وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

مديرية البحث العلمي والتطور التكنولوجي

جامعة الجزائر 2 أبو القاسم سعد الله

كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية

قسم الفلسفة

فرقة البحث رقم :I05L07UN160220190008

عنوان المشروع :

المشروع النهضوي في الجزائر ودوره في بناء الإنسان في ظل تحولات المجتمع الدولي المعاصر (قراءة في المعوقات والمحركات على ضوء اللأبعاد الفلسفية)

الأعضاء الباحثين المشاركين في إنجاز عمل الفرقة :

الأستاذة الدكتورة /	**جاري جويدة**	**رئيس المشروع**
الدكتور /	**حسنة سمير**	**عضو باحث**
الدكتور /	**عيسو رابح**	**عضو باحث**
الدكتورة /	**بويحيا فاطمة**	**عضو باحثة**
طالب الدكتوراه /	**بوعيسي علاء الدين**	**عضو باحث**

السنة الجامعية 2023/2022

مقدمة :

يعتبر موضوع النهضة من أهم القضايا التي اهتم بها الفلاسفة و المفكرون وأقطاب الفكر العربي المعاصر .وشكل النقاش الدائر حول خلفيات المشاريع النهضوية في الفكر العربي المعاصر,دعامة و دافع أساسي للمشتغلين بالموضوع من أجل إبراز مدى حاجتنا إلى مشروع نهضوي يؤسس لنظرة جديدة للإنسان خاصة في الفكر العربي المعاصر,لذلك فالاهتمام بموضوع النهضة ليس وليد اليوم, لكن التحولات الفكرية الراهنة و المحيطة بنا دفعت العديد من المفكرين إلى التعريف أكثر بالموضوع وإبراز مدى فاعليته,كمعطى جديد قائم على معادلة فكرية ومفاهيمية .

من هنا يمكن القول إنه و بعد معاناة المجتمعات العربية و الإسلامية من ويلات الاستعمار العسكري والثقافي و الغزو الفكري في كل المجالات,كان لزاما على النخب المشتغلة بالحقل المعرفي و الفلسفي البحث عن إطار يوحد أفكارنا ضمن قوالب لغوية وفكرية بعيدة عن أشكال الهيمنة و الاحتكار الهادفة إلى تأسيس فكر ووعي نهضوي وفق مشروع جامع وهذا ما يطلق عليه اسم المشروع أو الفكر النهضوي.

ومن ثم فإن الحديث عن المشاريع النهضوية العربية والإسلامية في العالم العربي الإسلامي عامة و في الجزائر تحديدا ، يدفعنا إلى السعي إلى إيجاد حلولا بناءة لأسباب فشل المشاريع النهضوية الإسلامية والعربية .

ذلك أن السؤال النهضوي الذي طرحه المفكر شكيب أرسلان: " لماذا تأخر المسلمون.. وتقدم غيرهم؟ "يتردد على امتداد هذا القرن، ويعاد انتاجه وتوظيفه في عملية البحث عن إجابة نهضوية. فقد كان السؤال ضرورياً لتحديد جذور المحنة في الأمة وتشخيص أدواءها وتلمس أصول النهضة وشروطها، ولكن المتأمل بعد مرور قرابة مئة وخمسين عاماً على المرحلة التأسيسية لتداول الفكر النهضوي فإن النتائج التي أسفرت عن حركة التداول كانت مدمرة.

وها نحن اليوم نعبر إلى القرن الواحد والعشرين ونحمل معنا نفس السؤال النهضوي الأول، دون أن نحاول تفكيك سر الإخفاقات التي جابهت مشروع النهضة، بل نحاول تفكيك التشابكات المرجعية، والتي ما زلنا نشهد تدفق ثنائياتها: القديم و الجديد، والأصالة و المعاصرة، الأنا والآخر.. لتنشأ على وقع التشابكات هذه سلسلة من التساؤلات حول الاشكالية النهضوية التي ظلت دون إجابة حاسمة.

لقد دأب غالبية مثقفي النهضة في المشرق العربي على قراءة (النهضة) من زاوية معرفية خالصة، امتثالاً لشروط النهضة الأوروبية ومراحلها، فوقفوا على العلاقة المطلوبة بين الفكر والنهضة الاجتماعية مسترشدة بالولادة الأوروبية الجديدة منذ عصر التنوير وحتى الثورة الصناعية الكبرى، فاحتسبوا ذلك التسلل النهضوي (قانوناً) عاماً وحتمياً على مشاريع النهضة قاطبة فهل سلك أعلام الفكر الجزائري المنهج نفسه ؟

من هنا تبرز أهمية هذا الموضوع وتتجلى في عدة جوانب منها حاجة المجتمعات العربية عامة و المجتمع الجزائري على وجه الخصوص إلى مشروع نهضوي فعال يتحرر من خلاله ويعمل على تأسيس بعد معرفي وابستمولوجي في معالجة القضايا الراهنة المرتبطة بالوعي والثقافة والتربية والسياسة والاقتصاد والتعليم والمنظومة الأخلاقية ، وانعكاساتها في المخيال الثقافي والسياسي العربي ,فالحديث عن وجود أهمية لموضوعنا الذي نسعى إلى تحليله والخوض فيه يقودنا إلى إبراز دور الثقافة والتربية في التخفيف من الصراع التواصلي والإيديولوجي الذي نعيشه سواء في علاقتنا مع أنفسنا أو في علاقتنا مع الأخر,خاصة إذا علمنا بوجود تيار ديناميكي جارف يعصف بهويتنا ويهدد قيمنا الأخلاقية في ظل تطور رقمي وعلمي وتكنولوجي جعل من العالم قرية واحدة مع تعدد الثقافات والهويات وقرب المسافة وحصر دور الدولة مع التنويه بغياب مشاريع جادة في ظل فراغ ثقافي وصراع إيديولوجي أثر على بنية المجتمعات العربية والجزائرية بصفة خاصة هذا أولا .

ثانيا تتجلى أهمية هذا الموضوع في أن التفكير في مشروع نهضوي فكري جزائري هادف وبناء يعتبر ضرورة ملحة من أجل تجنب الوقوع في خطاب إقصائي قائم على الفوضى الفكرية .

من هنا دعت الضرورة المنهجية إبراز إسهامات مفكري الجزائر في التأسيس لمشروع نهضوي خاضع لأطر صحيحة سواء على الصعيد الاقتصادي أو الأخلاقي والثقافي فضرورة منح الفرص لإبراز قدرات المجتمع من شأنها التقليل من مشاكلنا المرتبطة بالتواصل والايدولوجيا,فأصبح من الضروري العمل على تعزيز القدرات الفردية وطرح أفكار جديدة قائمة على استغلال الثروات والطاقات والاستفادة منها.

ونحن اليوم، وبعد الضربات الموجعة التي أصابت المشروع النهضوي في العالم العربي أو في الجزائر حقا لنا أن نصيغ **الإشكالية التالية :**

هل يمكن الحديث عن مشاريع نهضوية حديثة في الجزائر ؟ إن وجدت ماهي مقوماتها وأسسها ؟ ماهي الأبعاد الفلسفية التي تؤسس لمقومات هذا الفكر النهضوي في الجزائر وماهي تداعياتها وامتداداتها ؟ وما مدى مساهمتها في تغيير الواقع الجزائري المعاصر بمختلف أبعاده المعرفية والثقافية والاجتماعية والاقتصادية والتربوية والحضارية تحديدا ؟

وفي سبيل معالجة الإشكالية المطروحة اجتهد أعضاء الفرقة في تقديم أطروحات متنوعة وثرية وفق الخطة العامة لهذا المشروع .

مسوغات المشروع النهضوي في العالم العربي والظروف التاريخية لميلاد النهضة

مقدمة :

لا يدوم توهج سراج التاريخ في مكان معين أبد الدهر، بل ينتقل بين السراديب المظلمة فينير منها ما شاء له أن ينير إذا توفرت شروطٌ معينة، فطاف بين الشرق والغرب ليمكث كثيرا في الشرق الأوسط ويرحل بعدها إلى الغرب، أين لايزال توهجه ساطعا إلى حد الساعة.

و يرجع الكثيرون أسباب ذلك إلى الحداثة التي هي في رأيهم حقبة تاريخية متواصلة انطلق أوارها من الغرب و ها هو يستغرق العالم أجمع، ما إن وقف على أسبابها، باعتبارها ثورة حضارية لا تستقيم معانيها في الأذهان إلا بالربط المتين بين المفاهيم العلمية و التكنولوجية و الأسس الفلسفية أو الفكرية والثقافية عامة التي تسند ذلك كله ، و تجعله الأرضية الأساسية لتشييد بنائها عليها، وتحقيق هذا الأخير هو الذي يضمن دخول التاريخ من أبوابه كلها.

و لما كانت وفق هذا التصور إنتاجا غربيا أسفر عنه زرع فكرة الأنا أفكر المستقل بالرأي و المضطلع بمسؤولية وجوده الذاتي وفقا لإرادته الحرة في صدر كل مواطن غربي، أسهمت في تسهيل عملية الانعتاق من القيود المزروعة فيه ، وفي المجتمع الذي ينتمي إليه لا سيما الكنسية منها، كما مكنته من هدم كل ما شيّد من خرافات و تفسيرات أورثتها عصور أوروبا المظلمة، التي كبلتها بسلاسل الجهل، وألقت بشعوبها في غياهب التخلف و الانحطاط. الأمر الذي مكّن من بناء الحضارة الغربية المعاصرة، التي سادت العالم أجمع.

فهل ستستطيع بناء نهضة عربية؟ هل تستطيع بناء نهضة جزائرية؟

تجدر الإشارة قبل الغوص في طرح هذه القضية والحفر في ظروف ميلادها وبواعثها وأهدافها المنشودة . وجب أولا ضبط مفهوم المشروع لننتقل بعده إلى التساؤل

عما إذا كان المشروع الفكري ينشد النهضة فما هي النهضة الاقتصادية و التربوية والسياسية و المعمارية... الخ

– كذلك لا بد من محددات سؤال النهضة وضرورة وعي سؤال النهضة في أبعاده الزمانية والمكانية والوقوف عند هذا المبحث لتوضيح أن ماطرحه الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا يختلف كليا عن ما نعيشه اليوم في القرن الحادي والعشرين ، فسؤال النهضة اليوم لا بد أن يحمل حمولة عصره وهموم أفراده وليس فقط حلم الأسلاف وتصوراتهم .

- **فماهي النهضة العربية ؟**
- **هل هي نسخة طبق الأصل للنهضة والحداثة الغربية ؟**
- **هل تحمل مشروعا نهضويا حقيقيا أم أنها مجرد إيديولوجيا معادية للإسلام؟**
- **هل تحالفت النهضة العربية مع الدكتاتورية و الطغيان ؟ هل قامت النهضة و الحداثة العربية بعملية مراجعة و نقد ذاتي ؟ من هم روادها و ماهي مشاريعهم الفكرية ؟**
- **ما علاقة النهضة بالاستعمار الجديد؟**
- **ما هي مفاهيمياً شبكة الدول الموصولة بالحداثة : النهضة، التجديد ، التحديث ، الأفول ، الابتداع ، المعاصرة ؟**

قادنا البحث في مدلول اللغوي قبل الإصلاحي لمفهوم المشروع إلى الرجوع إلى النص القرآني لمعرفة ما إذا كانت الكلمة قد وردت وعلى ماذا تدل فوجدنا أن ما يرادف هذه الكلمة في القرآن الكريم **كلمة " المنهج** " قد جاء في قوله تعالى (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) [1]

[1] سورة المائدة الآية 48

والمنهاج كما جاء في" لسان العرب " هو الطريق المستقيم تحديدا "

ويشير "الراغب الأصفهاني " في نظره إلى تلك الآية فيقول : " ما سخر الله تعالى عليه كل إنسان من طريق يتحراه ، مما يعود إلى مصالح العباد وعمارة البلاد"[1]

كما توحي كلمة المشروع بالمخطط الذي يفرض فيه الاكتمال ، و الجاهزية للتطبيق بعد تحديد الأسس النظرية وآليات التطبيق ، المبنية على دراسة الواقع وشروطه ومكوناته ، ومتطلباته ومقتضياته ، بعكس مفهوم النظرية التي توحي بعدم توفر الجوانب التطبيقية ، وبالتالي عدم تحديد الآليات المناسبة لتطبيق النظرية على الواقع.[2]

ومن ثم لا مناص من أن تعرج كل دراسة تروم الدقة والشمولية لمعضلة النهضة في الوطن العربي عموما وفي الجزائر على وجه الخصوص على تاريخ المشاريع النهضوية بدءا بعصر النهضة ووصولا الى المرحلة الحالية. ويمكن الغرض من هذا الارتداد التاريخي في إدراك دقائق تلك المشاريع النهضوية ثم تلمس سبب فشلها في تحقيق النقلة المنشودة.

فيما يتعلق بفسيفساء المشاريع النهضوية، يمكن أن نميز فيها " بين اتجاهين أساسيين في الفكر الإسلامي الحديث و المعاصر توجه تقليدي تراثي يدعو الى محاولة إعادة بعث تلك الأسس التي قامت عليها الحضارة الإسلامية في ذروة مجدها، وتوجه حداثي يدعو إلى ضرورة الاخذ بقيم العصر ومنتجات الثقافة الغربية"[3]

وعليه فإن السعي لإحداث التغيير و غرس ثقافة الوعي بالحاضر و التطلع للمستقبل,دفع العديد من المفكرين إلى البحث عن سبل جديدة و حلول تحاكي

---

[1] مفردات ألفاظ القرآن ، الراغب الأصفهاني ، دمشق ، دار القلم ، 1992 ص 450

[2] زكي الميلادي المسألة الحضارية كيف نبتكر مستقبلنا في عالم متغير المركز الثقافي العربي 1999 ص .94

[3] البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة ، دار النهار للنشر 1798- 1939

التحديات التي يمر بها الفكر العربي الإسلامي في مختلف المجالات, و لطالما أن سؤال النهضة في الفكر العربي المعاصر من زاوية مفاهيمية طرح العديد من التساؤلات فهناك من اعتبر الوعي النهضوي مرهونا بالاحتكاك بالفكر الغربي,وهذا راجع لكون الفلسفة الغربية فلسفة عالجت عدة مواضيع مرتبطة بالنهضة و التنوير الذي يعتبر مرجعية غربية خالصة,من ذلك أن الفكر الغربي الحديث و المعاصر لم يترك مسألة أو قضية فلسفية إلا وكانت له نظرة حولها من زاوية مفاهيمية ونقدية,وأكثر من ذلك عمل الفكر الغربي على تأسيس فلسفة تنويرية ونهضوية تجلت في إبداعات و أفكار الفلاسفة الغربيين, من هنا يمكن القول إنه كان على الفكر العربي المعاصر البحث عن أفاق جديدة من أجل النهوض و رفع التحدي .

ولو أجرينا مقارنة بسيطة بين مجتمعاتنا العربية و المجتمعات الغربية لأدركنا عمق الهوة التي تفصل بيننا و بينهم ، قد يقول البعض أن تجاوز الهوة ممكن في خضم المشاريع النهضوية التي عرفها العالم العربي ، و يعرفها تباعا مع تجدد مشكلاته ، و معرفة الظروف التي ظهرت فيها المشاريع النهضوية الكلاسيكية في بداية القرن 19 و القرن العشرين قد تمكننا من تهيئة الأرضية لميلاد مشاريع نهضوية جديدة تواكب مشكلاتنا الحالية ، و التي لم تعترض المشاريع القديمة ، لذلك تمركز بحثنا حول الظروف التي شهدت ميلاد النهضة العربية الثانية ، معالجين الاشكال التالي : ماهي الظروف التي أدت لميلاد النهضة العربية الثانية في القرنين التاسع عشر و القرن العشرين ؟ هل يمكن الحديث عن ظروف مشابهة يمكن من خلالها التنبؤ بميلاد مشاريع نهضوية جديدة تسهم في حل مشكلات مجتمعاتنا اليوم.

لمعالجة الاشكال اعتمدنا على جملة من المصادر و المراجع ، مثل : سلامة موسى : **ماهي النهضة ، و مختارات أخرى** ، رافع رفاعة الطهطاوي : **تخليص الإبريز في تلخيص باريز** ، محمد عابد الجابري : **اشكاليات الفكر العربي المعاصر** ،

ضيف الله محمد الأخضر : **محاضرات في النهضة العربية الحديثة** ، غوستاف لوبون، **حضارة العرب** .

1 – ظروف ميلاد النهضة العربية :

لما نتحدث عن النهضة فنحن نتحدث حتما عن التغيير ، إذ يشير مصطلح النهضة إلى النهوض من حالة ركود و سبات ، إلى حالة الاستيقاظ التي يعبر عنها فعل النهوض ، هذا ما يؤول بنا إلى العودة إلى الحالة الأولى التي استرعت حركية النهضة من خلال الوقوف على الظروف التي صاحبتها ، إذ كان العرب في أواخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين يرزحون تحت نير التخلف ، مهطعين آمالهم تحت أكفان الجهل ، في حين عرف الغرب قفزة حضارية جعلت الهوة بينهم عميقة جدا، و تزداد عمقا يوما بعد يوم ، مما استرعى هبة سريعة للنهوض من جديد ، فبعد أن كان الشرق يسود العالم ، أصبح مسودا مثلما تنبأ له شارل مارتل ، الذي صرح قائلا على إثر سقوط المدن الأوروبية أمام الفتح الإسلامي تباعا :

"دعوهم (يقصد المسلمين) يصنعوا ما يشاؤون ، فهم الآن مستأسدون ، و هم كالسيل الذي يأتي على كل ما يعترضه، و ما عندهم من الحماسة و الشجاعة يقوم مقام الدروع و الحصون، و لكنهم إذا ما أثقلتهم الغنائم، و طاب لهم المقام بالبيوت الجميلة، وألفوا رفاهية العيش واستحوذ الطمع على قادتهم، ودب الشقاق في صفوفهم زحفنا عليهم واثقين من النصر"[1] ، هكذا زحف الغرب على العرب ، بعد أن ركبتهم المهانة والخنوع ، فأصبحوا مجرد ربوع تتقاسمها القوى الغربية، مجرد قطع يعانقها الجهل، وتستعبدها الدول الأوروبية العظمى بعد أن عجز رجل أوروبا المريض عن حمايتها .

[1]– غوستاف لوبون ، **حضارة العرب** ، تر عادل زعيتر ، (مصر : مؤسسة هنداوي للتعليم و الثقافة ، 2012)، ص 325 .

كانت الهوة بين الغرب المتحضر و العالم العربي المتخلف كبيرة جدا إذ في مقابل التنظيم السياسي و الاجتماعي اللذين عرفهما الغرب ، كانت الأقطار العربية تغرق في التخلف جراء سياسية السلطان العثماني فيها ، فكان الجهل متفشيا ، و لم يتسن إلا للقلة التعليم في المدارس التركية التي كانت توفر فرص التوظيف في المناصب العليا ، أما الأكثرية العربية المضطهدة خاصة في المشرق فكانت تشتغل في الحرف و الفلاحة و التي هُجرت جراء ارتفاع الضرائب و الإتاوات ، و ما زاد خنق العنصر العربي على الأتراك هو رفع مكانة اللغة التركية مقارنة باللغة العربية ، التي أصبحت بمثابة لغة ثانوية في عقر دارها ، و السعي لإحيائها أصبح أكثر من ضروري . كما لعبت الحركات المناوئة للدولة العثمانية دورها في زيادة التوتر في هذه الأقطار ، إذ شهدت بلاد الحجاز امتدادا للمذهب الحنبلي غير المعتمد من طرف الإمبراطورية عن طريق سيادة الفكر الوهابي بقيادة محمد بن عبد الوهاب ، مما ولد صراعات كبيرة حول بسط السيطرة بين هذه الحركات و السلطنة [1] ، هذا ما جعل السلطة تهتم بوأد هذه الحركات ، و إخماد كل التوترات ضمانا للاستقرار الداخلي ، لتسهيل عملية مواجهة التهديدات الخارجية ، وهذا ما أدى بها إلى اهمال الجانب التعليمي و الثقافي لحساب الجانب العسكري ، الذي شهد بدوره تخلفا يوازي التخلف العلمي و المعرفي .

و الغريب في الأمر أن العرب لم يدركوا حجم التخلف الذي يعيشون فيه ، و عمق الهوة بينهم و بين الغرب إلا بعد جملة من الصدمات ، و تعد حملة نابليون على مصر أولى تلك الصدمات ، إذ أدرك المصريون أن غريمهم لم يكن مجرد غاز على شاكلة الغزاة التقليديين ، بل هو غاز يحمل ما لم يعرفوه من قبل من صور الحياة، إذ رافقه في رحلته العلماء ، حاملين معهم المطبعة ، و مهما كان لهذه الحملة

[1]– ألبرت حوراني : **الفكر العربي في عصر النهضة ، 1798 - 1939** ، تر كريم عزقول (بيروت : دار النهار للنشر) ، ص 51 ، 58 .

من نتائج سلبية ، إلا أن نتائجها الإيجابية كثيرة جدا ، لا سيما على مستوى الإيقاظ ، إذ كانت بمثابة النكزة التي أيقظت المصريين فزعين ، ليعرفوا أنهم ليسوا بمنأى عن تهديدات الغرب ، بل أصبحت أراضيهم من أطماع العديد من الدول الغربية على شاكلة فرنسا و إنجلترا ، مما تطلب منهم السعي للدفاع عنها ، دون الحاجة إلى عون الجيش العثماني ، هذا ما جعلهم يقتنعون أن مصيرهم أصبح بين أيديهم ، و هم من يستطيع إعادة بعث مجد مصر المفقود ، و كان للفرنسيين يد في بعث هذه الثقة بعد أن أشركوهم في الإدارة من خلال تشكيل ديوان يهتم بشؤون الرعية ، و يسيره تسعة أعضاء من المشايخ و العلماء [1] ، كما كان لهذه الحملة الدور الفعال في تنمية الشعور الوطني لدى المصريين ، إذ كان معروفا على المماليك عملهم الفردي لخدمة الفرد فقط ، أما الدفاع عن الآخرين أو عن مصر فلم يكن معروفا عندهم ، في مقابل الجيش الفرنسي الذي كان يستميت لأجل الدفاع عن الجيش في كليته ، و عن أفكاره التي يحملها و التي جاء من أجلها ، ألا و هي ((الحرية و الاخاء و المساواة)) [2] ، مما ولد شعورا جديدا عند المصريين نقلهم من الانتماء للدين إلى الانتماء للوطن ، هكذا كانت حملة نابليون بصيص نور يسهم في انقشاع بعض الضباب ، حتى و إن كانت أهدافها الخفية هي احتلال مصر ، تمهيدا لاحتلال أصقاع أخرى تمتد من إفريقيا إلى آسيا ، و غلق الباب أمام الامتداد البريطاني .

كما رافق هذه الصدمة هبة أرادها محمد علي باشا بعد أن قاد الجيش الألباني لتحرير مصر ، و تمكن من تحريرها رفقة الجيش العثماني و الجيش الإنجليزي ، و بمجرد أن استحوذ على الحكم خط منهجية بناء كبيرة بداية من

---

[1]) ضيف الله محمد الأخضر : **محاضرات في النهضة العربية الحديثة** ، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، 1980) ، ص 24 .

[2]) سلامة موسى : ما هي النهضة و مختارات أخرى ، (الجزائر : المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، 2000) ، ص 184 .

الاصلاحات السياسية و العسكرية وصولا إلى الاصلاحات التعليمية و الثقافية ، إذ عمد إلى ارسال بعثات طلابية إلى الغرب ، خاصة إلى إيطاليا و فرنسا و إنجلترا لنقل علوم الغرب ، و كان من جملة من أرسل تلاميذ لدراسة الفنون العسكرية ، و بناء السفن و الطباعة و الهندسة ، و غيرها ... و من أشهر الطلبة الذين كانوا ضمن هذه البعثات رفاعة الطهطاوي و عثمان نور الدين و غيرهما [1] ، ليعيش هؤلاء الطلاب صدمة ثانية ، جعلتهم يحاولون نقل كل ما شاهدوه في بلاد الإفرنج إلى الدول العربية ، و ما مؤلف رفاعة الطهطاوي (تخليص الإبريز في تلخيص باريز) إلا صورة واضحة عن تلك الصدمة الحضارية . و لعل ما أخر هذا الانبعاث هو النظرة الازدواجية للغرب ، إذ يقودنا حديثنا عن النهضة مباشرة إلى الحديث عن الآخر ، الذي يلعب دورا تأثيريا تارة ، و دورا عدائيا تارة أخرى [2] ، مما يجعل حضوره في جميع المشاريع حاضرا ، فتارة نتحدث عن حل مشكلاتنا من خلال مواجهة الغرب باعتبار أن هذا الأخير يعتبر عدوا يجب مواجهته ، فيكون المشروع الحضاري بمثابة السد في وجه المد الغربي ، و يمكن فهم ذلك من خلال تحليل الظروف السياسية التي عاشتها الأقطار العربية بعد انهيار رجل أوروبا المريض ، و انقضاض القوى العظمى على تركته ، فكانت المشاريع النهضوية بمثابة رد فعل عن الغرب المغتصب ، كما نتحدث عن حل مشكلاتنا من خلال التأسي بنمط العيش الغربي على شاكلة اللباس و التعليم و غيرها ، و نلمس هذه الحلول عند النخب التي كانت على اتصال مباشر مع الغرب ، كالطلبة الذين درسوا في اوروبا .

---

[1]) ضيف الله محمد الأخضر ، نفس المرجع ، ص 32 .

[2]) محمد عابد الجابري : **اشكاليات الفكر العربي المعاصر** ، (بيروت : مركز دراسات الوحدة العربية ، 1990) ط 2 ، ص 27 .

الحداثة الغربية وعلاقتها بنهضتنا وواقعنا ومجتمعنا ومنظومتنا القيمة

مقدمة : مدخل معرفي الى مفهوم الحداثة

نرمي من خلال هذه الدراسة تسليط الضوء على مفهوم الحداثة الغربية ومختلف المفاهيم المرتبطة به. ويعود اهتمامنا بهذا المفهوم الى تأثره الكبير في ظهور المشاريع النهضوية في الفكر العربي خلال القرن التاسع عشر والقرن العشرين. ورغم تباين تلك الرؤى و التصورات فيما ينبغي أن تكون الأمة عليه من قيم و مبادئ إلا أنها تشترك في تأثرها العميق بفكرة الحداثة إيجابا أو سلبا، فمنها من انطلق في تبني أفكار وقيم الحداثة بصفة تامة دون تمحيصها ونقدها ومنها من اتخذت موقف الرفض الكلي بحجة تعارضها مع قيم التراث.

ولا نرمي من خلال هذه المساهمة الفصل في هذه المسألة الشائكة لكن التركيز على مفهوم الحداثة وقيمها، ثم نعرج في مساهمة لاحقة على الاجابة عن سؤال محوري وهو: هل قيم الحداثة الغربية عالمية و إنسانية بحيث يمكن أن تكون معيارا لكل المجتمعات وبالتالي تصلح للمجتمعات العربية كذلك؟ أم انها قيم خاصة بسياق تاريخي معين؟

عرفت أوروبا في العصور الوسطى سيطرة الفكر المدرسي القائم على محاولة المزاوجة تعاليم الدين المسيحي مع الفلسفة القديمة بالخصوص فلسفة أفلاطون وأرسطو. وقد كبل هذا النمط من التفكير قدرات الإنسان الابداعية حيث سادت التفسيرات اللاهوتية والميتافيزيقية لمختلف الظواهر الإنسانية والطبيعية.

إرهاصات الحداثة الغربية بدأت بالنزعة الانسانية التي فتحت عصر النهضة على مصراعيه والتي أدت بدورها الى ظهور الأنوار، حيث يقول تزفيتان تودوروف في هذا

السياق : «الأنوار عصر نهاية مطاف، عصر حوصلة وتأليف لا عصر تجديد جذري، فالأفكار الكبرى للأنوار لا تعود الى القرن 18، وهي إن لم تنحدر من العصر القديم فهي تحمل على الاقل أثار أواخر العصر الوسيط الاول وعصر النهضة العصر الكلاسيكي[1]» . هذا يعنى العصر الحديث لم يحدث قطيعة بالمعنى المطلق مع الافكار السابقة، فبعض القيم والأفكار الوسطية قد ولجت الى الحداثة ولو بصورة جديدة.

يمكن اعتبار بداية الحداثة مع النزعة الإنسانية التي جسدت مبدأ استقلالية الانسان وكونه المصدر النهائي للأفكار وقد اندرجت ضمن هذا التصور الكثير من التوجهات الفلسفية، العلمية والفنية في عصر النهضة، مع وجود قاسم مشترك وهو التركيز على حرية الانسان الابداعية التي لا يحدها إلا حدود العقل ذاتها. وقد كانت النزعة الإنسانية أول تحد صريح للقيم المدرسية القرسطوية، هذا التحدي الذي خلق صراع مرير جسدته محنة غاليلي غاليليو و جوردانو برونو، لكن كانت الغلبة في النهاية للفكر العقلاني بفضل عوامل أخرى ساهمت في هذا التحول على غرار ظهور المدن والجامعات والكشوفات الجغرافية الثورة العلمية الكبرى ومصاحبها من ابتكارات غير حياة الإنسان بصفة نهائية.

في هذا السياق، يمكن القول إن بداية الحداثة من وجهة النظر التاريخية بدأ مع النزعة الإنسانية في إطار عصر النهضة في القرن الخامس عشر والسادس عشر، لكن تتويج قيم الحداثة كان مع حركة الأنوار بل أصبح مصطلح التنوير مصطلحا جامعا و مانعا لمختلف التصورات حول الحداثة . وسنركز الآن على مفهوم التنوير، مبادئه و ممثليه.

يعبر مفهوم التنوير عن الفكر العقلاني والتقدمي ، ولا نجد أفضل من إيمان ويل كانط لتعريفه بقوله في مقاله الأساسي ماهو التنوير بقوله « هو خروج الإنسان من

[1]. تزفيتان تودوروف، روح الانوار، تر. حافظ قويعة، دار محمد علي، ط1، 2007، ص9

القصور الذي هو مسؤول عنه ، والذي يعني عجزه عن استعمال عقله دون إرشاد الغير، وإن المرء نفسه مسؤول عن حالة القصور هذه عندما يكون السبب في ذلك ليس نقصا في العقل، بل نقصا في الحزم والشجاعة في استعماله دون إرشاد الغير، تجرأ على أن تعرف، كن جريئا في استعمال عقلك كان ذلك شعار الأنوار[1]». ومن خلال هذا المفهوم الكانطي، ندرك أن الفكرة القيمة الجوهرية للأنوار هي أن حرية الانسان الفكرية وعدم تقبل الآراء والأفكار التي لا يستسيغها العقل. ورغم وجود تقارب بين هذا التصور الكانطي وتصور ديكارت الذي استعمل بدروه مصطلح التنوير كتعبير عن ما هو بعيد عن الدين، إلا أن هذا الأخير لم يدفع به الى حدوده القصوى كما فعل فيما بعد فولتير و ديدرو. ومهما يكن، يمكن القول أن الأنوار هي حوصلة للحركات السابقة بدءا من القرن 14 الى القرن 17 .

كما كان لمفهوم الأنوار نصيب من الاهتمام في الفكر العربي، حيث كان يعبر لدى رفاعة الطهطاوي الذي كان أول من استعمله واستوعب مدلوله من خلال احتكاكه بالفكر الغربي خلال رحلته الشهيرة الى باريس.

لابد من التوقف هنا برهة و التركيز على مبادئ وقيم التنوير كي نفهم الدلالات العميقة لهذه الحركة.

المبدأ الأول الذي يقوم عليه الأنوار هو العقلانية كوسيلة لتأسيس المعرفة والأخلاق بدل الدين، لكن كذلك العقلانية في السياسة، تأسيس الحكم على قواعد تسمح بتحقيق الحرية والديمقراطية والتداول على السلطة دون إراقة الدماء، وبالتالي جاءت حركة الأنوار معارضة للدين و للدولة المستبدة، وقد جسدت الثورة الفرنسية هذه الثورة على القيم الدينية وكذا السياسية. ومن المفاهيم الأخرى بالمرتبطة بالأنوار نجد المنطق

[1] – كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية. ماهي الأنوار. ما التوجه في التفكير. تر. محمود بن جماعة، دار محمد علي، تونس، ط 1، ص 85.

الذي يمكن الإنسان من التحرر من اللاعقلانية، كما نجد الشك من المفاهيم المحورية في الأنوار ومن المهم التأكيد هنا أن كل المواضيع قابلة للنقاش والنقد حتى المفاهيم الدينية الأكثر أساسية. ورغم الموقف السلبي للأنوار كما هو باد، إلا أنها بالمقابل دافعت عن حرية المعتقد والتسامح الديني كقيمة أساسية للعيش المشترك.

هذه هي قيم التنوير بصفة عامة والتي تجسدت في أرض الواقع خصوصا مع الثورات السياسية، لكن كذلك مع الثورات العلمية والثقافية المتعاقبة في أوروبا. ورغم اتفاق ممثل عصر الأنوار تلك المبادئ العامة إلا ان اختلافات معتبرة يمكن استخلاصها عن الدراسة المفصلة لكل فيلسوف تنويري على حدى. سنعرج الآن على عرض تصورات أهم ممثلي حركة التنوير.

- **في فرنسا:**

1. دينيس ديدرو: Diderot

من الفلاسفة التنويريين في القرن الثامن عشر، اشتهر بكونه عضوا في تحرير الانسكوبيديا والتى شارك فيها بمقالات في المواضيع السياسية والاجتماعية والدينية. وقد عرف بدفاعه عن الدين الطبيعي وكون الديانات متساوية، كما دافع عن عقلانية المنهج العلمي . كما جسد ديديرو الجناح الراديكالي من التنوير من حيث تصوره المادي والالحادي لهذا اتجه « لدراسة الحياة نفسها ورأى أن للحياة دافعية في الكائنات الحية نفسها حتى تبقى على قيد الحياة وحتى تتكاثر وحتى تتصاع لقوانين وجودها [1]». في جانب الفكر السياسي، فقد نقد نقدا لاذعا الحكم الاستبدادي و الرجعي. من الناحية الاجتماعية كذلك رفض التفاوت الاجتماعي من حيث أن الافراد كائنات مادية متساوية. والحكم الصالح حسبه لا يتحقق الا عندما تكون حرية الافراد

[1] . دوريندا أوترام، التنوير، تر. ماجد موريس أبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008، ص 189.

غير مقيدة إلا بما هو ضروري لقيام الدولة نفسها. وإذا أردنا تحديد مساهمة ديدرو حركة التنوير، قلنا أن أفكاره السياسة حول طبيعة الحكم كانت ذات تأثير كبير.

2. فولتير:

تقترب الكثير من أفكار فولتير مع تلك التى عرضناها لدى ديدرو، حيث نجد الموقف السلبي من الدين والكنيسة، كما ساهم في صياغة النظرية السياسية الجديدة التى مهدت للثورة والتى جسدت المبادئ الثلاث المشهورة: الحرية، الاخوة والمساواة.

وخلاصة القول أن حركة التنوير الفرنسية كما عرضناها لدى ديديرو وفولتير، قائمة على الدعوة إلى العقلانية في مختلف مناحي الحياة، خاصة في الشق السياسي والاجتماعي أين شكلت قيم الحرية، المساواة و الاخوة أهم القيم التى ينبغي الدفاع عليها، كما اتسمت بنقدها اللاذع للدين و للكنيسة.

- **في ألمانيا:**

يتميز التنوير الألماني عن نظيره في الدول الأوروبية الأخرى أنه موجه أساسا ضد التعصب الديني حيث نعرف معاناة الشعب الألمان من ويلات الحروب والصراعات بين الكاثوليكية و البروتستانتية، وقد تراوحت الأراء الفكرية فيما يتعلق بالتنوير بين محاولة تبرير الدين تبريرا عقلانيا مع الابتعاد عن التعصب، أو الوقوف ضد التصورات الدييئية اللاهوتية ومحاولة تفنيدها. لكن عموما نقول ان التنوير الألماني كان أقل راديكالية من نظيره الفرنسي نظرا للسياق الاجتماعي الذي رافق ظهوره حيث ظهر تقريبا بعد حرب الثلاثين عاما، فكان بمثابة رد فعل على التعصب الديني لكن دون الخروج تماما من بوتقة الدين. [1]سنعرض الأن بعض نماذج فلاسفة التنوير الالمان كي تتضح الرؤية أكثر.

[1] لتحليل أوفى حول هذا السياق أنظر: هشام صالح، معارك التنويريين و الاصولين في أروبا، بيروت، ط1، 2010.

1) مندلسون : Moses Mendelssohn (1786-1729)

فيسلوف يهودي هاجر إلى ألمانيا من شرق أوروبا جراء التعصب والمعاناة. وتكمن أهيمته في كونه من الفلاسفة الألمان الذين شاركوا في النقاش العام حول ماهية الأنوار فقد كتب مقالا مهما بعنوان : ما الأنوار و كان يتصورها على أنها محاولة مستمرة لتدريب الانسان على استعمال العقل في مختلف مسائل السياسة والأخلاق واللاهوت، فهو يقول " الانوار ترتبط بما هو نظري بالمعرفة العقلانية والبراعة النافعة للتفكير العقلاني في مواضيع الحياة الإنسانية " [1]. ولا يخفى على الدراس ان مندلسون التصورات التنويرية التي اقترحها موجه أساسا لليهود كي ينسجموا مع المجتمع الألماني، بل أنه حصر التنوير على اليهود دون غيرهم، وهذا ما يتضح في اعتباره ان التثليث غير متناسب مع قيم التنوير، لكنه بالمقابل يعتبر وجود إله واحد لا ينفصم الى أقانيم فكرة متناسبة مع التنوير، وهنا يتضح استعمل مبادئ الأنوار لتبرير انتمائه و اعتقاده الديني اليهودي، وهنا نتساءل: ما قيمة ما قدمه مندلسون في على ضوء هذا التصور الاقصائي و المتزمت والبعيد كل البعد القيم التنويرية التى لا تفرق بين البشر الا بمقدار ما يقدمونه وليس ما يكونون عليه من انتماء لثقافة ، دين أو عرق ما؟ عموما يمكن القول ان إسهام مندلسون مرتبط بمحاولة التوفيق بين قيم الانوار و التقاليد اليهودية كي تتناسب مع قيم المجتمع الألماني وبالتالي الحصول على الحقوق المدنية كغيرهم.

رغم الانحياز الواضح لموقف مندلسون فيما يخص التنوير، إلا أن موقفه ذو أهمية كبيرة فيما يتعلق بموضوعنا الذي هو التنوير والفكر العربي، فالسؤال المطروح هنا: هل يمكن التوفيق بين قيم التنوير و التقاليد الدينية؟ فالإجابة من منظور مندلسون تكون بالإيجاب، من نفس المنطلق يمكن ان نطرح سؤال التنوير في عصر

[1]– مندلسون موسى، ما الأنوار، تر. محمد الهلالي، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد2، مارس 2010، ص 76.

النهضة العربية في القرن التاسع عشر بل حتى حاليا: الى أي مدى تتناسب قيم التنوير مع التقاليد التراثية للفكر العربي الإسلامي؟ هذا ما سنجيب عند تعرضنا لعنصر التنوير والفكر العربي.

2) إيمانويل كانط:

يعتبر كانط من أهم ممثلي فكر الأنوار على الإطلاق. وتتبع هذه الأهمية من موقفه العقلاني الذي يفرض في النهاية نقد الدين وبيان محدوديته خلافا لتصور مندلسون الذي كان ضرفيا وذاتيا يخدم أغراض براغماتية خاصة بالمجتمع اليهودي. فقد كان هذا الأخير متوجسا من دفع الانوار الى حدوده القصوى لانها تشكل خطرا على المعتقد المسيحي، أما كانط فقد كان هدفه أصلا نشر الفكر العقلاني والحد من حضور الدين، يقول " تجرأ على أن تعرف، كن جريئا في استعمال عقلك أنت، ذاك شعار الأنوار" [1].

عموما فالمشروع الكانطي مؤسس على النقد، فينبغي أن نخضع كل شيء للنقد لغرض إعادة تأسيسه عقلانيا، فالتنوير يمثل مرحلة اكتمال نضج الإنسان وصوله الى مرحلة يستطيع فيها أن يفكر بنفسه بعدما كان الأخرون هم من يفكر بدلا عنه. فهي تعبير عن انعتاق الانسان من حالة القصور والوصاية الفكرية التي تفرض عليه. عموما، يكمن اعتبار مشروع الأنوار الكانطي أكثر كمالا وتجسدا لسيرورة تاريخية وفكرية في ألمانيا و أرويا برمتها فقد كانت القيم التنويرية التي دافع عنها إنسانية و عالمية لا ترتبط بمجتمع بعينه بل هي صالحة لكل إنسان ، فدعوة الإنسان الى الحرية الفكرية، هذه الحرية التي لا يحدها إلا ما يسمح به العقل بحد ذاته، ورغم اعترافه بعدم اكتمال مشروع الأنوار كونه متجدد باستمرار.

[1]– إيمانويل كانط، ما هي الأنوار، ضمن نصوص: تأملات في التربية، ما هي الانوار، ما التوجه في التفيكر، تر. محمود بن جماعة، دار محمد علي للنشر، تونس، ط1، 2005، ص85.

يمكن اعتبار مشروع الأنوار الكانطي قاعدة فكرية صلبة لبناء المشاريع النهضوية في الفكر العربي المعاصر، خاصة إذا علمنا أن ما يقدمه كانط فيه من الموضوعية و الانصاف ما يجعلنا نعتقد أنه يمكن أن يشكل مرجعية فكرية مهمة.

- **التنوير الإنجليزي:**

لقد ساهم الفكر الإنجليزي مساهمة فعالة في حركة الأنوار التي ازدهرت في القرن الثامن والتاسع عشر. ومن الأهيمة بمكان الإشارة الى أن التنوير الإنجليزي كان سابقا، فبينما كانت ألمانيا و فرنسا ترزح تحت وطأة الصراع الديني المذهبي، كانت إنجلترا قد تحررت من التعصب و الصراعات الدينية و بدأت تفكر في النظم السياسية والمدنية الكفيلة بتحقيق العدل بين المواطنين. وهكذا اتجهت اهتمامات الفلاسفة الانجليز على غرار هوبز وجون لوك لدراسة القوانين المدنية و السياسية مع إيلاء أهمية كبرى لتبرير هذه القوانين من الناحية الفلسفية من خلال التركيز على طبيعية النفس البشرية، ثم استنباط الحقوق الطبيعية و المدنية بناءا على هذه المنطلقات الفكرية. سنحاول هنا التركيز على نموذج توماس هوبز لبيان طبيعة التنوير الإنجليزي و ما يتميز به مقارنة بنظيره في ألمانيا و فرنسا.

1. **توماس هوبز:**

يصنف هوبز ضمن التوجه العقلاني في الفكر الغربي، فهو يثمن العقل و يجعله مرجعا لحل جميع المعضلات المطروحة أمام الإنسان و من هذا المنظور يمكن اعتباره فيلسوفا تنويريا. ويمكن ان نتأكد من ذلك من خلال عرض نظريته السياسية خاصة ما تعلق بالحالة الطبيعية، نظرية العقد الاجتماعي و نشأة الدولة.

حاول هوبز التأسيس لنظرية السياسية من خلال الانطلاق من تصور عقلاني فلسفي و هو الحالة الطبيعية، وهي حالة افتراضية يغيب فيها المجتمع و الدولة، وبما أن الانسان في هذه المرحلة مسير بإنفعلاته ورغباته والتي ترمى الى تحقيق غرائزه،

فهذا ما يؤدي الى نشأة الصراعات والحروب، فتصبح حالة حرب الجمعي ضد الجميع. ورغم امتلاك الافراد في هذه الحالة للحقوق الطبيعية وهي أساسا مرتبطة بالحق في البقاء والمحافظة على حياته. [1]

وإذا كانت هذه الحقوق فطرية يمتلكها الانسان بطبيعيته فلكل إنسان الحق في ممارستها، لكن هذه الممارسة تؤدي الى تعارض الحقوق فيما بينها، من هنا تظهر ضرورة وجود سلطة تسمح باحتكار القوة لغرض السيطرة على الصراع، و هذه السطلة هي لدولة، هنا نكون قد انتقلنا من الحالة الطبيعية الى الحالة المدنية.

وتكمن أهمية تصور هوبز فيما يخص القوانين والحقوق الطبيعية، أنه لم يربطها بتصور ديني أو ميتافيزيقي، بل هي مبررة عقلانيا. هذا من جهة، ومن جهة أخرى نجد ان تبرير هوبز لنشأة الدولة من خلال نظرية العقد الاجتماعي تستند الى تبرير عقلاني وليس على تصورات لاهوتية أو ميتافيزيقية، وهكذا فإن " التجمع البشري الذي يشكل الدولة قد جاء نتيجة اتفاق واع بين الافراد بعضهم البعض من ناحية، أو بينهم وبين الحاكم من ناحية أخرى "[2]

هكذا كانت لفلسفة هوبز أهمية كبيرة رغم اتهامه بكونه من أنصار الحكم المطلق، إلا أن ما يهمنا هو اندراجه في الفكر التنويري، حيث حاول تبرير الحقوق الطبيعية والمدنية للأفراد من منظور عقلاني مع الابتعاد بقدر الإمكان عن التصورات الدينية واللاهوتية

[1] انظر: توماس هوبز، اللقياتان، الأصول الطبيعية والسياسية لسلطة الدولة، تر. ديانا حرب وبشرى صعب، دار الفرابي، الأمارات، ط1، 2011، ص 136-140,

[2]– إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيسلوف العقلانية، دار الثقافة، مصر، 1985، ص336

حركة التنوير الاوروبية في محك النقد

من خلال النماذج المعروضة سابقا، يمكن أن نوجز قيم الأنوار فيما يلي: إبعاد الفلسفة عن الدين، الاستقلالية، سلطة العقل، النقدية، الإنسانية، العلمنة، الحقوق الطبيعية. ورغم ما حققته حركة الأنوار لا يستهان به من حيث أنها ساهمت في تحرير المجتمعات الأروبية من الحكم المطلق السلطة الدينية، إلا أنها من جهة أخرى عوضت إيديولوجيا بأخرى حيث فرضت النموذج الأوروبي للتقدم كمعيار نهائي على الشعوب الأخرى وهذا ما برر الحركة الاستعماريه من حيث أن النموذج الغربي هو المعيار، يقول دورندا أوترام على التنوير أنه " ينكر قدرة الأساليب الأخرى للوصول الى حلول مثل التقاليد والأساطير والرؤى الدينية فإنه يصعب أن تحل هذه الصراعات دون اللجوء الى القوة، وبهذا المعنى نرى أن الإرهاب السياسي يكمن في عمق التنوير .. إن التنوير لم يترك شرعية يمكن استخدامها لمقاومة اللجوء الى العنف السياسي ". هذا يحيل الى أن النموذج التنويري الغربي يفرض نفسه فرضا على الثقافات الأخرى باعتباره معيارا نهائيا، وهذا ما يمنح للإنسان الغربي حق التدخل و استغلال المجتمعات الأخرى بمبررات التمدن و التحضر.

وما يمكن قوله أخيرا أنه ينبغي التعامل بحذر مع القيم التنويرية الأروبية، فلا ينبغي أن نرفضها رفضا تاما كونها تحمل في طياتها قيم إنسانية وعالمية لا يختلف حولها، لكنها بالمقابل تحمل في طياتها اعتبارات إيديولوجية ينبغي كشفها و فضحها لغرض الحد من تغول التنوير ليصبح إيديولوجيا متعصبة كما وضح ذلك رواد مدرسة فرانكفورت. وهنا نطرح السؤال الجوهري: كيف استقبل الفكر العربي مشروع الأنوار في عصر النهضة؟ و هل كان مرجعية أساسية لا محيد عنها؟ و أخيرا ما هي حدود هذه المرجعية الفكرية ؟

التنوير في الفكر العربي في عصر النهضة

بعد اطلاعنا على عدد معتبر من الأعمال التي تناولت مسألة العرب والفكر التنويري الغربي، وجدنا عموما أن أكثر المواقف يتقاسمها توجهين أساسين، الأول يعتبر أن المشاريع النهضوية في عصر النهضة هي مجرد محاولة منا لتجنب الموقف المبدئيين الذين غالبا ما نجدهما فيما يتعلق بالعرب و الفكر التنويري: الموقف الذي يعتبر أن جل مشاريع النهضة العربية هي تبعية للغرب، و الموقف الذي وضع جل أعمال التنوير العربي في دائرة الكفر و الخروج عن التراث. وبعيدا عن هذين الموقفين ، سنحاول بيان حضور قيم التنوير الغربي في المشاريع النهضوية العربية وكيفية تعاملها مع هذه القيم الوافدة.

إذا انطلقنا من نموذج رفاعة رافع الطهطاوي للحديث عن هذه المسألة، فإننا نجده جد منبهر بثقافة العلوم الغربية، ودعى الى إرسال البعثات العلمية على شاكلة تلك التي كان يرسلها محمد علي إلى فرنسا لغرض الاحتكاك بالغرب و الأخذ من فنونهم و علومهم. لكن نجد الطهطاوي بالمقابل لا يدعو الى تجسيد قيم الأنوار في مجتمعه من مساواة وحرية، فلم يكن موقفه الفكري والسياسي ثوريا، ويكمن تفسير ذلك أنه لم تكن له الشجاعة لمعارضة ولي نعمته من خلال نشر أفكار ثورية تهدد استقرار دولته.

من هذا المنظور لا يمكن اعتبار الطهطاوي نموذجا يجسد لحظة الالتقاء بين الشرق و الغرب لكن مجرد لحظة انفعالية أولية تفتقر الى التفكير و التدبر.

في نفس السياق، نجد جمال الدين الافغاني الذي واجهته أسئلة النهضة، وقد كان أكثر تقدمية و ثورية من سابقه حيث كان شعاره (هُبّوا من غفلتكم اصْحوا من سكرتكم انفضوا عنكم الغباوة والخمول وشُقّوا صدور المستبدين بكم كما تشقوا أرضكم بمحاريثكم). فقد دعى الافغاني الى إصلاح الخلافة الإسلامية لكن كذلك السلطة

الدينية التي كان يمثلها الأزهر لكن الإصلاح الذي كان يدعو إليه مؤسس على قيم التراث و ليس قيم التنوير، فهو يعتبر أن النهضة في أروبا جاءت أساسا نتيجة للإصلاح الديني الذي سمح بتجاوز الجمود الفكري والسياسي، والشيء نفسه ينبغي القيام به في الفكر العربي، إصلاح الفكر الديني و محاولة جعله متماشيا مع الركب الحضاري. وهكذا لم يكن الافغاني منبهرا بالقيم التنويرية الوافدة، بل اعتبر إن القيم التراثية تفي بالغرض، فالخلاص يكمن في الإصلاح الديني والذي بدوره يؤدي الى الإصلاح السياسي والاجتماعي. وبين هذين النموذجين المتطرفين: رفض القيم الغربية رفضا تماما أو قبولها دون فحص و تمحيص، ما الموقف الاصلح الذي ينبغي اتخاذه في هذا الاطار؟

في الحقيقة، لا يمكن بتاتا استيراد مشاريع وقيم نهضوية غربية ثم محاولة تطبيقها في المجتمعات العربية تحت مسمى التبعية. فلكل أمة سياقها التاريخي والثقافي المختلف عن الأمم الأخرى. و هكذا، وبصدد قيم التنوير المذكورة آنفا، نقول إن هناك بعض القيم العالمية مثل الحرية التي لا ينبغي التفريط فيها، لكن بالمقابل ينبغي صياغة مشاريع تنويرية مبدعة لا تأخذ التنوير الغربي كقاعدة نهائية. بالمقابل، فإن الانغلاق على الذات والعودة الى الماضي و الانغلاق على الذات لا يحقق المطلوب. إن صياغة عقلانية إسلامية على طريق ابن رشد، والتي تنطلق من ذاتها لتبتكر الحلول للمشكلات الحضارية، آخذة بعين الاعتبار خصوصيات المجتمعات الإسلامية، هذا ما يسمح بالالتحاق بالركب الحضاري.

الحداثة المنشودة في المجتمعات العربية الإسلامية وإشكالية الأنموذج الحداثي:

إن الصورة التَّقَدُّميَّة التي تعكسها المجتمعات الغربية في الزمن الراهن إنما هي ثمرة جهد العقل الغربي الحداثي وإنتاجه المتواصل؛ جهدٌ اِستمر منذ القرن الخامس عشر وحتى يومنا هذا، ويرجع سبب هذا التقدم المتواصل إلى الأنموذج الحداثي الذي أبدعه العقل الغربي وسار على نهجه؛ والذي يقوم بدوره–أي الأنموذج الحداثي –على مجموعةٍ من المقومات أهمها:

1–**الفردانية:** وتعني إعلاء قيمة الفرد وحريته الشخصية؛ التي تعتبر أساس كل إبداعٍ خلاقٍ، وعكسها أن ينطمس تفرُّدُ الإنسان ويتطبَّع تطبُّعاً كلياً في الجماعة التي تنبذ التفرد وتعتبره مدعاةً للتشتت.

2–**الحرية:** لا يكتمل معنى الفردانية من غير مفهوم آخر يُحايثهُ من حيث المعنى وهو الحرية، إذ الفردانية تستلزم الحرية بشتى تجلياتها (حرية الفكر، حرية التعبير وحرية الاِنتماء) فالحرية هي الشرط الأساسي في أن يُبدع العقل الإنساني أسمى صور تجلياته الإبداعية في شتى المجالات العلمية والتقنية، الفنية والأدبية....

3–**العقلانية:** التي تعني في أبسط معانيها عقلنة الحياة الإنسانية والاِجتماعية من خلال اِعتماد العقل في التفكير والتنظيم الاِجتماعي، وقد رُوِّج للعقلانية في سياقها التاريخي على أنها شرطٌ أساسية لكلِّ مشروعٍ نهضوي، في مقابل ذرء التفسيرات والأنظمة المستمدة من الدين، وهذه النظرة السلبية للدين تأصلت في الذهنية الغربية نتيجة ما عايشته من قمعٍ كنسي كان دافعاً لتشكُّلِ خطابٍ مناهضٍ للدين حمل شعار العقلانية.

4–**النظام الرأسمالي:** تَشَكُّلُ هذا النظام الاِقتصادي حصل نتيجةَ تكريس الحريات في المجتمعات الغربية، فهو يقوم على حرية السوق وينبذ كلَّ تدخلٍ للدولةِ في تحديد

عملية المبادلات الإقتصادية والتجارية، وهو الكفيل –حسب التجربة الغربية– بتحقيق الرفاه والنماء الإجتماعي.

5–**العلمانية** : هي رؤيةٌ إجتماعيةٌ–سياسيةٌ تشكلت في المجتمعات الغربية كنتيجةٍ للأحداث والظروف التاريخية التي عايشتها هذه المجتمعات في القرون الوسطى؛ والتي إتَّسمت بسيطرة الكنيسة وسياستها القمعية، فتشكلت العلمانية كرؤيةٍ وفكرةٍ إجتماعيةٍ تسعى إلى ضبطِ الحدود بين الكنيسةِ التي تمثل الدين، والسياسة الإجتماعية وإستعملت النصلَ الأوكامي في قصِّ صلاحياتِ الكنيسة الممتدة في السياسة.

6–**المدنية:** هي الصورة المثلى التي أبدعها العقل الغربي للإجتماع البشري، أين يلتزم الفرد فيها بمُراعاةُ الآدابِ العامة وإحْتِرامِ القواعد التي تحكم الحياة الإجتماعية، وكذا اللباقة في التَّعامُلِ معَ الغير في إطارِ المُجتَمع إضافةً إلى الإلتزام بالقوانين الإجتماعية.

إن إعتماد الغرب على هذا الأنموذج الحداثي المتجانس أدى إلى تحديث المُجتمعاتِ الغربية وتقدم دولها القومية، ومع مرور الزمن شيءً فشيءً إتَّسعتِ الهوةُ الفارقة بين العالم العربي الإسلامي الذي إنغمر في غياهب التخلف، والعالم الغربي الذي أصبح التقدمُ مفهوماً يُحملُ عليهِ، ومع إنبثاق الثورة الصناعية في القرن الـ19 م تشكلت النزعة التصنيعيةُ L'industrialisme وأصبحت مفهوماً أساسيا يرتبط بالحداثة الإجتماعية وشيءً فشيءً ظهرت الحاجة للمواد الأولية التصنيعية التي كانت الدافع لتشكل الرؤية الإستعمارية التي يغذيها العداء التاريخي والصراع القديم بين الإسلام و المسيحية، فكانت الحملات الإستعمارية إستغلالاً للثروات الطبيعية وإنتقاماً من الإسلام والمسلمين.

كان للحركات الإستعمارية الغربية –بإعتبارها صورةً من صور تصادم المجتمعات الغربية والمجتمعات العربية الإسلامية– وقعٌ على العقلِ العربي الإسلامي،

فقد أدرك نتيجةَ معايشتِهِ للاِختلاف مع الغرب مدى تخلفهِ وتقهقرِهِ الحضاري، وما لبث أن دخل في حروبٍ دمويةٍ طاحنةٍ سعياً إلى الحرية، حتى اِجتثها من مستعمريه، فتشكَّل وعي النهضةِ؛ القائم على ضرورة تحديث المجتمعات العربية الإسلامية والعقل العربي الإسلامي.

وقد أدى هذا الوعي إلى ضرورة تحديدِ أنموذجٍ حداثيٍّ يمثل خارطة طريقٍ نهضويةٍ؛ من شأنها أن تجعل الإنسان العربي المسلم يرتقي من دَرَكَاتِ التخلف إلى درجات الرقي والتقدم، لكن صورة الأنموذج الحداثي لم تَلْقَ إجماعاً في العالم العربي الإسلامي، إذ كان ولا يزال الخلاف بين ثلاث توجهاتٍ أيديولوجيةٍ كبيرةٍ:

الاِتجاه الأيديولوجي الأول يمثله الحداثيون العلمانيون، الذين يدعون إلى تطبيق الأنموذج الحداثي الغربي ويعتبرونه الأنموذج الأمثل لكل أمةٍ تريد النهوض والتقدم، إذ يُؤكدون على رسم الحدود الفاصلة بين الدين والسياسة لذلك نُعِتوا بالعلمانيين (مع أن العلمانية مُقَوِّمٌ من مقومات الأنموذج الحداثي الغربي فقط)، وتحقيقاً لمَطْلَبَيْ العدالة والحريةِ يجب أن لا ترتبط الدولة الحديثة بدينٍ واحدٍ فقط، بل يجبُ أن تَحْتَوِي كل الأديان وأن تحفظ حقوق رعاياها المُتساوون في المواطنة، الحقوق والواجبات، بغض النظر عن اِنتماءاتهم العقدية المختلفة التي تتعهد الدولة الحداثية حفظها.

الاِتجاه الأيديولوجي الثاني يمثلهُ الحداثيون الإسلاميون؛ الذين يؤكدون على أن الأنموذج الحداثي يجب أن يُستمد من دين الإسلام، بِاعتبارهِ نسقاً مُتكاملا يُصوِّرُ ما ينبغي أن يكون عليهِ الإنسان المسلم، كما أن الأنموذج الإسلامي يتناسب مع خصوصية هذه المجتمعات بِاعتبارها مُسلمةً، إضافةً إلى أن الإسلام من شأنهِ أن يحفظ حقوق الرعايا غير المسلمين في الدولة.

الاِتجاه الأيديولوجي الثالث يمثلهُ الإسلاميون المُحافظون الذين يتوجسون من كلمة حداثة ومشروعها، ويرفضون كل اِقتباسٍ من الحضارةِ الغربية، وهم أميل إلى تقسيم

العالم إلى فئتين: عالم إسلامي، وعالم غير إسلامي أو بلاد الكفر كما يسمونه، وهم أميلُ إلى تكفير كلِّ مخالفٍ، فهذا التوجهُ يمثل صورةَ اِنغلاق العقل العربي المسلم الذي كان تنظيم داعش الإرهابي تعبيرٌ عنه.

على ضوء الاتجاهات الثلاثة طرحنا التساؤلات التالية : لنعرف إلى أي مدى تبني المشروع النهضوي العربي إحدى هذه الأطروحات والأهم من هذا وذاك ماهي أهم النتائج التي نتجت عن تلك الأطروحات وانعكاسها على الواقع العربي .

1- كيف تعامل العقل الإسلامي مع الإنتاج الغربي في موضوع الحداثة؟

2 -هل الأنموذج الحداثي الإسلامي قادرٌ على تحقيق الحداثة الاِجتماعية على أرض الواقع؟

3 -هل أُتِيح للإسلاميين فرصةٌ عادلة لاِختبار مشروعهم على أرض الواقع تحت ظِلِّ الديمقراطية؟

4 -لماذا تخشى الدول الغربية تطبيق الأنموذج الحداثي الإسلامي على أرض الواقع؟

5 -هل يُخشى من قيام الديمقراطية الحقيقية في العالم العربي الإسلامي وصولُ الإسلاميين إلى الحكم؟

6 -وهل يكون نتاج ذلك تدعيم الدول الغربية للدكتاتورية في العالم العربي بدل الديمقراطية؟

7 -لماذا يخشى التوجه الإسلامي الذي يوصف بالمحافظ الاِنفتاح على الغرب؟

8 -وهل الاِنغلاق وتكفير المخالفِ كفيلٌ بالحفاظ على الدين أم أنه على عكس ذلك يضُرُّ الدين أكثر من خدمته؟

هذا ما سيتم التطرق إليه في القسم الثاني من البحث من طرف الأعضاء .

كيف تعامل العقل الإسلامي مع الإنتاج الغربي في موضوع الحداثة؟

مقدمة :

الحداثة على حسب إيديولوجية معرفيها ، بين من ينسبها إلى أطر زمكانية محددة، و بين من يعدد ماصدقاتها لتوضيح الرؤية أكثر ، إذ يعرفها الكثيرون على أنها امتداد تاريخي أسهمت ظروف خاصة في بعثه ، بداية من النهضة الفكرية في القرن السادس عشر، وصولا إلى الثورة المعلوماتية حاليا، ما يجعلها سلسلة من الثورات التي عرفها الإنسان، و أسهمت في تغيير نمط حياته، و كأنها بمثابة نفي، أو ممارسة لقطائع إبيستيمولوجية بشكل دوري يسترعي تجدد الثورات، و تواترها .

و النفي يعني قطع الصلة بما سبق ، غير أن المعنى المقصود هنا لا يقف عند نقطة النفي فقط ، بل يتجاوزه إلى التحلي بروح الرفض الباشلارية ، القائمة على وضع قطائع معرفية مع ما كان ، بشرط الإتيان بالمقابل ، أو بالبديل ، لذلك عرفها آخرون تعريفا ماصدقيا يستند إلى تعداد مظاهرها ، و التي تتعلق في المجمل بالإتيان بالبدائل لكل ما تمت الثورة عليه ، من خلال << النهوض و بأسباب العقل و التقدم و التحرر" أو " بممارسة السيادات الثلاث عن طريق العلم و التقنية ، السيادة على الطبيعة و السيادة على المجتمع و السيادة على الذات " >>، ما يجعلها منهجا في الحياة يقوم على رفض النمطية في التفكير ، و التقوقع على الذات في حقبة زمنية معينة ، بل هي على حد تعبير هبرماس مشروع غير مكتمل يجب العمل على إكماله.

فإذا كانت الحداثة نفي لكل ما هو ثابت ، و هي حركية مستمرة ، مع ممارسة قطائع متواصلة هل يمكنها أن تساهم في إبداع فكر عربي جديد ، أم هي عامل اضمحلال للهوية العربية الإسلامية ؟

لمعالجة الإشكال انطلقنا من تحديد مفهوم الهوية ، لأن الحديث حول الفكر العربي يقودنا مباشرة إليها ، فهي تشير إلى << نسق المعايير التي يُعرَف بها الفرد و يُعرَّفُ ، و ينسحب ذلك على هوية الجماعة و المجتمع و الثقافة >>[1]، فنقول الهوية العربية ، أو الهوية الإسلامية و غيرها ، فهي بذلك تعبير عن جملة الأطر التي يمكن من خلالها تمييز الأفراد عن بعضهم البعض و الحاقهم بإنية معينة ، فنقول هذا عربي ، و هذا أوروبي ، و هذا أمريكي و غيرها ....

و إضافة لدورها الجامع ، تقوم الهوية بوظيفة مانعة ، تمنع على إثرها ولوج إنيات لا تحمل الصفات التي تدخلها داخل الأطر المذكورة آنفا ، إذ هي تقوم بعزل الجماعات عن بعضها البعض ، مما يكسبها طابعا ستاتيكيا ثابتا ، باعتبارها تشير إلى كل ما هو ثابت من صفات لدى جماعة معينة ، كاللغة و الدين ، و العادات والتقاليد و غيرها ، هذا ما يجعلها في صدام دائم مع كل ما هو جديد أو ثوري .

و لما كان مفهوم الهوية يرتبط في الحضارة العربية منذ نهضتها الأولى في القرن الثامن الميلادي بالنص ، فكانت حضارة نص على حد تعبير نصر حامد أبو زيد ، كان الفعل الحداثي وفق المفهوم المذكور آنفا بمثابة الخطوة التي يتم فيها تجاوزه إذا أريد للحضارة العربية فعلا أن تقوم مجددا ، غير أن هذا الطرح عرف ردات فعل متباينة بين رافض و مؤيد ، و طه عبد الرحمان من أهم من أرادوا حلا لجدلية العلاقة بين الهوية و الحداثة ، من خلال تأصيل مفهوم يتناسب و روح الهوية العربية القائمة أساسا على الإسلام ، لذلك جعلناه أنموذجا في دراستنا .

و لا يعترف طه عبد الرحمان بوجود نمط حداثي واحد يجب أن يطبق في العالم أجمع ، لذلك يرفض أسلوب التهويل الذي يضعها في صدام دائم مع الهوية على أساس أنها بمثابة << كائن تاريخي عجيب يتصرف في الأحياء و الأشياء كلها

[1]– المرجع السابق، ص 34.

تصرف الإله القادر ، بحيث لا رادّ لقدره >>[1]، لذلك انطلقنا في بحثنا بالتركيز على موقفه من الحداثة الغربية و رفضه لتشييئها ، و غرقها في الجانب المادي ، الذي جعل الجميع لاسيما في الغرب يغفلون أو يتغافلون عن روحها الحقيقية ، و الحال هذه وفق تصوره عبارة عن خروج من الحداثة ، لذلك يجب حسبه البحث عن خصائص روحها لنتمكن فعلا من الحديث عن تأصيل لها ، لتتناسب وخصوصية الهوية العربية.

و لتوضيح الفكرة بشكل جلي ، قدمنا خصائص روح الحداثة عند طه عبد الرحمان ، و التي إن تم استشعارها على صورتها الحقيقية ، لن يحدث أبدا بينها و بين الهوية العربية صدام ، و التي يختصرها في مبادئ ثلاث ، هي << مبدأ الرشد ، و مبدأ النقد ، و مبدأ الشمول >>[2]، ليوضح في الأول أهمية الانتقال من حال القصور إلى حال الرشد ، من خلال رفض التبعية بكل أنواعها ، عن طواعية أو جهل ، و التركيز على الاستقلال لتحقيق الإبداع ، ليتناول بعدها أهمية النقد في تقليص التبعيات ، و كأنه أراد الحديث عن قطائع غايتها نفي ما لا ينفع بعد عملية نقد متأنية تجنبا للاتباع ، لأن الإبداع لا يزهر إلا في أحضان الحرية و قتل كل أنواع السلطوية ، أو بتعبير أدق ، لا تعني الحداثة إلا << الانتقال من حال الاعتقاد إلى حال الانتقاد >>[3].

بهذا تصبح الحداثة فعل في التاريخ ، له طابع مادي يتمثل في الفعل العمراني ، وطابع معنوي يرتكز على روحها الحقيقية ، و الذي يتمحور حول الفعل التاريخي ذاته، هذا ما يفترض تباينا بين صورها لدى الأمم جميعا، و درجاتها، وخصوصيتها من زمكان معين إلى آخر، الأمر الذي يقتضي وجود نماذج مختلفة لا يعد الأنموذج

---

[1]- أسوالد اشبنغلر، ، **تدهور الحضارة الغربية**، ج 1، تر أحمد الشيباني، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت) ، ص 68.

[2]– زكي ميلاد و تركي علي الربيعو، **الإسلام و الغرب الحاضر و المستقبل**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر، ط2، 2001. ص 125.

[3]- أرنولد توينبي، **مختصر دراسة التاريخ**، ج1، تر محمد شفيق غربال، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2011، ص (104، 106).

الغربي بنجاحاته الكبيرة أكملها ، لذلك يركز طه عبد الرحمان على معرفة ما يجب أخذه من الحداثة، إذ لا يمكن الاقتناع فقط بما تقدمه من مظاهر ، بل يجب الغوص في روحها ، لأن << المطلوب هو نقل الأصل ، و ليس نقل النقل ، و الأصل هو هذه الروح و ليس تطبيقها الذي هو مجرد نقل >>[1]،

لنتناول بعدها النسق الحداثي العربي الذي يجب تأصيله ، من خلال التركيز على ما أسماه طه بمسلمات التطبيق ، و التي تقتضي شروطا يجب مراعاتها ، باعتبار أن الحداثة ليست استهلاكا ، بل ابداعا ، و أول خطوة يجب القيام بها هي دحض المسلمات الخفية التي انبنى عليها تطبيق الغرب لركن الاستقلال ، لأن ظروف الغرب تختلف كل الاختلاف عن ظروف العرب ، و الحداثة العربية لا يجب إلا أن تولد في بيئتها مع ارتداء لباسها الخاص ، و إلا عدت مجرد استنساخ و اتباع . لتكون الخطوة الثانية هي الانتقال من الابداع المقلد إلى الابداع المبدع، من خلال التركيز على علاقة القيم الإسلامية الصالحة بالإبداع ، و يعد الإخلاص أهمها ، باعتبار أن << المؤمن كلما ازداد إخلاصا لله في أعماله ... استغنى بالله و ازداد تحررا مما سواه ، حتى أنه يبلغ مرتبة يستوي عنده فيها الفقدان و الوجدان ، فالإخلاص لله هو وحده الذي يورّث الحرية الحقة >>[2]، ليكون انتهاج النقد آخر الخطوات .

لنصل في الأخير إلى أهمية إيجاد مشروع حداثي لا يقوم على أساس الصدام مع الهويات ، بل يجب أن يولد من روح الهوية ذاتها ، لأن غاية الحداثة هي الارتقاء بالإنسان ، لا محو هويته أو السعي إلى تهجينها خدمة لإيديولوجيا معينة .

---

[1]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **إنية وأصالة**، ص 103.

[2]– مولود قاسم، إنية وأصالة، ص 103.

1) طبيعة الحداثة تختلف عن طبيعة الدين:

يعرف يورغن هابرماس Habermas Jürgen * الحداثة بقوله أنها سيرورة « لا تستمد قوتها من سلطة حقب منصرمة، بل فقط من صحّة حالية، و انقلاب الفاعلية الحاضرة إلى فاعلية من الأمس، انقلاب مستهلك و منتج في آنٍ معا، هذا الانقلاب هو (ما يعبر عنها فعلا) »[1]، فتصبح بمثابة الامتداد الذي لا يحافظ على نفس الرتابة، و لكنه دائم المسير والتجدّد بحيث يستثمر فيما استهلكه من مكتسبات لينتج ما لم يكن من قبل بحثا عن التطور الذي يمكن اعتباره روحها فعلا.

هكذا تصبح انعكاسا لكل ما لا يتفق مع القديم، على أساس أنها تعبير عن كل ما يساير حالية Aktualitat روح العصر، و ما يميز ذلك من تجدّد مستمر في الطراز، و نبذ للقديم و جعل كل ما مضى موضة قديمة رماها تغيّر الحقب الزمنية في سرداب النسيان، و جعلها تضمحل، و تتلاشى[2]، « فمن خلال رفع قيمة العابر، الهارب، المضمحل و الابتهاج بالدينامية – على حد تعبير هابرماس– ينطق التوق إلى حاضر نقي متوقف. والحداثة بوصفها حركة تنفي ذاتها، هي ((توق إلى الحضور الحق))»[3].

و يقصد هابرماس بهذا الكلام أنه لا يمكن الحديث عن معنى الحداثة إلا في إطار الدينامية المتواصلة، و الحركية التي لا تنقطع، و التي جعلت الإنسان العابر في هذه الدنيا يشعر بأهمية وجوده، و أهمية ترك بصمة تخلده، فأصبح التوق إلى الحضور

---

*) فيلسوف وعالم اجتماع ألماني معاصر (18 حزيران 1929 دسلدورف (- يعتبر من أهم علماء الاجتماع والسياسة في عالمنا المعاصر. ولد في دوسلدورف، ألمانيا وما زال يعيش بألمانيا. يعد من أهم منظري مدرسة فرانكفورت النقدية له ازيد من خمسين مؤلفا يتحدث عن مواضيع عديدة في الفلسفة وعلم الاجتماع وهو صاحب نظرية الفعل التواصلي.

[1]– يورغان هبرماس، **الحداثة و خطابها السياسي**، تر جورج تامر، (بيروت : دار النهار للنشر، 2002)، ط1، ص 17.

[2]– المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[3]– المرجع نفسه، ص 18.

الدائم هو الذي يتملكه، و الذي يفرض عليه التجدد المستمر، و هذا هو روح الحداثة الحقة التي جعلت الثورة على مخلفات الماضي من معارف و تقاليد و إرث حضاري في صورته العامة هو ما يميزها و ما يحركها.

ولا يخفى علينا أن الحداثة لم تكن مجرد طفرة في حياة الحضارة الإنسانية، بل كانت نتيجة لظروف خاصة أسهمت في ظهورها، و لعل سيادة ما يعرف بمركزية الذات كانت على رأسها كلها، إذ جعلت الإنسان مركزا للكون يلف حوله كل الاهتمام، كما مكنته من اصطناع أفكاره بعيدا عن تأثير كل البواعث و الصوارف و الدوافع الفوقية مهما كان شكلها، فتخلصت أوروبا بفعل هذا من سطوة التوجيه القوروسطي الذي كانت تفرضه الكنيسة، و انطلقت بالفرد الغربي إلى فضاءات الحرية مخلصة إياه من كل أشكال القيود التقليدية[1]، بل و امتدت يدها لتطال حتى فكرة المعبود ذاتها، بحيث « اتخذ الباريسيون إبان الثورة الفرنسية سنة 1789 معبودة حسناء أطلقوا عليها اسم ((آلهة العقل))، و قالوا : أنهم أنزلوا الله من ملكوته، مع إنزالهم أسرة البوربون*عن عرشها »[2]. وكأنهم كانوا يريدون القول أن الإله الأوحد هو ألإنسان أما فكرة الإله التي زرعتها الكنيسة في صدور مريديها و المؤمنين بها قد ماتت، واندثر خبرها وتلاشى على نحو ما صرح به **فريدريك نيتشه*Nietzsch*** **Friedrich** *فيما بعد*، و تم انبعاث روح أخرى مكانها هي روح الإنسان الحر، والتي سينير سراجها الإنسانية جمعاء بعد أن أصبحت بمثابة الأنموذج الذي يجب زراعته داخل كل إنسان تتوق نفسه إلى الرقي.

---

[1]– علي عبدو المحمداوي، **بقايا اللوغوس**، ص 41.

*– البوربون: **آل بوربون**(Maison de Bourbon) عائلة ملكية أوروبية مهمة، وهي فرع من سلالة الكابيتيون، إذ يرجع نسبهم إلى لويس الأول، دوق بوربون ابن روبرت، كونت كليرمون الابن الثالث لملك فرنسا، ملكت عائلة بوربون أولا مملكة نافارا وفرنسا في القرن السادس عشر .بحلول القرن الثامن عشر حكم أعضاء من سلالة بوربون أيضا عروشاً في إسبانيا ونابولي وصقلية، وبارما .وحاليا إسبانيا ولوكسمبورغ لديها ملوك من سلالة بوربون.

[2]– محمد عمارة، **الإسلام بين التنوير و التزوير**، (القاهرة: دار الشروق، 2003)، ط 2، ص 23.

و يرتبط هذا الأخير بالروح الحرة ارتباطا وثيقا، لأن حرية التفكير تعني حرية مد سبل التحديث من خلال حرية نقد القديم، و شق دروب بحثية جديدة على اعتبار أن ما يجب أن يُبحث عنه في العصر المعاصر، وخاصة في الدول المتخلفة، هو التحديث في المجال التكنولوجي و السياسي و الاقتصادي و الاجتماعي على شاكلة المجتمعات الغربية الحديثة، ليكون بوابته لولوج ما يعرف بالحداثة.

غير أن هذا الرأي قوبل بالرفض عند الكثيرين في العالم الإسلامي، لأن هذه الأخيرة عندهم شبح يحاول أن ينط من خلف أسوار هذا العالم لهدم أركانه. وسبب ذلك هو أن الحرية التي ينادي بها قد تكون وبالا حقيقيا عليه، باعتبار أن التفكير العقلي سيطال كل شيء، وسيضع كلَّ ما يمكن أن يُفكَر فيه موضع تساؤل حتى المقدّسات ذاتها، والدين الإسلامي بالخصوص. هذا ما سيجعل هذا الأخير ونصوصه محط تساؤل قد يؤدي إلى الشك في ما جاء به، و بالتالي الشك في أهم ركيزة ترتكز عليها هوية الشعوب التي تدين به، الأمر الذي يجعل كينونتها في خطر، بل قد يؤدي إلى انهيارها تماما. ولعل دعوة الحداثيين العرب إلى التحرر من سطوة الماضي لهي من أسباب هذا التوجس، فها هو **أدونيس***مثلا يكتب في افتتاحية العدد الأول من مجلة مواقف، التي صدرت في بيروت أواخر العام 1968 م قائلا « إن ماضينا عالم من الضياع في مختلف الأشكال الدينية و السياسية و الثقافية والاقتصادية، إنه مملكة من الوهم والغيب تتطاول وتستمر، وهي مملكة لا تمنع الإنسان العربي من أن يجد نفسه وحسب، وإنما تمنعه كذلك من أن يصنعها»[1].

*– علي أحمد سعيد إسبر، المعروف بأدونيس (1930) ، شاعر سوري، لبناني، تبنى اسم أدونيس تيمنا بأسطورة أدونيس الفينيقية، قاد ثورة حداثية في النصف الثاني من القرن العشرين في الشعر العربي.

[1]– زكي الميلاد، **الإسلام و الحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**، (بيروت: مؤسسة الانتشار العربي، 2010)، ط 1، ص64.

ويقصد من كلامه هذا أن كل ماضي الإنسان العربي مجرد ظلام دامس لم يضئ دياجير يوما ولو بصيصٌ صغيرٌ جدا من النور، فكانت لياليه حالكة السواد وصباحاته تغرق في الجهل والظلامية، وكأن كل التاريخ العربي بما فيه التاريخ الإسلامي، بل حتى الإسلام ذاته هو مجرد ظلام ودياجير من السواد الحالك الذي خيّم ولا يزال يخيم على عالمنا ليورثه الجهل والتدثر بجلباب التخلف. وكأن عالمنا لم يعرف يوما إشراقة علمٍ، متناسيا عصور الرقي والازدهار التي أنارت الدنيا كلها أثناء الحكم الإسلامي في عصورنا الوسطى المشرقة.

وفي نفس السياق يصرح مواطنه كمال أبو ديب قائلا أن: «الحداثة (هي) انقطاعٌ معرفي، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية للتراث، في كتب ابن خلدون الأربعة، أو في اللغة المؤسساتية، والفكر الديني، وكون الله مركز الوجود، وكون السلطة السياسية مدار النشاط الفني، وكون الفن محاكاة للعالم الخارجي. الحداثة انقطاع، لأن مصادرها المعرفية هي اللغة البكر، والفكر العلماني، وكون الإنسان الوجود، وكون الشعب الخاضع للسلطة مدار النشاط الفني، وكون الداخل مصدر المعرفة اليقينية، إذا كان ثمة معرفة يقينية، وكون الفن خلقا لواقع جديد»[1].

ويقصد بكلامه هذا أنه لا يمكن الحديث عن حداثة متدثرة بثوب الماضي، فهي انقطاع، أو لنقل ممارسة لقطيعة معه ومع كل صوره بما فيها اللغة والفكرة الدينية وحتى فكرة مركزية الله في الوجود، فهي عبارة عن تمزيق لكل علاقة يمكن وصلها مع القديم من خلال قطع أذرع التراث الممتدة من الماضي السحيق والمطبقة على رقاب الجميع لتبقيهم متمرغين في أوحال الجهل والظلامية.

[1]– محمد العبد حمود، **الحداثة في الشعر العربي المعاصر**، ص 60، نقلا عن **زكي الميلاد، الإسلام و الحداثة من صدمة الحداثة إلى البحث عن حداثة إسلامية**، ص 64.

بهذا تصبح الحداثة بمثابة المخلص للأمة من جذورها، والممزق لكل ما يصلها بكيانها، الأمر الذي يجعل هذين الخطابين يصنفان في خانة الخطابات الحداثية المتطرفة المستفزة، والتي لا تؤدي إلا إلى التوجس والتخوف منها من طرف أغلب إن لم نقل جميع شرائح المجتمع الإسلامي، خاصة وأنها تهاجم كل ما يمت للمسلمين بصلة إلى هويتهم، بل كانت بمثابة الهجوم على جوهرها واعتباره مجرد تراث يمكن تجاوزه، متناسية أن الدين الإسلامي ليس مجرد إرثٍ قديم يمكن أن يتشكل المجتمع من دونه.

ولم يكن رفض الحداثة في رأي الكثيرين عائدا فقط للأسباب المذكورة آنفا ، بل أيضا إلى طبيعة الإنسان المسلم المنعزل والمنغلق على ذاته، الذي تملكته روح الاستغراب تجاه كل جديد عششت داخله، فجعلت أكبر مشكلة تواجهه هي مشكلة قبول كل ما يرد إليه من الخارج والتشكل والتكوّن بضوئه تكوينا جديدا[1]، باعتبار أن المعضلة الأولى و الحقيقية حاليا بالنسبة إليه هي معضلة الثقة فيما يقدمه هذا الأخير وإمكانية فهمه واستساغته وقبوله والانفتاح عليه ليتمكن من التقولب بقالبه[2] مشكلا صورة حضارية جديدة تناسبه. فكانت كل صور الحداثة بهذا أمرا دخيلا يجب تجنبه ومحاربته قبل أن يكون سببا في تهديد هويته، و إيذانا بزوالها، ليحل محلها كل ما خطته الحضارة الغربية من أشكال المسخ و التهجين لها.

قد يقول البعض بأن هذه النظرة مجرد نظرة قاصرة للحداثة، باعتبار أنها ليست حياةً، بل نهجا إليها أساسه التفكير في كل الموروث الحضاري. لذلك، فهي لا تشكل خطرا على الإسلام ولا على هوية المسلمين، ولا يمكن عدّها بتاتا محاربة صريحة للدين أو دعوى للخروج عنه. وبالتالي لا يمكن أن يصبح التوجس السالف ذكره إلا

---

[1]– عبد المجيد الشرفي، **الإسلام و الحداثة**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1991)، ط 2. ص 273

[2]– حسن صعب، **الإسلام و تحديات العصر**، ص 18 ، نقلا عن عبد المجيد الشرفي، (**الإسلام و الحداثة**، تونس: الدار التونسية للنشر، 1991)، ط 2، ص 273.

مجرد تخوف لا طائل منه، مما يتطلّب تجنبه، والتفكير فيما يحقق الغاية الأعظم للتحديث التي هي رقي الحضارات وتطورها.

لنسلّم بأن هذا الكلام صحيح، فهل فعلا سينجح المشروع الحداثي؟

الإجابة في رأي الدكتور حلمي محمد القاعود هي النفي بالطبع، لأن أي مشروع لا يكتب له النجاح ما لم يتصل ويتراص بهوية الأمة، وأي ابتعاد عنها سيكتب عليه بالفشل والإخفاق الذريعين قبل الانطلاق حتى[1]، ولما كانت الدعوى الحقيقية له هي الانقطاع عن الماضي[2]، والتحرر من سطوته، ستكون الدعوة إلى التحرر من الدين هي جوهر ما يريده أقطابها كما تم بيانه سابقا.

غير أن التنويريين العرب يرفضون هذا الادعاء على أساس أن الروح التي يجب أن تبعث في الإنسان العربي هي الروح التي تستطيع تخليصه من الفكر الظلامي الذي يروج إليه دعاة التمسك بالتراث

« واتخاذ الإسلام مرجعية لمشروع النهضة المنشودة ، واتخاذ الإسلام دينا ودولة ومنهاجا شاملا لكل مناحيالعمران »[3]. و ليس المراد هنا رفض كل الفكرة الدينية، و إنما رفض ما يفرضه من كبلوا العقل الإسلامي، و حرموه حرية التفكير، و رفعوا مرجعيته البشرية إلى مصاف التقديس، بل وضعوها في نفس مرتبة المصدر الإلهي، بعد تحوّل الكثيرين منهم إلى كهنة لعبوا نفس دور الكنيسة في العصور الوسطى، من إدعاءٍ لاحتكار الحقيقة، و تبريرٍ للواقع الفاسد وحمايةٍ للسلطان، وتكفيرٍ لكل مخالف أو معارض لهم، فأصبحوا بمثابة المتحدثين باسم الله، المطبقين لحدوده، المصبغين لأرائهم صبغة القداسة التي تمنع الشك فيها، باعتبار أنها ليست مجرد اجتهادات بشرية

---

[1]– حامي محمد القاعود، **الحداثة العربية، المصطلح _ المفهوم**، (دار الاعتصام، 1998)، ص 7.

[2]– المرجع نفسه، ص 12.

[3]– المرجع السابق نفسه، ص 12.

يمكن أن تصيب أو تخطئ، بل هي في منزلة الأحكام الألهية التي لا يجوز تجاوزها أو الاستهانة بها[1]. ويتبنى هذا الرأي التنويريون العرب أمثال سلامة موسى وطه حسين وغيرهما.

ومن أهم ما يدعو إليه هؤلاء على شاكلة أمثلتهم في الغرب هو إخضاع الوحي في الدراسة لنفس المعايير التي تتم بها دراسة النصوص البشرية على نحو ما قام به التنويريون الغربيون حين أخضعوا كتبهم لهذه الدراسات نازعين عنها طابع القدسية، هذا ما سيجعل القرآن عندهم والسنة نصوصا لا تمت للقداسة بصلة[2].

ولما فقدت هذه النصوص قدسيتها، يصبح الدين شأنا شخصيا فرديا خاصا، ولا شأن للدولة به، هذا ما سيحررها من سطوته التي كبلتها، وسينحصر دوره في تقويم الأخلاق الفردية مع عزله عن كل ميادين العمران الاجتماعي سواء في المعارف والعلوم أو في التطبيقات المدنية والثقافية لهذه المعارف والعلوم، وجعل المرجعية في شؤون العمران البشري للواقع والدنيا، التي تدرك نواميسها وتعرف حقائقها وعلومها ببراهين العقل وتجارب الحواس وحدهما[3].

هذا الفقدان سيجعل من الدين مجرد ظاهرة تاريخية، لها ظروفها الخاصة التي أوجدتها، مما يجعل علاقتها بالعلم و توافقه معها مجرد مرحلة تجاوزها التاريخ، مما يفرض رفض فكرة التعايش بينها و بينه على اعتبار أن نتائج هذا الأخير تناقض الأول مما يجعل التباعد بينهما لازما، فيصبح الإسلام في نظرهم و كأنه نصرانية الغرب، التي شددت الخناق على المسيحيين مما استرعى الثورة عليها تحت شعار دع لقيصر ما لقيصر و ما لله لله، و التي ناقضت العلم و شنقت علماءه و طاردت كل

---

[1]– قاسم شعيب، **فتنة الحداثة، صورة الإسلام لدى الوضعيين** العرب، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، 2013، ط 1، ص 144، 145

[2]– حامي محمد القاعود، **الحداثة العربية، المصطلح _ المفهوم** ، ص 34.

[3]– المرجع نفسه، ص 35.

من جاء بحقائق تناقض نتائجها، مع معاملة القرآن كمعاملة التنويريين الغربيين لكتبهم المقدسة، العهد القديم و الجديد في اليهودية و النصرانية.[1]

« و تأسيسا على هذه المقولات، التي تجعل الإسلام نصرانية غربية، و تجعل تطورنا الحضاري هو ذات التطور الحضاري الغربي، يدعو التنويريون العلمانيون – فيما يرى حسن صعب – العرب و المسلمين إلى تبني نموذج الغرب في التقدم والنهضة والإحياء، فطالما كانت مشكلات التخلف واحدة، أو متشابهة، فلا بد و أن تتوحد الحلول، حلول النهضة بيننا و بين الغربيين»[2]، فلا يمكن أن يحقق المسلمون نهضتهم الثانية مالم يجعلوا من حلول الغرب أنموذجا للحلول التي يقدمونها لمعالجتهم لمشكلاتهم الآنية، و التي هي موازية في الأصل للمشكلات الغربية.

غير أن السؤال الذي سيفرض نفسه هنا هو هل فعلا ستتمكن الحلول الغربية من معالجة مشكلات العالم الإسلامي حتى و إن كانت ظروف المجتمعات المكونة للحضارتين مختلفة تماما؟ هل يمكن الحديث عن حضارة كونية واحدة سائدة الآن ويمكن أن تُحلّ كل المشكلات التي تواجه البشرية بنفس الطريقة؟

الإجابة عند حسن صعب هي النفي بالطبع، لأن لكل حضارة خصوصيتها التي تميزها عن غيرها، ف « تحت هذه الدعوى، أنكر وينكر التنويريون العلمانيون التعددية في الحضارات الإنسانية، وغضوا من شأن الخصوصيات الحضارية التي ميزت وتميز بين الهويات الحضارية المختلفة، ووقفوا عند التمايز في درجات سلم التحضر، داعين العرب و المسلمين إلى اللحاق بالغرب، بذات الآليات و الوسائط، لتحقيق ذات المقاصد ونفس الغايات »[3]، و كأن العالم كله يتشكل فقط من الحضارة الغربية، ولا

---

[1]– المرجع نفسه، الصفحة ذاتها.

[2]– المرجع السابق، ص 34.

[3]– المرجع السابق، ص 34.

يمكن الحديث أبدا عن خصوصيات المجتمعات المتاخمة لها، سواء أ تعلق الأمر بخصوصية دينية، أو تاريخية، أو اجتماعية.

والغريب في الأمر أن التنويريين العرب لم ينتبهوا إلى هذه الأخيرة، كما لم ينتبهوا إلى نقطة مهمة أخرى ركز الكثير من فلاسفة الغرب نظرتهم عليها، ألا وهي رفض المركزية الغربية، لأن لكل حضارة خصوصيتها التي تميزها عن غيرها وفي هذا يقول شبنجلر : « إنني لأرى بدلا من ذاك الاختلاق دراما تتألف من عدد من حضارات جبارة، تنبجس كل حضارة منها بقوة بدائية من تربة الإقليم الأم حيث تبقى مشدودة إليه برسوخ و ثبات طيلة دورة حياتها، و تطبع كل واحدة منها مادتها وجنسها البشري وصورتها الخاصة بطابعها، و لكل واحدة من هذه الحضارات فكرتها وعواطفها وانفعالاتها الخاصة و إرادتها و شعورها و موتها الخاص بها»[1]، مما يجعل الحضارة الإسلامية متمايزة عن الحضارة الغربية، الأمر الذي يفرض إمكانية انبعاث نهضتها الثانية بعيدا عن تأثير الثانية، فهل هذا ممكن؟، هذا ما سنراه لاحقا.

2) الحداثة فعل أصيل لا مجرد تقليد:

لما نتكلم عن الحداثة والتحديث يذهب عقلنا مباشرة إلى الأنموذج الغربي الذي نجح في بعث مشروع حضاري يمكن أن يتخذ كقاعدة لتشييد أي مشروع مشابه، غير أن تحليل ظروف المجتمعات يؤول بنا إلى رفض هذا التصور على اعتبار أن هذه الأخيرة تختلف من مكان إلى آخر، هذا ما يفرض أن تتمايز الحداثة في الغرب عن مثيلاتها في القارات الأخرى، كإفريقيا وآسيا وأمريكا اللاتينية مثلا.

ولتوضيح الفكرة أكثر يمكننا الرجوع إلى تجارب المفكر الألماني شاخت الاقتصادية، والتي أثبتت أن لاختلاف الظروف دورٌ فعالٌ في نجاح مشروع ما أو

[1]– أسوالد اشبنغلر، ، **تدهور الحضارة الغربية**، ج 1، تر أحمد الشيباني، (بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، د.ت) ، ص 68.

فشله، حيث نجحت تجربته الاقتصادية في إحداث نهضة حضارية في ألمانيا، في حين تجرع فشلا ذريعا في إحداث مثيلتها في إندونيسيا نظرا لاختلاف الظروف، والشروط التاريخية والموضوعية، واختلاف الثقافات والهويات الحضارية بين البلدين[1].

هذا ما يؤول بنا إلى الجزم بتهافت رأي التغريبيين، لأن من يتبنى الاعتقاد القائل بأن نهضة أي بلد يجب أن تعود إلى الأسس التي قامت عليها الحضارة الغربية ليس إلا واهما تغافل إدراكه عن تتبع مسار الحضارات السابقة وكيف شهدت كل واحدة منها نهضتها، من خلال الاستثمار في ما تواجهه من تحديات وكيفية الاستجابة إليها على نحو ما يذكرنا به **أرنولد توينبي *Toynbee*** فيما يعرف عنده بنظرية التحدي والاستجابة[2].

هذا ما يفرض على العالم الإسلامي إيجاد الاستجابة المناسبة للتحديات التي تواجهه من أجل خلق حداثة خاصة به، خاصة وأن الأنموذج الغربي نفسه تعرض لانتقادات داخلية كبيرة أقرت بفشله و بعجزه عن حل مشكلات العالم أجمع، بل حتى عن حل مشكلاته المتجددة باعتباره وقع فيما عرف بأزمة الحضارة الغربية و بداية انحدارها و انهيارها[3].

ويعود سبب ذلك في رأي **مولود قاسم نايت بلقاسم*** إلى تخليها عن العديد من المبادئ وقواعد السلوك العامة التي تتحكم في من ينتمي إليها أفرادا وجماعات وأمما، و على رأسها كله مشاكل الأسرة[4]. مما جعل هذا الأنموذج مجرد مشروع نجح في

---

[1]– زكي ميلاد و تركي علي الربيعو، **الإسلام و الغرب الحاضر و المستقبل**، سلسلة حوارات لقرن جديد، دمشق: دار الفكر، ط2، 2001. ص 125.

[2]– أرنولد توينبي، **مختصر دراسة التاريخ**، ج1، تر محمد شفيق غربال، القاهرة: المركز القومي للترجمة، ط1، 2011، ص (104، 106).

[3]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **إنية وأصالة**، ص 103.

*

[4]– مولود قاسم، إنية وأصالة، ص 103.

الماضي ولا يمكن الجزم بنجاحه حاليا حتى في بيئته فما بالك بنجاعته في بيئة تختلف مقوماتها عن مقوماته اختلافا كبيرا.

ولم يكن رفضها دعوة محلية خاصة فقط بالعالم الثالث، بل انطلق صداها من العالم الغربي نفسه، حين ظهرت دراسات أوروبية تحذر دول العالم الثالث من مغبة الانحدار إلى هوة اتباع الأنموذج الغربي في الحداثة والتقدم على نحو ما أصدرته جامعة **سومكس** في جنوب بريطانيا من نقدٍ لتقرير نادي روما حول دراسته ل (حالة البشرية ومستقبلها في عام 2000 م)، فجاء في الدراسة: «إن مستقبل الدول النامية لا يكمن في اتباع نموذج التطور الغربي الرأسمالي الذي نستطيع رفضه باطمئنان بعد 30 عاما من الدراسة باعتباره فشل فشلاً تاما. ولكنه يكمن في تقريرها لمستقبلها بنفسها وتطويرها خطة للحضارة خاصة بها، وذلك العمل يتطلب تغييرا كاملا وجزئيا للاتجاهات الحالية في الدول النامية»[1].

والعالم الإسلامي بما يحوزه من أرضيات صلبة، علمية وثقافية وحضارية مكنته من إحداث نهضته الأولى قبل أربعة عشر قرنا، ليس بحاجة إلى نسيان تراثه والاستناد إلى تراث الغير، بل يجب عليه الاستثمار في كل ما يجابهه من تحديات مستعينا بإرثه العلمي والحضاري الكبير لإحداث نهضته الثانية.

وهذا هو ما انتبه إليه جملة من مفكري العالم الإسلامي ومصلحيه من قبل، على شاكلة **عبد الحميد بن باديس ومولود قاسم نايت بلقاسم** و**عبد الله شريط** و**مالك بن نبي** و غيرهم كثر في الجزائر أو خارجها.

[1]– الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي، ندوة مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ص 326، نقلا عن زكي ميلاد وتركي علي الربيعو، **الإسلام و الغرب الحاضر و المستقبل**، ص 126.

ونحن سنتناول المفكرين الجزائريين عبد الحميد بن باديس و مولود قاسم نايت بلقاسم كأنموذجين أصيلين تبنيا الرأي القائل بأنه يمكننا من بعث حضارتنا إذا عدنا إلى ديننا، وتمسكنا به كما سيأتي بيانه لاحقا.

من كل ما سبق يمكن الجزم بأن الحداثة ليست مجرد منهج غربي ناجح يجب أن يطبق بحذافيره لدى كل المجتمعات لتستطيع الانعتاق من مغبة الانحدار إلى هاوية التخلف، و التخبط في غياهبها، و لكنها منهج يجب أن يلبس ثوب المكان الذي هو فيه، ليستطيع معالجة مشكلاته الآنية وفق ظروفه الخاصة، و بالتالي لا يمكن الحديث عن عصور وسطى أوروبية في عالم إسلامي معاصر يجب حل مشكلاته بنفس الصبغة التي تمكن الغرب فيها من حل مشكلاتهم، و لكنه من الواجب الحديث عن عالم إسلامي له مقوماته الحضارية التي يستطيع استعمالها وفق منهج حداثي يتوافق معها لتحقيق نهضته الثانية.

الحداثة وصناعة الهوية في العالم العربي

مقدمة :

إن الحداثة مشروع غربي محض نشأة وتكوينا، ولا يخفى ما للمنبت ومراحل التكوين والنشأة من دور في التأثير على المفاهيم والتصورات. ويشهد تاريخ الحداثة أن منبتها وفضاءها اللذين نشأت فيهما ساهما بقسط وفير في توليد كثير من المعاني التي يحملها المصطلح في ذاكراته، بدءا من عصر النهضة، باعتباره البداية الأولى التي تفصل بين القديم والجديد، وانتهاء بهذا القرن حيث الدخول في مرحلة العلمانية التي تمثل أعلى مقامات الحداثة الغربية. فمشروع الحداثة يدعو إلى مجتمع حديث من سماته العلم والتقدم الصناعي، وأن الانسان فيه وحده هو السيد والمتصرف، وسيلته الوحيدة هي العقل أداة للكشف والادراك، ومصدرا لوضع القوانين والتشريعات الاقتصادية والسياسية والفنية، بعيدا عن كل نص ذي طبيعة متعالية أو مقدسة كالنص الديني مثلا.

وانطلاقا من هذا المفهوم تغدو الحداثة تجربة حضارية ذات وجهين:

ظاهر قوامه العلم والمعرفة، وباطن أساسه، في الغالب، الالحاد والتنكر للمقدس ورفض المؤسسات الدينية والقيم الأخلاقية التي كانت تعتبر مرجعيات للحقوق ومصدرا لسنّ التشريعات والقوانين. ومن هذا المنطلق يصبح أمر الحداثة كأمر خضراء الدّمن. كما جاء في الأثر –يسرّ فرعها الناظرّ أول مرة، ثم يدرك بعد حين أن منبتها، في الغالب، الفكر السلبي، وان ديكورها الخارجي يخفي دمامة في العمق، ودخنا في الباطن من شأنه أن يقوض ظاهرها ويأتي عليه من قواعده.

عندما حلت الحداثة على المجتمعات العربية والإسلامية متخذة اللسان العربي في تقديم مشروعها ورؤيتها الكونية للمتلقي العربي والمسلم وفق تصور غربي

ينتمي إلى منظومة فكرية تختلف كل الاختلاف عن منظومة الفكر العربي والإسلامي شكلا ومضمونا. مما أدى إلى احداث شرخا بين مقومات الغرب والعرب، وهذا ما أدى إلى الصراع بين المؤيدين (المجددين) وبين المعارضين (الأصوليين).

لقد خاض الكثير من المفكرين العرب في معالجة الكثير من المسائل المرتبطة بالحداثة بمسميات كثيرة مما أدى إلى سيلان الكثير من الحبر في هذا المجال وخلق فرق متعددة متناظرة فيما بينها، لكن لخصوصية مجتمعاتنا حال دون ذلك الباس ثوب الحداثة الغربي على المجتمعات العربية، وإن نجح ذلك فمعناه ان هويته طُمست ولم تعد ذات الصبغة العربية والمسلمة ملونة بالقيم الدين الإسلامي الحنيف.

من خلال هذا سنحاول ان نبحث عن السبل التي تؤدي بالإنسان العربي للحفاظ على قيمه ودينه وثقافته العربية والانفتاح على الغرب دون الذوبان فيه وانسلاخ عن الطابع العربي الإسلامي.

1- الهوية:

يعتبر موضوع الهوية وأزمة القيم من الموضوعات التي تتصدر اهتمامات الدول فيما يتعلق بالإعلام الفضائي، تتساوى في ذلك دول العالم المتقدم منها والنامي، فالعولمة بكل تحدياتها تواجه الهويات، وربما تسعى إلى تذويب الثقافات القومية والوطنية لحساب ثقافة عالمية واحدة هي الثقافة الأمريكية غالباً. إن مسألة الهوية قد أصبحت هماً عالمياً مشتركاً بحيث غدت قضية مطروحة في أمكنة كثيرة من بلدان العالم.

تمر الهوية العربية حالياً بفترة عصيبة، نتيجة لتوارد متغيرات عدة عليها، وعلى الرغم من أن لبعض هذه المتغيرات جذوراً سابقة إلا أن وطأتها قد ازدادت حدة

مؤخراً نظراً لبروز معطيات عديدة على الساحتين: الدولية والإقليمية أوصلتها إلى ما يمكن تسميتها بمرحلة الانحسار–على حد تعبير "مصطفى النشار".

الهوية في معناها الأساس التفرد [1] وهي ما يشخص الذات ويميزها [2] كالبصمة في الانسان يتميز بها عن غيره [3] وهي السمات المشتركة التي تميز بها جماعة لنفسها، وتعتز بها. وقد عرفها مجمع اللغة العربية بأنها: حقيقة الشيء أو الشخص المطلقة التي تحتاج إلى جهد انساني متواصل لتنزلها إلى حقائق اجتماعية وحضارية.

الهوية صفات، وأحاسيس، ونمط حياة مهيمن على كل شيء، في الملبس، والمأكل والموسيقى، والفن والثقافة، في الحرية والمقاومة والصمود، فهي نمط معيشي متكامل يتفاعل مع المتغيرات المحيطة به، فيتغير معها دون أن يذوب فيها. يتأثر داخلياً لكنه يكتسب الجديد دائماً، وهي احدى مكونات الشخصية الوطنية [4].

تؤدي الهوية والتي هي الخصائص التاريخية واللغوية والنفسية إلى الفصل بشكل حاسم بين جماعة من الناس وأخرى وتنتج هذه الخصائص عن عاملين رئيسين، الأول: داخلي يتمثل في تقاليد ومواريث تراكمت عبر حقب تاريخية ممتدة، والثاني: خارجي يعكس تفاعل الأمة مع وضع عالمي فوار متغير، مفرزاً موجات ثقافية متعددة، ونماذج حضارية مختلفة، ينتج عنها ردود فعل ذاتية تفرض التعامل بخصوصيته مع تلك التقاليد، مانحة إياها هوية جديدة [5].

---

[1]– جلال أمين، العولمة، (القاهرة، دار المعارف، 1998)، ص 53.

[2]– عبد العزيز الدوري، الهوية الثقافية العربية والتحديات، (مجلة المستقبل العربي، العدد 10/248، 1999)، ص6.

[3]– محمد عمارة، مخاطر العولمة علة الهوية الثقافية، (القاهرة: نهضة مصر، 1999)، ص 6.

[4]– محمد ناصر عبد الباسط، الإعلام الفضائي والهوية الثقافية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2015)، ص 150–151.

[5]– المرجع نفسه، ص 152.

2-مفهوم الحداثة

إن الحداثة مصطلح عسير التحديد فهو مرتبط بتعريفات صنعتها ظروف مناسبة غير أنها عرضة للتغيير، وتعرض لفكرة الحداثة تحولات في المعنى أسرع مما تعرض لمصطلحات أخرى تماثلها وظيفة... بل قد يصل الأمر بها إلى أن تتأرجح في المعنى حتى تصل إلى الاتجاه المضاد [1].

لقد شهد العصر الحديث في أوروبا تحولات كبرى شملت كافة الميادين:

الميدان الإنساني الذي برز فيه مفهوم الشخص الحر الفرد والمستقبل والقادر على بناء ذاته دون الرجوع إلى أية مرتكزات غير إنسانية.

بالإضافة إلى سيادة العقل التي بدأت تبسط سيادتها بالتدريج على حياة أوروبا الغربية منذ القرن السادس عشر، وهي الماهية المميزة للحداثة المنتصرة والتي اتخذت لنفسها من مبدأ التنوير ومن فلسفة التنوير عُدة أصلية أقامت عليها مبررات انتصارها. وهذا بفضل أفكار جديدة مبنية على العقل والعلم والملاحظة الدقيقة والبحث الدؤوب والمغامرة الفكرية والاستقلال عن الماضي وصياغة الانساق التفسيرية لمسيرة الإنسان والفكر المبنية فقط على التأمل العقلي الفلسفي والعلمي.

وفي المجال الاجتماعي هناك تحولات على مستوى العلاقات الأسرية والجماعية وعلى مستوى الروابط التي تربط الفرد بالجماعة.

وأخيرا المجال السياسي والاقتصادي من خلال تحول أنماط الحكم السياسي وظهور النظام الاقتصادي الرأسمالي.

---

[1]- عبد الرحمان اليعقوبي، الحداثة الفكرية في التأليف الفلسفي العربي المعاصر، (محمد أركون- محمد الجابري- هشام جعيط)، (بيروت: مركز نماء للبحث والدراسات، ط1، 2014)، ص صر 26-27.

كل هذه التحولات كان شعارها: حرية الإنسان، والفردانية والعقل والعلم [1].

3- الغرب وإنتاج الحداثة

إن من المعروف أن الحداثة هي انتاج غربي في الزمان والمكان، فمن الصعب مناقشة مفهوم الحداثة دون الرجوع إلى البيئة الغربية. لقد شهد الفكر الإنساني تحولاً لم يشهده من قبل وكان له أثر كبير على كل مناحي الحياة الإنسانية. لأول مرة التحمت الدعوة إلى احترام إنسانية الإنسان دون تمييز وإلى ترسيخ العقلانية كحكم في تقييم الأفهام والأفعال وتجسد ذلك في نظام ديمقراطي يحترم الرأي الآخر ويحتكم إلى رأي الأغلبية، وإلى جعل التجربة معيار المعرفة [2].

يرى "محمد عابد الجابري" أنه لا توجد حداثة واحدة وإنما هنالك حداثات. وذلك لكون هذا المفهوم حضارياً شمولياً يطال كافة المستويات [3]، «إنها ليست قضية واضحة المعالم ومحددة الأركان جوهراً وأطرافاً، وإنما هي إشكالية كبرى تتخطى كونها قضية مفردة إلى حيث التشعب والاشتباك في الرؤى، والأفكار، والإبداع، والتلقي. إن الحداثة مركز للاجتهاد بقدر ما هي مركز للجدل والصدام» [4]. ولهذا تبقى الحداثة مفهوماً غامضاً يلخص بطريقة شاملة تطوراً كاملاً، ونغيراً في الأفكار [5]، فهذا المفهوم لا يمكن أن يقدم لنا تحديداً واحداً لكن يمنحنا أوجهاً عديدة، مأخوذة من ميادين مختلفة [6]. التناقض والغموض سمتان للحداثة ابتداءً من الوجود الإنساني حيث يشمل

---

[1]- المرجع نفسه، ص37-38.

[2]- المرجع نفسه، ص 23.

[3]- محمد عابد الجابري، إشكاليات الفكر العربي المعاصر، (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 2000)، ص 6.

[4]-عبد الرحمان عبد السلام محمود، إشكالية الحداثة، (الكويت: عالم المعرفة، مجلد 30- عدد 2، 2001)، ص 70.

[5] - J. Bou Driard, Encyclopédie Universalis. Modernité, p 139.

[6] - Nouss-Alexis, la modernité, collection: que sais-je ? PUF, Edi 1, Paris, p 19.

الحداثة التقنية والحداثة الاقتصادية وأخرى اجتماعية وثقافية وفلسفية [1]. والسؤال المطروح: كيف يمكن التمييز داخل الحداثة بين بعدها الكوني وبعدها الخصوصي؟ وما الذي يجب أن نأخذ من الحداثة وما الذي يجب أن ندع؟ إن محاولة الإجابة على مثل هذه الإشكاليات ليبرز الصعوبات التي واجهت مفكرينا وهم يحاولون أن ينقلوا الحداثة، وتبين استمرار الصراع الفكري الحاد لحد الآن بين الاتجاهات الفكرية العربية.

4- العرب وصدمة الحداثة

لقد كثر الحديث عن الحداثة في الفكر العربي، وقد ارتبط هذا الحديث بالدعوة إلى العقلانية والنقد وتحديد علاقة جديدة مع التراث تعتمد على ما جد في مجال الإنتاج العلمي والمعرفي المعاصر. معنى هذا أن كل لحظة جديدة في التطور العلمي والمعرفي يمكن أن تكون أداة جديدة وناجعة لدراسة حالتنا العربية دراسة متجددة من أجل بناء فكر الحداثة العربي، ومن أجل وضع حلول ومعالم تخرجنا من حالتنا الراهنة. يمكن القول إن مناقشة موضوع الحداثة لا ينفصل عن دراسة طريقة انتقال مشاريع التحديث إلى عالمنا العربي. فكما أنه من غير الممكن دراسة الحداثة الغربية دون تتبع منجزات التقدم الفكري والمعرفي الحديث، فإن البحث عن إشاعة الحداثة وقيمها بالمعنى العربي يقتضي دراسة أشكال وصور انتقال التحديث والحداثة إلى العالم العربي، أي دراسة تاريخية هذا الانتقال باعتباره شرطاً ضرورياً لمعرفة أسس العملية التحديثية التي نريد القيام بها.

نجد في هذا الصدد "محمد سبيلا" إذ يقول: «ارتبطت تجربة الحداثة عند العرب بتجربة الصدمة الاستعمارية. فهما متقارنتان ومتلازمتان. ومن ثم يمكن أن نقول بأن الحداثة العربية ارتبطت بالعنف وبالغزو الاستعماري. وبالاحتلال وبكسر شوكة المقاومة ابتداءً من غزو مصر في العامين الأخيرين من القرن الثامن عشر

[1]- محمد عابد الجابري، مرجع سبق ذكره، ص 19.

مروراً باحتلال الجزائر واحتلال فلسطين مروراً باحتلال المغرب. فالحداثة العربية هي حداثة خارجية لا داخلية. حداثة مرتبطة بالصدمة والرضى وانكسار الوعي، واحتلال الأرض. وكل ذلك الوقت والعرب يتخبطون ممزقين بين صورتهم عن أنفسهم كأحسن أمة أخرجت للناس وأرسلت عبرها وبواسطتها آخر الرسالات وأجمل اللغات وبين واقعهم المتردي والمتدني في الرقعة العالمية من تخلف اقتصادي وتبعية سياسية وتأخر فكري. فالوعي التاريخي العربي هو وعي مجروح، وعي نازف بين العصر الذهبي ودماء الاستعمار» [1]. البداية في العصر الحديث كانت مع غزو نابليون وأيضا مع بداية المد الاستعماري في كثير من المناطق العربية مثل الجزائر وغيرها. في هذه اللحظة التاريخية لم نكن أمام مفهوم الحداثة كمصطلح له دلالة خاصة، بل إننا كنا فقط أمام مظاهر للتحديث والعقلانية كما عرفتها أوروبا بعد انتشار الأفكار التنويرية، وبعد انتصار الثورة الفرنسية. وقد كان لهذا الانفتاح على فضاء حضاري جديد آثار كبيرة على الوعي والحياة. إن أوروبا هي مهد الحداثة كفكرة وكمفهوم، ولكن أيضاً كمجموعة من المظاهر الحضارية. أما الفضاء الفكري العربي فقد «استفاق ذات يوم ليجد مظاهر الحداثة تداهمه من كل جانب مع تقدم المواصلات وأشكال التواصل والتفاعل، فالحداثة المهاجرة كما شهدها الفضاء العربي الإسلامي في القرنين الأخيرين مرتبطة بتفكك البنيات الاجتماعية المؤسسة للعالم التقليدي، وبأفول المعاني التقليدية الكبرى إلى غير ذلك من الاختلالات البنيوية المختلفة» [2]، أي إن الانتقال كان عبارة عن حادثة تاريخية، كانت لها آثار كبيرة على الجسم العربي الإسلامي [3].

لم تتجسد الحداثة بعد لا في فكر الإنسان العربي ولا في سلوكه الواقعي، لا يتعلق الأمر فقط بالإنسان العادي، بل حتى بالمثقف في أحيان أخرى. ولذلك فإن

---

[1]– محمد سبيلا، حداثتنا مرتبطة بالصدمة وانكسار الوعي واحتلال الأرض، ص 38.

[2]– المرجع نفسه، ص 5.

[3]– عبد الرحمان اليعقوبي، مرجع سبق ذكره ص 68.

الحديث عن أزمة الفكر العربي لا يتعلق فقط بأزمة الفكر «المثقف»، بل بالفكر العربي في شموليته وأيضاً بالفعل العربي كما يتجلى في السلوك والحياة. وعلى هذا المستوى فإنه من الصعب الفصل بين ما هو فكري وما هو واقعي. ظاهرة غريبة في وعينا حقا وفي كل تياراته، إننا نفكر بطرق مختلفة وفي كثير من الأحيان متناقضة، ونقوم بسلوكيات لا يجمعها أي أساس فكري محدد مع ما ندعي الإيمان به.

كانت انطلاقة الحداثة الفكرية في الغرب منذ القرن الرابع عشر عند المفكرين الشعوبيين الذين قدموا للإنسان العادي نمطاً جديداً في التفكير ينبني على العقل والعلم والنظام، حتى إذا ما وصلنا إلى عصر الأنوار وكانت الأرضية الفكرية والاجتماعية مهيأة لاستقبال الخطاب الحداثي في صورته المرجعية التي وردت لنا [1].

5- الفرق بين الحداثة الغربية والتجديد الإسلامي

كما لاحظنا أن الحداثة الغربية هي ثقافة التنوير الأوروبي الوضعي العَلماني، والتي أقامت قطيعة معرفية مع الموروث الغربي اللاهوتي، وأسست معالمها على الفلسفة الاغريقية، والقانون الروماني، والعلم والفلسفة والتجربة، بدلاً من الله والدين واللاهوت، وأحلت الدين الطبيعي محل الدين الإلهي [2]، والانسان الطبيعي محل الإنساني الرباني [3].

6-الهوية بين الثبات والتغير في ظل الحداثة

ليست الهوية بالشيء الجامد، فهي نتاج حركة وتعاقب، تتجدد كما تتجدد اللغة والمواريث، ومن ثم فإن احتمالات تأثرها بالمضامين العابرة للقوميات أمر حتمي،

---

[1]- المرجع نفسه ص 68.

[2]- محمد عمارة، الإسلام والتحديات المعاصرة، (القاهرة، نهضة مصر، ط1)، ص 85.

[3]- محمد عمارة، في فقه المواجهة بين الغرب والإسلام، (القاهرة: مكتبة الشروق الدولية، ط1، 2003)، ص 103.

وهذا ما يجعل سؤال الهوية يفرض نفسه وبقوة في مواجهة التحولات المتسارعة التي يعيشها العالم [1].

تشمل الهوية العربية على ثلاثة أبعاد: يتعلق الأول بالبعد السياسي الذي يعبر عن إمكانية العمل العربي المشترك، وتفعيل الحراك الجماعي للدول العربية. والثاني يتعلق بالبعد الجمعي الذي يتضمن الشعور العام على مستوى الجماعات، والشعوب العربية بالمرجعية الموحدة. وأخيراً البعد الفردي الذي ينصب على الفرد في علاقته الانتمائية لمرجعية عضوية ومعنوية بعينها هي الهوية العربية [2].

ومن خلال طموح الفرد العربي إلى التجديد فتفرعت المشاريع الفكرية الداعية إلى نهضة الأمة إلى ثلاث جبهات، وكل جبهة منها تقدم حلاً وتدافع عنه، فأصحاب الجبهة الأولى تمترسوا حول العودة إلى التراث معتبرين أن العودة إلى آراء وحياة السلف الصالح هو الحل لمواجهة هذا التقدم الغربي، واعتبروا أن «الإسلام هو الحل» ولكن بأي صورة وعلى أي شكل.

أما أصحاب الجبهة الثانية فقد اعتبروا أن الانسلاخ من العصر والعودة إلى الماضي والتمسك بالتراث إنما هو ضرب من الجنون، ولذا رأوا الرأي النقيض، إذ وجدوا أن الحل هو في الأخذ بكل أساليب العصر التقدمية في صورتها الغربية الحديثة وقطع الصلة تمامًا بالتراث. وتناسوا أن مجرد الأخذ بالأساليب الغربية والتشكل بمظاهرها الحضارية لن يكون أبدًا هو طريق التقدم، فلكل أمة هوية لابد من الحفاظ عليها وتطويرها بقبول الآخر وصور تقدمه، وليس قفي الانخلاع عن الهوية الحضارية وتركها ميزة سنمتاز بها [3].

---

[1]– محمد ناصر عبد الباسط، الإعلام الفضائي والهوية الثقافية، (الإسكندرية: دار المعرفة الجامعية، 2015)، ص 158.

[2]– المرجع نفسه، ص 164–165.

[3]– مصطفى النشار، الأورجانون العربي للمستقبل، (القاهرة: الدار المصرية اللبنانية، ط1، 2014)، ص 135.

بينما الجبهة الثالثة ترى أن الصراع بين الجبهتين الأولى والثانية لن يؤدي إلى نتيجة حيث كليهما يدعو إلى حل غير واقعي وغير منطقي وغير عقلاني، رأوا أن الحل العقلاني والمنطقي لهذه الإشكالية هو التوفيق بين دعاة الأصالة (التراث) وبين دعاة المعاصرة (الأخذ بالثقافة والعلوم الغربية أي التجديد). على أن يقوم هذا التوفيق على أساس أنه لا مانع من الأخذ من التراث الإسلامي كل ما يحض على العقل والعلم وصحيح الدين، والقيام بالمقاربة على أساس ذلك مع حضارة العصر، والأخذ من قيم العصر ما لا يتعارض مع هويتنا الدينية والحضارية. وتصوروا أن في هذه الثنائية (ثنائية الأصالة والمعاصرة- التراث والتجديد) الحل الأمثل، إذ لا مانع من مسايرة العصر والتفاعل مع آليات تقدمه بالموازاة الحفاظ على القيم الأصلية والتراث الديني [1].

7-مستقبل الهوية العربية: تشكل الوعي الهوياتي الجديد

بعد الأحداث التي عاشها الواقع العربي بين الخطابات الأيديولوجية من أجل تشكيل هوية موحدة جامعة للأمة العربية ومحاولة الحفاظ والتمسك بالقيم التراثية، فلا يمكن اقصاء الدين لأنه جزء أساسي من التركيبة الاجتماعية العربية، ولا يمكن تجاوز الدين، بل إضافة إليه عمل سياسي لتميزه بشيء من المرونة التي تصعب على الدين تأديتها بشكل دائم، وهذا ما نلاحظه عند الذين يرفضون تعسير الدين، فأدى بهم الحال إلى التطرف، وإلى المواقف التكفيرية، والتي بجملها تعتبر عبئاً على الأمة وهويتها العربية.

وهذا ما جعل من الهوية مرتبكة ومأزومة في عالم يتقاذفه التغيير المتسارع والتقدم غير الملحوظ لفرط تعقيده والتباسه أحياناً.

لما كانت الهوية مجموعة من الخصائص التاريخية واللغوية والنفسية التي تؤدي إلى الفصل بشكل حاسم بين جماعة من الناس وأخرى، ناتجة عن عاملين رئيسين:

[1]- المرجع نفسه، ص 136.

الأول داخلي يتمثل في تقاليد ومواريث تراكمت عبر حقب تاريخية ممتدة، والثاني خارجي يعكس تفاعل الأمة مع وضع عالمي متجدد ومتغير، مفرزاً موجات ثقافية متعددة، ونماذج حضارية مختلفة، ينتج عنها ردود فعل ذاتية تفرض التعامل بخصوصية مع تلك التقاليد، مانحة إياها هوية جديدة [1].

بالنظر إلى القرن العشرين وبعد سلسلة من الحروب وبروز دول منتصرة ودول منهزمة، وانقسام العالم إلى قوتين: قوة شرقية وقوة غربية، ومنها دخول العالم بشكل عام، بما فيه الوطن العربي في مرحلة جديدة التي أدت إلى تغيير الأنظمة وتوحيدها في نظام عالمي جديد بعد الهيمنة الأمريكية على العالم.

لقد أصبح الانسان العربي أمام ثلاثة عوالم، الأول هو العالم القديم بأصوليته الدينية وتصوراته الغيبية، والثاني هو العالم الحديث بفلسفاته العلمانية ورواياته العقلانية أو بإيديولوجية عالمية، والثالث هو العالم الآخذ في التشكل ألا وهو عالم العولمة.

ومع هذا التشكل الجديد للعالم في هوياته وانتماءاته والتحولات الهائلة في مجرياته سواء على صعيد الواقع أم الأفكار، كل ذلك يضع الإنسان العربي أمام مجموعة من التساؤلات حول هويته وانتمائه، وهل هذه التحولات هي تحدِ جديد لهذه الهوية؟ أم انه أمام خيار تشكل وعي جديد لانتمائه وهويته؟ إذ يمكننا القول إنه هناك بداية لتشكل وعي جديد للإنسان العربي حول مفهوم الهوية عبر تشكيل مفاهيم جديدة، كالبناء والتكوين والصناعة، والعولمة التنمية، والتواصل، والتداول.

ومن هنا يمكن القول على حد تعبير عبد الرزاق عيد "إن الهوية أصبحت ما ينجز وليس ما يحافظ عليه، وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار المرحلة الجديدة مرحلة تقويضية، هدامة، مدمرة، إذ أن التوسع المعولم لا ينتج مضاده التقويضي للهوية،

---

[1]– عهد كمال شلغين، الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية، 2015)، ص 126–128.

والأنا الثقافية للشعوب، سواء أكانت أصوليات وحروباً أهلية، قبائل، اثنيات، أقواماً، أم وعياً حداثياً يعمم ثقافة البناء المتلفز المتعدي والمتعدد الجنسية "[1].

كل ذلك أسهم في تحول الوعي الهوياتي وتشكله، إذ لا تتحدد الهوية نهائياً، بل تتكون وتتحول، وبهذا نمت أفكار جديدة أخذت تفرض ذاتها شيئاً فشيئاً، ويعني ذلك أن الأفكار التي سادت عبر التاريخ ليست بالضرورة تلك التي من المفترض أن تسود في العقود القادمة، فيقول "أمين معلوف": «فعندما تبرز حقائق جديدة، نحن بحاجة إلى مراجعة مواقفنا وعاداتنا، وفي بعض الأحيان، حين تبرز هذه الحقائق بصورة خانقة، تبقى ذهنياتنا مختلفة عنها، ونجد أنفسنا نكافح النيران بمواد قابلة للاشتعال» [2].

يرى "حسن حنفي" بأن العالم يشهد اليوم تبلور ثقافات جديدة وبالأخص واقعنا العربي، تتجاوز الثقافات المحلية وتتجاوز التراث والمبادئ الوطنية والقومية، وبأننا أمام معالم فكرية وثقافية معاصرة على المستويات كافة، تعمل على بناء أسس ثقافية عالمية تؤثر في واقعنا العربي وفي وعينا بشكل ملحوظ، حيث نشهد في الوقت الحاضر، تشكّل نخبة ثقافية عولمية عابرة للقارات والثقافات والقوميات واللغات والدول، تتواصل فيما بينها باستمرار، وبغض النظر عن تموضعها المكاني والمادي وانتمائها الثقافي والقومي أو الوطني على سطح الكرة الأرضية: نخبة تتصف بخصائص مناسبة وتقوم بوظائف محددة [3].

كذلك الأمر بالنسبة إلى الوعي الديني، إذ يرى "أمين محمود" أن التيار الديني قد تحول على اتجاه أصولي متطرف متعصب، كأنما هو ردّ فعل أخلاقي ثقافي إزاء تفاقم

---

[1]– عبد الرزاق عيد، ما هو العولمة؟ (مجلة الهدف، العدد السنوي، 1998)، ص 83. وأنظر كذلك: عهد كمال شلغين، الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية، 2015)، ص 130–131.

[2]– أمين معلوف، الهويات القاتلة، ترجمة نبيل محسن، (دمشق: ورد للطباعة والنشر، ط1، 1999)، ص 53.

[3]– حسن حنفي وصادق جلال العظم، ما العولمة، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002)، ص 75.

التخلف والتبعية وتسارع التطور والتقدم، وتتراوح مواقف هذا الاتجاه الاستقطابي الديني بين الدعوة إلى القطيعة السياسية والاجتماعية والمعرفية لأنظمة الحكم القائمة والحضارة الغربية عامة، من غير أن يكون لها رؤية نظرية شاملة ذات برنامج موضوع للخروج من حالة التخلف والتبعية، إلا الدعوة إلى الحاكمية لله أو إلى السلطة الدينية باسم «الإسلام هو الحل»، وهذا الاتجاه في مجمله يتسم بالرؤية الأصولية التقليدية المتعصبة عند بعض القائمين عليه [1].

لم يقتصر الأمر هنا على ذلك فقط، بل كانت هناك محاولات في إحداث توازن داخل بعض الثنائيات الموجودة من جهة دينية، تقوم على إحداث مفاهيم جديدة مقابل مفاهيم غربية، فمثلاً: «كانت الثورة الإسلامية مرادفاً للديمقراطية الغربية، والعدل مرادفاً لمفهوم الحرية، ويجد في دعوة النص المقدس إلى التفكير والتدبير، وفي الحديث النبوي عن طلب العلم ولو في الصين، كل هذا يوازي مفاهيم العلم والعقلانية في التراث الغربي» [2]. بينما وجد بعضُهم أنه لابدّ من محاولة التأقلم مع الواقع الجديد الذي كان مفروضاً علينا أحياناً.

أوجد الانسان العربي نفسه أمام مجموعة من الثنائيات، ثنائية تمثلت برد فعلي فكري «إما بالانبهار بما تتضمنه الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوجية وتنظيمية وتشريعية وإدارية وإما الرفض والمقاومة وما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية، ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الإسلامية عامة» [3].

---

[1]– أمين محمود، الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، قضايا فكرية، (الكتاب الخامس والسادس عشر، 1995) ص 16.

[2]– المرجع نفسه، ص 12.

[3]– عهد كمال شلغين، الهوية العربية صراع فكري وأزمة واقع، دراسة في الفكر العربي المعاصر، (دمشق: منشورات الهيئة العامة السورية، 2015)، ص 133–134.

خلاصة

نستخلص من ذلك، إن الحداثة تقيم قطيعة معرفية مع الدين من جهة، وتستخدم المصطلحات الدينية لتفرغها من مضامينها الايمانية، وذلك بتأويل الدين لأسننته وتحويله إلى نسق فكري انساني من جهة أخرى [1].

ضف إلى أخذ إيمان الفكر العلماني العربي بالحداثة الغربية دوره في رسم طريق النهوض والإصلاح في العالم العربي الإسلامي، متخذًا الصراحة العلنية وإسقاط مرحلة الصراع بين الكنيسة والعلماء في أوروبا على المجتمع العربي الحداثي بأنه: «ضد كل مشروع ينطوي على مطلقات يقينية، فإنها كانت النقيض الدائم في الوطن العربي للمشروعات الدينية في اتباعيتها، وللمشروعات الشيوعية.. وكان فيما انطوت عليه هذه المشروعات من أحادية النظر، ويقينية المعتقد، وإطلاقية الاحكام الدريئة الثابتة لهجوم موجات الحداثة العربية المعاصرة، والمصدر التقليدي للعداء بين الحداثة وهذه المشروعات» [2].

هكذا تسوي الحداثة العربية بين المطلقات الدينية اليقينية في المشروع النهضوي الإسلامي، وغيره من المشروعات الوضعية المنسلخة عن الوحي السماوي، بل إن مشروع الحداثة العربية يهدف إلى الايمان بـ «إنسانية جديدة لا تعرف من المطلقات سوى الايمان بقدسية السؤال الذي يحطم جدران أي نوع من أنواع اليقين المطلق، وهذا هو سر الحوار بين الحداثة العربية المعاصرة، والتيارات الليبيرالية الساعية إلى إنسانية جديدة لا تعرف التمييز العنصري أو استغلال الشعوب.. ومع التيارات الماركسية التي لا تعرف جمود الستالينية..، ومع التيارات الإسلامية التي تحاول تأسيس ما يمكن تسميته «الاعتزال المعاصر» [3].

---

[1] – محمد عمارة، مستقبلنا بين التجديد الإسلامي والحداثة الغربية، (الشروق الدولية، ط1، 2003)، ص 28.

[2] – جابر عصفور، هوامش على دفتر التنوير، (القاهرة: الهيئة العامة لقصور الثقافة، ط3، 2000)، ص 93.

[3] – المرجع نفسه، ص 93–94.

هل الأنموذج الحداثي العلماني في العالم العربي حقق الحداثة الإجتماعية على أرض الواقع تحت مظلة الديمقراطية ؟

مقدمة :

بلا شك أن تعميق الوعي بمشكل من المشاكل يفرض منهجاً ورؤية، والمنهج والرؤية متلازمان يؤطرهما دوماً نموذجاً ما ينتقيه هذا المفكر أو ذاك ويصير مرشده في التحليل ويبلوره موقفه من هذه المسألة أو تلك.

والفكر العربي الحديث والمعاصر– على تباين موضوعاته واتجاهاته– عبارة عن محاولات مسترسلة تتأرجح بين اتخاذ موقف، وتحديد رؤية واختيار نموذج، إنه في شاكلته محاولة متواصلة للبحث عن مرشد في النظر ينير الطريق، ولأن اللحظة الراهنة في تاريخنا العربي الحديث ما زالت للحظة نهضوية، ما زلنا نحلم بالنهضة... والنهضة– بكل تأكيد– لا تنطلق من فراغ بل لا بد من مسيود معرفي أو منهجي، ذاتي أو موضوعي، داخلي أو خارجي، ينظمها. إذ من الشروط الضرورية لنهضتنا تحديث فكرنا وتجديد أدوات تفكيرنا، وتجديد الفكر لا يحصل إلا إذا تجاوزنا النموذج القديم الذي أوصلنا إلى ما نحن عليه اليوم. التمأزق الصفة التي باتت تسم فكرنا وعلى الصعد كافة.

من هنا نلتمس اهتمام **(العروي)** وانهمامه بمشكلة الحداثة وبصيغة أدق، بمشكلة التفكير في كيفية استيعاب دروس الحداثة لبناء المشروع التحديثي العربي بعد تمثّل قيم الحداثة التي حلّقت بالغرب إلى عالم العصرنة.

فإلى أي حد وفق (عبد الله العروي) في مسألة حاله ومآله على ضوء الشرط الحداثي الكوني، وكيف واجه واقعه الموسوم بالتخلف المادي والتأخر التاريخي، والجمود الفكري بمعطيات الحداثة وسيستاماتها الفكرية؟

هل امتثاله لقِيَم الحداثة الغربية جعله يتجاوز النموذج الماركسي إلى النموذج اللّيبيرالي؟ ما هي الأهداف المتوخّاة من مشروعه التحديثي وما هي الخلاصات التي عكسها هذا المشروع قصدنا بذلك حظوظ النجاح؟ وكم الإخفاقات.

قبل المتابعة الدقيقة لهذه المسائل نسجّل في هذا السياق أن المشروع الحداثي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر يشغل فضاءً مهماً، حيث تتباين الرؤى وتتعدد وتتعارض الأفاهيم والمصطلحات وتتنوع المقدمات وتختلف النتائج. ولعل الأمر الأكثر إثارة للقلق هو الارتكاس بالوعي العربي إلى مقولات قرون سابقة، تدور حول الغرب وحضارته وثقافته وفكره، وموقفنا من هذه الحضارة والثقافة والفكر، حيث يستعاد الموقف القائل بـ«**عدوانية الغرب**» و«بربرية حضارته» إلى جانب مقولة التفوّق الروحي والإنساني الذي اختصت به حضارتنا وفاقت فيه مادية الغرب ووحشيته.

هكذا يتم التخلي عن مقولات النهضة العربية الحديثة لا بالتقدم إلى ما بعدها بل بالارتكاس إلى ما قبلها، ما يشكل في الآن تعبيراً مأساوياً عن إحباط التنوير والحداثة في عالمنا العربي المعاصر.

وأمام هذا الارتكاس إلى عصور التأخر نتساءل إذا كان المشروع التحديثي العربي قد فشل في بلوغ الغاية التي رسمها، فهل لا تزال الحاجة قائمة إليه، في عصر تجاوز العالم خفية الحداثة ذاتها، ودخل إلى أفق جديد مختلف السمات والقسمات؟

هل يتسنّى للعرب ولوج العصر الجديد؟ عصر العولمة وما بعد الحداثة. دون المرور بمرحلة الحداثة التي تؤكد كل المؤشرات فشلهم في الوصول إليها؟

وهل بإمكان العرب صياغة وتأسيس مشاريع ديمقراطية للتغيير، تحول دون احتمال قيام مشاريع شعبوية ظلامية مع موجة بروز الحركات الأصولية الجديدة أو ما يُعرف في أدبيات السياسة الإسلام السياسي المعاصر تغرق بلداننا في المزيد من التأخر وتضاعف أزمتنا.

إن المتأمل في تلك النصوص التي احتوت أطروحات **(العروي)** وأفكاره حول مشكلة الحداثة يستنتج أن هذا الأخير لا يركب أطروحته في الدفاع عن الحداثة وفي نقد التراث بصورة نسقية، بل إنه يشتغل في أكثر من واجهة، ويفكر في أكثر من موضوع مستعملاً الأفاهيم والبراهين والتحليلات التي تروم تأسيس اختياراته وتحويلها إلى أداة مساعدة على إدراك أفضل لمتغيرات الواقع العربي، من أجل المساهمة في تحقيق الثورة الثقافية اللازمة لتجاوز التأخر التاريخي السائد.

ومن أجل الدفاع عن قيم الحداثة في الفكر العربي المعاصر، اتجه «**العروي**» بعد مصنّفاته الأولى التركيبية العامة إلى بناء مجموعة من المصنفات هي سلسلة كتب الأفاهيم. حيث لا تخرج موسوعة الأفاهيم التي أصدرها **(العروي)** عن روح اختياره الفلسفي الحداثي، حيث يربط بحثه في الأفاهيم المذكورة بمسعاه النظري المتجه نحو تأسيس ما يمكن من ترسيخ قيم الحداثة في التاريخ وفي الوعي.

قد لا نجازف عندما نعتبر أن مقالاته في كشف مفارقات الأفاهيم تتجه في العمق لبلورة نموذج بديل في التحديث السياسي الثقافي، وبناء أرضية تمهد لثورة ثقافية في الوطن العربي. ونموذج بديل يقوم على قاعدة التاريخ والتأكيد على ضرورة تحقيق وحدة الاتجاه التاريخي، ووحدة الاتجاه التاريخي لا تعني مقولة التاريخ وإنما تعني لكل شيء معنى، لهذا وجب إنقاذ كل شيء. فكل واقعة هي حقيقة، وكل حقيقة هي التاريخ. وعليه وجب استيعاب أفهوم التاريخ لتجاوز التأخر الثقافي الذي نحن عليه، ونكتشف طلقات جديدة على غرار أوروبا عصر الأنوار. النموذج البديل حسب **(العروي)** برفض تجديد مظاهر التأخر التاريخي[1].

([1]) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ط1، (بيروت: دار الحقيقة، 1973)، ص 10، 21 وص 61 و205.

والتاريخانية على ضوء هذه الرؤية تعني عنده معاصرة الاختيارات وهنا تصبح التاريخانية تفاؤل هذا التفاؤل جعل لتجاوز المعوقات والإيمان بإمكانية التقدم.

إذن النموذج في المشروع الحداثي (من خلال التأكد على أفهوم التاريخ) يزيد استيعاب مكاسب العقل، مثل العقلانية والموضوعية والإنسانوية. وهنا نشير إلى أن **(العروي)** وسّع هذه الأفاهيم في كتابه «**ثقافتنا في ضوء التاريخ**»[1] مؤكداً على الجانب التطبيقي لهذا (النموذج) من خلال تعرّضه لقضايا الثورة العلمية والتعريب والانبعاث الحضاري*.

فالجهد الذي بذله **(العروي)** يتيح لنا التداول العياني لموضوعات متعددة تحتاج للنقد والتركيب. هذا هو المنطق الداخلي لعمل **(المشروع)** فهذا الأخير يقوم على إرادة العمل (التقدم والنهضة) وتعقل هذه الإرادة. هذا هو الردّ على سقوط نموذج الحركة التراثية الأولى.

فإذا كان التاريخ في هذا السياق يعد اللّحظة الأولى في نظام «النموذج» عند **(العروي)** فإن «المنهج» يعد اللّحظة الثانية، فحين أعلن **(العروي)** أن الواقع- أي واقعنا ليس الحاضر وإنما المستقبل[2] فهو يريد أن يفهمنا وكما جاء في التحليل- الحاضر قرين التخلف وأن بناه وهياكله متآكلة وتقليدية.

من هنا كانت منهجية **(العروي)** ترفض حل مشكلة الحاضر بالماضي بل تنظر للمستقبل. ويتأكد لنا هذا الطرح في مؤلفه «**مفهوم الدولة**» إذ لم يكتفِ بنقد الحاضر وتشخيص مستويات ارتباطه بقِيَم سياسية عتيقة، إنه يعيد قراءة سيستامات السياسية التراثية محاولاً ضبط حدودها وذلك بمقارنتها بسيستامة الحداثة السياسية، فيضع يده

([1]) عبد الله العروي، **ثقافتنا في ضوء التاريخ**، ط4، (بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997)، الفصل الخامس.

* يناقش العروي في مقاله الأول عوائق الفكر العلمي وإمكانية العقلانية والثورة الثقافية ويناقش في مقال التعريب والوحدة واللّغة كما يبحث مفهوم الاغتراب والأصالة في دراسة حول البعث الحضاري. انظر الفصل 9، 10.

([2]) Abdallah Laroui, **L'idéologie Arabe**, Maspero, 1982, P111, 1, 112, 194.

في سياق التعليل والنقد والتركيب التاريخي على المفارقات مشيراً في الآن نفسه إلى كيفيات رفعها باستيعاب بدائلها التاريخية المستمدة من تجارب التاريخ المعاصرة.

نستنتج أن القطيعة وليس الاستمرار محور هذه المنهجية فمنهجية **(العروي)** «المادية الجدلية»** تعني منطق القطيعة باعتبارها صيرورتنا فيؤدي ذلك إلى تجاوز كل من الغرب والشرق[1]. وذلك من خلال خلق مرجعية جديدة حتى وإن كانت معطاة من الغرب. فعلى مفكر العالم الثالث اعتماد الماركسية.

(عندما يكون النموذج مشروطاً بالتاريخ كأفق، وبالمنهج كآليات داخلية تحقق كينونته تصبح النظرية هي السمة البارزة للهدف الذي من أجله تأسس وتصبح النظرية هي التحدي الذي يرفعه مجتمعنا أمام التأخر الحضاري باعتبارها قوانين تفعل فعلها داخل هياكلنا فتحركها. هنا تتحول اللّحظة الثالثة إلى لحظة فعل أي لحظة الثورة العربية على حد تعبير **(العروي)**).

ومما يلفت الانتباه أن **(العروي)** يعتبر* أن النهضة لا تكون بدون نظرية لأنها الوحيدة التي تساعدنا على إعادة تكوين تاريخ حضارتنا وبالتالي الدخول في الفكر الإنساني. هذا الدخول يراه **(العروي)** في بناء الدولة العربية المعاصرة. فهي الأداة التي تحقق العقلنة بأفهومها الإداري البيروقراطي وليس بأفهومها الفلسفي[2]. هذه العقلانية التي فشلت الدولة القومية في تحقيقها.

---

* يطلق على ماركسية العروي الماركسية الموضوعية أو التاريخية.

([1]) عبد الله العروي، **أزمة المثقفين العرب**، ص 123.

* هذا الحكم لا ينفرد به **(العروي)** بل يشاركه **(حسن حنفي)** ونصيف نصار والجابري وحسين مروة وغيرهم من أقطاب الفكر العربي المعاصر.

([2]) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة** (المغرب: الدار البيضاء، 1981)، ص 151.

هكذا تظهر وحدة التاريخ من خلال الانقطاع كما تظهر وحدة «النموذج» البديل من خلال الانقطاع مع الماضي الذي سيحقق النهضة الثانية ويخرجها من الأزمة فهل تحقق ذلك؟

لا نجانب الحق إذا قلنا إن القراءة المتأنية في نصوص المؤلفات التركيبية وفي سلسلة الأفاهيم تجعلنا نستنتج أن هذه النصوص تدفع بمشروع **(العروي)** نحو باب التأصيل النظري الرامي إلى بناء المشروع الحداثي بل نموذجها التاريخاني في الفكر المغربي أولاً والفكر العربي المعاصر ثانياً. ولعلنا لا نبالغ عندما نعتبر أن هذا المشروع قد مكّن الفكر العربي من إنجاز حوار نقدي مع الذات ومع العالم.

غير أن السؤال الذي نطرحه هنا وقبل التطرّق إلى الأسس التي يقوم عليها مشروعه الحداثي هو: إذا كانت الحداثة عنده شرطاً أساسياً للنهوض بالحالة العربية ولانخراطها في العصر، فإلى أي حداثة نتجه، ومن أي تراث نتحرر وكيف نتحرر؟ تلك هي المسألة.

يمكن الكلام عن استشكال الحداثة والتباسها عند المفكرين العرب فقد ذهبوا فيها مذاهباً:

بالنسبة لـ **(العروي)** يرى أن هناك مدخلان للانخراط في العصر، وولوج العالم الحديث؛ التاريخ والدولة. بالأول يتيسر تصويب الوعي التقليدي المغترب والمستلب من طرف الوعي التاريخي أو ما يسميه بالتاريخانية (Historicime) في أفق الانقشاع الأدلوجي أو تبدد الأدلوجة. ثانياً لا حداثة بدون دولة حديثة على غرار الدولة القومية (Etat- motion) في الغرب.

لن يكون بالمستطاع توصيف وجهة نظر **(العروي)** في الحداثة من دون عرض نظرته إلى التراث. ويوازي التباس الحداثة وتعدد كيفيات تلقّيها وتأويلها عنده التباس التراث واستشكاله. مما يدعو إلى التساؤل مرة أخرى عن كيف اصطنع **(العروي)** الأدوات الفكرية والمنهجية الكفيلة بتحقيق التحرر من ربقة التراث فما هي السبل الفكرية والعقلية التي استعملها للالتفاف عليه، وهل يمكن التخلص منه مع العلم أنه يقيم فينا ونسكن فيه، فهو بمثابة عالم من الرموز والاستعارات التي نحياها، إنه لا شعورنا الدفين ولا عقلنا الباطن. هل نستطيع عنه فكاكاً، وهل نتخلص منه بقرار شخصي بينما نعلم أنه يظل مقيماً في مكبوتنا؟.

لا نجد عند **(العروي)** اكتراثاً بالتراث، بل يدعو إلى القطيعة معه، باعتباره يشف عن نزعة سلفية وعلى ماضوية مقيتة (Passéisme) . يضمر المنزع تاريخياً مهولاً لا بد من استدراكه من خلال طي التراث طياً. فهو خلافاً للمثقفين الألمان، يستشعر غمة ما بعده غمة من هذا التأخر التاريخي والذي لا يمكن أن يزيده التمسك بأهداب التراث سوى تباطؤاً وتثاقلاً. فالتراث بهذا المعنى شيء مضى وانقضى حسب التعبير الهيجيلي.

إذا كان **(العروي)** يدعو إلى إحداث القطيعة مع التراث وتبني حداثة الغرب. فعلى أية قاعدة يبني مشروعه الحداثي.

إن المتصفح لكتابه الرائد «**الأيديولوجية العربية المعاصرة**» يجد أن **(العروي)** قدّم فيه مجموعة من الملاحظات والتساؤلات عن خصوصية الحداثة في البلدان الصناعية، والمتطورة والبلدان المتخلّفة، التي لم تدخل الحداثة بعد وبدأت بعض الجهات تتحدث عن ما بعد الحداثة، دونما أي استيعاب حقيقي لأفهوم الحداثة، الذي يرى **(العروي)** أنه واقع تاريخي، أفهوم مستنبط من مختلف الثورات الاقتصادية والسياسية والفكرية الإصلاحية التي شهدها العالم، والتي يختلف بخصوصها بعض المؤرخين لكن هناك

إجماعاً على أن أفهوم الحداثة استنبط على فترات، وهو يدور حول الأفاهيم التالية: سلطة الفرد وحريته وعقله، وتدبيره لشؤونه وهيمنته على الطبيعة. ليخلص إلى أن مكونات أفهوم الحداثة هي: الفردانية العقلانية، والحرية الديمقراطية العلمية أو العلمانية.

وبهدف شرح أفاهيم الحداثة ينطلق من ملاحظة أصلها تساؤل زمكاني* ويسترسل **(العروي)** تساؤلاته وكل هذه التساؤلات المفترضة، يعتبرها **(العروي)** تعبيرات مختلفة مثل: أسباب التخلف شروط الإقلاع، ظروف التجاوز وأخيراً عوائق التحديث. ثم يتساءل مجدداً حولها: هل تشير إلى معنى واحد هنا وهناك أمس واليوم؟ هل ما نبحث فيه هو نفس الأمر، على اختلاف الظروف والفترات التاريخية والعبارات التشخيصية؟ هل التخلف الإقلاع التجاوز التحديث كلمات مترادفة بالنسبة إلى مجتمعنا؟ وهل التحديث هو بالنسبة إلينا وإلى دول صناعية متقدمة؟ ويخرج المفكر المؤرخ، من غمرة هذه التساؤلات، بفكرة أن التفكير الجدي في هذا الأمر، ينير في الوقت ذاته الحداثة وما قبلها وما بعدها، وأن عدم التفكير الجدي والمستنير هو الذي يؤدي إلى الغلط الذي يستغله الأعداء والخصوم يعني أعداء الحداثة وخصومها[1] ثم «يعود» **(العروي)** إلى طرح التساؤلات المحفّزة على الاستنتاج فيقول: «إذن، الحداثة هي واقع تاريخي ومفهوم مستبطن»[2]. ثم يلخص الواقع التاريخي مع بعض المؤرخين، في النقاط التالية: ثورة اقتصادية، إحياء التراث القديم في الفلسفة والقانون ثورة علمية مبنية على الملاحظة والتجربة والتعداد إصلاح ديني، موجه ضد الكنيسة واحتكارها التأويل للمقدس، ثورة فكرية، تعتمد أساساً على العقل، ثورة سياسية موجهة ضد الفيودالية

---

* انظر محاضرة العروي تحت عنوان: عوائق التحديث نظمها المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب في ديسمبر من سنة 2005 للاطلاع عتلى الأسئلة التي طرحها مجموع من التساؤلات ليصل إلى السؤال الرئيسي.

[1]– عبد الله العروي، **عوائق التحديث**، محاضرة نظمها المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب، ديسمبر من سنة 2005.

[2]– المرجع نفسه، (محاضرة العروي).

والكنيسة كما يترجمه هذا النص: «كلنا نعلم أن الواقع سابق على الأفهوم فلو لم تحصل الحداثة في بقعة من الأرض لما تبلور الأفهوم. هذا أمر لا يناقشه أحد لكن هذا الواقع التاريخي لا يمكن تلمسه مباشرة بل نطلع عليه من خلال ما يقوله المؤرخون وهؤلاء يستعملون بدورهم، ولو ضمنياً، أفاهيم وهنا تكمن الصعوبة كل صعوبات التصور والحكم ناشئة من هذا الأمر وهو أمر واقعي لا انفلات منه»[1].

يخلص **(العروي)** بعد ذلك إلى أن هناك تتابعاً وترابطاً بين هذه الثورات المختلفة؛ وأن هناك اختلافاً كبيراً بين المؤرخين، وليس هناك اتفاقاً بينهم حول ما هي الثورة المتقدمة على الأخرى، وما هي التي كانت أصلاً، والتي كانت نتيجة.

في الواقع أن أفهوم الحداثة عند **(العروي)** ليس أفهوماً مجرداً، وليس مقولة أو فرضية، أو شعار– في زمن تضخم فيه الكلام– عن «المجتمع الحداثي» لدرجة التسطيع بل هو جميع سيستامة فكرية تحققت تاريخياً في المجتمع الحديث ولم تتحقق لا قبله ولا في غيره من التجارب، وتحققت موضوعياً، في المجتمع الحديث هو التحقق التاريخي المكتمل أو الذي لا يكتمل بعد في نظر «**هابرماس**» للأفهوم. وهذا التحقق، هو الإطار المرجعي للأفهوم، ولا داعي للبحث عنه في غيره. لذلك فالثقافة التقليدية أو الكلاسيكية، لا يمكن أن تسعفنا في بناء حداثة خصوصية. فهذا جهل لا يفيد، إذ إن أفهوم الدولة الحديثة أشمل وأوسع وأمتن من أفهوم المخزن أو السلطة... إلخ. وينطبق ذلك على العقل والقانون، أو غيره[2].

وقد بنى **(العروي)** الحداثة على عصب أفاهيم ثلاثة: هي في الوقت نفسه مقومات أولها إعمال العقل. وثانيها مقوم «الفرد»، وثالثها مقوم «الحرية».

بالنسبة للمقوم الأول يرى **(العروي)** أن حقيقة العقل الحداثي أنه والعمل سواء. إذ كلما اتسع نطاق تدخلات العقل الحديث: في ميدان الزراعة والطب والملاحة

([1]) المرجع نفسه.

([2]) المرجع نفسه، «محاضرة العروي».

والحرب... ازدادت حداثة «العقل» والعقلانية وتوارت قدامتها الموروثة. ذلك هو الأصل الذي تأصل عليه الأفهوم الحداثي الغربي للعقلانية. أما عندنا فقد ظل العقل محدوداً دوماً بأمرين: أولهما أن هذه الثقافة اعتبرت أن فوق كل «عقل » ثمة «عقل» أعلى هو «المطلق» أو «العلم» أو «اليقين» بالمعنى المطلق. فالعقل بهذا «تأويل» بمعنى عود إلى الأول إلى «النص»[1].

ثانيا الحدود التي وقف عندها العقل العربي ولم يتجاوزها حتى يصير هو عقلاً حداثياً، أنه ظل على الدوام عقلاً تأملياً فردياً؛ أي أنه بقي «أفهوماً نظرياً محضاً» فما تجاوز أمر النظر إلى العمل.

ثاني مقوم الحداثة مقوم «الفرد». إذ يرى الأستاذ **(العروي)** أن لا حداثة بدون نزعة فردية. والذي عنده أن «الحداثة تنتصر ومعها تنتصر النزعة الفردانية[2]» وبعد أن يطيل الشرح في عملية تشكّل أفهوم الذات في الحداثة في الفكر الغربي عبر المداخل التي مر بها هذا المقوم– يصل وبنهجه المقارنة بين الفرد في الفكر الغربي والفرد عندنا إلى أن هذا الأخير ما كان نتاج المبادرة[3] وإنما «الفردانية [كانت] ثمرة الاستبداد وثورة سلبية عليه»[4].

وإذا كانت تجربة الدولة الإسلامية هي تجربة «التخارج بين قانون الجماعة ووجدان الفرد»[5]. فما ألغى الفرد في أثناء هذه الدولة «مستعبداً مستتبعاً» «ملحقاً» عبداً مؤتمراً ومملوكاً ملبياً. «الفرد داخل [الدولة الإسلامية] مستبعد بالتعريف، فلا يعرف الحرية إلا إذا خرج منها أو عليها»[6].

([1]) عبد الله العروي، **مفهوم العقل**، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996)، ص359.

([2]) المصدر، نفسه ص 358.

([3]) Abdallah Laroui, **Islam et modernité,** coll. Armillaire, Edit, la découverte, 1987, P.77.

([4]) عبد الله العروي، **مفهوم الدولة**، ط1 (بيروت، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981) ص186.

([5]) المصدر نفسه، ص 116.

([6]) المصدر نفسه، ص 116.

الحل عنده حل فرداني طوباوي لا يستهدف «تأنيس الدولة» وإنما هجرها والفرار. وما سبيل إلى تحقيق هذا المبتغى الانعزالي إلا بتخيل يوطوبيا فراره. والحال أن من شأن هذا الحل الفرداني أن يناقض العقلانية السياسية والاجتماعية[1].

أما في المقوم الثالث– الحرية نجد **(العروي)** يضبطه بضوابط. فهو أولاً، ما كان كل أفهوم يكون، وإنما «أفهوم الحرية الأوروبي[2]»، أي الحرية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية اللّيبيرالية. وعليه إن نحن نظرنا إلى حالنا وجدنا أن: «المجتمع العربي الإسلامي كان لا يفهم من كلمة حرية ما تفهمه أوروبا اللّيبيرالية»[3] فما كان عهدنا بالحرية استعمالاً، وإنما نحن عهدناها ترجمة، وما تمّت لنا بيسر ودقة وإنما بضرب من التشوش والسبب أن القدامة العربية ما شهدت قط على «الحرية» وإنما هي شهدت على «طوبى الحرية». لذلك لما هي جوبهت بواقع «الحرية» كما تحقق زمن الحداثة ما تمثلته.

لقد تمت تجربة الحرية العربية من حيث هي «يوطوبيا» أو «طوبى» بلغة **(العروي)** أي «الحرية الوجدانية» أو «الحرية الأصلية» لا «الحرية العاقلة» أو «الحرية الفاعلة». ولئن هو كان الأصل في هذه أن تمارس «داخل» الدولة، فإن الأصل في الحرية العربية أنها مورست «خارج الدولة». إذ كانت تدور كلها على الفرد وعلاقته بذاته وبخالقه، فكانت هذه «الحرية أفهوماً قانونياً وأخلاقياً بالدرجة الأولى، وما كانت هي أفهوماً اجتماعياً وسياسياً؛ أي أفهوماً متعلقاً بالفرد الاجتماعي، عنينا به الفرد بوصفه المشارك بهيئة إنتاجية»[4].

([1]) المصدر نفسه، ص 149– 150.

([2]) عبد الله العروي، **مفهوم الحرية**، ط3، (بيروت: دار التنوير، الدار البيضاء، 1984) ص 40.

([3]) المصدر نفسه، ص 12.

([4]) المصدر نفسه، ص 17.

يخلص **(العروي)** بعد عرضه مقومات الحداثة إلى أن أزمة الفردانية تجسّدت مع الماركسية، وأن أزمة الحرية تجسّدت مع الفردانية، وأن أزمة الديمقراطية تجسدت في النظام الفاشستي، وأن أزمة العلم تجسدت في النظرية النسبية إلى يومنا هذا.

ولم يغفل **(العروي)** وهو يؤسس لمشروعه الحداثي عن تلك التيارات الكثيرة التي تعارض الحداثة، مبرراً تعارضها بكونه نابع من ثقافات لم تعرف الحداثة. بل فرضت عليها عن طريق الاستعمار. ويشير إلى أننا لسنا في وضع من هو خارج الحداثة، لنتساءل هل ندخل فيها أم لا؟ لأن الحداثة فرضت على الجميع بعنف وبتفاوت كبير[1].

ويضيف في موضع آخر أن الحداثة كانت اختياراً لا واعياً منذ البدء، ابتليت بها المجتمعات وامتُحِنت بها.وعرفت الأزمان التي صاحبتها والتي عبّر عنها «**ميشال فوكو**» «**التيه العاطفي**» فهناك مجتمعات استطاعت التأقلم مع الحداثة وأن تواجه الحداثة الأوروبية التي تتحدنا الآن (نموذج الصين) في حين هناك مجتمعات تلقّت الحداثة كصفعة بفعل الاستعمار، ولم تستطع تجاوز الوضع على الرغم من حصولها على الاستقلال، كما أن هناك مجتمعات حاولت التخلص من الاستعمار والحداثة بوسائل قبل حداثية (نموذج الغاندية والخمينية) ولكن الأمر لم يكن ممكناً لأن التطور التاريخي رهيب جداً، وقد أثبتت تجربة القرن العشرين أنه لا يمكن معارضة الحداثة إلا بتجاوزها ولا يمكن تجازوها إلا باستيعابها. وهي المقولة التي سبق أن أشار إليها **(العروي)** منذ سنوات ولكنها جلبت عليه عداء الكثيرين. فلا حل لنا في رأيه سوى العون مع موجة الحداثة حتى نكون من الناجين[2].

([1]) عبد الله العروي، **عوائق التحديث** (المحاضرة).

([2]) المصدر نفسه.

لم يقف **(العروي)** عند ضبط الأفهوم وتحديد مقومات الحداثة في مشروعه الحداثي بل شخص العوائق التي تحول دون تحقيق الحداثة في المغرب أولاً والعالم العربي ثانياً، حيث اكتفى* بذكر نوعين؛ الأول عائق فكري، ويتمثل في معارضة الحداثة باعتبارها مروقاً وتنطعاً وجهالة، والثاني يتجلى في كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات السياسية والاجتماعية العائلية... مؤكداً هذا الكلام بقوله: «... هي تلك التي تمت بسبب ما إلى إحدى مكونات الحداثة كل ما يعوق تحرير الفرد من مختلف التبعيات، السياسية الاجتماعية، العائلية، العشائرية الفكرية يعوق الديمقراطية في سيادة الشعب (شعب الأحياء لا شعب الأموات) يعوق التحديث. كل ما يعوق العقلانية العلمية منطق التجربة والاستقراء باللّجوء إلى الغيبيّات في حياتنا اليومية، في كل حركاتنا وسكناتنا، في مأكلنا وملبسنا في ما نقرأ ونشاهد يعوق التحديث»[1].

لن نخوض في تفاصيل عوائق التحديث لأن موضوعنا الرئيسي في هذا البحث ليس التفصيل فيها بل همنا هنا هو التساؤل عن الغاية من الذي ينشدها **(العروي)** من خلال نفي الحداثة وتجاوزها؟ مما يدفعنا مرة ثانية إلى التساؤل عما إذا كان حداثياً في مستوى ما تصور أن فكر الغرب وفنه يعينانه على بلوغه؟ وإذا كان الأمر كذلك فلماذا أخفق المشروع الحداثي في تحقيق الأهداف المسطرة في المغرب أولاً والعالم العربي ثانياً؟

هل يعني هذا أن **(نموذج التحديث)** وقع هو الآخر في أزمة «اليونيفرسال» (Universel) كما يذهب إلى ذلك المفكر اللبناني موسى وهبه!

الإجابة عن السؤال الأول تتعلق في رأينا بمنهجية تجاوز الحداثة من خلال استيعابها، فهل الاستيعاب المطلوب يجب أن يكون مطلقاً للقيم كما للأفكار والمناهج،

---

* أشار إلى هذه العوائق في المحاضرة التي نظمها اتحاد الكتاب.

([1]) عبد الله العروي، «**عوائق التحديث**».

أم لا بد من رؤية انتقائية تتحفظ على بعض المواقف والقيم الحداثية؟ والمسألة في- اعتقادنا- تتعقد عندما يجزم **(العروي)** أن الطريق الوحيد للتحديث في عالمنا العربي يتجلّى في ضرورة الأخذ بأسباب الحداثة الغربية من فردانية وعقلانية وعلم حديث... استناداً إلى فلسفة تاريخية لا يغيب عنها المثال الغربي. فهل يمكن أن نتحقق من هذه القيم والمبادئ بعيداً عن التحقق من تاريخها إذ يستحيل على البلاد العربية اليوم أن تعيش تاريخ شعوب أخرى وبالتالي تستجدي حداثتها فهذا ليس من عادة التاريخ ودروسه «فالتاريخ لا يعيد نفسه» ولا في الفضاء الذي حدث فيه. فإذا كانت قوانين ونواميس الحداثة الغربية واضحة لدينا اليوم وعلى مستوى العالم، فإنها ليست مطلقة بحيث تصبح شرطاً للتحديث في المستقبل ولأي طرف في العالم.

فالغرب الأوروبي في عصر النهضة وهو يصوغ طريقه نحو الحداثة الشاملة لم يأخذ بالحداثة الإسلامية السائدة آنذاك إلا في جوانب محدودة علمية وفلسفية وتقنية. والمواقف التي وقفها الغرب من تاريخه وتراثه الديني والفكري وهو يطلب الحداثة، ليست بالضرورة هي نفس المواقف التي يجب أن نقفها نحن وذلك لأن تاريخنا مختلف تماماً عن تاريخهم. ففي المسألة الدينية – على سبيل المثال- لا يمكننا أن نتخذ نفس الموقف الذي اتخذه رجال الإصلاح الديني في أوروبا كـ«**كالفن ومارتن لوثر...**» من الديانة المسيحية في شكلها الكاثوليكي، ذلك أن الكنيسة في العصر الوسيط كانت العائق الأساسي أمام تحرر إرادة وعقل الإنسان الغربي، وبالتالي كانت عائقاً أمام التحرر السياسي والاقتصادي الشيء الذي لا ينطبق تماماً على الإسلام.

فالأفاهيم والقيم، والمبادئ التي ينتظر منها أن تؤخذ الحداثة والتحديث في عالمنا العربي هي التي ستتبلور في سياق نقد شامل للتاريخ العربي والإسلامي وبالتزامن مع تاريخ جديد نعيشه، ولن تكون بالضرورة مطابقة للأفاهيم والمبادئ الغربية. فنقد التاريخ الاجتماعي والسياسي العربي قد يؤدي بنا إلى أفاهيم وقيم تحديثية تبتعد كثيراً أو قليلاً

عن أفهومي الحرية والديمقراطية بصورتيهما الغربية، وهكذا في المسائل الأخرى. ولا نخفي في هذا السياق إمكانية الاستعانة على هذه المهمة بأدوات نقدية غريبة تنتسب للعلوم الإنسانية أو التجريبية.

وعلى الرغم من أن **(العروي)** يعترف أن إخفاق استيعاب المكتسبات اللّيبيرالية هو سبب تعثر المسيرة العربية في تأسيس **(نموذج حداثي)** يخرجها من الأزمة والمأزق اللذان آلت إليهما غير أنه في المقابل يرى «أن هذا الاستيعاب مهما تأخر، سيبقى في جدول أعمال الفكر العربي. كلما تأخر كلما تشابكت الأوضاع وضعف فعالية المجتمع العربي ككل[1]» و**(العروي)** في استقرائه هذا يستند إلى «**لوكاش**»* في تعليله لنشوء **(**الفكر النازي في ألمانيا**)**، حيث ركّز «**لوكاش**» استشهاداته على أن عدم وجود مرحلة ليبيرالية في حياة الأمة الألمانية بسبب إخفاق ثورة «1848» كون أرضية انحراف الألمان عن التراث الأوروبي العقلاني والإنساني (الأنسي[2]) كما أن «التروتكسية» في انتقادها للبيروقراطية الروسية والاستبداد الحزبي والفردي كانت تعزو ذلك إلى انعدام تقاليد سياسية ليبيرالية في روسيا.

لقد تنبّهت تاريخانية **(العروي)** إلى واقع التردي باتجاه الاستبداد بسبب الافتقار التدريجي إلى ميراث التنوير النهضوي اللّيبيرالي. ليعقب هذه الصيغة التاريخانية، مع أواخر السبعينات. وفي حقبة الثمانينات نوع من الاستغراق في (التراثانية المحدثة) حيث النزوع الجماعي– للعقل العربي (من التاريخ باتجاه التراث). وحيث كل تيارات «حداثة العربية (الإبستيمولوجيا– البنيوية الفينومولوجية، الماركسية) تستشعر لحظة غياب واغتراب وتضييع للهوية فراحت تتبارى برثاء الخصوصية والأصالة المفقودة. الخوف من تلاشي الذات الثقافية، وضياع «**الأنا**» الحضارية للأمة العربية أمام رياح

([1]) عبد الله العروي، **العرب والفكر التاريخي**، ص 17.

* انظر كتاب «**ج لوكاش**» «**انهيار العقل**» جزآن: لارش 1959.

([2]) المصدر نفسه، ص 45.

الغرب فأتت حرب الخليج الثانية لتظهر مدى مأزقية المشروع القومي الشعبوي، ومدى تردّى خطابه (التقنوي) اللّفظي الشعاري الذي يراهن على السلاح كسلعة وليس على الفكر الغربي الذي أنتج هذه السلعة.

ومن الأسباب التي أدّت إلى إخفاق المشروع الحداثي في العالم العربي وعدم بلورته في الصورة (نموذج) هو وقوع هذا الأخير في أزمة إذ رغم الجهود النظرية التي بذلها **(العروي)**، والتي ترتب عنها دفاعه المستميت عن التاريخانية والعقلانية، في إطار من الوعي الذي لا يرى أي حرج في استلهام تاريخ العرب والتعلم منه، فإن المنعطف الذي آلت إليه معطيات تطور الفكر وتطور السياسية أمامه، وفي سياق ما يُعرف بالمتغيرات القومية والعالمية من المستوى الثقافي العام، يطرح على مشروعه أسئلة جديدة، أسئلة لا نعتقد أنها تخصه وحده. إنها أسئلتنا جميعاً وذلك بحكم ارتباطها بمآلنا ومصيرنا في التاريخ وفي المجتمع وفي الثقافة فلم تعد إشكالية استيعاب دروس الحداثة الغربية، مطروحة بالصيغة نفسها التي بلورتها جهود وطروحات **(العروي)** رغم القيمة الكبيرة لأطروحاتها وأفاهيمه، فالأسئلة الجديدة التي طرحت اليوم في مجال الفكر المغربي والعربي. تدعونا إلى إعادة قراءة **(العروي)**، وإعادة التفكير في ما لم يفكر فيه، في ضوء مستجدات الحاضر. ومعنى هذا أن إشكالية الحداثة التي ساهم في صياغتها في كثير من الدقة والوضوح وبعد النظر، تتطلب اليوم جهوداً فكرية أخرى لتطويرها بإعادة بنائها، في ضوء المعطيات الجديدة التي تولدت في الواقع وفي الفكر، على أثر الهزّات التي ما فتئت تلحق الحاضر المغربي والحاضر العربي، ضمن متغيرات أشمل أصابت المجتمع الدولي وتركت آثارها في أنساق الفكر، ومدارس الفلسفة والسياسية وواقع الأنظمة والاختيارات السياسية.

وإذا كان الأمر كذلك فإن سؤال آخر نطرحه هنا هو كيف نعيد التفكير في إشكالية استيعاب الحداثة ضمن دائرة الصراع القائم في وطننا وفي العالم؟

قد تكون الإجابة على هذا السؤال، ما يسعف بإدراك من التغيير والتحول، نعتقد أنه مرتقب في مجال الفكر الفلسفي بالعالم العربي. ومن هذا أن معارك الحداثة في التاريخ العربي لا تزال متواصلة، وأن حسمها لا يزال رهنه بمواقيت محددة كما لا يمكن ربطه باختيارات ومواقف نظرية وأيديولوجية مغلقة ونهائية.

وعليه فإن القراءة التأملية في **(النموذج) (العروي)**، من خلال مطارحة مشروعه الحداثي جعلتنا نستنتج أن تعير تأصيل هذا **(النموذج)** وإخفاقه في نهضة الفكر المغربي أولاً والفكر العربي ثانياً هو وقوعه في أزمة اليونيفرسال «Universel» بمعنى أن النهضة العربية الحديثة منها والمعاصرة التي لم تنشد الغاية الكلية الشاملة. فهي لم تؤسس للفكر الإنساني العالمي، لم تسعى إلى بناء نهضة إنسانية. الجهود المبذولة في هذا الإطار سعت إلى التفكير في إرساء (نموذج) يلائم مرحلتها الآنية. وعندما يتقيد **(المشروع)** بهذه الوسيلة فإنه بلا شك يكون مصيره الإخفاق وهذا ما يترجم عجز وإخفاق كل المشاريع بل التي ظهرت في الساحة العربية منذ تأسيس الدولة الإسلامية الأولى إلى الدولة القومية المعاصرة وهذا الحكم لا يقتصر على فكرة **(النموذج)** في الفكر العربي الفلسفي المعاصر بل يطال كل قضايا الفكر التي سلكت هذا النهج. **منها مسألة الحداثة و الهوية في العالم العربي .**

رواد المشاريع العربية في الجزائر

مقدمة :

يهدف هذا المحور إلى عرض المشاريع النهضوية لأعلام الفكر الجزائري وإسقاط عليها القراءة النقدية بغاية معرفة مدى مساهمتها في بناء الإنسان، فالفكرة العليا التي صنعتِ الأمةَ وصنعت لها حضارةً وسلطاناً في التاريخ تظل حيّةً في أذهان قسمٍ ولو قليل من أبناءها فتدفعه إلى استدعائها باستمرارٍ وإلى الحنين إلى ثمراتها. ثم تدفعه إلى التوسُّل بها مادةً يبني عليها وبها طموحاً أو مشروعاً للنهوض من جديد من أجل اللَّحاق بغيره ممن اقتحم آفاق التاريخ وذهب بعيداً في خيار التقدم والبناء الحضاري. وتلك كانت سيرةَ أعلام الفكر النهضوي في الجزائر في القرن التاسع عشر بَدَتْ لهم أوضاعُ التأخر التاريخي الجزائري وتحدي المدنية الأوروبية الزاحفة في ركاب الاستعمار بيئةً لإثارة سؤال النهضة في وعيهم. وهو عين ما عبر مشروعُهم الفكري الإصلاحي والتحديثي عنه بجلاء. ثم ما لبث الطموح النهضوي أن أطلَّ مجدَّداً – بعد عثرةٍ في النصف الأول من القرن العشرين ونحن اليوم، بعد الضربة الموجعة التي أصابت المشروع النهضوي في الجزائر. يسعى أعلام الجزائر من خلال المشاريع المطروحة إلى إيجاد حلول لتأخرنا التاريخي بالتركيز على منهج جديد لبناء الإنسان من حيث هو الأرضية الصلبة لكل مشروع حضاري .

وفي ظروف سادها الظلام الدامس الذي أسدل جلبابه الأسود على أماسي بل حتى صباحات الجزائريين، كان لزاما التحرك من أجل بعث بصيص أمل علّه سيكون يوما سراجا يشيح بعض السواد السائد أنذاك، وكان **عبد الحميد بن باديس** (1889، 1940) من ضمن من حاول بعث هذ السراج. لتكون جمعية العلماء المسلمين جذوته التي ستسهم في اشتعاله ومد إنارته.

لذلك ارتأينا تناول هذا المفكر طارحين الإشكال التالي:

ما هو منهج عبد الحميد بن باديس الإصلاحي؟ و هل حقق فعلا أهدافه المسطرة؟ و هل يمكن الحديث عن استئثار جمعية العلماء المسلمين حاليا بنفس الدور الذي كانت تلعبه قبل الاستقلال؟ أم أنها تخلت عن مهامها و انعزلت بعيدا عن مشكلات المجتمع الجزائري الآنية؟

و لمعالجة هذه الإشكالية تطرقنا إلى الظروف التي كانت تعيشها الجزائر أثناء الاستدمار الفرنسي، في ضوء منع تدريس اللغة العربية وسيادة الطرقية و غياب الدين النقي من كل ما لحقه من شوائب ترسبت بسبب الجهل، و سياسة فرنسا في التجهيل. موضحين أسلوب مفكرنا في الإصلاح، الذي ما فتأ يضمخه برسائل سياسية، يحملها الشعار الذي ظل يصدح به كل حياته ((الجزائر وطننا، والإسلام ديننا، والعربية لغتنا))، فكانت جمعية العلماء المسلمين الجزائرين وسيلته في الإصلاح، الذي كان يصب في غاية واحدة هي إصلاح علاقة الجزائري بدينه ولغته، متأثرة في ذلك بمنهج الإصلاحيين من التيار السلفي في المشرق العربي خاصة **محمد عبده** (1849، 1905)، وتلميذه **رشيد رضا**. ولم يكن لها أن تتبع هذا السبيل لولا اتصال مؤسسها بهذا النهج من خلال معلميه بجامع الزيتونة، وزياراته إلى المشرق العربي، بالإضافة إلى المجلات التي كانت تصل إلى الجزائر خفية.

لنتناول لاحقا أهمية فكرة التغيير عنده استنادا إلى قوله عز و جل: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ))[1]، فلا يمكن الخروج من دائرة الظروف التي فرضت على بلادنا ما لم نعرف ما يجب التخلص منه، و ما يجب البحث عنه، لذلك ركز على تنقية الدين من كل ما لحق به من وثنيات كزيارة القبور، و عبادة الأوثان و غيرها، مع التشديد على تمسك المجتمع بالأخلاق التي نص عليها الإسلام لأن ما

[1]– الرعد، الآية 11.

يهمنا أكثر ليس عمارة الأرض فقط كما يدعي المتأثرون بالمدنية الغربية، بل ما يهم أكثر هو أخلقة المجتمع، ف « لو ضلّت العقائد، و فسدت الأخلاق، و اعوجت الأعمال، و ساءت الأحوال، و عذبت الإنسانية بالأزمات الخانقة، و روّعت بالفتن و الحروب المخرّبة الجارفة، و هدّدت بأعظم حرب تأتي على الإنسانية من أصلها و المدنية أساسها»[1] .

لنتناول في الأخير تقييما لمنهج بن باديس و كيف أسهم في بناء الهوية الوطنية، مع اسهامه الشديد في استنهاض روح الأمة الجزائرية التي لم يكن يؤمن بها من تخاذل فعلا، و صار يطالب بالاندماج في الهوية الفرنسية، مع التركيز على النجاحات التي حققها منهجه، و حققتها أيضا الجمعية التي أسسها، مع التساؤل عن دورها الآن في عصرنا المعاصر.

الظروف التي كانت تعيشها الجزائر أثناء الاستدمار الفرنسي:

هل يمكن أن يمحو الاستيطان و جل سبل التهجين هوية أمة من الأمم؟

هذا السؤال يتم طرحه بشكل دوري في قضايا الاستعمار بأشكاله المختلفة، لكنه لم يدر في خلد فرنسا الاستدمارية بتاتا أن تطرحه بعد مضي قرن كامل على احتلال الجزائر، و ظلت مقتنعة أن هوية الأمة الجزائرية اضمحلت و اندثرت متناسية أن الصرخة التي رفعها حمدان خوجة* أثناء مطالبته بحقوق الجزائريين غداة احتلال العاصمة الجزائر لما قال أن « الجزائر العاصمة للجزائريين، و لفرنسا حلان فقط، إبادة الشعب الجزائري بطرده نحو الصحراء، أو انتقاء أمير مسلم قادر على سياسة

[1]– المنتقى النفيس من جميل كلام الإمام عبد الحميد بن باديس، إعداد أبي عبد العزيز منير الجزائري، (دار الفرقان للنشر و التوزيع، 2017)، ط1، ص 29.

*– من أعيان الجزائر العاصمة الذين توجهوا إلى فرنسا لمطالبتها بالالتزام ببنود الاستسلام غداة احتلالها.

البلاد»[1] لم تنطفئ في حنجرة أي جزائري أبدا، بل ظلت تعلو و تعلو تحت الرماد رغم خفوتها.

و ها هي كتابات ضباط فرنسا تثبت ذلك، إذ كتب أحدهم سنة 1871 قائلا: لقد « وجدنا و سنجد أنفسنا أثناء وقت طويل إزاء شعب لا يتحمل إلا بمشقةٍ سيطرتنا، و هو يلتمس كل الوسائل و يغتنم كل المناسبات ليتحرر، إن الشعب في الانتظار ولو كان متظاهرا بالخضوع، هناك كلمات تهتز لها البلاد كلها: ((و كل ما تذكر له القومية و الإسلام و الأرض المقدسة التي يجب تطهيرها من الكفار)) إلا و تجده مستعدا للكفاح»[2]، فنبذ الاستعمار يسكن كل جزائري.

وقد برهنت فتيات احتفالية مئوية احتلال الجزائر ذلك*، مكذبات لادعاءات المسؤولين الفرنسيين القاضية بموت الإسلام فيها، وإيذانا لميلاد عصر جديد من العصور الصليبية في شمال إفريقيا مثلما تحقق ذلك في الأندلس[3]، معلنات أن الإسلام روح هذه الأمة و لن ينطفئ أبدا مهما جثم المستدمر على صدور أبنائها، الذين « وحّد بينهم الإسلام منذ بضعة عشر قرنا، – على رأي **عبد الحميد بن باديس** – ثم دأبت تلك القرون تمزج بينهم بين الشدة و الرخاء، حتى كونت منهم منذ أحقاب بعيدة عنصرا مسلما جزائريا، أمّه الجزائر و أبوه الإسلام»[4]. فالهوية الجزائرية لم و لن تنطفئ أبدا.

---

[1]– الجيلالي صاري ، محفوظ قداش، **المقاومة السياسية 1900–1954، الطريق الإصلاحي و الطريق الثوري،** (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987)، ص12 .

[2]– المرجع نفسه، ص 14.

*– تم برمجة لوحة فنية تنشطها تلميذات احدى المدارس الفرنسية الجزائريات بارتداء لباس غربي محض، و لكن الفتيات اعتلين المنصة ملتحفات الحايك في إشارة واضحة إلى تمسك الجزائريين على اختلاف توجهاتهم بهويتهم الإسلامية.

[3]– سعدية بن حامد، **احتفالات مئوية الاحتلال الفرنسي للجزائر، قراءة في الأسباب و النتائج،** (مجلة البحوث التاريخية: المجلد04، العدد 01، مارس 2020)، ص (158. 159).

[4]– مصطفى محمد حميداتو، **عبد الحميد بن باديس و جهوده التربوية،** (الدوحة: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، 1997)، ط1، ص 44.

غير أن الظروف التي كان يعيشها المجتمع الجزائري كانت تهدد هذه الأخيرة، خاصة في ضوء تشديد الخناق على التدريس باللغة العربية، و محاصرة النزر القليل من المساجد الذي بقي يؤدي مهامه في تعليم القرآن، وسيادة الطرقية، « فكثرت البدع و الضلالات و الخرافات، مع تقديس القبور و الطواف حولها و النذر لها و الذبح عندها و غير ذلك من أعمال الجاهلية الأولى »[1]وغياب الدين النقي من كل ما لحقه من شوائب ترسبت بسبب الجهل، وسياسة فرنسا في التجهيل.

قد يقول البعض أن السلطات الفرنسية فتحت مدارس لتدريس الجزائريين باللغة الفرنسية، فأين هي معالم سياسة التجهيل المذكورة أعلاه؟

بالرجوع إلى الأبعاد التي من أجلها أسست هذه المدارس نفهم سياسة التجهيل المنتهجة، لأن فرنسا لم تشيّد أقسام التدريس القليلة تلك لتنوير الجزائريين، و لا لرفع الجهل عنهم، بل غايتها كانت تصب في تهجين النشء و تجريده من روحه الوطنية، و من شخصيته العربية الإسلامية، و صهره وإدماجه في البوتقة الفرنسية، بالإضافة إلى خلق نخبة موالية لفرنسا، مهمتها الأسمى خدمة مصالح الاحتلال و توطينه، و العمل على اكسابه شرعية معينة أمام الرأي العام الجزائري لقتل الروح الثائرة الرافضة للاستدمار[2]، الأمر الذي فرض تدخلا عاجل لإنقاذ ما يمكن إنقاذه.

و هذا هو الذي عمل عليه عبد الحميد بن باديس، محاولا إيجاد السبيل الأنجع لإنقاذ الجزائر من براثن الاستدمار الغاشم، و يقول مالك بن نبي موضحا ذلك أن « الشعور الوطني المتدفق يغدو لديه فيضا شعريا عندما ينظم قصائده التي قدّر لها أن تعيد إلى الشعب الجزائري أبعاده الحقيقية في التاريخ الإسلامي، في فترة كان أطفال

[1]– المرجع نفسه، ص 51.

[2]– المرجع نفسه، ص 52.

الجزائر يدرّسون ويعلّمون تاريخ (أجدادنا الغاليين) »[1]. حاملا لشعارٍ ظلّ يصدح به كل حياته ((الجزائر وطننا، والإسلام ديننا، والعربية لغتنا)).

فكانت جمعية العلماء المسلمين الجزائريين وسيلته في الإصلاح، الذي كان يصب في غاية واحدة هي إصلاح علاقة الجزائري بدينه ولغته، متأثرا في ذلك بمنهج الإصلاحيين من التيار السلفي في المشرق العربي خاصة **محمد عبده** (1849، 1905)، وتلميذه **رشيد رضا**. ولم يكن لها أن تتبع هذا السبيل لولا اتصال مؤسسها بهذا النهج من خلال معلميه بجامع الزيتونة، وزياراته إلى المشرق العربي، بالإضافة إلى المجلات التي كانت تصل إلى الجزائر خفية[2].

1) التغيير:

هل يمكن الحديث عن تحسن أحوال المجتمع الجزائري مع المحافظة عليه كما هو؟

الإجابة عند عبد الحميد بن باديس هي النفي بالطبع، لأن تحسن المجتمعات مرهون بتغيير طبائع الأفراد المنتمية إليها استنادا إلى قوله عز و جل: ((إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ))[3]، فلا يمكن الخروج من دائرة الظروف التي فرضت على بلادنا ما لم نعرف ما يجب التخلص منه، و ما يجب البحث عنه، لذلك ركز مفكرنا على تغيير الفرد من خلال إرجاعه إلى الدين الصحيح.

و لن يكون ذلك إلا من خلال تنقية هذا الأخير من كل ما لحق به من وثنيات كزيارة القبور، و التي لا تعدو عنده مجرد وثنية جديدة، لأن « عبادة الأوثان في الجاهلية (كانت) بالخضوع و التذلل لها و رجاء النفع و خوف الضر منها، فينذرون

---

[1]– عمّار طالبي: **آثار عبد الحميد بن باديس**، شرح و تفسير أحاديث، تقديم مالك بن نبي، (الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، الجزء 01، 1997)، ط3، ص10.

[2]– المرجع نفسه، ص (245. 246).

[3]– الرعد، الآية 11.

لها النذور وينحرون لها النحائر، (و) يلطخونها بالدماء ويتمسحون لها. وفي الناس اليوم طوائف كثيرة لها أشجار ولها أحجار تسميها بأسماء وتذكرها بالتعظيم وتذبح عندها الذبائح وتوقد عليها الشموع وتحرق عندها البخور وتتمسح بها وتتمرغ عليها. مثل فعل الجاهلية أو تزيد»[1].

و يضرب لنا الكثير من الأمثلة التي أدخلت الناس في الشرك، كبناء القبور والتبرك بها، فحتى و إن آمن المرء بصورة يقينية بوجود الله الخالق، و حاول التقرب إليه من خلال الأموات لاعتقاده الخالص بأنه واسطة بينه و بين خالقه، فيقدم لها الذبائح حتى تسهل قضاء حوائجه، و يحلف بها، فإنه لن يخرج من دائرة الشرك، وهو أقرب من مشركي الجاهلية، و أبعد كل البعد عن الإيمان الخالص[2]، ومجتمع مثل هذا لا يمكنه بتاتا النهوض، بل سيظل غارقا في الجهالة والضلالة ولن يعرف بتاتا الانعتاق من نير المستدمر الغاشم، لذلك يجب التخلص من هذه الوثنيات، و لكن السؤال الذي سيفرض نفسه هنا هو ما هو السبيل إلى ذلك؟

السبيل عنده هو تصحيح العقيدة، و رفض كل مظاهر الشرك من خلال تجنب بناء المساجد على القبور، و تجنب حتى تشييد الأضرحة لألا يقوم الناس بتعظيم أدعيائهم و صالحيهم، استنادا إلى قوله صلى الله عليه و سلم ((إني أبرأ إلى الله أن يكون لي منكم خليل، فإن الله قد اتخذني خليلا كما اتخذ إبراهيم عليه السلام خليلا، و لو كنت متخذا من أمتي خليلا لاتخذت أبا بكر خليلا، ألا و إن كان من قبلكم كانون يتخذون قبور أنبيائهم و صلحائهم مساجدا إلا فلا تتخذوا القبور مساجد، أني أنهاكم عن ذلك)[3]، و علة ذلك هي أن صحة العقيدة معناه متانة بناء الفرد، و التي بدورها

---

[1]– أبي عبد العزيز منير الجزائري: **المنتقى النفيس من جميل كلام الإمام عبد الحميد بن باديس**، (دار الفرقان للنشر و التوزيع، 2017)، ط1، ص 85 .

[2]– آثار عبد الحميد بن باديس، ج 02، ص 238.

[3]– المرجع السابق، ص 253.

ستؤدي إلى متانة المجتمع و صلابته، و السعي لإنقاذ الجزائر لن يسهل إذا لم يكن الأساس متينا[1].

و تكتمل متانة هذا الأخير من خلال القيم الأخلاقية الإسلامية، لأن ما يهم أكثر ليس عمارة الأرض فقط كما يدعي المتأثرون بالمدنية الغربية، بل الأهم هو أخلقة المجتمع، ف « لو ضلّت العقائد، وفسدت الأخلاق، واعوجت الأعمال، وساءت الأحوال، وعذبت الإنسانية بالأزمات الخانقة، روّعت بالفتن والحروب المخرّبة الجارفة، وهدّدت بأعظم حرب تأتي على الإنسانية من أصلها والمدنية أساسها»[2]، و الصيانة من كل هذا يكون بسيادة قيم الحق و العدل و الرحمة والاحسان و إصلاح الإنسان ليصلح العمران.

و ما يمكن ملاحظته في مفهوم التغيير هنا، أو لنقل التحديث هنا هو أنه مرهون بالعودة إلى دين الله لأن « ما جاء به النبي صلى الله عليه و سلم والقرآن العظيم هو دين الله الإسلام، فكل ما دل الله عليه الخلق بهما، و ما وفق إليه العلم والعمل باتباعهما، فهو الإسلام»[3]، الذي يشكل الأرضية التي يجب أن تزهر على أديمها حضارتنا، و تنهض بعبيرها أمتنا نهضتها الجديدة. و هو بهذا يخالف كل دعاة بناء حداثة عربية على نفس نهج الحداثة الغربية، « إن ربط ابن باديس تحربته الإصلاحية بالكتاب و السنة يدل على أن فكره مبني على قناعة بأنه لن بصلح آخر هذه الامة إلا بما صلح أولها و لذلك اعتمد على الكتاب و السنة في كل شيء، لا سيما العقائد فقد "كان يتبع في الاستدلال على وجود الله ووحدانيته و صفاته منهج القرآن الكرين ..."[4].

---

[1]–نادية بن سعدي و آخرون، **في الفكر الجزائري، نماذج مختارة،** (الجزائر: دار ومضة للنشر والتوزيع، 2022)، ص 200.

[2]– أبي عبد العزيز منير الجزائري: **المنتقى النفيس من جميل كلام الإمام عبد الحميد بن باديس،** ص 29.

[3]– عبد الحميد بن باديس، **الدرر الغالية في آداب الدعوة و** الداعية، (الرياض: دار المنار للنشر و التوزيع)، ص 63.

[4]– إبراهيم التهامي ، الجانب العقدي من جهود الامام عبد الحميد بن باديس، مجلة الموافقات، الجزائر، العدد السادس، 1997، ص 241، نقلا عن نادية بن سعدي و آخرون، **في الفكر الجزائري، نماذج مختارة،** ص 200.

و ليبين التمايز عنهم ركز على بناء الركيزة الأساسية للمجتمع بناء صحيحا، بعيدا عن التبرج و الخروج عن أخلاق الأمة، بل من خلال التعليم، فاهتم بتعليم المرأة، التي ستتكفل فيما بعد بتعليم الأمة كلها، لأن « النساء شقائق الرجال في التكليف، فمن الواجب تعليمهن و تعلمهن، و قد علمهن الرسول صلى الله عليه وسلم و أقرهن على طلب التعلم، و اعتنى بهن و تفقدهن كما في حديث ابن عباس: ((أن الرسول صلى الله عليه وآله و سلم خرج معه بلال، فظن أنه لم يسمع النساء فوعظهن و أمرهن بالصدقة فجعلت المرأة تلقي القرط و الخاتم، و بلال يأخذ في طرف ثوبه))»[1].

ومثلما كان تعليم الرسول صلى الله عليه و سلم للنساء بداية دخولهن طريق الصدقة، سيكون العلم مدخلا لتعتيب عتبة الحضارة، بشرط أن يكون تعليمهن بعيدا عن الاختلاط، بل وفق النهج الإسلامي الخالص، الذي مكن العرب يوما ما من تسيد العالم.

2) بن باديس بين الإصلاح و السياسة:

لم تكن جمعية العلماء المسلمين الجزائريين إلا نتاجا لفكرة كانت تختمر في رأس عبد الحميد بن باديس مفادها أن دحر الاستعمار لن يكون نتاج مجهود فردي، بل سيتحقق إذا قويت شوكة المسلمين بظهور جماعة يمكنها التخطيط و التوجيه[2]، والإشراف التام على تعليم النشء، لأنه واستنادا إلى ما ورد في الأثر: صنفان إذا صلحا صلح الناس، وإذا فسدا فسد الناس، العلماء والأمراء، والعلماء الذين يقصدهم هنا هم علماء الدين خاصة[3]، والذين ستكون مهمتهم صعبة جدا في سبيل تمزيق

---

[1]– عمار طالبي: **آثار عبد الحميد بن باديس**، مجلد 1، ج 2، ص 199.

[2]– فهمي توفيق محمد مقبل، **عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث، (1303. 1359 هـ/ 1889. 1940)**، مجلة الدرعية، السنة الخامسة، العدد 20، مارس 2003، ص 228.

[3]– المرجع نفسه، ص 238.

وحلحلة كل الشوائب التي لحقت بإيمان الجزائري المتخبط في زوبعة الخرافات، المعزول عن عالمه الإسلامي، والمتخبط في متاهات الدروشة والبدع.

هكذا كان منهج الجمعية يصب في غاية واحدة هي إصلاح علاقة الجزائري بدينه ولغته، فكانت غايتها الوعظ والإرشاد ومحاربة الأمراض الاجتماعية[1]متأثرة في ذلك بمنهج الإصلاحيين من التيار السلفي في المشرق العربي خاصة **محمد عبده** (1849، 1905)، وتلميذه **رشيد رضا**. ولم يكن لها أن تتبع هذا السبيل لولا اتصال مؤسسها بهذا النهج من خلال معلميه بجامع الزيتونة، وزياراته إلى المشرق العربي، بالإضافة إلى المجلات التي كانت تصل إلى الجزائر خفية[2].

قد يعتقد القارئ مما سبق أن غاية **ابن باديس** لم تخرج أبدا عن الباب التربوي، بل ظلت حبيسة سرداب واحد ضيق جدا هو التربية دون النظر إلى الجانب السياسي الذي كان من المفروض أن يكون هو الأولى باعتبار أن الجزائر كانت أحوج إليه مقارنة بأي ميدان آخر، و للأسف يتم ترويج العديد من الطروحات حاليا تصب في هذا المصب، مما يغيب الدور الكبير الذي لعبه مصلحنا في إعادة بعث الشخصية الجزائرية المنفصلة تماما عن الكيان الفرنسي لغة و دينا و وطنا، فكان الشعار الذي يبثه في نفسية كل جزائري لا يصدح إلا ب ((الجزائر وطننا، والإسلام ديننا، والعربية لغتنا))، و المتأمل في هذا الشعار يكتشف الجانب السياسي فيه، إذ أن الفرد يكبر على إيمان راسخ بأن يرفض كل ما يفرضه عليه الاستدمار الغاشم من تهجين وتمسيخ و محو للهوية الوطنية و دمجها في الهوية الفرنسية، و سيؤمن فقط بجزائريته التي يجب أن ينتفض لاسترجاعها.

---

[1]– نادية بن سعدي و آخرون، المرجع نفسه، ص 216.

[2]– فهمي توفيق محمد مقبل، المرجع نفسه، ص (245. 246).

فهل بقي الجانب السياسي بعيدا عن اهتمامته كما يزعم من ألصق به تهمة الدعوة إلى الاندماج والانمساخ في الهوية الفرنسية*؟

الإجابة ستكون النفي بالطبع، و يتضح الجانب السياسي بشكل جلي في الأهداف بعيدة المدى لجمعية العلماء المسلمين، و التي كانت تصب في استرجاع استقلال الجزائر و تكوين دولة عربية إسلامية[1]، و يقول بن باديس موضحا ذلك: « لا بد لنا من الجمع بين السياسة و العلم، و لا ينهض العلم و الدين حق النهوض إلا إذا نهضت السياسة بجد»[2]، و بنهضتها سنضمن بناء الشخصية الجزائرية التي تصبو إلى استقلال الجزائر.

3) إلى أي مدى نجح عبد الحميد بن باديس في تحقيق أهدافه المرجوة:

للإجابة عن هذا التساؤل يجب الرجوع إلى أراء معاصري بن باديس في منهجه، فيقول الدكتور محمود قاسم أن الشيخ « استطاع بصادق فطرته و إخلاصه أن يهتدي إلى السلاح الناجع الذي حطم به أسطورة الجزائر الفرنسية، تلك الأسطورة التي حاولت فرنسا أن تفرضها على الجزائريين، و قد نجحت في أن تجر إليها نفرا من السياسيين المحترفين. و لقد وضع خطته على أساس مبتكر يتلخص في أن يحاصر فرنسا في رفق و عزم صارم، في الوقت الذي تظن هي فيه أنها تحاصر الجزائر. و لم تفطن

---

* – يقول مبارك الميلي في هذا السياق: «إن الجزائر كانت عشية الحرب العالمية الأولى، تواجه وضعا خاصا بفعل التمييز العنصري الذي مارسه الاستعمار و الذي عرف بقانون ((الأنديجينا)) (الاندماج)، و بفعل فرض الخدمة العسكرية على الجزائريين، بعد أن كانت قاصرة على الفرنسيين، و لا شك أن رهافة

[1] – نادية بن سعدي و آخرون، المرجع نفسه، ص 217.

[2] – عبد الكريم بوصفصاف، **جمعية العلماء المسلمين الجزائريين و علاقتها بالحركات الجزائرية الأخرى، 1931–1654**، (الجزائر: منشورات المتحف الوطني للمجاهد، 1996)، ط1، ص 112.

فرنسا إلى مهارة هذه الخطة إلا بعد فوات الأوان. فوجدت نفسها محاصرة بعد أن نحّى ابن باديس أعوانها طائفة بعد أخرى»[1].

و يتضح النجاح الباهر الذي حققه الشيخ من خلال اتباع منهج يتسم بالذكاء و الحذاقة في تحقيق الأهداف خطوة خطوة، فكانت أعينه على فرنسا من جهة و على الشعب من جهة أخرى، بحيث يتم اقناع هذه الأخيرة أن الهدف هو ديني خالص، يسعى إلى تعليم الجزائريين تعاليم دينهم و لغتهم، دون الدنو من السياسة بتاتا، في حين يعمل في صمت على اقناعهم أن الهوية الجزائرية هوية متمايزة عن فرنسا، و بالتالي لا يمكن الذوبان فيها بتاتا، و بهذه الطريقة حاصر فرنسا التي كانت مقتنعة تمام الاقتناع أنها تحاصره.

ويقول روجي غارودي أن « بن باديس و الابراهيمي و رجال الجمعية حاربوا التعليم الاستعماري الهادف إلى تحطيم مقومات الشخصية و قطع الطفل الجزائري عن الثقافة العربية الإسلامية، و حاربا كذلك العقلية الخرافية ((المرابطية)) فتلك العقلية بما فيها من خرافات و شعاعات تتنافى مع روح الإسلام» [2]، بهذه الطريقة قام بإحياء الهوية الجزائرية التي كادت تضمحل مع أسلب التهجين المنتهج من طرف قوات الاحتلال.

كتب الدكتور صالح الخرفي يقول: « ابن باديس، هذا الرجل الذي فجّر أعنف معركة فكرية في أدق مرحلة استعمارية. وإذا كانت معجزة عبد القادر معجزة صلابة في معركة سافرة، فإن معجزة المصلح تبدو هي الأخرى مدعاة للإكبار و هي تبشر

---

[1]– محمود قاسم، **الإمام عبد الحميد بن باديس الزعيم الروحي لحرب التحرير** الجزائرية، ص 15، نقلا عن مازن صلاح مطبقاني، **عبد الحميد بن باديس العالم الرباني و الزعيم** السياسي، (دمشق: دار القلم، 1999)، ط 2، ص152.

[2]– روجي غارودي، **الاعتراف لأهل الفضل بفضلهم**، الثقافة: م 13، ع 76، رمضان/ شوال، 1403 هـ، أغسطس 1983م، نقلا عن المرجع السابق، ص 169.

بالشخصية الجزائرية تحت سمع العدو و بصره في معركة مقنعة بالجهات، متعددة الوجوه، ملتوية السبل. سلاحها نفاذ في البصيرة، و عبقرية في المناورة، ومجابهة البطش المتعامي بالإيمان المتبصر، و إدراك حساس للخطوط الدقيقة التي تفصل بين الغايات و الوسائل »[1]. فكان بحق معجزة فكرية استطاعت إحياء الجزائر، لتكون حرب التحرير النتيجة الحتمية التي انته إليه منهجه الإصلاحي

[1]– صالح الخرفي، **الجزائر و الأصالة الثورية**، نقلا عن المرجع نفسه، ص 176.

منهج الخطاب الديني عند ابن باديس

1- الأصول العقائدية:

إن الخطاب العقادي هو نواة الحركة في أي نشاط اصلاحي ذي طابع ديني يعول فيه على الايمان القلبي بالأفكار والتصورات كشرط للانطلاق في عملية الإصلاح وهو « ما اتجه إليه ابن باديس من أجل تحقيق هذا الهدف... لأن العقيدة في رأيه هي اللبنة الأساسية في بناء الإسلام والأساس الذي تقوم عليه حياة المسلمين، وهي التي تكون المنطلق الفكري لعقلية المسلم والأساس النفسي لسلوكه ، فمنها تنبثق نظرته إلى الحياة وعلى أساس فلسفتها يبني نظامه فيها »[1]. ويقول أيضا « إننا اخترنا الخطة الدينية عن علم وبصيرة على غيرها، وتمسكا بما هو مناسب لفطرتنا وتربيتنا، من النصح والإرشاد وبث الخير والثبات على وجه واحد والسير على خط مستقيم، ولو أردنا أن ندخل الميدان السياسي لدخلناه جهرا، ولضربنا فيه المثل بما عرف عنا من ثباتنا ونصيحتنا، ولقدنا الأمة كلها للمطالبة بحقوقنا، ولكننا اخترنا ما اخترناه لما ذكرنا وبينا»[2].

فصحة العقيدة عند ابن باديس –شرط في سلامة البناء وموقعها منه كموقع الأساس من الجدران، لا تقوم ولا تدوم إلا بصلابته وتماسكه. وفي المقابل فإن فساد العقائد أساس كل شر يجنيه الانسان على نفسه وعلى مجتمعه،ى بما ينجم عنه من جمود في التفكير وفساد في التصور وتقليد أعمى للآباء والأجداد واعتقاد في الخرافات والضلالات.

---

[1]– حسن عبد الرحمان سلوادي، عبد الحميد ابن باديس مفسرا، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، 1988، ص 76.

[2] – جمال البنا، تجديد الخطاب الديني، ص 128.

وقد لاحظ ابن باديس الانحرافات العقائدية التي يعيشها المجتمع الاسلامي عموما والمجتمع الجزائري خصوصا، والتي تراكمت عبر العصور بفعل الجمود الفكري الذي أوجد حالة من التقليد الأعمى أساءت إلى الدين وشوهت صورته، ولذلك « كانت أهم الأسس التي أقام عليها ابن باديس دعوته إلى الاصلاح والتي تأثر فيها بالحركات الاصلاحية الأخرى هي دعوته للرجوع إلى الأصول الاسلامية الأولى، الكتاب والسنة، وإلى طريقة السلف ومنهجهم في التعامل مع هذا الدين ونصوصه والتكيف مع الواقع الذي نعيشه »[1].

فهذا الاصلاح في جانبه العقائدي عند ابن باديس – يدور حول فكرة تحرير الدين من كل الأمور الدخيلة التي ألصقت به، حتى ظن الناس أنها منه وهو منها براء. والسبيل لذلك هو العودة إلى المنبع الذي استقى منه الرعيل الأول وهو الكتاب والسنة، امتثالا لقول النبي (ص): « تركت فيكم ما أن تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا كتاب الله وسنتي»[2].

إن ربط ابن باديس تجربته الاصلاحية بالكتاب والسنة مبني على قناعة بأنه لن يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها، ولذلك اعتمد على الكتاب والسنة في كل شيء لاسيما العقائد.

لقد كان ابن باديس واضحا كل الوضوح في تحديد أصول دعوته وكشف مصادر فقه وعلمه، وتحمل في سبيل ذلك عنتا شديدا من شيوخ الطرقية الرافضين لنهجه، ومن العلماء الرسميين الذين أوجسوا خيفة من نشاطه وجرأته[3].

---

[1] – ابراهيم التهامي، الجانب العقائدي من جهود الإمام ابن باديس، مجلة الموافقات، العدد 6 الجزائر، ص 241.

[2] – حديث أخرجه مسلم.

[3] – عمار بن مزوز، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة و الاصلاح، دار الامل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2010، ص ص 70–73.

2- الفرد أساس الاصلاح:

يرى ابن باديس أن الفرد هو أساس البداية في الاصلاح الاجتماعي والأخلاقي وهو يذهب إلى أن الأخلاق تنبع من داخل الفرد وبالتالي يجب البداية به في كل اصلاح وأن الوسيلة التي تقوم أخلاقه واصلاحها إنما تكون عن طريق تطهير القلوب وتهذيب النفوس، واصلا العقائد، من مظاهر الشرك والبدع والضلالات، وإيقاظ العاطفة الدينية في نفوس الأفراد. حتى تدفعهم إلى العمل على تغيير ما بأنفسهم كي يغير ما بهم من سوء وانحطاط « أن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم» ثم إلى تغيير مؤسسات المجتمع بقصد اصلاحها وتقويم واعوجاجها فإصلاح الباطن عند اتباع هذه المدرسة هو الأصل في كل اصلاح خلقي أو اجتماعي يتم في المجتمع.

يقول ابن باديس :« إن الذي نوجه إليه الاهتمام الأعظم في تربية أنفسنا وتربية غيرنا، هو تصفح العقائد وتقويم الأخلاق، فالباطن أساس الظاهر وفي الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله وإذا فسدت فسد الجسد كله» ولهذا يؤكد ابن باديس حقيقة أن التربية الأخلاقية يجب أن تقوم على أساس تربية خلق الفرد وضميره وإصلاح عقيدته حتى يمكن للإصلاح الاجتماعي والتربوي والديني أن ينجح على نطاق الوطن أو الأمة، وهذا الاعتقاد هو الذي كان يوجه فلسفته سواء التربية والتعليم أو في الاصلاح الديني والاجتماعي الذي نهض به في الجزائر أكثر من ربع قرن.

والظواهر عند ابن باديس دلائل على البواطن فإذا كان الباطن صالحا ومستقيما كان الظاهر كذلك وليس العكس. ومن هنا يركز على اصلاح الباطن وتهذيبه وتغييره حتى تكمل الشخصية الانسانية في جوانبها الأخلاقية أولا ثم في بقية الجوانب الأخرى. وليس المراد بالعناية بالباطن هو أن يعتكف الإنسان عن المجتمع وينطوي على نفسه يتأملها ويراجعها، ويناجها تاركا أمور الحياة ومشاكله للصدف والمقادير تقوم بالنيابة

عنه فيها[1]، كلا! وإنما المقصود هو أن يصلح الإنسان نفسه كي يستطيع أن يصلح غيره، وذلك عن طريق السيطرة على شهواته، ودوافعه وتوجيهها إلى النواحي الخيرة والفاضلة في الحياة، فالذي لا يستطيع أن يتحكم في دوافعه ويسيطر على نزعاته لن يستطيع أن يكون قدوة لغيره من أساس ومثلا يحتذى لهم لأن فاقد الشيء لا يمكن أن يعطيه كما يقول المثل

3-محاربة الطرق الصوفية:

إن المعركة التي خاضها ابن باديس مع مشايخ الطرقية والفقهاء الجامدين فقد حدد في البداية أسبابها وهي كونهم أصبحوا آلة مسخرة في أيدي حكام الاستعمار وحركة مضادة للإصلاح الديني، فثورته عليهم سببها تحريف الدين ونشر البدع التي تضاد الدين، وكذلك موالاتهم للعدو، أما إذا لم يكن شيء من هذا فلا يتعرض لهم[2].

فكان موقفه من الطرقية كما صوره لنا البشير الإبراهيمي أنه استعمار روحاني يمثله مشايخ الطرق المؤثرة في الشعب والمتغلغلون في جميع أوساطه المتجرون باسم الدين المتعاونون مع الاستعمار عن رضى وطواعية، وقد طال لأمد هذا الاستعمار الأخير وثقلت وطأته على الشعب حتى أصبح يتألم ولايبوح بالشكوى أو الانتقاد خوفا من الله فزعمه[3]. فكان الأهم بالنسبة إلى ابن باديس هو محاربة الطرقية، وهذا لسببين:

1-لتعاونهم مع الاستعمار الفرنسي ضد وطنهم وهذه خيانة كبيرة.

---

[1] – تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1974، ص ص 284-285.

[2] – عبد القادر فضيل، محمد الصالح رمضان، امام الجزائر عبد الحميد بن باديس، دار الأمة، الجزائر، 2012، ص 76.

[3] – تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1974، ص 236.

2-لكثرة البدع والخرافات التي ألصقوها بالدين الاسلامي وحشوا بها أدمغة العامة وسمموا بها أفكارهم ووجدانهم الديني.

وفضلا عن ذلك فابن باديس كان على رأس مدرسة التجديد الاسلامي السلفية بالجزائر التي قامت على أساس تطهير الدين من البدع والعودة به إلى منابعه وهي الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح.

يقول ابن باديس تحت عنوان "لماذا حارب الشهاب الطرقية؟"

« قد حاربنا الطرقية لما عرفنا فيها من بلاء على الأمة من الداخل ومن الخارج فعملنا على كشفها وهدمها مهما تحملنا في ذلك من صعاب، وقد بلغنا غايتنا والحمد لله وقد عزمنا على أن نترك أمرها للأمة، هي التي تتولى القضاء عليها ثم نمد يدنا لمن كان على نية من نسبته إليها لنعمل معا في ميادين الحياة على شريطة واحدة وهي: ألا لا يكون آلة مسخرة في يد نواح اعتادت تسخيرهم فكل طرقي مستقل في نفسه عن التسخير فنحن نمد يدنا له للعمل في الصالح العام وله عقليته لا يسمع منا فيها كلمة، وكل طرقي أو غير طرقي يكون أذنا سماعة، وآلة مسخرة فلا هوادة بيننا وبينه حتى يتوب إلى الله»[1].

ومن هنا يتضح أن ابن باديس كان ضد رجال الطرق الصوفية ما داموا آلة مسخرة في يد الاستعمار يوجههم كيفما يشاء لمحاربة المناضلين والحركة الاسلامية السلفية ومادامو يحدثون البدع المنافية للدين[2]. وكان ابن باديس يؤمن ايمانا لا حدود له بدور العلم والتربية المبنية على أساس عقيدة اسلامية نقية من الخرافات والبدع والشرك في انهاض الهمم وبعث العزائم وشحذ ارادة الكفاح والنضال في جماهير الشعب

[1] – عبد الحميد بن باديس، الشهاب، ج 1، م 14، عدد مارس 1938، ص ص 1-7.

[2] – تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1974، ص 237.

الجزائري، والواقع أن البدع والخرافات الدخيلة على الفكر والدين قد أفسدتها وشوهت نقاوتهما وعاقتهما عن تأدية رسالتها في نهضة المسلمين وتقدمهم- ومن هنا كان من أهداف ابن باديس التربيوة تطهير عقائد المسلمين من البدع وتحرير فكرهم من الخرافات والأساطير والجمود.

ويرى ابن باديس أن الذين تسببوا في جمود الفكر الاسلامي وكثرة البدع في الدين إنما هم رجال الطرق الصوفية الذين أكثروا من البدع وأدعوا لأنفسهم صفات الربوبية بين عامة المسلمين الجاهلين بأصول الدين الاسلامي لقد (عاد الدين الذي أثقل بالخرافات المخزية لا يمت إلى توحيد محمد المحض بغير صلات بعيدة، فقد حلت محله باطنية باطلة وعبادة للأولياء و ألأضرحة ، استغلت بمهارة من قبل مشايخ جاهلين موزعين لتمائم وتعاويذ عن طمع في الغالب) [1].

فأعلن ابن باديس « أن الأوضاع الطرقية بدعة لم يعرفها السلف ومبناها كلها على الغلو في الشيخ، والتجند لأتباع الشيخ، وخدمة دار الشيخ وأولاد الشيخ، إلى ما هنالك من استغلال وإذلال وإعاقة لأهل الإذلال والاستغلال ومن تجيد للعقول، و اماتة للهمم وغير ذلك من تلك الشرور» [2].

ولهذا يجب تطهير الدين من هذه الأوضاع الفاسدة التي أحدثها رجال الطرق الصوفية حتى يصبح قوة دافعة لنهضة المسلمين وتقدمهم بدلا من أن يكون قوة عائقة لهم عن التطور والتقدم كما حوله رجال الطرق الصوفية إلى طقوس وأوضاع ما أنزل الله بها من سلطان. ومن هنا نفهم السر في عنف الحملة التي شنها ابن باديس على رجال الطرق الصوفية الذين يتعاونون أكثرهم مع الاستعمار ضد مصالح الوطن بل أنه

---

[1] - باعزيز بن عمر، عظمة الأستاذ الأكبر عبد الحميد بن باديس، جريدة البصائر، عدد 24.3 ماي 1948، من السلسلة الثانية.

[2] - ابن باديس، الشهاب، ج4 م 13 عدد جوان 1937، ص ص 176-179، نقلا عن تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ص 272

رأى أن المعركة ضدهم مقدمة حتى عن المعركة ضد الاستعمار نفسه حيث أصبح يعتمد على ما ينشرونه بين الجزائريين من أن وجود الاستعمار في الجزائر هو قضاء وقدر من الله، يجب تحمله والصبر عليه وذلك كي يصرفوهم عن الثورة عليه والعمل على تحرير البلاد من سيطرته الغاشمة. فإذا انتهى من القضاء عليهم وعلى تدجيلهم باسم الدين فإن الاستعمار لن يجد له أنصارا وأعوانا بين الجزائريين وبالتالي سوف يمكن القضاء عليه بكل سهولة. فابن باديس يرى أن « الاستعمار ما مكن لنفسه في بلاد الاسلام إلا بقوة المسلمين فلو أنهم قطعوا عنه قوتهم لانكمش وانقلب إلى أهله مذموما مدحورا» [1] وقد بلغ من عنف هذه المعركة التي خاضها ابن باديس ضد رجال الطرق الصوفية والتي قوضت أركانهم وحررت عقول الجزائريين ومعتقداتهم من الشرك والضلال أن تآمر البعض منهم على قتله حتى يستريحوا من حملته الضارية عليهم وبالفعل دبروا مكيدة لاغتياله وكلفوا جماعة من أتباعهم بتنفيذها وذلك في سنة 1927 وقد تربصوا له ذات ليلة في أحد أزقة قسنطينة وعندما كان راجعا إلى بيته بعد انتهائه من درس تفسير القرآن الكريم في الجامع الأخضر خرج عليه أحدهم وضربه بعصا غليظة على رأسه ثم استل خنجرا كان مسلحا به ازاء طعنه به ولكن ابن باديس تمكن من القبض على الجاني واستغاث بالمارة فانجدوه وقبضوا على الجاني المأجور قبل أن يتمكن من تنفيذ جريمته وقد حاولوا الفتك به ولكن ابن باديس نهاهم عن ذلك ثم عفا عنه بعد أن اتضحت له خيوط المؤامرة وعرف مدبريها وهم رجال الطرق الصوفية الذين تقف الادارة الاستعمارية وراءهم[2].

[1] – باعزيز بن عمر، جريدة البصائر، عدد 34,3 ماي 1948، نقلا عن تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ص 273.

[2] – تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1974، ص ص 273–274.

ويرى ابن باديس أن الطريق السليم لتحرير الفكر الاسلامي من الخرافات وتطهير الدين من البدع التي ألصقها به رجال الطرق الصوفية انما يكون عن طريق نشر التربية الاسلامية ألصحيحة ونشر العلم والمعرفة بين عامة المسلمين الذين يستغل رجال الطرق الصوفية عاطفتهم الدينية في ابتزاز الأموال منهم باسم الدين ولذلك ينبغي إلى جانب شن حملة جارفة على البدع والخرافات القيام بحركة تربوية اسلامية واسعة النطاق لرفع مستوى الوعي الاسلامي العام. ومحاربة الخرافات والجمود وغرس الايمان بالفكرة الاصلاحية السلفية في نفوس عامة ألجزائريين حتى تصبح عقيدة راسخة في قلوبهم وبذلك سيقومون من تلقاء أنفسهم محاربة البدع والضلالات الدخيلة على الدين ومحاربة مروجيها من رجال الطرق الصوفية وغيرهم وهو ما حصل بفعل في الجزائر ، يقول ابن باديس: « بقدر تمسك الأمة بأسباب العلم كان رفضها للجمود والخرافات والأوضاع الطرقية المتحدرة للفناء والزوال حتى أصبح القطر الجزائري، كله يكاد لايخلو بيت من بيوته، ممن يدعو إلى الاصلاح. وينكر الجمود والخرافة ومظاهر الشرك القولي، والعملي، وأصبحت البدع والضلالات تجد في عامة الناس من يقاومها وينتصر عليها» [1].

4 – بعث مقومات في الواقع الجزائري:

لاشك أن أهداف ابن باديس تصب جميعها في تغيير الواقع الجزائري من صورته القاتمة التي أرادها له الاستعمار وأذنابه، إلى الصورة المشرقة التي تتناسب مع دينه وتراثه وتاريخه. غير أنه بين الواقع ومقتضياته، والطموح ومتطلباته مسافة دونها عقبات وتحديات، تستوجب حشد الطاقات وشحذ العزائم وفق معادلة التغيير بكل أبعاده.

[1] – ابن باديس، الشهاب، ج1، م12، عدد أفريل 1936، ص ص 1–4، نقلا عن: تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد ابن باديس وفلسفته، ص 275.

لذلك ركز ابن باديس في عمله الدعوي على تهيئة أجواء وذلك ببعث مقوماته والتي من أهمها:

1- تنوير الرأي العام:

من المعلوم بداهة أهمية الرأي العام في تشكيل الاتجاهات السياسية والفكرية للمجتمع، لذلك تسعى الحكومات الحديثة إلى انشاء مراكز الدراسات الخاصة برصد أصداء الرأي العام تجاه القضايا المحلية والدولية، وتوظيف ذلك في رسم سياستها من جهة، واختيار الوسائل الأنسب للتأثير في الرأي العام، وتوجيهه من جهة أخرى.

وإذا كان الرأي العام هو الحاكم الحقيقي في الدول المتقدمة، فإن دوره في عالمنا العربي – وإن كان أضعف وقعا وأقل خطرا- إلا أنه يحسب له ألف حساب ، فالرأي العام كان ومازال التربة الخصبة لأي بذرة إصلاحية وبقدر ما عملت فرنسا على تخدير الشعور الجمعي للشعب الجزائري وإماتة أي احساس له تجاه قضاياه المصيرية، عمل ابن باديس على استفاقة الضمير الجزائري وتحريره من الأوهام وتخليصه من عقدة اليأس والإحباط.

إن تركيز ابن باديس على تنوير الرأي العام الجزائري بشتى الطرق، نابع من قناعة مفادها أن الاصلاح والتغيير لا يثمر إلا بالمشاعر الحية والضمائر المستنيرة، وهو ما لم يكن عليه واقع الشعب الجزائري في بداية القرن العشرين.

فتوعية الشعب وإنضاجه فكريا ودينيا وسياسيا، كانت أوى الأولويات في مشروع ابن باديس الإصلاحي فكل وسائل الدعوة من صحافة وتعليم وخطابة وغيرها، وظفها ابن باديس في سبيل تغيير نمط المنظومة الفكرية والتصورية لدى الشعب، أو بعبارة أوضح إعادة تشكيل أسس وقواعد الرأي العام الجزائري والتي بدونها لا يحدث التجاوب مع أفكاره الاصلاحية الجديدة. فحتى دروس التفسير والحديث التي استعملها في « بث روح اليقظة والنهضة في نفوس الجزائريين، ورسم معالم الطريق أمام بعث هذه اليقظة

والنهضة، وكان دائم الاستخلاص للعبر من دروسه... لتنبيه الجزائريين إلى الحالة السيئة التي وصلت إليها أوضاعهم العامة تحت السيطرة الاستعمارية»[1].

فالرأي العام عند ابن باديس حالة شعورية قادرة على دفع عجلة التغيير إذا أحسن توظيفها وتوجيهها، لذا ينبغي العناية بها والمحافظة على ديمومتها بوصفها مقوم من مقومات التغيير.

2- احياء معاني الوحدة الوطنية:

تعتبر الوحدة الوطنية من أهم عوامل التقاء أفراد الشعب على كلمة سواء، وهي ضمان بقائه واستمرار وجوده وتحقيق ذاته في نطاق أبعاده الحضارية ولذلك كانت هدفا لمحاولات الاستعمار قصد تشتيته وتفكيك روابطه الدينية واللغوية.

يعتبر ابن باديس أن الوحدة هي العامل الأساسي في تحصيل القدرة على اقامة الكيان الحضاري للأمة أو المجتمع، وبنائه وتمكينه من الوقوف في وجه محاولات الاسقاط والتبديد، معتبرا الوحة فريضة دينية. فادراج الوحدة الوطنية كمقوم من مقومات التغيير عند ابن باديس يدل دلالة واضحة على ادراكه وفقهه لسنن التغيير من جهة، وفهمه للواقع الجزائري من جهة أخرى.

3- الإنسان :

فالإنسان الذي أراده ابن باديس أن يكون مقوما من مقومات التغيير، أنه ليس ذلك الإنسان المثالي الذي تغنت به الفلسفات القديمة وبالغت في أوصافه حتى لا تجد له نموذجا على ظهر البسيطة، كذلك ليس الإنسان الذي أرادته التيارات الحديثة مطلق الحرية لا تحده حدود ولا تظبطه قيود، فأرادت أن ترتفع به في مدارج الحريات فوقعت معه إلى مرتبة الحيوانات، وذلك عندما تنكر للمبادئ والقيم، وتعالى على نداء السماء

[1] – تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر ، 1974، ص 253.

وأعرض عن الرسل والأنبياء. إنما الإنسان الذي أراده ابن باديس هو ذاك الموصول بالله المعتز بدينه، الفخور بوطنه، الحريص على نفع أمته، فهو بروحه وفكره وعقله وكذا جسده وغرائزه وحدة واحدة لا تتجزأ فيقول: « إن الإنسان بفكره وغرائزه وعقائده وأعماله المودعة كلها في جزئه المحسوس الفاني (وهو الجسد) وفي جزئه المعقول الباقي (وهو الروح) وبهذه الأصول الأربعة ينهض الإنسان أو يسقط»[1].

فالإنسان الواقعي عند ابن باديس روح وجسد، وما يميزه عن الحيوان هو العقل المفكر وفي هذا يتوافق مع "ديكارت" في مقولته " أنا أفكر إذن أنا موجود" فالعقل الناضج والفكر الواعي والقلب المستنير، هي ما دأب ابن باديس على ايجادها وتمثلها في الإنسان الجزائري حتى يكون مؤهلا للبناء الحضاري والفعل التغييري.

إن ما قام به ابن باديس من جهود تربوية ودعوية تستهدف بالأساس زحزحة الإنسان من عالم الأشياء إلى عالم الأفكار، إذ هو ليس كما ماديا يعد بالأرقام أو يوزن بالكيلوغرام، بل مفكرا مبدعا قادرا على احداث التغيير متى أدرك ذاته، وعمل وفق السنن الكونية التي أودها الله في هذا العالم[2].

خلاصة:

يعود الفضل في جزء كبير منه في قيام النهضة الجزائرية الحديثة على أساس الحضارة العربية الاسلامية إلى جهود ابن باديس التربوية والإصلاحية الضخمة التي استغرقت حوالي 27 عاما قضاها مربيا ومعلما وواعظا وخطيبا وكاتبا في المجلات والجرائد ومفسرا للقرآن على الطريق السلفية وشارحا لحديث رسول الله (ص) لعامة الجزائريين حتى أفلح في تكوين نهضة تربوية وإصلاحية عميقة الجذور في الجزائر،

[1] – عبد القادر فضيل، محمد الصالح رمضان، امام الجزائر عبد الحميد بن باديس، دار الأمة، الجزائر، 2012، ص 180.

[2] – عمار بن مزوز، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة و الاصلاح، دار الامل للطباعة والنشر والتوزيع، تيزي وزو، 2010، ص 160.

كانت من أقوى النهضات الاصلاحية والتربوية التي ظهرت في العالم الاسلامي في العصر الحديث.

وقد آمن ابن باديس بأن الطريق السليم لإحداث النهضة في الجزائر وإنقاذها من خطر الفرنسة، والتنصير، والتجنيس، والاندماج إنما يكون بواسطة التربية الاسلامية فقط لأن الجزائريين شديدو التمسك بالدين، وعاطفتهم الدينية جياشة للغاية ومن ثم سهل عملية قيادتهم عن طريق الدين. غير أن الاسلام في الجزائر قد لحقت به خرافات وبدع وضلالات كثيرة حتى أصبح اسلاما محرفا مثقلا بما يتنافى مع الاسلام الصحيح الذي جاء به محمد (ص) لذلك فإن أول عمل تجب البداية به هو ارجاع الاسلام إلى منابعه الأولى وهي الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح وبالتالي تطهيره من البدع التي ألصقها به رجال الطرق الصوفية المنحرفون عن جادة الاسلام الصحيح حتى يعود الاسلام إلى طهارته الأولى ونقاوته وصفاته كما كان في عهد النبي (ص) وخلفائه الراشدين كي يمكن اعادة تكوين الجزائريين نفسيا وروحيا وفكريا تكوينا جديدا يدفعهم إلى صنع النهضة التي هي الأساس في قيام الحضارة ومن هنا نفهم لماذا كان ابن باديس ينادي بأن هدفه التربوي الأسمى هو أن يكون للجزائريين جيلا أو رجالا قرآنيين في العصر الحديث على غرار الجيل أو رجال الذين كونهم القرآن من قبل في بداية ظهور الاسلام في الجزيرة العربية[1]، وهم الرجال الذين علق عليهم ابن باديس آماله الكبيرة في تحرير الجزائريين من الاحتلال وإقامة نهضة شاملة فيها على أساس حضارتها الاسلامية العربية.

[1] – تريكي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس فلسفته وجهوده في التربية والتعليم،الشركة الوطنية للنشر والتوزيع ، الجزائر ، 1974، ص ص 279–280.

لا يسعنا في الأخير إلا القول أن عبد الحميد بن باديس كان شعلة أنار لهيبها سماء الجزائر، ليتحقق الاستقلال المنتظر منذ ما يرب على قرن، و لولا مجهوداته الجبارة في الإصلاح، لما اقتنع الجزائريون بتمايزهم عن فرنسا، و لساروا معصوبي الأعين و الكيانات خلف نداءات الإدماج، و لاقتنع النشء فعلا أن أجداد الجزائريين هم الغالبون، و لما حافظ أحد منهم على دينه و لا على لغته.

مولود قاسم وجدلية الأصالة والمعاصرة

مقدمة:

بعد العيش 132 سنة تحت نير الاستدمار الغاشم، خرجت الجزائر مثخنة بالجراح، أخطرها جراح الجهل التي حجبت عن عينيها نور الرقي، و تركتها تركض خلف ركب الحضارة علّها تلحق بها، و لم يكن لها ذلك لو لا سعي الكثير من مفكريها إلى إعادتها إلى السكة الصحيحة، من خلال تحديد المعالم التي يجب أن تتوفر في المنهج المتبع في سبيل ذلك، و لعل من أهمها إحياء هويتها، و يعد مولود قاسم نايت بلقاسم على رأس من اهتم بذلك.

فما هو السبيل الذي يمكننا من ذلك؟ و هل يمكن الحديث عن نهضة إسلامية بوسائل إسلامية محضة؟ أم بالاعتماد على ما يفد من الخارج؟

أ) معنى الإنية والأصالة

لا يمكن الحديث عن نهضة حضارية جزائرية عند **مولود قاسم نايت بلقاسم** دون التطرق إلى هوية الوطن، و التي تشكل عنده إنيته، الأمر الذي فرض علينا التفتيش عن مفهوم هذه الأخيرة، و التي لا يمكن استوضاح معناها إلا بالرجوع إلى ما ذكره ابن سينا حولها، فهي ليست مصطلحا جديدا، بل استقاه مما ذكره الشيخ الرئيس في حديثه عن النفس، والتي استعملها في الكثير من كتبه، خاصة في كتابه (الإشارات والتنبيهات)، حين أراد أن يبرهن وجود النفس وجودا متمايزا عن الجسد، بحيث إذا كان الإنسان معلقا بين السماء والأرض، فسيكون وجوده منعدما من حيث الجسم، ولا يبقى إلا شعوره بكيانه ووجوده، وإنيته، فيقول إني، والذي يعبر عن وجوده الحقيقي[1].

[1]– مولود قاسم نايت بلقاسم ، **أصالية أم انفصالية**، ج1، الجزائر: دار الأمة للطباعة و النشر و التوزيع، 2007، ص 90.

وليست لهذا المصطلح أي علاقة بالأنانية كما روج إليه بعض قراء مفكرنا، بل يتعلق بذلك الشعور السامي لدى الإنسان بوجوده كإنسان متمايز عن غيره[1].

كذلك الأمر بالنسبة للأمم، فالإنية هي الأكثر أهمية عندها، لأنها تعبر عن استقلالها عن غيرها من الأمم وتمايزها عنها، فيقول أفرادها إننا، في إشارة واضحة إلى استقلالهم التام عن غيرهم من الأمم، وهم فيما بينهم يشكلون وحدة متراصة شكلها شعورهم بالانتماء إلى لأمتهم.

والدليل على هذا في رأي مفكرنا هو أننا ظللنا نشعر بانفصالنا عن الأمة الفرنسية رغم كل القيود التي كانت تحوطنا، حيث كنا معلقين في الهواء محاصرين بكل أساليب التهجين والإزالة والسلخ، ولكننا تمسكنا بإنيتنا[2] لأننا كنا نملك شعورا خالصا بانفصالنا عن فرنسا كما تمت الإشارة إليه في قول **عبد الحميد بن باديس**، هذا ما سمح لنا بالديمومة والحياة عبر العصور، وهذا ما يجب أن يستمر في رأي مفكرنا بعد تحررنا.

أما الأصالة فهي تشير إلى « شعور الإنسان أو اقتناعه العميق بانتسابه إلى مجموعة بشرية هي أمته، و إلى أديم هي بلاده، و تشبعه بتصورات و مفاهيم و أفكار انحدرت إليه من الأسلاف في أعماق التاريخ، و يبلغها إلى الأجيال على مر الزمن، و يكون هو، على مستواه، حلقة أو حليقة في تلك السلسلة المحكمة الحلقات التي بانفصام حلقة منها ينتثر العقد ويمحى الوجود »[3]، أي أن وجوده مرهون بتمسكه بانتمائه إلى ذلك العقد الذي يعبر عن كيانه، باعتباره سيبقى متمسكا بأصوله و جذوره دون الانسلاخ منها، مما سيسمح له بمواكبة الوجود، والمساهمة في المسيرة الإنسانية[4].

ب)الأصالة والمعاصرة عند مولود قاسم نايت بلقاسم:

---

[1]– المصدر نفسه، ص 91.

[2]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **إنية و أصالة**، ص 104.

[3]– مولود قاسم نايت بلقاسم ، **أصالية أم انفصالية**، 91.

[4]– المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

عرفنا أن إنية الأمة تعني ما يميزها عن غيرها من الأمم، و التمسك به هو الذي يضمن استمراريتها، لكن السؤال الذي سيفرض نفسه هنا هو هل يكفي ذلك لتضمن استمراريتها و رقيها؟

إنّ ما يميز الأمة الجزائرية عند مولود قاسم هو نفس الشعار الذي حمله **عبد الحميد بن باديس** طوال حياته، ألا و هو « الجزائر وطني، و الإسلام ديني، والعربية لغتي»، فلا يمكن أن يكون لأمة جزائرية وجودٌ حقيقي خارج هذه الحدود، وما كان لنا أن نستطيع مجابهة فرنسا لو تنازلنا عن توليفة واحدة منها، فشعورنا بالخطر على حد تعبير مفكرنا هو الذي دفعنا إلى التمسك بمقومات هويتنا، والاعتزاز بها، بحيث « كنّا نقاوم جميع الأمراض الاجتماعية و الآفات المستوردة إلينا، الغريبة عنا، و كان ذلك بدافع من الذود عن هذه الإنية و تلك الأصالة، رافضين كل ما يفصلنا عن محيطنا الطبيعي، و لجميع مظاهر الادماج و المسخ وسائر محاولات الاذابة والسلخ»[1]، فاستطعنا بذلك البرهنة على وجودنا، بل و تمكنا من طرد المستدر الغاشم بفعل هذه الروح التي غرست في جميع الجزائريين سلاحا قويا استطاع بناء حصانة من كل وسائل التهجين المنتهجة من طرف فرنسا، فتسنى للجزائر الديمومة و الحياة عبر العصور و الأعاصير[2].

ولكن، و مع انتفاء شروط الدفاع بزوال الخصم، و جلائه من أرضنا، أصبحت دروع الحصانة تضعف، و أخذ ذلك الشعور بالانتماء إلى هوية الأمة التي تشكل إنيتها و أصالتها يضعف و يتضاءل هو الآخر، إلى درجة ارتفاع ضجيج الأصوات المنادية بضرورة التخلي عن كل مورثات الماضي باعتبارها مجرد جمود وعودة إلى العصور الوسطى، بل تعدى الأمر إلى اعتبار كل دعوة إلى الفضيلة، دعوةً إلى

---

[1]– إنية و أصالة، ص 104.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

الجمود، و العودة إلى الماضي، متناسين – على حد تعبير مفكرنا – أن العصور الوسطى الإسلامية ليست نفسها العصور الوسطى الأوروبية[1]، باعتبار أن الأولى كانت مستنيرة بنور العلوم فعرفت أزهى و أبهى عصورها الذهبية، في حين كانت تغط الثانية في سبات عميق لم تستفق منه إلا بوكزات الأشعة المنبعثة من جامعات ومعاهد العالم الإسلامي.

لذلك وجب العودة إلى ما كان يشحذ همتنا للمضي قدما في سبيل رقي بلادنا، ألا و هو التمسك بمقومات هويتنا، و صم الآذان عن كل من يريد منعنا من ذلك، وكشف تهافت حججه، و فضح مؤامراته لأن الإسلام دين صالح لكل زمان ومكان، فهو « دينٌ و دولةٌ، و أنه بصفته دينا سماويا كاملا – والدين عند الله الإسلام – فهو فياض بالروحيات، و الأخلاقيات، والمعنويات عامة، كما أنه دين العمل و الجهد، ودين القوة و الجهاد، و ليس دين الاستكانة، والمهانة، و قبول الجور و الاذلال، بل هو دين العدالة و الانصاف، و دين العزة، والأنفة، و الشرف، و دين التساوي في الفرص والامكانيات بالنسبة للجميع»[2]، هذا ما سيمنح إمكانيات إيجاد حلول لكل مشكلات المجتمع إذا فتش الإنسان عن حلول لها، و الأمثلة التي يمكن إحصاؤها كثيرة في رأي مولود قاسم.

فإذا جئنا إلى موضوع المرأة فالإسلام يتحدث عن حقوقها، خاصة وجوب تعليمها، الأمر الذي فرض على **ابن باديس** النضال من أجل تنويرها مسترشدا بالأحاديث النبوية التي تحث على ذلك، فقال « علينا أن نشرك معنا نساءنا فيما نقوم به من مهام مصالحنا، ليقمن بقسطهن مما يليق بهن في الحياة، على ما يفرضه عليهن الإسلام

[1]– إنية و أصالة، ص (104. 105).

[2]– إنية و أصالة، ص (112. 113).

من صون، ووقار، و حشمة، و عدم زينة، و عدم اختلاط، ولن تكمل حياة أمة إلا بحياة شطريها، الذكر و الأنثى»[1].

و يقصد بهذا، أن تعليم الرجل لوحده لا يكفي لبناء و ترقية الأمم، بل يجب أن يكون نصفه الثاني و منشئ النصف الأول متعلما هو الآخر، باعتبار أن المسؤولية التي فرضها الإسلام على المرأة لا يمكن أن تحملها ما لم يكن رصيدها من التعليم كافيا. فالإسلام دين الحياة لم يغفل عن توفير سبل الحضارة، و انتبه إلى أدق التفاصيل، لأن حضارة تتأسس على رجل واحدة لا يمكنها النهوض حتى، فما بالك بالرقي، و التطور؟

ولم يقف الإسلام في رأي مفكرنا عند تعليم المرأة فقط، بل تحدث أيضا عن عن العدل والمساواة، و مبدأ تكافؤ الفرص، لذلك لا يمكن الحديث عن التصادم بينه و بين الاشتراكية، التي ادعى الكثيرون أن طبيعتها الالحادية واللادينية تنفي إمكانية مد خيوط التواصل و الالتقاء معه، لذلك وجب التخلي عنه لصالحها، في حين وجب تقريبهما، لأن الإسلام يحمل في طياته بذور الاشتراكية، فهو دين القوة و الازدهار، لا الضعف و الفقر و الهوان، و هو دين محاربة الربا، و في هذا يقول الدكتور محمد المبارك*: « إذا كانت الاشتراكية اشتراك جميع أفراد الشعب في المنافع والمصالح، و عدم استئثار فئة من الناس بالمنفعة و تدخل الدولة في تقييد الفعاليات الاقتصادية، كتحديد حقوق الملكية و ثمارها تقييدا يؤدي إلى العدالة في توزيع الثروة، و إلى تكافؤ الفرص بين الناس، بحيث يعيشون على مستوى من الحياة يؤمن لهم الحاجات الإنسانية المادية و المعنوية، فإن الاشتراكية بهذا المعنى لا منفاة بينها وبين الإسلام، بل إن الإسلام على طريقته الخاصة يتجه في هذا الاتجاه المؤدى إلى تعميم النفع، و

[1]– إنية و أصالة، ص 108.

*– الدكتور محمد المبارك أستاذ بكلية الحقوق و عميد بكلية الشريعة سابقا.

إقامة العدالة، و إنصاف الناس»[1]، هذا ما يجعل العودة إلى تطبيق الإسلام في جميع مناحي الحياة آلية فعالة في حل مشكلاتنا الآنية، و لا يشكل بتاتا عائقا أمام البحث التكنولوجي الذي تفرضه التطورات المجتمعية الحديثة، فهو حل صالح لكل زمان و مكان، و لكل المشكلات الإنسانية المتجددة.

و لكن السؤال الذي يفرضه نفسه ها هنا هو هل يغنينا تمسكنا بهويتنا و إنيتنا عن الاستعانة بما يردنا من خلف البحار؟ الإجابة عند **مولود قاسم** هي النفي طبعا، لأن الأصالة لا تعني الانغلاق على النفس، ورفض كل جديد وافد إلينا، وغلق كل الأبواب والنوافذ تحت حجة المحافظة على التقاليد. بل تعني الانفتاح على ما يناسب هويتنا.

ورفضنا لهذا النوع من الانغلاق أيضا لا يعني الانسياق خلف دعاة التفتح فلا نفتح فقط الأبواب و النوافذ، بل نهدم حتى الرفوف و السقوف لنكون عرضة لكل الزوابع والهزات، فنحن نرفض التيارين معا، لأننا نؤمن بالإنية والأصالة معا[2]، « وإن شئتم ـ على حد قوله ـ سميتموها الأصالية التي تتضمن بالضرورة كلا من الجذور والفروع كشجرة أصلها ثابت و فرعها في السماء، تقيها جذورها من الاقتلاع، و تجلب شراييها من الأعماق عنصر الحياة، كما تضمن لها فروعها مواكبة الطبيعة والاستمرار، أو كحصن حصين تفتح نوافذه لتسرب الضوء و الهواء، و لكنه يحتفظ بسقفه للحماية من الحر و القر»[3]، فيضمن لنا التمسك بتراثنا عدم انسلاخنا من هويتنا، و يضمن تفتحنا على العلوم من تطوير أمتنا. بهذه الطريقة فقط يمكن أن تنبعث حضارتنا من جديد.

لقد كانت إنيتنا مهددة في العهد الاستعماري، الأمر الذي فرض علينا في رأي مفكرنا التمسك بها قدر المستطاع، كنا « معلقين في الهواء بين عالمين، منزوعة عنا جنسيتنا الجزائرية، و غير معترف بنا و لا معاملين كفرنسيين، و مع ذلك كنا كأكثر

---

[1]– إنية و أصالة، ص (113. 114).

[2]– المصدر نفسه، ص 92.

[3]– المصدر نفسه، الصفحة اتها.

ما نكون اعتزازا بذاتيتنا، و تعلقا بمقومات شخصيتنا، من دين ، و لغة، وتقاليد، وبعدا عن كل ما يمس منها، أو ينال قدسيتها»[1]، و كأننا كنا نشعر بأننا جزائريون مفصولون كل الفصل عن فرنسا. بل كنا ندرك وفق هذا التصور أننا نختلف عن الآخر المحتل كل الاختلاف، ونحن نشكل هوية منفصلة عنه لا تجمعنا بأبنائه أي صفة تضعنا في قالب واحد، فما يميزنا عنهم لا يشكل مجرد صفة عرضية يمكن التنازل عنها، بل تشكل الجوهر، و المتمثل في الدين الذي هو روح الأمة، و كذلك اللغة و التقاليد. فكنا كما وضح **عبد الحميد ابن باديس** رحمة الله عليه في ندائه للأمة الذي يشبه كثيرا نداء **فيخته*** إلى الأمة الألمانية حين قال « إن الجزائر لم تكن فرنسا، و ليست فرنسا، و لا يمكن أن تكون فرنسا، و لا تريد أن تكون فرنسا»[2]، في إشارة واضحة إلى التمايز والتباين بين الجزائر والكيان المحتل، الذي مهما فعل من أجل محو هذا الاختلاف فلن يستطيع حتى و إن أراد الجزائريون أنفسهم الامتزاج داخله.

وتجدر الإشارة إلى أن نداء **بن باديس** كان صرخة في وجه دعاة الامتزاج، على اعتبار أن الجزائر لا يمكن لها أن تكون جزءً من فرنسا حتى لو أراد لها أبناؤها ذلك، فهم إنية منفصلة عن الإنية الفرنسية، ولا يعد تمسكهم بلغتهم ودينهم وتقاليدهم أثناء الاستدمار الفرنسي إلا تأكيدا على الإيمان الخالص بهذا التمايز، ورفض قاطع لكل شكل من أشكال الادماج، والوقوف في وجه دعاته.

ولم يقف الجزائريون في رأي **مولود قاسم** عند مستوى التمسك بالدين واللغة والعادات والتقاليد لمجابهة الفكر الادماجي، وسياسة فرنسا الساعية لمحو كل معالم هويتهم وحسب، بل كانوا يقاومون كل ما يرد إليهم من آفاتها وأمراضها، ويتمسكون بكل ما يمكنهم من الذود عن هذه الإنية من خلال رفض كل مظاهر عزلهم عن

---

[1]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **إنية و أصالة**، الجزائر: شركة دار الأمة للطباعة و النشر، 2013، ص 104.

*– يوهان غوتلوب فيختهك فيلسوف ألماني (1762. 1814).

[2]– المصدر نفسه، ص 80.

محيطهم الطبيعي، ودمجهم وسلخهم ومسخهم وإذابتهم في إنية الآخر الذي لا يمت لهم بأي صلة[1].

بهذا، لا يمكن الحديث عن أمة متطورة تواكب الحضارة الإنسانية ما لم ترتكز على مقومات هويتها و إنيتها، بالإضافة إلى استغلال الوافد الذي يتماشى فقط مع توليفات روحها، و كأننا به **مالك بن نبي** حين حذر من تبني الموروث الميت والوافد المسموم، بحيث لا نسمح إلا لما يتوافق مع قيمنا بالدخول، ف الحل يكمن في « فتح المنافذ، و النوافذ، بل و الأبواب عند اللزوم، مع المحافظة على السقوف والرفوف »[2]. فنحن نريد الانفتاح على الحضارات الأخرى من دون التجرد من هويتنا و أصالتنا « نريد شيئا من التفتق الذهني، شيئا من الانفتاح، و لكن لا نريد المروق، و نريد أيضا التقاليد، و لكن لا نريد الموت، و الجمود و الخمود، و الهمود، لا نريد الظلمات، لا نريد الاختناق »[3]، لأن هذا ما يجب أن يتصف به العالم، روح الانتقاء بين ما ورثه و بين ما وفد إليه، و الاستثمار فيه لخلق ما يفيده و يفيد أمته.

ت)أهمية اللغة في إحياء الأمة:

عند ذكر كلمة لغة، يتبادر إلى أذهاننا مباشرة وظيفتها التواصلية، ما دامت تتشكل من مجموعة من الإشارات مرتبة ترتيبا معينا لإفادة معنىً معينٍ. غير أن حصر وظائفها المتشعبة والمتعددة في وظيفة واحدة لهو حقا إجحافٌ في حقها، ولذلك أصر **مولود قاسم** على تحديد أهم وظيفة لها، ألا وهي المحافظة على هوية الأمة، إذ أنها ليست مجرد وسيلة للتبليغ كما يروج أنصار التغريب، بل تتجاوز ذلك إلى حتى حفظ

[1]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **إنية و أصالة**، ص 104.

[2]– المصدر نفسه، ص 566.

[3]– المصدر ذاته، ص 573.

تراث الأمم الثقافي. والدليل على ذلك – حسب تصوره – هو اهتمام فرنسا بالمحافظة على سيادة لغتها حتى في مستعمراتها القديمة، وحرصها الشديد على الإشراف المباشر ممثلة في رئيسها على المنظمة الفرونكفونية[1]، لأنها تعلم علم اليقين أن زوال لغتها سيؤدي مباشرة إلى زوال سيطرتها، لذلك يعتبر **مولود قاسم** أن عماد الأمم و ركيزة هويتها و عصب إنيتها هو اللغة.

و لتوضيح الفكرة أكثر، يستند مفكرنا إلى الفيلسوف الألماني **فيخته**، الذي وجه دعوة إلى الأمة الألمانية لاستنهاض شأوتها، من خلال التركيز على أهمية إحياء اللغة الألمانية التي هي روح الأمة لأن « اللغة هي التي تكوّن الإنسان، وليس العكس، وهي التي تؤثر فيه وليس العكس، فهي صدى روح الأمة، وتؤثر في التصورات وتصبغ عليها معانٍ وألوانا، وتعكس عليها أشعة أو ظلالا خاصة بها هي التي تجعل الإنسان من هو، وليست مجرد أداة يعبر بها الإنسان عن نفسه »[2]، بل هي الروح وهي عماد كل أمة، وبها فقط يمكن بناء الأمم.

قد يقول الكثيرون أن أهمية اللغة تنحصر في التواصل فقط، فكيف يمكنها أن تكون روح الأمة؟

لا تنحصر وظيفة اللغة في التواصل فقط عند **مولود قاسم نايت بلقاسم**، بل تتعداها إلى تكوين الذاتية والشخصية القومية، باعتبارها تمثل تيارا يبعث الروح في الكيان الوطني، ونفيها يعني نفي كيان الأمة كله، لذلك نجد أن كل الأمم المستعمَرة تسعى إلى بعث لغاتها الوطنية حتى يتم تشكيل أمتها، لأنها تعرف تمام المعرفة أن اندثار لغتها يعني فقدان الكيان الذي يوحدها مع أبناء قوميتها، وهذا ما لمسناه عند

[1]– **إنية و أصالة**، ص 184.

[2]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **إنية و أصالة**، ص 57.

الفلاميين و**التشيكوسلوفاكيين** و**النمساويين** و**الألمان** وغيرهم من تعصب للغاتهم الوطنية دفاعا عن وحدة أممهم[1].

و قد عبر الفيلسوف الألماني **فيخته** عن هذه الفكرة بقوله « إن الذي يفقد لغته يمزق الخيط الذي يصله بالأجداد، ويفقد معها حلقات ماضيه، ويشعر بفجوة عميقة حقيقية في تطوره، ينقطع عن أصـله، كجلمود صخر انفصل عن الصخرة الأم، وحطه السيل من عل، فجرفه و قذف به بعيدا إلى أعـــماق الذوبان، والامتحاء، واللا وجود، لأن اللغة الأصيلة هي الحياة، والتي تمد بالحياة، ولأن الأمم المغلوبة التي تفقد لغتها تندمج وتذوب في جنس اللغة الغالبة» [2]، فتصبح ممسوخة لا كيان لها.

ولعل هذا ما انتبهت إليه فرنسا فسعت إلى مسخ الجزائريين من خلال محاربة لغتهم، وتكوين نخبة موالية لها من خلال تكوينها تكوينا فرنسيا خالصا أبعدها عن هموم أمتها، وفصلها عنها وجعلها مجرد صورة ممسوخة للمحتل، لا يقول إلا قوله، ولا يؤمن إلا بمقدساته.

وتكمن خطورة هذا النهج الذي يتبعه المستدمر في جعل الممسوخ يتجرع كل ما يريده المحتل منه أن يتجرعه، حتى الشتائم الموجهة إليه، فيتبناها و يوجهها إلى نفسه، وحينما يستفيق سيسعى للتجرد من ذاته، ويتقمص شخصية الأمة الغالبة، التي أسهم تكوينه بلغتها إلى الولوع بها، بحيث يصبح بعيدا عن صورة أمته، ساعيا للانسلاخ منها تماما للاندماج كلية في كيان الأمة العادية حتى لا تنطبق عليه صفات التحقير التي حفظها دون وعي[3]، ليكون بهذا مجرد معول ضد أمته، يهدم كيانها و إنيتها وبالتالي وجودها من خلال التنصل من لغتها.

---

[1]– المصدر نفسه، ص (28،29).

[2]– المصدر نفسه، ص 58.

[3]– المصدر نفسه، ص 64.

هكذا تصبح اللغة فعلا كيان كل أمة، فمن أراد أن يشكل مع بني قومه أمة فعليه أن يتمسك بلغته، وإن أراد الانسلاخ منها فما عليه إلا التخلي عنها، ولعل هذا ما دفع ب**عبد الحميد بن باديس** إلى ذكر ثلاثيته الشهيرة (الجزائر وطننا، والإسلام ديننا، والعربية لغتنا)، في إشارة واضحة إلى أن مقومات الأمة الجزائرية هي الإسلام والعربية.

لكن السؤال الذي سيتبادر إلى أذهاننا هو كيف يمكننا إحياء أمتنا وحفظها من خلال اللغة؟ وما هو النهج الذي يجب اتباعه لتحقيق ذلك في نظر **مولود قاسم؟**

لا يمكن الحديث عن جعل اللغة قوام الأمة في عصرنا المعاصر إلا من خلال إحيائها، ولا يكون ذلك في نظره إلا من خلال انتهاج طرق معينة، أولها يتعلق بالقضاء على مظاهر المسخ الهويّاتي المتمثل في المسخ اللغوي، ومن أمثال هؤلاء يذكر لنا مولود قاسم بعض الممسوخين الذين صادفهم أحد أصدقائه في السفارة الجزائرية بمصر، أين كانوا يتهكمون على الآلات الراقنة المزودة بحروف عربية على اعتبار أن هذه الحروف متخلفة، و الغريب في الأمر أن هؤلاء لا يحاربون لغتهم الأم إلا لجهلهم بها، ومعاناتهم من الجهل المركب الذي يجعلهم يحتقرون ذاتهم دون أن يعلموا، و يجعلهم يؤمنون إيمانا راسخا بأن العربية لم يعد بإمكانها التعبير عن العلم، لأنها ليست لغة العلوم، وإنها عاجزة عن التعبير بصورة دقيقة عن المصطلحات العلمية الحديثة، ولم يعد بإمكانها الخروج من المساجد للحياة، بل أصبحت مثل اللاتينية بالنسبة للمسيحية، إذ حصرت نفسها في الكنائس ولم تستطع الخروج من أسوارها، فأصبحت العربية لغة الخطب الرنانة في المساجد لا غير[1].

وليتم الممسوخ كل فصول مسخه، عليه أن يقوم بالقضاء على كل ما يذكره بلغته، بداية بتغيير حروفها، والتنازل عن ألفاظها الصعبة، لذلك عمد الكثيرون على رأي

[1]– المصدر السابق، ص (20. 21).

مفكرنا في المشرق العربي إلى افتعال مشروع ولد ميتا رغم المخاض العسير الذي عرفه، ألا وهو استبدال الحروف العربية بالحروف اللاتينية على شاكلة ما قام به أتاتورك في تركيا، أو باستعمال العامية في المدارس مكان العربية الفصحى[1].

إن هؤلاء الممسوخين لا يمكن اعتبارهم وفق تصور المستشرق المجري **عبد الكريم جرمانوس** إلا مجرد جهلة همهم هو تقليد **أتاتورك**، في حين أنهم جهلة بتاريخ العربية وعبقريتها[2]، و لو أنهم أدركوا ذلك لما اقتنعوا بالتفريط بها، لذلك لا يمكن اعتبارهم في رأي **مولود قاسم** إلا مجرد « يتامى الثقافة، فهم لا شرقيون ولا غربيون، و لا جامعون بين فضائل هؤلاء وأولئك، وإنما مذبذبون مسوقون تجب علينا معالجتهم»[3].

وقولهم بعجز العربية لهو مجرد تعبير عن جهلهم لا غير، لأن المشكل في الحقيقة لا يتعلق باللغة ذاتها، بل بالأدمغة العاجزة عن الإبداع، العاجزة عن الإنتاج والبناء والتشييد لتكملة البناء الذي وضعت أسسه الحضارة الإسلامية في نهضتها الأولى من خلال التراث الذي خلفته[4].

---

[1]– المصدر نفسه، ص 60.

[2]– المصدر نفسه، ص (60، 61).

[3]– المصدر نفسه، ص 21.

[4]– المصدر نفسه، ص 51.

ث)الدين هو قوام كل أمة:

يروج الكثير من الممسوخين إلى أن التمسك بالتراث لهو مجرد انحدار إلى الظلامية التي تعيدنا إلى العصور الوسطى، وكأن العصور الوسطى الإسلامية هي نفسها العصور الوسطى الغربية، متناسين أن هذه الأخيرة هي عصر ظلمات وتأخر، في حين تمثل في الإسلام العهود الذهبية للحضارة الإسلامية أين كانت نباريس الثقافة والإشعاع الحضاري ونور العلوم تسطع فيها[1]، هذا ما يجعل عودتنا إلى هذه العصور بمثابة الاستنارة الحقيقية لنا.

قد يقول البعض العصر الذي نحن فيه هو عصر العلوم، ولم يعد بإمكان الأديان حل المشكلات الآنية، غير أن **مولود قاسم** يتبنى رأيا مخالفا مناقضا تماما لهذا الرأي، على اعتبار أن « الإسلام الذي ابتدع أحسن النظم الاقتصادية والاجتماعية، وجعل طلب العلم فريضة كسائر الفرائض السماوية، وجعل حبر العلماء مساويا لدم الشهداء، وجعل دية الذي يموت جوعا في عنق الأمة كلها، وكان النبراس المنقذ للبشرية من ظلماتها، والمنطلق لما هو عليه العالم المتقدم اليوم في أحسن جوانبه، يستطيع أن يجدد اليوم كل ذلك، إذا ما تجدد المسلمون، ويستطيع أن يرجع إليهم عزتهم وتماسكهم، إذا ما اعتزموا واستمسكوا به، وما كان بالأمس ممكنا فهو اليوم أسهل»[2].

فروح الإسلام – وفق هذا التصور – روح تحمل طابع التحديث فيها، باعتباره يشكل نظاما دينيا روحيا وسياسيا واجتماعيا استطاع في فترة من الفترات حل مشكلات المسلمين، وهذا ما سيمكنه من حل مشكلات عصرنا الآنية، لاسيما أن تواصله بالعلوم ممكن جدا، باعتبار أن رسالته الحقيقية هي رسالة اقرأ و الدعوة إلى العلم، والانفتاح على العلوم، خاصة وأنه جعل من طلب العلم فريضة على كل مسلم، ورفع من مكانة

---

[1]– المصدر نفسه، ص 105.

[2]– مولود قاسم نايت بلقاسم ، **أصالية أم انفصالية**، ص 89.

العلماء، وسما بحبرهم كما تم بيانه سابقا إلى مرتبة دم الشهداء، فتساوى طلب العلم بالجهاد، وكان طالب العلم بمثابة المجاهد الذي يؤجر على فعله، ليكون الإسلام بهذا حاملا لمؤهلات ستسمح حتما ببعث نهضة جديدة يكون هو مغذيها وعرّابها وروحها.

ولن يكون ذلك متيسرا إلا بجملة من الاحترازات، يتلخص أولها في الاهتمام بتربية النشء عموما، مع التركيز على إعداد المرأة حتى تكون مدرسة تكوِّن شعبا طيب الأعراق على رأي **حافظ إبراهيم**[1]، والأهم من كل ذلك هو إعداد الشباب ليستطيعوا حمل مشعل البناء، وحتى لا يكونون مجرد مخنثين لا هم فتيانا ولا فتيات، مع التركيز على إعدادهم ليكونوا مثال المسلم المتزن بحيث لا يتراخون حتى في مشيتهم، وإحياء الطموح والعزم فيهم[2].

بهذه الطريقة فقط يمكننا الحديث عن نهضة أمتنا، لأنه « إذا أردنا أن نحيي حضارتنا فعلينا أن نحيي تراثنا، و علينا أن نخصب ذلك التراث بإضافة نتائج جهودنا لئلا نعيش دائما على حساب الأسلاف»[3].

خلاصة :

إن ما يمكن استخلاصه في الأخير هو أن المشكل لا يتعلق بفعل التحديث ذاته، لأن الحداثة سيرورة تطورية، يمكن أن ترحل من مكان إلى آخر، غير أن المشكل ينحصر في مُحدِث فعل التحديث الذي هو الإنسان طبعا وفق ظروف خاصة، قد ترتبط بأطر معينة يمكن أن يكون الدين الإسلامي من بينها إذا تمت معرفة كيفية الاستناد إلى الأرضية الخصبة التي هيأها لهذه الأجيال حتى تستثمر فيها.

---

[1]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **إنية وأصالة**، ص 107.

[2]– المصدر نفسه، ص 119.

[3]– المصدر نفسه، ص (121. 122).

ويمكن ذلك وفق **مولود قاسم نايت بلقاسم** باعتبار أن مادة التحديث متضمنة في روح الإسلام الذي ينادي إلى تقديس العلم، ورفع درجة العلماء مما يجعل التباين بين الإسلام والعلم فيه متهافتا جدا ولا يجب الأخذ به.

الدراسة الاستشرافية للمشاريع النهضوية في الجزائر من خلال

(الإنسان في الفكر المعاصر في ظل تحولات العالم الجديد ، الإنسان والبعد الإشكالي)

الانسان في الفكر المعاصر والواقع المعاصر

إن ما قام به ابن باديس من جهود تربوية ودعوية تستهدف بالأساس زحزحة الانسان عن عالم الأشياء إلى عالم الأفكار، إذ هو ليس كماً مادياً يُعد بالأرقام أو يوزن بالكيلوغرام بل كائناً مفكراً مبدعاً قادراَ على احداث التغيير متى أدرك ذاته، وعمل وفق السنن الكونية التي أودعها الله في هذا العالم.

فلقد اثبتت تجربته أن حركة اصلاحية تستهدف تغيير الانسان مَدخلاً لإصلاح المجتمع، لا تُؤتي أكلها إلا إذا أحسنت توظيف المناخ الممكن وحافظت على هامش الحرية وإن كان ضئيلاً، وعملت على توسيعه بالطريقة السلمية متجنبة استدعاء المواجهة من غير ضرورة.

فإذا كان بناء الانسان الصالح هو أساس المجتمع الصالح، فإن سنن البناء تقتضي أن يوضع الأساس أولاً ثم ترفع الأعمدة ثم يُوضع السقف. غير أن كثيراً من الحركات الدعوية والإصلاحية في العالم العربي والإسلامي والتي تتبنى الفكر التغييري الاصلاحي، تنطلق انطلاقة سلمية في توجهها للإنسان قصد تغييره وإصلاحه، لكنها لا تلبث أن تستعجل وضع السقف قبل رفع الأعمدة، وتكون النتيجة كالتالي: نقضت غزلها من بعد قوة انكاثاً. فمن مصلحة المشروع الاصلاحي لهذه الحركات «ألا تكون سلبية محضة تسرع إلى مجابهة الحكومات والطاقات ذات القوى

والوسائل، وتحدث لها مشاكل وعراقيل في الخطوة الأولى، فتضع بذلك كثيرا من طاقاتها وأوقاتها، وتنشئ لها أعداء، وقد تجاهد في غير جهاد وفي غير عدو» [1].

إن دراسة التجربة الباديسية في سيرها نحو هدفها وتعاملها مع محيطها وتوظيفها للطاقات واستغلالها للإمكانيات وتحديدها للواجبات وترتيبها للأولويات وقدرتها على امتصاص الصدمات وعدم الانجرار لافتعال الازمات يُثري رصيد الحركات المعاصرة بتجارب ناجحة تعصمها من الوقوع في الزلل.

لا شك أن أهداف ابن باديس تصب جميعها في تغيير الواقع الجزائري من صورته الكالحة التي أرادها له الاستعمار وأذنابه، إلى الصورة المُشرقة التي تتناسب مع دينه وتراثه وتاريخه. غير أنه بين الواقع ومقتضياته، والطموح ومتطلباته مسافة دونها عقبات وتحديات، تستوجب حشد الطاقات وشحذ العزائم وفق معادلة التغيير بكل أبعاده.

إن التجدد الحضاري من وجهة النظر الإسلامية، لا يعني انتاج الأشياء الجديدة، ولا نسخ سلوك قديم بسلوك حديث، وانما يعني في جملة ما يعنيه الانتقال من الغريزة إلى العقل، فالإنسان البدائي والانسان المنحط، يقترب سلوكه من سلوك الحيوان، حيث البرمجة الغريزية هي التي توجهه، وتحدد مسار نشاطه.

التقدم الإنساني القديم دائما يباعد بين وضعية الانسان ووضعية الحيوان، من خلال إغناء حياة البشر بالمفاهيم والرموز التي تجعل سلوكاتهم وعلاقاتهم منطقية ومتسقة وذات معنى، فهي على مقدار بعدها عن الرغبات الهوجاء العاجلة، تؤسس للمعقولية

[1]– أبو الحسن علي الندوي، ترشيد الصحوة الاسلامية، (الجزائر: دار الأمة للنشر والتوزيع، 1990، ص 25، نقلا عن: عمار مزوز، عبد الحميد بن باديس ومنهجه، ص 276.

التاريخية والحضارية بما تمنحه للإنسان في آفاق السيطرة على نزواته، بما تفتح له من آفاق المتع الروحية والعقلية التي حرم منها الحيوان على نحو كامل [1].

من المؤسف القول: إن التيار الجارف الذي ينقل جل الناس اليوم من حال إلى حال ليس تيارا عقلانيا، على الرغم من عظم ما حدث من تقدم عقلي، وعلى الرغم من الاكتشافات والقوانين الفكرية الهائلة، وذلك سبب العزلة بين المنظرين للحضارة وبين القوى الفاعلة في التغيير الاجتماعي، وهكذا نجد أن تصرفات بعض الدول وبعض الساسة لا تترك شكا في أن الحكم لغريزة القوة، ليس لعقلانية النظام والمنطق والحق والعدل، فالبطولة خارج القانون تتمتع في الحياة يوما بعد يوم!

ومن جملة ما تجعل طغيان القوة الغريزية وسائل الاعلام –الفضائيات– التي تحرك غريزة الجنس، وتحطم كل الآداب المرعية في هذا المقام، مما جعل سلوك بعض الناس يتجاوز بخطوات السلوك الجنسي لبعض البهائم!

بالإضافة إلى دور اقتصاد السوق القائم على توسيع الطلب من أجل تحريك الإنتاج، ليدفع بغريزة الاستهلاك إلى المقدمة، حتى صار مطلوبا من الناس أن يغرقوا في الاستهلاك من أجل المزيد من الانتاج، وقد كان البشر قديما ينتجون ما يحتاجون إلى استهلاكه. وهكذا حيثما اتجهنا وجدنا من الشواهد ما يكفي للدلالة على أن زماننا هو زمن الغريزة لا زمان العقل.

يرى عبد الكريم بكار في كتابه: تجديد الوعي أنه لا بد من وقفة عقلانية ووجدانية والتي بموجبها محاسبة من خلالها موجات التجديد المتتابعة لرؤية في النهاية في أي طريق تدفع: في طريق العقل والروح، أم في طريق الغريزة والشهوة، أي هل النظم

[1] – عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، (دمشق، دار القلم، ط1، 2000)، ص 163.

والأساليب والأشياء الجديدة تدفع بنا نحو تحقيق انسانيتنا، أم تدفع بنا نحو الاقتراب من فلك البهائم [1].

وجد الانسان نفسه اليوم أمام ثلاثة عوالم، الأول عالم بأوصولياته الدينية، وتصوراته اللاهوتية الغيبية، والثاني عالم بفلسفاته العلمانية ورواياته العقلانية، والثالث عالم العولمة المتجدد. وهذا ما جعل الانسان أن تتشكل هوياته وانتماءاته على الصعيد الواقعي والفكري وبالتالي التساؤل هل كل هذه التحولات هي تحدِ جديد لهويته؟ أم أنه أمام خيار تشكل وعي جديد لانتمائه وهويته؟

فعلى حد تعبير عبد الرازق في مقاله في مجلة الهدف: ما هو جديد العولمة (1998) يمكن القول إن الهوية أصبحت ما ينجز وليس ما يحافظ عليه، وعلى هذا الأساس، يمكن اعتبار المرحلة الجديدة مرحلة تقويضية، هدامة، مدمرة، إذ إن التوسع المعولم اليوم لا ينتج مضاده التقويضي للهوية، والانا الثقافية للشعوب، سواء أكانت أصوليات وحروبا أهلية، قبائل، اثنيات، أقواما، أم وعيا حداثيا يعمم ثقافة البناء المتلفز المتعدي ومتعدد الجنسية [2].

أصبحنا حقيقة اليوم أمام معالم فكرية وثقافية معاصرة على مستويات كافة، تعمل على بناء أسس ثقافية عالمية تؤثر في واقعنا العربي وفي وعينا بشكل ملحوظ، حيث نشهد في الوقت الحاضر، تشكل نخبة ثقافية عولمية عابرة للقارات والثقافات والقوميات واللغات والدول، تتواصل فيما بينها باستمرار، وبغض النظر عن تموقعها المكاني والمادي وانتمائها الثقافي والقومي أو الوطني على سطح الكرة الأرضية [3].

---

[1] – عبد الكريم بكار، تجديد الوعي، (دمشق، دار القلم، ط1، 2000)، ص 164.

[2]– عيد عبد الرازق، ما هو جديد العولمة، مجلة الهدف، العدد السنوي: 1998، ص 83.

[3]– حسن حنفي، صادق جلال العظم، ما العولمة، (بيروت: دار الفكر المعاصر، 2002)، ص 75.

يعود الفضل في جزء كبير منه في قيام النهضة الجزائرية الحديثة على أساس الحضارة العربية الاسلامية إلى جهود ابن باديس التربوية والإصلاحية الضخمة التي استغرقت حوالي 27 عاما قضاها مُربيا ومعلماً وواعظاً وخطيباً وكاتباً في المجلات والجرائد ومفسراً للقرآن على الطريق السلفية وشارحاً لحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم لعامة الجزائريين حتى أفلح في تكوين نهضة تربوية وإصلاحية عميقة الجذور في الجزائر، كانت من أقوى النهضات الاصلاحية والتربوية التي ظهرت في العالم الاسلامي في العصر الحديث.

وقد آمن ابن باديس بأن الطريق السليم لإحداث النهضة في الجزائر وانقاذها من خطر الفرنسة، والتنصير، والتجنيس، والاندماج إنما يكون بواسطة التربية الاسلامية فقط لأن الجزائريين شديدو التمسك بالدين، وعاطفتهم الدينية جياشة للغاية ومن ثم سهل عملية قيادتهم عن طريق الدين. غير أن الاسلام في الجزائر قد لحقت به خرافات وبدع وضلالات كثيرة حتى أصبح اسلاماً مُحرفاً مُثقلاً بما يتنافى مع الاسلام الصحيح الذي جاء به نبينا محمد صلى الله عليه وسلم لذلك فإن أول عمل تجب البداية به هو ارجاع الاسلام إلى منابعه الأولى وهي الكتاب والسنة وعمل السلف الصالح وبالتالي تطهيره من البدع التي ألصقها به رجال الطرق الصوفية المنحرفون عن جادة الاسلام الصحيح حتى يعود الاسلام إلى طهارته الأولى ونقاوته وصفاته كما كان في عهد النبي خير البرية وخلفائه الراشدين كي يمكن اعادة تكوين الجزائريين نفسياً وروحياً وفكرياً تكويناً جديداً يدفعهم إلى صنع النهضة التي هي الأساس في قيام الحضارة ومن هنا نفهم لماذا كان ابن باديس ينادي بأن هدفه التربوي الأسمى هو أن يكون للجزائريين جيلاً أو رجالاً قرآنيين في العصر الحديث على غرار الجيل أو رجال الذين كونهم القرآن من قبل في بداية ظهور الاسلام في الجزيرة العربية، وهم الرجال

الذين علق عليهم ابن باديس آماله الكبيرة في تحرير الجزائريين من الاحتلال وإقامة نهضة شاملة فيها على أساس حضارتها الاسلامية العربية.

وجد الانسان العربي نفسه أمام مجموعة من الثنائيات، ثنائية تمثلت برد فعل فكري "إما الانبهار بما تضمنته الحداثة الأوروبية من منجزات علمية وتكنولوجية وتنظيمية وتشريعية وإدارية وإما الرفض والمقاومة وما تتضمنه من عدوان يمس الذاتية الوطنية، ومن أفكار وقيم تمس الخصوصية الدينية والهوية الحضارية العربية الإسلامية عامة"[1].

ففي محاولة الانسان في بناء وعي هوياتي جديد مرتبط بتشكل وعي عالمي جديد، فمع تغيرات العالم وأحداثه، لابد من تأثر البلاد العربية بها سلبا أو إيجابا إلا أن أكثر أثارها ستظهر في الجانب الذاتي المرتبط بمسألة الانتماء والوعي والهوية، كونها مازالت من الأسئلة العالقة في العقل والواقع العربي، وكل هذا التطور المذهل الذي شهدته السنوات الأخيرة في المجال التكنولوجي والعلمي وفي ميدان الاتصالات والاعلاميات وهو الأمر الذي فتح الآفاق أما رؤوس الأموال العالمية، لتضاعف اختراقها الحدود القومية مما شكل أساسا لطرح نظام عالمي اقتصادي يقوم على ما يعرف اليوم بالعولمة[2].

يجب الإشارة هنا إلى بعض التحديات المعاصرة التي تواجه الانسان الجزائري اليوم، الانفتاح على الثقافات الإنسانية العالمية في عصر العولمة واقتحام شبكة الانترنت البيوت والتبادل المُجبر على الفرد، فمنهم من تقبله ومنهم من رفضه وحاول الانغلاق على ذاته خوفا من الانغماس في هويات أخرى. أصبح الانسان أمام أمر محتوم وهو مسايرة الركب الحضاري بما يخدم هويته الدينية والثقافية فعليه قبول وجود

[1]– محمود أمين العالم، الهشاشة النظرية في الفكر العربي المعاصر، قضايا فكرية، الكتاب الخامس والسادس عشر، 1995، ص 16.

[2]– شفيق منير، ملحوظات حول العولمة، مجلة المنعطف، العدد الرابع، 1999، ص 9.

الآخر في فكره، في مذهبه، هنا يستوجب عليه الحوار والابتعاد عن التعصب. فلا يستطيع الهروب، لأن العالم أصبح شبه قرية صغيرة أمام التطور التكنولوجي الهائل، وعليه إما أن يقاوم والاستمرار في الحفاظ على هويته أو أن يستسلم مضحيا بعمقه الفكري والديني.

إن مشروع ابن باديس في بناء الانسان الجزائري كان صائبا في فترة الاستعمار الفرنسي محاولا بشتى الطرق محاربة مظاهر الطمس والغزو الثقافي والتنصير المسيحي، إلا أنه اليوم الوضع مختلف تماما مما يستوجب صرامة أكثر من صرامة أو اهتمام ابن باديس، فما نلاحظه اليوم هو الضعف الشديد في اللغة العربية من جراء الدردشات في شبكات التواصل الاجتماعي مما سمح باستخدام لغة بعيدة كل البعد عن اللغة العربية والتي تعتبر من المقوم الرئيسي للهوية العربية الإسلامية، ولهذا يجب اتخاذ كل الطرق وبحزم لكي نحافظ على وحدة هويتنا الوطنية وربطها بعمقها الثقافي وبعدها الروحي حتى نتفادى كل الانزلاقات والصراعات التي لا نهاية لها.

1- صورة الانسان من وجهة نظر ابن باديس

إن الإنسان الذي أراده ابن باديس هو ذاك الموصول بالله المعتز بدينه، الفخور بوطنه، الحريص على نفع أمته، فهو بروحه وفكره وعقله، وكذا جسده وغرائزه وحدة واحدة لا تتجزأ [1]: «إن الإنسان بفكره وغرائزه وعقائده وأعماله المودعة كلها في جزئه المحسوس الفاني (وهو الجسد) وفي جزئه المعقول الباقي (وهو الروح) وبهذه الأصول الأربعة ينهض الإنسان أو يسقط» [2]. فالإنسان يتأرجح بين حالتين متباينتين دوماً

[1]- عمار مزوز، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة والاصلاح، (تيزي وزو: دار الأمل للطباعة والنشر والتوزيع، 2010)، ص 159.

[2]-عبد القادر فضيل، محمد الصالح رمضان، امام الجزائر عبد الحميد بن باديس، (الجزائر: دار الأمة، 2012)، ص 180.

حال كمال روحه، وحال كمالات جسده، وهو في الأول يُلبي داعي الروح فيحقق بالتالي جانبه النوراني، وفي الثاني قد يُلبي حظوظ نفسه فيحقق مطالب جسده [1].

فالإنسان الواقعي عند ابن باديس روح وجسد، وما يميزه عن الحيوان هو العقل وفي هذا يتوافق مع ديكارت في مقولته «أنا أفكر إذن أنا موجود» فالعقل الناضج والفكر الواعي والقلب المستنير، هي ما دأب ابن باديس على ايجادها وتمثلها في الإنسان الجزائري حتى يكون مُؤهلاً للبناء الحضاري والفعل التغييري [2].

إن ما قام به ابن باديس من جهود تربوية ودعوية تستهدف بالأساس زحزحة الانسان عن عالم الأشياء إلى عالم الأفكار، إذ هو ليس كماً مادياً يُعد بالأرقام أو يُوزن بالكيلوغرام بل كائناً مفكراً مبدعاً قادراً على احداث التغيير متى أدرك ذاته، وعمل وفق السنن الكونية التي أودعها الله في هذا العالم.

ينسجم فكر ابن باديس إلى حد كبير مع نظرة الفلسفة الحديثة فهو يرى الإنسان يتكون من عقل وروح وجسم وليس هناك أفضلية لعقله على روحه أو لروحه على جسمه بل هي جميعاً واجبة العناية منه على قدم المساواة وأنه كما يجب على الإنسان أن يعتني بروحه عن طريق صقلها بالعلوم والمعارف يجب عليه أيضاً أن يعتني في الوقت نفسه بجسمه بكل ما ينمه وما يُقويه لأن الجسم آلة بديعة للروح لازمة لها في الدنيا، وملازمة لها في الآخرة، لذلك فمن العدل الإلهي أن يكون لها حظها، هنالك كما كان لها حظها هنا ومن العدل الواجب على الإنسان أن يعطيها –كما يعطي النفس حقها من الاعتناء، فكما يغذي روحه بما يُنير عقلها من العلوم والمعارف وما يزكيها من الأخلاق والآداب وما يُقويها من صالح العمل، ومفيد السعي في وجوه الحياة ويحفظها من كل ما يغشي العقل من جهالات وأوهام وما يدنس النفس من رذائل، وما

---

[1]– أحمد محمد الجزار، الإمام المجدد ابن باديس والتصوف، (الإسكندرية: منشأة المعارف، ط1، 1999)، ص 146.

[2]– عمار مزوز، عبد الحميد بن باديس ومنهجه في الدعوة والإصلاح، ص 159–160.

يضعها من كسل وبطالة كذلك عليه أن يغذي بدنه بما ينميه وما يصلحه ويقويه ويحفظه من كل ما يفسده أو ينهكه أو يؤذيه [1].

وقد أكد هذا المعنى في مكان آخر فقال: «حياة الإنسان من بدايتها إلى نهايتها مبنية على هذه الأركان الثلاث: الإرادة والفكر والعمل لأن التذّكر بالتفّكر والشكر بالعمل. فاستفادة الإنسان مما خلقه الله له وجعله لأجله لا يكون إلا بهذه الثلاثة. وهذه الثلاثة متوقفة على ثلاثة أخرى لابد للإنسان منها: فالعمل مُتوقف على البدن، والفكر مُتوقف على العقل والإرادة مُتوقفة على الخلق. فالفكر الصحيح من العقل الصحيح والإرادة القوية من الخلق المتين والعمل المفيد من البدن السليم، فلهذا كان الإنسان مأموراً بالمحافظة على هذه الثلاثة، عقله وخلقه وبدنه ودفع المضار عنها، فيُثقّف بعقله بالعلم، ويُقوّم أخلاقه بالسلوك النبوي ويُقوّي بدنه بتنظيم الغذاء وتُوقي الأذى والتريض على العمل» [2].

إذن الصورة التي أعطاها ابن باديس إلى الإنسان صورة واقعية لا تُجزّئ حقيقة الإنسان، ولا تختصرها في بُعد واحد من الأبعاد المكونة لهذه الحقيقة، بل تشمل جميع ما يكون به الإنسان انسان من الفكر والروح والغرائز والاعتقادات التي تحصل عن طريق العلم وإعمال الفكر، لأن الإنسان – في نظر ابن باديس كل متكامل فكر وغريزة وعقيدة وعمل [3]، وبذلك يتفق مع النظرة الحديثة للإنسان.

ومن ثم كان الإنسان في فلسفته هو محور كل تغيير، وأساس كل نهضة، فالجهود الاصلاحية التي تبذل من أجل النهوض بالأمة وتطوير ظروف الحياة المادية والمعنوية هدفها الإنسان وأداتها الإنسان، ولكن الإنسان لا يستطيع الاسهام في التغيير المنشود والنهضة المتوخاة هو الإنسان الذي بلغ درجة من الكمال البشري وحقق

---

[1] – عبد الحميد بن باديس، مجلة الشهاب، ج9، م12، عدد ديسمبر، ص 394–396، نقلا عن: تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ص211.

[2]– تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس، ص 211–212.

[3]– عبد القادر فضيل، امام الجزائر، ص 204.

انسانيته، وتتحقق انسانية الإنسان بالعناية بروحه وجسده بتربية فكره ووجدانه، وتزكية نفسه، وتهذيب غرائزه، وإصلاح عقيدته وتقوية إرادته وتوجيه أعماله وجعله يتطلع إلى الكمال بالتفكير المتجدد في مسائل الدنيا والآخرة [1].

وقد أقام ابن باديس البرهان على أن توجيه العناية إلى هذه العناصر وفق ما نص عليه القرآن هو الطريق إلى تحقيق النهوض الإنساني.

فنهضة الفكر الذي هو القوة التي جعلت الإنسان سيد العالم تتم بإعمال النظر في جميع المحسوسات والمعقولات... والقرآن في غير آية منه يعرض آيات الأكوان وآيات البيان على الفكر الإنساني، ويدعوه مُنظر ويرغبه فيه، ويحثه عليه ويحترم هذا الفكر في الإنسان، فلا يحتج عليه إلا به ولا يخاطبه إلا من ناحيته [2] فالنشاط الفطري الذي وظيفته التدبر والفكر القائم على العقل.

أما نهضة الغرائز التي هي العنصر المُكون في الإنسان فقد بين أن ذلك يتم بمقاومة ما في أصولها من بذور شر، وإنماء ما في هذه الأصول من بذور خير، وأشار إلى أن القرآن قد تضمنت آياته ذكر أصول الخير وما بينهما، وذكر أصول الشر وما بينهما، إذن فهناك ضرورة للعناية بتهذيب الغرائز وتربية الدوافع، ولا يعني تهذيب الغرائز استئصالها، وإنما نعني فهم حقيقتها ووظيفتها في حياة الإنسان ومقاومة أصول الشر الكامنة فيها، وتوجيهها لها يخدم حياة الإنسان باعتبارها عنصراً من عناصر الطبيعة البشرية التي لا تستقيم بشرية الإنسان إلا بها. ولهذا يقول ابن باديس: «ليس الإنسان مطبوعاً على الخير فقط، ولا على الشر فقط، ولا صقيلاً غير مطبوع على شيء بل هو بجزئه الروحي النوراني خير محض، ولكن باتصال ذلك الجزء الروحي بهذا الجزء الترابي تكونت غرائزه فكانت منها أصول خير وأصول شر» [3].

---

[1]– المرجع نفسه، ص 204.

[2]– أثار ابن باديس، ج4، ص 47، نقلا عن: عبد القادر فضيل، امام الجزائر، ص 205.

[3]– المرجع نفسه، ص 47–48، نقلا عن: عبد القادر فضيل، امام الجزائر، ص 205–206.

أما العقائد التي هي تعبير عن عمق الإنسان واتجاهه الروحي والفكري والتي لا بد منها للإنسان السوي، سواء كانت عقائد متعلقة بأمور الدين أو بأمور الدنيا، فلا قيمة لها إن لم تكن قائمة على العلم والإدراك المبني على البينة والبرهان، لأن اتباع أمر من أمور الدين أو الدنيا بغير علم منهي عنه في الإسلام، قال تعالى: «ولا تقف ما ليس لك به علم» (الإسراء:30).

والإنسان من ناحية أخرى ليس فكراً وعقيدة وغرائز فحسب ولكنه أعمال وممارسات تتجلى من خلالها قيمة الإنسان ومستواه الفكري والعقائدي والأخلاقي، لأن الأعمال هي ترجمة لأفكاره ومعتقداته ودوافعه، فكلما كانت هذه الأفكار والعقائد والدوافع والميول مستقيمة كانت الأعمال مستقيمة كذلك [1].

نجد ابن باديس يركز عند تناوله حقيقة الإنسان وقضاياه الفردية والاجتماعية على الفرد الجزائري المسلم أو على الإنسان العربي المسلم، وهذا راجع إلى أنه فرد من أفراد الأسرة الكبيرة التي إن خدمنا عنصراً منها انعكس ذلك على بقية أفرادها.

فابن باديس يسمو في تفكيره إلى الاهتمام بالإنسان من حيث هو إنسان لأنه ينطلق في اهتمامه هذا من اتجاهه الإسلامي، وفهمه الصحيح لروح الإسلام الذي هو دين الإنسانية، دين يحترم الإنسان لإنسانيته بغض النظر عن جنسه أو لونه. ولكنه الإنسان الذي يعيش واقعاً مُعيناً وظروفاً معينة وبتطلع إلى مستوى حضاري معين كذلك، الإنسان الذي لا يظلم أخاه الإنسان أو الذي يكف ظلمه عن الناس ولا يتعدى على حقوق غيره [2]. وهذا كله مستخلصاً من الآية التي تذكر تكريم الله تعالى لخلقه «ولقد كرمنا بني آدم» (الإسراء:70).

---

[1] – المرجع نفسه، ص 49، نقلا عن: عبد القادر فضيل، امام الجزائر، ص 207.

[2] – عبد الحميد بن باديس، (التفسير) مجالس التذكير، ص 169، نقلا عن: عبد القادر فضيل، امام الجزائر، ص 208.

ما هي أهم الأعمال التي نلمس فيها بعدا فلسفيا يلامس مشكلة الإنسان ؟

(الإنسان في فكر مولود قاسم نايت بلقاسم)

مقدمة:

مرت الجزائر بحقب زمنية، مارس فيها الاستدمار شتى صنوف المسخ و التهجين الهوياتي، لخلق جيل لا يؤمن إلا بالجزائر الفرنسية، غير أن الجهود المضنية التي بذلها الكثير من المصلحين و العلماء و المفكرين الجزائريين لإيقاظ الأمة، و بعث هويتها منعت فرنسا من تحقيق مآربها، و حافظت الجزائر على هويتها العربية الإسلامية، و من ضمن هؤلاء المفكر مولود قاسم نايت بلقاسم، الذي حاول ذلك من خلال الاهتمام بالإنسان، وبعث أنموذج فيه يمكنه من تحقيق الهدف المنشود.

فما هو نموذج الإنسان الذي يستطيع إيقاظ الأمة الجزائرية؟

1) باطن الأرض لا يبني حضارة:

قبل الحديث عن صفات النموذج المرجو، يجب تناول طبيعة النشاط الذي تعتمد عليه الجزائر في بناء اقتصادها، لأن قيمة البلدان تقاس بجودة و رقي أنشطتها الاقتصادية، ومصدر مداخيلها من العملة الصعبة، و كما هو معلوم، تعتمد الجزائر أساسا على اقتصاد الريع، و استغلال باطن الأرض و تصديره للخارج في صورته الخامة من أجل تحقيق مداخيل، تكون نسبتها مرهونة بتقلبات السوق الدولية، و بأوضاع العالم السياسية، فهل يمكننا الحديث عن دولة قوية تعتمد أساسا على ما تستخرجه من باطن أرضها فقط؟

يرفض مولود قاسم نايت بلقاسم الاعتماد فقط على باطن الأرض من أجل تسيير أمور البلاد، لأن ما في جوفها ينضب، و ما فوقها لا ينضب بتاتا، و حتى و إن كانت منحة إلهية يجب الشكر عليها، و يقول في هذا: « و تساءلتم: هل بطون

الأرض نعمة أم نقمة؟ و أجبتم بنعم، إذ هي منحة لا محنة، و إن ذلك واضح بالبداهة لا سر مهنة، و أن رحمة الله كانت لنا مجيبة، و إرادته لنا فليس هذا أو ذاك طبعا مصيبة، إذا لم نحولها نحن إلى مصيبة، إذ هي لنا من الله باقة، تنعش و تزيل الفاقة، تكمل و لا تعوض الناقة، و إن لم نعرف ذلك حقت علينا الحاقة، و تلتها الأشغال الشاقة، و قلتم في الأخير إن كنوز الأرض للشعب المالك، و أن هذا وحده خير المسالك، و تبا لمن لا يميز بين الضوء الحالك»[1].

و لكن هل ملكية الشعب لباطن الأرض تمكنه من استنهاض الأمة؟

الإجابة بالطبع هي النفي، لأن ليس المهم أن تملك، لكن كيف تستغل ما تملك، ف «إن الثروات المعدنية، التي سميناها ببطون الأرض – فيما يقول – أو بالكنوز إن شئتم، كالنفط، و الغاز، و الفوسفاط، وغيرها من المعادن، تتوقف في طبيعة آثارها على طريقة استعمالها، ككل شيء في الحياة»[2]، فهي ليست نعمة و لا نقمة في ذاتها، بل بما تدره علينا من منافع، و لن تكون نعمة إلا إذا تم استعمالها فيما يخدم الأمة و يطورها.

و لتوضيح فكرته أكثر، يسوق لنا مفكرنا مثالا بسيطا عن استغلالات النفط في الغرب، إذ يمكن اشتقاق عشرين عنصرا منه وحده، ناهيك عن الكنوز الأخرى، فيستغل في مجالات غذائية و صناعية كثيرة، فهل استطاعت دول العالم الثالث النفطية اشتقاق و لو عنصر واحد من النفط المستخرج من باطن الأرض؟

إذا لم تستطع ذلك، فستتحول هذه الكنوز إلى نقمة لا نعمة[3]، باعتبارها تخلف فقط الإنسان الاستهلاكي، الذي لا يمكنه استغلال ما وهبه الله من نعم، و للأسف، لم

---

[1]– مولود قاسم نايت بلقاسم، **كنوز الأرض للشعب المالك، و هذا وحذه خير المسالك**، (مجلة الأصالة: العدد 42)، ص (182، 183).

[2]– المصدر نفسه، ص 10.

[3]– المصدر نفسه، ص 11.

تعرف أوطاننا غير هذا الأنموذج، والذي يجب تغييره لبناء أنموذج أفضل. فما هو السبيل إلى ذلك؟

2) صفات الإنسان المثقف:

قلنا أن ثروات الأرض لا يمكنها أن تتحول إلى نعمة ما لم يتم استغلالها في خدمة الأمة، و التحرر من الطابع الاستهلاكي إلى الطابع الاستغلالي لها، و لن يكون ذلك متيسرا ما لم نوفر إنتاج هذا الشخص، فما السبيل إلى تشكيله؟

لا يمكن الحديث عن بناء أمة من الأمم دون الحديث عن بناء الإنسان، و بخاصة النخبة المفكرة منه، لذلك ركز مولود قاسم تأسيا بابن رشد في تمييزه بين الدهماء و الصفوة يميز المفكر عن رجل الشارع، لكن قبل إدراك العامل الأساسي الفاصل بينهما يتساءل عن طبيعة من يسمون أنفسهم نخبة، هل يجب أن يكونوا حاملين لشهادات مختلفة فقط، أم يجب أن يمتزوا بصفات أخرى يجب توضيحها؟[1]

إن أهم ما يجب أن يمتاز به المفكر عن غيره من البشر هو نفسه ما يمتاز به الإنسان عن الحيوان، ألا و هو النطق، أو العقل، و يقصد بهذا أنه يجب على المفكر أن « يتصف بالوعي الدقيق بعظم المسؤولية، و بشمولية النظرة، و سعة الصدر، و التضحية في العمل على فرض احترام كرامة الإنسان و الشعوب (...) (عليه أن يفكر) لنفسه، و أمته، و الإنسانية، (و عليه) يلقى عبء خاص، و به تناط مسؤولية استثنائية، هي اسماع نتيجة تفكيره»[2].

و يقصد بهذا الكلام أن أهم صفة يمتاز بها الإنسان المفكر عن غيره من البشر هو استغلال مواهبه من أجل التفكير في حل مشكلات أمته، و مشكلات الإنسانية جمعاء، بشرط المحافظة على روحها، و خصائصها، مع إمكانية الاطلاع على ما يرد

[1]– مجلة الأصالة، السنة الثالثة، العدد 20، ص 04.

[2]– المصدر نفسه، الصفحة ذاتها.

إليها دون الذوبان فيه، فنحن « لا نريد أن نحرم أنفسنا –فيما يقول– من الأوكسجين و الضوء، اللذين هما أكسير الحياة، و لا أن نعرض أنفسنا للزوابع الجارفة المطيحة بالأبنية، المخلخلة للأوتاد، المهلهلة للعماد. إننا ندعو إلى فتح النوافذ، بل و الأبواب عند اللزوم، و لكن مع الاحتفاظ بالسقوف والرفوف، و نقف بأقدام ثابتة على أديمنا الراسخ، لنرنو مطمئنين إلى عوالم أخرى نستقي من تجاربها الناجحة، و نتعظ بأخطائها، و هو ما يدعونا إليه الإسلام، و ما نجح به السلف، (اوَ لم يسيروا في الأرض، أفلا ينظرون)»[1].

3) دور الإنسان المثقف و الفنان في بناء الحضارة:

لا يخرج دور المثقف عند مولود قاسم من دائرة الأصالة، فمهمته الأساسية الحفاظ على مقومات هويته، لذلك يشترط استعمال كل الكتاب للغة العربية في الكتابة استنادا إلى توجيهات الفيلسوف الألماني فيخته لما قال « إن أقدس وظيفة و انبل امتياز للكاتب هو جمع كلمة أمته، و توطيد وحدتها باللغة و الكتابة، و خاصة بالنسبة لتلك الأمم التي لم تتوطد وحدتها بعد، مثل الأمة الألمانية، و التي يكون الكاتب فيها بفضل اللغة الجامعة، وبفضل الكتابة بهذه اللغة الأداة الأساسية لتعزيز وحدة الأمة و تراب أجزائها»[2].

فوحدة التراب لوحدها لا تكفي إذا لم تتحقق الوحدة اللغوية، التي تضمن وحدة الأمة، و مهمة الكاتب و الفنان و المثقف عامة تصب في مصب واحد، هو الأصالة، فلا يكون مجرد إنتاج هجين لا هو غربي و لا شرقي، بل خليط بين هذا و ذاك، و لكن يجب أن يكون لسان قومه بلغتهم الأم، حتى يكون صورة لأمته، به تزيد نصوعا،

[1]– مجلة الأصالة، السنة الثالثة، العدد 20، ص 06.

[2]– مولود قاسم نايت بلقاسم، إنية و أصالة، ص (96. 97).

أو اسوداد، باعتباره سفيرا لها خارج حدودها حتى و إن لم يسافر جسدا، فإنه يسافر حروفا و أوراقا[1].

« إن الترجمة عن الأمة بالكتابة أو الفن لشرف عظيم حقا، و لكن هذا الشرف يتضمن أيضا مسؤولية كبرى، هي الالتزام نحو هذه الأمة، أي تمثيلها أحسن تمثيل في تراث ماضيها، و أعباء حاضرها، و آمال و مشاريع مستقبلها. و ليكن كل منا على مستوى هذا الشرف العظيم و هذه المسؤولية الكبرى ... إن الإنتاج الفكري و الفني أسمى وظيفة إنسانية. لا بالمعنى الوظيفي الإداري الذي هو عرضة للزوال و النسيان. و لكن بالمعنى العضوي الروحي الذي يتجاوز المكان و الزمان»[2]، باعتباره الصورة المنعكسة لها، التي تقدم المثال و الأنموذج المرجو.

و لا يغيب عن أذهاننا في هذا الصدد التنبيه إلى دور العلماء في إيقاظ الأمة، لأن الشعوب لا يسعها التحرك ما لم تكن لها بوصلة توجهها، و بوصلتها هم أهل العلم وخاصته، الذين إذا أهملوا دورهم و تركوا المجال مفتوحا على مصراعيه لغيرهم، كان المجتمع ضحية سهلة في أيدي المشوشين والمهرجين المثيرين، أو للمثبطين الخدرين المنومين للأمة[3]، فتضيع الأمة و تكتسحها ريح الضياع. فالمشكل لا يتعلق بعدد العلماء، ولا أهل الحق، بل بطينتهم، و بمدى اجتهادهم من أجل خدمة أمتهم.

و في الأخير لا يسعنا إلا القول أن النموذج الذي يبحثه مولود قاسم ليس مجرد إنسان مستهلك، لا هم له أبدا غير استخراج ما في باطن الأرض، و لكن ما يجب أن يتوفر فيه هو أصالة التفكير لخدمة الأمة في إطار إسلامي.

---

[1]– المصدر نفسه، ص 98.

[2]– مولود قاسم، إنية و أصالة، ص (98. 99).

[3]– المصدر نفسه، ص 495.

راهنية المشاريع النهضوية (المشروع الاشتراكي لعبد الله شريط قراءة نقدية)

السؤال المحوري الذي ينبغي طرحه فيما يتعلق بالمشاريع النهضوية عموما ومشروع عبد الله شريط على وجه الخصوص هو مدى راهنيتها؟

ينبغي الاعتراف أن مشروع عبد الله شريط جاء وليد ظروف محددة لا يمكن إستيعابه خارجها. هذه الظروف تمثلت في مرحلة مابعد الاستقلال وما صاحبها من طغيان للنموذج الاشتراكي في الاقتصاد، السياسة والفكر. جاء مشروع عبد الله شريط ليعبر بصورة واضحة عن المشكلات التي عرفها جيله. من الناحية الفكرية، كانت الأدوات الفكرية التي تبناها مرتبطة هي كذلك بهذا السياق الأيديولوجي: المنهج الجدلي، جدلية العملي والنظري في مدراسة المفاهيم.

مما سبق، يمكن القول ان مشروع عبد الله شريط غير راهني و المسائل التي طرحها قد تجاوزها الزمن. هذا من جهة، ومن جهة أخرى لا يشكل مشروعه نسق متكامل يمكن تنسيقه انطلاقا من مقدمات ووصولا الى نتائج. لكن هذا الموقف النقدي لا يجعلنا نرفض هذا المشروع جملة وتفصيلا، حيث نجد فيه الكثير من الإشارات المهمة لبناء مشروع نهضوي جديد خاصة فيما تعلق برجوعه الى المرجعية الخلدونية. هذا من جهة، و من جهة أخرى شكل تركيز عبد الله شريط على المفاهيم ومحاولة مدارستها في جانبها النظري و العملي كما تتمظهر في الواقع أهمية قصوى، حيث لم تكن تصوراته مجرد نقل لمفاهيم و تصورات الماضي أو الاخر، بل حاول صقل مفاهيم خاصة بمجتمعنا و سياقنا الثقافي وهذا في حد ذاته إنجاز لا ينبغي التغاضي عنه في كتابات عبد الله شريط.

ما ينبغي استخلاصه من جل ما عرض في هذه البحث المقتضب، هو ان المشاريع النهضوية لا ينبغي ان تكون صورة انفعالية انية لما يجرى في المجتمع، وهذا ما ظهر في سقوط عبد الله شريط في الأيديولوجيا الاشتراكية، كما لا ينبغي ان تكون

كذلك بعيدة عن المشكلات المجتمعية. الانطلاق من الواقع ضرورة قصوى، لكن محاولة تجاوزه من خلال التعامل النقدي معه، مع عدم إغفال الماضي و استشراف المستقبل.

في النهاية، نقول أن مشروع عبد الله شريط يبقى محاولة جادة لتجاوز حالة التخلف الثقافي في المجتمع الجزائري في مرحلة مابعد الاستقلال، هذه المحاولة كانت بمثابة اقتراحات و تصورات للخروج من حالة التخلف رغم ما يعوزها من تصور نسقي متكامل. ويكمن ان يشكل مشروعه أرضية مهمة للانطلاق في بناء تصورات جديدة أكثر عقلانية، هذه العقلانية التي تحيل الى الاقتراب من الواقع دون التماهي معه، أي محاولة قراءة الواقع و إدراك عمق مشكلاته، ثم تجاوزه وعدم البقاء رهينة له. في حالة عبد الله شريط، يبقي أن نقول أن المفكر عبد الله قد شريط قد وفق في اختيار الالية المنهجية :جدلية النظري والعملي إلا أنه عندما جاء للتنظير بقي حبيسا للأطر الاشتراكية السائدة آنذاك، و بالتالي ما ينبغي إحيائه في تفكيره – حسب رأينا– ليست الافكار و التصورات بل المنهج و الآليات التي استخدمها في مدارسة قضايا المجتمع بتمظهراتها السياسية والاقتصادية و الثقافية. لكن ينبغي أن نكون جد متواضعين في محاولتنا الرامية الى استخلاص فلسفة للمفاهيم عند عبد الله شريط، ففي غياب نسق متكامل يبقى مشروعه لامحالة غير مكتمل.

خاتمة :

لكل بداية نهاية ولكل مقدمة خاتمة فإذا كنا في مقدمة البحث سعينا إلى ابراز الظروف التاريخية والمعرفية التي ساهمت في ظهور المشاريع العربية في العالم العربي عامة وفي الجزائر تحديدا والوقوف عند سبب فشل بعض من هذا المشاريع للتغيرات العالمية باسم العولمة فإن خاتمة هذا البحث خصصناها لعرض بعض النتائج المستخلصة من المحاور والنصوص التي اشتغل عليها أعضاء الفرقة ولخصناها في مايلي :

1- تلاقح الثقافات ودورها في تشكيل هوية وطنية متنوعة في إطار الدولة الجزائرية القومية.

2 -كيف يمكن أن نكون فاعلين في نشر الوعي بالهوية الوطنية المتنوعة

3-الوقوف على ما قدمه أعلام الفكر الجزائري من مساهمات في سبيل النهضة الاجتماعية والوعي الاجتماعي..

4-معرفة المنعرجات الحاسمة في تاريخ الثقافة الجزائرية، خاصة في الفترة الاستعمارية المواكبة لجمعية العلماء المسلمين، التي كان لها دور في تشكل الهوية الوطنية.

5 -لعبت الحداثة الغربية دورا هاما في إزاحة الصراع بين الكنسية والعلماء مما أدى إسقاطه على المجتمع العربي، وهذا ما أدى إلى المساواة بين المنطلقات الدينية اليقينية والمشروعات الوضعية المنسلخة عن الوحي السماوي في المشروع النهضوي الإسلامي.

6 -تيسير عملية الحوار بين الحداثة العربية المعاصرة والتيارات الليبرالية الساعية إلى تحرير الانسان.

7 –الانفتاح على الثقافات الإنسانية العالمية في عصر العولمة واقتحام شبكة الانترنت في البيوت والتبادل المُجبر على الفرد، وهذا ما جعل الإنسان يتعامل معها و يأخذ ما يخدم هويته الدينية والثقافية.

8 –تقبل الانسان العربي وجود الآخر في فكره، و في مذهبه، مما يستوجب عليه الحوار والابتعاد عن التعصب. فلا يستطيع الهروب، لأن العالم أصبح شبه قرية صغيرة أمام التطور التكنولوجي الهائل، وعليه إما أن يقاوم ويستمر في الحفاظ على هويته أو أن يستسلم مضحيا بعمقه التراثي الفكري والديني.

9 –استثمار مشاريع أعلام الجزائر الناجحة والعمل بها في بناء الإنسان الجزائري في مواصلته بصرامة أكثر ، وهذا ما نلاحظه اليوم من الضعف الشديد في اللغة العربية من جراء الدردشات في شبكات التواصل الاجتماعي مما سمح باستخدام لغة بعيدة كل البعد عن اللغة العربية والتي تعتبر من المقوم الرئيسي للهوية العربية الإسلامية.

10– يجب اتخاذ كل الطرق وبحزم لكي نحافظ على وحدة هويتنا الوطنية وربطها بعمقها الثقافي وبعدها الروحي حتى نتفادى كل الانزلاقات والصراعات التي لا نهاية لها.

11 –إذا كانت الحداثة نفي لكل ما هو ثابت ، و هي حركية مستمرة ، مع ممارسة قطائع متواصلة هل يمكنها أن تساهم في إبداع فكر عربي جديد ، أم هي عامل اضمحلال أو تلاشي للهوية العربية الإسلامية ؟

12 –إضافة لدورها الجامع ، تقوم الهوية بوظيفة مانعة ، تمنع على إثرها ولوج إنيات لا تحمل الصفات التي تدخلها داخل الأطر المذكورة آنفا ، إذ هي تقوم بعزل الجماعات عن بعضها البعض ، مما يكسبها طابعا ستاتيكيا ثابتا ، باعتبارها تشير إلى

كل ما هو ثابت من صفات لدى جماعة معينة ، كاللغة و الدين ، و العادات والتقاليد و غيرها ، هذا ما يجعلها في صدام دائم مع كل ما هو جديد أو ثوري .

13 –السعي إلى إيجاد مشروع حداثي لا يقوم على أساس الصدام مع الهويات ، بل يجب أن يولد من روح الهوية ذاتها ، لأن غاية الحداثة هي الارتقاء بالإنسان ، لا محو هويته أو السعي إلى تهجينها خدمة لإيديولوجيا معينة .

قائمة مصادر والمراجع

- قائمة المصادر :

1. عبد الله العروي، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ط4، بيروت: المركز الثقافي العربي، 1997.

2. عبد الله العروي، أزمة المثقفين العرب،

3. عبد الله العروي، العرب والفكر التاريخي، ط1، بيروت: دار الحقيقة، 1973.

4. عبد الله العروي، عوائق التحديث، محاضرة نظمها المكتب المركزي لاتحاد كتاب المغرب، ديسمبر من سنة 2005

5. عبد الله العروي، مفهوم الحرية، ط3، بيروت: دار التنوير، الدار البيضاء، 1984

6. عبد الله العروي، مفهوم الدولة (المغرب: الدار البيضاء، 19

7. عبد الله العروي، مفهوم العقل، ط1، (بيروت: المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1996

8. عبد الله شريط ومحمد الميلي,الجزائر في مرآة التاريخ,طبع ونشر مكتبة البحث قسنطينة,ط 1965

9. عبد الله شريط,الأعمال الكاملة المجلد الأول,الجزء الأول,منشورات السهل,2009

10. عبد الله شريط,المشكلة الأيديولوجية وقضايا التنمية,ديوان المطبوعات الجامعية,الجزائر,دط ,1981

11. عبد الله شريط,حوار إيديولوجي مع المفكر المغربي عبد الله العروي حول المسألة الصحراوية والقضية الفلسطينية,دار هومة للطباعة والنشر والتوزيع,الجزائر 2000

12. عبد الله شريط,سؤال الأخلاق في الفكر الجزائري,عبد الله شريط أنموذجا,مجلة الواحات للبحوث,العدد 18, 2013

13. عبد الله شريط,معركة المفاهيم,الشركة الوطنية,للنشر والتوزيع,الجزائرط2

14. عبد الله شريط,من واقع الثقافة الجزائرية,الشركة الوطنية للنشر والتوزيع,الجزائر

15. عبد الله شريط,نصوص مختارة من فلسفة ابن خلدون في الاجتماع والسياسة والثقافة,المؤسسة الوطنية للكتاب,شارع زيغود يوسف ,الجزائر,دط,دس

- **قائمة المراجع**

1- إسماعيل صبري,قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر,مركز دراسات الوحدة العربية,بيروت

2- أبي عبد العزيز منير الجزائري: **المنتقى النفيس من جميل كلام الإمام عبد الحميد بن باديس،** (دار الفرقان للنشر و التوزيع، 2017)، ط1.

3- احمد فارس الشدياق: كنز الرغائب في معرفة منتخبات الجوائب

4- إسماعيل صبري,قضايا التنوير والنهضة في الفكر العربي المعاصر,مركز دراسات الوحدة العربية ,بيروت

5- أليكس ميكشيللي ، الهوية ، تر علي وطفة ، دار الوسيم للخدمات المطبعية ، دمشق ، 1993 ، ط1

6- إمام عبد الفتاح إمام، توماس هوبز فيسلوف العقلانية، دار الثقافة، مصر، 1985

7- البرت حوراني، الفكر العربي في عصر النهضة 1798-1939

8- البخاري حمانة,فلسفة الثورة الجزائرية,منشورات مبحث الأبعاد القيمية

9- بن نبي، (الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، الجزء 01، 1997)، ط3،

10- بيتر بروكر، الحداثة وما بعد الحداثة، تر. عبد الوهاب علوب، منشورات المجمع الثقافي، الطبعة الأولى، 1995.

11- تزفيتان تودوروف، روح الانوار، تر. حافظ قويعة، دار محمد علي، ط1، 2007

12- تمارا دلوكج، افتتاحات فلسفة التنوير، تر. عماد نبيل، دار الفرابي، بيروت، 2013.

13- الجيلالي صاري ، محفوظ قداش، **المقاومة السياسية 1900-1954، الطريق الإصلاحي و الطريق الثوري**، (الجزائر: المؤسسة الوطنية للكتاب، 1987

14- حميد سمير، خطاب الحداثة، قراءة نقدية، المكتبة الوطنية، الكويت، الطبعة الأولى، 2009.

15- دورينداأوترام، التنوير، تر. ماجد موريس أبراهيم، دار الفارابي، بيروت، ط1، 2008

16- سعيد، السلطة والسياسة والثقافة، دار الآداب، بيروت، الطبعة الأولى، 2008.

17- سلامة كيلة، النهضة المجهضة، مشكلات الفكر العربي في القرن العشرين، دار التنوير، بيروت، 2011.

18- سلامة موسى : ما هي النهضة و مختارات أخرى ، (الجزائر : المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية ، 2000

19- ضيف الله محمد الأخضر : **محاضرات في النهضة العربية الحديثة**، (الجزائر : ديوان المطبوعات الجامعية ، 1980) .

20- طارق حجي، نقد العقل العربي، من عيوب تفكرينا المعاصر، دار المعارف، الطبعة الأولى.

21- طه عبد الرحمان ، روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 2006 ،.

22- طه عبد الرحمان ، روح الحداثة ، المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلامية ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، ط 1 ، 2006 ،.

23- عاطف العراقي,الشيخ محمد عبده بحوث ودراسات عن حياته وأفكاره,المجلس الأعلى للمعارف,1999

24- عبد الحميد بن باديس، **الدرر الغالية في آداب الدعوة و** الداعية، (الرياض: دار المنار للنشر و التوزيع).

25- عثمان أمين، رائد الفكر الإسلامي الإمام محمد عبده، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، 1955

26- علي أبوهندي، مشروع النهضة بين الإسلام والعلمانية، دراسة في فكر محمد عمارة ومحمد 18 – عابد الجابري، دار السلام، القاهرة، الطبعة الأولى، 2010.

27- عمّار طالبي: **آثار عبد الحميد بن باديس**، شرح و تفسير أحاديث، تقديم مالك بن نبي، (الجزائر: وزارة الشؤون الدينية، الجزء 01، 1997)، ط3.

28- فولغين. ف، فلسفة الانوار، تر. هنرييت عبودي، دار الطليعة، بيروت، 2006.

29- كانط إيمانويل، ثلاثة نصوص: تأملات في التربية. ماهي الأنوار. ما التوجه في التفكير. تر. محمود بن جماعة، دار محمد علي، تونس، ط 1.

30- مازن صلاح مطبقاني، **عبد الحميد بن باديس العالم الرباني و الزعيم** السياسي، (دمشق: دار القلم، 1999)، ط 2.

31- مالك بن نبي، شروط النهضة، دار الفكر، دمشق، 1986.

32- مالك بن نبي، مشكلات الحضارة، من اجل التغيير، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الأولى، 1995.

33- محمد عبده,الإسلام بين العلم والمدنية,عرض و تحقيق طارق الطناجي,دار الهلال,القاهرة,1960

34- محمد عبده,الأعمال الكاملة,تحقيق محمد عمارة,دار الشروق, بيروت, ط1, ج1...2..3 ,1993

35- محمد عمارة,العرب والتحدي,دار الشروق,بيروت,ط1 ,1991

36- محمد محفوظ,الإسلام والغرب وحوار المستقبل,المركز الثقافي العربي,المغرب,ط1, 1961

37- مصطفى محمد حميداتو، **عبد الحميد بن باديس و جهوده التربوية**، (الدوحة: وزارة الأوقاف و الشؤون الإسلامية، 1997)، ط1.

38- مندلسون موسى، ما الأنوار، تر. محمد الهلالي، مجلة الأزمنة الحديثة، عدد2، مارس 2010.

39- نادية بن سعدي و آخرون، **في الفكر الجزائري، نماذج مختارة**، (الجزائر: دار ومضة للنشر و التوزيع، 2022).

40- الزواوي بغورة,الخطاب الفكري في الجزائربين النقد والتأسيس,دار القصبة للنشر, الجزائر, دط, 2000

41- محمد المبارك ,الفكر الإسلامي الحديث في مواجهة الأفكار الغربية,دار الفكر بيروت ,ط 2

42- محمد شوقي الزين,الثقافة في الأزمنة العجاف,فلسفة الثقافة في الغرب وعند العرب منشورات الاختلاف,الجزائر,ط1, 2014

43- محمد عمارة,العرب والتحدي,دار الشروق,بيروت,ط1 ,1991

44- محمد محفوظ,الإسلام والغرب وحوار المستقبل,المركز الثقافي العربي,المغرب,ط1, 1961

الموسوعات:

1. بدوي عبد الرحمان,موسوعة المستشرقين,دار العلم للملايين,بيروت,ط2, 1993
2. كميل الحاج الموسوعة الميسرة في الفكر الفلسفي و الاجتماعي,مكتبة لبنان,ط1, 2000
3. يودين روزنتال,الموسوعة الفلسفية,ترجمة سمير كرم,دار الطليعة,بيروت,ط7, 1967

المعاجم والقواميس

1. ابن منظور,لسان العرب,دار الأبحاث,ط1, ج1 ,2008

المجلات:

1. سعدية بن حامد، **احتفالات مئوية الاحتلال الفرنسي للجزائر، قراءة في الأسباب و النتائج**، (مجلة البحوث التاريخية: المجلد04، العدد 01، مارس 2020).
2. فهمي توفيق محمد مقبل، **عبد الحميد بن باديس رائد الإصلاح والنهضة في تاريخ الجزائر الحديث، (1303. 1359 هـ/ 1889. 1940)**، مجلة الدرعية، السنة الخامسة، العدد 20، مارس 2003.

قائمة المراجع باللغة الأجنبية

1. Touraine, Critique de la modernité
2. Abdelmalek, Anouar, Idéologie et Renaissance nationale. L'Égypte moderne,
3. Bencheikh, Jamal Eddine, Poétique arabe.
4. Berque, Jacques, L'Égypte : impérialisme et révolution
5. Chevallier, Dominique, La Société du Mont Liban à l'époque de la révolution industrielle en Europe,
6. E.Kant, Réponse à la question : Qu'est-ce que les
7. Hourani, Albert The Emergence of the Modern Middle East
8. Hourani, Albert, Arabic Thought in the Liberal Age
9. Jean François Lyotard, La condition postmoderne province, le jeune algérien.
10. M. K. al-Khatîb, Takwîn al-nahda al-'arabiyya
11. Malek Bennabi, la vocation de l'islam

مخطط العمل لأربع سنوات

مخطط السنة الأولى :

مقدمة :

1- السياق المعرفي والتاريخي لظهور المشاريع العربية

2- المشروع النهضوي بين الدلالة اللغوية و المعنى الفلسفي

- المشروع النهضوي بين الأسس القائم عليها والأهداف المسطرة

-هل هي نسخة طبق الأصل للنهضة والحداثة الغربية ؟

-هل تحمل مشروعا نهضويا حقيقيا أم أنها مجرد إيديولوجيا معادية للإسلام

هل تحالفت النهضة العربية مع الدكتاتورية و الطغيان ؟

-هل قامت النهضة و الحداثة العربية بعملية مراجعة و نقد ذاتي ؟

-من هم روادها و ماهي مشاريعهم الفكرية ؟

-ما علاقة النهضة بالاستعمار الجديد؟

- ما هي مفاهيمياً شبكة الدوال الموصولة بالحداثة : النهضة، التجديد ، التحديث، الأفول، الابتداع ، المعاصرة ؟

- النهضة بين المفهوم القديم والطرح المعاصر (محمد عبده وعبد الله العروي)

مخطط السنة الثانية :

1 - لحظة الميلاد: مدخل معرفي الى مفهوم الحداثة

2- بدايات الحداثة الغربية: السياق التاريخي والمعرفي لنشأة الحداثة الغربية

3- النهضة الأوربية والحداثة

4 – فلسفة الانوار واكتمال المبادئ المعرفية للحداثة الغربية

5– نماذج من فلاسفة الانوار

6– التنوير في الفكر العربي في عصر النهضة

7 –لحظة التلقى : الفكر العربي والتنوير الأوروبي

8 –حركة التنوير الأوروبية في محك النقد

9 –هل الحداثة هي سبب النهضة الأوروبية ؟ من هم روادها في الغرب ، و ما هو مشروعها الفكري ؟

10 –الحداثة وما بعد الحداثة تجديد علوم الانسان: نحو إنسان جديد .

11 –هل تمثل النهضة الغربية رؤية واحدة أم أنها رؤى مختلفة و ما هي اختلافاتها؟

12 – لحظة التلقى : الفكر العربي والتنوير الأوروبي

13– التنوير في الفكر العربي في عصر المشاريع النهضوية

1–مداخل تاريخية و فلسفية للحداثة العربية ، الحداثة و النظم السياسية في العالم العربي

ما علاقة الحداثة الغربية بنهضتنا وواقعنا و مجتمعنا و منظومتنا القيمة ؟

3–رواد الحداثة في العالم العربي عامة وفي الجزائر تحديدا .

4– الحداثة و صناعة الهوية في العالم العربي

5– الحداثة في العالم العربي : تجارب دامية

6 –هل يقبل الإسلام الحداثة أم يرفضها ؟

7 –هل يمكن الجمع والتوفيق أو التلفيق بين الإسلام و الحداثة؟

8-هل يحمل الإسلام في الجزائر مشروعا نهضويا قابلا للتطبيق يستوعب الجميع أم أنه مجرد رؤى ماضوية و أحلام يقظة لا تصلح في قليل أو كثير ؟

مخطط السنة الثالثة :

1- المشروع الإصلاحي لابن باديس وتنويره للفرد الجزائري في ظل القمع الاستعماري وتجهيل المجتمع الجزائري

2- المشروع الحضاري لمالك بن نبي ودوره في بناء الإنسان من حيث هو العمود الفقري في تأسيس وتشييد الحضارة .

3 - المشروع الاشتراكي لعبد الله شريط قراءة نقدية

4 - مولود قاسم ومشروع الأصالة و المعاصرة فك الإشكال

5- عبد المجيد مزيان والمشروع السياسي المستمد من النظرية الخلدونية قراءة معاصرة

6 - المقارنة والمقاربة بين المشاريع النهضوية في الجزائر والمشاريع العربية في المغرب والمشرق .

مخطط السنة الرابعة :

الدراسة الاستشرافية للمشاريع النهضوية في الجزائر من خلال :

1 - مكانة الإنسان في الفكر الإسلامي

2 - رؤية الفكر القومي والعلماني لنموذج الإنسان الجديد

3 - الإنسان في الفكر المعاصر في ظل تحولات العالم الجديد

4- الإنسان والبعد الإشكالي

خاتمة