأنعام</p>	<p>﴿١٧٥﴾ تَحْزَنُونَ هُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ خَوْفٌ فَلَا وَأَصْلَحَ آمَنَ «فَمَنْ» «</p>
<p>سورة الأعراف</p>	<p>﴿١٧٦﴾ وَطَمَعًا خَوْفًا وَادْعُوهُ إِصْلَحِهَا بَعْدَ الْأَرْضِ فِي تَفْسِدُوا وَأُولَا «</p> <p>﴿١٧٧﴾ مُؤْمِنِينَ كُنْتُمْ إِنْ لَكُمْ خَيْرٌ ذَلِكُمْ إِصْلَحِهَا بَعْدَ الْأَرْضِ فِي تَفْسِدُوا «وَلَا» «</p> <p>﴿١٧٨﴾ الْمُفْسِدِينَ سَبِيلَ تَتَّبِعَ وَلَا وَأَصْلَحَ قَوْمِي فِي أَخْلَفَنِي هَرُونَ لِأَخِيهِ مُوسَى وَقَالَ ﴿﴾ «</p>
<p>سورة الأنفال</p>	<p>﴿١٧٩﴾ بَيْنَكُمْ ذَاتَ وَأَصْلِحُوا اللَّهَ فَاتَّقُوا «</p>

10	37	﴿٣٧﴾ ظَلَمُوا الَّذِينَ فِي مِثْقَلِ ذَرَّةٍ فِي مِثْقَلِ ذَرَّةٍ وَلَا	سورة هود
23، 19	88	﴿٨٨﴾ اسْتَطَعْتَ مَا إِذَا صَلَحَ إِلَّا أَرِيدُ أَنْ	
53	108	﴿١٠٨﴾ اللَّهُ وَسُبْحَانَ اللَّهِ عَنِّي وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَعَلَى اللَّهِ إِلَهِي أَدْعُو سَبِيلِي هَذِهِ قُلِّ ﴿١٠٨﴾ الْمُشْرِكِينَ مِنْ أَنَا وَمَا	سورة يوسف
11	51	﴿٥١﴾ يُوَسِّفِرُودُ تَنْ إِذْ حَطَبُكُنَّ مَا قَالَ	
45، 39 193	11	﴿١١﴾ بِأَنفُسِهِمْ مَا يَغَيِّرُوا وَحَتَّى يَقُومَ مَا يَغَيِّرُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ	سورة الرعد
10	57	﴿٥٧﴾ الْمُرْسَلُونَ أَيُّهَا حَطَبُكُمْ فَمَا قَالَ	سورة الحجر
53	125	﴿١٢٥﴾ هِيَ بِالَّتِي وَجَدْتُمْ لَهَا الْحَسَنَةَ وَالْمَوْعِظَةَ بِالْحِكْمَةِ رَبِّكَ سَبِيلٌ إِلَى ادْعُ ﴿١٢٥﴾ أَحْسَنَ	سورة النحل
24	49	﴿٤٩﴾ جَدِيدًا خَلَقْنَا مَبْعُوثُونَ نَأْوِزُهُنَّ عِظْمًا كُنَّا ذَا وَقَالُوا	سورة الإسراء
10	95	﴿٩٥﴾ يَنْسَمِرِي حَطَبُكَ فَمَا قَالَ	سورة طه
20	90	﴿٩٠﴾ زَوْجَهُ لَهُ وَأَصْلَحْنَا يَحْيَى لَهُ رُوَاهِبَنَا	سورة الأنبياء

10	27	﴿٢٧﴾ مُغْرَقُونَ إِيَّاهُمْ ظَلَمُوا الَّذِينَ فِي مِثْقَلِ ذَرَّةٍ وَلَا	سورة المؤمنون
10	63	﴿٦٣﴾ سَلَمًا قَالُوا الْجَاهِلُونَ خَاطَبَهُمْ وَإِذَا	سورة الفرقان

335	34	﴿١٦﴾ يَفْعَلُونَ وَكَذَلِكَ أَهْلِهَا عِزَّةٌ وَجَعَلُوا آفْسَدُوا هَاقِرِيَّةً دَخَلُوا إِذَا الْمُلُوكُ إِنَّ»	سورة النمل
11	23	﴿١٣﴾ حَظَبُكُمْ مَا قَالَ»	سورة القصص
26	30	﴿٣٠﴾ حَنِيفًا لِلدِّينِ وَجْهًا فَاقِمَ»	سورة الروم
24	10	﴿١٠﴾ جَدِيدٍ خَلَقِي لِي أَيْ نَا الْأَرْضِ فِي ضَلَلْنَا إِذْ أَوْقَالُوا»	سورة السجدة
343	62	﴿٦٢﴾ تَبْدِيلًا لِلَّهِ لِسُنَّةٍ تَجِدُ وَلَنْ قَبْلُ مِنْ خَلْوِ الَّذِينَ فِي اللَّهِ سُنَّةً»	سورة الأحزاب
24	07	﴿٧﴾ جَدِيدٍ خَلَقِي لِي إِنَّكُمْ مُمَزَّقٍ كُلِّ مَزْقَتُمْ إِذَا يُنْبِئُكُمْ رَجُلٍ عَلَى نَدُّكُمْ هَلْ كَفَرُوا الَّذِينَ وَقَالَ»	سورة السبأ
26	46	﴿٤٦﴾ وَفُرَادَى مَثْنَى لَلَّهِ تَقَوْمُوا أَنْ بَوَّ حِدَةً أَعْظُمُكُمْ إِنَّمَا قُلْ»	

11	20	﴿٢٠﴾ الْحِطَابِ وَفَصَّلِ الْحِكْمَةِ وَءَاتَيْنَاهُ مُلْكَهُ رَوْشَدًا دَنَا»	سورة ص
11	23	﴿٢٣﴾ الْحِطَابِ فِي وَعَزَّنِي أَكْفَلْنِيهَا فَقَالَ»	
26	13	﴿١٣﴾ فِيهِ تَتَفَرَّقُوا وَلَا الدِّينَ أَقِيمُوا أَنْ»	سورة الشورى
20	15	﴿١٥﴾ ذُرِّيَّتِي فِي لِي وَأَصْلِحْ تَرَضْنَهُ صَلِحًا أَعْمَلِ وَأَنْ»	سورة الأحقاف
20	2	﴿٢﴾ بِأَهْمٍ وَأَصْلِحْ»	سورة محمد
20	9	﴿٩﴾ بَيْنَهُمَا فَأَصْلِحُوا أَقْتَلُوا الْمُؤْمِنِينَ مِنْ طَائِفَتَانِ وَإِنْ»	سورة الحجرات
20	10	﴿١٠﴾ أَخَوَيْكُمْ بَيْنَ فَأَصْلِحُوا إِخْوَةَ الْمُؤْمِنُونَ إِنَّمَا»	

10	31	« ^{١٠} الْمُرْسَلُونَ أَيُّهَا حَظْبُكُمْ فَمَا قَالَ ﴿﴾»	سورة الذاريات
26	9	« ^٩ الْمِيزَانَ تَحْسِرُوا وَلَا بِالْقِسْطِ الْوَزْنَ وَأَقِيمُوا»	سورة الرحمن
11	37	« ^{٣٧} خِطَابًا مِنْهُ مَلِكُونَ لَا الرَّحْمَنُ بَيْنَهُمَا وَمَا وَالْأَرْضِ السَّمَوَاتِ رَبِّ»	سورة النبأ

فهرس الأعلام

الصفحة	الأعلام
ب	أسعد السحمراني
11	أفلطون
74 ، 12	أرسطو
13	أنفيرسالييس
14	الأمدي
15 ، 14	ابن جني
18	ابن منظور
31	اسماعيل باشا
،106 ، 187، 105، 103، 40، 34، 31 346، 108	ابن خلدون
121، 33 ، 32	أحمد باي
112، 44 ، 35	أحمد أمين
45	أبو الأعلى المودودي
145، 45	الإبراهيمي
243، 238، 129، 128، 48	الأمير خالد
274، 243، 241، 128، 125، 121، 48	الأمير عبد القادر
59، 58، 55، 54، 53، 52، 51، 45، 50 ، 143، 67، 66، 61، 60 ، 65، 63، 62 168، 157	ابن باديس
55	ابراهيم بيوض
171، 168، 157، 237، 55	الأمين العمودي
60	ابن هشام
66	أبو بكر الأغواطي
66	أحمد قصيبة
، 285، 281، 275، 248، 240 ، 215 ، 67 294	أبو القاسم سعد الله
131، 69، 68	أحمد توفيق المدني
74	ابن أبي أصيبعة
79	إميل حبيبي
96، 93، 83	أو غسطين
83	ابراهيم بن أدهم
98 ، 84	أدمندغوس
88	أنطوني
106 ، 102، 97 ، 89	احسان بن عباس

94	آن ليدي خانشو
95	ألفيكونت وولزي
96	أوكسفورد
97	أندريه جيد
97	أناتول فرانس
333	إميل دوركايم
97	اسكندر هرزن
100	ابن النديم
100، 104، 108	أحمد بن طولون
100	ابن الدابة
100	ابن شداد
100، 104، 106، 107	أسامة بن منقذ
101	أبي قطيفة
103	أبو حيان التوحيدي
103	أبو علاء المعري
171	الإمام يحيى
186	إيزنهاور
187	ابن أبي الحديد
219	ابن جلول
219	الأخضري
219	أحمد البكاري
103	ابن عربي
104، 105	ابن القيم
104	ابن حزم
103، 106	ابن الهيثم
106، 107	الأمير عبد الله
109، 110	أحمد فارس الشدياق
111، 117	أحمد شفيق
111	اسماعيل صدقي
112، 118	ابراهيم عبد القادر المازني
112	إلياس فرحات
112	أنيس منصور
117	أحمد عرابي
117	أحمد لطفي السيد

118	أمين الريحاني
122	اسطمبولي
122	ابراهيم مصطفى باشا
125	أبو القاسم الحنفاوي
129	ابن التهامي
132	أحمد بن بلة
345،246	أوجين يونغ
274	ابن سماية
292،275	أطفيش
278	ابراهيم العوامر
346	أحمد رضا
287،286	أبو يعلى الزواوي
294	أرخميدس
296	أحمد العابد
165،345	ألكسندر دumas
345	أندريه جيد
159	أم أحمد
161	إدوار السعيد
166	ابن عزوز
171	ابن مسعود
93	أبيلارد

حرف الباء

12	بنفنيست
28	بطرس البستاني
40	البحراوي
132،131،60،56،55،54،53،51،50	البشير الإبراهيمي
92	بلوتارك
93	بترارك
93	بنفنيوتو تشليني
94	بلستروود

95	بيتري هنري بروس
104،96	بيرون
100	بيبيس
101	بستارين برد
101	البارودي
109	بن هشام
118	بدر هلال
121	بومزراق
121	بوعمامة
126،122	بوضربة
124	بيجو
162،150،139	بابا الخيضر
296،210،197،139	بن الشريف
139	بن مهانة
141	بن العابد
162،156	بهيجة
157	بريتي
229،168	بلفريج
175	بينوا
204	باسكال
209	بن عيسى
210	بن حمانة
229	بن عبد الله
257،233،232،231،230	بن الساعي
230	بن شيكو
238،249،234	بومالي
234	بهلول
163،242	بوشلوح
266	برنارد لوكاش
274	البو جليلي
279	بن سعيد
299	بابا آغا
308،304	بن جلول
315	بن يوسف

337	بن عزوز
345	بييرلوتي
359	بن خلاف
345	بوبري نيتي
11	بيشر بن المعتز
206	بيتراند بادي
105	بوزويل
345	بياربرجي

حرف التاء

16،13	تودروف
14	التهانوي
76،75	تهاني عبد الفتاح شاکر
98،88،83	تولستوي
94	توماس هوايتورن
94	توسي هتشنسون
96	ترولوب
118،114،112	توفيق الحكيم
196،155	التونسي
229،168	تامر
207،203	تويمبي
287	توفيق المدني
294	التلموذي
111	تلبي فهمي

حرف الثاء

294،287	الثعالبي
---------	----------

حرف الجيم

11	الجاحظ
----	--------

13	جيفري ليچ
15	الجر جاني
16	جابر عصفور
،49،45،44،41،40،39،38،35،37،28 310،307،275،109،108،179،54،50	جمال الدين الأفغاني
40	الجزاوي
102،92،73	جالينوس
74	جون ماري بيساد
76	جبور عبد النور
84	جون شيوارت مل
104،98،96،95،84	جيبون
89	جان جاك جان جاكروسو
94	جيريونيمو كار دانو
95،94	جيمس ميلفيل
94	جيمس تاريز
94	جورج فوكس
95	جلوقر
95	جيمس فير جسون
95	جون نيوش
104،96	ج.س.ميل
97	جابريل مارسيل
111،97	جورج مور
87،105	جونسون
111	جيمس جويس
128	جورج كليمانسو
278	جونار
347	جون ديوي
362	جورج غورفيتش
211،209	جب
234	جوب
118	جورجي زيدان
40،37	جيزو

حرف الحاء

30،29	حسن العطار
40	حسن رضوان
277،275،159،126،49	حمدان الونيسي
60	حسين أحمد الفيض أبادي
102،73	حنين بن اسحاق
103	الحارث المحاسبي
111،60	حافظ ابراهيم
118	حيدر الشهابي
122	حمدان خوجة
122	حميد بوقندورة
،132	حسين آيت أحمد
246،138	الحاجة بايا
345،316،314،304،237،236،145	حمودة بن الساعي
300،153	حشيشي مختار
153	الحاجة زليخة
155	الحبيب تامر
244	حم العبد
272	حميدة العمالي
274	حامد سليمان
275،274	حميدة بن باديس
314	حنوز
362	حسين آيت عيسي
105،103	الحلاج

حرف الخاء

43،32،33،28	خير الدين
44،41،36	الخدوي توفيق
130	خليفة بن عمر
168،155،154،148	خديجة (سيليسن بول)

235،314،153	خالدي
186	خروتشوف

حرف الدال

12	دي سوسير
،347،203،13	ديكارت
40،39	درويش خضر
96	ديفيد هيوم
96	دي كونيس
96	داروين
121	الداي حسين
124	دوفال
245،157	دورنون
182	دي بونالد
316	دي فرانش
265	دانيل هال بيغي
156	دوننسان

حرف الراء

،108،43،40،35،35،32،31،30،29،28 109	رفاعة الطهطاوي
36	رياض باشا
40	الرفاعي
60،50،47،45،41	رشيد رضا
94	ريتشارد باكستر
94	روبرت كاري
95	روبرت دروري
96	راسكين
96	روبرتساوتي
347،97،96	روسو

100	ريتز
316	رونه جوجلاري
354	رومان رولان
129	ربيع الزناتي
38،37،36	رينان
106،105،104	الرازي

حرف الزاي

14	الزمخشري
141،245،41	زغول باشا
18	زين الدين الرازي
86	زكرياء ابراهيم
275،273	الزريبي
112	زينت

حرف السين

17،16	السيد يسين
16	سعيد يقطين
45	سيد قطب
75	ستار وبنسكي
104،81	سبنسر
93	سانت بريجيت
96	سكوت
258	سعدان
273	سمية ألمان
165،275	السنوسي
295	سامي اسماعيل

301	سليمان
333	سيجموند فرويد
347	سبينوازا
347	سارتر
348	سان دونيس
157،353	سودريه
126	سعيد زكري
235،210	سيدي علي بن الحفصي العربي
229	سليمان بن سليمان
108،104	السخاوي
104،108	السيوطي
114	سلامة موسى
118	سميرة أبو غزالة
279	سيدي عبد الرحمان
204	سارتر
157	سودريه المدير

حرف الشين

130،67	شكيب أرسلان
63	الشريف حسين
68	شرفي الرفاعي
121	الشيخ الحداد
108،106،103	الشعراني
114	شكري
118	الشابي
277،274	شعيب بن علي الجليلي
280،279	الشيخ سليمان
248	شريف سيسبان
291	شارل جوناو
165	شريف

حرف الصاد

31	صلاح زكي أحمد
125	صالح بن مهتا
277،121	صالح باي
165،151	صالح حلماية
168،155	صالح بن ساعي
229	صالح بن يوسف
196،100	صلاح الدين الأيوبي
95	صمويل بيبس
298،280،279	الصدوق بن خليل

حرف الطاء

40	الطرابلسي
،145،131،65،64،63،55،69،66،45 ،296،293،284،282،281،233،157 310،309،307،300	الطيب العقبي
289،118،114،112،233	طه حسين
348،246	طاغور
331	الطيب برغوت

حرف العين

ب،ج	عمر كامل مسقاوي
ب،ج	عبد الله بن حمد العويسي
ب	عبد اللطيف عبادة
17	عبد السلام المسدي
45،44،28	عبد الرحمان الكواكبي
33	عبد الحميد
40	عليش
117،44	عبد الله نديم
45	عبد القادر المغربي
313،247،197،129،127،45	عبد الكريم الخطابي
45	علال الفاسي

45	عبد القادر عودة
235،157،145،131،68،67،66،60،45 ،292،288،281،280،279،253،235 314،308،307،298	العربي التبسي
278،277،275،273،271،125،49	عبد القادر المجاوي
277،275،125،49	عبد الحلیم ابن سماية
60	عبد العزيز الوزير التونسي
65	عبد السلام القسنطيني
102	عبد الله بن بلثين
103	عبد الرحمان بن الجوزي
،283،282،270،252،246،244،236 ،303،308،301،297،296،295،288 163،146،141،137،131	عبد الحميد بن باديس
153،152،259،230،236	علي بن أحمد
244،130	علي عبد القادر
138	عباس بن حمانة
345،157،140	عبد المجيد
160	علي بن محمد
178	عبد العزيز الخالدي
217	عمار بوسنة
155،228	علي الحمامي
229	عمار نارون
230	عمر عياش
104	عمارة اليميني
111	عمر طوسون
111	عيسى ابن هشام
115،114،112	العقاد
116	عبد الرحمان شكري
117	عبد العزيز فهمي
244	عبد الكريم بوصفصاف
272	علي المنجلاتي
272	علي بن الحفاف
274	عبد الكريم الفكون
294،274	عمر بن قدور

278	عمرو بن كلثوم
280،279	عسول
292	عباس بن حمانة
294	عبد الرحمان الجيلالي
295	عبد الحميد بن الهاشمي
324	عمر بن عيسى
110،109،43	علي مبارك
93،75	عبد العزيز شرف
291	عمر المعموري
281	العمودي

حرف الغين

196	غورو
105،103،83	الغزالي أبو حامد
97،91،90	غوته

حرف الفاء

11	فولتير
18	الفيروز أبادي
104،76،75	فيليب لوجون
92	فردريك الثاني
96	فرانسيسكو فييرا
132،129،171	فرحات عباس
219	فيكتور بروكان
127	الفاروق

130	فرانكو
315،157	فريد زين الدين
233	فرانس فاتون
315	فريد سليب
38	الفارابي

حرف القاف

163،170،167،165،156،152	قاواو
163	فضلي

حرف الكاف

10	الكفوي
95	كوبر
96	كولريديج
96	كروكر
97	كير كجارد
97	كارل ناسبرز
348	كنكورد
310،282	كحول
335	كيسرلنج
345	كلود فارير
347،346	كونديلا
347	كورتلمون

حرف اللام

18،10	لويس معلوف
26	ليوناردو دافنشي
94	لجون بنيان
94	لماري رنيش
96	ليدي هولاند
97	لوليام بتاربيش
108	لظفي السيد
112	لويس عوض
121	لالا فاطمة نسومر
125	لافيجري

لورنس	128،127،211
لحول غرارة	131
لاروك	219
لينقي بريل	333

حرف الميم

مالك بن نبي	أ،ب،ج،د،هـ،و،35،45،70،164،166، 168،173،174،175،178،179،180، 181،182،183،184،185،187،190، 191،193،195،198،201،202،208، 209،210،215،216،219،220،224، 228،231،232،234،235،240،238، 241،242،243،244،249،250،253، 254،255،256،259،261،262،263، 264،265،266،267،268،270،271، 274،275،276،277،279،281،282، 285،288،289،291،293،294،295، 299،307،308،309،310،311،312، 314،316،323،324،327،331،335، 336،338،342،343،344،345،348، 353،361،367،373
مولود عويمر	ب،134
مايكل شورت	13
ميشال فوكو	13
موشلر	13
محمد عابد الجابري	16،204
مارتن لوتر	22
محمد الحداد	23
ميكلا نجلو	26
ميكافيلي	26
محمد بن عبد الوهاب	28، 275
محمد عبده	28،36،37،39،40،41،45،47،48،49، 50،54،179،275،108،109،276،

346	
108،32،30،29	محمد علي باشا
45	محمد مرد علي
63،45	محمد الدين الخطيب
292،286،131،67،66،65،55،53،45	مبارك الملي
49،126،141،278،277،276،271،157	مولود بن موهوب
53	مولود حفيظي
60	محمد المكي الإبراهيمي
60	مالك دراية
65	محمود بن دالي
65	محمد الطاهر بن عاشور
65	محمد النخيلي القيرواني
70،66	محمد السعيد الزاهري
294،281،131،175،70،69،66	محمد آل الخليفة
68	محمد علي دبوز
69	محمد عثمان باشا
75	محمد عبد الغني حسن
98،97،83	ماري بشكر تسيف
94	مارجريت كاقنديس
97	موريس دي جيران
100	محمد بن اسحاق
130،171	موسوليني
173	محمود شاكر
174	مرجليوت
181	محمد المبارك
222	المرابطي
224	موشي دايان
229	محمد الفاسي
317،316،315،230،168،150،145	ماسينيون
105	المحاسبي
106	المؤيد
109	محمد المولوجي
114،112،111	ميخاتيل نعيمة
111	محمد كرد علي

111	محمد بهي الدين بركات
111، 112، 117، 118	محمد حسين هيكل
112	مصطفى الديواني
114، 115، 116	المازني
117	محمود فهمي
118	محمد حسين عمرو
118	محمد التابعي
121	المقراني
122	محمد أمين سكة
125، 274، 275	محمد مصطفى بن خوجة
125	محمد بم أبي شنت
129	محمود بن جلول
130، 132، 157، 168، 239، 242، 253، 254، 255، 256، 257، 258، 301	مصالي الحاج
131	مفدي زكرياء
132	محمد بوضياف
132	محمد خيضر
140، 151، 157، 345	مارتان
151	محمود
152، 155، 163، 168، 315	محمد بن الساعي
155، 157، 168	محمد الفاسي
159	محمد الطاهر العنيزي
165	محمود أز ميرلي
139	محمود
139	محمد
241	محمد بن رحّال النّدرومي
248، 249، 259	محمد الصالح بن جلول
268	مرالي
271، 272، 274، 275، 276	محمد الصالح بن مهنا
272	محمد بن الشاهد
272	محمد بن العنابي
272	محمد الصّفار
272	مصطفى الكبابي

274	محمود كحول
275	محمد علي
275	محمد بن بلقاسم الهاملي
277	محمد بن شنب
277	مصطفى الشرشالي
279	محمد بن إبراهيم
280	مصطفى بن كحولة
285،284	محمد البشير الإبراهيمي
304	مازن صالح مطبقاني
345	ميشال زيفاكو
316	محمد الشريف
346	المسعودي
346	المنفلوطي
349	مورو
265	المهتماغاني

حرف النون

79	نجيب محفوظ
314،347،88	نيتشه
94	النقاد
194،126،123	نابليون بوناپرت
159	نيوتن
362	نيار ورديو
176	نور الدين بوكروح

حرف الهاء

13،12	هاريس
13	هندس
45	الهضبي
97،91	هيغل
95	هيوم
96،95	هاكسلي

156	هاوي
157	هنري نازيل
171	هتلر
219	الهائشمي
230	هادي نويرة
294،244	الهادي السنوسي
274	الهائشمي بن بكار

حرف الواو

94	وليم دوجديل
96	وولز
175	الوليد بن المغيرة
274	وهبي أفندي

حرف الياء

ب	يوسف بوردس
101	ياقوت
340،73	يوليوس
204،102	يونغ
112،106	يحي ابراهيم عبد الدايم
118	يوسف وهبي
118	يحي حقبي
118	يوسف الساعي

قائمة المصادر و المراجع

المصادر و المراجع

القرآن الكريم

المصادر

*صحيح البخاري

النووي: رياض الصالحين، تحقق: ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986

*ابن نبي، مالك: ميلاد مجتمع، تر: عبد الصبور شاهين، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 2006

*ابن نبي، مالك: من أجل التغيير، دار الوعي، الجزائر، 2013

*ابن نبي، مالك: مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر

*ابن نبي، مالك: القضايا الكبرى، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2013

*ابن نبي، مالك: في مهب المعركة، دار الفكر، دمشق، 2006

*ابن نبي، مالك: تأملات، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2013

*ابن نبي، مالك: المسألة اليهودية، دار الفكر، بيروت، ط2013، 3

*ابن نبي، مالك: مذكرات شاهد للقرن، بإشراف ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط6، 2009

*ابن نبي، مالك: وجهة العالم الإسلامي: تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، الجزائر، 1986

*ابن نبي، مالك: الظاهرة القرآنية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت

*ابن نبي، مالك: لبيك حج الفقراء، تر: زيدان خولف، دار الوعي، الجزائر، ط1، 2012

*ابن نبي، مالك: شروط النهضة، تر: عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين، دار الفكر، بيروت، ط3،

1969

*ابن نبي، مالك: فكرة الإفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط3، 2001

*ابن نبي، مالك: فكرة كومنولت إسلامي، تر: الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق، ط9، 2009

*ابن نبي، مالك: العفن، تر: نور الدين خندوقي، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2016

*ابن نبي، مالك: الصّراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط3، 1988

*ابن نبي، مالك: مشكلات الأفكار، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2017

المراجع

-الألف-

*الأمدي، سيف الدين: الإحكام في أصول الأحكام، ج1، دار الكتب العلمية، بيروت، 1980

*ابن جنّي: الخصائص، تحق: محمد علي النجّار، ج1، دار الكتاب العربي، بيروت، (د،ت)

*أحمد، صلاح زكي: أعلام النهضة العربية الإسلامية في العصر الحديث، مركز الحضارة العربية، ط1، 2001

*أمين، أحمد: زعماء الإصلاح في العصر الحديث، مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة، القاهرة، 2012

*ابن باديس، عبد الحميد: أثار الإمام عبد الحميد بن باديس، ج3، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط1،

1991

*الإبراهيمي، محمد البشير: في قلب المعركة، دار الأئمة، الجزائر، 1994

*آيت عيسى، حسين: الفكر التربوي عند مالك بن نبي، جسور للنشر، الجزائر، ط1، 2017

*ابن خلدون، عبد الرحمن: تاريخ العلامة ابن خلدون، دار ، بيروت، ط1، 1961

*إبراهيم، عبد الله: المطابقة و الاختلاف، المؤسسة العربية للدراسات و النشر، بيروت، ط1، 2004

*إبراهيم، زكريا: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، 1972

-الباء-

*بن عيسى، عمر: مالك بن نبي في تاريخ الفكر الإسلامي، و في مستقبل المجتمع الإسلامي، إشراف و تقديم:

عمر كامل مستقاوي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010

*بن الحسن، بدران بن مسعود: الحضارة الغربية في الوعي الحضاري الإسلامي المعاصر، أنموذج مالك بن نبي،

منشورات بن مرابط، الجزائر، 2015

*برهيه إميل: الفلسفة اليونانية، تر: جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، 1987

*بستوتارد، لوترو: حاضر العالم الإسلامي، تعليق شكيب أرسلان، ج1

*بو الصّفاف، عبد الكريم: جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، و دورها في تطوير الحركة الوطنية الجزائرية (1931

-1945)، دار البعث، قسنطينة، 1981

*بن رّحال، زبير: عبد الحميد بن باديس، رائد النهضة العلمية و الفكرية، دار الهدى، الجزائر، 1997

الببومي، محمد رجب: النهضة الإسلامية في سير أعلامها المعاصرين، دار القلم، دمشق، ط1، 1995

*البوطي، محمد سعيد رمضان: حوار حول مشكلات حضارية، الشركة المتحدة للتوزيع، دمشق، ط1، 1985

*بن خليف، عبد الوّهّاب: تاريخ الحركة الوطنية، دار طليطلة، الجزائر، ط1، 2009

*بن خليف، مالك: الفكر السياسي عند العلامة عبد الحميد بن باديس، دار طليطلة، الجزائر، ط1، 2010

*برفيلي، عني: النخبة الجزائرية الفرانكفونية، تر: م. حاج مسعود، دار القصبية، الجزائر، 2007

*بوراس، يوسف: الفكر السياسي، عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر، 2013

*برغوت، الطيّب: محورية البعد الثقافي، في استراتيجية التجديد الحضاري عند مالك بن نبي، دار الشاطبية، الجزائر،

ط1، 2012

*برغوت، الطيّب: الواقعية الإسلامية في خط الفعالية الحضارية، دار قرطبة الجزائر، ط1، 2004

*البنعبادي، محمد: مالك بن نبي، في ذاكرة عبد السلام الهّراس، دار الشاطبية، الجزائر، 2012

-التاء-

- *ترفتان، نودوروف: اللّغة و الأدب في الخطاب الأدبي، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي، بيروت، 1993
- *التّهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون، ج2، تحق: لطفي عبد البديع، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة، 1972
- *تركي، رابع: الشيخ عبد الحميد بن باديس، رائد الإصلاح و التربية في الجزائر، الشركة الوطنية للنشر و التوزيع، الجزائر، 1981
- *التونسي، خير الدين: أقوم المسالك في معرفة الممالك، تحق: منصف الشنّوف، الدّار التونسية للنشر، تونس، 1972
- *تهذيب مدارج السالكين: تحق و اختصار، السيد زايد و مصطفى أبو المطاطي، شروق للنشر، المنصورة، ط1، 2012
- *تشيكو، آمنة: مفهوم الحضارة عند مالك بن نبي و أرنولد توينبي، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1989

-الجيم-

- *جواد، عبد الستار: اللّغة الإعلامية، دراسة في صناعة النّصوص الإعلامية و تحليلها، منشورات دار الهلال، عمّان، 1998
- *الجرجاني، عبد القاهر: دلائل الإعجاز، دار المعرفة، بيروت، ط3، 2001
- *الجابري، محمد عابد: الخطاب العربي المعاصر، دار الطليعة، بيروت، 1982
- *الجابري، محمد عابد: الإسلام و الغرب (الأنا و الآخر)، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، ط1، 2009
- *جلوب الفرحان، محمد: الخطاب النهضوي في فكر مالك بن نبي، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2014
- *الجسر، نديم: قصة الإيمان بين الفلسفة و العلم و الإيمان، توزيع دار العربية، مطابع المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1969

*جمعية العلماء المسلمين الجزائريين: سجل مؤتمر الجمعية المنعقد بمركزها العام، نادي الشرقي، الجزائر، دار الكتب
الجزائر

-الحاء-

- *حيمر، عبد السلام: في سوسولوجيا الخطاب، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2008
- *حوراني، ألبرت: الفكر العربي في عصر النهضة، تر: كريم عزقول، دار النهار للنشر، بيروت، (د.ت)
- *الحدّاد، محمد: حفريات تأويلية في الخطاب الإصلاحي العربي، دار الطليعة ، بيروت، ط1، 2002
- *حسين، يوسف: موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث، أطروحة دكتوراه، إشراف: طه جابر العلواني،
المعهد الوطني العالي لأصول الدّين، الجزائر، 1998

*حسن، محمد عبد الغني: التراجم و السّير، دار المعارف، القاهرة

- *حميدي، أبو الصّديق: دراسات و أعلام في الحركة الإصلاحية الجزائرية، دار المتعلم، الجزائر، 2015
- *حوّى، سعيد: مذكرات في منازل الصّديقين و الريانين، دار السلام، بيروت، ط1، 1986

-الخاء-

*خوجة، حمدان بن عثمان: المرآة

- *خليل، إبراهيم: بنية النّص الرّوائي، الدّار العربية للعلوم، ناشرون، بيروت، ط1، 2010
- *خليل، إبراهيم: بنية النّص الرّوائي، منشورات الإختلاف، الجزائر، 2010
- *الخطيب، أحمد: جمعية العلماء، و أثرها الإصلاحي في الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1985
- *خير الدّين، محمد: مذكرات، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د.ت)

-الدال-

*الدّاية، فايز: علم الدّلالة العربي، النظرية و التطبيق، دار الفكر، دمشق، ط1، 1996

*الدراجي، محمد: الحركة الإصلاحية في الجزائر، رجال و أفكار، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2008

*الدراجي، محمد: الشيخ عبد الحميد بن باديس-السلفية و التجديد- دار الهدى، الجزائر، 2012

*دبّوز، محمد علي: أعلام الإصلاح في الجزائر، مطبعة البعث، قسنطينة، ط1، 1976

-الراء-

*رضا، رشيد: تاريخ الأستاذ الإمام محمد عبده، دار الفضيلة، القاهرة، ط2، 2006

-الزاي-

*الزخشري: الكشاف، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، 1987

-السين-

*سعد الله، أبو القاسم: الحركة الوطنية الجزائرية، ج2، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، ط4، 1992

*سعد الله، أبو القاسم: تاريخ الجزائر الثقافي، دار البصائر، الجزائر، ط6، 2009

*سبيلا، محمد: الأيديولوجيا، نحو نظرة تكاملية، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1992

*سعيد، جودت: حتى يغيروا ما بأنفسهم، دار الفكر، دمشق، ط8، 1989

*السحمراني، أسعد: مالك بن نبي "مفكر" إصلاحيا، دار النفائس، بيروت، ط2، 1986

*سعيداني، فاطمة الزهراء: مكانة شبكة العلاقات الإجتماعية في البناء الحضاري عند مالك بن نبي، كتابك،

المناهج، مؤسسة علمية تعنى بالتكوين و البعث العلمي، الجزائر، 2014

-الشين-

*الشهري، عبد الهادي بن ظافر: استراتيجيات الخطاب، دار الكتاب الجديد، بيروت، 2004

- * شرشار، عبد القادر: تحليل الخطاب الأدبي و قضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2006
- * الشيخ داو، عماد صلاح عبد الرزاق: الفساد و الإصلاح، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، 2003
- * شاكر، تھاني عبد الفتاح: السيرة الذاتية في الأدب العربي، المؤسسة العربية للدراسات، بيروت، ط1، 2002
- * شرف، عبد العزيز: أدب السيرة الذاتية، الشركة المصرية العالمية للنشر، لوجمان، مصر، 1992
- * شايف، عكاشة: الصّراع الحضاري في العالم الإسلامي-مالك بن نبي- منشورات بن مرابط، الجزائر، 2010

-الطاء-

- * طحطح، خالد: البيوغرافيا و التاريخ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، ط1، 2014

-الضاد-

- * ضيف الله، بشير: فلسفة الحضارة في فكر مالك بن نبي، منشورات بن مرابط، الجزائر، 2014
- * ضيف، شوقي: الترجمة الشخصية، دار المعارف، القاهرة، ط4، (د.ت)

-العين-

- * عصفور، جابر: عصر النبوية، من ليفي شتراوس إلى فوكو، دار الآفاق العربية، بغداد، 1985
- * عماد الدّين خليل، و الرّبيع فايز: الوسيط في الحضارة الإسلامية، دار الحامد للنشر و التوزيع، الأردن، ط1، 2004
- * عمارة، محمد: المنهج الإصلاحی للإمام محمد عبده، مكتبة الإسكندرية، القاهرة، 2005
- * العمري، مومن: الحركة الثورية في الجزائر، دار الطليعة، قسنطينة، 2003
- * عبد الدائم، يحيى إبراهيم: الترجمة الدّاتية في الأدب العربي الحديث، دار إحياء التراث العربي، بيروت
- * عبّاس، إحسان: فنّ السيرة، دار الشروق، عمان، ط1، 1996

*العويسي، عبد الله بن حمد: مالك بن نبي، حياته و فكره ، الشبكة العربية للأبحاث و النشر، بيروت، 2012

*عومر، مولود: مالك بن نبي رجل الحضارة، الأصالة للنشر و التوزيع، الجزائر، ط2، 2013

*عبادة، عبد اللطيف: منهج التغيير و علاقته بالفكر الجزائري المعاصر، مالك بن نبي، منشورات، بن مرابط، الجزائر،
2015

-الغين-

*الغزالي، محمد: الغزو الثقافي يمتد في فراغنا، دار الكتب، الجزائر، 1988

-الفاء-

*فوكو، ميشيل: نظريات المعرفة، تر: سالم يفوت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1987

*فركوس، صالح: تاريخ الجزائر، من ما قبل التاريخ إلى الإستقلال، دار العلوم، عنابة، 2005

*فضيل، عبد القادر، و محمد الصالح رمضان: إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس، دار الأمة، الجزائر، 1998

-القاف-

*القريشي، علي: التغيير الإجتماعي عند مالك بن نبي (منظور تربوي)، الزّهاء للإعلام العربي، مصر، 1989

*قاسم، سبباز: بناء الرّواية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط1، 1984

*قطب، محمد: منهج التربية الإسلامية، دار الشروق، القاهرة

*قطب، سيّد: الإسلام و مشكلات الحضارة، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، 1462

-الكاف-

*الكفوي، أبو البقاء: الكليات، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1992

*كونيتن، سكيتر: أسس الحديث ج2 (عصر الإصلاح الديني)، تر: حيدر حاج اسماعيل ، المنظمة العربية للترجمة،
بيروت، ط1، 2012

* كنعان، محمد أحمد: أزمنا الحضارية في ضوء سنة الله في الخلق، كتاب (الامة) "26"، رئاسة المحاكم الشرعية و الشؤون الدينية، قطر، ط1، 1411هـ

-الميم-

- * ميلز، سارة، الخطاب، تر: غريب اسكندر، دار الكتب العلمية، بيروت، 2012
- * مكدونيل، ديان: مقدمة في نظريات الخطاب، تر: عز الدين إسماعيل، المكتبة الأكاديمية، القاهرة، 2001
- * المسدي، عبد السلام: الأسلوبية و الأسلوب، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1997
- * محمد، عدنان: التجديد في الفكر الإسلامي، دار ابن الجوزي، السعودية، ط1، 1424هـ
- * مرّاد، علي: الحركة الإصلاحية الإسلامية في الجزائر، تر: محمد يجاتن، دار الحكمة، الجزائر، 2007
- * ماكسيمنكو، فلاديمير: الأنتلجانسيا المغاربية (أفكار و نزاعات)، تر: عبد العزيز بوباكير، دار الحكمة، الجزائر، 1984
- * مزور، عمّار: عبد الحميد بن باديس و منهجه في الدّعوة و الإصلاح، دار الأمل، تيزي وزو، 2010
- * مسقاوي، عمر كامل: في صحبة مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013
- * المليي، مبارك: رسالة الشرك و مظاهره، مكتبة النهضة، بيروت، ط2، 1966
- * مطبقاني، مازن صالح: عبد الحميد بن باديس، العالم الرّباني، و الرّعيم السياسي، الجزائر، ط1، 2005
- * مسقاوي، عمر: العالمية و رسالة الحضارة و الثقافة في فكر مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، 2005

-اللام-

- * لونيبي، رابح: التيارات الفكرية في الجزائر المعاصرة، دار كوكب العلوم، الجزائر، ط2، 2012
- * لوجون، فيليب: السيرة الدّاتية، الميثاق و التاريخ الأدبي، تر و تقديم: عمر حلّي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1994

-الهاء-

*هنتنغتون، صامويل: صدام الحضارات، تر: طلعت الشايب، ط2، 1999، PDFBOOKS-net/Vb،

-الواو-

*الورتلاني، الفضيل: الجزائر الثائرة، دار الهدى، عين مليلة، الجزائر، 1991

-الياء-

*يقتين سعيد: تحليل الخطاب الروائي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط4، 2005

*يسين، السيد: حثا عن هوية جديدة للعلوم الإجتماعية في الوطن العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت،

1986

المجلات و الدوريات و المواقع

*بريش، محمد: مفهوم الإصلاح، أو نحو إصلاح لفهم المصطلح، بحث نشر في حولية " أمتي في العالم"،

الصادرة عن مركز الحضارة الإسلامية، القاهرة، المجلد السابع، 2007

*دار حج إبراهيم السباتين: حركة الإصلاح الدّيني في أوروبا، موقع الألوكة الثقافية

*خرفي، صالح: المدارس و المعاهد العليا، دورها في التّهضة العربية الحديثة، المجلة الجزائرية للتربية، عدد 4

*الجابري، محمد الصالح: المؤرخ الجزائري مبارك الميلي في الصحافة التونسية، مجلة الثقافة، عدد 102

*الإبراهيمي، بشير: جريدة البصائر، العدد الثالث، السلسلة الثانية، 1947

*فزاد، محمد أرزقي: الجهود السياسية للمثقف سي محمد بن رخال، جريدة الشروق اليومي يوم 07 / 01 / 2008

*ولمان، سمية: مقال "البعد الإصلاحي في العمل الصحفي للشيخ عبد القادر المجاوي"، تلاخيص مداخلات الملتقى

الدولي " الفكر الإصلاحي الحديث، و تحديات العصر " ، المنعقد بقسنطينة، من 10 إلى 12 أفريل 2016.

المعاجم و القواميس

- *ابن منظور: لسان العرب، دار الميل، بيروت، 1988
- *ابن منظور: لسان العرب: دار إحياء التراث العربي، بيروت
- *معلوف، لويس: المنجد في اللّغة، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، 1956
- *المنجد في اللّغة العربية المعاصرة، دار المشرق، بيروت، 2000
- *أبادي، الفيروز: القاموس المحيط، شركة القدس للنشر و التوزيع، ط1، 2009
- *مجمع اللّغة العربية: معجم ألفاظ القرآن الكريم: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية، القاهرة، 1996
- *يعقوب، إميل: قاموس المصطلحات اللّغوية الأدبية، دار العلم للملايين، بيروت، 1987
- *عبد الباقي، محمد فؤاد: المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، دار الفكر، بيروت، 1986
- *قواميس "Le Robert" الطبعة الإلكترونية، 2002
- *نويهض، عادل: معجم أعلام الجزائر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيوت، ط2، 1980
- *زيتوني، لطيف: معجم مصطلحات نقد الرواية، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 2002

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع الصفحة

إهداء

مقدمة.....أ/و

الباب الأول:

السيرة الذاتية و مفهوم الخطاب الإصلاحي

08 الفصل الأول: مفهوم الخطاب الإصلاحي

09..... المبحث الأول: مفهوم الخطاب

09 الخطاب لغة.

12 الخطاب اصطلاحا.

12..... الخطاب عند الغرب.

14..... الخطاب عند العرب.

19..... المبحث الثاني: مفهوم الإصلااح.

19..... الإصلااح لغة.

22..... مفهوم الإصلااح بين الأدبيات العربية و الغربية.

25..... الإصلااح و التحديد.

27..... الإصلااح و النهضة.

30.....	المبحث الثالث: رواد الخطاب الإصلاحى النهضوى فى العالم الإسلامى.....
48.....	المبحث الرابع: الحركة الإصلاحية فى الجزائر.....
49 أصول الحركة الإصلاحية فى الجزائر.....
55 جمعية العلماء المسلمين الجزائريين.....
60.....	. رواد الخطاب الإصلاحى فى جمعية العلماء المسلمين.....
74.....	الفصل الثانى: أدب السيرة الذاتية.....
75.....	المبحث الأول: مفهوم أدب السيرة الذاتية.....
75.....	تمهيد.....
76.....	- مفهوم أدب السيرة الذاتية.....
79.....	1. السيرة الذاتية و التاريخ.....
80.....	2. السيرة الذاتية و السيرة الغيرية.....
80.....	3. السيرة الذاتية و المذكرات.....
81.....	4. السيرة الذاتية و اليوميات.....
81.....	5. السيرة الذاتية و الإعترافات.....
81.....	6. السيرة الذاتية و الرواية.....
83.....	المبحث الثانى: لماذا تكتب السيرة الذاتية؟.....
88.....	المبحث الثالث: فلسفة السيرة الذاتية.....

- 95.....المبحث الرابع: نشأة السيرة الذاتية و تطورها في الأدب الغربي.
- 103.....المبحث الخامس: الترجمة و السيرة الذاتية عند العرب.
- 106...... أنواع التراجم الذاتية في الأدب العربي.
- 111...... تطور السيرة الذاتية العربية في عصر النهضة.
- 113...... السيرة الذاتية في الأدب العربي الحديث.
- الفصل الثالث: مذكرات شاهد للقرن/ الشخصيات - الزمن - المكان - اللغة**
- 124.....المبحث الأول: الجزائر في عصر مالك بن نبي .
- 124...... توطئة.
- 125...... لمحة عن الوضع العام للجزائر مطلع القرن العشرين.
- 128...... البوادر الأولى للنهضة.
- 130...... التشكيل الإصلاحي و السياسي بعد الحرب العالمية الأولى.
- 1311- حركة الأمير خالد
- 132.....2- فيدرالية نواب مسلمي الجزائر.
- 132.....3- دعاة الإدماج و التجنيس.
- 133.....4- الفيدرالية الشيوعية الجزائرية.
- 133.....5- حزب نجم شمال افريقيا.
- 1346- حزب الشعب الجزائري.
- 134.....7- جمعية العلماء المسلمين.
- 135.....8- الثورة التحريرية الكبرى.
- 137.....المبحث الثاني: مذكرات شاهد للقرن.

137.....	تمهيد
141.....	الأحداث
150.....	الشخصيات
150.....	- شخصية صاحب السيرة
153.....	- الشخصيات الرئيسية
161.....	الزمن في مذكرات شاهد للقرن
164.....	المكان في مذكرات شاهد للقرن
165.....	- أماكن الإقامة
168.....	- أماكن الانتقال
172.....	اللغة في مذكرات شاهد للقرن
177.....	المبحث الثالث: المؤلفات التأصيلية لفكر مالك بن نبي

الباب الثاني:

تجليات الخطاب الإصلاحى فى مذكرات شاهد للقرن

193.....	الفصل الأول: التحديد السلبي فى مذكرات شاهد للقرن
194.....	-تمهيد
197.....	المبحث الأول:الإستعمار
206.....	مالك بن نبي و فلسفة الإستعمار
207.....	الأنا و الآخر فى المنظور الإستعماري
212.....	المبحث الثاني: القابلية للإستعمار

- 217..... المرابطة و الطرق .
- 229..... النخبة المثقفة.
- 242..... الوطنيون و الحركة الوطنية.
- 250..... التحديد السّلي للطبقة السياسية و الحركة الوطنية.
- 251..... - اتحادية النواب
- 257..... - مصالي الحاج و الحركة الوطنية.
- 264..... المبحث الثالث: اليهود و المشكلة اليهودية.
- 272..... الفصل الثاني: التحديد الإيجابي في مذكرات شاهد للقرن
- 273..... -تمهيد
- 274..... المبحث الأول: الفكرة الإصلاحية في الجزائر و رجالها الأوائل
- 275..... عبد القادر المجاوي.
- 277..... محمد الصالح بن مهنا.
- 279..... المولود بن الموهوب.
- 282..... محمد بن ابراهيم.
- 282..... الشيخ سليمان.
- 283..... مع رجال جمعية العلماء المسلمين.
- 283..... - العربي التبسي.
- 284..... - الطيب العقبي.
- 285..... - عبد الحميد بن باديس.
- 287..... - محمد البشير الإبراهيمي.

288.....	مع رجال إصلاح آخرون.....
289.....	- مبارك المليبي.....
289.....	- أبو يعلى الزواوي.....
290.....	- أحمد توفيق المدني.....
291.....	- الفضيل الورتلاني.....
294.....	المبحث الثاني: مشاهد من الأعمال الإصلاحية.....
294.....	. إنشاء المؤسسات التعليمية و النوادي.....
297.....	. نادي المؤتمر الجزائري الإسلامي.....
297.....	. التغييرات النفسية و الإجتماعية.....
304.....	. المؤتمر الإسلامي (1936) ذروة الإصلاح.....
305.....	. نقد الحركة الإصلاحية.....
306.....	-أ- نقد المؤتمر الإسلامي.....
310.....	-ب- نماذج نقدية للحركة الإصلاحية و شيوخها.....
311.....	1. نقد ابن نبي للعربي التبسي.....
312.....	2. نقد ابن نبي للطيب العقبي.....
314.....	. الملاحظات الموجهة للحركة الإصلاحية و مسيرتها.....
322.....	الفصل الثالث: مالك بن نبي و معالم طريق الإصلاح.....
323.....	. تمهيد.....
326.....	المبحث الأول: الروح الإيمانية.....
330.....	. ابن نبي و التحلي الإيماني.....

336.....	المبحث الثاني: الأخلاق.....
338.....	. التمثل الأخلاقي في مذكرات شاهد للقرن.....
345.....	المبحث الثالث: العلم و التعلّم.....
347.....	-أ- واجب الإجتهد.....
348.....	-ب- النهم العلمي و التوجيه نحو القراءة الممنهجة.....
351.....	-ج- التعلّم من الآخر/ الملاحظات الدقيقة.....
357.....	المبحث الرابع: الأفكار.....
359.....	. التأمّلات إرهابات الأفكار.....
365.....	المبحث الخامس: التربية محور الفعل الحضاري.....
368.....	. مفهوم التربية عند مالك بن نبي.....
374.....	الخاتمة.....
404.....	قائمة المصادر والمراجع.....
416.....	فهرس الموضوعات.....

ملخص

رغم أن نبوءته بدأت بالتجلي كما استشرّف وقال: " سأعود بعد ثلاثين سنة " ورغم الدّراسات القيّمة التي ظهرت هنا وهناك حول الرّجل وفكره، رغم هذا .. فإنّ مالك بن نبي يبقى مجالاً خصباً للبحوث الهادفة والدّراسات الجادّة، لأنّ هدفه كان ولا يزال تحقيق أمنيّة ورجاء: "بناء حضارة الأمة". وما لم يتحقّق هذا الرّجاء فإنّ فكر هذا الرّجل يبقى واخزاً للضمائر ومنبّها للعقول و ملهما للأجيال...

من هنا جاءت هذه الدّراسة في فكر الرّجل وشخصيته تجلية لخطابه الإصلاحية، و إبرازاً للخطة والمنهج التي سلكهما في هذه الدّروب الوعرة و هذا السبيل الموحش الشاق.

وقد كانت " مذكرات شاهد للقرن " أنموذج هذه الدّراسة في تجسيد هذا الخطاب وذلك من خلال هذه المفاتيح الرمزية: (السيرة - الخطاب - الإصلاح - التربية - الثقافة - الحضارة).

Résumé

Bien que sa prophétie ait commencé à être révélée, il a déclaré: "Je reviendrai dans trente ans" et malgré les études précieuses qui sont apparues ici et là sur l'homme et sa pensée. Malgré cela, Malik bin Nabi reste un terrain fertile pour des recherches et des études sérieuses, car son objectif était toujours d'instaurer la sécurité et d'espérer «construire la civilisation de la nation». Et à moins que cet espoir ne soit réalisé, la pensée de cet homme restera et préservera la conscience et son attrait pour les esprits et inspirera des générations ...

Par conséquent, cette étude de la pensée de l'homme et de son caractère est une manifestation de son discours réformiste et met en lumière le plan et le programme qu'il a empruntés dans ces chemins rudes et ce chemin brutal.

Les "Mémoires d'un témoin du siècle" étaient l'objet de cette étude dans l'incarnation de ce discours à travers les clés de ces symboles: (biographie - discours - réforme - éducation - culture - civilisation).