



ISSN 2437-119X

المدير الشرفي للمجلة: أ.د. بلحاقم مصطفى (مدير الجامعة)
مديري 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 اللواي محمد (جامعة وهران،الجزائر)
أ.د/ محمد مسعود قيراط (الشارقة،الإمارات)
أ.د/ لزعر مختار (جامعة مستغانم،الجزائر)
أ.د/ عبد الرزاق قسوم (جامعة الجزائر)
أ.د/ عبد الرحيم العجمي الزياني (جامعة البد)
أ.د/ سوحيبي بن نوبيلقد (جامعة الكيكب مونتريال،كندا)
أ.د/ دهوم عبد المجيد (جامعة الجزائر)
أ.د/ عمر بوساحتر (جامعة الجزائر)
د/ مصطفى الكيلاني (جامعة سوسة،تونس)
د/ رشيد الحاج صالح (جامعة الفرات،سوريا)
د/ جمادى محمد (جامعة مستغانم،الجزائر)
د/ مرقومة منصور (جامعة مستغانم،الجزائر)
(*) وتنبه بأن هناك أعضاء استشاريين غير دائمين، ترد أسماؤهم في كل عدد مطبوع، حسب مشا
فيه.



- إمكانية الحديث عن فكر فلسفى جزائرى محض
العربي ميلود 07
- مالك بن نبى من نقد العقل إلى نقد الفعل.
بن جلطى محمد 20
- اللغة والهوية عند مولود قاسم نايت بالقاسم.
بن زينب شريف 39
- الفكر الفلسفى الجزائرى، الخصوصية والواقع.
حمدى شريف سعيد 57
- مشروع ابن باديس الإصلاحى بين المحافظة على القيم والفتح على الآخر.
حمدى لكحل 85
- حضور أبي حامد الغزالى في كتابات البخاري حمانة. أو الدعوة إلى علم نفس
إسلامى عربى 124
- حومون لحضر 140
- قراءة في مشروع مالك بن نبى(1905-1973): ميلاد الحضارة وشروط النهضة
عادل فتحية
- نحو بناء جديد لمسألة النحن. قراءة في المشروع النقدي لمحمد اركون
بن عياد فاطمة الزهراء 157
- قراءة في فلسفة الثورة الجزائرية للبخاري حمانة
الفدي فاطمية الزهراء 172
- الحداثة في فكر عبد الله شريط
بن دحمن حاج 181
- سيكولوجيا الإنسان الجزائري في فلسفة مالك بنبي
خالدي أحمد 213
- عمر مهيبيل و الكتابة الفلسفية
طيرشى كمال 221
- أبو عمران الشيخ رائدا للعقلانية الجزائرية.
حامدى هوارى 234
- الislاميات التطبيقية و إشكالية المرجعية عند محمد أركون
ربانى الحاج 149
- محمود يعقوبى عميد المربيين وشيخ المنطقيين
عنوتى زهية 261

دعوة للنشر في مجلة دراسات

إنسانية

يسر مدير مجلة دراسات إنسانية دعوتكم للإسهام بنشر أبحاثكم العلمية الأصيلة المتعلقة ب مجالات العلوم الإنسانية والاجتماعية المختلفة، التي تلتزم بمنهجية البحث العلمي وخطوطه 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، الفكرية والأدبية والأنثروبولوجية. وهي مجلة علمية أكاديمية محكمة، تهتم بالأبحاث الأصيلة، التي لم يتم نشرها سابقاً، والمعالجة بأسلوب علمي موثق.

2 - ترسل المقالات وجوباً في شكل ملف مرفق عبر البريد الإلكتروني للمجلة المدون أدناه، ويشترط أن يكون المقال مكتوباً 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 ترقیماً 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)؛ وتنبه 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 كاملاً (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، رساله دكتوراه/ماجستير، غير منشورة لنيل شهادة.... في (التخصص)، الجامعة، الدولة.
- 5 - توضع الإحالات والمراجع والمصادر في آخر المقال، وترقم بالترتيب حسب ظهورها في النص (مراجع المقال هي فقط تلك المراجع والمصادر المقتبس منها فعلاً).
- 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://univ-mosta.dz> وتنبه 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: dirassatinsania@univ-mosta.dz

إمكانية الحديث عن فكر فلسي 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 يورق العقل العربي المعاصر وليس فقط الجزائري: هل هناك فعلا فلسفه عربية معاصرة؟ لماذا نصطدم بنعت نطلقه على مباحث تفكيرنا بأنها فكر وليس فلسفه، في مقابل ننعت ذات المباحث الفكرية الغربية على أنها فلسفه، وقد نذهب إلى أبعد من هذا الحديث من الإنقصاص 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 الفلسفه؟ وما هي أشكال التفكير والتعبير التي من الممكن أن تلحقها بالفلسفه أو ندعوها فلسفه؟

إن المتابع لمسار الفكر الفلسي عبر مراحله المتعاقبة يلاحظ أن كل مرحلة تاريخية أضفت طابعها الخاص على العصر المنبئ فيه، فكانت تشكل دوما روح ذاك العصر بكل ما يحمله من أبعاد تاريخية، سياسية، ثقافية، سوسيولوجية وغيرها.. فكان أن حملت الفلسفه 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 استمولوجي فقط، ينمط الفلسفة ضمن شكل منغلق يسمى بالمعجزة اليونانية. حيث يتصدق 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 نحوال مقالنا هذا إلى استقصاء تاريخي، بل نكتفي بالقول انه يستحيلمحو تاريخ بشري بدءاً مع الفراعنة والصينيين والبابليين بجرة قلم متعصبة، وبما أن الفلسفة في حد ذاتها هي تأويل للعالم فقد نجده في نص عشتار الفينيقي أو ألواح جلجاماش البابلية، لن يقل كونفوسيوس ولا حمورابي ولا كتاب الموتى المصري حكمة عن سocrates، إلا إذا فهمنا الحكمة بمعناها الضيق المتواتر أكاديمياً أنها تخلوا من كل إشارة دينية، إلا نجد في الدين عمق التعقل؟، أو أن هذا التمايز الأكاديمي بين الدين والعقل عائق.. إلا يجب إعادة النظر في هذه الأزواج المفهومية الغامضة العقل واللاعقل؟، ما الذي يؤسس للحدود بينهما؟ إلا تتحو التقنية المعاصرة لتكون لاعقلية، كما يشير ارنست كاسيرر؟، إلا يتحول العقل والدولة اليوم إلى أسطورة؟، إلا يصبح العلم اليوم ديناً لملايين الشعوب؟، هل هناك حقاً 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 إشكال الفكر الحاملة لروح العصر" ، ونبأ بدراسة الفلسفة من شرائع حمورابي مثلاً؟، 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 موضوعاً محدداً وتتنوعت 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، حيث أصبحت تشغله بنفسها وتعيد قراءة تاريخها بغية تجاوزه^(١).

لذا كان لا بد في هذه الفترة بالذات من ثورة فكرية ومنهجية على فكرة المركزية والأحقية في التفاسف، فلا يمكن الركون إلى التراث الأوروبي والاعتقاد بأحقيته المطلقة في بعث روح الفلسفة، بل لا بد من زحزحه وخلخلته، ألم يقل نيتشه: "لا تولد الحقيقة إلا من تزاوج

(١) عبد السلام ابن عبد العالى، أسس الفكر الفلسفى المعاصر، مجاوزة الميتافيزيقا، دار توبقال للنشر الدار البيضاء، المغرب، الطبعة الأولى، 1991،

الوقاحة وسوء الظن والرفض القاسي والكره والشقاوة 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 يتّقّوم عليها الفكر الغربي عموماً.

والحديث عن الفلسفة في الجزائر لربما سيتخذ نوعاً من الغموض عن الجزائر كمكان، أو الجزائر كأفراد منتسبيين إليه، فلسنا بصدده الحديث هنا عن القديس أو غسطس أو جاك دريداً وألبير كامو، بل سنتحدث عن جيل جزائري معاصر، حاول بعث الحق في التفلسف في مجتمع همسه وأخره الإستعمار، نعرف أن المهمة كانت شبه مستحيلة مع بداية استقلال البلاد، لعدم الإلمام الجيد بالنصوص الفلسفية الكبرى، وسيطرة الإيديولوجيات السياسية على الجوانب الفكرية، بين فيلسوف دعم الثورة التحريرية فهو مرحباً به وأخر مرفوض نتيجة مواقفه السياسية.

لكن لسنا هنا بصدده سرد تاريخي للمراحل التي تعاقب فيها الدرس الفلسفي في الجزائر، لكن نود أن نبرز

(1). نتشه، "هكذا تكلم زرادشت" فيلكس فارس، دار القلم بيروت، ص 230 .

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 خاقنة نوعا ما لكنها تؤكد جاهدة على حقها في التفلسف.

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

*- الثورة الجزائرية برواية فلسفية :

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

* - الأستاذة الثلاث هم أساتذة فلسفة بجامعة وهران. الجزائر.

هذه اللحظة يعتبر أحد أعمدة البحث الفلسفى في الجزائر¹

وبالعودة إلى المؤلف الذي يعالج أحد أهم مراحل الجزائر المعاصرة، ثورة نوفمبر المجيدة التي زللت العالم كله في جوانبها الحرية والسياسية، تأتي مقاربة الأستاذ البخاري حمانة لهذه الثورة مقاربة فلسفية، فلربما نجد أن العديد من الثورات العالمية كانت أرضيتها ومنطلقها فلسفات إنسانية، كالثورة الفرنسية مثلاً، لكن مع الثورة الجزائرية لم يكن المنطلق فلسفياً لكنها أنتجت فلسفه، أنتجت فلسفه للتاريخ مغایرة لفلسفه التاريخ الهيغلية، لكنها فلسفه نوفمبر كما يسميه المؤلف، فلسفه تداخلت في ثناياها مقاربـات إسلامية وإسلاموية، علمية وعلمانية، شعبوية وماركسيـة.

وهنا تختلف الفلسفـة في مفهومها الشائع عن مفهوم الفلسفـة الثورية، فليست الفلسفـة كما يقول الأستاذ البخاري "فلسفـة من أجل التفـلسفـ" دونما تفاعل يذكر مع الواقع المعاش وتحدياته المتعددة والمتجددـة.. بل إن الفلسفـة التي نريد ونقصد هي تلك الفلسفـة النابـعة من أعماقـنا والقادـرة على التعبـير عن أمـالـنا وأـلامـنا، عن أـصـالتـنا وتـفتحـنا في الـوقـتـ" .² تعريف جزائـري خالـص لـفلسفـة من خـلال فـلسفـة الثـورـة الجزـائـرـية، نـلمـحـ الأـسـتـاذـ البـخـارـيـ من خـلالـهـ يـدعـوـ هو

¹ - البخاري حمانة، فلسفـة الثـورـةـ الـجزـائـرـيةـ، (الـتصـدـيرـ)، دـارـ الغـربـ للـنشرـ

وـالتـوزـيعـ وـهرـانـ، طـ1ـ، 2005ـ، صـ 09ـ.

² - المرجـعـ السـابـقـ ، صـ 37ـ.

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 شيئاً من تعقيداته، مهارين قول ماركس ونداءه أنه على الفلاسفة أن يغيروا العالم لأن يفسروه. وبالفعل كانت فلسفة الثورة الجزائرية خير مغير لواقع مجتمع بأكمله، حاول أن يؤسس لفلسفته من خلال جملة من العناصر التنظيرية والإجرائية امترح فيها السياسي والإجتماعي والثقافي وكله تحت بونقة 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 تقييمية حولها، فلربما أنه قد انتبه للمشكلة المعرفية المطروحة علينا كجزائريين وحتى كمسلمين وعرب والمتمثلة في التساؤل التالي: هل لنا الحق في أن نتفلسف وأن نفك فلسفياً 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 صفتـه وموطنـه، جنسـه أو لغـته، ليس لشيء بل لأن الفلسفة هي الإنسان نفسه، وعليه إذا كانت الفلسفة اليوم تعيش ترحالـها فـتلك مرحلة ضرورية من مراحل تاريخـها، وما علينا سوى العمل على أن ن الفلسف

ونتقلسف داخل هذا التووع الطبيعي لتاريخ الفلسفة نفسها"¹.

وعليه سعى المؤلف لأن يمارس هذا الحق في التقاسف 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 ينتمي من خلالهما مجرى التواصل: الفضاء العمومي

والفضاء الخاص *espace privé espace public*.

هذا التواصل بين الفضاء العمومي والخاص هو ما سيشكل فيما بعد مسعى هابرماس للتأسيس لعقلنة تواصلية *Rationalité 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 الفضائيين الخاص والعمومي متلمسا حدود التجربة الفلسفية التواصلية الجزائرية من خلال طرح مجموعة موضوعات يمتزج فيها الجانب الفلسفي العام، والإجتماعي والتراخي الجزائري، فإن تبحث نظريا في اللامفكر فيه ضمن المخيال الاجتماعي، فأنت تجسد سلطة العقل في تفعيل

¹ - بن مزيان بن شرقى، الفلسفة والفضاء العمومي- التحديد والتوضيح- دار الغرب للنشر والتوزيع وهران، ط¹، 2007، ص12.

الفضاء العمومي، ونجد من ضمن الموضوعات المطروحة في هذا الكتاب : الغريب، المصالحة، الإمضاء، الضيافة، الجامعة، البخل... الخ.

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 لفضائلنا الخاصة والعمومي تعتبر تحريرية بما أنها تسمح بالتعرف على الأسباب الصحيحة والحقيقة 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 تعرف 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 بـ: "الشك ومكامن الغل في فلسفة المشهد الجزائري".

ويبرز جلياً 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 بعيداً عن السجالات السياسية والفكرية العقيمة.

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

إذ يؤكد الأستاذ الزاوي على مسألة الوعي التاريخي في فهم الذات ببعدها الهوياتي، ويحذر من مغبة الأدلة، التي تشكل تربة خصبة لأدلة 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 ثانوي تعمل بمنطق "إما.. أو"، ما تمتص عنها الثنائيات عدة متصارعة عقائديا وأيديولوجيا، الرجل والمرأة، الدين والدولة، القانون الوضعي والشريعة الإسلامية... الخ.

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

لذا نجد الأستاذ الزاوي يحاول أن يشخص واقع الشك ومكامن الغل داخل الواقع الجزائري، من أدلة فكرية وصراعات هوياتية، وغموض يكتفى طبيعة هذه السجالات، فتجده يضع هذه الأزمات تحت المجهر ويعرض للمنهاج الفكري الأنسب لتجاوز هذه الأزمة الهوياتية، إلا وهي الفلسفة القادرة على تبيان مواطن

الضعف والتشعب، وتقديم المسوغات الازمة لتجاوز هذه المشكلات المزيفة والمصطنعة فالسبب الرئيس وراء تسامي هذه الأزمات هو في "ضعف المرجعيات الفكرية المحلية والوطنية، ما أسمهم بشكل تدريجي في بروز وتسامي ما يسمى بإشكالية الهوية"¹.

*- دفاعا عن الحق في التفاسف :

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 سنتقبل نحن اليوم تباشير القرن 21 الذي ينفتح أمامنا بنفس الحماس والإعجاب والتفاؤل؟.

سؤال أؤسس لمشروعه من أني لا أظن أن حالة إرازم هي حالة إستثنائية. بل قد نتفاعل نحن كذلك من خلال هذه التجربة الفلسفية الجزائرية، والتي تشكل انتفاضة فعلية على مستوى الدرس العلمي عموماً والذي هو ملك للإنسانية جماء، فالعالم والمفكر والباحث ليس ملكاً لنفسه. فقد سئل الفيلسوف الفرنسي الراحل جاك دريدا يوماً. ماذا يعني أن تكون مفكراً وفيلسوفاً فرنسيّاً. فأجاب

¹ - الزاوي الحسين، الشك ومكامن الغل في فلسفة المشهد الجزائري، رياض العلوم للنشر والتوزيع الجزائري، ط١، 2005، ص 38

بأنه لا يجب أن نسأل أي فيلسوف عن جنسيته ولا عن جواز سفره ولا أن نطالب به بتأشيرة لأن فكره هو فكر إنساني، ينأى عن فكرة المواطنة والدولة .

عقب عرض هذه النماذج الثلاث التي حاولت أن تخرج النص الفلسفـي من فضاءـه المكاني الأصلي إلى فضاءـات أخرى وأمكنـة أخرى، لا بد من الإقرار بأن الحق في التفـلسف هو ما يجب أن نمارـسه في شـتى مجالـات حـياتـنا وـمع كل مشـاكلـنا وأزمـاتـنا، فـليس هذا الحق بالشيء الذي يـطلب من الغـير بل يـكفي أن تـتحكم في مـيكـانـزمـاتـ التـفـلـسـفـ، كـي تـبـقـىـ الفلـسـفـ هيـ الـأـرـضـ الـمـوـحـدـةـ لـجـمـيعـ العـقـولـ.

مالك بن نبي من نقد العقل إلى نقد الفعل.

بن جلطي محمد

إن المتتبع للتاريخ والسياق المعرفي والفلسفي للفكر العربي والإسلامي لابد و ان يتتبه إلى أن إشكالية التقدم والتأخير التي عانى منها الفكر العربي الإسلامي ولا يزال ينخبط فيها إلى حد الساعة منذ حوالي القرنين – الثامن والتاسع عشر –، تعود بالأساس إلى كون أن الباحثين والدارسين المستغلين 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 والموجية 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 الکینونة إلى واقعية العالم من أجل العمل على النهوض بالحضارة الإسلامية العربية ، لكن الأصل أن هذا لا يكون إلا عن طريق اتباع استراتيجية فكرية وإصلاحية (فعالية)، تعنى بالدرجة الأولى بالمارسة التفككية لكل المفاهيم والأفكار الموروثة والراسخة داخل المخيال الثقافي والاجتماعي للعقل العربي والتي تلعب دورا مهما في التأسيس للفعل

الحضارى لشعب ما والتبلورات الفلسفية والسوسيو ثقافية له تباعاً لأن " الآلية الوظائفية التي يتحلى بها هذا المتخيل في المنعطفات التاريخية الملتئبة هي التي ينبغي أن تكون المادة الأولى للتحليل والفهم والتفسير"^١، بعبارة أخرى العمل أولاً على القراءة وإعادة القراءة للأفكار المؤسسة لتكون العقل الإسلامي العربي.

من هنا يتوجب علينا أن ندرس الفكر الإسلامي 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 النفسيانية بأكثر مما تشكل المؤسسات والتمثيلات السياسية جوهر الحياة السياسية للجماعات^٢.

إلا أنه وعلى مستوى الفعل الإصلاحي الميداني . كيف يمكن أن نقدم هذه الأسطر كمشروع ممارستي 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 مستسلماً ، لكل فعل داخلي كان أو خارجياً ، راض عنما يجري بفعل تلك الهملة النرجسية التي اكتسبها من موروث

^١ محمد أركون ، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، تر. هاشم صالح ، دار الساقى، بيروت، لبنان، ط ١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٢٦.

^٢ - ريجيس دبريه، نقد العقل السياسي، تر . عغيف دمشق، منشورات دار الآداب، بيروت، لبنان، ط ١ ، ١٩٨٦ ، ص ٤٤ .

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 الأوروبية 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 وكومنت نفسها مؤسسات سلطوية ومدنية استطاعت بهما أن تتموا وتطور نفسها صناعيا وتقنولوجيا.

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 بالاحتلال المباشر والكبير مع التطور الأوروبي الذي كان – ولا يزال – يمثل تحديا في مستوى التناقض الحضاري من جهة، وضاغطا من موقع النمو والتطور في المستوى

العلمي والتكنولوجي والصناعي من جهة أخرى. في حين أن الفكر الإسلامي كانت مجمل قضایاه مرتبطة بالمفاهيم العقدية والإصلاحية الدينية والاجتماعية، تحيلنا هذه العبارات، إلى أن مفهوم الإصلاح في الفكر الإسلامي ارتبط بالمفهوم السياسي خلافاً لما يذهب له العقل الأصولي، في أن مفهوم الإصلاح مرتبط دائماً وأبداً 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 الارتباط بينه وبين المعيار الديني.

هذا ما سيحيلنا إلى التماس الآخر الغربي في عملية الإصلاح المتبقية أي " هنا سيصبح المسلمون بحاجة إلى الغير في تصورهم لعملية الإصلاح".²

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

¹- عبد الإله بلقزيز، الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط2، 2004، ص 22 .

²-أنظر على أو مليل، الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، دار التوفير، بيروت، ط1 ، 1985، ص 17-18

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

إن الحديث عن المشروع النهضوي العربي الإسلامي، يحيلنا دونما تردد إلى العودة لأعمال مالك بن نبي التي لقيت اهتماماً كبيراً في ذلك الرعيل الذي جاileه. بالفعل، نحن أمام قامة فكرية. ذلك أن مالك ابن نبي ليس مفكراً جزائرياً فقط حتى ولو تحدث عن شروط النهضة في الجزائر، لكن في الحقيقة هو مفكر عالمي بامتياز. فقد وصل الأمر إلى 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 طبعاً. فلا يخفى علينا أنه تعرّف على تلاميذ المصلح الكبير “عبد الحميد بن باديس”، كما قرأ لعددٍ من الكتب الفرنسيين، وكان يتتردد - أيضًا - على إحدى البعثات التبشيرية الإنجيلية، فتعرّف على الإنجيل، وناقش هؤلاء المبشرين في أدق الأفكار¹، بالإضافة أيضًا لرموز الحركة الوطنية الذين تعرّف عليهم سواء في باريس أو في مصر، فقد كانت له علاقة مع المُجاهد المغربي الكبير عبد الكريم الخطابي، ولكن يبقى الحظ الأكثـر عندما تعرّف على الطالب عبد السلام الهراسي الذي عرّفه أيضًا من جهةه بعد الصبور شاهين الذي عمل على ترجمة أعماله

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

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 وأشمل، فهو "مالك ابن نبي " وإن نشأ تحت وطأة الاستعمار وضغطه، إلا أن أفكاره اتسمت بالجرأة، ولم يترك شيئاً في نفسه إلا وعبر عنه ، فالمتبني للسياق الخطابي لديه من خلال جل كتبه بما فيها حتى الظاهرة القرآنية، كان ليتمس تلك اللغة المتحدية للاستعمار والداعية دوماً 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 معرضة لتلك الهجمات دون نجدة ولا مدد"¹ ولهذا كان لزاماً 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 .

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 .

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

ومن إحدى المفارقات، أنه وإن درس الكهرباء إلا أنه لم يشتعل بها، وهذا يعود لكونه كان مأخذوناً بالعلوم الاجتماعية والفلسفة، التي تحضر بشكلٍ كبير في كلّ نصوصه ، كما أن المشتغل بالفلسفة الغربية لا بد وأن يلمسها في خطابه بحيث يكاد لا يخلو أي نص له منها فقط. لكن ما نريد أن نشير إليه في هذه الورقة البحثية، هو أنّ مالك ابن نبي بالأساس يعيينا إلى المصلح رفاعة الطهطاوي، الذي كان في رحلته مدشنًا 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 يتتحول إلى زبون مستهلك ولا ينتج¹ إذ يجد أنّ الحضارة هي إنسانية وشاملة، وأنّ الذي يشارك فيها هو الجميع والذي يتأثر بها هو الجميع كذلك، وهذا ما يضع العالم

¹ - بوعرفة عبد القادر، الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي ، دار الغرب للنشر والتوزيع، ط 1 ، 2001، ص.8.

الإسلامي أمام وجوب الانخراط في بناء الحضارة الإنسانية و بأن يكون جزءاً أساسياً منها.

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

بالعودة إلى خطاب النهضة من أيام رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني نجد أنه كان خطاباً ذو إيقاع رفيع، أي خطاب يتحرك في الأفق الحضاري، كما أنه يتسم بعمق فكري وعقلي أيضاً. لكن الملاحظ، أنه ومع تدهور الأوضاع وسقوط الخلافة العثمانية وهيمنة الإستعمار وغير ذلك من الظروف، تشكل نوع من ردود الأفعال التي انتهت إلى ما بعد محمد عبده ورشيد رضا أدخلت الفكر الإسلامي في حالة من النمطية في التفكير للأسف تنزل كثيراً عن فكرة الحضارة.

في هذه الفترة سادت حالة شديدة من الفراغ في الفكر العربي والإسلامي ، لكن وبالموازاة كان هناك على الهاشم مالك ابن نبي ، الذي لم يؤسس حزباً أو جماعة ، بل كان يتحرك بفكر كبير و سابق حتى للغرب ، ففي

الفترة التي انتقد فيها رواد مدرسة فرانكفورت الحضارة الغربية وأعلنوا أنها وصلت إلى 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 بن 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 القاري لبن نبي لابد وأن يعلم أن مسألة الثورة لديه ليست تحررا منه فقط فهناك العديد من يعتبرون أن قضية التحرر 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 تتحرر من أثر هو الاستعمار، يجب أن تتحرر أولاً من سببه وهو القابلية للاستعمار. فكون المسلم غير حائز جميع الوسائل التي يريدها لتنمية شخصيته، وتحقيق مواهبه: ذلك هو الاستعمار، وأما إلا يفكر المسلم في استخدام ما تحت يده من وسائل استخداماً مؤثراً ، وفي بذلك أقصى الجهد ليرفع من مستوى حياته ، حتى بالوسائل العارضة ، وأما إلا يستخدم وقته في هذه السبيل، فيسلم - على العكس -

لخطة إفقاره وتحويله كماً مهماً، 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 .

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 ، تأثر بفكر جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وفker عبد الحميد بن باديس ومحمد البشير الإبراهيمي قبل أن يقرأ الطهطاوي وغيره ، لذلك عندما كتب كتابه الشهير "الظاهر القرآنية" ، قال فيه عبارة تحتاجها في كلّ عصر ومصرٍ وزمان ، ففي هذه العبارة يقول " علينا أن نتعامل مع النص القرآني وكأنّ الوحي ينزل لتوه من السماء ". أي يجب ان نتفاعل روحاً وفهمًا مع النص دون أن ننقله بالإسرائييليات أو ببعض التراثيات الميتة .

ولذلك حذر مالك بن نبي من موردين فكريين نعاني منها الآن: الوافد المسموم ، والموروث الميت ، فكلّا هما

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 ، ط 2 ، 2002 ، ص 170 .

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 إلى التأسيس من موقع بناء أفكاره وإخراجها للحياة و البعث وهذا الأمر يتطلب وعي اجتماعي متماスク ومتضامن يكون فاعله الأساس المثقف لأنه إذا كانت الأمة تمثل الجسم فإن النخبة — والمثقف عنوانها — عقله و الملكة المحركة و المشخصة لذاتها .

لكن هذه الثنائية لا يمكن لأي حد منها أن يقوم دون الآخر فهما في تكامل واتزان ما داما معا ، فلا الأمة سيمكتب 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 التشبيه بالفراش* لأننا ننتقل من مشكلة الى أخرى تسلية وتضييعا للوقت¹

¹ ابن نبي مالك ، في مهب المعركة ، دار الفكر ، الجزائر ، ط 1991 ، ص 124.

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 الأمة العربية، وفي قلب الأمة العربية مصر التي ترعرع في رحابها 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.

إذاً غير صحيح أنه كان فقط ينظر 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 مُنجزٌ ماديٌ تقني والحضارة منجز في الإنسان والمادة والثقافة هي الهوية ، لذلك أكّد ورَكَّز 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 ، تحدث عن ثلاثة هي عالم الأفكار الذي يحمله عالم الأشخاص للفعل والإنجاز في عالم الأشياء.

* المثقف الفراشة ينتقل من مشكلة إلى أخرى مما ينتج عنه تضييع الوقت ، واغتيال للعقل وتقاوم المحن و عدم قدرة الوعي الحضاري على التبلور ك فعل حضاري يؤسس للعالمية الثانية للحضارة الإسلامية . للمزيد انظر بو عرفة عبد القادر ، الإنسان المستقبلي في فكر مالك بن نبي، دار الغرب للنشر والتوزيع ، ط 1 2001، ص 66.

فإذاً 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 مثلاً رأس رجل وأعضاء جني " ¹. نعم، نحن لنا حضارة لها خصوصية نابعة من هويتنا. هذه الحضارة نقدم إنجازاتها للآخرين. لذلك من هذا المنطلق نقول الثقافة تتجزء الإنسان والإنسان ينجز الحضارة وهذا ملهمي 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 أساساً المرحلة تحتاج إلى وقت طويل والتراب كان يقصد به الثروة لكن هو قدم الإنسان ، لذلك إذا أردنا أن نطلق مشروعنا حضاريا لا بدّ أن نوجّه الاهتمام على الإنسان من أجل أن نعرف بأن الهوية الثقافية وهذه ركيزتها هي من مالك ابن نبي ، الهوية الثقافية لأبناء الأمة العربية هي من الراعي إلى الفيلسوف هي نفسها، كما ضرب مثلاً عن البريطاني ، فالراعي البريطاني هو نفس الهوية الثقافية التي عنده إلى أن نصل إلى المفكر.

من هذا المنطلق وجد مالك ابن نبي أن النهضة ستكون في الإنسان ولها ركز على مسألة التربية وعلى مسألة

¹ - ابن نبي مالك ، بين الرشاد والتيبة ، دار الفكر ، دمشق ، ط 2 ، 1988 ، ص 76 .

الإعداد والتوجيه، ومنها تحدث عن عالم الاقتصاد، وفي عالم الاقتصاد هناك لفتة جد مهمة. هذه الافتة هي في عالم الاقتصاد عندما قال بأنّ الأمن الغذائي له الأولوية وأنّ أمّتنا العربية وعاليمنا الإسلامي عنده الخبرات المترافقمة في الزراعة، فلنبدأ التنمية من الزراعة أولاً .. فلو اجتمعت ليبيا بشساعة تراها ومصر بسواط أبنائهما والكويت بأموالها المعطلة لأدرك العالم العربي كلّه أن شروط الإقلاع والاكتفاء الذاتي هي تحت يده¹. هذا من جهة أولاً نختصر مسافات في التقدم ، ثانيةً نؤمن بالأمن 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 الملتقىات، في الأفكار، في الجامعات عند المفكرين، وليس فقط في ماليزيا، في كل عاليمنا من طنجة إلى جاكرتا على تفاوت.

في الحقيقة هناك فكر فئوي، فكر عنصري ادعى أنه يمثل الإسلام لوحده وأنه له الحق الحصري في الفهم والتفسير ، هذا الفكر هو الذي أنتج هذه المجموعات الإرهابية التكفيرية التي أهلقت الحرج والنسل وأهلقت 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 أولاً في بعد العلاقات الدولية، عندما تحدث عن قيمة محور طنجة

¹ ابن نبي مالك، المسلم في عالم الاقتصاد، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 4، 2000، ص 102 .

جاكروا كمنطقة فاصلة في الصراع الدولي وال الحرب الباردة، تحدث عن الاقتصاد، تحدث عن الدائرة العربية ضمن الدائرة الإسلامية وهذه قضية مهمة جداً وكانت له الحضانة.

لهذا السبب في الحقيقة يجب التأمل بإمعان خاصة في نقطة مهمة يجب أن نبدأ منها كلنا هي عندما حدد بأنّ النهضة تكون من الإنسان أولاً، انطلاقاً من الآية الكريمة الحادية عشرة في سورة الرعد "إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنفُسِهِمْ" ¹.

إننا نعتقد بأنّ مالك ابن نبي هو الذي واصل وطور تفكير النهضة والإصلاح من رفاعة الطهطاوي وجمال الدين الأفغاني، ولكن للأسف الذي غالب 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 تمكّن 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 الثقة تشمل 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

¹ سورة الرعد ، الآية 11.

في شؤون الفرد، وفي بناء المجتمع، و تعالج القيادة ، كما تعالج مشكلة الجماهير^١.

إن المفاهيم المقدمة من قبله تجعله يقف على مفرق طريق مع ما سيقوله هنتقعون فيما بعد، أي إن الصراع لا يمكن بين حضارات بحد ذاتها، وإنما بين الثقافات والقيم وبين التقدم والتخلف. و هنا يطرح مالك بن نبي فكرة قوية عندما يشير إلى ضرورة الوعي بالجغرافيا السياسية التي يجب أن تتحرك فيها أفكار النهضة والتغيير. فكما نعلم لقد ولد عام 1905، وقبل عام من ذلك كان مارتن 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 "الجيوبوليسية" .

طبعا ليس هذا من قبيل الصدفة، بأن يأتي مالك ابن نبي ويركز 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 ممن تحدثوا عن نشوء الحضارة والأديان في هذه المنطقة.

من هنا يرد موقف مالك ابن نبي الرافض لفكرة استقلال باكستان عن الهند، لأنه كان يرى أن الإسلام

^١ ابن نبي مالك، مشكلة الثقافة، دمشق، دار الفكر، سنة 1399 هـ - 1979 م، ص 74

والهندوسية وكلّ هذه الديانات في هذه المنطقة تستطيع أن تؤسس لها محوراً حضارياً ينادى بها هذا الإفلات الحضاري الموجود. لذلك، وبالفعل حينها كان يريد أن يتوجّه إلى الهند لكي يقدم 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 تحدث بسلبية عن قضية استقلال باكستان، إنما كان يخشى من هذا الفرق، وهذا التمييز، سيهدم مجال الذي كان متبايناً فيه من قبل السكان، وكان بإمكانه أن يتباين أكثر، وهنا تساؤل عن ما الذي أحدث هذا الصدام؟ .

إنه ودون أي شك انبعاث 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 المقصري للأخر، ولا نريد هنا أن يتسع المجال لكي نبين المراحل التي قطعها هذا النمط من الإسلام الذي انتهى إلى هذا العصر، والذي يعد المرجعية الفكرية لظهور ظاهرة تدعش الخطاب الإسلامي.

من هنا نجد أن مالك ابن نبي فكر إسلامياً يتمس بالمعايير الحضارية الذي يجتمع على فكر وفلسفة يرفض فلسفة الذبح والقتل، قتل الإنسان الذي اهتم به مالك ابن نبي وجعله محور الحضارة "إنسانية بن نبي" تجلت في احترامه للإنسان العالمي، والدعوة إلى تكريمه كما كرمه

الله قبل، والاعتراف بحقوقه المدنية والطبيعية، والإقرار بالحرية كمبدأ وقاعدة لجميع الممارسات¹.

لذلك وكختامة، نعتقد أنّ مالك ابن نبي للأسف، أفكاره الراهنية جدًا جدًا والمتقوقة على الكثير من أشكال الخطاب الديني الآن للأسف لم يعط لها أي اهتمام حقيقي، وهو وإن شغل بعض المناصب، إلا أن الاهتمام الحقيقي يتجلّى في تلك الممارسة الواقعية لهذا الفكر الإنساني.

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

اللغة والهوية عند مولود قاسم نايت بلقاسم.

أ. بن زينب شريف

باحث اكاديمي من جامعة أبو القاسم سعد الله، الجزائر 2

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

«إن الأمم بماضيها، الأمم بحاضرها و مستقبلها، وإذا كانت الأمة تجهل ماضيها، تفقد الثقة في حاضرها، ولا يمكن أن تطلق في مستقبلها، و تبقى دائمًا معقدة».

مقدمة:

بين الهوية واللغة وشائع وعلاقات متعددة، مفهومان يتجلزان ويتكملان 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 شغلوا 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 فلسي، 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 النبوبي 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، مجدها للكثير من اللغات بالإضافة 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 بالتفكير والجهاد والمواظبة والحب والتفاني. ومولود قاسم أحد القواسم الثلاثة التي عرفتهم الجزائر، قاسم رزيق، وقاسم زيدون المعروف بي بلقاسم زدور بلقاسم، وقاسم مولود¹ مولود قاسم، الموسوعي مختزلًا:

1- يحيى بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، الجزء 1، دار الغرب الإسلامي، الجزائر، الطبعة الأولى، 1995، ص268.

في الفاتح من جانفي من عام 1927 بقرية بلعيال من ولاية بجاية، شهدت عينا مولود قاسم نايت بلقاسم بن محدث أو سعيد بن علي البلعليالي العباسي البيجائي، النور وفيها نشا وتربى. حفظ القرآن الكريم في زاوية سيدي يحيى العدلي تمرة - على يد الشيخ المربي الفاضل محمد الطاهر بن مقران آيت علبت وعنده أخذ العلوم الأولى من توحيد وفقه وتاريخ وحساب، التحق بمدرسة التربية والتعليم بقرية قلعة بنى 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 خضر- حسين آيت أحمد و أحمد بن بلة - ساهم في مفاوضات إيفيان بإعداد المادة التاريخية للوقد الرسمي المفاوض قصد التصدي لنوايا فرنسا الهدافة 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 بووزارة 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 هييتها العالمية قبل 1830م في جزأين.
 - ردود الفعل الدولية على غرة نوفمبر.
 - إنية و أصالة.
 - أصالة أم انفصالية.
 - عدد لا يحصى من المقالات والدراسات والمحاضرات في مجلات وطنية و عالمية بمختلف اللغات.
 - انتقل إلى رحمة الله تعالى في 27 أوت 1992م.
- مولود قاسم و عناصر الهوية:**
- الهوية لغة واصطلاحاً:**

تعتبر الهوية الدرع الواقي في وجه كل غزو فكري و ضد العولمة المتوجهة، و مبحث الهوية من بين المباحث التي أرقت مفكري الجزائر و متلقبيها خلال وبعد الفترة الكولونيالية و قبل عرض التصوري القاسمي لمسألة الهوية يتوجب التعريف بها في اللسان اللاتيني وللسان العربي. لفظة الهوية يقابلها في اللغة الفرنسية IDENTITE وهي مشقة من الكلمة اللاتينية INDENTIQUE وهي تعني المماثل أو المشابه¹، وفي الأصل اللاتيني تعني الشيء نفسه أو الشيء الذي هو ما عليه، أي أن الشيء له الطبيعة

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

نفسها التي للشيء الآخر¹. 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 "هـ" كقولهم زيد هو حيوان أو إنسان².

وفي اللغة العربية نجد الدلالة اللغوية للفظة "الهوية" نجدها مركبة من الضمير هو أضيفت له ياء النسبة التي تتعلق بوجود الشيء المعنى 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 بناءاً على مقومات ومواصفات وخصائص تمكن من معرفة صاحب الهوية بعينه دون اشتباه مع أمثاله³.

أما من الناحية الاصطلاحية، نجد أن مفهوم الهوية قد تعدد حوله الآراء والمفاهيم وهذا حسب تعدد الاتجاهات الفكرية من علم النفس وعلم الاجتماع والتاريخ وحتى الفلسفة، يعرف الدكتور ساطع الحصري الهوية على أنها مجموعة الصفات أو السمات الثقافية التي تمثل الحد الأدنى المشترك بين جميع الأفراد الذين ينتمون إلى أمة من الأمم، وبهذه السمات يستطيعون التمييز عن سواهم من

¹- مجموعات مؤلفين، دراسات في القومية العربية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الأولى، 1984، ص18.

²- جميل صليبا، المعجم الفلسفى، الجزء 2، دار الكتاب اللبناني، لبنان، ب ط، 1982، ص529.

³- أحمد بن نعمان، الهوية الوطنية: الحقائق والمعgalطات، دار الأمة، الجزائر، ب ط ، 1996، ص21.

أفراد الأمم الأخرى، كما أن الهوية تتمثل في اللغة والتاريخ المشترك، فوحدة اللغة تمثل وحدة الفكر ووحدة التاريخ تمثل وحدة الضمير¹.

إذا كان مصطلح الهوية شائعاً عند المثقفين العرب، فإن مولود قاسم نايت يفضل مصطلح "الأنانية" لأن مصطلح الهوية مستورد ودخول على اللغة العربية، في حين نجد مصطلح "الأنانية" 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 يتقن يثبت أنيته فهو معدود عند الحكماء من زاغ عن محجة الإيضاح»²، ومن خلال مفهوم النفس والأنانية عند ابن سينا، ونظرية الرجل المعلق في الفضاء عبر مولود قاسم على واقع المجتمع الجزائري خلال الإستعمار الفرنسي فكتب يقول: «لقد كنا في العهد الاستعماري معلقين في الهواء بين عالمين منزوعة عنا جنسيتنا الجزائرية وغير معترف ولا معاملين كفرنسيين ومع ذلك كنا أكثر ما نكون اعزازاً بذاتنا وتعلقتنا بمقومات شخصيتنا من دين ولغة وتقاليد وبعدها عن كل ما يمس منها أو ينال من قدسيتها ولقد كنا نقاوم جميع الأمراض الاجتماعية والآفات المستوردة إلينا الغريبة عنا

١- ساطع الحصري، محاضرات في نشوء الفكرة القومية، دار العلم، بيروت، الطبعة ٤، ١٩٥٩، ص.ص، 26.25.

٢- النفس البشرية عند ابن سينا، نصوص جمعها وحققها وقدم لها البير نصري نادر، بيروت، ب ط، ١٩٨٦، ص.11.

وكان ذلك بداع من الذود عن هذه الإنية وتلك الأصلة»¹، فالهوية أساس بقاء المجتمعات ودرعها الواقي، وأما بخصوص مصطلح الإنية الذي وظفها مولود قاسم كتب عنه يقول: «أقصد بالإنوية ذلك الوعي الحاد بالذاتية والشخصية وهي تلك الإنوية التي يتكلم عنها ابن سينا، والتي تتلخص في أنه كان تصور نفسه معلقاً 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 والإنوية، فكلاهما يرتكز على خاصية الوعي المصاحب لأنها والذات.

مكانة اللغة في فكر مولود قاسم:

يعتبر الإنسان الكائن الوحيد الذي يمتلك من أنواع القدرات العقلية والسلوكية التي تجعله كائناً مميزاً واستثنائياً. فهو قادر على تذكر ماضيه، وإدراك حاضره ليستشرف من خلاله مستقبله، فلب القول، الإنسان هو الوعي والمدرك. ومما لا شك فيه أن الإنسان في تعاملاته اليومية مع الآخرين، وفي عملية نقل أفكاره إلى غيره يحتاج إلى لغة، ويمكننا استحضار مقوله سقراط لجليسه «

١- مولود قاسم نايت بلقاسم، أنية وأصلة، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، مطبعة البعث، قسنطينة، الجزائر، 1975، ص104.

٢- المصدر نفسه، ص54.

تكلم حتى أراك»¹، فباللغة نستطيع توضيح أفكارنا ونرفع الصبابية عند المتنقي.

ولا تزال اللغة، الوعاء الذي يبلور الإنسان من خلاله وعيه وفكرة، وبها يبني جسره التواصلي مع الآخر. كما لا يمكننا الحديث عن فكر بدون لغة، تمنحه مسوغات الوجود ودلائل الحضور والتجلّي، حيث أن كل نشاط فلسفـي قائم على رغبة للإقناع عن طريق بسط المفاهيم بعيداً عن كل لبس أو غموض لغوي، وإن التميـز اللغوي للـكائن هو التعبير الأمثل عن كـينونته، فمن خلال اللغة يـفصـحـ الكـائـنـ عنـ كـينـونـتهـ.

ولقد تعددت الآراء في أصل اللغة، وكتبت نظريات فيها من الاختلاف والتبابـينـ مما فيها من التقاربـ، وإن بقـيـ يـجـمعـهاـ الـاعـتقـادـ الأـهمـ، بأنـ اللـغـةـ نـظـامـ اـتصـالـيـ لـهـ غـایـاتـ اـجـتمـاعـيـةـ تـواـصـلـيـةـ. فإذا كانـ بنـ جـنـيـ يـعـرـفـ اللـغـةـ بـكـوـنـهـ «ـأـصـوـاتـ يـعـبـرـ بـهـ كـلـ قـوـمـ عـنـ أـغـرـاضـهـمـ»²، أيـ لاـ تـخـرـجـ اللـغـةـ عـنـ وـظـيـفـتهاـ التـواـصـلـيـةـ التـبـلـيـغـيـةـ، فإنـ الـفـلـيـسـوـفـ لـلـانـدـ André Lalande يـعـرـفـهاـ فـيـ "ـالـمـعـجمـ التـقـنيـ وـالـنـقـديـ لـلـفـلـسـفـةـ"ـ فـيـقـولـ: «ـلـغـةـ بـمـعـناـهـاـ الـوـاسـعـ هـيـ كـلـ نـظـامـ مـنـ الرـمـوزـ وـالـإـشـارـاتـ يـصـلـحـ أـنـ يـكـوـنـ وـسـيـلـةـ لـلـتـواـصـلـ»³.

¹- إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الفلسفة، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ب ط، 1990، ص.7.

²- ابن جنى عثمان أبو الفتح - نقلـاـ عـنـ - خـليلـ حـلـمـيـ، مـقـدـمةـ لـدـرـاسـةـ فـقـهـ اللـغـةـ، مصر، دارـ المـعـرـفـةـ الجـامـعـيـةـ، بـ بـتـ، بـ طـ، صـ 62.

³ -ANDRE, LALANDE : Vocabulaire Technique et critique de la philosophie P.554.

أما إدوارد سابير Edward Sapir فيعرف اللغة على أنها «وسيلة للتواصل الإنساني تحديداً ... تهدف لتوصيل الأفكار والعواطف والرغبات بواسطة نسق من الرموز»¹، كما يرى سابير أنه يوجد تناسق عكسي بين كثرة حديثنا واستعمالنا للغة بمقابل طرح سؤال الماهية.² وتعرف جوليا كريستيفا Julia Kristeva اللغة على أنها «ذاك المسار التواصلي للخطاب الجامع بين مرسل ومستقبل»³. فاللغة لا تخرج عن الإطار التواصلي، بين ملقي ومتلقي. إن المهمة الأساسية للغة هي وصف العالم وتصوирه، وهذا التصوير خاضع لطريقة اللغة في وصفه، فالجمل الصادقة صور للحقائق، والعالم هو مجموع هذه الحقائق.⁴ كما أن اللغة تلعب دوراً في وضع الفكر في إطار محدد من الكلمات المتناهية، فاتحة في نفس الوقت أبواب التساؤلات والدلائل غير المتناهية، في تشير إلى الوجود بإظهار الموجودات أو تخفيها، وتقدم فتوحات في إظهار الوجود أو تخفيه وتحجبه.⁵ إن المهمة الأساسية للغة هي وصف العالم وتصوирه، وهذا التصوير خاضع لطريقة اللغة في الوصف، فالجمل الصادقة صور للحقائق، واللغة هي مجموع القضايا⁶.

¹ -Edward Sapir ,le langage,trd :S.MGuillemin,Payot,paris.P12.

² -Ibid,P7.

³ -Kristeva Julia,le langage cet inconnu ,éd du seuil,paris,1981,P13.

⁴ - نجيب الحصادي، قضايا فلسفية، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع والإعلان، مصراته، ليبيا، الطبعة الأولى، 2004، ص45.

⁵ - ماهر عبد المحسن حسن، جادامير مفهوم الوعي الجمالي، دار التدوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ب ط، 2009، ص92.

⁶ - فيتعشتين لودفيج، رسالة منطقية فلسفية، ترجمة عزمي إسلام، مكتبة الأنجلو سكسونية، القاهرة، مصر، 1968، ص82.

ُعرف عن مولود قاسم ولعه الشديد وحبه الكبير للغة العربية وهو الذي خاض صراعات من أجل إقناع الرئيس الراحل هواري بومدين من أجل إصدار أمриة رئاسية بتاريخ 16 أفريل 1976 التي نصت على البدء في عملية شاملة لتعريب التعليم بجميع فروعه ومراحله، مما ألب على الفرانكوفونيون ودخل معهم في صراعات امتدت لسنوات عدة، ولا تزال بين التيار الوطني والتيار الفرنكوفي¹. فكانت العربية تحتل موقعاً مركزياً في فكر مولد قاسم وهذا لصلتها بالآنية والتجذر، وعن هذا الحب للغة العربية، تولدت عند مولود قاسم قناعات عميقه وواعية جعلته يؤمن بإمكانية أن تصبح العربية لغة علم وحياة فكتب يقول: «لقد انحدرت كل الحجج التي زعمت بأن العربية غير قادرة على ملاحة العصر وإنجازاته العلمية. لقد كانت هذه اللغة في القرون الوسطى حتى بداية النهضة هي لغة العلم في جميع أنحاء العالم ... وتنستطيع اليوم بخصائصها الذاتية أن تكون إحدى اللغات العلمية على مستوى العالم بأسره»². وإيماناً منه بهذه الأهمية التي تحملها اللغة، كتب يعرفها: «إن اللغة ليست شكلاً أو أداة فحسب، بل هي محتوى أيضاً، إذ هي قالب تصاغ فيه أفكارنا وأحساسينا، نعبر بها عن كنهنا وحقيقةنا، تصطبع بها هذه الأفكار والأحساس بالكما تتأثر هي، أي اللغة، بهذه الأفكار والأحساس التي تعبر عنها، والتي تحملها

1- جريدة أخبار الأسبوع عن مقال معارك التعريف مع وزراء اللواء الفرنسي في الجزائر، الدكتور بن علي محمد ، العدد 169 الصادر في جانفي 2005.

2- مجلة الأصلة العدد 45، ص119.

شحنة معنوية قوية تعطيها طابعها المميز لها والخاص بها»، ويضيف قائلاً: «إذا كانت اللغة شكلاً فقط، أي قالباً، كما يدعى 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؟»¹ واللغة عند مولود قاسم ليست إلا الصورة الخارجية للتفكير والإحساس، والواقع فهي أكثر من ذلك فهي تعتبر الصورة التي تعطي محتواها لونا، وشكلاً، فهي ذلك التيار الذي يبعث الروح في جميع أركان الكيان الوطني². ولكن الوصول إلى الاستعمال الجيد للغة يتطلب تضادف عدة جهود وأطراف مجتمعة، فمن القرار السياسي إلى المؤسسة التربوية ومعرجاً على الأسرة، هذه الأخيرة التي يتوجب عليها تشجيع استعمال اللغة العربية خاصة الأمهات، لأن يحرمن على أولادهن الترطن، وفرض التحدث باللغة العربية على الأقل في الوسط العائلي، وبهذا فهي تساهم في إتمام عمل المعلم في المدرسة³. وهذه الأخيرة كذلك تحتاج لمجهود كبير من المعنيين بالأمر، وهم المعلمين والمعلمات، فيتوجب عليهم أن يفرضوا على المتعلمين إلا يتكلموا إلا باللغة العربية الفصحى داخل المدارس خلال

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

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

3- المرجع السابق، ص205.

الدرس وحتى خلال حرص اللعب، فالاستعمار الفرنسي ومن خلال معلمون الفرنسية كانوا يفرضون التحدث باللغة الفرنسية داخل المدرسة وجوارها. وكانوا يعاقبون كل تلميذ يتلفظ بلفظة واحدة غير فرنسية¹. وبهذا استطاع الاستعمار الفرنسي غرس اللغة الفرنسية عند المتعلمين ونشرها. كما يتوجب على رجال الإعلام توظيف اللغة العربية الفصحي والابتعاد عن العامية، فالإذاعة والتلفزيون يلعبان دوراً مهماً في نشر اللغة العربية من خلال تقديم حرص تعليمية ومحاضرات ودورات في اللغة العربية وحتى مسرحيات. كما يتوجب على النخبة المثقفة التخلص من التقليد للغرب والتباهي بالثقافة الفرنسية وحتى من المسؤولين. مع ضرورة تعريب التعليم في الجامعات والمعاهد وإنشاء معاهد خاصة لتعليم اللغة العربية الفصحي داخل الوطن وخارجها. خاصة في العواصم الأوروبية لتعليم الجالية الجزائرية هناك. وبهذا نستطيع جعل اللغة العربية لغة علم وحياة وسلوك يومي في البلاد العربية جماء.² مولود قاسم باطلاعه الواسع على ثقافات وتاريخ باقي الأمم ساق مثال عن الفكر القومي الألماني، ممثلاً 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:

¹- المرجع نفسه، ص 203.

²- المرجع السابق، ص 205.

الدين، واللغة، وحب الوطن»¹، ويضيف فيقول على لسان فيخته: «إن اللغة هي رمز وجود الأمة، وبقدر أصالة اللغة والمحافظة على اللغة الأصلية أو فقدانها تكون المجموعة البشرية أمة وشعباً أصيلاً أو مجرد أشتاب فحسب»² فاللغة هي أساس وجود الأمة ورموزها، فالعلاقة الموجود بينها وبين الإنسان علاقة وطيدة، فاللغة هي ذاكرة الأمة التي تحفظها من الزوال، تحفظ تصورات ومفاهيم، و عادات وطبعات وتقاليد المجتمع، فالأمة التي تفقد لغتها تفقد شهادة هويتها والخيط الذي يربطها بأجدادها، واللغة تؤثر تأثيراً كبيراً في الشعب المتكلم بها، حيث يعمد إلى التفكير بها والتعبير عن عواطفه وإرادته من خلالها. فالشعوب المتأثرة بلغة غير لغتها تتطلع وبدون شعور منها حتى الشتائم التي توجه لها بدونوعي وشعور منها³. ولكن السؤال الذي طرح ولا يزال يطرح:

هل اللغة العربية لغة علم؟

يرى مولود قاسم أن اللغة العربية، يوم كان الغرب الأوروبي يتخطى في ظلاميته، كانت هي لغة العلم فيها كتب ابن سينا، والخوارزمي، وابن رشد مؤلفاته، حتى أنه أثناء «النهضة الأوروبية» كان المتجادلون في جامعات نابولي والسوربون يبدأون النقاش بسؤال هل أنت مع ابن

١- مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالة أم انفصالية؟، الجزء 2، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، الطبعة الأولى، 1991، ص 367.

٢- المصدر السابق، ص 369.

٣- المصدر السابق، ص 371.

رشد»¹، فهذه اللغة سحرة حتى الملوك والقياصرة والأباطرة، ففيصر ألمانيا فريديريك الثاني يفضل التكلم باللغة العربية مع العلماء مفضلاً إياها على اللغة الألمانية، كما كان علماء ألمانيا وفرنسا يقلون على تعلم اللغة العربية ويفضلونا عن اللغة اللاتينية وما نسلخ عنها من لغات². ويرى مولود قاسم أن اللغة العربية هي الحبل السري وحبل الانتماء الحضاري الذي يربط الأمة الجزائرية بالأمة العربية الإسلامية، وبالرغم من كل الأصوات التي بدأت تتداء بضرورة استعمال اللغة الفرنسية كبديل عن اللغة العربية، وجد نفسه مولود قاسم يتساجل مع هذا أصحاب هذا التيار التغريبي، فانبرى يرد عليهم كائفاً حقيقة الدوافع الإستيلابية التي دفعتهم للوقوف هذا الموقف اتجاه لغة الضاد، فكتب يقول: «نريد من البعض الإلقاء 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»³.

وبالرغم من المكانة التي احتلتها اللغة من فكر مولود قاسم، إلا أننا نجده يحذر من إمكانية استغلالها مدخل للتفريق بين المسلمين، وتصبح معلول هدم لا بناء، ولهذا نجده في تعقيبه على الملتقى السابع للفكر الإسلامي يحذر وبشدة ، فالإسلام لم يحصر في اللغة العربية بل هو أشمل

¹- مولود قاسم نايت بلقاسم، أنية وأصالحة، ص ص، 46، 47.

²- المصدر نفسه، ص 49.

³- المصدر السابق، ص 51.

وأوسع من كل هذا، والإسلام لا يعترف بهذه العنصريات، لا يعترف بالجنس، وحديث الرسول الأعظم "كلم لأنم وأدم من تراب.. لا فضل لعربي على أعمى ولا لأعمى على عربي إلا بالقوى" فهذا الدين رفض العنصرية، لذا فهذه الكلمة عربي أرجو ألا تكررها مرة أخرى في هذا السياق¹

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، وبلوره شخصية وإضفاء طابع هوياتي جديد، فاستطاع المحافظ على هذا النسيج المجتمعي 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 الوسائل². فالدين الإسلامي عند مولود قاسم ليس مجرد طقوس تعبدية يومية أو موسمية بل هو أنفاسنا وأنفاس وجودنا وهواء حياتنا³. ويكتب مولود قاسم عن الإسلام قائلاً: «الإسلام ثورة شاملة لمختلف النشاط الإنساني، بما يشتمل عليه من قيم ومعان، ويحمله من روح لا تكتفي بالترقيع والتصلح، وإنما تتوقف دوما إلى التغيير الجذري، روح يتمثل فيها بكل معاني الكلمة ما نسميه اليوم بالثورة التي تقوض

1- المصدر نفسه، ص 441

2- المصدر السابق، ص 234

3- مجلة الأصالة، العدد 45، ص 118

الهيكل القديمة المتهلة، وتقيم على أنقاضها صرحاً جديداً شامخاً تستعصي على الحدثان»¹. فالدين من أهم المقومات التي جعلت المجتمع الجزائري يحتفظ بشخصيته القومية²، ويتصدى لكل محاولات تغريبية تصيرية خاصة الجمعيات التبشيرية خلال الفترة الكولونيالية. فالملاعة التي يزرعه الدين في نفوس أفراد المجتمع، هي التي تضمن الصمود أمام كل الحملات التبشيرية، فهمة البشر ليس تصير المسلم أو المسلم، 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، مكنته من تقديم نماذج عالمية أولت الدين الأهمية القصوى في المجتمع ومنهم الفيلسوف الألماني فيخته، ويقول هذه الأخيرة عن الدين: «إذا كانت في الدين تعزية للعبيد المضطهدين عن عبوديتهم، فإن الروح الدينية في الواقع هي التي ينبغي أن تحت هؤلاء العبيد على رفض عبوديتهم تلك، وعلى تحرير أنفسهم»³. فالدين هو القادر على تحرير الأبدان بعد ما يحرر العقول، والدين لا يكون هدفها العالم السماوي فقط، بل الحياتين الأرضية والسماوية، وكل من لاثمن بالحياة

1- إنية وأصلة، ص 211.

2- عبد الله شريطي، محمد مليي، الجزائر في مرآة التاريخ، مكتبة البعث، قسنطينة، الطبعة 1، 1965، ص 323.

3- أصلة أم انفصالية، ج 2، ص 368.

الأرضية مصيره الزوال. لهذا يتوجب على الدولة الاعتناء بالتربيـة الدينـية من خـلال تـشـيد المـعـاهـد وتأصـيل التعليم الشرعي وغرسـه في نفـوسـ المـتـعـلـمـينـ منـذـ الفـقـراتـ الأولى للـتـعـلـيمـ.

الخاتمة:

بعد عرضـنا لمـفـهـومـ الـهـوـيـةـ وـعـنـاصـرـهاـ خـاصـةـ مـفـهـومـيـ اللغةـ وـالـدـيـنـ، يمكنـناـ القـولـ أنـ المـفـكـرـ المـوـسـوعـيـ مـولـودـ قـاسـمـ يـعـتـبرـ بـحـقـ فـلـتـاتـ الزـمـانـ قـلـماـ يـجـودـ بـهـ،ـ حيثـ استـطـاعـ أـنـ يـؤـسـسـ بـنـظـرـتـهـ الـاستـشـرـافـيـةـ لـلـدـرـعـ الـواـقـيـ لـلـأـمـةـ وـخـاصـةـ وـنـحـنـ نـعـيـشـ عـصـرـ الـعـولـمـةـ وـتـقـنيـتـ الـمـفـتـ وـصـهـرـ الـأـنـيـاتـ،ـ تـارـةـ باـسـمـ حـوـارـ الـحـضـارـاتـ وـتـارـةـ باـسـمـ التـعـاـيشـ وـالـكـوـنـيـةـ.ـ وـلـاـ يـنـكـرـ فـضـائـلـ هـذـهـ الـقـامـةـ الـفـكـرـيـةـ الـجـزـائـرـيـةـ إـلاـ جـادـ،ـ فـهـاـهـوـ الـتـعـلـيمـ الـأـصـلـيـ وـالـتـعـرـيـبـ وـمـاـ طـعـمـ بـهـ الـمـجـتمـعـ الـجـزـائـريـ مـنـ إـطـارـاتـ خـلالـ الـثـمـانـيـاتـ وـالـتـسـعـيـنـاتـ.

مولـودـ قـاسـمـ بـالـرـغـمـ مـنـ حـبـهـ لـلـجـزـائـرـ وـاعـتـزاـزـهـ بـالـانتـماءـ التـارـيـخـيـ الـحـضـارـيـ إـلـىـ الـأـمـةـ الـإـسـلـامـيـةـ،ـ لـمـ يـمـنـعـهـ هـذـاـ مـنـ الدـعـوـةـ إـلـىـ الـإـسـلـامـ بـأـسـلـوبـ جـديـدـ عـصـريـ،ـ وـهـذـاـ بـالـتـأـسـيسـ لـمـعـاهـدـ الـعـلـومـ الـإـسـلـامـيـةـ مـنـ النـاحـيـةـ الـهـنـدـسـيـةـ ذـاتـ طـابـعـ إـسـلـاميـ،ـ وـمـنـ النـاحـيـةـ التـكـوـينـ عـصـرـنـةـ التـدـرـيـسـ،ـ آمـنـ بـالـحـوـارـ بـيـنـ الـحـضـارـاتـ مـنـ غـيرـ التـخلـيـ عـنـ الـهـوـيـةـ وـالـاعـتـزاـزـ بـهـاـ.

الفكر الفلسفى الجزائري، الخصوصية والواقع.

أ. حمدى شريف سعيد

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

مدخل:

لو تأملنا في مؤلفات المفكرين الجزائريين لوجدنا أنها متباعدة في طروحاتها وخطاباتها، وهذا أمر طبيعي، نظراً 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 الفلسفى 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 الفكرى على مسرح تاريخ البلاد اتجاهات فكرية استمرت في الصراع على المستوى السياسي والميداني ونقصد بها التيار الإسلامي والتيار الاشتراكي، التيار الليبرالي، هذا الصراع الذي أسفى 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 نتیجة 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 مشروعان نهضويان وبالرغم من ذلك فإن الفكر الفلسفي الجزائري لم يتتجاوز 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 منها. ولذلك كان حرياً بنا أن نطرح الإشكال التالي: ماهي خصائص الفكر الفلسفي في الجزائر؟ ما مصادره ومرجعياته؟ وما هي ملامح الخصوصية والكونية فيه؟
للاجابة على هذه الأسئلة ارتأينا أن نتعرض إلى المحطات التالية:

- لمحـة تاريخـية عنـ الفـكرـ الجزائـريـ. الـاتـجـاهـ الفلـسـفـيـ التـرـاثـيـ.
- الـاتـجـاهـ الفلـسـفـيـ الحـدـاثـيـ. قـيـمةـ الـاتـجـاهـينـ التـرـاثـيـ وـالـحدـاثـيـ.
- خـاتـمـةـ.

لمحة تاريخية عن الفكر الجزائري المعاصر:

علينا أن نتفق أولاً أن المداخلة تتعرض بالعرض والتحليل إلى الفترة المعاصرة من التاريخ الجزائري، ورضاوها الواقع المعترض، وامتثالاً 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 التاريخ الفكري الجزائري المعاصر فهذا لأن الاحتلال أجبر الأمة على استفار قوتها للدفاع عن هويتها وكيانها وتحقيق انعتاقها وابنائتها ، كما أنه كان عاملاً حاسماً في إخراج المجتمع الجزائري قسراً من عزلته الطويلة وتعريفه لتيارات الحداثة بخيرها وشرها، فكان بذلك دون قصد فاتحة عهد جديد والتي لا زالت آثارها بخيرها وشرها إلى اليوم¹.

إن أول ما قام بها الجزائريون للرد على الفرنسيين هو المقاومة بشتى الأسلحة المتوفرة لديهم آنذاك، لكن سرعان ما أدركوا أن ذلك لن يجدي نفعاً نظراً لفارق الشاسع بين أسلحة فرنسا المتقدمة ونظام جيشه المحكم وبين الأسلحة البسيطة التي كان يستعملها الجزائريون. ولكن على الرغم من ذلك إلا أن المقاومة كانت عصبية على المستعمر نظراً لوجود شخصيات بارزة آنذاك عملت على شحذ همم هؤلاء الجزائريين البسطاء وفتح أعينهم عن طريق التعليم ونشر الوعي في أوساطهم ولعل أبرز شخصية آنذاك برز على مسرح التاريخ دون شك هو الأمير عبد القادر فهو لم

¹ - بشير بلاح : تاريخ الجزائر المعاصر ، ج 1 ، دار المعرفة ، الجزائر ، 2006 م ، ص 9.

يُكَن عسكرياً وسياسياً وإماماً وبطلاً ورجل دولة فقط بل صاحب فكر مؤثر، بل أن كل تلك الخصال التي ذكرها 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 نمو الوعي الوطني إلى الأوساط الحضارية وبدأت بوادر الممارسة السياسية تظهر خاصة بعد التطورات السياسية والفكرية التي عرفها العالم العربي حيث بُدا الوعي الوطني ينمو في شكل تنظيمات سياسية متعددة نادت بتغيير أساليب القهر التي تعاملت بها الإدارة الاستعمارية مع أهل البلاد فطالبت بإدخال مجموعة من الإصلاحات الاجتماعية والاقتصادية من أبرز هذه الحركات ذكر: حركة الشباب الجزائري (حزب الفتاة): ظهرت هذه الحركة عام 1912 كجماعة ضغط سياسي على يد مجموعة من الشباب الجزائري ذوي التكوين الثقافي الفرنسي شغلوا مناصب في ميدان الترجمة والتعليم والسياسة، كان لديهم إطلاع سياسي كاف لمناقشة مسائل تنير الرأي العام وتبنّت الحركة وسائل وطرقًا شرعية سياسية سلمية، ثم ظهرت الحركة الإصلاحية السياسية (حركة الأمير خالد) تأسست هاته الحركة سنة 1919 بقيادة الأمير خالد وضمنت في تركيبتها إقطاعيين جزائريين وأعضاء الفئة الوسطى المثقفة والمحامين والأطباء وبعض الموظفين في الإدارة الفرنسية المتمسّكين بالهوية الإسلامية وحظيت هذه الحركة بتأييد جماهيري لخطابها الموجه لتلك الفئات الجزائرية والذي يعبر عن مطامحها الدينية والوطنية.

ظهرت حركات أخرى كالحزب **البيبرالي** 1919 والذي يعتبر امتداداً لحركة الشباب الجزائري، بدأت بوادر هذا التيار على يد مجموعة من الجزائريين المفرنسين ترأسه الدكتور "التهامي" ومن أبرز زعمائه نجد "فرحات عباس" و"بن جلول" وقد كانت تنادي باحترام الحضارة الإسلامية والمساواة في الحقوق السياسية.

التيار الإستقلالي الشيوعي دعا إلى استقلال أقطار المغرب العربي الثلاث (الجزائر وتونس والمغرب)، ثم أصبح الحزب جزائرياً خالصاً سنة 1926 بزعامة "ميصالى الحاج" انقلب نشاط هذا الحزب إلى الجزائر حيث كانت له قاعدة شعبية واسعة ومت坦مية.

التيار الإصلاحي الديني: ظهر هذا التيار في البداية في شكل نادي الترقى ثم تطور إلى جمعية العلماء المسلمين التي تأسست في 1931 والتي تبنت استراتيجية لمواجهة الإستعمار الفرنسي قائمة على تغيير عقليات الناس وهذا بالضرورة يؤدي إلى تغيير محیطهم الاجتماعي وقد أدرك الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889-1940) أن الشعب الجزائري يواجه قوة كبيرة لا يستطيع أن يقاومها بالمعارك الحربية والقتال وحسب بل يجب أن تتهيأ الأمة من جديد عبر إعادة تكوينها الثقافية والقومي والنهوض

^١ - عمار بوحوش: التاريخ السياسي للجزائر من البداية لغاية 1962م، طـ، دار الغرب الإسلامي، 1997م، ص 289.

نهضة علمية تصحّح انحرافات المجتمع وتزيل تناقضاته¹

إن هذه الأحزاب على اختلاف فلسفاتها ونظرتها اتجاه المستعمر إلا أنها كلها مجتمعة كانت سببا في اكتمال النضج الفكري للجزائريين ووعيهم بضرورة 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 تداولًا عنيفًا 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 ينتهي إيديولوجياً إلى الحزب الواحد ومضمونه الاشتراكي، ولكن فترة حكم الرئيس الراحل – هواري بومدين - تميزت بالحصول على موافقةأغلبية مراكز القرار والعمل على لم شمل المعارضة لصالحه، إلا أن جناح المعارضة السياسية بقي على موقفه المعارض:

¹ عشراتي سليمان : ابن باديس التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل ملامسة لفقه سياسة الإصلاح وإصلاح السياسة ج 02، دار الغرب للنشر والتوزيع، 2010، ص 268، 269

² قيرة إسماعيل وآخرون: مستقبل الديمقراطية في الجزائر، ط 1 ، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2002 م، ص 106.

محمد بوضياف - رحمه الله- في 20 سبتمبر/1963 مؤسس الحزب الثوري الاشتراكي وأيت أحمد عام 1964 مؤسس جبهة القوى الاشتراكية، وكريم بلقاسم - رحمه الله- مؤسس "الحركة الديمقراطيّة الثوريّة". 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 الأطمام السياسية وحب السلطة، ولم يولى لها اهتمام إلا في الفترة الراهنة.

بحلول الشاذلي بن جيد (1979-1988) رئيسا للبلاد بدأت تظهر بوادر الحركة الإسلامية ، ليجد النظام السياسي نفسه مصطدما بأخطر تحد وهو التحدى الديني الذي واجه الفكر الثوري الوطنية ولعل شعار "الإسلام دين ودولة" يلخص المحتوى الفكري والسياسي لهذا الإتجاه مما أعاد الجزائر إلى مرحلة الصراع السلطوي بعدهما أعلن كوادر الجبهة الإسلامية للإنقاذ "الجهاد" لتصبح فترة التسعينيات من القرن الماضي أحلال 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 الدراسات ما قام بها محمد أركون.

- الفكر الفلسفي الجزائري التراثي:

قبل الخوض في غمار الفكر الفلسفي الجزائري ينبغي أن نحدد الفوائل 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» تدعوا إلى تبني النموذج الغربي المعاصر بوصفه نموذجاً للعصر كله، أي النموذج الذي يفرض نفسه تاريخياً كصيغة حضارية للحاضر والمستقبل. ومواقف «سلفية» تدعوا إلى استعادة النموذج العربي الإسلامي كما كان قبل «الانحراف» و«الانحطاط»، أو على الأقل الارتكاز عليه لتشييد نموذج عربي إسلامي يحاكي النموذج القديم في ذات الوقت أي يقدم فيه حلول «الخاصة» لمستجدات العصر. ومواقف «انتقائية» تدعوا إلى الأخذ بـ«أحسن» ما في التمودجين معاً والتوفيق بينهما في صيغة واحدة تتوافر لها الأصالة والمعاصرة معاً".¹

بعد أن قدمنا لمحّة عن التاريخ الفكري الجزائري في الفترة المعاصرة ارتلأنا أن المفكرين الجزائريين يمكن تقسيمهم أيضاً إلى هذه التيارات الثلاث، ولنبداً أولاً بالموقف المحافظ، ولعل أبرز من مثل هذا الاتجاه ذكر : الأمير عبد القادر واتجاهه الصوفي ثم جمعية العلماء المسلمين الجزائريين واتجاهها السلفي ومن تبني فكرهم من التابعين.

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

١- الأمير عبد القادر:

على الرغم من الإمكانيات 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 و مجالاتها 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.^١ لذلك لا نعجب كثيرا عند الحديث عن مقدراته وذكائه الفلسفي والعلمي في اكتساح عقول الناس عبر العالم ، وتمكن دبلوماسيته من تحقيق النجاح جماهيري واسع . كان الأن الأمير عبد 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:^٢ القادرية في الجزائر بالطبع، إنما أيضا فيما بعد النقشبندية والشاذلية، وهكذا فقد اكتسب

^١ برونو إتيين: الأمير عبد القادر الجزائري، ترجمة المهندس ميشيل خوري، دار عطية للنشر ، لبنان ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧م ، ص ١٥.

^٢ برونو إتيين: الأمير عبد القادر الجزائري، ترجمة المهندس ميشيل خوري، دار عطية للنشر ، لبنان ، بيروت ، ط ١ ، ١٩٩٧م ، ص ١٦.

خلال حياته معرفة عميقة بمختلف تيارات التصوف الإسلامي، وبني 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، فضلاً عن أن الارشاد الروحي للأمير كان يتم جزئياً 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.

فالامير 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 واحتقاره بالعديد من الثقافات، والمسيحيون لازلوا 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 (1889-1965) الأديب والكاتب المناضل الشهير، زميل ابن باديس ورفيقه في الدعوة والجهاد، الشيخ الطيب العقبي (1889-1960)، الشيخ العربي التبسي (1895-1957)، الشيخ المبارك الميلي (1896-1945)، وهو عالم الجليل ومؤرخ الكبير، هؤلاء النخبة بالإضافة إلى تلاميذ الشيخ عبد الحميد بن باديس كالشيخ الفضيل الورثاني، وموس الأحمدى، والهادى السنوسى، وباعزيز بن عمر، ومحمد الصالح بن عتيق، ومحمد الصالح رمضان وغيرهم كل هؤلاء حملوا الفكر البدائسى وعملوا على نشره في أوساط الجزائرين . ولكن باعتبار أن بن باديس كان قائدها الملهم نكتفى 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 نطق الجمهورية الفرنسوية ، فلأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعو إلى كل كمال إنساني، ونحرص على الأخوة والسلام بين شعوب البشر، وفي المحافظة على هذه التقاليد المحافظة على أهل مقومات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا، لأننا نعلم أنه لا يقدر الناس أن يعيشوا بلا دين ، وأن الدين قوة عظيمة لا يستهان بها " ¹

¹ عمار طالبي : ابن باديس حياته وأثاره ج 3 ، ص 277.

كان ابن باديس مدركاً لأهمية الدين. لذلك يقول عنه: "إن الدين كشريعة وسلوك ونظام محكم، نعمل به في حياتنا، وقوة معنوية نتجيء إليها في تهذيب أخلاقنا، وقتل روح الإغارة والفساد منا، وامانة الجرائم من بيننا، فلهذا لا نألو جهداً في خدمته بنشر مبادئه الحقة العالمية...".¹ لقد آمن ابن باديس بقوة الدين الإسلامي وقدرته على صنع الأفراد رجالاً ونساءً كما فعل في الماضي مع الأجداد، فقد أنتج رجالاً شجعان عظماء، ونساءً عظيمات، احتضنوا الدين وأحبوه فأحبهم الله ونصرهم وكانوا قادة بأخلاقهم وتطورهم في مختلف العلوم والمعارف ، فكانوا أسيداً غيرهم ، بنوا حضارة الإسلام في العراق والشام وقرطبة والمغرب والجزائر... الخ. يقول ابن باديس : "نربى تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتها التي ستتحقق أن يكون القرآن منهم رجالاً كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنيين تعليق هذه الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلتقي جهودنا وجهودها".² 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 المنوّع الذي نذوقه

¹ المرجع نفسه : ص 278

² ابن باديس : الشهاب ج 4-5/م، ص 291

إلا بالرجوع إلى القرآن إلى علمه وهديه وبناء العقائد والأحكام والآداب عليه^١، وهذا، 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 ضد الدين واللغة والوطن وبالتالي، فإن المشروع الإصلاحي لابن باديس لم ينطلق من فراغ، وإنما هناك عوامل ساعدت على ظهوره وهي ظروف المجتمع الجزائري تحت وطأة المستعمر الفرنسي وحاجته إلى فكر ينهض به ويحفظ هويته.

وبحسب ابن باديس لا يمكن الحفاظ على الدين إلا بالحفظ 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 حسنه 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

^١ - محمد الدراجي، : الإمام عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد، عن ابن باديس، مجالس التذكير، ص 64

والردية، 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 النقوس والعقول وعلى الألسن ليعود الفرد الجزائري إلى رشده ويتعزز بلغته وقد كان ذلك بواسطة المدارس والمعاهد والمساجد والنوادي الحرة التي أنشأها الشيخ الإمام طول البلاد وعرضها¹.

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

إن المتبع لخطابات ابن باديس كانت فاتحتها ذكر الوطن فكان يقول : بسم الله بسم الحق والوطن، ويبتدىء كلامه. وقد جعل ابن باديس لجريدة "المتقد" شعاراً يعبر عن وطنية الرجل الصادقة وسعيه الحيث لخدمة وطنه وأهله والتخطيط لنهضته وتحرره فجاء

¹ راجح تركي : التعليم القومي والشخصية الوطنية، ج 1، ص 256.

شعارها – " الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء " يقول :

لما فيك من عزة

شعب الجزائر روحي الفدا
عربية

فكان سلاماً على

بنيت على الدين أركانها
البشرية

بهذا يتبيّن الإهتمام الخاص الذي أولاًه ابن باديس للوطن الجزائري مقدساً إياه رافعاً من شأنه وقيمة، معتبراً أن الوحدة الوطنية غاية ووسيلة أيضاً للمحافظة على الجزائر، لذلك يقول : " كلمة الوطن إذا رنت في الأذان حركت أوتار القلوب، وهزت النfos هزاً¹.

يعتقد ابن باديس أن حب الوطن من الإيمان فقد حاول شرحها موضحاً معناها ودلائلها، فهي كلمة تجري دائماً على لسان 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 لبnya ثم تغذيت منه أنت الآخر. فهو بترايه ومائه وهوائه ونباته وحيوانه أصل تكوينك ومادة غذائك ومسرح طفولتك وشبابك، فكيف تكون مؤمناً إذا لم تحب هذا المحسن العظيم²؟

هكذا فهم ابن باديس معنى الوطنية وعمل جاهداً من أجل نقلها لتلاميذه وأصحابه وترسيخها فيهم ليكونوا

¹ - ابن باديس : الشهاب، ج 01 / م 14، ص 03 .

² - ابن باديس : الشهاب، ج 3 / م 14، ص 122 .

رجالاً ليسوا أبناء أبائهم وأمهاتهم فقط ، وإنما أبناء وطنهم بالدرجة الأولى، يخدمونه بصدق وجهد حتى وإن أنكر أبناءه فضلهم ومساهماتهم. وما 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 .

إن مراعاة الوطنية في البرامج التربوية أمرٌ بالغ الأهمية لأن الفرد ابن وطنه لا تغرس فيه الوطنية إلا من خلال هذه البرامج. كما أن بناء دولة قوية متطرفة لا يكون إلا باليمن أفرادها بتاريخهم وصنع أجدادهم وأبائهم ، وباعتراضهم بمقومات هويتهم. لذلك نجد العديد من الدول المتطرفة تعتمي بفكرة الوطن والوطنية في منظوماتها التربوية .

ومما سبق ذكره يتبيّن لنا أن ابن باديس بنى مشروعه التربوي على قاعدة صلبة ركائزها ومقوماتها ثلاثة الدين واللغة والوطن هي الثلاثية الbadisyia في تعريفه للأمة الجزائرية وفي اثباته بأنها مرجعيات الهوية الجزائرية لا يمكن إقامة نظام ومشروع واضح الأصول والأهداف إلا عليها. فالتمسك بالعقيدة الإسلامية الصحيحة وإحياء اللغة العربية والحفظ عليها هو الطريق لاستعادة الوطن والنهوض به وهو المقصود والهدف عند الشيخ ابن باديس.¹

¹- أسيما تميم : الشخصيات الجزائرية 100 شخصية، دار المسک للنشر والتوزيع، 2008، دون طبعة، ص62.

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 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 إثراجاً وعرضة للجدل والنقاش، وبالتالي أكثرها بلبة وغموضاً في الفكر الإسلامي"^١

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.

^١ - محمد أركون، الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، ص 133

يرى أركون أن الاتجاه العلماني بات يفرض نفسه بقوة في عالمنا العربي أيضاً، 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.

الحقيقة أن أركون كان همه هو التأكيد من هذا الزعم طارحاً السؤال التالي: ما "مصير العلاقة التي تربط بين السيادة العليا والسلطات السياسية التي تعاقبت بعد وفاة النبي مباشرة؟" يجيب أركون بأنه لا يمكن القبول على الاطلاق أن "العلمنة لم تعيش حياتنا أو لم تعرف بيات الإسلام" ¹، وهو يرى أن الدولة الإسلامية في أساسها نشأت علمانية بدليل أنها واجهت مشكلة تنظيم المجتمع كأي دولة ناشئة ولم تستخدم الدين إلا بحثاً عن تبرير وتسويغ لمشروعيتها، وحسب محمد أركون أن ما يعتم هذه النظرة وتقريرها للأفهام هو نقص "المراجع التاريخية الازمة لكي نعرف كيف كانت مشكلة العلمنة قد طرحت نفسها داخل هذه المجتمعات الإسلامية" وكذلك نقص المراجع الفلسفية الملائمة لإنجاز هذه المهمة لأن "الإسلام لم يعرف أبداً في تاريخه تفكيراً فلسفياً يطرح مسألة العلمنة كما نفهمها اليوم".² يرى أركون أن انتشار التاريخ المروي المؤدلج المستتر بستار ديني وتعاقبه من جيل إلى آخر هو الذي رسم في ذهاننا "سلسلة من

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

². نفس المرجع، ص281

الأحداث المنسجمة المتناغمة، والمعاني والعبارات التي تستسهل أن يناضل الإنسان من أجلها وأن يموت في سبيلها¹ ولكن هذا كله تخيل، معنى ذلك أن التاريخ الإسلامي حسبه لا تصنعه الأحداث التي حدثت بالفعل، وإنما تصنعه أيضاً أحلام البشر وخيالاتهم وطوباوياتهم التي تشكل في حد ذاتها قوة ضاغطة على مسار التاريخ وتحركه²

تعرض أركون إلى مشكلة الدوغمائية في التفكير والمتمثلة في إهمال النصوص المعتبر بأنها غير تمثيلية للإسلام. أي إهمال الإسلام الشيعي والاباضي (أو الخارجي)، وتركيز الانتباه فقط على الإسلام السنوي المعتبر أنه يمثل كل الإسلام أو الإسلام "الصحيح والمستقيم"، وأما ما عداه فبدع وهرطقات³. الواقع أن الإسلام السنوي ليس إلا عبارة عن تنظير عقائدي دوغومائي ارتبط بالسلطات السياسية التي كانت قد تعاقبت منذ الامويين (661 م) وحتى يومنا هذا وبالتالي ، لذلك يرى أركون أنه لا بد من الاعتراف بمشروعية الإسلام الاباضي والإسلام الشيعي لكي يحصل الحوار مع الإسلام السنوي ويتم توحيد المذاهب الإسلامية بعد طول الفرقة والشقاق.

¹- نفسه، ص283

² محمد أركون، أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط2 ، بيروت ، لبنان ، 1995 م ، ص10.

³ محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني، (كيف نفهم الإسلام اليوم) ، ترجمة صالح هاشم، دار الطليعو والنشر ، بيروت ، دون تاريخ ، ص07.

يسعى أركون من وراء إعادة قراءة التراث الإسلامي، واستعمال المناهج الغربية الحديثة المطبقة في العلوم الإنسانية¹ والاجتماعية، كالمنهج التفكيكي والأركيولوجي، والتحليلي والنقيدي إلى إعادة بناء 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.

الاتجاه التوفيقى:

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 التوفيقى لكون أن فكره طرح أفكارا مست الإنسان المسلم في صميمه وعبرت مع معاناته الفعلية، ولم نلمس فيه تلك الميول التي تأتي نتيجة التأثر أو المغالاة لتيار دون غيره أو إلى جانب

¹ محمد أركون: الإسلام - أوروبا - الغرب، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، ط2 ، بيروت ، لبنان، 2001 م ، ص 05

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 بطائفه ولا انتماء عرقي ولا ديني، ولذلك لم تسلم الحضارة الإسلامية من توجيهاته وآرائه الناقلة كما لم تسلم الحضارة الغربية أيضا منها.

إن القراءة المتأنية لتحليل مالك بن نبي للتطور التاريخي الذي أدى بالحضارة الإسلامية إلى أزمنتها الحالية على الرغم من تعدد وتتنوع أسبابها وأعراضها وآثارها هو تخلف الإنسان المسلم وفقدان همته الحضارية، وعجزه على القيام بالفعل المنهجي الهدف المؤثر الذي يمكنه من إحداث تركيب ديني جديد للتراب والوقت، ومؤهلاته التي ترفعه إلى مستوى القيادة والقيادة. هذا الإنسان كما يسميه مالك لن نبي "إنسان ما بعد الموحدين" المتخلّف هو في الحقيقة تجسيد للقابلية للاستعمار والوجه النموذجي للعهد الاستعماري والبهلوان الذي أرسد إليه المستعمر القيام بدور المستعمر وهو أهل لأن يقوم بجميع الأدوار، وحتى لو اقتضاه الأمر أن يقوم بدور إمبراطور^١.

هذا باختصار ما جعل مالك بن نبي يعتقد في مركبة العامل الإنساني في الأزمة الحضارية التي تخنق أنفاس العالم الإسلامي برمتها ولا تزال. وهذا ما جعله أيضاً يعتقد أن نقطة الانطلاق لاستئناف دورة حضارية إسلامية

^١ - مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، ترجمة عبد الصبور شاهين، ط١، دار الفكر ، دمشق، سوريا، 1986م ،ص 38.

جديدة هي الإنسان المسلم ذاته؛ غير أنه الإنسان المسلم المتجدد؛ "فجاجتنا الأولى هي الإنسان الجديد، الإنسان المتحضّر، الإنسان الذي يعود إلى التاريخ الذي خرجت منه حضارتنا".¹

يرى مالك بن نبي أن السبب في فشل حركات الإصلاح الدينية المعاصرة على بلوغ أهدافها في عدم فهم الحضارة الغربية فيما عميقاً حيث تمركزت نظرتهم حول النزعة العدائية التي راحت الحضارة الغربية تبنيها ضد الشعوب والأجناس الأخرى، لذلك أولى المفكرون الإصلاحيون عناية فائقة بآراء المفكرين الغربيين الذين يتناولون بالنقد النظميين 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 نزوح الغرب نحو التسلح بامتلاك القنابل الكيميائية والتوكيد وما يتهدّد العالم من حرب مدمرة. إن من أهم مصابينا 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 مفهوماً مطلقاً 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

1- مالك بن نبي: تأملات، ط1، دار الفكر ، دمشق، سوريا، 1979م ،ص: 190

الغربي أعظم خصباً، بحيث تظفر الصفوة المسلمة إلى حد بعيد بمنوال تنفس عليه فكرها ونشاطها. وما دامت مختلف حركات النهوض الحضاري لم تتفطن إلى هذه القضية بالذات فإن 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 تاريخياً أسست من أجل الحروب لكن الأمير عبد القادر أعطاها نظرة جديدة وربطها بالسياسة الداخلية، وعليه فإن فكر الأمير عبد القادر كان سابقاً في العالم العربي الإسلامي، رغم أن مبادئه طبقت خارج هذا الحيز، منها حقوق الإنسان المساجين، المرأة، وغيرها من الميادين. وما يجب الإشارة إليه أيضاً أن الأمير بعد منفاه خرج للجهاد الأكبر بسوريا والشرق، وترك أثراً كبيراً في الفكر العالمي فهو الذي بشر بالعلومة من جانبها الاجتماعي والروحي، كما أنه شجع البحوث العلمية آنذاك في أوروبا، وقيل: إنه بمقتضى تصوفه كان سباقاً 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 إلى المسلمين وال المسيحيون 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 انسجاماً تاماً مع عاطفة المحبة القوية التي ينميهَا المتصوف لكل ما في الوجود: الكون والانسان والحيوانات والنباتات، وكان الأمير يعتقد أن تسمية الناس للكائن لا يمكن أن يتغير أبداً 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 بدءاً من معرفته بنفسه، شجرة جذورها راسخة في الأرض، وفروعها تطال في السماء ، لأنه وفقاً للتفويض الاهي يوجد في شخصه الحقائق العليا والدنيا¹، كما أنه هو الأول الذي نكلم 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 عادات عصر الانحطاط، من طرقية وشعرونية، أما الرجوع إلى سيرة السلف الصالح فلم يكن يقصد منه الرجوع بالتاريخ إلى الوراء ولا تقليد أي مرحلة من مراحل الماضي بل

¹ - برونو إتيين: الأمير عبد القادر الجزائري، ترجمة المهندس ميشيل خوري، دار عطية للنشر، لبنان ، بيروت، ط 1 ، 1997 م، ص 17 ، 18

كان المقصود هو استلهام معنويات العصر الذهبي من ماضينا العربي الإسلامي ومن أجل استعادة 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 فيالجزائر والمغرب العربي عموماً ليبيراليا تحديثياً، 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 مجتها ومسراً واعياً 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 ولا تفسير لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، هذا الإسلام أهله كثر في المجتمعات العربية والإسلامية، هو إسلام مقبول لكنه لا ينهض بالأمم ولا يبني حضارة ولا يشيد عمراناً، ونتيجة جهلهم يدخلون فيه بدعاً وخرافات واعتقادات فاسدة يأباهما الإسلام في أصوله ومنابعه، فيضرّ بجوهر العقيدة ، فالإسلام الوراثي هو مابني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر، يتبع

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

فيه الأبناء ما وجدوا عليه الآباء، ومحبة أهله للاسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان.¹
أما بالنسبة 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 أموراً أدخلت في الإسلام باسم الدين وليس منه في شيء.

لكن ما يؤخذ على محمد أركون وإن كانت علمانيته خافتة ومعتدلة نسبياً، ومع ذلك بعض بعض أفكاره جاءت مغالياً وعدائية للإسلام مثل محاولته إجراء مطابقة بين القرآن والتوراة والأنجيل، 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 الفلسفـي الجزائري موجودة إلى اليوم ، والخوض في هذه الإشكالية لا يعني إضرام العداوة بين هذين التيارين فهي ليست مظهراً من مظاهر الصراع الإيديولوجي بالمعنى الكلاسيكي للكلمـة، فهي ليس بالضرورة تعكس مصالح طبقية متاحرة، وإنما

¹ - ابن باديس : الشهاب، ج3/م14، ص120.

² عبد الغني باردة، الهرمنوطيقا والفلسفة، منشورات الاختلاف، الدار العربية للعلوم، ناشرون، ط1، الجزائر، 1429هـ/2008م، ص551.

الغرض منها هو الحوار الفكري الخالص الذي بإمكانه أن ينوج بمقاربات من شأنها أن توحد صفوف المسلمين على رؤية واحدة، أو تقاربها، والحقيقة أن مثل هذه الملقيات والحوارات الفلسفية الفكرية التي تعرض المواقف الفكرية المختلفة تهدف دائمًا إلى النزوع نحو الاستقرار الفكري ويتم ذلك بنقد الإشكاليات والعمل على تفكيرها حتى تتضح ثغراتها ومن ثم يمكن حلها وتجاوزها، وهذا ما نظمح إليه جميعاً في هذا الملقي، 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 نترى 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 كثيراً لا يمكن رفضه بسهولة بل يحمل في طياته الكثير من الأفكار المقنعة، وهو فكر يتزايد وينتشر سريعاً في كافة العالم الإسلامي.

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

الأستاذ: حمدي لکحل (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 الاندماج والوصاية والتبغية).

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) بسمّي الربيع العربي إلا دليل على ذلك.

إضافة إلى ذلك العالم اليوم متوجه نحو رؤية جديدة أصبحت العولمة أحد مظاهرها بسبب التقدم الذي شمل مختلف جوانب الحياة خاصة الثورة المعلوماتية المتقدّفة حيث أصبحت الأمة العربية تشاهد بالأعين وتبهر بما يحدث الآخرون دون مشاركة، وكأن العقل العربي لا يقدر على التفكير، والإبداع، والإنتاج، وُجد هكذا لينفع دون أن يتفاعل إيجابياً.

لكن نهضة الأمة العربية لا يمكن أن تتحقق إلا بإصلاح أوضاعها المتردية وفي ميادين مختلفة بما يخدم التنمية والتقدم، وهذا بصياغة مشروع إصلاحي فعال يساهم بابداعية في إخراج الفرد العربي من حالته المختلفة إلى حالة من التطور والتحضر، 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 مشروعًا إصلاحياً قد يستفيد منه مجتمعنا اليوم الشيخ عبد الحميد بن باديس (1889- 1940م) صاحب خطة ملهمة، ونظرة ثاقبة للأحداث والواقع استطاع في الظروف الحالات 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 حاذية كذلك توفيقية بين المحافظة على القيم من جهة وبين التفتح على الآخر من جهة أخرى، وهذا ما حاولت هذه الورقة أن تكشف عنه وتأكدده، ولبلوغ ذلك يجدر بنا طرح التساؤلات الآتية: ما هي المقومات التي قام عليها المشروع الإصلاحي عند ابن باديس؟

مادر التربية والتعليم في هذا المشروع الإصلاحي الباديسى؟

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

تاریخیة لامعة منها بلکین بن زیری (ت984هـ) والمعزّ بن بادیس (ت1061هـ) الذي کان ابن بادیس کثیراً ما یفخر به¹ کیف لا، وهو الذي سلّ سيفه ضدّ البدع والضلالات ثائراً على الدولة العبیدیة الشیعیة في مصر ومذهبها الشیعی الرافضی، حتى أعاد الاعتبار للمذهب المالکی السنّی في المغرب الأوسط وربوع إفريقيا.

أما أسلافه المتأخرین فنذكر منهم المکّی بن بادیس(ت1899هـ) الذي کان قاضیاً وعالماً جلیلاً عُرف بغزارۃ علمه و سعة اطلاعه في الفقه والعلوم الإسلامية الأخرى.¹ ولم يكن عالماً في الدين فقط، وإنما کان سیاسیاً محکماً عمل طوال حياته على الدفاع عن حقوق الجزائريین.

ولد الشیخ عبد الحمید بن بادیس بقسنطینیة عاصمة الشرق الجزائري مساء يوم الأربعاء 11 ربیع الثانی 1307هـ الموافق لـ 04 دیسمبر 1889م وهو الولد البکر لأبویه، وقد تربى تربیة إسلامیة أصیلة ساهمت فيها أسرته، خاصة والده محمد بن المصطفی بن بادیس، وأمه زهیرة بنت جلو، التي كانت هي الأخرى تنتهي إلى أسرة شریفة عرفت بنسبها ومکانتها في قسنطینیة، زوجه أبوه بابنة عمه يامنة بنت بادیس حين بلغ الخامسة عشر من عمره (1904م) لكنه لم

¹- صالح فركوس: تاریخ الجزائر من ما قبل التاریخ إلى غایة الاستقلال (المراحل الكبرى)، دار العلوم للنشر والتوزیع ، دون طبعة ، 2005م ، ص 72.

¹- تركی رابح عماررة : الشیخ عبد الحمید بن بادیس باعث النہضة الاسلامیة العربية في الجزائر، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعیة، ط 2، 2003 ، ص 29.

يُكمل حياته معها بسبب رفضها المكوث مع والديه فلم يتزوج بعدها أنجبت له ولداً أسماه عبد اسماعيل الذي توفي وعمره سبعة عشر عاماً إثر حادث مرقع ومفاجيء ورغم كل هذا إلا أن ذلك لم يثن من عزيمته، ولم يثنيه إرادته للدفاع عن دينه، الإسلام الحنيف وعن لغته العربية الشريفة، وعن وطنه الجزائر المجيدة لذلك يعتبر البيت البدائي أحد البيوتات المشهورة بنضالها وعلمائها وفقهاها في الجزائر خاصة، والوطن العربي عامه فقد حاز هذا البيت شهرة بين بيوتات مدينة قسنطينة على أكثر من مستوى ودور أَنْجَبُ الْعُلَمَاءِ وَالْقَضَايَا.¹

أما عن تعليمه وأساتذته، فقد اختار له أبوه من خيرة الأساتذة وأكفؤهم وأشرفهم حرصاً منه على تربية ابنه تربية صالحة وتعليمه تعليماً نافعاً. حفظ القرآن الكريم على يد الشيخ محمد المدلسي وهو في سن 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 مضائقات 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 لأنّه وجد فيه مواصفات الطالب الناجح الذكي النبيه وقد

¹ - عبد العزيز فيلالي وأحمد صاري والطاهر بونلنلي : البيت البدائي،
مسيرة علم ودين وسياسة، دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع، ط١،
2012، ص31.

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 وبنفسه معارفه، تم قبوله وتسجيله، فدرس في جامع الزيتونة المعمور حتى تحصل على شهادة التطوير بعد سنة ونصف من الدراسة (جوان 1911م)، وبعدها بستينيَّن أجز ما يعادل شهادة العالمية أو يفوقها، وبذلك يصبح مجموع السنوات التي قضتها 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 وجده تجاه وطنه الذي عاث فيه الاستعمار الفرنسي فساداً وتخريراً، وتجاه دينه الذي أصبح يحضر بين أهله حيث التصريح من جهة والطريقية بضلالاتها وبدعها وشركياتها من جهة أخرى غير أنه شعر بالمسؤولية وتحملها، 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 شدَّ الرحال إلى بيت المقدس أولى القبلتين وثالث الحرمين الشريفين عاد إلى قسنطينة سنة 1914م، بعد هذه الرحلة التي دامت ستة أشهر، والتي

استفاد منها كثيراً، حيث اتضحت لديه معلم 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 08 ربيع الأول 1359هـ الموافق لـ 16 أفريل 1940م في مسقط رأسه، ويعتبر هذا التاريخ أي (16 أفريل) عند الجزائريين يوم العلم، وقد ترك لنا ميراثاً فكرياً وثقافياً متنوّعاً يعبر عن نبوغه وعقربيته، 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 وسلم.

- رجال السلف ونساؤه.

- القصص الهداف.

- 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 المهدى.

- التأفين لمنكر التأبين.

كما جمعت مقالاته في الشهاب والبصائر وغيرهما .

¹ - ابن باديس: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير ج 01، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، ط 1، 2009 ص 39.

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 المختلف تحت قبضة الاستعمار الفرنسي، كما أنها تمثل مرجعيات الشخصية الجزائرية. وعلى هذا الأساس صاغ ابن باديس شعاره المعروف-الإسلام ديننا والعربة لغتنا والجزائر وطننا-

أ- الدين الإسلامي.

وهو الدين الذي أمر الله تعالى عباده بأن يدينوا به ممثلاً في مصدريه الأساسيين: القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وما ينبعق منها من عقيدة صحيحة، وسنة مطهرة، وسيرة نبوية عطرة يعتبر مقوم أساسى ورئيسي من مقومات المشروع الإصلاحي عند الشيخ عبد الحميد بن باديس باعتباره المرجع الأساس في نظره وهو منطلق كل تقدم وإصلاح منشود، ويتأكد هذا الكلام في مقوله ابن باديس الشهيره : " نهضتنا نهضة بنينا على الدين أركانها فكانت سلاماً على البشرية لا يخشها والله النصراني لنصراناته ولا اليهودي ليهوديته، بل ولا المجوسى لمجوساته، 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 سخر له حياته لتعلمها وتعليمه ونشر مبادئه

¹- ابن باديس : الشهاب، ج 8/م 13، ص 358.

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 مجسداً قوله تعالى: ((إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيلِ وَالنَّهَارِ لِآيَاتٍ لِأُولَئِكَ الَّذِينَ يَذَكَّرُونَ اللَّهُ قِيَامًا وَقَعُودًا وَعَلَى جُنُوبِهِمْ وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقَنَا عَذَابَ النَّارِ)).²

يعمل الإنسان على تحويل هذه الطاقة الروحية إلى مشاريع عملية نافعة، فيها خير وافر للعباد، يعمل للدنيا والأخرة معاً، تنظم 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: "مبدونا السياسي"، كتب يقول: "نحن قوم مسلمون جزائريون، في نطاق الجمهورية الفرنسية، فلأننا مسلمون نعمل على المحافظة على تقاليد ديننا التي تدعوا

¹ - محمد الدراجي : الإمام عبد الحميد بن باديس السلفية والتجديد ، دار فرطبة، ط1، 2007، ص64 .

² - القرآن الكريم : سورة آل عمران ، الآيات من 190 إلى 191.

إلى كل كمال إنساني، ونحرص على الأخوة والسلام بين شعوب البشر، وفي المحافظة على هذه التقاليد المحافظة على أهم مقومات قوميتنا وأعظم أسباب سعادتنا وهنائنا، لأننا نعلم أنه لا يقدر الناس أن يعيشوا بلا دين، وأن الدين قوة عظيمة لا يستهان بها¹"

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

وإيماناً منه بدور الدين ومكانته تفرغ ابن باديس لتعليم أبناء الجزائريين أمور دينهم من عقيدة وفقه وأصول وسيرة نبوية في المساجد والمدارس والكتاتيب، وفي مختلف الحلقات العلمية للكبار والصغار، للذكور والإإناث، مجدداً العهد مع العقيدة الإسلامية الصحيحة عقيدة السلف الصالح لاتحريف ولا إبطال و لاعطيل محارباً البدع والخرافات و مختلف 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 الطرقيّة في الجزائر : "الأوضاع الطرقيّة بدعة لم يعرفها السلف، ومبناها كلها

¹ - عمار طالبي: ابن باديس حياته وأثاره ج 3، الشركة الجزائرية، ط3، 1997، ص277.

² - نفسه: ص278.

³ - علي بن محمد: مراجعات الهوية الجزائرية في فكر الإمام ابن باديس، جريدة الشروق اليومي، 2012/05/21، العدد 3661، ص 15 .

على الغلو في الشيخ والتحيز لأتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ، وأولاد الشيخ... إلى ما هنالك من استغلال وإذلال وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال، ومن تمجيد للعقول، وإماتة للهمم، وقتل للشعور، وغير ذلك من الضرر¹

لقد آمن ابن باديس بقوة الدين الإسلامي وقدرته على صنع الأفراد رجالاً ونساءً كما فعل في الماضي مع الأجداد ، فقد أنتج رجالاً شجاعاً عظماً ، ونساءً عظيمات ، احتضنوا الدين وأحبوه فأحبهم الله ونصرهم وكانوا قادة بأخلاقهم وتطورهم في مختلف العلوم والمعارف، فكانوا أسياد غيرهم، بنوا حضارة الإسلام في العراق والشام وقرطبة والمغرب والجزائر...الخ. يقول ابن باديس : "نربى تلامذتنا على القرآن من أول يوم، ونوجّه نفوسهم إلى القرآن في كل يوم، وغايتنا التي ستحقق أن يُكون القرآن منهم رجالاً كرجال سلفهم، وعلى هؤلاء الرجال القرآنين تعلق هذه الأمة آمالها وفي سبيل تكوينهم تلقى جهودنا وجهودها".¹

ويمكن للفرد الجزائري إذا ما وعى هذا أن يرفع عن نفسه هذه الحالة من التراجع والتخلف والتزدي 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 تروج لها الطرق الصوفية بحكمة وأدب، دون عنف أو تجريح ، وبالحجج الدامغة والأدلة المقنعة. يقول الشيخ عبد الحميد بن باديس

1- ابن باديس : الشهاب ج 4-5 / م، ص 291

في مقال له نشره في مجلة الشهاب تحت عنوان لماذا حارب التهاب الطرقية؟ قال : " حاربنا الطرقية لما عرفنا فيها- علم الله - من بلاء على الأمة من الداخل ومن الخارج فعلنا على كشفها وهدمها مهما تحملنا في ذلك من صعاب وقد بلغنا غايتها 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 ضيقّة مظلمة لا يرى الحقيقة. ومن بين الأفكار التي كانت منتشرة – اعتقاد ولاتتقديـ ، نأكل القوت ونسنـى الموت –، وقد أدت هذه الطواهر 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 ولا نفكـر ولا نسعى 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 وبيـّنوا الحق وينصروه، مثلما فعل مع شيخ الزاوية العلوية بمستغانم أحمد بن عليـة(1934م) في رسالته – جواب سؤال عن سوء مقال – بسبب إنحرافاته وسوء أدبه مع الرسول صلى الله عليه وسلم.¹

¹ - عمار طالبي : ابن باديس حياته وأثاره ج 1، الشركة الجزائرية، ط 3، 1997، ص 18

لقد اشرت الأفكار السلبية والاعتقادات الفاسدة فتعطلت الروح الفاعلة، وصدأت الهمة، ونالها الكل، لذلك صوب ابن باديس أفكاره نحو الروح وعملوا بلا هواة على ترميمها لكي تعود إلى ما كانت عليه في سالف عهدها نقية طاهرة وفعالة.

لقد ركّز ابن باديس على إصلاح العقيدة وذلك بتنتقيتها مما لحق بها من بدع وخرافات وشركيات والدعوة إلى العقيدة التي تحيا في النفوس وتجعلها تؤمن أنها كائنات خلقت للحياة الكريمة المفضية إلى الحياة المخلدة 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 أبيائهم وأجدادهم دون أن يعرفوا معانيه ومدلولاته ، إسلام مبني على العاطفة، بلا تفكير ولا تأمل ولا شرح ولا تقسير لآيات القرآن الكريم والأحاديث النبوية الشريفة، هذا الإسلام أهله كثر في المجتمعات العربية والإسلامية، هو إسلام مقبول لكنه لاينهض بالأمم ولاينبغي حضارة ولايشيد عمراناً، ونتيجة جهلهم يدخلون فيه بدعاً وخرافات واعتقادات فاسدة يأباهما الإسلام في أصوله ومنابعه، فيضرّ بجوهر العقيدة، فالإسلام الوراثي هو مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر، يتبع فيه الأبناء ما وجدوا عليه الآباء، ومحبة أهله للاسلام إنما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان.¹

١- ابن باديس : الشهاب، ج3/م14، ص120.

إن الإسلام الوراثي التقليدي بالرغم من أن ابن باديس يعترف ببعض فضائله إلا أنه لا يحبذه لأنه لا يساعد على التقدم والتطور والنهوض بالأفراد والمجتمعات، أما الإسلام الذاتي فهو الإسلام المبني على التفكير والتحليل، والنظر والتأمل ، نابع الإعتقداد به من العقل، لا يعتقد فيه المرء إلا بدليل يركّز على البراهين والحجج العقلية أفراده يتذمرونه ويتخذونه طريقاً يسيراً عليه في حياتهم فيفلحون في الدنيا والآخرة .

إن الإسلام الذاتي هو الإسلام الذي جاء به القرآن الكريم وأمرنا أن نقيمه على الفكر " قل إنما أعظكم بوحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادي ثم تتفكرروا " ²²

إن الأمم في نظر ابن باديس لا تهضم إلا بالتفكير في الطبيعة وفي آيات الله، ولا تتقدم إلا ببناء أعمالها وأحكامها وأقوالها على الفكر، وذلك وحده هو سبيل الحضارة وال عمران واستغلال الكون¹.

من هنا جاء تأكيد ابن باديس على أن الإسلام الحقيقي في نظره هو الإسلام الذاتي الذي أصله القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة، وأن السبيل الوحيد للتوصل إليه ومعرفته هو سبيل التعليم لأن المسلم لا يكون مسلماً حتى يتعلم الإسلام، فالمسلمون أفراداً وجماعات مسؤولون عن تعلم وتعليم الإسلام للبنين والبنات، للرجال والنساء، كل بما استطاع والقليل من ذلك خيره كثير² .

²- القرآن الكريم : سورة سباء، الآية 46.

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

² مرجع سابق : ابن باديس حياته وأثاره ج 1 ، ص 242.

فالدين الإسلامي ركيزة أساسية لا يمكن الاستغناء عنها أو تجاهلها في المشروع الإصلاحي عند ابن باديس، وهذا ما نلمسه في مختلف البرامج التي كان يدرسها لطلبه، لأن التربية في نظره موجهة للإنسان وأن الإنسان لا يستطيع أن يعيش بدون دين، فالإنسان كائن ديني لذلك رفع صوته مرة قائلًا: "لعنة الله على الدنيا كلها إذا لم يكن فيها دين"¹ بـ 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 لا يمكن تجاهله أو القفز عليه فاللغة هي لسان الفرد والناطق الرسمي بإسمه، بإعتبار أن الفرد يعرف بلغته وحتى أفكاره وأرائه تعرف إنطلاقاً من كلامه أبي لغته، فاللغة ثابت من ثوابت الأمة بها تحافظ على وجودها وتتضمن استمراريتها، فاللغة هي الوطن وهي الجنسية وتتمثل في الآداب العربية وفروعه والحكم والأمثال والشعر والنشر والنحو والصرف والبلاغة والبيان والإنساء².

إن اللغة وسيلة اتصال وتواصل بين الأفراد والمجتمعات، إذ بها يعبر الإنسان عن أماله وأحلامه وحتى آلامه، لذلك يعرّفها عبد القادر الجرجاني : " اللغة هي ما يعبر بها كل

¹ - الطاهر فضلاء قال الشيخ الرئيس : عن عشراتي سليمان : ابن باديس التحول من برزخية القول إلى حضور الفعل ملامسة لفقه سياسة الإصلاح وإصلاح السياسة ج 02، ص 266

² - أحمد الرفاعي شRFI : مقالات المسلمين في الأدب والنقد، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع بيروت لبنان، ط 1، 2009م، ص 228

قوم عن أغراضهم¹ وإيماناً بدور اللغة وقيمتها فقد أولى لها ابن باديس مكانة خاصة في مشروعه الإصلاحي والتربيوي، ونقصد باللغة العربية لغة القرآن الكريم إذ لا يمكن الحفاظ على الدين إلا بالحفظ على اللغة العربية، ولاستقيم 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، فتندموا بذلك الأمة العربية بنمو عدد من يتكلمون لغتها ويتهدون مثلها بهدي الإسلام وقد اتّضح ذلك في حديث رواه ابن عساكر في تاريخ بغداد بسنده عن مالك الزهرى عن أبي سلمة ابن عبد الرحمن قال : " جاء قيس بن مطاطية إلى حلقة فيها سلمان الفارسي وصهيب الرومي وبلال الحبشي فقال : هذا الأوس والخزرج قد قاموا بنصرة هذا الرجل ، يعني النبي صلى الله عليه وسلم ، فما بال هذا ، يعني الفارسي والرومى والحبشى ، ما يدعوهم إلى نصره وهم ليسوا عرباً مثل قومه ، فقام إليه معاذ بن جبل رضي الله عنه فأخذ بتلبisse على مانحره من الثياب ، ثم أتى النبي صلى الله عليه وسلم مغضباً يجر رداءه لما أujeله من الغضب حتى أتى المسجد ثم نادى - الصلاة جامعة - ليجتمع الناس فقال صلى الله عليه وسلم : " أيها الناس الرب

¹ - الجرجاني : كتاب التعريفات ، دار النفيس ، ط2 ، 2007 ، ص272 .

واحد، والأب واحد، والدين واحد وليس العربية بأحدهم 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 من ارتد في الردة فقتل¹

من خلال هذا الحديث الشريف، يتبيّن لنا أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلم وضع قاعدة متينة مفادها أنّ القومية العربية ينضوي تحتها كل من يتكلّم بالعربية، وهدفه من ذلك جمع الشمل باللسان الواحد حتّى وإن اختلف الديم والجسم لتنمو وتطور اللغة العربية وتنتشر.

لقد تأثّر ابن باديس بهذا الحديث شارحاً إيهاماً موضحاً مدلوله مبيناً أنّ الرسول صلّى الله عليه وسلم رجل القوميّة العربيّة الأولى لأنّه ناضل وجاهد من أجل هذه اللغة معتبراً إياها أداة إيجابية في خدمة إجتماع البشر وتعاونهم، وهذا ما اعترف به حتّى غير العرب أمثال غوستاف لوبيون (ت 1931م) في قوله: "لم يعرف التاريخ فاتحاً أرحم من العرب، لأنّهم فتحوا فتح هادىء لاقتحم استعمار وجاءوا دعاء سعادة لا طغاة استعباد"² فالعربية بإعتبارها لغة القرآن الذي ارتضاه الله للبشرية جمّعاً ليست للعرب فقط دون غيرهم وإنما هي لغة البشر جميعهم عربهم وعجمهم وهذا ما آمن به ابن باديس وكرّس حياته لتجسيده فاللغة العربية بالنسبة إليه مرجعٌ رئيسيٌّ من مرجعيّات الهوية الجزائريّة، العلاقة وطيدة بينها وبين الدين لأنّ القرآن

¹ عمار طالبي : ابن باديس حياته وأثاره 4، الشركة الجزائرية، ط3، 1997، ص 19.

² المرجع السابق: ص 21

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 لا تكون أمة من الأمم لا تتكلم بلسان واحد فليس الذي يكون الأمة ويربط أجزاءها ويوحد شعورها ويوجهها إلى غايتها هو هبوطها من سلالة واحدة، وإنما الذي يفعل ذلك هو تكلمها بلسان واحد¹ "، ويضرب لنا ابن باديس مثلاً رائعاً على ذلك ويقول : " لو وضعتم أخوين شقيقين يتكلم كل واحد منهما بلسان وشاهدت ما بينهما من اختلاف نظر وتبادر قصد وتبعاد تقدير، ثم وضعتم شامياً وجزائرياً ينطقان بلسان العربي ورأيتم ما بينهما من اتحاد وتقريب في ذلك كله، لو فعلت هذا لأدركت بالمشاهدة الفرق العظيم بين الدم واللغة في توحيد الأمم²"

ولأن اللغة ضرورية وهي أحد الجوانب المهمة للهوية الجزائرية فقد عمل الاستعمار بكل جهد من أجل تدنيسها وتخربيها 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

¹ - نفسه : ص 20.
² - المرجع السابق : ص 20.

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 ما تذهب 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 وجّه آخر من أوجه الفرنسيّة، فشجّعت على انتشار اللغة الدارجة والممزوجة بالفرنسية حتى تقضي على اللغة العربية تدريجياً.

وبعد أن شرعت فرنسا في تعليم أبناء الجزائريين كانت كل المناهج التعليمية باللغة الفرنسية، إلا بعض الحصص التي كانت باللغة العربية الدارجة والردية، 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 إلهاقهم بفرنسا الدولة الأم في نظرها. وقد تجلّى تأثير ذلك على النخبة المتقدمة التي أنتجتها المدرسة الفرنسية في الجزائر نخبة فرانكوفونية لا تعرف اللغة العربية التي هي اللغة الأصلية للجزائريين قروناً عديدة، فقد قال أحد خريجي

المدارس الفرنسية أنه: "عندما يتكلم الجزائريون لغتنا (اللغة الفرنسية) يصبحون نصف فرنسيين¹" إنّ هذه الحملة الشرسة والعدوانية التي قادتها الحكومة الإستعمارية ضدّ أهمّ مقوم من مقومات الشخصية الجزائرية وهي اللغة العربية وتأثيرها السلبي على الجزائريين، أنشأت فئة الإنديماجيين التي تطالب بالإندماج في فرنسا محترفة بذلك اللغة العربية والهوية الإسلامية للفرد الجزائري، كل ذلك جعل ابن باديس يركّز اهتمامه على اللغة العربية، ويلفت انتباهه إليها مصرّحاً أنّ اللغة الأم في هذا الوطن الأبي هي اللغة العربية، فقد كانت ولا زالت وستبقى هي الأصل، لغة الإيمان والإسلام، لغة الجميع الجزائريين عربهم وبربرهم، وأنّ هذه الإشاعات الفرنسية لا أساس لها ولا تستند إلى أيّ حقيقة.

فقد واجه الشيخ ابن باديس هذه الأوضاع المتردية والحملة الشرسة على اللغة العربية فوضع بذلك وبمعية زملائه مشروع إصلاحياً متكاملاً قائماً على أهداف واضحة بينة المعالم، وهي نشر اللغة العربية على نطاق واسع بتعليمها وتعلمها والتشجيع على انتشارها، وإحيائها في النقوس والعقول وعلى الألسن ليعود الفرد الجزائري إلى رشده ويعتزّ 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

¹ - عبد القادر حلوش : سياسة فرنسا التعليمية في الجزائر ، دار الأمة ، دون طبعة ، دون سنة ص 63 .

متكاملاً منسجمان. فاللغة العربية يجب أن تبقى حية لأنها وجдан الفرد الجزائري، إذ عندما يتعلماها ويتقنها تمكنه من فهم القرآن الكريم والكشف عن مكوناته فينهض العقل وتعلو الإرادة وتحيا النفوس وتتبعد أفق التحرر والتقدم. كما أنّ بناء مشروع إصلاحي على اللغة يجعله في خدمة أهداف الوطن والأمة والمجتمع البشري باعتبار اللغة وسيلة للـ الشمل وجمع الكلمة. لذلك نجد العديد من الدول تفرق أفرادها وانفصلت قبائلها بسبب اختلاف اللغة، فاللغة يعرب بها الإنسان ويتأدب بأدابها، فاستقلال اللغة ظهر من مظاهر استقلال الأمة.

الوطن الجزائري.

وهو القطر الجزائري بكل مكوناته، حيث يعتبر أحد المرجعيات الأساسية في تعريف الفرد الجزائري فالوطن هو الحياة بالنسبة للفرد، فهو بأرضه وبحره وهوائه ومختلف مكوناته. ولا يستطيع أي إنسان أن يعيش بلا وطن، على اعتبار أن الوطن هو الأم التي تلد وتربى وتترعى دون كلل أو ملل. فالفرد ابن بيته ومحيطه ومجتمعه عند علماء الاجتماع كما أنه ابن وطنه منه وجد وإليه يعمل وعليه يعيش في أمن وسلم باحثاً عن مصلحة وطنه، يقول ابن خلدون: "الإنسان مدني بالطبع"¹ فلا عزة للفرد ولا شرف له إلا بعزة وطنه وشرفه، منه تستمد الوطنية، والقومية يفضل المرء الموت على أن

1- ابن خلدون : المقدمة، دار الغد الجديد، ط1، 2007، ص53. - نفس هذا القول عبر عنه علماء الاجتماع بعد ابن خلدون حين قالوا: "الإنسان كائن اجتماعي بطبعه "

يُضيّع وطنه، فلَا شرف لمن لا يحافظ على شرف وطنه، ولا سمعة لمن لا سمعة لأهله عند ابن باديس، ويؤكد هذا الكلام كلّه عند تفسيره للآية 18 من سورة النمل قوله تعالى: (حتى إذا أتوا على واد النّمل قالَت نملةٌ يأيّهَا النّمل ادخلوا مساكنكم لا يحطمّنكم سليمان وجنوده وهم لا يشعرون). إنّما يُستفاد من هذه الآية أنه لا حياة للشخص إلا بحياة قومه، ولأنّجاة له إلا بنجاتهم وأن لا خير لهم فيه إلا إذا شعر بأنه جزءٌ منهم، ومظاهر هذا الشعور أن يحرص على خيرهم كما يحرص على نفسه، وأن لا يكون 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 يفخر بعروبه ووطنيته ، وهذا ماتجسّد جلياً في مواقفه التي تعبر 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 وفضل الإقامة في وطنه ليخدمه ويخدم أهله بالرغم من المخاطر المحيطة التي كانت تحاك ضد العلماء والمصلحين في الجزائر من السلطات الاستعمارية أذاك لكن حبه لوطنه وخوفه عليه في هذه الأوقات الصعبة هي التي جعلته يعود ويمكث في وطنه يخدمه حتى يستشهد فقد سُئل مرة لمن تعيش؟

¹ - ابن باديس: مجالس التذكير من كلام الحكيم الخير م 02، دار الرشيد للكتاب والقرآن الكريم، ط 1، 2009، ص 217.

فأجاب بصدق وصراحة – أعيش للإسلام والجزائر. هكذا أجاب ابن باديس. والمتتبع كذلك لجميع خطابات ابن باديس كانت فاتحتها ذكر الوطن فكان يقول: بسم الله باسم الحق والوطن، ويبيّنديء كلامه. وقد جعل ابن باديس لجريدة "المنتقد" شعاراً يعبر عن وطنية الرجل الصادقة وسعيه الحثيث لخدمة وطنه وأهله والتخطيط لنهضته وتحررها فجاء شعارها – "الحق فوق كل أحد والوطن قبل كل شيء" يقول :

لما فيك من عزة
الشعب الجزائري روحي الفدا
عربية
ف كانت سلاماً على
بنيت على الدين أركانها
البشرية¹

بهذا يتبيّن الإهتمام الخاص الذي أولاه ابن باديس للوطن الجزائري مقدساً إياه رافعاً من شأنه وقيمة، معتبراً أن الوحدة الوطنية غاية ووسيلة أيضاً للمحافظة على الجزائر، لذلك يقول : "كلمة الوطن إذا رنلت في الأذان حركت أوتار القلوب، وهزت النفوس هزاً.² ويقول أيضاً: "إن وطننا الجزائر واسع الأطراف، متعدد المناطق والبيئات حتى كاد يستقل بعضها عن بعض فوجب علينا أن نربط بين حاضرته وباديتها بما لدينا من وسائل الإتصال حتى نقرّب بينها تقريراً يجعل المواطنين يتعرّفون كأبناء وطن واحد وإن من جملة الوسائل التي تساعده على تحقيق هذا الهدف في مطلع نهضتنا العلمية،

¹ ابن باديس : الشهاب، ج 04/م 13، ص 317.

² ابن باديس : الشهاب، ج 01/م 14، ص 03.

هذه الحالات التي استطاعت بفضل الله أن تجمعهم من عدة جهات، لافرق ولافضل لأي منهم على الآخر إلا بالإجتهد 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 ما كان ابن باديس 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 المرءة 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، ولكنه 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 لوطتنا الخاص، نعتقد أنه لابد أن نكون قد خدمناها،

وأوصلنا إليها النفع والخير، عن طريق خدمتنا لوطتنا الخاص¹

يعتقد ابن باديس أن حب الوطن من الإيمان فقد حاول شرحها موضحاً معناها ودلائلها، 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 فعلاقة فمضة ثم خلقاً آخر ثم تغذيت من دمها ومن لبnya ثم تغذيت منه أنت الآخر. فهو بترايه ومائه وهوائه ونباته وحيوانه أصل تكوينك ومادة غذائك ومسرح طفولتك وشبابك، فكيف تكون مؤمناً إذا لم تحب هذا المحسن العظيم²؟

هكذا فهم ابن باديس معنى الوطنية وعمل جاهداً من أجل نقلها لطلابه وأصحابه وترسيخها فيهم ليكونوا رجالاً ليسوا أبناء أبيائهم وأمهاتهم فقط، وإنما أبناء وطنهم بالدرجة الأولى، يخدمونه بصدق وجهد حتى وإن انكر أبناؤه فضلهم ومساهماتهم. وما 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 عبد القادر فضيل ، محمد الصالح رمضان : إمام الجزائر عبد الحميد بن باديس ، شركة دار الأمة للطباعة والنشر والتوزيع ، دون طبعة ، 2012 ، ص 102 .

² - ابن باديس : الشهاب ، ج 3/ 144 ، ص 122 .

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 يماطلونه اللسان والمشاعر والتقاليد يقول ابن باديس: "أحب وطنك ولا تتبعض أوطان الناس، انفع وطنك ولا تضر أوطاناً أخرى. بل اجتهد لأن تكون مصدر محبة شاملة ونفع عام"^١

ولأن ابن باديس كان مهموماً بوطنه الذي تفتّن 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 تدرس 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 الأنماط 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

^١ - مرجع سابق : عبد القادر فضيل ، محمد الصالح رمضان : امام الجزائر عبد الحميد ابن باديس، ص 103 .

التاريخ والجغرافيا كتاب تاريخ الجزائر للأستاذ أحمد توفيق المدنى أو الشيخ محمد مبارك الميلى، كتاب جغرافية القطر الجزائري لأحمد توفيق المدنى كذلك الذى يتحدث بوضوح تام وصادق عن جغرافيا الجزائر دون تزيف أو تحريف، كتاب مختصرات من التاريخ الإسلامي للخياط ومن تاريخ الجزائر، كتاب تاريخ الجزائر في القديم والحديث للشيخ محمد مبارك الميلى...الخ. ومن أمثلة ما كان يستخدم لتبسيت فكرة الوطنية في نفوس المتعلمين الشعر العربي، وهذه أبيات كانت تدرس للطلبة في مادة اللغة العربية :

أنا لأهوى	يا بلادي يا بلادي سواك
مشرق فوق	لك في التاريخ ركن السماء
أهل عزم	وهناك أيضاً : نحن أبناء الجزائر وثبات
كل جزء من	نحن بالنفس نفدي ثراء 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، لا دين فيها غير الإسلام ولا لغة إلا اللغة العربية، ولا قومية إلا القومية العربية الإسلامية دون تعصب أو تمذهب .

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

3- دور التربية والتعليم في هذا المشروع الإصلاحي.

إن الإسلام من خلال نصوصه (القرآن الكريم والسنّة النبوية الشريفة) يدعو إلى كل فضيلة وينهى عن كل رذيلة فالعلم مقدس في الإسلام تعلماً وتعلماً حيث ركزت الحركات الإصلاحية التي ظهرت في الوطن العربي على التربية و التعليم من أجل تبليغ رسالتها والوصول إلى أهدافها خاصة المصلحين المحافظين، ومadam ابن باديس ينتمي إلى ذلك الرعيل الأول من العلماء الربانيين، فإن اهتمامه بالتربيـةـ لم يكن ولـيدـ صـدـفةـ وإنـماـ اختـارـ التـرـبـيـةـ وـالـتـعـلـيمـ عـنـ قـصـدـ لأنـهـ كـانـ يـدرـكـ أنـ التـرـرـ منـ قـبـضـةـ الـمـسـتـعـمرـ، وـتـحـقـيقـ الـنـهـضـةـ وـالـتـقـدـمـ يـتـحـقـقـانـ بـالـتـرـبـيـةـ الصـحـيـحةـ لأنـ بـفـضـلـهـ يـمـكـنـ أـنـ نـكـوـنـ رـجـالـاـ وـنسـاءـ هـمـ بـنـهـضـونـ بـالـأـمـةـ وـيـحرـرـونـهـاـ مـنـ الـاستـدـمـارـ، وـفـعـلـاـ كـانـ لـهـ مـأـرـادـ، لـذـكـ كـانـ الشـيـخـ ابنـ بـادـيسـ يـشـجـعـ السـكـانـ عـلـىـ التـبـرـعـ بـالـأـمـوـالـ لـفـتـحـ الـمـدـارـسـ الـحـرـةـ فـيـ أـنـحـاءـ الـجـزـائـرـ، فـكـثـرـ تـلـامـيـذـهـ وـأـرـسـلـ الـبعـضـ مـنـهـمـ إـلـىـ جـامـعـ الـزـيـتونـةـ الـمـبـارـكـ، وـبـعـدـ عـشـرـ سـنـوـاتـ مـنـ التـدـرـيـسـ أـثـرـتـ جـهـودـهـ فـيـ تـكـوـينـ شـبـابـ مـتـشـبـعـ بـقـيـمـ الـحـضـارـةـ إـلـاسـلامـيـةـ سـاعـدـوهـ فـيـ نـشـرـ الـوعـيـ الـدـينـيـ وـالـإـجـتمـاعـيـ وـفـيـ تـحرـيرـ الـبـلـادـ الـذـيـ لـيـأـتـيـ إـلـاـ بـالـعـمـلـ عـلـىـ بـعـثـ مـقـومـاتـ الـشـخـصـيـةـ الـجـزـائـرـيـةـ.¹

وبالعودـةـ إـلـىـ شـخـصـيـةـ ابنـ بـادـيسـ نـجـدـ بـأنـهـ تـأـثـرـ بـأسـاتـذـتهـ وـبـالـعـلـمـاءـ الـذـيـنـ التـقاـهمـ سـوـاءـ فـيـ جـامـعـ الـزـيـتونـةـ الـمـبـارـكـ أوـ

¹ - عـمـارـ عمـورـهـ : الـجـزـائـرـ بـوـاـبـةـ التـارـيـخـ الـجـزـائـرـ عـامـةـ 1 ، دـارـ الـمـعـرـفـةـ ، دونـ طـبـعةـ ، 2009 ، صـ 416-417.

في جامع الأزهر الشريف أو حتى في مسجد المدينة المنورة، حيث كانت هذه الأماكن منارات للعلم والمعرفة يتعلم فيها المسلمون أمور دينهم ودنياهم جعلته يتوصل إلى قناعة مفادها أن الفساد الذي حصل لا يُستقيم إلا بال التربية الصحيحة القائمة على أسس متينة واضحة. فالاهتمام بالتربية والتعليم 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 (31 مאי 1931) التي تعتبر الإطار القانوني الذي وحد جهود العلماء ولم شملهم وجمع كلمتهم، كما وحد أهدافهم وخططهم تحت الشعار الذي أشرنا إليه سابقاً: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا. لذلك فدور هذه الجمعية كبير جداً لا يمكن 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 ومحترفون في كل قرية ومدينة. كما استطاعت أن توحد البلاد فكريأً وروحيأً بعد أن مزقها الاستعمار شرّ تمزيق. ولعل الجمعية كانت أول المنظمات التي كسرت الحدود الجهوية وذلك بتعيينها للمعلمين خارج مناطقهم الأصلية وتوجيهه

من كان منهم في شرق البلاد إلى غربها وهذا هو الذي طبق عند قادة الثورة.¹

فقد كان لها مدارس وكتاتيب ونواحي وجمعيات وشعب في مختلف ربوع الوطن كما سبق وأن ذكرنا، لقد شكلت بمفردها وطنًا آخر هو الوطن الحقيقي الذي يجب أن ينتسب إليه أبناء الجزائر لا الوطن كما صورته فرنسا وأتباعها. فقد عبرت بصدق عن آمال الإنسان الجزائري، وهذا 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 والمعلميين ووفرت لهم مراكز تمثلت في المساجد والمدارس والنواحي 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 تدرس في مدارسها وهي موحدة بين مختلف المناطق شرقاً

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

2- نفسه: ص 10 .

وغرباً، شمالاً وجنوباً، أما النظام العام الذي يسّير هذه المؤسسات التربوية فكان نظاماً عصرياً سبق أو انه بسنوات عدة يراعي ما كانت تدعو إليه التربية الحديثة فاهتمت بتعليم الكبار والصغار، الرجال والنساء، البنين والبنات، وكانت التربية بحق منطلق وأساس الحركة الإصلاحية البابديسيّة لأنّه آمن بدور التربية والتعليم في تكوين الأجيال واعداد انسان المستقبل الانساني الايجابي المتوازن قادر على الخلق والإبداع وأول غاية لابد من تحقيقها هي التحرر من قيود المستعمر ومن ثمّة بناء دولة جزائرية مزدهرة متطرفة.

4- أصلّة مشروع ابن باديس الإصلاحي.

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

ولا شك نجائب الصواب إذا قلت أن المشروع الإصلاحي عند الشيخ بن باديس كان يجمع بين العمل التربوي والرؤية السياسية، ويتبّح 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 للباحث حول مصير ومستقبل الوطن، يجمع الشمل، ويوحد الصف، ويوضح الهدف. ولقد حصل له ما أراد فعقد المؤتمر يوم 07 جوان 1936م، وقد مختلف جلساته مقدماً مطالبه للمؤتمرين مبيناً أراءه وموافقه.

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

فإن المتأمل في هذا المشروع الباديسى يجده بأنه يقوم على فلسفة واضحة جسدها عملياً في مختلف المؤسسات التربوية التي استخدمها لهذا الغرض مثل المدارس

والمساجد والنادي والعمل الجمعوي والصحي 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 والمتقين متشبعة بالثقافة العربية الإسلامية الجزائرية. ولقد عملت هذه النخبة على الدفاع على الثوابت الوطنية واضعة أساساً جديدة لجيل جديد هو من فجر الثورة وحررالجزائر.

إن ابن باديس من خلال مشروعه الحضاري كان له أبعاد سياسية واجتماعية وأخلاقية وإصلاحية لأنها 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 الصحي وآمن بجدواه وأهميته ودوره في نشر الوعي الإصلاحي، ولم يتوقف عند هذا فقط بل تعداد إلى تشكيل النادي وتأسيس الجمعيات والإهتمام بالرياضة ومخالف النشاطات المتعلقة بالشباب فكان بحق مشروعًا ثرياً يعبر عن عصرية مصلح فهم الواقع وعرف المشكلات واقتراح الحلول العملية على أرض الواقع .

وبالتالي مشروع ابن باديس الإصلاحي مشروع أصيل يعبر عن أصالة صاحبه وهو الشيخ والإمام والمصلح الفذ، يقول عنه مالك بن نبي: "لقد بدأت معجزة البعث

تدفق من كلمات ابن باديس فكانت تلك ساعة اليقظة وبدأ الشعب الجزائري المدمر يتحرك، وبالها 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 الشعب¹ فقد شبهه أحد الدارسين ببسمارك الجزائر لأنه كان يدير لعبة الدين والإصلاح والنهضة والنضال السياسي كما يدير بسمارك العملية السياسية ولعنته، إذ لا وجود لشخصية في العصر الحديث أثرت على كامل المجتمع الجزائري كما فعل ابن باديس. لذلك اعتبره الشيخ علي المغربي سنة 1935 م أبو للنهضة في الجزائر².

فالأستاذ تركي رابح مثلاً يصف حركة ابن باديس الإصلاحية بأنها الدرع الواقي وقوى الجزائر من خطر الاندماج والذوبان في فرنسا، وأنها الأب الشرعي للثورة الجزائرية التي قامت في أول نوفمبر 1954 كل هذا يؤكّد للدارس أن مشروع ابن باديس الإصلاحي مشروع أمّة جزائرية قائم على مرجعيات ثلاث الدين، اللغة، الوطن وهذا ما يجعله متميّزاً أصيلاً يعبر عن أصالة هذا الرجل الذي بقي وفياً لأفكاره وموافقه وهندامه الأصيل فلم يكن تقليداً لمشاريع إصلاحية أخرى، كما أنه مشروع تناول المشكلة الجزائرية وقدّم لها الحلول

¹ - مالك بن نبي : شروط النهضة ، دار الوعي للنشر والتوزيع، ط11، 2012م ، ص 26

²- رابح تركي: الشيخ عبد الحميد ابن باديس، ص375، نقاً عن محمد طهاري: الحركة الإصلاحية في الفكر الإسلامي المعاصر، ص50.

بعقلانية وواقعية فكانت أهدافه واضحة وهي تكوين الإنسان الجزائري تكويناً صحيحاً قائماً على العروبة والإسلام.

5- دعوة ابن باديس للتفتح على الآخر.

يعتقد الكثير من الباحثين والدارسين للفكر الفلسفـي الجزائري بصفة عامة، والفكر الإصلاحـي بصفة خاصة أن ابن باديس ينتمي إلى الاتجاه التراثـي المحافظ وهذا اعتقاد صحيح من وجهـة نظرـنا كون أن ابن باديس أقام مشروعـه الإصلاحـي على ركائز ثلاث وهي الدين، اللغة، الوطن والتي تمثل محددـات الهوية لفردـ الجزائـي فهي تمثل الأصالة والتـراث بكلـ تجليـاته، كما أنه كان يدعـو إلى التمسـك بالقيمـ العربيةـ الإسلاميةـ، وبالعادـاتـ والتـقاليـدـ الإيجـابـيةـ فقد جـعل شـعار جـريـدةـ البـصـائرـ مـثـلاًـ العـروـبةـ وـالـإـسـلامـ، لكنـ هـذاـ لاـيعـنيـ أنـ ابنـ بـادـيسـ كانـ بـسيـطـ فيـ تـفـكـيرـهـ أوـ منـغلـقاًـ عـلـىـ نـفـسـهـ وإنـماـ كانـ يـدعـوـ لـالـتـفـتحـ عـلـىـ الآـخـرـ، وـطـلـبـ الـعـلـمـ وـتـقـديـسـ الـعـلـمـ، وـالـاسـتـفـادـةـ مـنـ الـحـضـارـةـ الـغـرـبـيـةـ، وـهـذـاـ ماـ نـرـيدـ أنـ نـوـضـحـهـ مـنـ خـالـلـ الـمـوـاـفـقـ الـآـتـيـةـ:

- لقد تصور ابن باديس أن القومـيةـ العـربـيـةـ لاـتـقـتـصـرـ عـلـىـ الـعـربـ فقطـ أيـ الذـيـ يـعـيشـ فـيـ الـأـوـطـانـ العـربـيـةـ، وإنـماـ تـتـحدـدـ الـقـومـيـةـ العـربـيـةـ بـالـلـسـانـ فـكـلـ منـ يـتـكـلمـ العـربـيـةـ يـعـتـبرـ عـربـيـاًـ حتـىـ وإنـ كانـ هـنـديـاًـ أوـ صـينـيـاًـ أوـ أـرـوـبـيـاًـ، وـهـذاـ تـصـورـ وـاسـعـ اـيجـابـيـ لـالـقـومـيـةـ العـربـيـةـ يـسـاعـدـ عـلـىـ التـعـاـيشـ وـالتـسـامـحـ وـالتـقـارـبـ بـيـنـ الـبـشـرـ، نـظـرةـ عـمـيقـةـ جـديـدةـ تـتـجاـوزـ مـنـطـقـ حـكـمـ الـقـبـيلـةـ وـالـعـشـيرـةـ وـالـدـولـةـ إـلـىـ مـنـطـقـ سـيـادـةـ الـلـغـةـ بـمـعـنـىـ اـسـتـعـابـ الآـخـرـ عـنـ طـرـيقـ الـلـغـةـ.

- 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 (ج 11/02/م) مقالاً يبيّن فيه دور اللغات الأجنبية كون أن هذا أصل من أصول المدنية والعمaran، وأن الحاجة والمصلحة هي الدافع إلى ذلك مستدلاً بسيرة النبي عليه الصلاة والسلام عندما أمر عليه الصلاة والسلام زيد ابن ثابت بتعلم اللغة العربية واللغة السريانية¹¹ 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 صغاراً وكباراً 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 وأعطها 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 والأثني. " يقول الشاعر أحمد شوقي:

إذا النساء شأن في أمية
تجرع الرجال جهالة
و خمولاً.²

¹ - محمد الميلي: ابن باديس وعروبة الجزائري، وزارة الثقافة بمناسبة

الجزائر عاصمة الثقافة العربية، 2007، ص 141، 142، 143.

² - ميلود معزاوي: جمعية العلماء المسلمين، دار التوزير للنشر والتوزيع، ط 1، 2004، ص 30، 28.

فكان ابن باديس يرفض أن تترك المرأة دون تعليم وتنقيف وهذه نظرة سابقة لأوانها تجعل ابن باديس مصلح صادق حقيقي متحضر متفتح لم يقص أحدا في المجتمع.

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

عن الوطن على أنه أوطان الوطن الخاص الجزائري. أما الوطن الآخر عنده بعد الجزائر هو الوطن العربي والإسلامي متمثلاً في الأمة العربية والإسلامية. أما الوطن الأكبر الذي يلتقي فيه مع كل من يجد فيهم صورته البشرية، وحقيقة الإنسانية، ويحس بأنهم أناس مثله هذا الوطن هو الإنسانية.¹

هكذا كان تفكير ابن باديس يتسم بالعالمية اعتبار أن الخدمة لا تكون للوطن فقط بل تتعداه إلى خدمة الإنسانية قاطبة وإصال الخير لها.

هذا ويبعدو أن ابن باديس يأخذ بفكرة العالمية وليس بفكرة العولمة المتوجهة كما هي اليوم فهو يعلن: "أن خدمة الإنسانية في جميع شعوبها والحدب عليها في جميع أوطانها واحترامها في جميع مظاهر تفكيرها ونزعاتها هو ما نقصد ونرمي إليه، ونعمل على تربيتنا وتربية من إلينا عليه". فهو يدعو إلى نبذ التعصب الجنسي الممقوت والحذر من التوحش، ويوصي بالاحسان والأخوة مع كل جنس من أجناس البشر..²

¹ - ابن باديس : الشهاب، ج 3 / م 14، ص 122 .

² - محمد عجوط: مقال بعنوان: فلسفة ابن باديس التربوية بين الخصوصية الثقافية وعالمية القيم، مجلة الحكمة: العدد 09، 2011، ص 16

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

نستنتج في الأخير أن ابن باديس فعلاً يمتلك مشروعأً
إصلاحياً متكاملاً متوازناً قائماً على فلسفة واضحة الأسس
والمعالم لخصها في ثلاثة 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 أهمها إحداث التغيير
على مستوى الأفكار والمفاهيم وهذا بتحرير العقول من
الخرافات، ومن الجمود والتبعية ليحدث التغيير على
أرض الواقع بتحرير الوطن من قبضة المستعمر، وتحقيق
النهضة الفكرية والثقافية، وبناء مجتمع متحضر متقدم،
وهذا لا يكون في نظر ابن باديس إلا عن طريق التربية
والتعليم، لذلك يمكن اليوم في الجزائر الاستقادة من هذا
المشروع الباديسي في معالجة الكثير من القضايا
والمشكلات كمشكلة الهوية والوطنية والتربية... وغيرها.
حضور أبي حامد الغزالى في كتابات البخاري حمانة

أو الدعوة إلى علم نفس إسلامي عربي

د. حموم لخضر ، شعبة الفلسفة ، جامعة مستغانم

يعتبر الدكتور البخاري حمانة "أبو حامد الغزالى"
"علامة فارقة و قامة فارعة الطول في تاريخ الفكر
الإسلامي 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 إلى العالم العربي وذلك من خلال الاهتمام بالغزالى الذي يعتبره البخاري قد سبق الكثير من علماء النفس في الانتباه إلى هذا الحقل، وهو يجهد في تبيان أن الافكار والحقائق التي توصل إليها الغزالى لا تطابق حقائق عصره فحسب، بل وتتماهى مع حقائق الحقبة الحديثة والمعاصرة.

يزيد البخاري في أن الغزالى قد سبقهم^١ في أكثر من جانب قد تكون بالنسبة إليهم ضربا من التعصب والمغالاة وتحميلا للأشياء أكثر مما تتحمل^(١). وهو في كل هذا يحاول الرد على الافكار المسبقة والمتشوهة للتراث الاسلامي التي تعود خاصة إلى المستشرقين، مع 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 الدراسات الفلسفية؛ ذلك من خلال التحقيق التاريخي بالبدء في تاريخ علم النفس بالمرحلة اليونانية مرورا بالعصور الوسطى وصولا إلى النهضة الغربية دون الاشارة إلى جهود المسلمين والعرب. سيكون لهذا التجاوز والإهمال أثرا سلبيا غائرا في مخيال الاجيال المتأخرة من المسلمين والتي للأسف تبنت هذه الافكار المجنحة طوعا أو كرها .

^١- **البخاري حمانة: الإدراك الحسي عند الغزالى.** دراسة نفسية مقارنة، مخبر الأبعاد القيمية للتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران، ط 2، 2013، ص 05.

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

1-المرجعية النفسية للغزالى :

يدرك البخاري حمانة في مصادر الغزالى النفسية أولاً: القرآن والحديث ويستدل في ذلك بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية التي تحدثت عن النفس والروح وكيفية خلق الإنسان وسلوكه وشعوره وغرائزه ودوافعه وانفعالاته ، بالإضافة إلى الجوانب اللأشورية كالأحلام والرؤيا والآوهام والخواج والأفئدة ، وقوى الإنسان المدركة وحواسه كالسمع و الإبصار ، وكذلك المناقشات وتأملات المفكرين والمفسرين وعلماء الكلام والفلسفه المسلمين لهذه الآيات والأحاديث .

وثانيا الفلسفة اليونانية في تفاعلها مع التراث الإسلامي الذي عمل مفكروه - حسب البخاري - على حفظها من الضياع و بعنوا فيها روحًا جديدة صارت بفضلها حلقة اتصال حضاري ، ويتطرق إلى مساهمة الفلسفة اليونانية في علم النفس من خلال آراء ديموقريطيس ومحاورات أفلاطون فيدون (Phédon) وطيماؤس (Timée) وكتاب النفس لارسط (De Anima) ، والرواقية والفلاطونية

¹ - "الإدراك الحسي عند الغزالى". ديوان المطبوعات الجامعية OPU الجزائر 1986.

"التعلم عند الغزالى". المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع ENAL الجزائر 1986.

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 مجلتها، اقرب إلى ما وراء علم النفس (Méta-psychologie) منها إلى علم النفس"⁽¹⁾. ويظهر تأثر الغزالي بالفلسفة اليونانية في دراسته للنفس في كتبه "الرسالة اللدنية، والمشكاة، والاحياء".

وثالثاً : فلاسفة الاسلام و متكلموه و يذكر في هذا الاطار المتكلمين كالمعتزلة الذين كانوا رواداً في هذا المجال، (ذكرهم مثلما لقانون عتبة الاحساس (Seuil de la Sensation) و تفرقتهم بين الاحساس والإدراك، وأبو الهذيل العلّاف (135-235 هـ) من خلال تأكيده على استقلالية كل حاسة عن الحواس الاخرى و اختلافها عنها في الوظيفة ، ولا ينسى إسهام كل من ابو علي الجبائي (ت 235)، وابراهيم النظام المعتزلي (ت 221هـ). و على العكس فالfilسوف كالكندي والفارابي وابن سينا في نظره لم يخرجوا عن إطار التكرار، تكرار أراء الفلسفه اليونانيين.

رابعاً 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

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

ومرتبة ... تلك الحالات التي تتميز بالهبوط وبما يشبه أناء الرموز الحسية ومفاهيم الفكر المجرد والاستقرائي"⁽¹⁾

و هذا يُبرز حسب - الاستاذ البخاري - الأسس الموضوعية لعلاقة الغزالى بالتصوف و الرد بالتالى على من رأى في التصوف تهمة تلحق به، وهو الذى نشأ فى بيئه صوفية وتتلمذ على يد شيوخ كبار في هذا المجال. لقد وجد الغزالى في التصوف مادة نفسية غزيرة وحية، "مادة خصبة لدراسته النفسية التي ظهرت أثارها واضحة في أخذة ببعض مفاهيمها للنفس وفي تطبيقه الحرفي لأساليب معالجتها وفي تلك المقدرة العجيبة على تحليها ، كما يتضح ذلك في مؤلفاته، علما بأنه لا يجب أن يفهم مما سبق أننا ننكر الأثر المحدود لبعض المصادر الأخرى على الغزالى مثل الديانة المسيحية و الطقوس الفارسية والهندية "⁽²⁾.

2-مفهوم الغزالى لعلم النفس :

ذهب البخاري حمانة إلى البحث عن مفهوم الغزالى للنفس وتبيان أوجه الاختلاف عن معاصرين واتفاقه مع علماء النفس في العصر الحديث وكذلك سبقهم عليهم وذلك من خلال تفريق الغزالى ولأول مرة في تاريخ علم النفس بين النفس كجوهر أو ماهية وبين النفس كنشاط وسلوك ، الجانب الأول يعمل على التذكر والحفظ والتذكر والتمييز والرؤية بفعل التجريد، والجانب الثاني متعلق

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

² - البخاري حمانة: الإدراك الحسي عند الغزالى. دراسة نفسية مقارنة، مرجع سابق، ص.21.

بأوصاف الانسان المختلفة باختلاف الاحوال، حال الانا. ويجد البخاري حمانة في تقسيم الغزالى للعلوم بين علوم المكاشفة أو العلوم النظرية التي تبحث في الماهيات، وعلوم المعاملة التي تبحث في أعمال الجوارح، أساساً لهذه النظرة الجديدة للنفس، وذلك دون أن يفهم منه أن الغزالى ينكر وحدة النفس، لأن مفهوم علم النفس عنده هو "دراسة نشاط النفس وأحوالها سواء أكان هذا النشاط عقلياً أم حسياً، دينياً أو دنيوياً، وما في ذلك النشاط من تغيير واختلاف يجعله وهو المتعدد والمتغير واحداً، لأنه صادر عن هذه النفس الواحدة والتي توصف في الوقت نفسه بأوصاف مختلفة ومتعددة، لأنها تعبر في حالاتها تلك عن شخصية الانسان وما فيها، تلك الشخصية التي تظل بالرغم من ذلك واحدة لأنها تمثل على حد تعبير برغسون (H.Bergson) وحدة متعددة وتعدداً موحداً"⁽¹⁾.

أما فيما يخص السلوك فيؤكد البخاري حمانة أن الغزالى تجاوز البحث الفلسفى فيه ليغوص في الجانب النفسي منه وهذا راجع - حسبه - إلى عدة عوامل منها استعمال الغزالى للمنهج الباطنى بفعل عزلته أثناء مرحلة الشك في الازمة التي مر بها، وكذلك اعتماده على الملاحظة الخارجية لتبني سلوك الانسان وتحليله، وأخيراً اتباعه لمنهج التحليل والعلاج، كعلاج الكبراء والكرابحية والغضب والوسواس الذي يذكره في كتب الاحياء. فالسلوك عند الغزالى " بواسعه ودراجه تتحول من الدوافع اللاشعورية إلى دوافع شعورية فتصبح بواسعه ثم تتحول

¹ - المرجع سابق، ص: 28-29.

هذه البواعث بدورها بعدها يتمثلها الذهن إلى خواطر لا تثبت أن تدفع الإنسان إلى القيام بسلوك ما،... وهكذا يؤكّد الغزالى: أن السلوك متوقف على المعرفة لأن المانع من السلوك عدم الإدراة، والمانع من الإرادة عدم الإيمان⁽¹⁾. وفي تناوله لمفهوم الإدراك لدى الغزالى يُشدد على أن الغزالى يخالف سابقيه والمتاخرين عنه في عدم اقتصاره على المعرفة التي تمدنا بها الحواس على رغم أهميتها، فهي تبقى مرحلة ضرورية في عملية الإدراك، وهو يقسم الإدراك إلى نوعين ، إدراك حسي مصدره الحواس العالم الخارجي وادراك عقلي قائم على الكليات مجردة من الحس، والإدراك الحسي بدوره ينقسم إلى نوعين : إدراك يتم عن طريق الحواس الخمسة المعروفة، وعن الحواس الباطنة كالحس المشترك والخيال والوهم والذاكرة والمخيلة، وإدراك عقلي يميز الإنسان عن الحيوان، ويتم من خلال تجريد المعطيات الحسية من المادة عن طريق الاستقراء والقياس والتعميل وهي وسائل خاصة بالعلماء والفلسفه، أو يتم انطلاقاً من مصادر غير حسية كالوحى والكشف وهو خاص بالأنبياء و الصوفية .

ويُيرز هنا هذا الارتباط بين الاحساس والإدراك والتفكير لدى الغزالى وهو ما يؤكّد عليه علم النفس اليوم ويقرّ هذا التدرج في مستوياتهما، وهو ما يؤكّد القول التالي: "فالإحساس بمفهومه الحديث ليس سوى الانطباع الحاصل لإحدى حواسنا نتيجة لمؤثر خارجي والإدراك

¹ - **البخاري جمانة:** الإدراك الحسي عند الغزالى. دراسة نفسية مقارنة، مرجع سابق، ص.33.

هو عملية تفسير وتعرف على الانطباع، في حين أن التفكير في مفهوم ذلك الانطباع وفي نتائجه وأثاره 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⁾

ويذهب البخاري إلى أن الغزالي يؤكّد على حقيقة ما بات يُعرفه علم النفس الحديث بقانون العتبات (Les Loi du Seuil)، أي أن الاحساس هو احساس بالفرق، فهو التغيير الطارئ على حالة العضو الحاس، وهذا بقول الغزالي نفسه " فحن لا ندرك إلا ما هو أحسن أو أبرد فطالما هناك تغير هناك إحساس إلى أن يتوقف ذلك التغيير فينقطع الإحساس، أي أن يستحيل المحسوس إلى شبه المدرك من البرودة أو الحرارة"⁽⁴⁾. بالإضافة إلى تفريقي الغزالي مثلاً 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 أكدته

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

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

² - المرجع سابق، ص.37.

³ - الغزالي : مقاصد الفلسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعرف ، 1961 ،
ص 289. ، ذكره البخاري جمانة : الإدراك الحسي عند الغزالي، مرجع سابق، ص.38.

⁴ - الغزالي : مقاصد الفلسفة ،ص 350،ذكره البخاري جمانة : الإدراك
الحسي عند الغزالي، مرجع سابق، ص.42.

باحثون ألمان مثل الفسيولوجي فونفري (Von Frey) وفورستر (O. Forster).

والأهم في نظر البخاري حمانة هو الدور الذي يعطيه الغزالي للعنصر الوجданى 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 الطبع وشوق إليه يستحق على الحركة لكان البصر معطلا"(1)، فعملية الاحساس والادراك لا تتم عند الغزالي بدون العنصر الوجданى 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

¹ - الغزالي : إحياء علوم الدين ، مكتبة عيسى البانى الحلبي ، القاهرة ، 1957 ، ج 4 ، ص 291. ذكره البخاري حمانة: الإدراك الحسي عند الغزالي ، مرجع سابق ، ص 49.

د. لا تبصر من الأشياء إلا ظاهرها
 هـ. تبصر من الموجودات بعضها لا كلها
 وـ. تبصر أشياء متناهية، لا أشياء لا نهاية لها
 زـ. تغلط في أبصارها حيث ترى الكبير صغيراً
 والبعيد قريباً والساكن متحركاً ساكناً⁽¹⁾.
 وبذلك يخالف الغزالى المدرسة الشكلية والحسية في
 الاعتماد المفرط على الحواس واعتبارها وسيلة للمعرفة
 الصحيحة دائماً، فهاته الحواس كثيراً ما تخدعنا وتجعلنا
 نرى كما يقول الغزالى "أشياء ساكنة وهي متحركة في
 الحقيقة وأخرى صغيرة وهي أكبر مما نظن"⁽²⁾.

3-الغزالى و المدرسة الشكلية (La Gestalt Theorie):
 تتويجاً لما قام به الباحث من ابراز النقاط الأصلية في
 مفهوم الغزالى للنفس الذي يقارن بالفتوحات التي وصل
 إليها علم النفس الحديث يعقد في الأخير مقارنة لفهم
 لظاهرة الإدراك بين الغزالى والمدرسة الشكلية والتي
 كانت رد فعل على المدرسة السلوكية والربطية من خلال
 رفضها للتحليل الجزئي التعسفي للظواهر النفسية.
 ويطرق البخاري لأهم النقاط التشابه بينهما في فهم
 ظاهرة الإدراك عامة والإدراك البصري بصفة خاصة :
أـ-الشكل كعنصر أساسى في الإدراك: يعتبر الشكل
 كعنصر أساسى في عملية الإدراك لدى المدرسة الشكلية
 ويفرض نفسه حتى في عمليات التذكر والتخييل، وهو

¹- الغزالى: المشكاة ، ص. 06 ، ذكره البخاري جمانة : الإدراك الحسي عند الغزالى ، مرجع سابق ، ص ، 72.

²- الغزالى : الاحياء ، ج 4 ، ص: 7-4 ، ذكره البخاري جمانة : الإدراك الحسي عند الغزالى ، مرجع سابق ، ص. 72.

الأمر الذي يذكره الغزالى بقوله: "الأبصار يدرك الألوان والأشكال ثم الخيال يتصرف في المحسوسات فيركب من المرئيات أشكالاً مختلفة والتركيب من جهته، فإنك تقدر أن تتخيّل فرساً له رأس إنسان ولكن لا يمكن أن تتصرّور أحداً سوى ما شاهدته البة حتى لو أنك اردت ذلك لم تقدر عليه".⁽¹⁾

ب - قانون التوتر أو ظاهرة المجال: المجال هو العلاقات الديناميكية التي تربط الإنسان بمحيطه كمؤثر في سلوكه وميدان تأثير السلوك فيه، وترى المدرسة السلوكية في هذا الشأن الإنسان باعتباره مؤثراً ومتأثراً يكون عرضة للتوتر المستمر الأمر الذي يحثه على البحث عن انماط سلوكية جديدة يتکيف من خلالها مع مجاله أي محبيطه، وهو ما يؤثر في النهاية على ادراك الإنسان وسلوكه . وهو الأمر الذي يتحدث عنه الغزالى الشوق والإدراك بقوله: " لأن ما أدرك لكماله لا يشاق إليه و ما لم يدرك أصلاً لا يشاق إليه و لكن الشوق يتولد نتيجة لاكتشاف الإنسان أن هناك أموراً ما زالت غامضة لديه وهو يعلم أنها موجودة بالرغم من ذلك ويعلم أن ما غاب عنه منها أكثر مما حضره فيما يزال متشوقاً إلى أن يحصل له ما بقي من المعلومات التي لم يعرفها أصلاً لا معرفة واضحة ولا معرفة غامضة".⁽²⁾

¹ - الغزالى: معيار العلم، مطبعة كردستان العلمية، 1329 هـ ، وسلیمان دنيا، دار المعارف، 1964.ص. 91، ذكره البخاري جمانة: الإدراك الحسي عند الغزالى، مرجع سابق، ص. 128.

² - الغزالى: الاحياء، ج 4، ص 314، ذكره البخاري جمانة: الإدراك الحسي عند الغزالى، مرجع سابق، ص. 131.

ج-إدراك الحركة: و هو ما تسميه المدرسة الشكلية الخداع الحركي والذي نجده مجسدا في السينما والاعلانات، ففي هذه الاخرة نرى الضوء يتحرك فيها من مكان لآخر ، لكن حقيقة ما يجري هو أن هناك ضوء يشتعل ثم ينطفئ ليشتعل ضوء آخر 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 بل قد وجدت المدرسة الشكلية في ظاهرة الخداع الحركي سندًا مهما لتدعيم نظرتها للحركة والإدراك القائمة على الطابع الكلي للحياة النفسية، فالحركة لم تعد مجرد مركب لأوضاع مختلفة، بل هي "حقيقة نشعر بها وندركها بصورة مباشرة باعتبارها شكلا كلبا يختلف عن عناصره أو أجزائه المكونة له" ⁽¹⁾.

ويرى البخاري حمانة أن الغزالى 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 إدراكتنا مثل تلك الاحساسات أو الظواهر. ويذهب إلى سبق الغزالى في التطرق إلى الخداع الحركي بنوعيه في إطار الحركة السريعة (قبس النار) والحركة البطيئة (تفتح الوردة وحركة الظل)، وهذه الفكرة هي التي قامت عليها أجهزة التلفزيون والسينما والأجهزة العلمية الدقيقة والتي تجعلنا ندرك الأشياء نتيجة لطريقة عرضها علينا.

¹ - البخاري جمانة : الإدراك الحسي عند الغزالى، مرجع سابق ،ص، 132.

يستنتج البخاري حمانة أن الغزالى 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 حديثاً، 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 .

فبالبخاري حمانة ينطلق من دراسته التأصيلية لعلم النفس لدى الغزالى من أجل الدعوة إلى علم نفس إسلامي عربي يتميز عن علم النفس الغربي، لأن المفهوم الاسلامي للحياة والوجود وللإنسان ولمصيره يختلف عن المفهوم الغربي، فال الأول قائم على أن الوجود من صنع الله وهو الحافظ له والانسان مكلف فيه باعتباره خليفة في الارض، والثانى مستسلم للحياة المادية والقلق واليأس، وهو ما ينعكس على علاقة النفس بالجسد، وهي علاقة لا تقوم على التناقض والتناحر في التراث الاسلامي كما هو الحال مع التراث الغربي بدءاً بالتفكير اليوناني وصولاً 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 والتجزئي، وتكيفها 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 بنيت الدراسات الغربية المعاصرة فشل علم النفس بفروعه المتعددة في حل مشاكل الانسان الغربي (الانتحار، الادمان، الفضام، ارتفاع نسبة الامراض العقلية ...)، والانتقادات التي طالته ونذكر هنا كتاب " ضد أوديب" لجيل دولوز والمحلل النفسي فليكس غيتاري الذي اعتبرا أن التحليل النفسي ليس إلا تحالفاً بين المحلل النفسي والرأسمالية من أجل تسخير الانسان لخدمه أهدافها .

فالتراث الاسلامي بما يتوفر عليه من دراسات وفتورات تعلي من شأن مفاهيم اشكالية جعلت الدراسات الغربية تقصي من مجالها مفاهيم حيوية وهامة في حياة الانسان كاللاشعور وال幻梦 والایمان وتعتبرها مصدراً للغرائز الحيوانية المكبوتة والقلق واليأس، ولكنها هي عند المسلمين مصدراً للحكمة والتقرير والراحة والتوازن النفسي ومنبعاً للإلهام، ولا ننسى أساليب المسلمين في علاج المرضى العقليين ومعاملتهم التي تختلف عن اسلوب 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

¹ - البخاري جمانة: بتأملات في الدنيا والدين، مخبر الابعاد القيمية للتتحولات الفكرية والسياسية بالجزائر ، دار القدس العربي للنشر والتوزيع، وهران ، ط 1 ، 2012 ، ص 162 .

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 والفتورات المعرفية باللغات الحية العالمية والمشاركة بها في المجالات 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⁾.

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

¹ -- البخاري جمانة:تأملات في الدنيا و الدين ،مرجع سابق ، ص:235

.236

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

عبد فتيحة من جامعة أبي بكر بلقايد تلمسان.

إن أزمة الواقع العربي ووضعه العلمي والثقافي والسياسي والإقتصادي، وغيرها من المجالات، وسؤال النهضة وكيفية تجاوز التأخر، ووضع ممكنت التقدم، واستيعاب الحداثة في خضم 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 أنه لا بد للذات العربية أن تؤكد حضورها. وأن تقوم دور المنتج لابدور المستهلك، وذلك وفق رؤية جديدة تساهم في بناء النهضة العربية القائمة على النقد الموضوعي والحوار الجاد والهادف.

النهضة أو الثورة أو الحداثة وحتى التقدم كلّها مفاهيم وإن اختلفت في أصلها الإصطلاحي إلا أنّها مثلت بحق الهاجس الأكبر لكلّ الفلسفات على اختلاف مشاربها وتنوع تعاليّمها. ولعلّ "مالك بن نبي"^١ واحد من أبرز المفكرين وال فلاسفة العرب الجزائريين المعاصرين، الذين تكلموا بجدية عن مشكلات الحضارة والصراع وشروط النهضة. هاته الأخيرة ستكون محور هذه المداخلة، وتجرد الإشارة أنّ هذه القراءة لن تكون قراءة نقديّة، أو إبراز التغرات التي وقع فيها بن نبي، وإنّما هي قراءة تحليلية لفكرة، وبالتحديد مسألة الحضارة والنّهضة وشروطها. ووقفوا عند كتابه "شروط النّهضة" الذي يعتبر الباب المفتوح لكل خطاب نهضوي يؤسس لحضارة متكاملة في دورتها ونظرياتها. وألي تتضح فيه معالم هذا المشروع بشكل صريح وواضح.

كما نجد تلميحات أخرى تمهد لمشروعه من خلال كتاباته، وعلى هذا الأساس سأقدم قراءة تمهدية أو أولية بهدف الكشف عن الملامح الأولى والعمامة لهذا المشروع، وأيضاً الكشف عن الهاجس الفكري والفلسي الذي دفع

^١- كاتب ومحرك إسلامي، له طابع العالم الاجتماعي، ولد بقسنطينة ودرس القضاء في المعهد الإسلامي المختلط وتخرج في الثلاثينيات مهندساً ميكانيكيًا في معهد الهندسة العالي في باريس، وزار مكة وبعض الأقطار الإسلامية، وأقام في القاهرة سبع سنوات أصدر فيها معظم آثاره باللغة الفرنسية، وترجم بعضها إلى العربية تولى إدارة التعليم العالي سنة 1964. بوزارة الثقافة والإرشاد القومي وكان عضواً في مجمع البحوث الإسلامية في القاهرة، من آثاره الظاهرة القرآنية، =شروط النّهضة، مشكلة الثقافة... منقول من: عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الإسلام حتى العصر الحاضر، مؤسسة نويهض الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، 1980، ص282.

مالك بن نبي للحديث عن مشكلات وقضايا أرّقت العالم العربي وحتى الغربي. مثل مشكلة الحضارة والنهضة اللتان 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 الجوهرية لقيام نهضة حضارية؟ أي ما مفهوم الحضارة و"النهضة"¹ عند بن نبي؟

1- المرجعية الفكرية لمالك بن نبي:

إرتباط الحياة التكوينية لمالك بن نبي بثقافة الفكرين الفكري الغربي والفكر العربي الإسلامي، وبالعهد الإستعماري في الجزائر (1954-1962م)، وتحديداً السنوات الأولى من الإستعمار، في هذه المرحلة كانت للمقاومة كلمتها وصوتها. لقد شهد العالم أحداثاً كبرى، كما شهدت الجزائر أحداثاً كبرى أيضاً، فاندلاع الحرب العالمية الأولى (1914-1918) وال الحرب العالمية الثانية (1939-1945)، وارتكاب الحكومة الفرنسية مجازر رهيبة في حق

1- في معناها اللغوي:نهض: النهوض البراح من الموضع والقيام عنه.
نهض: ينهض نهضاً نهوضاً . أي قام. انتهض القوم : قاموا للقتال.
النهضة: الطاقة. القراءة. مكان ناهض: مرتفع.أنظر: ابن المنظور، لسان العرب،
المجلد السادس ، دار صادر ، بيروت ، ص 267.

أما في معناها الإصطلاحى تطلق كلمة النهضة على الحركة الثقافية التي بدأت في إيطاليا في منتصف القرن الرابع عشر، واستمرت حتى القرن السابع عشر، وامتدت من إيطاليا إلى بقية أوروبا. أنظر: عبد المنعم حنفي، موسوعة الفلسفة والفلسفه، ج 2، مكتبة مدبولي، القاهرة، 1999، ص 1432.

الجزائريين في 08 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 سنة 1931م، على رأس عبد الحميد ابن باديس. كما تأسست أحزاب سياسية شعبية وكان شعارها الحرية والإستقلال للجزائر، واندلاع الثورة الجزائرية سنة 1954م. كلّ هذه الأحداث صبّغت في ذهن مالك بن نبي، وظهرت أثارها في أفكاره وفلسفته ومؤلفاته، وبفضلها إستطاع صياغة نظرياته حول الحضارة والمجتمع والنهضة. لأنّه حاول أن يقرأ خصائص هذا المجتمع بكلّ 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 إسلاماً بدأ ينظم صفوّه ليدافع عن نفسه ويقوم بحركة بعث جديد¹ وحقق يسعى للنهضة. كما قرأ وتأثر بالتاريخ الإسلامي (مروج الذهب ومعادن الجوهر) للمؤرخ المسعودي. كما تأثر بكتابات ابن خلدون وخصوصاً في نظريته عن الدورة الحضارية التي كانت أفكاره بعد ذلك تطويراً لها، فقرأ مقدمته وصارت مرجعاً له في معظم كتبه، وأصبح ابن

1- مالك بن نبي، مذكرات شاهد قرن، القسم الأول: الطفل 1905-1930،
القسم الثاني: الطالب (1930-1939)، إشراف فدوی مالك بن نبي، دار
الفكر، سوريا، الطبعة الثانية، 1984، ص.88.

خلدون أستاده الأول . وتأثره الشديد بالعمران البشري، كما ذكر في مذكرات حياته "شاهد قرن""¹. في الفكر الغربي كانت إقامته في فرنسا جعلته يقرأ لعدد من الكتاب الفرنسيين وال فلاسفه، حيث تعرّف على الثقافات والديانات. كما تأثر بعده تيارات وفلسفات خاصة ذات الطابع الاجتماعي والثقافي. خاصة الفيلسوف الفرنسي (كونديلا² condillae) 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 التي يعيشها في باريس هي نفسها فرنسا المستعمرة، ولا يوجد حقوق ومساواة للطالب الفرنكوفوني نلاحظ أنّ بن نبي يحمل أفكاراً معادية للإستعمار وهذا ما أثر على فلسفته وفكتره.

إنّ بن نبي قرأ لابن خلدون، والكوكبي، ورسالة التوحيد لمحمد عبده. يقول بن نبي "أمّا كتاب محمد عبده وهنا أتحدث عن المقدمة الهمامة المترجمة حول غنى الفكر الإسلامي عبر العصور فقد أعطاني مستندًا للحكم على فقره المحزن اليوم."¹ كان لهذه الثنائية الثقافية (الإسلامية والغربية) أثراً هاماً في تكوينه الفكري، وانعكاساتها الواضحة في كتاباته التي تميزت بالمزاوجة بين المصادرتين: بين الانتماء لحضارة الإسلام والرغبة في التطور. "هذه القراءات شكلت بالنسبة لي قوة أخرى من التتبّيه 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 سنة 1946م، 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.

إن المتصفح لكتابات مالك بن نبي يلاحظ بأنه كتب عن قضايا العالم الإسلامي، ومشكلة الشعوب التي هي مشكلة حضارية بالنسبة له. فقد بدأ من مشكلة الإنسان لدى فاتسم مشروعه بالطابع أو النزعة الإنسانية، لأن الإنسان كان محور اهتمامه. وهذا منطلق من ذاته أولاً، ومن الظروف التي عاشها لذلك اعتبره أي (الإنسان) عنصر من عناصر الحضارة.

إن النقطة الأساسية التي إنطلقت منها بن نبي في بناء منظومته الفكرية هو ذلك التشابه بين ما بين الطفل والمجتمع، فميلاد الطفل ومراحل نموه كنمو المجتمع وتطوره" إننا نريد أن نعطي للقارئ العربي والمسلم فرصة التأمل في هذه المرحلة من تاريخ المجتمع، حين يولد، أو حين ينهض، وذلك بأن نريه أن النهضة الحقة

تقع في ظاهرة إجتماعية عبر عنها النبي صلى الله عليه وسلم في حديثه المشهور: لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها¹. معنى أنه 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 شيئاً، وإنّما يعرف الأشياء فقط، ومن جهة أخرى لا يعرف من يحيط به، ولكن شيئاً فشيئاً "يمتدّ بصره ويصبح يعرف بعض الوجوه ويميّز بين بعضها"³.

فبلغ 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. ثم يكتشف أنّ ليس لديه القدرة على حلّها. إنّ الإنسان يجتاز طور الطفولة ثمّ طور الشباب، ثم طور الكهولة فالشيخوخة فيفقد القدرة على الإبداع والإبتكار.

١- مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، الجزء الأول شبكة العلاقات الإجتماعية، ترجمة: عبد الصبور شاهين، دار الفكر، سوريا، طبعة ٨، ٢٠١٠، ص ٧، من المقدمة.

٢- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، ترجمة: بستان بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، دار الفكر، سوريا، الطبعة ٩، ٢٠٠٩، ص ٢٨.

٣- المصدر نفسه، ص ٢٩.

هكذا المجتمعات البشرية يقول مالك بن نبي تجتاز هذه المراحل خاصة في نموها النفسي والإجتماعي، لكل المراحل التي يجتازها المجتمع ليست واضحة كلّ الوضوح كما هي عند الطفل" إنّ الإنقال من مرحلة إلى أخرى ليس بالوضوح الذي نراه عند الفرد، فكلّ مجتمع مهما كان مستوى من التطور له عالمه الثقافي المعقد".¹

واعتبر الإنسان الحجر الأساسي في عملية البناء الحضاري، فالمجتمعات الحيوانية لاتنتاج حضارة، هي حبيسة ميولها ورغباتها ترکز على الجانب البيولوجي، أمّا الإنسان فقد كرّمه الله وفضّله على باقي المخلوقات. لأنّ الإنسان بفضل حكمته وعقله أنشأ حضارات عبر الزمن. فقد استغل كلّ خيرات الطبيعة لعمل نافع إستفاد منه، لذلك يرى بن نبي أنّ المشكلة الحضارية لا تتمثل فيما نملكه من أدوات، وإنّما تتمثل أساساً في جهازنا الإجتماعي الذي 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 تتطرق من الفكر الدينية كأساس لأي تغيير اجتماعي.

نلاحظ أنّ فكر بن نبي يتأسس وفق محددین الإنسان والمجتمع وتفعيل العلاقة بينهما، فمشروعه يتارجح بين الحاضر والتاريخ(الماضي)، والمستقبل وهذا ما سنحدده

1- المصدر السابق، ص36.

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

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 العالم الثلاث (الأشياء والأشخاص والأفكار). وبفضلها نستطيع أن نحدد قيمة أو درجة التحضر وترتبط بينهما الدورة الحضارية، والذي يبني الحضارة هي الأفكار التي هي فكرة غذائية للمجتمع فالحضارة تبني على إطار ثلات عناصر الوقت، التراب، والإنسان. ومن أهم ومضامين مشروع مالك بن نبي الفكري والفلسفي أنّه إهتم بمشاكلات العالم العربي الإسلامي من حضارة ونهضة والإقتصاد الإسلامي، ومشكلة الثقافة والدين والصراع كلّ هذه العوامل والميادين حاول تفعيلها 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 والتثقافي والأدبي والإجتماعي، والسياسي. ويرجع أصل الحضارة إلى الإستقرار الذي بدأ مع ظهور الزراعة، حيث أنّ هذا الإستقرار ساعد الإنسان على إنشاء المدن واكتساب العلوم والفنون، وفتح للمجتمعات أبواب النقدم والتطور. 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 التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكلّ عضو فيه جميع الضمانات الإجتماعية الازمة لتطوره".² فكلّ شعب من الشعوب، وكلّ فرد من المجتمع له واجبات على وطنه ومجتمعه، وذلك بغرض الإنفتاح على قدراتهم العقلية وإبراز وإكتشاف مواهبهم، فإنّ قام المجتمع بهذه الواجبات أصبح مجتمعاً متحضرّاً. وهو تعلم 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 التي أنت مع الحضارة خلال التاريخ. إنّ مركب الدين يمكن في المزج بين هذه العناصر، فهكذا فالحضارة تتوقف على بناء الإنسان والإعتناء بالتراب والزمن. فإنّ حضرت ونفذت هذه الشروط سنخرج من عتمة التخلف والإستعمار وحتى الصراع.

الإنسان: لقد ميّز بن نبي بين الإنسان والحيوان، واعتبر الإنسان الجوهر والمركز في البناء الحضاري، لأنّ الإنسان هو المنتج لا المستهلك. إنّ المشاكل التي تحيط

¹- إبن المنظور، لسان العرب، المجلد الثاني ، مرجع سابق ، ص 103 .

²- مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، مرجع سابق ذكره،

ص42

بالإنسان تختلف من حيث البيئة والمحيط الذي يعيش فيه فمن نبي يؤكد على أن 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 بفكرة، 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 المنشودة يجب الاعتماد على الأساس الثقافي الذي بدوره يبني على الدستور الأخلاقي والذوق الجمالي والمنطق العملي والصناعة (القنية). لكن الملاحظ على بن نبي أنه ركز على التوجيه الثقافي والتوجيه الأخلاقي. وعندما يتكلم بن نبي عن الإنسان يتكلّم عن المرأة باعتبارها فرداً من المجتمع له دوره وكيانه.

التراب: يعتبره بن نبي عاملاً أساسياً من عوامل الحضارة، والتراب عنده هو الأرض، ولا تقاس بحجم مساحاتها بل بقيمة أهلها " فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة، وحضارتها متقدمة، يكون التراب عالي الثمن،

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

وحيثما تكون الأمة متخلفة يكون التراب على قدرها من الإنحطاط".¹

ويقول أيضاً إنّ التراب في أرض الإسلام عموماً على شيء من الإنحطاط، بسبب تأخر القوم الذي يعيشون فيه²، مالك بن نبي يحاول أن يبرز أنّ الدولة أو المنطقة هي التي تحدد الأبعاد ومن ثمّ بلوغ الغايات المرجوة فردياً واجتماعياً داخل هذا التراب. حين نتكلّم عن التراب نتكلّم 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 جزءاً 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 تتم إلا عندما يعطي المجتمع أهمية كبيرة لعالم الأفكار، على حساب عالم الأشياء يعني تقديم الدوافع التي تحرّك المنتجات المادية. فـ"لا يمكن بأي حال من الأحوال لرकام من المنتقضات التي جمعت بشكل فوضوي رغم تناقضها أن تسهم في بناء حضارة، لأنّ أي حضارة ما هي إلا ذلك المتكامل المتجلّس الناتج عن جهود الأفراد والجماعات،

¹- مالك بن نبي، شروط النهضة، مرجع سابق، ص139.

²- المصدر نفسه، ص139.

³- نفسه، ص145.

أما التكديس فهو غير ذلك تماماً¹، ويرى بن نبي أن التكديس في المجتمع ظاهرة مضرة، وهي تظهر حتى في الأفكار²، ولحل 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 ن تتبع بن نبي في قوله أنّ الثقافة بمفهومها الفلسفى والفكري فحسب، ولكن بمفهومها البراغماتي العملي. لأنّ المشكلة لا تتحصر في فهم الثقافة، التي هي "مجموع ثمرات الفكر في ميادين الفن والفلسفة والعلم والقانون"³، وإنما في تحقيقها عملياً، لذا يرى مالك بن نبي أنّ الثقافة هي هي التركيب العام لتركيب جزئية أربعة وهي: الأخلاق والجمال والمنطق العملي والصناعة. وإذا أردنا البحث في مشكلة الثقافة كما يقول بن نبي وجدنا أنفسنا نواجه أسلوب الحياة وأسلوب السلوك الذي ينسجم معها، "تصبح الثقافة نظرية في السلوك، أكثر من أن تكون نظرية في المعرفة".⁴ ذلك على المجتمعات التي تتبع النهج الناهضي أن

١- محمد عاطف، معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي، ط١، دار قرطبة للنشر، الجزائر، 2009، ص 50.

٢- مالك بن نبي، تأملات، مصدر سابق، ص 166-167.

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

٤- المصدر السابق، ص 88.

تطهّر عاداتها وتقاليدها أي إطارها الثقافي بصفة عامة ما يسميه بن نبي "العوامل القتالية".

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 التي قامت بها وانهزمت فيها، فإذا راها للقيمة الطبيعية لم تدرك نقصها بل رفعت من قيمة شعبها ونقلت هذا النقص إلى المواطن الجزائري في مسّه في قوته الطبيعية والإجتماعية.

لكن السؤال الذي يواجهنا ليس فرنسا وحدها التي استعمّرت، كما أنّ الجزائر ليست وحدها التي وقعت تحت السيطرة الإستعمارية؟ لقد أجاب بن نبي عن هذا السؤال ضمنياً في قوله: "ولكي تتبع المقياس الصحيح في درس الإستعمار نحتاج أن نراه في أعمق التاريخ وأن نوسّع نطاق البحث فيه لأنّه بالشيء الذي بخصّ علاقات الجزائري بفرنسا 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 التي استعمّرت عدّة شعوب وحضارات، وإنّ استعمار روما لتلك الشعوب يعتبر نكسة في التاريخ الإنساني، يقول "إنّ ما يميّز العبرية الرومانية إنما هو الروح القيصرية (الروح العسكرية)"، وإنّ ما يميّز

1- مالك بن نبي، شروط النهضة، مصدر سابق، ص152.

الحضارة الإسلامية هو الروح الإنسانية¹. أمّا القابلة 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 يتم بناؤهما إلا بفك تحرري، وبثقافة أساسها الأنا الثقافي(الهوية) التي هدفها التفتح على الآخر (العصرنة والحداثة).

خاتمة:

يعدّ مالك بن نبي من أبرز المفكرين الجزائريين المعاصرين اللذين عنوا بالبحث العميق فيجنور البناء الحضاري، ويكتفى أن نقرأ له كتاباته الفكرية لنعرف ذلك، فعند قرائتها سنكتشف قوة التحليل وعمق الطرح. فتأثيره بأهم المرجعيات الفكرية ساهم في تطور أبحاثه وأفكاره، يؤكد بن نبي في مشروعه أنّ جوهر البناء الحضاري ينطلق من الفكر، لذا فالحضارة هي التي تلد منتجاتها ولا يمكن بناء حضارة بشراء منتجات حضارة أخرى. والذي يبني الحضارة هو الأفكار التي تحدد قيمة التحضر عند الإنسان، فقد لاحظ أنّ المجتمع الإسلامي هو مجتمع يفتقد

¹- المصدر نفسه، ص154

لأفكار 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 التي تبني الحضارة بواسطة عالم الأفكار إلى هو الجانب الثقافي للمجتمع أو الأمة.

لقد يستنتج بن نبي أنّ الحضارة تبني 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 التي تتماشى مع مكونات الهوية للفرد العربي المسلم، لهذا يصبّ هذا البحث في إطار استنطاق مفهوم النهضة وشروطها في بناء الحضارة وميلادها في حدود أفكار مالك بن نبي المفكرة الجزائرية.

وأختم بأنّ مالك بن نبي عندما حددَ معادلة النهضة والحضارة قال: أنّ الحضارة عبارة عن إنسان + وقت + تراب. وكل نهضة دخلت متحف الحضارات إنّما احتجت إلى وقت وربما كان طويلاً حتى أرست دعائمهها وركائزها . ونهضة العالم الإسلامي هي من صنع رجال الفكر والثقافة وهي أحد المسؤوليات والواجبات الخاصة بهم.

نحو بناء جديد لمسألة النحن . قراءة في المشروع النقي لمحمد أركون

بن عياد فاطمة الزهراء - جامعة وهران

" 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 عامه والخطاب النبوى الخاص . "

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

ينطلق محمد أركون في مشروعه النقي للفكر العربي الإسلامي من فكرة أساسية مفادها أنه و بما أن الذهنية العربية أو العقل الإسلامي لا يقبل و لا يستطيع إنتاج آية فكرة أو العمل على التنظير لأي مشروع فكري ثقافي

دونما العودة للنص الإلهي - القرآن - أو النبوى - الحديث - . الذي شكل ويشكل إلى اليوم الإطار العام والقاعدة الأصل التي ينطلق منها في بناءه لمنظومة الفلسفية الإبستيمولوجية وتصوره لطبيعة سير العلاقات المعرفية . فإن المشكّل 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 تخل الإيديولوجيا السائدة، وإعادة القراءة والاجتهد 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.

بعارة أخرى، العمل على تفكيك آليات وبنيات اشتغال هذا الفكر ومن ثم إخضاعه لإعادة التركيب . خاصة لما يصطلاح عليه محمد أركون بدائرة الامفکر فيه والمستحيل التفكير فيه؛ ويعني به كل ما عملت السلطة سواء الدينية أو السياسية على قمعه، ونعني هنا هنا الاستخدامات الأيديولوجية للخطاب الديني، فالنظام المعرفي المنتصر دوماً ما يسارع إلى "فرض روایته الرسمية لما حدث عن طريق القوة، ثم يسكت صوت الآخر ، صوت القوى

المغلوبة أو المهمشة، ثم يحذفها تماماً حتى لكيانها لم توجد في التاريخ¹.

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

طبعاً، لا يمكن إنكار أن في كل مجتمع هناك تدخل للسلطة وضرورة لوجود قوانين تنظم البشر، ومن ثم هناك قانون وضعى بجانب القانون الإلهي أي المنزل، وأن كل مجتمع لا بد وأن يعمل على تكيف دوافع أفراده وتحويرها، بحيث يتمكن من ضبطها وضبط الأهداف والنتائج، فهو بشكل من الأشكال ينظم ويشكل الرغبات وال حاجات.

وانطلاقاً من هذا، نجد أن أي مجتمع ما إلا ويمارس دوراً قمعياً في إطار علاقاته بالبني الإجتماعية القائمة² فالتطور الحضاري اقتضى تشديد القمع وإلهاقه بأشكال السيطرة التكنولوجية والشخصية ولئن تنوّعت أشكال السيطرة ، فإن ما لم يغب أبداً هو سيطرة الإنسان على الإنسان².

لكن ما هو مرفوض هو أن يستحيل هذا الكبت المجتمعي إلى قمع، ويمتد إلى درجة أنه يحول بين أي شيء ما ووصوله إلىوعي الإنسان إذا ما وجد هو أنه لا

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

² - محمد الجوة، مفهوم القمع عند فرويد وماركوز، تر. فتحي الرقيق ، دار الفارابي ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1994 ، ص 132 ، 133 .

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 آية خاطرة أو تمثل خارجة " ¹

وهذا ما يمكن أن نطلق عليه " بالقمع الزائد " الذي يكون مطبوعا بلا عقلانية واضحة ، وهذا الحال الواقع فيه العقل الإسلامي بحيث لم يعد يسمح لأي تفكير بأن ينطلق من مقدمات لم يؤصل لها . وتمثل الانتفاضة على هذه العملية القمعية الأواعية الراسخة في المخيال الاجتماعي الخطوة الأولى في سبيل التحرر .

فالخيال 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 الاجتماعية . فالدين يهدف بصرامة إلى الرفع من شأن كرامة الشخص البشري ، ولكنه من جهة أخرى يشكل ذروة مقدسة متلاعب بها من قبل الفاعلين الاجتماعيين² .

وفق هذا المشروع فقط ، والقاضي بضرورة القيام بدراسة متعمقة للتراث الديني أو الثقافي بحيث تنتطلق من النص الأصلي الأول ومحاولة قراءته وفهمه وفق آليات اشتغال الفكر المعاصر والخروج من الدائرة المسطرة من

¹ - المرجع نفسه ، ص 88 .

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

قبل الموروث، يمكن لنا أن نؤصل لفكرة أو فلسفة عربية إسلامية مؤطرة وفق إطار علمية وفكرية أصيلة أصلية الهوية، قائمة على ثقافة النقد وقبول المغایرة، ومن خلال هذا يمكن لنا تحقيق التنااغم في الوقت ذاته مع الفكر الإنساني ككل والطموح نحو الكونية .

إن النزوع إلى احتكار الحقيقة لكل ذات جعلت الآخر — وإن كان من داخل المنظومة المعرفية أو الأيديولوجية — يسعى إلى تأسيس إيديولوجياً وهوية خاصة به يلبسها رداء الحق — فوق الحقيقة — الأمر الذي نحن بمفهوم الاجتهاد من الرحمة — نسبة إلى الحديث الشريف — إلى نبذ الآخر من موقع — التكفير — اخراجه عن الأنماط الذاتي — أي النحن —، فأصبح السؤال: إلى أي جهة أو إيديولوجية تتتمى؟ يحل مكان السؤال الفلسفى من أنت؟، الأمر الذي جعل العقل العربي الطامح إلى التنوير يصطدم بجدار عتيق — لا أصيل — يتأسس على فرضية كون الاجتهاد الغرض منه الاصابة فقط لا غير، وهو الأمر الذي يؤكد هيمنة إطار التقليد وفك 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، بكل طائفة أو جماعة، غالباً ما تفرض أفكارها على مجتمع ما رافضة كل مختلف فيه ، تعتبر طائفة أرثوذكسيّة .

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 اجهادات وقراءات بشرية قدمها السلف للنص، والمشكل يتواضع أكثر عندما يستلتحق التقديس بهذه الأفكار أو كما يعبر عنها أكون بال المقدس المستلتحق حتى وإن تعارضت مع النص الإلهي .

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

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 وتراثها من الدلالات الحافة والمحيطة، والموروثة من اللغة الأرثوذوكسية، لكي تستطيع التفكير في الإسلام بشكل جذري أو بشكل علمي فلوفي " ¹ .

¹ - محمد أركون ، الأخلاق و السياسية ، تر. هاشم صالح ، دار الإنماء القومي ، منشورات اليونيسكو ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 1990 ، ص 176 .

و"مع سيل المعاني المتدايق عبر النصوص لا زالت تواجهنا مشكلة عميقة ، و هي كيف يمكن أن نجد طريقة لقراءة عمل شخص آخر، و كيف يتأتى لنا أن نعرف كيفية قراءتها ما لم نكن نعرف شيئاً 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 ولأنهاية للنص الواحد . فما بالك بالنص الديني - القرآن – إذ نجده نصاً واسعاً جداً ذو معنى فضفاض ويحمل دلالات وتأويلات كثيرة، ودوماً ما رسم الموروث دوماً فكرة أنه صالح لكل زمان ومكان، إذن سيكون من الجهل الاقتصاد 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 وإزاحة، فقد شكلت هذه النصوص الشارحة نصاً مقدساً لا يمكن الخروج عنه، مما أعاد التفكير خارجها . طبعاً لا يصرح بهذا علينا لأن التفسيرات المختلفة للقرآن من قبيل تفسير ابن كثير والطبراني تعتبر تفسيرات شارحة لا أقل ولا أكثر، لكن الإلحاح على العمل بها وتجریح كل من حاول النقد أو المخالفة والقول بما يخالفها، هو ما يجعلها

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

إلى اليوم تعتبر نصوص صحيحة رغم مرور المئات من العقود هذا هو ما يستدعي القول بأنها الألفاظ 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 للمعنى" ، إما بوصفهم أفراداً أو أعضاء في جماعات تفسيرية، وهذا يعني أن النصوص تصبح لها معانٌ محددة من خلال قرائتها، وليس من خلال كتابتها فحسب" ¹ .

إذن وجب علينا التركيز على فكرة أساسية وهي ضرورة التمييز "بين المعنى وأثر المعنى" ، إذا ما علمنا أن هذا الأخير كان قد رسم من قبل الخطاب الديني، تم تدعيمه من قبل خطاب الميتافيزيقا الكلاسيكية؟ أي تم ترسیخه وتدعیمه بصفته جوهريانا، معصوماً، مقدساً، 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 مطلقاً مع المعنى المراد من النص ، ومن أبرز الأمثلة مجموعة من الأحاديث الموجودة والمثبتة

¹ - مالوري ناي ، الدين الأسس ، تر. هند عبد الستار ، الشبكة العربية

للابحاث والنشر ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2009 ، ص 289

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

باعتبارها صحيحة في الصحاح قد أثبتت فعلاً تعارضها المطلق مع النص القرآني .

بالإضافة إلى هذه النقاط المذكورة آنفاً علينا التذكير بأنه " دائمًا ما تكون النصوص الدينية جزءاً من مجال أكبر وهو الأنشطة الثقافية من خلال قراءة النصوص الدينية القيام بفحص أكثر من محتوى هذه النصوص ، ولكن أيضاً فحص سياقها واستخدامها " ¹ .

من جانب آخر علينا عدم إهمال الانطباع الذي يخلفه النص لدى القارئ ، بعبارة أخرى ما يصطدح عليه في الدراسات الحديثة " بنظرية استجابة القارئ " التي تعد من أهم المجالات المدرosaة اليوم ، فهي وإن ظهرت وطبقت بشكل عام على النصوص الأدبية إلا أنها امتدت لتشتمل 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؟ .

بالإضافة إلى دراسة سبب الأثر الواسع الذي يتركه نص دون غيره ، فعلم الألسنيات المعاصر يميز بين عملية النطق ، أو فعل إنتاج النص من قبل المتكلم ، وبين المنطوقه أو العبارة التي هي النص المنجز أو المتحقق. أي النتيجة اللغوية الكلية لعملية النطق² ومن خلال هذه العملية يمكن للباحث أن يحدد درجة ومستوى تدخل

¹ - مالوري ناي ، الدين الأسس ، مرجع سابق ، ص 289 .

² - محمد أركون ، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، مصدر سابق ، ص 125

الكاتب أو القارئ في انتاج المعنى وبين الخيارات المعروضة من قبل الناطق أو المتكلم.

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

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

فالمشكلة تتعلق "بالتأخر المرريع 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

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

منذ مئات السنين ، لكي تحل محلها نظرة جديدة تعتمد على العلوم الإنسانية الحديثة و المعاصرة ، التي تميزت بأن آلياتها المعرفية تحاول أن تؤشك 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 الأنтрولوجيا وعلم الألسنيات وعلم السيميائيات، أخذًا موظفًا لقدرتها على زعزعت الأسس الدوغمائية المرتكزة عليها الأفكار العربية الإسلامية ومن ثم تفكيك وإعادة تركيب لتلك العلاقات الغير سوية، لا أخذًا ثابتًا محاكيًا تماماً لحداثير التجربة الغربية .

إن ما سبق من الذكر هو ما دفع بأركون للعمل على مشروع فلسي نقي نقله عليه اسم "الإسلاميات التطبيقية" ، وهو مشروع قائم بالدرجة الأولى ليحل محل الدراسات الاستشرافية أو كما يصطلح عليها بالإسلاميات الكلاسيكية، والتي وجه لها نقدًا لاذعاً 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 و إعادة طرح الأفكار كما وضعها الفقهاء والعلماء القدامى، أي بنفس الطرح الإيديولوجي والمسلط من قبل السلطة السياسية، دونما الخوض في البحث بجدية عما يطلق عليه أركون بدائره الامفکر فيه والمستحيل

التفكير فيه. ومحاولة الاشتغال على محاربة العقل الأرثوذكسي الذي أعاد التطور الحضاري لدى المسلمين." فالواقع أن المستشرقين يكتفون بالمعاينة والتقصي السريري إن جاز التعبير لموضوع دراستهم، أكثر مما يساهمون في الجهد التنظيري انطلاقاً من أمثلة وحالات تاريخية مختلفة عن تلك التي تغذي بشكل عام ممارسة العلوم الاجتماعية بوصفها منتجات للمجتمعات الغربية وأدوات لها"¹.

يورد أركون مثلاً على ذلك فيقول "مثلاً مارسيل غوشيه صاحب النظرية التي تقول بأن المسيحية هي الدين الوحيد الذي يقبل بالعلمانية، بالخروج من التدين التقليدي وبالتالي يتتيح التطور ولا يقول شيئاً عن الإسلام. بل وحتى الفلاسفة الكبار كبول ريكور وإيمانويل ليفيناس اللذين طالما تحدثا عن التراث اليهودي-المسيحي وحلاه بعمق من كافة النواحي لا يقولان كلمة واحدة عن الإسلام... وأنا أسأله : لماذا كل هذا النبذ للإسلام؟ لماذا لا تطبق عليه المناهج التحديثية الرائدة نفسها التي طبقت على الدينين الآخرين؟ أليس الإسلام ديناً كبيراً وتراثاً تاريخياً طويلاً وعرضاً؟"².

¹ - محمد أركون ، الفكر الأصولي و إستحالة التأصيل نحو تاريخ آخر لل الفكر الإسلامي ، تر . هاشم صالح ، دار الساقى ، بيروت ، لبنان ، ط 4 ، 2011 ، ص 295.

² - محمد أركون تحرير الوعي الإسلامي نحو الخروج من السياقات الدوغمائية المغلقة ، تر. هاشم صالح ، دار الطليعة ، بيروت ، لبنان ، ط 1 ، 2011 ، ص 63.

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

فلقد "آن الأوان بالنسبة الفكر الإسلامي لأن يقطع إن لم يكن مع الخطاب التبجيلي الذاتي للذات، فعلى الأقل يوازن 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"¹.

إن الهدف من تطبيق الإسلاميات التطبيقية ليس زحمة 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 والأمفكر 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 يعني بدراسة التراث

¹ - محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، مصدر سابق، ص106 .

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 الانترابولوجيا 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 الأنما مع الأنما الآخر داخل الذات ؟ ومعالجة هذا المشكل المتجر الذي فتح الباب أمام إشكاليات أخرى رزعـت 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 يقتل 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 فلسي 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 "البخاري حمانة" الذي حاول دراسة وفهم سيكولوجية الشعب الجزائري وتراثه، من خلال طرح عدد من الدراسات، حيث يعتبر كتابه الموسوم بـ"**فلسفة الثورة الجزائرية**" واحداً من أهم الأعمال الفلسفية التي صدرت في الجزائر، حيث يراجع فيه المفهوم الفلسفي للثورة، ويقارن بين هذا المفهوم ومفاهيم أخرى متداخلة مما بينها مثل الإنقلاب والعصيان والتمرد... الخ.

يهدف هذا الكتاب إلى منح الثورة قدسيتها وقيمتها من خلال الخروج عن المأثور، ونقل الثورة من البحث التاريخي الذي يهتم بالأسباب والنتائج، إلى البحث النبدي الذي يبحث في الأفكار المتوارية التي قادت الشعب إلى تحقيق الاستقلال. "كيف سيطر حالي سؤاله عن هاته الفلسفة؟ وكيف أثرت ثقافته الإسلامية في بلورة فكرة نوافير 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 الإبتدائية بمسقط رأسه، ثم انتقل إلى تونس ليكمل بها تعليمه الإكمالي والثانوي، ثم سافر إلى مصر ليواصل فيها مشواره الجامعي بجامعة القاهرة. تحصل على دبلوم علم النفس عن رسالته المعروفة "الإدراك الحسي عند الغزالي"، ثم نال دكتوراه الحلقة الثانية. جامعة الجزائر (قسم الفلسفة) "التعلم عند الغزالي"، كما تحصل على دكتوراه 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، موظف 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 وطنية ².

2. علاقة الفلسفة بالثورة:

يعد تعريف الفلسفة تقريراً في كل عصر وعلى أنحاء مختلفة، فهي من حيث اللفظ والدلالة المباشرة لكلمة فلسفة مشتقة من اليونانية وأصلها (فيلا – صوفيا)، ومعناه محبة الحكمة³. فالفلسفة تتخذ موضوعات لها في المعرفة والوجود والقيم، وإذا أضيف لفظ الفلسفة إلى الموضوع دل على الدراسة النقدية لمبادئ هذا الموضوع وأصوله⁴.

فربط الفلسفة بالموضوع المراد البحث فيه والتدقيق، هو محاولة القيام بدراسة نقدية له، وكشف الأفكار والإلتباسات التصورات القابعة ورائه، والملاحظ في كتاب البوخاري أنه يعيد تعريف الفلسفة وفق رؤية ثاقبة، مفادها أن الفلسفة هي النظرة المتميزة والنقدية للعالم أي الواقع، والهادفة وبالتالي لا إلى مجرد تأمله، بل على إعادة صنعه من جديد⁵.

كما أنه يربط مفهوم الفلسفة La Philosophie بالواقع ،من خلال مفهوم الثورة La Révolution، والتي تعني في الأساس كل حركة تؤدي إلى تغيير جذري في المجتمع دون عنف أو قهر⁶.

يعرف البوخاري مفهوم الثورة بأنها فكرة هادفة وعاملة على تجاوز الواقع، فعن مثل ذلك التجاوز لا يتحقق... إلاّ بعد تمثله، تمثلاً كفيلاً بتمكينها من اختراق معطياته الظاهرة، وصولاً إلى النهاز إلى الأسس الفكرية والنفسية والمادية التي يستند إليها ويستمد رسوخه واستمراره، لتقويضها ودحرها⁷.

بما أن الثورة هي وليدة فكرة، فهي ليست فكرة عادلة وإنما هي فكرة متميزة وهادفة، وما يميزها أنها انتقلت من مستوى التنظير إلى مجال التطبيق، وهذا ما جعل البوخاري يربط ثورة نوفمبر بالفلسفة، وذلك لما أحدثه هذه الثورة من تجاوز الواقع الإستعماري وبعث الأمل في شعب كاد أن ينذر ثراته وأصالته ومقوماته وقيمه وعروبه وإسلامه. فنجاح الثورة الجزائرية هو نجاح اللوعي الشعبي الذي فهم ظروفه تماماً وتفاعل مع واقعه، وأحدث تغييراً في عالمه.

فالمنطلق الفكري للبوخاري جعله ينظر إلى هذه الثورة من زاوية مختلفة ، سعى فيها إلى ممارسة نفسية فلسفية متمحصة ، بغية الوصول إلى حقيقتها ولبّها وجوهرها، فهو يرى أن دراسة أي ثورة أو حادثة تاريخية أخرى، بعيداً عن الجذور الفكرية التي مهدت لها، وكانت وراءها هي دراسة جوفاء وغير مجدية، لسبب بسيط وهو أن كل تاريخ أياً كانت طبيعة أحداثه، بما فيها تلك التي تبدو لنا عشوائية، إنما هي وليد الفكر و قبل كل شيء⁸.

3. ارتباط الفكر الوطنية بالوازع الديني:

يرجع البوخاري نشأة الفكر الوطنية إلى العصور الأولى للجزائر ، فموقعها الجغرافي، الإفريقي، المغربي، الإسلامي جعلها عرضة للغزو الأجنبي والحروب، فكانت أرضها وشعبها متشعب بالروح الحماسية لمواجهة أعدائه والدفاع عن هويته، وكانت فكرة تغيير وضعه حاضرة دائمًا في كيانه، ومن هنا لم تكن إذن فكرة نوفمبر بداية الفكر الوطنية تماماً كالثورة التي تجسدت من خلالها بل كانت بمثابة النتيجة الطبيعية لجهود فكرية وروحية

وطنية متواالية تمتد وتضرب جذورها القريبة الى اليوم
الأول للاحتلال الفرنسي للجزائر 1830 (...) تمتد وتضرب
جذورها البعيدة في أعمق تاریخ الجزائر البعيدة⁹.

كما أن دخول الإسلام إلى الجزائر يلعب دوراً مهماً في نشأة وظهور الفكرة الوطنية، لأن الجزائري بعد أن كان يدافع عن أرضه فقط، أصبح يدافع عن دينه مقابل حركة التنصير الاستعماري، فمعظم الحملات الاستعمارية 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 المساومات على هويته و ثراثه.

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، لأن القرآن جاء في شكله وفي مضمونه ثورة على الماضي وعلى الحاضر ودعوة صريحة وملحة للتغيير نحو الأفضل¹⁰.

فالثورات الجزائرية كانت مشبعة بالروح الدينية، ونابعة من أفكار مؤسسة ماضياً وحاضراً 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 الدياي، واتخذت فرنسا

حادثة المروحة سبباً لغزو الجزائر، وب مجرد 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 بوبيعة - لالة فاطيمة نسومر - المقراني - بو عمامة. وغيرهم. ولكن سرعان مانجح الإستعمار في إخمادها وتطويقها¹¹.

وبالرغم من ذلك إلا أن هاته الثورات نجحت في عرقلة تقدم الإحتلال وكسر أراضي البلاد، فبعدما أخذت فرنسا نار الثورات انتهت سياسات عديدة، من بينها تشجيع الهجرة والإستطوان، وتوفير كل شروط الراحة الملائمة للموسيطين القادمين من مختلف أرجاء أروبا، في مقابل سياسة التهجير 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 وأصلاحية، تعكس اهتمامات الجزائريين وترفض السياسة الإستعمارية، وقد اعتمدت النضال السياسي، وهناك نخبة شجعت العمل الحزبي ذات الطابع السياسي والإعلامي والنقابي، مثل الأمير خالد وجمعية 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 الإسلام¹². إلى جانب دعوة المساواة الشيوعيون والوطنيون المتعصبين.

يطرح البوخاري في كتابه أيضا الأزمة التي حلّت على الحركة الوطنية، مما أدى إلى انقسامها وبروز قوة شبابية تؤمن بضرورة الكفاح المسلح، ف تكونت "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 تماماً 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 تاريخياً بالجزائر وبثورتها، فنجاحها هو نجاح الفكرة الوطنية من أجل تغيير واقعها، واستعادة سيادتها الوطنية وبناء دولة قوية مستقلة.

في هذا الصدد يقول البوخاري: "أكّدت فلسفة نوفمبر أن تلك الثورة التي جاءت مجسدة لها، والتي فاجأت الكثرين، لم تكن حدثاً مجانياً.. أو عفوياً 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-الالتزام اللامشروط بكل قضايا الحرية في العالم¹⁴.

كل هاته الأسباب عبرت عن الواقع المزري للشعب الجزائري وألامه، فتتخض عنها ثورة مجيدة قادته نحو

الاستقلال، وإرتفت به فوق التشاورية ووحدت قياداته من أجل هدف واحد، وحققت الإنداجم الحاصل بين الشعب والثورة، لتكتب مزاعم فرنسا باستحالة خروجها وقدرتها على السيطرة.

هكذا نستنتج أن البوخاري كأحد أقطاب الفكر الجزائري المعاصر، استطاع ترسیخ ثورة نوفمبر في العقول الآنية والمستقبلية 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 الفلسفى - ج 01 - دار الكتاب اللبناني - بيروت،لبنان - د.ط - 1982 - ص 160
4. نفس المرجع - ص 162
5. البوخاري حمانة - فلسفة الثورة الجزائرية - منشورات مخبر الأبعاد القيمية بالجزائر - دار الغرب للنشر والتوزيع- وهران-الجزائر - ط 1 - 31-2005
6. جميل صليبا - ص 382
7. البوخاري حمانة - ص 13،14
8. نفس المرجع - ص 53
9. نفس المرجع - ص 54
10. بوعرفة عبد القادر- جدلية الثورة والتغيير في القرآن في فلسفة البوخاري حمانة منتديات تخطاب ta5atub.com فبراير 2013
11. البوخاري حمانة - انظر ص 58...ص 61
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 غلزان

إن المثقفين العرب يتلقون دوماً مع كل المفاهيم التي ينحتها الفكر الغربي، وكان 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، ولبيرالية وغيرها وهذا وفق تعاملهم مع مفاهيم غربية مثل مفاهيم "النهاية" و"التقدم" و"التحول". 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 تيزيني أو نصر حامد أبو زيد 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 عالج

**) - أحد المؤسسين للخطاب التنويري والعقلاني في الجزائر وأحد مؤسسي جامعة الجزائر المستقلة وهو أيضاً أحد الإعلاميين الكبار الذين كونتهم الثورة الجزائرية بقلاها الوطني والإلقيمي والدولي. ولد عبد الله شريط ببلدية مسكانة بأم البوادي 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 "تهذيب البنين" على يد الشيخ العربي التبسي لمدة سنتين (1932 - 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 وانهى دراسته بجامعة الزيتونة ونال 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 1955 م بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني التي تشكلت بعد اندلاع الثورة أسندت له مهمة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية. وقد كلف بعد إصدار جريدة "المقاومة" وجريدة "المجاهد" لسان حال جبهة التحرير الوطني بتحرير بترجمة المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية وظل يمارس هذه الوظيفة حتى فجر الاستقلال سنة 1962 م.

التحق بعد الاستقلال بجامعة الجزائر أستاذًا بقسم الفلسفة وظل بها إلى آخر يوم في حياته. لقد وافته المنية يوم 09 - 07 - 2010. للمفكر عبد الله شريط مؤلفات في حقول معرفية مختلفة في الفلسفة والأدب وعلم الاجتماع والسياسة والصحافة وغيرها، بلغ عددها ستة عشر (16) منها: - الجزائر في مرأة التاريخ 1965 - الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون 1975 - حوار إيديولوجي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية 1982 - مع الفكر السياسي الحديث والمحظوظ الأيديولوجي في الجزائر 1986 - معركة المفاهيم 1981 - المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي 1976 - من واقع الثقافة الجزائرية 1981 - = نظرية حول سياسة التعليم والتعریب 1984 - حوار إيديولوجي مع عبد الله العروي وصدرت له موسوعة ضخمة حول الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية.

قضايا مجتمعه برأية حديثة، تتجسم 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 الاستقلال بصفة خاصة والمجتمع العربي بصفة عامة برؤية حديثة؟ وهل هو من أنصار الأصالة أم المعاصرة أم يمسك العصا من وسطها؟.

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

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

أ - تشعب المجالات التي يتربّد عليها هذا المصطلح، كونه مرتبطاً بالفکر، والسياسة، والاقتصاد، والاجتماع، والثقافة، ومختلف مناحي الحياة.

ب - اختلاف الرؤى والآراء بين المفكرين والباحثين حول الأصول التاريخية لهذا المصطلح، والظروف التي أحاطت بنشأته وتطوره⁽¹⁾.

وذلك يرجع المفكر المغربي طه عبد الرحمن التباني والاختلاف الحاصل في التعاريف المقدمة للحداثة إلى خاصيتين هما التحقيق ولتوسيم، بمعنى أن هناك تعاريف

(1) - بو زبرة عبد السلام، طه عبد الرحمن ونقد الحداثة الغربية، جداول النشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط1، 2011، ص 26 - 27.

تعتمد على التحقيق الزمني لها و هو لاء الذين يعتمدون على "التحقيق" فهم يختلفون فيما بينهم، فمن قائل أنها تمتد على مدى خمسة قرون كاملة^(*)، إلى قائل أن لا حادثة إلا بعد الثورة الفرنسية. أما التعريف القائم على "التوسيم"" أي بصفات طبعة بقوه 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 القدسية عن العالم بتعقله التعقيلي كله الذي لا يترك حظاً للسحر أو الأسطورة أو الدينونة.

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

(*) - هناك بعض الباحثين يرجعون بداية تشكيل الحادثة إلى القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ويسمون هذه الفترة بالحادثة المبكرة التي تمثل إرهاصات للحادثة المتأخرة.

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

المجالات خاصة في القيم والتقاليد وحتى في طرائق التفكير، فهي حرب على كل الموروثات والمسلمات 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 دوميناك الحداثة بقوله: "الحداثة تعني إتاحة التطور والتفتح لكل الإمكانيات 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 دوميناك كأنها بوابة ينفتح من خلالها الإنسان على الكثير من المفاهيم المجاورة مثل التقدم، والتطور، والتحرر، وغيرها والتي "تمثل شرطاً لهذا الوعي الذاتي، الذي يصبو إلى سيادة الإنسان على الطبيعة والمجتمع، وفي رغبته المستمرة في التغيير، وفي استشراف آفاق مستقبله الوعادة"⁽²⁾. إن الدارس لمفهوم الحداثة يجد أن هناك قدر من التعارض والتقاطع في نفس الوقت بين مفهومي "الحداثة" و"التحديث". فالتعارض يمكن في أن فالمفهوم الأول، مفهوم الحداثة، يتخذ بنية فكرية جامعة للقسمات المشتركة بين المستويات - (تقنية، اقتصادية، سياسية، اجتماعية، إدارية، ثقافية، فلسفية

(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.

وغيرها) - من خلال "منظور أقرب ما يكون إلى المنظور البنوي، بينما يكتسي مفهوم "التحديث" مدلولاً جديلاً منذ البداية من حيث أنه لا يشير إلى القسمات بقدر ما يشير إلى الدينامية التي تقتسم هذه المستويات، وإلى طابعها التحولي"⁽¹⁾. أما التقاطع فيكون في اللبس الحاصل حول العلاقة بينهما، وهذا راجع إلى تداخلهما، حيث استعمل المصطلحان في الكثير من الدراسات المهمة 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 ظل العصر الحديث وعملت على تجسيدها كواقع ملموس وهي ما تسمى بـ **>factors of the Renaissance** وهي:

- المخترعات الحديثة وأهمها ظهور آلة الطباعة على يد غوتبيرغ بين 1450 و1452، ودورها في نشر العلم

⁽¹⁾ - محمد سبيلا، الحداثة وما بعد الحداثة، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط2، 2007، ص 7.

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 والحديثة، لما ترتب 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 الأوروبيّة.

- ظهور حركات أدبية نشيطة في إيطاليا وعلى رأسها الحركة الإنسانية، وهي حركة تضع الإنسان فوق كل القيم. لقد كانت تمهدًا فكريًاً لمعظم الثورات التي قامت في أوروبا وكانت موجهة للفلسفة الدينية والأخلاقية والإقطاعية، ومن هنا كان مطلبها الحرية وترأس هذه الحركة كل من بطروكوس وبوكاسيو بإيطاليا ومونتاني بفرنسا ويراسموس 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 الأ بصار لبساط النفوذ فيما بعد من أجل السعي إلى تحقيق شهيات العقل دونما المبالاة بالقيود.

فالحداثة بذلك حركة " فكرية ولدت ونمت داخل التراث الأوروبي، وارتبط ظهورها بوضع تاريخي معين يمثل الأصل الذي لا يُغني لأي باحث من الرجوع إليه لتقصي

حقيقة السياق الذي بُرِزَ من خلاله هذا المصطلح، وأيُّ
محاولةٍ لنقل هذا المصطلح إلى خارج أرض المولد
والنشأة مخاطرة قد تُجُرُّ ب أصحابها 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:

- إذاً كنا قد ذكرنا أن الحركة الأدبية النشطة التي ظهرت
في إيطاليا هي التي ولدت لنا الحداثة فإن الحداثة لا
تفتقر على الجانب الأدبي فحسب، بل إن خطاب الحداثة
يعُمُّ ويشمل جوانب حياة الإنسان كافة، اجتماعية كانت، أو
فكرية، أو صناعية أو غيرها، وحول هذه الفكرة نجد
محمد سبيلا يقول: "إن كل التحولات الجذرية الكمّية
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 - رأس حربتها،
فالحداثة الفكرية هي بمثابة الروح في كل هذه
الحداثات"⁽²⁾.

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

(1) - بو زيرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 34.

(2) - محمد سبيلا، مرجع سابق، ص 19.

- الحداثة خطاب فلسي ينكشف من خلال انشغال الفلاسفة "بقضايا المعرفة، والحرية، والسلطة، و الحوار، والرغبة، والإرادة، يجعل منهم حادثين بالضرورة، لأن هذه الحداثة تدخل في صلب الحداثة الفكرية"⁽¹⁾.

- الحداثة ثورة على كل قديم مقدس أو غير مقدس، ديني أو دنيوي "فالحداثة في جوهرها عملية انتقالية تشمل على التحول من نمط معرفي إلى نمط معرفي آخر يختلف عنه جذرياً، وهي انقطاع عن الطرق التقليدية لفهم الواقع، وإحلال أنماط معرفية وفكرية جديدة"⁽²⁾.

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

أ - العقلانية: (Rationalité) إن الفكر الفلسفى المناخ الكلاسيكي الغربى قد أسس حداثته بمحاولة إعادة الاعتبار إلى العقل، واعتباره مفتاح الحقيقة. لقد أصبح العقل مفتاح كل نشاط علمي ومرجعاً لكل معرفة. فالعقلانية هي "قبل كل شيء حقل تتنظم فيه معارفنا وتتحدد تدخلات الإنسان لفهم الطبيعة والحياة فهماً يقترب من حقيقة واقعها"⁽³⁾. وقد ترتبت عن القول بالحداثة الغربية، عقلنة جميع مناحي الحياة عقلاً القول العلمي، القول الفلسفى، القول التاريخي، القول الدينى).

⁽¹⁾ - بو زيرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 38.

⁽²⁾ - هشام شرابي، النظام الأبوى وإشكالية تخلف المجتمع العربي، تر: ماهر شريح، دار نلسن، السويد، ط 4، 2000، ص 39.

⁽³⁾ - فتحى التريكي ورشيدة التريكي، فلسفة الحداثة، مركز الإنماء القومى، بيروت، لبنان، 1992، ص 28.

ب - الذاتية: (La Subjectivité) إن الحداثة في معناه القريب والمباشر هي إباء الأولوية للذات " كونها استعادت ثقة الإنسان في فكره وحّقه وملكه ومسؤوليته، إذ وجد الإنسان المتعة لا في ما قرّره التقليد، أو فتنى به القسّ، أو أمر به القوم، وإنما في أعماله بما هو فرد ذو طبيعة حُرة عاقة".⁽¹⁾

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، فهي الشرط الضروري للحصول على مشروعية الفعل الأخلاقي، الاجتماعي، السياسي، والاقتصادي... إلخ".⁽²⁾

الحداثة في فكر عبد الله شريط

هذا باختصار شديد جداً مفهوم الحداثة وظروف نشأتها في الغرب، وكذلك الأسس التي قامت عليها، والآن ننطرق إلى تجليات الحداثة في فكر المفكر الجزائري المعاصر عبد الله شريط (1921- 2010) من خلال مؤلفاته العديدة التي دافع فيها الرؤية الحضارية الحداثية التي تسبّب بها من خلال قراءاته الغزيرة والعميقة للفكر الغربي والإسلامي على حد سواء، باعتباره أحد المؤسسين للخطاب التنويري والعقلاني في الجزائر وأنه من

(1) - بو زبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 47

(2) - بو زبرة عبد السلام، مرجع سابق، ص 50.

المؤسسين للجامعة الجزائرية المعاصرة، وعمل لسنوات كأستاذ جامعي بقسم الفلسفة، أي أنه كان دائماً على اتصال بالفker الغربي دراسة وتأطيراً. فمن الطبيعي إذن أن نجد في كتاباته ومقالاته الصحفية يدافع صراحة أو ضمنياً عن أسس الحداثة الغربية، أي يدعو إلى الاحتكام إلى العقل، وإلى التقييد بالروح العلمية، خاصة الموضوعية، في تحليل القضايا الفكرية بدون تعصب أو تحيز، كما دعا إلى التفتح على فكر الآخر ونبذ الجمود والتقوّق على الذات أو على التراث. والجدير باللاحظة أن منهج المفكر عبد الله شريط في تحليل ودراسة المسائل الفكرية هو منهج الاعتدال والوسطية، فهذا المنهج قد وسم كتابات عبد الله شريط بمسميه، وحول هذا المنهج في البحث والدراسة نجد الأستاذ موسى معيرش يلاحظ أن كتابات هذا المفكر يغلب عليها المنهج الجدلـي الذي يعرض دائماً للفكرة ونقضها محاولاً الوصول إلى توفيق، وإن كان الأستاذ معيرش قد لاحظ كذلك أن المفكر عبد الله شريط يحاول دوماً الاسترشاد بابن خلدون أستاذـه والذي كتب عنه في مجالات متعددة وتتأثر به سواء أكان ذلك في ما يتعلق بفker الأخـلـي بـحـكمـ أنـ أـطـرـوـحةـ عبدـ اللهـ شـرـيطـ لنـيـلـ شـهـادـةـ دـكـتـورـاهـ دـوـلـةـ فـيـ الـفـلـسـفـةـ كـانـتـ حـولـ "ـالـفـكـرـ"ـ الأخـلـيـ عـنـ ابنـ خـلـدونـ"ـ، أوـ فـيـ ماـ يـتـعـلـقـ بـفـكـرـهـ السـيـاسـيـ الـذـيـ كـانـ مـوـضـوـعـاـ لـأـحـدـ كـتـبـهـ.ـ حـتـىـ فـيـ تـوـجـهـهـ السـيـاسـيـ لـمـ يـكـنـ وـاـضـحـ الـمـعـالـمـ حـيـثـ يـقـولـ عـنـهـ المـفـكـرـ وـالـمـؤـرـخـ أـبـوـ القـاسـمـ سـعـدـ اللـهـ رـحـمـهـ اللـهـ،ـ وـذـلـكـ فـيـ مـعـرـضـ شـهـادـةـ حـولـ عبدـ اللهـ شـرـيطـ،ـ أـنـهـ لـمـ يـكـنـ قـومـيـاـ وـلـاـ بـعـثـيـاـ وـلـكـنـهـ كـانـ وـطـنـيـاـ مـلـزـمـاـ بـوـحدـةـ الـوـطـنـ وـثـوابـتـهـ،ـ فـماـ هـيـ

القضايا الفكرية التي عالجها المفكر عبد الله شريط، وكيف تقيد في هذه المعالجة بأسس الحداثة بالمنظور الغربي؟.

لقد خلف لنا الاستعمار الفرنسي عند رحيله عن الجزائر، عام 1962 مشاكل لا حصر لها في جميع الميادين فكرية، وسياسية، واقتصادية، واجتماعية، ولكن الله تعالى قيس لهذه الأمة مثقفين ساعدوها على تخطي هذه المرحلة المصيرية والحادية من تاريخها المعاصر، وذلك بما امتازوا به من رجاحة عقل وبعد نظر وبما استعنوا به من أدوات المنهج العلمي في الأخذ بيد الأمة إلى بر الأمان، ومن بين هؤلاء نجد المفكر عبد الله شريط.

الحداثة وقضية التعرّيب (*)

(*) إن التعرّيب في اللغة العربية مشتق من "عرب يعرب تعرّيباً" وقد درج العرب منذ خروجهم من الجزيرة العربية في القرن الأول للهجرة على نعت الشعوب التي دخلت للإسلام بـ "الشعوب المعرّبة أو تحديداً بـ "المستعرّبة"، وهذا في مقابل الشعوب العاربة أي ذات الأصل العربي القحّ". وهناك من يقابل بين التعرّيب والتعميم، فالتعرّيب يقصد به النقل إلى اللغة العربية من اللغات الأجنبية، بينما يقصد بالتعميم النقل من اللغة العربية إلى اللغات الأجنبية. والتعرّيب نوعان: "التعرّيب اللساني و يقصد به استعمال العربية أفالاً أعمى على طريقتهم في اللفظ والنطق فيحافظون على أوزان العربية والإيقاع العربي بما يطبعها بالطبع العربي، وهناك التعرّيب 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. وقد 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. ونظراً لأهمية التعرّيب أقيمت عدة مؤتمرات لمعالجة قضية التعرّيب: في الرباط في 1961، وفي الجزائر في 1973 و في طرابلس في 1975. وللتعرّيب أبعاد عديدة أهمها: 1- اثراء اللغة العربية بافتتاحها على كل المتغيرات الاجتماعية و العلمية. 2- التعرّيب مطلب أساسى لاستيعاب المعرفة المتتسارعة المتتجدة. 3- إن التعرّيب فيه قطع الطريق على

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 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 يدلوا بذلوه 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 "نظيرية حول سياسة التعليم والتعريب" الذي صدر سنة 1984م يؤكد فيه المفكر عبد الله شريط على أن التعريب في بلادنا ظل سنوات طيلة، و يقصد هنا سنوات الستينيات، موضوع نقاش بين طرفين لا يفهم أحدهما الآخر، فكان شبيها، كما قال بنقاش الصم لا يسمع بعضهم بعضاً وهذا دلاله 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 يُقعن فيها المعربون معربين أمثالهم، والمفرنسين مفرنسين مثلهم، بحجج عاطفية في الغالب لدى

الغزو الأجنبي للغتنا وعقلنا وحياتنا 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 تلبيه مطالب العصر و ذلك بتعريب نظم الكمبيوتر والمعلومات واستخدام اللغة العربية في البرمجيات المتقدمة.

الطرفين مدفوع فيها الجميع عن وعي وعن غير وعي بما ينوه به مصلحة عامة⁽¹⁾. لكن هذا النقاش الأكمل والمبهم، كما يصفه، أدى إلى ضياع المصلحة الوطنية بسبب استغلال أطراف أجنبية هذه الهوة بين الطرفين وزادتها عمقاً واتساعاً، وفي هذا المقام يقدم 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 أخيه في قضية عائلية ورثتها جميعاً عن ظروف تاريخية فرضت علينا فرضاً ولم يكن لنا فيها حيلة"⁽²⁾ وذلك من أجل تغليب المصلحة الوطنية. وهذا الموقف في رأيي يعكس مدى تقديره بالمنهج العلمي القائم على الموضوعية وتجنب التسرّع في إصدار الأحكام والتعصب للمواقف في قضايا مصريرية.

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 الداء، أكثر مما يحاول تقديم

(1) - عبد الله شريط نظرية حول سياسة التعليم و التعرّيب، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1984 ، ص 6.

(2) - المصدر السابق، ص 7 .

الدواء والحلول "لأن خطر أمراضنا في مرحلتنا الراهنة هو أننا نعيشها ولا نشعر بها"⁽¹⁾.

وإذا تساءلنا مع المفكر عبد الله شريط لماذا الثقافة؟ فإنه هو الذي يتولى الإجابة عن هذا التساؤل في مقال في آخر هذا الكتاب يحمل عنوان "لماذا العربية" فيرى أن الدولة الجزائرية الفتية بعد أن فرغت من الثورة الصناعية والتي تلتها الثورة الزراعية يأتي دور الآن على الثورة الثقافية "أي ثورة التعريب، لأن الثقافة كما قال وزير الإعلام أحمد طالب الإبراهيمي، هي التعريب، والتعريب هو الثورة الثقافية، وأنه بعد 5 - 7 - 1975م ينتهي العمل بالقانون الفرنسي ويحل محله قانون جزائري مائة في المائة"⁽²⁾. إن الثورة الثقافية غرضها التصدي للغزو الثقافي الذي اشتدّ بعد الاستقلال وقويت شوكته، "ذلك أن الاستعمار بعد أن خرج بجنوده أراد أن يبقى فكره وتبقي ثقافته وآرائه. 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 مدروساً سند له جهات رسمية تخطط و تعمل له بذكاء لبقاء الفكر والثقافة الأجنبيتين بدعوى التفتح والمعاصرة، وما إلى ذلك من الصيغ التي تحمل في ظاهرها الرحمة وفي باطنها العذاب"⁽³⁾، كما يكشف

(¹) - عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 6.

(²) - عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، مصدر سابق، ص 183.

(³) - عبد الله ركبي، عروبة الفكر والثقافة أولاً، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1986، ص 6.

الأستاذ مولود قاسم نايت بلقسم في إحدى مقالاته " بأن هدف الاستعمار لم يكن يهدف إلى خنق العربية ومحو الشخصية الجزائرية 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 يفتح سلسلة مقالات هذا الكتاب وبحوثه، نقصد به كتاب " من واقع الثقافة الجزائرية"، بمقال عنوانه " المعركة بين الإعراب والتعريب"، مما يشد انتباها إلى هذا العنوان هو مصطلح "المعركة" ففي نظره أن قضية التعريب هي معركة مقدسة، فإذا كانت المعارك العسكرية تحتاج إلى سلاح وتطهير وتكتاف وتأزر 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.

(1) - مولود قاسم نايت بلقسم، مجلة الأصالة وتصدرها التعليم الأصلي وشؤون الدينية، العدد 17 ، جانفي 1974 .

إن عملية التعريب في نظره عملية معقدة وليس سهلة كما يعتقد البعض، وعليه إذا أريد أن يكتب لها النجاح عليها أن تمر بمرحلتين وكل مرحلة تتطلب جهد مضني من النقاش والحوار بين المثقفين بالعربية وحتى المתחمسين 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 يتسائل 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 يcas بمدى تهيئه الجو النفسي والوطني لهذه القضية وإخراج المترددin والخائفين من تردد them وخوفهم وزرع الحماس في نفوس من لم يكونوا يحملون شيئاً من هذا الحماس حول هذه القضية، أي تهيج العواطف التعريبية في الشعب وذلك بالمقالات الصحفية وبالمحاضرات وبالآدبيات والنقاشات، فإن النجاح سيكون بعد ذلك ممكنا في مرحلة التطبيق، أما "إذا كنا نتحدث عن التعريب من حيث المبدأ، ونحن نشعر شعوراً غامضاً أو واضحاً بأن مجرد هذا الحديث عن المبدأ سيجعل التعريب، عندما يدخل مرحلة التطبيق سيطبق من تلقاء نفسه، أو سيطبقه أنس آخر 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 نعول كثيراً من أجل 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، فالফكر عبد الله شريط يعول على همة معلمي العربية، وهذه الهمة لها فاعلية في إنجاح عملية التعريب، وهذا 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 وأيضاً برفع هذا المستوى الثقافي في ميادين علم النفس والتربيـة الحديثة وفي التاريخ العام وتاريخ الأدب وتربيـة الذوق

(1) - عبد الله شريط، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر السابق، ص 8.

الجمالي⁽¹⁾. والأستاذ عبد الله شريط لا يكتفي بهذا فحسب، بل يدعوهـم 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 بنـاهـ الجيل السابق، بل تتجاوزـهـ إلى ما هو أعلى وأبعد وأعمق، وقسم يعيش على فـتـاتـ مـئـاتـ الأجيـالـ التي عـاشـتـ منـذـآلافـ السنـينـ لمـ تـهـدمـ منهـ شيئاًـ ولم تجـدـ منهـ جـارـاًـ ولمـ تـرـدـ فيـ بـنـايـتـهـ غـرـفـةـ أوـ طـابـقاـ أوـ تـفـتحـ فيهـ حـتـىـ نـافـذـةـ"⁽²⁾. فالـأـسـتـاذـ عبدـ اللهـ شـريـطـ يـوجـهـ أـصـابـعـ الـاـتـهـامـ لـلـمـشـتـغـلـيـنـ بـالـلـغـةـ الـعـرـبـيـةـ وـ يـدـرـجـهـ ضـمـنـ الـجـزـءـ الثـانـيـ الـذـيـ ذـكـرـنـاهـ آـنـفـاـ،ـ أيـ الـجـزـءـ الـذـيـ يـرـفـضـ التـجـدـيدـ وـيـصـدـ جـمـيعـ الـأـبـوـابـ أـمـامـ التـغـيـيرـ وـلـاـ يـحـاـولـ موـاكـبـةـ الـحـضـارـةـ فـيـ زـخـمـهاـ وـعـنـفـانـهاـ،ـ بـدـلـيلـ "ـأـنـهـ لـمـ يـحـاـولـواـ حـتـىـ تـطـوـيرـ شـكـلـ هـذـهـ الـحـرـوفـ الـمـطـبـعـيـةـ عـمـاـ كـانـتـ عـلـيـهـ مـنـذـ عـشـرـاتـ الـأـجـيـالـ وـآـلـافـ السـنـينـ،ـ فـضـلـاـ عـنـ مـحاـولةـ تـطـوـيرـ قـوـاعـدـ الـلـغـةـ عـمـاـ كـانـتـ عـلـيـهـ أوـ إـدـخـالـ فـلـسـفـةـ اـشـتـقـاقـيـةـ جـديـدةـ إـلـىـ هـيـكـلـهاـ حـتـىـ تـصـبـحـ أـكـثـرـ ثـرـاءـ وـطـوـاعـيـةـ"⁽³⁾

هذه النصوص التي أورـدـناـهاـ آـنـفـاـ تـدـلـ عـلـىـ أـنـ المـفـكـرـ عبدـ اللهـ شـريـطـ كانـ حـدـاثـيـاـ بـكـلـ مـاـ تـحـمـلـهـ هـذـهـ الـكـلـمـةـ مـنـ معـنىـ،ـ

(1) - المصـدرـ السـابـقـ،ـ صـ10ـ.

(2) - المصـدرـ نـفـسـهـ،ـ صـ11ـ.

(3) - نفسـهـ،ـ صـ11ـ.

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 تعلم 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 يعيّب على المفرنسين والفرانكوفونيين تجاهلهم للغة الوطنية والحطّ من قيمتها بدعاوي مختلفة، فإنه في المقابل يوجه سهام النقد اللاذع إلى فريق آخر ينعته بدعاة الجهل والظلم وأعداء الحداثة، وهو فريق المعربين الذين يقتصرُون فقط على اللغة العربية ويهدفون من وراء التعرّيب، الذي يعتبرونه مقدساً، 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، بهذه الدعوات والنصائح التي وجهها للمعلمين تتم 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، أيضاً المفكر عبد الله شريط كان حديثاً ليس لأنه دعا إلى التجديد، بل لأنه أيضاً 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 بها 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 حادة وتجدد.

يفند الأستاذ عبد الله شريط الفكرة التي روجها، ليس فقط رافضي التعرّيب في الجزائر المستقلة حديثاً، بل هي فكرة قديمة قدم الدراسات الاستشرافية، وأبرز مثال على ذلك المستشرق الفرنسي رينان، ومفاد هذه الفكرة هي أن اللغة العربية عاجزة عن مسيرة التطور العلمي والفنى 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 حرجاً عندما يعلن بكل صراحة ووضوح " إننا نحن الذين قعدنا بهذه اللغة العجيبة عن التطور والرقي نظراً لاستعدادها للتتطور، 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 التزمرت لكان لها شأن آخر، بل وكانت لهم أسرع قطار ينفّلهم 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 وننكر 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 بالدافع العاطفي عنها فهي "مثـل كل أجزاء حياتنا الأخرى في حاجة إلى إعادة نظر في أساليبها وتراثـيها وخاصة طرق تدريسها بطريقة ثورية حقيقة تقفز بها إلى ما نطمح إليه من مكانة بين الأمم، وما نريد أن يكون لها من مكانة بين لغات العالم الراقيـة. إنـنا ما نزال إلى اليوم على تقليـد أجدادـنا في النظر إلى اللغة العربية إـزاء اللغـات القديـمة التي عـايشـتها في عـصر نـهـضـتها فـكـانت لـغـتنا تـفـوقـها، كالـلـغـةـ الفـارـسـيـةـ وـالـرـوـمـانـيـةـ الـقـدـيمـةـ وـالـهـنـدـيـةـ وـحتـىـ الـيـونـانـيـةـ"⁽²⁾ ، ما نـسـخـلـصـهـ منـ هـذـهـ الفـكـرـةـ هوـ أنـ الأـسـتـاذـ عبدـ اللهـ شـرـيطـ يـرىـ أنـ مشـكـلةـ التـعـرـيبـ الـأـولـىـ هيـ قـصـورـ هـمـةـ أـصـحـابـهاـ عنـ تـطـورـيهـاـ وـتـجـديـدهـاـ وـبـثـ دـمـاءـ جـديـدةـ فـيـ عـروـقـهاـ حتـىـ يـكـونـ بـمـقدـورـهاـ مـواـكـبـةـ التـطـورـاتـ

⁽¹⁾ - المصدر السابق، ص 36.

⁽²⁾ - المصدر نفسه، ص 36.

الحضارية المذهلة الحاصلة في العالم. فالмысл عبد الله شريط، في هذا النص يتساءل ضمنياً عن سر تطور لغات مثل الفارسية والرومانية والهندية وحتى اليونانية التي كانت متخلفة في زمن ذروة ازدهار اللغة العربية، وهذا السر يمكن 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 ظور حروفها وتعدد قواعدها وتدخل 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 أ neckline، فلهذا السبب تختلف ولذلك السبب تطورت اللغات الأخرى.

لكن السؤال المهم هو: كيف يكون هذا التجديد في كيان اللغة العربية؟ إن الجواب الذي يقدمه المفكر عبد الله شريط يمكن 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 أحاط درجات الثورة على نفسه، وهي أن يبدأ بالخلص من الحشو الذي يثقل عنق اللغة العربية بقواعد تجريدية منطقية في الإعراب أصبحت تشكل اليوم أضخم عقبة في تعليم لغتنا لأبنائنا و تستنفذ منهم أثمن الأوقات وأعزها في عصر هم أحوج ما يكونون فيه إلى صرف مواهبيهم وأوقاتهم في تعلم

كنوز المعرفة التي تتهبها الشعوب الحية نهباً، والتي بلغت الاتساع والتشعب والغزاراة 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 يستمر في التعلم لا يعتبر وقتاً جامداً فحسب، بل وقتاً يرجعك للوراء أكثر فتزداد توغلاتي في التأخر حين تحسب أنك واقف فقط⁽¹⁾. إذن الطابع التجرييدي المحسن لقواعد اللغة العربية وعدم مسايرتها لروح الحداثة يشكل في نظره عقبة كأدء أمام تطورها ورقيها. ولكي يكون عملياً في طرح أفكاره، يدعونا إلى الاطلاع بأنفسنا على ما يدرسه التلميذ من قواعد وستتحقق عندئذ من صدق أفكاره، وستتأكد معه أن هذه القواعد التجريدية التي يعاني التلميذ كثيراً في تعلمها واستيعابها، والتي برأيه تأخذ منه وقتاً 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 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 أو تعلن عن وجودها فلماذا نبحث عنها ونعاملها كما لو كانت موجودة وحية. ولماذا نهتم بهذه الأشباح؟ وما هي الفائدة العملية التي تعود علينا

(1) - المصدر السابق، ص 12.

من معرفة هذه المستترات؟ وما الذي يفيبني أن أعرف بأن القاضي إذا جاء فهو مرفوع ولكن الرفع فيه مصرم 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 للتعریب هي مراجعة الموقف من قواعد اللغة العربية التي نعلم 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 لشیوخ جامع الزيتونة: "لقد أتعبتم القواعد حتى صرتم كالقواعد (يقصد القواعد من النساء)، الشيء الوحيد الذي يجعل الأستاذ عبد الله شريط يتقاول بالنجاح في الثورة على قداسته هذه القواعد هو شعلة الروح الثورية التي مازالت متاججة في نفوس الشعب الجزائري، والذي استطاع دائماً وعلى مدار تاريخه الطويل أن ينتصر في كل معاركه رغم قلة الوسائل المتاحة، كان يعوض قلة السلاح بما لديه من مثابرة وعناد وثقة بنفسه تمكّنه من تجاوز الصعاب والانتصار عليها، وهو الآن أمام معركة من أشد

(1) - المصدر السابق، ص 13

المعارك، "لأنها ليست معركة تهديمية سهلة، بل هي إنسانية أكثر، هي معركة لا يهدم فيها عدواً، بل يهدم فيها جزءاً من نفسه، ولا يثور فيها على المستعمر بل يثور على أجداده في سبيل أبناءه، ويهدم فيها أ منه المظلوم 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 نتبط 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"^(١). إن هذا النص طفح 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 التهئؤ للغد مقابل الأمس، وإلى الاهتمام بحاضر الأبناء في مقابل تاريخ الأجداد، ونجده يدعو دعوة صريحة إلى التجديد للتخلص من عصور الانحطاط، كما يحث على استبدال المنهج العلمي العملي التطبيقي والتخلّي نهائياً وبشكل عاجل عن المنهج التجريدي في تعليم قواعد اللغة العربية الذي لم يعد صالحاً لهذا الزمان.

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

(١) - المصدر السابق، ص 15

- 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 وشبابنا أي شعبنا المقبل.

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

إن المفكر عبد الله شريط بقي وفياً لروح الحادثة التي يؤمن بها عندما قدم الحلول للنهوض باللغة العربية وجعلها لغة منافسة للغات الحياة الأخرى، وهذه الروح تمثلت في الثورة على المناهج القديمة وتجديدها والاعتماد على المنهج العلمي المعاصر والمتمثل في التطبيق وعدم التمسك بالمنهج التجريدي.

الحادية في المنهج:

لقد اعتمد المفكر عبد الله شريط على منهج حادثي في تحليل القضايا التي عرض لها. ومن خصائص هذا المنهج الاعتماد على العقل الهدىي المحلول ونبذ العاطفة الطفولية كما يسميها، والأحكام المرتجلة. وهو في ذلك متاثر في تراثنا العربي الإسلامي بشخصيتين فكريتين هما الجاحظ وأبن خلدون، فال الأول 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 الذين 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 إيجابية ولا يدفعان عجلة تقدمنا إلى الأمام. المنهج الأول هو منهج الفخر والمدح الذي توارثاه 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 المحتل. بعد أن رفض الأستاذ عبد الله شريط هذين المنهجين، يدعو إلى ضرورة تبني المنهج الذي أرسى دعائمه كل من الفيلسوف الألماني هيجل ولو فيلسوف العربي ابن خلدون. فكلاهما يؤسسان الوجود الحقيقي على أساس عقلية، ف فهيجل يعتبر أن كل وجود عملي لم يسبق 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

(1) - عبد الله شريط، معركة المفاهيم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1981، ص 143.

تجسيد الوجود العقلي قبل الوجود العملي، بحيث يكون الوجود الاجتماعي عند ابن خلدون "الذى لم يركب مطية الفكر إلى الوجود الاجتماعي فلا أمل له في الوجود الحقيقي"⁽¹⁾، 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 محرومًا قبله من هذا الوجود الذهني الذي هو الوجود الحقيقي. وإذا كان الفكر الخلدوني يوصف بالواقعية " فهي هذه الواقعية الفكرية التي افتقدتها المجتمع العربي قبل ابن خلدون، أي افتقدوا وجوداً مدروساً ومحللاً، ينتقل به أو يرتفع من الوجود العملي إلى الوجود العلمي المعقلان"⁽²⁾. إن الغاية من الاستعانة بالمنهج الهيجيلي والمنهج الخلدوني هو ضرورة إعطاء المكانة الائقة للعقل في حياتنا الفكرية والعملية. ففي كل من الميدان الحضاري والسياسي والثقافي، يحدث تصادم كبير جداً، كما يرى الأستاذ عبد الله شريط، بسبب أننا نقبل ما نستورده من منتوجات مادية أو أفكار ونتعود عليه كما لو كان شيئاً طبيعياً قبل أن، وهذا هو الأهم، نتلقاه فكريأً وندرسنه 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

⁽¹⁾ - عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 146.

⁽²⁾ - المصدر نفسه، ص 147.

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 محظوظ حضاري تستطيع أن تنافس به أرقى المصانع في العالم المتحضر، ولكن التساؤل أين يكمن التصادم بين البداءة والحضارة في حياتنا الفكرية واليومية؟ الجواب يكمن في أن هذا الشخص الذي أحضر زوجته للولادة سيتجهم وجهه ويعلوه العبوس وقد يصل إلى درجة الشتم والتهمج على من يخبره بأن زوجته قد وضعت أنثى. فنحن في عالمنا العربي تجتمع عندنا البداءة الفكرية والحضارة المادية والإفراط فيهما معاً، "فنحن لا نرضى من مستورات الحضارة الحديثة إلا بما كان من آخر المنجزات التقنية الآلية. وفي نفس الوقت لا نتمسك من تقاليدنا الموروثة إلا بما كان موغلًا 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، ويتسائل لماذا لا يوجد هذا التناقض الصارخ في

(1) - عبد الله شريط، معركة المفاهيم، مصدر سابق، ص 149.

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 مجهد فكري على الجبهتين: جبهة التراث التقليدي بالتنقية والتقييم ودرس ما هو قابل للحياة وما هو غير قابل للحياة. وجبهة المستورات الأجنبية بالدرس والتقييم ما يصلح منها الإنتاج، وما هو المتعة المادية وحدها"^(١)، فالصينيون قد استطاعوا إزالة التصادم الحاصل بين التراث التقليدي والمستورد المعاصر وذلك بفضل المجهد 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 مثل 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 المجهد 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

(١) - المصدر نفسه، ص 150.

لقد كان المفكر عبد الله شريط مسكون بها جس الحداثة في كل القضايا التي عالجها التربوية والاجتماعية والأخلاقية والإيديولوجية وغيرها، فهو بالرغم من أنه لم يمؤسس مشروع فكري عربي متكامل تطغى عليه الرؤية الحداثية شبيه بالمشاريع الفكرية العربية التي شهدتها الفكر العربي والإسلامي الحديث والمعاصر كالمشروع الفكري لدى الجابري مثلاً، حيث يلاحظ المفكر والمؤرخ أبو القاسم سعد الله رحمة الله وذلك في معرض شهادته في عبد الله شريط "إننا نجده ملاحظاً واصفاً أكثر منه مؤسس نظرية 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 أو لا ثم فترة استقلال بعد ذلك وما خلفه 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 حلول من الغرب كما فعل بعض المفكرين، بل تسلح بالنظرة العقلانية للأمور، مقلباً القضية من جميع أوجهها، نابذاً أن تكون العاطفة أو الذاتية هي مصدر الحكم 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 رحمة 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- المتاخر في وقتنا الراهن. وقد نطرق 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 ولنقول أنها فترة النضج في مجتمع آخر هو المجتمع الفرنسي وتزوج من فرنسيّة. هذا المجتمع هو جزء من المجتمع الغربي - الأوروبي- يعكس قيمه و ثقافته 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 و يجعل منه يتمتع بكل

حقوقه في ممارساته الحضارية. و إنسان خرج من الحضارة وأصبح يعيش على هامشها، متاثراً بها ولا يؤثر فيها، إنسان مابعد الموحدين. لقد استطاع بنبي فيلسوف الحضارة - أن يكون صورة واضحة عن الإنسان الشرقي والجزائري تحديداً، تعكس حاليه النفسية والثقافية وسلوكاته الاجتماعية، والتي حسب بنبي تمنعه من الولوج في الحضارة أو صناعة حضارة. علماً أن بنبي وضع معادلة للحضارة (الحضارة = إنسان + وقت+تراب) مع تأكيده على أن أهم عنصر مكون للمعادلة هو الإنسان، خصوصاً وأن بنبي وهو يعرض أفكاره وتصوراته عن الحضارة وشروطها وأسبابها وعوامل نجاحها، إنما كان يستعرض ويقترح نموذجاً للمجتمع الجزائري المستقل حديثاً، لكي يستطيع أن يكون نموذجاً حضارياً، قد يكون مثلاً يحتذى به - المجتمعات الشرقية - أو (محور طنجة، جاكرتا) في مقابل المحور المتحضر (واشنطن، موسكو).

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

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

الكلمات المفتاحية: حضارة - إنسان - دورة - موائع - القابلية للاستعمار - ذهان .

فلسفة الإنسان في فكر مالك بنبي:

يلقب بـ "فيلسوف الحضارة" لأن كل أفكاره وأعماله تمحورت حول كيفية النهوض بالإنسان الجزائري ليصبح حضارياً، يعيش في دورة الحضارة ويساهم فيها. تجدر

الإشارة إلى أن بنبي وهو يتفلس حول الإنسان الجزائري، إنما ينطلق منه ويتخذه أنموذجاً يسقطه على كل الأفراد المكونين للمجتمع العربي-الإسلامي (محور جاكرتا-طنجة). لأنه يؤمن بوحدة هذا المحور المتمثلة أساساً في وحدة الدين الإسلامي الذي يراه رابطاً قوياً. وبناء عليه وضع بنبي معايير سماها معايير الحضارة (الحضارة=إنسان+وقت+تراب)، حيث يعرف الحضارة تعرضاً وظيفياً: "الحضارة جملة العوامل المعنوية والمادية التي تتيح لمجتمع ما أن يوفر لكل فرد من أعضائه جميع الضمانات الاجتماعية لتقديمه." (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 وظيفياً. 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 التغييري، كما أنه أساس وحدة المجتمع، إذن الفرد حسب "بننبي" فاعل أساساً، غير أن هذه الفاعالية في المجتمع يجب أن تكون مشروطة «الفرد المشروط اجتماعياً». (ميلاد مجتمع 1986: 86) كما يرى "بننبي" أن: «كل ما يغير النفس، يغير المجتمع». (ميلاد مجتمع 1986: 73)، وحسب "بننبي" 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 الارتفاع بالإنتاج الاجتماعي حيث النشاط الفردي موجه لسد حاجات غير فردية، (الفرد للكل والكل لفرد).

سيكولوجية الإنسان الجزائري:

يعتمدبني منهج التحليل النفسي فيتناوله 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 ما بعد 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 (إنسان صفين) وصورة مطابقة له بل ومتطرفة، هذا الإنسان تجسده شخصية "عقيل بن أبي طالب" أخو "ال 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 يرىبني هذا السلوك بداية للترافق 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

تفاهمت وتدورت في الذات العربية، لأن حالة التذبذب وخلل التوازن الذي وقع في البداية استمر بصورة مريرة 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 والتقوّق حضارياً،
- 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،
- النزعـة التبريرية(الصواب الموروث بتعبير الجابري)،
- الفخر والمديح،
- الغوص في الماضيـية أو الانسلاخ وـالجري وراء العصرـوية.

ولتـعبـير عن هذه الأعراض بوضـوح يقدم لنا بنـبي نـموذـجين عن تـأثيرـ هـذا المـرضـ النفـسيـ عـلـيـنـاـ كـامـةـ ضـحـكتـ منـ جـهـلـهاـ الأمـمـ:

- المثال الأول: الطالب المسلم المـتنـورـ وـالمـجـتـهدـ، الذي ينغمـسـ فيـ الجـانـبـ التجـريـديـ منـ الحـضـارـةـ الغـرـبـيـةـ، ضـنـناـ منهـ أنـهـ الطـرـيقـ الـوحـيدـ المؤـدـيـ إـلـىـ الحـضـارـةـ، بنـبيـ يـرىـ هـذاـ العـلـمـ (الـاـهـتـمـامـ بـمـقـبـرـةـ الحـضـارـةـ).

- 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، يرىبني هذا العمل (الاهتمام بمزبلة الحضارة).

وللولوج إلى دورة الحضارة والعودة إلى حركة التاريخ يؤكد بنبي: "إنني لا أرى من حولي لا هشيمًا، 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 شيئاً، م ما لم "نتجدد" نحن فلن نستطيع "تجديد" المجتمع." (الطيب 1990:374)

عمر مهيب والكتابة الفلسفية

طيرشي كمال

باحث أكاديمي، جامعة الجزائر 02

حقيق بنا الإعتراف بأن الكتابة على اختلافها وتبانين تقنياتها ومستوياتها، تجسد طموح الكائن البشري إلى تأسيس منظومة رمزية مستقلة عنه لكن لا تفهم بدونه¹،

¹ - عمر مهيب ، من النسق إلى الذات ، الدار العربية للعلوم ناشرون بيروت ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط1، 2007، ص 15.

وهذا بالضبط ما سعى إليه الباحث عمر مهيبيل¹، هذا الأخير الذي يعتبر نفسه منتميا إلى جيل الitem فلسفياً أي ذلك الجيل الذي تصدق عليه مقوله جون لوك Tabula Rasa، ويعتقد مهيبيل أن الكتابة الفلسفية هي "هم" يتजشم الكاتب صعوبة تدوين المقولات اللغوية والتصورات الذهنية ويطرح معها الباحث إشكاليات محورية حول الكتابة غاية في الأهمية نذكر منها:

لماذا نكتب؟ ، وماذا نكتب؟، وهل نكتب وفقاً لمبدأ العرض والطلب فنسقط في العبودية المفقرة، والبذاءة اللغوية والتبسيط الممل؟، فتفقد الكتابة عنوانها وينطمس رونقها، وتنحسر دلالاتها حتى تلامس مراتب العدم؟
وسأستهل مقالتي هذا ببيان النمط الأول من الكتابة التي ينعتها عمر مهيبيل بالكتابية اللامرئية .

1- الكتابة اللامرئية :

يطلق الباحث عمر مهيبيل على هذا النوع من الكتابة بالكتابية اللامرئية وهذا لكونها كتابة واضحة، خاوية المعنى والدلالة فهي مجرد رسم وليس كتابة ونستحضر هنا تجربة عمر مهيبيل مع الفلسفة التحليلية والمنطق التي صرّح الباحث أكثر من مرة بأنها لا تستهويه ولا تفتنه لكونها تبحث في الموضوع في وقت توجب على الباحث

¹- هو مفكر وكاتب جزائري بارز، ولد بمدينة حيجل شرق الجزائر سنة 1957 نال شهادة الماجستير من جامعة دمشق حول البنية 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: البنية في الفلسفة الغربية المعاصرة، وإشكالية التواصل في الفلسفة الغربية المعاصرة و كتاب من التسق إلى الذات

الكاتب الحصيف أن يخترق المعنى ويستحضر المخيلة وينطلق بوعيه إلى البنية الطبيعية والعكس.

2- الكتابة المرئية :

ويعتبر عمر مهيبيل الكتابة ه هنا احقيق لوجود طباعي وتصورا عقليا واعيا، وهي كتابة ينبع فيها شعاع الوعي من الذات الواقعية إلى البنية الطبيعية والعكس، أو هي نوع من الكتابة التي تكون بمثابة عملية اختراق مزدوجة البنية والمخيلة فتحصل الكتابة بالمعنى المرئي ولنا أن نندرج لها ببعض الكتابات التي استهوت الباحث الجزائري عمر مهيبيل وعلى رأسها ..

1- تجربته الكتابية مع البنوية :

يعتبر عمر مهيبيل النوع الثاني من الكتابة "الكتابه المرئية" نوع خاص من الكتابة الواقعية أو المنهجية (الموضوعية)، وهي كتابة تستبعد فيها الذات كنقطة انطلاق، ولعل البنوية أنموذج فريد في هذا النوع من الكتابة ، بإعتبار أن البنوية قد شكلت منعطفا ابستميا غالية في الأهمية سواء في مجال الأدب والدراسات النقدية، فهي تلك الفلسفة التي فقدت ايمانها بكل ما هو نظري أو ميتافيزيقي ، لكنها تأبى في الآن عينه إلا أن تكون ميتافيزيقا الإنسان المعاصر الذي يأبى أن يكون ميتافيزيقا وهذا نت肯ه وجه الطرافة و التناقض في الآن عينه¹.

¹ - عمر مهيبيل ، البنوية في الفكر الفلسفى المعاصر ، ديوان المطبوعات الجامعية ، الجزائر ، ط 3 ، 2010 ، ص 6/5.

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 سابق إلى بلومفيلد، ومن بينيفيست إلى فيشمان، ولعل من أهم ميزات هاته الفلسفة على حد تعبير عمر مهيبيل هم تثمينها للبراديغم اللغوي و افتتاحها على العلوم الإنسانية وكذلك نقدها للميتافيزيقا بالإضافة إلى تداخل الفلسفى والأدبى فيها¹.

2-حضور ميشال فوكو في مخيال عمر مهيبيل الفلسفى :
يعتبر الباحث عمر مهيبيل أن ميشال فوكو هو نقطة إبداعية قصوى ضمن منظومة الإبداع البنوية، هذا الأخير الذي حاول تعرية الأرضية التي انبني عليها الفكر الغربي والوصول إلى بنائه اللاشعورية الخفية، من أكثر المشاريع الفلسفية تماسكاً وانضباطاً وإثارة، هذه الإستراتيجية الفوكوية التي انطلقت من خلال أبعاد ثلاثة هي (البعد السوسيولوجي الواقعي، البعد النظري العقلي، البعد السياسي الأخلاقي)².
ففي البعد السوسيولوجي الواقعي اهتم فوكو بالكشف عن مظاهر الإكراه والقهرا و والإقصاء في المجتمع الغربي هذه المظاهر تجسدت في الجنون والمرض والسجن والعقاب،

¹- المرجع نفسه ، ص ص 8/7.

²- عمر مهيبيل ، إشكالية التواصل في الفلسفية الغربية المعاصرة ، منشورات الإخلاف(الجزائر) ، الدار العربية للعلوم (بيروت) ، المركز الثقافي العربي (الرباط) ، ط 1، 2005، ص 215.

أما بعد النظري العقلي فتجسد في استراتيجية الخطاب التي استندت البراديغم العلمي وذلك من خلال اعتناقها لمنهج الأركيولوجي، بالإضافة إلى نقد الميتافيزيقا ومحاولة تفكيرها، أما بعد السياسي الأخلاقي فتجسد في مفاهيم السلطة والجنس .

3-حضور كتابات جاك دريدا في مخيال مهيبيل الفلسفى :

ينتت عمر مهيبيل كتابات جاك دريدا بالكتابات الغرائبية إذ أن أهمية جاك دريدا تكمن في غرائبية كتاباته وصعوبتها وتعقدها، ومن النماذج الكتابية التي يستدل بها مهيبيل مقوله الإختلال كما يبلورها دريدا في كتابه الصوت والظاهرة ودرجة أقل في كتابه " الكتابة والإختلاف"¹ كما يعود عمر مهيبيل إلى جاك دريدا و لكن هاته المرة كمترجم ومؤلف وذلك في كاتب جان غراندان " المنعرج الهيرمينيوطيقي للفينومينولوجيا"² ، ويطرح مع جان غراندان ماهية التفكير عند دريدا التي يحملها في تعريف مقتضب موجز ومن دون أي تحذق " إنه أكثر من لغة" ، ولكن تجربة عمر مهيبيل الكتابية لم تستقر على هاته الترجمة بل عاوده الحضور مع ترجمة جديدة لجاك دريدا ولكن هاته المرة مع كتابه " أحادية الآخر اللغوية"³ ، والتي تستشف من مضامينها أن دريدا مسكون بهموم لغات

¹ - عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات، مرجع سابق، ص 69.

² - جان غراندان ، المنعرج الهيرمينيوطيقي للفينومينولوجيا، ترجمة وتقديم ، عمر مهيبيل ، الدار العربية للعلوم ، بيروت ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، ط 1، 2007.

³ - جاك دريدا ، أحادية الآخر اللغوية ، ترجمة وتقديم عمر مهيبيل ، الدار العربية للعلوم بيروت ، منشورات الإختلاف ، الجزائر ، 2008.

أجداده (العربية والعبرية)، تحديداً، لأن اللغة الوحيدة التي تعلمها هي اللغة الفرنسية، لكنه يشك دوماً في أنه على وشك الرحيل، إذ يقول ((أنا لا أملك سوى لغة واحدة، ومع ذلك فهي ليست لغتي))¹، ذلك أن اللغة الوحيدة التي اتقنها وأحبها هي لغة الآخر.

4- منزلة بختي بن عودة في فكر عمر مهيبيل :

يعتقد عمر مهيبيل أن بختي بن عودة يمارس ما يسميه مهيبيل 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 ، فتحت الكتابة بالمعنى المرئي، وهي ليست إلا الكتابة المؤدية إلى المعرفة الدلالية الإرادية والواعية.²

ويصف عمر مهيبيل علاقة بختي بن عودة بتفكيكية جاك دريدا بأنها تتميز بحملة نوستalgية كبيرة تتجاوز الميل المعرفي العادي، فهو يقدمه بكثير من الحميمية بصفته ذلك الجزائري المنسي بحكم المتعاليات وجرح الهوية العميماء، 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 متاخر نسبياً عن بقية مؤلفاته المحورية الأولى

¹- المصدر نفسه ، ص 14

²- عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 79

ومنها ((الغراماتولوجيا أو علم الكتابة)), و((الكتابة والإختلاف)), و((الصوت والظاهره)), وهو نص احتراق الرفات، بحيث يتزدهر بختي براديغما القراءة التفكيكية لنصوص جاك دريدا.¹

4-تجربة عمر مهيبيل مع الفيلسوف يورغن هابرمانس :
ومن التجارب المميزة التي خاض غمارها الباحث عمر مهيبيل ترجمته لكتاب كارل أوتو آبل "التفكير مع هابرماز ضد هابرماز"²، ففي مستهل هذا الكتاب يشير الباحث الجزائري إلى عدم معرفته بالسبب الذي جعل من كارل أوتو آبل يكتب هذا الكتاب ، ولكن في المقابل ما يعلمه الباحث مهيبيل هو أن هابرمانس ذاته قد كتب مقالا بعنوان "التفكير مع هيدجر ضد هيدجر" ، ثم يعطي لنا عمر مهيبيل المبررات المؤسسة لهذا المقال ، وذلك طبعا على خطى هابرمانس ، وإن كان هيدجر نفسه قد ردّ على هذه الإدعاءات على حد تعبير مهيبيل ، 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 مهيبيل فكرة جوهيرية مفادها أننا لا نقدر أن نموصع فكرة آبل ، وذلك عن التداولية

¹ - المرجع نفسه، ص 84.

² - كارل أوتو آبل ، التفكير مع هابرماز ضد هابرماز ، ترجمة وتقديم عمر مهيبيل ، الدار العربية للعلوم ببيروت ، منشورات الإختلاف الجزائر ، ط 1 ، 2005.

الترنسنديانتالية، إلا إذا قمنا بتحليل موقف هابرماس من الوضعية والتداوية على حد سواء، ولعل مثل هذا الطرح المفصلي يدعوا إلى التساؤل وبال مقابل يتطلب جواباً، وهو ما حاول مهيبيل بطبيعة الحال توضيحه وفق ما يلي:

يمكننا أن نجمل المشروع أو الطرح الهابرماسي فيما يخص موقفه من الوضعية والتداوية على حد سواء أنه انطلق من النقد إلى إعادة 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 مهيبيل يسترسل في الحديث عن نظرية الفعل التواصلي ودواعيها بين الغاية والمقصد.

ولعل مثل هذا التوضيح يسمح لنا بالدخول إلى الموضوع رأساً، وذلك من أجل معرفة حياثات هذا الكتاب "التفكير مع هابرماز ضد هابرماز"، بداية يرى عمر مهيبيل 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 مهيبيل ما هو إلا حوار داخلي حاول جمع شتات المختلف حوله وترتيب المتفق عليه بينهما¹.

كما ترجم الباحث عمر مهيبيل كتاب هابرماس "إтика المناقشة ومسألة الحقيقة"، وهي عبارة عن مجموعة من المحاضرات ألقاها بفرنسا سنة 2001، واقتراح من خلالها مقاربة جديدة لفهم أسس العقل والكائن البشري، تناولت

¹ -كارل أوتو آبل ، مرجع سابق ، ص 17.

القضايا الأكثر إثارة للجدل كالأخلاق ، الإجتماع ، والسياسة، من حيث أن مجال اهتمام الإтика والتى هي عبارة عن بحث في التأصيل الفلسفى واستكشاف علوم الإنسان المتعلقة بالقيم السلوكية، هو الجهد النظري المبذول للبلورة المبادئ التي تنظم علاقتنا مع الآخرين، مع احتفاظ الأخلاق بمهمتها التاريخية البدائية، لوضع المبادئ حيز التطبيق والممارسة ، ويربط المؤلف ما بين مفهوم الإтика ومسألة الحقيقة، ليؤكد على شمولية نظرته التي تربط الواقع بالعقل¹.

3- الكتابة المتداقة :

وهي الكتابة التي تهتمي في عملها بوضع الكائن الإنساني في تفاعلاته المتعددة (الفكرية والنفسية والإجتماعية والإقتصادية) ، فلا هي تتجدد إلى الحد الذي تقطع فيه علاقتنا بالكائن ولا هي تنزل إلى المعاينة البسيطة، الجزئية، فتحيل الكتابة إلى ما يشبه الرمز ، حيث تفقد الكتابة روحها وحيويتها، ويعتقد عمر مهيبيل أن هذا النمط من الكتابة الجديدة يحيلنا جديا إلى ضرورة بعث هذه المنظومة الكتابية الجديدة بما تقتضيه من تصورات ذهنية متميزة ورصيد لغوي جديد².

ويندرج الباحث عمر مهيبيل على هذا النمط من الكتابة من خلال فسيقسae المقال الفلسفى الجديد في فرنسا، هذا الأخير الذي ينأى بنفسه بعيدا عن اسقاطات الوجودية

¹- انظر: يورغن هابرمانز ، إтика المناقشة و مسألة الحقيقة ، ترجمة و تقديم عمر مهيبيل، الدار العربية للعلوم بيروت ، منشورات الاختلاف الجزائري ، ط1، 2010.

²- عمر مهيبيل ، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 19.

والبنيوية، ويضرب لنا مهيبيل مثلاً على هذا الأنماذج الكتابي الفرنسي بمبحث الرغبة، ولعلنا نستحضر انهمام عمر مهيبيل واهتمامه الكبير بفيلسوف الرغبة جورج باطاي، وما تدثرت به كتاباته المتقدفة من مفاهيم رغبوية شبيهة تحمل دلالات رمزية تأويلية وفيونومينولوجية، كتاب السيدة إدواردا، وكتاب تاريخ العين، أين يطرح باطاي مسألة الرغبة واسقاطاتها على حقيقة الفرد، ومدى تأثيرها في تحقيق توازنه الداخلي¹

أما المبحث الثاني الذي يندرج به عمر مهيبيل فهو مبحث التأويلية والهيرمينوطيقا والتي يعتبرها مهيبيل تجذراً في الثقافة الفرنسية الغربية منذ أن ألف هيجر كتابه المركزي "الكينونة والزمان"، ولا يدان لنا بالحديث عن التأويلية في فرنسا دون أن يتadar في مخيالنا اسم الفيلسوف بول ريكور فهو باعث هذا المبحث دون منازع مع ان تأويلية بول ريكور متتجذرة في التيار العقلاني الفرنسي إلا أن بول ريكور لم يتخل عن مسيحيته البروتستانية والتي تجسدت في العديد من أعماله مثل "محاولات في الهيرمينوطيقا ، وصراع التأويلات .

أما المبحث الثالث فهو مبحث الإستيطيقا ويضرب لنا الباحث عمر مهيبيل مثلاً على ذلك بأدورنو الذي هو من رواد مدرسة فرانكفورت الذي لجأ إلى الانتاجات الفنية والأدبية و الجمالية كوسيلة للهروب من واقع المجتمع الصناعي المتقدم المتميز بالاستلاب والآلية، لأن الإهتمام بالجمالية في حد ذاتها هو تجديد لطاقات الإنسان التي

¹- عمر مهيبيل ، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 178.

كادت أن تقتلها الإرهاقات والضغوط التي تعرض و يتعرض لها الإنسان المعاصر.¹

أما المبحث الرابع فهو المبحث الأخلاقي، فيندرج عمر مهيبيل على هذا المبحث بالفيلسوف الفرنسي ذو الأصول الروسية فلاديمير جانكيليفتش الذي دفع بمبحث الأخلاق إلى أقصى إبداعاته، والذي كتب كتاباً مثيراً عنوانه "الموت" والذي أعادنا إلى أجواء الأفلاطونية والكانطية. أما المبحث الخامس فهو مبحث الميتافيزيقا، ويندرج عمر مهيبيل على هذا المبحث بإثبات جلسونا الذي يعلن عن ميلاد تيار ميتافيزيقي قوي يستلهم من التوماوية.

أما المبحث السادس فهو مبحث المقدس، ويستحضر هنا عمر مهيبيل كتاب روني جيرار وكتابه المثير ((العنف والمقدس)) عام 1973، والواقع أن جهد روني جيرار سعى إلى تأسيس أنتروبولوجيا 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 الشعور².

عمر مهيبيل و العودة إلى سورين كيركجارد:
من الأعمال الناضجة للباحث عمر مهيبيل والتي تنتظر النشر كتابه "كتابات خارج النسق" والتي يعود فيها عمر

¹ - المرجع السابق ، ص 182

² - عمر مهيبيل، من النسق إلى الذات ، مرجع سابق ، ص 186.

مهيبل إلى الذات كنمط متميز من التفكير نائياً بنفسه عن النسقية، ومتالق وبمكابدة روحية عميقة مع الحلاج وسورين كيركجارد، يهيمن فيها مهيبيل داخل أعمق الكتابات الكيركجارية المضطربة، محياً نفسه إلى الكتابات الذاتية المتدفعـة، حيث تتعقد الأنـا من الأنساق المغلقة وتعبر عن محن الروح وزفراـتها، ومن الأعمال الكيركجارية التي ألهـت وما زالت تلهم عمر مهـيـبل إلى اليوم كتاب كيركجارد "إما أو ... مذنب أم غير مذنب" وكتاب يوميات غاويـة البنـات، والتي اعتبرـها مهـيـبل اللـبنـة الأولى لأـي فـلـسـفـة أـنـطـوـلـوـجـية أو هـيـرـمـيـنـوـطـيـقـية، ويـبـقـى دائمـاً الأـجـمـلـ هو ما لم يـكـتبـ بـعـدـ.

حقيقة فإن دـ. عمر مهـيـبل يـعـتـبرـ نفسـهـ منـ المـنـتـمـينـ إـلـىـ جـيلـ الـبـيـتـمـ فـلـسـفـيـاـ، ايـ ذـلـكـ الجـيلـ الـذـيـ تـنـطـقـ عـلـيـهـ مـقـولـةـ جـونـ لـوـكـ مـنـ أـنـ عـقـلـهـ صـفـحةـ بـيـضـاءـ، وـقـدـ أـعـلـنـهـ مـهـيـبلـ انهـ "كـيـ تـمـوـقـعـ رـاهـنـكـ الـفـلـسـفـيـ عـلـيـكـ أـنـ تـبـاـشـرـ حـفـريـاتـكـ وـسـطـ رـكـامـ كـلـ مـكـوـنـاتـهـ تـقـرـيـباـ لـاـ تـمـنـحـكـ نـقـطـةـ اـرـتكـازـ نـظـرـيـةـ يـمـكـنـكـ الـانـطـلـاقـ مـنـهـاـ، مـنـ هـنـاـ صـعـوبـةـ ايـ مـحاـوـلـةـ لـمـأـسـسـةـ فـكـرـ نـقـديـ هـدـفـهـ دـفـعـ عـجلـةـ الـابـدـاعـ فـيـ الـجـزـائـرـ لـاـخـرـاجـناـ مـنـ مـنـطـقـةـ الصـقـيـعـ الـتـيـ تـقـعـ فـيـهـاـ إـلـىـ مـنـطـقـةـ دـفـءـ وـضـوـءـ. وـرـغـمـ اـنـ نـظـرـةـ الـبـاحـثـ هـنـاـ فـيـ وـاقـعـهـ الـجـزـائـرـيـ سـوـدـاوـيـةـ وـصـورـةـ - بـحـسـبـهـ - بـالـغـةـ السـوـرـيـالـيـةـ يـتـدـاخـلـ فـيـهـاـ الذـاتـيـ بـالـمـوـضـوـعـيـ، التـقـافـيـ بـالـأـنـثـرـوـبـولـوـجـيـ، اللـغـوريـ بـالـاـيـدـيـولـوـجـيـ لـتـكـونـ خـلـاـصـةـ هـزـالـأـ فـكـرـيـاـ وـغـيـابـ الـمـشـارـيعـ الـنـظـرـيـةـ الـكـبـرـىـ، وـصـرـاعـاـ بـيـنـ الـبـاحـثـيـنـ بـغـرـضـ الـتـمـوـقـعـ دـاـخـلـ الـمـحـيـطـ الـتـقـافـيـ الـعـرـبـيـ، بلـ وـحتـىـ الـعـالـمـيـ الاـ انـ هـذـهـ الصـورـةـ الـقـاتـمـةـ تـخـفـيـ وـرـاءـهـاـ فـيـ الـوقـتـ ذـاتـهـ

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 الآنا - الآخر بطريقة ايجابية مثمرة.

أبو عمران 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 التویر 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.

وكتيرا ما يجهل رواد العقلانية الجزائرية، مقارنة مع "الجابري" مثلا- الذي شاع وذاع في مختلف الأصقاع كرائد العقلانية العربية اليوم، وهذا ما يجعلنا نميّط اللثام عن شخصية جزائرية تستحق كل الإشادة في ركب درب العقلانية، بمساهمتها العلمية والعملية في بناء أفكار وموافق محورها العقل ورأيتها التویر العربي.

إنه الشيخ أبو عمران، الذي تشرب العقلانية في الفكر الإسلامي الكلاسيكي وعلى رأسهم المعتزلة والفيسليوف ابن رشد واثاره وكان رائدها في الفترة المتأخرة، حيث جعلها منطقاً لمختلف أفكاره وفق عرض واضح وبسيط وبناء، في هذه الورقة نتساءل: كيف يكون الشيخ أبو عمران رائداً للعقلانية في الفكر الجزائري؟ وماذا نستفيد من نزرته العقلية في فهم التراث اليوم؟

من أجل البحث في هذه الإشكالية، سنبحث مجموعة من الأسئلة وهي:

1- من هو أبو عمران الشيخ؟
2- ما موقع الشيخ أبو عمران في الخطاب الفلسفى في الجزائر؟

3- فيما تتجلى فلسفة العقلانية؟
4- ما قيمة العقل عنده؟

1- التعريف بأبي عمران الشيخ:

لمعرفة السيرة الذاتية بصورة دقيقة ومحضرة ومركزة فيلسوفنا الشيخ أبو عمران، عدنا إلى منتديات ملتقى

الكشافة ملتقى الشخصيات والحوارات الكشفية، التي
بيّنت أنه:

"من مواليد مدينة البيض -الجزائر- سنة 1924 من المؤسسين الأوائل للكشافة الإسلامية الجزائرية بولاية البيض .ومن الرموز الوطنية البارزة نلخص بعضًا من سيرته الذاتية في سطور"¹، حيث ولد في البيض في غرب الجزائر، وسس الكشافة الإسلامية وسعى إلى الدفاع عن الوطن والإسلامي، وكان محباً للتراث مما جعله يهتم بالفكر الإسلامي فيما بعد.

وعن دراسته يبيّن المنتدى مراحلها بالتسلسل:

"المرحلة الابتدائية بمدينة البيض 1934-1940"

المرحلة الثانوية بثانوية وهران 1941-1944

شهادة البكالوريا 1944

دراسات عليا - كلية الآداب - الجزائر

ليسانس في الفلسفة 1948

ليسانس في الأدب 1954

شهادة الدراسات المعمقة جامعة باريس - سوربون -

1956

تربيص سنة بالمدرسة العليا للأساتذة باريس - 1956-1957

دكتوراه دولة في الفلسفة جامعة باريس - سوربون -

درجة مشرف جدا 1974"

وعن المناصب التي شغلها يبيّن المنتدى:

"مدرسًا بمدينة : البيض ، مليانة ، بوفارييك ، الجزائر

1945-1954

أستاذًا بثانوية وهران 1957-1959

مفتشاً للتعليم بمدينة: مستغانم ، وهران ، الأغواط - 1959
1962

مديرًا للتربية بمدينة الأصنام (السلف حاليا) (1962) ملحقاً بديوان وزارة التربية 1963-1965

أميناً عاماً لجنة الوطنية لليونيسكو 1963-1964

أميناً عاماً لاتحاد نقابة المعلمين 1969-1975

أستاذًا للفلسفة - جامعة الجزائر 1965-1991

مستشاراً وطنياً في الثقافة 1990

وزيرًا للثقافة و الاتصال 1991

رئيساً لاتحاد الكتاب الجزائريين 1995-

1996 رئيساً للمجلس العلمي لمؤسسة الأمير عبد القادر (1991-1999) و نائباً لرئيس المؤسسة منذ 1999

رئيساً للمجلس الإسلامي الأعلى من 31 ماي 2001¹

هذه اللمحه عن حياة أبو عمران وتكونيه ومناصبه، جعلته فيلسوفاً فعالاً في مجتمعه، حيث لم يكن منفصلاً بفكرة عن ما يحدث في الواقع بل كان متقاولاً معه، هو ما جعله هاجسه المركزي قضايا مجتمعه بالدرجة الاولى، يطرحها طرحاً فلسفياً واضحاً بسيطاً، يتجلّى فيها اهتمامه بعقلنة الظواهر والأشياء في دراسات متباعدة الاهتمامات، يعكس من خلالها جمعه بين الاهتمام بالدين وبال تاريخ 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:

1 المرجع السابق.

مشكلة الحرية الإنسانية - معجم مشاهير المغاربة - عمل جماعي أشرف عليه (مقالات مختلفة في مجلة الأصالة التي تصدرها وزارة الشؤون الدينية والأوقاف بالجزائر).

2-موقع الشيخ أبو عمران في الخطاب الفلسفـي في الجزائر:

ال الحديث عن الخطاب الفلسفى فى الجزائر يحيلنا إلى التيارات الهامة التي ظهرت فى الفكر الفلسفى الجزائري، اختافت مذاهبها ومشاربها واهتماماتها، حيث اهتم بعضهم بقضايا المنطق والعلوم كمحمود يعقوبي، واهتم آخرون بالفكر الغربى، بين اهتم آخرون بالفكر الإسلامى، وهنا كان موقع الشيخ أبو عمران حسب موقف الزواوى بغورة صاحب كتاب، الخطاب الفكري فى الجزائر- بين النقد والتأسيس- في الجيل الأول من رواد الفكر الإسلامى، التي يقول أن فيه "اشتهرت كتابات الأستاذ عمار طالبى، وعبد الرزاق قسوم، وأبو عمران الشيخ، وعبد الحميد خطاب، الأول عندما حق آراء ابن العربي ومصطلحات الفلسفة وبعض نصوص ابن رشد كتاب الكليات، والثانى عندما كتب عن الزمان عند ابن رشد وبعض القضايا الإسلامية- على أن هذا الاستاذ قد اهتم أكثر بقضايا الفكر العربى المعاصر كما سنبين لاحقا-. والثالث عندما كتب عن المعتزلة وحقق كتاب فصل المقال لابن رشد¹، هنا يظهر أن الشيخ أبو عمران مثل التيار

الزواوي بغورة، الخطاب الفكري في الجزائر - بين النقد والتأسيس، دار القصبة للنشر، ط2002، ص192.

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 .

إذن يعتبر الشيخ ابو عمران ممثلاً للعقلانية في الخطاب الفلسفي الجزائري، وذلك لأن العقلانية—rationalisme— كما يعرفها محمود يعقوبي: مذهب من يضع العقل مصدراً لكل معرفة يقينية ويقصرها على مبادئه، ... وهي تمجيد العقل والتزام حدوده مع رفض لانقياد للعاطفة أو التخمين¹، طبقاً لهذا التصور يعتبر الشيخ ابو عمران من المدافعين عن العقل الإسلامي منذ بواكير نشأته في فكر الاعتزاز إلى غاية الفترة الراهنة التي يريد فيها أن يخضع مختلف قضايا الراهن للعقل ولا سيما تلك التي تتعلق بالترااث والإسلام، ونلمس ذلك عنده في عودته لأراء 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

¹يعقوبي محمود، معجم الفلسفة، أهم المصطلحات وأشهر أعلامها، الميزان للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1998.

المادة في قراءتها للظواهر إلى السمات الروحية التي تضفيها عليها الحكمة والفلسفة والفهم العقلاني للدين .

3- الفلسفة العقلانية عند 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، باحثاً من ناحية أولى عن كل من المعتزلة وابن رشد منفصلين عن بعضهما في طرح قضيائهما 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.

المعزلة كفرقة كلامية دينية أثارت انتباه فيلسوفنا أكثر من المدارس الإسلامية الأخرى، وذلك لطرحها مسألة جوهريّة 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 الاعتزاز تميز بها هذا المذهب عن بقية المدارس الإسلامية المعاصرة له، واللاحقة به"¹⁴، هنا يعتبر المعتزلة مثل الكثرين من معاصريه، رمزاً للعقل

¹⁴الاصلة، العدد 73، 74، 75، 76، 77، 78، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 2011، من ص 10

والعقلانية في التراث طرحتها في إطار الإشكالية المعروفة ألا وهي علاقة الوحي بالعقل، وفي هذا الموضوع شرح كعادته بأسلوب واضح وبسيط ومختصر فضليا هامة تعكس أهمية العقل كما تطرحه المعتزلة وكما يتصوره هو ذاته من خلال شرحه لآرائهم، ومنها: كيفية اعتماد المعتزلة على العقل من خلال عودتهم للنصوص من القرآن الكريم والسنّة 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، ويفكّر أنه كان عندهم في الورقة 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 تميّز ومستقل عن الآخر وفي النهاية جعلوا الأسبقية للعقل"¹، وذلك من خلال اعتبارهم الحسن والقبح من تحديد العقل.

من ناحية تجلّى ميل ونزوع الشيخ أبو عمران بالعقل والعقلانية، في الاهتمام بابن رشد، كما ظهر في مقالات مختلفة، يدل على ميله إلى النزعة العقلانية الرشيدية وإشادته برأيه، كغيره من مفكري العرب والغرب في مختلف الفترات والعصور، ولا سيما في الفترة المعاصرة، حيث يركّز على جوانب رئيسية في فلسفة ابن رشد

¹المبرز، المدرسة العليا للأداب والعلوم الإنسانية، حسين داي الجزائر، العدد 3، ص 104.

عرضها في مختلف مقالاته، لعل أهمها تلك التي تتعلق بالسيرة الذاتية لابن رشد وفلسفته، وعلاقته بالاعتزال، وتلك التي تحدد علاقته بالغرب من جهة أخرى.

إضافة إلى ما سبق كتب الشيخ أبو عمران عن علاقة ابن رشد بالاعتزال، مقالاً (١) دقيقاً ومختصراً، بين من خلاله إشكالية العلاقة بين ابن رشد والمعتزلة، محدداً ما شابها من غموض وتناقض، ببناء على أن ابن رشد ذاته يصرح في كتابه "مناهج الأدلة" انه لم يتوصل بكتبهم، وانطلاقاً من استشهاده بأرائهم في مناسبات شتى، متنقد أو مؤيداً، فتساءل: "هل تسربت آراء المعتزلة إلى الأندلس دون ان يتداوّل الناس كتبهم؟ هل كانت هذه الكتب محظورة وهل يفسر هذا الحظر موقف ابن رشد الذي أراد ان ينفي عن نفسه انه تداول كتب المعتزلة؟" (٢) هنا يظهر حرص فيلسوفنا على كشف اسرار خفية علاقة ابن رشد بالمعتزلة يلمح من خلالها إلى نكبة جديدة في الأندلس لا تختلف عن محنّة المعتزلة في العهد العباسي، حيث أن قاسمها المشترك ثورة العقل والعقلانية في بلاد العربية والإسلامية في تاريخها الطويل وتکبد أربابه آلام ومكائد الفقهاء والسلطانين

بدأ الشيخ ابو عمران البحث في علاقة ابن رشد والبحث في مدى اطلاعه على كتبهم، بالعودة إلى البحث عن مدى انتشار الاعتزال في الأندلس، مبينا وجود معلومات تاريخية تؤكّد وصول كتب الجاحظ إلى قرطبة في القرن

^١ الثقافة، وزارة الإعلام والثقافة بالجزائر، العدد 05، 1979 من ص إلى

62 إلى ص 57

^٢ المرجع نفسه ص 57.

الناس للهلال، وأخرى تتعلق باعتناق البعض من علماء المالكية لمذهب الحرية عند المعتزلة، مبينا في الوقت ذاته تعرض 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 عده، لاسيما تلك التي تتعلق منها بحرية الإرادة، والعدل... ورفضه لمنهج الأشاعرة في تأويل مختلف الآيات القرآنية، وفي إطار حديث الشيخ أبو عمران عن مسألة خلق القرآن كما وردت عند المعتزلة، يشير إلى موقف ابن رشد منها، كما وردت عند كل من الأشاعرة 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 ليبيّن أن ابن رشد "يفضل أحياناً مذهب المعتزلة على مذهب خصومهم فيرى في مسألة الصفات أن -الطريقة الواقع... هي طريقة المعتزلة-. ويشير إلى منهج التأويل الشعري فيستحسن المنهج المعتزلي: قائلاً: "وفي هذا الجنس يدخل بعض تأويلات الأشعرية والمعتزلة وإن كانت المعتزلة في الأكثر أوثق أقوالاً، وينتصر للمنهج العقلي كما فعل المعتزلة"¹، يتضح هنا حسب فيلسوفنا ميل ابن رشد إلى الاعتزال ونقد الأشاعرة

¹ المرجع السابق ص 59.

حسب أقواله التي استشهد بها، وبعد ذلك يبين أن منهجه القائم على النطابق واللاتفاق 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 آراء أهل الاعتزال في طرحها حيث يرفض موقف الجبرية ويرى أن موقف الأشاعرة لا معنى له، ويستند على أدلة المعتزلة في بيان التعارض بين ظاهر الآيات التي تقول بالجبر والآيات التي تؤكّد 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 خيراً في ذاته والجور شر في ذاته، وهو ما يحمل تناقضاً منطقياً، وبعد تحليل تأثير المعتزلة في ابن رشد حسب أبو عمران ، ندرك أنه يريد القول أنه لا دليل لإنكاره.

في آخر حديثه عن أثر المعتزلة في ابن رشد، يعود أبو عمران إلى اشكاله الجوهرى، وهو البحث في مسوغات نفي ابن رشد وجود كتب المعتزلة في بلاده الأندلس رغم تأثيره الظاهر للعيان بآرائهم، ومعرفته الدقيقة لأفكارهم، مبيناً أن فرضية ذلك تكمن في نفوذ المالكيين والأشاعرة في الأندلس، الذي أثروا على السلطة في حظر ومنع كتب ابن رشد، ومؤكداً أن السبب يكمن في "خوف ابن رشد حين ألف كتاب الكشف أن يعترف صراحة بأنه اطلع على كتب المعتزلة، ولا سيما بعد النكبة التي مني بها ونفيه من

قرطبة¹" وبالتالي ينهي بحثه في قضية العلاقة بين ابن رشد والاعتزال وما شابها من غموض، إلى المناخ السياسي والاجتماعي، وظروف البيئة الثقافية والدينية لبلاد الأندلس التي عرفت فيها نكوص التيار العقلاني وازدهار التيار الأشعري والماليكي 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 المواقف في الشخصيات... في مختلف القضايا والمسائل، لأن العقل عنده لا يقتصر على الطرح العلمي الضيق لكن يتتجاوز ذلك إلى الفلسفة والعقائد والتاريخ... جسد ذلك فيلسوفاً من خلال أسلوبه السلس المرن الواضح البسيط ولا سيما في كتابة مختلف مقالاته في مجلة الأصالة، يظهر أسلوبه زاخراً بالتنوع والاختلاف في طرح المواقف حين يكتب في التاريخ والجغرافيا وعن الدين ولم يكتف بالفلسفة وحدها، بل تمثل عنده العقل في أوسع معاناته، 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 مشاهير المغاربة من حيث الشكل والمضمون يستجيب للهدف الذي وضع له وهو مسيرة المنحى العلمي الرامي إلى إيجاد الوسيلة السهلة والعلمية لربط جمهور القراء بتراث سلفهم وإنجاز شخصيات

¹ المرجع السابق ص62.

وطنهم والتقييد بطريقة تجمع التنوع في المواقب والغنى والمعلومات والالتزام ببساطة الأسلوب وحسن العرض مع اثبات المراجع¹، ففي معجم مشاهير المغاربة الذي يعرف فيه بأعلام المغرب العربي، يلم شمل ثلاثة من الباحثين من مشارب مختلفة من الفلسفة من التاريخ من حقول أخرى، لتعريف بالتراث وأساطينه وفق أسلوب بسيط من سلس، لا ينحاز لعقلانية جافة ولا وضعية باردة... وقدر ما يمكن عقلانية مرتنة تعرف الخلف بالسلف.

قيمة العقل عند أبو عمران الشیخ:

نتيجة لاهتمامات أبو عمران المتعددة 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 أمور التوحيد الآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية، وكل ما وراء أمره فإن ذلك طمع في محل"²، هنا يؤكّد أبو عمران أن العقل قاصر عن أدراف قضايا الغيبيات ولا سيما تلك التي تتعلق بالتوكيد وصفات الله، وهو هنا يخالف المعتزلة الذين اثنى عليهم في مناسبات متعددة، لكنه لا ينفي دور العقل على شاكلة رجال الدين بل يرفع من شأنه كعادته ويرد على أنصار النزعة العلمية ولا المادية التي تجعله نظراً قاصراً على الدراسة الوضعية والتجريبية فقط،

¹ أبو عمران الشیخ مع مجموعة من الأساتذة، معجم مشاهير المغاربة، منشورات دطب، د ط، 2007، ص 2.
الاصالة، العدد 03، وزارة الشؤون الدينية والأوقاف، 2011، من ص 112.

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 متداول 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 شأنه أن يضفي على العلم طابعا روحا، 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 منطقين ضروريين للتفكير، وبالتالي يمكن القول أن نقد أبو عمران للفلسفات الوضعية والنزعة العلمية في الفهم هو من صلب عقلانيته التي تنبثق وتتفقق داخل تراثنا المحلي الإسلامي بالدرجة الأولى.

الخاتمة:

من خلال تحليل شخصية وفكر- الشیخ 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

الإعترضاليوالرشدي عند فيلسوفنا، على غرار دعاة الحداثة في الفكر العربي كأركون والجابري...، كما أنه يكتب بأسلوب بسيط وسلس ومفهوم للجميع جعله لا يعبر عن عقلانية متعلالية بقدر ما يجسد عقلانية بسيطة تنسحب على بالتاريخ والتحقيق التاريخي أحياناً 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 . ربانى الحاج

قسم الفلسفة – جامعة معسكر.

إن الرغبة القوية في نقد العقل الإسلامي، جعلت أركون يصر على تغيير تقاليدنا الفكرية التي استمرت معنا قرون عديدة، ومن ثم إعادة التفكير في كل إواليات الفكر العربي الإسلامي، باعتبارها أنماطاً 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 والتجليلية، بل التقديسية، إلا أن أر��ون وعلى خلاف الكثير من المفكرين العرب والمسلمين المعاصرین، حاول أن يبقى على الحياد اتجاه النزعات الفكرية والإيديولوجية المتتصارعة والمتناقضة ، منحازا إلى النقد الجذري، لكل الخطابات والمنظومات الفكرية، وهو ما أدى بالعديد من الباحثين والدارسين إلى التشكيك في جدوا مشروع الإسلاميات التطبيقية الذي يعول عليه أرکون لتقويض و هدم السياج المغلق ، و الدافع إلى هذا التشكيك هو غموض المرجعية أحياناً وغيابها أحياناً أخرى، فهل كان أرکون يفكر في مشروعه خارج كل تفكير في سؤال المرجعية؟ وهل كان عقلانياً أم مادياً، لا هوتيأ أم علمانياً؟ وماموقفه من كل ذلك؟

في دراسته المعروفة "السيادة العليا في الإسلام والتي يسعى فيها إلى التمهيد لبلورة نظرية متقدمة وموضوعية لمفهوم السيادة العليا أو المشروعية العليا، وفي سياق طرحه لقضايا منهاجية ، يقول أرکون "إن المعيار الفلسفى أو المرجعية الفلسفية هامة جداً 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 مواجهة و منافسة بين الفقهاء و الفلاسفة انتهت بانتصار ما يدعى بالأرثوذكسية .

2- كان النقد الفلسفى قد حذف أيضاً من قبل المستشرقين باعتبار أنه لا علاقة له بمنهجيتهم الفللوجية والسردية والوصفية و"الحيادية".

3- وحده التساؤل الفلسفى 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 الدينى والزمنى في الإسلام والفصل بينهما في الغرب.¹

حضور المرجعية الفلسفية هو التحدى الأكبر الذي يواجه الفكر العربي الإسلامي، إنها المرجعية التي أقصيت لمدة طويلة قديماً وحديثاً، وهي وحدها القادرة على تحطيم السياجات المغلقة التي تم ترسيخها وتوطيدها في عيناً العربي الإسلامي، فكيف يمكن تدشين خطاب فلسفى داخل السياق الثقافى العربى الإسلامي من جديد؟

بطبيعة الحال ، هذا ما يعمل من أجله كل مثقف متور ومنفتح على خطابات الحداثة النقدية والعقلانية، محاولاً تجدید مناهج ومصامن العقل الإسلامي ، يقول أحد الباحثين " هذا عمل يحمدون عليه ، ولا يمكن إلا أن يتلّج صدر المثقف العربي الذي يبغي الإستقلال في إنتاجه النظري، والمساهمة في تقدم المعرفة الإنسانية . لكن خيبة الأمل ترbccض بنا من كل الجهات ، ذلك حينما نعلم أن المشروع العلمي لبعض أولئك الرجال، هو ليس إلا استنساخاً وتطبيقاً لمشروع أنتج في العالم الغربي - الذي

1- محمد أركون القدسي والثقافي والتغيير، مجلة العلوم الإنسانية والحضارية – الفكر العربي المعاصر – 69 التغيير بين الثقافي والاجتماعي – ص 16 ..

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 منها¹¹

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 الاتهام 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 هذا هو المطالبة الوعائية أو غير الوعائية ، 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 من وسلس أكثر رحابة وتسامحا، وفقاً لمرجعيته النقدية المنفتحة على فضاء فكري وثقافي متعدد ومتتحول باستمرار ، ومتنتقل من مكان إلى مكان بشكل متسرع ومكثف، يحاول أركون القبض على حركة التاريخ وسريانها في جسم الثقافات والمجتمعات، ومن ثم فهو

11 محمد المزوغي : العقل و التاريخ – منابع إسلاميات محمد أركون – مجلة المستقبل العربي – مركز دراسات الوحدة العربية - العدد 342 – أغسطس

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 بابدیولوجیا محددة ومنغلقة على ذاتها، سواء كانت دینية أو علمانية ، إشتراكية أولیبرالية، وطنية أو قومية ، فالنقد وحده هو من يجعل الروح تحييا وتعيش وتستمر في إبداع وإنتاج المعنى في نظره، النقد يحد من سلطة القدسية في الفكر الديني والسياسي والأخلاقي والإجتماعي .

لهذا يصر على تعزيز النقد وتعزيزه على فضاءات العقل النظري والعملي، وجميع قطاعات المجتمع وتقاصيله الدقيقة والحساسة، لهذا يقول "عندما أرى الإنلاقات والحواجز الموجودة يكبر شعوري بالعزلة إلى حد يفقدني شجاعة الاستمرار في عملي. لا يقبل الجمهور حتى الأوروبي منه، أن نعمل على تجذير نقد القيم وتعزيزه، على طريقة نيتشه، كي نصنع منه سلاله ثقافية ونتابعه أبعد فأبعد¹".

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 والممكنا، ومنه فإن " تاريخ المؤرخ لا

*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 ، ط-3-1998 . ص 214 .

يمكن أن يصبح قصة حقيقة إلا إذا نظر للحكايات الخيالية الوهمية بعين الاهتمام ووضعها في مكانها الذي تستحقه، لأنها كانت قد غدت وعي البشر زمناً طويلاً.

إن المجتمع يبدع ويعيد باستمرار نظاماً لكلمات والمفاهيم

يقع فوق نظام الأشياء أو دونه أو ما وراءه¹

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 تعبّر 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 مفهوماً على أنه شيء طبيعي، أراده الله. وعندما جاء الفكر النقي لكي يبين أن الأمر هنا يتعلق بظاهرة اجتماعية – ثقافية للتقدس ولتحوير الواقع كان دائماً ضعيفاً في الإسلام ومؤقتاً لدرجة أنه لم يستطع تحرير العقول حتى اليوم²"

أحد الركائز التي قام عليها الفكر الإسلامي، هي المطابقة بين عالم الفكر وعالم الأشياء مما أدى إلى تقليل مساحة النقد داخل سياقه، فكلاهما يحيل إلى الآخر بطريقة آلية وميكانيكية، لا تترك مجالاً للفراغ، الذي على ضوئه يتم بعث الروح في عالم الفكر والأشياء، في تجربة المعقول واللامعقول، في تجربة المعلوم والمجهول، في تجربة الحضور والنسيان. في حضور الحقيقة يغيب الفكر،

¹ - محمد أركون ، المصدر السابق : ص 215 .

يصبح من دون معنى ولا جدوى، يصبح شرحاً وتعليقاً أو تفسيراً وتوضيحاً، أو تأويلاً 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 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 إدراكتها، إنها تتسرّب مرّة واحدة إلى الوعي، لتبقى موجهة له بشكل قوي جداً، ورهيف جداً، ومستلِب جداً، فلا تترك أي فرصة لتكوين مسافة بينهما، مما يؤدي إلى أن أي محاولة لإنفصال أو مراجعة نقدية، تكون عنيفة بالمعندين المادي والمعنوي، وهذا الأخير (العنف المعنوي) هو ما يصعب تحمله أكثر من الأول (العنف المادي).

أشار أركون إلى هذا التقال المعنوي لمسألة المقدس بشكل واضح في سياقات عديدة من دراسته مما أدى إلى اتهامه بالعلمانية أحياناً، والعدمية أحياناً أخرى، فهذا أحدهم يصنف أركون ضمن مجموعة المثقفين العرب الذين ميز إنتاجهم الفكري مailyi :

1- العداء الضمني أو الصريح، للعقل النظري والحط من قيمة مبادئ التثوير ومعارضتها لا لشيء، إلا لأنها تركز أساساً 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 ومحاجمة 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 وليس 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 أموراً 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 وتقييم تعريفات وضمادات منهجية ثم خرقها أو إضعاف مفعولها وزحمة المصطلحات عن معانيها الثابتة، ثم السادية (SADISME) في الكتابة ، أعني الإطالة والثرثرة والتقرع ¹ هذه التوصيفات للخطاب الأركوني في مجملها ، تصب في اتجاهاته اتهامها له بالعدمية واللاعقلانية والتناقض وعدم

1- محمد المزروعي : العقل والتاريخ - منابع إسلاميات محمد أركون، ص 38 - 39 .

الدقة، والذاتية، وغيرها من الصفات التي توحى بغياب أي مرجعية حقيقة، مما يجعل ادعاء الجدة والأصالة والتميز والعمق دون معنى. لكن ما يثير تساؤلنا، هل كل تفكير نقي في الدين هو تفكير أسطوري لاعقلاني وعديمي مناهض للحداثة وللعقلانية؟ ألم يتم إعادة النظر في هذه المفاهيم على ضوء 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 تغلب النقد الفلسفى على أي إيديولوجية عقلانية علمانية أو دينية، لأن تلك الإيديولوجيات ظلت محافظة على تماسكها الداخلي أكثر مما كانت ملتزمة بنقد مضامينها وطرق إدراكتها وتفكيرها في ذاتها وفي العالم المحيط بها، وبذلك خلقت لنفسها سياجاً مغلقاً رفضت الخروج منه أو عجزت عن ذلك.

في الوقت الذي يتهم فيه أركون بنقد العقلانية والعلمانية، ونقد الإشتراك، يتهمه آخرون "ويتهجمون عليه ويشنون ضده أعنف الحملات، واصفين إيه بـ (المستشرق الخطير) الذي لا تخرج أعماله عن إطار المركبة الغربية والوفي لأفكار أساتذته المستشرين" ¹

إن هذا الخلاف حول النتاج الفكري لأركون، لدليل واضح على سعة أفق مشروع نقد العقل الإسلامي الذي أراد من

1 - فارح مسرحي : الحادثة في فكر محمد أركون ، مقاربة أولية ، الدار العربية للعلوم – الناشرون – منشورات الاختلاف ، ط 1 – 2006 – ص

وراءه، وضع معالم مرجعية فلسفية نقدية مفتوحة بهذا الشكل أو ذاك، على هذا المستوى أو ذاك، تسمح بطرح تساؤلات كانت مقصبة ومبعدة من ساحة الفكر 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 والإستمولوجي، جعل أركون يطرق عوالم متباعدة إذ لم يسلم من مطريقته النقدية القدماء ولا المحدثين، داخل سياق الفكر العربي الإسلامي وخارجه فهو يعيّب على فلاسفة الغرب، بما فيهم، فلاسفة ما بعد الحداثة عدم إهتمامهم ، بالبعد الديني عموما، وتجربة الإسلام التاريخية خصوصا ، بدوعى 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 وأخذه بعين الإعتبار ، مع التمييز بينه (البعد الديني) وبين الإعتقد 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 المعلم. وعملية المقارنة هذه تبدو لي إحدى أهم المهام المطروحة علينا اليوم. إنها

مهمة جادة ذات خطورة وتستحق المناقشة والدرس من قبل كبار المفكرين وال فلاسفة . بمعنى آخر ، فإن مفكري أوروبا إذ يستمرون بالعمل والتفكير داخل إطار الفكر المعلم كلية ، 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 والواقع التي تقع خارج نطاقه .

لم يقف أركون عند حدود مرجعية ذات سياج دوغمائي ، إنما أراد إرساء عناصر لمرجعية فلسفية نقدية وتاريخية ، تنهار على محكمها كل القوالب الإيديولوجية القائمة ، ولذلك فإن أهم ما يمكن أن يزودنا به أركون اليوم هو روحه النقدية ، لغته الفلسفية ، ورؤيته الأنثربولوجية وكلها عناصر ظلت خامدة في فكرنا وثقافتنا منذ أمد بعيد ويفصل عن 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 المستشرقون - أطروحته وموافقه وأن

1 - محمد أركون ، الفكر الإسلامي نقد واجتهاد ترجمة هاشم صالح ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، 1993 ، ص 255 .

يدعمها، ليس بالخطابة الرنانة ولكن بالبراهمي المنطقية والتحاليل العميقه الموثقة، كان عليه أن يختار: إما الإيمان بالصرف أو العلم، فالجمع بينهما مستحيل كاستحالـة أن نحصل في الوقت نفسه على طاولة مربعة ومستديرة¹. في هذا التحليل، ملامح نزعة علموية وضعية صريحة، تقوم على القطع مع كل خطاب حول الدين والمقس والأسطوري، مقابل الإنـتصار للعلم والعـقل في صيغتهما الوضعيتين، قد يكون هذا النقد صحيحاً في جانب منه، لكنه يتـجاهـل الغـایـات والأـهـدـاف والـدـوـافـع التي سـارـت بأركـونـ في هـذـا النـحوـ، وهي غـایـات وأـهـدـاف إـنـسـانـية عمـيقـة تـبـحـثـ عن مـلامـسةـ الأـبعـادـ العـمـيقـةـ المتـجـذـرـةـ في طـبـيعـتناـ الإنسـانـيةـ، وبـالتـالـيـ فـجهـودـ أـرـكـونـ النـقـيـةـ تـظـلـ تـزوـدـنـاـ بـالـقـدـرـةـ عـلـىـ التـفـكـيرـ النـقـيـ الحرـ، القـادـرـ عـلـىـ مـرـاجـعـةـ آـيـاتـهـ وـحـقـائـقـهـ عـلـىـ ضـوءـ الـمـعـطـيـاتـ الـأـنـثـرـوبـولـوـجـيـةـ وـالـحـقـائقـ التـارـيـخـيـةـ ، الـدـينـيـةـ وـالـعـلـمـيـةـ، الـأـخـلـاقـيـةـ وـالـسـيـاسـيـةـ، الـمـيـتـولـوـجـيـةـ وـالـوـاقـعـيـةـ، كـمـاـ أـنـهـاـ تـزرـعـ فـيـنـاـ الشـعـورـ بـالـقـدـرـةـ عـلـىـ تـحـوـيلـ بـوـصـلـتـناـ الـفـكـرـيـةـ فـيـ اـتـجـاهـ مـسـارـاتـ التـارـيـخـ الـمـلـتوـيـةـ وـالـمـعـقـدـةـ، الـطـوـلـيـةـ وـغـيرـ الـمـبـاشـرـةـ، وـتـنـقـذـنـاـ مـنـ وـهـمـ صـنـاعـةـ التـارـيـخـ مـنـ جـهـةـ، وـوـهـمـ تـارـيـخـ مـتـعـالـيـ وـنـاجـزـ بـطـرـيـقـةـ أـسـطـورـيـةـ مـنـ جـهـةـ أـخـرىـ .

مـحـمـودـ يـعقوـبـيـ عـمـيدـ الـمـرـبـيـنـ وـشـيخـ الـمـنـطـقـيـنـ

1. محمد المزوغي ، العـقلـ وـالتـارـيـخـ – مجلـةـ الـمـسـتـقـبـلـ الـعـرـبـيـ ، صـ 69ـ .

يكتب العظام في صمت ويبذعون كذلك في قمة الهدوء والثقة بما يقدمونه من عطاءات لأجيال متعاقبة هكذا تحضر صورة هذا المفكر المبدع في ذهنا، إسماً وشم في الذكرة منذ أيام الدراسة الثانوية "محمود يعقوبي" الذي ارتبط تعلم الفلسفة بحضوره القوي بيننا "فالوجيز في الفلسفة" ما كان وجيزاً بل كان حاضراً بيننا حين حضر مسبقاً للدرس وحين تلقاءه في الحصة الدراسية وحين نراجعه لاحقاً إما كتاب النصوص الفلسفية فقد كان وسيلتنا للانفتاح على الإنماء الفلسفي عبر تعدد النصوص الواردة والمتطابقة مع البرنامج المدرسي، المنقحة والمذيلة بالشرح والإيضاح والتعریف كلما اقتضى الأمر ذلك.

مع توالي أيام الدراسة والتدريس، انفتحت معارفنا على شخصية هذا المفكر المعلم والأستاذ والمنطقى واكتشفنا لاحقاً فضله على حرکية الفكر الفلسفى في الجزائر عبر شقين متداخلين أولهما تعليمية 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 إلى تواصل بعد أبحاثها وشرافتها على الطلبة، فحرى أن يكون لهم بيننا كل الحضور.

1- محمود يعقوبي، امتدادات الشخصية:

يعتبر الأستاذ من مواليد مدينة الأغواط سنة 1931 وصف بأنه من الطراز النادر في البحث والتعليم والإشراف « لا ننسى ما حققه على الصعيد الأكاديمي الذي كان فيه مربياً ومدرساً ومحفظاً وأستاذاً جامعياً، فقد عمل في التدريس أربعين عاماً ونيف أما كتبه سواء المؤلفة منها أو المترجمة فقد جاوزت الثلاثين وهي مؤلفات قيمة ألغنت المكتبة العربية في المنطق أولاً والفلسفة ثانياً»¹. إن تميز هذا المفكر الفذ لا يمكن أن نعزله عن مجموعة من العوامل التي ألمحت كتاباته وصقلت شخصيته على امتداد مراحلها والتي يمكن أن نشارك فيها الأستاذ طيب مسعود حينما حصرها في أساسيات أربع، فمن جهة النساء الطفولية الأولى والتي بدت عبر نشأة في وحات طبيعية خصبة يطبعها صفاء الذهن وبساطة العيش، فضلاً عن أصلالة 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 مفكربنا طالما أنها كانت ملتقى للحضارات وإحدى أهم بواباته² إن حديثنا عن إبداع هذا النابغة الذي تعددت مساهماته في الحقل الفلسفـي يدفعنا أن نشير أولاً إلى مساهماته التعليمية والتربوية.

2- محمود يعقوبي والتأسيس لتعليمية الفلسفة:

بعد عطاء متواصل سواء في التعليم الثانوي أستاذًا لمادة الفلسفة أو مفتتحا 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 مفkerنا هاجسا نلتسمه 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 مرتع يكفيهم مؤونة كتابة التلخيص في أوقاتهم في أشد الحاجة إلى تخصيصها للتع�ق في المسائل التي يطرحها أمامهم أستاذهم»³ أما حين يخاطب التلاميذ المقبلين على امتحان البكالوريا فإنه يحدد لنا الطابع التقني المعهود به في هذا العرض فضلا عن طموح يرسمه مفkerنا هو حصيلة تعليم الفلسفة فيقول «إن الغرض من وضع هذا الكتاب هو توفير أداة يفتقد لها المترشحون لشهادة البكالوريا، اقتصرت فيه على ذكر أهم النظريات التي كونها المفكرون حول المسائل الفلسفية التي حددتها البرنامج الرسمي... تحقيقاً للهدف المنشود من تدريس الفلسفة في الأقسام النهائية، وهو تكوين نشاء متشبع بروح الثقة

بالنفس ومؤمن بحرية الفكر وبقدرة العقل على مجاوزة نفسه في حركته الجدلية المستمرة الساعية في طلب حقيقة متتجدة المظهر دوما»⁴ إن تنمية الحس النقدي لدى المتعلم وتطوير كفاءاته تلك هي بالذات نفس التوصيات إلى أكملها لاحقاً منظمة اليونسكو من خلال تحديد دور الفلسفة في أنها «تجد كل قوتها المعرفية في التفكير 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 اعتقاداً 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 يتبعوها حتى يتدرّبوا على اكتشاف مواطن القوة والضعف في النظرية ، وعلى الاهتداء إلى الحلول التي يطمئنون إليها... إن التفلسف ليس نشاطاً ذهنياً عظيماً بل سعى حثيث وأكيد لتبييد ظلمات الغموض والالتباس»⁶ في كل ذلك ليس الغرض من التفلسف تبديد الفكر وتشتيته من خلال حافر السؤال بل إن الأمر مرتبط بتحديد معالم الفكر الخصب والمنتج. إن هذا الكتاب المدرسي الذي تشعب به التلاميذ الثانوي لعقود وكان ممهداً 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 كالتالي –

الانتباه والشعور - الشعور واللاشعور - الانفعالات - العادة - الإرادة - الطبع والشخصية - معرفة الغير وال العلاقات 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 وتحدد محاوره في الإحساس والإدراك - الذاكرة - التخيل - اللغة - الذكاء - التفكير والتجريد - التفكير المنطقي الجدي - 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 - الإلهوية في كل ذلك يتضمن تنويع الموضوعات سواء في فلسفة العمل أو فلسفة المعرفة إلما بما يمسك بمشكلات فلسفية متنوعة في طرحها وفي أبعادها وإن كان هناك من يجد تقارباً بين البرنامج المعمول به والبرنامج الفرنسي وقتها لمادة الفلسفة، إلا أن مفكراً حاول تكييفه وفق خصوصية الثقافة الإسلامية مبرزاً من حين لأخر استشهاداته الفلسفية المسلمين من أمثال ابن رشد والفارابي وأحياناً أخرى بابراز آيات قرآنية تناسب الموضوع المطروح من ذلك ما تم إدراجه في مشكلة العدل من استشهاداته قرآنية.

بنفس الأفق التأسيسي يأتي "مدخل إلى المقالة الفلسفية" ليحدد لنا معايير المقال الفلسفى والتى تتحدد في البعد اللغوي والبعد المادى الذى يتضمن النظريات العلمية والأراء الشخصية فضلا عن المعيار المنطقى الذى يحدد انتظام وتناسق أجزاء المقال عبر المقدمة والتوسيع والختمة 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 والتکويني سواء من خلال التعليم الثانوي أو الجامعي يلح الأستاذ عبر مقالات تطمح إلى حال أفضل لتعليمية الفلسفة على ضرورة تمكين الطلبة المتتفوقين 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 الفلسفى هو الذي دفعه كذلك للتأليف في الموضوع محدد القواعد والضوابط قائلا « لهذا فإن ما سيجده الباحث المتفلسف ليس قواعد يفسد بعدم إتباعها الخطاب الفلسفى بالضرورة بل حصيلة تجارب ودراسات استقام بها الخطاب الفلسفى في كثير من أعمال الفلاسفة الأدلاء التي متى استقرها المستقرى وجدها متماثلة ومطردة إلى حد الصلاحية لأن تكون معالما⁷ بذلك فهناك شروط تحديد البحث المبدع عن غيره تؤسس لجهود أمثل في الإنشاء الفلسفى «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 نسر 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 يلزム شخص مفكراً عبر مسيرة حافلة بالتدريس والتكتوين والإشراف حيث لا زال إلى يومنا رمز للعطاء، يصبو للأحسن بما يقدمه لطلبه وكل 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 وترزه في التأليف كون الحاجة التعليمية لتقديم الأفضل في عرض المنطق كثيراً ما كانت دافعاً للذلك «مكنتني ممارسة التدريس من الإحساس بحاجة الطلبة الماسة إلى وضع هذه الدروس بين أيديهم، لكن يتذوقها منطلاقاً لعداد دروسهم، وأداة لمراجعة المقرر عليهم من المنطق الصوري، بحيث تكون هذه الدروس مجرد محضر على بذل المزيد من الجهد لاقتباس الآراء المنطقية من مصادرها الأصلية»⁹ ذلك أن مدرس المنطق كثيراً ما يلاحظ أن طلبه 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 «فعلم 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 ويتصر 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 توظيفها¹⁰. من هنا فقد عول مفكرنا بامتياز أن يكون له وقع على مستوى التأليف والترجمة المنطقيين، فاقترب ذكره « بشيخ المناطقة » الذي تميز بالجد والجدة والجودة فيما قدم، لقد اعتبره الاستاذ طببي مسعود من الذين اقترب اسمهم بمبحث المنطق تدريساً وتاليفاً وبحثاً وترجمة وشرافاً 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 أقوية منطقية من آيات قرآنية من ذلك قوله تعالى: « ولقد أرسلنا نوحاً إلى قومه أني لكم نذير مبين، أن لا تعبدوا إلا الله إني أخاف عليكم عذاب يوم أليم، فقال الملاّ الدين كفروا من قومه، ما نراك إلا بشراً مثلكما وما نرى أتبعك إلا الذين هم أرذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظركم كاذبين» سورة هود الآيات 25. 26. 27. إن ما يؤكّد هذه القناعة المنطقية الفطرية في القرآن الكريم هو الإمكانية التي يوردها الأستاذ من خلال قياس من الشكل الأول وتحديداً من الضرب الثاني هذه صورته.

لا بشرني
وأنت بشر
إذن أنت لست نبيا.

كما يورد قياسا آخر من الشكل الأول عن الضرب الأول
وهذه صورته.

لو كنت نبيا لا تبعك أفالصلنا
لكن لم يتبعك أفالصلنا
فأنت لست نبيا

هذه المحاولة نجدها سابقة عند أبي حامد الغزالى وهذا ما
يبدو بوضوح في كتابة القسطاس المستقيم حيث يحاول
استخراج الأقىسة الحملية والقياس الشرطي بنوعيه من
النص القرآني باعتبارها تدل على ما أسماه الميزان
الإلهي مسترشد بالآيات التالية

«والسماء رفعها ووضع الميزان» سورة الرحمن الآية
07 وكذلك قوله «أقيموا الوزن بالقسط ولا تخسروا
الميزان» الرحمن الآية 09 هذه الآيات تؤول عند الغزالى
للدلالة على ميزان المعرفة المنطقي كما تتوافق هذه
القناعة في العودة إلى النص الشرعي واستثماره استثمارا
منطقيا نجدها عند ابن حزم الأندلسى الذى يعدد حججه في
الموضوع من ذلك استشهاده بقوله تعالى: «والسارق
والسارقة فاقطعوا أيديهما» المائدة الآية 38، هذا حكم كلى
يمكن أن يحول إلى قضية مسورة فيصبح كل من يسرق
قطع يده «فالفقير هنا يقيم فتواه على أساس مبدأ منطقي
عام وهو مبدأ عقلي بدئهي، 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 إلزمامية 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 قربطة في «التقريب لحد المنطق» حينما حصر مرتکزات المعرفة في هذين البعدين (فلا طريق إلى العلم أصلاً إلا من وجهين أحدهما ما أوجبه بديهيّة العقل وأوائل الحس والثاني مقدمات راجعة إلى بديهيّة العقل وأوائل الحس).

هذا الاطلاع على ما قدمه مفكرو الإسلام يستثمره محمود يعقوبي في الدفاع عن قناعاته وتعزيزها حيث يرسي في الأذهان مبدأ أن الخطاب القرآني ليس محض تسلیم بل أنه كذلك خاطب عقولنا بما يتفق مع المنظومة المنطقية التي صاغها المعلم الأول فعزز مبدأ الهوية وتجاوز التناقض. منطقياً كذلك يمكن أن نشيد بجهود مفكرينا في الترجمة التي تفوق فيها مقارنة مع أعمال سابقة قدمت حين نقل إلى العربية ما يوافق المعنى وتجاوز الترجمات السطحية البسيطة فمن ذلك ترجمته للكتاب روبيير بلانشي "المنطق وتاريخه من أرسطو إلى راسل" 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 أله الفلسفة وعده كانط علمًا 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 شاملًا 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 ستيفوارت 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 الصميم على قيمة منهجية ابتكرها علماء الأصول وكان لها في مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي الأثر البالغ في حياة المسلمين النظرية والعملية 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 ستيفوارت ميل.

إن دعوة الأستاذ محمود يعقوبي للاهتمام بالمنطق ودراساته تذكرنا بدعة حزمية سابقة حددها فقيه قرطبة في هذه الصورة « لو أمكن أن يهتف به على قوارع طرق المارة، ويدعوا إليه في شوارع السابلة وينادي عليه في مجامع السيارة ، بل لو تسير له أن يهب المال لطلابه ويجزي الأجر 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 المنطقي أنه بالفعل سعى إلى إخلاق 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 يحتذى به فأطال الله في عمره وحفظه ذخرا للجميع.

الهوامش

- 1- عبد الله قلّى، محمود يعقوبي شهادات ودراسات، منشورات مخبر التربية والابستمولوجيا ط، 202 الجزائر ص3.
- 2- طيب مسعود، المصدر نفسه ص12-13.
- 3- محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة، المعهد التربوي الوطني ط2، الجزائر 1920 ص1.
- 4- المصدر نفسه ص2
- 5- منظمة الأمم المتحدة للتربية والعلم والثقافة اليونيسكو، الفلسفة مدرسة للحرية، ط1، باريس 2009 ص189.
- 6- محمود يعقوبي، الوجيز في الفلسفة ص3-2.
- 7- محمود يعقوبي، أصول الخطاب الفلسفية، 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 حناظلة ،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 القرآن الكريم، ص139.
- 14- روبير بلانبي، المنطق وتاريخه من أرسسطو إلى راسل، ترجمة محمود يعقوبي، دار الكتاب الحديث، الجزائر 2004 صp
- 15- المصدر نفسه ص4
- 16- محمود يعقوبي، مسالك العلة وقواعد الاستقراء عند الاصولين وجون ستيفوارت ميل، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر1994ص5.
- 17- ابن حزم، التقرير لحد المنطق، تحقيق احمد المزیدي، دار الكتب (د) ط) بيروت ص115.