الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الجيلالي بونعامة – خميس مليانة –

كلية العلوم الاجتماعية والانسانية

شعبة الفلسفة

مطبوعة بيداغوجية بعنوان:

الفكر الجزائري

دروس لطلبة السنة أولى ماستر فلسفة عربية واسلامية / فلسفة تطبيقية

إعداد الاستاذ : واحك مراد

السنة الجامعية: 2020-2021

فهرس المحتويات : **رقم الصفحة**

مقدمة:

المحاضرة الاولى: مدخل إلى دراسة الفكر الجزائري الثقافة الجزائرية ومميزاتها.....01

-الفكر الجزائري القديم

المحاضرة الثانية: يوبا الثاني (25 ق .م)..... 03

المحاضرة الثالثة: لوكيوس أبليوس (125 م.....09

المحاضرة الرابعة: دوناتوس (توفي سنة 355م.....16

المحاضرة الخامسة: سان أوغستين (354 م).....23

الفكر الجزائري (الوسيط)

المحاضرة السادسة. عبد الرحمان الثعالبي (1384 م).....35

المحاضرة السابعة: أحمد الونشريسي:.....39

المحاضرة الثامنة: عبد الرحمن الاخضري:.....42

الفكر الجزائري الحديث

المحاضرة التاسعة. حمدان خوجة.(1773م).....46

المحاضرة العاشرة . الأمير عبد القادر.(1808م).....52

المحاضرة الحادية عشر. محمد بن ابي شنب.....61

الفكر الجزائري المعاصر

المحاضرة ا الثانية عشر. عبد الحميد بن باديس..... 65

المحاضرة الثالثة عشر. الشيخ البشير الإبراهيمي.....77

المحاضرة الرابعة عشر. الفضيل الورتلاني.....83

المحاضرة الخامسة عشر. مالك بن نبي وفلسفة الحضارة والتاريخ.....89

المحاضرة السادسة عشر. مولود قاسم 101

المحاضرة السابعة عشر. محمد أركون..... 116

المحاضرة الثامنة عشر . عبد الله شريط..... 133

المحاضرة التاسعة عشر .مصطفى الاشرف 143

المحاضرة.العشرون. ابو عمران الشيخ.....146

المحاضرة واحد والعشرون. كريبع النبهاني.....154

مقدمة:

لكل أمة من الامم البشرية ، روحها الخاصة وشخصيتها، من حيث الثقافة واللغة والدين و يجمعها التفكير المشترك في المصير الواحد ، فلا غرابة إذن أنْ نجد هذه الأمّة أو تلك، تفكر بهذه الطريقة دون تلك، أو تنتهج هذا الاسلوب في هذا التفكير دون ذاك ، يميزها عما سواها. وهذا الذي يعني أنّ منهجية التفكير وطبيعة الافكار قد تخص وتطبع أمة يُشكّل في النهاية هويتها وخصوصيتها الثقافية والفكرية ،كما أنّ الافكار في الوقت نفسه تصنع الامة، وهذا يعني ايضا أنّ هناك علاقة جدلية بين الفكر والامّة، فبقدر ما تفكر الأمّة، تصنع وتنتج نفسها ، وبقدر ما تبقى بعيده عن التفكير، تبقى أقرب إلى الجمود، والقولبة، وتجتر المقولات والقوالب السابقة ، فتكون بذلك أمة خارج التاريخ، لأنّ التاريخ يُصنع من خلال الفكر ، والأمم المتوحشة كانت خارج التاريخ، لأنها لم تترك تاريخا مكتوبا يروي أحداثها وحضاراتها إنْ وجدت ، لهذا فكل أمة لم تكتب، أي لم تفكر، بقيت خارج التاريخ. فمن يفكر يدخل التاريخ. لأنّه يكتب تاريخه بنفسه، أمّا الشعب الذي لا يكتب ولا يفكّر ، سيكون موضوعا لدراسة هذا الذي يفكر ويكتب. و بلد الجزائر بلاد تتموقع ضمن أرض جغرافية محورية، أثرّت فيها بلا شك، مختلف التيارات الفكرية ، فالجزائر من جهة، موصولة بالشرق ، أي هي امتداد للمشرق العربي فكانت عبر التاريخ ، موقعا مناسبا للرحلات والهجرات والعلاقات بينها وبين المصريين القدماء، كما أنّ التجارة الفينيقية والعمران الفينيقي واللغة الفينيقية كلها ساهمت في بناء هوية الجزائر . والجزائر هي ايضا مطلة على البحر الابيض المتوسّط ، لهذا كانت موقعا مهما للعلاقات التاريخية سواء كانت عبر السلم أو الحرب مع روما كعاصمة للإمبراطورية الرومانية أو مع أوروبا المسيحية في القرون الوسطى أو مع أوروبا الحديثة التي تمثل الحضارة الغربية ، كما كانت الجزائر جزء من الدولة العثمانية ، وكانت بمثابة القوّة الضاربة في البحر الابيض المتوسّط وخضعت في الثلاثينات من القرن التاسع عشر للإحتلال الفرنسي وخضعت بالتالي لهيمنة المستعمر طوال قرن وقرابة نصف قرن للاستعمار الفرنسي، بهذا الخضوع غير الارادي، تولّد في الجزائر رغبة في البحث عن هوية مختلفة عن فرنسا، و نشأ فكر يحيي ثقافتها..

هذه الجغرافية الموجودة في شمال افريقيا التي تسمّى بالجزائر اليوم، كانت محلا لتأثير الشرق والغرب ولا يعني هذا أنّ الجزائر كانت خاضعة للتأثيرات الخارجية فقط، بل ساهمت هي نفسها في صنع التاريخ، ويعتبر الفكر الجزائري معبرا عن روح الامّة الجزائرية ، و في الكثير من اللحظات التاريخية عبرّ عن طموحات الجزائريين و جسّد مطالبهم في البحث عن مكانة فاعلة ولائقة في التاريخ. وعندما نقول الفكر الجزائري فهو مجموعة من التصورات والافكار والنظريات والإبداعات الفكرية التي تركها الانسان الجزائري عبر التاريخ ، وهذه الافكار قد تعبّر عن مشاعره الدينية أو قد تكون مجسّدة لمشاعره العاطفية وقد تكون أفكار فلسفية حول مفهوم الحياة والانسان والله والمصير ومفهومه عن الروح والموت ، وقد تكون هذه الافكار والنظريات عبارة عن تصورات عن الهوية والدين كما هو الحال مع ابن باديس والبشير الابراهيمي.

والفكر الجزائري يجمع في داخله كل المكوّنات الثقافية والتاريخية التي عرفها الانسان الجزائري ، من كتابات المفكرين البربر القدماء إلى كتابات العصر الاسلامي إلى كتاب عصر النهضة وكتاب ما بعد الاستقلال الوطني، ولا يمكن حصر هذا الفكر أنه مكتوب بهذه اللغة دون تلك، بل كان المفكر الجزائري يكتب تارة باللاتينية كما كان الشأن مع اوغسطين وابوليوس وكتب المفكر الجزائري باللغة العربية كما هو الشأن مع ابن باديس والبشير الابراهيمي، وكتب المفكر الجزائري باللغة الفرنسية كمصطفي الاشرف ومحمد أركون. وهكذا فإنّ الفكر الجزائري لا يحكمه تيار واحد بل يزخر بالتنوع والاختلاف ولكن هذا الفكر، ككل فكر، هو نتيجة لمتطلبات التاريخ، جاء استجابة لأسئلة الواقع من هنا يمكن القول أنّ الفكر الجزائري هو لبنة أساسية في بناء الفكر العالمي، وهو أوّلا جزء من الفكر العربي والفكر الاسلامي وقد ساهم الفكر الجزائر في القديم في تكوين الفكر المسيحي وخاصة مع اوغسطين. وساهم في بناء فكر النهضة العربية والاسلامية مع ابن باديس والابراهيمي ومن جهة أخرى تفاعل مع الفكر الغربي خاصة مع المفكر محمد أركون. **ولأنّ هذا العمل موجّه لطلاب السنة أولى ماستر فلسفة عربية وفلسفة تطبيقية ، سنحاول في هذا المقياس أنّ نحقق مجموعة من الأهداف :**

الهدف الأوّل والمهم: تعريف الطالب بالمكانة المعرفية التي حظي بها مفكرون مثل أوغسطين والامير عبد القادر وعبد الحميد ابن باديس في تغيير المسار العالمي لتاريخ الافكار، فالمفكر الجزائري لم يفكر في إطار قُطري ضيق وفي قضايا بلده فقط. بل أثرت أفكاره في تغيير تاريخ الافكار العالمي. وهذا مايكوّن لدي الطالب روح الإعتزاز بفكر الوطن قبل الإعتزاز بالفلسفات الفرنسية والالمانية والامريكية

الهدف الثاني: معرفة الطالب بالمشكلات التي يطرحها الواقع الجزائري التي أثارها مفكرون جزائريون، والاطلاع في الوقت نفسه، على الحلول التي اقترحوها . كما تمكنه مادة الفكر الجزائري من معرفة الصراعات التي سيطرت على الساحة الفكرية الجزائرية، فالواقعية تقتضي المعرفة بالواقع الجزائري قبل معرفة أي واقع آخر. بهذا سيكون الطالب منخرط في قضايا بلده الفكرية والايديولوجية. وتحويله من التفكير في قضايا غربية الى التفكير في قضايا جزائرية.

الهدف الثالث: توجيه الطالب نحو الاهتمام بالقضايا التي تهم المشكلات الجزائرية حيث تصبح الفلسفة بهذا المعنى خادمة للنهضة الجزائرية.

الهدف الرابع: من أهداف مقياس الفكر الجزائري هو معرفة التنوع والاختلاف بين التيارات التي تدخل في نطاق الفكر الجزائري ، التي تظهر أحيانا في صورة التباعد والتناقض ، وهذا ما يُكوّن لدى الطالب الجزائري معرفة اساسية بأسباب الصراع وخلفياته الايديولوجية والسياسية ومن هنا يمكن أن يأخذ الطالب موقفا متفاعلا إزاء أي تيار ، ويقف معه من خلال معرفته الفلسفية موقفا فلسفيا مثمرا ومنتجا إما من خلال النقد أو التحليل الموسع أو التجاوز. ولتحقيق هذه الأهداف انطلقنا من اشكالية وهي: ما هي ابرز شخصيات الفكر الجزائري وكيف عبّر المفكّر الجزائري عن أهم المشكلات التي واجهته وماهي أوجه التبعية والاستقلالية لهذا الفكر

المحاضرة الأولى: مدخل إلى الفكر الجزائري:

أوّلا: في مفهوم الفكر: اختلف الفلاسفة والمفكرون حول مفهوم الفكر فمنهم من جعله مرادفا لمعنى العقل ومنهم من وضع الفكر بمعنى الثقافة فمن تعاريف " الفكر ..أنّه النتاج الأعلى للدماغ كمادة ذات تنظيم عضوي خاص، وهو العملية الإيجابية التي بواسطتها ينعكس العالم الموضوعي في مفاهيم وأحكام ونظريات ....و هو الشرط الجوهري لأي نشاط آخر، طالما أن هذا النشاط هو نتيجته المجملة والمتمثلة، والكلام هو صورة الفكر وهناك تعريف آخر للفكر باعتباره مجموع العمليات العقلية التي تمكن البشر من نمذجة العالم المحيط بهم، والتالي التعامل معه بفعالية حسب أهدافهم، خططهم، ورغباتهم النهائية وعموما .الفكر أو التفكير هي مجموع العمليات الذهنية التي تمكن الإنسان من نمذجة العالم الذي يعيش فيه، وبالتالي يمكنه من التعامل معه بفعالية أكبر لتحقيق أهدافه وخططه ورغباته."[1]

ويمكن أنْ نحدد مفهوم الفكر باعتباره مجموعة من التصورات والأفكار والنظريات والآراء التي ينتجها مفكرون أمّا العقل فهو الملكة أو الأداة التي يفكر بها الإنسان أما الثقافة فهي مجموعة من الأعراف والتقاليد والعقائد والحكايات الشعبية التي تكون الموروث الشفهي لدى شعب من الشعوب.

ثانيا: في مفهوم الفكر الجزائري: لهذا يمكن القول أن الفكر الجزائري هو مجموعة من النظريات والتصورات الفلسفية والاجتماعية التي تعبر عن رؤية المفكر الجزائري لمجموعة القضايا المطروحة كقضية الانسان والدين والهوية والمصير وتكون هذه النظريات والتصورات محكومة بنمط استدلالي منطقي وهذا ما يميزها عن الآراء والتصورات العامية فالفكر يتضمن بعدا منطقيا و عقليا، فالمفكر حتى يفرض نظريته يجب أنْ يصحبها بحجج وأدلة أما الثقافة الشعبية فهي لا تحتاج إلى حجاج المنطق لكي تقنع بل يتقبلها الشعب كما هي: مثل تداول الحكايات الخرافية و ممارسة الطقوس المتوارثة في الاعياد والافراح . فهذه العادات والطقوس ليس لها منطق يدعمها بل ما تأخذ قدسيتها من كونها موروثة من الأجداد. وهكذا يمكن القول أن الفكر الجزائري هو مجموعة من التصورات والنظريات والآراء حول مشكلات الحياة والمجتمع والدولة والدين مدعومة بحجج منطقية أنتجها مفكرون جزائريون .

والفكر الجزائري يتقاطع مع الفكر العالمي عبر التاريخ فنجد مثلا القديس أوغسطين فكر في القضايا الدينية المسيحية كونه مسيحي كما نجد لوكيوس أبوليوس فكر في إطار الثقافة اليونانية والرومانية لأنه كان حاملا للفكر الهيليني وفي المقابل نجد عبد الحميد ابن باديس فكر في القضايا العربية والإسلامية وهو في الوقت نفسه يفكر في حلول القضية الجزائرية، ففكر هذا الأخير يتقاطع مع البعد العربي والإسلامي كما نجد محمد أركون فكر في القضايا الجزائرية والقضايا العربية والإسلامية وهو في الوقت نفسه ساهم في بناء الفكر الفلسفي العالمي وهكذا يمكن القول أن الفكر الجزائري له

1- قراءة في مفهوم "الفكر"، 6 أكتوبر، 2017، تم الاطلاع عليه يوم: 17 افريل 2021، موقع http://ruyaa.cc :

بعد محلي وعالمي، ففيما هو يفكر في القضايا القطرية والوطنية يشارك في التفكير العالمي " يمكن القول أن أحد مميزا[1]ت الفكر الجزائري، بالقياس إلى الفكر العربي على وجه العموم، هو ازدواجيته اللغوية: وقد خلفت هذه الازدواجية أثرها الكبير على الفكر الجزائري:: لا تحيل مسألة هوية الفكر الجزائري فقط إلى اعتبارات ذات صبغة لغوية، بل أيضا إلى اعتبارات دينية: فهل يمكن إدخال الفكر اللاتيني المسيحي الذي كتبه أبناء أرض الجزائر، مثل أبوليوس، والقديس أوغسطين ويوبا الثاني، ضمن التراث الفكري الجزائري؟"[2]

ثالثا: العلاقة بين الثقافة الجزائرية والفكر الجزائري:

إذا أخذنا مفهوم الثقافة من عالم الانثروبولوجيا إدوارد تايلور(1832-1917)، الأنثروبولوجي البريطاني في قوله: "الثقافة أو الحضارة بمعناها الإناسي الأوسع، هي ذلك الكل المركب الذي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والأعراف والقدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان باعتباره عضواً في المجتمع."[3] .فلا شك أنّ الفكر الجزائري هو نتاج الثقافة الجزائرية المحلية ، وكل مفكّر ينهل من الثقافة التي عاش في اطارها ، فلا يمكن أنْ نفصل المفكر عن إطاره المجتمعي والبيئي فالثقافة هي التي أمدته بمقولاتها فهو يفكر من خلالها ويمكن أن نستنتج مميزات الثقافة الجزائرية في:

- التنوع الثقافي في الجزائر حسب جهات الوطن فهناك الثقافة الشعبية الشاوية والثقافة الشعبية القبائلية و الثقافة الميزابية والترغية والوهرانية والعاصمية حيث لكل منطقة تقاليدها في اللباس و طريقتها في إقامة الافراح والاعراس . بل نجد لكل منطقة جزائرية فلكلورها الشعبي وحكاياتها الشعبية الخاصة.
- تنوع اللهجات الوطنية كالشاوية والقبائلية والميزابية والشلحية التي تتخللها مفردات عربية أمّا اللهجات العربية الأكثر انتشار فهي تأخذ نبرات وطرائقا في النطق حسب جهات الوطن. فهناك اللهجة الوهرانية واللهجة العاصمية والعنابية والصحراوية والعربية بالنطق القبائلي.
- من مميزات الثقافة الجزائرية انصهار جميع المكونات الثقافية للمجتمع الجزائرية فهناك التقاليد والاعراف الامازيغية وهناك التقاليد العثمانية التركية والاعراف والتقاليد العربية والمشرقية ولا ننسى أنّ هناك مكوّن هام للثقافة الجزائرية وهو مكوّن الثقافة الفرنسية في المجتمع الجزائري حيث توجد مدن كبرى من إرث الاستعمار الفرنسي كمدينة الجزائر ووهران وقسنطينة وهناك الكثير من العائلات الجزائرية تتكلم اللغة الفرنسية وتعلمها لاولادها وتتخذ الثقافة الفرنسية اسلوبا ونمطا في الحياة

2- إبراهيم سعدي، في هوية الفكر الجزائري، 2011/11/29، تم الاطلاع عليه يوم: 17 افريل 2021، موقع https://thakafamag.com

3- تايلور والمفهوم العالمي للثقافة، تم الاطلاع عليه يوم: 17 افريل 2021، موقعhttps://www.aranthropos.com

المحاضرة الثانية: يوبا الملك المثقف

تمهيد: يعتبر يوبا الثاني من أهم الفلاسفة الملوك في العالم القديم، ودوره لم يقتصر فقط على وظيفته كملك، على مملكة موريتانيا. بل تعدّى ذلك إلى كونه فيلسوف ومؤلف، في كل المجالات. فقد جمع بين السلطة السياسية، والثقافية، والفلسفية في عصره .لهذا يمكن أنْ يقال: أنّه جمع بين الملك والفلسفة في انسجام، ومثّل المفهوم الأفلاطوني عن رئيس الدولة الفاضلة، لهذا ليس من الغريب " أن يعجب به أرباب الثقافة والعلم والفلسفة في عصره وقد صنف كتب باللغة اليونانية في مجالات معرفية عدة كالتاريخ والجغرافيا والفلسفة والأدب وفقه اللغة المقارن فتعجب من نبوغه فلوتارخوس ونصب له الأثينيون تمثالا في أحد مراكزهم الثقافية تقديرا لكفاءته الفكرية"[1]

أوّلا: مولده ونشأته:

" يوبا الثاني ابن يوبا الأول ولد في سنة 50 ق.م في أول عهد ابيه في الملك ولما توفي والداه في سنة 46ق.م كان عمره أربع سنوات فأخذه يوليوس قيصر "[2]، وقد حمله هذا الإمبراطور إلى " روما حيث نشأ في البلاط الفاخر وعاش في كنف الإمبراطور أوغسطس خليفة القيصر فعلمه الفنون والآداب والعلوم وشؤون الحكم في مدارس روما وأثينا ومعاهدها"[3] وهكذا فقد انفصل ابن يوبا الأول عن البيئة المغاربية وبدأ في تلقي الثقافة الرومانية واليونانية* وهذا ما سوف يكون لع تأثير في مرحلة حكمه كيف لا وقد اتقن اللغات الأساسية في عصره والتي تسيطر عليها الثقافة الهيلينية والهيلينسيتية فقد " تعلم اللاتينية واليونانية وتضلع فيهما واتقن فنون الخطابة والشعر كما اتقن اللغة البونيقية" [4]كانت تهدف روما من خلال الابقاء على ابن يوبا الأول في قصورها وفي مدارسها أن تجعله ملكا على منطقة نوميديا وهو الذي يحمل الدم الملكي من أبيه وهكذا سيتبع البربر يوبا الثاني ويخضعون له بالطاعة لأنه واحد منهم ، " وقد كانت موريتانيا كلها خاضعة للوصاية الرومانية على يد يوبا الثاني منذ 25 ق.م ويعني هذا أن يوبا الثاني الذي تربى في العاصة الإيطالية قد كان حليفا للرومان وتابعا وفيا لهم وصنيع في أيديهم لذلك سمحوا له بإدارة مملكتي موريتانيا الطنجية وموريتانا القيصرية على حد سواء"[5].

1-محمد شفيق ، 33 قرن من تاريخ الأمازغيين ، نسخةPDF

2-محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير، الجزء الأول(مؤسسة تاوالت الثقافية، 2010، نسخة إلكترونية محملة من موقع WWW .TAWATT.COM)صفحة288

3-جميل حمداوي ، يوبا الثاني الملك الأمازيغي المثقف ، نسخة PDF ، صفحة 6

* بعد هزيمة يوبا الأول النوميدي أمام القوات الرومانية، أسر يوليوس قيصر ابنه "يوبا الثاني" الذي كان طفلا صغيرا بين خمس وسبع سنوات، فحمله إلى روما، حيث نشأ في القصر، وعاش في كنف الإمبراطور أغسطس خلف قيصر، فعلمه الفنون والآداب والعلوم وشؤون الحكم في مدارس روما وأثينا ومعاهدها. ونظرا لمكانة يوبا الثاني الثقافية، وإخلاصه للإمبراطور الروماني القيصر أوكتافيوس، فقد أجلسه هذا الأخير على عرش موريطانيا. حكم يوبا الثاني خمسين سنة في ظل الحماية الرومانية. عرفت أيامه بالاستقرار والهدوء حتى توفي سنة 23 م، ليخلفه ابنه بطليموس الموريتاني الذي نهج سياسة أبيه في توحيد الأمازيغيين، وتحقيق آمالهم وطموحاتهم.زواجه : تزوج من كليوباترا سليني ابنة كليوباترا ملكة مصر وماركوس أنطونيوس، وأنجبت له بطليموس الذي خلفه في الحكم سنة 23 ق م. ضربت النقود باسمه وباسم الملكة كليوباترا سيليني. هكذا، وفي حدود العام 25 ق.م، كانت المنطقة الممتدة إلى الغرب تحكم من طرف جوبا الثاني

4-محمد البشير شنيتي ، أضواء على تاريخ الجزائر

5-جميل حمداوي ، يوبا الثاني الملك الأمازيغي المثقف ، مرجع سابق، ص 7

ثانيا: اهتمامه بالشأن المعرفي والثقافي:

نادرا ما نجد في التاريخ اجتماع ثنائية: الملك والمعرفة في شخص واحد، لقد كان حُلم أفلاطون تأسيس مدينة فاضلة يحكمها فيلسوف ملك، حيث يجتمع لديه سلطتان : سلطة التحكم والسياسة وسلطة المعرفة والثقافة، وقد كان يوبا الثاني يحمل – بمعنى من المعاني – شخصية الفيلسوف الملك كما تصور ذلك أفلاطون في جمهوريته ، وقد جسّد يوبا هذه العلاقة بين المعرفة و السياسة في مدينة شرشال حيث " يعتبر بعض المؤرخون مدينة قايصاريا "شرشال" بالجزائر الحالية المدينة الوحيدة التي اهتمت منذ القرن الأول قبل الميلاد بدراسة الفنون والآداب على الطرق اليونانية وكانت هذه المدينة عاصمة لمملكة يوبا الثاني الذي مارس في نفس الوقت الملك والفلسفة" [1] ، ويعود أصل تسمية شرشال إلى يوبا الثاني نفسه فلقد كانت تسمى في العهد القرطاجي " يول" فسماها يوبا الثاني قيصرية...وذلك امتنانا لولي نعمته قيصر أوكتاف أوغسطين الإمبراطور العظيم"[2].

وقد كان اهتمام يوبا الثاني بالعالم والثقافة عظيما ولم يجاريه فيه إلا القلائل في التاريخ. فقد كان يملك مكتبة أو خزانة مملوءة عن آخرها بالكتب والمخطوطات التي يعود تاريخها إلى أجداده والتي حصل عليها من روما وأثينا، من خلال ذلك العمل الثقافي الكبير القائم على نسخ المصادر الاساسية للثقافة الهلينية و الهلينستية ، في هذا يقول المؤرخ اصطفيان أكصيل " وكان لابد له لإجراء بحوثه وكتاباته من خزانة حسنة ومن عدد كبير من الناسخين الذين لهم منزلة أعلى ... واشتهر عنه أنّه كان يُؤدي الثمن بسخاء فكان المحتالون يستفيدون منه دون حياء"[3].

ومن أجل أنْ يستفيد يوبا من منتجات الثقافة اليونانية والرومانية التي كانت متقدمة بأشواط على الثقافة النوميدية ، حاول الاستفادة من خبراتها المعرفية والثقافية والحضارية بقدر الإمكان حتى يرتفع بمملكته إلى مستواها ولكي تكون مركز جذب ثقافي مماثل فوق أراضي الامبراطورية الرومانية. يقول عبد السلام بن ميس " لم يكتف يوبا الثاني باستقدام الفلاسفة والعلماء فقط بل استقدم أيضا الخطباء والنحويين ورجال المسرح وحتى الطبّاخين ولقد شرفه اليونان آنئذ بنحت تمثال له ووضعه أمام الخزانة الرسمية لمدينة أثينا القديمة ثم منحوه الجنسية اليونانية"[4] . وقد كانت لهذه المثاقفة، تأثير على طبيعة الحياة الثقافية والعمرانية لمدينة شرشال وظهر ذلك في طبيعة العمران والديانة والثقافة في نوميديا ، فلم يكن خافيا على الملك يوبا الثاني أهمية الثقافة في عملية تمدين شمال افريقيا وخاصة أنّ أثينا وروما، كانتا تعدان بمثابة المراكز الثقافية الأساسية في العالم القديم، ولهذا لم يُمانع يوبا الثاني من أنْ يطلب من الإمبراطور نفسه المساهمة في هذه العملية فقد "كان

1–جميل حمداوي ، يوبا الثاني الملك الأمازيغي المثقف ، ص 7.

2–عبد الحميد بن شنهو، ملك العالم يوبا الثاني وزوجه كيلوباطرة سيليني ، (الجزائر : الطباعة الشعبية للنشر، 2007)، ص 39

3–اصطفيان أكصيل، تاريخ شمال افريقيا القديم ،ترجمة محمد التازي ، الجزء الثامن (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، 2007)، ص 221

4– عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها)، ط 2، (الرباط: دار إيدجال ، 2010) ، ص 41

يوبا يجلب هؤلاء العلماء والفنيين إمّا من اليونان مباشرة وإمّا عن طريق روما حيث كانوا يعملون في خدمة الإمبراطور الذي كان يرسلهم إلى يوبا بطلب منه "[1]

ثالثا: مؤلفاته:

تذكر المصادر التاريخية اليونانية والرومانية، أنّ يوبا الثاني قد ألّف الكثير من الكتب في شتّى المجالات والحقول وقد كان عارفا ومتقنا للغات الرئيسية لذلك العصر. التي من خلالها اطلع على مصادر ومؤلفات عصره فقد"كان يوبا يُحسِن البربرية التي هي لغة أبائه ويُتقنها وربّما يعرف أصلها وكان أيضا يُحسِن اللاتينية واليونانية والفينيقية والأرمينية ومعرفته بهذه اللغات لم تكن سطحية بل كان يؤلف فيها التأليف أو يتكلم بها عن كثب"[2]

ولكن كل مؤلفات يوبا الثاني، لم تصلنا. والامر راجع كما يذكر المؤرخون إلى عدم استقرار منطقة شمال افريقيا فتعرّضها المستمر إلى الاضطرابات السياسية، جعل من المستحيل أنْ يُحافظ على موروثها الثقافي والمعرفي الذي من بينه تراث يوبا الثاني. كما أنّ عدم تحول أهم المدن النوميدية إلى مراكز ثقافية دائمة جعل المعرفة تضيع إمّا من خلال الاهمال أم لعدم نسخها مرة ثانية وثالثة " والاخبار والمعلومات المتداولة في وقتنا حول مؤلفات يوبا الثاني هي اشارات وإحالات تضمنتها كتب كبار المؤلفين المعاصرين له والذين اتخذوها مصدرا من المصادر الرئيسية للكتابة عن منطقة المغرب وشمال افريقيا عموما فيوبا الثاني كان غزير الانتاج ألّف الكثير من الكتب ومن ضمنها ليباكس نسبة الى ليبيا وكتاب اكريولوجيا الرومانية حول تاريخ روما كما كتب كتابا عن المسرح في 18 مجلد وآخر عن الفنون عند الشعوب وجميع هذه الكتب ... وصلت أخبارها في مُؤلفات مؤرخين وجغرافيين استعانوا بيوبا كمرجع أساسي في مؤلفاتهم"[3]

ومن هذه الكتب كتاب ليبيكا الذي يصف الجوانب الثقافية والعلمية السائدة في عصره محاولا تصحيح بعض المعلومات الشائعة حول عوائد الشعوب ولغاتها ووصف لبعض الحيوانات و سلوكياتها وقد استعان يوبا ببعض المصادر المشهورة فقد تكلم في هذا الكتاب " عن أصل البربر وعوائدهم وخصالهم ولغاتهم وعن وادي النيل والجزر الخالدة.....وعن الفيلة وذكائها وحياتها وعوائدها"[4] و له كتاب المشابهات وهو مؤلف ضخم يحتوي على مقارنة الثقافات ببعضها وخاصة " بين الاشياء اللاتينية والاشياء اليونانية من عوائد وطباع وتقاليد واعتقادات[5]. وكتاب عربيكا فهو على قول المؤرخين كتاب ضخم وضع فيه يوبا الثاني وصفا للجزيرة العربية من حيث الارض والسكان والعوائد

1- عبد الحميد بن شنهو ، ملك العالم يوبا الثاني وزوجه كليوباترا سيليني ، مرجع سابق، صفحة 68

2- المرجع نفسه ، ص60

3 -حسين مجدوبي (21/11/2012)، جوانب من التاريخ الامازيغي يوبا الثاني نموذجا، تم الاطلاع عليه في 16/09/2020 موقع:www.ahewar.org

4-عبد الحميد بن شنهو، ملك العالم يوبا الثاني وزوجه كيلوباطرة سيليني ، ص63.

5- المرجع نفسه ، ص 64.

والطباع واللغة وتاريخها والحيوانات المتواجدة عليها" ونباتاتها وعطورها ومعادنها واحجارها الكريمة"[1].بل يذهب بعض الباحثين والمؤرخين أنّ اهتمام يوبا الثاني امتد الى " تاريخ الفن وأُلّف فيه وفي مشاهيره ولم يهمل الموسيقى التي وصف في كتبه انواعا منها تِبعا لبلدانها وكتب في المسرح وكان مولعا بالمسرحيات الماساوية"[2]

اما في مجال الجغرافيا، فقد صحح يوبا الثاني الكثير من المفاهيم عن شمال افريقيا فقد كانت هذه المنطقة بالنسبة الى اليونانيين تبدو مجهولة وغير واضحة المعالم ، فمن خلال تدقيقاته الجغرافية لخريطة العالم القديم، اضحت مساهمات يوبا، ركيزة اساسية لليونانيين القدماء حيث ساهمت" مؤلفات يوبا الثاني في التقدم العلمي في مجال الجغرافيا فليس من باب الصدفة التاريخية تزامن دقة المعلومات حول منطقة المغرب مع ظهور يوبا الثاني كمؤرخ وجغرافي فمؤلفاته ودوره العالمي هما اللذان جعلاه يحظى بتمثال في حدائق الحكمة في اثينا الى جانب فطاحل العلم وقتها"[3] وقد كان اهتمام يوبا الثاني بالعلم الطبيعي وبالجغرافيا كبيرا فلم يكتفي بما تضمنته الكتب من معارف ومعلومات بل كان يبعث الارساليات العلمية ليجري بحوثا حول الانهار والنباتات يقول عنه المؤرخ اصطفيا اكصيل" وزيادة على ما كان يستقيه من الكتب فانه فيما يتعلق ببعض المسائل كان يتمنى ان يكتسب معلومات مباشرة لذلك نظّم بعثات مكلفة بالبحث عن اصل النيل وعن جزائر كناريا"[4]

رابعا: الحياة العمرانية والاجتماعية في عاصمته شرشال:

لقد كانت الخلفية الثقافية والتعليمية ليوبا الثاني، خلفية هيلينية ومتشبع بالثقافة الرومانية ، الامر الذي كان له تأثير في نظرة يوبا الثاني لطبيعة العمران في مملكته وخاصته في عاصمته شرشال. فقد أخذ النمط العمراني لشرشال نمط العمران اليوناني والروماني في نواحيه الهندسية والزخرفية و في ابعاده الجمالية يقول عبد الحميد بن شنهو " وزيّن يوبا شرشال بالتماثيل العظيمة الدالة على فخامته وعظمة ملكه الذي اداره على النمط اليوناني والروماني من حيث الابّهة والفخر وشيّد قصورا ومعابد ومسارح متسعة وأمر بتشييد التماثيل في جميع مملكته" [5] وكان غرضه في ذلك ان تصبح نوميديا على مستوى حضاري يساوي او يفوق ما وصلت اليه الحضارتين اليونانية والرومانية ومن اجل هذا عمل على استقدام المتخصصين في مجال العمران والنحت والنقش حتى تصبح مدينة شرشال كأحد المدن المتوسطية التي تجمع في هندستها العمرانية بين النمط اليوناني والروماني والمصري والمغاربي يقول المؤرخ اصطفيا اكصيل" فالملك

1- عبد الحميد بن شنهو، ملك العالم يوبا الثاني وزوجه كيلوباطرة سيليني ، ص64

2-محمد البشير شنيتي ، أضواء على تاريخ الجزائر القديم ن بحوث ودراسات، ص 165

3-حسين مجدوبي (21/11/2012)، جوانب من التاريخ الامازيغي يوبا الثاني نموذجا. مر جع سبق ذكره.

4-اصطفيا اكصيل ، تاريخ شمال افريقيا القديم، ترجمة: محمد التازي سعود، ص 221

5-عبد الحميد بن شنهو، ملك العالم يوبا الثاني وزوجه كيلوباطرة سيليني ، ص60

يكون قد استدعى فنانين مزخرفين من ايطاليا ويمكن ان يكون هؤلاء من اصل اغريقي من بلاد الاغريق الكبرى او صقلية او احد بلدان الشرق ويمكن ان يكونوا قبل قدومهم الى قيصرية قد اشتغلوا مدة طويلة في روما"[1]

وما يدل على ان يوبا كان منفتحا على كل الثقافات وليس فقط بالثقافتين اليونانية والرومانية ، المدفن العظيم المبني على شاكلة الاهرام المصرية الذي اقامه لزوجته كيلوباطرة سيليني التي هي مصرية الاصل* فقد كان هذا القبر يشابه القبر الفرعوني في ضخامته وفي طبيعته الهندسية وهذا يدل على تأثر يوبا بالحضارة المصرية من خلال زوجته او من خلال الرحلات التي قام بها في شبابه وهكذا يخلد هذا القبر العلاقة المتينة التي ربطت بين يوبا وكليوباترا سيليني مخلدا وفاء يوبا لزوجته المصرية " مبني على نمط القبور الفرعونية وهو بناية عظمى قاعدتها مربعة قطرها 64 مترا وعلوها 46 مترا" [2]وقد سمى اهل المنطقة هذه البناية بقبر الرومية

ولم يتوقف يوبا الثاني على تمدين نوميديا على المستوى العمراني فقط بل تعدى ذلك الى جميع المستويات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية " فقد شجّع الزراعة والصناعة والتجارة واقام مشاريع صناعية كبرى في عدة مدن مثل صباغة الاصباغ الارجوانية وتمليح السمك يستعمل عوض التوابل لطهي الطعام"[3] ومن حيث الشأن الاداري اخذ يوبا الثاني النمط السياسي الروماني في طريقة حكم المدينة " اذا طالب بتكوين مجلس بلدي يتم انتخاب اعضائه الاحرار ويتولّى كل مجلس تسيير امور المدينة على غرار المدينة الرومانية"[4]

خامسا: يوبا الثاني وتأسيس للمدينة المتوسطية:

لقد كانت فترة حكم يوبا الثاني حوالي نصف قرن من 25 ق.م الى 23 م وهي فترة تميزت بالاستقرار نسبيا لهذا كانت مرحلة تتسم بالبناء والتشييد كما كان الملك نفسه محبا للحكمة وللبحث العلمي وذاع صيته في المدن الكبرى في العالم القديم كاثينا وروما باعتباره ملكا بل باعتباره مؤرخا وجغرافيا متميزا فقد اعتبره" بلوتارخوس الاغريقي صاحب كتاب حياة المشاهير افضل المؤرخين ...حيث كان واسع المعارف التاريخية مطلعا على علوم عصره ملخصا لقواعدها ومدونا في اصولها"[5]

ولعل عدم وصول مؤلفات يوبا الثاني الينا يمنع من الجزم من القول تاثير يوبا من عدمه على مفكري عصره الا ان هناك الكثير من الاشارات تدل على حضور يوبا المعرفي في مؤلفات من عاصروه او في مؤلفات من اتوا بعده ويؤكد الباحث جميل حمداوي تاثير يوبا الثاني على علماء اليونان بقوله" لكن العلماء الاخرين من اليونان واللاتين هم الذين اخذوا الكثير عن يوبا الثاني فهم يعترفون بذلك رسميا في كتاباتهم ولا ينكرون ذلك كما هو حال المؤرخ بلين الاكبر الذي ذكر اسم يوبا الثاني مرات كثيرة في العديد من كتبه ومؤلفاته الموسوعية واعتمد عله ايضا بلوتارك في مؤلفاته التاريخية"[6]

1-اصطفيان أكصيل، تاريخ شمال افريقيا القديم ،ترجمة محمد التازي سعود، الجزء الثامن، ص 213

2-عبد الحميد بن شنهو، ملك العالم يوبا الثاني وزوجه كيلوباطرة سيليني ،ص 45

3-جميل حمداوي ، يوبا الثاني الملك الأمازيغي المثقف ، مرجع سابق، ص 08

4- المرجع نفسه، 08

5-محمد البشير شنيتي ، أضواء على تاريخ الجزائر القديم ن بحوث ودراسات، ص 164.

6-جميل حمداوي ، يوبا الثاني الملك الأمازيغي المثقف ، مرجع سابق، ص

يمثل يوبا الثاني كملك ومثقف لحظة التقاء السياسي بالمعرفي فلم تمنعه وظيفته كملك من ممارسة المعرفة ومن البحث العلمي كما يمثل يوبا الثاني من جهة اخرى التقاء البعد المغاربي بالبعدين اليوناني والروماني فأصوله مغاربية وثقافته هيلينية وهلينسيتية بالإضافة الى هذه الابعاد ، هناك البعد الحضاري المصري الذي تسرّب من خلال زوجته كليوباترا سيليني وهكذا يمكن القول ان فترة حكم يوبا الثاني تمثل مرحلة تأسيس للمدينة المتوسطية بكل ابعادها المصرية والمغاربية واليونانية والرومانية

المحاضرة الثالثة : لوكيوس أبوليوس

أوّلا: حياته :

الاسم الكامل لهذا الفيلسوف هو Apuleiustheseus Lucius عاش في القرن الثاني للميلاد ولد بمدينة مادورا (سوق أهراس حاليا) عام 125م، وبعد نهاية دراسته الابتدائية في مادورا تم إرساله إلى قرطاجة وتعلم هناك اللغتين اليونانية واللاتينية وأيضا الفلسفة، ثم رحل إلى أثينا* وتعلم فيها الخطابة والموسيقى والشعر والعلوم الطبيعية والجدل والفلسفة وتعرف فيها على الديانات الشرقية واليونانية [1]وفي 150م ذهب إلى روما وبدأ في تعميق دراساته في الخطابة والقانون والديانات القديمة واشتغل محاميا بروما[2] ،وأخيرا رجع إلى مادورا ثم إلى قرطاج حيث بدأ يبني في شهرته " وبعد فترة بدأ رحلته إلى الإسكندرية ليزور جامعتها وخزانتها المشهورتين آنئذ، غير أنه مرض وهو في طريقه إليها فاضطر إلى التوقف في مدينة أويا (طرابلس الحالية) "[3]. وتزوج بأرملة غنية ولكن هذا الزواج لقي معارضة من ابنها ومن عائلة الأرملة لاعتقادهم أن أبوليوس يستغل ثروتها لتمويل بحوثه العلمية، حيث كان يقتني حيوانات نادرة لإجراء تجارب تشريحية عليها ، حيث اتهم بأنه مارس السحر عليها لإغرائها واكتساب عواطفها من اجل استغلال ثروتها ، فرفعت العائلة دعوى ضد أبوليوس وتولى فيها هذا الأخير الدفاع عن نفسه ودون مرافعته في كتاب سماه "الدفاع"، وبعد نجاحه في كسب القضية رجع أبوليوس إلى قرطاج حيث توفي سنة 170م[4] ، لقد بلغ أبوليوس من الشهرة في عالم الخطابة والكتابة والعلم والفلسفة والمنطق حتى اصبح يقارن نفسه بسقراط وأفلاطون وبعظماء العصر" فهو يسمي نفسه في مخطوطاته التي احتفظت بشكلها الجيد : أبوليوس الميداوري الأفلاطوني حينا والفيلسوف الأفلاطوني حينا آخر، ولعله اتخذ هذه النسبة تمييزا له عن غيرة من الحكام والمحامين الرومان"[5]

1-عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها، ص

2-أبو العيد دودو، مقدمة الحمار الذهبي ، ترجمة: أبو العيد دودو ط3 (بيروت :دار العربية للعلوم، 2004) ص04

3-عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة ،ص108

4-المرجع نفسه ، ص109 .

5-أبو العيد دودو، مقدمة كتاب لوكيوس أبوليوس ، الحمار الذهبي ، ترجمة: أبو العيد، ص06.

* يقول المؤرخ والكاتب الأمريكي "ويل ديورانت" مؤلف الموسوعة الشهيرة قصة الحضارة:"ولكن الأدب الأفريقي لم تكن له الزعامة على آداب العالم إلا أيام مجده في عهد المسيحية. وكان لوسيوس أپوليوس شخصية غريبة جديرة بالتصوير، أكثر من غيره. وكان مولده في مدورا Madaura من أسرة عريقة النسب (124م)، وقد درس فيها وفي قرطاجنة وأثينا، وبدد ثروة كبيرة ورثها عن أسرته، وأخذ يتنقل من مدينة إلى مدينة ومن دين إلى دين، وانضم إلى الجماعات ذات الطقوس الدينية الخفية ومارس السحر وألف كتباً كثيرةً في موضوعات تختلف من اللاهوت إلى مسحوق الأسنان، وألقى محاضرات في الفلسفة والدين في روما وغيرها من المدن. من بين ما جاء في أروع دفاعاته عن نفسه قوله" "أمّا الفصاحة، فإن لي فيها حظّا، فلا ينبغي أن يُعدّ ذلك أمرا غريبا ولا مكروها، إذ عكفت منذ فجر العمر على دراسة الأدب على أبرز رجاله، مزدريا في سبيل ذلك كلّ ملاذّ الحياة الأخرى. ثمّ إنّه عاب عليّ كذلك الفقر، وهي تهمة أقبلها مسرورا بل وأحبّ إعلانها أمام الملإ، أقول إنّ الفقر كان عبر القرون الماضية مؤسّس كلّ المدائن ومبتكر كلّ الفنون، خِلوا من أيّ عيب وافيا لحظّ من كلّ مجد، محلّ ثناء وإجلال لدى كلّ الأمم. الفقر هذا عينه هو الذي كان عند اليونان استقامة في أرستيدس وحلما في فوكيون وبأسا في إيبامِنْداس وحكمة في سقراط وفصاحة في هوميروس وهو الذي وضع الأسس لسلطان الشّعب الرّومانيّ، واعترافا بفضله مازال يقدّم حتّى اليوم القرابين للآلهة الخالدين في قدح وجفنة من الفخّار. " انظر موسوعة المعرفة الالكترونية " www.marefa.org/

وهناك عامل مهم كان له أثر كبير وواضح في حياة أبوليوس وهو أنه ورث ثروة طائلة من والده سمحت له بأن يقوم برحلات كثيرة طوال عشرة سنوات " قضاها متنقلا من مدينة إلى أخرى في بلاد اليونان وفي آسيا الصغرى وفي ربوع الإمبراطورية الرومانية، حيث كسب معارف متنوعة وانتمى إلى عدة جمعيات كانت لها طقوس دينية خفية أبدى الكثير من الاهتمام بأسرارها وتعلم حتى الرقى والتمائم السحرية حبا في معرفة الحقيقة مما جعل فلسفته مليئة بهذه الأسرار الغريبة "[1]

ثانيا: مذهبه الفلسفي: لقد كتب أبوليوس في شتى الميادين فقد كان" هذا الرجل خطيبا ومحاميا وفيلسوفا وناقدا فنيا ومؤرخا ونحويا شاعرا ورياضيا ومنطقيا وعالم تشريح وعالم نفسي "[2] ولم يخرج فكر أبوليوس من الفضاء العقلي للعصرالهيلينسيتي ، وكما يرى أبو العيد دودو أن " هناك ثلاثة خصائص تميز بها القرن الثاني بعد الميلاد تكونت منها شخصية أبوليوس هي: كونه من رعايا الدولة الرومانية، تلميذا معجبا بالفكر اليوناني ومتحمسا له وراهبا وثنيا عدوا للمسيحية "[3].وتظهر النزعة الأفلاطونية بصورة واضحة في مؤلفاته وخاصة ما تعلق الأمر بنظرية التذكر ونظرية المثل والحب والجسد والحب الروحاني حيث استعادها أبوليوس مبديا إعجابه بها إذ يقول في مؤلفه المرافعة " إذ ليس في جمال الأجساد ما يستحق الحب سوى انه تذكر الأرواح بجمالها الذي رأته في وجود سابق بين الآلهة نقيا وحقيقيا. لا يحب الحكيم بقدر ما يتذكر ذلك الوجود الأسبق "[4] وبهذا يمكن القول ان الاتجاه الفكري لأبوليوس يمتد من الديانات المصرية التي تهتم بأسرار ما بعد الموت مرورا بالفيثاغوريين وفلسفتهم حول اسرار الأعداد* والأشياء وقد تأثر بالأفلاطونية التي تقسم العالم والأشياء إلى عالمين وانتهاء بمعرفته لفنون السحر الغامضة، بهذا يؤكد مترجم كتاب الحمار الذهبي أبو العيد دودو بأن الفلسفة بالنسبة لأبوليوس " تتمثل في معرفة أسرار الطبيعة الخفية وعالم الأرواح وكانت طبيعته تميل إلى هذا الجانب الغامض من الحياة البشرية وكانت مشاركته في الأسرار الدينية تنم من جهة اخرى عن نزعته الدينية العميقة فقادته إلى الديانات الشرقية"[5]

1-أبو العيد دودو، مقدمة كتاب لوكيوس أبوليوس ، الحمار الذهبي ، ترجمة: أبو العيد دودو ،ص07.

2-عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية ، ص109

3-أبو العيد دودو، مقدمة كتاب لوكيوس أبوليوس ، الحمار الذهبي ، ترجمة: أبو العيد دودو ،ص 32.

* العقائد السرية: " تطور الفكر الديني عن الروحانية Animism أي أن لكل شيء في هذا الوجود نفسا، وهناك قوة غيبية تحرك كل شيء في الوجود. فكان عند السومريين نحو أربعة آلاف إله، واختصرها البابليون لنحو ستمائة.وتعتبر الحضارات المصرية والإغريقية والرومانية والسومرية والبابلية القديمة مهد ديانات الأسرار. وتتشابه الكثير من هذه الديانات في هذه الحضارات في الجوهر وذلك لانتمائها إلى جذر مشترك وهو عصر الزراعة. وأقدم الأسرار وأشهرها هي أسرار إيليوس عند الإغريق..وكانت تقام احتفالات الأسرار الايليوسية كل سنة على شرف ديميتر وابنتها برسفون آلهة العالم السفلي بجانب مدينة أثينا. والاحتفال الأكبر كان يجري في أيلول كل خمس سنوات ويدوم تسعة أيام ويقومون بنوع من المناولة «الافخارشيا» حيث تقوم الآلهة بتمثيل السر بشربها الشراب المقدس من الكأس. ويقوم بعد ذلك المنذرون ومن أهم ديانات الأسرار: الهرمسية، والاورفية، والفيثاغورثية.انظر: مقال ديانات الاسرار، من كتاب ديانات الاسرار، نشر يوم: 27 مايو 2007، اطلع عليه يوم: 17 افريل 2021 موقع: https://www.albayan.ae/

4-لوكيوس أبوليوس ، المرافعة أو دفاع صبراطة ، ترجمة : عمار الجلاصي ، نسخة PDF ،ص 20.

5-لوكيوس أبوليوس ، الحمار الذهبي ، ترجمة: أبو العيد دودو ،ص 32

ثالثا : مؤلفاته: كتاب الدفاع **APOLOGIA**: وهو كتاب ألفه أبوليوس للدفاع عن نفسه ليرد عن تهمة السحر التي وجهن اليه وعلى نحو دقيق هو عبارة عن مرافعة أو خطبة تتميز بفن القدرة على تبرئة الذات من التهمة التي ألصقت به ولهذا النص " بجانب أهميته الأدبية وما يتضمن من معلومات حول سيرة حياة أبوليوس وشخصيته قيمة تاريخية هامة فهو يفيد في مجالات كدراسة الأسرة والقانون والسحر وأديان الأسرار في العالم الروماني ومدى التأثير الروماني واستمرار الثقافة الفينيقية في إفريقيا بعد ثلاثة قرون من ضمها " [1].

كتاب الأزاهيرFLORIDE : وهو عبارة عن مجموعة من الخطب التي صنعت مجد أبوليوس في قرطاج حيث تتميز بالفصاحة والبيان والقدرة على المرافعة والدفاع عن الرأي، بعض هذه الخطب موجهة إلى حكام قرطاج والبعض الآخر إلى الفلاسفة وهي متنوعة حيث توجد تسع خطب من بينها " مقارنة بين نظر الرجل ونظر النسر وخطبة عن الهند وفلاسفتها وعن الإسكندر الشهير وتحتوي بعض الخطب عن الكلام في العناية الإلهية وعن جمال الببغاء وعن الفيلسوف بروتاغوراس "[2] .

" كتاب في علم الحساب تحت عنوان **Arithmética** وآخر في علم الفلك تحت عنوان **Astronomica** وكتب عن علم الفلاحة "[3]. وكتاب عن أفلاطون وتعاليمه :حيث يشرح فيه فلسفة أفلاطون في النفس والعالم والمثل[4] كتاب إله سقراط **De deo socrates**: وهو عبارة عن خطبة ألفها في قرطاج يتحدث فيه أبوليوس عن طيبة الكائنات العاقلة : الآلهة والبشر والملائكة أو الشياطين " ويصنف أبوليوس هؤلاء الملائكة إلى اصناف حسب المهام، فهناك ملائكة الموت وهناك ملائكة النوم وهناك ملائكة الشعر و ملائكة الذكاء ولكل إنسان ملاك يرافقه وينصحه وإلى هذا الصنف ينتمي ملك سقراط"[5] كتاب التحولات أو رواية الحمار الذهبي : يرجح الباحث عمار الجلاصي أن رواية الحمار الذهبي كتبت بعد 170م وقد اقتبسها من كاتب يوناني حيث بقي ملخص من روايته ينسب إلى للقيانوس السموساطي معاصره السوري حيث " أن بطل هذه الرواية حمار أو بالأحرى إنسان مسخ حمار لكنه احتفظ بقدراته العقلية "[6]، حيث تبتدأ الرواية من خلال ذك الفضول الذي يقود أبوليوس إلى معرفة أسرار السحر فيقع عن طريق الصدفة تحت تأثيره فيتحول إلى حمار ويدخل في مغامرات وينتهي به في النهاية إلى الخلاص من هذه التميمة عن طريق الآلهة .

1-عمار الجلاصي ، مقدمة كتاب المرافعة لأبوليوس ،ص 05.

2-أبو العيد دودو، مقدمة كتاب لوكيوس أبوليوس ، الحمار الذهبي ، ترجمة: أبو العيد دودو ،ص13.

3-عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية ، ص113

4-المرجع نفسه، ص116.

5-المرجع نفسه ،ص 116.

6-عمار الجلاصي ، مق دمة كتاب المرافعة لأبوليوس ،ص4-5

رابعا: فلسفته:

يرى أبوليوس أن الفقر ليس عيبا في الإنسان بل هو خادم ذلك أن استقراء تاريخ البشرية يكشف لنا أن الأغنياء هم الذين ارتكبوا أم الجرائم الفظيعة التي مرت عليها الإنسانية في المقابل نجد الفقر كما يقول "كان عبر القرون مؤسس كل المدائن ومبتكر كل الفنون [1] فلولا الفقر لما وصل سقراط إلى حكمته وهوميروس إلى فصاحته ولما أسست الإمبراطورية الرومانية نفوذها وملكها فالثروة والفن من دون حكمة تضع صاحبها في أشنع الأخلاق وتضر الثروة صاحبها إذا لم يصحبها بالعقل يقول " الثروة الطائلة كالدفة الضخمة العملاقة تغرق أكثر مما تقود ووفرتها لا تنفع وزيادتها عن الحد تضر وإني لا أرى الأخلاق بالثناء بين أولئك الأغنياء من يعيشون عيشة وسطا "[2]فالفقير ليس ذلك الذي لا يملك الثروة والوسائل والقصور والرغبات بل ذلك الذي يرغب ويشتهي في امتلاك كل شيء" ففي لهفه على الربح أيا كان مصدره ولا تشبع جشعه جبال من ذهب بل يضل يستزيد ليضم شيء إلى رصيده السابق فذلك حقا هو الإقرار بالفقر"[3].

ويذهب أبوليوس إلى القول ان الفقر في طلب الحاجات هو الغنى الحقيقي وبعبارة أخرى أن الذي لا يطلب الحاجيات ولا يرغبها غني في ذاته حيث يكتفي بالضروريات ولا يمتد بصره إلى الكماليات التي هي كثيرة جدا فكلما كان الإنسان أقل طلبا للحاجيات كان أكثر غنا وبعبارة أبوليوس تجعلك " شاهية التملك فقيرا والقناعة غنيا فسمة الفقر الرغبة وسمة الغنى الشبع "[4]، لهذا كان الفلاسفة أكثر سعادة لأنهم يكتفون بالأشياء ولا يريدون ما ليس في مقدورهم وهم أقل رغبة في المشتهيات والمتطلبات.

خامسا: فلسفة أبوليوس وتجلياتها في رواية الحمار الذهبي:

لم يكن أبوليوس فيلسوفا بالمعنى الذي كان عليه سقراط أو افلاطون أو أرسطو بل تفلسف على نحو مختلف بما يتناسب مع ثقافته وقدراته الخطابية الإقناعية والجدلية وهذا لا يعني انه كان بعيدا عن التفلسف الحق بل نجده قد ألف في المنطق ويرى البعض أنه قام بتجديد على مستوى المنهج [5]وتعتبر رواية الحمار الذهبي او روايته في التحولات رواية ضمنها الفيلسوف الميداوري جل أفكاره الفلسفية و الدينية ورؤيته للإنسان والله والمجتمع حيث " اتخذ الرواية طويلة النفس مطية لوصف الأوضاع الاجتماعية وانتقادها في سخرية حينا وفي شدة وصرامة أحيانا وطرق بكيفية غير مباشرة موضوعا فلسفية مظهرا لنزعته الصوفية ولتشوقه للديانات الشرقية"[6].

1-أبوليوس ، المرافعة أو دفاع صبراطة ، ترجمة : عمار الجلاصي ، نسخة PDF ،ص 27.

2- المصدر نفسه، 28

3- المصدر نفسه، ص 29

4-المصدر نفسه، 29

5-عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية ،ص119.

6-محمد شفيق ، ثلاثة وثلاثين قرنا من تاريخ الأمازيغيين، نسخة PDF ، ص84.

أ– من الفضول إلى المسخ: تبتدئ الرواية بالاهتمام الذي أبداه أبوليوس بقصص السحر والأعاجيب التي سمعها من صاحبيه اثناء سفره وهو عند سماعه لهذه الأخبار تملكه الشوق والفضول لمعرفة حقيقة هذه القصص حيث كان سفره إلى مدينة تساليا من أجل أن يجد جوابا عن تلك التساؤلات التي كانت تختمر في ذهنه "ولمعرفة ما هناك من نادر ومعجم الأخبار مفكرا أني أدركت مركز تساليا الذي تجمع الألسن في كامل الأرض على الإشادة به كمولد فنون السحر"[1].

لم يتوقف أبوليوس إلى هذا الحد بل دفعه فضوله إلى معرفة حقيقة وجوهر السحر نفسه ومعرفة كيف تصير الأشياء متحولة وإذا كانت بنفيلية زوجية ميلو الذي نزل ضيفا عنده تمارس السحر ومعروفة بعبقريتها في تحويل الأشياء والتحكم في مصائر الناس عن طريق تمائمها وطقوسها فإن أبوليوس لم يكن ليأبه بهذا كله بل يقول "لكني لفضولي الفطري حالما سمعت اسم السحر المحبب دوما إلى نفسي لم أدع الحذر من بنفيلية بل اتقدت رغبة في تلقي دروس بمثل خبرتها ولو بأبغض ثمن"[2]، لكن هذا الفضول الذي لم يضع العواقب بعين الحسبان كانت له عواقب وخيمة على مصير أبوليوس فيما بعد ،لقد رأى بأم عينيه كيف تحولت الساحرة بنفيلية إلى طير يقول متعجبا " لقد مسخت نفسها طيرا وبمحض إرادتها بينما تسمرت أنا الذي لم يفتني أي سحر مدهوشا ما يجري أمام عيني "[3].

لقد كان حلم أبوليوس بعد ما رأى الساحرة بنفيلية تتحول إلى طير أن يتحول هو كذلك مثلها إلى طير من أجل غاية نبيلة قائلا" أحلق عاليا في السماء كالنسر رسولا أمينا لبوبتر الأعظم "[4]، هذا ما وعد به أبوليوس الخادمة فوتيس التي كانت تعرف موضع المراهم السحرية لسيدتها بنفيلية وبعد إلحاحه عليها ناولتهم علبة المرهم يقول " ثم غمست يدي بلهفة فاغترفت منها كمية وافرة من الدهان دلكت بها كل أعضائي ثم أخذت أرفرف كالطير في محاولات متتابعة لكن لا ريش ولا زغب حتى بالعكس اخشوشن شعر بدني تماما إلى سبائب وتيبست بشرتي الرقيقة إلى جلد غليظ وفي أطراف أكفي اتخذت كل الأصابع في حوافر ونبتت لي في العصعص ذنب كبير[5]، لقد كان تشابه العلبتين [6] سببا في تحول أبوليوس إلى حمار وليس إلى طير كما يتمنى ومن هذه النقطة تأخذ الرواية منعرجا آخر منذ لحظة المسخ إلى حمار فعن طريق الحمار ذو الإدراك البشري يستطيع أبوليوس أن يقوم بمغامرات حيث تتكشف له الطبائع البشرية في مختلف تجلياها ويشير الباحث عمار الجلاصي عن سبب اختيار هذا الحيوان بقوله أن "اختيار الحمار الذي اقتبسه أبوليوس يعود إلى قدرته على التنقل وملاصقته للإنسان مما يسهل كتابة رواية فيها عدة مغامرات في أماكن شتى أبطالها بشر لكن قد تكون له دلالة فلسفية فالحمار في الديانة المصرية القديمة رمز للحمق والشر بينما البومة في الميثولوجيا اليونانية الرومانية طير اثينا مينيرفا إلهة الحكمة (في مقدمة مبادئ فلسفة الحق شبه هيجل الفلسفة بطير مينيرفا الذي لا ينطلق في الطيران إلا في الليل)[7]

1-لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي ترجمة: عمار الجلاصي ، ص30

2-المصدر نفسه، ص 35

3- المصدر نفسه ،ص35.

4- المصدر نفسه ، ص74

5- المصدر نفسه ،ص75.

6 -المصدر نفسه ، ص76

7 – من هوامش متن رواية لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي ترجمة: عمار الجلاصي ، ص76

ب– من المسخ إلى المعرفة الخلاصية :

إن المسخ إلى حمار لا يوقف عملية المعرفة عند أبوليوس بل تأخذ طابعا آخر وهو معرفة طبيعة الناس وما يحكم ميولاتهم كما مكنه من معرفة بعض الأفكار الفلسفية من خلال الأسطورة التي أوردها الكاتب على لسان عجوز وهي خرافة الحب والنفس أو آمور وبسيشا حيث يظهر فيها أبوليوس متأثرا بفكرة الحب عند أفلاطون[1] وبعد ما يتعرض الحمار إلى مجموعة من الأحداث كالتعرض للضرب المبرح من طرف كل شخص ومن ثم محاولته الهرب مرة تلو الأخرى وحمل الأثقال التي تفوق طاقته وهو في كل مرة يكتسب فيها المعرفة إلى أن وصل إلى فكرة الخلاص من خلال هذا الجسد الذي هو للحمار يقول بعد هذه المعاناة الكثيرة "وان القدر لا ريب قد شفى غلته بكل ما أنزل بي من المصائب والنوائب فقدم لي أملا في الخلاص وإن أتى متأخرا فقررت أن أتضرع إلى الآلهة المتجلية ...فبادرت إلى تطهير نفسي بالاغتسال في البحر مغطسا راسي في لجته سبع مرات فقد أبان فيثاغور ان هذا العدد يناسب العبادات بشكل خاص أكثر من سواه" [2]

لا شك أن هذا النص يبرز بوضوح النهاية الفلسفية التي تنتهي بها الرواية من خلال الخلاص من الجسد البهائمي بواسطة الطقوس الفيثاغورية ، الخلاص في هذا النص ليس فقط من جسد الحمار بل يذكرنا بالفكرة الأفلاطونية والمانوية والهندية في مفهومها للخلاص يقول أبو العيد دودو " لقد أصبح من حق بطل الرواية ان ينعم بالراحة في الفصل الحادي عشر من كتابه وأن يتخلص من آلامه ومغامراته المتنوعة ...كما أن عبادة الآلهة إيزيس قد تكون بمثابة معادل لاهتمامه بالسحر الأسود في الكتاب الأول فلهما جانبان ينتمي أحدهما إلى الآخر مجال الهوس بكل ما هو غير طبيعي بحيث يمكن أن نوضع القداسة المكتسبة في النهاية مقابل الخطيئة المرتكبة في البداية "[3].

إن فضول أبوليوس غير محدود وتطلعه إلى الأعاجيب والأسرار انتهت به إلى النزول من صورته الإنسانية إلى صورة الحمار حيث تشير هذه الصورة إلى أقل بكثير مما كان يتطلع إليه أبوليوس ليكون طيرا فالمسخ إلى حمار يعتبر عقابا ولكن الانفكاك من هذه الصورة ومن هذا القيد يتطلب التخلص من عالم الحس ومن عالم الصورة المرئية والمجسدة وطلب العون من الآلهة لتهبه السعادة والخلاص وقد خاطبته الآلهة بقولها " لكن الحظ العمى الذي ألقاك طويلا في أسوء أهوال وأنكال قادك إلى هذه السعادة القدسية"[4].

1 – من مقدمة رواية الحمار الذهبي ، لوكيوس أبوليوس ، أبو العيد دودو،ص27

2 – لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي ترجمة: عمار الجلاصي ، ص 277

3 – من مقدمة رواية الحمار الذهبي ، لوكيوس أبوليوس ، أبو العيد دودو، ص21.

4 – المصدر نفسه ، ص 290

لهذا عهد أبوليوس لنفسه أن يخدم الآلهة وأن يقدم لها قرابين الشكر لأنها خلصته من صورته الحيوانية يقول " عدت إلى مشاهدة الإلاهة المحببة واستأجرت في فناء المعبد بيتا اتخذته سكننا مؤقتا مكبا في تبرع خاص على كل الطقوس المقدمة للآلهة ومندمجا في حياة الكهنة المشتركة معتكفا على عبادة الربة"[1] ،ولم يتوقف الأمر عنده بعبادة الآلهة فقط بل انتهى إلى طريق التصوف والزهد بقوله " والزمت نفسي بالتقشف بالتخلي وامتنعت عن ذلك طوعا أكثر من العشرة ايام المقررة "[2]، ولا شك أن نهاية الرواية بهذا الشكل له مرمى فلسفي وديني في الوقت نفسه فالرواية تحمل جوانب فلسفية من حيث أن الإنسان هو كائن فضولي متطلع إلى المعرفة كما ان حدود تطلعاته لا يحدها سقف فالطموح أن يكون الإنسان طيرا معناه الرغبة المتجددة في الإنسانية لكي تتطلع إلى السماء وإلى ما وراء الأرض كما أن فضول أبوليوس لمعرفة أسرار النحول على الأشياء هو محاولة الإنسان لمعرفة هذه الأسرار حتى وإن كانت هذه المعرفة تجلب خطرا وتكلف غاليا كما ان التحول إلى صورة حمار مع الحفاظ على الإدراك البشري والبحث عن الخلاص من هذه الصورة تعكس الرؤية الأفلاطونية والفيثاغورية للجسد باعتباره سجنا للروح وأن الخلاص يتم عن طريق مشاهدة الآلهة والفناء فيها ليتم تحرير الإنسان كليا من أغلال الجسد يؤكد عمار الجلاصي في هذا المعنى أنه بالإضافة إلى القيمة التاريخية لهذه الرواية كمصدر لمعرفة الديانات الغنوصية في الإمبراطورية الرومانية فإن هناك " قرائن عديدة تحمل على اعتقاد بأن أبوليوس أراد من خلال مغامرات حماره الممتعة تبليغنا رؤيته الأفلاطونية المحدثة وللمذاهب الغنوصية بمعنى الحياة الإنسانية "[3]، كما أن هذه الرؤية الأفلاطونية والغنوصية والدفاع عن عبادة الربة إيزيس هو بمعنى من المعاني الدفاع عن العقائد الشرقية التي تجد جذورها في مصر ورفض لآلهة الرومان التي ترمز للإمبراطورية الرومانية إذ " تتضمن نصوص لوكيوس كثيرا من المضامين الثورية التي يعتز فيها بأصله وثقافته الميداورية أو اللوبية ويدافع عن معتقداته وذلك بقدر رفضه للديانة الرومانية وانطلاقه في البحث عن ذاتيته الشرقية في اختياره لمعبودته إيزيس "[4]، وبالرغم أنه لا يمكن الجزم في قضية السبق الزمني لأول رواية في التاريخ لصالح أبوليوس غير أن روايته " تعتبر على أية حال أول رواية قديمة وصلت إلينا كاملة وشكلت نوعا أدبيا جديدا"[5].

.

1- لوكيوس أبوليوس، الحمار الذهبي ترجمة: أبو العيد دودو، ص 293.

2-المصدر نفسه ، ص 245

3- من مقدمة الحمار الذهبي ، لوكيوس أبوليوس ترجمة: عمار جلاصي ،ص 05

4 - شريف الدين بن دوبة ، لوكيوس أبوليوس (أفولاي) ورحلة البحث عن الذات ،مجلة أبوليوس ، العدد6 ، 2017،ص120

5 -من مقدمة رواية الحمار الذهبي ، لوكيوس أبوليوس ، أبو العيد دودو، ص 06

المحاضرة الرابعة: الأب دونا

أوّلا: مولده وشخصيته:

ولد دوناتوس في 273م بنقرين جنوب ولاية تبسة ويطلق عليه باللاتينية **Donatus Negrinus** تلقى تعليمه الأولي في مدينته واحتك بمبشرين مسيحيين حيث تلقّى على ايديهم مبادئ العقيدة المسيحية "وقد أتقن لغة الرومان بالإضافة الى لغته الكنعانية الفينيقية البونيقية وحين بلغ دوناتوس الثلاثين من عمره اصبح اسقفا لكنيسة نقرين" [1] و" قد يكون قرأ أو تأثر في شبابه بمؤلفات المفكرة "بيربيتوا" **Perpetua** في تلك المناطق من نوميديا كما يكون قرأ مؤلفات المفكر المسيحي بونتيس **pontus** ويتوقع الباحثين في تاريخ الكنائس والمسيحية القديمة أن دوناتوس قد اطلع على هذه المؤلفات في شبابه لأنه ما كان لينبغ في العلم ويعرف المسيحية وكل تفاصيلها ويصبح مصلحا لها في تلك البلدة الجنوبية إلا بالاطلاع على أفكار سابقيه من المؤلفين إذ أن كل ما نعرفه عن دوناتوس نقله لنا أعداءه فقد تم حرق مؤلفاته وسيرته بعد القضاء التام على اتباعه وما بحوزتهم من وثائق ومدونات"[2]ولكن، بعد الصراع الذي كان بين دونا وأتباعه وبين اتباع الكنيسة الكاثوليكية برعاية السلطة السياسية الرومانية وبعدما تم الانتصار للمذهب الكاثوليكي المذهب الرسمي لروما توفي هذا الاسقف في سجون اسبانيا في 355م " وقد كان على مدي أربعين سنة مصدر إلهام هذه الحركة، كان هذا الرجل منظما وخطيبا وكاتبا بارعا وإنسانا مستقيما وكان فخورا ومملوء غيرة ويرفض أي تسوية ولقد فرض نفسه على أتباعه ان يعيشوا أسمى المستويات المسيحية وقد أظهر أوغسطينوس دائما احتراما وتقديرا لعظيمين لمناوئه دوناتوس "[3]ولا تتوقف شخصيته عند هذا الوصف بل يقول المؤرخ الفرنسي شارل اندري جوليان " على امتداد أربعين سنة كان هذا المصارع الرهيب بارزا على الأحداث ومن غير شك فإن التطور السريع للدوناتية يعود الفضل في تحقيقه له، كانت تتجمع في شخصيته سائر عناصر القائد والمنظم الأصيل والمستقيم والعقائدي والخطيب المفوه والكاتب الصلب والمدرب والمكون للرجال كان قاسيا على نفسه مثلنا هو على الآخرين ،كان أنوفا شرس الطبع كان يفرض المواقف على أساقفة الذين كانوا يعبدونه كالإله "[4]. فالدوناتية هي حركة دينية اصلاحية تعود الى مؤسسها دونا، وقد تطورت فيما بعد لتكون لها مطالب اجتماعية ويرى بعض المؤرخين من بينهم احمد توفيق المدني ان الدوناتية هي حركة دينية توحيدية جاءت ضد التثليث الكاثوليكي حيث اخذت اصولها العقائدية من الاريوسية نسبة الى الراهب اريانوس البربري الذي دعى الى " الدين المسيحي الحق ، الطاهر الصادق الذي يقول أولا أن المسح ليس ابنا لله

1- محمد دومير، عماد سعودي، دوناتوس ،الثائر النوميدي الذي أنهى وجود الكاثوليكية في إفريقيا، القصة الكاملة كما لم تروى من قبل ، مراجعة وتقديم :مولدي عاشور ،نسخة PDFدون صفحة

2- المرجع نفسه.

3- روبين دانيال ،التراث المسيحي في شمال إفريقيا ، دراسة تاريخية من القرن الأول إلى القرون الوسطى، ترجمة: سمير مالك (بيروت: دار منهل الحياة ،1999)، ص 240.

4- نقلا عن :عثمان سعدي ،الأب دونا رجل الدين المسيحي الجزائري المغاربي المناضل ،صحيفة رأي اليوم، نوفمبر 2014.

وأن قاعدة التثليث الأب والابن وروح القدس إنما هي ضد الحقيقة المسيحية وأنها بدعة ومخالفة فالله واحد والمسيح عبده ورسوله " [1]، ومن المؤرخين اذين يرون ان الاختلاف بين الدوناتية والكاثوليكية هو اختلاف عقائدي وثقافي هو المؤرخ عثمان سعدي بقوله" ويختلف المذهب الدوناتي عن الكاثوليكي لاهوتيا فهو يؤمن بالطبيعة الواحدة للمسيح كما تختلف الدوناتية عن الكاثوليكية لغويا وثقافيا فلغة المذهب الدوناتي هي الفينيقية أي الكنعانية فالدوناتيون يصلون في كنائسهم بالفينيقية "[2].

ثانيا: الدوناتية حركة دينية مستقلة:

كانت الإمبراطورية الرومانية قبل ظهور المسيح تدين بالوثنية أي الإيمان بالتعدد في الألوهة وقد استخدمت روما عقيدتها الوثنية كإيديولوجيا حربية ضد البرابرة وكثيرا ما شاع الاعتقاد أن روما انتصرت بآلهتها ومع ظهور المسيحية في بادئ الأمر اعتقد الرومان أن المسيحية ليست إلا فرعا من الديانة اليهودية وقد غضت الطرف عن نشاط جماعاتها في مرحلة انتشارها الأول ولكن مع تزايد عدد المسيحيين وظهور نسبة معتبرة اعتنقت هذه العقيدة شعرت روما بالخطر يهددها من هذه العقيدة الجديدة ذلك أن الأمر يتعلق بالتشكيك في العقيدة التي انتصرت بها روما وكسبت بها مجدها التاريخي فمن أجل أن تحافظ روما على روحها الوثنية أخذت على عاتقها محاربة هذه العقيدة الجديدة وخاصة ما بين فترة 284م-305م حيث كانت تتعرض الديانة المسيحية " لمضايقات كثيرة من قبل السلطة الرومانية التي كان حكمها بيد دقلديانوس الذي كان وثنيا يقدس التماثيل ويرى في المسيحية خطرا على حكمه وقد وقفت كنائس نوميديا التي كان اغلب أساقفتها من البربر بكل ثبات و صبر أمام اضطهاد الجيش الوثني للمسيحية فحين أن كنائس قرطاج ومحيطها فضلت عدم المواجهة المباشرة مع الإمبراطور الوثني وجنوده فكانوا يجيزون للمسيحي أن يخفي دينه وللأسقف أن يكذب حفاظا على الحياة والممتلكات"[3].

نلاحظ أن هناك موقفين لكنائس شمال إفريقيا اتجاه الاضطهادات الرومانية. الموقف الأول: هو الذي اتخذته كنائس قرطاج التي مالت للتعاون مع الجنود الرومان بل والسماح بالارتداد عن المسيحية من أجل الحفاظ على النفس والموقف الثاني كنيسة نوميديا في شرق الجزائر حيث واجهت هذه الممارسات وقاومتها ولم ترضخ لروما وقدّمت في ذلك الكثير من الدماء .

ثالثا: بداية الصراع بين الدوناتية والكاثوليكية:

1 – أحمد توفيق المدني ،أوراس محطم الاستعمار الروماني ، مجلة الأصالة ،العدد60 ،سنة 1978،ص 17.

2 – عثمان سعدي ،الأب دونا رجل الدين المسيحي الجزائري المغاربي المناضل ،صحيفة رأي اليوم، نوفمبر 2014.

3 – محمد دومير، عماد سعودي، دوناتوس ،الثائر النوميدي الذي أنهى وجود الكاثوليكية في إفريقيا، القصة الكاملة كما لم تروى من قبل ، نسخةPDF ، كتاب غير منشور

لقد كان اعتلاء الإمبراطور قسطنطين للعرش، تمثل مرحلة جديدة من حياة الإمبراطورية الرومانية حيث يمتد حكم هذا الامبراطور بين عامي 306م-337م وقد أعلن في سنة313م "مرسوم ميلانو يقضي بإضفاء الشرعية على العبادة والشعائر المسيحية " [1]، وقبل هذا التاريخ في سنة 307م " أصدر مراسيم التسامح وعندما عين على رأس أسقفية قرطاجة التي تشرف على المسيحية في كل المغرب الأسقف كوسيليوس الذي تعاون مع محاكم التفتيش اعترض الأساقفة النوميديين أنْ يتولى قيادة المسيحية بالمغرب خائن للمسيحية وتمكن الأب دونا من جمع سبعين أسقفا لنوميديا قدموا عريضة رفض تعيين الأسقف الخائن وتأسس لذلك المذهب الدوناتي "[2]

يتعلق الامر هنا بالنسبة الى دونا: انّ السلطة الدينية لا يجب أنْ يرأسها متعاون وخائن بل يجب انْ تسلم للمسيحيين الاطهار ، فليس في عقيدة الايمان المسيحي تنازل أو مداهنة أو ارتداد وقد وصف الباحث الانثروبولوجي والاجتماعي غابرييل كامب موقف دونا بالمتشدد بقوله" يعود الاصل في هذا الانشقاق الى التشدد الذي كان من بعض اساقفة نوميديا ورفضهم الاعتراف الذي تم لسيسيليانوس **Cécilien** اسقفا لقرطاج حيث ينتمي حسب زعمهم الى الذين سلموا الكتاب المقدس الى ولاة الامبراطورية"[3]

يقوم موقف دونا من كنيسة قرطاج على رفض الاعتراف بها لأنها بحسبه لم يكن لها موقف واضح وثابت اتجاه الاضطهاد الروماني في عهد الامبراطور دقلديانوس وعلى اساس هذا الموقف سار دوناتوس في اتجاه اخر غير اتجاه الكنيسة الرسمية التي تدعمها السلطة الرومانية بل نادى ان رئاسة الكنيسة يجب ان تعود الى الاطهار وابناء الشهداء الذين ثبتوا على مواقفهم " وقد اعتبر دوناتوس الكنيسة الجديدة هي الكنيسة الكاثوليكية الحقيقية وسماها كنيسة الشهداء وبذلك ظهرت الحركة الدوناتية التي حملت اسمه والتي عرفت ايضا بحزب دوناتوس وهكذا انقسمت الكنيسة المسيحية وتكتل كل فريق لمواجهة الفريق الآخر فتزعم كايكيليانوس **Caecelianus** الكنيسة الكاثوليكية وهي حليفة السلطة الزمنية اما الكنيسة الدوناتية فترأسها الاسقف دوناتوس **Donatus** "[4] . يظهر جليا أن دونا واتباعه لم يكن يرون المساومة في مبادئ العقيدة المسيحية وان اي تنازل فيها يعني الخروج من الدين ويوصف بالخيانة والمروق فالإيمان لا يقبل القسة او المداهنة والتنازل كما فعل بعض الاساقفة الذين سلموا الكتاب المقدس لجنود الرومان اثناء فترة الاضطهاد وبهذا فان الدوناتيون اتخذوا موقفا متشددا من الذين تعاونوا مع السلطة الرومانية " فالمقرّون بعقيدتهم اتخذوا موقفا متطرفا من المرتدين والمتخاذلين ورفضوا التعامل معهم باي شكل من الاشكال بعد انتهاء الاضطهاد سنة 305م"[5]

1- ويكيبيديا، الموسوعة الحرة، قسطنطين العظيم والمسيحية

2- عثمان سعدي ،الأب دونا رجل الدين المسيحي الجزائري المغاربي المناضل ،صحيفة رأي اليوم، نوفمبر 2014.

3- غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة: عبد الرحيم حزّل (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2014)،ص 288

4 - عولمي الربيع ، الجدل الدوناتي الكاثوليكي وانعكاساته على بلاد المغرب القديم (305 – 411) ، مجلة الحقيقة ، جامعة أدرار، المجلد 16، العدد4، السنة 2017، ص 533

5 - روبين دانيال ،التراث المسيحي في شمال إفريقيا ، دراسة تاريخية من القرن الأول إلى القرون الوسطى، ترجمة: سمير مالك، ص 521

رابعا: الكنيسة الدوناتية والكنيسة الكاثوليكية:

الجدير بالذكر أنّ اتباع الكنيسة الدوناتية هم من السكان المحليين وقد شايع اغلب السكان المحليين دونا وايّدوا هذا التوجُّه الذي وقفه ضد كنيسة قرطاج التي تخاذلت اثناء سنوات الاضطهاد وتعاونت مع الوثنيين وسلمت الكتب المقدسة لجنود الرومان . وعادت مرة اخرى في تبعيتها للسلطة الرومانية بعدما تبنت المسيحية كدين رسمي للدولة وقد رفض دونا هذه التبعية " مؤكدا أنّ الكنيسة ليست لها صلة بالإمبراطورية و لكن روما لم توافقه على هذا. فأصرّ على رأيه وانتصر له عدد من الاهالي المسيحيين فنشأت الحركة الدوناتية واعتبرت نفسها هي الكنيسة الوحيدة اذ لم تتعامل مع الحكم الروماني الوثني"[1]

كان هدف قسطنطين بعد تولّيه الحكم هو تعميم السلم والوحدة والانسجام في جميع اراضي الامبراطورية الرومانية ولم يكن ليسمح بظهور تيارات ومذاهب دينية تهدد سلامة الامبراطورية فقد"كان قسطنطين كرجل سياسي ملتزما العمل لمصلحة الكاثوليك هذا لانهم الجماعة المحافظة والذين يؤيدون النظام ويؤمنون بالوحدة والطاعة لأنظمة السلطة فضلا عن ان اساقفتهم كانوا مثقفين ويتحدثون اللاتينية ويحميهم اصحاب الاملاك الموسرين والارستقراطيين الذين كانوا يديرون الامبراطورية"[2]

لقد اصبحت كنيسة قرطاج تابعة سياسيا للسلطة الرومانية ذلك أن انصارها المؤيدين هم من الطبقة الارستقراطية من المجتمع المغاربي وهذا ما خلق في نفوس الأهالي تمييزا بينهم وبين هؤلاء الأساقفة الحاملين للإيديولوجيا الرومانية ولا شك أن تدخل إمبراطور قسطنطين في شؤون الكنيسة وانتصاره للكاثوليك " أول تجل للحكم المطلق الذي أخضع الكنيسة للمشيئة الإمبراطورية وقيدها بالضرورات السياسية ولم يكن للدوناتيين أن يقبلوا بمثل هذا التدخل الدنيوي في شؤون الدين "[3] . يقول عبد السلام بن ميس "كان الدوناتيون يرفضون الكنيسة الرسمية التي كان يمثلها القديس أوغسطين ...لما أصبحت تقدس الأشخاص وعلى رأسهم الإمبراطور والبابا وكانوا يطلبون بعدم تدخل السلطة المدنية في الدين "[4]

كان يهدف دونا الى تحقيق الاستقلال الديني عن السلطة الرومانية وان الاساقفة هم الذين يتولون تنصيب الزعيم الروحي للكنيسة وأن لا يكون تابعا لأحد بل يهدف إلى خدمة المسيحية ونشر الاخلاق الفاضلة على مستوى الاهالي" لقد اطلق الاب دونا صيحته الشهيرة لا علاقة للمسيحية بالإمبراطور والامبراطورية —الله ارسل المسيح لإنصاف المستضعفين"[5]

---

1 – ابو عمران الشيخ، أوغسطين العنابي ومقاومة الحركة الدوناتية ، العدد 34– 35، يوليو 1979، ص 171

2– روبين دانيال ،التراث المسيحي في شمال إفريقيا ، دراسة تاريخية من القرن الأول إلى القرون الوسطى ص 238

3– غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة: عبد الرحيم حزّل، ص 289

4– عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية ،ص30

5– عثمان سعدي ،الأب دونا رجل الدين المسيحي الجزائري المغاربي المناضل ،صحيفة رأي اليوم، نوفمبر 2014.

ذلك انّ إتْباع الكنيسة للسلطة المدنية، ستصبح مجرد أداة في خدمة الامبراطور وسياساته وستبتعد بذلك من خدمة الاخلاق المسيحية بل ولن تخدم المستضعفين من الاهالي فالحركة الدوناتية تعارض بشكل " مبدئي نظام الكنيسة الكاثوليكية العالمية والميثاق الواضح الذي قطعته مع الحكام الرومان وبينما كان الكاثوليك يتكلمون اللغة اللاتينية التي يتحدث بها الجنود والحكام كان الدوناتيون يتحدثون في غالبيتهم اللغة الامازيغية"[1]

خامسا: الدوناتية كمقاومة اجتماعية ودينية لروما الكاثوليكية: لا يمكن فهم العمل الكبير الذي قام به دون العظيم ونظرته البعيدة دون معرفة الدوافع الحقيقية التي جعلته يؤسس كنيسة جديدة في شمال افريقيا . لقد ابصر بلا شك التوظيف البراغماتي للدين عند الامبراطورية فمرّة تضطهد المسيحيين ومرة توظفهم في اعمالها السياسية ففصل الدين عن الدولة يعني عند دونا ابعاد الدنيوي المتغير عن الدين الذي هو في حكم الطهارة كما ان الدين يجب ان يحافظ على بعده المتعالي والمقدس دون ان يكون حقلا للتوظيف السياسي الذي يدنس الدين فالدوناتيون" اعتقدوا ان عفوية الكنائس يجب ان تبقى محصورة بالمسيحيين المخلصين والحقيقيين من دون سواهم ولكنهم كانوا يصرون على ان يظهر الوافدون الجدد حقيقة ايمانهم مع عزمهم الاكيد على ان يقفوا بجانب هذا الايمان ابان الاضطهادات اما المبدأ الثاني الذي كانوا يتمسكون به باعتزاز فهو الاستقلالية كانوا يرغبون في ان تبقى الكنيسة غير مرتبطة بالدولة، متحررة من قيود هيمنة الإدارة الهرمية الكاثوليكية التي كانت تزيد أكثر فأكثر من تركيز إدارتها في روما"[2]ولقد كان يمثل أوغسطين خط الكنيسة الكاثوليكية في شمال إفريقيا حيث كان يدافع عن ربط السياسة بالدين وكان يدافع عن تبعية الكنيسة للمؤسسة السياسية في روما وقد وصف أوغسطين الحركة الدوناتية بالحركة المنشقة صاحبة الهرطقات "وممثلي الكنيسة الرسمية خاصة مع القديس أوغسطينوس يدور حول طبيعة الكنيسة الحقة حسب الكتب المقدسة "[3]. امتد النقاش بين دونا وأتباعه وبين خصومهم الكاثوليك حول أسس العقيدة المسيحية وماهي الكنيسة التي يجب ان تمثل هذه العقيدة على أرض الواقع بل يرى الكثير من الباحثين أن عمق الخلاف بين الدوناتيين والكاثوليك يرجع إلى قضية طبيعة المسيح يقول الكاتب المعاصر ميشيل موسى في كتابه عندما تموت الأساطير" أن الخلاف الجوهري بين الدوناتيين والكاثوليك هو أن الدوناتيين رفضوا مفهوم اعتبار المسيح أيضا كإله بعدما أقرت الكنيسة في مجمع نيقية ان المسيح والله واحد كما فعل أوغسطين الذي جاء لاحقا ليعمل على نشر عقيدة التثليث بأن الرب والمسيح والروح القدس كلهم إله" [4]، ويرى المؤرخ أحمد توفيق المدني أن دونا قد تأثر بعقيدة أريوس التي تقول بالطبيعة البشرية للمسيح وهي الفكرة المخالفة للتثليث الكاثوليكي من هذه العقيدة انطلق دونا في " تحطيم السلطان الروماني "[5].

---

1 –روبين دانيال ،التراث المسيحي في شمال إفريقيا ، دراسة تاريخية من القرن الأول إلى القرون الوسطى ص 238–239.

2 –المرجع نفسه 244–245.

3 –عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية ،ص 30

4 –محمد دومير، عماد سعودي، دوناتوس ،الثائر النوميدي الذي أنهى وجود الكاثوليكية في إفريقيا، القصة الكاملة كما لم تروى من قبل ، نسخةPDF ، كتاب غير منشور.

5 –أحمد توفيق المدني ،أوراس محطم الاستعمار الروماني ، مجلة الأصالة ،العدد60 ،سنة 1978،ص 18.

إن هذا الخلاف في تعيين الأسقف لكنيسة قرطاج الذي رفضه دونا وجد من يؤيده من رجال الدين ومن المجتمع في نوميديا "واعتمد الدوناتيون على الطبقة الاجتماعية التحتية يستمدون طاقتهم ويستوحون اتجاههم ومواقفهم من مطامحها بينما عكست الكنيسة الكاثوليكية الاتجاه الأرستقراطي الفوقي واستمدت أفكارها من خلفيتها السياسية الموالية للدولة وهكذا برزت الدوناتية كدين للفقراء المستغلين في عبرت الكاثوليكية عن التحالف المصلحي بين الطبقة الأرستقراطية والسلطة الرومانية "[1].

وهكذا يمكن القول أنه مع دونا بدأ الوعي بالهوية النوميدية في التشكل كذات مستقلة عن الاستعمار الروماني وعن الهيمنة الكاثوليكية التابعة له، ذلك لأن " تبني الدولة للديانة المسيحية قد اعتبره الأفارقة والنوميديون خاصة ضربا من الهيمنة الروحية فرفضوها وقاوموها "[2]

يتعلق الأمر أن تأسيس الشعور بالهوية النوميدية يكون على جهتين : الجهة الأولى القول ببشرية المسيح وهو مخالف للنظرة الكاثوليكية للمسيح باعتباره إله الشيء الذي يعطي للدوناتيين حجة للمقاومة ، الجهة الثانية: إيجاد أساس اجتماعي لحمل هذه المهمة في المقاومة بالتفكير في ايجاد كنيسة خاصة بالنوميديين معبرة عن وضعية الأهالي وثقافتهم ذلك أن الكنيسة الرسمية التي تمثلها قرطاج متعاونة مع السلطات الرومانية فقد أصبحت هذه الأخيرة " منذ مطلع هذا القرن نصيرا للنظام الاستعماري متخلية عن أهدافها الداعية لنشر العدالة والمساواة وكان ذلك إثر الامتيازات الهائلة التي حظيت بها بعد تنصر السلطة الرومانية وكان من الطبيعي أن يترك هذا التحول شعورا بالامتعاض وسط الفئات المحرومة التي أصبحت تنظر إلى الكنيسة بعد التحالف الذي جمعها بالسلطة السياسية في مطلع القرن الرابع على أنها ذلك الجهاز السلطوي لخدمة مصالح الدولة الرومانية هذا الإحساس الذي دفع نسبة كبيرة من المسيحيين إلى الانفصال عن الكنيسة الكاثوليكية والانضمام إلى الدوناتية وهكذا تحولت هذه الأخيرة من مجرد انشقاق في الأوساط اللاهوتية إلى حركة ذات طابع إيديولوجي معادية للسلطة الرومانية "[3].

قد استخدمت السلطة الرومانية العنف من أجل فرض السلام والوئام في شمال إفريقيا وقد وجدت دعما من طرف الأساقفة القرطاجيين ومن الطبقة المنتفعة من الوجود الروماني الشيء الذي خلق تمييزا بين طبقتين اثنتين الطبقة المنتفعة من الوجود الروماني ويدخل فيها رجال الدين الذين يتبعون السلطة السياسية في روما وأصحاب الأراضي والأملاك، أما الطبقة الثانية فهي الطبقة الكادحة التي تمثل باقي الشعب وقد أدى استخدام روما للعنف إلى حمل الشعب النوميدي على المقاومة فقد كان " اعتماد الكاثوليك على عصا روما من أجل ارجاع الدوناتيين إلى الكنيسة الرسمية أثره البالغ في دفع الدوناتيين إلى تنظيم المقاومة في أوساط الأهالي النوميديين الذين كانوا مهيئين لذلك وقد أصبحت النحلة الدوناتية دينا وطنيا يجمع حوله مختلف الفئات الشعبية الناقمة على الوضع مما دفع الدوناتيين إلى تنظيم

1-محمد البشير شنيتي ،حول الدوناتية وثورة الريفيين بنوميديا خلال القرن الرابع الميلادي، مجلة الأصالة، العدد60، سنة1978، ص28.

2-المرجع نفسه ، ص28.

3-خديجة منصوري ،الصراع الدوناتي الكاثوليكي ، مجلة جامعة الأمير عبد القادر العلوم الإسلامية، المجلد 17، العدد02، السنة 2002 ص 36

المقاومة في أوساط الأهالي النوميديين الذين كانوا مهيئين لذلك وقد أصبحت النحلة الدوناتية دينا وطنيا يجمع حوله مختلف الفئات الشعبية الناقمة على الوضع "[1]

يمكن الترجيح أن الدوناتية عندما أسست كنيستها ورفضها للكنيسة القرطاجية التابعة للوجود الروماني كانت تهدف في الحقيقة إلى التفكير في مشروع استقلالي عن روما، وهي بدعوتها إلى فصل الكنيسة عن الدين كانت ترمي إلى عدم التدخل السياسي النفعي المصلحي في الدين كممارسة تطهرية ومقدسة ذلك أن الحقيقة الإيمانية إذا خضعت لمتطلبات ما هو سياسي سيؤدي ذلك إلى إخضاع الحقائق الإيمانية والعقائدية إلى ضرورات الواقع السياسي المستجد و بالتالي سيكون الدين والعقيدة خاضعين للأهواء وهذا ما فعله قسطنطين في مجمع نيقية عندما انتصر للأسقف إيثناسيوس الذي كان يدعوا إلى التثليث ضد الأسقف أريوس الذي كان يدعوا إلى الطبيعة الواحدة للمسيح فلو كتب للدوناتية النجاح في التاريخ لكان التاريخ المسيح في الغرب تاريخا آخر.[2]*

1- محمد البشير شنيتي ،حول الدوناتية وثورة الريفيين بنوميديا خلال القرن الرابع الميلادي، مجلة الأصالة، العدد60، سنة1978، ص31.

2*- " ظهرت الثورة الدوناتية في شمال إفريقيا وبالضبط في أفريقية إلا عندما تبنى الإمبراطور الروماني تيودوز العقيدة المسيحية دينا رسميا للدولة الرومانية منذ بداية القرن الرابع، فاستغل دوناتوس الفرصة فأسس مذهبا مسيحيا أمازيغيا مستقلا ألا وهو "المذهب الدوناتي". فأقبل الأمازيغيون على هذا المذهب الجديد للتخلص من نير الاستعمار الروماني، ومن الظلم والضيم والعبودية والذل والعار. وهذا ما جعل الأمازيغيين يعطون لكنيستهم صبغة قومية لتدافع عن مطالب السكان المحليين وتحميهم من تجبر القوات الرومانية وطغيان المستغلين من الأرستقراطيين ورجال الدين الكاثوليك الرومانيين.

ومن ثم، شكل القس دوناتوس – كما سلف الذكر- حركة ثورية دينية واجتماعية وسياسية قامت بدور تاريخي هام. وقد انشق دوناتوس عن المذهب المسيحي الذي أراد الإمبراطور الروماني تيودوز فرضه على الشعوب الخاضعة لحكمه منذ تبنيه له، وقد تسبب هذا الانشقاق في مجابهات دموية كثيرة بين الكنيسة وجيش الإمبراطور المتحالفين ضد الدوناتية والثوارالريفيين الذين وجدوافي هذه الحركة منفذا للدفاع عن كينونتهم (2) استمرت تقريبا حتى مجيء الوندال لشمال إفريقيا سنة 439م". وقاد دوناتوس في إطار ثورته الدينية مجموعة من رجال الكنيسة الأمازيغيين الرافضين للسلطة الرومانية والتي أدت إلى ما يسمى بالثورة الدوناتية نسبة إلى دوناتوس . Donatusوتمتاز هذه الحركة الدوناتية الدينية بأنها ذات صبغة أمازيغية متمردة عن الحكم الروماني وتعاليم الكنيسة الرسمية. وعليه، فإن دوناتوس كان يدعو إلى مذهب ديني جديد يقوم على إقرار المساواة بين الناس، ويعمل على مساعدة الفقراء ولا يعترف بأية سلطة غير سلطة الإله الخالق، وكان يأمر الأمازيغيين بطرد كبار الملاك من أراضيهم وأصحاب النفوذ من المسيحيين الكاثوليك من بلادهم. وقد انتشرت الدوناتية في الكثير من الولايات والممالك الأمازيغية وخاصة في ولاية أفريكا وولاية نوميديا، وتشكلت ميدانيا مجموعة من التنظيمات العسكرية التي كانت تهاجم مزارع الأرستقراطيين الرومان لتحرير عبيدها وأقنانها المظلومين. بيد أن هناك من الباحثين من يقسم الحركة الدوناتية إلى مجموعتين: مجموعة دوناتية تستغل الدين لتحقيق مصالحها ومآربها الشخصية، وهي عصابة من العبيد الأمازيغيين المتوحشين الذين يثورون ويغتصبون وينهبون قصد الوصول إلى أطماعهم المادية، وقسم آخر من الدوناتيين الذين حافظوا على مبادئهم الأخلاقية ومعتقداتهم الدينية ينتهزون الفرصة السانحة لمجابهة الرومان ضمن رؤية دينية وسياسية معقولة ومقبولة. وفي هذا يقول أحمد توفيق المدني الباحث الجزائري: " عندما مات أسقف المغرب المدعى مانسوريوس وقع الخلاف في تسمية خليفته وترشح لذلك الراهب ساسليان، لكن أنصار الفتنة أبوا الموافقة على هذه التسمية وكان زعيم المعارضين راهب قرية بربرية يدعى دوناتس.(Donate) وتألف عندئذ جند من أشد الدوناتيين تعصبا وأخذوا يجوبون أطراف البلاد بدعوى ضم جميع المسيحيين إليهم، وكان أغلب هؤلاء الدوناتيين من العبيد الآبقين وممن لا يملكون في هذه الدنيا غير أجسامهم، فاتخذوا لنفسهم مذهبا اجتماعيا هو خليط من الشيوعية والفوضوية. ويقولون إنهم يريدون أن يقروا مبدأ المساواة التامة في الرزق بين الناس، وأنهم لا يعترفون بأية سلطة، وطفقوا كذلك يتجولون وانقلبوا عصابة نهب وسلب ترتكب الفظائع وتقوم بالذبائح، ولم يبق لهم من الصبغة الدينية أي شيء، فتعقبتهم الجنود الرومانية وقطعت في آخر القرن الرابع دابرهم، لكن الدوناتيين الحقيقيين وأغلبهم من أبناء البربر ظلوا محافظين على قوتهم وصلابتهم يترقبون سنوح فرصة للانقضاض على أعدائهم، وكانت حركتهم سياسية ترمي إلى التحرير، متقمصة في ثوب حركة دينية. وأعظم أسباب هذا الهيجان هو النظام الاستعماري الروماني الذي ملك الأرض بيد ثلة منتفعة وحرم منها جماعة الناس." انظر موقع: wp-ar.wikideck.com/دوناتوس

.

المحاضرة الخامسة : القديس أوغسطين

أوّلا: مولده ونشأته:

يعتبر أوغسطين من الفلاسفة الذين أثروا في فكر القرون الوسطى بتلك النزعة الايمانية التي شعارها آمن لكي تتعقل و قد اشار عبد الرحمن بدوي الى أنّ اوغسطين لا ينتمي الى فلاسفة القرون الوسطى بل هو فيلسوف من فلاسفة عصر الأباء[1]. وهو فترة ممهدة للقرون الوسطى.

ولد في مدينة طاغشت **Tagaste** (سوق اهراس) عام 354 م ، من اب وثني يدعى باتريكيوس ومن ام مسيحية تدعى مونيكا " درس في مدرسة هذه المدينة اولا وانتقل منها الى المدارس الاخرى المشهورة في نوميديا وخاصة مدرسة قرطاجنة ولقد كان اوغسطين مرهف الاحساس قوي العاطفة كثير التأثر ، جامعا الى جانب هذا بين ورع قوي ورغبة شديدة ملحة في انتهاب والاخذ بأكبر نصيب من الحياة" [2] ويمكن أن نساوق بين حياة اوغسطين و مساره الفلسفي وتقسيمها الى مراحل وهي:

ا- المرحلة الحسية: حيث تطغى في هذه المرحلة من عمر اوغسطين الجوانب الحسية والشهوانية بالرغم من ايمان اوغسطين بالمسيحية التي تلقاها من امه ، الا ان تأثيرها في حياته وسلوكه لم يكن عميقا " فانفتح امامه باب اللهو واسعا ولها بأقدس المحرمات وتعرف الى امرأة ساكنها واستولدها طفلا سمّاه اديودات ولم يأبه لنصائح امه وتوجيهاتها الحكيمة فتسلحت بتقوى الله والصلاة للتغلب عليه في محنته.[3]

ب – مر حلة التعليم الفلسفي: " حيث بدأ أوغسطين حياة الطلب في قرطاجنة وابتدأ دراسة الفلسفة 373 م بقراءة شيشرون اسمه **Hortensius** فكان هذا الكتاب أول دافع له على التفكير واول موقظ للروح الفلسفية عنده"[4] حيث دفعته مطالعاته الى الى طرح اسئلة : ما مصدر الشر؟ ماهي الحقيقة؟ ما هي طبيعة المعرفة؟

ج – مرحلة التعليم المانوي: لقد اعتنق صاحب كتاب الاعترافات بعض مبادئ العقيدة المانوية من ابرزها القول بوجود جوهرين في تكوين العالم احدهما جوهر الخير والآخر جوهر الشر وكل جوهر يمثله إله ولعل اعتناق المانوية استهوت اوغسطين لأنها تبرر نزعته نحو حياة اللهو واللذة " فالشر عنصر اساسي في طبيعة الحياة الانسانية لهذا وجد اوغسطين ما يبرر النزعة الى الشر وهي موجودة عنده- بمعنى الانصراف الى اللذات الحسية"[5]

1- عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى ،ط3(بيروت دار القلم، 1979)، ص 15

2 - المرجع نفسه، ص15

3- اوغسطين، الاعترافات، ترجمة: يوحنا الخوري يوحنا الحلو ط4(بيروت: دار المشرق، 1991)، ص4

4 - عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، ص16

5 - المرجع نفسه، ص17

د – مرحلة الشك: ولما كان من اطلاع اوغسطين على كتب الرياضيات والحساب واعجابه الشديد التي تتميّز به هذه العلوم العقلية فقد قارن بينها وبين تعاليم المانوية ومعارفهم فاتضح له ، أن كتب المانويين تعج " بالخرافات لا حدّ لها عن السماء والنجوم والشمس والقمر وكم تمنيت لو يشرحها لي بدقة ويقارن بينها وبين سواها من الشروح المرتكزة على الحساب التي اطلعت عليها في محل آخر"[1] ولكن هذا الشك الذي مارسه اوغسطين لم يكن شك سلبي بل إنه شك ايجابي دفعه الى البحث عن المعرفة الحقة.

هـ – مرحلة الايمان: لقد تعرف اوغسطين في رحلته الى روما في 385م على القديس امبروزيوس ومن خلاله تعرف على المسيحية وعمّد تعميدا مسيحيا على يدية في " 24 ابريل 387م وبعد ذلك بدا يصبح رجل دين"[2] وفي هذه المرحلة التي انتهى اليها اوغسطين تبنى المنهج الحدسي من اجل معرفة الحقائق الايمانية الخاصة بالعقيدة فالحقيقة الدينية ليس لها مصدر موثوق به غير الروح"[3]

ثانيا: مؤلفاته:

من اشهر كتب اوغسطين على الاطلاق اثنين هما: كتاب الاعترافات حيث يسرد فيه المؤلف قصة مساره في البحث عن الحقيقة وانتقاله من حياة اللذة واللهو الى التردد على المانويين والدخول في مرحلة الشك الفلسفي وثم تبنيه للأيمان المسيحي كحقيقة مطلقة وهذا الكتاب اعنى الاعترافات" مشهور في الآداب العالمية لسمو اسلوبه وقوة تأثيره ودقة التحليل النفساني وعمق النظرات الفلسفية"[4] وكتاب مدينة الله وهو كتاب في فلسفة التاريخ يدافع فيه عن الديانة المسيحية ضد اقوال الوثنيين حيث " اخذ اوغسطين القلم يرد عليهم فاتسع امامه مجال القول حتى انتهى الى كتاب جامع في فلسفة التاريخ هو كتاب مدينة الله بدأه سنة 413م وفرغ منه 426م خصص المقالات العشر الاولى لنقد الوثنية ، معتقداتها واخلاقها ومذاهبها الفلسفية والمقالات الاثنتي عشر التالية : للتاريخ العام ومغزته"[5]

بالإضافة الى اعتناء اوغسطين بالدفاع عن العقيدة المسيحية ضد التيارات الدينية المنشقة عن العقيدة التثليثية وضد التيارات الفلسفية والمانوية التي تتعارض مع نصوص الكتاب المقدس وكتب في ذلك مجموعة من المحاورات " التي يطلق عليها كاسيكياكوم وهي اربع : ضد الاكاديميين ، وفي النظام والحياة السعيدة ومناجاة النفس....وبعد تعميده كتب مجموعة من الاعمال الهامة منها : في خلود النفس وفي الموسيقى وفي كمية النفوس وفي حرية الاختيار

1 – عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى ،ط3(بيروت دار القلم، 1979)، ص 15

2 – المرجع نفسه، ص15

3 – اوغسطين، الاعترافات، ترجمة: يوحنا الخوري يوحنا الحلو ط4(بيروت: دار المشرق، 1991)، ص4

4 – عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، ص16

5 – المرجع نفسه، ص17

و في حقيقة الدين وفي سفر التكوين ضد المانوية"[1] يظهر جليا ان الكتب الاربعة التي كتبت قبل التعميد من سنة 386م الى 387م امتازت بظهور النزعة الفلسفية في الرد على الخصوم واعمال العقل في الرد على الافكار المخالفة اما بعد التعميد فقد تجلى البعد الديني واضحا وخاصة في كتابيه: الدين الحقيقي وفي الكنيسة الكاثوليكية[2] وقد توفي اوغسطين في 430م وقبل هذا التاريخ بثلاثة سنوات " رأى ان يعود على مؤلفاته يراجعها ويثبت حكمه فيما تضمنت من آراء اقرارا او رفضا او تصحيحا فكان من ذلك كتاب الاستدراكات"[3]

ثالثا: مكانة الفلسفة في فكر أوغسطين:

لا أحد يشك أن القديس أوغسطين هو رجل دين قبل أن يكون فيلسوفا ولعل صفة القديس تطغى على أوغسطين أكثر من صفة لقب الفيلسوف بل في نظره أن غياب اسم المسيح من أي كتاب سيفقد بريقه لديه وهو في ذلك يعترف في كتابه الاعترافات بتوقف الروح الفلسفية عن التقدم في البحث عندما يغيب اسم اليسوع ، يقول" فقد دفعني إلى البحث عنه تحريض المؤلف الشديد على أن أحب وأن أسأل وأرجو وأعتنق بكل إخلاص لا هذا المذهب الفلسفي أو ذاك بل الحكمة عينها لكن حماسي خف لأمر واحد وهو أن اسم المسيح غائب عن ذلك الكتاب "[4] ومع ذلك يمكن القول أن صاحب كتاب الاعترافات قد تأثر بالأفلاطونية المحدثة" والعامل الأساسي الذي جعله يحجب بالأفلاطونية المحدثة وجود نزعة عقلية فيها ثم إنه رأى الأفلاطونية المحدثة تتفق تماما مع العقائد المسيحية "[5]،بالإضافة إلى ما تزخر به من نزعة روحية ووجدانية تعلي من شأن الروح وتمجد جمال وكمال العقل الأول أي أن الأفلاطونية كمذهب فلسفي أقرب إلى المسيحية بينما المشائية الأرسطية لا تتناسب مع العقيدة المسيحية بما تنادي به من احترام العقل بتقديم قواعد القياس المنطقي في براهينها الفلسفية بل نجد أوغسطين ينتقد أرسطو صراحة بقوله" وأي نفع جنيت من قراءة كتاب أرسطا طاليس المقولات العشر الذي فهمته لوحدي؟ ...يتناول المؤلف في كتابه جواهر الكائنات وأعراضها...وماذا جنيت سوى الضرر واعتقدت أن هذه الأجناس العشرة تحتوي كل موجود وحاولت أن أدركك فيها يا إلاهي...وما فائدتي من كتب كثيرة صعبة فهمتها بلا مساعدة طالما أني اعتنقت كل ضلال فيه شناعة وقباحة وانتهاك لأقدس الحرمات"[6]

1 – زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس اوغسطين (القاهرة: دار قباء،1998)، ص 16

2 – عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، ص20

3 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص34

4 – اوغسطين، الاعترافات، ترجمة: يوحنا الخوري يوحنا الحلو، ص 45 – 46.

5 – عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، ص19.

6 – اوغسطين، الاعترافات، ترجمة: يوحنا الخوري يوحنا الحلو، ص 76–77

يتضح مما سبق أن أوغسطين يرفض المقولات الأرسطية والفلسفة الأرسطية عموما لأنها غير قادرة على احتواء مبادئ العقيدة المسيحية ويرى عبد الرحمان بدوي أن أوغسطين " ظل بعيدا عن التأثر بالمدارس المشائية وبأرسطو كل البعد لأن فكر أرسطو لم يكن يلائم مزاجه وكان تفكير أرسطو يقوم على الواقع ولا يؤمن ولو ظاهريا فقط بالحقائق العلوية التي تعد الأساس الذي يقوم عليه بناء المسيحية المذهبي"[1]وعلى هذا ، لا يمكن أن تقود الفلسفة في نظر أوغسطين إلى الحقيقة بل "إن الكتاب المقدس في رأيه هو مصدرنا الوحيد للحكمة" [2] ومع ذلك تسمح لنا الفلسفة بالوصول إلى الحقائق الطبيعية والرياضية وتسمح لنا أيضا بفك الغموض عن الحقائق الإيمانية التي تبدوا للذهن العادي أنها محل تناقض، والمؤكد أن أوغسطين يجعل الفلسفة في المرتبة الثانية بعد الإيمان بل إن الفلسفة الحقيقية هي التي تنهل من حقائق الكتاب المقدس والعقل وحده عاجز عن إدراك حقيقة العالم وعاجز عن إلزام الإنسان لكي يسلك طريق الفضيلة في حياته اليومية " والمسيحية وحدها تعرض علينا الحكمة كاملة عن الله والنفس وتوفر لنا الوسائل وهي النعم تحملها إلينا الأسرار المقدسة فإذا أردنا السعادة وأردنا الحكمة وجب علينا الإيمان والعمل به "[3].

رابعا: الإيمان والعقل عند أوغسطين: لقد كانت مشكلة الفلسفة المسيحية منذ اصطدامها بالموروث اليوناني الفلسفي هو التوفيق بين حقائق الإيمان وحقائق العقل الفلسفي ويعتبر أوغسطين من الفلاسفة الذين حاولوا خيط رابط بين الإيمان ومقتضيات العقل الفلسفي وباعتباره قديسا مؤمنا بالكتاب المقدس وضع النص الإنجيلي فوق شكوكية العقل النقدية وخاصة وأن المسيحية كعقيدة تزخر بالكثير من الأسرار التي تتجاوز فهم العقل من بينها قضية الإله المتجسد في إنسان " حيث تعتقد الكنيسة أن يسوع المسيح إله تام وإنسان تام ، لأنه لو كان إله فقط وكانت إنسانيته مجرد وهم فكيف يكون دخول اللاهوت إلى البشرية ليقدسها؟ ولو كان المسيح إنسان فقط فكيف يكون جسرا به تنقل إلى الإنسانية الحياة الإلهية نفسها؟ ولو كان اللاهوت والناسوت المسيحي منفصلين فكيف يتم بين الله والإنسان ذلك الاتحاد الذي تتجدد به الإنسانية وتتأله؟ " [4]. الواضح من أعمال أوغسطين أنّ هناك تمييز بين النقل والوحي من جهة والعقل والفلسفة من جهة ثانية ولكن هذا التمييز لا يعني لديه تعارضهما، كل طرف في مقابل الطرف الآخر بل بالعكس نجد اوغسطين يماهي ويطابق العقل بالإيمان وأنّ التعقل الصحيح يؤدي الى الايمان الحقيقي ولما كان العقل لوحده يضل عن إدراك الحقيقة فالوحي هو الذي يقود العقل ويوجهه لأنه مصدر الحقيقة باعتباره كلام الرب. وهكذا فإنّ الفيلسوف المسيحي هو الذي يعرف ويدرك الوجود من خلال نصوص الوحي. بهذا المعني يكون الايمان هو الاطار العام الذي يحدد للعقل نظره للوجود ويهب له مقولاته التي بها يدرك ويتفكّر في ظواهره واجزائه. وهذا هو معنى شعار " امن كي تتعقل"

1 – عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، ص21.

2 – زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس اوغسطين، ص 20.

3 – يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص36.

4 – علي زيغور ،أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية (بيروت: دار اقرأ ،1983)، ص22.

نحن أمام عقيدة تقوم على الأسرار كسر التجسد وسر الثالوث المقدس وسر الفداء [1] و" لم تدخل المسيحية عالما خاويا بل وجدت عقول الناس حافلة بشتى الأفكار عن الكون والخطيئة والثواب والعقاب وقد تناولت هذه الموضوعات وهذبتها وتفاعلت معها، لم تغرس المسيحية بذورها في أرض عذراء بل أخذت المواد الموجودة يومئذ وأقامت عليها كيانها"[2]. وهكذا يعمل أوغسطين على الدفاع على العقيدة المسيحية بوصفه مؤمنا بالمسيح أولا وبوصفه قديسا ثانيا، فقد وضع نفسه في خدمة الرب وهو ما يعني أن يكون التفكير والتعقل خادما للقضايا الإيمانية. فأوغسطين هو أوّل من حاول، انطلاقا من إيمانه الراسخ بالعقيدة المسيحية القويمة: أنْ يوضِّح الدور الذي يمكن أنْ يلعبه العقل في حياة كل مؤمن يتأمّل عقيدته تأملا فلسفيا[3].

ولا شك أن الديانة المسيحية في زمن اوغسطين، قد عاصرت مجتمعا وثنيا مشبّعا بمختلف العقائد الوثنية و تتقاسمه تيارات فلسفية كالرواقية والأفلاطونية المحدثة والأرسطية والأفكار المانوية كما أنّ تحول الإنسان من وضع غير إيماني إلى حالة إيمانية يدفع به إلى طرح الكثير من التساؤلات عن العقيدة الجديدة التي اعتنقها. كما أن موروثه العقائدي والفلسفي الذي شكل عقله منذ نعومة أضافره، لن يزول تماما، بمجرد اعتناق العقيدة الجديدة بل سيتحول هذا الموروث، إلى استفهامات وشكوك تطفو على السطح كأسئلة تبحث عن إجابة : وقد يتحول هذا الموروث المعرفي القديم إلى اتجاهات عقائدية جديدة من خلال توليفة بينه وبين المسيحية وهكذا كانت مهمة أوغسطين " في كتابه المعنون في رسالة في الثالوث أنْ يعقل المذهب المسيحي القائل بأن الله ثالوث واحد ولما أنّ كثيرا من الناس كانوا يرون أنّ مذهب التثليث ينطوي على شيء من التناقض. فقد أخذ أوغسطين على عاتقه في رسالته، مهمّة حل هذا التناقض وجعل مذهب التثليث مقبولا من جهة العقل"[4]ويخدم العقل الإيمان عند أوغسطين في عدة نقاط من بينها :توضيح العقائد الإيمانية وفك غموضها وإزالة تناقضاتها وتبسيطها للذهن العادي وجعل ما هو متناقض من العقيدة المسيحية معقولا ومفهوما وليس للعقل ان يتساءل عن مضمون العقائد المسيحية واسرارها بل عليه ان يسلم به كما هي. يقول اوغسطين" ان نلتزم بهذه القاعدة بان الشيء الذي لم نحط به علما ينبغي ان نسلم به بمقتضى رسوخ ايماننا وثبات عقيدتنا"[5]و الدفاع عن العقائد المسيحية ضد المتشككين والهراطقة والمتفلسفة الوثنيين بالحجج العقلية عن ضرورة الايمان اولا ثم التعقل ثانيا فالمسيحي الحقيقي هو الذي يرفع شعار امن كي تتعقل

1- علي زيغور ،أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة، ص22

2- حبيب سعيد ،تاريخ المسيحية فجر المسيحية (الإسكندرية: دار الجيل ،(د ت))،ص 20

3 - جاريث ب.ماثيور، أوغسطين، ترجمة :أيمن فؤاد زهري (القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع،2013)،ص 144.

4- المرجع نفسه، ص 149.

5- المرجع نفسه، ص149

خامسا: مفهوم الشر عند القديس أوغسطين:

لقد كان اتصال أوغسطين بالمانويين تأثيرا عليه في تبني مفاهيم جاهزة عن الخير والشر ، فهذه العقيدة تحل مشكلة الشر في العالم بتصور وجود جوهرين مستقلين، كل جوهر يمثله إله. فهناك إله الظلمة وإله النور فالظلمة هي الشر التي تتجلى في الكوارث الطبيعية وفي الآلام البشرية المختلفة وفي كل ما ينغص حياة الإنسان أما النور فهو الخير الذي يظهر في الوجود في اشكال السعادة الإنسانية، يقول أوغسطين في كتابه الإعترافات " وإلى ذاك الحين أيضا ما إعتقدت أن الخطيئة منا بل لا أدري أي طبيعة أخرى تخطأ فينا وكنت في كبريائي أجد لذة في أن أتبرأ من الإثم بل أحب أن أعذر نفسي وأتهم كائنا فيا غريبا عني ... وبقدر ما كنت أنفي الخطيئة عن نفسي كان يصعب علي الشفاء والبراء منها" [1] وهذا ما يعني أن أوغسطين قد وجد في المانوية تفسيرا لمشكلة الشر في العالم وتبريرا لخطاياه بربطها بجوهر الظلمة ، لقد برر أوغسطين حياة اللذة والهو التي كان يمارسها وغارق فيها بالإله الظلمة الذي جعله حسب قوله من الصعب عليه الشفاء والبرء منها وقد حدث لأوغسطين حالة شك في المعارف المانوية لعدم قدرتها على الإجابة عن الكثير من الأسئلة التي كانت تستفزه وهكذا بدأت نظرته إلى الخير والشر تتغير وتأخذ مسارا آخر وخاصة وأنها تجوهر الشر وتجعله كائنا قائما بذاته يقول أوغسطين " وقمت بأبحاثي واثقا من ظلال تعليم هؤلاء الذين تجنبتهم بكل قواي إذ شهدتهم في أثناء تحريهم عن مصدر الشر منتفخين خبثا ميالين إلى الاعتقاد أن ذاتك أكثر قابلية لتحمل الشر منهم إلى ارتكابه" [2]، ويأتي هنا دور الدفاع عن تصور الله المسيحي عند أوغسطين والحفاظ على حدود الإيمان المسيحي بتلك الدعواة و التنزيهات المتكررة في كتاباته المختلفة كقوله" اللهم يا من تخلق الشر وتسمح بوجوده اللهم يامن يكشف بأن ليس للشر جوهر "[3]

الله ليس مصدر الشر: يسعى اغسطين إلى تبرئة الذات الالهية من فعل الشر كون ان الله خير وصالح بذاته ولا يمكن ان يقوم بعل الشر ، يتساءل اغسطين " ومن اين ياتي الشر ، طالما ان الله نفسه صالح وخالق لكل شيء صالح . ان الخير الاسمى والاعظم قد خلق حقا ما هو اقل صلاحا منه ومع ذلك فالخالق والمخلوق كلاهما صالح ، من اين ياتي الشر ؟ امن المادة التي كوّنها وصوّرها"[4]. يذهب اغسطين الى نفي الشر عن فعل الله وينفي وجود الشر من العالم ومن مخلوقاته لانها صادرة من الله ، فالصالح لا يخلق الا صالحا والخير ينبثق من الخير بل ان وجود هذه الاشياء في العالم هو خير في حد ذاته " وعليه طالما ان الشيء موجود فهو خير وكل موجود خير والشر الذ كنت ابحث عن علته ليس جوهرا اذ لو كان جوهرا لكان خيرا ..هكذا ادركت واتضح لي ان اعمالك كلها خير وفوق ذلك فانك كونت كل

1 – اوغسطين، الاعترافات، ص 91

2 – المصدر نفسه، ص124

3 – القديس اوغسطين، محاورة الذات ، ترجمة: الخور اسقف يوحنا الحلو (بيروت: دار الشروق، 2005)، ص08

4 – اوغسطين، الاعترافات ، ص125

جوهر وبما انك لم تساويني خلائك جاءت الاشياءمنفردة، جيدة ومجتمعة، جدا لان جميع ما صنعه الهنا هو حسن جدا"[1]

وقد تاثر اغسطين بفكرة أفلوطين أن كل موجود هو خير بما هو موجود ولكن أفلوطين حسب أوغسطين يناقض نفسه عندما يربط الشر بالمادة اللامتعينة واللامصورة التي تبتعد بمراتب عن الموجود الأول " من وجهين أحدهما قوله : إن الوجود والخير متساوقان فلا يمكن أن يكون موجودا ما شرا بالذات والآخر قوله : إن الموجود الأول هو الخير بالذات بحيث لا يمكن أن ينتهي الصدور عنه إلى شر ، فالمادة خيرة من حيث هي وجود ومن حيث هي صادة عن الله "[2]

نظام الطبيعة والشر : وبناءا على ما سبق أن كل ما خلقه الله هو خير، صحيح أن الطبيعة هي أقل من خالقها شرفا ومرتبة ولكن بصدورها عن الخير الأول فهي تتمتع بالخير ولأنها ليست بجوهر كما هو عليه الله فإنها تبقى معرضة للفساد والنقص والتحول والتغير ولكن لا يعني هذا أن هذه الصفات تجعلها غير خيرة إن " انكار الوجود الجوهري للشر تماشيا مع فكرة مذهب الأفلاطونية المحدثة القائلة بأن الشر نقصان وافتقار للخير وأن الله وحده الخير الأفضل والأسمى ولئن تكن ثمة كائنات غير الله فهي بالضرورة كائنات ناقصة ففي خلقه للبشر خلق الله كائنات ناقصة ومن ثمة فهي قابلة للشر لأنها في منزلة دون منزلة الله صحيح أن ما خلقه الله يعد خيرا في ذاته ولكن لأنه ناقص يصير أيضا عرضة للفساد والشر"[3]

ولأن الله هو وحده الكامل من كل الوجوه فإن ما خلقه من كائنات وعوالم ،هو أقل منه في درجة الكمال وهو بذلك يكون عرضة للتغيرات وتحولات تبدو للذهن غير المؤمن أنها شر وأن الله هو الذي يفعل الشر " فالأشياء من حيث هي موجودة أي بطبيعتها هي خيرة غير سيئة والعالم مسرح للفساد والتلف والخلل يضاف لدى الإنسان الآلام والأحزان والأتراح و الشر هنا هو الفساد والزوال لكن هذا الفناء لبعضها هو وجود لغيرها اذا فسد هذا يكون غيره وهكذا دائما وبشكل متعاقب الأضعف يتخلى أو يفنى أمام الأقوى والأشياء الأرضية أمام الأشياء السماوية"[4] . يتعلق الأمر أن الكوارث الطبيعية من زلازل وفياضانات وجفاف ومجموعة التغيرات التي تمس بنية الطبيعة ليست إلا نظام من الطبيعة لتستعيدة نظامها الأكمل " فالفساد هنا داخل في النظام العام الناتج من تنوع الكائنات وترتيها "[5]

الإرادة هي مصدر الشر:

لقد كان السؤال الجوهري الذي شغل أوغسطين طويلا هو من أين يأتي الشر؟ لقد رأينا كيف ينفي صاحب كتاب الاعترافات الشر عن الله، لأنه كامل والشر هو نقص ولا يمكن أن يعترى الكامل النقص .كما أنّ مصنوعات الله

1 – اوغسطين، الاعترافات ، ص136

2 – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص60

3 – جاريث ب.ماثيور، أوغسطين، ترجمة :أيمن فؤاد زهري، ص178

4 – علي زيغور، أوغسطين مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية، ص 175

5 – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص61

هي خيِّرة ولا يمكن أنْ تحتوي على شر لأنها مصنوعة من الله الخيِّر الكلي الصلاح ولكن من أين يأتي الشر ؟ الجواب بلا شك*: يأتي من الخطيئة التي ترتكبها الإرادة" فالخطيئة عمل وقول مخالف للشريعة الأبدية التي هي العقل الإلاهي والإرادة الإلاهية التي تدعو إلى احترام نظام طبيعة الأشياء الطبيعي وبالتالي فالخطيئة هي شر في الإنسان وفوضى حقيقية، بالخطيئة يميل الإنسان عن الخالق الأسمى إلى الكائنات الدنيوية"[1]فالشر يأتي من حرية استعمال الإرادة، التي هي من صميم فاعلية الإنسان الذاتية. وبذلك ينتفي القول بوجود قوة شريرة أو كائن علوي يعمل الشر في الإنسان. ويثبت أوغسطين ذلك بدليل عاينه داخليا من خلال التجربة الحدسية المباشرة حيث يقول " فحين كنت أريد شيئا أو لا أريده كنت أثق من أني أنا أريد وأنا لا أريد لا شخصا آخر ومنذئذ أدركت أن أصل الشر كامن فيّ "[2]

إن توطين الشر في الإرادة يحمل ردا على المانويين والأفلاطونيين المحدثين، فهو يرد على المانويين بتأكيده، أنّ الإنسان هو المسؤول وحده عن فعل الشر وليس مصدره جوهر مفارق كما يعتقد ذلك المانويين، ويرد على الأفلاطونيين الذين ينسبون الشر إلى الجسد والمادة بقوله " وإذا كان الشيطان قد انتقل من صورة ملاك إلى صورة شيطان فبفعل إرادته الشريرة "[3]. فالشيطان كائن غير مجسّد في المادة والجسد ومع ذلك ارتكب الشر وبهذا تسقط الاطروحة الافلوطينية. فالشر ليس له وجود جوهري بل هو عدم فعل الصواب إزاء الشريعة الإلهية وهو مخالفة للإرادة الإلاهية بالميل إلى شهوات النفس والهوى. فالإختيار هو محل لإمكان الخير والشر يقول أوغسطين " فتشتُ عن أصل الشر فلم أجده جوهرا بل فسادا في الإرادة التي تنحرف عن الذات السامية – عنك يا إلاهي –، إلى ما هو دنيء فتفقد صوابها وتتورّم "[4] ولكن هناك سؤال آخر أكثر استفزازا لماذا خلق الله إرادة تخطئ ؟ يجيب أوغسطين بقوله " الله مصدر كل خير طبعا، صحيح أنه خلق الإرادة سيدة نفسها لكنه خلقها أيضا قادرة أنْ ترتبط بالخير الأسمى وأنْ تحيد عنه"[5]. يتعلق الأمر بكيفية استعمال هذه الملكة نحو الأشياء والممكنات. فقد وضع الله أمامها مجال الممكنات وقدرة الاختيار وهي وحدها مسؤولة عن الالتحاق بهذا الطريق الالاهي الذي يمثل إرادته وشريعته أو الالتحاق بطريق مخالف لهما، فلا يمكننا أنْ نصف الإرادة الإنسانية بأنها شريرة بطبعها، إنها مجرد ملكة مستقلة وأداة للإستعمال لا توصف بالشر يقول أوغسطين" الإرادة تأتينا من الله وهي بحد ذاتها ليست خيرا مطلقا كالعدالة والقوة والعفة ، الإرادة ذات طبيعة خيرة إلا أنّ مفعولها يمكن أنْ يكون سيِّئا حسب طريقة الإنسان بإستعمالها وكما أنّ العقل مصدر العلم يعلم ذاته والذاكرة مخزن الذكريات تتذكر ذاتها فكذلك هي الإرادة إنها سيّدة نفسها حرة ، هي التي تسيء استعمال الخير أي استعمال نفسها"[6]

1 – أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو ،ط7،(بيروت، دار المشرق ،2004)،ص14
2 – أوغسطين ،الاعترافات،ص124
3 – المصدر نفسه ،ص124
4 – المصدر نفسه، ص126
5 – المصدر نفسه ،ص176
6 –المصدر نفسه ،ص176

سادسا. فلسفة التاريخ عند القديس اوغستين:

تظهر الفلسفة الايمانية الاوغسطينية في اقوى صورهافي الدفاع عن التاريخ اللاهوتي كما جاء في الكتاب المقدس، ويعتبر كتاب مدينة الله نتاج حدث تاريخي سياسي هز العالم القديم يتمثل في سقوط الامبراطورية الرومانية التي حكمت العالم القديم عصورا متوالية " فقد اثار سقوط المدينة الخالدة في الرابع والعشرين من اغسطس عام 410 وهي التي كان لها اهمية رمزية اعظم من اهميتها السياسية نقاشا في العناية الالهية وحوارا عن كون المسيحية على وشك تفضي الى انهيار الامبراطورية الرومانية وفي ظل احتدام هذا الجدل شرع اوغسطين في كتاب ضخم وشاق سماه مدينة الله"[1]

كان للمسيحية عند ظهورها في العالم القديم تأثيرا في تحول عميق للقيم الروحية وتبدلا في المفاهيم الفلسفية للفكر العام الذي ميز الفكر الهليني والهلينسيتي، في المقابل مثلت روما عاصمة العالم القديم واشتهرت برجالها المؤسسين وبرموزها الدينية كآلهة جلبت النصر لروما كما صور ذلك في اذهان سكانها، ولقد كان تفسير انحطاط الامبراطورية وهبوطها في عصرها الاخير المظلم بتأثير من المسيحية بما تحمله هذه الديانة من قيم الخضوع والضعف والشفقة والاستكانة فانبرى اوغسطين " يعارض هذه الحملة ويصور التاريخ تصويرا جديدا فبقدم لنا نظرة في التاريخ العام وفلسفة في الحضارة على وجه ممتاز"[2]

وهكذا يبدأ دفاع اوغسطين عن المسيحية بتفنيد مزاعم الوثنيين في قضية المسؤولية التاريخية التي يجب ان تتحملها المسيحية في سقوط الامبراطورية الرومانية حيث يصرح بقوله" لقد وعدت ان ادحض بالقليل من الكلام مزاعم الذين يلقون بمسؤولية الكوارث التي ضربت الجمهورية بما فيها مدينة روما والولايات الخاضعة لها على ديانتنا"[3]. بهذا يحاول اوغسطينوس توجيه الاتهام الى الوثنية واخلاقها كسبب في سقوط روما ، فالفساد الاخلاقي المنتشر في ارجاء الامبراطورية كان من اهم الاسباب في الانهيار " فيسهل على الانسان ان يرى بؤرة الفساد التي كانت تعيش فيها روما قبل مجيء ملك المجد"[4] واذا كان انصار روما الوثنية بوجهون اللوم الى المسيحية في سقوط روما ويوعزون النصر الى آلهتها فلماذا لم تنقذ الالهة، روما من السقوط هكذا يتساءل اوغسطين" وعلى هذا النحو عندما كانت هذه الجمهورية تحتضر في الرذائل لم تعمل الالهة شيئا توجيها واصلاحا لاخلاقها وتداركا لخرابها"[5]

مدينة الله ومدينة الارض: لقد عايش اوغسطين ثقافتين متعارضتين متصارعتين : الثقافة الرومانية الوثنية التي تتجه نحوتشييد العمران والبناء على هذه الارض من خلال بناء القصور والمسارح والجسور ونحت تماثيل الالهة والاباطرة

1- هنري تشادويك، اوغسطينوس، مقدمة قصيرة جدا، ترجمة: احمد محمد الروبي(القاهرة: مؤسسة هنداوي، 2016)، ص 105

2-عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى، ص38

3-القديس اوغسطين، مدينة الله، المجلد الاول، ترجمة: الخور اسقف يوحنا الحلو،ط2(بيروت: دار المشرق، 2006)، ص 168

4- المصدر نفسه، ص 86

5- المصدر نفسه، ص98

وتبحث عن تهيئة اجواء سعادة الجسد فلم تكن هناك قوانين تحد من المتعة او تجرمها إلا بعض القواعد الاخلاقية التي تحذر من الافراط في اتباع الشهوات والاهواء تجنبا للتعاسة ومن الام الفقد وعدم اشباع الرغبة ولم تكن هذه القواعد الاخلاقية الا من انتاج الانسان الذي قد يكون ابيقوريا او رواقيا اما مكانة الالوهية في هاتين الفلسفتين فيكاد يكون منعدما ، فالإله ليس له اي دور ، وليس له اي تاثير على حياة الناس وعلى العالم يقول ابيقور" ان العالم الذي يرهبونه ان هو الا آله، فلا الهة خير ولا شر تؤثر فيه ، لم يصنع على خطة مصممة ولا هو يقاد بمقتضى قصد معين كما انه ظهر الى الوجود عن طريق بعض السنن الآلية المعينة"[1] في مقابل هذه الثقافة التي عايشها اوغسطين ، هناك الثقافة المسيحية التي تأخذ نموذجها ومضمونها الفكري من الكتاب المقدس ، حيث ان المسيح لم ياتي ليبشر بهذا العالم الارضي الزائل والفاني والآيل الى الاندثار والعدم بل جاء ليبشر بعالم الملكوت الذي هو عالم الابدية والخلود. وقد استنبط اوغسطين من الثقافتين المتناقضتين نوعين من الحياة : الحياة وفق النمط الروماني الوثني المجدة للشهوات والحياة وفق المسيح الذي يدعو الى الحياة الحقيقية في عالم الملكوت فالحياة الابدية هي الخير الاسمي[2]

"فهناك مدينتان ترجع اليهما سائر المجتمعات البشرية: المدينة الارضية او مدينة الشيطان والمدينة السماوية او مدينة الله ليست هذه خيرة بالطبع، وتلك شريرة بالطبع كما يذهب اليه المانويين وانما ينتمي كل الى احدى المدينتين بمحض ارادته ، وبينهما منذ البداية حرب هائلة تجاهد الواحد في سبيل العدالة وتعمل الاخرى على نصرة الظلم ولن تزال هذه الحرب مستعرة الى نهاية العالم حتى يفصل بينهما المسيح فتنعم الواحدة بالسعادة الابدية وتلقى الاخرى جزاءها في النار التي لا تنطفئ"[3]

تنبع المدينتان من النوازع الحقيقية من الانسان ، فالمدينة الارضية تتغذى من نوازع الطموح والطمع والحسد وحب الظهور والرياء وحب الذات اما المدينة السماوية فتقوم على: محبة الاخر والتقوى والرحمة ومحبة الله . ان استقراء التاريخ حسب اوغسطين يكشف عن تاريخ المدينتين من حيث الارتباط والانفصال «فمن قايين الى ابراهيم كانتا مختلطتين ولما جاء ابراهيم ابو المؤمنين بدأتا تتمايزان سياسيا: المدينة السماوية يمثلها بنو اسرائيل والمدينة الارضية تشمل باقي الانسانية حيث بلغت ذروتها في الامبراطورية الرومانية"[4]. وبفضل العناية الالهية اصبحت الوثنية من دون وعي منها تمهد لمدينة الله التي يمثلها المسيح حيث ترث هذه المدينة موروث الامبراطورية الرومانية وتسيطر الكنيسة ممثلة المسيح على الدولة.

وهكذا يتمثل مسار التاريخ عند اوغسطين في ابتدائه بالخطيئة ثم يتجه نحو اختلاط المدينتين ثم تمايزهما سياسيا ثم انتصار مدينة الله في النهاية" فأصبحت الخطيئة الاولى هي بداية التاريخ واصبح تجسد الله في المسيح تدشينا لعهد

1 – و.و.تارن، الحضارة الهللينستية، ترجمة: عبد العزيز توفيق جاويد(القاهرة: المركز القومي للترجمة، 2015)، ص 348

2 – القديس اوغسطين، مدينة الله، المجلد الاول، ترجمة: الخور اسقف يوحنا الحلو، ص 113

3 – يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص66

4 – المرجع نفسه، ص 66

جديد هو عهد الخلاص واصبح اليوم الاخر هو يوم اكتمال مدينة الله اي هو نهاية التاريخ وبدء الابدية واصبح الله في جوهره هو محرك التاريخ واصبح تاريخ البشرية كله هو مسيرة المدينتين: مدينة الله ومدينة الارض"[1]. ان الفارق الجوهري بين المدينتين يرجع في الحقيقة الى نظرة كل مدينة الى المزايا والخيرات المادية واذا كانت المدينة الارضية تقوم وتهدف الى اكتساب هذه المزايا والخيرات من اجل الاستمتاع بها لذاتها ، من هذا الامر ينشأ الصراع والتنازع بين البشر ولكن المدينة السماوية بالعكس من ذلك تجعل من هذه المزايا والخيرات مجرد وسيلة للحياة الفاضلة وللرقي الروحي وتمثلها الكنيسة احسن تمثيل ولهذا فعلى الدولة ان ترضخ للكنيسة" فالمسيحية لو فهمت على وجهها عادت على الدولة بما لم تعرفه الدولة الرومانية نفسها في ازهى ايامها من القوة والفلاح. ما الدولة ان لم تكن جماعة متآلفة واي ضمان للتأليف خير من المحبة المسيحية ؟ انها تذهب بالحقد والاثرة وتمنع الشر الظاهر وتشفي الشرير من شره فينقلب انسانا طيبا مسالما نافعا"[2]

ان مسار التاريخ لا تتحكم فيه الصدفة ولا يخضع لتأثير الكواكب كما يرى بعض الكهنة وعلماء التنجيم بل خاضع لتخطيط مسبق " ففي الواقع فان العناية الالهية تنشئ ممالك الارض واذا اعطيت الكواكب تاثيرا حتميا فاي سلطان يبقى لله في الحكم على اعمال البشر"[3]

لقد وضع اوغسطين في كتاب مدينة الله ردودا على اسئلة شائعة يطرحها الكثير من المتشككين من المسيحيين والوثنيين من بينها: لماذا لا يحكم الاخيار ممالك الارض، لماذا يحكم الاشرار؟ يجيب اوغسطين محاولا ترسيخ نظرية العناية الالهية التي لا يكتنه سرها البشر بقوله" الاله الواحد الحقيقي يهب ممالك الارض للصالحين وللأشرار لا عفوا ولا عشوائيا لأنه الله وليس الحظ يهبها بحسب نظام الاشياء والاوقات الذي لا نعرفه"[4]" اذن لا دور للبشر في صنع تاريخهم عند اوغسطين فهم مجرد ادوات يستخدمها الله لتحقيق ارادته وكل خطته فالله هو الذي خلق كل شيئ وهو الذي يتحكم في كل حياة البشر الاجتماعية والفردية وهو الذي اوحى لعقول البشر بما ابتدعوه من علوم وفنون وهو الذي منحهم النار الارضية التي سيرت حياتهم"[5].

هكذا يصبح التاريخ الانساني خطة مسبقة معدة مسبقا ينفذها البشر بغير وعي منهم من اجل تحقيق الارادة الالهية ، يصبح الانسان مجرد ممثل مسرحي لدور تاريخي يقوم به، فالفعل الانساني في حدوده القصوى وفي ممكناته الاختيارية لا يمكن ان يتجاوز الممكن التاريخي المعد له مسبقا، فحتى الاشرار والاخيار ليسوا الا منفذين لخطة الهية قد تم اعدادها وهذا يعني ان التاريخ يسير وفق غاية محددة ومعينة لا تحيد عنها وكل الحوادث التاريخية والادوار التاريخية التي يقوم بها الاباطرة والجيوش وممالك الارض كلها تسير نحو تحقيق هذه الغاية. هنا يبدو التاريخ كمسرحية جاء ليحقق

1- زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس اوغسطين، ص 100.

2-يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط، ص68

3- القديس اوغسطين، مدينة الله، المجلد الاول، ترجمة: الخور اسقف يوحنا الحلو، ص 219، 220

4- المصدر نفسه، 213

5 - زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس اوغسطين، ص98

غاية ما وعلى نحو دقيق " تشير العناية الالهية الى ان التاريخ مسرحية الفها الله ويمثلها الانسان اي ان وقائع التاريخ تخضع للمشيئة الالهية بل هي التي شكلتها على نحو ما هي عليه، تنكر هذه النظرية القول بالمصادفة لا نها لا تعني الا الفوضى والعبث ...اذ لا بد من تدخل محكم من الاله الحكيم ليخطط للإنسان العاجز عن فعل الخير لنفسه ولولا هذا التدخل الالهي لأصبح التاريخ كومة من عصور متراكمة في عبث او ماساة رهيبة دون بداية معقولة او نهاية مقبولة"[1]

واذا كان التاريخ يسير على نحو متصاعد متدرج لتحقيق غاية معينة وهي بالنسبة لاغسطين تحقيق مدينة الله فهذا يعني ان الحوادث التاريخية لا يمكن تكرارها على نحو ما كانت عليه، انه ينفي نظرية التعاقب الدوري التي ترى انه لا جديد تحت الشمس فكل الاشياء خاضعة لقانون الدور كفصول السنة وكعمر الانسان وعمر الدولة حيث تبتدئ الدائرة من مرحلة الظهور والولادة ثم الاكتمال والنضج ثم السقوط والانهيار والموت فالتاريخ حسب نظرية التعاقب الدوري يكرر الحوادث التاريخية من اجل تحقيق نظرية وقانون الدور " وقد رد اوغسطين على القائلين بالتعاقب الدوري في التاريخ ذلك ان الحوادث التاريخية وفقا لهذا الراي تميل الى ان تتكرر بينما اللاهوت المسيحي يجعل من صلب المسيح اهم واقعة تاريخية منذ بداية الخلق وثم عارض اوغسطين القول بالتعاقب الدوري مؤكدا فردية الواقعة التاريخية ومن ثم استحالة تكرارها . ان صلب المسيح من اجل البشر كي يفدي خطاياهم حادثة فردية لا تتكرر لا بالنسبة له ولا بالنسبة لفرد آخر"[2]

يعتبر اوغسطين من الفلاسفة المؤسسين للعلاقة الفوقية التي تربط الكنيسة بالدولة و"قد يكون هناك القليل من المبالغة في القول بان كل تاريخ الكنيسة الغربية حتى السنة 1500 الاخيرة هو قصة تاثير اوغسطينوس ، فتعاليمه العقائدية عن السقوط والخطيئة والنعمة سوف تصبح ارثوذكسية بلا جدال وتعليمه العقيدي عن الثالوث سوف يصبح هو الوحيد المقبول"[3]

1 - احمد محمود صبحي، في فلسفة التاريخ (الاسكندرية، مصر: مؤسسة الثقافة الجامعية، 1975)، ص 166

2 – المرجع نفسه، ص 169

3 – جوناثان هيل، تاريخ الفكر المسيحي، ترجمة: سليم اسكندر، مايكل رأفت (القاهرة: مكتبة دار الكلمة للنشر، 2012)، ص 97

المحاضرة السادسة . عبد الرحمن الثعالبي:

مولده ورحلته العلمية: هو القائل " إنّ الجزائر في أحوالها عجب ولا يدوم بها للناس مكروه، ما حلّ عُسر بها أو ضاق مُتسع إلا ويُسر من الرحمن يتلوه. إنّه " عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي كنيته أبو زيد ولد ونشأ بناحية وادي يسر بالجنوب الشرقي من مدينة الجزائر ، تنتمي أسرته إلى الثعالبة ، اعتبر من كبار علماء عصره وصلحائهم قال في شأنه السخاوي كان اماما علامة مصنفا ، اما تلميذه عيسى بن سلامة البسكري فقال عنه كان شيخنا الثعالبي رجلا صالحا زاهدا عالما واليا من أكابر العلماء له تأليف جمة ، فشهرة الثعالبي قد غطت الافاق ودرسه اكثر من واحد "[1] يرجع نسبه الى قبيلة الثعالبة وهي قبيلة عربية استقرت في سهل متيجة.

ولد الثعالبي في سنة 785 الموافق ل 1384، في احضان اسرة علم وصلاح واخلاق فاضلة، تعلم الثعالبي في قريتة و في سنة 1399 انتقل الى بجاية وأخذ فيها من علمائها و في سنة 1406 انتقل الى تونس وأخذ ايضا من علمائها ثم سافر الى القاهرة سنة 1417ومنها الى تركيا فالحجاز حيث ادى فريضة الحج " تولى الثعالبي مشيخة الجزائر والقضاء فيها ولكنه تخلى عنهما مفضلا التعليم وخطب بالجامع الاعظم بالجزائر توفي في الجزائر في 23 رمضان 875هـ منتصف مارس 1471م"[2]

مؤلفاته:

1 – تفسيره الجواهر الحسان في تفسير القرآن، في أربعة أجزاء. 2 – حقائق التوحيد، في جزء واحد، يُعنى بعلم التوحيد.

3 – الذهب الإبريز في تفسير وإعراب بعض آي الكتاب العزيز، يعنى بعلم التفسير مع علم إعراب القرآن.

4 – رياض الصالحين وتحفة المتقين، ضمّن كتابه هذا جملة من أحاديث النبي محمد في فضل الذكر وأحوال الآخرة وغيرها من أعمال الصالحين المنجية من عذاب جهنم. ويحتوي على مقدمة في التذكير بالموت والقبر ويصف الإمام كتابه بأنه: «كتاب جامع الفنون من العلوم وفوائد جمة لمن يريد حرث الآخرة.« 5 – الأنوار في آيات النبي المختار، في ثلاثة مجلدات، يُعنى بعلم التصوف. 6 – الأنوار المضيئة الجامعة بين الحقيقة والشريعة، في مجلد واحد، يُعنى بالتربية الروحية وعلم التصوف. 7 – الدر الفائق المشتمل على أنواع الخيرات في الأذكار والدعوات، في مجلد واحد، يُعنى بعلم التصوف. 8 – الإرشاد لما فيه من مصالح العباد، في مجلد واحد، يُعنى بعلم التصوف وعلم الحديث. 9– العلوم الفاخرة في النظر في أمور الآخرة، في مجلد واحد، يُعنى بعلم التصوف. 10 – المختار من الجوامع في محاذاة الدرر اللوامع في أصل مقرأ الإمام نافع. 11 – روضة الأنوار ونزهة الأخيار، يُعنى بالفقه المالكي.12 – جامع الهمم في أخبار الأمم، في جزءين، يُعنى بعلم التاريخ. 13– حقيقة الذكر.14 – جامع الأمهات في أحكام العبادات، في جزء، يُعنى بالفقه المالكي. 15 – الأربعين حديثا في الوعظ. 16– جامع الأمهات للمسائل المهمات، مخطوط بالمكتبة الوطنية بالجزائر، وهو في الفقه.....والكثير من الكتب الاخرى

1 – حساني مختار، عبد الرحمن بم محمد الثعالبي ، مجلة بحوث، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية ، جامعة الجزائر، المجلد 7، العدد1، سنة النشر 2007، ص75–98

2 – صباح بعارسية، مكانة الشيخ عبد الرحمن الثعالبي في العهد العثماني، مجلة معابر ، المجلد 3، العدد1، السنة 2016، ص61–84

تلامذته:

- أحمد بن عبد الله الجزائري الزواوي (توفي 898 هـ/ 1493 م): وهو مؤلف "المنظومة الجزائرية" المشهورة في التوحيد، التي شرحها أكثر من واحد، وأشهر الشرّاح محمد بن يوسف السنوسي (توفي 895 هـ/ 1490 م)، وهو أيضا من تلاميذ الثعالبي، شرح المنظومة الجزائرية في حياة المنظم
- عيسى بن سلامة البسكري: ألف "اللوامع والأسرار في منافع القرآن والأخبار" سنة 860 هـ/ 1456 م.
- أحمد زروق البرنسي الفاسي (توفي 899 هـ/ 1494 م)
- محمد بن عبد الكريم المغيلي (توفي 909 هـ/ 1504 م):
- الرحالة عبد الباسط بن خليل (توفي 920 هـ/ 1514، هو من المشارقة (مصر) الذين أخذوا عن الثعالبي، وإن لم يطل جواره للشيخ، فقد أخذ عنه، وأجازه الثعالبي خلال رحلته. وقد حل بالجزائر 868 هـ/ 1464 م[1]

عصر الثعالبي:

يعتبر القرن الرابع عشر هو بداية عصر الانحطاط في العالم الاسلامي، ولم يكن المغرب الاسلامي بعيدا عن بداية هذا الانهيار فالقرن الثامن الذي ولد فيه عبد الرحمن الثعالبي هو عصر الفتن حيث اشتد الصراع بين القبائل والولاة من اجل الاستلاء على السلطة. فظهرت دول فالحفصيون في تونس والمرينيون في المغرب واستقل بنو عبد الواد بالمغرب الاوسط وهكذا تم انفصال المغربين الادني والاقصى عن دولة الموحدين دون جهد كبير[2] وتزامن هذا الضعف في المغرب العربي الاسلامي سقوط دويلات الاندلس كانت اخرها مملكة بني الاحمر التي سقطت سنة 1492.

أدّت الصراعات السياسية وعدم استقرار الاوضاع بالمغرب العربي الى تولد ازمات اجتماعية ونفسية لدى الفرد " تجلت في رد الفعل المتمثل في الهروب الى التصوف واهله، والى التصديق بالكرامات والمعجزات وتقديس الاولياء فالثعالبي نسبت اليه كرامات في منتهى الغرابة منها: ابتلاع الارض لرجال شتموه بسبب دعائه عليهم ...وزائر فتش عن اسده، ولكن دهشته كانت كبيرة حين وجد اسده قد ابتلعته بقرة الشيخ الثعالبي"[3] وهذا الذي يعني المجتمع في المغرب الاسلامي ابتعد عن فهم السلف الصالح للدين واتجهوا الى تصديق الخرافات والدجالين .اما فيما يخص طبيعة المذهب الديني السائد في المغرب نرى "انتصار الاسلام السني والعودة الى المالكية وانتشار الاشعرية كاعتقاد... فمنذ القرن الثاني عشر تلقى الناس في هذه المناطق اثار الغزالي بمنتهى الترحيب والحماس خصوصا لدى الاوساط الشعبية وهذا بالرغم من المعارضة التي كانت تلقاها هذه الاثار في اوساط الفقهاء"[4]

1 – صباح بعارسية، مكانة الشيخ عبد الرحمن الثعالبي في العهد العثماني، مجلة معابر ، المجلد 3، العدد1، السنة 2016، ص61–84

2 – عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف(الجزائر :عالم الافكار، 2007)، ص16،17

3 – المرجع نفسه، ص 23

4 – المرجع نفسه، ص 30

رحلته في طلب العلم :

يقول الثعالبي عن مساره العلمي بقوله" رحلت في طلب العلم من ناحية الجزائر في آخر القرن الثامن ، فدخلت بجاية عام اثنين وثمانمائة، فلقيت بها الائمة المقتدى بهم، في العلم والدين والورع ، اصحاب الفقيه الزاهد الورع عبد الرحمن الوغليسي وأصحاب الشيخ أبي العباس احمد بن ادريس متوافرون يومئذ، اصحاب ورع ووقوف مع الحد لا يعرفون الامراء ، ولا يخالطونهم، وسلك اتباعهم مسلكهم، كشيخنا الامام الحافظ ابي الحسن علي بن عثمان المكلاتي وشيخنا الولي الفقيه المحقق ابي الربيع سليمان بن الحسن وابي الحسن علي بن محمد البليليتي وعلي بن موسى والامام العلامة ابي العباس النقاوسي ، حضرت مجالسهم ، وعمدتي على الاولين ثم دخلت تونس عام تسعة اوائل عشرة واصحاب ابن عرفة متوافرون، فأخذت عنهم ، كشيخنا واحد زمانه ابي مهدي عيسى الغبريني وشيخنا الجامع بين علمي المنقول والمعقول ابي عبد الله الابي وابي القاسم البرزلي وابي يوسف يعقوب الزغبي وغيرهم ، واكثر عمدتي على الابي، ثم رحلت للمشرق، وسمعت البخاري بمصر على البلالي وكثيرا من اختصار الاحياء لهن وحضرت مجلس شيخ المالكية بها ابي عبد الله البساطي، وحضرت كثيرا عند شيخ المحدثين بها ولي الدين العراقي، واخذت عنه علوما جمة، معظمها علم الحديث، وفتح لي فتحا عظيما وأجازني ثم رجت لتونس فغذا في موضع الغبريني الشيخ ابو عبد الله القلشاني خلفه فيه عند موته ، فلازمته، واخذت البخاري الا يسيرا عن البرزلي، ولم يكن بتونس يومئذ من يفوقني في علم الحديث، اذا تكلمت انصتوا وقبلوا ما ارويه ، تواضعا منهم وانصافا واعترافا لحق، وكان بعض فضلاء المغاربة يقول لي لما قدمت المشرق: كنت اية اية في علم الحديث، وحضرت ايضا شيخنا الابي واجازني، ثم قدم تونس شيخنا ابن مرزوق عام تسعة عشر، فاقام بها نحو سنة، فاخذت عنه كثيرا، وسمعت عليه الموطأ بقراءة الفقيه ابي حفص عمر القلشاني ابي عبد الله وغير شيء وأجازني وأذن لي هو والابي في الاقراء وأخذت عن غيرهم"[1]

طبيعة التصوف عند الثعالبي:

من خلال مؤلفات الثعالبي يتضح ان تصوف الثعالبي كان في اطار العقيدة الاسلامية الصحيحة ولم يكن تصوفا فلسفيا اشراقيا ولا هو تصوف الشطحات والرقص وضرب الخناجر في الاجساد كما الذي يعود مصدره الى الهند وفارس بل تصوف الثعالبي تطغى عليه النزعة الغزالية نسبة الى ابي حامد الغزالي ويمكن ان نجد ملامح النزعة الغزالية في فكر الثعالبي من حيث تشابه الاسلوب في كتابات الغزالي والثعالبي من حيث التأليف والافكار والمواقف كما " استوحى الثعالبي عناوين كتبه من عناوين كتب الغزالي نفسها" الجواهر الحسان في تفسير القران مستوحى من جوهر

1- عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، تفسير الثعالبي، المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، الجزء الاول (بيروت : دار احياء التراث العربي ،1997)، ص11، 12

القـران عنـد الغـزالي، والعلـوم الفـاخرة في النظـر في امـور الاخـرة مسـتوحى مـن الـدرة الفـاخرة في كشـف علـوم الاخـرة والانوار المضيئة الجامعة بين الشريعة والحقيقة من مشكاة الانوار"[1]

وهنـاك متصـوفة اخـرون تاثـر بهـم الثعـالبي مثـل: القشـيري، والمحاسـبي، والبسـطامي، والقـرطبي، وعبـد الحـق الاشـبيلي والشـاذلي، وابـن عطـاء السـكندري، وابـن تيميـة، وابـن قسـوم ولكـن مـا هـو ملاحـظ ان الثعـالبي في مؤلفاتـه التـزم خـط السـنة والجماعـة وفي اطـار العقيـدة الاسـلامية الصـحيحة ورفـض" كـل انـواع الجـدل القـائم حـول المـذاهب الشـائعة، كوحدة الوجود والحلول، " [2]

منهج الثعالبي في تفسير القران:

لقد التزم الثعالبي في تفسير القران بالتفسير بالماثور من الاحاديث الصحيحة والابتعاد عن التفسير بالرموز وبالقياسات الفلسفية الباطلة ويعتبر تفسير ابن عطية هو كتاب اعتمده الثعالبي في كتابة تفسيره " لان كل منهما يتمسك بالكتاب والسنة واقوال السلف الصالح كمصدر لكل احكامه المصدرة في تفسيره للايات"[3]

يقول" فاني جمعت لنفسي ولك، في هذا المختصر ما ارجو ان يقر الله به عيني وعينك في الدين، فقد ضمنته- بحمد الله – العديد مما اشتمل عليه تفسير ابن عطية وزدته فوائد جمة من كتب الائمة وثقات اعلام هذه الامة حسبما رايته، او رايته، وذلك قريب من مئة تاليف، وما منها تاليف الا وهو منسوب لامام مشهور بالدين، ومعدود بين المحققين، وكل من نقلت عنه من المفسرين شيئا فمن تاليفه نقلت وعلى لفظصاحبه عولت ولم انقل شيئا من ذلك بالمعنى خوف الوقوع في الزلل وانما هي عبارات والفاظ لمن اعزوها اليه"[4]

من خلال هذا القول يتضح الثقافة الدينية الواسعة التي كانت للثعالبي والغنى الذي يتصف به تفسيره، حيث اعتمد على مئة تفسير والامانة العلمية بنقل اقوال العلماء كما هي " خوف الوقوع في الزلل حسب عبارته وتجنب نقل المعنى كما اعتمد تفسيره على " اخراج غير الثقات من وجهة نظره، كالمفسرين الفلاسفة واشباههم ويتجلى موقفه المعادب للفلاسفة والمتكلمين من المعتولة في تفسيره لقوله تعالى" وان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله" 153 من سورة الانعام يقول الثعالبي في تفسيره لها" وهذه الاية تعم اهل الاهواء والبدع والشذوذ في الفروع وغير ذلك من اهل التعمق في الجدل والخوض في الكلام وهذه كلها عرضة للزلل ومظنة لسوء المعتقد"[5]

1 – عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، ص68، 69

2 – المرجع نفسه، ص 69

3 – المرجع نفسه، ص 106

4 – عبد الرحمن بن محمد بن مخلوف الثعالبي، تفسير الثعالبي، المسمى بالجواهر الحسان في تفسير القرآن، الجزء التاسع، نقلا عن: عبد الرزاق قسوم، عبد الرحمن الثعالبي والتصوف، 106،107

5 – المرجع نفسه، ص108،109

المحاضرة السابعة. أحمد الونشريسي:

أولاً: حياته: هو أبو العباس أحمد بن يحي بن محمد بن عبدالواحد بن علي الونشريسي التِّلمساني ، ابو العباس : فقيه كبير، حامل لواء المذهب المالكي على رأس المائة التاسعة. من أهل تلمسان، وبها نشأ، ...حصلت له "كائنة من جهة السلطان (أول محرم سنة 874 هـ) فانتهبت داره، ففر الى مدينة فاس بالمغرب الاقصى، واستوطنها، فكان عالمها ومدرسها ومفتيها إلى أن توفي" [1] اما عن سنة مولده فهي مجهولة، غير أن تحديدها بحوالي سنة أربع وثلاثين وثمانمائة (834هـ/1430م) يؤخذ ذلك من أخبار «محمد بن قاسم القصار» مفتي فاس بأن الونشريسي توفي سنة 914هـ/1508م وعمره نحو ثمانين عاما على ما نقله صاحب«البستان"[2]

ثانيًا: شيوخه: من أبرز من تتلمذ عليهم احمد الونشريسي نذكر على سبيل المثال:

1- أبو الفضلِ قاسم بن سعيد بن محمد العقباني، نسبة لبني عُقْبة بضم العين وتسكين القاف، الفقيه التلمساني، المجتهد الناقد، تولَّى قضاء تلمسان، ت 854هـ، له تعليق كبير على ابن الحاجب، والفرائض في الحساب، قال الونشريسي عنه: "شيخ شيوخنا، الإمام المفتي العالِم"، تأثر به، ونقل كثيرًا من فتاويه في معياره.

2- أبو عبدالله محمد بن العباس بن محمد بن عيسى العبادي التلمساني، الشهير بابن العباس، العالِم المحقِّق الحجة المفتي، ت 871هـ، له تصانيف، منها: شرح لامية الأفعال، وفتاوى كثيرة، درج بعضها في المعيار والمازونية، قال عنه الونشريسي: شيخ المفسِّرين والنُّحاة، العالِم على الإطلاق، شيخ شيوخنا

3 - أبو عبدالله محمد بن عيسى المغيلي، الشهير بالجَلاَّب، التلمساني، العالِم العلامة الرُّحَلة، المتفنِّن الفاضل الفهَّامة، تولى قضاء الجماعة بتلمسان، ت 875هـ، قال عنه أبو العباس: (شيخنا الفقيهُ المحصِّل الحافظ)، ونقل بعض فتاواه في المعيار، كما نقلها المازوني في المازونية

4- أبو سالم إبراهيم بن الشيخ أبي الفضل قاسم بن سعيد العقباني التلمساني، قاضي الجماعة بها، العالِم الفقيه الفاضل الفهَّامة، أخذ عن والده وعن غيره، وعنه الونشريسي، وأثنى عليه ونقل عنه في معياره، ت 880هـ، قال عنه الونشريسي: شيخُنا الإمام القاضي الفاضل

5- أبو عبدالله محمد بن محمد بن حزورة من آل عبدالقيس، ت883هـ، قال أبو العباس في تزكيتِه: (شيخنا الفقيهُ الأصوليُّ الخطيب الأكمل)

6 - الشيخ زروق، أبو العباس أحمد بن أحمد محمد بن عيسى البرنسي الفاسي.

1- عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الاسلام الى العصر الحاضر، ط2 (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1980)، ص343

2- لامية زكري، من أعلام تلمسان ابو العباس احمد الونشريسي، مجلة عصور جديدة، العدد 10، سنة، 2013، ص 62 .

7- ابن مرزوق الكفيف، أبو عبدالله محمد بن أحمد بن الخطيب الشهير محمد بن محمد بن محمد بن أبي بكر بن مرزوق العجيسي التلمساني، المشهور بالكفيف، علَم الأعلام، المسنِد، الراوية، المحدِّث، أخذ عن أبيه ابن مرزوق الحفيد، وعليه تفقَّه، وعن أبي الفضل ابن الإمام، وقاسم العقباني، وجماعة، وعنه الخطيب ابن مرزوق، وابن أخته، وابن العباس الصغير، وأبي العباس الونشريسي، ت901هـ، قال أبو العباس في وصفه: (شيخنا الفقيهُ الحافظ الخطيب المصقع)

8- أبو عبدالله محمد بن عبدالله اليفرني المكناسي، قاضي الجماعة بفاس، الفقيه العلاَّمة، العمدة الفاضل، المطَّلع العارف بالأحكام والنوازل، أخذ عن والده، وعن القَوْري[12]، وعيسى بن علال المصمودي، وغيرهم، وعنه جماعة؛ كعلي بن هارون، والمظغري، وأبي العباس الونشريسي، وابنه عبدالواحد، جلس إليه أبو العباس بعد نزوله بفاس، ونقل في معياره كثيرًا من فتاواه، ت 917هـ، وقيل: 918 "[1]

مؤلفاته:

- ايضاح المسالك إلى قواعد الإمام مالك
- كتابه المعيار المُعْرب عن فتاوى أهل أفريقية والأندلس والمغرب.
- القواعد في فقه المالكية.
- إضاءة الحلل في الرد على من أفتى بتضمين الراعي المشترك
- المنهج الفالق والمنهل الرائق في أحكام الوثائق.
- الولايات في مناصب الحكومة الإسلامية والخطط الشرعية
- أسنى المتاجر وبيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر
- غنية المعاصر والتالي في شرح فقه وثائق أبي عبد الله الفشتالي.
- عدة البروق في تلخيص ما في المذهب من الجموع والفروق،
- الفروق في مسائل الفقه
- مختصر أحكام البرزلي.
- كتاب: وفيات الونشريسي[2].

1- مصطفى البعزاوي، التعريف بالإمام الونشريسي .. حياته وعصره، نشر يوم: 2014/2/16، موقع: www.alukah.net
2- شريف المرسي، من مقدمة كتاب: النوازل الجامعة أو نوازل الجامع ، تأليف : احمد يحي الونشريسي(القاهرة: دار الافاق العربية، 2011)، ص20

مكانته العلمية:

لقد برع الونشريسي في الكثير من العلوم كالنحو والفقه والبيان وقد تولى التدريس والفتوى في تلمسان، وعرفت عنه شجاعة في قول الحق وإظهاره ولا يخاف من ظلم السلطان ، وقد تعرض لهذا النوع من الظلم فنهبت داره وُهددت حياته ففر إلى المغرب حيث سكن فاس وواصل التدريس " وكانت دروس الونشريسي حافلة وذات شهرة واسعة ولا يعود ذلك إلى غزارة علمه وتمكنه من مادته فقط بل يعود ايضا الى فصاحة قلمه ولسانه معا. وتذكر مصادر ترجمته انه كان لا يبارى في الفقه كما كان لا يبارى في النحو ايضا ويستدلون على ذلك بالنسبة للفقه بأن من لا يعرفه يقول إنه لا يحسن غير الفقه كما ان من رآه في درس النحو وإجادة العبارة والتمكن من القواعد يقول لو كان سيبويه حيا لتتلمذ عليه"[1]

ب– تلاميذه: لقد أسهم الونشريسي **في** تكوين تلاميذ من بعده حتى يواصلوا مسيرته العلمية والاصلاحية من امثال: ولده أبو محمد عبد الواحد بن أحمد الونشريسي(ت955هـ/1548م): نظم قواعد أبيه إيضاح السالك وزادها قواعد، وخلف أبيه على كرسي المدونة، توفي مقتولا بفاس عن سبعين سنة.

وأبو عبد الله محمد بن محمد الغرديسي التغلبي(ت 897هـ/) : من بيت علم مشهور، لازم الشيخ كثيرا وانتفع به، وكانت له خزانة عامرة بالكتب وقد استفاد منها الونشريسي منها وبخاصة في تأليف كتاب المعيار.

وأبو زكريا يحيى بن مخلوف السوسي (ت927هـ/1520م): الشيخ الفقيه الاستاذ الصالح المتيقن، أخذ عن الونشريسي وولده عبد الواحد وابن غازي وغيرهم.

–أبو عياد بن فليح اللمطي (ت930هـ/): الفقيه النوازلي، قرأ على الونشريسي.

أبو محمد الحسن بن عثمان التاملي الجزولي (ت932هـ/1525م): درس على الونشريسي حتى عام ثمان وتسعمائة

– أبو الحسن علي بن هارون المطغري(951هـ/1544م): فقيه فاس ومفتيها.

أبو عبد الله محمد بن عبد الجبار الورتدغيري(956هـ/1549م): صاحب زاوية فكيك التي درس بها الفقه والحديث

– أبو عبد الله محمد لكراسي الأندلسي(964هـ/1556م): قاضي تطوان[2]. وقد كان الونشريسي محل الاحترام والتقدير من الخاصة والعامة لتجنبه الخوض في السياسة، والتزامه بالتدريس، ومواظبته على التأليف حتى وافته المنية في العشرين من شهر صفر 914هـ/1508م عن عمر يناهز الثمانين سنة[3]

1- ابو القاسم سعد الله، تاريخ الجزائر الثقافي، 1500-1830، الجزء الاول (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1998)، ص 125
2- قموح فريد، هجرة أحمد الونشريسي (ت914هـ/1508م) من تلمسان إلى فاس وإسهاماته العلمية، الملتقى الوطني حول الهجرة والمهاجرون في العصور الاسلامية ، نظم يوم: 23 افريل 2018 ، جامعة قالمة
3- لامية زكري، من أعلام تلمسان ابو العباس احمد الونشريسي،، ص 65

المحاضرة الثامنة. عبد الرحمن الاخضري:

أولا: حياته:

ولد الشيخ عبد الرحمن بن محمد الصغير بن محمد عامر الاخضري السلمي في اوائل العهد العثماني من قرى نواحي بسكرة ، وفيها ترعرع وطلب العلم عن والده الذي كان عالما من علماء عصره الذي عرف عنه أنه الف حاشية على خليل في الفقه المالكي وكتابا في التصوف وتذكر بعض الروايات ان الاخضري قد سافر الى قسنطينة لطلب العلم وسافر الى تونس لنفس الغاية واخذ على مشايخ جامع الزيتونة[1]

وقد اختلف الباحثون حول تاريخ ميلاده فبينما يرى بعضهم انه ولد في سنة 910هـ/1504وتوفي في سنة 1546/953م يقول اخرون انه ولد في عام 818هـ/1512 وتوفي في عام 1546/983م، إلا ان الباحث بوزياني الدراجي يميل " إلى مجاراة الرأي أكثر شيوعا وهو الذي يفيد بأن مولد عبد الرحمن الاخضري في قرية بنطيوس بالزاب الغربي وعاش بين سنتي 920 و 953 م وبذلك يكون هذا العلامة قد توفي في مقتبل العمر ، إذ لم تتجاوز ايام حياته الثلاث والثلاثين سنة"[2]

مؤلفاته ومكانته العلمية: بالرغم من العمر القصير لعب الرحمن الاخضري إلا انه ترك إرثا ثقافيا وعلميا زاخر، إذ تتروح اعماله العلمية العدد الثلاثين عملا بين شروح المتون والتأليف في مختلف الفنون وقد بدأ التأليف وهو في عمر السابعة عشر . من مؤلفاته:

- الجوهر المكنون في صدف الثلاثة الفنون وهو نظم في علوم البلاغة
- شرح الجوهر المكنون : وهو شرح للنظم السابق.
- المنظومة القدسية في طريق السنة، المعروفة بالقدسية؛ وهي نظم في آداب السلوك، والتصوف.
- السلم المرونق في المنطق والحكمة.
- متن الأخضري في العبادات على مذهب الإمام مالك بن أنس
- الدرة البيضاء، وهي أرجوزة في علمي الفرائض والحساب.
- رسالة التحذير من البدع.[3] ويورد الباحث بوزياني الدراجي بعض مؤلفات الاخضري حيث امتدت عنايته بالعلوم العقلية والميكانيكا" كمنظومة السراج في الفلك وأزهار المطالب في الاسطرلاب"[4]

1- حنيفي هلايلي، عبد الرحمن الاخضري رائد التصوف في الجزائر، مجلة الاداب ، جامعة قسنطينة، العدد 7، سنة 2006، ص 71.
2- بوزياني الدراجي، عبد الرحمن الاخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ط2 (الجزائر: دار الامل ، 2009)، ص14.

3- عبد الرؤوف محمدي، المنهج التعليمي في نظم الجوهر المكنون لعبد الرحمن الأخضري، مجلة الذاكرة، جامعة قاصدي مرباح ، ورقلة، العدد: 11، السنة، 2018، ص08
4- بوزياني الدراجي، عبد الرحمن الاخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص 15

وعُرف عبد الرحمن الاخضري ايضا، في نبوغه في مجالات الحساب والفرائض والبيان حيث إنتقلت اعماله من بعده لتكون موضوعا للشرح والتعليق والدرس وكمنهج للتدريس ، فقد تلقّف المصري احمد الدمنهوري شرح والتعليق على كتابه الجوهر المكنون وذلك في سنة 1892م[1]

عبد الرحمن الأخضري كشاهد على عصر التخلف الاسلامي:

لقد كانت أعمال الاخضري شاهدا على عصر تخلف المغرب الاسلامي وجاء ذلك في الكثير من أشعار المؤلف ، ففي منظومته السلم المرونق، وصف القرن العاشر الهجري بقوله: لا سيما في عاشر القرون ذي الجهل والفساد والفتون.

وفي منظومته القدسيه ، شهد على استحواذ البدع واستحكامها في نفوس وعقول الناس حيث ابتعدوا عن الدين الحق: يقول:

هذ الزمان كثرت فيه البدع واضطربت عليه أمواج الخِدع

وخسفت شمس الهدى وافلت من بعد ما قد بزغت واكتملت

والدين قد تهدمت اركانه والزور طبق الهوى دخانه

وظلمات الزور والبهتان تزخرفت في جملة الاوطان.

يا ويلتي هذا زمان البدع مات به اهل التقى والورع

واحسرتي على الكرام البررة قد اخلفوا بالمدّعين الفجرة

واسفا على الرجال الكاملين قد ذهبوا بين العباد الخاملين

فستروا بظلمات البدع فلم يبين صادق من مدع [2]

1- حنيفي هلايلي، عبد الرحمن الاخضري رائد التصوف في الجزائر، ص74، 75
2- بوزياني الدراجي، عبد الرحمن الاخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص 16، 17

منهجه في التربية والتعليم:

من وسائل نشر العلم وافهامه للغير هو وجود منهج علمي يكون قادرا على ايصال الفكرة ببساطة الى المتلقي ، لهذا اهتم الاخضري بالمنهج الذي رآه ضروريا كضرورة العلم في ذاته، لهذا حرص على " تأليف الكتب المدرسية ، ممثلة في المواد المراد تعليمها فوجد خير وسيلة لتقريب المواد التعليمية الى اذهان تلاميذه وتيسير حفظ الضروري منها هو ان ينظم المواد العلمية المرغوب فيها أو يلخص بعض المتون الاخرى نثرا :مثل المتن الخاص بالعبادات"[1] . حيث اهتم بجانب التبسيط في تعليمه للطلبة في عرض دروسه الدينية والعلمية وفق طريقة شعرية ، في ابيات شعرية مفهومة ، بعيدة عن التعقيد وبعيدة ايضا عن استخدام مصطلحات صعبة : وهو بهذا يعتبر من" المعلمين البيداغوجيين في زمنه"[2]. ويمكن أن نلخص منهجه في الكتابة والتعليم من خلال كتابه " مختصر في فقه العبادات" في النقاط التالية:

- تقسيم المتن إلى فصول والفصل الى ابواب مثل فصل الطهارة ، فصل فرائض الوضوء، فصل فرائض الصلاة
- تبسيط عبارة المتن وتسهيلها سواء من حيث اللفظ أو الايجاز أو التركيب
- التفصيل في مواضع تستوجب ذلك والابتعاد بقدر الامكان عن الحشو والكلام الكثير
- الابتعاد عن ذكر مواضع الاختلاف بين الفقهاء في مسألة فقهية بعينها ، وذلك تجنبا للتطويل وابعاد ذهن الطالب من مسائل تأخذ من وقته وجهده الكثير.[3] " لذلك نجد أن الاخضري عمل على انجاز شروح وافية لمعظم منظوماته في شتى العلوم. وهذه الطريقة التعليمية – حتى وغن كانت تقليدية – فقد أفادت عددا كبيرا من طلبة العلم ، ولولاها لتفاقم الجهل بين الناس...وعلى هذا اصبحت كتب الاخضري تدرس في اهم المعاهد في بالمغرب والمشرق كالازهر والزيتونة والقرويين بالاضافة الى المدارس والزوايا بتلمسان والجزائر وبجاية وقسنطينة وبسكرة وغيرها من البلدان الاسلامية في آسيا"[4]

الاخضري والتصوف السني:

يعتقد الكثير من الباحثين أنّ تصوف الاخضري لم يكن تصوفا خرافيا وبِدعيا كما كان يمتهنه بعض المتصوفه حيث حشوا في الدين الخرافات والشعوذة والدجل و الذي كان له تأثير على المجتمع الجزائري ، بل إن الاخضري كان له عقل رياضي ومنطقي وملتزم بالكتاب والسنة مع مسحة زهدية، بل نراه يرد على كل بدعة أو عبادة لم ترد في نصوص القرآن والسنة ، لذا نراه يقول:

واعلم بأن الولي الرباني لتابع السنة والقرآن

والفرق بين الافك والصواب يعرف بالسنة والكتاب

1 - بوزياني الدراجي، عبد الرحمن الاخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص26
2- المرجع نفسه، ص28
3- أكرم بلعمري، الاخضري ومنهجه في متن العبادات عرض ووصف، مجلة البحوث والدراسات، العدد 18، 2014، ص 238، 239
4- بوزياني الدراجي، عبد الرحمن الاخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص51

والشرع ميزان الامور كلها وشاهد لأصلها وفرعها[1]. بل كان يرفض كل عبادة لم يرد ذكرها في القرآن والسنة ، وقد كان رافضا لذلك الذكر الذي يقوم به المتصوفة الذي لا يذكر فيه عبارة الذكر كاملة او يكون متساوقا مع الرقص . يقول: من شروط الذكر أن لا يسقط بعض حروف الاسم أو يفرط. * في البعض من مناسك الشريعة عمدا فتلك بدعة شنيعة * والرقص والصراخ والتصفيق عمدا بذكر الله لا يليق * وانما المطلوب في الاذكار الذكر بالخشوع والوقار.[2]

ولا شك أنّ دعوة الاخضري إلى الكتاب والسنة جاء كردة فعل ضد الانحرافات الخطيرة التي يعرفها الدين الاسلامي حيث غاب الفهم الصحيح لشريعة وشعائر الدين واستبدلت بشاعر صوفية جديدة غارقة في الجهل والخرافة، ولقد كانت منظومته القدسية كرد على هؤلاء المتصوفة الذين حادوا عن الطريق الصحيح حيث يقول فيها: فهذه طريقة الرجال وآل أمرها إلى الزوال * وكثر الملبسون فيها وصار ذو البدعة يدّعيها

واسفا على الطريقة السابلة افسدها الطائفة الدجاجلة * قد أحدثوا طريقة بدعية ورفضوا طريقة الشرعية

يا عجبا لرافض الشريعة ويدعي درجة رفيعة *وكيف يرقى سلم الحقيقة مخالفا لسيد الخليقة

واحسرتاه على الصراط المستقيم قد ادعاه كل افك اثيم *قد اشرفوا على كهوف الكفر وستروا بدعتهم بالفقر *واتخذوا مشائخا جهالا لم يعرفوا الحرام والحلال[3]

يمكن القول أن عبد الرحمن الأخضري من العلماء الذين حاولوا أنْ يقلبوا أوضاع التخلف والانحطاط الفكري الذي بدأ يسود منذ بدء انهيار الحضارة الاسلامية بعد ابن خلدون، لقد كانت الصوفية في جانبها الظلامي تنشر الشعوذة والدجل والخرافة في المجتمع العربي والاسلامي ، فكانت الفكرة الصوفية هي ايذان بموت الحضارة الاسلامية في جانبها الابداعي وتوقفت عن العطاء العلمي واستسلمت لخرافات واحلام المتصوفة ، في الوقت الذي بدأت فيه أوروبا في إكتشاف العالم الجديد – قارة أمريكا – وتعرف نهضة علمية واقتصادية جديدة، نحن امام عالم حضاري عربي اسلامي يحلم ويستريح تحت تأثير الخرافة وعالم حضاري غربي بدأ ينهض اقتصاديا ويكتشف الافاق، عالم عربي اسلامي سعيد بأحلامه الوهمية وعالم غربي بدأ يتذوق طعم الواقع السعيد الذي بدا في اكتشافه. لقد كان عبد الرحمن الاخضري كأخر صوت لعالم حقيقي يدعوا إلى الاستفاقة من سطوة الخرافة والدروشة. ولكن كان قد غلب العالم الاسلامي شدة الانحدار نحو التخلف ولم يسمع لندائه.

1- بوزياني الدراجي، عبد الرحمن الاخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ص 32.
2- المرجع نفسه، ، ص 34.
3- المرجع نفسه، ص 213، 214

المحاضرة التاسعة. حمدان خوجة:

أوّلا : مولـده وثقافتـه: ولـد حمـدان خوجـة بالجزائـر العاصـمة عـام 1775، وهـو مـن شـريحة الكراغلـة ذلـك لان أباه تركي وامه جزائرية ينتمي إلى اسرة من الاعيان اي كانت ذات نفوذ ومال وجاه وحازت على المناصب السامية فقد كان والده أمين سر الدولة وكد كان قبل ذلك استاذ الشريعة الاسلامية وعالما من علماء المدينة ولقد تعلم على يدي والده مبادئ اللغة العربية واصول الفقه ومبادئ الحساب وعلم الحديث ودخل الى مدرسة لحفظ القرآن ولا شك أنه تعلم على يد اساتذه اخرين لمعرفته الواسعة والشمولية وقد علمه والده بعد تفوقه في الدراسة مبادئ السياسة و الحكم رحل االى الاستانة اسطمبول وهو في سن الخامسة عشر من عمره ليتعلم اللغة التركية ويستزيد في العلم وفي الثقافة العلمية الواسعة وبقي في اسطمبول سبعة عشر سنة وبعد عودته الى الجزائر " شرع في مواصلة دراسته العليا مستعينا في ذلك دائما بأبية الذي لقنه ايضا مختلف العلوم المتعارف عليها في ذلك العصر وخاصة ادارة الحكم التركي والشريعة الاسلامية واصول المنطق والفلسفة"[1]

ثقافته: الملاحظ ان حمدان خوجة كان ملما بالعلوم العقلية وبعلوم عصره فاطلع على الفلسفات اليونانية وعلى الفكر الاوروبي الحديث وقد كانت رحلاته التجارية الى الخارج الى دول اسبانيا وفرنسا وايطاليا وانجلترى سببا في تعرف حمدان خوجة على مبادئ الفكر السياسي الحديث وعلى نظام الحكم كالديمقراطية [2] " وفي 1820 سافر حمدان خوجة الى فرنسا وعاش فيها لمدة ثلاثة سنوات مكنته من الاطلاع على العادات والتقاليد هناك ومن ان يتصل بمختلف الطبقات الفرنسية وخاصة منها الحاكمة ولقد شهد حمدان خوجة احتلال فرنسا للجزائر سنة 1830" ويعتبره " من أوائل الداعين الى القيام في وجه المستعمر الاجنبي وبذلك يعد من الدعاة الاوائل الى الحركة الوطنية والى استقلال الشخصية الجزائرية " [3]

مؤلفاتـه: اتحاف المنصفين والادباء والاحتراس من الوباء : وهو كتاب يدعو فيها الى الاخذ باسباب العلم لمواجهة الامراض والاوبئة و كتاب: حكمة العارف بوجه ينفع المسألة ليس في الامكان أبدع: وهي رسالة غير محققة موجود في اسطمبول وهي اختصار لبعض افكار ابي حامد الغزالي وكتاب المرآة: نشره بباريس 1833 باللغة الفرنسية واهميته ترجع في كونه وثيقة تاريخية تؤرخ لمرحلة احتلال الجزائر وقد كان حمدان خوجة شاهدا على تلك الحملة وممن ينتمون الى الطبقة العثمانية فقد كان مستشارا للدي حسين ، ولقد شهد سقوط العاصمة على يد الاستعمار واستسلام الداي وبعد السقوط "عين عضوا في البلدية التي أنشأها قائد الحملة"[4]

1- محمد طيب لعقاب ، حمدان خوجة رائد التجديد الاسلامي(الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش،2007)، ص22

2- المرجع نفسه، ص23،24

3- المرجع نفسه ، ص44

4- محمد العربي الزبيري، مذكرات احمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، ط2(الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)ص137

ثانيا: أوّل مؤسّس للحركة الوطنية الداعية للإستقلال:

لقد عاصر حمدان خوجة احتلال فرنسا للجزائر، ولقد اشتكى من التمييز الذي تقيمه الدول الاوروبية فيما بينها وبين الجزائر ، إذ بالرغم من نشدان هذه الدول الحرية وجعلها كشعار مقدس إلا أنّ فعل فرنسا في الجزائر يخالف هذا الامر يقول " فإنّي اتساءل لماذا تُزعزع بلادي في جميع أسُسِها وتُصاب في جميع مبادئها الحيوية والى جانب ذلك انظر الى الاوضاع التي توجد عليها دول اخرى مجاورة لنا، فلا أرى أيّة واحدة منها مجبورة على تحمل ظروف مشابهة للظروف المفروضة علينا ، إنني أرى اليونان تُساعد وتتكون على أساس متين بعد أنْ فصلت عن الامبراطورية العثمانية وأرى شعب بلجيكا يفصل عن هولندة بسبب بعض الاختلافات في المبادئ السياسية والدينية وأرى جميع الشعوب الحرة تهتم بالبولنديين وباسترجاع سيادتهم كما أنّي أرى الحكومة الانجليزية تخلِّد مجدها بعتق الزنوج ويضحي البرلمان البريطاني بنصف مليار للمساعدة على ذلك العتق وعندما أُدبر البصر الى بلاد الجزائر فإنني أرى هؤلاء السكان المساكين يرزخون تحت نير الاستبداد معرضين للإبادة ولجميع أفات الحرب وتلك المظالم كلها التي ترتكب باسم فرنسا الحرة"[1].
ولقد نبّه حمدان خوجة لأوّل مرة على طبيعة الخطاب الفرنسي الاستعماري باعتباره خطاب يحمل في بنيته السياسية النكث بالوعد أي لا يفي بعهوده التي يقطعها أمام مستعمراته وتخالف فرنسا في ذلك مبادئها التي ترفعها كالحرية والاخوة والمساواة، إنّه يذكرنا بلا شك بأحداث 1945 عندما خرج الجزائريون الذين شاركوا مع فرنسا في حربها ضد النازية للمطالبة بالاستقلال ، فنكثت وعدها بل وارتكبت مجازر.يقول حمدان خوجة" وأعتقد أنّ السلطات الفرنسية قد تصرفت بكيفية تتعارض كليا مع المبادئ التحررية ومع الاحسان الذي كان من حقنا أنْ ننتظره من حكومتها"[2]ويضيف خوجة قائلا" إنّ المدنية لا تكون بالكلام فقط ولا يمكن أنْ تُطبق الا بواسطة أناس مجربين يميّزون بين احترام الانسان ومصالحهم"[3].

ومعنى هذا الكلام أنّ الحضارة لا تتوقف على تأسيسها على الشعارات والكلام وعلى الخطاب المنمّق بل يجب أنْ تقترن الحضارة بتطبيق تلك الشعارات على أرض الواقع، ولعل حمدان خوجه يقصد أنّ فرنسا اتجهت نحو مصالحها ولم تأبه لحقوق واحترام الانسان. وظل حمدان خوجة يناضل بشكل قوي ليبين عيوب الاستعمار، ولما رأى أن جنرالات فرنسا مصرون على المضي في مشروعهم الاستعماري رحل إلى فرنسا في 1833، وواصل هناك جهوده للدفاع عن الجزائر من خلال الاتصال بالشخصيات الفرنسية التي ظن أنها يمكن أن تدعم قضيته، لكنه في النهاية رأى أن ذلك غير مجد فغادر باريس نحو القسطنطينية في 1836 وتوفي هناك ما بين 1840-1845"[4]

1- حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ترجمة: محمد العربي الزبيري(الجزائر: منشوراتANEP ، ط1، 2005)، ص07،08

2- المصدرنفسه، ص08

3- المصدر نفسه، ص09

4- مبروك بوطقوقة، موقف حمدان خوجة من اليهود من خلال كتاب المرآة ، موقع أرنتروبوسwww.aranthropos.com ، تم الاطلاع عليه يوم : 22 فيفري 2021.

ثالثا: الحضارة والتمدن:

يرى خوجة أنّ هناك من يربط التمدن والتحضر بالعادات والتقاليد و بأداب الجلوس على الموائد والأرائك وبكيفية اللباس بهذه الطريقة او تلك في حين ان الحضارة هي شيء اعمق من ذلك فهي ترتبط بالجانب الاخلاقي قبل كل شيء ، فكل أمة من الامم لها عوائدها وثقافتها وقوانينها " ومن سوء الحظ فإن مثل هذا الاختلاف في العادات والتقاليد هو الذي يكون دائما في اساس احتقار الامم بعضها بعض"[1].لهذا يؤكد حمدان خوجة أنّ أخذ هذه العوائد والعادات ليس هو المطلوب بل في الشرقوفي العالم الاسلامي يرون عكس ذلك ان الحضارة هي اتباع الاخلاق يقول " لان الحضارة لا تتمثل في كيفية الجلوس على مقعد او على اريكة او في اللبايس بهذه الطريقة او تلك ...وبكل تاكيد فليست هذه هي الحضارة التي نريد ادخالها الى افريقيا . ان الشرقيين يعتبرون الحضارة هي اتباع الاخلاق الشاملة والعدل ازاء الضعيف والقوي على حد سواء والمساهمة في اسعاد الانسانية التي تشكل اسرة كبيرة "[2]

من خلال هذه النصوص يبدو ان حمدان خوجة يعتبر من اوائل المفكرين العرب والمسلمين الذين تعرفوا على الغرب وافكاره ويكون بذلك قد عاصر رفاعة الطهطاوي (1801 - 1873). وقد تعرف على البعدين الاساسيين لمكونات الحضارة: البعد المادي التقني والبعد الثقافي اليومي والبعد السياسي والديمقراطي. وقد صرح بأنّ ما يهم الشرق ليست هذه العوائد والاداب اليومية لأنها مجرد قشور ، فلكل امة عوائدها وثقافتها وليس من المنطق استيراد هذه العوائد. ولقد انتبه حمدان خوجة لذلك التغير الحاصل في أوروبا في عشرينيات وثلاثينيات القرن التاسع عشر وهو سمة من سمات الحداثة الناشئة في أوروبا

حيث يقول " وقد درست أثناء سفري إلى أوربا الأسس التي بني عليها الأوروبيون – قوانين حريتهم، واستخرجوا منها رصيد حكوماتهم الجمهورية فوجدتها على أتمّ التشبيه بالأسس الحقيقية التي بنيت عليها شريعتنا الإسلامية، ما عدا بعض الاختلاف الدقيق في كيفية التطبيق. ولو أن هؤلاء السادة المتحررين قد عرفوا جيدا أسس شريعتنا وقوانين ديننا وما يحتويه، من الترغيب في تحرير العباد والترهيب من استعبادهم، لوجدنا فيهم مساعدين، بدل هؤلاء المخاصمين الذين تراهم الآن يقفون –-حجر عثرة في طريقنا[3]. لقد وقف حمدان خوجة على ذلك التغيير الذي أخذ يشق طريقه في أوروبا نحو الاهتمام بحقوق الانسان، والحرية السياسية وطريقة الحكم الديمقراطية وهو في ذلك لم يخفي إعجابه بها "لقد عشت في أوروبا وتذوقت طعم الحضارة وإني لأحسب من جملة أولئك الذين يعجبون بالسياسة التي تمارسها بعض الحكومات هناك"[4].

1 – حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ترجمة: محمد العربي الزبيري، ص10

2 – المصدر نفسه ، ص10،11

3 – نقلا عن يسمينة زمولي، الفكر التنويري العربي فيالقرن التاسع عشر –حمدان عثمان خوجة ورافع رفاعة الطهطاوي نموذجا – مجلة العلوم الانسانية (جامعة قسنطينة2) ، المجلد ب، العدد، 41، السنة 2014. ، ص29-51

4 – نقلا عن يسمينة زمولي، المرجع السابق، ص ص29-51.

رابعا: الدراسة الانثروبولوجية للمجتمع الجزائري:

من خلال كتاب المرآة يتضح أنّ حمدان خوجة قام بدراسة وصفية لعوائد ولثقافة المجتمع الجزائري بكل تنوعاته العرقية واللغوية والجهوية، وقدّم صورة علمية متقدمة عن الدراسات الانثروبولوجية الاوروبية ، ودراسته للمجتمع الجزائري تنطلق من كونه جزائري يعرف البلد جيّدا ويحمل ثقافته ولغته ويعرف تاريخ هذا المجتمع.

فكرة المرابط وتأثيرها في المجتمع الجزائري: يرى حمدان خوجة أنّ فكرة المرابط تلعب دور كبيرا في الحفاظ على تماسك المجتمع الجزائري فالمرابط يمثل لهذا المجتمع ما يمثله القانون في المجتمعات الحديثة يقول " وعلى الرغم من عدم وجود قانون يسوون به خلافاتهم ويكبحون به جماحهم وعلى الرغم من انهم لا يقبلون الخضوع لأيّ سلطان فإن طاعتهم للمرابط طاعة لا يمكن تفسيرها .."[1]. ولكن من هو المرابط الذي كثيرا ما ويتداول في المجتمع الجزائري اسمه ؟ يعطينا خوجة تعريفا بقوله" إنّ اسم المرابط مشتق من كلمة ربط العربية التي تعني الالتزام والتعهد أي أنّ المرابط يعاهد الله على ألا يتصرف إلا ما فيه خير الإنسانية ولذلك فحتى بعد موتهم يبقى هؤلاء المرابطون محل توقير دائم وتدفن اجسامهم في قبر يحاط بتابوت يمكن أنْ يلجأ إليه كل مجرم .وبالتالي فإنّ المكان يصبح موقّرا إلى درجة أنّ الابن لا يجرُأ على اقتحامه لمطاردة قاتل أبيه وهكذا فإنّ المرابط وهو ميت قد يحظى باحترام يفوق الذي كان من الممكن أنْ يحظى به وهو حي وهذه القبور كثيرة في ايالة الجزائر"[2].

فقد وضع الفاتحون العرب في كل منطقة أو قبيلة عالما دينيا يبين لهم دينهم ويعلمهم القرآن والسنة ويجيب عن اسئلتهم في كل ما تعلق الامر بمسألة فقهية " ولذلك تركوا في كل قرية عالما مستنيرا اطلق عليه اسم المرابط يتحتم عليه تعليل كل ما يريد منهم ان يتبنوه في صالحهم وفي سبيل الوصول الى سعادة مشتركة"[3] فلا شيء مقدس لدى هذا المجتمع كالمرابط الذي يلعب دورا في ايجاد اللحمة بين افراد المجتمع الواحد ، مع العلم انّه لا يوجد قانون وضعي يسير هذه المجتمعات ولا توجد قوّة تسهر على تطبيقه. والمجتمع من خلال المرابط يعطي لنفسه قوّة قدسية تنظمه من فوق، تنظيما تلقائيا ذاتيا، وهكذا يلعب المرابط هنا دور تنظيميا و أخلاقيا و دينيا يعوض دور غياب الدولة، فالهيبة والاحترام والقدسية التي يحظى بها المرابط هي السلطة التي من خلالها يفرض أوامره وأفكاره " وان المرابطين الذين يقطنون بين القبائل يعلمون الاخلاق ويفسرونها بقدر المستطاع وبقدر ادراك هؤلاء السكان . انهم يعلمونهم الصلاة ويهدونهم الى مكارم الاخلاق وقابل ذلك بجنون الطاعة المطلقة المحفوفة بالاحترام ، وتعتقد القبائل ان كل دعائهم مقبول عند الله الذي يؤمنون بقداسته وجلاله . وهكذا، فعلى سخط او على بركة المرابط تتوقف سعادة القبائلي الخيالية وكل من رغب في شيء فإنه يقدم القرابين ويتوجه الى المرابط لكي يأمل في تحقيق ماتمنى"[4]

1 - حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ترجمة: محمد العربي الزبيري، ص18

2 - المصدر نفسه، ص19

3 - المصدر نفسه، ص16

4 - المصدر نفسه، ص19

يمارس المرابط سلطة معنوية على المجتمع، وهذه السلطة منبعها ديني واخلاقي وعلمي، ويقابل المجتمع هذا الانسان باحترام يقترب لدرجة التقديس، فهو يمثل الاخلاق والدين والعلم ووظيفة المرابط كما يرى حمدان خوجه هي نعمة على مجتمعات كانت تدخل في صراع مع بعضها البعض، وكانت سببا في ايقاف الكثير من الحروب والنزاعات ، وذلك بما يحمله هذا الشخص في قلوب افراد المجتمع ومن فرط تلك الهيبة التي يحظى بها يتبدّى ذلك في لغتهم فيطلقون عليه اسم "سيدي" إن وجود هؤلاء المرابطين في المجتمع الافريقي نعمة إذ بمجرد ما لهم من نفوذ على هذه الشعوب يسكتون اسلحة الخصوم ويمنعون اراقة الدماء وان سلطانهم على القبائل الجاهلة المحدودة النظر ، لعجيب ويبدو ان الله يرشدهم ويقودهم وان تصديق هذه الشعوب لهم ليبلغ درجة الضلال والعمى . وفي يومن هذا فان المرابط الذي مازال يتمتع باكبر ثقة والذي يكاد يؤله من طرف القبائل يدعى: سيدي علي بن عيسى"[1]

والتحكم في المجتمع وفي اخلاقه لا يكون من خلال لغة قانونية أو من خلال التهديد بالعقاب ، كما تفعل منظومة قوانين الدول اليوم وانما يلجأ المرابط الى استعمال اسلوب لغوي يوظف فيه اسم الله للدلالة على قوة الخطاب الامري والآخذ دعامته من المقدس ويستخدم مفردة اللعنة المرادفة للخروج من الرحمة والسعادة والايمان والاخلاق يقول حمدان خوجة" إنّ المرابط الذي يعرف اغراض دينه يعرف كيف يسخر تسخيرا مثمرا وذكيا جميع الوسائل الموجودة بين يديه ، انه لن يقول للقبائل : يجب أن تطيعوا القانون وعليكم بالاستماع الى الموعظة وباتباعها وانما يقول لهم: لعن الله من لا يفعل كذا. وهكذا يطيعون ويحصل منهم على كل ما يريد واذا اقتضى الامر فإنه يستعمل عبارات مطلقة تبدو كأوامر العلي الجبار"[2]

التوظيف السلبي لفكرة المرابط من الاستعمار:

ينتقد حمدان خوجة تلك النظرة التأليهية والتقديسية للمرابط أو للولي من طرف المجتمع الجزائري بوصفها نظرة يسودها الجهل و راجعة الى عدم معرفة حقيقة الدين الاسلامي القائم على التوحيد حيث اصبحوا مستغلين من طرفهم من خلال النفوذ والاحترام الذين يحظون به عندهم وسنرى من خلال نص لحمدان خوجة ارهاصا ومقدمات للفكر الاصلاحي السلفي الذي يمثله جمال الدين الافغاني ومحمد عبدو والكواكبي وعبد الحميد بن باديس باعتبار ان هذا الاتجاه دعى في دعوته الاصلاحية الى العودة الى اصول الاسلام النقي والصحيح قبل ظهور الخرافات والمذاهب الصوفية والكلامية والباطنية الصوفية، إلا ان حمدان خوجة لم يؤلف في ذلك كتابا ولم يتجه الى تحليل الفكرة بالشكل المطلوب يتحدث حمدان خوجة عن جثة مرابط تمت سرقتها من قبيلة معينة ونقلت الى مكان آخر" غير أنّ المكان الذي سبق دفن فيه، مازال محترما. وعلى القرب منه، تعوّد الناس أنْ يتصدّقوا على الفقراء فيوزعون عليهم الخبز والدراهم ، أملا في أنْ يُستجاب دعاؤهم . وأنّ هذا النوع من العبادة غير معقول. خاصة وإنّ مبادئ الدين الاسلامي لا تسمح بتأليه الآدميين ونحن نعتقد أنّ مشيئة الرحمن واحدة في الارض وفي السماء وأنّ الله موجود في كل مكان لا يمكن

1 – حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ترجمة: محمد العربي الزبيري، ص19،20

2 – المصدر نفسه، ص22

حصره في مكان. وهكذا إذن، فإنّ الاعتقاد الشعبي إزاء المرابطين أساسه الجهل والمبادئ الغالطة والتعصب وليس من السهل اصلاحها"[1]

لقد استغلت فرنسا هذا الوضع من أجل السيطرة على القبائل العربية والبربرية والقرى الجزائرية من خلال استمالة بعض المرابطين والشيوخ اليها ، مستغلّة .خاصة ما يحظون به من نفوذ على الكثير من المناطق الجزائرية، وهذا ما سهّل عليها استمالة بعض المناطق اليها وذلك من خلال نفوذ المرابط أو الشيخ على قلوب اهل القرى والداشر والمدن ويقدم خوجة على مرابط اسمه " ابن عيسى وما له من نفوذ على نفوس الجزائريين يكفي أنْ نقول بأنّه هو نفس الشخص الذي قدّم على إثر الغزو الفرنسي وساطته لإبرام الصلح بين الفرنسيين والقبائل. ويمتد سلطان هذا الرجل إلى مملكة تونس وله في كل قبيلة ومدينة وقرية على أرض الإيّالة ممثل في المساجد يتقبّل الهدايا الموجهة إليه ويجمع عُشر الغِلال ثم تُوزّع هذه المحصولات على الطبقة المعوزة .وتستعمل في الإعتناء بالمحلّات المخصصة للضيافة"[2] صحيح أنّ المرابط كشخص له هيبة ومكانة في قلوب القبائل لانه انبرى على تحقيق اللحمة والتماسك بين افراد المجتمع الجزائري وصحيح ايضا انه كان له أثر في التخفيف من حدة العوز والفقر على الكثير من الجموع، كما كان هذا المرابط مثالا في الزهد والايثار حيث ينقل لنا خوجة صورة حية عنه بقوله " ولقد اجتمعت شخصيا بهذا المرابط ووجدت فيه رجلا بسيطا ليس له غرور ..لا يملك ثروة طائلة ذلك أنه بعد أنْ يُوزع الصدقات لا يبقى له أكثر مما يقتات به . أمام بابه يوجد عدد كبير من الاجفان لإطعام ضيوفه وكذلك اكياس من الشعير والتبن للحيوانات التي ترافقهم وهو يستضيف كل شخص يقصد بيته"[3] ولكن استطاعت فرنسا أنْ تستغل نفوذ المرابط أو الشيخ في وجدان الناس بأن توظفه لصالحها.

لقد شهد حمدان خوجة صورة الغرب وهي تأخذ لديه صورتين متناقضتين: الصورة الاولى وهي صورة الغرب المتحضر والمتقدم والصناعي وموطن للحريات اما الصورة الثانية فهي صورة الغرب الاستعماري المتوحش الذي لا يعترف بحريات الآخرين، و الذي تجلى في احتلال الجزائر. لقد كان كتابه المرآة تحليل دقيق للمجتمع الجزائري من حيث عاداته وتقاليده وثقافته وقد كشف عن الدور الذي تقوم به بعض التصورات في كبح عجلة تقدم المجتمع الجزائري كفكرة المرابط والقبورية وقدسيتها عند هذا المجتمع. لقد بيّن الدور السلبي الذي لعبته هذه الافكار في تكريس الاستعمار والتعاون معه كما انها مخالفة للدين النقي، ونرى انّ حمدان خوجة قد أعجب بالغرب الذي بدأ يشهد ميلاد الحريات والثورة الصناعية وتقدّم العمران و قال حمدان في هذا الصدد : " يجب على السلاطين وعلى أولي الأمر أن يبادروا بإصلاح ما يدخل عليهم الضرر (على الرعية).. ولا يرخص لهم- بعد تحقق ذلك- أن يساعدوا الجهال على تصلبهم وجهلهم. و قال: "إن كل عصر له متطلبات وخصائص جديدة ولدى ظهور عادة حديثة وجب التخلي عن القديم حتى نتفادى حدوث اضطراب وقلق في الشعب، وحتى لا يعرقل ذلك تسيير دولاب الإدارة الناجحة"[4]

---

1 – حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ترجمة: محمد العربي الزبيري، ص20

2 – المصدر نفسه، ص21

3 – المصدر نفسه، ص21.

4 – نقلا عن موقع: بوابة الجزائر، حمدان بن عثمان خوجة و أفكاره الإصلاحية، www.algeriagate.info/2014، تم الاطلاع عليه يوم: 23 فيفري 2021

المحاضرة العاشرة. الامير عبد القادر:

أولا: نسبه ومولده وحياته: يعرف الامير في مقدمة كتابه ذكرى العاقل وتنبيه الغافل عن نسبه بقوله"عبد القادر بن محيي الدين بن المصطفى بن محمد بن المختار بن عبد القادر بن احمد بن عبد القادر بن احمد بن محمد بن عبد القوي بن علي بن احمد بن عبد القوي بن خالد بن يوسف بن احمد بن بشار بن احمد بن محمد بن مسعود بن طاوس بن يعقوب بن عبد القوي بن احمد بن محمد بن ادريس بن عبد الله الكامل بن الحسن المثنى بن الحسن سبط الرسول بن علي بن ابي طالب بن عبد المطلب بن هاشم وام الحسن فاطمة بنت محمد رسول الله بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم"[1]

وقد ولد الامير عبد القادر في 25 سبتمبر 1808 في قرية القيطنة بولاية معسكر، تلقى دروسه الابتدائية في قريته تحت اشراف والده وتعلم القراءة والكتابة وحفظ القرآن الكريم وهو لم يتجاوز سن الحادي عشر من عمره، وتلقى ايضا علوم مختلفة كالتاريخ والفلسفة والفقه وعلوم اللغة وتحصل على درجة الطالب وكلف بتحفيظ القرآن في الزاوية، وفي 1821 سافر الى مدينة وهران وتلقى العلم من ايدي شيوخ مشهورين: مثل الشيخ الهاشمي والشيخ بن نقريد ومكث في وهران مده عامين وعاد بعدها الى مسقط رأسه وتزوج ببنت عمه خيرة بنت ابي طالب 1823[2]

في 1825 قصد " مكة المكرمة مع والده وبعد أداء فريضة الحج توجها الى مدينة دمشق فأخذ منها الطريقة النقشبندية على الشيخ خالد النقشبندي ومنها رحل الى بغداد فأخذ الطريقة القادرية على الشيخ محمود الكيلاني ثم رجع الى دمشق ومنها ارتحل الى مكة المكرمة مع والده فأديا فريضة الحج مرة أخرى ورجعا عن طريق البر الى بلدهما سنة 1827"[3] . وعلى إثر الاحتلال الفرنسي 1830 ، تولى المقاومة والده السيد محيي الدين ولكبر سنه تنازل عن الامارة لصالح ابنه الامير عبد القادر وقد "بويع على الجهاد في رجب 1248 الموافق نوفمبر/تشرين الثاني 1832، وحصلت له البيعة العامة بمعسكر في 17 رمضان 1248، الموافق 4 فبراير/شباط 1833و".أقام الامير عبد القادر الفضل والعدل والنظام وباشر الاعمال وركب الاخطار وضرب النقود من الفضة والنحاس وأنشأ معامل الاسلحة واللباس وجعل مدينة معسكر حاضرة إمارته ووضع للدولة الفتية دستورا تضمن مجموعة القوانين التي نظمت الدولة[4]".

1- الامير عبد القادر، رسالة الى الفرنسيين، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال،2005)،ص 12

2- علي بن محمد الصلابي، سيرة الامير عبد القادر ، قائد رباني ومجاهد اسلامي (بيروت: دار المعرفة، (دت))، ص102،101

3- نزار أباظة، الامير عبد القادر العالم المجاهد (دمشق: دار الفكر ، 1994) ، ص16

4- المرجع نفسه، ص10

رسالة بعنوان حسام الدين لقطع شبه المرتدين، كتبها في بداية عهده بالإمارة أي عام 1833 م وذلك بالرد القاطع من القرآن والسنة النبوية على بعض أشباه الشيوخ الذين استمالهم واستأجرهم الاحتلال ليروجوا بين الناس جواز النزول تحت حكم الفرنسيين وعدم جواز الانضمام إلى دولة الأمير المجاهدة.

كتاب وشاح الكتائب وزي الجندي المحمدي الغالب.

مجموعة من المراسلات الفقهية بينه وبين علماء عصره وأجوبة كثيرة عن أسئلة لحل مشكلها وفتح ما استغلق منها،

كتاب المقراض الحاد لقطع لسان منتقص الإسلام بالباطل والإلحاد ألفه الأمير عبد القادر عندما كان سجيناً في قلعة أمبواز بفرنسا في أواخر عام 1852 م والسبب في ذلك أنه بلغ الأمير أن بعض الحكام والضباط ا ولأمراء الأوروبيين انتقص من دين الإسلام واعتبر أن الخديعة والغدر من سمات الإسلام نفسه.

كتاب ذكرى العاقل وتنبيه الغافل[1]

1 – علي بن محمد الصلابي، سيرة الامير عبد القادر ، قائد رباني ومجاهد اسلامي، ص 283

ثانيا: مكانة العقل عند الامير عبد القادر:

يرى الامير ان الانسان مطالب بان يعرف الحق، ولا يهم من حمل هذا الحق اكان رجلا حقيرا او ذو مكانة في قومه ، ثم على العاقل ان يطلب العلم بالحجة والدليل وليس بالتقليد لان هذا باب من ابواب الجهل بل ان الانسان لا يتميز عن الحيوان الا في كونه لديه ملكة العقل يقول: " والمتبوعون من الناس على قسمين: قسم عالم مسعد لنفسه ومسعد لغيره وهو الذي عرف الحق بالدليل لا بالتقليد ودعا الناس الى معرفة الحق بالدليل لا بأن يقلدوه وقسم مهلك لنفسه ومهلك لغيره وهو الذي قلد اباءه واجداده فيما يعتقدون ويستحسنون وترك النظر بعقله ودعا الناس لتقليده والاعمى لا يصلح أنْ يقود العميان واذا كان تقليد الرجال مذموما غير مرضي في الاعتقادات فتقليد الكتب اولى واحرى بالذم وإنّ بهيمة تقاد افضل من مقلِّد ينقاد"[1] . من خلال هذا النص يتبيّن ان الامير يدعو إلى التفكر والتعقل في طلب الحق ، بالدليل وبالحجة وينتقد التقليد بل إنّ الرجل المقلّد هو أقل من البهيمة التي تُقاد لأنّ البهيمة ليس لها عقل أمّا المقلّد فقد سلّم عقله لشيخه. فتأسيس الايمان على الدليل هو ايمان متين بينما التقليد سيورّث ايمانا بلا فهم وبلا أسس عقلية. ويعتبر التقليد عائق معرفي امام طلب المعرفة ، فالاعتقادات السابقة قد تشكل حجابا أمام معرفة الحقائق " فإنّ العقل المتجرّد للفكر في حقيقة من الحقائق ربما لا تنكشف له، لكونه محجوبا باعتقاد سبق الى القلب وقت الصبا والقبول بحسن الظن فإنّ ذلك يحول بين القلب والوصول الى الحق ويمنع ان ينكشف في القلب غير ما تلقاه بالتقليد وهذا حجاب عظيم حجب اكثر الخلق على الوصول الى الحق لانهم محجوبون باعتقادات تقليدية رسخت في نفوسهم وجمدت عليها قلوبهم "[2]. وهذا يذكرنا بفرنسيس بيكون الذي انتقد أوهام العقل ، التي من بينهما تقديس أقوال الرجال التي تمنع من اكتشاف الحقيقة.

فالتقليد لا يحقق خاصية الانسان المميزة له ككائن، ذلك ان كل كائن له خاصيه تخصه فالأسد له خاصية الشجاعة والفرس له خاصية السرعة اما الانسان فخاصيته" هي معرفة حقائق الاشياء على الوجه الذي هي عليه بحيث يرتفع عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائقها منكشفة له وبكمال هذه الخاصية ونقصانها يفضل افراد الانسان بعضا الى ان يعد واحد بالف"[3]

من منطلق رجل دولة يدعو الامير إلى طلب العلم لأنه أساس الأجتماع والتمدن، فلا يمكن تصور اجتماع بشري بغيره، إذ ان ادارة شؤون حياة الافراد والدولة يقتضي معرفة ببعض العلوم التي لا يقوم عليها الاجتماع ال بالمعرفة ا بها ، وقد قسّم الامير العلوم إلى " ماهو محمود والى ما هو مذموم ، فالعلم المحمود ما يرتبط به مصالح الدين والدنيا

1- الامير عبد القادر، رسالة الى الفرنسيين، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، ص15.

2- المصدر نفسه، ص16

3 - المصدر نفسه، ص16

كالطب والحساب وكل علم لا يستغنى عنه في قوام امر الدين والدنيا كاصول الصنائع من الفلاحة والحياكة والسياسة والحجامة"[1] . فليس الامير عبد القادر ذلك المتصوف والعابد والزاهد الذي يدعو الى ترك الدنيا والتفرغ للدين والتقوقع على الذات، بل يدعو الى ضرورة الاعتناء بالعلم الديني والدنيوي معا من اجل اقامة اجتماع ناجح ولكن الدعوة إلى العلم تتطلب احترام العقل وتقديره والابتعاد به عن الخرافة والسحر ، ونقد نتائج الممارسات التي يقوم بها السحرة والمشعوذون والسحرة فعلومهم من العلوم المذمومة التي تجلب الضرر للخلق كما لا فائدة ترجى من ممارستها لهذا يميز الامير بين علم من اجل الصناعة العملية وعلم من اجل الشعوذة يقول" واما لكون المتعلم يقصد بالعلم فوق غايته، كمن يقصد بعلم النجم الاطلاع على المغيبات والحوادث الاتية وغاية علم النجم الاهتداء في ظلمات البر والبحر وتسيير الشمس والقمر في المنازل والبروج للاستعانة على الزراعة ونحوها، واقل احوال بعلم النجم الاطلاع على المغيبات ، إنه خوض في فضول لا ينفع ، فإنّ المقدور واقع والاحتراز منه غير ممكن، واحكام النجوم ظن خالص، والحكم بالظن حكم بجهل ، وما يتفق من اصابة منجم على الندور انما هو اتفاقي لان المنجم يطلع على بعض الاسباب ولا يحصل المسبب عقبها"[2]. وبعبارة أخرى يقول الامير عبد القادر: قد يريد طالب العلم مثلا من دراسته لعلم النجوم الاطلاع على الغيب ، وهذا ليس فيه فائده لأنّ علوم النجم القصد من ورائها معرفة السنوات والشهور والاهتداء بها في البر والبحر، كما أنّ الاخبار التي يقدمها المنجم لا تغير من قدر الانسان شيئا وهي أخبار ظنية لا تقوم على اليقين ، بل على التخمين وتحقق تخمينات المنجم ليس الا صدفة.

ولا شك أنّ رفض الامير عبد القادر للسحر والشعوذة يأتي انطلاقا من مفهومه للعقل الذي هو خاصية انسانية فبه" يدرك العلوم ويعرف طريق الحق بحيث يرتفع عن بصيرته حجاب الشك ويتيقن حقائق الامور ويراها منكشفة فإنّ الظن لا يغني من الحق شيئا"[3]. فالعقل عنده على اربعة معاني: المعنى الأول هو المعنى الذي يميزه عن الحيوان باعتباره استعداد فطري لقبول المعارف النظرية والعملية والمعنى الثاني فهي الضروريات التي تولد مع الطفل "كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وان الشخص لا يكون في مكانين "[4] والمعنى الثالث ما يكتسبه الانسان من تجاربه في الحياة حيث تعلمه التجربة الحياتية الكثير من الاشياء، تكسبه بذلك عقلا رشيدا يختلف عن عقل الشاب والمراهق والمعنى الرابع معرفة: عواقب الامور ويقمع عواقب الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة ويقهرها فاذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلا"[5]. وللعقل عنده تتفوق على مكانة البصر والحس لانّهما قد يكونان مصدر الغلط والخطأ بينما العقل" يدرك نفسه ويدرك ادراكه ويدرك آلته في الادراك وهي القلب او الدماغ فثبت ان نور العقل اكمل من نور البصر"[6]

1 – الامير عبد القادر، رسالة الى الفرنسيين، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، ص33.

2 – المصدر نفسه، ص 36

3 – الامير عبد القادر ، المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الاسلام بالباطل والالحاد (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، (دت))، ص 09

4 – المصدر نفسه، ص11

5 – المصدر نفسه، ص 12

6 – المصدر نفسه، ص14

ثالثا: العلاقة بين النقل والعقل:

يرى الامير عبد القادر أن للعقل حدود لا يمكن أن يتجاوزها في علاقته مع ما هو ديني وعقائدي ، فالعقل له مجال واسع للتفكير كالتفكر في خلق الله واستنباط الاحكام الشرعية من الآيات القرآنية ومن السنة النبوية ولكنه لا يستطيع أن يقرر عبادات ولا يستطيع إثبات عقائد ، ولا يمكن أن يصل إلى ما يقرب إلى الله تعالى الا بواسطه الوحي والرسل يقول الامير " فالعقل لا يهتدي الى الافعال المنجية في الاخرة الا بواسطة الرسل ، كما لا يهتدي الى الادوية المفيدة للصحة الا بواسطة الاطباء فحاجة الخلق الى الرسل كحاجتهم الى الاطباء ويعرف صدق الطبيب بالتجربة وصدق الرسول بالمعجزة وقد جعل الله معجزة كل رسول في زمانه مما يناسب اهل ذلك الزمان "[1] وهذا يرجع الى تقسيم العلوم عند الامير :

فالعلوم عند الامير عبد القادر تنقسم الى : علوم عقلية وعلوم شرعية . فالعلوم العقلية تنقسم الى علوم ضرورية فطرية خلقها الله في الانسان كعدم تصور الشيء الواحد في مكانين مختلفين وان الشيء لا يكون معدوما وموجودا في آن واحد ، والقسم الثاني من العلوم العقلية تلك التي تاتي بالتعلم والاستدلال والنظر[2] كالرياضيات والطب اما العلوم الشرعية فمصدرها الوحي مأخوذة من الانبياء ويتم تلقيها عن طريق السماع . فالعقل وحده لا يمكن ان يصل الى الحقيقة ، واذا كان العقل لا يصل الى حقيقة الامراض التي تصيب جسده الا بالاستعانة بخبرة الاطباء في العقاقير والادوية كذلك الامر بالنسبة الى العلوم الشرعية فالعقل لا يصل الى الحقيقة الا من خلال الحقائق التي يُجليها الانبياء لان العقل قاصر عن ادراكها .كما انّ العقل لا يستطيع ان يبرر كل شيء جاء من الوحي لانّ حكمته قد تكون خافية عنه يقول الامير عبد القادر " واياكم ان تظنوا أن العلوم الشرعية مناقضة ومنافرة للعلوم العقلية بل كل شيء جاء عن الانبياء مما شرعوه للناس لا يخالف العقول السليمة نعم يكون في شرائع الانبياء ما تستبعده العقول لقصورها عنه فإذا عرفت طريقه عرفت انه الحق الذي لا ينبغي العدول عنه مثاله في شرع الاسلام الذهب والفضة، فان الشرع يمنع من اختزانهما من غير اعطاء بعضها للفقراء والمساكين ويمنع من اتخاذ الاواني للاكل والشرب منها ويمنع من بيع الذهب بالذهب والفضة بالفضة بزيادة فاذا قيل للانسان : اعط للفقراء والا تحرق بالنار يقول انا تعبت وجمعتها فكيف اعطها من كان نائما مستريحا ؟ هذا خارج عن العقل واذا قيل له لا تاكل ولا تشرب في اواني الذهب والفضة والا تحرق بالنار يقول انا اتصرف في ملكي ولا ينازعني فيه احد فكيف اعاقب على التصرف في ملكي ؟ هذا خارج عن العقل"[3]. فالعقل قد يجد الحكمة من تحريم هذه الاشياء لانها قد تكون هذه المحرمات في النهاية مخالفة للعقل وللحكمة ، كما قد لا يجد العقل الحكمة من تحريم بعض الاشياء وتفسير بعض الغيبيات إمّا لعجزة وإما لنقص علمه، ولعلها قد تنكشف له مستقبلا وقد " تبين ان الشرع لا يخالف العقل وقس عليه جميع ما امرت به الانبياء

1 - الامير عبد القادر ، المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الاسلام بالباطل والالحاد، ص 158.

2- الامير عبد القادر، اثبات العلم الشرعي ، ضمن كتاب الامير عبد القادر الرجل، مساره، ومؤلفاته (تلمسان عاصمة الثقافة الاسلامية: موفم للنشر، 2011)، ص 82

3- المصدر نفسه، ص 83

ونهت عنه فجميع اقوال الانبياء لا تخالف العقول ولكن فيها ما لا يهتدي العقل اليه اولا فاذا هدى اليه عرفه واذعن له "[1]. وهذا يعني أنّ هناك حقائق من الوحي قد لا يجد لها العقل مبررا منطقيا لها ، ولهذا فعليه بالتسليم ، فللعقل مجال وللوحي مجال فلا يجوز أنْ يقتحم العقل مجال الشرع ، وإلا ستيدو له قضايا الشرع جميعها متناقضة ومتنافرة.

رابعا: نبذ التقليد:

ليس الامير عبد القادر من المفكرين الذين يدعون إلى التقليد الاعمى للأجداد ، فيما قالوه وفيما سطروه في كتبهم ، بل نراه يحذّر من التقليد باعتباره آفة العقل وطريق نحو الجهل ويفتح ابواب الشعوذة والدجل والخرافة، بل إنّ واقع الامة العربية والاسلامية اليوم راجع إلى كونهم كانوا مقلدين للأفكار السابقة فوقعوا في دائرة الجهل واصبحوا خارج التاريخ ، ذلك انهم ينطلقون من فكرة ان الاوائل لم يتركوا في العلم شيئا لما بعدهم وهذا بالنسبة للأمير خطأ جسيم يكرس التبعية والتقليد ذلك انّ " نتائج الافكار لا تقف عند حد، وتصرفات العقول لا نهاية لها، لأنّ العالم المعنوي واسع كالبحر الزاخر والفيض الالهي ليس له انقطاع ولا آخر وغير محال ولا مستبعد أنْ يدخر الله لبعض المتأخرين ما لم يعطه لكثير من المتقدمين".[2] فالعلم البشري لن يتوقف عند مرحلة معينة من التاريخ فاحتمالات التفكير العقلي منفتحة على مجال الممكن من الافكار والعلوم ويمكن أنْ يبدع العقل البشري في هذا العلم أو ذاك بهذه الطريقة أو تلك ويمكن أن يخترع الوسائل والآليات والمناهج، لأنّ عالم الافكار الذي هو عالم معنوي غير محدود وغير منقطع وليس له نهاية لأنّ علوم البشرية مستمدة من علم الله الذي اودعه الخالق في البشرية ، ولهذا لا نستبعد أنْ ينتج المتأخرين علوما تفوق ما انتجه الاولون . ينتقد الامير فكرة التقليد بقوله: " فقول القائل : ما ترك الاول للآخر شيئا خطأ والقول الصحيح هو: كم ترك الاول للآخر ، ويقال لا كلمة اضر بالعلم من قولهم " ما ترك الاول للآخر شيئا " لأن هذه الكلمة تقطع الآمال عن زيادة العلم علم المتقدمين ويقتصر الاخر على ما قدمه الاول وهو خطر عظيم وقول سقيم"[3].

فالاعتقاد بكمال علوم السلف عائق معرفي أمام البحث العلمي المعاصر لكي يتقدم نحو الأمام لأنّه يقطع " الأمال عن زيادة العلم" كما يُبقي الباحث رهينة مقولات وأساليب تفكير الماضي ، الشيء الذي يوقع في التكرار والإجترار فيتحول بذلك السلف إلى أصنام معرفية تكون مسببة للتخلف وهذا خطر على العلم نفسه ، إنّ سؤال الامير عبد القادر هو سؤال اجتهادي ، حيث يغير صياغة " ما ترك الاول للآخر شيئا الى : كم ترك الاول للآخر، وهذا الذي يدعو العقل الى البحث عن المجالات التي لم يفكر فيها السلف وعن الاشياء التي غفل عنها.

1- الامير عبد القادر، اثبات العلم الشرعي ، ضمن كتاب الامير عبد القادر الرجل، مساره، ومؤلفاته ص85

2- الامير عبد القادر، خاتمة التأليف والتصنيف ، ضمن كتاب الامير عبد القادر الرجل، مساره، ومؤلفاته ص87

3- المصدر نفسه، ص87

خامسا: قيم التسامح في فكر الامير عبد القادر:

لقد كان لشخصية الامير عبد القادر ابعاد اخلاقية عملية ، ولم يبقى محصورا فقط في النظريات الدينية والصوفية والفلسفية التي تتغنى بالانسان الفاضل ولكامل لهذا عده الكثير من الباحثين " واحدا من الذين قدموا دروسا في التسامح وأسسوا ثقافة التسامح بين الأديان وحرية الفكر والتعايش السلمي بين الشعوب وترسيخ مبادئ القانون الدولي لحقوق الانسان قولا وفعلا، وكان ذلك قبل ميلاد مواثيق الأمم المتحدة التي رأت النور بعد قرن من الزمان حيث اضطرت إلى تبني قيم التسامح والانفتاح والبحث عن سبل التعايش والأمن بين الشعوب، وسارعت إلى الإعلان العالمي لحقوق الانسان بعدما اكتوى العالم بنار الحرب واستيقظ على هول حربين كونيتين مدمرتين لم تخلف إلا البؤس والمآسي والخراب"[1]. ولعل الممارسة الواقعية للأمير قد تأثرت بثقافته الدينية وبشخصيته الصوفية ، أي أنه كان ملتزما إلى حد بعيد بالعلم الذي تلقاه وتربى عليه.

ومن ابرز مواقف الامير عبد القادر في التسامح حمايته للمسيحيين في الشام خلال الاحداث الطائفية في لبنان ودمشق في شهر جويلية 1860 حيث " استقبل بمنازله ومنازل رفاقه خمسة عشر الف مسيحي عربي وحماهم من العدوان الطائفي العنصري "[2]

لقد كان فهم الامير عبد القادر للدين الاسلامي، فهما يقوم على التسامح وعلى استيعاب الآخر بل وحماية المسيحيين من الممارسات الدينية التي تقوم على فهم ضيق للدين وقال القولة المشهورة" إنّ الاديان وفي مقدمتها الدين الاسلامي أجل وأقدس من أن تكون خنجر جهالة أو معول طيش أو صرخات نذالة تدوي بها أفواه الحثالة من القوم ، أحذركم أن تجعلوا لشيطان الجهل فيكم نصيبا أو أن يكون له إلى نفوسكم سبيلا"[3]" وقد بقي الامير اربعة عشر يوما متوالية لم يفتر فيها لحظة عن نصرة المظلومين وانقاذهم من القتل ، وأشرف على تطبيب الجرحى ، وقام على تعزية الثكالى والارامل واليتامى ، وكان يقضي أكثر الليالي ساهرا وبندقيته في يده حرصا على من في حماه فإذا غلب عليه النعاس أسند رأسه على فوهتها قليلا وغفا"[4]. لا شك أنّ موقف الامير عبد القادر من النصارى كان ينطلق من فهم عميق للدين الاسلامي، باعتباره دين يقوم ويتأسس على التسامح من أجل احتواء الآخر ، كما انّ عالمية الاسلام يجب أن تقوم على الرحمة أوّلا قبل الحرب والسلاح. هذا الموقف العملي سبق به أوروبا والغرب قبل اعلانهما عن حقوق الانسان في 1945، وقد تزامن هذا الموقف المتسامح للامير لفترة الاستعمار الاوربي على بقية العالم وارتكابه لأبشع الجرائم في حق الشعوب المغلوبة.

---

1 – نابي بو علي، لتسامح وأبعاده الإنسانية في فكر الأمير عبد القادر الجزائري، نشر يوم 09 اكتوبر 2020، تم الاطلاع عليه يوم: 24 افريل 2021، صحيفة المثقف ، العدد: 5148، موقع: www.almothaqaf.com

2– يحي بوعزيز، الامير عبد القادر والحوار في خدمة الانسانية، ضمن كتاب :الامير عبد القادر والقيم الانسانية (تلمسان، موفم للنشر، 2011)، 148

3– نزار أباظة، الامير عبد القادر العالم المجاهد (دمشق: دار الفكر ، 1994) ، ص16

4– المرجع نفسه، ص 17

ومن أجل هذا الموقف " منحته الدول الاوروبية الاوسمة الفخرية وكلها من المرتبة الاولى ، فنال وسام الجوقة الفرنسي ، ووسام الصليب الابيض الروسي ووسام الصليب الاسود البروسي ووسام الصليب المخلص اليوناني وأهدت إليه ملكة بريطانيا بندقية مرصعة بالذهب". [1]ولقد كان للامير عبد القادر مواقف اخرى في التسامح لا تقل اهمية عن موقفه ذاك الذي اخذه في دمشق وتعاطفه مع النصارى وهذه المرة في موقفه من الأسرى الفرنسيين ونأخذ شهادة من مؤلف سيرته الذاتية هنري تشرتشل حيث يقول في نص مهم" إن العناية التي كان يوليها الامير عبد القادر للأسرى لم يكن لها مثيل في اخبار الحرب، وعلى المسيحيين ان يعترفوا بذلك وان الامير حارب الطريقة المتوحشة بقطع رؤوس الاسرى ليأخذ الجندي جائزة عن كل راس، وبدلا من ذلك جعل (هو) لكل من اتى بأسير سالما ضعفي ما كان يأخذ على الرأس او ثلاثة اضعاف ، بل أن كل من اتى براس اسير يعاقب بالجلد على رؤوس الاشهاد "[2]

مصادر فكر التسامح عند الامير عبد القادر:

بالرغم ان فرنسا في القرن التاسع عشر وفي فترة استعمارها للجزائر كانت تصدر شعار نقل الحضارة الى الشعوب المتوحشة ونقل شعار الثورة الفرنسية الذي كان يقوم على الاخوة والمساواة والعدل الى باقي ارجاء المعمورة الا ان الممارسات الفعلية لفرنسا على ارض الواقع لم تكن تعكس هذه الشعارات ولا حقوق الانسان التي كانت تدّعيها ، في المقابل نجد ان الامير قد مارس التسامح والعفو الى الي ابعد حد في حروبه ضد الاستعمار الفرنسي ومن المؤكد" ان المصدر الاول للتسامح ولطف المعاملة في شخصية الامير عبد القادر هو تربيته الدينية وتشبعه بقيم الحضارة الاسلامية منذ صغره، فقد نشأ في عائلة متدينة معروفة باشتغالها بالعلم والالتزام بحدود الدين وادابه ...هذه التربية الاسلامية والمفعمة بالقيم الاسلامية الخالدة هي التي جعلته يخوض حرب المقاومة دفاعا عن وطنه ولكن بعيدا تماما عن نزعة الحقد والتعصب للجنس او الدين او رغبة في الانتقام كان يحارب الجيوش الفرنسية بصفتها غازية ومعتدية على حرمة الوطن ولكنه لا يحقد على الاشخاص"[3]

ولا شك ان حفظ الامير عبد القادر للقرآن وحرصه على تطبيقه الفعلي على ارض الواقع كان مصدرا اساسيا للقيم الكبرى عند الامير ، وهو لم ينتمي الى النزعة الانسانية الوضعية الاوروبية ولم يتعرف عليها كفكر كما ان الممارسات الاستعمارية الفرنسية على ارض الواقع لم تعكس قيمها الفلسفية التي نادت بها في الثورة الفرنسية لهذا ينفي احد الباحثين علاقة الامير بالتيارات الانسانية الاوروبية الحديثة بقوله" لان مثل هذه القناعات لم تكن وارده في خيال الامير عبد القادر الذي كرس قيما مستمدة من الروح الاسلامية ..وما دعانا اليه القران الكريم في قوله" يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم ان الله عليم خبير"..."[4]

1 – نزار أباظة، الامير عبد القادر العالم المجاهد، ص 18

2– نقلا عن : علي عزوزي ، الامير عبد القادر والاسرى ، ضمن كتاب : الامير عبد القادر والقيم الانسانية ، ص 194.

3– المرجع نفسه، ص192

4– عميراوي حميدة، قيم الامير عبد القادر والقيم الانسانية، السان سيمونية والماسونية نموذجا، ضمن كتاب: الامير عبد القادر والقيم الانسانية، ص 141.

سادسا: الامير عبد القادر وموقفه من الحداثة الغربية:

لا شك أنّ الامير عبد القادر قد عايش الحداثة الغربية في بعدها العلمي ولاحظ التفوق الاوروبي فيها ولا شك ان ملاحظته للتفوق الحربي الفرنسي عليه في ميدان المعركة وخلال نفيه الى فرنسا ومكوثه بالسجن هناك قد استنتج منها فكرة التفوق الحضاري العلمي عل العرب والمسلمين يقول في نص مهم عن هذا التفوق بقوله: " وقد اعتنى علماء فرنسا ومن حذا حذوهم ، باستعمال العقل العملي وتصريفه ، فاستخرجوا الصنائع العجيبة والفوائد الغريبة فاقوا بها المتقدمين، واعجزوا المتأخرين ، رقوا بها الى اعل المراتب ، وحصل لهم بها الذكر الباقي " . فمن أسباب التفوق الغربي هو اعتناؤهم بالعقل العملي أي الممارسة التجريبية للعلم ولكن في نظر الامير هذا قصور ذلك" فلو استعملوا مع هذا ، العقل النظري في معرفة الله وصفاته وفي معرفة حكمته في خلق السموات والارض وما يلزم للاله من الكمال وما يتقدس عنه من النقص ، وما يمكن في حقه ان يفعله وان لا يفعله لكانوا حازوا المرتبة التي لا تدرك والمزية التي لا تشرك ولكنهك اهملوا استعمال هذه القوة النظرية"[1]

لم يطلع الامير عبد القادر ، على سيرورة الحداثة الاوروبية وما قامت به هذه الحداثة من عملية علمنة شاملة ، حيث فصلت العلم عن الدين والسياسة من تدخل رجال الكنيسة ، لهذا كان موقف الامير عبد القادر من الحداثة الأوروبية العلمية موقفا بسيطا ، لم يأخذ بعين الاعتبار سر تطور العلوم التجريبية عند الغرب ، كما كانت محاكمة الامير للعلوم عند العرب من منطلق العقل الفلسفي والكلامي السائدين في الحضارة العربية والاسلامية في القرون الوسطى من خلال مفهومه للعقل القائم على ادراك الكليات [2]

1 – الامير عبد القادر، رسالة الى الفرنسيين، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل، ص31، 32

2 – المصدر نفسه، ص30

المحاضرة الحادية عشر . محمد بن أبي شنب:

أولا. مسيرته العلمية:

ولد ابن ابي شنب بمدينة المدية وسط الجزائر يوم 26 اكتوبر سنة 1869 في دوار تاكبو من عائلة تجمع بين الاصلين التركي والجزائري وقد عنيت اسرته بتربية ابنها وتعليمه فحفظ القرآن على الشيخ برماق وتعلم مبادئ القراءة والكتابة وقد نجح في امتحان الدخول الى المدرسة العادية (École normale) ثم بمدرسة ترشيح المعلمين ببوزريعة، سنة 1886 التي تخرج منها معلما سنة 1888 وهو ابن 19 سنة . وقد تعلم اللغة الفرنسية وتعلم أدابها وتاريخها واصبح مجازا في تعليم اللغة الفرنسية "[1]

"وقد درس ابن ابي شنب على الشيخ عبد الحليم بن سماية علوم الاسلام و البلاغة والمنطق والفقه، وراح في نفس الوقت يتعلم اللاتينية والالمانية والاسبانية والعربية والفارسية والتركية واصبح استاذا في مدرسة قسنطينة الفرنسية سنة 1898.

تدرجه في المناصب:

في 1901 اصبح مدرسا بالجزائر العاصمة و في 15 نوفمبر 1903م، تزوج الشيخ بابنة الشيخ قدور بن محمود بن مصطفى، الإمام الثاني بالجامع الكبير، فرزق منها بخمسة ذكور وأربع إناث. وفي 1904مدخل التعليم العالي فأصبح استاذ محاضر وهو لا يتجاوز 35 يتمتع بشهرة على مستوى العالم فصارت الاكاديميات والجمعيات العلمية تتنازع عليه لتضمه اليها كما تقاطرت عليه المكتبات وكبار العلماء والرؤساء ومشاهير الكتاب والادباء ..وكان من اشهر مراسليه العلامة احمد تيمور باشا من مصر واعضاء المجمع العلمي العربي بدمشق ومنهم الرئيس محمد كرد علي وعلامة تونس حسن حسني عبد الوهاب وعلماء مستشرقون منهم كويدرة M.godera، وميقول اسين بلاسيوس Miguel Asin Palacios والمستشرق أفينو قريفي M.Agrifft وكراتشفسكي M.Kratchowskilk من علماء اوروبا والغرب الاقصى وغيرهم"[2]

"في سنة 1920م انتخبه المجمع العلمي العربي بدمشق عضوا به، وفي نفس السنة تقدم لنيل شهادة الدكتوراه من جامعة الجزائر فأحرزها بدرجة (ممتاز)، حيث ألف كتابين أحدهما يدور على أبي دلامة شاعر العباسيين، والثاني بحث ذكر فيه الألفاظ التركية والفارسية المستعملة في لغة أهالي الجزائر"[3].

1- الهادي بووشمة، الفكر، الهوية والتأزم في حياة محمد بن ابي شنب قراءة سوسيوبيوجرافية ، ضمن كتاب: محمد بن ابي شنب المرجعية الثقافية والبعد الفكر – اعمال الملتقى الدولي بجامعة الجزائر 15-17 ديسمبر 2009(الجزائر: الوكالة الافريقية للانتاج السنمائي، 2009)، ص48، 49

2- المرجع نفسه، ص49

3- مقال عن: محمد بن أبي شنب، تاريخ النشر:2019-12-15، اطلع عليه يوم: 8 ماي 2021، موقعwww.aljazair.info :

في سنة 1924م، عُـيّن الشـيخ ابـن أبي شـنب أسـتاذا رسميـا بكليـة الآداب الكـبرى في العاصـمة، كمـا انتخبـه المجمـع العلمي الاستعماري بباريس عضوا عاملا به، كما انتخبته هيأة إدارة مجلس الجمعية التاريخية الفرنسية كاتبا عاما بها.

انتُدب لتمثيل الجزائـر في المـؤتمرات الدوليـة الخاصـة بالـتراث العـربي والإسـلامي، وكـان آخـر مـا حضـره المـؤتمر السـابع عشـر للمستشرقين بأوكسفورد، أين قدّم بحثا عن الشاعر ابن خاتمة الأندلسي

عناوين لمؤلفاته الشخصية:

لقد ألف ابن ابي شنب باللغتين العربية والفرنسية وانتج حوالي 50 كتاب منها:

1- تحفة الأدب في ميزان أشعار العرب 1906 و1928. 2- شرح لمثلثات قطرب 1906.

3- الأمثال العامية الدارجة في الجزائر وتونس والمغرب 3 أجزاء 1907. 4- الألفاظ الطليانية الدخيلة في لغة عامة الجزائر (لم يطبع). 5 - فهرست الكتب المخطوطة في خزانة الجامع الأعظم بالجزائر 1909.

6- خرائد العقود في فرائد القيود 1909. 7 - معجم بأسماء ما نشر في المغرب الأقصى (فاس) من الكتب ونقدها 1922. 8 - الكلمات التركية والفارسية المستعملة في اللهجة الجزائرية. 9 - رسالة في المنطق. 10 - مجموع أمثال العوام في أرض الجزائر والمغرب. 11- رحلة الورتلاني[1].

تحقيقاته في مؤلفات غيره:

1 - البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان لابن مريم التلمساني عام 1908. 2 - عنوان الدراية فيمن عرف من العلماء في المائة السابعة ببجاية لأحمد الغبريني 1910م. 3- الذخيرة السنية في تاريخ الدولة المرينية 1920. 4- الفارسية في مبادئ الدولة الحفصية. 5 - تعليق على: وصايا الملوك وأبناء الملوك من أولاد الملك قحطان بن هود النبي. 6 - شرح ديوان عروة بن الورد لابن السكيت 7.1926 - طبقات علماء أفريقية لأبي ذر الخشني ترجم للفرنسية 1915. 8- ترجم إلى الفرنسية رسالة للإمام الغزالي في رياضة الأولاد وتربيتهم نشرت بالمجلة الإفريقية "la revue africaine" سنة 1901[2].

ويمكن تقسيم مسيرة ابن شنب العلمية إلى ثلاثة مراحل:

الاولى تمتد من 1895 الى سنة 1901، اهتم فيها ابن شنب بالترجمة والادب وبالفلكلور الشعبي حيث تميزت هذه المرحلة بتغلب الاسلوب الادبي والجمالي على كتاباته

1- الهادي بوشمة، الفكر، الهوية والتأزم في حياة محمد بن ابي شنب قراءة سوسيوبيوجرافية ، ضمن كتاب: محمد بن ابي شنب المرجعية الثقافية والبعد الفكر – اعمال الملتقى الدولي بجامعة الجزائر 15-17 ديسمبر ، 2009 ، ص52

2- المرجع نفسه، ص 53

المرحلة الثانية تمتد من 1901 الى 1924، حيث كثرت مهام الشيخ الاكاديمية والعلمية وانحراطه في مجمع اللغة العربية بدمشق وقد تولى في هذه المرحلة التدريس بالجامعة واشرافه على البكالوريا بالمغرب العربي وتميزت هذه المرحلة بغزارة الانتاج العلمي وحضوره المستمر للمؤتمرات الاستشراقية والعلمية وقد اتجه اسلوب ابن شنب الى العلمية واتباع المنهج العلمي

المرحلة الثالثة: من 1924 الى غاية 1929 حيث قل انتاجه العلمي ولكنه التزم الى حد بعيد بالعلمية في الطرح والمعالجة الى ان توفي في سنة 1929[1]

العمل الثقافي لأبي شنب:

لقد إهتم ابن ابي شنب بالعمل الثقافي والعلمي، وابتعد عن السياسة وبكل ما يتعلق بالنضال الحزبي، والذى رأى أنه يبعده عن المهمة الحقيقية التي يجب أنْ يقوم بها المثقف، فالجزائر كانت في حاجة إلى وعي ثقافي يخرجها من التبعية الحضارية للإستعمار ويحررها لاحقا من الاستعمار المادي، ومن هنا يمكن القول ان ابي شنب من النهضويين الجزائريين الاوائل حيث اهتم بإحياء التراث العربي الاسلامي وبإحياء اللغة العربية التي اصبحت غريبة في دارها. يقول عنه البشير الابراهيمي:

" وإنّ المفكرين منا لينشدون نهضة تقضي على التقليد وتغرس ملكة الاستقلال في البحث التاريخي وإنّ بوادر هذه النهضة قد ظهرت من عهد غير بعيد وإنّ فقيدنا اليوم من الطلائع المبكرة لهذه النهضة ...وفي رأيي أنه اعتزل الناس لأنه رجل جدي يريد التفرغ للعلم واعتزل السياسة وكل شيء حبا في بلاده لأنه يعلم أنّ الناحية التي انتحاها هي أجدى وأنها الناحية التي لا تحوم حولها الشكوك ، ومن ذلك أنّ بساطة مظهره قلما يجهلها أحد، على انه لم يحد عن زيه قيد أنملة، وذلك أثر من أثار وطنيته بل مقاومة معنوية للعوامل الهادمة للشخصية والقومية كما هو شأن كثير من أمثاله في كل بلاد صارت عرضة لتلك العوامل وكثيرا ما يقول: شعار كل وطن لباس أهله، وأدل على تشبعه بهذه الروح الوطنية ظهور رسمه مع زملائه في مؤتمر المستشرقين بأكسفورد الذي أوفدته الحكومة إليه، باسم فرنسا من غير أن يغير من زيه الاعتيادي شيئا ولأول مقابلتي له قلت له مداعبا:اليس من اللائق يا استاذ أن تظهروا بهندام مدني؟ ومن فوره أجابني: وأنا مع ذلك عربي على كل حال. هل المظهر المدني المزعوم يخرجني من عروبتي؟...ومن ذلك أن محافظته على لغته كان عن ايمان صميم ..ومن ذلك أنه يرى وجوب تحرير الفكر من قيود الاوهام المصادمة للدين والاخلاق . تلك الاوهام التي تقعد به عن النهوض والجري في مضمار الرقي. على أنّ الغاية من ذلك تحويل الجهود من الاوهام الى العمل"[2]

---

[1] – الهادي بووشمة، الفكر، الهوية والتأزم في حياة محمد بن ابي شنب قراءة سوسيوبيوجرافية ، ضمن كتاب: محمد بن ابي شنب المرجعية الثقافية والبعد الفكر – اعمال الملتقى الدولي بجامعة الجزائر 15-17 ديسمبر ، 2009 ، ص54، 55

2- عبد الحميد بورايو، محمد بن ابي شنب والسياسة ، ضمن كتاب: محمد بن ابي شنب المرجعية الثقافية والبعد الفكر –اعمال الملتقى الدولي بجامعة الجزائر 15-17 ديسمبر 2009، ص15،16

لا شك أنّ شهادة الابراهيمي تكشف الكثير من الجوانب التي تتعلق بشخصية ابن ابي شنب، فهو من جهة رجل علم ورائد من رواد النهضة الجزائرية الحديثة، وقد تفرغ للعلم وحده، كما كان يمثل زيه التقليدي الجزائري أحد اشكال المقاومة الثقافية معتقدا أنّ الزي يعبر عن الهوية الوطنية، واعتقد ابن ابي شنب أنّ عدم فهم الدين هو الذي يخلق التعارض الوهمي بين الاخلاق الاسلامية والمدنية المعاصرة . لقد كانت جهود ابن ابي شنب منصبة حول احياء التراث الجزائري العربي وبكل ما يتصل بالثقافة العربية الاسلامية ف" يمكننا أنْ نذكر أنّ أعماله : البستان في علماء تلمسان لابن مريم المنشور بالجزائر سنة 1908 وكتاب عنوان الدراية في علماء بجاية المنشور بالجزائر 1910 وكتب طبقات علماء افريقية لأبي ذر الخشني المنشور مع ترجمة فرنسية وكتاب الذخيرة السنية في تاريخ الدول المرينية بالجزائر ايضا سنة 1921 تحتوي كلها على مكونات حضارية تاريخية ودينية للثقافة الجزائرية"[1].

لم تمنع الثقافة الفرنسية التي كان قد تلقّاها ابي شنب من تكريس جهوده في الدفاع عن الهوية العربية الاسلامية للجزائر، وهذه المقاومة كانت عن طريق احياء كل ما يتعلق بركائز الهوية الوطنية و يتجلى ذلك في الدفاع عن مقومات الدين الاسلامي في بناء المجتمع الجزائري الذي تحاول فرنسا توجيهه عن طريق مناهجها التربوية نحو الوجهة الغربية . يقول ابي شنب عن التربية في الاسلام بقوله" إنّ الاسلام ليس عدوا للتربية ، كما يحب البعض الادعاء بذلك . بل انه على العكس تماما، ينادي من خلال وصاياه بضرورة تكوين الانسان والهدف الاول من هذا التكوين لا بد أن يكون بالمعرفة بالدين وعلومه الشرعية"[2].

وبالرغم من عمل ابن ابي شنب في المؤسسات الفرنسية كأستاذ جامعي وكمعلم في مختلف المدارس الفرنسية بالجزائر وبالرغم من اتقانه للغة الفرنسية نطقا وكتابة إلا أنّ ذلك لم يمنعه من الانتماء للمجمع اللغوي بدمشق سنة 1920 وهذا ما أثار حفيظة الفرنسيين الذين يعتقدون بفرنسية الجزائر حيث يقول المستشرق الفرنسي فرانسوا بويون عن ابي شنب بقوله" بحفاظه على هويته الاسلامية وبعدم الدخول تحت راية المواطنة الفرنسية فإن ابن شنب ابتعد عن التوجه السياسي العام للحكومة الفرنسية التي كثيرا ما كانت تخشى من كل ما يرمز الى العروبة والاسلام ولقد عبرت عن خوفها حين اصبح ابي شنب حاملا للقومية العربية وذلك بعد استضافته سنة 1920 بالمجمع العربي بدمشق"[3]

لقد سعت الايديولوجية الاستعمارية الى محاولة طمس الهوية العربية والاسلامية للجزائر من خلال كتابات المستشرقين ومن خلال السياسات القانونية والتعليمية التي تهدف في النهاية الى الحاق الجزائر بفرنسا نهائيا وقد وعي ابن شنب بالمهمة التي يجب ان يقوم بها المثقف في مثل هذه الظروف فانبرى على احياء التراث الاسلامي بالجزائر لايجاد روابط صله بين حاضر الامة وماضيها ودحض اطروحات المستعمر.

---

1 - الهواري غزالي ، المقاومة الثقافية مطلع القرن العشرين بالجزائر، دراسة لترجمةمحمد ابن ابي شنب لنص في البيداغوجيا الاسلامية ضمن كتاب: محمد بن ابي شنب المرجعية الثقافية والبعد الفكر – اعمال الملتقى الدولي بجامعة الجزائر 15-17 ديسمبر 2009، ص22، 23

2 – نقلا عن: المرجع السابق، ص 27، 28

3 – المرجع نفسه، ص23

المحاضرة الثانية عشر: عبد الحميد ابن باديس

أوّلا: نسبه ومولده: هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكي بن باديس ولد سنة 1889م الموافق ل 1308هـ فكان الولد البكر لأبويه من أسرة قسنطينة مشهورة بالعلم والثراء والجاه وكانت منذ القدم ذات نفوذ ومسيرة للسياسة والحكم في المغرب الإسلامي ونبغ من هذه الأسرة شخصيات تاريخية لامعة من بلكين بن زيري والمعز بن باديس [1]

أ – مسيرته العلمية:

حفظ بن باديس القرآن على يد الشيخ محمد المداسي وهو لم يتجاوز سن الثالثة عشر من عمره وقد أم الناس في صلاة التراويح لمدة ثلاثة سنوات متتابعة من عمره ذاك وقد تتلمذ على يد الشيخ أحمد أبو حمدان لونيسي " الذي كان منتميا إلى الطريقة التجانية فتعلم على يديه مبادئ اللغة العربية والمعارف الإسلامية كما وجهه وجهة علمية أخلاقية، وفي سنة 1908م سافر إلى تونس وهو في عمر التاسعة عشر وانتسب إلى جامع الزيتونة " فأخذ يتلقى الثقافة الإسلامية العربية ويأخذ عن جماعة من أكابر علماء الزيتونة أمثال المفكر الصدر محمد النخلي القيرواني المتوفي في رجب سنة 1342هـ الموافق ل 1924م وتتلمذ على يد الشيخ محمد الطاهر بن عاشور والشيخ الخضر بن الحسين الجزائري الأصل فدرس عنده امنطق وغيرهم من العلماء وتخرج بشهادة تطويع في سنة1911م وعمره 23سنة [2] "

وفي سنة 1913 سافر الى مكة الى لأداء مناسك الحج والتقي بشخيه الونيسي وببعض العلماء وفي المدينة المنورة التقى بالبشير الابراهيمي وبحثا خلال ثلاثة اشهر حال بلدهما ووضع اسس المنهج الاصلاحي الذي سيتبعوه حين عودتهم للجزائر حيث يقول الابراهيمي عن هذا اللقاء "كنا نؤدي فريضة العشاء الاخيرة في كل ليلة في المسجد النبوي ونخرج الى منزلي فنستمر مع الشيخ ابن باديس منفردين الى اخر الليل حين يفتح المسجد فندخل مع اول داخل لصلاة الصبح واشهد الله ان تلك الليالي من سنة 1913 هي التي وضعت الاسس الاولية لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين التي لم تبرز للوجود الا في سنة 1931"[3]

" أصدر بعد تأسيس المطبعة الجزائرية الإسلامية عدة جرائد من أشهرها المنتقد والشهاب والسنة والشريعة والصراط والبصائر لتبليغ الدعوة الإصلاحية السلفية وفي 1931م تم تأسيس جمعية العلماء المسلمين فانتخب الشيخ رئيسا لها [4] ".

1- من مقدمة كتاب عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الأول ، الجزء الأول إعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، ط06(الجزائر: دار الوعي ،2016م)،ص 72-74.

2- المصدر نفسه، ص74-76

3- مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس(الرياض: مركز البحوث والدراسات، 1435)، ص 47

4- أبي عبد العزيز منير الجزائري ،المنتقى النفيس من جميل كمال الإمام عبد الحميد بن باديس(الجزائر :دار الفرقان للنشر، 2017م)، ص13.

ب – تأثره بشيوخه:

لا شك أن شيوخ الإصلاح في جامع الزيتونة كان لهم تأثير كبير في الفكر الإصلاحي الباديسي ونذكر منهم على الخصوص حمدان لونيسي ومحمد النخلي وقد أخذ منهما مبادئ كان لها تأثير كبير في شخصيته العلمية إذ يقول عن تأثيرهما "وإني لأذكر للأول (حمدان لونيسي) وصية أوصاني بها وعهد عهد به إلي وأذكر أثر ذلك العهد في نفسي ومستقبلي وحياتي وتاريخي كله فأجدني مدينا لهذا الرجل بمنة لا يقوم بها الشكر فقد أوصاني وشدد علي ألا أقرب الوظيفة ولا أرضاها ما حييت ولا أتخذ علمي مطية لها ،كما كان يفعل أمثالي في ذاك الوقت وأذكر للثاني (محمد النخلي) كلمة لا يقل أثرها في ناحيتي العلمية عن أثر تلك الوصية في ناحيتي العلمية وذلك أني كنت متبرما بأساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن الكريم وكانت على ذهني بقية غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال حتى في دين الله وكتاب الله فذكرت يوما الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق فقال لي اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح ...فو الله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة آفاق واسعة لا عهد له بها " [1]

فهاتين الوصيتين كانتا لهما تأثير في تحديد مسيرة الشيخ عبد الحميد بن باديس العلمية فالوصية الأولى كانت من نتائجها أن تفرغ للعلم والتدريس وتنوير الشعب الجزائري ومن نتائج الوصية الثانية أن استطاع أن يتجاوز التفسيرات الكلامية والصوفية والجدلية على القرآن الكريم والرجوع إلى فهم سلف الامة.

ولقد كان التيار الاصلاحي في المشرق تأثير كبير في مسيرة الاصلاح عند ابن باديس، ومنهم على سبيل المثال محمد رشيد رضا من خلال تفسيره للقرآن الكريم حيث كان هذا التفسير فاتحا للإصلاح في العالم الاسلامي يقول" إن السيد رشيد بما نشر من تفسير القرآن الحكيم على صفحات المنار وما كتب في المنار وغير المنار، هو الذي جلَّى الإسلام بصفاته الحقيقية للمسلمين وغير المسلمين وهو الذي لفت المسلمين إلى هداية القرآن وهو الذي دحر خصوم الإسلام من المنتمين إليه وغير المنتمين إليه وهتك استارهم حتى صاروا لا يحرك أحد منهم أو من أشباههم يده إلا أخذ بجنايته. فهذه الحركة الدينية الإسلامية الكبرى اليوم في العالم إصلاحا وهداية، بيانا ودفاعا، كلها من آثاره فرحمه الله وجزاه أفضل ما يجزى العاملين"[2]

ثانيا: المشروع الاصلاحي عند عبد الحميد بن باديس:

لماذا بدأ ابن باديس بالتفكير في الاصلاح ولم يبدأ بالدعوة إلى الاستقلال عن فرنسا كما كان يرى ذلك مصالحي الحاج والحركة الوطنية ، تفسير ذلك عند ابن باديس كما يروي ذلك محمد الصالح رمضان " أنّ بعض شبان الحركة

1 - من مقدمة كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الأول ، الجزء الأول، ص78

2- نقلا عن: مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس، ص85

الوطنية جاءوا الى الشيخ وقالواله انت شخصية كبيرة ، فلماذا لا تدعوا الى الاستقلال، وانت مسموع الكلمة ؟ فقال لهم: يا ابنائي، من اراد ان يبني منزلا ، هل يبدأ بالسقف؟ قالوا: لا . قال: فبماذا إذن؟. قالوا بالاساس والجدران. قال هذا ما افعله، الآن نبني الاساس والجدران ، ثم نبني السقف"[1]

لمفهوم الاصلاح عند الشيخ عبد الحميد بن باديس معنى واسع، فلا يقتصر على هذه الناحية او تلك او هذا الجانب دون ذاك، ولكن يستند في أساسه على العقيدة السليمة والفكر المتحرر من الخرافات والسلوك والخلق الفاضل، فالعقيدة التي تتمثل في الايمان القلبي والعقل الذي ينتج الفكر والسلوك العملي كلها جوانب مرتبطة من الانسان ، ولا يمكن فصل احدهما عن الاخر دون ان يحدث اهتزاز وشرخ فالواحد يؤثر في العناصر الأخرى، فان معنى الاصلاح عند ابن باديس يأخذ معنى واسع حيث يقول" فان صحة العقيدة واستنارة الفكر وطهارة النفس وكمال الخلق واستقامة العمل وهذا هو الاصلاح كله"[2].

يعرف ابن باديس الاصلاح منطلقا من فكرة أنّ "هذا العالم عالم الكون والفساد. فكل كائن فيه فهو معرض للخروج من حالته الأصلية واختلال أصل نظامه وتلك هي حالة الفساد، وإرجاعه إلى حالته الاصلية هو الاصلاح. فالمسلمون اليوم بما دانوا من عقائد الاسلام وفضائله واعماله ونظمه على خير. لكنهم خرجوا عن أكثر ما دانوا به، فكانوا بذلك الخروج في حالة فساد. فلا بد من إصلاحهم بإرجاعهم إلى ما خرجوا عنه والجمعية تدعو الى هذا الاصلاح فدعوتها اصلاحية محضة"[3]

لا شك أنّ الصبغة السلفية لعبد الحميد ابن باديس تختلف عن تلك الصبغة التي يتصف بها بعض الشيوخ التقليديين المتقوقعين حول انفسهم بل كان الشيخ عقلانيا منفتحا على الحياة والعلم : " فهو لا يعتبر الاصلاح الديني مجرد محاولة باطنية لتقويم العقيدة بهدف طلب الاخرة فقط دون ان تكون له علاقة بالدنيا كما انه لا ينظر الى القضايا الدينية نظرة منفصلة عن قضايا الدنيا وملابسات الحياة ولذلك نجده يكتب سنة 1933 مقالا بعنوان : طلب الاخرة وحدها مذموم[4]

إذن الاصلاح هو إعادة الشيء إلى أصله وقوامه وإلى حالته الطبيعية ، ولما خرج المسلمون عن حالتهم التي كانوا عليها في دينهم من نقاء العقيدة وصلاح الدين الى حالة أخرى فاسدة غير عادية ، توجّب الامر من إصلاح هذا الظرف، فالاصلاح لا يعني هدم كل شيء من الاساس وبناء بنيان جديد بل يتعلق الامر بإعادة تقويم عقائد الناس على اساس الكتاب والسنة وإخراجهم من العقائد الفاسدة ومن السلوكات الباطلة. ثم إنّ الاصلاح ليس حالة

1- مركز البحوث والدراسات، التجربة الدعوية للشيخ عبد الحميد ابن باديس، ص85.

2- عبد الحميد بن باديس، آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الثاني ، الجزء الثاني، إعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، ص 358

3- اثار عبد الحميد بن باديس ،التربية والتعليم الخطب والرحلات الجزء الرابع وزارة الثقافة ، ص 196

4- محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر (الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش، 2007)، ص88

جديدة من التاريخ الاسلامي فقد خرج هناك مصلحون كثر في الاسلام ليذكروا الناس بالعقيدة الصحيحة فهناك ابن حنبل وابن تيمية وحسن البصر ومحمد بن عبد الوهاب ومحمد عبده ورشيد رضا.

والاصلاح كما يرى عبد الحميد بن باديس يدخل في صميم الدين الاسلامي نفسه، لأنه يدعوا في مبادئه الى الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، والدعوة بالحكمة والموعظة، وتذكير الناس ، فالقرآن هو النهاية تذكرة للمسلمين ولجميع البشر ، ثم إنّ هناك آيات في القرآن تدعوا صراحة الى النهضة والاصلاح يقول عبد الحميد بن باديس" والقران — في غير ما اية منه يعرض آيات الاكوان وآيات البيان على الفكر الانساني ويدعوه للنظر ويرغبه فيه ويحثه عليه ويحترم هذا الفكر في الانسان فلا يحتج عليه الا به ولا يخاطبه الا من ناحيته " قل انما اعظكم بواحدة أن تقوموا لله مثنى وفرادي ثم تتفكروا" وهذه الاية جديدة بأن تدعى اية النهوض ....وان القيام هنا هو النهوض من جميع وجوهه لا القيام على الارجل لضرب الحضرة.." ولو كان هذا مرادا وفهمته العرب لما سادوا المعمورة"[1]

إن مفهوم الاصلاح لدى ابن باديس هو استمرار لمسيرة الاصلاح التي انطلقت في العالم العربي والاسلامي، بدء من محمد بن عبد الوهاب في الحجاز الى جمال الدين الافغاني ومحمد عبدة ومحمد رشيد رضا ، وغاية هذه المسيرة الاصلاحية التي ابتدأت في المشرق هي النهضة الاسلامية ولن تكون هذه ممكنة إلا تم اصلاح ما طرأ على عقائدهم من خرافات وخزعبلات عبر التاريخ، والتي ثبّطت سلوكهم وأخرجتهم من دائرة التاريخ وهذه النهضة التي تقوم على اصلاح العقيدة من خلال الكتاب والسنة تهدف إلى تحقيق التقدم التاريخي، لهذا، فلا بدّ من إزالة كل ما يعيق حركة النهوص من تحقيق هذه الغاية. يقول أحمد حماني وهو أحد رموز جمعية العلماء المسلمين في كتابه صراع بين السنة والبدعة " إنّ حركتنا الاصلاحية التي قامت في بلادنا وبدأت أعمالها ببدء أعمال ابن باديس وانتصابه عام 1332هـ-(1914م) فرع لهذه الحركة الاصلاحية المتصلة بجمال الدين الافغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا ولا نعني أنّها كانت متصلة بهم عاملة بوحيهم مدبرة منهم ، فقد كانت مستقلة تمام الاستقلال عنها من هذه الناحية ، إنّما نعني أنها كانت متأثرة بهما سائرة في الاصلاح الديني والدنيوي على منهاجهما في الاعتماد على كتاب الله واحياء سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم واماتة البدعة والانكار على اهلها ودعوة الامة الى اليقظة والنهضة الشاملة والتخلص من كل اثر الجمود والتخلف الفكري وبث التعليم القوي بإحياء اللغة والنخوة الاسلامية العربية"[2]

أ – حيادية قوانين التقدّم التاريخي:

يرى عبد الحميد ابن باديس أنّ علاقة المسلمين بالغرب لا يجب أن تكون علاقة انطوائية او علاقة تسودها الكراهية أو علاقة يحكمها الشعور بالدونية بل يتعلق الامر لديه أنّ المسلمين لا بدّ من التعرّف على الغرب في مختلف تجلياته ومكوّناته ، ومن ثمة يمكن معرفة مكامن قوّته و الاستفادة من هذه القوة ونقلها الى العالمين العربي والاسلامي،

1- اثار عبد الحميد بن باديس ،التربية والتعليم الخطب والرحلات الجزء الرابع، ص47

2- أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالامام الرئيس عبد الحميد بن باديس ،ج1، (الجزائر: دار البعث، دت)، ص52

والشرط الاوّل هو الاعتراف بتفوق هذا الغرب حضاريا وعلميا ويليه الشرط الثاني: الذي هو المشاركة في انتاج المعرفة والعلم التي تفوّق فيهما الغرب والتي جعلته يتفوّق حضاريا على العالم الاسلامي، ولكن اللحاق بالغرب ونقل المعرفة يتم من خلال معرفة اللغة التي أنتج بها الغرب علومه ومعارفة، فمعرفة اللغة تعتبر المفتاح الاساسي لحل مغاليق حضارة الغرب، ودون تعلم هذه اللغات يصبح الغرب بالنسبة الى العرب اكثر غموضا مما يوسع الهوة الحضارية فيما بينهم يقول عبد الحميد بن باديس" إنّ الذي يحمل علم المدنية العصرية اليوم هو اوروبا، فضروري لكل أمّة تريد أنْ تستثمر ثمار تلك العقول الناضجة وتكتنه دخائل الاحوال الجارية، أنْ تكون عالمة حية من لغات أوروبا وكل أمّة جهلت جميع اللغات الغربية فإنّها تبقى في عزلة عن هذا العالم مطروحة في صحراء الجهل والنسيان من الامم المتمدنة التي تتقدم في هذه الحياة بسرعة لم يسبق لها مثيل، ومما لا يرتاب فيه – والواقع شاهد – أنّ مقدار كل أمّة في اللحوق والتخلف بركب المدنية – بنسبة كثرة وقلة انتشار لغة فيها من لغات الغرب"[1]

يرد ابن باديس على تلك الآراء التي ترى أنّ التقدّم والتمدن خاص بأوروبا لوحدها، وذلك بحد زعمها راجع لتفوقهم العرقي والاثني وأنّ المسيحية تساعد على التحضر أكثر من الاسلام، يرد ابن باديس على تلك الآراء بتأكيده على حيادية السنن والقوانين التي تتحكم في التمدن العلمي والعمراني والمادي فهي ليست خاصة بشعب معيّن وبدين ما، وإنّما تتعلق بالأسباب الموضوعية التي إذا ما اتبعها الانسان يحقق التقدم يقول" أنّ الاسباب الكونية التي وضعها الله في هذه الحياة وسائل لمسبباتها – موصلة – بإذن الله من تمسك بها الى ما جعلت وسيلة اليه بمقتضى أمر الله وتقديره وسننه في نظام هذه الحياة والكون، ولو كان ذلك المتمسك بها لا يؤمن بالله ولا باليوم الاخر ولا يصدق المرسلين .ومن مقتضى هذا أنّ من أهمل تلك الاسباب الكونية التقديرية الالهية ولم يأخذ بها لم ينل مسبباتها ولو كان من المؤمنين وهذا معلوم ومشاهد من تاريخ البشر في ماضيهم وحاضرهم"[2].

يؤكد ابن باديس على حيادية الأسباب فلا هي تميل مع الكفر ولا مع الايمان، والمسلمون بالرغم ايمانهم بالدين الحق. فهذا لا يكفي لتحقيق اسباب التقدم ، فالإيمان شيء والسببية الكونية شيء آخر، وهذه الفكرة جاءت بلا شك لترد على الذين يقولون لماذا لم ينصر الله المسلمين بالرغم من ايمانهم ونصر الكفار والعلمانيين بالرغم من كفرهم. وهكذا يحاول ابن باديس أنّ يوجه تساؤل المسلمين من لوْم الله إلى لوم انفسهم لانهم لم يأخذوا بأسباب التمدن .

وفي تفسيره للآية "كلا نمد هؤلاء وهؤلاء من عطاء ربك وما كان عطاء ربك محظورا" من سورة الاسراء يشرح فكرة موضوعية الاسباب وأنّ لا علاقة لها بالإيمان والكفر يقول" أنّ أسباب الحياة والعمران والتقدم فيهما مبذولة للخلق على السواء وإنْ من تمسّك بسبب بلغ الى مسببه سواء أكان برا أو فاجرا مؤمنا أو كافرا. وهذا الذي أفادته الآية الكريمة. مشاهد في تاريخ المسلمين قديما وحديثا فقد تقدّموا حتى سادوا العالم ورفعوا علم المدنية الحقة بالعلوم

1 – الشيخ عبد الحميد بن باديس : الأعمال الكاملة ، اثار عبد الحميد بن باديس ،التربية والتعليم الخطب والرحلات، الجزء الرابع(الجزائر: وزارة الثقافة 2007) ص40

2 – كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الأول ، الجزء الأول إعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، ص201

والصنائع لما أخذوا بأسبابها كما يأمرهم دينهم وقد تأخروا حتى كادوا يكونون دون الأمم كلها بإهمال تلك الاسباب فخسروا دنياهم وخالفوا مرضاة ربهم وعوقبوا بما هم عليه اليوم من الذل والانحطاط ولن يعود إليهم ما كان لهم إلا اذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الاسباب ...المسلم ما تأخر بسبب اسلامه وأنّ غيره ما تقدّم بعدم إسلامه وأنّ السبب في التقدم والتأخر هو التمسُّك والترك للأسباب ولو أنّ المسلم تمسّك بها كما يأمره الاسلام لكان مثل سالف أيامه سيد الانام"[1]

هذا النص يبن بوضوح كيف أنّ باديس يركز على فكرة موضوعية أسباب التقدم والتخلف، فمن جهة يرد على الآراء الاستشراقية الاوروبية التي ترد تخلف المسلمين إلى اسباب عرقية واسباب متعلقة بالدين الاسلامي، ومن جهة ثانية نقد تلك النظرة المسيطرة على وعي المسلمين بأنهم بإمكانهم التقدم بالتمسك فقط بالدّين لوحده دون الأخذ بأسباب التقدم الحضاري ، أي نقد النرجسية التي هم فيها من خلال الاعتقاد بأنهم خير الامم التي أخرجت للناس ولم يفعلوا شيء من أجل تحقيق اسباب التمدن والرقي. إنّ الأخذ بأسباب التقدم ليست إختيارية من طرف الانسان بل هي مطلب ديني كما ورد في قول ابن باديس السابق" ولن يعود إليهم ما كان لهم إلا اذا عادوا إلى امتثال أمر ربهم في الأخذ بتلك الاسباب" فالاسلام يدعوا إلى أخذ بالاسباب ، وتركها طعن في الدين وفي الحكمة الالهية واتباع للطرق الصوفية .

ولعل الدعوة الى الأخذ بأسباب التقدم والتمدن، والتذكير بحياديتها وموضوعيتها هو رد على الطرق الصوفية التي نشرت قيم التواكل والكسل وانتظار الارزاق من السماء كما لا تنفي هذه الدعوة الايمان الاسلامي " فالطابع الأشد بروزا في تفكير ابن باديس هو الطابع العقلاني لكن عقلانيته ليست عقلانية ملحدة متحررة من كل قيد مثل العقلانية التي انبثقت عن الفردية التي ولدتها فلسفة الهومانيزم في عصر الانبعاث الاوروبي كما أنّ عقلانيته ليست عقلانية مادية صرفة مثل العقلانية الجديدة التي ولدتها الماركسية ولكنها عقلانية ملتزمة بالاسلام وبحدوده"[2]
إنّ فهم ابن باديس للإسلام يقوم على فهم علمي ومنهجي فلا يبحث عن الأدلة العلمية المكتشفة لإثبات صحة القرآن ولزيادة الايمان، بل يؤكد دائما على أن القرآن هو كتاب هداية للإنسان ولا يحمل على النص القرآني مالا يحتمله من خلال هذه القراءات ولا يفهم من هذا النص باعتباره أيات تتلى دون تجسيدها في ارض الواقع.

ب – عالمية القيم الاسلامية:

يؤكد عبد الحميد ابن باديس على عالمية القيم الاسلامية، وأنّها قيم تصلح لقيادة الانسانية إلى اعلى مراتب التحضر وتحرير الانسان من العبودية بشتى انواعها فالقرآن الكريم أسّس من قبل لما تعتبره فرنسا والحضارة الغربية قيم الانسانية الخالدة كالاخوة والعدالة والمساواة الشعار الذي رفعته الثورة الفرنسية واصبح رمزا لحقوق الانسان

1 – كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الأول ، الجزء الأول إعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، ص212
2 – محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر (الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش، 2007)، ص79

والديمقراطية في الغرب، يتجه ابن باديس إلى تأصيل هذه المبادئ في النص القرآني وانّ شعارات الثورة الفرنسية ومبادئ حقوق الانسان موجوده أصلا في القرآن الكريم .

يقول:"ونحن لما نظرنا الى الاسلام وجدناه الدين الذي يحترم الانسانية في جميع اجناسها فيقول: (17 -33) ولقد كرمنا بني آدم "، ويقرر التساوي والاخوة بين جميع تلك الاجناس ويبين لهم انهم اجناس للتمييز لا للتفضيل وأنّ التفاضل بالأعمال االصالحة فقط فيقول:(13/49) " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن اكرمكم عند الله اتقاكم " ويدعو تلك الاجناس كلها الى التعاطف والتراحم بما يجمعها من وحدة الاصل ووشائج القرابة القريبة والبعيدة فيقول (1/4) " يا ايها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبث منهما رجالا كثيرا ونساء واتقوا الله الذي تساءلون به الارحام" ويقرر التضامن الانساني العام بان الاحسان الة واحد احسان الى الجميع والاساءة الى واحد اساءة الى الجميع فيقول (32/5) " من قتل نفس بغير نفس او فساد في الارض فكأنما قتل الناس جميعا ومن احياها كأنما احيا الناس جميعا" ويعترف بالأديان الاخرى ويحترمها ويسلم امر التصرف فيها لأهلها فيقول (06/109) " لكم دينكم ولي دين" ويقرر شرائع الامم ويهون عليها شان الاختلاف ويدعوها كلها الى التسابق في الخيرات فيقول (48/5) " لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة ولكن ليبلوكم فيما اتاكم فاستبقوا الخيرات الى الله مرجعكم فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون" ويامر بالعدل العام مع العدو والصديق فيقول (8/5) ولا يجرمنكم شنآن قوم على الا تعدلوا " ويحرم الاعتداء تحريما عاما على البغيض والحبيب فيقول (2/5) ولا يجرمنكم شنآن قوم أن صدوكم عن المسجد الحرام الا تعتدوا" ويامر بالاحسان العام فيقول (90/16) " ان الله يامر بالعدل والاحسان" ويأمر بحسن التخاطب العام فيقول (32/2) " وقولوا للناس حسنا"[1].

هكذا لم يعد الغرب مدهشا بالنسبة إلى ابن باديس، ولا هو مخترع القيم الانسانية العالمية التي يدّعيها وهذا الكلام رد على التيارات التي ترى في الغرب وفي المدينة الفرنسية بلادا للحرية والمساواة والعداله " فالاسلام عنده يوازي العالمية لا بوصفه دينا يجب أن يأخذ به جميع الناس ولكن بوصفه يسع جميع الاجناس والمعتقدات دون إكراه"[2]

ثانيا: الاصلاح التربوي:

ينتمي ابن باديس إلى المدرسة الاصلاحية والتي تقوم على غرس الافكار والاخلاق الاسلامية الفاضلة في المجتمع الجزائري، ومحاولة تجاوز تلك السلوكات الخاطئة التي تنافي الاخلاق والتمدن ، بالافكار العلمية الصحيحة بل من الأسس التي بسببها أنشئت جمعية العلماء المسلمين تهذيب الاخلاق الاجتماعية يقول "كما تحتاج الابدان الى غذاء

1- اثار عبد الحميد بن باديس ،التربية والتعليم الخطب والرحلات الجزء الرابع ، ص112،111،،110

2- محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، ص84

من المطعوم والمشروب كذلك تحتاج العقول الى غذاء من الادب الراقي والعلم الصحيح ولا يستقيم سلوك الامة وتنقطع الرذيلة من طبقاتها وتنشر الفضيلة بينهم الا اذا تغذت عقول ابنائها بهذا الغذاء النفيس"[1]. فإصلاح السلوك ونشر الاخلاق الفاضلة يسبق بنشر المعرفة الصحيحة، فالإدراك الصحيح والجيد لا يولد الا السلوك الاخلاقي الجيّد.

لقد كانت للتربية مكانة هامة في فكر ابن باديس، بل تعتبر الركيزة الاساسية التي تقوم عليها النهضة فالفرد هو اساس المجتمع وصلاح الفرد يؤدي بالضرورة الى صلاح المؤسسات والدولة ككل ، فلا يمكن تأسيس مجتمع قوي ومتين ومتماسك دون ان يكون الفرد صالحا، أما من يقوم بهذه المهمة فهي التربية التي تبتدئ بادئ ذي بدء من هذا الانسان ولا تتجاوزه فإذا تم اصلاحه سينعكس ذلك ايجابا على المجتمع" والشيخ ابن باديس من المدرسة التي ترى أنّ الاصلاح الاجتماعي يقوم على اساس أنّ الاخلاق تنبع من الداخل وان الوسيلة هي تطهير القلوب وتغيير النفوس وهذا يؤدي الى تغيير المؤسسات الاجتماعية"[2]

ولا يعني هذا أن التربية يجب أن تكون منفصلة عن تأثيرها الاجتماعي مثلما يفهمها بعض المتصوفة بالإنكفاء على الذات والتقوقع حولها من خلال ممارسة الحضرة والرياضة الروحية بل يجب أن تكون التربية النفسية مقرونة بالعمل والتأثير في المجتمع ثم إن "كون النفس هي اساس الاصلاح لا يعني ذلك التأمل الباطني والانقطاع عن الحياة الامر الذي يسخر منه الفيلسوف المربي جون ديوي في كتابه تجديد الفلسفة فيقول : وهكذا كان القديسون مشغولين بالتأمل فيما يجري في نفوسهم كان الخاطئون المستهترون يتولون تدبير شؤون العالم" [3] فليست الطريقة الصوفية في التربية هي الطريقة الصحيحة من أجل إخراج الأمة من واقعها المتخلف لأن الصوفية تقوم في حقيقتها على تأملات داخلية تهدف إلى تزكية النفس للوصول الى مراتب اشراقية ومقامات وجدانية هي اقصى ما يريده المريد، وبهذا تقطع الصوفية عن العالم الخارجي و عن قضاياه وتكرّس التخلّف . بل إن التربية يجب أن تتجه نحو الاخلاق الفاضلة التي لها صله بالهوية الاسلامية والتي تخدم المجتمع في الأخير، فابن باديس" يعتبر من المربين السلاميين وهو يستمد اهدافه من اهداف التربية الاسلامية ومن الحالة الاجتماعية التي عليها المجتمع الجزائري".[4] فالنظرية الاصلاحية التربوية تقوم على استلهام مبادئ التربية الاسلامية كما جاءت في القرآن والسنة الصحيحة ونشر هذه المبادئ بوصفها العلم الصحيح من خلال المدارس والكتاتيب القرآنية على طلبة العلم وتوصيلها الى قدر ممكن من الناس على منابر المساجد.

أ – منهج ابن باديس في التدريس:

1 – عبد الحميد بن باديس، آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد االثاني ، الجزء الأول إعداد عمار طالبي، ط06(الجزائر: دار الوعي ،2016م)،ص279

2 – من مقدمة كتاب عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الأول ، الجزء الأول إعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، ص 100،101.

3 – المصدر نفسه، ص 102

4 – المصدر نفسه، ص103

ان النظرية الاصلاحية لعبد الحميد ابن باديس بالرغم من تأثرها بالمدرسة الاصلاحية المشرقية إلا أنها كانت ابنة بيئتها الجزائرية ، أي أن منهجية الاصلاح الباديسية كانت تأخذ بعين الاعتبار مناسبتها للواقع الجزائري في العشرينات والثلاثينات من القرن العشرين يقول عنه محمد الميلي " لكن ابن باديس على الرغم من تأثره المؤكد بمدارس الاصلاح الديني في المشرق ، استطاع ان يقدم اضافات مهمة الى الفكر الاصلاحي وكانت اضافاته عملية اكثر منها نظرية ، لان الاسهام الذي قدمة ابن باديس لحركة الاصلاح الديني كانت نتيجة تحليله للظرف الخاص الذي كانت تمر به الجزائر فيما بين الحربين أكثر مما كان نتيجة تفلسف نظري وبحث في التجريد"[1]

ولقد سلك ابن باديس منهجية محددة في طريقة التعليم و هو التركيز على توصيل الفكرة الصحيحة لطلبة العلم دون الإكثار منه ، أي الإهتمام بالكيف دون الكم حيث يقول البشير الابراهيمي" كانت الطريقة التي اتفقنا عليها انا وابن باديس في اجتماعنا بالمدينة في تربية النشء هي الا نتوسع له في العلم وانما نربيه على فكرة صحيحة ولو مع علم قليل فتمت لنا هذه التجربة في الجيش الذي اعددناه من تلامذتنا" [2]

كما توجه ابن باديس على الانفتاح على العلوم الانسانية والاجتماعية فلم يقتصر على تعليميه على المواد العربية والدينية بل ايضا إدخال كتاب مقدمة ابن خلدون في مناهج الجامع الأخضر الذي كان يدرس فيه. [3]ولأجل تحقيق الاصلاح المجتمعي والحضاري إهتم ابن باديس بالتعليم وعصرنته فقد حاول القطع مع طريقة تلقين العلوم الدينية واللغوية كما كانت سائدة في التعليم التقليدي بل كانت خطته تنظيم عقلاني للتعليم ولمضمونه ولمناهجه وفق منظور استراتيجي يستهدف الاصلاح فقد كان يعقد مؤتمرات لأجل ذلك، والتشاور والنقاش على البرامج والمضمون والاهداف ومثال ذلك العناصر والمباحث التي وضعها عبد الحميد بن باديس لمؤتمر المعلمين الأحرار للباحثين والعلماء من أجل المشاركة في هذا المؤتمر وننقل النص كما جاء على كلام ابن باديس: " والواجب أن يعدوا من الان خلاصة ارائهم ضمن تقارير تقدم للمؤتمر وما هي المسائل التي نرجو منهم ان يتقدموا للمؤتمر بأرائهم فيها:

1- وسائل توحيد التعليم.2- اسلوب التعليم. 3-اسلوب تربية الناشئة.4 – خلاصة تجاربهم في التربية والتعليم. 5- الكتب وهل الاحسن اختيار كتب مصرية أو تأليف كتب تتفق مع الروح الجزائرية .6 –رأيهم في تعليم البنت المسلمة ووسائل تحقيقه . 7- التعليم المسجدي ووسائل تنظيمه وترقيته . 8 – رايهم في الوسيلة العلمية التي تعيد بها المرأة المسلمة سيرة سلفها من تلقي العلم. 9- تقارير مفصلة عن درجة اقبال الامة على التعليم بالمقارنة مع الفترة السابقة"[4] ولا شك أنّ هذه العناصر التي وضعها ابن باديس كمباحث للمؤتمر هو مشروع لا يقوم به الا الدولة

1- محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر (الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش، 2007)، ص11

2- مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، ط2(دمشق: دار القلم، 1999)، ص51

3- المرجع نفسه، ص55.

4 نقلا عن: محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، ص148، 149

وأجهزتها من وزارات ومؤسسات وامكانيات مادية وبشرية، لأنها تعكس في الحقيقة المشروع الحضاري الذي كان يفكر فيه ابن باديس من خلال اهتمامه بالتعليم ووسائله

ب – الاهتمام بالعلم: لقد خضع المجتمع الجزائري إلى الاستعمار و عملت فرنسا على طمس الهوية الجزائرية في بعديها العربي والاسلامي واستبدالهما بالتعليم الفرنسي وبالثقافة الاوروبية ف" هذه الحرب الشعواء التي شنها الاستعمار على الدين الاسلامي واللغة العربية ، جعلت التعليم في الجزائر يصل إلى أدنى مستوى له ، فحتى سنة 1901 اي بعد حوالي 70 سنة من الاحتلال –كانت نسبة المتعلمين من الاهالي لا تتعدي 3.8 بالمئة ، فكادت الجزائر أن تتجه نحو الفرنسة والتغريب أكثر من اتجاهها نحو العروبة والاسلام"[1]. لهذا فقد كرّس الاستعمار الجهل على اوسع نطاق ، وسمح بانتشار الافكار الطرقية الاتكالية القدرية التي تأتي ضد أي مقاومة ضد المستعمر باعتباره قدرا من الله وحتى إنْ سمح للجزائريين بالتعلم فيوجه الى تعلم الثقافة الفرنسية ليكونوا لها أعوان في الادارة الفرنسية . من هنا فهم ابن باديس الوظيفة التي يجب أن يقوم بها العلماء وهي تأسيس والتحضير لجيل متعلم قادر على حمل مهمة النهضة التي تتضمن التحرر من الاستعمار.

إنّ تأسيس لأي مشروع حضاري ، يجب أنْ يسبق بالتفكير في كيفية إحلال العلم الصحيح في هذا المجتمع والتفكير أيضا في الوسائل والأدوات والطرق من أجل نشر هذا العلم على نطاق واسع، وإذا أمكن تحقيق هذا. فإنّ النهضة تأتي تِبعا لذلك بالضرورة، فكل الحضارات التي ظهرت في التاريخ قامت على العلم كما أنّ تفوق الغرب قام بالدرجة الاولى على اهتمامه بالعلم ونشره والاهتمام به. لهذا وعى ابن باديس اهمية هذا الجانب وضرورته القصوى في تأسيس اي مشروع اصلاحي يقول" فالتعليم هو الذي يطبع المتعلم بالطابع الذي يكون عليه في مستقبل حياته، وما يُستقبل من عمله لنفسه وغيره. فاذا اردنا أنْ نصلح العلماء فلنصلح التعليم ونعني بالتعليم ، التعليم الذي يكون به المسلم عالما من علماء الاسلام يأخذ عنه الناس دينهم ويقتدون به فيه"[2] "فقد عمل الإمام بن باديس على بناء المدارس التعليمية الحديثة في كل ناحية من نواحي القطر الجزائري محاولا بذلك إخراجها من التعليم التقليدي المألوف الذي كان يتم في الكتاتيب القرآنية والزوايا المعروفة إلى تجهيز المدارس بوسائل تعليمية تتماشى وطرق التربية الحديثة فذاع صيت هذه المدارس فأصبحت أخطر منافس للمدارس الفرنسية"[3]

فالعلم هو الذي يؤسس للهوية الحضارية لأي أمة من الامم، وهو الذي يمنحها قوّتها على جميع الاصعدة ويضع لها مكانتها من بين الامم والتخلف يعني عدم الاهتمام بالعلم أو انحرافه عن المنهج السليم ، هكذا نجد ابن باديس يلح على اهمية العلم وضرورته بقوله" علينا ان ننشر العلم بالتعلم في ابنائنا وبناتنا في رجالنا ونسائنا على اساس ديننا

1 مصطفى محمد حميداتو ، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية (الدوحة: وزارة الاوقاف ، 1997)، ص50

2 كتاب عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الثاني ، الجزء الأول إعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، ص 217

3 لهلالي إسعد ، وسائل الإصلاح عند الإمام عبد الحميد بن باديس من خلال أبرز تلامذة جمعية العلماء المسلمين الجزائريين، موقع : binbadis.net/archives/11298تم الاطلاع عليه يو 27 فيفري2021

وقوميتنا الى اقصى ما يمكننا ان نصل اليه من العلم الذي هو تراث البشرية جمعاء وثمار جهادها في احقاب التاريخ المتطاولة وبذلك نستحق ان نتبوّا منزلتنا اللائقة بنا والتي كانت لنا بين الامم"[1]

من جهة أخرى، لا يعنى ابن باديس بهذا ، تعليما على النمط الاوروبي الغربي، الذي يهتم بالجوانب المادية والدنيوية فقط ، أي تعليم علماني يقتصر على تقديم العلم للدنيا فقط، بل إنّ الاطار المرجعي لابن باديس هو النبي صلى الله عليه وسلم باعتباره المعلم الاول، فقد عُلم من البارئ عزّوجل، ولهذا فإنّ الطريقة التي يجب أنْ نقتدي بها في التعليم وموضوع التعليم نفسه يجب أنْ يكون من السنة النبوية الصحيحة يقول عبد الحميد بن باديس" ولن يصلح هذا التعليم الا اذا رجعنا به للتعليم النبوي في شكله وموضوعه في مادته وصورته فيما كان يعلم صلى الله عليه وسلم وفي صورة تعليمه"[2] والعودة الى طريقة التعليم النبوي معناه القفز وتجاوز الطرق التعليمية التي يتبعها المتكلمون في اثبات القضايا العقائدية ،ذلك أنّ هذه الطرق في البرهان تبعد الفهم وتعسِّر من فهم القضايا العقائدية التي هي في الاصل بسيطة وقد عرضها القرآن الكريم مفهومة لجميع الناس وهذا الدرس الذي فهمه ابن باديس من شيخه النخلي الذي يقول عن تأثره بنصيحته" وأذكر للثاني (محمد النخلي) كلمة لا يقل أثرها في ناحيتي العلمية عن أثر تلك الوصية في ناحيتي العلمية وذلك أني كنت متبرما بأساليب المفسرين وإدخالهم لتأويلاتهم الجدلية واصطلاحاتهم المذهبية في كلام الله ضيق الصدر من اختلافهم فيما لا اختلاف فيه من القرآن الكريم وكانت على ذهني بقية غشاوة من التقليد واحترام آراء الرجال حتى في دين الله وكتاب الله فذكرت يوما الشيخ النخلي فيما أجده في نفسي من التبرم والقلق فقال لي اجعل ذهنك مصفاة لهذه الأساليب المعقدة وهذه الأقوال المختلفة يسقط الساقط ويبقى الصحيح وتستريح ...فو الله لقد فتح بهذه الكلمة القليلة آفاق واسعة لا عهد له بها "[3]. منهج ابن باديس التعليمي قائم على توصيل هذه القيم الاسلامية من خلال منهج واضح وميسر و هو منهج القرآن والنبي الكريم والابتعاد عن الطرق الكلامية في شرح وعرض الافكارف" أدلة القرآن مبسوطة كلها في القرآن الكريم بغاية البيان ونهابة التيسير فحق على اهل العلم أن يقوموا بتعليم العامة لعقائدهم الدينية وأدلة تلك العقائد من القرآن الكريم أما الاعراض عن ادلة القرآن والذهاب مع ادلة المتكلمين الصعبة ذات العبارات الاصطلاحية فإنّه من الهجر لكتاب الله وتصعيب طريق العلم لعباده وهم في اشد الحاجة اليه وقد كان من نتيجة هذا ما نراه اليوم في عامة المسلمين من الجهل بعقائد الاسلام وعقائده"[4]

ثالثا: الاسلام والعقل :

وعي ابن باديس على ان جذور الازمة الحضارية التي تعرفها البلاد الاسلامية تعود في الاصل الى ابتعادهم عن الفهم الصحيح للإسلام فقد دخلت في بنية عقائده وشرائعه الكثير من المعتقدات والأفكار الخرافية والتي ابعدت صورة الاسلام الحقيقية من

1 – عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الاول ، الجزء الثاني ، ص203

2 – عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الثاني ، الجزء الأول ، ص217

3 – من مقدمة كتاب آثار بن باديس، عمار طالبي، الأعمال الكاملة ،المجلد الأول ، الجزء الأول، ص78

4 – المصدر نفسه، ص78

افهام المسلمين وحلت محلها ممارسات خرافية ظلامية ركن اليها الناس كالتصوف والطرقية التي استبدلت الشعائر الاسلامية الصحيحة بطقوس جديدة حيث ينتقد ابن باديس هذه الممارسات بقوله " فليس في دين الله ولا فيما شرع نبي الله ، ان يتقرب بغناء أو شطح والذكر هو الذي امر الله به وحث عليه ومدح الذاكرين به هو على الوجه الذي كان يفعله صلى الله عليه وسلم ولم يكن على طريق الجمع ورفع الاصوات على لسان واحد"[1].

وهذا يرجع في الحقيقة إلى ان المسلمون عامة يركنون في اعتقاداتهم الى الاسلام الموروث الذي يحمل في طياته بذور التخلف والجمود ويغيب عنه كل تفكير عقلاني. فهناك اسلام وراثي كما يقول الذي هو الاسلام " التقليدي الذي يؤخذ بدون نظر ولا تفكير وانّما يتبع فيه الابناء ما وجدوا عليه الاباء ومحبة اهله للإسلام انّما هي محبة عاطفية بحكم الشعور والوجدان..لكن هذا الاسلام الوراثي لا يمكن ان ينهض بالامم لان الامم تنهض الا بعد تنبه افكارها وتفتح انظارها والاسلام الوراثي مبني على الجمود والتقليد فلا فكر فيه ولا نظر"[2].

ولأنّ ابن باديس أمام نموذجين حضاريين اولهما النموذج الغربي الذي أظهر تفوقه وقوته العلمية والصناعية والاقتصادية والحضارية وهناك النموذج العربي الاسلامي الذي هو في أدنى مستوياته الحضارية ، سيسعى ابن باديس إلى نفث روح الحياة الى هذا النموذج من خلال الدعوة إلى العقلانية في فهم الاسلام وتجاوز الاسلام التاريخي التقليدي الذي ورّثنا التخلف والجمود والخرافة وهذه العقلانية متمثل في ما اطلق عليه بالإسلام الذاتي الذي هو " اسلام من يفهم قواعد الاسلام ويدرك محاسن الاسلام في عقائده واخلاقه وآدابه واحكامه واعماله ويتفقه حسب طاقته في الآيات القرآنية والاحاديث النبوية ويبني ذلك كله على الفكر و النظر، فيفرق بين ما هو من الاسلام بحسنه وبرهانه وما ليس منه بقبحه وبطلانه فحياته حياة فكر فكر وعمل وايمان ومحبته للإسلام محبة عقلية قلبية بحكم العقل والبرهان كما هي بمقتضى الشعور والوجدان هذا الاسلام الذاتي هو الذي امرنا الله به في مثل قوله تعالى" انما اعظكم بواحدة ان تقوموا لله مثنى وفرادى ثم تتفكروا " فبالتفكير في ايات الله السمعي هو آياته الكونية وبناء الاقوال والاعمال والاحكام على الفكر تنهض الامم فتستثمر ما في السموات و ما في الارض وتشيد صروح العمران".[3]

" فعقلانية ابن باديس متولدة من ذلك الاصطدام بقوة الغرب وتفوقه مما جعله لا يتردد في الدعوة الى الاخذ بأسباب التقدم الغربي ولما لم يكن بإمكان ابن باديس وهو ذو الثقافة الاسلامية التقليدية ان يتصور ان الاسلام هو مصدر الضعف ولا يستطيع في نفس الوقت وللسبب ذاته ان يتصور ان الحضارة الغربية اسمى روحا فقد وجد نفسه مدعوا الى تحقيق نوع من التزاوج بين العقلانية و الاسلام "[4]

1 – اثار عبد الحميد بن باديس ،التربية والتعليم الخطب والرحلات الجزء الرابع ، ص186

2 – اثار عبد الحميد بن باديس ،التربية والتعليم الخطب والرحلات الجزء الرابع ، ص123،124

3 – المصدر نفسه، ص125/124

4 – محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر، ص82

المحاضرة الثالثة عشر. البشير الابراهيمي:

أولا.حياته ومسيرته العلمية: ولد البشير الابراهيمي في قصر الطير بدائرة سطيف وهي قرية قريبة من بلدة رأس الوادي وكان مولده في يوم الخميس 13 جوان 1889 الموافق ليوم 13 شوال 1306. في سيرته الذاتية المعنونة بمن أنا يعرف الابراهيمي عن نسبة بقوله: " أنا محمد البشير بن محمد السعدي بن عمر بن محمد السعدي بن عبد الله بن عمر الابراهيمي نسبة إلى قبيلة عربية ذات أفخاذ وبطون تعرف بأولاد ابراهم..فمما لاشك فيه أن نسبنا عربي صميم إن لم يكن في قريش فهو في هلال بن عامر "[1].

ترعرع في قريته الريفية ونشأ فيها وقد أثرت فيه الطباع التي كان يتمسك بها الريفيون من أخلاق وبساطة وطيبه في شخصه "كل ذلك لبعد اريافنا في ذلك العهد عن الحضارة الجليبة ومواقعها من المدن"[2]. ولقد كان لعمه الاثر الكبير في تعليم وتربية البشير الابراهيمي ، " أخذني عمي بالتربية والتعليم منذ اكلت السنة الثالثة ..وكانت له طريقة عجيبة في تنويع المواضيع والمحفوظات حتى لا امل واختصصت بذاكرة وحافظة خارقتين للعادة ..فحفظت القرآن حفظا متقنا في آخر الثامنة من عمري وحفظت معه وانا في تلك السنة الفية ابن مالك وتلخيص المفتاح وما بلغت العاشرة حتى كنت احفظ الفيتي العراقي في الاثر والسير ونظم الدول لابن الخطيب ومعظم رسائله في كتابه ريحانة الكتاب ومعظم رسائل فحول كتاب الاندلس ..ومعظم رسائل فحول كتاب المشرق..مع حفظ المعلقات والمفضليات وشعر المتنبي وابن الرومي..."[3]

خلف البشير الابراهيمي عمه في التدريس وهو لا يتجاور السن الرابعة عشر من عمره ، وفي سنة 1911 رحل الى المشرق ليلتحق ويلبي دعوة ابيه فأقام في القاهرة ثلاثة شهور حيث زار احمد شوقي وحافظ ابراهيم في مقهى من مقاهي القاهرة وزار رشيد رضا في دار الدعوة والارشاد وانتقل بعدها إلى المدينة المنورة حيث حفظ الابراهيمي الكثير من كتب الاحاديث عن ظهر قلب كما بدأ يرتاد اهم مكتبات مصر في ذلك الوقت تحوي الالاف من المخطوطات كمكتبة شيخ الاسلام ومكتبة السلطان محمود ومكتبة الشيخ الوزير التونسي " فبلغت منها غايتي حفظا واطلاعا مدة خمس سنوات وشهور"[4] يخبرنا البشير الابراهيمي عن هذه المرحلة بقوله" هذا الطور من حياتي هو الذي تفتح فيه ذهني للأعمال العامة فشاركت برأيي في الاراء المتعلقة بالسياسة العامة للدولة العثمانية وفي علاقة العرب بها وفي الاصلاح العلمي بالحرم المدني"[5]

1- محمد البشير الابراهيمي، من أنا ، تحقيق: رابح بن خويا(سطيف، الجزائر: منشورات الوطن، 2018)، ص13.

2- المصدر نفسه، ص14

3- المصدر نفسه، ص15،16.

4- المصدر نفسه، ص18

5- المصدر نفسه، ص18.

الرحلة الى دمشق وممارسة مهنة التدريس: بسفر البشير الابراهيمي مع والده الى دمشق سنة 1916 عين استاذ في المدرسة السلطانية للأداب العربية وتاريخ اللغة واطوارها وفلسفتها " وتخرّج علي يدي جماعة من الصفوف الاولى هم اليوم في طليعة الصفوف العاملة في حقل العروبة"[1]

العودة الى الجزائر وتأسيس جمعية العلماء المسلمين: في سنة 1920 ارتأى الابراهيمي أن الجزائر هي أكثر البلاد الاسلامية بحاجة الى علمائها من أجل إخراجها من اوضاعها الثقافية المتخلفة، فقرر مع مجموعة من العلماء على تكوين جمعية العلماء المسلمين تكون في خدمة الدين والعلم وقد تناسب تأسيسها مع مرور قرن كامل لاحتلال فرنسا للجزائر يقول " وجاءت سنة 1930 حدا فاصلا بين الماضي والحاضر ، ففيها تم للاحتلال الفرنسي من العمر مئة سنة واقامت فرنسا المهرجانات ابتهاجا بذلك وسخطت الامة العربية الاسلامية على ذلك"[2]

لقد كان هدف ابن باديس والابراهيمي انشاء جمعية تهتم بالشؤون الدينية والعلمية والاصلاحية للجزائريين دون الخوض في غمار السياسة بما يجلبه هذا الميدان ، من مخاطر ومآزق على مصير الجمعية، من طرف السلطات الفرنسية ، فتحرير الفرد سابق عن تحرير البلاد لان الفرد قابع تحت نير الخرافات والانحرافات الفكرية والعقدية الشيء الذي يجعله سهل الانقياد والخضوع للإستعمار، لهذا كان التفكير الابراهيمي وابن باديس ينظر إلى المستقبل البعيد دون الالتفات إلى ما هو عرضي وجزئي يقول الابراهيمي عن خطتهما بقوله" في هذه الفترة ما بين 1920 و1930 كانت الصلة بيني وبين ابن باديس قوية وكنا نتلاقى في كل اسبوعين أو كل شهر على الاكثر ، يزورني في بلدي سطيف او ازوره في قسنطينة فنزن اعمالنا بالقسط ونزن اثارها في الشعب بالعدل ونبني على ذلك أمرنا ونضع على الورق برامجنا للمستقبل بميزان لا يختل ابدا وكنا نقرأ للحوادث والمفاجآت حسابها فكانت هذه السنوات كلها ارهاص لتأسيس جمعية العلماء الجزائريين"[3]

على اثر ذلك تأسست جمعية العلماء في سنة 1931 وقد شغل البشير الابراهيمي بها كنائب عن رئيسها عبد الحميد بن باديس وفي 1940 انتخب الشيخ الابراهيمي وهو في الاعتقال رئيسا لها بعد وفاة الشيخ ابن باديس أما عن انجازاته فيقول الشيخ " وكان من اعمالي بعد خروجي من الاعتقال ثلاثة سنوات، أن اسست في سنة وبعض السنة نحو سبعين مدرسة عربية حرة متفرقة في جهات القطر بمال الامة وقد وصل عدد المدارس الابتدائية الحرة التي اسستها الجمعية بسعيي واشرافي وبمال الامة الخالص نحو مائة وخمسين مدرسة ...وتحتوي هذه المدارس على نحو خمسين الف تلميذ وعلى نحو اربعمئة معلم يتوجها معهد ثانوي ضخم يأوي نحو ألف تلميذ "[4]

1 – محمد البشير الابراهيمي، من أنا ، ص 19

2– المصدر نفسه، ص20

3 – المصدر نفسه، 41.

4 – المصدر نفسه، ص21،22

في 1952 ، كلّف من طرف الجمعية أن يذهب الى المشرق من أجل أن يبحث عن دعم جمعية العلماء المسلمين ماليا بسبب الظروف الاقتصادية الصعبة التي يمر عليها الشعب الجزائري ، وايضا " السعي لدى الحكومات العربية لتقبل لنا بعثات من ابناء الجزائر"[1] ولقد كان البشير الابراهيمي من المؤيدين الاوائل للثورة الجزائرية .

مؤلفاته: لقد نذر الابراهيمي نفسه لتوعية الشعب الجزائري في اموره الدينية والسياسية لهذا لم يفرغ للتأليف ، فكانت جل أعماله خطب ومحاضرات ألقاها في المساجد والنوادي وفي الحلقات لهذا يذكر الابراهيمي السبب وراء عدم تأليفه بقوله" لم يتسع وقتي للتأليف والكتابة مع هذه الجهود التي تأكل الاعمار أكلا ، ولكنني أتسلّى بأنني ألفت للشعب رجالا ، وعملت لتحرير عقوله تمهيدا لتحرير أجساده وصححت له دينه ولغته فأصبح مسلما عربيا ، وصححت له موازين إدراكه فأصبح انسانا أبيا وحسبي هذا مقربا من رضى الرب ورضى الشعب"[2]. وفي سيرته الذاتية يذكر الابراهيمي مجموعة من المؤلفات التي ألّفها وهي:

عيون البصائر : وهي مجموعة من المقالات التي كتبها بنفسه في جريدة البصائر

- كتاب بقايا فصيح العربية في اللهجة العامية الجزائرية
- كتاب النقايات والنفايات في لغة العرب
- كتاب اسرار الضمائر في العربية
- كتاب التسمية بالمصدر
- كتاب الصفات التي جاءت على وزن فعل
- كتاب الاطراد والشذوذ في العربية
- رواية كاهنة الاوراس .
- كتاب مشروعية الزكاة في الاسلام.
- كتب شعب الايمان

ثانيا. الاصلاح الديني والاصلاح الاجتماعي:

يرى البشير الابراهيمي ان الوضعية الحضارية التي تعرفها الجزائر مردها في الحقيقة إلى الاستعمار بمفهومه الواسع، فهناك استعمار مادي واستعمار معنوي ثقافي، وهذين الاستعمارين يشد الواحد منهما الآخر ولا يدوم الواحد منهما الا ببقاء الآخر، فالاستعمار المادي حتى يدوم لا بدّ أن يستند على ثقافة وفكر يسنده ويديمه على البقاء والاستمرارية . يشرح الابراهيمي هذه الفكرة بقوله" البلاء المنصب على هذا الشعب المسكين آت من جهتين متعاونتين عليه، وبعبارة أوضح من استعمارين مشتركين يمتصان دمه ويتعرقان لحمه ويفسدان عليه دينه ودنياه :

1 - محمد البشير الابراهيمي، من أنا ، ص60

2- المصدر نفسه، 56

استعمار مادي وهو الاستعمار الفرنسي يعتمد على الحديد والنار واستعمار روحاني يمثله مشايخ الصوفية المؤثرون في الشعب المتغلغلون في جميع اوساطه المتاجرون باسم الدين، المتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية وقد طال امد هذا الاستعمار الاخير وثقلت وطأته على الشعب حتى اصبح يتألم ولا يبوح بالشكوى او الانتقاد خوفا من الله ، والاستعماران متعاضدان يؤيد أحدهما الاخر بكل قوته ومظهرهما معا تجهيل الامة لئلا تفيق بالعلم فتسعى في الانفلات وتفقيرها لئلا تستعين بالمال على الثورة"[1]

التحرير الحقيقي هو تحرير الانسان من الوهم والخرافة التي تكرسها الطرق الصوفية عبر تفسيراتها الظلامية للدين والقفز على هذه الاوهام يكون بتعريف الانسان المسلم بحقائق الدين الاسلامي كما وردت في القرآن والسنة ، هو بداية التحرير الحقيقي، فالتحرير يتعلق بتحرير الوعي من هيمنة الطرقي الذي هو متعاون مع الاستعمار ، ولكن الاصلاح لا يتوقف على اصلاح الامور الدينية للناس بل يتعلق ايضا بالأمور الاجتماعية وبالمجال الاجتماعي، فالتخلف لا يقيم فقط في مجال الوعي الديني بل ايضا في المجال الاجتماعي، والواحد فيهما يؤثر في الآخر فالوعي المنحرف ينتج سلوكا اجتماعيا منحرفا، كما انّ الوعي الذي تلقى تعاليم صوفيه خرافية لا ينتج إلا سلوكا اجتماعيا سلبيا وخاملا ." فالاسلام دين واجتماع ..وأنّ الاصلاح الديني لا يتم الا بالاصلاح الاجتماعي ولهذا الارتباط بين القسمين ، فإن جمعية العلماء..علمت منذ تكوينها في الاصلاح المتلازمين ، وهي تعلم أنّ المسلم لا يكون مسلما حقيقيا مستقيما في دينه على الطريقه حتى تستقيم اجتماعيته"[2]

فالاصلاح الحقيقي لا يجب أنْ يكون فقط على مستوى الوعي بل ايضا يجب أنْ ينتقل على صعيد التغيير الاجتماعي، فالفكرة إذا انحصرت على مستوى الفرد لن يكون لها أي تأثير بالعكس إذا تلقفها المجتمع ، تساهم في حركية المجتمع وفي تقدمه نحو الامام، وبهذا يريد الابراهيمي أن يقطع مع تلك التصورات الصوفية التي تفصل الانسان عن محيطه من خلال بث وتكريس طقوس الحضرة والانغلاق على الذات بتكرار اوراد معينة يقول " ايريدون من كلمة الاصلاح أن نقول للمسلم: قل لا اله الا الله مذعنا طائعا وصل لربك أواها خاشعا وصم له مبتهلا ضارعا وحج بيت الله أوابا راجعا ، ثم كن ماشئت نهبة للناهب وغنيمة للغاصب ومطية ذلولة للراكب .إن كان هذا مايريدون فلا ولا قرة عين، وانما نقول للمسلم: كن رجلا عزيزا قويا عالما هاديا محسنا كسوبا معطيا من نفسك آخذا لها عارفا بالحياة سبّاقا في ميادينها "[3].من المؤكد أنّ الابراهيمي يحارب بكل شراسة القيم التي كرستها الصوفية وعصور الانحطاط كالقابلية للإستعمار وللذل والركون إلى الكسل والايمان بالقدر دون عمل، الامر الذي أدى إلى خلود الاستعمار في الجزائر وبقائه لمدة طويلة .

1- محمد البشير الابراهيمي، من أنا ، ص 44

2- البشير الابراهيمي، اثار الشيخ البشير الابراهيمي، الاعمال الكاملة، جمع وتقديم نجله: احمد طالب الابراهيمي، الجزء الاول (1929-1940) (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1997)، ص283

3- المصدر نفسه، ص283.

ثالثا.أسس الإجتماع عند البشير الابراهيمي: لكل مفكّر مفاهيمه الخاصة ونوعية من المصطلحات التي يوظفها في بنائه الفكري، ولقد نقل البشير الابراهيمي مفهوم الاجتماع من حقل علم الاجتماع إلى ميدان الفكر النهضوي ، فالاجتماع ضروري بالنسبة الى الحياة البشرية فبه تقيم شؤونها الدينية والدنيوية ولا غنى لها عنه " فإذن نحن محتاجون الى تكوين اجتماع خاص تنتج عنه نهضة منظمة في جميع لوازم حياتنا القومية الخاصة وألزم هذه اللوازم أربعة: الدين والاخلاق والعلم والمال"[1]

فمن أجل قيام نهضة حقيقية ذات أسس متينة لابدّ من الاهتمام بهذه الجوانب الاربعة لأنها بمثابة الاسس من البناء وأوّل أساس لهذا البناء النهضوي هو الدين ولكن ليس ذلك الدين الصوفي والطرقي الذي ينشر قيم التواكل والكسل والتخلف في المجتمع بل ذلك الذي يدفع بالافراد نحو العمل بما يمنحهم من الادراك الصحيح يقول الابراهيمي" أما اللازم الاول وهو الدين فلا نبحث في درجة اهميته من بين اللوازم فذلك امر ضروري وانما نقول إن اجتماعنا يقضي بإدخاله فيما تجب العناية به، وقد ظهرت في هذه السنين حركة توسمنا فيها لاول مرة انها ستقوم بركن من أركان نهضتنا ، وكانت هذه الحركة ترمي عن قوس الحقيقة بالرجوع بالدين الى بساطته الاولى ، وانه دين الفطرة ، وانه لا يرجع في احكامه إلا الى النص القطعي من كتاب محكم أو سنة قولية أو عملية متواترة وأن كل ما الصق بالدين من المحدثات فهو بدعة يجب اعتبارها ليست من الدين وإن تراءت في صورة ما يقتضيه الدين"[2] ومعنى هذا أنّ تجاوز عصور الانحطاط يكون من خلال تجاوز الفهم السيء الذي تراكم عن الدين عبر العصور، والفهم الصحيح للدين يكون من خلال الرجوع به الى بساطته الاولى قبل حلول البدع والخرافات عليه. ويشير الابراهيمي الى نقطة في غاية الاهمية : وهي أنّ العقيدة الاسلامية والعبادة قد تم الفصل فيهما في القرآن والسنة ولا يمكن الزيادة فيهما او الانقاص أمّا ما يتعلق بالمعاملات فيمكن الاجتهاد بما يتناسب والواقع الجديد " وأن هناك فرقا عظيما بين العقيدة والعبادة والمعاملة وأنّه لا مدخل لمعصوم في اثبات ما هو عقيدة أو ما هو عبادة وأنّ المعاملة مبنية على مراعاة مصالح البشر ونظام اجتماعهم العمراني وأنّ الانسب لسماحة الدين وبقائه وصلاحيته لكل زمان ومكان أن يكون للزمان والمكان والعرف والعادة والبيئة مدخل في تكييف احكام المعاملات وتطبيقها على الحوادث الجارية وأنّ التاريخ شهد أن اسلافنا كانوا يراعون هذا المعنى في ادارتهم الاسلامية وفي سياستهم للشعوب الاخرى"[3]نظرة البشير الابراهيمي للدين هي نظرة محافظة ومجددة في الوقت نفسه، فهي تأخذ من العقيدة حرفيتها وتفهم من المعاملات خضوعها للزماني والمكاني النسبي ويمكن بالتالي الاجتهاد فيها، فالتجديد عند البشير الابراهيمي لا يعني الاجتهاد في داخل المسلمات الدينية بل يجب معرفة المسلمات العقائدية في نقائها الاوّل وبعثها من جديد ، كما أنّ باب الاجتهاد مفتوح امام المعاملات الاقتصادية و بتلك المتعلقة بالعمران.

---

1 – البشير الابراهيمي، اثار الشيخ البشير الابراهيمي، الاعمال الكاملة، جمع وتقديم نجله: احمد طالب الابراهيمي، الجزء الاول (1929–1940) (بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1997)، ص 51.

2 – المصدر نفسه، ص52،51.

3 –المصدر نفسه، ص52.

وبعد أنْ يشرح الابراهيمي دور العلم والاخلاق في قيام الاجتماع المنتج والمثمر يتكلم عن أهمية المال في النهضة ، لهذا نجده يتوجه بالنقد إلى مجموعة القيم التي تكرس الفقر ومنها الكسل والقناعة التي في غير مكانها واللغو والاستغراق في القيل والقال، ذلك أنّ هذه السلوكيات أفقرت الفرد الجزائري وجعلته بعيدا من أنْ يحقق أهدافه فالثروة تؤسس للعلم وللعمران والمال هو وسيلة لرفع من مستوى الوعي الاجتماعي ، لاجلك ذلك يدعو الابراهيمي الى الاهتمام بكسب المال والاجتهاد في كسبه يقول" وفي هذا المقام يجب ألا نغتر بالموجود ولا نقنع بطرق الاستثمار التي قلدنا فيها غيرنا ...وحذاري ايها الاخوان من القناعة المجيعة – فوراء هذه الامة الضعيفة طوائف هي أقوى مراسا وأصح عزائم في المزاحمة على المال..وأنّ سوق المال اليوم معترك ابطال وأن في جوانبه رماة ونحن الهدف وأن مكان المال من الحياة مكان الوريد من البدن وان الزمان دار دورته وقضى الله أن يصبح المال والعلم سلاحين لا يطمع طامع في الحياة بدونهما "[1]

ولا يمكن أنْ نؤسس إجتماع مثمر ولا نهضة حقيقية إلا من خلال الاعتماد على أرضية فكرية ومفهومية مصدرها الاسلام، ذلك أنّ الاسلام هو الذي يحقق توازن بين البعد الروحي والبعد المادي من الانسان ، فلا هو يميل مع الروح لدرجة اقصاء الجسد كما هو عليه الحال مع الديانة المسيحية في القرون الوسطى وكما هو الحال ايضا مع الديانات الهندية والصينية كالبوذية والكنفوشوسية والهندوسية ، كما أنّ الاسلام لا يهمل البعد الروحي كما ترى اليهودية والوثنيات يقول الابراهيمي" هذا وإنّ ما يقصه التاريخ من اضطراب الامم وتخبطها في سبيل الحياة ،إنما هو ناشئ عن هذا السبب، وهو عدم التوفيق بين المطلبين ، وبهذا التوفيق تتفاضل الاديان ، وبه تتحقق حكمة وجود الانسان وسطا بين أفق الحيوان وبين الملأ الاعلى ، وبه كانت الشريعة الاسلامية آخر الشرائع وكانت أكمل الشرائع ، وكانت ناسخة لجميع الشرائع نسخا لا هوادة فيه ، ولهذا عمّت دعوتها ولهذا خاطبت العالم البشري بلسان واحد وبلهجة واحدة ، إن كانوا لا يعرفونها فإنهم سرعان ما يألفونها لانها تدعو الارواح لما يزكيها وتدعو الاجسام لما يحفظها ويبقيها كل ذلك عن طريق الفطرة التي يشترك جميع الناس فيها "[2]

1 – البشير الابراهيمي، اثار الشيخ البشير الابراهيمي، الاعمال الكاملة، جمع وتقديم نجله: احمد طالب الابراهيمي، الجزء الاول (1929–1940)، ص55.
2 – المصدر نفسه، ص 110.

المحاضرة الرابعة عشر. الفضيل الورتلاني:

أولا. حياته ومسيرته العلمية: ولد الشيخ الفضيل الورتلاني بقرية أنو المجاورة لبني ورتلان بالقبائل الصغرى بولاية سطيف عام 1900 وينحدر من اسرة الحسين الورتلاني صاحب الرحلة المشهورة المعروفة بالرحلة الورثلانية التي حققها محمد ابي شنب في[1] مطلع هذا القرن. حفظ القرآن الكريم في مسقط رأسه وتلقى العلوم العربية والاسلامية على علماء عصره ومنهم الشيخ السعيد أبهلول، الورثلاني. ولقد أدّى الخدمة العسكرية في 1920 ولا حظ التمييز العنصر بين المسلمين والاوربيين وبعد إكمال خدمته عاد الى مسقط رأسه ليكمل دراسته. في 1930 توجه الى قسنطينة وانضم إلى تلامذه الشيخ ابن باديس في الجامع الاخضر " وانكب على الدراسة بكل شوق وامتاز بفصاحة اللسان وقوة الحافظة ، ولازم ابن باديس عدة سنوات ، فتأثر به، وواضب على حضور دروسه واجتماعات جمعية العلماء ، وفي بداية العام الدراسي 1933-1934 عين مساعدا للشيخ عبد الحميد ابن باديس في التدريس لبعض الاقسام، فقام بالمهمة خير قيام، وفي شهر أكتوبر 1934 عين مدرسا في مدرسة التربية والتعليم الاسلامية، وفي نفس الوقت أخذ الشيخ ابن باديس يصطحبه معه في رحلاته وجولاته داخل البلاد كما حصل عام 1934 إلى ميلة والتلاغمة، وبرج بوعريريج وسطيف وبوقاعة وباتنة خلال شهر ماي وجوان من نفس الوقت ، وعندما اصدرت مدرسة التربية والتعليم الاسلامية نشرة تربوية عام 1936 شارك في تحريرها بموضوعين ، الاول عن التربية، والثاني عن الشباب "1. في 1936 انتدبته جمعيه العلماء المسلمين لتمثيلها في فرنسا ، وقد أسس فيها أكثر من 30 مدرسة وناديا لنشر الدعوة الاصلاحية وتعليم ابناء الجالية الجزائرية مبادئ اللغة العربية والدين الاسلامي.2

ولقد نجح في ذلك نجاحا كبيرا يقول عنه سكرتير جمعية التهذيب بباريس عن تواجده في فرنسا " ولقد كان للزعيم الورتلاني ، اعظم جهاد في هذه البلاد الاوروبية وفي هذه العاصمة الفرنسية بالذات ، حتى أنك لتشعر في ايامة وانت بباريس كأنك في إحدى كبار عواصم الشرق، من حيث الجو الاسلامي والعربي، وكان لي شرف مصاحبته في تلك الفترة الكريمة ، وكان لي عمل متواضع معه، ففي باريس وحدها فتح الورتلاني خمسة عشر ناديا ، يتردد على كل واحد منها الاف من ابناء المسلمين، يتلقون الدروس ، ويسمعون المحاضرات ، ويؤدون فروض3 [2]العبادة، ويحيون تعاليم الاسلام وفضائل العروبة ويكافحون الاستعمار"3 وفي 1938 بعد المضايقات التي تعرض لها من السلطات الفرنسية غادر إلى القاهرة وهناك واصل دراسته العليا في الأزهر الشريف وتحصل على درجة العالمية في اصول الدين والشريعة الاسلامية وأسس في مصر مكتب جمعية العلماء المسلمين وترأسّه كما ناضل من أجل استقبال الطلبة الجزائريين ليواصلوا دراستهم في المشرق ومصر على الخصوص4

1

1- يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة ، الجزء الاول(بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1995)، ص177.

2-الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، ط4(عين مليلة، الجزائر: دار الهدى،2009)، ص04.

3-يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة ، ص182

4- الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، ص05.

في مصر تعرّف على كبار مثقفي ومفكري العالم العربي والاسلامي من أمثال:شيوخ الازهر والدعوة الاسلامية : مصطفي عبد الرزاق، ومصطفي المراغي ، وحسن البنا، والشيخ الخضر حسين، ولقد كانت مهمته التعريف بالقضية الجزائرية عند الاشقاء العرب وقضية التحرير في المغرب العربي وشمال افريقيا واصبح يدعى بالمجاهد والداعية الفضيل الورتلاني1

ولقد أسس في مصر بعض الهيئات والجمعيات مهمتها العمل على تحرير المغرب العربي من الاستعمار أهمها على الطلاق ترؤس مكتب جمعية العلماء المسلمين وكان ذلك في سنة 1949 . بالإضافة الى مشاركته في تأسيس هيئات أخرى كاللجنة العليا للدفاع عن الجزائر اسست سنة 1942 بالقاهرة جمعية الجالية الجزائرية في نفس السنة وجبهة الدفاع عن شمال افريقيا اسست بمصر ايضا سنة 1944 وجبهة تحرير الجزائر اسست في سنة 1954 بلبنان. ولا ننسى ايضا ان الورتلاني قد ربط صلات قوية بسياسيين ومفكرين آخرين من أمثال: جمال عبد الناصر، شكيب ارسلان ، رشيد رضا، طه حسين والعقاد2 "ثم جاءت النقلة الفاصلة حين امتد نشاط الفضيل الورتلاني بتكليف من الإمام حسن البنا إلى مساندة الأحرار في اليمن، التي كانت تموج بحركة طموحة في الإصلاح والتغيير، وكان الإمام حسن البنا على علم بما يجري في اليمن، ومِن تطلُّع إلى الخروج بالبلاد من عزلتها وفقرها وجهلها، وقد وصل اليمن 1947 وعمل على توحيد صفوف المعارضة والتأليف الموضوعي بينها، وقاد الثورة بخطبه الحماسية"3

شخصية الورتلاني : لقد كان الورتلاني متفوقا على زملائه من حيث الرصيد المعرفي واللغوي والخطابي لهذا اختاره عبد الحميد بن باديس ليكون ممثلا عن الجمعية في فرنسا على الرغم أن عمره آنذاك لا يتجاوز خمسة وعشرون ربيعا4. يقول عنه محمد صالح الصديق في مقدمة كتاب الجزائر الثائرة " كان الاستاذ الورتلاني ثورة على البدع والخرافات والدعوة الى الاسلام الصح[1] يح واحياء اللغة العربية لغة الدين والوطن وحملة شعواء على الطريقة الضالة والشعوذة المخربة وانصاف الرجال الذين باعوا انفسهم وضمائرهم والسنتهم لفرنسا ووقفوا اجسامهم وعقولهم لخدمتها فكانوا لها عيونا واعوانا وجنودا وعبيدا"5

يعتبر كتابه الجزائر الثائرة عبارة مجموعة مقالات ومحاضرات ألقاها خلال مسيرته الجهادية خارج الوطن وتم نشره لأول مرة في بيروت سنة 1963،توفي الورتلاني في 12مارس1959 ودفن بأنقرة وفي 12 مارس من عام 1987 نقل جثمانه الى ارض الوطن وأعيد دفنه بمسقط رأسه6

1-الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، ص05.

2-المصدر نفسه، ص41.

3-محمد الجوادي، الفضيل الورتلاني.. جيفارا الإسلام السياسي، تن النشر في: 2018/3/28 ، اطلع عليه يوم: 2021/03/15، موقع: الفضيل- الورتلاني -جيفارا-الاسلام/www.aljazeera.net/blogs/2018/3/28

4-ثعبان حسب الله علوان الشمري، واجهات الفكر الدعوي الاصلاحي للشيخ الفضيل الورتلاني، مجلة كلية التربية الاساسية، المجلد، 20، العدد82، السنة 2014 ،ص485 .

5-الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، ص16.

6-المصدر نفسه، ص05.

ثانيا. البعد الإصلاحي عند الفضيل الورتلاني:

يعتبر الفضيل الورتلاني من علماء الجمعية الذين أسسوا نظرتهم الاصلاحية على المعاني القرآنية، فكان يربط بين القضايا والاشكاليات التي يطرحها الواقع الاسلامي وبين المفهوم القرآني كحل لهذه القضية، ولكن المفهوم القرآني عند الورتلاني ليس جامدا في قوالب لغوية مجرّدة أو في تفسيرات ليس لها أي وظيفة تاريخية بل إن المفهوم القرآني يأخذ لديه بعدا فلسفيا ليكون الأداة التي من خلالها يمكن اعادة البعد الحضاري الاسلامي الضائع. فمفهوم التعارف الذي ورد في القرآن الكريم أصبح مؤسسا للوحدة العربية والاسلامية. كيف ذلك؟

يرى الورتلاني أنّ تحقيق الوحدة العربية لا تكون إلا بأيدي المصلحين الحقيقيين الذين يستطيعون أنْ يصنعوا هذا الحلم ، ولن يكون هذا ممكنا إلا بتأسيسهم لمفهوم التعارف وهذا التعارف قد ورد ذكره في الآية الكريمة" يا أيُّها الناس إنّا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلنّاكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إنّ أكرمكم عند الله أتقاكم" الحجرات 1 . فالتعارف الحقيقي بين الشعوب هو الذي يؤسّس للوحدة الحقيقية وبدونه ستكون الأمة أمم والشعب الواحد شعوب كثيرة فالمصلحون الأكفاء كما يقول الورتلاني " يعرفون بالتالي كيف يجعلون همهم الأول والأكبر في حشد كل الإمكانيات والوسائل الصالحة لخلق الامّة العربية الواحدة ذات عقلية واحدة أو متقاربة وذات إحساسات واحدة أو متقاربة وكل ذلك بلا ريب – لا سبيل إليه البتّة إلا من طريق واحد: إسمه التعارف في أوسع معانيه وأسماها وأعمقها ، التعارف بين العقول والتعارف بين القلوب والتعارف بين الأفراد والجماعات والتعارف بين جميع الفئات "1 فمن خلال هذا التعارف المجتمعي يكون أفضل طريق لتحقيق قوة حضارية متماسكة، ولن يكون للتهديد الاجنبي أي فاعلية سواء من فرنسا او انجلترا او اسرائيل. والتعارف هو الذي يؤسس الوحدة. لأنّه لا يمكن[1] أن تتحدد الشعوب بغير تعارف يُمهد لها فالوحدة ضرورية في زمن التكتلات بل" إنّ اتحاد اقطار المغرب العربي في دولة واحدة أو متّحدة ليس أمرا ممكنا فحسب بل هو الواجب المقدس الذي يسعى إليه كل مواطن حر صادق"2.

يعي الورتلاني عملية التفتيت والتفكيك التي قام بها المستعمر الفرنسي للمجتمع المغاربي من خلال نشر تصورات عرقية في المغرب العربي الكبير بين عنصري العرب والبربر وهذا لأجل تشتيت القوى وإبعاد أي وحدة ممكنة يمكن أنْ تهدد بقاءه وقد صدّرت فرنسا فكرة أنّ البربر أبعد الناس عن العروبة وأنّهم للأوروبيين أقرب، يرد الورتلاني عن هذا الإدّعاء بقوله: " ثم أحب البربر اللغة العربية حُب تقديس، لأنها في نظرهم لغة السماء، ولسان الخالق الذي خاطب به عباده ..بل كان البربر هم السّاعين إلى حفظها والمسارعين إلى تعميمها حتى أصبحت بعد قليل أو كثير هي وحدها اللغة الرسمية ..والخلاصة في أمر سكان المغرب العربي أنّهم قد أصبحوا اليوم بحكم الدين واللغة والاختلاط العنصري مسلمين عربا ولا شيء سوى ذلك. وليس هناك أي جماعة تسمي نفسها بربرا وتطالب بوضع خاص أو حقوق معينة كأقلية أو أكثرية أو ما أشبه ذلك. أما هذه الضجّة التي يسمعها الناس من بعيد عن البربر وعن الظهير البربري مثلا فإنها هي من صنع المستعمرين وخبثهم ليس إلا"3

1-الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة، ص45

2-المصدر نفسه ،ص 56

3-المصدر نفسه، ص71،72

إنّ التحرر من الاستعمار يقتضي أمر في غاية الأهمية وه[1]و الوحدة بين مكوّنات المجتمع الجزائري، كما أنّ الكفاح من أجل التحرر يتطلّب توحيد الرؤى حول قضايا الدين واللغة والتاريخ والهوية، لهذا كانت من أساسيات الخطاب الاصلاحي عند الورتلاني التركيز على قضيتي الدين واللغة فمجد الأمة وكرامتها إنّما يقاس بمقدار احترام الامة للغتها القومية، وترتفع عنده لتكون إحدى مقوّمات العزة والكرامة. يقول" إنّ اللغة مظهر مقدّس من مظاهر كرامة الأمة التي تحترم نفسها وعنوان من عناوين مجدها ووجودها ولا يجوز أنْ يقل اعتبار اللغة في مجال الكرامة عن اعتبار العلم أو تعبير النشيد الوطني "1.

فالإصلاح يقتضي أوّلا التخلّص من أوهام الهوية المزيفة التي يحاول أنْ ينشرها الاستعمار من خلال القول أنّ سكان شمال افريقيا مجرد أخلاط بشرية من هنا وهناك" فزعموا لهم أحيانا أنّهم من بقايا الرومان العظام وأحيانا أخرى يزعمون لهم أنّهم من أصل البربر ، الذين ضرب المثل بشجاعتهم وأصالتهم والذين من أسلافهم هانيبال وأضرابه وأنهم أرباب البلاد الاصليين ".2 .لأنّ هذا التبجيل للعنصر البربري ليس غرضه التبجيل والمدح بقدر ما يهدف إلى زرع الشقاق بين الشعب الواحد، حتى يتمكن الاستعمار من السيطرة على سكان الجزائر.

يرد الورتلاني على أطروحات أخرى حيث تنسب هوية الجزائريين إلى كونهم بقايا من نسل الرومانيين القدماء وذلك بقصد ربطهم بالعرق الآري ،ما يعطي مبررا لفرنسا لاستعادة الجزائر كأرض رومانية. في المقابل يذهب الورتلاني الى القول أنّ الهوية العربية للجزائر متجذرة عبر التاريخ " فظل الجزائري عربيا يعتز بعروبته أكثر من سكان الحجاز انفسهم وصار يغار عليها أكثر من سواه لأنّه قد حورب فيها "3 ولكن العروبة التي يقصدها الورتلاني ليست تلك التي تتعلق بالعرق وإنما عروبة اللسان التي من خلالها يقرؤون القرآن ويفهمون بواسطتها الدين وعلومه لأنّ " العروبة هي باللسان وليست بالعرق فمن تكلم بالعروبة فهو عربي وهؤلاء قد اندمجوا في العروبة اندماج السكر في الماء بعد الذوبان"4.فقد عملت فرنسا على التشكيك في هوية الجزائريين، فتارة تردّها إلى هوية عرقية آرية أوروبية ، وتارة أخرى تحصرها في نزعة بربرية خالصة، فتزييف الهوية كان يهدف إلى دفع الجزائريين بالتسليم بقضية فرنسية الجزائر وأوروبيتها ولا علاقة لها بالعرب وبالمسلمين في المشرق. ولم يقف المستعمر الفرنسي على محاربة العربية والعروبة فقط بل حارب الاسلام الذي يمثل جوهر الهوية من خلال نشر الخرافات والشعوذة الدينية والفكرية بواسطة مشايخ الصوفية والطرقية لتجهيل الشعب وتغييب حقيقة الاسلام في جوهره ونقائه ومن جهة أخرى عمل على نشر المعارف الالحادية من خلال المدارس الغربية5

1-الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة، ص96.
2-المصدر نفسه، ص 136
3-المصدر نفسه، ص136
4-المصدر نفسه، ص137
5-المصدر نفسه، ص138،139

ثالثا. دور جمعية العلماء في الاصلاح والتحرير عند الورتلاني:

إنّ محاربة الاستعمار لا يمكن ان تكون بالسلاح فقط بل ايضا بالعلم الصحيح وبإعادة الوعي الصحيح بالهوية العربية الاسلامية التي حاربها الاستعمار اكثر من قرن لذلك حملت جمعية العلماء على عاتقها هذه المهمة من أجل ممارسة التحرير الديني والفكري من قبضة الاستعمار الذي نشر قيم الجهل والخرافة والسحر في الاوساط الاسلامية فالجمعية هي حركة اصلاحية تستهدف مقاومة الاستعمار على صعيد الوعي الذي هو المعركة الحقيقية لهذا يقول عنها الورتلاني " وسميت حركنهم بالاصلاح وكان مظهر دعوتهم في الاول دينا محضا ولكنه دين واسع نظيف يتناول الحياة من جذورها ويرقى معها حتى يصل الى اعلى أغصانها ، فتوجهوا أوّل ما توجهوا الى العقول يطهرونها مما علق بها من تخريف ويعوضون عليها ما فقدته من نور وتوجهوا الى القلوب فمسحوا عليها بيد السماء فمست حرارتها الشغاف فصحت من نومها العميق ونهضت حالا تطلب الحق وتطلب الحياة...يدعون الامة الجزائرية الى الرجوع لدينها الصحيح الذي نجده غضا طريا في الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح ودعوا الامة الى نبذ كل ما خالف ذلك من تخريف ، كان من صنع المستعمرين بواسطة الجهلة الدجالين والمتعالين المأجورين "1

ولقد كانت الجمعية تقاوم المستعمر الذي سخر وكلاؤه من الطرقيين والمتصوفة ، من خلال نشر العلم الصحيح على ضوء الكتاب والسنة والدعوة الى العلم والعمل ونشر الاخلاق الفاضلة ومحاربة قيم التخلف والانحطاط كالتواكل والايمان بالجبرية القدرية والتبرك بالقبور هذه المعركة بين الجمعية والطرقية الصوفية هي في الحقيقة معركة بين جمعية العلماء المسلمين والدولة الاستعمارية حيث" يسترون انفسهم بطائفة من الدجالين المأجورين"2

فالتحرير الحقيقي هو تحرير الوعي من عبودية الاوهام والخرافات ثم يأتي تحرير الجسد من الاستعمار ذلك أنّ الاوهام والخرافات تمثلا استعمار ا فكريا تجعل الانسان سجين افكار ظلامية تحبسه ضمن نطاق معرفي محدود وتجعله غير فاعل في الحياة بل يمكن استغلاله وتوظيفه من طرف الاستعمار، فالمستعمر يستخدم اساليب التجهيل لزيادة سيط[1]رته على الشعوب واستغلالها والافكار الخرافية تخدم بقاء المستعمر الى الابد لهذا اتجهت الجمعية الى تحرير الوعي من الخرافة والوهم يقول الورتلاني" مبدأ جمعية العلماء يرمي الى غاية جليلة ، فالمبدأ الاوّل هو العلم، والغاية هي تحرير الشعب الجزائري ، والتحرير في نظرها قسمان: تحرير العقول والارواح، من الاوهام في الدين، وفي الدنيا ، وفي الحياة، كان تحرير الابدان من العبودية والاوطان ، من الاحتلال متعذرا أو متعسرا ، حتى إذا تم منه شيء اليوم، ضاع غدا، لأنه بناء على غير اساس "3. فالعلم يحرر الوعي من الاوهام والخرافات ، وهذا ما يجعل استعباد الانسان واستعماره مرة ثانية مستحيلا. فالاستعباد هو في الاصل استعباد فكري وروحي تحت تأثير الخرافة والشعوذة والوهم.

1-الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة، ص140.

2-المصدر نفسه، ص141.

3-المصدر نفسه، ص193.

لقد كان " الفضيل الورتلاني في الصف الأول مع رائد الإصلاح الكبير الشيخ عبد الحميد بن باديس رحمه الله، وسار مع الفوج الأول يدا في يد لمحاربة الجهل والأمية والبدع والخرافات وكل أنواع الانحراف، وقد كانت المعركة شاملة واسعة النطاق، لأن جميع جوانب الإصلاح الاجتماعي كانت مستوعبة من محاربة المعتقدات البالية والضلالات والبدع إلى التربية الخلقية الإسلامية الصحيحة، والدعوة التي تسني ولا تتوقف إلى نمط جديد من الحياة، يتفق مع الإسلام باعتباره دين التجديد لقد كانت المعركة دائمة متواصلة، لأنها كانت متأنية إرادية ومطالبة حتى اليوم الذي جاء فيد دور السلاح".1

رابعا. مساندة الثورة الجزائرية:

لقد كان الفضيل الورتلاني من أوّل المساندين للثورة الجزائرية وهو اللسان الناطق لجمعية العلماء المسلمين ولقد جاء في مقال منشور في الجرائد المصرية وغير المصرية بعنوان "إلى الثائرين الابطال من ابناء الجزائر اليوم" في 3 نوفمبر 1954 قوله" اعلموا ان الجهاد للخلاص من هذا الاستعباد قد اصبح اليوم واجبا عاما مقدسا فرضه عليكم دينكم وفرضته قوميتكم وفرضته رجولتكم وفرضه ظلم الاستعمار الغاشم الذي شملكم ثم فرضته اخيرا مصلحة بقائكم ، لانّكم اليوم امام امرين: إما حياة أو موت إمّا بقاء كريم أو فناء شريف"2. فالثورة على الاستعمار اصبح حتميا لأنه أخذ كل شيء من الجزائريين من املاك وثروات وليس لهم حرية في ممارسة عقائدهم الدينية " إنكم مع فرنسا موقف لا خيار فيه ، ونهايته الموت، فاختاروا ميتة الشرف على حياة العبودية التي هي شر من الموت"3

لقد اتجه الورتلاني إلى مساندة الثورة الجزائرية بقيادة جبهة التحرير الوطني ودعي الجزائريين الى الانضمام الى هذه الحركة التحريرية بقوله" وبذلك تتيح هذه الحركة لجميع الوطنيين الجزائريين مهما كانت طبقاتهم الاجتماعية ومهما كانت احزابهم وحركاتهم الجزائرية الخالصة أن يندمجوا في معركة التحرير دون اي اعتبار" 4. كما أكد على البعد الثوري[1] المسلح في اي عملية تحرير ، فزمن حزب حركة الانتصار قد مضى لان مبدؤها قائم على تحرير الجزائر سياسيا وحزبيا وهذا " خطأ – وجبهة التحرير تؤكد أن تحرير الجزائر هو عمل يشارك فيه جميع الجزائريين"5.

1-نبذة عن حياة المرحوم الأستاذ الفضيل الورتلاني(1900-1959)،23-6-2017، تم الاطلاع علية يوم : 2021/03/14، موقع : https://binbadis.net/archives/3121

2- الفضيل الورتلاني ، الجزائر الثائرة، ، ص171

3-المصدر نفسه، ص 177

4-المصدر نفسه، ص82.

5-المصدر نفسه، ص86.

المحاضرة الخامسة عشر. مالك بن نبي فلسفة التاريخ والحضارة:

أولا. حياته ومؤلفاته:

ولد مالك بن نبي في 1 نوفمبر 1905 بقسنطينة ، وكان والده خريج مدرسة تدرس بالفرنسية وبالعربية في 1921 اكمل دراسته الثانوية بمدرسة قسنطينة الثانوية حيث كانت الدراسة فيها بالعربية وبالفرنسية وكان حضر مالك الحلقات العلمية والدروس التي كان يلقيها الشيخ عبد الحميد بن باديس في الجامع الكبير بقسنطينة حيث تأثر بمنهجه وطريقته في محاربة البدع والطرق الصوفية . في 1930 هاجر بن نبي الى فرنسا والتحق " بمعهد الهندسة الكهربائية فما لبث أن وجد نفسه مفتونا بالعلوم التي تعد مفتاح الحضارة الغربية"[1]

من أهم مؤلفاته: الظاهرة القرآنية 1936، شروط النهضة 1948، ووجهة العالم الاسلامي 1954، ثم " انتقل إلى القاهرة بعد إعلان الثورة المسلحة في الجزائر سنة 1954م وهناك حظي باحترام، فكتب "فكرة الإفريقية الآسيوية" 1956. وتشرع أعماله الجادة تتوالى، وبعد استقلال (الجزائر) عاد إلى الوطن، فعين مديراً للتعليم العالي الذي كان محصوراً في (جامعة الجزائر) المركزية، حتى استقال سنة 1967 متفرغاً للكتابة، بادئاً هذه المرحلة بكتابة مذكراته، بعنوان عام"مذكرات شاهد القرن"*

1- فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة (دمشق: دار الفكر، 2010)، ص112

*أتم مالك بن نبي دراسته الثانوية سنة 1925 ، ولم يقتنع طويلا بالعمل في الإدارة الاستعمارية، فقرر السفر إلى باريس لإتمام دراساته العليا. في باريس حاول مالك بن نبي دخول معهد اللغات الشرقية، إلا أن نجاحه في امتحان الدخول لم يمنع إدارة المعهد من مواجهة طلبه بالرفض. فكان على بن نبي أن يكتفي بدراسة هندسة الكهرباء، دفن الطالب كل همومه كعادته بدراسته فتألق في دراسته، وأقبل على قراءة كل ما له علاقة بالعلوم والفلسفة من الفكر والسياسة إلى مسح الأراضي وتربية النحل. كانت مطالعته موسوعية وكأن الرجل كان يريد أن يكفي أمته كل ما تخاذلت عنه من معرفة في شتى الميادين. كان نشاط مالك بن نبي الميداني جليا، فقام مع صديقه حمود بن ساعي بتوزيع منشورات مناهضة للاستعمار في شوارع باريس وأقام علاقات مع المفكرين والناشطين وألقى محاضرة بعنوان لماذا نحن مسلمون، جذبت إليه أنظار الوسط الثقافي والمستشرق الفرنسي الكبير لويس ماسينيون الذي قدم له دعوة ليناقش معه بعض من أفكاره.كان بن نبي يتردد بانتظام على جمعية الوحدة المسيحية لشباب باريس، التي تضم شبابا مهتمين بالتبشير المسيحي، للاحتكاك بالدين الأخر سمح له بالاطلاع على هذه الديانات وأن يعرف مد تأثير الديانات على الإنسان المتدين المسيحي أو اليهودي. تعلم بن نبي من هذه الجمعية التسامح والنشاط العملي المنظم في نشر الدين خلافا للأسلوب الإسلامي التقليدي في الدعوة والخطاب الجاد، وحاول نقل هذه الأفكار إلى جمعية الطلبة المسلمين وأيضا إلى جمعية الوحدة العربية السرية التي كان يشرف عليها المفكر الإسلامي الكبير الأمير الدرزي شكيب أرسلان، ولكن محاولاته لم تنجح ولم يفلح مالك بن نبي بأن يجد ما يأمله في أي حزب كان طيلة حياته.محنة مالك بن بني أتم بن نبي دراسة هندسة الكهرباء في سنة 1935، ولكن السلطات الفرنسية تدخلت لحرمانه من تسلم شهادته الجامعية، تسببت مواقف الرجل وكتاباته في إغلاق سبل كل العيش الكريم في وجهه، سواء في فرنسا أو الجزائر المستعمرة، صارت الوظيفة حلما مستحيلا وبات بن نبي متأكدا في قرارة نفسه من أن الفرنسيين قد قرروا معاقبته مدى الحياة. طيلة سنوات الطويلة اضطر المهندس الخجول المولع بالفلسفة وهموم الوطن إلى العمل في كل شيء كي يعيش، في كل المهن العفيفة والبسيطة التي لا تحتاج كم ...المعارف التي ناضل لتحصيلها، انظر: . مالك بن نبي.. 6 محطات في حياة مؤرخ ومفكر النهضة الإسلامية موقع: https://mtayouth.com/ *

ثانيا. حركة التاريخ بين مغامرة الابطال وفعالية الوعي :

كثيرا ما تتحدث كتب التاريخ عن نظريتن في صناعة حركة التاريخ، فالنظرية الأولى التي ترى أنّ تاريخ العالم ليس إلاّ تجلّي لأعمال الابطال في التاريخ أمّا النظرية الثانية فترى أنّ الوعي وعامل الروح هو من يصنعون التاريخ وليس الابطال في النهاية إلّا تجسيد لهذه الروح يميل مالك بن نبي إلى النظرية التي ترى أنّ التاريخ لا يحرّكه الابطال أو الافراد بمعزل عن شعوبهم، ذلك أن جهودهم ستبقى محصورة بهم ولا تتعدي أفعالهم الاطار الفردي فالأمير عبد القادر وأحمد باي وفاطمة نسومر، ثاروا في زمن عرف تخلّف العالم الاسلامي وخضوعه للاستعمار وبذلك لم تكن ثوراتهم لتفعل فعلها في النهوض الحضاري فالنهضة لا يقوم بها فرد أو بطل بمعزل عن باقي الشعب ذلك أنه " في الماضي فقد كانت البطولات تتمثل في جرأة فرد ، لا في ثورة شعب، وفي قوّة رجل لا في تكاتف مجتمع، فلم تكن حوادثها تاريخا ، بل كانت قصصا ممتعة ولم تكن صيحاتها صيحات شعب بأكمله وانّما كانت مناجاة ضمير لصاحبه ، لا يصل صداه الى الضمائر الأخرى ، فيوقظها من نومها العميق"[1]

من خلال هذه الفكرة ، يحاول مالك بن نبي أنْ يبين أنّ عملية النهضة ليست بتلك النظرة السطحية التي في أذهان البعض من العرب والمسلمين إذ ينتظرون أبطالا خارقين "من السماء" ليغيّروا من واقعهم ، و ليدفعوا بهم الى التقدم والتحضر ولريادة العالم، كلا إنّ الامر متعلّق بنهضة وعي مجتمعي شامل يحرّك الشعب بأكمله ليؤدي بها دوره التاريخي في التغيير. فالتغيير لا يتم من خلال فرد واحد بل من خلال الجموع، ويضمر مالك بن نبي هنا نقدا لفكرة المهدي المنتظر أو الرجل المخلّص التي لعبت دور المخدّر دون أي عمل يذكر من الشعب. ويذكر مالك بن نبي أن السلطات الاستعمارية قد تنبهت للدور الذي تلعبه الجموع في النهضة الحضارية ولهذا ، ابعدت الشيخ صالح بن مهنة وعبد القادر مجاوي من إكمال مهمتهما في ايقاظ الوعي الجمعي في قسنطينة وفي محاربة الخرافة والدروشة "كيلا يستيقظ النائمون"[2]

وهكذا فإن الحضارة عند مالك بن نبي لا يقوم بها الافراد والابطال بمعزل عن شعوبهم ، والا كانت تلك الاعمال مجرّد قصص وملاحم فردية بل هي تفاعل اجتماعي واعي نحو التغيير الهادف ، فالفرد لوحده غير قادر على صنع حضارة بل الحضارة هي عملية تاريخية يقوم بها مجموع الأفراد والمجتمع ككل ، يحرّكهم هدف واحد من أجل الدخول في التاريخ ، أمّا البطولات الفردية فهي بعيدة كل البعد عن إحداث نهضة حقيقية في المجتمع ، ذلك أنّ هذه البطولات لم تعالج جوهر المشكلة الحضارية بل اتجهت لدفع الناس لمقاومة المستعمر، فخطاب المقاومة هو غير خطاب النهضة ، فالاوّل يتجه نحو دغدغة مشاعر الناس ، أمّا خطاب النهضة فهو خطاب الوعي الذي يحوّل الانسان من إنسان خامد ومستهلك مؤمن بالاوهام وبالخرافات إلى إنسان يصنع الحضارة من خلال مشاركته الفعّالة في المجتمع. وهذا ما فهمته جمعية العلماء المسلمين من خلال اتجاها نحو مقاومة الجهل من خلال الوسائل التعليمية ومحاربة الطرق

1 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة : عبد الصبور شاهين، ط2(دمشق، دار الفكر، 1986) ، ص23

2 – المصدر نفسه، 23

الصوفية التي كرّست الخرافات والاوهام في اوساط الشعب لهذا "كان أساس منهاجهم الأكمل قوله تعالى : إنّ لا يغيّر ما بقوم حتى يغيّروا ما بأنفسهم" ...وإنّه لتفكير سديد ذلك الذي يرى أن تكوين الحضارة كظاهرة اجتماعية انما يكون في نفس الظروف والشروط التي قامت عليها الحضارة الاولى "[1]

ثالثا. التفسير العلمي للإستعمار: يرى مالك بن نبي أنّ الاستعمار ليس قضاء وقدر أو مكتوب كما يرى البعض بل إن المستعمر ما كان ليستعمر أرضا لو لم يكن أهل تلك الارض لهم قابلية للإستعمار ، فالمجتمع يخضع للإستعمار عندما يمر بشروط نفسية واجتماعية تجعله مطية للقوي يقول" وليس ينجو شعب من الاستعمار وأجناده إلا إذا نجت نفسه من أن تتسع لذل مستعمر وتخلصت من تلك الروح التي تؤهله للإستعمار"[2]. حيث يمكن للإستعمار في داخل الذات اي قابلة له نفسيا في المقابل هناك شعوب غير مؤهلة للإستعمار والذل حتى ولو دخلت جيوش الاستعمار في داخل أراضيها " يمكننا التدليل على هذا بذكر حالة بعض البلاد الافريقية والاسيوية التي لم يطأ ترابها الاستعمار ولكن نراها خاضعة لجميع الظروف الاستعمارية مثل : الفقر والجهل بينما بلا د أخرى مثل اليابان أو المانيا بعد الحرب العالمية الثانية تحل بأراضيها جيوش الاستعمار ولكن لا تتكون فيها ظروف استعمارية رغم ذلك".[3] وقد أصابت جمعية العلماء المسلمين عندما أخذت على عاتقها مشروع الاصلاح القائم على تغيير ما في النفس لتغيير ما في المجتمع ، فالتحرر من الاستعمار والتخلف قائم على تحرير نفسية الانسان قبل كل شيء ولا يقوم على الخطب السياسية الرنانة التي لا تخاطب العمق الحقيقي من الانسان " وانما بتحول نفسي يصبح معه الفرد شيئا فشيئا قادرا على القيام بوظيفته الاجتماعية ، جديرا بأن تحترم كرامته وحينئذ يرتفع عنه القابلية للاستعمار وبالتالي لن يقبل حكومة استعمارية تنهب ماله وتمتص دمه"[4]

رابعا. مكونات الحضارة : يرى مالك بن نبي أن اي حضارة لها بعدين اساسيين وهما البعد المادي ويدخل فيه الاكتشافات العلمية والإختراعات وأشياء ملموسة و البعد الثاني الذي يتجلّى في الأفكار والمعاني والقيم والتفسيرات الفلسفية ، وهذين البعدين ينصهران لدرجة اننا لا يمكن ان نفصل بينهما، " فأي حضارة لا يمكن أنْ تبيع جملة واحدة الاشياء التي تنتجها ومشتملات هذه الاشياء . أي انّها لا يمكن أنْ تبيعنا روحها وافكارها وثرواتها الذاتية ، هذا الحشد من الافكار و المعاني التي لا تلمسها الانامل والتي توجد في الكتب او في المؤسسات ولكن بدونها تصبح كل الاشياء التي تبيعها اياها فارغة دون روح وبغير هدف"[5]

1 – مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص25

2 – المصدر نفسه، ص 31

3 – من هوامش كتاب شروط النهضة ، ص31

4 – المصدر نفسه ، ص31

5 – المصدر نفسه، ص 43

حسب مالك بن نبي إنّ استيراد المنتجات المادية واشياء الحضارة الغربية لن ينتج حضارة ، وهذا ما نلاحظه عند الكثير من البلدان العربية والاسلامية التي تأثرت في اسلوب حياتها وعمرانها بالنمط الغربي إلا أنّ ذلك أدّى إلى "جمع أكوام من منتجات الحضارة وليس الى بناء حضارة"[1] أو الى ما يسميه بالحضارة الشيئية حيث تهتم الدول باستجلاب منتجات الحداثة الاوروبية الى داخل البلاد العربية وتكدسها حيث تظهر عليها معالم الحضارة ولكنها في الحقيقة هي في حالة حضارية فقط.

وحسب مالك بن نبي أنّ السعي الى بناء حضارة لا يكون من خلال تكديس الاشياء الحضارية بل يمكن أن نبني حضارة من خلال تخطيط قبلي واعي يصهر العناصر المكونة لها وفق منهج فني معيّن والتجربة الروسية واليابانية والصينية خير دليل على ذلك. وهذا التخطيط أو التركيب الخلاّق لمكونات الحضارة يعجل لنا في النهضة والتقدّم، ويضرب بن نبي مثال من خلال الكيمياء فإذا كان اليورانيوم يحتاج لكي يتحلل طبيعيا الى اربعة مليارات واربعمئة مليون سنة لكي يتحلل فيكفيه المعمل الكيمياوي ليحلله في مجرّد ثواني وهذا ما جرت عليه التجربة اليابانية " فمن عام 1868 الى عام 1905 انتقلت من مرحلة العصور الوسطى إلى الحضارة الحديثة"[2]

ولكي تكون هناك حضارة ، لا بد من توفر ثلاثة عناصر أساسية وهي : الانسان والتراب والوقت وإذا اردنا أن نفهم هذه العناصر يقدم لنا بن نبي مثال المصباح: فالانسان هو الذي يخطط لصنع المصباح من خلال تجاربه العلمية والتراب يعني المادة التي يصنع منها كالزجاج والسلك النحاسي أما الوقت فهو المدة التي يستغرقها الانسان في صنع المصباح من البداية الى النهاية وإذا كانت "حضارة = انسان + تراب + وقت "[3] فلماذا لا تنتج هذه المكوّنات حضارة في العالم الاسلامي بالرغم من توفرها في البلاد الاسلامية.

من منطلق النزعة العلمية لمالك بن نبي يضرب لنا مثال وهو المقارنة بين مكونات الماء ومكونات الحضارة، وإذا كان الهيدروجين والاوكسجين من مكونات الماء ولكن لا يكفي لتواجدهما مع بعض ليكوّناه تلقائيا لأنه يحتاج إلى تفاعل ومركّب معين لتتم معه انتاج الماء كذلك بالنسبة للحضارة فإنّها تحتاج الى" مركّب الحضارة الذي يؤثر في مزج العناصر الثلاثة بعضها ببعض ..نجد هذا المركّب في الفكرة الدينية التي رافقت دائما تركيب الحضارة خلال التاريخ"[4]

1- مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص44

2- المصدر نفسه، ص 44

3- المصدر نفسه، ص45.

4-المصدر نفسه، ص46.

المركّب الحضاري : يرى مالك بن نبي أنّ جذور أي حضارة في التاريخ يعود أصلها إلى الديني " فليس من الغلو في شيء أنْ يجد التاريخ في البوذية بذور الحضارة البوذية وفي البرهمية نواة الحضارة البرهمية"[1] بل حتى الحضارة الغربية الحديثة لا تخلو من عناصر مسيحية كانت منطلقا في تفجير النهضة الغربية الحديثة مثل الاصلاح الديني الذي قامت به الحركة البروتستانتية في المانيا. وبالنسبة للعرب في الجاهلية فعلى الرغم من من امتلاكهم لعناصر الحضارة ، الانسان والتراب والوقت الا ان هذه العناصر كانت خاملة وراكدة " ومن المعلوم أنّ جزيرة العرب مثلا لم يكن بها قبل نزول القرآن الا شعب بدوي يعيش في صحراء مجدبة ، يذهب وقته هباء لا ينتفع به لذلك فقد كانت العوامل الثلاثة: الانسان والتراب والوقت راكدة خامدة وبعبارة اصح مكدّسة لا تؤدي دورا ما في التاريخ ، حتى اذا ما تجلت الروح بغار حراء ...نشأت من بين هذه العناصر الثلاثة المكدّسة حضارة جديدة فمن تلك اللحظة وثبت القبائل العربية على مسرح التاريخ حيث ظلت قرونا طوالا تحمل للعالم حضارة جديدة وتقوده للتمدن والرقي " [2] والجدير بالذكر أنّ ما حرك العرب لم يكن خطاب سياسي ولا تطلع اقتصادي مادي ولا حلم سلطوي في غزو العالم ، بل ايمانهم بالفكرة الدينية التي كانت سببا في تفاعل االطراف الثلاثة بين الانسان والتراب والوقت.

خامسا. فلسفة التاريخ عند مالك بن نبي: يرى مالك بن نبي أنّ للحضارة قانون دوري يسري على تاريخ العالم وعلى جميع الشعوب ، فهي إنْ أفلت عند شعب بزغت عند شعب آخر، فلا أحد يستطيع أن يوقف من مجرى هذه الدورة فهي تشبه مسيرة الشمس[3] .يرى مالك بن نبي أنّ التاريخ الاسلامي تمثّله مدينتان: **المدينة الأولى** : هي المدينة المنوّرة التي كانت مشحونة بشرارة الروح الدينية حيث تحول أتباعها البسطاء " إلى دعاة اسلاميين تتمثل فيهم خلاصة الحضارة الجديدة وان يدفعوا بروحها وثبة واحدة الى تلك القمة الخلقية الرفيعة التي انتشرت منها حياة فكرية واسعة متجددة ...ففي هذه الحقبة ظلت روح المؤمن هي العامل النفسي الرئيسي من ليلة حرّاء الى ان وصلت الى القمة الروحية للحضارة الاسلامية "[4]

المدينة الثانية : هي مدينة دمشق تبتدئ من انقلاب حدث في صفين " هذه المرحلة في النموذج الإسلامي تمثل الدولة الأموية التي انعطفت بمنحنى لا يناسب الفكرة المبدئية، وهذا أدى بدوره إلى انخفاض الفاعلية الاجتماعية للفكرة الدينية مما أدى إلى المرحلة الثالثة؛ انهيار الحضارة، وهي المرحلة التي تولد عنها الإنسان المسلوب حضاريًا الذي لا يساوي الإنسان الفطري، لأنه يمتلك روحًا انهزامية. "[5]حيث بدأ الاهتمام بالترف وبالعمران وبمظاهر الملك والسياسة

1- مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص50

2- المصدر نفسه ، ص51

3- المصدر نفسه ، ص49

4- المصدر نفسه، ص52

5- تماضر حسن، نماذج من فكر مالك بن نبي في "مشكلات الحضارة"،نشر في 22-12-2016، تم الاطلاع عليه يوم: 18 افريل 2021، موقع : http://inkitab.me/

وميلاد هذه المدينة يقترن بسنة 38 هجري بعد واقعة صفين ، حيث تحولت الخلافة من المدينة المنورة الى مدينة دمشق، فاصبحت هذه المدينة الجديدة تمثل من الناحية الرمزية بداية مرحلة جديدة من حيث الاهتمام بالجوانب الدنيوية والسياسية والاقتصادية وبدأ اشعاع الروح يخفت تدريجيا.و" مما لا شك فيه ان الحضارة الاسلامية قد خرجت من عمق النفوس كقوة دافعة الى سطح الارض تنتشر افقيا من المحيط الاطلنطي الى حدود الصين"[1]

تمثل لحظة الروح التي تمثلها المدينة المنورة ، اللحظة التي تعلى فيها من شأن القيم السامية والفضائل الخلقية النادرة كالتضحية والاخلاص والتفاني في العمل والايثار والموت في سبيل الاهداف البعيدة وكل هذه القيم والفضائل مكرسة في النهاية لتحقيق الخضوع للأوامر الالهية الغيبية، ومن اجل هذه الغاية يتعالى الافراد عن رغباتهم الدنيوية والغرائزية ويتجاوزون انانيتهم ويذوب كل واحد منهم في شعور واحد لتحقيق النصر لفكرتهم الدينية . في المقابل هناك مدينة العقل أو مرحلة العمران والبناء حيث يزدهر في هذه المدينة العلم والعمران والرخاء والاهتمام بالكماليات بالحمامات وبالحدائق وهي المرحلة التي يمثلها على صعيد الفكر "كالفارابي وابن سينا وابي الوفاء وابن رشد ...الى ابن خلدون الذي اضاءت عبقريته غروب الحضارة الاسلامية في نهايتها"[2] الملاحظ عند مالك بن نبي ان لحظة العقل تمثلا وسطا بين لحظة الروح ولحظة الغريزة ، ففي هذه المرحلة يتلاشى تأثير فكرة الروح والدين على النفوس والقلوب ، ويحل محلها التفكير المنطقي والفلسفي والكلامي وهذه الانواع من التفكير ليس لها تأثير في جذب النفوس ، وتنتهي لحظة العقل في النهاية الى لحظة الغريزة.

تأثير الفكرة الدينية الروح: يرى مالك بن نبي ان لحظة الروح تمثل في الحضارة الاسلامية لحظة نزول الوحي و تلقف الاتباع والصحابة له، حيث يسعون إلى تحقيق المبادئ السامية وفيما يبدو ان بن نبي تأثر بتعريف المفكر هرمان دي كيسر لنج في كتابه البحث التحليلي لاوروبا في مفهومه للروح الذي أورده" ولست أعني بالروح ذلك الشيء الدال على منطق أو عقل أو مبادئ مجردة وانما هو – بصفة عامة – ذلك الشعور القوي في الانسان والذي تصدر عنه مخترعاته وتصوراته وتبليغة لرسالته وقدرته الخفية على ادراك الاشياء" [3]

الايمان اليقيني والتسليم بمبدأ الفكرة الدينية مضاعفة المجهود الفردي لتبليغ هذه الفكرة التضحية بالذات من أجل تحقيق المبدأ السامي وتجاوز الانانية والاطماع الشخصية والدنيوية

يكون تأثير الروح عميقا على النفوس البدوية التي لم تخضع لتأثيرات حضارية من هنا وهنا " بسبب"الفراغ الذي وجدته الفكرة الاسلامية في النفس العربية العذراء"[4]

1- مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ص53
2- المصدر نفسه، ص 53
3- المصدر نفسه، ص56
4- المصدر نفسه، ص55

يرى مالك ابن نبي أن كل حضارة، تمر بثلاثة مراحل: الميلاد ثم الأوج ثم الأفول والزوال، فكل الحضارات في العالم، تمر على هذه المراحل الثلاث، كقانون وسنة كونية، يؤكد مالك ابن نبي أن كل حضارة تنطلق في بداياتها وفي انفجارها الأول، بتأثير عامل الروح أو بتأثير الفكرة الدينية، فالروح هي التي تهب للإنسان قوة وقدرة على الدخول في التاريخ ومغالبة مختلف الأمم، ولهذا فقد قسم مالك ابن نبي الدورة الحضارية في الحضارة الإسلامية إلى ثلاثة مراحل:

المرحلة الأولى مرحلة الروح:

وهي المرحلة التي يتجه فيها الإنسان نحو تغليب منطق الروح والقيم على جميع غرائزه وميولاته الأخرى. وكبح ميوله الحيوانية، حيث تكون القيم الأخلاقية والتضحية والإيثار هي هدف وغاية حياة هذا الإنسان، ولا يمكن أن يساوم فيها. " حيث يتحرر الفرد من قانون الطبيعة المفطور في جسده ويخضع وجوده في كليته الى المقتضيات الروحية التي طبعتها الفكرة الدينية في نفسه، بحث يمارس حياته في هذه الحالة الجديدة حسب قانون الروح"[1] ويقصد مالك بن نبي بالروح: الفكرة الدينية أو الفضائل الخلقية أو مبادئ عليا تحرك الإنسان نحو العمل، يضحي بذاته وبمكتسباته من أجل تحقيق المثل العليا ومن خصائص مرحلة الروح:

1-الانتصار على الغرائز وتنظيمها بحيث يتم اخضاع الغرائر وتطويعها ضمن قواعد الفكرة الدينية على اساسها يستطيع الانسان التحكم في غرائزه بدافع ذاتي وارادي

2-التضحية بالذات من أجل تحقيق القيم العليا.

3-صمت العقل وعدم النقاش والجدال حول المبادئ العليا والفضائل السامية.

4-الاعتقاد الجازم بيقينية وحقيقة المبادئ الكبرى التي يؤمن بها. " هذا القانون نفسه هو الذي كان يحكم بلالا حينما كان تحت سوط العذاب يرفع سبابته ولا يفتر عن تكرار قولته أحد ، أحد..إنها سيطرة الروح التي تحررت من إسار الغرائز بعدما تمت سيطرة العقيدة عليها نهائيا في ذاتية بلال"[2]

5-الالتزام بالروح الاخلاقية المنسجمة مع الفكرة الدينية فالروح الدينية " هي نفسها تتحدث بصوت تلك المرأة الزانية التي أقبلت على الرسول لتعلن عن خطيئتها وتطلب إقامة حد الزنى عليها" [3] .الفكرة الدينية هي التي بمقدورها أن تبعث من عناصر الانسان والتراب والوقت حضارة، وذلك لأنها تمنح للنفس مبدأ شعور حسب عبارة مالك بن نبي، فلا الخطب الرنانة ولا الفلسفات العقيمة ولا الاتجاهات الايديولوجية المأخوذة من هنا وهناك قادرة على بعث هذه العناصر من خمودها، فالدين بوصفه شعور نفسي يمنح للنفس مبدأ العمل والحركة والقدرة على التغيير لأنّ " قوة التركيب لعناصرالحضارة خالدة في جوهر الدين"[4]

1- مالك بن نبي ، شروط النهضة، ص 67
2- المصدر نفسه، 67
3 - المصدر نفسه، 67، 68
4- المصدر نفسه، ص58

المرحلة الثانية مرحلة العقل: وهو أوّل انعطاف للروح في الحضارة الإسلامية ذلك أنه في 38هجري تحولت الخلافة الراشدة المعلية من القيم الدينية والاخلاقية إلى نظام ملكي مع الأمويين ويأتي هذا الانعطاف لينتهي في مرحلة العقل" غير أنّ هذا العقل لا يملك سيطرة على الغرائز ، وحينئذ تشرع الغرائز في التحرر من قيودها بالطريقة التي شاهدناها في عهد بني امية ، إذ أخذت الروح تفقد نفوذها على الغرائز بالتدريج كما كف المجتمع عن ممارسة ضغطه على الفرد" [1]

تشهد هذه المرحلة الاتجاه نحو العطاء العلمي والازدهار الفكري والفلسفي والإبداع في مختلف العلوم والفلسفات والفنون والشعر، إلا أن هذه المرحلة بالنسبة إلى مالك ابن نبي، يقل فيها تأثير الجانب الروحي على توجيه سلوك الفرد والمجتمع. ولا تبقى للفكرة الدينية وللفضائل الخلقية ذلك التأثير الوهاج الذي كانت تلعبه في المرحلة الأولى، حيث اتجهت الحضارة الإسلامية في مرحلة العقل إلى الترف وفن الشعر والموسيقى الشئ الذي أدى بانفلات الغرائز شيئا فشيئا " وحسب تعبير بن نبي " نلاحظ انخفاضا في مستوى اخلاق المجتمع .. ونقصا في الفعالية الاجتماعية للفكرة الدينية " [2] ومع ذلك يمكن اعتبار مرحلة العقل هي موازنة بين الفضائل الخلقية ومنتجات العقل والغرائز.

3- **المرحلة الثالثة** مرحلة الغريزة:

حيث تكف الفكرة الدينية من التأثير في الناس، كما يكف العقل من الإنتاج العلمي والفكري وتتوجه الأمة إلى إشباع غرائزها ويصبح الإنسان في هذه المرحلة مجرد مجتر لما أنتجه أسلافه كما تفقد الفكرة الدينية جاذبيتها ويتعطل تفكير العقل في الابداع يقول مالك ابن نبي " تنتهي الوظيفة الاجتماعية للفكرة الدينية التي تصبح عاجزة عن القيام بمهمتها تماما في مجتمع منحل يكون قد دخل نهائيا في ليل التاريخ "[3]

1- مالك بن نبي ، شروط النهضة، ص69

2- المصدر نفسه، ص 69

3- المصدر نفسه، ص 70

وهذا لا يعني بالنسبة إلى مالك ابن نبي أن مرحلة الغريزة، يغيب فيها الدين بالمطلق بل ما يعنيه: انه ينكمش دوره إلى مجرد إيمان فردي غير باعث على التقدم وعلى البعث الاجتماعي. يقول مالك ابن نبي في كتابه وجهة العالم الإسلامي " أما حين يصبح الإيمان إيمانا جذبيا اعني نزعة فردية فإن رسالته التاريخية تنتهي على الأرض إذ يصبح عاجزا عن دفع الحضارة وتحريكها، إنه يصبح إيمان رهبان، يقطعون صلاتهم بالحياة ويتخلون عن واجباتهم ومسؤولياتهم كأولئك الذين لجؤوا إلى صوامع المرابطون منذ عهد ابن خلدون "[1] وتبتدأ مرحلة الغريزة من 1406(موت ابن خلدون) إلى الآن ومن خصائص هذه المرحلة عند مالك ابن نبي

1 – الاتجاه نحو استهلاك واجترار ما تم إنتاجه في الماضي أو ما يتم استيراده.

2 –يفقد الدين والفكرة الدينية تأثيرها على الناس ولن يكون لها أي باعث وجداني واجتماعي يحرك الفرد والمجتمع نحو هذه الوجهة أو تلك. يقول مالك ابن نبي " لأن الروح، والروح وحده، هو الذي يتيح للإنسانية أن تنهض وتتقدم، فحيثما فقد الروح سقطت الحضارة وانحطت، لأن من يفقد القدرة على الصعود لا يملك إلا أن يهوي بتأثير جاذبية الأرض. وعندما يبلغ مجتمع ما هذه المرحلة، أي عندما تكف الرياح التي منحته الدفعة الأولى عن تحريكه، تكون نهاية (دورة) وهجرة (حضارة) إلى بقعة أخرى، تبدأ فيها دورة جديدة، طبقا لتركيب عضوي تاريخي جديد[2]."

3 – يتحول الدين إلى مجرد نزعات فردية صوفية أو اعتقادات سحرية تكبح العقل من إيجاد حلول للمشكلات.

4 – لا يستطيع إنسان في مجتمع ما بعد الموحدين أن يتصور أن هناك حلول لمشكل ما، ذلك لاعتقاده أن هذه المشكلات هي واقع كوني ثابت.فمنذ " سبعة قرون لم يخترع حتى يد المكنسة" [3]

5– لا يمكن أن يكون إنسان ما بعد الموحدين(مرحلة الغريزة) صانعا للحضارة إلا إذا تم بعث الفكرة الدينية في وجدانه من جديد. يقول مالك ابن نبي " فدورة الحضارة تبدأ حينما تدخل التاريخ فكرة دينية معينة أو عندما يدخل التاريخ مبدأ أخلاقي معين كما أنها تنتهي حينما تفقد الروح نهائيا الهيمنة التي كانت لها على الغرائز المكبوتة أ ومكبوحة الجماح[4]."

1– مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ص32.

2– المصدر نفسه، ص31

3– المصدر نفسه ، ص141

4– مالك بن نبي، شروط النهضة، ص 70

سادسا. شروط قيام النهضة من خلال فلسفة الحضارة:

بعدما استعرض مالك ابن نبي القوانين التي تحكم نشوء حضارة ما ومسببات سقوطها خلص إلى أن الفكرة الدينية هي التي تؤثر بشكل كبير وحاسم في نشوء أي حضارة وفي تفعيل العناصر المكونة لها: الإنسان والوقت والتراب.

صحيح أن العالم الإسلامي يملك الإنسان ويملك الوقت ويملك أيضا التراب (الأرض، المعادن، الوسائل)، ولكن هذه العناصر الثلاثة غير متفاعلة فيما بينها، فالواقع يؤكد أن هناك أعداد كبيرة من العاطلين عن العمل وجموع بشرية ليس لها ما تفعله، أما الوقت فيتم إهداره في العالم العربي في النوم وفي المقاهي وفي الهزل واللعب، أما التراب فالمنطقة العربية تزخر بخيرات كثيرة لا تستفيد منها بل يستفيد منها الغرب والسؤال الذي يطرحه ابن نبي كيف يتم تفعيل هذه العناصر الثلاثة فيما بينها حتى تصبح متفاعلة ومشكلة لحضارة؟

يجيب مالك ابن نبي عن هذا التساؤل بأن مبدأ التفاعل بين هذه العناصر الثلاثة يكون من خلال: مبدأ الدين أو مبدأ الروح الذي يحول الإنسان إلى إرادة فاعلة ، تغير الأشياء من أجل تحقيق غايات سامية. ذلك أنه عندما تغيب عن المجتمع، قيم روحية كبرى وأخلاق توجيهية يفقد الإنسان بوصلته ويتيه . من هنا يمكن أن نستنتج من خلال ما سبق أن المبدأ الروحي يقوم بأدوار من أهمها:

1- توجيه الأمة نحو مسار معين ومحدد.

2- توحيد الأفراد والمجموع في قيم واحدة.

3- يبعث في الأفراد طاقة متجددة وحيوية مندفعة نحو تحقيق الأهداف والآفاق.

يقول مالك ابن نبي " فدور الدين الاجتماعي منحصر في أنه يقوم (بتركيب) يهدف إلى تشكيل قيم، تمر من الحالة الطبيعية إلى وضع نفسي زمني، ينطبق على مرحلة معينة لحضارة، وهذا التشكيل يجعل من (الإنسان) العضوي وحدة اجتماعية، ويجعل من (الوقت) – الذي ليس سوى مدة زمنية مقدرة (بساعات تمر)- وقتا اجتماعيا مقدرا بساعات عمل، ومن (التراب)- الذي يقدم بصورة فردية مطلقة غذاء الإنسان في صورة استهلاك بسيط- مجالا مجهزا مكيفا تكييفا فنيا، يسد حاجات الحياة الاجتماعية الكثيرة، تبعا لظروف عملية الإنتاج"[1] فالدين إذن هو (مركب) القيم الاجتماعية،وهو يقوم بهذا الدور في حالته الناشئة، حالة انتشاره وحركته، عندما يعبر عن فكرة جماعية.

1 – مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي، ص32

سابعا. مالك ابن نبي وتأثره بفلسفة الحضارة عند ابن خلدون:

من المؤكد أن ابن نبي قد تأثر في تصوّره لأدوار الحضارة بابن خلدون فما يقابل المفهوم المركزي لمالك ابن نبي بفاعلية الروح أو الفكرة الدينية أو الفضائل الخلقية، يقابله مفهوم ابن خلدون للعصبية وسنعرض هنا مقابلة بين نصوص الرجلين:

يقول ابن خلدون " وإنما قلنا إن عمر الدولة لا يعدو في الغالب ثلاثة أجيال: لأنّ الجيل الأول لم يزالوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشِّها من شظف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال بذلك سوْرة العصبية محفوظة فيهم، فحدُّهم مرهف، وجانبهم مرهوب، والناس لهم مغلوبون"[1] وهو يتحدّث عن دور العصبية في تحقيق الغلبة والهيمنة وفي الوصول الى تشييد الملك فروح العصبية القوية في أفراد الجماعة هي التي تمنحهم دافعية نفسية من أجل الانتصار على مختلف العصبيات . أمّا مالك بن نبي فيصف فترة النبوة بقوله " إنّه الطور الحضاري الموسوم بأروع أشكال التقشف التي كان الرسول عليه الصلاة والسلام مثلها الأعلى في حياته الشخصية والعائلية ، وهو يتميّز كذلك بالمواقف أشد بذلا من صحابته كأبي بكر وعثمان الذين وضعوا ثرواتهم في خدمة الاسلام والمجتمع"[2]

في الدور الثاني من الحضارة تنخفض شدّة دافعية هذه الرّوح لتتحول عند ابن خلدون إلى سكون وانغماس في ترف الملك حيث يقول صاحب المقدّمة"والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك والترفُّه من البداوة إلى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به، وكسل الباقين عن السعي فيه، ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة, فتنكسر سورة العصبية بعض الشيء، وتؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك، بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم في المدافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية، وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظن من وجودها فيه"[3]. وهو يقابل كلام مالك بن نبي في تحليله للدور الثاني من الحضارة الاسلامية التي انحرفت عن مسارها الأوّل فدخلت في تشييد العمران والإنغماس في حياة الملك " ومع ذلك فنحن ندين لتلك الحضارة التي ازدهرت في دمشق في ظل الامويين باكتشاف النظام المئوي وتطبيق المنهج التجريبي في الطب واستخدام فكرة الزمن الرياضية وهذه هي المعالم الأولى للفكر الصناعي"[4]

1 – ابن خلدون، المقدّمة من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1981) ص301

2 – مالك بن نبي، مشكلة الافكار في العالم الاسلامي، ترجمة: بسّام بركة، أحمد شعبو (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002)، ص45.

3 – ابن خلدون، المقدّمة من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ص301، 302.

4 – مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ص29

في الدور الثالث من عمر الدولة عند ابن خلدون تتوقف العصبية من التأثير في بقاء الدولة وتدخل الحضارة بذلك في مرحلة جديدة يقول ابن خلدون " وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تفنقوه من النعيم وغضارة العيش، فيصيرون عيالا على الدولة، ومن جملة النساء و الولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزي وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها، وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها ، فإذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته، فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي، ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء،حتى يتأذن الله بانقراضها، فتذهب الدولة بما حملت، فهذه كما تراه ثلاثة أجيال فيها يكون هرم الدولة وتخلفها." [1]وهذا ما يقابل كلام مالك بن نبي " ثم يبدأ تاريخ الانحطاط بإنسان مابعد الموحدين ففي عهد ابن خلدون استحالت القيروان قرية مغمورة بعد أن كانت في عهد الاغالبة قبة الملك وقمة الابهة والعاصمة الكبرى التي يقطنها مليون من السكان ولم يكن حظ بغداد وسمرقند خير من ذلك لقد كانت اعراض الانهيار العام تشير الى نقطة الانكسار في المنحنى البياني فإذا نظرنا الى هذا الوضع نظرة اجتماعية وجدنا ان جميع الاعراض التي ظهرت في السياسة أو في صورة العمران لم تكن إلا تعبيرا عن حالة مرضية يعانيها انسان ما بعد الموحدين الذي خلف انسان الحضارة الاسلامية"[2]

1- ابن خلدون، المقدّمة من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر، ص302.

2- المصدر نفسه، ص36، 37

أولا. مولده وحياته

يتحدث مولود قاسم عن نفسه فيقول" حسب الحالة المدنية الاسم الكامل مولود نايت بلقاسم وأضفت الى الاسم الشخصي اسم قاسم، الذي استعملته اثناء الحرب التحريرية بل وحتى قبل فاتح نوفمبر ، اثناء الكفاح النضالي السياسي في حزب الشعب الجزائري فاصبح الاسم طوبلا: مولود قاسم نايت بلقاسم من مواليد 6 يناير 1927 في قرية بلعيال بآيت عباس يلدية اغيل دائرة اقبوا ولاية بجاية.

درست العربية في مسجد القرية حيث بدأت حفظ القرآن وفي المدرسة الابتدائية الفرنسية واصلت بالمدارس المحلية التقليدية حيث اكمات حفظ القرآن وبمدرسة التربية والتعليم بقرية قلعة آيت عباس لأخذ مبادئ واسعة في العربية والفقه ، ثم سافرت الى تونس في يناير 1946 لمواصلة الدراسة بجامع الزيتونة وأذكر أني قطعت الحدود بين تبسة وتالة في تونس على البغال مع تجار السوق السوداء وفي الويتونة كنت احد المسؤولين الستة على اتحادية حزب الشعب الجزائري للطلبة وذلك حتى يوليو 1946.

ثم انتقلت الى باريس حيث امضيت بضعة شهور بمعهد اللغات الشرقية بباريس لأتعرف على مناهج المستشرقين وكنت اشتغل في الوقت نفسه بمكتبنا الدائم لإتحادية حركة انتصار الحريات الديمقراطية، مع اخوان منهم محمد يزيد والدكتور شوقي مصطفاي وبلقاسم راجف والمرحومين محمد خيضر وعابد فيلالي وفي فبراير سنة 1950 استدعيت الى القاهرة من طرف الاستاذ الشاذلي المكي ممثل حزب الشعب الجزائري إذ ذاك بالقاهرة في اطار لجنة تحرير المغرب العربي ، استدعيت لدراسة الطيران العسكري بالعراق ولكن اثناء تلك المدة حصل خلاف بين البلدين (مصر والعراق) وقُطعت العلاقات الدبلوماسية بينهما ، وعوضا ان ادرس الطيران، الذي انتقلت من اجله من باريس الى المشرق العربي التحقت بكلية الاداب جامعة القاهرة حاليا لادرس الفلسفة. وكنت في الوقت نفسه اساعد الاخوان في مكتبنا بالقاهرة انا والاخ المرحوم بلقاسم زيدور ابراهيم ابن المرحوم الشيخ الطيب المهاجي من وهران الذي اغتاله الاستدمار

ما كنت ادري ان كنت ساصلح طيارا ولكني غادرت باريس بهذا القصد وحصلت على الليسانس في الفلسفة في يوليو 1945 بدرجة امتياز واسمحوا لي الا اكون هنا متواضعا واقول اني كنت الاول في الدفعة وكنت الجزائري الوحيد في القسم مع اخوان مصريين ولبنانيين ...كما كنت اؤدي واجبي في مكتبنا الجزائري في اطار لجنة تحرير المغرب العربي في القاهرة ثم سجلت في اكتوبر 1954 بجامعة باريس السربون رسالة لنيل دكتوراه الدولة تحت عنوان الحرية عند المعتزلة مع الاستاذ دو غونديك ولكني لم استطع انهاء الرسالة نظرا الى ضيق الوقت حيث –كما تعملون اندلع الكفاح المسلح باسابيع قليلة بعد ذلك .

وبعد الهجوم الثلاثي الفرنسي الانجليزي الصهيوني على بور سعيد وقطع العلاقات الدبلوماسية بين العراق وجميع الدول العربية من جهة وفرنسا من جهة اخرى الح علي الاخوان في الجبهة ان اغادر فرنسا حتى لا يلقى علي القبض واعطيت منحة لدراسة الفلسفة في براغ حيث اقمت بضعة اشهر فقط من ديسمبر 1956 حتى مارس 1957 إذ لم اتكن من دراسة الفلسفة هناك لعدم تدرسيها بالطريقة المعروفة حيث ان الدراسة الفلسفية الوحيدة الفريدة هناك هي الماركسية فقررت ان انتقل من براغ في مارس 1957 الى المانيا الغربية حيث اضطررت ان اصارع الحياة مدة شهرين الى ان استقر بي المقام بمكتب جامعة الدول العربية في بون حيث كنت اشتغل نصف النهار وادرس في جامعة بون لتحضير دكتوراه في الفلسفة حول مبدأ الحرية عند كانت واقوم في الوقت نفسه بنشاط الجبهة باتصال بها والقي المحاضرات واجري الاتصالات ولكن سرعان ما جاء وفد الجبهة الرسمي الى بون التي كنت متصلا بها باستمرار برئاسة الاخ الدكتور محمد الامين دباغين المكلف بالعلاقات الخارجية في ذلك الوقت في اطار لجنة التنسيق والتنفيذ ثم فيما بعد وزير الخارجية في الحكومة المؤقتة فعينت هناك نائبا لرئيس الوفد الدائم ببون المكلف ببلدان المانيا والنمسا وهولندا من مارس 1958 الى مايو 1961 ثم استدعيت مع رئيس الوفد الى جنيف من وفدنا المتفاوض في ايفيان حيث كلفت ببعض الابحاث التاريخية عن حدودنا الجنوبية من طرف الاخوين المرحوم بلقاسم كريم وسعد دحلب. ثم نقلت من هناك في ديسمبر 1961 لنفس المسؤولية التي كانت لي في بون الى استكهولم للبلدان الاسكندنافية الخمسة السويد النرويج الدانمارك فنلندا واسلندا اي نائبا لرئيس الوفد الدائم مع الاقامة بالسويد الى ان اسنرجنا الاستقلال 1962 حيث امرنا بالدخول فدخلت وفود الجبهة الممثلة للحكومة المؤقتة في الخارج والحقنا بوزارة الشؤون الخارجية وفي 1963 انتدبت مؤقتا لدى الجهاز المركزي للحزب مع الاخوين محمد خيضر ورابح بيطاط ثم عينت مديرا لديوان الامين العام للمكتب السياسي المرحوم محمد خيضر بفيلا جولي ثم بعد الخلاف الذي نشب بينة والرئيس الاسبق احمد بن بلة واستقالته وانفصاله رجعت الى الخارجية حيث كنت رئيسا لقسم البلدان العربية ثم مديرا للشؤون السياسية لجميع الاقسام السياسية حتى افريل 1966 تاريخ انتدابي الى رئاسة مجلس الثورة والحكومة بطلب من الرئاسة كمستشار للشؤون الدبلوماسية والسياسية حتى 2 يونيو 1970 تاريخ تعييني وزيرا للتعليم الاصلي والشؤون الدينية حتى افريل 1977 حيث حصل تعديل في الحكومة والحقت مدارس التعليم الاصلي بوزارة التربية رغم معارضتي الشديدة وتعبيري عن التخوف عن مستقبله ومستقبل الشباب فاصبحت وزيرا مكلفا بالشؤون الدينية حتى المؤتمر الرابع حيث حصل تعديل في الحكومة وعينت عضوا في اللجنة المركزية ومستشارا برئاسة الجمهورية من جديد وهذا حتى المؤتمر الخامس حيث جدد تعييني عضوا في اللجنة المركزية وعينت عضوا في الامانة الدائمة مكلفا بالمجلس الاعلى للغة العربية[1]

مؤلفاته: الجزائر، إنية وأصالة، أصالية أم انفصالية في جزئين، مآثر فاتح نوفمبر، شخصية الجزائر الدولية وهيبتها العالمية قبل 1830 في جزئين.

1 – حديث مطول اجراه مولود قاسم نايت بلقاسم مع جريدة الجمهورية بتاريخ 13 جويلية 1985 ،نقلا عن : احمد بن نعمان، مولوود قاسم نايت بلقاسم، حياة واثار ، شهادات ومواقف ط3(الجزائر: دار النعمان، 2016)، ص15،16، 17، 18

ثانيا. مفهوم الإنية:

إنّ الروح الابداعية لدى مولود قاسم بارزة في قدرته على إجتراح مفهوم فلسفي لكي يعبر عن مشروعه النهضوى في الجزائر وفي العالم الاسلامي، فقد أخذ مفهوم الإنية من فلسفة ابن سينا وحاول تطويره وتطعيمه بالحاجيات الفكرية والفلسفية للواقع الجزائر والاسلامي اليوم، حيث يصبح المفهوم الفلسفي حيا بما يضاف له من مضامين جديدة تعبر عن واقع الامة ، ويؤخذ من إطاره الفلسفي الاصلي الذي يكون قد تجاوزه الزمن أو لم يعد له دوره اليوم بذلك فإن بعث المفهوم من تراث الفلسفة العربية والاسلامية في شكل جديد وفي دلالية جديدة ، يلعب عند مولود قاسم دورا في الاحتفاء باللغة العربية بقدرتها على استيعاب ما هو معاصر وراهني، وأيضا ربط خيوط التواصل بين فلسفة الامس بفلسفة اليوم، من خلال بعث بعض المفاهيم التي يمكن أن تستوعب أسئلة الحاضر

ومن هذه المفاهيم نجد مفهوم الإنية حيث يعرفها بقوله" ذلك الوعي الحاد بالذاتية والشخصية"[1] ، أما جذورها الفلسفية ف" هي تلك الانية التي يتكلم عنها ابن سينا والتي تتلخص في انه كان قد تصور نفسه معلقا بين السماء والارض وانّ جسمه قد انتزع منه وفي حكم العدم ، ولم يبق له في تلك اللحظة، وهو بين عالمين، الا ذلك الوعي الحاد بوجوده ، وشعوره بذاته المتميزة القائمة بذاتها، المستقلة عن غيرها"[2]

ينقل مولود قاسم مفهوم الانية لابن سينا من اطاره الميتافيزيقي إلى إطار جديد وهو حقل الفكر الاسلامي المعاصر الذي تشغله اشكاليات جديدة خاصة بالواقع الاسلامي الجديد الذي يعرف مشكلات راهنة واذا كان ابن سينا من خلال برهان تعلق النفس في الفضاء يحاول إثبات وجود النفس فإن مولود قاسم يجعله دليلا لوجود الشخصية العربية والاسلامية للشعب الجزائري يقول" لقد كنا في العهد الاستعماري معلقين في الهواء بين عالمين، منزوعة عنا جنسيتنا الجزائرية، وغير معترف بنا ولا معاملين كفرنسيين ومع ذلك كنا كأكثر ما نكون اعتزازا بذاتيتنا وتعلقا بمقومات شخصيتنا من دين ولغة وتقاليد ، ...ولقد كنا نقاوم جميع الامراض الاجتماعية والآفات المستوردة الينا الغريبة عنا، وكان ذلك بدافع من الذود عن هذه الانية وتلك الاصالة، رافضين كل ما يفصلنا عن محيطنا الطبيعي ولجميع مظاهر الادماج والمسخ وسائر محاولات الاذابة والسلخ"[3]. فكما أنّ الغرب واليابان والصين وجميع الامم تعتز بتاريخها وبأجدادها الذين كانوا من المؤسسين لثقافتها ولهويتها ، فكذلك الامر عندما يتعلق بنا نحن العرب والمسلمين ، علينا أنّ نعتز ونفتخر بماضينا، فليس المعاصرة هي ترك الماضي خلفنا بل على العكس: يجب أن يكون إنيتنا وأصالتنا لان" تلك الاوصال التي تربطك بالاسلاف وتضرب بجذورها في اعماق التاريخ هي مكونات الشخصية وعناصر الذاتية وهي الانية والاصالة" [4]

1مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، (برج الكيفان، الجزائر: دار الامة، 2013)، ص 103

2المصدر نفسه، ص 104

3المصدر نفسه، ص 104

4مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية، الجزء الاول (الجزائر: دار الامة، 2013)، ص62

مقومات الانية عند مولود قاسم نايت بلقاسم:

إنّ الانية أو الوعي بالذات لا يقوم إلا بوعي بشيء ما ، وهذا الشيئ لا يكون إلا الذات أو النفس. وإذا كان ديكارت قد بنى إثباته لذاته من خلال شعوره بأنه موجود وأنه لا يمكن ان ينفي هذا التفكير ، فقد كان ابن سينا من قبل قد أثبت وجوده من خلال وعي النفس بوجودها من خلال فرضية الرجل الطائر الذي لا يلامس الهواء أو اي شيئ يُشعره بهويته الجسدية.

ولكن إنّ الوعي بالذات عند مولود قاسم ليس وعي بذات خاوية أو فارغة من أي معنى بل هو وعي بمقومات مركبة لهذه الذات ، أي وعي بمكونات الذاتية فالوعي بوجود الذات ليس وعيا فارغا بل وعي ممتلئ بعناصر شخصية أما عناصر هذه الشخصية " **فهي اللغة، والدين، والتاريخ، وحب الوطن، والثقافة المتأصلة، والتقاليد، وذكريات الاجداد التي يخلدها التاريخ الضارب بجذوره في اعماق الدهر**"[1]

وعناصر هذه الذاتية متداخلة ومترابطة ومتراكبة مع بعضها، فإذا إهتز أي عنصر من عناصرها يحدث خلل في المجموعة المكونة لعتاصر الانية او الذاتية" فإذا لم تأخذك تلك القشعريرة الرهيبة عند مغادرة وطنك لمدة، مختارا، وخاصة مضطرا، وإذا لم تساورك عيناك بذرف قطيرات من ماء الحياة او الموت : دموع التأثر حسب المناسبة، عند المغادرة، أو العودة ، او اثناء الغربة ، من فرح أو ترح، كمثل تلك القشعريرة التي اخذت الرسول صلى الله عليه وسلم عند مغادرة مكة مهاجرا ، أي مضطرا، وإذا لم تضطرب وأنت في الغربة عند العثور على صوت بلدك في الاذاعة أو سماع لغتك في شارع أو رؤية اسمه في جريدة أو كتاب فانت ليست فيك إذن قطرة من حب الوطن ولا من وطنية وليست فيك ادنى رائحة ولا اريحية انسانية وانما تعيش كأبهم حيوان بل انت اضل"[2]

إنّ ارتباط عناصر الانية ببعضها هو ارتباط متين كارتباط الجسم والروح، وكل عنصر من عناصر الذاتية يمنح الذاتية ميزتها التي يتعرف عليها من الآخر، " فالامم اذن بشخصيتها وباصاليتها التي هي ضمان هذه الاصالة والشعور بنفسها والاعتزاز بقيمها والتمسك بما يميزها عن غيرها مع الاستفادة من تجارب الجميع"[3]

أما انفصال الفرد او الامة عن عنصر أو عناصر من إنيتها فيسميه مولود قاسم بالانفصالية التي هي انفصال الذات عن مقوماتها واكتساب مقومات الآخر من خلال المطابقة معه لانه ب" مجرد التهاون في التشبث بهذا كله لهو ذوبان الشخصية وانعدام الاصالة بل واكثر من هذا كله: ان هذا كله لهو موت الانا فضلا عن الانية فهو انفصام الشخصية وانه لهو انفصال عن الذات ، لهو استئصال النفس ، لهو الانفصالية"[4]

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية، الجزء الاول، ص 66.

2 – المصدر نفسه، ص 68

3 – المصدر نفسه، ص 71

4 – المصدر نفسه، ص 72

ثالثا. سؤال النهضة عند مولود قاسم:

لقد شغل مولود قاسم سؤال النهضة الجزائرية منذ نهاية الاربعينيات إلى عقد الثمانينات ، وهو سؤال يتكرر كثير في جميع مداخلاته وكتاباته ، هذا السؤال جاء في مقدمة كتابه إنية وأصاله بقوله: "كيف نكون ابناء عصرنا ، مع البقاء على أديم مصرنا ودون ان نصبح نسخة غيرنا "[1]

فليست الاصالة هي الانغلاق على الذات والتشبث بها والتقوقع حولها بل هي بالعكس " بقاء الانسان هو هو مع الاستفادة مع احتكاكه بالغير ومسايرته الركب الانساني فيما ينسجم مع عناصر ذاتيته ويتناغم مع مكونات شحصيته"[2]. فالذوبان في الغير لا يغني الحضارة العالمية في شيء ، بل إنّ التميز في المشاركة هو الذي يصنع الحضارة ، فالاختلاف والتنوع هو الذي يصنع التقدم " وكذلك شعوب الاسرة البشرية فبقدر تمايزها عن بعضها في شخصيتها الثقافية وفي ابداعها الفني وفي انتاجها الزراعي او الصناعي يكون ثراء الانسانية ككل وتكامل جهودها والفائدة العائدة عليها في مجموعها من مجموعها"[3]

إنّ الذات عندما تتماهي في الآخر وتتطابق معه تخسر ذاتيتها ، وهي بهذا ليست إلا نسخة مكررة منه، وهي بذلك لا تعطي شيئا للعالم، فالاصالة في الحضارة هي أن تنتج الذات شيئا يخصها لأنّه نابع منها ومن خصوصيتها بذلك تمنح للعالم شيئا جديد " فبقدر بروز انيتنا وقوة اصالتنا اذن تكون لنا شخصيتنا بين الامم في المجال الدولي وتبرز مساهمتنا في المجهود البشري العام"[4]

يعطي مولود قاسم لمفهوم الاصالة دلالات جديدة فهي فيما تعنيه: دلالة المحافظة على مقومات الذات ودلالة الاصالة الابداعية تميّز الذات عن غيرها " فالاصالة ليست الجمود في المكان والخمود في الزمان والتقوقع حول النفس والانغلاق عن الغير والتوقف عن السير والتخلف عن الركب العالمي بل هي الزحف الى الامام والبروز الى فوق والضرب بالمنكبين ورفع الراية عالية عن الوجود المتميز المزاحم"[5]

الاصالة عند مولود قاسم ليست بذلك المعنى الذي قد يخطر في الذهن لأوّل وهلة باعتبارها تمسك بمقومات الذات ، بل إنّها تتضمن دلالة الابداع والحداثة والعمل المتواصل والمستمر ، أو بعبارة أخرى : إنها الأنا المبدعة المزاحمة للوجود العالمي من خلال أعمال الذات التي تظهر في العالم. كما أنّ كل حداثة ومعاصرة غير مبنية على مقوّمات الذات ، مجرّد حداثة وهمية مقطوعة الجذور

1- مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، (برج الكيفان، الجزائر: دار الامة، 2013)، ص 09
2 - المصدر نفسه ، ص 10
3- المصدر نفسه، ص 11
4 - المصدر نفسه، ص11
5- المصدر نفسه، ص12

مولود قاسم هو بين تيارين : أحدهما يرى أنّ كل تجديد وتحديث هو خروج عن الاسلام والثاني يرى كل " رجوع الى الاصل رجعية ويودون لنا الانسلاخ فالإمساخ"[1]. ومعناه الذوبان والإندماج وإلغاء الذات.

فالدخول إلى المعاصرة على أسس متينة عند مولود قاسم لا يكون إلا بأصل نعود إليه نتعرف فيه على أنفسنا ، وهو تاريخ الامة الذي يجب أن نفتخر به " فالامم بأصلها واصالتها وانه لا ينكر اصله واصالته الامن لا اصل له ولا اصالة"[2]

إعادة استرجاع الثقة في مقوّمات الإنية:

1- لغة الإنية:

من أجل إعادة بناء الإنية وإعادة البريق لها يدعو مولود بلقاسم الى اعادة الاعتبار للغة العربية وينتقد هؤلاء الذين ينقصون من قيمة العربية وذلك راجع الى تشبع ارواحهم بالثقافة واللغة الفرنسية وبالتالي كان حكمهم على اللغة العربية " احد اشكال المسخ لا الروحي فحسب بل والمنطقي العقلي ايضا، اذ ان كلام شخص عن موضوع يجهله يسمى لدى العرب جهلا مركبا وفي الغرب ادعاء . فهؤلاء انصاف مثقفين اسميهم يتامى الثقافة . فهم لا شرقيون ولا غربيون ولا جامعون بين فضائل هؤلاء واولئك وانما مذبذبون ممسوخون تجب علينا معالجتهم"[3]. فالذين يدّعون بان العربية هي لغة متأخرة وليست لغة علمية، هم مخطئون ف"ليست اللغة هي المتأخرة وانما المتكلمون بها. فاللغة مرآة المتكلم والذنب ليس ذنب اللغة"[4]. فاللغة هي حالة لاحقة لوضعية المتكلم ، وهي إذ تأخذ هذا الشكل أو ذاك انطلاقا من حالة الامة الحضارية ، فليست اللغة هي التي تمنع الامة من التقدم بل ان الامة بتخلفها الحضاري تتخلف لغتها معها. فاللغة في النهاية هي نتاج وضعية الأمة

وانطلاقا من تاثره بفيخته الفيلسوف الالماني ، حول اهمية اللغة ، ودرجة تمثيلها للامة وعن انيتها ، يرفض مولود قاسم اي تنازل عن اللغة لصالح لغة اخرى بدواعي واهية كالتبسيط وتقريب الفهم والمعاصرة " تحت تاثير الاستعمار الى استبدال الحروف اللاتينية بالعربية اي ترك العربية لفائدة اللاتنية في اللغة العربية بدعوى التبسيط والتسهيل ..والدعوة الى اللغة العامية اي اللهجة المحلية لكل قطر من الاقطار العربية"[5]

الانية والدين: مولود قاسم من المدافعين عن الدين الاسلامي باعتباره من مكونات الانية الجزائرية وكاحد اركان وعيها بذاتها ، ويرفض وينتقد جميع الدعوات التي تنتقص من قيمته وانه سبب التخلف وكونه غير مناسب لبناء الدولة

1- مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص13
2 - المصدر نفسه، ص 14.
3 - المصدر نفسه، ص21
4 - المصدر نفسه، ص49
5 - المصدر نفسه، 60

يرد عليهم بقوله" ولجميعهم نود ان نقول ان الاسلام دين ودولة وانه بصفته دينا سماويا كاملا- والدين عند الله الاسلام – فهو فياض بالروحيات والاخلاقيات والمعنويات عامة، كما انه دين العمل والجهد ودين القوة والجهاد وليس دين الاستكانة والمهانة وقبول الجور والاذلال بل هو دين العدالة والانصاف ودين العزة والانفة والشرف ودين التساوي في الفرص والامكانيات بالنسبة للجميع ..فالاسلام ليس دين الفقر والضعف والحاجة بل هو دين القوة والازدهار"[1]. بهذا الخطاب الذي يؤسس الثقة في الذات وفي مقوماتها ، يحاول أنْ يخلق وعيا لدى الوعي الاسلامي بمدى جدارة الإنية في قدرتها على الدخول في الحداثة المعاصرة ، ذلك أنّها تمتلك مكونات تجعلها قادرة على الابداع والانتاج، ولكن هذا لا يتم الا باستبعاد خطابات تنقص من اهلية الانية في صناعة الحداثة ، وإذا كانت الإنية بهذه اللغة وبهذا الذين فلسنا بحاجة إلى الانسلاخ عنهما للذوبان في الآخر، كما أنّ الاخر لم يفعل شيئا سوى أنه فعل مقومات شخصيته.

الإنية والتقاليد: من مكونات الإنية عند مولود قاسم التقاليد والاعراف الاجتماعية للمجتمع الجزائري، فالمجتمع الذي يدع تقاليده واعرافه متبعا في ذلك مجتمعات غربية، هو مجتمع في طور الانحلال والاضمحلال ، لهذا لم يغفل مولود قاسم عن الظواهر الاجتماعية التي استجدت في المجتمع الجزائري بعد الاستقلال والحديث عنها بالتفصيل كظاهرة شرب الخمور وظاهرة تعري النساء يقول" وإذا كانت تقاليدنا المحترمة ، تقاليد الحياء والحشمة ، ما كان ينبغي أن تسمح لأية امراة او بنت تتمتع بجميع مداركها العقلية أن تعرض نفسها نصف عارية امام والديها واخوتها فكيف حدث أن افراد الاسرة يقبلون بمثل هذه المشاهد الشنيعة ؟ "[2] . لاشك ان فكر مولود قاسم هو فكر واقعي يلامس تغيرات الواقع التي يلاحظها ، وهذا الذي يدخل في معنى المثقف الملتزم بقضايا أمته و يحللها من منطلق أدواته الفكرية والفلسفية ، محاولا تأسيس الفكرة الاصلاحية الملتزمة بمقومات الانية، وهو يرد على كل من يرى أن علاج مثل هذه القضايا هو تدني في المستوى بقوله" واننا لن نتردد في ان نكرر ما قد يراه البعض سخافة، ونرى نحن انه من الاهمية بمكان ، وبالتالي سوف لا نمل من التذكير به، وهو ان الوازع الاخلاقي لكل امة هو ذخيرتها الرئيسية ورأسمالها الاول ...وسوف لن يفيدنا في شيء ان نضاعف من انشاء مركبات مثل مركب الحجار اذا لم تدعم في الوقت نفسه الحياة الاجتماعية بإسمنت روحي اخلاقي لان الازدهار المادي بدون روح سوف لن يجعل منا ومن اي مجتمع اخر الا عملاقا برجلين من خزف"[3]

الانية والتاريخ:

في نظر مولود قاسم لا بد من الاهتمام بالتاريخ الجزائري والاعتزاز به، بل والارتباط به اشد الارتباط لانه مقوم من مقومات الانية ووجه من وجوه اصالتنا ، ذلك ان من مبررات فرنسا في احتلال الجزائر هو نشر فكرة ان الجزائر ليس

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص 112، 113

2 – المصدر نفسه، ص 133

3 – المصدر نفسه ، ص135

لها تاريخ وليست الا ارض رومانية تستعيدها فرنسا للمرة الثانية " لماذا نهتم بالتاريخ القديم؟ ونرجع الى الماضي السحيق؟ فنقول : لا بد ان نهتم به، اولا لان الاستعمار قد ادعى منذ مدة طويلة بانه جاء ليسترد الارث ، لان فرنسا عندما احتلت بلادنا اتت لتاخذ الارث ، الميراث الذي ضيعته روما، فرنسا جاءت فقط لتسترجع هذا الارث. لماذا؟ لان كل ما جرى منذ انتهاء الاستعمار الروماني حتى الغزو الفرنسي لم يكن في نظرهم الا ظلما وعدوانا اما الوضع الشرعي في نظرهم فهو دور فرنسا هنا، لانها جاءت لتستانف ارث امها روما"[1]. فالتاريخ هو الذي يعبر عن اصالة الامة، وعن قدمها في التاريخ، اما عدم الاعتراف بتاريخ الامة القديم فهو موافقة للاطروحات الاستعمارية باعتبار الجزائر كانت ارض رومانية. فالمصالحة مع التاريخ الامازيغي قبل الاسلام هو مصالحة مع الذات بل يعزز من مفهوم الانية وتميزها باعتبار ان لها تاريخ مستقل ومتمايز عن روما وفي هذا ينظر مولود قاسم الى تاريخ الجزائر القديم باعتباره" ثورات متسلسلة ، ثورات متواصلة ، مقاومة عنيفة ، عنيدة، حتى اخر رمق بالنسبة للرومان والوندال والبيزنطيين ، حتى جاء الفتح الاسلامي ، جاء باراء جديدة ، وبوجهة جديدة ، تمازج الشعب الموجود هنا مع العنصر الفاتح لان هناك اشياء مشتركة والراي الذي اتوا به والسلوك الذي كانوا يسلكونه والطبيعة الشرقية المشتركة...فهذه الاشياء كلها لعبت دورا في التماسك وهذا الذي كون الوحدة في هذا الشعب وهذا الذي خلق المنطلق لهذه الحضارة التي كانت من امجد الحضارات واغناها فيما بعد"[2]. وبعد الفتح الاسلامي صارت الجزائر تنتمي الى الحضارة الاسلامية وقد اغنت الفكر والحضارة العالمية بكثير من الاختراعات والابداعات يقول" ويكفي ان نكر من بين علماء النحو ان الجزائر اعطت علماء مثل ابن اجروم من قرومة الاخضرية – وابن معطي من جبال عزازقة بولاية تيزي وزو الذي الف اول الفية اشاد بها ابن مالك الاندلسي في بداية الفيته كما نعلم؟ وكذلك الاخضري في القرن التاسع وهو من قسنطينة كان كتابه في العلوم الطبيعية يدرس بجامعة مونبوليي حتى القرن السابع عشر وهناك ايضا ابو حمزة الجزائري في القرن السادس عشر كان له كتاب في الجبر والمقابلة والمثلثات وهذا الكتاب طبع في تركيا ورجم وكان منطلقا من منطلقات النهضة الحديثة في اوروبا بالنسبة للجبر...ويكفي ان نذكر ان الارقام العربية اخذوها عن الجزائر..."[3]. . الى ما هنالك من الانجازات الحضارية التي لا يمكن انكارها، فالاعتزاز بالماضي يعيد الثقة في الانية من اجل ان تدخل في العالمية وتفرض وجودها كما فرضته بالامس، فليس التاريخ من اجل التاريخ بل التاريخ من اعادة بعث الثقة في الهوية الحضارية التي عمل الاستعمار على اضعافها وتشتيت انتباهها في اصالتها

الاسس التقدمية في الاسلام عند مولود قاسم :

يرفض مولود قاسم تلك التيارات التي ترى في الدين عائقا أمام تقدم المسلمين ، وهم بذلك يسايرون الاطروحات الأوروبية التي رأت في المسيحية عائقا امام نهضة العقل، فمن المعلوم أن تقدم أوروبا في العصر الحديث ارتبط بفصل

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص508،509

2 – المصدر نفسه، 510

3 – المصدر نفسه، ص512،513،514

شؤون الحياة عن الدين، من اجل ان يترك للعقل كامل حريته في التفكير في شؤون البشر، يرفض مولود قاسم هذه المقايسة بين الاسلام والمسيحية ، وير ى ان الاسلام يرتكز على أسس تقدمية ومن أبرز هذه الاسس:

الاسلام ثورة على التقليد والتبعية العمياء: وإذا كانت أوروبا تقدمت لأنها تحررت من التبعية والتقليد الاعمى لرجال الدين ولفلاسفة القرون الوسطى، فالإسلام هو ايضا " ثورة على الجمود والركود وعلى التقليد والتبعية العمياء وكم نعى في آيات متعددة على الذين كانوا يقولون" إنّا وجدنا اباءنا على امة وانا على اثارهم مهتدون ، أولو كان أباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون"؟ ...وذلك أنّ الاسلام دين النظر والروية وانّ الآيات التي تدعو الى استعمال العقل تتجاوز الخمسين والتي تدعو الى السير في الارض للنظر والى التذكر والتفكر لا تكاد تحصى"[1]

الاسلام والدعوة إلى تقديس العمل: وإذا كانت بعض العقائد المسيحية وبعض الطرق الصوفية وبعض الفلسفات البشرية تحتقر العمل وتنشر قيم الكسل والتواكل والزهد والرهبنة وتحبذ الفقر على الغنى على العكس من الاسلام الذي هو " ثورة ضد الكسل والسلبية والتواكل والاعتماد على الغير وضد البطالة ، التي في مفهومها الاصلي الحياة عالة على الناس ، والامساك عن العمل وكان الرسول صلى الله عليه وسلم لا يرى الا مشتغلا ويقول" لأن يأخذ احدكم حبله ثم يأتي الجبل فيأتي بحزمة من حطب على ظهره فيبيعها فيكف الله بها وجهه خير من أنْ يسال الناس، اعطوه او منعوه... وفي القرآن ما يقرب من ستمائة آية تدعو الى العمل والفعل وتمجيدهما"[2]

الاسلام ضد التمييز العنصري والديني والطبقي: واذا كانت اوروبا اليوم تفاخر بانها بلاد حقوق الانسان والمساواة بين البشر وبلاد الديمقراطية ومع ان الواقع الفعلي لا يبرز ذلك الادعاء فان الاسلام هو " ثورة على الطبقية والعصبية اذ الشرف هو شرف العمل فحسب وحرب على سائر انواع التمييز سواء كان ذلك بسبب الدين او العنصر او الحسب...وقاعدة التفاضل الواحدة هي العمل الصالح والسلوك الحسن....ونكتفي بهذا الصدد بقوله صلى الله عليه وسلم " يا معشر قريش، ان الله قد اذهب عنكم نخوة الجاهلية وتعظمها بالاباء: كلكم من ادم وادم من تراب: ثم تلا هذه الاية " يا ايها الناس انا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا ان اكرمكم عند الله اتقاكم"[3]

الاسلام وركيزة العدل والشورة: إن من اسباب تقدم بعض الامم هو احتكامها للعدل في الفصل بين القضايا المطروحة ، واحتكامها ايضا للشورى عندما تريد تنفيذ مشاريع او اصدار قرارات تهم الامة ، وإذا كانت اوروبا

تعرف العدل والديمقراطية في بلادها من خلال فلسفات تحض على العدل والمساواة والحرية فان الاسلام هو الآخر قد ركز على قضية العدل وحارب الاستبداد" من غطرسة الأباطرة وعنجهية القياصرة وغيرهم من رجال الحكم اذ حارب منذ البدء الجور والطغيان وكان حربا على التجبر والتكبر والاستبداد ووضع العدل والمساواة حيث كان الجور والمحاباة

1- مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص 212

2- المصدر نفسه، ص 212،213

3- المصدر نفسه، ص 213

وان الايات الواردة في ذلك لعديدة متنوعة: " ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك" وشاورهم في الامر" واذا حكمتم بين الناس ان تحكموا بالعدل" .." يا ايها الذين امنوا كونوا قوامين بالقسط شهداء لله ولو على انفسكم او الوالدين والاقربين ان يكن غنيا او فقيرا فالله اولى بهما، فلا تتبعوا الهوى ان تعدلوا"[1]

الاسلام والتسامح الديني:لقد كانت اوروبا في العصر الحديث مسرحا للحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت والتي خلفت ملايين القتلى ف "في عام 1618 وقعت سلسلة من الحروب الدينية بين المسيحيين الكاثوليك والبروتستانت، بدأت شرارتها في ألمانيا، وامتدت بعد ذلك لتشمل مناطق واسعة من أوروبا، راح ضحيتها أكثر من 8 ملايين قتيل، وخلّفت وراءها دمارًا واسعًا في المدن والقلاع، وهي الحرب التي عُرفت فيما بعد بحرب الثلاثين عامًا، ووصفها المؤرخون بإحدى أطول وأعنف الصراعات في التاريخ البشري، وأكبر حرب دينية في تاريخ أوروبا، والتي كان لها أبلغ الأثر في تشكل أوروبا الحالية التي يراها البعض الآن باعتبارها مهد التسامح الديني والتنوع العرقي" [2].بينما الاسلام تاسس على " التسامح المطلق ازاء الاديان والطوائف وذهب في ذلك الى حدود لم تبلغها اية حضارة اخرى ولم يعمل بها اي دين اخر...والايات الواردة في حرية العقيدة عديدة...مثل " لا اكراه في الدين" و" لكم دينكم ولي دين" و " افانت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين"[3]

الاسلام وتوزيع الثروة: يعرف العالم اليوم، احتكارا للثروة بيد فئة قليلة من الناس، وهم بهذا الاحتكار يتحكمون في مصائر الناس والدول من خلال نشر النزاعات والحروب والتحكم فيها بوسائل الاعلام والتحكم في الثروة الغذائية والمالية وتجويع بعض البلدان والشعوب التي لا ترضخ لسياسات هؤلاء الملاك بينما الاسلام عند مولود قاسم جاء " ثورة ضد الربا وجميع صور تكديس الثروة في ايد قليلة تفرض حكمها وجبروتها ففي سورة الحشر وزع المال على طوائف المسلمين وفي صالحهم ...ثم علل ذلك بقوله تعالى"كي لا يكون دولة بين الاغنياء منكم" اي متداولا بينهم محتكرا عندهم دونكم، كما نراه اليوم مكدسا في بنوك الدول الغنية وسلطة قاهرة على رؤس الضعفاء من الدول والافراد فالاسلام لم يجعل كل المال لصاحبه بل جعل فيه حقا معلوما واجبا ... لاطعام الجوعان واكساء العريان وسد كل حاجة معقولة ، وهو واجب وليس منحة" فقال" والذين في اموالهم حق معلوم للسائل والمحروم" ...."[4]

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، انية واصالة ، ص 213، 214

2 – مصطفى السيد،الحروب الدينية بين الكاثوليك والبروتستانت.. حين قُتل الجميع باسم المسيح، نشر في 05 فيفري 2018، تم الاطلاع عليه يوم: 29 افريل 2021، موقع:https://www.sasapost.com/

3 – مولود قاسم نايت بلقاسم، انية واصالة ، ص 218

4 – المصدر نفسه، ص218، 219

رابعا. الانية والاصالة مع التفتح والعالمية:

يرى مولود قاسم ان لكل امة دورها في بناء الحضارة العالمية ، وان خصوصيتها وتميزها هو الذي يهم في بناء التنوع الحضاري العالمي وهذا الذي يعني انه على الانية ان تاخذ موقفا واضحا من احد الفريقين اللذان لا يدركان حقيقة قيام النهضة فالفريق الاول من فرط تمسكه بهويته وباسم المحافظة على التقاليد يدعوننا" الى عدم الاكتفاء باقفال الابواب بل يطلبون منا ايضا سد النوافذ حتى لا يتسرب بصيص من نور او نسمة من هواء ونبقى في الظلمات ونتعرض للاختناق"[1]. وهناك فريق آخر " يلحون علينا باسم التقدمية والثورية والتطور والتمدن وسعة الافق والتفتح والعالمية داعين ايانا الى عدم الاكتفاء بفتح النوافذ واسعة والابواب على مصاريعها بل يصمون اذاننا بالمناداة بضرورة نزع السقوف وهم المغامرون ، السطحيون، الممسوخون"[2]. والمقصود بهم التيارات الليبيرالية والشيوعية المنتشرة في العالم العربي التي تدعو الى التخلص من كل ما ينتمي الى التراث الاسلامي وكل ما يتعلق بخصوصيات هذه الامة من دين ولغة وتقاليد واعراف .

يقف مولود قاسم بين الفريقين: وهو ان تحقيق النهضة لا يتم من خلال التقوقع على الذات وعدم رؤية العالم الخارجي وما يحدث فيه من تغير وتطور في جميع مجالات الحياة العلمية والاقتصادية والثقافية ، كما ان النهضة لا تقوم بتقويض دعائم الانية من لغة ودين وتقاليد ذاتية من اجل التماهي مع الاخر، بل كما يقول" ندعو الى فتح النوافذ بل والابواب عند اللزوم ولكن مع الاحتفاظ بالسقوف والرفوف ونقف بأقدام ثابته على اديمنا الراسخ ، لنرنو ، مطمئنين، واثقين بأنفسنا ، الى عوالم اخرى نستقي من تجاربها الناجحة ونتعظ بأخطائها وهو ما يدعونا اليه الاسلام ، وما نجح به السلف ، او لم يسيروا في الارض، افلا ينظرون؟"[3] ويقول في مكان اخر" اما الاصالة هي شعور الانسان او اقتناعه العميق بانتسابه الى مجموعة بشرية هي امته والى اديم هي بلاده وتشبعه بتصورات ومفاهيم وافكار انحدرت اليه من الاسلاف في اعماق التاريخ ويبلغها الى الاجيال على مر الزمن ويكون هو هو على مستواه...وهذه الأصالة اذ تفرض على الانسان ان يكون هو هو غير مجتث الاصول بل يضرب بجذوره في الاعماق تستلزم في الوقت نفسه خلق سياج والمشاركة في الوجود واخذ حظه كاملا من الضوء والاكسجين اللذين هما اكسير الحياة ، اي انه اذ يبقى عالقا بأصله محافظا على عناصر ذاتيته ومكونات شخصيته يواكب الوجود في الوقت ذاته ويساهم في المسيرة الانسانية ويتمثل من الغير ما ينسجم وتكوينه ليبقى عضوا من مجموعة ومتميزا عنها معا"[4] وهذا معناه أن نبحث عن النهوض من خلال مقومات ذاتيتنا ، والتفتح على جميع الحضارات العالمية والاستفادة من ايجابياتها ومن مكامن القوة التي فيها ، مع تجنب الاخطاء التي وقعت فيها ، والطرق المسدودة التي أوقعتها في بعض الازمات الحضارية ، فليس معنى التفتح ان نأخذ كل شيء من الغرب ، بل ما يكون متفقا مع مقومات إنيتنا ويتصالح مع هويتنا العميقة.

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص 544

2 – المصدر نفسه، ص 544، 545

3 – المصدر نفسه، ص544

4 – مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية، الجزء الاول، ص91.

خامسا. مولود قاسم فيلسوف الحوار:

لقد كان مولود قاسم فيلسوف يراهن على الحوار الذي يجمع بين جميع التيارات الفكرية العربية العلمانية منها والسلفية وبين المذاهب الاسلامية السنية والشيعية والاباضية وحتى بين الاديان المختلفة ، والحوار يعنى بادئ ذي بدء حسن القول واحترام الاخر ، فكان من الشروط التنظيمية التي يلح عليها في ترأسه لملتقيات الفكر

الاسلامي بالجزائر هو الابتعاد عن التجريح والنقد العاطفي والابتعاد عن استعمال الكلمات النابية والجارحة ، قال في ملتقى بجاية وهو الملتقى الثامن ما نصه" اذن من المفروض ان يتوفر فينا قسط من الرزانة ، من الموضوعية، من روح البحث، من التاني، وايضا من حدود اللياقة مع الصراحة، فالمنبر حر مع الالتزام بالزمن فقط، وهذا للجميع، ولكن في حدود اللياقة، والصراحة، الرجاء ان لا نستعمل بعض الكلمات النابية، الغابية، بعض الكلمات الناشزة، بعض العبارات الجارحة، الرجاء التقيد بالموضوعية، التقيد بروح البحث، بروح العلم في اطار المناقشة، والا نقول للاستاذ زكي نجيب محمود " ان كلامكم هذا كلام المبشرين او كلام المستعمرين" او شيء من هذا"[1]

يرى مولود قاسم أنّ هدف الملتقيات الفكرية هو بناء حوار يهدف إلى البحث عن أزمة الحضارة والنهضة في العالم الاسلامي، وليس هدفه التجريح المتبادل بين التيارات والمذاهب، كما أنّ الجمع بين الاختلافات الفكرية والعقائدية من خلال الحوار والمناقشة العلمية هو الذي يؤتي ثماره من خلال الاطلاع على جميع وجهات النظر اما الحوار القائم على جمع ذوي اتجاه فكري واحد ، فلا يمكن ان نسمية اصلا بحوار فكري يقول" اذا كنا كلنا هنا في اتجاه واحد، فلماذا نجتمع؟ يقول الفرنسيين précher à des convaincus محاولة اقناع المقتنعين فهذا من باب تحصيل الحاصل ، كما يقول الاصوليون اي من باب تضيع الوقت اذ لا جديد فيه يستفاد...واذا كنا كلنا في اتجاه واحد فلا داعي لهذا الجمع الكبير ، نتركه لبعض المتخصصين فقط فيما بينهم"[2]

لقد كان مولود قاسم يحرص على دعوة كل مفكر او باحث يراه قادرا على اثراء الحوار فمن خلال اختلاف المواقع المذهبية والايديولوجية للمفكرين ، تتم الاستفادة منهم ويتم ايضا فهم الاشكالية الكبرى التي يمر عليها العالم والعالم الاسلامي خصوصا وهي كيفية بناء العلاقة بين الانية والحضارة المعاصرة وقد استدعى مولود قاسم لحضور الملتقيات اساتذة شيوعيون واساتذة مسيحيون واساتذه شيعة واباضية [3] يلح مولود قاسم على على ضرورة حضور المختلف في الفكر والثقافة من اجل" الفكر الحر ولتبادل وجهات النظر وللتقدم بالفكر شيئا الى الامام"[4].

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، انية واصالة ، ص 567

2 – المصدر نفسه، ص568

3 – المصدر نفسه، ص 569

4 – المصدر نفسه، ص 569

ولعل صاحب كتاب الانية والاصالة كان يريد استرجاع لحظات مشرقة من الحضارة الاسلامية عندما تسامحت مع مختلف الافكار والمذاهب " لم نسمع ان كتب ابن حزم او كتب الشهرستاني قد احرقت لانهما تكلما عن الفرق الاسلامية المنحرفة، وعن المانوية، والزرادشتية، والمزدكية ومختلف الفرق المسيحية ومختلف الفرق اليهودية والمجوسية وما اكثرها- لانهم كانوا يدركون جميعا ان الكلام هنا كان ضروريا من اجل العلم"[1]

ولا يمكن ان ندخل الى الحضارة المعاصرة بدون حوار وبدون التعرف على مختلف الافكار والثقافات العالمية الموجودة، فهذا التعرف هو الذي يعرفنا على الكثير من الاشياء على الاخر، كما يمكن ان يزودنا بالكثير من المنطلقات التي نقيم بها نهضتنا، فالنقاش العلمي والحوار القائم على الاستماع الجيد دون الدخول في تعنيفات لفظية هو الذي يجعلنا نتعرف على مختلف الافكار بهدوء، واذا كنا نثق في انفسنا وفي مقومات انيتنا وفي اصالتنا فلا داعي لرفض هذا الاخر المختلف، ولعل لحظة المامون تمثل بعمق درجة الوعي الحضاري الاسلامي الواثق من نفسه في التعرف على الاخر، فهم قد اسسوا لما يصطلح عليه بعصر الترجمة ، والمسلمون في الحاضر عليهم ان يقوموا بهذه الترجمة لمختلف الافكار الموجودة في العالم، ليس من اجل اعتناقها واخذها كبديل عن هويتنا بل كمنارة لتعرف انفسنا والاخر، اعجاب مولود قاسم بالمامون وبالعمل الترجمي الذي قام به يعكسه هذا القول "ونحن الان اجدر بنا ان نبدأ بعصر المأمون ، نحن الآن في عصر الترجمة: فلا بد ان نترجم كل شيء ولا بد ان نطلع على كل شيئ لنتحرك، ولا بد ان نقبل النقاش والجدال إذا كنا واثقيم من انفسنا ، والا فنحن نحكم على انفسنا مقدما بالضعف والسلبية والعقم، نريد شيئا من التفتق الذهني شيئا من الانفتاح ولكن لا نريد المروق ونريد ايضا التقاليد، ولكن لا نريد الموت والجمود والخمود والهمود، لا نريد الظلمات لا نريد الاختناق"[2]

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، انية واصالة ، ص 570

2 – المصدر نفسه ، ص 573

سادسا. نظرة مولود بلقاسم الى اللغة:

يرى مولود قاسم ان اللغة ليست مجرد اداة او قالب تنقل المدلولات والمعاني كما يرى البعض الذين يريدون الابقاء على وضع اللغة الفرنسية في الجزائر لتكون اداة تدرس بها العلوم وتدار بها الادارة والبلاد بل " هي محتوى ايضا اذ هي قالب تصاغ فيه افكارنا واحاسيسنا نعبر بها عن كنهنا وحقيقتنا ، تصطبغ بها هذه الافكار والاحاسيس بالضبط كما تتاثر هي ، اي اللغة بهذه الافكار والاحاسيس التي تعبر عنها والتي تحملها شحنة معنوية قوية تعطيها طابعها المميز لها والخاص بها، وحتى اذا كانت اللغة شكلا فقط، اي قالبا، كما يدعي هؤلاء فالمعروف ان القالب يؤثر في محتواه، اذ يعطيه شكله، وحيث ان القالب يوضع خصيصا للشيء الذي يراد صنعه ، فماذا نريد يا ترى ان نصنعه باذهان اطفالنا الغضة"[1]

هذه النظرة متأثرة بدون شك بالفيلسوف الالماني فيخته الذي يقول" ان اللغة هي التي تكون الانسان وليس العكس، وهي التي تؤثر فيه، وليس العكس، فهي صدى روح الامة وتؤثر في التصورات ، وتصبغ عليها معاني وألوانا وتعكس عليها اشعة او ظلالا خاصة بها التي تجعل الانسان من هو ، وليست مجرد اداة يعبر بها الانسان عن نفسه ، بل هي، اي اللغة ، الطبيعية الانسانية التي تبرز منه في شكل اصوات خاصة معينة لا يمكن ان تكون غيرها ، إذ بهذه الاصوات الخاصة التي هي صدى الروح ، بما تحمله من شحنات عاطفية، وتصورات، ومفاهيم، وذكريات مشتركة ، يتفاهم الانسان مع من يشاركونه نفس التصورات، ونفس المفاهيم ، والطبائع والتقاليد، والعادات، والذكريات اي مواطنيه ، ولو كانوا ولدوا في قارات اخرى غير قارته"[2]

سابعا. نظرة مولود قاسم للمرأة:

ينتقد مولود قاسم دعاة حرية المرأة بالمعنى الغربي ، فهؤلاء في الحقيقة يدمرون الاسرة من حيث لا يشعرون ويستعيدون بوعي منهم او بغير وعي المشكلات الحضارية التي تتخبط فيها الحضارة الغربية فهؤلاء هم" دعاة التحلل والانحلال والاختلال هذه الامراض التي جاءت كلها مع الاحتلال ، يتشدقون علينا بحرية المرأة وحرية الراي والسماح بالتسكع في الطرقات وعلى سطوح المقاهي واعماق الحانات باسم التطور والتقدم والتفتح "[3]. ولكن في المقابل ، وانطلاقا من مفهوم الاصالة الحضارية ، يدعو مولود قاسم إلى إعادة اكتشاف القيم الاسلامية التي كرمت المرأة " فالإسلام اول من اعطى المرأة حقوقها الكاملة التي لم تحصل على بعضها في مجتمعات اوروبا وامريكا الا في العصر الحديث ولا تزال لم

1 – مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص 184

2 – نقلا عن المصدر السابق، ص57

3 – مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص 186

تحصل بعد على بعضها . فحق العمل ومباشرة امورها واموالها بنفسها بل والمساهمة في النشاط الاجتماعي كالتعليم وغيره ، مما يبقي معه الاحترام ، لم يمنعه الاسلام في اي عصر كان"[1]

ينتقد مولود قاسم تلك الحالة الانحلالية والتفسخية التي تدعوا اليها بعض التيارات ، ذلك ان هذه الدعوة لا تستورد من الغرب غير الانحلال والتفسخ وبالتالي فدعوتهم لا تريد التقدم بالمجتمع بقدرما تريد تحطيمه وتفكيكه من الداخل من خلل ضرب اخلاق المرأة وبالتالي تخريب دور الاسرة في بناء مجتمع سليم وهذا لا يعني أنّ مولود قاسم تتحكم فيه نظرة ظلامية ورجعية عن المرأة، بل يرى في المرأة باعتبارها الاساس الذي يجب ان تنبني عليه نهضتنا، وبدونها لا يمكن تأسيس عمران حقيقي يقوم على تكاتف جميع القوى المجتمعية بل إنّ المرأة هي اساس المعادلة النهضوية القائمة بين الانية والمعاصرة بشرط ان تأخذ المرأة قيمها من القيم الاسلامية الاصيلة يقول مولود قاسم" قد يقال لنا" هل المرأة في نظركم هي كل الاصالة و الأصالية ؟ فنقول: المرأة هي اللغة ، المرأة هي الدين، المرأة هي التاريخ، المرأة هي حب الوطن ، المرأة هي مربية الجيل ، المرأة هي عماد الرجل، المرأة هي عماد الاسرة، المرأة هي عماد المجتمع، المرأة هي عماد الامة ، المرأة هي الانسانية، هي الانية، هي الحصانة، هي الاخلاق، هي الثقافة، هي الاصالة، هي الاصالية، هي الوجود، هي البقاء"[2]

فالمرأة عند مولود قاسم تمثل دور الإنية أو الهوية، لأنّ فقدان التوازن الأخلاقي والروحي لدى المرأة يعني فقدان توازان الاسرة والمجتمع والامة، لأن من يحمل مقومات الانية و بذور القيم الصحيحة هي المرأة وهي إن حادت عن طريق القيم الاسلامية ، تصبح " المرأة هي الخراب والمرأة هي الانحلال والمرأة هي الاختلال والمرأة هي الفساد وهي الانفصام وهي الانفصال وهي العدم وهي الفناء وهي قيام الساعة"[3]

فالمعاصرة والحداثة لا تعني حرية المرأة بالمعنى الانحلالي والتفسخي الخارج من كل قيد وهذا ما تعاني منه المجتمعات الغربية من خلال تأثير فهم معين لحرية المرأة على توازن المجتمع بل الاصالية الحضارية تتطلب عندنا أن يوضع كل فرد في مكانه الصحيح ، فمهمة المرأة الاولى هي التربية" والتربية عمادها الاساسي الام ، المرأة لا ينبغي ارهاق كاملها اكثر مما تطيق لتركز طاقتها على دورها الاول"[4]. وهذا لا يعني أن تكتفي بالمكوث في البيت بل لها أدوار يمكن ان تقوم بها في المجتمع حيث " لها في العمل ميادين، مع حفظ الاخلاق ودين "[5]. فالانطلاق النهضوي عند مولود قاسم هو وعي ذهني أولا بمكونات الانية ومن ثم يمكن الدخول الى الحضارة المعاصرة بثقة في النفس تمكننا من الابداع ومن التميز، فليست كل دعوات المعاصرة والحداثة من قبيل تحرير المرأة يمكن أن يتناسب مع إنيتنا.

1مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، ص187

2- مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية، الجزء الاول (الجزائر: دار الامة، 2013)، ص62

3 - المصدر نفسه، ص 62

4- المصدر نفسه، ص63

5 - المصدر نفسه، ص61

المحاضرة السابعة عشر. المشروع النقدي عند محمد أركون

يعتبر أركون من أهم المفكرين الجزائريين الذين صنعوا الحدث الفكري في الأوساط الفلسفية العربية والإسلامية ، وقد كانت أطروحاته حول الدين والتراث والعلمانية والأنسنة والحداثة تثير الكثير من النقاش والجدل ، بين معارض ومؤيد لهذه الفتوحات البحثية الجديدة. لهذا علينا أن نتعرف على أهم المحطات في حياة هذا الفيلسوف والتي أثرت في فكره :

أولا. مولده ونشأته: ولد أركون في شهر فيفري 1928 بقرية ثاوريرت ميمون بني يني بولاية تيزي وزو في اسرة ذات عشرة افراد ، "تعلم محمد اركون القرآن في مدرسة صغيرة اسسها عمه الذي كان شديد التدين والزهد وعندما بلغ التاسعة من عمره اخذه والده الى منطقة عين الاربعاء ليساعده في التجارة وهناك واصل تعليمه الابتدائي وبعد انهائه لهذا الطور عاد الى مسقط راسه حيث واصل دراسته المتوسطة في مدرسة للاباء البيض ليعود مجددا الى منطقة وهران ويلتحق بالثانوية التي تدعى باستور حاليا وبعد حصوله على شهادة البكالوريا سنة 1949 التحق بجامعة الجزائر لتحضير ليسانس بقسم اللغة العربية وادابها وتخرج فيها سنة 1952 ليصبح استاذا بثانوية الحراش ويواصل دراساته العليا حيث تحصل على ماجستر في اللغة والادب العربي سنة 1954"[1]

تكوينه العلمي في الجامعات الفرنسية: في نوفمبر 1954 قرر اركون السفر الى فرنسا ليواصل دراسته وقد احتك باهم عمالقة الفكر الاستشراقي مثل لويس ماسينيون وجاك بيرك (1910- 1954) ورجيس بلاشير (1900- 1973) وفي سنه 1958 سجل في دكتوراه واختار موضوع بحث حول مسكويه ونزعة الانسنة في الفكر الاسلامي واشرف عليه روبير برانشفيغ (1901-1990) " وتعد الفترة التي قضاها اركون في اعداد اطروحته والممتدة من 1956 الى سنة 1968 فترة التكوين العلمي الحقيقي بالنسبة له"[2]

المناصب والجوائز: شغل اركون عدة مناصب منها: (1956)– (1959) استاذ بكلية العلوم الانسانية بستراسبورغ. (1959)-(1961) استاذ بثانوية فولتير.1961-1969 استاذ مساعد بجامعة السوربون.(1969)-(1972) استاذ مشارك بجامعة ليون.(1972)-(1992) استاذ بجامعة السوربون الجديدة باريس3 وجامعة باريس8. في (1980) عين رئيسا لقسم اللغة العربية وتاريخ الفكر الاسلامي. كما درس سنة 1969 بجامعة لوس انجلس بامريكا وفي جامعة برلين سنوات 1986-1987- 1990. ومن اهم الجوائز التي تحصل عليها : جائزة ابن رشد للفكر الحر من جامعة برلين سنة 2003. توفي 14 سبتمبر 2010بباريس[3].

ثانيا المرجعية الفكرية لفكر محمد أركون

1- فارس مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد اركون الحداثي، اصولها وحدودها(الجزائر:الجمعية الفلسفية للدراسات الفلسفية،ط1،2015)،ص 23

2- المرجع نفسه، ص29

3- المرجع نفسه، ، ص29،30،31.

يرى محمد أركون أنّ الفكر الإسلامي يُعاني من أزمة جوهرية ، تجعله بعيد من أنْ يدخل في المشاركة في صناعة الحداثة المعاصرة، فلا يزال هذا العقل يجتر المقولات والأفكار والمفاهيم التي أنتجت ضمن حتميات تاريخية، وهو بهذا عقل غارق في الايدلوجيا ولم يدخل بعد في مجال العلم النقدي، فلا يزال الفكر الإسلامي المعاصر يفكِّر من خلال اطر وفضاء القرون الوسطى، مستندا على بديهيات ومسلمات اسطورية ويتصور أنّ هناك حقيقة مطلقة واحدة يتملّكها، على العكس من العقل الغربي الذي مارس في داخل المسيحية، وفي داخل تاريخه، عملية نقدية صارمة أخرجته من وثوقية اللاهوت.في المقابل ، لا يزال العقل الإسلامي يفكّر في مشكلات القرن العشرين من منطلق مفاهيم القرون الوسطى ولا تزال تصوراته حول العالم والتاريخ والإنسان مغلّفة بغلاف ديني كهنوتي، حيث أقام هذا العقل حول نفسه سياجات احتمائية ، تمنع الآخرين من اقتحامه، يتعلق الأمر بالتفكير من خلال الايديولوجيا أي تلك النزعة التي تقدس الذات، وأيضا التفكير بواسطة امتلاك الحقيقة المطلقة .

لا شك أنّ الدخول في الحداثة تعني عند أركون الإلمام بالمناهج العلمية المرتبطة بالاكتشافات التي يحققها العلم المعاصر وهذا من أجل تكوين روح نقدية في الذات الدارسة تهتم بنقد التراث الاسلامي وبالتالي إخراج الانسان المسلم من تقوقعاته الدينية والايديولوجية الدغمائية من أجل خلق وعي حضاري حداثي جديد ويسمي أركون هذه الروح الناقدة بالعقل الاستطلاعي فما هو هذا العقل؟ يقول " إنّ العقل الاستطلاعي الجديد يكافح من على جميع الجبهات وإنّه لا ينحاز لا للغرب ولا للشرق ، إلى الدين أو الدنيا ، إلى سياسة شرعية لاهوتية أو فلسفة ايجابوية علمانوية ، بل إنّه ينتمي إلى مذهب الاتّهام الفلسفي المنهاجي البنّاء "[1]

مهمة هذا العقل إذن، اكتشاف التراث الاسلامي في حقيقته، بعيدا عن كل نزعة تقديسية أو تبجيلية، فالروح الفلسفية لا بدّ ان تكون حرة في ممارستها للبحث الفلسفي وغير مؤطرة بنظرة مسبقة أو برؤية ايديولوجية، بل يجب أنْ نُمارس فعل الفلسفة في أبعاده الاستفزازية والتشكيكية والنقدية، ومن خلال قطع تلك العلائق الحميمية العاطفية التي تربطنا بالتراث، أمّا أدوات هذه الروح الفلسفية الشغوفة بالمعرفة: فهي مكتسبات العقل العلمي ، وليس صحيح كما يشاع، أنّ مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية التي ظهرت في الغرب لا تصلح إلا في دراسة الغرب وحضارته المسيحية بل يؤكد اركون أنّ هذه الأدوات ذات صبغة عالمية ومشتركة ، فيمكننا الاعتماد عليها في اكتشاف التراث . لأنّه " بما أنّه ليس هناك طب أو فيزياء أو كيمياء أو بيولوجيا خاصة بأمّة من الأمم فكذلك يمكن أنْ يقال على بعض مبادئ العلوم الانسانية والاجتماعية"[2]. ولكن السؤال الذي يطرح هنا : ماهي الخطوة الأولى من أجل تحرير العقل الاسلامي من التخلف ومن الانحطاط الحضاري؟

ثالثا. نقد العقل الإسلامي : الخطوة الأولى في تحديث العقل الإسلامي في نظر أركون هي ضرورة البدء بنقد التراث الذي هو مضمون العقل الاسلامي، فحضور هذا التراث في الوعي العربي المعاصر هو حضور طاغي يمنع من ابتكار

1 – محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ترجمة : هشام صالح (بيروت، دار الطليعة ، (دت)) ص9

2 – محمد أركون، الاسلام، اوروبا ، الغرب، نقلا عن: فارس مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد اركون الحداثي، ص116.

حداثة فعلية، ووظيفة هذا النقد هو تتريث التراث، أي بجعله وراءنا بتجاوزه ذلك أنّه نتاج ظروف عصره من ظروف اجتماعية وثقافية وسياسية واقتصادية يصرّح أركون بقوله " وعندما أدعو إلى نقد العقل الاسلامي ..فإنّما أهدف إلى استكشاف كل ما يتحكّم بنشاط العقل ونتائجه من عوامل متفاعلة وقوى متصارعة وأهواء متضادة وتوتّرات داخل الذات أو خارجية عنها ، وما دمنا نهمل بل نرفض ونمنع كل ما يمت إلى مشروع نقد العقل الاسلامي بصلة فإننا سنبقى تائهين مقلّدين مكررين متّبعين محافظين، لا نميز بالعقلنة المنيرة المنقذة من الجهل والضلال والتضليل الفكري / وبين العقلنة المزيّفة للحق، الملبّسة أو المقنّعة للواقع المؤيدة للوعي الخاطئ، المؤسّسة للمعارف الباطلة، المؤدية في نهاية الأمر إلى نفي الذات وانكار شرف الانسان وكرامته"[1]. وهكذا وسواء تعلّق الامر بالفقه أو بالتفسير أو بالعلوم الدينية المختلفة فإنّها لا تحمل صفة التعالي والحقيقة إلا في أذهان المقلّدين و الوثوقيين الذين يجهلون حقيقة إرتباط كل معرفة بالتاريخ الذي انتجت فيه، وعلاقة هذه المعرفة بالصراعات السياسية والمذهبية والعرقية، فحتى المعرفة الدينية خضعت للعامل التاريخي البشري وهي بهذا غير مقدّسة. يتجه أركون في نقد العقل الاسلامي إلى أبعد نقطة ممكنة ، ويتجاوز المسموح به أو الخطوط الحمراء فلا يتوقف عند شيء معين، لأنّه في رأيه كل شيء خاضع للاتهام الفلسفي. " إنّ مشروعي في نقد العقل الاسلامي يتمايز عن كل ما عداه ..فأنا أهدف إلى نقده بطريقة تاريخية وليس بطريقة تأملية ، تجريدية، سكولاستيكية، إنّ مشروعي هنا ينخرط ابيستمولوجيا في العمق ، بل وفي عمق العمق "[2]

أ – مجال نقد العقل الإسلامي عند أركون: يهدف أركون من خلال مشروعه النقدي إلى ممارسة حفر نقدي على التاريخ الاسلامي الفكري والديني ولا يقتصر الامر على اختيار هذه المرحلة دون تلك، أو هذا المفكر دون ذاك، أو الاقتصار فقط على نقد عصور الانحطاط بل على الروح الفلسفية أنْ تتقدم لتمارس النقد على العصر التأسيسي للإسلام بما فيه النصوص المقدسة ويقسم أركون مجالات موضوع نقد العقل الاسلامي إلى مراحل وهي

- "مرحلة القرآن والتشكيل الاولي للفكر الاسلامي وتبتدئ من 1هجرى إلى 150 هجري
- مرحلة العصر الكلاسيكي أي عصر العقلانية والازدهار العلمي والحضاري وتبتدئ من 150هجري إلى 450هجرية و مرحلة العصر السكولاستيكي التكراري والاجتراري
- مرحلة النهضة في القرن التاسع عشر الى غاية الخمسينات من القرن العشرين
- مرحلة جمال عبد الناصر الثورة القومية1952 ومعها الثورة الخمينية 1979 "[3]

ب – أهداف نقد العقل الإسلامي عند أركون:

1- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص09،10

2- المصدر نفسه، ص48، 49

3- المصدر نفسه، ص283

1- نزع الاسطرة (النظرة الأسطورية) من على الكثير من النصوص التراثية ككتب التفسير وكتب الفقه والنظر إليها أنّها نتاج ظروف تاريخية. يمكن تجاوزها يقول أركون " تمثّل عملية التفكر أو التأمل بالتراث الاسلامي اليوم عملا عاجلا وضروريا من الناحية العقلية والفلسفية ولكنه مزعزع من الناحية السياسية والثقافية وخطير من الناحية النفسية والاجتماعية ذلك لكي نقوم بذلك مضطرون لتعرية الوظائف الايديولوجية والتلاعبات المعنوية والانقطاعات الثقافية والتناقضات العقلية التي تساهم في نزع الشرعية عما كان متصورا ومعاشا طيلة قرون وقرون بمثابة أنه التعبير الموثوق عن الارادة الالهية المتجلية في الوحي ...و أنْ نتأمّل في التراث الاسلامي أو أنْ نفكر فيه فهذا يعني أن نخترق أو ننتهك المحرّمات والممنوعات السائد امس واليوم ، وننتهك الرقابة الاجتماعية التي تريد ان تبقي في دائر المستحيل التفكير فيه كل الاسئلة التي طرحت والبدائية للاسلام"[1]

ومن أهداف نقل العقل الاسلامي: البحث عن معيقات التقدّم الثاوية فيه و الكشف عن العقد التاريخية والنفسية التي تجل من المسلمين يراوحون مكانهم دون أن يتقدموا الى الامام وهذا لا يتم الا من خلال استخدام مختلف المنهجيات اللغوية والتاريخية والانثروبولوجية والاجتماعية وتقييم كل التراث من أجل البحث فيه عن ما هو صالح وما هو ميت [2]. كما يسعى نقد العقل الاسلامي الى البحث عن المناطق المضيئة من التراث ومحاولة الوصل معها، فهناك لحظات في الفكر الاسلامي سبقت الفكر الاوروبي في الإعلاء من شأن الانسان ومن العقلانية النقدية يقول" على الاسلام المعاصر أن يستعيد الصلة بماضية المبدع وبتراثه الفكري الخلاق الذي ازدهر في الفترة الواقعة بين القرنين الثالث والرابع للهجرة وقد كانت فترة تألق وازدهار لما دعوته سابقا بالانسية العربية".[3]

وهذه الفترة التي تمثل العقلانية والانسانية تم طمسها من السلطة المركزية ومن الاسلام الرسمي. بموزاة ذلك يتجه نقد العقل الاسلامي إلى البحث الموضوعي عن اسباب انحطاط العالم الاسلامي، فأسباب الانحطاط لم يتم البحث فيها بجدية ، واكتفى الوعي الاسلامي المعاصر بتمجيد اللحظات الاكثر اشراقا من العصر الاسلامي، ونسي اللحظات التي تم فيها انتصار الفكر الظلامي وسيطرته على الساحة الثقافية كتوغّل جماعة الاولياء الصالحين والمرابطين في توجيه الوعي الاسلامي. وهي التي غطّت على النصوص الاسلامية الاكثر ابداعا ولم يلتفت اليها العرب والمسلمون وتم نسيانها الا أنْ جاء الفكر الاستشراقي وأظهرها للوجود كمقدمة ابن خلدون وفصل المقال لابن رشد بتعلق الامر بدراسة علمية لعصور الانحطاط ومعرفة اسباب هذا الانحطاط ف"إذا لم نضيء هذه المرحلة الاخيرة عن طريق المنهجية التاريخية ومنهجية علم الاجتماع التاريخي فإننا لن نتوصل الى نتيجة حاسمة ولن نفهم السبب"[4]

ومن أهداف نقد العقل الاسلامي إنتاج معرفة خاصة بالعالمين العربي والاسلامية تسعى في النهاية إلى الاصلاح والبناء من بعد ممارسة النقد التراث وتكون بعيدة عن التأثيرات الاستشراقية أو التأثيرات الايديولوجية التي تتبعها

1- محمد اركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ترجمة: هاشم صالح، ط2 (بيروت: مركز الانماء القومي، 1996)ص 31،32

2 - محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص،292

3 - محمد اركون ، العلمنة والدين الاسلام المسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح،ط2 (بيروت: دار الساقي، 1996)،ص 36

4 - محمد اركون، الاسلام، أوروبا ، الغرب، ص66

الخطابات الاسلامية المعاصرة ، بشرط أنْ تلتزم هذه الدراسة بالأدوات المنهجية التي تسمح لنا بمعرفة الحقائق الثاوية في التاريخ الاسلامي كما حصلت في الواقع للتخلص من كل نزعة تقديسية او ايديولوجية، فالخطاب الاسلامي المعاصر مازال لم يتخلص بعد من حمولات الماضي المعقدة ويستعيد بهذا المعنى او ذاك كل اطروحات وصراعات الماضي ولا يعرف خلفياتها الاجتماعية والسياسية والايديولوجية ، ولقلب هذا الطريق علينا أن نحلل التراث من خلال الاجهزة المفهومية التي عرفتها العلوم الانسانية الغربية بهذا يمكن التخلص من هيمنة ما هو ماضوي وايديولوجي من الاسلام ، يقول " فينبعي للتراث الكلي أنّ يتعرض لتفحص اركيولوجي صبور وعميق من اجل العثور على اجزائه المجهضة والمستبعدة والمحتقرة واعادة كتابة تاريخها أو تركيبها إذ أمكن وليس فقط من اجل التركيز على صيغة الثابتة أو اتجاهاته الراسخة المرتبطة الى حد كبير بالدولة الرسمية والدين الرسمي" [1]

إنّ نقد العقل الاسلامي يهدف إلى اعادة نحت مفاهيم جديدة ولتشكيل قيم جديدة تكون قادرة على مواكبة الحداثة والتحولات الراهنة ولأن الفكر العربي الاسلامي لا يزال يفكر من منظور القرون الوسطى في قضايا القرن الحالي ويفكر بواسطة مقولات العصر الاسلامي الكلاسيكي ، تستدعي الضرورة كما يؤكد ذلك اركون في الكثير من كتاباته إلى إعادة التفكير في الكثير من المفاهيم والتصورات التي تجاوزتها الحداثة كمفهوم الاسلام والغرب والآخر والكفر والايمان والربا والقرآن والسنة و كذا التفسيرات المتوراثة وتطبيق الشريعة ولا يكون تجديد المعنى ممكنا إلا باستخدام منهجيتي " الزحزحة والتجاوز بمعنى ينبغي علينا أن نزحزح أولا ثم نتجاوز ثانيا كل الاجهزة المفهومية والمقولات القطعية والتحديدات الراسخة الموروثة من الماضي"[2]

فتشكيل المفهوم الجديد ينطلق من خلال زحزحة المفهوم التراثي بتبان تاريخيتة ونسبيته وحدوده ، بهذا يتم حصر المفهوم في ابعاده التاريخية ولن يكون للمفهوم التراثي أي تأثير في توجيه الوعي المعاصر ويتم على انقاضه بناء مفهوم جديد يكون أكثر حداثة ومعاصرة .

رابعا. أزمة الحداثة في البلاد العربية:

ير فض أركون منهج التحديث الذي اتبعته الجزائر والدول المغاربية الخمس بعد الاستقلال لأنها اتجهت بحسب رأيه إلى فرض تصورات من فوق على واقع متعدد ومختلف، كما لم تقم بدراسات حقيقية ومعمقة على الاسلام والثقافة العربية لجعلها كنموذج رسمي في الدول المغاربية لهذا يدعو اركون" ينبغي على الجزائر وعلى جاراتها أن تفكر بالحداثة ليس فقط عن طريق استيراد التكنولوجيا المعقدة من اجل التصنيع ، وانّما ايضا عن طريق التفكير بشيء اخر أهم

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح،ط2 (بيروت: مركز الانماء القومي، 1996)، ص136

2- محمد اركون، الاسلام ، اوروبا الغرب، ص09

وأعمق ينبغي أن تطرح مسألة الدين بشكل جديد ومختلف جذريا عما سبق . وبعد أن تقوم بذلك يمكنها أن تكتشف الافاق الفكرية والمحدوديات المعرفية للثقافة العربية وللغة العربية التي هي وسيلتها الناقلة"[1]

فلعالم العربي لا يعرف حداثة حقيقية، صحيح أن بعض واجهات المدن العربية قد تغيرت وأصبحت مماثلة لنظيرتها في الغرب وأمريكا واليابان وصحيح أيضا أن الإنسان المسلم قد يستخدم التقنية الحديثة مما أخترع في الغرب إلا أن العقل الإسلامي بالرغم من هذه الحداثة الظاهرة لا يزال يعيش في القرون الوسطى، في مفاهيمه وتصوراته حيث لا يزال عامل القبيلة والعشيرة والدم متغلغلا في العلاقات الاجتماعية والسياسية ولا يزال تفسيره للأشياء تفسيرا خرافيا وسحريا وما يزال قابعا تحت سلطة الفرد والمتسلط وخاضعا لسلطة القبيلة ومايزال يأخذ تفسيراته للعالم وللأشياء من الفكر الاسلامي من القرون الوسطى وهكذا يميز أركون بين حداثتين : الحداثة المادية والحداثة العقلية " فيمكن لمجتمع اسلامي غني أن يستورد كل انواع التكنولوجيا والتجهيزات المخبرية والطبية وأجهزة الكومبيوتر والمعلوماتية ومع ذلك فلا يمكن أن نعتبره حديثا . لماذا؟ لأنّ تحديث العقليات لم يتم"[2].ولكن ماذا يقصد أركون بالحداثة العقلية؟ إنها بلا شك مجمل الفتوحات الفلسفية والعلمية واللاهوتية التي تمت علي يد رجال الدين كلوثر والفلاسفة كديكارت والعلماء كغاليلي والتي غيرت من تصورات سادت في القرون الوسطى.

يريد أركون حداثة العقل ورؤية جديدة إلى العالم، وليس مجرد نقل آلي لمنتجات الحداثة الغربية، والحداثة العقلية هي تبنّي العلمنة بوصفها رؤية عقلية متجددة ومنفتحة على الإنسان والآخر والدين والمعرفة، إنها موقف عقلي نسبي من الأشياء والحقائق، إلا أنها مرتبطة بنشاط العقل الإنساني المبدع لدواته باستمرار وليست رؤية جاهزة مستلهمة من الدين كما أن الحداثة الحقيقية هي التي تتقبل المنهجيات الإنسانية والاجتماعية الحديثة. ومن المجالات الت يجب أنْ يمسّها التحديث الفعلى هو الفكر الديني، فلا بد من إحداث ثورة على مستوى الفهم فيما يخص مفاهيم جوهرية تمس الحياة الحميمية من الانسان كفكرة الله ومفهوم القرآن وتأويله ، ومكانة النصوص التفسيرية والفقهية في الحاضر ، ولا يتعلّق الامر بالاجتهاد الفقهي أو تأويل بعض النصوص بل يتعلق الامر بنقد العقل الاسلامي ذاته من أجل فرز انزياحات حقيقية قصد انتاج المعنى" هنا يكمن الرهان الاكبر لمراجعة التراث الاسلامي كله وتاسيس لاهوت جديد في الاسلام. اقول ذلك وانا وانا اعلم ان كلمة لاهوت تثير مخاوف عديدة وربما كان من الافضل ان نقول تأسيس علاقة جديدة بين الله/ الانسان، بين المجال المقدس/ والمجال الدنيوي ، بين العبادات / والمعاملات . فمن الواضح انه اذا لم نتحرر من التصور اللاهوتي القروسطي لهذه العلاقة فإننا لن نستطيع ان نتحرر على المستوى السياسي، او الاجتماعي أو الاقتصادي (انظر مسألة الربا أو الفائدة وكيف تعرقل احيانا سير البنوك)"[3]

1- محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص38

2- المصدر نفسه، ص289

3 -المصدر نفسه، ص281

والحداثة ترتبط عند أركون بنقد العقل الاسلامي نقدا موضوعيا إلى أقصى نهاية لمعنى النقد، متجاوزا ما يعتبر ممنوعا او مستحيل التفكير فيه، ولا يُكتفى فقط بالاجتهاد أو بتأويل معاصر للتراث ، بل بنقد بديهيات الاسلام نفسه، فتحقيق الحداثة على المستوى السياسي والاجتماعي والاقتصادي مرتبطة بمراجعة العلاقة مع النص الديني ، فالإصلاح الديني أوّلا فإذا تحرر الدين من فهمنا العتيق والقروسطي فإنّ جميع المجالات تأتي تبعا لذلك، أي تتحرر ضمنا يجزم أركون بقوله " ولذلك فإني أكاد أقول بأن تحرير الارض مرتبط بتحرير السماء ولذلك اعطيت الاولوية للتحرير الديني أو للإصلاح الديني على بقية أنواع التحرير الأخرى من سياسية واجتماعية وأخلاقية، فهو الذي يخلع المشروعية على كل انواع التحرير هذه"[1] يتعلّق الامر بالنسبة إلى اركون بأنّ الحداثة تكمن في تغيير تصوراتنا عن الإله، فمفهوم الاله في القرون الوسطى يحمل دلالات قمعية وسلبية و توتريه مع الآخر، إنّه لا يسمح لكي يكون الانسان في سلام مع نفسه ومع الآخرين ، ولا يمكنه من اقامة حياة تمتلئ أملا وحرية وعدلا وسلاما، لهذا كانت البشرية في القرون الوسطى دائما في صراع دموي لأنّها كانت محكومة بتصور معينا للألوهة " إنّ التصور القروسطي المظلم والقمعي عن الله والتأله قد مات أو ينبغي أنّ يموت . لماذا؟ لكي يفسح المجال لتصور آخر أكثر رحابة ومحبة وغفرانا ..ويمكن القول ان التصور الحديث لله يتجلى في الامل ، في الانفتاح على افق الامل ، الامل بالخلود، الامل بالحرية الامل بالعدالة ، الامل بتصالح الانسان مع ذاته هذا هو الله بالنسبة للعالم الحديث والتصور الحديث وهذه هي صورته السائدة في مجتمع اوروبي متقدم ، مجتمع تجاوز – بعد معارك طاحنة – الصورة القروسطية المتجهمة والمكشرة لله والتأله"[2]

فالحداثة هي حداثة في التصورات والمفاهيم والرؤية والفكر أي كل ما يتعلق بالعقل، ويأخذ العقل حداثته من خلال المنجزات التي تحققها العلوم الانسانية والاجتماعية المتأثرة بإنجازات العلوم الطبيعية ، فهي كل متكامل الواحد منها يؤثر في الآخر، فقد دخل العقل الاوروبي في عصور الحداثة لما أخذت نظرته تتغير عن الطبيعة والكون من خلال الثورات العلمية وهذه بدورها أثرت في الدراسات الانسانية والاجتماعية، وتغيرت الكثير من التصورات العتيقة عن مفهوم الانسان وعلاقته بالطبيعة وبالله وخضع النص الديني هو نفسه إلى الدراسة العلمية والتاريخية. فالحداثة العقلية في اوروبا تزامنت مع الحداثة العلمية والتي أنتجت فيما بعد حداثة مادية اما العلم الاسلامي فلا يزال بعيدا من تحقيق الحداثة العقلية لأنه لم يعرف ثورة علمية أمّا الحداثة المادية فليست في الحقيقة حداثة ، انها مجرّد تحديث فقط.

فقد بقيت مفاهيم العقل الاسلامي هي نفسها منذ القرون الوسطى ولا يمكن أنْ تنجح البلاد العربية والاسلامية من الدخول في زمن الحداثة من حيث السياسة والاقتصاد ومن حيث التنظيم الاجتماعي والقضاء على العنف الذي تمارسه الجماعات الدينية إلا ابتدأت في مشروع الحداثة الذي ينطلق من نقد العقل الاسلامي في تصوراته الدينية والفلسفية .

1 – محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص،281

2 – المصدر نفسه، ص282

خامسا.منهج أركون في قراءة التراث الإسلامي:

الالتزام بالمنهج العلمي : إنّ التخلف الذي يعانية المسلمون اليوم راجع إلى الكيفية التي يفهم بها مسلم اليوم الدين فما زالت التصورات المتراكمة حول الدين التي ترسبت عبر التاريخ تحكم تفكير العقل الاسلامي ولأجل التخلص من الرواسب الفكرية ومن أجل الدخول في الحداثة لابد من دراسة التراث الاسلامي دراسة علمية بعيدة عن كل نزعة ايديولوجية أو ذاتية ، أو عاطفية، يعني تطبيق مبادئ العلم لأقصى درجة ممكنة عليه، بعيدا عن كل مراعاة للمشاعر التي يكنها البعض ضد هذا النقد " إنّي أحرص على الالتزام بمبادئ المعرفة العلمية واحترام حقوقها مهما يكن الثمن الايديولوجي والبسيكولوجي والاجتماعي الذي ينبغي دفعه للقيام بذلك أو نتيجة القيام بذلك باهضا كما أنّي أهدف إلى إدخال نوع من البحث الحي الذي يفكر ويتأمل بمشاكل الامس واليوم إمّا من أجل توحيد ساحة المعاني المتشظية والمبعثرة وإمّا من أجل مواجهة الاثار المدمرة للايديولوجيات الرسمية"[1]

يبحث أركون من خلال بحثه الحي والمتأمل في التراث عن فضاء مفهومي جديد على انقاض قراءته الجديدة للتراث من أجل خلق فهم معقول وموحّد على مستوى فهم هذا التراث، ومن أجل ايضا التحرر من التوظيفات السياسية والايديولوجية الضيقة للدين من قبل علماء وفقهاء العصر الاسلامي الأولّ، فلا بد في نظره أنّ نميّز بين ما هو جوهري في التراث وبين ما هو اسطوري وخرافي لان" المسألة الحاسمة المطروحة علينا تكمن في التفريق بين المعنى الثابت والجوهري المضمونة صحته من الله وبين اثار المعنى الناتجة عن السرد والممارسات المنطقية الاستدلالية التي تختلف وتتغير بحسب النظام المعرفي المأخوذ بعين الاعتبار"[2]

يحاول أركون أن ينفصل منهجيا عن القراءات التي تمت على التراث الإسلامي، فهو من جهة ينتقد القراءة الكلاسيكية الإيديولوجية للتراث الإسلامي لأنها في حد اعتقاده مجرد قراءة دفاعية وتقديسية لمنتجات الثقافة الإسلامية وليس لها موقف نقدي منها أو بعبارة أخرى القراءة التمجيدية للتراث لا تبحث عن ثغرات الثقافة الإسلامية بقدر ما تتوجه للدفاع عنها والتمجيد والتقديس والوثوقية لا تنتج حداثة ولا تقدم أما القراءة الأخرى التي ينتقدها أركون فهي القراءة الإستشراقية، هذه القراءة بالرغم من بعدها العلمي والإنتقادي إلا أنها لم تتخلص من البعد الذاتي للحضارة الغربية والمسيحية والاستعمارية، فالاستشراق جاء ليعزز تواجد الاستعمار في البلاد الإسلامية. لأنّه قد " قام بهذه الكتابات أو الدراسات عسكريون وإداريون كولونياليون وتبشيريون وأساتذة جامعيون . مهما تكن القيمة التثقيفية لهذه الكتابات فإنّها تبقى مع ذلك تعكس جهد نظرة خارجية ورؤيتها . إنّها فوق ذلك متأثرة بنزعة عرقية مركزية مؤكّدة ..ذلك أنّ تفسيراتها وتحليلاتها تعكس في الغالب رؤية سلبية للإسلام"[3]

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح،ط2 (بيروت: مركز الانماء القومي، 1996)، ص11

2- المصدر نفسه، ص 275

3- محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي،1991) ، ص62

التمييز بين الوعي التاريخي والوعي الاسطوري: يرى أركون أنّ هناك نص أول أو حدث مؤسس وهناك في المقابل تفسيرات لهذا النص أو لذاك الحدث وتتعدد تفسيرات وتأويلات النص بحسب الحاجيات الايديولوجية وحسب الصراعات السياسية واختلاف التوجهات الحزبية والطائفية ، فالوعي التاريخي بالنص أو بالحدث هو قراءة النص في شروطه اللغوية والاجتماعية والسياسية بعيدا عن كل قراءة ألصقت به، أما الوعي الاسطوري فهو الذي يضع التفسيرات اللاحقة للنص في تعالي تقديسي ، أي يجعلها في مرتبة قدسية كالنص ففهم القرآن مثلا يكون من خلال" فنحن لا نستطيع ان نتوصل إلى الحدث التأسيسي الاول ، الى الحدث التدشيني في طراوته وطزاجته إلا إذا اخترقنا الطبقات الجيولوجية المتراصة ، كل الادبيات التفسيرية التي تحجبه عن انظارنا فالنص الاول او الحدث الاول مطمور ومغمور تحت هذه الطبقات التي تحجبه عنا فلا نستطيع أن نراه الا من خلالها ..فنحن عندما ننظر إلى التفاسير الاسلامية بكل انواعها وبكل مذاهبها واتجاهاتها نفهم أنّ القرآن لم يكن الا ذريعة لتشكيل نصوص أخرى تلبي حاجيات عصور اخرى غير عصر القرآن بالذات وهي أعمال فكرية ومنتوجات ثقافية مرتبطة باللحظة الثقافية التي انتجتها"[1] وهذا معناه أنّ كل تفسير عن القرآن هو مجرّد قراءة تعبر عن مطامح ايديولوجية وسياسية واعية أو غير واعية.

وهكذا فإننا نجد أنّ اركون لا ينخرط في دراسته لتاريخ الفكر الاسلامي في أي عقلانية معينة ولا في اي مدرسة فقهية أو مذهبية حتى يحاكم الآخرين، في رأيه أنّ المؤرخ الموضوعي الباحث عن الحقيقة عليه ان لا يمارس استبدادا معرفيا على صعيد البحث، فلا يظهر هذا ويظهر ذاك بل عليه ان يجعل كل الاصوات تتحدث " ينبغي عدم فرض أي حدود على حرية التفحص الفكري والنظر العقلي ..وهذا يعني أني لا ادين اي نوع من انواع الاعمال الفكرية ..كل ما انتج من إبداعات فنية أو أدبية أو علمية أو مؤلفات دينية خلال مسيرة التاريخ يستحق ان نصغي اليه ونعطيه حق الكلام..فإني أتموضع خارج الصراعات المذهبية قديمها والحديث ، اني اتموضع في نقطة المؤرخ الذي يريد ان يسبر التاريخ ويفهم كيف تمارس الروح البشرية عملها وكيف تؤكد ذاتها عبر التاريخ ضمن شروط وسياقات اجتماعية متغيرة ومتحولة"[2]

أرخنة الفكر العربي الاسلامي: يشير مصطلح الارخنة الى التاريخ اي بارتباطه بالزمان والمكان، ولما كان المسلمون يرون في تراثهم انه متعالي وكامل ومطلق فانهم في الحقيقة لا يفكرون من خلال مفهوم التاريخية لهذا نظرتهم الاسطورية والتقديسية واللاتاريخية للتراث " لهذا السبب تحدثت عن تاريخية العقل اقصد الطابع المتغير والمتحول للعقل وبالتالي الطابع المتغير للعقلانية المنتجة عن طريق العقل هذا في نهاية المطاف معنى نقدي للعقل الاسلامي فالعقل ليس شيئا مطلقا او مجردا يقبع خارج الزمان والمكان وانما هو شيئ مرتبط بحيثيات وظروف محددة تماما"[3]

1- محمد أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،(دت))، ص228،229

2- المصدر نفسه، ص241.

3- المصدر نفسه، ص238

أ – نقد القراءة الاسلامية للتراث الاسلامي:

إن الخطاب الاسلامي المعاصر لا يزال بعيد عن الثورة المنهجية التي حدثت في الغرب، ولم يعرف تلك الفتوحات العلمية والفلسفية التي عرفتها أوروبا خلال تاريخا ، لهذا مازال العقل الاسلامي يفكر بطريقة القرون الوسطى ، ولم يدخل ضمن بنيته اي مفاهيم حداثية ، وهذا شيء راجع لكون العرب والمسلمون لم يشاركوا في النهضة العلمية والفلسفية الحديثة، إنّ العقل الاوروبي الحديث والمعاصر قد تجاوز الكثير والمقولات الدغمائية والدينية التي كانت تحكم العقل في القرون الوسطى اما المسلم فلا يزال في العالم وفي الاخر وفي الحياة ضمن مفاهيم دينية يعتقدها مقدسة " إنّ الفكر الاسلامي يستمر في الارتكاز والى حد كبير على المسلمات المعرفية للقرون الوسطي ذلك انه يخلط بين الاسطوري والتاريخي ثم يقوم بعملية تكريس دغمائية للقيم الاخلاقية والدينية وتأكيد تيولوجي لتفوقية المؤمن على غير المؤمن والمسلم على غير المسلم وتقديس اللغة ثم التركيز على قدسية المعنى المرسل من قبل الله ووحدانيته ، هذا المعنى الموضح والمحفوظ عن طريق الفقهاء بالاضافة الى عقل ابدي فوق تاريخي لأنه مغروس في كلام الله ومجهز بأساس انتولوجي يتجاوز كل تاريخية"[1]

لم يمارس الفكر الاسلامي المعاصر نقدا على مسلماته المعرفية من أجل ينتج وعيا تاريخيا عقلانيا بماضيه ، وإنْ أمكننا فهم عدم توجهه للنقد في زمن الاستعمار، وهذا لانشغالهم بتجييش المسلمين بمقولات وبقيم الاسلام اي كانوا في وضع المقاومة فإن استمرارهم على هذا النحو وتجنبهم لنقد تراثهم غير مفهوم بعد الاستقلال. بل إنّ فشل المشاريع السياسية النهضوية وفشل الدويلات القطرية في تحقيق التنمية وضغوط الامبريالية العالمية وانهزام الجيوش العربية الاسلامية امام اسرائيل ، حوّل الاسلام من مجرّد دين الى وعاء تبريري وملاذ للجماهير توظفة الدولة القطرية من اجل التغطية على تناقضاتها وفشلها " ومن أجل تغذية الامل التاريخي والاخروي للجماعات البشرية الاسلامية"[2]

الخطاب الاسلامي المعاصر يقدم صورة نموذجية عن الاسلام وعن الحضارة الاسلامية ويضع الاسلام في صورة المثال والنموذج الذي يتفوق على الحضارة الغربية كما يُموضع في الاسلام جميع الحلول الممكنة لمشكلات الحضارة المعاصرة وأنّه وسطي يوفق بين الروح والعقل والكثير من الإطراءات التي يضعها الوعي الاسلامي المعاصر على الاسلام ولكن " هذه الحقائق تفرض نفسها كرد فعل عنيف تقوم به المجتمعات التي تريد أن تعوض عن واقعها البائس والمزري وعن الانهيار الهائل لبناها التقليدية وذلك بواسطة الرفع الزائد من قيمة التراث الاسلامي والافتخار به"[3] يتعلق الامر بآلية تضخيم الذات في مواجهة التحديات الغربية وفي التصدي للتفوق الغربي، فمن أجل مواجهة أفضل لمنجزات الحداثة يتم نمذجة التراث وامثلته حيث يصبح مثالا خالي من الأخطاء في مقابل نسبية الحضارة الغربية وهذه الطريقة في التفكير ليست إلا هروب نحو الذات بدل مواجهة الذات بالحقائق التاريخية .

1 – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح، ص55

2 – المصدر نفسه، ص115

3 – المصدر نفسه، ص123،124

يـرى أركـون أنّ الفكـر الاسـلامي المعاصـر يعـيش انقطـاعين خطـيرين : الأول : انقطاعـه عـن اللحظـات الابداعيـة مـن تاريخـه المشـرق كلحظـة المعتزلـة والجـاحظ وابـن مسـكويه وابـن رشـد، أمـا الانقطـاع الثـاني فهـو الانقطـاع عـن الحداثـة الاوروبية التي بـدأت منـذ القـرن السـادس عشـر. وبالتـالي فهـو يعـيش في داخـل الـتراث الرسمي التي أيدتـه السـلطة الحاكمـة منـذ القـرون الوسـطى ، وبالتـالي يعـيش انعـزالا عـن الحداثـة الفكريـة سـواء الحداثـة الـتي حـدثت في تاريـخ المسـلمين او الحداثـة الغربية.لهـذا يـدعوا اركـون الى " تفكيـك الاحكـام التعميميـة المزعجـة والتبسـيطات السـطحية الرديئـة والتعبـيرات الهائجـة والاوامـر الاعتباطيـة والهـواجس العصـابية الـتي تغـذي الـوعي الخـاطئ للخطـاب الاسـلامي"[1] فتبجيـل الـتراث واعتبار الاسـلام هـو حل لجميع المشـكلات وأنّ كل شيء في القـرآن هـو اتجـاه نحـو التقديس والاسـطرة ، فمـا زال الـوعي الاسـلامي لا يميـز بـين التـاريخي والاسـطوري في تراثـه، وبـين المعـنى وتوظيـف المعـنى مـن قبـل الايـديولوجيات المتصـارعة " فـإن الـتراث ..لم ينجـو مـن الاسـتخدامات الايديولوجيـة للجماعـات السوسـيولوجية المتخاصـمة علـى السـلطة والتملـك والارازاق . ان هـذه المجابهـة بـين معـنى تعـالي كـل فعـل بشـري ومعـنى تاريخيتـه ، مـا بـين التصـور واقـع ، مـا بـين الاسـطورة والتـاريخ لم تظهـر بعـد في الـوعي الاسـلامي بصـفتها مشـكلة محوريـة تخـص كـل معرفـة بشـرية مرتبطـة بممارسـة تاريخيـة"[2]. تعـود المشـكلة في الحقيقـة أنّ الـبلاد الاسـلامية وقعـت تحـت سـيطرة الاسـتعمار الشـيء الـذي جعلهـا بعيـدة مـن التفكـير في قضـايا العصـر والحداثـة ووظفـت مـن أجـل ذلـك ايـديولوجيا الكفـاح والنضـال اي مكتسـبات الـدين واللغـة في التصـدي للاسـتعمار، وإنّ توظيـف الاسـلام علـى وجـه الخصـوص في النضـال والكفـاح سـيحوّله الى مسـلمات بديهيـة ومقـدّس متعـالي عـن كـل عـن كـل روح نقديـة ، وإن كـان النـزوع نحـو التقـديس في زمـن الاسـتعمار مـبررا فـلا جـدوى مـن اسـتمراره اليـوم بعـد الاسـتقلال يقـول تركـون" فـإن الطـابع الكفـاحي- النضـالي الـذي لا يمكـن لأحـد أن ينكـر دوره في بعـض الفـترات لا يـزال يتغلّـب الى حـد الآن علـى الطـابع المعـرفي أو الابسـتمولوجي المحـض وبالتـالي فـالفكر النقـدي محجّـم بالضرورة في كل المجتمعات العربية والاسلامية"[3]

وبهذا فإن الوعي الاسلامي المعاصر لا يفرّق بين المعرفة الواقعية التاريخية للإسلام وبين المعرفة التبجيلية التقديسية

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح، ص124

2- المصدر نفسه، ص126

3- محمد اركون، الاسلام، أوروبا، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ترجمة: هاشم صالح(بيروت، دار الساقي، ط2، 2001)،ص09

ب – نقد القراءة الاستشراقية:

ان الدراسات التي انصبت على الاسلام من طرف علماء ومفكرين غربيين يطلق عليها اركون باسم الاسلاميات الكلاسيكية التي هي " خطاب discours غربي حول الاسلام ذلك أن كلمة ومصطلح الاسلاميات l'islamologie اي الخطاب الذي يهدف الى العقلانية في دراسة الاسلام – هي في الواقع اختراع غربي"[1]

يرى محمد اركون أنّ قراءته العلمية للتراث هي قراءة هادفة، تسعى إلى البناء فيما هي تنتقد، وتؤسس فيما هي تزيل بناء الانظمة المعرفية القديمة. وبالرّغم من اعجاب اركون بالقراءات الاستشراقية وتمكنها من تطبيق المناهج العلمية التي ظهرت في الغرب الا انها لا تستهدف بناء التراث من وراء هذه الدراسة بل لا تترك غير الانقاض والدمار من خلال دراساتها تلك وهذا ما يجرح مشاعر المسلمين " انه لصحيح القول بأن المنهجية الفيللوجية والتاريخانية اذا ما طبقت وحدها على النصوص المقدسة لتراث ديني ما فإنّها تخلف وراءها حقلا من الانقاض ويحق للمسلمين عندئذ ان يستنكروا تلك البحوث غير المسؤولة من الناحية العقلية لانّها تدمر دون ان تعمر ودون ان تنحت بعض الاحجار وتحضرها بانتظار نهوض البناء البديل ، فالمجتمعات البشرية عاشت على الاديان طيلة قرون وقرون وليس من المسموح النيل منها او الحط من قدرها عن طريق البحوث العلمية الناقصة والمجتزأة والتي تكتفي بممارسة البحث العلمي ..فالعلم الاستشراقي بعد ان يقوم بعملة يخلف وراءه حقلا من الانقاض واما الفكر النقدي فهو بناء ومتضامن فعليا مع كافة انواع الصعوبات والحالات التي اثارها البحث العلمي وولّدها"[2]

وهذا ما يميّز عمل المستشرق الغربي عن عمل مفكر عربي اسلامي مهموم بقضايا أمته، فالمستشرق يطبق المناهج العلمية من اجل البحث عن نتائج علمية فقط ولا يهمه ما تثيره هذه الدراسات عند المسلمين بينما اركون يحاول أن يقدّم بدائل واجتهادات بديلة على انقاض عمله النقدي

كما أنّ المستشرق ما يزال يرزخ تحت مقولات يقينية توجه دراساته على الاسلام وتراثه، إنه لم يتخلص بعد من موروث فكر التمركز الاوروبي حيث ينظر الى الآخر بنظرة دونية ، فالبرغم من استخدامه للمنهجية العلمية إلى أنه يوجهها الى خدمة غايات ايديولوجية وهي خدمة فكرة التفوق الاوروبي على جميع الاعراق يصف اركون هذه الحالة بقوله" لقد اصطدمت انا شخصيا ببعض هؤلاء الزملاء المستشرقين ..لقد صدمت بهم وبمواقفهم المتشنجة تجاه كل ما هو عربي أو مسلم وهي مواقف مضادة للروح العلمية التي يفترض بأنهم يطبقونها في مجال البحث العلمي وهذا أكبر دليل على انهم بحاجة الى مراجعة خياراتهم المنهجية والابستمولوجية ، انه دليل على وجود نقص معرفي كبير لديهم في ما يخص تطبيق العلوم الانسانية والاجتماعية على دراسة مجالهم الخاص ..وباختصار انهم بحاجة الى مراجعة انفسهم ويقينياتهم المعرفية اكثر رسوخا وتجذرا وليسوا معصومين من الخطأ لمجرد ينتمون الى العالم المتقدم والمتفوق اي الى اوروبا والغرب .[3]

1 – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح، ص51

2 – محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي،1991) ، ص33،32،31

3 – محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص،20

إنّ مساوئ القراءة الاستشراقية حسب أركون تتحدد في عنصرين: الأول انطلاقها من فرضيات ايديولوجية وفلسفية ولاهوتية وتحاكم من خلالها الاسلام وتاريخه. اما العنصر الثاني فيكمن في عدم وجود هدف واضح من خلال دراستهم العلمية على الاسلام ، يعني لا يحركهم شاغل بناء هذا التراث من بعده نقده " بمعنى أنّ المستشرقين لا يبالون اطلاقا بالمسلمين والمجتمعات الاسلامية عندما يدرسون الاسلام أو يكتبون عنه فهذه ليست مشكلتهم كما يقول صراحة الى يومنا هذا . فعلى المسلمين انفسهم تقع مهمة التجديد وزحزحة الحدود التقليدية لفكرهم ومعرفتهم"[1]

ومن مساوئ الاسلاميات الكلاسيكية أنها تحصر دراستها فقط على ما هو مكتوب من الاسلام، فتركز على والفلسفة وعلم والشريعة كما تمثلتها النظم الرسمية وتهمل التراث الشفهي والمحكيات والاساطير والبنى الاجتماعية والفرق المناوئة للدين الرسمي . فهذه القراءة تبقى قاصرة عن الاحاطة بموضوع الاسلام لانها لا تدرس الاسلام من جميع زواياه وحتى " تطبيق المناهج الجديدة للعلوم الانسانية التي ظهرت أو تبلورت بعد سني الخمسينات على الاسلام ، بقي في اطار المحاولات الخجولة والجزئية إن لم يكن هناك رفض مقصود"[2]

ولا يعني هذا ان اركون يرفض أو ينكر اي دور فعال للاستشراق في استكشاف التراث الاسلامي والتعريف به، بل ان مشروع الاسلاميات التطبيقية الذي جاء به اركون استفاد من الاسلاميات الكلاسيكية او الاستشراق بل يدعو إلى الاستفادة من الدراسات الاستشراقية وخاصة منها الجديدة يقو" لم يعد ممكنا اليوم أن نتكلم عن الاستشراق والمستشرقين كما كنا نفعل حتي في السبعينات من القرن العشرين وذلك من اجل رفضهم وادانتهم والاعراض عن انتاجهم العلمي بل يجب علينا أن نقوم بترجمة أهم الاعمال المخصصة للدراسات الاسلامية والتي ينتجها هؤلاء المستشرقون الاكاديميون بالذات وذلك لكي نتمكن من مناقشتها على اسس علمية موضوعية لا على أساس ايديولوجي عقائدي"[3]

إذن يبحث أركون عن قراءة جديدة للاسلام ، تكون بعيد عن الروح التبجيلية وتكون ايضا منفصله عن اطروحات القراءة الاستشراقيه وذلك بأن تتسلح بمنهجية جديدة ترتكز على التأمل والتروي وعلى عدم اطلاق الاحكام الجاهزة ، كما يفعل المستشرقون أو ترتكز على الوصف الوقائع والاحداث كما يقعل اصحاب القراءة التقديسية للإسلام " اني اهدف الى تجاوز المنهجية الوصفية أو السردية هذا إنْ لم تكن التبجيلية او النضالية – السياسية – والمتبعة من قبل كتابة التاريخ من الجهتين، اني اسلط اضواء المنهجية النقدية – التفكيكية على الممارسة التاريخية التي حصلت في الجهة العربية — الاسلامية كما في الجهة الاوروبية ، المسيحية "[4]

1 – محمد اركون ، العلمنة والدين الاسلام المسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح،ط2 (بيروت: دار الساقي، 1996)،ص 38

2 – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح، ص53

3 – محمد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني ، ترجمة: هاشم صالح، ط2(بيروت: دار الطليعة، 2005)، ص08

4 – محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص،31

ج – الاسلاميات التطبيقية بين القراءة :

يحاول اركون من خلال مشروعه الفلسفي تجاوز الاخطاء التي وقعت فيها القراءة الاستشراقية التي تكتفي فقط بالوصف والتحليل إلى قراءة أخرى جديدة يسميها في الكثير من أبحاثة بالإسلاميات التطبيقية، حيث لن تتوقف : " عند المنهج الحيادي الوصفي غير الملتزم للإسلاميات الكلاسيكية "[1] فموضوعها هو الاسلام وتاريخ الاسلام منذ تشكل الوحي إلى الآن وتستخدم مجموعة من المناهج حتى يتم فحص وتقييم التراث المأخوذه من العلوم الانسانية والاجتماعية المعاصرة ، ولقد اتهم اركون بان دراساته هي استشراق من الداخل يقوم بها عربي مسلم " فان اركون يرفض هذا النوع من التصنيف رغم انه لا ينكر ارتباط مشروعه بالتطور الحاصل في العلم الغربي فحتى تسمية مشروعه بالاسلاميات التطبيقية فهي مقايسة على الانثروبولوجيا التطبيقية لعالم الاناسة لروجيه باستيد"[2]

التخلص من الهيمنة المنهجية الغربية: يرى اركون ان الدراسات الاستشراقية عن التراث الاسلامي لا تلقى ترحيب ايجابي عند المسلمين، فإذا ما أراد المسلم ان يعرف ماضيه من خلالها يجد هذه الكتابات لا تزال رهينة التمركز الاوروبي، والبديل هو تقديم علم جديد يسمى بالاسلاميات التطبيقية الذي يكون ملتزما بمبادئ المعرفة العلمية وبالموضوعية ويكون موضوعه تراث الاسلام ككل ، هذا العلم سيضيف جديدا للمعرفة العلمية ويحقق تحررا من الهيمنة المنهجية الغربية يقول" الهدف المزدوج للإسلاميات التطبيقية : فهي من جهة تريد أن تتموضع داخل هذه المجتمعات الاسلامية لكي تتعرف على مشاكلها القديمة والحديثة ومن جهة أخرى تساهم في إغناء البحث العلمي كما هو ممارس اليوم في شتى البيئات الثقافية مع تحقيقها لكل شروطه ومتطلباته النظرية" [3]

تهدف الاسلاميات التطبيقية إلى تحقيق العلمنة في داخل المجتمعات العربية فلا يمكن أنْ تقوم الدولة بفرضها على المجتمع من الفوق، لأنّ هذا قد أُثبت فشله في تركيا مع تجربة كمال اتاتورك العلمانية "ممّا يفسر العودة الدينية العنيفة بدء من عام 1940"[4] . فقبل التفكير في فرض النموذج العلماني يجب بادئ ذي بدء ممارسة نقد لهذا التراث وتبيان تاريخية حقائقه ونزع القداسة عن الكثير من المفاهيم التي تشكلت تاريخيا كمفهوم الخلافة واظهار الطابع البشري لعمل الصحابة يتعلق الامر بتحقيق انفتاح الوعي على الحقائق التاريخية من خلال الاسلاميات التطبيقية التي تكون ممهدا لتحقيق العلمنة على ارض الواقع ف " ينبغي علينا اليوم أنْ نفكك الارثوذكسية من الداخل ولن يتم ذلك الا ببحث تاريخي محرر يمكن له وحده أن يوصلنا الى ابواب العلمنة في الاسلام"[5]

1 – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح، ص55

2 – فارس مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد اركون الحداثي، اصولها وحدوده، ص165

3 – محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح ، ص276

4 – المصدر نفسه، 278

5 – المصدر نفسه، ص286.

كما تهدف الاسلاميات التطبيقية إلى دراسة التراث الاسلامي علميا ونزع النزعة الافتخارية التي يزعمها المسلمون حول دينهم وباعتبارهم احسن امة اخرجت للناس وايضا تبيان مواطن الخطأ والوهم في تراث الاسلام فلا يمكن تقدم الفكر العلمي الا بتهديم المعارف الخاطئة[1]

إثارة أسئلة مستفزة في داخل النص القرآن نفسه مثلما مورس ذلك مع المسيحية ، فتجديد الفكر الديني يجب ان ينصب على الاصول لا على الفروع " ما اريده فعلا هو ان اثير في داخل الفكر الاسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارن وللتحليل الالسني التفكيكي وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه..فإننا نأمل ان نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام"[2]

ممارسة النقد بكل حرية على التراث الاسلامي بعيدا عن ما هو محرم أو ما هو غير مسموح التفكير فيه ، وبعيدا عن كل ضغوط سياسية او ايديولوجية ضيقة ويكون هذا النقد منصبا على مستويين: المستوى الاول التراث ويدخل فيه ما يسمي العصر التّأسيسي وهو زمن الوحي ونموذج الصحابة اما المستوى الثاني فهو الفكر الاسلامي المعاصر. ومعناه التفكير في مناطق جديدة من التراث الاسلامي لم يفكر فيها ومن المستحيل التفكير فيها [3]

تهدف الاسلاميات التطبيقية الى فهم وتحليل الواقع الاسلامي المعاصر والانصات الى كل الاسئلة التي يطرحها المجتمع ودراسة كل حركة اجتماعية او سياسية والاشكاليات التي تطرحها و تكشف عن حقيقة ودوافع الصراعات الضمنية او الظاهرة في المجتمع "وهنا يكمن رهان ما دعوته بالاسلاميات التطبيقية ومخاطرها فهذا العلم الذي دشنته قبل بضع سنوات يهدف الى قراءة ماضي الاسلام وحاضره انطلاقا من خطابات المجتمعات الاسلامية العربية وحاجياتها الحالية كما ويهدف في الوقت ذاته الى اثارة اهتمام الجمهور الاوسع "[4]

1- محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح، ص56

2- المصدر نفسه، ص56

3 - المصدر نفسه، ص59، 60

4 - محمد اركون، الفكر الاسلامي ،ص 166

سادسا. مفهوم الحداثة:

يعتقد أركون أنه إذا أراد الإسلام أن يكون بمستوى الحداثة أن يقبل في بنيته الروح النقدية وان يدمج ضمن مقولاته التاريخية ، حتى تجعل منه نظام معرفي مرن في كل مكان وزمان فمثلما مارست المجتمعات الأوروبية نقدها على التراث ، فعلى الفكر الإسلامي أن يقوم بهذه المهمة من أجل تحريره من الدغمائية والوثوقية التي ينسجن بها، وبالتالي سيتحرر المجتمع العربي من الصراعات المذهبية والإثنية التي تظهر من حين لآخر يقول " والان نلاحظ أنّ المجتمعات الشديدة الحداثة والحركية تجبرنا على تغليب التاريخية والتغير على كل البنى الثابتة ..فإنه لم يعد للفكر الاسلامي ان ينغلق على نفسه وينعزل داخل اطار العقل الاصولي والاطلاقي "[1]

هكذا يعتقد أركون أنه مثلما سارت المسيحية في تطورها التاريخي على سلسلة من المراجعات والانتقادات المستمرة قام بها فلاسفة ومتنوروا أوروبا ، على الإسلام أن يخضع لنفس السيرورة التاريخية، وبعبارة أخرى إذا كانت أوروبا قد تقدمت عندما مارست نقدا جذريا على المسيحية فكذلك المسلمون إذا أرادوا أن يتقدموا عليهم أن يمارسوا نفس النقد بنفس الدرجة والقوة الذي مورس في أوروبا على المسيحية، لكن في المقابل لم يضع الملمون تراثهم على ذاولة النقد بل " والاشد خطورة من ذلك كله هو ان المسائل التيولوجية أو اللاهوتية التي نوقشت بين القرنين الثاني والربع...قد بقيت على حالها كما تركها الاشعري بالاضافة الى ذلك كل المشاكل التي طمست أو رميت في ساحة المستحيل التفكير فيه من قبل الاسلامي الرسمي منذ الامويين نقصد بذلك: مسألة تاريخ النص القرآني وتشكله ، تاريخ مجموعات الحديث النبوي، ..ثم مسألة القرآن مخلوق أم غير مخلوق"[2]

فالحداثة عند أركون ليست مجرّد نقل آلي للحداثة المادية من أنماط العمران، والسيارات واجهزة الهاتف والكمبيوتر، بل تتعلق قبل كل شيء بحداثة الفكر والروح وهو انفتاح المجتمعات على فتوحات العلوم المعاصرة من اكتشافات سواء انتمت الى التفكير العلمي والفلسفي او إلى مجالات العلوم الانسانية والاجتماعية حيث تكون هذه العلوم أدوات لتفهم بها ماضيها وحاضرها، وأوروبا عرفت حداثة فكرية تزامنا مع الحداثة المادية والواحد منها أثّر في الآخر، والعرب والمسلمون إذا ما أرادوا أن يحققوا حداثة فكرية فعلية لا بد من تحديث نظرتهم للدين ولو أدّى ذلك إلى صراع مع الاصولية الاسلامية فلما كان " العقل العلمي والتاريخي في أوروبا صعد منذ القرن السابع عشر ضد العقل المسيحي الاصولي المهيمن ومن خلال صراع هائل وخصب معه كذلك الامر فيما يخص العقل العلمي والفلسفي في الساحة العربية والاسلامية فهو ايضا سوف ينهض من خلال صراع داخلي عنيف ومثمر مع العقل الاسلامي الاصولي"[3]

1- محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي،1991) ،ص95

2- محمد أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح، ص16، 17

3- محمد اركون، الاسلام، أوروبا، الغرب ، رهانات المعنى وإرادات الهيمنة، ص10

سابعا. نقد وتقييم:

يمكن القول أن محمد أركون مارس الفعل الفلسفي الحقيقي في أبعاده المختلفة، فلقد طرح الكثير من الأسئلة المحرجة التي لا تزال تصنع الحدث المعرفي في العالم العربي والإسلامي باستمرار، إذ استنهض الكثير من المفكرين ليردوا عليه بالتأييد أو بالنفي أو بالمراجعة أو التأويل كما أن السؤال الفلسفي الاركوني كان محرجا مستفزا وصادما، فالفعل الفلسفي الحقيقي لا يهب إجابات ولا يمنح تصورات جاهزة بل يخرج السؤال الفلسفي من عقل الفيلسوف ليصدم القارئ، يثير الاستفزاز عند الوثوقيين ليراجعوا مقولاتهم أو يدفعهم إلى التفكير بجد معه حتى وإن كانوا لا يتبنون مقولاته، فما يمكن أن نتعلمه من أركون هو هذه الجرأة المعرفية التي يتبناها ويفتخر بها يقول: "ما أريده فعلا ، هو أن اثير في داخل الفكر الاسلامي تساؤلات مألوفة فيما يخص الفكر المسيحي منذ وقت طويل. بعملنا هذا فإننا نخضع القرآن لمحك النقد التاريخي المقارنن وللتحليل الألسني التفكيكي، وللتأمل الفلسفي المتعلق بإنتاج المعنى وتوسعاته وتحولاته وانهدامه، وإذا نشتغل موضوعا مركزيا كهذا خاصة بالفكر الاسلامي ، فإننا نأمل أن نسهم في الوقت نفسه بتجديد الفكر الديني بشكل عام"[1]. ومع ذلك بقي المشروع الاركوني حبيس المنهجيات الغربية والتي وقع في أسرها لم يستطع أن يمارس نقدا في داخل العقل الإسلامي من خلال آليات العقل الإسلامي نفسه أو من خلال ابتكار أدوات معرفية وعقلية تكون موضوعية وليست نتاج المسار الحداثي الأوروبي، يعني وبعبارة أدق إن المنهجيات التي طبقها أركون على العقل الإسلامي هي مستوردة وبهذا المعنى سيبقى نقله كما يرى الكثير مفصول عن النقد الذي يكون من خلال العقل الإسلامي نفسه، وأخيرا إن نقد بعض الحقائق المطلقة وبعض المسلمات والبديهيات يحيي الإنسان في ريبة وشك وتيه وجودي، ففي أثناء المحن والأزمات لا يحتمي الإنسان إلا بالمسلمات الإعتقادية التي يؤمن بها وهي التي توازن وجوده الوجداني ليعيش مطمئنا في عالم سريع ومتحول ومتغير كثيرا لأزمات فإذا ما تم التشكيك في اليقينيات فهذا معناه أن يفقد الإنسان ثقته في الحياة، وختاما ليس بالضرورة أن ما عرفته المسيحية في ظهورها وتكونها هو ما عرفه الإسلام، فالإسلام شيء والمسيحية شيء آخر .

يقول أركون أنه علينا " تقديم صورة تاريخية عن مرحلة الاسلام الاولي وتشكل المصحف ودولة المدينة الاولى والخلافة كما فعل المؤرخون الغربيون بالنسبة للمسيحية الاولى وشخصية يسوع والتشكل التاريخي للأناجيل"[2] ولكن محاولة قراءة النص القرآني على مثال المسيحية واليهودية هي قراءة متأثرة الى حد بعيد بالقراءات الاوروبية التي تمت على التوراة والانجيل في عصر التنوير، ويلاحظ أنّ هناك اختلاف جوهري بين تشكل التوراة والاناجيل تاريخيا التي تمت كتابتها لاحقا وتعددت النسخ من تلك الكتب المقدسة وبين تشكل القرآن الذي تم جمعه في زمن النبي عليه السلام

ويلاحظ ايضا ان التجربة الصينية الحالية والتي تعرف الآن حداثة تقنية مبهرة ، لم تمر كما مر الغرب على نقد التراث بل استفادت من موروثها الديني والثقافي والاجتماعي في النهضة

1 - محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح، ص56

2 – محمد اركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الاسلام اليوم ، ص،292، 293

المحاضرة الثامنة عشر. الواقعية الخلدونية عند عبد الله شريط:

أوّلا : حياتـه ومولـده: "ولـد عبـد الله شـريط سـنة:1921م في بلـدة مسـكيانة التابعـة إدارياً لولايـة أم البـواقي بشـرق الجزائـر، والتحـق في صـباه بكتـاب القريـة لحفـظ القـرآن الكـريم كعـادة أبنـاء الجزائـر في ذلـك الـزمن،ثم تعلـم في إحـدى المـدارس الابتدائية الفرنسـية ببلـدة مسـكيانة، وانتقـل سـنة:1932م إلى مدينـة تبسـة،حيث التحـق هنـاك بإحـدى مـدارس جمعيـة العلمـاء المسـلمين الجزائـريين، والـتي كانـت معروفـة باسـم مدرسـة تهـذيب البنـين والبنـات، وفي هـذه المدرسـة تتلمـذ علـى يـد العلاّمـة الجزائـري الكبـير الشـيخ العـربي التبسـي؛ رفيـق درب العلاّمـة عبـد الحميـد بـن باديس،والشـيخ البشـير الإبراهيمـي، وفي سـنة:1938م ذهـب إلى تـونس للدراسـة، وبعـد فـترة وجيـزة توقـف بسـبب الحـرب، وعـاد إلى مدينـة قسـنطينة بالشـرق الجزائـري، ودرس بهـا، وفي سـنة:1945م عنـدما انتهـت الحـرب العالميـة توجـه إلى تـونس مـرة أخـرى، وحصل على شهادة التطويع من جامع الزيتونة سنة:1946م.

انتقـل عبـد الله شـريط إلى الشـام، بعـد المـرور علـى فرنسـا سـنة:1947م بجـواز سـفر مـزور، وقـد تمـت هـذه العمليـة بمساعدة مجموعـة من النـواب الجزائـريين في باريس،من بينهم المناضـل الكبير محمـد خيضـر الـذي كـان يشـغل منصـب ممثل حركـة انتصـار الحـريات الديمقراطيـة في المجلـس الـوطني الفرنسـي، وبعـد أن ذهـب إلى لبنـان التحـق بالجامعـة السـورية، وسـجل سـنة أولى أدب عـربي، وبعـد فـترة غـير التخصـص، وانتقـل إلى قسـم الفلسـفة بالجامعـة نفسـها، وحصـل علـى شـهادة ليسـانس تخصـص فلسـفة سياسـية سـنة:1951م، وفي نفـس السـنة عـاد إلى الجزائـر، ونظـراً لمحاربـة الاسـتعمار الفرنسـي للغـة العربيـة، وتجريمـه لكـل مـن يتعلمهـا، فقـد ظـل عبـد الله شـريط بـدون عمل،ممـا اضـطره إلى السـفر إلى تـونس سـنة:1952م، وهنـاك تـولى التـدريس في جـامع الزيتونـة بالمعهـد الجديـد الـذي اسـتحدث لتـدريس العلـوم الحديثـة، وفي نفـس الوقـت كـان يعمـل بجريـدة الصبـاح التونسـية، وبعـد انـدلاع ثـورة التحريـر الجزائريـة كشـف جهـوده للتعريـف بالقضـية الجزائريـة، وانضـم سـنة:1955م إلى أسـرة تحريـر جريـدة المجاهـد الجزائريـة؛ لسـان حـال حـزب جبهـة التحريـر الجزائريـة، وأضـحى عضـواً مـن أعضـاء البعثـة السياسـية لجبهـة التحريـر الـوطني، فقـدم خـدمات جليلـة للثـورة الجزائريـة علـى الصـعيد الإعلامـي، حيـث تـرجم عشـرات المقـالات الـتي كانـت تُكتـب عـن الثـورة الجزائريـة إلى اللغـة العربيـة، وبعـد إصـدار جريـدة المقاومـة كُلـف بتحريـر افتتاحياتهـا، وظـل يُـترجم المقـالات المنشـورة في الصـحافة الدوليـة عـن الثـورة الجزائريـة إلى العربيـة، وبعـد اسـترجاع السـيادة الوطنيـة، واسـتقلال الجزائـر سـنة:1962م،عمـل أسـتاذاً بجامعـة الجزائـر، وواصـل نضـاله الفكـري والسياسـي، وحصـل سـنة:1972م علـى شـهادة الـدكتوراه بأطروحـة عـن: «الفكـر الأخلاقـي عنـد ابـن خلـدون »،كمـا سـاهم في مرحلـة بنـاء وتشـييد الدولـة الجزائريـة بمجهـود وافـر في نشـر الثقافـة الفلسـفية والتربويـة في علـم الـنفس الاجتمـاعي، وعلـم الاجتمـاع التربـوي، وذلـك مـن خـلال مداومتـه علـى تقـديم حصـة إذاعيـة، وحصـة تلفزيونيـة لقيـت نجاحـاً كبـيراً، وأعجـب بهـا المثقفـون الجزائريـون أيمـا إعجـاب، إضـافة إلى تمثيلـه الجزائـر في عـدد مـن النـدوات والملتقيـات الدوليـة،كما ناقـش وأطـر مئـات الرسـائل الجامعيـة، وتخرجـت علـى يديـه آلاف الكفـاءات في مختلـف المراتـب، والمستويات.

كرِّم الدكتور عبد الله شريط العديد من المرات من قبل عدد من المؤسسات العلمية، كما كُرم من قبل الرئيس الراحل هواري بومدين في أواخر السبعينيات، وحصل على جائزة الدولة التقديرية الأولى مناصفة مع الأديب الراحل الروائي الطاهر وطار،وكُرم من قبل رئيس الحكومة الجزائرية الأسبق علي بن فليس ، ووزير المجاهدين محمد الشريف عباس تقديراً على إنجازه لموسوعته الضخمة عن: « الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية». وقد نُظمت عدة ملتقيات وندوات علمية وطنية ودولية حول مشروعه الفكري المتميز، ومن بين هذه الندوات نذكر الندوة العلمية التي نظمها مخبر الدراسات التاريخية والفلسفية بجامعة منتوري بقسنطينة لدراسة آثاره الفلسفية والأدبية والتاريخية سنة:2004م،وقد حضرها عدد كبير من الباحثين والمفكرين، وصدرت أعمالها في مجلد كبير"[1].

مؤلفاته:

1-شخصيات أدبية، نشر بتونس سنة 1958

2-الجزائر في مرأة التاريخ 1965

3-الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون 1975

4-حوار ايديولوجي حول المسالة الصحراوية والقضية الفلسطينية 1982

5-مع الفكر السياسي الحديث والمجهود الايديولوجي في الجزائر1986

6-المشكلة الايديولوجية في الجزائر وقضايا التنمية 1981

7-تاريخ الثقافة في المشرق والمغرب 1983

8-معركة المفاهيم 1981

9-المنابع الفلسفية في الفكر الاشتراكي 1976

10-من واقع الثقافة الجزائرية 1981

11-نظرية حول سياسة التعليم والتعريب

12- نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون 1984

13-حوار ايديولوجي مع عبد الله العروي

14-اخلاقيات غربية في الجزائر

15- الثورة الجزائرية في الصحافة الدولية (18 جزء)

1- نقلا عن : محمد سيف الإسلام بوفلاقة، عبد الله شريط المفكر الرائد والفيلسوف المناضل ، مقال نشر في رأي اليوم : 24 اكتوبر 2018، موقع : www.raialyoum.com

ثانيا: دراسة الواقع الجزائري بمفاهيم واقعيه صادرة من خصوصيته:

يرى عبد الله شريط أن الفلسفة الحقيقية والبنّاءة هي تلك الفلسفة التي تهتم بدراسة الواقع الفعلي وتفهمه من خلال معطياته ، لا أنْ تقوم على استلهام أفكار ومناهج من هنا وهناك وتحاول اسقاطها على مجتمع غريب لتحاول فهمه ، فمن شروط الفلسفة الواقعية ، هي التي تحلل الواقع عن قرب باستخدام ألفاظ ومفردات ومفاهيم بسيطة، وليس من خلال استيراد مفاهيم اجنبية وهو بهذا ينتقد هذا النوع من الممارسة الفكرية بقوله" كل ما في رؤوسهم من مفاهيم للبناء والتسيير هي المفاهيم الفرنسية والغربية المعقدة التي خلقت لشعوب اخرى غير شعوبهم وبلاد تختلف اوضاعها جميعا عن اوضاع بلدنا"[1]

بهذا المعنى ، الانطلاق في التغيير الحقيقي للمجتمع الجزائري لا يجب أنْ يكون من فوق من خلال فرض مناهج وقوالب فكريه تحاول حصره فيه، كما أنّ طبيعة اللغة المثالية لن تغيّر من الواقع المزري للجزائريين في شيء، بل لا بد من القيام بدراسه علمية تحليلية للسلوك وللفعل وللفكر الصادر والنابع من هذا المجتمع " ونحن اليوم ما نزال متخلفين عن القرن الثامن عشر في ميدان التفكير وتنظيم التفكير وما نزال مكتفين عن عجرفة وكسل بكلمة: يجب أنّ نفعل كذا ولا يجب أنْ نفعل كذا دون بحث في الاسباب التاريخية او الاجتماعية او الطبيعية التي جعلتنا نتصرف على هذا النحو او ذاك في حياتنا الخاصة او العامة" [2]

فالخطاب المثالي المتعالي ينطلق من لغة متعالية في تحليل المجتمع الجزائري ، وهي لغة أخلاقية وعظية تبتعد عن الروح العلمية ، فلا يكفي فقط من ملء الخطاب بيجب فعل كذا ليتغيّر كل شيء وليتحقق المطلوب، فالخطاب الذي منطلقه يجب أن ، وعليك أن، ومن اللازم أنْ خطاب يذكرنا بأفلاطون وبفلسفته المثالية المتعالية عن الواقع، حيث يقيم الفيلسوف في برج عاجي ويصدر توصياته، وبدل هذه " اليجب" علينا أنْ ندرس المجتمع الجزائري من الداخل ، من خلال تتبع أثار الفعل أو السلوك علميا وتاريخيا للبحث في اسبابه الحقيقية ، وهكذا إذا تمت معرفة الاسباب ، يمكن بذلك من معالجة ظواهر التخلف . وفي اعتقاده علينا أن نتجنب أخطاء فلاسفة الإسلام عندما لم يتوجهوا في دراسة واقعهم ومجتمعهم سواء من حيث منطلقهم المنهجي أو من حيث تموقعهم في المثالية " لقد حكم ابن خلدون على الفارابي في الشرق بأنّه أضلّ السبيل لأنه درس المجتمع كما يجب أنّ يكون قبل أنْ يفهمه كما هو كائن. وحكم على ابن رشد بنفس الضلال لأنه درس المجتمع العربي بقوالب ارسطو الفكرية. ولكن كلا المنهجين الضالين الزائفين ما يزالان مسيطرين على عنايتنا الثقافية بالمجتمع الى اليوم بأشكال اخرى"[3] لأنّ الفارابي اتجه إلى التفكير في حل التعارض بين فلسفتي أرسطو وافلاطون وفكر في المدينة الفاضلة ، وهي بعيدة عن اهتمامات الانسان

1- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ط2(الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981) ص139

2- المصدر نفسه، ص132

3- المصدر نفسه، ص164، 165.

العربي والمسلم، فقد كانت فلسفته مثالية ، أي مؤسسه على ما يجب أن يكون وعلى ما ينبغي فعله، كالبحث عن صفات الحاكم المثالي والدولة السعيدة وتجنب معالجة مشكلات الدولة الاسلامية الواقعية أمّا ابن رشد، فقد بقي محكوما بمنهج وبمصطلحات أرسطو حيث تحوّل فيلسوف المنطق لديه إلى ما يشبه الصنم، وهذه النظرة التي حكمت فلسفتنا الاسلامية ، لا تزال حاضرة بهذا الشكل أو ذاك في الحياة الفكرية العربية المعاصرة، فمن المفكرين من يستورد مناهج غربية ليحاول تطبيقها على الواقع العربي وهذا هو خطأ ابن رشد ، ومنهم من يفكر من منطلق مثالي حول قضايا الدولة والمجتمع وهم بهذا يستعيدون أخطاء الفارابي .

لهذا إنّ الخروج من هذه المثالية ومن هذا الاغتراب المنهجي لا يكون إلا من خلال معرفة الواقع بكل تفاصيله والابتعاد عن تمجيد الذات وتبجيلها لأنّ ذلك يُبعد من فهم مشكلات الحاضر كما أنّ لوم الاستعمار على التخلّف يُبرئ الذات عن مسؤوليتها المباشرة فيه، فالنرجسية والاعجاب بالماضي يُعمي من النظر في الحقائق القاسية الراهنة التي يعانيها الواقع الجزائري والعربي ورفع اصابع الاتهام للإشارة إلى الاستعمار كونه سببا في التخلف لا يعكس الحقيقة ، بل إذا اردنا التقدم ووضع قدم نحو الحداثة لا بد من معالجة الذات معالجة صريحة ونقدية لا عاطفة فيها ولا مهادنة، بهذا يمكن ان نكون نظرة موضوعية وعلمية عن انفسنا وعن واقعنا يقول عبد الله شريط" أمّا مفكرونا فلا يترددون في فتح مناقشة عريضة بأنّنا خير الأمم وحضارتنا أعظم الحضارات التي عرفتها الانسانية وأنّ كل ما نحن فيه من بلاء وتأخر هو من أثر الاستعمار اللعين....وهذا الجانب من الجواب الصحيح ولكنه نصف الحقيقة. إنّنا نتخذ من هذا الجواب ذريعة لكي لا نفعل شيئا ولا نفحص عيوبنا ونتحدث عنها بصراحة ، صراحة الرجل القوي المؤمن بنفسه . صراحة الأمة الواعية السليمة من المرض ونبحث عن الطريق الطبيعي للخروج من عمر الطفولة والشهوة وأمراض المراهقة وندخل في عهد النضج والرجولة والقانون المحترم" [1] وإذن معادلة النهضة حسب عبد الله شريط : تنطلق من القطع مع تلك المناهج الغربية والفرنسية والنماذج المستوردة لتطبيقها على أرض الواقع، ذلك لإنقطاع الصلة بينهما، وايضا القطع مع تلك الطريقة في معالجة المشكلات المطروحة ، طريقة: ما ينبغي ان يكون ، أو ما ينبغي فعله، بل لا بد من النظر التأملي في مشكلات الواقع الذي لا يجب أنّ يُستلب أو يقطع بتبرئة الذات عن مسؤوليتها عن الاوضاع المتخلفة بأنْ يُرمى كل شيء عن الاستعمار بأنّه سبب كل مشكلاتنا، كما أنّ التغني بأمجاد الذات يبعد من تناول الحقيقة الواقعية المرة التي يجب أن ينصب عليها النقد والمصارحة والموضوعية بهذا يمكن الإنتقال من الذات من مرحلة الطفولة والمراهقة والشهوة حيث ان المراهق لا يقبل اي نقد على شخصه بل ينزع نحو النرجسية وحب الذات والاعجاب بها ، الى مرحلة الحقيقة " والبحث عن الحقيقة في كل شيء هو الذي قاد أوروبا والغرب والعالم المتحضر الى بسط سيطرتها على الكون الأرضي والانتقال بعده الى العالم العلوي. ومن بين بحثهم عن الحقيقة يبحثون عن حقيقتنا نحن، التي لا نريد أنْ نبحثها بأنفسنا فكانوا أعرف بها منا وأدرى بأنفسنا وأوضاعنا عنا من أنفسنا"[2]

1 - عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص21.

2- المصدر نفسه، ص169.

ثالثا: تحليل العقل المتخلّف:

يرى عبد الله شريط من خلال تأملاته للكثير من القضايا في المجتمع الجزائري، أنّ الانسان الجزائري محكوم في حياته بازدواجية حضارية متناقضة ، و الاغرب أنّ الازدواجية لا تشكل لدى الفرد أي حرج أو أي قلق بالرغم من انتمائهما إلى عالمين حضاريين مختلفين ، وتتبدّى هذه الثنائية في الحياة الاجتماعية والسياسية وحتى الشخصية الخاصة بكل فرد منا وهو ما يعكس حجم التوتر الحضاري لدى الانسان الجزائري، وتتمثل هذه الازدواجية كما يقول في " اجتماع البداوة الفكرية والحضارة المادية والافراط فيهما معا : لا نرضي من مستوردات الحضارة الحديثة الا بما كان من آخر المنجزات التقنية الآلية وفي نفس الوقت لا نتمسّك من تقاليدنا إلا بما كان موغلا في التأخر الفكري ولكننا بدون حرج او شعور بالإثم نجمع النقيضين تحت سقف واحد وتشمله في الشخص الواحد نفس البدلة ونفس الجسم والفكر"[1]

فالشخص يمكن أنْ يمتلك آخر ما انتجته التقنية الغربية في صناعة السيارات والحواسيب ومن أجهزة إلكترونية من هواتف وكاميرات، في المقابل نجد هذا الشخص يتعامل في حياته من منطلق بدوي قبلي من خلال تفضيله في علاقاته وعمله للقرابات الجهوية والعرقية واللغوية كأساس في تعامله الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. كما نجد نفس الشخص الذي انفتح على التقنيات الغربية المتطورة لا يزال يفكر بطريقة سحرية وخرافية في تفسيره لمنطق سير الاشياء ، بل ويذهب إلى المشعوذون والسحرة ليستعين بهم في تسيير شؤون حياته.

بل هناك إزدواجيه سلبية تفصم وتفصل بين الشيء الواحد تؤثر بشكل كبير على النهضة والتنمية يقول "ولكننا نحن العرب – ومعنا الامم المتخلفة كلها – ما نزال ننظر نظرة ازدواجية لكل شيء : الدين في الكتب شيء، وفي واقع الناس شيء آخر واللغة التي نكتب بها في واد والتي نتخاطب بها في واد آخر والسياسة التي نسطّرها في مواثيقنا ودساتيرنا غير السياسة التي نعيشها ونطبقها في واقعنا العملي"[2]

إنّ انفصام الشيء والمفهوم على مستوى الواقع العملي إلى ثنائيتين متناقضتين، سيزيد من بؤس الواقع وتخلفه، فالقيمة أو الشيء إذا انقسم على نفسه لن يعود له مفعول عملي ، وبالتالي سيتكرّس بؤس الواقع وتخلفه، فما فائدة القيم والاخلاق والدساتير والشعارات إذا لم تكن تطبق على أرض الواقع، لأنّ الواقع يتغير بتفعيل الشعارات والقيم فعليا، أمّا إذا بقيت على مستوى التصور والمثال فليس لها أي فائدة تذكر، فالواقع يغيره ما يؤمن به الناس، وإذا هم لم يهضموا تلك القيم في واقعهم ويجسدونها فإنهم بذلك سينتجون التخلف ويكررون نفس الاخطاء. وهذا ما نلاحظه على مستوى دول العالم الثالث فهي تملك أحسن الدساتير والمواثيق ولكن تطبيقها على أرض الواقع غائب، كما أنّ القانون لن يكون له نتائج ايجابية إلا إذا تم تطبيقه وهكذا فإن القيم الأخلاقية لن يكون لها عطاء وخصوبة إلا إذا تم

1 – عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص149

2– المصدر نفسه، 106

تجسيدها في الواقع ويظهر بذلك أثرها. وهذه الازدواجيه هي التي تشل المجتمع من التقدم والحركة، لأنّ النظرية منفصلة عن الواقع.

رابعا. ضرورة المنهج الخلدوني في دراسة المجتمع الجزائري:

إنّ الطوباوية والمثالية لا يمكن أن تحل مشكلات المجتمع الجزائري ونفس الامر، مع المناهج الغربية التي لا تزيد في دراساتها لمشكلات الواقع الا تعقيدا، كما أنّ تغيير المجتمع عمليا من خلال الثورة الصناعية او الزراعية او الاقتصادية لن يؤتي أكله وثماره إلا إذا سبق بدراسة المجتمع علميا فالتحرر من الاوهام المثالية والتزييفات المنهجية المتعالية والخطوات العملية غير المحسوبة ينطلق من فهم الواقع علميا يقول شريط" والخلاص من هذا الزيف المضاعف في حياتنا وفكرنا هو بذل المجهود الفكري الذي تهربنا منه لحد الان في المجال الاجتماعي ، بذل مجهود في فهم واقعنا علميا قبل ان نعمد الى تغييره عمليا"[1] ولكن كيف يمكن دراسة المجتمع علميا وما هو المنهج المناسب في ذلك؟ نلاحظ أنّ شريط يرفض تلك المناهج المستوردة من الغرب في دراسة المجتمعات العربية والاسلامية ؟

لا شك أنّ المنهج الخلدوني هو المناسب في دراسة الواقع الجزائري وهو ما يفضله صاحب كتاب معركة المفاهيم أمّا ايجابيات المنهج الخلدوني في دراسة الواقع والثقافة الجزائرية والعربية فيذكرها عبد الله شريط في قوله: "الأوّل أنّ منهج ابن خلدون في الثقافة الاجتماعية هو المنهج العلمي الذي أرسى قواعده ومتّن أُصوله على مرِّ العصور جميع عباقرة الانسانية من ارسطو إلى جون ديوي أو ماركس...والأمر الثاني هو أنّ ابن خلدون نفسه، تحرّر من تحكّم العادات الفكرية التي سار عليها أسلافه في الثقافة الاجتماعية وتحرّر في الوقت نفسه من التقليد اليوناني التجريدي الذي ولع به الكثير منهم وهو من ثم يعتبر إنْ شئنا سندنا الأكبر فيما ننزع إليه اليوم من التحرر من نفس العبوديتين الفكريتين اللتين نعانيهما في عصرنا الحالي: عبودية أسلافنا بمناهجهم الخطابية السطحية وعبودية من يبهروننا في العصر الحالي بتقنياتهم الآلية وبقوالبهم الفكرية التي لا تنطبق تماما على وقائع حياتنا الاجتماعية"[2]

ويمكن أنْ نعدد خصائص المنهج الخلدوني حسب عبد الله شريط :

أوّلا : في كونه منهج يمتاز بالعلمية والعقلانية وأنّه لا يختلف عن المنهج الارسطي او الديكارتي او الماركسي في دراسة مشكلات الواقع .

ثانيا: في كون منهج ابن خلدون تحرّر من السطحية التي سار عليها تدوين التاريخ فالمؤرخون الذين اتوا قبله، اتبعوا منهج الروايات وتكديسها دون نظر وتحقيق اما ابن خلدون فاتّجه نحو التعليل العقلي والبحث عن القوانين التي تنظمسير المجتمع والدول.

---

1 – عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص164

2 – المصدر نفسه، ص163

ثالثا: في كون ابن خلدون لم يجعل ارسطو او افلاطون سيّدا على عقله وعلى بحثه المعرفي بذلك قد تحرر من سلطتهما المعرفية واتجه نحو فهم الواقع والدولة من خلال المعطيات والاحداث الموجودة لديه أو التي عايشها. فالرّوح الخلدونية هذه، يجب استعادتها اليوم في وقتنا الحالي من أجل نقد تلك التحليلات السطحية التي يتبعها بعض المفكرون العرب ونقد ايضا تلك الاعمال التي تطبق المنهجيات الغربية في دراسة التراث العربي والاسلامي.

فابن خلدون كان واقعيا في دراسة المجتمع الاسلامي ولم يحبس فكره عند هذا المفكر أو ذاك بل انطلق من الاحداث التي عايشها في عصره من خلال سقوط الدول وصعودها ومن خلال تجاربه الشخصية والواقعية ومخالطته للملوك وللأمراء ، أمّا الفارابي فابتعد عن فهم الواقع بمثاليته الافلاطونية واما ابن رشد فقد كان مكبلا بالمنهجية الارسطية يقول عبد الله شريط " لقد حكم ابن خلدون على الفارابي في الشرق بأنّه أضلّ السبيل لأنه درس المجتمع كما يجب أنّ يكون قبل أنْ يفهمه كما هو كائن. وحكم على ابن رشد بنفس الضلال لأنه درس المجتمع العربي بقوالب ارسطو الفكرية. "[1]

موقفه من التراث: وعلى العكس من الكثير من المفكرين العرب الذين تبنوا موقفا راديكاليا من التراث الاسلامي من خلال رفضهم له، اتجه عبد الله شريط إلى الإعلاء من شأنه باعتباره المنبعث الذي تنطلق منه النهضة، بل إنّ هذا التراث يحمل كنوزا يكفي فقط تأملها وبعثها من جديد ليكون لها أثر ايجابي في الواقع، وعلى ذهنية الانسان العربي يقول في نص في غاية الاهمية" وتراثنا مهما تجاوزته الأحداث والثقافات المعاصرة ما يزال يحتفظ بقوة على أنْ ينبعث إلى الحياة من جديد وفي تراثنا الثقافي سواء منه المكتوب في عصور حضارتنا، أو الحي الماثل في حياتنا الاجتماعية من عادات وقوانين وعقائد وتقاليد وفنون وآداب. إنّ في كل ذلك لثروة زاخرة بالإمكانيات ولكنها ظلت مخزونة كثروتنا البترولية، بدون استغلال بحيث يستطيع ابناء الامة العربية اليوم اذا تفطنوا لكنوزهم الثقافية بأنواعها أنْ يستخرجوا منها مناهج خاصة بهم وقادرة على خدمة مجتمعهم والنهوض به نهضة ثقافية في الميادين الاجتماعية"[2]

فلا يتعلق الامر باستيراد مناهج غربية من هنا وهناك ونقلها لتكون قوالب ذهنية لدراسة المجتمعات العربية والاسلامية فهذا النقل غير منطقي لأنّ هذه المناهج مقتطعة من بيئتها ومنقولة الى ثقافة اخرى مغايرة ولهذا يحصل التشويش والتعقيد والبعد عن الحقيقة في نتائجها البحثية، فالتراث العربي والاسلامي يحمل مناهج تناسب المجتمعات العربية ولكنها غير مكتشفة تماما كالثروات الباطنية –البترول والحديد والذهب والفضة–. ومثال ذلك على غنى التراث العربي بالكنوز المعرفية : منهج ابن خلدون لا يقل عقلانية وعلمية من المناهج الأخرى. بهذا يحاول عبد الله شريط أنْ ينتقد تلك النزعة التبجيلية والتقديسية لما هو غربي وفرنسي خاصة ، حيث يوجه الانظار إلى هنا ، في الداخل، في التراث العربي الاسلامي بدل تولية الاوجه نحو الشمال اي نحو الغرب. بل يمكن أن تكون قيم هذا التراث قيما عالمية تصنع الحضارة المعاصرة يقول" الحل هو ان لنا قيما لها قيمتها الحقيقية ...وهذه القيم ما تزال من ناحيه تصلح ان تكون

1- عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص164، 165.

2- المصدر نفسه، ص162

محركا للشعب ..وهذه القيم من ناحية اخرى اذا عدلت وادخلت عليها الحياة وزالت عنها علائق اليبوسة وبعثت فيها حيوية الشباب والفطرة السليمة والتنظيم تستطيع ان تكون معدلا للحضارة التي فقدت هذا العنصر – عنصر القيم الاخلاقية والروحية"[1]

خامسا. دور الاخلاق في النهضة:

الكثير ما يتجاهل المفكرون العرب دور الاخلاق في نهضة الامم وتقدمها، فهناك من اتجه الى نقد العقل العربي، وهناك من سار الى نقد العقل الاسلامي ومنهم من اتجه الى نقد وتفكيك النصوص المقدسة ، في حين يرى عبد الله شريط أن أزمة المجتمع العربي قائمة في أخلاقه بالدرجة الاولى حيث يتساءل عن أزمة الدولة في الوطن العربي بقوله " وماذا نفعل لكي تكون لدينا ثقافة الدولة؟ نعتمد أولا على الزمن، تطور الزمن لا بد منه لكن لا بد من مجهود فكري وثقافي وتعلمي وسياسي بالخصوص وأخلاقي لكي تتكون لدينا ثقافة الدولة هذه ، المشكلة التي خرجنا منها هي المشكلة الحقيقية هي التي وضعها سقراط عندما قال: الأخلاق هي التي تقوم عليها الدولة وليس الدولة بمعنى الحاكمين فقط ولكن الحاكمين والمحكومين."[2]

ولعلاج مشكلة الأخلاق وغيابها من الممارسات الاجتماعية يؤكد عبد الله شريط على ضرورة المعالجة العلمية والابتعاد عن الاساليب البالية التي عفى عنها الزمن وذلك باستعمال المناهج العلمية المستحدثة من تراثنا وهو يدعو الى ضرورة "إدخال الفكر العلمي، إلى حياتنا الأخلاقية وإلى أن نخرج بها من الأسلوب البدائي الذي ظلت تعيش فيه إلى اليوم، وهو أسلوب الوعظ الساذج وإسداء النصائح اللفظية، والفخر بالماضي، غير متفطنين إلى أن هذا الأسلوب لم يعد يؤثر في أجيالنا الحديثة التي تكوّن عندها فكر رياضي ولم تعد تتأثر حتى في المسائل المعنوية والأخلاقية، إلا بما نزع نزعة علمية، وتتماشى مع هذا الفكر العلمي الذي يطغى على العلم الحديث".[3]

يقول في كتابه المعنون بالفكر الأخلاقي عند ابن خلدون: يتساءل عبد الله شريط عن سر بقاء الدولة" هل تقوم الدولة وتعظم على القوة المادية أم على المبادئ والمثل؟ الواقعيون يرون ان الدولة لا تكون ولا تعظم الا بالقوة المادية (ميكيافيلي القرن16 ونيتشه القرن19) والميثاليون (جان جاك روسو ومنتسكيو ق18) يرون ان القوة الحقيقية للدولة هي قوة المبادئ والشرائع والاخلاق . اما ابن خلدون فيعتبر القوة المادية ويسميها العصبية والقوة المعنوية والاخلاق ويسميها بالخلال لابد منهما معا للدولة وان القوة المادية وحدها أو قوة العصبية إذا لم تسندها قوة من التشريع الديني و من الاخلاق الحميدة عند رجالها فإنها سرعان ما يتطرق اليها الوهن والضعف وتتلاشى. كذلك الاعتماد على

1 – عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ص163

2– محمد سيف الإسلام بوفلاقة، عبد الله شريط المفكر الرائد والفيلسوف المناضل ، مقال نشر في رأي اليوم : 24 اكتوبر 2018، موقع : www.raialyoum.com

3– نقلا عن: صايم عبد الحكيم بجامعة وهران، سؤال الأخلاق في فكر شريط ، مقال نشر في : نشر في الجزائر نيوز يوم 07 – 03 – 2011 من موقع : www.djazairess.com

الاخلاق والمبادئ وحدها دون قوة مادية من العصبية والعشير تسندها لا تستطيع بها الدولة أن تقف على رجليها ولا ان تقوى على البقاء"[1]

ولهذا يؤكد عبد الله شريط أن مهمة الفلسفة تقوم على:

ضبط المفاهيم : لأن الحياة لا تقوم إلا على قيمة المفاهيم في حياتنا العلمية والثقافية والسياسية.

التفكير ضمن مشكلات الواقع المحلي: فلا يجب للعقل الفلسفي أن يتفلسف ضمن مفاهيم ليست من داخله.

دور المفاهيم في النهضة الجزائرية:

يقول عبد الله شريط في معرض حديثه عن أهمية الأفكار في النهضة بقوله:" إننا لا نستطيع أن نبني بيتا من الحجر إلا إذا سبقه بيت من أفكار ونحن لا نملك شيء عنه في تصوراتنا الذهنية لهذا قيمة المفاهيم في حياتنا العلمية والثقافية والسياسية عموما والمفاهيم في المجتمعات الناشئة كثيرا ما تأخذ طابع المعركة"، ولهذا حسب شريط يجب علينا ألا نتعصب لمفهوم معين بل علينا أن نعرضه في مختلف زواياه، كما أن المفهوم هو بين الثبات والتغير فلا يمكن أن يبقى المفهوم نفسه عند مجتمع معين فيتغير من جيل إلى آخر وهذا لا يعني أن يكون الإنسان بدون مفاهيم ثابتة بل عليه أن يراعي فيها الواقع التاريخي الذي يحياه المجتمع وهذا يبين أن عبد الله شريط يدافع عن أهمية توضيح الأفكار العلمية والثقافية والاقتصادية قبل البدا في البناء.

ويتحدد مشروع عبد الله شريط في:

1-التفكير في نقل المعرفة الواضحة بالدرجة الأولى قبل نقل المصانع.

2-الاهتمام بعملية نقل الأفكار والمبادئ إلى السلوك في العمل اليومي.

3-إعادة الاعتبار للإنسان وأبعاده النفسية والاجتماعية والتاريخية.

4-استخدام اللغة العربية وتطويرها من أجل أن تكون لغة المجتمع.

5-إعادة الاعتبار للتفكير لمواجهة التخلف ووثوقية الأحكام.

6-الطرح الموضوعي والمنهجي للمشكلات. " والطرح الموضوعي لها يدفع إلى مواجهتها بأسلوب منهجي، والمنهجية أعمق ثورة عرفتها الإنسانية إلى اليوم، لأنها الوحيدة القادرة على تعليمنا شيئا جديدا" [2]

---

1 – عبد الله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)، ص45

2 – نقلا عن : صايم عبد الحكيم بجامعة وهران، سؤال الأخلاق في فكر شريط ، مقال نشر في : نشر في الجزائر نيوز يوم 07 – 03 – 2011 من موقع : www.djazairess.com

7- ضبط المفاهيم بوضوح لحل المشكلات، يقول شريط " علينا إثارة مشاكلنا الثقافية بوضوح... لأن طرحها بوضوح هو الذي يعيننا على أن نعثر على حل صحيح في النهاية."[1]

كما ينتقد عبد الله شريط تلك النزعة النظرية التي يتخبّط فيها العالم الثالث ، والجزائر على سبيل المثال لم تخرج بعد من تلك النزعة التنظيرية في مشاريعها النهضوية، فبدل من البحث عن الخطوات العملية والواقعية التي أدّت إلى فشل المشروع التنمي والنهضوي يتجه الانسان الجزائري والعربي إلى صياغة نظريات نهضوية أكثر مثالية ، لأنّ المشكل في نظر شريط هو مشكلات تتعلق بالتطبيق وليس بالنظرية يقول عبد الله شريط" وهذا ما يسمى بالفقر في الفكر العملي عندما يطغى عليه الفكر النظري عندئذ يصبح مقياس الجودة في التعاليم ليس هو قابليتها للتطبيق او تقرير ما يمكن منها والاستغناء عما لا يقبل التطبيق...بل يصبح مقياس الجودة في التعاليم هو درجة ما تبلغه من الكمال النظري وحده"[2]. فالسياسي الجزائري لا يبحث عن الأخطاء التطبيقية للنظرية وما هي المشكلات الواقعية التي تطرحها النظرية وما الآليات والوسائل التي من خلالها يمكن تطبيقها على أرض الواقع بل رواد التنمية عندنا يسارعون الى التفكير في نظريات جديدة تكون أكثر تجريدا ومثالية من سابقتها الامر الذي يوقعنا في نفس الدائرة يقول " وعندما لا ننجح في تطبيق التعاليم التي سطرناها لا نحاسب انفسنا بل نعمد الى معالجة الفشل التطبيقي بتقرير واجبات نظرية اخرى اكثر كمالا من الاولى ونظن اننا بذلك سننجح اكثر ولكننا في التعاليم الجديدة ايضا نغفل عن الاهم وهو النظر في الوسائل التطبيقية فيصادفنا فيها الفشل ما صادفناه في الاولى ، ثم نبقى ننتظر ان تأتي التعاليم الجديدة بثمرتها الشهية من تلقاء نفسها ايضا، ولعلنا نعجب ان لا تأتي مع ذلك هذه الثمرة، فنقرر اجتماعا جديدا ونقرر تعاليم جديدة ونظريات اكثر اغراقا في الكمال من الثانية لاعتقادنا دائما بان النتيجة المرجوة اذا لم تحصل فلان النظرية كانت قاصرة فنبحث عما هو اكمل منها ونضخم التعاليم اكثر فاكثر ولكننا في هذه المرة ايضا لا نبحث عن اسباب الفشل في مظانه ولا نتفطن الى انها ليست في النظرية ولا في التعاليم بل هي في الجزء الذي اهملناه منذ البداية وهو البحث في وسائل الانجاز البشرية والتنظيمية والمادية والنفسية بالخصوص"[3]

يتعلق الامر بالتضخم الذي يصيب النظرية جرّاء تعديلها المتكرر ، فكلما فشلنا في مشروع ما ، نتجه إلى توجيه أصابع الاتهام إلى بنية النظرية في حين أنّ الأزمة كامنة في كيفيات تطبيقها وطبيعة الواقع الذي تطبّق عليه ، سواء من حيث طبيعة الانسان النفسية وسواء من حيث آليات وكيفيات التطبيق على أرضية الميدان.

1- نقلا عن : صايم عبد الحكيم بجامعة وهران، سؤال الأخلاق في فكر شريط ، مقال نشر في : نشر في الجزائر نيوز يوم 07 -03 -2011 من موقع : www.djazairess.com

2- عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، المجلد الثالث، (الجزائر، منشورات السهل، 2009)، ص 383.

3- المصدر نفسه، ص383،384

المحاضرة التاسعة عشر. مصطفى الاشرف:

ولد مصطفى الأشرف في 7 مارس 1917 بمدينة شلالة العذاورة الواقعة بالهضاب العليا، أقصى جنوب ولاية المدية، الجزائر. ودرس في جامعة السوربون في باريس. بعد التخرج عاد ليعمل في ثانوية مستغانم، وانضم إلى حزب الشعب الجزائري عام 1939، وكانت له مشاركات واسعة متميزة في الصحافة النضالية مكنته من التنقيب عن العديد من الأصول التاريخية الجزائرية، ومن تكوين رؤية نضالية مرتبطة اشد الارتباط بنضال الشعب الجزائري عامة. التحق مصطفى الأشرف بالثورة الجزائرية منذ الشرارة الأولى، وفي أكتوبر 1956 القي عليه القبض في حادثة القرصنة الشهيرة إلى جانب أربعة قياديين آخرين (بن بلة، آيت أحمد، بوضياف، محمد خيضر) ليقضي عدة سنوات في السجن ·كان عضوا في المجلس الوطني للثورة، ومن المشاركين في صياغة ما يسمى ببرنامج طرابلس، ذلك الذي حدد بكل وضوح الأساس الذي تقوم عليه الدولة الجزائرية، أي طابعها الديمقراطي الشعبي. وبعد الاستقلال شغل مناصب عديدة من بينها مستشار لدى الرئيس هواري بومدين؛ حيث شارك في صياغة الميثاق الوطني وعين بعد ذلك وزيرا للتربية الوطنية، ثم سفيرا لبلاده في أمريكا اللاتينية. بعد الأحداث والتقلبات الخطيرة التي عرفتها الجزائر، والتي كادت تطيح بدولتها، انتمى مصطفى الأشرف إلى المجلس الاستشاري الوطني.

ظروف نشأته:

كان أبوه موظفا في جهاز العدالة، الأمر الذي مكّنه من مزاولة تعليمه في مدينة الجزائر بثانوية بن عكنون والمدرسة الثعالبية، ليواصل بعدها دراسته العليا في جامعة السوربون بفرنسا. وعقب تخرجه، مارس التعليم في العديد من الثانويات لبعض الوقت في الجزائر وفرنسا. إن ما يلفت الانتباه في حياته أنه رضع ثقافتي الريف والمدينة على حد سواء، باعتبار أبيه "فحصيا" من الريف، وأمه "حضرية" من قصبة مدينة الجزائر، ولا شك أن ذلك قد مكّنه من الإحاطة بمكونات الثقافة الجزائرية إحاطة عميقة، وساعده على صقل توجهه الوطني عند بلوغه سن الرشد.

مؤلفاته: شغلت الكتابة، بمختلف أشكالها، حيزا هاما في حياة مصطفى الأشرف، وكان إنتاجه جد زاخر وثري. بدأ الأشرف قصته مع الكتابة من خلال الصحافة المكتوبة ونشر أول نصوصه الأدبية في La dépêche algérienne وalgérienne le quotidien d'Alger وL'action algérienneالتابعة لحزب الشعب الجزائري، كتب عدة مقالات حول بعض الكتب والروايات الصادرة آنذاك، نشرت في عدة جرائد ومجلات أدبية• ولقد تعددت المقالات التي كان يكتبها في مختلف المنشورات. أما عن الكتب التي قام بنشرها فهي أيضا عديدة وذات مواضيع مختلفة، وكان أولها في عام 1947 تحت عنوان Petits poèmes d'Alger وهي مجموعة شعرية. في عام 1953، نشر كتابه الثاني بعنوان • Chansons de jeunes filles arabes وكان أول كتاب له Colonialisme et féodalités, indigènes en Algérieفي إطار الفكر الاجتماعي[1] والذي كان

1مصطفى الاشرف، wp-ar.wikideck.com.

طرحا ومحاولة لشرح كل هذه العناصر في المجتمع الجزائري في تلك الفترة، وقد نشر الكتاب عام.[1]1954 وقد سجل عام 1965 ميلاد أهم كتاب له في علم الاجتماع التاريخي، تميز بعمق التحليل وغزارة الأفكار والمعلومات الواردة وقوة المرجعية المعتمدة، الكتاب نشر تحت عنوان الجزائر أمة ومجتمع عند Maspero في فرنسا• وقد تم إعادة نشره في الجزائر عام.1988 وتواصلت كتاباته، ففي عام 1981 نشر كتاب التاريخ، الثقافة والمجتمع عند المركز الثقافي الجزائري.

وشهد عام 1982 صدور كتاب مهم لمصطفى الأشرف في سياق الفكر الاجتماعي بعنوان Algérie et tiers-mondeوكان عبارة عن جملة تحاليل ونصوص تتناول موقع الجزائر في العالم، وكذا تفاعلها مع الأوضاع الدولية والرهانات المعاصرة. يعود مصطفى الأشرف، وبعد قطيعة طالت إلى النصوص الأدبية، وذلك من خلال كتاب Littérature de combat, essais d'introduction وذلك عام1991. وإن لم يكن الكتاب أدبيا محضا، إلا أنه مزيج من النقد الأدبي والأدب مع ربط الكل بالمقاومة. ومع تقدم سنه، وبعد أزيد من خمسين سنة من التأريخ الاجتماعي للجزائر، فكر مصطفى الأشرف في التأريخ لحياته الحافلة بالأحداث والتجارب الإنسانية، وقرر كتابة سيرته الذاتية وعلى خلاف الطرق المعتمدة في هذا النوع من الكتب، انفرد الأشرف بطريقة خاصة في كتابته لسيرته الذاتية، حيث ابتعد عن السرد الروائي وكتبها بأسلوب السرد التاريخي، وكأنه يكتب عن أحداث تاريخية، ومزج بين تاريخ حياته وتاريخ بلاده، وبهذا جاء ميلاد Des noms et des lieux, mémoire d'une Algérie oubliéeوكان ذلك عام 1998 عند دار القصبة للنشر الكتاب، وقد نال الكتاب شهرة كبيرة، وترجم إلى اللغة العربية تحت عنوان أعلام ومعالم، مآثر عن جزائر منسية. وآخر ما نشر لمصطفى الأشرف كان عام 2005 تحت عنوان القطيعة والنسيان Les ruptures et l'oubli وكان عبارة عن دراسة تحليلية للأيديولوجيات التخلفية والرجعية في الجزائر، وذلك خلال العشرية السوداء وتصاعد العنف[2].

1- مصطفى الاشرف، wp-ar.wikideck.com.،
2.- المرجع نفسه.

تحرير التاريخ الجزائري من القراءة الاستعمارية:

حاول مصطفى الاشرف من خلال كتابة الجزائر الامة والمجتمع، أن يقدم دراسة موضوعية للتاريخ الجزائري المعاصر بعيدا عن القراءات الايديولوجية التي اتبعتها المدرسة الفرنسية في قراءتها للتاريخ الجزائري حيث اسقطت على التاريخ ميولاتها واحكامها، مما ولد لدينا تاريخ مشوه ومزيف خاضع لأهواء المستعمر، طموح الاشرف من خلال كتاباته هو الدفاع عن الهوية الجزائرية من خلال الالتزام بقراءة موضوعية للتاريخ تدخل ضمن اطار الكفاح والنضال الثقافي الجزائري في زمن الاستعمار، فبعض مقالات هذا الكتاب كتبت في الاربعينات والخمسينات ضمن الصراع القائم بين القراءات المختلفة للتاريخ يقول" لأنّ نظرتنا للتاريخ ليس فيها أي تحيز وعلى اية حال، فإن هذا الالتزام ما كان ليصدنا عن الدقة العلمية وعن الموضوعية التي حرصنا كل الحرص على التقيد بها في هذه الدراسات. فلاشك إذن، أن منهجنا العلمي مرسوم في السياق الذي ذكرناه ومتأثر بهذا التوجه الذي يفرضه علينا النضال الوطني والكفاح المسلح والحرص على تخليص التاريخ من الاستعمار"[1]. إنّ التزام الاشرف بالكتابة الموضوعية عن التاريخ الجزائري لا يعني ذلك الابتعاد عن الحركة النضالية الجزائرية التي تعمل على مواجهة الثقافة الاستعمارية بثقافة جزائرية تنطلق من ألام الجزائري ومن صلب الواقع والمجتمع الجزائريين، وهذه المعاناة التي يعيشها الكاتب مع اهله لا تعني بالضرورة السقوط في الذاتية بل تدفعه لكشف الحقائق التي حاول الاستعمار اخفاءها، فالمشاركة الوجدانية للمؤرخ مع قومه وبني مجتمعه تكون دافعا لكتابة التاريخ على نحو موضوعي لكشف افتراءات المستعمر ، الذي يحاول أنّ يمارس تزييفا للتاريخ بالكيفية التي من خلالها تخدم مصالحه.

الجزائر كأمة :

يرد مصطفى الاشرف على الادعاءات الفرنسية التي ترى أنّ الامة الجزائرية هي مجرد وهم وأمة غير موجودة في التاريخ، كما أنها ليست إلا جغرافيا تابعة تاريخيا للامبراطورية الرومانية، وفرنسا تبحث عن استعادة هذا الإرث الروماني، يعيد الاشرف في المقابل، إعادة قراءة التاريخ الجزائري في اطار نضال الدفاع عن الهوية الجزائري في بعدها التاريخي والديني واللغوي المتميز، فليست الجزائر قطعة ارض رومانية بل ساهم الفينيقيون واخوانهم البربر في بناء حضارة متميزة عن الحضارة الرومانية [2]. كما امتزج الفاتحون العرب والقبائل الهلالية مع سكان البربر بفضل الاسلام الذي اعتنقوه بصدق وإخلاص، وجعل منهم أمة واحدة.

فالقول أنّ الامة الجزائرية غير موجودة تدحضه الوقائع الواضحة، فما الذي أخرج فرنسا من ارض الجزائر لولا هذا الشعور االذي وحد الشعب الجزائري في اطار مفهوم الامة . والامة الجزائرية ليست وليدة الحقبة الاستعمارية حتى لا يقال أنّ الدفاع عن الارض هو الذي ألف وحلق مفهوم الامة لدى الشعب الجزائري ، فهذا الكلام " ينطبق عليهم

1- مصطفى الاشرف، الجزائر: الامة والمجتمع ، ترجمة: حنفي بن عيسى (الجزائر: دار القصبة للنشر، 2007)، ص06.
2- عزالدين بومزو، نقد الاشرف لتاريخ الاستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، مجلة دراسات، جامعة قسنطينة2، المجلد08، العدد 06، السنة 2017، ص 142.

قبل 1830، فالجزائريون آنذاك، مهما قيل في درجة وعيهم، وأوضاعهم الاجتماعية، ونمط حياتهم، وسواء كانوا عربا رحلا أو من الحضر... وسواء كانوا متمسكين بالقديم أو منفتحين 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 الاجنبي ...إنّ الجزائريين رغم كل هذا كانوا يشعرون شعورا واضحا وبحكم الفطرة، أنهم يؤلفون كيانا قوميا، وأنه لابد من اليقظة الدائمة من أجل الدفاع عن وطنهم، وكيف لا يشعرون بذلك، وقد ربطت بينهم أواصر كثيرة، وألام وامال مشتركة، وارض ذات حدود واضحة...كيف لا يشعرون بذلك، وهم دائما في حالة استنفار لمواجهة الخطر الداهم من أوروبا، أو لاقتباس ما يجد فيها من أفكار"[1]

لقد تشكل مفهوم الأمة الجزائرية منذ القديم وشارك في بلورة الامة الجزائرية مجموعة من العوامل والظروف التاريخية، التي جعلت الشعب الجزائرية يأخذ هويته المستقلة والمميزة، فلم تكن الجزائر ابدا رومانية حتى تسعى فرنسا الى استرجاعها كما لم يكن الاسلام دينا غريبا عن شعبها إذ تلقفته هذه الشعوب بصدق وإخلاص، ولقد زادت الظروف التاريخية سواء في أوقات السلم او الحرب الرفاه او الفقر في تمتين أواصر اللحمة الموجودة بين أفراد الامة الجزائرية. وما يدعم هذا الرأي أنّ المناطق الداخلية في الجزائر كانت تساند المناطق الساحلية عند تعرضها للهجومات الصليبية

اللغة الفرنسية كغنيمة حرب :

يرى مصطفى الاشرف أنّ المجتمع الجزائري في ظل الاحتلال امتنع تعلم اللغة الفرنسية لأنها ارتبطت في ذهنه بالتنصير ولقد قابل ذلك بالتمسك بالثقافة العربية كأحد وسائل رفض الاستعمار وقد اقتصر تعلم اللغة الفرنسية بالنسبة الى الجزائريين على ابناء الاعيان التي كانت تخدم مصالح الدولة الفرنسية ولكن فترة من الزمن شعر الجزائري بضرورة الثقافة والتعليم في حياته فقد " أخذ الناس يسعرون بالحاجة الى الثقافة أو على الاصح، بالحاجة الى التعليم ولو أنّ هذا التعليم كان بلغة الباتاغون او لغة الزولو" [2]التي هي قبائل بدائية. فالحاجة إلى التعليم والثقافة هو الذي دفع الكثير من الجزائريين الى تعلم اللغة الفرنسية " وهذا الامر يدل على ان الشعب العريق في الثقافة لا يتحمل الفراغ الثقافي ولكي يشبع هذه الحاجة، فهو لا يرى مانعا من استعارة لغة أخرى بدلا من لغته التي اصبحت محرمة عليه كأداة للتعبير في المدارس وكأداة للكتابة والتأليف، بل أحيانا كأداة للتخاطب."[3]

لقد كانت وضعية اللغة العربية في الجزائر إبان الاستعمار في وضعية المغلوب بل اقتصر استعمالها في المساجد والزوايا وهي بذلك لم تعرف تلك النهضة المعرفية التي شهدتها اللغة الفرنسية او الانجليزية التي كانت وعاء لغوي لإنتاج العلوم المختلفة : وإنه من الخطأ أن يصدر المرء في حكمه عن العاطفة القومية الساذجة، فيدّعي بأنّ اللغة أقوى من

1- مصطفى الاشرف، الجزائر: الامة والمجتمع ، ترجمة: حنفي بن عيسى (الجزائر: دار القصبة للنشر، 2007)، ص07، 08.
2- المصدر نفسه، ص416.
3- المصدر نفسه، ص416

الانسان وأنها معصومة من التخلف الذي يقع فيه الانسان وأنها منفصلة عن مصيره وقادرة على أن تحصل من تلقاء ذاتها على جميع اسباب التطور العلمي الحديث "[1]

ومن المعروف أن مصطفى الاشرف قد عارض سياسة التعريب التي كانت تقوم بها الحكومة الجزائرية في عهد بومدين ذلك أنّ اللغة العربية في رأيه لم تنضج بعد لتكون لغة علم وهو يشير ذلك صراحة في كتابه بقوله" ولكن من المستغرب بعد هذا أن نسمع ، بعد حصول البلاد على الاستقلال مباشرة، من يدعي بأنه يمكن بين عشية وضحاها ، وبدون أي جهد عقلاني في الاعداد والتكوين ، يمكن خلق جيل كامل من الاعوان والمعلمين والاساتذة المتخصصين في مختلف علوم اللسان، وفي مختلف فروع الثقافة، علما بأن اللسان العربي والثقافة القومية ، ضلا مدة طويلة من الزمان ، محرومين من حرية التعبير ومن مسايرة التقدم العلمي في ابسط صوره .إنّ ميادين العقل والتفكير واسعة ، مغرقة في التجريد ومنغلقة احيانا على الفهم ، فهل يمكن معالجة هذا الوضع الذي ظل يتفاقم مدة طويلة من الزمان ، هل يمكن معالجته في سنة أو سنتين او في عشر سنوات ، ألا يجدر بنا – عوضا من ان ننتظر متى تحدث المعجزة– أن نشرع العمل بطريقة منهجية"[2]

وهذا يعني أنّ مصطفى الاشرف لم يكن ضد اللغة العربية بل كان يريد تعريبا عقلانيا قائما على تطوير اللغة أولا فكان يقول ‘‘اللغة العربية لغتنا وسنفتح لها المجال بعد أن نخدمها ونطورها ليصبح لها أسلوبا، وفي الانتظار يكفي أن تتم الفرنسة الكافية للجزائر"[3]. يمثل مصطفى الاشرف في نظر الكثير المثقف المفرنس، الذي يمثل الحداثة الحقيقية و بما يملك من قدرة على فرض تأثير لا يستهان به في الفضاء الثقافي الجزائري، ودفاعهم عن فاللغة الفرنسية انطلق من فكرة كونها "غنيمة حرب"[4]فالأشرف يرى اللغة الفرنسية مجرد أداة محايد ةوموضوعية ومفصولة عن الامة والمجتمع، و يمكن استعمالها وتوظيفها في التعبير والكتابة والتعليم مثلها مثل الجسور والمباني والبنى التحتية التي تركتها فرنسا في الجزائر " فاللغة عند الاشرف هي وسيلة عمل وليس ايديولوجية في حد ذاتها" [5]

بناء الدولة بين الشعار والواقع :

إنّ ما جعل مشروع الثورة الجزائرية يتعطل بعد الاستقلال حسب مصطفى الاشرف ، هو هذا البعد بين النظري والتطبيقي، بين النوايا والاقوال والمعتقدات وبين الممارسة لهذا فإنّ بناء دولة حقيقية يجب أن ينبني على العقل والمنطق والواقع وليس على الشعارات والخيال والاحلام، فهناك فرق بين الجانب النظري الذي كانت تتغنى به الثورة الجزائرية

1- مصطفى الاشرف، الجزائر: الامة والمجتمع ، ترجمة: حنفي بن عيسى ، ص417.
2- المصدر نفسه ، ص418.
3 - مولود صياد، مصطفى الأشرف لم يكن ضد العربية بالطريقة الساذجة، 30 نوفمبر 2018، اطلع عليه يوم: 5جويلية 2021، موقع www.elhiwardz.com.
4- حنان بن موسى، مناظرة مصطفى الأشرف ..عبد الله شريط والتأسيس للمغالطات، نشر يوم: نشر في الجزائر نيوز يوم 07 - 03 – 2011، موقع: www.djazairess.com
5-عزالدين بومزو، نقد الاشرف لتاريخ الاستعمار الفرنسي لإعادة كتابة التاريخ الوطني، مجلة دراسات، جامعة قسنطينة2، المجلد08، العدد 06، السنة 2017، ص 142.

وبين الواقع الملموس الذي يتطلب إجراءات معينة " إنّ التصور المذهبي للمستقبل أمر طبيعي جدا في نطاق الحركة الثورية ولكن على شرط ان يندمج في رؤية منظمة ومخططة للمستقبل وهذه الرؤية المستقبلية تستلزم الجمع بين التحليل والتفكير النظري من جهة والشروع في التطبيق التدريجي من جهة أخرى . أما إذا فصلت التصورات عن هذا السياق وعزلت عن الطريقة القويمة السديدة التي بها يمكن ان تتحقق فإن هذه النظرات الفكرية لن تكون الا اضغاث أحلام، فضلا عن هذا ، فسوف تتحول بصورة حتمية الى نوع من السلوك الفوضوي الديماغوجي"[1]

يتعلق الامر بتغيير الواقع بشكل منهجي ووفق مخطط معين وبالتدريج دون الوقوع في الحديث عن الاحلام التي تبعدنا عن الواقع الفعلي ، هكذا يمكن تحقيق الشعارات والاهداف التي رفعتها الثورة أي العمل وفق الامكانات المتاحة دون تجاوزها ف"في كل جهد نبذله لتطويع الواقع لابد من مراعاة ما لدينا من امكانيات لأنها هي الشرط الاساسي في كل عمل"[2] . فالشعارات الثورية لوحدها لا تكفي لتغيير الواقع، بعد الاستقلال، صحيح أنها لعبت دور كبير في تجييش الجماهير وتوجيه الشعب الجزائري للتحرر ولكن إنّ العمل ما بعد الاستقلال يتطلب عقلانية تتحدد بالدرجة الاولى بالمنهجية في العمل و التخلي عن الشعارات الرنانة.فالنهضة الجزائرية التي نريدها تتطلب " عمل يستهدف معرفة الواقع الجزائري وتحليله ويتميز بوضوح الرؤية وبعدم المجاملة"[3]

فتغيير المجتمع الجزائري يتطلب معرفة دقيقة بأوضاع هذا المجتمع الثقافية والاجتماعية والاقتصادية، فالجزائري مازال محكوما بالاساطير والافكار التي تدعو الى الركون للمكتوب والقدر كما ان العلاقات الاقتصادية والاجتماعية في المجتمع الجزائري مازالت تنتمي الى القرون الوسطى، كما أنّ جذور الفساد في المجتمع الجزائري يعود جزء منه إلى الثقافة الاجتماعية " كإعطاء حق الزيارة للمرابطين وتخصيص مال لفئة من رجال الدين تدّعي بأنها تصرفه في الاعمال الخيرية، واتخاذ الرشوة كقاعدة للتعامل، والسلب والنهب جهارا من طرف جماعة من المدنيين والعسكريين من ذوي الجاه والسلطة "[4] وجزء أخر من الفساد ورثه الشعب الجزائري من الاستعمار

كما انّ تحديث المجتمع الجزائري من حيث الثقافة والوعي الذي لا يزال عرضة للفكرة الدينية المتطرفة وللأساطير والخرافات يمر بتحديث البنى الاقتصادية في الارياف والمدن و يتزامن مع تحديث التعليم في الجزائر بما يتناسب مع الثورة العلمية المعاصرة في مختلف الميادين.

1 -مصطفى الاشرف، الجزائر: الامة والمجتمع ، ترجمة: حنفي بن عيسى ، ص404، 405.
2-المصدر نفسه، ص405.
3- المصدر نفسه، ص406
4- المصدر نفسه، ص407.

المحاضرة العشرون. ابو عمران الشيخ:

أوّلا : حياته .

ابـو عمـران الشـيخ فهـو " مواليـد سـنة 1924 بالبـيض الـتي زاول بهـا تعليمـه الابتـدائي مـن سـنة 1934 إلى سـنة 1940 ثم واصـل دراسـته الثانويـة بـوهران مـا بـين سـنة 1941 و 1944 و هـي السـنة الـتي تحصـل فيهـا علـى شـهادة البكـالوريا ليلتحـق بكليـة الآداب بالجزائـر العاصـمة و يتحصـل علـى شـهادة الليسـانس في الفلسـفة سـنة 1948 و بعـدها علـى شـهادة الليسـانس في الآداب سـنة 1954 ليرحـل بعـدها إلى جامعـة سـوربون الـتي نال بهـا شـهادة الدراسـات المعمقـة سـنة 1956 و الـتي أعقبتهـا سـنة تـربص إلى غايـة سـنة 1957 لينـال شـهادة دكتـوراه بدرجـة مشـرف جـدا حـول بحثه عن المعتزلة سنة 1974 الذي يعود إلى سنة 1966"[1]

المناصب والمؤلفات:

"مـن الوظـائف الـتي تقلـدها الـدكتور أبـوعمران الشـيخ بعـد التـدريس و التعلـيم، منصـب مستشـار وطـني في الثقافـة سـنة 1990 ليتسـلم حقيبـة وزارة الاتصـال و الثقافـة سـنة 1991 في حكومـة سـيد احمـد غـزالي و بعـد اسـتقالته منهـا تـرأس اتحـاد الكتـاب الجزائـريين مـن سـنة 1995 إلى سـنة 1996 و آخـر منصـب يتـولاه اليـوم هـو رئاسـة المجلـس الإسـلامي الأعلى الـذي عـين بـه بتـاريخ 02 جـوان مـن سـنة 2001 من قبـل رئيس الجمهوريـة . للدكتور أبـو عمـران عـدة أعمـال و مسـاهمات ثقافيـة أهمهـا بحث حـول " مشـكلة الحرية الإنسـانية" و " الفكـر الإسـلامي نظـرة شـاملة مع لـويس غـاردي " و " الأمير عبد القادر، المقاوم و الإنساني" و " قضايا في التاريخ و الثقافة " "[2]. وكتاب عن ابن رشد.*

1-عدة فلاحي، لقاء خاص مع رئيس المجلس الإسلامي الأعلى الدكتور أبوعمران الشيخ، ينشر في صوت الأحرار يوم 11 - 02 – 2008، اطلع عليه يوم: 10 – 07- 2021 . موقع:www.djazairess.com .

2-المرجع نفسه.

"قـال الـدكتور بومـدين بوزيـد مـدير الثقافـة الإسـلامية بـوزارة الشـؤون الدينيـة والأوقـاف إن الشـيخ أبـو عمـران سـمعت عنـه فـي المـرة الأولـى بـالبيض منتصـف الثمانينـات مـن القـرن الماضـي أدركـت أن سـاحة أبـو عمـران الفلسـفة والفكـر الإسـلامي، فقـد سـهل للطـلاب العـودة إلـى ابـن رشـد مـن خـلال إعـادة نشـر كتابـه "فصـل المقـال الشـهير"، وقـد التقيـت بـه فـي جلسـات تحضـير تأسـيس الجمعيـة الفلسـفية الجزائريـة وكـان الأسـتاذ البخـاري حمانـة يسـعى إلـى تـرأسـها بحكـم علاقـة التتلمـذ علـى يـد البخـاري، وتحالفنـا معـه وأعلنـت فـي القاعـة بالكريـدش ميرامـار بـوهران أن أبـو عمـران الشـيخ الأفضـل لرئاسـة الجمعيـة الفلسـفية، ففهـم الشـيخ الانقـلاب وأسـر علـى امتعاضـه، وولـدت الجمعيـة ميتـة فـي بدايـة تسـعينات القـرن الماضـي، ثـم صـار وزيـرا وظهـرت بعـض الصـحف بالفرنسـية أنهـا أكثـر وطنيـة فاتهمتـه فـي تاريخـه الـوطني والقصـد مـن ورائهـا إبقـاء الثقافـة برؤيـة فرنكفـوني – يسـارية، وتطـورت علاقتـي بالراحـل أكثـر حـين رعـى ملتقـى علميـا بـوهران مـع مؤسسـة خاصـة للسـيدة راشـدي حـول محيـي الـدين بـن عربـي، وكنـت حينهـا منسـق اللقـاء مـع الزميـل الصـحفي سـيدي أحمـد سـهلة، لقـد كـان الـدكتور أبـوعمران الشـيخ رشـديا فـي مشـربه، وقـد تسـنى لـي قـراءة مقالاتـه ودراسـاته حـين أعـددت مجلـة الأصـالة للطبـع فـي إطـار تلمسـان عاصـمة الثقافـة 2011، ولقـد تبـين اطلاعـه المتميـز علـى الفكـر الغربـي، واسـتدعى المعتزلـة لتبيـين الاجتهـاد العقلـي فـي الإسـلام وهـو مـا حـرص عليـه فـي مواضـيع ملتقيـات المجلـس الإسـلامي الأعلـى ونوعيـة المنشـورات التـي أشـرف عليهـا، إن شـيخنا أبـو عمـران هـو مـن رعيـل مـزدوج اللغـة وقبـول الآخـر، مثـل الصـديق عمـار طـالبي ولكـن للأسـف نحـن ابتلينـا بمـرض قتـل الأب فلـم تحتـف بـه جامعتـه الأصـلية واحتفـت بـه جامعـة وهـران مـن خـلال مخبـر الأسـتاذ الصـايم عبـدالحكيم، وانـأ متأكـد أن زملاءنـا بجامعـة بوزريعـة وغيرهـا سـيقدرون آبـاءهم حتـى ولـو اختلفـوا معهـم، رحمـك الله شـيخنا السـوربوني فقـد بقيـت وفيـا لأهلـك بـالبيض وأحبابـك ودينـك ولغتـك" انظـر جريـدة الحـوار، الـدكتور أبـو عمـران الشـيخ... قطـب فكـري وثقـافي ومعلـم لا يندثـر، موقـع الحـوار13 مـايو، 2016، موقع: www.elhiwardz.com

المعتزلة والفكر الاسلامي المعاصر:

لقد كانت دراسة ابو عمران الشيخ للتراث الإسلامي وللفكر المعتزلي على الخصوص تأثيرا على توجهه الفكري، وعلى صياغة وبلورة نظرته لأهم قضايا الفكر العربي والاسلامي المعاصر، وهذا يظهر من خلال دراسته لمسألة الحرية في الفكر الاسلامي الحل المعتزلي، كان هناك سؤال يشغل ابو عمران الشيخ وهو كيف بإمكان توظيف التراث في علاج القضايا الاسلامية المعاصرة، هل يمكن تجاوز التراث بغير رجعة؟ ألا يوجد فيه ما يدعو إلى إعادة القراءة ومن ثمة يمكن توظيفه على هذا النحو أو ذاك في معادلة النهضة الاسلامية. لقد كان السؤال واضحا عند ابو عمران الشيخ وهو : "ما السبيل إلى تجديد الاعتزال وتوسيعه؟ ما الذي ينبغي الاحتفاظ به منه؟ إلى أي حد يعد منشّطاً للفكر وعاملاً حاسماً في التقدم الاجتماعي؟" [1].

لا ينظر ابو عمران إلى الفكر الاعتزالي بوصفه فكرا بِدعيا أو فكر خارج اطر الثقافة الاصيلة ، بل بالعكس، اصبحت المعتزلة معه تحضى بالاحترام والتقدير بما قدمته من رؤى متقدمة ومتنورة للكثير من القضايا التي عجز العقل الاسلامي في العصر الوسيط أن يتجاوزها، أو أنّها شكّلت لديه تأشكلا حقيقيا لم يتمكن معها من تقديم إجابات واضحة وبسيطة للكثير من التساؤلات التي يطرحها المؤمنون. إنّ هناك فكرا حقيقيا قدّمه العرب في عزِّ حضارتهم يتمثل في الفكر المعتزلي وبالإمكان استرجاعه على نحو ابداعي وبما يتناسب مع القضايا الفلسفية المعاصرة كما بإمكانه "تجديد الثقافة العربية والإسلامية"[2].

لقد استعاد الفكر العربي والاسلامي المعاصر الكثير من الاطروحات الاعتزالية بوصفها قضايا متقدمة في حل اشكاليات تتعلق بعلاقة الدين بالحضارة الغربية المعاصرة وكذا علاقة الوحي بالتفكر العقلاني والعلمي المعاصرين، والتي تدخلان ضمن الاشكالية الكبرى بين حدود العلاقة القائمة بين الوحي المتسامي وبين الابداع الانساني الزماني.فقد" تجلّى تجدد للاعتزال في مطلع القرن التاسع عشر وهو يتطور تحت أنظارنا. فقد استلهمه المجددون من أمثال الأفغاني وعبده وإقبال لصياغة مذهبهم عن الحرية الإنسانية واستثارة حركة تحويلٍ للمجتمع الإسلامي، بهدف إدماجه في تيار الحضارة العالمية بعد قرونٍ من الانحطاط"[3]

صحيح أنّ الاعتزال له شروطه التاريخية والاجتماعية التي كانت وراء ظهوره، وكانت وراء تحديد وتشكيل قضايا ولكن لا يعني هذا أنّ الفكرة الاعتزالية قد فقدت راهنيتها المعاصرة بل يمكن إقتباس شكل التفكير العام للعقلانية الاعتزالية التي استطاعت أنّ تقيم علاقة متينة ومتوازنة ومنسجمة بين العقل والنقل. يمكن القول أنّ الاعتزال يمثل لنا اليوم، تحديا حقيقيا في كيف ننشط ذلك النمط في التفكير العقلاني في حل قضايانا المعاصرة "ولئن كان من الوهم بمكانٍ

1- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الاسلامي الحل المعتزلي، ترجمة: رندة بعث (دمشق : منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012)، ص428

2- المصدر نفسه، ص 12

3- المصدر نفسه، ص 113.

تخيل أن تفكّر هؤلاء المفكّرين الأوائل يستطيع حلّ جميع المصاعب التي تعترض المجتمع الحالي، فهو يمثّل مع ذلك حثّاً إيجابياً للأبحاث الأكثر تعمقاً، نحو دروبٍ أكثر انفتاحاً تتّصل بمتطلّبات زماننا"[1].

الإعتزال وراهنية قضاياه:

لقد كان تفكير المعتزلة في الحضارة الاسلامية متقدما بالنسبة إلى الكثير من المذاهب الاسلامية التي أشاعت الجبرية والركون إلى أفكار تحبس الارادة الانسانية من الانطلاق نحو التأثير في التاريخ والاجتماع، كانت الاطروحات الجبرية قائمة على تنزيه الله تعالى بوصفه فعال لكل شيء في العالم ، ولا يدخل مع فعله أحد، وقد أوّلت الكثير من الأيات بما يخدم أطروحتها، ولكن مذهب الجبرية ليس إلا تبرير للسياسة الاموية التي انتقل إليها الحكم، فالله هو الذي وهب الحكم لبني أمية ولا يجوز معارضه هذا الأمر، لأنّه في النهاية معارضة لأمر الله، في المقابل حاول المعتزلة إثبات أنّ الانسان خالق لأفعاله وأنّه وحده مسؤول عنها، من هنا يتحقق الثواب والعقاب، فما دام الانسان خالق فعله ومسؤول عنه، فيستحق من الله الجنة او النار ولكن لو نسبت الافعال إلى الله كما ترى ذلك الجبرية لسقط مفهوم التكليف، فلماذا يعاقبني الله. يقول ابو عمران الشيخ في نص مهم "لم يقتصر اهتمام المعتزلة على ضمان حرية الإنسان الماورائية؛ فقد أرادوا أن يبرهنوا أيضاً على أنّه يتمتّع بحرية خلاقة ومحسوسةٍ ليتمكّن من الفعل على نحوٍ مستقلٍ ومسؤولٍ بالكامل. لم يقروا اطروحة السلطة الاموية التي زعمت أن الله هو منحها السلطة، في حين أنّها استولت عليها بالقوة وسلكت سلوكاً قمعيا ظالماً، ولا أن يأمر بالشر. السلطة السياسية مكّلفةٌ إذاً بأفعالها، مثلها في ذلك مثل الإنسان: كلّ من يرتكب معصيةً يستحقّ العقاب. والاحتماء بالقدر أو بأمر الله موقفٌ مضلِّل. شرعت المدرسة المعتزلية في تبرير نظريتها حول الحرية الإنسانية عبر تحليلٍ منهجي للآيات القرآنية التي كان المجبرة يذكرونها لتأييد أطروحاتهم من جانب، ومن جانبٍ آخر عبر تقديم حججٍ عقليةٍ بهدف إظهار أن حريتنا موجودةٌ فعلياً. للوهلة الأولى، قد يتراءى للمرء أن دراسة مسألةٍ كهذه أكثر أهميةً لتاريخ الفلسفة منها لزماننا. لذا يبدو ضرورياً القول هنا لماذا شرعنا في مثل هذا البحث"[2].

القول أنّ الانسان مسؤول عن افعاله، فهذا يعني انه مسؤول أمام الله وأمام المجتمع ويمكن أن يحاسب قانونيا، بهذا يمكن أنّ يخضع الفعل الانساني بكل تجلياته السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية للمحاسبة وللإستنطاق وللنقد، لأنّ الانسان مسؤول عن فعله هو، باعتباره صادر منه كلية. هذا الذي يؤسس للحداثة السياسية أو الديمقراطية ويقيم دعائم العدل من الناحية الفلسفية للإجتماع العربي والاسلامي .

1- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الاسلامي الحل المعتزلي، ترجمة: رندة بعث، ص113
2- المصدر نفسه، ص11.

يظهر جليا أنّ أبو عمران الشيخ يرى في المعتزلة انموذجا عقلانيا متقدما وخاصة في تأسيسهم الأخلاق على العقل وهم بهذا لا يبتعدون عن الفلسفة الحديثة والمعاصرة يقول: " ما يظهِر أن القانون الأخلاقي متأسس على العقلانية، ودائماً وفق النظرية المعتزلية، هو أنّه لا يتأتّى من سلطةٍ اعتباطيةٍ أو غريبة، لأن الله لا يحدد قيمة فعلٍ من دون سببٍ مشروع. هو لا يستطيع أن يأمر الإنسان بأن يفعل بطريقةٍ معينة ثم يعاقبه على تنفيذ الأمر. لقد سمح له بالاختيار الحر بين الخير والشر؛ وزوده لهذه الغاية بأداةٍ مناسبةٍ هي العقل؛ وهو يكافئه أو يعاقبه وفق استخدامه لهذه الأداة. يمنحه الله القدرة على اكتشاف الأخلاق وعلى تطويع أفعاله لها"[1]. وبحسب ابو عمران الشيخ كان للمعتزلة تأثير على الفلسفة الحديثة وذلك مثلا "عند ليبنيتس، فتبلغ التشابهات مع الاعتزال حداً يجعل من الصعب علينا نسبتها إلى الصدفة المحضة"[2]

لا شك أنّ أزمة الفكر العربي المعاصر تعود إلى تلك الثنائية القائمة على ذلك التقابل بين الاسلام والحضارة الغربية المعاصرة وما تحمله هذه الأخيرة من مفاهيم كالحرية والعدالة الاجتماعية والديمقراطية والمسؤولية، وقد بقيت الثنائية الفكرية قائمة بين انصار الفكر السلفي الحرفي وبين اصحاب الاتجاه العلماني الذي لا يجد حرجا في تجاوز الثقافة الاسلامية برمّتها، يكون الاعتزال حسب ابو عمران الشيخ الواسطة الفكرية التي من خلالها يمكن تصور علاقة صحية ومنسجمة بين الاسلام كعقيدة وشريعة ومفاهيم وبين معطيات الحضارة الغربية المعاصرة التي تتغير بنيتها المفهومية والثقافية من حين إلى آخر، لقد فتح المعتزلة باب التأويل واسعا ، ومنحوا للعقل سلطة واسعة تمكنه من ابتكار مفاهيم متطابقة مع العقل ومع الشريعة في آن واحد، فالاجتهاد المعتزلي يتميز بالجرأة الفكرية كما أنّه لا يضحي بالوحي كنص منزّل من الله ، بل كل، تعقّل صحيح اشترط سلامة الاستدلال يمكن أن يوافق الشريعة لهذا فإنّ الاعتزال يمكن أن يكون ،كأساس نهضوي جديد للأمة العربية لأنّه " لا يمكن التشكيك في الإضافات الإيجابية التي قدمها الاعتزال. فقد منح الإنسان معنى حياةٍ أخلاقيةٍ مستقّلةٍ وأكّد على المقتضيات الأساسية للعدل والحرية. عبر منهجيته وحسه البحثي، سمح بجهدٍ ذهني مستدام، يتأسس على تفاؤلٍ معقلنٍ وعلى ضرورة وجود فعلٍ متماسك. انفتح الاعتزال على الثقافات الأجنبية في زمنه، وحرص على الحفاظ على أصالته عبر تطوير إجمالٍ يتجاوز التباينات العميقة في أنظمة العصر. يتجّلى استقلال الحياة الأخلاقية بأسلوبين؛ فمن جانب، تتأكّد مسؤولية الإنسان بمجالٍ غير محدود. كانت الجبرية تريد إخضاع الإنسان لإرادةٍ خارجية، إرادة الله أو القضاء الذي أمر به. " [3].

المنهجية الاعتزالية: يرى أبو عمران الشيخ أنّ المعتزلة قد أسسوا لعقلانية حقيقية لما تجاوزوا الجبرية بقولهم بحرية الانسان وبمسؤوليته التامة عن فعله، كما انّهم تجاوزوا الصوفية التي تركن للرموز وللباطن والتي تحاول أنّ تؤسس للامعقول في الداخل الثقافة الاسلامية من خلال التركيز على كشوفاتها الرمزية ولتأويلاتها الباطنية الخرافية، وقد تجاوز الاعتزال المدرسة السلفية الحرفية التي تبقى رهينة للفهم الحرفي للنص . فالمنهجية الاعتزالية تمثل قفزة فكرية في الفكر

1- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الاسلامي الحل المعتزلي، ترجمة: رندة بعث، ص 292
2- المصدر نفسه، ص402.
3- المصدر نفسه ، ص 422.

الاسلامي، بهذا يمكن ان تكون ارضية نهضوية حقيقية من خلال استلهام منهجيتها في التفكير والتأويل وفي النظر " تمثّل المنهجية المعتزلية الإضافة الإيجابية الثانية عبر التأويل العقلي للنصوص، تزيح درب التقليد وتمهد للاجتهاد. عبر رفض المناهج الباطنية والحرفية، تحرر التعقل وتسمح بالتحليل النقدي للمصادر والآراء. يؤدي الشك المنهجي والبحث العقلي إلى اليقين بثقةٍ أكثر مما تفعله الامتثالية. يصبح ممكناً اكتشاف حلولٍ جديدةٍ للمشاكل المطروحة على الأمة. النظّام والجاحظ مدهشان بجرأتهما؛ وقد جرى لومهما على وصفهما بعض الأحاديث بأنّها مشبوهة؛ لكن في نهاية المطاف، تبنّى معظم ناقلي الأحاديث موقفهما"[1].

كانت العقلانية الاعتزالية تمثل نموذج التنوير العربي في مرحلة متقدمة من التاريخ الاسلامي، حيث نادت باستقلال الارادة الانسانية وبتحكيم العقل وبمحورية الانسان في النظر الى الفعل الاخلاقي، كما مارست نقدا وتشكيكا في الاراء السائدة، بل ومارست النظر حتى في صحة الأحاديث من عدمها، وهذا من أجل أنّ يكون الانسان في مستوى الانسان الذي يخلف الارض حقيقة، فالاستخلاف يعني إعمال كامل الجهد البشري لتحقيق انسانيته دون أنّ ينسى توجيهاته من الوحي الالهي، وفي تعاملهم مع الوحي الإلهي وظف المعتزلة الاجتهاد ولكن مع انّ يكون العقل سلطانا على الوحي، هذه الرؤى دفعت ابو عمران الشيخ لكي أنّ الاعنزال سيبقى " مرجعاً بالنسبة إلى تفكيرٍ متجددٍ وأكثر تطوراً وفق الحضارة الحالية، ويزيد من ديناميته أنّه لا يزال يبقي مجال الاجتهاد، أي إعادة التفحص والتحليل النقدي، مفتوحاً إلى حد كبير. يمكن أن تسمح أبحاثٌ أخرى باكتشاف دروبٍ قريبةٍ إلى حد مدهشٍ من هذا المذهب"[2].

لقد دشّن المعتزلة من ناحية أخرى فكرة التسامح وحرية الضمير، فمادام الانسان حرا ومسؤول عن افعاله فلا يجب إكراهه على شيء لا يريده، فالحياة الحقة والتي تستحق المساءلة هي التي تعاش بحرية الاختيار، فإذا كان الله هو الذي منح للبشر حرية الاختيار بين الكفر والايمان فالحياة الاجتماعية تكون أولى بتدعيم هذه الفكرة من خلال ارساء اخلاق الاختلاف، فقد" عرِف المعتزلة أكثر ما عرفوا بتسامحهم وانفتاحهم، مثلما يشهد على ذلك خصومهم بالذات. قبلوا سجالاتٍ مهذّبةً مع مختلف المذاهب "[3]

1- أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الاسلامي الحل المعتزلي، ترجمة: رندة بعث، ص 423
2- المصدر نفسه، ص430.
3- المصدر نفسه، ص 420

المحاضرة واحد والعشرون: كريبع النبهاني:

وُلد النبهاني في أولاد جلّال سنة 1918 ، وبدأ تعليمه في مدرستها القرآنية ثم المدرسة الابتدائية في بسكرة، قبل أن ينتقل إلى العاصمة، حيث أكمل تعليمه الإعدادي والثانوي. وفي نهاية الثلاثينيات، حصل على شهادة البكالوريا من "ثانوية لويس لوغرا" في باريس، قبل أن يحصل على البكالوريوس في الفلسفة، خلال الحرب العالمية الثانية. واصل دراساته العليا في "جامعة السوربون" تحت إشراف أستاذه غاستون باشلار والمستشرق لويس ماسينيون. حصل على الدكتوراه سنة 1966، وكان موضوع أطروحته "فلسفة الجمال". وجوده في باريس، جعله على صلة بمشهدها الفكري والفلسفي وعلى مقربة من أبرز أسمائه؛ مثل جون بول سارتر وأندريه جيد[1]. . وفي الثمانينات من القرن الماضي أحيل إلى تقاعد لتنتابه المنية في عام 2005.

مؤلفاته: ترك النبهاني رصيداً كبيرا في الفلسفة والفكر والشعر. من أعماله :

-أشعار طفل. 1935

- حكماء بستان النخيل الأربع نال عنه جائزة المثقفين الفرنسيين1953 .

- ديوان شعر عنوانه أنشودة العربي الحزينة e نال عنه جائزة الاكاديمية الفرنسية1954 .

- أفارقة يتساءلون1955 .

- بروميثيوس ساحر إنسانية المستقبل. 1962

- مقال في التحديد الاستيتيقي للإنسان1964 .

- الخير والشر في القرآن1967 .

- دفاع عن محمد (رد على تراجيديا محمد لفولتير) 1979

- فلاسفة الإسلام1980 .

- مدخل إلى الفلسفة1983 .

- إحياء علوم الدين للغزالي1984 .

- عمر الخيام رسول إيران الكوني1988 .

1- محمد علاوة حاجي، كريبع النبهاني: جزائريون يتساءلون، نشر يوم: 26 سبتمبر 2015، اطلع عليه: 10 جويلية 2021، موقع: www.alaraby.co.uk.

- الإنسان الكوني انتروبولوجيا استيتيقية1989 .

- الخوارج: ديمقراطيو الإسلام1991 .

- السنيين أو الإسلام الشرعي1994 .

- فلاسفة الإنسانية اليونان، الرومان، الهند،1995...

- الإنسان في الإسلام تاريخية وتفتح2001 .

قائمة المصادر والمراجع:

المصادر:

أبو عمران الشيخ، مسألة الحرية في الفكر الاسلامي الحل المعتزلي، ترجمة: رندة بعث (دمشق : منشورات الهيئة العامة السورية للكتاب، 2012)

الامير عبد القادر ، المقراض الحاد لقطع لسان منتقص دين الاسلام بالباطل والالحاد (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، (دت))

الامير عبد القادر، رسالة الى الفرنسيين، ذكرى العاقل وتنبيه الغافل ، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للاتصال،2005)،ص 12

اوغسطين، الاعترافات، ترجمة: يوحنا الخوري يوحنا الحلو ط4(بيروت: دار المشرق، 1991)

أوغسطين، خواطر فيلسوف في الحياة الروحية للقديس أوغسطين، ترجمة: الخور أسقف يوحنا الحلو ،ط7،(بيروت، دار المشرق ،2004)

حمدان بن عثمان خوجة، المرآة، ترجمة: محمد العربي الزبيري(الجزائر: منشورات ANEP، ط1، 2005)

عبد الحميد بن باديس، كتاب آثار بن باديس الأعمال الكاملة ،المجلد الأول ، الجزء الأول إعداد وتصنيف الدكتور عمار طالبي، ط06(الجزائر: دار الوعي ،2016م)

عبد الله شريط، معركة المفاهيم، ط2(الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، 1981)

عبد الله شريط، نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1984)

عبد الله شريط، الاعمال الكاملة، المجلد الثالث، (الجزائر، منشورات السهل، 2009)

الفضيل الورتلاني، الجزائر الثائرة، ط4(عين مليلة، الجزائر: دار الهدى،2009)

لوكيوس أبوليوس ، الحمار الذهبي ، ترجمة: أبو العيد دودو ط3 (بيروت :دار العربية للعلوم، 2004(

لوكيوس أبوليوس ، المرافعة أو دفاع صبراطة ، ترجمة : عمار الجلاصي ، نسخةPDF

مالك بن نبي ، شروط النهضة ، ترجمة : عبد الصبور شاهين، ط2(دمشق، دار الفكر، 1986)

مالـك بـن نـبي، مشـكلة الافكـار في العـالم الاسـلامي، ترجمـة: بسّـام بركـة، أحمـد شـعبو (بـيروت: دار الفكـر المعاصـر، 2002)

مالك بن نبي، وجهة العالم الاسلامي ، ترجمة: عبد الصبور شاهين، ط5 (دمشق: دار الافكار، 1986)

محمد اركون ، العلمنة والدين الاسلام المسيحية الغرب، ترجمة: هاشم صالح،ط2 (بيروت: دار الساقي، 1996)

محمد اركون ، الفكر الاسلامي قراءة علمية ، ترجمة: هاشم صالح، ط2 (بيروت: مركز الانماء القومي، 1996)

محمـد اركـون، الاسـلام، أوروبا، الغـرب ، رهـانات المعـنى وإرادات الهيمنـة، ترجمـة: هاشـم صـالح(بـيروت، دار السـاقي، ط2، 2001(،

محمد أركون، الفكر الاسلامي، نقد واجتهاد، ترجمة: هاشم صالح (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب،(دت

محمـد أركـون، القـرآن مـن التفسـير المـوروث إلى تحليـل الخطـاب الـديني ، ترجمـة: هاشـم صـالح، ط2(بـيروت: دار الطليعـة، 2005(

محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الاسلامي، ترجمة: هشام صالح،ط2 (بيروت: مركز الانماء القومي، 1996)

محمـد اركـون، قضـايا في نقـد العقـل الـديني كيـف نفهـم الاسـلام اليـوم ، ترجمـة : هشـام صـالح (بـيروت، دار الطليعـة ، (دت))

محمد اركون، من الاجتهاد الى نقد العقل الاسلامي، ترجمة: هاشم صالح (بيروت: دار الساقي،1991)

محمد البشير الابراهيمي، من أنا ، تحقيق: رابح بن خويا(سطيف، الجزائر: منشورات الوطن، 2018)

محمـد البشـير الابراهيميي، اثار الشـيخ البشـير الابراهيمـي، الاعمـال الكاملـة، جمـع وتقـديم نجلـه: احمـد طالـب الابراهيمـي، الجزء الاول (1929-1940)

مصطفى الاشرف، الجزائر: الامة والمجتمع ، ترجمة: حنفي بن عيسى (الجزائر: دار القصبة للنشر، 2007)،

مولود قاسم نايت بلقاسم، أصالية أم انفصالية، الجزء الاول (الجزائر: دار الامة، 2013)

مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية واصالة ، (برج الكيفان، الجزائر: دار الامة، 2013)،

المراجع :

احمد بن نعمان، مولوود قاسم نايت بلقاسم، حياة واثار ، شهادات ومواقف ط3(الجزائر: دار النعمان، 2016)

علي بن محمد الصلابي، سيرة الامير عبد القادر ، قائد رباني ومجاهد اسلامي (بيروت: دار المعرفة، (دت))، ص101،102 -2

نزار أباظة، الامير عبد القادر العالم المجاهد (دمشق: دار الفكر ، 1994)

– أبي عبد العزيز منير الجزائري ،المنتقى النفيس من جميل كمال الإمام عبد الحميد بن باديس(الجزائر :دار الفرقان للنشر، 2017م)

فوزية بريون، مالك بن نبي عصره وحياته ونظريته في الحضارة (دمشق: دار الفكر، 2010)

ابن خلدون، المقدّمة من كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر (بيروت: دار الكتاب اللبناني)

أحمد حماني، صراع بين السنة والبدعة أو القصة الكاملة للسطو بالامام الرئيس عبد الحميد بن باديس ،ج1، (الجزائر: دار البعث، دت)،

اصطفيان أكصيل، تاريخ شمال افريقيا القديم ،ترجمة محمد التازي سعود، الجزء الثامن (الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة)

بوزياني الدراجي، عبد الرحمن الاخضري، العالم الصوفي الذي تفوق في عصره، ط2 (الجزائر: دار الامل ، 2009)

جاريث ب.ماثيور، أوغسطين، ترجمة :أيمن فؤاد زهري (القاهرة: آفاق للنشر والتوزيع،2013)

جميل حمداوي ، يوبا الثاني الملك الأمازيغي المثقف ، نسخةPDF

حبيب سعيد ،تاريخ المسيحية فجر المسيحية (الإسكندرية: دار الجيل ،(د ت))

روبين دانيال ،التراث المسيحي في شمال إفريقيا ، دراسة تاريخية من القرن الأول إلى القرون الوسطى، ترجمة: سمير مالك (بيروت: دار منهل الحياة ،1999)

زينب محمود الخضيري، لاهوت التاريخ عند القديس اوغسطين (القاهرة: دار قباء،1998)

عادل نويهض، معجم أعلام الجزائر من صدر الاسلام الى العصر الحاضر، ط2 (بيروت: مؤسسة نويهض الثقافية، 1980)

عبد الحميد بن شنهو، ملك العالم يوبا الثاني وزوجه كيلوباطرة سيليني ، (الجزائر : الطباعة الشعبية للنشر، 2007)

عبد الرحمن بدوي، فلسفة القرون الوسطى ،ط3(بيروت دار القلم، 1979)

عبد السلام بن ميس ، مظاهر الفكر العقلاني في الثقافة الأمازيغية القديمة دراسة في تاريخ العلوم الصورية وتطبيقاتها)، ط 2، (الرباط: دار إيدجال ، 2010(

علي زيغور ،أوغسطينوس مع مقدمات في العقيدة المسيحية والفلسفة الوسيطية (بيروت: دار اقرأ ،1983)

غابرييل كامب، البربر ذاكرة وهوية، ترجمة: عبد الرحيم حزّل (الدار البيضاء: افريقيا الشرق، 2014)، المغربية، 2007)

فارس مسرحي، المرجعية الفكرية لمشروع محمد اركون الحداثي، اصولها وحدودها(الجزائر:الجمعية الفلسفية للدراسات الفلسفية،ط1،2015)

مازن صلاح مطبقاني، عبد الحميد بن باديس العالم الرباني والزعيم السياسي، ط2(دمشق: دار القلم، 1999

محمد البشير شنيتي ، أضواء على تاريخ الجزائر

محمد العربي الزبيري، مذكرات احمد باي وحمدان خوجة وبوضربة، ط2(الجزائر: الشركة الوطنية للنشر والتوزريع، 1981)

محمد الميلي، ابن باديس وعروبة الجزائر (الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش، 2007)

محمد دومير، عماد سعودي، دوناتوس ،الثائر النوميدي الذي أنهى وجود الكاثوليكية في إفريقيا، القصة الكاملة كما لم تروى من قبل ، مراجعة وتقديم :مولدي عاشور ،نسخة PDF

محمد شفيق ، 33 قرن من تاريخ الأمازغيين ، نسخةPDF

محمد طيب لعقاب ، حمدان خوجة رائد التجديد الاسلامي(الجزائر: الطباعة الشعبية للجيش،2007)

محمد علي دبوز، تاريخ المغرب الكبير، الجزء الأول(مؤسسة تاوالت الثقافية، 2010

مصطفى محمد حميداتو ، عبد الحميد بن باديس وجهوده التربوية (الدوحة: وزارة الاوقاف ، 1997)،

يحي بوعزيز، أعلام الفكر والثقافة في الجزائر المحروسة ، الجزء الاول(بيروت: دار الغرب الاسلامي، 1995)،

يوسف كرم ، تاريخ الفلسفة الاوروبية في العصر الوسيط

المجلات:

مجلة دراسات، جامعة قسنطينة2، المجلد08، العدد 06، السنة 2017.

مجلة بحوث، مجلة العلوم الاجتماعية والانسانية ، جامعة الجزائر، المجلد 7، العدد1، سنة النشر 2007.

مجلة معابر ، المجلد 3، العدد1، السنة 2016.

مجلة كلية التربية الاساسية، جامعة بابل، المجلد، 20، العدد82، السنة 2014

مجلة العلوم الانسانية (جامعة قسنطينة2) ، المجلد ب، العدد، 41، السنة 2014. –

مجلة أبوليوس ، جامعة سوق أهراس، المجلّد 4، العدد1 ، 2017

مجلة الأصالة ،العدد60 ،سنة 1978

مجلة جامعة الأمير عبد القادر العلوم الإسلامية، المجلد 17، العدد02، السنة 2002

مجلة الحقيقة ، جامعة أدرار، المجلد 16، العدد4، السنة 2017،

صحيفة رأي اليوم، نوفمبر2014.

مواقع الكترونية:

ويكيبيديا، الموسوعة الحرة،

www.aranthropos.com

www. algeriagate.inf

https://www.marefa.org

.www.elhiwardz.com

wp-ar.wikideck.com

www.alaraby.co.uk