جامعة قاصدي مرباح ورقلة
كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية
شعبة الفلسفة

السنة: 2023/ 2024

رقم التسجيل: .....

الموضوع

أطروحة مقدمة لنيل دكتوراه الطور الثالث في الفلسفة

تخصص: فلسفة عامة

بعنوان:

إشكالية التفكير السياسي عند مالك بن نبي

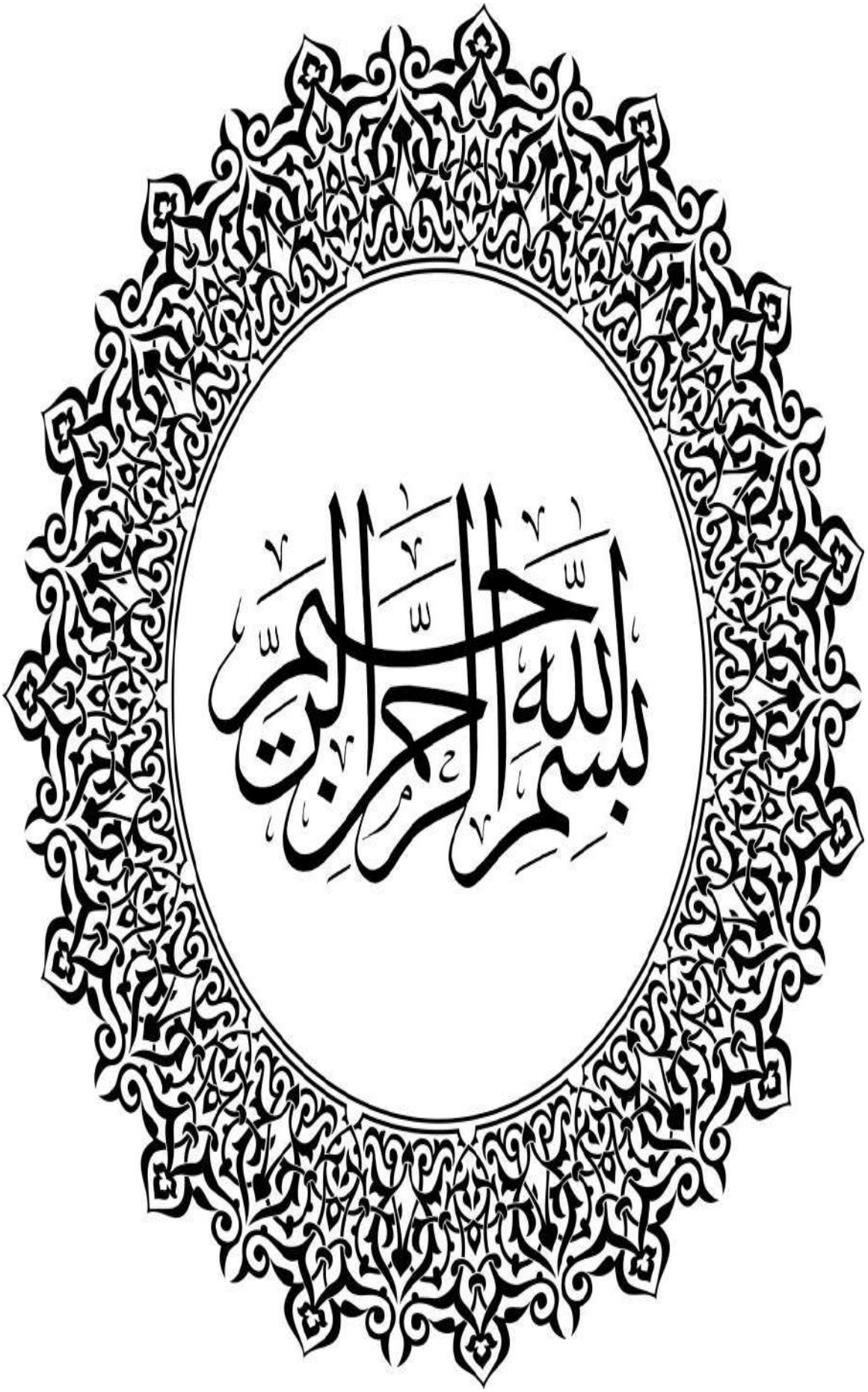
إعداد الطالب:
بن الذيب الجموعي

إشراف:
د. لعموري شهيدة

لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة العلمية	مؤسسة الانتساب	الصفة
أ.د. أحمد زيغمي	أستاذ تعليم عالي	جامعة ورقلة	رئيسا
د. شهيدة لعموري	أستاذ محاضر (أ)	جامعة ورقلة	مشرفا ومقررا
د. عمر برابح	أستاذ محاضر (أ)	جامعة ورقلة	مناقشا
د. رياض طاهير	أستاذ محاضر (أ)	جامعة ورقلة	مناقشا
أد. عبد الفتاح سعيدي	أستاذ تعليم عالي	جامعة الوادي	مناقشا
د. بديع الزمان حوري	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الودي	مناقشا

نوقشت بـ: 2024/10/23


بسم الله الرحمن الرحيم

الإهداء

إلى الوالدين الكريمين

إلى أخي الأكبر السعيد

إلى زوجتي الحبيبة

إلى أبنائي محمد إسماعيل وجويرية

كلمة شكر

أتقدم بجزيل الشكر والعرفان إلى كل أساتذة الفلسفة بجامعة قاصدي مرباح ورقلة

الذين نهلنا من أخلاقهم قبل النهل من علمهم.

كما أخص الشكر إلى الدكتورة المشرفة: لعموري شهيدة، على توجيهاتها وتأطيرها لي في أطروحتي.

مقدمة

لقد تناولت المدرسة الاصلاحية على تعدّد مفكريها ونخبها في العالم الإسلامي، أزمة الأمة الإسلامية وما تعانيه من تخلّف وانحطاط، فاختلفت التشخيصات والحلول من مفكّر إلى آخر. وكان مالك بن نبي أحد هؤلاء المفكرين في القرن العشرين، هذا القرن الذي رمى بثقله وحمله من حروب واستعمار وامبريالية وصهيونية على الأمة الإسلامية، فكانت أكثر الأمم تضررا في العالم، مما جعل ابن نبي كمفكر شاهد على القرن يبحث عن أسباب نكوس هذه الأمة، وسبل وشروط نهوضها، وفق تشخيص علمي دقيق للأزمة التي أرجعها في أصلها إلى أزمة حضارية. من هنا خيّمت الصبغة الحضارية على الفكر البنّابي عموما، بما في ذلك فكره السياسي، لاعتباره السياسة مشكلة حضارية من حيث هي عامل فاعل في التغيير الحضاري، ولما لها من أهمية في عملية النهوض والرجوع إلى مضمار الحضارة. فاعتبر ابن نبي أن أي مشروع نهضوي مع وقف التنفيذ السياسي لا يمكن له أن يتم أو ينجح، فالسياسة حسبه هي الإرادة الفاعلة لحل كل أزمة حضارية، فكانت بذلك فلسفته السياسية تحت مضلّة فلسفة الحضارة.

من هنا جاء موضوع الدراسة تحت عنوان: **إشكالية التفكير السياسي عند مالك بن نبي**، الذي يبحث عن كيفية تأسّيس فكره السياسي وتنظيره وتطبيقه كمشاريع سياسية تتضمّن إجابة عن سؤال الدولة الذي يشغل ابن نبي في خضمّ بحثه عن سبل العودة الحضارية، وفكره الذي عرف عنه الاهتمام بالحضارة.

وقد دفعتنا إلى هذه الدراسة مجموعة من الأسباب، منها ما هو ذاتي، والذي يتمثّل في ميولي إلى المواضيع التي لها علاقة بالسياسة الحية Biopolitique، فوجدت النموذج البنّابي خير معبّر عنها، وذلك لما كان كعصارة لمعايشة صاحبه للحركات التحررية في البلاد العربية وزعمائها، وأيضا لما له من نضال واقعي ترجمته مواقفه ومحاضراته عبر البلاد الإسلامية، وكذلك من الدوافع الذاتية ما يتعلق بكوني شابّا مسلمًا من

القرن الواحد والعشرين متأثرًا بأفكار مالك بن نبي لما وجدت فيها من تشخيص واستشراف لواقع العالم الإسلامي اليوم من تخبّط وتفكّك وضعف، وخنوع للمركزيات الغربية ومحاور القوى العالمية، وكذلك لكون نزعتي الوطنية التي قادتني لدراسة مفكّر من جزائري أرى أنّ فكره السياسي قد حان العمل به في سياساتنا الرسمية المؤسساتية، وغير الرسميّة الاجتماعية (المجتمع المدني). ومنها ما هو موضوعي والذي يتمثّل في ضرورة التوجّه إلى التنظيرات السياسية المتأصّلة من موروث الأمة والمتماشية مع واقعها الحالي، والاعتماد عليها في ظلِّ فشل المشاريع الغربية المستوردة من رأسمالية، اشتراكية، وديمقراطية غربية وكان الفكر السياسي البنّابي أحد هذه التنظيرات، وما دفعنا أيضا لتناوله هو قلة الدراسات الاكاديمية في هذا المجال، بالرغم من كثرتها في معالجة الفكر البنّابي عموما إلا أن في الاتجاه السياسي كانت قليلة، إضافة إلى أنه مشروع الساعة للأمة الإسلامية لما له من تشخيصات واستشرافات واقعية، ما يجعله طريقا لتطورها وتحظرها مما يثبت أهمية دراساته في الحياة السياسية واليومية عموما.

لذلك جاءت الدراسة معالجة للإشكالية التالية: **فيما يتمثّل الفكر السياسي عند مالك بن نبي؟ وإلى أي مدى يمكن أن يُقدَّم كمشروع سياسي لحل الأزمة السياسية التي تعانيها الأمة العربية الإسلامية عامة والجزائرية خاصة؟**

هذه الإشكالية التي تتفرع عنها جملة من التساؤلات كانت كالآتي:

1- هل التفكير السياسي البنّابي أصيل إسلامي أم دخيل استغرابي؟

2- ما هي أهم المرتكزات والمعايير القيمية للسياسة عند مالك بن نبي؟

3- ما هي أهم المشاريع السياسية التي نظّر إليها مالك بن نبي؟

4- ما هي حدود وآفاق التمثّلات الواقعية للتنظيرات السياسية البنّابية؟

وللإجابة عن هذه التساؤلات اتّبعنا الخطة المنهجية الآتية: مقدمة، أربعة فصول وخاتمة.

بداية من المقدمة: تناولنا فيها التعريف بالموضوع، أهميته وأسباب اختياره الذاتية والموضوعية، ثم الإشكالية الرئيسية للدراسة وما تفرع عنها من تساؤلات، كذلك الخطة المتّبعة، والمنهج الذي تم الاعتماد عليه في هذه الدراسة، وأهم الدراسات السابقة، وبعدها أهداف الدراسة، ثم العوائق والصعوبات.

فالفصل الأول تناول: مرجعية الفكر البنّابي، من خلال البيئة والتنشئة من أثر للمحيط الأسري، والديني، والدراسي والتعليمي الأكاديمي، وكذلك مصادر فكر مالك بن نبي، من المصادر العربية الإسلامية، والأجنبية الغربية والشرقية، ثم الواقع الاجتماعي والسياسي لمالك بن نبي.

وجاء الفصل الثاني معنونا: بالسياسة من التفكير الى التنظير عند مالك بن نبي، وذلك من خلال ثلاثة مباحث؛ أولها تطرق إلى السياسة عند مالك بن نبي، من مفهوم السياسة، والفرق بين السياسة والبوليتيكا، ثم المصطلحات السياسية لمالك بن نبي، وثانيها أسس ومرتكزات السياسة، وتم التطرّق فيه إلى المرتكز الأيديولوجي المعتقدي، الثقافي، والتربوي، والأساس الأخلاقي، والأساس الحضاري، وثالثهما أمّهات القيم السياسية في العلاقات السلطانية، والذي شمل: قيمة الأخوة، الثقة، الحرية، الشورى، العدل، الطاعة، والتواضع السياسي.

وقد خَصّصنا الفصل الثالث: للرؤى النظرية للسياسة عند مالك بن نبي، الذي عالجنا فيه الديمقراطية الإسلامية، من مفهوم الديمقراطية عند مالك بن نبي، وموقف مالك بن نبي من علاقة الديمقراطية بالدين، وشروط تحقق الديمقراطية الإسلامية، وأسس الديمقراطية الإسلامية، وانهيار الديمقراطية الإسلامية. ثم الكومنويلث الإسلامي حيث تناولنا ماهية الكومنويلث الإسلامي، ضرورته، ووظيفته. ثم الوحدة الإفريقية

الآسيوية، حيث درسنا معطيات ومنطلقات العالم الأفروسيوي، وأسس بناء التضامن الإفريقي الآسيوي، أهداف مشروع الوحدة الأفروسيوية.

وصولا إلى الفصل الرابع الذي خصصناه، للتنظيرات السياسية البنّابية من العوائق إلى التمثّل في الواقع، حيث عالجنا مثبّطات وعوائق تطبيق التنظيرات السياسية البنّابية، من عوائق داخلية، وخارجية. كما تطرقنا إلى نماذج تطبيقية للتنظيرات السياسية البنّابية، وذلك على الصعيد العربي، الإسلامي، والعالمي. وأخيرا الخاتمة والتي خلصنا فيها إلى أهم النتائج المرجوة من هذه الدراسة.

وقد اعتمدنا في دراستنا هذه على المنهج التحليلي، بحكم أن الدراسة تتضمّن قراءة تحليلية استنباطية لأهم أفكار مالك بن نبي، واستخلاص اتجاهاته وتنظيراته السياسية، وكذلك تم الاعتماد على المنهج التاريخي في بعض جزئيات الدراسة، من أجل تبيين مرجعيات الفكر البنّابي، وأيضا من أجل المقاربة بين الأفكار السياسية لابن نبي وأحداث الوقت الراهن.

وقد اعتمدنا خلال هذه العمل على بعض الدراسات الأكاديمية السابقة والتي كانت قليلة في الجانب السياسي للفكر البنّابي، حيث تمثّلت في: كتاب الفكر السياسي لـ بوراس يوسف، الصادر عن دار هومة، الجزائر، عام 2018م، وهو في أصله رسالة ماجستير بعنوان الاتجاه السياسي في فكر مالك بن نبي، الذي تقاطعت دراستنا معه في المرجعيات الفكرية والقيم والتنظيرات السياسية لمالك بن نبي. وكذلك كتاب: نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، لصاحبه يوسف حسين، الصادر عن دار التنوير، الجزائر، عام 2020م، وهو في أصله جزء من رسالة دكتوراه موقف مالك بن نبي من الفكر الغربي الحديث، وكان مرجعا في دراستنا خلال تطرقنا إلى مشروع الكومنويلث الإسلامي. وأيضا كتاب: مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في

الحضارة، لـ بوريون فوزية، الصادر عن دار الفكر، دمشق، عام2010م، وهو رسالة ماجستير حياة مالك بن نبي ونظريته في الحضارة، رجعنا إليها في حياة مالك بن نبي، وأسس السياسة البنّابية.

وتهدف هذه الدراسة إلى:

- تبيين أن حقيقة السياسة عند مالك بن نبي لا تنفك عن الإطار الحضاري مما يجعلها أداة فاعلة في تحقيق الأفكار النهضوية والتنموية.
- إبراز التنظيرات السياسية البنّابية، ومدى مرجعيتها للموروث الإسلامي، الثقافي، الحضاري، التاريخي، الديني...ومدى ملاءمتها لواقع الأمة اليوم كحل للأزمة السياسية والحضارية التي تتخبط فيها.
- إثبات مدى نجاعة المشروع السياسي البنّابي في الواقع خلال تطبيقاته الواقعية وتحقق استشرافاته المستقبلية في التجارب التنموية للعديد من الدول والبلدان النامية.

وأثناء إعدادنا لهذه الدراسة –في حقيقة الأمر– لم نجد صعوبة في قراءتنا للفكر البنّابي وفهم أطروحاته لكون أفكاره قريبة من واقعنا ومنطلقة من تراث فكري مشترك، إلا أن الصعوبة التي واجهتنا هي غموض الاتجاه السياسي في الفكر البنابي كونه جاء ضمن طرحه لمشكلات الحضارة، مما حتّم علينا اللجوء الى التعمّق في القراءة واعتماد طريقة التحليل والاستنباط والاستنتاج.

الفصل الأول

مرجعيات الفكر البنّابي

المبحث الأول: البيئة والتنشئة.

المبحث الثاني: مصادر فكر مالك بن نبي.

المبحث الثالث: الواقع الاجتماعي والسياسي.

يعتبر المفكر الجزائري مالك بن نبي* من أهم الداعين إلى التجديد الحضاري المناضلين والمدافعين عنه، ولذلك كان فكره نهضويا حاملا مشروعا حضاريا، وهو ما ترجمته وأعماله ومؤلفاته، وهذا الزخم الفكري لم يأت من عدم، وإنما كان نتيجة عوامل ومؤثرات شكّلت مراجعا ومصادرا له، فما هي المرجعيات والمصادر التي جاء الفكر البنابي عموما، والفكر السياسي خصوصا نتيجة لها؟

المبحث الأول: البيئة والتنشئة:

المفكر ابن بيئته، فالظروف المعيشية هي التي تصنع الفكر وصاحبه، وفكر مالك بن نبي كان نتيجة لمؤثرات محيطه الذي تعدد إلى:

المطلب الأول: أثر المحيط الأسري:

تعتبر الأسرة دائما هي الحاضنة الأولى لكل فرد وهي المؤثر والمكون الأول لشخصيته وأفكاره، وكذلك مالك بن نبي كانت عائلته هي المغذّي لفكره النهضوي، الذي كانت بذرته الأولى تتمثل فيما تلقاه من جدته لأمه (زليخة) من قصص وروايات شعبية كوّنت لدى الطفل مالك شعور حب الوطن وكره المستعمر، وهذا من خلال ما سمعه منها حول جرائم الاستعمار وطرق معاملة وإذلال المستعمرين للأهالي، لذلك اعتبر "مالك بن نبي" هذه الجدّة مدرسته الأولى التي تكونت فيها مداركه[1].

---

* مالك بن نبي: مفكر جزائري ولد في قسنطينة جانفي عام 1905م وتوفي في 31 أكتوبر 1973م، شغل عدة مناصب أهمها: مديرا للتعليم العالي، له عدة مؤلفات حملت فكرة مشكلات الحضارة، ومنها: –الظاهرة القرآنية، تأملات، شروط النهضة، وجهة العالم الإسلامي، الفكرة الإفريقية الآسيوية، من أجل التغيير، بين الرشاد والتيه، في مهب المعركة، مذكرات شاهد القرن ...الخ. [أنظر، فوزية بوريون: مالك ابن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010 ص ص 101-135.]

1 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، بيروت، ط2، 1984م، ص16.

فالمواطنة وحب الخير وكره ونبذ الشر كلها قيم أخلاقية اكتسبها الطفل مالك بطريقة نفسية تربوية رائعة، فيذكر ذات مرة " في ظهيرة يوم الجمعة أخذت نصيبي من الرفيس وأخذت أقضمه بنهم ولذّة، وفجأة سمعت بباب الدار سائلا ينادي: أعطوني من مال الله، ولم أكن عندها قد أكلت من فطيرتي أكثر من النصف، ومع ذلك بادرت بإعطائها له عندما تذكرت واحدة من حكايات جدتي عن الإحسان وثوابه"[1].

فاستطاعت تلك القصص والحكايات الشعبية التي تلقاها مالك بن نبي من جدته أن تغرس فيه المبادئ والقيم الأخلاقية طفلا كان أم رجلا، فابن نبي الرجل المفكر والفيلسوف ما فتئ إلا ويرجع إلى جدته "زليخة" وحكاياتها في توضيح أفكاره وتبريرها للقراء فيقول:" كانت جدتي تقص لي عدد من قصص جحا، وإني لأذكر إحداها لما أرى فيها من دلالة بإشارة واحدة، على المعنى النفسي والمنهجي الذي أريد إبرازه في هذه السطور"[2]. وهكذا يتأكد أن اعتماد ابن نبي على القصص والروايات وأسلوب التمثيل في مؤلفاته هو نتيجة تأثره بجدته التي كانت حاضرة دائما في فكره.

على أن تأثير البيئة العائلية لم يتوقف فقط عن أثر جدته وحكمتها، بل حتى جدّه لأبيه الذي أقدم على السفر إلى ليبيا رافضا للتجنيد الإجباري وكارها لمعاشرة المستعمرين[3]. مما كون ذلك الفكر التحرري والوعي الحضاري للطفل مالك يحمل تأثرا بالجد الكاره للاستعمار والرافض لمخالطة المعمرين.

كما كان للأسرة الصغيرة الدور البارز في الاهتمام بابن نبي وذلك من خلال ما وفرت له من ظروف مواتية لطلب العلم والمواظبة عنه سواء في المدارس القرآنية أو حتى في المدارس الفرنسية، رغم معاناة الأسرة اقتصاديا بسبب فقدان الأب عمله، غير أن أمه كانت تمتهن الخياطة وتوفر له مصاريف دراسته. فلقد تعلّم من

---

1 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص19

2 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، دار الفكر، بيروت، ط14، 2019م، ص92.

3 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص16.

أمه المثابرة وحسن التدبير والتأقلم مع الفقر، وهذا ما أعطى ابن نبي الرجل الذي كان حمالا في الميناء حسن التدبير والتأقلم مع الظروف الصعبة، فصبر ابن نبي عن البطالة وتحمله للأعمال الشاقة وهو الرجل المثقف والمتعلم وانتقاله من عمل إلى آخر كله ناتج من تأثره بمثابرة أمه ومكابدتها في توفير لقمة العيش لأبنائها.

المطلب الثاني: أثر المحيط الديني

يلاحظ الدّارس لكتب وأعمال ابن نبي أنها لا تخلو من الاعتماد على الآيات القرآنية، بل إن ابن نبي في بعض كتبه اتخذ من المصطلحات الدينية عناوين لها مثل "لبيك" و"الظاهرة القرآنية"، إضافة لكتابيه: "وجهة العالم الإسلامي"، و"فكرة كمنويلث إسلامي"، وهذا يدل على قوة المرجعية الدينية كونه مسلما مستقيم التكون والعقيدة، ويحاول أن يكون مجددا حضاريا.

فمن ناحية تربيته الإسلامية وتكوينه الديني فمالك بن نبي –شأنه شأن أطفال المجتمع الإسلامي الجزائري – قد تلقى تكوينا قاعديا في طفولته في الكتّاب وذلك قبل دخوله إلى التعلم في المدرسة الفرنسية وحتى خلال البدايات الأولى فيها لأنه يصرح قائلا:" لقد أرسلوني إلى المدرسة الفرنسية إلا أنني في الوقت نفسه ثابرت على التردد على مدرستي القديمة لتعلم القرآن، فكنت أقصدها كل يوم في الصباح الباكر لأكون فيما بعد عند الثامنة صباحا في المدرسة الفرنسية"[1]، فقد كان حريصا على تعلم القرآن والعلوم الدينية وكذلك أسرته كانت حريصة على تلقي ولدها الذّكر الوحيد "مالك" تربية دينية رغم الفاقة التي كانت تعيشها ذلك الوقت، فأمّه حرصا منها على أن تكوّن ابنها تكوينا دينيا إسلاميا اضطرت إلى" أن تدفع لمعلم القرآن الذي يتولى تدريس ابنها بدل المال سريرها الخاص"[2].

1 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص24

2 – الطاهر سعود: التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2006م، ص104.

هذه النشأة الدينية، هي التي كانت فيما بعد ذات أثر بالغ في توجهه الفكري نحو النهضة والتجديد الحضاري، فالمشروع "البنابي" النهضوي والمعنون عليه من خلال كتبه "بمشكلات الحضارة"، يبدأ بمؤلفه "الظاهرة القرآنية" مركزا من خلال هذا المؤلف عن القرآن حيث اعتبره الركن الأساسي الذي يقوم عليه التحضر.

ويتجلى تكوينه الديني كذلك من خلال ما تميز به ابن نبي من تأييد وحماس وتفاعل مع أفكار شيوخه ومعلميه، ومنهم الشيخ عبد المجيد الذي كان يدرسه النحو[1]، على أن عبد المجيد كان يدرّسه أيضا في مدرسة إعداد المعلمين مع الذين اختاروا اختصاص العدل في الشرع الإسلامي.

وهكذا فإن الشيخ عبد المجيد هو الذي يعود إليه الفضل في تعرّف ابن نبي على اللغة العربية من نحو وتصريف الأفعال فيذكر:" تلقيت مع الشيخ عبد المجيد أول أسس الثقافة العربية، لقد تعلمت تصاريف الأفعال والتمييز بينها وحفظت شيئا من الشعر"[2].

وفي هذا الصدد يمكن القول إن الشيخ عبد المجيد قد غرس في ابن نبي حب اللغة العربية التي رجع إليها وعزم على تعلمها وإتقانها وهو كبير السن.

كما ترك الشيخ " مولود بن موهوب" بصمته في فكر ابن نبي ووعيه لما كان يعطي له من دروس في التوحيد والسيرة النبوية الشريفة، وهو المفتي للديار القسنطينية وصاحب التيار الإصلاحي فيقول فيه ابن نبي: " فقد تولى الشيخ مولود بن موهوب جذب أفكارنا وعقولنا إلى خط تلك الحركة"[3]، ويقصد الحركة الإصلاحية التي تبناها ابن نبي بفضل هؤلاء الشيوخ أمثال مولود بن موهوب والشيخ العابد مدرس الفقه، فيصرح ابن نبي:

---

1 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 46.
2 – المصدر نفسه، ص51.
3 – المصدر نفسه، ص65.

"وكنا نجد شيئا أكثر لدى الشيخ مولود بن موهوب الأستاذ في المدرسة ومفتي المدينة، لقد احتفظ الشيخ في ذهنه بذلك الأثر الذي غرسته في نفسه دراسته على يد معلمه الشيخ عبد القادر المجاوي، وقد تولى هو نقل هذه الغرسة إلى تلك الأجيال من المدرسين وكنت منهم وقد أينعت ثمارها في الحركة الإصلاحية الناشئة في الجزائر"[1].

إنه وبفضل هؤلاء الشيوخ تكوّنت لدى ابن نبي النزعة الإصلاحية المعتمدة على صافي الثقافة العربية الإسلامية، لذلك كان فكره ثورة على التقاليد البائدة التي سادت المجتمع الجزائري وعكّرت صفوه، فكانت تلك الأفكار والدروس دافعا ومحفزا لظهور الحركة الإصلاحية في الجزائر التي يعتبر ابن نبي أحد أبرز مظاهرها وروادها، وهي الحركة التي كانت تتجسد أيضا في شخصية الإمام عبد الحميد بن باديس رئيس جمعية العلماء المسلمين، ورائد المصلحين في الجزائر، الذي نوّه به ابن نبي، في قوله: "كان اسم الشيخ قد بدأ يتردد في المدينة، وتعرّفي على بعض تلامذته جعلني أدرك أننا ننتمي إلى عائلة فكرية واحدة ستسمى فيما بعد في الجزائر (حركة الإصلاح)"[2]

لقد كان ابن نبي يلتقي مع "بن باديس" في المناسبات وكان يلتقي مع طلبته ويتناقشون في المسائل التي كانت تشغل بالهم وتميز عصرهم وظروفهم اليومية منها ما هو أدبي وسياسي، فمن خلالهم كان يتعرف على الفكر الباديسي الإصلاحي، وهذا ما عمّق فيما بعد الفكر البنابي النهضوي وميّزه عن غيره من المفكرين، وذلك لإلمامه بالثقافة العربية وبروحانيتها الإسلامية.

هذه البيئة الدينية التي ترعرع فيها ابن نبي طفلا وشابا يافعا، شكلت قاعدة دينية لأفكاره التي دائما لا تخلو من الاعتماد على النصوص الدينية قرآنا كانت أم سنة نبوية.

1 - ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص 64

2 - المصدر نفسه، ص74

ولذلك كانت الخلفية النصية القرآنية حاضرة في معظم المؤلفات والأفكار التي دعا إليها ابن نبي. مثل ذلك، أنه من خلال تبويب مؤلفه ((وجهة العالم الإسلامي)) فإنه ما من باب أو فصل فيه إلا وكانت الآية القرآنية حاضرة حية لها تواجد في العالم أو الواقع المتغير وتأثير في الضمائر، لذلك وصفه محمد مبارك في تقديمه لهذا الكتاب –وجهة العالم الإسلامي– بقوله:" أنا لا أقول إنه (مالك بن نبي) ولكني أقول: إنه ينهل من نفحات النبوة وينابيع الحقيقة الخالدة"[1].

وهذا لما تحمله أفكاره الفلسفية من صبغة دينية فهو الفيلسوف الذي ينطلق من المرجعية الدينية فيعطيها مفهوما واقعيا جديدا، فحسب ابن نبي فإن التخلف الفكري والثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي والقابلية للاستعمار، كلها تتلاشى إذا تمسك المسلم بالقاعدة الدينية الصحيحة التي تدعو إلى التغيير لقوله تعالى: ﴿إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم﴾[2].

يتبين أن ابن نبي من خلال هذه القاعدة يركز على أهمية الوقوف مع الذات وتقويمها وتجديد همّتها، فمن هنا يبدأ التغيير، فالتغيير العام لحال الأمة ينطلق من التغيير الذاتي.

كما أن الأثر الديني في فكر ابن نبي يتجلى أيضا من خلال اعتماده على الأحاديث والسيرة النبوية، فكثيرا ما يستشهد بالأحاديث الشريفة في مؤلفاته ففي كتاب كمنويلث إسلامي مثل قوله: "وعلى هذا فإن رسالة المسلم في عالم الآخرين لا تتمثل في ملاحظة الوقائع، ولكن في تبديل مجرى الأحداث بردها الى اتجاه الخير ما استطاع الى ذلك سبيلا: ﴿من رأى منكم منكرا فليغيره بيده فإن لم يستطع، فبلسانه فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الايمان﴾"[3]. فابن نبي، لتوضيح رسالة المسلم، يعتمد على الحديث الشريف الذي

1 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص14.

2 – سورة الرعد: الآية11

3 – ابن نبي: كومنويلث إسلامي، تر: الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق، ط12، 2016م، ص72.

يتضمن درجات النهي عن المنكر، لأن الأمة الاسلامية مفضلة عن بقية الأمم ما دامت تنهي عن المنكر، وما الأمة إلا بالفرد المسلم المكون لها.

وكذلك من خلال مؤلفه ((بين الرشاد والتيه))، الذي استشهد فيه كثيرا بالأحاديث النبوية، مثل قوله: "وما يعنيه الرسول صلى الله عليه وسلم في الحديث الشريف: ﴿إنما هي أعمالكم ترد إليكم، كما تكونوا يولَى عليكم﴾، إن الحديث الشريف يعبر عن نظرة ذات أغوار سياسية اجتماعية بعيدة، نستطيع تلخيصها على الصعيد التربوي في هذه المقدمة: إذا أردت أن تصلح أمر الدولة فأصلح نفسك"[1].

من ذلك يتضح دور الأحاديث في تكوين الأفكار السياسية والتربوية لابن نبي، كما يتجلى هذا الدور من خلال كتاب ((القضايا الكبرى))، فعديدة هي المواضع التي يرجع فيها ابن نبي إلى الأثر السني يقول مثلا: "الوصية الروحية التي خلفها الرسول لمن يأتي بعده من أجيال المسلمين، ومعنى التصريح بحقوق الإنسان، فيقول عليه الصلاة والسلام: ﴿يا أيها الناس إن ربكم واحد، وإن أباكم واحد كلكم لآدم وآدم من تراب. إن أكرمكم عند الله أتقاكم. ليس لعربي على عجمي، ولا لأعجمي على عربي ولا لأحمر على أبيض ولا لأبيض على أحمر، فضل إلا بالتقوى...﴾"[2]. معنى ذلك أن ابن نبي في طرحه للعدالة والمساواة ونبذ التمييز العنصري يعتمد على النص الديني السنّي الذي أسّس للمجتمع الاسلامي الفاضل في العهد النبوي.

إذن فإن ما جاء في كتب ابن نبي من اعتماده على الأحاديث النبوية يؤكد مدى تأثره بالمصدر الديني السني.

مما سبق نستنتج أن النص الديني سواء كان قرآنا أم حديثا فله بالغ الأثر في مشروع ابن نبي الحضاري. لأنه أولا وآخرا هذا المشروع موجه إلى عالم إسلامي يعاني التخلّف، ولنهوضه ولحاقه بركب التحضّر ما عليه

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص40.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، دار الفكر، بيروت، ط15، 2019م، ص152.

حسب ابن نبي إلا الرجوع إلى القاعدة الدينية الصالحة لكل زمان ومكان باعتبار الدين المفاعل المفجر لطاقات المجتمع الإسلامي وتوجيهها نحو التحضر، فالتاريخ شاهد على ذلك من خلال تحول المجتمع الجاهلي المتخلّف إلى مجتمع متحضّر مؤثّر في كل العالم وهذا بالقرآن.

والقرآن قادر على تحقيق هذا الإنجاز الحضاري مرات أخرى، إذا ما تم الرجوع إليه والعمل وفق تعليماته فإن الأمة الإسلامية ترجع إلى طريقها الصحيح ويتقوّم انحرافها في كل الميادين، فهو مشكاة التطور الحضاري، ويذكر أحد التلاميذ موقفا له مع الأستاذ ابن نبي" أتذكر ليلة ونحن في بيته وجدنا ندرس الكهرباء وبالأخص المحولات الطاقوية فقال لنا: إن وظيفة المسلم اتجاه مجتمعه هي مثل وظيفة المحول حيث يمكن تحويل طاقة كامنة في القرآن وبعثها في النفوس والمجتمع"[1].

فيرى ابن نبي أن الحضارة الإسلامية وإنجازاتها ما هي إلا مولود لكلمة "اقرأ" التي أوحيت إلى النبي الأمّي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

المطلب الثالث: أثر المحيط الدراسي والتعليمي الأكاديمي:

تلقى ابن نبي –إلى جانب تعليمه الديني–تعليما أكاديميا، أول ما تمثل في التحاقه بالمدرسة الثانوية[*]، أين درس على أساتذة فرنسيين أبرزهم الأستاذ "مارتن"، والأستاذ "بوبريتي" اللذان أثرا كثيرا في ابن نبي كان للأستاذ مارتن فضل تدريبه المطالعة والقراءة، مما أثر ذلك كثيرا على شخصيته مما جعله ذو ثراء معرفي وثقافي متنوعين. فكان ابن نبي نَهِم المطالعة والقراءة وهذا ما غرسه فيه أساتذته الفرنسيون، وخاصة مسيو بوبريتي في

---

1 – محمد مصطفى : رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة، مجلة التذكير، العدد6، جامعة الجزائر، فبراير1990م، ص40.

* وكان ذلك في 1921 بقسنطينة، في المدرسة الفرنسية الإسلامية، والتي تعمل على تزويد الإدارة الفرنسية بالموظفين.

توجيهه نحو القراءة الحرة التي فتحت له أفاقا جديدة في الأدب والفكر، وقد استفاد في أثناء ذلك من المنهجية الغربية بما فيها من تمحيص علمي، وأسلوب تحليلي، وفكر نقدي [1].

فالمنهج العقلي الدقيق الذي تميّز به تفكير ابن نبي قد استقاه مما أتاحه له أساتذته مارتن وبوبريتي من تكوين قاعدي في المرحلة الإعدادية حيث يتحدث ابن نبي عن ذلك: " فمن جهة عامة كان أساتذتنا الفرنسيون يصبون في نفوسنا محتوى ديكارتيا، يبدد الضباب الذي نمت فيه العقلية الميثولوجية التي تتعاطف مع الخرافات النامية في الجزائر"[2]، بمعنى أن المنهجية التي ميزت الفكر البنابي عامة وخاصة الفكر السياسي منه كانت بفضل كل من السيد مارتن والسيد بوبريتي.

وهذا الأثر الأكاديمي لم يقتصر فقط على هذه المرحلة الدراسية، وإنما تبلور أكثر من خلال التحاقه بمعهد الهندسة الكهربائية، حيث يصف دراسته في المعهد بقوله: " لم تكن الساعات في الورشة مجرد لعب، بل كانت مليئة بشعور الوارد على دين جديد، يقوم بطقوسه في معبد هذه الحضارة الآلية التكنية، ولم تكن أيضا تخلو من ملاحظات وبواكير تفكير اجتماعي بدأت تخامر عقلي"[3]، فالتكوين التقني من هندسة ورياضيات وميكانيك كان له الأثر العميق في فكر ابن نبي وهو ما يتجلى في تعامل ابن نبي مع مختلف مشكلات الحضارة بطريقة علمية تقنية، بما في ذلك القضايا السياسية، لأنه أدرك أن العلم هو العامل الأساسي الذي تقوم عليه الحضارات، ولعل اللغة العلمية المعتمدة في دراسته للظواهر هي نتاج هذا التأثير العلمي فالتكوين العلمي والتقني هو ما انعكس على خطاباته وما تحتويه من مصطلحات تقنية وعلمية مثل: الجزيء، قوة الجاذبية، المعامل، الآلة والأجزاء والعطل وميكانيزمات، وهو ما أكسبه تحليلا دقيقا متمثّلا في معادلات تشخيصية للظواهر كمعادلة: الوقت والتراب والانسان.

1 – فوزية بوريون: مالك ابن نبي عصره وحياته، مرجع سابق، ص107.

2 – ابن نبي : مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص65.

3 – المصدر نفسه، ص221.

وفي سياق الحديث عن التكوين الأكاديمي لابن نبي، يمكن أن نتطرق إلى الشخصية الضابطة لبوصلة هذا الفكر والتي وجهته نحو شؤون العالم الإسلامي، وهي شخصية الطالب بمعهد الدراسات الشرقية بالسربون "حمودة بن الساعي" وهي الشخصية التي التقاها في باريس وغرست فيه الاهتمام بشؤون العالم الإسلامي[1].

وهكذا يبدو أن حمودة بن الساعي كان أقرب أصدقاء ابن نبي وأعظمهم تأثيرا فيه، فكان بمثابة المعلم له، وهذا لما يحوزه ابن الساعي من إطلاع واسع بقضايا الفلسفة والسياسة، وقد أفاد ابن نبي كثيرا من حيث النقد والتحليل لوضع المجتمع الإسلامي وما يعانيه من تخلّف مزمن.

وعموما فإن هذا التكوين الأكاديمي ساهم بشكل كبير في منهجة فكر ابن نبي منهجية علمية نقدية وتحليلية، تدرس الظواهر بطريقة موضوعية إلى حد كبير.

المبحث الثاني: مصادر فكر مالك بن نبي

تعددت المصادر الفكرية لـ "ابن نبي"، كونه مفكر موسوعة مطلع على الفكر الإنساني الإسلامي والغربي والشرقي الحديث والقديم.

لذلك سنحاول التعرض إلى أبرز مصادره الفكرية العامة والسياسية من خلال:

المطلب الأول: المصادر العربية الإسلامية:

يعتبر ابن نبي قارئ جيد لكل ما يخص الحضارة العربية الإسلامية، سواء تاريخيا أم ما أنتجته من زخم فكري، وهو ما سوف نتعرض إليه خلال هذا المطلب من خلال عنصرين هما: المصدر التاريخي الإسلامي، والمصدر الفكري الإسلامي.

1 – الطاهر سعود : التخلف والتنمية، مرجع سابق، ص109.

أولا: المصدر التاريخي الاسلامي:

مثّل التاريخ الإسلامي أحد أهم المراجع الأساسية لفكر ابن نبي لما يحمله من دروس وعبر، فالتاريخ هو المعلّم الجاد للإنسان، حيث استخلص من التاريخ قوة تأثير الإسلام على الفرد من كل أبعاده الفردية والاجتماعية ...إلخ، وهنا تظهر قيمة المقاربة التاريخية "لابن نبي"، وذلك من خلال:

1-عهد النبوة:

كثيرا ما تزخر كتب ومقالات "ابن نبي" بالاستشهادات التاريخية زمن الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم، وما تتضمنه هذه الاستشهادات من أحداث ومواقف لمؤسس الدولة المدنية في الإسلام سيدنا محمد عليه أفضل الصلاة والسلام، فيذكر : " ففي غزوة أحد حيث يتعرض جيش المسلمين لضربة قاسية من جيش المشركين تحت قيادة قريش، نرى النبي عليه الصلاة والسلام يرفض على الرغم من قلة عدد من معه من المهاجرين والأنصار وعدتهم يرفض سند عبد الله بن أبيّ وهو على رأس المنافقين واليهود ويقول: ﴿لا يقاتل معنا إلا من هو على ملتنا﴾"[1]، وهنا يبين ابن نبي مبدأ أساسي تقوم عليه الثورات وهو: الروح والعقيدة المشتركة بين المقاتلين وليس كثرة عددهم وعدتهم، وهذا ما أثبته التاريخ، فأغلب الغزوات التي خاضها المسلمون كانوا فيها أقل عددا من خصومهم، وسر نجاحهم فيها روحهم وعقيدتهم وتعاليم الرسول صلى الله عليه وسلم*.

هذه التعاليم والمواقف تأثر بها ابن نبي في كتاباته واعتبرها شرطا لنجاح الثورات المعاصرة، وتحقّق قيام الدول وتحضّر المجتمعات، وهذا لما كان لها من وقع شديد في تكوين الدولة الإسلامية وتأسيس المجتمع الإسلامي المتكامل والقدوة زمن النبي صلى الله عليه وسلم، وهو التكامل الاجتماعي الذي نبه إليه ابن نبي

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص15.

* في غزوة حنين أعجبت المسلمين قوتهم وعدتهم وكثرة عددهم فولوا الأدبار، وهنا تتجلى قيمة العقيدة التي حضرت في أولى الغزوات "بدر" فرغم قلة المسلمين وكثرة المشركين إلا أن نصرهم كان محققا.

من خلال حديث السفينة الرمزي[1]، الذي يرمز إلى أن صلاح المجتمعات يكون بتكاملها وتقويم أخطائها، وذلك باتحاد المجتمع ووقوفه في وجه الشواذ ومن ظلت بهم السبل وتعديل سلوكهم وضبطه وفق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فكان اعتماد ابن نبي على هذا المثل من أجل التنبيه لما تعانيه المجتمعات المعاصرة من مشاكل وآفات وكيفية التخلص منها بالوصفة النبوية، وهو موطن آخر من مواطن تأثر ابن نبي بما كان سائدا في عصر النبوة وما حققه الرسول الكريم صلوات ربي عليه من لحمة اجتماعية والتي تظهر في أبرز صورها من خلال تآخي المهاجرين والأنصار، ولعل هذا التكامل له علاقة مباشرة بقيمة أخرى وهي العمل التطوعي الذي نلمسه من خلال كتب السيرة وقيمة العمل هذه اهتم بها كثيرا ابن نبي من حيث أن " العمل يقتضي شروطا اجتماعية أخرى، من المحتمل أن تتحقق هذه الشروط شيئا فشيئا كما تحققت على عهد النبي صلى الله عليه وسلم وصحابته، حين كانوا يؤسسون أول مسجد في الإسلام"[2]، هذا الموقف تأثر به ابن نبي بدليل أنه كان يدعو من خلال كتابه ((شروط النهضة)) إلى ضرورة ووجوب العمل التطوعي يوميا بنصف ساعة، وقد طبقت فكرة العمل التطوعي في ألمانيا بعد الحرب العالمية الأولى فحققت نتائج مبهرة على كافة الأصعدة خاصة الاقتصادية منها.

فالأمة التي تعمل هي الأمة التي تنتج، والأمة التي تنتج هي الأمة التي تتطور وتزدهر، لذلك الإسلام قدس العمل ورفع شأنه.

وكذلك من المواقف التاريخية التي يشيد ابن نبي بها في كتاباته تلك التي تتضمن لغة الحوار السائدة بين المصطفى صلى الله عليه وسلم وصحابته في واقعة غزوة "بدر" حول مكان الغزوة، الذي حدده النبي صلى الله

1 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص ص84 -85.

2 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ج1، دار الفكر، دمشق، ط12، 2019م، ص 151.

عليه وسلم في احداثيات رآها مناسبة، ثمّ عدّلها بعد أن أشار عليه صحابي إلى أهمية أبار بدر كإحداثيات أكثر تناسب مع طبيعة الحرب[1]، وهنا يشيد ابن نبي بحرية التعبير التي يكفلها الدستور المحمدي عهد النبوة.

إذن من خلال ما سبق ذكره فإن "ابن نبي" يعتمد في فكره على تعاليم المعلم الأول والقدوة لكل فرد مسلم وهو الرسول صلى الله عليه وسلم، باعتباره الواضع لبذور الإطار الثوري الإسلامي التي تعمل في نفس الوقت على سلامة الخط الثوري باعتبارها "دروسا حيّة نلم بمصيرها حين نوازنها مع أحسن الدروس الثورية في الحاضر، أو مع بعض الأخطاء في ثورات معاصرة"[2]، بمعنى الاعتماد على المواقف المحمدية في تطوير المجتمعات الإسلامية وتقويم الأخطاء التي قد تقع فيها أثناء التطور.

2- عهد الخلفاء الراشدين:

عهد الخلافة هو حلقة أخرى من حلقات التاريخ الإسلامي، وهو كذلك العهد الذي يلي مباشرة عهد النبوة، والخلفاء الراشدون رضوان الله عليهم أجمعين هم تلاميذ المدرسة المحمدية ونتاج التربية النبوية ومواقفهم في نصرة الدين الإسلامي وتقوية الدولة الإسلامية كانت واضحة وجلية لذلك كانت حاضرة في فكر ابن نبي ومقارباته.

ففي أفكار ابن نبي ومؤلفاته نجد مواقف الخليفة أبي بكر الصديق رضي الله عنه، والتي منها محاربة الممتنعين عن تأدية الزكاة حيث يذكر: "إصرار أبي بكر رضي الله عنه وفصله الموقف بقوله: والله لو منعوني عقالا كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه، ولقد قاتل المرتدين فعلا حتى نصره الله عليهم النصر المبين، ولنا نحن في موقف أبي بكر أسوة حسنة، والعبرة التي نأخذها منه هي أننا إذا لم نحفظ في عقولنا وقلوبنا مقدمات

1 - ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص154.

2 - ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 15.

الثورة ومسلماتها، فلن نفقد (عقالا) فقط بل نفقد الروح الثوري ذاته"[1]، المنوطة بملازمة مبادئ الثورة، وكذا أخلاقياتها من عدم مقاتلة الأعزل أو الراهب أو الافساد في الأرض أثناء حروبه، فكانت هذه الوصايا المتضّمنة في مواقف أبي بكر الصديق تبيّن مصدر النزعة الإنسانية في الإسلام، ولو كانوا المسلمون في أصعب الظروف وهي ظروف الحرب فلابد من احترام الإنسان وضرورة الشعور الإنساني اتجاه من لم يشكل خطرا عليهم. ومن هنا يتضح أن ابن نبي –ذكرا لا حصرا– معتمد في أفكاره على مواقف الخليفة أبي بكر الصديق.

كما أنه في دراسته لقضايا الأمة يستحضر ابن نبي عبقرية عمر بن الخطاب رضي الله عنه والتي من تجلياتها موقفه عند فتح بيت المقدس المحترم للدين المسيحي والمؤمّن للنصارى حين صلى خارج كنيسة القيامة[2]، حيث هنا تتبين، مرجعية احترام الأديان الأخرى ودور عبادتها، واحترام الآخر والانفتاح عليه دون التفريط في المبادئ والقيم التي تتميز بها الذات عند ابن نبي هذا ما تجلى في موقف مالك بن نبي الطالب أثناء إقامته في الوحدة المسيحية بباريس.

كما أن من المواقف الحاضرة في الفكر البنابي للخليفة عمر رضي الله عنه انصاف العجوز يهودية التي رفضت التسليم في حق ملكيتها لبيت يقع في حرم المسجد الذي بني بالمقدس[3]، معلنا أن الحضارة الإسلامية لا تسلب حقوق الغير الطبيعية كانت أم المدنية، بل تقرها احتراما لمكانة الإنسان، هذه النزعة الإنسانية التي تتجسد في أصدق صورها عند الخليفة عمر.

لذلك حسب بن نبي أن قوة الحكم ليس بالتجبّر على الرعيّة بل بمراعاتهم واحترام حقوقهم، وهذا ما تجلى عنده في القيم والحقوق السياسية وتنظيره لنظام الحكم الديمقراطي الإسلامي.

---

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص16

2 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ج1، مصدر سابق، ص 19.

3 – ابن نبي: في مهب المعركة وارهاصات الثورة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1991م، ص181.

ويرجع ابن نبي في نزعته العلمية إلى عهد الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه معجبا ومشيدا بما ميّز هذا العهد من "يوم قام المجتمع الإسلامي الناشئ أيام سيدنا عثمان بجمع الآي الكريمة لحفظها من التلف ولحصرها نهائيا في صورة لا تقبل أي تغيير واللجنة التي قامت بهذا العمل تحت رئاسة سيدنا زيد بن ثابت، قامت في الحقيقة بأول عمل علمي طبقا لمنهج"[1]، فهذا العمل العلمي الممنهج ساعدت على ظهوره ظروف كانت متوفرة في صدر الإسلام وفي عهد الخليفة عثمان رضي الله عنه والتي من أهمها الاستقرار الذي يعد رأس المال غير المنظور، وفي هذا إشارة من ابن نبي إلى ما يحتاجه عالمنا الإسلامي لتحقيق التقدم. فجاء الاستشهاد والاعتماد بما حقق في ذلك العهد من بحث علمي كمرجع فكري وقاعدة ينطلق منها للعمل على ضرورة توفير الظروف المناسبة له.

وأيضا تظهر مرجعية عهد الخلفاء في فكر ابن نبي من خلال توظيفه لمواقف علي بن أبي طالب كرم الله وجهه التي منها ما جاء مبرزا لدور الإمام علي كرم الله وجهه في تكوين القادة [2]، وهذا حسب رأي مالك بن نبي أهم ما تحتاجه الأمة اليوم، لذلك اعتمد على مواقف الخليفة علي رضي الله عنه كنموذج يحتذى به سياسيا واجتماعيا، ووقوفه عندها هو ما يفسر اعتماده على الإنسان كأساس ومرتكز في فكره السياسي خاصة والنهضوي عامة.

هكذا كانت المواقف التي سادت العهد الراشدي حاضرة في فكر مالك بن نبي، لما لها من أهمية في علاج مرض انحطاط الامم وإعادة بعث الحياة فيها من جديد.

---

1 - ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص ص 187-188.

2 - المصدر نفسه، ص192.

3- ما بعد العهد الراشدي إلى العهد الموّحدي

شكّلت الفترة الممتدة من مرحلة الخلافة إلى الدولة الموحَدية إشكالية فكرية في فكر ابن نبي لما احتوت على أحداث تأرجحت بين الرفض والإعجاب، فبداية من أزمة سقوط الخلافة الراشدة التي اعتبرها ابن نبي أزمة شرعية دستورية سياسية [1]، وهذا ما جعله يلح دائما على ضرورة الحفاظ على المسار السياسي الديمقراطي والاستمرارية عليه، هذه النفحة الديمقراطية التي ثمَنها ابن نبي في بداية الدولة الأموية من خلال نموذج "الحوار الذي نشأ بين أبي ذر الغفاري ومعاوية عندما كان هذا الأخير قائما ببناء قصر الخضراء بدمشق، فكان الصحابي المشهور يؤنب الخليفة تأنيبا شديدا بهذه المناسبة فيقول له: فإما أنك تبني هذا القصر بأموال المسلميـن من دون حق لك فيها، وإما أنك تبنيه من مالك وهو تبذير" [2].

فابن نبي معجب بحوار الحاكم مع المحكوم، هذا المحكوم الذي يقوم بدور المراقب والمحاسب الناصح، أي المواطن الصالح الذي يراقب أعمال الحكم ويبدي الرأي فيها، والحاكم المصغي لرعيّته والقابل لتوجيهاتهم وانتقاداتهم، هذه الروح السائدة في العهد الأموي هي التي جعلت من الدولة الإسلامية إمبراطورية عظمى منفتحة على كل العالم في شتى الميادين، فتأثّر ابن نبي بالعهد الأموي وما ساده من قوة خاصة على الصعيد الفكري في المشرق والمغرب.

ويستمر هذا الإعجاب والتأثّر بالحضارة الإسلامية عبر تاريخ دولها إلى الدولة الموَحدية (تأسست 1130 ميلادية) مما شهدته من ازدهار الفلسفة والعلوم في عهد الدولة الموَحدية فكان فيها ابن طفيل، وابن رشد، وابن باجة، والوزير الطبيب ابن زهد[3].

---

1 - ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 162.

2 - المصدر نفسه، ص163.

3 - ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر، بيروت، ط1، 1988م، ص 48.

وهنا يشيد ابن نبي بما تميزت به آخر محطة من محطات قوة الحضارة الإسلامية من حياة فكرية نشطة ومبدعة للإنسان الموَحدي، مما يجعله نموذج يحتذى به ومعلما مرجع لمسلمي ما بعد الموحدين. لذلك نجده دائما حاضرا في فكر ابن نبي الذي يعالج بدرجة أولى مشكلات الحضارة.

ثانيا: المصدر الفكري الإسلامي:

والذي يتمثل في القراءات حيث تمثل أبرز مصادر فكر ابن نبي، فمطالعاته الكثيرة كان لها الدور الكبير في تكوين وعيه السياسي والثقافي والحضاري وتراثه الفكري، هذا الأخير إذا رجعنا إليه توصلنا إلى أبرز ينابيعه ومصادره من مفكري العرب والمسلمين الذين منهم.

1- ابن خلدون*:

تعتبر أراء ابن خلدون في السياسة والحضارة خاصة من مصادر فكر ابن نبي الأساسية وعبد الرحمان بن خلدون ذلك العلامة والموسوعة العربي وعالم الاجتماع والمؤرخ وفيلسوف التاريخ الذي كان فكره حاضرا في العالم العربي الإسلامي من خلال تأثيره في المفكرين المسلمين. وما المفكر مالك بن نبي إلا أحدهم، حيث يوصف بأنه شديد التأثر بالفكر الخلدوني، وما اعتناء ابن نبي بالحضارة ومشكلاتها إلا دليل على ذلك التأثر، حيث "يعتبر ابن نبي أبرز مفكر عربي عني بالفكر الحضاري منذ ابن خلدون"[1].

ويلاحظ بوجه عام التشابه الكبير بين المفكرين في مسألة الحضارة، حيث يعتبرها ابن نبي ظاهرة إنسانية تمر بثلاث مراحل وهي: الروح، العقل والغريزة، معتمدا في ذلك على النظرية الخلدونية الأجيال

---

* عبد الرحمان بن خلدون:(ولد في1332م بتونس، وتوفي في1406م بالقاهرة) وهو مؤرخ وفيلسوف وعالم اجتماع عربي إسلامي، له عدة مؤلفات أشهرها: المقدمة، [أنظر عبد القادر جغلول: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، بيروت، ط4، 1987م، ص ص 91 – 98].

1 – فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، بيروت، ط3، 1988م، ص416.

الثلاث: البداوة، التحضر والترف، وهذا يعني أن عملية التغيير الاجتماعي في أي مجتمع تكون وفق مسار ثلاثي، مرحلة الروح وهي المرحلة التي يكون فيها الإيمان بالفكرة الدينية التي تعتبر بذرة الإنشاء الحضاري، ثم مرحلة العقل، وهي مرحلة التوسع والتطور الفكري والعلمي لمواكبة التغييرات وضمان الاستمرارية الحضارية[1]، ثم مرحلة الغريزة وهي المرحلة التي تطغى فيها شهوات الأنفس وتضعف فيها الفكرة الدينية عن كبح جماحها، فتنكمش تأثيرات الروح، وتنطلق الغرائز المكبوتة عبر الأجيال. هنا يأخذ المنحنى الحضاري إتجاها تنازليا ويبدأ ما يعرف بالأفول الحضاري.

لذلك ابن خلدون يهتم بالدين للتصدي للغريزة والحفاظ على المكاسب الحضارية التي حققت، فيعطي "الدين دورا أساسيا وقيمة كبرى في تكوّن الدورة الحضارية لتصل إلى ما أسماه بالدولة العامة الاستيلاء العظيمة الملك"[2]، وهو نفسه الاهتمام الذي نجده عند ابن نبي عندما يعتمد الدين كمكوّن أساسي للحضارة.

كما تأثر ابن نبي بالمنهج الخلدوني النقدي الذي يقوم أساسا على التحليل والتمحيص، ولعل تحليله للحضارة ودراستها على أنها ظاهرة اجتماعية لها قانونها وعواملها المتحكمة فيها والوصول إلى أسباب انهيارها وتخلفها ومعادلة تحقيقها وبنائها وتجديدها ما يوضح أخذه بذلك المنهج.

ويبرز مرة أخرى التأثير الخلدوني في الفكر البنابي من خلال نظرة ابن نبي إلى المجتمعات، كونها مثلها مثل الكائنات الحية تمر بمراحل عمرية ثلاث: عمر الأشياء، وعمر الأشخاص، وعمر الأفكار، مكوّنة ثلاث عوالم متطابقة لها تأثيرها في تقدم المجتمعات وتحضرها، فاعتبار المجتمع كائن حي مفهوم خلدوني[3]. من هذا كله يتّضح أن ابن نبي هو ابن خلدون القرن العشرين، فيمكن اعتبار فكره امتدادا للفكر الخلدوني

1 – الطاهر سعود: التخلف والتنمية، مرجع سابق، ص124.
2 – فوزية بوريون: مالك ابن نبي، مرجع سابق، ص152.
3 – المرجع نفسه، ص 156.

خاصة إذا نظرنا إلى السياق الزمني الذي عاشه المفكرون وما تميز به من انحطاط حضاري للأمة الإسلامية، فكان هم ابن نبي هو هم ابن خلدون قديما من تجديد وبناء حضاري.

2- عبد الرحمان الكواكبي*:

وهو المفكر السوري وأحد الرواد البارزين في الفكر السياسي، كما أنه في الحركة الاصلاحية العربية، والذي تعتبر آراؤه السياسية مصدرا لنظرية ابن نبي السياسية، فقد اشتهر بكتاباته الرافضة للاستبداد، ولعل هذا ما شدّ ابن نبي إلى كتاباته، خاصة بعدما قرأ كتابه "أم القرى" الذي قال عنه ابن نبي: "أما كتاب أم القرى فقد عرفني بإسلام بدأ ينظم صفوفه ليدافع عن نفسه ويقوم بحركة بعث من جديد"[1]، لما تضمنه هذا الكتاب من نقد لخمول الشعوب الإسلامية وحثها على النهوض لمقاومة الاستعمار والاستبداد الممارس عليها، حيث كان هذا الكتاب موجّها بدرجة أولى إلى الشعوب لا إلى السلط السياسية والحكومات، بل تحديدا إلى ممثلي الشعوب وهم النخب الإسلامية الذين فيهم رجاء الأمة وتوحيدها.

هذا المضمون هو ما كان له وقعا شديدا على الطفل مالك، وتأثيرا عميقا في فكره فيما بعد، بالرغم من أن الكتاب خيالي لكنه معبرا، وأثره كان عميقا في نفس ابن نبي [2].

ويمكننا التوصل إلى أن مؤلفات الكواكبي السياسية كان لها التأثير العميق في مشروع كتاب ابن نبي كمنويلث إسلامي، وهو يعني الرابطة الإسلامية القائمة على الدين الإسلامي، لا على الانتماء والقومية، باعتبار تلك الرابطة تتكون من أقطار إسلامية متعددة تتمتع بحكم ذاتي، ينسق بينها فيما بعد ما يعرف بالمركز

* عبد الرحمان الكواكبي: مفكر سوري ولد سنة 1848م بحلب سوريا، وتوفي سنة 1902م بالقاهرة مصر له عديد المؤلفات أغلبها تندرج في الفكر السياسي منها: أم القرى، طبائع الاستبداد ...، ولمزيد من التفاصيل [أنظر: عباس محمود العقاد: عبد الرحمان الكواكبي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2014م، ص ص 39 – 43].

1 - ابن نبي : مذكرات شاهد للقرن، مصدر سابق، ص ص 87-88.

2 - المصدر نفسه، ص88

الإسلامي، على أن تلك أو الاتحاد الإسلامي الذي بدأ عند الكواكبي بالمؤتمر الإسلامي (الخيالي) الذي نظم بمكة من خلال كتابه ((أم القرى)).

إذن فإن قراءة ابن نبي للكواكبي كانت مثمرة جدا، حيث ساعدته في تكوين فكرة أنه رغم الاختلاف في العوالم الإسلامية وتعددها إلا أنها تشترك في المبدأ أو الوحدة الروحية.

3-جمال الدين الأفغاني*:

وهو من رواد الحركة الإصلاحية والسياسية في عصر تلاشت فيه أنوار الحضارة الإسلامية جراء ما أصابها من انحلال روحي وخلقي، فكان الأفغاني الناشط السياسي الذي يخطب في العالم الإسلامي ويدعو إلى إعادة تنظيمه سياسيا، وهو الأمر الذي حاز في نفس ابن نبي احتراما وتقديرا كبيرين، كما كان له الأثر الواضح في فكره خاصة فيما تعلق بنظرته إلى المشكلة السياسية في الإسلام التي ظهرت في معركة صفين.

وهنا مالك بن نبي شأنه شأن الأفغاني، هذا الأخير الذي رأى أن حل هذه المشكلة السياسية لا يكون إلا وفق رابطة الأخوة الإسلامية أو الجامعة الإسلامية، وهو الذي يتجلى في فكرة الروح الدينية عند ابن نبي، والتي من خلالها يعاد جمع شتات المسلمين بالمؤاخاة من حيث أن "المؤاخاة الفعلية هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي مجتمع المهاجرين والانصار"[1]، فهي التي أسسها ووضع قواعدها وحققها في واقع المسلمين النبي صلى الله عليه وسلم، فكانت عماد المجتمع الإسلامي ووجودها في فكر ابن نبي ما هو إلا تأثرا

---

1 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص52.

* جمال الدين الافغاني: هو مفكر مؤسس الحركة الإصلاحية في القرن 19م، ولد سنة 1838م بأفغانستان، وتوفي سنة 1897م بتركيا، أبرز اهتماماته الوحدة الإسلامية، لمزيد من التفاصيل، [أنظر: محمد عمارة: جمال الدين الأفغاني المفترى عليه، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1984م].

وإعجابا بالأفغاني، وذلك عندما تحدث عن الوظيفة الاجتماعية للنبي صلى الله عليه وسلم، فاعتبره أول من تناول هذا الأمر في عصره[1] وعالم ما بعد الموحدين.

إذن فالجانب السياسي من المشروع النهضوي والحضاري لابن نبي فيه ما يرجع إلى التأثر بالفكر الإصلاحي وبجمال الدين الأفغاني، وما اعتبار ابن نبي معركة صفين كنقطة الانعطاف السياسي في الإسلام إلا تعبيرا عن ذلك التأثر.

4-محمد عبده*:

وهو من أهم المصلحين في العالم الإسلامي، لم يكن سياسيا وإنما كان معلما وواعظا لكن شهرته وتأثيره في نفوس المسلمين كان أكثر من السياسيين، وما الطريقة التي اعتمدها مالك ابن نبي من خلال الوعظ والتنظير دون الممارسة السياسية إلا سمة من سمات ذلك الرجل، فبداية تعارف مالك بن نبي على محمد عبده كانت من خلال قراءته كتاب ((رسالة التوحيد))، الذي أدرك من خلاله مدى ضعف العالم الإسلامي وانهيار حضارته[2]، وهي المشكلة الأساسية التي شغلت محمد عبده، لذلك ركز في كتاباته عن الكيفية والحل الذي يجب أن يتّخذ لإعادة أمجاد الأمة الإسلامية وإصلاحها، وتجديد مقوماتها بعد ما انهارت، حيث يصفه أحد الباحثين قائلا: "فرأى رجل الدين الشيخ محمد عبده أن المشكلة لا تحل إلا بإصلاح العقيدة والتربية والوعظ"[3]، وهو الأمر الذي يؤكد أن عملية النهوض تبدأ على المستوى الفردي، فإذا تغير كل فرد في المجتمع يحدث التغيير الاجتماعي، لذلك التجديد الحضاري ظاهرة اجتماعية من حيث أن الانحطاط الحضاري

1 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص50.

* محمد عبده : هو (1849 – 1905بمصر) عالم وفقيه ومصلح مصري، له عدة مؤلفات منها رسالة التوحيد، لأكثر تفاصيل [أنظر محمد عبده: مذكرات الامام محمد عبده، تق: طاهر طناحي، دار الهلال، مصر، ط1، (د ت)، ص ص 16– 35].

2 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص66.

3 – فهمي جدعان: أسس التقدم عند مفكري الإسلام، مرجع سابق، 417.

الإسلامي هو كذلك، فمحمد عبده شخّص داء الأمة تشخيصا فريدا في عصره، إصلاح الفرد هو أول خطواته[1].

مما يوضّح أن تشخيص ابن نبي لمشكلة الأمة وتركيزه على الاعتناء بالذات الإنسانية وتقويمها واعتبار أن التغير الحضاري يبدأ من التغير الفردي وإلزامية الاهتمام بالفرد كونه اللبنة الأساسية في المجتمع، كل هذا يحمل في طياته بذور تأثره بأفكار الشيخ محمد عبده.

5–حسن البنا[*]:

وهو مؤسس حركة الإخوان المسلمين في مصر عام 1928م، كان من أبرز المفكرين السياسيين والتربويين المهتمين بالإصلاح الاجتماعي الإسلامي، فكان منهجه في ذلك واقعيا وعمليا يهدف إلى تطبيق الفكر في الواقع المعاش، وهو ما جعله يأخذ حيزا مهما في اهتمامات ابن نبي فمدحه ووصفه بالزعيم الذي اتخذ من القرآن الكريم دستور حياة [2].

فابن نبي معجب بالحسن البنا، لما وجد فيه من استنطاق واقعي للآيات القرآنية، وترجمتها في السلوك الإنساني، هادفا بذلك إلى إعداد الفرد المسلم فكريا وعقائديا وعمليا وسلوكيا، وهو ما عزز نظرة ابن نبي في التعامل مع القرآن واقعيا.

فبتأثير القرآن في الضمير وتغلغله في الذات يبدأ الإصلاح والتغيير الاجتماعي وتتحول الأفكار إلى واقع عملي، حيث يضيف أيضا في تحليله للحقيقة القرآنية عند الحسن البنّا أن الفكرة هي" تركيب ناشط

1 – ابن نبي : وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص53.

* الحسن البنا هو إمام وسياسي ومصلح عاش ما بين (1906– 1949) بمصر، يعتبر المؤسّس الفعلي لحركة الاخوان المسلمين، [أنظر كتاب، أنور الجندي: الحسن البنا الداعية الامام والمجدد الشهيد، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م، ص ص 18– 37].

2 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص ص 156–157.

للفكر والعمل، وهما الأمران اللذان يقوم عليهما كل تطور في مجتمع يفكر في عمله ويعمل بفكره"[1]، وهو ما يبين أن خطب الحسن البنّا كانت مؤثرة جدا في ابن نبي أولا كإنسان مسلم وثانيا كمفكر يحمل هموم أمة مكدسة في ضميره، ويسعى إلى حلول واقعية عملية تجسدت بشكل مهم في تعاليم الحسن البنّا وحركته الشاملة للإصلاح السياسي والاجتماعي–التي شملت الدعوة والسياسة والعلم والثقافة والاقتصاد والاجتماع – "وبذلك أصبح الداعية التي تمس دعوته شغاف القلوب فتغير معالمها وتهديها إلى الطريق الأقوم (طريق الأخوة)، ودار الجهاز الضخم ليحرك بدوره وجوه الحياة في البلاد، فينشئ المصارف لتوجيه رأس المال، والصحافة القوية لتوجيه الثقافة والصناعة الناهضة لخلق العمل وتوجيهه"[2].

فقوة كلمة حسن البنا ومنهجيته في العناية بالواقع العملي أحدثت ثورة في نفوس أتباعه انعكست على الواقع العملي، وهو ما أثر في فكر ابن نبي، حتى قيل عنه أنه إخواني التيار.

ولعل هذا ما جعله بعد الاستقلال يؤسس لفكرة الجزأرة، فكان يدعى أنصاره في الجزائر بأصحاب الجزأرة –من الجزائر– وكانوا يشكّلون جناحا ناشطا في الحركة الإسلامية المعاصرة، ولعلّ اعجابه بزعيم التيار الإخواني ما جعله مغيّبا شخصا وفكرا من طرف النظام الجزائري – في فترة ما – حيث أشار أحد الباحثين إلى ظروف وفاته بأنه توفي في الجزائر سنة 1973م بعد جحود وإهمال رسمي مقصود [3].

وهو الأمر الذي دعا إلى تساؤل الكثير من دارسي ابن نبي حول أسباب هذا الإهمال الذي تعرض له، والذي يتضح أن جزءا كبيرا منه يرجع إلى أفكاره التي تبدو أنها تحمل صبغة إخوانية.

---

1 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص159.

2 – المصدر نفسه، ص ص 159- 160.

3 – أبو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين حراك في تناقض، عالم المعرفة، الجزائر، ط1، 2009م، ص263.

6-المطالعات الصحفية:

يتميز مالك بن نبي بكثرة قراءاته الصحفية مذ كان طفلا، فقد "كان نهما في مطالعاته الصحفية والتي جعلته دائم الاطلاع على كل جديد في السياسة والثقافة"[1]، فقد كان مداوما على قراءة جريدة الإنسانية الشيوعية، والجمهوري، ومجلة الأقدام التي يتابع من خلالها حوار الأمير خالد مع رئيس بلدية قسنطينة، والتي من خلالها كان يطلع ابن نبي على الكثير من المواقف السياسية للاستعمار ضد الأهالي، منها تلك التي تتعلق بمعاناة الفلاحين ومدى ظلمهم من طرف الإدارة الفرنسية التي كانت تأخذ أراضيهم بغير وجه حق وتعطيها للمعمرين، كما قرأ جريدة الشهاب لابن باديس والتي كان لها الأثر البالغ عليه وطالع التيار الإصلاحي في صحيفة "صدى الصحراء" للعقبي التي كانت تمده بأخبار العالم الإسلامي، وقرأ كذلك جريدة الأمة العربية لشكيب أرسلان[2].

إن هذا الاهتمام الكبير الذي كان يوليه مالك بن نبي للصحف التي أوردنا ذكر بعض منها-وليس حصرها لأنها كثيرة -هو ما ولّد لديه الميول إلى الكتابة الصحفية فبفضل قراءاته الصحفية أصبح ابن نبي الصحفي البارع المحارب بمقالاته أعتى استعمار عرفه العالم، مدافعا بقلمه عن الشعب الجزائري ومعبرا عن معاناته، فكانت بعض كتبه تتألف من مقالات صحفية مجموعة مثل كتاب ((في مهب المعركة))، الذي جاء في تقديمه: "مقالات كتبها مالك بن نبي رحمه الله في باريس في نهاية الأربعينات وبداية الخمسينات وقد نشرها آنذاك في صحيفتين جزائريتين ناطقتين بالفرنسية هما الشباب المسلم والجمهورية الجزائرية، وقد سمى مجموعة المقالات هذه في مهب المعركة"[3].

---

1 - الطاهر سعود: التخلف والتنمية، مرجع سابق، ص112.

2 - يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر، ط2، 2018م، ص24.

3 - ابن نبي، في مهب المعركة، مصدر سابق، ص 09.

مما سبق نستنتج أن إتقان ابن نبي لفن التحرير والكتابة الصحفية لم يأت من عدم وإنما كان من الولوع الذي كان ينتاب الطفل والشاب ابن نبي في تتبع الأخبار الصحفية، فقراءاته للجرائد والمجلات هي التي كونت لديه الحس الصحفي المعبر عن الاتجاه السياسي والإصلاحي والوطني.

وما يستخلص من خلال هذا المطلب، أن ابن نبي في أفكاره معتمد على الأصالة وما تميزت به من ثبات مبادئ دينية إسلامية، واجتهادات مفكرين وعلماء مهمومين بالواقع الإسلامي المنحط، معجبا بخصائص الحضارة الإسلامية الضاربة جذورها في التاريخ.

المطلب الثاني: المصادر الأجنبية

سنتناول في هذا المطلب المرجعية الفكرية الأجنبية، والتي تأثر بها ابن نبي نتيجة قرآته ومعايشته، ضمن عنصرين هما: المصدر الغربي، والمصدر الفكري الشرقي.

أولا: المصدر الغربي:

نلمس الحضور الغربي في الفكر البنابي من خلال:

1-الحضارة الغربية:

بدأ اتصال مالك بن نبي بالحضارة الغربية في مرحلته الأولى من خلال تتلمذه على ثلة من المدرسين الفرنسيين نساء ورجالا، حيث كان شديد الإعجاب بهم، وذلك لما تركوه في نفس الطفل مالك من وقع شديد لمظاهر الحضارة الغربية المختزلة في شخصيتهم، فكان يذكرهم بإعجاب وإيجابية في كتبه ومذكراته[1]، ومن خلالهم أخذ الصور الإيجابية الأولى للحضارة الغربية ولو من الخارج، مما جعله شغوفا للاطلاع عليها من

1 – ابو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين، مرجع سابق، ص265.

الداخل، وهذا ما كان له حين انتقل للدراسة بفرنسا حيث انبهر بطريقة التعامل التي حضي بها من طرف الفرنسيين المخالفة لتلك الطريقة التي عايشها في الجزائر.

هنا أدرك أن المستوطنين لا يمثّلون حقيقة المجتمع الفرنسي الذي رحّب به في وحدة الشباب المسيحيين الفرنسيين، حيث: "يصف مالك بن نبي انضمامه إلى الوحدة المسيحية في باريس بعبارات واضحة ومعجبة في آن واحد، فقد قبلته الوحدة ضمن شبابها رغم أنه انضم إليها كشاب مسلم، وبطريق الصدفة...فأشاد بنظامها وبالمسؤولين عليها، وهم من القساوسة"[1]، فالبلاد المتحضرة منفتحة على الآخر مهما كان هذا الآخر مختلفا عن شعبها ومجتمعها، فكريا وعقائديا...، وهو الأمر الذي ساهم في نضوج فكر ابن نبي وروحه، فكثيرا ما يذكر الوحدة المسيحية وهذا لشدة تعلّقه وتأثره بها فيصفها بأنها كانت تغذيه روحيا، وتعرض على أفكاره اهتمامات وموضوعات أخرى، وأنّ جوّها الخاص ساعده في فهم القيم الاجتماعية تقنيا[2].

فقد ساهمت الوحدة المسيحية في التكوين الروحي لابن نبي كما غرست الأسلوب والفاعلية والحيوية في فكره وتعاملاته، وهو ما ترجمته نشاطاته في الحي اللاتيني حين كان يعقد الصلات بين الإخوة المغاربة من طلبة أمثاله ويحسسهم بضرورة الوحدة المغاربية.

كما عاشر مالك بن نبي الحضارة الغربية من خلال زواجه بفتاة فرنسية اعتنقت الإسلام اسمها خديجة، وكان شديد الإعجاب بأخلاقها وحسن تدبيرها، "معبرا عن تقديره لها بصفتها زوجة مدبرة وربّة بيت حاذقة، ومثقّفة ذكية ذات ذوق جمالي رفيع، معترفا بأثرها في نموه الفكري وتشجيعها له على المضي في دراسته

---

1 - ابو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين، مرجع سابق، ص269.

2 - بن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص222.

العلمية ونشاطه الفكري"[1]، فحياته الزوجية محطة من محطات التأثر بالحضارة الغربية، بل أكبر درجات القرب والاستفادة منها، حيث تشبع من خلال زوجته بأسلوب الحياة الغربية والثقافة الأوروبية، التي أدركها أيضا من خلال ملاحظاته على المجتمع الغربي الذي يتميز بالإبداع والنشاط والعمل ونبذ الكسل؛ عكس ما تعانيه مجتمعات العالم الثالث المستعمرة.

إذن انبهار ابن نبي بالحضارة الغربية لم يكن فقط إعجابا وإنما تأثرا وأخذ دروس حضارية كحب العمل والاعتماد على النفس والانفتاح عن الآخر، وهذا ما تضمنته أفكار ابن نبي الداعية إلى عالم عربي منتج وليس مستهلك.

2-المصدر الفكري الغربي:

والذي كان من خلال قراءات ابن نبي للمفكرين الغرب في بحثه عن الدواء الشافي للمرض المزمن الذي يعانيه العالم الإسلامي، أو عله يستفيد من منهجية أحدهم في دراسة الظواهر التي تشغله. من هنا كان علينا التعرض لبعض من قرأ إليهم مفكرنا –ذكرا لا حصرا– لمن رأينا لهم التأثير الأبرز في فكره:

أ) الفيلسوف ديكارت[*]:

تبدأ صلة ابن نبي بديكارت من خلال ما تلقاه من منهجية ديكارتية أثناء تعلمه على يد أساتذته الفرنسيين –كما أشرنا سابقا–، فالمنهج الديكارتي بالنسبة لـ ابن نبي هو منهج تحرري، وهذا ما ترجمته أعماله وأفكاره الداعية إلى التحرر من الخرافات والأوثان التي سيطرت على الفكر الاجتماعي الجزائري خاصة والعربي الإسلامي عامة.

1 – فوزية بوريون: مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 115.

* روني ديكارت: فيلسوف ورياضي فرنسي (1596– 1650) مؤسس المذهب العقلاني، من مؤلفاته مقال في المنهج، مبادئ الفلسفة، [أنظر: روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، (د ت)، ص209].

ومن جهة أخرى فإن أعمال ابن نبي والمعنونة بـ ((مشكلات الحضارة))، والتي تلخّص دراسته لما يعانيه العالم الإسلامي من تخلّف في مشكلته الحضارية، فيها بذور تأثر بمنهج ديكارت المتجاوز للذرية*، فابن نبي هنا لا يعتمد على الذرية في دراساته حيث فالمتأمل في أعماله الفكرية يجدها تعالج مسألة واحدة إجمالية هي مشكلة الحضارة، فيعتبر الحضارة الإطار المنظم للأجزاء التي نسميها حينا مشكلة سياسية، وفي حينا آخر مشكلة اقتصادية، ومكن تسمى مشكلة أخلاقية [1]، أي أنه لم يعتمد على التشخيص العرضي لداء الأمة وتتبع جزئياتها، وإنما بحثه كان أعمق وذلك بتحديد الإطار المنظم لهذه الجزئيات.

فهو ليس كسابقيه من ذوي التيار الإصلاحي الذين أرادوا معالجة مشكل الأمة كل حسب مرجعيته وتخصصه، وهو ليس كجمال الدين الافغاني الذي حصرها في السياسة أو محمد عبده الذي حصرها في العقيدة، من هنا اعتبر ابن نبي الذرية: "طراز من طرز العقل الإنساني عامة عندما يقصر عن بلوغ درجة معينة من التطور والنضج"[2]، بمعنى أنها من مؤشرات العجز العقلي على التعميم، وهذا الأمر ما تجاوزه ديكارت في الفكر الأوروبي.

وهنا يشيد ابن نبي بدور ديكارت في تطوير الفكر الأوروبي وتنويره، هذا ما جعله متعلق بالمنهج العقلي الديكارتي الذي تجاوز أزمة الشك إلى اليقين، وهو ما يحتاجه الفكر العربي في رأي ابن نبي، وذلك لافتقاره التنظيم والتوازن وغوصه في الخرافات والكسل.

* الذرية: هي المنهج القائل على ان الظواهر تنحل الى عناصر أولية بسيطة، [أنظر: جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1982م، ص589].

1 – بدران بن الحسن: الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي، الدوحة، ط1، 2000م، ص45.

2 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي ج1، مصدر سابق، ص17.

ففلسفة ديكارت في رأي ابن نبي تنظم المجتمع تنظيما علميا وتطوره وتدفعه إلى الانتاج[1]، فيكون نشطا منتجا لا مستهلكا خاملا، فالثورة الصناعية التي شهدتها أوروبا لم تأت من عدم، وإنما سبقها قابلية المجتمع الأوروبي للتطور واكتساب ثقافة حب العمل والمنفعة. والفضل في ذلك يرجع إلى فلسفة ديكارت.

وعليه يتبين أن ابن نبي قد أثرت فيه أفكار ديكارت لاتفاق بينها وبين ما يصبو إليه، فالتجديد الحضاري المنشود لا يتم إلا في جو عقلاني متلائم مع مقدرات الأمة الإسلامية من نصوص دينية، مما يتيح للعلم التطور والازدهار وهذا ما حققه المنهج الديكارتي في الحضارة الغربية.

وفي هذا إشادة صريحة من ابن نبي بالمنهج الديكارتي، وهو المنهج الذي وضع العقل الأوروبي في طريق النهضة والازدهار الصناعي والتكنولوجي، ويظهر هذا الأثر الديكارتي في الفكر البنابي، من حيث هو فكر تنويري منظّف للفكر الجزائري والعربي عامة من التدنيس الذي لحق به جراء السياسات الاستعمارية.

ب) الفيلسوف هيجل*:

يعتمد مالك بن نبي في أطروحاته أيضا على الفيلسوف الألماني هيجل خاصة ما تعلق فيها بالتاريخ والحضارة، فالدورة الحضارية تبدأ عند مالك بتدخل الفكرة الدينية باعتبارها العامل الأساسي في صناعة التاريخ والتحوّل التاريخي[2]، وهو متوافق مع منطق هيجل الذي جعل من الفكرة خالقا للواقع فكل ما هو فكري واقعي، وكل ما هو واقعي فكري.

---

1 – ابن نبي : وجهة العالم الإسلامي ج1، مصدر سابق، ص40.

* جورج فيلهيلم فريديريش هيغل: فيلسوف الماني (1770. 1831) ذو نزعة مثالية موضوعية له مؤلفات عديدة منها محاضرات في فلسفة التاريخ، محاضرات في تاريخ الفلسفة...، [أنظر كتاب: روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص ص 566 – 568].

2 – مولود عويمر: مقال فكرة التاريخ عند مالك بن نبي، مجلة دراسات، العدد 20، الجزائر، 2003م، ص23.

.

وفي هذا السياق يظهر أن مالك بن نبي متأثر بمبدأ التعارض التاريخي الذي يكون بين الموضوع ونقيضه، وهو ما ينص عليه عموما المنطق الجدلي عند هيجل، فبداية الحضارة الإسلامية وحركية تاريخها تقوم على مبدأ التعارض، وحضور هذا المبدأ هو ما تؤكده اقتباسات ابن نبي لهيجل في كتاباته، من حيث أن "هيجل يرجع الأسباب التي تحكم كل حركة تاريخية، أعني كل تغيير اجتماعي إلى مبدأ التعارض الذي يتكون من قضية ونقيضها"[1]، ويتجلى مبدأ التعارض التاريخي في الفكر البنّابي في أطوار الدورة الحضارية الإسلامية التي تبدأ بصراع الفكرة الدينية مع واقع المجتمع الجاهلي أو مجتمع ما قبل الحضارة، وفي هذه المرحلة يدخل ظرف استثنائي (الفكرة الدينية) يمد المجتمع بقوة دافعة للإقلاع الحضاري[2].

فبالصراع بين الفكرة الدينية (القرآن وشخص الرسول صلى الله عليه وسلم) والمجتمع القرشي المتشبث بأفكاره وعاداته وطقوسه المتوارثة، يتولد مجتمع الحضارة الذي يمر بمراحل ثلاث حسب ابن نبي وهي: مرحلة الروح، والعقل، والغريزة، وهذا التداول الحاصل في مراحل المجتمع الحضاري، هو حصيلة صراع بين الفكرة الدينية المسيطرة والفطرة الغريزية التي تحاول التملص منها، وتحرر الغريزة يؤول بالمجتمع الإسلامي إلى دور مجتمع ما بعد الحضارة وهو مجتمع ما بعد الموحدين حسب ابن نبي.

كما أن التفسير البنّابي للسقوط الحضاري الذي أصاب الأمة والمجتمع الإسلامي نلمس حضورا لفكرة الإمكان التاريخي للفيلسوف هيجل، حيث يرى أن الانشقاق والانحطاط ليس وليد العصر وإنما هو ثمرة لبذرة الانشقاق الذي وقع للمجتمع الإسلامي في الفتنة الكبرى (معركة صفين)، وهذا في تفسير النكبة الإسلامية، وكذلك بخصوص عودة الحضارة وإمكانية ذلك لما للأمة من بذور قيمية في مرحلة الروح، وهو ما يعبر عنه ابن نبي بكرّة الاقدار.

---

1 – ابن نبي: ميلاد مجتمع، تر: شاهين عبد الصبور، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986م، ص21.
2 – الطاهر سعود: التخلف والتنمية، مرجع سابق، ص128.

ج) الفيلسوف نيتشه*:

يبدأ انفتاح مالك بن نبي على فكر الفيلسوف الألماني نيتشه، من خلال قراءته لترجمة هاليفي حيث قرأ وعايش تحقق أفكاره من خلال أحداث الحرب العالمية الثانية، فصدق أفكار نيتشه وتحققها في الواقع الأوروبي[1]، هو من أسباب اكتشاف مالك بن نبي له، فالهمم التي استيقظت في نفوس الألمان بتأثير رعده وصواعقه، لذلك يبحث ابن نبي عن ديناميك يفجرها في نفوس الشعوب المستعمرة لكتابة تاريخها الذي ينطلق من يقظة الضمير، وهنا يبدي ابن نبي موقفا يحمل صبغة نتشويه في تطبيب الروح الإنسانية في العالم العربي، هذه الروح –المغلوبة بمنطق ابن خلدون– القابلة للاستعمار.

كما أن التأثير الروحي والنفسي لأفكار نيتشة على قارئها ودارسها وما تحمله من استقلال ثقافي وفكري هو ما دفع ابن نبي أن ينصح زميله الدكتور خالدي –عندما كان طالبا بالثانوية–بقراءة كتاب ((هكذا تكلم زارديشت)) لتحصينه ثقافيا ووضعه في الخط الاصلاحي[2]، فمؤلفات نيتشه كان يراها مالك ابن نبي ملاذ الشباب الجزائري وحصنه من التغريب الثقافي والتيارات الفكرية الدخيلة، طبعا كما سبق القول لما لها من صقل روحي، ويصف ابن نبي حالة صاحبه الروحية أثناء مطالعاته لنيتشه فيقول: "وقد كنت ألاحظ بارتياح على وجه خالدي علامة النقاهة الروحية الناجعة منذ بدأ يقرأ نيتشة، كما أشرت عليه قبل سنتين، فأصبح محصنا بأفكار الفيلسوف الألماني"[3]. فالعلاج الثقافي يكون روحيا بوصفة نيتشه، وهذا المنظور يتبناه ابن نبي إلى حد كبير، لما يراه من حل لمشكلة الانحلال لإنسان ما بعد الموحدين، وما يعانيه من انشطار في ذاته جعله

* فريدريش نيتشه: فيلسوف الماني (1844 – 1900) ذو نزعة مثالية، له العديد من المؤلفات منها: إرادة القوة، فيما وراء الخير والشر...، [أنظر كتاب: روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، مرجع سابق، ص ص 553– 554].

1 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص275.

2 – المصدر نفسه، ص346.

3 – المصدر نفسه، ص387.

يفقد تكامله بين جانبه المادي والروحي، وينتقل من حالة الإنسان المتكامل إلى الإنسان المنحل الجزئي، وهذا التمزق التاريخي في ذات المسلم يرجع إلى حرب صفين وما خلفته من صدمة للضمير المسلم.

من هنا جاء اهتمام مالك بن نبي بالجانب الروحي لذات الفرد، لأنها مصدر التغيير والتجديد الحضاري إذا ما حققت التوازن الداخلي، مصداقا لقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنْفُسِهِمْ﴾ [1].

كما يمكن القول إن الانسان الكامل عند بن نبي هو الإنسان الأعلى عند نيتشه حيث يذكر ابن نبي: "وفي حالة ألمانيا تتحدد المفهومية من حيث هويتها مع الثقافة الألمانية ذاتها، وهي ثقافة الانسان الأعلى لنيتشه"[2]، ففكرة الإنسان الأعلى أو المتفوق* التي أصبحت من ثقافة الألمان بفعل نيتشة، هو ما يجسده ابن نبي في فكرة الإنسان المتكامل والعمل على أن تكون من ثقافة الإنسان المسلم، وهذا يقودنا للحديث على إمكانية عودة الإنسان المتكامل وتحققه عند ابن نبي الذي نلاحظ أنه مستعين في ذلك بمبدأ العود الأبدي لنيتشه.

ولا يتعجب القارئ من اعتماد ابن نبي وهو المسلم أفكار نيتشة المغاير لديانته، ما دامت تلك الأفكار تحقق هدفه ومتوافقة مع معتقده. لهذا كان ابن نبي معجب بأسلوب نيتشه ولغته وتبسيطه للخطاب، حيث يرى انفراد أسلوبه باعتماد الأسلوب التوراتي[3].

---

1 – سورة الرعد: الآية 11.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص107.

* الثقافة الالمانية تمجّد التميز والتفوق، وهو ما انعكس على كافة الميادين حتى بالنسبة للصناعات فالمتأمل في الصناعة الالمانية يجدها متفوقة وذات جودة على باقي الصناعات الاخرى مثلا: في صناعة السيارات كعلامة مرسيدس وعلامة رولز، وبي ام دابل يو...

3 – ابن نبي: من أجل التغيير، دار الفكر، دمشق، ط11، 2018م، ص58.

وهذا ما يفسر سهولة أسلوب ابن نبي في كتاباته، لضمان وصول أفكاره إلى أكبر شريحة ممكنة من المجتمع، فكيف لا وهو الحامل راية التجديد الحضاري.

ثانيا: المصدر الفكري الشرقي

من الملاحظ في فكر ابن نبي، أن اللمسة الفكرية الشرقية لها حضور مميز سواء كمنظرين أو مطبقين، بمعنى مفكرين أو سياسيين أمثال: راماكريس، كناندا، أوريدا، غاندي، طاغور (وهم مفكرون هنود)، كريشنامينون، نهرو (سياسيون هنود)، أو الكاتب المدغشقري منوني، مما استوجب التعريج على دراسة بعضهم لما له من تأثير بارز على ابن نبي وهم:

1- غاندي*:

وهو المفكر والزعيم الهندي الذي اشتهر بعنوانه السياسي "اللاعنف"، حيث يعتبره قانون البشرية والعنف قانون البهائم، فهذا الشعار الغاندي كان له الوقع الشديد في أفكار ابن نبي، مما جعله يشيد بغاندي " ذلك الوجه المحاط بهالة من نور الشهداء، الوجه الذي يتجلى في أروع صفحة من تاريخ عصرنا، ويزيد في روعته أن الفصل الأول في مجموعة مواقفه فصل رمزي، نرى فيه المهاتما يدخل الميدان السياسي لأول مرة في صحبة رجل مسلم هو حاجي حبيب، الذي أيده ماديا وأدبيا منذ المؤتمر الأول الذي أعلن فيه المهاتما خطته طريق الحقيقة "[1].

هنا ندرك مدى قداسة غاندي في الفكر البنابي كرجل السلام في القرن العشرين، وكرجل سياسة له نهجه المعروف بطريق الحقيقة، وكرجل متسامح ومتعايش مع الدين الإسلامي وباقي الأديان الأخرى، وهذا

* مهاتما غاندي زعيم وسياسي هندي (1869 - 1948) اشتهر بثقافة اللاعنف وسياسة المقاومة السلمية. [أنظر: عباس محمود العقاد: روح العظيم المهاتما غاندي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2014م، ص ص 19 – 43].

1 – ابن نبي: مشكلة الثقافة، تر: د شاهين عبد الصبور، دار الفكر، ط4، دمشق، 2000م ص ص108-109.

الاحترام والقداسة هو ما ترجمته مؤلفات المفكر ابن نبي ومقالاته، ففي مؤلفه "في مهب المعركة" يعنون مقالة بـ: "تحية إلى داعية اللاعنف"، التي يبين فيها قوة الرجل غاندي وقوة مبدأه.

فقوة مبدأ اللاعنف تكمن في قوة تأثيره على الجماهير، الذي بفضله تحدت سلميا تجبّر وقهر الاستعمار الإنجليزي، والذي وقعه تجاوز الآلات والأسلحة إلى ضمير الإنسان في الجندي البريطاني. فشعار غاندي وقعه ليس في الجماهير بحمل السلاح ضد المستعمِر وإنما وقعه على المستعمِر نفسه بيقظة ضميره وإحياء شعوره الإنساني.

ونظرا لأهمية المبدأ الغاندي، فقد نادى مالك بن نبي به كشعار ثقافي وأساس أخلاقي للتكتل الأفروسيوي أو ما يدعى بمحور طنجا–جاكرتا، وذلك وفقا لما جاء في أعمال المؤتمر الأفروسيوي الذي من "نتائجه أن أنشأ في مواجهة محور (القوة) الممتد من واشنطن إلى موسكو، محور ذو أساس أخلاقي، هو محور (عدم العنف) الممتد من طنجا إلى جاكرتا"[1]، وهو ما يفسر إيمان ابن نبي بالمبدأ الغاندي، وما يستطيع تحقيقه من توافق إفريقي وآسيوي مضاد للامتداد الاستعماري الغربي.

ومن منظور آخر يظهر التأثر البنّابي بغاندي، من خلال فكرة أفول الحضارة الغربية التي تحمل تنبؤ ابن نبي بانهيار الحضارة الغربية وزوالها، معتمدا في ذلك على ما يراه غاندي من انكماش للاستعمار من خلال كتابه المعنون بـ " (حضارتهم وخلاصنا)، الذي يصوغ من خلاله زوال وأفول المركزية الغربية[2]، فتوافق تشخيص ابن نبي مع رؤيا غاندي وموقفه من مآل الحضارة الغربية.

إذن ابن نبي كان مهتما جدا بأفكار غاندي ومعجبا بها وآخذا لها، خاصة ما تعلّق بالشّق السياسي لاتصال شعارات ومبدأ غاندي بمشروع مالك ابن نبي السياسي الوحدة الإفريقية الآسيوية.

---

1 – ابن نبي: فكرة الأفريقية الآسيوية، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط10، 2017م، ص30.

2 – ابن نبي: تأملات، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002م، ص46.

2-المفكر المدغشقري منوني*:

يعتمد مالك بن نبي في دراساته على المنهج النفسي وذلك لمركزية الإنسان في الفكر البنابي، فكثيرا ما يلاحظ الباحث انتهاج التحليل النفسي في أطروحاته، ولأدل على ذلك من مقالة في كتابه ((في مهب المعركة))، والمعنونة بـ: سيكولوجية الاستعمار، هذا العنوان المترجم لتأثر ابن نبي بكتاب ((سيكولوجية الاستعمار)) للكاتب المدغشقري منوني. وهو الكتاب الذي قدم فيه المسيو منوني-كما يسميه ابن نبي-دراسة نفسية معتمدة على طريقة التحليل النفسي للاستعمار فيقول ابن نبي: " فنحن ندرك أن الدراسة منذ مقدمتها الأولى ستتخذ اتجاهين أحدهما خاص بالمستعمِر والآخر خاص بدراسة المستعمر وأن المعطيات النفسية الخاصة بهذين الاتجاهين هي التي تصوغ بالتالي التركيب الذي يطلق عليه منوني المواقف الاستعمارية"[1].

فهذا الكتاب حسب ما صرّح به ابن نبي، يدرس الحالة النفسية لكل من طرفي الظاهرة الاستعمارية المستعمِر والمستعمَر.

وهنا يجدر الذكر أن المفكر ابن نبي قد أصّل لأهم مقولاته وهي مقولة القابلية للاستعمار والمعامل الاستعماري، فالأولى يمكن القول قد أصّلها ابن نبي من تلك الصفة التي يطلقها منّوني على أبناء مدغشقر كمستعمرة ألا وهي صفة: مركب التبعية[2]، فكانت بذلك البذرة لفكرة القابلية للاستعمار وليست نفسها، وهذا للفرق بين المصطلحين كما أشار اليه ابن نبي. أما المقولة الثانية: المعامل الاستعماري الذي يهدف إلى

* لم نجد على هذا الكاتب سوى ما ترجمه به مالك بن نبي على أنه من مدغشقر متكوّن في علم النفس، [أنظر ابن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق، ص23].

1 - ابن نبي: تأملات، مصدر سابق، ص26. 1

2 - ابن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق، ص26.

الحط من قيمة المستعمِر وتهديم شخصيته فكريا وعقائديا وثقافيا...، هو المعنى— أو أكثر منه- ما نجده عند منّوني من خلال النزعة الاستعمارية التي يسميها بـ: الرغبة في عالم خال من البشر[1].

هذه النزعة التحطيمية النفسية التي اعتبرها منّوني من الصفات الرئيسية للحضارة الغربية الأوروبية، وكذلك ابن نبي، فالإنسان الأوروبي المتعالي ينظر نظرة ازدراء واحتقار لأبناء المستعمرات أو ما يصطلح عليه بالإنسان الملوّن، وهو ما يبرّر أحقية السيادة عليه لأنه كائن خانع ومركب التبعية ولديه القابلية للاستعمار.

وعليه يمكن القول إن البذور الأولى —وإن اختلفت المصطلحات- للمعامل الاستعماري والقابلية للاستعمار، عند مالك بن نبي مستوحاة من كتاب منّوني المعنون بسيكولوجية الاستعمار، وهو ما يفسر تأثر ابن نبي بمفكر شرقي آخر.

المبحث الثالث: الواقع الاجتماعي والسياسي.

للواقع دور مهم في صناعة الفكر، من هذا الباب سنتناول واقع ابن نبي الاجتماعي، والسياسي، من حيث أنه عاصر أطوار مختلفة، من ابن المستعمرات، إلى ابن المهجر في بلاد الاستعمار، إلى ابن المهجر في بلاد الاستقلال في مصر إلى ابن الاستقلال والثورة في الجزائر.

المطلب الأول: الواقع الاجتماعي

تميز الواقع الاجتماعي للمفكر ابن نبي بالضعف والتخلّف والانحطاط، وهذا كونه واقع لمجتمع ما بعد الموحدين، حيث نشأ ابن نبي في " ظل مجتمع تميّز بمرحلة تحوّل خطيرة يفقد فيها تدريجيا قيمه ورموزه الحضارية من جرّاء التأثير الاستعماري الذي مرّ عليه أكثر من سبعين سنة "[2]. فقد عاش ابن نبي في مجتمع يعاني

1 - ابن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق، ص33.

2 - ابو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين، مرجع سابق، ص265.

الضعف والجهل مما جعله يفقد مقوماته الحضارية، مجتمع ساد فيه الفكر الدروشي من شعوذة واعتقادات زائفة أبعدته عن قيمه الروحية الأصلية.

وإضافة إلى ذلك معاناة مجتمعه التمييز العنصري لاختلاف تركيبته الاجتماعية المتناقضة، من الأهالي الجزائريين والمستوطنين الفرنسيين (بمن فيهم اليهود الذين تجنسوا فرنسيين)، ومعاملات الإدارة الاستعمارية المنحازة للمستوطنين ابتداء بإدارة المدرسة نفسها في الحياة المدرسية للمفكر[1]، فالتركيبة الاجتماعية المتنوعة وما نتج عنها من طبقية التي يصطلح عليها ابن نبي بالسمكة الصغيرة (طبقة الأهالي)، والسمكة الكبيرة (طبقة المستعمرين)، وما ترتب عنها من اختلاف في المعاملة هو ما عاشه مفكرنا وما أثّر فيه، فكان له الحافز القوي والموجِّه لفكره.

فالظروف الاجتماعية من حرمان وفقر ومجاعة وتجهيل وتمييز عنصري، هي التي كانت سائدة في المجتمع الجزائري على غرار المجتمعات العربية المستعمِرة، ما انعكس عليه من معاناة نفسية وأخلاقية وفكرية، هذا ما جعل ابن نبي يرى أن الدواء في الاهتمام بالعلوم الاجتماعية والنفسية أكثر من العلوم المادية والتقنية، التي لا فائدة منها ترجى في مجتمع مازال أفراده يجهلون فيه حقيقة أنفسهم[2]، وهنا يقدم ابن نبي وصفة لحال مجتمعه ودواء لمعالجته من آفاته بهدف محاولة الإقلاع به من انحطاطه المزمن، وذلك لا يتأتى إلا بالتركيز على الجانب الروحي الذي فقد قيمته.

فتكوين الإنسان وترقيته روحيا، هو الحل لانتشال المجتمع من المستنقع الذي يغرق فيه، وحالة الفوضى التي يعيشها حاله في ذلك حال المجتمع الإسلامي عموما فالعالم الإسلامي اليوم " خليط من بقايا موروثة من عصر ما بعد الموحدين، وأجلاب ثقافية حديثة جاء بها الإصلاح وتيار الحركة الحديثة، وهو خليط

1 – ابو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين، مرجع سابق، ص ص265-266.

2 – ابن نبي : وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص38.

لم يصدر عن توجيه واع أو تخطيط علمي...، هذا التلفيق لعناصر من عصور مختلفة ومن ثقافات متباينة قد أنتج عالم متضارب ومنطو على ألوان من التناقض والتنافر التي تجمّعت وتراكمت في هيئة فوضى"[1].

فكان هذا حال مجتمع ابن نبي وما يعانيه من أزمات مقصودة بالاستعمار أو غير مقصودة بفعل التيارات الإصلاحية، مجتمعا مشلولا مصابا بالذهان المتحور في الجهل والفقر والاستعمار.

فمجتمع ابن نبي لا يرثى له يعاني الشلل الحركي والعمى الفكري بفزاعات واهية أفقدته الإرادة وثقته بنفسه، وجعلت منه مجتمع قشري يهتم بالشكليات والمظاهر، وذلك لطغيان النظرة الشيئية على أفراده وابتعادهم عن عالم الأفكار. هذا ما جعل مجتمعاتنا الإسلامية في الحضيض لأن قيمة أي مجتمع تكمن في أفكاره وليس في أشياءه.

وعموما نخلص إلى أن الظروف الاجتماعية والتركيبة الاجتماعية والمقدّرات الاجتماعية المنعدمة، هي من الدوافع التي حركت الفكر البنابي نحو النهضة والتغيير الاجتماعي والسياسي.

المطلب الثاني: الواقع السياسي

المفكر مالك بن نبي عاش وترعرع في بلد مستعمر من طرف أعتى قوة استعمارية في العالم آنذاك، فهو من أبناء المستعمرات عانى معاناتهم مما كان يمارسه الاستعمار من قهر وتحطيم وتضييق من كل الجوانب والميادين، فكان واقعه السياسي واقع المغلوب من الغالب، وذلك وفق قانون معاملة العدو لعدوه، تلك المعاملة الغربية المتعالية البعيدة عن كل القيم الأخلاقية والإنسانية لأبناء المستعمرات أو ما يصطلح عليهم بالأهالي أو الإنسان من الدرجة الثانية، بل من الدرجة الثالثة لأنهم يمثلون العالم الثالث، " فهذا التناقض الاجتماعي هو ما

1 – ابن نبي: وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص77.

ولّد صراع حاد بين العناصر الأهلية الوطنية وبين العناصر الاستعمارية، وقد احتوت المذكرات على زخم كبير في هذا المجال بالجزائر دلّ عليه ظهور القيادات السياسية في فترة بين الحربين"[1].

ففي تلك الفترة الممتدة بين الحرب العالمية الأولى والثانية، عرفت الجزائر نشاطا سياسيا بظهور الحركة الوطنية السياسية كبديل عن النشاط المسلح، الذي تمثل في الثورات الشعبية في القرن التاسع عشر، فالنضال السياسي كان وفق أحزاب وطنية مثل نجم شمال افريقيا 1926م، وحزب الشعب 1937م، وحركة انتصار الحريات الديمقراطية، إلا أن هذا النشاط السياسي لم يسلم من التضييق الفرنسي الاستعماري، فكان في كل مرة يقبِل على حل حزب، فمثلا: حزب نجم شمال إفريقيا حلّ عام 1929م الذي يتزعمه مصالي الحاج، وكان ابن نبي من المساهمين الأوائل في بعث هذا الحزب حيث يذكر في مذكراته: "ثم اتفقنا مع الزعيم على موعد آخر في غرفة أحد مريديه، وهو بقّال بشارع (سان جاك)، اجتمعنا بين سرير النوم وكوم بطاطس وميزان البيع لنقرر مصير (نجم شمال افريقيا) المزمع بعثه بأكثر ما يمكن من الأبّهة والإعلان حسب رغبة (مصالي الحاج)"[2].

ونفهم من الشاهد أن التأسيس للأحزاب السياسية لا يكون عنوة وأمام مرأى الاستعمار، وإنما في خفية وسريّة تامة كحال حزب نجم شمال إفريقيا، الذي كان يدبّر تأسيسه في دكّان بقّال[*].

هذا هو حال واقع ابن نبي، وما تميّز به من ظروف قاهرة في ظل السياسات الاستعمارية المستبدة والظالمة، المشوهة لكل مقومات المجتمع الجزائري دينيا ولغويا وفكريا، فكان مجتمعا يعيش تحت مجهر المستعمِر يرصد كل أفكاره ويتخلّص منها، ولأدلّ على ذلك من مراقبة الاستعمار لأفكار النخبة المسلمة من خلال مراقبه الاستخباراتية، وإذا تحكم الاستعمار في الفكر معناه تحكم في حياة المجتمعات المستعمرة وضمن

---

1 – أبو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين، مرجع سابق، ص266.

2 – ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص245.

* لا يعني ان مالك بن نبي كان مشجّعا للعمل السياسي في تلك الفترة، فقد كان رافضا للحركة الحزبية فيما بعد وحمّلها مسؤولية تعطيل قيام الثورة، [أنظر ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، مصدر سابق، ص246].

خنوعها. والتي كان ابن نبي أحد مواضيعها، هو ما ذكره في مذكراته من شعوره المتكرر بالمراقبة والجوسسة من طرف الدوائر الاستخباراتية الفرنسية، خاصة لما كان في رحلته الدراسية بباريس، فكان ابن نبي يشير أحيانا إلى موضوع التجسس الذي يلجأ إليه الفرنسيون لمعرفة سلوك أبناء المستعمرات نحوهم[1]، وكذلك التضييق الاستعماري المسلّط عليه في تخصصه الدراسي الجامعي.

فكان الحال السياسي لواقع ابن نبي هو الوضع الاستعماري الذي يعيشه الشعب الجزائري الذي أدى الى عدم استقراره واختلال توازنه وخرق عاداته وتقاليده، وهذا الوضع كان من بين الدوافع التي حملت مالك بن نبي إلى الاتجاه الإصلاحي السياسي والتحرري، فمن كتاباته شق ليس بقليل يندرج في هذا التيار الذي يهدف من خلاله البحث عن أساليب وطرق إصلاح وتحرير شعبه.

وعموما فإن الوضع الاستعماري الذي عايشه ابن نبي كان له تأثير على إنتاجه الفكري ولعل نزعته التحررية كانت نتيجة لما يعانيه هو ومجتمعه من ظروف سياسية استعمارية.

وعليه فإن من خلال كل هذه المرجعيات يمكن تفسير كيف أن الفكر البنابي جاء تحليليا واقعيا، وهذا لأنه منصّب على قضايا واقع إسلامي مرير يبكي على الأطلال، دون أن يستطيع صناعة تاريخه واسترجاع مكانته الحضارية عامة، وهيبته السياسية خاصة. هذه المرجعيات هي من صنعت فكرا سياسيا نهضويا أصيل الحضارة الإسلامية وقيمها.

1 – أبو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين، مرجع سابق، ص271.

الفصل الثاني

السياسة من التفكير إلى التنظير عند مالك بن نبي

المبحث الأول: السياسة عند مالك بن نبي

المبحث الثاني: أسس ومرتكزات السياسة

المبحث الثالث: أمهات القيم السياسية في العلاقات السلطانية.

واقع ابن نبي جعله يهتم بالسياسة كمسألة حضارية من حيث اعتبارها مجال من مشروعه الحضاري العام، محاولا من خلاله الوصول إلى سياسة أصيلة نابعة من مقوّمات الأمم والشعوب ومبادئها. فما هو مفهوم السياسة عند مالك ابن نبي؟، وما هي أسسها ومبادئها ؟، وما هي القيم السياسية الواجب توفرها لتحقيق نجاحها على أرض الواقع؟

المبحث الأول: السياسة عند مالك بن نبي

تناول مالك بن نبي السياسة بطريقته الخاصة – مغايرة لمن سبقه من المفكرين– وهو ما سيعرض من خلال هذه الجزئية من الدراسة:

المطلب الاول: مفهوم السياسة:

يعرّف مالك بن نبي السياسة بقوله: "هي العمل الذي تقوم به كل جماعة منظمة في صورة دولة، وإنه لتحديد كاف في كل وطن فيه معنى (الدولة) في منتهى الوضوح، إذ تكون وظيفتها محددة بدستور أو بتقاليد عريقة تضبطها"[*]، فالسياسة حسبه هي عمل اجتماعي منظم ومحدد بقوانين ودساتير، فهي عمل تقوم به الجماعة المكوّنة للدولة. فنفهم من هذا أن السياسة عند مالك بن نبي ذات نطاقين، نطاق المجتمع المدني، ونطاق المؤسساتي، وهنا ابن نبي شأنه شأن الفيلسوف يورغن هابرماس Jürgen Habermas (1929م)، إلا أن ابن نبي يختلف عنه في تنظيم عمل المجتمع المدني وتوافق عمل أفراده مع عمل الدولة(النطاق المؤسساتي)، فالسياسة هي تكامل بين المجتمع أو الشعب والدولة، لذلك "يطالب ابن نبي السياسة الإسلامية أن تكون علم اجتماع تطبيقيا لا مجرد نشاط فوضوي"[1]، فالسياسة في رأي بن نبي لا بد أن تمارس كعلم–

* ونحن هنا لسنا بصدد عرض المفاهيم المتعددة للسياسة حسب كل مفكر، وإنما يكفي أن ننوّه إلى المفهوم العام –إن صح التعبير– على أن السياسة هي العمل الذي تقوم به كل جماعة منظّمة في صورة دولة. [أنظر: ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق ص99].

1- محمد شاويش: مالك بن نبي والوضع الراهن، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م، ص49.

وهذا طبعا يحتاج إلى شروط- يراعي ظروف المجتمعات وواقعها، وما تحوزه من مقدرات وإمكانات ويعمل على التوافق معها، فلكي تكون السياسة "علم اجتماع تطبيقيا لا مجرد نشاط فوضوي يجب أن تقوم على مبدأين: 1- أن نتبع سياسة تتفق ووسائلنا، 2- أن نوجد بأنفسنا وسائل سياستنا"[1].

بمعنى أن ابن نبي يرفض كل أشكال التقليد السياسي الغربي المنبهرة به الدول العربية والإسلامية، داعيا إلى التأصيل السياسي النابع من الوسائل المتاحة في المجتمع والعمل على تطويرها، فهو يرى وجوب استناد السياسة على الدراسة الدقيقة للواقع [2]، فيربط بين السياسة والواقع الاجتماعي، فنجاح السياسة متوقف على استثمار ما يتميز به المجتمع من طاقات اجتماعية وامكانيات مادية ونفسية.

وبهذا يتّضح أن السياسة عند مالك بن نبي ليست مجرد عمل أو ممارسة إدارية مؤسساتية تقوم بها مؤسسات الدولة من برلمان وحكومة، وأحزاب سياسية، وإنما السياسة هي رسالة حضارية.

فابن نبي لم يتناول السياسة كمبحث مستقل، وإنما تناولها كفاعل حضاري أي لغاية أسمى وهي التجديد والنهوض الحضاري، هذا الأخير الذي لا يتأتى إلا من خلال التنمية البشرية والاستثمار في الإنسان فتصبح السياسة في نظره مشروع حياة الفرد.

هنا تبرز مركزية الإنسان في الفكر السياسي عند ابن نبي من خلال اعتباره للسياسة عمل إنساني وخدمة للإنسان في نفس الوقت، وهذا المفهوم يترتب عليه حياة إنسانية وسياسية زاهرة، فلا يصبح الإنسان الفاشل هو السياسي الناجح كما جاء في المفاهيم الميكيافيلية وغيرها، وإنما عند بن نبي الانسان غاية ووسيلة سياسية في نفس الوقت.

1 - ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ج1، مصدر سابق، ص99.

2 - محمد شاويش: مالك بن نبي والوضع الراهن، مرجع سابق، ص51.

فنستنتج أن السياسة عند مالك بن نبي علم يدرس الواقع الاجتماعي دراسة دقيقة مستثمرا مقوماته لفائدة الفرد من أجل حياة إنسانية أفضل محققة بذلك وثبة حضارية جديدة.

المطلب الثاني: الفرق بين السياسة والبولتيكا

إن الملاحظة اللغوية بين السياسة كلفظة عربية اللغة، والبولتيكا كلفظة لاتينية اللغة، تبين أن لهما نفس المعنى تقريبا، إلا أن هنا بن نبي يفرق ويميز بينهما ويعلي من شأن السياسة ويزدري ويحذر من البولتيكا، فما هي المعايير التي اعتمدها في هذا التمييز؟

1- المنهج:

يرى بن نبي أن السياسة علم قائم على منهج وأسس وله أهداف ونتائج، ويجب أن تمارس على هذا الأساس لتجنب الخطأ، أي أن تكون ضمن الحدود التي لا يخطئ فيها العلم[1].

فقيمة السياسة تكمن في كونها علما، وهذا ما يفسره نجاح الدول التي اعتبرتها كذلك، وطبقها ساستها على أسس علمية اجتماعية وتاريخية وثقافية مثلما حدث ويحدث حتى الآن في الصين والبلدان المتقدمة، فتكون السياسة بذلك نتاج علمي دقيق يقوم على معطيات الواقع ومستشرفا توقعات المستقبل يحضر في مخابر بحث ودراسات استراتيجية، مما يجعل منها متصفة بالفاعلية، فتكون السياسة واضحة المعالم، ومحصنة من الاحباط والفشل ومطبقة في أرض الواقع، ومحمية من الانحراف نحو الاستبداد والاستغلال[2]. وعلى عكس السياسة وما تتميز به من علمية، نجد البولتيكا الشعبوية الشائعة في المجتمع الجزائري، فابن نبي لم يأخذها من

1 – ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 135.

2 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 101.

مصدرها اللغوي وإنما أخذها مما تعبر عنه كلفظة متداولة عند الشعب الجزائري[1]، فالبولتيكا لا تقوم على أسس ومناهج علمية ورؤى استشرافية، بل ترى أن العلم ومن يمثّله أكبر عدو لها.

وهذا الحال الذي عاشه ابن نبي في بلاده، فكان المفكر المجحف والمسكوت عنه، لأن أفكاره تهيب وتخيف أصحاب النهج البولتيكي، وكذلك حال النخبة في البلاد العربية ككل، لأن العلم والعلماء هم من يكشفون خدع البولتيكا وضبابيتها وزيفها وخطأها بكونها لا تعتمد على التفكير العلمي الممنهج في برامجها التي تتميز بالتخبط والارتجالية والاعتماد على العاطفة دون تحكيم العقل، فيصفها ابن نبي بالغوغائية والقشورية[2].

وللأسف هذه السياسة هي المتّبعة في البلدان العربية الإسلامية، وهي سبب ما تعانيه شعوبها من تخلّف، فمن ضحايا للاستعمار إلى ضحايا للبولتيكا، ولأدل على ذلك من بدايات النزاع العربي الاسرائيلي الذي ابن نبي:" لقد كان هينا على كل إنسان أن يتوقع انتصار الصهيونيين، فيما عدا ضحايا (البولتيكا) إذ هي دائما تكرر أخطاءها، لأنها ليست علما أو تجربة وإنما هي جهل وهدر وشذوذ "[3].

وهو النموذج للتخبّط السياسي العربي والانحراف والشذوذ عن التفكير السياسي الحقيقي العلمي، هذا النموذج المترجم إلى دنو ودناءة البولتيكا وعلو وحقيقة السياسة.

2- الخطاب:

وما يميز أيضا السياسة عن البولتيكا: الخطاب. فالخطاب السياسي يتحرّى المصداقية والحقيقة دون تزييف أو كذب أو تلاعب، كما أنه خطاب الواجبات دون أن يغتصب الحقوق، فالسياسة تدعو إلى الالتزام

1 - ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص98.
2 - ابن نبي: وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص101.
3 - المصدر نفسه، ص 104.

بالواجب مع المطالبة بالحقوق. بينما البولتيكا العكس تماما " فعندما يرتفع الصّخب في السوق، وتكثر حركات اليد واللسان، وعندما لا يسمع الشعب غير الحديث عن الحقوق دون أن يذكر واجباته، وعندما يشرع بالطرق السهلة والنّاعمة فتلك هي (البولتيكا)"[1].

فيصبح السياسي ليس في خدمة الشعب بل الكاذب عليه والمستغل لطيبته وفي حالات أخرى يحتقره*، وهذه النقطة تحديدا هي السبب الرئيسي في فقدان ثقة المواطن بالسياسي، في الجزائر خاصة والوطن العربي والإسلامي عامة، فمثلا في أحداث استخراج الغاز الصخري بعين صالح:" لم تكن (لويزة حنون) تمارس عملية التفكير حين قالت بأسلوبها الصلف: الغاز الصخري لا ضرر فيه، ومن حقنا أن نستخرجه، وهذا من سيادة بلدنا، إلا أن أهل عين صالح لا يعلمون هذا، وذلك أن لافتة واحدة نقرؤها لشباب من عين صالح يحملونها، كتب على هاته اللافتة الاحتجاجية: نرفض استخراج الغاز الصخري، وندعو إلى محاربة الفكر الصخري، هذه اللافتة لوحدها تضع مقولة (أمينة حزب العمال) على فوهة بركان"[2].

فهذه السقطة في الخطاب بريئة منها السياسة، لأن مثل هذه السقطات هي قذف أعمى للكلمات دون تفكير في عواقبها، بينما السياسة هي استبطان القيم، فحين يصرّح السياسي (رئيس حزب جبهة التحرير الوطني) عبد الحميد مهري رحمه الله: الديمقراطية التي تحتاج إلى دبابة لحمايتها هي ديمقراطية مريضة، في زمن العشرية السوداء، ندرك مدى الصدق والمصداقية في تحليل الواقع السياسي للبلاد، وكذلك الصدق في مخاطبة الشعب.

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص98.

* وهذا ما وقع من الوزير الاول الجزائري (أحمد أويحي) حين قال في خطابه للشعب :(جوع كلبك يتبعك).

2 – محمد بابا عمي: سؤال الحضارة، دار كتابك، الجزائر، ط1، 2016م، ص119.

هذه القيم هي التي من شأنها أن تعزز العلاقة بين المواطن والسياسي، فتجعل من السياسة الصورة المثلى لخدمة الشعب، بينما تسعى البولتيكا للمخادعة والمغالطة [1].

إذن فالخطاب هو جسر للتواصل بين السياسي والمواطن، بين الحاكم والمحكوم، فهو يشترط الموضوعية والصدق لتعزيز العلاقات السلطانية، وما إن انحرف على ذلك أصبحت السياسة بولتيكا وأصبح خداع الشعب أولى من خدمته.

3- النقد الذاتي:

الوقفة مع الذات لا بد منها للنجاح في الحياة، وما الحياة السياسية إلا مجال يشترط الوقوف مع الذات وتقييمها من الحين إلى الآخر، وذلك لمعرفة الايجابيات والسلبيات والآراء والمواقف التي تثمن وتلك التي تصحح، ولمخافة تجاوز السياسة الحدود أو أي إساءة في تطبيقها، لذلك اشترط مالك بن نبي إحداث جهاز يراقب السياسي وأعماله ومدى تنفيذها، ويحمي المواطن ويدافع عنه إن طاله إجحاف أو ظلم من عمل الدولة[2].

فيعتبر النقد الذاتي أو المحاسبة من أهم المعايير التي تقوم عليها السياسة الحقة، وسيرة الخلفاء رضوان الله عليهم خير مثال على ذلك، فعمر بن الخطاب رضي الله عنه كان يحاسب الولاة الذين ولاّهم في الأمصار الإسلامية على قراراتهم وأموالهم.

فالسياسي لا يأخذ قراراته وحيًا كي لا يخطئ وإنما هو بشر، لذلك يرى مالك بن نبي أن وجود جهاز مراقب منصوص عليه دستوريا ضروري لحماية تحوّل السياسة إلى بولتيكا فيقول: " فمن مصلحة الدولة

1 - ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 98.

2 - المصدر نفسه، ص 101.

العليا إذن أن تضع من أجل المواطن جهاز دفاع يحميه من عملها حين يصبح هذا العمل إجحافا، والجهاز هذا موجود بصورة دستورية في البلاد المتطورة، وعلينا في الجزائر أن نفكر جديا في الموضوع"[1]. فالسياسة هي التي تسعى إلى خدمة المواطن حتى على حساب ما أقرّته من القرارات لأنها قد تضرّ في مرحلة ما بالمواطن لذلك تعمد إلى وضع جهاز ينقدها داخليا ويبين أخطاءها مدافعا بذلك على حقوق المواطنين، ومانعا لأي استغلال للنفوذ أو أي ممارسة بولتيكية، وهذا ما أقره المسلمون في العهد الراشدي،" والمدينة المسلمة تأسست على هذه المجموعة من الفضائل في رجل السلطة وفي المحكومين، ولأجل العمل على حفظ هذه الفضائل أنشأ الفقه الاسلامي نظام (الحسبة) هذا النظام يشبه من بعيد ما يسمى اليوم (النقد الذاتي)، والنقد من أجل مراقبة استمرارها الفعال وفاعليتها في الحياة العامة"[2].

فكان بذلك الخلفاء كرجال سياسة يشجعون نظام الحسبة لأنهم يدركون أهميته في توجيه الحياة السياسية نحو الأفضل، وها هي السيرة شاهدة على اعتماد النقد الذاتي وتشجيع العامة على انتهاجه فيقول الخليفة أبو بكر الصديق رضي الله عنه في خطبته المشهورة: قد وليت عليكم ولست بخيركم فإن أحسنت فأعينوني وإن أسأت فقوموني، وهنا دعوة صريحة من أول خليفة لرسول الله صلى الله عليه وسلم إلى التقييم السياسي الذي لا يتأتّى إلا بالنقد الذاتي.

وهذا النموذج ما دأبت عليه في زماننا البلدان المتطورة الغربية من اعتماد المعارضة القوية، فأكّد ابن نبي على ضرورة تطبيقه في الجزائر كونها بلد حديث الاستقلال وعرضة لأنانيات السياسيين واختلاساتهم، وما البولتيكا في نظر ابن نبي إلا جريمة اختلاس[3].

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 102.

2 – ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص134.

3 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 99

وإن كانت السياسة تتميز باعتماد النقد الذاتي فإن البولتيكا تتميز بالغرور، وإخفاء الحقائق وهذا ما شهدناه في الجزائر مؤخرا من تصرفات أشباه السياسيين المخفية لعجز الخزينة العمومية رغم التنبيهات المتكررة من طرف المختصين، إلى أن وقعت الكارثة وانتهت البحبوحة دون استفادة الدولة أو الشعب فأخفقوا لأنهم كانوا يخشون ظهور عجزهم. وهذا حال البولتيكا فهي تخشى الحديث عن جوانب ضعفها، لذلك يحذر ابن نبي السياسات الحاكمة في الدول الاسلامية العربية كونها دول حديثة الاستقلال، وخاصة النظام السياسي في الجزائر من الغرور البولتيكي ومن عدم دراسة ومناقشة المسار السياسي وما تم تحقيقه، وما لم يتم تحقيقه وأسباب هذا الاخفاق السياسي، فيقول:" ولعل ما كنا قد اقترحناه في صدر هذا المقال من مراجعة أفكارنا السياسية قد يستفيد مما قاله لينين: إن كل الأحزاب الثورية التي أخفقت حتى الآن، قد أخفقت لأن الغرور قد استولى عليها، وما لم تكن تقدّر ما يكوّن قوتها، كما كانت تخشى الحديث عن جوانب الضعف فيها، أما نحن فإنا لن نخفق، لأننا لا نخشى الحديث عن ضعفنا، ونتعلم كيف نتغلب عليه"[1].

فابن نبي يرى سر النجاح السياسي هو النقد الذاتي، والذي بفضله يتم الكشف عن مواطن الضعف والعمل على التغلب عليه، وهنا رسالة صريحة للحزب الثوري في الجزائر وهو حزب جبهة التحرير الوطني أي الحزب الحاكم في عهد ابن نبي عهد الحزب الواحد.

هذه الرسالة التي فحواها التحذير من الفشل السياسي الذي يسببه عدم مراجعة الأفكار والقرارات السياسية لأن ذلك باب يؤسس للبولتيكا، وللأسف هذا ما حدث في البلاد فكم من بلدان استقلّت بعد الجزائر وهي تعد اليوم من مصاف البلدان المتطورة، ولعل رأي ابن نبي هذا وصراحته وموقفه في سياسات بلاده كانت السبب وراء اجحاف فكره في موطنه بينما استفادت منه أوطان أخرى.

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 102.

إذن البولتيكا تسعى دائما لإخفاء اخفاقاتها فهي تتبع سياسة الهروب إلى الأمام وهذا ما تميزت به البلدان العربية والاسلامية، بينما السياسة تقوم على أساس النقد الذاتي لاستدراك ما فاتها وتقويم آراءها وتعديلها وتعزيزها.

وأخيرا نستنتج أن التمييز بين السياسة والبولتيكا يعطي لكل منهما معناها الحقيقي وهو ما تنبّه إليه الشعب،" الجزائري على الرغم من المغالطة الماهرة، التي خيبت أمله أكثر من مرة لم يفقد صحوته، فلم تمر عليه مدة طويلة حتى انكشفت الخدعة فميّز بين السياسة والصورة التي زيّفت عليها فسمّى هذه الصورة المزيفة (البولتيكا)"[1].

فانكشفت حقيقة البولتيكا التي طغت على أغلب المحافل السياسية مما جعل الشعب ينفر من كل ما هو سياسي بسبب التراكمات من خيبات الأمل التي نتجت عن الآداء البولتيكي الذي يدعي خدمة الصالح العام وما هو إلا في الحقيقة خدمة لمصالح شخصية ضيقة.

هذا النفور السياسي هو ما يظهر في أجل صورة في العزوف الانتخابي، لأن العامة لم تعد تثق في الساسة، هذا الأداء البولتيكي الذي يظهر أيضا من خلال خدعه لقياس نسبة أراء الشعب حول مشروع معين، وذلك من خلال إرسال فلاشات –إن صح التعبير– عبر أدوات اعلامية عن ذلك المشروع أو القرار السياسي كطعم كاشف لمدى تفاعل الشعب إيجابا أو سلبا وعلى أساسه تقوم البولتيكا بالاعتماد أو التأجيل.

بينما السياسة الحقة تعتمد على أجهزة بحث علمية ومؤسسات متخصصة في سبر آراء الشعب وإقناعه بطرق مشروعة وليس بمغالطته ومنافقته.

1 – ابن نبي: ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص98.

المطلب الثالث: المصطلحات السياسية

لقد أسس بن نبي لفكره السياسي عبر مصطلحات انفرد بها تبين مدى إبداعه سياسيا، ولأن ابن نبي لم يختر أن يغوص في عالم السياسة كمطبّق وإنما اكتفى بالتنظير فقد جعله ذلك يتّخذ مصطلحات سياسية مستنبطة من واقعه السياسي والاجتماعي توضّح مسعاه الفكري والسياسي، وهاته المصطلحات هي:

1- المعامل الاستعماري (الاستعمار): مصطلح الاستعمار هو من المصطلحات السياسية التي عرفها الفكر السياسي عموما خلال القرن التاسع عشر،" فمنذ منتصف القرن التاسع عشر وقضية الاستعمار تطرح كقضية مركزية في الفكر السياسي بمشاربه الإيديولوجية المختلفة وكان من الطبيعي أن تستقطب هذا الاهتمام عند أصحاب الاختصاص وغيرهم"[1]، ومالك بن نبي كون فكره منصب خصوصا على بلدان تعاني الاستعمار بكل أشكاله ساهم في تبوء هذا المصطلح وما ينتج عنه من معامل استعماري مكانه مهمة في فكره الساسي فتعددت الوجهات التي اعتمدها ابن نبي في دراسته للظاهرة الاستعمارية.

فبداية يرى أن الاستعمار نتيجة للتطور العلمي والصناعي الذي تميّزت به أوروبا ممّا جعلها مالكة للعلم والقوة وبالمقابل فراغ العالم غير الأوروبي الفاقد للقوة ما أدى ذلك إلى استعماره، فشاعت الظاهرة الاستعمارية في العالم[2].

كما يدرس ابن نبي الاستعمار من وجهة نفسية، حيث يعتبره ناتجا عن النزعة الأوروبية المتعالية، أي نزعة الفرد الأوروبي الذي يسعى إلى السيطرة، إذا فهو من مظهر من مظاهر الروح الأوروبية.

1 – زكي ميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998م، ص 91.

2 – عمر كامل مسقاوي: منهجية التغيير عند مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2016م، ص11.

أما من الناحية التاريخية فيرجع الاستعمار إلى أصوله إلى العهد الروماني والتوسعات الرومانية في بلدان العالم شاهدة على ذلك وخذ مثال ما يوجد في بلدنا الجزائر من آثار رومانية كلها دلائل تاريخية على التوسع الاستعماري الروماني لذلك يعتبر مالك بن نبي رجوع العالم الغربي للتوسّع الاستعماري نكسة تاريخية، فالاستعمار حسبه ليس وليد العصر وإنما ضارب بجذوره في التاريخ الأوروبي.

وهنا يبرز ابن نبي مدى سواد التاريخ الأوروبي وطابعه غير الإنساني المبني على استغلال الشعوب ونهبها، فيعمد على تثبيط نشاطها وفكرها ويصبح هو الآمر الناهي، وهنا تكمن خطورة الاستعمار وهو ما يصطلح عليه ابن نبي بالمعامل الاستعماري، الذي هو في الواقع " يخدع الضعفاء ويخلق في نفوسهم رهبة ووهمًا ويشلّهم عن مواجهته بكل قوة "[1]، وهنا ابن نبي ينطلق من تجربة اجتماعية واقعية عاشها الشعب الجزائري عمد فيها الاستعمار إلى سياسة التنقيص من القيمة الاجتماعية للأهالي وافقارهم وحرمانهم من حقوقهم الطبيعية والمدنية، فانتشر بينهم الفقر والجهل والأمية.

بمعنى أن آلة الاستعمار اجتاحت اللغة، الدين، والهوية، والقومية...، بغرض خلق التبعية للمستعمِر، وهذا ما حدث طبعا في البلدان العربية ككل، لذلك يرى ابن نبي أن المعامل الاستعماري يسيّج حياة وفكر وحركة المستعمَر الأهلي، أي معامل خارج عن الذات، ويفرض أمره عنها، واضعا إياها في الإطار الذي يرسمه لها، فيجعلها تغط في نوم عميق ولا تفكر ولا تنشط إلا فيما هو مسموح لها من طرفه وفقط.

ورغم هذا إلا أن مالك بن نبي كثيرا ما يربط الاستعمار بنهضات الشعوب فيقول:" إنه الاستعمار، نعم إنه قد خلع علينا بابنا، وزعزع دارنا، وسلب منا أشياءً ثمينة لقد أخذ منا حريتنا وسيادتنا وكرامتنا، وكتبنا المنسية، وجواهر عروشنا وآرائكنا الناعمة، التي كنا نود أن لو بقينا عليها نائمين، ولكن إذا كان هذا هو الواقع

1 – ابن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين وعمر كامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م، ص151.

الاستعماري، فيجب أن نعترف بأنه أيقظ الشعب الذي استسلم لنوم عميق، بعد الغذاء الدسم الذي أكله عندما كان يرفل في نِعَمِ حضارته"[1].

وما الثورات الشعبية والثورة التحريرية الكبرى في بلادنا الجزائر إلا ترجمة لليقظة الشعبية، وما الحركات التحررية في البلدان العربية والاسلامية إلا نتيجة للقهر الاستعماري الذي ولّد نهضة فكرية، إصلاحية سياسية تمثلت في استقلال الشعوب وميلاد مجتمع سياسي جديد مؤهلا لإحداث الفارق، لو سلم من القابلية للاستعمار.

2- معامل قابلية للاستعمار: مصطلح القابلية للاستعمار من المصطلحات التأصيلية التي تميزت في الفكر البنابي السياسي، ويعتبره ابن نبي المصطلح الأساسي في تفسير الظاهرة الاستعمارية، فالقابلية للاستعمار لا تتعلق بالمستعمِر، وإنما تخص المستعمَر في حد ذاته، وهي ذات طبيعة نفسية حيث يعتبره معامل داخلي نفسي ويجعل الفرد قابل للخضوع والغلبة، مستسلم للمستعمِر دون أي مقاومة تذكر.

أي أن القابلية للاستعمار هي التربة الخصبة للاستعمار، إلى درجة اعتبارها السبب الرئيسي في الاستعمار، حيث " هناك حركية تاريخية ينبغي ألا تغيب عن نواظرنا وإلا غابت عنها جواهر الأشياء فلم نر منها غير الظواهر، هذه الحركة لا تبدأ بالاستعمار بل بالقابلية له، فهي التي تدعوه"[2].

والمعنى أن الاستعمار يدخل نفوس الشعوب قبل أرضها، وليست الحركية الاستعمارية حركة فوضوية دون أسس علمية على نفسية الشعوب، خلصت إلى وجود القابلية للاستعمار في نفوس هذه الشعوب.

1 - ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 150.

2 - ابن نبي: وجهة العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 93.

فالقابلية للاستعمار هي الاستعداد النفسي لخدمة الاستعمار ذاته وعدم الخروج عن أوامره ونواهيه، فهي" معامل يجعل الفرد يستبطن مفاهيم المستعمر عنه، ويقبل بالحدود التي رسمها لشخصيته هذا المستعمر، وليس ذلك فحسب بل يصبح يدافع عنها، ويكافح ضد إزالتها"[1]، أي يصبح الفرد فاقدا للمناعة ضد المستعمر، وأفكاره وسياساته الظاهرة والخفية، وبذلك يصبح الفرد كأنه صناعة استعمارية ودمية يحرك خيوطها المستعمر.

وهذا ما نبّه عليه المفكر ابن نبي وهو ما أنصفه به الأستاذ محمود شاكر في تقديمه لكتاب مهب المعركة حيث يقول:" فهذا المفكر الخبير، قد استطاع لحس إدراكه وبقوة بيانه، وبدقة ملاحظته، أن يفتح عيوننا على الخيوط التي تنسج منها حياتنا تحت ظلام دامس، قد أطلقه المستعمر ليخفي عنا مكره وخداعه لنا، فإذا تم نسيج هذه الحياة لبسناها كأنها حياة نابعة من سر أنفسنا، وبذلك يمكن أن يقودنا كالأنعام، ونحن نحسب أننا نقود أنفسنا... وهذا هو المعنى الذي يرمي إليه الأستاذ مالك باصطلاحه الذي وضعه وهو (قابلية الاستعمار)"[2].

وهو اعتراف وتقدير لما توصل إليه ابن نبي من تحليل لنفسية المستعمَر، وكذلك ما توصل إليه من خداع ومكر المستعمِر، فيظهر ابن المستعمرات كحيوان سرك حيث لا تنبع تصرفاته من إرادته وحريته وإنما لما فطره –إن صح التعبير– عليه عرابه المستعمِر.

ويتأسّف ابن نبي عندما يلاحظ أن القابلية للاستعمار لا تخص عوام الناس فقط وإنما حتى المثقفين، حين يري ويعيش قبول الرجل المثقف في الجزائر اسم (الأهلي) الذي أطلقته عليه السلطات الاستعمارية قصد

1 – محمد شاويش: مالك بن نبي والوضع الراهن، مرجع سابق، ص 14.

2 – ابن نبي: في مهب المعركة، مصدر سابق ص 14.

تقليل قيمة اسمه. والدفاع عليه وهو يدرك أنه يدافع عن مقصد استعماري يشوّه صورة واسم الفرد الجزائري[1].

فيعتبر بن نبي قبول هذه الألقاب هي الدّرج الأول في سلّم القابلية للاستعمار وهذا لا يخص لقب (الأهلي) فقط، وإنما حتى الألقاب الأخرى التي قذفها الاستعمار في الوسط الاجتماعي الجزائري وتلقّفها الشعب وأصبحت من مصطلحاته المتداولة، وخذ مثال عن ذلك مصطلح (الفلاّقة) الذي لقّب به الثوار، وهو لا يرمز إلى الثورة والجهاد وإنما يرمز إلى النّهب والسّلب وقطع الطريق، ومع ذلك تفشّى تفشّيا رهيبا في الأوساط الشعبية وهو ما يوضح حقيقة القابلية للاستعمار في نفسية المستعمَر من جهة، وتحكّم المستعمِر في المصطلحات من جهة أخرى.

وما يؤسفنا أكثر كباحثين ليس هذه التصرفات التي كانت إبّان الحقبة الاستعمارية –ولسنا هنا في حالة تبرير وإنما المواقف أهول من ذلك– وإنّما ما يصدر من سياسيينا بعد الاستقلال من تصرفات، كاللجوء السياسي لمن كان مستعمر أرضهم والاستثمار فيه بالأموال المسروقة من الشعب، والأكثر من هذا الاقتباس والاستيراد للبرامج السياسية والتربوية والاقتصادية... منه وتطبيقها في أرضنا وعلى شعبنا، هنا تكمن الكارثة التي يعاني منها الشعب الجزائري خاصة والبلدان العربية والاسلامية عامة.

وهذه الأزمة ليس لها حل خارجي حسب ابن نبي وإنما يرجع في حلها دائما إلى مبدأ التغيير الذاتي فيقول:" إن القضية عندنا منوطة أولا بتخليصنا مما يستغل الاستعمار في انفسنا من استعداد لخدمته، من حيث نشعر أو لا نشعر، وما دام له سلطة خفية على توجيه الطاقة الاجتماعية عندنا، وتبديدها وتشتيتها على أيدينا فلا رجاء في استقلال، ولا أمل في حرية، مهما كانت الأوضاع السياسية، وقد قال أحد المصلحين: أخرجوا المستعمَر من أنفسكم يخرج من أرضكم"[2]، وهذا يعني أن القضاء على الاستعمار لا يتأتى إلا إذا تم

1 – ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص ص 152-153.

2 – المصدر نفسه، ص 155.

القضاء على بدايته القابلية للاستعمار وهنا موطن الداء، والأساس الذي يحقق وجود الاستعمار واستمراره، وعندما نقول استمراره حتى بعد الاستقلال فهو يستمر باستمرار قابليته نفسيا وفكريا، وهذا أخطر أنواع الاستعمار حين يصبح السياسي وهو ابن الشعب وممثّله لا يخدمه، وإنما يخدم أجندة استعمارية خارجية، لذلك " لا يكفي إذن أن نقلع الحشائش الضارة، إذ لا بد أن نجتث الجذر والاستعمار ينبت من جذور القابلية للاستعمار"[1].

وعليه نستنتج أن بن نبي بتحديده للقابلية للاستعمار قد شخص الظاهرة الاستعمارية، وبين سببها المركزي الذي لخصه فيما يملكه الفرد بين جنبيه، وهو الأمر الذي يجعله قادرا على تعديله وتقويمه، فالإصلاح الذاتي هو الذي يقضي على القابلية للاستعمار والاستعمار بعد ذلك لأن" الشعب الذي برئ من مرض القابلية للاستعمار لا يستطيع أحد أن يتمكن من أرضه"[2].

3– الوثن السياسي: وهو مصطلح تداوله ابن نبي في مؤلفاته يرمز من خلاله إلى تقديس الأعمى للأفكار وللأشياء والأشخاص جاعلا منها أصناما، والوثن السياسي يرتبط بمجال السياسة من شخصيات وممارسات سياسية منحرفة، واتباع وانقياد الشعب كالقطيع للسياسيين.

ويبدأ حديث ابن نبي عن الوثن السياسي حين انحرفت الحركة الاصلاحية عن مشروع النهضة الاجتماعية سنة 1936م حيث يقول: "وبدلا من أن تكون البلاد ورشة للعمل والقيام بالواجبات الباعثة إلى الحياة فإنها أصبحت منذ سنة 1936م سوقا للانتخابات، وصارت كل منضدة في المقاهي منبرا تلقى منه

1 – عمر بن عيسى: مالك بن نبي في تاريخ الفكر الاسلامي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010م، ص 91.
2 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

الخطب الانتخابية ... وهكذا تحوّل الشعب إلى جماعة من المستمعين يصفقون لكل خطيب أو انتخابي يقاد إلى صناديق الاقتراع، أو قافلة عمياء زاغت عن الطريق، فذهبت حيث قادتها الصدف في تيار المرشحين"[1].

وهنا يقصد ابن نبي أن المجهود الاصلاحي الذي طهّر في مرحلة ما بين 1925-1936م المجتمع الجزائري من الخرافات والدروشة وبثّ فيه روح العمل والتغيير فشل في مسعاه، والسبب هو انحرافه عن مساره حيث باع نفسه للشيطان السياسي (الاستعمار) فتخلى عن منطق القيام بالواجب الى منطق المطالبة بالحقوق، فخلق بذلك أوثانا سياسية في مكان الأوثان عقائدية التي كان يحاربها، " فعادت البلاد أدراج المراحل التي كانت خلفتها وراءها وعاشت الجزائر مجددا (الزردات) في اليوم الذي دعتها فيه النّخبة كي تحرق آخر ما تبقى لديها من البخور (الجاوي) في الزردة التي نظّمت بعد موت المؤتمر الاسلامي، ليس تكريما لولي هذه المرة بل لوثن سياسي"[2].

فمالك بن نبي كان يعلّق آمالا كبيرة عن علماء الاصلاح والنّخبة الجزائرية، وهو ما جعله يعيش الصدمة كمفكر لما لاحظه من انتكاسة في مسارهما، تمثّل في تعلقهما بالوثن السياسي، فرأى في الواقع أن "العلماء لم يكن لديهم حصانة كافية تحول دون الرجوع بقوة إلى الوثن، متنكرا هذه المرة في زي (زعيم) صانع المعجزات السياسية ومعه المعوذات تتخفى في شكل ورقة انتخاب، وتزدهر الاحتفالات المرابطية في صورة زردة (فتة) انتخابية كانوا عبرها يدعون الشعب لتقديم القرابين"[3].

فالوثن السياسي ضمّن رجوعه واكتسب قوّته من موالاة النخبة للممارسات السياسية التي تماثل إلى حد كبير تلك الممارسات المرابطية، من ولائم وحروز ودروشة، مما يجعل السياسة عبارة عن تقاليد عمياء بعيدة

1 - ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص ص 34-35

2 - ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 99.

3 - المصدر نفسه، ص 98.

كل البعد عن الصفة العلمية.

لذلك ابن نبي ينتقد بشدة دخول جمعية العلماء المسلمين مجال السياسة، وتدنسها بالوحل السياسي في الوقت الذي كان عليها أن تبقى بعيدة عن السياسة، وذلك لضمان تطهير العقول من الأوثان.

وهذه السقطة التي وقع فيها علماء الاصلاح كانت بابا لتفشي المرض السياسي في الأوساط الاجتماعية دون أي مضاد يذكر، حيث" ورث المكروب السياسي ميكروب الدروشة، فأصبح يفعل بالشعب ما كان يفعله سلفه، فبعد أن كان الشعب يقتني بالثمن الغالي البركات والحروز، أصبح يقتني الأصوات والمقاعد الانتخابية، ويسعى إليها في تعصّب لا يفرق بين تعصّبه الأول دون أي ذوق ناقد، ودون أي جهد لتغيير نفسه أو مجتمعه، وبعد أن آمن الشعب لأحد رجاله وزعمائه السياسيين بمعجزة (الطيارة الخضراء) أصبح يؤمن بالعصا السحرية التي تحوله بضربة واحدة إلى شعب رشيد مع ما به من جهل"[1].

فسرطان الوثن تغيّر من وثن عقائدي المتمثل في الدروشة والحروز، إلى الوثن السياسي المتمثل في تقديس الزعماء*، والتلاعب بالأصوات الانتخابية من تزوير ورشوة، وكذلك من انقياد تام للزعماء لدرجة إيمانهم بمعجزاتهم المزعومة، وكل هذا دون مقاومة تذكر، وذلك بسبب انحراف المصلحين عن مهمتهم الأساسية المتمثلة في التغيير الفردي والاجتماعي، ولا أمل للتخلّص من الوثن السياسي إلا بتخلّص النّخبة من الجهل الذي يصدّها عن الالتفاف حول الفكرة مما يعطي الوثن الفاعلية والعودة.

إذن مالك بن نبي يرجع مشكلة الوثن السياسي إلى الطبقة المثقفة في المجتمع الجزائري فهي التي يعوّل عليها في الاصلاح والإرشاد الاجتماعي، وهي القدوة لعامة الناس، فإن فسدت وآمنت بالحروز والتمائم

1 – ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص ص 35 – 36.

* هنا يكمن الفرق بين زعماء العرب (أصنام العرب)، ورؤساء الغرب. وهذا يحول بين أن تكون الدولة دولة مؤسسات.

والمعجزات السياسية فذلك ينعكس على الشعب أيضا، فلا أمل لتحصن المجتمعات اليوم من الوثن إلا بقدر تفطن وتحصن نخبها منه وإنتاجها للأفكار والالتفاف حولها لأنه إذا غابت الفكرة حل الوثن.

المبحث الثاني: أسس ومرتكزات السياسة:

يرى مالك بن نبي أن الاداء السياسي الناجح لا بد أن يقوم على أسس ومبادئ، وإذا ما توفرت وتم مراعاتها كانت الضّامن لنموذج سياسي رشيد، هذه المرتكزات يمكن تلخيصها في:

المطلب الأول: المرتكز المعتقدي الإيديولوجي:

الإيديولوجيا كأساس سياسي هي كل فكرة سواء كانت اقتصادية اجتماعية دينية تصبح كمعتقد يحقق التجانس بين عمل الدولة وعمل الفرد، أو بالأحرى تحقق وحدة الفعل السياسي أو ما يصطلح عليه ابن نبي بالإجماع مما يضمن ذلك نجاح الممارسة السياسية في أرض الواقع، فيذكر بن نبي ذلك قائلا:" إن الإجماع هو من ثم المقياس الجوهري الذي يميز سياسة ناجحة، ومن هنا تبدأ قضية الإيديولوجية تطرح نفسها، لا على أنها مجرد اقتراح سيتحسن كثيرا أو قليلا، في مجال الأفكار بل بوصفها مشروعا حيويا به يكون للسياسة تأثير حقيقي على الواقع المحسوس في الوطن"[1].

فالمرتكز الإيديولوجي وما يضمنه من توافق سياسي بين أفراد الأمة أو الدولة أو المجتمع السياسي عموما، يعمل على تحقيق المشاريع السياسية في أرض الواقع، لأنه يجعل من السياسة اعتقادا في ضمير كل فرد من أفراد الدولة، والسياسة الناجحة هي التي تسمع لضمير الفرد وحكمه.

وهنا يدعو ابن نبي إلى تجذّر الفعل السياسي في الفرد الذي يجعله في حصانة دائمة من الإملاءات السياسية الفوقية كما يدفعه إلى المشاركة في بناء القرار السياسي، وهذا ما يضمن تفاعل الفرد مع قرارات

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 82

الدولة وطغيان الروح الجماعية عن النزعة الذاتية والشخصية، كما يضمن أيضا شفافية العمل السياسي وعدم التغرير بالفرد ومن ثم عدم التغرير بالشعب.

إذن فالإيديولوجية القوية تضمن وحدة الدولة والفرد، وقوة الإيديولوجية تتمثل في:

1- قوة الأفكار الموجهة لطاقات أفراد الشعب نحو ما ترمي إليه السلطة السياسية من أهداف بعيدة المدى خالية من كل مصلحة ضيقة أو عاجلة، مرتبطة بشعارات معينة [1]، لذلك فالشعار السياسي يجب أن يكون هادفا إلى تحقيق أهداف كبرى ومشاريع عظمى.

ولنا في الواقع السياسي الجزائري خير مثال، وذلك حين تصدّى الشعب للتجنيس الفرنسي من خلال الشعار: الإسلام ديننا والعربية لغتنا، وهو الشعار الذي حمله وما زال إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، فالشعارات يجب أن تكون متغلغلة في ضمير الفرد وجاذبة له، تلامس عاطفته وتشعره بالانتماء للجماعة وليس كشعار لم الشمل الفلسطيني المعلن عنه في الجزائر وليس مجرد هاشتاغات سياسية فارغة.

2- ومن جهة أخرى في عقيدة صافية خالية من الشك أو نقص، فالمبدأ المعتقدي الذي يحقق الاجماع لا بد أن يكون متجذّر وصاف خال من كل درن لا يحتمل الضّنون والتأويلات يدفع الفرد إلى التضحية بالنفس والنفيس سبيله [2].

ويعطى ابن نبي أمثلة متعددة على ذلك من خلال السيرة النبوية كمواقف الغزوات فكانت أول تجربة في تحقق الإجماع على مبدأ والذي ينجم عنه الإجماع على قرار سياسي أو عسكري، فغزوة بدر تلك التي كان يطالب بها المهاجرون، وعندما جاء الأمر من الله تعالى إلى نبيّه صلى الله عليه وسلم تقدّم فيها الأنصار بالرغم

1 - ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 84

2 - المصدر نفسه، ص 85

من أنهم في مبايعتهم للرسول صلى الله عليه وسلم لم يعدوه بحمايته خارج أسوار المدينة، إلا أن الروح العقدية الصافية النابعة من ينبوع الحقيقة هي التي ساقتهم إلى الجماعة والوحدة من أجل الهدف الأسمى وهو إعلاء راية الإسلام.

فالإسلام وكل ما ارتبط به من مبادئ اعتقادية صافية هو الضّامن للوحدة بين عمل الفرد وعمل الدولة، ولنا نحن الشعب الجزائري أعزّ مثال في إنهاء العشرية السوداء بالمشاريع السياسية العظمى المتمثلة في الوئام المدني والمصالحة الوطنية، فليس الأمر يسير في الجمع بين الضّحية وذبّاحها في مشروع واحد، لكنّه ممكن، وضروري، وواجب وطني حين يرتكز على المبدأ المعتقدي إصلاح ذات البين، وحقن الدماء، وحب الوطن والمحافظة عليه، وطبعا هذه الإيديولوجية حقق بها الرئيس الراحل عبد العزيز بوتفليقة رحمه الله وحدة الشعب مع الدولة، فيسلّم الفرد ويضحّي بحساباته الضيّقة من أجل المصلحة العامة، وإعلاء راية الجزائر الوطن، وهو ما تحقق في أرض الواقع.

لذلك كان مالك بن نبي في تعرضه لمرتكز الإيديولوجية ركز على الإسلام لأنه " الحصن الذي فشلت تحت أسواره جميع المحاولات التي استهدفت سلب الشعب الجزائري شخصيته على مدى قرن من الزمان، كما كان الحافز الإيديولوجي الرئيسي الذي يدعم جهده البطولي خلال الثورة، ولكي نلخص هذه الكلمات لا بد لنا أن نقول: إن علينا العودة إلى الأصول والمنابع التي منها نبع تاريخنا"[1]، فهو يعتبر الإسلام وبولتيكا الإيديولوجية التي جعلت الشعب الجزائري يسترد دولته وهي غائبة مستعمرة، ولتطورها وتقويتها لا بد له من الرجوع إليه لأنه الأصل والمبدأ والمنبع لوجودنا التاريخي.

إذن الأساس الإيديولوجي كي يكون فعالا يشترط له ابن نبي أفكار توجيهية قوية، ومعبرة عن مشاريع

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 86.

عظيمة، لها مرجعية معتقدية صافية، ويلخص هذه المرجعية بالنسبة للمسلمين في الإسلام.

المطلب الثاني: المرتكز الثقافي

لا بد للعمل السياسي الناجح أن يرتكز على الأساس الثقافي باعتبار الثقافة الممثل للظروف العامة المحيطة بالمجتمع والفرد على السواء، وكذلك الضامن لتوافق اهتمامات وسلوكيات الأفراد داخل الجماعة " فالثقافة هي تلك الكتلة نفسها بما تتضمنه من عادات متجانسة، وعبقريات متقاربة، وتقاليد متكاملة، وأذواق متناسبة، وعواطف متشابهة "[1]، فهي شاملة لكل أبعاد الإنسان التاريخية، والاجتماعية، والنفسية، والأخلاقية والمادية. فهي كل ما تتطلبه الحياة الإنسانية من أجل الرقي والتحضر أي مصير الإنسانية ومستقبلها.

وهذا ما تحتاجه السياسة من أجل التوافق مع خصوصيات المجتمع وكذلك التوافق مع مراحل تطوره بما في ذلك بطولاته أو نكساته تخلفه أو إنماءه، أي انسجام السياسة مع تطور الأمة ومحيطها يكون بمراعاة ثقافتها، وهذا لما للثقافة من تدخل في شؤون الفرد، وبناء المجتمع، ومعالجة مشكلة القيادة فيه وكذلك مشكلة الجماهير[2]، فهي أساس في التنظير السياسي البنّابي وذلك لما تمثله من مرجعية تاريخية وتربية اجتماعية للفرد، وفضاء للتنوع الاجتماعي والفكري.

وهو ما يؤهلها لأن تكون عاملاً لتوجيه الفرد نحو التحضر وتحفظه من الانحطاط والتخلف لذلك يرى بن نبي أن " الثقافة هي الجسر الذي يعبر الناس إلى الرقي والتمدن، وأيضا ذلك الحاجز الذي يحفظ بعظهم الآخر من السقوط من أعلى جسر الهاوية "[3].

لذلك ارتكز ابن نبي في مشروعه السياسي الرامي إلى استرجاع الأمجاد الحضارية للعالم الاسلامي

1 – ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 77.

2 – ابن نبي: مشكلة الثقافة، مصدر سابق، ص 78.

3 – ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 86.

والعودة به إلى حلبة التاريخ على ما يزخر به هذا العالم من موروث ثقافي متأصل في المجتمع المسلم منذ صدر الإسلام، وهو الموروث الذي أنتجته المدرسة المحمدية المبنية على هدي النبي سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم.

فبالإنتاج الثقافي يكون العمل السياسي، ولا رجوع لمضمار الحضارة إلا إذا استعادت المدرسة في المجتمع المسلم –الأوطان العربية الإسلامية المتخلفة – دورها الكامل، فبقدر ما تستعيد المدرسة معناها الأصيل تستطيع القيام بدورها الثقافي ومن ثم دورها السياسي[1]، ولا يقصد ابن نبي المدرسة في معناها المادي والعلمي، وإنما في معناها الروحي والأخلاقي والإنساني كنظام تربوي تطبيقي لنشر الثقافة بين طبقات المجتمع المختلفة.

وهذا ما يقود إلى اعتبار الثقافة لا تختص بالنّخبة من المفكرين والعلماء فقط، وإنما أيضا العوام على حد السواء، أي الروح المجتمعية التي يشترك فيها الموظف البسيط والفلاّح، والطبيب والأستاذ، والمسؤول السامي في الدولة، وما يحيط بهذه الروح من ظروف حياتية ممثلة بذلك حدود ثقافية مختلفة من مجتمع إلى آخر.

فالسياسة تقوم على الثقافة الأصيلة للمجتمع وليست المستوردة أو الدخيلة، أي الثقافة النابعة من المجتمع ذاته المصنوعة والمتنامية فيه. من هنا تصبح "صناعة السياسة تعني إلى حد كبير تغيير الإطار الثقافي في اتجاه ينمي تنمية متناغمة عبقرية الأمة، فصناعة السياسة تعني في آخر المطاف صناعة الثقافة "[2].

حيث يسعى دائما الأداء السياسي إلى تحقيق مشاريع اجتماعية هادفة لتطوير الأمة وتحسين الوضع الاجتماعي على كافة الأصعدة، وهذا لا يكون إلا بتظافر جهود الجماهير مع القادة السياسيين، الذي يؤسس على الثقافة مما يجعل هذه المشاريع السياسية تكتسي طابعا وطنيا وربما عالميا.

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 90.

2 – المصدر نفسه، ص 89.

فمثلا لو لا ثقافة التسامح التي يتميز بها المجتمع الجزائري لما نجح مشروع الوئام المدني والمصالحة الوطنية، هذا المشروع الذي تأثّرت به الكثير من الدول واكتسى طابع العالمية، وهو ما كان ليكون لو لم يتناغم عمل المواطن وعمل المجتمع الجزائري مع عمل الدولة، فالجزائر التاريخية هي التي تناغمت مع جزائر العشرية السوداء.

واليوم نلاحظ الكثير من سياسات الدول تدعّم مشاريع ثقافة السلم والعيش المشترك، " فالثقافة هي التي تكوّن طوق النجاة للمجتمع حين يتعرض لخطر الغرق "[1]، لأنها السلاح الذي تمتلكه الأمة بكل أطيافها وطبقاتها الاجتماعية، وهو الضّامن لوحدتها اتّجاه الأخطار كالاستعمار والحروب الأهلية، كما أنها الصانع لحضارتها والتاريخ شاهد على ذلك، فقوة الثقافة الألمانية هي التي صنعت ألمانيا المستقلة في أحلك الظروف.

إذن الثقافة هي التي تصنع الدول وسياساتها، لذلك يرى مالك بن نبي أنه من الضروري الرجوع للمخزون والموروث الثقافي الأصيل وتحيينه مع متطلبات العصر لتحريك عجلة التنمية في البلدان العربية الثالثة وخاصة منها الإسلامية، لأن الأساس الثقافي ضروري لتحضر الجماعة الإنسانية فهو هوية المجتمع، وبصقله وتصفيته تماشيا مع متغيرات الواقع والعصر يضمن الرقي والتحضر والتنمية. فالثقافة تمثل الإدراك الموجود على المستوى الشعبي والطاقة الكامنة في المجتمع، والتي إذا ما فُعِّلتْ بقرارات سياسية سيادية ضمنت التطور والتنمية، وكثيرا ما يشيد ابن نبي بقرارات الرئيس الراحل هواري بومدين رحمه الله خاصة تلك التي تعلقت بتكوين لجنة في الجزائر تكون مهمتها وضع برنامج إنماء ثقافي على مستوى الوطن [2].

إنها دعوة إلى ثورة ثقافية، وهذا ما تحتاجه البلاد لتطهيرها من أفكار ومخلّفات المستعمِر وأذنابه، وهي ثورة واجبة في كل البلدان التي كانت مستعمرة من بلدان العالم الثالث، وللأسف ما زال الأمر على حاله لليوم.

1 – ابن نبي: من أجل التغيير، مصدر سابق، ص 55.

2 – المصدر نفسه، ص 51.

فلا استقلال سياسي إلا بالاستقلال الثقافي وهذا ما دأبت عليه الصين، " فالثورة التي حصلت في الصين ظاهرة من الظواهر الأساسية لثقافة الصين الجديدة على الصعيد السياسي، فقد فكّكت هذا الأخطبوط الذي كان يكوّن الطليعة، والآلة المحلية للهجمات الاستعمارية المقبلة، ولكن الزوبعة الثورية الجديدة في الصين فكّكت تلك الآلة، ولم تعد الأرجل المتعدّدة تستطيع منذ ذلك الوقت أن تقوم بوظيفتها المعتادة حين يرسل الرأس المفكرة إليها أوامر من خلال شبكة الأرجل التي فقدت سيطرتها عليها، إن الثقافة تتضمن كل ذلك وعلى الأخص في بلد ثوري مثل الجزائر"[1].

نعم، فالجزائر بحاجة إلى مثل هذه الثورات الثقافية التي تقطع بقايا الفكر الحَرَكي عن عرَّابه الاستعماري، وهذا ما يراه ابن نبي من دور النّخبة الجزائرية، فالإصلاح الثقافي للمجتمع والذي يكون من دور النخبة هو إصلاح عميق للبنى النفسية والعاطفية*، والتصورات الذهنية. وهو ما يستوجبه العمل السياسي لأنه الأساس والمدخل له، فبفضله تتم تهيئة الأمة لمشاركتها في الإصلاح الساسي.

وبالتالي فإن العلاقة بين السياسة والثقافة " تتطلب منا إذا فكرنا في (الثقافة) في بلد من العالم الثالث أن نفكر في اللحظة نفسها بالقوى غير الواعية التي تمثل (اللاثقافة)، والقوى الواعية التي تمثل (ما ضد الثقافة)، والقوتان كلتاهما تبدوان قوة مشتركة تعمل في المحيط الاجتماعي"[2]. وهذه المراحل يمكن جمعها في مرحلتين أساسيتين وهما:

1. **مرحلة التخلّي**: وهي مرحلة ذات بعدين:

---

1 – ابن نبي: من أجل التغيير، مصدر سابق، ص 57.

* للأسف ما لاحظناه في الزيارة الأخيرة للرئيس الفرنسي "ماكرون" لوهران، حين استقبلته بعض النسوة الجزائريات بالزغاريد والهتافات إنه لوضع يندى له الجبين، ينمي عن مدى ضرب جذور التبعية والانبهار بالشيئية الفرنسية في أوساط مجتمعنا. وإلا كيف يفسر ذلك؟، حين يصفع الرجل في بلده من طرف امرأة فرنسية وفي المقابل تتزين وتستقبله وتزغرد عليه أشباه المرأة الجزائرية.

2 – ابن بني: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص89.

البعد الأول: وفيه يتم تجاوز العادات والتقاليد والمورثات الثقافية المتكدسة عبر الأجيال الاجتماعية والتي تمثل اللاثقافة، وهي ـ إن صح التعبير ـ جراثيم ذات مظهر ثقافي تكتسبها المجتمعات في مراحل تخلفها، " وتتراكم مع الزمن لتحمل في طياتها أفكار قاتلة أو ميتة يمتصها جسم المجتمع فتقضي على فاعليته وعلى تحضره وتقوده عند نهاية دورة حضارته إلى التخلّف والانحطاط "[1]. لذلك يتطلّب على المجتمعات تصفيتها لضمان فاعلية ثورية ثقافية، وهذا لا يتم إلا إذا تخلت العقول على رواسب الماضي الضارة من عادات وتقاليد ومظاهر ثقافية زائفة.

أما البعد الثاني من هذه المرحلة: يتصل بشيء نسميه ما ضد الثقافة وهو يفرض علينا أن نكون في انتباه مستمر تجاهه[2]. وهنا يطلب ابن نبي أن يكون المجتمع متفطناً ويقظا لكل ما قد يحاك ضد المشروع الثقافي. لذلك فإن هذا النوع من القوى ليس ناتج عن الغفلة وإنما يكون مدروس وخطط له إما داخليا أو خارجيا، هدفه إبقاء حالة الركود الحضاري للمجتمعات وتحطيم كل ما قد ينهض بها.

2. **مرحلة التحلّي**: وهي مرحلة يتم فيها اكتساب الثقافات الجديدة المتماشية مع متغيرات العصر والتي لها مرجعية أصلية في المجتمع.

أي مرحلة يتم فيها صناعة الثقافة وذلك بتغيير الإطار الثقافي، فإعادة الصياغة الثقافية للمجتمع من شأنها أن تعمل على إقلاعه من مستنقع التخلف، فمن أجل ذلك ينبغي إنشاء وسط ثقافي جديد يمنح المجتمع المسوغات الدافعة والفعالية القصوى حتى ينطلق في عملية البناء الحضاري[3].

وهذا التغيير الثقافي هو في حد ذاته عمل سياسي وصناعة سياسية، فمثلا ثقافة التبليغ كانت في يوم

1 – الطاهر سعود: التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص214.
2 – ابن بني: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص89.
3 – الطاهر سعود: التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص215.

ما عار وخيانة لأن المحيط آنذاك محيط استعماري والتبليغ حينها كان بالثوّار والمحررين، ولكن اليوم أصبحت من المواطنة والديمقراطية التشاركية وهي عمل سياسي يُشارك فيه المواطن السلطة في الحد من الجرائم.

وعليه إذا أردنا المجتمع أن يكون سياسيا عليه أن يكون مثقفا أولا، لذلك أي مشروع سياسي ناجح لابد أن يسبقه مشروع ثقافي هادف، مما يضمن له الانفتاح على البعد القيمي للإنسانية، وعلى المستوى الفردي فإن الثقافة هي التي تعطي لرجل السياسية التأسيسات النظرية والتقديرات للمواقف واستشرافها.

المطلب الثالث: الأساس التربوي

يعتبر مالك بن نبي التربية بمثابة التأشيرة التي تسمح للفرد بالدخول في الحظيرة المجتمعية، وبها يصبح عددا حقيقيا في المجموعة الإنسانية، فينظر إليها على أنها عمل اجتماعي هدفه تهيئة الفرد وتحضيره للمشاركة الفعّالة في بناء المجتمع وتطويره، وذلك بنقله من الحالة الطبيعية الفردية وما تتميز به من غرائزية وأنانية إلى الحالة المدنية." فالطبيعة تأتي بالفرد في حاله بدائية، ثم يتولى المجتمع تشكيله ليكيفه طبقا لأهدافه الخاصة "[1]، ومن الناحية السياسية ينظر مالك بن نبي إلى التربية كمشرع مجتمع متكامل يهدف إلى تكوين الفرد وتكييفه للمشاركة السياسية الفعّالة. من حيث أنها وظيفة اجتماعية مهمتها تعديل السلوك الإنساني وتطويره بهدف تحقيق النهضة الحضارية المنشودة، فيصبح للتربية بعد حضاري مما يجعلها مرتبطة بمشكلات الحضارة.

ولتكون التربية أساسًا فاعلًا في السياسة لابد من التأسيس لمشروع تربوي يراعي الخصوصيات التالية:

1. الخصوصية المجتمعية:

يرفض ابن نبي استيراد المشاريع التربوية الأجنبية عن المجتمع المستهدف، فهو ضد تغريب المجتمع المسلم، وللأسف هذا ما هو واقع من استيراد للبرامج والمناهج التربوية الغربية وخاصة تلك التي تنسج في

1 – ابن نبي: ميلاد مجتمع، مصدر سابق، ص 65.

أكاديميات بلدان استعمارية، فالإطار الاجتماعي لا يمكن إغفاله في التحضير لكل مشروع تربوي هادف، فالمناهج المستوردة واختلافها عن روح المجتمع المسلم تؤثر سلبا في بنية المجتمع بدل خدمته وتحقيق تماسكه.

وهو ما ينقده ابن نبي حيث يعتبر " العلم استبطانا لحاجة مجتمع يريد معرفة نفسه ليحدث تغييرها، بل لم يكن استظهارا لبيئة نبحث عنها لنغيرها "[1]، فالعلوم والمناهج الاجتماعية والتربوية غير الأصلية مجتمعيا لا تحقق التغيير الاجتماعي والتحضر، لأنها لا تعبر عن حقيقة الحال الاجتماعي المستهدف.

2. الخصوصية الدينية:

تربية النشأ تشترط خصوصية العقيدة المسلمة، فالأفكار الدينية المتجذّرة في المجتمع المسلم هي المحقّقة لكماله ونهضته وذلك حين يتربى النشأ عن فكرة المساواة والحقوق والواجبات والإنسانية، وهذه الأهداف التربوية تفقد معناها إذا لم يراعَ الجانب الديني في المشروع التربوي.

فالتربية الدينية هي التي تعطي للإنسان –فردا كان أو مجتمعا– بعدا سياسيا وهذا لما توفره من تحضير وتهيئته للمشاركة السياسية من خلال الشورى والمبايعة ومن حفظ للنظام العام من خلال طاعة ولي الأمر، وتجنب الفتن، والدعوة للوحدة ولم الشمل، وإصلاح ذات البين ....، كلها قيم سياسية ذات أساس تربوي ديني.

فالتربية بمراعاة الإطار الديني تضمن الشمولية لكل أفراد المجتمع المسلم باعتبار الدين ممثلا للبعد الإيديولوجي، كما أن الدين له دوره الاجتماعي وقيمته التاريخية التي تجعله ذو قوة تأثيرية في أحداث التأهيل السياسي للفرد والمجتمع والحاكم والمحكوم على السواء.

1 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 84.

فاليوم ما نلاحظه في الواقع من انتشار للجرائم في المجتمع من مواطنين وحتى على مستوى أعلى من مسؤولين سياسيين –يقبعون حاليا في السجون – كل ذلك راجع لضعف التربية الدينية، لأنها هي التي تجعل من المسؤول مقدرا للمسؤولية السياسية من حيث هي مسؤولة دينية في حد ذاتها.

فالمسؤول الذي يتربى على تلك القيم الدينية من: قول الحق، الإتقان في العمل، الأمانة، التواضع، قابلية التحاور...، وتتجسد هذه القيم التربوية في سلوكياته وعلاقاته الاجتماعية وهو المسؤول الناجح سياسيا، وكذلك المجتمع الذي تنتشر فيه هذه القيم النبيلة وتصبغ في تصرفات أفراده مكونة بذلك مجتمع صالح ومواطنين صالحين، هو المجتمع المؤهل سياسيا.

3. الخصوصية الثقافية:

يعتبر مالك بن نبي أن التربية عملية تثقيف لذلك يستوجب أن يكون التثقيف أصيلا مستثمرا العناصر الثقافية والموروث الثقافي للمجتمع، وفي منأى تام عن الثقافات الدخيلة، مما يؤهل التربية أن تقوم بدورها السياسي المنوط بها من تعزيز الهوية الوطنية، وحمايتها من الغزو الثقافي المترتب عن العولمة والتطور التكنولوجي، فالمجتمعات المسلمة اليوم بحاجة ماسة لمشروع تربوي يراعي الخصوصية الثقافية ويعمل على تجديدها بما يتماشى مع تطور الواقع والحياة.

فالعامل الثقافي في المنهج التربوي مهم في تكوين الفرد والجماعة سياسيا، فحين تتربى الأجيال عن ثقافة الحوار، والتسامح، والنخوة، والوطنية، والاختلاف لا الخلاف، تجعلها مستقبليا في مناعة عن الغلو والتعصب والحروب الأهلية، بل تعيش ديناميكية سياسية.

هذه الخصوصيات التي لابد أن تراعيها التربية تؤهلها للقيام بدورها السياسي على صعيدين هما:

أ- الصعيد الفردي: ويتمثّل في تكوين القادة لأن الإنسان المسلم عند ابن بني هو إنسان ما بعد الموحدين، الكائن المنهار سياسيا والخارج عن دورة الحضارة، فتعمل التربية على نشر الفكر القيادي الذي من شأنه يعمل على تغيير الواقع الاجتماعي المنحط. فتكوين النّخبة الرائدة في كل المجالات على قيادة الأمة هو الهدف الذي تسعى إلى تحقيقه التربية " فيجب أن نصنع رجالا يمشون في التاريخ، مستخدمين التراب والوقت والمواهب في بناء أهدافهم الكبرى"[1].

لأن العالم الإسلامي مفتقر للرجال والقادة، لذلك تأخذ مركزية الإنسان حيّزا كبيرًا في فكر ابن نبي السياسي، فالإنسان الفعّال هو القادر على تغيير الحال الإسلامي عامة والجزائري خاصة لذلك يقول ابن نبي:" فهناك من هم بحاجة إلى مؤسسات، بينما نحتاج هنا إلى الرجال فمن الرجل تنبع المشكلة الإسلامية بأكملها وبخاصة في الجزائر"[2]، وهنا لا يقصد ابن نبي للفظ الرجال الذكر دون الأنثى، وإنما تعرّض للمصطلح تعبيرًا على قوة المسلم ونشاطه، فالتنمية البشرية هي ما تحتاجه بلادنا.

إذن البعد السياسي الفردي للتربية عند ابن نبي يكمن في تأهيل الفرد المسلم والعودة به إلى دورة الحضارة ليكون مؤثرًا لا متأثرًا، منتجًا لا مستهلكًا، نشطًا لا كسولًا، أي إنشاء شخصية متوازنة، متخلقة، مفكرة، متفاعلة، تكون لبنة أساسية في إعادة بناء الحضارة الإسلامية، والارتقاء بالمسلم من درجة الإنسان النصف المتحلل كما يصفه ابن نبي إلى الإنسان الكامل القادر سياسيا على تحقيق الوثبة الحضارية المرجوّة.

ب-الصعيد الاجتماعي: ويتمثّل في بناء مجتمع فاضل متكامل في كافة الميادين والمجالات، وهو ما يسميه مالك بن نبي بمجتمع ما بعد الاستقلال في كتابه "ميلاد مجتمع". وهذا عبر ما يسميه بالاندماج الاجتماعي أي تأهيل الفرد المسلم في كل مراحله العمرية، وتمكينه من المساهمة في التفاعل الاجتماعي، وبهذا يتجه المجتمع

1 - ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص75.

2 - المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

المسلم وجهته الصحيحة نحو إقامة حضارة أصيلة متجددة وليست مقلدة، فيكون بذلك نجاته من تيهه وشفائه من مرضه المزمن.

فالبعد السياسي الاجتماعي للتربية يكمن حسب ابن نبي في التكامل الاجتماعي للأفراد وتكوين شبكة علاقات اجتماعية فاعلة من خلالها يأتي التفاعل بين المجتمع ومؤسساته، أي تكوين روح سياسية تضمن التناغم بين أفراد المجتمع من جهة، وتناغم المجتمع مع الدولة من جهة أخرى، ولعل ما حدث في ما يعرف بالربيع العربي من نتائج سلبية في الكثير من البلدان العربية كسوريا وليبيا، يرجع إلى غياب الروح السياسية لدى تلك المجتمعات، وهو ما يرجع إلى غياب التربية التي تهدف إلى التناغم الاجتماعي، فالعراق مثلا أصبح دويلات –إن صح التعبير–، وليبيا قبائل.

إذن التربية عماد السياسة سواء على الصعيد الفردي أو الاجتماعي، الطبقة السياسية الحاكمة أو المحكومة، وكلما تبنّت الدولة مشروع تربوي هادف وناجح كلما كان المجتمع مؤهلا سياسيًا، فقوة الدولة سياسيًا من قوة مشروعها التربوي.

المطلب الرابع: الأساس الأخلاقي

ينطلق مالك بن نبي في التأسيس الأخلاقي للعمل السياسي من منطق مخالف تماما للمنطق الأوروبي الغربي الميكيافيلي الذي يجرد السياسة من الأخلاق، وإنما المنطق الذي يعتمده مالك بن نبي هو المنطق الإسلامي الذي ترجع جذوره الى بدايات السياسة الإسلامية في تنشئة الدولة المدنية زمن الرسول صلى الله عليه وسلم، الذي يجعل من الدولة هدفا إيماني وأخلاقي. فحسب ابن نبي أنه لابد للسياسة أن تكون ممارسة أخلاقية "والساسي لابد ان يدرك قيمة ذلك[1]. وتتجسّد في قراراته وسلوكياته لأنه الراعي والقدوة لرعيته،

1 – عمر كامل مسقاوي : في صحبة مالك بن نبي، ج2، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013م، ص 1093.

والشاهد حين يعدل الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه عن قراره السياسي الذي ينص على استفادة الأمهات من منحة الفطام حين سمع طفلا يبكي من الجوع، وجعل المنحة لكل مولود في الإسلام، وذلك ما كان ليكون لولا صرخة ضمير الخليفة القائد السياسي[1].

فالعامل الأخلاقي هو الذي يحاسب القرار السياسي وهو الذي يعدّله. فالظلم والديكتاتورية تزول في المجتمع السياسي الأخلاقي، وتنتشر فيه الحرية والعدل والمساواة.

وما ضعف الأمة الإسلامية اليوم وانحطاطها إلا بسبب تخلي الراعي والرعية عن القيم الأخلاقية في الممارسات السياسية،" فالسياسة بدون أخلاق ما هي إلا خراب الأمة "[2]، وللأسف هذا ما يعيشه العالم الثالث عموما والإسلامي بصفة خاصة، ولعل ذلك لعدة أسباب أبرزها الاستعمار الحديث لهذه البلدان.

لذلك يرى ابن نبي أن تكوين الدولة الحديثة التي تطمح بها الشعوب المسلمة لابد أن ترتكز على المرتكز الأخلاقي كأخلاق اجتماعية متجسدة في علاقات الأفراد مع بعضهم ومع السلطة، ضامنة بذلك وحدتهم ووحدة دولتهم، " وهذه الروح الخلقية منحة من السماء إلى الأرض تأتيها مع نزول الأديان عندما تولد الحضارات، ومهمتها في المجتمع ربط الأفراد بعضهم ببعض "[3].

لذلك لابد من الرجوع إلى التراث الإسلامي كونه يشكّل رصيدًا أخلاقيًا هاما، يمكن المجتمع حكامًا ومحكومين من تكوين كيان سياسي ناجح، وهو ما أكّدته التجربة السياسية زمن النبوة والخلافة الراشدة، أي فترة التخلّق السياسي، وما التخبّط الذي عانت منه الدول الإسلامية زمن ابن نبي – والذي ما زال على حاله – إلا نتيجة لعدم الالتزام الأخلاقي في المعاملات السياسية، ولأجل التوصل إلى سياسة ناجحة وعادلة لابد

1 – ابن بني: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 161.

2 – المصدر نفسه، ص 80.

3 – ابن نبي: شروط النهضة، مصدر سابق، ص 88.

من الالتزام بالفضائل الأخلاقية. لذلك يدعو ابن نبي إلى ضرورة التربية الخلقية في توليد المجتمعات وتكوينها، من خلال كتابه "ميلاد مجتمع" من أجل جيل استقلال قوي وسياسة قوية راشدة، وذلك لما للفضائل الخلقية من قوة جوهرية في تكوين الدول والحضارات.[1]

كما ينبّه ابن نبي إلى أن فاعلية الأساس الأخلاقي في السياسة تحصل إذا ما تجسدت أولا في البعد الفردي للمواطن ثم البعد الاجتماعي، وطموح مالك بن نبي الذي يصوغه تحت عنوان "بواكير العالم الإسلامي"، يبدأ أولا من نقطة انطلاق أخلاقية تتوجب أن تولد في قلب وذات كل فرد ومواطن مسلم، ثم تنتشر في أرجاء العالم الإسلامي[2].

وفي ذلك محاولة لاستعادة الإشعاع الأخلاقي المؤثر في حياة الفرد والجماعة بعد طول إنطفائه الذي خلق التخلف والركود، فأصبح لزوما إعادة بعث وهيكلة أخلاقية منظّمة لحياة الأفراد والجماعة هدفها تغليب النزعة الاجتماعية عن النزعة الفردية، لأن مكانة الفرد مرتبطة بمكانة أمته. مما يجعل خدمة الصالح العام للمجتمع من أولويات العمل السياسي، وهكذا تزول الأنانيات والتفرقة والتعصب، وتسود الوحدة والعدل.

فالدستور الخلقي في العمل السياسي ضروري فهو المقوّم للسياسة إذا ما انحرفت، فقوة العمل السياسي من قوة قاعدته الأخلاقية والعكس صحيح.

المطلب الخامس: الأساس الحضاري

انطلاقا من المرتكزات الآنفة الذكر نتوصل إلى أن المجتمع هو الذي يصنع حضارته ويلدها، ولا يقتنيها ويستوردها، من حيث أن الحضارة هي "جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوَفّر لكل عضو

1 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 30.

2 – محمد بابا عمي: سؤال الحضارة، مرجع سابق، ص 114.

فيه جميع الضمانات الاجتماعية اللازمة لتطوره"[1]. مما يعني أنها تلك الأسس الدينية، والثقافية، والتربوية، والتاريخية، والاقتصادية ...، التي تضمن التقدم والتطور، وذلك بتحفيز إرادة المجتمع والأمة جمعاء. وما الإرادة السياسية إلا نتيجة حضارية من حيث أن السياسة " في علاقتها بالحضارة تمثّل التجسيد الواقعي لها، فحالة التخلف الحضاري مثلا لا يمكن أن تنتج إلا وضعا سياسيا متردياً، وهو ما نلاحظه في العالم الإسلامي، كتخلف الممارسة السياسية وانحطاطها الفكري والأخلاقي، كانعكاس لتخلفها الحضاري، فالسياسة بذلك هي الانعكاس الأمين لمرحلة ما من مراحل الحضارة"[2].

فالحضارة هي التي تجعل من الأمة متهيّئة لحياة سياسية راقية ومتقدمة، والتطور الحضاري هو الباعث وراء نموذج سياسي أمثل يضمن التماسك الإداري للدولة ودقة التشريع القانوني والتنظيم الدستوري، مما يتيح استقلالية المواطنين وتفاعلهم اجتماعيا وسياسيا محققين التقدم والرقي.

وعلى العكس تماما حين تكون الأمة خارج عن مضمار الحضارة، خاصة أن العينة التي انطلق منها مالك بن نبي والتي كانت موضوع دراسته السياسية كانت حضاريا خارجة حديثا من الاستعمار المادي، أما النفسي فإنها ما زالت تقبع فيه – إلى اليوم – ولم تستطع التخلّص منه، لذلك رأى أنه من الواجب على الدول المستقلة حديثا أن تعطي الأولوية القصوى للحضارة لأن المشكلة الإسلامية هي مشكلة حضارية بالأساس.

فاقترح ابن نبي بعد الاستقلال على زعماء الجزائر إنشاء مركز للبحوث والدراسات الحضارية، لكنه لم يلق الاستجابة اللائقة [3]. وما حال السياسة الجزائرية للأسف المضطرب والمتضارب، إلا لعدم الاهتمام بالأساس الحضاري ومقوّماته خاصة الفكرية منها، فحين لا تتوجّه الأفكار إلى النموذج الحضاري الأصلي

1 – ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 42.

2 – يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 200.

3 – محمد بابا عمي: سؤال الحضارة، مرجع سابق، ص 48.

للمجتمع ولا تعمل على إعادة بناءه بما يتماشى مع واقعه وراهنه فإن الحضارة لا تولد، وذلك لأنها بناء وليس تكديس.

فالحضارة تنبع من عالم الأفكار وتتحوّل إلى نظام اجتماعي وسياسيا[1]، فالحضارة هي التي تمنح المجتمع هذه القدرة السياسية وتشكلها، مما تجعل لهذه الإرادة ذات المرجعية الحضارية وظيفة تغييرية وإنمائية للمجتمع داخليا وخارجيا، وطنيا وعالميا.

فالأساس الحضاري يجعل من العمل السياسي أداة لتحقيق التناغم بين الأفراد داخل الوطن الواحد، وكذلك تحقيق التناغم العالمي بين الأوطان.

ومن هنا يصبح الوضع الذي يؤرق الباحث كيف نحقق كمسلمين تناغما سياسيا عالميا في غياب التفاهم السياسي الداخلي؟، نعم نحن في مأزق حضاري، ربما كان في عهد مالك بن نبي أقل وطأة، لأنه آنذاك كان الضمير العربي والإسلامي يطمح إلى تحقيق وحدة عربية وإسلامية، لكن اليوم أصبح أبناء الوطن الواحد متشرذمين*، فهذه العراق أكراد، عرب، سنة، شيعة، وهذه ليبيا قبائل متفرقة، وهذا السودان الجنوبي والشمالي وحروب الزعامات...، وما هذا الشكل السياسي الذي وصلت إليه دويلات العالم الإسلامي إلا انعكاس للوضع الحضاري المتخلّف والمنحط[2]، والذي يرجع بالدرجة الأولى إلى تخلّف الإنسان فكريا واجتماعيا، من سيطرة للشيئية وتفكك للعلاقات الاجتماعية، وانعكاس ذلك على عناصر الحضارة الأخرى بفعل فقدان الفاعلية العقدية لدى الإنسان المسلم.

1 – زكي ميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، مرجع سابق، ص 75.

* ربما يقول القارئ آنذاك يرجع إلى خطط واستراتيجيات غربية استعمارية، ولكن إن كان ذلك، إلا أن هذه الخطط وجدت التربة الخصبة في العالم العربي والإسلامي لأنه بعيد عن حضارته.

2 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ج1، مصدر سابق، ص97.

وهذا ما رآه أيضا الدكتور محمد الغزالي من أن " المسلمين يقرأون قصص القرآن للتسلية ويسمعون أنباء الحضارات المدبّرة والأمم الهالكة وكأن الكلام لغيرهم، والغريب أنّهم سكنوا مساكن الذين ظلموا أنفسهم وهم يؤمَّلون الخير، ووقع منهم ولا يزال يقع اعوجاج خلقي وسياسي يترفّع الآخرون عنه، ومع ذلك يحسبون أنفسهم عباد الله المخلصين"[1]، هذا حال الإنسان المسلم من فتور وفساد عقدي، انعكس سلبيا عن تناغم المعادلة الحضارية (الإنسان، التراب، الوقت).

إذن المشكلة الحضارية إنسانية بالدرجة الأولى، لذلك يرى ابن نبي أن الوصفة العلاجية تبدأ من الإنسان عن طريق التخطيط العلمي لحياته وتنظيم تغيرات ظروفها، وهو ما يكون من وظيفة السياسة الحقيقية (وليست البولتيكا) لما لها من الأسس والمنهج العلمي والشروط ما يؤهلها لذلك، حيث نلخصها في ثلاث شروط وهي:

1- الوضوح وتحديد الأهداف بدقة، لأن الغموض وسيلة للتعصب وكثرة التأويلات وانتقاد المسؤولين وهو باب للفوضى والتسيّب والتبرير، وكلها من نقاط القصور التي تعيق الفعل الحضاري.

2- مراعاة العدل في وضع التشريعات وتطبيقها لتحقيق أهداف السياسة حتى لا تبقى حبرا على ورق.

3- وضع جهاز رقابة نزيه لتفادي الظلم نتيجة الجهل أو التعسف، وذلك بتحقيق استقلالية القضاء[2].

وهذا البعد الحضاري للسياسة ككونها المنقذ للأمة من انحطاطها وتخلفها، لا يمكنه أن يتحقق إلا إذا تم التوجّه إلى المنابع الأصلية للحضارة وإعادة تفعيلها، فالسياسة موجّه للإمكانات الحضارية، في حين أن الحضارة صانعة السياسة.

1 - محمد الغزالي : سر تأخر العرب والمسلمين، دار الريان، مصر، ط1، 1987م، ص29.

2 - يوسف بوراس : الفكر السياسي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص203.

وعليه فالأساس الحضاري والمتمثّل فيما حققه المسلمون سنين عطائهم وتطورهم وتقدمهم، يمكن أن يحقق – إذا ما تم استغلاله وتوجيهه حسب متطلبات الراهن– الانفتاح السياسي وشموليته، كما يحقق أيضا فاعلية ونزاهة العمل السياسي.

فالمرجعية الحضارية تجعل السياسة في مقاربة تاريخية وفكرية وعقدية وثقافية ودينية وأخلاقية ...، فتضمن إنسانيتها واستقامتها، وتكون حافظة لها من كل انحراف أو اعوجاج، فتصبح بذلك السياسة وسيلة للشهود الحضاري واستمراره.

المبحث الثالث: أمهات القيم السياسية في العلاقات السلطانية.

ومما تقدم ذكره يتّضح أن مالك بن نبي اعتمد على الإسلام كونه الدين والأيديولوجية والمنبع الثقافي والتربوي والأخلاقي وكذلك الحضاري، كمرجع للقيم والمبادئ السياسة التي يستوجب توفرها في العمل السياسي وإلا فَقَدَ معناه، لذلك المشروع السياسي البنابي يؤسس لسياسة إسلامية معتمدة على قيم منبعها القرآن والسنة وسيرة الخلفاء الراشدين، وهي قيم سياسية إسلامية في جوهرها، وتتمثل هذه القيم في:

المطلب الأول: قيمة الأخوة

يرى مالك بن نبي أن أهم لبنة لتحقيق بناء الدولة وميلاد مجتمع سياسي جديد هي مبدأ الأخوة، حيث:" أن أول عمل يقوم به مجتمع ما فور ميلاده هو ربط شبكة العلاقات الاجتماعية، أي هو خلق التآخي في حال المجتمع الإسلامي"[1]، والتاريخ الإسلامي من خلال السيرة النبوية العطرة يبين مدى أهمية هذا المبدأ في تكوين المجتمع المسلم، فإرهاصات الدولة المدينة زمن الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم تبدأ من المؤاخاة بين الأوس والخزرج القبيلتين المتناحرتين في يثرب، وهذا عند مبايعتهم رسول الله صلى الله عليه وسلم –

1 – محمد بابا علي: سؤال الحضارة، مرجع سابق، ص 94.

وهو ما زال في مكة –، فتمّ تكوين مجتمع الأنصار بالصلح بين القبيلتين والتآخي بينهما، فأُلِّفَ بين قلوب لم تعرف الألفة قبل ذلك وتكوّنت منها جماعة متجانسة متعاونة يجمعهما إيمان واحد قوي عميق بالإسلام[1].

وقد مهّدت وحدة الأنصار هذه إلى قيام الدولة المدينة الأولى في الإسلام، والتي تجسدت فعليا بالهجرة إلى المدينة المنورة، والتي أقامها الرسول صلى الله عليه وسلم على مبدأ الأخوة بين الأنصار والمهاجرين، فكانت هي الأساس الذي قام عليه المجتمع الإسلامي، وكان بذلك بداية تأسيس أول اجتماع سياسي إسلامي حقيقي في شبه الجزيرة العربية، في حين كان العرب قبائل متفرقة متناحرة، تكونت منه الأمة الإسلامية[2].

فمبدأ الأخوة هو منبع كل تجمّع بشري حضاري، لذلك يؤكد مالك بن نبي على توفره كشرط لقيام كل دولة سياسية قوية، كونه يدرك مدى حاجة المجتمع الإسلامي في كل الدول الإسلامية لهذا المبدأ، من حيث هي دول حديثة الاستقلال، وفي طور ميلاد مجتمعات جديدة مجتمعات ما بعد الاستقلال.

فالتأسيس لمجتمع أفضل يكون بالانطلاق من تجسيد قيمة الأخوة بين أفراده، فهي الضامن لوحدته، لكن للأسف حتى في البلد الواحد الذي يكون في أمسّ الحاجة للوحدة، نجد هذا المبدأ متعرض للنزوات والنزاعات الفردية الأنانية، والمصالح الحزبية، حتى في المجتمع الذي يريد الخروج من الاستعمار كفلسطين.

فالمجتمع الفلسطيني الذي لم يتوحّد منذ 1948م لأسباب حزبية بين الفصائل الفلسطينية، على الرغم من الجهود المبذولة من السياسات الإسلامية الخارجية لوحدتهم كتلك التي تبذلها الجزائر دائما*، وهذا لغياب

1 – حسين مؤنس: دراسات في السيرة النبوية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، (د ت)، ص 48.

2 – عبد الإله بلقزيز: الإسلام والسياسة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001م، ص 37.

* في عام 2022م خلال التحضير للقمّة العربية بالجزائر، تم عقد مؤتمر لم الشمل الفلسطيني من أجل تحقيق الوحدة الوطنية الفلسطينية، وقبله سنة 1988م حيث تم اعلان قيام دولة فلسطين.

قيمة الأخوة في السياسة الفلسطينية، بل " تعرض هذا المبدأ دائما لمقاومة مختلفة النزاعات القومية التي ليست في الواقع سوى نزعات حزبية، أعني أنها لا تدل على اهتمام زعمائها بما ينبغي أن ينشأ بينهم من علاقات، بقدر ما يتكالبون على مصالحهم وشهواتهم"[1].

في هذا السياق نستشعر مدى وحدة الشعب الجزائري زمن الثورة، وفي نفس الوقت مدى أخوة زعماء الثورة وقوة فكرهم السياسي، من حيث اعتمادهم وحدة التوجّه السياسي الحزبي المتمثّل في حزب جبهة التحرير الوطني التي أقسموا وأقسم المجتمع على الوفاء بعهدهم لها.

جبهة التحرير أعطيناك عهدا *** وعقدنا العزم أن تحيا الجزائر

وهذا لضمان وحدتهم، وحقيقة تآخي المجتمع وتوحّده ضد المستدمر، بالرغم من كل تقارير الدراسات الاجتماعية الاستخباراتية الفرنسية على الشعب الجزائري أنه لم ولن يتوحّد لاختلافه بين الأمازيغ، والعرب، والشاوية، وبني مزاب، والطوارق، ولكن الإسلام آخاه فكان الشعب الجزائري مسلما كما قال الشيخ ابن باديس، وكذلك الوطنية المتمثلة في حسن التوجيه السياسي وحدته فكانت الحرية من نصيبه.

واليوم لا وحدة للعالم الإسلامي من دون مؤاخاة التي تعترضها مصالح زعماء كل نظام وتحجبها الأعلام، والحل حسب ابن نبي يكمن في الرجوع إلى الينبوع الصافي لهذه القيمة السياسية وهو الدين الحنيف، كتربية روحية للأجيال اللاحقة لإعادة بعث تلك الأخوة التي تقاسم فيها الأنصار والمهاجرون متطلبات الحياة ووسائل إنتاجها، فخلص من خلال رواية "أخوة في الإسلام" بين الحاج الإفريقي والحاج الجزائري الأصل، إلى أن الأخوة هي التي تأسّس مجتمعا جديدا وحضارة جديدة[2].

1 – ابن نبي: وجهه العالم الاسلامي، مصدر سابق، ص 100.

2 – ابن نبي: من أجل التغيير، مصدر سابق، ص 97.

وهنا مالك بن نبي كأنّه في كتاب أم القرى للكواكبي، وذلك بجمعه بين العالم الإفريقي من خلال الرجل الإفريقي والعالم العربي والعربي الجزائري من خلال شخصية حفيد الأمير عبد القادر، ليظهر أن مشروع الوحدة الإسلامية كمشروع سياسي لا يتحقق إلا بالأخوة في الإسلام.

المطلب الثاني: قيمة الثّقة

يرى مالك بن نبي أن الاجتماع الإنساني يؤسس على الثقة بين أفراده، فتقوم الأخلاقيات السياسية على توفير هذه القيمة بين المواطنين فيما بينهم، وكذلك في علاقتهم مع دولتهم ودواوينها، وقد عمل الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الراشدون على تجسيد هذه القيمة، فكانت المدينة المسلمة ليست حشدا مزيجا من طوائف اجتماعية مختلفة، بل أنها جماعة وحدتها الثقة المتبادلة بين سائر أفرادها محكومين وحاكمين، فالسياسة الإسلامية نجاحها كان مرتبطا بما توفّره من ثقة بين طبقات المجتمع السياسية.

فالثقة هي عصب وحدة الأمة وإن غابت تسلل الشك والتخوين وانهارت الدولة، وصدمة الضمير المسلم في صفين –الفتنة الكبرى– كانت نتيجة لعدم مراعاة هذه القيمة السياسية بين الفريقين، فبدأت بذلك بذور التفكك والانهيار الذي تجني الأمة المسلمة ثماره الآن في الدول والسياسات.

والسياسة في البلاد الإسلامية اليوم حسب ابن نبي لا تراعي هذه القيمة، وهو السبب في تخلّفها وانحطاطها، فالسياسي المعاصر لا يهتم بكسب ثقة الجماهير بل على العكس ما ينتهجه من بولتيكا تجعله يخادعهم، هذا ما يميز –للأسف– واقع السياسة العربية والإسلامية عموما[1]، خاصة تلك الأنظمة التي ثارت عليها شعوبها خلال ظاهرة الربيع العربي* فأدّت إلى انهيار دول كليا، وتسببت بالفوضى في أخرى مثل: سوريا.

1 – ابن نبي: مشكلة الأفكار، مصدر سابق، ص134.

* نجد في الجزائر مثال الحراك الشعبي، وما كان لتكون هذه الحركة ضد السياسات لو كان عامل الثّقة موجود بين الحاكمين والمحكومين..

ومنه فالتجربة أثبتت أن فقدان الثّقة بين الدولة والجماهير عامل أساسي في سقوط الدول وانتشار الفوضى واللاأمن في المجتمع[1]، فلا يؤتمن لمن لا ثقة فيه، وكذلك الشعب لا يؤتمن لنظام الحكم الذي لا يوقره ولا يراعيه، فبقاء الدولة وحفظها مرهون بقوة العلاقة بين الحاكم والمحكومين وهذا ما تعمل على تحقيقه قيمة الثقة.

المطلب الثالث: قيمة الحرية

ينطلق مالك بن نبي من المرجعية التاريخية للدولة النبويّة، التي تمثّل المنظور الإسلامي السياسي الصافي للحرية كقيمة سياسية، فالنظام السياسي الإسلامي الذي يسميه ابن نبي بالديمقراطية الإسلامية قائم على شعار: لا نريد العبودية والاستعباد، هذا الشعار الذي يشمل تحرير الضمير، والفكر، والسلوك، والتعبير[2]، أي يبدأ من النفس إلى الواقع والعلاقة الجماعية. فالسياسة الإسلامية تعمل على حماية الحريات الفردية والجماعية وتنظيمها وفق التشريع الإسلامي، والمصلحة العامة.

فالحرية تعطي المرونة والتفاعل بين العامة والطبقة السياسية، وتمتن العلاقة بينهما، ومن هنا تصبح كقاعدة لقيمة الشورى أو المشاركة السياسية من خلال حرية التعبير، والنموذج النبوي معروف في تثمين آراء الصحابة في تقرير مصير الأمة، وها هو الرسول الأكرم عليه أفضل الصلاة والتسليم يأخذ برأي خباب ابن المنذر رضي الله عنه في موقع غزوة بدر –كما تذكره سيرته النبوية العطرة– فكان بذلك أول نصر في الإسلام.

فصون وحماية حرية القول والعمل واجب على السياسات التي تهدف إلى التقدم والازدهار تحقيق الأمن والاستقرار. لذلك كانت الدولة المدنية زمن الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه ضامنة لحرية المسلمين

1 – زموري ليندا : القيم السياسية في فكر مالك بن نبي بين الاطروحات الغربية الإسلامية، مجلة الدفاتر السياسة القانون، العدد 2، جوان 2020م، الجزائر، ص 286.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص154.

على عكس ما كانت عليه الامبراطوريات المزامنة لها من الفرس والروم.

فكانت الدولة المدينة في الإسلام عصر النبوة والخلافة الراشدة أشبه ما تكون بكونفيدرالية من القبائل والأقوام، تجمعها غاية ورسالة واحدة أكثر مما تجمعها بنية إدارية [1]، وهذا النهج ينطق به الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه مستنكرا سلوك القهر والاستعباد: متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارا.

لذلك يرى مالك بن نبي أن هدف السياسة هو خلق شعب متحرر من العبودية وحاكم متحرر من الاستعباد، فالحرية السياسية هي أساس نجاح الملك وهناء الأوطان.

المطلب الرابع: قيمة الشورى

هي سبيل الحكم الراشد في البناء والأداء السياسي، ففي بناء السلطة لا يعتبر الحاكم شرعيا إلا إذا تم عليه الإجماع واختياره من جمهور العامة المحكومين بحرية تامة. فالشورى تقوم على دور الأمة في الاختيار والتدبير فتصبح بذلك استطلاع للرأي العام والالتزام برأي الأغلبية من خلال المبايعة، " فرئيس الدولة يستلم سلطته بمقتضى مبايعة الأمة– أو الشعب كما نقول اليوم– ممثّلة في بعض الرجال البارزين خلقا وعقلا، يمثّلون هيئة على نمط مجلس الشيوخ يعينون الخليفة "[2].

وعليه فإن السياسة الإسلامية تشرّع الشورى كمصدر للحكم والسلطة، وكذلك وفي الأداء السياسي تكون الشورى هي الحصن الذي يحمي الحكم من الاستبداد بالرأي والبطش، والفاصل والمميز بين رأي الحاكم وأمر الدولة، فيصبح بذلك الحكم تشاركيا بين الحاكم والرعية أو من ينوب عليها من أهل الحكمة والحل والعقد.

1 – محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنه الكبرى الى الربيع العربي، ط1، قطر،2018م، ص 145.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص156.

فالشورى تراعي اختلاف الآراء التي هي سنة الله في خلقه، فالاستعصام بالشورى هو الضّامن لئلا يتحوّل اختلاف الآراء إلى خلاف ونزاع، فتمثّل بذلك طوق النجاة من الفتن الداخلية والتمذهب السياسي في الحكم، وبهذا ينتج مسوغان للشورى:

أولهما أخلاقي: يتمثّل في تحقيق العدل في مسألة بناء السلطة لأنها أمر عام يمسّ حياة العامة ولا يحق التصرف فيها إلا برضاهم.

وأما الثاني فهو عملي: يتمثّل في كون الحكمة الجماعية أفضل وأصح من الحكمة الفردية[1]، لأن الفرد إن أصاب لا يلبث أن يخطئ فكل ابن آدم خطاء، فتكون الشورى اجتماع على الرأي الصائب لمصلحة الأمة والتزام الحاكم به، وبهذا يكون الإجماع السياسي أو ما يعرف بالسواد الأعظم، وهكذا كان دأب الصحابة في اختيار خليفة المسلمين.

فأبو بكر الصديق رضي الله عنه كونه الخليفة الأول في الدولة الإسلامية حيث استخلف طبقا للقانون الإلهي المنزّل على الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم بكل حرية رأي بين الأنصار والمهاجرين، " فلقد بدأ المسلمون رسالتهم العالمية بداية حسنة فكانوا – أمة ودولة – نموذجا حسنا لتعليم الإسلام. واستفادوا استفادة صادقة من تاريخ الأمم الأولى، وجاء الخليفة الأول وليد شورى حرة وبيعة نزيهة "[2]. كما أن فترة الخلافة الراشدة تميّزت بالمشاورة، والتاريخ الإسلامي الأول زمن النبوة والخلافة الراشدة يحكي المواقف التي يرجع فيها الحاكم إلى العامة ويأخذ برأيهم مالم يخالف السنة والقرآن، مما حقق الانسجام بين الراعي والرعية ووحّد الأمة.

وذلك لفعالية الحياة السياسية المبنية على الشورى وحرية الرأي، هذه الفعالية التي فُقدت في زمن التخلّف والانحطاط، هذا الزمن الذي بدأ حسب ابن نبي بزمن العصبيات بعد الخلافة الراشدة، والذي كان فيه

1 – محمد المختار الشنقيطي: الازمة الدستورية، مرجع سابق، ص167.

2 – محمد الغزالي: سر تأخر العرب والمسلمون، مرجع سابق، ص34.

اغفال قيمة الشورى والمشاورة ولم يعد المسلمون ﴿أَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1]، كما لم يعد للحاكم العمل بقانون ﴿وشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾[2] فتسلّط الفرد، وتحوّلت الخلافة الراشدة إلى كسروايّة ضاغطة وفرعونية مقنّنة وقارونيّة كانزه، وما وصل إليه عالمنا الإسلامي من ضعف وهوان إلا ثمرة من تلك البذرة.

فيؤكد ابن بني على قيمة الشورى في أنظمة الحكم الإسلامية، كون الإسلام يضمن كل المقومات التي تمنح الفرد أو المواطن الضمانات اللازمة للمشاركة السياسية، هذا لما جاء في الإسلام من تشجيع وتفعيل الديمقراطية التشاركية من خلال مبدأ الشورى.

المطلب الخامس: قيمة العدل

العدل السياسي هو الهدف الأسمى للحكم في الإسلام، والجذور الدينية والتاريخية لأنظمة الحكم في بلاد المسلمين شاهدة على ذلك وآمرة به، أمر القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، فسيرة المصطفى صلى الله عليه وسلم وخلفائه الراشدين تمثل التجسد الواقعي والعملي للعدل في الحكم الإسلامي، "ومما يحكى بهذا الصدد أن امرأة يهودية أرادت أن تحتفظ بملك لها يقع داخل الحدود التي عينها التخطيط لبناء مسجد عمر في بيت المقدس، فأراد القائم بالمشروع تنفيذ المخطط دون التفات إلى وجهة نظر المدعية على اعتبار أسبقية المصلحة العامة، ولكن المدعية رفعت قضيتها إلى الخليفة الذي أوفاها رغبتها"[3]، فالحاكم المسلم لا يسلب حقوق الغير بل يقرها، ولا يتجبر عن الرعية بل يحترمهم، وهكذا يكون العدل السياسي، والخليفة عمر بن الخطاب يوصف بأعدل الخلفاء الراشدين حيث كنّاه الرسول صلى الله عليه وسلم بالفاروق الذي يفرق بين

1 – سورة الشورى: الآية 38.

2 – سورة آل عمران: الآية 159.

3 – ابن نبي: تأملات، مصدر سابق، ص86.

الحق والباطل، جسّد في عصره العدل لذلك قيل عنه من رسول كسرى المقولة المأثورة والمشهورة: عدلت، فأمنت، فنمت.

فالعدل –كما ذكرنا– غاية الملك وحصنه من الضياع والتفتّت، فما خراب المجتمعات والدول والحضارات إلا بانعدام العدل وغيابه، لذلك جاء الإسلام مؤسسا لأمة عادلة مناهضة للأمم الهالكة التي سبقتها، والتي كانت تطبّق القوانين على الضعيف وتستثني القوي.

فجاءت دولة الإسلام بالمساواة والعدل في تطبيق الأحكام على القوي والضعيف والعدو والصديق سواء، امتثالا لأمر الله في الآية الكريمة ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَى أَلا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَى وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1].

فالعدل السياسي في الدولة الإسلامية شامل ومطلق لكل الإنسانية، لذلك حقّق اللّحمة بين الرعيّة، وكذلك بينها وبين الحاكم في الدولة، وبه سادت على كل الدول وبلغت مشارق الأرض ومغاربها، وتغلبت على أقوى الإمبراطوريات الرومانية والفارسية في زمانها، وما ذلك إلا بالقيم السياسية السامية والتي أعلاها وأرقاها مرتبة العدل، وها هو عمر بن الخطاب يوصي القاضي أبو موسى الأشعري إذ يقول : " آس – أو ساوِ – بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا ييأس ضعيف من عدلك"[2]، هذه الوصية التي توضح مدى حرص الحاكم على تطبيق العدل بين الناس في القضاء الإسلامي طبقا للأوامر الإلهية.

1 – سورة المائدة: الآية 08.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص156.

فالمسلمون حين كانوا يحكمون بالعدل كانوا أقوى الخلائق وفتحوا العالم، وحين فرّطوا في العدل خارت قواهم وتفكّكت مجتمعاتهم وضعفت دولتهم،" فلقد قيل إن الله يقيم الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا يقيم الظالمة، وإن كانت مسلمة "[1]، وهذا ما يشهده عصرنا اليوم فالدول الإسلامية ضعيفة ومتخلّفة لأن فيها الظلم ساد والعدل غاب، والدول غير الإسلامية قوية ومزدهرة ومتقدمة لأن فيها العدل ساد والظلم غاب.

لذلك جاء منهج مالك بن نبي يحث على التغيير الذي لا يكون إلاّ بالرجوع والتدبر فيما رسمته الشريعة من قيم سياسية، والتي منها العدل باعتبارها القيمة السياسية العليا، والتي من خلالها ترد المظالم وتساوى الرعيّة ويعمّ الأمن الدولة فتستقر وتستمر.

وبذلك يرى ابن نبي أن العدل هو الأساس الذي قام عليه المشروع الديمقراطي في الإسلام في كل مجالاته: الاجتماعية فيما يخص العلاقات الاجتماعية ورد الحقوق المغتصبة والمظالم وفق قاعدة القصاص في الإسلام، والاقتصادية فيما يخص توزيع الثروة سواء كانت مالا أم مكاسب طبيعية كالأراضي ومرابط الكلأ، أم غنائم ...، وما صلحت به الأمة الإسلامية في أول حالها، تصلح به في آخر حالها، حسب القانون النبوي الصادق المصدوق.

المطلب السادس: قيمة الطاعة

استمرار الدولة مرهون بطاعة الجماهير فيها لولي الأمر، والطاعة واجبة شرعا فقد أمر القرآن الكريم الرعية بطاعة ولي الأمر بعد أن أمر الحاكم بالعدل في معاملة المحكومين، فالتعبير القرآني جاء بالنص التالي :﴿وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ النَّاسِ أَن تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا (58) يَا أَيُّهَا

1 – محمد المختار الشنقيطي: الازمة الدستورية، مرجع سابق، ص151.

الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وأَطِيعُوا الرَّسُولَ وأُولِي الأَمْرِ مِنكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلا (59)﴾[1].

فالطاعة هو النتيجة السياسية بعد عدل الحكام، فمن لا عدل له لا طاعة له، فقيمة الطاعة إذن مرتبطة بحدود شرعية، فلا طاعة لحاكم يخالف نصوص الشريعة القرآن والسنة.

وهذا ما نبّه عليه ابن نبي من أن الحاكم والمحكومين تحكمهم نفس الاعتبارات الشرعية[2]، موضحا أن طاعة المحكومين للحكام ليست استعبادا، وإنما هي طاعة طوعية جاءت نتيجة الشورى في تنصيب الحاكم والتزامه بالعدل والأمانة في المعاملات مع الرعيّة.

مما يعني أن العقد السياسي بين الراعي والرعيّة محكوم بنفس الحقوق والواجبات الشرعية كحدود في التطبيق الواقعي لا يجوز تجاوزها، فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق حسب ما جاء في الأثر، وعليه يكون العقد السياسي محمي من استبداد الحاكم من جهة، ومن تمرّد الرعيّة من جهة أخرى، وهو ما يساهم في استقرار السلطان.

فالطاعة السياسية في الدولة الإسلامية مقيّدة بالشريعة، فهذا الخليفة الأول أبو بكر الصديق رضي الله عنه عند توليه الخلافة يصرخ في الناس قائلا: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم"[3].

وسار الخلفاء من بعده على منهجه جاعلين من الشريعة قيدا للطاعة وحصنا لها، فهي ليست مطلقة

1 – سورة النساء: الآية 58-59.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص153.

3 – ابن هشام: السيرة النبوية، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990م، ص 312.

وهو ما أكد عليه عمر بن الخطاب بتوليه الخلافة "إذ بيّن للمؤمنين الذين بايعوه أي عاهدوه على الطاعة، حدود هذه الطاعة في خطبته المشهورة: "من رأى منكم فيّ اعوجاجا فليقومني ..."[1].والاعوجاج هو الخروج عما رسمته الشريعة من أوامر ونواهي (حدود).

وهنا تصبح من طاعة ولي الأمر نصحه وإرشاده وردّه إذا ما انحرفت به السبل إلى جادّة التشريع الإسلامي، فما أعظم الإسلام وما غرسه من قيمة الطاعة وغيرها في الحياة السياسية للمسلمين.

المطلب السابع: التواضع السياسي

التواضع السياسي قيمة سياسية جميلة، فهي باب لمصارحة الرعيّة، ونقد ذات الحاكم ومحاسبة نفسه، فهو تربية سياسية ذاتية يكسر بها السلطان شهوات نفسه الطاغية والمستبدّة، لأن النفس أمّارة، وإن لم تفطم بالتواضع لتجبّر صاحبها وأستبد، خاصة السلاطين والأمراء لما جمع لهم من مؤهلات ذلك من خيرات الدنيا، وإذعان الخلق وإقبالهم، والجاه، والمال والسلطان.

لذلك جاء الإسلام داعيا إلى التواضع عموما، وبخاصة كقيمة سياسية، فكان القدوة النبي المعصوم صلوات ربي عليه وسلامه نموذج هذه القيمة، فحين جاءه رجل بين يديه يرتعد جسمه ما كان إلا أن قال له صلى الله عليه وسلم: ﴿هوّن عليك، فإني لست بملك، إنما أنا ابن امرأة تأكل القديد﴾[2]، ودأب على هذا الخلق العظيم خلفاؤه من بعده، فكانوا الصورة الحقيقية والواقعية لتواضع الساسة، كيف لا وهم خريجو المدرسة المحمدية. فيسجّل عمر بن الخطاب أقوى الأمثلة حينما اعتقد أنه أثملته نشوة السلطة، فما كان منه إلا أن استدعى الصحابة وجمعهم حذو المنبر ويصرح فيهم بأنه لولا الإسلام جعل منه خليفة، لكان مجرد راعي يقضي

1 – ابن نبي: تأملات، مصدر سابق، ص 84.

2 – ابن ماجه: السنن، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط1، 2009م، ص 578.

حياته في شعاب مكة[1].

فالتواضع باب لنكران الذات والنزول عند الرعية، لأن السلطان ما هو إلا ابن الأمة أو الشعب، وهذا ما يزيد لحمة الحاكم بالمحكومين ويقوي الرابطة السلطانية بينهم، فتحفظ مكانة الحاكم في قلوب الرعية، ويحاكي ضميره ضمائرهم، مما يوسّع دائرة الشورى بينهم ويعزز الثقة كذلك، ويقوي طاعتهم إليه والتزامه والذود عنه والتماس الأعذار له، وهو كلّه ما يقوي الملك ويحصّنه.

فكانت دول الأوّلين من الحكام المسلمين قوية ومهابة، وسياستهم ناجحة، ورعيّتهم مكفولة، بفضل التواضع السياسي الذي يولّد الرفق بالرعيّة ويمنع الاحتجاب عنهم، فيقوي الرابطة الأخلاقية بين الحاكم والمحكومين.

ومن صور التواضع كذلك، التنازل والإقرار بالخطأ وتعديل القرارات، وهو ما كان شائعا في الأمة الإسلامية زمن التخلّق الدستوري من اعتراف للحاكم بخطئه دون تحرّج من ذلك، فيتصوب الرأي بالرأي الآخر، وهذه هي الديمقراطية التشاركية في أبهى صورها.

وما تعانيه الأمة اليوم من قهر أصحاب الرأي والاجتهاد وتهميشهم، ما هو إلا نتيجة التكبّر السياسي وغياب تواضع الحكام والمسؤولين، مما أدى إلى فتور الإرادة الجمعية للأمة، وفساد طبائع الرعيّة فتفسد الدولة بذلك، فيؤكد مالك بن نبي على وجوب تواضع الحاكم في سياسته بغية صونه من الوقوع في البولتيكا، بعيدة عن الغموض والمكر والخداع والكذب على الرعية.

فكان التواضع هو الدافع لصراحة الخليفة عمر بن عبد العزيز الأموي، من أن الخلافة حق لنسل علي

1 – ابن نبي: آفاق جزائرية، ترجمة: الطيب الشريف، مكتبة النهضة، الجزائر، ط1، 1991م، ص 194.

حيث "ارتأى أن من الظلم أن يتولى أمرًا يخص –في نظره– نسل علي كرم الله وجهه فآثر أن يتنازل عنه"[1]، ومَن مِنَ الحكّام يتنازل عن السلطان والجاه، إلا ذاك الخليفة وهذا ليس لأنه خليفة عظيم فحسب، وإنما كذلك لما يمثّله من تجسّد واقعي لفضيلة التواضع السياسي التي غرسها الإسلام فيه.

من هنا كانت هاته القيمة السياسية باب للتّداول على السلطة، هذا ما يفتقده الساسة العرب والمسلمون اليوم، فالتجذّر في الحكم أصبح من سمات السياسة في الإسلام، فأصبح الحاكم لا يتزحزح عن كرسي الحكم ويريد لو يعمر فيه الدّهر كله، وأغلب الأنظمة في الدول الإسلامية شاهدة على ذلك، وكذلك أغلب الأنظمة في العالم، ويشيد ابن نبي بتواضع (ديغول) حين تخلّى عن مسؤولياته كرئيس دولة بعد خسارته في استفتاء 1968م [2]، فمثّل ديغول حسبه النموذج المعاصر في الواقع السياسي العالمي في التواضع السياسي*.

إذن التواضع السياسي يؤسّس إلى السياسة الحقّة، كما يحقّق اللّحمة بين الرئيس وشعبه* بتحرير ضميره من السعي إلى استعباد الناس، فيمكّن بذلك الملك ويقوّي الدولة.

1- ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ج1، مصدر سابق، ص 30.

2- ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص 134.

* أما في عصر ما بعد ابن نبي، فقد شهدت السياسة الجزائرية في تاريخها تنازل السيد الرئيس اليامين زروال طواعية عن الحكم، وذلك بتنظيمه لانتخابات رئاسية مبكّرة، فكان بذلك نموذج التواضع السياسي وهو ما خلق حب الجزائريين لهذه الشخصية إلى يومنا هذا.

* خلال عام 2023م صور الرئيس مع أبنائنا المتفوقين دراسيا وما أبرزته من تواضع، حققت استعطاف الشعب بكل أطيافه وتفاعله مع رئيسه، فكانت منصات التواصل الاجتماعي بكل أنواعها مترجمة لذلك الإعجاب والتفاعل الذي ما كان ليكون لولا تواضع الرئيس.

الفصل الثالث

الرؤى النظرية للسياسة عند مالك بن نبي

المبحث الأول: الديمقراطية الإسلامية

المبحث الثاني: الكومنويلث الإسلامي (الوحدة الإسلامية)

المبحث الثالث: الوحدة الإفريقية الآسيوية

اعتمادا على ضبط السياسة وتحديد أسسها وقيمها، انطلق مالك بن نبي في بناء مشاريع سياسية تماشيا مع الظروف العالمية، خاصة تلك التي يمر بها العالم الإسلامي كعالم حديث العهد بنشاط الحركات التحررية وما نتج عنها من نيل للاستقلال والحرية، فجاءت هذه المشاريع كتنظيرات سياسية مرتبطة بما تحتاجه الدول المعنية من أنظمة حكم سيادية داخلية، وكذلك بما تحتاجه في علاقاتها الخارجية سواء في الإطار المشترك الأيديولوجي كوحدة إسلامية، أو كدول عالم ثالث أفريقي آسيوي.

فكيف نظّر مالك بن نبي للديمقراطية كنظام حكم ملائم للدول الإسلامية؟، وماهي تنظيراته في مشروع الوحدة الإسلامية؟ والتضامن الإفريقي الآسيوي؟

المبحث الأول: الديمقراطية الإسلامية

بحكم أن مالك بن نبي قد عايش مرحلتي استعمار واستقلال أغلب البلدان العربية والإسلامية، جعله ذلك -كمفكر سياسي- يهتم بالنظام السياسي القادر على إدارة دواليب هذه الدول والموافق كذلك لتطلعات شعوبها، فانكب على التنظير للديمقراطية الإسلامية، لما لها من جذور في العالم الإسلامي من جهة، ومن جهة أخرى لما تفرضه الساحة السياسية في الوطن العربي والإسلامي من تحد لرغبة الأسر المالكة والعسكريين في الانفراد بالسلطة انقلابيا أو ثوريا... الخ، فأدرك مالك بن نبي قيمة التحدي السياسي التحرري الذي لا يكون إلا من خلال الديمقراطية الإسلامية.

فماهي الديمقراطية الإسلامية ؟، وماهي شروطها وأسسها؟، وماهي أسباب ذبولها؟

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية عند مالك بن نبي

إن المتتبع للتعريفات والمفاهيم في القواميس السياسية لمصطلح الديمقراطية يدرك أن هذه الكلمة ذات أصل يوناني، فلغويا مؤلفة من لفظين أحدهما(ديموس) ومعناه الشعب، والآخر(كراتوس) ومعناه السيادة، بمعنى

الديمقراطية إذن سيادة الشعب[1]. فمفهومها حكم الشعب وسلطة الإنسان في شؤون السياسة العامة للدولة،" فالديمقراطية هي النظام السياسي الذي يكون فيه للشعب نصيب في حكم إقليم الدولة بطريقة مباشرة أو شبه مباشرة"[2].

أي النظام السياسي الذي فيه يباشر ويتقلد الشعب مقاليد الحكم بنفسه، أو باختبار ما ينوبه عن طريق نوّاب ثقات يرضاهم ويختارهم الشعب بكل حرية. فتفيد الديمقراطية تحرر الإنسان من القيود السياسية والاجتماعية والاقتصادية، الدينية...، وهذا المفهوم في رأي ابن نبي مرتبط بالثورة الفرنسية، أي مرتبط بصياغ تاريخي واجتماعي معين. لذلك ابن نبي في تحديده لمفهوم الديمقراطية يتحرى الموضوعية بالرغم من كونه مسلمًا، "فينظر إليها على أعم وجوهها. أي في إطار عموميتها قبل أن نربط الموضوع بأي مقياس مسبق. ففي هذا الإطار الذي ستتضح مبرراته فيما بعد، يجب أن نرى الديمقراطية في ثلاث وجوه:

1- الديمقراطية شعور نحو الـ (أنا).

2- الديمقراطية شعور نحو الآخرين.

3- الديمقراطية مجموعة الشروط الاجتماعية والسياسية اللازمة لتكوين هذا الشعور في الفرد وتنميته"[3]. وفي هذا التحديد يكون ابن نبي قد تجاوز تلك التعريفات البراقة التي انبهرت بها النخب الفكروية في البلاد المستعمرة لهذا المصطلح، والتي هي في حقيقة الأمر تقليد للفكر الغربي وما أنتج من مفهومية.

فابن نبي قدّم مفهوما جديدًا للديمقراطية بكونها "تنطلق من الذات شعوراً، كما تتفاعل مع الآخرين شعوراً أيضا، ولا يُكتفى فيها بذلك حتى نلحق ذلك الشعور بضمانات اجتماعية وسياسية تعززه وتنمّية في ذات

1 - جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1982م ، ص569.

2 - أحمد عطية الله: القاموس السياسي، دار النهضة العربية، مصر، ط3، 1968م، ص 547.

3 - ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 137.

الفرد"[1]. مما يعني أن الديمقراطية هي شعور نحو الذات والآخرين وفق معايير موضوعية محيطة بالإنسان وخاصة بمجتمعه فتلبس بذلك الديمقراطية ثوب المجتمع الذي تطورت فيه، من هنا يمهّد ابن نبي الى أنّ فكرة استيراد الأنظمة غير مبررة، وستبوء بالفشل لا محالة لأنها ترعرعت في محيط مخالف عن المحيط الموضوع المراد تطبيقه فيه، وهو بالطبع ما حدث للدول حديثة الاستقلال في استيرادها للديمقراطيات الغربية.

فابن نبي يخلص إلى أن الديمقراطية تنتج ولا تستورد لأنها منهج شامل للأوضاع الاجتماعية، والنفسية، والسياسية، والأخلاقية والدينية للأمة، فهي لا ترتبط بنص دستوري وإنما بعادات وتقاليد وشعور.

فالديمقراطية السياسية المنصوص عليها في الدساتير، ما هي حسب ابن نبي إلا نتيجة للشعور والتقاليد التي أوحت بها، فيصبح مفهوم الديمقراطية عند ابن نبي مرتبط بقدرة الإنسان عن شعوره بقيمته وقيمة الآخرين وبذلك تصفيته لذاته من العبودية والاستعباد، " فالإنسان (الحر) أي الإنسان الجديد الذي تتمثل فيه قيم الديمقراطية والتزاماتها هو الحد الإيجابي بين نافيتين تنفي كل واحدة منهما هذه القيم وتلك الالتزامات: نافية العبودية، ونافية الاستعباد"[2]. فالشعور الديمقراطي وسط بين رذيلتين عبودية واستعباد، فالديمقراطية هي القضاء على الشعور بالتبعية على المستوى الفردي والاجتماعي في كافة المجالات الاقتصادية، السياسية، الثقافية ...، وكذلك القضاء على النزعات السلطوية على الغير.

من هنا يمكن القول إن الديمقراطية عند مالك بن نبي هي التخلّص من شعور القابلية للاستعمار، وشعور الاستعمار.

1 – عبد الوهاب بوخلخال: قراءة في فكر مالك بن نبي، سلسلة كتاب الأمة، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، ط1، 2012م، ص60.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 139.

المطلب الثاني: موقف بن نبي من علاقة الديمقراطية بالدين.

يرى مالك بن نبي أن العلاقة بين الديمقراطية والدين الإسلامي من الناحية الاصطلاحية السطحية علاقة انفصال وتضاد، لاعتبار أن الديمقراطية تعني سلطة الإنسان والإسلام يعني الخضوع لسلطة الله، ولكن ابن نبي لا يقف عند هذا التحديد السطحي للعلاقة بل ينفذ إلى جوهرها.

فجوهر الإسلام يحرر الإنسان، ويعمل على تصفية المسلم من العبودية والاستعباد وهذا ما تعمل على تحقيقه الديمقراطية، فيرى مالك بن نبي أن الإسلام مشروع ديمقراطي واقعيا لا تنظيريا فحسب، وهو ما تثبته السياسة النبوية وبعدها الخلافة الراشدة القائمة على مبادئ دينية أخلاقية، مكوّنة فلسفة سياسية أخلاقية متجسّدة من خلال فترة التخلق الدستوري. هذه السياسة الإسلامية خلقت في الواقع شعبا حرا من العبودية وحاكما عادلا متواضعا ومتحررا من الاستعباد والديكتاتورية، أي خلقت شعورا ديمقراطيا.

فالسياسة الإسلامية إذا هي ديمقراطية إسلامية ما دامت تحقق الشعور الديمقراطي و"الديمقراطية في الإسلام منوطة بهذه العموميات، وهذا المرجع أي العناصر الثلاثة التي قدمناها على أنها الشروط العامة لوجود الشعور الديمقراطي"[1]،أي أنّ الاسلام مشروع ديمقراطي نتيجة الممارسة، وحجة الوداع خير دليل عن ذلك، باعتبارها وصية روحية تصرح بحقوق الانسان والعدل والمساواة ونبذ التمييز العنصري، وكان لهذا المشروع أثر ملموس من الرسالة إلى حرب صفين أو ما يسميه مالك بن نبي بطور التخلّق الديمقراطي.

وذلك لما قامت عليه السياسة من مبادئ وقيم، كالشورى، والتراضي والتعاقد. وهي المبادئ التي يرى ابن بني أن الإسلام غرسها في ضمير المسلم على شكل بذور تحققت بعد ذلك في واقع حياته بالممارسة السياسية [2]، مما يؤكد ذلك أن الديمقراطية الإسلامية مرتبطة بجوهر الدين لا بنصوصه القرآنية أو السنية، بل بالمبادئ العامة التي تحرّر الإنسان والضّمانات التي تدعم هذا التحرر، وهو ما أسّس للحرية السياسية في الرأي،

1 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص143.

2 – عبد الوهاب بوخلخال: قراءة في فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص76.

والفكر، والاعتقاد (احترام الأديان)، وكذلك التداول على السلطة بين الخلفاء، والتراضي، التعاقد، والمبايعة...، فكانت دولة النبوّة والخلافة الرّاشدة حسب ابن نبي هي النموذج الأمثل للدولة الإسلامية الديمقراطية.

لذلك مالك بن نبي في ربطه بين الإسلام والديمقراطية اقتصر على ما كانت السياسة الإسلامية من زمن التخلق الدستوري الديمقراطي عصر النبوة والخلافة الراشدة، باعتبار هذه الفترة هي التي تجسّدت فيها السياسية الإسلامية المعبّرة عن حقيقة وجوهر الإسلام، وما وفّره من شروط ذاتية وموضوعية للعمل الديمقراطي وما ساعدت الظروف التاريخية على تحقّقه منها، حيث في هذه الفترة تحققت الديمقراطية في الضّمائر والنفوس وفي الحكومات والتنظيمات الإسلامية. فكان التراث السياسي الإسلامي في الأربعين (40) سنة الأولى تقريبا يعبّر عن الديمقراطية السياسية التي جاء بها الإسلام.

المطلب الثالث: شروط تحقق الديمقراطية الإسلامية

إنّ الحديث عن شروط التي تحقق الديمقراطية الإسلامية يقودنا إلى البحث عنها في فترة التخلق الدستوري باعتبارها الفترة الزمنية التي تخلّقت ونمت فيها التقاليد الإسلامية، وهو ما يعطي للبحث قيمة منطقية وواقعية. فإشعاع الروح الديمقراطية زمن النبوّة والخلافة الرّاشدة كان نتيجة عوامل منها ما تعلّق بذات المسلم، ومنها ما تعلّق بمحيطه السياسي والاجتماعي، أي شروط ذاتية وأخرى موضوعية.

أولاً: الشروط الذاتية: وهي تتجلى فيما يقدمه الدين الإسلامي من مناخ ودعائم نفسية لتحقق الديمقراطية، وهي:

1- الكرامة الإنسانية: وهي التكريم الإلهي للإنسان، وهذا التكريم نوعان:

أ- التكريم العام: وهو المتمثل في النص القرآني في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ والْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُم مِّنَ الطَّيِّبَاتِ وفَضَّلْنَاهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾[1]، وهو التكريم الذي به تم تفضيل الكائن

1 - سورة الإسراء: الآية 70.

البشري على سائر المخلوقات التي سخرت له وجعلت في خدمته، وبه يشعر الإنسان بقيمته سواء كان ذاتا أو غيرا.

فالإسلام يمنح الكرامة للإنسان وهي الشرط الأساسي للشعور الديمقراطي، وبهذا فالديمقراطية الإسلامية ترفع من قيمة الإنسان وهو ما يميزها عن الديمقراطية الغربية الليبرالية التي تعطي للإنسان الحقوق السياسية، والديمقراطية الاشتراكية التي تسعى إلى ضمان الحقوق الاجتماعية. " فنظرة النموذج الإسلامي إلى الإنسان هي نظرة إلى التكريم الذي وضعه الله فيه، أي نظرة إلى الجانب اللاهوتي فيه، بينما النماذج الأخرى تمنحه النظرة إلى الجانب الناسوتي والجانب الاجتماعي "[1].

فالكرامة تشعر الإنسان بقيمته وقيمة الغير، وهو ما يعزز الشعور الديمقراطي للفرد، لأن إدراك المرء لقيمته يحميه من السقوط في هاوية العبودية، وإدراكه لقيمة غيره يحميه من الانصياع وراء نزعه الاستعباد.

والتاريخ الإسلامي يحمل في طياته شواهد على مراعاة هذا التكريم العام، فالدولة الإسلامية ينتمي اليها المسلم وغيره من ذوي الديانات الأخرى من اليهود والمسيح، أو ما يسمون بأهل الذمة، والذين لهم ما للمسلم من حقوق، ما داموا يؤدّون الواجبات التي عليهم، فبالرغم من اختلاف اعتقادهم إلا أن السياسة الإسلامية زمن الرسول صلى الله عليه وسلم والخلافة الرّاشدة تعاملهم لكونهم إخوة في الإنسانية، فالطبيعة الإنسانية واحدة وهي محطّ تكريم إلهي، وهو ما يفسّر تعامل السياسة الإسلامية مع أهل الذمة بنفس تعاملهم مع أهل الإسلام وهم كلهم رعيّة، فتحقّقت بذلك سياسة أخلاقية ديمقراطية.

ب– التكريم الخاص: الذي جاء به القرآن في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾[2]، وهو تكريم خاص للإنسان المسلم كونه محطّ رعاية إلهية. "وهذه العزّة الموهوبة للمؤمن لا تعرّضه للكبرياء، لأنها لا تعنى

1 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص146.

2 – سورة المنافقين: الآية 08.

المجد التالف المتصل بالأشياء المادية، بل هي العزّة في سموّ الأخلاق، وعلوّ الهمّة"[1]. هذه العزّة التي يرى ابن نبي أنها جرعة إضافية للمؤمن في تخليص نفسه من شوائب العبودية والاستعباد، فتزكّي نفسه وتطهّر خلقه في تعامله مع الآخرين، فتحفظ قدره وقدر غيره من المسلمين.

وهكذا كان التقييم الإسلامي للإنسان من كائن مكرّم وله رعاية إلهية، مما يدفعه ذلك إلى احترام وتقدير هذا التكريم في نفسه وفي غيره، فيحفظه من هاوية الاستعباد والعبودية، وبذلك تغرس الديمقراطية في الضمير الإنساني. فتكون بذلك الديمقراطية الإسلامية روحية نفسية قبل أن تكون مادية موضوعية.

2- تحرير العبيد: لقد استبشع الإسلام استعباد الناس بعضهم لبعض فكان المنهج الإلهي في القضاء على هذه القضية - شأنه شأن القضايا الأخرى - تدريجيا إلى أن تم القضاء على ظاهرة الاسترقاق، بعد أن كان استرقاق البعض للبعض ضرورة طبيعية في نظر ديمقراطيات أخرى كالأثينية مثلا، فجاء" الإسلام ديمقراطيا في صميمه وأعماقه من حيث هو معتقد ديني، فهو يؤدي دور تحرير الإنسان من كل عبودية، ما عدا عبودية الله "[2]. فأعطى بذلك فهما جديدًا للإنسانية وعلاقاتها ومبادئها كونها رحاب الحرية، وكان ذلك عبر نصوص دينية قرآنية وسنية، كقوله تعالى: ﴿وَهَدَيْنَاهُ النَّجْدَيْنِ (10) فَلَا اقْتَحَمَ الْعَقَبَةَ (11) وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعَقَبَةُ (12) فَكُّ رَقَبَةٍ (13)﴾[3]، فجاءت قضية الرقيق كأولوية دينية بأساليب ترغيبية وأخرى ترهيبية، وكلها بتنوّعها وتنوّع مصادرها التشريعية تبيّن مدى أهمية تحرير العبيد وإضافتهم إلى عالم الأشخاص بعدما كانوا ضمن عالم الأشياء.

فكان الإسلام بذلك دين الانعتاق الإنساني، وكان بعد ذلك حتى في توسع الرقعة الجغرافية الإسلامية توسعاً ديمقراطيا بفتوحات إسلامية وليس في نموذج استعماري استعبادي، فكانت الديمقراطية

1 - ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 148.

2 - خليل أحمد خليل: العرب والديمقراطية، دار الحداثة، لبنان، ط1، 1984م، ص 53.

3 - سورة البلد: الآية من 10 إلى 13.

الإسلامية متجسّدة من خلال إعلان وتحقيق حرية العبيد، والأمم والجماعات، لأن الرّق قد يكون في شكل فرد (عبد)، وقد يكون في شكل مجتمعات وأمم (شعب).

3- حقوق الإنسان: لقد صرّح بها الإسلام خاصة ما جاءت به خطبة الوداع كوصية روحية من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم لأجيال المسلمين للعمل بالعدل والمساواة، ونبذ التمييز العنصري.

هذه الحقوق التي من شأنها العمل على تجسيد لفهم جديد لقيمة الإنسان ورسم جديد لعلاقاته مع غيره وفق مبادئ وقيم إسلامية جديدة، فالإسلام بهذا التصريح قد جبَّ ما قبله من معاملات لا إنسانية، كانت قد تميزت بالعنف والديكتاتورية والاستعباد، فكان الإسلام بهذه التصريح مؤسّسا ومحققا لنظام ديمقراطي إسلامي على إثره يشعر كل فرد مسلم بقيمته كإنسان يحيا حرية لا استعباد ولا عبودية فيها لمخلوق.

وهكذا يحفظ الإسلام الفرد من النزاعات التي تتنافى مع الشعور الديمقراطي، ويكفل تحقيق هذا الشعور وفق منهجية تغيير في شكل معادلة ذاتية لكل فرد من المجتمع وهي كالآتي:

الشعور الديمقراطي= تطعيم الذات بقيم إسلامية + تحصين الذات من العبودية + تحصين الذات من الاستعباد

وبهذا يكون الإنسان الحر هو مبدأ التغيير الديمقراطي، فلا ينجح أي مشروع ديمقراطي كان مالم يتوافق مع الجوانب النفسية للفرد والشعب، وهذا ما يفسر فشل الديمقراطيات المستوردة من اشتراكية ورأسمالية في البلاد الإسلامية، فمثلا المساواة التي غرست في الذات الإسلامية عبر أجيال، ليست هي المساواة التي تأخذ من الذي يستحق وتعطي للذي لا يستحق، التي فرضت عليها من طرف الاشتراكية، فبدلا من أن تحرره جعلته مستعبدًا، وكثيرة هي الديمقراطيات الاشتراكية التي تحوّلت إلى ديكتاتوريات لأنها لا تحمي الحاكم من نزعات الاستعباد ولا الشعب من العبودية، أي تغييب الإنسان.

فالإنسان هو أساس البناء الديمقراطي وجوهره، وتمتعه بحقوقه من حرية وكرامة وعدل هو نقطة البدء في أي بناء ديمقراطي مهما كان مضمونه وفلسفته بعد ذلك[1]، فلا سياد للشعب إلا إن كان أفراده يتمتعون بحقوقهم.

ثانيا: الشروط الموضوعية: وهي تتجلّى فيما يلي:

1 – الشروط التاريخية: التغيير الديمقراطي ليس وليد الصدفة، وإنما هو نتيجة حركة تاريخية في المجتمعات، لذلك كل ديمقراطية مطبوعة بالتاريخ الذي نتجت عليه، والديمقراطية الأوروبية كما هو معروف في تعبير عن الحركتين في المجتمع الأوروبي: الإصلاح والنهضة.

لذلك يرى مالك بن نبي أن الديمقراطية الإسلامية –مما ترجع إليه من شروط موضوعية– كانت نتيجة تطور تاريخي في المجتمع العربي، فكانت الرسالة المحمدية هي حركة الإصلاح الكبرى والتاريخية في ذاك المجتمع الذي كان يقبع في جاهليته، إلى أن جاء رسول منه علّمه الهداية وطوّره وحضّره، وهذا خطيب المسلمين في حضرة ملك الحبشة يصرّح بحالة مجتمعه المتخلّفة والعلاقات اللاّإنسانية السّائدة فيه من: وأد البنات وقطع الأرحام، وإساءة الجوار، وقهر، وتجبر الأقوياء على الضعفاء. علاقات تصوّر قانون الغاب المتحكّم في المجتمع الجاهلي، المعدم لقيمة الإنسان. إلى أن جاءت الرسالة المحمدية التي صفّت الإنسان من العبودية والاستعباد.

فالمشروع الديمقراطي الإسلامي كان وليد ضرورات تاريخية، أي هو نتيجة "للتقاليد والعادات التي أوحت به، أو بعبارة أخرى المبرّرات التاريخية التي دلّت على ضرورته"[2].

كما أن الديمقراطية التي جاء بها الإسلام، كانت نتيجة تطوّر في حياة الإنسان الثقافية والعلمية، والإيمانية التي عملت على تحقيقها الرسالة المحمدية، أي نتيجة لتطور الحياة المجتمعية أنذاك، وهي لم تمنح له بين

---

1 – عبد الوهاب بوخلخال: قراءة في فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 64.

2 – ابن نبي: تأملات، مصدر سابق، ص 75.

ليلة وضحاها* ودفعة واحدة، وإنما تكوّنت وخلقت أطوار بشكل مطّرد مع تطور المجتمع الإسلامي.

لذلك ابن نبي ينتقد تلك المحاولات السياسية التي تقوم بها الدول من استعارة للدساتير الديمقراطية الجاهزة، لأن تلك النصوص الدستورية المستعارة كانت نتيجة تجارب تاريخية لا تلائم البلد المستعير فهي خاصّة بالبلد الأصل لها[1]، فلا يصلح تطبيق ديمقراطية بلد في بلد آخر.

والواقع السياسي للبلاد الإسلامية يؤكد هذا الطرح. فالديمقراطية الحقيقية هي التي تتولّد على التجارب التاريخية في بيئتها، مما يجعلها باعثة للحياة ومولّدة للحضارة.

2– الشروط السياسية: يتطلب التحقق الديمقراطي ضمانات سياسية لخّصها مالك بن نبي في الحقوق والحريات السياسية التي نادى بها المشرّع الإسلامي في بداية تكوين الدولة الإسلامية، مما جعل ذلك الحكم الديمقراطي الإسلامي له خصوصية سياسية عن الديمقراطيات الأخرى، وتتمثّل هذه الشروط السياسية في:

أ– الحرية الدينية:

وهي حرية المعتقد، فالإسلام ليس دين على حد السيف. وإنما دين إقناع واقتناع يراعي حرية الضمير والشعور الديني، لذلك نصّت نصوصه على نبذ كل أعمال الإكراه في الدعوة الإسلامية، حيث يقول الحق سبحانه وتعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِۖ قَد تَّبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾[2]،كما أمرت على التحاور واحترام الآخر في قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَىٰ سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[3]، فالمشرّع الإسلامي يحترم حرية الاعتقاد الديني وهو ما أسس لمجتمع متنوع يشعر فيه الفرد بالديمقراطية، وهذا ما جسّده خلفاء

---

* لذلك فشلت ثورات الربيع العربي المتبنّية لشعار "الشعب يريد تغيير النظام"، لأن تغيير الأنظمة لا يكون دفعةً واحدة، وإنما يكون وفق مسار تاريخي، فالمتظاهر أصلا لم يغيّر نفسه، فما بالك بتغييره لأنظمة دول، لذلك كانت تلك الثورات مدعاة لانتشار الفوضى والتدخّلات الأجنبية، ولا نكاد نرى لها أثر إيجابيا، فها هي ليبيا واليمن وسوريا خير نموذج عن فشلها.

1 – ابن نبي: تأملات، مصدر سابق، ص 80.

2 – سورة البقرة : الآية 256.

3 – سورة النحل : الآية 125.

رسول الله صلى الله عليه وسلم خلال الفتوحات الإسلامية من احترام لملل غيرهم من أصحاب الكنائس والمعابد وغيرهم، فكانت فتحا إسلاميا، وليس استعمارًا للضّمائر والأراضي.

لذلك كانت الدولة الإسلامية مجتمعًا يشعر فيه الفرد بانتمائه وحريته الدينية، وليس حشدًا من الناس لا حرية لهم، لأن الحرية الدينية هي التي تتأسس عليها الحريات الأخرى في الإسلام [1]، من حيث هي أول حرية تأسّس للمجتمع الديمقراطي في الدولة الإسلامية، فتشعر الفرد بقيمته ومدى احترامها وتقديسها من طرف المسلمين، ممّا يساهم ذلك في تفاعله معهم مكوّنين ديمقراطية سياسية لم يسبقهم بها أحد من قبل، فعادة الملوك في الغزو هي تدمير الأرض واستعباد الضمائر والاعتقادات، ولكن الفلسفة السياسية في الإسلام تفرّدت بتحرير الضمائر والاعتقادات.

ب-حرية التعبير:

طبقت حرية الرأي والفكر والتعبير منذ الأيام الأولى من العهد الإسلامي، فالنّبي عليه الصلاة والسلام كان يعوّد أصحابه على مناقشة أرائّه وتقاريره[2]، فلم يكن النّبي صلى الله عليه وسلم كحاكم سياسي مستبد برأيه، وإنما كان يطرحه للنّقاش والحوار والتدبير - طبعا ما لم يكن أمرا إلاهيا – وكان يشجّع أصحابه على إبداء أراءهم في المسائل الدنيوية والدينية، ففتح باب الاجتهاد الذي هو الرأي وحرية التعبير التي هي شرط يؤسّس لمبدأ الشورى في الديمقراطية الإسلامية، " فالإسلام يمنح لأتباعه حرية التعبير عن آرائهم، وإبداء اعتراضهم في ما يرونه مخالفا لقناعاتهم، وما لم تخالف هذه القناعات مبادئ الإسلام ذاته "[3]، وكثيرا ما تشير السيرة النبوية العطرة للخطط الحربية التي كانت نتيجة إشارة الصحابة عن القائد الرسول صلى الله عليه وسلم،

1 - يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص228.

2 - ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص154.

3 - يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص229.

فغزوة بدر والخندق من الشواهد التاريخية على حرية التعبير في المسائل السياسية والحربية، فأسّست بذلك إلى قيام حاجز العبودية حين يعبّر المواطن عن أفكاره بحرية، وكذلك في قيام حاجز الاستعباد حين يحترم الحاكم رأي المواطن ويعمل به فتنشأ وتتحقق الديمقراطية، وهو ما كان واقعا إسلاميا سياسيا زمن التخلّق الدستوري.

ج- حرية العمل والتنقل:

يظهر تفرّد الديمقراطية الإسلامية عن الديمقراطيات التي سبقتها حين تجعل من العمل مؤشرا للتحرّر وكذلك حينما تدعوا إلى حريته، فتاريخ الشغل في الديمقراطية اليونانية على سبيل المثال يبيّن أن الحِرَف والعمل كان من اختصاص طبقة العبيد في المجتمع اليوناني، لكن لما جاء الإسلام قدّس الشغل ورفع من شأنه وشأن صاحبه، فبعد أن كان العامل خادم قومه، أصبح في الإسلام سيّد قومه.

فالدستور الديمقراطي في الإسلام ينصّ على حق العمل في أي مجال مالم يخالف الشرع، وحرية العمل تؤسّس كذلك للسعي في طلبه عبر التنقّل في الأرض لقوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذَلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ﴾[1]، وحرية التنقّل شرط لتحقيق الديمقراطية الإسلامية من حيث أنها تؤسّس لحفظ الفرد من السقوط في هاوية العبودية والاستضعاف في الأرض لقوله تعالى: ﴿قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾[2].

فتصف الآية الكريمة الهجرة والتنقّل في الأرض كحل للتخلّص من وحل العبودية، لذلك يقدس الإسلام حرية التنقّل لما لها من تأثير على تأسيس الحكم الديمقراطي، فكانت الهجرة النبوية كتنقّل هي نقطة التحول في الإسلام، وكذلك نقطة التأسيس لمجتمع المدينة المنورة أو الدولة الإسلامية الأولى في تاريخ المسلمين والعرب، الدولة التي جسّدت فيها الصورة الحقيقية للديمقراطية الإسلامية.

1 - سورة الملك: الآية 15.

2 - سورة النساء: الآية 97.

د–حق حصانة المنزل:

وذلك يدخل في الحقوق والحريات الفردية لأن المنزل هو الإطار الجغرافي، والهندسي والاجتماعي، الذي يخص الفرد ويملكه والذي يزاول فيه نشاطاته دون رقابة اجتماعية أو سياسية (مدنية)، وحصانته تدخل في باب الحفاظ على خصوصية الفرد وحريته من نزعات الاستعباد، لذلك جاء الإسلام منظّما لعلاقات الناس الاجتماعية في المساكن والبيوت حيث نصّ قوله تعالى:﴿ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّىٰ تَسْتَأْنِسُوا وتُسَلِّمُوا عَلَىٰ أَهْلِهَا، ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ(27)فَإِن لَّمْ تَجِدُواْ فيها أَحَداً فَلاَ تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمُ وَإِن قِيلَ لَكُمْ ارْجِعُواْ فَارْجِعُواْ هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ(28)﴾.[1]

ومنه حصانة المنزل وحرمته التي نصّ عليها الإسلام، تحفظ قيمة الفرد وتشعره بمكانته الاجتماعية والإنسانية وهي أساس الشعور الديمقراطي الإسلامي.

فالديمقراطية في الإسلام تدلّ على قوة الحريات والحقوق أي قوة السّمات السياسية التي يضمنها التشريع الإسلامي.

3– الشروط الاقتصادية:

إنّ المستقرئ للديمقراطية الحديثة والمعاصرة يلاحظ مدى الظلم والاستبداد الذي أسّسته الديمقراطية الاشتراكية، حين تساوي بين المجد والخمول في الجانب الاقتصادي، وكذلك مدى تغوّل رجال المال والأعمال في الديمقراطية الليبرالية وتحكّمهم في الحياة السياسية ومفاصل صنع القرار الذي يكون دائما لصالحهم فقط دون عامة الناس.

هذه المطبّات التي وقعت فيها الديمقراطيات الغربية والاشتراكية ترجع حسب مالك بن نبي إلى عدم توفير شروط اجتماعية تضمن ديمقراطية إنسانية تعنى بالإنسان كأساس للبناء السياسي، " ففي بداية أي تجربة

1 – سورة النور: الآية 27 – 28.

اجتماعية لا يكون الأمر فقط أن نحلّ معادلة اقتصادية، بل أن نكيّفها طبقا لمعادلة شخصية معينة، وأي تجربة تغفل في بدايتها هذه العلاقة الأساسية لا تكون سوى تجربة نظرية مقضي عليها بالفشل"[1]، لذلك رأى ابن نبي أنه من الضروري وضع مقوّمات وشروط اقتصادية لتحقيق المشروع الديمقراطي المرجو ،واعتمد على مرجعيته التاريخية في الإسلام باعتبار فترة التخلق الديمقراطي عصر –النبوّة والخلافة الرّاشدة – هي النموذج الأدق والحيوي الذي تقاس به شروط الديمقراطية الإسلامية كونها كانت في فترة نشاطها وحيويتها، "و على ذلك يقيم الإسلام جملة من المبادئ يهدف من خلالها إلى تحقيق العدالة في التوزيع، وتخفيف ما ينتج عن الفوارق الاجتماعية والاقتصادية من شعور بالظلم والقهر كما يمنع الطرق غير المشروعة في كسب المال والاغتناء باستغلال الآخرين".[2]

فالإسلام يقرر جملة من الشروط الاقتصادية ذات الطابع الاجتماعي تتمثل في ضمانات اجتماعية تهدف إلى تحقيق العدالة التوزيعية للمقدرات والثروات، وبذلك تكون الديمقراطية الإسلامية تحرب الطبقية المالية في المجتمع، وتتمثل هذه الضمانات الاقتصادية في:

أ– فرض الزكاة: لقد أمر الإسلام بالزكاة وجعلها ركن من أركانه، فلا يصح إسلام المسلم إلا إذا أدّى ما عليه من زكاة ماله في حالة الوجوب عليه –وفي ذلك أحكام –وبلوغ النصاب، ومن درجة التشديد عن الزكاة قرنها الحق سبحانه وتعالى بالصلاة في القرآن الكريم، فما من آية ذكرت فيها إقام الصلاة التي هي عمود الدين إلاّ وكان إيتاء الزكاة تابعها في نفس الآية.

وهذا الفرض لركن الزكاة له حكمة بليغة على الجانب النفسي والجانب الاجتماعي والاقتصادي ومن ثمة على الجانب السياسي، حيث تعمل الزكاة على مستوى الجانب النفسي بمعالجة النفس من مرض الأنانية

1 – يوسف نواسة: نحو فكر حضاري متجدد، خلاصة أفكار مالك بن نبي في الحضارة والفكر، شركة الاصالة، الجزائر، ط 2، 2022م، ص 144.

2 – يوسف بوراس: التفكير السياسي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 231.

والتعلق بالدنيا، وعلى المستوى الاجتماعي بالتكافل الاجتماعي بين طبقات المجتمع الأغنياء والفقراء لاعتبار الزكاة حق الفقراء عن الأغنياء في الإسلام، "وإذا صارت الزكاة مغرما فذلك سبب في تأخّر الأمة وهوانها وذلّها"[1].

فهي ليست منًّا أو شفقة وإنما واجب ديني عليهم تأديته اتجاه الفقراء، فعندما يصف الاسلام ضرورة هذا المبدأ، فإنه يصفه بمبرّرات تزعم الاشتراكية أنها تنفرد بها اليوم.

وبذلك يكون المجتمع المسلم متكامل فيما بين أفراده لأن الإسلام بيّن كيف تصرف الأموال وتوزّع بينهم فحقّق ذلك توزيعا عادلاً للثروة على مستحقيها من المسلمين، والذين سمّاهم الإسلام بمصارف الزكاة أي الذين تحقّ لهم الزكاة لقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[2].

فتسدّ حاجة الفقير، وتقضي على الشحناء داخل المجتمع، وتضفي المودّة والمحبّة والوحدة فيه، مما يحقق الاستقرار في الجبهة الاجتماعية فيساهم ذلك في الاستقرار السياسي والتحقق الديمقراطي بما تغرسه الزكاة* في ضمير كل مواطن بقيمته في مجتمع الدولة.

وقد حقّقت الزكاة في عهد النبوّة والخلفاء رضوان الله عليهم من خلال إعمار بيت مال المسلمين (خزينة الدولة) رخاء اقتصاديا انعكس إيجابا على الحياة الاجتماعية للمسلمين، فها هو عمر بن الخطاب رضى الله يصدر مرسومًا حكوميا ينصّ على منح المواليد والأطفال منحة من بيت مال المسلمين[3]، كحق حضانة لهم من

---

1 – عبد الرؤوف السعيد بن علي: ما ينفع الناس، دار ساجي، الجزائر، ط1، 2023م، ص 73.

2 – سورة التوبة: الآية 60.

* لو قارنا بين الزكاة والضريبة لوجدنا أن كلاهما اخراج قدر من المال وإعطاءه للدولة، وإنما الفرق يكمن في كون الزكاة واجب ديني أخلاقي، والضريبة واجب مدني قانوني متعرّض للتهرّب (الضريبي) فهي مسؤولية أخلاقية تحتكم الى الضمير والدين فتلزم الفرد وتثبت اسلامه، ومن ثم عنصرا فعالا في المجتمع الاسلامي

3 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص158.

طرف الدولة الخليفية التي بمثل هكذا قوانين جسّدت الديمقراطية الإسلامية مع رجال ونساء الغد والمستقبل، وهذا يرجع لتقييم شعور الحاكم السياسي لقيمة هذا الطفل كإنسان مكرم له حقوق تُوجِب الحكومة أدائها.

إذن فالزكاة تحقق الاقتصاد الذي هو شرط للنجاح السياسي والتحقق الديمقراطي.

ب– تحريم الربا: لقد شرّع الإسلام البيع وحرّم الربا، وبذلك يكون قد قطع الطريق أمام تكوّن لُوبِيَّات ماليّة تسيطر على المجتمع وتستعبد أفراده، فباب الاستعباد الاقتصادي يتمثل في الرّبا، فكان الاقتصاد الإسلامي حركي ولم يتمركز عند فئة من الناس مثلما هو واقع اليوم من سلطة رجال المال والأعمال والبنوك على مصائر المجتمعات والدول في الديمقراطية الغربية، لقيام سياساتها الاقتصادية على الفوائد الربويّة مما أسّس ذلك لسلطة الدولار والأورو، التي تسيطر على المجال الاقتصادي والمجال الإنساني والسياسي.

لذلك يرى ابن نبي أن تحريم الربا شرط لإضفاء الطابع الديمقراطي على الاقتصاد في الإسلام[1]، من حيث أنه مبدأ ديني يحمي الأفراد من طبيعة النفس البشرية وسلطتها الشهوانية المحبة للمال والتسلّط، كما يحمي من انحراف المعاملات التجارية وانتهاكها لحرمة وقداسة الإنسان، وبذلك يصبح تحريم الربا شرطا دينيا واقتصاديا لتحقق الديمقراطية في المجتمع، من حيث هو حاجز للعبودية والاستعباد.

ج– النهي عن الاحتكار: لقد نهى الإسلام عن الاحتكار بكل أنواعه ودعا إلى محاربته، لما له من آثار سلبية على المجتمع والتعاملات الاقتصادية، ولما يمكّنه الاحتكار من تسلّط لاقتصاد السوق، من خلال الإفقار المقنّن للسوق من السلع وتحكّم التجار في عرضها، مما يؤدى إلى استنزاف جيوب المستهلكين حسب قانون العرض والطلب، واغتناء التجار حسب القانون ذاته، لذلك جاء الدين الإسلامي محرّمًا لهذا الانحراف الأخلاقي في

1 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 183.

المعاملات الاقتصادية، وفق عدّة أوجه كتحريم سوق الركبان* ومنع الوساطة في التجارة، فالوسيط التجاري هو الطفيلية التي تبيع ما لا تملك، فتتطفل على المنتج والمستهلك[1].

وكذلك منع البيع قبل نضوج الثمر فلا يسمح الإسلام بيع "المأكولات التي ليست بعد في حوزة البائع كما يدل على ذلك الحديث المروي عن أنس بن مالك إذ يقول: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع الثمار حتى تزهي أي تحمر، فقال: ﴿أرأيت إذا منع الله الثمرة بم يأخذ أحدكم مال أخيه؟﴾"[2].

وفي تحريم الاحتكار تجسيدًا للديمقراطية، لما يوفّره من حكمة في حماية المستهلك وهو من حقوق المواطنة الواجب على الدولة توفيره.

إذن هذه الشروط الاقتصادية كان لها الأثر البليغ في استقلالية المسلم من الماديات "حتى لا يقع في وضع العبد الذي تستعبده الأوضاع الاقتصادية، أو أن يصبح الرجل المستبد وبيده صولجان الذهب"[3]، وبذلك حققت الشعور الديمقراطي في أرض الواقع، حيث بدأت بالزكاة كتصفية وتزكية للنفس من سلطة المال وما ارتبط به من مشاكل نفسية كالشُحِّ (اتقاء الشّح)، ثم تحريم الربا والاحتكار كوقاية للمجتمع من تكوّن الطبقية التسلّطية المناهضة للديمقراطية.

وهكذا استطاع المجتمع الإسلامي في فترة تخلقه الدستوري أن ينجو من" الانحرافات الإباحية التي تورّطت فيها الرأسمالية، كما ينجو من ورطة الماركسية المادية التي سلبت الإنسان ما يميزه عن الآلات

* وهو تلقي الركبان من طرف التجار بالخروج من البلد التي يجلب اليها الأقوات أو السلع، لملاقاة أصحابها القادمين لبيعها أو لشرائها منهم، قبل أن يبلغوا بها السوق ويعرفوا السعر، [أنظر: يوسف احمد عمر سعيد: أحكام تلقي الركبان، مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، العدد32، المجلد 05، (د ت)، مصر، ص 259].

1 – ابن نبي: تأملات، مصدر سابق، ص 90.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص 160.

3 – المصدر نفسه، ص ص 160-116.

والأشياء"[1]، أي تلك الانحرافات التي جعلت من الإنسان سلعة تباع وتشترى، أو تلك التي أضافته إلى عالم الأشياء، فالإسلام من خلال الشروط التشريعية في المجال الاقتصادي استطاع أن يحفظ الكرامة الإنسانية ويؤسّس للديمقراطية الإسلامية ويعمل على تحقيقها في واقع المسلمين خلال عهد النبوّة والخلافة الرّاشدة.

وعليه يمكن التوصّل إلى أن مالك بن نبي من خلال تحديده الشروط الموضوعية للديمقراطية الإسلامية، بيّن أن الإسلام من خلال تشريعاته ونصوصه الدينية أبدع ديمقراطية متكاملة بين جوانبها السياسية والاجتماعية، متجاوزاً بذلك النقص الذي وقعت فيه الديمقراطيات الحديثة من اشتراكية ورأسمالية، فالإسلام يبدو كأنه جمع ووفّق بينهما[2]، دون أن تكون الضمانات السياسية على حساب الاجتماعية الاقتصادية أو العكس.

المطلب الرابع: أُسس الديمقراطية الإسلامية

الديمقراطية الإسلامية حسب ابن نبي تقوم على أسس يمكن جمعها في:

أولا: حرية اختيار الحاكم السياسي : فالسلطة الشرعية تكون باختيار حر للناس أي الرعيّة، وذلك عن طريق الشورى في اختيار شخص الحاكم من طرف أهل الحلِّ و العقد من المسلمين ومن تتوفر فيهم الحكمة والحِلم، ثم المبايعة عليه من طرف عامة الناس، ولهم بعد ذلك واجب الطاعة وحق المشاورة كذلك، وكل من الراعي والرعية يحكمهم نفس القانون وهو حدود الله فلا طاعة لمخلوق في معصية الخالق—كما نصّ الحديث الشريف-"حيث في الوقت الذي يلحظ فيه تجاوز رجل السلطة لأحكام الشريعة يرفض السمع والطاعة "[3]، فالحاكم السياسي كما له حق الطاعة عليه واجب الإذعان للرعيّة والعمل بنصائحهم إن كانت تخدم الصالح العام.

1 – ابن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، ط3، 2000م، ص 83.

2 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مرجع سابق، ص158.

3 – ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص133.

ثانيا: الائتمان على المنصب العام: المنصب العام لخدمة العامة لذلك يشترط فيمن يتولاه الكفاءة والنزاهة والملائمة، فهو أمانة في عنق من يُعيّن وكذلك فيمن يُعيَّن فيه، وليس مؤسّس على التوريث والمحسوبية والقرابة أي التملك، وهذا ما تتخبّط فيه الأمة اليوم الكل يزرع في الكل، ولو كان توريثا لورثوه الخلفاء لأبنائهم، ولما انتقل من أبي بكر الصديق الى عمر بن الخطاب ثم إلى عثمان بن عفان ويليه علي بن أبي طالب رضي الله عنهم أجمعين.

إنما يتحكّم في تولي المنصب العام شروط وأهمها الملائمة، والتي بها يكون الرجل المناسب في المكان المناسب في الوقت المناسب، وهذا ما كان معتمدا من طرف الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه من بعده في تعيين ولاة وأمراء المسلمين، " فالحاكم ليس فحسب ذلك الرجل النزيه، فهذه صفة يتمتع بها سائر صحابة النبي، فأبو ذر الغفاري وهو من أكثر وجوه عصر النبي صلى الله عليه وسلم سموًا سأل يوما أن يُعيَّن حاكما في إمارة، لكن الرسول صلى الله عليه وسلم رفض طلبه، رغم ما كان يكنّه للصحابي الجليل من تقدير عميق حتى آخر يوم من أيام حياته، فالنزاهة لا تكفي وحدها يجب أن تضاف إليها الكفاءة وأكثر من ذلك الملائمة"[1].

فهؤلاء صحابة الرسول صلى الله عليه وسلم وما تربوا عليه من أخلاق وفضائل، إلاّ أن المصطفى صلى الله عليه وسلم وخلفاءه من بعده كانوا ينتقون من يولونه أمر المسلمين ليس أخلاقيا فحسب لأنهم كلهم خريجوا المدرسة المحمدية، وإنّما المعيار معيار الملائمة، أي لابدّ أن يكون المتولي للمنصب العام رجل مرحلة بكل معنى الكلمة دون أن يتملّكه، وإنما مرتبط بملاءمته للمنصب، وكم من والٍ عزله عمر بن الخطاب رضي الله عنه لانتهائها،" فأبو عبيدة بن الجراح (أمين هذه الأمة) كما سمّاه الرسول على الله عليه وسلم، قد عزل رغم كفاءته ونزاهته، لكنه كان هو الذي يفكر فيه عمر وهو على فراش الموت ليوليه أمر خلافته في الظروف المأساوية التي

1 – ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص133.

أحاطت بموته "[1]. فرغم أن وفاة أبو عبيدة الجراح كانت قبل عمر بن الخطاب، لكنه تمنى أنه لو كان حيا لخلافته على الأمة الإسلامية لملاءمة الصحابي للمرحلة أي رأى فيه أنه رجل المرحلة.

إذن فالمنصب العام تَوَلِيه لا يحتكم للتوريث، وإنما لشرط الأخلاق والكفاءة والملاءمة، فهو أمانة ولا بد للمتولِّي للمنصب أن تتوفر فيه شروط تحمّل ومراعاة الأمانة.

ثالثا: الائتمان على المال العام: يرى مالك بن نبي أن المال العام هو مال الشعب وفي الديمقراطية الإسلامية هو مال المسلمين، والهيئة المسؤولة عن المال العام هيئة ومؤسسة وطنية مستقلة تسمى بيت مال المسلمين أو ما يعرف بخزينة الدولة، الذي كان تحت إِمْرَةِ الرسول صلى الله عليه وسلم وخلفائه من بعده وليست ملكا لهم ولم يورّثوه لورثتهم.

وهذا ما يوحي بأنّ الحاكم مؤتمن على المال العام وليس صاحبه، مما يسهم ذلك في توجيهه لخدمة عامة المسلمين وليس للمصالح الخاصة بالحكَّام، وهو ما يحقق الديمقراطية الاقتصادية في المجتمع المسلم من التوزيع العادل للثروة وتوفير المتطلبات الضرورية للحياة.

ولذلك حين طالبت السيدة فاطمة الزهراء–رضي الله عنها– بنت الرسول صلى الله عليه وسلم بحقها في وراثة أبيها من الخليفة الأول أبي بكر الصديق رضي الله عنه، دُفِعت عن ذلك بالرواية المشهورة عن النبي صلى الله عليه وسلم ﴿نحن معاشر الأنبياء لا نورّث، ما تركناه صدقة﴾[2].

فالأنبياء لا يورثون وما تركوه من مال فهو لعامة المسلمين وحق لكل مسلم محتاج، وبالنسبة للخلفاء الراشدين كانوا لا يأخذون شيئا من مال المسلمين إلاّ أجرهم لمن هو محتاج الأجر، فالخليفة أبي بكر صرح بأن حرفته لم تكن تكفيه لمؤونة أهله وأنه سيأخذ من مال المسلمين ويجعل مردود حرفته لبيت المال[3]، لذلك دأب

1 – ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مصدر سابق، ص133.

2 – محمد الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، دار الكتب، بيروت، ط1، (د ت)، ص13.

3 – محمد مختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص213.

الخلفاء الراشدون على التصرف بحذر في مال المسلمين. وهذا لأن الإسلام يحدد ذلك التصرف ويضبطهُ باعتبار أن المال في السياسة باعث إلى الاستبداد بطبع الجشع والطمع "فالاستبداد لو كان رجلا وأراد أن يحتسب وينتسب لقال: أنا الشر وأبي الظلم، وأمّي الإساءة، وأخي الغدر وأختي المسكنة، وعمي الضرُّ، وخالي الذّل، وابني الفقر وابنتي البطالة، وعشيرتي الجهالة، ووطني الخراب، أما ديني وشرفي وحياتي فالمال المال المال "[1].

فالمال العام غاية الحكّام المستبدين، وما أكثرهم أصحاب المناصب العامة الذين يُولَّون فقراء ويخرجون من مناصبهم أغنياء، وهذا حال أغلب السياسيين في العالم الإسلامي اليوم، لذلك الإسلام حددّ طرق التصرف مع المال العام وفصله عن المال الخاص في التعامل، على أساس أن يكون التصرف فيه " تصرف المستأمن النزيه في أمانته وضمن الحقوق الشرعية التي أمر الله تعالى بها، فقال صلى الله عليه وسلم: ﴿إنما أنا قاسم وخازن، والله يعطي﴾"[2].

والاستئمان على المال العام باب لتحقيق العدل في التصرف فيه، ولإخراجه في مخارجه ومصارفه الشرعية والقانونية، مما لا يجعله حكرا على الأقوياء والأغنياء، أي متمركزا في طبقة اجتماعية معينة دون أخرى، بل إن مصارفه الشرعية في الإسلام ترتكز على الفقراء أكثر من حيث هي الطبقة الأقل حظا، وهو ما نصت عليه النصوص الشرعية الإسلامية حيث جاء في قوله تعالى:﴿مَّا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا ۚ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۖ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾[3].

فالعدالة في الديمقراطية الإسلامية بنيت على مبدأ الاستحقاق في توزيع الثروة ومراعاة تحقيق الحد الأدنى

1 – عبد الرحمان الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، لبنان، ط3، 2006م، ص89.

2 – محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص211.

3 – سورة الحشر: الآية 07.

من متطلبات المعيشة، وهذا ما جسّده الخليفة عمر بن الخطاب من خلال منحة الأطفال لضمان حياة كريمة للطفل[1]، وذلك بتوفير الحد الأدنى لما يحتاجه من رعاية مالية، وهذا ما يحتاجه الطفل*اليوم في العالم الإسلامي من رعاية اجتماعية ومالية، تضمن له حق الحياة الكريمة وتحميه من الآفات الناتجة عن التفكك الأسري أو النزوة الأسرية، وهو ما توفّره الدول الغربية ذات النهج الاجتماعي كالسويد من منح للأطفال والبطالين، وما يعاب عن ابن نبي هنا، هو تعرّضه لهذه النقطة خلال مشروعه الديمقراطي بطريقة طوبوية دون أن يحدد المنهج الاجرائي لتحقيقها.

فالمال العام أو مال الله كما سمّي في الإسلام هو ملكية مشتركة لجميع المسلمين، ومن ولّي أمره هو مؤتمن عليه لا مالك له، ففصل الدين بين المال العام والمال الخاص في التعامل وحصّنه بأحكام شرعية، ومن تصّرف فيه كماله فهو غال وسارق، وهذا من شأنه أن يحفظ الثروة العامة ويضمن الخدمة الاجتماعية العامة، والتضامن الاجتماعي ويقضي على كل أشكال الرشوة والغلول والبيروقراطية، ويبرز الديمقراطية الاجتماعية في الإسلام.

إذن هذه الأسس تبين مدى تكامل الديمقراطية الإسلامية كنموذج سياسي أمثل حقق نجاحا واقعيا عن طريق تطبيق النصوص الشرعية والروح الإسلامية.

هذا النموذج الجامع بين طرف الحريات السياسية من خلال الشورى والمشاورة في تعيين الخليفة، وارتضاءه من العامّة بالمبايعة ومناقشة آرائه وحق التداول على المنصب العام، وطرف الضمانات الاجتماعية وتحقيق العدالة الاجتماعية في توزيع الثروة وضمان العيش الكريم، هذه الأسس حققت في زمن التخلق الدستوري ديمقراطية متكاملة سياسيا واجتماعيا.

1 – ابن نبي: القضايا الكبرى، مصدر سابق، ص162.

المطلب الخامس: انهيار الديمقراطية الإسلامية

ربط مالك بن نبي انهيار الديمقراطية الاسلامية بمعركة صفين التاريخية وما ترتب عنها من تمزّقات اجتماعية ونفسية وسياسية في دولة الإسلام، فالديمقراطية الإسلامية وقيمها المثلى لم تعمّر طويلاً حسب ابن نبي. إذْ بانتهاء نصف القرن الهجري الأول وقعت الفتنة الكبرى حول الخلافة واغتصبت الديمقراطية، "وأحلّت السلطة العصبية محل الحكومة الديمقراطية الخليفية فخَلقَ بذلك هوّة بين الدولة وبين الضمير الشعبي، وكان ذلك الانفصال يحتوي في داخله جميع أنواع التمزّقات والمناقضات السياسية المقبلة في قلب العالم الإسلامي"[1]، وبذلك انتقل المسلمون من قيم الشورى والتراضي والتعاقد إلى قيم القهر والجبر والتسلّط.

فكانت "بصفين" قتل الديمقراطية خاصة في نفس الحاكم السياسي، بظهور المستعبد وبداية تدهور الروح الديمقراطية في نفس المحكوم، لما تعرّض له ضمير المسلم من صدمة بعد اقتتال المسلمين، " فما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثل ما سلّ على الإمامة "[2]، فانهارت الشرعية السياسية وكانت بذلك الأزمة الدستورية للدولة الإسلامية، حيث مثّلت الفتنة الكبرى نقطة الانعطاف السياسي التي تحوّل فيها الحكم الديمقراطي إلى حكم العصبيات الجاهلية الدفينة التي ظهرت على هيئة المستبد والملك.

إذن مالك بن نبي يرى بانقضاء الخلافة الراشدة أُعدِمت الديمقراطية كنظام سياسي في السياسة الإسلامية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى بداية تقهقر الروح الديمقراطية في ضمير المسلم الذي حاول الحفاظ على إشعاعها وما ينعكس منه على السلوكيات والتصرفات الفردية رغم انتهاء انعكاسه في الأعمال الحكومية، مما جعل التراث السياسي الإسلامي بعد الأزمة الدستورية ليس تعبيرا عن الديمقراطية السياسية التي جاء بها الاسلام، وإنما هو واقع تكيّف ما خلّفته صفّين من تضحية بالشرعية حيث "اضطر خيار أهل الإسلام إلى التضحية بالشرعية السياسية لمصلحة وحدة الأمة، وقد تحكّمت هذه المعادلة في التاريخ الإسلامي

1 – ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ج1، مصدر سابق، ص 36.

2 – محمد الشهرستاني: الملل والنحل، ج1، مرجع سابق، ص 13.

منذ منتصف القرن الأول الهجري، فحكمت على القيم السياسية الإسلامية بالضمور والتهميش في جُلّ تاريخ المسلمين"[1].

لذلك يمكن القول أنّ الحضارة الإسلامية لم تكن نتيجة الديمقراطية التي جاء بها الإسلام، وإنما المبادئ الإسلامية السياسية هي التي توافقت مع السلطة العصبية التملّكية، مما جعل النموذج الديمقراطي في الاسلام يُقتل داخليا بسبب تمزّق الذات الإسلامية وانشطارها الناتج عن تلك الأزمة أو الفتنة الكبرى.

وعليه فذبول الديمقراطية الإسلامية المؤسسة على قيم الإسلام السياسية التعاقدية، وتحوّلها إلى الملك العصبي على المنهج الروماني والكسراوي، يفسّره ابن نبي تفسيرا عضويًا، حيث يرجعه إلى سبب داخلي في الذات الإنسانية يلخصه في صدمة الضمير المسلم من بعد القتال بين المسلمين وحرق الكعبة، فظهر مسلم جديد مثله الأعلى المتمثل في مرحلة التخلق الدستوري في جهة، وواقعه في جهة أخرى، فتقبّل السلطة العصبية بعقله وليس بضميره، وضحّى بالشرعية السياسية وبذلك قتلت الديمقراطية كنظام سياسي.

لكن ابن نبي حصر تفسيره لانهيار الديمقراطية في السبب العضوي الداخلي فقط، وأغفل واستبعد السبب الخارجي المتمثّل في كثرة الفتوحات وتوسّع رقعة الخلافة الاسلامية وصعوبة التواصل بين أركانها وأطرافها البعيدة، فاستحال وجود خليفة راشد وناس تختار، مما حتّم التحول الى الامبراطورية العسكرية، وهو ما يراه محمد اقبال كتفسيرًا خارجيا* لزوال الديمقراطية في الإسلام.

المبحث الثاني: الكومنويلث الإسلامي (الوحدة الإسلامية)

تكشف الأحداث الأخيرة من معركة طوفان الأقصى وحرب الكيان الصهيوني على غزّة، وما شهدت من تدمير وقتل للأبرياء أطفالًا وشيوخًا ونساءً، عن مدى ضعف وتشرذم وخنوع البلدان الإسلامية، التي أغلبها متناحرة فيما بينها ظاهريا أو باطنيا لحسابات التي في أغلبها مخلفات استعمارية، وهذا التشتت الذي

1 – محمد المختار الشنقيطي: الأزمة الدستورية، مرجع سابق، ص 410.

* لمزيد من التفاصيل، [أنظر https://www.youtube.com/watch?v=faLoR1gF1MA بتاريخ: مارس2023م].

يصيب العالم الإسلامي اليوم ليس وليد اللحظة، وإنّما يرجع لأكثر من نصف قرن، حين فاق من الاستعمار الظاهري- إن صحّ التعبير- ووجد نفسه مقسّم إلى دويلات وحدود جغرافية رسمها الاستعمار ذاته.

ولقد عايش مالك بن نبي هذا التفكّك، وهو ما دفعه للتنظير إلى حلّه ومحاولة علاجه، فقدّم مشروع كومنويلث إسلامي، كاتّحاد الدّول الإسلامية، وفق تخطيط فنّي واجتماعي وسياسي.

المطلب الأوّل: ماهيّة الكومنويلث الإسلامي

لقد قدّم مالك بن نبي في نهاية خمسينيّات القرن الماضي فكرة مشروع وحدة إسلاميّة من خلال كتابه" فكرة كومنويلث إسلامي"، والكومنويلث الإسلامي حسب ابن نبي هو اتّحاد للدّول الإسلاميّة ذات السّيادة الداخلية والخارجية، قائم على رابطة الرّوح الدّينيّة.

وقد اعتمد مالك بن نبي في التنظير لهذا المشروع على المثال البريطاني حيث يذكر: "إننا باختيارنا لعنوان هذا الكتاب، قد استقينا النموذج الأصلي –كما لا يغيب عن فطنة القارئ- من مثال موجود فعلا، وهو الكومنويلث البريطاني"[1]، وبهذا يكون مفكّرنا قد استوحى الفكرة من الكومنولث البريطاني مع الأخذ بالاعتبار مميزات البيئة والرّوح الإسلاميّة، وهو ما جعل المثال الإسلامي النظري يختلف عن المثال البريطاني الواقعي. حيث تجسّدت هذه الاختلافات في:

- **العلاقة الرابطة:** الكومنولث الإسلامي تربط أجزاءه فكرة الإسلام ووسطيّة العقيدة، بينما البريطاني يعتمد على رابطة التّاج.
- **طبيعة أجزاء كلّ اتّحاد:** فالاتّحاد الإسلامي وحداته مجموع الشّعوب الإسلاميّة. وهذا ربّما أنّه في تلك الفترة التنظيريّة (أواخر الخمسينيّات) مازالت بعض الدّول الإسلاميّة تحت سيطرة الاستعمار، بينما الاتّحاد البريطاني

1 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، تر: الطيب الشريف، دار الفكر، سوريا، ط12، 2016م. ص76.

فأجزاؤه دول مستقلّة، كانت مستعمرات بريطانيّة سابقًا.

- **الهدف:** "فالمثال البريطاني قد قصد به الإجابة عن شواغل سياسيّة، فإن المثال المسلم يجب أن يقصد منه مواجهة المشاكل ذات الصّبغة النفسيّة والاجتماعيّة"[1]. وذلك يرجع إلى طبيعة وحدات كلّ مثال، كما أنّ مالك بن نبي يعتبر العلوم الاجتماعيّة هي الإطار العام الذي يجب أن تمارس فيه السّياسات إلى حدّ اعتباره أنّ السّياسة علم اجتماع تطبيقيّ.

إذن فحقيقة الكومنويلث الإسلامي هو صورة حضاريّة تنتظم وتتّحد فيها الدّول الإسلاميّة ذات السّيادة من دون أيّ إلزام في أيّ سياسات أو قرارات، إلّا في الإطار التشاوري وفق مبدأ الشورى بين الدّول الأعضاء، ممّا يعني أنّه إطار تشاوري قائم على الرّوح الدّينيّة والثقافيّة والاجتماعيّة المشتركة بين شعوب الاتّحاد.

المطلب الثّاني: ضرورة الكومنويلث الإسلامي

يرى مالك بن نبي أنّه ما من حلّ لحالة التشرذم والتفكّك والانحطاط الذي وصل إليه العالم الإسلاميّ إلا الاتّحاد والوحدة، فالانهيار المادّي والرّوحي الذي تعاني منه الدّويلات الإسلاميّة الانتماء، ما كان ليكون لو كانت هناك وحدة وانتماء وبنيان مرصوص بينهم، لذلك يدعو مالك بن نبي إلى ضرورة الوحدة الإسلاميّة بما للمسلمين من وسائل وإمكانيات تؤهّلهم وتمكّنهم من ذلك. وكذلك لما لهم من ظروف قوميّة، وجغرافيّة، ونفسيّة، واجتماعيّة، وسياسيّة يجب مراعاتها في لملمة الأمّة الإسلاميّة الواحدة. " فالعمل للوحدة الإسلاميّة شرف باذخ، ومجد شامخ، ويجب على العرب قبل غيرهم من الأجناس التي تكوّن الأمّة الإسلاميّة الكبرى أن يدركوا هذه الحقيقة وأن يربطوا ولاءهم بدينهم لا بجنسيتهم، وأن يستضيئوا في نهضتهم بشرائع الإسلام وشعائره، لا بالفضلات التي يلتقطونها من موائد الغرب أو الشرق"[2].

1 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص78.

2 – محمد الغزالي: سرّ تأخّر العرب والمسلمين، مرجع سابق، ص174.

وللأسف فإنّ ما هو واقع في العالم الإسلامي منذ الحركات الوطنية التحررية من الاستعمار الغربي الغاشم، هو نشأة أجيال الاستقلال على المفاهيم الوافدة كالليبيراليّة والرأسماليّة والاشتراكية والوطنية...، وهذا ما تعكسه السّاحة السياسية والاجتماعية في البلاد الإسلامية.

لذلك لابدّ من تصحيح المسار في فكر المسلم وواقعه الاجتماعي والنفسي والسياسي، لاستعادة مكانته التي بها يخرج المجتمع المسلم من طور التخلّف والالتحاق بطور التطوّر، فيصبح مجتمعا واحدا متماسكا في إطار تحالف الدّول الإسلاميّة، ضامنًا موقعه بين التحالفات العالميّة من فيدرالي أمريكي، واتّحاد أوروبي، وهندي، وغيرها... إلخ.

واليوم أصبح الكومنويلث الإسلامي ضرورة أكيدة في ظلّ الأحداث الرّاهنة وما تشهده السّاحة الدّولية من تكالب الأمم عل الأمّة الإسلامية*، وهنا تظهر قيمة النظرة الاستشرافيّة والمستقبليّة لما يجب أن يكون عليه العالم الإسلامي، هذه النّظرة التي قدّمها مالك بن نبي في نهاية الخمسينيّات من القرن العشرين، والتي لم يعرها وقتها العالم الإسلامي الاهتمام الكافي بسبب مرحلة اللاتمايز في نموّه الاجتماعي[1].

ومن خلال نظرته هذه يلخص مالك بن نبيّ عدّة ضرورات لإعادة بناء الوحدة الإسلاميّة وهي كالآتي:

أولا: الضرورة الجيوسياسيّة

لقد شهد مالك بن نبي الحرب العالميّة الثانية، وما نتج عنها من ظهور القطبيّة الثنائيّة رأسمالية واشتراكية، وتمركز القوّة العالميّة في محور واشنطن- موسكو، في مظهر تحالفات سياسية واقتصادية وعسكرية، برزت في مساحات جغرافيّة مخطّطة استراتيجيّا، تدير وتتحكّم بكل ما يجري في العالم، ومن هذه القوى العالميّة

* للأسف فقد أصبح الإنسان المسلم عنوان وموضوع الاضطهاد في العالم، فأحداث بورما والبوسنة والهرسك... وأخيرا غزّة وما تشهده من إبادة جماعية، كلّها تصوّر ما يشهده الواقع المسلم من ضعف وهوان.

1 - الأخضر شريط: ومضات من بن نبي على مشكلات معاصرة، الأصالة للنشر، الجزائر، ط1، 2022م، ص141.

نذكر: الاتّحاد السوفياتي، الاتّحاد الأوروبّي، الاتّحاد الفيديرالي الأمريكي، الحلف الأطلنطي، " كلّها نماذج مختلفة ومتفاوتة الاكتمال لهذه المساحات المخطّطة التي تمركزت فيها القوّة "[1].

لذلك يدعو ابن نبي إلى ضرورة التخطيط لمساحات جيوسياسيّة إسلاميّة وفق محور طنجا – جاكرتا طولا، ودار السلام – مدينة الجزائر عرضا، من خلالها يضمن العالم الإسلامي الذي صدّعته الثورات التحرّريّة وأنهكته النزاعات الدّاخلية (القومية والعقدية ...إلخ) موقعه كفاعل– لا مفعولا به أو مفعولا فيه– على مستوى حماه وحدوده الجغرافيّة من جهة، وعلى خريطة العالم من جهة أخرى. كي لا يقع فريسة مرّة أخرى للقوى العالمية، وللأسف هذا ما حصل طبعا إلى يومنا هذا، فالأحداث التي تشهدها جغرافيّة العالم الإسلامي اليوم تؤكّد عمق الضّرورة الجيوسياسيّة له لإثبات ذاته ووقوفه في وجه مخطّطات الغرب الغاشم والمتصهين.

هذه الضرورة الجيوسياسية للوحدة الإسلامية لا تُهمِل ولا تغضّ الطرف على المشاكل المتّصلة بمساحاتها الجزئيّة أو الكلّية وإنّما تجعل منها تحدّيات لتحقيق محور قوّة، وهذا ما تترجمه التكتّلات العالمية اليوم في المجالات المختلفة الاقتصاديّة، السياسية، الأمنيّة، والعقائديّة، فأوروبا رغم تعدّد قوميّاتها إلا أنها تكتلت في وحدة سياسية[2]، فالعرق الجرماني مع العرق الرّوماني في تحالف سيّاسي واقتصادي واحد على رغم ما سجّله التاريخ من حروب طاحنة بينهما.

فالضرورة الجيوسياسية تهذّب وتجبّ كل المشاكل القومية وغيرها، وهذا ما يجب أن يكون عليه التحالف الإسلامي من حل لكل الخلافات القوميّة (عرب، أتراك، أكراد...)، والعقديّة (شيعة، سنّة، خوارج...) في إطار تشكيل مساحات جغرافية كبيرة ومجتمع أمّة، وفق آليات اقتصادية، دينية، تربوية، عسكرية... إلخ.

1 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص40.

2 – الأخضر شريط: ومضات من بن نبي على مشكلات معاصرة، مرجع سابق، ص158.

ثانيا: الضرورة النفسيّة والاجتماعيّة

يرى مالك بن نبي أنّ الحالة النفسية والاجتماعية للمسلمين في أعلى درجات الضعف والهوان، وذلك حينما يجد المسلم نفسه مصنّفا – واقعيا- من طرف المجتمع العالمي في العالم الثالث، فنفسيا يشعر الإنسان المسلم بأنّه مهمل القيمة "من حيث استشعاره لما هو واقع من أنّ التاريخ يصنع بدونه، فهو بوصفه من عالم غير مخطّط، يرى نفسه مجتازًا من طرف التطوّر المتسرّع لبقيّة البشرية"[1].

فالتطوّر الحاصل على محور القوّة واشنطن- موسكو وفي التحالفات العالمية، ولّدت احتقارا ذاتيا في نفسية المسلم من حيث أنّه وجد نفسه على هامش التاريخ العالمي الذي يصنع بدونه، كما أنّه اجتماعيا أفاق المسلم في عالم مفكّك الرّوابط والعلاقات الاجتماعية، متغيّر المفاهيم والمعايير التي تبنى على أساسها هذه العلاقات والروابط.

وللخروج من الحال النفسي والاجتماعي المزري الذي وصل إليه الإنسان المسلم، فإنّ مالك بن نبي يدعوه إلى استغلال ما يزخر به التاريخ الإسلامي من مقوّمات وإمكانات، أي بذور ثوريّة * ممكنة الإنماء والإثمار إن مكّن لها المسلمون التحقّق المناسب.

هذا التحقّق لا يكون إلا خلال ثورة أصيلة ومراعية للمشاكل النّفسية والاجتماعية الرّاهنة [2] من: نفسية صبيانية، واضطرابات سلوكية، وهشاشة اجتماعية مبنية على بذور استطاعت سابقا تحقيق تكامل إسلامي على كافّة الأصعدة، لا تغيب عنه الشّمس، لذلك فإنّ الوضع النفسي والاجتماعي يفرض ضرورة

1 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص41.

* يظهر هنا أنّ مالك بن نبي يؤمن بالإمكان التاريخي الهيغلي أو ما يسمّيه بكرة الأقدار التي من خلالها يتمّ استرجاع الأمجاد الإسلاميّة السّالفة، وإكمال طريق التخلّق السياسي والوحدة الإسلامية التي عصفت بها الممالك العصبية فبقيت تلك القيم بذورًا تنتظر السّياق التاريخي المناسب لنموّها.

2 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص41.

تكتّل العالم الإسلامي نفسيا واجتماعيا " كوسيلة فعّالة تحدّ من بعض النزاعات المغرضة، والتي تستهدف دفع العالم الإسلامي إلى ثورة تأتيه من الخارج "[1]، فتحصّنه من استغلال السياسات الخارجية لموروثاته، وتوظيفها فيما يخدم مصالحها لا مصالحه، وهو ما نلاحظه من استغلال المخابر الاستخباراتية في أحلاف القوى العالمية لفكرة الخلافة والأصوليّة التي أظهروها في شكل منظّمات إرهابيّة مثل: داعش، القاعدة، تنخر العالم الإسلامي نفسيا واجتماعيا...، وهذا نتج عن عدم وجود قيادة حكيمة ترسم للعالم الإسلامي خطّته فوجد نفسه في مواجهة ثورة مخطّط لها من الخارج، منقادًا لها ولا يستطيع السّيطرة عنها[2].

إذن فالضرورة النّفسية والاجتماعية تدعو إلى وجوب التخطيط لتشكيل تحالف إسلامي، وفق شروط نفسية واجتماعية أصيلة في المجتمع الإسلامي، قائمة على مادّة خلقيّة مستوحاة من القرآن والسنّة، ضّامنة بذلك له المتانة والقوّة والحصانة، فقوة العلاقات الاجتماعية من قوة المادّة الخلقيّة التي تحملها.

والقيم الأخلاقيّة التي جاء بها الشّرع الإسلامي هي التي صبغت مجتمع النبوة والخلافة الراشدة، ومجتمع الممالك الإسلامية العظيمة، وقادرة على أن تنبعث من جديد في مجتمع ما بعد الموحّدين لاحتكامها القانون الإلهي الصّالح في كل مكان وزمان الذي يلخّصه قوله تعالى: ﴿لَوَ اَنفَقْتَ مَا فِے اِ۬لَارْضِ جَمِيعا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اَ۬للَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمُۥٓۖ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٞ﴾[3]، هذا القانون الذي يصوّر ويؤسّس لقوّة العلاقات الاجتماعية*، نجده نفسيا يستشعر من خلاله المسلم أنّه محطّ العناية الإلهية بتهيئة نفسيته لبناء علاقات

1 – عمر كامل مسقاوي: منهجيّة التغيير عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص39.

2 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص42.

3 – سورة الأنفال: الآية 63.

* التجارب التاريخيّة تبيّن مدى قوّة المجتمع الإسلامي، ففي معركة بدر ينتصر المسلمون على رغم أقلّيتهم بسبب متانة علاقاتهم الاجتماعيّة، فيصفهم الحق– سبحانه وتعالى– بالبنيان المرصوص، ويتحقّق هذا الوصف في نموذج المقاومة الفلسطينيّة مع شعب غزّة في الأحداث الأخيرة طوفان الأقصى، من خلال حفنة مقاومين يفرضون منطقهم على تحالف قوى عالميّة سرّية وعلنيّة ويكبّدونها خسائر عظيمة على أقلّيتهم كذلك، وعلى ما يتعرّض له شعبهم البريء من إبادة، وكذلك يرجع إلى قوّة علاقاتهم الاجتماعيّة بينهم وبين شعبهم. ولو رجعنا بالتاريخ إلى تجارب النكبات المتتالية 1948- 1967- 1973 التي ألحقت بالجيوش العربيّة الجرّارة لوجدناها بسبب ضعف العلاقات الاجتماعيّة بين جنودها الفاقدة للقيم الأخلاقيّة.

اجتماعية متينة، قائمة على ما يتميز به العالم الإسلامي من إرث أخلاقي وتماشيا مع تطورات وتغيرات الوضع الراهن له، وهذا ما يبرّر فكرة الكومنولث الإسلامي من الناحية النفسية والاجتماعية.

ثالثا: الضرورة الفنّيّة الشّكليّة

تنبع هذه الضرورة من مشكلة العالم الإسلامي الشكلية، والتي وإن كانت على محور واحد طنجا-جاكرتا، إلا أنّ هذا العالم متشكّل من عدّة عوالم إسلامية " فالواقع أنّنا نوجد ليس بإزاء عالم إسلامي واحد ولكن بإزاء عوالم إسلامية عديدة "[1]، وهذه العوالم المتعدّدة هي المناطق الجغرافية المتواجد فيها المسلمون على اختلاف القارات في العالم.

ويحددها ابن نبي في ستة عوالم وهي: العالم الإسلامي الأسود والإفريقي، العالم الإسلامي العربي، العالم الإسلامي الأوروبي، العالم الإسلامي الصيني- المنغولي، العالم الإسلامي الماليزي (إندونيسيا والملايو)، العالم الإسلامي الإيراني (فارس وأفغانستان وباكستان)، إلا أن ابن نبي في تعداد للعوالم الإسلاميّة وربطها بمفهوم الأمّة وليس الدّول الإسلاميّة والأنظمة، لم يدرج العالم الإسلامي الأمريكي ضمنها رغم تواجد المسلمين في الأمريكيّتين*.

ومشكلة التعدد في العوالم والأمم الإسلامية تطرح ضرورة التكامل فيما بينها وتكوين عصبة أمم إسلامية*متّحدة على شكل صورة فنية متمثلة في: كومنويلث إسلامي، والذي لا يمكن له أن يتشكل وينشط

1 - ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلاميّ، مصدر سابق، ص42.

* فنجد التاريخ يؤكّد قيام دولة إسلامية في القارة الأمريكية، وهي الدولة التي أقامها القائد "جانجا زومبي" في البرازيل والتي وإن كانت ليست بدولة بالمفهوم السياسي المعاصر إلا أنها تكفي لتثبت وجود مسلمين في ذاك الزمان وتواصل وجودهم إلى الآن.

[انظر الموقع: http://www.aljazeera.net/blogs/2019/2/20 أطلع عليه بتاريخ نوفمبر2023م].

* مصطلح عصبة أمم إسلامية يرجع إلى صاحبه عبد الرزاق السنهوري (1895- 1971) مفكّر وفقيه ورجل قانون مصري، [انظر: محمد عمارة: الدكتور عبد الرزاق السنهوري اسلاميّة الدولة والمدنيّة والقانون، دار السلام، مصر، ط1، 2009م، ص ص 13- 77- 200].

ويضمن مكانته في العالم إلا إذا قام أولا: على المبدأ المتكامل الذي يطلقه ابن نبي على الوحدة الدينية "إذ لا جدال في أن العالم الإسلامي قد احتفظ- بالرغم من التقلبات التاريخية- بوحدة روحية، تكون عاملا أساسيا من الوجهة النفسية في تماسك المشروع، ومن الوجهة الفنية في التوفيق بين عناصره"[1].

فالعامل الرّوحي الدّيني هو معامل التأثير الأقوى والمؤسّس للوحدة الإسلامية والضّامن للانتماء الإسلامي وإعلائه عن كل الانتماءات الأخرى من عرقية، ووطنية، وقومية...، التي تجهز عن الأمّة وتجعلها أمما متناحرة ومتعادية فالمبدأ المكامِل أو الوحدة الروحية هو المبدأ المشترك في كل العوالم الإسلامية، وبما أنه يتضمّن الانتماء الدّيني فهو الضامن لتكوين وتماسك الكومنويلث الإسلامي وفق قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱعۡبُدُونِ﴾[2].

ويرى مالك بن نبي أنّ هذا المعامل الروحي لا يكون فعّالا في تحقيق الوحدة إلا إذا جسّد الإرادة الجماعية للعالم الإسلامي في إعادة إحياء وبعث نظام الخلافة الإسلامية[*] بما يتماشى مع التطوّرات الراهنة للعالم الإسلامي من تنوّع سياسي، جغرافي، عرقي... إلخ. وهذا ما يقود إلى العامل الثاني: الذي يقوم عليه الكومنويلث الإسلامي وهو عامل التبويب المتمثل في "ضرورة الاعتماد على عمل منظم تقوم به لجان فنيّة يتم تشكيلها في العوالم الإسلامية، تعمل كل منها على مستويين: المستوى الداخلي: حيث تعمل على معرفة

---

1 - ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلاميّ، مصدر سابق، ص43.

2 - سورة الأنبياء: الآية 92.

* يدعو ابن نبي إلى إعادة النظر في مسألة الخلافة بما يتماشى مع تطوّرات الأمة الإسلامية عبر تاريخها السياسي والدّيني، فلا يعتبر الخلافة شعيرة دينية فقط وإنّما هي في نفس الوقت خلافة أمة سياسيا ودنيويا، فتصبح روحية وإدارية سياسية، نابعة من اختيار الأمة الإسلامية على تعدّدها الجغرافي والعرقي...، من هنا يصبح الخليفة عند مالك بن نبي منصبا معنويا يحل مكانه لجنة قيادة مشكلة هيئة تنفيذيّة تتولّى قيادة الكومنويلث الإسلامي، وبهذا يكون بن نبي قد جمع بين المعنى الروحي لمفهوم الخلافة والمعنى الدنيوي المادي، وذلك للتصدّي إلى إفراغ الخلافة من طابعها الديني الروحي، وكذلك التصدّي لما قد يلتصق بها من إيديولوجيات تحت ستار الدين، هذا الرّأي يخالفه الدكتور نصر حامد أبو زيد حين يعتبر الخلافة هي نوع من الوكالة التي لا تنعقد إلا بالاختيار الحرّ المباشر أو غير المباشر للخليفة من طرف الأمة، وهو يمثل رئيس جمهورية المسلمين إداريا وسياسيا فقط، لاعتبار أنّ الخلافة هي خلافة الأمة وليست خلافة النبوّة. [انظر: نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربيّ، المغرب، ط2، 2005 ص ص 139-171].

العناصر العضوية التي تكوّن هوية هذا العالم، وفي مستوى المحيط تبحث في صِلات القرابة وبعض العناصر النفسية التي يكون من شأنها التقريب بين العوالم الإسلامية المختلفة "[1]، وهو عمل متخصّص يقوم به نخبة من الخبراء في هذا النوع من الدراسات الاستراتيجيّة في كل عالم من هذه العوالم، وينصبّ هذا العمل على دراسة ما يزخر به العالم المدروس من خصائص داخلية من ناحية، ومن ناحية أخرى الخصائص التي يشترك فيها مع العوالم الباقية، وهذا قصد تحقيق التكامل العضوي الداخلي لكل عالم على حدى وتجانسه مع بقيّة العوالم الإسلاميّة الأخرى. وعمليّة التبويب هذه ليست بمعزل عن المعامل الروحي أو المبدأ المكامل، بل بهما معا يتحقّق التخطيط والعمل الفنّي للكومنويلث الإسلامي، والمتجسّد في احترام العوالم لخصائص بعضها البعض وعدم التدخل في الشؤون الداخلية، مع العمل على التوحّد والتجانس وفق ما تشترك فيه من ميّزات وعوامل، كالدعوة إلى توحيد الأعياد الإسلامية، وإسناد طباعة القرآن الكريم إلى مؤسسة الأزهر كمؤسسة دينية حامية للكتاب الكريم[*] من التحريف[2] وغيرها.

وبهذا يكون الكومنويلث الإسلامي اتّحادا بين عوالم إسلامية وتحت قيادة هيئة تنفيذية يصطلح عليها بالمؤتمر الإسلامي متكوّنة من خبراء متخصصين من كل العوالم يعملون على إتاحة أكبر قدر ممكن من فرص الالتقاء بين هذه العوالم مذللين بذلك كل الحواجز الواهية التي صنعها الاستعمار والتي أغلبها ذات صبغة نفسية واجتماعية، دون التدخل في السيادة الداخلية لكل عالم منها، مادامت سيادته وفق المبادئ الإسلامية الحقة [3].

---

1 – يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص293.

* من المؤسف اليوم أن نسمع من الأئمة ورقابة التجارة ورجال القانون عن محاربة نوع من طبعات القرآن الكريم التي تصدر بألوان المثلية، هذا الحال الذي يعرض المساس بدستور المسلمين المقدس، وكذلك استهداف أجيال المسلمين عن طريق تكوينهم العقائدي وتوجيههم نفسيا نحو المثلية والنسوية، وقد نبّه مالك بن نبي على هذا العصر بأنه عصر المرأة والدولار واليهود.

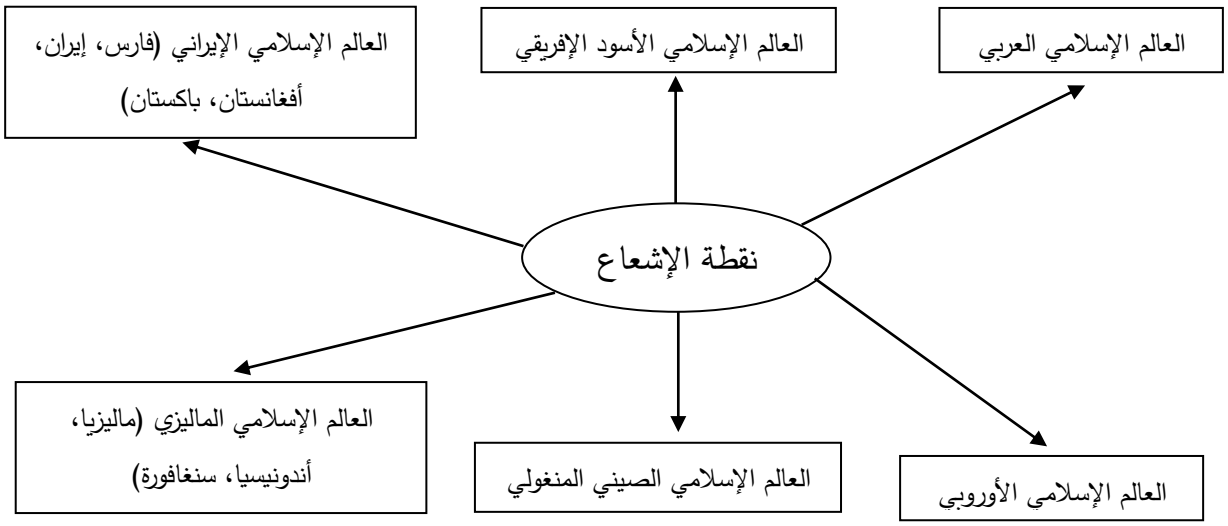
2 – يوسف حسين: نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، دار التنوير، الجزائر، ط2، 2020م، ص112.

3 – المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

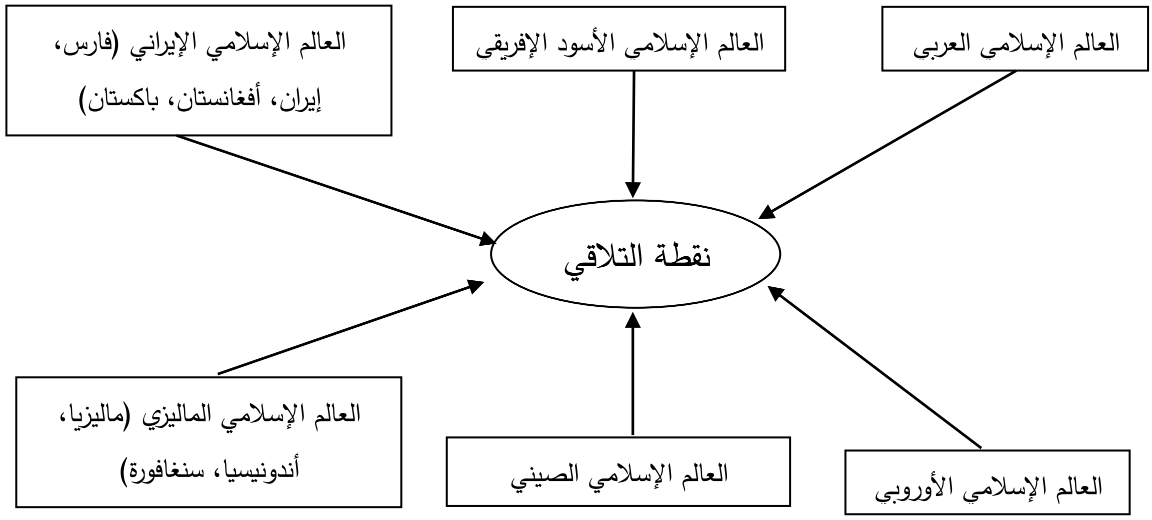
وعليه يكون الشروع في تكوين الوحدة بين العوالم الإسلامية يبدأ من الدراسة الداخلية لكل عالم قصد استثمارها في تواصله مع محيطه من العوالم الأخرى، وبهذا تكون كلها متّجهة إلى نقطة التقاء تعبّر عن إرادة جماعية لكل شعوب العالم الإسلامي على اختلاف أقاليمه وذلك تحت فاعليّة الروح الدينية التي يدعوها ابن نبي بالمبدأ المكامل.

إذن فيتحقّق الاتّصال بين الأقاليم الإسلامية الستة وفق منهجية الالتقاء وليس الإشعاع، أي من داخل كل عالم متجها صوب نقطة الالتقاء، ولا ينطلق من نقطة إشعاع، فلا يمكن أن يُفرَض من الخارج، فإذا كانت نقطة الالتقاء تعبر عن الإرادة الجماعية للمسلمين، فإن نقطة الإشعاع تعبر عن الإرادة الخاصة لمنطقة الإشعاع. لذلك يدعو ابن نبي إلى تجنب المخطط الذي ينتج عنها لعدة اعتبارات، أهمّها كون الإرادة الخاصة تفتح الباب إلى فرض منطقها، وتأويل فكرة الوحدة إلى مصالحها الخاصة، ناهيك عن سهولة سيطرة مراقبة الاستعمار ومراكز القوة العالمية عليها. والاعتماد على المخطط الذي تتوصل فيه العوالم الإسلامية إلى نقطة التلاقي ذات المبدأ والهدف والوظيفة المشتركة، كمركز إسلامي ينسّق بين الأقطار ذات بعد وظيفي عملي يتمثل في توعية الإنسان المسلم وتهيئته لحل مشاكله الحضاريّة. وبناء قوة سياسية واقتصادية مشتركة.

1- التخطيط الخاطئ المرفوض:



2- التخطيط الصحيح المقبول:



المطلب الثالث: وظيفة الكومنويلث الإسلامي

انطلاقا من المبررات والضرورات التي قادت مالك بن نبي إلى التخطيط للكومنولث الإسلامي يمكن اعتبار أن المهمة المنوطة بهذا الاتحاد في أساسها وبدرجة أولى هي مهمة نفسية واجتماعية أكثر منها سياسية، تتمثل هذه الوظيفة في النقاط التالية:

أولا: تمديد الحضور الإسلامي:

وهو العمل على امتداد الوعي عند الإنسان المسلم الذي يترتب عنه ضرورة امتداد نفسي واجتماعي فيستدرك بذلك تأخره وتخلفه، من حيث أن امتداد المسلم نفسيا وفكريا واجتماعيا من بلده إلى قوميته إلى عالمه الإسلامي بقدر ما يكتمل ويتطور مستواه الفكري والنفسي والاجتماعي، ويعطي ابن نبي مثالا يشرح فيه التدرج الذي يجب أن يعبره المسلم في مناطق الحضور من خلال مواطن جزائري يعي انتماءه لوطنه ثم عالمه العربي ثم الإفريقي الآسيوي ثم العالمي، فيكتمل مستواه الشخصي ويتحقق حضوره عالميا[1]، وهذا

1 - ابن نبي: فكرة كومنولث إسلامي، مصدر سابق، ص 68.

ما يعمل عليه الكومنولث الإسلامي من ترقية مستوى الإنسان المسلم من الدوائر المحدودة إلى العالمية والمساحات الكبيرة المخططة.

ثانيا: فاعلية الدين:

يرى مالك بن نبي أن أغلب المشاكل التي يعيشها المسلم على اختلاف بلد تواجده وإقليمه الإسلامي في طبيعتها اجتماعية نفسية ترجع إلى كونه يعيش في مجتمع ما بعد الموحدين وهي ترتبط باللافعالية التي تطبع سلوك المسلم المنفصل عن المرجعية العقدية كعامل مركب ومفاعل بين الفكر والفعل والتي في أساسها ترجع إلى غياب التأثير الاجتماعي للعقيدة الإسلامية، لذلك فإن "أساس الانطلاق لمعالجة مشكلات العالم الإسلامي هو تفعيل الفكرة الإسلامية من جديد، والتي تفعّل جهد الإنسان وترفع من طاقته في البناء الحضاري، وتؤلف جموع الأفراد عليها فيصبح مجتمعا واحدا متماسكا يتحدّى الصعاب"[1]، فلم يعد المسلم محتاجا ليتعلم العقيدة لأنه يملكها، وإنما هو بحاجة إلى تفعيلها كأداة اجتماعية، وبها يتخلص من تبعية مشاكله الحضارية، وهذا ما يناط بمهمة الكومنويلث الإسلامي من تكوين لشخصية المسلم العقدي الاجتماعي ومن ثم رجوع الفاعلية الاجتماعية للدين [2]، وهذا ما يحقق عالمية الإسلام.

ثالثا: الشهادة:

إن تفعيل العقيدة في سلوك المسلم يقوده إلى أن يكون منفتحا وفاعلا في عالم الآخرين أي حاضرا وشاهد ومؤثرا إيجابيا، وذلك بتغيير " مجرى الأحداث وردّها إلى اتجاه الخير ما استطاع إلى ذلك سبيلا "[3] مصداقا لما جاء به الدين الحنيف، وبذلك ينتقل المجتمع من طور التخلف والجهل إلى طور التقدم، أي

1 – عصام محمد علي عدوان: مشكلات العالم الإسلامي ومعالجتها عند بن نبي، شركة الاصالة، الجزائر، ط1، 2019م، ص104.
2 – ابن نبي: كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص71.
3 – المصدر نفسه، ص 72.

استدراك التأخر بانجلاء مشكلاته بفعل التغيير الناتج عن الشهادة في مناطق الحضور في الكومنويلث الإسلامي.

رابعا: الرسالة:

مشروع الكومنويلث الإسلامي هو محور قوة عالمي، يفرض منطقه وتُسمع كلمته، وبه تعلو راية الإسلام والمسلمين، وبذلك يكون من وظيفته تبليغ الرسالة التي ورثها المسلمون عن نبيّهم سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم في وصيته الروحية الأخيرة بحجة الوداع، والتي ختمها بأمر للمسلمين الحاضرين بتبليغ رسالة الإسلام إلى كل مسلم غائب عن تلك الوقفة ليس لمن هم في ذلك العصر وإنما في كل زمان ومكان[1]، فمهمة التبليغ تسهل وتتحقق من خلال مناطق الحضور في الكومنويلث الإسلامي، وبذلك تشمل جميع الأجيال المسلمة والإنسانية جمعاء.

وأخيرا ومن خلال ما تقدم من مشروع الكومنويلث الإسلامي يكون مالك بن نبي قد وضع الخطوط العريضة للمشروع من حيث أنه تنظير في عالم الأفكار، ولتحققه في عالم

الواقع يكون من دور النخبة* المسلمة والمتخصصين في كل الأقاليم الإسلامية، والمدفوعين بإرادة الشعوب والدول المسلمة في الوحدة، التي باتت اليوم أكثر ضرورة من كل وقت مضى، وهذا للوضع المأساوي الذي تمر به الأمة الإسلامية على كافة الأصعدة.

---

1 – ابن نبي: كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص 74.

* لم يتعرض مالك بن نبي خلال تنظيره لمشروع الكومنويلث الإسلامي إلى آليات تحققه، وهو يعترف بصعوبة هذه الرسالة [أنظر، ابن نبي: كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص44]، لذلك فهي متروكة إلى مهمة المتخصصين في الاقتصاد، والثقافة، وعلماء الاجتماع...إلخ، وقد كانت للدكتور الأخضر شريط رحمه الله محاولة في تصور آليات تحقق هذه الرؤية المستقبلية على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، والثقافي، والإعلامي والتربوي. [أنظر، الأخضر شريط: ومضات بن نبي على مشكلات معاصرة، مرجع سابق، ص ص 148 – 162.]

المبحث الثالث: الوحدة الإفريقية الآسيوية

لقد تميز القرن 20م بحربين عالميتين مدمرتين، ثم بعدهما الحرب الباردة بين قطبي محور القوة الاتحاد السوفياتي والولايات المتحدة الأمريكية، وكان العالم الثالث بما فيه من دول آسيوية وإفريقية أكبر المتضررين منها، فكان من الضروري على هذه الدول أن تتوحد وتجتمع على موقف يحميها من استغلال محور القوة موسكو- واشنطن في نزاعاته التي أصبحت تهدد بنشوب حرب عالمية ثالثة، فكان "مؤتمر باندونغ" المنعقد سنة 1955م بأندونيسيا، والذي حضره تمثيل 29 دولة إفريقية وآسيوية كردة فعل منها لهذه الأوضاع العالمية. وقد كان مالك بن نبي ضمن الوفد الجزائري حاضرا في هذ المؤتمر كمفكر، حيث جاء كتابه "فكرة الإفريقية والآسيوية" يرسم تطلعاته بتحقق عالم أفرسيوي موحد ومتضامن، عبر منطلقات، وأسس، وأهداف.

المطلب الأول: معطيات ومنطلقات العالم الأفروسيوي

ينطلق مالك بن نبي في تأسيسه لمشروع الوحدة الأفريقية الآسيوية من نقطة جوهرية وهي الواقع الأفروسيوي، هذا الواقع الذي يلخص الأزمة الحضارية للشعوب الإفريقية والآسيوية، الناتجة عن عدم قدرة تحكم الإنسان الأفروآسيوي في التراب والوقت، وذلك نتيجة تراكمات، والمتمثلة في الاستعمار الممارس من المركزية الأوروبية الغربية المحقرة للحضارات والشعوب الخارجة عنها من الأفارقة والعرب والصينيين والهنود...إلخ، والمؤسسة لحتمية استعمارهم والسالبة لهويتهم[1]، وكذلك القابلية للاستعمار التي تتميز بها تلك الشعوب.

هذا الواقع الذي يعيشه العالم الأفروسيوي على اختلاف أجناسه ولغاته وجغرافيته، من ناحية إيجابية هو معبر جاد عن وجوده المشترك لمكوناته في العالم الثالث رغم استغلاله من محور القوة واشنطن- موسكو.

1 – أشيل مبيمبي: ما بعد الاستعمار، إفريقيا والبحث عن الهوية المسلوبة، تر: أمين الأيوبي، مر: خالد قطب، دار الروافد الثقافية، لبنان، ط1، 2022م، ص ص8 – 9.

ويصوّر مالك بن نبي حالة العالم الأفرسيوي المأسوية الفاقدة لمعايير الحضارة من خلال مثاله المتضمن زيارة الرجل السماوي لكوكب الأرض الذي انبهر بما وجده في محور القوة من مظاهر الحضارة*، والمنصدم بالمحور المظلم للأرض (طنجا – جاكرتا) المتميز بالتخلّف الحضاري والاجتماعي[1].

ويهدف مالك بن نبي من خلال مثال الرجل السماوي الأصم والأخرس إلى سهولة الإدراك الموضوعي للحدود الفاصلة بين محور القوة واشنطن – موسكو، ومحور الضعف والتخلف طنجا – جاكرتا، هذا الإدراك الذي يلزم حضوره في العقل الأفروسيوي كمعيار للتشخيص الحقيقي للأزمة التي يعيشها الإنسان الأفروسيوي، وكدافع للنهوض في حل هذه الأزمة.

ويستعرض مالك بن نبي تلك المحاولات التي نشطت في هذا العالم للإصلاح والنهضة به، خاصة تلك الإسلامية منها، والتي باءت بالفشل كونها محاولات فاقدة للمنهج وللنموذج، بل كانت مجرد تقليد للغرب واستيراد لأشيائه دون ترويض أفكاره، " ففي كل اطّراد طبيعي يحدد السبب الأثر، فلو أننا في إحدى محاولاتنا حاولنا أن نقلب هذا الوضع فإن التجربة ستنتهي بالفشل"[2]، فينتقد مالك بن نبي استعارة الأشياء والمظاهر من الحضارة الغربية كونها ثمار حضارية موجهة للاستهلاك، فهي لا تضع حضارة، محذرا من سيطرة الشيئية في بناء الحضارة الأفروسيوية، كونها امتداد للاستعمار الغربي.

لذلك يدعو ابن نبي العالم الأفروسيوي إلى الخروج من هذا المأزق من خلال تزكية النموذج الهندي وتعميمه إلى باقي دول الاتحاد من حيث نموذج متأصل منه، يجمع بين المكاسب الفنية للعالم المعاصر والروح

* فلدراسة المدينة الغربية لو أردنا استقصاء البحث لاقتضى علينا أن نصرف السنة والسنتين لندرس حال مدينة واحدة، ينفذ العمر ولا تنفذ مادة الكلام عن رقي الغرب، وكلما تأملنا معاهدة وحللنا مادة قواه، نبكي لضعفنا وقوتهم، وجهلنا وعلمهم. [أنظر: إبراهيم البليهي: حضارة معاقة، دار الروافد، لبنان، ط1، 2023م، ص ص 148 – 149].

1 – ابن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر: شاهين عبد الصبور. دار الفكر، دمشق، ط10، 2017م، ص87.

2 – المصدر نفسه، ص 84.

الغاندية الداعمة للاعنف[1]، بغية تكوين نموذج اجتماعي جديد بعيد عن نافيتي الاستعباد والعبودية، الاستعمار والقابلية للاستعمار.

المطلب الثاني: أسس بناء التضامن الإفريقي الآسيوي

يحتاج التحالف الإفريقي الآسيوي كتكتل سياسي شرقي–مضاد للتكتل الغربي الأمريكي والاتحاد السوفياتي– قوي ودائم قادر على تغيير مجرى التاريخ في مسار النضال السياسي العالمي، إلى جملة من الأسس والمقوّمات التي تجتمع في الشعوب الأفروسيوية بغية التأصيل التاريخي، والاجتماعي، والثقافي، والاقتصادي... للوحدة السياسية الأفروسيوية، ومن جملة هذه الأسس التي ركّز عنها ابن نبي على ضوء مؤتمر باندونغ نذكر:

أولا: البناء الثقافي المشترك:

بحث ابن نبي في المستوى الثقافي للمجتمع الأفروسيوي، ورأى أن الثقافة المشتركة هي إطار جديد ووسط جديد للإنسان الأفريقي الأفرسيوي، " فمن أجل تغيير الإنسان يجب أن نغيّر وسطه الثقافي، بإنشاء محيط جديد"[2]، هذا المحيط هو العالم الأفرسيوي، وكون هذا العالم كان يعيش ماضٍ واحد وهو الماضي الاستعماري إلى درجة أن دول مِنه مازالت في ذاك الوقت تحت الآلة الاستعمارية كالجزائر مثلا، فإن المبدأ الذي جمع الدول والشعوب في مؤتمر باندونغ هو مبدأ العداوة للاستعمار.

هذا المبدأ المشترك بين جميع دول التضامن الأفرسيوي، إلا أن ابن نبي يدعو إلى التخلي عنه وتغييره لأنه يرهن الإنسان الأفرسيوي للحقد والكراهية، من حيث أن "نزعة العداوة للاستعمار لا تصلح أن تكون

1 – ابن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص 90.

2 – المصدر نفسه، ص139.

دافعا ساميا يحرك حضارة ويعطيها مثلها الأعلى ووثبتها الضرورية "[1]، وعليه فإن الثقافة الأفرسيوية لا بد أن تبنى على قيم روحية تاريخية تفرضها الشعوب الأفرسيوية، وليست ردود أفعال نفسية حماسية أقرب للمشاعر السلبية منها إلى الإيجابية.

لذا على الثقافة الأفرسيوية أن تقوم على مبدأ أخلاقي يصنع إنسان متحرر نفسيا واجتماعيا ومن ثم سياسيا، وقد وجد مالك بن نبي هذا المبدأ الذي يحقق توافق في التراث الأفرسيوي، وهو مبدأ " اللاعنف " لصاحبه غاندي المستوحى من الغذاء الروحي العقائدي من القرآن، الإنجيل، والبهاجافادجيتا (كتاب الديانة الهندوسية)[2]. وبهذا يرى مالك بن نبي أن ثقافة اللاعنف تنتج نموذج اجتماعي أفرسيوي متعايش فيما بينه داخليا، وبذلك يكون في استطاعته أن يفرض السلام العالمي خارجيا.

إذن الإطار الثقافي المشترك بين إفريقيا وآسيا أساس قوي في بناء الوحدة بينهما، ولقد ركّز ابن نبي في تأصيله لهذا الأساس على المبدأ الأخلاقي لأنه المقرب للشعوب الأفرسيوية ومن هنا جاء باللاعنف كقيمة أخلاقية تقرها جميع التوجهات الدينية: المسيحية، الإسلامية، الهندوسية والبوذية، حتى أولئك الذين لا ديانة لهم فإن شعورهم الإنساني يقر هذا المبدأ ومن ثم هذه الثقافة ثقافة اللاعنف.

ثانيا: البناء الحضاري المشترك:

بما أن السياسة تمثّل التجسيد الواقعي للحضارة، فإن التردّي السياسي الذي يميّز محور طنجا- جاكرتا يرجع في أساسه إلى التخلف الحضاري، " فالمشكلة القائمة من طنجا إلى جاكرتا هي في جوهرها مشكلة حضارة، وهذا ما يفسر التغيير الجذري الذي يشعر به زائر السماء عندما ينتقل من المحور الشمالي إلى المحور الجنوبي، فيرى الإنسان المعطّل، والتراب المعطّل، والوقت التّائه، إنه يرى في الواقع حضارة معطّلة، أو كما نقول

1 - ابن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص142.

2 - المصدر نفسه، ص 146.

بمصطلح العصر: يرى مجتمعات متخلّفة "[1]، لذلك فإن الرغبة في التقارب السياسي على هذا المحور والمعبر عنه خلال مؤتمر باندونغ يجب أن يتأسس حضاريا أولا، بمعنى لابد أن يحدث التغيير على المستوى الحضاري بما يحتويه من عوامل ومقومات مادية فنية، ومعنوية روحية قادرة على ذلك، وللمحور الأفرسيوي الكثير من الإمكانات الحضارية التي تسهم في تحقيق الوحدة بين دوله وشعوبه، خاصة أن بين هذه الدول لا توجد خصومات حضارية.

لذلك يعتبر مالك بن نبي أن الفكرة الأفرسيوية هي في حد ذاتها حضارة مقابلة للحضارة الغربية، من حيث أنها هي المركب النفسي الزمني القادر على تغيير الواقع التاريخي، حيث تعمل على صناعة الإنسان الأفرسيوي، والإطار الجغرافي المحيط به[2]، فالفكرة الأفرسيوية هي الفكرة الجوهرية التي ستطبع على المجتمع الإفريقي الآسيوي المتخلف عن ركب الحضارة بفعل الاستعمار والقابلية للاستعمار وتدفع به إلى حلبة التاريخ العالمي، وذلك بتعليم الإنسان كيفية العيش في جماعته الجديدة، وتكوين شبكة علاقات اجتماعية أفرسيوية، مما ينظم حياته الجديدة ويهيئه للقيام بوظيفته التاريخية، باعتبار الإنسان هو صانع التاريخ.

من هنا فوظيفة الإنسان الأفرسيوي هو صناعة تاريخ الوحدة الأفرسيوية التي يعتبرها مالك بن نبي نقطة جديدة في الدورة الحضارية وبداية للحضارة الأفرسيوية، هذه الحضارة المرتبطة بقدرة الإنسان على صناعة ثقافته وهي ثقافة اللاعنف التي بها يواجه مشكلاته العضوية الداخلية، والخارجية العالمية كحل لمأساة القرن 20م وتحقيق للسلام العالمي[3]، مما يعمل ذلك على إبراز المحور الجديد على الساحة العالمية ويفرض وجوده فيها كفاعل مغير ومؤثر على النظام العالمي السائد من طرف المحور الشمالي؛ واشنطن – موسكو.

1 – ابن نبي: تأملات، مصدر سابق، ص118.

2 – ابن نبي: الفكرة الافريقية الأسيوية، مصدر سابق، ص 127.

3 – المصدر نفسه، ص 127.

وإلى جملة هذه الشروط المعنوية، فإن للشروط الفنية أهمية وضرورة بالغة للتأسيس الحضاري للوحدة الأفروسيوية، وذلك لما تتوفر عليه القارتين الإفريقية والآسيوية، وبالتحديد المجال المقصود منهما لهذا المشروع، من مجال جغرافي يحوز كل المقومات من أراضٍ زراعية شاسعة، سواحل طويلة، موارد مائية، مخزونات عظيمة لكل أنواع الطاقة...، والتي إن أحسن استعمالها قادرة على تحقيق أكبر قدر من الضمانات الاجتماعية للحضارة الجديدة.

ولتحقيق التآلف بين الوسائل المعنوية والفنية يركز مالك بن نبي على التأصيل الروحي للفكرة الأفرسيوية من حيث أنه يعتبرها فكرة يمليها الإسلام والهندوسية بتركيب ثنائي مما تجعلها بعيدة كل البعد من منهج القوة، من حيث أنها تجسيد للانفتاح عن جميع التيارات الفكرية والتجارب الإنسانية[1].

وعليه فإن ما يتوفر في العالم الأفروسيوي من عوامل مادية وروحية قابلة للتجانس بفعل الظروف التاريخية العالمية تمكن من بناء حضارة جديدة ذات نزعة إنسانية أخلاقية متمثلة في خلق مجتمع عالمي متعايش، وإنسان أفرسيوي متسامح.

ثالثا: البناء الاقتصادي:

إن تحقيق الاستقلال السياسي للدول الأفرسيوية لا يكتمل إلا بالاستقلال عن التبعية للاقتصاد الغربي الاستعماري، "وعمليا يجب أن تسيطر النظرية الاقتصادية جنبا إلى جنب مع النظرية السياسية "[2]، فالتضامن الأفريقي الآسيوي كعمل سياسي بدأ في مؤتمر باندونغ لا بد له من بناء اقتصادي حقيقي وفعّال نابع من نفسية ووعي الشعوب الأفرسيوية ذاتها، بحكم أن البلدان الأفرسيوية اقتصاديا قدرتها لا توجد على محور القدرة المالية وإنما على محور القدرة الاجتماعية، لذلك فإن طريق الاستثمار الاجتماعي هو الكفيل لتحقيق إقلاعها

1 – ابن نبي: الفكرة الافريقية الأسيوية، مصدر سابق، ص 131.

2 – المصدر نفسه، ص153.

الاقتصادي من حيث أنه يتيح لكل السواعد وكل الأفواه أن تجد قوتها[1]، وهنا يركز مالك بن نبي على أولوية اقتصاد القوت عن اقتصاد التنمية، فالاكتفاء الغذائي هو الذي يحقق التنمية فيما بعد وليس العكس[*]، لأن مالك بن نبي يرى أن المشكلة الاقتصادية في العالم الأفرسيوي تنطلق أولا من مشكلة البقاء التي تكون قضية الغذاء من أولوياتها. كما يرى أيضا أن فاعلية وقوة الاقتصاد الأفرسيوي في توحده، أي في اندماجه وتشكّله في تجمّع دولي إقليمي، وإخراجه من القومية التي تجعله منغلقا ومتخلفا، فالاقتصاد الموحد هو الحل لنمو وتطور البلدان الأفرسيوية المتخلفة[2].

وإن دعوة مالك بن نبي لبناء الاقتصاد الأفرسيوي الموحد نابعة من جملة الإمكانيات والمقومات التي تمتاز بها الدول الإفريقية والآسيوية المساعدة عن تحقيق هذا التكتل الاقتصادي، والتي في مقدمتها الموارد الاقتصادية المتوفرة، من مؤهلات زراعية ومواد خام أولية، "وهذان هما ثديا الاقتصاد الأفرسيوي، ووسيلتا بعثه"[3].

فعلى مستوى الزراعة: فإن الدول الأفرسيوية تمتلك مؤهلات ضخمة تمكّنها من تحقيق الاكتفاء الذاتي الذاتي والتصدير أيضا، ومن هذه المؤهلات نجد المساحات الشاسعة والأراضي الخصبة الصالحة للزراعة. والموارد المائية من أنهار كدجلة، والفرات، النيل، الميكونج بإندونيسيا والذي يمر على الصين، تايلاند، ولاووس وكمبوديا، الفيتنام. والتنوع المناخي كتوفر المناخ المتوسطي على دول الاتحاد الأفرسيوي خاصة منها الإفريقية

1 – الطاهر سعود: التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 230.

* لقد انتهجت الكثير من الدول التي خرجت من دائرة الاستعمار السياسي، سياسة التصنيع وقدمتها على الزراعة، من هذه الدول الجزائر حيث أنشأت مصانع كبرى مثل مصنع الحجار للحديد والصلب، وأهملت الزراعة التي تميزها كالحمضيات والزيتون، وبما أن كلاهما الزراعة والصناعة تحتاجان الماء، فإن اللتر المكعب إذا ما وجّه إلى الصناعة فإنه أقل ربحا من إذا ما وجّه الى الزراعة كالزيتون فإنه يضمن إنتاج 10 لترات من الزيتون، [أنظر: مداخلة الدكتور بختاوي السعيد رئيس الجمعية الوطنية لغراسة وزراعة الزيتون على الموقع التالي: https://www.youtube.com/watch?v=N4EmsluGd0s&t=651s، أطلع عليه بتاريخ : نوفمبر 2023م.]

2 – ابن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص ص 162 – 163.

3 – المصدر نفسه، ص 159.

المغاربية، التي يجعل منها منتجة للمحاصيل على مدار العام. ناهيك عن الغطاء الحيواني الذي تتميز به دول التكتل.

وانطلاقا من هذه الإمكانات يدعو ابن نبي دول التكتّل إلى إنشاء امبراطوريات زراعية اقتداء بالصين في انتاج القطن والاتحاد السوفياتي في انتاج القمح[1]، وبالتالي توجيه الاتحاد الأفرسيوي إلى نظام المزارع الجماعية التي تتكامل فيها، إمكانات دوله من طاقات بشرية، مائية ومناخية...وغيرها.

ويعطي ابن نبي تصورا عن هذا النظام من خلال التمثيل على مستوى العالم العربي كونه جزء من الاتحاد الأفرسيوي فيذكر: " إن ليبيا على سبيل المثال، لها متسع من التراب، ومصر لديها فائض من العدة البشرية، وللكويت فائض من المال المعطل، فلو اجتمعت هذه العوامل الثلاثة في خطة تجريبية لأدرك العالم العربي كله أن شروط الإقلاع والاكتفاء الذاتي من تحت يده "[2].

هذا النموذج الاقتصادي المذكور في المثال يمكن تحقيقه على المستوى الأفرسيوي عموما، فمالك بن نبي يرى أن حل الاكتفاء الغذائي يكون عن طريق ولادة اتحادات زراعية بين دول التضامن الأفرسيوي للتحرر من التبعية التي تمارسها الدول الغربية والتي استبدلت السلاح بعرف الزيتون، والبندقية بالسلاح الأخضر.

وعلى مستوى المواد الأولية الخام: فتتميز الدول الأفرسيوية بثروات هامة من المواد الأولية، كالمعادن، النفط، الغاز، المطاط، فهي دول غنية بالمواد الأولية. إلا أن هذه الدول تواجه مشكلة تسويقها، ولأنها لا تملك وسائل تغييرها وتصنيعها من مصانع تحويلها وتكريرها تلجأ هذه الدول إلى تصدير مواردها الخام " التي أضحت تقع تحت خداع منطق البورصات بكل ما يحمل هذا المنطق من اصطناع ميكيافيلي وتزييف، إذ يؤدي تسعير البورصة إلى ارتباط المادة الأولية بالعملة، وهذا لا يتحدد فيه السعر استنادا إلى العناصر الاقتصادية

1 – ابن نبي: فكرة الإفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص 161.

2 – ابن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، ط1، 2000م، ص 102.

الخاضعة لقانون العرض والطلب فحسب، بل للإرادة الخاصة لمن في حوزته العملة "[1]، مما يجعل العملة سلاح الاستعمار الاقتصادي الغربي المسلط على البلدان المنتجة للمواد الأولية.

ولهذا يلجأ ابن نبي للتنظير إلى خطة ذكية مضادة لما ينتهجه المستغل الاقتصادي الغربي من تسلط للبورصة على السوق العالمية، فيدعو التكتل الأفرسيوي إلى إنشاء مصرف المادة الخام في مقابل مصرف العملة[2]، كآلية جديدة وسياسة اقتصادية تعمل على تخليص المادة الأولية من سلطة العملة بانتهاج سياسة المقايضة بين محور واشنطن – موسكو كمحور للصناعة، ومحور طنجا – جاكرتا كمحور للمواد الأولية الخام، على ألا تكون هذه السياسة الاقتصادية الجديدة كتحد للدول العظمى والمؤسسات المالية العالمية، وإنما تكون في إطار مشروع جديد تدعيم العدالة بين الدول والفعالية في البلاد المتخلفة [3]، وبذلك تكون بلدان كتلة المواد الأولية معتمدة في تكتلها الاقتصادي على مبدأ الفكرة الأفرسيوية الأخلاقي والثقافي "مبدأ اللاعنف" مع الأنظمة الاقتصادية العالمية مما يحول المنطقة الأفرسيوية إلى ميدان اقتصادي تآلفي بينهما تجسيدا للتعايش والسلام.

إذن فإن الأساس الاقتصادي يكون كمبدأ للوحدة الأفرسيوية إلا إذا تم إخراجه من القومية نحو بناء تكتل اقتصادي موحد بين الدول الأفرسيوية معتمدا على ما تزخر به هذه الدول من مقدرات طبيعية وبشرية، ومنتجا لسياسات اقتصادية توحيدية واندماجية متحررة من السلطة المالية الغربية.

---

1 – عمر كامل مسقاوي: في صحبة مالك بن نبي، ج1. دار الفكر، دمشق، ط1، 2013م، ص 575.

2 – الطاهر سعود: التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، مرجع سابق، ص233.

3 – المرجع نفسه، ص234.

المطلب الثالث: أهداف مشروع الوحدة الأفرسيوية

تكمن أهمية الفكرة الأفرسيوية كمشروع على أرض الواقع بدأ تحقيقه الفعلي في مؤتمر باندونغ، فيما استشرف له المفكر مالك بن نبي من وظائف منها:

أولا: الوجودية: والتي من خلالها يحقق ويثبت التكتل وجوده داخليا وخارجيا؛ فعلى المستوى الداخلي ستكون وظيفته في تمكين الاتصال والتواصل للدول الثورية -بعد تحريرها وتحررها- فيما بينها، مما يحقق التماسك الداخلي بين الدول الأعضاء، وعلى المستوى الخارجي فيقوم بتكوين علاقات بالمجموعات الإنسانية المتطورة على محور القوة واشنطن – موسكو، على أسس وصيغ جديدة بعدما كانت تحت صيغ استغلالية استعمارية.

وبهذا يتم لمشروع الفكرة الأسيوية أن يحقق تغيير نظرة محور القوة إلى الدول الأفرسيوية كمحور جديد متماسك وذي تأثير على الرأي العالمي، من منطق التنافر إلى منطق التجاذب[1].

ثانيا: المهمة الرسالية: والتي تتمثل في سياسة الحياد الإيجابي، القائمة على نشر وتجسيد قيم التعايش والتي مكنت في الواقع من الإحالة دون اندلاع حرب عالمية ثالثة رغم الواقع الذري للعالم، "وهكذا نرى التيار الحيادي قد هيأ بقدر ما الظروف السياسية والأخلاقية لجو دولي جديد مسجلا طابع الروح الأخلاقي الأفرسيوي"[2] المتمثل في مبدأ اللاعنف.

وبهذا يكون الاتحاد الأفرسيوي قد نشر رسالته الإنسانية النبيلة "عدم العنف" ووسع من امتداد مناطق حضورها، مما فرض منطق التعايش كحل وحيد لأزمة الحرب الباردة، وتتجسد رسالة التعايش للفكرة

1 – ابن نبي: الفكرة الإفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص 95.

2 – محمد ديلمي: زبدة كتب مالك بن نبي، شركة الأصالة، الجزائر، ط1، 2022م، ص268.

الأفرسيوية، كهيئة دولية منظمة في حركة عدم الانحياز مهمتها حل القضايا والأزمات الدولية وفق العدالة والطرق السلمية، دون الميل إلى أحد المعسكرين الرأسمالي أو الشيوعي.

ثالثا: المهمة الإنسانية العالمية: يعتبر الحضور الأفرسيوي عاملا مهما في التغييرات النفسية للعلاقات بين المحورين، والتي أصبحت تأخذ منحى الابتعاد عن نفسية الاستعمار والقابلية له، وبهذا بدأ زوال التمركز الغربي، الذي يعتبر الغرب هم شعوب الأرض الأكثر تهذبا وتمدنا وفطنة واجتماعية وإنسانية[1]، وهذا التراجع للمركزية الغربية هو مظهر للرسالة العالمية للفكرة الأفرسيوية، التي تعمل على إزالة الحواجز الثقافية والاجتماعية الفاصلة بين الإنسان الأفرسيوي والإنسان الغربي، وبذلك تقدم للعالم رسالة اتّحاد وأخوّة [2]، بين الشعوب مما يشكل مجتمع عالمي متعايش وحضارة عالمية لا مكان فيها للقومية أو الأيديولوجية.

رابعا: المهمة الدعوية الحضارية: وهي تتخلص فيما تضفيه الفكرة الأفرسيوية عن العالم الإسلامي من امتداد لتأثيره، فما له من موقع جغرافي وروحي سواء في العالم أو في التكتل الأفرسيوي، موقعا يتوسط القارات جغرافيا، والثقافات روحيا، فيكون نقطة تلاقي بين الأقاليم والثقافات، مما يمكّنه من تكوين ثقافة شاملة على المستوى الإقليمي طنجا – جاكرتا، وعلى المستوى العالمي كذلك.

وهنا يتجلى تركيز ابن نبي كمفكر مسلم على ما يجب أن يقوم به العالم الإسلامي ككيان إنساني وأيضا جيوسياسي من مهام إدراك نفسه وتصحيح وتعديل قيمه، وكذلك مهام الانفتاح عن الإنسانية وتعديل قيمها، فيكون بذلك دوره التمثّل والشهادة في صناعة حضارة عالمية، "من حيث أن الإسلام هو الجسر الذي

1 – مصطفى كيحل، وآخرون: الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2016م، ص157.

2 – ابن نبي: الفكرة الإفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص95.

يصل ما بين الأجناس والثقافات فهو عامل بلورة، وعنصر جوهري إذا ما أردنا اليوم تكوين مركب حضارة أفروسيوية، وغدا تكوين حضارة عالمية"[1].

وبما أن مالك بن نبي يدرك حال العالم الإسلامي الذي آل إليه في عصر ما بعد الموحدين، وخاصة حقبة الاستعمار الغربي وما تلاها، فإنّه يركّز على الفعالية الحضارية للإسلام كدين خاتم للرسالات موجه للعالمين، والتي تتمثّل في ترجمة مبادئه وقيمه الروحية إلى نظام اجتماعي، فيكون المخلّص من التخلّف الحضاري والاجتماعي للعالم الأفرسيوي، والتخلّف الأخلاقي للعالم الغربي، مما ينعكس على المحورين بالتعايش والسلم الاجتماعي ويخلق مجتمع عالمي.

وكمخرج من الفكرة الأفرسيوية يتضح أن ابن نبي كانت له نظرة استشرافية من خلال ما توفر له من وقائع في عالم إفريقيا– آسيا من ضرورة تكتل إفريقي آسيوي، إلا أن هذا المشروع لم يكلّل بالنجاح إلا في جزئية سياسية فقط، فيما يتعلق بإنشاء حركة عدم الانحياز 1961م.

وإننا اليوم نرى أن هذا الفشل يرجع إلى الجانب الإفريقي والعربي خاصة ولا نقول الإسلامي، من حيث أن الدول الإسلامية الجنوب شرق آسيوية قد حققت الاستقرار السياسي والتطور الاقتصادي، وعليه تبقى الفكرة الأفرسيوية إلى اليوم ضرورية، وأكثر فرص تحقق من حيث أن المادة الأولية والميكنة الصناعية كلها أصبحت متوفرة على مستوى المحور الأفرسيوي هذا من جهة الإمكانيات، وأما من جهة الحافز فإنه ما زال موجود وجود الفكر الاستعماري الذي اتخذ شكلا جديدا هو ثوب الوكالة المتمثل في الفيروس الصهيوني، وهو ما يؤكد أهمية هذه الفكرة الأفرسيوية اليوم أكثر من ذي قبل.

1 – ابن نبي: الفكرة الإفريقية الآسيوية، مصدر سابق، ص219

الفصل الرابع

التنظيرات السياسية البنّابية من العوائق إلى التمثّل في الواقع

المبحث الأول: مثبّطات وعوائق تطبيق التنظيرات السياسية البنّابية

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية للتنظيرات السياسية البنّابية

لقد قدّم مالك بن نبي مشاريع سياسية–كما ذكرنا في الفصل السابق– تركّزت معظمها على المجتمعات الإنسانية الموجودة في النصف الجنوبي من الكرة الأرضية، وهذا لعدّة اعتبارات أبرزها كون مالك بن نبي ينتمي إلى هذه المجتمعات ومعايش لما تعانيه من تخلّف وعدم توازن، فكانت مشاريعه السياسية التي تتصف بالواقعية موجّهة لدول العالم الثالث، بما فيها الإسلامية متألّمًا من الوضع الذي تعانيه، ومتأمّلاً في الأخذ بما تقدمه إليها هاته المشاريع من أفكار واستراتيجيات تنموية.

فهل حضي الطرح البنّابي بالتجسيد الواقعي في الهياكل السياسية؟، أم أنه كان غير محظوظ في الإثمار على واقع الأمة ؟، فما هي العوائق التي منعته من التجسيد ؟، وماهي أبرز تمثّلاته الواقعية؟

المبحث الأول: مثبّطات وعوائق تطبيق التنظيرات السياسية البنّابية

رغم أفاق التنظيرات السياسية لمالك بن نبي إلاّ أنها حُدّت بعوائق وحواجز من التطبيق في سياسات الدول وخططها التنموية، حيث تتمثل هذه المثبّطات والعوائق في:

المطلب الأول: العوائق الداخلية

والتي في صدارتها ما صنعه مالك بن نبي لذاته من عوائق تحدّ من تطبيق فكره، وهو ما تعلّق بجانب الاتصال الفكري مع الجماهير العربية الإسلامية، فكون الجمهور المتلقي للأفكار لغته العربية إلاّ أن ابن نبي المرسل، كانت رسالته بكل ما تحمله من أفكار نهضوية... ذات لغة أجنبية، مما يجعل المصدر غير متوافق نسبيا مع فهم وتلقي الجمهور، ورغم حملة الترجمات للمؤلفات البنّابية إلا أن المترجم خائن بطبعه، مما يُنقِص من قيمة الفكرة التي يحوّل لغتها من الأصل إلى الفرع، كما أن العائق الذاتي يتجلّى في صعوبة مصطلحات ومفاهيم الخطاب البنّابي بالنسبة لجمهور العامة من الناس إلا النّخبة.

وفي هذا يذكر الدكتور البشير قلاتي تجربته الشخصية كمهتم بالفكر البنّابي في تجربة له مع كتاب ((الصراع الفكري في البلاد المستعمرة)) حيث يقول: " بدأت أقرأ، في البداية شعرت بصعوبة كبيرة في استيعاب مصطلحاته ومفاهيمه، التي لم أفقه منها شيئا، أحسست بقليل من الصداع"[1]. وهذه التجربة كانت للدكتور وهو في الصف الثانوي وهو حال شاب متوسط الثقافة، مما يعني أن صعوبة المصطلح البنّابي كانت عائق انتشار لفكره في الأوساط العامة إذا ما قورن بفكر "محمد إقبال" الذي كان متقن للغة العربية ومعتمدا على الأدب والشعر في خطاباته، فمالك بن نبي فكره محدود الانتشار ومقتصر فقط على المثقفين[2].

كما أن عامل التكتّل والتحزّب وتكوين مدرسة لم يكن موجودا في قاموس مالك بن نبي، مما جعله وحيدا لعدم تكوينه لمجموعة من حوله كمدرسة فكرية، مثل تلك التي دأب عليها عظماء الأمة الإسلامية في المجالات المختلفة كالمذاهب الدينية التي كسبت وجودها الفعلي والواقعي من مدارسها وتلاميذ مؤسّسيها، فلم يكن لمالك بن نبي أسلوب التحشيد مما جعل فكره يبقى كتابة دون تجسّد وتطبيق، فالحشد والتلاميذ هم من يحيون فكر أستاذهم ويدفعون للعمل به، فلو كان لمالك بن نبي تلاميذ متقلدين مناصب عليا في الدولة لكانت آثاره مثمرة في سياسات الدولة، فالأثر الواقعي المتجسّد لا يتحقق إلا بالحشد، وفي هذا قوله تعالى:﴿وَنَكْتُبُ مَا قَدَّمُواْ وَءَاثَٰرَهُمْۚ﴾[3].

وعدم الهيكلة المدرسية للفكر البنّابي جعله عرضة للاختراق والتبنّي من طرف الجماعات المتشدّدة، مما أدى إلى نفور الحكومات والسياسات من تطبيقه ومارسوا عليه الحظر مثلما وقع في الجزائر أواخر القرن 20م*.

1 – البشير قلاتي: ما بعد مالك بن نبي، شركة الأصالة، الجزائر، ط1، 2019م، ص149.

2 – زكي ميلاد: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، مرجع سابق، ص 156.

3 – سورة يس: الآية 12.

* مؤخرا قد تم التصالح مع الفكر البنّابي من خلال برمجة العديد من الملتقيات والندوات الوطنية، والتي شارك فيها سياسيين جزائريين وأعضاء السلطة التنفيذية مثل الندوة الوطنية التي أقيمت في الجزائر العاصمة بالمكتبة الوطنية والتي أشرفت عن تنظيمها وزارة الثقافة وافتتحها رسميا الوزير الأول في 2020/10/27م.

وللدكتور رضوان السيّد* أحد أصدقاء مالك بن نبي في المشرق العربي، تصريح في حوار تلفزيوني حول ارتياد الشباب من حركات إسلامية متشددة في مصر وسوريا لدروس مالك بن نبي في دمشق، وكانت تظنّه المخابرات السورية أنه منهم[1].

وهذا التشوّه الذي شاب الفكر البنّابي، ابن نبي في حد ذاته يخشاه، ويخاف على المجتمع الإسلامي منه ومن تفشيه في أوساط الشباب المسلم، حيث تنبأ به في سنوات متقدمة حسب ما ذكره الدكتور رضوان السيّد وذلك في سنة 1969م عندما قال له مالك بن نبي "أنه هناك حركة بروتستانتية في الإسلام أخشى أن تؤدي إلى عنف"[2]، وكان يقصد الحركات الإسلامية المتشدّدة التي التصقت بالفكر الإصلاحي عموما والفكر البنّابي كذلك، فمثّلت عائقا سياسيا في تطبيقه واقعيا.

ومن العوائق الداخلية أيضا، ما تعلّق بالعقل الإسلامي والعربي من تخلّف وضعف في أساسه المفاهيمي والفكري، هذا العقل الذي لا يهتم للأفكار وإنما ينبهر بالأشياء والمظاهر، مما جعل المجتمع الإسلامي نفسه أكبر عائق لفكر ابن نبي بالرغم من أنه هو الموضوع المقصود لهذا الفكر، ومن المضحكات المؤسفات حينما يشاهد المفكر ابن نبي بذاته مظهرا من مظاهر هذا التخلّف والانحطاط الفكري في لقطة رجل بدين يجلس على كتاب الفكرة الإفريقية الآسيوية، فيذكر: " حينما أنظر إلى هذا الرجل الذي هو أمامي، يجلس على الفكرة الإفريقية الآسيوية بكامل وزنه الذي لا يقل عن مئة كيلوغرام، فإنني أفهم مأساة هذه الشعوب التي وسقت كل أفكارها في شحم هذا السيد أمامي، هنا أدرك مأساة هذا الكتاب كم هي كبيرة في

---

* رضوان السيد: مفكر لبناني من أصدقاء مالك بن نبي، ولد 1949 درس بألمانيا وتحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة بتونبغن بألمانيا 1977، لمزيد من التفاصيل [أنظر: السيد ولد أباه: أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2010م، ص ص43 – 52].

1 – أنظر الموقع: https://www.youtube.com/watch?v=90FnTgc15sc، أطلع عليه بتاريخ: 2023/12/11م

2 – لمزيد من التفاصيل [أنظر، الموقع السابق:https://www.youtube.com/watch?v=90FnTgc15sc، أطلع عليه بتاريخ: 2023/12/11م].

عالم لا يفهم الأفكار"[1]، وهو مشهد حيّ أدرك من خلاله مالك بن نبي هون الفكرة واللامبالاة بها في العالم العربي، لذلك يعترف بصعوبة المهمة التغييرية المنوطة بهذا الفكر في هذا المجتمع الأعزل مفاهيميا وإيديولوجيا[2].

واللافعالية الفكرية التي كانت عائق لاستيعاب مشروع النهضة في المستوى العقلي، ينتج عنها اللافعالية العملية، التي تسبب استصعاب العمل والتطبيق له في الواقع، فالعجز الذي يعاني منه العقل الإسلامي يترتب عنه مباشرة اللافعالية في المجتمع الإسلامي، وهذا ما كان عائقا للحركة الاصلاحية التي توالت عبر روادها على الأمة، بما فيها الفكر البنّابي.

وإضافة لهذه العوائق، يبقى غياب الإرادة السياسية للقادة المسلمين في بعث الرؤية الاستشرافية لمالك بن نبي في برامج دوائر حكوماتهم العائق الرئيسي الذي يحول دون تجسيد وتمثّله واقعيا.

المطلب الثاني: العوائق الخارجية

ويتلخّص العائق الخارجي لأفكار مالك بن نبي فيما توليه المراقب الاستعمارية من تتبّع لأفكاره، وإجهاضا لمخططاته، عبر وسائلها ومخبريها، هذه الممارسات بدأت من وقت مبكّر منذ أن كان ابن نبي طالبا في باريس، وبصفته مثّقفا كمثل الطلبة الذين جاؤوا من البلاد المستعمَرة خاصة بلدان شمال إفريقيا، تونس، الجزائر، والمغرب، فإنه كان يشكّل تهديدا للمشروع الاستعماري، لذلك دأبت فرنسا على جذب هؤلاء المثّقفين وإغرائهم بالأموال والمناصب عبر من يعملون في دوائر استخباراتية واستعلامية فرنسية.

ونشاط مالك بن نبي الفكري مع الطلبة المغاربة ومحاضراته عن الإسلام والعروبة وغيرها، شكّلت

1 – عمر كامل مسقاوي: منهجية التغيير عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 110.

2 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص 52.

تهديدا لمشروع هذه الدوائر، فكان مالك بن نبي بمثابة الذبابة التي يزعجها طنينها والتي قد تقطع نسيج بيتها، فأرادت لقاءه عن طريق " لويس ماسينيوس " إلاّ أن ابن نبي رفض اللقاء، من هنا بدأت الحرب الباردة بينه وبين الإدارة الفرنسية وتم وضعه تحت المجهر الاستعماري[1].

هذا التضييق الذي مورس عليه في حياته الفكرية، وحياته العائلية، وحتى حياته الدراسية التي خرج منها صفر اليدين دون شهادة رسمية موقّعة من التعليم العالي الفرنسي، بغية قهره وإبعاده عن نشاطه الفكري وتحطيمه نفسيا، مثلما وقع لزميله "حمودة بن ساعي" الذي عاش بائسا في كوخ دون صاحبة أو ولد، ومات فقيرا معدما بمدينة باتنة لا يقوى على قوت يومه[2]. وهذا الوضع هو ما أراده الاستعمار –من خلال مراقبه– لكل مفكّر أو مثقّف من البلاد المستعمَرة، من حيث أن المثقّف دائما مزعج للمستعمِر*، ويفسد عليه خططه وتنويمه للأهالي.

وإذا كان هذا حال المراقبة الاستعمارية وتضييقها عن المفكر مالك بن نبي وهو لا يزال طالبا، فإن خطرها أصبح أعظم لما لامست إنتاجاته الفكرية واستراتيجياته التنموية والحضارية والسياسية، والتي منها فكرة كومنويلث الإسلامي، " هذه الفكرة التي لم تغيب عن مراقب الاستعمار المختصة منذ الوهلة الأولى التي أذيعت فيها على الجمهور بين سلسلة الدراسات التي يزمع نشرها في (سلسلة الثقافة الإسلامية)، ومن ثمّ فهل تندهش أيها القارئ المسلم الطيب، إذا قرأت صبيحة ذات يوم في صحيفتك هذه السطور المحررة كما يلي: عندما فاضل الجمالي يسافر إلى لبنان كان يزور حزب الكتائب ويثير في أعضائه الشبان النزعة إلى الفتنة الطائفية ضد المسلمين، ويخرج من دار الحزب ليعقد المؤتمرات الصحفية التي يدعو فيها إلى تكوين (كومنويلث

1 – ابن نبي: العفن، ج1، تر: نور الدين خندودي، دار الأمة، الجزائر، ط1، 2007م، ص 26.

2 – المصدر نفسه، ص 128.

* للمزيد من التفاصيل والتعمّق حول فيه آليات دحض وحظر الأجهزة الاستعمارية لأفكار أبناء المستعمرات، [أنظر كتاب، مالك بن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1981م].

إسلامي)"[1]، فكانت مواجهة مراقب الاستعمار لفكرة الاتّحاد الإسلامي مواجهة منهجية وخبيثة، مستخدمة في ذلك وسائلها وعملائها لإفشالها وقتلها، وابعادها عن مسارها ومدارها.

فالاستعمار لا يكتفي بمجرد الاستعلام عن الفكرة وإنّما يسعى في قتلها، وللأسف عندما تكون وسيلته لذلك أبناء المستعمرات ذاتهم مستغلا فيهم ضعف أساسهم المفاهيمي والفكري (كما ذكرناه سابقا)، الذين يؤدون مهمة قرون الاستشعار للاستعمار يترصد بها حركية الأفكار، التي يهتم بها أكثر من اهتمامه بالبترول والمواد الأولية، لما لها من أهمية في التوجيه الاجتماعي[2]، فيحول بذلك الاستعمار دون تكوين المجتمعات لعالم الأفكار التي منها نهوضها وتنميتها.

وإن المراقب الاستعمارية خلال تعرضها لفكرة الكومنويلث الإسلامي وحرمانها من التجسيد الواقعي فإن ذلك كان عن طريق الفتن الداخلية في العالم الإسلامي، وكذلك عن طريق الإحالة بين المفكر والقيادات السياسية، فقد "حرص الاستعمار على الحيلولة بين الفكر والعمل السياسي بنشر جوٍّ من عدم الثّقة بين المثقف ورجل الدولة، حتى يبقى الأول مشلولا والثاني أعمى، وبذلك ينشأ لدينا مجتمع معوّق لا يقدر على شيء"[3]، وقد نجح في ذلك ومجتمعاتنا الإسلامية اليوم خير دليل على نجاحه هذا.

فالاستعمار هو ذلك الأخطبوط الذي له أذرع في كل دواليب الدول التي كانت مستعمَرة، هذه الأذرع هي التي تحول بين من يمتلك الفكرة ومن يمتلك الإرادة السياسية في تطبيقها، وكثيرة هي المشاريع التي أطلقها المفكرون وتغنّى بها الساسة، لكن ضاعت جهودهم سدى في أغلبها إن لم نقل كلها.

1 – ابن نبي: فكرة كومنويلث إسلامي، مصدر سابق، ص 57.

2 – عمر نقيب وآخرون: سؤال النهضة عند مالك بن نبي، سلسلة دراسات حول مالك بن نبي، شركة الأصالة، الجزائر، ط1، 2019م، ص 299.

3 – المرجع نفسه، ص 297.

فأين مشروع الوحدة المغاربية ؟، والوحدة العربية ؟، هذه الأخيرة التي عبّر عنها مالك بن نبي في كتابه تأمّلات بـ ((خواطر عن نهضتنا العربية)) التي تحمل فكرة التكامل العربي والكتلة العربية، مشاريع عظيمة أجهضتها أيادي الاستخبارات الغربية، والتي منها ما هو مزروع في أجهزة دول عربية.

وقد حدث مع مالك بن نبي موقف يذكره في مذكراته ((شاهد على القرن))، حين عُيِّن كخبير استراتيجي في معهد الدراسات الاستراتيجية بالقاهرة، هذا المعهد التابع للمخابرات المصرية، حيث وجد شخصا في المعهد يعرف عنه ابن نبي علاقات مع "ماسنيوس" وما وراءه من جهاز اتصالات شمال إفريقيا، الذي يسميه ابن نبي بـ المكتب الثاني في كتابه العفن، هذا الجهاز المكلّف باقتفاء السّاسة ورجال الدين والمثقّفين والشخصيات المؤثّرة في المجتمعات الشمال إفريقية، فلمّا وجد هذا الشخص ما كان من ابن نبي إلاّ أن استقال من المعهد، فمن مثل هكذا مناصب وأجهزة تسيطر عليها المراقب الاستعمارية تكون الحيلولة بين المثقف ورجل السياسة.

ومن الأفكار المخذولة التي سطّرها ابن نبي جيوسياسيا، نجد الفكرة الإفريقية الأسيوية التي تبحث – كما ذكرنا سالفا– على تجسيد التكامل بين الدول الإفريقية والآسيوية على محور طنجة – جاكرتا، فالتضامن الأفرسيوي بقي كتابة وأفكارا ولم يُستغل من الدول العربية، كما أنه قوبل من طرف القيادات السياسية بالبرودة والاستهزاء.

وهذا لأن المراقب الاستعمارية عملت جهودها في إفشال التوجه العربي للإفريقية الآسيوية، بهدف استغلال الفكرة من طرف الكيان الصهيوني الذي كان متابعا للأفكار والأحداث، حيث جاء في أوراق ابن نبي الخاصة التي عنونها بـ "الكتاب والوسط الإنساني" والمنشورة من طرف عمر كامل مسقاوي، أنّ مصير

الإفريقية الآسيوية أصبح بين يدي بن غوريون*، الذي أسّس في تل أبيب معهد إفريقي آسيوي سيستقطب خبراء من آسيا وإفريقيا، من خلاله تهدف إسرائيل لتحويل سياستها نحو كل من إفريقيا وآسيا[1].

وبذلك استولت إسرائيل على الفكرة التي أنتجها ابن نبي، والتي عقد عليها آمالا كبيرة في خدمة المحور طنجا– جاكرتا، وهكذا كانت المراقب الاستعمارية بالمرصاد لأفكاره وحائلا منيعا لتجسيدها.

وعليه يمكن القول أنّ مثبّطات تجسيد الفكر البنّابي واقعيا لا تخرج من ثنائية الاستعمار والقابلية للاستعمار، ويلخص مالك بن نبي ذلك في قوله: "فإذا سُمح لي أن أعلّق على هذه الحقيقة بشيء من تجربتي الشخصية بصفتي كاتبا، أقول: إنه ما أصابني الاستعمار بأذى يعطّل نشاطي، إلا عن طريق هيئة دينية إسلامية، أو سلطة في بلاد عربية"[2]، وكان يقصد هنا أن المراقب الاستعمارية لها عيون وأذرع داخلية كانت مسلّطة على المثقّفين سواء كانت هذه العيون متمثّلة في قيادات إصلاحية إسلامية أو قيادات سياسية.

ويكشف ابن نبي عن أحد هؤلاء القادة في المجال الديني وهو الشيخ الطيب العقبي وعلاقته بأحد ممثلي المخابرات الفرنسية*، فكانت أغلب المؤسسات الدينية أو السياسية كالأحزاب وغيرها، مخترقة من أجهزة المخابرات الاستعمارية وتعمل لصالحها من خلال قطع الطريق عن كل ما يُمكِّن من تنوير المجتمع وتوجيهه، وكانت أفكار ابن نبي أحد مواضيع هذه المؤسسات، في الإعاقة لا التجسيد.

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية للتنظيرات السياسية البنابية

رغم العوائق فإن لأفكار مالك بن نبي رؤية استشرافية مستقبلية، تحقّقت هذه الرؤية من خلال برامج

---

* دافيد بن غوريون (1886–1973) أول رئيس وزراء للكيان الصهيوني، [أنظر الموقع: دافيد–بن– غوريون https://ar.wikipedia.org/wiki/، أطلع عليه بتاريخ: 2024/01/04م].

1 – عمر كامل مسقاوي: منهجية التغيير عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 83.

2 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص 200.

* ولمزيد من التفاصيل [أنظر، كتاب: مالك بن نبي: العفن، مصدر سابق، ص ص 45 – 46].

نهضوية اعتمدتها سياسات دول آمنت بتنظيراته ومشروعه السياسي، وهذا الأثر الواقعي منه ما هو على المستوى العربي، وكذا الإسلامي، وحتى على المستوى العالمي.

المطلب الأول: الصعيد العربي

وهو المستوى الأقل حظوظا في تطبيق الفكر البنّابي السياسي، وذلك لاعتبارات ذكرت سابقا، فكانت السياسة العربية سواء الوطنية الجزائرية، أو القومية في الوطن العربي ضعيفة الاعتماد على أفكار مالك بن نبي —و هنا نقصد بالسياسة الرسمية المؤسساتية – إلا في مصدرها المتعلّق بالفضاء الاجتماعي، والذي يشمل أولئك المتأثرين بأفكار مالك بن نبي، ففي الجزائر "يدعى أنصاره بأصحاب الجزأرة، وكانوا يشكّلون جناحا نشطا في الحركة الإسلامية المعاصرة"[1]، التي على إثرها تشكّلت نخبة من المتعلّمين والمثقّفين، تجسّد فعليا النموذج البنّابي روحيا، وفكريا، وعمليا[2]، فتكوّن بذلك جيل في الجزائر برغم النكبات التي توالت عليه – كأحداث العشرية السوداء– كان معجبا بأفكار مالك بن نبي، منها التي تترجمت مؤخرا في الحراك الشعبي المبارك–على حد تعبير الرئيس عبد المجيد تبون– الذي أنقذ الدولة الجزائرية من الذوبان وانتصر بفضل سلميّته تحت حماية الأمن والجيش[3]، وهو الحراك الذي كان حاملا شعار عدم العنف، والنّابع من طبقة الوعي والثقافة الجزائرية الأصلية، والمحمي بفضل أجهزة الأمن من التدخلات الأجنبية، التي أفسدت سابقا حركات الربيع العربي في الدول العربية كسوريا، ليبيا...و غيرها.

كما أن السياسة الجزائرية الرسمية أصبحت تُعنى بأفكار مالك بن نبي، وذلك مثلا من خلال تنظيم مراكزها ووزرائها الندوات والملتقيات حولها، فها هو الوزير الأول الدكتور عبد العزيز جرّاد يفتتح الندوة الوطنية

1 – أبو القاسم سعد الله: على خطى المسلمين حراك في تناقص، مرجع سابق، ص 263.

2 – عمر النقيب: مقوّمات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، ط1، 2009م، ص13.

3 – أنظر الموقع التالي: الرئيس عبد المجيد –تبون –للجزيرةhttps://www.aljazeera.net/politics/2021/6/8أطلع عليه بتاريخ: 06/01/ 2024م.

الأولى في 27 أكتوبر 2020م حول أعمال مالك بن نبي، حيث أعرب عن عبقرية المفكر في معرفة الجغرافيا السياسية من خلال الكومنويلث الإسلامي وكذلك الأفرسيوية، كما تطرق الوزير الأول إلى رؤية مالك ابن نبي للمستقبل حول صدام الحضارات ونهاية التاريخ، مؤكدا ضرورة إدماج فكره في برامج مدارسنا وجامعاتنا*، وهذا ما زكّته كذلك وزيرة الثقافة الجزائرية مليكة بن دودة [1]، والتي في فترة وزارتها نشطت الملتقيات والندوات حول فكر مالك بن نبي، هذه الوزيرة التي اهتمّت بأفكار الرجل وسعت إلى تحقيقها في مجال الثقافة، وأرى في تعيينها للدكتور **عمر بوساحة** أحد المتأثّرين بمالك بن نبي كمستشار للكتاب بوزارة الثقافة تأسيسا لثقافة الكتاب قراءة وتأليفا أحد مظاهر هذا الاهتمام، مما يساهم في تكوين الوعي المجتمعي من حيث أن المجتمع الذي يقرأ لا يجوع ولا يستعبد، " فيصبح من الضروري النظر إلى الفكر والثقافة كأساس لانطلاق أية سياسة تنموية تستهدف تحديث المجتمع ونقله من حالة التخلّف إلى حالة أكثر تقدما"[2]، وتكون خطة التنمية ناتجة من البناء الفكري للمجتمع ذاته.

كما أن السياسة الوطنية الجزائرية في قراراتها بخصوص التعديلات الدستورية خاصة تلك التي أقرّت أخلقة الحياة السياسية، وإبعاد المال الفاسد عن الممارسات السياسية، وتشجيع النخبة الجامعية عن دخول عالم السياسة، كلها تتوافق مع الرؤى البنّابية الرامية الى تحرّي العلم والمبدأ الأخلاقي كأساس سياسي، وإرادة سياسية من طرف المؤسسات العليا في الدولة للابتعاد عن البوليتيكا التي كانت تمارس في سوق الانتخابات الجزائرية، والتي مازالت ذاكرة المواطن الجزائري وكذلك حسابته ومواقعه الالكترونية تحتفظ ببعض أمثلتها، التي كانت تخرج من شخصيات يتبوؤون أعلى المناصب في هرم السلطة.

---

* في المدارس الثانوية يدرّس مالك بن نبي في إطار نصوص المطالعة الموجّهة لطلبة البكالوريا تحت نص عنوانه "انسان ما بعد الموحدين"، وفي الجامعات يدرّس لشعبة الفلسفة في مقياس فكر جزائري الموجّه لطلبة الماستر. وبالرغم من هذا التوجّه لأفكار مالك بن نبي إلا أنه لا يزال قليل الاستفادة منه في تكوين الإنسان والفكر.

1 – أنظر الموقع: الوزير الأول –يفتتح – الندوة– الوطنية–https://www.elitihadcom.dz/. أطلع عليه بتاريخ: 06/01/ 2024م.

2 – محمد السويدي: مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1990م، ص 100.

كما أنّ المقاربة البنّابية تظهر من خلال ما أقرّه الرئيس "عبد المجيد تبون" من تجنّب للاستدانة الخارجية وقت الأزمة الاقتصادية، التي مرّت بها الجزائر كمُخلّف لسياسة العصابة من تبذير للمال العام، وكذلك تحديد الاستيراد للضروريات فقط، مما جنّب الدولة استنزاف العملة الصعبة وتبييض الأموال.

هذا القرار الذي حافظت من خلاله الدولة على استقلاليتها وسيادتها الداخلية والخارجية، هو ما يأتي في إطار السياسة الاقتصادية التي اعتمدتها الدولة كي لا تقع فريسة لمراكز العملة العالمية، والتبعية الاقتصادية، يتوافق مع منطق ابن نبي الرامي إلى الابتعاد عن تكديس الأشياء.

وعلى المستوى العربي تبرزه التجسّد السياسي لفكر مالك بن نبي في الساحة السياسية التونسية من خلال ما يعرف بحزب حركة النهضة* الذي تأسّس على يد الدكتور راشد الغنوشي، وعبد الفتاح مورو، وآخرون. هذا الحزب السياسي الذي استلهم بعض أفكاره ومبادئه من التيار الإصلاحي والذي يعد أبرز مفكريه مالك بن نبي: كاعتماده الخط الديمقراطي ونبذ العنف، والمرجعية الإسلامية، وكذلك بعض أهدافه: من تجديد للفكر الإسلامي، التنمية الاقتصادية العادلة، والنضال من أجل الوحدة الإسلامية[1]، ويذكر نائب رئيس الحركة "عبد الفتاح مورو" في حوار له مع قناة الجزيرة، أنهم تعرّفوا فكر مالك بن نبي في مؤتمرات الفكر الإسلامي كمفكر أعاد إلى أذهانهم الفكر الخلدوني المعدّل على واقع القرن العشرين[2].

من هنا يتضح أن حركة النهضة لحزب سياسي ينتهج التيار الاصلاحي الإسلامي لم تتسلل إليه الأفكار المتطرفة مثل التفكيرية، من حيث أن الحركة تعاملت مع الإسلام كعامل تحضّر وليس هو الحضارة.

---

* حركة النهضة التونسية: هو حزب سياسي ذو تيار إسلامي، تم تأسيسه في تونس 6جويلية1981م، من الأعضاء المؤسّسين: راشد الغنوشي، عبد الفتاح مورو، أنظر الموقع:https://ar.m.wikipedia.irg/wiki.أطلع عليه بتاريخ:02/07/ 2024م.

1 – أنظر الموقع: حركة النهضة التونسية/https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/6/24. أطلع عليه بتاريخ:02/07/ 2024م.

2 – أنظر الموقع التالي: https://www.youtube.com/watch?v=psv5BoehJHU .أطلع عليه بتاريخ:02/07/ 2024م.

وهذا ما كان يراه ابن نبي من وجوب تفعيل الفكرة الدينية لتحقيق التقدم والعودة إلى مضمار الحضارة.

وعليه فإن أفكار ابن نبي السياسية قد وجدت من يسمعها يسعى في تطبيقها على المستوى الاجتماعي المدني، وكذلك -بشكل ضعيف- على المستوى المؤسساتي في الدول المغاربية؛ الجزائر وتونس.

المطلب الثاني: الصعيد الإسلامي

وهو المستوى الذي حضي بتركيز مالك بن نبي من خلال البحث في مشكلة تحضّر العالم الإسلامي، الذي كان ومازال يعاني التخلّف والتأخّر بالرغم من امتلاكه المقوّمات المحققة لنهضته، واليوم رغم امتلاكه لوسائل الحضارة إلاّ أنها ليست أصيلة فيه مما يجعلها عائقا للنهوض أكثر من أن تكون محفّزا عليه.

وهذا النموذج الذي نتحدث عنه هنا يتلخص بشكل خاص في العالم العربي والإفريقي، لأن هناك دول إسلامية استطاعت أن تحقق ثورة نهضوية وحضارية، وهي دول جنوب شرق آسيا الإسلامية التي أصبحت تُلقَّب بالنمور الآسيوية لما حققته من تطور اقتصادي بالرغم من العولمة والهيمنة الغربية الأمريكية، ومن هذه الدول سنعرض نموذج يتمثل في:

دولة ماليزيا:

ارتبط ظهور دولة ماليزيا كقوّة اقتصادية مع تولّي الدكتور محمد مهاتير رئاسة الوزراء فيها، حيث أقدم على تطبيق مشروع نهضوي حضاري له مبادئ متأصّلة من المجتمع والدين كما له أهداف وآفاق إنمائية في كافة

المجالات، فكان بذلك محمد مهاتير صانع النهضة الماليزية الحديثة متأثرا بأفكار مالك بن نبي مفعّلا لها في أرض الواقع[1]، محققا إقلاعا اقتصاديا وحضاريا.

وهذا الاتصال الفكري بين المفكر والسياسي المتجسّد في أرض الواقع ينطلق من مهمّة التغيير وأهمية ووجوب التغيّر من حالة التقهقر الاجتماعي والحضاري إلى حالة التقدم والتطور، فمجال التغيير كان نقطة التلاقي بين السياسي محمد مهاتير* والمفكر مالك بن نبي، مما يعني أن النهضة الماليزية هي إجابة عن سؤال النهضة عند مالك بن نبي وفق منهجية التغيير البنّابي.

وما يوضّح التفعيل الفكري البنابي في النهوض والإقلاع الماليزي هو ما انتهجه رئيس الوزراء محمد مهاتير خلال التخطيط لمشروعه، من الاقتداء بالنهضة اليابانية من حيث أن كوكب اليابان موضوع اقتداء لكل العالم الإسلامي حسب ابن نبي، فكانت ماليزيا سباقة لذلك ومستلهمة من التجربة اليابانية أهمية الاعتماد على الذات، وصناعة الحلول داخليا دون الاعتماد على الوسائل الجاهزة المستوردة، وتفعيل دور الإنسان وضرورة توفير الشروط الفنية والمنهجية والعملية للنهضة[2].

فأخذت ماليزيا المنهج والفكرة والطريقة من بلد آسيوي حديث النهضة، لا الوسائل الجاهزة، وإنما فكرة صنع الوسائل وتوجيه الإمكانات للنهوض الذاتي، والتحضّر الذاتي، فكانت سياسة "النظر شرقا" التي اعتمدها محمد مهاتير لا تُعنَى بالنظر للقدرة التصنيعية اليابانية أو حتى الكورية الجنوبية (دول آسيا حديثة النهضة بعد الحرب العالمية الثانية)، وإنما إلى العناصر التي أسّست لنجاحها من أسس اجتماعية، نفسية،

1 – محمد بابا عمي: سؤال الحضارة، مرجع سابق، ص 61.

* محمد مهاتير: ولد في 10 جويلية 1925 في ولاية قدح بماليزيا، شغف بالسياسة بالرغم من كونه طبيب، تدرج في المناصب السياسية من عضو برلماني إلى وزير التعليم ثم رئيس وزراء ماليزيا من 1981 إلى 2003، وكذلك 2018 إلى 2020م، [أنظر فتيحة بارك: الاتصال الفكري دراسة تحليلية لعلاقة السياسي بالمفكر مهاتير محمد ومالك بن نبي، دار الأيام، الأردن، ط1، 2020م، ص ص 133 – 148].

2 – سالم فتيحة: النهضة عند مالك بن نبي قراءة أم استشراف–النهضة الماليزية أنموذجا–، مجلة أفاق فكرية، المجلد 04، العدد 09، أكتوبر 2018م، ص ص 228 – 229.

ثقافية، وعقدية[1]، وهي أسس في أغلبها متعلقة بالعنصر الأساسي في معادلة الحضارة عند مالك بن نبي وهو الإنسان.

فكان الإنسان عند مهاتير هو أساس العملية الإصلاحية لذلك ركز على تكوين الإنسان الملايوي الأصيل وتحضيره من خلال الحرص على تربيته وتعليمه[2]، فالإنسان الماليزي عند مهاتير هو فريق العمل الذي تَجِبُ جاهزيته، فعمدت سياسة مهاتير إلى تدعيم قطاع التربية والتعليم، ولأن مهاتير كان وزيرا للتعليم سابقا فإنه يدرك كيفية الارتقاء بهذا القطاع، وما يلزمه من دعم ومرافقة.

فكانت مرجعية مهاتير إسلامية من حيث أن الدعوة إلى التّعلم كانت أول خطوات تحضير الإنسان المسلم زمن النبوّة واقتلاعه من مستنقع جاهليته وقيمه الروحية البائدة، وكذلك جاء نهج مهاتير الذي اعتمد على التعليم في "استئصال المعتقدات الهندوسية التي ترسّخت في العقلية الملايوية، وسيطرت عليها قبل مجيء الإسلام، فلعب التعليم دورا مهما لاستئصال هذه العقائد الروحية، ليحل محلّها إيمان إسلامي واضح، فاقتصر التعليم في البداية على العبادة والأخلاق "[3]، ثم توسّع ليشمل التعليم الفني والتقني الموجّه إلى استغلال الموارد الطبيعية المتاحة في الدولة.

كما انتهجت السياسة الماليزية الانفتاح على الدول المتطورة والنّهل منها للعلوم والتقنية والتسييرات الإدارية الناجعة، وذلك عبر ارسال الدفعات الطلاّبية المتوالية للدول الأجنبية، وكان أبناء مهاتير نفسه من أولئك الطلبة الذين توزّعت بعثاتهم بين الدول الغربية الأمريكية والشرقية الآسيوية[4].

فكان التعليم هو نقطة البداية للنهضة الماليزية، حيث خصّصت له السياسة الماليزية ميزانية ضخمة، ومن ثمّ تكوين نخبة ماليزية قادرة على التغيير والمحافظة عليه، فالقفزة الماليزية لم تنزل من السماء ولم يهبها

1 – محمد مهاتير: طبيب في رئاسة الوزراء، تر: أمين أيوبي، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م، ص 446.

2 – فتيحة بارك: الاتصال الفكري، مرجع سابق، ص 171.

3 – فتيحة سالم: النهضة عند مالك بن نبي قراءة أم استشراف، مرجع سابق، ص 233.

4 – محمد مهاتير: طبيب في رئاسة الوزراء، مرجع سابق، ص 367.

المستعمِر، وإنّما كانت بناءً داخليا متدرّجا ومتواصلا كانت فيه التربية والتعليم الموجّه للمجتمع من خلال تصفية الموروث السلبي، والتطعيم بكل ما هو إيجابي[1]، وبذلك يكون محمد مهاتير قد استفاد من نقد مالك بن نبي للسياسة الأندونيسية (بلاد جاوة) حين استقدمت الخبير الألماني "الدكتور شاخت" لرسم نهضتها، والتي لم تتحقق أنذاك بحكم أن تخطيط المشروع غير متناسب مع المقومات الأنثربولوجية في أندونيسيا.

وعلى هذا فإن مهاتير قد أصّل لمشروعه النهضوي عندما ركز في بداياته على التعليم والتربية التي هي عملية تثقيف وأخلقة للحياة العامة حسب ابن نبي، فازدهار ماليزيا اقتصاديا ما هو إلا انعكاس للاهتمام بالمنظومة التعليمية التربوية.

كما انتهج مهاتير خلال سياسته الاقتصادية الابتعاد قدر الإمكان عن القروض الأجنبية، فلم تقع بلاده في المديونية للمراكز المالية العالمية، وذلك بفضل اعتمادها على سياسة التمويل الداخلي والذاتي، وقد كانت مدّخرات المواطنين هي المنقذ لماليزيا من الأزمة الاقتصادية سنة 1997م، حيث خرج الشعب الماليزي نساء ورجالا في حملة تبرع بمدخراته من أموال وذهب، معلنا تضامنه وتوحّده في وجه الأزمة مع قائده مهاتير، واستطاعت ماليزيا تجاوز الأزمة دون الاعتماد على صندوق النقد الدولي[2].

وهذا النجاح يُرد أولا إلى وعي الشعب الماليزي، وكذلك ثقته بقيادته السياسية التي لم تأت من فراغ، وإنما من صدق القيادة ووطنيّتها التي لمسها الشعب واقتنع بها من خلال الخطابات السياسية، التي كثيرا ما حملت في مضمونها فكر مالك بن نبي النهضوي، "وليس من شك بأن مهاتير هنا وحكومته قد طبّقوا هذه السياسة الراشدة متأثرين بمالك بن نبي الذي أكّد على الانطلاق في الحلول من الأوضاع الذاتية والاجتماعية

1 – محمد بغداد باي: التربية والحضارة بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور بن نبي، عالم الفكر، الجزائر، ط1، (د ت)، ص 152.

2 – فتيحة بارك: الاتصال الفكري، مرجع سابق، ص 167.

الخاصة بالبلد المعني دون اللجوء إلى الحلول الأجنبية"[1]، فكانت النهضة الاقتصادية الماليزية قائمة أولا على الاستثمار الاجتماعي قبل الاستثمار المالي.

فالسياسة الماليزية قدّمت التنمية البشرية كونها هي التنمية الاقتصادية، فكان تكوين العقل الماليزي، وبث الإرادة والأخلاق في الإنسان الماليزي هو نقطة البداية لتحقيق اقتصاد قوي ومتسارع متفوق حتى على البلدان الكبرى ذاتها، وهذه المنهجية الاقتصادية هي التي دعا لها مالك بن نبي الدول الإسلامية حديثة الاستقلال، والتي ظنّت أن الاقتصاد لا ينجح إلا بين الخيارين الرأسمالي أو الاشتراكي ولا يوجد غيرها.

وإن مهاتير في سياسته الاقتصادية يكون قد اعتمد فلسفة اقتصادية قائمة على الروح الأخلاقية الإسلامية، "فطُبِعَت تجربة ماليزيا الإنمائية بالطابع الإسلامي، المتمثّل في البنوك الإسلامية، وشركة التكافل الاجتماعي الإسلامي، والتنظيم لأموال الزكاة، إلى جانب الأعمال الخيرية التي استفادت منها الأقليات في المجتمع الماليزي"[2]، فكان الاقتصاد الماليزي نابعا من مرجعيات الشعب الماليزي وليس غريبا عنه، وتحكمه القيم الإسلامية، ولم يكن ماديا بحتا، وإنما مراعيا للجانب الروحي، فأسهم ذلك في بناء وحدة اقتصادية واجتماعية مشتركة.

كما أن السياسة الاقتصادية التي أطلقها مهاتير والتي تعرف بالدينار الذهبي، التي تُعنَي بإدخال الذهب كعملة تتميز بثبات القيمة في المعاملات الاقتصادية الدولية، تأتي في سياق أسلمة الاقتصاد من جهة، ومن جهة أخرى تقليل سيطرة الدولار الأمريكي على النظام النقدي الدولي، وشرعت الدولة الماليزية في تجسيد هذه الفكرة محليا إلى جانب عملتها الرسمية الرينغيت الماليزي، "واليوم في ماليزيا يوجد خمس وكالات لصك الدينار الذهبي وهي: الدينار الذهبي الإسلامي، دار الصك الملكية للدينار الذهبي، الدينار الذهبي لكيلا نتان،

1 – يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 285.

2 – فتيحة سالم: النهضة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 238.

الدينار العمومي، الدينار الذهبي لمعظم شاه "[1]، وأصبحت هذه الفكرة حقيقة وواقعا ماليزياً مع إمكانية توسّعها في المعاملات الخارجية، خاصة مع الدول الإسلامية.

فهذه السياسة وإن كانت تاريخيا نتاج الأزمة التي تعرّضت لها دول جنوب شرق آسيا سنة 1997 كردّة فعل عن الهيمنة الغربية لمراكز المال العالمية، وتحكّمها عن طريق العملة في اقتصاديات الدول النامية بما يخدم مصالحها فقط، إلا أنها سياسة تحمل تأثرا كبيرا لما نظّر إليه المفكر مالك بن نبي من تكوين لمصارف المواد الأولية كمقابل في المعادلة التجارية لمصارف العملة العالمية، وانتهاج طرق المقايضة سلعة بسلعة والذهب هو أحد أنواع هذه السلع، وذلك للتخلص من هيمنة العملات العالمية كالدولار الأمريكي والعملة الأوروبية الموحدة اليورو.

وعليه فإن سياسة محمد مهاتير تأثرت كثيرا بتنظيرات مالك بن نبي فكانت ماليزيا في نهضتها المعاصرة منهجا تطبيقيا ونموذجا واقعيا معبرا عن مدى نجاعة الفكر البنّابي.

المطلب الثالث: الصعيد العالمي

عالمية فكر مالك بن نبي تظهر من خلال دراساته لسياسات الدول الكبرى والتحالفات العالمية ومراكز القوى العظمى، وتنبؤاته بأفول حضارات، وبزوغ أخرى، وفي هذا المستوى العالمي من تنظيرات مالك بن نبي التنموية سنتعرض لدولة كثيرا ما تنبأ بنهضتها كقوة تغير ميزان القوى العالمية وهي:

دولة الصين الشعبية:

وبالرغم من انتماء الصين إلى دول العالم الثالث خلال النصف الأول من القرن العشرين، إلا أن مالك بن نبي كان معجبا كثيرا بمحاولات النهوض الصينية، والتي يراها كقدوة لباقي دول العالم الثالث خاصة

1 – بوخاري لحلو: رؤية مالك بن نبي ومشروع محمد مهاتير لإنهاء الهيمنة والتبعية في النظام النقدي الدولي، مجلة دراسات في الاقتصاد وإدارة الأعمال، المجلد05، العدد01، جوان 2022م، ص 790.

فحثّ ابن نبي هذه البلدان في كتابه "الكومنويلث الإسلامي"، وكذلك الدول الافريقية والآسيوية في كتابه "الفكرة الإفريقية الآسيوية" بأن تحذو حذو الصين في تجربتها النهضوية، بالرغم من أن التجربة الصينية أنذاك مازالت في بداياتها الأولى لما تميّزت به الصين من إرادة حضارية أقلعت بها رغم الظروف الصعبة التي طبعت البلد بعد الحرب العالمية الثانية، "فالصين الحديثة صاحبة المعجزة الكبرى في هذا القرن خرجت من العدم، فتحوّلت معالمها كما حوّلت من أجل بناء سدودها وطرقها المليارات من الأمتار المكعبة من التراب، لا بالآلات الحافرة والناقلة المفقودة في بلد ينشأ، ولكن بفضل سواعد أبنائها وعلى أكتافهم "[1]، هذه الإرادة التي حيّاها مالك بن نبي واعتبرها الباعث وراء ميلاد المعجزة الصينية واستمرارها، تحققت اليوم وانتقلت الصين من الأدوات التقليدية إلى صناعة الآلات العملاقة.

وإن تطوّر الصين اليوم وكونها ثاني قوة اقتصادية في العالم يرجع إلى عوامل نهوض انتهجتها السلطات الصينية عبر سياسة حكيمة كانت بدايتها كما رأى مالك بن نبي من الثورة الثقافية التي انتهجها القائد الصيني "ماو"*، معتبرا العنصر البشري هو أساس النهوض الحضاري، إذا ما تم الاهتمام به وتوجيهه نحو التغيير والتنمية، "وعلى هذا الأساس كانت الثورة الثقافية التي قادها "ماو" في الصين، العامل الحاسم في إحداث النهضة الصينية واعطائها الانطلاقة الصحيحة، وتوجيهها وجهتها السليمة، حيث اعتبر أن الثورة الثقافية عملت على تنقية المجتمع والفرد الصيني من العُقَد والقيم المثبطة للعمل والنشاط، وبعثت فيه قيم الحركة والمثابرة

1 – ابن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، مصدر سابق، ص 71.

* القائد ماوتسي تونغ (1893 – 1976) مؤسس جمهورية الصين الشعبية يعرف باسم الرئيس ماو، وزعيم النهضة الصينية، ولتفاصيل أكثر [أنظر، جورج مدبك: ماوتسي تونغ، سلسلة عالم المشاهير، دار الراتب الجامعية، بيروت، ط1، 1992م].

والاستفادة من روح العصر"[1]، فالتوجيه الثقافي يعمل على تعديل القيم الإنسانية والتفكير على أساس يدفع نحو النهوض والتنمية الحضارية.

وهنا كأنّ مالك بن نبي من خلال ما توفّرت له من معلومات عن الثورة الثقافية الماوية تنبأ بحالة الصين اليوم، لما يعرفه ويدركه من تأثير مباشر وأساسي للثقافة في عملية التنمية وصناعتها من جذورها الاجتماعية والنفسية والتاريخية، فالصين لم تستورد حضارتها لأن الحضارة لا تباع ولا تشترى وإنما تُصنَع من طرف الشعب كان مجتمعا أو أفرادا.

لذلك فإن تركيز "ماوتسي تونغ" على تنمية الفرد الصيني وتكوينه من خلال توجيه الثقافة الصينية العريقة بما يخدم البلد بعد فترة عصيبة من الحروب الأهلية والحرب مع اليابان، كان بمثابة الاستثمار في الثروة البشرية الهائلة التي تملكها الصين، فتمكّن "ماوتسي تونغ" من استثمار التقاليد الصينية وأساطيرها ما يمكّن من بعث النهضة الصينية ويحرّك سواعد أبنائها، فكانت مثلا أسطورة "بوكونغ" الذي ينقل الجبال من أماكنها دافعا لشحن الهمم الصينية وتحريك أفرادها في سبيل تحقيق المعجزة وتحويل الصين إلى قوة اقتصادية عالمية[2].

فكانت الثقافة الصينية بعد تعديلها وتوجيهها صانعة للفكر والعقل العملي، وهو ما دأب عليه الصينيون إلى حد الآن من تكوين للفكر العملي في النشأة، لأنهم أدركوا أن الاستثمار الاجتماعي هو الذي يصنع الاستثمار المالي، فبدأت الصين حسب ابن نبي من العدم المالي، ولكن استثمرت فيما وهبتها العناية الإلهية من الثروة البشرية الهائلة، والأراضي الشاسعة، والوقت، ولما لهذه العناصر من حضور في التراث الثقافي الصيني كالفلسفة الطاوية التي تقوم على أساس التناغم بين السماء والأرض والإنسان، وكذلك الاعتقاد الصيني

1 – عمر نقيب وآخرون: سؤال النهضة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 394.

2 – المرجع نفسه، ص 406.

المتجذّر منذ القدم بأن النجاح يعتمد على التوقيت والفرصة والتناسق بين الناس والفائدة الجغرافية[1]، وهذه عناصر المعادلة الحضارية حسب ابن نبي، وهي التي تمثّل الاستثمار الاجتماعي الذي يشهد التاريخ الصيني العريق على حسن استخدامه في أحد عجائب الدنيا السبع الجديدة ((السور الصيني العظيم)).

لذلك النهضة الصينية المعاصرة أولت أهمية كبرى للإنسان الصيني لاعتباره المفاعل الرئيسي في عملية التنمية، فهو الذي يصنع من التراب اكتفاءً ذاتيا زراعيا وصناعيا.

فكانت الزراعة من دعائم نجاح التجربة الصينية حيث حقّقت الصين الاكتفاء الذاتي في الغذاء نتيجة ما قامت به السياسة الاقتصادية في البلاد من اصلاحات في هذا الميدان[2].

وكذلك في ميدان الصناعة، فالاستثمار الاجتماعي مكّن الصين من تحقيق نهضة اقتصادية وبالتالي استثمار مالي هائل واقتصاد متكامل بين الإنتاج العالي والطاقة الاستهلاكية الضخمة التي تميز البلد، مما يولِّد لها القدرة على قطع العلاقات الاقتصادية الخارجية دون أن تتضرر مع الاعتماد على سياسة التقشّف في مرحلة الإقلاع التي مازالت تمر بها[3].

مع بداية القرن الواحد والعشرين أصبحت الصين تتمتع بالحرية الاقتصادية المطلقة تقريبا، مما يصدّق ذلك تنبؤ مالك بن نبي من قدرة الصين على حلها وتكفلها بأغلب مشكلاتها الاقتصادية داخليا دون اللجوء إلى الأسواق العالمية ودون تقشف، وذلك نظرا للإمكانات الهائلة والإنجازات العظيمة من زراعة، مَيكَنَة، تكنولوجيا، فعالية إنسانية، وحتى مصادر طاقة بديلة ومتجددة.

---

1 – عمر نقيب وآخرون: سؤال النهضة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص396.

2 – محمد مرعي: التجربة الصينية، أنظر:https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/470723/html، أطلع عليه بتاريخ:19/01/ 2024م.

3 – ابن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، مصدر سابق، ص 99.

وهذا الإعجاز الحضاري الذي تتمتّع به الصين اليوم ما كان ليكون لولا القيادة السياسية الحكيمة، والمتوافقة مع روح العصر عن طريق التجديد المستمر للقرارات والاستراتيجيات لما يتوافق مع كل طارئ، وكذلك القائمة على النقد الذاتي، والمراجعة الذاتية للخطط والاستراتيجيات التنموية كتلك التي تعلّقت بسياسة تحديد النسل، فبعدما كان "المخطط الصيني يطرح المشكلة أوّلا في صياغتها الكلاسيكية التي تقول: إذا أردنا أن نزيد من نسبة الاستثمار ينبغي أن نخفّض نسبة زيادة السكان، ثم نراه في فترة وجيزة يغيّر موقفه تماما في الموضوع، فيطلق العنان للنسل دون تخفيض في منحى التنمية، بل على العكس من ذلك، فقد ازدادت في الصين سرعة التنمية في تلك الفترة "[1]، وهذا جاء عندما أدركت القيادة الصينية أن القضية ليست إحصاءات رقمية للأفواه المستهلكة كمثبّط للتنمية، بل إنّما أصحاب تلك الأفواه هم الثروة الحقيقية لما يحملونه من أفكار وما يملكونه من سواعد تحرّك عجلة التنمية.

فتراجعت السياسة الصينية عن تحديد النسل التي كادت أن تضعف وتيرة التنمية، وهكذا هي السياسة الحقيقية التي تجعل من الأخطاء والنقائص قوة ودافعا للتنمية.

وكذلك من جملة المراجعات السياسية التي قامت بها القيادة الصينية في طريق تنميتها، نجد مراجعة تطبيق الاشتراكية السوفييتية في الصين وذلك بتطعيمها بالقيم الصينية وأصبحت اشتراكية ذات خصائص صينية[2] بما يتوافق مع المجتمع الصيني وقيمه وثقافته.

وقد صرح الدبلوماسي الجزائري "صالح بن قبي" خلال حوار له مع قناة الأصالة –TVعن بداية تراجع الصين في تطبيق الاشتراكية السوفياتية والتعديل فيها، بما لاحظه خلال زيارته الصين مع المفكر مالك بن نبي سنة 1964م في وفد رسمي، ولقائهما مع الزعيم ماوتسي تونغ الذي أراد مالك بن نبي إهداءه كتاب،

1 – ابن نبي: بين الرشاد والتيه، مصدر سابق، ص ص177 – 178.

2 – عمر نقيب وآخرون: سؤال النهضة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 405.

لكن عند تلك اللحظة لم يجده في محفظته، ورجّح المتحدّث اختفاء الكتاب بسبب ما قد كُتِب فيه من أنّ الصين تطبّق الماركسية مثلما طبقها الاتحاد السوفياتي*، لكن آنذاك الدولة الصينية عدّلت في سياساتها الاشتراكية، وهو أيضا ما حدث مع تبنيها الرأسمالية وانفتاحها على العولمة[1] ودخولها للمجتمع العالمي ومؤسسات المال العالمي كمنظمة التجارة العالمية.

حيث حافظت الصين دائما على أصالتها، هذه الأصالة التي كانت سببا في مراجعة السياسات بما يتوافق معها، مما عكس في الميدان فعالية العامل البشري في تحقيق التنمية الحضارية السريعة، خلافا للدول المتقدمة التي كانت تنميتها بطيئة، فاستحقّت الصين لقب المعجزة الكبرى، اللقب الذي أطلقه ابن نبي والصين ماتزال في مراحلها الأولى من الإقلاع الحضاري فأصبحت صفة المعجزة ملازمة للتجربة التنموية الصينية في بداية القرن الواحد والعشرين[2].

إن نجاح التجربة الصينية المتمثّل في تنامي قوة الصين وعظمة مكانتها في العالم، إذ أصبحت تنافس الولايات المتحدة الأمريكية في قيادة العالم اقتصاديا، لم يكن صدفة وإنما بفضل أصحاب الفكر والنّخبة الصينية والقيادات السياسية الذين شخّصوا حالة الصين المتخلّفة والمنهكة وحددوا عوامل نهوضها وحسن سياستها وإدارتها.

هذه العوامل التي ذكرها ابن نبي فيما استوحاه من الصين تارة، واستشرافا تارة أخرى لما قد تحقّقه في المستقبل وهو حاضر اليوم، هذا الحاضر الشاهد على نجاعة وتحقّق استشراف ابن نبي للتنمية الصينية.

* للمزيد من التفاصيل، [أنظر، الموقع التالي: https://www.youtube.com/watch?v=H81jKlOgyV0. أطلع عليه بتاريخ:20/01/ 2024م].

1 – عمر نقيب، وآخرون: سؤال النهضة عند مالك بن نبي، مرجع سابق، ص 405.

2 – المرجع نفسه، ص387.

وعليه يمكن القول أنّ تنظيرات مالك بن نبي أثبت الواقع صدقها وفاعليتها في الأمم على تعدد مستوياتها العربية، الإسلامية، والعالمية، وهو ما يعطي للنظرية البنّابية السياسة خاصة والحضارية عامة بعدا تطبيقيا ناجحا إلى حد كبير.

إذن التنظيرات السياسية البنّابية وما تعرّضت له من تضييق ممنهج خارجي أو من نسيج حضاري ووعاء حضاري غير مؤهل لهذا النوع من الأفكار، إلاّ أنّ هناك إرهاصات فرضتها ظروف المرحلة التي تمر بها البلدان الإسلامية أعادت إلى الواجهة سؤال النهضة وسؤال الحضارة والتكتلات الدولية للفكر البنابي، وشيوعه اليوم في المجتمع المسلم وتدارسه هو ارهاصا لقرب مرحلة تطبيقه وأوان تجسيده.

الخاتمة

الخاتمة:

ختاما، ومن خلال هذه الدراسة التي تعرضنا فيها إلى الفكر السياسي عند مالك بن نبي المندرج ضمن دائرة مشكلات الحضارة، والتي حاولنا من خلالها ابراز أهمية هذا الفكر وقيمته في الوقت الراهن وحاضر الأمة الإسلامية، تم التوصل إلى عدة نتائج يمكن تلخيصها فيما يتميز به التفكير السياسي البنّابي من:

– جمعه بين الأصالة والمعاصرة، من حيث أنه نتاج للتكوين الاجتماعي والتاريخي والفكري العربي الإسلامي، كما أنه منفتح على الأفكار والتجارب الغير إسلامية المتمثلة في حضور الظواهر الغربية، كون ابن نبي عايش الحضارة الغربية ما يقارب ربع قرن، مما يبيّن أن الفلسفة السياسية البنّابية ليست منغلقة عن ذاتها.

– ضبطه الدقيق للسياسة من خلال التأصيل المفاهيمي والتأسيس الاصطلاحي السياسي من ثنائية الاستعمار والقابلية للاستعمار، التي تنزّه السياسة وتحددها موضوعيا بما يتماشى مع الحاجة الى التطور الحضاري، وهذا ما تبرزه معالجة مالك بن نبي للسياسة على أنها مشكلة حضارية وأداة فاعلة لصناعة الحضارة.

– تأكيده على التأسيس الاجتماعي للسياسة وضرورة انشاء وتربية أجيال ما بعد الاستقلال، وتكوين مشروع مجتمع منتج للسياسة وليس مستورد، وهو ما يبرز تأكيده على دور المجتمع المدني في الفاعلية السياسية، وهنا تلتمس فكرة الفضاء العمومي عند مالك بن نبي.

– دعوته الى أخلقة السياسة، وبناء الممارسات السياسية على المرتكز الأخلاقي، ورفضه لكل أشكال فصل الأداء السياسي عن الاخلاق بتمييزه للسياسية الحقيقية عن البولتيكا والمراهقة السياسية، وبذلك يدعو إلى التأسيس الأخلاقي والعلمي للسياسة.

– اعتباره السياسة عملية تثقيف، ومن ثمة السياسي الناجح هو مثقف بدرجة أولى أي مثقف عضوي مندمج في المجتمع ويسعى إلى تغييره وتطويره، وهنا تلتمس فكرة المثقف العضوي عند مالك بن نبي.

– تأكيده عن العلاقة الاتصالية والتكاملية بين الدين والدولة ورفضه للعلمانية، واعتبار الدين قاعدة لكل أداء سياسي ومنبع الروح السياسية، لذلك دعا ابن نبي إلى التفعيل الاجتماعي للدين وتجسده في نفسية وسلوك الافراد.

– دعوته إلى نظام ديمقراطي يتماشى مع البيئة الإسلامية، قائم عن الروح الإسلامية ونابع من المقوّمات الحضارية للأمة، وتنظيره للديمقراطية الإسلامية كنظام حكم تشاركي بين المؤسسات السياسية في الدولة والمجتمع المدني (الرعيّة) للقضاء على كل الاختلافات بينهما.

– رفضه لكل أشكال العنف والحروب والاستبداد، من حيث اعتباره الدولة جهاز يضمن حرية الافراد لا استعبادهم، مما يوضح ذلك أن الفكر السياسي البنّابي ذو نزعة تحررية.

– دعوته الى انشاء تكتّلات وتحالفات إسلامية (كومنويلث إسلامي) وأفروآسيوية (فكرة الافريقية الآسيوية)، من خلال التنظير لها ككتلة تاريخية أيديولوجية ومادية اقتصادية وجيوسياسية وهنا تلتمس فكرة الكتلة التاريخية عند مالك بن نبي.

– تركيزه على الجانب السيكولوجي للمسلم وجعله هو مبدأ التغيير الحضاري والسياسي ومن تطبيقاته اعتبار الديمقراطية شعور نفسي نحو الذات ونحو الآخرين، وهنا تتجلى مركزية الانسان في النظرية السياسية البنابية.

– صلاحيته كفكر سياسي لحل المشاكل المعاشة في العالم الإسلامي اليوم من حروب أهلية واستعمار ونزاعات مذهبية، في مقابل فشل كل محاولات النهوض المستوردة. فالفلسفه السياسية البنّابية تخطّت الزمن الرياضي وحدوده وأصبحت الحاجة إليها اليوم أكثر إلحاحا، من حيث أنها فكر يسعى للنهوض والرقي والتطوير ونشر قيم التسامح والتعايش والتضامن بين الأمم والشعوب، وهذا ما يؤكده استقطابها للمفكرين والباحثين المسلمين في القرن الواحد والعشرين والاهتمام بها وتدارسها.

– قدرته كفكر على تقديم حلول للواقع العربي الإسلامي عموما والجزائري خصوصا، وذلك لما يحوزه من تنظيرات ومشاريع سياسية نابعة من ظروف موضوعية اجتماعية ذات امتداد حضاري.

قائمة المصادر والمراجع

قائمة المصادر والمراجع

القرآن الكريم

السنة النبوية

1. ابن ماجه: السنن، مؤسسة الرسالة ناشرون، سوريا، ط1، 2009م.
2. ابن هشام: السيرة النبوية، ج4، دار الكتاب العربي، بيروت، ط3، 1990م.

المصادر:

1. ابن نبي: الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1981م.
2. ابن نبي: مذكرات شاهد القرن، دار الفكر، ط2، بيروت، 1984م.
3. ابن نبي: شروط النهضة، تر: عبد الصبور شاهين وكامل مسقاوي، دار الفكر، دمشق، ط1، 1986م.
4. ابن نبي: ميلاد مجتمع، تر: شاهين عبد الصبور، دار الفكر، دمشق، ط3، 1986م.
5. ابن نبي: مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر: بسام بركة، أحمد شعبو، دار الفكر، بيروت، ط1، 1988م
6. ابن نبي: آفاق جزائرية، تر: الطيب الشريف، مكتبة النهضة، الجزائر، ط1، 1991م.
7. ابن نبي: في مهب المعركة وارهاصات الثورة، دار الفكر، بيروت، ط1، 1991م.
8. ابن نبي: المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، ط3، 2000م.

9. ابن نبي: مشكلة الثقافة، تر: د شاهين عبد الصبور، دار الفكر، دمشق، ط4، 2000م.

10. ابن نبي: تأملات، دار الفكر، دمشق، ط1، 2002م.

11. ابن نبي: العفن، تر: نور الدين خندودي، ج1، دار الأمة، الجزائر، ط1، 2007م.

12. ابن نبي: كومنويلث إسلامي، تر: الطيب الشريف، دار الفكر، دمشق، ط12، 2016م.

13. ابن نبي: فكرة الافريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر بان دونغ، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، دمشق، ط10، 2017م.

14. ابن نبي: من أجل التغيير، دار الفكر، دمشق، ط11، 2018م.

15. ابن نبي: القضايا الكبرى، دار الفكر، بيروت، ط15، 2019م.

16. ابن نبي: بين الرشاد والتيه، دار الفكر، بيروت، ط14، 2019م.

17. ابن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ج1، دار الفكر، دمشق، ط12، 2019م.

المراجع:

1. أحمد خليل خليل: العرب والديمقراطية، دار الحداثة، لبنان، ط1، 1984م.

2. بابا عمي محمد: سؤال الحضارة، دار كتابك، الجزائر، ط1، 2016م.

3. بارك فتيحة: الاتصال الفكري دراسة تحليلية لعلاقة السياسي بالمفكر مهاتير محمد ومالك بن نبي، دار الأيام، الأردن، ط1، 2020م.

4. بغداد باي محمد: التربية والحضارة بحث في مفهوم التربية وطبيعة علاقتها بالحضارة في تصور بن نبي، عالم الفكر، الجزائر، ط1، (د.ت).

5. بلقزيز عبد الإله: الإسلام والسياسة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط1، 2001م.

6. البليهي إبراهيم: حضارة معاقة، دار الروافد، لبنان، ط1، 2023م.

7. بن الحسن بدران: الظاهرة الغربية في الوعي الحضاري أنموذج مالك بن نبي، الدوحة، ط1، 2000م.

8. بن علي عبد الرؤوف السعيد: ما ينفع الناس، دار ساجي، الجزائر، ط1، 2023م.

9. بن عيسى عمر: مالك بن نبي في تاريخ الفكر الاسلامي، دار الفكر، دمشق، ط2، 2010م.

10. بوخلخال عبد الوهاب: قراءة في فكر مالك بن نبي، سلسلة كتاب الأمة، إدارة البحوث والدراسات الإسلامية، قطر، ط1، 2012م.

11. بوريون فوزية: مالك ابن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة، دار الفكر، دمشق، ط1، 2010م.

12. جدعان فهمي: أسس التقدم عند مفكري الاسلام في العالم العربي الحديث، دار الشروق، بيروت، ط3، 1988م.

13. جغلول عبد القدر: الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، دار الحداثة، بيروت، ط4، 1987م.

14. الجندي أنور: الحسن البنا الداعية الامام والمجدد الشهيد، دار القلم، دمشق، ط1، 2000م.

15. حامد أبو زيد نصر: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربيّ، المغرب، ط2، 2005م.

16. حسين يوسف: نقد مالك بن نبي للفكر السياسي الغربي الحديث، دار التنوير، الجزائر، ط2، 2020م.

17. ديلمي محمد: زبدة كتب مالك بن نبي، شركة الأصالة، الجزائر، ط1، 2022م.

18. سعود الطاهر: التخلف والتنمية في فكر مالك بن نبي، دار الهادي، بيروت، ط1، 2006م.

19. السويدي محمد: مقدمة في دراسة المجتمع الجزائري، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، ط1، 1990م.

20. شاويش محمد: مالك بن نبي والوضع الراهن، دار الفكر، دمشق، ط1، 2007م.

21. شريط الأخضر: ومضات من بن نبي على مشكلات معاصرة، الأصالة للنشر، الجزائر، ط1، 2022م.

22. الشنقيطي محمد المختار: الازمة الدستورية في الحضارة الإسلامية من الفتنه الكبرى الى الربيع العربي، قطر، ط1، 2018م.

23. الشهرستاني محمد: الملل والنحل، ج1، دار الكتب، بيروت، ط1، (د ت).

24. عبده محمد: مذكرات الامام محمد عبده، تق: طاهر طناحي، دار الهلال، مصر، ط1، (د ت).

25. عمارة محمد: الدكتور عبد الرزاق السنهوري. اسلاميّة الدولة والمدنيّة والقانون، دار السلام، مصر، ط1، 2009م.

26. عمارة محمد: جمال الدين الافغاني المفترى عليه، دار الشروق، القاهرة، ط1، 1984م.

27. عمر نقيب، وآخرون: سؤال النهضة عند مالك بن نبي، سلسلة دراسات حول مالك بن نبي، شركة الأصالة، الجزائر، ط1، 2019م.

28. الغزالي محمد: سر تأخر العرب والمسلمين، دار الريان، مصر، ط1، 1987م.

29. قلاتي البشير: ما بعد مالك بن نبي، شركة الأصالة، الجزائر، ط1، 2019م.

30. الكواكبي عبد الرحمان: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، دار النفائس، لبنان، ط3، 2006م.

31. كيحل مصطفى، وآخرون: الأخلاقيات التطبيقية والرهانات المعاصرة للفكر الفلسفي، الجمعية الجزائرية للدراسات الفلسفية، الجزائر، ط1، 2016م.

32. لمشيشي مولاي الخليفة: مالك بن نبي، دراسة استقرائية مقارنة، دمشق، ط1، 2012م.

33. محمد علي عدوان عصام: مشكلات العالم الإسلامي ومعالجتها عند بن نبي، سلسلة دراسات حول مالك بن نبي، الأصالة، 2019م. ط1،

34. محمود العقاد عباس: روح العظيم المهاتما غاندي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1. 2014م.

35. محمود العقاد عباس: عبد الرحمان الكواكبي، مؤسسة هنداوي، المملكة المتحدة، ط1، 2014م.

36. مدبك جورج: ماوتسي تونغ، سلسلة عالم المشاهير، دار الراتب الجامعية، بيروت، ط1، 1992م.

37. مسقاوي عمر كامل: في صحبة مالك بن نبي، ج2، دار الفكر، دمشق، ط1، 2013م.

38. مسقاوي عمر كامل: منهجية التغيير عند مالك بن نبي، دار الفكر، دمشق، ط1، 2016م.

39. مهاتير محمد: طبيب في رئاسة الوزراء، تر: أمين أيوبي، الشركة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2014م.

40. مؤنس حسين: دراسات في السيرة النبوية، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1، الجزائر، (د.ت).

41. ميلاد زكي: مالك بن نبي ومشكلات الحضارة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1998م.

42. النقيب عمر: مقومات مشروع بناء إنسان الحضارة في فكر مالك بن نبي، الشركة الجزائرية اللبنانية، الجزائر، ط1، 2009م.

43. نواسة يوسف: نحو فكر حضاري متجدد، خلاصة أفكار مالك بن نبي في الحضارة والفكر، شركة الاصالة، الجزائر، ط2، 2022م.

44. يوسف بوراس: الفكر السياسي عند مالك بن نبي، دار هومة، الجزائر، ط1، 2013م.

المعاجم والموسوعات:

1. جميل صليبا: المعجم الفلسفي، ج1، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ط1، 1982م.

2. روزنتال وآخرون: الموسوعة الفلسفية، تر: سمير كرم، دار الطليعة، بيروت، ط1، (د ت).

3. عطية الله أحمد: القاموس السياسي، دار النهضة العربية، مصر، ط3، 1968م.

4. ولد أباه السيد: أعلام الفكر العربي، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، لبنان، ط1، 2010م.

المجلات والدوريات:

1. احمد عمر سعيد يوسف: أحكام تلقي الركبان، مجلة الدراسات الإسلامية والعربية، العدد32، المجلد 05، (د ت)، مصر.

2. زموري ليندا: القيم السياسية في فكر مالك بن نبي بين الاطروحات الغربية الإسلامية، مجلة الدفاتر السياسة القانون، العدد2، جوان 2020م، الجزائر.

3. سالم فتيحة: النهضة عند مالك بن نبي قراءة أم استشراف–النهضة الماليزية أنموذجا–، مجلة أفاق فكرية، المجلد 04، العدد 09، أكتوبر 2018م.

4. عويمر مولود: مقال فكرة التاريخ عند مالك بن نبي، مجلة دراسات، العدد 20، الجزائر، 2003م.

5. لحلو بوخاري: رؤية مالك بن نبي ومشروع محمد مهاتير لإنهاء الهيمنة والتبعية في النظام النقدي الدولي، مجلة دراسات في الاقتصاد وإدارة الأعمال، المجلد05، العدد01، جوان2022م.

6. مصطفى محمد: رجوع التذكير أو تاريخ مرحلة دعوية حاسمة، مجلة التذكير، العدد6، جامعة الجزائر، فبراير، 1990م.

المواقع الإلكترونية:

1. دافيد-بن- غوريون https://ar.wikipedia.org/wiki/ بتاريخ:2024/01/24م.

2. https://pulpit.alwatanvoice.com/content/print/470723/html بتاريخ:01/19/ 2024م

3. https://www.aljazeera.net/blogs/2019/2/20 بتاريخ: نوفمبر2023م.

4. حركة النهضة التونسية https://www.aljazeera.net/encyclopedia/2014/6/24/ بتاريخ 02/07/ 2024م.

5. الرئيس عبد المجيد -تبون -للجزيرة https://www.aljazeera.net/politics/2021/6/8 بتاريخ: 01/06/ 2024م.

6. الوزير الأول -يفتتح – الندوة- الوطنية- https://www.elitihadcom.dz/ بتاريخ: 01/06 /2024م

7. https://www.youtube.com/watch?v=faLoR1gF1MA بتاريخ: مارس2023م

8. https://www.youtube.com/watch?v=H81jKlOgyV0 بتاريخ:01/20/ 2024م.

9. https://www.youtube.com/watch?v=90FnTgc15sc بتاريخ: 2023/12/11م.

https://www.youtube.com/watch?v=N4EmsluGd0s&t=651s.10
بتاريخ: نوفمبر 2023م.

https://www.youtube.com/watch?v=psv5BoehJHU.11
بتاريخ:07/02/ 2024م.

فهرس المحتويات

فهرس المحتويات

المحتويات **رقم الصفحة**

مقدمة ..... **أ، ب، ج، د**

الفصل الأول: مرجعيات الفكر البنابي **6**

المبحث الأول: البيئة والتنشئة **7**

المطلب الأول: أثر المحيط الأسري 7

المطلب الثاني: أثر المحيط الديني 9

المطلب الثالث: أثر المحيط الدراسي والتعليمي الأكاديمي.....14

المبحث الثاني: مصادر فكر مالك بن نبي.....**16**

المطلب الأول: المصادر العربية الإسلامية.....16

أولا: المصدر التاريخي الاسلامي: 17

عهد النبوة 17

عهد الخلفاء الراشدين 19

ما بعد العهد الراشدي إلى العهد المؤحدي 22

ثانيا: المصدر الفكري الإسلامي 23

ابن خلدون.....23

عبد الرحمان الكواكبي 25

جمال الدين الأفغاني 26

محمد عبده.....27

حسن البنا 28

المطالعات الصحفية.....30

المطلب الثاني: المصادر الأجنبية.....31

أولا: المصدر الغربي.....31

الحضارة الغربية.....31

المصدر الفكري الغربي.....33

الفيلسوف ديكارت.....33

الفيلسوف هيجل.....35

الفيلسوف نيتشه.....37

ثانيا: المصدر الفكري الشرقي.....39

غاندي.....39

المفكر المدغشقري منوني.....41

المبحث الثالث: الواقع الاجتماعي والسياسي.....42

المطلب الأول: الواقع الاجتماعي.....42

المطلب الثاني: الواقع السياسي 44

الفصل الثاني: السياسة من التفكير الى التنظير عند مالك بن نبي 47

المبحث الأول: السياسة عند مالك بن نبي 48

المطلب الاول: مفهوم السياسة.....48

المطلب الثاني: الفرق بين السياسة والبولتيكا.....50

المنهج.....50

الخطاب.....51

النقد الذاتي.....53

المطلب الثالث: المصطلحات السياسية.....57

المعامل الاستعماري.....57

معامل القابلية للاستعمار.....59

الوثن السياسي.....62

المبحث الثاني: أسس ومرتكزات السياسة.....65

المطلب الأول: المرتكز المعتقدي الإيديولوجي.....65

المطلب الثاني: المرتكز الثقافي.....68

مرحلة التخلّي.....71

مرحلة التحلّي..... 72

المطلب الثالث: الأساس التربوي.....73

الخصوصية المجتمعية.....73

الخصوصية الدينية.....74

الخصوصية الثقافية.....75

المطلب الرابع: الأساس الأخلاقي.....77

المطلب الخامس: الأساس الحضاري.....79

المبحث الثالث: أمهات القيم السياسية في العلاقات السلطانية.....83

المطلب الأول: قيمة الأخوة.....83

المطلب الثاني: قيمة الثّقة.....86

المطلب الثالث: قيمة الحرية.....87

المطلب الرابع: قيمة الشورى.....88

المطلب الخامس: قيمة العدل.....90

المطلب السادس: قيمة الطاعة.....92

المطلب السابع: التواضع السياسي.....94

الفصل الثالث: الرؤى النظرية للسياسة عند مالك بن نبي.....97

المبحث الأول: الديمقراطية الإسلامية.....98

المطلب الأول: مفهوم الديمقراطية عند مالك بن نبي.....98

المطلب الثاني: موقف بن نبي من علاقة الديمقراطية بالدين.....101

المطلب الثالث: شروط تحقق الديمقراطية الإسلامية.....102

أولا: الشروط الذاتية.....102

الكرامة الإنسانية.....102

تحرير العبيد.....104

حقوق الانسان.....105

ثانيا الشروط الموضوعية.....106

الشروط التاريخية.....106

الشروط السياسية.....107

الشروط الاقتصادية..... 110

المطلب الرابع: أُسس الديمقراطية الإسلامية..... 115

أولا: حرية اختيار الحاكم السياسي..... 115

ثانيا: الائتمان على المنصب العام..... 116

ثالثا: الائتمان على المال العام.....117

المطلب الخامس: انهيار الديمقراطية الإسلامية.....120

المبحث الثاني: الكومنويلث الإسلامي (الوحدة الإسلامية) 121

المطلب الأول: ماهية الكومنويلث الإسلامي.....122

المطلب الثّاني: ضرورة الكومنويلث الإسلامي 123

أولا: الضرورة الجيوسياسية.....124

ثانيا: الضرورة النفسية الاجتماعية.....126

ثالثا: الضرورة الفنية الشكلية.....128

المطلب الثالث: وظيفة الكومنويلث الإسلامي.....132

أولا: تمديد الحضور الإسلامي.....132

ثانيا: فاعلية الدين.....133

ثالثا: الشهادة.....133

رابعا: الرسالة.....134

المبحث الثالث: الوحدة الإفريقية الآسيوية.....135

المطلب الأول: معطيات ومنطلقات العالم الأفروسيوي 135

المطلب الثاني: أسس بناء التضامن الإفريقي الآسيوي.....137

أولا: البناء الثقافي المشترك.....137

ثانيا: البناء الحضاري المشترك.....138

ثالثا: البناء الاقتصادي.....140

المطلب الثالث: أهداف مشروع الوحدة الأفرسيوية.....144

أولا: الوجودية.....144

ثانيا: المهمة الرسالية.....144

ثالثا: المهمة الإنسانية العالمية.....145

رابعا: المهمة الدعوية الحضارية.....145

الفصل الرابع: التنظيرات السياسية البنّابية من العوائق إلى التمثّل في الواقع.....147

المبحث الأول: مثبّطات وعوائق تطبيق التنظيرات السياسية البنّابية.....148

المطلب الأول: العوائق الداخلية.....148

المطلب الثاني: العوائق الخارجية.....151

المبحث الثاني: نماذج تطبيقية للتنظيرات السياسية البنابية.....155

المطلب الأول: الصعيد العربي.....156

المطلب الثاني: الصعيد الإسلامي (ماليزيا).....159

المطلب الثالث: الصعيد العالمي (الصين الشعبية) 164

الخاتمة.....171

قائمة المصادر والمراجع 175

فهرس المحتويات.....184

الملخص ... .192

الملخص

الملخص

استعرضت هذه الدراسة الجانب السياسي من فكر المفكر الجزائري مالك بن نبي، مبينة أن التفكير السياسي البنّابي هو نتاج مرجعيات فكرية وبيئية معيشية اجتماعية وسياسية متمثلة في عالم ما بعد الموحدين، لذلك كان فكرا واقعيا نابعا من واقع تقهقر وانحطاط الأمة الإسلامية، وهادفا إلى تنميتها ونهوضها من تخلّفها المزمن عبر نظريات سياسية متكاملة، تمثلت في التنظير لمشاريع سياسية هي: الديمقراطية الإسلامية، والوحدة الإسلامية، والتضامن الإفريقي الآسيوي، وفق تأسيس حضاري واصطلاحي دقيق، فكان بذلك التفكير السياسي البنّابي رغم ما تعرّض له من تضييق وإجحاف وإعاقة التجسيد الواقعي، إلا أنه كان محل استقطاب المفكرين والسياسيين والدول.

Abstract

This study reviewed the political aspect of Algerian thinker Malik bin Nabi's thinking political thinking ", stating that Panamanian political thinking is the product of social and political living intellectual and environmental references in the post-united world, So it was a realistic thought that stemmed from the retreat and degradation of the Islamic Ummah. and aimed at its development and advancement from chronic underdevelopment through integrated political theories, consisting in the conceptualization of political projects: Islamic democracy, Islamic unity, and Afro-Asian solidarity, according to a precise cultural and terminological foundation, were Punjabi's political thinking despite the narrowing, injustice and obstruction of factual objectification, but it was the subject of the polarization of intellectuals, politicians and nations.