

الحدثاء فف فكر الشفء بوعمران

هـ د. صافم عبء الحكفم

كلفة العلوم الاجءماعفة؁ ءامعة وهران

مازال الاعءراف بالمعلم الأول للفلسفة فف الءزائر عبء الاسءقلال فف ءاءة إلى ءكرفم وءقءفر لأن الأسءاذ الشفء بوعمران عمل بمبءاً أن الءهءاء الأكبر ففءضف بناء الإنسان؁ فانءصر للءفاة العملفة كرففس قسم ءم مءفرا لمعءء الفلسفة فف الفءرة ما بفن 1965 و 1975؁ وساهم فف أنسنة الفكر فف الملاءففاء والنءواء الوطنفة والءولفة لفكون مرءعا ءنوفرا فف ءءافة الءزائرفة والعربفة والإسلامفة باءءفاره لءراء الءرفة بءءا وءفكفرا فف عصر الأحاءفة والإفءفولوجفا.

لقد بءلء ءهوءا فكرفة للءعرفف بالأعلام ءءافة الءزائرفة المعاصرة منذ أن كءب الزواوف بغورة عن الءطاب الفكرف فف الءزائر؁ وألف موسى معفرش ءراساء وأبءاء فف العقل الءزائرف؁ وءصصء مءلة أوراق فلسفة الفف فشرف علفها الأسءاذ أحمد عبء الءلفم عطفة عءءا عن الكءابة الفلسفة فف الءزائر؁ وعمل مءبر الءراساء ءاءرففة والفلسفة فف زمن الأسءاذ بوصففصاف عبء الكرفم على ءنظفم نءواء لشءصففاء فكرفة ءزائرفة؁ ومع ذلك لم ءءظ شءصففاء فلسفة مثل الشفء بوعمران وكوربع نبهانف ومولوء قاسم نائف بلقاسم وعبء الرزاق قسوم وعبء المءفء مزفان والبءارف ءمانة وعبء اللاوف مءمء ومولفف مءمء بالإءءمام المعرفف الءف فءمن الموقف القائل بأن إءءلاف هؤلاء فف الرؤف أو المناهء لا ففوض فمافهم بالإنسان وءور المءقف فف بناء المشروع النهضوف.

1- أبو عمران وتراث الحرية:

إن الأطروحة المركزية للفيلسوف الشيخ بو عمران: مشكلة الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي " الحل المعتزلي" الصادرة في باريس عام 1978، لا تعبر فقط عن أصالة في البحث عندما تناولت الظاهرة القرآنية كمصدر جوهري لتفسير الاتجاه المعتزلي، وإنما تميزت بأثارة حضور هذا الاتجاه في تاريخ الفلسفة من خلال الكندي والفارابي والعامري ومسكويه وخاصة ابن رشد، لأن موقف هذا الأخير " هو نفسه السائد عند المعتزلة لأن مرجعيتهما واحدة، أي التوفيق بين السور القرآنية التي تصرح بقدرة الخالق من جهة، ومن جهة أخرى بين تلك التي تقول بحرية الإنسان. وهذا التناقض كما يذكر يمكن تجاوزه بمعرفة النص القرآني في شموليته"، ورغم انكار ابن رشد لهذه الصلة المعرفية بينه وبين المعتزلة، فإن نصوصه في (كشف المناهج) تدحض هذا الرأي، ولعل الإنتصار للعقلانية يتوافق مع بعض إشكاليات الفكر اليهودي - المسيحي، وبشكل خاص في الفلسفة الحديثة التي لم يتعامل فلاسفتها مثل ديكارت وليبنز مع أفكار المعتزلة مباشرة، ولكن على ما يبدو اقتربا منها بطريق غير مباشر من خلال مسيحيو العصر الوسيط، ويظهر ذلك من مقارنة معاني تلك النصوص وما قد توضحه من اهتمامات مشتركة ترتقي الى درجة التطابق.

وفي هذا التاريخ نهض هذا الاتجاه في صورة (المعتزلة الجدد) من خلال مفكرين ساهموا في ايقاظ الوعي الحديث بالاستعانة بالفكر المعتزلي باعتباره أحد وسائل التجديد والإجتهد، لأنه يسمح باعادة الاعتبار للتأمل العقلاي وجهد البحث الذي ظل في انحطاط منذ حوالي خمسة قرون⁽¹⁾. فمثلا جمال الدين الأفغاني (ت 1898) الذي " يعتبر الأب الروحي للنهضة الحديثة أكد على حرية الإنسان معتمدا على الفكر المعتزلي لأن فكرة الجبر مصدرها الزنادقة في القرنين الثالث والرابع للهجرة⁽²⁾، ولا يوجد أي مسلم اليوم سواء أكان من " السنة أو الشيعة أو الزيدية أو الإسماعيلية أو الوهابية أو الخوارج من يؤمن بالحتمية المطلقة، لأن كل مؤمن يعتقد بأنه حر في أفعاله و يجزى أو



يعقاب تبعا لتلك الأفعال"⁽³⁾، وفي ضوء هذا التنوير الإسلامي بدأ محمد عبده (ت 1905) أكثر إنحيازاً للمذهب المعتزلي عندما رأى بأن " النزعة الإسلامية تنفي النزعة الجبرية، لأنه في 46 آية قرآنية الحرية واضحة، وإذا ما وجدت سور أخرى تفيد معنى مغاير، فذلك فقط لإقرار قوانين إلهية عامة"⁽⁴⁾، بينما محمد إقبال (ت 1938) الذي فكر في الثقافة الإسلامية من خلال الفلسفة الأوروبية وجدنا " لويس ماسينون يصنفه في الاتجاه العقلاني الذي يعود الى المعتزلة"⁽⁵⁾، غير أن هذا التأثير حسب الشيخ **بوعمران** لا يمكن تعميمه على فكره الذي يستند على مفاهيم تعالي والتصوف، وبالتالي لا يمكن الإقرار بسلطة مطلقة للعقل لأن الدين والفلسفة متكاملين ومتميزين في الوقت ذاته، فهذا " الفكر الفلسفي يقوم على البحث الحر والشك في كل سلطة بينما جوهر الدين هو الإيمان ". إن هذه الروح المعتزلية تجسدت بعد إقبال عند الفيلسوف المعاصر محمد عزيز الحبابي (ت 1993) لأنه اعتبر الاتجاه المعتزلي كمعرفة مناظرة تساعد الفلسفة " لإعادة الاعتبار لعلاقات الإنسان بالإنسان والطبيعة"⁽⁶⁾، ولكن ما علاقة هذا التراث بوجودنا المعاصر ؟

الجواب نجده في آفاق البحث التي تدعونا إلى تجديد علاقتنا بالفكر المعتزلي من أجل الانتصار للوجود الإنساني، لهذا وقف الفيلسوف عند حقيقة الإنسان التي تحكمها حتميات الوجود الفيزيقي ومحيطه السوسيو- إقتصادي، لأن " الجائع لا يستسيغ البرهنة على وجود الحرية " والذي يكتشف العلاقة بين علم الإجرام والفقر في مدينة ما لا يمكنه أن يتحرر بالنضال ضد هذه الميول ولكن بتغيير المحيط"⁽⁷⁾، إلا أن تلك الحقيقة ترفض أن يختزل الإنسان في دور آلة سلبية من أجل تنمية العلوم والتكنولوجيا، لأن حرية الإنسان مهددة بالنزعة الآلية والعمل في الطابور والتخصص المفرط والإكراهات الجماعية وإدارة القوة والهيمنة. وفي ضوء ذلك صار الفيلسوف اليوم يمثل الاحتجاج الدائم ضد عقبات آلية التقنيات، وبهذا إنتهى الشيخ **بوعمران** الى تأكيد بأن " حرية الإنسان ليست مسألة مجردة أو قضية ميتافيزيقية أو أخلاقية لأنها ترتبط بمحمل

أنشطة الإنسان العقلانية والسياسية والاقتصادية⁽⁸⁾، وعلى هذا الأساس استطاع أن يفكك الأحكام المسبقة على مختلف الثقافات والحضارات، لأن المقارنات بين المعتزلة وسائر الفلسفات قد لا تقترب من حقائق الأمور، ولكن على الأقل تساهم في تجاوز تراث اللاتفاهم الذي هو من صميم خطاب الحداثة الذي أبدع قيم التسامح ومفاهيم التقدم والعقلانية، وهذا ما عمل من أجله عندما عاد إلى شخصية الأمير عبد القادر باعتبارها تمثل النزعة الإنسية والدولة بالمعنى الحديث في الوقت ذاته، لأن الأمير " رفض سلطة التقليد على طريقة رواد النهضة مثل الأفغاني وعبدّه. فكان من أنصار الحرية الإنسانية لأن الإنسان مسؤول على أفعاله "⁽⁹⁾.

وهذا الأمر ليس غريبا عن الشيخ **بوعمران** الذي يعترف بقيمة الآخر مهما كانت عقيدته لأن الإنسانية هي قدرنا والمعاملات الحسنة هي معيار العقائد، وتجلّى ذلك من خلال علاقته بعالم الإسلاميات لويس غاردي (1904-1986) Louis Gardet الذي التقى به أول مرة في صيف 1944 بمنطقته البيض في الغرب الجزائري عندما زار مقر أخوة شارل دي فوكو التي تأسست عام 1933 بالبيوض سيدي الشيخ. فكان من الطبيعي أن يحرك الفضول العلمي من نال شهادة البكالوريا في الفلسفة - أي الشيخ **بوعمران** - نحو إكتشاف شخصية علمية تميزت " بالبساطة والكرم وبعد النظر والتسامح والصرامة"⁽¹⁰⁾ ويربط صداقة معرفية بها من خلال المراسلات، لأن لويس غاردي تحرك في العالم الإسلامي من الرباط إلى الجزائر إلى تونس إلى القاهرة إلى دمشق إلى بغداد إلى طهران إلى كراتشي فاكتمب اللغة العربية ومعرفة عميقة بالإسلام ولعل سؤاله لفيلسوفنا في إحدى الأيام: هل بإمكان الإسلام إنتاج مثل توما الإكويني للتوفيق بين الإيمان والعقل "، فكان رد الشيخ **بوعمران** بأن مفكري الإسلام عاجلوا الموضوع منذ النظام إلى الأشعري إلى الغزالي إلى ابن رشد إلى ابن تيمية إلى ابن خلدون بالنسبة للقدماء، أما المحدثين فنجد الأفغاني وعبدّه وإقبال وابن باديس وغيرهم. ولعل هذا الحوار كان سببا كافيا لإختياره دراسة مشكلة الحرية الإنسانية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)،

وساهم بطريقة أو أخرى في تطوير علاقة من تكوّن بالتوماوية بالإسلام من خلال مدرسة جاك ماريتان أي لويس غاردي كما يبدو من مؤلفاته: (المدينة الإسلامية) و (الإسلام دين وعشيرة) و (رجال الإسلام) فعبر عن "هاجس فهم الآخر في إطار إحترام شخصيته... لأنه تميّز بجرأة مواقفه التي وضحت بأن أحكام الغرب على الإسلام لا تستند على أسس صحيحة، لأنه روّج للأخطاء الشائعة عنه مثل التعصب والجبرية والتأخر الحضاري وغيرها من هذه المفاهيم"⁽¹¹⁾، وفي هذا السياق تعرض لويس غاردي لمضايقات عندما أنصف القضايا العادلة مثل الثورة الجزائرية والحق الفلسطيني شأنه شأن كثير من المفكرين الذين انتصروا لقيم الحق والعدل والحرية وصوت الضمير الإنساني كما يتجلى في موقف الأمير الجزائري عندما أنقذ المسيحيين من مجزرة دمشق في جويلية 1860، فمنحهم الأمان في بيته وبذلك "حمى ما يقارب 12000 منهم"⁽¹²⁾، ومثل هذا الرؤية الإنسانية حركت فلسفة الشيخ بوعمران عندما تناول بالتحليل باللغة الفرنسية (بانوراما الفكر الإسلامي) الكتاب المشترك مع المفكر لويس غاردي وجسدها في مقالات نشرت في مجلة الأصالّة والثقافة والدراسات الإسلامية وأعمال ملتقيات الفكر الإسلامي. هذا الكشف - يعتز فيلسوفنا بقائده في الكشف الإسلامية الشهيد حمو بوتليليس ونلمس ذلك من كتابه المشترك مع محمد الجيجلي باللغة الفرنسية (الكشف الإسلامية، 1935 - 1955) لا يمكن الإقتراب من حقيقة مشروعه الفلسفي إلا من خلال قراءة ما صرح به لجرائد وطنية نقلها إلينا من خلال كتابه (قضايا في الثقافة والتاريخ) اجتنابا للتأويل أو الفهم الذاتي الذي كثيرا ما يتجرد من قواعد البحث العلمي، فينقل ما يجب أن يكون ولا يتحدث عما هو كائن، وهذا الأسلوب من صميم فلسفة الشيخ بوعمران عندما تذكر من الخطأ الإعتماد على الخصوم في قراءة فلسفة المعتزلة: "وهكذا يمكن إنصاف المعتزلة بعدما اضطهدوا وأحرقت كتبهم أو أبترت وأهملت في اغلب الأحيان... كيف بدأت هذه المدرسة ؟ أقول إن في ذلك روايات منها روايات المعتزلة ذاتهم، وروايات الخصوم الذين يركزون على المنزلة... وإنما الأساس عند المعتزلة هو العدل

والتوحيد، والشيء الذي يبرز من خلال كتبهم هو أن الخلاف بينهم وبين المعاصرين لهم يعود إلى أسباب سياسية فكانت أسئلة المعتزلة. هل الحكام في عصر بني أمية يستحقون الإمامة ؟ وهل هم شرعيون ؟... ورأي المعتزلة بأن النظام الأموي ليس مبنيًا على أساس العدل والتوحيد ..⁽¹³⁾، وفي هذا السياق التنويري قدم لنا في زمن الأحادية وتأطير البحوث بالإيديولوجيا الرسمية ملخصًا باللغة العربية في مجلة الأصالة عام 1974 حول أطروحته من خلال أربعة عناصر أساسية هي:

1) تناولت الرسالة مشكلة الحرية الإنسانية في فلسفة المعتزلة، موضحًا بأن " مفهوم الحرية الإنسانية هو من العناصر الثقافية الأساسية، ومدى مسؤولية الإنسان وإجتهاده المبتكر.. واخترت المعتزلة لأنهم سبقوا غيرهم فوضعوا مشكلة الحرية في وضعها الصحيح "⁽¹⁴⁾.

2) آراء المعتزلة الأساسية في حرية الإنسان، تلك الآراء التي جعلت بعض الباحثين الغربيين ينعته " وهم يبالغون نوعًا ما في ذلك - المفكرين المتحررين في الإسلام - " ⁽¹⁵⁾، بينما رأى الشيخ بوعمران أنهم أصحاب النظرية الوسطية بين نظريتين متناقضتين، الأولى تنفي الحرية والثانية تقول بالحرية الشاملة.

3) ملخص ما جاء في الرسالة، من أبواب خمسة تناولت مصادر نظرية المعتزلة ونقدتهم لنظرية القضاء والقدر، والبرهنة على حرية الإنسان ومسؤوليته على أفعاله، وتحليل علاقة العقل بالحرية، ثم وقف عن إنتشار فكر المعتزلة في المشرق والمغرب.

4) أهمية الاعتزال في عصرنا الحاضر، من خلال تأثير أفكارهم على " مدرسة الأفغاني وعبده ومحمد إقبال وغيرهم... وقد أقرت العلوم الحديثة صحة نظرية المعتزلة التي أثبتت ان الإنسان حر في تصرفاته الإختيارية من ناحية، ومقيد بما يصدر من القوانين الطبيعية من ناحية أخرى "⁽¹⁶⁾.



وفي ضوء هذه المنهجية اشتغل الفيلسوف عندما حدثنا عن صلات المعتزلة بالإباضية مفندا رأي الأستاذ يحي هويدي القائل في كتابه (تاريخ الفلسفة الإسلامية في إفريقيا) بأن " مذهب الاعتزال لم يصل الى المغرب "، معتمدا على مصادر تاريخية برهنت على تلك المناقشات العديدة بين " الإباضية والواصلية - وهم المعتزلة -" ⁽¹⁷⁾، وكذلك الأمر بالنسبة لعلاقة المعتزلة بابن رشد كما وضحت أعمال ابن الفرضي صاحب كتاب (تاريخ علماء الأندلس) والمقري مؤلف (نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب) " وما يؤكد معرفة ابن رشد لمذهب الاعتزال استشهاده بأرائهم في أكثر من مناسبة وخاصة في نقد خصومهم الشاعرة فيعتمد على حجج المعتزلة في صفة الإرادة الإلهية واستقرار القوانين الطبيعية ومفهوم حكمة الخالق وعدله" ⁽¹⁸⁾.

إن الشيخ ابو عمران لا يكتفي بهذا التحليل المنهجي لمصادر ابن رشد بل يضيف شيئا من فكره عندما يفسر لنا أسباب نفي ابن رشد لعلاقته بفكر المعتزلة، لأن السياق التاريخي برهن أنذاك على النفوذ الكبير للمالكية والأشاعرة " في الدولة الأندلسية ولا نستبعد أنهم أثروا على السلطة إلى أن توصلوا إلى خطر كتب المعتزلة، فاختفت ولم تظهر في عصر ابن رشد "، وهذا الأمر انعكس على الفيلسوف القرطبي كما شرح الشيخ بو عمران بقوله: " ويبدو أن ابن رشد قد خشي على نفسه عداوة الفقهاء والأشاعرة الذين عادوا له ولذا لجأ إلى التقية وهذا الموقف ليس بغريب نظرا لتعصب العلماء في ذلك العصر". وهذه الحالة كانت ظرفية في نظر الفيلسوف الجزائري لأن اتهام الدولة الموحدية باضطهاد الفلاسفة اعتمادا على نكبة ابن رشد كثيرا ما يتجاهل فترة ازدهارها بفضل ابن طفيل وابن رشد، ولعل التركيز على " أزمة عابرة تفسرها الظروف السياسية لأن " الأمير المنصور كان في حاجة إلى تأييد الفقهاء وهو يستعد لخوض معركة حاسمة، فأبعد مؤقتا ابن رشد إلى ضواحي قرطبة ثم أعاده " بعد مدة قصيرة وقربه، وكانت هذه ضجة مفتعلة لا أساس لها من الواقع" ⁽¹⁹⁾، ووفق هذا الموقف الإيجابي نتساءل: هل كان الشيخ بو عمران معتزليا أم رشديا ؟

يجيبنا الفيلسوف قائلا: " تخصصي هو تاريخ الفلسفة الإسلامية وقد نشرت كتاب (فصل المقال) وأعجبت بهذا الكتاب إعجابا كثيرا، لأنه يحلل علاقة الفلسفة بالدين تحليلًا عقليا موفقا ويصب تفكير ابن رشد في نهر المعتزلة، ومن جملة المشاكل التي حاولت الإجابة عنها دائما هي: هل تعرف ابن رشد على المعتزلة ؟ وتوصلت الى أنه فعلا تعرف عليهم وعلى كتبهم ⁽²⁰⁾، وبهذا الموقف لم يتميز الباحث برؤية أكاديمية فقط بل استثمر فلسفيا في قيم العصر وانتصر لما يفيد وجوده الثقافي.

2- الهوية والتاريخ المعاصر:

إن الذات البوعمرانية - نسبة إلى ابوعمران - لم تراهن على إثارة الأسئلة المزيفة التي كثيرا ما تتحرك في قضايا اللغة والانتماء من أجل مصالح الحاضر، بل عملت من أجل التواصل المعرفي بين الماضي والحاضر لأن تحديات العصر تقتضي تصحيح بعض المفاهيم، بحيث ترقى رسالة المفكر الأصيل ليكون " عارفا بأوضاع المجتمع الذي يرمي إلى إصلاحه، وقادرا على بلورة الشروط والطرق التي تخول الأفراد وجودا إنسانيا ⁽²¹⁾، وفي ضوء هذا الطريق وقف الفيلسوف عند الأمور الراهنة مثل " التقدم والحرية والديمقراطية والتسليم والتطور والعلم " ليبرهن بأن مسؤولية الفكر الإسلامي تكمن في تحليل هذه الظواهر فيكون التقدم قائما "على الأخلاق والدين حتى يقع التوازن بين الماديات والروحيات وهذا ما يضمن للحضارة العصرية طابعها الإنساني، فتنتشر فيها الأخوة بين الناس والتضامن والعدل والتربية وتتفوق فيها المصلحة العامة على مصلحة الفرد مع ضمان الحقوق المشروعة لكل مواطن ⁽²²⁾، وتكون الحرية في سياق " التوازن بين حرية الإنسان ومصلحة الأمة "، وتصبح الديمقراطية نظاما حقيقيا قائما على " المجالس النيابية وفي الاعتماد على إجتهد العلماء والمتخصصين النوعية التي تقوم بها الصحافة والوسائل السمعية البصرية "، ويتنصر التسامح الذي يقوم على " احترام جميع الناس بدون تمييز بين هذا العنصر أو ذاك أو هذا الشعب أو ذاك أو هذه الثقافة أو تلك ⁽²³⁾،

فلا نكرر خطاب جون لوك أبو الفكر الليبرالي الإنجليزي الذي اشتهر برسالة التسامح وفي الوقت ذاته كان يستثمر أمواله في تجارة العبيد وانتهى الى اللاتسامح عندما قال " وإذا تحوّل امرؤ من الدين المسيحي إلى الإسلام فانه لا يصير بهذا هرطقيا ولا منشقا، وإنما يعدّ مرتدا وكافرا "(24)، ويصبح التطور خارج النظرية الداروينية لأنه " ليس من الضروري ان يكون كل تطور جديد احسن من الطور الذي سبقه وليس كل جديد حسنا وكل ماض سيئا، وإنما توجد قيم أخلاقية وحضارية لا تتغير في جوهرها "، وينتصر العلم لحدوده الطبيعية " فلا ينطبق مثلا على العلوم الإنسانية أو على الدين كما يدعي بعض الإقتصاديين والإجتماعيين "(25). وفي ضوء هذه المراجعة النقدية نميز في فلسفة الشيخ ابو عمران ثلاث مسائل جوهرية:

أ- **الحوار مع الآخر** من خلال موضوعات: أوغسطين العنابي ومقاومة الحركة الدوناتية، والأسقف لافيغري ونشاطه التبشيري، وشارل دي فوكو في تامنراست، والإستشراق والإيديولوجيا، وحول ترجمة البخاري الى اللغة الفرنسية، والحياة الروحية في الإسلام من خلال معجم الأديان، وكتاب جديد في إنسانية الإسلام للأستاذ مارسيل بوازار.

ب- **الهوية الحضارية** كما تدل على ذلك مقالات: حرية الإنسان في القرآن، والوحي والعقل في الإسلام، والعلم والدين في عصرنا، والفكر الإسلامي والإنسان المعاصر في رأي الطبيب المنصوري، وفلسفة إقبال، والإسلام والديمقراطية، والإستبداد والمجتمع الصناعي، والوحدة الإسلامية في نظر الغرب.

ج- **تاريخ الجزائر الثقافي** كما تشير إليه نصوص: الفيلسوف رامون لول في بجاية، والشيخ محمد ا بوراس الناصري، والأمير عبدالقادر وذكرى العاقل، ومراسلة الأمير مع الإمام شميل من الققاز، والحاج أحمد باي والمفاوضات، ومقاومة الزوايا في بداية الاحتلال،

وجان سرفيه و ثورة أول نوفمبر، والشيخ عبد الحميد بن باديس، وشخصية الشيخ البشير الإبراهيمي وأعماله، وقصة إدريس التاريخي للحمامي.

ولعل القاسم المشترك بين هذه القضايا هو الخطاب الحداثي الذي يعبر عن شخصية موسوعية هاجسها هو التفكير في قضايا الأمة، لأن المشاركة في ملتقيات تقريب الأديان المسيحي - الإسلامي منذ نهاية الستينيات لم يمنعه من مقاطعتها مع بداية الثمانينيات بسبب " الحملة المسعورة ضد إيران بعد انتصار الخميني. أوريا تحاملت على الإسلام دون تمييز بين الشيعة والسنة. منذ 1980 بدأنا نشعر أن موقفهم إزاءنا بدء يتغير... " (26)، وفي هذا السياق النقدي أعاد الإعتبار لحركة أسقف قرطاجنة دونات (Donat) ليبرهن بأن محتوى العقيدة شيء وتوظيفها شيء آخر، ولأن من يريد إنصاف القديس أوغسطين التاغستي - تاغاست (سوق أهراس حاليا بالجزائر) - أسقف بونة - عنابة حاليا - " من خلال دراسة نفسيته وأعماله ليدرك أن الرجل كان يميل إلى إحترام النظام القائم والسلطة الحاكمة واضعا مصلحة الكنيسة والأمبراطورية فوق كل إعتبار. كان وفيا لهما مهما كانت الظروف " (27)، وفي ضوء هذا الرد الجميل أكد الشيخ بوعمران بأن أغسطين حسب المؤرخ الفرنسي أندري شارل جوليان (1891 - 1991) " لم يكن خبيرا في الأمور السياسية فلم يتفهم المشكلة الاجتماعية والإقتصادية التي كانت الدافع المحرك للمقاومة الدوناتية ولم يتفطن لهدفها وهو إزالة النظام الفاسد الذي رضيت به الكنيسة في إفريقيا " (28)، فمن الطبيعي أن تكون حركة الدوناتية جديدة بالدراسة وهي التي استمرت أكثر من مائة سنة بعدما " شملت أغلب الأهالي في إفريقيا الرومانية ولا سيما الفلاحين الفقراء الذين انتزعت منهم أراضيهم بعد إحتلال بلادهم " (29)، ووفق هذه الرؤية الإستعمارية أو الإستدمارية حسب الفيلسوف مولود قاسم نايت بلقاسم (1927 - 1992) واصل الشيخ بوعمران توضيح الجوانب التنويرية في تاريخ الجزائر التي واجهت المحاولات التنصيرية بعد الإحتلال كما صرح القائد الفرنسي دي بورمون في 5 جويلية 1830 للمرشدين العسكريين بمناسبة

الإحتفال الديني الذي انتظم بعد انتصاره: " قد فتحت من جديد معنا باب المسيحية في إفريقيا ورجاؤنا أن تزدهر فيها عما قريب الحضارة التي كانت قد انطفأت بها "، وبهذا تحرك النشاط التبشيري خاصة في زمن شارل لافيغري إلا أن إرادة الذات احتجت برسالة السيد بن علي الشريف التي قال فيها: " لقد قرأت رسالة الأسقف المؤرخة بالسادس أفريل الماضي، والتي يقول فيها إنه يريد استبدال القرآن بالإنجيل من إحياء الشعب العربي لقد أثرت هذه الرسالة كثيرا في المسلمين - إننا نفضل موت جميع أولادنا على تنصيرهم - وبعث 61 من أعيان الجزائر إلى نابليون الثالث عبروا عن سخطهم على رسالة الأسقف لافيغري"⁽³⁰⁾، وهذا الموقف سيفشل الراهب شارل دي فوكو عندما اعترف قائلاً: "غدا، تمر عشر سنوات منذ بدأت بالقداس بتامنراست ولم أتوصل إلى تنصير شخص واحد"⁽³¹⁾، وهنا نتساءل عن فوبيا المسيحية في الجزائر التي تروجها بعض الجرائد وإدعاء البعض الآخر التضيق على الحرية الدينية بعد صدور قانون تنظيم الشعائر لغير المسلمين 2006، " في حين أن الكثير من المستشرقين الذي ساهموا في كتابة مادة الإسلام في الموسوعة العالمية من " أمثال قنواقي وجوميه ورودانسون لم يستطيعوا أن يتجردوا من مواقفهم الإيديولوجية والشخصية، غير محترمين ما يقتضيه البحث العلمي من قواعد متعارف عليها، فقال المؤرخ مانتران إن مشكلة جميع الدول الإسلامية اليوم تكمن في البحث عن أسلوب خاص بها لا يكون فيه الركود ولا أسلوب الديكتاتورية المتسلطة باسم الإسلام المتجدد ولا نسخة من الدول الغربية التي تختلف عن الإسلام في مفاهيمها السياسية... والمشكل هنا حقا مشكل علماء الإسلام والأمة الإسلامية كله، فعليهم أن يقوموا بواجبهم وأن يتحملوا مسؤوليتهم بأنفسهم"⁽³²⁾، وهذه المسؤولية التزم بها الشيخ بوعمران سواء بالدعوة إلى موسوعة إسلامية، " فتنشر بمعظم اللغات الأجنبية الحية وتوزع في العالم وتقدم صورة صحيحة عن الإسلام لكل من يريد التعرف عليه وقد صدرت موسوعة يهودية وأخرى مسيحية وقدمت كل منهما خدمات جليلة لأتباع الديانتين. لماذا لا نقوم نحن بهذا العمل " ونترك المهمة للمستشرقين من أمثال أوكشاف

هوداس Houdas (1840-1916) الذي ترجم صحيح البخاري إلى اللغة الفرنسية وبذل جهدا جبارا" يستحق عليه الثناء والتقدير رغم وجود بعض النقائص والأخطاء اللغوية في ترجمته. أما ترجمة بوسكي فهي لا تستحق التقدير لما نجد فيها من أخطاء وتعصب يسيء إلى الإسلام إساءة كبيرة. وأما الأستاذ ديرمينغام والأستاذ أرنالديز فقد حاولا محاولة موفقة للتعريف بحياة الرسول (صلى الله عليه وسلم) وبمجموعة من الأحاديث النبوية الشريفة التي تقدم لقرءاء الفرنسية صورة موضوعية عن مبادئ الإسلام وشريعته⁽³³⁾، وفي ضوء هذا الوعي النقدي يحدثنا الفيلسوف عن حوار الأديان بعدما تكلم البابا بونوا (XVI) في خطاب 12 سبتمبر 2006 عن عنف رسالة الإسلام وهذا يتناقض مع مواقف البابا يوحنا بولس الثاني وإعلان مجمع الفاتيكان الثاني الذي يدعو إلى التفاهم بين المسلمين والمسيحيين وحماية جميع البشر من أجل العدالة الاجتماعية والقيم الأخلاقية والسلم والحرية، فكان خطابا من صميم ثقافة فوبيا الإسلام التي انتشرت بعد أحداث 11 سبتمبر 2001 وبعيد عن ثقافة الحوار والتعاون والتكامل والتضامن بين الأديان، وبالتالي "إذا كان البابا يرغب في حوار حقيقي مع الإسلام، فيكون ذلك بمعرفة الإسلام من خلال المختصين الكاثوليك الذين فهموا ديننا من أمثال لويس ماسينون ولويس غاردي وجا بيرك"⁽³⁴⁾. ووفق هذه الإستراتيجية المعرفية فكك الشيخ بوعمران تناقضات الوعي الغربي التي تختار الأحكام الخاطئة عن الإسلام وتتجاهل المختصين، فظهرت "صورة الإسلام في معجم الأديان - الصادر عن دار المنشورات الجامعية، باريس عام 1984 - غير دقيقة رغم ما بذله المؤلفون من مجهود، والسبب في ذلك أنهم ينظرون إلى الإسلام من الخارج بصفتهم خبراء أو دارسين وهم لا يعيشونه، والتصور الذي يبقى القارئ بعد الإطلاع على هذه المواد الإسلامية في المعجم ليس واضحا ولا كاملا ولم يدرس المعجم الإسلام لذاته وإنما فعل ذلك من زاوية الإيديولوجية الغربية"⁽³⁵⁾، وفي المقابل وجدنا الباحث السويسري مارسيل بوازار في كتابه "إنسانية الإسلام" الصادر في باريس عام 1979 عن دارألبيين ميشال، يبين عناية الإسلام بالقانون الدولي

وإحترام حقوق الإنسان بصفة خاصة، "إذ الرأي السائد عند الغربيين أن الإسلام لم يعتن بهذا الجانب إطلاقاً. فبيّن السيد بوازار أنّ الإسلام شرّع لحقوق الإنسان منذ قرون مضت في حين أن أوروبا لم تهتم بهذا إلا في مدة متأخرة. ولم يكتف التشريع الإسلامي بحماية حقوق الفرد والمرأة والطفل والأسرى والفقراء وما إلى ذلك فحسب، بل على تطبيق القانون في هذه الميادين كما أنه احترم العهود والاتفاقيات التي تمت بين المسلمين ومختلف الشعوب المجاورة أو المعادية" (36). وفي هذا السياق الإيجابي يمكن فهم قراءة الشيخ بوعمران للإسلاميات الغربية وبالتحديد المكتوبة باللغة الفرنسية وفق منهج التنوع في الفهم وللمناظرة الفكرية وما تقوم عليه من أسانيد علمية، لعل وعسى نتجاوز تاريخ الصراع والحروب إلى تجسيد قيم التعارف وعدم الإكراه وانتصار المواقف العقلانية التي تبني المعقول الأكثر مطابقة للواقع.

لقد حاولنا توضيح قيمة الفيلسوف الشيخ بوعمران في استشراف المستقبل لأنه ليس من السهل أن تفسر تأخرنا الحضاري في عصر الحرب الباردة والموضوعات الفلسفية بغياب التفكير في حرية الإنسان، وعملنا قدر الاستطاعة الالتزام بخطه المنهجي القائل: " يجب أن نقرأ ابن باديس أو الأمير عبد القادر من نصوصهما، وليس من خلال قراءات الآخرين، حتى تاريخ المغرب العربي لا يجب أن نقرأه من خلال قراءة جاك بيرك، وهو نفسه ينهنا إلى ذلك فيقول: " أنا صديق العرب ولست عربياً، أنا فرنسي من أصل مسيحي ومتأثر بتكويني ". فإذاً إذا استطاعنا أن نتحرر من مخلفات التخلف عندنا، ومخلفات الآخرين فينا، فإننا سننتج قراءة علمية للتراث" (37). وهذا الدرس يصدق على معرفة فكر الشيخ بوعمران التي من فضائلها نشر حواراته مع الصحافة في متن كتابه (قضايا في الثقافة والتاريخ) وعلى كل شخصية فكرية نستأنس بمؤلفاتها ونشرع في تحليل أفكارها أن نبحت في ما صرحت به وما قدمته من مبررات لنصوصها

حتى لا نكتشف ذاتا معرفية مجردة من التاريخ وهي التي عاشت فيه وتأثرت بأحداثه،
فنؤول نصوصها وفق رغباتنا أو تبعاً لمصالح لا تتوافق مع الحقيقة.

الهوامش:

¹ - Chikh Bouamrane. Le problème de la liberté humaine. Dans la pensée musulmane (solution Mu'tazilite) Librairie philosophique - J.Vrin 1978, p : 330

² - Ibid, p331

³ - Ibid, p332

⁴ - Ibid, p333

⁵ - Op.cit, p335

⁶ - Op.cit, p336

⁷ - Op.cit, p348

⁸ - Op.cit, p349

⁹ - Chikh Bouamrane .L'Emir Abd-el-Kader résistant et humaniste. Editions Hammouda.Alger 2001, p143

¹⁰ - Chikh Bouamrane . Louis Gardet : un penseur juste et sensible a la souffrance des autres. Horizons Maghrebins .N° 9/10. Hiver-Printemps 1987, p25

¹¹ - Op.cit, p27

¹² - Op.cit. Chikh Bouamrane .L'Emir Abd-el-Kader résistant et humaniste , p101

¹³ - أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ (حديث مع يومية المساء 7 - 8 جانفي 1986) منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر 2003، ص302.

¹⁴ - المرجع نفسه، ص39، ص40.

¹⁵ - المرجع نفسه، ص40.

¹⁶ - المرجع نفسه، ص42.

¹⁷ - المرجع نفسه، ص45.

¹⁸ - المرجع نفسه ، ص51.

¹⁹ - المرجع نفسه، ص60.

²⁰ - المرجع نفسه، ص362.

- ²¹ - صائم عبد الحكيم، العولمة وقيم التغيير في الفلسفة الغدية، مجلة الإتصال والتنمية، بيروت، العدد الخامس أيار 2012، ص15، ص16.
- ²² - أبو عمران الشيخ، الفلسفة الإسلامية بين الماضي والحاضر، مجلة الثقافة، الجزائر، العدد 95 سبتمبر - أكتوبر 1986 ص49، ص50.
- ²³ - المرجع نفسه ، ص50.
- ²⁴ - جون لوك (رسالة في التسامح) ترجمة وتقديم و تعليق عبد الرحمن بدوي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى 1988 ص124.
- ²⁵ - أبو عمران الشيخ، الفلسفة الإسلامية بين الماضي والحاضر، المرجع نفسه، ص50.
- ²⁶ - أبو عمران الشيخ ، قضايا في الثقافة و التاريخ (حديث مع أسبوعية الحقيقة 5 - 12 جانفي 1994) المرجع نفسه، ص361.
- ²⁷ - المرجع نفسه (أوغسطين العنابي و مقاومة الحركة الدونانية) ص16.
- ²⁸ - المرجع نفسه ، ص16.
- ²⁹ - المرجع نفسه ، ص7.
- ³⁰ - المرجع نفسه (الأسقف لفيجري و نشاطه التبشيري في وادي الشلف) ص119، ص120.
- ³¹ - المرجع نفسه (شارل دي فوكو في تامنراست "1906 . 1916") ص138.
- ³² - المرجع نفسه (الإستشراق و الإيديولوجيا أو صورة الإسلام في الموسوعة العالمية) ص151.
- ³³ - المرجع نفسه (حول ترجمة " البخاري" إلى الفرنسية) ص159.
- ³⁴ - Chikh Bouamrane (Dialogue interreligieux: Quand le pape Benoit XVI parle d'Islam...) Les Etudes Islamiques Alger n 10 décembre 2006, p 103
- ³⁵ - المرجع نفسه (الحياة الروحية في الإسلام من خلال معجم الأديان) ص208.
- ³⁶ - المرجع نفسه (إنسانية الإسلام للسيد مارسيل بوازار)، ص211.
- ³⁷ - المرجع نفسه، ص323، ص324.