وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

-جامعة ابن خلدون-تيارت-

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم العلوم الاجتماعية

مطبوعة السند البيداغوجي في مقياس: فكر جزائري2

السداسي الثاني

موجهة لطلبة سنة أولى ماستر فلسفة غربية حديثة ومعاصرة ل.م.د(L .M.D)

إعداد الأستاذة :

د. خديجة بلخير

السنة الجامعية:2021-2022

فهرس المحتويات

-مقدمة..... **1**

1-عبد الحميد بن باديس..... **3**

2-الشيخ البشير الإبراهيمي..... **14**

3-الفضيل الورتيلاني..... **24**

4-مالك بن نبي..... **35**

5-مولود قاسم نايت بلقاسم..... **46**

6-عبد الله شريط..... **59**

7-محمد أركون..... **70**

8-أبو عمران الشيخ..... **80**

9-مصطفى الأشرف..... **90**

10-كربيع النبهاني..... **100**

11- عبد المجيد مزيان..... **108**

عنوان الماستر: فلسفة غربية حديثة ومعاصرة

السداسي: الثاني

اسم الوحدة: استكشافية

اسم المادة: فكر جزائري2

الرصيد: 1

المعامل: 1

(مواصلة لما سبق ذكره في السداسي الأول)

3- الفكر الجزائري المعاصر

- عبد الحميد بن باديس.
- الشيخ البشير الإبراهيمي.
- الفضيل الورتلاني.
- مالك بن نبي وفلسفة الحضارة والتاريخ.
- مولود قاسم .
- عبد الله شريط.
- محمد أركون .
- أبو عمران الشيخ.
- مصطفى الأشرف.
- كريبع النبهاني.
- عبد المجيد أمزيان.

مقدمة:

إنّ الحديث عن الفكر الجزائري يستوجب التساؤل حول طبيعة هذا الفكر، وهل هناك فعلا فكر أم مجرد ثقافة متنوعة ولّدتها ظروف معيّنة، هذا الأمر الذي شغل بال الكثير من المفكرين، كونه يفرض وجود تيارات أو مدارس تشتغل حوله في الجزائر، ومن بين المفكرين الذين أولو أهمية بالموضوع زواوي بغورة الذي أثار سؤال قيمة الفلسفة ودورها في المجتمع، ومدى التساؤل عن واقع الممارسة الفلسفية في الجزائر من خلال تشخيص أولي لمكانتها وقيمتها في المنظومة التربوية والجامعية الجزائرية، وفي الكتابات الجامعية وغير الجامعية عبر تحليل نقدي لممارستها وإشكاليتها.

لقد حاول الباحث التساؤل بطريقة تاريخية نقدية عن المسار التاريخي والمحتوى المعرفي لهذه التجربة بهدف الكشف عن الآليات والإمكانيات التي تسمح بإعادة الحضور الفلسفي في الجزائر من خلال مناقشة وتحليل قضايا التاريخ والسياسة والفكر، حيث أنّ فعل التفلسف لا يتمّ إلا عن طريق الحوار والنقاش والاتصال بنصوص الفلاسفة، وهذا الأمر بالنسبة إليه مهمّ لتأسيس الفعل الفلسفي في الجزائر.

وإذا ما نظرنا إلى الخطاب الفلسفي في الجزائر فإننا نجده يتمثل في مجموعة من الكتابات المتنوعة والتي تصنف إلى تيارات واضحة المعالم والمميزات، فنجد مثلا كتابات الدكتور كريبع النبهاني تعكس اهتمامه بتاريخ الفلسفة بشكل عام، وفي الفلسفة الإسلامية كتابات عمار الطالبي وأبو عمران الشيخ الذي اهتمّ بمسألة الحرية عند المعتزلة، وبكتابات ابن رشد، أماّ المنطق وفلسفة العلوم فقد عرفت بها كتابات الدكتور محمود يعقوبي.

و الفلسفة السياسية والأخلاقية عرفت مع الدكتور عبد الله شريط وعبد المجيد مزيان، حيث كتب الأول حول الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، ومن واقع الثقافة الجزائرية، ومعركة المفاهيم، وقضايا التنمية وغيرها، أمّا الثاني فاهتمّ هو الآخر بالفكر الخلدوني، فكتب حول النظريات الاقتصادية للفيلسوف، وعرف بمنهج الخلدونية المعاصرة.

ولم يقتصر الخطاب الفلسفي في الجزائر على الخطاب الجامعي والأكاديمي أو على خطاب المؤسسة الفلسفية، بل شمل أيضا مجموعة من الكتابات السياسية والتاريخية والأدبية والصحفية التي كانت خارج المؤسسة، وتمثلت في كتابات كل من : مالك بن نبي، ومصطفى الأشرف، ومولود قاسم نايت بلقاسم ومحمد أركون، ومحمد حربي وغيرهم، حيث تعد خارج الفضاء الأكاديمي الفلسفي، فكتب الأشرف عن

الأمة والمجتمع وطرح مسائل تتعلق بالهوية والتاريخ والحركة الوطنية، وتحدث الدكتور مولود قاسم عن مسائل الأصالة والهوية والوطنية، والتاريخ وقضية التعريب، أماّ مالك بن نبي فحمل مشروعا عالميا تمثل في مشكلات الحضارة، وعرف محمد أركون بمشروعه النقدي حول العقل الإسلامي والإسلاميات التطبيقية التي هي عبارة عن ممارسة علمية متعددة الاختصاصات، تتعدى الجانب النظري إلى الجانب العملي في طرحها المشاكل الفعلية التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية.

إنّ هذا الخطاب الفلسفي يطرح سؤال البحث العلمي، ويدفع إلى ضرورة الاهتمام بكتابات هؤلاء ومحاولة مناقشتها وتحليلها، لأنها تتميز بالجدية وبالروح النقدية في معالجة المشاكل، وفي تشخيص الوضع القائم بأسلوب متفتح، فما هي إذن الآليات والمناهج التي اعتمد عليها أولئك المفكرين في كتاباتهم الفلسفية؟ وهل يمكن فعلا الحديث عن فكر جزائري معاصر في ضوء هذه الكتابات؟

عبد الحميد بن باديس

1-عبد الحميد بن باديس الرجل المفكر :(1882-1940)

أولا: حياته ومولده:

ولد عبد الحميد بن باديس الذي يعد واحدا من أبرز المفكرين الجزائريين المحدثين في قسنطينة عام 1882، وتوفي في المدينة نفسها عام 1940، عاش في الفترة التي تعد فترة التغيير في الجزائر، وتعد ترجمته صفحة من تاريخ الجزائر الحديث.

كان عبد الحميد بن باديس نتاج مغرب القرن التاسع عشر العربيّ، نبعت أفكاره ونشاطاته والتزاماته في الوقت الذي أنشئت فيه الجزائر الفرنسيّة، كان والده السيد مصطفى بن مكي بن باديس من حملة القرآن، ومن أعيان مدينة قسنطينة [1]، وكان عضوا بالمجلس الجزائري الأعلى والمجلس العمالي لعمالة قسنطينة، نائبا عن المدينة، وقد عرف دائما بدفاعه عن دعم مطالب السكان المسلمين بالعمالة القسنطينة [2].

كانت عائلته مشهورة في الجزائر والمغرب العربي، لتوليها مهام مهمّة في السلطة خصوصا بعد انتقال مقر الخلافة الفاطمية من القيروان التي كانت عاصمة افريقيا والمغرب الأوسط إلى مصر في القرن الرابع الهجري.

فقد أسند الخليفة الفاطمي " المعز لدين الله" السلطة على افريقيا والمغرب الأوسط (الجزائر) إلى الجد الأول لأسره ابن باديس وهو الأمير" بلكين بن زيري بن مناد" المكنّى بأبي الفتوح والملقب " سيف العزيز بالله" وهو من قبيلة صنهاجة الأمازيغية البربرية المشهورة في الجزائر والمغرب الإسلامي[3] .

عرف " المعز لدين الله بن باديس" بنشاطه السياسي وبحكمته، حيث حارب الشيعة الرافضة في افريقيا والمغرب الأوسط (الجزائر)، ودعا إلى ضرورة الاعتناق للمذهب المالكي الذي كان المتبع

---

[1]-ديرليك أندري، عبد الحميد بن باديس مفكر الإصلاح وزعيم القومية الجزائرية، عالم الأفكار، الجزائر، 2013، ص: 137.

[2]-تركي رابح عمارة، الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة، موفم الناشر، الجزائر، 2007، ص : 27.

[3]-المرجع نفسه، ص: 28.

في المغرب العربي، وحارب الكثير من البدع التي كانت منتشرة آنذاك، والتي شوهت صورة الإسلام.

تقلدي عائلة بن باديس الكثير من المهام السياسية، حيث كان أبوه عضوا بالمجلس الجزائري الأعلى، والمجلس العمالي بقسنطينة، أمّا عمه فكان نائبا عماليا عن مدينة قسنطينة، ومن أشهر أسرته غزارة في العلم–الشيخ– أبو العباس حميدة قاضي قسنطينة، والشيخ–مكيّ بن باديس الذي تولى القضاء أيضا، حيث عرف بعلمه الواسع، وسعة اطلاعه في الفقه والعلوم الإسلامية الأخرى.

ولعل هذه البيئة التي نشأ فيها بن باديس قد ساهمت بشكل كبير في تنشئته علميا وفكريا واجتماعيا ودينيا، وأثرت في تكوين شخصه فكان عالما ورجلا من رجال الإصلاح في العالم العربي، ورائدا للنهضة الإسلامية.

ثانيا: تعليمه وأساتذته:

أول ما بدأ به بن باديس هو حفظه للقرآن الكريم، وكان ذلك في سن مبكر، فبرع فيه حتى أنه كان يصلي التراويح بالنّاس في شهر رمضان بمدينة قسنطينة، وقيل أنه لم يلتحق بالمدارس الفرنسية حتى يتسنّى له أن يتربىّ تربية إسلامية بعيدا عما كانت تفعله فرنسا لأبناء الجزائر آنذاك من طمس للهوية الإسلامية.

بعدما تلقى عبد الحميد بن باديس بعض العلوم العربية الإسلامية على أيدي كبار علماء قسنطينة كـ–حمدان لونيسي–سافر إلى جامع الزيتونة بتونس ليزداد رصيده العلمي والمعرفي في الدراسات الإسلامية والأدب العربي، حتى تحصل على شهادة العالمية سنة 1911–1912 وعمره لم يتجاوز الثالثة والعشرون، وقيل أنه كان معلما لمدة معيّنة في جامع الزيتونة.

من أساتذته:

–الأستاذ محمد النخلي القيرواني الأستاذ بجامعة الزيتونة، وزعيم النهضة الفكرية.

–الأستاذ محمد الطاهر بن عاشور الأستاذ بجامع الزيتونة، وباعث النهضة الإصلاحية بالجامع الأعظم.

–الأستاذ محمد الخضر بن الحسين، الذي درس عليه في الزيتونة وفي منزله بتونس قبل أن يهاجر إلى الشرق العربي ويستقر به.

–الأستاذ محمد الصادق النيفر، الأستاذ بجامع الزيتونة.

-الشيخ سعيد العياضي(الجزائري) المصلح المجدد.

-الأستاذ محمد بن القاضي الأستاذ بجامع الزيتونة.

-الأستاذ أبو محمد بلحسن بن الشيخ المفتي النجار، وكان أستاذا أيضا بجامع الزيتونة.

-الأستاذ البشير صفر السياسي والمؤرخ التونسي المعروف [1].

ويذكر عبد الحميد بن باديس أنّ الذين أثروا في تكوينه الفكري واتجاهه الإصلاحي هم أربعة: حمدان لوينسي العالم التصوف، والشيخ محمد الطاهر بن عاشور، الشيخ محمد النخلي القيرواني والأستاذ البشير الصفر الذي كان يتقن عدة لغات، وكان من المصلحين المجددين في تونس.

يقول الشيخ عبد الحميد بن باديس: « وأنا شخصيا أصرح بأنّ كراريس البشير الصفر الصغيرة الحجم الغزيرة العلم، هي التي كان لها الفضل في اطلاعي على تاريخ أمتي وقومي، والتي زرعت في صدري هذه الروح التي انتهت بي اليوم لأن أكون جنديا من جنود الجزائر» [2].

عاد الشيخ من تونس سنة 1913 إلى قسنطينة، وصارّ معلما للصبيان يحفظهم القرآن الكريم ويلقي دروسا عامة في الجامع الكبير، لكن سرعان ما سافر إلى الحج، واحتك هناك بخيرة العلماء، فكان يلقي دروسا في الحرم النبوي، وقال في ذلك: « لما زرت المدينة المنورة، واتصلت فيها بشيخي الأستاذ حمدان لونيسي المهاجر الجزائريّ وشيخي حسين أحمد الهندي، أشار عليّ الأول بالهجرة إلى المدينة المنورة، وقطع كل علاقة لي بالوطن، وأشار عليّ الثاني، وكان عالما حكيما، بالعودة إلى الوطن، وخدمة الإسلام فيه والعربية بقدر الجهد، فحقق الله رأي الشيخ الثاني ورجعنا إلى الوطن بقصد خدمته، فنحن لا نهاجر، نحن حراس الإسلام والعربيّة والقومية بجميع مدعماتها في هذا الوطن»[3] .

وكان الشيخ البشير الإبراهيمي يجتمع به كل ليلة طيلة الأشهر الثلاثة، تدبيرا للوسائل التي تنهض بها الجزائر، قال الشيخ الإبراهيمي: « وأشهد الله على تلك الليالي من عام 1913 هي التي وضعت فيها الأسس الأولى لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، التي لم تبرز للوجود إلاّ

---

[1]-تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس، المرجع السابق، ص: 33.

[2]-ابن باديس عبد الحميد، آثار ابن باديس، دار ومكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة، الجزائر، 1968، ص: 327.

[3]-ابن باديس عبد الحميد، مجلة الشهاب، دار الشهاب الإسلامي، الجزائر، 1925، ص: 394.

في عام 1931» [1]، وقد تدارس من خلالها المشروع مع عبد الحميد بن باديس لكن لم تكن الظروف مناسبة لذلك، وحتى يأتي اليوم المناسب مهد له الشيخ وأصحابه « بحملة إعلامية لتكوين رأي عام للتوجه نحو إنشاء جمعية تجمع شمل العلماء، فبث من خلال الصحافة الدعوة إلى اجتماع الكلمة وتوحيد الصف، وتأسيس جمعية للعلماء، وصار يكرر ويعيد هو ومؤيدوه من أهل الإصلاح هذه المعاني بصور شتى، وقد حملت الشهاب هذه المهمة بقوة » [2] .

2-جمعية العلماء المسلمين:

أثمرت جهود عبد الحميد بن باديس لتوحيد الجزائريين عندما أسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931، ففي 31 ماي أجاب اثنان وسبعون شخصية الدعوة للقاء في نادي الترقي في الجزائر العاصمة، وكان من بينهم الشيخ أحمد بن عليوة رئيس العلوية(العلاويّة)، والشيخ قاسم شيخ الرحمانية، وكان كل من مفتي المالكية والحنفية في الجزائر حاضرين أيضا ومعظم العلماء البارزين [3]، وبعض التجار المشهورين في المدن الجزائرية، وكذا شيوخ الإباضية والتجّار والشباب المتأثرين بالإصلاح مثل البشير الإبراهيمي وتوفيق المدني، والطيب العقبي، ومبارك الميلي، والعربي التبسي.

لقد كان الخطاب الذي ألقاه عبد الحميد بن باديس في كلمته الترحيبية لجمهور نادي الترقي حول أهداف الجمعية، حيث أكد على أنّها ليست سياسية بل تهتمّ بالدين والثقافة في الجزائر، وركز على البعد التربوي لها خصوصا وأنّ الواقع آنذاك كان جد متأزما جراء ما خلفه المستعمر الفرنسي.

لقد اعتبرت جمعية العلماء المسلمين من مدارس التجديد الإسلامي في العصر الحديث، حيث عملت في ثلاثة أمور جوهرية لنهضة الإسلام والمسلمين:

1-العمل على إحياء جذوة الدين الإسلامي في نفوس المسلمين حتى يعود الدين كما كان عليه في عصور الإسلام الأولى.

---

[1]- الإبراهيمي محمد البشير ، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جزء5، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط 1، 1997، ص: 278.

[2]-مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية لعبد الحميد بن باديس، شركة آفاق المعرفة، الرياض، ط 3، 2021، ص:147 .

[3]-ديرليك أندري، عبد الحميد بن باديس مفكر الإصلاح وزعيم القومية الجزائرية، المرجع السابق، ص: 179.

2-العمل على إحياء اللغة العربية باعتبارها لغة القرآن الكريم، وبالتالي لغة الإسلام التي يجب بعثها ونشرها بين كافة المسلمين.

3-مكافحة الخرافات والبدع والأفكار الشاذة والغريبة عن الدين الإسلامي، ومحاربة كل انحراف عن العقيدة الذي من شأنه أن يؤدي إلى الشرك.

قد كان هدف مدرسة التجديد الإسلام من هذا الاتجاه هو مواجهة وضعية المسلمين التي تدهورت تدهورا في الاعتقادات-والأخلاق-والسلوك الاجتماعي-والعمران المدني- [1]، وجاء في المادة الخامسة والستون من قوانين الجمعية أنّ « أول مقاصد الجمعية طائفة العلماء والطلبة باستعمال كل الوسائل لحملهم على التخلق بالأخلاق الإسلامية، وتذكيرهم بما غفلوا عنه وأهملوه من الأخوة الدينية والأخوة العلمية وما تقتضيانه من واجبات وحقوق، وحملهم على الاتحاد والتعاضد ونبذ الشقاق والتقاطع حتى يكونوا مظهرا للفضائل الإسلامية، عاملين بالحق هداة به دعاة إليه، فهم من الأمة بمنزلة القلب من الجسد، تصلح إذا صلحوا وتفسد إذا فسدوا »[2] وهكذا بدت حركة عبد الحميد بن باديس في اتجاهها التربوي و الإصلاحي.

كان من بين اهتمامات الجمعية أيضا دراسة أحوال المجتمع الجزائري في جانبه الديني والأخلاقي والاجتماعي والاقتصادي، فالمنتمي إليها يلعب دور عالم الاجتماع الذي يحلل ويشخص الظاهرة الاجتماعية، باحثا عن العلل ليجد الدواء، وعبد الحميد بن باديس كان على دراية بالمجتمع الجزائري، فسطر أهدافا معيّنة للجمعية من أجل الخروج من هذا الوضع المتأزم.

3-المشروع الحضاري للشيخ عبد الحميد بن باديس:

من الركائز التي ركز عليها الشيخ عبد الحميد بن باديس في مشروعه الحضاري لمقاومة الاستعمار الفرنسي الذي سعى إلى طمس مقومات الشخصية العربية الإسلامية، هو تنوير العقل الجزائري، وإعادة إحياء النهضة من جديد.

وقبل الحديث عن هذا المشروع لابد من الإشارة إلى سياسة فرنسا الاستعمارية لتحطيم الكيان الجزائري، فمنذ أن وطأت على أرض الجزائر وهي تسعى إلى تشتيت وحدة الجزائريين وجعلهم تحت سيطرتها، ومن بين الخطوط التي ركزت عليها:

أولا: التنصير:

---

[1]- تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس، المرجع السابق، ص:61.

[2]-شيبان عبد الرحمن، من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار المعرفة، الجزائر، 2008، ص: 60.

« تظهر سياسة تنصير الشعب الجزائري في أنّ فرنسا قامت منذ بداية الاحتلال في 05 جويلية عام 1830 بالاعتداء على كل مقدساته الإسلامية–من أوقاف إسلامية ومساجد–وزوايا–ومكتبات إسلامية، ومعاهد إسلامية، رغم الاتفاقية التي أمضتها مع حكومة الجزائر التي كانت قائمة عند بداية الاحتلال من أنها تعتدي على مقدسات الشعب الجزائري الإسلامية، وقد قامت بالاستيلاء على معظم المساجد في عاصمة البلاد وغيرها من المدن الجزائرية» [1].

قامت فرنسا بتحويل بعض المساجد إلى كنائس لنشر عقيدة الدين المسيحي، وبعضها الآخر إلى كاتدرائيات، بهذا تمكنت من السيطرة على المسجد كمؤسسة دينية، بعدما ساهم منذ القرون الأولى للهجرة من الحفاظ على هوية المسلمين.

ثانيا: الفرنسة:

شملت سياسية الفرنسة الكثير من القطاعات تمثلت فيما يلي:

1–أقامت إدارة جديدة على إنقاض الإدارة الجزائرية التي قضت عليها–مفرنسة.

2– ثمّ قامت بفرنسة المحيط الاجتماعي (أسماء الشوارع، الساحات العامة، المعالم الأثرية، أسماء المدن والقرى).

3–فرنسة المدارس التربوية والزوايا والمساجد الكبرى.

ثالثا:التفقير:

من بين الأمور التي ركزت عليها فرنسا هي مصادرة معظم الأراضي الفلاحية، وتوزيعها على المستعمرين الأوربيين المقيمين في الجزائر، فقد « سرقت معظم الأراضي الفلاحية الجيدة ذات المردود الفلاحي الجيد، وقد أصدر الجنرال بيجو في 14 ماي 1840 تصريحا مشهورا له فقال: فيه حيثما وجدت مياه عزيرة، وأراضي خصبة يجب أن يقيم المستعمرون الأوربيون بدون الاهتمام بالسؤال عمن يملك تلك الأراضي »[2]، هكذا عاش الجزائريون أزمة إقتصادية سواء كانت ملكية أو فردية.

رابعا: سياسة التجهيل:

هذا الأمر بالضبط كان كافيا لدخول الجزائريين في موجة من الظلام، بعدما كانوا يحيون قبل وجود فرنسا بنور العلم، فكل معاهد العلم والتعليم المتمثلة في المدارس والمساجد، والزوايا

---

[1]- تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس، المرجع السابق، ص: 80.

[2]–المرجع نفسه، ص: 83.

والكتاتيب القرآنية تحولت إلى فضاءات خاصة تابعة لسلطة فرنسا، بل حتى العلماء لم تتح لهم الفرصة لتكميل رسالتهم التعليمية، بعد ما فرضت نظامها التربوي القائم على دعائم مسيحية، وهكذا لم يتلحق الكثير من الجزائريين بهذه المدارس البعيدة عن هويتنا العربية الإسلامية.

خامسا: التجنيس والاندماج:

إنّ بداية تجنيس الجزائريين ومحاولة ادماجهم في فرنسا إلى قانون 24 فيفري 1862 الذي يقول :« بما أنّ دستور فرنسا المحرر في 04 نوفمبر 1848 يلحق الجزائر إلحاقا تاما بفرنسا، فإن المسلم الجزائري لا يمكن اعتباره وطنيا فرنسا مادام يحافظ على قانونه الخاص الإسلامي في الأحوال الشخصية وهي: الزواج، والطلاق، والميراث، فهو لذلك يعتبر رعية فرنسية »[1]، ثمّ خرج قانون السياناتوس الذي يقرر بأن المسلم الجزائري فرنسي يخضع للخدمة العسكرية، وأنه يحق له التجنس بالجنسية الفرنسية.

هذه إذن أهمّ ركائز المشروع الاستعماري الذي تصدى له الشيخ عبد الحميد بن باديس بمنهج تربوي تعليمي، باعث على نهضة جديدة تنويرية، وطامح إلى تحقيق الحرية والاستقلال، حيث ركز على ما يلي:

1-تأسيس المدارس والمعاهد العلمية لتربية الأجيال الصاعدة.

2-تكوين المطابع لإحياء الثقافة العربية الإسلامية والوطنية، ونشرها في كتب ومجلات وجرائد بين النّاس.

3-تأسيس الجرائد والمجلات للتكوين الديني والسياسي للمواطنين الجزائريين.

4-تأسيس المساجد الحرة، والنوادي الحرة للتربية الدينية والسياسية والوطنية للشباب والرجال والنساء [2].

4-مجالات الإصلاح الباديسي للمجتمع الجزائري:

لقد تأثر عبد الحميد بن باديس بمشاريع الإصلاح التي ظهرت بالمشرق العربي، كحركة جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده، وكذا فكرة القومية العربية التي تبناها الكثير من المفكرين أمثال ساطع الحصري والكواكبي وغيرهما، فهؤلاء كان لهم الفضل الكبير في النهوض بالمجتمع العربي، وفي محاربة المستعمر بطريقة مباشرة وغير مباشرة.

---

[1]- تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس، المرجع السابق، ص: 86.

[2]-المرجع نفسه، ص: 88.

من بين المجالات التي اهتم بها الشيخ عبد الحميد بن باديس "التربية والتعليم"، فقد كان مدركا أن إصلاح التعليم هو أساس النهضة الإسلامية، وأنّ العمل التربوي هو المنهج الاستراتيجي للنهوض بالمجتمعات من بؤرة التخلف إلى التطور والتقدم، فالتربية والتعليم هما الطريق الأنجع للتصدي لسياسة فرنسا، لهذا سعى إلى تغيير شامل في العقول والأفكار والنفوس.

فالعلم–يقول عبد الحميد بن باديس–« حياة القلوب من الجهل ومصابيح الأبصار من الظلم يبلغ العبد بالعلم منازل الأخيار والدرجات العلا في الدنيا والآخرة » [1].

ويمكن تحديد ذلك من خلال: إصلاح عقلية الجزائريين، إصلاح عقيدة الجزائريين، إصلاح أخلاق الجزائريين.

أولا: إصلاح عقلية الجزائريين:

لقد أخذت قضية إصلاح عقلية الجزائريين عناية كبيرة في عمل الشيخ عبد الحميد بن باديس ومجهوداته، ذلك أن إصلاح العقول كما نعلم هو المقدمة الطبيعية لكل إصلاح ناجع في المجتمع ولعل هذا ما يوضح اهتمام الشيخ عبد الحميد بن باديس البالغ بأمور التربية والتعليم من أجل تكوين أجيال قائدة في الجزائر تعمل على بعث نهضة شاملة في البلاد تخرج بها من حالة الجمود–والركود–إلى الحيوية والنشاط، وبالتالي تنهض متكاتفة إلى كسر قيود الاحتلال الغاصب الذي بسط سيطرته عليها ردحا طويلا من الزمن نظرا لتخلف الجزائريين الفكري، والعلمي، والحضاري[2] .

كان الشيخ عبد الحميد بن باديس يرى أنّ تحقيق هذه النهضة المنشودة يتوقف بالدرجة الأولى على تكوين الفرد الجزائري، من الناحية الفكرية، والنفسية تكوينا عربيا إسلاميا متينا من ناحية ثمّ على عملية ربط الجزائريين بشبكة واسعة النطاق من التنظيمات الثقافية والاجتماعية، والسياسية والرياضية، والوطنية من أجل الدفاع عن كيان الوطن المهدد [3].

لقد آمن الشيخ عبد الحميد بن باديس بأنّ القرآن الكريم هو المنهج الوحيد الذي يقوم سلوك الإنسان حيث قال: « العبد محتاج دائما إلى الرجوع إلى كتاب الله، وما ثبت من سنّة نبيّه صلى

---

[1]–ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية، الجزائر، ط 1، 1983، ص: 192.

[2]- تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس، المرجع السابق، ص: 89.

[3]–المرجع نفسه، ص: 90.

الله عليه وسلم ليهتدي إلى ما يرضي الله، ممّا شرعه له من أحواله وأفعاله، وإلى ما يدفع عنه شبهاته، وينقذه من شهواته، ومحتاج إلى التوسل بذلك الرّجوع إليهما، وذلك الاتباع لهما إلى الله ليفتح له أبواب المعرفة، ويمد له أسباب التوفيق »[1] فالإنسان دائما بحاجة إلى هداية الله ودلالاته في هذا الوجود، والتوفيق الإلهي لا يكون إلا بالرجوع إليه ليخرجه من ظلمات الجهل إلى نور الإيمان والاستقامة.

ثانيا: إصلاح عقيدة الجزائريين:

يرى الشيخ عبد الحميد بن باديس أنّ الذين تسببوا في جمود الفكر الإسلامي وأكثروا من البدع في الدين، هم رجال الطرق الصوفية أو بعضهم على الأقل، ولذلك أعلن في مجلة الشهاب بأن الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف الصالح، ومبناها كلها على الغلو في الشيخ، والتحيز لإتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ، إلى ما هنالك من استغلال وإذلال وإعانة لأهل الإذلال والاستغلال، ومن تجميد للعقول، وإماتة للهمم وغير ذلك من تلك الشرور [2].

طبعا لا يمكن إغفال دور بعض الزوايا والطرق الصوفية في محاربة الاستعمار الفرنسي، وفي الحفاظ على الهوية الوطنية، وفي تضامنهم الروحي والاجتماعي مع الجزائريين حينما مرت الجزائر بأصعب الأوقات.

وبالرغم أنّ العلماء كانوا يطالبون بإصلاح أحوال الشعب الجزائري الاقتصادية، فهم بالإضافة إلى ذلك كانوا يحاولون إنقاذ الأمة من الخرافات والدجل والسير في ركاب المستعمر من أجل لقمة العيش .

وقد أشار الشيخ مبارك الميلي إلى مصائب الطرقيين في رسالته " الشرك ومظاهره" [3]، نذكر منها:

1-التوسط بين الله وعباده في قبول التوبة.

2-الترفع عن التكاليف الشرعية، والترخيص لأتباعهم في إتباع الشهوات وأهوائهم.

3-بث الجمود في النّاس وتلقيح غفلتهم ثمّ حثهم على زيارتهم والرحلة إليهم لاستدرار أموالهم.

4-الاعتماد في دينهم على الخرافات والمنامات.

---

[1]-ابن باديس عبد الحميد، الدرر الغالية في آداب الدعوة والداعية، دار المنار، السعودية، ص: 64-65.

[2]- تركي رابح عمامرة، الشيخ عبد الحميد بن باديس، المرجع السابق، ص:91.

[3]-مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، 1966، ص: 277.

ثالثا: إصلاح أخلاق الجزائريين:

يذهب الشيخ عبد الحميد بن باديس إلى أنّ الأخلاق تنبع من داخل الفرد، وبالتالي يجب تطهير القلوب، وتهذيب النفوس، وإصلاح العقائد حتى يعمل الفرد على تغيير ما بنفسه لكي يغير الله ما به من سوء وانحطاط [1]، فالتغير يبدأ من الذات لقوله تعالى: ﴿ **إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتىَ يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ**﴾ [2] .

وقال الشيخ عبد الحميد بن باديس: « تربية النفوس تكون بالتخلية عن الرذائل، والتحلية بالرذائل »[3] وهذه المسالك هي مسالك العارفين في الطريق الصوفي، التخلية–التحلية–التجلية بها يترقى السالك في السلم الأخلاقي.

لقد تكلم الشيخ عبد الحميد بن باديس على مقومات الشخصية الجزائرية والتي حددها في ثلاث: الإسلام–العروبة–الجزائر.

وكان من أصعب الآثار الذهنية والنفسية محوها من نفوس الجزائريين–خاصة النخبة المثقفة منهم–النظرية الاستعمارية الفرنسية التي حاولت جاهدة أن ترسخ في عقولها مفهوما بأنه: (لا وجود لأي أمة جزائرية في التاريخ وأن الجزائر ما هي إلاّ كيان فرنسي منذ الأزل عضويا ومصيريا، من جهته)، عمل ابن باديس بنجاح وبكل ما أوتي من قوة وما استطاع إلى ذلك سبيلا، على دحض هذا الزعم الذي كاد مع الوقت أن يصبح من المسلمات، من هنا تأتي أهمية طرح مغزى أو فحوى القومية الجزائرية عند ابن باديس، ومفهوم القومية العربية وعالمية الإسلام في فكره[4] .

لقد جاءت أغلب كتابات ابن باديس حول المزواجة بين العروبة والإسلام والانتماء إلى الوطن، ومثلت ذلك جمعية العلماء المسلمين بأنشطتها الفكرية والسياسية والاجتماعية، ففي كل مرة كان يحاول أن يغرس هذه الثلاثية(الإسلام–العروبة–الجزائر) في نفوس الجزائريين، رغم كل محاولات

---

[1]– مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، المرجع السابق، ص: 93.

[2]–سورة الرعد، الآية: 11.

[3]–ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مجلد 1، دار الرشيد، الجزائر، ط 1، 2009، ص: 277.

[4]–فهمي توفيق محمد، عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث، مجلة الدرعية، العدد 20، 2002، ص: 264.

فرنسا في إفشال هذا المشروع الإصلاحي، من أساليب التضييق والتخنيق، وكذا اعتقال بعض أعضائها.

لقد حطمت جمعية العلماء بقيادة ابن باديس–في النفوس والعقول–جدار الرعب الذي زرعته فرنسا بالحديد والنار في نفوس الجزائريين(وطوقت به كالسوار في المعصم البلاد والعباد) برفع سلاح العروبة والإسلام في وجه المستعمر الطاغي، محاربا بعزيمة لا تلين، كل ما يمس عروبة الجزائر وإسلامها، ومنفتحا على عالمه العربي والإسلامي بآلامه وآماله، انفتاحا واتصالا فكريا وروحيا[1].

يبدو جليا موضوع انتماء الشخصية الإسلامية الأصيلة لدينها، ووطنها وعروبتها من خلال المحاضرة التي ألقاها ابن باديس على أعضاء جمعية التربية والتعليم عنوانها "**لمن أعيش**" مجيبا عن هذا السؤال بقوله: « أعيش أنا للإسلام والجزائر، وقد يقول قائل إن هذا ضيق في النظر وتعصب للنفس، وقصور في العمل، وتقصير في النفع، فليس الإسلام وحده دينا للبشرية ولا الجزائر وحدها وطن الإنسان، ولأوطان الإنسانية كلها حق على كل واحد من أبناء الإنسانية، ولكل دين من أديانها حق في الاحترام »[2] .

فمن أجل تهيئة الأجيال لتحرير الجزائر، وضع عبد الحميد بن باديس خطة محكمة يسير عليها منهجه الإصلاحي، فجعل من التربية والتعليم والصحافة الوسيلة الناجعة لتحقيق أهداف النهضة المرجوة، واستطاع بحكمته وفطنته أن يحافظ على مقومات الهوية الوطنية (الدين–اللغة–الوطن).

[1]– فهمي توفيق محمد، عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث، المرجع السابق، ص: 266.

[2]–ابن باديس عبد الحميد، لمن أعيش، مجلة الشهاب، العدد 12، 1925، ص: 484.

الشيخ البشير الإبراهيمي

1-البشير الإبراهيمي المصلح المناضل:(1889-1965)

محمد البشير الإبراهيمي أحد المفكرين البارزين في الفكر الجزائري، عرف بمشروعه الإصلاحي والتجديدي إلى جانب الشيخ عبد الحميد بن باديس، وله إسهامات فكرية متنوعة في جميع المجالات، ويمكن تحديد حياة الشيخ البشير الإبراهيمي من خلال مراحل معيّنة ساهمت في تكوين شخصه، وهي كالآتي:

أولا: مرحلة التكوين والتحصيل الأولى: (1889-1911):

ولد بقرية " رأس الوادي" بناحية مدينة سطيف بالشرق الجزائري في 14 جوان 1889، وفي بيت أسّس على التقوى، من بيوتات العلم والدين، وقد أتمّ حفظ القرآن الكريم على يد عمّه الشيخ المكي الإبراهيمي الذي اكتشف مواهبه المبكرة، وكان له الفضل الأكبر في تربيته وتكوينه، حتى جعل منه ساعده الأيمن في تعليم الطلبة [1].

ثانيا: الرحلة المشرقية الأولى(1911-1920):

هاجر الشيخ البشير الإبراهيمي إلى المدينة المنورة عام 1911، بعدما مرّ على مصر ومكث فيها ثلاثة أشهر، فاحتك بعلمائها وأدبائها، وحضر الكثير من الدروس في جامع الأزهر، وفي المدينة المنورة تتلمذ أيضا على خيرة العلماء آنذاك، حتى أصبح يلقي الدروس للطلبة في الحرم النبوي وفي رحلته هذه تسنّى له اللقاء بالشيخ عبد الحميد بن باديس بالحج سنة 1913.

في سنة 1917 « سافر إلى دمشق ليدرّس الآداب العربية بالمدرسة السلطانية (مكتب عنبر) وهي المدرسة العصرية الوحيدة آنذاك، بالإضافة إلى إلقاء دروس في الوعظ والإرشاد في الجامع الأموي، وقد تخرج على يديه جيل من المثقفين كان لهم أثر بالغ في النهضة العربية الحديثة »[2]

ثالثا: مرحلة الإرهاصات(1920-1931):

وتمثلت في مرحلة عودته إلى الجزائر سنة 1920، وفيها شاهد ذلك النشاط الذي صاحب حركة الشيخ عبد الحميد بن باديس في مدينته قسنطينة، فأنشأ الإبراهيمي مدرسة ومسجدا بسطيف بعدما رفض كل عروض الحكومة الفرنسية، وبقي على اتصال بشيخه.

---

[1]-الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، المصدر السابق، ص: 09.

[2]-المصدر نفسه، ص: 10.

رابعا: بدايات جمعية العلماء(1931-1940):

في عام 1931 تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، كردّ فعل إيجابي على احتفال فرنسا بمرور قرن على احتلال الجزائر، بعدما أيقنت أنّ الجزائر قد أصبحت إلى الأبد قطعة منها مسيحية الدين، فرنسية اللسان، فجاء شعار الجمعية صارخا مدويا في وجه فرنسا، وراسما طريق الخلاص منها: الإسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا[1].

وضع الشيخ الإبراهيمي دستور الجمعية وقانونها الأساسي، وأصبح نائبا لرئيسها الإمام عبد الحميد بن باديس، بعدها اختار تلمسان مركزا لنشاطه الفكري والإصلاحي، وأسس فيها مدرسة الحديث سنة 1937.

خامسا: قيادة الحركة الدينية والثقافية بالجزائر (1940-1952):

قامت فرنسا بنفي الشيخ الإبراهيمي إلى آفلو (الجنوب الغربي من الوطن) بعدما رفض كل عروضها المقدمة، بعد أسبوع من نفيه « تلقى خبر وفاة رفيقه الإمام عبد الحميد بن باديس رحمه الله-وخبر اجتماع أعضاء الجمعية وانتخابهم له رئيسا رغم الضغوط الفرنسية الرامية إلى انتخاب غيره، فتحمل مسؤولية قيادة الجمعية غيابيا، وتولى إدارتها بالمراسلة طول الأعوام الثلاثة التي قضاها في المنفى، وبعد إطلاق سراحه عام 1943، أصبح قائدا للحركة الدينية والعلمية والثقافية في الجزائر »[2] .

سادسا: الرحلة المشرقية الثانية: (1952-1962)

سافر الشيخ البشير الإبراهيمي إلى المشرق للمرة الثانية عام 1952 بغية قبول البعثات الطلابية الجزائرية إلى معاهد الحكومات العربية، وكذا طلب الإعانة المادية والمعنوية للجمعية لكي تواصل نشاطها داخل وخارج الجزائر، فكان بذلك سفيرا يعرّف بالقضية الجزائرية من خلال الصحف والندوات وإلقاء الدروس.

سابعا: المرحلة الأخيرة (1962-1965):

وهي التي عاد الإبراهيمي فيها إلى وطنه بعد استعادة الاستقلال حتى وفاته في 20 ماي 1965 وخلال هذه المرحلة اضطر إلى التقليل من نشاطه بسبب تدهور صحته من جهة، وبسبب سياسة

---

[1]-الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، المصدر السابق، ص: 11.

[2]-المصدر نفسه، ص: 11.

الدولة التي شعر أنها زاغت عن الاتجاه الإسلامي [1]، فانحصر نشاطه في حدثين هما: افتتاح مسجد كتشاوة بالعاصمة بعدما ألقى فيه أول خطبة بعد الاستقلال، إصدار بيان 16 أفريل 1964 دعا فيه السلطة إلى ضرورة العودة إلى الحكمة والصواب .

لقد ملك ناصية اللغة العربية، فكان خبيرا بأسرارها، ضالعا في أساليبها، بارعا في فنونها، وآدابها له عليها سلطة وسلطان، تطاوعه كلما عالج موضوعا من المواضيع، وتنقاد له كلما اتخذها أداة للمحجاجة والجدال، ليست طريقته في الكتابة أسلوبا يحتذي فحسب، إنّما هي مدرسة ونموذج في جزالة اللفظ ومتانة العبارة وقوة الحجة [2].

من آثار الشيخ البشير الإبراهيمي:

1-كتاب" مشروعية الزكاة" .

2-كتاب " شعب الإيمان" .

3-آثار الشيخ محمد البشير الإبراهيمي.

4-رواية " كاهنة الأوراس".

5-رسالة الضب.

6-كتاب " بقايا فصيح العربية في اللهجة العامية بالجزائر".

7-كتاب " النقايات والنفايات في لغة العرب.

2-المشروع الإصلاحي للشيخ البشير الإبراهيمي:

لعل من الأمور التي ساعدت رجال الإصلاح في الجزائر على التوسع والنجاح، هو أنّ نشاطهم الفكري لم ينصب فقط في حلقات المساجد، بل تجسد في هيئة رسمية ألا وهي جمعية العلماء المسلمين، وكما كان للشيخ عبد الحميد بن باديس منهجه الخاص في الإصلاح، فقد ساهم البشير الإبراهيمي هو الآخر في توطيد دعائمه من خلال مواقفه من بعض الأنظمة الفاسدة والطرقية الضالة آنذاك، فما هي أم الآراء التي قدمها في هذه المسائل؟

2-1-موقف الشيخ من الطرقية:

إنّ الإبراهيمي هو المفكر الجزائري الوحيد الذي أرخ للحركة الإصلاحية في العالم الإسلامي عموما، وفي الجزائر خصوصا، فربط الأسباب بالمسببات، والعلل بالمعلولات، فانتهى إلى أنّ

---

[1]- الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، المصدر السابق، ص: 13.

[2]-بسايح بوعلام، أعلام المقاومة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر، 2007، ص: 272.

الحركة الإصلاحية لم تنشأ طفرة، ولم تبرز إلى الوجود بغتة أو مصادفة، وإنما كانت لأن الأرض كانت ترغب في إنبات ذلك النبت فأنبتته[1] .

بعض الطرق الصوفية كانت خدمة للاستعمار، وابتعدت عن المعنى الطاهر الذي يحمله التصوف الإسلامي، فساهمت في نشر أفكار وسلوكات ضالة لا أساس لها في الإسلام، فجمدت بذلك العقل البشري حتى أصبح لا يفكر بالجهاد ومحاربة المستعمر الفرنسي، ويؤمن أشد الإيمان أنّ ما أصابه قضاء وقدر من الله لابد من الرضوخ له.

ولا يعني هذا أنّ الحركة الصوفية لم تساهم عبر التاريخ في مواجهة الاستعمار، وفي إصلاح النفوس والعقول، والأمثلة كثيرة كالحركة السنوسية والقادرية والرحمانية وغيرهم، بل يمكن القول أن الحركة الإصلاحية لم تكن لتتأسس لولا الحركة الصوفية.

فبعد أن كان قدماء المتصوفة وأرباب الطرق يتخذون من مراحل التربية الروحية مدارج للوصول إلى معرفة الله فيما يزعمون، وفي ذلك تطويل للمسافة وإشعار بأن المطلوب شاق..حتى جاء الدجال ابن عليوة وأتباعه بالخاطئة، فأدخلوا تنقيحات على الطريق، ورسوما أملاها عليهم الشيطان، وكان من تنقيحاتهم المضحكة تحديد مراحل التربية الخلوية لمعرفة الله بثلاثة أيام..تتبعها أشهر أو أعوام في الانقطاع لخدمة الشيخ من سقي الشجر، ورعي البقر، وحصاد الزرع، وبناء الدور، مع الاعتراف باسم الفقير، والاقتصار على أكل الشعير[2] .

2-2-موقف الإبراهيمي من الكتاني الطرقي:

من بين لشيوخ الطرقية الذين تصدى لهم الشيخ البشير الإبراهيمي-"الكتاني" [3]-الذي « كان يمّم الجزائر فيطيل المقام بديارها، ولم يكن يرعوي أثناء ذلك أن يشنّ على الحركة الإصلاحية الجزائرية حربا معلنة طورا، وغير معلنة طورا آخر، وفي الحالين كان أضرّ عليها من جميع الطرقيين في الجزائر، لشدة نفوذه، وبعد صيته، ونفاذ كلمته»[4] .

---

[1]-مرتاض عبد المالك، محمد البشير الإبراهيمي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1984، ص: 59.

[2]-مرتاض عبد المالك، محمد البشير الإبراهيمي، المرجع نفسه، ص: 64.

[3]-محمد عبد الحي بن عبد الكبير بن محمد بن عبد الواحد الكتاني الفاسي الحسني، ولد وترعرع بفاس(المغرب)، في أسرة عرفت بالعلم والتصوف والتربية، كان نابغا متميزا بحفظه العجيب لعلم الإسناد وروايته، سريع الكتابة والتأليف، وكان شيخا لأحد الطرق الصوفية.

[4]-المرجع نفسه، ص: 66.

وقال فيه الشيخ البشير الإبراهيمي: « هو مكيدة مدبرة، وفتنة محضرة، ولو قال قائل في وصفه:شعوذة تخطر في حجلين *** وفنتة تمشي على رجلين، لأراح البيان والتحليل، كما يقول شوقي، ولعفّى على أصحاب التراجم، من أعاريب وأعاجم، ولأتى بالإعجاز، في باب الإيجاز، إذ أتى بترجمة تحمل ببرقية، إلى الأقطار الغربية والشرقية، فيعمّ العلم، وتنتشر الإفادة وتذيع الشهرة، ولو أنّ الرجل وصف نفسه وأنصف الحقيقة في وصفها لما زاد على هذا البيت ولو شاء تخريج الدلالات السمعية » [1].

يبدو من قول الشيخ البشير الإبراهيمي أنّ عبد الحي الكتاني ما هو سوى لعبة بأيدي الاستعمار وكاهن الحيّ وعراف الحيّ، فلو علم-يقول البشير الابراهيمي- « العرب أنه يأتي بمثل هذا الإلتباس لطهروا منه لغتهم، وتحاموه فيما تحاموا من المستهجنات، ولو أدرك نفاة الاشتراك في الاستعمالات الشرعية زمن عبد الحي، أو أدرك هو زمنهم وعرفوه كما عرفناه لكان من أقوى أدلتهم على نفيه، ولأرتفع الخلاف في المسألة وسجّل التاريخ منقبة واحدة لعبد الحيّ، وهي أن اسمه كان سببا في رفع الخلاف »[2] .

والحق أنّ الإبراهيمي هنا لا يناقش الكتاني بعض آرائه الغريبة في التصوف والتعصب له، مناقشة موضوعية هادئة، قائمة على المنطق والحجج المألوقة، فإنّما نلفيه يحيد عن ذلك حيادا مقصودا لينصب على هوامش من سيرته، ومظاهر من سلوكه، لحسبانه ذلك مرتعا خصيبا لقلمه الغاضب، وخياله الدافق[3] .

لقد وضح الشيخ البشير الإبراهيمي أن هذا الرجل كان منذ وجود الاستعمار في المغرب، آلة صماء في يده، يحركه للفتنة متى شاء، ويدعوه إلى تفريق الصفوف والوحدة بين المسلمين، حيث لمّا أحست الحكومة الفرنسية بإعراض رجال الزوايا عنها، فأرسلت عبد الحي الكتاني الساحر العليم-كما يلقبه الشيخ البشير الإبراهيمي-لزيارة الكثير من الزوايا لإقناعهم في لمّ الشمل.

ونجد الشيخ البشير الإبراهيمي ينعى على موقف الزوايا المتخاذل أثناء الحرب العالمية الثانية هذا الموقف الذي يباركه عبد الحي الكتاني ويروج له، حيث قررّ في شأنهم:

---

[1]- الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جزء3، المصدر السابق، ص: 539.

[2]-- الإبراهيمي محمد البشير، المصدر نفسه، ص: 540.

[3]-مريلض عبد المالك، محمد البشير الإبراهيمي، المرجع السابق، ص: 68-69.

1-لم يتطوروا شيئا طوال عشر سنوات، وانعدام التطور في الفكر والسلوك لا يدل إلا على الجمود العقلي، أو المكابرة والتعصب.

2-لم يعيّروا أي أذن لما ألمّ بالشعب الجزائري من محن، ولما جلب عليه الاستعمار أيام المجازر التي ساق فيها الأبرياء إلى المقابر بالجملة.

3-إنّ شيوخ الزوايا استناموا إلى الاستعمار، وخفضوا له جناح الذّل من المودة والإكبار حين أطعمهم من جوع وآمنهم من خوف.

4-أنّ هؤلاء الطرقيين لم يتورعوا في بيع ما أغدقته عليهم يد الاستعمار السخية معهم، إلى البؤساء من فقراء الشعب الجزائري الذي كان يعاني من سكرات المجاعة ما يعاني[1].

ما يختم به الشيخ الإبراهيمي عن الكتاني أنه « خرج عن طوره في نصر الضلال فخرجنا عن عادتنا من الصبر والأناة في نصر الحق، وجاء يؤلب طائفة من الأمّة على مصالح الأمة فهاج الأمّة كلها، وهاج معها هذا القلم الذي يمجّ السمام المنقع، فنفث هذه الجمل، وفي كل جملة حملة وفي كل فقرة نقرة، فإن عاد بالتوبة، عدنا بالصفح، وإن زاد في الحوية، عدنا على هذا المتن بالشرح »[2] .

2-3-موقفه من قضية فصل الدين عن الحكومة:

يعني مصطلح " فصل الدين عن الحكومة" على ذلك العهد أنّ الإدارة الاستعمارية لم يك من حقها في شيء التدخل في شؤون الدين، ولا سيما الدين الإسلامي، فلم يك من حقها أن تعيّن الأئمة، وتجري عليهم المرتبات، كما لم يكن من حقها، نتيجة لذلك، التصرف في أمر المساجد وأراضي الأوقاف التي كانت استولت عليها استيلاء غير مشروع، ثمّ منحها المعمرين [3]، وكان البشير الإبراهيمي ربما المفكر الوحيد من المفكرين الجزائريين في عهد الاستعمار الفرنسي الذي اهتمّ بهذه القضية .

---

[1]-مرتاض عبد المالك، محمد البشير الإبراهيمي، المرجع السابق، ص: 76-78.

[2]- الإبراهيمي محمد البشير ، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، المصدر السابق، ص: 547.

[3]-مرتاض عبد المالك، محمد البشير الإبراهيمي، المرجع السابق، ص: 82.

لقد كانت المعركة شاملة لأنّ جميع جوانب الإصلاح الاجتماعي كانت مستوعبة، فمن محاربة المعتقدات البالية، والضلالات والخرافات والبدع، إلى التربية الخلقية الصحيحة، والدعوة التي لا تتوقف عند نمط جديد من الحياة، يتفق مع الإسلام باعتباره دين التجديد والتحرير[1].

حاولت فرنسا بشتى الطرق أن تطبق هذا النظام العلماني في الجزائر، لكن موقف رجال الإصلاح كان معاديا لهذه الأوضاع، ويبدو ذلك جليا من خلال ما قاله الشيخ البشير الإبراهيمي: « نحن نريد–جاديّن–فصل ديننا بجميع شعائره وعلائقه عن حكومة الجزائر اللائكية المسيحية فصلا ناجزا حاسما، لا تلكؤ فيه ولا هوادة، ونريد بتّ حباله من حبالها في المعنويات والماديات، ونعمل لذلك متساندين في الحق، مستندين على الحق »[2]، يتساءل الشيخ البشير الإبراهيمي عن حقيقة فرنسا التي دعت فصل الدين عن الدولة، وهي في نفس الوقت تعتمد على الرهبان والقساوسة في تغيير عقائد الجزائريين ودينهم ووثقافتهم، ولم تقف عند هذا الحد بل وصلت سياستها الخبيثة إلى نشر قيمها اللائكية عبر وسائل الإعلام والصحف، في حين كانت الجزائر تعاني في صمت فبين ما كان يروج في الخارج، كان عكسه يحدث في الداخل، فضايقت الإسلام في الجزائر، واحتكرت معابده وشعائره.

3–معالم فكره الإصلاحي:

إنّ المتأمل في مشروع الإصلاح للشيخ البشير الإبراهيمي، يرى أنه ينطلق من مبادئ معيّنة تعود بالدرجة الأولى إلى تكوينه العلمي، وكذا إلى ما دعت إليه جمعية العلماء المسلمين، ويمكن تحديد ذلك من خلال هذه النقاط:

أولا: الإسلام والعروبة:

يعدّ الإسلام المرجعية الأولى والأخيرة في فكر الشيخ البشير الإبراهيمي، وتنشئته المبكرة في حلقات القرآن والتفسير والحديث وكل ما تلقنّه من علوم شرعية، زادت في تأصيل انتمائه الديني إذ نجده يقول : « إنّ الإسلام في الجزائر ثابت ثبوت الرّواسي، متين القواعد والأواسي، قد جلا الإصلاح حقائقه فكان له منه كفيل مؤتمن، واستنارت بصائر المصلحين بنوره فكان له منهم حارس يقظ » [3] .

---

[1]–بسايح بوعلام، أعلام المقاومة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، المرجع السابق، 273.

[2]–الإبراهيمي محمد البشير، عيون البصائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997، ص: 112.

[3]–الإبراهيمي محمد البشير، جريدة البصائر، العدد 13، 1947، ص: 174.

أمّا العروبة فقد حملت عنصري اللغة والثقافة، واعتبرها البشير الإبراهيمي أهم مقوّم من مقوّمات الهوية الوطنية، حيث جعل للحركة الإصلاحية غايات روحية وثقافية ووطنية وقومية من خلال تأصيل الهوية العربية للشعب الجزائري.

فقد اعتبر الشيخ البشير الإبراهيمي أنّ اللغة العربية أصيلة في الجزائر وليست غريبة ودخيلة على مجتمعنا، بل هي منذ إقامة الإسلام في الشمال الإفريقي، فمن ذلك الحين يقول–البشير الإبراهيمي: « بدأت تتغلغل في النفوس، وتنساغ في الألسنة واللهوات، وتنساب بين الشفاه والأفواه يزيدها طيبا وعذوبة أنّ القرآن بها يتلى، وأنّ الصلوات بها تبدأ وتختم، فما مضى عليها جيل أو جيلان حتى اتسعت دائرتها، وخالطت الحواس والشواعر، وجاوزت الإبانة عن الدين إلى الإبانة عن الدنيا، فأصبحت لغة دين ودنيا معا، وجاء دور القلم والتدوين فدوّنت بها علوم الإسلام وآدابه وفلسفته وروحانيته »[1] .

ثانيا: الوحدة والحرية:

الحرية مطلب إنساني وغاية منشودة لكل شعب وأمة عاشت ومازالت تعيش تحت وطأة الاستعمار بكل أنواعه، وممّا لاشك فيه أنّ الجزائريين آنذاك سعوا إلى التحرر من تبعيته، وكان تحقيق الاستقلال هو الأمل الوحيد للعيش بكرامة وطمأنينة.

وقد نادى الشيخ البشير الإبراهيمي بمبدأ الحرية، إذ نجده أيّد « حركة أحباب البيان والحرية التي أسست في مارس 1944 بمدينة سطيف، وتمثلت أهمّ أهدافها في استنكار الاستبداد وترويج فكرة دولة جزائرية، وتأسيس جمهورية مستقلة مترابطة بروابط اتحادية مع الجمهورية الفرنسية الجديدة المناوئة للاستعمار» [2].

ثالثا: التربية والتوعية:

تمكنّ الشيخ البشير الإبراهيمي من صياغة أهداف تربوية من مشروعه الإصلاحي، حيث ركز على تحرير الفرد والمجتمع من الانحرافات، وتوعيته بانتمائه الوطني وبمواطنيته، وبضرورة مقاومة الاستعمار بشتى السبل الممكنة.

ويعترف بصدق أنّ العامل العامل بأنّ « الدعوة الإصلاحية الجزائرية، التي تجسدت في جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، إنّما هي رافد من هذا النهر العظيم في الإصلاح، وأثر من آثار

---

[1]–الإبراهيمي محمد البشير، عيون البصائر، المصدر السابق، ص: 206.

[2]–الصلابي علي محمد، كفاح الشعب الجزائري، دار المعرفة، بيروت، 2017، ص: 724.

المنهاج الإصلاحي الذي جاء به الإسلام، والذي جدده وهندس بناءه وأعلا صرحه الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده في عصرنا الحديث » [1] ، وكيف لا وأنّ حركة الإصلاح قد بدأت في المشرق أولا، وانتشرت بشكل واسع لتشمل كل المجتمعات العربية، وقد زاد من توطيدها زيارة الشيخ محمد عبده الجزائر، فهذا اللقاء الحميمي كان شعلة لاستمرار الحركة الإصلاحية.

لقد كان الإمام « أعجوبة الأعاجيب في الألمعية وبعد النظر وعمق التفكير، وجدة الخاطر واستنارة البصيرة وسرعة الاستنتاج، واستشفاف المخبآت، حكيم بكل ما تؤديه هذه الكلمة من معنى، منقطع النظير في صدق الإلهام وسداد الفهم، وصدق العزيمة وخصب القريحة، واستقلال الفكر، ونصاعة الاستقلال، وتمكن الحجة، موفور الحظ من طهارة الدخيلة، والانطباع على الفضيلة، مستكمل الأدوات من فصاحة المنطق، ودلاقة اللسان، وقرطسة الفراسة، ودقة الملاحظة وسلامة العبارة، ومطاوعة البديهة »[2] .

غاية التعليم عند الشيخ البشير الإبراهيمي كانت التفقه في الدين واللغة، وتوحيد النشء في أفكاره وثقافته، ولهذا اعتنى بالمعلم والمتعلم، فالمعلم هو النواة الأولى في تربية الأجيال وتخريج الرجال كما أنه يجب عليه العطف والاعتناء بالمتعلمين، وتحبيب العلم إليهم، فالمعلم الجيد بالنسبة إليه كالمربي الجيد تماما، لهذا نجده يقدم التربية على التعليم لأنه لا تتحقق الثانية إلا بالأولى، وبالتالي الحفاظ على مقومات الشخصية العربية الإسلامية.

4- الإصلاح السياسي:

ركزت حركة الإصلاح في المشرق العربي على الأصول التي توصل إلى الفروع، واهتمت « بلباب السياسة لا يالوقوف عند القشور، وركزت على الأمة كطريق إلى الدولة، واهتمت بإصلاح المؤسسات التي تصوغ العقل والوجدان قبل الأحزاب التي تقف عند الممارسات، واعتنت بسياسة التربية كطريق لتربية السياسة، وأرادت وضع الوطنية على صخرة الإسلام الصحيح، وعلقت الآمال على العلماء لا على الأمراء »[3] .

ولقد تبنى الشيخ البشير الإبراهيمي هذا المنهاج السياسي وقال في ذلك : « إنّ السياسة لباب وقشور، ولباب السياسة بمعناها العام عند جميع العقلاء، هو عبارة واحدة: إيجاد الأمة، ولا توجد

---

[1]-عمارة محمد، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، دار السلام، القاهرة، ص: 47.

[2]-عمارة محمد، المرجع نفسه، ص: 44.

[3]-المرجع نفسه، ص: 56.

الأمة إلا بتثبيت مقوماتها من جنس، ولغة، ودين، وتقاليد صحيحة، وعادات صالحة، وفضائل جنسية أصيلة..فوجود تلك المقومات شرط لوجودها، وإذا انعدم الشرط انعدم المشروط، ثمّ يفيض على الأمّة من مجموع تلك الحالات إلهام لا يغالب، ولا يرد بأن تلك المقومات متى اجتمعت تلاقحت، ومتى تلاقحت ولدت وطنا»[1] .

ويناشد في كل محفل علمي أنّ هذا المنهاج هو ما عملت به جمعية العلماء المسلمين، فكانت تفهم الاستعمار أنه دينا، وهو يفهمها على أنه سياسة، ومنطلقات هذا الإصلاح إنّما يعود في حقيقة الأمر إلى مدرسة الأفغاني والشيخ محمد عبده، حيث يقول: « ففي الوقت الذي كان فيه جمال الدين الأفغاني يضع أساس الوطنية الإسلامية، على صخرة الإسلام الصحيح، ويهيب بالمسلمين أن ينفضوا أيديهم من ملوكهم ورؤسائهم وفقهائهم، لأنهم أصل بلائهم وشقائهم، وفي الوقت الذي كان محمد عبده يطيل ذلك البناء ويعليه، كان مصطفى كامل على إخلاصه لدينه ووطنه يوجه الأمة المصرية إلى مقام الخلافة العظمى المتداعى، ويخيف الاستعمار بشبح لا يخيف، ثمّ جرت الأحزاب المصرية إلى الآن على ذلك المنهج، إهمال شنيع لتربية الأمة وتقوية مقوماتها، وتطاحن أشنع على الرياسة والحكم، وترديد لكلمة الوطنية دون تثبيت لدعائمها، وتغن بمصالح الوطن وهي ضائعة » [2].

لقد كان الشيخ البشير الإبراهيمي مؤمنا بأنّ الإصلاح السياسي لا يكون إلا بالعودة إلى منهج السلف الصالح، وكيفية تعاملهم مع العدو، وحاول تغيير الأوضاع بأفكاره ونشاطه الإصلاحي فقد ليؤكد على هوية الجزائريين والنهوض بهم.

---

[1]–الإبراهيمي محمد البشير، مجلة البصائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005، ص: 29.

[2]–الإبراهيمي محمد بشير، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جزء3، المصدر السابق، ص: 65.

الفضيل الورتلانـي

1-الفضيل الورتلاني الرجل الثائر :(1900-1959)

يعد الشيخ الفضيل الورتلاني من أهمّ رجال الإصلاح في الجزائر، وأحد الزعماء السياسيين في المواقف الثورية، عرف بعلمه وتواضعه، حتى وصف أنّه « أحد الذين أنجبتهم العروبة مفطورين على حبها، والذود عن حياضها، وأحد الذين جندهم الإسلام للريادة والقيادة على سنن أولي العلم والإفادة »[1]، ينتسب إلى عائلة عريقة في العلم والجهاد وهو الفضيل بن محمد السعيد بن فضيل بن محمد الشريف بن الحسين محمد الورتلاني (1713-1779) المشهور بصاحب الرحلة الورتلانية المعروفة ب " نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار وقد ألفها بمناسبة حجاته الثلاثة إلى البقاع المقدسة في حدود سنة 1765 »[2] .

« ولد بقرية "أنو" ببلدية بني ورتيلان يوم 06 فبراير 1900م، وحفظ القرآن في سن مبكرة، وواصل دراسته الإعدادية بالقرية المذكورة، وقد تلقى تعليمه الأول على يد الشيخ السعيد البهلولي، وغيره من الشيوخ الأجلاء في المنطقة، وأكمل دراسته على يد الإمام الشيخ عبد الحميد بن باديس، وأعجب هذا الأخير بذكائه المتميز عن أقرانه من الطلبة، وقد عيّنه فيما بعد مساعدا للتدريس معه وهو طالب، وصار الورتلاني لا يفارق ابن باديس في جولاته المختلفة »[3] .

نشأ الورتيلاني « نشأة فقيرة أساسها التقشف الصوفي، وفي المدرسة القرآنية، التي كان يديرها والده، حفظ الورتلاتي القرآن الكريم وهو في سن مبكرة، وبعد أن شب ذهب يبحث عن العلم في مختلف الزوايا، فتعلم الفقه والنحو ثمّ أضاف إلى ذلك علمي التصوف والتوحيد، ولا شك أنه نال حظا من اللغة والأدب والعروض والتاريخ، وهكذا أصبح الورتلاني، كجده ووالده، من علماء المنطقة البارزين، ومن الذين يدين لهم النّاس بالطاعة الروحية والاحترام، وقد أصبح بعد ذلك من المدرسين وشيخ زاوية الأسرة، وكان يذهب للتدريس في بجاية وغيرها » [4]، وتخرج على يديه الكثير من طلاب العلم، كان لهم فيما بعد مناصب ومهام دينية سامية.

---

[1]- شكعة مصطفى، ثلاث وثائق عربية عن ثورة 1948، دار العودة، بيروت، ط2، 1985، ص:277.

[2]-الورتلاني فضيل، الجزائر الثائرة، دار الهدى، الجزائر، 2009، ص: 04.

[3]-المصدر نفسه، ص: 04.

[4]-أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، جزء2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998، ص: 394.

ويذكر الدكتور أبو قاسم سعد الله أنّ « الورتلاني غلبت عليه الروح الصوفية أكثر من الروح الفقهية، ومع ذلك فقد كان يجمع بين علوم الظاهر والباطن، وكان يسير في مذهبه الصوفي على مبادئ الطريقة الشاذلية، وكان لا يهتمّ باللباس ولكنه كان يبدي اهتماما بأحوال الدنيا، كما يكره أهل الحضر والحكام العثمانيين، وأصبح كمرابط يتدخل بين النّاس لإصلاح ذات البين ويعلم مبادئ الدين التي حرفها البعض عن مواضعها » [1]، ويبدو من هذا الحديث أنّ الورتلاني انتهج منهج الوسطية في الدين رغم غلبة الروح الصوفية، فلم يجعل من التصوف ذلك الانغلاق والانزواء، والابتعاد عن هموم المجتمع كما يعتقد البعض، بل هو الاحتكاك بالنّاس وعلاج أمراض المجتمع والنهوض به، وهكذا كان دأب الصالحين والناسكين في هذا الطريق.

وقد وصفه عبد القادر بن محمد الصغير نزعته الصوفية قائلا: «كان رحمه الله مجاب الدعوة شديد السطوة، لا تأخذه في الله لومة لائم، ليله قائم ونهاره صائم، متعلقا برب الأرباب متوكلا على الكريم الوهاب قد استولى عنده الذهب والتراب..ظهرت على يده الكرامات وخوارق العادات وشهد له أهل الصدق بالولاية الكبرى والمكاشفات، ونصر الله به الدين، وقطع به دابر الملحدين ولم يزل متضرعا لله في السر والنجوى، يصدع الحق ويقيم السنّة »[2] .

ويشيد الرحالة محمد الغسيري في رحلته الحجازية بشخصية الفضيل الورتلاني المجاهد المناضل بقوله: « وقد يجمل كذلك أن يعلم الجزائريون، أنّ الرجل الذي مهد لأداء مهمة الأستاذ الرئيس في غير ما موطن، وفي غير ما وسط إنما هو الأستاذ الفاضل، وابن الجزائر البار: الفضيل الورتلاني، ذلكم الرجل الذي يمثل النبل والكرامة والشمم في أروع صورها »[3] .

أسس الورتلاني « ما يزيد عن ال30 مدرسة وناديا لنشر الدعوة الإصلاحية، وتعليم أبناء الجالية الجزائرية مبادئ اللغة العربية والدين الإسلامي، وقد شعر الورتلاني أن الفرنسيون لا يكنون خيرا له، بل حاولوا اغتياله لولا فضل الله الذي نجاه من مكرهم، ولمّا أحس بأن حياته مهددة خرج متخفيا من فرنسا باتجاه القاهرة، وهناك كون علاقات صداقة وزمالة امتدت إلى ما بعد وفاته وفي مصر تمكن الورتلاني من مواصلة دراساته العليا بالأزهر الشريف، وحصل على شهادة

---

[1]–أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص: 394.

[2]–الورتلاني فضيل، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والآثار، مطبعة بيير، الجزائر، 1980، ص: د.

[3]–حفناوي بعلي، الرحلات الحجازية المغاربية، دار البازوري، 2018، ص: 522.

العالمية في أصول الدين والشريعة الإسلامية » [1]، فقد صدق فيه القول أنّ العلم يأخذ على تعدد المشايخ وبكثرة الترحال، ففيه فوائد جمّة كما أشار إلى ذلك صاحب المقدمة عبد الرحمن بن خلدون.

توفي الشيخ الفضيل الورتلاني بعد عملية جراحية سنة 1959، ودفن بأنقرة (تركيا)، وفي سنة 1987 نقل جثمانه إلى أرض الوطن، ويعتبر كتابه " **الجزائر الثائرة**" « ثمرة جهاد وخلاصة عمل جبار، قامت جمعية عباد الرحمن وهي جمعية إسلامية لبنانية سنة 1956 بجمعه وترتيبه وطبعه، ولكن لم ينشر في ذلك الوقت للظروف التي كانت تمر بها الجزائر، وأعيد طبعه ببيروت سنة 1963، أمّا طبعته الثالثة فقد قامت بها دار الهدى للطباعة والنشر سنة 1991، وها هي تعيد طبعته الرابعة عام 2007»[2] ، يعتبر هذا الكتاب مادة تاريخية ثرية في تاريخ الجزائر، وفيه حقائق تهمّ كل باحث ومؤرخ باحث عن الحقيقة.

إضافة إلى كتابه " **نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والأخبار**" وهو « أكبر عمل ألفه في التاريخ والأخبار، حيث كان له شعور قويّ بالتاريخ، خلافا لبعض علماء عصره، فعزم على أن يكتب عملا ضخما يضاهي به أو يفوق عمل الدرعي والعياشي وغيرهما من كتاّب الرحلة المغاربة»[3] ، كما ألف عدة كتب معظمها في الفقه والتصوف والتوحيد.

2-التحاقه بجمعية العلماء المسلمين:

عندما تأسست جمعية العلماء المسلمين سنة 1931، أصبح الورتلاني أحد أعضائها البارزين واهتمّ بالتدريس في مدرسة التربية والتعليم التي أسسّها عبد الحميد بن باديس، وكتب الكثير من المقالات الأدبية والفكرية في كل من جرائد: الشهاب، البصائر، الشريعة، وكان كثير الترحال بين عواصم العالم، معرّفا بالقضية الجزائرية.

وقد قال عنه الإمام البشير الإبراهيمي: « لازم الإمام عبد الحميد بن باديس سنوات، فتأثر بمنازعه في الخطابة ومواقفه في حرب الضلال، وسقيت ملكته بغيث ذلك البيان الهامي، فأصبح فارس منابر، وحضر اجتماعات جمعية العلماء العامة والخاصة، فاكتسب منها الصراحة في الرأي، والجرأة في النقد، والاحترام للمبادئ لا للأشخاص، فكان ثورة على البدع والخرافات ودعوة

---

[1]-الورتلاني فضيل، الجزائر الثائرة، المصدر السابق، ص:04-05.

[2]-المصدر نفسه، ص: 06.

[3]-أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، المرجع السابق، ص: 395.

إلى الإسلام الصحيح، وإحياء اللغة العربية، لغة الدين والوطن، وحملة شعواء على الطريقة الضالة والشعوذة المخربة، وإنصاف الرجال الذين باعوا أنفسهم وضمائرهم وألسنتهم لفرنسا، ووقفوا أجسامهم وعقولهم على خدمتها فكانوا لها عيونا وجنودا وعبيدا »[1] .

وأسس في باريس وضواحيها « بضعة عشر ناديا، عمرها هو ورفاقه الذين أمدته بهم جمعية العلماء، بدروس التذكير للآباء والتعليم للأبناء، والمحاضرات الجامعة في الأخلاق والحياة، ونجح الفضيل في أعماله كلها، نجاحا عاد على المسلمين في فرنسا بالخير والبركة، وعاد على جمعية العلماء، بالسمعة العطرة والدعاية الطيبة، وكان في تلك المدة كلها، متصل الأسباب بجمعية العلماء، مراسلة واستمدادا، وإشارة واستشارة »[2]، ورغم تواجده بفرنسا كان دائم الاتصال بنشاطات الجمعية واجتماعاتها، ونذكر على سبيل المثال حضوره في اجتماع الجمعية صيف سنة 1937، وحضوره افتتاح مدرسة " دار الحديث" التي كان يشرف عليها الإمام البشير الإبراهيمي، حيث قدّم خطابا توعويا بها، وواصل مسيرته العلمية بالمشرق العربي حتى ذاع صيته.

من بين المشاهد أيضا التي ذكرت حوله، ما قدّمه سكرتير جمعية التهذيب بباريس مخاطبا صاحب الجريدة قائلا: « ما يتعلق بالمجاهد الإسلامي الكبير الأستاذ الفضيل الورتلاني فلقد كان ما نشرته صحيفتكم من أخباره السارة، ونصائحه الغالية، التي كان يسديها لملككم الراحل رحمه الله–وما كانت تحمله عباراتكم من معاني وفاء أهل اليمن لفضله وإخلاصه، كل ذلك كان بردا وسلاما على قلوب ثلاثين مليونا من أبناء المغرب العربي، لأن الرجل كان دائما ولا يزال، مفخرة هذه البلاد في علمه الواسع، وحنكته وتجاربه العميقة، كل ذلك يتوجه عمل مستمر لا ملل فيه وإخلاص لا تشوبه شائبة، وتضحية هي مضرب الأمثال »[3] .

لقد مثل الورتلاني جمعية العلماء المسلمين بباريس، حيث فتح فيها خمس عشر ناديا، فكان آلف من أبناء المسلمين يترددون عليها، يتلقون الدروس، ويؤدون العبادات، ويحيون تعاليم الإسلام ويكافحون الإستعمار ماديا ومعنويا.

---

[1]–الإبراهيمي محمد البشير، آثار الإمام البشير الإبراهيمي، المصدر السابق، ص: 329.

[2]–بوعزيز يحيي، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، جزء 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1995، ص: 180.

[3]–المرجع نفسه، ص: 181–182.

3-الفضيل الورتلاني والوحدة المغربية:

لقد كتب الشيخ الفضيل الورتلاني الكثير من المقالات الأدبية والفكرية والسياسية مدافعا عن القضية الوطنية، وعن العالم الإسلامي، بأسلوب ثوري من أجل تحقيق الاستقلال والحرية، ومن بين هذه الصحف والمجلات: " منبر الشرق"، " الدعوة"، "الإخوان المسلمون"، " مصر الفتاة" " الكتلة" ، وكلها كانت بمصر، أمّا في لبنان: " الجريدة"، "الحياة"، "بيروت المساء"، "الأنباء" وبالنسبة للمغرب العربي: " الصباح التونسية"، "المعرفة" المغربية، " البصائر" التي كانت تابعة لجمعية العلماء المسلمين.

من بين أهمّ القضايا التي دافع عنها الشيخ الفضيل الورتلاني " وحدة أقطار المغرب العربي" وبدا ذلك من خلال نشاطه الثوري ونضاله التحرري الذي جسدّه عبر الملتقيات والندوات، وكتابة الرسائل والنداءات إلى المنظمات الدولية والعربية، وكل ذلك في سبيل تحرير المغرب العربي ووحدته، وكان من بين الرسائل ما أرسله إلى حكومة مراكش الحرة معنونة بـ " **وحدة المغرب العربي أمانة مقدسة في أعناقكم**" جاء فيها ما يلي: « لقد لمستم بأنفسكم ما كان لاتحاد المغرب العربي، وتعاون أبناء أمته في الكفاح، من أثر فعّال في احترام الدنيا له، وفي الاعتراف بوجوده الكريم، وبحقه في الحياة الحرة وفي الاستقلال، لذلك أناشدكم الله باسم الأجيال، أن تجعلوا قضيته واحدة، لا تفريق فيها، كما جعل الله أمته واحدة، في توحيد دينها وفي جنسها وفي لغتها، وطبيعة أرضها، وفي تقاليدها وصالحها، وحتى في توحيد أعدائها المستعمرين، على أنني لست الآن بصدد وضع الخطط لكم، حتى تكون برنامجا لوسائل تحقيق هذه الوحدة، معاذ الله أن أقصد إلى ذلك، فإنّ في رجالكم كل الكفاية والحمد لله، بل الغاية طويلة، والعمل التفصيلي، إنّما تمليه الظروف اليومية، وإنّما مهمتي الآن أن أذكركم بمبدأ قدسية هذه الوحدة، التي عملنا لها، علم الله منذ ربع قرن ونيف، وإنّي أرى وجوب وضعها في حساب كل عمل، يعرض لكم، كحكومة تحضيرية، وكل إليها أمر وضع القواعد الأساسية، لمستقبل هذه الأمّة العريقة » [1].

يبدو من خلال هذه الرسالة أنّ مشروع الوحدة قد بدأ مبكرا مع الشيخ الفضيل الورتلاني، وعمل له منذ سنوات، خصوصا وأنّ المجتمع المغربي آنذاك كان يعاني من ويلات الاستعمار، وما عمله هذا الأخير من طمس للهويته، وتشتيت لوحدته، فليس من السهل التصدي لسياسة المستعمر ومحاولة إفشال كل خططه، إلا مع رجل حكيم كالشيخ الفضيل الورتلاني.

---

[1]-الورتلاني الفضيل، الجزائر الثائرة، المصدر السابق، ص: 189.

إنّ مشروع الوحدة بين البلدان المغاربة حقيقة كان لابد منها، رغم كل الصعوبات والعراقيل التي حالت دون ذلك، يقول–الشيخ الفضيل الورتلاني–: « إنّ اتحاد أقطار المغرب العربي، في دولة واحدة أو متحدة، ليس أمرا ممكنا فحسب، بل هو الواجب المقدس الذي يسعى إليه كل مواطن حر صادق، وأسباب ذلك ومقتضياته بحمد الله قائمة، على أكمل وجه، ولو أردت أن تقابل بين مجموعة العوامل التي تربط بين أبناء المغرب العربي وبين أي مجموعة أخرى من جميع أطراف العالم، لوجدت روابط الأولى أكثر وأمتن، فالجنس واحد والدين واحد، والمذهب واحد، واللغة واحدة، وأخيرا إن الآلام والآمال واحدة لأن الظالم المستعمر الغاضب واحد، أمّا العقبات فإنّ العقبة الوحيدة التي يمكن أن تعرقل هذه الوحدة أو هذا الاتحاد، فهي الاستعمار الفرنسي فقط »[1]

اعتبر الشيخ الفضيل الورتلاني أن الهمّ واحد لدول المغرب العربي، فالجزائر كشقيقتها تونس ومراكش تعيش في موجة الاضطهاد والتنكيل، والسلب والفساد والحرمان، فقد أخذ المستعمر كل ما يملكونهم، وأساء لمعتقلهم ولحرهم، وتصرفت في شؤون بلادهم تصرف المستبد الغاشم واعتدت على النفوس والأعراض والأموال، فلا يمكن إذن تحقيق الاستقلال والنصر إلا بالاتحاد بين بلدان المغرب العربي.

4–الفكر الإصلاحي لدى الورتلاني:

أولا: داخل الجزائر :

انطلق الفضيل الورتلاني في فكره الإصلاحي من مبادئ جمعية العلماء المسلمين، حيث نجده متأثرا بأفكار الشيخ عبد الحميد بن باديس في منهجه التربوي، وبرز نشاطه « الوطني عن طريق تعميق الروح الوطنية، وحب الوطن للطلبة الذين قام بتدريسهم في مدرسة التربية والتعليم، وتهيئة الأجواء المناسبة لهم، موضحا أن تاريخ الجزائر وماضيه العريق، وما انعكس من ويلات المستعمر، مبيّنا لهم استحقاق هذا الشعب للحياة الكريمة، وعشقه للحرية وكان يلفت أنظارهم إلى أمجاد الأمة العربية والإسلامية، ويحبب لهم اللغة العربية وهي لغة القرآن الكريم، ويؤكد ضرورة التخاطب بها، كما أكد مرارا على الشخصية الجزائرية وبناء المواطن الجزائري ليكون إشعاعا ونبذ كل الأساليب الاستعمارية التي تمارسها سلطات الاحتلال الفرنسي، ووجه اهتمامه نحو قضايا

[1]– الورتلاني الفضيل، الجزائر الثائرة المصدر السابق، ص: 56 .

المغرب العربي مدافعا عن حقوقهم المطلوبة وأوطانهم المسلوبة، لإيمانه أن ذلك يتدرج في ضمن تجربته الإصلاحية، وهو تعبير عن إحساس وجداني وأخوي للروابط المشتركة » [1].

وكما اهتمّ الشيخ الفضيل الورتلاني بوحدة المغرب العربي، جعل من فلسطين قضية العرب والمسلمين جميعا، وندد بما تقوم به سياسية بريطانيا ضد الشعب الفلسطيني من خلال مقالاته وندواته، وأكدّ على مدى تضامن العرب والمسلمين معهم، حيث قال: «إنّ العرب يعدّون فلسطين جزءا من وطنهم العربي الكبير، بل يعدّونها بمثابة القلب من سائر الجوارح، لما تنطوي عليه من المعاني المقدسة لهم، وأن كل أذى يتجه إليها يحسون بأثره، ويحسون بألمه قبل سكان فلسطين أنفسهم » [2].

أمّا نشاطه في المجال الصحفي « فقد برز صحافيا مصلحا داعيا وثائرا للحركة الإصلاحية وهي جزء من دعوته الجهادية، ولا سيما عندما عيّنه أستاذه عبد الحميد بن باديس مندوبا لمجلة الشهاب في عمالة قسنطينة عام 1932، وتصدى الكثير من خلال صحافته وكتاباته في مجلة الشهاب لمواضيع عديدة منها: الدعوة للتعليم العربي وإعطاء الحرية لخطباء المساجد، وتأكيده على فصل الدين عن الدولة، فضلا عن مرافقته لابن باديس في رحلاته إلى مختلف أنحاء الجزائر، ودونها بوصفه مندوبا للمجلة موضحا الأماكن التي زارها والشخصيات التي التقى بها »[3].

كان الشيخ الفضيل الورتلاني كثيرا مع يوعي الشعب الجزائري في مجال دينه عن طريق المجلات المتخصصة كمجلة السنّة النبوية المحمدية، وجريدة الشريعة النبوية، حتى مجلة البصائر حيث ركز على ضرورة التمسك بمبادئ الدين الإسلامي، والابتعاد عن الخرف والبدع التي انتشرت في أوسائط المجتمع، وكشف زيف بعض أفكار الطرقيّين تماما كما فعل قبله الشيخ عبد الحميد بن باديس، والشيخ البشير الإبراهيمي.

وقد ركز الشيخ الفضيل الورتلاني من خلال كتاباته في الصحف والجرائد على ما يلي:

1-تأكيده على التعليم ولاسيما شباب الجزائر، لأنهم الطليعة الثورية لبناء بلدهم.

---

[1]-الشمري ثعبان حسب الله، واجهات الفكر الدعوي الإصلاحي للشيخ الفضيل الورتلاني، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 82، ص: 482.

[2]-الورتلاني الفضيل، الجزائر الثائرة، المصدر السابق، ص: 336.

[3]- الشمري ثعبان حسب الله، واجهات الفكر الدعوي الإصلاحي للشيخ الفضيل الورتلاني، المرجع السابق، ص: 483.

2-العمل على بناء الشخصية الجزائرية كما أكدها أستاذه ابن باديس.

3-تأكيده الدائم لمحاربة الاستعمار الفرنسي.

4-اهتمامه الكبير على فتح النوادي الاجتماعية، وجعلها محطة للشباب لكي يتعلموا المهام الإسلامية والوطنية، أي بمعنى أنّ هذه النوادي هي محطات لتعليم الشباب وتحفيزهم نحو الثورة وللحفاظ على هويتهم العربية والإسلامية.

5-حارب سياسة الاندماج والتجنيس التي أتبعتها سلطات الاحتلال الفرنسي [1].

لقد كان للصحافة دور كبير في نشر أفكار المصلحين، والتعريف بالقضية الوطنية، وبتوعية النّاس، وإيقاظهم من سبات الجهل والظلام، وقد بدا هذا الدور المهمّ في الخطاب الذي ألقاه الشيخ الورتلاني في المؤتمر الدولي للكتاب الأحرار الذي انعقد في باريس 18 جويلية 1937 وهو يشيّد بوسائل الإعلام الثلاث:

1-الصحافة-التي قال عنها، إنها لم تتمتع بجزء في المائة من حرية هذا القرن الزاهر، لا سيما العربية منها.

2-المدارس-إذ أنّ مليونا من أبناء الجزائر لا يجدون مكانا في المدارس الرسمية، ومع ذلك تمنع الإدارة الفرنسية من فتح المدارس الحرة على نفقتنا لتعليم اللغة العربية.

3-المساجد-التي أوصدتها بوجه العلماء، وفتحت لرجال الطرق الصوفية الذين ينشرون أفكارا بعيدة عن تعاليم الدين الإسلامي [2].

ثانيا: خارج الجزائر:

لقد تولىّ الشيخ الفضيل الورتلاني مهمّة الإصلاح خارج الجزائر، بعدما عيّنة الإمام عبد الحميد بن باديس ممثلا لجمعية العلماء المسلمين، فارتحل إلى فرنسا سنة 1936، فأعدّ « البعض من المقيمين المسلمين الجزائريين أنّه تقليل من ثقافتهم الإسلامية والمعرفية، لاعتبار أن الورتلاني جاهلا بطبيعة المجتمع الفرنسي وثقافته، لكن الأحداث اللاحقة أثبتت أنه بحق العالم الجليل المثقف الذي استطاع أن يسيّر الأمور كما تريده جمعية العلماء المسلمين » [3].

---

[1]- الشمري ثعبان حسب الله، واجهات الفكر الدعوي الإصلاحي للشيخ الفضيل الورتلاني ، المرجع السابق، ص: 483-484.

[2]- المرجع نفسه، ص: 484.

[3]-المرجع نفسه، ص: 485.

من بين المجالات التي ركز عليها في الخارج ما يلي:

1-المجال التعليمي:

اهتمّ الشيخ الفضيل الورتلاتي بتعليم أبناء الجالية الجزائرية بالخارج، حيث درّسهم مبادئ اللغة العربية، وتفسير القرآن الكريم، ودروس في النحو والشعر، والكتابة والقراءة، وكل ما يتعلق بالتراث العربي الإسلامي وكذا الجزائري،.

2-مجال الوعظ والإرشاد:

غالبا ما كانت تتبع بمدارس التربية والتعليم مساجد لتعليم دروس الوعظ والإرشاد للكبار وساهمت الأندية في تربية النشء دينيا واجتماعيا ووطنيا وقوميا، وتوعيتهم بمخاطر الآفات الاجتماعية كالخمر والزنا، وانتهاك حرمات النّاس وغيرها، والشيخ الفضيل الورتلاني عرف بخطابته الوعظية المؤثرة، فما من مجلس إلا واغتنم فرصة النصيحة والوعظ والإرشاد.

3-مجال إحياء المناسبات الدينية

اهتمت نوادي التهذيب بفرنسا على إحياء المناسبات الدينية بإشراف الشيخ الفضيل الورتلاني كعيد الفطر والأضحى، والمولد النبوي، فمثل هذه المناسبات في رأيه تحيي النفوس من جديد وتزيد بتوثيق الصلة بدينهم وثقافتهم الإسلامية، حيث كان في كل مرة يلقي خطابا يدعو فيه إلى توحيد الصفوف والتضامن فيما بينهم في الأزمات والظروف الصعبة، والحفاظ على الهوية الوطنية والدينية.

4-المجال السياسي

استطاع الورتلاني بفكره الدعوي الإصلاحي أن يكون ثائرا ضد سلطات الاحتلال، وتمكنّ من تعبئة الجماهير المسلمة الغاضبة على فرنسا، وفي كانون الأول عام 1937 احتج على المضايقات التي تتعرض لها المؤسسات التعليمية في الجزائر، كما احتج على تفتيش السلطات الفرنسية لبعض نوادي التهذيب بباريس وطلب باحترام المؤسسات التهذيبية وحمايتها[1] .

5-النشاط الإصلاحي في مصر

سافر الشيخ الورتلاني إلى مصر رئيسا لبعثة جمعية العلماء المسلمين للدراسة في الجامع الأزهر فتحصل على شهادة العالمية في أصول الدين بعد المثابرة والاجتهاد، حينها باشر نشاطه الإصلاحي هناك بنشر الكثير من المقالات حول الإصلاح، واتصل بأهمّ رجال السلطة البارزين

[1]- الشمري ثعبان حسب الله، واجهات الفكر الدعوي الإصلاحي للشيخ الفضيل الورتلاني، المرجع السابق، ص: 485.

آنذاك، ووقف بجانب جهودات محمد عبده حول إصلاح الأزهر، وإدخال المناهج المعاصرة على بعض علومه.

« كان الورتلاني على علاقة وطيدة مع الإخوان المسلمين، لكن هذه العلاقة صنعت له الكثير من المعانات والمتاعب في مصر، لاسيما بعد توتر العلاقة بين الإخوان وجمال عبد الناصر ولأن هذه العلاقة الوطيدة أزعجت السلطات المصرية، لأن الإخوان كان لديهم أفكار وأهداف منها الوصول إلى السلطة وفرض أفكارهم الإسلامية على الشعب بقوة، وأخيرا وصلت الحالة إلى حد الملاحقة وإعدام من الإخوان وهروب البعض الآخر، وهذا ممّا فكر به الورتلاني لمغادرة مصر بعد أن تآمر المخابرات المصرية عليه وفعلا غادرها إلى بيروت » [1]، ثمّ عاد إليها مرة أخرى عند قيام ثورة 1952، وسمح له جمال عبد الناصر بمزاولة نشاطه الإصلاحي فيها، وكان يساند الثورة الجزائرية عند اندلاعها من هناك.

6-النشاط الإصلاحي في سوريا والعراق:

سافر إليها سنة 1946، حيث ألقى محاضرة في نادي الإخوان المسلمين حول القضية الوطنية وكيف أنّ الجزائر تساند سوريا في كل أوقاتها الصعبة، بعد تهنئته بجلاء القوات الفرنسية من أراضيها، بعدها سافر إلى العراق سنة 1947 طالبا العون المادي والمعنوي للقضية الجزائرية معرّفا بوحشية الاستعمار الفرنسي، وآمال الشعب الجزائري وكل الشعوب العربية إلى الحرية والاستقلال والنصر.

وقد أكد في زيارته هذه على القواسم المشتركة بين أبناء المغرب والمشرق قائلا: « لقد سعدت بالحضور إلى بلادكم العراق الذي هو بلدي لأتحدث إليكم عن بلدي المغرب الذي هو بلدكم وفي اعتقادي أنّ الشعب العراقي المعروف بالكفاح في جميع أطوار حياته في غير حاجة إلى الكثير من الكلام، لكون حساسيته بالواجب، واعتياده سرعة الاستجابة الداعية بالتغيير» .

7-حركته الإصلاحية في اليمن

إنّ حركة الإصلاح هي «امتداد لحركة تجديد الفكر الإسلامي، والحركة الإصلاحية في اليمن التي قادها أمثال ابن الوزير والمقبلي والجلال وابن الأمير والشوكاني، وهذان الأخيران خلفا ميراثا علميا وتأثيرا مباشرا على المجتمع، إنّ هؤلاء المجتهدين انطلقوا من الكتاب والسنة، ومكافحة التعصب المذهبي الذي كان سائدا في عهدهم، في العصر الحديث بدأت صلة الإسلاميين

[1]- الشمري ثعبان حسب الله، واجهات الفكر الدعوي الإصلاحي للشيخ الفضيل الورتلاني، المرجع السابق، ص: 488.

بالنظام في الأربعينات ممثلة بقدوم الفضيل الورتلاني–الجزائري–إلى اليمن موفدا من قبل حسن البنا مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، وقد وصل الورتلاني في أفريل 1947» [1] .

لقد حاول الورتلاني إصلاح النظام من الداخل، فلمّا لم يجد استجابة لذلك « عمل مع نفر من اليمنيين على التحضير وتنفيذ ثورة 1948، والتي أطاحت بالإمام يحيي، وأعلن تنصيب إمام جديد–عبد الله الوزير–وتشكيل مجلس الوزراء ومجلس الشورى على قاعدة الميثاق الوطني المقدس، الذي اعتبر دستورا للثورة، ولم يستمّر النظام الجديد سوى ثلاثة أسابيع، استطاع أحمد بن يحيي ولي العهد إفشال الثورة وإسقاط نظامها والاستيلاء على السلطة » [2]، فالجهودات التي قام بها الفضيل الورتلاتي استطاع من خلالها اكتساب ثقة اليمنيين، ونجح في توحيد صفوف المعارضة، وإزالة الخلاف بينهم، وكذا تأسيس الميثاق الوطني المقدس الذي أكدّ فيه على التمسك بتعاليم الإسلام، وما كان عليه من السلف.

[1]–الحمد جواد، دراسات شرق أوسطية، مركز دراسات شرق أوسط، عمان، 1998، ص: 74.

[2]– الحمد جواد، المرجع نفسه، ص: 74.

مالك بن نبي

1-مرحلة النشأة:(1905-1973)

يقول مالك بن نبي: « كان مولدي في الجزائر عام 1905، أي في زمن كان يمكن فيه الاتصال بالماضي عن طريق آخر من بقي حيا من شهوده، والإطلال على المستقبل عبر الأوائل من رواده »[1] ، في عائلة محافظة أرهقها الفقر وهزمها الحدث الاستعماري إلى حد بالغ القساوة، فلم تعرف الاستقرار إلا لماما، فغادر بعض ذوي الأم قسنطينة يوم احتلالها من قبل القوات الفرنسية شأن العائلات الحريصة على حفظ عرضها وصونه، وهاجروا إلى تونس ثمّ إلى مكة قبل أوبتهم إلى الجزائر في الأخير [2].

يصف مالك بن نبي حال المجتمع الجزائري إبان الاستعمار الفرنسي الذي مسّه التغيير تدريجيا في تقاليده وعاداته الأخلاقية والاجتماعية، ولم يعد كما كان من قبل، حتى اللباس الذي كان يمثل رمزا لهوية تراثنا الثقافي والديني قد مسه التطور المتدهور على حسب تعبيره، حتى المدن أخذت مظهرا آخر شبيه بمظهر الأوربيين، وهذا الأمر أثرّ بشكل كبير على عائلته، أمّا هو فكان متنقلا بين أوسائط عائلته (قسنطينة، تبسة) بسبب هذه الظروف.

في تبسة أكمل تعليمه الإعدادي بمدرسة فرنسية، فتحصل على شهادة الابتدائية سنة 1918 بعدها واصل مشواره العلمي بقسنطينة، حيث لقي اهتماما كبيرا من معلمه الفرنسي الذي حبب إليه المطالعة وقراءة الكتب الأدبية، وفي الوقت ذاته كان يتلقى دروسا في الصرف والنحو العربي على يد شيخ يدعى عبد المجيد.

يبدو من خلال مذكرات مالك بن نبي أنّه كان « على رغم ميله للوحدة والانقطاع إلى الذات، كان في الوقت ذاته منفتحا على محيطه الاجتماعي والسياسي والثقافي، وهذه المرحلة بالذات ثرية إلى حد بعيد حتى لتتبدى لنا أنّها من أخصب مراحل حياته في تبسة وقسنطينة، سنحت له فرصة التعرف عن كثب عن الجانب الشعبي الفكلوري في الحياة الجزائرية، ابتداء من متابعة احتفالات الزواية القادرية في تسبة مرورا بالتسلسل إلى حلقات القصاصين»[3] .

---

[1]-بن نبي مالك، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، ط2، 1984، ص: 15.

[2]-الحجلاوي ناجم، التفكير الاجتماعي عند مالك بن نبي، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط1، 2011، ص: 11.

[3]-المرجع نفسه، ص: 14.

بعدما تجاوز مالك بن نبي مرحلة الدروس المتممة، وتمكن من الالتحاق بالمرحلة التالية التقى بالتيار الناشئ في مدينة قسنطينة، والذي كان سببا في انتقالها إلى المرحلة الإصلاحية، فتعرّف على تلاميذ الشيخ عبد الحميد بن باديس، وكان يخوض في كثير من النقاشات العلمية والدينية حيث وصف تلك الحركة الإصلاحية بالمثابرة والاجتهاد، وعن طبيعة المقالات التي تصدرها مجلة الشهاب المنبثقة من مكتب الشيخ عبد الحميد بن باديس.

ودع مالك قسنطينة في تلك الفترة بعد تخرجه من المدرسة عام 1925، ولم يكن ينوي الدخول في القسم العالي في العاصمة (الجزائر) لسببين:

الأول: مستوى دراسته للمقررات الذي لا يؤهله لذلك.

الثاني: موقفه من مدير المدرسة الذي كان في نزاع مستمر معه[1] .

هذا الأمر خلق له مشكلة البحث عن العمل، حيث بذل جهودا كبيرة لأجل ذلك منها:

1-مراسلة ابن خلاف:

كان ابن خلاف تاجرا كبيرا يسكن في مدينة جيجل، ومستشارا لها، وقد كان ذو صورة حسنة في أعين الطلبة، حيث يعلن مناصرته للأمير خالد، فكتب إليه مالك رسالة يقترح فيها على ابن خلاف أن يبعثه في عمل تجاري في السودان، ولكن تلك المحاولة أخفقت، إذ لم يأته الردّ من ابن خلاف على رسالته تلك.

2-السفر إلى فرنسا:

سافر مالك إلى فرنسا رحلة للبحث عن العمل لكنه أخفق في ذلك.

3-محاولة الحصول على وظيفة مترجم في بعثة علمية:

قدم مالك بن نبي طلبا للحصول على وظيفة مترجم للعربية، بعد الإعلان الذي قدمته جامعة الجزائر آنذاك عن بعثة علمية إلى الهقار، إلا أن طلبه لم يلقى أي استجابة على رغم من وساطة مدير المدرسة التي تخرج فيها.

4-محاولة الحصول على عمل خارج الجزائر:

كان من أجل الحصول على العمل ينسخ عناوين الشركات والمؤسسات من الدليل التجاري في بريد تبسة، ويرسل إلى فرنسا الشمالية والجنوبية بطلبات استخدام، ولكن من دون جدوى إذ لم يرده أي جواب.

---

[1]-العويسي عبد الله، مالك بن نبي " حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط1، 2012،ص: 78.

5-محاولة الحصول على وظيفة عدل في المحكمة:

تقدم مالك بن نبي بطلب للنيابة العامة، التي ترتبط بها المؤسسة القضائية الإسلامية في الجزائر للحصول على وظيفة عدل في المحكمة، إلاّ أنّ الرد جاء على غير ما يرغب، إذ يشترط في من يشغل العمل أن يكون قد بلغ سنّ الثانية والعشرين، على حين كان عمره إذ ذاك عشرين عاما وكان مع ذلك لا يمل من مراسلة النيابة العامة، بشأن استخدامه في وظيفة عدل في المحكمة مع أنّ جوابها كان يأتي دائما بأنه لا يحق للجزائري العمل في تلك الوظيفة قبل بلوغه سنّ الثانية والعشرين.

6-عرض الخدمات المجانية على المحكمة في تبسة

لقد عمل مالك بن نبي في محكمة تبسة بالمجان، فقد للخروج من ذلك الروتين اليومي، وليشغل وقته بالعمل، وليكتسب التجربة في هذا المجال، ومع ذلك كان يراسل النيابة العامة من أجل وظيفة عدل إلى تمّ قبول طلبه، فعيّن عدلا في محكمة آفلو، ولم تمنعه وظيفته من الدخول في عالم التجارة، فلم يستسلم للظروف القاسية التي كانت تحيط به من كل جانب.

من بين رحلاته الخارجية "فرنسا" حيث التحق بمدرسة اللاسلكي، لكن سرعان ما غير اتجاهه إلى مدرسة الكهرباء والميكانيك، ولم يستطع الحصول على الشهادة لأسباب استعمارية كما يذكر بعدها التحق بمتحف الفنون والصناعات لدراسة الكيمياء التطبيقية، ودرس علم المساحة بالمراسلة وفي أثناء تواجده بفرنسا تزوج بامرأة فرنسية أسمت نفسها خديجة .

من مؤلفاته:

كتب مالك عدة مؤلفات باللغة الفرنسية، وترجمها إلى اللغة العربية أثناء تواجده بمصر، كما كتب بعضها باللغة العربية مباشرة، نذكر منها:

1-الظاهرة القرآنية (سنة 1946 بالجزائر).

2-لبيك (الرواية الوحيدة سنة 1947 في الجزائر).

3-شروط النهضة (1948 في الجزائر).

4-وجهة العالم الإسلامي (1954 في باريس).

5-فكرة الأفريقية الآسيوية(1956) في القاهرة.

6-النجدة: الشعب الجزائري يباد (1957 في القاهرة).

7-حديث في البناء الجديد (1960 في بيروت) .

8-مشكلة الثقافة (1959 في القاهرة).

9-الصراع الفكري في البلاد المستعمرة (1969 في القاهرة).

10-فكرة كمنولث إسلامي (1960 في القاهرة) .

وهناك الكثير من المؤلفات الأخرى يدور أغلبها حول مشكلة الحضارة.

مرضه ووفاته:

أصيب الأستاذ مالك بن نبي-رحمه الله-بمرض السرطان في الدماغ، وقد كان ذلك سرى إليه من البروستات عبر العمود الفقري، وقد اشتد به المرض بعد عودته من مدينة الأغواط، حيث كان يلقي بعض المحاضرات هناك، فسافر من أجل ذلك إلى باريس للعلاج، فأجريت له عملية جراحية، استرد بعدها صحته نوعا ما لمدة عشرين يوما، ثمّ عاوده المرض، فنصحهم الطبيب المعالج بأن يعودوا به إلى بلاده لأنه لا أمل له في الشفاء، فعادوا به إلى الجزائر وبعد ثمانية أيّام توفي-رحمه الله-وكان ذلك في يوم الأربعاء 31 أكتوبر 1973بمنزله في الجزائر[1] .

2-الثقافة في فكر مالك بن نبي:

تبرز أهمية الثقافة عند مالك بن نبي باعتبارها ذات علاقة وظيفية بالحضارة، تهيئ لقيامها وتحافظ على استمرارها في تحديدها من ناحيتين:

الأولى: تقويض البناء السابق لها، الذي تكمن طياته جراثيم التخلف، والركود.

الثانية: إعادة البناء بواسطة منهج تربوي يحدد أسلوب حياة المجتمع، وسلوك أفراده، بما يتفق وإنجاز حضارة [2].

يعتقد مالك بن نبي أنّ فكرة الثقافة حديثة جاءت من أوربا، فهي ثمرة من ثمار عصر النهضة، وإذا ما أردنا ترجمة هذه الكلمة، فيجب مراعاة التركيبة النفسية للمحيط الذي نشأت فيه، خصوصا في ضوء النفسية الفرنسية، حيث يقول: « الواقع أن الأوربي عامة والفرنسي خاصة هو إنسان الأرض، وإن الحضارة الأوربية هي حضارة الزراعة، وعليه فإنّ العمليات التي تستنتج من الأرض خيراتها كالحرث والبذر والحصاد، لها بالضرورة دور هامّ في نفسية الإنسان الأوربي، كما أن لها

---

[1]- العويسي عبد الله، مالك بن نبي " حياته وفكره، المرجع السابق، ص: 138-139.

[2]-المرجع نفسه، ص: 305.

دورا هاما في صياغة رموز حضارته، إذ أنّ الزراعة هي العملية التي تضمّ بين دفتيها جميع العمليات السابقة، فهي التي تحدد وتنظم إنتاج الأرض »[1] .

في هذا التعريف يحاول مالك بن نبي أن يشير إلى أن فكرة الثقافة تقترن في جوهرها بالحضارة فهي ليست علما كما يذهب إليه البعض، بل عبارة عن وسط يسير باتجاه واحد، تتظافر فيه جهود الراعي والحداد والفنان والعالم ورجل الدين، وعملية التركيب الممزوجة بين العادات والتقاليد والأعراف والسلوكات والعواطف.

ثمّ ينظر إلى مشكلة الثقافة في اتجاهات ثلاثة:

الأول: عناصرها النفسية (سلوك الفرد)

الثاني: عناصرها الاجتماعية .

الثالث: العلاقة المتبادلة بين العناصر التي تحدد سلوك الفرد في المجتمع.

فالثقافة بالنسبة له ليست « علما خاصا لطبقة من الشعب دون أخرى، بل هي دستور تتطلبه الحياة العامّة، بجميع ما فيها من ضروب التفكير والتنوع الاجتماعي، وخاصة إذا كانت الثقافة هي الجسر الذي يعبره النّاس إلى الرقي والتمدن، فإنّها أيضا ذلك الحجاز الذي يحفظ بعضهم الآخر من السقوط من أعلى الجسر إلى الهاوية» [2].

بعد ذلك يحدد مالك بن نبي وظيفة الثقافة بوظيفة الدم بقوله: « فهو يتركب من الكريات الحمراء والبيضاء، وكلاهما يسبح في سائل واحد من البلازما ليغذي الجسد، والثقافة هي ذلك الدم في جسم المجتمع يغذي حضارته، ويحمل أفكار الصفوة كما يحمل أفكار العامة، وكل من هذه الأفكار منسجم في سائل واحد من الاستعدادات المتشابهة، والاتجاهات الموحدة والأذواق المناسبة »[3].

أمّا وظيفة الثقافة الإسلامية فهي تحقيق خلافة الله في الأرض في النفس والمجتمع لقوله تعالى: ﴿ **إِنِّي جَاعِلُ فِي الأَرْضِ خَلِيفَةُ**﴾ [4]، وقد حدد مالك بن نبي الثقافة الإسلامية من زاوتين:

---

[1]–بن نبي مالك، مشكلة الثقافة، تر: عبد الشهين صابور، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط4، 1984، ص: 26.

[2]–المصدر نفسه، ص: 77.

[3]–المصدر نفسه، ص: 78.

[4]–سورة البقرة، الآية: 30.

الأولى: الزاوية النظرية أو النموذج المثالي باعتبار مصادرها المقدسة، وهي على هذا الاعتبار الدين الإسلامي، باعتباره منهج حياة للفرد والمجتمع، تتحقق باتباعه خلافة الله في أرضه في النفس والمجتمع.

الثانية: الزاوية العملية التطبيقية باعتبار تطبيقه في التاريخ [1].

3-دورة الحضارة:

ومثلما أنّ الثقافة عند مالك بن نبي مرتبطة بظروف زمنية ومكانية، وبعناصر أخلاقية وجمالية فكذلك الحضارة ودورتها محددة بشروط زمنية خاصة بمجتمع معيّن، حيث يقول: « وتستمر حركة الحضارة وتنمو، فإذا ما توقفت دورتها، بدأت تتحول إلى ظروف متخلفة، فهذا هو القانون الذي خط على مر السنين خلال التاريخ، ذلك الطريق الصاعد، الطريق الذي منحته البشرية في بطء وروية، وبذلك تمتزج غاية التاريخ بغاية الإنسان »[2] .

ومالك يرى أنّ « العالم الإسلامي يحاول في مرحلته الحاضرة-أن ينجز مهمة تركيب الحضارة في زمن معيّن، ويرى أننا يمكن أن نقتبس من علم الكيمياء طريقته، عندما يتمّ تحليل المنتجات التي يريد أن يجري عليها بعد ذلك عملية التركيب، فإذا سلكنا هنا هذا المسلك قررنا أن كل ناتج حضاري تنطبق عليه الصيغة التحليلية الآتية: ناتج حضاري: إنسان+تراب+وقت، ففي الصباح مثلا يوجد الإنسان خلف العملية العلمية والصناعية، التي يعتبر المصباح ثمرتها، والتراب في عناصره، من موصل وعازل، وهو يتدخل بعنصره الأول في نشأة الإنسان العضوية، والوقت مناط يبرز في جميع العناصر البيولوجية والتكنولوجية، وهو ينتج المصباح بمساعدة العنصرين الأولين: الإنسان والتراب »[3] .

أهمية الإنسان:

وعندما يتحرك رجل الفطرة، ويأخذ طريقه لكي يصبح رجل حضارة، فإنه لا زاد له سوى التراب والوقت وإرادته لتلك الحركة، وهكذا لا يتاح لحضارة في بدئها رأسمال إلا ذلك الرجل البسيط الذي تحرك، والتراث الذي يمده بقوته الزهيد، حتى يصل إلى هدفه، والوقت اللازم لوصوله، وكل ماعدا

---

[1]- العويسي عبد الله، مالك بن نبي " حياته وفكره، المرجع السابق، ص: 336.

[2]-بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الشهين صبور، دار الفكر، دمشق، 1981، ص: 164.

[3]-الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ط 1، 1993، ص: 79-80.

ذلك من قصور شامخات، ومن جامعات، وطائرات، ليس إلا من المكتسبات، لا من العناصر الأولية [1].

والمجتمع الإنساني يمكنه أن يستغني وقتا عن مكتسبات الحضارة، ولكنه لا يمكنه أن يتنازل عن هذه العناصر الثلاثة التي تمثل ثروته الأولية، دون أن يتنازل في الوقت نفسه عن جوهر حياته الاجتماعية، وتلك هي القيم الخالدة التي نجدها كلما وجب علينا العودة إلى بساطة الأشياء أي في الواقع كلما تحرك رجل الفطرة، وتحركت معه حضارة في التاريخ[2] .

قيمة التراب الاجتماعية:

حين يحدثنا مالك بن نبي عن العنصر الثاني من المعادلة، وهو التراب، يرى أنه لا يبحث في خصائصه وطبيعته، ولكنه يتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية، وهذه القيمة الاجتماعية للتراب مستمدة من قيمة مالكيه، فحينما تكون قيمة الأمة مرتفعة وحضارتها متقدمة يكون التراب غالي القيمة، وحيث تكون الأمة متخلفة، كما تقول اليوم، يكون التراب على قدرها من الانحطاط[3] .

يرى مالك بن نبي: « أننا لا نستطيع إنقاذ ذريتنا من الأجيال القادمة إلا بالعمل الشاق الذي يقوم به جيلنا الحاضر، وعندما تتحقق تلك المعجزة التي تكون بانتصارنا على أنفسنا، وعلى أهوال الطبيعة، فإننا سوف نرى أية رسالة في التاريخ نحن منتدبون إليها، لأننا نكون قد شرعنا في بناء حياة جديدة، بدأت بالجهود الجماعية، بدل الجهود الفردية، ولسوف تظهر بعد ذلك أمامنا أعمال جليلة خطيرة، ولكنها سوف لا تخيفنا، لأن شعبنا أخضع التراب ومهد فيه لحضارته، ولم يعد شعبا يخاف نوائب الزمن»[4] .

بالرغم من التحديد الدقيق الذي أوضحه مالك بن نبي لمصطلح التراب ضمن معادلته مع الإنسان والوقت، نرى أنه قد ضيق نطاق التسخير الإلهي للإنسان من ضرورة انفتاحه على الكون بمعناه الواسع، وليس مجرد الاقتصار على الجانب الجغرافي المرتبط بالتربة وإصلاحها وإعدادها للزراعة

---

[1]–بن نبي مالك، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شهين،–عمر مسقاوي، دار الفكر، 1979، ص: 44–45.

[2]–المصدر نفسه، 60.

[3]– الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص: 82.

[4]–بن نبي مالك، شروط النهضة، المصدر السابق، ص: 83.

فالقرآن الكريم يدعو، ألا تقصر حركة الإنسان سعيها على مستوى الأرض، ويعلمها أنّ وطن الإنسان ليس هو الأرض فحسب، بل الكون كله[1] .

قيمة الوقت في معادلة الحضارة:

الزمن عنصر ثالث مهم في معادلة الحضارة، حيث يقول عنه مالك بن نبي: « إنّ الزمن يمر خلال المدن، يغذي نشاطها بطاقته الأبدية، أو يذلل نومها بأنشودة الساعات التي تذهب هباء وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب، ومجال كل فرد، وهو في مجال ما يصير ثروة وفي مجال آخر يتحول عدما، فهو يمرق خلال الحياة، ويصب التاريخ تلك القيم التي منحتها له الأعمال التي أنجزت فيه، ولكنه نهر صامت، حتى أننا ننساه أحيانا، وننسى الحضارات، في ساعات الغفلة أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعوض»[2] .

يعتقد مالك بن نبي أنّه بتحديد فكرة الزمن، يتحدد معنى التأثير والإنتاج، وهو المعنى الذي نحتاجه في حياتنا اليوم، علينا بتوقيت دقيق، وخطوات واسعة لكي نتقدم ونعوض تأخرنا، إذ كلما تمّ استغلال الوقت سترتفع كمية حصادنا العقلي والروحي.

يؤكد مالك بن نبي « على أهمية عنصر الزمن في حركة الحضارة وصعودها، فإنه يحذر من الاستغراق في العمل والجهد من أجل الإنتاج، حتى ننسى الجوانب المعنوية والنفسية–من حياتنا كما حدث في الغرب الصناعي، وكذلك يحذّر من الاستغراق في السلبية تجاه عنصر الزمن بحيث يغدو بغير ذي جدوى، وذلك كما يحدث في العالم الإسلامي الذي يتجاهل قيمة الزمن في حركة النهضة، وهذا ممّا يؤثر على تنمية التخلف الحضاري في عالمنا الإسلامي » [3].

ولهذا نجده يرسل رسالته لمسلم القرن العشرين، الذي لا يأبه بالمساحة الصحراوية الضخمة، التي يمكن من خلالها بناء حياة جديدة متقدمة في العالم الإسلامي، والحل لا يكمن إلا في هذه العناصر الثلاثة.

ومن هذه المعادلة (حضارة: إنسان+تراب+وقت) يمكن أن نستنتج استنتاجات نظرية مختلفة تدل على أن الحضارة عبارة عن بناء مركب اجتماعي–يشمل ثلاثة عناصر فقط مهما كانت درجة تعقيدها كحضارة القرن العشرين، ثمّ إنها تزيل عن موضوع بناء هذا المركب الشبهات التي تعلق

---

[1]– الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص: 83.

[2]–بن نبي مالك، شروط النهضة، المصدر السابق، ص: 139.

[3]- الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص: 86.

به من حيث الإمكانيات، إذ نرى أن هذه الإمكانيات بالنسبة لأي شعب محفوظة في رصيد الطبيعة، لا في رصيد البنك، يعني أن إمكانيات الشعوب تتساوى في أصلها [1].

4-بعض آليات الصراع الفكري:

1-تجسيد الأفكار المجردة:

يقول مالك بن نبي: « إنّ الاستعمار سوف يجتهد في هذا الفصل الجديد، في امتصاص القوى الواعية في البلاد المستعمرة بأي طريقة ممكنة حتى لا تتعلق بفكرة مجردة، ومن البديهي أنه سيحاول أولا تعبئتها لحساب فكرة متجسدة تجسيدا يصبح معه أقرب إليه منالا، لأنه يمكنه مقاومتها إمّا بوسائل القوة أو وسائل الإغراء » [2].

يفهم من قول مالك بن نبي أنّ عالم الأفكار هو الذي يقلق المستعمر في مخططاته، فبعد تجربته مع الشعوب المستعمرة، أدرك مدى خطر الفكرة على القوة، فاستعان « في حربه على الأفكار المجردة بوسائل مهمة منها الخريطة النفسية للعالم الإسلامي، والتي يتمّ تحديدها بناء على دراسات مخبرية متخصصة، وتعدل من حين لآخر حسب ما يتوفر من معطيات»[3] .

2-التلويح بالمنديل الأحمر واستخدام الأضواء الموجهة:

أمّا المنديل الأحمر فهو تلك الراية التي تستخدم في بعض الألعاب الاسبانية لإثارة واستفزاز ثور هائج، وكلما استفز هذا الثور بالتلويح بهذه الراية فإنّ درجة هيجانه تزداد، ويواصل هجومه على المنديل الأحمر بدل الهجوم على الهدف الحقيقي إلى أن تنهك قواه، حينها قد ينتهي الأمر إلى ذبحه أو نحره، ومعاملة الاستعمار للشعوب المستعمرة تتمّ وفقا لهذه الآلية .

يقول مالك ب نبي: « فالاستعمار يلوح في مناسبات معيّنة، بشئ يستفز به الشعب المستعمر حتى يثير غضبه، ويغرقه في حالة شبيهة بالحالة التنويمية التي يفقد معها شعوره، ويصبح عاجزا عن إدراك موقفه، وعن الحكم عليه حكما صحيحا، فيوجه ضرباته وإمكانياته توجيها أعمى، ويسرف من قواه دون أن يصيب بضربة صادقة المصارع الذي يلوح بالمنديل الأحمر..الاستعمار بطل الألعاب الإسبانية..في المجال السياسي »[4] .

---

[1]- الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المرجع السابق، ص: 86-87.

[2]-بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979، ص: 15-16.

[3]-عاطف محمد، معوقات النهضة ومقوماتها، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2009، ص: 107.

[4]-بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المصدر السابق، ص: 29-30.

وهكذا كلما أراد الاستعمار أن يمرر مشروعا تدميريا أو يقضي على فكرة مجردة، ويمنعها من الوصول إلى الجماهير، وإلا وقام بالتلويح بالمنديل الأحمر من خلال تدمير وتخريب مسجد كبير ومعروف، أو نشر رسومات تسيئ للمسلمين، أو دفع بعض المرتدين إلى نشر كتب ذات مضمون استفزازي [1] .

3-عزل الشعوب المستعمرة عن المجتمع العالمي:

يقول مالك بن نبي: « الإيحاءات التي تسلطها على مشاعره، ومن وقت إلى آخر المختبرات المختصة، كي ترفع توتر طاقات الدفاع عن النفس فوق الدرجة اللائقة حتى يكون الفرد في حالة غير عادية، وهذه الإيحاءات السلبية هي التي جعلت من المسلم-فيما يظهر- منبوذ القرن العشرين، أي الشخص الذي يعيش على هامش المجتمع العالمي المعاصر »[2] .

وهكذا يقدم المسلم عن نفسه صورة مزيفة غير حقيقية للرأي العام، وفي الوقت نفسه وتحت ضغط الانفعال يكوّن صورة ذهنية خاطئة، وغير حقيقية عن الآخر بل هي أصلا من صنع مخابر الصراع الفكري[3] .

4-الاهتمام بالبعثات الطلابية:

يرى مالك بن نبي « أنّ البلاد المستعمرة لا تعرف عموما ما هو الصراع الفكري، وإنّما تسجل تلقائيا نتائجه السلبية في حياتها، فحينما ترسل إلى الخارج ببعثة من الطلاب للدراسة العليا، فقد قامت تلقائيا بعمل يتصل بالصراع الفكري، ولكنها لا تعلم بالضبط مقتضيات هذا الصراع وأسلوبه ووسائله وأهدافه » [4].

يهتمّ الاستعمار اهتماما بالغا بالبعثات الطلابية، ويقوم في الخفاء بتنفيذ خططه التي لا تعلمها الشعوب المستعمرة، فتدخل في الصراع الفكري، يقول مالك بن نبي: « يبذل الاستعمار كل مواهبه الشيطانية حتى لا تعود البعثة بطائل لبلادها، إذ يتصرف من أجل ذلك طبقا للمعلومات التي سجلتها الملفات، فهو يغذي الهوى والشهوات دون أن يصرف قطميرا، فإنّ التكاليف تدفعها ميزانية البلاد المستعمرة ذاتها، والمصرف المختص يؤديها..ويستمر هذا التوجيه السلبي خفيا

---

[1]-عاطف محمد، معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص: 109.

[2]-بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المصدر السابق، ص: 70.

[3]-عاطف محمد، المرجع السابق، ص: 112.

[4]-بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المصدر السابق، ص: 33.

كسرّ من أسرار ملفات الاستعمار الخاصة بالصراع الفكري، الذي لا نعلم عنه شيئا نحن أبناء المستعمرات أو شبه المستعمرات »[1] .

فالبعثلات الطلابية يتابعها الاستعمار في كل صغيرة وكبيرة، فتعود إلى الوطن خاوية اليدين لا تنفع في شيء، ويصور ذلك مالك بن نبي بقوله: « ثمّ بعد سنوات من ذهاب تلك البعثة التي أرسلناها للخارج تأتي النتيجة النهائية: إنّ بعض أفرادها يعودون إلى البلاد يخفي حنين لأن التوجيهات الاستعمارية المحكمة حطمتها في الطريق، وبعضها الآخر لا يريد العودة لأن الاستعمار حينما لاحظ امتيازهم في العلوم مثلا، لم ير من مصلحته أن يتركهم يعودون، فاتخذ كل الإجراءات الضرورية من أجل ذلك بكل ما لديه من وسائل الإغراء »[2] .

5-تلويث الأخلاق ونشر الرذائل:

من بين الأمور التي ركز عليها الاستعمار هو نشر الرذيلة في المجتمعات العربية المسلمة، حيث سخر كل الوسائل والإمكانيات من تحطيم قيمة الإنسان، فشجع على التبرج والفسق والزنا وكل ما هو متاح للمرأة أو الرجل في الحضارات الغربية، وطمس تلك التقاليد والعادات ومبادئ الإسلام التي تحث على الفضيلة والاحتشام.

وحينما ينجح الاستعمار في تفكيك الروابط الأخلاقية في المجتمع فإنّه يستطيع أن يغير البنية الثقافية السائدة، فتنقلب المفاهيم ليصبح الاختلاس بطولة، والأمانة سذاجة، والحفاظ على الشرف تخلف، والرذيلة تحرر من قيود المجتمع الظالم، فتغتال بذلك كل القيم الأخلاقية الحميدة لتحل محلها قيم الرذيلة، لكنّ في أثواب ذات بريق جذاب، وهي انتاج استعماري خالص يهدف من خلاله إلى عرقلة الجهود النهضوية وتحطيمها [3].

---

[1]- بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، المدر السابق، ص: 34.

[2]-المصدر نفسه، ص: 34.

[3]-عاطف محمد، معوقات النهضة ومقوماتها في فكر مالك بن نبي، المرجع السابق، ص: 119.

مولود قاسم نايت بلقاسم

1-حياة الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم: (1927-1992)

مولود قاسم نايت بلقاسم من مواليد 06 جانفي 1927 في بلعيال(أقبو) ولاية بجاية، تلقد الكثير من المناصب من بينها [1]:

-مناضل في حزب الشعب الجزائري من سبتمبر 1946 (في تونس وفي العطل الصيفية في الجزائر).

-عضو لجنة اتحادية حزب الشعب للطلبة الجزائريين في تونس (1947- 1949 إلى جانب الدراسة).

-عضو مداومة لجنة اتحادية حركة الانتصار للحريات الديمقراطية في باريس (1949-1950 إلى جانب الدراسة),

-مناضل مع الوفد الدائم لحزب الشعب الجزائري في القاهرة، مكتب لجنة تحرير المغرب العربي (1950-1954 إلى جانب الدراسة).

-مناضل في جبهة التحرير في باريس(ديسمبر 1954-ديسمبر 1956 إلى جانب الدراسة لإعداد دكتوراه الدولة في الفلسفة في السوربون قبل الاضراب في ماي 1956).

-مناضل وطالب بجامعة بون (لإعداد دكتوراه في الفلسفة) وموظف بمكتب جامعة الدول العربية (أفريل 1957-ماي 1958).

-منقول إلى جنيف حيث كلف من السيد سعد دحلب بإقامة دراسات تاريخية عن الصحراء لوفدنا المفاوض في إيفيان(أفريل-ديسمبر 1961) للرد على جوكس الذي كان ينكر صفتها.

-رئيس قسم البلدان العربية بوزارة الشؤون الخارجية ووزير مفوض (سبتمبر 1964-أفريل 1966).

-مدير الشؤون السياسية بوزارة الشؤون الخارجية ووزير مفوض (سبتمبر 1964-أفريل 1966),

-وزير التعليم الأصلي والشؤون الدينية (جويلية 1970-1977),

-ليسانس فلسفة من جامعة القاهرة (جامعة فؤاد سابقا 1984).

-عضو المنظمة المدنية (مداوم) لجبهة التحرير الوطني.

---

[1]-الصالح الصديق، مولود قاسم نايت بلقاسم، دار الأمل، الجزائر، ط2، ص: 15-16-17.

–يكتب ويحاضر بخمس لغات(العربية، والفرنسية، والإنجليزية، والألمانية، والسويدية، ومعرفة أقل ومتفاوتة بأكثر من عشر لغات أخرى: اليونانية، واللاتنية، وجرمانية، وصقلية، ولغات رومانية أخرى.

درس العربية في مسجد القرية، وحفظ القرآن الكريم، وواصل تعليمه في المدرسة الابتدائية الفرنسية، وأخذ مبادئ اللغة العربية والفقه من مدرسة التربية والتعليم بقرية قلعة آيت عباس، ثمّ سافر إلى تونس في جانفي 1946 لمواصلة دراسته بجامع الزيتونة، بعدها ذهب إلى باريس ليتعرف على مناهج المستشرقين بمعهد اللغات الشرقية.

وقد تحدث مولود قاسم نايت بلقاسم عن حياته مع جريدة الجمهورية في 13 جويلية 1985 فقال: « في فيفيري 1950 استدعيت إلى القاهرة من طرف الأستاذ الشاذلي المكي، ممثل حزب الشعب الجزائري، إذ ذاك بالقاهرة في إطار لجنة تحرير المغرب العربي، استدعيت لدراسة الطيران العسكري بالعراق، ولكن أثناء تلك المدة حصل خلاف بين البلدين (مصر والعراق) وقطعت العلاقات الدبلوماسية بينهما، وعوضا عن أن أدرس الطيران، الذي انتقلت من أجله من باريس إلى المشرق العربي، التحقت بكلية الآداب، جامعة القاهرة حاليا لأدرس الفلسفة»[1] .

تحصل على شهادة الليسانس في الفلسفة سنة 1954 بدرجة امتياز، بعدها سجل في أكتوبر 1954 بجامعة باريس (السوربون) رسالة لنيل دكتوراه دولة تحت عنوان " الحرية عند المعتزلة" ولكنه لم يستطع إنهاء الرسالة لأسباب تتعلق بالوطن، إذ بعد اندلاع الكفاح المسلح، انشغل بتسديد حاجيات المعيشة بسفارة عراق آنذاك.

بعد الهجوم–يقول مولود قاسم–: « الثلاثي الفرنسي الإنجليزي الصهيوني على بور سعيد، وقطع العلاقات الدبلوماسية بين العراق وجميع الدول العربية من جهة، وفرنسا من جهة أخرى، ألح عليّ الإخوان في الجبهة أن أغادر فرنسا حتى لا يلقى عليّ القبض، وأعطيت منحة لدراسة الفلسفة في براغ، حيث أقمت بضعة أشهر فقد في ديسمبر 1956 حتى مارس 1957، إذ لم أتمكن من دراسة الفلسفة هناك لعدم تدريسها بالطريقة المعروفة، حيث إنّ الدراسة الفلسفية الوحيدة الفريدة هناك هي الماركسية، فقررت أن أنتقل من براغ في مارس 1957 إلى ألمانيا الغربية، حيث اضطررت أن أصارع الحياة مدة شهرين إلى أن استقر في المقام بمكتب جامعة الدول العربية في بون، حيث كنت أشتغل نصف النهار، وأدرس في جامعة بون لتحضير دكتوراه في الفلسفة حول

[1]–بن نعمان أحمد، مولود قاسم نايت بلقاسم–حياة وآثار–شهادات ومواقف، دار النعمان، الجزائر، 2016، ص: 16.

مبدأ الحرية عند كانت، وأقوم في الوقت نفسه بنشاط الجبهة بالاتصال بها، وألقي المحاضرات وأجري الاتصالات » [1].

يبدو من خلال قول مولود قاسم نايت بلقاسم أنه كان رجلا مناضلا ومدافعا عن القضية الوطنية كما يعد رمزا من رموز الثقافة الجزائرية، حيث دافع عن التعريب في الجزئر بعد الاستقلال وتقلد كثيرا من المهام لخدمة الوطن، فاعتبره الباحثون مفكرا ومؤرخا ومترجما بارعا، ومتضلعا في علوم الدين والسياسة والأنثروبولوجيا، اشتهر بملتقيات الفكر الإسلامي التي تركت أثرا كبيرا في خدمة الإسلام واللغة العربية، حيث كان يثير الكثير من القضايا الراهنية التي من شأنها أن تخدم المجتمع والفرد معا.

من بين مؤلفاته:

1-الجزائر Algérien بالألمانية، قام بنشره مكتب جامعة الدول العربية 1957.

2-إنية وأصالة.

3-أصالية أم انفصالية.

4-ردود الفعل الأولية على غرة أول نوفمبر .

5-شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830.

إضافة إلى هذه المؤلفات كان مترجما لمقالات وحورات نشرت في صحف جزائرية، وكتب في عدة مجلات وجرائد من بينها: -سورية (البيان، الفيحاء، الزمان، النصر)- وصحف جزائرية كتب فيها بعد الاستقلال مثل: المساء، والشعب الجزائرية، ومجلات: كالثقافة، الإرشاد، أصداء الصومام، إضافة إلى مقابلات تلفزيونية وحصص إذاعية داخل وخارج الجزائر.

2-الدور السياسي لمولود قاسم:

شغل مولود قاسم نايت بلقاسم عدة مناصب في الدولة، جعلته يلعب دورا مهماً في مجالات عدة بحكم الخبرة والتجربة، فأدار عن جدارة واستحقاق وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية من شهر جوان 1970 إلى أفريل 1977، وكان عضوا في اللجنة المركزية ومستشارا بالرئاسة ما بين 1979-1983، وكذلك عضوا في الأمانة الدائمة للمجلس الأعلى للغة العربية سنة 1984 وكثير من المناصب السياسية.

[1]- بن نعمان أحمد، مولود قاسم نايت بلقاسم-حياة وآثار-شهادات ومواقف، المرجع السابق، ص: 16-17.

ومهما تعددت الآراء والأحكام على شخصية مولود قاسم نايت بلقاسم وطريقته في التفسير والتعامل مع الشأن العام، فإن هناك ما يقترب من الإجماع بين من عرفوه عن قرب، وبين ما تناقله الثقاة من الرواة بأنه لم يكن مجرد مسؤول سام في الدولة الجزائرية الفتية، فلم تكن الحظوة والأبهة من الأمور التي تشغله أو تستهويه، ولم تكن الامتيازات والألقاب الفخرية الرنانة مطلبه وغاية مسعاه، فقد جسد في مساره الشخصي وفي مختلف المسؤوليات التي أنيطت به الوطنية الجزائرية بخصائصها المزاجية المعروفة بشيء من الحدة الانفعالية البريئة والغضب السريع الذي لا يعقبه حقد، وطلب للثأر والاعتزاز بأمجاد الجزائر عبر العصور[1] .

من سنة 1966 إلى سنة 1970، شغل مولود قاسم نايت بلقاسم منصب مستشار سياسي ودبلوماسي في الرئاسة منتدبا إليها من وزارة الخارجية بطلب من رئيس الدولة نفسه، وقد شهدت مرحلة السبعينات تحولات سياسية كبرى ومصيرية في حياة الدولة الجزائرية، بداية بمسألة التأميمات ثمّ العلاقات العسكرية مع الاتحاد السوفياتي–سابقا–ثمّ التحرك الفعال في حركة دول عدم الانحياز، ثمّ رئاسة الجمعية العامة لهيئة الأمم المتحدة سنة 1974، والتحرك العربي النشيط جدا، والاتصالات الأفروآسياوية الحثيثة، وتحويل الاهتمامات إلى دول العالم الثالث، ومحاولة إيجاد ثقل اقتصادي وسياسي في العالم من خلال تأثيرات منظمة الأوبك بالثروة البترولية [2].

وممّا لاشك فيه أنّ لمولود قاسم دخل في هذه الأحداث السياسية، كونه مفكرا وسياسيا يقود البلاد في تلك الفترة، ويستشيره الرئيس الراحل هواري بومدين في الشؤون الداخلية والخارجية للدولة وفي توجيه القيادة السياسية.

لقد كان مولود قاسم نايت بلقاسم « شعلة وقادة في المجال السياسي وعمله، فمنذ نهاية الأربعينات من هذا القرن، وأثناء الحرب التحريرية الكبرى أين شارك في تمثيل الجزائر خارج البلاد وخاصة في أوربا، وشارك في محادثات إيفيان حيث كان من بين الذين كلفوا بالقيام بأبحاث تاريخية لتدعيم أوراق المفاوضين من جبهة التحرير الوطني، وكان شديد الحرص على تمثيل الجزائر وثورتها أيّما تمثيل » [3].

---

[1]–تاحي إسماعيل، مولود قاسم نايت بلقاسم–نضاله السياسي–ونظرته للهوية الجزائرية، دار هومة، الجزائر، 2014.

[2]- جوهري بوعلام، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، دار الخلدونية، الجزائر، ط1، 2012، ص: 403.

[3]–المرجع نفسه، ص: 406.

لقد كان مولود قاسم كثير الحرص أن تكون الانشغالات الكبرى للدولة الجزائرية هي تدعيم الحصانة الروحية، لتحقيق الأصالية في المجال السياسي ضمن مبادئ وقيم مستمدة من روح الشريعة الإسلامية، ولذلك فإنّه كان كثير الغضب كلما انتهكت حرمة الدّين والقيم والمبادئ في مسار الحركة السياسية [1].

لقد خاض مولود قاسم نايت بلقاسم الكثير من المسائل الفكرية مثل: القضية الدينية، التنصير التعريب، الاستغراب، الرجعية وغيرها.

3-الدور الثقافي:

إنّ الوضع التربوي المتخلف وسياسة التجهيل التي مورست على الشعب الجزائري، جعلت الدولة الفتية تتخبط في معاناة حقيقية وسط ظلام الجهل، ومن ثمّ مواجهة ذلك في وقت وجيز أمر مستحيل لاسيما أنّ المؤسسة التعليمية عشية الاستقلال لم تكن موحدة، بل كانت مقسمة إلى ثلاثة أنواع [2]:

1-تعليم نظامي موروث هيكلا وبرنامجا من العهد الاستعماري السابق.

2-التعليم الحر الذي كانت تمارسه جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وحزب الشعب الجزائري وجمعيات أخرى، وقد تمّ تنظيمه لاحقا وأصبح موحدا مع التعليم الأول.

3-التعليم الفرنسي الذي كان يشرف عليه المكتب الجامعي الفرنسي، ورغم أنه أقل حجما من الأول فقد كان يشمل في السنة نفسها 1962 على ألفي حجرة دراسية، و 60 مؤسسة إعدادية و 9 مؤسسات أيضا للتعليم التقني و16 ثانوية عامة .

هذا الوضع الذي كان في الجزائر اضطر الوزراء والهيئات المعنية إلى توحيد التعليم (الحر والنظامي) من أجل تحقيق مرجعية ثقافية موحدة تحافظ على الهوية الوطنية، ولقد كان للانقلاب الذي جاء في 19 جوان 1965 إلى العمل من أجل تصحيح المسار، أن يدخل الجزائر في عهد جديد بعدما عرفت الثورة الزراعية، والصناعية، والثقافية.

حيث قامت السياسة الثقافية الجديدة على مجموعة من الأسس:

---

[1]- جوهري بوعلام، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، المرجع السابق، ص: 407.

[2]- تاحي إسماعيل، مولود قاسم نايت بلقاسم-نضاله السياسي-ونظرته للهوية الجزائرية ، المرجع السابق، ص: 147-148.

1-الجزأرة: وتعني العمل على استرجاع مكونات الشخصية الجزائرية من خلال إزالة آثار العناصر الدخيلة عليها من مجتمعات وثقافات أجنبية، ويتكفل التعلم بجعله جزائريا في:

أ.الأهداف والقيم والتطلعات المسايرة للواقع الجزائري.

ب.الإطار حتى يتمّ التخلص من الإطارات الأجنبية.

2-التعريب: وهو جعل اللغة العربية لغة التعليم في سائر مراحله في المناهج والكتب.

3-ديمقراطية التعليم: أي إتاحة الفرص للجميع دون استثناء وبغض النظر على المستوى الاجتماعي، إضافة إلى تعميم المدارس في كل أنحاء القطر.

4-التوجه العلمي والتكنولوجي: هو جعل الجزائر تواكب التطور من خلال التركيز على الأسلوب العلمي في التعليم [1].

3-1-ملتقيات الفكر الإسلامي:

من أجل تحريك الحياة الثقافية الوطنية جاءت فكرة تنظيم ملتقيات الفكر الإسلامي، والتي ولدت أول مرة في الجزائر بتاريخ 24 ديسمبر 1968، وهي الفترة التي كان فيها العربي سعدوني آنذاك وزيرا للأوقاف، حيث أشرف على تأسيس هذه الملتقيات التي كانت بدايتها محتشمة ومتواضعة حيث عقد الملتقى الأول بثانوية عمارة رشيد ابن عكنون في الفترة الممتدة من 26 ديسمبر 1968 إلى 01 جانفي 1969 وانحصر الحضور في فئة الطلبة والأساتذة ونخبة من المفكرين الجزائريين والعرب (مصر) وقد عالجت الموضوعات المدروسة في الملتقى واقع الفكر الإسلامي في الفترة المعاصرة وقضايا الساعة كالإسلام والحضارة ومشاكل المجتمع المعاصر[2] .

كان يشارك في ملتقيات الفكر الإسلامي الكثير من الشخصيات المهمة، أبرزهم مالك بن نبي الذي كان يطرح قضية الصراع الإيديولوجي، ومشكلة الحضارة، والأخلاق والاقتصاد الإسلامي وعبد الله شريط، وبعض الشخصيات الخارجية، بدايات الملتقى كانت تقام بالعاصمة، ثمّ أصبحت بمدينة قسنطينة، وكان الفضل في ذلك لمولود قاسم نايت بلقاسم الذي غيّر الوجهة بعد أن تقلدّ منصب وزير الأوقاف والشؤون الدينية .

والجدير بالذكر أن ملتقى قسنطينة اكتسى أهمية بالغة كونه تزامن مع الاحتفال بالذكرى الخامسة عشر لهجومات الشمال القسنطيني والذكرى الرابعة عشر لانعقاد مؤتمر الصومام، وقد شهدت

---

[1]-تاحي إسماعيل، المرجع السابق، ص: 150-151.

[2]-المرجع نفسه، ص: 151.

المدينة كعادتها في مثل هاتين المناسبتين نقاشا وحوارا واسعا حول أمجاد وبطولات الجزائر وإبراز دور هذه المدينة في هذه الأحداث [1].

وبعد ملتقى قسنطينة ازدادت نشاطات مولود قاسم في مسار الملتقيات التي امتدت إلى الثالث عشر، حيث كانت عنوان الكلمة الافتتاحية التي أشرف عليها " إنية وأصالة"، وفي كل عدد كان يخوض في قضايا تهمّ الأمة الإسلامية، ونذكر على سبيل المثال الملتقى السابع الذي حدد إشكاليته بقوله: « فلقد تدارس الملتقى السابع للفكر الإسلامي في النقطة الأولى "روح الشريعة الإسلامية وواقع التشريع اليوم في العالم الإسلامي"، وانتهى إلى أنّ الشريعة الإسلامية أصبحت ربيبة في مجموع الأمة الخمة، تمثل ذيلا لقوانين مستوردة لم تنبع عن مجتمعنا، ولا تناسب أوضاعه وروحه » [2].

ويمكن تلخيص مضامين ملتقيات الفكر الإسلامي بهذه العبارة (أن يكون الإنسان ابن عصره مع البقاء على أديم مصيره، ودون أن يصبح نسخة غيره) ويفهم منها أنّها « تعلق بالآنية والأصالة وضرورة التطور والتفتح على ما يجري في عالم لا يرحم الضعفاء والكسالى، وبذلك يكون للأصالة مفهوم ديناميكي، فالسكون في رأيه موت وفناء والتفتح يجب أن يبدأ من الأصالة، ويعود إليها فيثريها، والأمة التي تنفصل عن ماضيها وتراثها، هي أمة تحتقر نفسها وتصبح حتما ذيلا لغيرها»[3] .

3-2-التعليم الأصلي:

ممّا هو معلوم أن المدرسة الفرنسية كانت تلقن مرتديها تعليما فرنسيا في الجزائر، يختلف بطبيعة الحال عن المناهج واللغة والمحتوى في وطنها الأم (فرنسا)، وهو بذلك لا يتطابق مع مبادئ القومية الجزائرية، وكان لجمعية العلماء المسلمين من خلال مدارسها ومعادها فضل كبير في الحفاظ على الهوية الوطنية، وكذلك كان للحزب الوطني الاستقلالي دورا في تقديم دروسا للناشئة ولا ننسى دور الزوايا والطرق الصوفية في ذلك.

3-3-مجلة الأصالة:

---

[1]-تاحي إسماعيل، المرجع السابق، ص: 155.

[2]-نايت بلقاسم مولود قاسم، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مجلد 1، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973، ص: 05.

[3]- تاحي إسماعيل، المرجع السابق، ص: 176.

كانت أول مجلة صدرت عن وزارة الأوقاف بعد استقلال الجزائر هي مجلة المعرفة، تعني بالدراسات الإسلامية والثقافية، والمعرفة « ترحب بإنتاج الكتاب العرب جميعا، وتعني بكل ما يرد عليها ولكنها لا تنشر ما يناهض تعاليم الإسلام، أو يناقض مقتضيات القومية العربية، كما أنها تحتفظ بحق تعديل الصياغة، والتعبير مراعاة للمستوى البياني الذي تلتزم به، غير أنها تتعهد بعدم التصرف في المعاني والإرادة التي تعبر عنها الكتاب والشعراء »[1] .

في نهاية 1965 أصبحت مجلة المعرفة تعرف بمحلة " قبس"، وكانت تهدف إلى التعريف بالثورة الجزائرية، والتعبير عن أهدافها، وكذا معالجة مختلف قضايا الفكر، وأول عدد لها كان سنة 1966 .

لم تدم أعداد مجلة قبس كثيرا، فخلفتها مجلة الأصالة برئاسة مولود قاسم نايت بلقاسم، وكانت تصدر مرة كل شهرين، حتى ذيع صيتها واستقرت على خمسة أعداد بعد عشر سنوات، وحملت رسالة الحضارة، وهناك من قسمها من ناحية مضمونها إلى ثلاثة أقسام:

1-القضايا الفكرية.

2-القضايا التاريخية.

3-القضايا العقائدية.

ولعل اصطفاء هذا الاسم للمجلة يدل على ذلك الانتماء الديني والثقافي لمولود قاسم، ولكل المهتمين بالتراث الجزائري سواء من شاركوا بمقالات أو أفكار، وقد قال مولود قاسم عن الأصالة « إنّ أمة لا تحافظ على الأساس والأصل لن يكون لها في التاريخ فصل، تدخل المعارك بلا نصل، ولا تربطها بالجذر همزة وصل »[2] .

وفي موضع آخر يقول: «أمّا الأصالة فما يدل عليها اسمها، هي شعور الإنسان أو اقتناعه العميق بانتسابه إلى مجموعة بشرية هي أمته، وإلى أديم هي بلاده، وتشبعه بتصورات ومفاهيم وأفكار انحدرت إليه من الأسلاف في أعماق التاريخ، ويبلغها إلى الأجيال على مرّ الزمن، ويكون هو على مستواه، حلقة أو حليقة في تلك السلسلة المحكمة الحلقات التي بانفصام حلقة منها ينتشر العقد ويمحي الوجود، وهذه الأصالة إذ تفرض على الإنسان أن يكون هو هو، غير مجتث الأصول، بل يضرب بجذوره في الأعماق..هذه هي الأصالة كما أتصورها وأفهمها، لا تتعارض

---

[1]-تاحي إسماعيل، مولود قاسم نايت بلقاسم-نضاله السياسي ونظرته للهوية الجزائرية، المرجع السابق، ص: 199-200.

[2]-نايت بلقاسم مولود قاسم، أصالية أم انفصالية، جزء1، دار الأمة، الجزائر، ط1، 2013، ص: 14.

مع الانسلاخ والانزلاق والإمحاء والذوبان في الغير، كما تتنافى كل التنافي مع الجمود، والخمود والهمود، والتقوقع والانغلاق، والانزواء، التي هي كلها ضدّ الحياة والحيوية، وتمثل جميعها بداية الشلل، ثمّ الاندثار »[1] .

فالأصالة وبهذا الشرح الوافي، تعني الاحتفاظ بالأساس والتراث المتواصل المتوارث والوفاء للأسلاف، وذلك مع محاولة الإسهام في المجهود البشري المشترك من بحث عن الحقيقة والقيم والرقي، هذه الثلاثة التي تقوم عليها الحياة، فالقيم والمبادئ تضبط الحقائق العلمية والحقائق الواقعية، وذلك في سبيل الرقيّ والارتقاء نحو الأعلى، وتسعى كل الحضارات إلى مسألة إيجاد التألق في كل ما يتعلق بالإنسان وحياته، من تألق أخلاقي، وتألق معرفي، وتألق عمراني[2] .

وهذا المعنى الذي حصره مولود قاسم في هذه الدائرة، لا يبتعد عن سمات مجلة الأصالة وما تطرحه من مواضيع لها أهمية في المجتمعات العربية الإسلامية، فقد اتسمت دائما بالتحليل النقدي والتاريخي لأي ظاهرة كالاستشراق، والاستعمار، الهجرة، وغيرها.

إنّ مجلة الأصالة بطرحها الفكري خلصت إلى رؤية جزائرية أصيلة عبر عنها مولود قاسم نايت بلقاسم بقوله: «لسنا مع الذين يدعوننا باسم التقاليد والقيم والمحافظة إلى غلق الأبواب، بل حتى النوافذ ويريدون أن نقبع في الظلمات ونختنق، ولا مع أولئك الذين يدعوننا باسم الثورية والتقدمية والانفتاحية والانبطاحية إلى عدم الاكتفاء بفتح النوافذ والأبواب، بل ويطالبون بنزع السقوف والرفوف..نريد أن نجمع الفصلين، نريد أن نفتح النوافذ وحتى الأبواب عند اللزوم، ولكن نريد أن نحتفظ بالسقوف والرفوف »[3] .

4-الهوية الجزائرية في نظر مولود قاسم:

يمكن تقسيم عناصر الهوية عند مولود قاسم نايت بلقاسم إلى أربعة، هي كالتالي:

أ.الدين الإسلامي:

بالنسبة للمقوم الأول "الدين" فإنّ مولود قاسم نايت بلقاسم يقدمه على غيره من المقومات الأخرى ويأتي في المرتبة الأولى ضمن العناصر المشكلة للآنية، كونه السياق الروحي الذي استرسلت عبره مسيرة التاريخية لسكان شمال إفريقيا، أو بلاد المغرب كما أضحت تعرف بعد الفتح

---

[1]-نايت بلقاسم مولود قاسم، أصالية أم انفصالية، جزء1، المصدر السابق، ص: 91.

[2]-جوهري بوعلام، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، المرجع السابق، ص: 132-133.

[3]- نايت بلقاسم مولود قاسم، أصالية أم انفصالية، جزء1، ص: 322.

الإسلامي، لذلك ظل محورا رئيسا مركزيا في فكر مولود قاسم بالنظر إلى الأهمية القصوى التي نهض بها الدين في التحول إلى الأفضل بشخصية أهالي البلاد المغاربية على مدار القرون[1] .

لم يكن هناك طريق آخر لصقل الكيان الروحي لدى الجزائريين، سوى إحياء دينهم، فالدين بالنسبة لمولود قاسم هو الذي يهذب النفس ويزكيها بمبادئه وتعاليمه الراقية، وبه تنهض كل الأمم والحضارات.

يقول مولود قاسم عن الإسلام: « إنّ الإسلام دين ودولة ونظام اجتماعي كامل صالح لكل زمان ومكان، إذ يساير التطور المعقول، حسب ضرورات العصر، بروح تتمثّل في الاجتهاد الذي نجده حتى في القياس والإجماع »[2] .

وفي مقام آخر يذكر أنّ « الإسلام في حياة الأمة الجزائرية هو بمثابة الروح التي تقوي الشخصية ولقد كان الإسلام العامل الحاسم في كفاح شعبنا، هذا الشعب الذي حفظ له الإسلام وحدته واستمراره منذ قرون، وما يزال يشكل ذلك العنصر الحاسم في ثقافتنا وحضارتنا » [3].

يتطرق مولود قاسم إلى الدّين، فإنه ينظر إليه من جانبين: الجانب التشريعي المحض، الذي يحتوي أحكام الإسلام في تنظيم المجتمع، والجانب الفكري والإنوي الذي يعكس هوية المنتسبين إليه ولو ابتعدوا عن تطبيق أحكامه وتشريعاته، وكان يركزّ على هذا الجانب الثاني أيّما تركيز لأنّه منطلق النهضة نحو التجسيد الفعلي لأحكام الدّين وتشريعاته، فلما يتطرّق مثلا إلى فترة الصّمود ضدّ المستدمر الفرنسي الصّليبي، فإنّه يشير بوضوح إلى دور الدّين في تشكيل بطاقة التعريف الجزائرية، وكونه منطلقا للاستبسال في الحفاظ على باقي مكوّنات الإنيّة التي تشكّل الشخصية الجزائرية على أرضها[4] .

لقد جعل مولود قاسم الدين وسيلة لتحقيق الوحدة الإسلامية، خصوصا وأن العالم آنذاك كان يسعى إلى تشتيت المسلمين وانقسامهم، فخاف مولود قاسم على أن يكون الدين بمذاهبه وفرقه سببا في هذا الانقسام، فدعا إلى التوحد في المجال الاقتصادي والصناعي وكل المجالات.

ب.اللغة العربية:

---

[1]–تاحي إسماعيل، المرجع السابق، ص: 256–257.

[2]–نايت بلقاسم مولود قاسم، إنية وأصالة، دار الأمة، الجزائر، ط2، 2007، ص: 342.

[3]–نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية، جزء2، المصدر السابق، ص: 104.

[4]–جوهري بوعلام، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، المرجع السابق، ص: 216.

عنصر اللغة العربية يحتل هو الآخر محورا رئيسيا في فكر مولود قاسم، ولها علاقة بالإنية التي تحدث عنها في مشروعه الفكري، واللغة العربية التي سعى المستعمر الفرنسي إلى محييها من ثقافة الجزائريين بشتى الوسائل والطرق، تمّ حفظ وعائها من طرف بعض الجمعيات والزوايا فكانت بمثابة الدرع الذي يحتمي به وعي المجتمع الجزائري.

اعتبر مولود قاسم اللغة العربية لغة العلم تماما كبقية الفلاسفة والمفكرين، ولم ينقص من قدرها بل دعا إلى ضرورة الاهتمام بقواعدها ومبادئها، حيث كان يشير في أكثر من موضع أنها لغة الضاد التي كتب بها ابن رشد، وتكلم بها الأباطرة والقياصرة والعلماء، حتى علماء فرنسا وألمانيا كانوا يفضلون التكلم بها على غرار اللغة اللاتنية.

كما نجده يربط اللغة العربية بالدين الإسلامي، ويتذمر من أولئك الذين يستنكرون هذا الأمر بقوله: « ولكن أولئك التقدميّن منهم، الثوريّين، العالمين، الدوليّين، في العالم العربي خاصة من جهتهم أيضا لا يذكرون الجزائر لماذا؟ لأنّ الجزائر حريصة كل الحرص على إرجاع اللغة العربية إلى مكانتها الأصلية اللائقة بها، الضرورية، الشرعيّة، إن كان هذا ربما قد يتفقون معنا فيه ولكن خاصة عندما نتكلم عن القيم الإسلامية، أو عن الدّين الإسلامي، تراهم يخربشون، إذن هذه ليست ثورة تقدميّة، مادامت فيها كلمة الإسلام من قريب أو بعيد، فليست تقدميّة » [1].

ثمّ يهاجم أولئك الذين يرفضون مبادرة إحياء اللغة العربية الفصحى تحت دعوى أنّها لغة ميتة غير مواكبة للتسارع المطّرد في تطور العلوم والحياة المادّية والمدنية الحديثة، وهم جبهة أخرى ينبغي إقناعهم أو منافستهم حتى لا يصلوا إلى مراكز القرار داخل السلطة فيكونوا وبالا على الأمّة ومستقبلها الثقافي[2] .

كان مولود قاسم مع ثورة التعريب التي كانت بعد الاستقلال، حيث شمل مشروعه كل المؤسسات والجامعات، وركز على ثلاثة أمور رآها وسائل لتعميم استعمال اللغة الوطنية، الأولى هي الإرادة السياسية، والثانية معرفة اللغة الوطنية، والثالثة هي العتاد المادّي الضروري، وقد عمل جاهدا على إنجاح هذا المشروع، والأمر إن دل على شيء فإنّما يدل على حبه للوطن، وسعيه الدائم للحفاظ على مقومات الهوية الوطنية.

ج.التاريخ المشترك:

---

[1]–نايت بلقاسم مولود قاسم، أصالية أم انفصالية، جزء 2، المصدر السابق، ص: 79.

[2]–جوهري بوعلام، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، المرجع السابق، ص: 244.

كتب مولود قاسم في مقدمة كتابه " شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830" يقول فيها: « كنت نويت أن أعنون مقدمة هذه الدراسة هكذا (فصل المقال وحدّ النصال فيما بيننا وتاريخنا من الاتصال أو الانفصال)، إنّ القصد من هذه الدراسة هو إحكام الصلة بين حلقات سلسلة تاريخ أمّتنا الجزائرية العريقة، وإبراز ما كان لها من شخصية دولية متميّزة، ووجود دولي بارز، وهيبة عالمية أطبقت الآفاق » [1]، كما خصص كتابا آخر في التاريخ أيضا سمّاه " ردود الفعل الأولية داخلا وخارجا على غرّة نوفمبر أو بعض مآثر فاتح نوفمبر" .

تأليف مؤلفين في مجال التاريخ يدل على اهتمام مولود قاسم به، ولا ربما يعود السبب في ذلك إلى إقصاء تاريخ الجزائر و محاولة محييه من ذاكرة الجزائريين، وكل ما قامت به فرنسا من تزوير، فركز مولود قاسم على الاهتمام بوحدة التاريخ، وبردّ الاعتبار للدولة الجزائرية، وعلى عظمة الدولة الجزائرية في الفترة العثمانية.

وفي حديثه عن كتابة التاريخ يؤكد على ضرورة وجود الروح الوطنية والقومية والذاتية، فهو عنده علم يختلف غن بقية العلوم الأخرى، فلا يمكنه أن يدرس علم الحياة–البيولوجيا–بل اعتبره مرتبط بالأخلاق، وبالدين، وبالمعتقدات، وبحياة الأمّة فهو الإيديولوجية الأولى.

وقد بيّن مولود قاسم أنّ التاريخ جزء من هويتنا من خلال قوله : « فالتاريخ بحفظه لكل حلقة من حلقات سلسلة الأجداد والأحفاد، يؤكد عناصر الشخصية الأصيلة، المتفتحة في الوقت نفسه على ضرورات العصر بما لا يضرّ أصالتها، ويعطي الأمّة وجها بارز السّمات، واضح القسمات، ويضمن لها وجودا متميزا يكون عنوانا لها، وبطاقة إنيتها أو تعريفها–بين الأمم، ككل قائمّ بذاته، وكجزء من كل أكبر منه ويشمله مغربي–عربي–إسلامي–بل إنساني عالمي »[2]، وحدد وظيفته بقوله: « فهو الأهمّ في كل ثقافة، والبداية والنّهاية، وبيت القصيد، والزبدة من الكلّ، ليس فقط لاستخلاص الدروس، ولا فحسب للتعريف بأجدادنا، ولكن أيضا لغرس الاعتداد بالنّفس في الشباب، وتعميق الوعي بالذات، وتقوية الاعتزاز بالوطن، والتشرّف بالإنّية الوطنية، أو بطاقة التعريف، لأمّة كاملة مجيدة، هي عنوان المجد، ألا وهي الأمّة الجزائرية العتيدة »[3] .

---

[1]–نايت بلقاسم مولود قاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830، جزء1، دار الأمة، الجزائر، ط1، 2012، ص: 09.

[2]–المصدر نفسه، جزء1، ص: 27–28.

[3]–المصدر نفسه، ص : 27–28.

يبدو من خلال أقواله أنه كان يسعى إلى إحياء تاريخ الأمّة الجزائرية، وبث الوعي واستنهاض الهمم للاهتمام بهذا المجال، ومواصلة ما بدِؤه هو من استرجاع الوثائق التاريخية من السلطات الفرنسية، والبحث في التاريخ القديم للجزائر، والتشييّد بعظمة الدولة الجزائرية في الفترة العثمانية .

4-الوطن الجزائري:

يعتبر الوطن مقوما من مقومات الهوية الجزائرية، ونلمس ذلك من خلال تلك الوحدة بين الشعب وتضامنهم، وهو عند مولود قاسم ملازم للإنية الجزائرية والأصالية، وهذا ما نصّه في قوله: « إذا لم يكن لديك استعداد، إذا ما نال منال من ركن من أركان شخصيتك، ومكوّن من مكونّات ذاتيتك وعنصر من عناصر إنيتك وأصالتك، أو لحق مساسّ باسم بلدك، مولد أبيك وولدك، ولم تثر إنسانيتك أو آدميتك، ولم يستنكر عقلك ويفرّ دمك، ولم يجندّ العقل والروح إذ يغلي، ولم يتملكه الغضب المشروع ليملي، فأنت ليس لك إذن من آدم حظ، ولأنت إذن لحيوان فظ، غليظ القلب والسلبي الأناني، ولست من النوع الإنساني، وكن متأكدا في هذا الحال أنك انفصالي، ولا يحقّ القول إنّك أصالي، فأنت قد اخترت الانفصالية، ونبذت ما يتصل بالأصالية »[1] .

وقد عبر مولود قاسم عن أمثال الذين لا يشعرون بالقومية والوطنية والمسؤولية لحمل الإنية وترجمتها واقعا أملا في بناء حضاري أصالي، أنّهم يعيشون حياة جافة خالية من الروح والإحساس، بل إنّهم لا يعيشون الحياة أصلا [2]، إذ يقول: « أمّا عن الحياة الروحية، فكم من عائش غير حيّ يأكل ويشرب ويمشي في الأسواق، شهيرا أو نكرة بين قطارات الجواميس والأنواق، وهو أموت من جيفة في قاع واد، وإنّ عدّ خطأ طودا من الأطواد، أو في أعماق خندق أو سرداب لأنّه لم يأخذ من القيم بالأهداب، وحتى لو حمل أسفارا فكأيّ داب، وكم هم الراقدون فوق التراب، يمجّهم المجتمع الحقّ كما تمجّ الطيور الغراب، بالأمس واليوم وغدا، لأنّهم لا ينتظر منهم من ندى، ولا لحياتهم ومماتهم من صدى، ويعيشون لأنفسهم وكأن قد طواهم الرّدى»[3] .

إنّ الشعور بالانتماء لأمّة معيّنة يولد في النفس العزة والكرامة والمحبة، وهذا الانتماء أو النسبة تدفع المنتسبين إليه من قيام نهضة علمية واقتصادية، والمحافظة على شرف اسمه.

---

[1]-نايت بلقاسم مولود قاسم، أصالية أم انفصالية، جزء1، المصدر السابق، ص: 66-67.

[2]-جوهري بوعلام، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، المرجع السابق، ص: 274.

[3]-نايت بلقاسم مولود قاسم، ردود الفعل الأولية داخلا وخارجا على غرّة نوفمبر أو بعض مآثر فاتح نوفمبر، دار البعث، 2006،ص: 188.

عبد الله شريط

1-عبد الله شريط الفيلسوف المناضل (1921-2010)

ولد عبد الله شريط سنة 1921 في بلدة مسكيانة التابعة لولاية أم البواقي بشرق الجزائر، التحق في صباه بالكتّاب لحفظ القرآن الكريم، وتلقنّ التعليم في المدرسة الابتدائية الفرنسية بمسقط رأسه، وفي سنة 1932 انتقل إلى مدينة تبسة ليلتحق بإحدى مدارس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، حيث تتلمذ على يد العلامة الكبير العربي تبسي، بعدها واصل دراسته في جامع الزيتونة ، وتحصل على شهادة التطويع وكان ذلك سنة 1946.

زار عبد الله شريط الكثير من الدول العربية والأجنبية من أجل الدراسة، من بينها فرنسا ولبنان وسوريا، حيث تحصل على شهادة ليسانس فلسفة من جامعة سوريا سنة 1951، بعدها عاد إلى الجزائر من أجل العمل لكن الظروف التي كانت تمر بها البلاد منعته من ذلك، فعاد إلى تونس ليدرّس بجامع الزيتونة ويباشر نشاطه الصحفي بجريدة الصباح التونسية.

الأستاذ عبد الله شريط هو إذن أحد أعلام النخبة التي تخرجت من مدرسة الوطنية الجزائرية، وانخرطت في مشروعها الطموح الذي بدأ بتحرير الجزائر من ظلم وظلام الليل الكولونيالي الطويل، وسعت ليتواصل ذلك المشروع بتحرير المجتمع من أغلال التخلف وبناء الدولة الوطنية الحديثة والإنسان الجزائري الجديد.

أدرك عبد الله شريط منذ شبابه المبكر، أنّ الانتصار العظيم على العدو الكولونيالي الفرنسي هو المفتاح والبداية التي تمهد الطريق لاستكمال مشروع التحرير، ومواجهة حليف الكولونيالية الخطير، ألا وهو التخلف الموروث والمتراكم في الأذهان والسلوكات الذي كان من مضاعفاته اعتقال العقل وتلويث الروح والغفلة عما كان يجري في أوربا خلال عصر النهضة [1].

تحصل على شهادة الدكتوراه سنة 1972 بأطروحة حول " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، وكرّمه الرئيس الراحل هواري بومدين في أواخر السبعينات، والرئيس عبد العزيز بوتفليقة بإعطائه دكتوراه الفخرية ونظمت حول مشروعه الفكري عدة ندوات وملتقيات.

---

[1]-مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط"خصال-مناهج وأفكار"، سلسلة منشورات الجيب، الجزائر، 2008، ص: 06-05.

من مؤلفاته:

1-شخصيات أدبية، نشر بتونس سنة 1958

2-الجزائر في مرأة التاريخ 1965

3-الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون1975 .

4-حوار ايديولوجي حول المسالة الصحراوية والقضية الفلسطينية 1982.

5-مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر1986.

6-المشكلة الايديولوجية في الجزائر وقضايا التنمية 1981.

7-تاريخ الثقافة في المشرق والمغرب 1983.

8-معركة المفاهيم 1981.

9-المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي 1976.

10- من واقع الثقافة الجزائرية 1981.

11-نظرية حول سياسة التعليم والتعريب.

12- نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون1984 .

13- حوار إيديولوجي مع عبد الله العروي.

14-أخلاقيات غربية في الجزائر.

15- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية .

يبدو من خلال هذه المؤلفات العلمية أنّ الأستاذ عبد الله شريط ينتمي إلى سلسلة ذهبية من رجالات التنوير الذين استوعبوا معطيات عصرهم ورهانات المستقبل، يبرز في السلسلة الذهبية المغاربية عباقرة تجاوز تأثيرهم عصرهم مثل ابن رشد الحفيد، وابن خلدون، وعبد الحميد بن باديس، ومالك بن نبي، وقد حصل الدكتور عبد الله شريط على موقع لا تحجبه المعاصرة بين أولئك القادة الفاتحين، فهو باحث في ظواهر المجتمع وواقعه الكلي، وفي استمراريته التاريخية، أثرى المفاهيم الخلدونية في فلسفة التاريخ وعلم العمران وسياسات الدولة بين النظرية والتطبيق، وانطلق من المنهجية الخلدونية لدراسة عدد من مواثيق

الجزائر مثل ميثاق الصومام، وطرابلس، والميثاق الوطني، واجتهد في الإجابة عن المسافة التي تفصل النظريات والإيديولوجيات عن الواقع ومدى تأثير الإيديولوجيات فيه[1] .

الأستاذ عبد الله شريط شخصية متعددة المواهب والاختصاصات، فهو شاعر وأديب وناقد ومربي وكاتب ومترجم بارع راسخ القدم في لغة الضاد، ومن المدافعين عنها عن قناعة بمنأى عن الديماغوجية والمزايدة والارتزاق، ويتقن لغة فولتير دون أن يهاجر إليها فكرا أو لسانا، ويرجع الفضل لأستاذ في نقل كتابات الصحافة الأجنبية عن جزائر الثورة و التعليق عليها [2].

2-الخطاب الحداثي عند عبد الله شريط:

حاول عبد الله شريط تحديد ورسم طريقة التفكير والعلم، والكشف عن الأسباب الواقعية والابتعاد عن الأفكار الميتافيزيقية المجردة، وحسب تصورنا فالمجتمع الأوربي يعرف هذه الثورة الفكرية والعلمية، التي انبثقت عن الثورة الصناعية وترجيح العمل، أي التطبيق والممارسة العملية على النظر الفكري، وإن أردنا مسايرة هذا الفيلسوف وتعليل هذا التخلف في مجال التنظيم والتفكير، فإنّ شريط ينظر لهذه الفكرة من منظور آخر، يبدو من خلال معايشته لهذا الوضع في إصدار الأحكام والقرارات دون معرفة والبحث في الأسباب التاريخية، أو الاجتماعية أو الطبيعية التي جعلتها تتصرف في حياتنا الخاصة والعامة مقتنعين بأسلوب الوعظ والإرشاد [3].

إنّ ضرورة خلق فكر سياسي اجتماعي بسياق علمي، يعطي للثقافة مفهوما جديدا، ويشترط شريط أن تكون ثقافة وطنية ثورية كدعائم لها، إذ بالرغم أننّا حققنا الانتصار على الاستعمار الفرنسي عسكريا لكن مازلنا نعيش التبعية الفكرية والثقافية، على خلاف الشعوب الأخرى، فلابد إذن أن نستمد الحلول من تراثنا الأصيل، بتفعيل المعركة الثورية وإحداث البناء وفق أسلوب حضاري يتماشى مع مقتضيات العصر.

حاول شريط تشخيص هذا التخلف التاريخي الذي أثر على نهضتنا الفكرية و الثقافية، وقد أرجع ذلك إلى الفراغ الفكري الذي نعيشه،لأننا لم نكن مهيئين لتقبل هذه الأنظمة الجديدة، وذلك راجع لقلة الوسائل التي تمكننا من التصدي لهذه السيطرة المفروضة، ويحاول من جهة أخرى أن يبرهن بأدلة مستقرأة من التاريخ

---

[1]– مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط"خصال-مناهج وأفكار"، المرجع السابق، ص: 07.

[2]–المرجع نفسه، ص: 09.

[3]–النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، مجلة دراسات، 2017، ص: 181.

القديم والحديث ،كالتأثير الفارسي على حضارة العباسية أو التأثير الفرنسي على شعوب المغرب العربي الكبير، ويعد شريط من المهتمين البارزين في تعليل الدوافع التاريخية، التي جعلتنا نتألم تحت وطأة الاستغراب، كوننا لم نتحرر ثقافيا ومازلنا مقيدين اجتماعيا وسياسيا، غير أننا اصطدمنا عند تطبيقها في نظامنا وتصرفاتنا، ولم تكن كعبارات وحروف تكتب وتقرأ فقط[1] .

من شأن هذه الفواصل الفكرية أن تمزق وحدة المجتمعات، وتعزل المثقف عن مجتمعه، وهذا الأمر كانت نتيجته تبني أنظمة لم يشترك فيها الشعب الذي هو المنتج والمتصرف، فهذا « التخطيط العشوائي الذي لا تحكمه المعايير والشروط العلمية الواقعية، لأنّ قطار التنمية في المجتمع ظل معطلا، فكيف يمكن حسب شريط دفع هذه الشعوب إلى إحداث هذه التغييرات الجذرية، والدخول في معركة الحرية والشعور بالمسؤولية تجاه حاضرنا ومستقبلنا البعيد، والنظر إلى الإنسان باعتباره الدعامة والركيزة ومناهضة هذه الفوارق المصطنعة، التي وسّعت الهوة بين الإطارات المثقفة المحظوظة، وإبقاء الشعب متسولا في حاجة إلى مساعدة » [2] ، يقول شريط : « عندما شرع المجتمع الجزائري في تبني الاشتراكية كإيديولوجية في المجال الزراعي والصناعي »[3] .

3-مشكلة الثقافة:

يتحدث شريط عن مشكلة اللغة في المجتمع الجزائري، فيشير إلى فئتين من المثقفين: فئة عربية اللغة وفئة فرنسية اللغة، وقليل من ذوي الفئة باللغتين، والفئة الثانية من منظوره قد ارتبطت بمجتمعها عاطفيا وشعوريا، لكنها انقطعت عنه من حيث أداة التبليغ إلى هذا المجتمع، ويعطي أمثلة على ذلك ككاتب ياسين ومولود معمري ومالك حداد، هؤلاء الروائيون وصفوا المجتمع بكل طبقاته بلغة فرنسية، لا يعلم عنها المجتمع بحد ذاته، فهو-أي الروائيون-معرفون بالخارج أكثر ممّا هم معروفون بالداخل.

أماّ الفئة العربية فهي تحمل نفس العواطف والاهتمام بالمجتمع، لكنها ليست أكثر اتصالا من حيث أداة التبليغ، ويعود السبب حسب شريط إلى الأمية المستفحلة، يقول شريط: « هذا واقعنا الذي نعيشه من حيث مشكلة اللغة منظورا إليها من زاوية علاقتها بالمجتمع، ولكن هذا الموضوع كما تعلمون، بالرغم من أنه كان مطروحا في المجتمع العربي منذ بداية الاختلاط في العصر الأموي إلى اليوم، إلا أنّه لم يبحث في

---

[1]- النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، المرجع السابق، ص: 182.

[2]-المرجع نفسه، ص: 182.

[3]-شريط عبد الله، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981، ص: 90.

تراثنا بحثا وافيا باستثناء ابن خلدون والجاحظ، بشكل غير مقصود » [1] ويقول في قول آخر: « كذلك يجب أن نشير هنا إلى المعركة التي قامت في وقت ما بين دعاة الفصحى ودعاة العامية، أو إحياء بعض اللهجات الإقليمية كالفرعونية في مصر والفينيقية في لبنان، والبربرية في الجزائر والمغرب » [2].

ما يراه شريط أنّ المجتمع العربي كان يعاني من مشكلة اللغة المنفصلة عن ثقافة المجتمع، بحيث تتفاوت حدتها بين المجتمعات، يقول شريط نقلا عن الأستاذ عبد العزيز بلال : « إنّ هذه الثقافة التي أدركتها الشيخوخة قد أصابها الشلل والقعود عن التقدم بسبب ثلاث متناقضات: تناقض بين اللغة المكتوبة واللغة المقروءة، وآخر بين ثقافة ارستقراطية وثقافة شعبية، وأخيرا تناقض بين مفاهيم وثوقية متحجرة، وأخرى مؤمنة بالتقدم العلمي والتقني »[3] .

يرى شريط أن هذه المشكلة أكثر استحكاما في الجزائر، بسبب مشكل اللغة فلابد من بذل الجهد بالنسبة للفئة المثقفة حتى يستطيعوا الاتصال بمجتمعهم أكثر، ويزول جدار اللغة الأجنبية، وتخرج البلاد من هذه الحالة التي تعيشها من ازدواج في اللغة في كل القطاعات الإدراية، يقول شريط : « هناك مجهودات أخرى في مستوى فكري أرقى، ودراسات جادة عميقة الأثر، تتناول مشكلة اللغة عندنا من الوجهة الاجتماعية خاصة، ومرتبطة بضرب من الايديولوجية الشعبية..وهو اتجاه متحرر من الديماغوجية الماركسية السطحية في بعض أوساطنا، أعني في الجزائر وفي العالم العربي كله، مثلما هو متحرر من الديماغوجية الأخرى المقابلة، وهي ديماغوجية عبادة الماضي بمحاسنه ومساوئه، تلك التي ينظر أصحابها إلى اللغة على أنّها معبد مقدس لذاته، وليست أداة للتبليغ الثقافي لدى مختلف طوائف المجتمع »[4] .

بعد ذلك يشير عبد الله شريط إلى مصطفى الأشرف الذي ذهب إلى القول بأنّ ما دفع الشعب الجزائري إلى اعتناق الثقافة الفرنسية ولغتها، ليس كون الظروف حتمتها على المجتمع الجزائري، بل لأنّ الشعوب العربية لا تستطيع أن تقبل الفراغ الثقافي بسهولة، الأمر الذي يضطرها إلى سد هذا الفراغ بتبني ثقافة ولغة أخرى .

---

[1]–شريط عبد الله، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981، ص: 147.

[2]–المصدر نفسه، ص: 148.

[3]–المصدر نفسه، ص: 148.

[4]–المصدر نفسه، ص: 148.

يقول شريط معقبا على مصطفى الأشرف: « والجزائر حافظت طيلة عهد الاستعمار على لغتها المكتوبة التي تجمعها بالشعب العربي في كل مكان، كما حافظت على لهجاتها المحلية التي تستعملها لأغراض عملية بحتة، وقد حافظت عليها بوسائل تعلم بسيطة أحيانا، في الأرياف والقرى والمدن، في المساجد والمدارس والزوايا، وحتى في المناطق التي لا يتكلم أهلها أي لهجة من اللهجات العربية، بل يتكلمون بدلا من ذلك بلهجة بربرية، ولكن لم يكتب لهذه اللغة يوما في عهد الاستعمار أن تعلم تعليما رسميا، بل هي أزيحت من ميدان التعليم الرسمي منذ سنة 1830 كما أزيحت كل الثروات الوطنية الأخرى وأقيمت مقامها ثروات المحتل الأجنبي » [1].

إذن يختلف رأي عبد الله شريط عن مصطفى الأشرف في هذه المسألة، فشريط يقرّ بأنّ الواقع–أي واقع الاحتلال–هو الذي أجبر الشعب الجزائري إن صح التعبير عن تبني ثقافة غير ثقافته، حتى لو لم يمنع المستعمر الفرنسي تعلم اللغة العربية في الجزائر، فلن يختلف مصيرها على ما آلت عليه، والأمر لا ينطبق على الجزائر فقط، بل لأي لغة كان سيحدث لها ذلك تحت وطأة الاحتلال.

لم يقتنع شريط بما ذهب إليه بعض الباحثين والمفكرين من أن طابع التخلف الذي نعيشه اليوم راجع إلى أساليب اللغة العربية وقواعدها، ولا إلى محتواها الذي بقي جامدا حسب تعبيرهم، مدافعا عنها بقوله: « إنّ هذا الوضع الثقافي الجديد الذي يضع لغتنا وثقافتنا وجها لوجه مع لغات الأمم المتقدمة وثقافتها العلمية هو الذي صير كل قيمنا اللغوية والثقافية فارغة من محتواها النفعي للمجتمع، ومع ذلك فإنّ هذا الفراغ لم ينقص من تشبثنا بها، إنّنا لم نستطع أن نحقق التوازن العسير بين ما اكتسبناه من الماضي، وما اكتسبناه من الأجانب بصورة عارضة ومبتورة، صيرته أخطر علينا من مكتسباتنا التقليدية، فسرنا في طريق يلامس الماضي والحاضر والمستقبل من بعيد ، دون أن يتوغل في أي واحد منها، وهذا ما يفسر خطواتنا المتعثرة الصعبة إلى الأمام، والتواء أعناقنا إلى الماضي كأننا نودعه لأننا نعرف أننا لن نعود إليه، وهو أيضا ما يفسر الرؤية واضطرابها عندنا في مجال اللغة والثقافة عامة مما نشأ عنه أحيانا نتائج فاجعة في دخولنا إلى العالم المعاصر مع إحياء تراثنا القومي » [2]، ما دعا إليه عبد الله شريط هو إحداث ثورة ثقافية شاملة تعيد للجزائريين ثقافتهم الأصيلة بكل مكوناتها، وإلى تحرير العقل من الأوهام الباطلة والخرافات التي كانوا يعيشونها، وإلى تنمية شاملة تنهض بالبلاد إلى التقدم والتطور.

---

[1]–شريط عبد الله، من واقع الثقافة الجزائرية، المصدر السابق، ص: 151.

[2]–المصدر نفسه، ص: 151.

4-مسألة التعريب في الجزائر:

إنّ الضعف الذي أصاب اللغة على المستوى الداخلي، حيث يكون على مستوى الشعب أو العالمي في مسايرة روح العصر وتطلعاته، بأن تكون لغة علم وبحث، لا أن نجعل منها لغة خطابات جوفاء في القيام بهذا والامتناع عن ذاك، لأنّ صناعة لغة وتشكيلها أو بعثها من العدم، ليس سهلا ولا يتأتى لأي شعب ولا تكون اختيارا مجانيا بل مشروطة بقدرة الإنسان ونضجه الفكري والعلمي [1]، فاللغة هي أهمّ وسيلة للتواصل بين الثقافات والحضارات، وآلية للتفكير لدى الفرد .

للغة وظيفتان أساسيتان في حياة الإنسان، لهاتين الوظيفتين الأثر البالغ في سلامة حياته من الناحية النفسية، وفي علاقته بالغير من الناحية الاجتماعية، وهاتان الوظيفتان حاجتان أساسيتان لا مناص منهما للإنسان وهما:

1-وظيفة التعبير عن الذات، وهذه الوظيفة نفسية.

2-وظيفة الاتصال بالغير، وهذه وظيفة اجتماعية.

ولا شك في أنّ اشباع الإنسان لحاجته إلى القيام بهاتين الوظيفتين يتوقف إلى حد بعيد على مدى امتلاكه للأدوات التي تمكنّه من القيام بهاتين الوظيفتين المتكاملتين، وتعرف هذه الأدوات كما جاء في الطريقة التي تتبنى المدخل الاتصالي، بالكفاءات الاتصالية التي يستخدمها المتعلم للقيام بوظيفة الاتصال .[2]

وقد وقف عبد الله شريط مدافعا عن اللغة العربية، حيث قال: « إنّ اللغة من أهمّ وأخطر أعضائنا العقلية، وعدم استعمالها معناه الحكم عليها بالشلل، ومهما كنا مستعجلين فإنّه لا مفر لنا من استعمال لغتنا منذ البداية والصبر على تأخرها الذي هو صورة من تأخرنا، والعمل وبذل الجهد لترقيتها باستمرار في الوقت الذي نعمل فيه ونبذل الجهد لترقية عقولنا وسلوكنا، وبقدر ما نكتسب من المهارة العقلية في المعرفة والمهارة اليدوية في العمل، نكتسب من المهارة اللغوية في التعبير، وعملية استرجاع الوظيفة التعليمية والتثقيفية الاجتماعية لا تتم عمليا إلا بهذا الجهد، وبهذه التضحية والصبر، اللهم إلا إذا كنا نريد

---

[1]- النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، المرجع السابق، ص: ص: 183.

[2]-بلعروسي عبد الرحيم، إشكالية تعلم وتعليم اللغة، مجلة الباحث، العدد 15، 2016، ص: 12.

حلا آخر وهو أن نتبنى لغة أجنبية جاهزة تعب من أجلها أبناؤها منذ ثلاثة أو أربعة قرون حتى أصبحت ما هي عليه اليوم، فنستوردها كما نستورد المصانع والسيارات الجاهزة»[1] .

إنّ نظرة المفكر عبد الله شريط مستوحاة من الواقع البائس، الذي تعيشه اللغة العربية والضغوطات الخارجية التي يفرضها الاستعمار الأجنبي منذ سنوات، ذلك أن التقصير، لم يكن من جهة المعربين فقط بل حتى من جانب المفرنسين، فالتسيير الإداري والتربوي يخضع للنمط الفرنسي، فأي تطور وإصلاح ظهر على أيدي مثقفين المفرنسين، لأنّهم لم يكونوا على اطلاع واسع بطموح شعبهم والنزول عند مطالبه وإعطائها الأهمية، فمفاهيم المتشعبين بها لا تتلاءم والثقافة الجزائرية، فليس دوما قد تصلح هذه المفاهيم الغربية لمثل هذه الشعوب، فالثورة المناهضة التي حملها الروس والصينيون مثلا كانت شاملة لأنها كانت منطلقة من ثقافة اجتماعية راسخة ولم تكن مفروضة، وهذا النجاح لهذه الحركات الثورية، كان نقطة تحول وانقلابا وقطيعة ابستمولوجية، حاولت التخلص من العوائق والرواسب الموروثة التي عكرت صفو حياة هذه المجتمعات المتطلعة للحرية، ومعالجة القضايا الشائكة والمعقدة، من أهمها القضاء على الصراع اللغوي الداخل[2] ، بمعنى أنّ الذي يكتب عن ثقافة شعب ما لابد له من ينزل إلى شارعه ويحتك به ليدرس وضعيتهم الاجتماعية والفكرية.

في مسألة التعريب أيضا نجد شريط يعقب على آراء الأستاذ مصطفى الأشرف الذي كان ينادي بازدواجية اللغة، حيث صرّح بأنّ العربية عاجزة عن تعلم العلوم وخاصة الرياضيات، والنقص حسب شريط ليس في العربية بحد ذاتها، بل في مكان آخر، وما العلوم والرياضيات سوى أرقام ورموز تترجم إلى اللغات الآخذة ولا دخل للعربية فيها، إذ كيف يمكن أن نستعمل لغة أخرى في المدرسة أو الإدارة أو المؤسسة تكون بعيدة عن حياتنا وواقعنا اليومي.

فشريط يرفض تماما تبني لغة أخرى غير لغتنا، ويوضح موقفه بقوله: « أنا شخصيا لا أتصور حلا ثالثا أن التدمير الذي قامت به فرنسا لمدارسنا ولغتنا وثقافتنا بعد الهزال الذي كانت فيه منذ عصر الانحطاط والإقطاع والأمية، والذي يقدر بما لا يقل عن عشرة قرون لا يمكن القضاء عليها بتبني لغة أجنبية جاهزة نستوردها، إنّ اللغة ليست أصواتا عليها يتبني لغة أجنبية جاهزة نستوردها، إنّ اللغة ليست أصواتها وحروفا وصورا ملونة جميلة للأطفال، إنّها طبقات من المشاعر والأفكار والعواطف، تتكدس كطبقات

[1]–شريط عبد الله، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، 1984، ص: 48.
[2]–النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، المرجع السابق، ص: 184.

الأرض في الأجيال المتلاحقة، وتبني لغة أجنبية جاهزة قد يغير القشرة السطحية من وجودنا، ولكنه لن يغير أعماقنا أو يحقق للشعب ما يصبو إليه من تطور إلا بعد وقت أطول بكثير من الذي يتطلبه إصلاح لغتنا الوطنية بالممارسة والاستعمال والدرس »[1] .

لقد نظر شريط إلى العربية ليس كلغة فقط بل كمقوم أساسي لهويتنا الوطنية، فبمجرد التفكير في التخلي عنها أو استبدالها بلغة أخرى بحجة العجز الذي تعانيه في قواعدها، وأنّها غير صالحة للعصر كبقية العلوم الأخرى هو تجرد عن الهوية، وطمس الذات التي هي أساس كل حضارة وتنمية، لهذا نجده يدعو الجميع إلى ضرورة الاتحاد لمنع هؤلاء من قتل العربية في بلادنا.

ويرجع المشكل إلى ظروف تاريخية وحضارية معقدة، والحديث فيها « ينبغي أن يكون بعيدا عن الجدل وتبادل الاتهام لتعيين المسؤول عن هذه الأوضاع بل يجب أن يكون تحليلا لهذا التاريخ.. وجيلنا نحن اليوم سواء أكان من المفرنسين أو المعربين ليسوا إلا نتيجة صغيرة إلى جانب النتيجة الكبرى من فيضانات بحر الأمية الذي ظلت بلادنا غارقة فيه منذ الأزل، وليس جيلنا هذا المستعجل، أو بعض المتعلمين منه، هو الذي سيغير قواعدنا الحضارية وسلوكاتنا النفسية والذهنية، وعاداتنا الثقافية واللغوية »[2].

« إذا كانت الجزائر –يقول شريط– لم تسعفها ظروفها التاريخية والحضارية والثقافية من مشاركة إخواننا في الشرق لتطوير اللغة العربية، فليس معنى ذلك أنّ العالم العربي كان معطلا ينتظر لحاق الجزائر به لكي يطور لغته وثقافته، إنّ الخطأ الذي نرتكبه اليوم هو أننا نظن بأنّ العالم بدأ يتحرك بإشارتنا وأن ما لم نشارك نحن في خلقه فهو لم يخلق بعد، والخطأ الأكبر فداحة هو أن نقارن تطور اللغة العربية بتطور اللغة الفرنسية دون مراعاة للفارق الحضاري الذي ترتبط به اللغة في جميع ميادين هذا الفارق، كما لو كان من الممكن أن نكون متأخرين حضاريا عن المجتمع الأوربي بثلاثة قرون على الأقل، ولكن نكون في نفس مستواه في اللغة وحدها»[3] .

---

[1]– النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، المصدر السابق، ص: 49.

[2]–شريط عبد الله، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، المصدر السابق، ص: 52.

[3]–المصدر نفسه، ص: 53.

إنّ النقص الذي يلحظه الأستاذ الأشرف في التعليم، هو صورة لنقصنا العام في جميع مجالات حياتنا الاجتماعية، وإن من أول المسؤولين عن هذا النقص–بعد ظروفنا التاريخية البائسة–هو كسلنا العقلي أقصد نحن المثقفين الاجتماعيين والسياسيين–على قلتهم في بلادنا، وحتى في الوطن العربي عموما– الذين بقوا مكتفين في نشاطهم العقلي بالنقد العاطفي لأوضاعنا ومشاكلنا ومظاهر تأخرنا، وعملية النقد سهلة يستطيعها كل أحد، وهي لابد منها في مرحلة إصلاحية أو ثورية أولى، ولكن شرط أن تكون مقدمة فقط لمجهود التحليل والدراسة وتقديم الحلول، وتسطير المستقبل[1] .

لذلك يقدم عبد الله شريط مجموعة من الاقتراحات للارتقاء باللغة العربية والتي تمثلت فيما يلي:

1–لابد من صقل المنظومة التربوية الأجنبية التي هي بعيدة كل البعد عن الغايات والمبادئ والمفاهيم والتي أبقت الإنسان الجزائري يعيش التخلف الاجتماعي وتحدياته من أمية وفقر وجهل وغيرها من عوائق لهذا كان لزاما على الدولة الجزائرية بلورة طموح المجتمع الجزائري في التنمية، من خلال إبراز هويته وبعده الثقافي والوطني في تجسيد حقه في التربية والتعليم.

2–المنظومة التربوية التي لا تكون منبثقة من فلسفة المجتمع وتعبر عن تطلعاته وطموحاته، فهي منظومة فاشلة لذلك كان لزاما على الدولة الجزائرية أن تبدع تخترع منظومة تتماشى ومتطلبات الواقع الاجتماعي، وأن تعلن الثورة على ما خلفه الاستعمار من ركود وتخلف فكري واجتماعي.

3–لابد من فصل الجانب السياسي عن الجانب التربوي ولكل مجاله الخاص، فتدخل السياسي في الجانب التربوي، هذا يمثل عرقلة للحركة التعليمية، إضافة إلى ذلك لابد من إعطاء الأولوية لاهل قطاع التربية في إعداد المناهج والبرامج دون منحهم لأهل السياسة، لأنّه إذا أوكل الأمر لغير أهله فلن تكون هناك نتيجة إيجابية.

4–رفض المناهج المستوردة وكذا الاملاءات الخارجية والأجنبية فيما يخص المنظومة التربوية، مما يجعلنا نبحث عن ضرورة النهوض بالبحث العلمي والتربوي والإعلام بالاعتماد على التكامل بين الكفاءات الجامعية المختصة من جهة والتربويين من أصحاب الاختصاص .

[1]– شريط عبد الله، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، المصدر السابق، ص: 54.

5-الإصلاح الذي لا يأخذ الوضع التربوي بعين الاعتبار لا يمكن أن يحقق نتائج ملموسة، لذلك لابد أن يكون فعالا من أجل تطوير التربية ومنه المنظومة التربوية، وهو ما نطمح لتحقيقه الجزائر بعد إصلاح خاصة إصلاحات 2003.

6-لابد من الاهتمام باللغة الوطنية وسن القوانين باللغة العربية [1].

[1]-حمادي سايح، إشكالية اللغة العربية: جدل التعريب والتغريب في الجزائر-قراءة في فكر عبد الله شريط، مجلة مقاربات فلسفية، العدد 08، 2021، ص: 40-41.

محمد أركون

1-السيرة الذاتية(1928-2010)

ولد محمد أركون سنة 1928 بقرية توريرت ميمون، وهي قرية معلقة على سفح جبل جرجرة في منطقة القبائل الكبرى بالجزائر، وهو من أسرة بسيطة تقطن في أسفل القرية، لأن موقع البيت يشير إلى هرمية نازلة ترتبط بالتاريخ وبمكانة العائلة، وتشير الذاكرة الشفهية لعائلته، أنها تركت ناحية قسنطينة لطلب الحماية في دوار بني يني، وتشكل قرية توريرت ميمون إلى جانب ست قرى أخرى دوار بني يني وهي نفسها قرية مولود معمري[1] .

وفي هذه القرية قضى طفولته ومراهقته، وبدأ يتعلم اللغة الفرنسية وعمره سبع سنوات في المدرسة الابتدائية، ومنذ ذلك الحين بدأ يعيش الصدمة بسبب تشربه لثقافة أخرى غير ثقافته الأصلية، ويذكر أركون أنه ظل لا يعرف إلا اللغة الفرنسية واللغة الأمازيغية، ولم يتعلم العربية إلا بعد خروجه من منطقة القبائل والتحاقه بمدينة وهران في الغرب الجزائري، ليعمل مساعدا لأبيه في التجارة، ثمّ يتابع تعليمه بالمدرسة الثانوية في وهران، حيث انتقل بين ثانويتين وهما: " أرديون" و"لاموسيير"، وفيهما أمضى دراسته الثانوية [2].

بعد إنهاء دراسته بالثانوية التحق بجامعة الجزائر، فتحصل على شهادة ليسانس في اللغة والأدب العربي سنة 1952، وعلى دبلوم الدراسات العليا في الفكر العربي الحديث، واشتغل آنذاك مدرسا بثانوية الحراش بالجزائر العاصمة، وتجربته بالجامعة يصفها بنوع من التأسف والحزن على تلك النظرة المستصغرة من طرف أساتذته، ويشيد بالفضل لأستاذه هنري بيريس الذي تميّز بدراساته العربية والإسلامية، وممارساته الإدراكية للاستشراق، لكن أركون لم يكن باستطاعته إبداء رأيه في الوضع بسبب الاستعمار، ويصف ذلك بقوله: « كان هذا الاستعمار موجودا بقوة داخل الجامعة، وكنا خمسة أو ستة طلاب فقط من أصل جزائري يدرسون اللغة العربية والآداب العربية، وأما الفرنسيون الذين يدرسون في بقية الكليات الأخرى

---

[1]-كهيل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011، ص:23.

[2]-المرجع نفسه، ص : 24.

فكان عددهم بالألوف، بالطبع كانوا يأنفون من دراسة اللغة العربية ويحاولون منعها والتضييق عليها إلى أكبر حد ممكن »[1] .

انتقل أركون إلى باريس لإكمال دراسته، ففي سنة 1957 سجل « بحثا ميدانيا مع جاك بيرك لدراسة الممارسة الدينية في منطقة القبائل، ولكن اندلاع الثورة وعمليات لاكوست العسكرية بمنطقة جرجرة نسفت هذا المشروع، فنصحه ريجيس بلاشير REGIS BLACHERE بتسجيل مشروع بحث حول " نزعة الأنسنة في الفكر العربي " وهو البحث الذي نال به في نهاية الستينات من القرن الماضي شهادة الدكتوراه وبعد ذلك انتسب إلى الجامعة الفرنسية كأستاذ لتاريخ الفكر الإسلامي، وبعد ذلك أستاذا زائرا في العديد من الجامعات الأوربية والأمريكية المختلفة، وأنجز الكثير من الأعمال العلمية باللغات العربية والفرنسية والانجليزية »[2] .

ألف محمد أركون عدة مؤلفات في مجالات مختلفة : التاريخ، الفلسفة، السياسة، علم أصول الفقه، نذكر منها:

1-تاريخية الفكر العربي الإسلامي.

2-الفكر الأصولي واستحالة التأصيل.

3-نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي.

4-الإسلام.أوربا.الغرب رهانات المعنى وإرادات الهيمنة.

5-نزعة الأنسنة في الفكر العربي.

6-الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر.

7-القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني.

8-العلمنة والدين " الإسلام.المسيحية.الغرب".

---

[1]-أركون محمد، الفكر الإسلامي "نقد واجتهاد"، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1993، 2017، ص: 264.

[2]-كهيل مصطفى، الأنسة والتأويل في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص: 26.

9-نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية.

10-كتاب قضايا في نقد العقل الديني، كيف نفهم الإسلام اليوم؟

11-الفكر الإسلامي-قراءة علمية.

12-كتاب نافذة على الإسلام.

13-كتاب من منهاتن إلى بغداد: ماوراء الخير والشر.

14-من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي.

بقي محمد أركون مدرسا بالجامعة في فرنسا إلى أن وفته المنية يوم 14 سبتمبر 2010 عن عمر يناهز 82 سنة، بعد معاناة مع المرض، ودفن بالمغرب بجانب زوجته.

2-التوجهات الفكرية عند محمد أركون:

يتخلص مشروع أركون النقدي في الكشف التاريخي عن النظام الفكري العميق الذي يحكم التصورات الإسلامية، ويعتمد مشروعه على تطبيق الأدوات والمفاهيم النقدية الغربية المعاصرة على الدين والتراث الإسلامي، والغاية التي يهدف إليها عبر مشروعه، هي: إعادة صياغة التراث الإسلامي بصورة تسمح باندماج المسلم المعاصر في فضاءات الحداثة الغربية [1].

تميّز أركون بسعة الاطلاع على التراثيين العربي الإسلامي، والأوربي الغربي، إنّ الثقافة الموسوعية التي اتصف بها لم تتح لكثير من أقرانه، كما تميّز بحس نقدي لكل ما كان معطى على أنّه بدهي ومعقول ومقدس، إذ اتسمت أعماله بالقدرة اللافتة على المزاوجة بين هذين التراثين من خلال اشتغاله المستمر على تحليل المفاهيم، والمناهج الغربية، وهذه ميزة تفرد بها عن كثير من مفكري العرب المعاصرين[2] .

من بين الاهتمامات الفكرية التي حظيت بالدراسة والنقد من طرف محمد أركون هي الدراسات الإسلامية حيث عمل على نقد العقل الإسلامي بمختلف تجلياته، فكشف سلطة العلماء على المرجعية الدينية وكيفية الحقاهم بجميع النصوص التفسيرية والفقهية بالمقدس.

---

[1]-عماد الدين إبراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي، مجلة نقد وتنوير، العدد الأول، 2015، ص: 295.

[2]-الطوالبة محمد عبد الله، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، 2016، ص: 15.

انتقد أيضا المنهجيات الاستشراقية المستخدمة في دراسة الفكر الإسلامي، والمتمثلة بفقه اللغة التقليدي غير مناسبة لدراسة الفكر الإسلامي، معتبرا أنها منهجيات قد تجاوزها الزمن، وسلّط الضوء على الدراسات الاستشراقية، التي اعتبرها مهتمة بالنصوص الرسمية، ممّا جعلها متضامنة مع الدراسات التقليدية الإسلامية[1]، وغايته من ذلك إيجاد فكر نقدي حداثي يتجاوز التقليد، ويعمل على تفكيك ونقد المسلمات سواء على الإسلامي أو الغربي، فقام بنقد الأصولية بأشكالها المختلفة، الدينية والعلمانية.

يتمحور المشروع الأركوني على المستوى التنظيري حول فكرة رئيسة، وهي إدخال الحداثة الفكرية إلى الواقع العربي الإسلامي بتجلياته المختلفة، وضرورة الأخذ بمنتجات الحداثة المعرفية، والتي تتجسد في مناهج العلوم الإنسانية، والاجتماعية الحديثة لكنه لا يطالب بنقل الحداثة بأطرها الجامدة دون عرضها على المساءلة النقدية، بل ينتقدها، وينتقد تجلياتها في الواقع العربي الإسلامي، ويعرى عدم وفائها بوعودها للإنسان، سواء أكان إنسانا غربيا أم إنسانا معولما، ويرى أن الحداثة أصبحت واقعا كونيا لا يمكن تجاهله والانغلاق تجاهه، ولا يكفي الأخذ بمنتجاتها المادية دون الفكرية، معتبرا أنّ الحداثة والعَلمانية تشهد انتشارا عالميا سريعا، وذلك باعتباره جزءا من حركة وعي عالمية وهو تأكيد على أنّ البشرية تعيش فعلا وليس قولا عصر العولمة[2] .

تبنى أركون المنهج التفكيكي (Deconstruction method) لنقد الأطر الدوغمائية الحاكمة للخطاب الإسلامي، والكابحة للحداثة، وأوضح أثر المخيال الاجتماعي في صياغة الثقافة والفكر الإسلامي وصولا إلى تحرير رهانات المعنى من سيطرة العقل الفقهي والمركزية الأوربية، والعودة إلى العهد التأسيسي الإسلامي، وقراءة نصه المصدري (القرآن الكريم)، ولكن في ضوء نظرة معرفية ومنهجية جديدة تختلف في منطلقاتها عن طرائق القدماء في التفسير التقليدي للنص، وتختلف كذلك عن طرائق المستشرقين من ناحية التشكيك في أصالته، ولكي يحقق هذه الغاية، دعا إلى ضرورة إحلال العلوم الغربية الحديثة، منهجا ومفهوما، في مفاصل المجتمع العربي ومرجعيته الإسلامية [3].

إنّ المعارف التي استخدمها أركون لتحقيق مشروعه الفكري ليست غاية لذاتها، وليست مرجعية معيارية إذ لم يكن هدفه بيان إمكانية نجاح تطبيقها في الفكر العربي الإسلامي وواقعه فحسب، وإنما هي أدوات

---

[1]– الطوالبة محمد عبد الله، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، المرجع السابق، ص: 16.

[2]– المرجع نفسه، ص: 16–17.

[3]–المرجع نفسه، ص: 17.

ووسائل لتحقيق غاية حدّدها مسبقا، وهي دخول الحداثة إلى الفكر والواقع العربي الإسلامي، ومساهمة هذا الفكر في الإنتاج الفكري على المستوى الكوني، ومن هنا جاء تأسيسه لمفهوم الإسلاميات التطبيقية وإدخالها في مفاصل الفكر العربي الإسلامي، مصطلحا ونظرية وتطبيقا[1] .

فالهدف إذن من مشروعه النقدي هو بناء إسلاميات تطبيقية وذلك بمحاولة تطبيق المنهجيات العلمية على القرآن الكريم، ومن ضمنها تلك التي طبقت على النصوص المسيحية، وهي التي أخضعت النص الديني لمحك النقد التاريخي المقارن والتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى ولقد طرح أركون هذا المشروع في الدراسات الإسلامية لكي يهتمّ به الباحثون العرب والمسلمون عموما لاسيما وهو مشروع متصل بالبحوث في النص الديني بصفة عامة، إنّه مشروع مبني بالأساس على التعرف على الظاهرة الدينية حتى تحل الظاهرة الدينية في أفق أوسع من الأفق الإسلامي[2]، ويرى الكثير من الباحثين أن هذا المشروع يفتح بابا لتاريخ الأديان من حيث كونه يطرح مسألة تاريخ النجاة.

وتتميز القراءة الأركونية للدراسات الإسلامية بسيمتين[3] هما:

1-انطلاقها من مكتسبات الحداثة الغربية.

2-تقوية الوظيفة النقدية للعلوم الاجتماعية من خلال تطبيقها على التراث الإسلامي.

3-نقد العقل الإسلامي:

من بين المشاريع المهمة في فكر محمد أركون مسألة " **نقد العقل الإسلامي**" الذي أثار الجدل في العالم العربي الإسلامي، وواجه الكثير من الاعتراضات والاحتجاجات لما يتضمنه من مفاهيم، وإن كان النقد في مفهومه الأركوني لا يتوقف على المعنى التقليدي، بل يقصد به « قراءة في النصوص والتجارب لسبر إمكاناتها، واستنطاقها عن مجهولاتها، إنّه لا يكتفي بقراءة المعلوم وفضحه والحكم عليه، وإنما يستقصي المجهول، والمغيب والمستبعد » [4] .

---

[1]- الطوالبة محمد عبد الله، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، المرجع السابق، ص: 18.

[2]- عماد الدين إبراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي، المرجع السابق، ص: 297.

[3]-المرجع نفسه، ص: 298.

[4]-حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005، ص: 202.

وقد آن الأوان كما يقول أركون « لكي نجعل المجتمعات العربية والإسلامية تستفيد من طرز الفهم الجديدة التي يتيحها لنا الفكر المعاصر »[1] ، فالهدف النهائي هو «البحث عن الأسس الابستمولوجية لتشكيل فكر ديني جدير باللحظة الراهنة، أي اليوم » [2] .

يحدد أركون منطلقه في نقد العقل الإسلامي بقوله: « بدلا من أن نبتدئ بدراسة هذا المسار من نقطة الأصل ونستمر في ذلك تاريخيا حتى اللحظة الحاضرة، فسوف نفعل العكس، سوف نبتدئ من اللحظة الحاضرة ونرجع إلى الوراء، وذلك لكي ننقض فكرة الاستمرارية الخاطئة التي تقول باستمرارية منتظمة وثابتة لهذا الوعي ومنتشرة في كل الأوساط الاجتماعية–الثقافية منذ أن ظهر القرآن »[3]، فعلى حسب الطرح الأركوني لا يمكن فهم مشكلة مطروحة في الحاضر إلا إذا نبشنا عنها في الماضي.

إنّ أركون كثيرا ما يستعمل أسلوب التعميم في طرحه للقضايا المرتبطة بالفكر الإسلامي، رغم إدراكه للاختلافات الموجودة بين مختلف الخطابات الإسلامية، والتي تتميز بها المعتدلة منها عن المتطرفة وعن الأكثر تطرفا، ويبرر هذا التعميم بوجود أرضية مشتركة بين كل الخطابات وبكونه يحاول الحفر في أعماق الخطابات للوصول إلى هذه المنطقة العميقة التي يشترك فيها الكل، كما أنه يتحدث عن الخطابات الأكثر تأثيرا في المجتمع[4] .

يحدد أركون مفهوم العقل الإسلامي بالعودة إلى العقل القرآني، فلفظة عقل بصيغة المصدر لم تذكر ولو مرة واحدة في النص القرآني، وهذا بالنسبة إلى أركون، كفيل لجعل العقل القرآني يختلف عن العقل كما عرفه اليونانيون، حيث يرى أنه عندما نحلل النص كما هو بين أيدينا، وكما وصلنا، فإنه من غير الممكن التحدث عن العقل بالمعنى الأرسطي أو بالمعنى الحديث للكلمة، إنّ كلمة عقل على هيئة المصدر أو الاسم، بحسب أركون غير موجودة في القرآن، هناك الفعل عقل–يعقل وهناك صيغة النفي لا يعقلون وهناك صيغة عقلوا مرة أو مرتين، ولكن لا يوجد مصطلح عقل الذي يستخدم حاملا لسانيا لمفهوم العقل

---

[1]–أركون محمد، الفكر الإسلامي–قراءة علمية–، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي الإسلامي، المغرب، ط 2، 1996، ص: 68.

[2]–أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998، ص: 112.

[3]–أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط 2، 1996، ص: 116.

[4]–مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006، ص: 56.

فيما بعد [1] ، والعقل الإسلامي بالنسبة له هو عقل تاريخي له نقطة بداية ونهاية، ويحدده أركون من رسالة الشافعي لكون الفكر الإسلامي يعتمد على عملية التأصيل أي البحث عن الطرق الاستدلالية لمحاولة الربط بين الأحكام الشرعية والأصول التي تتفرع عنها، والرسالة تعد المحاولة الأولى لتأسيس ما يسمّى بأصول الفقه.

اختيار أركون لرسالة الشافعي باعتبارها لحظة تأسيس لطريقة معيّنة في التفكير، وقانونا كليا للاستدلال انطلاقا من النصوص الدينية، فالرسالة تعتبر بداية العقل الإسلامي التي أسست آليات اشتغاله، والتي تتضمن النظام الذي حكم ولا يزال يحكم الفكر الإسلامي، وجميع فصولها تعالج موضوعا أساسيا ومركزيا وهو أسس السيادة العليا، أو المشروعية العليا في الإسلام، وهذه السيادة تشمل ثلاث ذرى تترتب هرميا كالآتي:

1-القرآن بصفته مصدرا للسيادة العليا الإلهية.

2-السنة والسيادة العليا للنبيّ عليه الصلاة والسلام.

3-الإجماع والقياس والاستحسان، وهي العمليات البشرية من أجل بلورة السيادة العليا واحترامها [2].

بعد هذا التحديد للعقل الإسلامي يتحدث أركون عن العقل الحديث، وهدفه العملي لنقد العقل الإسلامي وكشف عيوبه بغية تحديثه، وبالتالي تشكيل فكر ديني حديث، لكنه في الوقت ذاته حينما يعود إلى تشكله في القرون الوسطى يجد أنّ له قيمة تاريخية فقط، وغير قادر على أن يحلّ محل الفكر الحديث ومكتسباته.

ولإثبات هذه الفكرة الجريئة والمثيرة، يتخذ أركون " ابن رشد" مثالا تطبيقيا، فابن رشد يعتبر في نظر أركون قمة المعقولية في زمانه، بكل إمكانياته وكفاءته الدينية والفلسفية، إلا أنّه يظل محكوما بابستيمية القرون الوسطى، لأنه لم يستطع الخروج من السياج العقائدي الدغمائي المغلق، الذي ينغلق داخله المؤمنون كلهم فينبغي ألا ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره [3] ، فلا يعتبر اين رشد بالنسبة لأركون حلا للمشكلات

---

[1]-الشياب محمد خالد، نقد العقل الديني عند محمد أركون، المجلة الأردنية للعوم الاجتماعية، العدد 3، 2015، ص: 391.

[2]-مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص: 66.

[3]-المرجع نفسه، ص: 77.

التي نواجهها اليوم، وهذا الرأي اعترض عليه الكثير من المفكرين من بينهم علي حرب الذي لم يعتبر عقلانية ابن رشد هي عقلانية القرون الوسطى، والدليل على ذلك انبهار رواد الحداثة العقلية في أوربا به (ابن رشد).

من خصائص العقل الحديث أنه عقل مستقل يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة، وانطلاقا من كون العقل الإسلامي عقل تابع للوحي، نفهم دعوة أركون إلى تحرير العقل، وجعله يحتل مكانة جديدة بوصفه الحاكم الأول، والمرجع الأخير في كل ما يختص بمعارف الإنسان وأعماله ومساعيه، ومجمل علاقته بالطبيعة والعالم، ودعوة أركون إلى ضرورة تحرير العقل من كل قيد أو إطار مسبق، تطال حتى العقل الحديث نفسه لأنه يستخدم العدة المنهجية والأدوات النقدية المستفادة من فكر ما بعد الحداثة، فهو يلح على أنه لابد من العودة النقدية على عقل التنوير ومكتسباته، لأن هذا العقل يظل محدودا بالرغم من عظمة الإنجازات التي حققها[1] .

إن هذا النقد الذي مارسه محمد أركون على العقل الإسلامي، كانت غايته تتمثل في بناء إمكانيات جديدة في التفكير، تمكنّ المفكر باستيعاب الماضي والحاضر، وهذا المشروع يعدّ من أهم المشاريع البارزة في حقل الإسلاميات والفكر العربي الإسلامي، فالمجتمعات لا يمكن لها أن تحقق النهضة إلا من خلال عملية النقد الذاتي.

4-العَلمانية في فكر محمد أركون:

العَلمانية أو اللائكية هي نظام يبعد الكنائس عن ممارسة السلطة السياسية، وهي مرتبطة بالتاريخ الأوربي في منشئها وتطورها، وبالصراعات التي كانت بين رجال الكنيسة وأهل العلم، ونجد المفكر المصري عبد الوهاب المسيري يفرق بين العلمانية الجزئية، وبين العلمانية الشاملة بقوله: «قمت بالتفريق بين ما أسميه بالعلمانية الجزئية وهي فصل الدين عن الدولة من ناحية، ومن ناحية أخرى ما أسميه العلمانية الشاملة، وهي رؤية شاملة للكون بكل مستوياته ومجالاته، لا تفصل الدين عن الدولة وعن بعض جوانب الحياة العامة وحسب، وإنما تفصل كل القيم الإنسانية والأخلاقية والدينية عن كل جوانب الحياة

[1]-مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص: 79.

العامة في بادئ الأمر، ثمّ عن كل جوانب الحياة الخاصة في نهايته، إلى أن يتمّ نزع القداسة تماما عن العالم » [1].

والعلمنة كما يفهمها أركون هي أكثر من مجرد التفريق بين الشؤون الروحية والشؤون الزمنية، فهو يرفض الفكرة القائلة بأن الإسلام دين ودولة، أو دين ودنيا، لأن الدولة في الإسلام والمسيحية ظاهرة دنيوية قبل أن تكون دينية، وإنما استعانت برجال الدين لتأصيل مشروعيتها[2] .

ونجده يقول في حديثه عن العلمنة : « إنّ وجودي في فرنسا قد علمني أشياء كثيرة، إيجابية وسلبية عن تجربة العلمنة أو طريقة ممارستها وعيشها، وقد انتهى بي الأمر أخيرا، إلى تلك الممارسة وتلك القناعة الفكرية التي تقول بأن العلمنة هي أولا وقبل كل شيء إحدى مكتسبات وفتوحات الروح البشرية، وهي مكتسب كان قد افتتح في أوساط مختلفة وتجارب ثقافية متعددة بما فيها المجال العربي الإسلامي » [3] فهو لا يدعو للتراجع عن فكرة العلمنة بمعنى فصل الكنيسة عن الدولة، وإنما يدعو إلى اغتنائها عن طريق إعادة التفكير بمسألة العامل الديني والعامل الدنيوي بصفتهما بعدين لا يتجزآن من الإنسان.

هذا التصور الأركوني للعلمنة وتطوراتها التاريخية يتجاوز بذلك « الطرح التقليدي المألوف (فصل الدين عن الدولة) مؤكدا أنه ليس من البساطة اختزال هذه النظرية إلى مجرد الصراع بين الثيولوجيين المدافعين عن الدين والمقدس، وبين رجال العلم الأحرار المؤيدين استقلال العقل، فالصراعات التي شهدتها المجتمعات المسيحية والإسلامية دفعت بالإنسان إلى البحث عن المعرفة والفهم، وهذا يسعى إليه أركون اي خلق علاقة ارتباط بين العلمنة في ميولهم التقليدي (الكنيسة والدولة) ونظرية المعرفة وفق مناهج العلوم الإنسانية والاجتماعية التي يتجاهلها الخطاب العربي كثيرا، ليؤول إلى ايديولوجيات دوغمائية مغلقة تحولت إلى نوع من الأرثوذوكسية الإيمانية »[4] .

ونجده يفرق بين نوعين من العلمنة " النضالية" و" المكافحة" التي تخص التجربة الفرنسية، فمن خلال تدريسه بالجامعات الفرنسية اتضح ذلك في نظام التعليم، أي التحرر من التبعية الدينية الكنسية وإلغاء

---

[1]–المسيري عبد الوهاب، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2013، ص: 108.

[2]–مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص: 127.

[3]–أركون محمد، العلمنة والدين (الإسلام–المسيحية–الغرب)، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996، ص: 09.

[4]–مالك سماح، مفهوم العلمنة والحداثة في فكر محمد أركون، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، العدد 5، 2018، ص: 190.

الجانب الروحي، وهو عكس ما عاشته المجتمعات الألمانية والبرطانية، التي شهدت نوعا من الليونة والانفتاح في هذا المجال.

يرى أركون أنّه من الضروري التنظير للعلمنة في المجتمعات الإسلامية، لأنّ « أهمية هذا الموضوع ليست عملية أو نظرية فحسب، وإنما حياتية، إنها تشغل تفكير جميع المسؤولين في شتى قطاعات المجتمع، عندما يبحث هؤلاء المسؤولون عن إطار فكري يتيح إعطاء الحلول للمشاكل المطروحة يوميا فإنهم يلاحظون غياب هذا الإطار تماما »[1] ، فبناء نظرية للعلمنة من شأنه خلق الإطار الذي يمكن من حل العديد من المشاكل التي تعاني منها المجتمعات الإسلامية، هن طريق إزالة الغموض الذي يكتنف العلاقات بين مختلف المجالات السياسية والعلمية والدينية في هذه المجتمعات [2].

يعتقد أركون أن تبني نظام العلمنة في المجتمعات الإسلامية يحقق حماية للدين ضد احتكار السلطة له ويجب للمسلمين أن يقبلوه، وأن يكونوا أكثر تحضرا وتنويرا من أجل تحقيق النهضة، فالعلمنة هي الحل الوحيد للنهوض بالعالم الإسلامي من سباته العميق.

فالعلمنة التي يدعو أركون إلى ضرورة التنظير لها هي علمنة ذات طابع معرفي، تهدف إلى تحرير ملكة المعرفة والبحث العلمي من كل السلطات والعوائق، دينية أو سياسية أو حتى معرفية، لأن الهدف النهائي هو تحديث المجتمع الإسلامي[3] .

---

[1]–أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، المصدر السابق، ص: 294.

[2]- مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، المرجع السابق، ص: 129.

[3]–المرجع نفسه، ص: 130–131:.

أبو عمران الشيخ

1-المفكر أبو عمران الشيخ:(1924-2016)

الدكتور أبو عمران الشيخ من أبناء مدينة البيض، حيث تلقى تعليمه الابتدائي في مسقط رأسه، وأكمل دراساته الثانوية بوهران ما بين 1941-1944، وتحصل على شهادة البكالوريا ليدخل في كلية الآداب بجامعة الجزائر، ليتحصل على شهادة ليسانس في الفلسفة سنة 1948، بعدها شهادة ليسانس في الأدب سنة 1954، وأكمل دراسته بالخارج، حيث تحصل على شهادات الدراسات المعمقة بجامعة السوربون بباريس سنة 1956، بعدها تحصل على شهادة الدكتوراه في الفلسفة من نفس الجامعة سنة 1974 .

من بين المناصب التي شغلها :

1-مدرسا بمدينة البيض ما بين (1945-1954).

2-أستاذا بثانوية وهران 1957-1959.

3-مفتشا للتعليم في عدة مدن بالجزائر (مستغانم، وهران، الأغواط).

4-مديرا للتربية بمدينة شلف (1962).

5-ملحقا بديوان وزارة التربية (1963-1965).

6-أمينا عاما للجنة الوطنية لليونيسكو (1963-1964).

7-أمينا عاما لاتحاد نقابة المعلمين (1969-1975).

8-أستاذا للفلسفة بجامعة الجزائر (1965-1991).

9-مستشارا وطنيا في الثقافة 1990.

10-وزيرا للثقافة والاتصال 1991.

11-رئيسا للاتحاد الكتاب الجزائريين (1995-1996).

12-رئيسا للمجلس العلمي لمؤسسة الأمير عبد القادر (1991-1999).

13-رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى منذ 2001.

من مؤلفاته:

1.مشكلة الحرية الإنسانية.

2. ابن رشد.

3. الفكر الإسلامي " نظرة شاملة مع لويس غاردي .

4. الموسوعة الفلسفية.

5. معجم مشاهير المغاربة .

6. منشورات دحلب.

7. الحكيم والعصا لتوفيق الحكيم.

8. الكشافة الإسلامية الجزائرية .

9. الأمير عبد القادر المقاوم والإنساني.

10. الجزائر المستعمرة .

11. قضايا في التاريخ والثقافة .

وقد كتب مقالات متنوعة في مجلات مختلفة نذكر منها : مجلة جامعة الجزائر، مجلة لمحات(يونيسكو) مجلة العلوم الاجتماعية (الجزائر)، مجلة الأصالة، مجلة رجال وعوالم (باريس)، مجلة المجلس الإسلامي، إضافة إلى إلقاء عدة محاضرات ومؤتمرات دولية (باريس، القاهرة، الرباط، ألمانيا، المملكة السعودية..إلخ).

2-المعتزلة في فكر أبو عمران الشيخ:

لقد اهتم الدكتور أبو عمران الشيخ بالفكر الإسلامي بصفة عامة، والفكر الاعتزالي بشكل خاص كون أنّ فرقة المعتزلة كانت من بين الفرق الكلامية التي تصدت بمنطق قويّ لكل الشبهات والبدع التي ألصقت

بالعقيدة الإسلامية، ولكون المتكلم هو الذي يدافع عن دينيه ضد أي قوى خارجية تزعزع كيان المسلم ووحدته من خلال تلك المناظرات التي عرفوا بها، فلا يخفى أنّ للمعتزلة أثر بليغ في تراثنا العربي الإسلامي، واختيار أبو عمران الشيخ مسألة " الحرية" يعود إلى ذلك المطلب الوحيد الذي كانت تتعطش إن صح التعبير له كل شعوب العالم بما فيها الشعوب الإسلامية، والمعتزلة قد تطرقت إلى إرادة الإنسان وحريته في اختيار أفعاله بشكل مفصل.

ويشرح أبو عمران الشيخ سبب هذا الاختيار بقوله : « تساءلت من زمان عن أسباب تأخر مجتمعاتنا العربية الإسلامية منذ عصر ابن خلدون إلى القرن التاسع عشر وترائي لي أنّ الأسباب هذه تعود إلى ظروف سياسية واقتصادية واجتماعية وثقافية، غير أنّ مفهوم الحرية الإنسانية الذي هو من العوامل الثقافية الأساسية، ومدى مسؤولية الإنسان واجتهاده المبتكر، كل ذلك قد استدعى انتباهي بصفة خاصة لكون هذه المسألة لم يولها الباحثون كل عنايتهم ما عدا بعض المقالات الصادرة هنا وهناك في مجلات قليلة.. وحتى أضمن لدراسة هذه المشكلة ما تستحقه من العناية ركزت بحثي على مدرسة فكرية معيّنة وهي مدرسة المعتزلة، وتتبعت تطور قضية الحرية الإنسانية منذ بداية المعتزلة وانتشار آرائهم في المشرق والمغرب، وقد اخترت المعتزلة لأنّهم سبقوا غيرهم فوضعوا مشكلة الحرية في إطارها الصحيح » [1].

لقد تعمق أبو عمران الشيخ في مسألة الحرية لدى المعتزلة بشكل مفصل، من حيث النشأة ومعتقداتهم الدينية، أصولهم الخمسة، ومسألة خلق القرآن، وقسم رسالته إلى خمسة أبواب: تعرض في الباب الأول إلى قضية الحرية الإنسانية وعلاقتها بالفلسفة اليونانية من ناحية وبالفكر العبري–المسيحي والنظرية الهندية والإيرانية، أمّا الباب الثاني فتكلم حول نظرية القضاء والقدر، وحرية الإنسان في الباب الثالث.

وجاء الباب الرابع ليتطرق إلى علاقة العقل بالحرية الإنسانية، ليختمه بتأثير المعتزلة بإصلاح المجتمعات العربية الإسلامية .

وركز في رسالته على آراء المعتزلة في حرية الإنسان، حيث ذكر كيف أنّهم يمتازون بنظرتهم العقلية ومنهجهم النقدي في معالجة المسائل، حتى أنّهم لقبوا ب" المفكرين المتحررين في الإسلام"، وكان موقفهم–حسب أبو عمران الشيخ– من هذه القضية أن يتوسطوا بين الجبرية الذين ينفون الحرية نفيا مطلقا، وبين من يقولون بها شاملة.

---

[1]–أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة، الجزائر، 2007، ص: 40.

وأكدّ على أنه لا يمكن التشكيك في الإضافات الإيجابية التي قدّمها الاعتزال، فقد منح الإنسان معنى حياة أخلاقية مستقلة وأكدّ على المقتضيات الأساسية للعدل والحرية، عبر منهجيته وحسه البحثي، سمح بجهد ذهنيّ مستدام، يتأسس على تفاؤل معقلن، وعلى ضرورة وجود فعل متماسك، انفتح الاعتزال على الثقافات الأجنبية في زمنه، وحرص على الحفاظ على أصالته عبر تطوير إجمال يتجاوز التباينات العميقة في أنظمة العصر[1] .

ولخص الشيخ أبو عمران هذه الآراء في النقاط الآتية:

1-إنّ الإنسان حر في تصرفاته ومسؤول عن أفعاله، فهو ليس لعبة للقدر كما يدعيّ بعضهم، وليس كذلك أداة مسخرة للإرادة الإلهية، إذ الإرادة الإلهية هذه لا تظلم الإنسان في شيء، وإنّما هي تتصرف بحكمة وعدل، ومن الحكمة والعدل أن يجاز الإنسان على أعماله، الأمر الذي يقتضي حرية أفعاله وحرية اختياره وتحمّل مسؤوليته .

2-تتسمّ حرية الإنسان في إنتاج أفعال بشرية بالإيجابية، فالإنسان يخلق أفعاله الحسنة أيضا، أفعال الإيمان والطاعة، مثلما ينبغي أن يكون الشرّ الذي يقوم به من فعله كي يتلقى عقابا عادلا، كذلك ينبغي أن يفعل الخير بحرية ليستحق ثوابا عادلا ، إذا هل يكون الإخلاص والطاعة من فعل الله، ون فعل الإنسان على حدّ سواء، أم أنّ الله يتخلى عن قدرته فيترك الإنسان سيّدا في خضوعه وفي تنفيذه لأوامره؟

3-من شروط الإمامة ذكروا العدالة والعمل بمبدأ الشورى، فهم لا يعترفون بعصمة الإمام ولا بالحكم الوراثي لأنّ الإمام في رأيهم مسؤول عن أفعاله، ولا يجوز له أن يتخذ الإرادة الإلهية ذريعة لتبرير أخطائه ولهذا جعل المعتزلة من حق الأمة مراقبة الإمام كما أثبتوا لها حق التمرد عليه أو عزله إذا استبدّ وطغى.

4-كان من الطبيعي أن يعارض هذه الآراء الجريئة الجبرية والسلفية من حنابلة وأشاعرة وغيرهم، وتسببت هذه المعارضة على رأي الشيخ-أبو عمران-في تشويه آراء المعتزلة وإتلاف الكثير من كتبهم ومخطوطاتهم، وظلت كتب خصومهم لمدة طويلة-المصدر الأساسي- لمعرفة الاعتزال ولم ينصفهم إلاّ عدد قليل من المؤرخين[2] .

---

[1]- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)، تر: روجيه أرنالديز، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012، ص: 422.

[2]-أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، المصدر السابق، ص: 40-41.

على نحو خاص حرص أبو عمران الشيخ مع انفتاحه الكبير على المسائل الفلسفية، على إظهار الإشكالية الخاصة بالإسلام، لقد أظهر بماذا وكيف كان القرآن ولا يزال المصدر الأساس للتفكير، وأكدّ بخاصة على أنّ أصول نظرية الحريّة هذه وتطوراتها مستوحاة بأكملها من الإسلام، هكذا فنّد أطروحة بعض المستشرقين الذين اعتقدوا أنّهم اكتشفوا تأثيرات خارجية أتت من اللاهوت المسيحي، لا شكّ في أنّه وجدت في العصر الذي انتشرت فيه التصورات المعتزلية مناظرات مع النصارى، وليس مستحيلا أن يكون تبادل الأفكار قد ترافق مع تبادل الاتهامات، لكن أيّا كان الأمر، فالمؤلف محقّ في تأكيد أنّ معطيات الوحي القرآني كافية تماما لتفسير النظرية المعتزلية [1]، وبالتالي نجد أنّ أبو عمران الشيخ قد ساهم بشكل كبير في إثراء الفكر المعتزلي، وتحديد معالم التجديد فيه، وإن كان قد استلهمه المجدّدون أمثال جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده وغيرهما، لصياغة مذهبهم عن الحرية الإنسانية .

كما أكدّ على راهنية الاعتزال ومدى أخذهم بالمعطيات الجديدة التي قدمها العلم، فقدّ شكل على رأي أبو عمران الشيخ عاملا إيجابيا للتفكير والانعتاق في المجتمعات العربية الإسلامية، ومست نهضته منذ القرن التاسع عشر جميع قطاعات الحياة الثقافية، ممّا يعني أنه لو قدّر له بالتفتح على نحو حاسم لتغير وجه التاريخ العربي وهذا ما أقرّه زهدي جار الله.

3-الرشدية في فكر أبو عمران الشيخ:

لقد كان أبو عمران الشيخ كغيره من المفكرين الذين أولو أهمية كبيرة بابن الرشد، كيف لا وهذا الفيلسوف الذي كان نابغة عصره وأخرج النّاس من ظلمات الجهل إلى نور العلم من خلال منهجه العقلي، والكثير من جعل من الرشدية حلا للخروج من الأزمة التي يعاني منها العالم العربي اليوم، لأنه كان يحلل واقعه سياسيا واجتماعيا واقتصاديا فيشخصه ويعطي الحلول.

لكن أبو عمران الشيخ لم ينطلق من هذه الرؤية، بل كان مدافعا عن هذا الفيلسوف الذي عاش محنة فكرية، وسيء فهمه في كثير من المرات، إذ هو على الرغم من أنّه ناقش موضوع الدين والعقل بأنهما لا يتناقضان، وأنّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة لها، لم يسلم من علماء وأمراء عصره الذين رأوا أن هذه المسألة تهدد العقيدة الإسلامية.

---

[1]-أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)، المصدر السابق، ص: 08.

ومن بين المسائل التي عالجها مفكرنا علاقة ابن رشد بالمعتزلة حيث يتساءل إن كان مطلعا على مؤلفاتهم، مع أنّه ينفي ذلك في كتابه " الكشف عن مناهج الأدلة" وهنا يستغرب أبو عمران الشيخ هذا الأمر كون أنّ ابن رشد كان يستشهد كثيرا بآرائهم إمّا مؤيدا أو معارضا ممّا يعني أنه كان على دراية بنظرياتهم وأفكارهم، فيقول: « هل تسربت آراء المعتزلة إلى الأندلس دون أن يتداول النّاس كتبهم؟ هل كانت هذه الكتب محظورة؟ وهل يفسر هذا الحظر موقف ابن رشد الذي أراد أن ينفي عن نفسه أنه تداول كتب المعتزلة؟ » [1] فمن جهة يستشهد ابن رشد بحجج المعتزلة القوية في صفة الإرادة الإلهية، واستقرار القوانين الطبيعية، ومفهوم العدل الإلهي، ومسألة خلق القرآن ومن جهة أخرى ينفي أنه اطلع على كتبهم، فما سبب هذا التناقض؟

إنّ ابن رشد حسب رأي–أبو عمران الشيخ– قد وافق المعتزلة في قضية الحرية الإنسانية حيث ذهب إلى أنّ الإنسان هو الذي يكتسب الفعل خيره وشره، ولا يتفق مع مذهب الجبرية الذي يقرّ بأنّ الإنسان مجبور على أفعاله، بل يجزم بأنّه لا وسط بين الجبر والاكتساب.

ويلاحظ أيضا–يقول أبو عمران– « أنّ ابن رشد يتبنّى أدلة المعتزلة بعد ما بيّن أنّ التضارب الظاهر بين الآيات القرآنية التي تؤيد الجبر والآيات التي تؤيد الاختيار يزول إذا تأملنا القرآن كله ..أمّا مناقشته لقضية العدل والجور نجده يناقش بشدة رأي الأشاعرة التي لا تعترف بأنّ العدل هو خير لذاته والجور شرّ لذاته، بل تذهب أبعد من ذلك، إذ ترى أنّ العدل الإلهي يتجاوز هذا الاعتبار، فليس يوجد في حقه فعل أو جور أو عدل، وابن رشد يرفض هذا القول ويعتبر أنّ الأشاعرة مذهبهم غير مفيد»[2] .

يعود بعد ذلك أبو عمران الشيخ إلى أسباب نفي ابن رشد لوجود كتب المعتزلة على رغم استشهاده بآرائهم

إلى أن كتبهم اختفت بعد ابن حزم بأمر من السلطة الحاكمة، ممّا يعني أنها لم تكن موجودة في عهد ابن رشد، ويميل إلى سبب آخر وهو : « خوفه حين ألف كتاب الكشف أن يعترف صراحة بأنه اطلع على كتب المعتزلة، ولا سيما بعد النكبة التي مني بها ونفيه من قرطبة، فتفسر هذه الظروف موقفه وحذره وهذا شيء طبيعي في بلد أصبحت فيه الفلسفة محظورة مع كتب أهل البدع، وكانت المعتزلة تعد في ذلك العهد من أهل الأهواء ومن الفرق الضالة، ويبدو أن ابن رشد قد خشي على نفسه عداوة الفقهاء والأشاعرة

[1]–أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، المصدر السابق، ص: 49.

[2]–المصدر نفسه، ص: 54.

الذين كادوا له ولذا لجأ إلى التقية، وهذا الموقف ليس بغريب، نظرا لتعصب العلماء في ذلك العصر » [1].

4-الوحدة الإسلامية في نظر الغرب:

تطرق أبو عمران الشيخ إلى مسألة الوحدة الإسلامية انطلاقا من نظر الإسلام والغرب معا، فالمسلمون يدركون هذه الوحدة ويعيشونها كواقع من خلال التضامن الاجتماعي والديني بين المجتمعات، لأنها حسب أبو عمران الشيخ ترتكز على القرآن الكريم والسنّة النبوية، فقد قال الله سبحانه وتعالى : ﴿ **وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللهِ جَمِيعًا وَلاَ تَفَرَّقُوا** ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿ **إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ** ﴾ [3]، وقوله تعالى: ﴿ **وَتَعَاوَنُوا عَلَىَ البِرِّ وَالتَقْوَى**﴾[4] والأحاديث النبوية الصريحة: **(لا يؤمن أحدكم حتى يحب لأخيه ما يحب لنفسه)** [5]**(المسلم أخو المسلم)** [6] **(المؤمن كالبنيان يشدّ بعضه بعضا)** [7] ، وهنا يتساءل أبو عمران الشيخ كيف يرى الغير المسلمين هذه الوحدة؟ وهل يستطيعون فهمها بمعناها الصحيح؟ وهل يميلون إلى تأويلها كما يريدون وحسب نظرياتهم الخاصة؟

الإجابة عن هذه الأسئلة ضرورية على رأي أبو عمران الشيخ وذلك لعدة أسباب، حيث يقول: « أنّ أمتنا أمة عالمية وهي تعيش مع حضارات وثقافات أخرى، ووقعت بيننا وبينها مواجهات كثيرة منذ قرون تربطنا علاقات سليمة أو غير سليمة بمسؤوليها، والنّاس المنتمين إليها بقطع النظر عن اختلافنا معها وتباعد المصالح بيننا » [8].

فوجهة الآخر نحو الأنا ضرورية لفهم طريقة تفكيره اتجاه هذه الشعوب، ولهذا قام أبو عمران الشيخ بدراسة أربع مؤلفات مختلفة، أولها كتاب " أربع محاضرات في سياسة هونلدية " للمؤلف لسنوك هورغرنج

---

[1]- أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، المصدر السابق، ص: 55.

[2]-سورة آل عمران، الآية: 103.

[3]-سورة الحجرات، الآية: 10.

[4]-سورة المائدة، الآية: 02.

[5]-رواه البخاري، رقم الحديث 13.

[6]- العسقلاني علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، دار الكتب السلفية، ص: 116.

[7]- العسقلاني علي، المرجع نفسه، باب تعاون المؤمنين بعضهم بعضا، جزء 10، ص : 464.

[8]-أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، المصدر السابق، ص: 286.

الذي زار الشرق وتولى مناصب سياسية في أندونيسيا في عهد استعمارها، والكتاب الثاني هو " التيارات الحديثة في الإسلام " للعالم البريطاني " هـ. أ.غيب الذي عيّن عضوا في المجمع العلمي للقاهرة بعدما « اشتغل بالتدريس والبحث في جامعة أوكسفورد الشهيرة، وتأثر في آرائه بمذهب البروتيستانت رغم اجتهاده في الاعتماد على المصادر الإسلامية وتتبع تاريخ الإسلام في تطوره من البداية إلى عصرنا هذا، وقد اعترف بأنه يدرس الإسلام من الخارج وأن تحليلاته لا تتعدى أن تكون جزئية ومؤقتة»[1] .

أمّا الكتاب الثالث فهو " الإسلام في زمن العالم" للمفكر جاك بيرك ويتميز بأنه « يندرج في إطار تصفية الاستعمار والاتجاه إلى الحوار المباشر مع المسلمين، ويرى أنه يجب على العلماء الأجانب أن يدرسوا الإسلام الحركي، وأن يسألوا المسلمين وأن ينقلوا عنهم رؤيتهم لدينهم، وذلك لأنّ الحضارة الإسلامية تختلف عن حضارة هؤلاء الأجانب »[2] .

والكتاب الأخير هو " الإسلام اليوم" الذي نشره العالم السويسري " مارسيل بوازار" حيث صرّح فيه بأنه يسعى إلى تجنب وجهة نظر الاستشراق التقليدي التي تعتمد على التخصص الضيق والاقتصار على الماضي فقط، وفي هذه الكتب قام أبو عمران الشيخ بتصنيفها إلى أربعة أقسام: الوحدة الروحية، وحدة الشريعة، وحدة الثقافة، ووحدة الأمة.

يلخص أبو عمران الشيخ كل ما جاء في تلك الكتب حول الوحدة الروحية، ليثبت أن جوهر الإسلام يدعو إلى التوازن و الانسجام، ويجسد هذه الوحدة عمليا فيقول: « إنها تظهر في أركان الإسلام الخمسة، فالصلاة عبادة فردية وجماعية يتصل فيها الإنسان بالله تعالى عدة مرات في اليوم، وعندما يذهب المؤمن إلى المسجد فيتحد مع أعضاء الأمة، والمسجد الجامع كما يدل اسمه على ذلك، يجمع المؤمنين في مكان واحد، وفي وقت واحد بقيادة الإمام ويقوم جميع المصلين بحركات موحدة والصلاة الجماعية في الحج هي أبرز التظاهرات لوحدة الأمة »[3] .

فأشكال الوحدة الروحية تتعدد في المجتمع الإسلامي، والعبادات كالصلاة والصيام والصدقة والزكاة وغيرها تجسّد معاني هذه الوحدة، وتتجلى وقت الأزمات والظروف الصعبة، حيث التضامن والتلاحم بين أبناء

---

[1]– أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، المصدر السابق، ص: 286.

[2]–المصدر نفسه، ص: 286–287.

[3]– المصدر نفسه، ص: 289.

الأمة الواحدة، على رغم اختلاف العادات والتقاليد والعشائر نلمسها عمليا وبشكل قويّ، فالإسلام يجمع بين الوحي والعمل الإنساني.

أماّ وحدة الشريعة فتتجلي في وظيفة الفقهاء في العمل على وحدة الإسلام، فالشريعة هي التي مكنته من المحافظة على أصالته رغم تغير الظروف التاريخية، وجاك بيرك يذكر في كتابه أنّ الإسلام غير جامد بل يحدث فيه التطور، وضرب مثالا بالاجتهاد الذي هو عنصر الانتظام، وأشار بوازار إلى أنّه « من الضروري أن تعمل الأمة الإسلامية بالتكيف والتطور الذين لابدّ منهما، واستشهد بالآية الكريمة ﴿ **إِنَّ اللهَ لاَ يُغَيِرُ مَا بِقَوْمٍ حَتىَ يُغَيِرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ** ﴾[1] ولا تختلف المذاهب في الأصول كما نعلم، ويمكن الاختلاف في الفروع أي في الحالات العملية، والعناصر التي تساعد على تطوير الفقه تدريجيا هي تجربة العلماء والفتاوى وتحليل الواقع الاجتماعي، وأصبح من الضروري وفي وقت مبكر تكيف النصوص الأساسية مع ظروف الزمان والمكان وأخذ مصلحة الأمة الإسلامية بعين الاعتبار »[2] ، وليس من المستبعد أن ترتكز وحدة الثقافة والتربية على القرآن الكريم والسنة النبوية، وهو ما أشار إليه هؤلاء المؤلفون، فجاك بيرك اعتبر الثقافة حركة المجتمع نحو البحث عن الدلالات ومحاولة التعبير عنها ووصفها بوازار بأنها إيديولوجية، ولا يتفق أبو عمران الشيخ على هذه التسمية ويعتبرها غير صحيحة لأنّ « الثقافة الإسلامية لا ترمي إلى الإيديولوجية بمدلولها العادي بل هي تنطلق من وحدة الأصل والاتجاه التي توحدّ بين الثقافة الإسلامية والتربية الإسلامية، وكلاهما تعتمد على المبادئ القرآنية من ناحية وعلى السنّة النبوية من ناحية أخرى »[3] .

وسنوك هورغرنج فإنه كان يخشى من النظام الإسلامي على الغرب، فدعا إلى ضرورة تحرر البلاد الإسلامية منه واستبداله بالمناهج الغربية، وكان موقف أبو عمران الشيخ أنّ هذا المفكر لم يستطع التخلص من الإيديولوجية الاستعمارية التي تنطلق من تفوق الغرب على العالم كله، ولا تعطي أي قيمة للحضارات الأخرى .

ولخص وحدة الأمة والقوميات في ذلك التضامن بين جميع الشعوب الإسلامية، إلا أنّ "سنوك هورغرنج " يرى أن الوحدة سياسة قبل كل شيء، أمّا بوازار فقد ذهب إلى أنّ مفهوم الدولة القومية حديث ومرتبط

---

[1]–سورة الرعد، الآية: 11.

[2]– أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، المصدر السابق، ص: 291.

[3]– المصدر نفسه، ص: 291–292

بتاريخ الغرب، وكأنه بذلك يحاول أن يثبت عدم وجود هذا المفهوم في الثقافة العربية الإسلامية، وأنه ظهر في أوساط أوربا أولا .

ينهي أبو عمران الشيخ أن هذه النظرة للوحدة الإسلامية غريبة نوعا ما، فهي نظرة « مبنية على سوء فهم الإسلام ونصوصه وواقعه، ورغم مجهود بعض المتخصصين الذين يستحقون منّا الشكر فإن في الغرب لم يعرف الإسلام على وجه العموم، وقد تساءل كل من بيرك وبوازار عن الأسباب العميقة، ورأوا أنّ تصور الغرب للإسلام لم يسمح له بفتح الحوار معه إلا نادرا، وإنّ الاستشراق يعدّ مسؤولا عن هذه الوضعية » [1] .

إنّ ادعاء–يقول أبو عمران الشيخ– « بعض المتعصبين في الغرب أن الإسلام متحجر وجامد ولا يقبل التطور، لا أساس له من الصحة، لقد أهملوا عن قصد أهمية الاجتهاد في الإسلام وهو عامل التطور والتكيف مع متطلبات العصر، وهذا ما قام به العلماء فعلا وما يقومون به، وإذا وقع الركود في فترة من فترات التاريخ، فذلك أمر طبيعي يلاحظ في تاريخ عدة حضارات ولا بد أن يظهر الإصلاح والتجديد بعد ذلك»[2] ، ومهما تعددت الأسباب فإنّه يجب حسب أبو عمران الشيخ أن نعترف بضعفنا وقوتنا وأن نعمل على تحسين أوضاعنا، وتصحيح تلك الصورة المشوهة التي يأخذها الغرب عنّا.

[1]– أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، المصدر السابق، ص: 295–296.

[2]–أبو عمران الشيخ، الإسلام والديمقراطية بين التناقض والتكامل، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد 04، 2000، ص: 260–261.

مصطفى الأشرف

1-مصطفى الأشرف حياته الشخصية وآثاره:(1917-2007)

مصطفى الأشرف مفكر ومؤرخ وعالم اجتماع جزائري ولد سنة 07 مارس سنة 1917 بمدينة الشلالة بولاية المدية الجزائرية، درس بجامعة السوربون الفرنسية، وانضم لحزب الشعب الوطني الجزائري عام 1939، اهتم الرجل بالبحث في جذور الشعب الجزائري وأصالته وكان من المناضلين ضد الاحتلال الفرنسي، وكان عضوا بالمجلس الوطني للثورة، شغل عدة مناصب بعد الثورة والاستقلال منها مستشارا للرئيس الراحل هواري بومدين، وتقلد منصب وزير التربية الوطنية ثم بعد ذلك تقلد منصب سفير الجزائر بأمريكا اللاتنية [1].

وإذا جئنا إلى مراحل تعلمه نجده قد درس القرآن في المدرسة القرآنية، بعدها درس في المدرسة الابتدائية بسيدي عيسى، وسماها آنذاك بالمدرسة الرسمية أو الأهلية، لأن أغلبية تلاميذها كانوا مسلمين، وضمت عددا قليلا من تلاميذ اليهود، بعدها انتقل إلى الإعدادية ببوسعادة، ثمّ إلى ثانوية ابن عكنون بالعاصمة وكان ذلك ما بين سنتي 1930-1932.

تدهورت الحالة المادية لعائلة مصطفى الأشرف فلم يستطع إكمال دراسته بالثانوية، فاقترح عليه والده أن يكمل دراسته بالمدرسة الثعالبية التي كانت تتوفر على نظام داخلي يتضمن الإقامة للطلبة الخارجيين عن العاصمة، إضافة إلى أنها كانت تقدم منحة متواضعة، وكان ذلك ما بين سنتي (1935-1940) لكنه لم يستطع مواصلة دراسته بسبب الظروف التي كانت تمرّ بها الجزائر.

بعد ذلك سافر الأشرف إلى باريس لإكمال دراسته، والتحق بكلية الحقوق بجامعة السوربون في باريس لكنه لم يكن منضبطا في حضوره بالجامعة بسبب انضمامه إلى الحركة الوطنية، مع ذلك تمكّن من الحصول على الشهادة العليا من مدرسة اللغات الشرقية، وعلى شهادة ليسانس في الآداب.

من بين الوظائف التي تقلدها :

أولا: قبل الاستقلال :

---

[1]-بوحسي عبد الهادي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي-قراءة في فكر مصطفى الأشرف، مجلة منيرفا، العدد 01، ص: 172.

1-مناضلا في حزب الشعب والحركة من أجل الانتصار والحريات الديمقراطية .

2-عمل ملحقا في خدمة الطبعة العربية بالجريدة الرسمية journal officiel de l'Algérie بصفة مترجم سنة 1941.

3-تعيينه كاتب ضبط في محكمة بوسعادة سنة 1942 .

4-محررا مترجما في معهد الشرق المعاصر بباريس L'institut de l'orient contemporain المختص في إسبانيا الإسلامية سنة 1945.

5-أستاذا للغة العربية في ثانوية مستغانم سنة 1950، ثمّ أستاذا في ثانوية معسكر .

ثانيا: بعد الاستقلال:

1-كان مع فريق صحيفة المجاهد لسان الثورة سنة 1962، وعضوا في اللجنة التحضيرية الخاصة باجتماع لجنة التضامن الإفريقية-الآسوية في القاهرة.

2-عيّن في أكتوبر سنة 1966 سفيرا في الأرجنتين، وبقي حتى سنة 1970 .

3-في سنة 1972 عيّن عضوا في اللجنة الوطنية للثورة الزراعية .

4-أصبح وزيرا للتربية سنة 1977 بطلب من الرئيس هواري بومدين.

5-عيّن سنة 1979 سفيرا بالمكسيك، وبعدها ممثلا دائما للجزائر في اليونسكو (1982).

6-في سنة 1988 عيّن عضوا في المجلس الوطني الاستشاري .

<u>من مؤلفاته:</u>

كتب مصطفى الأشرف الكثير المقالات في مجلات وطنية ودولية، حيث تنوعت في مجالات مختلفة (سياسية، ثقافية، دينية..إلخ)، أمّا كتبه فكانت كلها باللغة الفرنسية، وترجمت بعضها إلى اللغة العربية نذكر منها:

1-أول كتاب له كان سنة 1953 بعنوان pierre seghers éditeurوهو عبارة عن قصائد شعرية.

2-كتاب الجزائر الأمة والمجتمع l'Algérie nation et société.

3-تاريخ وثقافة ومجتمع Histoire, culture et socité.

4-كتابات تعليمية(إرشادية) حول الثقافة، التاريخ والمجتمع في الجزائر Ecrits didactiques sur la culture, l'histoire et la société en algérie.

5-الجزائر والعالم الثالث: اعتداءات ومقاومات وتضامن دولي : Algérie et tiers monde agression ; résistances et soldarités internationales.

6-كتاب أدب الكفاح (النضال) دراسات تمهيدية: بحث ومقدمات : Littérature de combat Essais d'introduction :étude et préfaces.

7-كتاب " بلد الألم الطويل" pays de longue peine

8-كتاب أعلام ومعالم، مذكرات جزائر منسية، ذاكرة الطفولة والشباب ; Des noms et des lieux Mémoires d'une Algérie oubliée ; souvenirs d'enfance et de jeunesse

9-كتاب: قطيعة النسيان، دراسة تفسيرية للإيديولوجيات الرجعية في الجزائر les ruptures et l'oubli essai d'interprétation des idéologies de régression en Algérie

2-الفكر التحرري الجزائري وعلاقته بالقومية العربية:

إنّ فكرة التحرر الوطنية قبل أن تكون ممارسة في الواقع هي شعور ورغبة وجدانية للخلاص تحركها النزعة بفضل تنامي الشعارات القومية العربية التي تزامنت مع فترة الاحتلال، خصوصا مع نجاح الثورة المصرية بقيادة جمال عبد الناصر والضباط الأحرار أين كان التحول من الملكية والحماية البريطانية إلى الاستقلال والتحول إلى الاشتراكية والحضن السوفياتي والمد التحرري في المنطقة، ولا ننسى الحاضنة الريفية للثورة الجزائرية التي لطالما كانت مستمرة لها، اعتبار أن الغزو الفرنسي للجزائر استنزف موارد الفلاحين الزراعية بشكل جذري لخدمة الاقتصاد الفرنسي[1] .

[1]- بوحسي عبد الهادي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي-قراءة في فكر مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص: 174.

نجد مصطفى الأشرف يدافع عن الطبقة العاملة والتي تمثلت في الفلاحين وسكان الأرياف في الجزائر فمنهم كان وقود الثورة، وبهم يؤمن الأشرف بالقومية التحررية المناهضة للإمبريالية التي مثلتها فرنسا آنذاك، والحاضنة « العربية للثورة التحريرية في المشرق العربي من خلال دعم الثورة في المحافل الدولية والدعم العسكري المباشر لها، لذلك كان لديه تخوف من ظهور التعصب القومي الضيق الشيفوني في ثقافتنا الوطنية اتي وصفها بالمنكوبة وازدياد نفوذ سكان المدن واستلامهم للسطلة بصورة مباشرة أو غير مباشرة لأن ذلك حسبه يعني امتلاكهم للاقتصاد الوطني وبالتالي الوقوع في البوجادية نسبة لبير بوجاد تلك الحركة التي ظهرت في فرنسا 1954 للحفاظ على مصالح وحقوق التجار وأصحاب الحرف »[1] هذا الأمر الذي أدى إلى العودة للإقطاعية والاستغلال لقدرات البلاد، فمتى فكر أهل الأرياف ببناء دولتهم الحديثة كان الحل الأمثل لإحداث قطيعة مع الاقتصاد الإقطاعي.

إنّ الفلاحين–يقول الأشرف–« كانوا أكثر تفطنا من أهالي المدن للخطر الداهم الذي كان يهددهم بالدرجة الأولى، ولذلك عبروا عن وطنيتهم بالمحاربة وحمل السلاح، وسلوكهم هذا لا يرجع إلى غريزة المحافظة على الذات فحسب، بعدما أدركوا أن أراضيهم هي المستهدفة، بل يرجع كذلك إلى الروح الجماعية التي امتزجت فيها الدوافع القومية والروحية والأخلاقية، إنّ هذه الوطنية القائمة على الدفاع عن حياض الوطن كانت بدون منازع ريفية المنشأ، ثمّ حلت محلها–فيما بعد–القومية الناشئة في المدن، وكانت لهذه القومية خصائص ميزتها عن الوطنية، ولعل فشلها النسبي يعود إلى كونها أهملت، أو تجاهلت العناصر والمقومات الأساسية التي اعتمدت عليها الوطنية الريفية العتيدة، في انطلاقها من 1830 إلى 1871 »[2].

لكن لم تدم مقاومة أهل الأرياف للاستعمار طويلا، لأن هذا الأخير استطاع أن يتحكم فيهم وينزع عنهم وسائل المقاومة، ويخلق بين القبائل والعشائر إقطاعية محلية من أجل إخضاعها لمشيئتها، أما أهل المدن فكان عددهم قليل فلم يكن من الممكن الاعتماد عليهم في ميدان الكفاح، بهذا حسب الأشرف « لم تظهر القومية في المدن إلا بعد مضي خمسين سنة تقريبا، وقد نشأت هذه القومية على شكل فكرة غامضة آمن بها فريق من السكان، صبروا وصابروا، وعاشوا على هامش المدينة من غير أن يندمجوا فيها، وكان

[1]– بوحسي عبد الهادي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي–قراءة في فكر مصطفى الأشرف، المرجع السابق، ص: 175.

[2]–الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القصبة، الجزائر، 2007، ص: 76–77.

الفكر الايديولوجي لديهم ضعيفا، ولم يبلغوا في هذا المجال ما بلغه أسلافهم من سكان البوادي، على صعيد المقاومة المسلحة »[1] ، لهذا اعتقد مصطفى الأشرف أنّ الثورة انطلقت من الأرياف وجبالهم فهم أولى بالفكر الثوري من غيرهم.

إنّ المجتمع الريفي كان محافظا على عاداته وتقاليده فحقق بذلك الوحدة بين أبناء الجزائر، يقول الأشرف « من الحقائق الثابتة التي لا تنكر، وحدة المجتمع الريفي، وترابط مصير أفراده، من أقصى البلاد إلى أقصاها، فمن الملاحظ في الأرياف أن ظهور الخصائص الاجتماعية فيه أوضح مما هي في الحواضر فالحركة القومية التي نشأت في هذه الحواضر يغلب عليها الطابع البرجوازي، وقد أخذت بالفعل تقاوم تدريجيا الإيديولوجية الاستعمارية، إلا أنها كانت أقل تعرّضا للقمع والاضطهاد مما تعرضت له الأرياف مع فارق بينهما » [2] ، ومن خلال سياسية التهجير والحرق « أصبح الكثير من الفلاحين بلا مأوى ممّا جعلهم ينزحون نحو المدن، فمشروع الأمير عبد القادر الجزائري التحرري مثلا قام على بناء دولة جزائرية مستقلة ذات سيادة مستغلة العاطفة الدينية حسب الأشرف لتحريك الرغبة داخل قلوبهم نحو ذلك الهدف المحمود، لمحاربة الوجود الفرنسي في البلاد القائم على الامبريالية والتي تعرف بأنه اضطهاد الدول الضعيفة استغلالها من قبل الدول الكبرى القوية »[3] .

لقد أكد حضوره من خلال كتاباته المتعلقة بالثورة الجزائرية وبالقضايا الثقافية والتعليمية، وعرف كيف يوازي بين تفاعله مع أوساط النخبة الفرنكوفونية وتواصله مع النظام السياسي، فاكتسب مناصرين في أوساط السلطة ومؤيدين في الفضاء الثقافي، كما حشد الأعداء ضده والناقمين عليه لكونه الناطق الرسمي للإنتليجنسيا الفرنكوفونية ومنظّر منظومتها الفكرية [4].

3-الهوية والحداثة:

تطرق مصطفى الأشرف إلى مسألة الهوية من خلال حديثه عن اللغة، وهو بذلك لا يختلف عن بقية المفكرين الآخرين أمثال عبد الحميد بن باديس، ومولود قاسم وعبد الله شريط وغيرهم، الذين اعتبروا اللغة

---

[1]-الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، المصدر السابق، ص: 77-78.

[2]- المصدر نفسه، ص: 38.

[3]- بوحسي عبد الهادي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي-قراءة في فكر مصطفى الأشرف المرجع السابق، ص: 175.

[4]-سعيدوني ناصر الدين، المسألة الثقافية في الجزائر: النخب-الهوية-اللغة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2021، ص: 360.

أهمّ مقوم في مقومات الهوية، وفي رأيه أن الجزائريين سعوا جاهدين إلى الحفاظ عليها، وبها تمكنوا من مقاومة الاستعمار الفرنسي ومحاربته.

لكن المرجعيات التي قامت عليها القومية في الجزائر والمتمثلة بالأساس في العروبة والإسلام، والتي كان لها دور تعبوي مناهض للاستعمار، قد انتهت وظيفتها بعدما حققت هدفها من خلال طرد الاستعمار وحصول البلاد على الاستقلال [1]، واستمرارها حسب الأشرف يشكل « العقبة الأساسية للتقارب العالمي الذي ينبغي أن يظهر في ميادين الثقافة والحياة الاجتماعية والاقتصاد والسلوك المدني.

هذا التقارب في اللغة وبالخصوص الفرنسية هو السبيل إلى الحداثة حسب مصطفى الأشرف، وقد تشكل إزدواجية اللغة أهمّ مداخله، فلا يمكن الاكتفاء باللغة العربية وحدها لأجل التقدم والتطور، والتواصل مع الآخر، بل يجب الاستعانة باللغة الفرنسية التي تعد لغة الحداثة، بهذا الأمر حدث جدل كبير بين المثقفين حول مصير اللغة العربية في ظل العصرنة والتطور.

كانت الفرنسية عموما في نظر المدافعين عنها وفي نظر مثقفيها ترمز إلى الحداثة، بينما العربية والتعريب ومثقفوها الذين كان شريط ومولود قاسم وأبو القاسم سعد الله من أبرزهم، والذين لم يقفوا موقف العداء من اللغات الأجنبية، وفي مقدمتها الفرنسية التي كانوا أنفسهم يتقنونها، يرون بأنه لا يمكن إنجاز الحداثة بلغة أجنبية أو على حساب الهوية، والحقيقة أنّ الجدل حول المسألة اللغوية التي كانت أحد أهمّ محاور الجدل الجزائري في مرحلة ما بعد الاستعمار، والتي هي من مخلفات الحقبة الكولونيالية، لم يكن مرتبطا فقط بمتطلبات بناء دولة ما بعد الاستعمار وبمعضلة التخلف وبأدوات التحول نحو الحداثة التي كان الجميع تقريبا متفقا بشأنها [2].

إنّ الذي أضرّ بالعربية في رأي مصطفى الأشرف بعد الغزو الاستعماري ليس هو انخفاض المستوى، بل حرمان النّاس من حريتهم، وزوال مكانة اللغة كأداة للتعبير الرسمي، والإضطراب الذي حصل في الوسط الاجتماعي والاقتصادي، وهو الذي بدوره أعاق نموها وتطورها، يقول مصطفى الأشرف: « ما لبث النّاس أن يأخذوا يقارنون بين اللغتين، ولكن بدون تفضيل أو اختيار لهذه على تلك، فبدا للبعض منهم بأنّ الفصحى فقدت مكانتها في مجالات كثيرة، وعلى الأخص في مجال التعامل الاجتماعي، وأخذوا بعد ذلك

---

[1]–سعدي إبراهيم، مصطفى الأشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر ما بعد الاستقلال، مجلة معارف، العدد 15، 2014، ص: 307–308.

[2]– سعدي إبراهيم، المرجع نفسه، ص: 308–309.

يفكرون على مضض في البداية، ثمّ بحذر متناقض في تعليم أبنائهم تعليما فرنسيا، وممّا سوّغ لهم هذا الحل، أنّ الواقع فرض الفرنسية، وأنّهم على أية حال مازالوا متمسكين باللغة القومية، وما لبث الشعب أن أخذ يعتبر الفرنسية لغة الدنيا، على عكس العربية التي أصبحت لغة السمو الروحي في الآخرة »[1] .

إنّ الحاجة حسب الأشرف هي التي دفعت الجزائري إلى أداة أخرى ينتفع بها ويحل مشاكله، فالفرنسية هي أمر محتوم اقتضته الظروف، وقد أثرت على الدارجة بشكل طفيف، يقول الأشرف: « فهذا الأثر طفيف أو معدوم بالنسبة للأميين الذين كانوا مدركين تمام الإدراك بأنّ اللغة التي يتكلمونها لغة دارجة كاملة غير ناقصة، وإذا كان للفرنسية من أثر عليهم ففي مجال معدّات الحضارة عندما تكون الألفاظ الدالة عليها مفقودة في الدارجة، أو أن الكلمات الفرنسية المعبرة عنها لا تقبل التعريب، وخلافا لما يعتقده البعض، فليس استعمال هذه الألفاظ الأجنبية هو الذي أفسد اللغات الشعبية، لانّ هذا الاستعمال إن هو في الواقع إلا ظاهرة اجتماعية »[2] .

إنّ المجتمع الجزائري حسب الأشرف كان بحاجة إلى عقلية ولغة جديدة تتلاءم مع مقتضيات العصر وإن كانت اللغة الدارجة إلى جانب الفصحى قد ساهمت بشكل كبير في تنمية الحس المبدع للشعر، وكذا الخيال الخلاق للرواية، والحكم المستمدة من التجارب اليومية، فإتقانهما ليس له أي أثر سلبي على إتقان لغة أخرى، فازدواجية اللغة في رأيه كفيلة لتحقيق النهضة والخروج من سبات الجهل والتخلف الذي عاشه المجتمع الجزائري طيلة سنوات الاحتلال الفرنسي.

يندرج فكر مصطفى الأشرف إذن في توجه يساري وثقافة استشراقية فرنسية في الأساس، اعتبرها النموذج المحبذ للمثقف الجزائري، فهو لا يستعمل اللغة العربية، ويعجز عن الكتابة بها، ولعل ذلك يعود إلى كونه كان يدرّس اللهجة العامية في الثانويات الفرنسية قبل الثورة، فكتب عن وضع الثقافة العربية في الجزائر بلغة أجنبية، واستعان بآخرين لترجمة مقالاته حول التعليم باللغة الفرنسية تحت عنوان مشكلات التربية[3]

كان الأشرف مثار جدال لدى المخالفين له في الرأي، كما كان محل نقد وتساءل ممن حاول تحليل مواقفه ومناقشة أفكاره، إذ دفعته أطروحاته إلى انتقاد كل ما له صلة بالعروبة والعربية، فاعتبر المعربين جهلة

---

[1]–الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، المصدر السابق، ص: 429–430.

[2]–المصدر نفسه، ص: 434.

[3]–سعيدوني ناصر الدين، المسألة الثقافية في الجزائر: النخبة–الهوية–اللغة، المرجع السابق، ص: 310.

يتصفون بالسذاجة الفكرية والعجز، والتخلف الاجتماعي، ووصف نشاطهم لمصلحة التعريب بالمخرب والمضرّ بالثقافة، مستغلاّ نضاله السياسي في حزب الشعب وصلته بقيادة الثورة بعد إلقاء القبض عليه في حادثة اختطاف طائرة الزعماء الخمسة الذين كان مرافقا لهم بوصفه صحافيا[1].

4-مصطفى الأشرف وإعادة كتابة التاريخ الوطني:

بعد الاستقلال ظهرت فئة مثقفة تهتم بتاريخ الجزائر بعد ما قامت به فرنسا من تهميش له، ومحاولة محيه نهائيا من ذاكرة الجزائريين إبان فترة الاستعمار، فأعاد مولود قاسم كتابة تاريخ الجزائر وهيبته العالمية قبل 1830، أمّا مصطفى الأشرف فقد اهتمّ بتاريخ الاستعمار الفرنسي بالجزائر، وكان من بين العوامل التي ساعدته على ذلك:

أولا: عائلته: فقد حببت إليه الكتابة عن الريف وكيفية مقاومته للاستعمار، ونجد الأشرف يشير إلى تلك الشجاعة التي كان يملكها الفلاحون وأهل الأرياف على غرار المدن، ويعتبر أنّ الثورة انطلقت منهم كما ذكرنا سالفا، وكثيرا ما كان يحكي له والده عن تاريخ عائلته وبلدته، فغرس فيه هذا الاهتمام منذ الصغر حتى بعدما صار الأشرف شابا كان كثيرا ما يدخل في نقاشات نقدية لتاريخ الجزائر مع والده.

فبدأ أبحاثه التاريخية في سنوات 1939-1940 في المكتبة الوطنية في شارع إميل موباس بالجزائر العاصمة، ودامت بحوثه عدة أشهر، اطلع خلالها على مجلات قديمة ومؤلفات أخرى، تمكنّ من التعرف على المعركة بالذات، حيث كان الأمر يتعلق باشتباك مسلح حدث تحديدا في 1844[2] .

ثانيا: عصره: العصر الذي عاش فيه مصطفى الأشرف كان كفيلا إلى دفعه للاهتمام بهذا الجانب ، فالصراع بين الجزائريين والاستعمار في مختلف المجالات السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية كان لابد له من توثيقه، وعلم التاريخ هو الذي يسجل الأحداث والثورات والهزائم والانتصارات، ويقوم بدارسة الأمم.

لم يقترح الأشرف قراءة عامة لتاريخ الجزائر، إذ كان موضوعه هو التاريخ الاستعماري، ويرجع سبب ذلك أن المثقف لحق المناضل، ولكن ذلك لم يمنعه من التطرف إلى فترات من التاريخ القديم والوسيط لدحض

---

[1]- سعيدوني ناصر الدين، المسألة الثقافية في الجزائر: النخبة-الهوية-اللغة، المرجع السابق، ص: 310.

[2]-بومزو عز الدين، نقد الأشرف لتاريخ الاستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، مجلة دراسات، العدد 06، ص: 139.

الأطروحات الاستعمارية، فقد حارب الأشرف التاريخ الرسمي الفرنسي وبحث لبناء تاريخ وطني جزائري ويهدف هذا البعد الوطني في كتابته للتاريخ إلى الاستقلال، التحرر والقطيعة مع القوة الاستعمارية التي تعتبر الآداء، هكذا تمّ وضع قواعد فهم وإدراك الواقع الجزائري من طرف الجزائريين أنفسهم ليصنعوا أدوات تحليلهم الخاص[1] .

ويصرّ الأشرف أن تشويه تاريخ الجزائر لم تستهدفه قوى خارجية فقط، بل حتى جماعة من الباحثين المنتمين إلى مدرسة الجزائر، وقد دافع عن منهجيته في كتابة التاريخ مبيّنا أن من واجبه الوطني هو إفشال خططهم بحجج علمية، حيث يقول: «إنّنا لم نكذب على التاريخ، ولم نشوه الظواهر الاجتماعية كل ما في الأمر أننا حرصنا على دحض الحجج الباطلة، وكشف الحقائق الناصعة، وإعادة الحق إلى نصابه من الداخل بعدما رأينا المؤرخين الفرنسيين يشوهونه من الخارج أو يتنكرون له تماما »[2] .

ويقول في موضع آخر: « فلا شك إذن أن منهجنا العلمي مرسوم في السياق الذي ذكرناه، ومتأثرا بهذا التوجيه الذي يفرضه علينا النضال الوطني، والكفاح المسلح، والحرص على تخليص التاريخ من الاستعمار» [3]، وهدفه من ذلك هو الإقناع والكشف عن الحقائق.

بعد ذلك يحدد لنا صفات المؤرخ بقوله : « والحقيقة أنّ المؤرخ إذا ما أراد أن يصف واقع بلاده، من خلال خبرته الذاتية، ومن خلال التجارب التي عاناها مع بني قومه، فإنه لا يستطيع أن يتجرد تماما عن ذلك الواقع...وليس في ذلك أي محذور مادام قصده من وصف بلاده، وحديثه عن التفاصيل الدقيقة الخفية لوضع من الأوضاع، وشرحه للمبادئ التي يعارضها أو يحاربها أعداء بلاده..مادام قصده من كل ذلك هو انتهاج طريقة علمية في تناول الموضوع وتحليله وتمحيصه » [4]، بمعنى أن المؤرخ حتى وإن غلب عليه طابع الذاتية في سرده للأحداث والوقائع، فإنّه لن يخدش بالتاريخ مادام قد انتهج المنهج العلمي في كتاباته.

وقد استعمل مصطفى الأشرف اللغة الفرنسية في كتاباته التاريخية، بالرغم أنّه كان أستاذا للغة العربية في الثانوي، الأمر الذي ثار عليه الكثير من الباحثين والمفكرين والمؤرخين واعتبروه فرنكفونيا في انتمائه

---

[1]- بومزو عز الدين، نقد الأشرف لتاريخ الاستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، المرجع السابق، ص: 140.

[2]-الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، المصدر السابق، ص: 05-06.

[3]-المصدر نفسه، ص: 06.

[4]-المصدر نفسه، ص: 06.

وإقصائه للغة العربية ما هو سوى تجريد عن الهوية الوطنية، وعبر الأشرف عن موقفه قائلا: « إنّ بعض النّاس يصرون على القول بأنّ اللغة ما هي إلاّ ضرورة تعكس حساسية الأمة من خلال التاريخ، وتعبر عما يختلج في كيانها المشترك، فهؤلاء النّاس لا يمكن أن يدركوا لماذا كانت أجيال وأجيال من البشر في الماضي والحاضر، رغم أنّها تلم بثقافتها الوطنية تمام الإلمام، إلا أنّها مع ذلك رأت ولا تزال ترى لزاما على نفسها أن تلم عميقا باللغة الأجنبية لأنها تعتبرها وسائل لإثراء ثقافتها، وتعتبرها قبل كل شيء أداة وظيفية محايدة »[1] .

ويؤكد الأشرف أنه لا يوجد أي تجاوب عاطفي مع اللغة الفرنسية فهو يستعملها كأداة للتعبير مثلها مثل الأدوات الأخرى من الأدوات الوظيفية المحايدة، وقد استعملها في مختلف المقالات التي نشرها في عدد من المجلات الفرنسية، وذلك لإقناع المثقفين الفرنسيين والرأي العام الفرنسي بدعم جبهة التحرير الوطني والثورة الجزائرية، فاللغة عنده هي وسيلة عمل وليس إيديولوجية في حد ذاتها [2].

[1]–الأشرف مصطفى، مشكلات التربية والتعليم، مجلة الثقافة، العدد 41، 1977، ص: 33.

[2]- بومزو عز الدين، نقد الأشرف لتاريخ الاستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، المرجع السابق، ص: 142.

كربيع النبهاني

1-التعريف بكربيع النبهاني:(1918-2005)

الأستاذ والفيلسوف الجزائري المبدع كربيع النبهاني الذي يعد من أبرز المفكرين البارزين في الساحة الفكرية في الجزائر فهو « فنان يعشق الجمال بخياله وحسه المرهف ويتأمله بعقل فيلسوف يأسره الماضي بإعجاب وحسرة وشدة الحاضر ويحاصره بحقيقته المرة، كان أستاذ الفلسفة في جامعة الجزائر من مواليد 1918 بأولاد جلال بولاية بسكرة حيث تلقى تعليمه الابتدائي لينتقل إلى العاصمة التي قضى فيها ثماني سنوات في ثانوية Bugeaud ثمّ انتقل إلى فرنسا وهناك درس بثانوية لويس الأكبر بباريس Louis le grand حيث تحصل على البكالوريا، وبعدها نال ليسانس الفلسفة من جامعة الجزائر، وفي 1967 نال شهادة الدكتوراه عن موضوع الخير والشر في القرآن Le bien et le mal dans le coran ولقد كان تلميذا للفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار، وفي الثمانينات من القرن الماضي أحيل إلى تقاعد لتنتابه المنية في عام 2005 »[1] .

أراد والده أن يكون محافظا محترما في سوق التمور كحلم أي إنسان بسيط لا يطمح إلى فيما وفرته له بيئته التي عاش فيها، غير أن كربيع النبهاني اختار مسار الفلسفة الذي لم يمنعه من تحقيق حلم والده فكان يتاجر بسوق التمور في مارسيليا .

لقد كان قلم الأستاذ كربيع النبهاني خصبا منذ صباه ويزخر إرثنا الفلسفي الجزائري بعشرات من العناوين ما بين أدب وفلسفة، وفيما يأتي قائمة مؤلفاته مرتبة حسب تاريخ صدورها [2]:

1-1935 Poémes d'un enfantأشعار طفل.

2-1953 حكماء بستان النخيل الأربع les quatres sages de la palmeraie نال عنه جائزة المثقفين الفرنسيين.

3-1954 ديوان شعر عنوانه أنشودة العربي الحزينة complaintes l'Arabe نال عنه جائزة الأكاديمية الفرنسية.

---

[1]-حنيفي جميلة، كربيع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، مجلة دراسات فلسفية، العدد 11، ص: 156.

[2]-المرجع نفسه، ص: 157-158.

4-1955 des Africains s'interrogent أفارقة يتساءلون.

5-1962 prométhé, mage de l'humanité future بروميثيوس ساحر إنسانية المستقبل.

6-1964 Essai d'une détermination esthétique de l'humain مقال في التحديد الاستيتيقي للإنسان.

7- 1967 Le bien et le mal dans le coran الخير والشر في القرآن .

8-1979 Défense du prophéte (Réplique a la tragédie Mahomet de voltaire) دفاع عن محمد(رد على تراجيديا محمد لفولتير).

9-1980 Les philosophes de l'Islam فلاسفة الإسلام.

10-1983 Initiation a la philosophie مدخل إلى الفلسفة.

11-1984 Restauration des sciences religieuses Ghazali إحياء علوم الدين للغزالي.

12-1988 Omar Khayam : messager de IIran universel عمر الخيام رسول إيران الكوني.

13- Humain universel (anthropologie esthétique) الإنسان الكوني انتروبولوجيا استيتيقية.

14-1991 Les Kharidjiites : démocrates de l'Islam الخوارج: ديمقراطيو الإسلام.

15-1994 les Sunnites ou l'Islam légalisé السنين أو الإسلام الشرعي.

16-1995 Philosophes de l'humanité ; Gréce ; Rome فلاسفة الإنسانية اليونان، الرومان..

17-2001 l'Homme en Islam ; Historicité et ouverture الإنسان في الإسلام تاريخية وتفتح.

إضافة إلى إسهاماته المختلفة في دوريات ومجلات وطنية ودولية منها الفرنسية مثل كراسات شارل دو فوكو de Foucauld Cahiers ، والمغربية مثل الاستقلال والرافد Confluent

بهذا الكم الهائل من المؤلفات العلمية يتبيّن أنه كان ينهل من ثقافات غربية وشرقية، ويأخذ من ذوي الخبرة في العلم والمعرفة من خلال الاحتكاك بالمثقفين والمفكرين والفلاسفة، ويؤكد على الأثر البليغ في التكوين العلمي.

2-المحاور الكبرى لفكر نبهاني كريبع:

أولا: فلسفة الجمال:

يقدّم نبهاني فلسفة جمالية شخصية في كتابه" الإنسان الشامل" وهي تحوم وتتعمق في الإنسان الشامل ومفهومه، هذه الفلسفة تبلورت منذ أيام دراسته في الثانوية بالجزائر العاصمة، ثمّ في ثانوية لويس الأكبر في باريس، وبعدها اتضحت معالمها في مرحلة الدكتوراه التي أخرجت كتابه العميق والزاخر" الإنسان الشامل" ومن أبرز محاور فلسفة الجمال لديه:

***مفهوم الإنسان الشامل:** بعد أن ينتقد المفهوم العامي للإنسان والذي ينزع إلى البحث عن المنفعة والأمن والمفهوم النتشوي (نسبة إلى الفيلسوف الألماني نتشه) أي الإنسان الأعلى الذي يعلن الموت الإله لينصب نفسه إليها، يعتقد نبهاني أن الإنسان الحقيقي هو ذلك الذي يسعى إلى التخلص من أخطائه وأنانيته، والزهد في المتع الجسدية، والذي لا يخضع لمجتمعه وقيمه الباطلة، يكشف عن امكانياته وطموحاته، وهذا الإنسان كل منا يملكه في ذاته، وفي ذاته ذاتها تكمن إمكانية التطور.

***الأعمال الأدبية:** تنحصر الأحكام الجمالية في الأعمال الأدبية كالمسرحية، الشعر، القصة القصيرة، الرواية، وليس معنى هذا أنه يقصي العلم، الفلسفة والدين، ولكنه يعتقد بأن الأدب هو الوحيد الذي يعكس حقيقة الإنسان بموضوعية، والمتفق عليه أنّ الموضوعية درجة يأمل العلماء تحقيقها في البحوث العلمية وإذا غابت هذه الصفة فالنتائج المتوصل إليها تحوم حولها الشبهات، ولكن نبهاني يؤمن بوجود موضوعية في الأعمال الأدبية متى كانت صادقة في تعبيرها عن الإنسان، ومن جهة أخرى هناك الأديب المبدع الذي بإمكانه توحيد النّاس على اختلافهم في بوتقة واحدة [1].

***الفردية:** يركز نبهاني في فلسفته الجمالية على الفرد المبدع، صحيح هو يحدّثنا عن الإنسان الشامل الذي تلتقي عنده كل الشعوب، ولكن الانعتاق، التفكير، اكتشاف الذات وتوجيه السلوك كل ذلك لا يكون

[1]-بوعروري يزيد، نبهاني كريبع بين المحلية والعالمية، مجلة دراسات فلسفية، العدد 01، 2014، ص: 221.

مبنيا على أسس صحيحة إلاّ بتجاوز مرحلة الامتثالية والخضوع لسيطرة الجماعة والعرق والتعصب الديني وغيره من المعيقات.

***المجتمع الروحي:** إذا كان النّاس يتعرّفون على تماثلاتهم الجسدية والغريزية، فلابدّ أن يتعرفوا على تماثلهم الروحي لأن من طبيعتهم الشعور بالتضامن إزاء القلق في حياتهم لذلك فهم يجتمعون في جماعات ممّا يوسع إطار تفكيرهم وسلوكهم ويولد الحوار بينهم، ويوضع (من الموضوعية) بطريقة ما حساسيتهم الذاتية المركز ويوجهها نحو الغير، والعيش المشترك في تجمعات يجعلهم يستشعرون شمولية الإنسان.

***المنهج:** منهج نبهاني في فلسفة الجمال هو التعاطف (المشاركة الوجدانية) فكتابه " الإنسان الشامل" يجسدّ هذا المنهج الروحي فيقول: « هومير أصبح صديقا أقرب إليّ روحيا، أعجبت ببساطته، بتصويره لانقلابات الحياة البطولية، هومير الذي جعلني أعيش مرة أخرى العصر القديم، بعد أن فصلني عن عالمي، وأدخلني في عالمه، اكتشفت في هومير مليء بالأبطال، عالم مضيء فيه الدفىء الإنساني ..هومير قريب إلينا بقوة التعبير بثّ فينا حماسا لا ينقطع »[1].

وداخل هذا التطابق نكون في حالة قابلية كاملة للانفعال، ونصل كقرّاء إلى احتلال مكان الكاتب أو شخصياته، ونتورط معهم وننبعث من حياتهم ونندمج في عالمهم، ويحدث أن ننسى أنفسنا، ونتأمر بأوامرهم، ونتأثر ببطولاتهم، وفي عمق القارئ يعاد إدماج الإعجاب الذي شعر به في ذاته، والكتاب أنفسهم لا يستهدفون إلاّ إعادة تأهيل أو ترميم الإنسان بهذه الطريقة[2] .

3-الحكمة الإيرانية:

كرّس النبهاني كتابا لعمر الخيام(1040-1125) مؤلف الرباعيات الخالدة والذي ولد قرب نيسابور بخراسان الإيرانية، تلقى تعليما أدبيا وفلسفيا، كما وجد طريقا له في الرياضيات وعلم الفلك، الرجل يمكن وضعه في مصاف الفرديات الحديثة البارزة برؤيته الواسعة كجوته وطاغور، نعجب به أولا كعالم عقلاني

[1] -Nabhani koribaa ; l'humain universel-philosophie esthétique ; Entreprise national du livre,Alger ; 1989 ;p.14 .

[2] - بوعروري يزيد، نبهاني كربيع بين المحلية والعالمية، المرجع السابق، ص: 223.

كرياضي دقيق، أكثر تنورا فيثاغورس الذي وجد سلام النفس تحت النجوم، وهو أكثر من أبيقور وهو يمزح برفقة تلاميذه في حديقته المشهورة، وأكثر من أينشتين وهو يفتش عن حقيقة الكون[1] .

يقف الخيام ضدّ الإيمان المتجمد، إيمان القطيع، وهو موقف يتطابق مع روح القرآن، هذا الكتاب الجليل الذي يقرؤه النّاس أحيانا، ولكنهم ينعمون به دوما، ويبدو الخيام كفرداني يقدّم السيطرة على الذات على غرائز النفس الأخرى، ونعثر له على ملمح مادي عندما قال بأننا سنصبح ترابا، ومن هذا التراب تصنع الأوعية التي بها نشرب، ولا أمل لنا اليوم بأننا سنعيش إلى الغد وأن الاستغراق في المستقبل جنون مطبق فالديمومة ليس عليها دليل[2] .

يعتقد النبهاني في ظل هذا الخيام ملمح تشاؤمي وألم عميق في هذا العالم، إذ يقف ضد الفلاسفة والمتدينين لأنهم غير قادرين عن كشف الأسرار الإلهية، لكنه في الوقت ذاته يكون أكثر واقعا لحاضره بعيدا عن أوهام الماضي، وخدع المستقبل، مستبعدا فكرة الموت ليبقى راسخا أمام الخالق.

يعلن الخيام إيمانه في ذاته، إيمان طاهر من كل توسل ومن كل رعب، وعلى الصعيد الكوني، الأرض فيها أشياء كثيرة في اللانهاية، والحياة محدودة، نجهل الأسباب الأولى والغايات القصوى، حلولنا تنم عن ضعفنا، الحياة حصة كالألم والموت، الموت نوم أبدي، تحت سماء غير مكترثة نتأسف على جمال زائل لحظة نادرة للأمن وتعاقب الأجيال، الأمل يبدأ من القلق، يجب أن نحيا بالحب، التقوى أو الخمر الحضارة المعرضة للهلاك والعالم البرّاق لا ينبغي أن يجعلانا نخاف، التواضع والإنسانية يرفعاننا إلى مستوى بعدنا الحقيقي[3] .

يبدو لنا أن عمر الخيام كسائر الوجوه الكبيرة، الموسومة بوسطها الاجتماعي الأكثر تقليدية، وتحرّر من هذا الوسط بطريقة يائسة في بحثه عن الحقيقة والسعادة، ولكن هذا يبدو إلى حدّ ما يزيّف لديه منظورات الصيرورة الإنسانية، لهذا فالخيام أولا لم يشكّ في الحضارة العلمية التي غيّرت سطح الكرة الأرضية وحسنّت باستمرار رفاهية النّاس، ثانيا: كان حرفيا إلى أبعد الحدود عندما لم يتمكن من فهم ما تتضمنه الصلاة من أسرار أودعه الله فيها، وحاجة البشرية إلى الدين وشعائره التي تروي عطشها، إنّه للأسف ملّبد بالإيمان المتجمد لعصره وبالاختلال الموجود بين المستوى العلمي الشخصي، والتقليد الديني الجامد

[1]– بوعروري يزيد، المرجع السابق، ص: 226.

[2]- المرجع نفسه، ص: 226.

[3]–المرجع نفسه، ص: 226–227.

لوسطه، ثالثا: الخيام لم يحدث التقدم الابستمولوجي والتغيرات التي على إثرها العقل الإنساني يصل إلى إدراك مختلف المستويات الروحية (الصلاة مثلا) ومختلف درجات المعرفة (المحسوس، العقلاني الحدسي) [1]، يتساءل بوعروي يزيد عن عمر الخيام، فلا يجد جوابا سوى أنّ النبهاني يعتبره من الفرديات التي تمكنّت من كسر حواجز التاريخ والجغرافيا، العرق واللغة، الدين والسياسة ليحمل رسالة عالمية تلتقي فيها جميع الحضارات، ليصل إلى نتيجة مفادها أنه يمكن العيش بشكل أفضل لو استمعنا لخطاب مثل هذه الفرديات النادرة.

4-الإنسان في الإسلام من منظور كريبع النبهاني:

الإنسان في الإسلام : تاريخية وانفتاح L'homme en islam : historicité et ouverture هو كتاب لمفكرنا كريبع النبهاني، حيث يتناول الكتاب مسار التطور التاريخي للإسلام ابتداءا من مرحلة التأسيس الأولي كما يسميّها إلى مرحلة السقوط ثمّ مرحلة النهوض، وكأنه بذلك يحدد الدورة التطورية للإسلام كما فعل ابن خلدون في دورته العمرانية، غير أنّ الهدف من ذلك هو محاولة إعادة إدراج الإسلام في الحضارة العالمية.

انطلق النبهاني من نظرة شاملة للإنسان بوصفه جسدا وحواسا وأبعادا فيزيولوجية مختلفة، وبوصفه كائنا في أرض معيّنة وفي محيط طبيعي واجتماعي معيّن وينتمي إلى دولة معيّنة ويقوم بعمل معيّن ويؤمن بزاد ثقافي معيّن، إن كل هذه العناصر الجسد والمحيط السياسي والاجتماعي والثقافي تتحد كلها في تشكيل الإنسان وفهمه، وإنّ الحضارة الغربية أصبحت بمثابة مخبر كوني خصب تتفتق فيه المواهب والقدرات لأنها وفرت لأفرادها كل الوسائل الممكنة سواء المادية أو المعنوية لأجل تحقيق ذواتهم وفق ما يأملونه ويطمحون إليه .[2]

بدل إسلام التحرير يعيش العالم الإسلامي إسلام السجن لأنّ شعوبه ماتزال تخضع لتقاليد قهرية ولضغوط رجال الدين الماورئيين ولتنويم تمارسه سلطة صارمة، لقد أصبحت هذه الشعوب مغتربة لا حول ولا قوة لها خاضعة تنتظر التحقيق الكامل لذوات أفرادها ومشاركتها الفعلية في السلطة السياسية التي يستولي

[1]- بوعروري يزيد، نبهاني كريبع بين المحلية والعالمية، المرجع السابق، ص: 227.

[2]- حنيفي جميلة، كريبع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، المرجع السابق، ص: 160.

عليها أقوياء يسيرون المجتمع وفق قواعد يسطرونها من دون اعتبار ضمير النّاس [1]، في مقابل النموذج الإسلامي الذي جسدّ نبيه محمد عليه الصلاة والسلام معالم الإنسانية من تآخي وتسامح ومحبة، نجد النموذج الغربي الذي لم يتوقف عن التقدم إلى الأمام متغلبا بذلك على الظلم والاستبداد وكل فكر طائفي إذ الإسلام حسب كريبع النبهاني قد ترك معضلات رئيسية كسيادة الكلمة الإلهية التي عرقلت حرية الإرادة الإنسانية، وجعلت فضائل التقوى والعمل في مرتبة ثانية، حتى ظنّ العرب أنهم شعب الله المختار.

ينظر فيلسوفنا إلى تطور النموذج الإسلامي التاريخي والثقافي صعودا ونزولا محاولا فهم سبب فشل الإسلام في الحياة اليومية وعدم مقدرته على الصمود في وجه صراع الحضارات، وهو يهدف إلى صياغة فهم جديد للإسلام وإيقاظ المسلمين من سباتهم العميق وجعلهم يتفتحون للتقدم ويقبلونه بمعرفة ذواتهم والآخرين والواقع العالمي الذي يشكلون جزءا منه وذلك من أجل انسجام سليم وأفضل مع باقي الإنسانية ولكن المعضلة تكمن في كون النّاس في العالم الإسلامي يحبون فكرة كونهم هم على صواب والآخرين على ضلال، وأن عليهم الوقوف ضدهم في حين هم يجهلون تقريبا كل شيء، فاعتباراتهم وآرائهم حول المرأة والطفل وغيرهما مدعاة للتساؤل والحيرة[2] .

يذكر النبهاني أن الرسول عليه الصلاة والسلام قد بيّن النموذج الذي يجب إتباعه في الحياة، إذ حرّر العرب من الأسطورة والجهل وأدب سلوكهم وليّن خشونتهم، وزكى نفوسهم على منهج روحاني منبثق من نظام إلهي، واستمر هذا النموذج بعد وفاة النبيّ عليه الصلاة والسلام في عهد الخلفاء الأربعة الذين حرصوا على رفع راية الإسلام وإتباع النهج المحمدي، وتزعزع الأمر بعد معركة صفين التي من بعدها انقسم المسلمون إلى فرق، وتعثر المسلمون بسبب انقسامات وخلافات دموية، أدى بهم في نهاية الأمر أن يبقوا تحت سيادة الدول الغربية.

والآن يريدون نسيان الهزيمة وامتطاء السرج مجددا لكن باستعمال الإسلام كأيديولوجية أو تسييس الإسلام بدلا من الإصلاح بالاحتكام إلى العقل، ولم يحدث النهوض المنشود بسبب نقص إخصاب القيم في الميدان الإنساني، فالتقليد المتصلب حطم كل أيقونة فردية مبدعة، لقد خلص الإسلام أتباعه من القبلية وأذابهم في أمة واحدة أو جماعة روحانية communauté spirituelle مطيعة للقانون الإلهي loi divine، وكأن كل فرد وجد نفسه غائصا عقليا مثل الميكروكوزم في المايكروكوزم macrocosme، إذن

---

[1]– حنيفي جميلة، كريبع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، المرجع السابق، ص: 160-161.

[2]–المرجع نفسه، ص: 161.

المطلوب إعادة الاعتبار لمفهوم الإنسان في العالم الإسلامي وإعادة بنائه حتى يكون قادرا على التلاؤم مع متطلبات العصر[1] .

يعتقد النبهاني أننا إذا كنّا فعلا متمسكين بالإسلام فلابد من إعادة بناء الإنسان الإسلامي حتى يبرز في التاريخ مجددا، كما يجب توسيع مجال التقدم بتليين المعطيات حيث على كل أمّة من الأمم المكونة للعالم الإسلامي أن تتحرر من قيودها وتخرج من شرنقتها لتحقيق رقيها الإنساني بواسطة التربية والتعلم والتنظيم والإنتاجية، على الإسلام أن يكون تطهيرا نفسيا وتحريرا واكتفاء ذاتيا ونزعة تفاؤل وجمال[2] .

وفي حديثه عن الجزائر يرى أنه ليس علينا أن نيأس من هذا البلد، يوجد في ملتقى الثقافات وأنتج فكر ابن خلدون والقديس أوغسطين وألبير كامو وغيرهم كثر ذلك أنّ الإصلاح ممكن لكنه يتطلب استيقاظ الضمائر والهمم وتفعيل الطاقات العقلية لتحقيق العيش الطيب بواسطة تعلم التكنولوجيا والتفتح على الثقافات الأخرى ..هذا لا ينبغي أن يجعل البعض يعتقد أنّ فيلسوفنا يدعو إلى الارتماء في أحضان الثقافة الغربية على العكس تماما هو يدعو إلى تطهير العقليات التي جعلتها التطابقية جامدة متأخرة والتفتح على الآخر، فمبتغاه هو المحافظة على الخصوصية بعد تنقيتها من شوائب التقليد المتصلب المتربع على العقول بوعي أو عن غير وعي وحث على معانقة الكونية[3] .

إنّ خلاص المجتمع الإسلامي يتطلب إبعاد التابوهات الدوجماتية، وتوفر السياسية التي تعمل على تحقيق المصالح الفردية والجماعية، وإحياء المواهب وصقلها، هذا التفاؤل الذي عاش به مفكرنا كريبع النبهاني الذي رأى أنّ « المسلم قد عجز عن الصعود إلى المستوى الأعلى حيث دفعته رسالة الإسلام، لقد كان بإمكانه تحدي كل شيء، لكنه استسلم لضعف طبيعته النزوية الحسية الجموحة وبدلا من تقوية القيم الجميلة السامية فيه والإبداع والإيمان بالتغير والتجديد قانونا للحياة، بقي متقوقعا في مدينته الثابتة بانتظار الرحيل الأكبر إلى العالم الآخر بعد الموت »[4]، هذا حال الإنسان المسلم اليوم، وحال المجتمع الإسلامي الذي مازال متأخرا مقارنة بالحضارات الأخرى، فما كان على كريبع النبهاني سوى أن يعالج المسألة بحسه النقدي علّه أن يقدم حلا للأزمة المجتمع الإسلامي.

---

[1]– حنيفي جميلة، كريبع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، المرجع السابق، ص: 163.

[2]–المرجع نفسه، ص: 164.

[3]–المرجع نفسه، ص: 168–169.

[4]–المرجع نفسه، ص: 171.

عبد المجيد مزيان

1-عبد المجيد مزيان المفكر الثائر: (1926-2001)

عبد المجيد مزيان من مواليد 1926 بمدينة تلمسان، نشأ في عائلة عريقة في العلم والصلاح واشتهرت بالإمامة والخطابة وتحفيظ القرآن، حيث حفظ القرآن في سن مبكرة، ثمّ دخل المدرسة النظامية نال منها تعليمه الذي أهله في مواصلة دراسته الجامعية، انتقل بعدها إلى المغرب مدينة الرباط فنال من جامعتها الليسانس في الفلسفة وعلم الاجتماع[1] .

إذن هو من المثقفين الجزائريين الذين جمعوا بين الثقافة والتدريس الجامعي، وبين النضال الثوري والتحليل الاجتماعي، فقد كان فاحصا متأملا لواقعه يستنبط منه الأفكار والنظريات، حتى جاءت جل أعماله الفكرية حول الثقافة المعاصرة والفكر التاريخي، وكان أكثر التزاما بالخلدونية الجديدة التي تسعى إلى إعطاء الفكر العربي الإسلامي توازنه بين الأصالة الروحية والفكر العلمي العالمي.

مارس العمل السياسي وهو طالب بالمغرب، وقام بنشاطات مختلفة ضد الاستعمار الفرنسي فعينته قيادة الاتصالات العامة والتي كانت تمثل النواة الأولى للمخابرات الجزائرية بالعمل في إذاعة الجزائر الحرة المكافحة، والتي كانت تبث في المغرب عام 1956-1957 ثمّ تولى منصب أمين عام للاتحادية جبهة التحرير الوطني بالمغرب عام 1957-1962 فكان له بذلك الدور الرائد في خدمة بلاده وتفانيه كمثقف وقتئذاك لأجل قضية تحرير الجزائر من نير الاستعمار الظالم الغاشم [2].

من بين المسؤوليات التي تقلدها بعد الاستقلال:

أولا: المهام السياسية:

1-عمل واليا في ولاية بشار، ثمّ ولاية وهران (1962-1963).

2-مدير لديوان الرئيس أحمد بن بلة وشغل في الوقت ذاته منصب الأمين العام لوزارة الداخلية (1963-1965).

---

[1]-لعموري عليش، الخلدونية المعاصرة "عبد المجيد مزيان أنموذجا"، مجلة الباحث، عدد خاص، 2018، ص: 22.

[2]-المرجع نفسه، ص: 22.

3-عمل عميدا لجامعة الجزائر سنة 1981.

4-عيّن وزيرا للثقافة في عهد الرئيس الشاذلي بن جديد (1982-1986).

5-عيّن وزيرا للسياحة سنة 1986.

6-عيّن رئيسا للمجلس الإسلامي من طرف الرئيس عبد العزيز بوتفليقة (1998-2001).

ثانيا: المهام العلمية والأكاديمية:

إنّ العمل الإداري والسياسي لم يشغله عن الدراسة والتدريس، فقد ساهم في إثراء الحياة الفكرية والعلمية بدراسات قيمة ظهرت معظمها في مجلات وطنية ومغربية وعربية منها مجلة الأصالة التي كانت تصدر عن وزارة الشؤون الدينية في عهد الأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم لما كان وزيرا، وكذلك مجلة الثقافة التي كانت تصدر عن وزارة الثقافة فاحتوت له دراسات فلسفية في غاية الأهمية خصوصا ما تعلق بالعقلانية الرشدية والأحورة التي كانت يجريها هنا وهناك في ربوع الوطن وخارجه [1]، إضافة إلى مشاركته في الملتقيات الوطنية والدولية، حيث كان يناقش قضايا فكرية حول الحياة والإنسان والمجتمع مع ثلة من المثقفين، وكذا تنشيطه لكثير من الحصص في التلفزيون مع المفكر عبد الله شريط رحمه الله.

اشتغل أيضا بالتدريس في جامعة وهران في مطلع الستينات، وبجامعة الجزائر من 1965 إلى غاية 1981، كان أستاذا للفلسفة وعلم الاجتماع، وعلم الاقتصاد الخلدوني الذي شغل باله فألف فيه كتابه المشهور" النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون" .

من مآثره [2] :

1-أحيا مع أعضاء المجلس الأعلى الإسلامي ملتقيات فكرية كان المجلس يعقدها كل سنة على غرار الملتقيات التي كانت تشرف عليها وزراة الشؤون الدينية، وكانت تتناول قضايا فكرية وفلسفية ودينية واقتصادية وطنيا وعالميا.

2-كون مجلة فكرية محكمة تنشر فيها البحوث والدراسات الأكاديمية للباحثين والدارسين وطنيا ودوليا .

---

[1]- لعموري عليش، الخلدونية المعاصرة "عبد المجيد مزيان أنموذجا"، المرجع السابق، ص: 23.

[2]-المرجع نفسه، ص: 24-25.

3-كون مكتبة بمقر المجلس الأعلى الإسلامي يتردد عليها الباحثون والطلبة في كل التخصصات .

4-دوام على عقد ندوات ومحاضرات تلقى بالمجلس الإسلامي الأعلى أسبوعيا وشهريا، يلقيها أساتذة وباحثين متخصصين .

وفاته:

كانت وفاته يوم 15 جانفي 2001 دفن بمقبرة العالية بالعاصمة بعد مرض عضال أقعده الفراش شهورا فغادرنا الأستاذ بعد حياة حافلة بالمنجزات الفكرية والعلمية والنقاشات الفكرية والحوارات المثمرة، والأعمال التي أنجزها في سبيل الوطن عمل مناضلا سياسيا، ومثقفا صاحب كلمة نيرة وقلما منيرا وضاءً، اشتغل بالإدارة فنن في دواليب إدارتها، اشتغل بالتعليم والتدريس، كون أجيالا حملت المشعل وخلدت ذكراه وأثره واشتغل بالتأليف فكانت أفكاره مشاريع وخطط تنتظر التنفيذ والتطبيق[1] .

2-حيوية البلاغ الإسلامي:

حيوية البلاغ الإسلامي هي عبارة عن سلسلة من المقالات يقدمها الدكتور عبد المجيد مزيان تنفيذا لبرنامج المجلس الإسلامي الأعلى الذي يهتمّ بالتوعية والتثقيف بالإسلام، وأغلب اللقاءات الفكرية التي كانت تقام كان الجانب الديني فيها بارزا، من حيث موقف الإسلام ورأيه وحكمه في المسائل، فلم يعتبر عبد المجيد مزيان أن المسلم متغافل عن دينه، بل الإسلام بالنسبة له قضية الجميع، ومهما تواجد أثر للتغريب والعلمانية فهي تعيش وتتعامل بالحوار أو الرفض مع محيطها الإسلامي.

ولا يمكن ولا يستطاع السماح لشبه جماعة مسيطرة أن تتربع على عرش سلطوي لتقرير القبول أو العزل باسم تخصص ما، وذلك لأنّ الإسلام كبلاغ حيوي واسع الآفاق والتخصصات، وهو فكر وأخلاق وروحنيات وحضارة، كما أنّه فقه وعقيدة، والكل نشاط وإبداع بمقتضى اختلاف المجتمعات الإنسانية وبمقتضى التطور التاريخي، وبمقتضى قدرات قادة الفكر الإسلامي [2].

---

[1]- لعموري عليش، الخلدونية المعاصرة "عبد المجيد مزيان أنموذجا"، المرجع السابق، ص: 25.

[2]-مزيان عبد المجيد، حيوية البلاغ الإسلامي، محاضرات، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى، الجزائر، 2000، ص: -06.

الكثير من المثقفين تحملوا مسؤولية التبليغ بشتى الوسائل، بالكتابة وبالخطاب في وسط مسلم وغير مسلم فقط ليدافعوا عن الإسلام وينشر رسالته العالمية، وذلك بعد إزالة تلك الصورة المشوهة التي غرسها بعض المستشرقين، وتقديمه في أرقى وأوضح صورة، ويتمّ ذلك في رأي عبد المجيد مزيان من خلال التعريف بالجانب الروحي والأخلاقي في الإسلام بأسلوب علمي يتوافق مع مقتضيات العصر، وكلما تكرر هذا الخطاب ذو المستوى الرفيع زالت تلك الشبهات عن الإسلام دون اللجوء إلى الجدل.

ويضرب عبد المجيد مزيان مثلا عن طريقة البلاغ بقصة سيدنا إبراهيم عليه السلام فيقول: « تقول البحوث المتشبعة بالفلسفة المادية أن دين التوحيد نشأ في الصحاري، وفي أوساط الرعاة المتعودين على العزلة واستفسار الطبيعة بطريقة فردانية، ونقول في خطابنا التبليغي إن أول الموحدين وهو إبراهيم الذي ينتسب إليه المسلمون نشأ في مدينة مزدهرة على ضفاف نهر فياض وهي مدينة أور، وقد ثار على الوثنية ثورة عقلية، ونرد المثقف إلى النص القرآني ﴿ **وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَمَوَاتِ وَالأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ** ﴾ ثمّ نشرح اليقين شرحا عقليا بأنّه حصيلة التدبر في خلق الله والتوصل استنتاجيا إلى الاعتقاد بالخالق الواحد، وننتقل إلى شرح اليقين شرحا روحيا، فيصبح التوحيد: توجيه الإنسان وجهه إلى الله والإسلام له » [1].

إنّ هذا المفهوم يستدعي التدبر والتفسير، وإن كان فيه جانب الرد على المادية، فإنه يحمل جوانب متعددة من المعاني من بينها: وحدة الكون ووحدة الإنسانية، وحقوق الإنسان والمجتمع معا، ونلمس من خلاله أيضا صفات الموحد المسلم ومدى التزامه بكل هذه المعاني .

يؤكد عبد المجيد مزيان أن توجيهات الإسلام كانت ولازالت توجيهات « في ميدان الحياة الإنسانية الشاملة العالمية، فهي تحرير البشرية من تسلط الأقوياء وهي فتح الأبواب كاملة للضعفاء قصد الوصول إلى الثقافة والحضارة، وقد وجهنا الإسلام إلى تحرير العبيد، وإلى تحقيق كرامة كل إنسان نفسيا وسياسيا واجتماعيا وثقافيا، لا ندعي أن فيه نقصا لأنّه من مستوى اجتماعي معيّن ولا نقول إنّ أوضاعه الاجتماعية الضعيفة، وهي نتيجة تعامل وتنظيم إنساني، إنما هي أوضاع تمسه في صميم وجوده الذي

[1]– مزيان عبد المجيد، حيوية البلاغ الإسلامي، محاضرات، المرجع السابق، ص: 07.

أراده الله لكل البشر تكريما واستعدادا للرقي العقلي والروحي، ولا فرق هنا بين الرجال والنساء في هذه الخلقة الآدمية الأولى» .[1]

إنّ الله قد كرم الإنسان أحسن تكريم، وخصه دون الكائنات لحمل الأمانة وهي الخلافة في الأرض، ومن صفات الخليفة عدم خضوعه للرق وكل آثار الاستعباد، ولذلك وجب عليه حماية دينه، والتاريخ حافل بأسماء هؤلاء كالخليفة المأمون الذي كان يقول بالاجتهاد في حماية الدين، مستعينا ببعض الطرق العقلانية والعلمية التي لا يدركها عامة النّاس، لكن « النخبة المتعلمة كانت قد انتقلت في بغداد وفي عواصم إسلامية أخرى إلى مستوى الثقافة العالمية من جمع بين العلوم الشرعية وعلى رأسها علم الكلام وبين المعارف الدخيلة مثل الحكمة اليونانية وعلوم الأولين وفي مقدمتها العلوم المنقولة عن اليونان من رياضيات وطب وغيرها »[2] ما كان يميل إليه الخليفة أنّ الدين يجد في الحكمة سندا واكتشافا جديدا وأسلوبا بلاغيا في مخاطبة الناس بطريقة علمية حضارية . فشجع هذا المنهج وكل توجهاته العقلانية بما في ذلك العلوم اللغوية والفقه وعلم الكلام، وكان المعتزلة يحتلون الصدارة الأولى في النشاط الثقافي فعرفوا بمناظراتهم العقلية والتي جاءت كخطاب فكري يدافع عن العقائد الدينية ضد كل البدع والشبهات التي ألصقت بالإسلام، ويرى عبد المجيد مزيان أنّ المعتزلة وكثير من الفلاسفة المسلمون كالكندي وابن رشد والفارابي وغيرهم، اتبعوا طريقتان لحماية الإسلام أولاهما بإعطائه السمو الفكري والحصانة الثقافية العالمية، والثانية بالأخلاق السامية المتعلقة بالنزاهة العلمية والتحفظ السياسي.

ما يؤكد عليه عبد المجيد مزيان أنّ تراثنا الإسلامي لا يخلوا من الإبداع السياسي والديني، وهذه الحضارة انتقلت إلى كامل أنحاء بلاد الحضارة الغربية المسيحية، فظهرت آثار الرشدية في إنتاج موسى بن ميمون أكبر فلاسفة اليهودية، ثمّ في فكر توما الأكويني، ممّا يعني أنه كانّ غنيّا في مجالاته الثقافية، و على الرغم ما مرّ به من فترات عصيبة من طرف العلماء والحكام الذين ضيقوا دائرة الفكر والإبداع، يبقى الدين « مجال واسع رحب رحيم يجد فيه المثقف العالم كما يقتضيه العصر حيوية الفكر والروحانيات والأخلاق بهذه الروح يكون الإسلام بلاغا للإنسانية جمعاء ورحمة للعالمين » [3].

3-الديمقراطية في فكر عبد المجيد مزيان:

---

[1]- مزيان عبد المجيد، حيوية البلاغ الإسلامي، المصدر السابق، ص: 08-09.

[2]-المصدر نفسه، ص: 11.

[3]-المصدر نفسه، ص: 33.

مسألة الديمقراطية من بين المسائل التي شغلت بال مفكرنا عبد المجيد مزيان، حيث أولى لها أهمية كبيرة وربما يعود السبب في ذلك إلى تلك المناصب السياسية التي تولاها في حياته، فكان لابد من التنظير لها أو مناقشتها في ضوء الإسلام، وفعلا هذا ما قام به بعد الرجوع إلى ما كتبه المؤلفون في قضية الإسلام والديمقراطية سواء من طرف المسلمين أو الغربيين.

يقول عبد المجيد مزيان: « صحيح أنّ للدميقراطية العالمية تاريخها الفكري والنضالي يمكن متابعته انطلاقا من عقلانية النهضة إلى فلسفة الأنوار وبروز الفكر السياسي العلمي إلى الثورات الكبرى في القرنيين الماضيين، ومهما نتج عن هذه الحركية التاريخية من انجازات عميقة في ميادين بناء الدولة وبروز حقوق الإنسان والموطن، ثمّ حقوق الشعوب، مع إلغاء الرق عالميا، فإنّ الاتجاه نحو التحرير المستمر قد أصبح سنّة تاريخية حية، رغم العقبات الكبرى التي لازالت معترضة سبله في أنحاء كثيرة من عالمنا المعاصر » [1].

« إنّ الديمقراطية من هذا المنظار الفكري والتاريخي موضوع يجب معرفته بكامل الموضوعة العلمية قبل كل شيء، ويجب البحث عنه من أعماق التاريخ الإنساني، حتى لا يحصر في نماذج مشوهة أو مبتورة كأن يقال مفهوم يوناني، دخيل على الأمم غير الأوربية، أو إنجاز أمريكي–فرنسي، وذلك لأن المفهوم له كثافته الفكرية والخلفية والاجتماعية التي لا يجوز تبسيطها، ولو أخذناه من الجانب الخاص بالعدالة الاجتماعية والمساواة بين البشر مثلا لوجدناه حيا وغنيا في تعاليم المسيحية الأولى، ولعثرنا عليه في أفكار ومبادئ خلقية قوية الأعماق والأبعاد في الإسلام»[2] .

إنّ كل دولة أصبحت تسير وفق برنامج اجتماعي وسياسي وتنمية اقتصادية وثقافية أنتجتها ثورات ومكتسبات الديمقراطية في العالم، أمّا المجتمعات المعارضة للأنظمة الديمقراطية فهي إمّا مجتمعات تخاطر بالمستقبل وإماّ مجتمعات استبدادية معرضة إلى ثورات الشعوب بحكم الشمولية الحضارية في حياة الأمم المعاصرة.

وقد أثبت التاريخ أن الكثير من الحضارات التي كانت تحت وطأة الاحتلال، حاربته بكل قوة وسعت جاهدة إلى التحرر من أنواع الضغوطات والقيود التي كان يمارسها على الضعفاء، ممّا يعني أنّها كانت

---

[1]–مزيان عبد المجيد، مؤهلات الإسلام في إثراء الديمقراطية، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد 4، المرجع السابق ، ص: 28.

[2]–المصدر نفسه، ص : 28.

تتطلع إلى الديمقراطية، واستطاعت فعلا أن تحقق هذا الطور من الاستكمال، ولا يخفى أن يكون الإسلام هو الآخر أغنى وأعمق فهما لهذه المفاهيم، حيث كان ومازال أكثر انفتاحا على العالمية، وتعايش بين الثقافات على اختلاف عروقها.

يقول عبد المجيد مزيان: « لقد كان الإسلام في انطلاقه الأول يدعو بإلحاح إلى العلم والمعرفة والقراءة وطبع مجتمع المؤمنين الأولين بالطموح القويّ إلى الرقي الحضاري والخروج من غفلة الأمية وجهالاتها وإن معجزة الإسلام الأولى هي القرآن، أي الكتاب الذي يدفع بالشعوب إلى الحيوية والرقي وكسر أبواب الحضارات القومية المنغلقة على نفسها » [1].

دعا الإسلام إذن إلى وحدة الإنسانية انطلاقا من مبدأ التوحيد، الذي أسس لقيم الاعتراف والتعايش والتسامح والمحبة مع الآخر، فهو دائما يؤيد كل حكمة سياسية كانت أو ثقافية ترمي إلى ترقية الأفراد والشعوب، والفكر الإسلامي اكتسب هذه المؤهلات من الإسلام، فهو يثري المكتسبات الحضارية الكبرى وعلى رأسها الديمقراطية .

إنّ الحريات التي جاءت بها الديقراطية وعلى رأسها حرية الفكر والتعبير وكل ما يرتبط بكرامة المواطن في ظل نظام يسهر أساسا على استكمال تلك الحريات، صنفت منذ خمسين سنة في أسبقيات العمل السياسي ونظنّ أنّ الإسلام يشمل في مبادئه توجيهات مهمة يمكن تقديمها كإثراء لهذه الحريات السياسية وخصوصا فيما يتعلق بحقوق الإنسان وحقوق الشعوب، غير أنّ الحريات والكرامة الإنسانية التي يمكن تتبعها في النظام الاقتصادي العالمي تحتاج إلى مراجعات بتدخل المبادئ الإسلامية فكرا وأخلاقا، وهو ما يكوّن فلسفة الإسلام الاجتماعية [2] .

يعتبر الاقتصاد في الإسلام فكرا ومعاملة أهم وأبرز ميدان تتجسم فيه العدالة، فلا اقتصاد خارج الأخلاق إلا إذا كان اقتصاد الفوضى والجور، والمفهوم نفسه مفهوم إنساني لا توجد فيه حتمية طبيعية خارج إرادة الإنسان كإنسان اجتماعي، فالطبيعة بخيراتها وإمكاناتها وضعت مبدئيا تحت تصرف الإنسان بحكم الخلافة التي خص بها منذ خلقته الأولى، ويعد إسرافه في استغلال هذه الطبيعة والمس بالتوازن البيئي

[1]– مزيان عبد المجيد، مؤهلات الإسلام في إثراء الديمقراطية، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى، العدد 4، المرجع السابق، ص: 31.

[2]–المصدر نفسه، ص: 36–37.

فيها مخالفة للأخلاق [1]، عملا بقوله تعالى: ﴿ **وَمَا مِنْ دَابَةٍ فِي الأَرْضِ وَلاَ طَائِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلاَ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ** ﴾[2] وهذا التسخير والخلافة في رأي عبد المجيد مزيان من المفاهيم المربوطة بعقلانية التواجد البيئي والإنساني .

ومهما كانت الاختراعات والتحويلات التي من شأنها أن تحرك العمل الاقتصادي، تبقى الأخلاق والعقلانية في نظر مفكرنا تتدخل من أجل تصريفها إلى الفائدة الحقيقية، لا إلى الاستهلاك بمعانيه الاسرافية.

4-الخلدونية المعاصرة:

يعتقد عبد المجيد مزيان أنّ الدراسات الخلدونية في السنوات الأخيرة انصرفت إلى التفكير في إدماج الفكر الخلدوني في البيئة الفكرية المعاصرة، أي محاولة قراءته في ضوء معطيات القرن العشرين، بل هو يفرض نفسه من خلال مواضيعه التي لها صلة قوية بالقرن التاسع عشر، منها: علم العمران كعلم مستقل بذاته، الموضوعية والواقعية التي تتخلل أبحاثه، المادية الظاهرية التي لها حضور قويّ في المقدمة.

فكانت أفكار ابن خلدون ممثلة عنده الحصن القوي في بناء المعرفة العلمية الموضوعية، حيث نجده في كتابه النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون يتبنى منهج ابن خلدون العلمي وأفكاره الفلسفية والسياسية في بناء الدولة، بناء مجتمع سياسي متماسك يشد بعضه بعضا من كل النواحي الأخلاقية والاقتصادية والدينية والعلمية والثقافية[3] .

ومن الحقائق المنهجية-يقول عبد المجيد مزيان-: « التي يجب التمسك بها لتفهم التفكير الخلدوني ادماجه في بيئته الثقافية الحقة، وهي البيئة الفكرية الإسلامية، قد تبدو هذه الحقيقة ذات بداهة صبيانية لأول وهلة ولكن الدعوة إلى تأكيدها ليست عديمة الفائدة، إنّ موقف الباحث في العصور الحديثة موقف متأثر بتيارات فكرية طاغية قلما يفلت منها إلا بعد المجهود العنيف والمراقبة المتواصلة التي يجريها المرء على نفسه، ومن جملة هذه التيارات المؤثرة أذكر ذلك النوع من الموضوعية الذي يجعلنا نقف مواقف

---

[1]- مزيان عبد المجيد، مؤهلات الإسلام في إثراء الديمقراطية، المصدر السابق، ص: 37.

[2]-سورة الأنعام، الآية: 38.

[3]- لعموري عليش، الخلدونية المعاصرة "عبد المجيد مزيان أنموذجا"، المرجع السابق، ص: 27.

معيّنة تجاه الثقافات التي لها اتصالات بالأديان، وإنّه لموقف يجعلنا نستخرج التفكير الخلدوني في أبرز المظاهر العلمية الوضعية، ونضع بين قوسين المظاهر التي لا تنصهر مع المادية والواقعية مثلا»[1] .

هذه الرؤية المزيانية تجعل ابن خلدون في صفة المفكر العبقري الذي يتعالى على بيئته وعصره، لدرجة أننا نجد أفكاره تتوافق مع بيئتنا الثقافية، فنصل بهذا إلى الوضعية المصطنعة التي تشكل قطيعة بينه وبين بيئته الحقيقية.

وبهذا نجد عبد المجيد مزيان يرفض قراءة ابن خلدون على ضوء المناهج الغربية التي تؤدي إلى المعنى الغير المقصود فيقول: « ومن التشويه للواقع أيضا أن نطبق على النصوص الخلدونية تلك التحليلات الظاهرانية المسرفة التي تجعلنا نحمل المفهوم معاني واستنتاجات قد تبعد عن المقصود الذي كان يرمي إليه الكاتب نفسه، وبهذا قد نخرج به من إطاره الفكري الحقيقي، ونقذف به في إطار لا علاقة له به مطلقا » [2]، وإن كانت هذه المناهج قد تؤدي وظيفتها على أحسن وجه بالنسبة للمثقف المعاصر، فلا يجب الاستعانة بها في رأي عبد المجيد مزيان، بل لابد الاعتماد على مناهجنا وتحليلاتنا في قراءتنا لابن خلدون.

فمناقشة ابن خلدون بالمفاهيم الهيجلية مثلا وتحليل أفكاره بالأدوات الجدلية المعاصرة قد تجعلنا نتيه في التأويلات وننسى الغرض الأهم، وهذا الغرض هو إبراز المكانة الفكرية والمرحلة الثقافية التي يكونها هذا التفكير بالنسبة للتطور العلمي للبشرية، ثمّ صلاحيته لفهم وضعيات اجتماعية معيّنة [3].

من هنا يبدو لبعض الباحثين أنّ بروز خلدونية محدثة في عصرنا الحاضر، قد يؤدي وظيفة علمية لا يستهان بها بالنسبة لطائفة معيّنة من المجتمعات أو لجزء معيّن من عالمنا، لكن من حقنا ألا نسرف في أهمية الخلدونية، خصوصا بعد التقدم السريع الذي أحرزت عليه الأبحاث الاجتماعية في القرن العشرين سواء من حيث المنهجية أو من حيث الاكتشافات، أو من حيث التكييم، فلو قدر لخلدونية محدثة أن توجد لوجب عليها قبل كل شيء أن تكون لا مذهبية، إذ نعرف أن ابن خلدون نفسه كان أبعد الناس عن

---

[1]–مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص:20–21.

[2]– مزيان عبد المجيد، المصدر نفسه، ص: 22.

[3]–المصدر نفسه، ص: 22.

الوثوقيات والمذهبيات [1]، لهذا يجب حسب رأيه دعوة الباحثين للاهتمام بالدراسات الخلدونية بكيفية عقلانية بعيدا عن تلك المناهج الغربية.

وليس الغرض من هذا الحصر هو تضييق مجال العمل والبحث في الانتاج الخلدوني كما يظهر ذلك لأول وهلة، بل المرمى الأساسي، فيما يبدو لنا هو التوصل إلى استخراج أدوات لمنهجية اجتماعية يمكن استعمالها في مجالات معاصرة، فالقضية إذا قضية انطلاق فقط مع توسيع الأبحاث والتدقيقات، وليس المغالاة أن يؤدي بنا هذا الموقف المنهجي إلى تساؤلات في سوسيولوجية السوسيولوجية الخلدونية، ومعنى هذا أننا سنضطر إلى البحث عن الأسباب الاجتماعية التي أدت إلى بروز علم العمران في بيئة معيّنة وفي عصر معين ذي أحداث تاريخية معيّنة ثمّ نتساءل بعد ذلك: لماذا اتخذ علم العمران اتجاها بالذات؟ ولماذا تمسك بقوانين ومسائل معيّنة؟ وهذه التساؤلات تبدو لنا مفيدة إلى حد بعيد، وهي كفيلة بإبراز التفكير الخلدوني كما هو في الواقع وعلى ضوء معرفنا المعاصرة، مع تجنب كثير من التشويهات[2] .

فما ينهي إليه عبد المجيد مزيان أنه لابد من إعادة دراسة ابن خلدون دراسة واقعية، لكونه الخالق لعلم العمران البشري، وهذه الدراسة ليس تاريخية أو فلسفية، بل هي دراسة تؤدي الكثير من الوظائف العلمية في وقتنا الحاضر، وإنها « لو لم تكن مقتصرة من جهة إلا على تفهم الوضعيات المجتمعية الاقتصادية المشابهة للوضعيات التي تناولها ابن خلدون بالدرس، ثمّ من جهة ثانية على اشعارنا بوجود كيان اجتماعي لبشرية موحدة في هذا الكيان، لعدّ الاعتناء به خدمة صادقة للعلم ومراجعة لكثير من الآراء الخاطئة في ميادين علم الاجتماع والاقتصاد »[3] .

---

[1]– مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، المصدر السابق، ص: 23.

[2]– المصدر نفسه، ص: 27.

[3]–المصدر نفسه، ص: 30–31.

قائمة المصادر والمراجع:

أولا: المصادر:

1-ابن باديس عبد الحميد، آثار ابن باديس، دار ومكتبة الشركة الجزائرية للتأليف والترجمة، الجزائر 1968.

2-ابن باديس عبد الحميد، الدرر الغالية في آداب الدعوة والداعية، دار المنار، السعودية.

3-ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من حديث البشير النذير، مطبوعات وزارة الشؤون الدينية الجزائر، ط1، 1983

4-ابن باديس عبد الحميد، مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير، مجلد 1، دار الرشيد، الجزائر، ط 1 2009.

5- أبو عمران الشيخ، قضايا في الثقافة والتاريخ، منشورات ثالة، الجزائر، 2007.

6- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)، تر: روجيه أرنالديز، منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، دمشق، ط1، 2012.

7- أركون محمد، الفكر الإسلامي "نقد واجتهاد"، تر: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1993.

8- أركون محمد، الفكر الإسلامي-قراءة علمية-، تر: هاشم صالح، المركز الثقافي الإسلامي، المغرب ط2، 1996.

9- أركون محمد، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، تر: هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت ط2، 1996.

10- أركون محمد، العلمنة والدين (الإسلام-المسيحية-الغرب)، دار الساقي، بيروت، ط3، 1996.

11- أركون محمد، قضايا في نقد العقل الديني، تر: هاشم صالح، دار الطليعة، بيروت، ط1، 1998.

12- الإبراهيمي محمد البشير ، آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جزء 5، دار الغرب الإسلامي بيروت، ط1، 1997.
13-الإبراهيمي محمد البشير، عيون البصائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1997.
14-الأشرف مصطفى، الجزائر: الأمة والمجتمع، تر: حنفي بن عيسى، دار القصبة، الجزائر، 2007.
15- الورتلاني فضيل، نزهة الأنظار في فضل علم التاريخ والآثار، مطبعة بيير، الجزائر، 1980
16- الورتلاني فضيل، الجزائر الثائرة، دار الهدى، الجزائر، 2009.
17- بن نبي مالك، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر، دمشق، ط1، 1979.
18- بن نبي مالك، شروط النهضة، تر: عبد الصبور شهين،-عمر مسقاوي، دار الفكر، 1979.
19- بن نبي مالك، وجهة العالم الإسلامي، تر: عبد الشهين صبور، دار الفكر، دمشق، 1981.
20- بن نبي مالك، مذكرات شاهد للقرن، دار الفكر العربي المعاصر، بيروت، ط2، 1984.
21- بن نبي م الك، مشكلة الثقافة، تر: عبد الشهين صابور، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط4 1984.
22- شريط عبد الله، المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، 1981.
23- شريط عبد الله، من واقع الثقافة الجزائرية، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، ط2، 1981.
24- شريط عبد الله، نظرية حول سياسة التعليم والتعريب، المؤسسة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر 1984.
25- نايت بلقاسم مولود قاسم، ردود الفعل الأولية داخلا وخارجا على غرّة نوفمبر أو بعض مآثر فاتح نوفمبر، دار البعث، 2006.
26- نايت بلقاسم مولود قاسم، إنية وأصالة، دار الأمة، الجزائر، ط2، 2007.

27- نايت بلقاسم مولود قاسم، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830، جزء1، دار الأمة، الجزائر، ط1، 2012.

28- نايت بلقاسم مولود قاسم، أصالية أم انفصالية، جزء1، دار الأمة، الجزائر، ط1، 2013.

29- مزيان عبد المجيد، النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر 1988.

30- Nabhani koribaa ; l'humain universel-philosophie esthétique ; Entreprise national du livre,Alger ; 1989 .

ثانيا: المراجع:

31- أبو قاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، جزء2، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط1، 1998.

32- الحمد جواد، دراسات شرق أوسطية، مركز دراسات شرق أوسط، عمان، 1998.

33- الحجلاوي ناجم، التفكير الاجتماعي عند مالك بن نبي، الدار التونسية للكتاب، تونس، ط 1 2011.

34- الصالح الصديق، مولود قاسم نايت بلقاسم، دار الأمل، الجزائر، ط2.

35-الصلابي علي محمد، كفاح الشعب الجزائري، دار المعرفة، بيروت، 2017.

36- الطوالبة محمد عبد الله، المنظور التأويلي في أعمال محمد أركون، 2016.

37- العسقلاني علي، فتح الباري شرح صحيح البخاري ، باب لا يظلم المسلم المسلم ولا يسلمه، دار الكتب السلفية.

38- العويسي عبد الله، مالك بن نبي " حياته وفكره، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، بيروت، ط 1 2012.

39- المسيري عبد الوهاب، العلمانية والحداثة والعولمة، دار الفكر المعاصر، بيروت، 2013.

40- بسايح بوعلام، أعلام المقاومة الجزائرية ضد الاحتلال الفرنسي، عاصمة الثقافة العربية، الجزائر 2007.

41- بن الخطيب سليمان، فلسفة الحضارة عند مالك بن نبي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر بيروت، ط1، 1993.

42- بن نعمان أحمد، مولود قاسم نايت بلقاسم-حياة وآثار-شهادات ومواقف، دار النعمان، الجزائر 2016.

43- بوعزيز يحيي، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة، جزء 2، دار الغرب الإسلامي، بيروت ط1، 1995.

44- تاحي إسماعيل، مولود قاسم نايت بلقاسم-نضاله السياسي-ونظرته للهوية الجزائرية، دار هومة الجزائر، 2014.

45-تركي رابح عمارة، الشيخ عبد الحميد بن باديس باعث النهضة الإسلامية العربية في الجزائر المعاصرة، موفم الناشر، الجزائر، 2007.

46- جوهري بوعلام، البعد الدعوي في أعمال مولود قاسم نايت بلقاسم، دار الخلدونية، الجزائر، ط 1 2012.

47- حرب علي، نقد النص، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط4، 2005.

48- حفناوي بعلي، الرحلات الحجازية المغاربية، دار البازوري، 2018.

49-ديرليك أندري، عبد الحميد بن باديس مفكر الإصلاح وزعيم القومية الجزائرية، عالم الأفكار الجزائر، 2013.

50-سعيدوني ناصر الدين، المسألة الثقافية في الجزائر: النخب-الهوية-اللغة، المركز العربي للابحاث ودراسة السياسات، قطر، ط1، 2021

51- شكعة مصطفى، ثلاث وثائق عربية عن ثورة 1948، دار العودة، بيروت، ط2، 1985.

52-شيبان عبد الرحمن، من وثائق جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، دار المعرفة، الجزائر، 2008.

53- عاطف محمد، معوقات النهضة ومقوماتها، دار قرطبة، الجزائر، ط1، 2009.

54-عمارة محمد، الشيخ البشير الإبراهيمي إمام في مدرسة الأئمة، دار السلام، القاهرة.

55- كيحل مصطفى، الأنسنة والتأويل في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2011

56-مبارك الميلي، رسالة الشرك ومظاهره، مكتبة النهضة الجزائرية، الجزائر، 1966.

57- مجموعة من الأساتذة، الأستاذ عبد الله شريط"خصال-مناهج وأفكار"، سلسلة منشورات الجيب الجزائر، 2008.

58-مرتاض عبد المالك، محمد البشير الإبراهيمي، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية، الجزائر، 1984.

59-مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية لعبد الحميد بن باديس، شركة آفاق المعرفة، الرياض ط3، 2021.

60- نايت بلقاسم مولود قاسم، الملتقى السابع للتعرف على الفكر الإسلامي، مجلد 1، منشورات وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، 1973.

61- مسرحي فارح، الحداثة في فكر محمد أركون، منشورات الاختلاف، الجزائر، ط1، 2006.

ثالثا: المجلات:

62-ابن باديس عبد الحميد، لمن أعيش، مجلة الشهاب، العدد 12، 1925.

63-ابن باديس عبد الحميد، مجلة الشهاب، دار الشهاب الإسلامي، الجزائر، 1925.

64- أبو عمران الشيخ، الإسلام والديمقراطية بين التناقض والتكامل، مجلة المجلس الإسلامي الأعلى العدد 04، 2000.

65-الإبراهيمي محمد البشير، مجلة البصائر، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 2005.

66- الأشرف مصطفى، مشكلات التربية والتعليم، مجلة الثقافة، العدد 41، 1977.

67- الشياب محمد خالد، نقد العقل الديني عند محمد أركون، المجلة الأردنية للعوم الاجتماعية، العدد 3، 2015.

68- الشمري ثعبان حسب الله، واجهات الفكر الدعوي الإصلاحي للشيخ الفضيل الورتلاني، مجلة كلية التربية الأساسية، العدد 82.

69- النوي حمادي، فلسفة الحداثة عند عبد الله شريط، مجلة دراسات، 2017.

70- بلعروسي عبد الرحيم، إشكالية تعلم وتعليم اللغة، مجلة الباحث، العدد 15، 2016.

71- بوحسي عبد الهادي، الأمة والهوية الجزائرية بين الاستعمار والبعد القومي العربي-قراءة في فكر مصطفى الأشرف، مجلة منيرفا، العدد 01.

72- بوعروري يزيد، نبهاني كريبع بين المحلية والعالمية، مجلة دراسات فلسفية، العدد 01، 2014.

73- بومزو عز الدين، نقد الأشرف لتاريخ الاستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، مجلة دراسات، العدد 06.

74- حنيفي جميلة، كريبع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، مجلة دراسات فلسفية، العدد 11.

75- حمادي سايح، إشكالية اللغة العربية: جدل التعريب والتغريب في الجزائر-قراءة في فكر عبد الله شريط، مجلة مقاربات فلسفية، العدد 08، 2021.

76-سعدي إبراهيم، مصطفى الأشرف نموذجا لجيل من مفكري الجزائر ما بعد الاستقلال، مجلة معارف العدد 15، 2014

77- عماد الدين إبراهيم، قراءة نقدية في مشروع أركون النقدي، مجلة نقد وتنوير، العدد الأول، 2015.

78-فهمي توفيق محمد، عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث، مجلة الدرعية، العدد 20، 2002.

79- لعموري عليش، الخلدونية المعاصرة "عبد المجيد مزيان أنموذجا"، مجلة الباحث، عدد خاص 2018.

80- مالك سماح، مفهوم العلمنة والحداثة في فكر محمد أركون، مجلة الرسالة للدراسات والبحوث الإنسانية، العدد 5، 2018.

81- مزيان عبد المجيد، حيوية البلاغ الإسلامي، محاضرات، منشورات المجلس الإسلامي الأعلى الجزائر، 2000.