التّاريخ بوصفه ممارسة نقديّة ونشاطا اجتماعيّا وسياسيّا عند المفكّر الجزائري عبد المجيد مزيان

History as a Critical Practice and a Social and Political Activity for the Algerian thinker Abdel Majid Meziene

محمّد ديدان

جامعة مولود معمري – تيزي وزو – (الجزائر)، **mohameddidane90@ gmail.com**

تاريخ الاستلام: 2022/02/14 تاريخ القبول: 2022/06/01 تاريخ النشر: 2022/06/30

الملخص:

عرف الفكر النّقديّ المعاصر إقبالا غير مسبوق على دراسة الثّقافة ضمن منهجيّة تاريخيّة جديدة تبحث في العلل المادّية والمعنوّية المتحكّمة في ازدهار الأمم وانهيارها سياسيّا وفكريّا واجتماعيّا، باعتبار أنّ الثّقافة لا تنفصل عن الأوضاع التّاريخيّة التي يمرّ بها البشر؛ وعليه يهدف هذا المقال إلى دراسة العلاقة الجدليّة بين التّاريخ والثّقافة، من خلال تسليط الضّوء على أثر الماضي في الثّقافة المعاصرة، ومساهمته فيما تخفيه من أنساق، باتّباع مقاربة نقديّة ثقافيّة تتناسب مع رؤية المفكّر الجزائري عبد المجيد مزيان. ذلك أنّ التّاريخ هو الضّامن للحدّ الأدنى من الهويّة، وهو المبيّن لجذور المصطلحات وأصول النّظريّات، فحتّى الغرب الذي يدّعي العدول عن التّاريخيّة إلى الوصفيّة لا يزال يفتخر بحضارة الإغريق والرّومان، ويأخذ عن فلاسفة اليونان، وبالتّالي صار من الضّروري إعادة قراءة التّاريخ وتحليله وتفسيره، وفق رؤية كلّ جيل من المثقّفين، لأنّه السّبيل لمحافظة الأمّة على مكاسبها، وتفعيل قيمها المادّية والمعنويّة.

الكلمات المفتاحية: التاريخ، الثّقافة، الأصالة، المعاصرة، النقد، الفكر، السّياسة .

Abstract:

Objective of the study Contemporary critical thought has witnessed an an unprecedented demand for the study of culture within a new historical methodogoy that control the prosperity and collapse of nations politically and socially considering that culture is inseparable from the historical conditions that people go through; Accordingly, this article aims to study the dialectical relationship between history and culture, by shedding light on the impact of the past on contemporary culture and his contribution to the hidden patterns, by following a culturally critical approach that fits with the vision of the Algerian thinker Abdel Majid Meziane. This is because history is the guarantor of minimal identity, and it clarifies the roots of termnology and the origins of theories; Therefore, it became necessary to re –read history, analyze and interpret it, according to the vision of each generation of intellectuals, because it is the way for the nation to preserve its gains and activate its material and moral values.

Keywords: History, Culture, Contemporary, Criticism, Thought, Politics.

المقدمة

يرى عبد المجيد مزيان أنّ التّراث عبارة عن إنتاج إنسانيّ تتبدّى فيه اجتهادات البشر، وأشكال تفوّقهم، وأنماط قصورهم، وبالتّالي من الطّبيعي أن يوجد فيه ما يُستحسن وما يُستهجن، وما التّراث الغربيّ بأوفر حظّ من التّراث العربيّ الإسلاميّ في هذا الباب، ما يعني أنّ ذمّ الانبهار بالثّقافة الغربيّة والتعصّب لها لا يسوّغ التّخندق حول الموروث الثّقافيّ، وإعطائه صفة القداسة والعصمة – باستثناء ما وافق القرآن الكريم وصحيح السنّة – بل يُعدّ تعصّبا من نوع آخر ينشأ عن الذّوبان في الماضي ضمن محاولة إثبات الذّات، فيتمّ حينئذ التشبّث بكلّ فكرة، والاستدلال لها بكلّ قول أو أثر يعزّزها، بصرف النّظر عن درجة صحّتها ومقدار موافقتها للواقع، كما أنّ رمي الحضارة الإسلاميّة بالرّكود والرّجعية، وتصنيف الخطاب الدّيني في خانة التّراث نتيجة أقوال وأفعال نابعة عن مذاهب ومناهج لا تعبّر في كثير من الأحيان عن جوهر تلك الحضارة هو حكم تعسّفي يغذّي عملية الصّراع والتّدافع بين الحضارات؛ فالتّاريخ ليس مجالا للمفاضلة بين الأمم، وإنّما هو وسيلة لوضع كلّ أمّة في مكانها اللّائق بعد تقييم إسهامها وعطائها.

فإلى أيّ مدى يمكن الاعتماد على التّاريخ كمجال للاستقراء والتّحليل والاستنتاج؟ وهل يعتبر الوعي به ضرورة في مشروع تمثّل العالم والتكيّف مع العصر؟ وهل تعدّ التّجربة التّاريخيّة مرجعيّة أساسيّة للإبداع والتّجديد، وطريقا أقوم للخلاص، ومشروعا متجدّدا للنّهضة والتّحرير؟ ثمّ كيف تعامل مزيان مع النّمط الجديد الذي يعتبر التّاريخ تجربة فكريّة تلحق كلّ نوع من المعرفة بأصوله الاجتماعيّة والتّاريخيّة؟

للإجابة عن هذه التّساؤلات وغيرها استعنت بجملة من المناهج السّياقيّة والنّسقيّة التي تستدعي الدّراسات الاجتماعيّة والنّفسية والتّاريخيّة والثّقافيّة، مع الاعتماد على أساليب التّحليل والتّركيب والمقارنة.

1. التّاريخ بين التمثّل والنّقد

يذهب عبد المجيد مزيان إلى أنّ الاكتفاء بالماضي والرّكون إليه يورّث عقدة في التّعامل مع الجديد، وصعوبة في التّوفيق بينه وبين القديم، فنقع أسرى له بدل الاستفادة منه كوسيلة وأداة لفهم الحاضر، وصياغة مناهج نقديّة للتّأويل والشّرح؛ ممّا يعيق عمليّة التّفكير الموضوعي ويُلبس التّاريخ ثوب الاستعلاء على الزّمان والمكان الذي لا ينبغي إلّا للوحي، نتيجة الاعتقاد أنّه يشتمل على أسباب الحضارة كلّها، وأنّه يحتوي على حلول للمشكلات جميعها، ولهذا يقول: « في كلّ مجهود فكريّ لوعي الذّات ووعي الآخرين لا يجوز للمفكّر الجدّي أن يتمسّك بمنهجيّة التّباهي والمفاخرة حتّى تلتبس عليه الحقائق فيرى عيوب حضارته مزايا ومزايا الحضارات الأخرى عيوبا » (مزيان، أكتوبر 1985م، ص17).

إنّ ما لاحظه مزيان من غلوّ واحتفاء مبالغ فيه بالتّراث دفعه لطرح وجهة نظر موضوعيّة لا هي تلغي البعد الرّمزي والفائدة العلميّة والعمليّة من الاستفادة من دروس الماضي في محاولة التعرّف على الأصول

العميقة للمشكلات المعاصرة، ولا هي تبقى حبيسة النّظرة التّاريخيّة التي تلغي البحث عن حلول جديدة توافق التحدّيات والتّعقيدات المعاصرة، وهو بذلك يبتعد عن الماركسيّة التي تؤمن بحتميّة التّاريخ، وتوجّه الإنسان إلى اتّباع عجلته دون محاولة توجيهها أو التّأثير فيها، كما يبتعد عن النّصرانيّة المحرّفة التي ترى في التّاريخ سجلّا لانحرافات البشر، ذلك أنّه يرى بالتّفاعل الإيجابي بين التّراث والواقع، حتّى لا يكون التّراث عرضة للزّوال والأفول تدريجيّا، لأنّ دوامه في إعادة قراءته، وتعدّد تأويلاته، وإخضاعه للنّقد المستمرّ؛ وكلّ إنتاج ثقافيّ يظلّ محدودا بتاريخيّته وإطاره الاجتماعي، « ولا يمكن للتّاريخ المحلّق على أعلى القمم إلّا أن يعطينا نظرات خاطفة عن الواقع المتشعّب، أمّا الواقع الاجتماعي الذي يردّ الأحداث إلى مصادرها الحقيقيّة فهو أقرب مادّة – فيما يبدو – لنا لاسترجاع الواقع الإنسانيّ، ولإعطائنا عنه صورة جدّ قريبة من الموضوعيّة الحقّة » (مزيان، أوت 1971م، ص93).

إنّ من الخطأِ حسب مزيان الاعتقاد أنّ الشّفاء من العلل الثّقافيّة والفكريّة يتحقّق باكتفاء كلّ طرف بمفهومه الخاص عن الحضارة، لأنّ في ذلك مبالغة في النّزعة الدّفاعيّة المحافظة، التي تعطي الشّرعيّة للأنا وتنفيها عن الآخر، وهو ما لا يقرّه المنهج الفكريّ السّليم، الذي يعتبر العلوم والوسائل والمفاهيم المحرّرة من قيود الاستعباد الفكريّ السّليم مكاسب إنسانيّة يجب الاستفادة منها بغضّ النّظر عن مصدرها، مثلما يعتبر النّقد الذّاتي والمراجعة المستمرّة للنّفس من أهمّ مبادئه، « وإذا رأينا أمّة منحطّة تعيش على هامش العالم، وخارج حركة التّاريخ، فإنّها – في الغالب – إمّا منقطعة عن أصولها تستجدي التّرميز على أبواب الأمم المتحضّرة، وإمّا منغلقة على ثقافتها، متعصّبة لها، وهي في الوقت نفسه غير قادرة على الاستفادة منها في تنميّة وضعيّتها الحضاريّة » (بكّار، 2000م، ص157).

فالضّمير التّاريخيّ قد يكون مطيّة للتّدليس والزّور حين يساعد على تسرّب بعض الأفكار والمعتقدات الخاطئة إلى الوعي الجماعي فيتمّ تقبّلها بوصفها موروثا ثقافيّا يحوز على الشّرعيّة التّاريخيّة أحيانا والثّوريّة أحيانا أخرى، وإن خالفت الإجماع وتعارضت مع معطيات الواقع ومتطلّبات العصر، ويعطي مزيان مثالا على ذلك بالنّظرة الاستعلائيّة من العالم الغربي للشّعوب المسمّاة فتيّة، واعتبارها أمّية منذ عهد اليونان إلى يومنا هذا، حيث يضعها على هامش التّاريخ إلى حين اجتياز ما أسماه بامتحان الامتياز التّاريخيّ، الذي يحتّم عليها الاندماج في الفكر الغربي ظاهرا وباطنا، وفي هذا الصّدد يقول: « تُتّهم الشّعوب الفتيّة بأنّها مصابة بداء التّاريخانيّة، وكأنّها من منظار النّاقدين تبحث عن أسباب حضاريّة عريقة، وإثبات للذّات، وإيمان بالدّيمومة، من خلال فترات من الماضي منمّقة بأوهام من المجد والتّاريخ » (مزيان، ماي 1984م، ص11).

يكتشف المتأمّل في النّظرة الغربيّة نزعتها الانتقائيّة التّجزيئيّة في التّعامل مع التّاريخ، والتّركيز على الإسهام الغربيّ الممتدّ إلى الحضارة الرّومانيّة والإغريقيّة، مقابل تناسي الحضارة الإسلاميّة، وتغييب دورها في التّفاعل بين الحضارات، في قفز متعمّد على حواجز الزّمن، « وقد جهدوا ليكشفوا نقائص ذلك التّراث، ثمّ

تعميمها عليه ليقولوا للنّاس بعد ذلك: ليس لديكم ما تفخرون به، ثمّ إنّ تقدّمكم – على النّمط الغربيّ – مرهون بنبذ ذلك التّراث والتخلّص منه » (بكّار، 2000م، ص154)؛ وبهذا انقلب التّاريخ من وسيلة سرد لحقائق وتثبيت لوقائع إلى أداة مسخ وتدليس وتصنيف وتهميش، بما يخدم مصالح جهات معيّنة تدّعي لنفسها الوصاية باسم الضّمير التّاريخيّ الذي صُنّفت بموجبه الأمم إلى متحضّرة بصفة دائمة وبدائيّة بصورة مطلقة، والحروب إلى مشروعة عادلة وأخرى غير عادلة، « وليس افتراء الفيلسوف الألماني هيغل منّا ببعيد، حين عرض تصنيفاته الفكريّة والسّياسيّة للأمم على ما سمّاه بالتّاريخ كضمير، وحينما ادّعى أنّ الهمجيّة كلّها في غير أوروبا والحضارة والفكر كلّه في أوروبا » (مزيان، أوت 1971م، ص92)؛ ما جعله يقترح استعمار الغرب لما دونه كحلّ لما أسماه "غباء الهنود وتأخّر الصّينيين" المستفيدين لقواهم الحضاريّة من قرون بعيدة.

أحدثت تلك المعطيات نوعا من الاضطراب في الفكر الإنساني، فساد الإجماع على مقاربات نقديّة جديدة لقراءة التّاريخ، وكان أن اقترحوا مصطلح " التّاريخانيّة الجديدة" كبديل عن المفهوم البنيوي الشّائع، وهو مصطلح ينتمي إلى الحقل المعرفي ما بعد البنيويّ، بانفتاحه على العمليّات الإجرائيّة التّحليليّة، واستفادته من النّزعة التّأويليّة المنفتحة على الخلفيّة السّياسيّة والثّقافيّة والاجتماعيّة، المساهمة في إنتاج الخطاب التّاريخيّ وبلورة دلالاته بعد رفع القداسة عن الحدث التّاريخيّ ورجالاته، والحكم عليه بعد الرّجوع إلى الملابسات والظّروف التي أنتجته، فالخطاب التّاريخيّ يتضمّن بنيات خفيّة تحتاج إلى قراءات جديدة ومتعدّدة للكشف عنها، وهو ما يدخل في باب « ممارسة التّأويل بطريقة صرف الجليّ إلى الخفيّ من النصّ » (بلعلى، 2014م، ص16).

ومهما يكن من أمر فلا بدّ من الإشارة إلى أنّ عبد المجيد مزيان لم يتعامل مع التّحديد البنيوي لمفهوم التّاريخانيّة، الذي يدرس التّاريخ كمفهوم مكتف بذاته ضمن نسق مغلق ينطلق منه وإليه يعود، باعتباره (التّاريخ) حاملا للدّلالة ومنتجا لها، وهو التّحديد الذي أوقع أهل الفكر في مزالق عديدة، منها القول أنّ الظّواهر الاجتماعيّة والثّقافيّة يحدّدها التّاريخ، ومنها الاعتقاد بأنّ القوانين التّاريخيّة تحكمها قوانين معيّنة، ومنها الميل إلى اعتبار التطوّر التّاريخيّ المكوّن الأكثر أهمّية للوجود الإنساني، وهي أفكار تلتقي في الحقيقة لمحاولة إثبات أنّه لا وجود لقيم ولمبادئ أبديّة ثابتة، وأنّها أفكار نسبيّة ترتبط بالسّياق الاجتماعي والتّاريخي الذي وُجدت فيه، وبالتّالي لا يمكن لأيّ قوّة خارجيّة متعاليّة أن تتدخّل في الحوادث التّاريخيّة التي تجري وفق معايير وضوابط داخليّة معلومة، ما يعني استبعاد البعد الغيبيّ والإرادة الإلهيّة في توجيه التّاريخ، وهو فكر تسلّل إلى العالم الإسلامي – مع الأسف الشّديد – في أواخر القرن الماضي، على أيدي مفكّرين تبنّوا الطّرح التّاريخي حتّى في قراءة النصّ الدّينيّ (القرآن والحديث)، وقالوا بضرورة التمسّك بتاريخيّة كلّ البنى الاجتماعيّة والفكريّة والدّينيّة، التي وُجدت حسبهم بفعل الإنسان نتيجة تطوّر تاريخيّ سابق، وبالتّالي لا يمكن اعتبارها شيئا مطلقا أو مجرّدا يقبع خارج حدود الزّمان والمكان؛ فقالوا بتاريخيّة القرآن من حيث بنيته واختصاصه بمجتمع

معيّن وبيئة معيّنة، وبالتّالي قدّروا أنّ أحكامه وتشريعاته كانت استجابة لظروف وملابسات اجتماعيّة واقتصاديّة وسيّاسيّة معيّنة، فرفعوا بذلك التّعالي والتّقديس عن النصّ القرآني وبئس ما صنعوا.

2. النّقد الذّاتيّ وتجديد الوعي

يعتبر مزيان أنّ المراجعة المستمرّة والدّائمة للذّات هي خطوة لا يُستغنى عنها بحال في ميدان النّضال الثّقافي، إذ فضلا عن كونها تطهّر النّفس وترتقي بها إلى مصاف المثاليّة وتُكسبها صفة الفاعليّة والدّيناميكيّة، فإنّها تقرّبها أكثر من الموضوعيّة التي تكفل النّزاهة في البحث والشّفافيّة في الطّرح والنّقد، والتي تقوم على وعي بما عندنا وما عند الآخر على السّواء، فتكون الأساس الصّحيح واللّبنة الأولى في بناء الصّرح الثّقافيّ بمعناه العام، « إنّ أحد النّضالات يمثّله الاجتهاد المستمرّ في معرفة أنفسنا قبل كلّ شيء، وفي التّصارح معها وترقيّتها إلى درجة التّمييز بين الخطأِ والصّواب، بين الدّغمائيّة العمياء والتبصّر المنير » (بوقلي حسن، 2002م، ص65).

تعتبر الثّورة الجزائريّة المجيدة من بين المحطّات التي توقّف عندها مزيان بالدّراسة في إطار النّقد الذّاتي، لأنّ تقديس الأشخاص وإيعاز النّصر لهم قد غطّى على الجهد الجماعيّ، وأضرّ بروح الثّورة الأصيلة، التي قامت على الجماعيّة والتّلاحم والوحدة؛ حيث جسّد ذلك في نقده للنّزعة الفردانيّة التي « تركّب إرادة المجتمعات في إرادة قادتها، وتصهر مجموعة الأوضاع الاجتماعيّة في المظهر الأكثر بروزا، وليس كمثل الحادث السّياسيّ، والقائد العسكري، والمفكّر الكبير تشخيصا حيّا للأحداث والتطوّرات » (مزيان، أوت 1971م، ص91).

تُذكّرنا هذه الحال بافتتان المسلمين في زمن الفتوحات الإسلاميّة بأحد أعظم القادة في التّاريخ، وأذكاهم على مستوى التّخطيط الاستراتيجيّ، سيف الله المسلول خالد بن الوليد رضي الله عنه وربط انتصاراتهم وفتوحاتهم به، ممّا دفع بخليفة المسلمين آنذاك عمر بن الخطّاب رضي الله عنه إلى عزله عن إمارة الجيش وإسناد المهمّة إلى أبي عبيدة بن الجرّاح (رضي الله عنه)؛ تدبيرٌ وإن استغلّه المغرضون لضرب استقرار الإيمان في قلوب المسلمين بزعمهم أنّ ذلك القرار كان لشيء في قلب عمر على خالد رضي الله عنهما، وأنّه استغلّ الإمارة لتصفية حسابات شخصيّة، إلّا إنّ التّاريخ أثبت أنّه كان لحكمة أعلى، وأنّ غايته كانت الحفاظ على الرّوح الجماعيّة لجيش المسلمين، وتذكيرهم أنّ الفضل والعزّة لله جميعا، وأنّ التّوفيق منه وحده، وأنّ خالدا عبد من عباده، وجنديّ في جيشه الذي لا يجب أن يقوم على فرد بعينه وإن كان خالدا، لئلّا يُحدث استشهاده أو إصابته بخطب أو مكروه انقساما أو فقدانا للثّقة، ولا يكون مدعاة لوهن العزائم في النّفوس واختلال التّوازن في الصّفوف، وقد رُوي أنّ عمر بن الخطّاب كتب إلى الأمصار: « إنّي لم أعزل خالدا عن سخط ولا خيّانة،

ولكنّ النّاس فُتنوا به فخفت أن يوكلوا إليه ويبتلوا به، فأحببت أن يعلموا أنّ الله هو الصّانع، وأن لا يكونوا بعرض فتنة » (الطّبري، 1987م، ص492)، وهو ما عبرّ عنه حافظ إبراهيم في عمريّته حين قال:

وقيل خالفت يا فاروق صاحبنا فيه وقد كان أعطى القوس باريها

فقال خفت افتتان المسلمين به وفتنة النّاس أعيت من يداويها (حافظ، 1987م، ص86)

وإنّ من دلائل تغليب الصّالح العام، وترجيح الرّوح الجماعيّة امتثال خالد بن الوليد – وهو يومئذ من هو– لقرار وليّ الأمر، وتفضيله التّضحيّة بالنّفس والمنصب على شقّ عصا الطّاعة،

ألقى القيّاد إلى الجرّاح ممتثلا وعزّة النّفس لم تُجرح حواشيها

وانظمّ للجيش يمشي تحت رايته وبالحياة إذا مالت يفدّيها

وما عرته شكوك في خليفته ولا ارتضى إمرة الجرّاح تمويها (حافظ، 1987م، ص86).

ليُستفاد من هذه الحادثة أنّ نقد التّجربة التّاريخيّة بمنأى عن تقديس الأشخاص هو الطّريق الأصحّ للمحافظة على روحها الأصيلة وتطويرها من داخلها، « فالنّقد المتجرّد في كلّ مجال مطلوب، وهو في مجال دراسات الإسلام ألزم من كلّ لازم، لأنّ الحاجة إليه تأتي في المقدّمة لتكشف المراد من كلّ ما هو مطلوب » (اللحيدان، 1984م، ص95).

يرى الباحث أنّ الخطوة الأولى في مسيرة الإصلاح ينبغي أن تكون الذّات مبدؤها، من خلال النّظر إليها نظرة نقديّة، وإعادة تقييم التّراث وقراءة التّاريخ قراءة أخرى، بهدف إعادة بناء الصّرح الثّقافي على أسس جديدة يُستند فيها على المرجعيّة الفكريّة والأخلاقيّة، قطعا للطّريق أمام النّزعة المادّية التي لا تعبأ بالوسيلة، ولا ترى الحقّ إلّا فيما ينفع ويوافق الهوى، لا فيما يطابق الواقع وتقوم الأدلّة على صحّته، فتغدو الحضارة مادّية فارغة من كلّ محتوى فكريّ أو أخلاقيّ؛ ما يترتّب عنه عجز وإفلاس حضاريّ، ومجتمع استهلاكيّ لا يعرف للإنتاج سبيلا، ولا للإبداع طريقا؛ وهي خطّة استعماريّة معلومة الأهداف قائمة على إحداث القطيعة بين المجتمع وماضيه باتّخاذ طريقتين:

الأولى: استحداث نقطة صفر افتراضيّة لا يوجد معها ما يُلتفت إليه، تحت غطاء العولمة والحداثة، وهو نوع من الحواجز والسّدود تُضرب على الأفكار فتُغلق أبواب النّقد والإصلاح ومراجعة الأخطاء دونها، وبالتّالي يتمّ إجهاض كلّ محاولة للنّقد الذّاتيّ في مهدها، فيتواصل العمى الثّقافيّ والقصور الفكريّ، ويغدو الحلّ الوحيد للتصدّي لهذه الحملة مخالفتُها، حيث « يجب أن نثور ثورة عاقلة، وأن تكون أوّل ثوراتنا على أنفسنا، فنغيّر مناهجنا وسلوكنا وتكتيكنا، ثمّ نحدّد خطّتنا، ونعني أهدافنا، وننطلق بإيمان لا نلتوي بعده مهما تعاورنا من محن أو تأكّدنا من عقبات » (عبد الله، مارس –أفريل 1972م، ص26)

أمّا الثّانيّة: فهي سوء الفهم لمقاصد النّقد الذّاتيّ، نتيجة تلقّي النقّاد والمثقّفين درسا مفاده أنّ الماضي شرّ كلّه، وأنّ النّقد يستلزم الرّفض والقدح لا التّقويم والتّصحيح، وبالتّالي لا فائدة تُرجى من إعادة قراءته، بل يُعدّ ذلك

مضيعة للوقت والجهد، وأنّ من المبالغة في تقديس التّراث محاولة انتقاء النّقاط المضيئة فيه في خضمّ ظلام حالك أرخى سدوله على واقعهم في تلك الحقبة من الزّمن، إذ يُصبح الأمر– حسبهم – أشبه بالبحث عن إبرة في كومة قشّ؛ حيل انطلت على كثير ممّن يُحسبون على الثّقافة والنّقد، فأدلوا بدلوهم بأسوء شكل ممكن، وكانوا عونا للاستعمار على تراثهم، ووبالا على أوطانهم ومجتمعاتهم، قال فيهم مزيان: « توجد في كثير من بلاد العالم الثّالث اليوم طوائف من المثقّفين لقّنت النّقد الذّاتي من مرايا مشوّهة، تعكس لهم وجوههم في أبشع الصّور، وحسب الرّسوم التي يرسمها لهم مستعمريهم القدماء، وينتج عن هذا التّشويه أنّهم كرهوا صورتهم أشدّ الكراهيّة، وأرادوا استعارة وجه جديد » (مزيان، نوفمبر – ديسمبر 1973م/ جانفي – فيفري 1974م، ص 23).

تقتضي مواجهة هذا العبء الفكريّ المفروض على دعاة التّغريب – حسب مزيان – فتح جبهة مضادّة تقوم على إعداد باحثين ونقّاد بمرجعيّات وأفكار مخالفة، من خلال إعطاء الأهمّية اللّازمة للبحث الاجتماعي والعلوم الإنسانيّة، ووضعها على نفس الخطّ مع التّقنيات الحديث والعلوم التّجريبيّة، إذ تقع مسؤوليّة ذلك على العنصرين الفاعلين في القضيّة: الدّولة بإمكاناتها المادّية والبشريّة، والمثقّف بغزارة إنتاجه، وفعاليّة أفكاره، وملاءمتها للبنية الثّقافيّة التي يقوم عليها المجتمع، إذ « لا يمكن استدراك الخلل إلّا بإجراء نقديّ قويّ على الوضعيّة الحاليّة، ولا يمكن أن يصدر مثل هذا النّقد الذّاتي إلّا من لدن الخبراء أنفسهم لأنّهم أدرى النّاس بمشاكلهم » (مزيان، مارس – أفريل 1973م، ص170).

نفهم ممّا سبق أنّ حاجة المجتمع للنّقد تزيد عن حاجته لما سواه، لأنّ أوضاع العالم الإسلاميّ في الوقت الرّاهن وعلى كافّة الأصعدة تفرض ذلك وتؤكّد عليه من وجهين:

الأوّل: تقويم ما اعوجّ من مفاهيم، وتهيئة الذّات لممارسة التّفكير، وتكييف الواقع مع الأصول والثّوابت بطرائق سليمة تستند على الفقه والفهم، خاصّة فيما يتعلّق بمسائل التّجديد، حتّى لا يُتّخذ موقف الرّفض المطلق إزاء الحضارة والتطوّر المادّي، في وقت « أقرّ الإسلام منذ نوح عليه الصّلاة والسّلام بالتطوّر وحركة التّجديد، وأخبر اللّه سبحانه وتعالى بذلك، والقرآن الكريم مليء بذلك، كما أنّ السنّة أشادت بهذا إشادة تغني اللّبيب » (اللحيدان، 1984م، ص63).

الثّاني: هو جانب يتّصل بالأوّل، ويتعلّق بكيفية الاستفادة من تلك الحضارة، حتّى يُصحّح الخطأ فيها ويُبيّن الصّواب؛ وهذا يستلزم من الدّارس المتخصّص أن يكون على قد من الاطّلاع بالواقع الثّقافيّ، والأنموذج الحضاري السّائد، وعلى درجة من المعرفة بالنّقد وحدود الموضوع، « ذلك أنّ التّفكير مهارة واسعة، فهي تشمل معرفة كيفيّة التّعامل مع المواقف، والخواطر، والأفكار، والمفاهيم، واتّخاذ القرار، والبحث عن الدّليل، والابتكار، إلى غير ذلك من الجوانب » (دي بونو، 1989م، ص6).

إنّ بين الانفتاح والاستلاب خيط رفيع لا يُدركه إلّا ناقد بصير أو مفكّر خبير، ثمّ إنّ الإصلاح الاجتماعيّ والتّخطيط له متوقّف على فحوى ذلك الإدراك؛ وإذا كانت الأشياء تُعرف بأضدادها فلا يمكننا البتّة الانفتاح على التّجديد ما لم هنالك وعي بالذّات ووعي بما يحيكه الآخر، ليتمّ على ضوئه تحديد ماهية الاستلاب، ثمّ يكون التخلّص من تبعاته غاية في حدّ ذاتها، ذلك أنّ تحقيق الكرامة والاقتراب من الكمال يستلزمان اجتهادا مستمرّا في إصلاح وجودنا المجتمعي، وفي تطبيق المبادئ والقيم العاليّة التي يقتضيها ذلك الإصلاح.

3. الثّقافة بين الأصيل والدّخيل

من بين الأهداف المنهجيّة التي سعى مزيان للوصول إليها هو إزالة اللّبس عن كثير من المصطلحات الثّقافيّة التي أُلبست أثوابا متنوّعة، وتمّ النّظر إليها من زوايا متعدّدة، فاختلفت مفاهيمها وتعدّدت معانيها تبعا لذلك؛ من بين تلك المصطلحات مفهوم الأصالة الذي انقسم المفكّرون إزاءه قسمين: أحدهما ينظر إليه كمرادف للانكماش والاكتفاء بالمكتسبات القبليّة، والموروثات الثّقافيّة التّراثيّة، والآخر يقسّمها إلى أصالة تقليديّة تشير إلى المفهوم السّابق، وأصالة إبداعيّة لا تكتفي بالماضي بل تسعى إلى تعزيزه بما استجدّ من علوم وفنون وثقافات، وبين هذا وذاك وجد الباحث موطأ قدم مكّنه من الوقوف على مقربة من كلا الموقفين، فاستطاع تقديم نظرته الخاصّة التي تتناسب مع ثقافة المجتمعات الإسلاميّة، التي طُرح فيها الإشكال على طاولة الفلاسفة والمفكّرين والأدباء والنقّاد.

إذا كان التّعريف اللّغويّ لمصطلح الأصالة يحيل على عودة الشّيء إلى أصول معروفة، فإنّ التّعريف الاصطلاحيّ له لا يبدو بنفس البساطة، لاقترانه بمفردات عديدة على سبيل الإضافة دون تقديم مبرّرات لها؛ فيقال شعب أصيل، وخُلق أصيل، وثقافة أصيلة؛ ما يعني أنّ تحديد المعايير موكول إلى المثقّف تبعا لمرجعيّته الفكريّة، وخلفيّته المعرفيّة، واستعداده الفطريّ، بدليل اتّصال الأصالة بالعرق والجنس والعقيدة والتّراث، خصوصا مع ظهور العولمة الثّقافيّة التي حازت لنفسها على نصيب لا يمكن عزله أو اعتباره سطحيّا، وإلّا خُشي على تلك الثّقافات انقطاعها عن العصر، « فهل يمكن أن نعتبر شعبا ما أصيلا لثبوته على مجوعة من القيم الحضاريّة واتّصافه بميزات شخصيّة ردحا من الزّمن وتمسّكه بها؟ وهل يعتبر أصيلا إذا كان يصدر في آرائه وتفكيره عن عبقريّاته الخاصّة؟ وهل يمكن في ميدان الفكر والثّقافة ما هو لنا وما هو لغيرنا بصفة محدّدة؟ » (بن بيه، ماي 1974م، ص80).

تعتبر الأصالة من القيم الملازمة للإنسان في كلّ أطوار حياته، يتمكّن بموجبها من بناء نموذجه الخاصّ بعيدا عن القوالب المفروضة عليه؛ فرفض تلك القوالب يعدّ تحفيزا على الإبداع، وإعمالا للفكر، ما دام هذا الأخير ملكة متاحة أمام الجميع، أُلغيت بموجبها مختلف أشكال التّمايز، وعليه فالاعتزاز بالأمجاد والتغنّي

بالإسهامات التي لا تُنكر ولا تُنسى للحضارة الإسلاميّة والعربيّة، والتّذكير بفضلها على الحضارات الأخرى، لا يعدّ عيبا في عرف الأخلاق والمجتمع والثّقافة، إنّما يكمن العيب في العيش عالة على ذلك الإرث، بمحاولة إحيائه كرّة أخرى بأصوله وعوائده وإيجابيّاته وسلبيّاته دون عرضه على أضواء النّقد وفق العقيدة والمنهج السّليم؛ ذلك أنّ من آفات الفهم أن تعمد النّفس إلى تقديس المحافظة على التّراث إلى درجة تصبح معها عاجزة عن الإبداع، في حين أنّ الأصل أن تساير الرّكب فتغذّي ذلك التّراث بالتّقنيات الحديثة وما استجدّ في ميدان العلوم، حتّى تحافظ على البقيّة الباقيّة منه، يقول مزيان: « فإذا قست مجدك الماضي مثلا بحاضرك وادّعيت أنّه مجد مطلق يمكن أن يُنقل بالحرف إلى الحاضر فأنت مثبّط لنفسك بنفسك، ذلك أنّ مجدك في الماضي كان مجدا بالنّسبة لخمول الآخرين، أمّا اليوم فقد أصبحت حضارتك تلك خمولا وأيّ خمول بالنّسبة لقفزة الآخرين» (مزيان، ماي – جوان 1972م، ص172).

من الصّعوبة بمكان جمع مجتمعات وأعراق وعادات وعقائد مختلفة ومتنوّعة تحت دستور واحد يسودها ويسوسها، كما أنّ من الخطورة معارضة كلّ وافد من العلوم بلا وعي نقديّ ولا حسّ فكريّ، لأنّه يؤدّي في النّهاية إلى تقليد من نوع خاصّ؛ فليس من الأصالة التّعامي عن عيوب تعتري التّراث، والتخلّف عن وضعها تحت أضواء النّقد الذّاتي، وليس منها الإغراق في العودة إلى الماضي بحثا عن إثبات حقائق علميّة جاد بها الزّمن المعاصر، كما أنّه ليس من التفتّح نقل مبتكرات الآخرين بصورة صوريّة تنسلخ معها الهويّة وتضيع معها الشّخصيّة، فالقوانين الاجتماعيّة ترتبط بالوعي الإنسانيّ الذي يمرّ بفترات متباينة صعودا ونزولا، وبالتّالي فإنّ « التّعريف الأصحّ لكلّ ثقافة أصيلة مربوط بدورها في التّوعية والتّوعيّة إبداع مستمرّ، وتجاوز مستمرّ للأحوال الثّقافيّة الماضية والحاضرة، بحكم التطوّر الدّائم الذي لولاه لما حصل أيّ اكتساب علميّ على الإطلاق » (مزيان، جانفي 1972م، ص15).

إذا كان من البلاغة موافقة المقال لمقتضى الحال، فهذا يعني أنّ الخطاب الثّقافيّ إذا ما أراد بلوغ نسبة عالية من الفاعليّة فعليه أن يتغيّر وفق المقام والسّياق وأفكار المتلقّين، وهو أمر يصعب تحقيقه في ظلّ الحال الفكريّة التي ذكرنا، إذ يبقى المفكّر خلالها بين نارين: إمّا تأييد العودة إلى التّاريخ وقبول اتّهامه بالرّجعيّة والتّقوقع، أو الدّعوة إلى الانفتاح والرّضا بتصنيفه في خانة التّبعيّة والاستلاب، وبينهما موقف وسط يصعب إدراكه فضلا عن شرحه وإثباته، « ولا غرابة أنّنا نجد بعض المثقّفين يضيّقون مفهوم الأصالة لحصره في شبه تقليد لأسلافنا، مع التّكاسل عن الأصالة الحقيقيّة التي هي الخلق والإبداع الذي تتطلّبه النّهضة الواجبة على أجيالنا الحاضرة » (مزيان، نوفمبر – ديسمبر 1973م/ جانفي – فيفري 1974م، ص25).

إنّ التعصّب للرّأي وغلق الباب أمام الرّأي الآخر فتح المجال واسعا حسب مزيان أمام التّناحر المذهبي والعداء الفكري الذي كان أبرز طرفيه المحافظون والمجدّدون، وإذا كان حال المحافظين معلوما، وهو البحث عن الأصالة في صيانة التّراث واستخلاص الدّروس والعبر من التّاريخ، مقابل الزّهد فيما جاء به الآخر

باعتباره مطيّة للوقوع في الاستلاب والاغتراب، وهو ما لم يقل به أحد من أهل العلم، بما أنّ الإسلام « دين ربّانيّ عالميّ لا يصطدم مع أيّ تطوّر نافع من جهة، ولا يقرّ حريّة الإلحاد، ويأبى أن تكون حرّية منفصلة عن التّربيّة الدّينيّة والأخلاق من جهة أخرى » (فركوس، 2013م، ص30)، فإنّ حال المجدّدين يبدو أكثر تعقيدا، لعلل في فهم المصطلح وصعوبة في تطبيقه، لأنّ معناه عندهم مسايرة الحداثة الغربيّة، مع محاولة فصل التّراث وإبقائه في رفوف المتاحف ورميم الذّكريات، بسبب عرقلته – حسبهم – لحركة التطوّر والعلم الحديث الذي يقتضي التّنزيه عن كلّ مرجعيّة تاريخيّة كانت أو أخلاقيّة، وشعارهم: « ما الماضي سوى تجربة توسّع دائرة الإدراك (...) ولكنّه يتحوّل لدى الإنسان الخامل إلى مجرّد أغنية بلهاء » (مقراني، أكتوبر–نوفمبر –ديسمبر 1974م، ص67).

تكمن الخطوة الأولى في سبيل التحرّر من هذا الإشكال حسب الباحث في الخروج من ضيق الرّفض إلى سعة الانفتاح، ومن الانزواء إلى التّبادل المتكافئ للأفكار، ومن التلقّي والاستهلاك إلى المبادرة والإنتاج؛ وهو ما جعله يحكم على الفريقين السّابقين كليهما بالرّجعيّة والتّقليد وإن توهّما خلاف ذلك، « فأصل التّأصيل المزيّف في مثل هذه المعركة تقليديّون ورجعيّون يدّعون التقدّميّة، لأنّهم يزعمون التخلّص من رواسب الاستعمار، وبناء الشّخصيّة بالرّجوع إلى الأصل الأصيل، وأهل التفتّح المزيّف تقليديّون رجعيّون أيضا يدّعون التّقدميّة لأنّهم يزعمون التمسّك بالحضارة والعلم، مع أنّهم منسلخون عن ماضيهم، ومتمسّكون بماضي الآخرين » (مزيان، ماي –جوان 1972م، ص157).

اختار مزيان سبيل التّدقيق في الفروق البسيطة التي تميّز كلّ مفهوم عمّا سواه، بدل البحث في عموميات المصطلح، فوصل إلى مفهوم خاصّ للأصالة وآخر عن المعاصرة احتمى به من الانحراف نحو الاستلاب؛ فلئن كانت الأصالة الحقّة تقوم على النّقد الذّاتي والاستفادة من أخطاء السّابقين حتّى لا يُلدغ المرء من جحر مرّتين، فإنّ المعاصرة – عنده – لا ينبغي أن تخلو من جزئيّة النّقد، غير أنّه يشمل في هذه الحال الذّات والآخر بحكم التّعايش معه، لأنّه السّبيل للاستفادة العلميّة الصّحيحة دون المساس بالقيم والعقائد والهويّة؛ ما يعني أنّ التّفريق بينهما يتطلّب وضع المسألة تحت تصرّف مناضلي الفكر والثّقافة، على شاكلة ما قام به الفيتناميّون والصّينيّون والكوبيّون من أجل محو مظاهر التبدّي والعتاقة في بضع سنين.

4. الغزو الثّقافي وسبل مجابهته

مال أئمّة من أهل الفكر إلى تبنّي مصطلحات التّبعيّة والقابليّة للاستعمار كبدائل لمصطلح الغزو الثّقافيّ، لترجيحهم فرضيّة الانبهار بالآخر وتقليده على نظريّة المؤامرة، وإرجاعهم سبب ذلك إلى الفراغ الثّقافيّ؛ فعندما تفقد الأمّة السّيطرة على واقعها والتصرّف في مستقبلها، وحين تفقد الأمل في فعاليّة مناهجها، ويحلّ عالم الأشخاص أو (الفكرة الوثن) محلّ عالم الأفكار، تدخل الطّبقة المغتربة على الخطّ لتقدّم حلولا

بديلة، تتمثّل في مناهج الغالب وعقائده وثقافته، فتقع الأمّة مرغمة في شراك التّبعيّة، وتعجز عن الانعتاق منها، « إنّ الشّعوب المتروكة للصّدف أصبحت اليوم تتأثّر بالغرب الرّأسمالي، وكأنّها تغزو نفسها بنفسها، إنّها من هذا المنظار لذات حصانة مكذوبة تدّعي الرّفض صوريّا، ولا تستطيع أن تقاوم في أيّ ميدان، افتح جهاز التّلفزيون في أيّ بلد من البلاد المتخلّفة، أو اقرأ الصّحف، أو شاهد سلوكات البشر، فإنّك ترى تأثير العالم الغربيّ واضحا في كلّ ميدان، إنّنا نتطرّق إلى مشاكل ليست مشاكلنا، ولنا سلوكات وأذواق وبيت على نمط غربيّ، فنحن نعشق الموضة من باريس، ونهوى الأفلام الأمريكيّة...الخ » (مزيان، مارس – أفريل 1973م، ص142).

تشديد الباحث على التسلّح الفكريّ وما يندرج تحته من اعتبارات يعود لصعوبة الانعزال عن الحضارة العالميّة، والمحافظة على البنيات والأطر الاجتماعيّة القديمة في ظلّ الفراغ الثّقافي الذي تعاني منه أغلبيّة البلاد العربيّة والإسلاميّة، ما يعني أنّ مواجهة هذا المدّ لا يكون إلّا بتجاوز الفهم المجرّد والمعنى الظّاهر في قبول أو رفض ما جاد به العصر الحديث من مذاهب، وشنّ هجوم معاكس في شكل حرب أفكار تكون الفاعليّة هي النّقطة الفارقة فيها، والمحافظة على العقائد والأصول أسمى غاياتها، « ولنأخذ مثالا حيّا في بلادنا، فمقاومة الجزائر لحضارة أجنبيّة غازيّة وهي الحضارة الفرنسيّة كانت في أواخر القرن العشرين مبنيّة على عقيدة هي العقيدة الإسلاميّة، لأنّها كانت قويّة في ذلك الوقت، ممّا أدّى إلى تجنيد الشّعب بأكمله من أجل مقاومة حضارة أجنبيّة، مع ما فيها من قوّة ماديّة وثقافيّة معا » (مزيان، مارس – أفريل 1973م، ص151).

يعدّ الغزو الثّقافيّ جزءا مهمّا من مخطّط استعماريّ، غايته تفكيك النّسيج الاجتماعي للأمم المغلوبة على أمرها، وجمعها تحت مضلّة واحدة؛ وهو هدف كلّ الحركات الاستعماريّة على مرّ التّاريخ، وغاية كلّ الفلسفات قديما وحديثا، وهنا لا يتّفق كثيرون مع مزيان حين يرفض تحميل الاشتراكيّة تبعات الحركات الاستعماريّة منفردة، ويذهب إلى حدّ الثّناء عليها حين يصفها بالحركات التحرّرية، ثم يحمّل النّظام الرّأسمالي دون غيره المسؤوليّة كاملة في الأضرار الماديّة والمعنويّة التي لحقت العالم الثّالث، والتي تولّد عنها طبقة برجوازيّة قامت دعواها على الاندماج في ثقافة المستعمر، في قوله: « لقد كان على مفكّري الحروب التّحريريّة أن يتّخذوا بسلاح الثّورة الماركسيّة ليحابوا به الرّأسماليّة، لأنّ الاستعمار في قمّة الرّأسماليّة، والماركسيّة كانت دائما تعتبر منهجا تحليليّا وعمليّا بالنّسبة لزعماء الحروب التّحريريّة، لأنّها المذهب الوحيد الذي فضح الرّأسماليّة بكيفيّة علميّة وواقعيّة » (مزيان، مارس– أفريل 1973م، ص152).

إنّ الأخذ بالأفكار الواردة في هذه الفقرة يشبه الاستجارة من الرّمضاء بالنّار، لأنّ التّسليم بأكذوبة: (الاشتراكيّة حركة تحرّرية قامت ضدّ الرّأسماليّة المتوحّشة) قد يوقع القائلين به في تناقض منهجيّ، لاسيّما إذا تمّت المقارنة اعتمادا على غاية كلّ منهج، إذ يتّضح أنّها لا تخرج عن عموم استعباد البشر للبشر وإن

اختلفت الآليّات المتّبعة والوسائل المستعملة؛ وعليه فإنّ « الواجب على المفكّرين أن يُدركوا حقيقة الوضع في هذا الحين، وأن لا يفوتهم أبدا خطر وضرر كلّ مذهب، بصرف النّظر عن اسمه ومسمّاه » (اللحيدان، 1984م، ص77).

ادّعاء الاشتراكيّة خدمة المظلومين وأصحاب الطّبقة الكادحة برفض الثّراء الفاحش والملكيّة الخاصّة لرؤوس الأموال، ودعوتها إلى التّقسيم العادل للثّروة والاشتراك في رأس المال العام الذي تعتبر الدّولة مركزه بسيطرتها على المداخيل والمقتدرات الاقتصاديّة، أوقعها في إشكاليّة إلغاء مبدأِ تكافؤ الفرص في غمرة البحث عن العدالة، وهو الذي يعدّ ظلما من نوع آخر؛ إذ كيف لها أن تلغي حقّ الأفراد في التملّك والتكسّب وإن كان من الحلال المباح؟! أليس من الظّلم تساوي من يعمل مع من لا يعمل، ومن يجتهد مع من يتكاسل؟ ألا يطعن هذا في العدالة من حيث المبدأ؟

انطلاقا ممّا سبق يبدو من غير المنطقي الجزم بأنّ الاشتراكيّة كانت المنهج الوحيد الذي وقف في وجه الرّأسماليّة، واعتبارها تبعا لذلك النّظام الاقتصاديّ الأمثل، خصوصا في ظلّ توفّر النّظام الاقتصادي الإسلامي الذي يرفضهما معا، ويقف منهما موقفا وسطا، من خلال إباحة الكسب الحلال وتحريم الكسب الحرام، وإقرار الملكيّة الفرديّة من خلال التّشجيع على طلب الرّزق والاتّجار بالحلال، إضافة إلى جعل الزّكاة ركنا من أركان الإسلام، والصّدقة جنّة وسبب لدفع البلاء؛ وما دمنا في السّياق النّقدي الثّقافيّ الذي يبحث في بواطن الأمور لا في ظواهرها نقول: إنّ الماركسيّة ليست بالفلسفة الاقتصاديّة فحسب، بل انبثقت عنها نظريّات اجتماعيّة وإنسانيّة؛ فإذا كانت من الجانب الاقتصاديّ قد خالفت الرّأسماليّة من وجه، فلقد خالفت أيضا النّظام الاقتصاديّ الإسلاميّ من وجوه شرحناها فيما سبق؛ أمّا إذا تغلغلنا في جوانبها الاجتماعيّة والإنسانيّة والعقائديّة فإنّنا نجدها والإسلام على طرفي نقيض، إذ شتّان بين من شعاره (لا إله إلّا الله) ومن ينادي ب (لا إله والحياة مادّة).

إنّ فشل إسقاط الأنظمة الغربيّة على الواقع الإسلامي المختلف اجتماعيّا، وسيّاسيّا، وعقائديّا، ولغويا، وثقافيّا، جعل مزيان يتراجع نوعا ما عن موقفه السّابق، ويعطي الانطباع أنّه قد تسرّع في حكمه، أو أنّه قاله نكاية في دعاة الثّقافة الفرنسيّة الذين كانوا في صفّ الرّأسماليّة حينئذ، إذ نستشفّ ذلك في قوله: « نعم لقد وقع كثير من الالتباس في استعمال هذه التّحليلات الماركسيّة، لأنّ النّضج الثّقافيّ لم يكن موجودا عندنا، وصرنا نأخذ بظاهر المذهب غير واعين بما في هذا الأخذ الوثوقيّ من أخطار، إذ لم يدرك بعضنا وخصوصا المثقّفون الذين تنقصهم التّجربة السّياسيّة أنّ مجتمعنا مغاير تمام المغايرة للمجتمعات الأوروبيّة التي كانت نماذج لتحليلات الاشتراكيّة الأولى، نعم إنّنا نعترف أنّ هذا الموقف الوثوقيّ نوع من عدم الوعي » (مزيان، مارس – أفريل 1973م، ص152)

يدخل مزيان كعادته من الباب الاجتماعيّ الذي يعتبره الأصل في كلّ الثّورات على اختلاف توجّهاتها، لكونه مصطلحا جامعا يسع ذلك كلّه مثلما هو متعارف عليه في علم الاجتماع والعلوم الإنسانيّة عامّة، فالثّورات العقائديّة تقوم على إصلاح الجانب الرّوحي للفرد باعتباره جزءا من الجماعة، والسّياسيّة غالبا ما تكون مطلبا شعبيّا هدفه تحسين الظّروف المعيشيّة وإعادة بعث العلاقة بين السّلطة والمجتمع، ونفس الشّيء ينطبق على الثّورات الثّقافيّة التي لا تخرج عن خدمة المجتمع بإعادة تهيئته فكريّا وأدبيّا، ورسم حدود العلاقات بينه وبين الآخر؛ وبالتّالي يرى في تردّي الأوضاع الاجتماعيّة وانحرافها عن مقاصدها الباعث الرّئيس لقيام تلك الثّورات هنا وهناك، مع العلم انّه يُرجع هذا الانحراف في كثير من أحواله إلى عوامل استعماريّة أسهمت في ترسيخ فكر القابليّة له والتأثّر به؛ وليس أدلّ على ذلك من النّظام العام الذي تقوم عليه القيم الاجتماعيّة والثّقافيّة، والأذواق في المأكل والمشرب والملبس، وطرائق الكلام، وأنماط التّفكير عند دول العالم الثّالث التي كانت مستعمرات فيما مضى، ثم أضحت أسواقا للنّماذج الغربيّة بعد استقلالها؛ واقع فرض على معشر المفكّرين ورجال الإصلاح اتّخاذ وضعيّة دفاعيّة فيها كثير من الذّاتيّة في الطّرح، كخطوة أولى للحاجة الملحّة إليها، مع الإشارة إلى أنّ الرّجل يخالف الرّأي القائل بقدح تلك الذّاتيّة في شرط الموضوعيّة المكفول في البحث العلميّ، حيث يقول: « إذا كانت العاطفة شبه جريمة في الميدان العلميّ الصّرف لأنّها مفسدة للبحث النّزيه، فإنّ الجريمة في ميدان التمسّك بالوطن واللّغة أن لا تكون هناك عاطفة، أو أن نلابس على انعدامها عند الأمم الضّعيفة باللّجوء إلى العقلانيّات التي تبرّر التحوّل الثّقافيّ المهيّأ للذّوبان » (مزيان، نوفمبر –ديسمبر 1973م/ جانفي– فيفري 1974م، ص25).

لا يلبث المتتبّع لتراث مزيان حتّى يكتشف نزعته المحافظة واتّكاءه الكبير على التّاريخ كركيزة أساسيّة لبناء المستقبل، بدليل العودة المستمرّة إليه من خلال التطرّق في كلّ سانحة إلى ضلوع المستعمر ومسؤوليّته الكبيرة في تردّي الأوضاع الثّقافيّة في البلاد، وانتقاده المتكرّر لمحاولات بلوغ العالميّة المزعومة بالقفز فوق حواجز الزّمن، وتجاوز محطّات يعتبرها أسسا رصينة يقوم عليها كلّ مشروع للإصلاح؛ بيد أنّه لا يمكن اعتبار المحافظة لديه ضرب من الانكماش على الذّات والزّهد في منجزات الحضارة الغربيّة، فعلى العكس من ذلك نجده يحثّ على الاستفادة منها بالموازاة مع المحافظة على الأصول، ذلك أنّ « الماضي هو الكيان الحضاري الأساسيّ الذي ينبني عليه الوطن، ثمّ بعد ذلك نبني الجسر الذي يؤدّي بنا إلى المستوى الحضاري العالمي، لكن لا عالميّة بدون وطنيّة » (مزيان، مارس – أفريل 1973م، ص159).

يبدو أنّ الشّغل الشّاغل للباحث هو الوصول بتلك النّظريّات الثّقافيّة إلى الفاعليّة المطلوبة، من خلال وضع استراتيجيّة بعيدة المدى تكون أشبه باستشراف المستقبل، حتّى تنعكس إيجابا على المجتمع في بنيتيه السّطحيّة والعميقة، ويكون لها الأثر البالغ على مستقبله، حيث استند في ذلك على تجربة جمعيّة العلماء المسلمين الجزائريين التي استهدفت العامل الفكريّ، ونجحت في نقل المجتمع الجزائريّ من فوضى اجتماعيّة

كادت تعصف به وبكيانه إلى مستوى فكريّ ثقافيّ شكّل اللّبنة الأولى في مساعي التحرّر بنوعيه البدنّي والذّهني، أي أنّها أحدثت تغييرا جذريّا في البنية الفكريّة للمجتمع الجزائريّ، وهذا ما جعله يصفها بالثّورة بدل النّهضة في قوله: « هذه الثّورة الثّقافيّة الكبرى التي أتى بها ابن باديس ورفاقه لها امتداداتها حتّى في عصرنا الحاضر بعد الاستقلال، وهذه الامتدادات سنرى بأنّها نقطة تحوّل بالنّسبة للمجتمع الجزائريّ » (مزيان، ماي 1971م، ص76).

لمّا رأى الباحث عدم تعارض الإصلاح الاجتماعي مع المسعى العام للحضارة الإسلاميّة، ولامس صعوبة في اتّباع المنهج الموضوعي في العلوم الاجتماعيّة عمد إلى اقتراح مشروع أسماه "علم الاجتماع الإسلامي"، استهدف خلاله استرجاع البنية الأصليّة للمجتمع المسلم، وما يندرج تحتها من قيم روحيّة وأخلاقيّة، ومن ثمّ بناء نظرة منهجيّة خاصّة به، « لأنّ علم الاجتماع المحايد الذي لا يرمي إلى تغيير المجتمع، ولا يرمي إلى إصلاح المجتمع، إنّما هو نظرة تقليديّة، ونظرة يمكنني أن أقول غير ملتزمة » (مزيان، نوفمبر – ديسمبر 1985م، ص38).

يشكّل الجانب الدّينيّ من جهة والاجتماعيّ من جهة أخرى النّواة التي يحافظ بها المجتمع على تلاحمه ووحدته؛ تلك الوحدة التي كانت على رأس الأولويات التي جاء بها الإسلام، لأنّ تحقيقها كان يعني خطو خطوة كبيرة نحو الانتقال من الجاهليّة إلى المدينة بالمفهوم الإسلامي، يقول مزيان: « إنّنا إذا انتبهنا إلى هذا المقتطف القليل من عهد المدينة الذي يمكن لكلّ قارئ مراجعته في كتب السّيرة وجدنا الإلحاح فيه على تكوين أمّة متكافلة روحيّا واقتصاديّا وسيّاسيّا، وإنّها أمّة متفتّحة على التّرابط بين أكبر عدد ممكن من الجماعات، وإنّها أمّة متساويّة الأفراد في المسؤوليّة والقدر الإنساني » (مزيان، أفريل – ماي 1979م، ص8).

قام المجتمع الإسلاميّ على عهد النبوّة والخلفاء الرّاشدين على مرجعيّة أخلاقيّة واجتماعيّة بيّن حدودها النصّ الشّرعيّ قرآنا وسنّة؛ ولأنّ الإسلام شريعة حياة تجمع بين الرّوحيّات والأحكام لم تستثن المعاملات الاقتصاديّة كأنظمة وقوانين وشروط، ولا النّظام الاجتماعي بالانتقال من عهد القبيلة إلى الأمّة، ومن ميزان الأحساب والأنساب إلى ميزان التّقوى، فالمسلم أخ المسلم مهما باعدت بينهم الشقّة، وفصلت بينهم المشقّة؛ بهذه المبادئ سادت الدّولة الإسلاميّة العالم مشرقا ومغربا، وباستبدالها بغيرها عانت على نفسها فهانت على الآخرين، فصدق عليها قول المتنبيّ:

ومن يهن يسهل الهوان عليه ما لجرح بميّت إيلام (المتنبي، 1983م، ص164).

يعتبر الباحث أنّ التّركيز على النّضال الثّقافيّ والعسكريّ على حساب الميادين الاجتماعيّة والاقتصاديّة كان من أهمّ أسباب تراجع الدّولة الإسلاميّة على أكثر من صعيد، ذلك أنّ تنكّرها لقيم العدل والمساواة، ومخالفة مبادئها النّظريّة لممارساتها الميدانيّة، إضافة إلى عجز مفكّريها في الانقطاع منهجيّا عن الحضارة الغربيّة، وفي خلق كيان حضاريّ متميّز، ساهم في فشلها غداة إسدال السّتار على الخلافة الرّاشدة، « فكأنّ

قطار الثّورة الإسلاميّة حاد عن السكّة منذ فجر الإسلام، وحينما خالطنا الرّوم بالشّام تصارعنا معهم لقتل معنى الملك ولكنّنا اعتنقنا نفس السّلوك الملوكيّ، وبدأنا جهادنا أمّة أمّية ترفع راية الشّعوب الضّعيفة إلى سماء العزّة ضدّ الاستعمار الرّومي ولكنّ أعلامنا رجعت منكّسة بعدما اقتدينا بالاستعمار الرّومي، وحينما خالطنا الفرس بدأنا بتحطيم الأرستقراطيّات الفارسيّة ولكن سرعان ما استولت علينا الرّوح الأرستقراطيّة، فأخذنا عنها أساليب حكمنا وإدارتنا وطرق معاشنا المخنّثة المائعة » (بوقلي حسن، يونيو 2002م، ص56).

إنّ مبدأ الفاعلية الاجتماعيّة الذي يلتزم بهم زيان يقتضي الإفادة من الأخطاء وتثمين المكتسبات، فالجميع – حسبه – معرّض للأخطاء، وليس الأوائل بمنأى عنها؛ ذلك أنّ الهدف من التّغيير في نهاية المطاف هو إحداث نقلة نوعيّة في منهج التّفكير وفي البناء الحضاري، وليس مجرّد التّقاطع مع ذهنيّات ومنهجيّات جديدة في جميع المجالات، ثمّ محاكاة الآخرين في المناهج والنّظريّات، يقول: « قد يمكن التحوّل عن الأصل، ولكن لا أريد لمجتمعي أن يستبدل فضيلة برذيلة، بل أن يستبدل فضيلة بمثلها أو بأحسن منها » (مزيان، أوت 1971م، ص20).

الخاتمة

بعد التطرّق لمختلف جوانب التّجربة النّقديّة عند عبد المجيد مزيان نستطيع تصنيفه ضمن الوجوه الفكريّة المعاصرة التي سعت إلى تأسيس نظريّة خاصّة تبحث في آليات التّفاعل بين النموذج النّقديّ العربيّ والسّياق الثّقافيّ الذي جادت به الحضارة الغربيّة، إذ قدّم قراءة نقديّة جادّة للأنساق الثّقافيّة المتلبّسة بالتّاريخ والاجتماع والسّياسة والأدب وغيرها من العلوم والفنون.

فلا يخفى أنّ التّاريخ هو عقل الأمّة الباطن الذي يحتوي ثقافة المجتمع، وأسلوب حياته، ونمط تفكيره، وأساليب حكمه، ونشاط أفراده، وسجلّ إنجازاته وإخفاقاته؛ ومن هنا يتدخّل بطريقة أو بأخرى في كلّ مجالات المعرفة الإنسانيّة، ويظهر ذلك في:

- صلته الوثيقة بالعلوم الاجتماعيّة وارتباطه بالمجتمع الإنسانيّ في مختلف مراحل تطوّره، فهو دعامة أساسيّة لحاضر كلّ أمّة ومستقبلها، ومكوّن ضروريّ من مكوّنات الثّقافة وتجليّاتها، وهو ما يبرّر عناية كلّ الثّقافات به.
- دور المعرفة التّاريخيّة في تحليل الأحداث السّياسيّة التي يعتبر التّاريخ مستودعا لها؛ فقد قيل: تولد السّياسة من رحم التّاريخ، لأنّ التّاريخ هو سياسة الماضي والسّياسة هي تاريخ الحاضر.

- علاقته (التّاريخ) بمبحث الهوّية الذي يرتبط بطبيعة البناء الاجتماعي وتركيبته وصيرورته التّاريخيّة، فهو الذي يميّز الأمم بعضها عن بعض، وبالتالي هو وسيلة أساسيّة لمعرفة الذّات وإدراك حدود التفاعل مع الآخر.
- مساهمته في فهم معنى التّجديد وعلاقته بجدليّة الأصالة والمعاصرة والتّراث والحداثة، باعتبار أنّ الجدّة لا ترتبط بالزّمن خلافا للحداثة التي تدّعي إبداع جديد لم يكن موجودا من قبل، معتمدة في ذلك على التّقويض والتّفكيك؛ فالتّجديد إصلاح للمنظومة الفكريّة من الدّاخل، والحداثة هدم وبناء على أسس جديدة مستوردة.

المراجع

1. بكّار عبد الكريم. (2000م). " تجديد الوعي". ط1، دار القلم، دمشق.

2. بلعلى آمنة. (2014م). "صراع الأنساق الشّعر العربي في مطلع الألفيّة الثّالثة". ط1، مؤسّسة الانتشار العربي، بيروت.

3. بن بيه عبد الله. (ربيع الثّاني – جمادى الأولى 1394هـ/ ماي 1974م). " الإنية والأصالة مع التفتّح والعالميّة". مجلّة الأصالة، س4، ع20، وزارة التّعليم الأصلي والشّؤون الدّينيّة، الجزائر، (ص79– ص86)

4. بوقلي حسن جمال الدّين. (ربيع الثّاني 1423هـ/ يونيو 2002م). " دراسة: مدخل إلى فكر عبد المجيد مزيان". كرّاسات المجلس، مج1، ع1، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، (ص42 – ص70).

5. الجعفي أحمد بن الحسين (المتنبي). (1403هـ/ 1983م). " ديوان المتنبي". (د ط)، دار بيروت للطّباعة والنّشر، بيروت.

6. حافظ إبراهيم. (1987م). "ديوان حافظ إبراهيم". تحق: أحمد أمين، أحمد الزّين، إبراهيم الأبياري، ط3، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، مصر.

7. دي بونو إدوارد. (1989م). " تعليم التّفكير". تر: عادل ياسين، إياد ملحم، توفيق العمري، ط1، مؤسّسة الكتاب للتقدّم العلمي، الكويت.

8. الطّبري محمّد بن جرير. (1407هـ/ 1987م). "تاريخ الأمم والملوك". ج2، ط1، دار الكتب العلميّة، بيروت.

9. عبد الله عبد العزيز. (صفر – ربيع الأوّل 1392هـ/ مارس – أفريل 1972م). " دور اللّغة في الثّورة الثّقافيّة". س2، ع7، مجلة الأصالة، الجزائر. (ص 23– ص31).

10. فركوس محمّد علي. (1434هـ/2013م). " العلمانية حقيقتها وخطورتها". ط3، دار العواصم للنشر والتّوزيع، الجزائر.

11. اللحيدان صالح. (1404هـ/ 1984م). " نقد أصول الشّيويعيّة ". (د ط)، مكتبة الحرمين، الرّياض.
12. مزيان عبد المجيد. (أكتوبر 1985م). " أمانة التّوحيد والإنسانيّة في الفكر الإسلامي المعاصر". مجلّة الثّقافة، س15، ع89، وزارة الثّقافة، الجزائر، (ص15 – ص25).
13. مزيان عبد المجيد. (نوفمبر – ديسمبر 1985م). "الأنظمة الثّقافيّة في الجزائر قبل الاستعمار". مجلّة الثّقافة، س15، ع90، الجزائر، (ص 35– ص46).
14. مزيان عبد المجيد. (جمادى الثّانيّة 1391هـ/ أوت 1971م). " التّاريخ الاجتماعي ودوره في تاريخ الجزائر". مجلّة الأصالة، س1، ع3، الجزائر، (ص86 – 95).
15. مزيان عبد المجيد. (شوال – ذو القعدة – ذو الحجّة 1393هـ، محرّم 1394هـ/ نوفمبر – ديسمبر 1973م، جانفي – فيفري 1974م). " التعريب من الوجهتين الاجتماعيّة والسّياسيّة". مجلّة الأصالة، س4، ع18،17، الجزائر، (ص23– ص31).
16. مزيان عبد المجيد. (جمادى الثّانيّة 1391هـ/ أوت 1971م). " طريق الذّهب وطريق الفضّة". مجلّة الأصالة، س1، ع3، الجزائر، (ص15– ص20).
17. مزيان عبد المجيد. (ذو الحجّة 1391هـ/ جانفي 1972م). "طوفان الاستلابات". مجلّة الأصالة، س1، ع6، الجزائر، (ص9– ص16).
18. مزيان عبد المجيد. (صفر – ربيع الأوّل 1393هـ/ مارس – أفريل 1973م). " في ممارسة البحوث الاجتماعيّة وما يجب أن يلقاه الباحث الاجتماعي من تشجيعات". مجلّة الأصالة، س3، ع13، الجزائر، (ص 169 – 176).
19. مزيان عبد المجيد. (جمادى الأولى – جمادى الثّانيّة 1399هـ/ أفريل – ماي 1979م). "المجتمعات العربيّة والإسلاميّة بين الجماعيّة والقبيليّة". مجلّة الأصالة، س8، ع68، 69، الجزائر، (ص2 – ص17).
20. مزيان عبد المجيد. (ربيع الثّاني – جمادى الأولى 1392هـ/ ماي – جوان 1972م). " مظاهر المقاومة في الثّقافة الجزائريّة". مجلّة الأصالة، س2، ع8، الجزائر، (ص155– ص164).
21. مزيان عبد المجيد. (ماي 1984م). " من قضايا الثّقافة التّاريخيّة". مجلّة الثّقافة، س 14، ع81، الجزائر، (ص 11 – ص14).
22. مزيان عبد المجيد. (صفر – ربيع الأوّل 1393هـ/ مارس – أفريل 1973م). " ندوة الأصالة: الغزو الثّقافي". مجلّة الأصالة، س3، ع13، الجزائر، (ص139– ص168).
23. مزيان عبد المجيد. (ربيع الأوّل 1391هـ/ ماي 1971م). " ندوة الأصالة: مناقشة حول كفاح ابن باديس". مجلّة الأصالة، س1، ع2، الجزائر، (ص74– ص87).

24. مقراني عبد المجيد. (رمضان – ذو القعدة – ذو الحجّة 1394هـ/ أكتوبر – نوفمبر – ديسمبر 1974م). " الثّورة الثّقافيّة: كيف ولماذا؟". مجلّة الأصالة، س4، ع22، الجزائر، (ص60– ص78).