كتاب بيداغوجي في مقياس فكر جزائري 2

موجه للطلبة السنة أولى ماستر فلسفة عامة

تأليف الدكتور معيلبي عيسى

الطبعة الأولى مارس 2025

منشورات مخبر الدراسات الانثربولوجية و المشكلات الاجتماعية

كتاب بيداغوجي في مقياس فكر جزائري 2 موجه للطلبة السنة أولى ماستر فلسفة عامة

هـذا الكتـــاب

يتناول هذا الكتاب أقطاب الفكر الجزائري المعاصر حيث نتطرق فيه لأب النهضة الجزائرية و رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الشيخ عبد الحميد بن باديس، و كذلك رفيق دربه و نائبه في قيادة الجمعية الشيخ البشير الإبراهيمي، ثم نعرج على من أسمع صوت الجزائر الثائرة الشيخ الفضيل الورتلاني، لنصل بعد ذلك لفيلسوف التاريخ و الحضارة مالك بن نبي الذي وضع أسس و شروط نهضة المجتمع و الذي كان بحق طبيبا يصف أمراض المجتمعات و أسباب تخلفها و لا يكتفي بذلك حتى يصف لها العلاج للخروج من تخلفها و يحدد لها طريق الالتحاق بركب الحضارة، و لا ننسى صاحب ملتقيات الفكر الإسلامي مولود قاسم نايت بلقاسم صاحب فكرة الأصالة و المعاصرة دون الانفصال عن مقومات الشخصية الوطنية، و كذلك المفكر عبد الله شريط الذي تناول معركة المفاهيم و المشكلة الايديولوجية و قضايا التنمية، كما نتطرق لصاحب الفكر الحداثي محمد أركون و الذي نادى بنزع الأسيجة الدوغمائية حسب رأيه وفق ثلاثية (الأنسنة – العلمنة – الأرخنة)، لنلتقي بعد ذلك بمفكر الحرية و صاحب الحل المعتزلي أبو عمران الشيخ. كما نتطرق لصاحب كتاب الجزائر: الأمة والمجتمع المفكر مصطفى الأشرف. ولا ننسى الفيلسوف الفنان كربيع النهاني، لنختم كل ذلك بصاحب فكرة الانبعاث الحضاري والحوار بين الحضارات المفكر عبد المجيد مزيان.

ISBN : TMP-10859

جامعة محمد بوضياف –المسيلة

منشورات مخبر الدراسات الأنثربولوجية والمشكلات الاجتماعية

1446هـ / 2025م

فكر جزائري 2

موجه للطلبة السنة أولى ماستر فلسفة عامة

تأليف الدكتور

معيلبي عيسى

الطبعة الأولى 2025

مقدمة

عزيزي الطالب:

لا يخفى علينا أن لكل مجتمع ثقافته الخاصة التي تشغل نخبته ، للغوص فيها ومحاولة دراستها من شتى المجالات ، هاته النخبة التي تشتغل بقضايا المجتمع تسمى مفكرين ، وإذا أسقطنا ذلك على الثقافة والفكر الجزائري، فإننا نجد أن الفكر الجزائري يضرب بجذوره في أعماق التاريخ، بداية من العصر القديم والذي يعتبر يوبا الثاني (25 ق .م) من أوائل المفكرين الجزائريين حتى نصل إلى القديس أوغسطين (354 م) أعظم المفكرين المسيحيين الجزائريين، مرورا بالعصر الوسيط و الدي يبرز فيه مفكرون عظماء من أمثال: عبد الرحمان الثعالبي (1384 م) و أحمد الونشريسي (1430 م) و عبد الرحمان الأخضري (1512م)، كما يبرز في العصر الحديث مؤرخون و قادة و شعراء و علماء من أمثال: حمدان خوجة.(1773م) و الأمير عبد القادر(1808م) و محمد ابن أبي شنب.(1869م) و أحمد شريف السنوسي(1873م).

و بعد تعرفك على الفكر الجزائري العريق الذي أسلفنا الحديث عنه في السداسي الأول من مرحلة الأولى ماستر و مواصلة لما سبق ها أنت تلتقي في السداسي الثاني بأقطاب الفكر الجزائري المعاصر.

حيث نتعرف على رئيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين الشيخ عبد الحميد بن باديس و رفيق دربه الشيخ البشير الإبراهيمي و الشيخ الفضيل الورتلاني لنصل بعد ذلك لفيلسوف التاريخ و الحضارة مالك بن نبي، و لا ننسى صاحب ملتقيات

الفكر الإسلامي مولود قاسم نايت بلقاسم و كذلك المفكر عبد الله شريط و صاحب الفكر الحداثي محمد أركون لنلتقي بعد ذلك بمفكر الحرية و صاحب الحل المعتزلي أبو عمران الشيخ. كما نتطرق لصاحب كتاب الجزائر: الأمة والمجتمع المفكر مصطفى الأشرف. و لا ننسى الفيلسوف الفنان كريبع النبهاني، لنختم كل ذلك بصاحب فكرة الانبعاث الحضاري و الحوار بين الحضارات المفكر عبد المجيد مزيان.

و نتمنى أخيرا أن يجد طلبتنا الأعزاء و زملائنا الأساتذة الأفاضل في هذا الكتاب البيداغوجي بغيتهم، و أن يكون لهم أداة معينة على الولوج إلى الفكر الجزائري في مختلف عصوره من خلاب الأعلام الذين تطرقنا لهم، كما نرجو أن يكون مدخلا لهم لاستكناه المشكلات الفكرية التي شغلت بال المفكرين الجزائريين مما يدل على معاصرتهم لمشاكل مجتمعهم و عصرهم.

الشيخ عبد الحميد ابن باديس

تمهيد:

من المعروف أن أسباب الاحتلال الفرنسي للجزائر كانت توسعية اقتصادية سياسية، وذلك طمعا في خيرات الجزائر التي كانت تحقق اكتفاء غذائيا ذاتيا، وتصدر الفائض ، كما أن فرنسا أرادت التخلص من ديونها المتراكمة .

و لم تخل الحملة الفرنسية من كونها عدائية للإسلام هدفها تبشيري و تنصيري فاحتلال الجزائر كما قال الشيخ البشير الابراهيمي:" إنما هو قرن من الصليبية نَجَم، لا جيش من الفرنسيين هَجَم" [1]

و قد سعى الاحتلال من بدايته إلى طمس الهوية الجزائرية والقضاء على كل ما هو عربي اسلامي ، فقد أحرق الكثير من المكتبات العلمية وأغلق الكتاتيب والمدارس الابتدائية والثانوية والعالية ، واقتصر التعليم على كتاتيب صغيرة تفرض عليها شروط وقيود، كما تمت مصادرة الأوقاف الاسلامية. وهو الأمر الذي كان نتاجه تفشي الجهل والأمية وسط الجزائريين.[2]

بعد فترة من الاحتلال بدأت تظهر نتائج محاربة الدين الاسلامي وطمس الهوية الجزائرية ، فقد كانت سيطرة بعض غلاة الطرقية وكذا اليهود ظاهرة للعيان ، كما أن التنصير وجد له مكانا في البلاد.

ولم تكن هذه الطرق تخلو من كفر أو شرك أو بدعة في الاعتقاد أو العمل .ووصل الأمر إلى أن الاحتلال قد وثق صلته ببعض الطرق حتى أصبح يستصدر فتاوى منهم تتماشى مع مصالحه .كتلك الفتوى القائلة بأن الاستعمار قضاء وقدر وأن مقاومته انما هي اعتراض على قضاء الله وقدره.[3]

في ظل هذه الظروف ولد العلامة الشيخ عبد الحميد ابن باديس وترعرع وكبر وهو يشاهد كل ما حوله ونهل العلم من مشايخه في سن مبكرة ، وأدرك مبكرا ضرورة الاصلاح

---

1 – مركز البحوث و الدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس، (الرياض: مركز البحوث و الدراسات في مجلة البيان، د ط، 1435هـ)، ص:13.

2 – المرجع نفسه،ص:6 1.

3– المرجع نفسه، ص :21.

الشامل الذي يشمل كافة مناحي الحياة ، عقيدة وسلوكا وعلما وعملا انطلاقا من مبادئ الشريعة الاسلامية وعلى منهج القرآن الكريم والسنة النبوية.

وبالرغم من الظروف المحيطة إلا أن ولادته في أسرة عريقة مشهورة بالعلم والنباهة والنبوغ، وكذا ميسورة الحال سهل عليه مهمة التعلم والانشغال به والتفرغ له.

إذن ففي ظل الاحتلال الفرنسي للجزائر وبعد أزيد من نصف قرن من الاحتلال ولد لمحمد مصطفى بن المكي ولده الأكبر (عبد الحميد)، سنة1989 بمدينة قسنطينة شرقي الجزائر.

من أسرة (ابن باديس) الصنهاجية البربرية، الكريمة العريقة، المعروفة بالجاه والغنى، والمشهورة منذ القدم بالعلم والأدب والسؤدد، ومن رجالاتها[1] المشهورين الذين كان الشيخ عبدالحميد يفتخر بهم كثيرا: المعز ابن باديس، الذي حكم المغرب للفاطميين بين عامي (406-454هـ)، ثم أبطل حكم الفاطميين، وأعلن مذهب السنة للدولة، وخطب للخليفة العباسي، وهو ابن الأمير (باديس بن منصور) (والي أفريقيا والمغرب الأوسط بين عامي(373-386هـ)، سليل الأمير (بلكين بن زيري بن مناد) المكنى بأبي الفتوح، الذي تولى الإمارة بين عامي (361-373هـ) إبان حكم الفاطميين.

وكانت هذه الأسرة تحظى بالتقدير لدى سكان قسنطينة، وكذا لدى الاحتلال الفرنسي؛ فجده الشيخ (المكي) كان قاضيا في قسنطينة، وعضوا في كل من المجلس العام و اللجنة البلدية، كما أنه تقلد وساما من (نابليون الثالث). بينما كان والده نائبا ساميا في عدة دوائر انتخابية ومالية على مستوى البلدية والولاية والوطن، وأيضا قلدته فرنسا ميدالية عالية المستوى. لكن بالرغم من هذه العلاقة مع المستعمر الفرنسي إلا أنه كان من ذوي الفضل والخلق الحميد وكان حريصا على مصالح الناس. وكان من حفظة القرآن الكريم، وقام بتعليم ابنه وتهذيبه بعناية فائقة، حتى أن الشيخ ابن باديس كان يعترف بفضل والده العظيم عليه.

نشأ ابن باديس بقسنطينة، والتحق فيها بالكتاب لحفظ القرآن الكريم عام 1894 م) وبعد أن أتم الثالثة عشر من عمره وكان ذلك في عام 1903 م كان قد حفظ القرآن على يد

1 – التجربة الدعوية للشيخ ابن باديس، مرجع سابق ص:43.

محمد المداسي، هذا الأخير أعجب به فقدمه ليصلى بالناس التراويح ثلاث سنوات متتالية في الجامع الكبير بقسنطينة.[1]

وفي العام نفسه تتلمذ على يد الشيخ حمدان الونيسي– وكان منتميا إلى الطريقة التيجانية– فأخذ عنه مبادئ العلوم الشرعية والعربية، بجامع محمد النجار في قسنطينة .و في عام 1904 م تزوج إلا أن زواجه لم يستمر وانتهى بالطلاق ، ولم يتزوج بعدها، وولد له ابن أسماه إسماعيل، و ظل اسماعيل يدرس عند أبيه حتى حفظ القرآن إلا أنه توفي إثر حادث بالسلاح في سن مبكرة .

وفي عام 1908 م وهروبا من ضنك العيش وويلات المحتل انتقل الشيخ (حمدان الونيسي) إلى المدينة النبوية، وأراد ابن باديس أن يصحبه أو يلحق به إلا أن والده لم يوافقه على ذلك، بل طلب منه التوجه إلى طلب العلم في تونس، فلبى طلب أبيه وتابع تعليمه العالي في جامع الزيتونة حتى نال شهادة (التطويع) وهي (العالمية العالية) سنة 1912م).

وفي جامع الزيتونة تلقى العلوم الإسلامية على يد جماعة من أكابر العلماء، أمثال العلامة محمد النخلي القيرواني، والعلامة محمد الطاهر بن عاشور، والشيخ محمد الخضر الحسين، والمؤرخ البشير صفر، و بعد تخرجه زاول التدريس في جامع الزيتونة لمدة سنة ، وهي عادة الجامع مع الخريجين.

وعندما عاد سنة 1913 م إلى قسنطينة، استقبله والده في محطة القطار كما يستقبل العلماء والأعيان؛ وفي السنة ذاتها بدأ في تقديم الدروس للطلبة في الجامع الكبير بقسنطينة، منها دروس في كتاب (الشفا) للقاضي عياض، ودروس في الوعظ والإرشاد للعامة، ولم يكن ذلك إلا بإذن شفهي بالتدريس أخذه والده من والي الولاية .[2]

بعد ذلك سافر إلى مكة لأداء مناسك الحج، وأثناء زيارته للمدينة، التقى بشيخه (الونيسي)، وتعرف على بعض أهل العلم من أصحاب الشيخ وأخذ عنهم، أمثال الشيخ حسين أحمد الفيض أبادي الهندي، والشيخ الوزير التونسي، و بحضور هؤلاء المشايخ ألقى ابن باديس درسا في الحرم النبوي، فأعجبوا به إعجابا شديدا.

1- التجربة الدعوية للشيخ ابن باديس ، ص :44.

2- المرجع نفسه ، ص:45.

وفي ظل هذه الأجواء الروحانية رغب ابن باديس في البقاء بالمدينة المنورة بجوار شيخه ووافقته رغبة شيخه في ذلك أيضا، إلا أن الشيخ حسين الهندي لم يرق له ذلك ورفضه بشدة ، بل وأمره بالعودة إلى وطنه والقيام بواجب الإصلاح وخدمة الدين والعربية قدر الإمكان، فاقتنع بذلك ، وقد قال ابن باديس في ذلك: «فحقق الله رأي الشيخ الثاني، فرجعنا إلى الوطن بقصد خدمته، فنحن لا نهاجر، نحن حراس الإسلام والعربية والقومية بجميع مدعماتها في هذا الوطن»

وعند عزمه على العودة إلى الوطن حذره شيخه من قبول الوظيفة الحكومية، كي لا تكون قيدا له، يحد من نشاطه، وأخذ عليه عهدا بذلك، وألا يتخذ علمه سلما للأغراض المادية والأطماع الدنيوية، فعاهد شيخه على ذلك.[1]

وخلال إقامته بالمدينة المنورة تعرف ابن باديس على رفيق دربه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، وبحثا خلال ثلاثة أشهر حال بلدهما، ووضعا خطة للدعرة والإصلاح، قال الإبراهيمي: " كنا نؤدي فريضة العشاء الأخيرة كل ليلة في المسجد النبوي، ونخرج إلى منزلي فنستمر مع الشيخ ابن باديس منفردين إلى آخر الليل حين يفتح المسجد، فندخل مع أول داخل لصلاة الصبح.. . وأشهد الله أن تلك الليالي من سنة 1913 م هي التي وضعت فيها الأسس الأولية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلا في سنة 1931 م"

وفي طريق عودته إلى الجزائر زار ابن باديس عدة بلدان مثل: دمشق ولبنان ومصر، واتصل بعلمائها، واطلع على أحوالها.

وبجرد أن حط الرحال في قسنطينة استأنف نشاطه التعليمي والتربوي، غير أنه في هذه المرة كان والده قد استصدر له رخصة رسمية من والي ولاية قسنطينة تسمح له بالتدريس مجانا في)الجامع الأخضر) أحد المساجد الثلاثة الجامعة في المدينة التي تشرف عليها الحكومة، وفي هذا الجامع بدأ بتفسير القرآن الكريم بحضور غفير من سكان قسنطينة ونواحيها.[2]

---

1 – التجربة الدعوية للشيخ ابن باديس، ص:46 .

2 – المرجع نفسه، ص: 47.

أ . تعريف التربية :

التربية هي تبليغ الشيء إلى كماله، أو هي كما يقول علماء النفس تنمية الوظائف النفسية بالتمرين حتى تبلغ كمالها شيئا فشيئا، يقال: ربيت الولد إذا قويت ملكاته ونميت قدراته وهذبت سلوكه حتى يصبح صالحا للحياة في بيئة معينة، وتقول تربّ الرجل إذا أحكمته التجارب وأنشأ نفسه بنفسه. ومن شروط التربية الصحيحة أن تنمي شخصية الطفل.

أن شخصية ابن باديس ثرية متعددة الجوالب لا يمكن لنا أن نتناولها من جميع جوانها لذا سنتحدث هنا عن ابن باديس المربي ،فقد اتخذ ابن باديس التربية وسيلة للإصلاح الثقافي والاجتماعي والاقتصادي والسياسي لأن الأهداف التربوية عنده تشمل ذلك كله.[1]

والشيخ ابن باديس من المدرسة التي ترى أن الاصلاح الاجتماعي يقوم على أساس أن الأخلاق تنبع من الداخل ، وأن الوسيلة هي تطهير القلوب ، وتغيير النفوس ، وهذا يؤدي الى تغيير المؤسسات الاجتماعية .يقول ابن باديس : (ان الذي نوجه اليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا ، وتربية غيرنا هو تصحيح العقائد ، وتقويم الأخلاق ، فالباطن أساس الظاهر .

وهو يعتبر أن العناية الشرعية متوجهة كلها الى اصلاح النفوس ، فصلاح الانسان يكون بصلاح نفسه والعكس في حال فسادها ، مستشهدا بقول الله تعالى : «قد أفلح من زكاها وقد خاب من دساها»، ونرى أنه بذلك يخالف المدرسة الاصلاحية التي ترى أن الاصلاح ينبغي أن يبدأ بتغيير المؤسسات الاجتماعية ، التي أن ترى الانسان وصل الى ما هو عليه نتيجة للعوامل البيئية المحيطة به . وهو لا ينكر هذا، بل يرى ضرورة أن يتماشى اصلاح المؤسسات الاجتماعية مع اصلاح النفس وتغييرها ،إلا أن البداية يجب أن تكون بالإنسان ففي مقال له بعنوان : « صلاح التعليم أساس الاصلاح» يقول :" لن يصلح المسلمون الا اذا صلح علماؤهم ، لأنهم بمثابة القلب للأمة ، ولن يصلح العلماء الا اذا صلح تعليمهم " ففي نظره التعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته ، ولن يصلح التعليم الا اذا عدنا به للتعليم النبوي من حيث الشكل ،

1 – عمار الطالبي، آثار ابن باديس – المجلد الأول– (الجزائر: الشركة الجزائرية، ط3، 1997)، ص:99.

والموضوع في مادته وصورته ، فقد روى الامام مسلم أن النبي صلى الله عليه وسلم رواه مسلم قال : «انما بعثت معلما».[1]

وعندما يقول بالتغيير الداخلي فإنه لا يريد به ذلك التأمل الباطني ، والانقطاع عن الحياة ، وذلك ما سخر منه الفيلسوف «جون ديوي» في كتابه «تجديد في الفلسفة » فيقول : «وهكذا فبينما كان القديسون مشغولين بالتأمل فيما يجري في نفوسهم ، كان الخاطئون المستهترون يتولون تدبير شؤون العالم ».

فإذا ما تمعنا في الفكر الباديسي وجدناه يجمع بين الفكر والعمل ، بين النظري والتطبيق ، هذا الطابع هو الذي كان يميز حياته ، ونموذج حي له ، وفي قوله : « العلم قبل العمل ومن دخل العمل بغير علم لا يأمن على نفسه من الضلال » أحسن تعبير على ذلك .

ويرى ابن باديس أنه لا يمكن محو البدع والضلالات الا بالعلم والعمل ، واظهار الاسلام في حياتنا وسلوكياتنا، على حقيقته الصادقة الصحيحة ، وهو الأمر الذي نجح به المسلمون الأولون في تغيير العالم عندما طبقوا الاسلام على أنفسهم وفي سلوكهم فغير حياتهم وأثر على غيرهم . كما نجد أن ابن باديس كان سباقا بإدخال الصناعات التطبيقية في منهاج التعليم أو ما نسميه بالحرف و الصناعات اليدوية . "والانقلاب الأساسي الذي حدث في التربية الحديثة هو التوحيد بين التعليم النظري والعمل اليدوي أو التطبيقي ، باعتبار أن العمل نشاط قائم على أساس المعرفة وعلى أساس ادراك المرء لما سيعمله "[2].

اهداف التربية عند ابن باديس:إن أهداف أي تربية تشتق من المجتمع أي من فلسفته، ونظرته للحياة ، لذا فان التربية فن يرمي الى تحقيق القيم التي تعينها فلسفة مجتمع ما من المجتمعات ، والتربية من جهة أخرى تعتمد على العلم لاختراع أحسن الوسائل لتحقيق هدفها ، فالتربية باعتبارها فلسفة عملية تتصل بالفلسفة وبالعلم في آن واحد ، فالفلسفة تحدد الغرض ، والعلم يحدد الوسيلة ، وهذا العلم هو علم النفس أو علم الطبيعة البشرية . وبهذا الاعتبار فان لكل نظام تربوي مبادئ ميتافيزيقية ، وأسسا فلسفية يعتمد عليها ، وربما تكون الصلة بين فلسفة ما ونظام ما للتربية غير واضحة ، ولكنها موجودة ، وبما أن التربية تهدف

1- المرجع نفسه، ص:101.

2 - آثار ابن باديس ج1 ، ص: 102.

الى تكوين مواطنين نافعين في أهداف الجهاز الاجتماعي ، والى نمو الأطفال نموا انسانيا كاملا ، كما تهدف الى مساعدة الطفل ، والمراهق ، والبالغ ، على تكوين شخصيتهم وتكاملها ، وتعين الانسان بما هو انسان على أن يتسم بما يحقق فيه الطبيعة البشرية في أسمى معانيها ، فان المشكلة الأساسية التي تثار في هذا المجال هي ماذا ينبغي أن يتعلم المرء كي تكتمل شخصيته من النواحي الأخلاقية ، والعاطفية ، والعقلية ، والذوقية الجمالية ، والاجتماعية ، ثم كيف ينبغي أن نعلم أو نتعلم ؟.[1]

قد يكون هدف التربية قائما على اساس قيم دينية واخلاقية او جمالية ذوقية أو اجتماعية أو مادية .

.أن اين باديس يعتبر من المربين الاسلامين ، وهو يستمد أهدافه من أهداف التربية الاسلامية من جهة ، ومن الحالة الاجتماعية التي عليها المجتمع الجزائري من ناحية أخرى ، ولذا فإننا نجده أقرب ما يكون اتصالا بالنظريات التربوية التي وجدت في الحضارة الاسلامية المغربية والمشرقية ، فما هي أهداف التربية الاسلامية على العموم .

يحدد بعض الباحثين أهداف التربية الاسلامية في أربعة أغراض . الغرض الديني ، والاجتماعي ، والالتذاذ العقلي ، والغرض المادي . أو الغرض الديني ، والعقلي ، والثقافي ، والنفعي.

من أهداف التربية عند ابن باديس كمال الحياة الفردية والاجتماعية فهذا الهدف، مزدوج فردي –اجتماعي معا يقول بهذا الصدد : « ان كل ما تأخذه من الشريعة المطهرة علما وعملا فإننا نأخذه لنبلغ به ما نستطيع من كمال في حياتنا الفردية والاجتماعية ، والمثال الكامل لذلك كله هو حياة محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، في سيرته الطيبة» .

ومعنى هذا أنه يهدف الى بناء الشخصية الانسانية المتكاملة (والشخصية المتكاملة عنده هي ما اكتملت فيها جوانبها المختلفة : الجانب الأخلاقي والعقلي والعملي والعضوي وهذا ما يذهب اليه المربون المعاصرون • ولا بأس من أن نستشهد بنص له في هذا الصدد يقول» : ان الكمال الانساني متوقف على قوة العلم ، وقوة الارادة ، وقوة العمل ، فهي أسس الخلق الكريم والسلوك الحميدّ.

---

1 – آثار ابن باديس ج1 ، ص: 103.

« وحياة الانسان من بدايتها الى نهايتها مبنية على هذه الأركان الثلاث : الارادة ، والفكر ، والعمل .. وهذه الثلاثة متوقفة على ثلاثة أخرى لا بد للانسان منها ، فالعمل متوقف على البدن ، والفكر متوقف على العقل ، والارادة متوقفة على الخلق ، فالتفكير الصحيح ، والارادة القوية من الخلق المتين ، والعمل المفيد من البدن السليم ، ٠. فلهذا كان الانسان مأمورا بالمحافظة على هذه الثلاثة : عقله وخلقه ودينه ، ودفع المضار عنها ، فيثقف عقله بالعلم ، ويقوم أخلاقه بالسلوك النبوي ، ويقوي بدنه بتنظيم الغذاء ، وتوقي الأذى ، والتريض على العمل) .[1]

لا يخفى على المتتبع لمسيرة ابن باديس أنه كان من طلبة جامع الزيتونة ، وأنه بعد تخرجه درس لمدة سنة هناك ، أي أنه شغل منصب المتعلم والمعلم ، وهذا ما جعله يدرك النقائص – في نظره –التي تشوب منهج التدريس هناك ،وذهب لنقد طرق التدريس في جامع الزيتونة موضحا أنها في تصوره لا تؤدي الى تحقيق الغرض من التربية ؛ ولا تتعدى أن تكون مجرد ثقافة لفظية ، فالطالب هناك يضيع وقته في مناقشات لفظية ،وقد يغرق في خصومات لفظية في القواعد التي كان اعتقد أنه فرغ منها ، ويتخرج من دون أذ يفقه من حقيقة التفسير شيئا ، " وذلك بدعوى أنهم يطبقون القواعد على الآيات ، كأنما التفسير يدرس من اجل تطبيق القواعد لا من اجل فهم الشرائع والأحكام ، وهذا يعتبره ابن باديس هجرا للقرآن مع أن اصحابه يحسبون انهم يخدمون القرآن » ٠ وهو الأمر الذي يتعارض مع الهدف التربوي الاصلاحي الذي هو ارجاع ضمير الانسان المسلم الى الحقيقة القرآنية ، كانه انزل على قلبه، واتصاله به من جديد اتصالا حيا دافعا للعمل.

ومن وجوه النقد التي يوجهها الى طرق التدريس في المغرب الاسلامي الاقتصار على دراسة الفروع الفقهية دون الرجوع الى الأصول ، ودون الاعتماد على الاستدلال والتعليل والقياس ، بل انه يعتبر هذا بعدا عن القرآن وهجرا آخر له يقول : « واقتصرنا على قراءة الفروع الفقهية مجردة بلا نظر ، جافة بلا حكمة ، وراء أسوار من الالفاظ المختصرة تفنى الإعمار قبل الوصول اليها» ".[2]

1- آثار ابن باديس، ج1، ص: 104-105.

2- آثار ابن باديس،ج1، ص:108.

ويرى ابن باديس أن المنهج الاصلح هو الرجوع الى الطريقة النبوية ، وطريقة السلف، من الصحابة والتابعين ، و أن التفقه في القرآن والسنة هو الأساس الصحيح للعلم ، وضرب مثلا على ذلك بطريقة الامام مالك الذي اعتمد في بيان الدين على الآيات القرآنية وما صح عنده من اقوال النبي وافعاله ، وما كان من عمل الصحابة ،

وأكد على ضرورة معرفة المعلم لنفسية المتعلمين وفهمها فهما يسمح له بالوصول بهم الى الهدف الذي يصبوا اليه ، كل بحسب درجاته واستعداداته، كما يحتاج المعلم الى معرفة أساليب التفهيم ، وكذا المامه بالعلوم التي يقوم لتعليمها ، ففاقد الشيء لا يعطيه ، أيضا ضرورة التمرين المكثف على التعليم الفعلي ، وفي الأخير التأكيد على الاطلاع على كتب فن التعليم.[1]

لقد كانت لابن باديس مقترحات قيمة لإصلاح التعليم في جامع الزيتونة ، وهو الأمر الذي بعث به الى لجنة وضع مناهج الاصلاح التي شكلها الباي سنة 1931م واشتمل هذا الاقتراح على زبدة آرائه فيما يتعلق بالتربية والتعليم . فقام بتقسيم اتجاه التعليم الى قسمين : " " في المشاركة ومدته 8 سنوات وقسم التخصص ويشمل : فرع القضاء والفتوى ، وفرع الخطابة والوعظ والارشاد ، وفرع تخريج الأساتذة ومدته سنتان ٠

ويبين في هذا الاقتراح منهاج التعليم وطريقة تدريسه كما يلي:

1- اللغة النحو والصرف والبيان ويشترط في تدريسها تطبيق قواعدها على الكلام الفصيح ، لتحصيل الملكة ويعتبر دراستها بلا تطبيق كما هو المعتاد في ذلك العهد تضييعا للوقت ، وتعطيلا ، وقلة تحصيل.

2- تاريخ الأدب العربي والانشاء

3- حسن الأداء في القراءة والالقاء

4- العقائد وينبغي أن تؤخذ هي وأدلتها من آيات القرآن وهم يعارض الذهاب مع أدلة المتكلمين ، ومصطلحاتهم الجافة ، ويعتبر ذلك من استبدال الذي هو أدنى بالذي هو خير. وقد طبق هذا بالفعل في تدريسه ، وفي كتابه «العقائد الاسلامية الذي نشره الاستاذ الفاضل محمد الصالح رمضان.

5- الفقه بحيث تقرر فيه المسائل مع أصولها دون التعرض لتشعباتها.

1- آثار ابن باديس، ج1، ص: 110.

6- أصول الفقه تؤخذ كمسائل مجردة، ثم تطبق على المشكلات الفقهية لتحصل للطلاب ملكة الاستدلال والنظر.

7- التفسير ويكون حسب رأيه بسرد الجلالين على المتعلم ، مع [1]بيان الأستاذ ما يحتاج للبيان، والمعاني الأصلية بطريق اجمالي ، وكان محمد عبده يقرئ الجلالين على هذه الطريقة.

8- الحديث وطريقة تدريسه هي نفس طريقة تدريس التفسير ويبدو هنا أن ابن باديس متأثر بطريقة محمد عبده الذي كأن يستعرض النص ثم يحلله بخلاف جمال الدين الأفغاني فانه تحدث في الموضوع ثم يستعرض النص في النهاية لتلاوته كتلخيص مفهوم لذلك الموضوع ويؤيد هذا تلميذه الشيخ الجيلاني محمد ، الذي يرى أن أسلوبه في التفسير والحديث بأسلوب الأستاذ الامام أشبه واليه اقرب ، وأبرز مميزاتها فيه التطبيق والتحقيق وسوق العبر وصوغ العظات كما أن ابن باديس يستعمل طريقة الحوار والاستفهام.

9- التربية الأخلاقية ويعتمد فيها على آيات وأحاديث السلف الصالح وهذا يتفق مع ما ورد في برنامج وزارة التربية الوطنية الجزائرية الحالي في هذه المادة ولا شك في وجود تأثيره فيه.

10- التاريخ الاسلامي ويؤكد عليه لأن معرفة التاريخ عنده ضرورية للنهضة.

11- الجغرافية.

12- مبادئ الطبيعة.

13- الفلك.

14- الهندسة.

وأما منهاج قسم التخصص في القضاء والفتوى فانه يحتوي على التوسع في فقه المذهب ثم الفقه العام ، ودراسة آيات وأحاديث الأحكام، وعلم التوثيق ، والتوسع في علم الحساب وعلم الفرائض ، والاطلاع على مدارك المذاهب ، حتى يكون الطلبة فقهاء اسلاميين ينظرون الى الدنيا من مرآة الاسلام الواسعة ، لا من عين المذاهب الضيقة .

.

ومنهج التخصص في الخطابة والوعظ يحتوي على دراسة آيات المواعظ والآداب وأحاديثها ، والتوسع في السيرة النوية وتاريخ نشر الدعوة الاسلامية مع التمرين على القاء الخطب الارتجالية.

واخيرا فان منهج التخصص في فن التعليم يشتمل على التوسع في العلوم التي سيعلمها المترشحون ويتخصصون فيها ، وعلى الدراسة لكتب التربية وفن التعليم ، والتمرين على التعليم بالقيام به فعلا." [1]

ومن أجل الوقوف على تطوير و تحسين مناهج التعليم وتقويمها وتوحيدها ، عقد مؤتمر المعلمين الأحرار في سبتمبر 1937 ومن بين المسائل الهامة التي تم التطرق لها في جدول الأعمال مسألة تعليم الفتاة المسلمة ووسائل تحقيقه .وفي هذا يقول الشيخ ابن باديس :" إذا أردنا أن نكون رجالا، فعلينا أن نكون أمهات دينيات، ولا سبيل لذلك إلا بتعليم البنات تعليما دينيا ، وتربيتهن تربية إسلامية ..."[2]

وفي سنة 1935 تم عقد مؤتمر آخر وفيه كلف بعض أعضاء الجمعية بكتابة تقارير حول مشكلات التعليم في مختلف ربوع الوطن ، و تم عرض هذه التقارير وسجلت في «سجل مؤتمر العلماء المسلمين الجزائريين ، كما القى تقريرا في التعليم المسجدي تمت الدعوة فيه الى تأسيس كلية اسلامية.[3]

1- آثار ابن باديس،ج1، ص:111-112.

2 - التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس، ص: 115.

3- آثار ابن باديس،ج1، ص:113.

الشيخ محمد البشير الإبراهيمي

تمهيد:

عانت الجزائر من ويلات وهمجية الاستيطان الفرنسي، الذي سعى لطمس الهوية الجزائرية 132سنة من الزمن، مستخدما في ذلك شتى الوسائل بغية الوصول إلى غايته المنشودة منتهجا سياسة التجهيل والتفقير والطمس لمقومات الأمة و ثوابتها، وذلك في كل أرجاء الوطن"[1]، إلا أن أبناء الجزائر الشرفاء وبتوفيق من الله عز وجل حملوا على عاتقهم مهمة مواجهة هذا المستعمر الغاشم، فكانوا ناشطين للحفاظ على معالم الهوية الجزائرية العربية الإسلامية الأصيلة، ساعين لدحض كل ما كان يحيكه الاحتلال وأعوانه للقضاء على الشخصية الجزائرية.

وقد انطلقت الحركة العلمية الإصلاحية الدينية في الجزائر مع بداية القرن العشرين، ثم تطورت بقيام الشيخ عبد الحميد بن باديس بالتدريس في قسنطينة، غداة تخرجه من الجامعة الزيتونية سنة 1913، ونضجت هذه اليقظة مع عودة بعض العلماء من مهجرهم بالشرق العربي إلى الوطن، أمثال أبي يعلى الزواوي، والطيب العقبي، والبشير الإبراهيمي، ثم تبلورت في إنشاء جمعية العلماء المسلمين الجزائريين عام 1931، مع احتفالات فرنسا عيدها المئوي لاحتلال الجزائر، ظنا منها أنها قد طمست الهوية الجزائرية نهائيا وقد قضت على الإسلام والعروبة ، وهو الأمر الذي جعل أحد الحكام الفرنسيين في الجزائر يقول بهذه المناسبة: «إننا لن ننتصر على الجزائريين ما داموا يقرأون القرآن ويتكلمون العربية، فيجب أن نزيل القران من وجودهم، وأن نقتلع العربية من ألسنتهم.«[2]

وقد كان الشيخ محمد البشير الإبراهيمي من الذين ذادوا عن الوطن والاسلام والعروبة، فكما قيل "إن الحديث عن الإبراهيمي هو حديث عن الجزائر: أصالة وحضارة وصمودا ونهضة وتحررا، فقد جسد الجزائر في شخصيته: نشأة وتكوينا وإشعاعا وقولا وكتابة وسلوكا" .[3]

1- أحمد طالب الابراهيمي ، آثار الامام محمد البشير الابراهيمي- الجزء الأول-،(بيروت: دار الغرب الإسلامي،ط1، 1997)، ص:9.

2- المرجع نفسه، ص:7.

3 - آثار الامام محمد البشير الابراهيمي، ج1، ص:6.

فمن هو الشيخ محمد البشير الإبراهيمي ؟

هو محمد البشير بن محمد السعدي بن عمر بن محمد السعدي بن عبدالله بن عمر الإبراهيمي، ولد بقرية «رأس الوادي»[1] بناحية مدينة سطيف بالشرق الجزائري في 14 يونيو عام 1889، ونشأ في عائلة عريقة في العلم ، في بيت اتسم على التقوى، من بيوتات العلم والدين. بدأ في حفظ القرآن الكريم في الثالثة من عمره و أتمه في التاسعة من عمره على يد عمه الشيخ المكي الإبراهيمي الذي اكتشف مواهبه المبكرة، وكان له الفضل الأكبر في تربيته وتكوينه، حتى جعل منه ساعده الأيمن في تعليم الطلبة .بعد وفاة عمه تولى تدريس طلبته وهو في الرابعة عشرة من عمره، وظل على ذلك حتى بلغ العشرين من هذه المرحلة المبكرة من حياة الشيخ الإبراهيمي لم نعثر على اثار تذكر باستثناء بعض الرسائل الإخوانية".[2]

في عام 1908م هاجر والده الشيخ السعدي الإبراهيمي إلى المدينة المنورة ، هروبا من ويلات الاستعمار الفرنسي، ولحق به الشيخ البشير الابراهيمي متخفيا، خوفا من بطش الاحتلال الفرنسي عام 1911، وعند مروره بمصر –والتي أقام بها ثلاثة أشهر–، التقى هناك بعدد من العلماء والأدباء والشعراء، و في الأزهر حضر بعض دروس العلم ، وبعد أن استقر بالمدينة المنورة، درس على يد كبار علمائها –الوافدين من كل أنحاء العالم الإسلامي – علوم التفسير والحديث، والفقه، والتراجم، وأنساب العرب، وأدبهم، ودواوينهم، كما درس علم المنطق والحكمة المشرقية، وأمهات كتب اللغة والأدب، حتى أنه أصبح يلقي الدروس للطلبة في الحرم النبوي، أما أوقات فراغه فقد كان يقضيها في المكتبات العامة والخاصة باحثا عن المخطوطات .

والتقى خلال إقامته بالمدينة المنورة، في موسم الحج عام 1913، بالإمام عبد الحميد ابن باديس رائد النهضة الإصلاحية بالجزائر ، وما من شك في أن تلك اللقاءات شهدت ميلاد فكرة تأسيس جمعية العلماء.[3]

فخلال إقامته بالمدينة المنورة تعرف ابن باديس على رفيق دربه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي، وبحثا خلال ثلاثة أشهر حال بلدهما، ووضعا خطة للدعرة والإصلاح، قال

---

1 – تابعة حاليا لولاية برج بوعريريج .

2 – آثار الامام محمد البشير الابراهيمي ، ج1، ص:9.

3 – آثار الامام محمد البشير الابراهيمي ، ج1، ص: 9– 10.

الإبراهيمي: " كنا نؤدي فريضة العشاء الأخيرة كل ليلة في المسجد النبوي، ونخرج إلى منزلي فنستمر مع الشيخ ابن باديس منفردين إلى آخر الليل حين يفتح المسجد، فندخل مع أول داخل لصلاة الصبح.. . وأشهد الله أن تلك الليالي من سنة 1913 م هي التي وضعت فيها الأسس الأولية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود إلا في سنة 1931 م"

وفي سنة 1917 دعت حكومة دمشق الابراهيمي لتدريس الآداب العربية بالمدرسة السلطانية (مكتب عنبر)، وهي المدرسة العصرية الوحيدة آنذاك، إضافة إلى ذلك قام بإلقاء دروس في الوعظ والإرشاد في الجامع الأموي هناك، حيث تخرج على يديه جيل من المثقفين كان لهم أثر كبير في النهضة العربية الحديثة .[1]

في سنة 1920 م قرر الإبراهيمي العودة إلى الجزائر ، وفي قرارة نفسه عزيمة على فكرة إنشاء حركة هدفها إحياء الإسلام والعربية في الوطن ونشر العلم، وبعث الأمة من جديد، و بعد وصوله إلى أرض الوطن أعجب إعجابا شديدا بالنتائج التي حققها ابن باديس والذي كان يقود حركة ثقافية وصحفية بمدينة قسنطينة ، إذن أقام الشيخ الابراهيمي بمدينة سطيف و بها أسس مدرسة ومسجدا رافضا الوظيفة التي عرضت عليه من طرف السلطات الفرنسية، وقد مارس التجارة ليقوم بإعالة أسرته، وكان طوال الوقت على اتصال بالشيخ ابن باديس.[2]

في 1931 تأسست جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، وكان ذلك كرد فعل على احتفاليات فرنسا بالذكرى المئوية لاحتلال الجزائر، ظنا منها أن الجزائر أصبحت مسيحية الدين فرنسية اللسان ، فجاء الرد بصوت عال " الاسلام ديننا، والعربية لغتنا، والجزائر وطننا" فهذا كان شعار جمعية العلماء المسلمين التي أصبح البشير الإبراهيمي نائبا لرئيسها العلامة عبد الحميد بن باديس، وفي عام 1933 اختار الابراهيمي ولاية تلمسان في الغرب الجزائري لممارسة نشاطه، وفيها أنشأ مدرسة "دار الحديث" عام 1937، والتي بنيت على نسق هندسي أندلسي، وشملت مدرسة ومسجد وقاعة محاضرات.[3]

---

1 – آثار الامام محمد البشير الابراهيمي،ج1، ص: 10.

2 – المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

3 – المرجع نفسه، ص:11.

بعد رفضه القاطع لكل محاولات فرنسا المغربة من أجل احتوائه، نفته السلطات الفرنسية عام 1940 إلى منطقة أفلو بالجنوب الغربي للجزائر، وبعد أسبوع من نفيه تلقى نبأ وفاة رفيق دربه الشيخ بن باديس، وكذا خبر انتخابه رئيسا لجمعية العلماء المسلمين ،فتولى رئاستها عن بعد لمدة ثلاث سنوات، إلى حين إطلاق سراحه عام 1943.

في عام 1945 زُجّ بالإبراهيمي في السجن العسكري الفرنسي ولاقى ألوانا من التعذيب في زنزانة تحت الأرض أوصلنه إلى دخول المستشفى لكنه لاقى ذلك بصبر المؤمن المحتسب، وبعد إطلاق سراحه في 1946 بعث جريدة البصائر من جديد وتولى رئاسة تحريرها فقد كانت متوقفة أثناء الحرب ، كما أسس معهدا ثانويا أطلق عليه اسم معهد عبد الحميد بن باديس. [1]

لقد كان مبدأ «جمعية العلماء المسلمين» هو الإصلاح الديني بأوسع معانيه، وكانت عقيدتهم في الطرق "هي أنها علة العلل في الإفساد ومنبع الشرور، وإن كل ما هو متفش في الأمة من ابتداع في الدين، وضلال في العقيدة، وجهل بكل شيء وغفلة عن الحياة، وإلحاد في الناشئة، فمنشؤه من الطرق ومرجعه إليها."[2]

فقد وقفت «جمعية العلماء المسلمين» من البدع والشعائر المستحدثة كبدع المساجد، وبدع الجنائز، وبدع المقابر، وبدع الحج، وبدع الاستسقاء وبدع النذور، و بدع الطرق وضلالاتها، وقفت من كل هذا وقفة المنكر المشتد الرافض الذي لا يخشى في الحق لومة لائم، رغم أن هذه البدع كانت قد استحكمت في المجتمع حتى أصبحت دينا مستقرا، وعقيدة راسخة، إلا أن جمعية العلماء وقفت لها بالمرصاد، وكان في أعمال أعضائها أسوة حسنة للناس متخذة في ذلك شعار " أن كل محدثة في الدين بدعة وكل بدعة ضلالة".

وقد أمات الله على يد علماء الجمعية بدعا كثيرة، وأحيا على يديهم سننا كثيرة أيضا.[3] فجمعية العلماء إذن جمعية علمية دينية تهذيبية .هدفها الأول هو الدعوة إلى طلب العلم والترغيب فيه .وكذا تعليم الدين واللغة العربية باعتبارهما أمران متلازمان فاللغة العربية لغة

---

1 – آثار الامام محمد البشير الابراهيمي،ج1، ص:12.

2– محمد البشير الابراهيمي ، الطرق الصوفية، (الجزائر: مكتبة الرضوان،ط1، 2008)، ص:51..

3 – المصدر نفسه، ص:55.

القرآن ،[1]والعودة بالدين إلى منابع النقاء الأولى فهذا هو بحق المعنى الفعلي للإصلاح الذي أسست لأجله وكرست نفسها وامكاناتها ورجالها من أجل تحقيقه ، كما أنها تدعو إلى مكارم الأخلاق التي حض الدين عليها؛ لأنها من كمال النفس وكمال الدين كما أنها حاربت الرذائل الاجتماعية التي قبح الدين اقترافها ومقترفيها، فكانت بمثابة أداة من أدوات الخير والصلاح، وعامل من عوامل التربية الصالحة والتهذيب النافع،

وفوق كل هذا فقد ارتبطت جمعية العلماء المسلمين بالعالم الإسلامي سواء بالأفراد أو الشعوب بما يترابط به المسلمون من حقائق دينهم ومظاهره من تآخ ومحبة ومؤازرة في الشدائد.[2]

ومن هنا نجد أن «جمعية العلماء» قد تبنت مشروعا يقوم على الدين والعلم والأخلاق، وذلك كون هذه العناصر الثلاثة التي ستوصل الشعب الجزائري إلى الاستقلال، وليس غريبا أن تجد الكثير من طلبة الابراهيمي في الثلاثينات بمدينة تلمسان يلازمونه في دروسه وخارج دروسه ، وهم في نفس الوقت منخرطون في حركة «حزب الشعب الجزائري»، ولم يكن لديهم أي شعور بالتناقض في الانتماءين كونهما متكاملان ، وهذا على عكس ما قال به بعض المؤرخين الفرنسيين في كتاباتهم، حين أنقصوا من دور الإسلام في الحركة الوطنية ، وكذا في الثورة المسلحة...[3]

فنجد أن الشيخ البشير الابراهيمي و مع اندلاع ثورة التحرير الجزائرية في 1954، وجه نداء للشعب الجزائري يدعوه فيه لدعم الثورة المسلحة والالتفاف حولها، كما أنه أصدر بيانًا بصفته رئيس جمعية العلماء المسلمين رفقة المجاهد الكبير الشيخ الفضيل الورتلاني بعنوان: «نُعيذكم بالله أن تتراجعوا»، وشارك في تأسيس جبهة تحرير الجزائر سنة 1955م، وكانت تضم الشيخ الفضيل الورتلاني ، وممثلي جبهة التحرير مثل أحمد بن بلة وحسين آيت أحمد، وبعض ممثلي الأحزاب الجزائرية.[4]

---

1 – محمد البشير الابراهيمي ، الطرق الصوفية، ، ص: 59.

2 – المصدر نفسه ، ص: 60.

3 – آثار الامام محمد البشير الابراهيمي،ج1، ص: 8.

4 – البشير الابراهيمي/https://ar.wikipedia.org/wiki

وبعد الاستقلال عاد الشيخ الابراهيمي إلى وطنه لينعم بالاستقلال مع أبناء وطنه ، إلا أنه خلال هذه المرحلة اضطر إلى التقليل من نشاطه بسبب تدهور حالته الصحية من جهة، وسياسة الدولة التي بدا له أنها زاغت عن الاتجاه الإسلامي من جهة ثانية ، فلم يكد نشاطه يتجاوز انحصر حدثين مهمين، تمثل الأول في إلقاء أول خطبة جمعة بعد الاستقلال، افتتح بها مسجد «كتشاوة» بالعاصمة، الذي كانت قد حولته السلطات الاستعمارية إلى كنيسة لأكثر من قرن من الزمن، وألقى الإبراهيمي هذه الخطبة بحضور غفير ووفود من جميع الدول العربية والإسلامي .أما الحدث الثاني فتمثل في إصدار بيان 16 أفريل 1964، انتقد فيه تخلي الحكومة عن المبادئ الإسلامية في عهد الرئيس أحمد بن بلة، فصدر قرار بوضعه في الإقامة الجبرية وبقي كذلك إلى أن وافته المنية .[1]

ـ مؤلفات محمد البشير الإبراهيمي: ترك البشير الإبراهيمي العشرات من المؤلفات منها: كتاب آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتقديم نجله: أحمد طالب الإبراهيمي، كتاب شعب الإيمان، كتاب حكمة مشروعية الزكاة في الإسلام، كتاب الاطراد والشذوذ في العربية ، كتاب أسرار الضمائر العربية ، كتاب الأخلاق والفضائل ، وله "ملحمة شعرية" في تاريخ الإسلام، تضم نحو 36 ألف بيت[2].

ـ فكر محمد البشير الإبراهيمي: إن الإبراهيمي ليس مجرد مصلح اجتماعي أو أديب متميز فقط ، بل يعتبر معلما كبيرا ومربيا عظيما، حيث اهتم بالجانب التربوي في كتاباته، وحدد المقومات الأساسية لعملية التربية، بداية بالمعلم وقد أولاه عناية خاصة باعتباره مربيا للأجيال، كما اعتنى بالطالب أو المتعلم لأن صلاح أي مجتمع ونجاحه متوقف على نوعية التربية التي تقدم إلى الناشئة، بالإضافة إلى عنايته بالمادة العلمية التي يجب أن يتلقاها طالب العلم، وأخيرا عنايته بالطريقة والمنهج، حيث بين الإبراهيمي أن الطريقة الناجحة والمنهج الصحيح هو الذي يقوم على مبدأ الربط بين الهدف والسلوك.

ـ التربية والتعليم: ينظر الإبراهيمي إلى أن الغاية من التربية هو إعداد الأفراد للحياة من خلال الدعوة إلى بناء عقولهم ونفوسهم وتنمية مواهبهم الفطرية وتنشئتهم على صحة

---

1 – آثار الامام محمد البشير الابراهيمي ،ج1، ص: 13.

2 – محمد عمارة ، الشيخ البشير الابراهيمي إمام في مدرسة الأئمة ، (مصر: دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة، دط، دت)، ص: 14.

الإدراك ودقة الملاحظة حيث يقول: " أنتم حراس هذا الجيل – الخطاب موجّه إلى المعلمين – والمؤتمنون عليه والقوامون على بنائه، فابنوا عقوله على أساس من الحقيقة، وابنوا نفوسه على صخرة من الفضائل الإنسانية ... ربوهم على استخدام المواهب الفطرية ، وعلى صدق التصور وصحة الإدراك ودقة الملاحظة".[1]

والتعليم عنده وسيلة والتربية غاية، والغاية تسبق الوسيلة عند بناء الخطة ، ولكن لا بدّ منهما معاً (الوسيلة والغاية)، ويبرز هذا الأمر من خلال بيان دور الطريقة البيداغوجية التي تستخدم في التبليغ ، وعلاقة المواد الدراسية بالمتعلم، وبحاجاته، والمسؤولية الملقاة على كاهل المعلم، الذي يجب أن يعي دوره الحقيقي ويتجاوز تلقين المعرفة إلى ممارسة الفعل حيث يتجّه إلى تربية العقل وتزكية النفس، وتهذيب الوجدان، وصقل الذوق، وتقويم الأخلاق، ونجد هذا التصوّر واضحاً في أقواله التي يوجّه بها المعلمين، ومنها قوله : "احرصوا على أن تكون التربية قبل التعليم ، واجعلوا الحقيقة الآتية نصب أعينكم ، وهي أنّ الجيل الذي أنتم منه لم يؤت في خيبته من نقص العلم ، وإنّما خاب أكثر ما خاب من نقص الأخلاق".[2]

ونظرته إلى التعليم تحدد ما ينبغي أن يتجه إليه الجهد المدرسي، فالاهتمام بنوع الأثر الذي تحدثه المعلومات المقدمة للتلاميذ أهم وأولى من كثرة المعلومات التي تحشى بها أذهانهم، ونجد هذا الطرح التربوي واضحاً لدى الإبراهيمي في تحديده للخطة التعليمية التي اتفق مع ابن باديس عليها ، يقول في هذا الصدد : "كانت الطريقة التي اتفقنا عليها أنا وابن باديس في المدينة المنورة في تربية النشء هي أن لا نتوسع له في العلم ، وإنّما نربيه على فكرة صحيحة ولو مع علم قليل". [3]

ـ نظرة الإبراهيمي إلى المعلم: المعلم هو الركن الأساسي في العملية التربوية، لأنّه مصدر المعرفة والأداة الناقلة لها، وعليه يتوقف نجاح ما تبذله المدرسة من جهد، لذا وجّه الإبراهيمي اهتمامه للمعلمين وحدد لهم الأساليب التي تجعلهم مستوعبين المهام المنوطة بهم، قادرين على أدائها عالمين بواجباتهم في مجال التعامل مع الأطفال. يقول الإبراهيمي: " إنّ

---

1 – عبدالقادر فضيل، التربية عند الإمام محمد البشير الإبراهيمي – https://binbadis.net/archives/2085.

2 – المرجع نفسه.

3 – مخلوف مصطفى، التربية عند محمد البشير الإبراهيمي– https://binbadis.net/archives/2678 .

من الطباع اللازمة للأطفال أنهم يحبون من يتحبب إليهم، ويميلون إلى من يحسن إليهم، ويأنسون بمن يعاملهم برفق، فواجب المربي الحاذق، إذا أراد أن يصل إلى نفوسهم من أقرب طريق أن يتحبب إليهم ويقابلهم بوجه متهلل، ويظهر لهم من الحنان والعطف ما يحملهم على محبته، فإذا أحبوه أطاعوه ، وإذا أطاعوه وصل إلى توجيههم إلى ما يريد .... فإذا ملك نفوسهم حبب إليهم المدرسة والقراءة والعلم".[1]

ومن التوجهات البيداغوجية التي تصلح أن يجعلها المعلمون دليلهم في العمل المدرسي هي أنّ الأهم في عملية التدريس هي الروح التي تسود الحصص التعليمية، والعلاقة التي تربط المعلم بالمتعلم، يقول في هذا الشأن : "ليس المهم المادة العلمية التي يفرضها البرنامج والكتب، إنّما المهم هو ما تفيض به نفوس المعلمين على نفوس تلاميذهم من أخلاق طاهرة قويمة، يحتذونهم فيها، ويقتبسونها منهم، وما يبثّونه في أرواحهم من قوة وعزم، فلو كانت البرامج تكفي في التربية لكان كل عالم مربياً" ويعني بذلك أنّ هناك فرقاً بين الذي يمتلك المعرفة وبين المربي الذي يعرف كيف يقدم المعرفة، ويتعامل مع المتلقين للمعرفة. [2]

ـ **نظرة الإبراهيمي إلى الطالب:** وقد عني به إمامنا الإبراهيمي كما عني بسائر أركان التربية بل عنايته بالطالب أبلغ وأعمق، فهي في نظر الشيخ الإبراهيمي تبدأ من المراحل الأولى أي من الطفولة، فقد أدرك الشيخ أنه لا تضيّع امة من الأمم حظوظ الطفولة والناشئة من الرعاية والعناية إلا ويفوتها حظ الاستفادة من الرجولة، لأن هذه الأخيرة في صلاحها ونجاحها وفعاليتها متوقفة إلى حد كبير على نوعية الرعاية والتربية التي تقدم إلى الناشئة.وتحقيق ذلك يعتمد على الطريقة التربوية السليمة التي أشار إليها، كمعرفة نفسياتهم وفطرتهم وميولهم وقدراتهم النفسية والبدنية، العقلية والروحية.

كما أنه حثّ الطلبة على عدم الاكتفاء بالكتب المدرسية، وعلى ضرورة الاطلاع على غيرها من الكتب حتى تتسع مداركهم ، وطالبهم بعدم إضاعة الوقت في اللهو و الجلوس في المقاهي إلا بقدر ما يدفع الملل والركود، ولا في قراءة الجرائد إلا بقدر ما يطلع به على أهم الاخبار، وعليهم تكريس وقتهم للعلم النافع والمطالعة المثمرة.

---

1 – عبدالقادر فضيل، التربية عند الإمام محمد البشير الإبراهيمي – https://binbadis.net/archives/2085

2 – مخلوف مصطفى، التربية عند محمد البشير الإبراهيمي– https://binbadis.net/archives/2678 .

وقد وجه الشيخ الإبراهيمي نصيحة للطلبة بأن يتمسكوا باللغة العربية وبالقرآن الكريم ، كما بين لهم أن الوطن هو بحاجة إلى جيل قوي متمسك بالعلم، فجنود العلم اليوم هم جنود العمل غدا.[1]

- الغايات التربوية التي رسمها الإبراهيمي:

لقد حرص الإبراهيمي على توجيه اهتمام المعلمين والعلماء العاملين في حقل تكوين الإنسان ونشر المعرفة إلى جملة من الغايات منها:

1 ـ تحرير العقول من الأوهام والضلالات في الدين والدنيا.

2 ـ الدفاع عن الهوية الجزائرية.

3 ـ إحياء مجد اللغة العربية وآدابها وتاريخها.

4 ـ تذكير المسلمين بحقائق دينهم ، وسير أعلامهم ، وأمجاد تاريخهم.

5 ـ ضرورة إحياء مجد الدين الإسلامي، بتصحيح أركانه الأربعة : العقيدة ، العبادة ، المعاملة ، الخلق.

6 ـ توجيه الاهتمام إلى إنشاء جيل قرآني يتقن حفظ القرآن وأداءه ويحسن فهمه والعمل به.[2]

وقد قال عنه الإمام الغزالي رحمه الله:" وأذكر من أولئك الزعماء اللاجئين إلى القاهرة الشيخ محمد البشير الإبراهيمي. عرفته، أو تعرفت إليه، في أعقاب محاضرة بالمركز العام للإخوان المسلمين... كان لكلماته دوي بعيد المدى، وكان تمكنه من الأدب العربي بارزا في أسلوب الأداء وطريقة الإلقاء، والحق أن الرجل رزق بيانا ساحرا، وتأنقا في العبارة يذكرنا بأدباء العربية في أزهى عصورها .لكن هذا ليس ما ربطنا به أو شدنا إليه – على قيمته المعنوية – إنما جذبنا الرجل بإيمانه العميق، وحزنه الظاهر على حاضر المسلمين، وغيظه المتفجر ضد الاستعمار، ورغبته الشديدة في إيقاظ المسلمين ليحموا أوطانهم ويستنقذوا أمجادهم، وخيل لي أنه يحمل في فؤاده آلام الجزائريين كلهم وهم يكافحون الاستعمار الفرنسي، ويقدمون المغارم سيلا لا ينقطع حتى يحرروا أرضهم من الغاصبين الطغاة، وكان في خطاباته يزأر كأنه أسد جريح ، فكان ينتزع الوجل من أفئدة الهيابين ويهيج في نفوسهم

1 – مخلوف مصطفى، التربية عند محمد البشير الإبراهيمي– https://binbadis.net/archives/2678

2 – عبدالقادر فضيل، التربية عند الإمام محمد البشير الإبراهيمي – https://binbadis.net/archives/2085

الحمية لله ورسوله، فعرفت قيمة الأثر الذي يقول: «إن مداد العلماء يوزن يوم القيامة بدم الشهداء.

إن الخطيب أو الكاتب يوم يستمد توجيهاته من قلبه ويصبها في نفوس تلامذته إنما يكون فيالق من أولي الفداء، وبصنع قذائف حية من رجال ينسفون الباطل نسفا، وذلك ما أحسسناه ونحن نستمع إلى الشيخ البشير الإبراهيمي في القاهرة، فعرفنا لماذا ضاق به الفرنسيون وطاردوه، ومن ثم قررنا الالتفاف به والاستمداد منه.

ومن الخطأ تصور أن الشيخ الكبير كان خطيبا ثائرا وحسب ...لقد كان فقيها ذكي الفكرة بعيد النظرة." [1]

1 – آثار الامام محمد البشير الابراهيمي،ج4، ص:6.

الفضيل الورتلاني (1900-1959)

نشأته ومولده:

اسمه الكامل حسنين الفضيل بن محمد السعيد بن فضيل،[1] فلقبه العائلي "حسنين" أما الورتلاني فهي نسبة إلى قريته بني ورتلان، ويعرف باسم الشيخ الفضيل الورتلاني، ولد في يوم 6 فبراير عام 1900 ببني ورتلان بولاية سطيف، وهو من أسرة من سلالة الأشراف .

تلقى علومه على يد والده وعلماء أجلاء. فقد نشأ وترعرع في قريته وبها حفظ القرآن الكريم وزاول دراسته الابتدائية، و فيها أيضا تلقى مبادئ العلوم الشرعية على يد مشايخ القرية أمثال العلامة الفقيه الشيخ السعيد البهلولي وغيره، وجده الأعلى (جد والده) المباشر لأبيه هو العلامة الرحالة سيدي الحسين الورتلاني صاحب الرحلة المعروفة باسم (رحلة الورتلاني)[2].

التحاقه بالشيخ عبد الحميد بن باديس بقسنطينة:

في سنة 1928 م ارتحل إلى مدينة قسنطينة لمزاولة تعليمه على يد الإمام المصلح عبد الحميد بن باديس، ومباشرة بعد تخرجه كلف بالتدريس بالجمعية الخيرية التي كانت نواة التربية والتعليم، ولما رأى أستاذه بن باديس ما يبذله من جهود في خدمة العلم وما يمتاز به من حيوية ونشاط أعجب به اعجابا شديدا وأخذ يصطحبه معه أينما ذهب وأينما حل وارتحل، وبذلك لازم الفضيل الورتلاني أستاذه بن باديس عدة سنوات كانت عامرة بالعلم والعمل المثمر البناء، فأصبح فارس منابر، فلم يغب عن اجتماعات جمعية العلماء العامة والخاصة ، والتي اكسبته الصراحة في الرأي، والجرأة في النقد البناء، والاحترام للمبادئ لا للأشخاص، الامر الدي جعل استاذه يستخلفه في اجتماعات ومناسبات كثيرة.

وسنة 1932م أصبح ممثلا لمجلة (الشهاب) التي كانت تصدر في ذلك العهد بمدينة قسنطينة، والتي كان ينشر فيها العديد من البحوث والمقالات القيمة التي يعالج فيها مختلف القضايا مختلفة، وكان يجوب البلاد من أجل التعريف باسمها وحشد الأنصار لها. [3]

---

1 – إبراهيم بن مصطفى الجزائري المعروف بـ الفضيل الورتلاني

2 – الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة،(الجزائر : دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، دط، 2009)، ص:36.

3 – المصدر نفسه، ص:37.

ففي هذه السنة قام بالكثير من الجولات عبر الوطن، دعا فيها الطلبة للالتحاق بالدروس العلمية بجامع سيدي الأخضر بقسنطينة، وقد كان لدعوته صدى واسعا، فقد أقبلت وفود الطلبة من كل حدب وصوب.

كما أنه كان يقوم بمهمة التعريف بمبادئ جمعية العلماء التي كانت آنذاك حديثة العهد والنشأة.

نشاطه الاصلاحي: يعتبر الفضيل الورتلاني من أبرز علماء الجزائر ، فقد كان له دور مهم وفاعل في تأسيس جمعية العلماء المسلمين الجزائريين سنة 1931 ، حيث كان من أقرب الشخصيات للإمام عبد الحميد بن باديس و الامام البشير الإبراهيمي، وساهم مساهمة فعالة في التمكين لمبادئ الجمعية في الجزائر ثم في فرنسا في صفوف الجالية من العمال الجزائريين هناك ، ففي سنة 1936 انتدبته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للقيام بنشر مبادئها والدعوة الإصلاحية بفرنسا وذلك قصد توعية العمال الجزائريين المغتربين بأوروبا. ومع أن الحياة في فرنسا كانت ساحرة بجمالها وحضارتها ومفاتنها الدنيوية توقع الزائر في شباك مغرياتها، غير أن ذلك كله لم يؤثر في الأستاذ الورتلاني فلم يحد عن الهدف والرسالة التي كان يحملها ، ولم يكن يشغله إلا ذلك الوطن الجريح الذي تركه خلفه ، وأبناء الوطن الذين أضحوا يتخبطون وسط حضارة اللئام، فهو لم يذهب للسياحة والاستجمام بل ذهب منقذا لهم من الرداءة ليعيدهم إلى طريق الحق ويعلمهم الإسلام الصحيح رغم المتاعب والمشاق.

. وفي مصر لعب دورا كبيرا في تهيئة الشعوب العربية والإسلامية لمؤازرة الشعب الجزائري في جهاده ضد الاحتلال الفرنسي. وهو الذي يرى أن هذا الاحتلال جرثومة فتاكة، لا يجوز التهاون في مكافحتها.. بل يجب إبادتها واستئصالها من الأقطار العربية لأنها أشد فتكا من السرطان والطاعون.[1]

هجرته إلى أوروبا في إطار الحركة الإصلاحية:

سافر فضيل الورتلاني سنة 1936 م إلى فرنسا بعد أن انتدبته جمعية العلماء المسلمين الجزائريين للقيام بنشر مبادئها والدعوة الإصلاحية هناك بهدف توعية العمال الجزائريين المغتربين، وقد أنشأ عدة مراكز للدعوة الإسلامية قصد الربط بين الجاليات العربية الإسلامية

1 – الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة ، ص: 132.

من جهة، ومن أجل إسماع صوت الجزائر العربية المسلمة لكل من المشرق الإسلامي وكذا الغرب الأوروبي، وقد كان مئات من أبناء المسلمين، يتلقون الدروس، ويسمعون المحاضرات، ويؤدون فروض العبادات، ويحيون تعاليم الإسلام، وفضائل العروبة، ويكافحون الاستعمار ، وكان لهذه المراكز فضل كبير في ذلك وللورتلاني فضل على هذه المراكز.

وقد ظل الفضيل الورتلاني يعمل في باريس بجد من أجل توصيل رسالة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين في الأوساط العالمية في فرنسا التي فتحت له سبل الاتصال بكثير من أعضاء وممثلي جاليات المشرق العربي من مختلف الأقطار .

و في باريس اتصل بالدارسين العرب في الجامعات الفرنسية، ووثق الصلة بهم، و من هؤلاء العلامة الكبير الدكتور محمد عبد الله دراز والشيخ عبد الرحمن تاج، والعلامة السوري محمد المبارك، والشاعر عمر بهاء الدين الأميري.

وبعد نشاطه الدائب في فرنسا تيقن الورتلاني من ضرورة مغادرتها كونه قد أصبح تحت أنظار السلطات الاستعمارية الفرنسية تمهيدا لإلقاء القبض عليه، وجاءته رسائل تهدده صراحة بالقتل، فقد قررت منظمة "اليد الحمراء" الإرهابية اغتياله، لذلك عقد العزم على السفر إلى مصر وكان ذلك أواخر سنة 1940، خاصة بعد أن كانت بوادر حرب عالمية ثانية قد لاحت في الافق[1] ،، وعلى اثر ذلك غادر فرنسا إلى إيطاليا بمساعدة من الأمير شكيب أرسلان فانتقل إلى إيطاليا ومنها إلى القاهرة 1940. وفي مصر التحق بالأزهر أين تابع دراسته العليا و نال الشهادة العالمية بكلية أصول الدين والشريعة الإسلامية، فأسس سنة 1942م اللجنة العليا للدفاع عن الجزائر، كما أسس سنة 1944م جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا.[2]

وقد كان الهجوم الورتلاني مركزا على الإستعمار الفرنسي وهمجية فرنسا في الجزائر ، ولم يكن يفتري عليها أو يبالغ ، بل إنه كان ينقل الواقع وبكل أمانة ، فقد كان ينقل ما يخرج من أفواه الفرنسيين أنفسهم بل وما يدون في محاضر المجالس النيابية الفرنسية عن الأعمال الوحشية الهمجية النى ارتكبوها.. والتي كانت أفظع مما يمكن أن يتصوره عقل بشر في عالم

---

1 – الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة، ص:39.

2 – محمد الجوادي، الفضيل الورتلاني.. جيفارا الإسلام السياسي https://www.aljazeera.net/blogs

الإرهاب والهمجية ... نعم، فقد تمت إبادة أربعين قرية في الجزائر وقاموا بحرقها بالبترول فلم ينج بشر ولا حيوان من الموت ..إذن مات أربعون ألف عري حرقا في سنة 1945 يوم إعلان النصر الحليف يوم خرج الشعب ليحتفل بانتصار فرنسا الذي ستأتي من بعده الحرية فكانت أبشع جريمة عرفتها البشرية.[1]

وقد أسس في القاهرة مكتب جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و الذي كان ممثلا له وكان ذلك في سنة 1949م ، وبعد عدة اتصالات لدى دول عربية شقيقة أقنعها فيها بمد يد العون للطلبة الجزائريين الراغبين في استكمال دراستهم وإتمام معلوماتهم العلمية بكليات ومعاهد الشرق فلبت الدول الشقيقة النداء وتوالت البعثات العلمية من الجزائر نحو الأقطار العربية الشقيقة، وكان ذلك طبعا بإشراف من مكتب جمعية العلماء المسلمين .[2]

ولقد كانت له علاقة أخوية وثيقة ومتينة بجمعية »الإخوان المسلمين» وكذا «الشبان المسلمين» في مصر ،وصلت إلى أنه كان أحيانا يحاضر مكان الداعية الإسلامي الشيخ حسن البنا في محاضراته الإرشادية الأسبوعية، وقد ربطته علاقات متينة بالجمعيات الإسلامية المنتشرة في أنحاء العالم الإسلامي منها على سبيل المثال لا الحصر: (جمعية عباد الرحمن) ببيروت، التي وقفت معه في أحرج[3] الظروف حينما تنكر له بعض الحكام العرب وتابعيهم، يقول الأستاذ "مصطفى الشكعة": " وصلت إلى ميناء مصوع الباخرة المصرية «زمالك» وكنت قد ازمعت الإبحار عليها إلى الوطن العزيز وما كدت ارتقي سلمها حتى فوجئت بالبطل المجاهد الفضيل الورتلاني على ظهرها، كانت مفاجأة عجيبة ، فلقد ترك الرجل صنعاء قبل سقوطها بثلاثة ايام ليتفاهم مع وفد الجامعة العربية في جدة ثم انقطعت عني أخباره منذ ذلك الحين ، وكانت السلطات اليمنية جادة في طلبه، واصدرت عليه حكما بالإعدام وكانت مفاجأة غريبة كل الغرابة ، سارة كل السرور ، غير أن هذا السرور ما لبث أن انقلب إلى وجوم واسف حينما علمت من الرجل أنه على ظهر هذه السفينة منذ أكثر من شهرين يجوب البحرين الأبيض والأحمر من عدن إلى بيروت ومن بيروت إلى عدن عدة مرات دون أن يسمح له بالنزول في أي ميناء مع أنه يحمل اذن دخول

---

1 – الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة ، ص:132.

2 – محمد الجوادي، الفضيل الورتلاني.. جيفارا الإسلام السياسي https://www.aljazeera.net/blogs

3 – الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة .ص:40.

إلى الاراضي اللبنانية ، ولكن السلطات اللبنانية تحت ضغط ملوك العرب الذين يخافون على عروشهم والذين اعتقدوا أن الورتلاني مسؤول عن الشرارة الاولى التي اطلقت فقتلت أول ملك ، هؤلاء الملوك وخاصة الملك عبد الله وفاروق قد استماتوا في منع الرجل من النزول في اي بلد عربي ، ولعلهما كانا يحسان بما ينتظرهما نتيجة تنبيه الورتلاني لفريق من شعب العرب في اليمن، فلم تمض بعد ذلك سنتان حتى قتل الملك عبدالله ، ولم تمض سنتان اخريان حتى طرد فاروق واسرته من مصر...."[1]

لقد كانت السفينة بالنسبة للفضيل الورتلاني بمثابة جزيرة متنقلة بل كانت أغرب سجن شهده انسان في هذه الحياة ...وأقلعت وظل الورتلاني المجاهد الذي كان يدخل الرعب إلى قلوب السلطات المحلية في كل ميناء ترسو عليه الباخرة التي تحاط بالجنود البحريين من كل جانب لمنعه من النزول، ففي جدة ما كادت الباخرة ترسو في مكانها حتى حاصرها عدد كبير من الجنود لحراستها ومنع كافة الركاب من النزول إلى الشاطئ فلم يقتصر الامر على الورتلاني وحده...[2]

وقامت هده الجمعية اللبنانية –جمعية عباد الرحمان–وعلى نفقتها الخاصة بجمع أثاره العلمية وطبعها في كتاب أطلق عليه اسم: (الجزائر الثائرة)[3] وذلك سنة 1956 م. على نفقتهم ثم أعيد طبعه سنة 1963 م.

وأما بالنسبة لعلاقته باليمن وبالثورة اليمنية فإن رحلته الى اليمن كانت لمساندة الأحرار في اليمن، فقد كانت ترتفع في اليمن أمواج لمعارضة قوية تسعى للإصلاح والتغيير وكان الإمام حسن البنا يراقب ما يجري في اليمن، ويسعى للخروج بالبلاد من العزلة والفقر والجهل، فأوفد الفضيل الورتلاني إلى هناك سنة 1947م، هذا الأخير نجح في توحيد صفوف المعارضة و لم شملها ، وهيء الناس للتغيير بخطبه الحماسية. وفي فيفري 1948م نجحت المعارضة بالإطاحة بالإمام يحيى ،إلا أن الإمام أحمد يحيى حميد الدين عارض

---

1 – مصطفى الشكعة، مغامرات مصري في مجاهل اليمن، – من كتاب: ثلاث وثائق عربية عن ثورة 1948– (بيروت: دار العودة، ط2، 1985)، ص: 190.

2 – المرجع نفسه ، ص: 192.

3 – يعتبر كتابه " الجزائر الثائرة " ثمرة جهاد وخلاصة عمل جبار، وهو عبارة عن مجموعة من الوثائق التاريخية الهامة والنادرة التي نحتاجها اليوم في هذه المرحلة لتدوين تاريخنا ونفض الغبار عن الكثير من المواقف والمعلومات المتعلقة بثورة الجزائر.

الحكومة الدستورية في صنعاء واتهمها باغتيال والده وإهانة أخواته وقام بحشد القبائل الموالية له وحارب الحكومة الجديدة وانتصر عليها، وسقط بذلك النظام الدستوري في 13 مارس 1948 م وتولى الإمام أحمد عرش اليمن، و حكم بالإعدام على الورتلاني الذي اتهم بالمشاركة في الانقلاب، وبذلك أصبح الورتلاني مطلوبا للإعدام فقضى خمس سنوات متشردا في العالم ومتسترا وقيل أن تحتم عليه تغيير ملامح وجهه وزيه حتى لا يتم التعرف عليه .في هذه الفترة العصيبة من حياته زار سرا الكثير من الدول الأوروبية الغربية وفي سويسرا التقى بالشيخ محمد البشير الإبراهيمي والشيخ محمد العربي التبسي في سويسرا، وبعد سنوات عجاف قبل رئيس وزراء لبنان رياض الصلح استقرار الفضيل الورتلاني في بيروت شرط أن يكون ذلك سرا.[1]

وفي المشرق العربي ساهم في تأسيس بعض الهيئات والمنظمات السياسية :

1) اللجنة العليا للدفاع عن الجزائر التي أسست بالقاهرة سنة 1942 م.
2) جمعية الجالية الجزائرية التي أسست أيضا في نفس التاريخ تقريبا. [2]
3) جبهة الدفاع عن شمال إفريقيا أسست بمصر سنة 1944 م.
4) جبهة تحرير الجزائر التي تم انشاؤها بلبنان في فاتح نوفمبر سنة 1954 م.[3]

وبعد ثورة الضباط الاحرار سنة 1952 عاد الورتلاني إلى مصر بعد غياب دام لسنوات، وهناك استقبله العلماء والسياسيون استقبالاً حسنًا؛ إلا أن إقامته بالقاهرة لم تطل بعد تولي جمال عبد الناصر الحكم سنة 1954، واعتقالاته للإخوان المسلمين وإعدامه لستة من قاداتهم ، في ظل هذه الظروف غادر الورتلاني إلى بيروت سنة 1955 بعد استئثار عبد الناصر بالسلطة. و من حسن حظ الفضيل الورتلاني أنه استطاع الخروج من القاهرة سنة 1955م متوجهاً مرة أخرى إلى بيروت بعد أن أحس بمؤامرة تحاك له ولأستاذه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي من المخابرات المصرية.[4]

مساهمته في الثورة التحريرية:

---

1 – الفضيل الورتلاني https://ar.wikipedia.org/wiki

2 – الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة ، ص:41.

3 – المصدر نفسه، ص: 42.

4 – محمد الجوادي، الفضيل الورتلاني.. جيفارا الإسلام السياسي https://www.aljazeera.net/blogs

بعد اندلاع الثورة الجزائرية التي اشتعلت على أرض بلاده نشر الورتلاني مقالاً في 3 نوفمبر1954 بعنوان "إلى الثائرين من أبناء الجزائر: اليوم حياة أو موت" وفي 15نوفمبر1954 أصدر بيانًا مع المجاهد الكبير الشيخ محمد البشير الإبراهيمي رئيس جمعية العلماء المسلمين– بعنوان: «نُعيذكم بالله أن تتراجعوا»، وشارك في تأسيس جبهة تحرير الجزائر سنة 1955م، وكانت تضم الشيخ الإبراهيمي، وممثلي جبهة التحرير مثل أحمد بن بلة وحسين آيت أحمد، وبعض ممثلي الأحزاب الجزائرية. ولم تَطُل مدة إقامة «الفضيل الورتلاني» بالقاهرة، فقد غادرها إلى بيروت سنة 1955م.[1]

بعد اندلاع ثورة الفاتح من نوفمبر 1954 م سارع الشيخ الفضيل الورتلاني إلى توجيه نداءات إلى الكثير من أحرار العالم العربي الإسلامي من أجل دعم الثورة والاعتراف بشرعيتها، كما ندد في نفس الوقت بالجرائم الوحشية التي كان المستعمر يرتكبها في الجزائر، و كانت له صلة وطيدة بكبار قادة جبهة التحرير الوطني.

فقد جند قلمه ولسانه من أجل شرح حقائق نضال الشعب الجزائري ، وقد كان الشيخ الفضيل الورتلاني رائد من رواد الحركة الإصلاحية والنهضة الفكرية في العصر الحديث، وصاحب رسالة آمن بها وضحى من أجلها بكل غال ونفيس. [2]

فعاش مجاهدا بالقلم واللسان، وناضل بفكره للدفاع عن شخصية الأمة الجزائرية ، والأمة الإسلامية عامة.

كما حارب الجهل والامية والبدع والخرافات وكل أنواع الانحراف، وقد كانت المعركة شاملة واسعة النطاق، من أجل محاربة المعتقدات البالية والضلالات والبدع، إلى أن جاء دور السلاح فبارك الثورة وعرف بها ودافع عنها.[3]

وحين انطلقت الثورة الجزائرية في 1 نوفمبر1954 نشر الورتلاني مقالاً بتاريخ 3نوفمبر1954 بعنوان (إلى الثائرين من أبناء الجزائر: اليوم حياة أو موت) وبتاريخ 15نوفمبر1954 اصدر مع الشيخ البشير الإبراهيمي بياناً بعنوان: (نعيذكم بالله أن تتراجعوا) وبتاريخ 17فبراير1955 شارك في تأسيس (جبهة تحرير الجزائر) التي تضم الشيخ محمد

---

1 – الفضيل الورتلاني https://ar.wikipedia.org/wiki

2 – الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة ، ص:42.

3 – المصدر نفسه، ص:43.

البشير الإبراهيمي وممثلي (جبهة التحرير الوطني) : أحمد بن بلة، حسين آيت أحمد، محمد خيضر، وبعض ممثلي الأحزاب الجزائرية: الشاذلي مكي وحسين لحول، عبد الرحمن كيوان، أحمد بيوض وغيرهم.

فقد قال في إحدى مقالاته في كل من جريدة بيروت المساء و المنار الدمشقية :

" لقد قدمت الجزائر لفرنسا ملايين من أبنائها إلى ميادين القتال وإلى الصناعة والتموين، رجحت بهم كفة فرنسا في الحربين العالميتين الأولى والثانية، وقد فعل الجزائريون ذلك أملا في الاعتراف بالجميل والمكافأة بالحرية والاستقلال، أو شيء منهما ولكن و ياللعار، لم يكن من الفرنسيين إلا الغدر واللؤم، فكان جزاء الجزائر منهم جزاء سنمار، فسلب الفرنسيون البقية الباقية من حرياتهم، ونهبوا أموالهم، وهتكوا أعراضهم، وأراقوا دماءهم، وخربوا ديارهم، ثم حرموا على الجزائريين حتى الشكوى، فالشاكي عندهم مشاغب وخائن للدولة، ويجب تأديبه وقهره وسجنه أو قتله، حتى طفح الكيل، فكانت الثورة، وكانت ثورة مقدسة يباركها الرجال والنساء، والصغار والكبار، والمعتدلون والمتطرفون، والآملون واليائسون وأعلنت هذه الثورة، سبب قيامها، وحددت مطالبها ولن تنتهي إلا بتحقيقها، أما السبب فهو اليأس المطلق من عدل فرنسا، وأما المطالب فهي الاستقلال ولا شيء غير الاستقلال".

وفي برقية أرسلها إلى الرئيس إسماعيل الأزهري قائلا : " إلى حضرة الرئيس إسماعيل الأزهري المحترم "باسم ثلاثين مليونا من إخوانكم المكافحين في الجزائر والمغرب العربي، أهنيكم، والشعب السوداني الشقيق، بتحقيق الحرية والاستقلال، ثمرة جهادكم الطويل وأذكركم في هذه المناسبة الكريمة، بمعركة تنازع البقاء القائمة اليوم في الجزائر على أشدها، بين قوى البشر الاستعمارية، وبين طلاب الاستقلال المجاهدين أمثالكم، الثورة الآن في الجزائر المحرومة، تقاتل ثلاثمائة ألف جندي فرنسي مدججين بأحدث الأسلحة ، ومصيرها إما يتقرر تبعا لانتصارها ولانكسارها لا سمح الله، فمعونتكم إذن، ومعونة العرب أجمعين ماديا وأدبيا، أصبح وجوبها متضاعفا وأنها لتفقد قيمتها إذا لم تكن بالسرعة المناسبة للظروف." – عام 1955 الفضيل الورتلاني–[1].

كان الورتلاني من الرجال الذين تشغلهم القضايا الكبرى عن نفسه، وربما وصل الليل بالنهار في عمل دائم، دون أن يذوق طعامًا، شأنه في ذلك شأن أصحاب الدعوات، وقد أدى ذلك

1 – الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة ، ص:105.

إلى اختلال في صحته، وتعرُّضه لأمراض خطيرة، لكنَّ ذلك لم يمنعه من الحركة والعمل في سبيل الدعوة.[1]

حيث أصيب في أيامه الأخيرة بمرض عضال ولما اشتد به المرض نصحه بعض الأصدقاء بالسفر إلى تركيا للعلاج هناك بإحدى المستشفيات فسافر إليها في أواخر سنة 1958 م.

وبعد بضعة أيام أجريت له عملية جراحية غير ناجحة، فوافته المنية على إثرها في الثاني عشر من شهر مارس 1959 م ودفن بتركيا، ثم أعيد رفاته إلى أرض الوطن في 12 مارس 1987 ودفن بمسقط رأسه ببني ورتلان ولاية سطيف. [2]

قال عنه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: " الأستاذ الفضيل الورتلاني ممن أنبتتهم هذه النهضة الجزائرية المباركة نباتا حسنا ، فعمل بإخلاص في ميادين الجهاد في الجزائر ثم نَبَتْ به الدبار فنزل مصر ، وجال في ربوع الشرق كلها جولات رفعت صوت الجزائر عاليا في تلك الربوع ، وكونت منه زعيما جزائريا بحق وشخصية بارزة لها مقامها المعلوم بين رجالات الشرق كلهم ، ولقد حز في نفوس شرذمة من المغرضين في الجزائر ما أحرزه الورتلاني من النجاح في الأوساط السياسية بالشرق ، فراحوا يتقولون عليه الأقاويل ويتهمونه في إخلاصه وجهاده للنيل منه ومن جمعية العلماء المسلمين التي يحالون ثلبها في مفخرة من مفاخرها ، والتنقيص من مقامها في شخص أحد أبنائها البررة...[3]

1 – الفضيل الورتلاني https://ar.wikipedia.org/wiki

2 – الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، ص: 44.

3 – الفضيل الورتلاني https://ar.wikipedia.org/wiki

مالك بن نبي (1905- 1973):[1]

يعرف بن نبي الحضارة على أنها : مجموعة الشروط التي تتوافر في مجتمع ما. فهي من ناحية إرادة تُقدّم جميع الضمانات و تكفل جميع حاجات الفرد المنتمي إلى هذا المجتمع ؛ و من ناحية ثانية ، توفر الإمكانات المادية لاحتضانه و رعايته طيلة حياته ؛ و يرى بن نبي أن هذين الشرطين الأساسيين ينقصان المجتمع الإسلامي ليؤدي دوره تجاه أفراده ، فللحضارة جانبين ، معنوي و هو الإرادة الحضارية و مادي و هو الإمكان الحضاري ، و نرى اليوم في أوروبا أن جوهر الإرادة الحضارية ضاع بفعل تضاخم الإمكان الحضاري ، فالإرادة الحضارية تلاشت حين طغت وفرة الإنتاج و التكنولوجيا كقوة تراكمية لغير خدمة الإنسان ، و هذا يؤدي إلى انهيار الإنسانية و لو وصل بها العلم إلى المريخ .[2]

كما أوضح بن نبي فكرة هامة ،وهي أن الحضارة ليست شيئا يأتي به سائح في حقيبته ؛ بل إن ابن المستعمرات هو الذي يذهب إليها و يتتبع مصادرها البعيدة ، فالحضارة كانت دوما نتيجة الجهد الذي يبذله الشعب الذي يريد التحضر ، و إرادته تجاه الحضارة فالإنسانية لن تدين بحضارتها إلى الغرب ، بل تدين بها إلى العناية الإلهية التي ساقتها إليها .[3]

و لقد اوضح بن نبي فرقا جوهريا فيما يفعله كل من الطبيعة والتاريخ في بناء الحضارات ، فبينما نجد أن الطبيعة تُوجِد النوع فإن التاريخ يصنع المجتمع ؛ فهدف الطبيعة لا يتجاوز فكرة المحافظة على البقاء ، بينما غاية التاريخ أن يسير بالمجتمعات نحو

---

1 – مالك بن نبي (1905– 1973) هو كاتب و مفكر جزائري مسلم ، عايش في طفولته مرحلة الإستعمار ، وقضى جزءا من شبابه في فرنسا ، كما أنه عاش لسنوات في بلد عربي مستقل يمتاز بزخم ثقافي متميز ألا و هو مصر، و بعد ذلك عاد إلى وطنه المستقل ليشهد بداية مسيرة البناء . و من هذا المخاض الاجتماعي المتنوع بزغ المفكر المبدع الذي صاغ نظريته وفق ما عايشه ، فقد عايش الدور اليهودي و الإستعمار و القابلية للإستعمار ، كما عايش كافة المشاكل الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع المتخلف عموما و المجتمع الإسلامي و العربي على وجه الخصوص ، فابن نبي عرف الحضارة الغربية و عايشها ، كما أدرك محاسنها و مساوئها ، و قارن بينها و بين ما عايشه في وطنه الجزائر وما لاحظه في معظم الدول العربية و الإسلامية من تخلف ، و هذا ما جعله يعي في وقت مبكر مشكلات الحضارة .

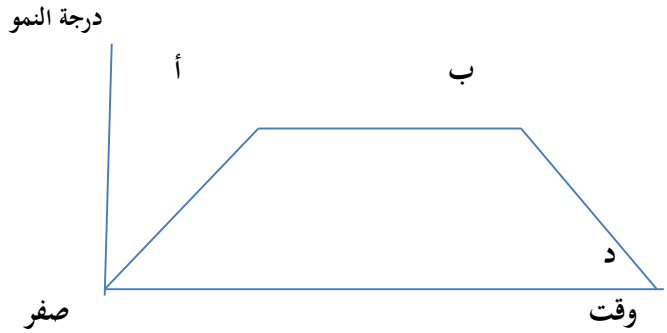
2 – مالك بن نبي ، مجالس دمشق ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 2013) ، ص :67–68.

3 – مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) ، ص: 126 .

التقدم والرقي أو ما نسميه بالحضارة .[1] فالحضارة في حقيقتها ما هي إلا مجموعة من العلاقات بين الجانب المادي حيث ينشأ ويتقوى الهيكل ، وبين الجانب الفكري حيث تترعرع الروح ؛ و عندما نشتري منتجاتها فإننا نأخذ الهيكل دون الروح .[2]

أطوار الحضارة :

لا يخف على أي دارس للتاريخ أن كل حضارة تقع بين حدين اثنين هما : الميلاد و الأفول ، ومن هنا فنحن نملك نقطتين اثنتين من دورتها لن يختلف فيهما اثنين .وإذا ما جئنا لوضع منحنى بياني يبين أطوارها فسيبدأ بالضرورة من النقطة الأولى في خط صاعد ، ليصل إلى النقطة الثانية في خط نازل . فما الذي سيوضع بين هذين الخطين ؟ . و بالضرورة سيكون بينهما اكتمال معين هو : طور انتشار الحضارة و توسعها .[3] و قيام كل حضارة يرتبط بظهور فكرة دينية ، وهذه الحضارة تتطور حسب التخطيط البياني في دورة ذات مراحل ثلاث :



تمثل نقطة الصفر من الدورة الحالة السابقة على الحضارة ، و في نفس الوقت تعبر عن بدء ظهور الفكرة الدينية التي تمزج بين العناصر الثلاثة : الإنسان و التراب و الوقت ، ليولد بهذا المزج تركيب يولد من رحمه المجتمع ، و يبدأ عمله التاريخي .

بينما المرحلة الأولى في الرسم البياني تمثل المرحلة (الروحية) ، وهي مرحلة يكون الفرد فيها في أحسن ظروفه و طاقته الحيوية في أوج تنظيمها، وتمثل العصر الذهبي في أي مجتمع .

---

1 – مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) ، ص : 19.

2 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة : عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) ، ص :47.

3 – المصدر نفسه ، ص : 72–73.

أما في المرحلة الثانية من الرسم فيتمتع المجتمع بشبكة علاقاته الاجتماعية ، التي تكون في أكثر حالاتها سعة و امتدادا ، إلا أن بعض الشوائب تطفو على السطح .

وما تنفك أن تتفكك الغرائز في المرحلة الثالثة ، وبذلك يتحول العمل الجماعي المنسجم إلى عمل فردي ،وهنا يختل نظام الطاقة الحيوية ، و يفقد قيمته الاجتماعية ، وتسود الفردية التي تؤدي إلى تفكك شبكة العلاقات الاجتماعية نهائيا : و هذا هو عصر الانحطاط[1]

عناصر الحضارة :

و إذا أردنا تحليل أي منتج حضاري ، نجده يتكون من عناصر ثلاثة : الإنسان ، و التراب و الوقت ؛ فعند التخطيط لحضارة يجب أن لا نفكر في منتجاتها بل في هذه العناصر الثلاثة ، فلنبني حضارة علينا بناء الإنسان بناءً متكاملا ، و العناية بالتراب و الزمن ، وبهذا يتكون المجتمع الأفضل ، و الحضارة التي هي الإطار الذي يضمن للفرد سعادته بتقديم الضمانات الاجتماعية الكافية له .[2]و معنى التراب عند بن نبي ليس هو المعنى المتبادر إلى الذهن ففيه يقول :" تجنبنا قصدا أن نستخدم في هذه المعادلة مصطلح (مادة) فضلنا عليه مصطلح (تراب) والغرض من هذا الاختيار هو تحاشي اللبس في كلمة (مادة) :حيث أنها تعني في باب الأخلاق مفهوما مقابلا لكلمة (روح) . و تعني في باب العلوم مفهوما ضد مفهوم كلمة (طاقة) . و في الفلسفة نجدها تعطي فكرة هي نقيض ما يطلق عليه اسم (المثالية). و على العكس من ذلك ، لم يتطور مفهوم لفظ (تراب) إلا قليلا ، و احتفظ من حيث معنى المفردة ببساطة جعلته صالحا لأن يدل بصورة اكثر تحديدا على هذا الموضوع الاجتماعي " . [3]

الإنسان :

لا تتفاعل العناصر الثلاثة للحضارة وتنتج حضارة فعلية إلا إذا غيرنا نظرتنا للتاريخ ، فنحن ننظر إليه على أنه ليس أكثر من مجرد حوادث متعاقبة ، وهو من حكم القضاء و القدر المسلم به ، الذي لا يد للإنسان فيه ، وبهذه النظرة السلبية نحن نحمل ثقل التاريخ كاهلنا ونورثه للأجيال من بعدنا .

---

1 – مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ص :77– 78 .

2 – مالك بن نبي ، تأملات ، ص : 171–172.

3 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، هامش ص :49 .

بينما النظرة الايجابية التي علينا أن ننظر بها للتاريخ أو ما يمكننا تسميته بحقيقة التاريخ فهي أنه سير مطرد للوقائع والأحداث ، تترتب فيه الحوادث ترتيبا منطقيا كما تترتب عن الأسباب مسبباتها . فإن نحن نظرنا للتاريخ بهذه النظرة حددنا مسؤوليتنا إزاء الأحداث ، و أدركنا أن لها نتائج محددة هي بالنسبة لنا بمثابة الموجه والمنبه ، و هنا ندرك " أن الأسباب التاريخية كلها تصدر عن سلوكنا و تنبع من أنفسنا ، من مواقفنا حيال الأشياء، أعني من إرادتنا في تغيير الأشياء تغييرا يحدد بالضبط وظيفتنا الاجتماعية ، كما رسمها القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ﴾ ، (سورة آل عمران ، الآية : 110) ، و المعروف في أعم صوره و المنكر في أشمل معانيه ، يكوّنان جوهر الأحداث التي تواجهنا يوميا كما يكوّنان لب التاريخ ".[1]

التراب :

التراب كعنصر ثاني في نظرية مالك بن نبي ، يتكلم عنه من حيث قيمته الاجتماعية ، فكلما ارتفعت قيمة الأمة التي تعيش عليه ارتفعت قيمته و كلما دنت دنا ، كما هو الحال في أرض الإسلام عموما ، و من أهم مشاكل التراب التي يطرحها بن نبي –إضافة إلى تدني قيمته – مشكلة التصحر ، مبديا تخوفه إن لم نحاربها بأن تصبح عاصمة البلاد بعد قرن أو قرنين واحة محفوفة بشيء من النخيل تحيط بها الرمال .[2]

الزمن:

العنصر الثالث لقيام الحضارة هو عنصر الزمن و فيه قال بن نبي : " الزمن نهر قديم يعبر العالم منذ الأزل ؛ فهو يمر خلال المدن يغذي نشاطها بطاقته الأبدية ، ... ؛ وهو يتدفق على السواء في أرض كل شعب ومجال كل فرد ، ... ، ولكنه في مجال ما يصير (ثروة) ، و في مجال آخر يتحول عدما ...ولكنه نهر صامت حتى أننا ننساه أحيانا ، وتنسى الحضارات في ساعات الغفلة أو نشوة الحظ قيمته التي لا تعوض . ومع ذلك ففي ساعات الخطر في التاريخ تمتزج قيمة الزمن بغريزة المحافظة على البقاء ".[3]

---

1 – مالك بن نبي ، تأملات ، ص : 130.

2 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص :139–140.

3 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص :145.

شبه ابن نبي عنصر الزمن بالنهر الخالد الذي يغذي الحضارات على مر العصور ، فمنهم من يستغله و يرى فيه ثروة لا تقدر بثمن ، و منهم من يبقى ساكنا لا يستفيد منه فتتشابه أيامه و كأنها متوقفة لا تسير، مثلنا تماما، فنحن لم ندرك بعد علاقة الزمن بالعمل و بالأفكار و بالتاريخ و هذا سبب تأخرنا ، والإنسان لا يحس بقيمة الزمن إلا إذا أحس بالخطر، و اقترنت أهمية الوقت بغريزة البقاء .[1]

المحرك الديني:

ما الذي يجعل حضارة تقوم هنا و لا تقوم هناك رغم توافر عناصرها الثلاث ؟.

يقول بن نبي عن هذا العنصر الذي يعتبر بمثابة المكون السحري الذي تمتزج به العناصر الثلاثة لتتشكل حضارة إنسانية هنا أو هناك ، " إن هناك ما يطلق عليه (مركب الحضارة) أي العامل الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض ، ... ، نجد أن هذا (المركب) موجود فعلا ، هو الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ ". [2] ، فأوروبا لما تخلت عن القيم بدأت بالانهيار و كان الانهيار النفسي أولا ، فكل الحضارات دون استثناء لا يمكنها أن تتخلى عن الجانب الغيبي بغض النظر عن صحته من عدمها ، فهو ما يجعلها تتجاوز كل مشاكلها " فكل عقيدة تقدم للفرد المبررات الأساسية التي تحدد سلوكه و تطبع وظيفة المجتمع نحوه ، فهي عقيدة و هو دين . و لا يستغرب في أن الشيوعية أيضا تدخل في نطاق الأديان الأخرى ، فهي دين من الأديان ".[3]

سقوط الحضارة :

اليهود:

من خلال اهتمام بن نبي بمشكلات الحضارة و دراسته لها، تنبه إلى أن اليهود هم أسباب معاناة الشعوب المستعمرة بسبب خططهم لحكم العالم ، فقد اتجهوا لأوروبا حتى تكون منطلقا لتنفيذ مخططهم الاستعماري ، فهو يرى أن اليهود يحكمون العالم ، بينما الأوروبيون يستعمرونه لهم، و تبقى الشعوب المستعمرة ضحية الأطماع اليهودية، ومن بين أهم الأسباب التي جعلت اليهودي ينجح في مخططه و الأوربي يغفل عن هذا المخطط ،إذن أهم هذه

---

1 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص : 146.

2 – المصدر نفسه، ص : 50.

3 – مالك بن نبي ، مجالس دمشق ، ص : 108– 109 .

الأسباب المادية المفرطة التي يتصف بها الأوربي والتي أعمت بصيرته ، و السبب الآخر الذي لا يقل أهمية هو تخاذل المسلم عن أداء دوره المنوط به، بالإضافة إلى وجود القابلية للإستعمار في نفوس الشعوب المستعمرة، كل هذه الأسباب مجتمعة حولت الإستعمار من مجرد احتلال و غزو عابر إلى شكله الذي عرفناه وعايشناه ، إذن فقد صاغ بن نبي أسباب السقوط الحضاري في ثلاث محاور أساسية هي : اليهود ، الإستعمار ، القابلية للإستعمار .

المعامل الاستعماري :

تاريخيا تعود أصول الإستعمار إلى روما، وهو يعد نكسة في التاريخ الانساني ، و قد أشار ابن نبي إلى نقطة هامة جدا وهي الفرق بين الإستعمار و الفتوحات الإسلامية التي كانت تجربة جديدة وفريدة في تاريخ علاقات الشعوب ، فالحكم الإسلامي لم يستعمر بالمعنى المادي المنحط ولم يذهب لاستغلال واستعباد المناطق التي يفتحها، بل قام بضمّها للحضارة الإسلامية في الشام و العراق . فالإسلام وبشهادة أقباط مصر و يهودها ، لم يكن دينا بل حضارة تعم البلاد .

والمستعمر بالإضافة إلى استعماله مختلف الأسلحة الفتاكة ضد الشعوب المستعمرة ، إلا أن لديه أسلحة أشد فتكا وهي أسلحة الأفكار كونها غير مرئية وتستطيع أن تتغلغل في المجتمع و تمزقه داخليا دون أن يتنبه لها، و هي عبارة عن أسلحة خفية فتاكة، ، بل هي أساليب شيطانية بين أيادي اخصائيين يتلاعبون بالأفراد و الجماعات ، من أجل تحقيق أهداف لا يمكن حتى للقوة الفيزيائية الأشد فتكا تحقيقها[1]

معامل القابلية للإستعمار:

يشير ابن نبي إلى نقطة هامة وخطيرة في نفس الوقت والمتمثلة في أن الإستعمار ليس من عبث السياسيين و لا من أفعالهم ، بل سببه أنفسنا التي تقبل ذل الإستعمار ، و تسهل له الإقامة في أرضنا ، فلو رفضت النفوس أن تتسع لذل المستعمر ، و أن تخضع له نجت من سلطانه ، ولن يكون ذلك إلا بتحول نفسي ، يجعل الفرد تدريجيا قادرا على القيام بوظيفته الاجتماعية ، جديراً بأن تحترم كرامته ؛ وهذا التغيير النفسي للفرد يغير بطبيعة الحال وضع

1 – مالك بن نبي ، في الحضارة وفي الإيديولوجيا ، ص : 68.

حاكميه، فهو لن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله و تمتص دمه ولن يقبل حكاما موالون للمستعمر . [1]

يرى بن نبي أن الشعوب هي التي تسهل على المستعمر استعمارها ، وذلك لأنه كلما دعاها إلى النقائص والرذائل لبت النداء دون تأخير، وبالتالي حينما يجتمع العنصر الخارجي أي المعامل الاستعماري ، مع العنصر الداخلي أي معامل القابلية للإستعمار ، كان الأمر أشد فتكا ؛ و بالتالي فأول ما علينا التخلص منه هو استعدادنا النفسي وقابلينا لخدمة المستعمر ، فقد قال أحد المصلحين : "اخرجوا المستعمِر من أنفسكم يخرج من أرضكم" . فالاستعمار درس أوضاعنا النفسية دراسة عميقة ، و عرف نقاط الضعف لدينا ، فاستغلها لصالحه ، بل أصبح يتصرف حتى في بعض مواقفنا الوطنية و الدينية ، سواء شعرنا بذلك أو لم نشعر . [2]

القابلية للإستعمار من القرآن الكريم :

يعد جودت سعيد هو أول من تنبه إلى فكرة مهمة جدا و هي ما يقابل مصطلح القابلية للإستعمار في القرآن الكريم ، وقد كان ذلك في أربع مواضع ، **الأول** في قوله تعالى : ﴿ قُلْ هُوَ مِنْ عِندِ أَنفُسِكُمْ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ ، (سورة آل عمران ، الآية : 165) . فقد أرجع القرآن الكريم أسباب المشكلات إلى الأشخاص الواقعين فيها أي إلى ذات الفرد ، و الموضع **الثاني** في قوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ تَتَوَفَّاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنفُسِهِمْ ۖ فَأَلْقَوُا السَّلَمَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِن سُوءٍ ۚ بَلَىٰ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ (سورة النحل، الآية :28) ، فمن عادة البشر أن يفسروا المشكلات بناء على الظروف الخارجية المحيطة ، لا على ما تكنه انفسهم، مما يؤدي إلى تعقيد المشاكل أكثر، و نظرا لكون معنى الظالمين يمكن أن يحدث الاشتباه ، أضاف الله إليه" أنفسهم " حتى تتضح الصورة .

1 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص : 33 .

2 – المصدر نفسه ، ص :157–158.

وكان الموضع **الثالث** ضمن الحوار الذي يجري يوم القيامة بين إبليس و أتباعه ، و بين الظالمين و أتباعهم [1]، حيث يذكر القرآن الكريم رد إبليس على أتباعه يوم القيامة في قوله تعالى : ﴿ وَقَالَ الشَّيْطَانُ لَمَّا قُضِيَ الْأَمْرُ إِنَّ اللَّهَ وَعَدَكُمْ وَعْدَ الْحَقِّ وَوَعَدتُّكُمْ فَأَخْلَفْتُكُمْ ۖ وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُم مِّن سُلْطَانٍ إِلَّا أَن دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي ۖ فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنفُسَكُم ۖ مَّا أَنَا بِمُصْرِخِكُمْ وَمَا أَنتُم بِمُصْرِخِيَّ ۖ إِنِّي كَفَرْتُ بِمَا أَشْرَكْتُمُونِ مِن قَبْلُ ۗ إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ ، (سورة إبراهيم ، الآية : 22).والآية تبين لنا بوضوح أن مصير الإنسان لا يغتصب منه و إنما يسلمه طوعا .

أما الموضع **الرابع فكان** في قصة آدم حين استخلف في الأرض ،قال تعالى: ﴿ وَقُلْنَا يَا آدَمُ اسْكُنْ أَنتَ وَزَوْجُكَ الْجَنَّةَ وَكُلَا مِنْهَا رَغَدًا حَيْثُ شِئْتُمَا وَلَا تَقْرَبَا هَٰذِهِ الشَّجَرَةَ فَتَكُونَا مِنَ الظَّالِمِينَ﴾ ، (سورة البقرة ، الآية : 35) ، ، لقد حرم الله على آدم وزوجه شجرة واحدة ، إنها بمثابة شجرة (القابلية للإستعمار)، وكذا شجرة ظلم النفس و من عند أنفسكم ، ثم جاء دور إبليس و دور الظالمين الذين يريدون أن يوقعوا هذا الإنسان في القابلية للإستعمار ، فانساق آدم نحو الإغراء و أكل من الشجرة وبذلك دخل عالم الإستعمار ، و رضخ لطلب المستعمر و إغرائه ، لكن لما واجه الله آدم و سأله لماذا أكلت من الشجرة المحرمة ؟ أجابه آدم : ظلمت نفسي ، كونه تنبه إلى خطيئته التي ارتكبها بمحض ارادته ، اختيارا لا جبراً، فلم يذكر خبث الإستعمار و الخداع الذي مارسه عليه، فقد أدرك أن استجابته لهذا الخبث هي التي جعلت من هذا الخبث فعالا ، فقد كان كافيا أن يرفض هذه الدعوة فلا يقع الخطيئة ، فهل سنستوعب الدرس و نقول للإستعمار لن نأكل من شجرتك و لا من قمحك و لا من خبزك.[2]

1 – زكي الميلاد ، مالك بن نبي و مشكلات الحضارة ، دراسة تحليلية نقدية ، (دمشق : دار الفكر، ط 1 ،1998)، تقديم : جودت سعيد ، ص : 21–22.(من مقدمة جودت سعيد)

2 – المرجع نفسه، ص : 24–25 .(من مقدمة جودت سعيد)

البعث الحضاري :

عندما يأتي الانبعاث الحضاري فهو يحقق سنة مهمة من السنن الإلهية ، والتي تحكم سير الحضارات و نموها و سقوطها ، ألا و هي سنة التداول ، فالتاريخ يسجل دائما أن قيام حضارة ما يكون على حساب سقوط أخرى ، و في هذا الشأن يرى بن نبي أن عودة الحضارة الإسلامية إلى دورها الريادي و القيادي ممكن التحقق ، و لكن شرط تحقيق شروطه.

1- التوجيه :

العناية بالعناصر الثلاثة للحضارة هي ما علينا التفكير فيه إذا ما حاولنا إعادة بعث حضارة من جديد ، و ليس علينا التفكير في منتجاتها ، ويكون ذلك ببناء الإنسان بناء متكاملا ، و الاعتناء بالتراب و الزمن عناية فائقة ،وذلك حتى يتكون المجتمع الأفضل ، و تقوم الحضارة التي تضمن للفرد سعادته ، بكل ما تقدمه له من ضمانات اجتماعية كافية .[1]

ومادامت هنالك فكرة دينية تجمع العوامل المادية الثلاثة ، و تؤلف بينها لتصنع كيانا نسميه في التاريخ (حضارة) فالانبعاث الحضاري يبقى ممكنا. و بما أن المجتمع الاسلامي يمتلك العناصر الثلاثة ويمتلك الفكرة الدينية يذهب بن نبي إلى ضرورة توجيه هذه العناصر لبعث حضارتنا من جديد ، بل ويركز على فكرة توجيه الإنسان و ما ارتبط به ، و قد عرّف التوجيه على أنه : " قوة في الأساس و توافق في السير و وحدة في الهدف " ،[2]و يعود ليبين أن حل مشكلة الإنسان يكون بتوجيه ثلاثة عناصر أساسية هي : توجيه الثقافة و توجيه العمل و توجيه رأس المال .

أ- توجيه الثقافة :

و توجيه الثقافة يجب أن يكون توجيها مدروسا يؤدي بدوره إلى توجيه الأخلاق التي تُكَوِّن العلاقات الاجتماعية ، فتكون الثقافة بذلك نوع من التعليم الذي يتعدى حدود المعارف التقنية إلى مجال الحركة الاجتماعية في مستوياتها المختلفة ، و بالتالي تصبح الثقافة نظرية في السلوك أكثر منها نظرية في المعرفة . [3]

---

1 – مالك بن نبي ، تأملات ، ص : 172.

2 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص : 84.

3 – وصفي عاشور أبو زيد ، فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي ،ص : 17.

ب – توجيه العمل :

قال عليه الصلاة و السلام : " ما أكل أحد طعام قط خيرا من أن يأكل من عمل يده ، و إن نبي الله داود عليه السلام كان يأكل من عمل يده " ، (صحيح البخاري ، رقم : 2072) نعني بتوجيه العمل أن كل فرد يسهم بعمله من خلال دوره في بناء المجتمع ، و كذا تنمية فكرة " كسب العيش لكل فرد" .[1]دون أن نحتقر أي عمل فلكل عمل في الحياة أهميته في سلسلة متكاملة إذا اختلت فيها حلقة واحدة فيها أثرت على الباقي .

ج – توجيه رأس المال :

لأن كلمة "رأس مال" ليست من مصطلحاتنا فنحن نخلط بينها و بين الثروة، فالدينار الذي يتحرك و ينتقل و يدخل و يخرج عبر الحدود ، هو رأس مال ، أما المليار من الدنانير المخزن فهو ثروة ، وعليه فتوجيه رأس المال يجب أن يتركز على الكيف لتصبح كل قطعة نقدية متحركة متنقلة تخلق معها العمل و النشاط ، أما الكم فدوره التوسع و الشمول[2]

2– التخلص من الأمراض الداخلية:

من بين شروط البعث الحضاري أيضا ضرورة التخلص من الأمراض الداخلية والسلبيات التي تفتك بالمجتمع ، كذهان السهولة و الاستحالة وذلك بتحدي الصعاب و رفع التحدي أمام كل مشكل يواجه مسيرة البناء .

و أيضا إعادة زرع الأخلاق في الأمة من جديد ، فانعدام الأخلاق يؤدي إلى دمار للبشرية . و علينا التخلص من البولتيك و إصلاح الساحة السياسية بزرع الأخلاق فيها ، فالسياسة بلا أخلاق هي مجرد بوليتيك.

3– إعادة بناء شبكة العلاقات الاجتماعية :

يرى ابن نبي أن المجتمع تركيب من العوالم الثلاثة : الأشخاص والأفكار والأشياء ، إضافة إلى ضرورة وجود عالم رابع يسمى شبكة العلاقات الاجتماعية ، فعندما يكتمل هذا التركيب يُصنع العمل التاريخي ، و يزدهر المجتمع ، و يعد اكتمال شبكة العلاقات

1 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص : 115.

2 – المصدر نفسه ، ص :120–121.

الاجتماعية شرط أساسي للتغيير داخل أي مجتمع ، و قد كانت المؤاخاة بين الأنصار والمهاجرين أول عمل قام به المجتمع الإسلامي لتكوين شبكة علاقاته الاجتماعية .[1]

ومن وجهة نظر بن نبي فإن تحقيق النهوض الحضاري يستوجب تصحيح شبكة العلاقات الاجتماعية و إعادة بنائها في ظل الحكمة القائلة : "الفرد للمجموع و المجموع للفرد " ، حتى نصل إلى شبكة علاقات اجتماعية في أرقى معانيها ، و أقصى فعاليتها .[2]

4- تقديم الواجبات على الحقوق:

لقد تكررت فكرة تقديم الواجبات على الحقوق عند ابن نبي في كل مناسبة ، فهو يرى أن الطريق الوحيد للحصول على الحقوق هو القيام بالواجبات ، فهو يعتبر قابليتنا للاستعمار سببها عدم قيامنا بواجباتنا.[3]

هنا تتضح لنا حقيقة جلية و هي أننا لسنا وحدنا المعنيون بالنهوض الحضاري ، بل على المجتمع المتحضر ماديا فقط ، أن ينهض أيضا من سقوطه الأخلاقي قبل أن يجرفه السيل دون أن يدري ، فإذا كنا نحتاج إلى النهوض الحضاري من جانبه المادي فهم بحاجة إلى النهوض من جانبه الأخلاقي ، لذا فمهمتنا مزدوجة : الأولى بناء حضارتنا والثانية إنقاذ الحضارة الغربية مما تتخبط فيه من عنف و رذائل و ماديات ، و هذه المهمة المزدوجة تتطلب منا بناء الفرد بناء يصل به إلى التفكير الجاد في النهوض بعزم وقوة ، لينقذ نفسه أولا و الإنسانية ثانيا.

---

1 – المصدر نفسه ، ص :27– 28 .

2 – مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ص : 115.

3 – وصفي عاشور أبو زيد ، فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي ،ص : 19– 20 .

مولود قاسم نايت بلقاسم

أولا :المولد والنشأة.

يعد الشيخ «محمد الطاهر آيت علجت» الأستاذ الأول الذي تولّى تدريس نايت بلقاسم مذ كان طفلا صغيرا، بالإضافة إلى أنّه كان صديقا لوالده وأقرب جار له في قرية آيت عباس، وفيه قال " إنّ مولود قاسم كان تلميذا نجيبا في صغره، وقد برز نبوغه عندما كان يدرس القرآن والحديث في مسجد القرية، وقال إنّ الله استجاب لدعوة والده الذي دعا له أن يصبح فقيها في الدين".[1]

فمن هو مولود قاسم نايت بلقاسم؟

ولد مولود قاسم نايت بلقاسم يوم 06 جانفي 1927 في قرية "بلعيال" بلدية أقبو ولاية بجاية، حفظ القرآن الكريم في زاوية "تاموقرة"، ثمّ دخل المدرسة الابتدائية الفرنسية، وواصل دراسة العربية والفقه في المدارس التقليدية للتربية والتعليم بقلعة «آيت عبّاس» التابعة لجمعية العلماء المسلمين حيث نال شهادة الكفاءة، فلمّا كتب له التوجّه للمدرسة الفرنسية في سنّ السادسة عشرة حيّر مولود قاسم مدرّسيه الفرنسيين لشدّة نبوغه وقوة ذاكرته، وحبّه الشديد لوطنه وللغته العربية ودينه الإسلاميّ، وكان مولود قاسم يحبّ مخالطة من يكبره سنّا ليسرع مراحل تكوينه التعليميّ، وساهمت مبادراته العصامية في زيادة نبوغه ونجاحه الدراسيّ.

لقد رفض مولود قاسم نايت بلقاسم أداء الخدمة الوطنية في صفوف الجيش الفرنسيّ عندما كان شابا أثناء الفترة الاستعمارية، وكان قد قرّر حينها الاعتكاف في الزاوية الدينية والاشتغال بتعلّم الفقه وعلوم الدين وحفظ القرآن الكريم والتفاسير، وكان لا يخش عصيان السلطات الفرنسية لأنّه رفض بشدّة الدفاع عن العلم الفرنسيّ قائلا إنّه لن يدافع إلاّ عن العلم الجزائريّ،[2] بعد ذلك رحل إلى تونس طلبا للعلم من جامع الزيتونة الذي تخرج منه سنة 1946 الأول على دفعته وبدرجة ممتاز.و يقول عن ذلك " أذكر أني قطعت الحدود بين تبسة وتالة في تونس ليلا على البغال مع تجار السوق السوداء، وفي الزيتونة كنت أحد المسؤولين الستة عن اتحادية حزب الشعب الجزائري للطلبة وذلك حتى يوليو1946م".فقد

---

1 – عصام بن الشيخ ، العلامة الجزائريّ «مولود قاسم نايت بلقاسم».. الأمازيغي المدافع عن العربية https://alarabi.nccal.gov.kw

2 – المرجع نفسه.

غامر في السفر دون وسيلة إثبات كجواز السفر، وسيرا على الأقدام وذلك خوفا من الوقوع في أيدي المراقبة الفرنسية آنذاك.[1]

سنة 1946 ارتحل إلى فرنسا لإتمام الدراسة ' إلا أن الظروف لم تساعفه هناك، ولأنّه كان مناضلا في حركة انتصار الحرّيات الديمقراطية، فقد استدعاه إلى القاهرة ممثّل حزب الشعب هناك، من أجل دراسة الطيران العسكري في العراق، غير أنّ خلافا سياسيا وقع بين مصر والعراق حين ذاك، أدّى إلى فشل مسعاه، فانتسب إلى كلية الآداب بجامعة القاهرة، ومنها تحصل على شهادة الليسانس في الفلسفة بدرجة ممتاز سنة 1954، وكان الأول على دفعته. وفي أكتوبر من نفس السنة سجل بجامعة السوربون الفرنسية بغية التحضير لأطروحة دكتوراه دولة في الفلسفة موسومة بـ "الحرية عند المعتزلة" بإشراف البروفيسور موريس دوغندياك ، إلا أنه لم يتمكن من إتمامها بسبب اندلاع ثورة التحرير وإضراب ماي 1956.

وفي سنة 1957 شد الرحال إلى ألمانيا بنية الالتحاق بجامعة بون لتحضير دكتوراه في الفلسفة حول مبدأ الحرية عند كانط تحت إشراف البروفيسور تيسن، إلا أن الظروف حالت دون اتمامها أيضا [2]، فأثناء الثورة أصبح مولود ناطقا رسميا ومكلّفا بمكتب جبهة التحرير في بلدان: ألمانيا والنمسا والدول الاسكندنافية ، ثم تقرر تكليفه ببعض المسؤوليات السياسية كرئيس للوفد الدائم لمكتب التنسيق والتنفيذ لدى الحكومة المؤقتة لجبهة التحرير الوطني الجزائرية. [3]

---

1 – عليش لعموري، المقومات الأساسية في بناء الإنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم . أعمال الملتقى الوطني الأول " سؤال الهوية والإنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم في ظل العولمة"، (منشورات مخبر حوار الحضارات و العولمة، جامعة باتنة – الجزائر – 2010)، ص:375.

2 – لم يتخلّ الأستاذ مولود قاسم عن طموحه العلمي حتى وهو وزير للتعليم الأصلي والشؤون الدينية حيث حاول أن يعدّ للمرة الثالثة أطروحة أخرى سنة 1973م بجامعة السوربون حول «اللغة والشخصية عند فيخته» وبإشراف الأستاذ دو غينديالك، لكن منعه منصبه السياسي من إتمام هذه الخطوة العلمية.

3 – مولود قاسم نايت بلقاسم http://www.diwanalarabia.com

وقد تزوج بامرأة محافظة من عائلة شريفة بمدينة تنس، وهي تحمل شهادة الليسانس في علم التاريخ وتعمل أستاذة في الثانوية، وقد أنجب منها ابنه الذي صار طبيبا الآن "يوغرطا" وطفلة سماها "جزائر"، بالإضافة إلى ثمانية أطفال في الكفالة.[1]

ثانيا: مؤلفات مولود قاسم.

تتمثل مؤلفات مولود قاسم في خمسة، وهي:

ـ كتاب الجزائر (Algérien): نُشر هذا الكتاب في ألمانيا وباللغة الألمانية، من قِبَل مكتب الجامعة العربية في بون أثناء الثورة سنة 1957م. وهو يمثل مجموع المداخلات والمحاضرات التي ألقاها مولود قاسم أيام الثورة التحريرية باسم جبهة التحرير الوطني عندما كان مقيما في أوربا، في جامعات ومؤسسات ألمانيا الاتحادية والنمسا وهولندا وبولونيا، حيث كان يقوم بأداء واجبه في مناصرة الثورة والتعريف بها وحشد الدعم لها خاصة السياسي.

ـ إنية وأصالة: وهو كتاب ضخم من 654 صفحة، يجمع بين دفتيه المقالات التي كتبها مولود قاسم في مجلة (الأصالة)، مضافا إليها محاضراته الكثيرة التي ألقاها في أوقات متلاحقة ومناسبات مختلفة، وكذا تعليقاته وتدخلاته الكثيرة أيضا أثناء جلسات ملتقيات الفكر الإسلامي إلى غاية سنة 1975م، نشرت هذا الكتاب وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، وطبعته مطبعة دار البعث بقسنطينة سنة 1975. وقد أطلق المؤلف على مجموع ما تضمنه هذا الكتاب عنوان (إنية وأصالة)، وأراد بذلك أن كل موضوعات الكتاب تدور حول فكرة أساسية أو إشكالية رئيسة عبر عنها المؤلف بقوله: (كيف نكون أبناء عصرنا، مع البقاء على أديم مصرنا، ودون أن نصبح نسخة من غيرنا).

ـ أصالية أم انفصالية: كتاب كبير هو الآخر يقع في مجلدين كاملين، يتكون الأول منهما من 416 صفحة، والثاني من 428 صفحة. وهو كذلك يمثل جملة مقالات كتبها مولود قاسم في (الأصالة)، مضافا إليها الكثير من تدخلاته وتعليقاته أثناء ملتقيات الفكر الإسلامي التي نُظِّمت بعد سنة 1975م إلى غاية سنة 1979م.

---

1 – رشيد فيلالي ، مولود قاسم نايت بلقاسم رائد التعريب في الجزائر https://www.oudnad.net

نشرت هذا الكتاب أيضا وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، وطبعته كذلك مطبعة دار البعث بقسنطينة سنة 1980م، وأعادت تصويره المؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر العاصمة سنة 1991م.

في مقدمة الكتاب يتحدث المؤلف بمرارة، ظاهرة في كل سطر وفي كل عبارة، عن الظروف العصيبة التي تمر بها أمة الإسلام في هذا العصر، تلك الظروف التي أوقعت فيها الأمة نفسها بنفسها بسبب إعراضها عن قيمها وتعلقها بالخرافات واشتغالها بالانحرافات. [1]

فيقول" أصالية أم انفصالية ؟

إن أمة لا تحافظ على الأساس والاصل، لن يكون لها في التاريخ فصل تدخل المعارك بلا نصل ولا تربطها بالجذر همزة وصل ".[2]

ويؤكد أنه ليس للأمة من سبيل للخروج من معاناتها إلا بالتمسك بالأصالة المقرونة بالمعاصرة.

ـ **ردود الفعل الأولية داخلا وخارجا على غرة نوفمبر أو بعض مآثر فاتح نوفمبر:** كتاب متوسط الحجم، يقع في 254 صفحة، نشرته دار البعث بقسنطينة سنة 1983م، وأعادت نشره وزارة الشؤون الدينية والأوقاف سنة 2003م، الكتاب كما هو واضح من عنوانه– رصد وتتبع لردود الفعل الأولى التي أعقبت إعلان اندلاع ثورة أول نوفمبر 1954م، سواء منها تلك الردود التي صدرت في داخل الجزائر من أشخاص أو هيئات، أو تلك الردود التي ترددت في الخارج سواء في فرنسا الدولة المستعمِرة التي قامت الثورة ضدها، أو في الدول الأخرى ومنها بالخصوص دول العالم العربي والإسلامي.

ـ **شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل سنة 1830:** كتاب من جزئين، الأول في 256 صفحة، والثاني في 396 صفحة، وقد نشرته دار البعث بقسنطينة سنة 1985م. الكتاب عبارة عن دراسة علمية مركزة تتناول بالتفصيل رصد الهيبة العالمية التي كانت

---

1 – مسعود فلوسي، مؤلفات مولود قاسم نايت بلقاسم محاورها الفكرية وقيمتها العلمية .https://binbadis.net/archives/6562

2 – مولود قاسم نايت بلقاسم ، أصالية أم انفصالية – الجزء الثاني –،(الجزائر: دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع، دط، 2007)، ص: 14.

تحظى بها الجزائر كدولة قوية ذات كلمة نافذة في حوض البحر الأبيض المتوسط قبل أن تتعرض للاستعمار الفرنسي سنة 1830م.[1]

ثالثا: المحاور و الموضوعات الفكرية التي دارت حولها أعمال مولود قاسم:

كان مولود قاسم يتمتع بذكاء ووعي شديدين وبذاكرة بديعة خارقة للعادة، وهو الشيء الذي أهله لتعلم وإتقان خمسة عشر لغة. كان –حسب اعترافه شخصيا– يكتب ويحاضر بخمس منها هي: العربية والفرنسية والإنجليزية والألمانية والسويدية.

ولم تخرج أعمال مولود قاسم عن المحاور الفكرية التي فرضتها الظروف الثقافية والسياسية والتاريخية التي عاشها المجتمع الجزائري خلال تلك الفترة أي بداية من استعادة السيادة الوطنية في مطلع الستينات إلى بداية الثمانينات من القرن الماضي.

فكانت أهم القضايا التي شغلت الرأي العام الوطني والساحة الثقافية والفكرية الجزائرية، خلال تلك المرحلة، ووجدت صداها الواسع في فكر مولود قاسم المحاور التالية:

1– قضية الأصالة والمعاصرة:

شغلت قضية المحافظة على الأصول مع مواكبة معطيات العصر، فكر مولود قاسم، واستأثرت بجانب كبير من اهتماماته، خاصة في تلك الفترة الحرجة التي مر بها العالم الإسلامي عامة والجزائر خاصة في السبعينات من القرن الماضي، يظهر هذا في كثير من الموضوعات المنشورة في كتابيه (إنية وأصالة) و(أصالية أم انفصالية.

ويتسم مفهوم "الأصالة والمعاصرة" عند الأستاذ مولود قاسم بالمرونة والشمولية وبعد النظر بحيث ينتفي عنده ذلك الفصل الراديكالي التعسفي بين مفهومي "الأصالة والمعاصرة"، فنجده ينظر إلى العلاقة التي تربط بين المفهومين كجدلية أساسية لا انفصام لها، وهذا ما نلمسه من خلال تعليقه على عنوان كتابه الضخم (650 صحفة) "إنية وأصالة" حين قال بكل تواضع: "كنا نوينا أن نعنون هذه الوريقات بعنوان النقطة الخامسة من جدول أعمال الملتقى الثامن للفكر الإسلامي في بجاية ربيع 1974 هكذا "الإنية والأصالة مع التفتح والعالمية" ثم عدلنا عن ذلك لوضوح الرؤية الآن لدى الكثير أن الأصالة تتضمن بحكم الحد والمضمون التفتح والعالمية والتطور والتقدم، إذ أن الأصالة ليست الانغلاق والتجميد بل بقاء الإنسان

---

1 – مسعود فلوسي، مؤلفات مولود قاسم نايت بلقاسم محاورها الفكرية وقيمتها العلمية .https://binbadis.net/archives/6562

هو مع الاستفادة من احتكامه بالغير، ومسايرته الركب الإنساني فيما ينسجم مع عناصر ذاتيته، ويتناغم مع مكونات شخصيته، إذ يتميزه ذلك فقط بكونه عنصرا يقدم مساهماته للفكر الإنساني والحضارة العالمية، وبدونه لا يثيرهما بشيء، بل يعيش على حسابهما عالة، يثقل الركب ولا يقدم الإنسانية قيد شبر!".[1]

2- المحافظة على الهوية الوطنية الجزائرية:

لاحظ مولود قاسم ما واكب مرحلة ما بعد الاستقلال من محاولات لطمس الهوية الوطنية وذلك بمحاولات لتشويه صورة الإسلام واتهامه بالقصور، وكذا محاولات للتملص من اللغة العربية واحتقارها والعمل على تغييبها من واقع المجتمع الجزائري، لذا فقد بذل أثناء وجوده على رأس وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية جهودا جبارة في المحافظة على مقومات الهوية الوطنية، وقد كانت ملتقيات الفكر الإسلامي وأعداد مجلة (الأصالة) منابر استثمرها أحسن استثمار في الدفاع عن مقومات الشخصية الوطنية الجزائرية.

يظهر هذا أيضا فيما نقف عليه من عناوين لمقالات وتعليقات في كتابيه (إنية وأصالة) و(أصالية أم انفصالية)

3- تنقية تاريخ الجزائر مما علق به من تزييف وتحريف:

اهتم مولود قاسم نايت بلقاسم رحمه الله بتاريخ الجزائر اهتماما خاصا، وخصص له جانبا كبيرا من أنشطته الفكرية، من كتابات ومحاضرات، سواء في أثناء مرحلة ثورة التحرير، أو في مرحلة ما بعد الاستقلال ، وقد ظل هذا الموضوع يشغله طوال حياته.

فإلى جانب كتابه (الجزائر) المنشور بالألمانية، والذي عرف فيه بجوانب من شخصية الجزائر وتاريخها، وإلى جانب تكريسه لكتابين كاملين عن تاريخ الجزائر ومكانتها الدولية وعظمة ثورتها التحريرية.

إلى جانب هذه الكتب الثلاثة، نقف في كتابيه الآخرين على كثير من الموضوعات المكرسة للإبانة عن عراقة الشخصية الجزائرية وحضورها العالمي عبر التاريخ[2].

---

1 – رشيد فيلالي ، مولود قاسم نايت بلقاسم رائد التعريب في الجزائر https://www.oudnad.net

2 – مسعود فلوسي، مؤلفات مولود قاسم نايت بلقاسم محاورها الفكرية وقيمتها العلمية https://binbadis.net/archives/6562.

المناصب التي تقلدها :

بعد الاستقلال شغل مولود قاسم عدة مناصب، منها منصب مدير في وزارة الخارجية ثم وزير التعليم الأصلي من سنة 1970 إلى سنة 1977م، ثمّ وزير الشؤون الدينية، من سنة 1977 إلى سنة 1979م وكذا مستشارا لرئيس الجمهورية، ثم أصبح مسؤولا في حزب جبهة التحرير الوطني مكلفا بتعميم استعمال اللغة الوطنية ومسؤولا عن المجلس الأعلى للغة العربية.

ولم يتخل الأستاذ مولود قاسم عن طموحه العلمي حتى وهو وزير للتعليم الأصلي والشؤون الدينية فحاول أن يعد للمرة الثالثة رسالة دكتوراه سنة 1973 بجامعة السوربون حول "اللغة والشخصية عند فيخته" وبإشراف دائما البروفيسور دوغينداياك لكن "ما كل ما يتمناه المرء يدركه" فقد منعه منصبه السياسي عن إتمام إنجاز هذه الخطوة العلمية .[1]

إنجازاته ومواقفه المشرفة:

للأستاذ مولود قاسم نايت بلقاسم العديد من المنجزات والمواقف المشرفة، و يأتي في مقدمتها إعداده وإشرافه على ملتقى الفكر الإسلامي والذي كان له دورا بارزا في إنجاحه وتقديمه بتلك الصورة الحضارية التي جعلته مركز اهتمام وأنظار الصحافة العربية والعالمية واسعة الصيت.

وقد ركز الأستاذ مولود قاسم على ضرورة التنويع في المواضيع والقضايا الفكرية التي أراد للعلماء الأجلاء والأساتذة المشاركين أن يعالجوها في تلك الملتقيات والتي كانت تقام بمختلف مدن الوطن الجزائري.[2]

لقد كان اهتمام الأستاذ مولود قاسم بتاريخ الجزائر المتجذر في عمق التاريخ، بغية دحض المزاعم القائلة بعدم وجود "الدولة" الجزائرية قبل الاحتلال الفرنسي ، وقد كانت ثمرة هذا الاهتمام كتابه الذي صدر عن دار البعث في قسنطينة في جزئين والذي يحمل عنوان "شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية سنة 1830" ، وهو بحق مرجع علمي جاد تدعمه الوثائق التاريخية والرسمية النادرة التي تزيد في مصداقيته وتدعم طروحات المؤلف في ما

---

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم http://www.diwanalarabia.com

2 – المرجع نفسه

ذهب إليه، وقد عانى الأستاذ مولود قاسم الأمرين في سبيل الحصول على تلك الوثائق الهامة بجهده الشخصي خلال تنقلاته وأسفاره المتعددة لمختلف مدن العالم.[1]

لقد استمات مولود قاسم ذلك الرجل الأمازيغي الأبي في الدفاع عن اللغة العربية باعتبارها رمزا من رموزنا الحضارية العليا، وفي كل مرة كانت مقالاته تقع وقعا مؤلما في نفوس "بعض" الفرنكوفونيين .

وبالرغم من استماتته في الدفاع عن اللغة العربية وحبه لها، إلا أنه لم يكن قط "ضد" تعلم اللغات الأجنبية، ونجد أن له مقالات ودراسات كتبها باللغة الفرنسية في نصها الأصلي، لأنه يعي أن الكتابة باللغات الأجنبية ليست عيبا في حد ذاتها، بل العيب فيمن "تنكر" للغته الوطنية وهمشها.

وفي إطار دفاعه المستميت عن اللغة العربية عمل على إنشاء مجمع اللغة العربية الجزائري على غرار الدول الشقيقة التي سبقتنا بسنين طويلة في إنشاء مجامعها الوطنية للغة العربية كالمجمع اللغوي السوري (أقدم المجامع اللغوية العربية) عام 1919 والمصري عام 1932 والعراقي عام 1946 والأردني عام 1976 .

و في هذا الصدد يقول الأستاذ مولود قاسم : "إن مجمع اللغة العربية قدمنا مشروعه وتفاوضنا كثيرا مع سائر السلطات وفي الأخير أنجز، وصوت عليه المجلس الشعبي الوطني بالإجماع سنة 1986 وقد قلت للنواب آنذاك تصويتكم اليوم على هذا القانون هو بمثابة أول نوفمبر ثقافي" أي ثورة جديدة.

وصدر القانون مرسومه التطبيقي من طرف الرئيس السابق الشاذلي بن جديد نفسه وخصصت ميزانية له وعينت الأرض التي سينبني عليها وعينها الرئيس في منطقة الحامة (قرب فندق سوفيتال) والفندق أنجز وفتح أبوابه لكن الحجر الأساسي لهذا المجمع لم يتم وضعه! لقد عرضوا علينا جناحا في الطابق العلوي الأخير للمكتبة الوطنية وقلت أن هذا المكان لا يمكن أن يكون مقرا لمجمع لغوي .... فالدول التي تحترم نفسها لها مقرات خاصة لمجمعها اللغوي.....

1 – رشيد فيلالي ، مولود قاسم نايت بلقاسم رائد التعريب في الجزائر https://www.oudnad.net

إن اللغة عند الأمم المتمدنة ليست أداة اتصال وتواصل فحسب بل هي "المادة العليا" كما يقول الألمان، وأي إهمال يصيبها يصيب بالضرورة ذوات متحدثيها الكونية وعصب وجودهم في الصميم. وهو الأمر الذي أدركه الأستاذ الراحل مولود قاسم صاحب البصيرة الفذة، وكرس له حياته بحماس وإخلاص وتفان كبير.[1]

يقول الدكتور «يوغرطة نايت بلقاسم» إنّ أباه كان محبّا للغة العربية ومدافعا كبيرا عنها، وإنّه كان ينعزل وحده في حزن عميق حين تمّ التراجع عن «قانون التعريب» عام 1992، وكان قد أحرز تقدّما كبيرا في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين .[2]

وقد قال صديقه المقرب محمد الصغير بلعلام ، أنّ مولود قاسم كان يعتبر فكرة «حوار الديانات» آخر الأساليب والحيل الغربيّة المبتكرة لتنصير الشباب وجره نحو التخلي عن دينه، فهو يرى انّ لكل دين خصوصيته وأصوله وقواعده التي يتسم بها،[3] كما قال بلعلام أنّ مولود قاسم كان قد أقسم بألاّ يوقّع على أيّة وثيقة جزائرية باللغة الفرنسية، وأيضا لم يرد على أيّ بريد يرد إليه إلاّ باللغة العربية، وقال موظفو وزارته أنّه كان صارما في التشديد على أهمية تشكيل الكلمات العربية باستخدام الآلة الراقنة لتوصيل المعاني الصحيحة بين الوزارات.

وقد قال الدكتور بوعلام بن حمودة الأمين العام السابق لحزب جبهة التحرير الوطنيّ كلمة في حق الرجل تبين مكانته وأنفته ومعدنه الحقيقي ، فقد قال بن حمودة أنّه كان دائم التحايل على مولود قاسم نايت بلقاسم داعيا إيّاه للسعي إلى استرجاع اسمه الثوريّ، لضمان حقوقه ومصالحه الاجتماعية، إلا أنّه كان يرفض في غضب شديد، قائلا إنّه لم يكن يريد مقابلا عن واجب طلبته الجزائر، فهذا الرجل خدم دينه ولغته ووطنه بكل حب واخلاص ودون أن ينتظر المقابل في الدنيا.[4]

---

1 – رشيد فيلالي ، مولود قاسم نايت بلقاسم رائد التعريب في الجزائر https://www.oudnad.net

2 – عصام بن الشيخ ، العلامة الجزائريّ «مولود قاسم نايت بلقاسم».. الأمازيغي المدافع عن العربية https://alarabi.nccal.gov.kw

3 – المرجع نفسه.

4 – المرجع نفسه.

عبد الله شريط (1921-2010):

ولد عبد الله شريط سنة 1921، بمدينة مسكيانة ولاية تبسة في الشرق الجزائري، التحق في صباه بكُتّاب القرية لحفظ القرآن الكريم على عادة أبناء عصره، وبدا تعليمه الابتدائي في مدرسة فرنسية في مسكيانة سنة1927م.

ذهب إلى تونس سنة 1938 ،درس فيها سنة واحدة، ثم توقف بسبب الحرب العالمية الثانية، وعاد إلى قسنطينة و درس ببعض مدارسها، ولما انتهت الحرب سنة 1945 ،عاد مرة أخرى إلى تونس ، وأنهي دراسته بجامع الزيتونة، ونال شهادة "التطويع"سنة 1946.

سافر إلى المشرق عن طريق فرنسا سنة 1947 بجواز سفر مزور، وبسعي من النواب الجزائريين في باريس، وفي مقدمتهم "محمد خيضر" ممثل الانتصار للحريات الديمقراطية في المجلس الوطني الفرنسي، ومنها سافر إلى دمشق وبيروت، وهناك التحق بالجامعة السورية سنة 1947 ،وفيها دخل إلى سنة أولى أدب عربي، ولكنه تحول إلى قسم الفلسفة، في الجامعة نفسها، وقد تخرج بشهادة ليسانس فلسفة سياسية سنة 1951.

التحق سنة 1955 بالبعثة السياسية لجبهة التحرير الوطني، التي تشكلت بعد اندلاع الثورة، كانت مهمته في هذه البعثة الترجمة من اللغة الأجنبية إلى اللغة العربية، وقد كلف بعد ذلك بإصدار جريدة "المقاومة" وجريدة "المجاهد" لسان حال جبهة التحرير الوطني، بتحرير الافتتاحية وترجمة المقالات المنشورة في الصحافة الدولية عن الثورة الجزائرية إلى اللغة العربية، وظل يمارس هذه الوظيفة حتى فجر الإستقلال سنة 1962.

عاد إلى الجزائر مع العائدين في شهر أوت من نفس العام، حين كان" محمد خيضر" مسؤولا عن الحزب فدعاه إلى الالتحاق بحزب جبهة التحرير الوطني، للقيام بمهام الإعلام، ولكنه فصل من الحزب بعد الخلاف الذي وقع بين "ابن بلة" و"محمد خيضر "باعتباره كان صديقا له.[1]

من ضمن مؤلفاته التي تضمنت أفكاره نذكر منها على الخصوص:

---

1 – علي سعيداني، الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية – محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط –، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الحاج لخضر– باتنة 1 – 2018/2017،ص:28-30-36.

1-شخصيات أدبية من المشرق والمغرب، بالاشتراك مع إين القاسم محمد كرو، بيروت، ط1، 1958، نشر بتونس .

2-مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الإيديولوجي في الجزائر – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر.

3-الجزائر في مرآة التاريخ – بالاشتراك مع الأستاذ محمد الميلي– منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر .

4-حوار إيديولوجي حول المسالة الصحراوية والقضية الفلسطينية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر.

5-الثورة الجزائرية والصحافة الدولية 1955—1962 .من 18 جزء– منشورات وزارة المجاهدين.

6-معركة المفاهيم، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع–الجزائر .

7-المنابع الفلسطينية للفكر الاشتراكي في الجزائر – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع.

8--الرماد– وهو مجموع من القصائد الشعرية، يقدمها بلمحة عن سيرته الذاتية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .

9-الفكر الأخلاقي عند إين خلدون، (رسالة لنيل الدكتوراه) – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر.

10-من واقع الثقافة الجزائرية، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع– الجزائر.

11-المشكلة الإيديولوجية وقضايا التنمية – منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع .

12-أخلاقيات غريبة في مجتمعنا، منشورات الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر.[1]

طريقته في التدريس:

يقول الدكتور أحمد منور كنا تعرفنا على شخصية عبد الله شريط من خلال الإذاعة والتلفزيون، ومن خلال ما كان يكتبه على صفحات المجاهد الأسبوعي وجريدة الشعب وكنا نتابع هذه الكتابات وهذه الحوارات باهتمام كبير وشوق، لماذا؟ لأنه في الإذاعة أستطيع أن

1 – علي سعيداني، الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية – محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط –، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الحاج لخضر– باتنة 1 – 2018/2017،ص:25.

أقول بأنه الشخص الذي استدعى طريقة جد تربوية مهمة وهي الطريقة السوقراطية، أنه اتبع فكرة الحوار الأخذ والرد وطرح الأسئلة ثم الإجابة عنها، ولمدة سنوات طويلة وهو يقدم برنامجا في الإذاعة بهذا الشكل، فالحقيقة أن هذه الطريقة المبتكرة كانت تعجبنا كثيرا، لكن لما دخلنا إلى الجامعة في بداية الستينيات وبداية السبعينيات اكتشفنا الأستاذ عبد الله شريط من جانب آخر، وهو الجانب الفكري الجانب الفلسفي، وأقول أننا فعلا والعديد من زملائنا الموجودين في القاعة يشهدون على ذلك، إنه الأستاذ الذي أفهمنا الفلسفة وأفهمنا النظريات التي كنا نخافها ونخشاها ونعتبرها غامضة وصعبة ومعقدة .كانت له طريقته الخاصة في إيصال هذه الأفكار، أستطيع أن أفسر هذا بأن الأستاذ شريط لم يكن أستاذ الفلسفة فقط، كان متعدد الجوانب، كان أديبا ويشهد على هذا الجانب كتاباته في المقالة، والذي يعتبر عبد الله شريط من أهم الرجال الذين كتبوا المقالة الصحفية عندنا في الجزائر، ويدل ديوانه الشعري الذي سماه "الرماد" حيث اكتشفناه شاعرا متحكما في قوافي الشعر، وكان باستطاعته أن يكون اسما كبيرا لو استمر في هذا المجال كان معجبا كذلك ويحدثنا كثيرا عن الأدباء مثل الجاحظ، ويحدثنا عن ابن خلدون وعن مختلف المفكرين العرب والمسلمين رغم أن البرنامج كان حول الفلسفة اليونانية والأوروبية، لكنه كان يستطرد وكانت استطراداته من أحسن ما يقدم لنا ، والحقيقة أنه بهذه الطريقة استطاع أن يقدم لنا الفلسفة بشكل جميل كأننا كنا نتناول مرطبات مع دروسه، فالحقيقة أن هذه الذكريات والكثير يعرف أننا ندرس عنه الكثير ولكن القليل هو الذي يؤثر فينا، وشريط من هؤلاء الذين أثروا فينا.[1]

فلسفة الأخلاق عند عبد الله شريط:

يقول عبد الله شريط بعد الاستقلال دخلنا في مرحلة أخرى في المستوى الثقافي وفي المستوى الأخلاقي، وبصفة عامة، علماء الاجتماع يقولون أن كل المجتمعات التي تدخل الحرب تخلفه هوة أخلاقية، بحيث يجد المجتمع نفسه غريبا عن نفسه، فهو غريب الأخلاق، وغريب الأطوار، وهذا ما دفعني في يوم من الأيام منذ السنوات الأولى للاستقلال إلى أن أبحث في هذا الموضوع عند ابن خلدون، ووضعت فيه رسالة دكتوراه بعنوان: " الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون"، الناس كانوا مهتمين بالسياسة عند ابن خلدون والاجتماع عند ابن خلدون

1- مجموعة من الأساتذة، الاستاذ عبد الله شريط خصال، منهاج وأفكار، سلسلة منشورات الجيب،(الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، د ط ، 2008)،ص: 40-42.

وبالاقتصاد عند ابن خلدون، ولكن على ضوء ما لاحظته من انقلابنا الأخلاقي، رحت أبحث عند ابن خلدون عن هذه الهوة الأخلاقية التي وقعنا فيها فكتبت تلك الرسالة، ثم وصلنا إلى التشكي مما وقعنا فيه إلى اليوم، وقد استفحلت المشكلة الأخلاقية اليوم أكثر مما كانت عليه في السنوات الماضية، وأجد بأن المسؤولية مسؤولية المثقفين، مسؤولية المربين والمعلمين والأساتذة في هذا الموضوع ربما أكبر. . لما كنت في دمشق للدراسة كنا نجلس عند تاجر جزائري كان ذلك بعد الحرب بسنوات قليلة، ذات يوم جاءه ضابط انجليزي، فطلب من التاجر جوارب نسائية فأعطاه التاجر الجوارب النسائية ودفع ثمنها، فقال له الضابط أعطيني الفاتورة، فقال التاجر فاتورة إيه ؟ ضعها في جيبك هل هنالك من يفتشك، فقال الضابط معنى كلامك أنك تدفعني لسرقة نفسي أو يدي اليسرى تسرق اليمنى . هذه الحادثة بقيت أتذكرها إلى اليوم، وعليه ربما نحن كوّنا دولة في القديم أو الحديث، ولكننا لم نكوّن ثقافة الدولة، ما نحن في حاجة إليه منذ سنوات الاستقلال إلى اليوم، وخاصة في السنوات الأخيرة هي ليس الدولة، لأن الدولة من السهل أن تكونها بالقوانين وبالإجراءات الاقتصادية وبالسجون وغيرها، ولكن ثقافة الدولة التي تتطلب أن تكون موجودة عند الحاكم وعند المحكوم، لذلك قضيت ما يقرب من عشر سنوات في تأليف كتاب انتهيت من كتابته في خمسة عشر فصلا عن مشكلة ثقافة الدولة، كيف كانت ؟، لماذا كنا محرومين من الدولة في الماضي؟ وماذا كان مفعول هذا الحرمان على الأجيال إلى يومنا هذا ؟ وماذا نفعل لكي تكون لدينا ثقافة الدولة ؟ نعتمد أولا على الزمن، تطور الزمن لابد منه، لكن لابد من مجهود فكري، وثقافي، وتعليمي وسياسي بالخصوص وأخلاقي، لكي تتكون لدينا ثقافة الدولة هذه. ربما على عشر سنوات على 20 سنة على 30 سنة لا أعرف، المهم أن ما يشغلني الآن على ضوء هذه التجربة كلها التي قرأتها مع إخواني، التجربة التي خرجنا منها هي أن المشكلة الحقيقية هي التي وضعها سقراط عندما قال: " الأخلاق هي التي تقوم عليها الدولة" وليس الدولة بمعنى الحاكمين فقط ولكن الحاكمين والمحكومين، لذلك أتمنى لو ينصرف الكثيرون من جيلنا وحتى من الأجيال القادمة إن شاء الله إلى معالجة تكوين ثقافة الدولة لأن فيها حل لكل المشاكل التي نعاني منها اليوم، والتي نكتفي بالتشكي من الشعب والشعب يشتكي من المسئولين.[1]

1 – مجموعة من الأساتذة، الاستاذ عبد الله شريط خصال، منهاج وأفكار، سلسلة منشورات الجيب،(الجزائر: المجلس

و في مقدمة كتابه " الجزائر في مرآة التاريخ "، كتب ما يلي " نقدم هذا المجهود المتواضع إلى القراء الكرام ونحن نشعر بشيء من الحرج « فمن ناحية كنا مدفوعين بالإحساس بالفراغ الهائل الذي يشعر به كل جزائري لا يجد في المكتبة أثرا من الآثار الشاملة التي تعكس له تاريخ بلاده بوضوح وأصالة وتجرد ومن ناحية أخرى كنا متهيبين أمام عظمة هذا التاريخ الجبار المليء بالصعاب والعقبات والذي لم يزح أحد عقباته بصورة جدية تسهل على متناوله أن يسير في طريقه مطمئنا سليما . لذلك نود أن نلاحظ لقرائنا الاختصاصيين في التاريخ أن يتجاوزوا عما يمكن أن يجدوه في هذا المجهود من نقص / فائنا في الواقع لم نكتبه للدارسين المتعمقين الباحثين عن الجديد ، وإنما كتبناه لنسد به فراغا مستعجلا لا يمكن أن تعانيه الجزائر مدة اطول . كتبناه لجمهور القراء ممن يحملون ثقافة عامة أو متوسطة ولجمهور المعلمين والطلاب لتعليمهم في حدود إمكانياتنا صورة نرجو أن تكون واضحة عن تاريخ بلاده القديم والحديث) والسياسي والاجتماعي ، ذلك بأننا حرصنا على أن لا نجعل من هذا التاريخ مجرد سرد للحوادث التاريخية السياسية وحياة الملوك والامراء ، وإنما ركزنا جهدنا على تحليل الحوادث والبحث عن أسبابها ووسعنا نظرتنا إلى حياة الشعب أكثر من حياة الاشخاص، واهتممنا بالحياة الاجتماعية بقدر ما اعتنينا بالحياة السياسية وحاوانا أن نبرز شخصية الجزائر المتميزة عبر القرون في مختلف الميادين ونسجل وحدة خطوطها وملامحها سواء في تاريخها القديم او الحديث.[1]

الارتقاء باللغة العربية:

اقترح المفكر عبد الله شريط حلولا للارتقاء باللغة العربية والتي تمثلت فما يلي :

أ –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 ابراز هويته وبعده الثقافي والوطني، في تجسيد حقه في التربية والتعليم.

الأعلى للغة العربية، د.ط ، 2008)،ص: 45–47.

1 – عبد الله شريط – محمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، (قسنطينة: مكتبة البعث، ط1، 1965)،ص:3.

ب- المنظومة التربوية التي لا تكون منبثقة من فلسفة المجتمع وتعبر عن تطلعاته وطموحاته، فهي منظومة فاشلة لذلك كان لزاما على الدولة الجزائرية أن تبدع و تخترع منظومة تتماشى ومتطلبات الواقع الاجتماعي وأن تعلن الثورة على ما خلفه الاستعمار من ركود وتخلف فكري واجتماعي، النموذج الياباني أكثر مثال على ذلك إذ خرج محطما من الحرب العالمية الثاني لكنه بفضل عبقريته انطلق من تأسيس ذاته بذاته ولم يكن تابعا للغير

ج-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 لأهل قطاع التربية في إعداد المناهج والبرامج دون منحهم لأهل السياسة، لأنه إذا أوكل الأمر لغير أهله فلن تكون هناك نتيجة إيجابية.

د- رفض المناهج المستوردة وكذا الإملاءات 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

هـ- 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 تطمح لتحقيقه الجزائر بعد كل اصلاح خاصة إصلاحات 2003.

و - لابد من الاهتمام باللغة الوطنية وسن القوانين باللغة العربية، كيف لمجتمع يهمش لغته المحلية والوطنية ويستند إلى لغة أجنبية في التعاملات التربوية والثقافية أن يحقق نموذج تربوي منشود، يقول الدكتور عبد الله شريط : " أخذنا العربية عظيمة غنية مستعدة للتفجر عن إبداعات مدهشة فقيدناها بالقواعد الجزئية الضيقة، ففقدت عظمتها التطورية "،من خلال هذا القول فإن الدكتور يبحث عن مخرج يخلص اللغة العربية من ذلك الجمود إلى الحيوية والنشاط لهذا يدعو المثقف الجزائري خاصة المعلم إلى التفاعل الإيجابي بينه وبين متعلميه حتى تنمو ملكات التلاميذ من خلال ربط الدرس بالتطبيقات والشواهد والأمثلة، وكذا ربط المعرفة بالعمل، حتى يتسنى لهؤلاء الشباب أن يخدموا شعبهم وذلك من خلال حرصهم على التعريب والإحساس بمشكلات شعبهم وتطلعاتهم .

ز- هناك عائق آخر ساهم في تأخر الثقافة الجزائرية ويعتبر أحد معيقات الثقافة التربوية خاصة في الجزائر ألا وهو الجمود، يرى الدكتور عبد الله شريط أن النهضة الثقافية لا تقوم

إلا بالعودة إلى الاهتمام باللغة العربية كونها حاملة للثقافة الخصوصية والمحلية، وبها تنتقل خبرة الأجيال السابقة إلى الأجيال اللاحقة وبالتالي " فإن قضية التعريب هي قضية حضارة وفكر ومن ثمة فهي قضية وجود " ، وهنا لابد من الإشادة بمواقف الرجل كونه دافع عن اللغة العربية ووقف في وجه المتربصين بها.[1]

ينظر "عبد الله شريط"، باعتباره مثقفا عضونا، إلى الفلسفة لا من زاوية ضيقة، كمادة أكاديمية أو تعليمية منحصرة داخل جدران المدرسة أو الجامعة، أو مكاتب الباحثين والمفكرين فحسب، بل ينظر إليها من زاوية أشمل باعتبارها أداة من أدوات التثقيف الجماهيري؛ الذي يعمل على تضمين النشاطات الثقافية، بمضامين فكرية مبسطة، باللغة الوطنية التي يفهمها الشعب، ومن خلالها يتم معالجة قضايا بناء الوطن، وصعوباته والأخطار التي تتهدّده، وحث أفراد المجتمع على السلوكيات الايجابية، والتخلص من العادات التي ورثوها عن الانحطاط، وعصر التدجيل والظلم والتجهيل والاستغلال.

ويتجه التثقيف الجماهيري اتجاهين متوازيين، يعملان بشكل متكامل :الأول يخاطب المجتمع عامة بمختلف مستوياته التعليمية، بما فيهم أصحاب المستويات الدنيا من التعليم، أو ما يعرف بالطبقة الشعبية، والثاني يخاطب الطبقة المثقفة ثقافة وسط، كالمعلمين والأطباء، والطلبة. وتعتمد التثقيف الجماهيري عدة قنوات مثل: المحاضرة، والكتاب، والحصص الإذاعية، والقصة، والمسرح، والأغاني الهادفة؛ وعلى سبيل المثال يمتلك الفن الهادف، القدرة على أداء دور توعوي إذا ما تذوّقته الجماهير العريضة، عندما يتناول القضايا والمشكلات التي يزخر بها الواقع، متخذا منها موقفا فلسفيا نهضويّا، يعكس الواقع و ينحو نحو المستقبل الأفضل وتكتسي الفلسفة في نظر "عبد الله شريط" أهمية خاصة، في توعية المجتمع الجزائري المتخلف، نظرا لما تقوم به من توضيح ونقد وتصحيح المفاهيم التي تستقر في أذهان فئاته وطبقاته، وإزالة ما يلحق بها من غموض، يصل إلى درجة من الضبابية، تجعل هذا المجتمع يتخبط في حالة من عدم الوضوح في توجهاته، نتيجة إفراطه في الممارسة

---

1 – خلدون يوسف، حمادي سايح، إشكالية اللغة العربية: جدل العريب والتغريب في الجزائر –قراءة في فكر عبد الله شريط، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم، المجلد8، العدد2، أكتوبر 2021،ص:40–42.

العملية، المفتقدة إلى الفكر والنظر، والتبصر. حيث يقول: "إن أول عدو لنا اليوم كما كان في كل عصورنا هو تعطل فكرنا الفلسفي الباحث عن لماذا؟ وكيف؟

ويبرز "عبد الله شريط" وظيفة الفلسفة أنها: " تخلق الفكر الذي يحل مشاكل القرون والأجيال ويتمرس على صعاب الحياة وينظم المجتمع ويحدد العلاقات بين بني الوطن وبني الإنسان في جملة الأوطان"؛ فالفلسفة تولي عناية بالإنسان، وتتعمق في حياته، مما يجعل مشكلة الإنسان المتمدن تحتل المكانة المركزية في اهتمامات فلاسفة العصر الراهن، الذين ينكبون على بحث علاج لوضعه الخطير، الذي يدفعه إلى الأنانية والتوحش، ومستقبله القاتم في ظل مجتمع الاستهلاك الذي أوجدته الآلة والكفاية المهنية.[1]

كما تلعب الفلسفة دورا أساسيا في تطوير الأمم، حيث يقول: "ومن المفيد أن تعلم أن أغنى بلاد بالفلاسفة هي ألمانيا (...) وهلا انتبهت إلى أن أكثر البلدان تخلفا في عصرنا الحاضر هي التي لا تسمع بوجود فيلسوف عندها، وأن الأمة الواحدة إذا مرت بعصر حضارة في تاريخها فإن ذلك العصر يكون حتما مليئا بالفلاسفة". نعم ليست الفلسفة هي التي تخلق العلم والتكنولوجيا والثروة، ولكن الحضارة المتشبعة بها هي الكفيلة بذلك، يقول: " الفلسفة يا صاحي لا تحل المشاكل العاجلة، ولكن الحضارة المتشبعة بها هي التي تخطو الخطوات السريعة في الرقي".

وهي إلى جانب ذلك تعد سلاحا معرفيا، يساعد المجتمعات على تجاوز الصراعات الفكرية، والاقتصادية، والسياسية في العالم، التي لها انعكاسها على كل المجتمعات، لاسيما المتخلفة منها، فمما يزيد في أهمية دراسة الفلسفة:" أننا نعيش اليوم في عالم تتصارع فيه الأفكار والمذاهب والفلسفات، كما تتصارع المزاحمات الاقتصادية في العالم، وفي داخل كل مجتمع، ولا سبيل إلى النجاة في هذا الصراع إلا بالتسليح بسلاح المعرفة العلمية الواضحة التي لا سبيل فيها إلى التمويه والخداع والتدجيل".

وتتجسد مزايا الفلسفة، حسب "عبد الله شريط"، عن طريق التربية والتعليم، عندما يتم " تزويد متعلمينا بطريقة معينة وأسلوب معين في التفكير يعينهم على فهم حياة العصر ويقودهم في

1- كرام عبد الحكيم، وضع الفلسفة في الجزائر من منظور عبد الله شريط، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة2، المجلد13، العدد2، ديسمبر2022،ص: 536-537.

أعمالهم وما يجب أن يكون لهم من المواقف في الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وحتى الثقافية والأخلاقية والفنية ".[1]

فالفلسفة بهذا المعنى تساعد المتعلم، على النضج الفكري، والاقتصادي، والثقافي، والأخلاقي والذوقي، أي إعداده إعدادا متكاملا لخوض غمار الحياة .إن المتمعن أيضا في الفلسفة، يجد أن جميع اتجاهاتها لا بد أن تكون لها انعكاسات عملية على حياة الناس، ولو لم يكن ذلك من قصدها، ويقدم "عبد الله شريط" أمثلة على تأثير مذاهب فلسفية مختلفة في حياة أهلها، يقول: "إن حياة الأمريكيين اليوم وما تمتاز به من خصائص عملية تطبيقية، هي وليدة مذهب فلسفي معروف يسمى "البراغماتية " أو المذهب العملي .والحياة عند الهنود اليوم وما تتميز به من فقر عند عامة الشعب، هي أيضا وليدة فلسفة قديمة عندهم قائمة على الزهد والتقشف واحتقار الحياة.

وقل مثل ذلك عن الفلسفة الماركسية في روسيا وأوروبا الشرقية وما تتميز به من عناية بالطبقات الشعبية والجماهير، ومن ضغط على حرية الفرد. هذا الفرد نفسه الذي تقوم بتقديسه فلسفة الأمم الغربية التي تسمى بالديمقراطية".

والفلسفة التي يدعو إليها "عبد الله شريط" هي فلسفة عملية، و الغرض الذي تقرأ أو تدرس من أجله، بالدرجة الأولى، غرض عملي، أي أنها ليست مسائل نظرية بحته، تكتفي بإيقاظ الذهن وتربية الفكر، بل إن لها جانبها العملي، الذي يقتضي بأن لا يعلم إلا ما يقبل التطبيق، وما يُتعلم يجب تطبيقه.[2]

القيم عند عبد الله شريط:

كتب عبد الله شريط عن الثورة فقال: "إن التفكير الثوري والروح الثورية، والتكوين الثوري، هو أن تثور على نفسك قبل كل شيء وتوجه سلوكك في الحياة طبقا للمبادئ التي تستند عليها في انتقادك للمجتمع وثورتك عليه"، وهذه التجربة السقراطية، ستعمل على تأكيد أنه "من ثار على نفسه، وعلى نقائصها، وأطماعها لا يمكن أبدا أن يثور على المجتمع أو يحتقره، إنه

---

1 – كرام عبد الحكيم، وضع الفلسفة في الجزائر من منظور عبد الله شريط، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة2، المجلد13، العدد2، ديسمبر2022،ص: 538.

2 – المرجع نفسه، ص: 539..

عندئذ يفهم أن نقائص المجتمع هي عراقيل في طريق تقدمه، وليست عيوبا يستحق عليها الاحتقار.

هذه التوجيهات أسداها لأساتذة اللغة العربية ومعلميها فقال: "يجب أن يثوروا على أنفسهم"، بمراجعة "الأساليب التي تعلموا بها هم العربية وأن لا يطبقوها في تعليم العربية لأبناء اليوم وذلك برفع "المستوى الثقافي في ميادين علم النفس والتربية الحديثة وفي التاريخ العام وتاريخ الأدب وتربية الذوق الجمالي، وأخيرا بتعلم لغة أجنبية يطلون منها على تجارب وعقليات الأمم الأخرى في عصرنا الحديث".

وفي هذا السياق التنويري، يتحدث عن طرق التدريس، وأساليب التبليغ، وبرامج التعليم بما يتلاءم مع اجتماعية المعرفة والمنهج الاجتماعي، فيخاطب أولئك الذين يثورون على " لغتنا المتخلفة بلغة غيرهم الراقية" فإن أولى لهم أن يفعلوا ذلك "باللغة نفسها التي يعالجون شؤونها، فيبرهنون بذلك على أنهم ثوار حقا، لأنهم يثورون... على أنفسهم قبل كل شيء. يبدو أن مشكلة بناء الإنسان وإعادة الاعتبار للتفكير هي من أهم القضايا التي اشتغل بها عبد الله شريط ليواجه سلطة التخلف، و وثوقية الأحكام بواقعية تدفعنا إلى "الطرح الموضوعي للقضايا والمشاكل، والطرح الموضوعي لها يدفع إلى مواجهتها بأسلوب منهجي، والمنهجية أعمق ثورة عرفتها الإنسانية إلى اليوم، لأنها الوحيدة القادرة على تعليمنا شيئا جديدا. لقد ظل عبد الله شريط خادما أمينا للمجتمع، لا أميرا صغيرا يحتقره فوضع "مواهبه وأوقاته في تكوين الآخرين" من خلال تأسيس قسم الفلسفة باللغة العربية موازي لقسم الفلسفة بالفرنسية" خلال السنوات الأولى للاستقلال، والانخراط في الحياة الثقافية للعمل من أجل المعرفة والحوار لأنه حوار جديد ميز فيه بين أولئك الغرباء عن الجماهير الشعبية وأولئك الذين تنقصهم ديناميكية الثقافة المعاصرة عندما أثار سؤال الحضارة والثقافة العربية، إن كانت موضوعة للحوار بين المثقفين في الغرب، فتجاوز بذلك الوعي الزائف لدى "الذين يستعملون اللغة الفرنسية في معالجة شؤون الشعب الثقافية والمثقفين بالعربية، من حرمهم من لغة شعبهم وثقافتهم ومن مدارس وطنية باعتبارهم جميعا ضحايا تعلمهم ثقافة حية بلغتهم. ومثل هذه الاستراتيجية الفكرية تقوم على إثارة "مشاكلنا الثقافية بوضوح ونتلمس مواقع ارجلنا فيها بحذر، لأن طرحها بوضوح هو الذي يعيننا على أن نعثر على حل صحيح في النهاية" ". وهذا ما يفسر انتصار عبد الله شريط لمبدأ تكامل المعرفة لأنه لا يستطيع أن

يتصور كيف يمكن أن تنقطع العلاقة بين الفلسفة والأدب وبين الفيلسوف والمهتم بشؤون الأدب والفن؟ وفي هذه الدائرة يلتقي مجهود المؤرخ والفيلسوف على صعيد واحد.[1]

إن فلسفة عبد الله شريط باعتبارها " نظرة أصلية للواقع ودعوة ملحة لتغييره ، تعي عوائق نفوذها في المجتمع، لأنه ليس من السهل إقناعه بأن "الخبز والكتاب مرتبط أحدهما بالآخر. ونحن لا ندعي أن عملية التحرير سواء بالنسبة الينا أم بالنسبة لمجتمعنا ستتم بسهول أو في أجل سحري. وانما نزعم فقط بأن عملية تحرير المجتمع الثقافي لا تتوقف على الدولة وحدها بل تتوقف على المجتمع نفسه في الدرجة الأولى، وذلك بواسطة ما يكونه فيه الأديب من تحسس للغذاء الثقافي، ثم هي مسألة لا تخضع لقواعد معينة يمكن تطبيقها بصورة ألية في كل مجتمع،" لأن "المعطلات الخرافية والانفعالية المفرطة سواء على مستوى الجماهير أو الساسة،" تؤكد على حالة اغترابه وتخلفه، ومع ذلك يظل يؤمن به كشعب "يتأثر بالخير فيندفع فيه بدون تحفظ إلى درجة التضحية بكل ما يملك دون حساب إذا رأى قادته يتقدمون صفوفه في التضحيات وكذلك يفعل في الشر إذا وجد قادته يتقدمون صفوفهم إلى الشر"، و إذا كانت مسألة المثل الأعلى عند المثقف فكرة، و عند الرجل العادي سلوك شخصي، فهي عند عبد الله شريط موقف لأنه من المثقفين الذين انتصروا لكرامة الشعب و كرامة ثقافتهم فكانوا أداة توعية للحاكم و حتى اداة ضغط عليه اذا لزم الأمر. وفي الوقت نفسه يبصرون المجتمع بما هو في حاجة لمعرفته عن نفسه بعيوبها و كمالاتها وحقائقها بروح علمية نزيهة و موضوعية و هذا لا يتسنى للمثقف الا اذا ضرب هو نفسه المثل للمجتمع بسلوكه لا بفنه فقط على أنه أرفع من مصلحته لأنه وضع نفسه في مستوى مصلحة مجتمعه" ، وفي ضوء ذلك عمل على تفكيك العداوات المصطنعة" وإبراز إنسانية تراث الشعب من قيم "المساواة والعدالة ومقاومة الطغيان والتفسخ" واقتراح الحلول وشروط تطبيقها بحكم أن التنمية الحقة هي "نقل المعرفة، لا نقل المصانع، و نقل المعرفة هو ما نقصده بتنمية الإنسان" ، و استحق عبد الله شريط لقب" مثقف المجتمع"، لأنه في كل الحالات سيطر على مادته الثقافية وتصرف فيها وغَيَّرَهَا مع الحياة، لقد آمن بأن "القول مهما كثر فلن يقوم مقام العمل مهما

---

1 – صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2011)،ص:127-128.

كان قليلا "، وبهذا الأسلوب أعاد النظر في تاريخ التخلف، وتفسير أسباب تأخرنا "لأننا لم نواكب الخط الثقافي لعصرنا كما كان أجدادنا مواكبين لثقافة عصرهم "وبالتالي يصبح دور المثقف يكمن في" إيقاظ الاهتمام بعملية نقل الأفكار والمبادئ إلى السلوك في العمل اليومي"، وعلى هذا الأساس لم تعد المسألة الثقافية عند عبد الله شريط تقتصر على المقالات الصحفية والمحاضرات والاحاديث والمناقشات، وإنما العمل من أجل الحراك الاجتماعي للثقافة كما تقتضي علوم ومناهج العصر، و على العموم يمكن تحديد خصائص القيم العملية عند عبد الله شريط من خلال الأفكار التالية :

أولا: إعادة الاعتبار للإنسان وأبعاده النفسية والاجتماعية والتاريخية.

ثانيا: التأسيس الدائم لتكامل المعرفة والعلوم واللغات.

ثالثا: ضرورة التمييز بين المثل الدينية والتنظيم الاجتماعي.

رابعا: العمل من أجل حوار بين المجتمعات الغربية ومجتمعات العالم الثالث.[1]

1 – صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2011)، ص:129-130.

محمد أركون (1928 – 2010):

أركون صاحب مشروع فلسفي و فكري .وكل مشروع فكري يكون مرتبط بمرجعية معينة " بما تتضمنه هذه الأخيرة من مفاهيم و أدوات منهجية تؤسس لمشروعية الرؤية و الأهداف ، و تحدد آليات اشتغال الفكر و انتاج المعرفة داخل ذلك النسق أو المشروع الفكري " [1].

ومشروع أركون الفكري الفلسفي يندرج ضمن مشاريع العقلانية النقدية و تحديدا (نقد العقل العربي و الإسلامي) في جملة المفاهيم التي يتبناها و يقوم عليها خطابه .

أما المنهجية التي اعتمدها أركون فهي " المنهجية التداخلية المتعددة الاختصاصات وذلك حتى يتجنب أي اختزال للمادة المدروسة ، و اعتماده على تعددية المناهج جعله يركز على التنظير المنهجي من خلال التعريف بالمفاهيم و الأدوات النقدية و المدارس الفلسفية و الأعلام ".[2]

أما نقد العقل العربي الإسلامي فإن له مبررات عدة و هي سيطرة الأسيجة الدوغمائية عليه و عقيدته الأرثوذكسية التي لا تقبل مناقشتها أو محاكمتها و لا نقد مسلماتها ،و كذلك اتساع دائرة اللامفكر فيه لتشمل مساحات كبيرة في الفكر العربي الإسلامي.

إلا أن الملاحظ عند أركون أن النقد عنده لا يقتصر على نقد العقل العربي الإسلامي فقط بل يتعداه إلى نقد العقل الغربي الإستشراقي كذلك ،و ذلك لأن الإستشراق في نظرته إلى العقل العربي الإسلامي و تحليله و دراسته لهذا العقل أسهم في إبقاء تلك الأرثوذكسية و الأسيجة الدوغمائية.

أولا: نقد العقل العربي الإسلامي :

يرى أركون أنّ المتصدي لهذا النقد يجب عليه أن يتحلى بأقصى قدر من الموضوعية و يتحرر من التحيز، "فالواقع أنّي أُغَلِّب في جميع كتاباتي حق المعرفة و التحليل النقدي

---

1 – فارح مسرحي ، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها و حدودها ، مذكرة دكتوراه غير منشورة ،جامعة باتنة ،الجزائر ،2010 /2011،ص:أ.

2 – مصطفى كيحل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مذكرة دكتوراه غير منشورة ،جامعة قسنطينة ،الجزائر ،2007 /2008 ، ص:372.

لرهانات المعنى على كل عصبية قومية أو دينية ".[1]

كما ينادي بالنقد الإسلامي الذاتي لا الخارجي ، بمعنى أن المثقف المسلم هو الذي عليه أن ينتقد ذاته و يحارب على جبهتين : أولا أسلوب الاستشراق السردي ، و ثانيا المتطرفين من بني جلدته [2].لأن النقد الخارجي لا يتم تقبله من طرف المعنيين و بالتالي لا يحظى بالقبول ، كما أنه لا يستطيع النفاذ إلى أغوار و خفايا المشكلات الحقيقية نظرا لعدم معايشته لها . و إذا كان التشخيص خطأ فالأكيد أن العلاج لهذه المشكلات لا يمكن أن

يتم ،كما أنه يصف هذا النقد بالسردية الإخبارية و ليس البحث و الدراسة الحقيقية التي تتسم بطرح المشكلات و إيجاد الحلول لها . أما بالنسبة للفئة الثانية و هي فئة المتطرفين في المجتمع العربي و الإسلامي فإنه نظرا لجرأة المواضيع التي سيتم تناولها و التي تنتمي في مجملها إلى فئة اللامفكر فيه فسوف لن ينجو الناقد من سهام مجتمعه .

أما بالنسبة لمشروعه في نقد العقل الإسلامي فهو ذو شقين ، شق يهدف إلى تجاوز الأسطرة و الأدلجة في هذا التراث ، وشق يركز على إبراز الجانب العقلي التنويري و هذا " من خلال الاسترشاد باللحظات العقلانية في التراث مثل لحظة المعتزلة و لحظة ابن رشد أو لحظة التوحيدي " [3].

كما يُقِر أن الإسلام في العصر الكلاسيكي كان محبا للعلم ، في حين أن الإسلام في العصر الحديث مضاد للعلم " وهذا يعني أنّ العلوم الاجتماعية (أي الإنسانية) و مناهجها المحسوسة و الملموسة في الدراسة هي التي تستطيع أن تفسر لنا سبب تطور المجتمعات الأوربية على كافة الأصعدة ، وتخلف المجتمعات الاسلامية على كافة الأصعدة أيضا "[4].

---

1 – محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ،الغرب ،رهانات المعنى و ارادات الهيمنة ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط2 ،2001)،ص:8.

2 – رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ،الجهود الفلسفية عند محمد أركون ، ترجمة : جمال شحيد،(دمشق: دار الأهالي ،ط1 ،2001) ص:31.

3 – مصطفى كيحل ،مرجع سابق ،ص:376.

4 – محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ،الغرب ، ص:10.

ومشكلة المسلمين نزع الأدلة و القصص من سياقها التاريخي و توظيفها قسرا في ما يرونه مناسبا . [1]

هذا النوع الأخير يمارس طريقة البتر و الانتقاء ، و لهذا فإن " الأركان الثلاثة للسياج الدوغمائي المغلق (قصدت الله و الدولة و الجنس) بقيت بمنأى عن أي تفحص نقدي جاد ". [2]

و يرجع ذلك إلى عدم امتلاكنا سوسيولوجيا جادة تتعلق بالإنتاج الفكري و تلقيه من طرف القراء ، و لأننا لا نملك ثقافة الكتاب فإننا لن نحقق النتائج المرجوة [3].

وفي ذكره لبعض القضايا التي تندرج في سياق اللا مفكر فيه في الفكر الإسلامي نجد فكرة التسامح غائبة و هو غائب كممارسة فعلية في المجتمع ، و مرد ذلك لعدم وجود مجتمع مدني يملك فكر نقدي و عدم وجود دولة قانون يحترم فيها الرأي الآخر ، و لا يتعرض صاحبه للعقاب عند إبداء أفكاره أو مذهبه[4] .

إلا أن طرح هذا النموذج لا يرتبط بالضرورة بالإسلام كدين ، و إنما يرتبط بطريقة ممارسة أتباع هذا الدين، يقول برنار لويس " صحيح أن الاسلام في بدايته قد سوى بين الناس ، لأنه دين العدالة ، و إذا نحن قارنا العالم الاسلامي هذا بالعصر الأوربي الوسيط ، في أوربا أو الهند أو الصين ، نجده دين العدالة و التفتح و التسامح ، حتى و لو كانت الطبيعة البشرية قد مارست العنصرية و عدم التسامح ، و لكن هذا ليس من مسؤولية الإسلام " [5].

---

1 – محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : مركز الإنماء القومي ،ط2 ،1996)ص :110.

2 – محمد أركون ،الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، ترجمة :هاشم صالح،(الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب ،د ط ،د ت)ص:15.

3 – محمد أركون ،الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط1 ،1999)ص:267.

4 – إبراهيم أعراب ، الإسلام السياسي و الحداثة ، (المغرب : افريقيا الشرق ، د ط ، 1999) ص:216.

5 – نقلا عن : مصطفى الشريف ، الإسلام و الحداثة : هل يكون غدا عالم عربي ؟ ،(القاهرة : دار الشروق ، ط1 ، 1999) ص 89.

و السؤال الذي يطرح نفسه هنا إذا كان الإسلام لا يتعارض مع العلم و الأنسنة ، فكيف حدث هذا الضمور للموقف العلمي و الفلسفي في الفكر الإسلامي ؟

يجيب أركون أن توقف المعرفة العلمية و الفلسفية في العالم الإسلامي ليس مرده " إلى رقابة لاهوتية شبيهة بالسلطة العقائدية المسيحية ، بل إلى تطور الأطر الاجتماعية و السياسية للمعرفة في مجموع العالم الإسلامي "[1]

إلا أن الملاحظ أن المشكلة المطروحة هي ذلك الاعتقاد الأرثوذكسي من قبل كل الأديان من أنها تملك كل الحقيقة وحدها، و هذا يتولد عليه مشكلة داخلية ثانية و هو وجود نفس الاعتقاد داخل الطوائف المشكّلة للدين الواحد ، و لذلك فإنه قبل الحديث عن أي حوار بين الأديان ، يجب أن يكون هناك حوار داخلي في الأديان نفسها ، فالمسيحية تتشكل من ثلاثة طوائف هي :

" البروتستانت و الكاثوليك و الأرثوذكس " ، و الإسلام حاليا تبرز فيه طائفتان هما : " السنة والشيعة " ، و لن يحدث أي حوار إلا إذا قبل كل طرف بمراجعة الثيولوجيا (الإلهيات)الخاصة به .[2]بمعنى إجراء قطيعة معرفية مع الاعتقادات السابقة.

و هذه القطيعة المعرفية لا تعني الانفصال النهائي عن التراث بل إن إخضاعه للدراسة تغير من نظرة العقل إليه و إدراكه و التعبير عنها بطرق أخرى[3]،

كما أن أركون في نقده للقيم المؤسسة لمفاهيم العالم العربي و الإسلامي يرى أن الغرب يمتلك قيما أخرى مضادة و بالتالي لم يتم تجاوزها من كلا الطرفين ، فالخصام بين المسلمين و الغربيين و الحجج التي يقدمها صاحب كل فكرة تجاه الفكر المضاد له فيها تلاعب بالقيم و مزاعم بخوض حرب عادلة من طرف المظلوم ضد الظالم ، و لهذا لا بد من " إعادة التأسيس المفاهيمي للقيم و للنظم التي تقوم عليها القيم "[4] .

---

1 – محمد أركون ،نافذة على الإسلام ، ترجمة :صياح الجهيم،(بيروت : دار عطية للنشر ،ط1996،1)ص:124–125.

2 – محمد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط1 ،1991) ص:105– 106.

3 – محمد أركون ،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط2 ،1995)مقدمة الكتاب.

4 – محمد أركون – جوزيف مايلا ، من منهاتن إلى بغداد ، ما وراء الخير و الشر، ترجمة :عقيل الشيخ حسين ،(بيروت : دار الساقي ،ط1 ،2008) ص:184.

ثانيا: نقد العقل الغربي الإستشراقي:

هذا النقد الذي يوجهه أركون إلى الفكر الغربي و الاستشراق خصوصا في تحامله على الإسلام ، فهو إذ يرفض تلك النظرة الغربية الخاطئة للإسلام و التي ساهم فيها المستشرقون و خصوصا "أرنست رينان" في تصويره أن رفض الإسلام للفلسفة و عداوته لها هي خاصية يتصف بها الإسلام في طبعه و جوهره.

و لا يقف عند حدود النقد فقط بل يدعو إلى تجاوزه و ذلك لا يتم إلا بـ :" تشكيل تاريخ تضامني و موحد لكل شعوب البحر الأبيض المتوسط " [1] ويقصد به أوروبا و الجهة الإسلامية ممثَّلة في ثلاث جهات هي(العربية

و التركية و الإيرانية).

2 – المشروع :

أولا – نشأة الاسلاميات التطبيقية:

بعد نقده للعقل العربي و الإسلامي و طرق تفكيره و انتقاده الإسلاميات الكلاسيكية (أي الاستشراق التقليدي) يدعو إلى : " تكملته عن طريق الإسلاميات التطبيقية (أي تطبيق منهجيات العلوم الإنسانية و مصطلحاتها على دراسة الإسلام عبر مراحل تاريخه الطويل)" [2]

و قد أطلق مصطلح " الإسلاميات التطبيقية " منذ عام 1970 و لكنه يقول عنه أنه لم يطبق و بالتالي بقي بدون صدى [3] ،و يدعو إلى تشكيل فرق بحث تؤمن بالروح العلمية الجديدة و توظف المعرفة العلمية و التكنولوجية و معرفة العلوم الإنسانية و الفلسفة ، و ذلك من أجل إنجاز البرنامج الذي رسم خطوطه [4].

حيث أن تطبيق مشروع أركون لا يتم إلا بين عقول ثلاثة، و لكن هذا التفاعل بين العقول الثلاثة : العقل الديني و العقل العلمي و العقل الفلسفي لا يعاش إلا في مجال ضيق هو المختبرات العلمية و الجامعات و مراكز البحوث[5] .

---

1 – محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ،الغرب ،ص:56.

2 – المصدر نفسه، ص:178.

3 – محمد أركون ،الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ،ص:242.

4 – محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص:277.

5 – محمد أركون ،الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ،ص:241.

و لهذا يمكن وصف الإسلاميات التطبيقية بأنها " موقع منهجي يهدف إلى تأسيس خطاب جديد و رؤية معاصرة للإسلام تاريخا و تراثا "[1] .

إن المطالع لنصوص أركون يجد أنها تحيلنا إلى علوم كثيرة (علم الألسنيات ، علم الإجتماع ، علم التاريخ ، علم الأديان المقارنة ، علم الإبستمولوجيا...)[2].

"فلقد استفاد حتما من تجارب ومنجزات ميشيل فوكو و بيير بورديو و فرانسوا فوريه وغيرهم من الذين أحدثوا ثورة ابستمولوجية ومنهاجية في الفكر الحديث ، فاراد ان ينحى مثلهم في دراساته وكتاباته ولكن عن الفكر الاسلامي وقام ايضا بدراسات ألسنية وتاريخية وأنثروبولوجية متنوعة وحاول تطبيق ما طبقه بعض العلماء الفرنسيين على تراثهم اللاتيني المسيحي الأوروبي ، محاولا ذلك على تراث الاسلام وتاريخية تنوعاته "[3]

و قد وضع هذا المشروع لأنه "رأى أن الدراسات حول الإسلام، لا تزال قاصرة عن بلوغ المستوى العلمي النقدي المطلوب، فقسّم الدراسات التي اهتمت بقراءة القرآن والنصوص الإسلامية الكبرى إلى ثلاثة أنواع: أولها القراءة الإيمانية، أو اللاهوتية، وثانيها القراءة الاستشراقية، التي يسميها الإسلاميات الكلاسيكية، وثالثها منهجيته هو، التي يسمِّيها الإسلاميات التطبيقية، التي تبدو له أنها الوحيدة الصحيحة طالما تتبع المنهجيات الجديدة التي ظهرت في ستينات القرن الماضي"[4].

"فعلى رغم تأثره في بدايته بمنهج لوسيان فيفر التاريخي، وبطريقة بريجيس بلاشير الفلولوجية، فقد انحاز أركون لجيل ميشيل فوكو وبيير بورديو وفرانسوا فوريه، الذين أحدثوا ثورة ابستمولوجية ومنهجية في الفكر الفرنسي، حاول أركون تطبيقها في الفكر العربي

---

1 – فارح مسرحي، مرجع سابق،ص:132.

2 – محمد أركون ،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، ص:4.

3 – الجميل سيار ، "محمد أركون مفهوم الأنسنة و مشروع الإسلاميات التطبيقية : وقفة نقدية " ،الحوار المتمدن ،صحيفة الكترونية ،العدد:663 ، يوم : 2003/11/25 .

4 – شمس الدين الكيلاني ، "قراءة أركون للإسلام ،الإسلاميات التطبيقية " ،جريدة الحياة ، لندن ، العدد : 17326، يوم : 2010/09/11 ، ص :15.

الإسلامي، وكرَّس حياته العلميه كلها لإنجاز مشروع النقدي، أي بناء القراءة الثالثة الإسلاميات التطبيقية".[1]

إن الإسلاميات التطبيقية في توظيفها لمناهج العلوم الانسانية و الاجتماعية عامة تهدف للتحرر من الدراسة الإستشراقية السردية و الدراسة الإسلاموية التبجيلية و ذلك باستعمال منهج بغية التوصل إلى أهدافها ، فما هو المنهج و ماهي الأهداف ؟.

ثانيا :منهج الإسلاميات التطبيقية :

أ) الإنتهاك – الزحزحة – التجاوز :

هذه المصطلحات الثلاثة تعتبر بلورة لمنهج أركون و خلاصة تشكله في نقده للعقل العربي الإسلامي وقد بدأ في طرح مصطلحين أساسيين هما " الزحزحة والتجاوز " يقول " ينبغي علينا أن نزحزح أولا ثم نتجاوز ثانيا كل الأجهزة المفهومية و المقولات القطعية و التحديدات الراسخة الموروثة عن الماضي ، سواء أكان هذا الماضي ينتمي إلى جهة التراث الإسلامي ، أم إلى جهة التراث الأوروبي الغربي "[2]. و قد أضاف لهما فيما بعد مصطلحا ثالثا و هو الانتهاك .

و يدعو إلى عقلانية ما بعد الحداثة و التي يسميها بعقلانية العقل الاستطلاعي الجديد ، هذا العقل سوف يُحكم له أو عليه وفقا لاستخدامه لهذا المنهج على كل تراث و هو "الإنتهاك و الزحزحة و التجاوز " [3].

ثالثا : أهداف الإسلاميات التطبيقية :

أ) – التاريخانية :

النقطة المؤسِّسَة لكل التراث الإسلامي تبدأ من القرآن ، و لهذا يهدف أركون إلى قراءة تاريخية للنص القرآني بحيث تمتنع هذه القراءة عن أي إسقاط إيديولوجي على النص القرآني .[4]

---

1 – شمس الدين الكيلاني ، "قراءة أركون للإسلام ،الإسلاميات التطبيقية " ، ص :15.

2 – محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ،الغرب ،ص:9.

3 – المصدر نفسه ،ص:293.

4 – محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص:213.

وهو في نقده للمفاهيم القرآنية التي تعرضت للأدلجة و نُزِعت من سياقها التاريخي بحيث أصبحت مبررا لما يسمّى بالجهاد الآية الخامسة من سورة التوبة : " فإذا انسلخ الأشهر الحرم فاقتلوا المشركين حيث وجدتموهم و خذوهم و احصروهم و اقعدوا لهم كل مرصد فإن تابوا و أقاموا الصلاة و آتو الزكاة فخلوا سبيلهم إن الله غفور رحيم "

يقول يجب أن تقرأ من : 1) الناحية السيميائية الدلالية 2) التاريخية 3)الأنتروبولوجية [1] .

كما ينتقد التفاسير التي تحمل الغث و السمين من تلك القصص التي تغذي المخيال الشعبي بالأساطير، مثل الطبري الذي أورد في تفسيره الكثير من الحكايات التي تولد الوظائف الأسطورية و الإيديولوجية [2]،

وفي دراسته لسورة الكهف يعتقد أن الفيلولوجيا أو علم اللغة المقارن يعطينا ترتيبا آخر لآيات السورة [3]،

و بتطبيق هذا المنهج التاريخي على القرآن نستطيع تفسير نصوصه وفق سياقاتها المحدودة بالزمان و المكان، كما يدعو إلى دراسة البنية الرمزية للخطاب القرآني [4] ، والتي يُفهم منها رمزانية النص الأدبي ، إذ أنّ أركون ينوّه بمن يفسرون النص القرآني بهذه الطريقة مثل "أحمد محمد خلف الله" الذي يرى أنّ مصادر هذا القصص القرآني جاءت من العقلية العربية ، و أنه ليس هناك مانع من وصفها بأساطير الأولين[5] .

إلا أن هذا الطرح لم يسلم من النقد فإنّ الله سبحانه وتعالى أعظم و أجل من أن ينزل كتابا و يدعو الناس للتمسك به من أجل هدايتهم ، ثم يملأه بقصص و أباطيل تطعن في مصداقيته و تنفر الناس منه [6].

---

1 – محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص:93.

2– المصدر نفسه ،ص:102.

3 – محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الطليعة ،ط2 ،2005)ص:148.

4 – المصدر نفسه، ص:175.

5 – أحمد محمد خلف الله ، الفن القصصي في القرآن الكريم ، (بيروت : مؤسسة الانتشار العربي ، ط4 ، 1999) ص: 257.

6 – عبد المحسن بن زين المطيري ، دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري و الرد عليها ، (بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ط1 ،2006) ص : 349.

كما يطرح أركون مشكلة القداسة في اللغة العربية من حيث ارتباطها بالنص القرآني فمن بين نماذج اللامفكر فيه يطرح أركون فكرة المعتزلة عن خلق القرآن ، و كيف أن الأطروحة الحنبلية هي التي انتصرت ، و ذلك بسبب اعتقاد المسلمين أنهم بمجرد تلفظهم بكلمة الله فقد اتصلوا به مباشرة ، و هذا نابع من عدم قدرتهم على التفريق بين الاسم و المسمى الذي ينطبق عليه هذا اللفظ .

و من أجل فتح ثغرة في هذا الجدار الدوغمائي المسدود للتاريخ ، يجب علينا أن نحفر على فكرة المعتزلة أركيولوجيا ، و نعيد بعثها بين الناس [1] .

و يطرح القضية في السياق الأوربي في عدم مناقشة اللغة و ألفاظها بطريقة لاهوتية ، حيث يتكلم عن تحدث نيتشه عن "موت الله " و رغم إقراره بأن هذه اللفظة تصدم المسلمين ، إلا أنه يقر أنها لا تحمل أي رفض أو كفر بالله ، بل هي تعني موت جينيالوجيا معينة ، أو تصور لغوي عن الله ، إن الله حي لا يموت ، و لكن الذي يموت هنا هو تلك التصورات التي يشكلها الناس عن الله عبر مراحل التاريخ المختلفة [2] .و أركون يعتقد أن القول بخلق القرآن من طرف المعتزلة هو موقف حداثي [3] "

ب) – العلمنة :

من بين الأهداف التي يرمي إليها منهج أركون العلمنة ، وهو عندما ينادي بالعلمنة بمعنى فصل الدين عن الدولة لا يقصد دينا بعينه و إنما يقصد " الظاهرة الدينية ككل و ليس فقط أحد تجلياتها كالإسلام مثلا أو المسيحية " [4] ،

أركون في طرحه للعلمنة يريد تجاوز موقفين متعارضين بشأن العلمنة وهما :

1)الموقف الذي يدافع عن إسلام مقاوم للعلمنة بسبب سموه كدين .

2) الموقف الذي يدافع عن علمانية تقصي البعد الديني أو تعادي الدين [5].

---

1 – محمد أركون ،قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الطليعة ، د ط ، د ت)ص:278.

2 – المصدر نفسه، ص:282.

3 – محمد أركون ،العلمنة و الدين ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط3،1996)،ص:60.

4 – المصدر نفسه، ص:14.

5 – فارح مسرحي ، مرجع سابق ،ص:176.

و بهذا تكون العلمنة التي يدعو إليها أركون : " عبارة عن موقف فكري قائم على التساؤل و البحث عن المعرفة و عن المعنى و عن الحقيقة ، و قائم في الوقت ذاته على الإيمان بالحرية و فسح المجال أمام الاختلاف و النقد و الشك حول مختلف أبعاد الوجود دون قيد أو شرط "[1] .

كما يدعو إلى علمانية منفتحة و يرفض العلمانية المنغلقة فهو ينتقد علمانية فرنسا التي أصبحت دينا يرفض دينا آخر ، و يمتدح علمانية هولندا التي تتيح لكل دين حريته شرط أن لا تخل بالنظام العام [2].

جـ) – الأنسنة :

أما عن فكرة الأنسنة أو التجربة الإنسانية في الإسلام فإنه دعاه " جيل مسكويه و التوحيدي (340هـ– 400هـ)" هذا الجيل الذي مثل ذروة التقدم و الفكر الحر المنفتح[3] ،

حيث أنه يقول عن ذلك الجو السائد من الحرية الفكرية بأنه " كان قد شجع عليه بل ومارسه مسؤولون سياسيون كبار كابن العميد الأب والابن والصاحب بن عباد و عضد الدولة "[4] ، فقد ربط تلك الحرية باستيلاء البويهيين على السلطة ، مما أدى إلى نزع الشرعية عن الخلافة العباسية و بالتالي تحقق نوع من العلمانية في الحياة السياسية [5] ، حيث أنه في تلك الفترة تصالح الإنسان مع نفسه و سادت سلطة العقل و تحققت انجازات في علوم الكون و الفلك و الجغرافيا و التاريخ و النبات و الحيوان[6] ،

في القرن الرابع الهجري/ العاشر الميلادي وقعت حرب بين (أهل العقل / و أهل النقل)، (الانسيين /اللاهوتيين)،(الفلاسفة و أهل التقليد) ، و هو ما انتهى بهزيمة الانسية و العقلانية عند العرب والمسلمين[7] (بمعنى هزيمة الحداثة عند العرب و المسلمين) ، في حين

---

1 – فارح مسرحي ، مرجع سابق، ص:181.

2 – رون هاليبر، مرجع سابق،ص:33.

3 – محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ،ص:77.

4 – المصدر نفسه و الصفحة ،

5 – المصدر نفسه ،ص:77–78 .

6 – المصدر نفسه ،ص:78.

7 – المصدر نفسه ،ص:19.

أن الحداثة في الغرب انتصرت و قدمت نفسها كبديل ، فعوض المشروعية المسيحية اللاهوتية سادت مشروعية حقوق الإنسان و المواطن ، مهما كان أصله و دينه و مذهبه[1] .

كما أنّ الأنسنة " في عمقها مرتبطة بمفهومي المواطنة و المجتمع المدني المرتبطين بدورهما بمفهوم الديمقراطية "[2] .

و بخصوص نزعة الأنسنة " فإنه يؤكد من خلال العديد من الدراسات أن الحضارة العربية الإسلامية سبق لها أن عرفت النزعة الإنسانية قبل أن تعرفها أوربا ، و هذا عكس ما يذهب إليه الكثير من الباحثين الذين يربطون ظهور النزعة الإنسانية بالحضارة الغربية و تحديدا بداية من القرن 16 ميلادي "[3] ، إلا أن هناك اختلافا بيّنا بين نزعة الأنسنة التي برزت في الحضارة العربية الإسلامية ، و تلك التي ظهرت في الحضارة الغربية ، فأركون يرى أنها في العالم الإسلامي ظلت مرتبطة بالمرجعية الدينية ، و كان لها أماكن لا تستطيع اختراقها أو الخوض فيها ، على عكس الأنسنة في الحضارة الغربية ، التي تركزت حول الإنسان و اخترقت كل الحواجز بما فيها الدين و فككت مسلماته ، و بالتالي استطاعت أن تقرأ النصوص الدينية قراءة تاريخية فجعلت النص بشريا[4] .

وعندما يتحدث أركون عن تأسيس " سوسيولوجيا الإخفاق و الفشل " فإنه يبتغي من وراء ذلك التوصل لمعرفة سبب نجاح فكر الفيلسوف ابن رشد في الغرب و إخفاقه في بيئته العربية الإسلامية ، و هذا بسبب رغبة أركون في إعادة " بعث الموقف العقلاني و نزعة الأنسنة في الفكر الإسلامي المعاصر" [5] ،

و في تصوره للأنسنة في علاقة الإنسان بالله يعقد مقارنة بين التوحيدي و باسكال في تصورهما لله فهو " ليس العاهل المطلق الذي يقدم الشرع للإنسان مقابل تقديم هذا الأخير الطاعة الكاملة له ، لا ، إن الله الذي يتحدث عنه التوحيدي و باسكال هو ذلك المحاور

---

1 – محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ،الغرب ،ص:19.

2 – فارح مسرحي ،مرجع سابق ،ص:183.

3 – مصطفى كيحل ،مرجع سابق ،ص:375.

4 – المرجع نفسه، ص:376.

5 – المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

الأساسي الحر ، المولد للدلالات و الإشارات التي لا غنى عنها للعقل الباحث عن المعنى باستمرار و بنوع من التوتر القلق و الخلاق " [1] .

و لعلنا هنا نستحضر تلك الصورة التي رسمها القرآن الكريم في حوار إبراهيم عليه السلام مع الله حيث طلب منه أن يريه كيف يُحيي الموتى فأجابه بتساؤل : أو لم تؤمن ؟ فأجاب إبراهيم عليه السلام بأنه مؤمن و لكن ليطمئن قلبه ، فحقق له الله رغبته .

إن البذور التي غرسها أصحاب النزعة الإنسية في الإسلام من أمثال التوحيدي و ابن سينا لو قدر لها الاستمرار و النمو " كانت ستنتج إنسانية منفتحة و مؤمنة بالله في ذات الوقت وفي السياق الإسلامي " [2].

و بالتالي فنزعة الأنسنة التي ينادي بها أركون " تتجاوز حدود الأديان و الطوائف و القوميات و الأعراف لكي تصل إلى الإنسان في كل مكان ، و إلا فلن تكون هناك نزعة إنسانية حقيقية ، فهي إذا ما استثنت إنسانا واحدا من نعيمها تكون قد فقدت إنسانيتها "[3] ،

كما أن الأنسنة عند أركون ترتبط حتى بالنصوص الدينية لأنها كتبت بلغة البشر و وفق مدلولات كلامهم" إن النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها " تأنسنت " منذ تجسدت في التاريخ و اللغة و توجهت بمنطوقها و مدلولها إلى البشر في واقع تاريخي محدد ، إنها محكومة بجدلية الثبات و التغير ، فالنصوص ثابتة في المنطوق ، متحركة متغيرة في المفهوم " [4] .و كما تطرقنا سابقا لمساهمة رأس السلطة السياسية و دورها الفعال في تحقيق الأنسنة ، نجد أركون يدعو إلى ذلك بقوله : " إني لأعتقد شخصيا بأن الكثير من الشروط و الظروف قد نضجت في بلدان عربية و اسلامية عديدة من أجل تحقيق القفزة و التطور المنشود الذي دعوت إليه في الصفحات السابقة، و في الغالب لم يعد ينقصنا إلا الإرادة السياسية للقادة في أعلى مستوياتهم من أجل إنجاز هذا العمل الكبير" [5].

---

1 – محمد أركون ،نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه و التوحيدي ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط1،1997)ص:19.

2 – المصدر نفسه ،ص:20.

3 – محمد أركون ،نزعة الأنسنة في الفكر العربي ،ص:29.

4 – نصر حامد أبو زيد ، نقد الخطاب الديني ، (القاهرة : سينا للنشر ، ط2 ، 1994)ص:199.

5 – محمد أركون ،الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ،ص:25.

أبو عمران الشيخ (1924-2016)

أبو عمران الشيخ هو فيلسوف ومفكر إسلامي جزائري من مواليد مدينة البيّض سنة 1924. درس المرحلة الابتدائية بمسقط رأسه مدينة البيّض (1934-1940) لينتقل بعد ذلك إلى مدينة وهران حيث أتم دراسته الثانوية بها (1941-1944)، بعد حصوله على البكالوريا توجّه نحو مدينة الجزائر العاصمة من أجل الدراسات العليا بكلية الآداب.

أتمّ دراسة الليسانس في الفلسفة سنة 1948 ثم ليسانس في الأدب في 1954، ثم توجه نحو باريس وأتم شهادة الدراسات المعمقة بجامعة السوربون سنة 1956 ثم تربص سنة واحدة بالمدرسة العليا للأساتذة بباريس 1956-1957. عاد مرة أخرى إلى جامعة السوربون حيث نال شهادة دكتوراه دولة في الفلسفة بدرجة مشرّف جدا سنة 1974.

بدأ أبو عمران الشيخ سيرته المهنية مدرّسًا بمدينة البيّض، ثم منها إلى ملیانة ثم بوفاريك ثم الجزائر العاصمة، وذلك في الفترة الممتدة بين 1945 و1954، ثم أستاذًا بثانوية وهران 1957-1959، ثم التحق بالتعليم العالي بصفته أستاذًا للفلسفة بجامعة الجزائر 1965-1991.

كفاءته المهنية رشَّحته ليتمّ تعيينُه مفتشا للتعليم بمدينة مستغانم، ثم وهران ثم الأغواط وذلك في الفترة الممتدة بين 1959 و1962.

بعد الاستقلال عُيِّن سنة 1962 مديرًا للتربية بمدينة الشلف، ثم ملحقًا بديوان وزارة التربية بين سنتي 1963 و1965، ثم أمينًا عاما للجنة الوطنية لليونيسكو سنة 1963.

شغل أبو عمران الشيخ منصب أمين عام لاتحاد نقابة المعلمين (1969-1975) ثم مستشارًا وطنيا في الثقافة 1990 ليتم تعيينُه سنة 1991 وزيرًا للثقافة والاتصال، ثم بعدها رئيسًا لاتحاد الكتاب الجزائريين بين 1995و1996.

كان رئيسًا للمجلس العلمي لمؤسسة الأمير عبد القادر للفترة الممتدة بين 1991 و1999، ثم نائبًا لرئيس نفس المؤسسة منذ 1999.

منذ 31 ماي 2001 وحتى وفاته في 12 ماي 2016 م شغل منصب رئيس المجلس الإسلامي الأعلى.[1]

1- الشروق أونلاين ، الشيخ بوعمران.. عاش معلما ومات فيلسوفا زاهدا 2016/05/15. https://www.echoroukonline.com

أبو عمران الشيخ و فكر المعتزلة:

شغلت مشكلة الحرية الانسانية فكر أبو عمران الشيخ، و قد رأى أن خير نموذج لها نجده في فلسفة المعتزلة. لهذا كانت رسالته للدكتوراه في هذا الموضوع. حيث تساءل منذ زمان عن اسباب تأخر مجتمعاتنا العربية الإسلامية منذ عصر ابن خلدون الى القرن التاسع عشر وتراءى له أن الاسباب الحقيقية تعود إلى ظروف سياسية واقتصادية كما أن العوامل الثقافية الأساسية، ومدى مسؤولية الانسان واجتهاده المبتكر استرعى انتباهه بصفة خاصة، و هذه المسألة لم يولها الباحثون كل عنايتهم ما عدا بعض المقالات الصادرة هنا وهناك في مجلات قليلة اذ يتعذر على الدارس اليوم العثور على دراسة شاملة لهذا الموضوع مع أنه قد شغل بال مفكرين كثيرين من العصر العباسي الى عصر النهضة الحديثة. و لكي يخصص لدراسة هذه المشكلة ما تستحقه من العناية ركز بحثه على مدرسة المعتزلة، كما تتبع تطور قضية الحرية الإنسانية منذ ظهور المعتزلة وانتشار آرائهم في المشرق والمغرب. وقد وقع اختياره على المعتزلة لأنهم كانوا السباقين لوضع مشكلة الحرية في إطارها الصحيح.[1]

وهذه الرسالة اشتملت على خمسة أبواب:

الباب الاول: تناول فيه أصول نظرية المعتزلة في قضية الحرية الانسانية وعلاقتها بالفلسفة اليونانية من ناحية وبالفكر العبري – المسيحي والنظرية الهندية الايرانية من ناحية أخرى.

الباب الثاني: تعرض فيه إلى نظرية القضاء والقدر عند الجبرية و كذلك انتقاد المعتزلة لها.

الباب الثالث: تطرق فيه إلى أن الإنسان حر في نظر المعتزلة ومخير في تصرفاته وعليه فأنه يتحمل تبعات أعماله.

الباب الرابع: في هذا الباب حلل علاقات العقل بالحرية الإنسانية.

الباب الخامس: استعرض انتشار الاعتزال في المشرق والمغرب وحاول ابراز تأثيره في إصلاح مجتمعنا.[2]

---

1 – أبو عمران الشيخ، رسالة جامعية في فكر المعتزلة، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد 38، ص:153.

2– المصدر نفسه، ص:154.

في هذه الرسالة يرى أبو عمران الشيخ أن عقيدة المعتزلة تعرضت لانتقادات عديدة. فقد عاب عليها بعضهم عقلانية مفرطة أو قطيعة بين العقل والإيمان. وتوقف آخرون على نحو خاص عند التشيع و(الملاحقة التعسفية) للخصوم. وآخرون أيضا اعتبروا أن الخطيئة الأكبر هي إضعاف التسامي الإلهي عبر المكانة المفرطة الممنوحة للقدرة البشرية. أما المعجبون المتحمسون للاعتزال، فلم يأبهوا بنقاط الضعف وأخذوا بالحسبان على وجه الخصوص المظاهر الإيجابية في الاعتزال، تأثيره المستدام وأهميته في التجديد الحديث للأفكار والمجتمع.[1]

و لا تقف الانتقادات الموجهة إلى الاعتزال عند ما سبق بل هنالك من قال أن المعتزلة أوجدوا علم الكلام وكانت غايتهم أن يستخدموا العقل في الدفاع عما جاء به النقل، ثم ابتعدوا عن تلك الغاية و توجهوا للتوفيق بين النقل والعقل على اعتبار أنهما متفقان متساويان في الحقيقة، بل تمّ اتهام المعتزلة بأنهم يرون أنه في حال وجود اختلاف بين النقل والعقل، تكون الأسبقية والأفضلية للعقل. و قالوا إن النظام قد أقر بأن العقل يستطيع التشكيك في السنة النبوية، وإن الجبائيين قد صمما من جانبهما قانوناً عقليا وحصرا النقل بالنصوص التي يصعب على العقل فهمها.

و الذي يتضح بعد التمحيص حسب رأي أبو عمران أن أساس هذا الانتقاد غير متين، لأن عقلانية المعتزلة تبقى خاضعةً للوحي، و التأويل لا يستطيع أن يناقض النص القرآني. كما يركّز معظم شيوخ المعتزلة الكبار على أن العقل وحده لا يستطيع تفسير كلّ شيءٍ وإدارة كلّ شيء. أما بالنسبة للنبوة فتبقى ضرورية لتكمل المعطيات العقلية. و لا يمكن أن تتعارض الأخلاق الطبيعية مع الشرع لأنّها ذات مصدرٍ مشترك. كما أن الفلسفة تتمايز عن الكلام وهدفها مغاير تماما.[2]

كما يرى أن الملاحقة التعسفية التي قام بها المأمون وقاضيه المعتزلي أحمد بن أبي دؤاد في ما عُرِف بمحنة السوط والسجن اللذين تكبدهما الإمام أحمد ابن حنبل حدثان مدانان. لكنّهما بقيا كحادثين منعزلين لم يتكررا. و في هذه الفترة كان عدم التسامح سمة

1 – أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي) تقديم: روجيه أرنالديز، ترجمة: رندة بعث،(دمشق : منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة ، د ط ، 2012)، ص: 417.

2 – المصدر نفسه، ص: 418.

شائعة إلى حد ما. بل وصل إلى الغالبية العظمى من الناس بمختلف فئاتهم و أفكارهم. بل حتى أن المعتزلة عانوا بدورهم من اضطهاد الحنابلة و الأشاعرة لهم. كما قام الحنابلة بأعمال شغبٍ ضد المعتزلة في بغداد في عام 231 هـ وبعد ذلك. أما في القيروان و في الفترة نفسها تقريباً، أمر القاضي سحنون بجلد خصمه المعتزلي ابن جواد حتى الموت.

بل إن المعروف و المشهور على المعتزلة أنهم أكثر المتسامحين و المنفتحين على الأفكار و المذاهب الأخرى، كما يشهد بذلك خصومهم، كما وافقوا على اجراء مناظرات راقية مع المذاهب المخالفة لفكرهم كما يشهد بذلك القاضي عياض الأشعري، حيث تناقشوا مع الباقلاّني في بلاط عاهلٍ بويهي انضم إلى المعتزلة. بل أن ذلك الأمير خطّأ أصدقاءه بصدد النقاط المختلف عليها. أما الباقلاّني فإنه ينقل لنا مناقشةً وديةً بين الصاحب بن عباد و هو معتزلي شهير مع ابن فورك القاضي الأشعري، بخصوص أصل الأفعال البشرية.

و يخالف المعتزلة عقيدة الجبرية، حيث يتجنبون الخلط بين الإرادة الإلهية والإرادة البشرية. و يقولون إن الفعل عينه لا يمكن أن يصدر عن إرادتين مختلفتين. لأن الذي يعرف ما يفعله يتصرف بأسلوبٍ عمدي؛ أما إذا كان يجهل لماذا يقوم بهذا الفعل، فهو يقوم بفعل دون إرادة منه، و الغاية من فعل الإنسان خاصةٌ به ولا يمليها عليه طرف آخر.[1]

و رغم هذه الانتقادات التي وُجِهت للمعتزلة و ردّ عليها أبو عمران الشيخ، فإنه يرى أن للمعتزلة إضافات إيجابية لا يمكن انكارها. فالفكر المعتزلي حسب رأيه منح الإنسان معنى حياةٍ أخلاقيةٍ مستقلّةٍ وأكّد على المقتضيات الأساسية لمبدأي العدل والحرية. و ذلك عبر منهجيته وحسه البحثي، حيث سمح ببذل جهدٍ ذهني دائم، يقوم على تفاؤلٍ عقلاني و ليس مثالي، و يؤكد على ضرورة وجود فعلٍ يتميز بالتماسك.

فالفكر المعتزلي لم يكن منغلقا على نفسه بل انفتح على الثقافات الأجنبية في عصره، وحرص على الحفاظ على أصالته.

والعقل عند المعتزلة نوعان: العقل الفطري الذي يظهر في البديهيات الاولى مثل أن (الشيء موجود أو معدم) و(توحيد المتناقضين مستحيل) و(والواحد أقل من الاثنين)، والعقل المكتسب ينطلق من البديهيات ويتطور ويتحسن بالعمل والتجربة المستمرة. وعلى هذا

1- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)، ص: 420-421.

الأساس يميز المعتزلة بين نوعين من الأفعال العادية وهي الأفعال التي تصدر عن العقل الفطري والافعال التي تستند على التأمل والاجتهاد.[1]

انتقد المعتزلة فكرة الجبرية التي كانت تريد إخضاع الإنسان لإرادةٍ خارجة عنه، حيث أكدت مسؤولية الإنسان بمجالٍ غير محدود، لأن الإنسان أبعد ما يكون عن الأداة فهو ذات؛ لديه القدرة والإرادة على الفعل ضمن بعض الحدود التي يجب تحديدها؛ و لعل هذا التحديد للمسؤولية هو ما ميز الفكر المعتزلي و جعله لا يرتكب نفس الخطأ الذي وقعت فيه بعض النظريات التي أعطت للإنسان حرية و سيادة مطلقةً وهذا قصد دحض فكرة الجبرية عنه.

لأن الإنسان جزء من كلّ، وهو ليس سيداً مطلقاً يتصرف في الكون كيفما شاء، بل حتّى تصرفاته لا يملك عليها مطلق المسؤولية لأنه يخضع لشروط طبيعية واجتماعية تحدّ من سلطته.

كما أن الحرية لا تمنح؛ و لكن يكتسبها الإنسان بجهده، و تحرره يأتي من جهده العقلي الذي يجعله يعي امكاناته وما يعترضه من صعوبات، و العقل هو الذي يؤسس للالتزامات الأخلاقية، لأن الأخلاق إذا كان مصدرها العقل تعطينا الثقة بعدل الله وكذلك البشر. وهي تستند إلى معطيات الأخلاق الطبيعية التي تحظى بالقبول لدى الجميع و كذلك لا تتعارض مع الوحي، و ليس قانونها اعتباطي استبدادي.[2]

كما أن الاعتزال قدم إضافةٌ إيجابية أخرى و هي مطالبته بالعدل والحرية على الصعيدين السياسي والاجتماعي، و مردّ ذلك لنشأة الاعتزال عن طريق التمرد على الاستبداد الأموي الذي برر حكمه بالقدر، فالمعتزلة يرون أن من حقّ الأمة تنصيب الحكّام و مراقبتهم كذلك. فهم يرفضون وجود أي سلطةٍ وراثيةٍ أو ثيوقراطية تنسب نفسها إلى مصدرٍ إلهي، بل يرون أن التمرد مشروع على أي سلطةٍ سياسيةٍ ظالمةٍ تقمع الضمائر وتلغي الحريات، لأن من بين أهم الأسس التي تقوم عليها السلطة إقامة العدل بين جميع الناس وضمان حياةٍ

---

1 – أبو عمران الشيخ، الوحي والعقل في الإسلام عند المعتزلة وبعض المفكرين المتأخرين، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 75-76-77-78،السنة 1979-1980م، ص: 103-104.

2- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)، ص: 422-423.

لائقة لهم، و المهم مراقبة النشاط الاقتصادي و محاربة المضاربة على وجه الخصوص من أجل مصلحة جميع المواطنين.[1]

الآفاق المستقبلية لفكر المعتزلة:

نظرا لأن أبو عمران الشيخ معجب بفكر المعتزلة فإنه يتساءل عن الطريقة الأنجع لتجديد فكر الاعتزال وتوسيعه، و كذلك ما الذي ينبغي الاحتفاظ به منه؟ و إلى أي حد يعد منشّطاً للفكر وعاملاً حاسماً في التقدم الاجتماعي؟.

و في اجابته على الأسئلة السابقة يرى أنه بعد طرحه للإضافات الإيجابية وراهنية المسائل التي جاء بها الفكر المعتزلي فإن من الضروري اختيار بعض الأطروحات المعتزلية، لأنه من غير الممكن الاحتفاظ بمجمل فكرهم، لأن ذلك لا يتلاءم مع احتياجاتنا في العصر الحالي.

و من أهم النقاط التي يمكننا الاستفادة منها هو إقامة توازنٍ دقيقٍ بين الحتمية العلمية من جانب والحرية الأخلاقية من جانبٍ آخر، و كذلك أن الإنسان مشروطٌ بتركيبه الجسماني وببيئته الاجتماعية و الاقتصادية. ولا يمكن أن يكون هنالك نقد عقلاني للحتمية الفيزيولوجية أو النفسية أو الاجتماعية أو الاقتصادية جذرياً؛ لأن هذه الأشكال المختلفة من الحتمية صحيحةٌ جزئياً مثل: (أن الجائع لا يشعر بالحرية)أو (أن بين الإجرام في المدينة له علاقة بالبؤس و لا يتحرر الإنسان بالنضال ضد ميوله بل بتغيير الوسط...).[2]

كما أن التطور العلمي و التقني في العصر الحديث قد يجعل من الإنسان أداةٍ منفعلةٍ، و هذا يوقع الإنسان تحت خطر أشكالٍ جديدةٍ من الاستلاب، فالمكننة و تطور المصانع الآلي الذي جعلها تستغني في كثير من الأحيان عن الجهد البشري والتخصص المفرط والضغوط الجماعية وإرادة القوة والسيطرة التي نعيشها حاليا أصبحت تهدد حرية الإنسان و تحد منها.

يذكرنا أبو عمران بالدور المهم الذي تمثّله الفلسفة بوصفها احتجاج دائم للعقل على خطر الوقوع في روتين التقنية و المكننة، فالكثير من شعوب العالم تعاني من الجوع والتمييز العنصري واستغلال ثرواتها الطبيعية على يد قوى أو هيئاتٍ أجنبية؛ وتبقى ثقافتها وشخصيتها إلى حد كبيرٍ مجهولةً أو مبخوسة القدر عمداً.

---

1 – أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)، ص: 424.

2 – المصدر نفسه، ص: 428.

كل هذه الأمور تحدّ من حرية الإنسان و تقف عائقا في سبيل ازدهار المجتمع و تطوره مما يجعل من المستحيل ضمان الحقوق الأساسية لكافة أفراد المجتمع في العمل والعدالة والثقافة.

و نظرا لأن الاعتزال شكّل عاملاً إيجابياً للتفكير والانعتاق في المجتمعات العربية الإسلامية. مما ساهم في نهضة هذه المجتمعات منذ القرن التاسع عشر، هذه النهضة التي شملت جميع قطاعات الحياة الثقافية. وما يتأسف عليه أبو عمران هو الحقبة الطويلة من الملاحقة التي عانى منها الفكر المعتزلي والتي لم تسمح له بالتفتّح و الانتشار، حيث يوافق الرأي القائل أن الاعتزال لو عاش وازدهر، وانتشرت مبادئه التحررية لأدى ذلك لتغير وجه التاريخ العربي، ولما وصل العرب إلى هذه الحالة المزرية من التأخر والجمود. بل يذهب إلى أن الفكر المعتزلي لو قُدِّر له الانتشار لما وقف تأثيره على العالم العربي وحده بل سيمتد تأثيره ليشمل العالم ككل.[1]

لهذا كله يمثّل الفكر المعتزلي مصدراً للتفكير بالنسبة إلى عصرنا لأنّه لم يكتفِ بتحرير الإنسان من الضغوط الخارجية التي تشلّ جهده وفكره، بل ذهب أبعد من ذلك عندما سعى إلى دمج الإنسان بمجتمعٍ حي، و ذلك بتحديد شروط إيجابية تمكن الفعل الفردي من الانخراط في جهد الجماعة، و عليه فإن حرية الإنسان ليست مجردةً ولا ذات طابعٍ ميتافيزيقي أو أخلاقي فحسب؛ بل تشمل كل الجوانب العقلية والأخلاقية والسياسية الاجتماعية.

كما يمكن تطوير فكر المعتزلة بما يتوافق مع متطلبات عصرنا الحالي، و كذلك إقامة مقارنات مع المذاهب الفلسفية التي جاء بها كل من ديكارت و سبينوزا و ليبنيتس و كانط ، و هذا قصد ايجاد عناصر مقارنةٍ مفيدةً مع تصور المعتزلة للحرية.[2]

العلاقة بين العلم و الإيمان:

يرى أبو عمران الشيخ أن هناك فوارق بين الظواهر العلمية التي يعتمدها العلم المعاصر والغيبيات بصفة عامة، و من هذه الفروق أن العلم المعاصر لا يستطيع أن يحدد متى تكون نهاية العالم، لأن هذه غيبيات تفوق قدرة العقل الإنساني.

---

1 – أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي)، ص: 429.

2 – المصدر نفسه، ص: 430.

و رغم تفاؤلنا باستمرار التقدم العلمي حيث نلاحظ عبر تاريخنا مثلا أننا انتقلنا من المصباح بالزيت إلى المصباح الكهربائي، إلا أن هذا التقدم مسّ الجانب المادي من حياتنا فقط، و لم يقابله تقدم مدني و خلقي من جهة أخرى. فقد بلغ بنا التقدم المادي لاكتشاف القنبلة الذرية، كما بلغ بنا التقهقر الحضاري والأخلاقي لاستعمال هذه القنبلة الذرية لإبادة الآلاف من البشر في مدينة هيروشيما اليابانية. و كذلك وصل الأمريكيون إلى القمر لكن هذا لم يمنعهم من اضطهاد السود في أمريكا.[1]

أهم ما يميز العلوم المادية البحتة المعاصرة أنّ العالِم المختص فيها لا يفكر إلا في علمه و عمله بطريقة مجردة، فالعالم الفيزيائي مثلا لا يستطيع عادة أن يفكر في مشاكل الانسان واحتياجاته النفسية لأنه يعيش بين أدواته معزولا في مختبره ويفكر في بعض النتائج المحدودة المرتبطة بتجاربه، و الملاحظ في مجال العلوم كثرة التخصصات الفرعية ففي الفيزياء فقط نجد العديد من التخصصات مثل: الفيزياء الذرية وفيزياء الجوامد وغيرها...

و عليه فإننا نجد هؤلاء العلماء لا يهتمون إلا بالعلوم المادية، في حين يهملون ويحتقرون كل ما هو بعيد عن اختصاصاتهم المغرقة في المادية البحتة، و مردّ ذلك إلى أن هؤلاء العلماء يعتبرون أن كل من لا يتبع هذه المناهج العلمية التي يوظفونها في أبحاثهم يقوم باستعمال قوى غير عقلية.

لهذا تُعتبر الفلسفة والدين والثقافة العامة عندهم أمور غير عقلية لأنهم يعتقدون أن الحقيقة هي فقط ما يستطيع الإنسان ملاحظته، و بالتالي العمل على تغييره. كما أن الحقائق في رأيهم لا تُدرك إلا بالحواس، و عليه فإن وظيفتنا أن نبين لهؤلاء العلماء أن العلم شيء والدين شيء آخر والحكمة شيء ثالث، فنحن نجمع المعلومات بواسطة العلم لكي نوظفها في الطبيعة، يصبح الإنسان مسيطرا على الطبيعة.

فبالعلم يمكننا التغلب على المشاكل المادية مثل اختراع المكيف للتغلب على الحر، أما بالنسبة لمشاكلنا العقلية والنفسية والعقائدية فلا يمكن للعلم المادي أن يجد لها حلولا لأن

1- أبو عمران الشيخ، التقدم العلمي والإيمان، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد 3، أوت1971، ص:116.

مجاله محصور في المادة، و هنا يقتبس أبو عمران قول باشلار في أن الحقائق العلمية نسبية فقط أما الحقائق الأخلاقية والدينية فهي مطلقة.

والمفكر المتدين يرى أن العلم ضروري؛ ولكن الفكر الإنساني لا يشمل العلم المادي فقط بل تدخل فيه الفلسفات والأديان والعقائد و هنالك تأثير متبادل بين الجانبين. و " المهم أن نضع الميزان بين الجانبين فتكون لنا حضارة إنسانية لبشر يتحكم فيها إنسان متعقل في أوضاعه متأملا في مصيره محاولا ربط المصير بالعالم وبخالق العالم".[1]

1 – أبو عمران الشيخ، التقدم العلمي والإيمان، ص:117.

مصطفى الأشرف (1917-2007)

ولد مصطفى الأشرف في شهر مارس 1917 بدوار أولاد بوزيان العذاورة (المدية)، ينتمي إلى أسرة جمعت بين التقاليد البدوية من حيث الأب والحضرية من حيث الأم، توفي في 2007.كان مناضلا في الحركة الوطنية ومن مسؤولي الثورة التحريرية ثم عضوا في المجلس الوطني للثورة الجزائرية ومن أبرز المشاركين في صياغة ما سمي ببرنامج طرابلس 1962، ثم الميثاق الوطني 1976.شغل عدة مناصب بعد الاستقلال منها مدير تحرير جريدة المجاهد وسفيرا في عدة بلدان في أمريكا اللاتينية ولدى اليونسكو، كما عمل مستشارا للشؤون الثقافية أثناء رئاسة هواري بومدين ثم وزيرا للتربية الوطنية من شهر أفريل 1977 حتى مارس 1979، كما عين في المجلس الاستشاري في عهد الرئيس بوضياف، شارك في الحراك السياسي وكان أحد المؤسسين لحزب التحالف للتجديد مع رضا مالك.[1]

العوامل المساعدة على اهتمام الأشرف بالتاريخ الوطني :

-**عائلتــه:** لعبت عائلة مصطفى الأشرف "دورا كبيرا في توجيه اهتمامه بالتاريخ الريفي والمقاومة، إذ تركت جملتان سمعهما الأشرف من أبيه آثارا كبيرة عليه هي" نحن ركائز الحضنة "، وقد كانت متصلة بجملة أخرى هي " لقد ولد جدك في معسكر طائر في كاف أفول".

لقد شعر الأشرف بالفخر والاعتزاز عند سماعه الجملة الأولى، جعلته ينظر عن كثب إلى الرجال والأشياء التي تُكَوِّن الحضنة، أما الجملة الثانية فقد أثرت على تكوينه ومساره باعتراف الأشرف نفسه، حيث قال «كذلك كان الشأن عندما خاطبني والدي على عجل سنة 1939 أو 1940 وكأنما اندفع بفعل إشارة أحدثتها فيه رغبة ملحة في مكاشفتي بأمور مكتومة، جعلته وقتها أقرب إلى إسراري بقضايا خطيرة وتسليمه رسالة هامة على بعد بضع سنين من وفاته» .حرفية تلك الكلمات كالآتي «جدك زاد في المرحول في كاف أفول»" .أراد مصطفى الأشرف القول أن والده أراد تحميله مسئولية كبيرة تتعلق بتاريخ العائلة وتاريخ المقاومة، لذا فقد شكلت هذه الكلمات المكونة لجملتين رسالة من والده ترمز إلى مشكل عليه

1 – عز الدين بومزو، نقد الأشرف لتاريخ الإستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة2-، العدد السادس، جوان2017، ص: 149.

أن يحمله في المستقبل. يقول الأشرف «لا شك أن والدي وهو يبوح لي بالأخبار المتعلقة بميلاد أبيه حمزة، كان يعلم وقتها أنني شغوف لمعرفة تاريخ الجزائر عن طريق قراءات نقدية عديدة كنت أفاتحه بها من حين لآخر.

على العموم كانت تلك الكلمات منطلقا لأبحاثه التاريخية التي قام بها في سنوات 1939-1940حيث قال« كلمات شكلت نقطة انطلاق لأبحاثي التاريخية» .إذا فقد بدأ مصطفى الأشرف أبحاثه التاريخية في سنوات 1940-1939 في المكتبة الوطنية في شارع إميل موباس بالجزائر العاصمة "دامت بحوثه عدة أشهر، اطلع خلالها على مجلات قديمة ومؤلفات أخرى، تمكن من التعرف على المعركة بالذات، حيث كان الأمر يتعلق باشتباك مسلح حدث تحديدا في 1844، في كاف أفول، يقول الأشرف« كان جدي قد ولد في نفس السنة، في الزمن الذي كانت فيه تلك المنطقة الممتدة من الحضنة إلى غاية التيطري لا تزال محررة من أي احتلال استعماري «...لقد تعلق الأمر بولادة حدثت في ظروف غريبة ومأساوية لأنها في علاقة مع أحداث حرب ومعطيات تتجاوز بالضرورة ماضي العائلة ومحيطها المباشر، فالأمر لم يعد متعلقا بماضي العائلة ، ولا بتاريخ منطقة محددة (الحضنة) فقط ولكن بكل مجال إقليمي للتعرف والكشف عليه "حفظت الرسالة من قبل آذان مصغية، وهذا ما أدى إلى توجه الطفل الصغير نحو الأبحاث التي سيقوم بها". إذن أتت هذه الرسالة بدون شك ثمارها في تثبيت انتباه الولد ليس فقط على العائلة ومنطقتها ولكن أيضا على تاريخ الجزائر ما قبل الإستعمار وعلى تاريخ المقاومة. أي بداية مسار طويل تتبعه لظهور عمل مرجعي وهو كتابه الموسوم بـ" الجزائر الأمة والمجتمع"[1].

بروز الكيان الجزائري:

يرى مصطفى الأشرف أننا مهما تصورنا الكيان الجزائري ، كأمة متمثلة في دولة ، أو كأمة متمثلة في شعب ، أو كمجرد وطن قومي موحد الكلمة ، فإن الجزائر قد توفر فيها عامل أساسي جعلها تصمد طيلة 130 سنة أمام دولة امبريالية قوية ، وترغمها على الرجوع للحق.

1- عز الدين بومزو، نقد الأشرف لتاريخ الإستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة2-، العدد السادس، جوان2017، ص: 138-139.

ولا يسعنا عندما نسمع لوسيان فيبر يشرح كيف نشأت فكرة الأمة في فرنسا في القرن الثامن عشر، لا يسعنا الا أن نشاطره الرأي ، وأن نقول بكل تواضع بأن هذا الأمر ينطبق على الجزائر بالذات . ولكن مؤرخي الاستعمار الفرنسي ، وحتى الليبراليين منهم ، نظرا لاستخفافهم بالشخصية الجزائرية لا يقرون بهذا الأمر للجزائر ، ما جعل هذا المؤرخ يقول بالعبارة الصريحة : «والحقيقة أننا ، اذا تأملنا في قول من يقول بأن مفهومي اللغة والقومية كانا منفصلين في العهد الملكي السابق، يتبين لنا أن المقصود بكلمة الأمة (أو القوم) كان مختلفاً في 1750 عما آل إليه في 1793 . ففي سنة 1750 ، لم تبرز بعد فكرة القوم أو الأمة ، لأن هذه الكلمة لم تكتب عل أبواب الكنائس والبلديات ، بجانب كلمتي الملك والقانون ، الا في 1791 . عل أن فكرة «الأمة أو القوم» ، كانت بدون شك تخامر أذهان الكثير من الناس. ونحن الآن نتساءل : لماذا لا ينطبق هذا الكلام على الجزائريين أيضا قبل عام 1830؟ فالجزائريون آنذاك ، مهما قيل في درجة وعيهم ، وأوضاعهم الاجتماعية ، ونمط حياتهم ، وسواء كانوا يومئذ عربا رحلا أو من الحضر ... وسواء كانوا متمسكين بالقديم أو متفتحين على الجديد ... وسواء كانوا على اتصال مستمر بالخارج أو في عزلة عن الحياة المعاصرة لهم ... وسواء كانوا متمردين على الحكم المحلي أو خاضعين له ... متفرقين أو متحدين في ظل دولة مستقلة تعمل لجمع الشمل ، وتقاوم التدخل والنفوذ والاستغلال الأجنبي ... وسواء كانت مساهمتهم قوية أو ضعيفة في النشاط الذي شهده البحر الأبيض المتوسط ، ذلك البحر الذي انطلقت منه تيارات أدت الى تقلبات سياسية ومعارك حربية ، أدت الى ظهور أطماع ، وعقد صفقات ومبادلات خاسرة أحيانا ورابحة أحيانا أخرى ، وشن حملات باسم المسيحية ، وفتوحات باسم الإسلام ... وأدت كذلك الى استتباب الأمن ، والحصول عل حق الاحتكار البحري التجاري ، فأرغمت بعض الشعوب عل الخضوع والاستسلام ، ومنح امتيازات للأجانب ، واعتناق مبادئ وعقائد، والرضوخ للمقتضيات الاقتصادية والعسكرية ... ان الجزائيين رغم كل هذا كانوا يشعرون شعورًا واضحا ، وبحكم الفطرة ، أنهم يؤلفون كيانا قوميا، وأنه لابد من اليقظة الدائمة من أجل الدفاع عن وطنهم . وكيف لا يشعرون بذلك ، وقد ربطت بينم أواصر كثيرة ، وآلام وآمال مشتركة ، وأرض ذات حدود واضحة ... كيف لا يشعرون بذلك ، وهم دائما في حالة استنفار لمواجهة الخطر الداهم من أوروبا ، أو لاقتباس ما يَجِدُّ فيها من أفكار.

إن هذه المنطقة الساحلية الحساسة الي لعبت دورا كبيرا على الصعيد السياسي والتجاري ، وشهدت معارك طاحنة ، وتعرضت للخطر المهدد ، وعقدت علاقات مع البلدان المجاورة لها ... هذه المنطقة تقع عل أبواب الغرب المسيحي ، مما جعلها تتعرض يبن الحين و الآخر للعدوان السافر بقصد التوسع . أما المنطقة الداخلية ، فقد كنت منهمكة في أنواع أخرى من العمل والنشاط ، وكانت تسير عل نمط خاص من الحياة ، في مدنها المتخلفة أو المتقدمة ، وفي قراها التي كان يعيش فيها أبناء الأرياف والجبال . وكانت الثقافة فيها ، والقيم الانسانية ، والصنائع التقليدية مزدهرة. ومع هذا ، فلا يكاد ناقوس الخطر يدق ، حتى يهرع سكان المناطق النائية في الداخل ، لنجدة المنطقة الساحلية المهددة . ولقد يقول البعض ان العاطفة الدينية (أو الجهاد) هي وحدها التي كانت تدفع الجموع الغفيرة من الشعب للحركة والنضال . ولكننا في هذا الكتاب بالذات ، حاولنا أن نفسر هذه الظاهرة . فنحن نعتقد أنه توجد درجات مختلفة ومتفاوتة في العواطف كما توجد لدى أمة من الأمم ، درجات مختلفة ومتفاوتة في الوعي السياسي . ولكن هذا التفاوت ليس ملحوظا إلا في مرحلة الانطلاق . أما في نهاية المطاف ، فإن العواطف التي تنهض بالأمم وتدفعها لمواصلة الكفاح ، هي واحدة ومشتركة . ومن جهة أخرى ، فان هذا التفاوت نسبي ، ويظل هدف الشعوب بعد هذا وذاك واحدا . ولقد تختلف العواطف الدافعة للشعوب ، باختلاف نظرتها الى الحرب والسلام . وهي في نظرتها تلك سائرة بقيم أخلاقية وثقافية معينة ، سواء كانت بسيطة أو معقدة ، وسواء كانت واضحة في الأذهان ، أو كامنة في الوجدان ... كما أن الشعوب متأثرة في عواطفها الوطنية بما لرجال الدين ، ولرجال الثقافة والفلاحين الأميين ، والعمال ، والحكام ، والموظفين ، والمجندين في الجيش ، والعساكر ، بما لجميع هؤلاء من عادات وتقاليد وسلوك خاضع للظروف أو للمصلحة . على أن هذا كله يعتبر ، بعد حصول البلاد على الاستقلال ، نقاشا لا معنى له، وقضية مفروغا منها ، لأن مفهوم الأمة كما تصوره الناس في السابق ، أخذ يتلاشى أمام احتياجات المجتمع ، نتيجة لما آلت اليه الحركات القومية من تدهور ، بعدما تنكرت لآمال الشعوب ، وتحالفت مع الطبقة البورجوازية الناشئة . على أن هذا لن يمنعنا من أن نقدم لمحة موجزة عن الحالة التي كانت سائدة قبل الاستقلال ، وقبيل الاحتلال ، وأن نبرز القيم التي حافظت عليها الحركة القومية التحريرية

وغرستها في النفوس، يوم كانت تلك الحركة تمثل تمثيلا صادقا مطامح الشعب الجزائري ، وتمسكه بالحياة ، وسعيه لاسترجاع وطنه السليب ، وعمله لبناء صرح المجتمع المنهار.[1]

أما بخصوص استعمال الشعب الجزائري للغة الفرنسية فإنه يرى أن البعض يدّعي بأن استعمال اللغة الفرنسية كان مفروضا علينا فرضا . وهذا كلام لا يقول به إلا من كان ساذجا ، ينظر نظرة سطحية من غير تحليل ولا تمحيص ، لأن هذا معناه أن الاستعمار قام بعمل يستحق التنويه . فكيف يصح هذا القول اذا علمنا أن نسبة الأميين في البلاد لا تقل عن 85% من السكان ، رغم أن هؤلاء ظلوا على صلة باللغة الفرنسية طيلة 130 سنة ؟ والحقيقة أن المشكلة ليست بمثل هذه البساطة . وذلك أنها متعلقة قبل كل شيء بالحاجات الضرورية التي أحس بها المجتمع الجزائري المضطهد ، ذلك المجتمع الذي كان بفطرته يحاول أن يتدارك النقص ، وأن يجند كل ما لديه من طاقة من أجل المحافظة على بقائه. ولو لم تكن ظروفه قاسية لاستعمل تلك الطاقة في انتهاج طريق التقدم والرقي ، كغيره من المجتمعات الأخرى.

وأول ملاحظة تستحق الذكر أن «الوجود» الأجنبي الدخيل يتجلى في كافة أجهزة السيادة ، كالسلطة السياسية والقضائية والاقتصادية. كما يتجلى في الجيش ، وفي اللغة ، وغير ذلك من المؤسسات الأخرى الدالة عل انقلاب الوضع الداخلي، بعدما احتلت فرنسا كامل التراب الوطني وقضت عل المقاومة . هذا ، فضلا عن أساليب القهر الأخرى التي استعملتها فرنسا لتغيير بنية المجتمع . فالقهر بهذا الاعتبار جزء لا يتجزأ من نظام الحكم . واذا كان اخضاع الشعوب يتم أثناء الاحتلال بالقهر والقوة ، فان اخضاعها بعد انتهاء عملية الاحتلال يتم بالعمل لكي تتحقق تلقائيا السيادة الكاملة للغالب ، من غير مراعاة لخصائص المغلوب ، ورفضه للنفوذ الأجنبي.

ويوم كانت للمجتمع الجزائري ثقافة يعتز بها (وقوامها علوم اللسان وعلوم الدين وفنون الأدب) ، فقد قابل بشيء من الرفض المساعي لإرسال أبنائه الى المدارس الفرنسية ، علما بأن هذه المساعي كانت على أية حال ضعيفة . والحقيقة أن «المساعي» كلمة غير صحيحة ، لن الأمر كان منحصرا بعدما مضت على الاحتلال ثلاثون سنة أو تزيد كان

1- مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، (الجزائر: دار القصبة للنشر، د.ط، 2007)،ص: 7-9.

الامر منحصرا في حالات معدودة ، بسبب تطبيق سياسة تهدف الى التأثير على فئة قليلة تسمى «أبناء الأعيان» . فالذين استفادوا من هذه السياسة هم أبناء الاقطاعية المرتزقة التي خلقها المستعمرون . ولكن نسبة المتعلمين بعد هذه المساعي لم تزد على نسبة قطرة واحدة من البحر ، الى درجة أن أحد الموظفين الفرنسيين الكبار ، وهو " أوجين فورميسترو" كتب يقول في 1880 : «لقد فرطنا في تعليم الأهالي حتى نزل الى مستوى هو أدنى بكثير مما كان عليه قبيل الاحتلال ».[1]

من بين الأسباب التي جعلت الأهالي يلازمون موقف الحذر من التعليم الفرنسي ، رغم ندرته واقتصاره عل الصفوة المختارة من أبناء الطبقة العليا ، هو صمود الثقافة العربية نسبيا في بداية الاحتلال ... على أن السبب الرئيسي هو أن الجزائريين وجدوا أنفسهم مرغمين على الرضوخ للأمر الواقع ، عندما عمدت السلطة الفرنسية أثناء حرب الاحتلال ، الى اختطاف الشبان الصغار ، أبناء زعماء المقاومة المعروفين ، وارسالهم الى فرنسا للانخراط في المدارس الثانوية العسكرية . وهناك سبب آخر وهو أنه ، في 1867 و 1868 ، وقع تعميد وتنصير الألوف من الأطفال الجزائريين اليتامى ، بالغصب والقوة ، وكان الكردينال لافيجري قد جمعهم بعد وقوع المجاعة الكبرى التي سببتها القوانين الجائرة المتعلقة بملكية الأراضي ، والتفريط المتعمد من طرف السلطات الفرنسية ، وأنانية المعمرين المجرمين ، مما أدى الى هلاك ما يزيد عل 500.000 من الأهالي . وبكلمة مختصرة ، فإن التعليم الفرنسي ظل مدة طويلة من الزمان ، مرتبطا في أذهان الناس، بمحاولة التنصير . ولهذا ، فقد يكون هناك ما يدعو الى الاعتقاد بأن اقرار مبدأ علمانية التعلم العمومي في فرنسا (أي فصل التعلم عن الدين) ، هو الذي جعل الجزائريين يغيرون موقفهم الأول ، ويكفون مبدئيا عن الحذر من التعلم الفرنسي . ونحن نقول : «مبدئيا» لأن المدارس كانت مفقودة تماما ، أو تكاد ، وتلك هي المأساة.

وبعد المرحلة الانتقالية القاسية التي مر بها المجتمع الجزائري المزعزع الأركان ، المحروم من حقوقه ومن أملاكه ، ومن حرياته ، أخذ الناس يشعرون بالحاجة الى الثقافة ، أو على الاصح ، بالحاجة الى التعليم . ولو أن هذا التعلم كان بلغة الباتاغون أو لغة الزولو لرحب به الناس ، نظرا للحاجة الماسة اليه . وهذا الأمر يدل عل أن الشعب العريق في

1 – مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ص:413-414.

الثقافة لا يتحمل الفراغ الثقافي . ولكي يشبع هذه الحاجة ، فهو لا يرى مانعا من استعارة لغة أخرى بدلا من لغته التي أصبحت محرمة عليه كأداة للتعبير في المدارس ، وكأداة للكتابة والتأليف ، بل أحيانا كأداة للتخاطب . ان هذه الثقافة المستعارة بحكم الضرورة تشير الى ما تكتسيه المشكلة من أهمية ، لأنها تكشف عن آثارها التقنية ، وجوانبها النفعية العملية. فالجزائري الذي شهد الصراع بين القديم والجديد ، قد ظل متمسكا ببعض القيم الأخلاقية التي ورثها من القرون الوسطى . على أن هذا لم يمنعه من أن يميز تمييزا واضحا أو غامضا ، بين التراث الانساني والديني الذي لم تخمد جذوته في قلبه أبدا ، وبين مقتضيات العصر . فاللغة بهذا الاعتبار ليست من مقومات الأمة فحسب ، بل هي كذلك وبالدرجة الأولى . من مقومات المجتمع النشيط الذي لا يريد أن يضمحل . وربما كان الأصح أن نقول بأن اللغة تعد من خصائص الأمة والمجتمع معا ، باعتبار أنها – عقيمة من القيم الخصوصية والمحايدة في نفس الوقت تحتوي عل العنصرين : المعنوي والحسي ، بنفس المقدار ، وإن كان ارتباطها بالمجتمع أوكد من ارتباطها بالأمة ، اذ توجد أمم لها ثقافة مزدهرة ، مثل الهند ، مع أن لغتها الرسمية هي لغة أجنبية[1].

الفرق بين لغة الدنيا ولغة الآخرة:

يرى مصطفى الأشرف أن الذي أضر بالعربية بعد الغزو الاستعماري ليس هو انخفاض المستوى ، بل هو نوع العلاقات القائمة بين الغالب والمغلوب ، والمنطق الذي بنيت عليه تلك العلاقات . ان الذي أضر بها هو حرمان الناس من حريتهم ، وزوال مكانة اللغة ، كأداة للتعبير الرسمي ، والاضطراب الشديد الذي حصل في الوسط الاجتماعي والاقتصادي ، ذلك الوسط الذي يوفر للغة أسباب النماء والتطور.

وما لبث الناس أن أخذوا يقارنون بين اللغتين ، ولكن بدون تفضيل أو اختيار لهذه عل تلك، فبدا للبعض منهم بأن الفصحى فقدت مكانتها في مجالات كثيرة ، وعلى الأخص في مجال التعامل الاجتماعي، وأخذوا بعد ذلك يفكرون على مضض في البداية ، ثم بحذر متناقص في تعليم أبنائهم تعليما فرنسيا . وما سوغ لهم هذا الحل ، أن الواقع فرض الفرنسية ، وأنهم عل أية حال مازالوا متمسكين باللغة القومية . وما لبث الشعب أن أخذ يعتبر الفرنسية لغة الدنيا، عل عكس العربية التي أصبحت لغة السمو الروحي في الآخرة ، وهذا

1 – مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ص:415–416.

نظرا الى اضفاء الطابع الديني عليها وتنزيهها من الحرام ومن المكروه . ونحن اذا تأملنا في هذه المسألة نلاحظ الفصل بين جانبين كانا في السابق مندمجين ، وهما : الدنيا والآخرة . ونجدد القول بأنه لم يقع تفضيل مقصود للغة ما على حساب اللغة الأخرى، وكل ما في الأمر أن هناك حاجة ماسة الى أداة ينتفع بها الجزائري ويحل بها مشاكله ، علما بأنه لم يتخل الا عما هو مفقود فعلا بحكم الظروف القاهرة.

وربما صح القول هنا بان الناس ، من حيث لا يشعرون ، كانوا من جهة أخرى ، متأرجحين بين الأمة ، كشعار ، وبين المجتمع كواقع حي. ان الاستلاب في حد ذاته – وهو الموضوع الذي كثر حوله الحديث فيما بعد – أمر غير وارد في هذا المجال ، وذلك أن الجزائريين لم يكفوا أبدا عن استعمال لغاتهم الدارجة ، وبقي لديهم رصيد كبير من القيم الانسانية المتناقلة بالسماع . ان بعض أصحاب الثقافة العربية ، من الجزائريين المغتربين في المشرق ، انتهزوا ما آلت اليه الأمور من اضطراب وفساد، فعملوا عل ايهام رجال الفكر في تلك البلدان الشقيقة بأن الاستعمار الفرنسي أفقد الجزائر كل شيء، وحرمها من استعمال لغتها الدارجة. ومنذ عهد قريب سألني أحد الكتاب المصريين، وهو من مؤلفي المسرحيات ومن مشاهير الصحافيين، عما اذا كان صحيحا بأن لغة المهد لدى الكثير من الجزائريين المسلمين هي الفرنسية ! والسبب في هذه المغالطة أن بعض الجزائريين المصابين بعقدة البؤس والشقاء، صاروا يقومون بدعاية منافية للمعقول، ويوهمون الأجانب بأننا شعب مستلب تخلى عن الأداة المثل المعبرة عن شخصيته، ونعني بها اللغة الدارجة ... وذلك لا لشيء سوى لأن اللغة الفصحى، في بلدنا المحتل، المحروم حتى من ضروريات الحياة، لا تعلم في المدارس كما هو الشأن في الأقطار العربية الأحرى الواقعة في افريقيا وآسيا، والتي لم تتعرض لما تعرضنا له من استعمار. ان أصحاب هذه الذهنية المشوشة، القاصرين في أغلب الأحيان عن فهم أبسط الأمور في بلادهم، لا يكاد الواحد منهم يتعلم الفصحى وماضيها (الذي يتصورونه تصورا صبيانيا)، حتى نجده ، بسبب بعده عن الواقع وقلة ذوقه ، يحتقر العربية الدارجة لدى الشعب، ويتشدق عل غرار المتحذلقين الفرنسيين في القرن السابع عشر ، بعبارات منتقاة تدل عل الغرور . وقد نسي هؤلاء بأن أعضاء مجمع اللغة العربية أنفسهم ، ورجال الثقافة في مصر يتحدثون خارج عملهم بل وحتى في مؤتمراتهم بالدارجة من غير تصنع و حرج.

ان هذه الثنائية اللغوية أصبحت أمرا واقعا منذ أن طرأ على العربية بسبب احتكاكها بالحضارات والتقنيات الجديدة طرأ عليها نوع من التحوير في المبنى والتركيب ، كلغة للثقافة، بها تعبر شعوب الإمبراطورية الإسلامية عن شؤونها ، وبها يتعامل أبناؤها بل حتى البدو المتمسكين بالقديم ، والحضر من الطبقات الوسطى . وهكذا ظهرت مصطلحات وتراكيب بعضها مقولبة وموضوعة وضعا جديدا ، وبعضها مستعارة تماما ومعربة تعريبا تدريجيا بعد تطويعها لقواعد النحو والصرف. وهذا أمر لا مفر منه ، بل يمكن القول بأن هذه الظاهرة أخذت تبرز منذ بداية العصر الأموي (نهاية القرن السابع) ، رغم أن هذا العصر لم يتأثر بالحضارة الفارسية كما تأثر بها العصر العباسي.[1]

ومما لاشك فيه أن أية ثقافة ، وحتى لو لم تكن من ثقافات العصر الوسيط ، اذا كانت تلتمس طريقها بالالتفات الى الوراء ، والابتعاد عن الحداثة والمعاصرة ، فإنها لن تقيم أي اعتبار لما يجد من جديد في الخارج ، لا تتخذ الثقافات الأخرى لها قدوة ، لأن الاحتياجات الفكرية مختلفة في كلا الطرفين ، نظرا الى أن هذه الثقافة المتنكرة لمقتضيات الحاضر، تتجاهل الحاجة الى البحث والتطور، والحاجة الى التخلص الاعتقادات الباطلة ، والى التفتح على الحقائق العالمية . ان هذا من التجاهل صادر عن موقف سقيم ، لأنه يجعل الانسان تارة يتصور اللغة تصورا سياسيا عاطفيا ، فينغلق عل نفسه ورفض كل عطاء أجنبي ، وتارة أخرى يتصورها منفصلة عما هو عليه من التفسخ والانحلال ، وقادرة عل البقاء سالمة من كل تشويه ، بفضل ما لها من خصائص ومن قيم مقدسة ، فكيف يمكن أن نرضي بهذا الموقف بعدما أصح العالم الذي نعيش فيه يتذوق طعم الحرية ، وهو طعم مر ولذيذ في نفس الوقت ، ويتذوق أيضا فوائد الاقتباس من الغير ، وما يستلزمه ذلك الاقتباس من انتهاك لما نعتبره مقدسا. لأن الفكر لا يترقى الا بمثل هذه الجراءة.[2]

ولكن ... سيأتي يوم يحتل فيه كل انسان المكان اللائق به في المجتمع . انه اليوم الذي تحل فيه المعايير الصحيحة ، مثل الجد في العمل ، والضمير المدني ، والاعتراف لأهل الفضل بفضلهم ، والشعور بالواجب نحو الجماعة ، واقرار الحقوق الثابتة للمواطن ... محل الانتهازية ، والترقيات التعسفية والتحيز لفريق معين ، ومنح الامتيازات بدون حسيب

1 -- مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ص:429-431.

2 - المصدر نفسه، ص:441-442.

ولا رقيب . ويومئذ سوف تبرز طبقة وسطى أشد تمسكا بمبادئ الثورة وشعورا بواجباتها ... طبقة لا ترضى بالمساومات مع البرجوازية ، بل تعمل جنبا الى جنب مع الجماهير الشعبية الأصيلة للقضاء عل البرجوازية الصغرى الجديدة التي ظهرت في الأساليب البيروقراطية ، وفي الادارة والتجارة ، وان هي في الحقيقة الا شكل متستر من البرجوازية القديمة ، وقد أخذت تستغل السلطة لصالحها ، وتسخر رجال الحكم لخدمة مصالحها بعدما حلت محل البرجوازية القديمة المنهارة المكروهة ، مع التمادي في التعامل والتعاون السافر أو الخفي معها . وليس قصدنا بعد هذا أن ندين البرجوازية الصغرى في مجموعها . كل ما هناك أننا ندين الجرثومة الخبيثة التي مدت جذورها في المجتمع ، والتي لم يكن موقفها مشرفا في حرب التحرير ، فلم تعرف ما عرفه الشعب من محن ، و لم تشعر بما شعر به من آمال.[1]

و عن قبول أهل المغرب بالإسلام يرى ان السبب في ذلك هو أن المغرب عندما فتح صدره لهذه العقيدة الروحية السامية التي ليس فيها فضل لأحد عل أحد الا بالتقوى ، وليس فيها رئيس ولا مرؤوس . ولا بابوية ولا كهنوت. أدرك اهله البربر أن مصير وطنهم أصبح بيدهم . فقد استعادوا استقلالهم المفقود . نتيجة دخولهم في الاسلام. وهذا الدخول في الاسلام جعلهم في نفس الوقت يرتبطون بأمة متطورة وشعب أخذ ينهل من حضارات بلاد فارس ومنطقة البحر الابيض المتوسط. ويقتبس الصنائع الفينيقية والفلسفة اليونانية والتشريعات الرومانية و يحيى كنوز حضارة بنى ساسان . ويستخدم لغة جزلة هي خير أداة للتعبير عن الثقافة. وأحسن وسيلة للتعامل بين الناس...وربما أمكن القول بأنّ تلك اللغة هي التي استمالت القلوب إلى الدين الحنيف.[2]

الفرق بين بن خلدون و القديس أوغسطين:

على أن الفارق الأساسي بينهما – بالإضافة الى القرون العشرة التي تفصل بينهما زمنيا لم يكن بالدرجة الاولى هو الدين، لان الدين عند كل منهما قائم على الوحدانية وان كان مختلفا من حيث المحتوى العقائدي أو الصوفي لدى ابن خلدون مؤرخ والقديس

1 – مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ص:456.

2 – مصطفى الأشرف، الجزائر في تاريخ الحضارة3، ترجمة: حنفي بن عيسى، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد4،ص:83-84.

أوغسطينوس ، كرجل من رجال الدين .. بل ان الفارق الأساسي بينهما قائم في تصورهما للعالم. في مستقبله أو في حاضره فالقديس اوغسطينوس قد تصور مدينة الله وهي المدينة المثالية المنتصرة رغم المحن والكوارث التي كانت تتوالى على شمال افريقيا وعلى العالم .. أما ابن خلدون فقد حاول أن يحلل بطريقة منهجية مدينة البشر أي المدينة كما هي في واقعها الدنيوي اليومي ، مع جميع ما تستلزمه من حاجيات اقتصادية واحتكارات وصراعات اجتماعية وانماط من الحياة، وعصبية وتشيع للآراء واهمية كل ذلك في تأليف الدول، وحقيقة السلطة وشروطها وحالة الانحطاط وحالة العمران ... الخ.

ما من شك أن الانحطاط الحضاري لم يشمل العالم أجمع في الفترة الواقعة ما بين 430 م. وهو تاريخ وفاة القديس اوغسطينوس. و 1406م ، وهو العام الذي توفي فيه ابن خلدون . وذلك أن العرب حاولوا طوال العصور الوسطى وخاصة ما بين القرن الثامن والقرن الرابع عشر ان يسدوا الفراغ الثقافي.[1].

فكر مصطفى الأشرف في الميزان:

هنالك من يرى أن فكر مصطفى الأشرف، المشروط بظروف مرحلة ما بعد الكولونيالية وبالنظام الذي كان جزءا منه، يُعتبر فكرا تنويريا و نقديا. فمصطفى الأشرف كان مثقفا نقديا، لكن ليس بالمعنى الذي نجده عند إدوارد سعيد أو غيره من المثقفين الذين تطلق عليهم عادة هذه التسمية، ذلك أن وظيفة المثقف النقدي منذ شارل بيغي (1914-1873) و جورج سوريل (1847- 1922) هو قول الحقيقة للسلطة. والحال أن الأشرف لم يكن بوسعه قول الحقيقة للسلطة لأنه كان ببساطة جزءا منها، لذا فإن نزعته النقدية كمثقف كانت تتمثل في " قول الحقيقة للمجتمع" أو في نقد المجتمع. فكما سبق وأن ذكرنا كان مصطفى الأشرف مثقفا عضويا، على غرار كل المثقفين الجزائريين الذين رافقوا حرب التحرير قبل أن يصبحوا بعد ذلك سياسيين رسميين، يجمعون، على غرار طالب الابراهيمي ورضا مالك ومولود قاسم... بين ممارستين، أو بين سلطتين السياسية" و" الثقافية" مجسدين على نحو ما وبنسبة ما مفهوم الملك الفيلسوف الذي حلم به أفلاطون. لقد كان مصطفى الأشرف، يؤدي

1- مصطفى الأشرف، الجزائر في تاريخ الحضارة4، ترجمة: حنفي بن عيسى، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد5،ص:121-122.

وظيفة إيديولوجية في إطار النظام القائم الذي انخرط فيه، شأنه في ذلك شأن غيره من جيل المثقفين الذين شاركهم نفس التجربة.

يجب ألا ننسى بأن مصطفى الأشرف كان أحد محرري ميثاق طرابلس ثم الميثاق الوطني، الوثيقة الايديولوجية التي كانت بمثابة دستور النظام القائم في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين. لهذا لم يتطرق الأشرف إلى المسألة الديمقراطية ولا إلى مسلمات النظام الذي كان ينتسب إليه ولا إلى طبيعته. كان وزملاؤه يؤدون رسالة ثقافية وسياسية وإيديولوجية ذات صبغة وطنية، لكنها منخرطة في آن واحد في سياق توجه عالمي، هو التوجه الاشتراكي. لقد كان الأشرف مثقفا اشتراكيا، يساريا، وبالتالي كانت الحداثة التي دعا إليها منقوصة من المبدأ الديمقراطي ومن مبدأ الحرية ومما صار يعرف اليوم عموما بحقوق الانسان، المنسوبة في تلك الأيام إلى الايديولوجية البرجوازية. كان لا بد، والحال هذا، أن ينعكس مصير هذا التوجه عالميا على مصير فكر الأشرف وعلى من حذوا حذوه من المثقفين، أعني على القيم والمبادئ التي دعوا و ناضلوا من أجلها. ومثلما كان منضويا، لكن بخصوصياته، في إطار توجهات وقيم عالمية تتقاسمها نصف الإنسانية في تلك المرحلة، فقد كان الأشرف يشتغل أيضا في إطار توجهات وخيارات واستراتيجية دولة ما بعد الكولونيالية التي كان يعبر عن أفكاره، هو وغيره من المثقفين العضويين، في وسائلها الإعلامية والثقافية من جرائد ومجلات ودور نشر، لم تكن متاحة في الحقيقة للخارجين عن إيديولوجية النظام. لقد ارتبط إذن مصير فكر الأشرف وغيره من المفكرين العضويين بمصير النظام الذي كانوا جزءا منه. وبالتالي كان طبيعيا أن تكون أزمة هذا النظام فيما بعد أيضا أزمة هذا الفكر الذي كان محكوما في نهاية المطاف بحدود النظام الذي ارتبط به وبتوجهات العصر التي انحاز لها واقتنع بها، وبالتالي بالمرحلة التاريخية التي كان ينتمي إليها، وبأن يتنازل في نهاية المطاف عن الأسس الايديولوجية التي قام عليها، ونعني بها أساسا الاشتراكية والأحادية السياسية والقبول بالقيم المنتصرة : الديمقراطية وحقوق الانسان، وتحويل خطابه النقدي في الأخير إلى نقد تمثلات الدين و تمظهراته السياسية، متحولا إلى خطاب إقصائي واجتثاثي، خصوصا عند الأشرف ورضا مالك، مما جعلهما طرفا في المأساة الوطنية. فمصطفى

الأشرف، شأنه شأن المفكرين عبر التاريخ عامة، يفكرون ويتدبرون وينتقدون، لكن التاريخ هو من يكون له القول الفصل في الأخير.[1]

1 – ابراهيم سعدي، مصطفى الأشرف نموذجاً لجيل من مفكري الجزائر ما بعد الاستقلال، مجلة معارف، كلية الآداب واللغات، جامعة آكلي محند أولحاج، البويرة السنة الثامنة، العدد15، جوان 2014،ص:312-313.

كريبع النبهاني (1918 – 2005)

كريبع النبهاني من مواليد 1918 بأولاد جلال بولاية بسكرة حيث تلقى تعليمه الابتدائي لينتقل إلى العاصمة التي قضى فيها ثماني سنوات في ثانوية Bugeaud ثم انتقل إلى فرنسا وهناك درس بثانوية لويس الأكبر بباريس Louis le Grand حيث تحصل على البكالوريا série B et philosophie. 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. كما كان تلميذا للفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار. وفي الثمانينات من القرن الماضي أحيل إلى التقاعد، و وافته المنية في عام 2005.

إن كريبع النبهاني نموذج مفكر امتزج لديه الفن بالفلسفة، فهو فنان يعشق الجمال بخياله وحسه المرهف ويتأمله بعقل فيلسوف يأسره الماضي بإعجاب وحسرة ويشده الحاضر ويحاصره بحقيقته المرة. كان أستاذ الفلسفة في جامعة الجزائر، و يذكر الأستاذ عبد الله مرداسي في كتابه كتاب جزائريين باللغة الفرنسية في الفترة الاستعمارية أن كريبع النبهاني من عائلة مالكي الأراضي ببسكرة وكانت مارست تجارة التمور في كل من ولايتي قسنطينة والجزائر العاصمة.[1]

في صباه، شجعه والده على الدراسة الابتدائية في مسقط رأسه ثم في الثانوية بالجزائر العاصمة وباريس آملا ان يصبح محافظا محترما في سوق التمور لكنه سجل في فرع الفلسفة في جامعة الجزائر ولم يمنعه ذلك من متابعة الرحلات والمهمات التجارية الخاصة بسوق التمور وتجارته نحو مارسيليا حتى أنه تولى لبعض الوقت مسؤولية مخزن التمور في قسنطينة لكن في الأخير آثر معاودة دروسه تاركا تجارة التمور مخيبا امل ابيه.

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

1935 Poèmes d'un enfant اشعار طفل.

---

1 – جميلة حنيفي، كريبع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن قسم الفلسفة لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، العدد11، جوان2015، ص:156.

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

1954 ديوان شعر عنوانه أنشودة العربي الحزينة Complaintes de l'Arabe نال عنه جائزة الاكاديمية الفرنسية .

1955 Des Africains s'interrogent أفارقة يتساءلون.

1962 Prométhée, mage de l'humanité future بروميثيوس ساحر إنسانية المستقبل.

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

1967 Le bien et le mal dans le Coran الخير والشر في القرآن.

1979 Mahomet Défense du prophète (Réplique à la tragédie de voltaire) دفاع عن محمد (رد على تراجيديا محمد لفولتير).

1980 Les philosophes de l'Islam فلاسفة الإسلام.

1983 Initiation à la philosophie مدخل إلى الفلسفة.

1984 Restauration des sciences religieuses d,Al-Ghazali إحياء علوم الدين للغزالي.

1988 Omar Khayam : messager de Ilran universel عمر الخيام رسول ايران الكوني.

1989 Humain universel(anthropologie esthétique) الإنسان الكوني أنثروبولوجيا استيتيقية

1991 Les Kharidjiites: démocrates de l,Islam الخوارج: ديموقراطيو الإسلام.

1994 Les Sunnites ou l,Islam légalisé السنيين أو الإسلام الشرعي.

1995 Philosophes de l'humanité, Grèce, Rome,Inde... فلاسفة الإنسانية اليونان، الرومان، الهند،...

2001 Lhomme 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. والمغربية مثل الاستقلال والرافد.[1]

الثقافة و الديمقراطية في الإسلام:

يعتقد نبهاني كريبع بأن الإسلام حقق في بداياته نوعا من الديمقراطية ، عندما ألغى الامتيازات الإقطاعية، وأعلى من شأن الجانب الروحي ، فانتشر بذلك خارج الحدود العربية ، واستوعب كل شعوب الدنيا: العرب ، اليهود، المسيحيين ، الفرس، الأتراك والبربر.. وكان المعيار الذي يحتكم إليه المسلمون في ذلك الظرف هو الإيمان بالله، الجدارة والمنافسة ، وبهذا المعيار استطاع المسلمون تحقيق الرقي الثقافي والاقتصادي .وفي ظل هذا المناخ الديمقراطي تمت إعادة تشكيل علي الغرب والشرق ، النفس العربية، وغدت منفتحة واستخدمت لمصلحة نزعة إنسانية موسعة ، غنية وصافية. كما أن الإسلام وضع قواعد الديمقراطية بتحريره لوعي الأفراد، وجعله يرنو إلى مثال سام، وفتح منظورات جديدة للتشريع ، وأثراها بقوانين متعددة إلى جانب الشريعة الإلهية ، ويمكن الإشادة بمحاولة الفلاسفة المسلمين من زاوية أنهم حاولوا الاعتماد على العقل إلى جانب الشرع في تنظيراتهم. وإذا كانت الحرية الاقتصادية هي نقطة قوة الديمقراطية ، فالاقتصاد عرف انطلاقة قوية على طول الحضارة الإسلامية .وفي مقابل ذلك اليوم البلدان الإسلامية تعاني شعوبها البؤس والأمية، فالنخب لم تكون في الوقت المناسب، والمثقفون يتم التوجس منهم، والأفراد المبدعون لا يقدرون ولم تعط لهم قيمتهم الحقيقية ، والساسة يتصرفون كما لو أن الدولة ملكهم الخاص ، والشعب مجرد قطيع موضوع تحت تصرفهم ".لكن نبهاني كريبع حاول أن يزرع الثقة مرة أخرى في نفوس المسلمين، فرغم الواقع المر الذي يعيشونه، إلا أن مصيرهم لازال بأيديهم؛ لأن الإسلام دين لازال صالحا إذا أرادوا هم النهوض من جديد، ولكن الاتصال بالشعوب المحيطة بهم ضرورة حتمية ، ويضرب لنا مثلا بالأتراك الذين حققوا التقارب مع الغرب، لذلك كانوا من الأوائل الذين ذاقوا طعم الديمقراطية. وفيما يتعلق بالفرق الكلامية الإسلامية يذهب نبهاني كريبع إلى أن فرقة الخوارج لعبت دورا مهما في التاريخ

1 – جميلة حنيفي، كريبع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، ص:157–158.

السياسي الإسلامي . من زاوية أنهم كانوا وراء ولادة مذهب سياسي جديد يتوافق مع روح الإسلام،[1] فإذا كان الشيعة لهم توجه سياسي ثيوقراطي ، وأهل السنة كان توجههم أرستقراطيا عقائديا ، فإن الخوارج كانوا ديمقراطيين .ومعروف عن الخوارج أنهم نادوا بشعار "لا حكم إلا لله "وكان لهذا الشعار تبعات سياسية مهمة لأنه فتح باب المناقشة واسعا فيها يتعلق بأساس الحكم، ذلك أنه مع هذا الشعار طرحت مسألة الحكم طرحا جديدا لم يسبق له مثيل ، فلم يعد محصورا بين علي ومعاوية، وأيهم أحق بالخلافة ، ولكن المبدأ نقل المسألة من المسكوت عنه "الأئمة من قريش" إلى مجال النقاش السياسي والديني حول الأساس الذي يجب أن يقوم عليه الحكم في الإسلام .وقد أخذ شعارهم ذاك مضمونه السياسي والعملي عندما رفضوا العودة إلى الكوفة مع علي رضي الله عنه واتجهوا إلى "حروراء" وعينوا إماما للصلاة، وأميرا للقتال ، وتأكيدهم على الشورى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وبعد مفاوضات مع علي رضي الله عنه انتهت بالفشل ذهبوا إلى غاية مبايعة أحد كبرائهم بالخلافة وهو رجل من اليمن، بعدما أسندوا إمارة القتال إلى رجل من تميم، وإمارة الصلاة إلى رجل من بكر " . وهكذا ظهر الخوارج كتحالف "لا قبلي" ضد قبيلة قريش عندما قالوا في البداية الخلافة حق لكل عربي حر .وعندما أخذت تلتحق بصفوفهم جموع من الموالي طوروا مبدأهم هذا فجعلوا منصب الخلافة من حق كل مسلم عادل حرا كان أو عبدا... فالإسلام كرسالة سماوية فيه كل مقومات الديمقراطية من حرية، ومساواة وكرامة ، وهذه هي مقومات الديمقراطية الحديثة. لا نقول بأن الديمقراطية موجودة في الإسلام، ولكن نقول في الإسلام مفاهيم تستوعب الديمقراطية وغيرها من أنظمة الحكم، وقد ترك الإسلام المسلمين أحرارا في اختيار نظام الحكم الذي يليق بهم على اختلاف ثقافاتهم وأزمانهم وظروفهم شرط عدم التعدي على تلك المقومات. وفي التاريخ السياسي للمسلمين كان الخوارج أبرز فرقة كلامية دافعت عن الديمقراطية إلا أن الظروف التي أحاطت بظهورهم ودعوتهم أجهض المشروع الديمقراطي عند المسلمين.[2]

1- اليزيد بوعروري، الترياق الديمقراطي للتخلف السياسي في المجتمعات المسلمة وجهة نظر نبهاني كريبع، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، المجلد16، العدد3، 2019، ص:66.

2 - المرجع نفسه، ص:67.

فنبهاني يرى أن أهم أهداف الديمقراطية ووظائفها هو تأمين وجود رقابة منظمة على الحكومات لمنع أي ظلم وتسلط . وسوء استخدام السلطة . وما هذا إلا جوهر الأهداف الإسلامية، حيث أن الإسلام لا يعادي الديمقراطية بل يضمن لبنات أساسية لتوطيد الديمقراطية، وما على المسلمين إلا العمل على تحقيقها. ولن تتشابه الديمقراطية الإسلامية بالضرورة مع ديمقراطية الغرب ، لأن العالم الإسلامي يملك خصوصياته .

كما نلاحظ أن اقتران الديمقراطية بالعدالة الاجتماعية عند نبهاني مسألة فلسفية مهمة، وتكمن الأهمية في كون الانسان يتمتع بالقدرة على الاحساس بالعدالة، وارتبطت هذه القدرة منذ زمن طويل بقدرة الإنسان على تعلم اللغة ، وكثيرا ما كانت هاتان القدرتان تعتبران من الخصائص التي يمتاز بهما البشر وحدهم، يقول أرسطو في كتاب السياسة إن الطبيعة ، مثلما نرغب دائما في أن نؤكد ، لا تخلق شيئا دون غرض ، والإنسان هو الكائن الحي الوحيد الذي منح موهبة الكلام... والغاية من الكلام...هي التعبير عن الكسب والخسارة وبهذا يتم التعبير أيضا عن الإحساس بالعدالة والظلم، لأن من الخصائص الفريدة التي تميز بها الإنسان عن جميع الكائنات الأخرى هي قدرته وحده على إدراك الخير من الشر، والعدالة من الظلم ، وما إلى ذلك.

و خلاصة القول من كل ما سبق أن نبهاني كريبع يعلم ماضي المسلمين المشرق على كل الأصعدة. وأن كل ذلك مصدره عظمة الإسلام وعالمية رسالته ، هذا الإسلام الذي اعتبره لم يتحقق بعد. إنه السعادة الحقيقية للبشرية جمعاء... يريد نبهاني تنبيه المسلمين إلى حالهم ، كما يريد إبقاء الأمل حيا في نفوسهم، في إمكانية نهوضهم من جديد. لا يشحن نفوس المسلمين بأعداء وهميين كما تفعل الدول القومية المعاصرة . ربما لأنه يعلم أن العدو الحقيقي هو الذات . العدو الحقيقي هو الجهل والبؤس ، التنازع على السلطة ، الظلم... وهذا العالم الغربي الذي تصوره بعض الكتابات بأنه العدو الذي يتربص بنا، يشير نبهاني إلى إمكانية الاستفادة منه ، بشرط أن نكون طلابا للحكمة، فأينما وجدناها فنحن أحق بها.[1]

نتائج إقصاء النظرة الجمالية إلى الفرد:

1 – اليزيد بوعروري، الترياق الديمقراطي للتخلف السياسي في المجتمعات المسلمة وجهة نظر نبهاني كريبع، ص:70.

إن نبهاني كريبع انطلق في بناء مفهوم الإنسان الشامل من ضرورة إعادة ترتيب الحقائق الإنسانية، حيث يحتل الفن المرتبة الأولى ، ثم تليه الميادين الأخرى على التوالي: الفلسفة والعلوم والأديان ، فلماذا احتل الفن المرتبة الأولى ؟.

في اجابته على هذا السؤال يرى أن الثورة العلمية الحديثة القائمة على العقل ومع أنها أحلت العقل محل العادة والتقليد، فإنها لم تستطع أن تحرّر الفرد، بل توجست منه ، وفضلت عليه القوانين غير الشخصية للعلم التي تطبق على الحياة الإنسانية ، وعلى الفكر في الآن نفسه ، فالفكر الحديث يريد أن يكون علميا، إنه فكر مادي وطبيعي، ويذيب خصوصية الظواهر في قوانين عامة. وفي المجتمع يعد معيار الخير هو المنفعة الاجتماعية ، لذلك تضمنت المناهج التربوية إجبار المتعلمين القيام بواجبات وأداء أدوار بهدف خلق مجتمع عاقل ومعتدل ، على الطفل أن يكون منضبطا، محفزاً بمكافآت أو مقموعا بعقوبات ، من أجل السيطرة على نفسه وكي لا يهدد توازن المجتمع. هذا التعلم هو تعلم الواجب والانضباط ، وهذه الكلمة تطلق في وقت واحد على نوع من الإلزام، وأداة للعقاب ومجال للمعرفة ، وهذا المفهوم كما يرى القارئ يصعب اعتباره مفهوما يمت بصلة إلى ما هو فردي وإنساني، فالتعليم يدخل وسائط بين طلبات الفرد وبين إشباعها المقبول ، كما يدخل آليات للتسامي تفلت من سيطرة الفرد وتتحول إلى العمومية قدر الإمكان.

إن نتيجة إعادة ترتيب الحقائق الإنسانية الذي دعا إليه نبهاني كان يريد به تحذيرنا من أن الفكر العقلاني معاد للفرد بشكل صريح ، أما تفتح الفرديات فإن ميدانها الخصب يكمن في النظر إلى العالم نظرة جمالية ، حينها ينحجب الفكر العقلاني الذي يدعو البشر إلى الخضوع لمبدأ ما، وللحقيقة التي تعلو بهم فوق اندفاعية العواطف.[1]

إن الفرد عند نبهاني لا يظهر لا في العلوم ولا في الفلسفة. فهو لم يحدد له نماذج أو صفات خاصة دقيقة يجب أن تتوفر فيه ، وإنما حدد الأطر العامة التي تسمح له بتفتيق مواهبه ، ولذلك ينبغي أن نستقيه من الأعمال الأدبية على اختلاف أجناسها ، ففيها يتجلى

1 – اليزيد بوعروري، النزعة الفردية وتجلياتها في الأدب عند نبهاني كريبع، مجلة العلوم الاجتماعية ، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، المجلد13، العدد23، ديسمبر2016، ص: 192–193.

الفرد المبدع ، يتحدث عن نفسه، عن آماله ، عن مشاريعه ، عن نظرته للكون والحياة ،وعن موقفه من المجتمع.

ومهما كان نبهاني معارضا لسلطة المجتمع ، ممثلة في سلطة الأب أولا، ونقصد بذلك تواريه خلف شخصية رشيد الذي كان في صراع دائم مع الأب إسماعيل (رشيد كانت له عادة الاستيقاظ باكرا والذهاب إلى الحديقة للمطالعة، لذلك تضايق الأب إسماعيل من سلوكه، واتخذ موقفا بأن لا يتحدث معه، وجعل يفكر في امر ابنه الذي ربما يكون قد فقد صوابه) ، فإن تصوره لا يتخطى إيجاد الظروف المناسبة التي تسمح بنمو حر للمواهب ، وليس عودة عن سلطة العائلة والسير في اتجاه استقالة الآباء من وظيفة القيام برعاية الأبناء.[1]

إن نبهاني مؤمن بأن الفرد هو الذي يقود المجتمع إلى ما فيه الخير ، فلا مناص لهذا المجتمع، إذا أراد السعادة ، إلا أن يصالح الفرد، لأنه العقل المفكر الذي يقود الناس إلى الحقيقة ، بعد أن يطرد الغشاوة عن أعينهم .تحذير نبهاني من العقلية العلمية في الحكم على كل مظاهر النشاط الإنساني ، هو في محله لأن هذه العقلية معادية للفرد ، وبالتالي فهي تعمل على قتل ما هو إنساني في الإنسان ،فلا ينبغي إهمال النظرة الجمالية للإنسان ، كي يبقى الإنسان إنسانا.[2]

الأسرة و حرية المرأة:

يدعو نبهاني إلى تحرير النساء، لكن ليس بإطلاق، ولكن وفق قاعدة تربوية، بحيث تكتسب الفتاة وعيا بدورها المستقبلي كربة بيت، ولإعدادها لمجابهة صعاب الحياة الاجتماعية ، وينبغي إعادة التفكير في حبس المرأة في البيت واصطناع الحواجز أمامها، علما بأن الإسلام لا يتعارض مع إعطاء مقدار من الحرية للمرأة داخل إطار تربوي، وأما كثرة المعوقات والحواجز، فما هي إلاّ عادات بائدة لا تمت بصلة إلى روح الدين الإسلامي.

ويعتقد نبهاني كريبع بأن الأسرة في المجتمعات المسلمة حافظت على بنيتها الأبوية، ولكن يبدو أن التغيرات بدأت تدب في بنيتها، ويحدثنا عن نموذج لأسرة ذات بنية أبوية، جسدها جّده الذي عاش تحت سلطته ما يقارب العشرين فردا: زوجتاه الاثنتين بأولادهما،

---

1 – اليزيد بوعروري، النزعة الفردية وتجلياتها في الأدب عند نبهاني كريبع، ص:194.

2 – المرجع نفسه، ص:196.

أخواته، وأبناء إخوته...ويرى نبهاني بأن جّده أّدى دوره كما ينبغي، فكان نشيطا وكريما، واستطاع أن يفرض الانضباط داخل المجموعة، وهذا ليس بدعا، فقد كان الرسول عليه الصلاة و السلام حلقة صغيرة من أسرة كبيرة، في قبيلة، ثم في أمة، ثم في الإنسانية قديما، الأسر تجتمع في عُصب، والعصبة في قبيلة، والقبائل في أمة، والعناصر التي تحفظ اللحمة هي السلالة، اللغة والدين، وعلى رأس كل مجموعة يتم اختيار الرئيس، وفقا لأصله، عمره ومزاجه، قراراته لا تُناقش، ولا يُسمح لأي كان مهما كان مركزه أن يخرج عن قانون الجماعة، لأن البنية الأبوية الصلبة لا تسمح له حتى بالتفكير في ذلك...

ويعود السبب في تفكك الأسر عموما إلى الصراع بين الأجيال داخل الأسرة الواحدة، وهذا الصراع ناتج عن اختلاف تصورات أفرادها، الأولى تقليدية، والثانية حديثة، ولا شك أن الثقافة والتربية يقفان وراء الشرخ الذي سيتسع بين الذهنيتين، التقليدية والحديثة.[1]

تجليات الإنسان الشامل:

الإنسان الشامل في نظر نبهاني كريبع هو ذاك الذي يحمله كل الناس في ذواتهم، يفكر بطريقة منتظمة وخالصة، متحرر من الحادثات، الزمان والمكان، ومن كل الإكراهات الاجتماعية، السياسية والروحية، وهو ما به يشعر وما يميل إليه. وهذا الإنسان يتجلى بطريقة موضوعية... في الأعمال الفنية والأدبية. ففيها تتكشف الحياة الكثيفة للشخصيات وأفعالها في بيئتها، ورغم أنه في كل تخصص فني أو أدبي هناك معايير تسمح بموازنة الإنسان حسب أصالته: الشعر، الموسيقى، الرسم... ولكننا نستطيع أن نتخذ معيارا واحدا لكل الأنواع الفنية والأدبية، وهذا المعيار الأساسي هو الفرد الذي ينبثق منه الإنسان.

و الأديب يضع الناس على اختلافهم في مجال واحد، يجعلهم يلتقون ويتطابقون عند هذا الإنسان الشامل الذي يخلقه المبدع في عمله الفني أو الأدبي .ويصبح بيئة مشروعة حيث تلتقي النفوس في حوار مفعم، وتتوسع مشاركها وليس هناك أي فرع معرفي يستطيع أن يفعل ذلك هذا لإنسان إذن يقبع في قلب المبدع الذي يعير عنه وليس في داخل الأشياء أو في بعض الحقائق الميتافيزيقية، من هنا يكون الموهوب أحسن تعبيرا عن الإنسان الشامل

---

1 – اليزيد بوعروري، نبهاني كريبع ونقد النظام الأبوي، مجلة الحوار الفكري، مخبر الدراسات الإفريقية للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر المجلد14، العدد1، 2019/06/21، ص:52-54.

من العامي ولكل موهوب طريقته في محاورتنا. فالفن يعبر بطريقة نموذجية عن الإنسان... والفنانون العباقرة الذين يعبرون عن عمق مشترك إنساني وشامل، يلتقون في الذروات العالية وفي الأعماق، فالفنان المبدع يرى الأشياء على صعيد الإنسانية، ومثلما يعبر عن كل ما يشعر به الناس بوعي أو دون وعي في أنفسهم، يحرك كذلك مشاعرهم. وفي هذا المستوى كل الثقافات تكمل بعضها البعض ويحصل التقارب لأنها تعبر عن نفس العواطف، نفس الإلهامات ونفس القلق.[1]

1 – بوعروري اليزيد، نبهاني كريبع والحوار مع الآخر من خلال مفهوم الإنسان الشامل، مجلة دراسات إنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، العدد الرابع، أكتوبر 2018، ص:33–34.

عبد المجيد مزيان

نشأته:

ولد عبد المجيد مزيان بداية شهر مارس سنة 1926 ، وهو ينحدر من إحدى العائلات العريقة بعاصمة الزيانيين تلمسان، توفيت والدته وهو في سن السادسة من عمره، على اثر ذلك كفلته عمته، وقد كانت هه الأخيرة معروفة بأنها سيدة قوية ذات ثقافة واسعة تاريخية وادبية تحسن الشعر والقصائد الملحمية حول المعارك الاسلامية. وينسب لها الفضل في صقل حياته الفكرية منذ شبابه.[1]

وفي الكتاب حفظ القرآن الكريم وهو لم يتجاوز التاسعة من عمره ، ومنه أخذ مبادئ اللغة العربية، بعدها التحق بمدرسة دار الحديث ثم زاول دراسته بالمدرسة الفرنسية . وفي سن العشرين ارتحل إلى مدينة الرباط المغربية حيث واصل رحلته التعليمية بجامعتها متخصصا في فلسفة الحضارة الإسلامية، و من جامعة الرباط حاز على شهادة الدكتوراه في الفلسفة[2].

والموسومة بـ "النظريات الاقتصادية في فكر ابن خلدون،" فأصبح يحسب على أتباع الخلدونية الجديدة ورجالها المعاصرين، وهو الأمر الذي أكسبه شهرة واسعة في جامعات ومؤسسات كثيرة بوصفه مفكرا وفيلسوفا خلدونيا جديدا ".[3]

وقال فيه زميل طفولته الدكتور محمود بوعياد: "عرفته محبا للكتاب والمكتبات ميالا للنقاش المثمر والبحث الدؤوب، عرفته ممحصا عن كل صغيرة وعن كل نادرة من المسائل العلمية النادرة بحضارتنا العربية الاسلامية وكان رجلا عبقريا يجمع بين قوة الذاكرة والذكاء وجمعه في حديثه بين المرح واللباقة، وواسع الاطلاع على مختلف العلوم الدينية والفلسفية ومختلف الثقافات الاجنبية، ومتقننا للغة الاجنبية".[4]

مشاركته الثورية:

---

1 – عباس رضوان، عبد المجيد مزيان حياته وأعماله، مجلة الفكر المتوسطي، مخبر حوار الحضارات و الديانات في الحوض المتوسط، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان – الجزائر– المجلد 8 ، العدد:02 / سبتمبر 2019 ، ص:30.

2 – حفناوي بن عامر غول، في الذكرى الـ 12 لرحيله: من يتذكر المفكر والفيلسوف الدكتور عبد المجيد مزيان https://www.z-dz.com/ يوم : 2023/01/30 على الساعة 16.00

3 – عباس رضوان، مرجع سابق، ص:30.

4 – المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

شارك الأستاذ عبد المجيد مزيان في ثورة التحرير الوطنية بنشاطات مختلفة فقد انضم الى الثورة التحريرية عام 1954 واصبح عضوا نشطا في صفوف الحركة الوطنية حيث تم تعيينه للعمل في "إذاعة الجزائر الحرة المكافحة" التي كانت تبث من أرض المعركة ،1956_1957، ويعد عبد المجيد مزيان من بين رواد هذه الإذاعة المعروفة باسم" القتال الحر والجزائر ".

في 16ديسمبر 1956،كان عمله مساهمة في بث البلاغات الوطنية للثورة .في كل يوم، على الساعة الثامنة مساءا، والتي كان شعارها "هنا إذاعة حرة ومستقلة الجزائر، صوت جبهة التحرير وجيش التحرير الوطني، والتي تتحدث من داخل الجزائر"

عمل عبد المجيد مزيان جنبا إلى جنب مع محمد عيسى مسعودي، هدا الأخير الذي تولى مهمة معالجة البرامج باللغة العربية، في حين تكفل بلعيد عبد السلام بالبرامج باللغة الأمازيغية، بينما كانت الطبعة الفرنسية من البرامج من نصيب عبد المجيد مزيان ، وقد ساهم هذا الثلاثي في بعث الاذاعة وتكفل بمهمة تطوير انبعاثاتها ، فقد كانت الاذاعة تبث تقارير الحرب التي كان يقدمها مركز الإرشاد والإرسال الوطني ، والتي كان يرسلها يوميا بواسطة دراجة نارية .وقد كان جميع الصحفيين والفنيين من صفوف جبهة التحرير الوطني وجناحها العسكري، وجيش التحرير الوطني .وتضمنت البرامج : البيانات العسكرية، وكذلك التعليق السياسي ومحاربة الدعاية الاستعمارية ونفي مزاعمها ، فعبد المجيد مزيان كان وسيضل جزء من ذاكرة وتاريخ الإذاعة الجزائرية، التي ولدت في المغرب، في ديسمبر من عام 1956[1].

لقد صدح صوته في إذاعة الجزائر (الحركة المكافحة) باسم صلاح الدين ، وكان من السباقين في اسماع صوت الثورة الجزائرية عبر الأثير، إنه المفكّر والعالم والفيلسوف، وأستاذ الفلسفة في العديد من الجامعات الكبرى منها جامعة الجزائر ووهران والمدرسة العليا للإدارة والأكاديمية العسكرية بشرشال، وهو الذي أنشأ قسم الفلسفة بجامعة الجزائر.[2]

1 – عباس رضوان، مرجع سابق، ص:31.

2 – عبد القادر حمداوي، صدح صوته بإذاعة الجزائر المكافحة باسم صلاح الدين عبد المجيد مزيان ...المثقف الفيلسوف لا ينساه التاريخ.https://www.vitaminedz.com يوم : 2023/01/30 على الساعة 16.00

وفي الثالثة والعشرين من عمره زاول مهنة مترجم قانوني بمحكمة تازة المغربية ، ثم عين بعدها أمينا عاما في محافظة تازة ، مما سمح له بالتعرف والاحتكاك بالسياسيين والمثقفين البارزين في المجتمعين الجزائري والمغربي ، بعدها عين أمينا عاما لاتحادية جبهة التحرير الوطني بالمغرب في الفترة الممتدة بين 1957- 1962 . ولا ينكر أحد الدور العظيم والبارز الذي قام به في سبيل خدمة القضية الوطنية إعلاميا وثقافيا [1] .

المسؤوليات الإدارية التي تقلدها بعد الإستقلال:

1-عمل واليا لولاية بشار ثم وهران 1962-1963.

2-مديرا لديوان الرئيس الجزائري الاسبق أحمد بن بلة بالتوازي مع شغله منصب الأمين العام لوزارة الخارجية 1963- 1965.

3-مديرا لجامعة الجزائر 1981.

4-وزيرا للثقافة والسياحة1982 - 1986 :.

5-رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى 1998-2001.."[2]

رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى:

عندما كان عبد المجيد مزيان رئيسا للمجلس الإسلامي الأعلى لاقى معارضة شرسة لأفكاره الجريئة ، فقد نادى بإعادة تعريف الاسلام الذي هو من منظوره ليس إسلام المتطرفين والوصوليين.

و قد كانت له مواقف مميزة في العديد من المسائل الفقهية والسياسية كان أبرزها الفتوى التي قدمها المجلس الاسلامي الأعلى والتي تقضي بجواز إجهاض الفتيات المغتصبات من قبل الجماعات المسلحة. [3]

عندما تولى عبد المجيد مزيان رئاسة المجلس الإسلامي الأعلى، عكف على تجسيد فلسفته ورؤيته كمفكر و فيلسوف يسعى إلى خدمة ثقافة الأمة و ترقية الفعل الثقافي ، وفي هذا يقول : " فليس تكديس المعارف المتناثرة المتنافرة هو الدي يمثل الثقافة الحقة ، ولكن الثقافة

---

1 - عباس رضوان، مرجع سابق، ص:32.

2 - المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

3 - حفناوي بن عامر غول، مرجع سابق https://www.z-dz.com/

الحقة هي قوى لما نعلم وهدف واضح لتطبيق ما نعلم، وايمان قوي لا تزعزعه الاحداث ، بالشعوب التي نعمل من أجلها.

اذا أردنا أن ندخل في عهد الثورة الثقافية ، فلنعلم أن لكل ثورة روحانيتها وهي –وان تعددت مناهجها وتجسيماتها–روحانية واحدة أساسية نسميها الايمان بالعقيدة والايمان بالشعوب".[1]

فكان سعيه لترقية الفعل الثقافي من خلال بناء صرح المجلس المتمثل في طاقمه الإداري ومكتبته الراقية التي كانت تفتح أبوابها أمام طلاب العلم و المعرفة والباحثين و بعثه للملتقيات العلمية الوطنية والدولية السنوية، والتي كانت مهمتها هي معالجة مختلف القضايا الفكرية والدينية في العالم الإسلامي المعاصر ، وهو الآمر الذي كان يتكفل به ملتقى الفكر الاسلامي الذي كانت تنظمه الجزائر كل سنة برعاية من وزارة الشؤون الدينية والاوقاف وقد قال فيه الدكتور *عمار طالبي* "ان الدكتور مزيان كان رجل علم وسياسة وفكر ومجاهدا ومسؤولا، لكنه لم ينفصل عن المواطن حيث كان قريبا من جميع قضايا مجتمعه، وكان وطنيا ومثقفا ومتكونا باللغتين العربية والفرنسية واستاذا جامعيا قديرا ومحللا بارزا للظواهر الاجتماعية" .[2]

فبالإضافة إلى هذه الملتقيات السابق ذكرها، كان يقدم محاضرات تقام مرتين في الشهر يدعو اليها الباحثين والمهتمين بالشأن الثقافي الاسلامي الجزائري. و كلا من هذه الملتقيات والمحاضرات كانت تطبع في كتيبات وتوزع مجانا على الافراد والمكتبات[3].

لقد مثلت جمعية العلماء ورجالها القدوة بالنسبة لعبد المجيد مزيان فكان يستمد أفكاره من أفكارها وينهل من علم رجالها، فهو الباحث المتمكن من اللغتين العربية والفرنسية والكاتب البارز، فقد نشرت مقالاته في دوريات عربية ومجلات ثقافية متخصصة من بينها مجلة منظمة اليونيسكو بباريس . وكذلك مجلة المجلس الإسلامي الأعلى ، إضافة إلى أنه كان

---

1 – عبد المجيد مزيان، طريق الذهب و طريق الثقافة، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد3، أوت 1971 ص:15.

2 – عباس رضوان، مرجع سابق، ص:36.

3 – المرجع نفسه و الصفحة نفسها.

مداوما على النشر في مجلتي (الاصالة) و (الثقافة) ، وقد كان مساهما رئيسيا في مقالات مجلة الثقافة التي كان هو المشرف عليها ، كما أنه كان يتابع نشرها عن كثب .[1]

قام عبد المجيد مزيان بتقديم برنامج اذاعي عبر القناة الفرنسية الثانية ، كما أنه ساهم في ندوات حول الإسلام والتسامح وحوار الحضارات وكان هذا بالتنسيق مع معهد الدراسات العربية العليا بالفاتيكان. وقد كان يحمل شغفا واهتماما بالغا بالعلوم الإسلامية فقد دعا في أكثر من مناسبة الى ضرورة الاستفادة من الفكر الخلدوني والثقافة الإسلامية، وقد كان اهتمامه بالحضارة الإسلامية والتّعريف بالإسلام واضحا وجليا خلال مسيرته. وفقد عرف عنه تجديده للفكر الخلدوني من خلال نظرياته الرائدة حول الفكر الاجتماعي والاقتصادي، كما أنه قد تخصّص في دراسة علم الاجتماع الإسلامي ". [2]

ترك العديد من الكتب والمقالات والدراسات منها كتاب "فلسفة الإسلام الاجتماعية" باللغة الفرنسية .و البحث القيم الموسوم بـ "النظريات الاقتصادية عند ابن خلدون " بالعربية حيث يعتبر هذا الكتاب من بين الدراسات التي خصصت للاقتصاد عند ابن خلدون تناول فيها " واقع المجتمع الإسلامي اقتصادياً، و الطبقية و الإنتاج و علاقات الإنتاج و العمل[3]."

النشاط العلمي والعمل الأكاديمي:

إلى جانب العمل الإداري والسياسي، تولى الدكتور عبد المجيد مزيان مهام علمية وأكاديمية متميزة فقام بالتدريس بالجامعة وساهم في إثراء الحياة الفكرية عن طريق القاء المحاضرات والمشاركة في الملتقيات والمؤتمرات العلمية داخل وخارج الوطن .التدريس بجامعة وهران في عهد الرئيس الراحل هواري بومدين التدريس بجامعة الجزائر (الفلسفة وعلم الاجتماع) ،1980-1965ومشاركته في الكثير من المؤتمرات والملتقيات والمناسبات الثقافية.

ويقول عنه الدكتور *الشيخ بوعمران* : "في 19جوان 1965 تم ابعاده مؤقتا عن المشهد السياسي، ومن ثم التحق بالتدريس في علم الاجتماع بجامعة وهران والجزائر، وبعد عشرين سنة من الزمالة والصداقة لاحظت فيه خفة الروح والمزاحة المرحة حيث كنا نردد تعليقاته

---

1 – حفناوي بن عامر غول، مرجع سابق https://www.z-dz.com/

2 – المرجع نفسه.

3 – المرجع نفسه.

وملاحظاته في عدة مناسبات كما كان يتسم بجرأة نادرة في المجال السياسي لا سيما في عهد الحزب الواحد ، اذ أبدى رأيه في الازمة الثقافية وعبر عنها في مقال بعنوان: الفراغ الايديولوجي" أحدث المقال ضجة في الحزب، وتصدت له بعض الجرائد بالرد والنقد اللاذع ولم يغير موقفه."[1]

لقد كان لعبد المجيد مزيان باع كبير إذا ما تعلق الأمر بالأحاديث الإذاعية و التلفزيونية، فقد قدم الكثير منها ، كما أنه قد شارك في بعض الحوارات والنقاشات التي جمعت بين من هم من ديانات وثقافات مختلفة ، ولعل الذي أخذ نصيبا أكبر من الصيت هو ما قدمه في القناة التلفزيونية الفرنسية (فرانس 2) فمن خلاله تمكن من الدفاع عن الإسلام وبيان حقائقه الناصعة بعيدا عن الغلو والتحريف ، فكان خير سفير للإسلام فقد لقيت هذه الأحاديث قبولا كبيرا لدى المثقفين والمشاهدين من المسلمين وغير المسلمين .

في أبريل من عام 1972 قدم محاضرة في باريس بعنوان "الثقافة الجزائرية" وفيها أوضح أهم الجوانب المخفية من الثقافة الجزائرية للجمهور الباريسي، ثم تلتها سلسلة من الدروس وكذا الاشراف على الندوات العلمية التي تهدف إلى التعريف بالإسلام بمعهد الدراسات العربية العليا التابعة للفاتيكان .[2]

عمل الأستاذ في حقل الإعلام من خلال الحصص التي كان يقدمها في السبعينات والمتعلقة دوما بالفلسفة والفكر، و على رأسها حصة «الجليس» في التلفزيون الجزائري سنة 1997م.[3]

مشاركته الأكاديمية :

لقد اختير الدكتور عبد المجيد مزيان ليكون عضوا في الكثير من المجالس العلمية منها:

-عضوا ببيت الحكمة تونس.

-عضوا بالأكاديمية العربية بالقاهرة .

-عضوا بالأكاديمية العربية المغربية .

-عضوا بأكاديمية اللغة العربية بالجزائر .

-نائبا لرئيس مجمع اللغة العربية الجزائر .[1]

---

1 – عباس رضوان، مرجع سابق، ص:32.

2 – المرجع نفسه، ص:33.

3 – عبد القادر حمداوي، مرجع سابق.https://www.vitaminedz.com

مفهوم الانبعاث الحضاري:

" لم يكتب كثيرا، ولم يترك إرثا ثقيلا، لكنه في المقابل ترك إرهاصات فلسفية، وتصورات اقتصادية، واجتهادات دينية ... تغدو عند نسجها ورصها مشروعا حضاريا، وعتبة من عتبات الانبعاث الحضاري المأمول في عالم إسلامي لم يرتق ويَعْتَل بعد أولى عتبات الحضارة، ولم يتخلص لحد الساعة من ضريبة الانحطاط الباهظة" [2].

" ينظر عبد المجيد مزيان للحضارة من منظور تركيبي لا هُوياتي، فالحضارة عنده هي كيان مركب يغذي الشّعور بالانتماء إلى فضاء عام جد متطور، حيث تتناسب فيه الإبداعات مع حركة التطور والرقي السائدة. وعليه، تغدو الحضارة تركيبا منسجما بين مظاهر التمدن الكبرى، أي كل الإبداعات الاجتماعية، الاقتصادية، السّياسية، الفكرية، التقنية، والفنية .... بحيث تشكل تلك الأنساق تميزا لأمة ما، وتجعلها تترك بصمةً تاريخيةً". [3]

إلا أنه يذهب ليرى أن " ..الحضارة كما نراها اليوم، في العملية وفي المحتوى، انما هو محض تقليد وتوارث. ولو دققنا في هذا الميدان ما هو محرر وما هو مقيد للإنسان لرأينا وجوه التقييد والاستلاب أكثر بكثير من وجوه التحرير. أليس التزييف في مفهوم الحضارة راجعا إلى أنه يحتوي احتواء غامضا على فكرة التقدم وتحرير الانسان من الطبيعة بعزله عنها؟ ولكن الحضارة تنشئ في عالمها اللاطبيعي ضغوطا أشد من ضغوط الطبيعة إذ أنها ضغوط الانسان على الانسان . ومن أشد مصائب الحضارة على الأجيال اتجاهاتها شطر أهداف غامضة، إذ أن خط السير قد جاء صدفا منذ القديم. وقلما نجرؤ على التخلص منها لخلق مكتسبات أصح وأقوى....فتقدم الانسانية ، عبر الاجيال ، ونحو مكتسبات حضارية أهم فأهم، ليس بالأمر المسلم به."[4]

فمفهوم الحضارة عنده يرتكز جزئيا على الرؤية الخلدونية، إذ نجد أن ابن خلدون لخص الحضارة فيما سماه بالعِمران البشري، والذي يبين لنا ذلك الاختلاف الذي نراه بين

---

1 – عباس رضوان، مرجع سابق، ص:33.

2 ––بوعرفة عبد القادر، عبد المجيد مزيان ومفهوم الانبعاث الحضاري،2019/04/30 https://www.aljazeera.net يوم : 2023/01/30 على الساعة 16.00

3 – المرجع نفسه.

4 – عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات – الاستلاب الحضاري، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد7، ص:14.

المجتمعات البشرية فيما يسمى بظاهرة التمدن وطرق الاجتماع، ففي نظر ابن خلدون المعاش وطرق تحصيله يعد من بين الصفات الجوهرية لقيام أي حضارة، [1]

الحوار الحضاري عند عبد المجيد مزيان :

ويعتبر الدكتور مزيان من بين أبرز علماء العالم العربي الذين عملوا من أجل ترقية حوار الحضارات، وكان يدير ندوات للتعريف بالإسلام بمعهد الدراسات العربية العليا التابع للفاتيكان .

وهو أحد رواد حوار الحضارات والدعوة إلى ثقافة التسامح والتعايش بين الأديان. من أشهر الشخصيات الدينية العالمية من أهل الكتاب وعلماء الاستشراق الذين حاورهم، وارتبط بهم بروابط الصداقة والتعاون الفكري والثقافي، منهم على سبيل المثال لا الحصر: الرائد وعالم الاجتماع الفرنسي فنسان مونتاي، والبروفيسور جاك بيرك، المستشرقان ريجيس بلاشير، وماكسيم رودنسون، ورؤساء الكنيسة الكاثوليكية في الجزائر الكاردينال ليون اتيان دوفال، والأسقف هنري تيسييه.[2]

تنبع فكرة التسامح الديني عند عبد المجيد مزيان من تجربته في قراءة تاريخ الإسلام ، وتاريخ الجزائر .

يقول الدكتور عبد المجيد مزيان: «كل حضارة عظيمة كان لها بشكل ما بعدها العالمي وعبرت عن التقدم الإنساني لكل البشرية. فالحضارة الإسلامية تصدرت على امتداد عدة قرون واجهة التاريخ، واجتهدت في تأكيد عالميتها بإسهاماتها وانفتاحاتها الثقافية في بعض الأحيان، وبواسطة صداماتها وتلاقحاتها الفكرية في أحيان أخرى، ولكنها ورغم الصور ذات الصبغة العدائية التي تلصق بها من خلال الرؤية الغربية المعاصرة لها، تبقى حضارة عالمية الطابع، متعددة الأعراق والمجتمعات. فهي من حيث المبدأ حضارة تبادل وحوار، أما الفكرة الشائعة التي تصنف العالم الإسلامي في خانة المجتمعات المنغلقة فهي تخلط بين

---

1 – بوعرفة عبد القادر، مرجع سابق https://www.aljazeera.net

2 – عبد الحميد عبدوس، منـارات جـزائريـــة المفكر عبد المجيد مزيان رائد الحوار الحضاري والتسامح الفكري، جريدة البصائر(النسخة الرقمية)https://elbassair.dz/12798

العداوات الناشئة عن ردود فعل الدفاع الذاتي ضد الصدمات والرفض للفترات الاستعمارية، وبين الانفتاحات الكبرى لعصور الحرية.«[1]

وهو يجعل من فلسفة التسامح عنصرا أساسيا في الذات العربية إذ يقول "فانتسابنا إلى التسامح الفكري والتبادل الثقافي وعالمية الحضارة إنما هو من صميم ذاتينا ولا يحتاج إلى إثبات ، بل ويرى بأن إمكانية الحوار تبقى دائما مفتوحة بين الشعوب والحضارات ، فمسألة الحوار لا تتناقض مع ما تطرحه العولمة "لأن الحضارة ليست نموذجا موحدا يسيطر على العالم ويمحق الهويات في حضارة كونية ، بل هي بمثابة قاسم مشترك من المكتسبات تعتمدها كل الهويات "،ولكن الحضارة رغم ذلك تقوم على الروح التنافسية ، وهذه التنافسية بين الحضارات تستوجب على كل أمة أن تسعى إلى ترسيخ حضارتها لتتمكن من أن تكون في مستوى الحوار المطلوب. [2]

وفي حديث عبد المجيد مزيان عن الترسيخ الحضاري يقول :" بأن رسوخ الحضارة يحصل بتعاقب الدول على الأمصار والأقطار العريقة ويفرق في هذا المجال بين الرسوخ والنسخ الحضاري فالرسوخ "هو عمران الأمصار وتزايد صناعتها ، والتفنن فيها، واكتساب المهارات المختلفة بما فيها العلوم والفنون ، لأنها جملة الصناعات ، أما النسخ فيقع بالتغيير السياسي وتداول الدول كما يقع بالتحول الديني واللغوي" ، وبحسب الطرح الأنثروبولوجي فإن عبد المجيد مزيان يفرق في هذا المجال بين الحضارة والثقافة " فيعطى صفة التمييز للثقافة بسبب اختلاف الدول والملل واللغات.

وفي هذا الصدد يذهب عبد المجيد مزيان إلى ضرورة الجمع بين العلم والحكمة ، فهو يرى أن العقل وحده غير كاف إذا لم تلتف حوله الروح لتنيره بالهداية والرشاد ، كما أن الحكمة لابد وأن يكون العقل لبـــها وجوهرها.

وقد أسس عبد المجيد مزيان لفكرة حوار الحضارات من خلال قناعته بأن فكرة الحوار لابد لها وأن تنطلق من الذات ولا تكون عبارة عن توجيهات من الغير ، فمن منظوره أن

---

1 – عبد الحميد عبدوس، مرجع سابق. https://elbassair.dz/12798 /

2– بن معمر بوخضرة، فلسفة التسامح والحوار عنـــد عبد المجيـــد مزيـــان ، مجلة الفكر المتوسطي، مخبر حوار الحضارات و الديانات في الحوض المتوسط، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان – الجزائر– المجلد 8 ، العـدد:02 / سبتمبر 2019 ، ص:38.

"الدراسة الموضوعية تقتضي منا أن نعتني بتصورات الآخرين عن ثقافتنا ، وأن نعرف كيف ينظر إليها من خارج ثقافتنا "

و هو ينادي بضرورة الحاجة إلى تصحيح منهج الاطلاع عن التبادل بين الثقافيين ولا يكون ذلك إلا "بالنقل الوفي لأفكار الآخرين مع تقديم مشاعرهم كما يرونها من خلال ذهنيهم ومنهاجهم الحضاري" [1]

كما يرى ضرورة معالجة الاختلافات الكبيرة بين الضفتين – وعلى الأخص تلك الاختلافات ذات الطابع الثقافي والدينية– من زاوية التنوع و الاختلاف لا الصدام والغزو والحروب ، وعبد المجيد مزيان يؤكد على أن التواصل والحوار اليوم أقوى مما كان عليه في الماضي وذلك بناء على ما يقوله الباحثون المختصون ، كما يوضح "بأن العلاقات بين الثقافتين الإسلامية والغربية ليست دائما علاقات صراع ورفض وغزو ودفاع بل كانت أيضا علاقات أخذ وعطاء مسارها تلاقح حضاري أنتج معرفة تفتخر البشرية بها اليوم، أساسها في ذلك الانفتاح على الآخر والحوار معه، فالحوار هو مسلك البشرية منذ ظهورها إلى وقتنا الحالي "وهو يعني تحكم العقل في المشكلات التي تنشأ بين المجموعات البشرية.""

فعبد المجيد مزيان كان يرى بأن التعارف والتلاقح هو الضرورة الحتمية للعيش في منطقة واحدة هي البحر الابيض المتوسط و هو مصطلح يقضي الى كيفية إثمار ثقافتين أو حضارتين مختلفتين لإنتاج ثقافة جديدة ، فعبد المجيد مزيان يرى بأن تعارف الحضارات هو البديل الأمثل لتصادم الحضارات وهو ما يجب السعي لتحقيقه من أجل نشر ثقافة السلم والسلام.[2]

1 – بن معمر بوخضرة، مرجع سابق، ص: 39.

2 – المرجع نفسه، ص: 40.

قائمة المصادر و المراجع

المصادر :

1- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الإسلامي (الحل المعتزلي) تقديم: روجيه أرنالديز، ترجمة: رندة بعث،(دمشق : منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب وزارة الثقافة ، د ط ، 2012).

2- الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة،(الجزائر : دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع ، دط، 2009).

3- عبد الله شريط – محمد الميلي، الجزائر في مرآة التاريخ، (قسنطينة: مكتبة البعث، ط1، 1965).

4- مالك بن نبي ، مجالس دمشق ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط 1 ، 2013) .

5- مالك بن نبي ، في مهب المعركة ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) .

6- مالك بن نبي ، ميلاد مجتمع ، ترجمة : عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013).

7- مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة : عمر كامل مسقاوي و عبد الصبور شاهين ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع ، ط1 ، 2013) .

8- مالك بن نبي ، في الحضارة وفي الإيديولوجيا ،(نصوص غير معروفة)، ترجمة: محمد بغداد باي، (الجزائر : عالم الأفكار، د ط ، 2014).

9- مالك بن نبي ، تأملات ، (الجزائر : دار الوعي للنشر و التوزيع، ط1، 2013).

10- محمد أركون ،الإسلام ،أوروبا ،الغرب ،رهانات المعنى و ارادات الهيمنة ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط2 ،2001).

11- محمد أركون ،الفكر الإسلامي قراءة علمية ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : مركز الإنماء القومي ،ط2 ،1996).

12- محمد أركون ،الفكر الإسلامي نقد و اجتهاد ، ترجمة :هاشم صالح،(الجزائر : المؤسسة الوطنية للكتاب ،د ط ،د ت).

13- محمد أركون ،الفكر الأصولي و استحالة التأصيل نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط1 ،1999).
14- محمد أركون ،نافذة على الإسلام ، ترجمة :صياح الجهيم،(بيروت : دار عطية للنشر ،ط1،1996).
15- محمد أركون ،من الاجتهاد إلى نقد العقل الإسلامي ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط1 ،1991).
16- محمد أركون ،أين هو الفكر الإسلامي المعاصر؟ ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط2 ،1995).
17- محمد أركون – جوزيف مايلا ، من منهاتن إلى بغداد ، ما وراء الخير و الشر، ترجمة :عقيل الشيخ حسين ،(بيروت : دار الساقي ،ط1 ،2008).
18- محمد أركون ،القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الطليعة ،ط2 ،2005).
19- محمد أركون ،قضايا في نقد العقل الديني ، كيف نفهم الإسلام اليوم ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الطليعة ، د ط ، د ت).
20- محمد أركون ،العلمنة و الدين ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط3،1996).
21- محمد أركون ،نزعة الأنسنة في الفكر العربي ، جيل مسكويه و التوحيدي ، ترجمة :هاشم صالح،(بيروت : دار الساقي ،ط1،1997).
22- محمد البشير الابراهيمي ، الطرق الصوفية، (الجزائر: مكتبة الرضوان،ط1، 2008).
23- مصطفى الأشرف، الجزائر: الأمة والمجتمع، ترجمة: حنفي بن عيسى، (الجزائر: دار القصبة للنشر، د.ط، 2007).
24- مولود قاسم نايت بلقاسم ، أصالية أم انفصالية – الجزء الثاني –،(الجزائر: دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع، دط، 2007)، ص: 14.

المراجع:

1- إبراهيم أعراب ، الإسلام السياسي و الحداثة ، (المغرب : افريقيا الشرق ، د ط ، 1999) .

2- أحمد طالب الابراهيمي ، آثار الامام محمد البشير الابراهيمي- الجزء الأول-،(بيروت: دار الغرب الإسلامي،ط1، 1997).
3- أحمد طالب الابراهيمي ، آثار الامام محمد البشير الابراهيمي- الجزء الرابع-،(بيروت: دار الغرب الإسلامي،ط1، 1997).
4- أحمد محمد خلف الله ، الفن القصصي في القرآن الكريم ، (بيروت : مؤسسة الانتشار العربي ، ط4 ، 1999).
5- رون هاليبر، العقل الإسلامي أمام تراث عصر الأنوار في الغرب ،الجهود الفلسفية عند محمد أركون ، ترجمة : جمال شحيد،(دمشق: دار الأهالي ،ط1 ،2001).
6- زكي الميلاد ، مالك بن نبي و مشكلات الحضارة ، دراسة تحليلية نقدية ، (دمشق : دار الفكر، ط 1 ،1998).
7- صايم عبد الحكيم، هواجس فلسفية في التراث والفكر المعاصر، (الجزائر: مؤسسة كنوز الحكمة للنشر والتوزيع، ط1، 2011).
8- عبد المحسن بن زين المطيري ، دعاوى الطاعنين في القرآن الكريم في القرن الرابع عشر الهجري و الرد عليها ، (بيروت : دار البشائر الإسلامية ، ط1 ،2006).
9- عمار الطالبي، آثار ابن باديس – المجلد الأول- (الجزائر: الشركة الجزائرية، ط3، 1997).
10- مجموعة من الأساتذة، الاستاذ عبد الله شريط خصال، منهاج وأفكار، سلسلة منشورات الجيب،(الجزائر: المجلس الأعلى للغة العربية، د.ط ، 2008)
11- محمد عمارة ، الشيخ البشير الابراهيمي إمام في مدرسة الأئمة ، (مصر: دار السلام للطباعة و النشر و التوزيع و الترجمة، دط، دت).
12- مركز البحوث و الدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد بن باديس، (الرياض: مركز البحوث و الدراسات في مجلة البيان، د ط، 1435هـ).
13- مصطفى الشريف ، الإسلام و الحداثة : هل يكون غدا عالم عربي ؟ ،(القاهرة : دار الشروق ، ط1 ، 1999) .
14- مصطفى الشكعة، مغامرات مصري في مجاهل اليمن، – من كتاب: ثلاث وثائق عربية عن ثورة 1948- (بيروت: دار العودة، ط2، 1985

رسائل دكتوراه:

1- علي سعيداني، الحضور الفلسفي في كتابات عبد الله شريط التاريخية – محاولة في فلسفة التاريخ عند عبد الله شريط –، رسالة دكتوراه غير منشورة، جامعة الحاج لخضر – باتنة 1 – 2018/2017.

2- فارح مسرحي ، المرجعية الفكرية لمشروع أركون الحداثي أصولها و حدودها ، مذكرة دكتوراه غير منشورة ،جامعة باتنة ،الجزائر،2010 /.2011

3- مصطفى كيحل، الأنسنة و التأويل في فكر محمد أركون ، مذكرة دكتوراه غير منشورة ،جامعة قسنطينة ،الجزائر ،2007 /2008.

- الملتقيات:

1- عليش لعموري، المقومات الأساسية في بناء الإنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم . أعمال الملتقى الوطني الأول " سؤال الهوية والإنية عند مولود قاسم نايت بلقاسم في ظل العولمة"، (منشورات مخبر حوار الحضارات و العولمة، جامعة باتنة – الجزائر- 2010)، ص:375.

المجلات:

1- ابراهيم سعدي، مصطفى الأشرف نموذجاً لجيل من مفكري الجزائر ما بعد الاستقلال، مجلة معارف، كلية الآداب واللغات، جامعة آكلي محند أولحاج، البويرة السنة الثامنة، العدد15، جوان 2014.

2- أبو عمران الشيخ، رسالة جامعية في فكر المعتزلة، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد 38.

3- أبو عمران الشيخ، الوحي والعقل في الإسلام عند المعتزلة وبعض المفكرين المتأخرين، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر، العدد 75-76-77-78،السنة 1979-1980م.

4- أبو عمران الشيخ، التقدم العلمي والإيمان، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد 3، أوت1971.

5- اليزيد بوعروري، الترياق الديمقراطي للتخلف السياسي في المجتمعات المسلمة وجهة نظر نبهاني كريبع، مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، المجلد16، العدد3، 2019.

6- اليزيد بوعروري، النزعة الفردية وتجلياتها في الأدب عند نبهاني كريبع، مجلة العلوم الاجتماعية ، جامعة محمد لمين دباغين، سطيف2، المجلد13، العدد23، ديسمبر 2016.

7- اليزيد بوعروري، نبهاني كريبع ونقد النظام الأبوي، مجلة الحوار الفكري، مخبر الدراسات الإفريقية للعلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة أحمد دراية، أدرار، الجزائر المجلد14، العدد1، 2019/06/21.

8- اليزيد بوعروري ، نبهاني كريبع والحوار مع الآخر من خلال مفهوم الإنسان الشامل، مجلة دراسات إنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم، العدد الرابع، أكتوبر 2018.

9- بن معمر بوخضرة، فلسفة التسامح والحوار عند عبد المجيد مزيان ، مجلة الفكر المتوسطي، مخبر حوار الحضارات و الديانات في الحوض المتوسط، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان – الجزائر– المجلد 8، العدد:02 / سبتمبر 2019.

10- جميلة حنيفي، كريبع النبهاني والبحث عن الإنسان المسلم، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن قسم الفلسفة لكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر2، العدد11، جوان2015.

11- خلدون يوسف، حمادي سايح، إشكالية اللغة العربية: جدل التعريب والتغريب في الجزائر –قراءة في فكر عبد الله شريط، مجلة مقاربات فلسفية، مخبر الفلسفة والعلوم الإنسانية، جامعة عبد الحميد بن باديس– مستغانم، المجلد8، العدد2، أكتوبر 2021.

12- عباس رضوان، عبد المجيد مزيان حياته وأعماله، مجلة الفكر المتوسطي، مخبر حوار الحضارات و الديانات في الحوض المتوسط، جامعة أبو بكر بلقايد، تلمسان – الجزائر– المجلد 8 ، العدد:02 / سبتمبر 2019 .

13 – عبد المجيد مزيان، طريق الذهب و طريق الثقافة، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد3، أوت 1971.

14- عبد المجيد مزيان، طوفان الاستلابات – الاستلاب الحضاري، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد7.

15- عز الدين بومزو، نقد الأشرف لتاريخ الإستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري-قسنطينة2-، العدد السادس، جوان2017.

16- كرام عبد الحكيم، وضع الفلسفة في الجزائر من منظور عبد الله شريط، مجلة دراسات، كلية العلوم الإنسانية والعلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد مهري، قسنطينة2، المجلد13، العدد2، ديسمبر2022.

17- مصطفى الأشرف، الجزائر في تاريخ الحضارة4، ترجمة: حنفي بن عيسى، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد5.

18- مصطفى الأشرف، الجزائر في تاريخ الحضارة3، ترجمة: حنفي بن عيسى، مجلة الأصالة ، وزارة التعليم الأصلي والشؤون الدينية، الجزائر ،العدد4.

19- وصفي عاشور أبو زيد ، فكرة الفاعلية عند مالك بن نبي ،(مجلة رؤى – العدد 20 – 2003).

الجرائد و الصحف:

1- الجميل سيار ، "محمد أركون مفهوم الأنسنة و مشروع الإسلاميات التطبيقية : وقفة نقدية " ،الحوار المتمدن ،صحيفة الكترونية ،العدد:663 ، يوم : 2003/11/25 .

2- الشيخ بوعمران.. عاش معلما ومات فيلسوفا زاهدا – الشروق أونلاين – https://www.echoroukonline.com -2016/05/15

3- شمس الدين الكيلاني ، "قراءة أركون للإسلام ،الإسلاميات التطبيقية " ،جريدة الحياة ، لندن ، العدد : 17326، يوم : 2010/09/11 .

مواقع انترنت:

1- البشير الابراهيمي/https://ar.wikipedia.org/wiki

2- الفضيل الورتلاني https://ar.wikipedia.org/wiki

3- بوعرفة عبد القادر، عبد المجيد مزيان ومفهوم الانبعاث الحضاري،2019/04/30 https://www.aljazeera.net يوم : 2023/01/30 على الساعة 16.00.

4- حفناوي بن عامر غول، في الذكرى الـ 12 لرحيله: من يتذكر المفكر والفيلسوف الدكتور عبد المجيد مزيان

https://www.z-dz.com/ يوم : 2023/01/30 على الساعة 16.00
5- رشيد فيلالي ، مولود قاسم نايت بلقاسم رائد التعريب في الجزائر
https://www.oudnad.net
6 - عبد الحميد عبدوس، منـارات جـزائريـــة المفكر عبد المجيد مزيان رائد الحوار الحضاري والتسامح الفكري، جريدة البصائر (النسخة الرقمية)
https://elbassair.dz/12798
7 - عبد القادر حمداوي، صدح صوته بإذاعة الجزائر المكافحة باسم صلاح الدين عبد المجيد مزيان ...المثقف الفيلسوف لا ينساه التاريخ.https://www.vitaminedz.com
يوم : 2023/01/30 على الساعة 16.00
8- عبدالقادر فضيل، التربية عند الإمام محمد البشير الإبراهيمي
https://binbadis.net/archives/2085
9- عصام بن الشيخ ، العلامة الجزائريّ «مولود قاسم نايت بلقاسم».. الأمازيغي المدافع عن العربية https://alarabi.nccal.gov.kw
10- محمد الجوادي، " الفضيل الورتلاني.. جيفارا الإسلام السياسي".
https://www.aljazeera.net/blogs -2018/3/28
11- مخلوف مصطفى، التربية عند محمد البشير الإبراهيمي
https://binbadis.net/archives/2678
12- مسعود فلوسي، مؤلفات مولود قاسم نايت بلقاسم محاورها الفكرية وقيمتها العلمية
.https://binbadis.net/archives/6562
13- مولود قاسم نايت بلقاسم http://www.diwanalarabia.com

الفهرس

العنوان	الصفحة
مقدمة	01
عبد الحميد بن باديس.	03
الشيخ البشير الإبراهيمي.	14
الفضيل الورتلاني.	24
مالك بن نبي	33
مولود قاسم نايت بلقاسم	44
عبد الله شريط.	53
محمد أركون .	65
أبو عمران الشيخ.	77
مصطفى الأشرف.	86
كريبع النبهاني.	99
عبد المجيد مزيان	108
قائمة المصادر و المراجع	118
الفهرس	125