مجلة دراسات إنسانية

ISSN247-119X

مجلة سنوية أكاديمية محكمة تصدر عن جامعة مستغانم،الجزائر

2015

المدير الشرفي للمجلة: أ.د. بلحاكم مصطفى (مدير الجامعة)
مدير المجلة: أ.د .جرادي العربي
رئيس التحرير: د.براهيم أحمد

هيئة التحرير العلمية (*):

.أ.د/ مولفي محمد (جامعة وهران،الجزائر)
.د/ الزاوي الحسين (جامعة وهران،الجزائر)
.أ.د/ عبد اللاوي محمد (جامعة وهران،الجزائر)
أ.د/ محمد مسعود قيراط(الشارقة،الإمارات)
أ.د/ لزعر مختار(جامعة مستغانم،الجزائر)
أ.د/ حسين الانصاري (جامعة لاهاي)
.أ.د/ عبد الرزاق قسوم (جامعة الجزائر)
.د/ عبد الكريم العجمي الزياني(جامعة ليبيا)
.د/ سوحبي بن نوبيلة(جامعة الكيبك مونتريال،كندا)
.أ.د/ جين داهي (جامعة كوبنهاجن)
.أ.د/ دهوم عبد المجيد (جامعة الجزائر)
.د/ مصطفى الكيلاني (جامعة سوسة ،تونس)
.أ.د/ عمر بوساحة(جامعة الجزائر)
.د/ رشيد الحاج صالح(جامعة الفراث،سوريا)
.د. جمادي محمد (جامعة مستغانم،الجزائر)
.د/ مرقومة منصور (جامعة مستغانم،الجزائر)

(*)وننبه بأن هناك أعضاء إستشاريين غير دائمين، ترد أسماؤهم في كل عدد مطبوع، حسب مشاركتهم فيه.

دعوة للنشر في مجلة دراسات إنسانية

يسر مدير مجلة **دراسات إنسانية** دعوتكم للإسهام بنشر أبحاثكم العلمية الأصيلة المتعلقة بمجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطواته المتعارف عليها عالمياً، والمكتوبة بإحدى اللغات العربية أو الفرنسية أو الإنجليزية والتي لم يسبق نشرها.

شروط النشر:

1- **دراسات إنسانية**، تهتم بنشر الأبحاث المتعلقة بالدراسات الإنسانية والفلسفية، الاجتماعية، والفكرية والأدبية والأنتروبولوجية. وهي مجلة علمية أكاديمية محكمة، تهتم بالأبحاث الأصيلة، التي لم يتم نشرها سابقاً، والمعَالجَة بأسلوب علمي موثق.

2 – ترسل المقالات وجوبا في شكل ملف مرفق عبر البريد الإلكتروني للمجلة المدون أدناه، ويشترط أن يكون المقال مكتوبا ببرنامج Microsoft Word (نوع الخط بالعربية : *Traditional Arabic*، مقاسه: 14)، (أما اللغة الأجنبية فنوع الخط : Times New Roman، مقاسه: 12)، يراعى في حجم المقال كحد أقصى 15 صفحة، بما فيها المصادر، الهوامش، ويجب أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً؛ ويرفق الباحث ملخصاً عن البحث لا يزيد عن 5 أسطر بلغة تحرير المقال (نوع الخط : *Traditional Arabic*، مقاسه : 12)، مع ضرورة إدراج الكلمات المفتاحية (*Les Mots clés*)؛ وننبه على ضرورة احترام علامات الضبط.

3 – ترفق المادة المقدمة للنشر بنبذة عن الباحث متضمنة اسمه بالعربية وبالحروف اللاتينية؛ وفي حالة وجود أكثر من باحث يتم مراسلة الاسم الذي يجب أن يرد أولاً في ترتيب الأسماء.

4 – مادة النشر تكون موثقة كما يلي:

بالنسبة:

– للكتب: اسم المؤلف، "عنوان الكتاب"، دار النشر (الناشر)، مكان النشر وسنة النشر، رقم الصفحة.

– بالنسبة للمجلة: اسم المؤلف، "عنوان المقال"، عنوان المجلة، العدد، مكان النشر وسنة النشر، رقم الصفحة.

– بالنسبة لمراجع الانترنت: اسم المؤلف، "عنوان المقال"، تاريخ التصفح، العنوان الإلكتروني كاملا (يشمل الملف).

– بالنسبة لبحث في أعمال ملتقى أو مؤتمر: اسم المؤلف، "عنوان البحث"، ورقة عمل مقدمة إلى مؤتمر/ملتقى اسم ورقم الملتقى، المؤسسة المنظمة، تاريخ الانعقاد.

– رسالة ماجستير أو دكتوراه: اسم المؤلف، عنوان الرسالة، رسالة دكتوراه/ماجستير، غير منشورة لنيل شهادة.... في (التخصص)، الجامعة، الدولة.

5 – توضع الإحالات والمراجع والمصادر في آخر المقال، وترقم بالتسلسل حسب ظهورها في النص (مراجع المقال هي فقط تلك المراجع والمصادر المقتبس منها فعلا).

6 – تخضع الأوراق المقترحة للتحكيم العلمي قبل نشرها،كما يحق للمجلة (إذا رأت ضرورة لذلك) إجراء بعض التعديلات الشكلية على المادة المقدمة للنشر دون المساس بمضمونها ؛ والمجلة غير ملزمة برد المقالات غير المقبولة للنشر.

7 – على صاحب المقال متابعة سير عملية نشر مقاله، من خلال موقع المجلة **http://rdi.univ-mosta.dz**

وننبه على أن كل مقال يخالف شروط النشر، لن يؤخذ به، والمجلة غير معنية بإعلام صاحب المقال بذلك.

8- ترسل المقالات وتوجه المراسلات عن طريق البريد الإلكتروني فقط:
dirassat.insaniya@univ-mosta.dz

الفهرس

إمكانية الحديث عن فكر فلسفي جزائري محض **01**

العربي ميلود

مالك بن نبي من نقد العقل إلى نقد الفعل. **14**

بن جلطي محمد

اللغة والهوية عند مولود قاسم نايت بلقاسم. **33**

بن زينب شريف

الفكر الفلسفي الجزائري، الخصوصية والواقع. **52**

حمدي شريف سعيد

مشروع ابن باديس الإصلاحي بين المحافظة على القيم والتفتّح على الآخر. **80**

حمدي لكحل

حضور أبي حامد الغزالي في كتابات البخاري حمانة– أو الدعوة إلى علم نفس إسلامي عربي **119**

حموم لخضر

قراءة في مشروع مالك بن نبي(1905–1973): ميلاد الحضارة وشروط النهضة **135**

عابد فتيحة

نحو بناء جديد لمسالة النحن .قراءة في المشروع النقدي لمحمد اركون **152**

بن عياد فاطمة الزهراء

قراءة في فلسفة الثورة الجزائرية للبخاري حمانة **157**

الفدي فاطيمة الزهراء

الحداثة في فكر عبد الله شريط **176**

بن دحمان حاج

سيكولوجيا الإنسان الجزائري في فلسفة مالك بنبي **210**

خالدي أحمد

عمر مهيبل و الكتابة الفلسفية **216**

طيرشي كمال

أبوعمران الشيخ رائدا للعقلانية الجزائرية. **229**

حمادي هواري

الإسلاميات التطبيقية و إشكالية المرجعية عند محمد أركون **144**

رباني الحاج

محمود يعقوبي عميد المربين وشيخ المنطقيين **256**

عتوتي زهية

إمكانية الحديث عن فكر فلسفي جزائري محض

د/ العربي ميلود

جامعة عبد الحميد بن باديس مستغانم

***– الحق في التفلسف !!..**

لعل الحديث عن الفلسفة في الجزائر يدفعنا لمعاودة البحث والتساؤل عن كنه الفلسفة ذاتها؟ ولعل هذا التساؤل نابع من سؤال يؤرق العقل العربي المعاصر وليس فقط الجزائري: هل هناك فعلا فلسفة عربية معاصرة؟ لماذا نصطدم بنعت نطلقه على مباحث تفكيرنا بأنها فكر وليست فلسفة، في مقابل ننعت ذات المباحث الفكرية الغربية على أنها فلسفة، وقد نذهب إلى أبعد من هذا الحد من الإنتقاص لأنماط تفكيرنا، وندعوه في الجزائر بالخطاب، فدعونا نتساءل قبل الخوض في أفق التفلسف المتاحة في الجزائر، وطبيعة هذا النمط من التفكير مقارنة بالمواضيع الفلسفية الكبرى، ما هي الفلسفة ؟ وما هي أشكال التفكير والتعبير التي من الممكن أن نلحقها بالفلسفة أو ندعوها فلسفة؟

إن المتتبع لمسار الفكر الفلسفي عبر مراحله المتعاقبة يلاحظ أن كل مرحلة تاريخية أضفت طابعها الخاص على العصر المنبثة فيه، فكانت تشكل دوما روح ذاك العصر بكل ما يحمله من أبعاد تاريخية، سياسية، ثقافية، سوسيولوجية وغيرها.. فكان أن حملت الفلسفة دوما في أذهان الفلاسفة وحتى العامة، التعريف الأكثر رسوخا في الوعي الإنساني ألا وهو محبة الحكمة، والحكمة ليست نمطا مقننا للتفكير، فكل قول يحمل

في ثناياه أبعادا إنسانية، مهما اختلفت وتعددت هذه الأبعاد هو بامتياز شكل من أشكال التفلسف.

لكن في الفترة المعاصرة لم نصطدم فقط بالبحث عن الحق في الفلسفة، بل اصطدمنا بعائق تاريخي وليس ابستمولوجي فقط، ينّمط الفلسفة ضمن شكل منغلق يسمى بالمعجزة اليونانية. حيث يتشدق الكثير من مؤرخي الفلسفة في إطلاق عبارة "المعجزة اليونانية"، وفي المقابل نجد أن هناك قاعدة منطقية يونانية تقول: "لا شيء من عدم"، فكيف لفكر إنساني أن يخلق من عدم، لن نحول مقالنا هذا إلى استقصاء تاريخي، بل نكتفي بالقول انه يستحيل محو تاريخ بشري بدءا مع الفراعنة والصينيين والبابليين بجرة قلم متعصبة، وبما أن الفلسفة في حد ذاتها هي تأويل للعالم فقد نجده في نص عشتار الفينيقي آو ألواح جلجاماش البابلية، لن يقل كونفشيوس ولا حمورابي ولا كتاب الموتى المصري حكمة عن سقراط، إلا إذا فهمنا الحكمة بمعناها الضيق المتواتر أكاديميا أنها تخلوا من كل إشارة دينية، ألا نجد في الدين عمق التعقل؟، أو أن هذا التمايز الأكاديمي بين الدين والعقل عائق..ألا يجب إعادة النظر في هذه الأزواج المفهومية الغامضة العقل واللاعقل؟، ما الذي يؤسس للحدود بينهما؟ ألا تنحو التقنية المعاصرة لتكون لاعقلية، كما يشير ارنست كاسيرر؟، ألا يتحول العقل والدولة اليوم إلى أسطورة؟، ألا يصبح العلم اليوم دينا لملايين الشعوب؟، هل هناك حقا مبرر قوي لوضع هذا التمايز بين العقل واللاعقل؟

قد نعود ونراجع كيف حدثت ما يسمى المعجزة اليونانية، أليس بالانتقال من الأسطورة إلى العقل "من الميتوس إلى اللوغوس" – كما يقول غادامير–.

ألم يحن اليوم الذي نعيد فيه بعث تعريف الفلسفة " بأنها كل أشكال الفكر الحاملة لروح العصر"، ونبدأ بدراسة الفلسفة من شرائع حمورابي مثلا؟، أو من أقدم مخطوط قصصي خطه الإنسان، أسطورة جلجاماش، كبداية للتساؤل البشري في قضايا الحياة والموت والخلود؟.

إن الفلسفة مع نهاية النسق، لم يعد لها موضوعا محددا وتنوعت مواضيعها حيث باتت تطرق مواضيع لم يبحث فيها عبر تاريخها الطويل، حاولت الفلسفة الما بعد نسقية محاكاة الواقع الإنساني مع كل تشعباته النظرية والإجرائية، فعلى المستوى النظري باتت الفلسفة تبحث لها عن وظيفة ما داخل الحقول المعرفية المعاصرة، تعيد صياغة إشكالياتها، فبات عمل الفلسفة "" لا يخرج عن السمة التي طبعت الفلسفة بعد هيجل حيث لم يعد لها موضوع، وحيث أصبحت تشتغل بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه"[1].

لذا كان لا بد في هذه الفترة بالذات من ثورة فكرية ومنهجية على فكرة المركزية والأحقية في التفلسف، فلا يمكن الركون إلى التراث الأوربي والاعتقاد بأحقيته المطلقة في بعث روح الفلسفة، بل لابد من زحزحته

---

[1] عبد السلام ابن عبد العالي، أسس الفكر الفلسفي المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب،الطبعة الأولى،1991، ص 82

وخلخلته، ألم يقل نيتشه: "لا تولد الحقيقة إلا من تزاوج الوقاحة وسوء الظن والرفض القاسي والكره والشقاق في الحياة، وما أصعب أن تتوافق وتتحد جميع هذه المقدمات """[1].

إن الحديث عن الحق في التفلسف هو في حد ذاته حق مشروع لأي عقل إنساني، فهناك نصوص خارج النص اليوناني مورس عليها الإخفاء، فكان يجب مساءلة ونقد مفاهيم يقوم عليها الفكر الغربي نفسه، اكتسبت على مر العصور صبغة الحقيقة المقدسة.

لربما هذا ما سيظهر بشكل جلي في بعض القراءات الفلسفية الجزائرية التي حاولت قراءة تاريخ الفلسفة، ليس لأجل الإجترار، وإنما بغية مساءلة المفاهيم المركزية التي يتّقوم عليها الفكر الغربي عموما.

والحديث عن الفلسفة في الجزائر لربما سيتخذ نوعا من الغموض عن الجزائر كمكان، أو الجزائر كأفراد منتسبين إليه، فلسنا بصدد الحديث هنا عن القديس أوغسطين أو جاك دريدا و ألبير كامو، بل سنتحدث عن جيل جزائري معاصر، حاول بعث الحق في التفلسف في مجتمع همشه وأخره الإستعمار، نعترف أن المهمة كانت شبه مستحيلة مع بداية استقلال البلاد، لعدم الإلمام الجيد بالنصوص الفلسفية الكبرى، وسيطرة الإيديولوجيات السياسية على الجوانب الفكرية، بين فيلسوف

---

[1] . نتشه، "هكذا تكلم زرادشت" فليكس فارس، دار القلم بيروت، ص 230 .

دعم الثورة التحريرية فهو مرحب به وآخر مرفوض نتيجة مواقفه السياسية.

لكن لسنا هنا بصدد سرد تاريخي للمراحل التي تعاقب فيها الدرس الفلسفي في الجزائر، لكن نود أن نبرز خصوصية التفلسف في الجزائر من خلال بعض النصوص الفلسفية التي حاولت الخروج من تاريخ الفلسفة، إلى طرح تساؤلات تعالج في جانبها الإشكالي، الواقع الجزائري بنبرة فلسفية خافتة نوعا ما لكنها تؤكد جاهدة على حقها في التفلسف.

وسنأخذ على سبيل المثال لا الحصر نصوص ثلاث نجدها ذات صبغة فلسفية جزائرية خالصة، أولها كتاب فلسفة الثورة الجزائرية للأستاذ البخاري حمانة، والكتاب الثاني الفلسفة والفضاء العمومي للأستاذ بن مزيان بن شرقي، والكتاب الثالث الشك ومكامن الغل في فلسفة المشهد الجزائري للأستاذ الزاوي الحسين*، وهي محاولات سعت لأن تمزج بين التصورات الفلسفية والمشهد الفلسفي والسياسي والإجتماعي والثقافي الجزائري.

***– الثورة الجزائرية برؤية فلسفية:**

من أهم المؤلفات المنجزة في الفترة المعاصرة بالجزائر كتاب الدكتور البخاري حمانة الموسوم ب " فلسفة الثورة الجزائرية"، وفي تقديم هذا

*– الأساتذة الثلاث هم أساتذة فلسفة بجامعة وهران. الجزائر.

الكاتب نجد هذه الجمل حول الكاتب والكتاب تعبر بشكل عميق عن قيمة كليهما: " الكتاب يتناول مسألة هامة وخطيرة في الخطاب الفكري الجزائري، لأنها ترتبط بمسألة الهوية الوطنية.. وما يزيد من رونق وبهاء هذا الميلاد المعرفي الجديد، أن صاحب هذه اللحظة يعتبر أحد أعمدة البحث الفلسفي في الجزائر"[1]

وبالعودة إلى المؤلف الذي يعالج أحد أهم مراحل الجزائر المعاصرة، ثورة نوفمبر المجيدة التي زلزلت العالم كله في جوانبها الحربية والسياسية، تأتي مقاربة الأستاذ البخاري حمانة لهذه الثورة مقاربة فلسفية، فلربما نجد أن العديد من الثورات العالمية كانت أرضيتها ومنطلقها فلسفات إنسانية، كالثورة الفرنسية مثلا، لكن مع الثورة الجزائرية لم يكن المنطلق فلسفيا لكنها أنتجت فلسفة، أنتجت فلسفة للتاريخ مغايرة لفلسفة التاريخ الهيغلية، لكنها فلسفة نوفمبر كما يسميها المؤلف، فلسفة تداخلت في ثناياها مقاربات إسلامية وإسلاموية، علمية وعلمانية، شعبوية وماركسية.

وهنا تختلف الفلسفة في مفهومها الشائع عن مفهوم الفلسفة الثورية، فليست الفلسفة كما يقول الأستاذ البخاري "فلسفة من أجل التفلسف، دونما تفاعل يذكر مع الواقع المعاش وتحدياته المتعددة والمتجددة.. بل إن الفلسفة التي نريد ونقصد هي تلك الفلسفة النابعة

---

[1]– البخاري حمانة، فلسفة الثورة الجزائرية، (التصدير)، دار الغرب للنشر والتوزيع وهران، ط1، 2005، ص 09.

من أعماقنا والقادرة على التعبير عن أمالنا وألامنا، عن أصالتنا وتفتحنا في الوقت نفسه، وذلك من خلال عملها على وصلنا بكل معطيات عصرنا، وبكل ايجابية ماضينا كذلك وفي نفس الوقت" [1] .

تعريف جزائري خالص للفلسفة من خلال فلسفة الثورة الجزائرية، نلمح الأستاذ البخاري من خلاله يدعو هو كذلك إلى الحق في التفلسف لمجتمعنا، فليس بالضرورة أن نطرح ذات المفاهيم الفلسفية الغربية ونقارب ذات الموضوعات، لكن أن نتفلسف من خلال تاريخنا وحاضرنا، ساعين لأن نغير شيئا من تعقيداته، مجارين قول ماركس ونداءه أنه على الفلاسفة أن يغيروا العالم لا أن يفسروه. وبالفعل كانت فلسفة الثورة الجزائرية خير مغير لواقع مجتمع بأكمله، حاول أن يؤسس لفلسفته من خلال جملة من العناصر التنظيرية والإجرائية امتزج فيها السياسي والإجتماعي والثقافي وكله تحت بوتقة فلسفة الثورة الجزائرية أو ثورة الفلسفة الجزائرية.

***– الفضاء العمومي: أهم إرهاصات التفلسف بالجزائر.**

النموذج الثاني الذي اخترناه للتدليل على أن لنا الحق في التفلسف، مؤلف للأستاذ بن مزيان بن شرقي موسوم بالفلسفة والفضاء العمومي. ولعل الأستاذ سيختصر علينا البحث عن أشكال التفلسف داخل نصه وإصدار أحكام تقييميه حولها، فلربما أنه قد انتبه للمشكلة المعرفية

[1]– المرجع السابق ، ص 37.

المطروحة علينا كجزائريين وحتى كمسلمين وعرب والمتمثلة في التساؤل التالي: هل لنا الحق في أن نتفلسف وأن نفكر فلسفيا في واقعنا وفضاءنا الخاص والعمومي؟.

فلنقرأ هذه العبارات التي أراد لها الأستاذ بن مزيان أن تكون في مقدمة كتابه :" الفلسفة حق وواجب على كل إنسان مهما كانت صفته وموطنه، جنسه أو لغته، ليس لشيء بل لأن الفلسفة هي الإنسان نفسه، وعليه إذا كانت الفلسفة اليوم تعيش ترحالها فتلك مرحلة ضرورية من مراحل تاريخها، وما علينا سوى العمل على أن نفلسف ونتفلسف داخل هذا التنوع الطبيعي لتاريخ الفلسفة نفسها"[1] .

وعليه سعى المؤلف لأن يمارس هذا الحق في التفلسف داخل فضاءنا العمومي، محاولا البحث في فضاءات التواصل الممكنة داخل مجتمعنا وفق خصوصيته طبعا، وليس بعيدا عن نظريات التواصل الفلسفية، فحنة أرندت –مثلا– في كتابها مسألة الإنسان الحديث تميز بين فضائين ينتظم من خلالهما مجرى التواصل: الفضاء العمومي espace public والفضاء الخاص espace privé .

هذا التواصل بين الفضاء العمومي والخاص هو ما سيشكل فيما بعد مسعى هابرماس للتأسيس لعقلنة تواصلية Rationalité

[1]– بن مزيان بن شرقي، الفلسفة والفضاء العمومي– التحديد والتوضيح– دار الغرب للنشر والتوزيع وهران، ط1، 2007، ص12.

Communicationnelle في مقابل العقلنة الأداتية Rationalité instrumentale، عقلنة تواصلية تخلق فضاءات ارتباطات اجتماعية داخل الفضاء العمومي، تواصل عقلاني بين أفراد المجتمع من دون قمع أو عنف وإكراه وفق أخلاقية الإتصال.

هذه الأخلاقية هي ما سيبحث عنها الأستاذ بن مزيان في مؤلفه من خلال الإرتحال بين الفضائين الخاص والعمومي متلمسا حدود التجربة الفلسفية التواصلية الجزائرية من خلال طرح مجموعة موضوعات يمتزج فيها الجانب الفلسفي العام، والإجتماعي والتراثي الجزائري، فأن تبحث نظريا في اللامفكر فيه ضمن المخيال الإجتماعي، فأنت تجسد سلطة العقل في تفعيل الفضاء العمومي، ونجد من ضمن الموضوعات المطروحة في هذا الكتاب : الغريب، المصالحة، الإمضاء، الضيافة، الجامعة، البخل...إلخ.

إذا تأملنا داخل نصوص هذه الموضوعات نجدها تدعوا إلى التحرير من القوى المؤسسية والبيئية والجنسية التي تحد من خيارات الإنسان، ومن التحكم العقلاني في الحياة، والتي يؤخذ بها باعتبارها أمراً واقعاً لا يقوى الإنسان الفكاك منه، وواقعة خارج دائرة حكمه. على هذا الأساس فإن البصيرة المستمدة من الوعي النقدي لفضائنا الخاص والعمومي تعتبر تحريرية بما أنها تسمح بالتعرف على الأسباب الصحيحة والحقيقية لما يواجه الإنسان من مشاكل. معارف التحرير تتأتى من خلال التحرير الذاتي الناتج عن التأمل والذي يفضي إلى (تحول الوعي).

لفظة تحول الوعي لربما تتطابق مع عنونة الخاتمة في الكتاب "باستئناف البدء"، لأن عجلة الفلسفة لا تكف عن الدوران ولا تعترف بالحدود بل هي تجدد حركتها وتستأنف بدايتها ضمن كل الفضاءات دون استثناء.

***– الصراعات الهوياتية داخل الواقع الجزائري.**

النموذج الأخير الذي اخترناه لإبراز أفق التفلسف في الجزائر، هو كتاب للأستاذ الزاوي الحسين موسوم ب: "الشك ومكامن الغل في فلسفة المشهد الجزائري".

ويبرز جليا من العنوان أن للمشهد الجزائري فلسفته الخاصة مرتبطة بالرهانات التي يقف عليها المجتمع، والتي تتطلب –كما يطرح الأستاذ الزاوي في كتابه هذا– أن يتم معالجتها وفهمها بالطرق العلمية والفلسفية بعيدا عن السجالات السياسية والفكرية العقيمة.

فقد تناول المؤلف أهم الإشكالات التي تصادف الواقع الجزائري، ولعل أهمها إشكالية الهوية بالمعنى الخاص وإشكالية الأنا والآخر بمعناها العام والشمولي. فالمجتمع الجزائري يعاني حالة من الإغتراب يمكن مواجهتها بالمراهنة على الفلسفة لما تحتويه من مناهج ومضامين كفيلة بإحداث نوع من الخلخلة داخل هذا الإشكال الإجتماعي والمعرفي.

إذ يؤكد الأستاذ الزاوي على مسألة الوعي التاريخي في فهم الذات ببعدها الهوياتي، ويحذر من مغبة الأدلجة، التي تشكل تربة خصبة لأدلجة الشعارات والبرامج السياسية، متخذة من الهوية المجال الأنسب لإنجاح

مثل هذه المشاريع، فمن خلال هذا الكتاب سيسعى المؤلف إلى توضيح طبيعة الأزمة التي يعاني منها المجتمع الجزائري وما أفرزه من قيم مصطنعة ذات طابع ثنائي تعمل بمنطق " إما.. أو"، ما تمخض عنها ثنائيات عدة متصارعة عقائديا وأيديولوجيا، الرجل والمرأة، الدين والدولة، القانون الوضعي والشريعة الإسلامية...إلخ.

هذه الثنائيات المفتعلة يراها المؤلف على أنها تحمل صراعا مزيفا، لأنها تفتقد لمقاربة هوياتية قائمة على المعرفة التاريخية والبعد التأملي الفلسفي.

لذا نجد الأستاذ الزاوي يحاول أن يشخص واقع الشك ومكامن الغل داخل الواقع الجزائري، من أدلجة فكرية وصراعات هوياتية، وغموض يكتنف طبيعة هذه السجالات، فنجده يضع هذه الأزمات تحت المجهر ويعرض للمنهاج الفكري الأنسب لتجاوز هذه الأزمة الهوياتية، ألا وهي الفلسفة القادرة على تبيان مواطن الضعف والتشعب، وتقديم المصوغات اللازمة لتجاوز هذه المشكلات المزيفة والمصطنعة.

فالسبب الرئيس وراء تنامي هذه الأزمات هو في "ضعف المرجعيات الفكرية المحلية والوطنية، ما أسهم بشكل تدريجي في بروز وتنامي ما يسمى بإشكالية الهوية"[1] .

---

[1]– الزاوي الحسين، الشك ومكامن الغل في فلسفة المشهد الجزائري، رياض العلوم للنشر والتوزيع الجزائر، ط1، 2005، ص 38

***– دفاعا عن الحق في التفلسف :**

أطلق المفكر الإنساني الهولندي إرازم صيحة في مستهل القرن السادس عشر يقول فيها **"يا إلهي ما أروع هذا القرن الذي أراه ينفتح أمامنا"**.

صيحة تعبر عن مدى إفتتان المفكرين في عصر النهضة بعصرهم وشعورهم بأنهم يشاركون بالفعل في مغامرة مثيرة وفريدة من نوعها تقدم عليها البشرية على صعيد الفكر والثقافة والمعارف.

فهل ترى سنستقبل نحن اليوم تباشير القرن 21 الذي ينفتح أمامنا بنفس الحماس والإعجاب والتفاؤل؟.

سؤال أؤسس لمشروعيته من أني لا أظن أن حالة إرازم هي حالة إستثنائية. بل قد نتفاءل نحن كذلك من خلال هذه التجربة الفلسفية الجزائرية، والتي تشكل انتفاضة فعلية على مستوى الدرس العلمي عموما والذي هو ملك للإنسانية جمعاء، فالعالم والمفكر والباحث ليس ملكا لنفسه. فقد سئل الفيلسوف الفرنسي الراحل جاك دريدا يوما. ماذا يعني أن تكون مفكرا وفيلسوفا فرنسيا. فأجاب بأنه لا يجب أن نسأل أي فيلسوف عن جنسيته ولا عن جواز سفره ولا أن نطالبه بتأشيرة لأن فكره هو فكر إنساني، ينأى عن فكرة المواطنة والدولة .

عقب عرض هذه النماذج الثلاث التي حاولت أن تخرج النص الفلسفي من فضاءه المكاني الأصلي إلى فضاءات أخرى وأمكنة أخرى، لا بد من الإقرار بأن الحق في التفلسف هو ما يجب أن نمارسه في شتى

مجالات حياتنا ومع كل مشاكلنا وأزماتنا، فليس هذا الحق بالشيء الذي يطلب من الغير بل يكفي أن نتحكم في ميكانزمات التفلسف، كي تبقى الفلسفة هي الأرض الموحدة لجميع العقول.

مالك بن نبي من نقد العقل إلى نقد الفعل.

بن جلطي محمد

إن المتتبع للتاريخ والسياق المعرفي والفلسفي للفكر العربي والإسلامي لابد و ان يتنبه إلى أن إشكالية التقدم والتأخر التي عانى منها الفكر العربي الإسلامي ولا يزال يتخبط فيها إلى حد الساعة منذ حوالي القرنين – الثامن والتاسع عشر –، تعود بالأساس إلى كون أن الباحثين والدارسين المشتغلين بالحالة الإسلامية قد عنوا بالدرجة الأولى بالبحث والنظر والتأسيس أي الجانب النظري، في حين أنهم قد أغفلوا إلى حد ما إن لم يكن تماما الحاجة الشديدة والموجبة لاستقراء هذه النظريات والأفكار على أرض الواقع من جهة، ومن جهة أخرى اتسم الكثير منها بالصبغة الطوباوية التي استحالت الممارسة والتطبيق، مما أحدث فجوة واسعة بين النظري والعملي اي بين فكرة الباحث وموضوعه التصديقي .

طبعا، هذا القول ليس في صدد نفي أنه يمكن لمثقف / الفعل لا لمثقف / العقل–+، أن يمر من برزخ الكينونة إلى واقعية العالم من أجل العمل على النهوض بالحضارة الإسلامية العربية ، لكن الأصل أن هذا لا يكون إلا عن طريق اتباع استراتيجية فكرية وإصلاحية (فعلية)، تعنى بالدرجة الأولى بالممارسة التفكيكة لكل المفاهيم والأفكار الموروثة والراسخة داخل المخيال الثقافي والاجتماعي للعقل العربي والتى تلعب دورا مهما في التأسيس للفعل الحضاري لشعب ما والتبلورات الفلسفية

والسوسيوثقافية له تباعا لأن "الآلية الوظائفية التي يتحلى بها هذا المتخيل في المنعطفات التاريخية الملتهبة هي التي ينبغي أن تكون المادة الأولى للتحليل والفهم والتفسير"[1]، بعبارة أخرى العمل أولا على القراءة وإعادة القراءة للأفكار المؤسسة لتكون العقل الاسلامي العربي.

من هنا يتوجب علينا أن ندرس الفكر الاسلامي ومكوناته الجزئية على مستوى الجماعة والفرد والدولة وذلك بالاعتماد على عنصر الدقة والبراعة في التحليل بالنسبة لكل الأبعاد النفسية والاجتماعية بل وحتى السياسية والاقتصادية لأن الوعي لا يشكل جوهر حياة الأفراد النفسانية بأكثر مما تشكل المؤسسات والتمثيلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات "[2].

إلا أنه وعلى مستوى الفعل الاصلاحي الميداني . كيف يمكن أن نقدم هذه الأسطر كمشروع ممارساتي يمكن من خلاله البدء في مشروع نهضوي !؟ ، بعبارة أخرى لماذا تأخرنا و تقدم الغرب ؟ .

جاء سؤال الإصلاحية في وقت كان العالم الإسلامي منهك بسبب الحوادث والكوارث التي أصابته بفعل فساد، واستبداد حكامه. فكان كالرجل المريض بل كالشيخ الهرم مستسلما، لكل فعل داخلي كان أو

---

[1] محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر. هاشم صالح ، دار الساقي، بيروت، لبنان، ط1 ، 1993 ، ص 126.

[2] – ريجيس دبريه، نقد العقل السياسي، تر . عفيف دمشقيه ، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط1 ، 1986 ، ص 44 .

خارجيا، راض عما يجري بفعل تلك الهالة النرجسية التي اكتسبها من موروث الدولة /الخلافة . فساد التدهور والتقهقر مجمل البلاد الإسلامية في كل الميادين العسكرية والقضائية والوزارية وحتى التعليمية إلا في بعض الكتب الفقهية و النحوية التي تلوكها الألسن لا العقول.

في مثل هذه الظروف كان العالم العربي تحت حكم الدولة العثمانية – من القرن السادس عشر إلى نهاية الربع الأول من القرن العشرين – وبحكم تغير موازين القوى بدأت الدول الأوربية تطمح لميراث هذا الرجل المريض لكي تمد حركتها الصناعية بالمواد الأولية. فكانت الحملة الفرنسية هي إحدى بوادر هذه الطموحات (1798–1801م) و معها كانت المواجهة بين حضارة فقهية لغوية ظنت نفسها – بل أرادت أن تظن – أنها الأقوى إقليميا بميراثها الكبير من الدولة / الخلافة، وبين حضارة ناهضة، نزعت ثوبها الميثولوجي وكونت لنفسها مؤسسات سلطوية ومدنية استطاعت بهما أن تنموا وتطور نفسها صناعيا وتكنولوجيا.

هذه الحملة كانت بمثابة الزلزال المعرفي الذي أطاح بنرجسية الدولة/الخلافة، خاصة في وعي النخبة المثقفة، التي أعادت طرح التساؤل في المعيار الفكري الموروث، هل للموروث الإسلامي دخل في ثنائية التقدم والتأخر ؟ أم أن طبيعة المشكلة تكمن في طبيعة النظام السياسي الحاكم؟ .

إذن، لقد ارتبط سؤال الإصلاحية الإسلامية بالاحتكاك المباشر والكبير مع التطور الأوربي الذي كان – ولا يزال – يمثل تحديا في مستوى التنافس الحضاري من جهة، وضاغطا من موقع النمو والتطور في المستوى العلمي والتكنولوجي والصناعي من جهة أخرى. في حين أن الفكر الإسلامي كانت مجمل قضاياه مرتبطة بالمفاهيم العقدية والإصلاحية الدينية والاجتماعية، تحيلنا هذه العبارات، إلى أن مفهوم الإصلاح في الفكر الإسلامي ارتبط بالمفهوم السياسي خلافا لما يذهب له العقل الأصولي، في أن مفهوم الإصلاح مرتبط دائما وأبدا بالمعيار الديني من موقع القول "لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها"[1]، لأن الإصلاح كمفهوم في الفكر الإسلامي كان قبل الوافد الأجنبي يرتكز على فكرة أن الإصلاح بالإسلام ذاته .لكن يبدو أن الخلل وقع في المفهوم حين طرئ الجديد على المعادلة الاجتماعية ، بدخول العنصر الأجنبي فأصبح من الواجب وتحت الضغط الأوروبي الكبير النظر في مفهوم الإصلاح وفك الإرتباط بينه وبين المعيار الديني. هذا ما سيحيلنا إلى التماس الأثر الغربي في عملية الإصلاح المتبعة أي "هنا سيصبح المسلمون بحاجة إلى الغير في تصورهم لعملية الاصلاح[2].

---

[1]–عبد الإله بلقزير،الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر،مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004، ص 22 .

[2]–أنظر على أو مليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التنوير، بيروت، ط1 ، 1985، ص 17- 18

داخل كل هذه الإرهاصات نشأ سؤال الدولة الأول في الفكر الإسلامي الحديث بصيغة المدنية داخل النخب الفكرية رادين الخلل–أو إشكالية التقدم والتأخر–الذي أصاب المجتمعات الإسلامية إلى الميدان السياسي .

إن ما سبق من الذكر، هو ما شكل الإرهاصات الفكرية لفكر مالك بن نبي وهو ما ساهم جدا بأن يكسب فكره راهنية اليوم و اللحظة، بل يظهر أن راهنيته تزداد وتتضخم يوما بعد يوم.

إن الحديث عن المشروع النهضوي العربي الاسلامي، يحيلنا دونما تردد إلى العودة لأعمال مالك بن نبي التي لقيت اهتمامًا كبيرًا في ذلك الرعيل الذي جايله. بالفعل، نحن أمام قامة فكرية. ذلك أن مالك ابن نبي ليس مفكرًا جزائريًا فقط حتى ولو تحدث عن شروط النهضة في الجزائر، لكن في الحقيقة هو مفكر عالمي بامتياز. فقد وصل الأمر الى تسميته ابن خلدون الثاني، لأنه أحيا رسوم ابن خلدون، ولكن زاد عليها وكان أجرأ من ابن خلدون في كثير من الأمور بحكم البيئة ومقتضيات الواقع طبعا. فلا يخفى علينا أنه تعرَّف على تلاميذ المصلح الكبير ''عبد الحميد بن باديس''، كما قرأ لعددٍ من الكُتّاب الفرنسيين، وكان يتردد –أيضًا – على إحدى البعثات التبشيرية الإنجيلية، فتعرَّف على الإنجيل، وناقش هؤلاء المبشرين في أدق

الأفكار[1]، بإضافة أيضًا لرموز الحركة الوطنية الذين تعرّف عليهم سواء في باريس أو في مصر، فقد كانت له علاقة مع المجاهد المغربي الكبير عبد الكريم الخطابي، ولكن يبقى الحظ الأكثر عندما تعرّف على الطالب عبد السلام الهراسي الذي عرّفه أيضًا من جهته بعبد الصبور شاهين الذي عمل على ترجمة أعماله وإدخالها إلى اللغة العربية. وهذا ما ساهم في خلق تنوع ثقافي لديه .

ومن خلال هذا عمل على التكيف مع قضايا عصره ومع مشكلات المجتمع الجزائري بشكل أعمق وأوسع وأكمل، فهو "مالك ابن نبي " وإن نشأ تحت وطأة الاستعمار وضغطه، إلا أن أفكاره اتسمت بالجرأة، ولم يترك شيئًا في نفسه إلا وعبر عنه ، فالمتتبع للسياق الخطابي لديه من خلال جل كتبه بما فيها حتى الظاهرة القرآنية، كان ليلمس تلك اللغة المتحدية للاستعمار والداعية دوما إلى مواجهته لأنه أي " الاستعمار يسعى أولاً أن يجعل من الفرد خائناً ضد المجتمع الذي يعيش فيه ، فإن لم يستطع فإنه يحاول أن يحقق خيانة المجتمع لهذا الفرد على يد بعض الأشرار... وكل ما نتمناه هو أن تقوم في بلادنا رابطة من المثقفين لكشف هجمات الاستعمار على الجبهة الفكرية حتى لا تبقى الأفكار

[1] – مصطفى عاشور: مالك بن نبي.. فيلسوف مشكلات الحضارة ، حدث في العام الهجري، www.islamonline.net :

معرضة لتلك الهجمات دون نجدة ولا مدد"[1] ولهذا كان لزاما على المسلم أن يأخذ بأسباب التحرر من هيمنته وتسلطه من خلال النهوض "بالمسألة الثقافية المعرفية في العالم الإسلامي وقد أورد في هذا الصدد أنه " علينا أن نستعيد أصالتنا الفكرية، واستقلالنا في ميدان الأفكار حتى نحقق بذلك استقلالنا الاقتصادي والسياسي ."[2] .

وبالعودة إلى منابع فكر مالك بن نبي، نجد أنه وإن كان مهندسا مشتغلا بالكهرباء إلا أن هذا لم يقمع تلك الرغبة الجامحة للاشتغال بعلوم الإنسان والمجتمع، وهذا ما تجلى في إطلاعا ته الأولى على مجموعة من الأدبيات النهضوية والإصلاحية من قبيل مؤلفات عبد الرحمن الكواكبي، والشيخ محمد عبدو، ومجموعة أخرى من رواد الاصلاح والتجديد .

ومن إحدى المفارقات، أنه و إن درس الكهرباء إلا أنه لم يشتغل بها، وهذا يعود لكونه كان مأخوذاً بالعلوم الاجتماعية والفلسفة، التي تحضر بشكلٍ كبير في كلّ نصوصه ، كما أن المشتغل بالفلسفة الغربية لا بد وأن يلمسها في خطابه بحيث يكاد لا يخلُو أي نص له منها قط.

لكن ما نريد أن نشير إليه في هذه الورقة البحثية، هو أنّ مالك ابن نبي بالأساس يعيدنا إلى المصلح رفاعة الطهطاوي، الذي كان في رحلته

---

[1] – ابن نبي مالك ، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة ، دمشق، دار الفكر، سنة 1399هـ- 1979م، ص 125، 126 .

[2] – ابن نبي مالك ، إنتاج المستشرقين ، القاهرة ، مكتبة عمار، سنة 1970 ، ص 62.

مدشّنًا لبداية التفكير في الفجوة بين العالمين، وهنا لا نستخدم مفهوم الحضارتين ، لأنّ مالك ابن نبي له مفهوم أعمق للحضارة، فهي كالحرية لا يمكن الحصول عليها إلا بالإنسان المتعقل، المدرك لوقته، والمتفاعل مع التراب، والمتناغم مع التراث، والمتعلق بالمعارف العالمية على السواء، دون أن يتحول إلى زبون مستهلك ولا ينتج"[1] إذ يجد أنّ الحضارة هي إنسانية وشاملة، وأن الذي يشارك فيها هو الجميع والذي يتأثر بها هو الجميع كذلك، وهذا ما يضع العالم الإسلامي أمام وجوب الانخراط في بناء الحضارة الإنسانية و بأن يكون جزءا أساسيا منها .

هذه الفكرة الأخيرة هي التي يحاول من خلالها هدم التصور القائل أن العالم يقوم على اساس صراع الحضارات أو ثنائية حضارة مقابل حضارة ، فهذه العناوين مقدمة لتسطيح القول في الحضارة فقط .

فبالعودة إلى خطاب النهضة من أيام رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني نجده أنه كان خطابا ذو إيقاع رفيع ، أي خطاب يتحرّك في الأفق الحضاري، كما أنه يتسم بعمق فكري وعقلي أيضا. لكن الملاحظ، أنه ومع تدهور الأوضاع وسقوط الخلافة العثمانية وهيمنة الإستعمار وغير ذلك من الظروف، تشكّل نوع من ردود الأفعال التي انتهت إلى ما بعد محمد عبدو ورشيد رضا أدخلت الفكر الإسلامي في حالة من النمطية في التفكير للأسف تنزل كثيرًا عن فكرة الحضارة.

---

[1] – بوعرفة عبد القادر، الانسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، دار الغرب للنشر والتوزيع, ط1 ، 2001, ص8.

وهنا لا نود أن نمرّ على الأدبيات التي ظهرت في ما بعد رشيد رضا مع تيار الإخوان المسلمين أو غيره، مع سيد قطب ومحمد قطب تحديدًا ،اللذين حاولا أن يعالجا قضايا كثيرة في الحضارة، ولكن للأسف وفق المفهوم الصراعي الذي ربما شكل في ما بعد عقود من الزمن مادة دسمة لهنتنغتون غذت فكرة صراع الحضارات لديه.

في هذه الفترة سادت حالة شديدة من الفراغ في الفكر العربي والإسلامي، لكن وبالموازاة كان هناك على الهامش مالك ابن نبي، الذي لم يؤسّس حزبًا أو جماعة، بل كان يتحرّك بفكر كبير وسابق حتى للغرب، ففي الفترة التي انتقد فيها رواد مدرسة فرانكفورت الحضارة الغربية وأعلنوا أنها وصلت الى باب مسدود إلى غير ذلك مع ماركيز وأدورنو وغيرهما في ما بعد، ومع ظهور تيارات فلسفية جديدة أي الفلسفة النقدية التي كانت تضع الحضارة الغربية في محك النقد. يمكن القول أنه بالموازاة، شكل مالك ابن نبي همزة الوصل بين فكر النهضة والإصلاح، من خلال محاولة الجمع بين الفكر النهضوي الغربي وبين الفكر النهضوي الإسلامي وبالتحديد الاشتغال على فكرة الجامعة الإسلامية المطروحة من قبل جمال الدين الأفغاني .

إن محاولة الجمع هذه لم تكن في سبيل التوفيق بقدر ما هي محاولة تأسيسية لفكر نهضوي إسلامي غير تابع ، لأن القارئ لبن نبي لابد وأن يعلم أن مسألة الثورة لديه ليست تحررا منه فقط فهناك العديد من يعتبرون أنّ قضية التحرّر من الاستعمار هي مجرد طرد لمستعمر، لكن

بالمقابل يذهب مالك بن نبي إلى أبعد من ذلك ليتحدث عن فكرة القابلية للاستعمار وعن كيفية الانخراط في الحلول الحضارية الكبرى ومن هنا قوله "إن هناك نتيجة منطقية وعلمية تفرض نفسها، هي: أنه لكي نتحرر من أثر هو الاستعمار، يجب أن نتحرر أولاً من سببه وهو القابلية للاستعمار. فكون المسلم غير حائز جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته، وتحقيق مواهبه: ذلك هو الاستعمار، وأما ألا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً ، وفي بذل أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته ، حتى بالوسائل العارضة ، وأما ألا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيستسلم — على العكس – لخطة إفقاره وتحويله كماً مهملاً، يكفل نجاح الفنية الاستعمارية : فتلك هي القابلية الاستعمارية ."[1].

إذا نحن أمام قامة فكرية بأتمّ معنى الكلمة ، لكن يبقى السؤال، لماذا مالك ابن نبي تعامل مع الفكر بأسلوب رياضي ؟ الحضارة تساوي "إنسان زائد وقت زائد تراب"[2]. فنحن عندما نتأمل مصطلحات مالك ابن نبي، إما نغير أو نتغير، إما نكون أو لا نكون، أن المجتمعات التي لا تحترم الأفكار تموت... نجد رياضية قابلة للحياة .

---

[1] – ابن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، ترجمة د. عبد الصبور شاهين، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ، ص 105 .

[2] ابن نبي مالك تأملات، دار الفكر دمشق ، ط2 ، 2002 , ص 170.

هذا الكلام يوضح أن مالك بن نبي كان يعرف ماذا يريد، لم يكن تائهاً في خضم التحديات، فعندما نشأ في الجزائر ووجد تحدي الاستعمار الفرنسي في الفرنسة مقابل العروبة وفي التنصير مقابل الإسلام وفي نسخ الوطنية الجزائرية ، تأثّر بفكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وفكر عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي قبل أن يقرأ الطهطاوي وغيره ، لذلك عندما كتب كتابه الشهير "الظاهرة القرآنية " ، قال فيه عبارة نحتاجها في كلّ عصر ومصرٍ وزمن، ففي هذه العبارة يقول "علينا أن نتعامل مع النصّ القرآني وكأنّ الوحي ينزل لتوه من السماء " . أي يجب ان نتفاعل روحًا وفهمًا مع النص دون أن نثقله بالإسرائيليات أو ببعض التراثيات الميتة .

ولذلك حذر مالك بن نبي من موردين فكريين نعاني منهما الآن: الوافد المسموم، والموروث الميت، فكلاهما قاتل. لكن هو عندما بدأت مرحلة الثورة في الجزائر ووجد حضانة جمال عبد الناصر والقاهرة للثورة ، ترك باريس إلى مصر، وهو قد عمل وصنع مشروعه "مشكلات الحضارة " وهو في إعلام مصر وعلى مدارج الجامعات في القاهرة وفي دمشق وفي لبنان ، وكان حوله من حوله من الناس. وهذا الأمر يظهر أنه كان صاحب مشروع وحوله رعاية.

إن مالك بن نبي حاول ألا يحبس نفسه في عالم الذهن والتأمل بل ذهب الى التأسيس من موقع بناء أفكاره وإخراجها للحياة و البعث وهذا الأمر يتطلب وعي اجتماعي متماسك ومتضامن يكون فاعله

الأساس المثقف لأنه إذا كانت الأمة تمثل الجسم فإن النخبة ـ والمثقف عنوانها ـ عقله و الملكة المحركة و المشخصة لذاتها .

لكن هذه الثنائية لا يمكن لأي حد منها أن يقوم دون الأخر فهما في تكامل واتزان ما داما معا ، فلا الأمة سيكتب لها النهوض دون نخبتها ولا المثقف يمكن له انجاح زرعه دون أمة وجمهور خاص لذلك الفكر، "و لكن اذا أردنا أن نذهب في هذا السياق الى أقصى تحليل يجب أن نقول أن أن المشكلتين بقيتا معا دون حلول، فلا الجمهور اكتسب الروح الاجتماعي الذي يفتقده ولا النخبة اكتسبت الفكر الذي يعوزها، أليس ي هذا ما يجعلنا نستحق فعلا التشبه بالفراش* لأننا ننتقل من مشكلة الى أخرى تسلية وتضييعا للوقت[1]

ولذلك نجده يركز على فكرة الأفروآسيوية ومؤتمر باندونغ أو محور طنجة جاكرتا بالعموم هذا المحور هو العالم الإسلامي الذي يسميه علماء الجغرافيا القارة الوسيطة، أي هي قارة الاعتدال المناخي والاعتدال الفكري وقارة الثروات بكل أنواعها ، وفي قلب هذه القارة الوسيطة الأمّة العربية، وفي قلب الأمّة العربية مصر التي ترعرع في رحابها

---

[1] ابن نبي مالك , في مهب المعركة ,دار الفكر , الجزائر ,ط1 1991 , ص124.

* المثقف الفراشة ينتقل من مشكلة الى أخرى مما ينتج عنه تضييع للوقت , و اغتيال للعقل وتفاقم المحن و عدم قدرة الوعي الحضاري على التبلور كفعل حضاري يؤسس للعالمية الثانية للحضارة الاسلامية .للمزيد أنظر بوعرفة عبد القادر , الانسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي, دار الغرب للنشر و التوزيع , ط1 2001, ص 66.

فكر مالك ابن نبي، فكتب معظم فكره برعاية وتمويل جمال عبد الناصر ومصر، ومن ثمّ بعد الثورة والاستقلال في الجزائر ذهب وكان مديرًا للتعليم العالي.

إذًا غير صحيح أنه كان فقط ينظّر من خلال المكتبات. الأمر الآخر أنّ المسألة التي تحدث عنها بشكل رياضي، قبل أن نتحدث عن مسألة الحضارة، أولاً ميّز بين الثقافة والحضارة والمدنية، فالمدنية مُنجَزٌ مادي تقني والحضارة منجز في الإنسان والمادة والثقافة هي الهوية ، لذلك أكّد وركّز على مسألة أساسية بأنّ الرأسمال الإنساني البشري هو الرأسمال الأهم، أهم من تكديس الأشياء ، ولهذا عندما تحدث مالك ابن نبي عن مسار الحضارة وصيرورتها في صيرورة الإنسان ، تحدّث عن ثلاثية هي عالم الأفكار الذي يحمله عالم الأشخاص للفعل والإنجاز في عالم الأشياء.

فإذًا الإنسان هو الذي يحمل الفكر من أجل أن ينجز في الحضارة لهذا القضية ليست في ترتيب القيم الاجتماعية " ولكن في بنائها متضامنة متكاملة كبناء الكائن الحي، الذي ينمو في جميع جوانبه في وقت واحد حتى، لا يكون له مثلا راس رجل وأعضاء جني "[1]. نعم، نحن لنا حضارة لها خصوصية نابعة من هويتنا. هذه الحضارة نقدم إنجازاتها للآخرين. لذلك من هذا المنطلق نقول الثقافة تنجز الإنسان

[1] – ابن نبي مالك ، بين الرشاد والتيه، دار الفكر، دمشق ، ط2 ، 1988 ، ص 76 .

والإنسان ينجز الحضارة وهذا ملمح أساسي عند مالك ابن نبي، في عالم الأفكار وعالم الأشخاص وعالم الأشياء.

إذا انتقلنا إلى المعادلة الرياضية ، نجد ابن نبي يقول بأن الحضارة تساوي "إنسان بالترتيب، تراب، زمن " ولم يقل وقت لأن الوقت هو محطة قليلة الزمن لأن أساسًا المرحلة تحتاج الى وقت طويل والتراب كان يقصد به الثروة لكن هو قدم الإنسان ، لذلك إذا أردنا أن نطلق مشروعا حضاريا لا بدّ أن نوجّه الاهتمام على الإنسان من أجل أن نعرف بأن الهوية الثقافية وهذه ركز عليها مالك ابن نبي، الهوية الثقافية لأبناء الأمّة العربية هي من الراعي إلى الفيلسوف هي نفسها، كما ضرب مثلا عن البريطاني، فالراعي البريطاني هو نفس الهوية الثقافية التي عنده إلى أن نصل إلى المفكر.

من هذا المنطلق وجد مالك ابن نبي أنّ النهضة ستكون في الإنسان ولهذا ركّز على مسألة التربية وعلى مسألة الإعداد والتوجيه، ومنها تحدّث عن عالم الاقتصاد، وفي عالم الاقتصاد هناك لفتة جد مهمّة. هذه اللفتة هي في عالم الاقتصاد عندما قال بأنّ الأمن الغذائي له الأولوية وأنّ أمّتنا العربية وعالمنا الإسلامي عنده الخبرات المتراكمة في الزراعة، فلنبدأ التنمية من الزراعة أولا ..فلو اجتمعت ليبيا بشساعة تراها ومصر بسواعد أبنائها والكويت بأموالها المعطلة لأدرك العالم

العربي كله أن شروط الاقلاع والاكتفاء الذاتي هي تحت يده[1]. هذا من جهة أولا نختصر مسافات في التقدم ، ثانيًا نؤمن الأمن الغذائي.

من هذا المنطلق إذا نجد أن مالك ابن نبي كان يعرف إلى أين يتجه. أما أن نربط ما فعله مالك ابن نبي مع واقعنا، في الحقيقة أفكار مالك ابن نبي حاضرة في الملتقيات، في الأفكار، في الجامعات عند المفكرين، وليس فقط في ماليزيا، في كل عالمنا من طنجة إلى جاكرتا على تفاوت.

في الحقيقة هناك فكر فئوي، فكر عنصري ادّعى أنه يمثل الإسلام لوحده وأنه له الحق الحصري في الفهم والتفسير ، هذا الفكر هو الذي أنتج هذه المجموعات الإرهابية التكفيرية التي أهلكت الحرث والنسل وأهلكت فكر مالك ابن نبي وفكر غير مالك ابن نبي لأنها هي صادرت الحق في التفكير عند الآخرين. لكن عند العودة إلى مالك ابن نبي، نجد بأنه عالج مشكلات الأمة أولا في بعد العلاقات الدولية، عندما تحدث عن قيمة محور طنجة جاكرتا كمنطقة فاصلة في الصراع الدولي والحرب الباردة، تحدث عن الاقتصاد، تحدث عن الدائرة العربية ضمن الدائرة الإسلامية وهذه قضية مهمة جدًا وكانت له الحضانة.

لهذا السبب في الحقيقة يجب التأمل بإمعان خاصة في نقطة مهمة يجب أن نبدأ منها كلنا هي عندما حدّد بأنّ النهضة تكون من الإنسان

[1] ابن نبي مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 4، 2000، ص102 .

أولا، انطلاقا من الآية الكريمة الحادية عشرة في سورة الرعد "إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ "[1] .

إننا نعتقد بأنّ مالك ابن نبي هو الذي واصل وطوّر تفكير النهضة والإصلاح من رفاع الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني، ولكن للأسف الذي غلب هو فكر الجماعة والفكر المتحزّب الذي لا يلتفت إلى الأفكار العميقة وإلى من هو خارج الحدود.

إن قوة فكر مالك بن نبي تكمن في أنه تمكن من التنبؤ بمصير الأمة الإسلامية، إذ نحن نعيش اليوم كلّ المصائب والانحرافات ونشهد معالم الانحطاط التي حذّر منها المرحوم المفكر مالك ابن نبي ، الذي ميّز بين الحضارة والثقافة الثقافة تشتمل في "معناها العام على إطار حياة واحدة يجمع بين راعي الغنم والعالم، بحيث توحد بينهما مقتضيات مشتركة ، وهي تهتم في معناها بكل طبقة من طبقات المجتمع فيما يناسبها من وظيفة تقوم بها، وما لهذه الوظيفة من شروط خاصة، وعلى ذلك فإن الثقافة تتدخل في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، وتعالج القيادة ، كما تعالج مشكلة الجماهير "[2].

إن المفاهيم المقدمة من قبله تجعله يقف على مفرق طريق مع ما سيقوله هنتغتون فيما بعد، أي إن الصراع لا يكمن بين حضارات بحد ذاتها، وإنما بين الثقافات والقيم وبين التقدم والتخلف.و هنا يطرح

---

[1] سورة الرعد ، الآية 11.

[2] ابن نبي مالك، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، سنة 1399 هـ- 1979 م، ص74

مالك بن نبي فكرة قوية عندما يشير إلى ضرورة الوعي بالجغرافيا السياسية التي يجب أن تتحرك فيها أفكار النهضة والتغيير. فكما نعلم لقد وُلد عام 1905، وقبل عام من ذلك كان ماركن دارلي نشر مقالا شهيرا صدر في إحدى الصحف المعنية بالجغرافيا في لندن، يتمحور حول فكرة المحور الجغرافي ووظيفته في صنع التاريخ، وبذلك تأسس العلم المسمى "الجيوسياسية " .

طبعا ليس هذا من قبيل الصدفة، بأن يأتي مالك ابن نبي ويركّز على هذه الفكرة ، لكنه بادر إلى طرحها في الساحة الفكرية، من خلال فكرة الأفرو آسيوية والتي يحاول من خلالها التركيز على كيفية انبعاث الحضارة في هذه الرقعة الجغرافية الممتدة وهذا الإقليم، الذي غالبا ما يسمى بإقليم الاعتدال، وهذا ما ذهب إليه العديدين أمثال ماكيندرو وغيره ممّن تحدثوا عن نشوء الحضارة والأديان في هذه المنطقة.

من هنا يرد موقف مالك ابن نبي الرافض لفكرة استقلال باكستان عن الهند، لأنه كان يرى أنّ الإسلام والهندوسية وكلّ هذه الديانات في هذه المنطقة تستطيع أن تؤسّس لها محورًا حضاريًا يناهض هذا الإفلاس الحضاري الموجود. لذلك، وبالفعل حينها كان يريد أن يتوجّه إلى الهند لكي يقدّم كتابه عن فكرة الأفرو آسيوية والذي تعذر ربما فطبعه في مصر، كما أن مشروعه قد تقاطع مع مشروع جمال عبد الناصر وغيره.

لكن يمكن القول، أنّ مالك ابن نبي أدرك أنه في الحقيقة عندما تحدّث بسلبية عن قضية استقلال باكستان، إنما كان يخشى من هذا

الفرق، وهذا التمييز، سيهدم مجال الذي كان متعايشًا فيه من قبل السكان، وكان بإمكانه أن يتعايش أكثر، وهنا تساؤل عن ما الذي أحدث هذا الصدام ؟ .

إنه و دون أي شك انبثاق شكل من الإسلام الهندي في هذه المنطقة، أي ظهور قراءات جديدة للإسلام وكيفية تعامله مع الآخر المختلف والذي هو أساس كل ما نجده الآن أي الخطاب التطرفي المقصي للآخر، ولا نريد هاهنا أن يتسع المجال لكي نبيّن المراحل التي قطعها هذا النمط من الإسلام الذي انتهى إلى هذا العصر، والذي يعد المرجعية الفكرية لظهور ظاهرة تدعّش الخطاب الإسلامي.

من هنا نجد أن لمالك ابن نبي فكرا إسلاميا يتسم بالمعايير الحضارية الذي يجتمع على فكر وفلسفة يرفض فلسفة الذبح والقتل، قتل الإنسان الذي اهتم به مالك ابن نبي وجعله محور الحضارة "فإنسانية بن نبي تجلت في احترامه للإنسان العالمي، والدعوة إلى تكريمه كما كرمه الله قبل، والاعتراف بحقوقه المدنية والطبيعية، والإقرار بالحرية كمبدأ وقاعدة لجميع الممارسات "[1].

لذلك وكخاتمة، نعتقد أنّ مالك ابن نبي للأسف، أفكاره الراهنية جدًا جدًا والمتفوقة على الكثير من أشكال الخطاب الديني الآن للأسف لم يعطَ لها أي اهتمام حقيقي، وهو وإن شغل بعض

[1] – بوعرفة عبد القادر، الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، مرجع سابق ، ص 80

المناصب، إلا أن الاهتمام الحقيقي يتجلى في تلك الممارسة الواقعية لهذا الفكر الإنساني.

اللغة والهوية عند مولود قاسم نايت بلقاسم.

أ. **بن زينب شريف**

باحث اكاديمي من جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر2

« لقد كانت هذه اللغة في القرون الوسطى حتى بداية النهضة هي لغة العلم في جميع أنحاء العالم ... وتستطيع اليوم بخصائصها الذاتية أن تكون إحدى اللغات العلمية على مستوى العالم بأسره».

«إن الأمم بماضيها، الأمم بحاضرها ومستقبلها، وإذا كانت الأمة تجهل ماضيها، تفقد الثقة في حاضرها، ولا يمكن أن تنطلق في مستقبلها، وتبقى دائماً معقدة».

مقدمة:

بين الهوية واللغة وشائج وعلاقات متنوعة، مفهومان يتجاذبان ويتكاملان في نفس الوقت، فإذا كانت اللغة لسان القوم ومنطقهم، فإن الهوية ذلك الكل المركب من المرجعيات العقائدية والذاتية المصطفاة التي تسمح بتعريف خاص للتفاعل الاجتماعي.

مفهومان شغلا الراحل مولود قاسم نايت بلقاسم وإن كانت المسألة اللغوية يقدم فيها اللسان العربي عن الأمازيغي، إلا أن مسألة الأمازيغية لم يفصح عنها بل كان يلمح لها فقط.

مولود قاسم وإن لم يؤسس لفكر فلسفي، إلا أنه اعتبر أن المسألة اللغوية أهم مصدر في إرساء الفكر وبناء المجتمع، فهي الوعاء الذي يحمي المجتمع ويضمن وجوده ضمن فسيفساء المجتمعات العالمية.

يعتبر مولود قاسم نايث بلقاسم أنموذج المفكر النخبوي الفاعل والمؤثر في حياة المجتمع الجزائري خلال وما بعد الفترة الكولونيالية، فعالاً

بعمله النضالي الثوري خلال الثورة التحريرية، وبملتقياته الفكرية العلمية خلال الاستقلال، لقد كان مولود قاسم نايث بلقاسم واسع الثقافة والاطلاع على الثقافات الأخرى، مجيدا للكثير من اللغات فالإضافة إلى العربية، يجيد الألمانية والفرنسية والإنجليزية والسويدية، كما كان يتحدث اليونانية واللاتينية والسلافية والرومانية. حياة مولود قاسم بالرغم من قصرها(65سنة) حياة مليئة بالجهاد على جميع الأصعدة، من جهاد في سبيل الوطن، إلى جهاد في رحاب الفكر والعلم، وهذا ما برز في نشاطه الدؤوب في ملتقيات، وندوات ومقالات. كان حياة مليئة بالفكر والجهاد والمواظبة والحب والتفاني. ومولود قاسم أحد القواسم الثلاثة التي عرفتهم الجزائر، قاسم رزيق، وقاسم زيدون المعروف بي بلقاسم زدور بلقاسم، وقاسم مولود[1]

مولود قاسم، الموسوعي مُختزلاً:

في الفاتح من جانفي من عام 1927 بقرية بلعيال من ولاية بجاية، شهدت عينا مولود قاسم نايت بلقاسم بن محند أو سعيد بن علي البلعليالي العباسي البيجائي،النور وفيها نشأ وتربى. حفظ القرآن الكريم في زاوية سيدي يحي العدلي –تمقرة -على يد الشيخ المربي الفاضل محمد

[1]– يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الجزء1، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، الطبعة الأولى، 1995، ص268.

الطاهر بن مقران آيت علجت وعنه أخذ العلوم الأولى من توحيد وفقه وتاريخ وحساب، التحق بمدرسة التربية و التعليم بقرية قلعة بني عباس وهي من مدارس جمعية علماء المسلمين وكان أستاذه فيها الشيخ محمد الصالح بن عتيق، التحق بالزيتونة عام 1946 لنيل شهادة الأهلية ومنها إلى جامعة فؤاد الأول بالقاهرة ليتخرج من قسم الفلسفة بدرجة امتياز سنة 1954 - درس في جامعات – براغ- تشيكوسلوفاكيا و – بون- بألمانيا الغربية لإعداد أطروحة الدكتوراه في الفلسفة، لكن مشاغله حالت دون إتمامها.

- نشط في مكتب المغرب العربي بالقاهرة إلى جانب السادة : محمد خيضر- حسين آيت أحمد و أحمد بن بلة

- ساهم في مفاوضات إيفيان بإعداد المادة التاريخية للوفد الرسمي المفاوض قصد التصدي لنوايا فرنسا الهادفة إلى فصل الصحراء عن شمال الجزائر.

- ذكر في وثيقة كتبها بنفسه انه يكتب ويحاضر بخمس لغات هي العربية،الانجليزية،الفرنسية،الألمانية،السويدية ومعرفة متفاوتة بأكثر من عشر لغات أخرى.

- تقلد المرحوم عدة مناصب منها:

- مدير بوزارة الشؤون الخارجية.

- وزير التعليم الأصلي و الشؤون الدينية.

- مستشار في الرئاسة.

- مؤسس مجمع اللغة العربية و رئيسه.

-آثاره :

- الجزائر(باللغة الألمانية)للتعريف بالجزائر و تاريخها لم يترجم.
- شخصية الجزائر الدولية و هيبتها العالمية قبل 1830م في جزأين.
- ردود الفعل الدولية على غرة نوفمبر.
- إنية و أصالة.
- أصالة أم انفصالية.
- وعدد لا يحصى من المقالات والدراسات والمحاضرات في مجلات وطنية و عالمية بمختلف اللغات
- انتقل إلى رحمة الله تعالى في 27أوت 1992م.

مولود قاسم وعناصر الهوية:

الهوية لغة واصطلاحاَ:

تعتبر الهوية الدرع الواقي في وجه كل غزو فكري وضد العولمة المتوحشة، ومبحث الهوية من بين المباحث التي أرقت مفكري الجزائر ومثقفيها خلال وبعد الفترة الكولونيالية وقبل عرض التصوري القاسمي لمسألة الهوية يتوجب التعريف بها في اللسان اللاتيني واللسان العربي. لفظة الهوية يقابلها في اللغة الفرنسية IDENTITE وهي مشتقة من كلمة

اللاتينية INDENTIQUE وهي تعني المماثل أو المشابه[1]، وفي الأصل اللاتيني تعني الشيء نفسه أو الشيء الذي هو ما عليه، أي أن الشيء له الطبيعة نفسها التي للشيء الآخر[2]. ويرى جميل صليبا أن كلمة الهوية ليست عربية في أصلها، حيث اضطر بعض المترجمين فاشتق هذا الاسم من الرباط الذي يدل على ارتباط المحمول بالموضوع في جوهره وهو حرف " هو" كقولهم زيد هو حيوان أو إنسان[3].

وفي اللغة العربية نجد الدلالة اللغوية للفظة " الهوية " نجدها مركبة من الضمير هو أضيفت له ياء النسبة التي تتعلق بوجود الشيء المعني كما هو في الواقع بجميع خصائصه ومميزاته التي يعرف بها، وبهذا فهي تعني اسم المكان أو الوجود على حاله أي وجود الشخص أو الشعب أو الأمة كما هي بناءا على مقومات ومواصفات وخصائص تمكن من معرفة صاحب الهوية بعينه دون اشتباه مع أمثاله[4].

أما من الناحية الاصطلاحية، نجد أن مفهوم الهوية قد تعددت حوله الآراء والمفاهيم وهذا حسب تعدد الاتجاهات الفكرية من علم النفس

---

[1] -ANDRE, LALANDE : Vocabulaire Technique et critique de la philosophie (P.U.F), Paris,1968,p.456.

[2]– مجموعات مؤلفين، دراسات في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص18.

[3]– جميل صليبا، المعجم الفلسفي، الجزء 2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ب ط، 2982، ص529.

[4]– أحمد بن نعمان، الهوية الوطنية: الحقائق والمغالطات، دار الأمة، الجزائر، ب ط، 1996، ص21.

وعلم الاجتماع والتاريخ وحتى الفلسفة، يعرف الدكتور ساطع الحصري الهوية على أنها مجموع الصفات أو السمات الثقافية التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إلى أمة من الأمم، وبهذه السمات يستطيعون التميز عن سواهم من أفراد الأمم الأخرى، كما أن الهوية تتمثل في اللغة والتاريخ المشترك، فوحدة اللغة تمثل وحدة الفكر ووحدة التاريخ تمثل وحدة الضمير[1].

إذا كان مصطلح الهوية شائعا عند المثقفين العرب، فإن مولود قاسم نايث بلقاسم يفضل مصطلح ***"الأنية"*** لأن مصطلح الهوية مستورد ودخيل على اللغة العربية، في حين نجد مصطلح "***الأنية***" له جذور في كتابات مفكري وفلاسفة الإسلام، ومن بينهم ابن سينا. في كتابه " الإشارات والتنبيهات" يحلل علي بن سينا ثنائية الجسم والنفس واثبات النفس يقول ابن سينا:« من رام وصف شيء من الأشياء وقبل أن يتقدن يثبت أنيته فهو معدود عند الحكماء من زاغ عن محجة الإيضاح»[2]، ومن خلال مفهوم النفس والآنية عند ابن سينا، ونظرية الرجل المعلق في الفضاء عبر مولود قاسم على واقع المجتمع الجزائري خلال الإستدمار الفرنسي فكتب يقول:« لقد كنا في العهد

---

[1]- ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، دار العلم، بيروت، الطبعة 4، 1959، ص.ص، 26.25.

[2]- النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها وحققها وقدم لها البير نصري نادر، بيروت، ب ط، 1986، ص11.

الاستعماري معلقين في الهواء بين عالمين منزوعة عنا جنسيتنا الجزائرية وغير معترف ولا معاملين كفرنسيين ومع ذلك كنا كأكثر ما نكون اعتزازا بذاتنا وتعلقنا بمقومات شخصيتنا من دين ولغة وتقاليد وبعدا عن كل ما يمس منها أو ينال من قدسيتها ولقد كنا نقاوم جميع الأمراض الاجتماعية والآفات المستوردة إلينا الغريبة عنا وكان ذلك بدافع من الذود عن هذه الإنية وتلك الأصالة»[1]، فالهوية أساس بقاء المجتمعات ودرعها الواقي، وأما بخصوص مصطلح الإنية الذي وظفها مولود قاسم كتب عنه يقول:« أقصد بالإنية ذلك الوعي الحاد بالذاتية والشخصية وهي تلك الإنية التي يتكلم عنها ابن سينا، والتي تتلخص في أنه كان تصور نفسه معلقا بين السماء والأرض وأن جسمه قد انتزع منه وفي حكم العدم، ولم يبق في تلك اللحظة وهو بين عالمين، إلا ذلك الوعي الحاد بوجوده وشعوره بذاته المتميزة القائمة بذاتها المستقلة عن غيرها وهذا التصور لابن سينا هو الذي كان الأصل في ذلك الكوجيتو المعروف الذي قول أنا أفكر إذن أنا موجود»[2]. ومن خلال هذا يتضح أنه لا يوجد بون بين مفهوم الهوية والإنية، فكلاهما يركز على خاصية الوعي المصاحب لأنا والذات.

مكانة اللغة في فكر مولود قاسم:

---

[1]– مولود قاسم نايت بلقاسم، أنية وأصالة، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1975، ص104.

[2]– المصدر السابق، ص54.

يعتبر الإنسان الكائن الوحيد الذي يمتلك من أنواع القدرات العقلية والسلوكية التي تجعله كائناً مميزاً واستثنائياً. فهو القادر على تذكر ماضيه، وإدراك حاضره ليستشرف من خلاله مستقبله، فلب القول، الإنسان هو الواعي والمدرك. ومما لاشك فيه أن الإنسان في تعاملاته اليومية مع الآخرين، وفي عملية نقل أفكاره إلى غيره يحتاج إلى لغة، ويمكننا استحضار مقولة سقراط لجليسه « تكلم حتى أراك»[1]، فباللغة نستطيع توضيح أفكارنا ونرفع الضبابية عند المتلقي.

ولا تزال اللغة، الوعاء الذي يبلور الإنسان من خلاله وعيه وفكره، وبها يبني جسره التواصلي مع الآخر. كما لا يمكننا الحديث عن فكر بدون لغة، تمنحه مسوغات الوجود ودلائل الحضور والتجلي، حيث أن كل نشاط فلسفي قائم على رغبة للإقناع عن طريق بسط المفاهيم بعيداً عن كل لبس أو غموض لغوي، وإن التميز اللغوي للكائن هو التعبير الأمثل عن كينونته، فمن خلال اللغة يفصح الكائن عن كينونته.

ولقد تعددت الآراء في أصل اللغة، وكُتبت نظريات فيها من الاختلاف والتباين مما فيها من التقارب، وإن بقي يجمعها الاعتقاد الأهم، بأن اللغة نظام اتصالي له غايات اجتماعية تواصلية. فإذا كان بن جني يعرف اللغة بكونها « أصوات يعبر بها كل قوم عن

---

[1]– إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب ط، 1990، ص7.

أغراضهم»[1]، أي لا تخرج اللغة عن وظيفتها التواصلية التبليغية، فإن الفيلسوف لالاند André Lalande يعرفها في "المعجم التقني والنقدي للفلسفة " فيقول: « اللغة بمعناها الواسع هي كل نظام من الرموز والإشارات يصلح أن يكون وسيلة للتواصل»[2].

أما إدوارد سابير Edward Sapir فيعرف اللغة على أنها« وسيلة للتواصل الإنساني تحديداً ... تهدف لتوصيل الأفكار والعواطف والرغبات بواسطة نسق من الرموز»[3]، كما يرى سابير أنه يوجد تناسي عكسي بين كثرة حديثنا واستعمالنا للغة بمقابل طرح سؤال الماهية.[4]وتعرف جوليا كرسطيفاJulia Kristeva اللغة على أنها « ذاك المسار التواصلي للخطاب الجامع بين مرسل ومستقبل »[5]. فاللغة لا تخرج عن الإطار التواصلي، بين ملقي ومتلقي. إن المهمة الأساسية للغة هي وصف العالم وتصويره، وهذا التصوير خاضع لطريقة اللغة في وصفه، فالجمل الصادقة صور للحقائق، والعالم هو مجموع هذه

---

[1]– ابن جني عثمان أبو الفتح – نقلا عن – خليل حلمي، مقدمة لدراسة فقه اللغة، مصر، دار المعرفة الجامعية، ب.ت، ب.ط، ص62.

[2] –ANDRE, LALANDE : Vocabulaire Technique et critique de la philosophie P.554.

[3] -Edward Sapir ,le langage,trd :S.MGuillemin,Payot,paris.P12.

[4] -Ibid,P7.

[5] -Kristiva Julia,le langage cet inconnu ,éd du seuil,paris,1981,P13.

الحقائق[1]. كما أن اللغة تلعب دوراً في وضع الفكر في إطار محدد من الكلمات المتناهية، فاتحة في نفس الوقت أبواب التساؤلات والدلالات غير المتناهية، في تشير إلى الوجود بإظهار الموجودات أو تخفيها، وتقدم فتوحات في إظهار الوجود أو تخفيه وتحجبه[2]. إن المهمة الأساسية للغة هي وصف العالم وتصويره، وهذا التصوير خاضع لطريقة اللغة في الوصف، فالجمل الصادقة صور للحقائق، واللغة هي مجموع القضايا[3].

عُرف عن مولود قاسم ولعه الشديد وحبه الكبير للغة العربية وهو الذي خاض صراعات من أجل إقناع الرئيس الراحل هواري بومدين من أجل إصدار أمرية رئاسية بتاريخ 16أفريل1976 التي نصت على البدء في عملية شاملة لتعريب التعليم بجميع فروعه ومراحله، مما ألب على الفرانكفونيون ودخل معهم في صراعات امتدت لسنوات عدة، ولا تزال بين التيار الوطني والتيار الفرانكفوني[4]. فكانت العربية تحتل موقعاً مركزياً في فكر مولد قاسم وهذا لصلتها بالآنية والتجذر، وعن هذا الحب للغة

---

[1]– نجيب الحصادي، قضايا فلسفية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، الطبعة الأولى،2004، ص45.

[2]– ماهر عبد المحسن حسن، جادامير مفهوم الوعي الجمالي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ب ط، 2009، ص92.

[3]– فيتغشتين لودفيج، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو سكسونية، القاهرة، مصر،1968، ص82.

[4]– جريدة أخبار الأسبوع عن مقال معارك التعريف مع وزراء اللواء الفرنسي في الجزائر، الدكتور بن علي محمد ، العدد169 الصادر في جانفي 2005.

العربية، تولدت عند مولود قاسم قناعات عميقة وواعية جعلته يؤمن بإمكانية أن تصبح العربية لغة علم وحياة فكتب يقول:« لقد انحدرت كل الحجج التي زعمت بأن العربية غير قادرة على ملاحقة العصر وإنجازاته العلمية. لقد كانت هذه اللغة في القرون الوسطى حتى بداية النهضة هي لغة العلم في جميع أنحاء العالم ... وتستطيع اليوم بخصائصها الذاتية أن تكون إحدى اللغات العلمية على مستوى العالم بأسره»[1]. وإيماناً منه بهذه الأهمية التي تحتلها اللغة، كتب يعرفها:« إن اللغة ليست شكلا أو أداة فحسب، بل هي محتوى أيضا، إذ هي قالب تصاغ فيه أفكارنا وأحاسيسنا، نعبر بها عن كنهنا وحقيقتنا، تصطبغ بها هذه الأفكار والأحاسيس بالكما تتأثر هي، أي اللغة، بهذه الأفكار والأحاسيس التي تعبر عنها، والتي تحملها شحنة معنوية قوية تعطيها طابعها المميز لها والخاص بها»، ويضيف قائلاً:« إذا كانت اللغة شكلاً فقط، أي قالباً، كما يدعي هؤلاء، فالمعروف أن القالب يؤثر في محتواه، إذ يعطيه شكله، وحيث إن القالب يوضع خصيصاً للشيء الذي يراد صنعه، فماذا نريد يا ترى أن نصنعه بأذهان أطفالنا الغضة؟»[2]واللغة عند مولود قاسم ليست إلا الصورة الخارجية للتفكير والإحساس، والواقع فهي أكثر من ذلك فهي تعتبر الصورة التي تعطي

---

[1]- مجلة الأصالة العدد 45، ص119.

[2]- مولود قاسم نايت بلقاسم، محاضرات ملتقى الخامس للتعرف على الفكر الإسلامي وهران، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، دار البعث، الجزائر،1971، ص14-15.

محتواها لونا، وشكلا، فهي ذلك التيار الذي يبعث الروح في جميع أركان الكيان الوطني[1]. ولكن الوصول إلى الاستعمال الجيد للغة يتطلب تضافر عدة جهود وأطراف مجتمعة، فمن القرار السياسي إلى المؤسسة التربية ومعرجاً على الأسرة، هذه الأخيرة التي يتوجب عليها تشجيع استعمال اللغة العربية خاصة الأمهات، كأن يحرمن على أولادهن الترطن، وفرض التحدث باللغة العربية على الأقل في الوسط العائلي، وبهذا فهي تساهم في إتمام عمل المعلم في المدرسة[2]. وهذه الأخيرة كذلك تحتاج لمجهود كبير من المعنيين بالأمر، وهم المعلمين والمعلمات، فيتوجب عليهم أن يفرضوا على المتعلمين ألا يتكلموا إلا باللغة العربية الفصحى داخل المدارس خلال الدرس وحتى خلال حصص اللعب، فالاستعمار الفرنسي ومن خلال معلمو الفرنسية كانوا يفرضون التحدث باللغة الفرنسية داخل المدرسة وجوارها. وكانوا يعاقبون كل تلميذ يتلفظ بلفظة واحدة غير فرنسية[3]. وبهذا استطاع الاستعمار الفرنسي غرس اللغة الفرنسية عند المتعلمين ونشرها. كما يتوجب على رجال الإعلام توظيف اللغة العربية الفصحى والابتعاد عن العامية، فالإذاعة والتلفيزيون يلعبان دورا مهم في نشر اللغة العربية من خلال

---

[1]- مولود قاسم نايت بلقاسم: المفكر الجزائري الموسوعي، منشورات وزارة الشؤون الدينية والأوقاف- المركز الثقافي الإسلامي، الجزائر،2013، ص195.

[2]- المرجع السابق، ص205.

[3]- المرجع نفسه، ص 203.

تقديم حصص تعليمية ومحاضرات ودروس في اللغة العربية وحتى مسرحيات. كما يتوجب على النخبة المثقفة التخلص من التقليد للغرب والتباهي بالثقافة الفرنسية وحتى من المسؤوليين. مع ضرورة تعريب التعليم في الجامعات والمعاهد وإنشاء معاهد خاصة لتلقين اللغة العربية الفصحى داخل الوطن وخارجه. خاصة في العواصم الأوربية لتعليم الجالية الجزائرية هناك. وبهذا نستطيع جعل اللغة العربية لغة علم وحياة وسلوك يومي في البلاد العربية جمعاء.[1] مولود قاسم باطلاعه الواسع على ثقافات وتاريخ باقي الأمم ساق مثال عن الفكر القومي الألماني، ممثلا في الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته، هذا الأخير الذي يركز على اللغة في تحديد الهوية ويقول في كتابه " نداء إلى الأمة الألمانية": «أن وجود أمة من الأمم بوجود إنيتها التي تتكون من شخصيتها، وأن هذه الشخصية تتكون من عناصر ثلاثة: الدين، واللغة، وحب الوطن»[2]، ويضيف فيقول على لسان فيخته:« إن اللغة هي رمز وجود الأمة، وبقدر أصالة اللغة والمحافظة على اللغة الأصلية أو فقدانها تكون المجموعة البشرية أمة وشعبا أصيلا أو مجرد أشتات فحسب»[3] فاللغة هي أساس وجود الأمة ورمزها، فالعلاقة الموجود

---

[1]- المرجع السابق، ص205.

[2]- مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالة أم انفصالية؟، الجزء 2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،الطبعة الأولى،1991، ص367.

[3]- المصدر السابق، ص369.

بينها وبين الإنسان علاقة وطيدة، فاللغة هي ذاكرة الأمة التي تحفظها من الزوال، تحفظ تصورات ومفاهيم، وعادات وطبائع وتقاليد المجتمع، فالأمة التي تفقد لغتها تفقد شهادة هويتها والخيط الذي يربطها بأجدادها، واللغة تؤثر تأثيرا كبيرا في الشعب المتكلم بها، حيث يعمد إلى التفكير بها والتعبير عن عواطفه وإرادته من خلالها. فالشعوب المتأثرة بلغة غير لغتها تبتلع وبدون شعور منها حتى الشتائم التي توجه لها بدون وعي وشعور منها[1]. ولكن السؤال الذي طرح ولا يزال يطرح:

هل اللغة العربية لغة علم؟

يرى مولود قاسم أن اللغة العربية، يوم كان الغرب الأوروبي يتخبط في ظلاميته، كانت هي لغة العلم قيها كتب ابن سينا، والخوارزمي، وابن رشد مؤلفاته، حتى أنه أثناء« النهضة الأوربية كان المتجادولن في جامعات نابولي والسوربون يبدأون النقاش بسؤال هل أنت مع ابن رشد»[2]، فهذه اللغة سحرة حتى الملوك والقياصرة والأباطرة، فقيصر ألمانيا فريدريك الثاني يفضل التكلم باللغة العربية مع العلماء مفضلا إياها على اللغة الألمانية، كما كان علماء ألمانيا وفرنسن يقبلون على تعلم اللغة العربية ويفضلونا عن اللغة اللاتينية وما نسلخ عنها من لغات[3]. ويرى مولود قاسم أن اللغة العربية هي الحبل السري وحبل

---

[1]- المصدر السابق، ص 371.

[2]- مولود قاسم نايت بلقاسم، أنية وأصالة، ص ص،47،46.

[3]- المصدر نفسه، ص49.

الانتماء الحضاري الذي يربط الأمة الجزائرية بالأمة العربية الإسلامية، وبالرغم من كل الأصوات التي بدأت تنادي بضرورة استعمال اللغة الفرنسية كبديل عن اللغة العربية، وجد نفسه مولود قاسم يتساجل مع هذا أصحاب هذا التيار التغريبي، فانبرى يرد عليهم كاشفا حقيقة الدوافع الإستيلابية التي دفعتهم للوقوف هذا الموقف اتجاه لغة الضاد، فكتب يقول:« نريد من البعض الإقلاع عن الزعم بأن العربية عاجزة عن التعبير عن العلوم الحديثة، فالعجز ليس عجز اللغة وإنما عجز الأدمغة عن التفكير المستقل، وعن الإنتاج والبناء على أساس تراث الأجداد، تراث الحضارة الإسلامية العربية»[1].

وبالرغم من المكانة التي احتلتها اللغة من فكر مولود قاسم، إلا أننا نجده يحذر من إمكانية استغلالها مدخل للتفريق بين المسلمين، وتصبح معول هدم لا بناء، ولهذا نجده في تعقيبه على الملتقى السابع للفكر الإسلامي يحذر وبشدة ، فالإسلام لم يحصر في اللغة العربية بل هو أشمل وأوسع من كل هذا، والإسلام لا يعترف بهذه العنصريات، لا يعترف بالجنس، وحديث الرسول الأعظم" كلكم لأدم وآدم من تراب... لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأعجمي على عربي إلا بالتقوى" فهذا الدين رفض العنصرية، لذا فهذه الكلمة عربي أرجو ألا تكررها مرة أخرى في هذا السياق[2].

---

[1]- المصدر نفسه، ص51.

[2]- المصدر السابق ، ص441

الدين الإسلامي والتأصيل للهوية:

إذا كانت اللغة المقوم الأساسي في بناء الهوية، فإن الدين عند مولود قاسم مقدم على كل المقومات الأخرى، فالدين هو السياق الروحي، ودوره في بناء مجتمعات شمال إفريقيا، وبلورة شخصية وإضفاء طابع هوياتي جديد، فاستطاع المحافظ على هذا النسيج المجتمعاتي من خلال سماحة الدين، فالدين في نظر مولود قاسم يعتبر ينبوع التجدد الروحي وإكسير المقاومة والإصرار على تحقيق البقاء والرقي، لهذا نجده يلح على ضرورة غرس القيم الدينية في نفوس الشباب بمختلف الوسائل[1]. فالدين الإسلامي عند مولود قاسم ليس مجرد طقوس تعبدية يومية أو موسمية بل هو أنفاسنا وأنفاس وجودنا وهواء حياتنا[2]. ويكتب مولود قاسم عن الإسلام قائلاً:« الإسلام ثورة شاملة لمختلف النشاط الإنساني، بما يشتمل عليه من قيم ومعان، ويحمله من روح لا تكتفي بالترقيع والتصليح، وإنما تتوق دوما إلى التغيير الجذري، روح يتمثل فيها بكل معاني الكلمة ما نسميه اليوم بالثورة التي تقوض الهياكل القديمة المهلهلة، وتقيم على أنقاضها صروحاً جديدة شامخة تستعصي على الحدثان»[3]. فالدين من أهم المقومات التي جعلت المجتمع الجزائري

---

[1]- المصدر نفسه ، ص234.

[2]- مجلة الأصالة، العدد45، ص 118.

[3]- إنية وأصالة، ص211.

يحتفظ بشخصيته القومية[1]، ويتصدى لكل محاولات تغريبية تنصيرية خاصة الجمعيات التبشيرية خلال الفترة الكولونيالية. فالمناعة التي يزرعه الدين في نفوس أفراد المجتمع، هي التي تضمن الصمود أمام كل الحملات التبشيرية، فهمة المبشر ليس تنصير المسلم أو المسلمة، بل هو يدس السم في السمن، ويروم من خلال ضرب الدين الإسلامي من خلال إضعافه بجذب أتباعه بشتى الطرق والأساليب.وكما هو معروف أن الموسوعة مولود قاسم قد نهل من العديد من العلوم من فلسفة وتاريخ وعلم الاجتماع وثقافة إسلامية واسعة، بالإضافة تحكمه في العديد من اللغات، مكنه من تقديم نماذج عالمية أولت الدين الأهمية القصوى في المجتمع ومنهم الفيلسوف الألماني فيخته، ويقول هذه الأخير عن الدين:« إذا كانت في الدين تعزية للعبيد المضطهدين عن عبوديتهم، فإن الروح الدينية في الواقع هي التي ينبغي أن تحث هؤلاء العبيد على رفض عبوديتهم تلك، وعلى تحرير أنفسهم »[2]فالدين هو القادر على تحرير الأبدان بعد ما يحرر العقول، والدين لا يكون هدفها العالم السماوي فقط، بل الحياتين الأرضية والسماوية، وكل من لائمن بالحياة الأرضية مصيره الزوال. لهذا يتوجب على الدولة الاعتناء بالتربية

[1]– عبد الله شريط، محمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث، قسنطينة، الطبعة1، 1965، ص323.

[2]– أصالة أم انفصالية، ج2، ص 368.

الدينية من خلال تشيد المعاهد وتأصيل التعليم الشرعي وغرسه في نفوس المتعلمين منذ الفترات الأولى للتعليم.

الخاتمة:

بعد عرضنا لمفهوم الهوية وعناصرها خاصة مفهومي اللغة والدين، يمكننا القول أن المفكر الموسوعي مولود قاسم يعتبر بحق فلتة من فلتات الزمان قلما يجود بها، حيث استطاع أن يؤسس بنظرته الاستشرافية للدرع الواقي للأمة وخاصة ونحن نعيش عصر العولمة وتفتيت المفتت وصهر الأنيات، تارة باسم حوار الحضارات وتارة باسم التعايش والكونية. ولا ينكر فضائل هذه القامة الفكرية الجزائرية إلا جاحد، فهاهو التعليم الأصلي والتعريب وما طعم به المجتمع الجزائري من إطارات خلال الثمانيات والتسعينات.

مولود قاسم بالرغم من حبه للجزائر واعتزازه بالانتماء التاريخي الحضاري إلى الأمة الإسلامية، لم يمنعه هذا من الدعوة إلى الإسلام بأسلوب جديد عصري، وهذا بالتأسيس لمعاهد العلوم الإسلامية من الناحية الهندسية ذات طابع إسلامي، ومن الناحية التكوين عصرنة التدريس، آمن بالحوار بين الحضارات من غير التخلي عن الهوية والاعتزاز بها.

الفكر الفلسفي الجزائري، الخصوصية والواقع.

أ. حمدي شريف سعيد

ب. (أستاذ مؤقت بجامعة عبد الحميد بن باديس . مستغانم . خروبة).

مدخل:

لو تأملنا في مؤلفات المفكرين الجزائريين لوجدنا أنها متباينة في طروحاتها وخطاباتها، وهذا أمر طبيعي، نظرا لاختلاف كل مرحلة من المراحل التي مرت بها الجزائر عن الأخرى في مشكلاتها وقضاياها، حيث اتسم الخطاب الفكري أثناء مرحلة الاستعمار بطابع إحيائي وإصلاحي وثوري ضد الاحتلال تارة وضد الأوضاع الاجتماعية والثقافية والسياسية الفاسدة تارة أخرى، على غرار ما قام بها الشيخ عبد الحميد بن باديس، وقد نجح هذا الخطاب في بلوغ جل أهدافه، لكن هذه الجهود لم تتوج بالمواصلة والإثراء لأسباب عدة سياسية وإيديولوجية...الخ، ولذلك لا نعجب من ضعف الخطاب الفكري الفلسفي في مرحلة ما بعد الاستقلال، بحيث وجدت الجزائر نفسها بدون إيديولوجية فكرية نابعة من عمق المجتمع الجزائري(استيراد النموذج الاشتراكي)، وهو ما سمح للدخلاء أن يتسللوا مباشرة إلى السلطة، وقد ظهر بعد هذا الغموض الفكري على مسرح تاريخ البلاد اتجاهات فكرية استمرات في الصراع على المستوى السياسي والميداني ونقصد بها التيار الإسلامي والتيار الاشتراكي، التيار الليبرالي، هذا الصراع الذي أسفر عن تمزقات وشروخات في المجتمع الجزائري كان

سببها ظهور أفكار تدعوا إلى العنف والتعصب ورفض الآخر والانشقاق الداخلي داخل المجتمع، حيث غاب التكامل الاجتماعي، وكان نتيجة ذلك ظهور ما يعرف بالعشرية السوداء التي كانت تأثيراتها سلبية على الساحة الفكرية والفلسفية في الجزائر.

لكن عرف الفكر الفلسفي الجزائري صحوة بعد هذه المرحلة، حمل لواءها مجموعة من الباحثين والمنشغلين في الحقل الفلسفي، إما داخل الجامعات الجزائرية أو خارجها، محاولين بوسائل بسيطة أن يقدموا مشروعا نهضويا وبالرغم من ذلك فإن الفكر الفلسفي الجزائري لم يتجاوز القضايا المتعلقة بمسألة الهوية وتمجيد التاريخ وقضايا التراث والحداثة وغيرها ولكن النقاشات الفكرية حولها اليوم تجري في جو من الحرية، كما أنها أكاديمية بعيدة عن التحزب والتعصب والسياسة.

من خلال كل ماسبق أراد الباحث في هذه المداخلة أن يبين خصائص الفكر الفلسفي الجزائري بشقيه التراثي والحداثي، وقيمة كل منهما. ولذلك كان حريا بنا أن نطرح الإشكال التالي: ماهي خصائص الفكر الفلسفي في الجزائر؟ ما مصادره ومرجعياته؟ وماهي ملامح الخصوصية والكونية فيه؟

للإجابة على هذه الأسئلة ارتأينا أن نتعرض إلى المحطات التالية:

- لمحة تاريخية عن الفكر الجزائري.- الاتجاه الفلسفي التراثي.
- . الاتجاه الفلسفي الحداثي. – قيمة الاتجاهين التراثي والحداثي.
- خاتمة.

لمحة تاريخية عن الفكر الجزائري المعاصر:

علينا أن نتفق أولا أن المداخلة تتعرض بالعرض والتحليل إلى الفترة المعاصرة من التاريخ الجزائري، ورضوخا للواقع المعتبر، وامتثالا للعرف العلمي المنتشر فإن سنة 1830 م تعد السنة التي تمثل بداية تاريخ الفكر الجزائري المعاصر، أي بالتدخل الأجنبي الفرنسي الغاشم على الأراضي الجزائرية، ولئن اعتبر هذا التاريخ بداية للتاريخ الفكري الجزائري المعاصر فهذا لأن الاحتلال أجبر الأمة على استنفار قوتها للدفاع عن هويتها وكيانها وتحقيق انعتاقها وانبعاثها ، كما أنه كان عاملا حاسما في إخراج المجتمع الجزائري قسرا من عزلته الطويلة وتعريضه لتيارات الحداثة بخيرها وشرها، فكان بذلك دون قصد فاتحة عهد جديد والتي لا زالت آثارها بخيرها وشرها إلى اليوم[1].

إن أول ما قام بها الجزائريون للرد على الفرنسيين هو المقاومة بشتى الأسلحة المتوفرة لديهم آنذاك، لكن سرعان ما أدركوا أن ذلك لن يجدي نفعا نظرا للفارق الشاسع بين أسلحة فرنسا المتطورة ونظام جيشه المحكم وبين الأسلحة البسيطة التي كان يستعملها الجزائريون. ولكن على الرغم من ذلك إلا أن المقاومة كانت عصيبة على المستعمر نظرا لوجود شخصيات بارزة آنذاك عملت على شحذ همم هؤلاء الجزائريين البسطاء وفتح أعينهم عن طريق التعليم ونشر الوعي في

[1]. بشير بلاح : **تاريخ الجزائر المعاصر** ، ج1 ، دار المعرفة ، الجزائر ، 2006م ، ص9.

أوساطهم ولعل أبرز شخصية آنذاك برز على مسرح التاريخ دون شك هو الأمير عبد القادر فهو لم يكن عسكريا وسياسيا وإماما وبطلا ورجل دولة فقط بل صاحب فكر مؤثر، بل أن كل تلك الخصال التي ذكراها في حقه لم يكن لها أن تتوفر فيه لو لم يكن ذا رؤية فلسفية وقراءة حكيمة للوضع في الجزائر آنذاك.

بعد فشل المقاومة الوطنية واستشهاد زعمائها ونفي بعضهم انتقل مركز نموّ الوعي الوطني إلى الأوساط الحضارية وبدأت بوادر الممارسة السّياسية تظهر خاصة بعد التّطوّرات السياسية والفكرية الّتي عرفها العالم العربي حيث بدا الوعي الوطني ينمو في شكل تنظيمات سياسية متعدّدة نادت بتغيير أساليب القهر الّتي تعاملت بها الإدارة الإستعمارية مع أهل البلاد فطالبت بإدخال مجموعة من الإصلاحات الإجتماعية والإقتصادية من أبرز هذه الحركات نذكر: حركة الشّباب الجزائريّين: (حزب الفتاة): ظهرت هذه الحركة عام 1912 كجماعة ضغط سياسي على يد مجموعة من الشّباب الجزائري ذوي التّكوين الثّقافي الفرنسي شغلوا مناصب في ميدان التّرجمة والتّعليم والسّياسة، كان لديهم إطّلاع سياسي كاف لمناقشة مسائل تنير الرّأي العام وتبنّت الحركة وسائل وطرقا شرعية سياسية سلمية، ثم ظهرت الحركة الإصلاحية السّياسية (حركة الأمير خالد) تأسّست هاته الحركة سنة 1919 بقيادة الأمير خالد وضمّت في تركيبتها إقطاعيّين جزائريّين وأعضاء الفئة الوسطى المثقّفة والمحامين والأطبّاء وبعض الموظّفين في الإدارة الفرنسية المتمسّكين

بالهويّة الإسلامية وحظيت هذه الحركة بتأييد جماهيري لخطابها الموجّه لتلك الفئات الجزائرية والّذي يعبّر عن مطامحها الدّينية والوطنية.

ظهرت حركات أخرى **كالحزب اللّيبيرالي** 1919 والّذي يعتبر امتدادا لحركة الشّباب الجزائري، بدأت بوادر هذا التّيّار على يد مجموعة من الجزائريّين المفرنسين ترأسه الدكتور "التهامي" ومن أبرز زعمائه نجد "فرحات عبّاس" و"بن جلّول" وقد كانت تنادي باحترام الحضارة الإسلامية والمساواة في الحقوق السّياسية .

التّيّار الإستقلالي الشيوعي :دعا إلى استقلال أقطار المغرب العربي الثّلاث (الجزائر وتونس والمغرب)، ثم أصبح الحزب جزائريّا خالصاسنة 1926 بزعامة "ميصالي الحاج" [1]نقل نشاط هذا الحزب إلى الجزائر حيث كانت له قاعدة شعبية واسعة ومتنامية.

التّيّار الإصلاحي الدّيني: ظهر هذا التّيّار في البداية في شكل نادي التّرقّي ثمّ تطوّر إلى جمعية العلماء المسلمين الّتي تأسّست في 1931 والّتي تبنّت استراتيجية لمواجهة الإستعمار الفرنسي قائمة على تغيير عقليات النّاس وهذا بالضّرورة يؤدّي إلى تغيير محيطهم الإجتماعي وقد أدرك الشّيخ عبد الحميد بن باديس (1889–1940) أنّ الشّعب الجزائري يواجه قوّة كبيرة لا يستطيع أن يقاومها بالمعارك الحربية والقتال وحسب

[1] . عمار بوحوش: **التاريخ السباسي للجزائر من البداية لغاية 1962م**،ط1، دار الغرب الإسلامي،1997م، ص 289.

بل يجب أن تتهيّأ الأمّة من جديد عبر إعادة تكوينها الثّقافي والقومي والنّهوض نهضة علمية تصحّح انحرافات المجتمع وتزيل تناقضاته.[1]

إن هذه الأحزاب على اختلاف فلسفاتها ونظرتها اتجاه المستعمر إلا أنها كلها مجتمعة كانت سببا في اكتمال النضج الفكري للجزائريين ووعيهم بضرروة إخراج المستعمر عن البلاد وهو ما تم بالفعل بعد ذلك عن طريق حزب جبهة التحرير الوطني التي أصبحت الممثل السياسي الوحيد لكل فئات الشعب ولو إلى حين.وذلك لأن الجبهة كانت حريصة على تحقيق الانتصارات السياسية والعسكرية أكثر من حرصها على انسجام أو عدم انسجام الملتحقين بها من مختلف التشكيلات السياسية.

لكن عقب الاستقلال مباشرة غرقت الجزائر في أزمة الشرعية في النظام السياسي بحيث عرف النظام السياسي تداولا عنيفا على السلطة، إذ إنقلبت السلطة العسكرية على السلطة الفردية (الرئيس بن بله) في 19/جوان/1965م،[2] ولم يأت بجديد من ناحية تغيير طبيعة النظام السياسي الذي كان ينتهج إيديولوجية الحزب الواحد ومضامينه الاشتراكية ، ولكن فترة حكم الرئيس الراحل – هواري بومدين- تميزت

---

[1] عشراتي سليمان : **ابن باديس التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل ملامسة لفقه سياسة الإصلاح وإصلاح السياسة ج02**، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2010، ص268، 269

[2] قيرة إسماعيل وآخرون: **مستقبل الديمقراطية في الجزائر**، ط1 ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،2002 م، ص106.

بالحصول على موافقة أغلبية مراكز القرار والعمل على لم شمل المعارضة لصالحه، إلاّ أن جناح المعارضة السياسية بقي على موقفه المعارض: محمد بوضياف – رحمه االله- في 20/سبتمبر/1963 مؤسس الحزب الثوري الاشتراكي وأيت أحمد عام 1964 مؤسس جبهة القوى الاشتراكية، وكريم بلقاسم – رحمه االله- مؤسس "الحركة الديمقراطية الثورية". حركة الشيخ محفوظ نحناح (جماعة الموحدين) التسمية الأولى لحركة مجتمع السلم، ظهر المفكر مالك بن نبي على مسرح التاريخ في ذلك الوقت ولكن الأفكار التي كان ينادي لم يهضمها أصحاب الأطماع السياسة وحب السلطة، ولم يولى لها اهتمام إلا في الفترة الراهنة.

بحلول الشاذلي بن جديد (1988 –1979) رئيسا للبلاد بدأت تظهر بوادر الحركة الإسلامية ، ليجد النظام السياسي نفسه مصطدما بأخطر تحد وهو التحدي الديني الذي واجه الفكرة الثورية الوطنية ولعل شعار"الإسلام دين ودولة" يلخص المحتوى الفكري والسياسي لهذا الإتجاه مما أعاد الجزائر إلى مرحلة الصراع السلطوي بعدما أعلن كوادر الجبهة الإسلامية للإنقاذ "الجهاد" لتصبح فترة التسعينيات من القرن الماضي أحلك حقبة زمنية في تاريخ الجزائر المستقلة، لكن بعد هذه الفترة الدامية وبالضبط بحلول القرن الواحد والعشرون انتشر فيها نوع من الدراسات النقدية لتلك الاتجاهات التي كانت سببا في تخلف

الجزائر بعضها في الجزائر وبعضها من خارج الجزائر ومن أبرز تلك الدرسات ما قام بها محمد أركون.

. الفكر الفلسفي الجزائري التراثي:

قبل الخوض في غمار الفكر الفلسفي الجزائري ينبغي أن نحدد الفواصل الرئيسية التي تفرق هذا التيار عن الآخر، وعلى العموم فإن الفكر الجزائري لم يختلف في تقسيماته عن الفكر العربي، ذكر محمد عابد الجابري أنه يمكن أن

تصنّف المواقف الفكرية إزاء إشكالية الأصالة والمعاصرة في الفكر العربي الحديث والمعاصر إلى ثلاثة مواقف: "مواقف « **عصرانية** » تدعو إلى تبني النّموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجا للعصر كله، أي النّموذج الذي يفرض نفسه تاريخيا كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل. ومواقف «سلفية» تدعو إلى استعادة النّموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي يحاكي النّموذج القديم في ذات الوقت أي يقدم فيه حلول «الخاصة» لمستجدات العصر. ومواقف «انتقائية» تدعو إلى الأخذ بـ«أحسن» ما في النّموذجين معا والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معا ."[1]

[1] . محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990م، ص 16،15.

بعد أن قدمنا لمحة عن التاريخ الفكري الجزائري في الفترة المعاصرة ارتأينا أن المفكرين الجزائريين يمكن تقسيمهم أيضا إلى هذه التيارات الثلاث، ولنبدأ أولا بالموقف المحافظ، ولعل أبرز من مثل هذا الاتجاه نذكر : الأمير عبد القادر واتجاهه الصوفي ثم جمعية العلماء المسلمين الجزائرين واتجاهها السلفي ومن تبنى فكرهم من التابعين.

1 . الأمير عبد القادر:

على الرغم من الإمكانات البسيطة للجزائريين في ذلك الوقت (1832 . 1847م) إلا أنه استطاع بفكره لم شمل الجزائريين وبث فيهم روح المقاومة والانتصار للجزائر والعروبة والإسلام ، إن الدارس لتاريخ هذه الشخصية يتأكد أن الأمير عبد القادر كان حريصا على التزود بالعلم والمعرفة بشتى صنوفها ومجالاتها إيمانا منه بأنها السبيل الوحيد لنشر الوعي، ولذلك لا نعجب من حرص الأمير عبد القادر المستمر على أن يحمل معه أيا كانت الظروف مكتبة، مجهزة يزيدها الأمير غنى باكتشافاته ومشترياته من الكتب بحيث تضمنت كل المؤلفات الكلاسيكية الدينية والفقهية والفلسفية، وحتى توراة محفوظة اليوم في متحف بورج.[1] لذلك لا نعجب كثيرا عند الحديث عن مقدرته وذكائه الفلسفي والعلمي في اكتساح عقول الناس عبر العالم، وتمكن دبلوماسيته من تحقيق التفاف جماهيري واسع .كان الأن الأمير عبد

[1] برونو إتيين: **الأمير عبد القادر الجزائري**، ترجمة المهندس ميشيل خوري، دار عطية للنشر ، لبنان ، بيروت، ط1 ، 1997م ، ص15.

القادر هو الوريث الشرعي للمتصوف الكبير ابن عربي، وقد ساهم في نهضة أكثر أهمية لكنها أقل ضجيجا لكنها لا تقارن بالنهضة الإسلامية الحديثة التي تجل عن الوصف.

يتميز المسار الروحاني الذي اتبعه الأمير بتفقهه في ثلاثة طرائق على الأقل:[1] القادرية في الجزائر بالطبع، إنما أيضا فيما بعد النقشبندية والشاذلية، وهكذا فقد اكتسب خلال حياته معرفة عميقة بمختلف تيارات التصوف الإسلامي، وبنى تجربتها الخاصة على تمكن عميق في فهم الباطنية، وهذه التجربة التي عرفت عبر تاريخ التقاليد الإسلامية، كانت مع ذلك قليلة الشيوع، وخاصة في القرن التاسع عشر، فضلا عن أن الارشاد الروحي للأمير كان يتم جزئيا من قبل رواد طرائق أحياء، كأبيه ثم شيخ النقشبندية.

على الرغم مما يمكن انتقاده في العقيدة الصوفية إلا أن الأمير عبد القادر كان له فهمه الخاص والمتميز ولم يكن ذلك الصوفي الغريب المنقطع عن العالم والمنطوي على نفسه بل كان ذو نظرة ثاقبة للعالم، لقد استطاع خلق التوازن بين جانبه الروحي والقيم المادية، والطريقة القادرية تمكنت من بناء الحياة الإسلامية المتكاملة التي وازنت بين الجانب التشريعي والجانب الروحي في الإسلام.

---

[1] برونو إتيين: **الأمير عبد القادر الجزائري**، ترجمة المهندس ميشيل خوري، دار عطية للنشر ، لبنان ، بيروت، ط1 ، 1997م ، ص16.

فالأمير طبق أفكاره الصوفية في الجزائر عن طريق مقاومته للاستعمار وبناء الدولة الحديثة، وأضاف أن الأمير أعطى صورة إيجابية عن الدين الإسلامي والمنهج التصوفي والأهم من ذلك حفاظه على هويته الإسلامية الصوفية رغم منفاه واحتكاكه بالعديد من الثقافات، والمسيحيون لازالوا إلى غاية اليوم يحسبون له موقفه الفريد اتجاههم خاصة في الدفاع عن المساجين، وهو تصرف نابع من رجل دولة مسلم متصوف.

2 . جمعية العلماء المسلمين: أما في القرن العشرين فقد برزت جمعية العلماء المسلمين في هذا الاتجاه بزعامة عبد الحميد بن باديس وزملائه وهم : الشيخ البشير الإبراهيمي (1889-1965م) الأديب والكاتب المناضل الشهير، زميل ابن باديس ورفيقه في الدعوة والجهاد، الشيخ الطيب العقبي (1889-1960م)، الشيخ العربي التبسي (1895-1957م)، الشيخ المبارك الميلي (1896 وقيل 1898 - 1945م) وهو عالم الجليل ومؤرخ الكبير، هؤلاء النخبة بالإضافة إلى تلاميذ الشيخ عبد الحميدبن باديس كالشيخ الفضيل الورثلاني، وموس الأحمدي، والهادي السنوسي، وباعزيز بن عمر، ومحمّد الصالح بن عتيق، ومحمد الصالح رمضان وغيرهم كل هؤلاء حملوا الفكر الباديسي وعملوا على نشره في أوساط الجزائرين .

ولكن باعتبار أن بن باديس كان قائدها الملهم نكتفي بالتعرض إلى فكره:

إن ملامح الخصوصية في فكر عبد الحميد بن باديس واضحة، نلمس ذلك بوضوح في تركيزه على المبادئ الثلاثة: الدين والعروبة والوطنية، كتب الشيخ ابن باديس يقول: **"نحن قوم مسلمون جزائريون، في نطاق الجمهورية الفرنسوية ، فلأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كل كمال انساني، ونحرص على الأخوة والسلام بين شعوب البشر، وفي المحافظة على هذه التقاليد المحافظة على أهم مقوّمات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا، لأننا نعلم أنه لايقدر الناس أن يعيشوا بلا دين ، وأن الدين قوة عظيمة لا يستهان بها "**[1]

كان ابن باديس مدركاً لأهمية الدين. لذلك يقول عنه: "**إن الدين كشريعة وسلوك ونظام محكم، نعمل به في حياتنا، وقوة معنوية نلتجيء إليها في تهذيب أخلاقنا وقتل روح الإغارة والفساد منا، واماتة الجرائم من بيننا، فلهذا لا نألو جهداً في خدمته بنشر مبادئه الحقة العالية** ...".[2] لقد آمن ابن باديس بقوة الدين الإسلامي وقدرته على صنع الأفراد رجالاً ونساءًا كما فعل في الماضي مع الأجداد، فقد أنتج رجالاً شجعان عظماء، ونساءًا عظيمات، احتضنوا الدين وأحبوه فأحبهم الله ونصرهم وكانوا قادة بأخلاقهم وبتطورهم في

---

[1] عمار طالبي : **ابن باديس حياته وآثاره ج3** ، ص277 .

[2] المرجع نفسه : ص278 .

مختلف العلوم والمعارف ، فكانوا أسياد غيرهم ، بنوا حضارة الإسلام في العراق والشام وقرطبة والمغرب والجزائر...الخ. يقول ابن باديس :"**نربي تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجّه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يُكوّن القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلّق هذه الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها.**[1] " ويمكن للفرد الجزائري إذا ما وعى هذا أن يرفع عن نفسه هذه الحالة من التراجع والتخلف والتردي ويتحرر من قبضة الاستعمار، فينهض من جديد لكن بالدين الصحيح كما ارتضاه الله لعباده، لا دين الطرق الصوفية التي لم تستقم على المنهج السليم. يقول ابن باديس: "**لا نجاة لنا من هذا التيه الذي نحن فيه، والعذاب المنوع الذي نذوقه إلا بالرجوع إلى القرآن إلى علمه وهديه وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه**"،[2] وهنا، يتأكد لنا أن الواقع الثقافي والتربوي في الجزائر هو الذي دفع ابن باديس إلى الاهتمام بالعودة إلى تجديد عقيدة المسلم التي أصابها الوهن والزيف والتحريف من أجل إفشال المخططات الاستعمارية العدوانية ضدّ الدين واللغة والوطن وبالتالي، فإنّ المشروع الإصلاحي لابن باديس لم ينطلق من فراغ، وإنما هناك عوامل ساعدت على ظهوره وهي ظروف

[1]ابن باديس : **الشهاب** ج4-5/م، ص291

[2]– محمد الدراجي، : **الإمام عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد**، عن ابن باديس، مجالس التذكير، ص64

المجتمع الجزائري تحت وطأة المستعمر الفرنسي وحاجته إلى فكر ينهض به ويحفظ هويته.

وحسب ابن باديس لا يمكن الحفاظ على الدين إلا بالحفاظ على اللغة العربية، فهي ليست حكراً على العرب، فكل من يتكلم العربية يعتبر عربياً حتى وإن لم ينحدر من سلالة العرب، باعتبار أن الدين الإسلامي لم يأت للعرب وحدهم، وبالتالي فإن من يدين الإسلام يفترض منه أن يتكلم العربية، فالرسول صلى الله عليه وسلم حسبه كان هدفه لم شمل الناس باللسان الواحد حتى وإن اختلف الدم والجسم.

ولأن اللغة ضرورية وهي أحد الجوانب المهمة للهوية الجزائرية فقد عمل الإستعمار بكل جهد من أجل تدنيسها وتخريبها وإضعافها لذلك لما شرعت فرنسا في تعليم أبناء الجزائريين كانت كل المناهج التعليمية باللغة الفرنسية، إلا بعض الحصص التي كانت باللغة العربية الدارجة والرديئة، وكان هدفها من وراء ذلك فرنسة الشعب الجزائري فكراً ولغة وسلوكاً، ومحاربة اللغة العربية وتضييق الخناق عليها بين أهلها، وإحلال اللغة الفرنسية محلها.

واجه الشيخ ابن باديس هذه الأوضاع المتردية والحملة الشرسة على اللغة العربية ، إذ عمل على نشر اللغة العربية على نطاق واسع بتعليمها وتعلمها والتشجيع على انتشارها ، وإحيائها في النفوس والعقول وعلى الألسن ليعود الفرد الجزائري إلى رشده ويعتز بلغته وقد كان ذلك

بواسطة المدارس والمعاهد والمساجد والنوادي الحرة التي أنشأها الشيخ الإمام طول البلاد وعرضها[1].

بذل الشيخ ابن باديس قصارى جهده في تعليم اللغة العربية من خلال علومها من نحو وصرف وأدب ...الخ، ونشرها والحفاظ عليها، فانتشر فعلاً التعليم العربي الإسلامي الأصيل وباللغة العربية، حيث كان يأمر طلبته أن يتحدثوا بها ويتحاوروا، وكان يدربهم على الخطابة بها حتى تتدرب ألسنتهم بها. وقدكان من المطالب التي تقدم بها إلى فرنسا أن تعتبر اللغة العربية رسمية مثل اللغة الفرنسية .

إن المتتبع لخطابات ابن باديس كانت فاتحتها ذكر الوطن فكان يقول : **بسم الله بسم الحق والوطن، ويبتديء كلامه.** وقد جعل ابن باديس لجريدة "المنتقد" شعاراً يعبّر عن وطنية الرجل الصادقة وسعيه الحثيث لخدمة وطنه وأهله والتخطيط لنهضته وتحرره فجاء شعارها —" الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء " يقول :

اشعب الجزائر روحي الفدا لمافيك من عزة عربية

بنيت على الدين أركانها فكانت سلاماً على البشرية

بهذا يتبين الإهتمام الخاص الذي أولاه ابن باديس للوطن الجزائري مقدّساً إياه رافعاً من شأنه وقيمته، معتبراً أن الوحدة الوطنية غاية

[1] رابح تركي : **التعليم القومي والشخصية الوطنية، ج1**، ص 256.

ووسيلة أيضاً للمحافظة على الجزائر، لذلك يقول :" **كلمة الوطن إذا رنت في الأذان حركت أوتار القلوب، وهزت النفوس هزًّا**[1].

يعتقد ابن باديس أن حب الوطن من الإيمان فقد حاول شرحها موضحاً معناها ودلالاتها، فهي كلمة تجري دائماً على ألسنة المسلمين، لأن معناها صحيح ثابت في الإسلام، من الإيمان أن تحب من أحسن إليك، ومن أحسن إليك مثل وطنك ؟ منه تغذى أبوك وأمك، فتكون الدم الذي كنت منه نطفة فعلقة فمضغة ثم خلقاً آخر ثم تغذيت من دمها ومن لبنها ثم تغذيت منه أنت الآخر. فهو بترابه ومائه وهوائه ونباته وحيوانه أصل تكوينك ومادة غذائك ومسرح طفولتك وشبابك، فكيف تكون مؤمناً إذا لم تحب هذا المحسن العظيم ؟[2]

هكذا فهم ابن باديس معنى الوطنية وعمل جاهداً من أجل نقلها لتلاميذته وأصحابه وترسيخها فيهم ليكونوا رجالاً ليسوا أبناء أبائهم وأمهاتهم فقط ، وإنما أبناء وطنهم بالدرجة الأولى، يخدمونه بصدق وجهد حتى وإن أنكر أبناؤه فضلهم ومساهماتهم. ومما يلاحظ أنه ربط بين حب الوطن والإيمان أي بين الوطن والدين، بين الوطنية والعقيدة. إن هذا الفهم الصحيح لمعنى الوطن جعلت من ابن باديس يرفض كل مساومة على الوطن مهما كان ثمنها ولو أعطوه الدنيا وما فيها .

---

[1]– ابن باديس : **الشهاب**، ج01/ م14، ص 03 .

[2]- ابن بااديس : **الشهاب**، ج3/ م14، ص 122 .

إن مراعاة الوطنية في البرامج التربوية أمرٌ بالغ الأهمية لأن الفرد ابن وطنه لاتغرس فيه الوطنية إلا من خلال هذه البرامج. كما أنّ بناء دولة قوية متطورة لايكون إلا بإيمان أفرادها بتاريخهم وصنيع أجدادهم وأبائهم ، وباعتزازهم بمقومات هويتهم. لذلك نجد العديد من الدول المتطورة تعتني بفكرة الوطن والوطنية في منظوماتها التربوية .

ومما سبق ذكره يتبين لنا أن ابن باديس بنى مشروعه التربوي على قاعدة صلبة ركائزها ومقوماتها ثلاث الدين واللغة والوطن هي الثلاثية الباديسية في تعريفه للأمة الجزائرية وفي اثباته بأنها مرجعيات الهوية الجزائرية لايمكن إقامة نظام ومشروع واضح الأصول والأهداف إلا عليها. فالتمسك بالعقيدة الإسلامية الصحيحة وإحياء اللغة العربية والحفاظ عليها هو الطريق لإستعادة الوطن والنهوض به وهو المقصد والهدف عند الشيخ ابن باديس.[1]

الفكر الحداثي:

يمثل هذا الاتجاه معظم "مفكري الإسلام الجدد" هم من خريجي المؤسسات الجامعية الحديثة ويجمعون بين حقول بحث مختلفة كالفلسفة وعلم الاجتماع والتاريخ وعلوم اللغة العربية والقانون كما أنهم على دراية واسعة بالعلوم الدينية التقليدية الأمر الذي جعل نظرتهم للحداثة في علاقتها بالدين أكثر شمولية مقارنة بالمدرسة الإصلاحية. فتحديث

[1]– أسيا تميم : **الشخصيات الجزائرية 100 شخصية**، دار المسك للنشر والتوزيع، 2008، دون طبعة، ص62 .

المجتمعات المسلمة لا يتم في نظرهم بالاعتماد على العلوم والتكنولوجيا دون اعتبار للعقل الذي أنتجها لذا يرون من الأهمية بمكان إعادة النظر في نظام التفكير الديني ككل من خلال نقد نظم إنتاج المعرفة الدينية التقليدية. وأبرز هؤلاء المفكر الجزائري محمد أركون.

عالج محمد أركون قضية العلاقة بين السياسة والدين لأنها "أهم المسائل وأكثرها إحراجا وعرضة للجدل والنقاش، وبالتالي أكثرها بلبلة وغموضا في الفكر الإسلامي"[1]

يرى أركون أن هذه المسألة طرحت في الغرب خلال هذا العصر، ولكن الغربيين فصلوا فيها، وجعلوا "ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله"، أي أنهم فصلوا بين الدين والدولة . يرى أركون أن هذه المسألة طرحت في الغرب خلال هذا العصر، ولكن الغربيين فصلوا فيها، وجعلوا "ما لقيصر لقيصر ، وما لله لله"، أي أنهم فصلوا بين الدين والدولة.

يرى أركون أن الاتجاه العلماني بات يفرض نفسه بقوة في عالمنا العربي أيضا، لكن ما أربك أركون هو اصطدامه العنيف بتاريخ التراث الإسلامي الذي لا يقر مسألة فصل الدين عن الدولة ، وكذلك ما نقله إلينا المستشرقون المتخصصون في قراءة وفهم التراث الإسلامي.

الحقيقية أن أركون كان همه هو التأكد من هذا الزعم طارحا السؤال التالي: ما "مصير العلاقة التي تربط بين السيادة العليا والسلطات

---

[1] . محمد أركون، **الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر،ص133

السياسية التي تعاقبت بعد وفاة النبي مباشرة؟" يجيب أركون بأنه لا يمكن القبول على الاطلاق أن " العلمنة لم تعش حياتنا أو لم تعرف بيئات الإسلام"،[1] وهو يرى أن الدولة الإسلامية في أساسها نشأت علمانية بدليل أنها واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأي دولة ناشئة ولم تستخدم الدين إلا بحثا عن تبرير وتسويغ لمشروعيتها، وحسب محمد أركون أن ما يعتم هذه النظرة وتقريبها للأفهام هو نقص" المراجع التاريخية اللازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات الإسلامية" وكذلك نقص المراجع الفلسفية الملائمة لانجاز هذه المهمة لأن "الإسلام لم يعرف أبدا في تاريخه تفكيرا فلسفيا يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم".[2] يرى أركون أن انتشار التاريخ المروي المؤدلج المتستر بستار ديني وتعاقبه من جيل إلى آخر هو الذي رسخ في أذهاننا "سلسلة من الأحداث المنسجمة المتناغمة، والمعاني والعبر التي تستسهل أن يناضل الإنسان من أجلها وأن يموت في سبيلها"[3] ولكن هذا كله متخيل، معنى ذلك أن التاريخ الإسلامي حسبه لا تصنعه الأحداث التي حدثت

---

[1] محمد أركون: **تاريخية الفكر العربي الإسلامي**،ترجمة هاشم صالح، المركز الثقافي العربي، ط2، الدار البيضاء، 1996م ، ص295

[2]. نفس المرجع، ص281.

[3]- نفسه، ص283.

بالفعل،وإنما تصنعه أيضا أحلام البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم التي تشكل في حد ذاتها قوة ضاغطة على مسار التاريخ وتحركه[1]"

تعرض أركون إلى مشكلة الدوغمائية في التفكير والمتمثلة في إهمال النصوص المعتبر بأنها غير تمثيلية للاسلام. أي اهمال الإسلام الشيعي والاباضي (أو الخارجي)، وتركيز الانتباه فقط على الاسلام السني المعتبر أنه يمثل كل الاسلام أو الاسلام "الصحيح والمستقيم"، وأما ما عداه فبدع وهرطقات[2]. والواقع ان الاسلام السني ليس إلا عبارة عن تنظير عقائدي دوغمائي ارتبط بالسلطات السياسية التي كانت قد تعاقبت منذ الامويين (661 م) وحتي يومنا هذا وبالتالي ، لذلك يرى أركون أنه لا بد من الاعتراف بمشروعية الاسلام الاباضي والاسلام الشيعي لكي يحصل الحوار مع الاسلام السني ويتم توحيد المذاهب الاسلامية بعد طول الفرقة والشقاق.

يسعى أركون من وراء إعادة قراءة التراث الإسلامي، واستعمال المناهج الغربية الحديثة المطبقة في العلوم الإنسانية[3] والاجتماعية، كالمنهج التفكيكي والأركيولوجي، والتحليلي والنقدي إلى إعادة بناء

---

[1]محمد أركون، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي،ط2 ، بيروت، لبنان، 1995م ، ص10.

[2]محمد أركون، **قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم)**، ترجمة صالح هاشم،دار الطليعو والنشر، بيروت،(دون تاريخ)، ص07.

[3]محمد أركون: **الإسلام . أوروبا . الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح**، دار الساقي،ط2 ، بيروت ، لبنان، 2001 م ، ص05

وعي العربي المسلم وتجاوز الاجتهاد القديم إلى اجتهاد حديث، لأن المجتمعات الإسلامية حسبه لم تعرف أن تولد حتى الآن فكرا نقديا كبيرا اتجاه تراثها الخاص، كما فعل الغربيون، أن عملا كهذا لا يوجد في الإسلام، أو بالأحرى أنه يكاد يشرع في الوجود.

الإتجاه التوفيقي:

برز نخبة من العلماء والمفكرين المسلمين المعاصرين استشعروا ووعوا منذ البداية جدية التحديات الآتية من الغرب ونموذجه الحضاري وخطورتها، وانكبوا على معايشتها وإدراكها من أجل استيعابها لبلورة موقف واع وبناء، ويأتي في طليعة هؤلاء ومالك بن نبي ، ارتبط هذا الخطاب أصلا بواقع المسلمين الذين يعانون تخلفا وتشويها على المستوى الديني وتسلطا غربيا استعماري على المستوى السياسي فكان لهذا الخطاب مبرراته الزمانية والمكانية.

يأتي تصنيفنا لمالك بن نبي مع الاتجاه التوفيقي لكون أن فكره طرح أفكارا مست الانسان المسلم في صميمه وعبرت مع معاناته الفعلية، ولم نلمس فيه تلك الميول التي تأتي نتيجة التأثرّ أو المغالاة لتيار دون غيره أو إلى جانب دون الآخر، وأقل مل يمكن قوله عن فكر مالك بن نبي أنه نظر إلى المشكلات التي كانت السبب في تخلف المجتمع الجزائري والإسلامي بصفة عامة نظرة موضوعية غير منحازة لا بطائفة ولا انتماء عرقي ولا ديني، ولذلك لم تسلم الحضارة الإسلامية من توجيهاته وآرائه الناقدة كما لم تسلم الحضارة الغربية أيضا منها.

إنّ القراءة المتأنّية لتحليل مالك بن نبي للتطور التاريخي الذي أدّى بالحضارة الإسلامية إلى أزمتها الحالية على الرغم من تعدّد وتنوع أسبابها وأعراضها وآثارها هو تخلف الإنسان المسلم وفقدان همّته الحضارية، وعجزه على القيام بالفعل المنهجي الهادف المؤثّر الذي يمكّنه من إحداث تركيب ديني جديد للتراب والوقت، ومؤهلاته التي ترفعه إلى مستوى القدوة والقيادة. هذا الانسان كما يسميه مالك لن نبي "إنسان ما بعد الموحّدين" المتخلّف هو في الحقيقة تجسيد للقابلية للاستعمار والوجه النموذجي للعهد الاستعماري والبهلوان الذي أسند إليه المستعمِر القيام بدور المستعمَر وهو أهلٌ لأَنْ يقوم بجميع الأدوار، وحتى لو اقتضاه الأمر أن يقوم بدور إمبراطور"[1].

هذا باختصار ما جعل مالك بن نبي يعتقد في مركزية العامل الإنساني في الأزمة الحضارية التي تخنق أنفاس العالم الإسلامي برمّته ولا تزال. وهذا ما جعله أيضاً يعتقد أنّ نقطة الانطلاق لاستئناف دورة حضارية إسلامية جديدة هي الإنسان المسلم ذاته؛ غير أنّه الإنسان المسلم المتجدِّد؛ "فحاجتنا الأولى هي الإنسان الجديد، الإنسان المتحضِّر، الإنسان الذي يعود إلى التاريخ الذي خرجت منه حضارتنا"[1].

---

[1]. مالك بن نبي: **وجهة العالم الإسلامي**، ترجمة عبد الصبور شاهين،ط1، دار الفكر ، دمشق، سوريا، 1986م ،ص 38.

[1]. مالك بن نبي: **تأملات**،ط1، دار الفكر ، دمشق، سوريا، 1979م ،ص: 190.

يرى مالك بن نبي أن السبب في فشل حركات الإصلاح الدينية المعاصرة على بلوغ أهدافها في عدم فهم الحضارة الغربية فهما عميقا حيث تمركزت نظرتهم حول النزعة العدائية التي راحت الحضارة الغربية تبثها ضد الشعوب والأجناس الأخرى، لذلك أولى المفكرون الإصلاحيون عناية فائقة بآراء المفكرين الغربيين الذين يتناولون بالنقد النظامين الرأسمالي والاشتراكي دون سواهما، أو يبرزون الوجه المظلم للحضارة الغربية مثل تفشي حالات الانتحار، أو الإدمان على المخدرات أو الجرائم،أو تفشي حالات الأمراض النفسية والعصبية ناهيك عن نزوع الغرب نحو التسلح بامتلاك القنابل الكيميائية والنووية وما يتهدد العالم من حرب مدمرة .إن من أهم مصائبنا اليوم نابعة عن قصور في فهمنا لحقيقة هذه الحضارة وما تملكه وقد لاحظ مالك بن نبي هذا القصور في فهم الحضارة الغربية وحذر من عواقبه، فالغرب ليس مفهوما مطلقا بل هو مسألة نسبية،كما يقول مالك بن نبي فإذا أدرك الفكر الإسلامي المعاصر هذا فسيكون من السهل عليه أن يعرف أوجه النقص فيه،كما سيتعرف على عظمته الحقيقية وبهذا تصبح الصلات والمبادلات مع هذا العالم الغربي أعظم خصبا، بحيث تظفر الصفوة المسلمة إلى حد بعيد بمنوال تنسج عليه فكرها ونشاطها. وما دامت مختلف حركات النهوض الحضاري لم تتفطّن إلى هذه القضية بالذات فإنّ جهودها لن تكون إلا شكلاً من أشكال إهدار الوقت والجهد والمال.

قيمة الفكرين:

بالنسبة لاتجاه الأصالة في الفكر الجزائري والذي تمثل في الأمير عبد القادر وجمعية العلماء المسلمين

على الرغم مما يمكن قوله في صوفية الأمير عبد القادر ومنهجه التصوفي إلا أنه في الحقيقة كان يحمل فكرا عالميا الشاهد على ذلك الدبلوماسية الحقيقية التي أسسها تحت شعار ''الغير ليس عدوا ولكن الغير جزء منا''، لذلك فالدبلوماسية تاريخيا أسست من أجل الحروب لكن الأمير عبد القادر أعطاها نظرة جديدة وربطها بالسياسة الداخلية ، وعليه فإن فكر الأمير عبد القادر كان سابقا في العالم العربي الإسلامي، رغم أن مبادئه طبقت خارج هذا الحيز، منها حقوق الإنسان المساجين، المرأة، وغيرها من الميادين. وما يجب الإشارة إليه أيضا أن الأمير بعد منفاه خرج للجهاد الأكبر بسوريا والشرق، وترك أثرا كبيرا في الفكر العالمي فهو الذي بشر بالعولمة من جانبها الاجتماعي والروحي، كما أنه شجع البحوث العلمية آنذاك في أوروبا، وقيل: إنه بمقتضى تصوفه كان سباقا إلى نفي وجود تناقض بين الإكتشافات العلمية الحديثة والمعالم الصوفية والدينية بصفة عامة، كتب عبد القادر هذه الكلمات التي يخص بها المسيحية بالتحديد:" آه لو كانوا قد استمعوا ، آه لو وجدوا لي ذلك الراغب في معرفة الطريق...لو استمع إلي المسلمون والمسيحيون لكنت قد قضيت على تناحرهم، ولجعلت منهم أخوة في الخارج والداخل"

تجدر الإشارة إلى أن هذا الحب للمسيحية الذي دعا إليه الأمير بشكل خاص ينسجم انسجاما تاما مع عاطفة المحبة القوية التي ينميها المتصوف لكل ما في الوجود: الكون والانسان والحيوانات والنباتات، وكان الأمير يعتقد أن تسمية الناس للكائن لا يمكن أن يتغير أبدا من جوهره وبهذا المفهوم انصرف بعد أن خاض جهاده الأصغر ضد الغزاة ناكثي العهود إلى أن يتكرس بكليته إلى الجهاد الأكبر ، الذي يجعل من الانسان الكامل بدءا من معرفته لنفسه، شجرة جذورها راسخة في الأرض، وفروعها تطال في السماء ، لأنه وفقا للتفويض الاهي يوحد في شخصه الحقائق العليا والدنيا.[1]، كما أنه هو الأول الذي تكلم على الحوار بين الديانات، وكانت هذه الفكرة غريبة خلال القرن الـ19 وحتى في أوروبا لم تكن آنذاك.

أما بخصوص جمعية العلوم المسلمين: في حقيقة الأمر أنه على الرغم من وصف هؤلاء بالتراثيين والمحافظين إلا أن دعوة بن باديس لو تعمقنا في النظر إليها نجد أنها كانت تحديثية شعاره التحرر من فكر وسلوك وعادات عصر الانحطاط، من طرقية وشعوذة، أما الرجوع إلى سيرة السلف الصالح فلم يكن يقصد منه الرجوع بالتاريخ إلى الوراء ولا تقليد أي مرحلة من مراحل الماضي بل كان المقصود هو استلهام معنويات العصر الذهبي من ماضينا العربي الإسلامي ومن أجل استعادة

---

[1] . برونو إتيين: **الأمير عبد القادر الجزائري**، ترجمة المهندس ميشيل خوري، دار عطية للنشر، لبنان ، بيروت، ط1 ، 1997م ، ص17 ، 18

الخلفية النضالية التي طبعت ذلك العصر، أما اعتبار الفوارق الزمنية واختلاف العصور وما ينتج من ذلك من اختلاف طبيعة المشاكل وطبيعة الحلول، فتلك أمور لا تستدعي نقاشا حولها ، ومن هنا كان فكر السلفية في الجزائر والمغرب العربي عموما ليبيراليا تحديثيا، لذلك لا نعجب من تحول هذه الحركة فيما بعد إلى حركة تطالب بالاستقلال والتحديث.[1]

كما أن بن باديس لم يكن ذلك المقلد الأعمى لما حملته كتب التراث بل كان مجتهدا ومفسرا واعيا للقرآن الكريم، ولذلك لا نعجب من تمييزه بين نوعين من الإسلام :إسلام وراثي وإسلام ذاتي ، فالإسلام الوراثي هو الذي يتوارثه الأفراد عن أبائهم وأجدادهم دون أن يعرفوا معانيه ومدلولاته، إسلام مبني على العاطفة، بلا تفكير ولا تأمل ولا شرح ولاتفسير لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، هذا الإسلام أهله كثر في المجتمعات العربية والإسلامية، هو إسلام مقبول لكنه لاينهض بالأمم ولا يبني حضارة ولايشيّد عمراناً، ونتيجة جهلهم يدخلون فيه بدعاً وخرافات واعتقادات فاسدة يأباها الإسلام في أصوله ومنابعه، فيضرّ بجوهر العقيدة ، فالإسلام الوراثي هو مابني على الجمود

[1] . محمد عابد الجابري: **إشكاليات الفكر العربي المعاصر**، ط2، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1990م، ص 108

والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر، يتبع فيه الأبناء ما وجدوا عليه الأباء، ومحبة أهله للاسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان.[1]

أما بالنسية لفكر أركون العلماني إذا نظرنا إليه بنظرة موضوعية فإننا نجد أن الكثير من أفكاره مقبولة لا سيما ما يتعلق بوجود عقلية التبرير في تاريخ الدولة التراثية التي لا علاقة لها بالسياسة الشرعية التي تسترت بها، خاصة بعد الخلافة الراشدية، كما أن هناك أمورا أدخلت في الإسلام باسم الدين وليست منه في شيء.

لكن ما يؤاخذ على محمد أركون وإن كانت علمانيته خافتة ومعتدلة نسبيا، ومع ذلك بعض أفكاره جاءت مغالية وعدائية للإسلام مثل محاولته إجراء مطابقة بين القرآن والتوراة والأناجيل، والنظر إليها بوصفها وحيا دون الإشارة إلى تعرض الانجيل والتوراة إلى التحريف[2].

ثم إن التشكيك في الأسس التي تكون الإسلام والمقصود بذلك السنة النبوية من باب إيديولوجيا التبرير هو إتلاف وتحطيم له وليس إعادة بناء.

الخاتمة:

في الختام لا يسعني إلا أن أذكر حضراتكم أن إثارة إشكالية التراث والحداثة في الفكر الفلسفي الجزائري موجودة إلى اليوم ، والخوض في

---

[1]– ابن باديس : **الشهاب**، ج3/م14، ص120.

[2]عبد الغني بارة، **الهرمينوطيقا والفلسفة**، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم ،ناشرون، ط1، الجزائر، 1429هـ/2008م، ص551.

هذه الإشكالية لا يعني إضرام العداوة بين هذين التيارين فهي ليست مظهرا من مظاهر الصراع الإيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمة، فهي ليس بالضرورة تعكس مصالح طبقية متناحرة، وإنما الغرض منها هو الحوار الفكري الخالص الذي بإمكانه أن يتوج بمقاربات من شأنها أن توحد صفوف المسلمين على رؤية واحدة، أو تقاربها، والحقيقة أن مثل هذه الملتقيات والحوارات الفلسفية والفكرية التي تعرض المواقف الفكرية المختلفة تهدف دائما إلى النزوع نحو الاستقرار الفكري ويتم ذلك بنقد الإشكاليات والعمل على تفكيكها حتى تتضح ثغراتها ومن ثم يمكن حلها وتجاوزها، وهذا ما نطمح إليه جميعا في هذا الملتقى، وفي رأيي الشخصي المتواضع أن الإشكاليات التي باتت تطرح اليوم على الساحة الفكرية الفلسفية الجزائرية هي التي يطرحها الفكر العلماني، لذلك ينبغي أن نتعامل مع هذه الأفكار الجديدة وأن نتريث إصدار الأحكام عليها وأن نتجنب لغة الرفض والتقليد الأعمى الذي ورثناه جيل عبر جيل، لذلك فيما أعتقد أن مهمة المفكر الجزائري والعربي المسلم هو العمل على نقد وتمحيص هذه الأفكار وفق منهج علمي وبموضوعية شديدة لأن الفكر العلماني الذي شاع كثيرا لا يمكن رفضه بسهولة بل يحمل في طياته الكثير من الأفكار المقنعة، وهو فكر يتزايد وينتشر سريعا في كافة العالم الإسلامي.

مشروع ابن باديس الإصلاحي بين المحافظة على القيم والتفتّح على الآخر.

الأستاذ: حمدي لكحل (أستاذ بالمركز الجامعي غليزان.)

تقديم :

يعاني الوطن العربي اليوم من أزمات حادة اقتصادية وسياسية وثقافية واجتماعية وتربوية جعلت الأمة العربية تعيش على هامش التاريخ، أمة مستهلكة لا منتجة تتلاعب بها الدول الغربية العظمى بما يخدم مصلحتها أي مصلحة هذه الدول، ويرجع السبب في كل ذلك إلى عوامل عدّة من بينها الاستعمار بأشكاله المختلفة المباشرة منها (عن طريق التدخل العسكري)، وغير المباشرة (عن طريق الانتداب والوصاية والتبعيّة) .

ولا نكاد نجانب الصواب إذا قلنا أنّ أمراض الأمة العربية تزداد يوماً بعد يوم، وما يحدث من اضطرابات سياسية وانقسامات عرقية وطائفية وايديولوجية في الكثير من الدول العربية (ليبيا، مصر، سوريا، اليمن...الخ) بمسمّى الربيع العربي إلا دليل على ذلك .

إضافة إلى ذلك العالم اليوم متجه نحو رؤية جديدة أصبحت العولمة أحد مظاهرها بسبب التقدم الذي شمل مختلف جوانب الحياة خاصة الثورة المعلوماتية المتدفّقة حيث أضحت الأمة العربية تشاهد بالأعين وتنبهر بما يحدثه الآخرون دون مشاركة، وكأن العقل العربي لا يقدر

على التفكير، والإبداع، والإنتاج، وُجد هكذا لينفعل دون أن يتفاعل إيجابياً .

لكن نهضة الأمة العربية لا يمكن أن تتحقق إلا بإصلاح أوضاعها المتردّية وفي ميادين مختلفة بما يخدم التنمية والتقدم، وهذا بصياغة مشروع إصلاحي فعّال يساهم بإيجابية في إخراج الفرد العربي من حالته المتخلفة إلى حالة من التطور والتحضّر، وهذا بالرجوع إلى التراث والاستفادة منه ولو في بعض جوانبه مع الأخذ بنتائج العلوم الحديثة .

ولعل من بين الشخصيات في الجزائر التي استطاعت أن تنتج مشروعاً إصلاحياً قد يستفيد منه مجتمعنا اليوم الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889– 1940م) صاحب خطة مُلهمة، ونظرة ثاقبة للأحداث والوقائع استطاع في الظروف الحالكات صياغة مشروع إصلاحي واجه به المشروع الاستعماري الذي كان يستهدف هوية الفرد الجزائري من دين ولغة وأخلاق ووطن، لكن ما يلفت الانتباه أن أفكار ابن باديس الإصلاحية ليست أفكاراً تراثية بسيطة منغلقة، وإنما أفكاراً حداثية كذلك توفيقية بين المحافظة على القيم من جهة وبين التفتح على الآخر من جهة أخرى، وهذا ماحاولت هذه الورقة أن تكشف عنه وتؤكده، ولبلوغ ذلك يجدر بنا طرح التساؤلات الآتية:

ماهي المقومات التي قام عليها المشروع الإصلاحي عند ابن باديس؟

مادور التربية والتعليم في هذا المشروع الإصلاحي الباديسي؟

كيف استطاع ابن باديس أن يقدم رؤية توفيقية بين المحافظة على القيم من جهة والتفتح على الآخر من جهة أخرى؟

وقد تضمنت هذه المداخلة العناصر الآتية:

1- التعريف بابن باديس (ابن باديس الفكر والشخصية.)

ينحدر الشيخ عبد الحميد ابن باديس من أسرة قسنطينية مشهورة بالعلم والثراء والجاه كانت منذ القدم ذات نفوذ سياسي في المغرب الإسلامي، نبغ منها شخصيات تاريخية لامعة منها بلكين بن زيري (ت984م) والمعزّ بن باديس (ت1061م) الذي كان ابن باديس كثيراً ما يفتخر به[1] كيف لا، وهو الذي سلّ سيفه ضدّ البدع والضلالات ثائراً على الدولة العبيدية الشيعية في مصر ومذهبها الشيعي الرافضي، حتى أعاد الاعتبار للمذهب المالكي السنّي في المغرب الأوسط وربوع إفريقيا. أما أسلافه المتأخرين فنذكر منهم المكّي بن باديس(ت1899م) الذي كان قاضياً وعالماً جليلاً عُرف بغزارة علمه و سعة إطلاعه في الفقه والعلوم الإسلامية الأخرى.[1] ولم يكن عالماً في الدين فقط، وإنما كان سياسياً محنّكاً عمل طوال حياته على الدفاع عن حقوق الجزائريين.

---

[1]- صالح فركوس: **تاريخ الجزائر من ماقبل التاريخ إلى غاية الإستقلال (المراحل الكبرى)**، دار العلوم للنشر والتوزيع ، دون طبعة ، 2005م ، ص 72.

[1]- تركي رابح عمامرة : **الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر**، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، ط2، 2003، ص 29 .

ولد الشيخ عبد الحميد بن باديس بقسنطينة عاصمة الشرق الجزائري مساء يوم الأربعاء11ربيع الثاني 1307هـ، الموافق ل:04 ديسمبر1889م وهو الولد البكر لأبويه، وقد تربى تربية إسلامية أصيلة ساهمت فيها أسرته، خاصة والده محمد بن المصطفى بن باديس، وأمه زهيرة بنت جلول، التي كانت هي الأخرى تنتمي إلى أسرة شريفة عرفت بنسبها ومكانتها في قسنطينة، زوّجه أبوه بابنة عمه يامنة بنت باديس حين بلغ الخامسة عشر من عمره (1904م) لكنه لم يكمل حياته معها بسبب رفضها المكوث مع والديه فلم يتزوج بعدها أنجبت له ولداً أسماه عبده اسماعيل الذي توفي وعمره سبعة عشر عاماً إثر حادث مروّع ومفاجيء ورغم كل هذا إلا أن ذلك لم يثن من عزيمته، ولم يثبّط من إرادته للدفاع عن دينه، الإسلام الحنيف وعن لغته العربية الشريفة، وعن وطنه الجزائر المجيدة لذلك يعتبر البيت الباديسي أحد البيوتات المشهورة بنضالها وعلمائها وفقهائها في الجزائر خاصة، والوطن العربي عامة فقد حاز هذا البيت شهرة بين بيوتات مدينة قسنطينة على أكثر من مستوى ودور أنجب العلماء والقضاة. [1]

أما عن تعليمه وأساتذته، فقد اختار له أبوه من خيرة الأساتذة وأكفئهم وأشرفهم حرصاً منه على تربية ابنه تربية صالحة وتعليمه تعليماً نافعاً. حفظ القرآن الكريم على يد الشيخ محمد المدلسي وهو في سن

[1]– عبد العزيز فيلالي وأحمد صاري والطاهر بونلني : **البيت الباديسي مسيرة علم ودين وسياسة**، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 2012، ص31.

الثالثة عشر، وبعدها أمّ المصلين في صلاة التراويح ثلاث سنوات متتالية، تعلم العلوم الدينية واللغوية على الأستاذ القدير الشيخ حمدان لونيسي (ت 1920م) وبعد أن لقي الشيخ حمدان لونيسي مضايقات كثيرة من طرف سلطات الاحتلال الفرنسي اضطر إلى السفر إلى الحجاز وكان ذلك سنة 1908م وقد أوصى أباه بأن يبعث ابنه عبد الحميد في رحلة علمية إلى جامع الزيتونة المعمور لإتمام دراسته لأنه وجد فيه مواصفات الطالب الناجح الذكي النبيه وقد استجاب أبوه لوصية أستاذه فبعثه إلى جامع الزيتونة المبارك في جانفي 1910م.

خضع ابن باديس لامتحان القبول الذي كانت تجريه جامعة الزيتونة على الطلبة الوافدين إليها من دول أخرى وقد تفاجأت اللجنة المشرفة على الامتحان بمستواه وبفطنته وبسعة معارفه، تم قبوله وتسجيله، فدرس في جامع الزيتونة المعمور حتى تحصل على شهادة التطويع بعد سنة ونصف من الدراسة (جوان1911م)، وبعدها بسنتين أنجز ما يعادل شهادة العالمية أو يفوقها، وبذلك يصبح مجموع السنوات التي قضاها ابن باديس في جامع الزيتونة في تونس ثلاث سنوات ونصف أي من جانفي 1910م إلى شهر جويلية 1913م.

عاد إلى قسنطينة منتصف سنة 1913م حاملاً رسالة ثقيلة في وجدانه تجاه وطنه الذي عاث فيه الاستعمار الفرنسي فساداً وتخريباً، وتجاه دينه الذي أصبح يحتضر بين أهله حيث التنصير من جهة والطرقية بضلالاتها وبدعها وشركياتها من جهة أخرى غير أنه شعر بالمسؤولية

وتحمّلها، فبدأ بتطبيق مشروعه الذي يتخذ من التربية والتعليم كمنطلق للنهضة والتحرر من قيود الاستعمار فجعل من الإصلاح أحد أولوياته. هاجر إلى الحجاز عام 1920م وأثناء عودته منها زار العديد من الأقطار العربية فكانت البداية بالشام فزار سوريا ثم لبنان وبعدها شدّ الرحال إلى بيت المقدس أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين عاد إلى قسنطينة سنة 1914م، بعد هذه الرحلة التي دامت ستة أشهر، والتي استفاد منها كثيرًا، حيث اتضحت لديه معالم مشروعه الإصلاحي الذي ينطلق من التربية كأساس للإصلاح.

ظل الشيخ ابن باديس يناضل ويكافح على مختلف الأصعدة من أجل تحرير الوطن من قبضة المستعمر، وتحقيق النهضة والإصلاح المنشود حتى وافته المنية يوم الثلاثاء 08ربيع الأول 1359هـ، الموافق ل:16أفريل 1940م في مسقط رأسه، ويعتبر هذا التاريخ أي (16 أفريل) عند الجزائريين يوم للعلم، وقد ترك لنا ميراثاً فكرياً وثقافياً متنوّعاً يعبّر عن نبوغه وعبقريته، ومن بين آثاره:[1]

- تفسير ابن باديس أو مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير.
- من هدي النبوة أو مجالس التذكير من كلام البشير النذير صلّ الله عليه وسلّم.
- رجال السلف ونساؤه.

[1] – ابن باديس: **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ج01**، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، ط1، 2009 ص39.

- القصص الهادف.
- العقائد الإسلامية من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية .
- مباديء الأصول.
- رسالة جواب سؤال عن سوء مقال.
- العواصم من القواسم لأبي بكر بن العربي المالكي : تحقيق وتقديم.
- تحفة المستهدي في إثبات خروج المهدي.
- التأفين لمنكر التأبين.

كما جُمعت مقالاته في الشهاب والبصائر وغيرهما .

2- مقومات مشروع ابن باديس الإصلاحي.

يقوم مشروع ابن باديس الإصلاحي على مقومات ثلاثة هي: الدين الإسلامي، اللغة العربية، الوطن الجزائري، وهي التي أراد من خلالها إصلاح الواقع الجزائري المتخلف تحت قبضة الاستعمار الفرنسي، كما أنها تمثّل مرجعيات الشخصية الجزائرية. وعلى هذا الأساس صاغ ابن باديس شعاره المعروف-الإسلام ديننا والعربية لغتنا والجزائر وطننا-

أ- الدين الإسلامي.

وهو الدين الذي أمر الله تعالى عباده بأن يدينوا به متمثلاً في مصدريه الأساسيين: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وما ينبثق منهما من عقيدة صحيحة، وسنة مطهرة، وسيرة نبوية عطرة يعتبر مقوّم أساسي ورئيسي من مقوّمات المشروع الإصلاحي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس باعتباره المرجع الأساس في نظره وهو منطلق كل

تقدم وإصلاح منشود، ويتأكد هذا الكلام في مقولة ابن باديس الشهيرة : " نهضتنا نهضة بنينا على الدين أركانها فكانت سلاماً على البشرية لايخشاها والله النصراني لنصرانيته ولا اليهودي ليهوديته، بل ولا المجوسي لمجوسيته، ولكن يجب والله أن يخشاها الظالم لظلمه، والدجال لدجله، والخائن لخيانته، نهضة بنيناها على العروبة والإسلام والعلم والفضيلة ".[1]

لذلك، نجد أن ابن باديس يولي أهمية بالغة للدين الإسلامي. فقد سخّر له حياته لتعلمه وتعليمه ونشر مبادئه والدفاع عنه، فكانت البداية بتفسير القرآن الكريم بالجامع الأخضر في قسنطينة، حيث جعل من دراسته وتدريسه أساس دعوته ومحور انطلاقته في التغيير والبناء والتجديد والإصلاح[1].

فالتمسك بالدين الإسلامي يملأ الفراغ الروحي للفرد، ويمدّ الإنسان بطاقة روحية هائلة تجعل للإنسان إرادة قوية وعقلاً متفتحاً يقظاً يفكّر ويتأمل في مخلوقات الله تعالى فيكتشف أسرار وخبايا الكون والطبيعة مجسّداً قوله تعالى: ﴿إنّ في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولي الألباب الذين يذكرون الله قياماً وقعوداً وعلى

---

[1]- ابن باديس : **الشهاب**، ج8/م13، ص358.

[1]- محمد الدراجي : **الإمام عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد** ، دار قرطبة، ط1، 2007، ص64 .

جنوبهم ويتفكّرون في خلق السّموات والأرض ربّنا ما خلقت هذا باطلاً سبحانك فقنا عذاب النّار.﴾[1]

يعمل الإنسان على تحويل هذه الطاقة الروحية إلى مشاريع عملية نافعة، فيها خير وافر للعباد، يعمل للدنيا والآخرة معاً، تنتظم أمور الحياة يدرك الفرد واجباته يقوم بها ويعرف حقوقه يحرص على تحقيقها كل ذلك وفق رؤية واضحة ومنهج سليم.

إن الدين الإسلامي أم المرجعيات كلها عند ابن باديس، فهو مصدر القوة لشعب أعزل في مواجهة عدوه وتحت عنوان:"مبدؤنا السياسي"، كتب يقول:" نحن قوم مسلمون جزائريون، في نطاق الجمهورية الفرنسوية، فلأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كل كمال انساني، ونحرص على الأخوة والسلام بين شعوب البشر، وفي المحافظة على هذه التقاليد المحافظة على أهم مقوّمات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا، لأننا نعلم أنه لايقدر الناس أن يعيشوا بلا دين، وأن الدين قوة عظيمة لا يستهان بها[2] "

كان ابن باديس مدركاً لأهمية الدين. لذلك يقول عنه: "إن الدين كشريعة وسلوك ونظام محكم، نعمل به في حياتنا، وقوة معنوية نلتجيء إليها في تهذيب أخلاقنا وقتل روح الإغارة والفساد منا، واماتة الجرائم

---

[1]- القرآن الكريم : **سورة آل عمران** ، الآيات من 190 إلى 191.

[2]- عمار طالبي: **ابن باديس حياته وآثاره ج3**، الشركة الجزائرية، ط3، 1997، ص277.

من بيننا، فلهذا لا نألو جهداً في خدمته بنشر مبادئه الحقة العالية..."[2].

وإيماناً منه بدور الدين ومكانته تفّرغ ابن باديس لتعليم أبناء الجزائريين أمور دينهم من عقيدة وفقه وأصول وسيرة نبوية في المساجد والمدارس والكتاتيب، وفي مختلف الحلقات العلمية للكبار والصغار، للذكور والإناث، مجدّداً العهد مع العقيدة الإسلامية الصحيحة عقيدة السلف الصالح لاتحريف ولاإبطال و لاتعطيل محارباً البدع والخرافات ومختلف الضلالات في العقيدة التي كانت شائعة، والتي كانت من صنيع بعض الطرق الصوفية. يقول الشيخ في مقال عنوانه – مباديء دعوة جمعية العلماء – متحدثاً عن الظواهر الطرقية في الجزائر : "الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها على الغلوّ في الشيخ والتحيز لأتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ، وأولاد الشيخ... إلى ما هنالك من استغلال وإذلال وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال، ومن تجميد للعقول، وإماتة للهمم، وقتل للشعور، وغير ذلك من الضرر "[1]

لقد آمن ابن باديس بقوة الدين الإسلامي وقدرته على صنع الأفراد رجالاً ونساءًا كما فعل في الماضي مع الأجداد ، فقد أنتج رجالاً

---

[2]- نفسه: ص278 .

[3]- علي بن محمد: **مرجعيات الهوية الجزائرية في فكر الإمام ابن باديس**، جريدة الشروق اليومي، 2012/05/21م، العدد3661، ص 15 .

شجعان عظماء ، ونساءًا عظيمات ، احتضنوا الدين وأحبوه فأحبهم الله ونصرهم وكانوا قادة بأخلاقهم وبتطورهم في مختلف العلوم والمعارف، فكانوا أسياد غيرهم، بنوا حضارة الإسلام في العراق والشام وقرطبة والمغرب والجزائر...الخ. يقول ابن باديس :"نربي تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجّه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتنا التي ستتحقق أن يُكوّن القرآن منهم رجالا كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعلّق هذه الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها."[1]

ويمكن للفرد الجزائري إذا ما وعى هذا أن يرفع عن نفسه هذه الحالة من التراجع والتخلف والتردي ويتحرر من قبضة الاستعمار، فينهض من جديد لكن بالدين الصحيح كما ارتضاه الله لعباده، لا دين الطرق الصوفية التي لم تستقم على المنهج السليم. من أجل ذلك حارب كل المظاهر السلبية في الاعتقاد التي كانت تروّج لها الطرق الصوفية بحكمة وأدب، دون عنف أو تجريح ، وبالحجج الدامغة والأدلة المقنعة. يقول الشيخ عبد الحميد بن باديس في مقال له نشره في مجلة الشهاب تحت عنوان لماذا حارب الشهاب الطرقية؟. قال : " حاربنا الطرقية لما عرفنا فيها- علم الله – من بلاء على الأمة من الداخل ومن الخارج فعملنا

1- ابن باديس : **الشهاب** ج4-5/م، ص291 .

على كشفها وهدمها مهما تحملنا في ذلك من صعاب وقد بلغنا غايتنا والحمد لله ".

والغريب في الأمر أن هناك أفكاراً غريبة كانت شائعة بين الجزائريين أوجدها الاستعمار وساهم الطرقيون في انتشارها ، فأفشلت الفرد الجزائري، وأصبح ينظر إلى الأمور من زاوية ضيّقة مظلمة لايرى الحقيقة. ومن بين الأفكار التي كانت منتشرة – اعتقد ولاتنتقد- ،- نأكل القوت ونستنى الموت –، وقد أدت هذه الظواهر الاجتماعية الخطيرة إلى فساد العقيدة، وانحراف الأخلاق، فأصاب الفرد الجزائري الشلل والجمود في الفكر والشعور، فغابت أفق المستقبل، وأصبح ينظر إلى الدنيا على أنها لاشيء لانعمل ولانفكّر ولانسعى في حياتنا مادام الموت آت، فالاستعمار قضاء وقدر، والفرنسي سيد وأنا عبد قضاء وقدر كذلك وهكذا الأمر.

إن هذا الانحراف واجهه ابن باديس مبيناً الحق من الباطل، داعياً في الوقت نفسه شيوخ الزوايا أن ينتهوا عن هذا ويبيّنوا الحق وينصروه، مثلما فعل مع شيخ الزاوية العلوية بمستغانم أحمد بن عليوة(ت1934م) في رسالته – جواب سؤال عن سوء مقال – بسبب إنحرافاته وسوء أدبه مع الرسول صلى الله عليه وسلم.[1]

[1]- عمار طالبي : **ابن باديس حياته وآثاره** ج1، الشركة الجزائرية، ط3، 1997، ص18

لقد انشرت الأفكار السلبية والاعتقادات الفاسدة فتعطلت الروح الفاعلة، وصدأت الهمة، ونالها الكلل، لذلك صوّب ابن باديس أفكاره نحو الروح وعملوا بلا هوادة على ترميمها لكي تعود إلى ماكانت عليه في سالف عهدها نقية طاهرة وفعالة.

لقد ركّز ابن باديس على إصلاح العقيدة وذلك بتنقيتها مما لحق بها من بدع وخرافات وشركيات والدعوة إلى العقيدة التي تحيا في النفوس وتجعلها تؤمن أنها كائنات خُلقت للحياة الكريمة المفضية إلى الحياة المخلّدة أي يفهم الفرد العلاقة بين الدنيا والآخرة حيث يستثمر في الدنيا أحسن استثمار فيجعلها طريقاً آمناً يؤدي به إلى الفوز في الدار الآخرة ، كما يرى ابن باديس أن الإسلام نوعان إسلام وراثي وإسلام ذاتي، فالإسلام الوراثي هو الذي يتوارثه الأفراد عن أبائهم وأجدادهم دون أن يعرفوا معانيه ومدلولاته، إسلام مبني على العاطفة، بلا تفكير ولا تأمل ولاشرح ولاتفسير لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، هذا الإسلام أهله كثر في المجتمعات العربية والإسلامية، هو إسلام مقبول لكنه لاينهض بالأمم ولايبني حضارة ولايشيّد عمراناً، ونتيجة جهلهم يدخلون فيه بدعاً وخرافات واعتقادات فاسدة يأباها الإسلام في أصوله ومنابعه، فيضرّ بجوهر العقيدة، فالإسلام الوراثي هو مابني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر، يتبع فيه الأبناء ما

وجدوا عليه الأباء، ومحبة أهله للاسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان.[1]

إن الإسلام الوراثي التقليدي بالرغم من أن ابن باديس يعترف ببعض فضائله إلا أنه لايحبّذه لأنه لايساعد على التقدم والتطور والنهوض بالأفراد والمجتمعات، أما الإسلام الذاتي فهو الإسلام المبني على التفكير والتحليل، والنظر والتأمل ، نابع الإعتقاد به من العقل، لايعتقد فيه المرء إلا بدليل يركّز على البراهين والحجج العقلية أفراده يتدبرونه ويتخذونه طريقاً يسيرون عليه في حياتهم فيفلحون في الدنيا والآخرة .

إن الإسلام الذاتي هو الإسلام الذي جاء به القرآن الكريم وأمرنا أن نُقيمه على الفكر " قل إنّما أعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادى ثمّ تتفكرّوا "[2]

إن الأمم في نظر ابن باديس لاتنهض إلا بالتفكير في الطبيعة وفي آيات الله، ولاتتقدم إلا ببناء أعمالها وأحكامها وأقوالها على الفكر، وذلك وحده هو سبيل الحضارة والعمران واستغلال الكون[1].

من هنا جاء تأكيد ابن باديس على أن الإسلام الحقيقي في نظره هو الإسلام الذاتي الذي أصله القرآن الكريم والسنة النبوية المطهّرة، وأن

---

[1]- ابن باديس : **الشهاب**، ج3/م14، ص120.

[2]- القرآن الكريم : **سورة سبأ**، الآية 46 .

[1]- محمد بهي الدين سالم : **ابن باديس فارس الإصلاح والتنوير**، دار الشروق، ط1، 1999، ص 123.

السبيل الوحيد للتوصل إليه ومعرفته هو سبيل التعليم لأن المسلم لايكون مسلماً حتى يتعلم الإسلام، فالمسلمون أفراداً وجماعات مسؤولون عن تعلم وتعليم الإسلام للبنين والبنات، للرجال والنساء، كل بما استطاع والقليل من ذلك خيره كثير[1] .

فالدين الإسلامي ركيزة أساسية لايمكن الاستغناء عنها أو تجاهلها في المشروع الإصلاحي عند ابن باديس، وهذا ما نلمسه في مختلف البرامج التي كان يدرسها لطلبته، لأن التربية في نظره موجهة للإنسان وأن الإنسان لايستطيع أن يعيش بدون دين، فالإنسان كائن ديني لذلك رفع صوته مرة قائلاً: " لعنة الله على الدنيا كلها إذا لم يكن فيها دين"[2]

ب- **اللغة العربية** .

إن الحديث عن الدين كمقوم رئيسي وركيزة أساسية في المشروع الإصلاحي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس يقودنا إلى الحديث عن اللغة كمقوم محوري لايمكن تجاهله أو القفز عليه فاللغة هي لسان الفرد والناطق الرسمي بإسمه، بإعتبار أن الفرد يعرف بلغته وحتى أفكاره وأرائه تعرف إنطلاقا من كلامه أي لغته، فاللغة ثابت من ثوابت الأمة بها تحافظ على وجودها وتضمن استمراريتها، فاللغة هي الوطن وهي

---

[1] مرجع سابق : **ابن باديس حياته وآثاره ج1**، ص242.

[2] - الطاهر فضلاء قال الشيخ الرئيس : عن عشراتي سليمان : **ابن باديس التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل ملامسة لفقه سياسةالإصلاح وإصلاح السياسة ج02**، ص266

الجنسية وتتمثل في الآداب العربية وفروعه والحكم والأمثال والشعر والنثر والنحو والصرف والبلاغة والبيان والإنشاء.[1]

إن اللغة وسيلة اتصال وتواصل بين الأفراد والمجتمعات، إذ بها يعبرّ الإنسان عن أماله وأحلامه وحتى آلامه، لذلك يعرّفها عبد القادر الجرجاني : " اللغة هي ما يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[2] وإيماناً بدور اللغة وقيمتها فقد أولى لها ابن باديس مكانة خاصة في مشروعه الإصلاحي والتربوي، ونقصد باللغة اللغة العربية لغة القرآن الكريم إذ لايمكن الحفاظ على الدين إلا بالحفاظ على اللغة العربية، ولاتستقيم الأحوال إلا بتعلمها والتمكن منها، فحفظها هو حفظ للأمة، والمساس بها هو مساس بالأمة.فاللغة العربية في نظر ابن باديس ليست حكراً على العرب، وإنما كل من يتكلم العربية يعتبر عربياً حتى وإن لم ينحدر من سلالة العرب، باعتبار أن الدين الإسلامي لم يأت للعرب وحدهم ، وبالتالي فإن من يدين الإسلام يفترض منه أن يتكلم العربية، فتنمو بذلك الأمة العربية بنمو عدد من يتكلمون لغتها ويهتدون مثلها بهدي الإسلام وقد اتّضح ذلك في حديث رواه ابن عساكر في تاريخ بغداد بسنده عن مالك الزهري عن أبي سلمة ابن عبد الرحمان قال : " جاء قيس بن مطاطية إلى حلقة فيها سلمان الفارسي وصهيب الرومي

---

[1]- أحمد الرفاعي شرفي : **مقالات الاسلاميين في الأدب والنقد**، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط1، 2009م، ص228.

[2]- الجرجاني : **كتاب التعريفات**، دار النفيس، ط2، 2007، ص272 .

وبلال الحبشي فقال : هذا الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل، يعني النبي صلى الله عليه وسلم، فما بال هذا، يعني الفارسي والرومي والحبشي، ما يدعوهم إلى نصره وهم ليسوا عرباً مثل قومه، فقام إليه معاذ بن جبل رضي الله عنه فأخذ بتلبيسه على مانحره من الثياب، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم مغضباً يجر رداءه لما أعجله من الغضب حتى أتى المسجد ثم نادى — الصلاة جامعة – ليجتمع الناس فقال صلى الله عليه وسلم : " أيها الناس الرب واحد، والأب واحد، والدين واحد وليست العربية بأحدكم من أب ولا أم وإنما هي اللسان فمن تكلم العربية فهو عربي، فقام معاذ وقال : فما تأمرني بهذا المنافق يارسول الله ؟ قال: دعه إلى النار، فكان قيس ممن ارتد في الردة فقتل"[1]

من خلال هذا الحديث الشريف، يتبين لنا أن الرسول صلى الله عليه وسلم وضع قاعدة متينة مفادها أن القومية العربية ينضوي تحتها كل من يتكلم العربية، وهدفه من ذلك جمع الشمل باللسان الواحد حتى وإن اختلف الدم والجسم لتنمو وتتطور اللغة العربية وتنتشر.

لقد تأثر ابن باديس بهذا الحديث شارحاً إياه موضحاً مدلوله مبيناً أن الرسول صلى الله عليه وسلم رجل القومية العربية الأول لأنه ناضل وجاهد من أجل هذه اللغة معتبراً إياها أداة إيجابية في خدمة إجتماع البشر وتعاونهم، وهذا ما اعترف به حتى غير العرب أمثال غوستاف

[1]عمار طالبي : **ابن باديس حياته وآثاره ج4**، الشركة الجزائرية، ط3، 1997، ص19 .

لوبون(ت1931م)في قوله:" لم يعرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب، لأنهم فتحوا فتح هداية لافتح استعمار وجاءوا دعاة سعادة لا طغاة استعباد[1]" فالعربية بإعتبارها لغة القرآن الذي ارتضاه الله للبشرية جمعاء ليست للعرب فقط دون غيرهم وإنما هي لغة البشر جميعهم عربهم وعجمهم وهذا ماآمن به ابن باديس وكرّس حياته لتجسيده فاللغة العربية بالنسبة إليه مرجعٌ رئيسيٌ من مرجعيات الهوية الجزائرية،العلاقة وطيدة بينها وبين الدين لأن القرآن الكريم جاء بالعربية، وأن نبي الأمة نشر رسالته بالعربية، فهي اللغة التي أقرّها وارتضاها الله لعباده لكن مع احترام بقية اللغات واللهجات الأخرى فابن باديس كان يؤمن بالدور الفعال للغة، فاللغة الواحدة تجعل المتكلمين بها متحدين كتلة واحدة فهي توحّد اللسان وتقرّب العقول وتجمع النفوس على الخير لذلك يقول : " تكاد لا تخلص أمة من الأمم لعرق واحد وتكاد لاتكون أمة من الأمم لاتتكلم بلسان واحد فليس الذي يكون الأمة ويربط أجزاءها ويوحّد شعورها ويوجهها إلى غايتها هو هبوطها من سلالة واحدة، وإنما الذي يفعل ذلك هو تكلمها بلسان واحد[2] "، ويضرب لنا ابن باديس مثالاً رائعاً على ذلك ويقول : " لو وضعت أخوين شقيقين يتكلم كل واحد منهما بلسان وشاهدت مابينهما من اختلاف نظر وتباين قصد وتباعد تفكير، ثم وضعت شامياً وجزائرياً ينطقان باللسان العربي ورأيت

[1]- المرجع السابق: ص21.

[2]- نفسه :ص20.

مابينهما من اتحاد وتقارب في ذلك كله، لو فعلت هذا لأدركت بالمشاهدة الفرق العظيم بين الدم واللغة في توحيد الأمم [1]"

ولأن اللغة ضرورية وهي أحد الجوانب المهمة للهوية الجزائرية فقد عمل الاستعمار بكل جهد من أجل تدنيسها وتخريبها وإضعافها، وإحلال محلها اللغة الفرنسية، ومن أجل ذلك، غلق المدارس والكتاتيب التي تدرّس باللغة العربية وألزمها على التعليم باللغة الفرنسية وشجّع على تعلم الفرنسية كبديل عن العربية، فجعل التعامل الإداري في مختلف الدوائر والعملات باللغة الفرنسية فأصبحت كل الإدارات تتعامل باللغة الفرنسية وتفرض ذلك على الجزائريين، فكتابة العقود كالبيع والشراء والزواج يتم بالفرنسية وإلا ترفض، ووصل الأمر إلى القضاء، فكثيراً ماتذهب حقوق الجزائريين هباءً نتيجة عدم اتقانهم الفرنسية. أما المعمرون فكانوا يتكلمون باللغة الفرنسية مع الجزائريين ووصل الأمر بهم إلى سبّهم وشتمهم والمساس بكرامتهم خاصة في المعامل والمزارع وذلك كله باللغة الفرنسية، بل إنّ سياسة التجهيل التي اعتمدتها الحكومة الاستعمارية ضد الجزائريين وجهٌ آخر من أوجه الفرنسة، فشجّعت على انتشار اللغة الدارجة والممزوجة بالفرنسية حتى تقضي على اللغة العربية تدريجياً .

---

[1]- المرجع السابق : ص20 .

وبعد أن شرعت فرنسا في تعليم أبناء الجزائريين كانت كل المناهج التعليمية باللغة الفرنسية، إلا بعض الحصص التي كانت باللغة العربية الدارجة والرديئة، وكان هدفها من وراء ذلك فرنسة الشعب الجزائري فكراً ولغة وسلوكاً، ومحاربة اللغة العربية وتضييق الخناق عليها بين أهلها، وإحلال اللغة الفرنسية محلها. ولم يكن همها في ذلك تعليم الجزائريين الفرنسية لينتفعوا بها وإنما لتوطيدها في عقولهم ونفوسهم وألسنتهم ليسهل إلحاقهم بفرنسا الدولة الأم في نظرها. وقد تجلى تأثير ذلك على النخبة المثقفة التي أنتجتها المدرسة الفرنسية في الجزائر نخبة فرانكفونية لاتعرف اللغة العربية التي هي اللغة الأصلية للجزائريين قروناً عديدة، فقد قال أحد خريجي المدارس الفرنسية أنه: "عندما يتكلم الجزائريون لغتنا (اللغة الفرنسية) يصبحون نصف فرنسيين[1] "

إنّ هذه الحملة الشرسة والعدوانية التي قادتها الحكومة الإستعمارية ضدّ أهم مقوم من مقومات الشخصية الجزائرية وهي اللغة العربية وتأثيرها السلبي على الجزائريين، أنشأت فئة الإندماجيين التي تطالب بالإندماج في فرنسا محتقرة بذلك اللغة العربية والهوية الإسلامية للفرد الجزائري، كل ذلك جعل ابن باديس يركّز اهتمامه على اللغة العربية، ويلفت انتباهه إليها مصرّحاً أن اللغة الأم في هذا الوطن الأبي هي اللغة العربية، فقد كانت ولازالت وستبقى هي الأصل، لغة الإيمان والإسلام، لغة لجميع

[1]– عبد القادر حلوش : **سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر** ، دار الأمة ، دون طبعة ، دون سنة ص63 .

الجزائريين عربهم وبربرهم، وأن هذه الإشاعات الفرنسية لاأساس لها ولا تستند إلى أي حقيقة .

فقد واجه الشيخ ابن باديس هذه الأوضاع المتردية والحملة الشرسة على اللغة العربية فوضع بذلك وبمعية زملائه مشروعاً إصلاحياً متكاملاً قائماً على أهداف واضحة بيّنة المعالم، وهي نشر اللغة العربية على نطاق واسع بتعليمها وتعلمها والتشجيع على انتشارها، وإحيائها في النفوس والعقول وعلى الألسن ليعود الفرد الجزائري إلى رشده ويعتز بلغته مواجهاً بذلك اللغة الفرنسية التي حاولت فرنسا فرضها بالقوة كما سبق وأن ذكرنا .

إن المشروع الإصلاحي عند ابن باديس يقوم على اللغة وجعلها الركيزة الثانية بعد الدين فهما أي اللغة والدين متكاملان منسجمان. فاللغة العربية يجب أن تبقى حية لأنها وجدان الفرد الجزائري، إذ عندما يتعلمها ويتقنها تمكنّه من فهم القرآن الكريم والكشف عن مكنوناته فينهض العقل وتعلو الإرادة وتحيا النفوس وتنبعث أفق التحرر والتقدم. كما أنّ بناء مشروع إصلاحي على اللغة يجعله في خدمة أهداف الوطن والأمة والاجتماع البشري باعتبار اللغة وسيلة للم الشمل وجمع الكلمة. لذلك نجد العديد من الدول تفرق أفرادها وانفصلت قبائلها بسبب اختلاف اللغة، فاللغة يعرب بها الإنسان ويتأدب بأدابها، فاستقلال اللغة مظهر من مظاهر استقلال الأمة .

الوطن الجزائري.

وهوالقطر الجزائري بكل مكوناته، حيث يعتبر أحد المرجعيات الأساسية في تعريف الفرد الجزائري فالوطن هو الحياة بالنسبة للفرد، فهو بأرضه وبحره وهوائه ومختلف مكوناته. ولايستطيع أي إنسان أن يعيش بلا وطن، على اعتبار أن الوطن هو الأم التي تلد وتربي وترعى دون كلل أو ملل. فالفرد ابن بيئته ومحيطه ومجتمعه عند علماء الإجتماع كما أنه ابن وطنه منه وجد وإليه يعمل وعليه يعيش في أمن وسلام باحثاً عن مصلحة وطنه، يقول ابن خلدون: " الإنسان مدني بالطبع"[1] فلا عزة للفرد ولاشرف له إلا بعزة وطنه وشرفه، منه تستمد الوطنية، والقومية يفضّل المرء الموت على أن يضيع وطنه، فلاشرف لمن لايحافظ على شرف وطنه، ولاسمعة لمن لاسمعة لأهله عند ابن باديس، ويؤكد هذا الكلام كله عند تفسيره للآية 18 من سورة النمل قوله تعالى: ﴿حتّى إذا أتوا على واد النّمل قالت نملة ياأيّها النّمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمنّكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون﴾. إنّما يُستفاد من هذه الآية أنه لاحياة للشخص إلاّ بحياة قومه، ولانجاة له إلاّ بنجاتهم وأن لاخير لهم فيه إلاّ إذا شعر بأنه جزء منهم، ومظهر هذا

[1]– ابن خلدون : **المقدمة**، دار الغد الجديد، ط1، 2007، ص53. – نفس هذا القول عبّر عنه علماء الاجتماع بعد ابن خلدون حين قالوا: " الإنسان كائن اجتماعي بطبعه "

الشعور أن يحرص على خيرهم كما يحرص على نفسه، وأن لايكون اهتمامه بهم دون اهتمامه بها.[1]

والحديث عن الوطن عند ابن باديس هو حديث عن الجزائر، هذه البلاد العربية الإسلامية أباً عن جد، الأرض الطيبة التي أنجبت الأبطال والعظماء على مرّ التاريخ. لذلك نجد ابن باديس يفتخر بعروبته ووطنيته ، وهذا ماتجسّد جلياً في مواقفه التي تعبّر عن وطنية خالصة خالية من المصالح المادية والأطماع السياسية. ومن أمثلة ذلك لما اقترح عليه أستاذه حمدان لونيسي الإقامة في الحجاز وعدم العودة إلى الوطن رفض وفضّل الإقامة في وطنه ليخدمه ويخدم أهله بالرغم من المخاطر المحيطة التي كانت تحاك ضد العلماء والمصلحين في الجزائر من السلطات الاستعمارية أنذاك لكن حبه لوطنه وخوفه عليه في هذه الأوقات الصعبة هي التي جعلته يعود ويمكث في وطنه يخدمه حتى يستشهد فقد سئل مرة لمن تعيش؟ فأجاب بصدق وصراحة – أعيش للإسلام والجزائر. هكذا أجاب ابن باديس. والمتتبع كذلك لجميع خطابات ابن باديس كانت فاتحتها ذكر الوطن فكان يقول: بسم الله بسم الحق والوطن، ويبتديء كلامه. وقد جعل ابن باديس لجريدة "المنتقد" شعاراً يعبّر عن وطنية الرجل الصادقة وسعيه الحثيث لخدمة

[1]– ابن باديس: **مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير م02**، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، ط1، 2009، ص217.

وطنه وأهله والتخطيط لنهضته وتحرره فجاء شعارها –" الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء " يقول :

الشعب الجزائر روحي الفدا لمافيك من عزة عربية

بنيت على الدين أركانها فكانت سلاماً على البشرية[1]

بهذا يتبين الإهتمام الخاص الذي أولاه ابن باديس للوطن الجزائري مقدّساً إياه رافعاً من شأنه وقيمته، معتبراً أن الوحدة الوطنية غاية ووسيلة أيضاً للمحافظة على الجزائر، لذلك يقول :" كلمة الوطن إذا رنت في الأذان حركت أوتار القلوب، وهزت النفوس هزًّا. [2]ويقول أيضاً: " إن وطننا الجزائر واسع الأطراف، متعدد المناطق والبيئات حتى كاد يستقل بعضها عن بعض فوجب علينا أن نربط بين حاضرته وباديته بما لدينا من وسائل الإتصال حتى نقرّب بينها تقريباً يجعل المواطنين يتعارفون كأبناء وطن واحد وإن من جملة الوسائل التي تساعد على تحقيق هذا الهدف في مطلع نهضتنا العلمية، هذه الحلقات التي استطاعت بفضل الله أن تجمعهم من عدة جهات، لافرق ولافضل لأي منهم على الآخر إلا بالإجتهاد والعمل ".

إن حب ابن باديس لوطنه وغيرته عليه هو الذي دفع به إلى النضال من أجله ومن أجل سعادة أهله، فكثيراً ما كان يقرّ بأن هناك علاقة خاصة بينه وبين هذا الوطن الغالي الجزائر، وغالباً ماكان ابن باديس

---

[1]ابن باديس : **الشهاب**، ج04/ م13، ص 317 .

[2]ابن باديس : **الشهاب**، ج01/ م14، ص 03 .

يبيّن مدى احترامه لأبناء وطنه. لذلك نجد أن من بين العوامل التي أثرت في تكوين شخصيته كما سبق وأن ذكرنا، الشعب الجزائري المعروف بغيرته على أهله ووطنه لما في أهله من المروءة والشجاعة والكرم والصفات الأخلاقية النبيلة. لذلك نجده وفي تواضع ينسب أعماله للوطن. إنه ابن باديس الذي عرف حقيقة الوطن والوطنية ومارسها في الواقع فجعلت منه رجلاً عظيماً بين أبناء وطنه.

إن الوطن الأول عند ابن باديس الجزائر وهي وطنه الخاص، وهي عنده ليست إقليماً جغرافياً فحسب، ولكنّه كيان حي من البشر الذين يعيشون فيه وتؤلف بينهم روابط الدين واللغة والتاريخ، وأن المواطن الصحيح فيه من تربطه بوطنه أواصر وذكريات وأمال، وينجم عن هذا الإرتباط تكاليفه وواجباته .

لكن وراء هذا الوطن الخاص أوطاناً أخرى عزيزة علينا هي دائماً منا على بال، يقول ابن باديس: " ونحن فيما نعمل لوطننا الخاص، نعتقد أنه لابد أن نكون قد خدمناها، وأوصلنا إليها النفع والخير، عن طريق خدمتنا لوطننا الخاص "[1]

يعتقد ابن باديس أن حب الوطن من الإيمان فقد حاول شرحها موضحاً معناها ودلالاتها، فهي كلمة تجري دائماً على ألسنة المسلمين، لأن معناها صحيح ثابت في الإسلام، من الإيمان أن تحب من أحسن

---

[1]عبد القادر فضيل ، محمد الصالح رمضان : **إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس** ، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ، دون طبعة ، 2012، ص 102 .

إليك، ومن أحسن إليك مثل وطنك؟ منه تغذى أبوك وأمك، فتكون الدم الذي كنت منه نطفة فعلقة فمضغة ثم خلقاً آخر ثم تغذيت من دمها ومن لبنها ثم تغذيت منه أنت الآخر. فهو بترابه ومائه وهوائه ونباته وحيوانه أصل تكوينك ومادة غذائك ومسرح طفولتك وشبابك، فكيف تكون مؤمناً إذا لم تحب هذا المحسن العظيم[1] ؟

هكذا فهم ابن باديس معنى الوطنية وعمل جاهداً من أجل نقلها لتلاميذته وأصحابه وترسيخها فيهم ليكونوا رجالاً ليسوا أبناء أبائهم وأمهاتهم فقط، وإنما أبناء وطنهم بالدرجة الأولى، يخدمونه بصدق وجهد حتى وإن أنكر أبناؤه فضلهم ومساهماتهم. ومما يلاحظ أنه ربط بين حب الوطن والإيمان أي بين الوطن والدين، بين الوطنية والعقيدة. إن هذا الفهم الصحيح لمعنى الوطن جعلت من ابن باديس يرفض كل مساومة على الوطن مهما كان ثمنها ولو أعطوه الدنيا وما فيها .

والوطن في مفهوم ابن باديس أنواع. فالمعنى الأول للوطن هوالبيت أو الأسرة التي يولد فيها الفرد ويترعرع ويتلقى كل أنواع التربية. وهناك الوطن الذي يعيش فيه الفرد ماضيه وحاضره ومستقبله، تجمع بين أفراده علاقات حميمية كونهم يماثلونه اللسان والمشاعر والتقاليد يقول ابن

[1]– ابن باديس : **الشهاب**، ج3/ م14، ص 122 .

باديس: " أحب وطنك ولاتبغض أوطان الناس، انفع وطنك ولاتضر أوطاناً أخرى. بل اجتهد لأن تكون مصدر محبة شاملة ونفع عام "[1]

ولأن ابن باديس كان مهموماً بوطنه الذي تفنّن الاستعمار في القضاء عليه وعلى مقوماته فإنه آمن به وناضل من أجله. وأولى له مكانة خاصة واعتبره مرجعاً رئيسياً في مشروعه الاصلاحي. لذلك نجد كل المناهج التربوية التي كانت تدرّس في المدارس التابعة لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين كانت تحمل فكرة الوطن لمواجهة سياسات المستعمر من جهة، وتجسيد فكرة الوطنية في نفوس الناشئة من جهة أخرى، فكان مثلاً يدرّسهم الأناشيد الوطنية التي فيها فخر واعتزاز بهذا الوطن وكانت برامج التاريخ والجغرافيا والأدب تحمل هذه الدلالات، فعندما يتحدث عن البحر الأبيض المتوسط يقول هو البحر الذي يفصل فرنسا عن الجزائر، وعندما يذكر الفاعل فهو مرفوع لذلك على الإنسان أن يكون منتجاً مبدعاً فاعلاً وأن المفعول به منصوب أي موضوع فلا تكن مفعولاً به ...الخ. ومن بين الكتب التي كانت مدرجة في مادتي التاريخ والجغرافياكتاب تاريخ الجزائر للأستاذ أحمد توفيق المدني أو الشيخ محمد مبارك الميلي، كتاب جغرافية القطر الجزائري لأحمد توفيق المدني كذلك الذي يتحدث بوضوح تام وصادق عن جغرافيا الجزائر دون تزييف أو تحريف، كتاب مختصرات من التاريخ الإسلامي للخياط ومن تاريخ

[1]– مرجع سابق : عبد القادر فضيل ، محمد الصالح رمضان : **إمام الجزائر عبد الحميد ابن باديس**، ص 103 .

الجزائر، كتاب تاريخ الجزائر في القديم والحديث للشيخ محمد مبارك الميلي...الخ. ومن أمثلة ما كان يستخدم لتثبيت فكرة الوطنية في نفوس المتعلمين الشعر العربي، وهذه أبيات كانت تدرّس للطلبة في مادة اللغة العربية :

يا بلادي يا بلادي أنالاأهوى سواك

لك في التاريخ ركن مشرق فوق السماء

وهناك أيضاً :

نحن أبناء الجزائر أهل عزم وثبات

نحن بالنفس نفدي كل جزء من ثراك[1]

وفعلاً، أصاب الرجل، عاش في الجزائر وجاهد من أجل الجزائر وهويتها معلماً ومربياً وإماماً ناصحاً، حتى مات على أرض الجزائر، وفي سبيلها، حتى تبقى للأجيال، لادين فيها غير الإسلام ولالغة إلا اللغة العربية، ولاقومية إلا القومية العربية الإسلامية دون تعصب أو تمذهب .

3- دور التربية والتعليم في هذا المشروع الإصلاحي.

إن الإسلام من خلال نصوصه (القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة) يدعو إلى كل فضيلة وينهى عن كل رذيلة فالعلم مقدّس في الإسلام تعلّماً وتعليماً حيث ركزت الحركات الإصلاحية التي ظهرت في الوطن العربي على التربية و التعليم من أجل تبليغ رسالتها والوصول إلى

[1]- **منهاج التعليم لمدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين**، ص 27 .

أهدافها خاصة المصلحين المحافظين، ومادام ابن باديس ينتمي إلى ذلك الرعيل الأول من العلماء الربانيين، فإن إهتمامه بالتربية لم يكن وليد صدفة وإنما اختار التربية والتعليم عن قصد لأنه كان يدرك أن التحرر من قبضة المستعمر، وتحقيق النهضة والتقدم يتحققان بالتربية الصحيحة لأن بفضلها يمكن أن نكوّن رجالاً ونساءً هم من ينهضون بالأمة ويحررونها من الاستدمار، وفعلاً كان له ماأراد، لذلك كان الشيخ ابن باديس يشجّع السكان على التبرع بالأموال لفتح المدارس الحرة في أنحاء الجزائر، فكثر تلاميذه وأرسل البعض منهم إلى جامع الزيتونة المبارك، وبعد عشر سنوات من التدريس أثمرت جهوده في تكوين شباب متشبع بقيم الحضارة الإسلامية ساعدوه في نشر الوعي الديني والإجتماعي وفي تحرير البلاد الذي لايأتي إلا بالعمل على بعث مقوّمات الشخصية الجزائرية. [1]

وبالعودة إلى شخصية ابن باديس نجد بأنه تأثر بأساتذته وبالعلماء الذين التقاهم سواء في جامع الزيتونة المبارك أو في جامع الأزهر الشريف أو حتى في مسجد المدينة المنوّرة، حيث كانت هذه الأماكن منارات للعلم والمعرفة يتعلّم فيها المسلمون أمور دينهم ودنياهم جعلته يتوصل إلى قناعة مفادها أن الفساد الذي حصل لايستقيم إلا بالتربية الصحيحة القائمة على أسس متينة واضحة. فالاهتمام بالتربية والتعليم

[1]- عمار عموره : **الجزائر بوابة التاريخ الجزائر عامة ج1** ، دار المعرفة ، دون طبعة ، 2009 ، ص 416-417.

في المشرق والمغرب والتركيز عليهما كمنطلق للتحرر والتقدم هو الدافع الذي دفع ابن باديس وجعله يعتمد على التربية والتعليم في منهجه الإصلاحي .

فقد أسس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين (31ماي1931م)التي تعتبرالإطار القانوني الذي وحّد جهود العلماء ولمّ شملهم وجمع كلمتهم، كما وحّد أهدافهم وخططهم تحت الشعار الذي أشرنا إليه سابقاً: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا. لذلك فدور هذه الجمعية كبير جداً لايمكن لأحد أن ينكره خاصة في مجال التربية والتعليم، فقد استطاعت في ظرف قصير نسبياً أن تصبح منظمة جماهيرية لها أتباع وأنصار في كل جزء من الوطن، ولها شعب ومدارس ومساجد حرة ومعلمون في كل قرية ومدينة. كما استطاعت أن توحّد البلاد فكرياً وروحياً بعد أن مزّقها الاستعمار شرّ تمزيق. ولعل الجمعية كانت أول المنظمات التي كسرت الحدود الجهوية وذلك بتعيينها للمعلمين خارج مناطقهم الأصلية وتوجيه من كان منهم في شرق البلاد إلى غربها وهذا هو الذي طبّق عند قادة الثورة .[1]

فقد كان لها مدارس وكتاتيب ونوادي وجمعيات وشعب في مختلف ربوع الوطن كما سبق وأن ذكرنا، لقد شكلت بمفردها وطناً آخر هو

1- مرجع سابق: مازن صلاح حامد مطبقاني : **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين ودورها في الحركة الوطنية الجزائرية (1931-1939)** ، عالم الأفكار، دون طبعة، 2011، ص 10 .

الوطن الحقيقي الذي يجب أن ينتسب إليه أبناء الجزائر لا الوطن كما صورته فرنسا وأتباعها. فقد عبّرت بصدق عن آمال الانسان الجزائري، وهنا يقول شيخ المؤرخين الجزائريين أبو القاسم سعد الله رحمه الله تعالى: "إن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين اهتمت بالإنسان، فجعلته هو الهدف في كل تحركاتها، خاطبت عقله بالعلم والإصلاح والوطنية، وخاطبت عاطفته بالدين والخطابة والتاريخ، وأنشأت لذلك جمهور من الدعاة والخطباء والمؤرخين والصحفيين والشعراء والمعلمين ووفرت لهم مراكز تمثلت في المساجد والمدارس والنوادي والصحف والكتب، فكانت جمعية العلماء من الناحية الفكرية على الأقل عبارة عن دولة داخل دولة، فكان العاملون فيها جنوداً في معركة وراءها إذا كسبوها والنصر والعزة للوطن والإسلام والعروبة ". [2]

أما إذا تحدثنا عن الجمعية في مجال التربية والتعليم في المدارس فقد كان لها برامج تعليمية ومناهج تربوية تدرّس في مدارسها وهي موّحدة بين مختلف المناطق شرقاً وغرباً، شمالاً وجنوبا، أما النظام العام الذي يسّير هذه المؤسسات التربوية فكان نظاماً عصرياً سبق أوانه بسنوات عدة يراعي ما كانت تدعو إليه التربية الحديثة فاهتمت بتعليم الكبار والصغار، الرجال والنساء، البنين والبنات، فكانت التربية بحق منطلق وأساس الحركة الإصلاحية الباديسية لأنه آمن بدور التربية والتعليم في

[2]- نفسه: ص 10 .

تكوين الأجيال واعداد انسان المستقبل الانسان الايجابي المتوازن القادر على الخلق والإبداع وأول غاية لابد من تحقيقها هي التحرر من قيود المستعمر ومن ثمة بناء دولة جزائرية مزدهرة متطورة.

4- أصالة مشروع ابن باديس الإصلاحي.

إن المتأمل في المشروع الإصلاحي لابن باديس يتبين له جلياً أن ابن باديس بنى مشروعه على فلسفة واضحة الأسس والمعالم بيّنة الغايات، والأهداف، والمقاصد تستوعب المشكلات وتعبّر عن الآمال وتقدم الحلول فلاشك أن تطبيقاته على أرض الواقع جانباً آخر من التعدد والتنوع فمن العلم إلى العمل، ومن التربية إلى السياسة، ومن الثقافة إلى الاقتصاد.

ولا نكاد نجانب الصواب إذا قلت أن المشروع الإصلاحي عند الشيخ بن باديس كان يجمع بين العمل التربوي والرؤية السياسية، ويتضح هذا من خلال أمرين. الأول هو أن ابن باديس من خلال تعليمه وتربيته كان يهدف إلى غايات عدّة من أهمها وأبرزها مواجهة وعرقلة مخططات المستعمر الفرنسي العدوانية التي كانت تستهدف الدين، واللغة، والوطن، وحتى القيم، والأخلاق الإسلامية للفرد الجزائري الذي جثم الاستعمار على صدره مانعاً إياه من تنفس هواء الحرية، حاكماً عليه بالجهل والتخلف .

والثاني هو أنه على الرغم من كون الشيخ بن باديس مربياً غير أنه عمل في الحقل السياسي، فهو صاحب فكر سياسي أصيل. فقد كان

من الداعين لمؤتمر إسلامي يضم مختلف القوى الوطنية في الجزائر للتباحث حول مصير ومستقبل الوطن، يجمع الشمل، ويوحّد الصف، ويوضّح الهدف. ولقد حصل له ما أراد فعُقد المؤتمر يوم 07جوان 1936م، وقاد مختلف جلساته مقدّماً مطالبه للمؤتمرين مبيناً أراءه ومواقفه .

لقد ألحق ابن باديس التربية بالسياسة لأن هدفه من خلال مشروعه الإصلاحي نهضة الأمة الجزائرية وبناء الوطن الجزائري وفق مباديء وأسس صحيحة، لتستفيق الأمة الجزائرية، وتتقدم وتضمن مكانها ضمن الشعوب المتقدمة، فلم يكن تنظيراً على صفحات كتب وجرائد ومجلات، وإنما كان على أرض الواقع. وهذا ما يجعل ابن باديس من المربين والمصلحين القلائل الذين جمعوا بين النظري والعملي، أي بين النظر والتفكير والعمل والتطبيق. قدم من خلاله أفكاره وأراءه الإصلاحية وتطبيقاته العملية التي إذا ما جُمعت تشكّل مشروعاً متكاملاً ينطلق من الواقع الجزائري المتردي ليعود لتغيير هذا الواقع، وهذا بتربية النشء ونشر التعليم، مسترشداً بثقافته الدينية العربية الأصيلة .

فإن المتأمل في هذا المشروع الباديسي يجده بأنه يقوم على فلسفة واضحة جسدها عملياً في مختلف المؤسسات التربوية التي استخدمها لهذا الغرض مثل المدارس والمساجد والنوادي والعمل الجمعوي والصحفي فكان بسبب ذلك الخير والصلاح للأمة الجزائرية التي انبعثت

فيها نهضة انتشرت شرقاً وغرباً وجنوباً، فانتشر التعليم في ربوع الوطن وزاد الوعي عند الأفراد والجماعات فتغيرت المفاهيم وبدأت بوادر الثورة ضد المستعمر في الظهور، فكانت النتائج إيجابية في خدمة الدين والقيم والثوابت الوطنية أفرزت بعد سنوات قلائل نخبة من العلماء والشعراء والمثقفين متشبعة بالثقافة العربية الإسلامية الجزائرية. ولقد عملت هذه النخبة على الدفاع على الثوابت الوطنية واضعة أسساً جديدة لجيل جديد هو من فجّر الثورة وحرر الجزائر.

إن ابن باديس من خلال مشروعه الحضاري كان له أبعاد سياسية واجتماعية وأخلاقية وإصلاحية لأنه يستهدف إصلاح العقائد وتقويم الأخلاق وتكوين الفرد الجزائري وبناء المجتمع والدولة وفق مباديء وأسس سليمة. ولبلوغ هذه الأهداف والمقاصد اتجه إلى التربية والتعليم باعتبارهما أساس كل إصلاح ونهضة، كما اهتم بالعمل الصحفي وآمن بجدواه وأهميته ودوره في نشر الوعي الإصلاحي، ولم يتوقف عند هذا فقط بل تعداه إلى تشكيل النوادي وتأسيس الجمعيات والإهتمام بالرياضة ومختلف النشاطات المتعلقة بالشباب فكان بحق مشروعاً ثرياً يعبّر عن عبقرية مصلح فهم الواقع وعرف المشكلات واقترح الحلول العملية على أرض الواقع .

وبالتالي مشروع ابن باديس الإصلاحي مشروع أصيل يعبّر عن أصالة صاحبه وهو الشيخ والإمام والمصلح الفذّ، يقول عنه مالك بن نبي: "لقد بدأت معجزة البعث تتدفق من كلمات ابن باديس فكانت تلك

ساعة اليقظة وبدأ الشعب الجزائري المخدّر يتحرك، وياله من يقظة جميلة مباركة، يقظة شعب مازالت مقلتاه مشحونتين بالنوم، فتحولت المناجاة إلى خطب ومحادثات ومناقشات وجدل، وهكذا استيقظ المعنى الجماعي وتحولت مناجاة الفرد إلى حديث الشعب [1]" فقد شبهه أحد الدارسين ببسمارك الجزائر لأنه كان يدير لعبة الدين والإصلاح والنهضة والنضال السياسي كما يدير بسمارك العملية السياسية ولعبتها، إذ لاوجود لشخصية في العصر الحديث أثّرت على كامل المجتمع الجزائري كما فعل ابن باديس. لذلك اعتبره الشيخ علي المغربي سنة 1935 م أباً للنهضة في الجزائر [2].

فالأستاذ تركي رابح مثلاً يصف حركة ابن باديس الإصلاحية بأنها الدرع الواقي وقى الجزائر من خطر الاندماج والذوبان في فرنسا، وأنها الأب الشرعي للثورة الجزائرية التي قامت في أول نوفمبر 1954م

كل هذا يؤكد للدارس أن مشروع ابن باديس الإصلاحي مشروع أمة جزائرية قائم على مرجعيات ثلاث الدين، اللغة، الوطن وهذا مايجعله متميزاً أصيلاً يعبّر عن أصالة هذا الرجل الذي بقي وفياً لأفكاره ومواقفه وهندامه الأصيل فلم يكن تقليداً لمشاريع إصلاحية أخرى، كما أنه مشروع تناول المشكلة الجزائرية وقدّم لها الحلول بعقلانية وواقعية

---

[1]– مالك بن نبي : **شروط النهضة** ، دار الوعي للنشر والتوزيع، ط11، 2012م ، ص 26

[2]–رابح تركي: **الشيخ عبد الحميد ابن باديس**، ص375، نقلاً عن محمد طهاري: **الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر**، ص50.

فكانت أهدافه واضحة وهي تكوين الإنسان الجزائري تكويناً صحيحاً قائم على العروبة والإسلام.

5- دعوة ابن باديس للتفتح على الآخر.

يعتقد الكثير من الباحثين والدارسين للفكر الفلسفي الجزائري بصفة عامة، والفكر الإصلاحي بصفة خاصة أن ابن باديس ينتمي إلى الاتجاه التراثي المحافظ وهذا اعتقاد صحيح من وجهة نظرنا كون أن ابن باديس أقام مشروعه الإصلاحي على ركائز ثلاث وهي الدين، اللغة، الوطن والتي تمثّل محددات الهوية للفرد الجزائري فهي تمثّل الأصالة والتراث بكل تجلياته، كما أنه كان يدعو إلى التمسك بالقيم العربية الاسلامية، وبالعادات والتقاليد الايجابية فقد جعل شعار جريدة البصائر مثلاً العروبة والإسلام، لكن هذا لايعني أن ابن باديس كان بسيط في تفكيره أو منغلقاً على نفسه وإنّما كان يدعو للتفتح على الآخر، وطلب العلم وتقديس العمل، والاستفادة من الحضارة الغربية، وهذا ما نريد أن نوضّحه من خلال المواقف الآتية:

- لقد تصور ابن باديس أن القومية العربية لاتقتصر على العرب فقط أي الذي يعيش في الأوطان العربية، وإنما تتحدد القومية العربية باللسان فكل من يتكلم العربية يعتبر عربياً حتى وإن كان هندياً أو صينياً أو أروبياً، وهذا تصور واسع ايجابي للقومية العربية يساعد على التعايش والتسامح والتقارب بين البشر، نظرة عميقة جديدة تتجاوز منطق

حكم القبيلة والعشيرة والدولة إلى منطق سيادة اللغة بمعنى استعاب الآخر عن طريق اللغة .

– دعوة ابن باديس الصريحة أبناء وبنات الأمة الجزائرية إلى تعلم لغة غيرهم كاللغة الفرنسية لغة المستعمر ايماناً بدور تعلم اللغات الأجنبية فقد كتب في الشهاب(ج02/م11) مقالاً يبيّن فيه دور اللغات الأجنبية كون أن هذا أصل من أصول المدنية والعمران، وأن الحاجة والمصلحة هي الدافع إلى ذلك مستدلاً بسيرة النبي عليه الصلاة والسلام عندما أمر عليه الصلاة والسلام زيد ابن ثابت بتعلم اللغة العبرية واللغة السريانية،[11] وهي نظرة جديدة فيها دعوة للتفتح على اللغات والثقافات الأخرى والاستفادة منها.

– تأكيد ابن باديس على دور العلم، فكان يدعو الجميع إلى طلب العلم والمعرفة صغارا وكبارا ولم يقص المرأة من ذلك بل دعا إلى تعليم المرأة العلوم النافعة الأكثر من ذلك فتح المجال أمام المرأة لأن تتعلم مجاناً على خلاف الرجل الذي يدفع مقابل تعلمه، فاهتم بالمرأة وأعطاها حقوقاً في الوقت الذي كان الكثير يعارض تعلم المرأة ايماناً منه بأهمية المرأة المتعلمة العلم النافع في المجتمع ودورها الفعال في تنشئة جيل الغد، يقول ابن باديس:" لن تكتمل حياة الأمة إلا بحياة شطريها الذكر والأنثى. " يقول الشاعرأحمد شوقي:

---

[1]– محمد الميلي: **ابن باديس وعروبة الجزائر**، وزارة الثقافة بمناسبة الجزائرعاصمة الثقافة العربية، 2007، ص141، 142، 143.

إذا النساء نشأن في أمية تجرع الرجال جهالة وخمولا.[1]

فكان ابن باديس يرفض أن تترك المرأة دون تعليم وتثقيف وهذه نظرة سابقة لأوانها تجعل ابن باديس مصلح صادق حقيقي متحضّر متفتّح لم يقص أحدا في المجتمع.

– إن ابن باديس صاغ معادلة رائعة جداً وهي أنه ربط خصوصية المحدود وعالمية اللامحدود ويظهر هذا عندما يتحدث

عن الوطن على أنه أوطان الوطن الخاص الجزائر. أما الوطن الآخر عنده بعد الجزائر هو الوطن العربي والاسلامي متمثلاً في الأمة العربية والإسلامية. أما الوطن الأكبر الذي يلتقي فيه مع كل من يجد فيهم صورته البشرية، وحقيقته الإنسانية، ويحس بأنهم أناس مثله هذا الوطن هو الإنسانية.[2]

هكذا كان تفكير ابن باديس يتسم بالعالمية اعتبر أن الخدمة لاتكون للوطن فقط بل تتعداه إلى خدمة الانسانية قاطبة وإصال الخير لها.

هذا ويبدو أن ابن باديس يأخذ بفكرة العالمية وليس بفكرة العولمة المتوحشة كما هي اليوم فهو يعلن: "أن خدمة الانسانية في جميع شعوبها والحدب عليها في جميع أوطانها واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها هو ما نقصد ونرمي إليه، ونعمل على تربيتنا وتربية من

---

[1]– ميلود معزاوي: **جمعية العلماء المسلمين**، دار التنوير للنشر والتوزيع، ط1، 2004، ص28،30.

[2]– ابن باديس : **الشهاب**، ج3 / م14، ص 122 .

إلينا عليه." فهو يدعو إلى نبذ التعصب الجنسي الممقوت والحذر من التوحش، ويوصي بالاحسان والأخوة مع كل جنس من أجناس البشر..[1]

هكذا كانت دعوة ابن باديس التفتح على الآخر وخدمته، والتعاون معه على الخير والصلاح.

خاتمة:

نستنتج في الأخير أن ابن باديس فعلاً يمتلك مشروعاً إصلاحياً متكاملاً متوازناً قائم على فلسفة واضحة الأسس والمعالم لخصّها في ثلاث مقومات (الدين الإسلامي، اللغة العربية، الوطن الجزائري) مشروع بين المحافظة على التراث والثوابت من جهة، وبين التفتح على الحداثة والمعاصرة من جهة أخرى، وأن هذا المشروع الإصلاحي يهدف إلى غايات عدة أهمّها إحداث التغيير عل مستوى الأفكار والمفاهيم وهذا بتحرير العقول من الخرافات، ومن الجمود والتبعيّة ليحدث التغيير على أرض الواقع بتحرير الوطن من قبضة المستعمر، وتحقيق النهضة الفكرية والثقافية، وبناء مجتمع متحضّر متقدم، وهذا لايكون في نظر ابن باديس إلا عن طريق التربية والتعليم، لذلك يمكن اليوم في الجزائر الاستفادة من هذا المشروع الباديسي في معالجة الكثير من القضايا والمشكلات كمشكلة الهوية والوطنية والتربية... وغيرها.

---

[1]- محمد عجوط: مقال بعنوان: **فلسفة ابن باديس التربوية بين الخصوصية الثقافية وعالمية القيم**، مجلة الحكمة: العدد 09، 2011، ص 16

حضور أبي حامد الغزالي في كتابات البخاري حمانة
أو الدعوة إلى علم نفس إسلامي عربي

د. حموم لخضر ، شعبة الفلسفة ، جامعة مستغانم

يعتبرالدكتور البخاري حمانة "أبو حامد الغزالي "علامة فارقة و قامة فارعة الطول في تاريخ الفكر الاسلامي مازالت تلقي بضلالها إلى اليوم، لقد أصبح هذا الأمر حقيقة مؤكدة لدى مؤيديه و كذا معارضيه على حد سواء .

الأستاذ البخاري حمانة يعتبر من أوائل الأكاديميين الذين اهتموا بعلم النفس وعربوه وأدخلوا الدراسات النفسية الى العالم العربي وذلك من خلال الاهتمام بالغزالي الذي يعتبره البخاري قد سبق الكثير من علماء النفس في الانتباه إلى هذا الحقل، وهو يجهد في تبيان أن الافكار والحقائق التي توصل إليها الغزالي لا تطابق حقائق عصره فحسب، بل وتتماهى مع حقائق الحقبة الحديثة والمعاصرة.

يزيد البخاري في أن الغزالي قد سبقهم" في أكثر من جانب قد تكون بالنسبة إليهم ضربا من التعصب والمغالاة وتحميلا للأشياء أكثر مما تتحمل"[1]. وهو في كل هذا يحاول الرد على الافكار المسبقة والمشوهة للتراث الاسلامي التي تعود خاصة إلى المستشرقين، مع

---

[1]–**البخاري جمانة**: الإدراك الحسي عند الغزالي. دراسة نفسية مقارنة، مخبر الابعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، ط 2، 2013، ص 05 .

التأكيد طبعا على شح الدراسات العربية التي تطرقت لهذا الحقل، الأمر الذي يفسر إهمال علماء ومؤرخي علم النفس الحديث لدور وجهود المسلمين في هذا السياق، تماما كما هو الحال مع الدارسات الفلسفية ؛ذلك من خلال التحقيب التاريخي بالبدء في تاريخ علم النفس بالمرحلة اليونانية مرورا بالعصور الوسطى وصولا إلى النهضة الغربية دون الاشارة إلى جهود للمسلمين والعرب. سيكون لهذا التجاوز والإهمال أثرا سلبيا غائرا في مخيال الاجيال المتأخرة من المسلمين والتي للأسف تبنت هذه الافكار المجحفة طوعا أو كرها .

وعليه يسعى أستاذنا البخاري حمانة إلى محو آثار هذا التضليل الممنهج بالتأصيل لهذا الفرع المعرفي الحديث في التراث الاسلامي من خلال التطرق لأعمال الغزالي، وهو يؤلف لهذا الغرض كتابين في هذا الاطار[1]، والعديد من المقالات والدراسات .

1-المرجعية النفسية للغزالي :

يذكر البخاري حمانة في مصادر الغزالي النفسية **أولا**: القرآن والحديث ويستدل في ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحدثت عن النفس والروح وكيفية خلق الانسان وسلوكه وشعوره وغرائزه ودوافعه وانفعالاته ،بالإضافة إلى الجوانب اللاشعورية كالأحلام والرؤيا والاوهام والخوالج والافئدة ، وقوى الانسان المدركة وحواسه كالسمع و الابصار،

[1]- "الإدراك الحسي عند الغزالي" .ديوان المطبوعات الجامعية OPU الجزائر 1986.
"التعلّم عند الغزالي" . المؤسسة الوطنية للنشر و التوزيع ENAL الجزائر 1986.

وكذلك المناقشات وتأملات المفكرين والمفسرين وعلماء الكلام والفلاسفة المسلمين لهذه الآيات والاحاديث .

و**ثانيا** الفلسفة اليونانية في تفاعلها مع التراث الاسلامي الذي عمل مفكروه- حسب البخاري -على حفظها من الضياع و بعثوا فيها روحا جديدة صارت بفضلها حلقة اتصال حضاري، ويتطرق إلى مساهمة الفلسفة اليونانية في علم النفس من خلال آراء ديموقريدس ومحاورات افلاطون فيدون (Phédon) وطيماوس (Timée) وكتاب النفس لارسط(De Anima) ، والرواقية والافلاطونية الجديدة، وهذه كلها كانت " تبحث في النفس من ناحية جوهرها وعلتها لا من ناحية نشاطها ومظاهرها، وبالتالي كانت هذه البحوث في النفس عند اليونان في مجملها، اقرب إلى ما وراء علم النفس (Métapsychologie) منها إلى علم النفس"[1]. ويظهر تأثر الغزالي بالفلسفة اليونانية في دراسته للنفس في كتبه "الرسالة اللدنية، والمشكاة، والاحياء ".

و**ثالثا** :فلاسفة الاسلام و متكلموه و يذكر في هذا الاطار المتكلمين كالمعتزلة الذين كانوا روادا في هذا المجال، (ذكرهم مثلا لقانون عتبة الاحساس (Seuil de la Sensation)) وتفرقتهم بين الاحساس والإدراك، و**أبو الهذيل العلاَّف** (135-235 هـ) من خلال تأكيده

[1]- **البخاري جمانة** : الإدراك الحسي عند الغزالي . دراسة نفسية مقارنة ،مرجع سابق ، ص:17-18

على استقلالية كل حاسة عن الحواس الاخرى واختلافها عنها في الوظيفة ، ولا ينسى إسهام كل من **ابو علي الجبائي** (ت 235)، **وابراهيم النظام المعتزلي** (ت 221ه).و على العكس فالفلاسفة كالكندي والفارابي وابن سينا في نظره لم يخرجوا عن إطار التكرار، تكرار أراء الفلاسفة اليونانيين.

رابعا الصوفية، التصوف في جوهره سمو بالروح عن ملذات الدنيا وشهوات العارف، لذلك هو في علاقة وطيدة مع علم النفس كما يستشهد البخاري حمانة بقول لالاند :" مهما يكن الحكم الذي يمكن اصداره على التصوف فإنه يجب الاعتراف بأنه يحتوي على حالات نفسية متميزة ومرتبطة ....تلك الحالات التي تتميز بالهبوط وبما يشبه أنحاء الرموز الحسية ومفاهيم الفكر المجرد والاستقرائي"[1]

وهذا يُبرز حسب –الاستاذ البخاري – الأسس الموضوعية لعلاقة الغزالي بالتصوف و الرد بالتالي على من رأى في التصوف تهمة تلحق به، وهو الذي نشأ في بيئة صوفية وتتلمذ على يد شيوخ كبار في هذا المجال. لقد وجد الغزالي في التصوف مادة نفسية غزيرة وحية،" مادة خصبة لدراسته النفسية التي ظهرت أثارها واضحة في أخذه ببعض مفاهيمها للنفس وفي تطبيقه الحرفي لأساليب معالجتها وفي تلك المقدرة العجيبة على تحليلها ، كما يتضح ذلك في مؤلفاته، علما بأنه لا يجب

[1] -A.Lanlande :Vocabulaire Technique.P.U.F.PP.662-664.

أن يفهم مما سبق أننا ننكر الأثر المحدود لبعض المصادر الأخرى على الغزالي مثل الديانة المسيحية و الطقوس الفارسية والهندية "[1].

2-مفهوم الغزالي لعلم النفس :

ذهب البخاري حمانة إلى البحث عن مفهوم الغزالي للنفس وتبيان أوجه الاختلاف عن معاصرين واتفاقه مع علماء النفس في العصر الحديث وكذلك سبقهم عليهم وذلك من خلال **تفريق الغزالي ولأول مرة في تاريخ علم النفس بين النفس كجوهر أو ماهية وبين النفس كنشاط وسلوك** ، الجانب الأول يعمل على التذكر والحفظ والتفكر والتمييز والرؤية بفعل التجريد، والجانب الثاني متعلق بأوصاف الانسان المختلفة باختلاف الاحوال، حال الأنا. ويجد البخاري حمانة في تقسيم الغزالي للعلوم بين علوم المكاشفة أو العلوم النظرية التي تبحث في الماهيات، وعلوم المعاملة التي تبحث في أعمال الجوارح ،**أساسا** لهذه النظرة الجديدة للنفس، وذلك دون أن يُفهم منه أن الغزالي ينكر وحدة النفس، لأن مفهوم علم النفس عنده هو "دراسة نشاط النفس وأحوالها سواء أكان هذا النشاط عقليا أم حسيا، دينيا أو دنيويا، وما في ذلك النشاط من تغيير واختلاف تجعله وهو المتعدد والمتغير واحد، لأنه صادر عن هذه النفس الواحدة والتي توصف في الوقت نفسه بأوصاف مختلفة ومتعددة، لأنها تعبر في حالاتها تلك عن شخصية الانسان وما

[1]- **البخاري جمانة**: الإدراك الحسي عند الغزالي. دراسة نفسية مقارنة،مرجع سابق، ص.21.

فيها، تلك الشخصية التي تظل بالرغم من ذلك واحدة لأنها تمثل على حد تعبير برغسون (H.Bergson) وحدة متعددة وتعددا موحدا"[1].

أما فيما يخص السلوك فيؤكد البخاري حمانة أن الغزالي تجاوز البحث الفلسفي فيه ليغوص في الجانب النفسي منه وهذا راجع – حسبه- إلى عدة عوامل منها استعمال الغزالي للمنهج الباطني بفعل عزلته أثناء مرحلة الشك في الازمة التي مر بها، وكذلك اعتماده على الملاحظة الخارجية لتبع سلوك الانسان وتحليله، وأخيرا اتباعه لمنهج التحليل والعلاج، كعلاج الكبرياء والكراهية والغضب والوسواس الذي يذكره في كتب الاحياء. فالسلوك عند الغزالي "بواعث ودوافع تتحول من الدوافع اللاشعورية إلى دوافع شعورية فتصبح بواعث ثم تتحول هذه البواعث بدورها بعدما يتمثلها الذهن إلى خواطر لا تلبث أن تدفع الانسان إلى القيام بسلوك ما،... وهكذا يؤكد الغزالي: أن السلوك متوقف على المعرفة لأن المانع من السلوك عدم الإدارة، والمانع من الإرادة عدم الإيمان "[2].

وفي تناوله لمفهوم الادراك لدى الغزالي يُشدد على أن الغزالي يخالف سابقيه والمتأخرين عنه في عدم اقتصاره على المعرفة التي تمدنا بها الحواس على رغم أهميتها، فهي تبقي مرحلة ضرورية في عملية الادراك، وهو يقسم الادراك إلى نوعين ، إدراك حسي مصدره الحواس العالم الخارجي

---

[1]- المرجع سابق، ص:28-29.

[2]- **البخاري جمانة**: الإدراك الحسي عند الغزالي. دراسة نفسية مقارنة، مرجع سابق، ص.33.

وادراك عقلي قائم على الكليات مجردة من الحس، والادراك الحسي بدوره ينقسم إلى نوعين : إدراك يتم عن طريق الحواس الخمسة المعروفة، وعن الحواس الباطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة والمخيلة، وإدراك عقلي يميز الانسان عن الحيوان، ويتم من خلال تجريد المعطيات الحسية من المادة عن طريق الاستقراء والقياس والتمثيل وهي وسائل خاصة بالعلماء والفلاسفة، أو يتم انطلاقا من مصادر غير حسية كالوحي والكشف وهو خاص بالأنبياء و الصوفية .

ويُبرز هنا هذا الارتباط بين الاحساس والادراك والتفكير لدى الغزالي وهو ما يؤكد عليه علم النفس اليوم و يقر هذا التدرج في مستوياتهما، وهو ما يؤكده القول التالي: "فالإحساس بمفهومه الحديث ليس سوى الانطباع الحاصل لإحدى حواسنا نتيجة لمؤثر خارجي والادراك هو عملية تفسير وتعرف على الانطباع، في حين أن التفكير في مفهوم ذلك الانطباع وفي نتائجه وآثاره يحوله إلى مفاهيم ذهنية مجردة أو عمليات من الدرجة الثانية "[1] وهو"ما نطلق عليه اليوم التفكير المجرد"[2] أو كما يعرفه الغزالي: الادراك هو "أخذ صورة المدرك وذلك على مراتب في التدرج"[3].

---

[1] -Drever (J) : dictionary of psychology.P.206.

ذكره البحاري حمانة ، الإدراك الحسي عند الغزالي. دراسة نفسية مقارنة ،مرجع سابق، ص.37

[2]- المرجع سابق، ص.37.

[3]- **الغزالي** : مقاصد الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، 1961.، ص 289.، ذكره **البخاري جمانة** : الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق ،ص38.

ويذهب البخاري إلى أن الغزالي يؤكد على حقيقة ما بات يُعرفه علم النفس الحديث بقانون العتبات (Les Loi du Seuil)، أي أن الاحساس هو احساس بالفرق، فهو التغير الطارئ على حالة العضو الحاس، وهذا بقول الغزالي نفسه " فنحن لا ندرك إلا ما هو أسخن او أبرد فطالما هناك تغير هناك إحساس إلى أن يتوقف ذلك التغير فينقطع الإحساس، أي أن يستحيل المحسوس إلى شبه المدرك من البرودة أو الحرارة"[1].بالإضافة إلى تفريق الغزالي مثلما يفعل علم النفس الحديث بين الاحساس والمحسوس (Le Sensible -Sentation)، وهو هنا لا يختلف عن كثير من مفكري الاسلام ،لكنه يضيف ما يسميه البخاري بالإحساس بالألم الفيزيائي (Le sens algique)، وهو ما أكده باحثون ألمان مثل الفسيولوجي فونفري(Von Frey) وفورستر (O.Forster).

والأهم في نظر االبخاري حمانة هو الدور الذي يعطيه الغزالي للعنصر الوجداني في عملية الاحساس، أو ما يسميه علم النفس بالشروط النفسية للإحساس، أي أن الاحساس غير منعزل عن الحالات الشعورية للحاس والادراك لا يتم في غياب هذا العنصر، هو ما يسميه ميرلوبونتي بالا دارك المسبق(La Préperception)، يقول الغزالي :"فلو خلق الله لك البصر حتى تدرك به الغذاء من بعد ولم يخلق لك ميل في

---

[1]– **الغزالي** : مقاصد الفلاسفة ،ص 350،ذكره **البخاري جمانة** : الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق ،ص42.

الطبع وشوق إليه يستحثك على الحركة لكان البصر معطلا"[1]، **فعملية الاحساس والادراك لا تتم عند الغزالي بدون العنصر الوجداني أو النفسي** .

ويتطرق أستاذنا كذلك إلى ما يسميه علم النفس الحديث بالخداع البصري الذي قامت عليه السينما، فالغزالي رغم اهتمامه بالحواس فهو لا يعتمد عليها بإطلاق كما فعل كوندياك (Condillac) مثلا، الذي رفض كل خبرة لا تمدنا بها الحواس، بل يرى أن حاسة البصر لا "تخلو من نقائص :

أ. تبصر غيرها و لا تبصر نفسها

ب. لا تبصر ما بعد و لا ما قرب

ج. لا تبصر ما وراء الحجاب

د. لا تبصر من الأشياء إلا ظاهرها

هـ. تبصر من الموجودات بعضها لا كلها

و. تبصر أشياء متناهية، لا أشياء لا نهاية لها

ز. تغلط في أبصارها حيث ترى الكبير صغيرا والبعيد قريبا والساكن متحركا ساكنا "[1] .

---

[1]- **الغزالي** :إحياء علوم الدين، مكتبة عيسى الباني الحلبي، القاهرة ، 1957.،ج 4، ص،291. ذكره **البخاري جمانة**: الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق ،ص49.

وبذلك يخالف الغزالي المدرسة الشكلية والحسية في الاعتماد المفرط على الحواس واعتبارها وسيلة للمعرفة الصحيحة دائما، فهاته الحواس كثيرا ما تخدعنا وتجعلنا نرى كما يقول الغزالي " أشياء ساكنة وهي متحركة في الحقيقة وأخرى صغيرة و هي أكبر مما نظن "[2] .

3–الغزالي و المدرسة الشكلية (La Gestalt Theorie):

تتويجا لما قام به الباحث من ابراز النقاط الأصيلة في مفهوم الغزالي للنفس الذي يقارن بالفتوحات التي وصل إليها علم النفس الحديث يعقد في الأخير مقارنة لفهم لظاهرة الإدراك بين الغزالي والمدرسة الشكلية والتي كانت رد فعل على المدرسة السلوكية والربطية من خلال رفضها للتحليل الجزئي التعسفي للظواهر النفسية .

ويتطرق البخاري لأهم النقاط التشابه بينهما في فهم ظاهرة الادراك عامة و الادراك البصري بصفة خاصة :

أ–الشكل كعنصر أساسي في الادراك: يُعتبر الشكل كعنصر أساسي في عملية الادراك لدى المدرسة الشكلية ويفرض نفسه حتى في عمليات التذكر والتخيل، وهو الأمر الذي يذكره الغزالي بقوله: "الأبصار يدرك الألوان والأشكال ثم الخيال يتصرف في المحسوسات فيركب من المرئيات

---

[1]– **الغزالي** :المشكاة ، ص .06 ، ذكره **البخاري جمانة** : الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق ،ص ،72.

[2]–**الغزالي** : الاحياء ، ج 4 ، ص:4–7 ، ذكره **البخاري جمانة** : الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق ،ص72.

أشكالا مختلفة والتركيب من جهته، فإنك تقدر أن تتخيل فرسا له رأس إنسان ولكن لا يمكن أن تتصور أحادا سوى ما شاهدته البتة حتى لو أنك اردت ذلك لم تقدر عليه " [1].

ب – قانون التوتر أو ظاهرة المجال:المجال هو العلاقات الدينامكية التي تربط الانسان بمحيطه كمؤثر في سلوكه وميدان تأثير السلوك فيه، وترى المدرسة السلوكية في هذا الشأن الانسان باعتباره مؤثرا ومتأثرا يكون عرضة للتوتر المستمر الأمر الذي يحثه على البحث عن انماط سلوكية جديدة يتكيف من خلالها مع مجاله أي محيطه، وهو ما يؤثر في النهاية على ادراك الانسان و سلوكه .

وهو الأمر الذي يتحدث عنه الغزالي الشوق و الادراك بقوله: " لأن ما أُدراك لكماله لا يشتاق إليه و ما لم يدرك أصلا لا يشتاق إليه و لكن الشوق يتولد نتيجة لاكتشاف الانسان أن هناك أمورا ما زالت غامضة لديه وهو يعلم أنها موجودة بالرغم من ذلك ويعلم أن ما غاب عنه منها أكثر مما حضره فيما يزال متشوقا إلى أن يحصل له ما بقي من المعلومات التي لم يعرفها أصلا لا معرفة واضحة ولا معرفة غامضة"[2].

---

[1]– **الغزالي**: معيار العلم، مطبعة كردستان العلمية، 1329 هـ ، وسليمان دنيا، دار المعارف، 1964.ص .91، ذكره **البخاري جمانة**: الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق،ص، 128.

[2]–**الغزالي**: الاحياء، ج 4، ص 314، ذكره **البخاري جمانة**: الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق، ص، 131.

ج–إدراك الحركة:و هو ما تسميه المدرسة الشكلية الخداع الحركي والذي نجده مجسدا في السينما والاعلانات، ففي هذه الاخيرة نرى الضوء يتحرك فيها من مكان لآخر ، لكن حقيقة مايجري هو أن هناك هناك ضوء يشتعل ثم ينطفئ ليشتعل ضوء أخر قريب منه وهو ما يسبب وهم الحركة أو الخداع الحركي، أما في السينما فنرى مشهدا متحركا وهو في الحقيقة اشكال مختلفة لنفس الشيء ثابتة تتحرك بسرعة فائقة، شيء تتغير أشكاله بسرعة .لقد وجدت المدرسة الشكلية في ظاهرة الخداع الحركي سندا مهما لتدعيم نظرتها للحركة والادراك القائمة على الطابع الكلي للحياة النفسية، فالحركة لم تعد مجرد مركب لأوضاع مختلفة، بل هي "حقيقة نشعر بها وندركها بصورة مباشرة باعتبارها شكلا كليا يختلف عن عناصره أو أجزائه المكونة له "[1].

ويرى البخاري حمانة أن الغزالي لا يبتعد كثيرا في فهمه لهذه الظاهرة، من خلال الاستشهاد بتحريك قبس من النار أفقيا أو دائريا فترى النقطة المضيئة صارت مستقيما أو دائرة، وهذا راجع إلى ما تولده تلك الحركة في إدراكنا مثل تلك الاحساسات أو الظواهر. ويذهب إلى سبق الغزالي في التطرق إلى الخداع الحركي بنوعيه في إطار الحركة السريعة (قبس النار) والحركة البطيئة (تفتح الوردة وحركة الظل)، وهذه الفكرة

[1]– **البخاري جمانة** : الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق ،ص، 132.

هي التي قامت عليها أجهزة التلفزيون والسينما والأجهزة العلمية الدقيقة والتي تجعلنا ندرك الأشياء نتيجة لطريقة عرضها علينا.

يستنتج البخاري حمانة أن الغزالي ومن خلال بحوثه الأصيلة في ميدان علم النفس قد توصل إلى حقائق سبق بها علم النفس الحديث، وتوصل إلى أفكار تضاهي ما وصلت إليه مباحث هذا العلم حديثا، وهو ما يدحض الاجحاف الذي لحق بالتراث العربي والاسلامي من طرف المؤرخين والباحثين في هذا الميدان، ويشجع الباحثين العرب على الانطلاق في البحث في هذا المجال بالاستناد إلى جهود أجدادهم واستيعاب ما توصل إليه المفكرين الغربيين في الدراسات النفسية من أجل المساهمة في نهضة عربية وإسلامية .

فالبخاري حمانة ينطلق من **دراسته التأصيلية** لعلم النفس لدى الغزالي من أجل الدعوة إلى علم نفس إسلامي عربي يتميز عن علم النفس الغربي، لأن المفهوم الاسلامي للحياة والوجود وللإنسان ولمصيره يختلف عن المفهوم الغربي، فالأول قائم على أن الوجود من صنع الله وهو الحافظ له والانسان مكلف فيه باعتباره خليفة في الارض، والثاني مُستسلم للحياة المادية والقلق واليأس، وهو ما ينعكس على علاقة النفس بالجسد، وهي علاقة لا تقوم على التناقض والتنافر في التراث الاسلامي كما هو الحال مع التراث الغربي بدءا بالتفكير اليوناني وصولا إلى علم النفس الحديث، بل تأخذ بعين النظر متطلبات الروح دون التضحية بضرورات الجسد .

علم نفس إسلامي عربي معاصر يجب أن يُفرغ الدراسات النفسية الغربية من محتواها الاستعماري والمادي والتجزيئي، وتكييفها مع المبادئ الاسلامية والواقع الحضاري والثقافي المميز للمسلمين، وبالتالي الاستجابة لمشاكل الانسان المسلم المعاصر "ذلك أن حاجة العالم الثالث إلى الأفكار الأصيلة النابعة منه والمعبرة عنه لا تقل عن حاجته إلى الآلات"[1]، خاصة بعد أن بينت الدراسات الغربية المعاصرة فشل علم النفس بفروعه المتعددة في حل مشاكل الانسان الغربي (الانتحار، الادمان،الفصام، ارتفاع نسبة الامراض العقلية ...)، والانتقادات التي طالته ونذكر هنا كتاب" ضد أوديب" لجيل دولوز والمحلل النفسي فليكس غيتاري اللذان اعتبرا أن التحليل النفسي ليس إلا تحالفا بين المحلل النفسي والرأسمالية من أجل تسخير الانسان لخدمه أهدافها .

فالتراث الاسلامي بما يتوفر عليه من دراسات وفتوحات تعلي من شأن مفاهيم اشكالية جعلت الدراسات الغربية تقصي من مجالها مفاهيم حيوية وهامة في حياة الانسان كاللاشعور والحلم والايمان وتعتبرها مصدرا للغرائز الحيوانية المكبوتة والقلق واليأس، ولكنها هي عند المسلمين مصدرا للحكمة والتفريغ والراحة والتوازن النفسي ومنبعا للإلهام، ولا ننسى أساليب المسلمين في علاج المرضى العقليين

---

[1]- **البخاري جمانة :تأملات في الدنيا والدين**، مخبر الابعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر ،دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران ، ط 1، 2012 ، ص 162 .

ومعاملتهم التي تختلف عن أسلوب الغرب المتسم بالعقاب والسجن، عدم التسامح والاقصاء والعزل (التهميش).

فالتراث الاسلامي من قرآن وسنة وتصوف وما يتوفر عليه من دراسات وتجارب في هذا الحقل النفسي، مؤهل للتعاون مع علم النفس الغربي من أجل بحث مشاكل الانسان المعاصر شريطة – حسب البخاري–أن تتوفر الوسائل والظروف الموضوعية التالية :

أ. القاء الضوء على الجوانب الايجابية في التراث العربي الاسلامي في ميدان العلوم الانسانية والاجتماعية بصفة عامة وعلم النفس بصورة خاصة .

ب. ترجمة هذه النصوص والفتوحات المعرفية باللغات الحية العالمية والمشاركة بها في المجلات النفسية العالمية المتخصصة والملتقيات والندوات الدولية.

ج. تشجيع البحوث النفسية نظريا وتطبيقيا وجعلها عنصرا مهما في مسيرة التنمية (كما هو الحال حاليا في كثير من بلدان الخليج العربي.

د. توحيد المصطلحات النفسية في العالم العربي من طرف المتخصصين في هذا المجال [1].

---

[1]-- **البخاري جمانة :تأملات في الدنيا و الدين** ،مرجع سابق ، ص:235-236.

هذه هي المتطلبات والشروط التي يراها البخاري حمانة كفيلة بتحرير علم النفس الإسلامي العربي من أسره التراثوي وجعله معاصرا لنا، مواكبا لهموم ومشاكل الانسان المسلم المعاصر، بإعادة الثقة لهذا الانسان التائه، فكلما عرف نفسه ازدادت معرفته بمحيطه ومشاكله وتطلعاته، وبالتالي ينخرط في مسيرة التنمية والتقدم .وإعادة التوازن للحضارة المعاصرة.

قراءة في مشروع مالك بن نبي(1905–1973): ميلاد الحضارة وشروط النهضة

عابد فتيحة من جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

إنّ أزمة الواقع العربي ووضعه العلمي والثقافي والسياسي والإقتصادي، وغيرها من المجالات، وسؤال النهضة وكيفية تجاوز التأخر، ووضع ممكنات التقدّم، واستعاب الحداثة في خضّم الصراع القائم في الوطن العربي والعالم. ومستجدات الحاضر هي إشكالية ومعضلة جذرية تطرح نفسها باستمرار على الواقع العربي والإسلامي. وهذا ما جعله يلتفت إلى ذاته ويراجع موقفه المعرفي، ويدرك أنّه لابدّ للذات العربية أن تؤكد حضورها. وأن تقوم بدور المنتج لابدور المستهلك، وذلك وفق رؤية جديدة تساهم في بناء النهضة العربية القائمة على النقد الموضوعي والحوار الجاد والهادف.

النهضة أو الثورة أو الحداثة وحتّى التقدّم كلّها مفاهيم وإن اختلفت في أصلها الإصطلاحي إلاّ أنّها مثلت بحق الهاجس الأكبر لكلّ الفلسفات على اختلاف مشاربها وتنوع تعاليمها. ولعلّ "مالك بن نبي"[1] واحد من أبرز المفكرين والفلاسفة العرب الجزائريين المعاصرين،

[1]– كاتب ومفكر إسلامي، له طابع العالم الإجتماعي، ولد بقسنطينة ودرس القضاء في المعهد الإسلامي المختلط وتخرج في الثلاثينيات مهندسا ميكانيكيا في معهد الهندسة العالي في باريس، وزار مكة وبعض الأقطار الإسلامية، وأقام في القاهرة سبع سنوات أصدر فيها معظم أثاره باللغة الفرنسية، وترجم بعضها إلى العربية تولى إدارة التعليم العالي سنة1964. بوزارة الثقافة والإرشاد القومي وكان عضوا في مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، من أثاره الظاهرة القرآنية،

اللّذين تكلموا بجدية عن مشكلات الحضارة والصراع وشروط النهضة. هاته الأخيرة ستكون محور هذه المداخلة، وتجدر الإشارة أنّ هذه القراءة لن تكون قراءة نقدية، أو إبراز الثغرات التّي وقع فيها بن نبي، وإنّما هي قراءة تحليلية لفكره، وبالتحديد مسألة الحضارة والنهضة وشروطها. ووقوفا عند كتابه "شروط النهضة" الذّي يعتبر الباب المفتوح لكل خطاب نهضوي يؤسس لحضارة متكاملة في دورتها ونظرياتها. والّي تتضح فيه معالم هذا المشروع بشكل صريح وواضح.

كما نجد تلميحات أخرى تمهد لمشروعه من خلال كتاباته، وعلى هذا الأساس سأقدّم قراءة تمهيدية أو أولية بهدف الكشف عن الملامح الأولى والعامة لهذا المشروع، وأيضا الكشف عن الهاجس الفكري والفلسفي الذّي دفع مالك بن نبي للحديث عن مشكلات وقضايا أرّقت العالم العربي وحتّى الغربي. مثل مشكلة الحضارة والنهضة اللّتان هما أساس ومركز فكر مالك بن نبي. لهذا يصبّ هذا البحث في إطار إستنطاق مفهوم النهضة وشروطها في بناء الحضارة وميلادها في حدود أفكار بن نبي. وهذا ما جعلنا نطرح الأسئلة التالية: ما هي الملامح العامة والجوهرية لمشروع مالك بن نبي؟ بعبارة أخرى ما هي الشروط

=شروط النهضة، مشكلة الثقافة...منقول من: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص282.

الجوهرية لقيام نهضة حضارية؟أي ما مفهوم الحضارة و"النهضة"[1] عند بن نبي؟

1-المرجعية الفكرية لمالك بن نبي:

إرتبطت الحياة التكوينية لمالك بن نبي بثقافة الفكرين الفكر الغربي والفكر العربي الإسلامي، وبالعهد الإستعماري في الجزائر(1954-1962م)، وتحديدا السنوات الأولى من الإستعمار، في هذه المرحلة كانت للمقاومة كلمتها وصوتها.لقد شهد العالم أحداثا كبرى، كما شهدت الجزائر أحداثا كبرى أيضا، فاندلاع الحرب العالمية الأولى(1914-1918) والحرب العالمية الثانية(1930-1945)، وارتكاب الحكومة الفرنسية مجازر رهيبة في حق الجزائريين في08 ماي 1945م، هذا على الصعيد الخارجي أما على الصعيد الداخلي، فلقد برزت في الجزائر عدّة حركات ونزعات وطنية من بين أهم الحركات تأسيس جمعية العلماء المسلمين سنة1931م، على رأس عبد الحميد إبن باديس. كما

---

[1]- في معناها اللغوي:نهض: النهوض البراح من الموضع والقيام عنه.

نهض: ينهض نهضاً نهوضاً . أي قام. انتهض القوم : قاموا للقتال.

النهضة: الطاقة.القوة. مكان ناهض: مرتفع.أنظر:إبن المنظور، لسان العرب، المجلد السادس ، دار صادر، بيروت، ص 267.

أما في معناها الإصطلاحي تطلق كلمة النهضة على الحركة الثقافية التّي بدأت في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر، واستمرت حتّى القرن السابع عشر، وامتدّت من إيطاليا إلى بقية أوروبا. أنظر: عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلاسفة،ج2، ط2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 1432.

تأسست أحزاب سياسية شعبية وكان شعارها الحرية والإستقلال للجزائر، واندلا ع الثورة الجزائرية سنة1954م. كلّ هذه الأحداث صبغت في ذهن مالك بن نبي، وظهرت أثارها في أفكاره وفلسفته ومؤلفاته، وبفضلها إستطاع صياغة نظرياته حول الحضارة والمجتمع والنهضة. لأنه حاول أن يقرأ خصائص هذا المجتمع بكافة ميادينه الإقتصادية، والسياسية، والدينية، والثقافية.

في الثقافة العربية الإسلامية تأثر بمصدر الشريعة الإسلامية القرآن الكريم والسنة النبوية وهذا ظاهر في أول مؤلف له "الظاهرة القرآنية" كما نجد قد "تأثر بكتاب "أم القرى" لعبد الرحمن الكواكبي (1849-1902)، يقول بن نبي لقد كشف لي هذا الكتاب أم القرى إسلاما بدأ ينظّم صفوفه ليدافع عن نفسه ويقوم بحركة بعث جديد"[1]وحقا يسعى للنهضة. كما قرأ وتأثر بالتاريخ الإسلامي (مروج الذهب ومعادن الجوهر) للمؤرخ المسعودي. كما تأثر بكتابات إبن خلدون وخصوصا في نظريته عن الدورة الحضارية التّي كانت أفكاره بعد ذلك تطويرا لها، فقرأ مقدمته وصارت مرجعا له في معظم كتبه، وأصبح ابن خلدون أستاذه الأول . وتأثره الشديدبالعمران البشري، كما ذكر في مذكرات حياته "شاهد قرن"".في الفكر الغربي كانت إقامته في فرنسا جعلته يقرأ

[1]- مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن، القسم الأول: الطفل 1905-1930، القسم الثاني: الطالب (1930-1939)، إشراف فدوى مالك بن نبي، دار الفكر، سوريا، الطبعة الثانية،1984، ص88.

لعدد من الكتاب الفرنسيين والفلاسفة، حيث تعرّف على الثقافات والديانات. كما تأثر بعدّة تيارات وفلسفات خاصة ذات الطابع الإجتماعي والثقافي.خاصة الفيلسوف الفرنسي (كوندياكcondillac) فمعه عرف معنى الفلسفة وأنّ مع هذا الكتاب أخذ عقله وأفكاره وثقافته بإتجاه واحد ومعين.

وهذه الإقامة في فرنسا جعلته يتوصل إلى قناعة أنّ فرنسا التّي يعيشها في باريس هي نفسها فرنسا المستعمرة، ولا يوجد حقوق ومساواة للطالب الفرنكوفوني نلاحظ أنّ بن نبي يحمل أفكارا معادية للإستعمار وهذا ما أثر على فلسفته وفكره.

إنّ بن نبي قرأ لإبن خلدون، والكواكبي، ورسالة التوحيد لمحمد عبده.يقول بن نبي" أمّا كتاب محمد عبده وهنا أتحدث عن المقدمة الهامة المترجمة حول غنى الفكر الإسلامي عبر العصور فقد أعطاني مستندا للحكم على فقره المحزن اليوم."[1]كان لهذه الثنائية الثقافية (الإسلامية والغربية) أثرها في تكوينه الفكري، وانعكاساتها الواضحة في كتاباته التي تميزت بالمزاوجة بين المصدرين: بين الانتماء لحضارة الإسلام والرغبة في التطوّر. "هذه القراءات شكلت بالنسبة لي قوة أخرى من التنبيه في المجال الفكري".[2]

---

[1]– مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن، مصدر سابق ، ص66.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

2-أساسيات ومضامين مشروع مالك بن نبي(ميلاد الحضارة) :

حقيقة إن مشروع مالك بن نبي الفكري قد بدأ رحلته في السنوات الثلاث الأخيرة من النصف الأول من القرن العشرين، وبالتحديد مع صدور كتابه الأول الشهير " الظاهرة القرآنية" صدر في طبعته الأولى بالفرنسية سنة1946م، وصدرت طبعته الأولى بالعربية في 1958م. واتضحت ملامح المشروع سنة 1948م مع كتاب "شروط النهضة" وبعد ذلك توالت الأعمال في الصدور ليكتمل ملامح مشروع مالك بن نبي الفكري والفلسفي في أعمال قيمة أهمها: ميلاد مجتمع، وجهة العالم الإسلامي، مشكلة الثقافة، ومشكلة الأفكار في العالم الإسلامي.

إنّ المتصفح لكتابات مالك بن نبي يلاحظ بأنّه كتب عن قضايا العالم الإسلامي، ومشكلة الشعوب التّي هي مشكلة حضارية بالنسبة له. فقد بدأ من مشكلة الإنسان لدى فاتسمّ مشروعه بالطابع أو النزعة الإنسية، لأنّ الإنسان كان محور إهتمامه. وهذا منطلق من ذاته أولا، ومن الظروف التّي عاشها لذلك اعتبره أي (الإنسان) عنصر من عناصر الحضارة.

إنّ النقطة الأساسية التّي إنطلق منها بن نبي في بناء منظومته الفكرية هو ذلك التشابه بين ما بين الطفل والمجتمع، فميلاد الطفل ومراحل نموّه كنمو المجتمع وتطوّره" إنّنا نريد أن نعطي للقارئ العربي والمسلم فرصة التأمل في هذه المرحلة من تاريخ المجتمع، حين يولد، أو حين

ينهض، وذلك بأن نريه أنّ النهضة الحقة تقع في ظاهرة إجتماعية عبّر عنها النبي صلى الله عليه وسلّم في حديثه المشهور: لايصلح آخر هذه الأمة إلاّ بما صلح به أولها"[1]. معنى أنّه حاول أن يكون المجتمع فعل نهضوي ونموّه من نمو الطفل أو الإنسان يمر بمراحل وهكذا المجتمع من مرحلة الأشياء إلى مرحلة الأشخاص، إلى مرحلة الأفكار.

يرى بن نبي" أنّ الطفل إنسان منعزل في طريقه إلى الإندماج"[2] فتتبعنا لخطوات الطفل نجده في بداية النمو لا يدرك شيئا، وإنّما يعرف الأشياء فقط، ومن جهة أخرى لايعرف من يحيط به، ولكن شيئا فشيئا "يمتدّ بصره ويصبح يعرف بعض الوجوه ويميّز بين بعضها"[3].

فبلوغ هذا المستوى هو دخوله إلى معرفة عالم الأشخاص وبدخوله المدرسة يكتشف عالم التصورات، وعالم الأفكار، وعندما يتجاوز السن السادسة أو السابعة من عمره كما يقول بن نبي، فإنّه يصادف مشاكل وعقبات تبدو له معقدة ومركبة. ثمّ يكتشف أنّ ليس لديه القدرة على حلّها. إنّ الإنسان يجتاز طور الطفولة ثمّ طور الشباب، ثم طور الكهولة فالشيخوخة فيفقد القدرة على الإبداع والإبتكار.

---

[1]- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، الجزء الأول شبكة العلاقات الإجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، طبعة8، 2010، ص7، من المقدمة.

[2]- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بسّام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، دار الفكر، سوريا،الطبعة9، 2009، ص28.

[3]- المصدر نفسه، ص29.

هكذا المجتمعات البشرية يقول مالك بن نبي تجتاز هذه المراحل خاصة في نموّها النفسي والإجتماعي، لكل المراحل التّي يجتازها المجتمع ليست واضحة كلّ الوضوح كما هي عند الطفل" إنّ الإنتقال من مرحلة إلى أخرى ليس بالوضوح الذي نراه عند الفرد، فكلّ مجتمع مهما كان مستواه من التطوّر له عالمه الثقافي المعقد".[1]

وإعتبر الإنسان الحجر الأساسي في عملية البناء الحضاري، فالمجتمعات الحيوانية لاتنتج حضارة، هي حبيسة ميولها ورغباتها تركّز على الجانب البيولوجي، أمّا الإنسان فقد كرّمه الله وفضّله على باقي المخلوقات. لأنّ الإنسان بفضل حكمته وعقله أنشأ حضارات عبر الزمن. فلقد استغل كلّ خيرات الطبيعة لعمل نافع إستفاد منه، لذلك يرى بن نبي أنّ المشكلة الحضارية لا تتمثل فيما نملكه من أدوات، وإنّما تتمثل أساسا في جهازنا الإجتماعي الذّي هو الإنسان" فإذا تحرك الإنسان تحرك المجتمع والتاريخ، وإذا سكن سكن المجتمع والتاريخ."[2] انطلق مالك بن نبي من فكرة محورية هي أن نهضة أي مجتمع تتم في نفس الظروف التي شهدت ميلاده، وعلى هذا فإن إعادة بناء المجتمع المسلم الحديث لا بد أن تنطلق من الفكرة الدينية كأساس لأي تغيير اجتماعي.

---

[1]- المصدر السابق، ص36.

[2]- مالك بن نبي، تأملات، ترجمة: عمر بسقاوي،إشراف: ندوة مالك بن نبي، دار الفكر، سوريا، 1989، ص129.

نلاحظ أنّ فكر بن نبي يتأسس وفق محددين الإنسان والمجتمع وتفعيل العلاقة بينهما، فمشروعه يتأرجح بين الحاضر والتاريخ(الماضي)، والمستقبل وهذا ما سنحدده في شروط النهضة ومشكلة الحضارة. إنّ فكر ومشروع مالك بن نبي يتمحور في الجانب السياسي والإجتماعي للمجتمعات العربية ومشكلة الصراع الكبير الذي هو الحضارة الغربية،،إذن مالك بن نبي يبني مشروعه على فكرة العوالم الثلاث (الأشياء والأشخاص والأفكار). وبفضلها نستطيع أن نحدد قيمة أو درجة التحضروتربط بينهما الدورة الحضارية، والذّي يبني الحضارة هي الأفكار التّي هي فكرة غذائية للمجتمع فالحضارة تبنى على إطار ثلاث عناصر الوقت، التراب، والإنسان.

ومن أهم ومضامين مشروع مالك بن نبي الفكري والفلسفي أنّه إهتم بمشكلات العالم العربي الإسلامي من حضارة ونهضة والإقتصاد الإسلامي، ومشكلة الثقافة والدين والصراع كلّ هذه العوامل والميادين حاول تفعليها داخل المجتمعات الإسلامية.

3-شروط النهضة ومشكلة الحضارة عند مالك بن نبي:

إنّ الحضارة بمفهومها العام هي نمط من الحياة تشمل التقدم والرقي، في المجال العلمي والثقافي والأدبي والإجتماعي، والسياسي. ويرجع أصل الحضارة إلى الإستقرار الذّي بدأ مع ظهور الزراعة، حيث أنّ هذا الإستقرار ساعد الإنسان على إنشاء المدن واكتساب العلوم والفنون، وفتح للمجتمعات أبواب التقدّم والتطوّر. إذن الحضارة هي نظام

إجتماعي مكّن الإنسان على الزيادة من إنتاجه الثقافي والفكري. كما جاء في لسان العرب لإبن منظور"في مادة حضر أنّ الحضارة تعني الإقامة في الحضر أي في المدن والقرى"[1].

يعرفها مالك بن نبي "إنّها جملة العوامل المعنوية والمادية التّي تتيح لمجتمع ما أن يوفّر لكل عضو فيه جميع الضمانات الإجتماعية الازمة لتطوّره".[2]فكلّ شعب من الشعوب، وكلّ فرد من المجتمع له واجبات على وطنه ومجتمعه، وذلك بغرض الإنفتاح على قدراتهم العقلية وإبراز وإكتشاف مواهبهم، فإن قام المجتمع بهذه الواجبات أصبح مجتمعا متحضرا. وهو تعلّم الإنسان كيف يعيش في جماعة تدفع به إلى تنظيم علاقاته ومنظوماته داخل المجتمع. ولقيام هذه الحضارة لابدّ من توفر ثلاث عناصر أساسية في فكر بن نبي وهي: الإنسان، التراب، والوقت، يعني أنّ مشكلة الحضارة هي مشكلات تتألف من هذه العناصر الثلاث وهذه العناصر لابدّ لها من عوامل تؤثر في حركتها وهي الفكرة الدينية التّي أتت مع الحضارة خلال التاريخ. إنّ مركب الدين يكمن في المزج بين هذه العناصر، فهكذا فالحضارة تتوقف على بناء الإنسان والإعتناء بالتراب والزمن. فإن حضرت ونفدت هذه الشروط سنخرج من عتمة التخلف والإستعمار وحتّى الصراع.

---

[1]– إبن المنظور، لسان العرب، المجلد الثاني ، مرجع سابق ،ص 103.

[2]– مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سبق ذكره، ص42.

الإنسان: لقد ميّز بن نبي بين الإنسان والحيوان، واعتبر الإنسان الجوهر والمركز في البناء الحضاري، لأن الإنسان هو المنتج لا المستهلك. إنّ المشاكل التّي تحيط بالإنسان تختلف من حيث البيئة والمحيط الذّي يعيش فيه فبن نبي يؤكد على أنّ لا يمكن التمييز بين رجل أوروبا المستعمر ورجل العالم الإسلامي القابل للإستعمار، والتاريخ هو الرابط بينهما من حيث التركيب والمرافقة. يتسأل بن نبي :كيف يؤثر "الإنسان في تركيب التاريخ"[1]؟

بقول بأنّ الفرد يؤثر في المجتمع بفكره، وبعمله، وبماله يعني هناك توجيهات تتحكم فيه وهي: توجيه الثقافة وتوجيه العمل وتوجيه رأس المال. فالتوجيه نابع من القراءة الأساسية للواقع المعيش، ويسير على الوحدة في الهدف، كما يعتمد التوجيه حسبه على تجنب الإسراف في الجهد وفي الوقت.

ومن أجل بلوغ الأهداف المنشوذة يجب الإعتماد على الأساس الثقافي الذّي بدوره يبنى على الدستور الأخلاقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والصناعة (التقنية). لكن الملاحظ على بن نبي أنّه ركزّ على التوجيه الثقافي والتوجيه الأخلاقي. وعندما يتكلم بن نبي عن الإنسان يتكلّم عن المرأة باعتبارها فردا من المجتمع له دوره وكيانه.

---

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، ترجمة: عبد الصبور شاهين وعمر بسقاوي، دار الوعي، الجزائر، 2012،ص 83.

التراب: يعتبره بن نبي عاملا أساسيا من عوامل الحضارة، والتراب عنده هو الأرض، ولاتقاس بحجم مساحاتها بل بقيمة أهلها " فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة، وحضارتها متقدمة، يكون التراب عالي الثمن، وحينما تكون الأمة متخلفة يكون التراب على قدرها من الإنحطاط".[1]
ويقول أيضا" إنّ التراب في أرض الإسلام عموما على شيء من الإنحطاط، بسبب تأخر القوم الذي يعيشون فيه"[2]، مالك بن نبي يحاول أن يبرز أنّ الدولة أو المنطقة هي التّي تحدد الأبعاد ومن ثمّ بلوغ الغايات المرجوة فرديا واجتماعيا داخل هذا التراب. حين نتكلّم عن التراب نتكلم عن الدور الحقيقي والفعال في بناء الحضارة.
الزمن:(**الوقت**) الزمن رافق الإنسان منذ أن خلقه الله على هذه الأرض، فلا يوجد شعب يمارس نشاطه خارج إطار الزمن" إنّه نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل"[3]، فالزمن هو جزء من التاريخ يجب المحافظة عليه ليبقى جزءا من الحياة وجوهرها، فالحياة والتاريخ في العالم الإسلامي تخضعان للوقت أو الزمن باعتباره شرط ضروري في بناء منتجات الحضارة.

إذن جوهر عملية البناء الحضاري لا تتّم إلاّ عندما يعطي المجتمع أهمية كبيرة لعالم الأفكار، على حساب عالم الأشياء يعني تقديم الدوافع

---

[1]–مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص139.
[2]– المصدر نفسه، ص139.
[3]– نفسه، ص145.

التّي تحرك المنتجات المادية.ف"لا يمكن بأي حال من الأحوال لركام من المتناقضات التّي جمعت بشكل فوضوي رغم تنافرها أن تسهم في بناء حضارة، لأنّ أي حضارة ما هي إلاّ ذلك المتكامل المتجانس الناتج عن جهود الأفراد والجماعات، أمّا التكديس فهو غير ذلك تماما"[1]، ويرى بن نبي أنّ التكديس في المجتمع ظاهرة مضرة، وهي تظهر حتّى في الأفكار"[2]، ولحلّ مشكلة الحضارة يجب حل ثلاث مشاكل كما سبق الذكر: مشكلة الإنسان وتحديد الشروط لإنسجامه مع سير التاريخ، مشكلة التراب وشروط إستغلاله في العملية الإجتماعية، ومشكلة الوقت وبعث معناه في نفسية وروح كلا من الفرد والمجتمع.

كما أنّ الحديث عن البناء الحضاري يجعلنا نتتبع بن نبي في قوله أنّ الثقافة بمفهومها الفلسفي والفكري فحسب، ولكن بمفهومها البراغماتي العملي. لأنّ المشكلة لا تنحصر في فهم الثقافة، التّي هي" مجموع ثمرات الفكر في ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون"[3]، وإنّما في تحقيقها عمليا، لذا يرى مالك بن نبي أنّ الثقافة هي هي التركيب العام لتراكيب جزئية أربعة وهي: الأخلاق والجمال والمنطق العملي

---

[1]- محمد عاطف، معوقات النهضة ومقوّماتها في فكر مالك بن نبي، ط1، دار قرطبة للنشر، الجزائر، 2009،ص 50.

[2]- مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 166-167.

[3]- مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، ترجمة: عبد الصبور شاهين ، دار الفكر المعاصر، بيروت، طبعة4، 2000، ص28.

والصناعة. وإذا أردنا البحث في مشكلة الثقافة كما يقول بن نبي وجدنا أنفسنا نواجه أسلوب الحياة وأسلوب السلوك الذّي ينسجم معها،"تصبح الثقافة نظرية في السلوك، أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة."[1] ذلك على المجتمعات التّي تنبغي النهوض أن تطهّر عاداتها وتقاليدها أي إطارها الثقافي بصفة عامة ما يسميه بن نبي "العوامل القتالة".

تكلّم بن نبي عن مفهوم القابلية للإستعمار ومعامل الإستعمار، وخلاصته أنّ الفرد الجزائري المسلم ساهم في بناء الحضارة الإسلامية، وذلك بفضل قيمتين قيمة طبيعية وقيمة إجتماعية، إنّ الإستعمار أدرك هذه القيمة الطبيعية وخاصة في مجموع الثورات التّي قامت بها وانهزمت فيها، فإدراكها للقيمة الطبيعية لم تدرك نقصها بل رفعت من قيمة شعبها ونقلت هذا النقص إلى المواطن الجزائري في مسه في قوته الطبيعية والإجتماعية.

لكن السؤال الذّي يواجهنا ليست فرنسا وحدها التي استعمرت، كما أنّ الجزائر ليست وحدها التي وقعت تحت السيطرة الإستعمارية؟ لقد أجاب بن نبي عن هذا السؤال ضمنيا في قوله:"ولكي نتبع المقياس الصحيح في درس الإستعمار نحتاج أن نراه في أعماق التاريخ وأن نوسّع نطاق البحث فيه لأنّه بالشيء الذّي يخصّ علاقات الجزائر بفرنسا

[1]- المصدر السابق، ص88.

فحسب، ولكنّه يهم بصفة عامة علاقات الحضارة الغربية بالإنسانية منذ أربعة قرون"[1].

إنّ ظاهرة الإستعمار في نظر بن نبي تعود أصولها إلى روما، فهي التّي استعمرت عدّة شعوب وحضارات، وإنّ استعمار روما لتلك الشعوب يعتبر نكسة في التاريخ الإنساني،يقول " إنّ مايميّز العبقرية الرومانية إنما هو الروح القيصرية (الروح العسكرية)، وإنّ مايميّز الحضارة الإسلامية هو الروح الإنسانية"[2]. أمّا القابيلة للإستعمار فهو معامل داخلي على حساب أنّ الإستعمار هو المعامل الخارجي فهذه القابلية تسيطر على الشخصية الإنسانية في البلاد المستعمرة –بالفتح– وهي نتيجة طبيعية لهشاشة البناء الثقافي لهذا الإنسان حيث يؤكد بن نبي أنّ الإستعمار يلوث الإنسان، وأنّ تصفيته من رواسب الإستعمار أصبح أهم عمل ثوري، فلا يمكن بناء وطن مستقل من غير بناء إنسان مستقل ولا يتّم بناؤهما إلاّ بفكر تحرري، وبثقافة أساسها الأنا الثقافي(الهوية) التّي هدفها التفتح على الأخر (العصرنة والحداثة).

[1]– مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص152.

[2]– المصدر نفسه، ص154.

خاتمة:

يعدّ مالك بن نبي من أبرز المفكرين الجزائريين المعاصرين اللّذين عنوا بالبحث العميق فيجذور البناء الحضاري، ويكفي أن نقرأ له كتاباته الفكرية لنعرف ذلك، فعند قرائتها سنكتشف قوة التحليل وعمق الطرح.فتأثره بأهم المرجعيات الفكرية ساهم في تطوّر أبحاثه وأفكاره، يؤكد بن نبي في مشروعه أنّ جوهر البناء الحضاري ينطلق من الفكر، لذا فالحضارة هي التّي تلد منتجاتها ولا يمكن بناء حضارة بشراء منتجات حضارة أخرى. والذّي يبني الحضارة هو الأفكار التّي تحدد قيمة التحضر عند الإنسان، فقد لاحظ أنّ المجتمع الإسلامي هو مجتمع يفتقد للأفكار مجتمع يحارب بالأسلحة وليس بالأفكار، فمن عوامل البناء الحضاري هو الوقوف عند عالم الأفكار وليس الأشياء. لأنّ النهضة لا تتمّ إلاّ بالإرتقاء من عالم الأشياء إلى عالم الأفكار، فالنهضة ليست هي الحضارة بل هي العملية التّي تبني الحضارة بواسطة عالم الأفكار الّي هو الجانب الثقافي للمجتمع أو الأمة.

لقد إستنتج بن نبي أنّ الحضارة تبنى على الأساس الثقافي، لذلك جاء سؤال النهضة عنده سؤال من التراث إلى الحداثة. يبدو لنا أنّ بن نبي كان يحمل مشروع حضاري متكامل أساسه الثقافة التّي تتماشى مع مكونات الهويّة للفرد العربي المسلم، لهذا يصبّ هذا البحث في إطار استنطاق مفهوم النهضة وشروطها في بناء الحضارة وميلادها في حدود أفكار مالك بن نبي المفكر الجزائري.

وأختم بأنّ مالك بن نبي عندماحددّ معادلة النهضة والحضارة قال: أنّ الحضارة عبارة عن إنسان + وقت + تراب. وكل نهضة دخلت متحف الحضارات إنّما احتاجت إلى وقت وربمّا كان طويلا حتى أرست دعائمها وركائزها . ونهضة العالم الإسلامي هي من صنع رجال الفكر والثقافةوهي أحد المسؤوليات والواجبات الخاصة بهم.

" إن العلم الأنثروبولوجي يعلمنا كيفية التعامل مع الثقافات الأخرى بروح منفتحة متفهمة، وضرورة تفضيل المعنى على القوة والسلطة، ثم تفضيل السلم على العنف، أو المعرفة المنيرة على الجهل المؤسس أو المؤسساتي. وإذا ما تم الإجماع على هذا التوجه المعرفي، فلا بد أن نعيد النظر في جميع العقائد والسنن الدينية عن طريق إعادة القراءة لما قدمه الخطاب الديني عامة والخطاب النبوي الخاص . "

محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، ص6 .

ينطلق محمد أركون في مشروعه النقدي للفكر العربي الاسلامي من فكرة أساسية مفادها أنه و بما أن الذهنية العربية أو العقل الإسلامي لا يتقبل و لا يستطيع إنتاج أية فكرة أو العمل على التنظير لأي مشروع فكري ثقافي دونما العودة للنص الإلهي – القرآن – أو النبوي – الحديث – . الذي شكل ويشكل إلى اليوم الإطار العام والقاعدة الأصل التي ينطلق منها في بناءه لمنظومته الفلسفية الإبستيمولوجية وتصوره لطبيعة سير العلاقات المعرفية .فإن المشكل الأول الذي يمكن الانطلاق منه لمعالجة الأزمة المعرفية التي يعيشها الفكر الإسلامي هي بالعودة إلى قراءة و إعادة قراءة هذا النص .

فالرهان المطروح اليوم أمام المفكر المسلم هو العمل على محاولة بناء وإعادة التأسيس لمنظومة معرفية تخلل الإيديولوجيا السائدة، وإعادة القراءة والاجتهاد من خارج المنظومة الموروثة لا الاستدراك داخلها فقط، بحيث تأسس لثقافة الاختلاف والتعدد من موقع الرحمة والإثراء المعرفي و الثقافي لا من موقع الهيمنة ونبذ الآخر المختلف في الرؤيا.

بعبارة أخرى، العمل على تفكيك آليات وبنيات اشتغال هذا الفكر ومن ثم إخضاعه لإعادة التركيب . خاصة لما يصطلح عليه محمد أركون بدائرة الآمفكر فيه والمستحيل التفكير فيه؛ ويعني به كل ما عملت السلطة سواء الدينية أو السياسية على قمعه، ونعني ها هنا الاستخدامات الأيديولوجية للخطاب الديني، فالنظام المعرفي المنتصر دوما ما يسارع إلى " فرض روايته الرسمية لما حدث عن طريق القوة، ثم يسكت صوت الآخر ، صوت القوى المغلوبة أو المهمشة، ثم يحذفها تماما حتى لكأنها لم توجد في التاريخ "[1].

وأبرز مثال هي المعتزلة التي حوربت واعتبرت خارجة عن السلطة في فترة من الفترات. في حين تبنتها السلطة السياسية حينا آخر، وعملت على تبني أفكارها واعتبر كل من رفض فكرها خارجيا ورافضيا .

طبعا، لا يمكن إنكار أن في كل مجتمع هناك تدخل للسلطة وضرورة لوجود قوانين تنظم البشر، ومن ثم هناك قانون وضعي بجانب القانون

---

[1]– محمد أركون ، قضايا في نقل العقل الديني ، تر. هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ،1998 ، ص 150 .

الإلهي أي المنزل، وأن كل مجتمع لا بد وأن يعمل على تكييف دوافع أفراده وتحويرها، بحيث يتمكن من ضبطها وضبط الأهداف والنتائج، فهو بشكل من الأشكال ينظم ويشكل الرغبات والحاجات.

وانطلاقا من هذا، نجد أن أي مجتمع ما إلا ويمارس دورا قمعيا في إطار علاقاته بالبنى الإجتماعية القائمة " فالتطور الحضاري اقتضى تشديد القمع وإلحاقه بأشكال السيطرة التكنولوجية والآشخصية ولئن تنوعت أشكال السيطرة ، فإن ما لم يغب أبدا هو سيطرة الإنسان على الإنسان " [1].

لكن ما هو مرفوض هو أن يستحيل هذا الكبت المجتمعي إلى قمع، ويمتد إلى درجة أنه يحول بين أي شيء ما ووصوله إلى وعي الإنسان إذا ما وجد هو أنه لا يناسبه ، فنعلم " أن جوهر الكبت ما هو إلا إقصاء شيء و إبعاد له عن حيز الوعي، فالكبت حسب هذه الإحالة هو العملية النفسية التي تحول دون شيء ما ووصوله إلى الوعي وتحاول الإبقاء على أية خاطرة أو تمثل خارجة " [2] .

وهذا ما يمكن أن نطلق عليه " بالقمع الزائد " الذي يكون مطبوعا بلا عقلانية واضحة، وهذا الحال الواقع فيه العقل الاسلامي بحيث لم يعد يسمح لأي تفكير بأن ينطلق من مقدمات لم يؤصل لها. وتمثل

---

[1]– محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، تر. فتحي الرقيق ، دار الفارابي ، بيروت، لبنان، ط1 ، 1994، ص 132 ، 133.

[2]– المرجع نفسه، ص 88 .

الانتفاضة على هذه العملية القمعية الآواعية الراسخة في المخيال الاجتماعي الخطوة الأولى في سبيل التحرر .

فالمخيال يسيطر دوما سوسيولوجيا وسياسيا على المجتمع، وغالبا ما يساهم في تشكيل النظام المعرفي للمجتمع، وغالبا ما يساهم في تشكيل النظام المعرفي للمجتمع، وهذا يتجلى بوضوح في الأفكار الدينية أو المعرفية التي تمارس التعبئة الإجتماعية." فالدين يهدف بصراحة إلى الرفع من شأن كرامة الشخص البشري، ولكنه من جهة أخرى يشكل ذروة مقدسة متلاعب بها من قبل الفاعلين الاجتماعيين"[1].

وفق هذا المشروع فقط، والقاضي بضرورة القيام بدراسة متعمقة للتراث الديني أو الثقافي بحيث تنطلق من النص الأصلي الأول ومحاولة قراءته وفهمه وفق آليات اشتغال الفكر المعاصر والخروج من الدائرة المسطرة من قبل الموروث، يمكن لنا أن نؤصل لفكر أو فلسفة عربية إسلامية مؤطرة وفق أطر علمية وفكرية أصيلة أصالة الهوية، قائمة على ثقافة النقد وقبول المغايرة، ومن خلال هذا يمكن لنا تحقيق التناغم في الوقت ذاته مع الفكر الإنساني ككل والطموح نحو الكونية .

إن النزوع الى احتكار الحقيقة لكل ذات جعلت الآخر ـ وإن كان من داخل المنظومة المعرفية أو الأيديولوجيةـ يسعى الى تأسيس

---

[1]– محمد أركون، من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، تر. هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان ، ط 2 ، 2005 ، ص 55 .

إيديولوجيا وهوية خاصة به يلبسها رداء الحق ـ فوق الحقيقة ـ الأمر الذي نحى بمفهوم الاجتهاد من الرحمة ـ نسبة الى الحديث الشريف ـ الى نبد الآخر من موقع ـ التكفير ـ اخراجه عن الأنا الذاتوي ـ أي النحن ـ، فأصبح السؤال: إلى أي جهة أو ايديولوجية تنتمي ؟ يحل مكان السؤال الفلسفي من أنت؟، الأمر الذي جعل العقل العربي الطامح الى التنوير يصطدم بجدار عتيق ـ لا أصيل ـ يتأسس على فرضية كون الاجتهاد الغرض منه الاصابة فقط لا غير، وهو الأمر الذي يؤكد هيمنة أطر التقليد وفكر الانغلاق بشكل يخلق التعصب في الذهنية العربية .

وهذا ما ساهم في خلق الفكر الأرثوذكسي، وهو مصطلح استحدثه أركون لكي يعبر به عن ذلك الجانب الذي يقصد منه الصحة والاستقامة، فكل طائفة أو جماعة، غالبا ما تفرض افكارها على مجتمع ما رافضة كل مختلف فيه ، تعتبر طائفة ارثوذكسية .

من هنا ينطلق محمد أركون للاشتغال على فرضية مفادها ضرورة العمل على كسر السياج الدوغمائي المغلق الذي يلف العقل العربي بحيث لا يسمح له التفكير والإبداع من خارج الأفكار والمبادئ التي عمل على تأسيسها منذ القدم أي من خارج المفكر فيه، وبخاصة ان علمنا أن هذه الأفكار ما هي إلا اجتهادات وقراءات بشرية قدمها السلف للنص، والمشكل يتعاظم أكثر عندما يستلحق التقديس بهذه

الأفكار أو كما يعبر عنها أأكون بالمقدس المستلحق حتى وإن تعارضت مع النص الالهي .

إن القرآن الكريم هو بمثابة النص التأسيسي الأول في الإسلام، وقد تمخض عنه نصوص ثانية شارحة له أو معلقة عليه ، مما استدعى ظهور نص جديد . لذا يشدد أركون على ضرورة عدم الخلط بين النص الأصلي – الإلهي – الذي يتمتع بانفتاح فكري واسع جدا، وبين النص البشري الذي اكتسب مع مرور الوقت قدسية إلهية و تمركز داخل المخيال العربي الإسلامي باعتباره الأصل الأول، وغطى بشكل تام جدا على المعطى القرآني الأول بينما ما هو إلا محاولة بشرية للفهم .

فلا تجب الغفلة على أن للنص دلالات حرفية وأخرى حافة به وهذا ما يجعل من عملية القراءة عملية محفوفة بالتوترات، فالتمييز بين المركز والهامش، بين الأصيل والدخيل يستوجب " تنظيف اللغة بكل مفرداتها وتراكيبها من الدلالات الحافة والمحيطة، والموروثة من اللغة الأرثوذوكسية، لكي نستطيع التفكير في الإسلام بشكل جذري أو بشكل علمي فلسفي "[1] .

و"مع سيل المعاني المتدفق عبر النصوص لا زالت تواجهنا مشكلة عميقة ، و هي كيف يمكن أن نجد طريقة لقراءة عمل شخص آخر، و

[1]– محمد أركون ، الأخلاق و السياسة ، تر.هاشم صالح ، دار الإنماء القومي ، منشورات اليونيسكو ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1990 ، ص 176 .

كيف يتأتى لنا أن نعرف كيفية قراءتها ما لم نكن نعرف شيئا عن شخصية من قام بكتابتها ومن ثم لنا ان نقرأها " [1].

فإنه من الصعوبة بمكان، إيجاد نقطة محددة يمكن العودة إليها ما بين النص والحقيقة، خاصة إذا ما كان النص يفيض بالمعاني. فهذا يولد قراءات متعددة ولانهائية للنص الواحد . فما بالك بالنص الديني – القرآن – إذ نجده نصا واسعا جدا وذو معنى فضفاض ويحمل دلالات وتأويلات كثيرة، ودوما ما رسخ الموروث دوما فكرة أنه صالح لكل زمان ومكان، إذن سيكون من الجهل الاقتصار على التفسير القديم دونما محاولة القيام باجتهاد تفسيري يقدم لنا الطرح القرآني وفق منظور معرفي معاصر يعالج الأحكام المعاصرة .

وهذا من أبرز العوائق الإبستيمولوجية التي يعيشها الفكر الإسلامي التي هي بحاجة إلى عملية زعزعة و إزاحة، فقد شكلت هذه النصوص الشارحة نصا مقدسا لا يمكن الخروج عنه، مما أعاق التفكير خارجها . طبعا لا يصرح بهذا علنا لأن التفسيرات المختلفة للقرآن من قبيل تفسير ابن كثير والطبري تعتبر تفسيرات شارحة لا أقل ولا أكثر، لكن الإلحاح على العمل بها وتجريح كل من حاول النقد أو المخالفة والقول بما يخالفها، هو ما يجعلها إلى اليوم تعتبر نصوص صحيحة رغم مرور

[1] – مالوري ناي، الدين الأسس، تر. هند عبد الستار، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1 ، 2009 ، ص 262 .

المئات من العقود هذا هو ما يستدعي القول بأنها الآمفكر فيه يعتبرها نصوصا مقدسة .

إن كل مفسر أو باحث إنما يحاول أن يوصل المعنى الذي فهمه من النص الأصلي، لكن التساؤل المطروح أي هذه التفسيرات يمكن قبولها على أنها الأكثر صدقية ؟ و أيها تعتبر الأقرب إلى المعنى الأصل. ففهم النصوص يتطلب "أيضا النظر إلى كيفية خلق القراء للمعاني، إما بوصفهم أفرادا أو أعضاء في جماعات تفسيرية، وهذا يعني أن النصوص تصبح لها معان محددة من خلال قرائها، وليس من خلال كتابتها فحسب ".[1]

إذن وجب علينا التركيز على فكرة أساسية و هي ضرورة التمييز "بين المعنى وأثر المعنى، إذا ما علمنا أن هذا الأخير كان قد رسخ من قبل الخطاب الديني، تم تدعيمه من قبل خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية؟ أي تم ترسيخه وتدعيمه بصفته جوهرانيا، معصوما، مقدسا، يتعالى على كل المشروطيات العرفية للغة ،و التاريخ ،و الذاكرة الثقافية الجماعية"[2] .

قد يستغرب القارئ هذا القول ، لكن هذا هو واقع الحال بالنسبة للعديد من الأفكار التي أثبتت التحليلات التفكيكية أنها لا تنسجم

---

[1]– مالوري ناي ، الدين الأسس، تر. هند عبد الستار ، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، لبنان، ط 1 ، 2009 ، ص 289

[2]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص 53.

مطلقا مع المعنى المراد من النص، ومن أبرز الأمثلة مجموعة من الأحاديث الموجودة والمثبة باعتبارها صحيحة في الصحاح قد أثبت فعلا تعارضها المطلق مع النص القرآني .

بالإضافة إلى هذه النقاط المذكورة آنفا علينا التذكير بأنه " دائما ما تكون النصوص الدينية جزءا من مجال أكبر وهو الأنشطة الثقافية من خلال قراءة النصوص الدينية القيام بفحص أكثر من محتوى هذه النصوص ، و لكن أيضا فحص سياقها واستخدامها "[1] .

من جانب آخر علينا عدم إهمال الانطباع الذي يخلفه النص لدى القار ئ ، بعبارة أخرى ما يصطلح عليه في الدراسات الحديثة " بنظرية استجابة القارئ " التي تعد من أهم المجالات المدروسة اليوم، فهي وإن ظهرت و طبقت بشكل عام على النصوص الأدبية إلا أنها امتدت لتستخدم على النصوص الدينية ومتابعة سياقاتها ، بحيث تطرح أسئلة خاصة وعلى مستويات متعددة: من أين يأتي معنى النص؟ ما الذي أعطى له هذا المعنى ؟ لماذا قدم بهذا الشكل دون شكل آخر ؟ .

بالاضافة الى دراسة سبب الأثر الواسع الذي يتركه نص دون غيره، فعلم الألسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق ، أو فعل إنتاج النص من قبل المتكلم، وبين المنطوقة أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق. أي النتيجة اللفظية الكلية لعملية النطق"[2]ومن خلال هذه

---

[1] – مالوري ناي ، الدين الأسس ، مرجع سابق ، ص 289 .

[2]– محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص125

العملية يمكن للباحث أن يحدد درجة ومستوى تدخل الكاتب أو القارئ في انتاج المعنى وبين الخيارات المعروضة من قبل الناطق أو المتكلم .

لذلك وجد أركون في الارتكاز على العلوم الحديثة منفعة كبيرة، لإحداث تغيير ابستيمولوجي يكسر التسييج الواقع فيه الفكر العربي الإسلامي، واستبدال العقل الآهوتي بعقل استطلاعي منبثق من تلك الحاجة التغيير والبحث المستكشف .

هذه الأخطاء المعرفية والفكرية التأسيسية لقواعد الفكر الاسلامي، هي ما دفعت أركون للتأكيد على ضرورة إخضاع التراث الاسلامي لقراءة علمية نقدية منفتحة على أية استنتاجات فكرية جديدة، حتى وإن تعارضت مع سابقاتها من الافكار. وما يتيح لنا التوصل لمثل هذا التطور الإبستيمولوجي هو الاستفادة من المناهج العلمية المستحدثة التي طورها الغرب لدراسة فكره الخاص به لما حققته من نتائج عادت عليه بالمنفعة .

فالمشكلة تتعلق "بالتأخر المريع الذي تعاني منه الدراسات العربية والإسلامية. فتراثنا غير مخدوم علميا، أقصد غير مدروس وغير مكتشف ولا مضاء على عكس التراث الغربي.... وهو تأخر مرتبط بقوة بتلك

المعالجة المعرفية والوجودية والإيديولوجية لما كنت قد دعوته بالظاهرة القرآنية والظاهرة الإسلامية "[1].

من هنا الرغبة الشديدة المتولدة لدى أركون للقيام بمحاولة تفكيكية لتلك النظرة التقليدية للتراث و الراسخة منذ مئات السنين ، لكي تحل محلها نظرة جديدة تعتمد على العلوم الإنسانية الحديثة و المعاصرة ، التي تميزت بأن آلياتها المعرفية تحاول أن تؤشكل كل فكرة مطروحة أو قراءة متداولة ، أي إخضاعها لعملية تساؤل منطقي عقلي و ترفع عنها الإكراهات المتنوعة ، و من خلال هذا فقط يمكن أن يكتسب الفكر العربي الإسلامي الطابع التحرري .

إذن هناك حاجة للأخذ بالتجربة الغربية التي عنت بخلق المناهج والإشكالات الجديدة لدراسة علم التاريخ و علم الأنتربولوجيا وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات، أخذا موظفا لقدرتها على زعزعت الأسس الدوغمائية المرتكزة عليها الأفكار العربية الإسلامية ومن ثم تفكيك وإعادة تركيب لتلك العلاقات الغير سوية، لا أخذا ثابتا محاكيا تماما لحذافير التجربة الغربية .

إن ما سبق من الذكر هو ما دفع بأركون للعمل على مشروع فلسفي نقدي اطلق عليه اسم "الإسلاميات التطبيقية "، وهو مشروع قائم بالدرجة الأولى ليحل محل الدراسات الإستشراقية أو كما يصطلح

---

[1] محمد أركون، نحو نقد العقل الإسلامي، تر.هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط 1، 2002، ص 24 .

عليها بالإسلاميات الكلاسيكية، والتي وجه لها نقدا لاذعا بسبب التحيز الواضح الذي تجلى في الدراسات الغربية للتراث الإسلامي بحيث لم تحاول العمل وفق الآليات المعرفية التي اشتغل عليها الغرب لتجديد تراثه الفكري. بل اكتفت بالوصف واعادة طرح الأفكار كما وضعها الفقهاء والعلماء القدامى، أي بنفس الطرح الإيديولوجي والمسطر من قبل السلطة السياسية، دونما الخوض في البحث بجدية عما يطلق عليه أركون بدائرة الآمفكر فيه والمستحيل التفكير فيه. ومحاولة الاشتغال على محاربة العقل الأرثوذكسي الذي أعاق التطور الحضاري لدى المسلمين." فالواقع أن المستشرقين يكتفون بالمعاينة والتفحص السريري إن جاز التعبير لموضوع دراستهم ، أكثر مما يساهمون في الجهد التنظيري انطلاقا من أمثلة وحالات تاريخية مختلفة عن تلك التي تغذي بشكل عام ممارسة العلوم الإجتماعية بوصفها منتجات للمجتمعات الغربية وأدوات لها"[1].

يورد أركون مثالا على ذلك فيقول "مثلا مارسيل غوشيه صاحب النظرية التي تقول بأن المسيحية هي الدين الوحيد الذي يقبل بالعلمانية، بالخروج من التدين التقليدي وبالتالي يتيح التطور ولا يقول شيئا عن الإسلام. بل وحتى الفلاسفة الكبار كبول ريكور وإيمانويل ليفيناس اللذين طالما تحدثا عن التراث اليهودي–المسيحي وحللاه بعمق

[1]– محمد أركون ، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، تر . هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت، لبنان ، ط 4 ، 2011 ، ص 295 .

من كافة النواحي لا يقولان كلمة واحدة عن الإسلام...وأنا أتساءل : لماذا كل هذا النبذ للإسلام؟ لماذا لا تطبق عليه المناهج التحديثية الرائدة نفسها التي طبقت على الدينين الآخرين ؟ أليس الإسلام دينا كبيرا و تراثا تاريخيا طويلا وعريضا ؟ "[1] .

من هنا كان الانطلاق الأركوني بالعمل عل طرح مشروعي تفكيكي للبنيات المعرفية سواء المكتوبة أو الشفهية ومن ثم واعادة التركيب، غايته الأخيرة تحقيق التطور الحضاري والخروج بالإسلام من الدائرة الرسمية المغلقة للانفتاح على الآخر المختلف عنه والمتشارك معه في الإنسانية، والعمل لأن يستحيل القرآن من مدونة مغلقة إلى منفتحة تدفع بالقارئ والباحث إلى الإبداع والإكشتاف بما هو نص واسع خلاق.

فلقد "آن الأوان بالنسبة الفكر الإسلامي لأن يقطع إن لم يكن مع الخطاب التبجيلي الذاتي للذات، فعلى الأقل يوازنه بخطاب آخر، وهو خطاب الفكر الجاد والمسؤول. وأقصد بذلك أن عليه أن يتخذ القرار التالي: أن يتحمل مسؤولية المخاطر الحديثة للمعرفة العلمية وذلك بالتضامن مع جميع التراثات الثقافية الكبرى للبشرية " [2] .

---

[1]– محمد أركون تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة ، تر.هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2011 ، ص 63 .

[2] – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص106 .

إن الهدف من تطبيق الإسلاميات التطبيقية ليس زحزحة الدوغمائية التي تعاني منها العقلية العربية الإسلامية فقط، بل الهدف يتعدى إلى محاولة لإعادة بلورة عمليات تفكيكية تحليلية تركيبية تعمل في النهاية على كشف المفكر فيه والآمفكر فيه والمستحيل التفكير فيه، ثم العمل على تحريره وإعادة صياغته على نحو تاريخي حضاري جديد .

وعليه يكون هدف محمد أركون، هو التطلع إلى تجاوز العمل الإبستيمولوجي الذي يعنى بدراسة التراث الإسلامي فقط، ليشمل العمل الشمولي الحضاري الحاضر أي "تعرية آليات اشتغال الفكر والممارسة السياسية " .

أخيرا ، لا بد من التأكيد على أن إعادة التفكير في مسألة التراث الإسلامي من خلال المنظورات فلسفية التي فتحتها الانتربولوجيا والسيميائيات، سوف تجعل من الفكر الإسلامي فكرا قادرا على المساهمة بجدية في الفكر الإنساني الحديث والمعاصر.

وأصبحنا امام ضرورة تستوجب اعادة طرح سؤال من نحن ؟ وعلاقة الأنا مع الأنا الآخر داخل الذات ؟ ومعالجة هذا المشكل المتجذر الذي فتح الباب أمام إشكاليات أخرى زعزعت النظام المعرفي الأمر الذي يستدعي تحديد مكوناته وميكانيزماته .

إن السؤال يمثل اليوم ضرورة ملحة، فهو استقصاء وغوص في الأعماق وحفر في الأسس وتقص عن الأصول، وهو في النهاية استئصال، استئصال يقتلع الجذور، لأن السؤال هو بحث.

به فقط يمكن أن نكشف عن هوية الإنسان وهوية المكان والزمان اللذان يؤطرانه والطريق الذي يرسمه لنا هو البداية لانطلاق الفكر الذي يؤدي إلى الحقيقة .

قراءة في فلسفة الثورة الجزائرية للبخاري حمانة

الفدي فاطيمة الزهراء/جامعة وهران

إن الحديث عن إمكانية وجود خطاب فلسفي جزائري أصيل،يحيلنا إلى مجموعة متميزة من المفكرين والباحثين، الذين لم تمنعهم إزدواجية اللغة العربية/ الفرنسية من ترك بصماتهم وإثراء الفكر العربي، وتأكيد حضور هوية جزائرية ذات نفحات إسلامية، التي طالما حاول العدوان تجريدها وطمسها .

ضمن هذه النخبة نجد الأستاذ والمفكر "**البوخاري حمانة** "الذي حاول دراسة وفهم سيكولوجية الشعب الجزائري وثراثه، من خلال طرح عدد من الدراسات، حيث يعتبر كتابه الموسوم ب"**فلسفة الثورة الجزائرية**" واحدا من أهم الأعمال الفلسفية التي صدرت في الجزائر، حيث يراجع فيه المفهوم الفلسفي للثورة، ويقارن بين هذا المفهوم ومفاهيم أخرى متداخلة فما بينها مثل الإنقلاب والعصيان والتمرد...الخ.

يهدف هذا الكتاب إلى منح الثورة قدسيتها وقيمتها من خلال الخروج عن المألوف، ونقل الثورة من البحث التاريخي الذي يهتم بالأسباب والنتائج، إلى البحث النقدي الذي يبحث في الأفكار المتوارية التي قادت الشعب إلى تحقيق الإستقلال. "فكيف سيطرح البوخاري سؤاله عن هاته الفلسفة؟ وكيف أثرت ثقافته الإسلامية في بلورة فكرة نوفمبر فكرة الحرية والإستقلال التام ؟ ".

1. حياته:

البخاري حمانة مفكر وأستاذ التعليم العالي بقسم الفلسفة جامعة وهران،من مواليد مدينة فيمار – وادي سوف – جنوب الجزائر.بدأ مرحلته الإبتداشية بمسقط رأسه،ثم انتقل الى تونس ليكمل بها تعليمه الإكمالي والثانوي ،تم سافر الى مصر ليواصل فيها مشوارهالجامعي بجامعة القاهرة.تحصل على ديبلوم علم النفس عن رسالته المعنونة" الإدراك الحسي عند الغزالي"،ثم نال دكتوراه الحلقة الثانية- جامعة الجزائر (قسم الفلسفة) "التعلم عند الغزالي"،كما تحصل على دوكتراه الدولة -- جامعة وهران (قسم الفلسفة)- "فلسفة الثورة الجزائرية " [1].

تقلد عدة مناصب من بينها :

-رئيس الاتحاد العام للطلبة المسلمين الجزائريين بالقاهرة ،عضو اللجنة التنفيذية فيه 1962-1964،وموظف بالسفارة الجزائرية بالقاهرة ،مدير وكالة الأنباء الجزائرية بالقاهرة و المشرق العربي 1966-1972،رئيس لدائرة علم النفس وعلوم التربية 1972-1980،مدير معهد الفلسفة 1980-2000. كما شارك في عدة مؤتمرات دولية و وطنية [2].

2. علاقة الفلسفة بالثورة:

يعاد تعريف الفلسفة تقريبا في كل عصر وعلى أنحاء مختلفة، فهي من حيث اللفظ والدلالة المباشرة لكلمة فلسفة فهي **مشتقة من اليونانية وأصلها (فيلا – صوفيا)، ومعناه محبة الحكمة**[3]. فالفلسفة تتخذ موضوعات لها في المعرفة والوجود والقيم، و**إذا أضيف لفظ الفلسفة**

إلى الموضوع دلّ على الدراسة النقدية لمبادئ هذا الموضوع وأصوله [4].

فربط الفلسفة بالموضوع المراد البحث فيه والتدقيق، هو محاولة القيام بدراسة نقدية له، وكشف الأفكار والإلتباساالتصورات القابعة ورائه، والملاحظ في كتاب البوخاري أنه يعيد تعريف الفلسفة وفق رؤية ثاقبة، مفادها ان الفلسفة هي **النظرة المتميزة والنقدية للعالم أي الواقع، والهادفة بالتالي لا إلى مجرد تأمله ،بل غلى إعادة صنعه من جديد**[5].

كما أنه يربط مفهوم الفلسفة La Philosophie بالواقع ،من خلال مفهوم الثورةLa Révolution، والتي تعني في الأساس **كل حركة تؤدي إلى تغيير جذري في المجتمع دون عنف أو قهر** [6].

يعرف البوخاري مفهوم الثورة بأنها **فكرة هادفة وعاملة على تجاوز الواقع،فغن مثل ذلك التجاوز لا يتحقق...إلاّ بعد تمثله، تمثلا كفيلا بتمكينها من اختراق معطياته الظاهرية ،وصولا إلى النفاذ إلى الأسس الفكرية والنفسية والمادية التي يستند إليها ويستمد رسوخه واستمراره، لتقويضها ودحرها**[7].

بما أن الثورة هي وليدة فكرة، فهي ليست فكرة عادية وإنما هي فكرة متميزة وهادفة، ومايميزها أنها انتقلت من مستوى التنظير إلى مجال التطبيق، وهذا ماجعل البوخاري يربط ثورة نوفمبر بالفلسفة ،وذلك لما

أحدثته هذه الثورة من تجاوز الواقع الإستعماري وبعث الأمل في شعب كاد أن يندثر ثراته وأصالته ومقوماته وقيمه وعروبته وإسلامه. فنجاح الثورة الجزائرية هو نجاح للوعي الشعبي الذي فهم ظروفه تماما وتفاعل مع واقعه، وأحدث تغييرا في عالمه.

فالمنطلق الفكري للبوخاري جعله ينظر إلى هذه الثورة من زاوية مختلفة ، سعى فيها إلى ممارسة نفسية فلسفية متمحصة ، بغية الولوج إلى حقيقتها ولبّها وجوهرها، فهو يرى أن **دراسة أي ثورة أو حادثة تاريخية أخرى،بعيدا عن الجذور الفكرية التي مهدت لها، وكانت وراءها هي دراسة جوفاء وغير مجدية،لسبب بسيط وهو أن كل تاريخ أيّا كانت طبيعة أحداثه،بما فيها تلك التي تبدو لنا عشوائية، إنما هي وليد الفكر و قبل كل شيء** [8].

3. ارتباط الفكرة الوطنية بالوازع الديني:

يرجع البوخاري نشاة الفكرة الوطنية إلى العصور الأولى للجزائر ،فموقعها الجغرافي، الإفريقي، المغربي، الإسلامي جعلها عرضة للغزو الأجنبي وللحروب، فكانت أرضها وشعبها متشبع بالروح الحماسية لمواجهة أعدائه والدفاع عن هويته،وكانت فكرة تغيير وضعه حاضرة دائما في كيانه، ومن هنا لم تكن إذن فكرة نوفمبر **بداية الفكرة الوطنية تماما كالثورة التي تجسدت من خلالها بل كانت بمثابة النتيجة الطبيعية لجهود فكرية وروحية وطنية متوالية تمتد وتضرب**

جذورها القريبة الى اليوم الأول الإحتلال الفرنسي للجزائر 1830(...) تمتد وتضرب جذورها البعيدة في أعماق تاريخ الجزائر البعيدة [9].

كما أن دخول الإسلام إلى الجزائر يلعب دورا مهما في نشأة وظهور الفكرة الوطنية، لأن الجزائري بعد ان كان يدافع عن أرضه فقط، أصبح يدافع عن دينه مقابل حركة التنصير الإستعماري، فمعظم الحملات الإستعمارية كان لها أهداف ظاهرية و باطنية، ظاهرية مثل استنزاف الثروات ووامتلاك البلاد،أما الباطنية كان هدفها نشر الدين المسيحي، إلى جانب ذلك يمثل الدين الإسلامي النواة الأولى التي قادته إلى السلام الداخلي وساعدته في رفض المساوامات على هويته و ثراته.

إضافة إلى ذلك **يذهب البوخاري أبعد من ذلك حين يعلن أن جوهر القرآن ذاته هو الثورة، فالقرآن الكريم يؤمن بالتغيير الإيجابي الكلي،فإن القرآن هو ذاته ثورة،لآن القرآن جاء في شكله وفي مضمونه ثورة على الماضي وعلى الحاضر ودعوة صريحة وملحة للتغيير نحو الأفضل** [10].

فالثورات الجزائرية كانت مشبعة بالروح الدينية، ونابعة من أفكار مؤسسة ماضيا وحاضرا نحو مستقبل جيد، وهذا ما سيؤكده البوخاري في علاقة ثورة نوفمبر بالدين، لأن دخول فرنسا للجزائر كانت نتيجة

تدهور الأسطول البحري الجزائري خاصة في معركة نفارين 1927، وهي الفترة التي كانت فيها البلاد تحت الحماية العثمانية.

فكان دخولهم للجزائر نتيجة للفساد والإنحلال والجهل الذي تفشى في حكومة حسين الداي، واتخذت فرنسا حادثة المروحة سببا لغزوالجزائر، وبمجرد دخولها بدأت تنهب في ثروات البلاد .فأدرك الجزائريون ضرورة تكثيف جهودهم لمقاومتها،فاندلعت عدة مقاومات في أرجاء عدة من البلاد،بقيادة كل من: الأمير عبد القادر – أحمد باي –الصديق ولد الشيخ – الشيخ بوزيان – الشيخ بوبغلة – لالة فاطيمة نسومر – المقراني – بوعمامة– وغيرهم. ولكن سرعان مانجح الإستعمار في إخمادها وتطويقها[11].

وبالرغم من ذلك إلا أن هاته الثورات نجحت في عرقلة تقدم الإحتلال وكسح أراضي البلاد،فبعدما أخمدت فرنسا نار الثورات انتهجت سياسات عديدة، من بينها تشجيع الهجرة والإستطان، وتوفير كل شروط الراحة الملائمة للموستطنين القادمين من مختلف أرجاء أروبا، في مقابل سياسة التفجير والتنكيل والقتل والإبادة للسكان المحليين.

4. تبلور الوعي إلى العمل الوطني:

شهدت الجزائر مطلع القرن 20 ظهور الحركة الوطنية في شكل أحزاب لها اتجاهات سياسية واصلاحية، تعكس اهتمامات الجزائريين وترفض السياسة الإستعمارية،وقد اعتمدت النضال السياسي، وهناك نخبة

شجعت العمل الحزبي ذات الطابع السياسي والإعلامي والنقابي، مثل الأمير خالد و**جمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي كان هدفها هو الرجوع إلى تعاليم الدين الإسلامي الحنيف واصلاح المجتمع، كما ركزت على الدفاع عن الشخصية الجزائرية والهوية والإنتماء وإعلان عقيدة الإسلام**[12]. إلى جانب دعاة المساواة الشيوعيون والوطنيون المتعصبون.

يطرح البوخاري في كتابه أيضا الأزمة التي حلت على الحركة الوطنية،مما أدى الى انقسامها وبروز قوة شبابية تؤمن بضرورة الكفاح المسلح،فتكونت "اللجنة الثورية للوحدة والعمل " في مارس 1954، وكان اجتماع مجموعة 22 النواة التي انفجرت منها ثورة نوفمبر المجيدة.

5. نوفمبر وفلسفته:

إن القارئ لكتاب فلسفة الثورة الجزائرية يدرك تماما الجهود الفكرية التي قام بها البوخاري في نقله البحث عن ثورة نوفمبر من قالبه التاريخي إلى قالب آخر وهو القالب الفلسفي،هذه الثورة التي نجحت في طرد فرنسا التي بقيت حتى اليوم مرتبطة تاريخيا بالجزائر وبثورتها، فنجاحها هو نجاح الفكرة الوطنية من اجل تغيير واقعها،واستعادة سيادتها الوطنية وبناء دولة قوية مستقلة.

في هذا الصدد يقول البوخاري:" **أكدت فلسفة نوفمبر أن تلك الثورة التي جاءت مجسدة لها، والتي فاجأت الكثيرين، لم تكن حدثا**

مجانيا..أو عفويا بل كانت النهاية الطبيعية، الخاطفة والعنيفة، لنضال ظلت أجيال وأجيال من الشعب الجزائري تقوده ضد المستعمر"[13].

يرجع البوخاري نجاح ثورة نوفمبر عن غيرها من الفلسفات الثورية إلى خمسة أسباب:

1 – أصالة نظرتها للواقع الوطني ،2- وحدة القيادة،3- توحيد الشعب الجزائري من خلال الكفاح المسلح، 4 النزعة الإنسانية والأخلاقية، 5- الإلتزام اللامشروط بكل قضايا الحرية في العالم[14].

كل هاته الأسباب عبرت عن الواقع المزري للشعب الجزائري وآلامه، فتتمخض عنها ثورة مجيدة قادته نحو الإستقلال، وإرتقت به فوق التشاؤمية ووحدت قياداته من أجل هدف واحد، وحققت الإندماج الحاصل بين الشعب والثورة، لتكذب مزاعم فرنسا باستحالة خروجها وقدرتها على السيطرة.

هكذا نستنتج أن البوخاري كأحد أقطاب الفكر الجزائري المعاصر، استطاع ترسيخ ثورة نوفمبر في العقول الآنية والمستقبيلة من خلال رؤيته الفكرية والنقدية لهذه الثورة.

هوامش:

1. انظر إلى:http//philo- ethique.elafdal.net /t150-topic.
2. نفس المرجع
3. جميل صليبا- المعجم الفلسفي – ج 01 – دار الكتاب اللبناني – بيروت،لبنان – د.ط – 1982 - ص 160
4. نفس المرجع – ص 162
5. البخاري حمانة – فلسفة الثورة الجزائرية – منشورات مخبر الآبعاد القيمية بالجزائر – دار الغرب للنشر و التوزيع- وهران- الجزائر – ط 1 – 2005– 31
6. جميل صليبا – ص 382
7. البخاري حمانة – ص 13،14
8. نفس المرجع – ص 53
9. نفس المرجع – ص 54
10. بوعرفة عبد القادر- جدلية الثّورة والتغيير في القرآن في فلسفة البخاري حمانه – منتديات تخاطبta5atub.com -فبراير 2013.
11. البخاري حمانة – انظر ص 58....ص61
12. نفس المرجع – ص 69
13. نفس المرجع – ص 219
14. نفس المرجع – انظر ص 218...ص 228

الحداثة في فكر عبد الله شريط

بن دحمان حاج
أستاذ وباحث من جامعة غليزان

إن المثقفين العرب يتفاعلون دوماً مع كل المفاهيم التي ينحتها الفكر الغربي، وكأن هذا الغرب هو بوصلتهم الفكرية الوحيدة ويتعاملون مع هذه المفاهيم حسب توجهاتهم الفكرية والعقائدية، وبالتالي يعالجون قضايا مجتمعاتهم ويحللونها على ضوء مدلولات هذه المفاهيم. لقد انقسم الفكر العربي الحديث إلى عدة تيارات علمانية، إصلاحية، وليبيرالية وغيرها وهذا وفق تعاملهم مع مفاهيم غربية مثل مفاهيم "النهضة" و"التقدم" و"التنوير". أما أبرز مفهوم عالجه الفكر العربي المعاصر فهو مفهوم "الحداثة"، بحيث نجد كل كتابات المفكرين العرب في هذه الحقبة تدور ولا زالت في فلك الحداثة، سواء في المشرق العربي مع كل من علي حرب أو الطيب تزيني أو نصر حامد أبوزيد وغيرهم، أو في مغربه مع كل من الجابري وعبد الله العروي وطه عبد الرحمن وغيرهم في المغرب الأقصى، أما في الجزائر فإننا نجد المفكر الجزائري عبد الله شريط(**) قد تفاعل مبكراً مع هذا المصطلح في كتاباته، أي أنه قد

**) . أحد المؤسسين للخطاب التنويري و العقلاني في الجزائر و أحد مؤسسي جامعة الجزائر المستقلة وهو أيضا أحد الإعلاميين الكبار الذين كونتهم الثورة الجزائرية بثقلها الوطني والإقليمي والدولي. ولد عبد الله شريط ببلدية مسكانة بأم البواقي بالشرق الجزائري 1921، التحق في صباه بكتاب القرية لحفظ القرآن الكريم، وبدأ تعليمه الابتدائي بمدرسة فرنسية في مسكيانة عام 1927 م . انتقل بعد ذلك إلى تبسة عام 1932 م وهناك درس بمدرسة جمعية العلماء "

عالج قضايا مجتمعه برؤية حداثية، تنجسم مع مدلولات وأبعاد هذا المصطلح كما تبلورت في الغرب. وهنا يحق لنا أن نتساءل: كيف عالج المفكر عبد الله شريط ذا التكوين الديني قضايا المجتمع الجزائري ما بعد

تهذيب البنين" على يد الشيخ العربي التبسي مدة سنتين (1932 ـ 1934). توجه إلى تونس سنة 1938 ودرس فيها سنة واحدة، ثم توقف بسبب الحرب العالمية الثانية، وعاد إلى قسنطينة والتحق ببعض مدارسها. ولما انتهت الحرب سنة 1945 عاد مرة أخرى إلى تونس وانهي دراسته بجامعة الزيتونة و نال شهادة التطويع سنة 1946 م. سافر إلى المشرق عن طريق فرنسا سنة 1947 م بجواز سفر مزور، وهناك التحق بكلية الآداب قسم الأدب العربي، لكن تحول إلى قسم الفلسفة بنفس الجامعة وقد تخرج منها بشهادة الليسانس في الفلسفة سنة 1951 م. التحق سنة 1955م بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني التي تشكلت بعد اندلا ع الثورة أسندت له مهمة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية. و قد كلف بعد إصدار جريدة " المقاومة" و جريدة " المجاهد" لسان حال جبهة التحرير الوطني بتحرير بترجمة المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية و ظل يمارس هذه الوظيفة حتى فجر الاستقلال سنة 1962م.

التحق بعد الاستقلال بجامعة الجزائر أستاذا بقسم الفلسفة وظل بها إلى آخر يوم في حياته. لقد وافته المنية يوم 09 ـ 07 ـ 2010. للمفكر عبد الله شريط مؤلفات في حقول معرفية مختلفة في الفلسفة والأدب وعلم الاجتماع والسياسة و الصحافة وغيرها، بلغ عددها ستة عشر (16) منها: ـ الجزائر في مرآة التاريخ1965 ـ الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون 1975 ـ حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية 1982 ـ مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الأيديولوجي في الجزائر 1986 ـ معركة المفاهيم 1981 ـ المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي 1976 ـ من واقع الثقافة الجزائرية 1981 ـ = نظرية حول سياسة التعليم والتعريب 1984 ـ حوار إيديولوجي مع عبد الله العروي وصدرت له موسوعة ضخمة حول الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية.

الاستقلال بصفة خاصة والمجتمع العربي بصفة عامة برؤية حداثية؟ وهل هو من أنصار الأصالة أم المعاصرة أم يمسك العصا من وسطها؟.

قبل التطرق إلى توضيح الرؤية الحداثوية في كتابات المفكر عبد الله شريط، علينا أن نوضح أولاً ماذا يعني مفهوم الحداثة؟ وكيف تشكل في الغرب؟ وكيف تلقفه ووظفه الفكر العربي المعاصر؟.

مفهوم الحداثة: سنقتصر على التعريف الاصطلاحي فقط، حيث من الصعوبة البالغة ضبط مدلول الحداثة اصطلاحاً كما يؤكد جل الباحثين و"هذا لسببين هما:

أ . تشعّب المجالات التي يتردد عليها هذا المصطلح، كونه مرتبطاً بالفكر، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، ومختلف مناحي الحياة.

ب . اختلاف الرؤى والمواقف والآراء بين المفكرين والباحثين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح، والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوّره"[1].

وكذلك يرجع المفكر المغربي طه عبد الرحمن التباين والاختلاف الحاصل في التعاريف المقدمة للحداثة إلى خاصيتين هما التحقيب ولتوسيم، بمعنى أن هناك تعاريف تعتمد على التحقيب الزمني لها وهؤلاء الذين يعتمدون على "التحقيب" فهم يختلفون فيما بينهم، فمن قائل

([1]) . بو زبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة الغربية، جداول للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص26 . 27.

أنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة[*]، إلى قائل أن لا حداثة إلا بعد الثورة الفرنسية. أما التعريف القائم على "التوسيم"" أي بصفات طبعة بقوة عطاء هذه الحقبة"، فإن القائلين به قد اختلفوا هم أيضاً، بين قائل أنها عهد استياد الإنسان على الطبيعة وجعلها له ذلولة، وبين آخر يقول أنها عهد محو صفة القداسة عن العالم بتعقله التعقيل كله الذي لا يترك حظاً للسحر أو الأسطورة أو الدينونة.

إن الصعوبة في تعريف الحداثة تكمن في كونه مصطلح واسع يشير إلى مذاهب وآراء وممارسات نقدية في الدين والأدب والمعمار والمجتمع، وتنطوي الحداثة في الغرب خاصة على رفض التقليد ومحاولة إلغاء الماضي والبحث عن اتجاهات ورؤى جديدة تلغي الميتافيزيقا وتؤكد دور الفرد. ولهذا نجد المفكر جان بودريار يعرفها بقوله:" ليست الحداثة مفهوماً سوسيولوجياً، أو مفهوماً سياسياً أو مفهوماً تاريخياً بحصر المعنى، وإنما هي صيغة مميزة للحضارة تُعارض صيغة التقليد....ومع ذلك، تظلُّ الحداثة موضوعاً يتضمن في دلالته إجمالاً الإشارة إلى تطور تاريخي بأكمله، وإلى تبدّل في الذهنية"[1]، نستنتج من خلال أن الحداثة هي ضد التقليد بكل أشكاله وفي كل المجالات خاصة في القيم

(*) . هناك بعض الباحثين يُرجعون بداية تشكّل الحداثة إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ويسمُّون هذه الفترة بالحداثة المبكرة التي تمثّل إرهاصات للحداثة المتأخرة.

([1]) . محمد برادة، اعتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة، مجلة فصول، ع4، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1984، ص 12.

والتقاليد وحتى في طرائق التفكير، فهي حرب على كل الموروثات والمسلّمات التاريخية من الأفكار والتصورات، سواء كانت سماوية أو من إنتاج الفكر البشري.

إذا كانت الحداثة ضد التقليد والجمود، فهي إذن دعوة إلى التطور والتفتح على الجديد الآتي وفي هذا المعنى يعرف جون ماري دومیناك الحداثة بقوله:" الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتّح لكل الإمكانات والاحتمالات، من أجل أن يتمكن الفرد من التمتع بها. إنها تعني تنمية القوى المنتجة وتنمية الوعي بالذات، وفي نفس السياق معايشة كتحرير كبير وكمنحة، ومن هنا نتجت تلك الرؤية السعيدة عن الحداثة"[1].

إن الحداثة حسب هذا المنظور الذي يقدمه جون ماري دومیناك كأنها بوابة ينفتح من خلالها الإنسان على الكثير من المفاهيم المجاورة مثل التقدم، والتطور، والتحرر، وغيرها والتي "تمثّل شروطاً لهذا الوعي الذاتي، الذي يصبو إلى سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيير، وفي استشراف آفاق مستقبله الواعدة"[2]. إن الدارس لمفهوم الحداثة يجد أن هناك قدر من التعارض والتقاطع في نفس الوقت بين مفهومي "الحداثة" و"التحديث". فالتعرض يكمن في أن فالمفهوم الأول، مفهوم الحداثة، يتخذ بنية فكرية جامعة للقسمات

---

[1] . طيب تزيني، الإطار النظري والمفاهيمي، من ندوة: الحداثة وما بعد الحداثة، منشورات جامعة فيلاديلفيا، عمان، الأردن، ط1، 2000، ص35.

[2] . بو زبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 29.

المشتركة بين المستويات . (تقنية، اقتصادية، سياسية، اجتماعية، إدارية، ثقافية، فلسفية وغيرها) . من خلال " منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنيوي، بينما يكتسي مفهوم "التحديث" مدلولاً جدلياً منذ البداية من حيث أنه لا يشير إلى القسمات بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تقتحم هذه المستويات، وإلى طابعها التحولي"[1]. أما التقاطع فيكمن في اللبس الحاصل حول العلاقة بينهما، وهذا راجع إلى تداخلهما، حيث استعمل المصطلحان في الكثير من الدراسات المهتمة بشأن الحداثة على أنهما من طبيعة واحدة.

ظروف نشأة الحداثة الغربية وأسسها

تتجلى الحداثة من خلال تلك النهضة التي شهدت أوروبا، هذه النهضة التي يمكن القول أنها " انبثقت أول الأمر في إيطاليا منذ أوائل القرن الرابع عشر تقريباً، واستمرت حوالي قرنين من الزمن، وكان من أهم خصائص النهضة الأوروبية في إيطاليا هو التحرر من سلطة الكنيسة ورجال الدين، ومن قواعد الأخلاق المتفق عليها ومن الفلسفة المدرسية التي أتت على العصور الوسطى.

إن الحديث عن ظروف نشأة الحداثة يدفعنا إلى الإشارة، ولو بشكل موج إلى جملة من الأحداث البارزة التي بشرت بقدوم وظهور الحداثة في

---

[1] . محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص 7.

ظل العصر الحديث وعملت على تجسيدها كواقع ملموس وهي ما تسمى بعوامل النهضة الحديثة وهي:

. المخترعات الحديثة وأهمها ظهور آلة الطباعة على يد غوتنبيرغ بين 1450 و1452، ودورها في نشر العلم والثقافة بين أفراد الشعب لتسهيل عملية خدمة الثورات العلمية.

. الكشوفات الجغرافية الكبرى وأهمها اكتشاف كريستوف كولومبوس لأمريكا عام 1492 حيث اعتبرها البعض الخطّ الفاصل بين الأزمنة الوسيطية و الحديثة، لما ترتّب عليها من انفتاح جغرافي رهيب.

. سقوط القسطنطينية على يد الأتراك عام 1453 وهجرة عدد كبير من العلماء إلى إيطاليا خاصة، مزودين بمنظومتهم الفكرية، وهناك تعاونوا على بعث الثقافة اللاتينية وتطويرها في قالب جديد كان نواةً للنهضة الأوروبية.

. ظهور حركات أدبية نشيطة في إيطاليا وعلى رأسها الحركة الإنسانية، وهي حركة تضع الإنسان فوق كل القيم. لقد كانت تمهيداً فكرياً لمعظم الثورات التي قامت في أروبا وكانت موجهة للفلسفة الدينية والأخلاق والإقطاعية، ومن هنا كان مطلبها الحرية وترأس هذه الحركة كل من بطروكوس وبوكاسيو بإيطاليا ومونتاني بفرنسا وايراسموس بهولندا وطوماس مور ببريطانيا.

كل هذه الأحداث كان بمثابة الأرضية الخصبة التي ساهمت بشكل مباشر في إحداث تغيير على خريطة الفكر الأوروبي، وكانت بمثابة

شعاع الأمل أو النور الذي فتح الأبصار لبسط النفوذ فيما بعد من أجل السعي إلى تحقيق شهيات العقل دونما المبالاة بالقيود.

فالحداثة بذلك حركة " فكرية وُلدت ونَمت داخل التراث الأوروبي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين يمثّل الأصل الذي لا غنى لأيّ باحث من الرجوع إليه لتقصّي حقيقة السياق الذي برز من خلاله هذا المصطلح، وأيُّ محاولةٍ لنقل هذا المصطلح إلى خارج أرض المولد والنشأة مخاطرة قد تجُرُّ بصاحبها إلى الوقوع في مأزق التبعية الفكرية"[1].

سمات الحداثة الغربية

يمكن تلمس سمات الحداثة الغربية من خلال سمات عديدة، لكن سنقتصر على بعضها فقط في هذه المداخلة وهي:

. إذا كنا قد ذكرنا أن الحركة الأدبية النشطة التي ظهرت في إيطاليا هي التي ولدت لنا الحداثة فإن الحداثة لا تقتصر على الجانب الأدبي فحسب، بل إن خطاب الحداثة يعمُّ ويشمل جوانب حياة الإنسان كافة، اجتماعية كانت، أو فكرية، أو صناعية أو غيرها، وحول هذه الفكرة نجد محمد سبيلا يقول:" إن كل التحولات الجذرية الكميّة والكيفية في مفهوم الكون، والزمن، والحركة، والمكان، والإنسان، والمجتمع، والتاريخ، والنفس، والدولة التي جاءت بها الحركة الشاملة للحداثة التي شكلت العلوم . بما في ذلك العلوم الاجتماعية والإنسانية .

([1]) . بو زبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 34.

رأس حربتها، فالحداثة الفكرية هي بمثابة الروح في كل هذه الحداثات"[1].

– إن الحداثة مشروع فكري أساسه العقل والعقلانية، فالعقل المتحرر من كل سلطان هو معيار أهل الحداثة.

– الحداثة خطاب فلسفي ينكشف من خلال انشغال الفلاسفة " بقضايا المعرفة، والحرّية، والسلطة، و الحوار، والرغبة، والإرادة، يجعل منهم حداثيين بالضرورة، لأن هذه الحداثة تدخل في صلب الحداثة الفكرية"[2].

– الحداثة ثورة على كل قديم مقدس أو غير مقدس، ديني أو دنيوي " فالحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشتمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذريّاً، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع، وإحلال أنماط معرفية وفكرية جديدة"[3].

أسس الحداثة الغربية: لقد تأسست وتشكلت الحداثة الغربية على مدار مسارها الطويل على ثلاث مفاهيم أساسية وهي:

أ . العقلانية:(Rationalité) إن الفكر الفلسفي المناخ الكلاسيكي الغربي قد أسّس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل، واعتباره

---

[1]. محمد سبيلا، مرجع سابق، ص 19.

[2]. بو زبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 38.

[3]. هشام شرابي، النظام الأبوي وإشكالية تخلُّف المجتمع العربي، تر: ماهر شريح، دار نلسن، السويد، ط4، 2000، ص 39.

مفتاح الحقيقة. لقد أصبح العقل مفتاح لكل نشاط علمي ومرجعاً لكل معرفة. فالعقلانية هي " قبل كل شيء حقل تنتظم فيه معارفنا وتتّحد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهماً يقترب من حقيقة واقعها"[1]. وقد ترتب عن القول بالحداثة الغربية، عقلنة جميع مناحي الحياة عقلنة القول العلمي، القول الفلسفي، القول التاريخي، القول الديني).

ب . الذاتية:(La Subjectivité) إن الحداثة في معناه القريب والمباشر هي إبلاء الأولوية للذات " كونها استعادت ثقة الإنسان في فكره وحقّه وملكه ومسؤوليته، إذ وجد الإنسان المتعة لا في ما قرّره التقليد، أو فتى به القِسّ، أو أمر به القوم، وإنما في أعماله بما هو فرد ذو طبيعة حُرة عاقة"[2].

ج . الحرية: (La Liberté) إن الحرية تمثل الأساس الثالث من أسس الحداثة الغربية، لأنها جعلت الإرادة البشرية أساس بناء المجتمع والدولة الحديثة. فالحرية في الفكر الحداثي هي "جوهر الكائن البشري، وغاية وجوده، وهي شرط لتحقيق الكمال والخلق الذاتي. بل أكثر من ذلك،

---

[1] . فتحي التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1992، ص 28.

[2] . بو زبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 47.

فهي الشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، والاجتماعي، والسياسي، والاقتصادي ...إلخ"[1].

الحداثة في فكر عبد الله شريط

هذا باختصار شديد جداً مفهوم الحداثة وظروف نشأتها في الغرب، وكذلك الأسس التي قامت عليها، والآن نتطرق إلى تجليات الحداثة في فكر المفكر الجزائري المعاصر عبد الله شريط (1921. 2010) من خلال مؤلفاته العديدة التي دافع فيها الرؤية الحضارية الحداثية التي تشبع بها من خلال قراءاته الغزيرة والعميقة للفكر الغربي والإسلامي على حد سواء، باعتباره أحد المؤسسين للخطاب التنويري والعقلاني في الجزائر وأنه من المؤسسين للجامعة الجزائرية المعاصرة، وعمل لسنوات كأستاذ جامعي بقسم الفلسفة، أي أنه كان دائما على اتصال بالفكر الغربي دراسة وتأطيراً. فمن الطبيعي إذن أن نجده في كتاباته ومقالاته الصحفية يدافع صراحة أو ضمنياً عن أسس الحداثة الغربية، أي يدعو إلى الاحتكام إلى العقل، وإلى التقيد بالروح العلمية، خاصة الموضوعية، في تحليل القضايا الفكرية بدون تعصب أو تحيز، كما دعا إلى التفتح على فكر الآخر ونبذ الجمود والتقوقع على الذات أو على التراث. والجدير بالملاحظة أن منهج المفكر عبد الله شريط في تحليل ودراسة المسائل الفكرية هو منهج الاعتدال والوسطية، فهذا المنهج قد وسم

([1]) . بو زبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 50.

كتابات عبد الله شريط بميسمه، وحول هذا المنهج في البحث والدراسة نجد الأستاذ موسى معيرش يلاحظ أن كتابات هذا المفكر يغلب عليها المنهج الجدلي الذي يعرض دائما للفكرة ونقيضها محاولا الوصول إلى توفيق، وإن كان الأستاذ معيرش قد لاحظ كذلك أن المفكر عبد الله شريط يحاول دوما الاسترشاد بابن خلدون أستاذه والذي كتب عنه في مجالات متعددة وتأثر به سواء أكان ذلك في ما يتعلق بفكره الأخلاقي بحكم أن أطروحة عبد الله شريط لنيل شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة كانت حول" الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، أو في ما يتعلق بفكره السياسي الذي كان موضوعاً لأحد كتبه. حتى في توجهه السياسي لم يكن واضح المعالم حيث يقول عنه المفكر والمؤرخ أبو القاسم سعد الله رحمه الله، وذلك في معرض شهادته حول عبد الله شريط، أنه لم يكن قوميا ولا بعثياً ولكنه كان وطنيا ملتزما بوحدة الوطن وثوابته، فما هي القضايا الفكرية التي عالجها المفكر عبد الله شريط، وكيف تقيّد في هذه المعالجة بأسس الحداثة بالمنظور الغربي؟.

لقد خلّف لنا الاستعمار الفرنسي عند رحليه عن الجزائر عام 1962 مشاكل لا حصر لها في جميع الميادين فكرية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، ولكن الله تعالى قيّض لهذه الأمة مثقفين ساعدوها على تخطي هذه المرحلة المصيرية والحاسمة من تاريخها المعاصر، وذلك بما امتازوا به من رجاحة عقل وبُعد نظر وبما استعانوا به من أدوات المنهج

العلمي في الأخذ بيد الأمة إلى برّ الأمان، ومن بين هؤلاء نجد المفكر عبد الله شريط.

الحداثة وقضية التعريب(*)

بعد التعرف على السمات العلمية ومنهجية التفكير التي نلمسها في مؤلفات المفكر عبد الله شريط، يمكننا الآن أن نتطرق إلى تحديد موقفه من قضية التعريب، وسيكون لهذه القضية حصة الأسد من هذه

(*). إن التعريب في اللغة العربية مشتق من "عرّب يعرّب تعريباً" ولقد "درج العرب منذ خروجهم من الجزيرة العربيّة في القرن الأوّل للهجرة على نعت الشعوب التي دخلت للإسلام بـ " الشعوب المعرّبة أو تحديداً بـ " المستعربة"، وهذا في مقابل الشعوب العاربة أي ذات الأصل العربي القحّ". وهناك من يقابل بين التعريب والتعجيم، فالتعريب يقصد به النقل إلى اللغة العربية من اللغات الأجنبية، بينما يقصد بالتعجيم النقل من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية. والتعريب نوعان: " التعريب اللساني و يقصد به استعمال العربية ألفاظاً أعجمية على طريقتهم في اللفظ والنطق فيحافظون على أوزان العربية والإيقاع العربي بما يطبعها بالطابع العربي، وهناك التعريب الاجتماعي الشامل الذي يشير إلى سيادة الفكر العربي والقيم العربية، فضلاً عن سيادة استعمال اللغة العربية في مختلف مجالات الحياة الإدارية والعلمية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. ولقد أنشأت أربعة مجامع لترجمة المصطلحات الأجنبية ونقلها إلى اللغة العربية وهذه المجامع هي: مجمع دمشق في 1919، مجمع القاهرة في 1932، مجمع بغداد في 1948، ومجمع عمان في 1976. و نظراً لأهمية التعريب أقيمت عدّة مؤتمرات لمعالجة قضية التعريب: في الرباط في 1961، وفي الجزائر في 1973 و في طرابلس في 1975. وللتعريب أبعاد عديدة أهمها: 1. اثراء اللغة العربية بانفتاحها على كل المتغيرات الاجتماعية و العلمية. 2. التعريب مطلب أساسي لاستيعاب المعرفة المتسارعة المتجددة. 3إن التعريب فيه قطع الطريق على الغزو الأجنبي للغتنا وعقولنا و حياتنا 4. إن استرداد ثقة الإنسان العربي في لغته هي نقطة البداية في استرداد ثقته في ذاته ومؤسساته فلا بد له أن يؤمن بقدرة لغته الأم على تلبية مطالب العصر و ذلك بتعريب نظم الكمبيوتر والمعلومات واستخدام اللغة العربية في البرمجيات المتقدمة.

المداخلة لأنها القضية الأولى في فكر عبد الله شريط، باعتبار أنها أم المشكلات والقضايا التي طفت إلى السطح بعد رحيل المستعمر، وقد ناضل هذا المفكر من أجل أن يدلو بدلوه في هذه القضية، ولكن بمنهجية قلما نجد لها نظيراً. فنحن نورد موقفه من هذه القضية كدليل على المنهج الحداثي الذي استعمله في معالجتها.

في كتابه المعنون بـ "نظرية حول سياسة التعليم و التعريب" الذي صدر سنة 1984م يؤكد فيه المفكر عبد الله شريط على أن التعريب في بلادنا ظل سنوات طيلة، و يقصد هنا سنوات الستينات، موضوع نقاش بين طرفين لا يفهم أحدهما الآخر، فكان شبيها، كما قال بنقاش الصم لا يسمع بعضهم بعضا وهذا دلالة على تعصب كل تيار إلى موقفه من هذه القضية، ولكن المؤكد حسبه أنه "لم يحصل نقاش هادئ بين معربين ومفرنسين في قضية التعريب بالخصوص، وما يكتنفها من جوانب وما تمتد إليه من أبعاد حضارية وسياسية وفكرية بالخصوص. فبقيت قضية يُقنع فيها المعرّبون معرّبين أمثالهم، و المفرنسين مفرنسين مثلهم، بحجج عاطفية في الغالب لدى الطرفين مدفوع فيها الجميع عن وعي وعن غير وعي بما يتوهمه مصلحة عامة"[1]. لكن هذا النقاش الأبكم والمبهم، كما يصفه، أدى إلى ضياع المصلحة الوطنية بسبب استغلال أطراف أجنبية هذه الهوة بين الطرفين وزادتها عمقا واتساعاً،

---

[1]. عبد الله شريط نظرية حول سياسة التعليم و التعريب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984 ، ص 6.

وفي هذا المقام يقدّم المفكر عبد الله شريط رؤيته حول هذا النقاش الذي يجب أن يكون في نظره بين أشقاء لا بين أعداء، وأن" يخاطب فيه أحد الطرفين الطرف الآخر بوصفه أخاً يخاطب أخاه في قضية عائلية ورثناها جميعا عن ظروف تاريخية فرضت علينا فرضا ولم يكن لنا فيها حيلة"[1] وذلك من أجل تغليب المصلحة الوطنية. وهذا الموقف في رأيي يعكس مدى تقديه بالمنهج العلمي القائم على الموضوعية وتجنب التسرّع في إصدار الأحكام والتعصب للمواقف قي قضايا مصيرية.

أما في كتابه الآخر الذي صدر سنة 1981 م بعنوان " من واقع الثقافة الجزائرية" الذي يضم مجموعة بحوث ومقالات كتبت بين 1968 و1970م وهي تعالج قضايا وتطرح مشكلات من واقع الثقافة الجزائرية كما عاشها في فترة ما بعد الاستقلال إلى غاية نشر هذه البحوث والمقالات وهو في تطرقه لهذه القضايا يحاول تشخيص العلل ووضع الأصبع على الدّاء، أكثر مما يحاول تقديم الدواء والحلول "لأن خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أننا نعيشها ولا نشعر بها"[2].

وإذا تساءلنا مع المفكر عبد الله شريط لماذا الثقافة ؟ فإنه هو الذي يتولى الإجابة عن هذا التساؤل في مقال في آخر هذا الكتاب يحمل

---

[1] . المصدر السابق، ص 7 .

[2] . عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 6.

عنوان " لماذا العربية " فيرى أن الدولة الجزائرية الفتية بعد أن فرغت من الثورة الصناعية والتي تلتها الثورة الزراعية يأتي الدور الآن على الثورة الثقافية " أي ثورة التعريب، لأن الثقافة كما قال وزير الإعلام أحمد طالب الإبراهيمي، هي التعريب، والتعريب هو الثورة الثقافية، ولأنه بعد 5 . 7 . 1975م ينتهي العمل بالقانون الفرنسي ويحل محله قانون جزائري مائة في المائة"[1]. إن الثورة الثقافية غرضها التصدي للغزو الثقافي الذي اشتدّ بعد الاستقلال وقويت شوكته، " ذلك أن الاستعمار بعد أن خرج بجنوده أراد أن يبقى فكره و تبقى ثقافته وآراءه. ولا نغالي إذا قلنا إن هذه ظاهرة عامة في كافة البلدان التي ابتليت بالاستعمار في العصر الحديث، لكنها في الجزائر والمغرب العربي عامة، اتخذت طابعاً منظماً مدروسا تسنده جهات رسمية تخطط وتعمل له بدأب لإبقاء الفكر والثقافة الأجنبيتين بدعوى التفتح والمعاصرة، وما إلى ذلك من الصيغ التي تحمل في ظاهرها الرحمة وفي باطنها العذاب"[2]، كما يكشف الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم في إحدى مقالاته " بأن هدف الاستعمار لم يكن يهدف إلى خنق العربية ومحو الشخصية الجزائرية

([1]) . عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 183.

[2] . عبد الله ركيبي، عروبة الفكر والثقافة أولا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 6.

وإحلال الفرنسية محلها فحسب، بل أيضا يرمي إلى الجهل وإسدال ستار الظلمات على الجزائر وفصلها على العالم العربي والعالم"[1].

إن المفكر عبد الله شريط يفتتح سلسلة مقالات هذا الكتاب و بحوثه، نقصد به كتاب " من واقع الثقافة الجزائرية"، بمقال عنوانه " المعركة بين الإعراب والتعريب"، فما يشد انتباهنا إلى هذا العنوان هو مصطلح "المعركة" ففي نظره أن قضية التعريب هي معركة مقدسة، فإذا كانت المعارك العسكرية تحتاج إلى سلاح وتخطيط وتكاتف وتآزر بين الجنود وإلى إرادة قوية في النجاح وإلى الوعي بالأخطار المحدقة حولها فإن معركة التعريب تحتاج هي الأخرى إلى كل ذلك، بل وأكثر.

ففي بداية هذا المقال يخص الحديث فيه عن المثقفين بالعربية، لأنه من جهة أولى هو، أي عبد الله شريط، واحد منهم بحكم ثقافته العربية الإسلامية، وأحد تلامذة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وأحد خريجي جامع الزيتونة، ومن جهة ثانية إن المثقفين بالعربية هم المعنيون بالدرجة الأولى بهذه القضية وعلى عاتقهم تقع مسؤولية تعريب المؤسسات الإدارية والتربوية وغيرها. وإذا أردنا أن نتحدث باللغة العسكرية فهم القادة والجنود الذين يديرون هذه المعركة بإحكام.

إن عملية التعريب في نظره عملية معقدة وليست سهلة كما يعتقد البعض، وعليه إذا أريد أن يكتب لها النجاح عليها أن تمر بمرحلتين وكل

---

[1]. مولود قاسم نايت بلقلسم، مجلة الأصالة و تصدرها التعليم الأصلي و الشؤون الدينية، العدد 17 ، جانفي 1974.

مرحلة تتطلب جهد مضني من النقاش والحوار بين المثقفين بالعربية وحتى المتحمسين لهذه القضية، فالمرحلة الأولى هي مرحلة الحديث عن التعريب من حيث المبدأ وهي مرحلة تمهد للثانية والثانية هي مرحلة الحديث عن التعريب من حيث التطبيق. فهو يتساءل هل انتهينا من مرحلة الحديث عن التعريب من حيث المبدأ لكي نمر إلى مرحلة النقاش عن وسائل التطبيق؟ والصعوبة التي يحاول أن ينقلها إلينا أنها تكمن في أن المرحلة الثانية متوقفة على الأولى، بحيث إذا نجحنا ووفقنا في نقاشنا حول التعريب من حيث المبدأ ومعيار النجاح في هذه المرحلة الأولى يقاس بمدى تهيئة الجو النفسي والوطني لهذه القضية وإخراج المترددين والخائفين من ترددهم وخوفهم وزرع الحماس في نفوس من لم يكونوا يحملون شيئاً من هذا الحماس حول هذه القضية، أي تهييج العواطف التعريبية في الشعب وذلك بالمقالات الصحفية وبالمحاضرات وبالأحاديث والنقاشات، فإن النجاح سيكون بعد ذلك ممكنا في مرحلة التطبيق، أما " إذا كنا نتحدث عن التعريب من حيث المبدأ، ونحن نشعر شعورا غامضاً أو واضحا بأن مجرد هذا الحديث عن المبدأ سيجعل التعريب، عندما يدخل مرحلة التطبيق سيطبق من تلقاء نفسه، أو سيطبقه أناس آخرون غيرنا، أو سنطلب له متعاونين من إخواننا في المشرق وخبراء من منظمة اليونسكو، وأن دورنا نحن قد انتهى بانتهاء

المرحلة الأولى المتعلقة بالمبدأ، فإن الوقت قد حان لندرك خطأ هذا الموقف"[1].

يعتقد المفكر عبد الله شريط أن جنود العربية كتب لهم الانتصار في هذه المعركة المقدسة في مرحلتها الأولى، أي مرحلة المبدأ، والآن جاءت مرحلة التفكير والعمل في إيجاد أسلحة المعركة وتهيئة أسباب النجاح لها. وهنا يتساءل الأستاذ عبد الله شريط عن طبيعة هذه المعركة وطبيعة السلاح الواجب لها؟.

لا يجب في نظره أن نعوّل كثيراً من اجل النجاح في هذه المعركة على ما تقدمه الجهات الرسمية ممثلة في الحكومة ووزارة التربية والمفتشين وغيرهم من دعم مادي وما تصدره من قرارات، فهذا الدعم المادي والقانوني رغم أهمية فهو غير كاف، فالمفكر عبد الله شريط يعول على همّة معلمي العربية، فهذه الهمّة لها فاعلية في إنجاح عملية التعريب، وهنا نجده يقول لهم " أريد أن أقول بدون تحرج لإخواني المعلمين وأساتذة العربية، أنهم يجب أن يثوروا على أنفسهم، أعني أن يراجعوا كل الأساليب التي تعلموا بها هم العربية وأن لا يطبقوها في تعليم العربية لأبناء اليوم. وهذه الثورة لا تكون إلا برفع المستوى الثقافي العام لا في العربية والتخلص من أساليب عصور الانحطاط فقط، بل وأيضا برفع هذا المستوى الثقافي في ميادين علما النفس والتربية الحديثة وفي التاريخ

---

[1]. عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر السابق، ص 8.

العام وتاريخ الأدب وتربية الذوق الجمالي[1]. والأستاذ عبد الله شريط لا يكتفي بهذا فحسب، بل يدعوهم إلى الإقبال على تعلم لغة أجنبية فمن خلالها " يطلون على تجارب وعقليات الأمم الأخرى في عصرنا الحديث، وعلى الثورات المتلاحقة التي تجري في العالم كل عام في هذا الميدان التربوي حتى أصبحت البشرية اليوم في هذا المجال التربوي تنقسم إلى جزئين: جزء يثور فيه كل جيل على الجيل الذي سبقه ولكنها ثورة إيجابية لا تحطم ما بناه الجيل السابق، بل تتجاوزه إلى ما هو أعلى وأبعد وأعمق، وقسم يعيش على فتات مئات الأجيال التي عاشت منذ آلاف السنين لم تهدم منه شيئاً ولم تجدد منه جداراً ولم تزد في بنايته غرفة أو طابقاً أو تفتح فيه حتى نافذة"[2]. فالأستاذ عبد الله شريط يوجه أصابع الاتهام للمشتغلين باللغة العربية و يدرجهم ضمن الجزء الثاني الذي ذكرناه آنفا، أي الجزء الذي يرفض التجديد ويصد جميع الأبواب أمام التغيير ولا يحاول مواكبة الحضارة في زخمها وعنفوانها، بدليل " أنهم لم يحاولوا حتى تطوير شكل هذه الحروف المطبعية عما كانت عليه منذ عشرات الأجيال وآلاف السنين، فضلا عن محاولة تطوير قواعد اللغة عما كانت عليه أو إدخال فلسفة اشتقاقية جديدة إلى هيكلها حتى تصبح أكثر ثراء وطواعية"[3]

---

[1]. المصدر السابق، ص 10.

[2]. المصدر نفسه، ص 11.

[3]. نفسه، ص 11.

هذه النصوص التي أوردناها آنفاً تدل على أن المفكر عبد الله شريط كان حداثياً بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى، فإذا كانت هذه الكلمة تحمل معنى التجديد فإن المفكر عبد الله شريط قد دعا المعلمين إلى التجديد في التعامل مع اللغة العربية وإحداث ثورة كوبرنيكية سواء في أساليب تدريسها، ومن ثمة مواكبة الحضارة في مناهج التدريس، أو في التجديد في حروفها المطبعية، وأيضاً تطوير قواعدها، كذلك دعا المعلمين إلى الإقبال على علوم العصر أو ما تعرف بالعلوم الدنيوية، والتفتح على ميادين علم النفس والتربية والتاريخ والفن وعلم الجمال، لأن هذه العلوم من شأنها أن تساعد المعلم في مهنته، كما حثّ المعلمين على الإقبال على تعلّم اللغات الأجنبية وعدم التعصب والاكتفاء باللغة العربية وحدها فقط، لأن ظاهرة تعلم اللغات أصبحت ضرورية بحكم أنها تطلعنا على تجارب الآخرين وتمكننا من الاستفادة من تراثهم الزاخر بالعلم والمعرفة. وهنا تبرز واقعية و موضوعية الأستاذ عبد الله شريط، فإذا كان يعيب على المفرنسين والفرانكوفونيين تجاهلهم للغة الوطنية والحطّ من قيمتها بدعاوي مختلفة، فإنه في المقابل يوجه سهام النقد اللاذع إلى فريق آخر ينعته بدعاة الجهل والظلام وأعداء الحداثة، وهو فريق المعربين الذين يقتصرون فقط على اللغة العربية ويهدفون من وراء التعريب، الذي يعتبرونه مُقدساً، صد الأبواب أمام تعلم ودراسة اللغات الحية، فهم بسلوكهم هذا يقتلون العربية، أي يضرون بها أكثر مما ينفعوها، ولهذا فهو يدعوا إلى محاربتهم ومنعهم من

ذلك، فهذه الدعوات والنصائح التي وجهها للمعلمين تنم عن فكر حداثي متفتح.

إن المفكر عبد الله شريط عندما يدعو إلى التجديد فهو في نفس الوقت يدعو إلى الثورة على القديم، أي الثورة على أساليب التدريس التي لم تعد صالحة لهذا الزمن، وإلى إعادة النظر في صعوبة وتعقيد قواعد اللغة العربية ومحاولة تسهيلها على الطلاب، أيضا المفكر عبد الله شريط كان حداثياً ليس لأنه دعا إلى التجديد، بل لأنه أيضا لم يكن متعصباً للتيار العروبي الذي ينتمي إليه باعتباره خريج جامع الزيتونة، هذه المنارة العلمية التي يعود إليها الفضل في حفظ اللغة العربية من الزوال في فترة زمنية كان الاستعمار الفرنسي يتربص الدوائر باللغة العربية والدين الإسلامي. قلت رغم أنه خريج جامع الزيتونة ومع ذلك دعا بكل موضوعية علمية إلى تجديد وتطوير اللغة العربية وجعلها تساير روح العصر، لأنه عصر حاثة وتجديد.

يفنّد الأستاذ عبد الله شريط الفكرة التي روجها، ليس فقط رافضي التعريب في الجزائر المستقلة حديثا، بل هي فكرة قديمة قدم الدراسات الاستشراقية، وأبرز مثال على ذلك المستشرق الفرنسي رينان، ومفاد هذه الفكرة هي أن اللغة العربية عاجزة عن مسايرة التطور العلمي والفني الحديث، فهذا الاتهام بالعجز لا يجب، حسب رأي الأستاذ، أن يوجه إلى اللغة العربية في ذاتها، بل يجب أن يوجه إلى أصحاب هذه اللغة، ولا يجد حرجا عندما يعلن بكل صراحة ووضوح " أننا نحن الذين

قعدنا بهذه اللغة العجيبة عن التطور والرقي نظراً لاستعدادها للتطور، واستعدادنا نحن للإبقاء عليها كما هي. إننا نحن الذين أصبنا اللغة بالقعود عن التطور، وكل ما يوجه اليوم من تهم عن حق أو باطل، إلى اللغة العربية، إنما يوجه مباشرة إلى أبنائها العاجزين. إن اللغة العربية لو كانت لغة أمة أخرى من الأمم النشيطة المتحررة من التزمت لكان لها شأن آخر، بل ولكانت لهم أسرع قطار ينقلهم إلى العالم المتحضر"[1]. ولهذا يدعو الأستاذ عبد الله شريط إلى النهوض باللغة العربية، فمن غير المعقول أن نبذل جهودا كبيرة للرفع من مستوى حياتنا السياسية والاقتصادية والاجتماعية ونتنكر في الوقت ذاته للغة العربية ونعاملها على أنها شيء لا يقبل التجديد والتطور، ويؤكد الأستاذ على أنه يجب أن نعمل جاهدين من أجل الرفع بمستوى لغتنا إلى مصاف اللغات الحية ولا نكتفي بالدفاع العاطفي عنها فهي" مثل كل أجزاء حياتنا الأخرى في حاجة إلى إعادة نظر في أساليبها وتراكيبها وخاصة طرق تدريسها بطريقة ثورية حقيقية تقفز بها إلى ما نطمح إليه من مكانة بين الأمم، وما نريد أن يكون لها من مكانة بين لغات العالم الراقية. إننا ما نزال إلى اليوم على تقليد أجدادنا في النظر إلى اللغة العربية إزاء اللغات القديمة التي عايشتها في عصر نهضتها فكانت لغتنا تفوقها، كاللغة الفارسية والرومانية القديمة والهندية وحتى اليونانية"[2] ،

---

[1]. المصدر السابق، ص 36.

[2]. المصدر نفسه، ص 36.

ما نستخلصه من هذه الفكرة هو أن الأستاذ عبد الله شريط يرى أن مشكلة التعريب الأولى هي قصور همة أصحابها عن تطويرها وتجديدها وبث دماء جديدة في عروقها حتى يكون بمقدورها مواكبة التطورات الحضارية المذهلة الحاصلة في العالم. فالمفكر عبد الله شريط، في هذا النص يتساءل ضمنيا عن سر تطور لغات مثل الفارسية والرومانية والهندية وحتى اليونانية التي كانت متخلفة في زمن ذروة ازدهار اللغة العربية، وهذا السر يكمن في نظر المفكر عبد الله شريط في مفهومي "الحداثة" و"التحديث" اللذان أشرنا إليهما في بداية المداخلة، بمعنى أن هذه اللغات، في الوقت الذي كانت فيه تُطور حروفها وتُجدد قواعدها وتُدخل أساليب حديثة في تدريسها، وباختصار يمكن القول أنها كانت مواكبة لروح العصر الذي يتطلب التحديث والثورة على القديم، كانت اللغة العربية معادية للحداثة وتقف في وجه كل ما هو جديد، أي أنها بقية محافظة على طرق تدريسها القديمة، ومتمسكة بقواعدها كما وضعها عالم اللغة سيبويه لا تحيد عنها قيد أنملة، فلهذا السبب تخلفت ولذلك السبب تطورت اللغات الأخرى.

لكن السؤال المهم هو: يكف يكون هذا التجديد في كيان اللغة العربية؟ إن الجواب الذي يقدمه المفكر عبد الله شريط يكمن في أن التجديد والثورة في اللغة العربية يجب أن يبدأ من "قواعدها "، وإذا أردنا أن نعرف السبب فلنقرأ له هذا النص التالي:" إن المثقف العربي لم يتوصل اليوم حتى إلى أضعف الإيمان أو أحط درجات الثورة على

نفسه، وهي أن يبدأ بالتخلص من الحشو الذي يثقل عنق اللغة العربية بقواعد تجريدية منطقية في الإعراب أصبحت تشكل اليوم أضخم عقبة في تعليم لغتنا لأبنائنا وتستنفد منهم أثمن الأوقات وأعزها في عصر هم أحوج ما يكونون فيه إلى صرف مواهبهم وأوقاتهم في تعلم كنوز المعرفة التي تنهبها الشعوب الحية نهباً، والتي بلغت الاتساع والتشعب والغزارة ما لم يعرفه تاريخ البشرية كله، وأصبحت سرعة التعلم اليوم تجعل الطفل الذي لا يتجاوز عشر سنوات في الشعوب الحية يعرف ما لا يعرفه " العالم" في الشعوب المنحطة، وفي عصر أصبح فيه الوقت الذي لا يستثمر في التعلم لا يعتبر وقتا جامدا فحسب، بل وقتاً يرجعك للوراء أكثر فتزداد توغلا في التأخر حين تحسب أنك واقف فقط"[1].

إذن الطابع التجريدي المحض لقواعد اللغة العربية وعدم مسايرتها لروح الحداثة يشكل في نظره عقبة كأداء أمام تطورها ورقيها. ولكي يكون عملياً في طرح أفكاره، يدعونا إلى الاطلاع بأنفسنا على ما يدرسه التلاميذ من قواعد وسنتحقق عندئذ من صدق أفكاره، وسنتأكد معه أن هذه القواعد التجريدية التي يعاني التلميذ كثيرا في تعلمها واستيعابها، والتي برأييه تأخذ منه وقتا ثميناً، هي سبب جمود اللغة العربية. فهو يقول:" خذ أي كراس من كراريس أبنائنا في اللغة فستجد تسع صفحات من عشرة هي عبارة عن إعراب للضمائر البارزة والمضمرة أو

---

[1]. المصدر السابق، ص 12.

المستترة في محل رفع ومحل جزم ومحل كسر، ويظل التلميذ يبحث عن هذه المستترات كلها أين هي، ولماذا اختفت، وما هي وظيفتها؟ وإذا كانت ترغب في أن تبقى مستترة ولا تخرج إلى الوجود أوتعلن عن وجودها فلماذا نبحث عنها ونعاملها كما لو كانت موجودة وحية. ولماذا نهتم بهذه الأشباح ؟ وما هي الفائدة العملية التي تعود علينا من معرفة هذه المستترات؟ وما الذي يفيدني أن أعرف بأن القاضي إذا جاء فهو مرفوع ولكن الرفع فيه مضمر في محل السكون، ولكن هذا السكون هو سكون في الظاهر فقط، أما الباطن فهو رفع؟ وقل مثل ذلك في آلاف الأسماء والأفعال، وأضرب حسابك كم يذهب من الوقت في هذه الفلسفة التجريدية على التلميذ الصغير، وكم تورثه من انحراف في التفكير"[1]. فهذه القواعد الشديدة التجريد هي كالجثث المبعثرة في طريق النمو العقلي والتربوي الصحيح للطفل.

ما يمكن أن نستشفه من هذا النص هو أن أهم وسيلة للتعريب هي مراجعة الموقف من قواعد اللغة العربية التي نعلّم بها العربية اليوم وأنها في اعتقاده لم تعد صالحة لأطفالنا وشبابنا. ولقد أشار من قبل مؤسس جمعية العلماء المسلمين الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى مشكلة جمود قواعد اللغة العربية عندما قال لشيوخ جامع الزيتونة:" لقد أتعبتم القواعد حتى صرتم كالقواعد (يقصد القواعد من النساء)، الشيء

---

[1]. المصدر السابق، ص 13.

الوحيد الذي يجعل الأستاذ عبد الله شريط يتفاءل بالنجاح في الثورة على قداسة هذه القواعد هو شعلة الروح الثورية التي مازالت متأججة في نفوس الشعب الجزائري، والذي استطاع دائما وعلى مدار تاريخه الطويل أن ينتصر في كل معاركه رغم قلة الوسائل المتاحة، كان يعوّض قلة السلاح بما لديه من مثابرة وعناد وثقة بنفسه تمكّنه من تجاوز الصعاب والانتصار عليها، وهو الآن أمام معركة من أشد المعارك، "لأنها ليست معركة تهديمية سهلة، بل هي إنشائية أكثر، هي معركة لا يهدم فيها عدواً، بل يهدم فيها جزءا من نفسه، ولا يثور فيها على المستعمر بل يثور على أجداده في سبيل أبناءه، ويهدم فيها أمسه المظلم ليبعث منه غده المشرق. أو بعبارة أصح معركة يتخطى بها قرون الانحطاط ليقبض بيده على أصالته الأولى في ميدان اللغة كما فعل بان باديس في الميدان الديني. إن كل ما نتخبط فيه اليوم من أوحال القواعد اللغوية هي من صنع قرون الانحطاط، من صنع عقلية التعقيد المنطقي التجريدي في اللغة كما كان في الدين سواء بسواء"[1]. إن هذا النص طافح بالثنائيات المتناقضة التي تدل على جوهر الحداثة والتنوير، ففي هذا النص نجد المفكر عبد الله شريط يدعو إلى البناء مقابل الهدم، وإلى الشروق مقابل الظلمة، وإلى التهيؤ للغد مقابل الأمس، وإلى الاهتمام بحاضر الأبناء في مقابل تاريخ الأجداد، ونجده يدعو دعوة صريحة إلى

([1]) . المصدر السابق، ص 15.

التجديد للتخلص من عصور الانحطاط، كما يحثّ على استبدال المنهج العلمي العملي التطبيقي والتخلي نهائيا وبشكل عاجل عن المنهج التجريدي في تعليم قواعد اللغة العربية الذي لم يعد صالحاً لهذا الزمن.

بعد عرضه لمشكلة التعريب المشكلة الأولى في الجزائر والتي تتمثل في تجريد وجمود وقداسة قواعد اللغة العربية، يمر بعد ذلك مباشرة إلى تقديم الحلول ومن أهمها:

– تبني فكرة ابن خلدون في اعتبار اللغة وسيلة وليست غاية في حد ذاتها.

– أن نؤمن مبدئياً بضرورة هذه الثورة وبأنها حيوية لمستقبل لغتنا لمستقبل أطفالنا و شبابنا أي شعبنا المقبل.

– أن نبدأ منذ الآن، في نطاق القواعد الراهنة، بالتخفيف من تدريس هذه القواعد، و الاعتماد بدلاً منها على التطبيق، وهذا حتى لا نقع في فخ التجريد الذي جمّد لغتنا، وذلك يكون بأن نعلم قاعدة أصولية واحدة في الأسبوع ونطبقها خمس مرات في النصوص والأناشيء والإملاءات والتمارين التطبيقية، بدلا من أن نعلم الأطفال خمس قواعد في الأسبوع ولا يطبقون منها واحدة.

إن المفكر عبد الله شريط بقي وفياً لروح الحداثة التي يؤمن بها عندما قدم الحلول للنهوض باللغة العربية وجعلها لغة منافسة للغات الحية الأخرى، وهذه الروح تمثلت في الثورة على المناهج القديمة وتجديدها

والاعتماد على المنهج العلمي المعاصر والمتمثل في التطبيق وعدم التمسك بالمنهج التجريدي.

الحداثة في المنهج:

لقد اعتمد المفكر عبد الله شريط على منهج حداثي في تحليل القضايا التي عرض لها. ومن خصائص هذا المنهج الاعتماد على العقل الهادئ المحلل ونبذ العاطفة الطفولية كما يسميها، والأحكام المرتجلة. وهو في ذلك متأثر في تراثنا العربي الإسلامي بشخصيتين فكريتين هما الجاحظ وابن خلدون، فالأول في مجاله الأدبي المسلح بالثقافة العلمية، والثاني في مجاله الاجتماعي المسلح بالتجربة.

ففي المقال الذي كان عنوانه " الحقيقة والزيف في مجتمعنا العربي" يتساءل المفكر عبد الله شريط في حيرة بالغة عن مدى نفعية المنهجين اللذين أضحايا منتهجين من طرف المثقفين العرب أو من أوساط الشعب في تحليل القضايا التي تعرض عليهم، هنا يتساءل هل يعقل أن نعتمد ونحن في القرن العشرين، عصر الحضارة والرقي على منهجين لا يعطيان نتيجة ايجابية ولا يدفعان عجلة تقدمنا إلى الأمام. المنهج الأول هو منهج الفخر والمدح الذي توارثناه عن أجدادنا منذ العصر الجاهلي، والمنهج الثاني هو منهج النقد الذاتي. إن المنهج الأول تكمن سلبيته، في نظره، أنه تجاوزه الزمن، أما المنهج الثاني فتكمن سلبيته في

"أنه قد يحطم طموحنا إلى المعالي ويشعرنا بأننا أصغر من حقيقتنا"[1]، وفي كلتا المنهجين أي منهج المدح والهجاء ما زلنا، كما يقول، محرومين من الحكم العقلي الهادئ المحلل. بعد أن رفض الأستاذ عبد الله شريط هذين المنهجين، يدعو إلى ضرورة تبني المنهج الذي أرسى دعائمه كل من الفيلسوف الألماني هيجل ولفيلسوف العربي ابن خلدون. فكلاهما يؤسسان الوجود الحقيقي على أسس عقلية، فهيجل يعتبر أن كل وجود عملي لم يسبقه درس فكري فهو صائر إلى الزوال، ولا يدخل باب الحضارة. أما ابن خلدون من ناحيته يعتبر الوجود العملي هو آخر مرحلة من الوجود النظري، هنا عمل ابن خلدون على تجسيد نظرية هيجل، أي ضرورة تجسيد الوجود العقلي قبل الوجود العملي، بحيث يكون الوجود الاجتماعي عند ابن خلدون " الذي لم يركب مطية الفكر إلى الوجود الاجتماعي فلا أمل له في الوجود الحقيقي"[2]، ولهذا السبب وحده فقط كرس ابن خلدون، كما يرى الأستاذ عبد الله شريط، كل جهده في فهم المجتمع العربي ذهنياً لأنه لاحظ أن هذا المجتمع بقي محروماً قبله من هذا الوجود الذهني الذي هو الوجود الحقيقي. وإذا كان الفكر الخلدوني يوصف بالواقعية " فهي هذه الواقعية الفكرية التي افتقدها المجتمع العربي قبل ابن خلدون، أي افتقدوا وجوداً مدروساً ومحللاً، ينتقل به أو يرتفع من الوجود العملي إلى الوجود

---

[1]. عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 143.

[2]. عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 146.

العلمي المعقلن"[1]. إن الغاية من الاستعانة بالمنهج الهيجيلي والمنهج الخلدوني هو ضرورة إعطاء المكانة اللائقة للعقل في حياتنا الفكرية والعملية. ففي كل من الميدان الحضاري والسياسي والثقافي، يحدث تصادم كبير جداً، كما يرى الأستاذ عبد الله شريط، بسبب أننا نتقبل ما نستورده من منتوجات مادية أو أفكار ونتعود عليه كما لو كان شيئاً طبيعياً قبل أن، وهذا هو الأهم، نتلقاه فكرياً وندرسه ونفهمه.

إذا أخذنا على سبيل المثال كيف يفسر الأستاذ عبد الله شريط التصادم في الميدان الحضاري بين مظاهر الحضارة التي غزت حياتنا اليومية ومخلفات البداوة التي لا زالت المعششة في عقولنا. فالرجل الذي يرتدي لباساً أوروبياً من آخر طراز وزوجته كذلك وقد أتى المستشفى في سيارة أنيقة وليس على ظهر بعير من أجل أن تضع له زوجته مولوداً، حيث تستعمل في عملية التوليد آلات حديثة، والطبيب المولد نال درجة الاختصاص في هذا الفن من المعاهد الأوروبية، والمحيط المادي الذي يغمر هذه العملية كله محيط حضاري تستطيع أن تنافس به أرقى المصحات في العالم المتحضر، ولكن التساؤل أين يكمن التصادم بين البداوة والحضارة في حياتنا الفكرية واليومية؟ الجواب يكمن في أن هذا الشخص الذي أحضر زوجته للولادة سيتجهم وجهه ويعلوه العبوس وقد يصل إلى درجة الشتم والتهجم على من يخبره بأن زوجته قد

---

[1]. المصدر نفسه، ص 147.

وضعت أنثى. فنحن في عالمنا العربي تجتمع عندنا البداوة الفكرية والحضارة المادية والإفراط فيهما معاً، " فنحن لا نرضى من مستوردات الحضارة الحديثة إلا بما كان من آخر المنجزات التقنية الآلية. وفي نفس الوقت لا نتمسك من تقاليدنا الموروثة إلا بما كان موغلاً في التأخر الفكري ولكننا بدون أي حرج أو شعور بالإثم نجمع النقيضين تحت سقف واحد وتشمله في الشخص الواحد نفس البدلة ونفس الجسم والفكر"[1]، إن المشكلة التخلف الذي نعيشه، كما يراه المفكر عبد الله شريط، هو هذا التناقض الصارخ بين حالة خلفنا الذهني والجمود الفكري وبين مواكبة التطور الحضاري الحاصل في عالمنا. وعندما يقارن الأستاذ عبد الله شريط بين حالة العرب ودولة الصين الشعبية، ويتساءل لماذا لا يوجد هذا التناقض الصارخ في الحياة الفكرية الصينية؟ فإن الجواب بسيط جداً وهو أنه يكمن في دور العقل في كلا الجبهتين: جبهة التراث وجبهة المعاصرة، يقول الأستاذ عبد الله شريط حول هذه الفكرة:" في الصين بذل مجهود فكري على الجبهتين: جبهة التراث التقليدي بالتنقية والتقييم ودرس ما هو قابل للحياة وما هو غير قابل للحياة. وجبهة المستوردات الأجنبية بالدرس والتقييم ما يصلح منها الإنتاج، وما هو للمتعة المادية وحدها"[2]، فالصينيون قد استطاعوا إزالة التصادم الحاصل بين التراث التقليدي والمستورد المعاصر وذلك بفضل

---

[1]. عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 149.

[2]. المصدر نفسه، ص 150.

المجهود الفكري الكبير الذي قاموا به والذي يتمثل في إعمال العقل والتقييم الفكري بالتنقية وأخذ ما يلائمهم من كلا الجبهتين، حتى أن القضية عندهم لم تطرح كقضية تصادم، بل كقضية تكامل بين الجبهتين، وأبرز مثال معروف في العالم على هذا التكامل هو الجمع بين الطب التقليدي والطب الحديث. إن المشكلة في عالمنا العربي، حسب الأستاذ عبد الله شريط، تكمن في أن هذا المجهود الفكري الذي يقوم به رجال السياسة على المستوى الإيديولوجي، ورجال الفكر على المستوى الاجتماعي في دراسة الجانبين، أي الجانب التقليدي الذي هو مصدر الهوية والجانب المعاصر الذي هو مصدر القوة، غائب تماماً عن ساحتنا الفكرية، وهذا الغياب أدخلنا في دائرة التخلف والجمود، وأخرجنا من دائرة التاريخ.

الخاتمة

لقد كان المفكر عبد الله شريط مسكون بهاجس الحداثة في كل القضايا التي عالجها التربوية والاجتماعية والأخلاقية والإيديولوجية وغيرها، فهو بالرغم من أنه لم يؤسس لمشروع فكري عربي متكامل تطغى عليه الرؤية الحداثية شبيه بالمشاريع الفكرية العربية التي شهدها الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر كالمشروع الفكري لدى الجابري مثلا، حيث يلاحظ المفكر والمؤرخ أبو القاسم سعد الله رحمه الله وذلك في معرض شهادته في عبد الله شريط " إننا نجده ملاحظاً واصفاً أكثر منه مؤسس لنظرية أو مفكراً عميق الجذور رائداً لجيل من الباحثين في مجال

التربية السياسية وبناء الشخصية الإنسانية" والسبب في نظرنا أن الفترة الزمنية التي عاش فيها لم تسمح له بذلك، فهي فترة استعمار أولا ثم فترة استقلال بعد ذلك وما خلّفه الاستعمار من مشاكل ثقافية وسياسية واقتصادية واجتماعية تتطلب حلول عاجلة، ومع ذلك فإن المفكر عبد الله شريط لم يقدم الحلول الجاهزة لهذه القضايا، أي بالاعتماد على التراث أو باستيراد لحلول من الغرب كما فعل بعض المفكرين، بل تسلح بالنظرة العقلانية للأمور، مقلبا للقضية من جميع أوجهها، نابذاً أن تكون العاطفة أو الذاتية هي مصدر للحكم على الأمور، متقبلاً للنقد والرأي الآخر وبهذا المنهج . ما أحوجنا إليه في حياتنا الفكرية الراهنة . الذي أجلينا بعض من جوانبه في هذه المداخلة قد ترك المفكر عبد الله شريط رحمه الله بصماته على مرحلة طويلة من تاريخ الجزائر المعاصر.

سيكولوجيا الإنسان الجزائري في فلسفة مالك بنبي

الأستاذ:خالدي أحمد

قسم علم النفس كلية العلوم الاجتماعية –جامعة مستغانم تمهيد:

مالك بنبي فيلسوف الحضارة كما يلقبه المهتمين بفكره، اهتم بدراسة أسباب تخلف و تطور المجتمعات. حيث انطلق في فكره بالمقارنة بين المجتمع الغربي الرائد حضاريا والمجتمع الشرقي –العربي، الإسلامي– المتخلف في وقتنا الراهن. وقد تطرق إلى الأسباب والعوامل والظروف التاريخية التي طبعت المجتمعين و ميزتهما.مستندا في تحليله هذا كونه ابن مجتمع شرقي تعرض للاستعمار الفرنسي، وهو استيطان استهدف القضاء على مقومات الشخصية والثقافية والقيمية للمجتمع الجزائري،إلى جانب أن بنبي عاش فترة من عمره ولنقل أنها فترة النضج في مجتمع أخر هو المجتمع الفرنسي وتزوج من فرنسية.هذا المجتمع هو جزء من المجتمع الغربي –الأوروبي– يعكس قيمه وثقافته و تقاليده.ما سمح لبنبي من تكوين صورة واضحة عن المجتمعين والآليات التي يخضعان لها و بالتالي تكوين صورة واضحة المعالم عن الإنسان في كلا المجتمعين. إنسان في مجتمع يعيش في الحضارة، يساهم في بنائها وتجعل منه يتمتع بكل حقوقه في ممارساته الحضارية.و إنسان خرج من الحضارة وأصبح يعيش على هامشها،متأثرا بها ولا يؤثر فيها،إنسان مابعد الموحدين.لقد استطاع بنبي –فيلسوف الحضارة– أن يكون صورة واضحة عن الإنسان الشرقي والجزائري تحديدا، تعكس حالته النفسية

والثقافية وسلوكا ته الاجتماعية، والتي حسب بنبي تمنعه من الولوج في الحضارة أو صناعة حضارة.علما أن بنبي وضع معادلة للحضارة (الحضارة =إنسان +وقت+تراب) مع تأكيده على أن أهم عنصر مكون للمعادلة هو الإنسان،خصوصا وأن بنبي وهو يعرض أفكاره وتصوراته عن الحضارة وشروطها وأسبابها وعوامل نجاحها،إنما كان يستعرض ويقترح نموذجا للمجتمع الجزائري المستقل حديثا، لكي يستطيع أن يكون نموذجا حضاريا،قد يكون مثالا يحتذي به – المجتمعات الشرقية- أو(محور طنجة، جاكرتا) في مقابل المحور المتحضر(واشنطن، موسكو) .

فكيف ينظر بنبي للإنسان الجزائري؟ وماهي في رأيه الأسباب والموانع التي تحول دون تقدمه وتطوره وعودته إلى دورة الحضارة؟

تلكم هي الأسئلة التي نحاول الإجابة عنها في ثنايا هذه المداخلة.

الكلمات المفتاحية:حضارة –إنسان- دورة – موانع – القابلية للاستعمار – ذهان .

فلسفة الإنسان في فكرمالك بنبي:

يلقب ب"فيلسوف الحضارة" لان كل أفكاره وأعماله تمحورت حول كيفية النهوض بالإنسان الجزائري ليصبح حضاريا، يعيش في دورة الحضارة ويساهم فيها.تجدر الإشارة إلى أن بنبي وهو يتفلسف حول الإنسان الجزائري،إنما ينطلق منه ويتخذه أنموذجا يسقطه على كل الأفراد المكونين للمجتمع العربي-الإسلامي (محور جاكرتا-طنجة).لأنه

يؤمن بوحدة هذا المحور المتمثلة أساسا في وحدة الدين الإسلامي الذي يراه رابطا قويا. وبناء عليه وضع بنبي معادلة سماها معادلة الحضارة (**الحضارة=إنسان+وقت+تراب)** ،حيث يعرف الحضارة تعريفا وظيفيا:"الحضارة جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية لتقدمه. "(سعيد مولاي 1994:300)

-فالعوامل المعنوية تمثل عالم الأفكار الذي يزود الإنسان بالإرادة،

-وأما العوامل المادية فتمثل عالم الأشياء التي تمكن الإنسان من القدرة على الانجاز.

والتفاعل بينهما يسمح للإنسان ببناء حضارة.

هذه المركبات الثلاثة للحضارة ينظر لها وظيفيا. فبخصوص الإنسان (محور هذه المداخلة)نجد بنبي ينظر إليه وفق تصورين (حالة إنسان طبيعي-حالة إنسان اجتماعي)فنظرته للفرد باعتباره "رأس مال المجتمع" ومحور المشروع التغيري، كما أنه أساس وحدة المجتمع، إذن الفرد حسب "بن نبي" فاعل أساسي، غير أن هذه الفاعلية في المجتمع يجب أن تكون مشروطة «الفرد المشروط اجتماعياً».(ميلاد مجتمع 1986: 86) كما يرى " بن نبي"أن: «كل ما يغير النفس، يغير المجتمع».(ميلاد مجتمع 1986: 73)، وحسب "بن نبي" فإن العلاقة بين الفرد والمجتمع يجب أن تكون علاقة تفاعل، والتفاعل حسب " بن نبي": «ينمو تدريجياً مع تعقد المصلحة» (تأملات 1986: 33). وهو تسخير الفرد لطاقته

للمصلحة العامة وذلك ما يؤدي إلى الارتقاء بالإنتاج الاجتماعي حيث النشاط الفردي موجه لسد حاجات غير فردية، (الفرد للكل والكل للفرد).

سيكولوجية الإنسان الجزائري:

يعتمد بنبي منهج التحليل النفسي في تناوله لشخصية الإنسان الجزائري ومن وراءه كل أفراد (محور جاكرتا–طنجة)حيث يرى أن هذا الإنسان يعيش مشكلة تمنعه من العودة إلى دورة الحضارة التي خرج منها،ويطلق عليه (**إنسان ما بعد الموحدين**) .فمن هو هذا الإنسان؟ إنسان مابعد الموحدين يجسد صورة الإنسان الحالي الذي يعيش في الجزائر، إنسان يعيش حالة نفسية غير متوازنة،بدأت منذ القرن الأول من ظهور الدولة الإسلامية.

كيف ذلك ولماذا؟

إنسان ما بعد الموحدين هو نتيجة (**لإنسان صفين**) وصورة مطابقة له بل ومتطورة،هذا الإنسان تجسده شخصية"عقيل بن أبي طالب" أخو "الخليفة علي بن أبي طالب" الذي تنازع على الحكم مع" معاوية بن أبي سفيان".غير أن "عقيل" هذا كان موقفه(صلاتي مع علي خير لي في ديني وجلوسي مع معاوية خير لي في دنياي) حيث يرى بنبي هذا السلوك بداية للتراكم الهدمي في الذات العربية والإسلامية، والتي يؤكد بشأنها"...فالمشكلة لا تطرح من الجانب التنظيمي، بل من الجانب النفسي لأنها مشكلة البنية الذهنية" ،كما يرى أن الحالة هاته تفاقمت

وتدهورت في الذات العربية،لان حالة التذبذب وخلل التوازن الذي وقع في البداية استمر بصورة مريعة أوصلتنا إلى الصورة الحالية (إنسان مابعد الموحدين)

أما هذا الإنسان الذي خرج لتوه من الحضارة ولم يستطع العودة إليها، فذلك حسب بنبي لأنه يعاني من مشكلة مركبة من عقدتين نفسيتين:

-عقدة النقص اتجاه الآخر المتحضر والتفوق حضاريا،

-عقدة القابلية للاستعمار.

يؤكد بنبي" من نتائج الوهن النفسي حدوث التصدع في العلاقات الخاصة بين موضوع الذات والموضوع(الحضارة) أي تحطم الوحدة الإنسانية إلى جزئيات متفرقة..." هذا المشكل تحول إلى **مرض نفسي** تتمثل **أعراضه** في:

-ذهان السهولة /الاستحالة،

-النزعة التبريرية(الصواب الموروث بتعبير الجابري)،

-الفخر والمديح،

-الغوص في الماضوية أو الانسلاخ و الجري وراء العصروية.

وللتعبير عن هذه الأعراض بوضوح يقدم لنا بنبي نموذجين عن تأثير هذا المرض النفسي علينا كأمة ضحكت من جهلها الأمم:

– المثال الأول:الطالب المسلم المتنور و المجتهد، الذي ينغمس في الجانب التجريدي من الحضارة الغربية،ضنا منه أنها الطريق الوحيد المؤدي إلى الحضارة،بنبي يرى هذا العمل (الاهتمام بمقبرة الحضارة).

– المثل الثاني: السائح المسلم المنبهر بما وصل إليه الغرب من تطور وإمكانيات ووسائل تسهل العيش الرغيد، فهو يهتم بالجوانب التافهة من هذه الحضارة،ضنا منه أنه هي الحضارة، يرى بنبي هذا العمل (الاهتمام بمزبلة الحضارة).

وللولوج إلى دورة الحضارة والعودة إلى حركة التاريخ يؤكد بنبي: "إنني لا أرى من حولي لا هشيما،لذلك لابد من أن يتغير كل شيء .التغيير النفسي في الفرد هو أساس التغيير الاجتماعي، بعبارة أخرى ما لم"أتجدد" أنا فلن أستطيع أن أجدد شيئا، م ما لم "نتجدد"نحن فلن نستطيع "تجديد" المجتمع."(الطيب 1990:374)

عمر مهيبل والكتابة الفلسفية

طيرشي كمال

باحث أكاديمي، جامعة الجزائر 02

حقيق بنا الإعتراف بأن الكتابة على اختلافها وتباين تقنياتها ومستوياتها، تجسد طموح الكائن البشري إلى تأسيس منظومة رمزية مستقلة عنه لكن لا تفهم بدونه[1]، وهذا بالضبط ما سعى إليه الباحث عمر مهيبل[2]، هذا الأخير الذي يعتبر نفسه منتميا إلى جيل اليتم فلسفيا أي ذلك الجيل الذي تصدق عليه مقولة جون لوك Tabula Rasa، و يعتقد مهيبل أن الكتابة الفلسفية هي "هم" يتجشم الكاتب صعوبة تدوين المقولات اللفظية والتصورات الذهنية ويطرح معها الباحث إشكاليات محورية حول الكتابة غاية في الأهمية نذكر منها: لماذا نكتب ؟ ، وماذا نكتب؟، وهل نكتب وفقا لمبدأ العرض والطلب فنسقط في العبودية المقننة، والبذاءة اللفظية والتبسيط الممل؟، فتفقد

[1] –عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط1، 2007، ص 15.

[2] –هو مفكر وكاتب جزائري بارز، ولد بمدينة جيجل شرق الجزائر سنة 1957.نال شهادة الماجستير من جامعة دمشق حول البنيوية في الفلسفة الغربية المعاصرة، ثم نال الدكتوراه من جامعة الجزائر حول إشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة، وله عدة مؤلفات وترجمات لأهم النصوص الفلسفية المعاصرة و من أهمها نجد: البنيوية في الفلسفة الغربية المعاصرة، وإشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة و كتاب من النسق إلى الذات

الكتابة عنفوانها وينطمس رونقها، وتنحسر دلالاتها حتى تلامس مراتب العدم ؟

وسأستهل مقالي هذا ببيان النمط الأول من الكتابة التي ينعتها عمر مهيبل بالكتابة اللامرئية .

1–الكتابة اللامرئية :

يطلق الباحث عمر مهيبل على هذا النوع من الكتابة بالكتابة اللامرئية وهذا لكونها كتابة واضحة، خاوية المعنى والدلالة فهي مجرد رسم وليس كتابة ونستحضر ههنا تجربة عمر مهيبل مع الفلسفة التحليلية والمنطق التي صرّح الباحث أكثر من مرة بأنها لا تستهويه ولا تفتنه لكونها تبحث في الوضوح في وقت توجب على الباحث الكاتب الحصيف أن يخترق المعنى ويستحضر المخيلة وينطلق بوعيه إلى البنية الطبيعية والعكس.

2–الكتابة المرئية :

ويعتبر عمر مهيبل الكتابة ههنا احقاق لوجود طبيعي وتصورا عقليا واعيا، وهي كتابة ينبثق فيها شعاع الوعي من الذات الواعية إلى البنية الطبيعية والعكس، أو هي نوع من الكتابة التي تكون بمثابة عملية اختراق مزدوجة البنية والمخيلة فتحصل الكتابة بالمعنى المرئي ولنا أن ننمذج لها ببعض الكتابات التي استهوت الباحث الجزائري عمر مهيبل وعلى رأسها ..

-1-تجربته الكتابية مع البنيوية :

يعتبر عمر مهيبل النوع الثاني من الكتابة "الكتابة المرئية " نوع خاص من الكتابة الواقعية أو المنهجية (الموضوعية)، وهي كتابة تستبعد فيها الذات كنقطة انطلاق، ولعل البنيوية أنموذج فريد في هذا النوع من الكتابة ، بإعتبار أن البنيوية قد شكلت منعطفا ابستميا غاية في الأهمية سواء في مجال الأدب والدراسات النقدية، فهي تلك الفلسفة التي فقدت ايمانها بكل ماهو نظري أو ميتافيزيقي، لكنها تأبى في الآن عينه إلا أن تكون ميتافيزيقا الإنسان المعاصر الذي يأبى أن يكون ميتافيزيقا وهنا نتكنه وجه الطرافة و التناقض في الآن عينه[1].

ولعل التجلي الحقيقي للبنيوية حصل مع الثورة الألسنية من خلال عمل فرديناند دو سوسير "دروس في الألسنية العامة"، ومن ثمة تواصلت عبر المدارس الألسنية المختلفة من سابير إلى بلومفيلد، ومن بينيفيست إلى فيشمان، ولعل من أهم ميزات هاته الفلسفة على حد تعبير عمر مهيبل هم تثمينها للبراديغم اللغوي و انفتاحها على العلوم الإنسانية وكذلك نقدها للميتافيزيقا بالإضافة إلى تداخل الفلسفي والأدبي فيها[2].

---

[1] -عمر مهيبل ، البنيوية في الفكر الفلسفي المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط3 ، 2010، ص ص 6/5.

[2]-المرجع نفسه ، ص ص 8/7.

2-حضور ميشال فوكو في مخيال عمر مهيبل الفلسفي :

يعتبر الباحث عمر مهيبل أن ميشال فوكو هو نقطة إبداعية قصوى ضمن منظومة الإبداع البنيوية، هذا الأخير الذي حاول تعرية الأرضية التي انبنى عليها الفكر الغربي والوصول إلى بنيته اللاشعورية الخفية، من أكثر المشاريع الفلسفية تماسكا وانضباطا وإثارة، هذه الإستراتيجية الفوكوية التي انطلقت من خلال أبعاد ثلاث هي (البعد السوسيولوجي الواقعي، البعد النظري العقلي، البعد السياسي الأخلاقي)[1].

ففي البعد السوسيولوجي الواقعي اهتم فوكو بالكشف عن مظاهر الإكراه والقهر والإقصاء في المجتمع الغربي هذه المظاهر تجسدت في الجنون والمرض والسجن والعقاب، أما البعد النظري العقلي فتجسد في استراتيجية الخطاب التي استنفذت البراديغم العلمي وذلك من خلال اعتناقها لمنهج الأركيولوجي، بالإضافة إلى نقد الميتافيزيقا ومحاولة تفكيكها، أما البعد السياسي الأخلاقي فتجسد في مفاهيم السلطة والجنس .

3-حضور كتابات جاك دريدا في مخيال مهيبل الفلسفي :

ينعت عمر مهيبل كتابات جاك دريدا بالكتابات الغرائبية إذ أن أهمية جاك دريدا تكمن في غرائبية كتاباته وصعوبتها وتعقدها، ومن النماذج

[1] -عمر مهيبل ، إشكالية التواصل في الفلسفية الغربية المعاصرة ، منشورات الإختلاف(الجزائر)، الدار العربية للعلوم (بيروت) ، المركز الثقافي العربي (الرباط) ، ط1، 2005، ص 215.

الكتابية التي يستدل بها مهيبل مقولة الإختلال كما يبلورها دريدا في كتابه الصوت والظاهرة و بدرجة أقل في كتابه " الكتابة والإختلاف"[1] كما يعود عمر مهيبل إلى جاك دريدا و لكن هاته المرة كمترجم ومؤول وذلك في كاتب جان غراندان "المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا"[2]، ويطارح مع جان غراندان ماهية التفكيك عند دريدا التي يجملها في تعريف مقتضب موجز ومن دون أي تحذلق "إنه أكثر من لغة"، ولكن تجربة عمر مهيبل الكتابية لم تستقر عل هاته الترجمة بل عاوده الحضور مع ترجمة جديدة لجاك دريدا ولكن هاته المرة مع كتابه" أحادية الآخر اللغوية"[3]، والتي نستشف من مضامينها أن دريدا مسكون بهموم لغات أجداده (العربية والعبرية)، تحديدا، لأن اللغة الوحيدة التي تعلمها هي اللغة الفرنسية، لكنه يشك دوما في أنه على وشك الرحيل، إذ يقول ((أنا لا أملك سوى لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي))[4]، ذلك أن اللغة الوحيدة التي اتقنها وأحبها هي لغة الآخر.

---

[1] – عمر مهيبل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص 69.

[2] –جان غراندان ، المنعرج الهيرمينوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة و تقديم ، عمر مهيبل ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، منشورات الإختلاف، الجزائر، ط1، 2007.

[3] –جاك دريدا ، أحادية الآخر اللغوية ، ترجمة و تقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم بيروت، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، 2008.

[4] –المصدر نفسه ، ص 14.

4-منزلة بختي بن عودة في فكر عمر مهيبل :

يعتقد عمر مهيبل أن بختي بن عودة يمارس ما يسميه مهيبل بالكتابة المرئية وهي بتقدير أولاني الكتابة التي ينطلق فيها شعاع الوعي من الذات إلى البنية الطبيعية والعكس، أي أن الكتابة تكون بمثابة عملية اختراق مزدوجة للبنية وللمخيلة في آن واحد ، فتحدث الكتابة بالمعنى المرئي، وهي ليست إلا الكتابة المؤدية إلى المعرفة الدلالية الإرادية والواعية.[1]

ويصف عمر مهيبل علاقة بختي بن عودة بتفكيكية جاك دريدا بأنها تتميز بحمولة نوستالجية كبيرة تتجاوز الميل المعرفي العادي، فهو يقدمه بكثير من الحميمية بصفته ذلك الجزائري المنسي بحكم المتعاليات وجرح الهوية العمياء، والغريب في علاقة بختي بن عودة بتفكيكية دريدا و المهم في الآن عينه هو أنه وعلى خلاف الباحثين الآخرين اختار اختراق دريدا في منطقة غير آمنة، من خلال نص متأخر نسبيا عن بقية مؤلفاته المحورية الأولى ومنها ((الغراماتولوجيا أو علم الكتابة))، و((الكتابة والإختلاف))، و((الصوت والظاهرة))، وهو نص احتراق الرفات، بحيث يتخذه بختي براديغما للقراءة التفكيكية لنصوص جاك دريدا.[2]

---

[1] -عمر مهيبل، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 79.

[2] - المرجع نفسه، ص 84.

4-تجربة عمر مهيبل مع الفيلسوف يورغن هابرماس :

ومن التجارب المميزة التي خاض غمارها الباحث عمر مهيبل ترجمته لكتاب كارل أوتو آبل "التفكير مع هابرماز ضد هابرماز"[1]، ففي مستهل هذا الكتاب يشير الباحث الجزائري إلى عدم معرفته بالسبب الذي جعل من كارل أوتو آبل يكتب هذا الكتاب ،و لكن في المقابل ما يعلمه الباحث مهيبل هو أن هابرماس ذاته قد كتب مقالا بعنوان "التفكير مع هيدجر ضد هيدجر"، ثم يعطي لنا عمر مهيبل المبررات المؤسسة لهذا المقال، وذلك طبعا على خطى هابرماس، وإن كان هيدجر نفسه قد ردّ على هذه الإدعاءات على حد تعبير مهيبل ، وذلك في حوار أجرته معه مجلة دير شبيغل،عام 1966، إلا أنه بالمقابل اشترط عدم نشر هذا الحوار إلا بعد وفاته، فكان أن تم له ما طلب حيث بالفعل احترمت مجلة شبيغل رغبة هيدجر ونشرت حواره في سنة 1976.

ثم بعد هذا يطرح الباحث مهيبل فكرة جوهرية مفادها أننا لا نقتدر أن نموضع فكرة آبل، وذلك عن التداولية الترنسندانتالية، إلا إذا قمنا بتحليل موقف هابرماس من الوضعية والتداولية على حد سواء، ولعل مثل هذا الطرح المفصلي يدعوا إلى التساؤل وبالمقابل يتطلب جوابا، وهو ما حاول مهيبل بطبيعة الحال توضيحه وفق ما يلي:

---

[1] -كارل أوتو آبل ، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز ، ترجمة و تقديم عمر مهيبل ، الدار العربية للعلوم بيروت ، منشورات الإختلاف الجزائر، ط1، 2005.

يمكننا أن نحمل المشروع أو الطرح الهابرماسي فيما يخص موقفه من الوضعية والتداولية على حد سواء أنه انطلق من النقد إلى اعادة البناء، ولعل مثل هكذا نقد كان ولابد أن يتسم بالصرامة، وهو ما نلاحظه من خلال النقد الهابرماسي الصارم للوضعية المنطقية على وجه العموم.

وبعد هذا التوضيح الإبستمي والمنهجي من لدن عمر مهيبل يسترسل في الحديث عن نظرية الفعل التواصلي ودواعيها بين الغاية والمقصد .

ولعل مثل هذا التوضيح يسمح لنا بالدخول إلى الموضوع رأسا، وذلك من أجل معرفة حيثيات هذا الكتاب "التفكير مع هابرماز ضد هابرماز"، بداية يرى عمر مهيبل أن كارل أوتو آبل يصنف ضمن الحلقة الضيقة المقربة من هابرماس في جامعة أكسفورد، على هذا الأساس يمكن القول أن نص التفكير مع هابرماز ضد هابرماز فيما يعتقد عمر مهيبل ماهو إلا حوار داخلي حاول جمع شتات المختلف حوله و ترتيب المتفق عليه بينهما [1].

كما ترجم الباحث عمر مهيبل كتاب هابرماس "إتيقا المناقشة ومسألة الحقيقة "، وهي عبارة عن مجموعة من المحاضرات ألقاها بفرنسا سنة 2001، واقترح من خلالها مقاربة جديدة لفهم أسس العقل والكائن البشري، تناولت القضايا الأكثر إثارة للجدل كالأخلاق ، الإجتماع، والسياسة، من حيث أن مجال إهتمام الإتيقا والتي هي عبارة عن بحث

[1] –كارل أوتو آبل ، مرجع سابق ، ص 17.

في التأصيل الفلسفي واستكشاف علوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية، هو الجهد النظري المبذول لبلورة المبادئ التي تنظم علاقاتنا مع الآخرين، مع احتفاظ الأخلاق بمهمتها التاريخية البدائية، لوضع المبادئ حيّز التطبيق والممارسة ، ويربط المؤلف ما بين مفهوم الإتيقا ومسألة الحقيقة، ليؤكد على شمولية نظرته التي تربط الواقع بالعقل [1].

3-الكتابة المتدفقة :

وهي الكتابة التي تمتدي في عملها بوضع الكائن الإنساني في تفاعلاته المتعددة (الفكرية والنفسية والإجتماعية والإقتصادية) ، فلا هي تتجرد إلى الحد الذي تنقطع فيه علاقتنا بالكائن ولا هي تنزل إلى المعاينة البسيطة، الجزئية، فتحيل الكتابة إلى ما يشبه الرمز، حيث تفقد الكتابة روحها وحيويتها، ويعتقد عمر مهيبل أن هذا النمط من الكتابة الجديدة يحيلنا جديا إلى ضرورة بعث هذه المنظومة الكتابية الجديدة بما تقتضيه من تصورات ذهنية متميزة و رصيد لغوي جديد [2].

وينمذج الباحث عمر مهيبل على هذا النمط من الكتابة من خلال فسيقساء المقال الفلسفي الجديد في فرنسا، هذا الأخير الذي ينأى بنفسه بعيدا عن اسقاطات الوجودية والبنيوية، ويضرب لنا مهيبل مثلا على هذا الأنموذج الكتابي الفرنسي بمبحث الرغبة، ولعلنا نستحضر

---

[1] -انظر: يورغن هابرماز ، إتيقا المناقشة و مسألة الحقيقة ، ترجمة و تقديم عمر مهيبل، الدار العربية للعلوم بيروت ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط1، 2010.

[2] -عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 19.

انهمام عمر مهيبل واهتمامه الكبير بفيلسوف الرغبة جورج باطاي، وما تدثرت به كتاباته المتدفقة من مفاهيم رغبوية شبقية تحمل دلالات رمزية تأويلية وفينومينولوجية، ككتاب السيدة إدواردا، وكتاب تاريخ العين، أين يطرح باطاي مسألة الرغبة واسقاطاتها على حقيقة الفرد، ومدى تأثيرها في تحقيق توازنه الداخلي [1]

أما المبحث الثاني الذي ينمذج به عمر مهيبل فهو مبحث التأويلية والهيرمينوطيقا والتي يعتبرها مهيبل تجذرا في الثقافة الفرنسية الغربية منذ أن ألّف هيدجر كتابه المركزي "الكينونة والزمان"، ولا يدان لنا بالحديث عن التأويلية في فرنسا دون أن يتبادر في مخيالنا اسم الفيلسوف بول ريكور فهو باعث هذا المبحث دون منازع مع ان تأويلية بول ريكور متجذرة في التيار العقلاني الفرنسي إلا أن بول ريكور لم يتخل عن مسيحيته البروتستانتية والتي تجسدت في العديد من أعماله مثل "محاولات في الهيرمينوطيقا ، وصراع التأويلات .

أما المبحث الثالث فهو مبحث الإستيطيقا ويضرب لنا الباحث عمر مهيبل مثلا على ذلك بأدورنو الذي هو من رواد مدرسة فرانكفورت الذي لجأ إلى الانتاجات الفنية و الأدبية و الجمالية كوسيلة للهروب من واقع المجتمع الصناعي المتقدم المتميز بالاستلاب والآلية، لأن الإهتمام

[1] –عمر مهيبل ، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 178.

بالجمالية في حد ذاتها هو تجديد لطاقات الإنسان التي كادت أن تقتلها الإرهاقات والضغوط التي تعرض و يتعرض لها الإنسان المعاصر. [1]

أما المبحث الرابع فهو المبحث الأخلاقي، فينمذج عمر مهيبل على هذا المبحث بالفيلسوف الفرنسي ذو الأصول الروسية فلاديمير جانكيليفتش الذي دفع بمبحث الأخلاق إلى أقصى إبداعاتها، والذي كتب كتابا مثيرا عنوانه "الموت" والذي أعادنا إلى أجواء الأفلاطونية والكانطية .

أما المبحث الخامس فهو مبحث الميتافيزيقا، وينمذج عمر مهيبل على هذا المبحث بإتيان جلسونا الذي يعلن عن ميلاد تيار ميتافيزيقي قوي يستلهم من التوماوية .

أما المبحث السادس فهو مبحث المقدس، ويستحضر ههنا عمر مهيبل كتاب روني جيرار وكتابه المثير ((العنف والمقدس)) عام 1973، والواقع أن جهد روني جيرار سعى إلى تأسيس أنتثروبولوجيا جديدة محورها المقدس، تتلامس مع حقول معرفية معاصرة مناهضة للعقلانية المهيمنة لأنها تهمل الإشارة إلى أن الدين يقوم على أساس الوهم، وهذا ما أوضحه في كتابه الأشياء الخفية منذ ظهور العالم ، وهو يجسد اللبنة الأولى للعنف عندما ينحدر من مجال الوعي الجمالي إلى مجال الشعور[2].

---

[1] –المرجع السابق ، ص 182

[2] – عمر مهيبل، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 186.

عمر مهيبل و العودة إلى سورين كيركجارد:

من الأعمال الناضجة للباحث عمر مهيبل والتي تنتظر النشر كتابه "كتابات خارج النسق" والتي يعود فيها عمر مهيبل إلى الذات كنمط متميز من التفكير نائيا بنفسه عن النسقية، ومتعالق وبمكابدة روحية عميقة مع الحلاج وسورين كيركجارد، يهيم فيها مهيبل داخل أعماق الكتابات الكيركجاردية المضطربة، محيلا نفسه إلى الكتابات الذاتية المتدفقة، حيث تنعتق الأنا من الأنساق المغلقة وتعبر عن محن الروح وزفراتها، ومن الأعمال الكيركجاردية التي ألهمت ومازالت تلهم عمر مهيبل إلى اليوم كتاب كيركجارد "إما أو ...مذنب أم غير مذنب" وكتاب يوميات غاوي البنات، والتي اعتبرها مهيبل اللبنة الأولى لأي فلسفة أنطولوجية أو هيرمينوطيقية، ويبقى دائما الأجمل هو ما لم يكتب بعد.

حقيقة فإن د. عمر مهيبل يعتبر نفسه من المنتمين الى جيل اليتم فلسفيا، اي ذلك الجيل الذي تنطبق عليه مقولة جون لوك من أن عقله صفحة بيضاء، وقد أعلنها مهيبل انه "كي تموقع راهنك الفلسفي عليك أن تباشر حفرياتك وسط ركام كل مكوناته تقريبا لا تمنحك نقطة ارتكاز نظرية يمكنك الانطلاق منها، من هنا صعوبة اي محاولة لمأسسة فكر نقدي هدفه دفع عجلة الابداع في الجزائر لاخراجنا من منطقة الصقيع التي تقبع فيها الى منطقة دفء وضوء.

ورغم ان نظرة الباحث هنا في واقعه الجزائري سوداوية وصورة – بحسبه – بالغة السوريالية يتداخل فيها الذاتي بالموضوعي، الثقافي بالانثروبولوجي، اللغوري بالايديولوجي لتكون الخلاصة هزالاً فكرياً وغياب للمشاريع النظرية الكبرى، وصراعاً بين الباحثين بغرض التموقع داخل المحيط الثقافي العربي، بل وحتى العالمي الا ان هذه الصورة القاتمة تخفي وراءها في الوقت ذاته بصيص امل بتجذير ممارسة فلسفية نقدية تعمل على موقعتنا طبيعيا داخل منظومة الابداع الكونية، من حيث اننا نمثل حلقة هامة في سلسلة الابداع هذه بحيث يصبح اتهامنا بذواتنا وهي منعكسة في مرآة الآخر، ومنه يبني جدل الأنا – الآخر بطريقة ايجابية مثمرة.

أبوعمران الشيخ رائدا للعقلانية الجزائرية.

حمادي هواري.
المؤسسة الأصلية: جامعة معسكر.

مدخل:

من القضايا التي تحتاج إلى الإثارة اليوم، تأثير الفكر الإسلامي الكلاسيكي في مفكري الفترة المعاصرة، ولاسيما أنها عبرت عن مرحلة التنوير الإسلامي، حيث في الفترة المتأخرة أشاد أقطاب الفكر العربي المعاصر من أمثال: أركون، والجابري، وأبو زيد....بأفكار المعتزلة، والعقلانية الرشدية....وبالتالي اعتبروا العقلانية هي اللحظة المفقودة اليوم، وهي اساس تجاوز التخلف وركب قطار الحداثة.

وكثيرا ما يجهل رواد العقلانية الجزائرية، مقارنة مع "الجابري" —مثلا– الذي شاع وذاع في مختلف الأصقاع كرائد العقلانية العربية اليوم، وهذا ما يجعلنا نميط اللثام عن شخصية جزائرية تستحق كل الإشادة في ركب درب العقلانية، بمساهمتها العلمية والعملية في بناء أفكار ومواقف محورها العقل ورايتها التنوير العربي.

إنه الشيخ أبو عمران، الذي تشرب العقلانية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي وعلى رأسهم المعتزلة والفيسلوف ابن رشد واثاره وكان رائدها في الفترة المتأخرة، حيث جعلها منطلقا لمختلف أفكاره وفق عرض واضح وبسيط وبناء، في هذه الورقة نتساءل: كيف يكون

الشيخ أبو عمران رائدا للعقلانية في الفكر الجزائري؟ وماذا نستفيد من نزعته العقلية في فهم التراث اليوم؟

من أجل البحث في هذه الإشكالية، سنبحث مجوعة من الأسئلة وهي:

1-من هو أبو عمران الشيخ؟

2- ما موقع الشيخ أبو عمران في الخطاب الفلسفي في الجزائر؟

3-فيما تتجلى فلسفته العقلانية؟

4-ما قيمة العقل عنده؟

1-التعريف بأبي عمران الشيخ:

لمعرفة السيرة الذاتية بصورة دقيقة ومختصرة ومركزة لفيلسوفنا الشيخ أبو عمران، عدنا إلى منتديات ملتقى الكشافة-**ملتقى الشخصيات والحوارات الكشفية-**، التي بينت أنه:

"من مواليد مدينة البيض –الجزائر- سنة 1924من المؤسسين الأوائل للكشافة الإسلامية الجزائرية بولاية البيض .ومن الرموز الوطنية البارزة نلخص بعضا من سيرته الذاتية في سطور"[1]، حيث ولد في البيض في غرب الجزئر، واسس الكشافة الإسلامية وسعى إلى الدفاع عن الوطن والإسلامي، وكان محبا للتراث مما جعله يهتم بالفكر الإسلامي فيما بعد.

وعن دراسته يبين المنتدى مراحلها بالتسلسل:

---

[1] www.scoutforum1.com منتدى الكشافة.

"المرحلةالابتدائية بمدينة البيض 1934–1940

المرحلة الثانوية بثانوية وهران 1941–1944

شهادة الباكالوريا 1944

دراسات عليا –كلية الآداب – الجزائر

ليسانس في الفلسفة 1948

ليسانس في الأدب 1954

شهادة الدراسات المعمقة –جامعة باريس –سوربون – 1956

تربص سنة بالمدرسة العليا للأساتذة –باريس – 1957–1956

دكتوراه دولة في الفلسفة جامعة باريس – لسوربون– بدرجة مشرف جدا 1974"

وعن المناصب التي شغلها يبين المنتدى:

"مدرسًا بمدينة : البيض ، مليانة ، بوفاريك ، الجزائر 1954-1945

أستاذًا بثانوية وهران1957–1959

مفتشًا للتعليم بمدينة: مستغانم ، وهران ، الأغواط 1962-1959

مديرًا للتربية بمدينة الأصنام (الشلف حاليا) (1962

ملحقًا بديوان وزارة التربية 1963–1965

أمينًا عاما للجنة الوطنية لليونيسكو 1963–1964

أمينًا عاما لاتحاد نقابة المعلمين 1969–1975

أستاذًا للفلسفة –جامعة الجزائر 1965–1991

مستشارًا وطنيا في الثقافة 1990

وزيرًا للثقافة و الاتصال1991

رئيسًا لاتحاد الكتاب الجزائريين1995-

1996رئيسًا للمجلس العلمي لمؤسسة الأمير عبد القادر (1999-1991)

و نائبًا لرئيس المؤسسة منذ1999

رئيسًا للمجلس الإسلامي الأعلى منذ31ماي 2001"[1]

هذه اللمحة عن حياة أبو عمران وتكوينه ومناصبه، جعلته فيلسوفا فعالا في مجتمعه، حيث لم يكن منفصلا بفكره عن ما يحدث في الواقع بل كان متفاعلا معه، هو ما جعله هاجسه المركزي قضايا مجتمعه بالدرجة الاولى، يطرحها طرحا فلسفيا واضحا بسيطا، يتجلى فيها اهتمامه بعقلنة الظواهر والاشياء في دراسات متباينة الاهتمامات، يعكس من خلالها جمعه بين الاهتمام بالدين وبالتاريخ والفلسفة من ناحية، وبما يجري من احداث في راهنه من جهة أخرى، كما اهتم بقضايا التربية وتكوين المواطن الصالح، والدفاع عن التراث والوطن والهوية، وهو ما يتجسد في نشاطاته السالف ذكرها، وفي مؤلفاته ، وأهمها: مشكلة الحرية الإنسانية– معجم مشاهير المغاربة –عمل جماعي أشرف عليه– (مقالات مختلفة في مجلة الأصالة التي تصدرها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر.

[1]المرجع السابق.

2-موقع الشيخ أبو عمران في الخطاب الفلسفي في الجزائر:

الحديث عن الخطاب الفلسفي في الجزائر يحيلنا إلى التيارات الهامة التي ظهرت في الفكر الفلسفي الجزائري، اختلفت مذاهبها ومشاربها واهتماماتها، حيث اهتم بعضهم بقضايا المنطق والعلوم كمحمود يعقوبي، واهتم آخرون بالفكر الغربي، بين اهتم آخرون بالفكر الإسلامي، وهنا كان موقع الشيخ أبو عمران حسب موقف الزواوي بغورة صاحب كتاب، الخطاب الفكري في الجزائر- بين النقد والتأسيس- في الجيل الأول من رواد الفكر الإسلامي، التي يقول أن فيه "اشتهرت كتابات الأستاذ عمار طالبي، وعبد الرزاق قسوم، وأبوعمران الشيخ، وعبد الحميد خطاب، الأول عندما حقق آراء ابن العربي ومصطلحات الفلاسفة وبعض نصوص ابن رشد ككتاب الكليات، والثاني عندما كتب عن الزمان عند ابن رشد وبعض القضايا الإسلامية-على أن هذا الاستاذ قد اهتم أكثر بقضايا الفكر العربي المعاصر كما سنبين لاحقا- .والثالث عندما كتب عن المعتزلة وحقق كتاب فصل المقال لابن رشد"[1]، هنا يظهر أن الشيخ أبو عمران مثل التيار الإسلامي في بواكير وجوده في الفلسفة الجزائرية، ولكن اهتم بالدرجة الأولى بالاهتمام بنوعه العقلي وهو ما يعكس شغفه بالاتجاه العقلي في تراثنا منذ بداية اهتمامه بالفلسفة .

---

[1] الزواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر- بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، ط2002، ص 192.

إذن يعتبر الشيخ ابو عمران ممثلا للعقلانية في الخطاب الفلسفي الجزائري، وذلك لأن العقلانية –rationalisme– كما يعرفها محمود يعقوبي: مذهب من يضع العقل مصدرا لكل معرفة يقينية ويقصرها على مبادئه، ...وهي تمجيد العقل والتزام حدوده مع رفض للانقياد للعاطفة أو التخمين" [1]، طبقا لهذا التصور يعتبر الشيخ ابو عمران من المدافعين عن العقل الإسلامي منذ بواكير نشأته في فكر الاعتزال إلى غاية الفترة الراهنة التي يريد فيها أن يخضع مختلف قضايا الراهن للعقل ولاسيما تلك التي تتعلق بالتراث والإسلام، ونلمس ذلك عنده في عودته لآراء المعتزلة وابن رشد، وبالتحديد للإشكالية المركزية المطروحة عندهما ألا وهي إشكالية العقل والوحي، وفي طرحه للعقل في مفهومه الواسع الذي يتجاوز إطار النزعة العلمية الضيقة إلى قضايا الفلسفة والدين، في إطار شامل ألا هو الفكر الذي هو ليس العلم المادي لكنه كل استعمال بشري للعقل في قضايا الطبيعة وما وراء الطبيعة، لاحظنا من خلال قراءتنا لمقالات أبو عمران أنه ذو طابع أشمل يتجاوز الصبغة المادية التي قدمتها علوم المادة في قراءتها للظواهر إلى السمات الروحية التي تضفيها عليها الحكمة والفلسفة والفهم العقلاني للدين .

[1] يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر أعلامها، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1998.

3-الفلسفة العقلانيةعند أبو عمران:

تظهر فلسفة الشيخ العقلية أبو عمران للوهلة الأولى في اهتمامه بالتراث العقلي في فكرنا الإسلامي الكلاسيكي، وذلك بعودته إلى أكبر رواد العقلانية في الفلسفة الإسلامية وهما، المعتزلة وابن رشد، باحثا من ناحية أولى عن كل من المعتزلة وابن رشد منفصلين عن بعضهما في طرح قضايا العقل والوحي والحرية...ومن زاوية أخرى بحث في طبيعة العلاقة القائمة بينهما-المعتزلة وابن رشد- رغم تباعدهما الزمني والمكاني، وكل هذا يكرس نصرته للتيار العقلاني في الفكر الإسلامي.

المعتزلة كفرقة كلامية دينية أثارت انتباه فيلسوفنا أكثر من المدارس الإسلامية الأخرى، وذلك لطرحها مسألة جوهرية تعكس أهمية العقل عنده، وهي صلة الوحي بالعقل، حيث يقول في هذا الصدد: "في الواقع أن هذه المسألة كانت لها أهمية دينية وأخلاقية عظيمة في الاعتزال تميز بها هذا المذهب عن بقية المدارس الإسلامية المعاصرة له، واللاحقة به"[1]، هنا يعتبر المعتزلة مثل الكثيرين من معاصريه، رمزا للعقل والعقلانية في التراث طرحتها في إطار الإشكالية المعروفة ألا وهي علاقة الوحي بالعقل، وفي هذا الموضوع شرح كعادته بأسلوب واضح وبسيط ومختصر قضايا هامة تعكس أهمية العقل كما تطرحه المعتزلة وكما

[1] الاصالة، العدد 73، 74، 75، 76، 77، 78، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 2011، من ص 10

يتصوره هو ذاته من خلال شرحه لآرائهم، ومنها: كيفية اعتماد المعتزلة على العقل من خلال عودتهم للنصوص من القرآن الكريم والسنة النبوية التي تدعوا إلى ذلك وطبيعة تصورهم العقل كأساس للمعارف والأفعال والحياة ونوعي العقل الفطري الممثل في البديهيات والمكتسب الذي يتطور بالعمل والتجربة، ويبين كذلك كيف يطرحون صلة الوحي بالعقل، ويؤكد أنه كان عندهم في الوهلة الأولى: "الوسيلة لإدراك معنى النص. ثم اتجهت عنايتهم في مرحلة ثانية إلى التوفيق بين الوحي والعقل فبينوا أنهما متكاملان ومترابطان على الرغم أن كل واحد منهما متميز ومستقل عن الآخر وفي النهاية جعلوا الأسبقية للعقل"[1]، وذلك من خلال اعتبارهم الحسن والقبح من تحديد العقل.

من ناحية تجلى ميل ونزوع الشيخ أبو عمران بالعقل والعقلانية، في الاهتمام بابن رشد، كما ظهر في مقالات مختلفة، يدل على ميله إلى النزعة العقلانية الرشدية وإشادته برائدها، كغيره من مفكري العرب والغرب في مختلف الفترات والعصور، ولاسيما في الفترة المعاصرة، حيث يركز على جوانب رئيسية في فلسفة ابن رشد عرضها في مختلف مقالاته، لعل أهمها تلك التي تتعلق بالسيرة الذاتية لابن رشد وفلسفته، وعلاقته بالاعتزال، وتلك التي تحدد علاقته بالغرب من جهة أخرى.

[1] المبرز، المدرسة العليا للأداب والعلوم الإنسانية، حسين داي الجزائر، العدد 3،ص 104.

إضافة إلى ما سبق كتب الشيخ أبو عمران عن علاقة ابن رشد بالاعتزال، مقالا ([1])دقيقا ومختصرا، بين من خلاله إشكالية العلاقة بين ابن رشد والمعتزلة، محددا ما شابها من غموض وتناقض،بناءا على أن ابن رشد ذاته يصرح في كتابه "مناهج الأدلة" انه لم يتوصل بكتبهم، وانطلاقا من استشهاده بآرائهم في مناسبات شتى، منتقد او مؤيدا، فتساءل: "هل تسربت آراء المعتزلة إلى الأندلس دون ان يتداول الناس كتبهم؟ هل كانت هذه الكتب محظورة وهل يفسر هذا الحظر موقف ابن رشد الذي أراد ان ينفي عن نفسه انه تداول كتب المعتزلة؟"[2] هنا يظهر حرص فيلسوفنا على كشف اسرار خفية علاقة ابن رشد بالمعتزلة يلمح من خلالها إلى نكبة جديدة في الأندلس لا تختلف عن محنة المعتزلة في العهد العباسي، حيث أن قاسمها المشترك ثورة العقل والعقلانية في بلاد العربية والإسلامية في تاريخها الطويل وتكبد أربابه آلام ومكائد الفقهاء والسلاطين ....

بدأ الشيخ ابوعمران البحث في علاقة ابن رشد والبحث في مدى اطلاعه على كتبهم، بالعودة إلى البحث عن مدى انتشار الاعتزال في الأندلس، مبينا وجود معلومات تاريخية تؤكد وصول كتب الجاحظ إلى قرطبة في القرن التاسع للميلاد، وأخرى تتعلق باعتناق البعض من علماء المالكية لمذهب الحرية عند المعتزلة، مبينا في الوقت ذاته تعرض

---

[1]الثقافة، وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، العدد 05، 1979 من ص إلى 57إلى ص 62.

[2]المرجع نفسه ص 57.

ابن حزم (1064م) لنظريات المعتزلة وتبني بعض الآراء منها لاسيما منها تلك التي تتعلق بحرية الإنسان.

بعد ذلك انتقل الشيخ أبو عمران إلى البحث في مدى معرفة ابن رشد لمذهب الاعتزال، مؤكدا أن دعامة هذا الرأي، تكمن في استشهاده بآراء المعتزلة في كتاب كشف مناهج الأدلة، ونقده لخصومهم من الأشاعرة في الوقت نفسه، وذلك في مناسبات عدة، لاسيما تلك التي تتعلقمنها بحرية الإرادة، والعدل...ورفضه لمنهج الأشاعرة في تاويل مختلف الآيات القرآنية، وفي إطار حديث الشيخ ابوعمران عن مسألة خلق القرآن كما وردت عند المعتزلة، يشير إلى موقف ابن رشد منها، كما وردت عند كل من الاشاعرة والمعتزلة، لينتهي إلى أنه يناقش الرأيين ويتخذ الموقف الوسط بينهما، يقوم على أن كل من آراء المعتزلة والأشاعرة فيها الحق وفيها الباطل، وهنا يستدرك الأمر ليبين أن ابن رشد "يفضل أحيانا مذهب المعتزلة على مذهب خصومهم فيرى في مسألة الصفات أن –الطريقة الاقنع...هي طريقة المعتزلة– ويشير إلى منهج التأويل الاشعري فيستحسن المنهج المعتزلي: قائلا: "وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالا، وينتصر للمنهج العقلي كما فعل المعتزلة" [1]، يتضح هنا حسب فيلسوفنا ميل ابن رشد إلى الاعتزال ونقد الاشاعرة حسب

[1] المرجع السابق ص 59.

أقواله التي استشهد بها، وبعد ذلك يبين أن منهجه القائم على التطابق واللاتناقض بين الحق في الشريعة والحق في الفلسفة يعود إلى أحد أئمة الاعتزال وهو أبو علي الجبائي (915م)، يشير الشيخ أبو عمران إلى تأثر ابن رشد بأفكار أخرى عند المعتزلة وهي: فكرة الحرية التي يرى من خلالها أنه يوافق آرائ أهل الاعتزال في طرحها حيث يرفض موقف الجبرية ويرى أن موقف الاشاعرة لا معنى له، ويستند على أدلة المعتزلة في بيان التعارض بين ظاهر الآيات التي تقول بالجبر والآيات التي تؤكد الاختيار، وفكرة العدل والجور التي انتقد من خلالها الأشاعرة كذلك، الذين ينتهي موقفهم حسب أبو عمران عند ابن رشد إلى موقف في غاية الشناعة ذلك الذي يرفض أن يكون العدل خير في ذاته والجور شر في ذاته، وهو ما يحمل تناقضا منطقيا، وبعد تحليل تأثير المعتزلة في ابن رشد حسب أبوعمران ، ندرك أنه يريد القول أنه لا دليل لإنكاره.

في آخر حديثه عن أثر المعتزلة في ابن رشد، يعود أبو عمران إلى اشكاله الجوهري، وهو البحث في مسوغات نفي ابن رشد وجود كتب المعتزلة في بلاده الأندلس رغم تأثره الظاهر للعيان بآرائهم، ومعرفته الدقيقة لأفكارهم، مبينا أن فرضية ذلك تكمن في نفوذ المالكيين والأشاعرة في الأندلس، الذي أثروا على السلطة في حظر ومنع كتب ابن رشد، ومؤكدا أن السبب يكمن في "خوف ابن رشد حين ألف كتاب الكشف أن يعترف صراحة بأنه اطلع على كتب المعتزلة،

ولاسيما بعد النكبة التي مني بها ونفيه من قرطبة"[1] وبالتالي ينهي بحثه في قضية العلاقة بين ابن رشد والاعتزال وما شابها من غموض، إلى المناخ السياسي والاجتماعي، و ظروف البيئة الثقافية والدينية لبلاد الأندلس التي عرفت فيها نكوص التيار العقلاني وازدهار التيار الأشعري والمالكي الذي ترتب عنها ثورة ودسائس الفقهاء لابن رشد وهو ما يجعله يخفي كل علاقة تجمعه بالاعتزال.

إضافة إلى ما سبق يمكن أن نميز العقلانية في مختلف كتابات أبو عمران في ما يمكن أن نسميه بالتنوع والاختلاف في المواضيع في الشخصيات ...في مختلف القضايا والمسائل، لأن العقل عنده لا يقتصر على الطرح العلمي الضيق لكن يتجاوز ذلك إلى الفلسفة والعقائد والتاريخ...جسد ذلك فيلسوفنامن خلال أسلوبه السلس المرن الواضح البسيط ولاسيما في كتابة مختلف مقالاته في مجلة الأصالة، يظهر أسلوبه زاخرا بالتنوع والاختلاف في طرح المواضيع حين يكتب في التاريخ والجغرافيا وعن الدين ولم يكتف بالفلسفة وحدها، بل تمثل عنده العقل في أوسع معانيه، يقول فيلسوفنا في هذا الصدد عن –معجم مشاهير المغاربة– الذي أشرف عليه: "أن هذا التنوع والاختلاف في الواقع عامل إغناء وثراء، فتنوع الاختصاص في معجم مشاهر المغاربة من حيث الشكل والمضمون يستجيب للهدف الذي وضع له وهو

[1] المرجع السابق ص62.

مسايرة المنحى العلمي الرامي إلى إيجاد الوسيلة السهلة والعلمية لربط جمهور القراء بتراث سلفهم وإنجاز شخصيات وطنهم والتقيد بطريقة تجمع التنوع في المواضيع والغني والمعلومات والالتزام ببساطة الأسلوب وحسن العرض مع اثبات المراجع"[1]، ففي معجم مشاهير المغاربة الذي يعرف فيه بأعلام المغرب العربي، يلم شمل ثلة من الباحثين من مشارب مختلفة من الفلسفة من التاريخ من حقول أخرى، لتعريف بالتراث وأساطينه وفق أسلوب بسيط مرن سلس، لا ينحاز لعقلانية جافة ولا وضعية باردة ...بقدر ما يهتم بعقلانية مرنة تعرف الخلف بالسلف.

قيمة العقل عند ابو عمران الشيخ:

نتيجة لاهتمامات أبو عمران المتنوعة بين الدين والتاريخ والفلسفة ... نجد يقدم أحكام مختلفة حول العقل، حيث تجعلنا للوهلة الأولى يجعل له ضوابط وحدود، وعندما نتفحص آرائه بدقة ندرك أنه ينتصر له في الأخير.

يقول: "العقل ميزان صحيح وأحكامه يقينية لا كذب فيها غير أن ذلك لا تستطيع أن تزن به امور التوحيد الآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء أموره فإن ذلك طمع في محال"[2]، هنا يؤكد أبو عمران أن العقل قاصر عن أدراك قضايا الغيبيات ولاسيما

---

[1] أبو عمران الشيخ مع مجموعة من الأساتذة، معجم مشاهير المغاربة، منشورات دحلب، د ط، 2007، ص 2.

الاصالة، العدد 03، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 2011، من ص 112.

تلك التي تتعلق بالتوحيد وصفات الله، وهو هنا يخالف المعتزلة الذين اثنى عليهم في مناسبات شتى، لكنه لا ينفي دور العقل على شاكلة رجال الدين بل يرفع من شانه كعادته ويرد على انصار النزعة العلمية ولا المادية التي تجعله نظره قاصرا على الدراسة الوضعية والتجريبية فقط، حيث يجعل العقل المقوم لما هو مادي وروحي عن طريق بحثه في الفلسفة والدين.

العقل عند أبو عمران أوسع من العلم بكثير إنه الفكر الذي تدخل فيه "الفلسفات والأديان والعقائد بصفة عامة، وهذه الاشياء تسلط على العلم، وهناك تأثير متبادل بين الجانبين فتكون لنا حضارة إنسانية لبشر يتحكم فيها إنسان متعقل في اوضاعه متأملا في مصيره محاولا ربط مصيره بالعالم وبخالق العالم"، من هذا القول يظهر أن للعقلنة دور في تهذيب العالم وخدمته، عن طريق ميادين أخرى تخرج عن نطاق العلم الطبيعي والعلوم ككل، ترتبط بالدين والفلسفة والبحث في العقائد عن طريق التأمل الذي يقوم به الإنسان في كل ما يحيط به من مخلوقات، بل ويتجاوزها إلى التأمل في الخالق وعالم ما رواء طبيعة الذي من شانه أن يضفي على العلم طابعا روحيا، وبهذا الموقف ينهي إلى علمنا أبو عمران أن الفلسفة والدين هما بدورهما من الأمور العقلية، وهما لا يخرجان عن نطاق العقل كما يعتقد انصار النزعة العلمية، بل هما منطلقين ضروريين للفكر، وبالتالي يمكن القول أن نقد أبو عمران

للفلسفات الوضعية والنزعة العلمية في الفهم هو من صلب عقلانيته التي تنبثق وتتفتق داخل تراثنا المحلي الإسلامي بالدرجة الأولى. .

الخاتمة:

من خلال تحليل –شخصية وفكر- الشيخ أبو عمران كممثل للعقلانية في الفكر الجزائري، ندرك انه يعبر عن قيمة العقل في الإسلام وفي فهم تراثنا وخدمة مجتمعنا، وتجلى ذلك بالدرجة الأولى في أهمية البحث في التراث الإعتزاليوالرشدي عند فيلسوفنا، على غرار دعاة الحداثة في الفكر العربي كأركون والجابري...، كما أنه يكتب بأسلوب بسيط وسلس ومفهوم للجميع جعله لا يعبر عن عقلانية متعالية بقدر ما يجسد عقلانية بسيطة تتسعين بالتاريخ والتحقيق التاريخي أحيانا في فهم مختلف المسائل، وتؤكد أهمية الفلسفة والفكر في تهذيب العلم ولاسيما بعد إفرزاته المتأخرة، كما أن العقلانية عنده تتجاوز النزعة العلمية الوضعية والمادية إلى الجانب الروحي المجسد في الحكمة والفلسفة والتأمل العقلي في الدين.

الإسلاميات التطبيقية وإشكالية المرجعية عند محمد أركون

د . **رباني الحاج**

قسم الفلسفة – جامعة معسكر.

إن الرغبة القوية في نقد العقل الإسلامي، جعلت أركون يصر على تغيير تقاليدنا الفكرية التي استمرت معنا قرونا عديدة، ومن ثم إعادة التفكير في كل إواليات الفكر العربي الإسلامي، باعتبارها أنماطا أدت إلى تكرار أشكال وأنواع الفهم على جميع المستويات وفي جميع المجالات، مما أدى إلى عجز العقل الإسلامي على مواكبة التطورات والتحولات الفكرية والسياسية اللاحقة، إذ واصل هذا العقل النسج على نفس المنوال الذي عرفه منذ لحظة التأسيس والتدشين، وهي اللحظة التي أصبحت خارج دائرة الدراسة المنهجية والتحليلية النقدية، الأمر الذي وطد دعائم الرؤية التبريرية والتبجيلية، بل التقديسية، إلا أن أركون وعلى خلاف الكثير من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرين، حاول أن يبقى على الحياد اتجاه النزعات الفكرية والإيديولوجية المتصارعة والمتناقضة ، منحازا إلى النقد الجذري، لكل الخطابات والمنظومات الفكرية، وهو ما أدى بالعديد من الباحثين والدارسين إلى التشكيك في جدوى مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي يعول عليه أركون لتقويض و هدم السياج المغلق ، و الدافع إلى هذا التشكيك هو غموض المرجعية أحيانا وغيابها أحيانا أخرى، فهل كان أركون يفكر في مشروعه خارج كل تفكير في

سؤال المرجعية؟ وهل كان عقلانيا أم ماديا، لاهوتيا أم علمانيا ؟ وماموقفه من كل ذلك؟

في دراسته المعنونة "السيادة العليا في الإسلام والتي يسعى فيها إلى التمهيد لبلورة نظرية متفهمة وموضوعية لمفهوم السيادة العليا أو المشروعية العليا، وفي سياق طرحه لقضايا منهجية ، يقول أركون "إن المعيار الفلسفي أو المرجعية الفلسفية هامة جدا بالنسبة لموضوعنا ومفيدة للأسباب التالية :

1- لأنها كانت قد حذفت وصفيت من قبل كل الفقهاء الذين ساهموا في بلورة نظرية السيادة العليا في الإسلام . فقد حصلت في الماضي مجابهة و منافسة بين الفقهاء و الفلاسفة انتهت بانتصار ما يدعى بالأرثوذكسية .

2- كان النقد الفلسفي قد حذف أيضا من قبل المستشرقين باعتبار أنه لا علاقة له بمنهجيتهم الفللوجية والسردية والوصفية و"الحيادية".

3- وحده التساؤل الفلسفي يقدم لنا إمكانية الذهاب إلى أبعد من مجرد الوصف التكتيكي للعقائد الإسلامية (المذاهب) والإفتخار الإيديولوجي المتضمن في كل كتابات المستشرقين والعلماء الغربيين عندما يقارنون بين خلط الديني والزمني في الإسلام والفصل بينهما في الغرب. [1]

1- محمد أركون القدسي والثقافي والتغيير، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية – الفكر العربي المعاصر – 69 التغيير بين الثقافي والاجتماعي – ص 16 ..

حضور المرجعية الفلسفية هو التحدي الأكبرالذي يواجه الفكر العربي الإسلامي، إنها المرجعية التي أقصيت لمدة طويلة قديما وحديثا، وهي وحدها القادرة على تحطيم السياجات المغلقة التي تم ترسيخها وتوطيدها في وعينا العربي الإسلامي، فكيف يمكن تدشين خطاب فلسفي داخل السياق الثقافي العربي الإسلامي من جديد؟

بطبيعة الحال ، هذا ما يعمل من أجله كل مثقف متنور ومنفتح على خطابات الحداثة النقدية والعقلانية، محاولا تجديد مناهج ومضامين العقل الإسلامي ، يقول أحد الباحثين " هذا عمل يحمدون عليه ، ولا يمكن إلا أن يثلج صدر المثقف العربي الذي يبغي الإستقلال في إنتاجه النظري، والمساهمة في تقدم المعرفة الإنسانية . لكن خيبة الأمل تتربص بنا من كل الجهات ، ذلك حينما نعلم أن المشروع العلمي لبعض أولئك الرجال، هو ليس إلا استنساخا وتطبيقا لمشروع أنتج في العالم الغربي – الذي يدعون التخلص منه –وهو في جوهره مشروع تحوم الشكوك حول مدى جدته العلمية وتقدمه. لا أود المبالغة إن قلت بأنها الكارثة التي أجهزت سواء على تلك القصدية النهضوية، أو على المشروع المعرفي ذاته. في هذا الإطار يدرج فكر أركون ومجمل إنتاجاته الفكرية القديمة والحديثة منها "[1]

1محمد المزوغي : العقل و التاريخ – منابع إسلاميات محمد أركون – مجلة المستقبل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية – العدد 342 – أغسطس 2007 – ص 36

إنه اتهام واضح لإنتاجات أركون الفكرية بالتبعية للغرب، ومن ثم فلا مشروع نهضوي حقيقي ولا مشروع معرفي مبدع ومجدد لديه، إن هذا الشكل من أشكال الإتهام كثيرا ما تعودنا عليه وصار مألوفا في ساحتنا الفكرية والثقافية، لكنه يحمل في ثناياه بعدين هامين، بعد الإقصاء والإلغاء والتهميش من جهة، وبعد إعمال حركة الفكر والنقد من جهة أخرى، وبينهما خط رفيع ينقلنا بسهولة من أحدهما نحو الآخر، وسبب هدا هو المطالبة الواعية أو غير الواعية ، بالإبداع والتجديد وفي الوقت نفسه بالمحافظة والتمايز .

إنها محاكمة أيديولوجية و معرفية لفكر أركون ، على ضوء تصور معين للمرجعية، يبدو أن أركون تجاوزه إلى تصور مرن وسلس أكثر رحابة وتسامحا، وفقا لمرجعيته النقدية المنفتحة على فضاء فكري وثقافي متجدد ومتحول باستمرار، ومتنقل من مكان إلى مكان بشكل متسارع ومكثف، يحاول أركون القبض على حركة التاريخ وسريانها في جسم الثقافات والمجتمعات، ومن ثم فهو يقف ضد عزلة الأفكار عن عالم الإنسان في تجلياته المختلفة .

حاول أركون بمناهجه المتعددة أن يكسر قيد العقل العربي الإسلامي المطوق بالثنائيات القائمة على التباعد والتعارض والتناقض، تحت غطاء المرجعيات الملتزمة بإيديولوجيا محددة ومنغلقة على ذاتها، سواء كانت دينية أو علمانية ، إشتراكية أوليبرالية، وطنية أو قومية ، فالنقد وحده هو من يجعل الروح تحيا وتعيش وتستمر في إبداع وإنتاج المعنى في نظره،

النقد يحد من سلطة القداسة في الفكر الديني والسياسي والأخلاقي والإجتماعي .

لهذا يصر على تعميق النقد وتعميمه على فضاءات العقل النظري والعملي، وجميع قطاعات المجتمع وتفاصيله الدقيقة والحساسة، لهذا يقول "عندما أرى الإنغلاقات والحواجز الموجودة يكبر شعوري بالعزلة إلى حد يفقدني شجاعة الاستمرار في عملي. لا يقبل الجمهور حتى الأوروبي منه، أن نعمل على تجذير نقد القيم وتعميقه، على طريقة نيتشه، كي نصنع منه سلالة ثقافية ونتابعه أبعد فأبعد[1]* .

إن رغبة أركون عميقة في قلب القيم والمفاهيم والتصورات، وهو ما دفعه إلى تجاوز النقد الفلولوجي إلى النقد التاريخي المتحرر والمتغير والمنفتح على كل الإحتمالات والممكنات، ومنه فإن " تاريخ المؤرخ لا يمكن أن يصبح قصة حقيقة إلا إذا نظر للحكايات الخيالية الوهمية بعين الإهتمام ووضعها في مكانها الذي تستحقه، لأنها كانت قد غذت وعي البشر زمنا طويلا .

إن المجتمع يبدع ويعيد باستمرار نظاما للكلمات والمفاهيم يقع فوق نظام الأشياء أو دونه أو ما وراءه "[2]

1* – حوار أجراه حسان العرفاوي مع محمد أركون – ص 10 .

2– محمد أركون ، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، دار البيضاء ، ط3– 1998 . ص 214 .

ليست اللغة وحدها كافية أو قادرة على التعبير عن كل ما يجري في العالم الذي نتحرك فيه، ولذلك يستمر كل مجتمع في إبداع مفاهيم ومصطلحات جديدة تعبر عن مدركات جديدة، هذا ما حصل مع تجربة المجتمع الإسلامي، إذ أن " التطابق الذي أقامه الفكر الإسلامي بين المعاني (الصيغ) القرآنية وبين نظام الأشياء في المجتمع والتاريخ والعالم كان مفهوما على أنه شيء طبيعي، أراده الله. وعندما جاء الفكر النقدي لكي يبين أن الأمر هنا يتعلق بظاهرة إجتماعية – ثقافية للتقديس ولتحوير الواقع كان دائما ضعيفا في الإسلام ومؤقتا لدرجة أنه لم يستطع تحرير العقول حتى اليوم "[1]

أحد الركائز التي قام عليها الفكر الإسلامي، هي المطابقة بين عالم الفكر وعالم الأشياء مما أدى إلى تقليص مساحة النقد داخل سياقه، فكلاهما يحيل إلى الآخر بطريقة آلية وميكانيكية، لا تترك مجالا للفراغ، الذي على ضوءه يتم بعث الروح في عالم الفكر والأشياء، في تجربة المعقول واللامعقول، في تجربة المعلوم والمجهول، في تجربة الحضور والنسيان. في حضور الحقيقة يغيب الفكر، يصبح من دون معنى ولا جدوى، يصبح شرحا وتعليقا أو تفسيرا وتوضيحا ، أو تأويلا في ظاهره يرمي إلى التعبير عن إدراكات جديدة أما في حقيقته عودة إلى بدء، إلى أصل، إلى حقيقة سالفة لها كل الهيبة وكل السلطة والهيمنة على العقل

---

[1]- محمد أركون ، المصدر السابق : ص 215 .

والخيال والوجدان، وبالتالي على كل خطاب مهما كانت طبيعته وكانت مقاصده. الدوران حول المعنى وحول اللغة دون أي تغيير عميق في العلاقة بين الدال والمدلول، لا تحتاج هذه العلاقة إلى علم غزير أو ثقافة واسعة لكي يتم إدراكها، إنها تتسرب مرة واحدة إلى الوعي، لتبقى موجهة له بشكل قوي جدا، ورهيف جدا، ومستلب جدا، فلا تترك أي فرصة لتكوين مسافة بينهما، مما يؤدي إلى أن أي محاولة إنفصال أو مراجعة نقدية، تكون عنيفة بالمعنيين المادي والمعنوي، وهذا الأخير (العنف المعنوي) هو ما يصعب تحمله أكثر من الأول (العنف المادي).

أشار أركون إلى هذا الثقل المعنوي لمسألة المقدس بشكل واضح في سياقات عديدة من دراساته مما أدى إلى اتهامه بالعلمانية أحيانا، والعدمية أحيانا أخرى، فهذا أحدهم يصنف أركون ضمن مجموعة المثقفين العرب الذين ميز إنتاجهم الفكري مايلي :

1- العداء الضمني أو الصريح، للعقل النظري والحط من قيمة مبادئ التنوير ومعارضتها لا لشيء، إلا لأنها تركز أساسا على إرادة التخلص من الدين ومن أسر الأسطورة والخرافة والفكر اللاعقلاني ككل .

2- رد الإعتبار للدين والوحي والأسطورة والشعر والخطابة وإدماجها في لعبة العقل أو إدماج العقل في لعبة اللاعقل .

3- العداء للتاريخ الوضعي ومهاجمة المستشرقين ورفض العلمانية، أعني فكرة فصل الدين عن الدولة واعتبارها كارثة على المجتمعات البشرية.

4- إعادة تأهيل ما يسمى بالكتب المقدسة والإدعاء بحيازتها على معنى روحي متعال .

5- النسبوية والسياقية والسلطوية :ليست هناك حقائق ثابتة يمكن للعقل أن يتوصل إليها وليست هناك أخطاء يقدر على كشفها وتصحيحها ، بل كل الآراء قد تتساوى إذا ما وضعت في سياقها، وانسجمت مع مقدماتها، ثم إن غياب المعيار الذي يفصل بين الصواب والخطأ يجعل من كل حقيقة وكل إنتاج نظري أمورا مربوطة بالذات، يعني بإرادة القوة وبالسلطة التي ترغب في تمريرها على أنها كذلك .

6- الإزدواجية في الرأي وعدم الثبوت على فكرة واحدة ونقض المواقف السابقة وتقديم تعريفات وضمانات منهجية ثم خرقها أو إضعاف مفعولها وزحزحة المصطلحات عن معانيها الثابتة، ثم السادية (SADISME) في الكتابة ، أعني الإطالة و الثرثرة والتقعر "[1]

هذه التوصيفات للخطاب الأركوني في مجملها ، تصب في اتجاه اتهامها له بالعدمية واللاعقلانية والتناقض وعدم الدقة، والذاتية، وغيرها من الصفات التي توحي بغياب أي مرجعية حقيقية، مما يجعل ادعاء الجدة والأصالة والتميز والعمق دون معنى. لكن ما يثير تساؤلنا، هل كل تفكير نقدي في الدين هو تفكير أسطوري لاعقلاني وعدمي مناهض للحداثة و للعقلانية؟ ألم يتم إعادة النظر في هذه المفاهيم على ضوء

1.محمد المزوغي : العقل والتاريخ – منابع إسلاميات محمد أركون، ص ص 38 – 39 .

التحولات المعرفية والتاريخية من طرف الغرب الذي أبدعها واكتشفها وأسس لها ودافع عنها في إطار إيديولوجياته العلمانية ؟

إن أركون أطلق للفكر عنانه ووهبه سلطته، إذ لا سلطة تعلوا فوق سلطة الفكر، إنتاج المعرفة وإبداع الأفكار هو ما دفعه إلى تغليب النقد الفلسفي على أي إيديولوجية عقلانية علمانية أو دينية، لأن تلك الإيديولوجيات ظلت محافظة على تماسكها الداخلي أكثر مما كانت ملتزمة بنقد مضامينها وطرق إدراكها وتفكيرها في ذاتها وفي العالم المحيط بها، وبذلك خلقت لنفسها سياجا مغلقا رفضت الخروج منه أو عجزت عن ذلك.

في الوقت الذي يتهم فيه أركون بنقد العقلانية والعلمانية، ونقد الإستشراق، يتهمه آخرون."ويتهجمون عليه ويشنون ضده أعنف الحملات، واصفين إياه ب (المستشرق الخطير) الذي لا تخرج أعماله عن إطار المركزية الغربية و الوفي لأفكار أساتذته المستشرقين "[1]

إن هذا الخلاف حول النتاج الفكري لأركون، لدليل واضح على سعة أفق مشروع نقد العقل الإسلامي الذي أراد من وراءه، وضع معالم مرجعية فلسفية نقدية مفتوحة بهذا الشكل أو ذاك، على هذا المستوى أو ذاك، تسمح بطرح تساؤلات كانت مقصية ومبعدة من ساحة الفكر

---

1 – فارح مسرحي : الحداثة في فكر محمد أركون ، مقاربة أولية ، الدار العربية للعلوم – الناشرون – منشورات الاختلاف ، ط1 – 2006 – ص 95 .

العربي الإسلامي، الله والسلطة السياسية والجنس وغيرها، من قضايا الفكر الديني والسياسي والأخلاقي .

إن شعور أركون بثقل وطأة اليقينيات على العقل الإسلامي ، فجر بداخله ثورة نقدية هادئة وحماسية، متريثة ومتجرأة، قلقة وواثقة، يقينية ومشككة، ملتزمة ومتحررة، عالمة ومناضلة .

إن الحس التاريخي والفلسفي، المنهجي والإبستمولوجي، جعل أركون يطرق عوالم متباينة إذ لم يسلم من مطرقته النقدية القدماء ولا المحدثين، داخل سياق الفكر العربي الإسلامي وخارجه فهو يعيب على فلاسفة الغرب، بما فيهم، فلاسفة ما بعد الحداثة عدم إهتمامهم ، بالبعد الديني عموما، وتجربة الإسلام التاريخية خصوصا ، بدعوى علمنة الفكر، وهو ما يشير إلى اتهامهم بالبقاء داخل المركزية الأوروبية التي يدعون الخلاص منها، " فهم يفكرون ويعملون داخل إطار عقلانية مقطوعة عن كل علاقة بالبعد الديني، في الوقت الذي يريد فيه هو إدخال البعد الديني في التحليل وأخده بعين الإعتبار، مع التمييز بينه (البعد الديني) وبين الإعتقاد أو الإيمان الديني، فهو يقول " نحن نريد دراسة كل الأنظمة التيولوجية واللاهوتية التي عاشت عليها البشرية أزمانا طوالا في الماضي. نريد دراستها كجزء من تراث فكري شامل، ونريد المقارنة بينها وبين العقل المعلمن. وعملية المقارنة هذه تبدو لي إحدى أهم المهام المطروحة علينا اليوم. إنها مهمة جادة ذات خطورة وتستحق المناقشة والدرس من قبل كبار المفكرين والفلاسفة. بمعنى آخر، فإن مفكري أوروبا إذ

يستمرون بالعمل والتفكير داخل إطار الفكر المعلمن كليا، ويستبعدون، بشكل قطعي، كل ما يخص البعد الديني من إنتاج المجتمعات البشرية فإنهم يجترحون عملا تعسفيا، لا منطقيا ولا عقلانيا".[1]

إن هذه الجرأة على المقارنة بين مقدس تقليدي ومقدس حداثي، تبين مدى إنخراط أركون في إستراتيجية نقدية بعيدة المدى، طويلة النفس، خطيرة النتائج على كل سياج مغلق، لا يقبل المراجعة والنقد والتشكيك بمبادئه الأولى التي تزوده بسلطة التعالي والتسامي على الحقائق والوقائع التي تقع خارج نطاقه .

لم يقف أركون عند حدود مرجعية ذات سياج دوغمائي، إنما أراد إرساء عناصر لمرجعية فلسفية نقدية وتاريخية، تنهار على محكها كل القوالب الإيديولوجية القائمة، ولذلك فإن أهم ما يمكن أن يزودنا به أركون اليوم هو روحه النقدية، لغته الفلسفية، ورؤيته الأنثروبولوجية وكلها عناصر ظلت خامدة في فكرنا وثقافتنا منذ أمد بعيد ويصعب وجود قاعدة سوسيولوجية عريضة لها اليوم.

مع هذا يأخذ على أركون أنه "كان عليه إن أراد لنفسه تكوين ما أسماه بقاعدة سوسيولوجية عريضة، أن يرد الإعتبار للعقل، وأن يختار بوضوح وصراحة — كما فعل المفكرون العرب المستنيرون–أطروحاته ومواقفه وأن يدعمها، ليس بالخطابة الرنانة ولكن بالبراهين المنطقية والتحاليل

1- محمد أركون، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر ، 1993 ، ص 255 .

العميقة الموثقة، كان عليه أن يختار: إما الإيمان الصرف أو العلم، فالجمع بينهما مستحيل كاستحالة أن نحصل في الوقت نفسه على طاولة مربعة ومستديرة " [1].

في هذا التحليل، ملامح نزعة علموية وضعية صريحة، تقوم على القطع مع كل خطاب حول الديني والمقدس والأسطوري، مقابل الإنتصار للعلم والعقل في صيغتهما الوضعيتين، قد يكون هذا النقد صحيحا في جانب منه، لكنه يتجاهل الغايات والأهداف والدوافع التي سارت بأركون في هذا النحو، وهي غايات وأهداف إنسانية عميقة تبحث عن ملامسة الأبعاد العميقة المتجذرة في طبيعتنا الإنسانية، وبالتالي فجهود أركون النقدية تظل تزودنا بالقدرة على التفكير النقدي الحر، القادر على مراجعة آلياته وحقائقه على ضوء المعطيات الأنثروبولوجية والحقائق التاريخية ، الدينية والعلمية، الأخلاقية والسياسية، الميتولوجية والواقعية، كما أنها تزرع فينا الشعور بالقدرة على تحويل بوصلتنا الفكرية في اتجاه مسارات التاريخ الملتوية والمعقدة، الطويلة وغير المباشرة، وتنقذنا من وهم صناعة التاريخ من جهة، ووهم تاريخ متعالي وناجز بطريقة أسطورية من جهة أخرى .

1. محمد المزوغي ، العقل و التاريخ – مجلة المستقبل العربي ، ص 69 .

محمود يعقوبي عميد المربين وشيخ المنطقيين

أ/ عتوتي زهية جامعة مستغانم

يكتب العظماء في صمت ويبدعون كذلك في قمة الهدوء والثقة بما يقدمونه من عطاءات لأجيال متعاقبة هكذا تحضرصورة هذا المفكر المبدع في ذهننا، إسما وشم في الذاكرة منذ أيام الدراسة الثانوية "محمود يعقوبي" الذي ارتبط تعلم الفلسفة بحضوره القوي بيننا "فالوجيز في الفلسفة" ما كان وجيزا بل كان حاضرا بيننا حين نحضر مسبقا للدرس وحين تلقاه في الحصة الدراسية وحين نراجعه لاحقا إما كتاب النصوص الفلسفية فقد كان وسيلتنا للانفتاح على الإنشاء الفلسفي عبر تعدد النصوص الواردة والمتطابقة مع البرنامج المدرس، المنقحة والمذيلة بالشرح والإيضاح والتعاريف كلما اقتضى الأمر ذلك.

مع توالي أيام الدراسة والتدريس، انفتحت معارفنا على شخصية هذا المفكر المعلم والأستاذ والمنطقي واكتشفنا لاحقا فضله على حركية الفكر الفلسفي في الجزائر عبر شقين متداخلين أولهما تعليمة الفلسفة وثانيهما التأليف والترجمة في الحقل المنطقي وهذا ما أثرنا التطرق إليه من خلال هذه الورقة البحثية مؤكدين على قيمة العطاء وضرورة الاعتراف بفضل أمثال هذه الشخصيات الى تواصل بعد أبحاثها واشرافها على الطلبة، فحرى أن يكون لهم بيننا كل الحضور.

1-محمود يعقوبي، امتدادات الشخصية:

يعتبر الأستاذ من مواليد مدينة الأغواط سنة1931 وصف بأنه من الطراز النادر في البحث والتعليم والإشراف « لا ننسى ما حققه على الصعيد الأكاديمي الذي كان فيه مربيا ومدرسا ومفتشا وأستاذا جامعيا، فقد عمل في التدريس أربعين عاما ونيف أما كتبه سواء المؤلفة منها أو المترجمة فقد جاوزت الثلاثين وهي مؤلفات قيمة أغنت المكتبة العربية في المنطق أولا والفلسفة ثانيها»[1] . إن تميز هذا المفكر الفذ لا يمكن أن نعزله عن مجموعة من العوامل التي ألهمت كتاباته وصقلت شخصيته على امتداد مراحلها والتي يمكن أن نشارك فيها الأستاذ طيبي مسعود حينما حصرها في أساسيات أربع، فمن جهة النشأة الطفولية الأولى والتي بدت عبر نشأة في وحات طبيعية خصبة يطبعها صفاء الذهن وبساطة العيش، فضلا عن أصالة التكوين الأول عبر رحلته إلى قسنطينة ونهله من نبع معهد عبد الحميد بن باديس، مما أثر في قريحة المفكر لغة وعقيدة. غير أن هذا لم يمنعه من الانفتاح على الثقافة الأجنبية وتطويع المعنى لينفتح على الثقافة الخاصة فأحسن التوازن وأبدع في ذلك، كما أن بصمات جامعة دمشق لا يمكن أن يغفل ذكرها في صقل موهبة مفكرنا طالما أنها كانت ملتقى للحضارات وإحدى أهم بواباته[2] إن حديثنا عن إبداع هذا النابغة الذي تعددت مساهماته في الحقل الفلسفي يدفعنا أن نشير أولا إلى مساهماته التعليمية والتربوية.

2–محمود يعقوبي والتأسيس لتعليمية الفلسفة:

بعد عطاء متواصل سواء في التعليم الثانوي أستاذا لمادة الفلسفة أو مفتشا لاحقا عبر حقل التكوين إلى طور التدريس والبحث عبر التعليم الجامعي ، يبدو رهان الأستاذ وفيا لنفس المنحى من خلال التفكير في سبل أفضل لخطاب فلسفي متميز في الجزائر، سواء عبر كتابه المشار إليه سابقا "الوجيز في الفلسفة " أو " مدخل إلى المقالة الفلسفية « أو مساهمة في الترجمة من خلال المختار في النصوص الفلسفية وكذلك من خلال مقالاته المنشورة حول مشكلة تعليم الفلسفة ،في كل ذلك يحرك مفكرنا هاجسا نلتمسه في انتقاله من مؤلف لأخر ومحوره التفكير في مصير أفضل لواقع تعليم وتدريس الفلسفة في الجزائر، لذلك نجد مؤشرات هذه الروح العازمة معبر عنها بقوة في مقدمة الوجيز "لقد عقدت العزم على الخروج من دوامة التردد نظرا لحاجة الأساتذة إلى كتاب مدرسي يحدد معالم الطريق، والتلاميذ إلى مرجع يكفيهم مؤونة كتابة التلاخيص في أوقاتهم في أشد الحاجة إلى تخصيصها للتعمق في المسائل التي يطرحها أمامهم أستاذهم»[3] أما حين يخاطب التلاميذ المقبلين على امتحان الباكالوريا فإنه يحدد لنا الطابع التقني المعمول به في هذا العرض فضلا عن طموح يرسمه مفكرنا هو حصيلة تعليم الفلسفة فيقول «إن الغرض من وضع هذا الكتاب هو توفير أداة يفتقدها المترشحون لشهادة الباكالوريا، اقتصرت فيه على ذكر أهم النظريات التي كونها المفكرون حول المسائل الفلسفية التي حددها

البرنامج الرسمي... تحقيقا للهدف المنشود من تدريس الفلسفة في الأقسام النهائية، وهو تكوين نشء متشبع بروح الثقة بالنفس ومؤمن بحرية الفكر وبقدرة العقل على مجاوزة نفسه في حركته الجدلية المستمرة الساعية في طلب حقيقة متجددة المظهر دوما»[4] إن تنمية الحس النقدي لدى المتعلم وتطوير كفاءاته تلك هي بالذات نفس التوصيات إلى أكدتها لاحقا منظمة اليونسكو من خلال تحديد دور الفلسفة في أنها « تجد كل قوتها المعرفية في التفكيك النقدي الذي تعلم كيفية تشغيله على كل منظومة من منظومات اعتقادنا وقيمنا»[5] على الرغم من أن هذه الروح الطموحة سرعان ما تتراجع أما ظاهرة الانكباب على تلقي الإجابات الجاهزة أو حفظ إجابات عامة مطبوعة ومتداولة عند تلامذتنا للأسف، حيث يختزل فيها حضور الفلسفة في الحفظ الآلي اعتقادا أنه الحل الأمثل، فنحن بحاجة إذن للتعويل على هذا الهدف الذي نشده أستاذنا لحفظ هيبة هذا الخطاب وتطوير أصوله. « إذ ليس التفلسف إلا مناقشة جدلية متصاعدة لا هوادة فيها بين المفكر ينبغي للتلاميذ أن يتتبعوها حتى يتدربوا على اكتشاف مواطن القوة والضعف في النظرية ، وعلى الاهتداء إلى الحلول التي يطمئنون إليها... إن التفلسف ليس نشاطا ذهنيا عظيما بل سعى حثيث وأكيد لتبديد ظلمات الغموض والالتباس»[6] في كل ذلك ليس الغرض من التفلسف تبديد الفكر وتشتيته من خلال حافز السؤال بل إن الأمر مرتبط بتحديد معالم الفكر الخصب والمنتج. إن هذا الكتاب المدرسي الذي

تشبع به التلاميذ الثانوي لعقود وكان ممهدا للمواضيع المدرجة عبر بابين أولهما الثقافة ومظاهرها وثانيها حول الفلسفة وضرورتها والكتاب مقسم إلى قسمين القسم الأول حول فلسفة العمل حيث يتضمن عدة محاور مدرجة كالآتي –الانتباه والشعور– الشعور واللاشعور– الانفعالات – العادة – الإرادة – الطبع والشخصية – معرفة الغير والعلاقات بين الأشخاص– الفن والإبداع الفني– الأخلاق الضمير الخلقي– المفاهيم الكبرى للحياة الأخلاقية – التجربة الأخلاقية – المسؤولية – الفضيلة –احترام الإنسان : العدل والإخوة– الحقوق – الأخلاق والأسرة – الأخلاق والسياسة– العمل ومشاكله – الحرية – والإنسان ومصيره – الوجود والقيمة.

أما القسم الثاني فقد خصص لفلسفة المعرفة وتتحدد محاوره في الإحساس والإدراك– الذاكرة– التخيل– اللغة– الذكاء– التفكير والتجريد– التفكير المنطقي الجدلي– المنطق الاستقرائي– التفكير العلمي– الرياضيات– منهج العلوم الطبيعية– العلوم البيولوجية – التاريخ– علم الاجتماع– علم النفس– مبادئ العقل– نظرية المعرفة ومشكلة الحقيقة – الزمان والمكان – الروح والمادة– الإلوهية في كل ذلك يتضمن تنوع الموضوعات سواء في فلسفة العمل أو فلسفة المعرفة إلماما بمشكلات فلسفية متنوعة في طرحها وفي أبعادها وإن كان هناك من يجد تقاربا بين البرنامج المعمول به والبرنامج الفرنسي وقتها لمادة الفلسفة، إلا أن مفكرنا حاول تكييفه وفق خصوصية الثقافة الإسلامية

مبرزا من حين لأخر استشهادات الفلاسفة المسلمين من أمثال ابن رشد والفارابي وأحيانا أخرى بإبراز آيات قرآنية تناسب الموضوع المطروح من ذلك ما تم إدراجه في مشكلة العدل من استشهادات قرآنية.

بنفس الأفق التأسيسي يأتي "مدخل إلى المقالة الفلسفية" ليحدد لنا معايير المقال الفلسفي والتي تتحدد في البعد اللغوي والبعد المادي الذي يتضمن النظريات العلمية والآراء الشخصية فضلا عن المعيار المنطقي الذي يحدد انتظام وتناسق أجزاء المقال عبر المقدمة والتوسيع والخاتمة فلا يقر التلميذ مثلا نتيجة في ختام تحليله تناقض متن المقال من خلال توسعه وعرضه للفكرة التي ناقشها ، كما استتبع ذلك بنماذج تصحيحية لمشكلات متفرقة.

عبر هذا المسار التعليمي والتكويني سواء من خلال التعليم الثانوي أو الجامعي يلح الأستاذ عبر مقالات تطمح إلى حال أفضل لتعليمة الفلسفة على ضرورة تمكين الطلبة المتفوقين إلى التوجه نحو اختيار شعبة الفلسفة والتي رغم ارتباطها بسلك الآداب لكنها في الواقع كانت دوما تخاطب تجريد الرياضي وفكر العالم بما لا يمكن اعتباره مجرد مادة مكملة في الشعب العلمية والرياضية. إن هذا الحرص من الأستاذ على واقع أفضل للخطاب الفلسفي هو الذي دفعه كذلك للتأليف في الموضوع محدد القواعد والضوابط قائلا « لهذا فإن ما سيجده الباحث المتفلسف ليس قواعد يفسد بعدم إتباعها الخطاب الفلسفي بالضرورة بل حصيلة

تجارب وممارسات استقام بها الخطاب الفلسفي في كثير من أعمال الفلاسفة الأذلاء التي متى استقراها المستقرئ وجدها متماثلة ومطردة إلى حد الصلاحية لأن تكون معالم»[7] بذلك فهناك شروط تحدد البحث المبدع عن غيره تؤسس لجهود أمثل في الإنشاء الفلسفي «إن الباحث المبدع في الفلسفة هو الذي يضيف إلى تصوراتنا تصورا أو تصورات أخرى تعرفنا بالعناصر التي يتكون منها عالم المعقولات لدينا، أو يضيف إلى جملة التفسيرات التي نفسر بها وجود هذه التصورات لدينا، تفسيرات أخرى تعرفنا بالأسباب التي ولدت لدينا عالم المعقولات هذه أو تحل محل تفسيرات أخرى زائفة ولدتها فيه النظرة غير الفلسفية»[8] .

إن هذا الحرص التعليمي يلازم شخص مفكرنا عبر مسيرة حافلة بالتدريس والتكوين والإشراف حيث لا زال إلى يومنا رمز للعطاء، يصبو للأحسن بما يقدمه لطلبته ولكل من يتشرف بالتعلم على يديه من خلال حرصه على إذكاء روح النقد ومسؤوليته وتطوير مهارة الاستدلال وطرقه.

3–محمود يعقوبي ومسيرة الدراسات المنطقية:

لا يمكن أن نفصل بين الأداء التعليمي للأستاذ وتبرزه في التأليف كون الحاجة التعليمية لتقديم الأفضل في عرض المنطق كثيرا ما كانت دافعا للذلك « مكنتني ممارسة التدريس من الإحساس بحاجة الطلبة الماسة إلى وضع هذه الدروس بين أيديهم، لكن يتخذوها منطلقا لعداد

دروسهم، وأداة لمراجعة المقرر عليهم من المنطق الصوري، بحيث تكون هذه الدروس مجرد محرض على بذل المزيد من الجهد لاقتباس الآراء المنطقية من مصادرها الأصلية»[9] ذلك أن مدرس المنطق كثيرا ما يلاحظ أن طلبته يستشعرون صعوبة في إدراك بعض القواعد المنطقية الصورية لدرجة أن دراسة لمركز التوجيه المدرسي بمستغانم أبانت أن الفشل الدراسي في مادة الفلسفية بالتعليم الثانوي مرده إلى فشل منطقي في الأساس « فعالم المنطق هذا الحاضر الغائب يدرس الآن في كافة برامج الفلسفة بشكل أكاديمي ساكن في حين أن موضوعاته ذات طبيعة ديناميكية ، إن موضوعات مادة الفلسفة تسرد على التلميذ كباقي موضوعات المواد الأخرى دون أن يعي ويتبصر قواعد المنطق التي وظفها الفلاسفة في مناقشاتهم وحواراتهم... إن هذا السرد الموسوعي الجاف لا يمكن هذا التلميذ من فهم آليات التفكير السليم ناهيك عن القدرة على توظيفها ».[10] من هنا فقد عول مفكرنا بامتياز أن يكون له وقع على مستوى التأليف والترجمة المنطقيين، فاقترن ذكره« بشيخ المناطقة » الذي تميز بالجد والجدة والجودة فيما قدم، لقد اعتبره الاستاذ طيبي مسعود من الذين اقترن اسمهم بمبحث المنطق تدريسا وتأليفا وبحثا وترجمة واشرافا فيبرز مؤلفه المنطق الفطري في القرآن الكريم« إن المنطق الفطري الذي تحدث عنه لا يبعد أن يكون هو الأصول العقلية الأولى التي يقوم عليها كل عمل عقلي، منه النظر في أصول المنطق الصناعي، كما هذبها وضبطها لأول مرة المعلم الأول»[11]

ولذلك سيعمد استاذنا إلى استخراج أقيسة منطقية من آيات قرآنية من ذلك قوله تعالى: « ولقد أرسلنا نوحا إلى قومه أني لكم نذير مبين، أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم، فقال الملأ الذين كفروا من قومه، ما نراك إلا بشرا مثلنا وما نرى أتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين»سورة هود الآيات 25. 26. 27. إن ما يؤكد هذه القناعة المنطقية الفطرية في القرآن الكريم هو الإمكانية التي يوردها الأستاذ من خلال قياس من الشكل الأول وتحديدا من الضرب الثاني هذه صورته.

لا بشري

وأنت بشر

إذن أنت لست نبيا.

كما يورد قياسا أخر من الشكل الأول عن الضرب الأول وهذه صورته.

لو كنت نبيا لا تبعك أفاضلنا

لكن لم يتعبك أفاضلنا

فأنت لست نبيا

هذه المحاولة نجدها سابقة عند أبي حامد الغزالي وهذا ما يبدو بوضوح في كتابة القسطاس المستقيم حيث يحاول استخراج الأقيسة الحملية والقياس الشرطي بنوعيه من النص القرآني باعتبارها تدل على ما أسماه الميزان الإلهي مسترشد بالايات التالية

« والسماء رفعها ووضع الميزان » سورة الرحمن الآية 07 وكذلك قوله « أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا الميزان » الرحمن الآية 09 هذه الآيات تؤول عند الغزالي للدلالة على ميزان المعرفة المنطقي كما تتوافق هذه القناعة في العودة إلى النص الشرعي واستثماره استثمارا منطقيا نجدها عند ابن حزم الأندلسي الذي يعدد حججه في الموضوع من ذلك استشهاده بقوله تعالى: «والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما» المائدة الآية 38، هذا حكم كلي يمكن أن يحول إلى قضية مسورة فيصبح كل من يسرق تقطع يده « فالفقيه هنا يقيم فتواه على أساس مبدأ منطقي عام وهو مبدأ عقلي بديهي، لذلك فهو قانون من قوانين المنطق، وهكذا يضرب ابن حزم هذا المثال ليدل على ما يمكن أن يستفيد الفقيه من المنطق»[12] كما نلاحظ تقاربا بين أطروحة أستاذنا في قيام المنطق على أوائل العقل والحس في قوله « إن الحجة المنطقية لا تكون ملزمة إلا متى كانت برهانية، أي متى كانت مادتها صادقة وصورتها صحيحة فيكون الشرط الكافي في إلزامية الحجة المنطقية هو اجتماع الصدق المادي والصحة الصورية فيها ولهذا جاءت الحجة المنطقية في القرآن الكريم عند الإثبات وعند النص قائمة على الحقائق البديهية الأولية وعلى المشاهدات الحسية المباشرة»[13] هذا المعنى يتفق مع ما يدافع عنه فقيه قرطبة في «التقريب لحد المنطق» حينما حصر مرتكزات المعرفة في هذين البعدين (**فلا طريق إلى العلم أصلا إلا من وجهين**

أحدهما ما أوجبته بديهة العقل وأوائل الحس والثاني مقدمات راجعة إلى بديهية العقل وأوائل الحس).

هذا الاطلاع على ما قدمه مفكرو الاسلام يستثمره محمود يعقوبي في الدفاع عن قناعاته وتعزيزها حيث يرسخ في الاذهان مبدأ أن الخطاب القرآني ليس محض تسليم بل أنه كذلك خاطب عقولنا بما يتفق مع المنظومة المنطقية التي صاغها المعلم الأول فعزز مبدأ الهوية وتجاوز التناقض.

منطقيا كذلك يمكن أن نشيد بجهود مفكرنا في الترجمة التي تفوق فيها مقارنة مع أعمال سابقة قدمت حين نقل الى العربية ما يوافق المعنى وتجاوز الترجمات السطحية البسيطة فمن ذلك ترجمته للكتاب روبير بلانشي "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسلً فإنه يفتتحه بقوله «إن الذي زين لي نقل هذا الكتاب إلى اللغة العربية، هو خلو مكتبتنا من تاريخ للمنطق ولا يمكن أن يجهل مدرس الفلسفة وطالبها قيمة المنطق الذي اعتبره صاحبه أرسطو طاليس ألة الفلسفة وعده كانط علما ولو كهلا مكتملا لا نقص فيه»[14] منتقدا هذا التصور الكانطي من أن لا شيء يولد تاما كهلا لا في صورته ولا في مادته فهناك تطور تدريجي رافق العقل البشري في مسيرته عبر مختلف الأزمنة والأمكنة كما يؤاخذ بلانشي على هذه الدراسة التي تغيب مساهمات عربية في تطوير المنطق فيقول «قد أراد أن يكون تاريخه للمنطق شاملا لتطور المنطق البشري، غير أنه في الواقع جهل أو تجاهل مساهمة العرب في تطوير المنطق

الصوري وكان في إمكانه أن يعرض هذه المساهمة وأن لا نغفلها أو يتغافل عنها لو أنه رجع إلى الترجمات اللاتينية العديدة للكتب العربية»[15] مؤكدا أن طبيعة اللغة العربية ساهمت في تطوير المنطق العربي من ذلك الأبنية النحوية المنطقية فضلا عن مساهمات علماء الأصول في الدلالات المنطقية، كما يمكن اعتبار مؤلف الأستاذ محمود يعقوبي "مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الأصوليين وعند جون ستيوارت ميل" دفاعا عن مساهمة مفكرينا في التمهيد لظهور المنهج التجريبي من خلال ابتكارهم لعلم الأصول وتحديد قواعد استقراء العلة الشرعية التي اعتبرها قواعد صالحة لاستقراء العلة الطبيعية « يبدو لنا أن بحثنا هذا يستمد أهمية أو لا من كونه يقطع الصمت المخيم على قيمة منهجية ابتكرها علماء الأصول وكان لها في مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي الأثر البالغ في حياة المسلمين النظرية والعملة وثانيا من كونه يمد البحث والمناقشة في هذه المنهجية بالمادة العلمية والتاريخية التي تفتقر إليها» [16] بهذا الاعتبار يصف أن ما حققه المؤلف هو ما رجاه مصطفى عبد الرزاق وما أجمله الدكتور علي سامي النشار من حيث أنه أورد الحجج الكافية التي يستحق بها علماء الأصول ما استحقه بعدهم بستة قرون من فرنسيس بيكون وجون ستيوارت ميل.

إن دعوة الأستاذ محمود يعقوبي للاهتمام بالمنطق ودراساته تذكرنا بدعوة حزمية سابقة حددها فقيه قرطبة في هذه الصورة « لو أمكن أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعو إليه في شوارع السابلة وينادي عليه في

مجامع السيارة ، بل لو تسير له أن يهب المال لطلابه ويجزي الأجور لمقتنيه ويسني مراتب أصله صابرا في ذلك على المشقة والأذى لكان ذلك حظا جزيلا وعملا جيدا وسعيا مشكورا كريما »[17] وفي ذلك سعى لتقريب المنطق إلى الأذهان.

أخيرا ما يمكن أن نعقب به على مساهمات أستاذنا المنطقية أنه بالفعل سعى إلى إحقاق الحق وإبطال الباطل ميسرا سبل هذا العلم من جهة ومدافعا عن حضور الفكر العربي في حقل الدراسات المنطقية كما أسهم بقوة في الجانب التعليمي حيث لا زال نبراسا يحتذي به فأطال الله في عمره وحفظه ذخرا للجميع.

الهوامش

1- عبد الله قلى، محمود يعقوبي شهادات ودراسات، منشورات مخبر التربية والابستومولوجيا ط،202الجزائر ص3.

2- طيبي مسعود، المصدر نفسه ص12-13.

3- محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، المعهد التربوي الوطني ط2، الجزائر1920ص1.

4- المصدر نفسه ص2

5- منظمة الأمم المتحدة للتربية والتعليم والثقافة اليونيسكو، الفلسفة مدرسة للحرية، ط1، باريس 2009 ص189.

6- محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة ص2-3.

7- محمود يعقوبي، أصول الخطاب الفلسفي، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 2009 ص5.

8- المصدر نفسه ص34.

9- محمود يعقوبي دروس في المنطق الصوري، ديوان المطبوعات الجامعية، ط1،الجزائر 2009 ص07.

10- الوردي حناطلة ،مركز التوجيه المدرسي لولاية مستغانم، الفشل المدرس في مادة الفلسفة لمن يعود ص 4.

11- محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القرآن الكريم ، ديوان المطبوعات الجامعية،الجزائر2000ص100.

12- محمد مهران، دراسات في المنطق العربي، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة 2004 ص32.

13- محمود يعقوبي، المنطق الفطري في القران الكريم، ص139.

14- روبير بلانشي، المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، الجزائر 2004صp

15- المصدر نفسه ص4

16- محمود يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الاصولين وجون ستيوارت ميل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1994ص5.

17- ابن حزم، التقريب لحد المنطق، تحقيق احمد المزيدي، دار الكتب (د، ط) بيروت ص115.